

ハンナ・アレントにおける政治概念の基底：「世界」概念の構造と「活動」の観点から

伊藤, 洋典
九州大学法学部助手

<https://doi.org/10.15017/1934>

出版情報：法政研究. 58 (1), pp.71-125, 1991-12-20. 九州大学法政学会
バージョン：
権利関係：



ハンナ・アレントにおける政治概念の基底

——「世界」概念の構造と「活動」の観点から——

伊藤 洋典

はじめに

第一節 アイデンティティと「世界」

第二節 「活動」することと人間的世界の形成

第三節 政治的なるもののイメージ

結びにかえて

はじめに

論 説

ハンナ・アレントをどう読むか。——いうまでもなく、アレントはこれまできわめて多様に読まれてきたし、今後
も多様なアレント理解は続くであろう。しかし、その多様性は極言すれば一つの根本的な点をめぐる多様性である。
それは、すなわち、政治とは何か、という問いにアレントはいかに答えたか、である。われわれはアレントの答え方

のなかに、政治という人間の営みの実に多様な側面を発見するのである。しかし、アレントの思想が多様な側面を内包しているのは確かであるとしても、彼女が政治という営みを捉えるに際して、やはり思想的・理論的基底ともいうべきものが見い出されるのではなからうか。

では、その基底とは何か。従来、アレントの政治的なるものについては、その「活動」概念や「判断力」概念を中心として捉えられてきた。そうした諸概念をめぐる議論は、端的にいえばアレントの思想の中核にあると思われるアイデンティティと共存（共同性）というテーマをめぐる議論だったといえる。結論的にいえば、このテーマこそアレントにおける政治的なるものの本質なのであるが、しかしそれをめぐる議論は、アレント思想の基底を説明することなしには、けっして十全に展開されることはない。その基底とは、彼女の「世界」概念である。本稿は、アレントの「世界」概念を彼女の思想的基底として把握し、その概念をキー・ワードとして彼女の思想を読み解くことを主眼としている。すなわち、アレントの「世界」概念の意味と構造の分析を中心に据えて、そこから彼女における政治的なるものとは何かを考察すること、これが本稿の目的である。アレントの「世界」概念は、これまでしばしば言及されてきたが、その政治的な意味について十分な説明がなされたとはいえない。彼女は、「世界」という概念を共通世界ともいい換えているが、その共通世界という概念や共通世界の喪失としての「世界疎外」という概念をもって、一体何をいおうとしたのか、今日のどのような状況を、彼女は摺もうとしたのか。事柄は、単に一義的に確定しうる政治的規範ないし目的の喪失という以上に、各々のアイデンティティと生の充足を求める個々人の間で、どのような共存のあり方が可能なのかといった次元にかかわる。「世界」概念を中心として見たときのアレントの思想は、この問いにいかなる示唆を与えてくれるであろうか。

ところでアレントの政治的なるものについて考察するに際して、その前提として踏まえておく必要があるのは、彼女の形而上学批判という哲学的企てである。¹⁾彼女の狙いは、「自我」や「人類」といった抽象概念を真の実在とし、現

世をその影であるかのように扱う思考様式を否定することにある。つまり個々の存在を抽象概念のうちに解消してしまふことのラディカルな拒否である。この批判を前提として、彼女の政治概念は「活動」や「判断力」等々の諸概念によって肉付けされている。そこで、これまでのアレント研究において彼女の政治概念はどのように理解されてきたかを、「活動」と「判断力」を中心として概観しておこう。

アレントによれば「活動」とは、人間の複数性を前提として、言葉と行為を介した相互行為によって各人が自らのユニークさ(唯一性)を表現することである。したがって、政治をどう捉えるかという問題は、一面ではこの「活動」という概念をいかに解釈するかという形で現われる。概括的にいえば、これをコミュニケーション的相互行為として解釈する方向と²、この概念に含まれる実存主義的傾向を指摘する方向と³が見られる。が、しかしいずれも「活動」という行為自体のなかに政治的なるものの核心を見出そうとする解釈である。

これらの解釈に加えて、アレントが人間の条件とする複数性という概念に着目し、この複数性すなわち複数諸個人の共存を支えるものとしてアレントが提起した「判断力」という精神的能力を強調する解釈がある⁴。アレントは「判断力」という能力を、「特殊なものを一般的規則の下に包摂することなく判断する能力⁵」と規定している。すなわち一般的普遍的規則が予め与えられていない状況で、いかにして特殊なものについての個々の判断を妥当なものにしているか、という問いに答える能力が「判断力」なのである。この「判断力」に対してもいくつかの解釈の可能性があり、しばしば指摘されるところでは、この能力には、判断の普遍的妥当性を基礎づけるものとされるカントの普遍主義の方向と、特殊な状況での具体的実質的妥当性をもった判断を基礎づけるものであるというアリストテレス的「熟慮」(フロネーシスあるいはブルーデンス)の方向とが二つながらみられるといわれる⁶。アレントの「判断力」はそのいずれであるのかという問題はここではさておくとして、ここで注意しておきたいのは、アレントの「判断力」を強調する場合、政治的なるものとは単に個々の判断を規定する基準や原則の策定という以上のものを含んでいるというこ

とである。そしてこれが本稿の視角と密接に関連している。

アレントが「判断力」という場合、それは単に個人的判断のみで完結する類のものではなく、それが妥当であるためには他者の判断との相互吟味が必要とされる。すなわち判断とは相互に伝達可能でなければならないのである。そこでその可能性を保障するものとして、アレントは共通感覚 (*sensus communis, common sense*) なる概念を持ち出す。この概念はまた共同体感覚 (*community sense*) とも呼ばれ、個人がある事柄を判断する場合、この感覚が前提とされているという。いい換えれば、人はある一定の共同性のなかに属しており、そのなかの一員として判断を下すのである。したがって判断という行為は「他者との世界の共有」(BPF, p. 221) を前提として含んでいるのである。この共同性を担保する論理を内包した「判断力」こそ、アレントによればもっとも政治的な能力なのである。この観点からアレントの政治的なるものをみたととき、そこには個々人の共同性を成立せしめる共有された「世界」というものが焦点として浮かび上がってくる。これとの関連で注目すべき点は、この共有された「世界」という観念は、「判断力」のみならず、「活動」においても前提とされているということである。「活動」とは、すでに述べたように、各人の唯一性(ユニークさ)つまりアイデンティティーを示す行為であるが、その点に関連してアレントは次のようにいっている。

「人間の誕生と死とは単なる自然の循環ではない。それは、唯一的で交換不可能で一回限りの存在者である単一の諸個人が現われ、そして消えていくところの世界にかかわっている。誕生と死とは世界を前提としているのである。」(HC, pp. 96-97)

それゆえ「活動」は「世界」という舞台を必要としており、それは「活動」という行為の相互性を保障するためのみならず、各人のアイデンティティーのための場でもあるといえる。

以上の考察からして、アレントにおける政治的なるものの意味を考えるに際して、彼女のいう「世界」とは、具体

的にいかなるイメージで考えられているのかという問いが根本的な重要性をもっていることがわかる。そこで本稿では、アレントの政治的概念を解明するために、まず彼女のユダヤ人という民族的帰属性のもつ意味を、ナチズム体験とも絡めて明らかにし、その関連において彼女の「世界」概念についての基本的理解を得ることにする。しかしアレントの政治概念は、「世界」と人間との相互交流のなかでのみ成り立つものであるということ踏まえれば、その相互交流のあり方が次に検討されなければならない。これが「活動」である。「世界」との関連でみた「活動」とはいかなる行為か、これを明らかにすることによって、アレントの政治概念の原像を提示することができよう。そして最後に、アレントの政治的なるものとは、共存という生の形式と密接に関連しているということ、これを彼女のもっていた政治のイメージのなかに探ることにしたい。

*【略記一覧】

本稿では、アレントの著作は次の略号を用いている。邦訳のあるものは適宜参照したが、本稿で提示する訳文は筆者のものであり、多少の異同のあるところもある。また引用の該当箇所は本文中に示したこともあって、煩雑を避けるため、邦訳頁数は省略させていただいた。関係諸氏のご寛恕を乞う次第である。また彼女の著書未収録論文についてはその都度注に記した。

- BPF : *Between Past and Future : Six Exercises in Political Thought*, N. Y., 1968. (邦訳『歴史の意味』上、『文化の危機』下、志水訳、合同出版、一九七〇年。)
- BW : *Hannah Arendt/Karl Jaspers : Briefwechsel, 2Aufl.*, München, 1987.
- CR : *Crises of Republic*, N. Y., 1972. (邦訳『暴力とついで』高野訳、みすず書房、一九七三年。)
- EJ : *Eichmann in Jerusalem : A Report on the Banality of Evil*, N. Y., 1965. (2nd ed.) (邦訳『イェルサレムのアイヒマン』大久保訳、みすず書房、一九六九年。)
- HC : *The Human Condition*, Chicago, 1958. (邦訳『人間の条件』志水訳、中央公論社、一九七三年。)
- JP : *The Jew as Pariah, Jewish Identity and Politics in Modern Age*, ed., Feldman R. H., N. Y., 1978. (邦訳『パー

リアとしてのユダヤ人』寺島・藤原訳、未来社、一九八九年。なおこの訳書と英文原典とは収録論文に若干の異同がある。）

KPP : *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, 1982. (邦訳『カント政治哲学の講義』ベイナー編、浜田監訳、法政大学出版局、一九八七年。)

LA : *Der Liebesbegriff bei Augustin : Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin : Verlag von Julius Springer, 1929.

LM : *The Life of the Mind*, N. Y., 1978. (LMI; *Thinking*, LMII; *Willing*)

MDT : *Men in Dark Times*, N. Y., 1968. (邦訳『暗い時代の人々』阿部訳、河出書房新社、一九七二年。)

OR : *On Revolution*, N. Y., 1963. (但し本稿では Pelican, 1986 年版を用いた。)(邦訳『革命について』志水訳、中央公論社、一九七五年。)

OT : *The Origins of Totalitarianism*, N. Y., 1958. (邦訳『全体主義の起源』一三、大久保、大島訳、みすず書房、一九七二〜一九七四年。ただし本稿では適宜ドイツ語版も用いた。 *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München, 1986. じねち、EUTH と略記。)

(1) アレントの形而上学批判は、人間の複数性(plurality)を解消させることなく、いかにして政治理論を構築するかという問いへと連動している。形而上学批判という視座は、アレントの著作には一貫してみられるが、早い時期の代表的なものとして次を参照。 *Concern With Politics in Recent European Philosophical Thought*, *The Papers of Hannah Arendt*, Box 56, No. 023248 - 023261. また、一九五一年三月四日付けのヤスパースへの書簡にも、人間を人類として一括する思考への批判が述べられている。(BW, S. 202.)

(2) Habermas, J., "Hannah Arendt's Communications Concept of Power", *Social Research*, vol. 44, no. 1, 1977. (邦訳『哲学的・政治的プロフィール』村上他訳、未来社、一九八六年。)

(3) Jay, M., "Hannah Arendt : Opposing Views", *Partisan Review*, vol. 45, no. 3, 1978. (邦訳『永遠の亡命者たち―知識人の移住と思想の運命』今村他訳、新曜社、一九八九年。)

(4) この点に着目するものは近年多くみられるが、ここでは一点だけあげておこう。Beiner, R., *Political Judgment*, Chicago, 1983. (邦訳『政治的判断力』浜田監訳、法政大学出版局、一九八八年。)

- (5) Arendt, "Thinking and Moral Considerations: A Lecture", *Social Research*, vol. 38, no. 3, Autumn 1971, p. 446.
- (9) ベンハビブはアレントの判断力概念を「これら二つの方向が交差するところを位置づける。 Benhabib, S., "Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought," *Political Theory*, vol. 16, no. 1, February 1988, pp. 29-51.

(7) アレントの「世界」概念に注目した最近の著作として次を参照。 Dossa, S., *The Public Realm and the Public Self: The Political Theory of Hannah Arendt*, Canada, 1989; Bowen-Moore, P., *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*, London, 1989. これらの著作はいずれもアレントの「世界」概念の重要性を指摘し、かつ興味深い議論も散見されるが、ただ、アレントの「世界」概念についてまとまった像を提起するには至っていない。

第一節 アイデンティティと「世界」

一 ナチズム体験

アレントにおける政治的なるものが「世界」をその基底としていることは既に述べた通りであるが、しかしなぜアレントは政治の問題を「世界」という観点から考えようとしたのか、アレントにとって政治とは何であったのか。この問いを考える前に、一点だけ確認しておきたい。すでに述べたように、アレントにおける「世界」への関心は、彼女の哲学的企てであるいわゆる形而上学の否定と密接に関連しているということである。したがって「世界」という場合、それは形而上学的実体では決してないということは押さえておかなければならない。この点を確認して、ここでは「世界」に属するということの政治的な意味を考える手掛かりとして、まずアレントのナチズム体験を振り返ってみたい。この体験がアレントにおける政治の発見の初源であることはしばしば指摘されるところであるが、本稿ではこれを個人のそして民族のアイデンティティの問題として整理してみることにする。

アレントが政治の問題に直面したのは、ナチズムの台頭下における自らのユダヤ人としての民族的帰属の問題を通してであった。彼女はその帰属性ゆえにドイツを逃れ、フランス、そしてアメリカへ渡るのであるが、アメリカで市民権を得るまでの亡命期間中いわば「祖国なき民 (stateless people)」としての運命を被ることになる。その体験がアレントの政治思想に対してきわめて重要な影響を与えているといえる。アレントは次のように言っている。「もし人がユダヤ人として攻撃されたならば、ユダヤ人として自己防衛しなければならぬ。ドイツ人としてでも世界市民としてでもなく、また人権の保有者としてでもない。」⁽¹⁾ こうしてユダヤ人としての自らの帰属を問うことがアレントにとってまさしく政治の問題となったのである。「本書『ラーヘル・ファルンハーゲン』のこと」引用者で私が論じているユダヤ人問題は私個人の問題ではありません。私の個人的な問題は政治的なものだったのです。純粹に政治的だったのです！」⁽²⁾とアレントはいう。

民族的帰属性を政治の問題として問うこと、これがアレントの根源的課題となるのであるが、ただこのことは必ずしもアレントがユダヤの民族主義者として自己主張していることを意味するものではない。確かに反ユダヤ主義への抵抗の拠点として自らの民族性に依拠することは、民族主義的な抵抗の論理ともいえるが、しかしアレントの力点はむしろ、世界と実存との関係を究明する視座としての民族性に向けられていた。⁽³⁾ この点はアレントが後に展開した議論からも推測可能なのだが、例えば前出の『ラーヘル・ファルンハーゲン』(本書は一八世紀から一九世紀にかけて生きた一人のユダヤ人女性の伝記である。)のもとになった講演についてアレントは次のような注目すべきコメントをヤスパースに伝えている。

「私は——少なくとも意識はしていないのですが——ラーヘルの実存をユダヤ的に「根拠づけ」ようとしたのはありません。この講演は中間報告であって、そこで言いたかったのは、ユダヤ人である (Judesein) という基盤に立って、実存の特定の可能性は生じ得るということでありまして、私はそのことを暫定的に、運命的なもの

(Schicksalhaftigkeit) によってそれとなく特徴づけたのです。この運命的なものは、まさしく地盤の喪失 (Bodenlosigkeit) ということによって目覚め、それが貫徹するのはただユダヤ民族 (Judentum) からの離別においてなのです。」(BW, S. 47.)

このコメントはアレントの民族性についての見解の一端を示しているといえる。アレントが考察したのは、ユダヤ人であるということが非ユダヤ人の社会のなかでもつ意味であって、同化に反対し異質性の承認を求めたことであつたといえよう。あくまで同化を拒否する態度を彼女は「パリア」と呼び、そして「パリア」でありつづけること、すなわち異質なままに留まることによってのみ実存の可能性は開かれるとするのである。アレントの関心は、この場合、民族的アイデンティティと実存の開花との連関に向けられている。⁽⁴⁾ 無論アレントの「世界」概念は必ずしも一義的ではなく、多様な意味が込められているのであるが、彼女自身のこの根源的関心に即してみた場合、この民族的帰属性という観点から彼女の「世界」概念およびそれに付随した様々な諸概念を検討することが課題となる。しかしその点に論及するまえに、彼女のナチズムについての理解を踏まえておきたい。というのも、彼女の「世界」概念はとりわけナチズムとの対決のなかでより具体的かつ政治的なイメージを与えられた側面が強いことは容易に想像されるからであり、それゆえ彼女の「世界」概念を理解するには、その前提として彼女のナチズム理解を明らかにしておく必要があるからである。

アレントがナチズム体験を通して政治のなかに見たものは『全体主義の起源』において展開されている。この著書においてアレントは、全体主義支配の特徴をイデオロギーとテロルの支配に見出す。イデオロギーとは人を内面から強制するものであり、テロルとは外面から強制するものである。両者は一体となって強制的同質化およびユダヤ人をはじめとした大量殺戮を行っていくのであるが、ここで注目したいのはアレントのイデオロギー概念である。彼女によればイデオロギーとは、「歴史の鍵を握っており、あらゆる『宇宙の謎』に対する解答をもっており、さらに自然と

人間を支配しているとされる宇宙の法則に関する深い知識をもっていると主張する」(OT, p. 159)ものである。換言すれば、イデオロギーとは究極の目的であり世界観なのである。それは具体的には「民族共同体 (Volksgemeinschaft)」という形態をとるが、そのことに関連してアレントは次のようにいう。

「個人主義的に理解された人間の尊厳に代わるものとして、種族的思考 (ナチス的ナショナリズムのこと) 引用者) においては、同じ民族に生まれた全ての人間は互いに自然な結びつきをもち、同一家族の成員間と同じように相互に信頼しあえるという観念が登場した。そしてこのような観念の与える温かみと安心感は、アトム化した社会のジャングルで近代人が当然感じる不安を和らげるには事実きわめて適切なものだった。運動 (全体主義運動のこと) 引用者) が人間をマスとしてとらえ画一化することによって、社会的故郷と安心感の一種の代用品を提供するということを、全体主義運動は汎民族運動から好都合にも学ぶことができた。」(OT, p. 235, EUTH, S. 378.)

このようにアレントの目に映じたナチズムのイデオロギーは、個人に失われた故郷の代用品とともに世界観を与えることによって、生の意味をも個人に与えたのである。それゆえにこそ、ナチズムはあれだけの支配力をもちえた、とアレントは診断する。アレントのこの診断は、彼女の大衆社会の批判的認識と表裏をなしている。アレントは大衆社会状況のなかにナチズムの条件を見出しているのであるが、その状況の本質的特徴は、彼女によれば、世界と個人の断絶である。このような状況においては、世界は個人とは関係なく出来上がっており、個人は、自分は「余計者 (superfluous)」でしかない、という意識につきまといわれることになる。いい換えれば、彼女は一九二〇年代以降顕著になった都市化の進展の中で、個人が有意な社会的紐帯を見出せないでいた状況を右のように認識したといえる。ナチズムのイデオロギーが跋扈したのはこうした状況を土壌としてであった。

このように理解されたナチズムの現実、アレントにとってまさに政治のもつ極限的な力を示したものであったと考えられる。民族的アイデンティティーと実存の開花とに関心をもちアレントからすれば、政治とは究極的には個人

の生の意味にかかわる⁶。絶望的なまでに倒錯した形であったにせよ、帰属感と生の意味とを与えると呼びかけたナチズムは、その意味でもっとも深いレベルで思想的に対決しなければならぬ相手には他ならなかったのである。そして同時にこのナチズムに対して思想的に有効な対抗手段をもちえなかった啓蒙思想もまた批判の対象にならざるをえなかった。アレントの政治的なものについての考察にはこうした思想的営為が結実していると見なすことができるのである。彼女の「世界」概念はその基軸といえるのである。

二 「世界」概念(1)——地上の国と愛

さていよいよアレントの「世界」概念を説明しなければならぬが、最初に彼女の博士論文『アウグスティヌスにおける愛の概念』を取り上げてみたい。この著作は、まだ彼女がナチズムを体験する前の一九二九年に書かれたものであるが、「世界」についての彼女の基本的な見方が示されており、その意味で一つの無視できない手掛かりとなりうるものといえるからである。

アレントはこの著作において、アウグスティヌスの愛概念を分析するに際して、その愛概念を熱望としての愛、神と人間の関係における愛、隣人への愛という三つの位相に分類する。ここでアレントは愛概念の分析を介して、アウグスティヌスにおいて隣人愛のもつ重要性を探ることを主題としている。この主題を展開するためにアレントは、熱望としての愛概念をカリタス(caritas)とクピディタス(cupiditas)の二つに分ける。ここで熱望とは、アレントによれば、何かを求めることであり、欲求(appetitus)としての愛である。ともに欲求としての愛であるカリタスとクピディタスは、つまるところ欲求の対象の相違によって分類される。これら二つを要約的に説明しておこう。

アレントによるこれら二つの愛概念の分析では、人間の死という契機が重要な働きをしている⁷。「愛は世俗世界の内部で何か確実なものを得て、それを自由に支配しようとする。しかしつねに失敗する。というのも全て死すべきも

のは消滅するからである。」(LA, S. 10) 欲求としての愛は常に何かを求めており、そしてそれは人間の可能性でもあ
るのだが、他方、人間は死すべきものである以上、常に喪失の恐怖にさらされている。そのために人間は永遠なるも
のを求めるようになる。この観点から彼女は両者の違いを次のように説明する。「個人は確かに一人で生きている。し
かし愛によって常にその孤立性を廃棄しようとしている。つまりクピディタスは彼を此岸の世界の居住者とし、カリ
タスは絶対的未來に生きること、彼岸の世界の居住者となるべく彼を駆り立てる。」(LA, S. 13) ここから分かるよ
うに、クピディタスは世界の物(Ding)を欲する。それは世界を人間の故郷とする世界愛(dilectores mundi)である
ともいえる。しかしながら、「世界への帰属はクピディタスにおいて実現されるが、それは廃棄されなければならな
い。それは恐怖によって規定されているからである。この世界への帰属はカリタスによって廃棄され得る」(LA, S.
15)のである。

一方、カリタスは人間の世界を超越した永遠なるものを求める。その場合、人間世界は人間の故郷ではなく、砂漠で
しかない。というのもカリタスは世界ではなく神への愛だからである。「実存は、世界内で生きているとはいえ、世界
の存在者の絶対的外部、起源によって規定されているかぎり、神の恩寵は被造物を世界から切り離す。神の恩寵とは
世界外の選択なのである。ここにおいて被造物は自らを世界にではなく、神に帰属するものとして認識する。」(LA,
S. 54) それゆえ人間はこの神への愛において真の自己を発見することになる。「自己の発見は同時に神の発見でもあ
る。」(LA, S. 16)

カリタスとクピディタスとのこうした違いは創造者—被造物関係としての愛という位相においてさらに掘り下げれ
る。上述のように、カリタスにおいて人間は神を愛の対象とすることによって本来的自己に達するが、これは人間
が創造者としての神に回帰することでもある。すなわち人間自体が因って来る過去の限界点としての「どこから
(Von-wo-aus)」を問うことである。と同時に、カリタスには全く逆方向のベクトルも存在する。カリタスを含む熱望

としての愛は、未来へ何かを期待することでもある。不確実性をもったクピディタスよりも優位におかれたカリタスにおいて、それは絶対的未來を志向することであり、つまるところ神を志向することである。神とは人間の起源としての創造主でもあるとすれば、この創造主への回帰は過去と未來の統一としての、人間を包摂するものとしての存在 (esse) へかかわることである。アレントによれば、アウグスティヌスには、この存在をどう考えるかに対応する形で、二重の世界概念が見出されるといふ。

二重の世界概念とは次のことを意味する。一つは、世界愛に先立つ神の創造になる世界—天と地 (coelum et terra) —であり、今一つは、そこに住み愛することによって構成される人間の世界である。この二重性はアウグスティヌスのなかのキリスト教的要素とギリシア的要素とを反映したものであるが、アレントによれば、この二つは次のような関連をもっている。「我々による自発的行為 (nostra voluntate geri) によって、世界は天と地から第二の意味へとなる。」(LA, S. 42) 言い換えれば、「我々による自発的行為は世界によって導かれており、これによって第一の意味での世界すなわち神の制作物 (die fabrica Dei) は人間にとっての自明の故郷となる」(LA, S. 43) のである。この人間と世界との関わりをめぐるアレントの議論は、本稿の趣旨にとって重要であるので、さらに続けて注目することにしよう。

アレントがここでいう「我々による自発的行為」とは、世界を発見することに基づいている。確かに人間は何かを制作し、それを世界に付け加えることができる。しかしこのことは、人間が世界を自由に支配したり、創造したりすることを意味していない。世界は人間からは独立して存在しているのである。(ただし誤解を避けるために付け加えれば、このことは人間が世界に帰属していないということの意味しているのではない。確かに、人間は世界に帰属してはいるが、しかし世界は人間とともに消滅するものではないということ、世界は人間を超えた存在であるということとを意味しているのである。同じことは人間によって造られたものについても言える。) こうした世界と人間との関

係についてアレントは次のように敷衍する。⁸⁾

「人間によって造られたものは、それへの力の喪失によって、そこにあるもの (Vorfindlichen) となり、世界として彼に向かいあう。人間は自らそこに住むということを通じて形成された世界から、彼本来の起源へと遡る意識によって世界から身を引くことができ、また同じように、欲求によって再びそれを自分のものにする事ができる。… (中略) …世界愛 (dilectio mundi) によって人間は世界を故郷とし、欲求によって真や善を期待するのである。この時、世界と人間は『世界的』となる。」 (LA, S. 44.)

さて、このような世界と人間の関係においても、人間の死という契機は決定的な意味をもつ。死は人間と世界とを切り離すのである。アウグスティヌスはこの死に対する救いを神に求める。死すべき人間のこうした救済の仕方には、アウグスティヌスにおけるキリスト教的伝統の優位が見て取れる。もしギリシア的伝統にのっとれば、世界自体のなかにコスモスを見出し、そこに自己を組み込むという方向を目指すと考えられるのであるが、彼は世界外の創造主に救いを求めるのである。しかしここでアレントは、彼女自身にとって決定的な問いを提起する。世界外に救いを求めた場合、人間はいかにして他者を愛することができるのか。他者とともにある世界を断念して神に向かうこと、ここからいかにして隣人愛が生じるのか、という問いである。アレントはアウグスティヌスのなかに、この問いへの解答としての二つの戒律を指摘する。すなわち、隣人を神のごとく愛せ、そして隣人を自己のごとく愛せという戒律である。いい換えれば、神への愛を媒介として、そこから他者を自己と同じ被造物として認めるところから来る愛である。しかしアレントは、この戒律は隣人を神の愛に至る単なる一契機にしてしまうとして満足せず、さらにこの問いを、隣人をそれ自体として愛すことは可能か、そしてそれを可能ならしめるものが世界自体のなかにあるのか否か、という形で発展させる。アレントがアウグスティヌスに見出した解決の糸口は、彼が地の国 (civitas terrena) に与えてくる次の二つの特徴である。すなわち、第一に、地の国においては人間は相互愛他的 (Mit- und Füreinander) な存在で

あり、単に共にいる（Nebeneinander）のではないということであり、第二に、地の国はアダムの共通の起源としてもっている（地の国の歴史性）ということである。これら二つが契機となって、地の国は人間の共通の境遇と相互依存性に基づく運命共同体となるのである。この二つはさらに、人間は全て同じように原罪を負うという人間の平等性をも根拠としている。こうした地の国の把握によって、世界は神から独立した意味を与えられる。「アダムに基礎をもつ共同体においては、人間は創造主から独立している。人間は神ではなく、他の人間に依存している。」（L.A. S. 81）そして、「神からの世界の独立性は、世界の歴史性に基づいている」（L.A. S. 81）のである。

こうしてアレントはアウグスティヌスの地の国の特徴づけのなかに隣人愛の可能性を見出すのであるが、しかしこれはアウグスティヌスの最終解答ではなく、むしろ彼においては、神への帰依と世界の可能性という二重性が特徴となっていると彼女は強調する。すなわち、神との関連で人間を個人として把握するときには、隣人としての他者は視野に入っておらず、他方、アダムという共通の起源から人間を把握するときには、人間を人類として把握し、他者は個人としてではなく人類への帰属者とされている。アレントはこうした人間の孤立性と人類への帰属という二つの観点の矛盾を、指摘するのである。とはいえ彼女のこの論文はあくまで矛盾の指摘に止まり、彼女自らがその矛盾を克服するまでには至っていない。

さて、これまで考察してきたアレントの博士論文の要点を整理すれば、次のようになる。第一に注目される特徴は、カリタスとクピディタスとの対比に由来する世界の把握であり、ここでは世界愛と故郷としての世界という視点が提起されていた（ただしアウグスティヌス本人の理解の枠内では、そのような世界は永続性をもち得ないとされている）。第二の特徴は隣人の把握である。アレントによれば、神へ帰依すれば人間は孤立したものになり、世界に属すれば個人よりも人類が優位に立つことになる。そしてこの矛盾はいかに解決できるかという問題が提起されていた。こうした見方には、人間の世界への帰属、世界愛、世界内での個人と相互性との止揚、すなわち共同性の可能性と

いった後の彼女の問題意識がかなり明瞭に現れているといつてよい。¹⁰ ただし、ここで指摘しておかなければならないのは、右の論文とは異なり、後年のアレントは世界を永続的なものとして認識し、それを人間のアイデンティティと関連づけて理解しているという点である。やがてアレントは、確かに世界を超越した存在というものを断固否定していくことになるのであるが、これは世界をはかない消滅すべきものと解することではなく、彼女は不死という観念を導入することで、世界の永続性を保障し、それによって人間のアイデンティティを守ろうとすることになる。次にこの点も含めて、アレントの「世界」把握の連続性と変化とを、『人間の条件』のなかに探ることにしたい。

三 「世界」概念(2)——「世界」の政治的読み換え

アレントは『人間の条件』において、人間の本質規定を否定し、人間を条件づけられた存在として把握している。人間の条件の中でもっとも基本的なものは、人間は死すべきものであるという点である。この「死すべきもの」という条件は、いうまでもなく、人間の事実的死を意味しない。人間は他の生物と異なり、個々人はそれぞれ自分の生を生き、その一生は誕生から死までの生の物語り(life-story)を形成するという点、これがアレントのいう可死性である。ところで、こうした人間の生の背景をなしているのは、不死なる宇宙である。アレントはここでギリシアの不死なる神と他の地域に見られた永遠の神とを区別している。永遠なる神とは世界から超越したものであり、不死なる神とは世界に内在したものである。アレントは自らの政治モデルをポリスに求めたように、こうしたギリシアの不死の観念に基づいて議論を進めていく。可死の人間とそれを囲む不死なる「世界」、これが議論の基礎となる。¹¹

「死すべきものの課題と潜在的偉大さは、彼らの諸物を作る能力——仕事と行為と言葉——の内にある。それらの諸物は存在するに値するものであり、少なくともある程度までは永続性の中に安んじているものである。それらを通して死すべきものは、彼ら自身を除けば全てのものが不死である宇宙(cosmos)の中に、彼らの場所を見出し

うるのである。不死の行為を行なう彼らの能力によって、また消し去ることのできない痕跡をあとに残す彼らの能力によって、人間は個々の可死性にもかかわらず彼ら自身の不死性を得て、『神的』性質をもつようになるのである。」(HC, p. 19)

この諸物によって作られた永続性をもった「世界」へ人間の活動力が向かうことによって、人間は記憶とアイデンティティーとを得ることが可能となる。すなわち、「人間は、常に変化するその性向にもかかわらず、同じ椅子、同じテーブルにかかわることによって、人間の同一性つまりアイデンティティーを回復することができる。」(HC, p. 137.)

かつて博士論文で強調されていた故郷としての「世界」と人間の「世界」への帰属といった概念は、いまや永続的な物的「世界」とアイデンティティーという観点とともにいっそう具体的な形姿を与えられている。そしてそうした「世界」を舞台として個々人相互の交わりである「活動」が展開されるとき、個人と相互性とが止揚されるという見地にアレントは到達している。しかしアレントのこうした「世界」概念は、あくまでも政治的なものとして提起されていることを看過してはならない。アレントはナチズム体験を契機としてすでに自らのなかに萌芽的に形成されていた「世界」概念およびそれに連関する問題意識を、あらためて政治的なものとして捉え直すのである。こうして、前述した民族性やそれに関連する実存の条件としての側面、さらには政治体という「世界」概念の具体的で多様な側面が出てくることになる。そこで次に、こうした政治的読み換えがどのように行われたかについて検討する必要がある。

まず再度『全体主義の起源』に注目しよう。すでに触れたように、アレントの指摘によれば、ナチズムを支えた全体主義の運動は、人々の故郷の代用品となり、あたかも生の意味を保障するかのような様相を呈した。しかし、それは故郷喪失という状態を利用した一種のイデオロギーにすぎなかった。この故郷喪失は、ナチスによるユダヤ人迫害

という彼女自身の体験から見たとき、もっとも深刻な問題となって認識される。この認識を手掛りに考察を進めよう。アレントは『全体主義の起源』において、ナチスによるホロコーストを可能にした諸条件の一つとして、第一次世界大戦以後発生した大量の無権利者の存在をあげている。ここでいう無権利者とは、法的に保護されるべき権利を失った者のことであるが、アレントは無権利者の特徴として故郷喪失という状態を指摘する。故郷喪失とは、自分の生まれ育った環境を失うことであるという。それは人間世界における足場を失うことであり、彼女によれば、そのことが意味するのは、どのような共同体にも属さないということである。逆にいえば、人間世界への足場を提供する共同体への帰属とは、アレントにとっては、民族(Nation)への帰属を意味する。彼女によれば、民族とは歴史的文化的統一体である(ただしアレントは情動的ナショナリズムやショービニズムは否定する)。この統一体には共通の過去と未来への意識が含まれる。したがって民族への帰属とは、そこに帰属する人々が相互に了解可能な意味の世界をもっているということである。この共有された意味の世界において、人々は相互に理解の基礎をもつのである。この基礎を共有する場合のみ、いい換えればこの意味の世界に帰属するときのみ、人は人間世界に足場をもち、それが「人間の意見が重みをもち、その行為が意味をもつための条件」(OT, p. 297)となる。このような共同体に属すること、これをアレントは「諸権利をもつ権利」(OT, p. 298)と呼んでいる。これはあらゆる人権の前提であり、「人間がその行為と意見に基づいて人から判断されるといふ関係の成り立つシステムのなかで生きる権利のこと」(OT, p. 298)である。

このように民族への帰属をアレントは人間世界への帰属としており、それは相互理解の基礎でもある。これはアレントの「世界」の重要な一側面であるが、しかし彼女がさらに法的諸制度という世界の捉え方をしていることも見落としてはならない。アレントは、この文脈では、法という言葉をも、諸物を関連づけるものというモンテスキュー的な意味で用いている。すなわち法とは、この関係そのものを指し、人間に行為の空間を確保せしめるものである。そし

てこの見地からアレントは国家の最高機能を「住民全てをその民族的帰属にかかわりなく、法的に保護すること」(OT, p. 230) とみなすのである。¹²⁾

右の考察から明らかのように、アレントの「世界」概念には、民族という側面と法的国家という側面とがある。前者は共有された意味の世界ともいい換えられる。彼女は両者を総合して国民国家と呼ぶ。そしてこの二つの側面の総合としての国民国家という観点で、ナチズムに抵抗しえなかった近代的人権思想に対するアレントの批判の中核となる。批判の重点は、民族的帰属性すなわち意味世界への帰属性をもたない国家のあり方への批判にある。つまり、近代啓蒙に基礎づけられた国家観がもつ人権の抽象性への批判である。¹³⁾ 彼女は、近代人権思想はその抽象性ゆえに、ナチズムへの有効な対抗思想とはなりえなかったと主張するのである。この批判はナチズム批判の視角にも通じているが、ここでは右に確認した「世界」の二つの側面は、アレントの「世界」概念を政治的に理解する際に、中心的な役割を果たしているということであらためて確認しておきたい。

『全体主義の起源』に登場している、意味世界と法的国家という「世界」概念の二側面は、『革命について』にも見出される。この著作では、重点は法的側面に置かれている。すなわちアメリカ革命における憲法作成が政治体の構成として考察されるのである。アレントは、憲法は「耐久力のある客観的な物」(OR, p. 157)、「世界の实在 (worldly entity)」(OR, p. 157) であると主張する。とはいえこの場合ですら、意味世界という世界の別側面は暗黙のうちに前提されていると見るべきである。というのも、たしかに憲法作成は政治体の創設であるが、しかしこの創設は、相互になされた約束の力だけで行なわれると述べられているからである。アレントのこの説明が、社会契約的であるかどうかはここでは問う必要はない。むしろ問うべきは、何がこの「約束」という能力を保障するのかという点である。彼女がそうした保障の根拠とするのは、「単独のうちに生きていく人間をも信頼できるのは、一人の人間ではなく、複数の人間がこの地球上に住み、互いに世界を形成しているという事実」(OR, pp. 174-175) である。要するにここで

は、約束をするということが一定の意味をもちうる「世界」があらかじめ前提とされていると解さざるをえない。もしそうでなければ、なぜ約束が行なわれるのか、そしてなぜ約束は守られるのか、といった問いは解答不可能となってしまう。一定の意味世界が暗黙の前提となっていればこそ、政治体の構成が遂行可能となるのである。

さて、アレントの「世界」概念の解明を、彼女の博士論文を最初の手掛りにして試みた。その論文で示された、人間が自発的に「世界」にかかわることを意味する世界愛に基づいた故郷としての世界という観点は、『人間の条件』に見られたようにごく日常的な世界を含む、永続的な物的「世界」とアイデンティティーという形で捉え直されており、さらにそうした「世界」が『全体主義の起源』や『革命について』などにおいては民族的帰属性の「世界」つまり意味の世界と法的機構としての世界という形で、政治的に概念化されていた。アレントが国民国家や政治体という概念を用いるときには、これらの諸側面が、ときに重点の相違はあれ、総合されて用いられていると見るべきである。そしてこれらの諸概念は同時に、包括的に公的領域とも表現されるのであるが、しかしこうした諸概念が真に公的領域すなわち政治的なるものと呼ばれるためには、さらに人間からの働きかけが必要となる。これがなければ、アレントの次の指摘に明らかなように、「世界」は「世界」としての意味を失い、人間にとって全く疎遠な砂漠でしかなくなるであろう。

「人間的工作物は、活動と言論の舞台でなければ、また人間事象と人間関係の網の目の舞台でなければ、そしてさらにそれらによって生み出された物語の舞台でなければ、その工作物は究極の存在理由を失う。人々によって語られ、彼らによって住まわれるのでなければ、世界は人間的 work object ではなく、孤立した個人が各人勝手に別の対象物を付け加えるだけの無関係な物の集積である。他方住まうべき人間的 work object がなければ、人間事象は遊牧民の放浪のように浮動し、はかなく、空虚なものであろう。」(HC, p. 204)

したがって、さらに「世界」を「世界」たらしめるもの、人間からの働きかけである「活動」を検討してはじめて、

アレントのいう「世界」および政治的なるものは十全に理解されることになろう。

- (1) Young-Bruehl, E., *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven and London, 1982, p. 109.
- (2) *Ibid.*, p. 110.
- (3) ただし、後にも議論するように、アレントの政治思想には、彼女自身のユダヤ人という民族的帰属性からくる民族的なものへの強いコミットがみられる。このコミットを彼女は実存の条件として捉えるのであるが、その場合、各人のアイデンティティーと「世界」の連関というより一般的な問題設定へ、すなわち各人が自らのアイデンティティーを放棄することなく、他者と有意な関係をもちうるという共同性が成り立つ条件への関心という問題設定へ、彼女の問題意識を読みかえることも可能である。実際、「活動」はそのような問題関心から規定された概念ではないかとも思えるのであるが、これは、次節で論及することにする。
- (4) しかし他方で、ここには民族をこえた共存へのアレントの関心をも見て取れる。しかし、本節ではアレントにおける政治の発見がそもそも彼女自身の民族的帰属性に基づいているという点から、差当たって民族的アイデンティティーに焦点を定めることにする(上記の問題については、第三節で取り上げるつもりである)。アレントにみられる、民族的アイデンティティーと諸民族の共存という問題は、彼女の政治思想のまさに中心的テーマであったと思われる。
- (5) 川崎氏はアレントの「世界」概念を、「現われの世界」と「人工物の世界」とに分け、さらに後者を日常的あり方と非日常的あり方へ分ける。川崎「ハンナ・アレントの政治思想―哲学・人間学・政治理論―(二)」『国家学会雑誌』第九八巻、三・四合併号参照。川崎氏の分類は、彼女の思想的バックボーンを明らかにしており、きわめて意義の大きいものである。ただ、本稿は、彼女が「世界」という概念でもって、具体的かつ政治的に何をイメージしていたのか、について明らかにしようという意図から、アレントの言説を分析している。その作業は、アレントの政治像を理解する上で欠かせないものと思われるからである。
- (6) アレントは、政治体の創設を、はかない生の時間性を救済するものとみている。「この世に生まれられないことが／すべてにましてよいことだ／生まれてきたからには次善のことは／生まれたものところすみやかに戻ることだ」(OR, p. 281)この生の無意味さを救うものこそ政治体なのである。

- (7) アレントは人間を時間性のうちに捉え、Noch-nicht と Nicht-mehr という概念によって把握する。ここにはハイデガーの影響が明らかである。ハイデガー『存在と時間』(桑木訳、岩波文庫)、とくに第二編第一章参照。
- (8) 例えばアレントは次のようにいう。「生は世界から独立していないし、世界もまた生から独立してはいない。むしろ生は世界にとって相互構成的 (mikrokosmische) なのである。」(LA, S. 50-51) ちなみにこれはアレントの「世界内存在」という人間認識でもあり、LMIでは、「一切の生けるものは……世界に属する (of the world)」という (LMI, p. 20)。
- (9) むしろアレントは、矛盾を矛盾として提起し、そこにアウグスティヌスの偉大さがあると考えていた、とヤング・ブリュールは伝えている。Young - Bruehl, op. cit., p. 74.
- (10) ヤング・ブリュールは、アレントがこの博士論文を執筆する際、この論文にみられる「運命共同体」といった表現から推察されるように、自らのユダヤ人という民族性を意識していったといっている (Young-Bruehl, *ibid.*, p. 76)。それに対して寺島氏は、アレントにはこの民族性を突き抜けて人類の理念に至るものをもっていると指摘している (『生と思想の政治学—ハンナ・アレントの思想形成』芦書房、一九九〇年)。彼女のこの論文だけでは、アレントの意図が民族性の強調にあったのか、それとも人類の理念にあったのかは確定が困難であるが、寺島氏のこの指摘は本稿の趣旨からして興味深い。しかしアレントにおいて人類の理念が念頭に置かれているのは否めないが、その議論は必ずしも単純ではない。民族性と人類という普遍的なものをどうやって統合するかは、まさに彼女の根本的問題であったといえる。注(4)参照。
- (11) いうまでもないが、このことはアレントがギリシア的コスモスの観念をも受容したということでは全くない。このことはレオ・シュトラウスとの関連でしばしば指摘されるところである。とりあえず次を参照。Ferry, L., *Philosophy Politique : 1. — Le Droit : la nouvelle querelle des Anciens et des Modernes*, PUF, 1984, p. 35; Beiner, R., "Hannah Arendt and Leo Strauss : The Uncommenced Dialogue", *Political Theory*, vol. 18, no. 2, 1990, pp. 238-254.
- (12) ここで二点だけ注意しておきたい。第一はアレントは法的に理解された国家を、しばしば民族よりも高く評価する。その理由は、おそらく法的機構として理解された国家の方がより客観的で、永続性をもちうるとみなしたためであろうと考えられる。第二は、右の引用文中にある「民族的帰属にかかわりなく」という表現からわかるように、国家に属する民族は単一とは限らないということである。なおこの二点については、第三節での議論を参照。
- (13) 彼女は近代の人権思想を「動物愛護のパンフレット」程度の意味しかない、と厳しく批判している。(OT, p. 292, EUTH, p. 453.)

第二節 「活動」することと人間的世界の形成

一 「活動」と「世界」

「活動」とは、アレントによれば人間の複数性を前提として、言論を介した相互行為によって個々人が自らのユニークさ(唯一性)を表現することである。この「活動」概念は、アレントのいう「活動的生活(vita activa)」の中の一つであり、「労働」、「仕事」とともにトリアーデをなす。アレントが人間を条件づけられた存在と見ていたことはすでに述べたが、「労働」、「仕事」、「活動」の諸概念はそれぞれ人間の諸条件に対応した活動力である。前節で結論したように、アレント理解の鍵をなす「世界」と政治的なものとの十全な把握には、彼女の「活動」概念の解明が絶対不可欠である。ここで「活動」の特質を明確に把握するためには、他の二つの概念について確認しておかなければならない。

「労働」とは生命という条件に対応し、その維持に必要な事柄に従事する。アレントはこれをもっぱら消費財の生産に従事するものとして定義している。彼女はこの観点から見た人間を「労働する動物(animal laborans)」と呼んでいるが、この人間類型は生命の必要を満たすという以上の含蓄が込められている。すなわちこの概念の中には、現代のテクノロジー化した社会において、人間としての主体性を失った受動的人間という意味も込められているのである。

他方、「仕事」は人間が主体的に自然に向かい合い、一定の目的をもって耐久性のあるものを生産する活動力である。これは人間の非自然性という条件に対応し、「世界」を構築する能力である。この観点から見た人間は「工作人(homo faber)」と呼ばれ、主体—客体関係における主体として存在する。彼は目的—手段というカテゴリーの枠内で物を制作するのである。これに対して、トリアーデの最後の一つである「活動」を行なう人間は他を客体とせず、相互性のうちに共存し、その中で自己を表出しようとする。

さて、このような概略的説明を念頭において、「活動」についてさらに立ち入って検討してみよう。前節で説明した、アレントの政治への基本的視座からも明らかのように、「活動」は人間のアイデンティティーと生の意味とを求めらる行為である。この行為にとっては「世界」という舞台が必要不可欠である。それはいい換えれば、記憶の場が必要不可欠ということであり、また意味の源泉としての「世界」が必要不可欠だということである。これに関してはアレントの次の言明が注目される。

「それら(活動や言論≡引用者)が世界の諸物となるには、すなわち偉業、事実、出来事、思考や観念の様式となるには、それらはまず見られ、聞かれ記憶され、そして諸物へと変形されなければならない。いわば物化(reified)されなければならないのである。…(中略)…人間事象の全ての事実的世界は、そのリアリティーと継続的存在とを、第一にそれを見たり、聞いたり、記憶したりする他者の存在に依拠しており、第二に触知できないものを触知可能な物へと変形することに依拠している。記憶されず、そして記憶されるために必要とされ、記憶をギリシア人が考えていたようにあらゆる芸術の母とする物化がなければ、活動の生きた活動力、言論、思考はその過程が終了したときにそのリアリティーを失い、あたかも何もなかったかのように消滅してしまう。」(HC, p. 95.)

したがって、「活動」は、記憶されることによって世界の一部となり、そのことによってのみ「活動」は個々の生を越える永続性を獲得する。そしてこの永続性の獲得こそ生の意味保障となるのである。すなわち「活動」はその意味を「仕事」≡「工作人」に負っているといえる。とはいえ、「工作人」は「活動」との相互連関においてのみ有意味なのであって、後述するようにそれ自体ではむしろ負の側面をも合わせもつ。

「工作人」は、主体—客体関係における主体として存在する。これは、アレントがしばしば言うように、「工作人」は世界に対する主人として存在することを意味する。いふなれば、世界に対する意味づけの主体である。しかし、人間は死すべき存在であるという観点からすれば、人間は究極的には意味付与の主体ではありえない。なぜなら、個人

が自らの生に対する意味付与の主体であるとすれば、その主体が死によって消滅するとき、何が意味を付与する主体となりうるのか。ここで必要となってくるのが不死の世界という視点である。個人の生を超えたこの不死の世界によって、人間は生の意味の救済をうることができるのである。ただしいうまでもないが、アレントはこれを形而上学的世界とはけっしてみなさない。彼女がポリスを「組織された記憶」と呼んでいたことを想起すべきである。

さて、「世界」を形成する物化はアレントにおいては「仕事」の役割である。ここでは「活動」との関連で、アレントの「仕事」の概念が示す「世界」のあり様を検討しておきたい。彼女が「仕事」概念によって示す「世界」概念は、第一に使用対象物の「世界」である。「世界は、地上に建てられた人工の家であり、地球の自然が人間の手に渡してくられた物質から造られているが、その世界を構成しているのは、消費される物ではなく、使用される物である。」(HC, p. 134.) いうなれば、道具連関としての「世界」である。この「世界」もたしかに人間から相対的に独立した耐久性をもつとされてはいる。しかしそれはあくまで使用対象物である以上、究極的には人間によって（有用性という観点から）意味づけされることは免れがたい。すなわち使用対象物とは人間によって与えられた意味連関の中に、いわば配置されたものなのである。したがって、その意味連関を自明の前提として人間が受け入れることはあっても、意味付けの最終的な主体は人間であるといわなければならない⁽²⁾。

しかしアレントが「仕事」との関係で論じる「世界」は使用対象物の「世界」に限られない。むしろアレントによれば、不死の世界という観点から、この使用対象物の「世界」は、死すべき人間が「万物の尺度」となる「世界」であり、人間の生の意味保障という点からすれば不完全な「世界」である。したがってそれは美の「世界」に替えられねばならない。というのも、人間を尺度にするということは、人間中心主義による世界の手段化であって、それは世界の無意味化を意味し、ひいては人間の無意味化をも招来するからである。そこでアレントは、人間によって作られながらも、人間の使用に供されるものではない物、すなわち芸術作品こそ真の「世界」であるとするのである。この

「世界」こそ、永続性と安定性を備えているというわけである。アレントにおける「世界」が記憶の保全という役割を重要な要素としてもっているという点からすれば、この美の「世界」こそ記憶の場というにふさわしいということになろう。

ところでこの二段構えの「世界」概念はどのように関連していると理解すべきなのか。一方はごく日常の使用対象物の「世界」であり、他方はほとんど非日常的とでもいえるべき芸術作品の「世界」である。後者こそ真の「世界」であるというのであれば、我々は日常的には「世界」をもちえないことになってしまいはしないだろうか。というのも、今日の状況においては、日常生活の中でわれわれが会う使用対象物は、「仕事」の安定した成果というよりも、むしろ絶えざる商品化に曝されており、消費の論理に抗うことはできないからである。そうした消費こそアレントが耐久性や共同性の対極にあるとしたものであった。それとも、「世界」のこの二重性をもっと別様に解釈すべきなのだろうか。

アレントは「世界」を不死なる世界、永続的世界として語っていた。とすれば、彼女は芸術の「世界」を不死性や永続性の典型として語ったと見るべきではないだろうか。すなわち、アレントは使用対象物の「世界」と芸術の「世界」との二元的な実体的区別に基づいて、二つの「世界」概念を提起したのではなく、この二つの「世界」はわれわれの住む世界の二つの側面を概念的に区別したものではないだろうかということである。いい換えれば、アレントは使用対象物の「世界」そのものの中に、それがもつ別の側面としての、永続性を備えた「世界」を想定しているのではないかということである。そのことは、本稿の序論で引用したアレントの言明——人間を越えた永続性をもった物とのかかわりの中で人間は「神的」な存在になる——の中に読み取ることができよう。すなわち日常の物的「世界」の背後に、記憶の場たるにふさわしい「世界」が想定されている、ということである。ただこの場合「世界」とは、椅子やテーブルといった諸物のみを意味していると限定的に考える必要はない。すでに前節でみたように、アレント

は客観的制度なども物的「世界」の一部とみなしていた。その意味で、ここでいう「世界」にも一般的な意味での世界から制度の世界まで含ませて考えた方が妥当である。これらの「世界」は人間によってつくられた世界でありながらも、同時に人間を越えた永続性をもっている。『革命について』のなかで彼女が政治体の永続性を説いていたことが、こことの関連で想起されよう³⁾。

もっとも、このような説明の仕方から生じうる誤解をここで解消しておかねばならない。アレントはけっして背後世界なるものを認めなかった。この二つの「世界」の相違は、プラトンの現象とその本質といった相違ではなく、むしろ人間と物とのかかわり方の相違である。「工作人」的論理によってかわれば、物はつまるところ有用性の「世界」を越えることはできない。それを越えるには別のかかわり方があるということなのである。いい換えれば、物は一定の意味秩序の中におかれてはじめて商品であったり、芸術作品であったりするのであって、物がそれ自体で何らかの規定性をもつということはないのである。

さて、そう理解すると、次に「世界」を「世界」たらしめるのはどのような人間と物とのかかわり方なのか、と問わねばならない。つまり「世界」を成立させる意味秩序はどのような人間の行為によって可能なかということである。実はこのかかわり方こそが「活動」であるとアレントはいう。

「活動と言論は、それが人々に向けられているのと同じく、人々の間で行なわれる。活動や言論は、たとえその内容がもっぱら『客観的』な、人々がその中を動く物の世界の問題に関心をもっているとしても、その行為者を暴露する能力をもっている。そして世界の諸物は人々の間に物理的に位置しており、そこから人々の特殊で客観的な世界への関心が生まれる。これらの関心は、文字どおりの意味で、間にある (interest) ものを形づくる。これは人々の間にあり、したがって彼らに関係づけ、結びつけることができる。ほとんどの行為や言論は、各集団によって異なるこの介在者 (in-between) に関心をもっている。」 (HC, p. 182.)

アレントの「活動」はしばしば人—人関係を表わすものとして解されがちであるが、この言明に示されるように「活動」は「世界」を対象とした相互行為であるという点を強調すれば、人—物—人という関係とみることができ、それでは「世界」を媒介とした「活動」とはいかなるものか。以下、これを解明することにしよう。

「活動」は、ときに実存主義的といわれるほど強い個人主義的自己表現としての側面をもっている。アレントが「活動」を行為者の「誰であるか (who)」を暴露する行為として定義している以上、これは当然のことであるといえる。この行為は相互に現われる「世界」へ自らを参入せしめる行為であり、他者の存在を前提とした行為である。彼女の「活動」という行為を理解するには、アレントの次の言葉に注目する必要がある。

「リアリティーについての人間の感覚は、人々が彼らの存在の全くの受動的所与性を現実化することを要請する。それはその所与性を変えるためではなく、現実化しなければいかなる形にせよ受動的に被らなければならないものを、明瞭なものにし、完全に実在しうるようにするためになすのである。この現実化は、完全な現実性のみが存在する諸活動のなかにあり、またそこにおいて生じるのである。」(HC, p. 208)

アレントのこの言葉は、人間がなしうるもっとも偉大なことは、人間自身が現われ、現実化することであると主張する文脈で登場する。ここでいう「現実化」とは彼女がアリストテレスのエネルギーの概念との類比で語っているものである。それは、「人間がなしうるもっとも偉大な達成としての生きている行為と語られた言葉」(HC, p. 208)というアレントの言葉からも判明するように、行為の遂行自体のなかに意味を見出すことである。比喩的にいえば、隠れていたものを明るみに出すことである。「世界が人間的となるのは、それが語り合いの対象となった場合に限る」(MDT, p. 24)というアレントの言葉もこの関連で意味をもつ。相互に語ることによって明るみに出すこと、これによって「現われの空間 (space of appearance)」が現出するのである。

ところでアレントにとって「現われの空間」とは「公的」なものとはほぼ同義であり、「あらゆるものが公的に現わ

れ、全ての人々に見られ、聞かれることであり、またそれが最大限の公開性をもつことを意味する。我々にとって現われが、：リアリティーを構成する。」(HC, p. 50)そしてこの公的空間を現出せしめる行為こそ「活動」に他ならないのである。いい換えれば、「活動」とは、人間にとって所与のものを明るみに出す行為である。つまり人間の存在が暗黙のうちにもっているものを、他者が見聞きしうる公の光りの下に引き出すことである。このことは、彼女の政治概念にとってさまざまな意味をもっており、思考論、意志論、そして判断力論とも関係してくるのであるが、それらについて論及するためにも、その前提として、この公の光りに照らすということの意味を検討しておこう。

人間存在の所与性を公の光りに照らすとはどういうことか。まず人間の所与性とは、アレントの場合何を意味するであろうか。これまでの論述からすでに明らかと思われるが、これは広義の「世界」のなかにあることである。いい換えれば日常生活空間、民族としてもつ歴史的世界、法的制度の世界のなかに存在することである。それらは人間にとってその誕生のときからすでに所与のものとして与えられている。個人とはこのような連関のなかで個人としてのアイデンティティーを与えられて生まれ、生きる。「活動」とはこうした所与性を明るみに出す行為である。ここで明るみに出すというのは、客観的に存在するものとして在らしめるということである。確かにアレントは、その最後の著作において「現われ」ということを感覚的世界の意味でも述べていたが、「活動」という観点から見たときの「現われ」とは、そのような生けとし生けるもの全てに見られる感覚の世界ではなく、あくまで一定の能動的働きかけが生み出す「世界」といわなければならない。さらに客観的存在として在らしめるということについては、二点指摘しておく必要がある。第一にそれは、その存在を万人に対して接近可能なものにするということである。それは同時に批判可能なものにするということでもある。いま一つの意味は、第一の意味も包摂する「世界」の無限の多様性ということである。

アレントは「現われの世界」こそ存在する世界であるといい、とりわけ政治の世界においては「現われ」と存在と

は一致する、と一貫して主張した。この主張に明らかなように、「世界」はそれ自体で自足的に存在するのではなく、「活動」という能動的な働きかけがあってはじめて存在する。しかも、そうした働きかけは多様であるから、多様な観点からの働きかけこそ「世界」を「世界」たらしめるといえる。これは、「世界」は総体として固定されているのではなく、つねに生成の状態にあるということの意味する。「共通世界の終わり」は、それがただ一つの側面で見られ、ただ一つのパースペクティブでのみ現われることしか許されなるときにやってくる。」(HC, p. 58)「世界」は多様な観点から語られることを必要とし、その意味で「世界」は「現われつつある世界」である。同時にこの多様性は時間的な幅をも意味する。つまり、「感覚を付与された被造物が現われ、消えても世界は存在する」(LMI, p. 20)という、いわば「世界」の不死性をも指しているのである。「もし人が、世界は彼の死とともに、あるいはその後間もなく終末を迎えるということを知っていたなら、世界はあらゆるリアリティーを失うであろう。」(HC, p. 120)いい換えれば、「世界」は未来へ開かれてはじめてリアリティーをもつ。アレントのこの観点は、人間の一人一人を新しい始まりとして、アウグスティヌスの「始まりがなされんがために人間は創られた」ということばを好んで引用していたことにもはっきり示されている。

以上の検討から明らかなように、「活動」とは人間にとって所与のものに能動的にかかわることによって「現われの空間」という「世界」を形成することである。ところでこの「活動」という人間の行為は、実は人間の精神的能力に裏づけられたものに他ならない。すなわち、それは思考、意志、判断力によって支えられた行為である。そのことは、たとえば人間を他者との共通世界に定位するのは判断力によって行っていることから明らかである。「判断力は、それによって人間が公的領域で、つまり共通世界で自分自身を位置づけることができるかぎり、政治的存在としての人間の基本的能力の一つである。」(BPF, p. 221)したがって「活動」という行為をさらに立ち入って理解するために、アレントのいう人間の精神の生活を検討しなければならない。

二 「活動」と精神の生活

アレントのいう精神の生活は思考、意志、判断力の三つからなる。これらは精神の生活とはいえ、彼女のいう政治に深くかかわった能力であり、「活動」という政治的行為の不可分の精神的背景とでもいうべきものである。ここではこれらを「活動」との関連で検討するが、まずこの三つの能力について概略的説明をしておきたい。

アレントが思考の問題を取り上げたのは、アイヒマン裁判で目撃した彼の驚くべき無思考性という特徴が契機となっている。そこでアレントはそもそも思考とは何であるのか、それは人間に対して道徳性を与えることができるのか、と問う。アレントによれば思考とは、個人の内面における自身との対話である。それはひとまず「現われの世界」から退却したところで行なわれる。「思考が現われの世界から退却しているとき、それは感覚的与件から、したがって共通世界によって与えられる現実性 (realness) の感覚からも退却している。」(LMI, p. 52.) この退却に基づいて、思考は精神の内部でイマジネーションの働きによって、意味の問題を追求する。つまり徹底した吟味の過程において、従来信じられてきたルールや価値を解体していくのである。そしてこの思考の破壊的性格が判断力を解放するとアレントはいう。

ところで、この退却のうちにある人間は、アレントによれば、過去と未来という時間の間に置かれているという⁽⁵⁾。思考するということは時間の流れを断ち切って、過去の意味を問い、未来へ目を向ける、現在という思考空間を創出することである⁽⁶⁾。

次に意志という能力について。アレントは意志についてのさまざまな言説を歴史的かつ批判的に論じているが、個人の意志そのものを否定しているわけではない。アレントが批判するのは、所与の目的の下に自由に手段を選ぶ自由意志 (*liberum arbitrium*) としての意志である。この見方は恣意的な行為者として人間を考え、絶対的な主権者とみなすことになるか、あるいは外界で自ら意志したことがそのまま実現されえないことを知るや、意志を人間的能力では

なく「人類」や「歴史」をその担い手とする形而上学的概念へとすり替える結果となる。これに対しアレントが擁護しようとする意志は、何かを自発的にはじめる能力としての意志である。「自発性としての自由は、人間の条件の根本である。そしてその精神的器官は意志である。」(LMII, p. 110)彼女にとってその意味での意志は「活動の源泉」(LMII, p. 101)なのである。しかしここで注意を要するのは、意志はそれ自体として複数性を特徴とする「世界」のなかに現われるのではない、ということである。アレントによれば、意志とは、起源においては、意志することと意志せざることとの葛藤であるが、それは「活動」によって終りのない葛藤から救われる。「意志は意志することを止め、活動をはじめることによって救われる。」(LMII, p. 102)この場合、意志は消滅するのではなく、愛へと転換されるのである。愛は対象物をそれ自体目的として扱い、そのものとの関係を永続的なものにする関係のあり方を内容とする⁽⁷⁾。こうした関係のあり方をアレントは、アウグスティヌスを引くことで示している。ただし、こうした見方は、未来を志向する純粋な自発性として意志をみた場合、その自発性にまつわる恣意性の問題をどう解決するかという問題が残る。この問題は判断力による解決をまたねばならない。

さて、その判断力であるが、アレントのいう判断力とは、特殊なもの善悪や美醜などに関する判断を、その具体性において行ない、その判断の内容を広く妥当なものにしていくことである。彼女によれば、これは孤立した個人の内部では遂行することができず、妥当性をうるためには他者の存在を必要とする。すなわち判断が妥当性をうるには、他者の見地が考慮に入れられなければならない。このことをアレントはカントにならって「拡大されたメンタリティー」と呼ぶ。つまり「自分以外のすべての人の立場で考える」(BPF, p. 220)ことが要請されるのである。これは相互に意見交流することで可能になるが、そのためには、次の二つの要件が満たされなければならない。すなわち第一に、ある一つの真理を前提としてはならないということ、そして第二に、それぞれの意見は相互に伝達可能でなければならぬということである。前者は意見の多様性の承認であり、後者は意見を受け止める他者の存在、つまり

「話しかけられる人々や傾聴しており、また傾聴されうる人々の共同体」(KPP, p. 40) の必要性である。

ところで右の二つの要件を前提として、出来事についての判断を下すことになるのであるが、その判断はできるだけ公平であることが望まれる。そのためには人間は具体的な状況から距離をとることが必要となるが、そうした距離をとった人間を示すために導入されるのが、行為者と区別される注視者という概念である。注視者の視線とはすでに生じたことをふり返る回顧者の視線である。判断は出来事の意味の確定である以上、後者こそが判断にとって不可欠のものとなる。しかしこの注視者の視線にしても、それが判断の基礎としているのは普遍的絶対的基準ではなく、あくまで共通感覚である。すでに「はじめに」で述べたように、それは共同体の一員として判断するということである。しかし、ここで強調すべきは、彼女がソクラテスを典型として語っている、自己の意見を「自由なかつ公開の吟味という試練」(KPP, p. 39) にさらす態度、という視点である(これは共通世界で遂行される批判的思考とでもいえようか)。この態度は、世界内における自己の位置の確認という側面をももっていることとみることができる。そしてそれは意志の恣意性の排除、という問題に対する完全な回答ではないかも知れないが、説得力のある一応の回答ではあろう。さて、以上のアレントによる精神の生活についての説明をあらためて要約しておこう。思考とは、イメージーションの働きによって世界の意味の吟味を精神内部で行なうことであるが、これは過去と未来とを吟味する現在という時間的な場を創出することであるといえる。他方、意志は世界に向かいつつ未来へ自己を投企する自発性である。そして判断力とは一つ一つの出来事の意味についての意見を相互に交わすことを可能にする能力であり、一定の共通世界を前提としている。つまりこれらの能力はすべて共通世界の吟味、創造にかかわる能力であり、きわめて政治的なものである。

「(文化と政治がかかわるのは) 知識や真理ではなく、むしろ判断と決定であり、公的生活の領域や共通世界に関する意見の賢明な交換である。そして その決定は、どのような活動様式がその世界においてとられるべきか、以

後世界はどのように見えるべきか、いかなる種類の物がその世界に現われるべきかに関するものである。」(BPE, p. 223.)

生の意味保障と世界をめぐるコミュニケーション、「活動」とはまさにこれであってみれば、その背後にアレントのいう精神の生活が密接に関連しているのはいうまでもあるまい。

「活動」と意志のつながりは、アレント自身が意志をもって「活動の源泉」としてしているとところから明らかなのであるが、思考と判断力とを「活動」の理解に関連づければ、「活動」はどのように理解されようか。「活動」とは人間存在の受動的所与性を、すなわち人間がその誕生から構造的に関連している世界を、個々人が相互のコミュニケーションによって公共の光りの下に照らし出すことであつた。思考および判断力のもつ働きを関連づけた場合、「活動」のこの行為は、すでにあつたもの、過去の世界を現在化させ、吟味の対象とすることであり、その批判的吟味を相互の意見交流のうちに行なうことであるといえる。すなわち「現われの空間」とは、すでに起こつた事柄、過去となりつつあるものを、流れ去るのにまかせるのではなくて、つなぎとめ、現在化させる行為によって形成されるのである。この空間を形成すること自体、人間による世界への参入であり、新たな始まりへの一步であるといえるのではないだろうか。ただしそれはけつして過去の世界を未来への指針とするということではない。すでに伝統の糸は切れているという認識がアレントにはある。しかしこのことと過去の世界の吟味とは両立不可能なことではない。むしろ指針となるべき伝統を失つたからこそ、過去の世界は吟味されなければならないといえる。

さて、右のような検討を通じてわれわれは、「活動」という行為のイメージを、したがって「活動」と等置される政治的なるものの原像を明らかにすることができた。

最後に、この「活動」による「世界」の人間化、すなわち人間と「世界」の相互依存性について、それは人間の側からの「世界」への積極的態度が要求されているということ、そしてそうして態度がなければ、「世界」は人間にとつ

て単なる必然でしかないということを確認しておきたい。

「活動」と「世界」が相互依存的であることはこれまでの論述から明らかであるが、しかしこの関係は当然のものとしてすでにあるものではない。この関係が成り立つためには、人間が様々な出来事を自らの問題として担うという態度が必要とされる。世界愛がなければ、「世界」は人間にとって砂漠でしかないと、彼女は博士論文で述べていた。世界愛とは多様な意味をもつ概念であるが、その政治的側面の一つの表現として、彼女の「集合的責任 (collective responsibility)」⁹⁾ という概念を取り上げてみよう。

「集合的責任」とは何か。アレントはこれを「代理的責任」との言い換えている。その意味するところは、法的レベルや道徳的レベルとは異なり、政治的レベルにおいては、われわれは自分が行なっていないことへの責任を有する場合がありうるということである。法や道徳は個人の行為であるかどうかにかかわっており、その行為が罪をもつかどうか問題となるのである。しかし、政治的なレベルでは、ある人間の行為が「世界」にとって善であるかどうかという観点から、罪を問うことはできないが、責任を問うことはできる。それが可能であるのは次のケースであるとアレントはいう。「われわれがここで関心があるのは、唯一特殊なケースである。すなわち共同体の成員が彼自身参加しておらず、にもかかわらず彼の名において行われた事柄への責任を有している集合的かつ代理的責任のケースである。¹⁰⁾ もちろんこれには参加が承認されていない独裁政権下での行為は含まれていない。

アレントがこのような責任を主張する根拠は次の言明にみられる。

「われわれが行なっていないことへのこの代理的責任は、われわれは完全に無罪である事柄の結果を自らに引き受けることであるが、それはわれわれが一人ではなく同胞とともに生きているという事実を支払う代償であり、すぐれて政治的能力である活動の能力は多くの多様な人間共同体のなかでのみ実現されうるという事実を支払っている代償なのである。¹¹⁾」

この責任は次のことを意味している。すなわちある共同体に生まれること自体は、われわれの選択とはかかわらない事柄であるが、しかし、それにもかかわらずわれわれは共同体を意志的に選択し直さなければならないということである。この選択によって、単なる所与としてそこにあるものとしての共同体は、人間がそこに向かい、そして帰属するところの「世界」たりうるのである⁽¹²⁾。

もし、こうした「世界」と人間のつながりがなければ、「世界」は人間に対してどのような姿で現われるか。アレントは、このとき「世界」は必然性という力でもって人間に対峙することになると述べている。彼女は「フランツ・カフカ」と題する論文において次のようにいう。

「カフカが実際に描いているのは、この世での神の代理を自認する社会と、かたやそうした社会の法律を神の掟——人間の意志によっては変えられないものとみなす人間である。カフカの主人公をまきこんでいる世界の邪悪さとは、世界が自らを神となし、僭越にも神の必然性を演じようとすることだ⁽¹³⁾。」

だから、例えば、『城』における支配する城の住人と、一切を城からの施し物と考える被支配者の村人との関係は、村人にとっては運命としてしか感じられないのだ、とアレントはいうのである。人間が抗うことのできない機構の力、「この力は必然性という仮象をとって現われる⁽¹⁴⁾」のである。アレントによれば、カフカの小説の基本的テーマは、「何の摩擦もなく機能する機構の形で表わされる世界と、そうした世界を破壊しようと試みる主人公との間の角逐⁽¹⁵⁾」である。

アレントがカフカ論において展開した支配の表象としての必然性は、彼女が現代の支配様式をどのように認識していたかを物語っている。アレントはある箇所、現代的な支配のあり方を「無人支配 (no-man rule)」というタームで表わしていた。これは「世界」が人間の介入を許さず、自動的に運動している一つの機能となっている事態を指す。この場合、彼女がそうした支配の担い手とみなしているのは、他ならぬ官僚制である。再びカフカ論から引用すれば、

「とどのつまり官僚というのは、必然性の手先なのだ。」⁽¹⁶⁾ただ断っておかなければならないのは、アレントはけっして官僚制の現代的構造について分析しようとしているわけではないことである。彼女が表現しているのは、巨大な機能と化した今日の社会において、そのなかで無力化した人間の目からみた社会というものがもつ得体の知れぬ力そのものである。いい換えれば、一個人の目には支配というものはどのように映じるかということである。その姿を彼女は必然性と表現した。

こうして、「活動」による「世界」の人間化は、必然性という支配の表象を、いわばネガとして表現しているといえる。それは人間がともに住まう「世界」ではなく、相互に何かについて語り合うことが無意味であるような存在の形式なのである。

(1) アレントの「仕事」概念には二面性があることは、しばしば指摘されている。「仕事」は「世界」を構築するための能力でありながら、他方で「世界」を自らの目的のために手段としてしまい、「世界」の無意味化を招来するという二面性をもつのである。次を参照。 Frampton, K., "The Status of Man and the Status of His Objects : A Reading of The Human Condition", in Hill, M. A. (ed.), *Hannah Arendt : The Recovery of the Public World*, N. Y., 1979.

(2) アレントはこれを「人間中心主義」と呼んでいる。注(1)参照。ちなみに道具関連としての世界というアレントの見方については、ハイデガーとの関連が一般に指摘されている。ハイデガーの「世界」概念については、木田元『ハイデガー』岩波書店、一九八三年、とくに第一章参照。またアレントとハイデガーとの関係については次を参照。L. P. and S. K. Hinchman, "In Heidegger's Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Humanism," *The Review of Politics*, vol. 46, no. 2, 1984. 川崎修「ハンナ・アレントはハイデガーをどう読んだか」『思想』七八〇号

(3) 前節注(6)参照。

(4) ちなみにアレントは、リアリティは次の三つの条件によって保証される、としている。

①相互に全く異なる五官が同じ対象を共有しているということ。②同じ種のメンバーは、あらゆる個々の対象にその特

- 有の意味を与えるコンテキストを共有しているということ。③他のすべての感覚を有する存在者は、この対象を全く異なったパースペクティヴから知覚するにもかかわらず、対象の同一性について同意するということ。(LMI, p. 50)
- (5) アレントは「思考論」を、とりわけ時間論との関連においてはカフカを援用することで展開している。人間は時間の流れのなかに介入することで、過去からの力と未来からの力に夾撃され、そこに「現在」という場ができるとされるのである。(LMI, pp. 202-213)
- (6) 思想が属するところの精神的活動についてアレントは次のように言っている。「あらゆる精神的活動は、感覚的に与えられていないものを、精神自体に現前せしめる精神的能力に依拠している。再—現 (Re-presentation) とは、実際には存在しないものを現前せしめることであり、これは精神に固有の能力である。」(LMI, pp. 75-76) また、「思考において未来を期待する能力は、過去を想起する能力から引き出される。そして想起する能力は、脱感覚化し、物理的には存在しないものを精神の前に(単にその中ではなく)現前せしめる、最も基本的でさえある能力から引き出される。」(LMI, p. 86) この「過去を想起する能力」という点との関連で、彼女は記憶という能力も強調している。(LMI, p. 85.)
- (7) 「愛」という概念は、対象との関係の持ち方を表現するものとして、しばしば論及されている。*est* (何かのために使用する)と *frui* (それ自体を享受すること)との区別もこの「愛」にかかわる。(LMI, p. 144.) また人間との関係においても重要な働きをしており、アレントは「愛とはあなたが存在することを欲することである (Amor: Volo ut sis)」(LMI, p. 104) というアウグスティヌスの言葉を引用している。
- (8) アレントはソクラテスがなしたことは、「思考過程—私のなかで、私と私自身との間で、無言のうちに遂行する対話—を、議論において公共のものとするのであった」としている。(KPP, p. 37.)
- (9) Arendt, "Collective Responsibility", in *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, ed. by Bernauer, J. W., Dordrecht, 1987, pp. 43-50.
- (10) *Ibid.*, p. 48.
- (11) *Ibid.*, p. 50.
- (12) 異なる文脈であるが、「世界」の選択ということに言及しているものとして次を参照。Tassin, E., "La question de l'apparence", dans *Ontologie et Politique: Actes du Hannah Arendt*, Abensour, M. et al. (ed.) Paris, 1989, pp. 70-71. なお本書は、フランスで一九八八年四月一四日から一六日にかけて開かれた「政治と思想」というテーマのアレント研究会の記録である。本書から推測すると、この研究会では、アレント思想にみられる形而上学批判という論点と「複

数性」概念の検討が中心におかれていたようである。この点に関しては Taminiaux や Lyotard の興味深い論考も収録されている。わたしは以前、本書の一部について簡単な紹介をしたことがある。参照、拙稿「近年のアレント研究」『政治研究』第三七号（九州大学政治研究室、一九九〇年）。

(13) Arendt, "Franz Kafka," *Partisan Review*, vol. 11, no. 4, Fall 1944, p. 414.

(14) *Ibid.*, p. 413.

(15) *Ibid.*, p. 418.

(16) *Ibid.*, p. 416.

第三節 政治的なるもののイメージ

一 世界の重層的構造

これまで前二節でアレントの世界概念と「活動」概念および精神の生活を検討してきた。まずこれまでの議論を簡単に振り返っておこう。

第一節で明らかにしたように、アレントの「世界」概念には、日常的空間、民族的世界、法的機構という側面が重層的に含まれている。これらの「世界」は人間によって住まわれることによって人間の故郷としての「世界」となる。したがって、アレントのいう「世界」には、一定の歴史性が刻まれることになる。このことは彼女の「世界」が人間の生の意味を保障するものとして、記憶の場でなければならぬことから窺えよう。この歴史的世界とでもいうべき「世界」は、個人がそれぞれの生を開放させるための条件、舞台でもあるのだ。いい換えれば、人間は「世界」との交流のなかでこそ生を充実させることができ、他方「世界」もまた人間との交流によって「世界」たらしめられる

のである。この「世界」と人間との交流のあり様が、まさに「活動」にはかならない。前節で検討したように「活動」は、思考、意志、判断力という精神の生活と関連づけて考えれば、所与としての歴史的世界を、現在化し、相互の吟味の過程に付すことである。それは固定化された「世界」の意味を解体し、新たな始まりへと決意することにはかならない。このような「活動」によって人間の多様性が保障されるのである。この「世界」と人間の交流は、人間の積極的態度を前提としていること、そしてその前提がなければ「世界」は人間にとって砂漠でしかないこともすでに論じたとおりでである。

「活動」と「世界」の交流によって成立するアレントの政治的なるものは、端的にいえば各人がともに住まうことが有意味であるような存在様式の表現である。すなわち各々のアイデンティティを求めることが、共存という生の形式と密接に関連しているような存在様式を表わしているのである。このような存在様式をアレントはどのようなイメージしていたのか、を探ることが本節の課題である。ここではまず、生活空間、民族的世界、法的構造という三つの側面をもつアレントの「世界」概念の内的連関を検討し、その後アレントのアイデンティティと共存のイメージを一つの問題提起として明らかにしたい。

アレントの「世界」概念の強調には、どの側面を強調するかについて、微妙な曲折がみられる。かなり一貫性を有しているのは、まず法制度の強調である。ここでいう法とは、諸集団を結合させる客観的の制度を指す。それは彼女がモンテスキューから着想を得て、法を関係として捉えているところからも明らかであり、またとりわけ憲法制度を構成すること(constitute)と捉える点からもわかるだろう。「世界」のこの側面の強調は、『全体主義の起源』においては次のように表現されている。

「民族による国家の征服というこの発展がつねに国民国家に固有の危険だったことは疑問の余地がない。：(中略)：民族と国家との間の、人民の意志と法との間の、民族的な利害と法的諸制度との間の、つねに不安定な均衡

が破れ、デマゴギーに扇動され易い人民の意志や、つねにショーヴィニズムに傾き易い民族や、もはや真の国民の利益ですらない利益が力を得るようになると、国民国家の内部崩壊は非常な速さで進行するようになる。」(OT, p. 230.)

アレントのこの傾向は『革命について』のなかでもみられ、そこでは「世界の实在」としての憲法が、変化しやすい人民の意志に対して、相対的に優位におかれている。そして彼女のこの視座が現実問題のなかで議論を呼んだ例としては、黒人問題に関して発表された「リトル・ロックについての考察 (Reflection on Little Rock)」⁽²⁾がある。この論考においてアレントは、憲法制度こそ政治の固有の領域であるとし、それを貧困や差別といった社会問題から切り離そうとする。政治はこれらの問題に介入すべきではないと彼女は主張するのである。この場合、人種の平等は法的に実現されるべきものであって、社会レベルでの問題ではないとし、介入はかえって社会の多様性を減じるといっているのである。彼女のこのような挑発的主張は、当然のことながら、数多くの批判を惹起した。典型的にはリベラルの側から、社会的な差別が政治的平等の阻害要因となっているのだといういささか陳腐な批判が提起されたりした。⁽³⁾ ここではこの論争にこれ以上立ち入ることはしない。ここで確認しておきたいのは、彼女の法的制度を重視する姿勢と社会的多様性を守ろうとする態度(ただこれはアレントにあっては十分な表現を与えられていたとはいえないが)とである。

このようにアレントには、既成の法的制度を重視しようという傾向が抜き難くみられるのであるが、そしてこれは多様な社会諸集団が結合している形式を守ろうとする意図に発したものであるといえるが、ベトナム反戦運動を前にした市民的不服従の問題に直面したとき、彼女は既成の法的制度ではなく、異なった側面から自らの主張をたて直そうとする。不服従の問題においては憲法も含めた法的制度自体が問題の焦点となった。アレントはこの問題に関連して市民的不服従を肯定的に取り上げる。彼女は市民の自発的かつ団体的行動を高く評価するのである。その際、評価

の基準として彼女はアメリカの「法の精神」を持ち出してくる。「法の精神」とは、個々人が相互に約束を結び、政治的平等に立脚する政治体を創設する契約を意味する。これはアメリカ合衆国の起源にかかわる。

「メイ・フラワ―の盟約から十三の植民地を一つの实体として独立したもので含めて、無数の誓約や協定のあった独立以前のアメリカの経験では、そのような契約は決して単なる作り事ではなかった。」(CR, p. 85.)

この起源を想起することによって、アレントは市民の不服従を「法の精神」にのっとったものであるとし、法制度の枠外から出てくる変化を正統な政治的行為として位置づけることになる。

アレントの右のような重点のおき方の変化は、そもそも彼女の「活動」自体が世界の吟味、革新というダイナミズムをもったものである以上、アレントの「活動」の枠内で十分おさまるものであったといえる。しかし強調の重点の移動もまた明らかである。こうした変化を踏まえて確認されるのは、法制度とそれを支えるその枠外の「世界」という構図である。本節の冒頭で確認したように、彼女の「世界」概念は、生活空間、民族的世界、法制度という三つの側面を有していることを考え合わせれば、少なくとも前二者を一括りした「世界」とそれに支えられている法的制度ということになる。

この点をもう少し積極的に考えてみよう。「世界」とは個々人のアイデンティティーの確証の場であり、その実存が開花するための条件であった。いい換えれば、「世界」とは個人の言葉と行為とが意味をもちうるための基層ともいべきものである。アレントは自らの亡命体験をふり返りながら、次のようにいつている。

「われわれは、生まれ故郷を喪失した。これは日常生活への慣れ親しみを喪失したということである。われわれは仕事を失った。これは、この世界でなんらかの役に立っているという自信を失ったということである。われわれは言語を失った。これは、自然な受け応え、無理のないそぶり、感情の気どらない表現を失ったということである。」

(JP, pp. 55-56.)

この観点からすれば、「世界」とはまずもって生活空間を起点としていえるべきであろう。この日常の慣れ親しんだ「世界」は、共有された意味世界に基づいたものであり、この意味世界は、日常空間よりも広い、それを包摂する民族世界に属する。したがってアレントの「世界」概念は、生活空間とそれを包摂する民族世界とが不可分に結びつき、そしてこの世界に法的制度の「世界」が支えられているという構図になっていると理解することができよう。本稿では、彼女の「世界」概念をこのような内的連関をもったものとして把握することにした。

二 アイデンティティと共存

生活空間およびそれを包摂する民族世界は、一方で法的制度の支えとなり、「活動」の条件となるが、他方でそれはけっして一枚岩の「世界」ではない。例えば、「リトル・ロック」についての考察においても社会内の多様性を守ろうとする姿勢が基本となっていたし、あるいは『全体主義の起源』においても、国民国家の最高機能を「住民すべてをその民族的帰属にかかわりなく、法的に保護すること」〔傍点引用者〕であるとす言明がみられる。この場合、国家内の住民は単一の民族ではなく、多様な民族がそこに生活していると考えることができよう。このような認識からすればアレントの場合、一定の領域内において多様なアイデンティティ集団とでもいうべきものが存在しており、それらによって共通の法が担われ、また同時にその法によってそれらの諸集団が結合しているという政治体のあり方が考えられているという理解も可能であろう。こうしたことをアレントは必ずしも積極的に主張しているわけではないが、しかし彼女の著作にはこのような政治体のあり方がしばしば示唆されているのである。ということは、アレントの政治的なるもののイメージは、一方に「活動」の条件となる共有された意味世界（生活空間およびそれを包摂する民族世界）と、他方に共有された意味世界をこえた、それらが結合して形成するより大きな「世界」という二つの側面を基底としてもっているといえるのではないだろうか。政治をアイデンティティと生の意味にかかわる行為の観

点からみた場合、その政治のあり方は、同時に共存の仕方の問題でもあるということ、このことにアレントの政治的なるものの二つの側面はかかわっている。まず前者について確認してみよう。

アレントは「活動」を、たしかにきわめて強烈な個体の自己主張とみたが、しかし、それはあくまで自己を「世界」のなかに定位することによってはじめて可能となる行為なのである。諸個人がそれぞれの唯一性をもっていること、このことを彼女は複数性という概念によって表現していたが、この複数性は、一定の「世界」を前提としている。

「人間の複数性とは、…（中略）…きわめて多くの諸結合体へと分かれている。人々が活動しうるのは、このような結合体すなわち共同体の成員としてのみなのである。これらの共同体の多様性は、きわめて多くの多様な形態と形式において明らかである。各々は異なった法に従い、異なった習慣や慣わしをもっており、そして多様な過去の記憶つまり伝統の多様性を守っているのである。」（LMII, p. 201）

「世界」を共有していることを前提としてこそ、個体は自らの唯一性を発揮し、アイデンティティを得ることができ。この場合の「世界」が、前節で検討した民族的世界と重なるものであることは明らかであろう。しかし、もしそうであれば、「活動」が追求するアイデンティティとは、実は、民族的アイデンティティではないということには注意しなければならない。民族的アイデンティティとは、すでに共有されているものなのである。したがって各人の唯一性は、それとは別の次元に求められなければならないことになる。これは見方を変えれば、アレントの思想に内在していた民族の問題を括弧にくくった、個の個性性の主張という一般の問題設定の表現と取ることも可能であろう。しかし一方、つねに「パトリア」として同化を拒否したアレントにおいては、民族的アイデンティティのもつ人間的意味への関心とともに、同化を拒否するユダヤ人が他の民族と共存しうるのはいかにしてか、という民族間の共存という問題が生涯のテーマであったことも想像に難くない。

この点に関連したアレントの所説の代表的な例として、『革命について』を取り上げてみよう。そのなかでアレント

は、政治体を構成する契約について、それを個々人が相互の約束に基づいて政治的平等に立脚する政治体を創設することを意味すると述べている。これは先にも言及したところであるが、アレントによれば、このように形成された政治体は、必然的に共和制の原理と連邦制の原理とを含んでいるという。すなわち政治的平等に立脚することによって支配を不合理なものにするとともに、複数の政治的構成体がそれぞれの個性、つまりアイデンティティーを失わずに、永久的な同盟関係に入ることができるとされるのである。アレントのこうした所説の背景には、彼女がアメリカ合衆国の成立に関して抱いていたイメージがあったと思われる。そのイメージとは、地区や郡、郡区といった団体が結合して州が形成され、その州が結合して合衆国連邦が形成されたというものである。アレントのこの見解にみられるのは、合衆国という一つの国家のなかに、多様な地域的共同体があるという政治体のイメージであるといえよう。

彼女のこのような政治体のイメージが提起しているのは、「活動」の条件としてさまざまなアイデンティティー集団が存在するとすれば、それらの諸集団はいかにして共存しうるかという問題である。この問いにはいずれの国にあっても、パリアとして異質なままに留まろうとしたユダヤ人アレントの、共存ということへの基本的態度が垣間見られるといえよう。この場合の共存とは、一定の空間や物的「世界」を共有しうるはずの諸個人が、その民族的アイデンティティーを失わずにともに「世界」を担うことを意味する。しかしアレントのこのイメージからすると、「世界」とは、単に民族的世界というに止まらない広がりをもつことになりはしないだろうか。すなわち諸民族によって担われる「世界」という観念である。この場合の「世界」という概念は、これまで論じてきた「世界」概念とはレベルを異にしていると考えられるのである。しかし、アレントには、普遍的ともいべきこの「世界」概念についての、これ以上の記述を見出すことはできない。この問題は、形を変えて問われることになるのである。

アレントは、まったく異なった国家を形成している民族間の共存はいかにして可能かという問題を立てる。つまり、人類はいかに共存しうるかという問題である。この問題は、右に考察した諸民族によって担われる「世界」という問

題提起ではなく、それぞれの「世界」を形成している民族間の共存という問題である。この問いに関して、アレントは必ずしも明確に答えているわけではないが、さしあたっての手がかりとして、まず彼女の最後の著作を取り上げてみよう。アレントは、彼女の『精神の生活・意志論』の末尾近くで、モンテスキューの法概念に言及している。

「法とは、モンテスキューによれば、自由で無法な状態にある諸個人を市民に変えるのであり、それは神の十戒でもなければ良心の声でもなく、また万人を啓蒙する理性の合理的光 (Lumen rationale) でもない。法とは人工の『諸関係』なのである。」(LMII, pp. 199-200)

この諸関係は、人間が多様性をもった複数存在でありながらも、かつ協同して何事かを行ないうるようにせしめるものである。人間の複数性とはこうした諸関係のなかでしかありえないのである。そのように論述しながら、アレントは「活動」についても、それが一定の「世界」の共有を前提としたものであるという。この点についてはすでに確認したように、「活動」とは、共有された「世界」の成員としてのみ可能なのである。すなわち、「活動」は共通の法、共通の伝統をもった共同体においてのみ可能であるとされるのである。問題は、これらの諸共同体における共存のあり方であるが、この点に関してアレントは具体的な回答はしていない。無論、この問題が容易に解決しうるものでないことは誰しも認めるところであろう。しかし抽象的にとどまるとはいえ、アレントはいくつかの指摘をしておおり、ここでそれらのなかの若干の指摘に言及しておこう。

アレントはユダヤ人のあり方を論じた「隠された伝統」と題する論文を、次のように締め括る。

「二人の人間はある民族のなかでのみ、人々のなかにいる人間として生きることができ——『衰弱』して死のうとしなければ。そして他の民族と協調する民族だけが、われわれみんなが住まうこの大地の上に、自らが共同して作り上げ管理していく人間世界をうち建てることに寄与することができるのである。」(JP, p. 90)

他の民族との協調という、当然といえればあまりにも当然の回答と思われるアレントのこの言葉は、それでも彼女に

とってはやはり重い意味を負ったものであったといえよう。実際のところ、アレントが、ユダヤ人の大量殺戮の罪に問われたアイヒマンを弾劾するのもこの視点からなのである。ある民族を抹殺しようとする事、アレントはこれを人類の多様性を侵犯する「人道に対する罪」であるとし、彼女自身はこの観点からアイヒマンに極刑を要求する。アレントにとって多様性とは、まさに「人類の秩序」にはかならない。

「…政治とは子供の遊び場ではない。政治においては服従と支持は同じものなのだ。そしてまさに、ユダヤ民族および他のいくつかの国の国民たちとともにこの地球上に生きることを拒む——あたかも君（アイヒマン）引用者）と君の上官がこの世界に誰が住み誰が住んではならないかを決定する権利を持っているかのように——政治を君が支持したからこそ、何人からも、すなわち人類に属する何ものからも、君とともにこの地球上に生きたいと願うことは期待し得ないとわれわれは思う。これが君が絞首されねばならぬ理由、しかも唯一の理由である。」(EJ, p. 279.)

ここに、諸民族の共存という問題がアレントに対してもつ意味の重さが窺えるが、しかしだからといってアレントはけっして単純な普遍主義的解決の方向へ傾くこともなかった。彼女が放棄しなかったのは、民族が民族として生きられる「世界」であった。そのことは彼女のヤスパース論にみる事ができる。

アレントはヤスパースについて論じたなかで、人類の共存の可能性について論及している。アレントは、今日のテクノロジーの発展による人類の統合に対して危惧の念を抱き、世界国家などではない、それに代わる道を探ろうとする。彼女は「…相互理解の前提条件は各自の伝統と民族的過去との放棄ではなく、伝統と過去とが絶えず要求してきた拘束的権威と普遍的妥当性を放棄することである」(MDT, p. 84)と述べ、問題は、民族的過去(伝統)ではなく、それが普遍性を要求してきたことであるとする。したがって、重要なのは相互の限定性ということになる。共存はその前提の上で追求されねばならない。

だからこそ、彼女はヤスパースのコミュニケーション論を高く評価しながら、次のように述べるのである。

「…諸民族の歴史的過去は、その徹底した差異と懸隔において、その混乱した多様性と驚くばかりの相互無理解において、恐るべき浅薄な統合にいたる途上におかれた障害物以外の何ものでもないかのである。もちろんこれは妄想である。もしも現代の科学とテクノロジーを発展させてきた深みの広がりや破壊されるようなことになれば、おそらく人類の新たな統合は技術的にも存続しえないであろう。かくてすべては、地球の全表面を掩うコミュニケーションにいたる唯一の方法として、民族的過去をその本来的な多様性のまま相互に交流させうるか否かにかかっているのである。」(MDT, p. 87)

たしかに、アレントの模索した解決は右にみたように抽象的なものに止まっていることは認めざるをえない。しかしそうではあっても、彼女はあくまで民族的な背景の放棄を、けっして考えていなかったという点は注意しなければならない。この姿勢は、安易な普遍主義は多様性の抑圧に容易に転化するという認識に裏づけられている。しかもその際の、彼女の民族的なものへの強調は、排他的ナショナリズムとはまったく無縁である点も忘れてはならない。アレントがいわんとしたことは民族同士の無限のコミュニケーションへの意志にほかならない。それは自民族および、相互の吟味の過程であろう。このことに関連して、アレントの「活動」概念を、共存のあり方の探求という観点からここで再度確認しておくことは重要である。

アレントのいう「活動」とは、自らの存在の条件である歴史的世界を吟味の対象とし、その意味を相互に語り合うことであった。その行為によって形成される「現われの空間」とは、多様なパースペクティブからの意味づけから成る。ここでパースペクティブとは、単なる見解上の立場を示すのではなく、一つのパースペクティブをもつこと自体、一つの世界観をもつことである点は注意を要する。そして世界観をもつとは、世界の中に自己を位置づけることである。「活動」＝歴史的世界の吟味とは、自らと他者がどのような位置関係にあるのか、つまりどのように結合している

のかを吟味することにほかならない。そうした批判的吟味こそ、相互に開かれた世界を形成しうるのである。この意味で「活動」というアイデンティティーの追求は、共存のあり方の探求と等価なのである。

さて、われわれは「活動」の条件としての世界について、その構造的連関を検討し、そこからいかなる政治のイメージが出てくるか、という点を問題としてきた。その問いは、アイデンティティーの問題を共存の問題として問うことでもあった。そうした問い方は、アレントの「活動」概念からして、彼女にとっては、異なった諸民族が共存する国家のあり方も、異なった国家を形成している諸民族間の共存のあり方にも共通していた、といえなくもない。とはいえ、全く同一であったとすると両者の扱い方における微妙な差異が看過されてしまうこともたしかである。すなわち一定の民族的世界を共有している場合のアイデンティティーと、異なった民族のなかで固守される民族的アイデンティティーとはやはり次元を異にするということであり、さらに、民族的世界を同じくするものの形成する「世界」と、異なった民族が担う「世界」も、概念的に異なるということである。むしろアレントは政治的なるものとは何かという問題を、アイデンティティーと共存という観点から考えることによって、実は、この異なる次元のアイデンティティーの問題と「世界」概念とを重層的に提起しているとみるべきではないだろうか。もしこれらの次元が架橋されるのはいかにしてかと問えば、それは「活動」によって「世界」が開放され、万人に接近可能なものとなる、ということが足掛りになりうるかも知れない。

最後に、このような政治的なるものの視座から、現代社会とはいかようにみえるのか、世界疎外とはどのような状況なのか、という点に言及し、そのこととの関連でアレントは何を問題として提起したのかをあらためて検討することにしよう。

- (1) アレントにとって「法」とは、諸物、諸集団が関連し合う仕方であってみれば、法的制度の崩壊とは、この関連自体が崩壊することである。それゆえ「民族による国家の征服」とは、相互に結合する様式が、例えば情念による一体化等にとって代わられることを意味するのである。
- (2) *Dissent*, vol. 6, no. 1, 1959, pp. 45-56.
- (3) 代表的なものとして次を参照。Spitz, D., "Politics and the Realm of Being", *Dissent*, op. cit., pp. 56-65. なお、この論争については、参照 Young-Bruehl, op. cit., pp. 308-318.
- (4) アレントの普遍的なるものへの消極的態度は、後にふれるが彼女とハーバーマスとの相違にも関連している。アレントのこのような姿勢は、ハーバーマスにみられる合理主義的普遍性への傾向を批判したJ・リオタール(J. F. Lyotard)との類似性をみることも可能であるが、「大きな物語」を否定し、言語行為を「パラロジ」とするリオタールとは、アレントはそのスタンスをやや異にしていることにも注意しなければならない。アレントの「活動」すなわち政治においては、たしかに普遍の実体なるものは否定されているものの、他方で、彼女は「人類」といった理念そのものの放棄までは主張しておらず、あえていえば「生成する普遍」とでもいうべきものが理念として保持されていると解することもできる。

結びにかえて

アレントの政治的なものの概念は、アイデンティティの条件としての「世界」とその「世界」をめぐるコミュニケーションを通じての個の生の救済を重要な内容としている。ここではこれ以上繰り返さないが、このようなアレント的政治像からみたとき、彼女にとって現代とはいかなる状況であったろうか。彼女にとって現代とは一言でいえば、「世界疎外」という状況であった。この概念はいかなる時代把握を表しているのか。彼女の現代認識についてここでまとめておこう。

「世界疎外」とは基本的には人間と「世界」との断絶であるが、この点を現代的条件のなかでみてみよう。周知のようにアレントは、現代の人間を「労働」という観点から捉え、「労働する動物」という人間類型を提起していた。この人間類型は、現代のテクノロジー化した巨大な社会のなかで受動的存在となった人間を表現したものであるが、同時に高度消費社会のなかに浸りきっている人間の姿を批判的に定式化したものでもある。そこで消費社会という観点およびテクノロジーという観点からアレントの現代分析に注目することにする。

アレントにとって消費社会とはいかなるものであったか。彼女の所説についてここで詳細を述べる余裕はないが、端的にいえば、反共同性と反耐久性とが消費社会の基本的性格とされる。前者は、消費という行為が他者と共有しないものであるということであり、後者は、消費のなかにある物は、世界に何の痕跡も残さないということである。両者相俟って、人々はアイデンティティーの基盤を奪われた状態におかれる。したがって現代消費社会の病理とは、われわれが日常世界において他者との交流のなかで自らのアイデンティティーを刻むべき場がないということになる。物とは、そもそも人間を越えた耐久性をもつことで他者との相互行為を刻む記憶の場であったことを考えれば、われわれはこうした記憶の次元を失った状態のなかにあるのである。

このことはテクノロジーの観点からの現代批判にも通じる。すなわち「哲学的視点よりすれば、人類の新たな現実内に内在する危険性は、コミュニケーションと暴力がもつ技術的手段に基づいた統合が、あらゆる民族的伝統を破壊し、あらゆる人間存在の真の源泉を埋め去るところにあると思われる。」(MDT, p. 87)急速に世界大に拡大していくテクノロジーのもつ危険性は、それが諸民族の多様な伝統を破壊することにある、とアレントはみている。伝統とはいってもなく、一定の歴史性を前提としたものであり、それぞれの民族のアイデンティティーの条件である。この条件が破壊の危機にさらされているのが現代なのだというのである。

アレントはこのような現代の危機認識に立って、われわれの社会は基底的世界たるべき、生活空間および民族世界

を失った状態にあると診断する。否、失った、というよりは、正確にはわれわれの歴史性が刻まれるはずの「世界」を忘却しているということである。この歴史的世界の忘却、これこそアレントのいう「世界疎外」の状況なのである。この「世界疎外」のなかで抽象的、画一的な規則がわれわれの生の世界を組織し、人間の実存的条件としての複数性を破壊するに至る。そのとき、法的制度は世界の客観的表現であることを止め、民族的世界は実存の条件ではなく、それ自身、個の生を呑み込む、抽象的目的としていわば「上から」与えられることになる。

さて、アレントのこうした政治認識および現代認識は、近年の思想潮流と比較したとき、どのような特徴があるだろうか。そのことに立ち入る前に、まずアレントの思想が置かれている今日の状況について簡単に説明しておきたい。もっともここではアレントを軸として今日の状況を考えることにするが、その場合、彼女が今日広範な注目を集めているということ自体が、現代の問題状況を反映している。アレントへの注目の背景として、今日、一定の理念や秩序原理を前提とはなしえないという状況のなかで、われわれにはどのような共存のあり方がありうるのか、という問題が大きくクローズ・アップされてきているという事情がある。それは、一方で社会的紐帯をどこに見出すかという問題と、他方で福祉国家という既定の政策原理あるいは政治的目標の見直しという、大まかにいえば、二つの問題領域を柱としている。この二つの領域は、新たな政治秩序を社会的レベルでの諸個人の結合様式の観点から考えるという形で相互に関連している。この諸個人の結合様式という問題に関連したもののなかで、アレントとの距離がそう遠くない立場のものをあげれば、(1)伝統的なものへの回帰を主張する保守主義者、(2)サンデル (M. Sandel)、ウォルツァー (M. Walzer) らの共同体論者、(3)ウォーリン (S. S. Wolin) に代表されるラディカル・デモクラット、(4)ハーバーマスのなコミュニケーション論者、等が代表的なものであろう。

(1)と(4)との関連でまず述べておけば、アレントは民族的伝統を重視するが、けっして伝統への回帰を主張しているのではない。彼女にとって「伝統の糸は切れた」のであり、現代とは「権威なき時代」なのだ。しかしそうであるな

ら、ハーバーマスのようにコミュニケーション行為によって普遍的合意が得られると考えるかという点と、彼女はこうした解決には傾かない。ハーバーマスについていえば、技術主義的政治観への批判、あるいは私的欲求のみが意味をもつ「社会」という領域が世界を席卷しているという認識などアレントとの共通点もあるが、ハーバーマスが普遍的合理的コミュニケーションを主張する点は明らかにアレントと異なっている。彼女のコミュニケーションにはそのような合理的基準などないし、さらに彼女にはコミュニケーションの基盤としてアイデンティティの領域の重視という視座がある。このアイデンティティの領域の重視という点からすれば、アレントの姿勢は、むしろ(2)および(3)とかなりの共通点をもつ。

アイデンティティの問題を共同体論と関連づけるサンデルや⁽¹⁾、「社会諸集団の多様性を減じることなく包摂するには、どのような社会的結合がありうるか⁽²⁾」と問い、ヴォランタリー・アソシエーションの重要性を主張するウォルツァーらとはその問題意識においてアレントとの一定の重なりを見出しうるであろう。しかし、ここでも重要な相違が二点ほど指摘されなければならないであろう。一つはアレントにみられる強烈な個の自己主張である。彼女の共同体論的要素は、この個の自己主張のあくまで条件であるという点を見逃してはならない。伝統的なもの、共同体的なものは、アレントにおいては、「活動」という個人による吟味、批判のなかでのみ意味をもち、人々をつなぐものになるのであって、何らかの共同性があらかじめ前提されているわけではない。今一つは、アレントにみられる政治的なものの重視である。ウォルツァーらには、政治や国家に対するアレントほどの深刻な洞察はみられず、例えばウォルツァーにおいては国家はある種ニュートラルな装いをもって語られる⁽³⁾。しかし彼女にとっては政治や国家それ自体が個人々の生の意味に重大にかかわるのである。

アレントが、政治的なものと呼ぶ次元には人間が生きていく条件となる歴史的世界が広がっており、諸個人はその世界を自覚的に引き受け、吟味することによって自らのアイデンティティと生の意味をもつことができるのであ

る。その世界はけっして抽象的な観念や規則によって組織されてはならない。そのようなアレントの見方はウォーリンとの類似性を指摘できるかもしれない。彼は、現代の福祉国家を「経済政体 (Economic Polity)」と規定し、そこにみられる権力の無限の増大と、社会諸関係のもつ歴史性を隠蔽する「集合的記憶喪失」状況を批判の俎上にのせていた。^③ こうした現状把握に関する限り、アレントとの間に一定の共通点があることは容易に察せられるであろう。しかし、あくまで民衆というレベルに民主主義の源泉と共同性を内在化せしめようとするウォーリンとは、アレントはやはり一線を画すべきものをもっていると思われる。

アレントは民衆の日常のレベルに共同性をあらかじめ組み込むというようなことは一切避けているし、また、そこに民主主義の源泉を見出そうとする姿勢もまったくみられない。前者についてはすでに共同体論者との関連で述べたが、後者についていえば、アレントにおいては、世論や人民の意志に対する「世界」の相対的優位性という思考傾向が一貫しているのである。もちろん「世界」は「活動」によって担われるべきものであるが、しかし人間が生きるべき空間を構成する「世界」は、それ自身の実在性と永続性とを与えられたものなのである。われわれはアレントのこの思想のなかに、人間中心主義の回避、そして世界に対する自らのパースペクティブの表明としての人間の「意見」は世界に対して相対的であり、かつ意見相互も相対的であるという主張を見出すであろう。アレントにとっては、そのことを認めることによってのみ、異なった者が共存しうる「世界」が可能であったのである。

この共存に対するアレントの問いは、共同体論者やウォーリンらに比べ、さらに複雑かつ深刻な問題を孕んでいる。すでに触れてきたことであるが、アレントにおいては異なった者の共存とは、異なった民族的アイデンティティをもった者の共存という次元の問題と、一定の民族的共同性を前提とした上での各人の唯一性の主張とその相互性という次元の問題とが、重層的に提起されており、同時にそれに対応して彼女の「世界」概念もまた民族的基盤の上に成り立つ「世界」なのか、それとももっと普遍的なレベルでの「世界」なのか、というズレが彼女の「世界」概念には

消し去り難く存在する。アレントが提起した人間の共存の問題と、彼女自身のなかにあるアイデンティティと「世界」概念の二重性は、こう問うているように思われてならない。すなわちいかにすれば、人間の「世界」への定位と、異質な者が共存しうる「世界」が両立可能なのかということ、同時に、そのことに重ね合わせながら、特殊民族的世界と普遍的なものとはいかにして架橋しうるか、である。この問いかけとアレントの解答の摸索こそわれわれが継受すべき課題ではないだろうか。

- (1) とりあえず次を参照。Sandel, M. J., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, 1982.
- (2) Walzer, M., "The Communitarian Critique of Liberalism", *Political Theory*, vol. 18, no. 1, 1990, p. 16.
- (3) 例えば、「国家は、それぞれの集団がもつともよいと考えるのにしたがって生きることが可能にしなければならない。」
ibid.
- (4) Wolin, S.S., "Democracy and the Welfare State : The Political and Theoretical Connections Between Staatsräson and Wohlfahrtsstaatsräson", *Political Theory*, vol. 15, no. 4, November, 1987, pp. 467-500.
- (5) ウォーリン (木部訳)、「イサタの二人の息子」『現代思想』一九八九年十一月号、七四〜八七頁。