

## 実存の哲学と政治的アイデンティティ：ハンナ・アレントの場合

伊藤，洋典  
日本学術振興会特別研究員

<https://doi.org/10.15017/1988>

---

出版情報：法政研究. 60 (2), pp.317-378, 1993-12-25. 九州大学法政学会  
バージョン：  
権利関係：

# 実存の哲学と政治的アイデンティティ

——ハンナ・アレントの場合——

伊藤 洋典

序論 問題の提起

第一節 世界へ向かう思想

第二節 「宿命」としての民族

第三節 アイデンティティの政治的位相

結びにかえて

## 序論 問題の提起

一 人間と世界との親和性が失われ、世界が疎遠なものとなったとき、事実的な人間存在の究極の姿として「実存」という概念が成立することになる。この人間と世界との分裂は、世界は個々の人間をつなぐ有意な連関ではもはやなく、また個的生の意味の源泉でもないという状況を表わすが、しかしそうであれば、個としての自己なるものもまた世界という支えを失うことになる。したがって「実存」という概念は、世界を失った人間の姿であると同時に、その世界によって成立していた自己なるものを喪失した個人の姿でもあることになる。この世界の喪失と自己疎外こそ十九世紀中葉以来、とりわけ第一次大戦以降顕著になってきた精神状況であった。われわれがキェルケゴールやドストエフスキー、あるいはリルケらの作品に読み取ることができるのはこうした状況である。こうした個人の姿を通じて人間の事実的な存在状況を把握し、思索の出発点とすること、これが一般に実存主義と呼ばれる思想の前提である<sup>1)</sup>。

本稿が取り上げるアレントもまたこのような実存の哲学を中核にもっている。ただし実存主義的思想といってもそこには文学から哲学にまで広がったさまざまな潮流があるが、アレントの特質は、その実存的人間把握が文学や哲学としてではなく、政治というレベルにおいて表現されていることである。世界の喪失、自己疎外といった状況はいかに克服しうるのかという問いを、彼女は政治の領域において引き受けようとするのである<sup>2)</sup>。その契機となったのは、ナチズム台頭期のドイツをユダヤ人として生きた（後にパリ、そしてアメリカへ亡命）という、彼女の民族的帰属性に対する執着である。したがってアレントにおいては、実存、民族、政治の三者が一つの連関を成しているといえる。その連関のあり方を明らかにするのが本稿のテーマであるが、その前提としてアレントの実存の捉え方、および民族や政治がそれに関わってくる背景について述べておきたい。

アレントの実存の捉え方は、周知のごとく、ハイデガーやヤスパースの哲学に深く規定されている。ここで詳細を語ることはできないが、二点だけ指摘しておきたい。一つは人間の存在構造を表現する「世界内存在」というハイデガーの概念の意味であり、今一つは主にヤスパースからアレントが得た共同性への志向である。

ハイデガーの『存在と時間』における基本的シェーマは、存在への問いを、その存在自体を問題にしうる現存在の解釈によって遂行しようとするものである。この現存在のあり方が「世界内存在」である。「世界内存在」とは、実存カテゴリーとして人間は「世界に溶け込む (das Aufgehen in der Welt)」<sup>3)</sup>というあり方で存在しているという意味であり、これは「私」と「世界」とがそれぞれ予め存在し、しかる後に「私」が「世界」のなかに置かれるという事柄を指すのではまったくない。そうではなく、「私」という存在者を欠いた「世界」はありえないし、逆にまた「私」は「世界」という連関構造の一つの集約点としてのみありうるという、いわば相互乗り入れの事態を指すのである。ハイデガー的にいえば、人間が住み、親しむことによって「世界」は成り立つてくるのであるが、同時に人間はある連関構造をもった「世界」に投げ出されてのみ存在しうるということである。アレントは、人間を具体的な質を備えた「世界」に属するものとして把握する「世界内存在」という捉え方は、ハイデガーの学生として思想形成期から受容する。彼女は一貫してその思索を徹底的に世界に内在せしめ、そこに諸個人の共同性の可能性を探ろうとするのである。もつとも彼女の「世界」の捉え方はハイデガーのそれとは異なったものではあるが<sup>4)</sup>。

ところでこの共同性への志向に目を転じてみれば、これは、アレントが学位論文執筆期に師弟関係にあったヤスパースから受容したものである。実存哲学とは、一切の社会的規定性が剝離されたところに成り立つものであるがゆえに、徹底的に個の立場に立つという態度を抜き難くもつことになるが、アレントはヤスパースのなかにこの限界を超える可能性を見出すのである。実存哲学を論じた論文のなかで、ハイデガーらの哲学を独我論として批判しつつ、ヤスパース

スを取り上げ、「実存哲学はこの結論(ヤスパースのコミュニケーション概念<sup>6)</sup>引用者)をもって、そのエゴイズムの時代を抜け出していくのである。」と述べていることは、すでに周知の事柄であろう。実存哲学につねにつきまとう共同性の問題を、アレントはヤスパース哲学の「コミュニケーション(交わり)」に想を得て克服しようとするのである。しかし後年にはヤスパースを個の解消をもたらす普遍主義の哲学であるとして批判する<sup>6)</sup>。つまりアレントにとって共同性とは、何らかの普遍的なものを提示することによって達せられないものであったといえよう。彼女はあくまで個体の唯一性(uniceness)にこだわりつつ共同性を求めようとするのである。この観点は彼女の民族的帰属性への執着と無関係ではないであろう。

アレントにおける実存と共同性の連関の仕方は、個を外から包み込んだりする普遍性の発見によってではなく、個それ自体を個性と共同性の緊張のうちに見るといふ観点によって貫かれているといえる。この実存のもつ緊張を政治や民族のあり方との関わりで捉え直したものを本稿では、政治的(民族的)アイデンティティと呼ぶ。

二 実存主義思想はそもそも文学や哲学において出てきたものであるが、無論それは政治と無縁ではない。実存主義思想がとりわけ二〇世紀に入って広く見られるようになったのは、当然に社会的変化が背景にある。例えばマックス・ウェーバーは、政治・経済の領域における合理化の進展にともなう世界の無意味化、無人間化という状況の昂進を西欧合理主義の必然的帰結として挙げているが、その合理化は同胞倫理に基づいた救いの宗教と鋭い緊張関係をもつに至るとしている。この図式を借りて言えば、合理化、機械化、組織化が爆発的に進展し、個人が無意味化の危機に晒されていく二〇世紀の状況において、人間と世界の分裂や個人の自己疎外が解決を要する根本問題であり、その克服が焦眉の課題となるのは当然であろう。ウェーバーは現世的救いの機能を担うものとして芸術と性愛をあげて

いるが、それは措くとして、ここで注意を要するのは、ほかならぬ政治が救いの機能をもつと目される場合がありうる可能性について、彼が言及していることである。政治は戦争を契機として死の意味づけを行い、共同態的パトスを生み出す可能性があるというのである。<sup>⑦</sup>このウェーバーの観点をわれわれの問題に引きつけていえば、政治は、このような可能性をはたしてもつているのか、言い換えれば、実存と政治はいかに関連しうるか、ということになる。

実存が政治を介して共同態的パトスへとつながるといふ図式はアレントにおいてもみられるのであるが、その場合の政治とは彼女にとって何よりも彼女のユダヤ人という民族的帰属性を抜きには考えられないものであった。ユダヤ人であるがゆえに、ナチズムによって個体の抹消に直面したアレントにとって、ユダヤ人というアイデンティティを守るということは、実存の問題であると同時に政治の問題でもあった。政治はアイデンティティなるものと深くかわるることになるのである。ではアイデンティティという概念はどのような意味で用いるかを述べておきたい。

アイデンティティという言葉は、同一性とか存在証明とか訳される。重要なことは、この言葉は常に何かと何かとの一致を指すということである。例えば、自己が自己であるというためには、名前、性別、職業、国籍あるいは民族などが不可欠の要素とならざるを得ず、自己はこれらの諸要素と同定されることによってはじめて自己として認識される。いうまでもないが、「自己」なるものがこれらの諸要素によって説明されつくすなどといっているのではない。ここでアイデンティティの概念をもう少し明確にするために、栗原彬のいうところを引いてみよう。栗原はエリクソンのアイデンティティの定義——「それは第一に『自分自身のなかに一貫して保たれている斉一性』、第二に『ある種の本質的性格を他者と永続的に共有すること』を意味し、同時に両者の相互関係を表す」——を紹介しつつ次のようにいう。アイデンティティとは「すなわち個人を個人たらしめているある中核的なものと集団の内的凝集の本質的部分

をリンクする機制である。」<sup>8)</sup>換言すれば、個人と集団がある本質的部分においてリンクしたときはじめてアイデンティティが成立するのである。アイデンティティという概念は元来発達心理学において使用されはじめたのであるが、個人と集団とのかわりという面からみれば、それを社会的政治的な場面で用いることも不当なことではあるまい。この栗原の言葉をもって、本稿で用いるアイデンティティ概念のさしあたっての定義としておく。いふならばアイデンティティとは、絶対的孤独のなかにある実存ではなく、ある社会的衣をまとった実存、あるいは「肩書きをもった実存 (true existence as-qualité)」<sup>9)</sup>(メルロ・ポンティ) といえるものである。このアイデンティティという概念によってはじめて、実存主義的人間把握は社会的、政治的次元で有効性をもちうるのである。ただし、ここで注意を要するのは、一定の社会的政治的屬性をもつということは、そのまま個人と世界の調和を意味するのではないということである。むしろ何らかの屬性をもつがゆえに世界と断絶することがありうるのである。アレントに即していえば、彼女がユダヤ人という屬性をもつことは、それがゆえに彼女と世界の断絶をもたらしことになる。それゆえアレントにとって問われるべきは、その属性と世界の和解なのである。

ところでアイデンティティの概念を右のように個人と集団あるいは他者との関係ないしは一致に重点を置いて定義づけるとしても、アイデンティティとはけっして固定的、静態的な関係ないしは一致をさすのではない。実存主義的な思想を中核にもつアレントの場合このことはとくに重要である。アレントが人間を「世界内存在」として捉えていることは、すでに述べたところでもあるし、また彼女の一連の著作においても明らかなのであるが、アイデンティティという用語もこの人間の存在構造との関連で考えられなければならない。

アイデンティティを自己自身の斉一性ということのみならず、他者ないし集団との同定(ある特性の共有)に基づくものであるとした場合、たしかに他者との交流、集団への所属こそが個人のアイデンティティを保障するかもしれない。

い。しかし、それにもかかわらず、この同定は常に未完であらざるを得ない。人間を実存主義的に捉えたとき、そこに「世界内存在」という規定が得られたわけであるが、その「世界内存在」は「世界内」である以上、つねに何かの「もとにある」というあり方をしており、外的環境と関係を絶った閉鎖的個としてあるのではないし、またある一定の関係のなかに固定的にあるのでもない。ハイデガーにおいてみられるように「世界内存在」とは何よりも時間的存在であり、つねに来たるものへ向かいつつ、現在、過去という時制を派生させるという時熟のうちにある。つまり端的にいえば、「脱自的(ekstatisch)」あり方をしてるのである。したがってなにかとの一致、同定は完結することがない。

さらにもう一つの理由がある。それはそもそも人間の存在構造そのものに根差すものである。実存主義的人間把握は、アレントもしばしばいうように、人は自らを作ったのではない√という主張を核心にもっている。人間は自分が構成したわけではない世界のなかに投げ出されて、一箇の実存へともたらされる。それは個の力を超えた偶然である。そして「世界へ溶け込み」ながら、世界を吸収しながら自己として生きることになるのであるが、ある意味でいえば、自己とは自らが投げ出された世界の意味解釈の現場である、ということもできよう。しかし自己の生には、自己が世界そのものとなることできない以上、自己が巻き込まれ、また自己の力の及ばぬ層が消えることなく存続し、つねに自らの了解の及ばぬ層が残ることになる。にもかかわらずこの層なしで人間は自己たりえないばかりか、人間としての生すらないとすれば、人間はつねに自己のなかに自己とはズレをもった層を抱え込んでいることになる。ほかでもなく世界内にあるということがこのズレを生み出しているのである。アイデンティティとの関連でいえば、他者や人間集団をも含めた世界との一致、同定によってある人のアイデンティティが保障されるとしても、そこには完全に同定されえない、また一致しえないズレがつねにあることになるのである。<sup>10)</sup>



アイデンティティとは自己と集団との固定的な同一化などを意味するのではなく、つねにズレをもった同定、換言すれば緊張をともなった親和性とても表現するしかない事柄である、といえよう。この緊張のゆえに個は個としての能動性をもちえ、他方で一定のまとまりをもった共同の世界に抜き難く属することになるのである。こうして実存主義的に捉えられたアイデンティティとは個の能動性と他者との共同性の連関ないし緊張を表す概念であるということができる。この概念が基軸となつて、アレントは政治と実存のかかわり方を探求することになるのである。

三 M・ジェイもいのように、政治と実存主義思想を関連づけて考えた思想家は、戦間期ドイツにおいてアレント一人ではない。ジェイは一般に「決断主義」と呼ばれる思想家、C・シュミットやE・ユンガーなどを指して「政治的実存主義」と呼び、彼らとアレントとの類似性を指摘する<sup>11</sup>。たしかにシュミットやユンガーとアレントとの間には政治や時代の捉え方においてきわめて類似したものを見出すことができる。しかし例えばシュミットは無規定な実存の決断を主張し、ユンガーはテクノロジの巨大な全体的運動に意味を見出したのに対し、アレントはそのいずれをも拒否する。そこにアレントの思想的営為の特質がある<sup>12</sup>。

アレントの特質は、政治と実存の関係をアイデンティティという契機を軸にみていくことにある。しかし断つておかなければならないことは、アイデンティティとは前述のように静態的、固定的なものではなく、生の動態のなかで生まれるものであるということであり、本稿では政治と実存を媒介するものとして位置づけるが、それは概念的に詳らかにされるといふよりは、アレント自身のさまざま著述、発言を通してみられる彼女の世界への関わり方のうちに見出されるものなのである。周知のようにアレントは実存主義という哲学的地盤から政治を論じ、他方ユダヤ人という自らの民族的帰属性をあくまで放棄せずに、いかにそれには属さない他者と共存するかという問題を考え続けた

思想家である。本稿は彼女の思索の軌跡を追うのであるが、そのことによつて、政治的共同性は人間の実存にとつていかなる意味をもつのか、あるいは個体の有意性の救済は政治的共同性とどのように関連をもつのか、という問題に光を当てることになる。さらにこの問題の解明を通じて、そもそも政治的共同性とはいかなる様式で可能なのかという問題にも示唆するところがあるのではないかと考える。

ただし本稿ではアレントの著作をすべて扱うというわけにはいかない。ここでは彼女の学位論文から『全体主義の起源』までの、アレントの思想形成期の論考を中心として扱う。この時期を中心とするのは、アレントが実存、民族、政治といったカテゴリーでもって自らに襲いかかってきた現実を、有意性をもった一つの出来事として捉えようと苦闘する時期であるがゆえに、彼女の問題意識を複合的にみることができるところである。無論、『全体主義の起源』以後の著作にも必要に応じて言及する。まず第一節において彼女の思想形成期の特徴を「世界に向かう思想」として検討し、次に第二節で、それがどのように政治化していったのかをユダヤ人問題と関連づけながら考察していく。そして第三節で実存主義的思想が政治という契機とかわることとどのように変容するかにも配慮しつつ、彼女の思想的営為が『全体主義の起源』において集約していく、そのあり様を分析する。こうした考察を通じて、最後にアレントの思想的骨格の形成過程を総括する。

\*本稿ではアレントの著作は以下の略号をもって表記する。邦訳のあるものは適宜参照したが、多少の異同のあるところもある。邦訳頁数は（ ）内に示してある。また彼女の著書未収録の雑誌取載論文はその都度注に記した。

BPF: *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, N.Y., 1968. (『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. (『暴力について』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.) (『イエルサレムのアイヒマン』大久保訳、みすず書房、一九六九年)
- EUTH : Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, München, 1986. (『全体主義の起原』一—三、大久保、大島訳、みすず書房、一九七二—一九七四年)
- HC : The Human Condition, Chicago, 1958. (『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., N.Y., 1978. (『パ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. (『カント政治哲学の講義』ペイナー編、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. (LM II Thinking, LM II Willing)
- MDT : Men in Dark Times, N.Y., 1968. (『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. (ただし本稿ではPelican一九八六年版を用いた。)(『革命について』志水訳、中央公論社、一九七五年)
- RV : Rahel Varnhagen : Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik, München, 7Aufl.1987. (寺島訳、未来社、一九八五年)

- (1) 実存主義の概説についてはさしあたり次を参照、松浪信三郎『実存主義』(岩波書店、一九六二年)、ボルノー『実存主義克服の諸問題』須田訳、未来社、一九六九年。
- (2) アレントの思维様式の特徴としてこの点を指摘しているものとして、Sonthheimer, K., Vorwort, in Arendt, H., Was ist Politik?, Fragmente aus dem Nachlass, herausgegeben von Ludz, U., München, 1993. 実存的問いかけを政治的次元で引き受けるという彼女の思维様式に着目するなら、同時にこのことは彼女の「ユダヤ人である」という民族的帰属性への着目でもあ

る。自らの民族的帰属性をどのように問題化し、政治的に答えようとしたのか、というテーマをここからつかみ出すことができよう。この問いに関連するものとして次を参照。Barnouw, D., *Visible Spaces: Hannah Arendt and the German Jewish Experience*, London 1990.

もともとユダヤ人という民族的帰属性の問題については、Young-Bruehlはその大部の伝記のなかで明確に描き出している (*Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven and London, 1982)。しかし若干の不満は、アレントの思想に内在してみたとき、彼女はどのようにして自らの民族的帰属性を突き抜けていったのか (放棄ではけっしてない) が、不明確である点である。

- (3) Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Frankfurt / Mein, 1977, S.73. (『存在と時間』桑木訳、岩波書店、上二〇七頁)
- (4) アレントの世界概念については、拙稿「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―」『法政研究』第五八巻第一号一九九一年、Canovan, M., *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, N. Y., 1992. のほかにも、Doosa 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なども参照。
- (5) Arendt, H., "What is Existenz Philosophy?", *Partisan Review*, vol. 13, no. 1, 1946, p.51.
- (6) LM II, p.200.
- (7) マックス・ウェーバー『宗教社会学論集』大塚・生松訳、みすず書房、一〇九―一三六頁。
- (8) 栗原彬『歴史とアイデンティティ―近代日本の心理Ⅱ歴史研究』新曜社、昭和五七年、一二頁。なおエリクソンについては次も参照、西平直『エリクソンの人間学』東京大学出版会、一九九三年。
- (9) メルロ・ポンティ『知覚の現象学2』竹内・木田・宮本訳、みすず書房、一九八七年、三六三頁。
- (10) この点については、メルロ・ポンティ前掲書、二〇八―二〇九頁のほか、西平前掲書も参照。
- (11) M. Jay and Botstein, L., "Hannah Arendt: Opposing View", *Partisan Review*, vol.45, no.3, 1978.
- (12) 「決断主義」については次を参照。Christian Graf von Krockow, *Die Entscheidung: Eine Untersuchung über Ernst Junger*, Carl Schmitt, Martin Heidegger, Frankfurt / Main, 1990. (初版はStuttgart, 1958.)

## 第一節 世界へ向かう思想

ヴァイマル末期に勃興したナチズムに直面し、ユダヤ人アレントはナチの政權獲得とともにドイツを逃れパリへ渡る。後年アウシュヴィッツなどでのユダヤ人大量殺戮を聞き及び、アレントの政治哲学への転回は決定的なものになる。その間の消息は以下に明らかになるはずであるが、彼女のナチズム観の一端をみておき、彼女が到達した観点を確認しておきたい。

ナチズムによる人間の大量殺戮を「根源悪 (das radikal Böse)」と表現し、アレントは一九五一年のヤスパースへの私信において次のようにいう。

「根源悪とは実際のところ何であるのか、私は知りません。しかしそれは次のような現象と関係があるように思われます。つまり人類を人類として余計なものにすることという現象です。(これは人類を手段として用いるということではありません。……)それは人類をそのものとして無用のものにするという現象です。……(中略)……このようなことは全て単一の人類の全能性(単なる権力追及ではない)という幻想から起こって来ます。よりよい表現でいえば、この幻想に関連しています。もし人間が人間として全能であるならば、なぜ人々が複数存在すべきなのか、まったく理由がなくなります。——丁度一神教において全能の神々が唯一者になるように。この意味でいえば、単一の人類の全能は複数の人々を余計なものにするのです。<sup>2)</sup>」

アレントのこの言葉には、抽象的概念によって人間を一括することに反対し、あくまで個々の人間の唯一性に根本的意味を見出そうとする彼女の思想の中心テーマが窺われる。後年の彼女の政治思想がこの観点から展開されることになるのは周知の通りである。したがってアレントにとってナチズムの支配とは何であったのか、彼女はそれをどう

理解したのかという点は、彼女の思想の総体的把握のための前提となるべき事柄である。同時にナチズムの把握の仕方  
方にアレントのユニークさもまた表現されているのである。本節では彼女のナチズム理解の前提となる、ナチズム体  
験以前のアレントの哲学研究を検討する。

ナチズムとユダヤ人の大量殺戮を軸としてアレントは政治に向かい合うことになるのであるが、彼女自身振り返る  
ように、戦間期に過ごした学生時代には政治に対してさほど関心を持っていなかった。彼女にとっては何よりも哲学  
が関心の中心だった。<sup>3</sup>しかしこのことは決してアレントの思想的断絶を意味するものではなく、むしろこの哲学への  
関心の連続の上にこそ、彼女の政治認識があるということには注意しなければならない。つまり哲学への関心の持ち  
方自体が後年の政治認識の枠組みの基礎を提供しているのである。

ヤングブリュールは、一九二〇年代当時のドイツの哲学界には次の二つの大きな潮流があったと整理している。す  
なわち科学主義(実証主義や経験主義など)とネオカント主義の二つである。<sup>4</sup>そしてこれらの学派の内外で絶対的価値や  
体系的知識を求める、いわゆる形而上学のルネサンスがあったという。また、こうした動向のほかに、第一次世界大  
戦後のドイツにおいては、周知のように様々な種類のナシヨナリズムが吹き荒れるなか、通俗的な生の哲学が流行し、  
自由な個人の抹殺と全体性の理念が隆盛を極めていた。同時に物質文明に対する社会的調和、道徳性、文化的創造性  
といった理念が知識人層に大きく食い込んでいた。<sup>5</sup>

アレントが哲学へ関心を持つというのは、これらの学派のいずれかに与みするというものではもちろんない。彼女  
は、これらのいずれをも拒否し、むしろ「哲学の伝統的アイデンティティを疑う反逆者の道」<sup>6</sup>を歩むことになるので  
ある。当時は右に述べた潮流のほかに、欠かせない動向として、「世界がその意味を得るところの『絶対的』理性への  
信頼、歴史の意味への信頼、人間性への、人間の自由への信頼が崩壊」<sup>7</sup>したという認識の上に、新しい学問への希求

があり、現在とそのなかでの人間の在りようをどう考えるかに大きな関心が寄せられていたといえる。それは例えば、当時のハイデガーの哲学そのものが物語っているといえよう。周知のように、この時アレントが魅かれていったのもこの新しい哲学であり、すなわち歴史主義的潮流（マイネツケ）のなかで興ってきた現象学であり、実存主義であった。<sup>(8)</sup>このことから察せられるように、彼女の哲学への関心の持ち方は、具体的生の世界の把握と密接に関連しているといえる。本節で検討する彼女の学位論文等の諸論考は、そのことを端的に物語っている。

アレントにとって哲学とはこの生の世界の理解のことであったが、彼女の哲学への態度にはさらにもう一つ大きな要素が加わっているといえる。それはユダヤ人問題である。この問題については次節において論ずることになるが、ここで若干触れておけば、学生時代にハンス・ヨナス（Hans Jonas）を介して知り合ったシオニスト、クルト・ブルーメンフェルト（Kurt Blumenfeld）を通じて、彼女はこの問題に向かい合うことになる。もちろん、幼少の頃よりユダヤ人の家庭に育った者として、決してこの問題に無関係では有り得なかったわけであるが、それを自分の問題としてとらえるようになるのには、やはりブルーメンフェルトの存在を無視することはできない。哲学においてアレントを導いたのがヤスパースとハイデガーなら、アレントをユダヤ人問題に導いたのはブルーメンフェルトであった、とヤングブリュールはいう。<sup>(9)</sup>（ただしこれが政治の問題になるのは、一九三三年以降のことであるのはいうまでもない。ブルーメンフェルトによれば、ユダヤ人問題は今世紀初頭において次のように問題の位相を転換させている。すなわち「あなたは何を信じるか」という問いから、「あなたは誰であるか」という問いへの転換である。<sup>(10)</sup>つまりユダヤ人問題は宗教の問題からアイデンティティの問題へ転換しているのである。<sup>(11)</sup>アレントにとってのユダヤ人問題なるものもこのアイデンティティの問題にほかならなかった。

このように哲学によって具体的生の世界の把握に向かったアレントは、ユダヤ人問題によってアイデンティティの

問題に目覚めたということができよう。こうした彼女の姿勢が、やがて直線的ではないにせよ、冒頭に引用した全体主義批判へと結実することになるのである。それでは具体的にアレントはどのような哲学研究を行ったのか。まず最初の著書を検討し、彼女の哲学への関心がどのようなものであったかを見ることにしよう。

アレントは一九二九年に彼女の学位論文『アウグスティヌスにおける愛の概念』を著している。この著作はハイデガーの強烈な影響のもとに書かれたもので、随所に彼の影響の痕跡を認めることができる。<sup>12)</sup> そのことにも留意しつつ本書の検討を行おう。

この著作の構成は、第一部 欲求としての愛、第二部 創造者—被造物、第三部 共同の生活という三部構成をとっている。アレントはこの著作において、アウグスティヌスの「愛」の概念を分析するに際して、その愛概念を熱望としての愛、神と人間との関係における愛、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目的としている。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。<sup>13)</sup><sup>14)</sup> 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。このような生は真の生たりえない。そのため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来に生きることによって彼岸の世界の居住者となるべく彼を駆り立てる。<sup>15)</sup>」

ここから分かるように、クピディタスは世界の物 (Ding) を欲するがゆえに、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。世界への帰属はカリタスによって廃棄され得る<sup>16)</sup>」のである。カリタスは人間の世界を超越した永遠なものを求める。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。その場合、人間は被造物として世界ではなく、神に属する者として自己を認識する。<sup>17)</sup>

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られる。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)」を問うことでもある。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、それは絶対的未来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来の統一としての、人間を包摂するものとしての存在 (esse) へ関わることである。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。<sup>(19)</sup>」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) は人間にとって自明の故郷になる」<sup>(20)</sup>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にさらに注目してみよう。

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。確かに人間はなにかを制作し、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の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いえる。) こうした世界と人間との関連についてアレントは次のように敷衍する。

「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合う。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ことができる。……

(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。<sup>(21)</sup>」

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、我々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ることができよう。<sup>(22)</sup>もしギリシア的伝統にのつとれば、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なのか。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。言い換えれば、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満足せず、さらにこの問いを、隣人をそれ自体として愛することは可能か、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*) に与えてい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依存的 (*mit-und-füreinander*) な存在であり、単にともにいる (*nebeneinander*) のではないということであり、第二に、地の国はアダムを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。」そして「神からの世界の独立性は、世界の歴史性に基<sup>(23)</sup>づいている。」

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は、人間を人類として把握し、他者は相互依存的ではあっても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個性性と人類として総括されること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<sup>(24)</sup>っていない。

われわれはこの学位論文において、アレントが哲学に対してどのような関心の持ち方をしてきたかを典型的に見て取ることができよう。アウグスティヌスは神学者ではない、とするアレントのアウグスティヌスの解釈が正当な解釈かどうかは別<sup>(25)</sup>にして、彼女の関心を雄弁に物語っている。アレントの関心は、人々が生きているこの世界を超越しようとする思考に対する抵抗と世界内に止ま<sup>(26)</sup>っていか<sup>(26)</sup>に他者と共存するか、という問題であると端的にいうことができる。当時のアレントに即して言えば、キリスト教的発想と世界からの発想といういわば古典古代の哲学の発想との相剋であるとい<sup>(26)</sup>ってもよい。彼女の重点は、いうまでもなく後者にあり、そしてこれがアレントをしてハイデガー哲学へ向かわしめた原因——それも最大の原因——であるとい<sup>(26)</sup>ってもよいのではな<sup>(26)</sup>かろうか。ハイデガーの影響は、何と<sup>(26)</sup>言っても世界内存在としての人間の把握の仕方に現れている。この学位論文のなかで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いない。むしろ生は世界にとって相互構成的 (mitkonstitutiv) なのである。<sup>(27)</sup>「いうまでもなく、現存在としての人間である。先の引用箇所に見られる「人間と世界の『世界的』」関係という表現も現存在の存在様式として理解されるべきであろう。

これと同時に世界と人間の間には横たわる死という実存的契機に対するハイデガーの影響も見逃されるべきではないであろう。後年アレントは死すべき人間の住家としての政治的世界の構成という思想を展開することになるが、ここでの死という契機の重視にその端緒をみることも可能であろう。<sup>(28)</sup>

アレントの思想的傾向を世界への価値付与と超世界的なものへの拒否として捉えれば、その傾向は彼女のリルケ論およびキェケゴール論にも明瞭にみられる。一九三〇年（学位論文の翌年）にアレントは最初の夫、ギュンター・シュテルンと共同でリルケの「ドゥイノの悲歌」についての評論を執筆している。ここでアレントはリルケのこの詩を、「確かに宗教的に規定されているが、しかし決して宗教的な文書ではない<sup>(29)</sup>」とし、宗教的起源と世界内的表現の二重の意味を見出している。それはリルケがここで表現している愛が、見捨てられている者の愛であるということに現われている。人は世界のなかに安らうこともできず、また神からも見捨てられている。人間はその時、世界を超えた「別の連関 (andern Bezug)」を求め、他方、世界にあつては「世界疎外 (Weltfremdheit)」を経験することになる。アレントはこの「別の連関」と「世界疎外」のはざまに漂うがごとき人間の姿を、リルケの謳う愛のなかに読み取るのである。

アレントのいう「世界疎外」とは、後年の彼女の思想にとってまさに本質的概念であるが、ここで彼女は、人が世界の事物との関係を失っている状態を指すために用いている。それは孤独ということであり、「リルケにとって孤独とは、世界の移ろい易さから生じる<sup>(30)</sup>」のである。たしかに事物は人間よりも永続性を持つがゆえに、存在論的優位を保つ

ている。しかしそれでも事物ははかなく、救済を必要としている。この人と物との関係を表現するに際して、アレントはリルケの委託という言葉を用いている。ここで委託というのは例えば、リルケの次のような詩句に見られる。

そうだ、年々の春はおまえを必要としたではないか。あまたの星は

おまえに感じとられることを求めたのだ。

過去の日の大浪がおまえに寄せて来たではないか。または、

開かれた窓のほりをすぎたとき、

提琴の音がおまえに身をゆだねてきたではないか。それらすべては委託だったのだ。(第一の悲歌、手塚富雄訳)

事物の救済——委託——とは、リルケによれば名づけることである。それは地上の賛歌となるはずのものである。

こうした世界へ止まろうとする詩人の態度に対して、アレントはこれと異なった方向を詩人のなかに見出す。それは永遠への志向とリルケ自身がいう「呼び声のむなしさ」に見られる孤独とにかかわる。

「永遠への志向」については、地上の賛歌は、移ろい易い世界を離れて、永遠のなかにもたらされねばならない。このときリルケの詩人としての人間のあり方は、現存在としての人間のあり方と食い違ってくる。「愛する人たちよ、どこにも世界は存在すまい、内部に存在するほか<sup>31</sup>は。」内部へ向かうこと、これは、「別の連関」を詩人が目指したものだといえよう。ここでいわれる「別の連関」とは、例えば見聞きされる世界の向こう側、生死を超えた者たちの世界の類いであると、さしあたり理解しておきたい。いずれにせよ、「この」世界とは「別の」世界をさす。「呼び声のむなしさ」については、移ろいゆく物が呼び声に応えず、われわれを見捨てることである。ここに見捨てられた者

の愛がみられる。この愛が「世界疎外」なのである。「この愛に開示される世界は、日々の今ここで提供される世界とは根本的に異なっている。」<sup>(32)</sup>「愛において人間の現存在は、異なった方向においてではあるが、その固有の個性の限界を越えていくのである。」<sup>(33)</sup>アレントによれば、リルケはこの愛を、見捨てられていることと超越の可能性、見捨てられることと起源への回帰の可能性、「純粹な持続」の内世界的可能性の三つの可能性のもとにとらえていたという。いずれにしてもリルケにおいては「愛は拘束的な目的や世界への固定化から解放されたときのみ、本来的である。」<sup>(34)</sup>とされる。

『ドゥイノの悲歌』のこうした分析を通じて、アレントは地上への眼差しと超世界的な眼差しとの絡み合いを、リルケのなかに見出している。つまり神の規定性の下にあれば、人間の生は無価値となり、神の否認によって人間は世界に故郷を見出す、ということになる。ここにわれわれはアレントのアウグスティヌス論と同一の論理構造を見つけることができる。人間の故郷としての世界というアレントの観点は、いうまでもなく、彼女の非宗教性を示しているのではない。そうではなく、アレントにとって哲学とは、人々がともに住まう世界のあり方、そしてその可能性の追求にほかならなかった、ということである。此岸に眼を凝らすこと、それは人間を抽象的に一体化することなく、個々の人々がそれぞれ世界を故郷とすることの可能性の追求それ自体である。こうして故郷としての世界、そしてその対概念としての「世界疎外」と見捨てられていること（これは冒頭引用文中の「余計者」という概念と同一内容と見てよいであろう）という彼女のナチズム批判の基本的な諸概念が揃うことになる。この時期のアレントのこうした視点は、キェルケゴール論においても、またマンハイムの『イデオロギーとユートピア』についての書評においても確認することができるのである。<sup>(35)</sup>

われわれには今一つの問題、すなわちユダヤ人問題を通じた個のアイデンティティの問題が残されている。この論

点の解明は、世界へ内在したアレントの思索がアイデンティティと政治へ開かれていくのはいかにしてかを明らかにするであろう。

- (1) *Gespräche mit Hannah Arendt*, Adelbert Reif (Herg.), München, 1976, S.23.アウシュヴィッツを聞き及んだのは一九四三年のことであるとする。
- (2) BW, S. 201.
- (3) Young-Bruehl, op. cit., p.44.またピーター・ゲイ『ワイマール文化』亀嶋訳、みすず書房、一九八七年、八四頁。
- (4) Young-Bruehl, op. cit., p.45.またフリッツ・リンガーの『読書人の没落—世紀末から第三帝国までのドイツ知識人』西村訳、名古屋大学出版会、一九九一年、は当時の学問状況を知る上で興味深い。
- (5) ゲイ前掲書参照。生の哲学については、O・F・ボルノー『生の哲学』戸田訳、玉川大学出版部昭和五七年、参照。
- (6) Young-Bruehl, op. cit., p.45.
- (7) フッサール『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』細谷、木田訳、中央公論社、一九七四年、二六頁。
- (8) *Gespräche mit Hannah Arendt*, op. cit., S.18.またBW, S. 39も参照。この点については寺島俊穂『生と思想の政治学』芦書房、一九九〇年の指摘がある。
- (9) Young-Bruehl, op. cit., p.70.
- (10) *Ibid.*, p.10.
- (11) ユダヤ人問題については次の邦語文献を参照。大野英二『ナチズムと「ユダヤ人問題」』リプロポート、一九八八年、野村真理『西欧とユダヤのはざま—近代ドイツ・ユダヤ人問題』南窓社、一九九二年。
- (12) この点については、Young-Bruehl, op. cit., p.491でも触れられている。
- (13) アレントは人間を時間性のうちに捉え、'Noch-nicht- $\rightarrow$ 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。
- (14) 「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、すべて死すべきものは消滅するからである。」LA, S.10.



- (15) LA, S.13.
- (16) LA, S.15.
- (17) LA, S.54.
- (18) 当時はアウグスティヌスをめぐって、そのキリスト教的要素とギリシア的要素との関係がしばしば問題にされたという。Patrick Boyle, S. J., "Elusive Neighborliness: Hannah Arendt's Interpretation of Saint Augustine", in *Amor Mundi: Exploration in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, ed. by Bernauer, J.W., Dordrecht, 1987, p.108, note 23.
- (19) LA, S.42.
- (20) LA, S.43.
- (21) LA, S.44.
- (22) レーヴィット『近世哲学における世界概念』佐藤訳、未来社、一九七三年、一三頁。
- (23) LA, S.81.
- (24) もちろん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、とプリュールは伝えてゐる。Young-Bruehl, op. cit., p.74. また人類という観点に関していえば、プ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つてゐる (Young-Bruehl, op. cit., p.76) それに対して寺島氏は、アレントはこの民族性を突き抜けて人類の理念に至るものをもつてゐると指摘している (寺島俊穂『ハンナ・アレントの思想形成—生と思想の政治学』芦書房一九九〇年、四四頁)。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興味深い。もつともアレントにおいて人類の理念が念頭にあったのは否めないが、その議論は彼女の政治思想の全体的構造のなから理解するしかないであろう。
- (25) 例えば、レーヴィット前掲書を見よ。
- (26) 注(18)参照。
- (27) LA, S. 50-51.
- (28) ただし、アレントがここでいっている死とは、世界からの断絶、世界の喪失を指しているのであるが、ハイデガーの場合には、もう少し複雑であることに注意しなければならない。ハイデガーの場合、死、つまり「まだ—ない」は実存論的範疇とし

て、現存在に常に属しているような在り方をしているのである。いかなればハイデガーのいう死とは、一面ではけっして追いつかれることのない「まだ—ない」であるが、他面では、現存在の可能な在り方として常に世界内の事柄なのである。

- (29) Hannah Arendt und Günter Stern "Rilkes ‹Duineser Elegien›", *Neue Schweizer Rundschau*, Bd. 23, 1930, S.856.
- (30) *Ibid.*, S.863.
- (31) *Ibid.*, S.857-858.
- (32) *Ibid.*, S.864.
- (33) *Ibid.*, S.866.
- (34) *Ibid.*, S.868.
- (35) Arendt, H., "Sören Kierkegaard", *Frankfurter Zeitung*, Nr. 75—77 (29 Januar 1932); "Philosophy und Soziologie: Anlässlich Karl Mannheim, Ideologie und Utopie," *Die Gesellschaft. Internationale Revue für Sozialismus und Politik*, Jg.7, Bd. 1, Berlin, 1930.

## 第二節 「宿命」としての民族

アレントにとってユダヤであるということは何を意味するか。本節の課題は、この問題を、一つは個のアイデンティティの問題として、今一つは共同体のアイデンティティの問題として論じることである。

### 一 ユダヤ人であることの肯定

ユダヤ人であるという民族的帰属性はアレントの政治思想にとって決定的ともいえるべき位置を占めている。ナチズ

ム台頭下のドイツで、この民族的帰属性のゆえに政治の問題に直面せざるを得ず、フランス、アメリカへの亡命を余儀無くされたばかりか、アウシュヴィッツでの民族の大量殺戮を経験しなければならなかったこと、このことがアレントを政治思想家たらしめたことはよく知られている通りである。<sup>1</sup> アレントは次のようにいう。「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。」<sup>2</sup> ユダヤ人であるということ、これはアレントにとって決して放棄してはならない事柄なのである。彼女にとっての民族的帰属性の問題は、同時にまた隣人愛の問題、すなわち共存の問題でもあった。同化ユダヤ人の家庭に育ったとはいえ、折りに触れて目撃した反ユダヤ主義的言動、雰囲気に対して抵抗感を持っており、そのことが、やがてアレントに、「もし隣人があるがままのあなたを受け入れないとき、いかにして世界に生き、隣人を愛することは可能であるか」<sup>3</sup> という問いを抱かせるに至ったともいわれ、彼女のアウグスティヌス論における隣人愛の強調、運命共同体という概念などは、これに関連するとみることもできる。

アレントがこのように、民族的帰属性を決して放棄してはならないものとして強調し、同時に共存の問題とも関連させていることはその通りなのであるが、しかし、にもかかわらず彼女はシオニストとして活動したのでもなく、またユダヤ人の何らかの集団を形成しようともしていない。むしろ自覚的に距離を取っている。<sup>4</sup> アレントにとって民族的帰属性は放棄しえないものであるというのは、一体何を意味するのか。この問題を考えるために、ここではまずアレントが最初にユダヤ人問題を扱った書物である『ラーヘル・ファルンハーゲン (Rahel Varnhagen)』を取り上げたい。

本書はアレントが学位論文を準備していた時とほぼ同時期に準備されたもので、一八世紀末から一九世紀にかけて生きて一人のユダヤ女性の伝記である。この女性は一時期文芸サロンの中心人物として様々な文人、政界人、軍人な

どと交流をもったが、次第にそこから遠ざかり、ユダヤ人ゆえに社会から受け入れられずに死んでいった。しかし彼女は孤独に死んでいったのではけつしてなく、むしろ社会に受け入れられるのを断念したとき、人生を肯定的なものとして享受することができたのである。アレントがこの精神の軌跡に焦点を置くのも、そこにはユダヤ人であることを肯定するということが本質的に関わっているからにほかならない。それではユダヤ人であることを肯定することとはどういうことか。

アレントは本書について、ひたすらユダヤ人であることから抜け出そうとしていたラーヘルが、それを肯定的に受け入れるまでの生活を、「ラーヘル自身が物語ったかのように物語ること」<sup>(5)</sup>が目的であるといっている。アレントはラーヘル<sup>(5)</sup>の人生を物語るに際して、ユダヤ人としてのラーヘル<sup>(5)</sup>の前には二つの選択肢があったという。すなわち成り上がりとして社会に受け入れてもらうか、それともあくまでユダヤ人として社会の外に止まるか、という選択肢である。周知のように『全体主義の起源』においてもアレントが設定する選択肢である。結局ラーヘルは後者を選び取ったのであるが、この選択についてラーヘル自身は次のようにいう。

「人生のあれほど長い間にわたってわたしにとって最大の恥辱であり、最も辛い悲しみと不幸であったこと、すなわちユダヤ女性に生まれたことを今では何にもまして替えがたいものと思うのです」<sup>(6)</sup>

この選択肢とラーヘル<sup>(5)</sup>の選択がどのような意味をもっているのかをここで検討してみることにしよう。

選択肢の一つ、成り上がりになるというのは、いわゆる同化のことであるが、同化はなぜ拒否されたのか。これを確認するためには、いわゆるユダヤ人問題というのはこれまでどのように扱われてきたのかを、概略的に振り返ってみなければならぬ。

アレントはラーヘル<sup>(5)</sup>の生きた時代、つまり啓蒙の時代のユダヤ人問題の扱い方の典型をドームやメンデルスゾーン

のユダヤ人解放論に見出す。すなわち彼らの目から見れば、

「ユダヤ人は人類の仲間引き戻されるべき抑圧された、教養のない、遅れたままの民族に止まっていた。ユダヤ人を人間にすることが望まれた。ユダヤ人がいること自体悪いことなので、彼らを人間、すなわち啓蒙主義の人間にすること以外何も残されていなかった<sup>(7)</sup>のである。」

ということになる。そしてこれに應えるかのように、ラーヘルは弟に「ユダヤ人はわたしたちのなかから根絶されねばなりません。それは神聖な真実ですし、たとえ生命がなくなろうともそうしなければなりません<sup>(8)</sup>」と、書き送っている。

実際アレントの指摘を待つまでもなく、啓蒙期にはユダヤ人(教)をめぐる議論が盛んになっていた。あるものはユダヤ人を進歩の先頭を走ると目された市民社会に組み込むべし、という議論を行い、また他方で、例えばカール・マルクスのようにユダヤ教自体を市民社会の原理であると捉えるものもいた<sup>(9)</sup>。周知のようにマルクスの問題意識は、利己主義的市民社会から人間を解放し、つまり人間の利己主義を克服し、疎外された国家として存立している類的本質としての共同性を回復すること、にある。この問題意識自体は大いにうなずけるとしても、しかしユダヤ人問題そのものとして見た場合、やはりここにもある一定の普遍性のなかにユダヤ人を解消させるという傾向を見て取ることが可能である。

再びラーヘルに戻って考えたとき、ドームらのいう「解放」は、彼女に何を意味したであろうか。アレントの描き出すラーヘルには、マルクスのような市民社会自体の止揚という観点はない。ラーヘルにとつての「解放」とは、市民社会のなかに同化することであった。しかしそれは、自分のために用意されているのではない世界の事物に自分を合わせ、見せ掛けの自分を演じることでしかない。「わたしが骨折ってあがなうものはすべて、本来決してわたしのた

めに存在しているわけではありません。<sup>(10)</sup>」つまりこうした解放では、ラーヘルはユダヤ人であることもできないし、当然ユダヤ人であることを肯定することもできない。言い換えれば自己たることができなないのである。同化とは自己の抑圧なのである。したがってラーヘルが成り上がりの世界を拒否し、ユダヤ人として社会の外に止まることによってしか真の解放はありえないのは、きわめて自然な事柄であるのだが、問題はどのよう<sup>(11)</sup>にユダヤ人であることを肯定したか、ということである。アレントは言う。「こうして最後には、自分の『宿命全体を避けられない、歴史的な、旧約聖書の宿命、その信奉者たちの子孫が地球上のいたるところで逃げ去っていくところの呪いとして』理解したのである。<sup>(11)</sup>」つまり「宿命」として肯定したのである。ここが問題のポイントである。すなわち「宿命」とは何か。<sup>(12)</sup>

## 二 「宿命」と個のアイデンティティ

ラーヘル<sup>(13)</sup>の生涯を物語るに際して、アレントは次のようにいう。「出来事は、物語ることによって宿命(Schicksal)になる。」ラーヘル自身、「自分がどのような運命をもっているか知っている人は誰でも宿命をもっています。」<sup>(14)</sup>と<sup>(14)</sup>っている。一体こうした箇所<sup>(14)</sup>でいわれている宿命<sup>(14)</sup>というのは何なのか。個人の力を超えた何か超越的な力によって、個人が飲み込まれることを意味しているのであろうか。結論的にいえば、否である。個人はこの宿命概念においてこそ個としてのアイデンティティを得ることができるのである。それはどのよう<sup>(15)</sup>にしてか。そこでこの宿命概念を検討することが必要となるわけだが、ただし注意しなければならないのは、アレントはこの概念を決して一義的に用いているわけではないということである。彼女は、ここで主な分析対象となる一九三〇年前後の時期を除けば、この宿命という概念あるいは運命という概念に積極的意義を与えておらず、その意味するところも多少のズレがある。<sup>(15)</sup>しかし、そのことはここでの分析を決して無意味なものにするものではないと思われる。というのも、ここでの分析の眼目は、

宿命という概念のうちに語り出されている個のアイデンティティのあり様をアレントがどう考えていたかということであり、宿命という概念そのものを称揚することではないからである。

さて、アレントの宿命概念を考える手掛かりとして、われわれにはすでに一つの、そして根本的なシェーマが与えられている。それはラーヘル自身が直面した選択肢のなかに現われている。つまり同化して社会に受け入れてもらえば自分が真に自己たりえず、逆にユダヤ人であることを固持し、社会の外に立てば、自己が自己たりえるといういうシェーマである。すなわちアレントにとって（あるいはラーヘルにとって）民族的帰属性は自らの実存に関わるのである。これに関連していえば、アレントは『ラーヘル・ファルンハーゲン』のもとになった講演について次のような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』ようとしたものではありません。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 (Jude sein) という基盤に立つて、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、宿命的であること (Schicksalhaftigkeit) によってそれとなく特徴づけたのです。この宿命的なものは、まさしく地盤の喪失 (Bodenlosigkeit) によって目覚め、それが生じるのはただユダヤ的なもの (Judentum) からの分離においてなのです。」<sup>16)</sup>

つまり実存の可能性はユダヤ人であるということ、宿命的なものとして受け止めることによって開かれるのである。われわれは、宿命と実存の結びつきというアレントの意図はこれで理解することができよう。しかしこのときアレントは、宿命という言葉でもってどのような事柄を考えていたのであろうか。そのことを知るためにもう一度、われわれは彼女のリルケ論に立ち返って見ることにしよう。

前節で述べたように、アレントはリルケの「ドゥイノの悲歌」を、世界のなかにありながらも世界から見捨てられ

た人間が、それゆえに世界を超えた「別の連関」を求めるといふ人間の存在状況を謳ったものと捉えていた。こうした人間のあり方をリルケは詩人と表現する。アレントはこの詩人に対して、世界に陥り、詩人的実質を持たない人間を、現存在 (Dasein) として対置させる。そしてアレントは次のように述べる。

「このような現存在に対してリルケは、彼が〈宿命〉と名づけるものを対置させる。宿命とは時間的であり、対象に向かい合うことであり、死によって限定されていることである。」<sup>(17)</sup>  
そして、

「宿命的であることは『ドゥイノの悲歌』的な意味での詩人的あり方の前提条件である。向かい合っていること (Gegenüber-sein) とはその賛歌がわれわれに「別の連関」への扉を開くところの諸物との関わり以外のなものでもない。」<sup>(18)</sup>

ポイントは、時間的であることと諸物と向かい合い、関わっていることである。リルケの詩を見てみよう。

わたしたちはいつも被造の世界に向いていて、

ただそこに自由な世界の反映を見るだけだ、

しかもわたしたち自身の影でうすぐらくなっている反映を。

または、物言わぬ動物がわたしたちを見上げるとき、その目は静かにわたしたちをつらぬいている。

運命とはこういうことだ、向きあっていること、

それ以外のなものでもない、いつもただ向きあっていること。

(手塚富雄訳)



ここに出て来る「物言わぬ動物」とは、リルケの場合、開かれた世界に目を向けているものことである。リルケのこの詩句からわれわれは、前節での「委託」という概念を想起すべきであろう。諸物と向き合うこと、それははかなく消え去る諸物への救済なのである。諸物が現われ、それを受け止め、名付ける。この出会いこそ、宿命なのである。留意すべきは、この場合、宿命という概念は二つの層からなっているということである。すなわち、根源的には諸物との出会いは偶然の産物であり、その意味で個の力を超えている。しかしその偶然は、名づけるという行為を介することで、主体的営為によって形成された関係という新たな形をとることになる。つまり偶然という層の上に主体的関係という別の層が形成されるのである。この二つの層があればこそ、宿命という概念には実存的意味があるといえるのである。

少々長いが、アレント自身引用しているリルケの詩句を引いてみることにする。

つかのまのこの存在をおくるには

他のすべての樹々よりやや緑濃く

葉の縁ごとに（風のほほえみのような）さざなみを立てている

月桂樹であることもできようのに、なぜ

人間の生を負いつづけねばならぬのか——そして運命を避けながら

運命をあこがれわたるのか？

.....

いや、そのわけは、この地上に存在するということはたいしたことであるからだ、そしてこの地上に存在するす

べてのものが、

われわれ人間を必要としているらしく思えるからだ。これらのうつろいやすいものたちが、ふしぎにわれわれにかかわってくる、ありとあらゆるものうちで最もうつろいやすいわれわれに。

あらゆる存在は一度だけだ、ただ一度だけ。一度、それきり。そしてわれわれもまた一度だけだ。くりかえすことはできない。しかし、

たとい一度だけでも、このように一度存在したということ、

地上の存在であったということ、これは打消しようのないことであるらしい。

(第九の悲歌 手塚富雄訳)

われわれはこの詩のなかに、人間の生を負うという偶然と、にもかかわらずその偶然を引き受け、他との関係を求めようとするリルケの姿勢をみてとることができよう。リルケはつづけて「それゆえわれわれはひたむきにこの存在を成就しようとする」(第九の悲歌)という。われわれの観点から言い換えれば、この地上にいまあるようにあるということ、そして何者にも代え難い唯一存在であるということ、それを自ら引き受け、その己れが諸物とのかかわりのなかにあることを主体的に引き受けようとするとき、宿命(運命)は実存を構成するのである。

翻ってアレントを見てみよう。ユダヤ人であるということ、これを宿命的であるということによって特徴づけようとすることは、上述のような宿命概念によってこそ理解しうるであろう。<sup>19</sup>ラーヘルが自らの宿命を知るということは、自らの民族的帰属を自覚的に引き受けるということである。そのことによってラーヘルは、唯一性をもった個として地上に存在しえたのである。つまりユダヤ人であるということは、この場合、徹底的にラーヘルの生き方の問題であ

り、ユダヤ人として世界にかかわることをいう。ラーヘルがこの決意をしたとき、彼女はアレントがいうところの実存となったのである。こうしてみたとき、アレントのユダヤ人問題の扱い方の特徴もまた明瞭になってくるであろう。リルケの詩は個と世界のつながり方を表象したものであるといえるが、アレントのユダヤ人問題の扱いは、民族という集団的・政治的次元の基底に、実存論的次元を接合した論理構造となっているのである。だからこそアレントはユダヤ人問題を個のアイデンティティの問題として語りながら、同時に民族問題としても語る事ができたのである。

こうしてわれわれは、アレントの宿命概念の検討を通じて、彼女のこの概念は、実存論的次元（この次元自体、偶然性という層と主体的に形成された層という二つの層をもつ）と集団的・政治的次元という重層構造をもつことを理解することができた。ユダヤ人であるという、このこと自体は個人の選択を超えた事柄が、個的存在の一回性、唯一性を成就しつつ世界へかかわろうとするとき、まさに実存の基盤となるのである。後年、アレントは「われら亡命者」という論文を発表しているが、そこで彼女は同化主義者の、「われわれは、ドイツではよきドイツ人だった。したがって、フランスではよきフランス人となるだろう。」<sup>(20)</sup>という態度を批判しつつ、次のようにいう。

「なるほど、自己を喪失したいと思う人は、無限の、創造と同じくらい無限の、人間存在の可能性を発見するだろう。しかし、新しい人格をあらためて見付け出すことは、新しい世界を創造することと同じくらい困難であり、しかも同じくらい絶望的である。何をしようと、何のふりをしようとも、われわれが表しているのは、変身したい、ユダヤ人でなくなりたいという不健全な願望以外の何ものでもない。」<sup>(21)</sup>

アレントのこうした言明からも分かるように個の実存の問題次元と民族的帰属性の問題次元とが彼女においては、相補完するものとしての重なりあっているのである。

序論で述べたように、アレントにとって基本的な問題とは、彼女のユダヤ人という民族的属性と世界との和解であ

る。彼女にとってユダヤ人という属性は、個の固有性を保障するという実存的意味をもつが、表裏の関係でそれは民族という契機を通じて政治的意味が付与されることになる。つまり、政治とは、個の固有性が保障される世界の形成ということになるのである。

さてこのようなアレントの重層構造は、その論理自体はその後にも保持されるといえるが、宿命という概念自体は積極的意味に解釈しうる形で用いることはない。例えば、一九四四年に執筆された「フランツ・カフカ」という論考では、宿命という概念は、官僚的支配がまとう必然性という、人間にとっては抗い難い力を表象するために用いられている。<sup>(22)</sup>しかし逆に、例えば、彼女の主著『人間の条件』に見られる次のような記述はどうであろうか。

「リアリティ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ぬものを、明瞭なものにし、完全に実在しうるようにするためにするのである。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。」<sup>(23)</sup>

アレントのこの言葉は、人間がなしうる最も偉大なことは、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。存在の受動的所与性は個の力を超えた事柄であるが、それを現実化し、そのことによって人間自身が見られることによる実存の成就という論理は、これまでみてきた存在論的実存論の論理そのものの展開であるといえよう。アレントの思想は決して単線的に展開されてきたものではないが、しかしこの点は、一貫して保持された観点の一つである。

アレントの宿命概念が、実存論的次元と集団的・政治的次元との重層構造をもつことは、その重層構造自体に即してみれば彼女に思想的、論理的強みを与えるものになっていることは、大いに注目されるべきである。この思想の重

層性こそアレントをしてシオニストたらしめることなく、ユダヤ人であることの意味を個的に、同時に政治的に強調することを可能ならしめ、他方で民族の限定性を超えた共存への視点をもつことを可能ならしめているのである。アレントの民族的帰属性への接近の仕方は民族的団結の強調ではなく、個の個性性とそれを通じた世界へのかかわりの強調にほかならないからである。

アレントは、先に言及した『ラーヘル・ファルンハーゲン』の予備的講演についてのヤスパースへの私信において、すでに述べたように実存と民族的帰属性との関係に焦点を当てている旨を伝えていた。そのなかで彼女は、自分は、ラーヘルの実存を「ユダヤ的に根拠づけようとしたのではない」と言明していた。これはこの手紙に先立つ、ヤスパースからアレントへの手紙において、ヤスパースが「『ユダヤの実存 (Jüdische Existenz)』は、あなたによって実存哲学的に客観化されました。」<sup>24</sup>と述べていることへの否定的返事である。そのアレントの返事は次のように続く。

「(わたしがしたことは―引用者) ユダヤの実存の客観化ではなく、歴史的生の諸連関の客観化なのです。……(中略) ……特定の諸個人は、彼らの固有の生において(そしてそこにおいてのみであり、個人としての何かではなく)、際立つたものとなり、そして、生の連関、(das Leben) の結節点となり、その具体的客観化となるように思えるのです。ラーヘルの場合、わたしの客観化の基礎には、(ラーヘル―引用者) 自己客観化がすでにあります。<sup>25</sup>」

ユダヤ人であるという民族的帰属性に固執することは、アレントにあっては、個の固有の生を際立たせることにほかならず、そしてそのことは「歴史的生の諸連関」へとつながるものとして認識されているのである。

実際、この当時のアレントは、人類の理念についてしばしば言及している。彼女の学位論文においても見られた通りである。ただしこれは彼女が批判する個を飲み込む全体としての人類とは全く別ものである。そして、この、彼女がプラスイメーজで捉らえていた人類の観念は『全体主義の起源』においても見られる。この著作においても「諸国

民からなる家族としての人類」という表現などが見られる。このようにユダヤに拘りながらも、あるいはそれゆえにこそ人類への視線を持ちえたこと、ここにわれわれはアレントの思想的重層性の強みを見るのである。<sup>(26)</sup>

アレントの思想構造における、実存論的次元に即して見たとき、以上述べてきたことがいえようかと思う。しかし、アレントの思想は、あくまで「ユダヤ人である」ということと不即不離のものとしてしかありえない。実存論的にみたとときの思想的重点が「である」ことの意味にあるとしても、このことは彼女の思想におけるユダヤ人たることの重要性を減じるものではない。むしろ「ユダヤ人である」がゆえにアレントは政治思想家たりえたのである。そこでアレントの政治思想を検討するためにも、その前提として彼女のユダヤ人という民族的帰属性の意味をみておく必要がある。

- (1) 寺島俊穂「ハンナ・アレントにおける政治思想の生成」『慶応義塾大学法学研究科論集』一三号、一九七九年。
- (2) *Gespräche mit Hannah Arendt*, op. cit., S.21.
- (3) Young-Bruehl, "From the Pariahs Point of View: Reflection on Hannah Arendt: Arendt's Life and Work", in Hill, M.A. (ed.) *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, N.Y., 1979, p.6.
- (4) アレントはショーレム (G. Scholem) の、常にユダヤ民族への帰属を心に止めるようにという言葉に対して、「ユダヤ民族であることは私にとって、自分の生の確実な所与性である」として批判的姿勢をみせる。*Gespräche mit Hannah Arendt*, op. cit., S.15.あるいはまたユダヤ民族について、「いかなる集団や民族も愛したことがない」といい、さらには「私にはユダヤ民族への愛が疑わしい」とまべいう (Ibid., S.27)。
- (5) RV, S.10. (一〇頁) Barnouwが「アレントがこの伝記で書いたのは、ユダヤ人女性の伝記ではなくて、ドイツ・ユダヤ人の闘いである」と述べている。Barnouw, D., *Visible Spaces*, op. cit., p. 34.
- (6) RV, S.15. (一四頁)

- (7) RV, S.19. (一八頁)
- (8) RV, S.126. (一一〇頁)
- (9) マルクス『ユダヤ人問題によせて』城塚訳、岩波文庫、六六頁。また野村真理前掲書、とくに第一章参照。ところでリンガーは、今世紀の反ユダヤ主義者を以下の三つの類型にまとめている。
- ① 近代的経済発展の脅威を受け、「ユダヤ的資本家」に対してうらみを投げつけた手工業者や小売り店主
- ② 民族主義的イデオロギーの熱狂者
- ③ 大学構成員
- リンガー前掲書、九〇—九一頁。
- (10) RV, S.195. (一〇三頁)
- (11) RV, S.207. (一一五頁)
- (12) 宿命 (Schicksal) と運命 (Geschick) について一言断っておく。例えばハイデガーにおいては、前者が個人の、後者が民族の、というように使い分けがなされている(『存在と時間』)が、アレントは必ずしも厳密にこのような使い分けを行っているわけではないようである。したがって本稿ではとくに有意な差異が見出されなるときは、ほぼ等価のものとして考えることにする。
- (13) RV, S.10. (一〇頁)
- (14) RV, S.10. (一〇頁)
- (15) 例えば Arendt, H., "Franz Kafka" *Partisan Review*, Vol. 11, No.4, 1944 を参照。
- (16) BW, S.47.
- (17) Hannah Arendt und Günter Stern "Rilkes 《Duineser Elegien》", op. cit., S.862.
- (18) *Ibid.*, S.863.
- (19) 『ラーヘル・ファルンハーゲン』が執筆された時期とリルケ論が執筆された時期はほぼ同一であり、リルケのいう運(宿命)命がアレントの念頭にあったと考えることは何ら奇異なことではないと考える。むしろそう考えないと、注(16)のヤスパース宛ての手紙の意味が理解不可能になるのではないだろうか。
- (20) JP, p.64. (二五頁)
- (21) JP, p.63. (二四頁)

(22) “Franz Kafka”, op. cit.:アレントは次のようにいう。「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—人間の意志によつては変えられないものとみなす人間である。カフカの主人公を巻き込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事だ。」(p.11)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。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れる」(p.413)

(23) HC, p.208. (二二六頁)

(24) BW, S.46.

(25) BW, S.47-48.

(26) アレントのこの実存論については、彼女のリルケ論から解釈しうるもの他に、今一つ傍証としてわれわれはハイデガーの『存在と時間』における宿命概念を参照することが有益であろう。むしろアレント自身がハイデガーのこの著作について、何かの言及を行なっているわけではない。しかし当時のアレントとハイデガーとの関係からして、学問的には圧倒的にハイデガーの影響下にあつたがゆえ、彼女の宿命概念とハイデガーのそれとの間にきわめて有意な関連を想定することは、必ずしも無意味なことではないであろう。

アレントに関係する部分に焦点を絞って略述してみよう。ハイデガーの『存在と時間』における基本的シェーマが、存在への問いを、その存在自体を問題にしうる現存在(人間存在)の解釈によつて遂行しようとするものであることはすでに述べた。この現存在の在り方が「世界内存在」なのであるが、単純化すれば、この現存在の在り方には、すなわち「世界内存在」の在り方には、本来性と非本来性と呼ばれる存在状態がある。後者は有名な「ダス・マン」∨としての人間の在り方で、「ひと」への没入による固有の自己の喪失状態を指す。この状態から抜け出て固有の自己を回復すること、これが本来的な在り方である。このような本来的な在り方へと自己投企することを、ハイデガーは決意性と名づける。この決意性を促すものは、いうまでもなく、人間が死への存在である、という事実それ自体から来る不安とその死への先駆けである。ここで問題にしようとしている宿命という概念もこの決意性に関わってくる。

「現存在がますます本来的に決意を決めればそれだけに、すなわち現存在が死への先駆けにおいてその最も自己的な、優れた可能性から疑いなく自分を了解すればそれだけに、現存在の実存の可能性を選択して発見することが、ますます明白に偶然的でないようになるのです。ただ死への先駆けだけが、すべての偶然的で『一時的な』可能性を先駆けするのです。死に対して展けてあるこ



とだけが、…現存在を、その宿命の単純さへともたらずのです。」Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Frankfurt / Main, 1977, S. 507. 邦訳は桑木訳。岩波文庫、下、一五二—一五三頁。）

そしてまた次のようにいう。

「決意性のなかに存して、瞬間の△現▽に先駆的に自分を引き渡すことを、わたしたちは宿命と名づけます。わたしたちが、他人との共同存在における現存在の生起だと解しているところの運命 (Geschick) も、宿命に基づいています。」(Ibid., S. 510—511, 邦訳、下、一五六頁)

ハイデガーの哲学において、死への不安が個の個性性を呼び覚ますものであることは、よく知られている通りである。その死へ先駆けること、瞬間の△現▽に今この存在を引き受けること、このことこそが、個の生を単なる偶然的なものから在るべくして在るものにするのである。つまり、リルケ風に言い換えれば、たった一度きりの地上の存在が、それ自体大したこと、打ち消しがたいたことになるのである。いふなれば本来の実存になるのである。

ハイデガーの宿命の捉え方をベースにしてアレントの宿命概念を見てみれば、彼女がラーヘル生涯に託したことも一層明瞭になる。「ユダヤ人としてある」ということの実存の意味は、社会のなかで自己を失うことから抜け出て、固有の自己を選び取ることであるといえる。すなわち決意性の境地に立つことなのである。△ひと(Das Man)▽という自己喪失からの決意性による固有性の回復、アレントの社会外に立つパリアとしてのユダヤ人という在り方に、これと同じ論理を見出すのは、あなたがち唐突なことではあるまい。ラーヘルの前にあつた、成り上がりとして社会に順応するか、それともパリアとして社会の外に止まるかという選択肢は、非本来的実存か、それとも本来的実存かという選択肢にはかならなかつたといえるのではなからうか。

もちろん、アレントの「パリア」とか「成り上がり」という概念がベルナル・ラザールから得られたものであり、またブルーメンフェルトの影響も指摘されている。このことに間違いはないのであるが、この対立的二項の論理は、その実存論的次元でみれば、ハイデガーの対立する二項のなかに同型のものを見出すことが可能であるといえよう。

この点とは直接かかわらないが、アレントとハイデガーの関係を論じたものとして、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』七八〇号などを参照。

ちなみにブルーエルによると、ブルーメンフェルトのユダヤ人問題についての考え方は次のようになる。彼は脱同化のシオニズムを考えていた。具体的には次のようなシオニズムである。

① 歴史的に解放と同化を経験し、したがって宗教的にも社会共同体的にも反ユダヤ主義に対抗する基盤をもっていないユダヤ人のためのシオニズム

② ユダヤ文化との接触を失い、彼らが育った民族文化との接触を保ちたいと思っているユダヤ人のためのシオニズム  
そしてまた彼は博愛主義にも批判的で、それが「成り上がり (parvenus)」として成功したユダヤ人と「賤民 (pariah)」の条件を捨て切れない、あるいは捨てようとしたくないユダヤ人との相違を見えなくしてしまうからである。

Young-Bruehl, op. cit., p.73.

### 第三節 アイデンティティの政治的位相

これまでわれわれはアレントにとって「ユダヤ人であること」のもつ意味を、「であること」という実存論的次元に焦点を当てて考察してきた。本節では、その次元と不即不離の関係にある集団的・政治的次元としての、ユダヤ人という民族的帰属性に光を当て、彼女の政治思想を解明するための端緒を得ることにしたい。そこでまず、パーリアという個のアイデンティティに関わる問題がどのように政治問題となるのか、そしてその政治観を手掛かりとして、アレントはナチズムをどう理解しようとしたのか、を明らかにしたい。

#### 一 パーリアと政治

ユダヤ人として同化を拒否し社会の外に立つあり方を、アレントはベルナル・ラザールにならって「意識的パーリア」と呼んだが、彼女がその概念を高く評価するのは、それが自己のアイデンティティを捨て去らずに生きていく

人間のあり方にほかならないと考えたからである。しかしそのようなあり方は、人知れずひっそりと暮らすことではなく、まったく逆に、社会に対して反逆者として生きていくことを意味する。それはたとえばラザールの場合であれば、ユダヤ人を支配する民族に反逆するとともに、彼らに同化し結託し支配の手先となつてゐる裕福な例外ユダヤ人に対しても闘争を行うことを意味している。つまりパーリアとしてのあり方は、いわば社会との闘争を意味するのである。

「社会とパーリアとの軋轢は、このように社会のパーリアに対する扱いが正当か不当かということだけにかかわるものではない。問題はむしろ、社会から閉め出された者や総じて社会に敵対する者たちになお何らかのリアリティがあるかどうかということである。<sup>1)</sup>」

パーリアの闘争は、パーリアとして生きる者のリアリティをめぐる闘いなのである。

カフカについて論じた箇所では、こうしたりアリティを奪われた人間を「誰でもない者」と表現している。では「誰かであること」、つまりリアリティを回復するにはどうすればいいのか。アレントはカフカの前には三つの道があつたという。一つは、パーリアが集まつて、彼らの社会を形成することであり、二つめは、自然の、天と地のリアリティに逃れることである。そして三つめは、カフカ自身の示した道で、普通の社会のなかに同化していきながらそのなかで人間の権利を実現すべく孤独に闘うという道である。<sup>2)</sup> 第一と第二の道については、アレントはカフカ自身にとつてもはや有効ではなかつたという。というのは、第一の道については、このような社会は結局リアリティと乖離したボヘミアンとなるしかなく、<sup>3)</sup> 第二の道については、自然と芸術はかつては社会や政治の干渉を逃れることのできる領域であつたが、今日の世界においては、もはや天と地はリアリティの保証にはなりえないからである。ではカフカ自身の第三の道はどうか。アレントはこの道は、要するに自由と不可侵性を放棄しながら、自分のささやかな意

図を実現しようとする事、つまり人間としての権利を実現することを企てる事であり、これは世界の变革を何らもたらすものではなく、しかも人間の力を超えた企てであるという。

ではアレント自身はどうしようとしているのか。上の三つの道への批判は次のようなアレントの言明に代表させうる。これは彼女がラザールについて述べた一文である。

「パリアは不運な者の特権を放棄し、おとぎ話や詩人の世界と縁を切り、自然という大いなる避難所を断念して人間世界に飛び込んでいくことであってそれ以上でもそれ以下でもない。言い換えれば、社会が自分に対して行なったことに責任を感じて、神のごとく超然と無関心を決め込んだり、純粹に人間的なものという高尚なところにお高くとまるような態度に逃げ込んだりしないということである。」<sup>(4)</sup>

つまり同化することなく人間世界に入り込み、「誰かである」というリアリティを保証しうる世界へと作り変えていくこと、アレントが選んだ道はこれではなかったろうか。ここで決定的に重要なことは、このような企図は、リアリティを相互に保証し合う他者との協同を不可欠の条件としていることである。この他者との協同という観点が入ることによって個のアイデンティティの問題は政治の問題となる。<sup>(5)</sup> パリアとして社会の外に立つということは、同化を拒否する態度としては維持されつつも、もはや社会から隠遁することはできず、逆に社会への闘いともいうべきかわりが要求されることになる。

アレントにとってリアリティを相互に保証する世界は、一定の共通世界を指す。それはまずもって日常の生活空間であり、さらに言語をはじめとした文化的なものを共有した民族の世界として観念される。例えば、アレントはアメリカに亡命した直後の一九四三年に「われら亡命者」と題する論考を発表し、次のようにいう。

「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、感情の気取らない表現を失ったことである。<sup>(6)</sup>

このような日常生活空間も包摂した共通世界を彼女は政治的には民族と表現する。「われら亡命者」の翌年に執筆された、カフカやラザールを論じた「隠された伝統」と題された論文の末尾でアレントは次のようにいう。

「一人の人間はある民族 (Volk) 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。<sup>(7)</sup>」

ここで「民族」と表現されている彼女のこの観点は、彼女がナチズムを把握する際の基本的視座となるであろう。ところで、彼女の共通世界およびナチズム理解を検討するまえに、他者との協同による世界の形成という政治的世界への視座が、彼女の思想全体とどう関連しているかという点について触れておきたい。というのは、右で取り上げた一九四三年の「われら亡命者」と一九四四年の「隠された伝統」においてアレントはパーリアの意味転換と政治的協同への志向を表明したのであるが、それに続いて、一九四六年に「実存哲学とは何か」<sup>(8)</sup>を発表し、彼女の存在論的実存論の次元を吟味することになるからである。この論文は直接には、ドイツの実存哲学の流れを検討しつつ、その問題性と可能性とを剔出することを目的としているのであるが、それ以上に彼女が実存哲学を、とりわけその独我論的性格を乗り越えるべく、対決を企てたものと見ることができるのである。

この論文で彼女は、実存哲学を、近代の世界疎外を基盤として出てきた哲学で、世界内における人間のリアリティを回復することを目指すものであるという。いってみれば、「ニーチェの運命への愛、ハイデガーの決意性、カミュの反抗は、世界のうちの人間の故郷喪失に根をもつ人間の条件の不条理に、生を賭して抗しようするもの」<sup>(9)</sup>であり、

その哲学は、個体のリアリティを握むことに腐心する。そしてつまるところ、「個体化の原理を保障する死」、「リアリティをたんに所与のものとして保障する偶然」、「人間のあらゆる行為のカテゴリーとしての罪」を特徴としてもつに至った。なかでもハイデガールの哲学は、「世界内存在」と本来的自己の鋭い対立ゆえに、結局、絶対的エゴイズム、同輩者からの根底的な分離をその本質としてもつてしまっている。対照的に、ヤスパースのいう実存は、人間の自発性に基づく自由に関連しており、他者の自由を求める限りでリアリティをもち得る。つまり彼のいう実存はリアリティの重みに直面して自らをその中に挿入し、そして人間がその中に帰属しようという仕方でのみ実存はリアリティに帰属するということ、これを本質的特徴としてもつことによつて、この哲学は独我論を超えていく。これがアレントの主張の概略である。

この論文のなかでアレントは、ヤスパースの実存の自由と世界への帰属との結合、そして他者とのコミュニケーションの強調を高く評価する。このヤスパース評価においてわれわれはアレントの次の言明に注意したい。

「ヤスパースの哲学は存在の認識を放棄することによつて古来からの存在論の探求そのものが一掃される。つまり、存在するものの中に存在を求めるような探求、いわば存在するすべてのものをあらしめ、用語上は小文字の『である』として現れるような、一切のものの中に浸透する魔法のごとき実体を求める探求が一掃されるのである。……(そのことによつて)存在をただ一つの原理から、すなわちこのような一切のうちに浸透する実体から、一元的に説明しなければならぬという必然性は消え去る。……そして世界のうちでの疎外という近代の感情が考慮されようになり、それとともに、もはや故郷ではないような世界の内部に故郷でありうるような人間の世界を創造しようとする近代の意志も考慮されうるようになる。」<sup>(10)</sup>

ここに現れている一元的に実体化された存在という発想の拒否、人間の世界の創造という発想、これらはアレントが

生涯変わることなくもち続けた根本的思想である(もったもヤスパースの評価はこの限りではない<sup>11</sup>)。この二つに、実存哲学の独我論からの脱却という思想を加えれば、ここにはアレントの思想的骨格が現れているといえる。

いうまでもなくアレントにはすでに学位論文の時代から隣人愛という概念があり、その意味では他者の問題は射程内であつたともいえるが、それが深刻に対決しなければならぬ問題となるのは、やはりこの時期である。それはユダヤ人問題という政治的次元での問題に関連して、彼女の存在論的実存論の次元に深刻な検討が迫られたと見ることができよう。そして民族あるいは国家として表現される共通世界と実存の開化という二つの次元が絡みながら、一つ  
 の思想として表現されるのが、彼女の『全体主義の起源』なのである。

## 二 ナチズムの実存哲学的理解

アレントの『全体主義の起源』は三部からなり、ユダヤ民族の絶滅政策に象徴されるナチズムの支配がどのような条件のもとに成立したかを直接の対象としている。第一部の「ユダヤ人問題」では民族の問題、第二部の「帝国主義」では国民国家と人権の問題、第三部の「全体主義」ではナチズムの支配形態と彼女自身の積極的な政治観をそれぞれ扱っている。本稿では、アレントのこれらの議論から、共通世界としての民族、国家という観点を抽出し検討しよう。第一部のユダヤ人問題についての彼女の議論の特徴は、国民国家の没落と反ユダヤ主義運動の伸長が一致しているという見方である。アレントのこの見方はまた次のようにも言われる。

「反ユダヤ主義をシヨーヴィニズムや外国人嫌いと同視することもこのような作業仮説(でつち上げということ)―引用者)の一つである。反ユダヤ主義は伝統的な国民感情と純粹にナシヨナリスティックな思考が強度を失って行くのに正確に比例して成長し、ヨーロッパの国民国家体制が崩壊した時点において絶頂に達しているという事実をみれば、

この同一視は成立しない。<sup>(12)</sup>」

とりわけ注意したいのは、反ユダヤ主義とナショナリズムの関係である。アレントにとってナショナリズムあるいは国民感情とは、本書全体を通じてプラス・イメージであり、反ユダヤ主義とナショナリズムとを同一視することは決してない。しかし反ユダヤ主義がユダヤ民族に対する感情あるいは運動である以上、それはある種の民族概念と何らかの関係も持つはずである。ここでアレントは民族概念の区別を導入する。

アレントの導入する区別は、フェルキッシュな民族とナショナルな民族という区別である。前者についていえば、それは決して民族を数か国の国民に分割することを承認せず、それどころか諸々の国民のなから民族的な要素を抽出し、それを超国民的に結集しようとするものである、という。アレントがここで念頭においているのは、いうまでもなくナチズムの民族観である。<sup>(13)</sup> アレントのこの見方からすれば、ナチズムは国家崇拜どころか国家の崩壊とともに出て来る事態なのである。<sup>(14)</sup> とすれば、アレントのいうフェルキッシュな民族とナショナルな民族、国民感情あるいは愛国心とシヨウヴィニズム、ネイションと人種、これらはどう違うのか。これらが第二部の議論のテーマになるのであるが、第一部の反ユダヤ主義に述べられているところで見れば、国民感情やネイションといったプラス・イメージの方は、何よりも人間のアイデンティティに関わるものであり、けっして血液などから出てくる生物学的概念ではないという点である。彼女のユダヤ人論に即して少し見ておこう。

本書でアレントは大きく三つのユダヤ人のカテゴリーを提出している。すなわち、パリア、同化ユダヤ人（成り上がり）、例外ユダヤ人の三つである。前二者についてはこれまですでに述べてきたので繰り返さないが、これがユダヤ人としてのアイデンティティに関わるものであることは一言注意を促しておきたい。例外ユダヤ人とは、非ユダヤ人社会において、その存在が例外的に認められたユダヤ人のことである。彼らに関して、アレントは次のようにいう。



「例外ユダヤ人は、ユダヤ民族から離れ、民族に背いたからといってユダヤ人であることを止めはしないのである。すべて集団というものを他から分かち特徴づける共同帰属感<sup>15</sup>は、彼らの内部で死んではいない。あらゆる文化民族に固有のものである、自己のアイデンティティを守るうとする意志は消えるものではない。」

つまりアレントがユダヤ人問題を扱う軸となるのは、あくまでアイデンティティの問題としてであり、宗教などの問題としてではない。これはこれまでも触れてきたように、アレントにおいては一貫した視点である。アイデンティティとは共同帰属感、言い換えれば、一定の世界の共有を自覚的に生きることをいう。この世界の共有というのが彼女の国民国家の概念、ネーション概念、あるいは愛国心といったものに関連してくる。

そこで第二部を見ていくことにしよう。第二部は帝国主義と題され、彼女のいう国民国家が帝国主義によって崩壊していく過程が述べられる。ここでいわれる国民国家とは国民として自覚した民族と国家機構を結合させたものを指す。そこで国民 $\parallel$ ネーションとは何か、民族とは何かについて概観し、そして国民国家の崩壊をアレントがどう見ていたのかを検討していくことにする。

アレントはネーションについて、「ネーションは自分自身の法律を他とは違う自分たちだけのナショナルな実体から生まれたものとして把握していた。」<sup>16</sup>とし、さらに続けて、「ネーションの前提をなすのは、自国の国境を越えたところからは別の国の法律が始まること、そして人類を形づくる諸国民の家族の中では、相互理解と協定が可能であり、必要であるということなのである。」<sup>17</sup>という。つまり相互の限定性である。そしてその上で人類としての共通性をもつということである。このネーションは歴史的・文化的統一体としての民族をコアとしており、他方、制度としての国家機構と結合することによって国民国家を形成する。あるいはこうもいえるだろう。歴史的・文化的統一体としての民族は、それが国民国家の形成主体たる限りナショナルな民族であり、その限りで愛国心も成り立つ。その折り、民

族をコアにもつネーションと国家との相違についてアレントは次のようにいう。

「国家の最高機能は領土内の住民すべてを彼らの民族的帰属とは関わりなく法的に保護することである。国民国家の悲劇は、民族の国民的自覚がまさにこの国家の最高機能と衝突したことにあった。」<sup>18)</sup>

つまり、アレントの議論において注意しなければならないのは、民族という集団を文化的歴史的同質性を備えた集団、いわばエスニシティとしてみる視点と、国家の形成主体という方向からみる視点の二つがからみ合っていることである。この二つの視点が矛盾なく結合しえた場合、それはある意味では純粋な国民国家といえるが、この二つが矛盾したときはどうなるか。前者を優先させれば、それはフェルキッシュな民族へと至り、国家を否定することになる。後者を優先させれば、一定の領域をもった国家を担うものをネーションとして認める、すなわち国家の多民族的構成を認めるということになる。アレントの主張が後者にあることはいうまでもない。<sup>19)</sup> 民族が国民国家の形成主体たることを止め、国家を踏み越えて拡大し始めたとき、ネーションたることも愛国心をもつこともなくなるのである。そのとき存在するのはフェルキッシュな民族でしかない。

国民国家の形成主体としてのネーションとの対比の意味で、もう一方のフェルキッシュな民族についてももう少し述べておく必要がある。アレントによれば、このフェルキッシュな民族とは、地理的に明確な境界をもたず、自らの祖国をもたないことよって、他の民族に抑圧されることになった、とくに東欧諸国にみられる民族のあり方を指す。そのあり方は、この民族の根無し草的性格 (Boden- und Wurzellosigkeit) から生まれたという。<sup>20)</sup> つまりこの民族は地上の故郷をもたなかったのである。この民族のもつナショナリズムの形態が、汎民族運動へと展開していくとアレントはみる。民族問題を地上の故郷という観点から捉える彼女の見方は、それ自体特異なものであるが、さらに彼女自身のものとして指摘されるべきは、東欧にみられた多民族国家のもつ問題状況が、ドイツの大衆社会状況の問題にも

合致したという彼女の解釈である。両者はともに地上の故郷をもたないのである。実は、これがアレントの全体主義についての議論の大きな、そしてきわめて本質的な特徴をなしている。つまり多民族国家の問題と大衆社会の問題は同一のあるいは同質同根の問題だといっているのである。問題は、故郷喪失なのである。

「西欧の国民的土地共同体に対抗して血の共同体を強調したことは、土地に根を持たぬ東欧及び南欧の諸民族の要求にきわめて正確に対応するものだったが、同時にそれ以上とは言えないまでも大都会の根無し草的大衆の必要にも合致し、それ故に全体主義運動のあれほど重要な構成要素になったのである。」<sup>21)</sup>

すでにわれわれは彼女の議論の存在論的次元と政治的次元の不即不離という思想構造を見出している。地上の故郷という人間の実存論的次元は、政治的次元でいえば政治的共同体をなす国家の問題として現われるのである。このことは次のことを示唆している。すなわち、故郷喪失という人間の問題状況への対応は、同時に政治的共同体（民族）の問題でもあること、これである。

「故郷喪失」とは、とりわけハイデガーの哲学においては、「存在忘却」ともいいうる概念であり、「存在」なるものにかかわる。ハイデガーの「存在」概念をここで論じることは不可能であるが、行論の必要上若干言及しておきたい。『存在と時間』以来の大テーマである「存在」概念は、例えば、後年の『アナクシマン드로スの言葉』においては、人や木や石や星などの多種多様なものを「明るみに出しながら保有するという仕方

で集約すること」と表現されている。無論、背後世界としての「存在」などではなく、一切の現存するものが、明るみに現れ出るといふ現存のうちにみせる集約としてのあるいは結びつきとしての「存在」である。言い換えれば、刻一刻のうちに去りつつ新たななる、という意味での「現存」の集約なのである。<sup>22)</sup> この「存在」観が後にアレントの『人間の条件』における、個体の現われと結びつきを強調した「活動」概念のなかで受容されてくることは推測可能なのであるが、ここでは彼女がこの「存

在」を地上の故郷として捉え、政治的共同体の問題へと次元を移していることに注目したい。

政治的次元において故郷喪失とは何か。アレントがここで意味しているのは、いくつかのカテゴリーがある。第一には、一国の市民たることと民族的帰属が同一の事柄になったときに発生する、法的保護を持たない少数民族というカテゴリーであり、また第二には、無国籍者と亡命者というカテゴリーがある。いずれも第一次世界大戦後に顕在化ないし大量発生したものである。これら無権利者の存在がアレントに突きつけた問題とは、「譲渡することのできぬ人権、つまりいかなる特殊な政治的身分ともかわりなく人間であるという単なる事実のみ由来する権利などというものがあるのか<sup>23</sup>」というものであった。彼女の診断は、端的にいえば、「人権の概念はバークが予言した通りに、人間が国家によって保証された権利を失い現実に人権にしか頼れなくなったその瞬間に崩れてしまった。」というものである。<sup>24</sup>そして無権利者の不幸とはいかなる種類の共同体にも属さないということであるという。アレントにとって人権とは無意味な「抽象」以外の何者でもなく、権利とは「継承された遺産」であり、たとえば「イギリス人の権利」とか「ドイツ人の権利」とかいうように、「ネーションから」生まれるのである。

故郷喪失とはこのように共同体への帰属を失った状態をいう。このネーションへの帰属というのは、アレントにとっては、単に市民権を持つというようなことではなく、人間の生の世界まで含んだ帰属性である。彼女は、人が人権を失うのは、「人間世界における足場を失ったときのみである。この足場によってのみ人間はそもそも諸権利を持ち得るのであり、この足場こそ人間の意見が重みを持ち、その行為が意味を持つための条件をなしている<sup>25</sup>」という。「諸権利を持つ権利——これは、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う関係の成り立つシステムの中で生きる権利<sup>26</sup>」をいうが、こういった権利が存在するとアレントはいう。こうした「諸権利を持つ権利」を失うことは、アレントによれば、「△語られたこと∨の重要性の喪失とそれによるリアリティの喪失<sup>27</sup>」を意味する。彼女がここでいっ

ているリアリティの喪失とは、人間諸関係の喪失に他ならない。その喪失に直面した人間は、彼女のいう「余計者」に当るであろうが、アレントはユダヤ人問題について、彼らが「余計者」であることが立証されたとき、ユダヤ人の絶滅が開始されたという認識を示している。

アレントのこうした認識は、一定の共同体への帰属をアイデンティティの観点から理解しているとみることができ。われわれの枠組みによれば、アイデンティティとは個の共同体への同定とそれにもかかわらず、あるいはそれゆえにこそ保障される個の能動性の双方を包摂する概念であった。共同体への同定からしてみれば、この概念がかかわるのは裸の実存ではなく、「肩書きをもった実存」である。アレントの場合、ユダヤ人という「肩書き」と世界との和解こそが切実な問いであったことはすでに述べた通りである。アレントにおいては、ユダヤ人という規定性を担うということとは、彼女にとって個の個性性の主張である。しかしこの規定性を担うということは、そのままユダヤ人たちの共同体への帰属を意味するのではない。それはその唯一性をもった個体が他者に受け止められ、他者と共存しうる一定の共同体の形成およびそれへの帰属を要求するのである。共同体への帰属は、個が個体としての意味をもつ共存の様式をいうのである。そのことが相互の諸関係を支え、個体のリアリティを保障する。しかし逆にそのような様式は、アレントがユダヤ人という規定性を担うことで個体の自己主張を行ったように、能動的な相互関係の形成によってこそ顕にされるものであるといえる。こうしたアイデンティティの領域を、アレントはそれが個の生の意味および他者との協同にかかわるがゆえに「政治的」なものであると考えるのである。すなわちアレントにとって「政治」とはアイデンティティの領域である「地上の故郷」という共存の様式の創設にほかならないのである。

ところでアレントの以上述べてきたような国籍や権利を喪失した無権利者を対象とした故郷喪失の分析及び諸概念は、一転してドイツの大衆社会状況に適用される。フェルキッシェなナショナリズム、故郷喪失、根無し草、リアリ

ティーの喪失、余計者、これらの諸概念は全体主義運動・支配の基礎となった大衆の特徴をそのまま現わす。無論、全体主義を特徴づける固有の諸概念もまた多く使用されるのはいうまでもないが、故郷喪失、意味への渴望といったアイデンティティにかかわる問題状況をもにもつという点で無権利者と大衆とを同一の諸概念でもって把握しようとしているところに、アレントの思惟構造の特質が現われているというべきであろう。したがって無権利者に関連していわれた人権の抽象性批判は、ナチズムに対抗できなかった啓蒙的思惟への批判でもありうるわけである。<sup>(28)</sup> 全体主義運動と汎民族運動との関連については一つだけアレントのいうところを引いておこう。

「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、<sup>フエルキツシュ</sup>種族的思考においては、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、アトム化した社会に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<sup>II</sup>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しようということを、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。<sup>(29)</sup>」

地上に故郷をもたぬ人間、全体主義の運動はこの人間たちの存在自体をエネルギーとしながら展開していったと見る一方で、アレントはこの運動のいわば露払いとなった現状破壊的でニヒリスティックな観念の跋扈に言及している。すなわち前線世代である。第一次世界大戦後に登場した彼らは、「人為的な安泰と、見せかけだけの文化と、看板だけになり下がった『価値』のこの偽りの世界全体が廃墟と化するのを見たいという切望以外には、ほとんど何の願いも抱いていなかった<sup>(30)</sup>」。それと同時に、彼らは、塹壕世代かどうかを重視することで、ドイツ人であるかフランス人であるかというナショナルな感情を消し去ってしまったとアレントはみる。無論、ここでアレントがいうナショナルな感情

とは、フェルキツシュなものではないことはいうまでもなからう。

第三部の全体主義論に目を移そう。彼女の議論の特質は、大づかみにいえば、それを一種の運動を中核としたものであるとみなす点にある。<sup>31</sup> 周知のようにアレントは全体主義支配をイデオロギーとテロルの支配として規定していたのであるが、その支配を運動とみなすということは、その運動はイデオロギーとテロルに支えられ、無目的かつ無限の動態・拡大を展開するということである。このことはアレントのこれまでの議論に照らせば次のことを意味する。すなわち、①一貫した世界観による支配は、故郷喪失者たちの世界、つまり大衆社会状況に適合し、他方、②テロルの支配は反国家、法なき支配に適合しているということができ、③これら二つの支配は、巨大なダイナミズムのなかに融解していくという構図によって把握されるのが全体主義支配である、ということである。この構図について①を中心としてももう少し詳しく論じることにする。

一貫した世界観の支配とは、論理による虚構の世界を作り上げる。この虚構の世界という観点がアレントの見方の一つの特徴である。<sup>32</sup> この虚構の世界が、故郷喪失者たち、つまりは見捨てられた人々に一種の住まうべき世界を与えるのである。この虚構性はナチズムの民族共同体についても同様である。社会的差異の均質化と反ユダヤ主義とを軸にした民族共同体も運動そのものの虚構の世界の名称に過ぎないとアレントはいう。つまるところアレントの見た全体主義運動とは、フィクションの世界なのである。無論それは空想の世界などではなく、「種のために個人を淘汰し、人類のために人間を犠牲にする」<sup>33</sup> ことによって作り上げられた世界にほかならない。言い換えれば、第一節冒頭で紹介したように、個人の個性を徹底的に破壊し尽くし、人間の多様性を抹殺し、一者へと還元していく世界と見たのである。アレントはそのモデルを強制収容所の体験にみている。

これは実存論的次元においてみたとき、まさしく「実存のリアリティ」の喪失の極限である。この喪失にフィクショ

ンの世界が取って代わる。そしてこのことと表裏の関係においてテロルの支配が跋扈する。テロルの支配とはこのフィクションの世界の暴力的強制、「存在のリアリティ」の暴力的破壊にほかならないからである。そうした事柄は政治的次元においては、政治体の崩壊と反国家の運動として現れる。かくてアレントの議論は、反国家としてのナチズム運動は故郷喪失者たちの疑似的世界の暴力的強制であるという点に収斂していく。一九世紀以来の哲学的課題であった実存の「不安」は、政治の手によって実存の「抹殺」へと至らしめられた。ならば、実存のリアリティを保証する政治とはいかなるものか。どのような内実を備えなければならないのか。アレントの政治思想はまさにこの問いに答えたものにほかならない。

- (1) JP, p.82. (五九頁)
- (2) JP, pp.82-90. (六〇—七四頁)
- (3) アレントのこの評価は、社会の外に立ち尽くすパリアのあり方の今日的有効性に対するアレントの疑問視とも受け取れる。
- (4) JP, p.77. (五〇頁)
- (5) *Gespräche mit Hannah Arendt*, op.cit., S.22.
- (6) JP, pp.55-56. (一〇頁)
- (7) JP, p.90. (七四—七五頁)
- (8) "What is Existenz Philosophy?", *Partisan Review*, Vol.13, No.1. 1946.
- (9) *Ibid.*, p.41.
- (10) *Ibid.*, p.55. ( ) 内引用者。
- (11) LM IIの「ブーバーとともに我—汝関係の哲学として批判することになる。」(LM II, p.200.)
- (12) EUTH, S. 25-26. (一、二頁)
- (13) ナチズムの民族観についてはさしあたり、フランツ・ノイマン『ビヒモス—ナチズムの構造と実際一九三三—四四』岡本、小野、加藤訳、みすず書房、一九六三年、を参照。ノイマンは、国民と人種、人種差別論とナショナリズムとを区別して用いて



いる。ナチズムの民族観とは血液という生物学的概念によって規定されているという。これはそのままローゼンベルクのなかに見出すことができる。彼の『二十世紀の神話』吹田、上村訳、中央公論社、昭和一六年、は冒頭から生物学的概念として人種を論じる。このほか研究書としてゾントハイマー『ワイマル共和国の政治思想』河島、脇訳、ミネルヴァ書房、一九七六年、参照。

(14) ノイマンも同様の見方を示す。彼はナチズムを無国家という。ノイマン前掲書。

(15) EUTH, S.130. (11' 一五四頁)

(16) EUTH, S.223. (11' 一八頁)

(17) Ibid.

(18) EUTH, S.370. (11' 一七五頁)

(19) ヘンントの時事発言の「の観点からなされているケースが多い。例えば次を参照。Arendt, H., "To Save the Jewish Homeland: There Is Still Time," *Commentary*, vol. 5 (May 1948). これは別にヘンントの中東問題への発言の例として以下を参照。"Der Jüdische Armee—Der Beginn einer jüdischen Politik?", *Aufbau*, vol. 7, no. 47; "Centerem Censeo", *Aufbau*, vol. 7, no. 52; "Eine jüdische Armee?", *Aufbau*, vol. 8, no. 10; "Concerning Minorities," *Contemporary Jewish Record*, vol. 7, no. 4. 一連の発言において、アレントはユダヤ人が中東問題に当事者としてかわるためにはユダヤ人軍隊の創設が必要であると述べている。

(20) EUTH, S.374. (11' 一七九頁)

(21) EUTH, S.380. (11' 一八六頁)

(22) Heidegger, M., 'Der Spruch des Araxismander', in *Holzweg*, Frankfurt / Main, 1977. (田中訳、理想社昭和四一年。)

(23) EUTH, S.456-457. (11' 二七四—二七五頁)

(24) EUTH, S.466. (11' 二八六頁)

(25) EUTH, S.461-462. (11' 二八〇頁)

(26) EUTH, S.462. (11' 二八一頁)

(27) EUTH, S.462-463. (11' 二八一頁)

(28) ヘンントの啓蒙とユダヤ人問題を論じた論考として次を参照。Arendt, H., "Aufklärung und Judenfrage", in *Die verborgene Tradition: Acht Essays*, Suhrkamp, Frankfurt / Main, 1976.

ところで当時のドイツでは次のような雰囲気があったとゾンントハイマーはトーマス・マンの言葉を借りて伝えている。

「…生 (Leben) の概念を思考の中心におく一つの非合理主義的な退行現象、すなわち意識下に潜むもの、ダイナミックなもの、暗く創造的なものなど生を生み出すように見える力だけを賛美する一つの退行現象が生じ、精神―それはとりもなおさず知的なものともみなされた―は生の抹殺としてさげすまれ、この精神に対抗して魂の暗さ、母性的で土俗的なもの、神聖で豊饒な地底の世界が、生の真理として祝福されるようになったのである。」(前掲書、三七頁)

あるいはプレスナーは次のようにいう。

「ドイツ民族とは、大地や故郷や父祖伝来の良俗との堅い結びつきを意味する。そのかぎりで人工的で文明化したものとは疎遠である。ドイツ民族は自らのなかから生れてきたものでなければ、どんな形式や秩序にも甘んずることができない。ここに昔ながらのフランスとの対立関係がくつきりと浮きでている。ドイツには土着的で根源的な風習があり、他方ドイツにとつてとりわけ魅力的であると同時に脅威でもある啓蒙と革命とボナパルティズムのフランスには、抽象的で合理的な社交文化があるということになる。」(『遅れてきた国民』土屋訳、名古屋大学出版会、一九九一年、六一―六二頁。)

この「土俗性」などへの希求自体は、いたずらに賞揚されるべきではないが、軽視されるべきでもない。それ自体は真剣な検討を必要としているのである。この点に着目したナチズム研究として中村幹雄『ナチ党の思想と運動』、名古屋大学出版会、一九九〇年参照。

(29) EUTH, S.378. (二、一八四頁)

(30) EUTH, S.530-531. (三、四三三頁)

(31) ノイマンも、アレントと同じくナチズムを、彼ら自身の言葉を重視し、運動とみる。しかし、彼はナチズムが一貫したイデオロギーをもっていたという点に関しては反対の意見である。それに対し、中村氏は前掲書においてナチのイデオロギーを重視し、論証している。氏はナチとは近代工業Ⅱ都市社会への反逆である、としている(三六五頁)

(32) 例えばアレントは次のようにいう。「この虚構の世界は現実そのものよりはるかに人間の心情の要求に適っていて、ここで初めて根無し草の大衆は人間の創造力の助けによって世界に適応することが可能となり、……。」(EUTH, S.562邦訳、三、八三頁)

(33) EUTH, S.712. (三、二七八頁) ただしアレントの「虚構の世界」ということを強調したからといって、ナチズムをロマン主義的に考えていたということではまったくない。アレントにとってナチズムは、けっして空想の産物ではなかったし、ロマン主義的観念の世界でもなかった。

## 結びにかえて

『全体主義の起源』執筆後のアレントは、『人間の条件』、『革命について』などの著作を著していくなかで、自らの政治思想を展開していく。その過程で中心的役割を果たす「活動」、自由、革命あるいは判断力などといった諸概念はそれぞれの肉づけを得ながらも、実存とそのアイデンティティの様相、そしてアイデンティティと政治とのかかわりという視座と一貫して関連をもっている。アイデンティティが個体の自己主張と他者との世界の共有という二つの契機のダイナミズムのうちに現れるものであるとすれば、これが「活動」や判断力を中心とした彼女の政治像の基軸であることは承認されるであろう。あるいはこの観点があつてはじめてアレントの政治像を一貫性のうちに捉えることができるのである。

アイデンティティの領域として「政治」を考えるとすることは、「世界内存在」としての人間がどのような共存の様式を形成していくかという問いを視座として政治をみるということである。このことは本稿でもこれまで再三述べてきたが、いふなれば、「複数性」という「地上の法則」こそ人びとが共存のあり様を探る条件となるということである。その折、アレントにおいては、人間が相互に自らを現わす様式を支えるものとして、言葉への信頼が中核におかれる。相互に現われ、各々の「誰であるか」のリアリティが保障されるのは、語られた事柄が他者に共有されることによつてである。彼女の場合、言葉こそが世界に形状を与え、事物を現わしめるものであり、まさにリアリティの宿りといえるのである。個のアイデンティティの模索とそれを支える言葉への信頼こそ彼女のいう「活動」の内実にはかならないことはいふまでもないであろうし、この延長線上に彼女の「自由」観もまた位置づけられる。彼女のいう「自由」とは、「以前には存在しなかったもの、認識や想像の対象としてさえ与えられておらず、したがって厳密にい

えば知ることさえできなかったあるものを存在せしめる<sup>①</sup>ことである。この自由観は第一義的には、明らかに、権力からの自由やそれへの自由という見方とは一線を画している。彼女のいう自由は、相互の語り合いという脈絡で考えたとき、相互の間に何事かが、あるいは何ものかが常に生み出されあらしめられるという生成の世界というイメージで捉えることができる。「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<sup>②</sup>」という彼女の言明もこの文脈で意味をもってくる。彼女の自由とは、つまるところ、「今、ここ」の世界を現わにする行為なのである。

「自由」が個の能動性ともつとも関連をもつことはいうまでもないが、アレントの場合それは世界へのかかわりをもち、他者との相互性の一定の様式において、語られた事柄、なされた事柄が受け止められ、共有されなければならぬ。「孤独 (Loneliness)」においては何事もなされず、一切は虚しく消えゆくのみなのである。この一定の相互性という前提は、例えば次のようにいわれる。

「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。<sup>③</sup>」

右のような言明においては、民族的伝統の重要性が強調されているが、アレントにおいては個の能動性や個の唯一性の主張とある民族の伝統の強調とは必ずしも矛盾するものではないだろうか。われわれのシエーマからすれば、人間が民族的規定性を担い、民族的なあるいはナショナルな実存とでもいうべき姿で現われるとき、それは個がその規定性のうちに埋没していくことではなく、世界に対していかなるかかわり方をもつかという生き方と他者との共存の様式を表わすものにほかならない。すでにわれわれは、個による共同体との同定は、たとえそれが

いかに親和的なものであってもあるズレをともなったものであることを指摘した。このズレのなかに個の能動性の空間が生まれるともいえるが、民族的規定性を担う場合もまったく同様に、ある民族として生きるということはむしろ生の能動性とそれを支える共存の様式とを意味する。アレントが人は攻撃された属性によって抵抗するしかないというとき、その属性を担うことが能動性のあり方を指すことは容易に理解しえよう。けっして排他的集団性に身を委ねることではない。ユダヤ人という属性のゆえに世界との断絶を経験したアレントは、一方で個の固有性、能動性の追求という実存論的議論を展開し、他方でそれを保障する政治像を、ともに語ることに有意義なシステムの形成という方向に求めたのである。

ところでアレントのこうした議論は今日のわれわれにいかなる問題を提起しているのか。右にみた民族的伝統の強調などは、文化的共同性の強調であるとみることができ、この点に着目してみよう。

すでに述べたように、「活動」はその条件として一定の民族的あるいは文化的共同性あるいは文化的背景を前提としている側面をもつ。無論、その背景は「活動」を枠づけるものではなく、それが成り立つ条件である。彼女がラーヘル・フアルンハーゲンについてみたように、実存の条件としての民族という見方と同じ論理である。つまり個体が唯一性をもった個体として現れるための条件であるのだ。

この条件と政治とのかかわりについてみてみよう。彼女のいう「政治」が「活動」と同義とされる以上、右に述べた文化的、民族的背景が政治の条件となることは否めないのであるが、しかし彼女の場合、こうした文化の世界、民族の世界はあくまで政治の世界とは一線を画したものであることには注意を要する。『全体主義の起源』でみたように、彼女は「国民的土地共同体」と「血の共同体」とを峻別していた。この含意は、多様な諸民族がともに住まうことによって一つの政治の世界を形成するという政治的共同体のあり方を強調することにある。政治的共同体とは、そ

ここに住む者の協同によつて構成されなければならないのである。したがつて彼女の議論は、政治を文化や民族（エスニシティ）と密接に関連づけながらも、しかしそれら自体が政治的世界と等置されたり、政治的世界を拘束したりするのではなく、あくまでそれらを政治とは一線を画した条件とすることによつて、共存の空間としての政治のありようを探るといふ構図を示すことになる。

ところが今世紀においてはこの文化的背景が重大な危機にさらされている、とアレントはみる。アレントによるとテクノロジーの発展は世界大に拡大し、その結果、諸民族の歴史的過去を破壊するに至ろうとしているのである。彼女は、

「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發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、地球の全表面を覆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。」<sup>(4)</sup>

といい、さらに

「哲学的視点よりすれば、人類の新たな現実<sup>(5)</sup>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」と述べる。

テクノロジーによる世界の席卷は、今日の世界においてはとりわけ経済の世界と関連しているといつてよい。テク

ノロジーの高度化に支えられた経済圏の拡大は国家の枠を超えていき、従来の国民国家のあり方を大きく揺さぶっているのはだれの目にも明らかである。アレントの見方からすれば、このことの問題は、人類の多様性を抹殺する危険性を内包していることである。人類は多様であるがゆえに尊厳をもつというアレントは、この観点からアイヒマンも断罪していた。このことについてはここではふれないことにして、さしあたりテクノロジーの危険性を、とりわけ経済との関連で強調しておきたい。

文化的共同性あるいは民族的背景という観点を政治、テクノロジーとのかかわりで見るとき、アレントの求める「政治」は、一方で文化的、民族的多様性と関連し、他方でテクノロジーのもつ危険性にさらされている。人類の多様性を保持しつつ、それを世界大に均質化するテクノロジーの危険性をいかにコントロールするか、これこそアレント的「政治」が直面している今日的課題である。

- (1) BPF, p.151. (下、一三頁)
- (2) MDT, p.24. (三七頁)
- (3) LM II, p.201.
- (4) MDT, p.87. (一〇九―一〇頁)
- (5) MDT, p.87. (一〇九頁)

※本稿は一九九三年九州大学に提出した学位請求論文の一部を加筆・訂正したものである。