

Title	ハンナ・アーレントにおけるデモクラシーの可能性：ヨーロッパとアメリカの間で
Author(s)	佐藤, 貴史
Citation	聖学院大学総合研究所紀要, No.24, 2003.1 : 188-284
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=4105
Rights	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

ハンナ・アーレントにおけるデモクラシーの可能性

——ヨーロッパとアメリカの間で——

佐藤 貴史

序章 アーレントと我々の時代

1 政治の混迷

「ハンナ・アーレントは、情熱と気高さと知性とをその一身に結合した類まれな人であった」^①。この一節はアメリカの政治理論家S・ウォリンがアーレント (Hannah Arendt, 一九〇六―七五) に対する追悼の意をこめた論文の冒頭で述べたものである。近年、アーレントの政治思想に対して多方面からさまざまアプローチがなされている。国の内外を問わず、膨大な量の研究書、研究論文が出版されている。「冷戦の崩壊」^②、「リベラル・デモクラシーの勝利」という言葉が二十世紀最後の十年を席卷する中で新しい世紀をむかえた我々が、今日、直面しているのは宗教紛争や環境破壊そしてグローバリゼーションのようないずれも人間存在の根幹に関わる問題である。ソ連の崩壊によって東西のイデオロギ―対立が国際政治上、有効な対立軸となくなつた現在においてアーレントの政治思想を考察することは大きな意義

を有するように思える。というのも、リベラル・デモクラシーがもつとも有力な政治原理になったにもかかわらず、それは功利主義的なマス・デモクラシーに陥りかねないからである。アーレントはこれらのことを厳しく批判し、本来の政治を回復しようとした。彼女の思想的試みは混迷の中にある今の政治に対してながしかの思想的貢献をなしようと考えられるだろう。

ウォリンはアーレントの思想の主題が「政治はたえず腐敗する危険があるという問題」にその論拠があることを指摘し、政治に対する彼女のラディカリズムを次のように評した。

彼女のラディカリズムは、今日流布しているもろもろのイデオロギーとは何の関係も有しない。それはむしろ古典的ラディカリズムであり、プラトンからマルクスにいたる偉大な政治理論家たちのいずれにも共通して見出しうるところのものである。⁽³⁾

いかなるイデオロギーにも囚われることなく政治を考察するアーレントの思想的試みに我々は、混迷の中にある政治を救出する手がかりを探ることができよう。また、政治という営みに対して我々が抱く感覚はしばしば嫌悪感に似たものであるかもしれない。政治が混迷や腐敗の度合いを増せば増すほど我々は嫌悪感とともに政治の解体へと向かうとする。もし仮に政治の存在が世界の危機に直結しているのならば、我々はすぐに政治を解体し、問題解決の新たなメカニズムを模索しなければならない。しかし、政治からの逃避や解体が我々のとるべき道であるだろうか。否、政治の再考こそ、今日、我々がとりかからなければならない問題である。自己と複数の他者が存在する世界は事実上、多元主義の世界であり、諸個人の特殊な価値観の間に絶対的に和解できない部分があることは我々の経験からも判断しうるところである。徹底的に分断された世界の中で、我々が「我々」というカテゴリーを創出するためには、あらかじめ

「彼ら」あるいは「他者たち」というカテゴリーが必要であり、ここには近代に生きる人間が抱えなければならぬアイデンティティと差異のディレンマがすでに生じている。⁽⁴⁾しかし、時には和解不可能な価値をもつ人間がともに生きるために避けては通れない営みが政治である。個々人の価値の対立を調整し、世界に秩序をもたらすのが政治の主要な目的であり、ここにデモクラシーが必要とされる理由があるのではないだろうか。イギリスの政治哲学者M・オークショツトは政治のイメージを次のように語っている。⁽⁵⁾

わたしは政治ということばを、偶然あるいは選択によつて集うことになった一組の人々がその集まりの一般的な取りきめに意を用いる活動という意味に捉える……ただ、たいていの人々にとつては、政治的活動は第二次的活動である。つまり、彼らにはこれらの取りきめに意を用いることのほかになすべきことがあるからである。しかし、我々には既知のことであるが、子供や狂人でないかぎり、集団のすべての成員はその活動に何らかの役割ないし責任を持っている。したがつて、我々に関しては、政治的活動はレベルの違いはあつても普遍的活動なのである。⁽⁶⁾

オークショツトがLSE (London School of Economics and Political Science) の政治学教授就任演説で語つたこの一節は政治に対する彼の深い洞察に満ちているように思える。「政治的活動が二次的活動」であると語りつつも、「一つの普遍的活動」になつていふことを認めるオークショツトの政治観は、我々が政治という実践から逃れられないことを示唆している。⁽⁷⁾政治の不可避性が人間の境涯であるならば、我々は政治の解体、あるいは、政治の隠蔽に対して断じて異議を唱えなければならぬ。R・ベイナーによれば、L・シュトラウスとともに「ノスタルジア患者 (nostalgics)」として分類されるような不名誉を共有する「アーレントであるが、その政治思想に取り組むことは現在の政治に対して真

剣な眼差しを向け、特定のイデオロギーに束縛されない新たな政治へと向かう契機を与えてくれるという意味でも有益であると考える。

2 未完のデモクラシー

初めに、我々はアーレントにとりかかる前に若干ではあるがデモクラシーについて言及する必要があるだろう。デモクラシーという用語は我々にとってなじみ深い言葉ではあるが、その解釈や定義はさまざまである。それもそのはずでデモクラシーとはつねに論争的で可変的な概念だからである。A・アーブラスターは、デモクラシーとは現在においても「未完の課題」⁹であると述べ、それは論争的概念であると同時に「批判的な概念」つまり「現実を試験し、それが欠陥あるものとわからせるための規範ないし理想であり続ける」¹⁰として、デモクラシーの中に二つの要素を見ている。今日、先進資本主義諸国にとつて政治をデモクラシーの位相のもとで行うことがその国家に正当性を付与しているということに異論はないだろう。政治への個人の参加を法的に承認しそれを制度化し、個人が自分の意見を「自由の雰囲気」の中で表明できる政治、それがデモクラシーの政治である。もちろん、ここで定義したデモクラシーもまた暫定的なものであり、不断に展開されていく必要があることはいままでもない。また、デモクラシーの政治といつても、ここではデモクラシーと政治が同義語であるということは意味しない。政治がデモクラシーの位相のもとで行われるという必然性はどこにもない。残念ながら、我々の歴史をみれば政治が多くの人間を殺戮したことを認めざるをえず、むしろデモクラシーの位相のもとで行われたことの方が希だろう。政治がさまざまな姿で我々の前にあらわれることは否定しようのない事実である。それでもなお、デモクラシーを求める我々の中には共同存在としての人間にもつともふさわしい政治形態はデモクラシーであるという一種の賭のような決意があると考えたい。

また、アーブラスターによればデモクラシーには「経験の共有という基礎づけが必要である」とされる。「それによつて人々は、自分の帰属している政治制度と一体化し、その手続きとそれにしたがつた結果とに信頼をおくことができるのである」^①。デモクラシーは、ある一定範囲における政治の決定過程に関わつてゐる。その中で我々は、他者と同様に政治に関与してゐる、あるいは関与できるという可能性を保持することによつて、自分は政治から排除されてゐないと感じるのである。この可能性がなければ、我々は「経験の共有」、経験を共有する可能性をもつことができないし、それ以上に自分が排除されてゐると感じる政治にどんな希望をもつことができようか。しかし、マス・デモクラシーという状況の中で、はたして我々は「経験の共有」が許されてゐるのだろうか。各自が自分の利益だけを政治へと投影するとき、そこに何ものかの共有があるとしても、それは一時的な利益の共有以上のものではない。例えば、すべての人間に影響を与える環境問題を一時的な利益の共有で行われる政治に託すことはけつして賢明な判断とは思えない。少なくとも、デモクラシーの政治は「経験の共有」と同時に他者との争点の共有をその基礎におかなければならないのである。

アーブラスターは、そのデモクラシー論の結論をE・H・カーの次のような言葉でとじてゐる。マス・デモクラシーは「まだ地図のできていない困難な地域であります。ですから、民主主義擁護の必要ではなく民主主義創造の必要を説いた方が、目標に一步近づくことにもなりますし、はるかに説得力のあるスローガンにもなるわけなのです」^②。この言葉はカーが一九五一年に書いた本の中からの引用である。それから半世紀後の世界に生きる我々はマス・デモクラシーの地図を手にすることができただろうか。我々がいまだにマス・デモクラシーという砂漠の中を放浪してゐるのならば、カーがいうように新たなデモクラシーの創造を休むことなく繰り返すほかに道はないだろう。しかし、もしかしたら我々はアーレントの政治思想を考察することで、新たなデモクラシーの創造の道だけでなく、マス・デモクラシーから脱出するための地図——断片的ではあるが——を手に入れることができるかもしれない。

3 本論の目的

本論の目的はアーレントの政治思想のうちにあると思われるデモクラシーの可能性を考察することであるが、それと同時に彼女のもつデモクラシーに対する懐疑にも目を向けたい。C・ルフォールは「ファシズムの変種——今のところは減びているが、未来において再び現れないと考える根拠はない——あるいは共産主義の変種——ますます拡大している——の両者における全体主義の勃興は、我々をしてデモクラシーの再考をせざるをえなくする」と述べている¹³。もちろん、共産主義は世界から退場したが、我々が全体主義の記憶を共有しているということは否定できない事実であり、それがデモクラシーの再考を促しているといえよう。また、彼によれば「アーレントは間違いなく資本主義やブルジョアの個人主義を批判するけれども、彼女はけつしてデモクラシーそのものに、つまり近代のデモクラシーには少しも関心を示さなかった¹⁴」。我々は後に、近代デモクラシーへの無関心がその支配的形態であった代議制への批判に起因していることを見るだろう。さらにつけ加えるならばルフォールは、アーレントが批判するナチズムとスターリニズムという両方の全体主義に共通することは「デモクラシーへの憎悪¹⁵」であると述べ、にもかかわらず彼女がこのことを理解しなかつたことを批判する¹⁶。だがここからは、アーレントのデモクラシーに対する無理解、無関心というよりもむしろ懐疑という知的により積極的な局面がかびあがるのではないか。そして、この懐疑の源泉をたどれば、アーレントが学生時代を過ごしたワイマル共和国の崩壊とナチスの台頭という歴史的出来事にたどり着き、これが彼女をして全体主義に対するデモクラシーの無力さを感じさせたのかもしれない。しかし、亡命後の彼女はアメリカで、ヨーロッパ・ドイツにはなかつた全く異なる経験をする。一九四六年に彼女の師であるK・ヤスパースにあてた手紙の中で、アーレントは多くのアメリカ人の間には自由なしでは生きることができないという強い感情があり、「私がどのヨーロッパの国

でも見たことがないぐらい、この人々は公的生活に対して責任があると感じている」(HKC. 30)と書いている。アーレントはアメリカでヨーロッパにはなかった出来事や政治に出会う。これによって、彼女はヨーロッパで考えられていたデモクラシーとは違うデモクラシーがアメリカにはあると感じたのではないか。つまり、彼女の中にあつたデモクラシーへの懷疑がゆつくりとではあるがデモクラシーの可能性へと推移する契機がアメリカでの経験にあつたのである。

なぜデモクラシーではなく、デモクラシーの可能性かということに対しては説明が必要だろう。ウォリンは、アーレントが彼女のどのテキストにおいても体系的にデモクラシーを論じなかつたという理由で、「デモクラシーの問題はハンナ・アーレントについて著述してきた人々からたいした注目を受けた問題ではない」と主張する。他方、M・カノヴァンによれば「ハンナ・アーレントはけつしてデモクラシーについて一冊の本も書かなかつたけれども、彼女の著作はデモクラシー論にとつて重要な含意をもっている」¹⁸のである。確かに、アーレントの著作の中にはデモクラシーという言葉はでてくるが、彼女が積極的にデモクラシーを論じている箇所は皆無に近いだろう。しかし、だからといってアーレントにデモクラシーがないと論じるのは早計に過ぎる。アーレントはデモクラシーについて直接論じてはいないが、彼女のテキストからデモクラシーと親和的な部分とそれに懐疑的な部分とを抽出することにより、我々は彼女とデモクラシーの特異な関わりを探ることができるだろう。かかる意味で、本論のタイトルには可能性という文字が含まれるのである。それと同時に、アーレントのテキストと現実のデモクラシーを向かい合わせることによって、いまひとつのデモクラシー論が可能になるのではないだろうか。そうしてはじめて、カノヴァンが「彼女の著作はデモクラシー論にとつて重要な含意をもっている」と述べたことも理解できるのである。

さて、アーレントのデモクラシーに対する両義性だけでなく、なぜアーレントとデモクラシーを結びつける研究がなかつたかということも我々の関心を引くだろう。この問いに対してはアーレント自身のテキストの非体系性や解釈の難

しき、そして彼女が使った言葉の新しきにその答がある。彼女はドイツにおいて一哲学徒として教育をうけていた。彼女が学生時代に政治学の教育を専門的にうけたことはない。むしろ、アーレントは学問としてではなく、自分の経験として、もつといえはユダヤ人として政治の前に立たされたのである。それ故、彼女にとって政治は抽象的な理念ではなく、現実そのものであった。

その後、アーレントは亡命の地アメリカで哲学、それも現象学的な言葉でもって政治について語り始める。ここにアーレントがデモクラシーと直接結びつけられるには困難な状況があったのではないか。後に見るように、「世界」や「現れ」、「複数性」といった言葉は当時政治学の言葉として容易に受け入れられることはなかった。いわんやそれらがデモクラシーの可能性と何ほどか関係すると考えることは難しかったに違いない。しかし、我々はアーレントの使うこれらの言葉をデモクラシーの可能性を語る言葉へと翻訳することができるとは思わぬ。アーレントの用いる「大衆」や「エリート」という言葉、そして厳しい代議制批判は確かに彼女をアンチ・デモクラットと見なす誤解を生むのに十分なものがあつた。「大衆」と「エリート」といった言葉に階級政治の要素を嗅ぎ取り、それに続く彼女の代議制批判を少数の特権者に政治を独占させるものと断じる批判が、彼女の思想全体の評価を不当に下げたことは否定できない。しかし、アーレントにそのような意図はなかつた。むしろ彼女は政治を多くの人に開放することを欲したが、それによつて政治の中に私利私害や画一性といった政治を内部から破壊しかねないものを引き入れることに対しては極度の懸念を抱いていた。政治の開放につきまとうこのアンビヴァレンスのあらわれがデモクラシーとマス・デモクラシーとの間の緊張である。それ故、この角度からアーレントの中にデモクラシーの可能性を探ることができる。

最後に、政治概念をギリシャ・ポリスに求めているためにしばしば「ノスタルジア患者」とも称される彼女に、はたして現代の政治に対して何か貢献ができるだろうかという疑問も出てくる。¹⁹ 確かに、ギリシャ・ポリスは彼女の出発点

である。しかし、それはけつして到達点ではないのである。アーレントはギリシャ・ポリスという政治の原風景が現れた地点まで戻ることによって、政治をより深い次元で捉えることができるかと確信していた。だが彼女は、そこに端を発する哲学と政治の本質的な対立を哲学の目から——少なくともプラトニックな哲学から——ではなく政治の目から見ることを、つまり政治をあくまで政治の観点から見ることが主張する。哲学の目から政治を見ることは、政治の本質を解体することにつながる。そして、その帰結はデモクラシーの基礎を破壊しかねないというのが彼女の隠された結論、いや正確に言えば我々が彼女から引き出そうとする解釈である。ここでもう一度確認しなければならないことは、アーレントが考察の対象としているのは政治であつてデモクラシーではないということである。それ故、我々の試みはひどく厄介なものになるだろう。けつして体系的とはいえないアーレントのテキストから、一見デモクラシーとは関係ないようにも思える彼女の政治思想をとりだし、それを再構築、再解釈することにより、はじめて彼女とデモクラシーとの関係が見えてくるのである。「彼女の著作は常に類型化、少なくとも通常のレフト／ライト、あるいはリベラル／保守的という表現の類型化を拒んだ」⁽²⁰⁾。同様にして、アーレントのデモクラシーに対する態度は一義的ではないし、類型化もできない。

かつて、アーレントはマルクスを批判しながらも、彼を次のように評した。「偉大な作家の作品においては、矛盾は作品の核心に通じ、また彼が抱えていた問題や新しい洞察を真に理解するのに最も重要な鍵を提供する」(BPF: 25／三〇)。この言葉をそのままアーレントに向ければ、あまりに彼女を持ち上げすぎているという批判も出てくるかもしれない。しかし、思想的テキストは、矛盾をそのままに残しながら、逆説的にもその矛盾が我々を新たな思考へと導く役割を果たすということがある。これらのことをふまえて我々はアーレントの政治思想へとその一步を踏み出してみよう。

また、繰り返しになるがアーレントの著作はいくつかの経験や過去の出来事と深く関わっている。特に、全体主義の

経験が後の彼女の思考を導いたものの一つであることは間違いないだろう。『過去と未来の間』の序で、「思考そのものは生きた経験の出来事から生じるのであり、また、思考が位置を確かめる際の唯一の道標となるこうした出来事に結びついていなければならない」(BPF.14/一六)と彼女は書いている。彼女の中にある思考と出来事の密接な関係をここから読みとることができる。ギリシャ・ポリス、フランス革命とアメリカ革命、全体主義そしてベトナム戦争という出来事や経験のうちで彼女は思考を展開してきた。そして、これらの出来事の経験と考察によって、アーレントの思想がデモクラシーに対する懐疑と可能性、つまりデモクラシーに対する両義性を帯びていたことも確かである。かくして、まず我々はアーレントを政治の前へと立たせ、デモクラシーへの懐疑を呼び起こしたと考えられる彼女の全体主義研究へと向かわなければならぬ。

第一章 全体主義と帰属なき人間

1 全体主義の衝撃と歴史の断絶

かつてK・マンハイムは「ワイマールの崩壊の少し前に、将来ワイマールがペリクレス時代の新版として回顧されるだろうと誇らしげに語った」とP・ゲイは記している。しかし、すぐにナチスが政権にのぼりつめたことにより、ワイマール共和国は「眩惑的なまでにはかない瞬間の作品」であつたことがわかつた^①。わずかな時間ではあつたが、ワイマール共和国が多種多様な文化や政治的、社会的言説を生んだことは、ゲイの著作によって明らかになつた。しかし、同時にワイマール共和国は第一次世界大戦の敗北によって多くの政治的・経済的混乱、そして大衆の反乱をも引き起こ

したのである。²²⁾ヤスパースが一九三二年に出版した『現代の精神的状況』²³⁾の中で大衆と技術の問題に取り組んでいたことは、この点で注目し値する。アーレントの『全体主義の起源』にも、大衆（社会）批判が多くの箇所で見られ、ドイツの混乱の中で「満足することなく絶望した個人からなる大衆」(OT, 315) についての極めて否定的な描写が目につく。

アーレントは、自分が政治へと向かうことになった転機を一九三三年の出来事、つまりヒトラーの台頭にあると述べている。²⁴⁾二十世紀を振り返るならば、我々はつねに人間の度しがたい愚かさに直面することになるだろう。アーレントの一生は二十世紀の歴史に翻弄された。いやむしろ二つの世界大戦と米ソの冷戦構造を産み落としたこの世紀はアーレントの一生と重なり合うように展開したという方が正しいだろう。ユダヤ人であるが故の、ただそれだけのためで亡命を余儀なくされたナチス時代の経験、亡命先アメリカで発表した数々の論考、そして、死してもなお残るアーレントの政治思想に対する反響は、二十世紀の意味を考える者にとってつねに立ち返るべき思想家という地位をアーレントに与えているのではないか。

E・ホブズボームは『二十世紀の歴史——極端な時代』のなかで、第一次世界大戦の勃発からソ連の崩壊にかけての時代を「短い二十世紀」とよんでいる。²⁵⁾さらに、彼はこの「短い二十世紀」を三つに分ける。

……短い二十世紀の構造は、いわば三つ折りの画像あるいは歴史のサンドイッチのような形で現れるであろう。一九一四年から第二次対戦の終結にかけての「破局の時代」のあとに、二五年から三〇年ばかりの異様なまでの経済成長と社会的変容の時代が続く。おそらくこの第二の時代は、同じ短さのほかのいかなる時代にもまして、人類社会に深い変化をもたらした。振り返ってみれば、それはいわば「黄金の時代」と見ることもができるし、それが一九七〇年代初期に終わった時には、ほとんど即座に黄金時代だったと思われること

になった。今世紀の最後の期間は解体と不確実と危機の新しい時代であり——アフリカ、旧ソ連、ヨーロッパのかつて社会主義的な地域だった世界の中のかなり大きな部分にとつては、むしろ破局の時代であった。⁽²⁶⁾

この見方によればアーレントがドイツの大学で哲学(27)に関わり始めたのは、まさに「破局の時代」であった。多くの知識人にとってこの時代は全体主義と結びつけられてきたが、アーレントとて例外ではない。最初に彼女が著述家としての名声を得た本のタイトルは『全体主義の起源』である。この本のドイツ語版に序文を寄せたヤスパースは、「その道徳的・政治的内容を失った全体主義的状况を生き生きと想起させることによつて、この本は人間的存在としての人間に切々とつたえる」(EUTH. 12) と評した。

アーレントによれば、全体主義とはまったく「新しい統治形式」であり、プラトン以来の政治哲学が用いてきた統治形式(王制、専制、共和制、民主制等)のどの範疇にも属さないのが全体主義である。つまり、「政治哲学において統治の本質のすべての定義の基礎をなしていたオルタナティブそのものを全体主義的統治はくつがえしてしまったということができるだけだろう」(OT. 461)。また、別のテキストでは、全体主義を「歴史の断絶」として見ている。

断絶は、政治の舞台における大衆の困惑と精神の領域における大衆の意見とのカオスから生じた。そしてまさに全体主義運動は、テロルとイデオロギーを介することでこのカオスを新しい統治と支配の形式へと結晶させた (BPF. 26 / 三二一)。

二十世紀の全体主義が過去の政治哲学では分析できず、またそれが西洋の歴史の断絶であるならば、全体主義が意味することはこれまでの政治の絶対的な否定である。そして、いうまでもなく政治の否定は我々がとるべき道ではない。

共同行為として理解される政治が存在しないデモクラシーは、単に大衆が自己利益を訴えるアリーナでしかない。全体主義の指導者が自分の正当性を確保するための手段をデモクラシーに見出すのはまさしくそのためである。

2 失われた人間の権利

さて、我々はまずアーレントの全体主義論を見る前に、彼女が第二部「帝国主義」の終わりまで論じている人間の権利について考えてみたい。というのも、アーレント自身、亡命を余儀なくされたことによりどれほど人権が現実において無力であったかを感じたであろうし、より根源的に人間が世界に帰属できない状態を表現するのに人権とは別の言葉を探さなければならなかった。やや議論を先取りすれば、デモクラシーを考えるときに、我々はある政治体ないしは政府をもった世界に帰属することをその条件の一つとして考える。我々は世界に宙ぶりの状態でデモクラシーを考えることができるだろうか。デモクラシーが政治においてなんらかの決定をする以上、その決定は現在のみならず未来に向けても存在すると想定される世界にまで影響を及ぼす。しかし、世界に帰属できない人間がその責任を果たすことはできるのか。いや、そもそも、このような状態でデモクラシーが可能なのか。これらの問題を考える際に、アーレントの議論は一つのインスピレーションを我々に与えてくれるのである。

アーレントによれば、第一次世界大戦後に登場した国家から追放された人々、すなわち無国籍者の問題は人間の存在に対して極めて厳しい難問をたたきつけた。というのも、無国籍者とは、これまである政府の庇護のもとにあった権利を剥奪された人間、無権利状態におかれた人々のことだからである。彼女にとって、無権利状態とは「いかなる種類の共同体にも属さない」という事実からのみ生まれている(OT, 295)。無権利者のうけた損失は「故郷の喪失」(OT, 293)であった。故郷とは自分の生まれ育った環境であり、自らがそこに立つ足場と空間を与えてくれる一つの場所である。

しかし、当時起こった新しい出来事は、一度故郷を失ってしまった人が「新たな故郷を見いだせなかつた」(OT. 293)である。人間はある一つの場所に生まれてくるのであるが、その場所に生涯住むのは希なことだろう。むしろ、人間はある場所から別の場所へと移動することの方が多い。しかし、無権利者にとって故郷を喪失したことは彼の自由の選択がそうさせたことを意味するのではない。どこにも帰属することができない状態にあつて、どうして人間の尊厳が保持されるのであろう。そして、自由を剥奪され帰属する場所の存在しない人間に自分の意見を形成する力があるのだろうか。アーレントによれば、この人物が奪われているのは、通常、我々が考えている思想の自由や法の前の平等としての人権ではなく、より根源的な「諸権利を持つ権利」、つまり「人間が自分の活動と意見に基づいて判断されるような関係が成り立つ枠組みの中で生きる権利」(OT. 296)であつた。つまり、無権利者は他者の住まう世界と断絶した状態にあり、自分の活動と意見を受け止めてくれる人間が存在しない、換言すれば帰属する世界がないが故に他者の応答が意味をなさない世界——この場所を世界といえるか?——に生きているのである。

人間の個性を我々が帰属する共通世界へと翻訳する契機を欠いた政治は、デモクラシーにとって脅威である。共同存在としての人間は自分の意見や活動をその帰属する世界で形成する。そして、他者から応答され、判断されることがその人間に自分は理解され理解しているという相互理解の感覚を生じさせるのである。デモクラシーはこのような世界の上で展開されるべきであるが、しかし帰属する世界のない人間、つまり共通世界の市民でありえない人間は、他者を欠いているが故に共同存在としての人間の自覚を養うことができただけでなく、他者への責任というデモクラシーの政治にとって主要な政治原理を担う人間にはなりえないだろう。しかし、ここでひとつ確認しなければならないことは、他者の不在や帰属なき人間の問題はなにも当時にのみ当てはまる問題ではないということである。後に明らかになるように、アーレントにとって近代に始まる公的領域の腐食の過程は、自分以外の人間の存在、つまり人間の複数性がさまざまな出来事によつて掘り崩されていく過程であつた。そして、第一次大戦後にこれがもつとも恐れるべき姿であ

らわれたのが全体主義であったのである。

3 大衆、運動、強制収容所

『全体主義の起源』は、「反ユダヤ主義」、「帝国主義」、「全体主義」の三つの部分からなっている。いたるところに、後のアーレントの思想につながる概念がでてくるが、次にもっとも重要だと思われる第三部「全体主義」を見ていきたい。アーレントが本来の政治として考えたものと絶対的に対立するものこそ全体主義であり、全体主義の経験は彼女の実存的関心といっても過言ではないと思われる。M・ダントレーヴもいうように、「この出来事の深い理解やそれがアーレントの生と著作に与えた衝撃なしで彼女の判断の激しさを理解することは困難である」²⁸。

全体主義を考察するさいに、大衆に言及することは数多くの研究者によって行われてきており、アーレントもその一人である。彼女によれば「全体主義運動は大衆運動であり、それは今日までに現代の大衆が見出し自分たちにふさわしいと考えた唯一の組織形態である」(EUTH. 663)。産業の発達によって未曾有の経済的繁栄を迎えたヨーロッパでは、それまで階級社会によって秩序を保っていた世界もブルジョワジーによる競争的な営利社会によって浸食され平準化、画一化していった。この社会では経済戦争での成功者／失敗者という型に人々は押し込められ、「市民としての義務と責任は限りある時間と活力に対して単に不必要な重荷と感じてしまう」(OT. 313)。階級社会の中でなんらかの市民的義務や責任を持っていた人々も、経済的な利害関心によってそこから逸脱すると同時に、自分たちの足場をも掘り崩していった。さらに、「階級制度の解体は自動的に政党制の崩壊を意味していた。というのも、これらの政党は実際に利益政党であり、もはや階級利害を代表することができなかつたからである」(OT. 314)。自分の生まれによって決定していた階級が崩壊していく中で、自らの帰属意識も崩壊を免れない。そして、階級の崩壊によって代表すべき主体を失

った政党もそれまでの機能を果たさなくなっていく。すなわち、アーレントによれば、十九世紀ヨーロッパ世界の崩壊とその後の全体主義の勃興は「階級社会が崩壊し、そしてもはや存在しない階級をまだ代表すると自称する政党制度が、大衆を代表する運動によって窮地に追い詰められる」(EUTH. 672) 過程である。階級社会以後に登場した大衆についてアーレントは次のように述べている。

大衆は共通利害の自覚によつて結ばれていないし、特定の達成可能な有限の目標を設定する個別的な階級意識を全く持たない。大衆、という表現は、人数が多すぎるか公的問題に無関心すぎるかあるいは両者の結合のために、共通の利害を基盤とする組織、すなわち、政党、地域の自治組織、職業団体、労働組合などに統合されえない人々の集団についてのみ当てはまる(OT. 311)。

アトム化された個人である大衆が持つ「自分自身など問題ではない」(OT. 315) という感情と「通常の世界関係の欠如」(OT. 317) がアーレントの描く大衆の特徴である。

このようにして生じた大衆の取り込みに成功した全体主義運動は、「ヨーロッパ政党制度の信奉者が後生大事にしてきた二つの幻想」(EUTH. 669) を破壊した。アーレントによれば、第一にそれが破壊した幻想は、

一国の住民はすべて同時に公的問題に積極的な関心をもつ市民でもあり、全員が必ずいづれかの政党に組織されているところまでは行かなくても、それぞれに共感を寄せている政党はあり、たとえ自分では投票したことがなくともその政党によつて自分も代表されていると感じている(EUTH. 670)。

ということであり、第二に、

大衆が政治的に中立で無関心なら政治的な重要性を持たないわけだし、たとえそういう大衆がいるとしても実際に中立的立場を守り、たかだか国民の政治的生活の背景をなすにとどまっている (EUTH. 670)。

ということであった。公的な事柄にまったく関心をもたない大衆が運動を通してデモクラシーの中心に躍り出ることはいずれも可能であったのであり、その議会蔑視にも関わらず、選挙を通して議会に代表を送り、既存の政党に対して退場を迫ったのである。つまり、大衆社会という条件と全体主義運動勃興のもとでは、デモクラシーの諸制度は「民衆の多数を代表しない故に機能しえなくなり、民衆のうちの実際の多数を占める代表されていない部分が名ばかりの多数派の支配に抗して立ち上がるとき、それらは危険を宣告されることになる」(EUTH. 671-672) のである。

また、アーレントによれば全体主義は「運動」という側面から特徴づけることができる。「運動を持続し周囲のものすべてを運動に取り込むことによつてのみ権力を維持しうる」(OT. 306) ことが全体主義運動の特徴であり、「運動の実践上の目標は、可能な限り多くの人々を運動の中に引き入れ、組織し、高揚させることである」(OT. 326)。運動が終結することは、大衆が以前の惰性的人間にもどつてしまい、世界は日常化、安定化することを意味する。カノヴァンはアーレントの描く全体主義のイメージを「山の小道に全てのものを押し流すその急流」⁽²⁹⁾と要約する。つねに不安定な状況をつくり、その中で大衆を組織化することが全体主義にとつて不可欠なことであつて、運動としての全体主義は大衆の心理的側面を巧みに利用したものと考えることができる。また、確固たる世界をもたず、他人との繋がりを失った大衆は、その故郷喪失という境涯ゆえに、偶然性に満ちた世界から逃避しようとする心性を強くする。全体主義プロパガンダがもたらす、自分たちを包み込んでくれ、自分たちは「その一部であると想定される統一体系的の首尾一貫性だ

け」(OT. 351) が、大衆を動かすことができる。プロバガンダによつて構築された虚偽の世界は、絶対的な首尾一貫性によつて偶然性を排除してくれると大衆に感じさせる。アーレントは混沌とした社会の中に住む大衆が虚偽の世界に逃避していく様子を次のように語っている。

人間というものは、アナーキックな偶然と恣意に為す術もなく身を委ねて没落するかあるいは一つのイデオロギーの硬直し狂気じみた首尾一貫性に身を捧げるかという前代未聞の選択の前に立たされたときには、必ず後者の首尾一貫性の死を選び、そのために肉体の死すら甘受するだろう——だがそれは人間が愚かだからとか悪人だからとかいうためではなく、全般的崩壊の混沌の中にあつては虚構の世界へのこの逃避は、ともかくも彼らに最低限の自尊と人間としての尊厳を保証してくれると思えるからである (EUTH. 747)。

右のような状況の中で樹立される全体主義の中核的機関は、「死の大量生産工場」と呼ばれる強制収容所である。彼女にとって「全体主義の制度である強制収容所および絶滅収容所は、全てが可能であるという全体主義体制の基本的な主張が正しいかがためされる実験室となる」(OT. 437)。またそれは「科学的にコントロールされた条件のもとで人間の行動表現としての自発性そのものを除去し、人間の人格を単なる物、つまり動物ですらない何かに変える恐るべき実験のためにある」(OT. 438)。収容所の中に入れられた人間に行われることは、「極めて計画的な方法によつて「あたかもその人間がかつて存在しなかつたかのように人間」を扱い、「文字どおり人間を消えさせること」(OT. 442)である。それぞれの人間はその人独自の人格をそなえているが、強制収容所の社会とはすべての行為、すべての感情が無意味となる場所、つまり「無意味性が新たに日々生みだされる場所」なのである (OT. 457)。

4 全体主義における人間の境涯

大衆社会と全体主義、そして強制収容所という二十世紀の悲劇をアーレントは語る。最後に我々は英語版「第三章 イデオロギーとテロル——新しい統治形式」を検討し、アーレントの思想を理解するのに重要だと思われる「孤立 (isolation)」、「孤独 (loneliness)」、そして「単独 (solitude)」の意味について考えてみたい。

アーレントによれば、「我々が政治の領域で孤立と呼ぶものは、社会的な人間関係の領域では孤独と呼ばれ」(OT. 474)、また「孤立は人間生活の政治的領域に関係するに過ぎないが、孤独は全体としての人間生活に関係する」(OT. 475)と述べられる。ここで孤立と孤独は明確に区別される。さらに詳しく見ていくと、「孤立とは、人々の共同の利益を追って相共に行動する彼らの生活の政治的領域が破壊されたときに、この人々が追いこまれるあの袋小路のことである」(OT. 474)。孤立させられた人間は全体主義のテロルによって鉄のたがをはめられたかのようにしめあげられる。

人々の幸福もしくは一人の人間の利益をはかることではなく、人類を作り上げるといふことを最終目標とする一つの運動法則の執行としてのテロルは種のために個を滅ぼし、〈全体〉のために部分を犠牲にする (OT. 465)。

しめあげられた人間は孤立させられ、自由に活動できる政治的空間を失ってしまう。しかし、前にも述べたように、孤立は政治的領域に関係するものであり、政治的には無力であっても、社会的にはそうではないということも考えられる。現に、芸術作品にともなう製作という人間の営為は孤立の中で行われることが示唆されている。

しかし、アーレントによれば、全体主義は政治的な孤立だけでなく、社会的な孤独という状態にも関わっている。

……全体主義的支配は、統治形式としては、この孤立だけでは満足せずに私生活をも破壊するという点で前例のないものである。全体主義的支配は孤独の上に、すなわち人間が持つ最も絶望的な経験の一つである。

自分がこの世界にまつたく属していないという経験の上に成り立っている (OT. 475)。

つまり、孤独という感覚はこの世界に属する場所を持たないという感覚と結びつき、アーレントの言葉を借りるならば「根を絶たれた余計者という意識」(OT. 475)といえるだろう。さらに、この感情の中には自己喪失の感覚がある。「自己は単独の中で現実化されうるが、そのアイデンティティを確認してくれるのは、我々を信頼してくれ、そしてこちらからも信頼することができる同輩たちの存在だけ」(OT. 477)である。世界との結びつきを絶たれた人間は、他者に出会うこともなく世界の中にひとりぼっちでたたずむ。後に我々が見るアーレントの政治思想のもつとも重要な要素だと思われる世界の中で生きる人間の「複数性」と無縁の状態で生を送るのが、全体主義の中で生きる人間である。

また、アーレントは孤独と単独をも区別する。単独とは一人であることを必要とする経験である。孤独が「他のすべてのものから見捨てられている」のに対して、「単独においては私は「私自身のもとに」、私の自己と一緒におり、だから（一者における二者）であり……厳密に言えばすべての思考は単独のうちになされ、私と私自身との対話である」(OT. 476)。自己の内面にいるもう一人の自分と対話することが思考という人間の営みであり、この内面の二者性をして、その交わされた対話が外化される時、人間は己のアイデンティティを他者の前に提示することができる。アーレントは別のテキストの中で次のように語っている。

（一人における二者 (two-in-one)）が一人になるのは、外部の世界が思考する者の中に侵入して思考過程を中断させたときである。自分の名前を呼ばれて現れの世界に呼び戻されたときにはつねに一者であり、思考過程がその人を二つに分断していたのにピシヤリと両者が再び合わさったかのように見える (LMI. 185 / 上二二四—二二五)。

外部の世界と自己の内部にある「一人における二人」とが密接に結びつけられているところは重要な箇所である。「人間実存の単独性のあらゆる可能性を根こそぎ除去する」ことを「全体主義組織の重要な狙い」(pp. 90 / 一〇〇)と考えるアーレントは、さまざまな箇所でこれらのことを強調する。

5 大衆の支持と自発性の破壊

ここまで、我々はアーレントの『全体主義の起源』を中心に考察してきた。ウォリンはこの本が「デモクラシーについて完全に沈黙した」³⁰と批判する。全体主義運動の勝利は、多くの人々がデモクラシーに無関心であり、デモクラシー(国家)はわずかな少数派によつて承認されたルールにしたがつて動かされたというデモクラシーの影の側面を描いていると思われる。もちろん、この本の主題は全体主義であつて、デモクラシーではない。しかし、我々はデモクラシーの陰面として全体主義を考察することがデモクラシーの理解につながることを知っている。全体主義対デモクラシーという構図が当時、西側諸国の政治的意図に発して行われたことは一つの事実であるが、問題はそれほど単純ではない。

カノヴァンは、『全体主義の起源』から彼女のデモクラシーについての思考と関わる二つの局面を引き出している。第一に、「全体主義運動は大衆の支持を引きつけた」ことの強調であり、第二に、強制収容所でのテロルの恐ろしさだ

けでなく、そこで行われた「人間の複数性と自発性の体系的破壊」の理解である。³¹ 全体主義への大衆の積極的な支持と強制収容所で行われた人間の複数性と自発性の体系的破壊がデモクラシーの基礎を掘り崩す契機になることは否定できない。全体主義がデモクラシーの姿を装いながら生まれたことは、幾度も指摘されてきた歴史的事実である。個人の参加がデモクラシーの条件でありながらも、それが思わぬ結果を生みだすことをこれほどまでに我々に示した事例はほかにはないだろう。個人の政治参加と大衆政治との間には見過ごすことのできない緊張があり、アーレントは身をもってそれを経験したが故に、生涯を通して彼女は大衆を批判し続けたのである。彼女は、ナチスの高官であったアイヒマンの裁判レポートである『イエルサレムのアイヒマン』の中で、彼が大量虐殺に関わった理由を仮に彼の逆境であったためだとしてもなお、彼の犯した罪や事実は変わらなうとした。というのも、「政治とは子供の遊び場ではないからだ。政治においては服従と支持は同じものなのだ」(EJ, 279/二一四)。極めてリアリスティックな政治の見方ではあるが、これはたとえ消極的な支持であつても全体主義を許容した大衆に対しても同じ批判が妥当するだろう。後年の『人間の条件』では大衆批判がかなり大きなスペースから論じられ、「労働」や「社会」といったアーレント独特のカテゴリーの中で考察されている。また、『革命について』において我々の目から見れば極めてラディカルな代議制への批判や、独自のエリート論がでてくるのも、彼女の中にあるこの経験の痕跡のためだろう。

デモクラシーの源泉の一つである個人の自発性を押しつぶすことは、全体主義の絶対的な条件であつた。「突然、予期することなく政治的崩壊をむかえた時代」(OT, 447)の中で、人間は全体主義支配が繰り返し構築する虚偽の世界に何の反抗もせず取り込まれていく。アーレントは、強制収容所において本格的な暴動などはほとんど発生しなかつたことを記している。自発性の破壊は個性性の破壊であり、人間の顔をした操り人形をつくることであつた(OT, 455)。人間たちを一つの塊であるかのように扱う全体主義は、デモクラシーが求める人間の複数性や多様な人間がもっている意見をあたかも存在しないかのような態度をとる。『人間の条件』では、これは「ヒトの一者性」として扱われている。

アーレントにとって意見の問題は『革命について』の中で再びとり上げられる問題であり、彼女が哲学と政治の問題を考察するときにもその中心になるものである。

6 帰属とデモクラシー

このように『全体主義の起源』は、表だつてその姿は現さないものの、デモクラシーにとって多くの含意を有していることがわかる。もう一つここで指摘しておかなければならないことは、帰属とデモクラシーの問題である。政治は我々にとって日常的な問題を扱う場である。そして、デモクラシーの位相のもとで行われる政治は他のどの政治にも比べて我々の生活世界に密着していなければならない。アーレントが語る無権利者や孤独な人間は自己や世界に対する信頼を失っている。つまり、彼らは世界に対して何の關係を持たない人間であり、「無世界性」の中に生きる人間なのである。自己喪失し帰属する世界もない人間の間にはデモクラシーの余地はあるのだろうか。この問いに対しては、極めて否定的な答を出さざるをえないだろう。もちろん、無権利状態や全体主義といった政治的極限状態にある人間を人間の常態として想定する必要はない。ただ、これらのことをより広いパースペクティヴから見ればデモクラシーの条件の一つが浮き彫りになるだろう。アーレントのいう「人間が自分の活動と意見に基づいて判断されるような關係の成り立つ枠組み」とは、いいかえれば全ての人間が意味ある存在者として受け入れられる世界である。つまり、この世界は強制収容所のような無意味性が作られる場所では断じてなく、端的に人間が安らげる世界であり、これが要するに帰属するというこの意味である。そして、デモクラシーとは全ての人間が意味ある存在者として相互に織りなす政治活動であり、ここに我々はデモクラシーの位相のもとで行われる政治を見ることができるのである。

今日、帰属というどこか保守的なニュアンスを持つこの言葉は否定的な意味合いでとられることもしばしばある。し

かし、帰属なき人間のデモクラシーは我々の目から見ればマス・デモクラシーの一つであることがわかるだろう。帰属感覚を持つ人間が行うデモクラシーは、後に生まれてくる自分たちの子孫に対して世界を維持、擁護するという重大な責任を担っている。アーレントは『全体主義の起源』を終えるにあたって、彼女の政治思想の形成に終始影響を及ぼしているアウグスティヌスの言葉、「始まりが為されんために人間は創られた」(OT. 479)を引用している。始まりとは一人の人間が世界に生まれてくることである。そして、新たに生まれてくる人間たちのためにも、我々はその帰属すべき世界を保護しなければならないのである。

我々はいくつかの角度から『全体主義の起源』を考察してきた。最後に、ここで暗示されるデモクラシーとの関わりを整理して次に進むことにしよう。アーレントにとつて、ワイマール共和国で行われたデモクラシーはけつして歓迎すべきものではなかった。当時の議会制デモクラシーは、市民たちが公的問題に関心を持つ者であり、何らかの政党に代表される存在であるという仮定のもとにあつた。しかし、現実の市民は政党に代表されるような存在ではなく、むしろ大衆として、たとえ知識人であつても短期間にしろ積極的に全体主義運動に関わり、ヒトラーに幻想を抱き、簡単にプロパガンダに囚われる存在であつた(WR. 10-11/一六二)。また、議会の外側に自発的に組織された市民的結社のようなものが公式に存在しなかつたがために、議会政治は閉鎖的になり、政治へと接近できる人間の数は限られていた。アーレントが亡命の地アメリカで目にした自発的な市民的結社は、後の彼女の政治思想に重大な影響を与えたのである。そこで彼女は、複数の政治的領域が存在することの必要性を認識したのであり、それを欠いたデモクラシーはアーレントの考える政治と一致しないのである。また、帰属する世界のない人間がどれだけ無力であるかをアーレントは指摘した。人間の複数性と自発性を破壊する全体主義はデモクラシーの政治原理である個人のダイナミックな力を奪い、その個人が帰属する世界にしてデモクラシーが展開される世界を掘り崩したのである。しかし、これらのことが逆説的にデモクラシーの条件を考える契機になつたことも我々は確認した。つまり、「公共市民の一員たる市民としての帰属感」

は、デモクラシーが展開される世界を擁護するという意味でデモクラシーの政治が行われるための前提条件を形成しているのである。そしてここに我々は、アーレントの思想の中にある帰属とデモクラシーの関係を見ることができよう。しかし、この一冊でアーレントが潜在的にデモクラシーにコミットメントしていると結論づけるには、まだ早いだろう。我々はさらに先に進む必要がある。

アーレントは『全体主義の起源』の末尾近くで、全体主義が今日においても去ろうとはしないだろうとつぶやく。

他の様々な歴史的時点に生まれ、相異なる基本的経験にもとづく他の様々な統治形式——君主制、共和制、独裁制、そして圧制——が一時的な敗北にもかかわらず人類とともに存続してきたのとまったく同様に、この新しい統治形式も一つの可能性として、かつまた永久に去らぬ危険として、今日以後我々が存するかぎり存続することは大いに考えられるのだ (OT: 478)。

なぜ、アーレントは全体主義の脅威がいまだ存続していると考えたのか。おそらく、当時のアメリカの状況、あるいはもつと根源的に彼女の近代に対するまなざしにその手がかりがあるのではないだろうか。我々は、次に『人間の条件』に考察を向けよう。ここに議論を先取りすれば、大衆社会の到来は個人の帰属する世界を掘り崩し、全体主義のもとでなくとも、人間は世界に宙ぶりの状態で孤独を背負う存在へとなり果てようとしている。『人間の条件』では帰属という言葉こそ使われないが、「世界」の概念を通してこれらのことが考察されている。そこには、これまで見てきた彼女の思想がまた違った角度から我々の前にその姿を現していることがわかるだろう。それがデモクラシーの可能性にとつていかなる契機を内包しているかを次章で考えてみたい。

第二章 近代と世界の破壊

『人間の条件』は古代ギリシャから「最初の原子爆発で生まれた」我々の生きる世界までを(HC. 6/一六)、人間の活動力である「労働 (labor)」、「仕事 (work)」、「活動 (action)」あるいは「公的領域 (public realm)」と「私的領域 (private realm)」そして近代と同時に現れた「社会 (society)」の分析を通して考察する、壮大かつ極めて複雑なテクストである。『全体主義の起源』では、ナチスを中心とする全体主義のもとにおかれた人間の境涯を描いていたが、『人間の条件』では同じ境涯がさらに幅広くさまざまな局面にわたって描かれている。この二つの作品でアーレントの目はいずれも複数の人間が住む世界とその墮落形態とも考えられる大衆社会との対比に向けられていた。

『全体主義の起源』は世界がいかにして大衆の支持による全体主義によって不安定にされ、イデオロギーとテロルを通してそこに住む人間の複数性が破壊されたかに焦点が当てられていたのに対して、『人間の条件』では世界の安定性と人間の複数性が労働、仕事、活動という活動力を掘り下げることによって積極的に論じられているという印象を受け³³る。つまり、「全体主義体制のダイナミックな破壊性は、安定した公的領域の法や制度によって創造された相対的に永続的な構造へ彼女をして考えられうるもつとも高い価値をおかせた」のであ³⁴った。しかし、その反面、近代以降、世界を不安定にし、人間の複数性を破壊する要因が現れたことも強調されている。というのも、まさにD・ヴィラがいうように、「いったん政治的領域が経済的領域(国民的家政 the national household)によって要求された単なる管理的で保護上の機関として見られるようになると、政治的領域はその本来そなわっている尊厳への主張をほとんど失ってしまう³⁵たからである」。デモクラシーの観点から見れば、全体主義が絶対的にそれと対立する状態であつたことはいうまでも

ないが、『人間の条件』の中で論じられているアーレントの近代批判もデモクラシーを考えると見え見えに見落とすわけにはいかないだろう。

1 共通世界

アーレントによれば、「世界とは、私たち全ての者に共通するものであり」、「人間の工作物や人間の手が作った製作物に結びついており、さらに、この人工的な世界に共生している人々の間で進行する事象に結びついている」(HC. 52/七八)ものである。ここには世界に関わる二つの意味、すなわち人間の手によって作られた人工物としての世界と、他者がともに生きることによって「他の人間の存在を保証する世界」(HC. 22/四三)という意味が含まれている。前者の人工物としての世界は後に考察するとして、後者の人々の間にある世界について見ていこう。アーレントは、他者との共生としての「共通世界 (common world)」をテーブルの比喩を使って説明している。

世界の中に共生するというのは、本質的には、ちょうど、テーブルがその周りに座っている人々の真ん中に位置しているように、事物の世界がそれを共有している人々の真ん中にあるということの意味する。つまり、世界は、全ての介在者と同じように、人々を結びつけると同時に人々を分離させている (HC. 52/七八—七九)。

このような、共通世界は「私たちが生まれるときにそこに入り、死ぬときにそこを去るところのもの」(HC. 55/八一)である。

共通世界は、私たちがやってくる前からすでに存在し、私たちの短い一生の後にも存続するものである。それは、私たちが、現と一緒に住んでいる人々と共有しているだけでなく、以前にそこにいた人々や私たちの後にやってくる人々とも共有しているものである (HC. 55 / 八二)。

右記の二つの引用は、アーレントの共通世界の空間的(舞台的)側面と時間的側面を説明している。すなわち、前者においては、諸個人の間空間が存在し、そこで人々は、政治的活動を實踐することができる他者が住まう世界(舞台)に姿を現すことが、後者において、一時的に人々が生を送るつかのまの世界ではなく、過去にも存在し、未来においても存在しうる人々にとって時間的にも共通する世界が、それぞれ説明されている。

また、共通世界は「万人に共通の集会所ではあるが、そこに集まる人々は、その中で、それぞれ異なつた場所を占め」、二つの物体が同じ場所を占めることができないように、一人の人の場所が他の人の場所と一致することはない」(HC. 52 / 八五)。更に我々は、世界について語るときも、たつた一つのスペースティヴからそれを見ているわけではない。我々は共通世界の中で、同一の対象についてお互い語り合うが、しかし、それぞれが違うスペースティヴから語り合うことで我々の生を豊かにすることができるのである。つまり、「共通世界の終わりは、それがただ一つの側面のもとで見られ、たつた一つのスペースティヴにおいて現れるとき、やってくるのである」(HC. 58 / 八七)。

我々の共通世界は、我々の手による人工物の世界でもあつた。そして、人工物の世界は「耐久性をもち、相対的な永続性をもっているからこそ、人間はそこに現れ、そこから消えることができるのである」(HC. 97 / 一五二)。人間は死すべき存在であつて、世界にとつては一時的な存在である。しかし、限界づけられた存在である人間が姿を現すにはそれが現れる舞台、つまり世界が安定していなければならない。人間は「仕事」という活動によって、世界に耐久性を

付与することで世界の安定性を保つのである。「人間の工作物は、安定性がなければ、人間にとって信頼できる故郷とはならない」(HC. 167/二六三)。既述したテーブルの比喩にもあつたように、我々は仕事によって製作された物を通して結びつけられると同時に分離させられている。物はそれを製作した人間より長く世界のうちに存在することができる。だからこそ、人間は人工物の世界に不安げなく現れることができるのである。

第一章で我々は、無権利者、つまり帰属なき人間の不幸を見た。「人間が自分の活動と意見に基づいて判断されるような関係の成り立つ枠組みの中で生きる権利」を我々は要求し、その枠組みこそデモクラシーが展開される世界である。我々にとって世界とは人間とデモクラシーの舞台を意味する。そして、その世界の中で人間はそれぞれの場所でさまざまなパースペクティヴから語り合う。デモクラシーを対話の政治と考えるならば、アーレントが「言論こそ人間を政治的存在にする」(HC. 3/一三)といったことも理解できるだろう。いや、それ以上に政治的存在に不可欠の要素として言論をあげていることは、アーレントの中にデモクラシーの可能性があることを示唆しているのかもしれない。

2 現れの空間と参加

ところで、人間が世界に現れる契機とは何であろうか。アーレントは右で述べた人工物としての世界の「共通性」と「現れ」という二つの意味を「公的 (public)」という用語との関わりで考案している。「公的」とは、第一に、いま述べた共通世界のもつ性格であり、第二に、

公的に現れるものはすべて、万人によって見られ、聞かれ、可能な限り最も広い公開性をそなえていることを意味する。私たちにとっては、現れがリアリティを形成する (HC.50/七五)

ということである。つまり、ただ存在するだけでなく、自分たちが仲間に加わろうと思う他者の存在によって刺激され、互いに働きかけることによつて人間は初めてその姿を現すのである。換言すれば、「感覺能力のある存在者」は「同時に主体であつて客体であり、つまり知覚しつつ知覚されるもの」にほかならないのである (LM I. 19:20 / 上二四)。他者が我々と同様に見聞きする存在であるが故に、我々の間に相互知覚、あるいは相互主観が成り立ち、「世界と私たち自身のリアリティを確信すること」ができるのである (HC. 50 / 七六)。

また、アーレントによれば「現れの空間 (space of appearance) は、人々が言論 (speech) と活動 (action) の様式をもつて共生しているところでは必ず生まれる」 (HC. 199 / 三二一) のものであり、裏を返せば、人々が言論と活動に従事していない状態においては、「現れの空間」は消滅してしまうということになるだろう。つまり、この空間は「活動力そのものが消滅したり、妨げられたりしても消え失せる」のであり、「人々がともに集まっているところでは、たしかに潜在的に存在するが、それは、あくまでも潜在的にであつて、必然的あるいは永遠にではない」 (HC. 199 / 三二一) ののである。したがつて、ダントレーヴがいうように、「現れの空間はくり返し活動によつて再形成されなければならず……それ故、現れの空間はいくつかの共同計画に着手するために集まる諸個人の活動と言論のうちでその実現を見るつねに潜在的な空間である」⁽³⁶⁾。

さて、アーレントは「現れ」という政治学にとつてあまりなじみのない現象学的な言葉によつて何を意味しているのだろうか。「現れ」とは単に動物や無生物のように世界に存在しているのではなく、他者によつて自分の存在が確認され、判断されていることを指している。次々に世界に現れる人間は活動と言論によつてそこに「現れの空間」をとともに形成する。ただし、この空間は法的制度的に保証されたものではない。だからこそ、アーレントは、「現れの空間」は「運動が続いている間だけしか存続しない」 (HC. 199 / 三二一) といつたのである。つまり、活動と言論によつて他者

と新たな関係を持つことをアーレントは「現れ」という言葉で表現したのである。我々はすでに帰属とデモクラシーの関係をみてきた。しかし、「帰属」はデモクラシーの前提条件ともいべき人間の状態であり、これだけではデモクラシーが実質的なものとはならないだろう。我々はさらにアーレントのテキストからデモクラシーに関わることを引き出すことができるのではないか。すなわち、世界に帰属した人間が活動と言論によって「現れの空間」を形成し政治に関わること、換言すればデモクラシーにおける参加の局面を彼女の中に見ることができるともいえない。『人間の条件』が出版されたのは一九五八年であるが、ペイトマンがいうように「一九六〇年代末の二、三年間に「参加」という言葉は政治用語の一部として流行するようになった」ということが正しいとしても、アーレントが参加を他者への「現れ」として現象学的に表現したことはおそらくなかなかに理解されなかつただろう。「現れ」としての参加は、当時、まだ参加デモクラシーがほとんど姿を現していなかつた時代に全く新しい政治学、現象学的方法をとりいれた政治学として登場したのである。既存の政治制度、議会や政党ではなく運動や自発的な市民的結社が彼女の政治概念と一致したのもここに理由がある。

アーレントは「公的」という言葉には「世界」と他者への「現れ」という二つの意味があることを指摘したが、我々は前者を「帰属」、後者を「参加」と解釈することにより、アーレントとデモクラシーをさらに接近させることができるだろう。この二つはデモクラシーにとって重大な意味を持つており、相互に補完的なものである。つまり、帰属なき人間のデモクラシーも参加なき人間のデモクラシーもどちらも我々はデモクラシーと認めることができない。かかる意味で「公的領域」をデモクラシーの領域と見るための契機をアーレントのテキストからすくい上げることができるだろう。

3 二つの活動概念

次に我々はアーレントの政治思想においてもっとも重要な概念の一つである「活動」を見ていくことにしよう。アーレントの定義に従えば活動とは次のようなものである。

活動とは、物あるいは事柄の介入なしに直接人と人との間で行われる唯一の活動力 (activity) であり、複数性 (plurality) という人間の条件、すなわち、地球上に生き世界に住むのは一人の人間ではなく、複数の人間であるという事実に対応している (HC. 7 / 二〇)。

活動する人間は、世界のなかに一人で存在するのではなく、複数の他者とともに存在し、他者の前に現れるのである。人間が誕生するたびに「なにか新しいものが世界にもちこまれる」(HC. 178 / 二八九)。新しく誕生した人間はほとんど予期できない「始まりとしての活動」(HC. 178 / 二八九)を行い、言論によって「自分は何者か (who)」ということを世界に開示し、そのユニークな人格的アイデンティティを明らかにする。人間は「現在、過去、未来の人々と互いに異なっている」という意味で「差異性 (distinctness)」(HC. 175-176 / 二八六)をそなえている。その個人は他者と取り替えがきかない存在であり、ここに複数性に基づいた人間は相互の活動と言論によってアーレントが「人間関係の網の目 (web of human relationships)」(HC. 183 / 二九七)と呼ぶものを形成するのである。つまり、「言論による、自分は何者か」ということの暴露 (disclosure of the 'who')と活動による新しい、始まり、の開始は、つねに、すでに存在している網の目の中で行われる。そして、言論と活動の直接的な結果も、この網の目の中で感じられるのであ

29」(HC.184/二九八)。

これが、アーレントの活動概念の簡単な説明であるが、それにしてもこの概念は極めて複雑な様相を呈している。ここで、この内容を二つに分類することにした。すなわち、個人が他者とともに言論と活動を通して相互に交わる「共同行為的」側面と、複数の人間の中で自分の卓越性を誇り、他者との差異をきわだたせる「アゴーンの」側面である。両側面ともに、古代ギリシャのポリスやアリストテレスの思想から大きな影響を受けた結果であるが、『人間の条件』の中からその痕跡をたどって行くなれば、まず共同行為的側面は、以下の文章に最も明確に表現されているだろう。

正確に言えば、ポリスというのは、ある一定の物理的場所を占める都市―国家ではない。むしろ、それは、ともに活動し、ともに語ることから生まれる人々の組織である。……活動と言論は、それに参加する人々の間に空間を作るのであり、その空間は、ほとんどいかなる時いかなる場所にもそれにふさわしい場所を見つけていることができる(HC.198/三二〇)。

ここでのアーレントのポリス解釈はそれを固定した場所としてみるのではなく、潜在的に「現れ」の可能性がある場所、つまり「現れの空間」として描くことに特徴がある。先に見たように、「現れの空間」が活動と言論によって維持されるものである限り、ポリスも同様の意味で理解されていることがわかるだろう。活動と言論によって生みだされた空間を維持する力をアーレントは「権力(power)」と呼んだ。「人々が共同で活動するとき人々の間に生まれ、人々が四散する瞬間に消える」権力は、「現れの空間」を維持する一方で、「活動の束の間の瞬間が過ぎ去っても人々を結びつけておくもの(今日、「組織」と呼ばれているもの)、そして同時に人々の共生によって存続するもの」(HC.201/三二四)であった。ここにアーレントの権力論と活動の共同行為的側面が密接に結びついていることがこのうえなく明らか

かになっている。

次に、活動の後者の側面、アゴーンの側面を見ることにしよう。⁽³⁸⁾「アゴン (agon)」とは「闘技」とか「競技」と日本語に訳される言葉であるが、アーレントによつてポリスはこの闘技精神であふれ返つていたことが指摘されている。そこでは、「どんな人でも、自分をつねに他人と区別しなければならず、ユニークな偉業や業績によつて、自分が万人の中の最良の者であること (aion aristetein) を示さなければならなかった」(HC. 41/六五)。活動のアゴーンの側面は偉大さを基準に他者と差異を争うが故に、自己開示に向かう衝動で満たされていた。しかしながらこのように理解された活動は、「今日でいえば、著しく個人主義的である」(HC. 194/三二三) ことをアーレント自身も認めざるをえなかつたし、この衝動がポリスにとつて大きな脅威になることもまた彼女の知るところであつた。「こうした闘技精神の故に、ポリス間の同盟関係はほぼ麻痺状態となり、ポリス内の市民生活は嫉妬と憎悪によつて危機」(Pp. 82/九五)に瀕していた。ウォリンは彼女のアゴーンの要素がデモクラシーの感覚や徳と一致しないことを批判している。彼によれば、民主的な活動は「集合的」であり、その様態は「協同 (cooperation)」である。そして「民主的な活動の前提は英雄たちのわずかな観客ではなく、共有された経験である」⁽³⁹⁾。

ならば、アーレントは今日では「極めて個人主義的な」アゴーンをどのようにして読みかえるのであろうか。彼女は別の箇所で、差異をきわだたせる者は「英雄的な特質を持つ必要はない」(HC. 186/三〇二)といっている。活動の冒険へと挑む者はユニークな偉業や業績という結果に束縛されない。その人のもつ勇氣は「ともかく自ら進んで活動し、語り、自身を世界の中に挿入し、自分の物語を始めるという自発性の中に、すでに現れている」(HC. 186/三〇二—三〇三)。「自由とは何か」(二九六〇)という論文の中で彼女は「生命を賭す大胆な冒険」を「無謀な冒険」とみなし、とても「勇氣 (courage)」の名に値しないといっている (BPF. 156/二一〇—二一一)。彼女にとつて勇氣とは公的領域、つまり我々の世界に関わるものである。人間は自己の利害や生命の充足にのみ関わるために世界に現れるので

はない。「政治においては生命ではなく世界が賭けられている」(BPF. 156/211)。つまり、彼女にとってアゴーンとは古代ギリシャで行われたような単に個人ひとりにのみ関わる卓越性ではなく、自発性としての勇氣が個人を公的領域へと促し、そこで人間はつねに複数の人間が生きている我々の世界を賭けて活動していることを指しているのである。以上のことをふまえれば、活動の二つの側面の中では常に通奏低音として人間の複数性への配慮が流れていることがわかるだろう。

デモクラシーの政治は我々の日常と深く関わっている以上、個人の卓越性という英雄主義的な議論とは距離をとらなくてはいけないだろう。個人は多くの人の中で活動するときそこに埋没することはないだろうか。活動の共同行為の側面はもちろん重要であるが、それだけで個人はたとえば大衆社会の同質化傾向から免れることができるのだろうか。活動のアゴーンの側面とはこのような個人性の消失の危険から人間を救済する力である。それ故、ウォリンの批判はアゴーンの側面のみを強調すれば当たっているが、アーレントの活動にはそれのみならず他者とともに活動する共同行為の最後で自らのデモクラシー論を展開し、「我々共同存在はデモクラシーの当然の基礎である」^④と主張している。アーレントもまた、複数性という言葉で人間は世界に他者と共同で生きていることを語った。その意味で、アーレントとデモクラシーを架け橋することにははまだ希望があるといえるだろうし、そもそも彼女の活動概念の中には個と共同体との緊張関係がそのまま現れていることもここに指摘しておきたい。

4 はかなき労働と物語

アーレントの公的領域と私的領域の区別は古代ギリシャのポリスの領域と家政の領域の区別にその範を定める。私的

な状態で生を送るということは、何か「奪われている (deprived)」状態で生を送ることであった。それは、

他人によって見られ聞かれることから生じるリアリティを奪われていること、物の共通世界の介在によって

他人と結びつき分離されていることから生じる他人との、客観的、関係を奪われていること、さらに、生命

そのものよりも永続的なものを達成する可能性を奪われていること、などを意味する (HC:58/八七)。

私的であることとは、他者の存在に多くを負うリアリティと共通世界の喪失だけでなく自分の生命に囚われていることも意味する。アーレントによれば、私的な領域で人々は、「欲求や必要によって駆り立てられ」、「この駆り立てる力は生命そのもの」(HC:30/五一)である。そして、生命とは「労働の人間的条件」であった (HC:7/一九)。私的領域という他者の不在のうちで労働する人間は、もはや「労働する動物 (animal laborans)」になりさがる。労働する動物が生産する物はずねに消費の対象であり、「実際、背後になにも残さないということ、努力の結果が努力を費やしたのと、ほとんど同じくらい早く消費されるということ、これこそ、あらゆる労働の特徴である」(HC:87/一四〇)。

アーレントによれば、近代以降、人間の労働はさまざまな技術や分業の発明によって飛躍的に発展した。それにともなつて、人間の消費もまた増大し、「稼ぎと消費の力というのは、人間の肉体が行う」(HC:124/一八五) 一種の新陳代謝になつてしまった。さらに、オートメーションの発明は人間の労働時間を短くはしたが、それによって解放された「労働する動物の余暇時間は、消費以外には使用されず、時間があまればあまるほど、その食欲は貪欲となり、渴望的になるのである」(HC:133/一九五)。労働と消費の生活が人間に課せられた運命であるならば、我々は労働者社会に住むと同時に消費者社会にも住んでいることになる。また労働は「痕跡も、記念碑も、記憶に値する偉大な作品も何も残さなご」(HC:81/一三五) が故に、古代ギリシヤでは嫌悪、軽蔑の対象になった。

しかし、これまでのアーレントがはなつてきた労働批判をみると、我々はどうしても困惑を覚えるほかないだろう。近代以降、産業革命をへて労働の効率化やオートメーションの発明のおかげで我々は現在の豊かさを享受しているのである。これまでの成果をもう一度無に帰することは、けつして許されることではない。だがアーレントの議論を注意深く読んでいくと、労働という活動そのものに反対しているわけではないことがわかる。

生命が、消費者社会あるいは労働者社会において、安楽になればなるほど、生命を突き動かしている必要の緊急性に気づくことが困難になる。しかし、実際は、必要の外的現れにほかならぬ苦痛や努力がほとんど消滅しているように見えるときでさえ、生命はこの必要によつて突き動かされているのである。社会は、増大する繁殖力の豊かさによつて幻惑され、終わりなき過程の円滑な作用にとらえられている。このような社会は、もはやそれ自身の空虚さを認めることができない (HC 135 / 一九七—一九八)。

労働者社会とは全ての人々が労働者である必要がなく、ただ「自分たちの行っていることは全て自分の生命と自分の家族の生命を維持する方法にすぎないと考えさえすればよい」(HC 46 / 七二)のである。労働という人間の活動力が遍く全ての人間の生活を覆うことをアーレントは恐れる⁽⁴⁾。そして、触知できる物の中でもっともほかなく、耐久性のない労働の生産物も、人間の人工物である限り、世界の一部になる。しかし、「世界のいかなる部分よりも早く消滅する」(HC 96 / 一五二)以上、労働の生産物は、再び、永遠に流転し、終わりもなければ始まりもない自然過程の中へと戻っていく。そして、労働によつて維持されるに過ぎない人間の生命もまた同様に、生物学的過程として「自然の循環活動の一部であり、したがって無限に繰り返される」にすぎない (HC 98 / 一五四)。しかし、我々の生命はこれほどにまで退屈ではかないものだろうか。労働は我々の生存を保証する代わりに、永遠に流転する世界に我々を投げ込んでし

まったのか。ここで留意しなければならないのは、アーレントが人間の「生〔命〕」を二つに分けて説明していることである。

アーレントによれば「可死性 (mortality)」つまり「死すべきもの」であるということが人間存在の印である。しかし、死すべき存在であるということは、なにも人間だけに限られたことではなく、他の動物も同様の存在である。この終わりなき永遠の循環に戻る生命 (ゾーエ) とは別に、生と死によって区切られた直線的な運動であり、世界へと関連づけられた生 (命) (ビオス) を彼女は区別する。

人間の可死性は、個体としての生命、すなわち誕生から死にいたる生の物語としての輪郭をもつビオスが、生物学的な生命としてのゾーエの外に生い立つという事実にある (BPF. 42 / 五二)。

アーレントにとって、ビオスは単なる生物学的生命の循環運動をさえぎるものであり、人間の生と死とは、世界への現れと消滅、世界での出来事を意味する。世界と人間が作った物は耐久性があるが故に、「この特殊に人間的な生命が地上で安らぐための条件を示している」(HC. 134 / 一九七)。そして、その世界の中の「出来事は、最後には物語として語ることのできるものであり、評伝を作り上げること」(HC. 97 / 一五三)ができる。しかし、なぜ人間の出来事は物語として語られなければならないのだろうか。アーレントは生命と人間の出来事のはかなさについて次のようにいつている。

非生物学的意味における生命、つまり各人が生から死までの間にもつ寿命は、活動と言論の中に現れるが、この二つは、ともに本質的に空虚であるという点で生命と共通する (HC. 173 / 二七二—二七三)。

活動と言論によって生みだされた出来事は「芸術家、詩人、歴史編纂者、記念碑建設者、作家の助力を必要」(HC. 173/二七三)とし記録されなければならないのである。しかし、消費の対象である労働の生産物は、物語として語ることはもとより、世界の一部分になることも不可能である。近代が世界に代わって労働を人間の第一の関心にした時、アーレントにとって「近代は、歴史上もつとも不活発で、もつとも不毛な受け身の状態のまま終わるかもしれない」(HC. 322/五〇〇)時代になりさがったのであった。

5 社会の勃興と国家批判

これまで、労働が古代ギリシャでは嫌悪されるものであり、その労働が近代において、人間の活動力の中心におどりでしてしまったことに対するアーレントの批判を見てきた。いや厳密に言えば、彼女は労働そのものに反対しているわけではなく、労働のメンタリテイが人間の隅々にまで行きわたり、生命にのみ囚われ、消費が人間の主要な関心事になることを批判したのであった。次に、我々は近代と時を同じくして登場した「社会」、あるいは「社会的なもの」について考えたい。

アーレントによれば、社会とは私的領域でも公的領域でもない異質な何かであり、正確にいうと私的領域と公的領域との間の深い溝を曖昧にしてしまった当のものである。社会の中では、全てのが画一主義的に扱われる。そこでは、人間は「ただ一つの利害とただ一つの意見」しか許されない「ヒトの一者性 (oneness of mankind)」(HC. 46/七〇)に基づいて組織されている。人間の活動は画一的な行動にとって代わられ、それによって統計学的な数学的処理が可能になる。近代の到来とほぼ同時に「薄暗い家族の内部から公的領域の光の中へ」(HC. 38/五九)現れてきた社

会では、当然労働がもつとも高い価値とされることにもなった。

社会とは、ただ生命の維持のためにのみ存在する相互依存の事実が公的な重要性を帯び、ただ生存にのみ結びついた活動力が公的領域に現れるのを許されている形式にほかならない (HC: 46 / 七一)。

アーレントによる社会や社会的なものというカテゴリーは多くの有意義なものを含んでいる反面、いくつかの批判に曝されていることも確かである。ダントレーヴは、アーレントが社会的なものと同様な再生産の経済活動を同一視すること、近代の資本主義経済が生み出す我々のニーズを越えたはるかに豊かな余剰という事実を捉え損なっていると批判する。そして、そこで生みだされた余剰は単に消費されるのではなく、我々の社会が依存するインフラになりうるという⁽⁴³⁾。アーレントの経済問題の見方の単純さに対する批判の矢は、ウォリンからはなたれていない。彼によれば、マルクスなどによって行われた経済批判、つまり「経済は単なる作業や財産、生産性、消費ではない」、それは「一つの権力システム」であり不平等を再生産しているという批判をアーレントは十分に理解していないということになる⁽⁴⁴⁾。これらの批判は確かにもつともなものであり、アーレントによる厳格な区別（公的、私的、あるいは社会）がかえって彼女の評価を不当に下げたままになっていると考えることもできよう。さらにウォリンによればアーレントに欠落しているのは、このような権力や平等に関わる正義の問題に加えてもう一つ国家の問題があるとして、その理由をいまだ国家の概念が現れていなかった古代ギリシャを彼女が考察の出発点として⁽⁴⁵⁾⁽⁴⁶⁾をあげている。

以上のようなアーレントに対する批判、そしてその妥当性を見逃すことはできないだろう。しかし、ウォリンによるアーレントが国家の問題を欠落させているという批判は全てが正しいとはいえない。彼女が不幸にも「現代世界においては、社会的領域と政治的領域があまりはつきり区別されていない」ことを認識し、「政治が社会の機能」 (HC: 33 /

五四) になつてゐることを憂慮してゐることは、やはり一考に値するだろう。画一主義や經濟への集團的關心という「社会的なもの」が一種のメンタリテイとして人間を支配するとき、我々は注意深くそれを警戒しなければならない。画一主義が、人間は一つの利害しかもたないという「ヒトの一者性」に基づいてゐることは先に述べた。この「人間の社会化」(マルクス)が「全利害の調和を自動的に」生みだすという「共產主義の虚構」を導き、これら社会的なものが遍く行きわたつた完成形態が、アーレントによれば「官僚制」つまり「無人支配 (no-man rule)」であつた (HC. 40, 43-44 / 六三三、六七—六八)。

社会が完全に勝利するとき、必ず、ある種の、共產主義の虚構、が生みだされるだろう。このような虚構の顯著な政治的特徴は、社会が実際に、見えざる手、によつて支配されているということ、裏返していえば、社会が誰によつても支配されていないということである。私たちが伝統的に国家とか政府とか呼んでゐるものは、ここでは純粹な行政に席を譲る (HC. 44-45 / 六八一—六九)。

官僚制の問題が、少なくとも現代国家の抱える大きな問題の一つであることに間違ひはないだろう。『全体主義の起源』においても、官僚制とは法による支配ではなく「政令による支配」であり、「法律はつねに特定の人格もしくは立法會議の責任へとさかのぼることができのに対して、政令はいつも匿名であり、正当化を必要としない全体を支配する権力から生じているように思える」(OT. 243)とその無責任性が述べられていた。あるいは、『人間の条件』の出版から約十年たつた「暴力について」(一九六九)という論文の中でも、我々は支配形態に関わる政治的思索の伝統に新たに「官僚制」をつけ加えなければならぬとし、次のようにそれを定義した。

官僚制とはすなわち、一者でもなければ最優秀者でもなく、また少数者でもなければ多数者でもなく、だれもがそこでは責任を負うことのできない官庁の匿名のシステムであり、無人による支配とでも呼ぶのが適切であるようなものである (CR.137 / 二二七)。

これらからもわかるように、アーレントには『人間の条件』でふれられた国家の支配形態、つまり「無人支配」としての官僚制の問題を一貫して責任の問題との関わりで論じられていることが見てとれ、それは端的に官僚制国家の問題である。また、彼女は主権の問題にもふれている。アーレントにとって主権とは「非妥協的な自己充足と支配の理念であつて、ほかならぬ複数性の条件と矛盾する。」(HC. 234 / 三六八)ものであつた。ルソーのごとく単一の意志によって結びつけられた人間——それは、国民という集合的な実体をとることもある——にはアーレントの語る人間の複数性をいれる余地はない。彼女にとつて、他者の間で活動することは自由の現れであり、活動の冒険は自由の冒険を意味するのである。しかし、主権という単一の意志に押し込まれた人間は自由の空間を喪失し、結果的には孤独と同じ状態になる。仮に主権が権力の集中にその基礎をおくならば、アーレントがいうような「人々の共生」から発生する権力概念とは相いれないだろうし、権力が維持する公的領域とも対立するだろう。今日、主権国家という枠組みが揺らいでいる中で、アーレントの主権批判は我々に自由とは単一の領域で行われる活動ではなく、同時にそれは主権的なものから我々の解放であるということを見せてくれるのである。

しかし、アーレントが批判する主権にはもう一つの意味が彼女によって付与されている。「単一の意志に結びつけられた人々の団体の主権」とは別に、「同意された目的によつて結ばれ、一緒になつて人々の団体の主権」(HC. 245 / 三八三)である。後者の主権は人々を一緒にさせておく「約束 (promise)」や「契約 (contract)」の力で結びつけられている。「政治の存在理由は自由 (freedom) であり、自由が経験される場合は活動 (action) にほかならぬ」

(BPF. 146 / 一九七) とどうアーレントにとって、自由の冒険は政治の本質を形成するものであるが、しかし政治は未来にも影響を与えることを忘れてはならない。我々の住む世界は、我々がそこから去っても次の世代の世界として相続されるものである。だからこそ、我々は帰属なき人間のデモクラシーは未来の政治に対して責任を担えるのかと問うたのであった。約束も同様に不確実な未来の大海、無限の自由の海に確実性の孤島をうちたてる人間固有の試みである。「すべての政治的営みは、法や憲法、条約や同盟などのように、本来は未来への絆や拘束——それらはすべて、究極のところでは、未来という本質的な不確実性に抗して約束をかわし約束を守る能力に由来する——という入念な枠組みのうちで取りきめられるもの」(BPF. 164 / 二二二)である。デモクラシーは対話の政治と考えることができるが、そこで我々はつねに未来の世代に対して約束を更新しているのである。その約束とは根本的に世界の保存を内容とするものである。というのも、「政治には世界が賭けられている」のだから。デモクラシーとはいま現在の問題解決を担うだけでなく、未来の人間に対してもその責任を担う政治である。だからこそ、デモクラシーには複数の人間が関わる必要がある、約束の力の中にも他者の存在——約束は一人でするものではなく他者がいなければ約束はできない——が必要とされているのである。

6 労働者階級への希望

さて、我々は前章で見た「帰属」のデモクラシーに加えて、この章でアーレントの参加デモクラシーの先取りとも考えられる「現れ」のデモクラシーを見た。公的領域に参加することとは他者の前に姿を現すことであり、言論と活動によつて媒介されるこのデモクラシーの根底には人間の複数性がつねに存在している。さらに、デモクラシーとは現在のみなならず未来にまで射程距離を及ぼす政治であり、我々はアーレントの約束の概念にその可能性をさぐった。また我々

は、アーレントの近代批判を労働と社会という画一主義の脅威に見た。「労働が生みだす価値はすべて完全に社会的である」(HC: 213 / 三四〇) という彼女の言葉を聞けば、両者が表裏一体の関係にあることは自明である。

しかしながら、いま一度繰り返せば、アーレントが労働そのものに反対しているわけではなかった。事実、『人間の条件』第五章三〇節には「労働運動」について短いながらも言及した箇所がある。彼女は、近代において労働運動の果たした役割をあげ、それを「近年の歴史のもっとも栄光ある、おそらくもっとも期待される一章を綴ってきた」(HC: 215 / 三四三) と評価している。また、ヤスパースへの手紙の中で、アーレントはハンガリー革命を「自由の完全な勝利」(HC: 306) と称賛し、大きな喜びとともにこの出来事を伝えている。彼女によれば、労働運動は労働組合という経済的要求をあげる組織とは区別され、政治的要求をあげる政治組織とみなされる。単に社会階級を代表するのではなく、「人民の政治的熱望」を担った労働者階級と労働者階級以外の人々にも開かれていたこの運動は、「たとえ公認の党の綱領やイデオロギーに指導されていなくても、近代的条件のもとで民主的な統治の可能性 (possibilities of democratic government) に関わる自分なりの考えを突然明らか」にした。その時、問題になるのは「極端な社会的・経済的要求」ではなく、「新しい統治形態の要求」であり、実際にこの過程で生みだされたのが「人民の評議会制度 (system of people's councils)」であった (HC: 216 / 三四四)。

ここに本論のテーマに関わる重要な問題がある。すなわち、アーレント自身が革命の過程に登場した労働者階級や労働運動、そして人民の評議会で活動する人間を「民主的な統治の可能性」を考えた人々として評価したことである。しかし、残念ながらここでは「民主的 (democratic)」の内容がほとんど語られていない。ただ、『人間の条件』が出版される五年ほど前の一九五三年に書かれた「エクス・コミュニスト (THE EX-COMMUNIST)」という論文にはこうある。「アメリカ、この共和国、我々が生活しているデモクラシー国家 (The democracy) は、私が製作しようもののイメージのように熟考されたり類別されたりすることができない生き生きとしたものである。それは製作することはでき

ない⁴⁷。あるいは同じ年のヤスパースへの手紙の中では、アイゼンハワーやマッカーシーの名前をあげながら「共和国はデモクラシーの枠組み (Framework) と限界を明確にすべきである。共和国は内部からデモクラシーによつて解体されようとしている」と書いている。そして、その後すぐに、「社会は共和国を圧倒しようとしている」(HC: 235) といひかえている。この引用からもわかるように、共和国とはアメリカのことである。さらに、ヤスパースへの手紙からは、アメリカでのデモクラシーの危機が感じとられ、「社会」という言葉は後に『人間の条件』の中に出てくる用語として理解できる。つまり、アーレントは近代に登場した社会の画一性がデモクラシーを解体へと導いていることを批判すると同時に、デモクラシーに本来そなわっている多様性や公開性がアメリカを内部から破壊するというディレンマに苦悩しているのである。

再び『人間の条件』に戻れば、彼女によると労働運動は「労働者階級」やそれ以外の人々にも担われていながら、労働のメンタリテイである生命の必要や社会の画一性、つまり近代的条件による悪しき拘束はなく、もつぱら「不正や偽善に対する抗議」があった (HC: 216-218 / 三四四—三四六)。これらのアーレントの議論を見ていくと、デモクラシー国家アメリカや「民主的」と形容された政府の可能性に対してこの当時までの彼女はかなり肯定的な意味を与えていたことがわかるだろう。ところが、評議会制に関して詳しく述べられている『革命について』では、デモクラシーという言葉にあまり積極的な意味が与えられていない。むしろ、アーレントは共和政のもとに評議会制の可能性を見ている。ならば、問題は『革命について』で使われているデモクラシーの意味である。我々はこの問題も考慮しながら、『人間の条件』以降のアーレントの思想の歩みをたどっていくことにしよう。

第三章 デモクラシーと革命精神

これまで、我々はアーレントの一九五〇年代の著作を中心に見てきた。そこには、人間の複数性をいとも簡単に破壊する全体主義の脅威と、近代以降、人間の活動が労働のメンタリテイや社会的なものによって浸食される「活動」の衰退の歴史が描かれていた。しかし、それでもなお人間の活動と複数性は物語るに値する出来事を生み出す可能性を保持し、それが一九五六年、アーレントが『人間の条件』を書いている最中にハンガリーにおいて評議会という形で現れたことは、彼女にとってどれだけの希望であったかを想像することは容易である。それに鼓舞されるように一九六〇年代以降のアーレントは評議会や市民的不服従といったテーマをいくつかのテクストの中で論じるようになる。

さて、それらのテーマに向かう前に当時の時代状況をアーレントの言葉で簡単に振り返っておこう。アーレントは最晩年の一九七五年、アメリカ建国二〇〇年に寄せたエッセイで当時の状況を振り返っている。一九七五年といえば、ベトナム戦争が終わり、ウオーターゲート事件が発覚して三年の月日がたっている。その中で彼女は、アメリカと「その政府の形態と自由の制度の危機」を始めとするマッカーシズムが引き起こした一つの結果は「信頼できる献身的な行政」の破壊であったとした。⁽⁴⁸⁾ また『全体主義の起源』では、マッカーシズムは「単に共産主義者を追求するだけでなくあらゆる市民に共産主義者ではないことを証明させようと試みたことに、その全体主義的な傾向が示されている」(EUTH. 753) ことを指摘していた。彼女は、その後続くベトナム戦争やさまざまな事件をあげながら、エッセイの最後で「二〇〇年前の栄光の出発に恥じないよう、この常軌を逸した年月のことを忘れぬようにしようではないか」⁽⁴⁹⁾との呼びかけをアメリカ市民に向けて発した。いうまでもなく、「二〇〇年前の栄光の出発」とはアメリカの建国期を指してい

る。ここで、我々はアーレントがつねに立ち帰ることを要求した過去の出来事、つまりアメリカ独立革命の考察である『革命について』へと向かうことにしよう。

1 意見、世論、利害

『革命について』はフランス革命とアメリカ革命——若干であるがロシア革命も——との一種の比較革命史であり、アーレントはそこで『人間の条件』でふれられた活動や自由、権力といった概念を用いてアメリカ革命を分析する作業をしている。「革命の目的は自由の創設である」(OR 142/二二三)と明言するアーレントは——完全ではないが——その成功をアメリカ革命に見ているが、第六章「革命的伝統とその失われた宝」において我々が前にわずかにふれた評議会制について論じているのが興味深い。J・アイザックによれば「アーレントはかなりはつきりとマス・デモクラシーに反対したのに対して、デモクラシー自体には反対しなかった」⁽⁵⁰⁾。アイザックは、その論文で大衆と後述するアーレント的な意味でのエリートとの関係からデモクラシー論を展開したが、ここでは意見と利害あるいは世論との関係からその問題に光を当ててみたい。

アーレントは、「革命以来、近代政治のもっとも厄介な中心問題の一つ」として「代表制の問題」をあげている(OR 236/三八一)。「代表制の問題」とは、換言すれば政党制の問題である。我々にとって政党の存在は自明のものであるかのように考えられているが、アーレントとつて政党とは、少なくとも個人を政治から遠ざける制度であった。多党制とアメリカやイギリスにおける二党制を区別しながらも、彼女は政党制においては「市民が望みうることはせいぜい、代表される」ということであり、そこで「代表され、委任されうるものはただ有権者たちの利害や福祉だけであって、その活動や意見は代表することができないのは明らかである」と述べている(OR 268/四二六)。政党制に

対するアーレントの不信が現れている箇所であるが、ここである「利害 (interest)」とはいかなる意味を持っているのだろうか。

アーレントによれば、「政治的にいえば、利害は集団の利害としてのみ意味をもっている」(OR 227 / 三六七—三六八) のであり、「投票者たちは、圧力団体、ロビー、その他の手段によって、その代表者に実際的な影響力」(OR 269 / 四二六) を与える。かかる意味でアーレントは政党制と「自分の私生活と福祉にたいする関心から活動している」(OR 268 / 四二六) 投票者たちを批判する。さらに続けて、彼女は政党による政府など要職の任免権独占を告発しつつ、それが寡頭政治になっていることを指摘し、今日のデモクラシーを「少なくとも観念のうえでは多数者の利益のために少数者が支配する統治形態」とみなした。

この統治は、人民の福祉と私的幸福をその主たる目的にしているという意味で民主主義的である。しかし、同時に公的幸福と公的自由が再び少数者の特権となっているという意味で寡頭制的と呼びうるのである (OR 269 / 四二七)。

アーレントにとって自由の内容とは、「公的關係の参加」、「公的領域への加入」(OR 32 / 四三) であり、「人々が街の集会に出かけてゆくのは、義務のためでなく、ましてや、自分自身の利害に奉仕するためでなく、もっぱら討論や審議や決議を楽しむため」(OR 119 / 一八三) である。しかし、この自由や幸福が不当にも少数者に限られ、革命精神が忘却された後に残されたものは「平等主義的、民主主義的社会を支配する最大の力としての世論」(OR 221 / 三五九) であった。

今日、我々は政府に対する賛否や政府が政策を遂行する最中に現れる一つの基準として、また政府がある政策を実行

するために訴える媒体として世論という概念を用いるが、それもアーレントには政治をゆがめる道具のように見えるのである。例えば、アメリカ建国の父たちに言及しながら、デモクラシーの不安定性や「本来公的精神が支配すべきところを世論が支配するようになる」(OR. 225 / 三六五) ことを十八世紀の人々が嫌悪とともに考えていた点をアーレントは指摘しているが、この批判は現代にまでその射程を広げている。「市民の全員一致的態度」(OR. 225 / 三六五) という偽装が世論の名のもとで世界に行きわたることを彼女が批判するのは、これまでの議論を考慮すれば容易に理解できるだろう。「全員が一致して抱いている、世論、の支配と、意見の自由とは決定的に相いれない」(OR. 225 / 三六六) ものなのである。なぜならば、「意見はけつして集団に属してはおらず、もつぱら、冷静かつ自由にその理性を働かせる、個人のものである」(OR. 227 / 三六八)。世論は「本当の意見をいたるところで圧殺」(OR. 226 / 三六六) するものであり、これは「すべての意見の死」(OR. 228 / 三七〇) を意味する。しかし、我々が政治の構成要素と考えていた政党や世論が個人の意見を押しつぶす道具になつている状況は、そもそもデモクラシーと呼ぶに値するのだろうか。我々は今日この状況をマス・デモクラシーと呼んでいる。かかる意味で、アイザックも指摘しているようにアーレントの批判はデモクラシーというよりもマス・デモクラシーに向けられていることがわかる。

また、J・シットンによれば、アーレントは投票を通しての世論の表明に依存する代議制を二つの理由から批判している。第一に投票において行われることは「政治的経験あるいはよりよく形成された意見なくして、その私的能力で活動する市民」⁽⁵²⁾ が公的世界へと私的関心を侵入させることを意味する。第二に、投票は「個人と全体の問題との間に有意味な関係を創造しない」⁽⁵²⁾。アーレントは「近代政党政治における有権者との対話」という仮定を「虚偽」とし、「代表者と選挙人の関係を売手と買手の関係」とみなした(OR. 276 / 四三七)。ルフォールはこの状況を「デモクラシーのパラドクス」と呼んでいる。人々が自らの意志を普通選挙権を通して表現することによつて自分を現実化させる瞬間に、人間は「単なる統計表」になる。つまり、「数が実体にとつてかわる」⁽⁵³⁾ ののである。

以上のことから、アーレントはマス・デモクラシーに反対してただけでなく、政党にのみ基礎をおいた、換言すれば政党以外に政治と関わるチャンネルがないデモクラシーを許容できないものとみなした。そしてこの延長線上には、現代においてもデモクラシーといえば議会や政党にその中心がおかれ、そこでのみ政治が行われていることへの批判がある。彼女によれば、ジェファアソンはアメリカ革命は人々に自由を与えたけれども、「自由を行使できる空間を与えることができなかった」(OR 235/三七九)ということを知っていた。つまり、彼は「具体的機関を欠く抽象的な民主政の政治システム」(OR 236/三八〇)を恐れていたのである。アーレントもこの危惧を彼と共有していたであろう。しかし、この問題はアーレントだけでなく、デモクラシーを考える人間、そしてデモクラシーの中で生きる我々にも関わる重要な問題である。アーレントは社会契約の一つの形態として所与の社会とその支配者との間で交わされる契約をあげている(OR 170/二六三)。この契約において各成員は政府の支配下にはいるという「同意 (consent)」を表明する。しかし、この同意によって個人は権力を政府に明け渡すことになり、無力の状態におかれる。もし、この論理の上でデモクラシーが展開されるならば、我々は共同の活動によって生みだされる権力を喪失し、参加すべき空間を欠いたデモクラシー——いや、それはデモクラシーの名に値しない政治である——を甘受しなければならないだろう。いいかえれば、政治に関与する空間を排除されたデモクラシーとは政治的に無力の状態をその外側につくることである。諸個人はデモクラシーにとつての権力の源泉であるが、自分の権力や権利を公的に用いる空間を欠いている状態にあつては無意味な存在になる。政府はデモクラシーという正当性をまとい、我々がそこに住んでいるということが——ただそれだけで——同意を意味しているとみなされる恐れがある。しかし、それは偽装された同意の可能性もあり、我々の意見を表明する機会にさらされているのである。

またアーレントは、「平等主義的社会的民主主義的なメンタリテイ」(OR 277/四三六)が広く受け入れられている社会に欠けているのは、「人民全体が参加できる公的空間」であるが、むしろそれ以上に「エリートが自分自身を選択

することのできるような空間」が存在しないことであると書いている（OR 277／四三八）。彼女は、諸個人が自発性を発揮できる空間を模索している。それは、画一化された人間たちのデモクラシーではなくさまざまな人々が参加できる公的空間を複数そなえたデモクラシーであると同時に、そこに参加する人々は私利私害に囚われた大衆ではないことを条件とするデモクラシーである。公的空間への参加の主体は、自分自身で参加することを決めた個人であり、かつして特権的な階級に絞られているわけではない。むしろ、問題は彼女がエリートという言葉をどのような意味で使ったかということだろう。次に我々はエリートと評議会の関係に目を向けてみよう。

2 エリートと評議会

歴史に現れては消える評議会であるが、ここで問題となるのは誰が評議会で議論するのかということである。アーレントは『革命について』の終わりになってやや唐突に「エリート」という概念を我々に提示する。ただし、ここでのエリートとは「寡頭制的な統治形態、少数者による多数者の支配」（OR 276／四三六）を含意するものではない。アーレントにとってエリートとは「自らを選択した」人々であった。つまり、「自分自身を組織した人々は、自ら気を配った人々であり、自らイニシアティブをとった人々であった」（OR 278／四三九）。この意味において、「評議会にいた人々もエリートであり、近代世界のうちで唯一の、人民から生まれた人民の政治的エリートでさえあった」（OR 278／四三九）。彼らはそれぞれの評議会から代表を選挙ではなく「自分と同等の人々の信任」（OR 278／四三九）によって選び、その上の評議会に選出された代表を送る。この過程を彼らは上からも下からも圧力を受けることなく行うことによって、「権威は上部や下部で生まれるのではなく、ピラミッドの各層でそれぞれ生まれる」（OR 278／四四〇）。つまり、評議会は「互いの尊敬を通して関係づけられる」⁽⁵⁵⁾特異な政治機構である。

新しい統治形態としての評議会は「活動の経験と、その結果として生まれる、公的な事柄のよりいっそうの発展に参加しようという行為者の意志から立ち現れてくる」のであり、「それは下からはじまって、次第に上へと進んで、最後には議会へといたる」(CR 231-232 / 二二二—二二三)。しかし、アーレントは評議会の内容について多くのことを語ろうとしない。それどころか一九七〇年のインタビューで評議会は一種のユートピアであるかもしれないことを示唆する。評議会は「まったくのユートピア——いずれにせよ人民のユートピアであつて、理論家やイデオロギーで凝り固まった人々のユートピアではありませんが——であるかないかは、わたしにはわかりません」(CR 231 / 二二二)。アーレントは評議会の潜在的能力を語りたい気持ちを抑えながらジェファースンの言葉を引用する。「たった一つの目的のためにでもよいから、それに着手すれば、やがて、それがその他の目的にも最良の道具であることがわかるだろう」(OR 279 / 四四一)。これに関連して、アーレントはジェファースンの「基本的共和国 (elementary republics)」、「区制 (ward system)」の構想を高く評価している。その基本的仮定は「公的幸褔を共有することなしにだれも幸福であるとはいえず、公的自由を経験することなしにはだれも自由であるとはいえず、公的権力に参加しそれを共有することなしには、だれも幸福であり自由であるということはできない、ということであった」(OR 255 / 四〇七)。

その内容について多くを語らないアーレントであるが、同時に彼女は評議会が「今日の大衆社会を、疑似政治的大衆運動を形成しようとするその危険な傾向ともども解体するのに最良の道具である」(OR 279 / 四四一)ことを指摘している。アイザックはここに注目し、「評議会は大衆社会にとつて代わる (replacing) 道具ではなくそれを解体する (breaking up) 道具である」としている⁵⁶。この理解によれば、アーレントが意味する評議会やエリートとは「大衆社会の同質化の傾向に抗し (countering)」、自発的結社のさまざまな形態を「草の根的に近代社会に点在させる」ことで「代議制の形式的諸制度への代案ではなくそれらの制度への補完 (complements)」となるのである⁵⁷。カノヴァンもまたアイザックの議論をふまえながら、アーレントが考えていたことは「まさしく公的精神にあふれた市民たち (public-

spirited citizens) の自発的な組織が今日行っているように、住民の物質的な利害に配慮する通常の代議政治のかたわらで、評議会が市民たちの生き生きとした自由の空間を維持する⁵⁸⁾ ことと考えている。両者の意見は納得のいくものであるが、アイザックの議論に限れば、評議会やエリートが大衆社会を解体する契機を持つていたのであれば、「補完」というよりもむしろ議会や政党といった通常の政治制度に対する「対抗」の契機に重点をおくべきだろう。もちろん、評議会やエリートが「大衆社会の同質化傾向に抗する」とアイザックがいうとき、そこに対抗の契機も内包されていると考えることもできる。しかし、彼は現今のリベラル・デモクラシーの問題を考えると、グリーンピースのような環境団体やフェミニズム・グループ、宗教的社会的信条によって結びついたグループを高く評価する一方で、それらのデモクラシーの参加的シテイズンシップはマス・デモクラシーのもとにあるシテイズンシップの補完であるとする⁵⁹⁾。我々はアイザックの議論を部分的に肯定しながらもむしろアーレントの評議会やエリートは、補完ではなく対抗の契機の方に重点をおくという立場をとりたい。アーレントがいうように、それらのものが大衆社会を解体する「最良の道具」であるならば、既存の政党や自己利益でのみ組織された政治集団へのオルタナティブを構想する際にもそれらは一定の暗示を与えうると考えられる。

また、アイザックはリベラル・デモクラシーにとって政党や議会といった立憲主義的な諸制度のほかに、「市民社会、つまり草の根で始められるイニシアティブ——出版、市民結社、社会運動、不服従の諸形態——の中でのみ維持することができると言える民主的な心の習慣 (democratic habits of mind)⁶⁰⁾」が重要であることを指摘している。M・ウォルツァーによれば、市民社会という「言葉は、非強制的な人間の共同社会の空間の命名であつて、家族、信仰、利害、イデオロギーのために形成され、この空間を満たす関係的なネットワークの命名である⁶¹⁾」。そこで人々は、「社会性それ自身のためにお互いに自由に交わり、意見交換し、あらゆる種類の集団を形成し、再形成していく」のであり、かかる意味で市民社会とは「諸々の枠組みからなる枠組みである⁶²⁾」。アーレントの考える評議会もまた労働者だけから形成されるものでは

なく、「近隣評議会、専門職評議会、工場内評議会、アパート内評議会」(CR 232/二二二)といった多種多様でローカルな人々からなる自発的な組織であった。ただ、彼女の考える評議会のエリートは工場の経営や物資の管理といった経済的才能によって選ばれた者ではなく、また文化的、専門職業的エリートでもなく、「政治的基準、信頼性、人格的高潔さ、判断能力あるばあいには肉体的勇氣」(OR 274/四三四)によって選ばれた人々を想定しているがために、ウォルツァーがいうような市民社会の中にある全ての組織を指しているとはいえないだろう。しかし、彼女の考えるエリートや評議会はさまざまな集団が政治を私利私欲でゆがめようとするときにはそれを解体する「最良の道具」になるのである。

3 自発的結社と多数者の支配

現代の政治思想において一つの転換点を為した本、『正義論』の著者J・ロールズは一九六九年に「市民的不服従の正当化」という論文を書いている。彼によれば、市民的不服従とは「通常政府の政策ないし法律に一定の変化をもたらす意図をもってなされる、法に反した公共的非暴力的良心的な行為」⁽⁸³⁾であり、多数者の正義感覚に訴える政治的行為として理解されている。アーレントもまた一九七〇年に同様のテーマで論文——「市民的不服従」——を書いている。彼女の場合、市民的不服従(者)を「自発的結社の最新の型」(CR 96/八八)と位置づけ、トクヴィルに言及しながらそれを他の国にはないアメリカ独特の政治制度としてみている。⁽⁸⁴⁾政府が市民たちと乖離した状態で重大な疑惑を招いたり、それに対する反対を受け付けなくなったりしたときに自発的結社としての市民的不服従は現れるのである。それ故、自発的結社は政党のような恒久的組織ではなく、「短期的な目標を追求しその目標が達成されれば消滅するその場限りの組織である」(CR 95/八七)。市民は皆「同意と異論を唱える権利」をもち、その権利が「活動を喚起し組織する原理」

となる (CR 94 / 八七)。ひとつ注意しなければならないのは、ここでの「同意」とは先に用いたような政府の支配に服従するためや、あるいは沈黙が同意を意味するような消極的なものでもない。彼女のいうアメリカ法の精神でもある同意とは、「公共の利益にかんするすべての事柄を能動的に支援し、継続的に参加する」(CR 85 / 七七) という意味での同意である。アーレントによる時代への応答として読める市民的不服従論は、我々がこれまで何度も強調してきた公的領域の複数性とそこへの現れの重要性の再論として解釈することができる。市民的不服従とは制度的なものではなく、人々が既存の制度に対して異議を唱えているときにのみ組織されるものである。そこに参加する動機は個人の利害ではなく公共の利益であるが、その際その人の持つ意見がたとえ少数派であっても、他者の応答を得ることができることが条件である。かつてアーレントが語ったように、共同で活動したとき人間は公的領域へと現れることができるのだとすれば、市民的不服従とは政党政治や官僚制に固められた世界の中で少数派が言葉を発し活動することができる「現れの空間」の一例として理解される。

デモクラシーの中には多数者の支配という批判がつねに一つのダイレンマとして存在する。あらゆる人間に開かれていることを基本とする政治は、世論によって束ねられれば圧倒的な多数者をつくることもある。アーレントは「多数者の支配」と「多数者の決定」を区別することを要求する。後者は「技術的な工夫」であって、それはタウンミーティングであろうが評議会であろうがあらゆるタイプの集会で用いられている。しかし、「ただ決定がおこなわれたのちに、多数者がさらに進んで少数反対派を政治的に——極端な場合には肉体的に——肅正するばあいのみ、多数決という技術的工夫は、多数者の支配に墮落するのである」(OR 164 / 二五四)。仮に、市民的不服従が組織される前に力でねじ伏せられたならば、やはりこれも多数者の支配だろう。デモクラシーとは、技術的には多数決で何かを決めたとしても、そこでの少数派は一時的な存在であり、次の機会に多数派になりうる可能性を保持している政治である。つねに多数派が固定された状態は、デモクラシーのダイナミクスをはぎとられた政治である。多数派がつねに転換しうることによ

り、新たな意見が政策として具体化され、その政策がまた違う意見を喚起することができるだろう。

アーレントによれば、多数者の支配に堕ちない決定がおこなわれるために「共和政の統治形態 (republican form of government) では憲法の枠組みの中で、しかもその規定に従って (within the framework and according to the regulations of a constitution)」、このような決定がおこなわれ、共和制の生活が導かれる」(OR. 164 / 二五四)として⁶⁵⁾。憲法とはアメリカの政治的自由の制度化であり、権力の源泉である人民によってつくられた諸法の源泉でもある。ここでアーレントは、多数者の支配に堕ちることのない政治を共和政としている。しかし、別の論文——「暴力について」(二九六九)——で彼女は暴力について論じながらこう書いている。

法的な制限のない多数決原理、すなわち、憲法なきデモクラシーは、暴力を何ら行使せずとも、きわめて強行に少数派の権利を抑圧しうるし、きわめて効果的に異論を圧殺することができる (RC. 141 / 一三二)⁶⁶⁾。

数年であるが発表の時間に差がある二つの主張の間には、全く同様の内容であるように見えて一つだけ違うところがある。それは、共和政とデモクラシーという言葉の違いである。『革命について』では、共和政を多数者の支配から救うために憲法の必要性が説かれ、「暴力について」では「法的な制限のない多数決原理」つまり多数者の支配をいいかえて「憲法なきデモクラシー」としている。なぜアーレントは両者を使いわけたのだろうか。これ以上は推測の域を越えないが、おそらく『革命について』でアーレントはアメリカ建国の父たちの語彙に忠実であろうとしたのではないだろうか。しかし、斎藤真によれば、当時は「デモクラシーとほとんど同じ意味内容のことが、共和国、民衆政治、というような用語で表現されていた」。そして、ジェファアソンの手紙には「共和政を多数の政治参加」と解しているものもあり、「デモクラシーの用語と実質上ほとんど変わらない意味で使用している」⁶⁷⁾。そうであれば、我々は『革命につい

て』という共和政をデモクラシーとほぼ重ね合わせる事ができるだろう。そして、興味深いことにこの見方があながち的外れではないことを彼女の文章に見ることができる。アーレントは六〇年代後半におこった学生運動に言及して次のように述べている。

新しい運動が打ち出した唯一の前向きなスローガン、すなわち全世界にこだまして、洋の東西を問わず反抗の最も重要な公分母をなす、参加デモクラシーの要求は、革命の伝統における最良のもの——十八世紀以來あらゆる革命でつねに挫折してきたけれども、それらの革命から生み出された唯一真正なものである評議会——に由来している (RC:124 / 一五)。

アーレントはもつぱら『革命について』では共和政に関連して評議会を見ていたのに対して、ここでは明確に「参加デモクラシー」の要求は評議会に由来することが語られている。つまり、『革命について』での共和政とデモクラシーという対立は我々の目から見れば参加デモクラシー（あるいは個人が自発的に政治に関与し組織される本来のデモクラシー）とマス・デモクラシーの対立として見る事ができるのである。もちろん、時代状況を考えれば参加デモクラシーという言葉が『革命について』を書いたときにそれほど根付いていなかったということが考えられるが、それはアーレントの議論が時代を先どりしたとも考えられるし、彼女が評議会とデモクラシーの関係を明確に認めていることに関しては何の変わりもないのである。

4 物語ることと政治文化

我々が前の章で見たように、アーレントは人間の生命や活動ははかないが故に、歴史家や詩人によって物語として語り継がれることでその忘却の淵から救済されると考えた。この思想はアーレントのテクストを貫く一本の糸である。『革命について』でも同様に革命精神が人々から徐々に忘れ去られていく過程が描き出されていた。「新しい精神、なにか新しいものを始める精神」を救うのもやはり「記憶と回想を除いてはほかになく、それは「記憶の宝庫を守り見張っている」詩人や歴史家の役割であった（OR 280 / 四四二）。

アーレントにとって伝統はすでに失われたものである。しかし、伝統は過去と同じものではない。伝統とは「これまで広大な過去の領域を安全に導いてくれたアリアドネの糸である」。伝統の喪失によって我々の過去の次元全体も危険にさらされている。過去の忘却は「我々から人間存在の深さの次元」を奪った。「なぜならば、記憶と深さは同一である、というよりも、想起がないと人間にとって深さは存在しないからである」（BPF 94 / 二二七）。S・ベンハビブは『全体主義の起源』での歴史記述の方法を考察し、アーレントが目指していたのは「過去と現在との間にだれも回避できない連続性を確立する」ことではなかったと主張する。むしろ彼女は、「物語の連続性の連鎖を切断することによって歴史的必然性から自由になり」「死者たちの挫折した希望や努力に関わる歴史物語を語ることによって彼らの記憶に正当性を与え」、同時にこれらの試みは「過去を保存する一つの方法」であると考えた。⁶⁸全体主義はいままで歴史との断絶である以上、それを叙述、分析するには新しい方法が必要である。そして、これまでの「断片化された過去」(LMI 212 / 二四四)や全体主義の悲劇的な記憶を保存するストーリー・テラーとしての役割をアーレントは担おうとするのである。カノヴァンはこの見方を更に広げて、アーレントによる物語としてのテクストに含まれている二つの目的

をあげている。第一に、物語は、「我々は圧倒的な力に身を委ねるのではなく、どんなに希望のない状況においても英雄的な活動をとることで人間の誇りを回復できる」ことを教えてくれる。しかし、第二にアーレントの物語は、人間の「うぬぼれ (hubris) の危険性と限界の必要性を思い出させるもの」である⁽²⁰⁾。彼女は自分のテキストを通して我々に忘却の淵にある輝かしい人間の歴史を思い出させる一方で、全体主義つまり政治がいつも簡単に人間の生と死を操ることができることをあらためて認識させたのである。

また、アーレントの評議会や市民的不服従、自発的結社という思想は彼女のテキストを越えて現実の世界でもその威力を発揮している。千葉真は一九八九年の東欧革命において「革命のアーレント的パラダイム」——「公的自由」、「公的精神」、「公的幸福」——とも呼ばれるものが姿を現していたことを指摘し、そこで「フォーラムの政治とも呼ぶべき市民参加の政治形態」が作られたと書いている⁽²¹⁾。革命のような非日常的な状態でなくとも我々が統治に参加したり、意見を述べたりすることがデモクラシーの基礎であることはいまでもないだろう。とはいえ、アーレントは評議会の内容を詳細に論じようとはせず、その可能性を示唆するだけである⁽²²⁾。ここに政治体における評議会の位置の不明確さや批判がでてくると同時に、現在に対する解釈や適応可能性という意味でアーレントの思想的潜在力と同時代性がでてくるゆえんがある。

ならば、デモクラシーを考えると、「過去の保存」やアーレントのテキストはいかなる意味を持つのか。アメリカの指導的政治学者 R・ダールは、安定したデモクラシーを実現するための条件の一つとして「民主的な信条と文化」をあげている。ダールによれば、「ある国が安定したデモクラシーを実現できる可能性は、その国の市民とリーダーがデモクラシーの理念や価値体系や慣行を強く支持している場合には高くなる」。さらに、こうした文化が「世代から世代へと着実に受け継がれてゆく時には、デモクラシーにとってきわめて信頼できる支えになってくれる⁽²³⁾」。この考え方にたてば、アーレントのテキストは我々がデモクラシーを考えるときの最良の道標になることがわかるだろう。良くも悪

くも人間の活動が生み出す出来事は我々に次の道を指し示してくれる。繰り返し想起される過去は我々の政治文化の一部となり、それが世代から世代に受け継がれていく過程は市民教育の過程でもある。ダールもいうように「デモクラシーは、市民がデモクラシーを支える政治文化を創造し、維持することに成功しなければ長続きできない」⁽⁷⁵⁾。かかる意味で、アーレントのテクストはデモクラシーを鍛え直し、解釈するための枯れることのない不断の源泉になりうるのである。デモクラシーは絶対的な完成がない以上、やむことなく発展を繰り返し、そのダイナミックな力を個人の活動や言論に求めるものである。我々は、その力を解放する手段や動機付けをアーレントのテクストの中に求めることができる。しかし、ここまでくれば明らかだろう。アーレントのテクストには積極的な政治的プログラムが極めて乏しいのである。例えば、評議会にしても現実の政治体で政策を遂行するには難しいとしかいいようがないだろう。だが、このことが批判に値するのであれば、それはアーレントにとって問題であるというよりもむしろ名譽である。なぜならば、アーレント自身、政治哲学が政治体の青写真を描き、それを完成に導くことを批判したからである。

実は、アーレントにとって政治哲学者が政治体を製作することは厳しく戒められている。この哲学と政治の問題はアーレントの政治思想の中で極めて重要な位置を占めている。これまで見てきた人間の複数性や意見の問題もまたここに深く刻み込まれているのである。我々は次にアーレントにおける哲学と政治の問題に向かうことにしよう。

第四章 思考と活動

1 政治哲学の始まりへ

アーレントは『全体主義の起源』を書いた後、マルクス主義への研究に進もうとした。彼女はマルクス主義の中にある全体主義的要素を浮き彫りにするはずであった。というのも、ナチスを中心に考察された『全体主義の起源』とは別に、スターリニズムの基礎でもあるマルクス主義へと向かうためには別のアプローチが必要だったからである。しかし、ブルーエルによれば、「全体主義のマルクス主義的要素の研究を始めて一年も経たぬうちに、ハンナ・アーレントはこの研究を限定的に計画しすぎたことに気づいた」⁷⁶。彼女はマルクスの中に「労働する動物」としての人間の概念を見いだしたが、その概念を「より厳密に検討すると、複合的なものであることが明らかになった。マルクスは人間を労働する動物と考えたが、その分析の中に、製作あるいは仕事という要素を混入したのである」⁷⁷。つまり、アーレントはマルクスの研究をより広いコンテクストの中で論じる必要を感じ、それが彼女を西洋における「活動的生活」の探求へと向けさせたのである。しかし、残念ながら彼女のマルクス主義の研究はまとまって出版されることなく、その一部分は『人間の条件』や『過去と未来の間』で展開されることになる⁷⁸。

ところで、なぜここでアーレントのマルクスへの関心について言及したかといえば、それは彼女がマルクスを政治哲学の伝統の終端に位置づけているからである⁷⁹。先にマルクスを研究するには新しいアプローチが必要だと述べたが、カノヴァンによれば、その理由は「ナチスの全体主義において、融合機 (amalgamator)、として機能した反ユダヤ主義と

は異なり、マルクス主義は疑いなく西洋政治思想の伝統を形成するメインストリームの所産だったからである⁸⁰。後に考察するプラトンに始まる政治哲学はマルクスの中にもその始まりの生命力を保っている。アーレントによれば、マルクスの哲学の中でユートピア的だとも思える部分は奇妙にもギリシャのそれと一致する。例えば、ギリシャのアテナイ市民は「閑暇を所有する限りにおいてのみ市民であったし、彼らはマルクスが将来可能になると予言した労働からの自由を手にしてきた」(BPF. 19 / 二二)。それ故、アーレントにおける哲学と政治の問題を考察するとき、マルクスへの態度もまた視野に入れなければならないだろうが、注でも述べた事情によって我々は、プラトンの方に目を向けることでこの問題に取り組むことにしよう。

さて、マルクス主義研究の延長線上で書かれた『人間の条件』は、人間の活動的生活——労働、仕事、活動——と人間が住む世界を主たる考察対象としているように見えるが、もう一つ哲学と政治つまり「観照的生活(vita contemplativa)」と「活動的生活(vita activa)」の問題にも取り組んでいる。アーレントによれば、「観照が活動を含めてあらゆる種類の活動力にたいして圧倒的な優位」(HC. 14 / 二八)を占めるに至ったのはプラトンにその起源がある。プラトンの政治哲学には「ポリスの生活をユートピア的に再組織することが描かれ、それを全体として指導するのは、哲学者のすぐれた洞察」(HC. 14 / 二八)であるという意味が含まれている。それでは、何がプラトンをして哲学に政治体の設計というおよそ哲学には似つかわしくない任務を担わせようとしたのか。良くも悪くも我々が政治哲学の創始者とみているプラトンを、なぜアーレントは再考せざるをえなかったのか。我々はこの問題に対するアーレントの探求がたどった道のりを垣間見ること、その中に彼女の思想がデモクラシーの可能性を秘めていることを確認できるだろう。

2 政治の本質とデモクラシー

アーレントによれば、「哲学と政治との懸隔が明らかになったのは、歴史的にはソクラテスの裁判と断罪」(PP. 73／88)である。「プラトンのトラウマ」⁽⁸¹⁾でもあるこの出来事は、彼に哲学者にとつての最善の統治形態を求めさせた。まさに、プラトンの政治哲学の核心に位置する「哲人王」の思想はここからでてきたとアーレントは考えている。哲学者が政治に手を染めることを勧める哲人王の思想は、政治から不確実性を取り除こうとした。ソクラテスの処刑を回避することができなかつたことで、プラトンはソクラテスの死後、「暴力という外的な手段を用いずに人びとを強制できるものを探し始めた」(BPF. 107／一四六)。そして、彼は真理、すなわちイデアによつて人々の心を強制することを思いついた。しかし、人間事象の領域はそれとは対立する「臆見 (doxa)」、「意見 (opinion)」の領域である。哲人王は、人々がもつ意見に政治が左右されないように、あたかも職人や芸術家のごとく既定の技術でもつて政治体を製作するのである。つまり、「哲人王の支配とは、人間の事柄の領域の外部に存在するものによつて人間の事柄を支配することにほかならない」(BPF. 114／一五五)⁽⁸²⁾。この「真理の圧制 (tyranny of truth)」(PP. 78／九一)はアーレントの政治にとつて脅威的なものである。プラトンに始まる政治哲学の伝統は政治に対して哲学者の尺度を強いてきたというのが、アーレントの哲学と政治の対立に対する根本的な態度なのである。

おそらく政治に不可避的についてまわる運命である不確実性は、アーレントによれば人間の活動にもついてまわる運命である。いやそもそも、活動と言論によつて複数の人間が相互に自由を経験する場である政治——「政治の存在理由は自由であり、自由が経験される場は活動にほかならない」——は、人間の活動と結びついてはいる限り不確実性から逃れることはできない。そして、政治に持ち込まれた活動の不確実性に我慢できなかつたのがプラトンであつた。それ

故、彼は「活動」を先行するモデルに従って進められる「製作」におきかえようとしたのである。しかし、アーレントによれば、活動を製作におきかえようとする試みは、

「デモクラシー」に反対する議論全体にはつきりと現れている。しかも、このような議論は、それをさらに首尾一貫したものにし、もつと論理的に推し進めると、政治の本質 (essentials of politics) に反対する議論に転化するだろう (HC:220 / 三四九)。

不確実性を含む人間の活動ではなく、「他人から離れた唯一人の人間が最初から最後まで自分の行為の主人に留まることのできる」(HC: 220 / 三四九) 製作によって政治を行おうとしたプラトンの政治哲学は、複数の個人に開かれていたデモクラシーの政治と対立することになる。そして、このデモクラシー否定の論理を推し進めていくと、「政治の本質」に反対する結果になるというのがアーレントの分析である。デモクラシーの否定が政治の本質への反対に転化するという彼女の議論は我々にとって大変興味深いところである。ならば問題は、彼女にとっての「政治の本質」とは何かということになるだろう。先に我々は政治に賭けられているのは世界であること、つまり彼女の政治の内容の一つとして世界の擁護、「世界への愛」⁸³があることを確認した。さらに、「真理と政治」(一九六七)で彼女は政治的生活の内容を「同等の者と交わり、共に活動し公的に姿を現し、言葉と行為によって我々自身を世界のうちに立ち現せ、そのことによって我々の人格のアイデンティティを獲得維持し、まったく新しいことを始めること、こうしたことから生ずる喜びや満足」(BPF: 263 / 三五九—三六〇)に求めた。このような政治の内容を考えれば、我々がデモクラシーの内容を考えるとときに依拠するさまざまな政治概念は、彼女にとっての政治の本質を形成するものであることがわかるだろう。複数の人間が政治に関わることで政治に不確実性が忍び込むために、政治を「一人支配」におきかえようとする衝

動が生じる。この点でアーレントは、デモクラシーが「一人支配」と見紛う姿になりえることも指摘している。「多数者が集団の全体を形成」し、「人民が、一体となった多数者」によるデモクラシーは「一人支配」にカテゴライズされるのである (HC: 220-221 / 三四九)。

彼女はここに二つのデモクラシーを区別している。すなわち一方のデモクラシーは、人々の活動と言論に満たされ、哲学者のアイデアによる製作の対象にはならないデモクラシーである。このデモクラシーは、アーレントの考える政治の本質と深く関わるデモクラシーであり、人々が自発的に公的領域を形成し暴力ではなく言論に基礎をおく政治であった⁽⁸⁾。他方のデモクラシーは、複数の個人の活動と言論に不信を抱き、「一人支配」へと逃げ込む政治であり、複数の個人が一人に結合し多数者の支配に堕ちたデモクラシーであった。やはりここでもアーレントは、自発的な個人が参加する政治が多数者の支配に転化することを危惧しているのであり、デモクラシーを複数の個人が活動できるデモクラシーと個人が巨大な一人に押し込まれるマス・デモクラシーとに注意深く区別していることがわかるだろう。

3 他者との対話

さて、ソクラテス裁判を目撃したプラトンによって始められた政治哲学は、「伝統によって途方もない重荷を負わされている」(WR: 2 / 一五三) 表現であった。いうまでもなくこの重荷とは、哲学者の目から政治を見るというプラトンによって歪められた政治のイメージを負わされているということである。アーレントによればプラトンはソクラテス裁判から「もつとも反ソクラテスの結論」を導き出したのであった。つまり「真理と意見の対立」である (pp. 75 / 八九)。プラトンにおいて真理と意見——あるいは臆見——は対立するものであり、だからこそ彼は政治から不確実な意見を放逐して真理、つまりアイデアに従って政治を行おうとしたのであった。しかし、ソクラテスはそうではなかつ

た。彼女にとつてソクラテスは真理と意見を対立せしめる人間ではなかったのである。ソクラテスは自らアゴラに出て
いつて市民と対話をした人間であった。アーレントにとつて「正真正銘のソクラテスとプラトンによつて教えられた哲
学との間には明確な違いがある」(LM I. 168 / 上一九四)とみなされるのである。

アーレントによれば、ソクラテスの臆見は「私にはそう見える (dokei moi)」こと、すなわち世界におけるその人間
固有のパスベクティヴを意味し、「世界が私にそれ自身を開示するまま、そのままに世界を理解する認識形態なので
ある」(PP. 80 / 九三)。各人は世界に対してさまざまな臆見を所有している。ソクラテスは「誰かと何らかのことを最
後まで語り合う手法」(PP. 80 / 九三)、つまり「問答法 (dialegethai)」——あるいはソクラテスの言葉をかりれば
「産婆術 (maieutic)」——によつて「他者が何らかの形で彼なりに考えたことを産出する手伝いをしようとした」
(PP. 81 / 九三—九四) のである。これによつて彼は他者の所有する臆見の中に真理を発見したのであった。この真理
は決してプラトンのような絶対的で単一の真理ではなく、ソクラテスの対話の相手自身さえ気づくことのない各自の臆
見にこめられている。「内在的真理」であり、先入観や偏見に囚われた臆見ではなくより洗練された臆見である。それ
故、ソクラテスにとつて臆見と真理は対立するものではなかった。彼は他者と最後まで議論することによつて臆見を
「それ自身の真実の姿で開示」させようとしたのであり、アーレントによれば、政治的領域は意見によつて構成されて
いる以上、ソクラテスの行った行為は「一つの政治的行為」であった (PP. 81:82 / 九四)。

アーレントの描くソクラテスは他者の意見を尊重し、それを引き出そうとする存在である。彼は教えるべき真理も誇
るべき卓越性も持たない哲学者であった。だからこそ、彼は普通の市民と対等に対話を交わすことができたのではな
かったか。アーレントはソクラテスの人間像を次のように述べている。

つねに自分の身を並の人間の世界におき、市井の世界を避けて通ることなく、複数の市民たちの間で一人の

市民として存在し、市民なら誰でもすべきであり、する権利があると自分で考えることだけを実行し要求する一人の思想家 (LMI. 167 / 十一九四)。

我々は、この感覚がデモクラシーにとつてつねに重要な意味をもっていることを確認したい。少なくとも、プラトンのような哲学者の観点からのみ政治や世界をみる独断は避けなければならない。他者との対話は、各自がそれぞれ異なる場所を世界に占めているかを確認する作業となりうる。それなくして我々は、他者との間に対話を成り立たせ、その積み重ねによつて構築されるデモクラシーの政治を行うことは不可能である。彼女が政治の本質に言論をおいたことは、支配や暴力に還元されえない政治への信頼を物語っている。この点で、アーレントがハンブルク自由市でのレッシング賞受賞演説である「暗い時代の人間性 レッシング考」(一九五九)の中でレッシングの偉大さについて語った箇所は示唆的である。すなわち、それは「人間世界の内部では唯一の真理は存在しえないという理論的洞察を持っていたということだけにあるのではなく、それが存在しないことを喜び、したがって人々の間の無限の語りあひは、いやしくも人間が存在するかぎり決して終わることがないであろうということ喜んでいた」(MDI. 27 / 四〇)、その確信にあったのである。アーレントによるレッシングへの称賛は、そのままプラトンの政治哲学への批判に照応する。「人々の間の無限の語りあひ」は、ソクラテスなき我々の時代にあつて諸個人がソクラテス的な対話を自ら実践する必要性を説いていたものと考えられるからである。

F・ドランはアーレントにおけるプラトンとソクラテスの哲学を比較して次のようにいつている。すなわち、「プラトンの政治哲学者は彼の観点にのみ関心がある」哲学者であり、それに対して「ソクラテス的な哲学者は、彼のパーспекティヴを他者のそれと接することで試し、念入りに磨き上げる」哲学者であつた。⁽⁸⁾かくして、ソクラテス的な哲学は「多様なパーспекティヴ」を保持し、「多様な市民たちの政治に十分に一致した」ものであるが故に、ドランは

この哲学を「完成されたデモクラシー」と評した。我々もまた、アーレントの描くソクラテスと彼の哲学はデモクラシーに生きる人間がよりどころにすべき理想であると考える。しかし、最初にも指摘したように、我々にとってデモクラシーとは完成されるべき理念ではなく、つねに発展し解釈し直されるべき理念である。それ故、彼女が語るソクラテスの哲学はデモクラシーの条件でありながら、同時に他者とデモクラシーそのものについて語り合うこと、他者との対話の主題にデモクラシーをおくこと、それがデモクラシーを新たな姿へと導くこともつけ加えておきたい。

4 共通世界と言葉

他者と語り合うことで彼らの意見をより真実ならしめることを自らの任務としたソクラテスは、アーレントによれば、人々の間における「友情 (friendship)」にも関心を払った人であった。彼女は、世界における「友情」の重要性に言及し、友人たちが自分たちの間で「共有されている事柄について語り合うこと、そのことによつてその事柄は、なお一層、彼らに共通のものになる」(pp. 83/94) と記している。しかし、「愛は非政治的であるばかりか反政治的」(HC. 292/三七九) であるとするアーレントからすれば、本来は愛と同様に友情も私的な感情に帰せられ、アーレント自身が語る共通世界とはなじまないようにも思われる。⁸⁶ところが、彼女にとって少なくともソクラテスのうちに示される友情はそうではない。

友情の政治的契機は、真実な対話において、友人各自が、他者の意見に内在する真理を理解することが可能になるといふ点にある。……こうした理解の仕方——つまり、他の仲間の観点から世界を見ること——は、すぐれて政治的な類の洞察なのである (pp. 83-84/九六)。

ソクラテスはアゴラに集まる人々と対話することによって「アテナイの市民のなかに友人仲間をつくろうと試みたといえよう」(pp. 82/九五)。そして、アーレントによれば、こうしてできあがった友情はアリストテレスにとつて正義よりも高い徳になった。諸個人を結びつけているのは、普遍的な原理としての正義ではなく友情であり、これが共同体の紐帯なのである (pp. 82/九五)。

意見は政治的領域を構成する重要な要素である。世界はさまざまな人間に対して多様な姿を開示してくる。この世界の開示こそが多くの人間に多様な意見を持たせる契機を与えているのであり、ソクラテスはこの意見を引き出そうとして他者と対話することを欲したのであった。つまり、「人々が言論を尊重する仕方とともに生きている限り、これらの言葉がすべて一緒になって、人間世界を形成していくと理解された」(pp. 85/九七)。こうして、お互いの意見を交換する過程で、我々が語り見ている世界の共通性は現れてくるのである。それ故、ソクラテスの哲学的な役割は「市民が友情の理解の基礎の上に、この種の共通世界——そこではもはや支配が必要でなくなるような世界——を建設するのを助ける点にある」(pp. 84/九六)。ただ注意しなければならないのは、ソクラテスの哲学者は市民たちの間に共通世界を建設することを「助ける」だけであつて、建設そのものを担う存在ではないという点である。共通世界の建設そのものは徹頭徹尾、諸個人の能動的な対話にかかっていると見えよう。

ここまで見てきたアーレントのソクラテスは言葉を重視する対話の人であつた。彼女の政治概念においては言論と活動が極めて重要な位置を占めるのであり、そのうちの言論を彼女はソクラテスに負っているのである。アーレント自身の経験にもまた、言葉の問題は大きな痕跡を残している。彼女は G・ガウスにヒトラー以後のヨーロッパで何が残つたかと問われ、「残つたものは言葉です (The language remains)」(WR. 12/一六三)と明確に答えている。さらに、当時英語で執筆活動を行っていたにもかかわらず、「つねに意識して、母語を失うことを拒んできた」のであり、「ドイツ

語は残された本質的なものであり、私は意識していつも保持してきた」(WR13/一六四)ともいつている。アーレントが亡命を余儀なくされた十数年間の無国籍状態の中で、彼女のアイデンティティを保っていたのはつねに言葉であった。それ故、彼女はドイツ語の詩は「いつも私の記憶の背景となっています」(WR13/一六四)とまでいえたのである。先にも述べたように、政治的領域は人々の意見からできているものであるが故に、根源的には言葉によって構築された領域である。アーレントがプラトンのようにイデア、言葉を超越した真理によって政治体を製作し政治を行うことを厳しく批判したのは、実は彼女の言葉に対する並々ならぬ情熱があつたからだともいえる。政治において他者とのコミュニケーションを担保するものは人間の身振り手振りではなく、端的に言葉である。少なくとも政治的領域では、たとえ「語りえぬもの」といえどもあえて言葉へと翻訳されない限り、表舞台に現れることはないだろう。⁸⁷ プラトンをして「語りえぬもの」に政治の原理を求めさせたことは、アーレントにとつて哲学と政治の不幸な巡り合わせであつた。しかしそれでもなおアーレントは、ソクラテスのうちに存在した哲学と政治——いや彼女の言葉を使えば思考と活動——の一致を模索しつつ、他者との言葉の交換である対話が共通世界の建設につながっていると見たのである。

5 政治的思考

我々は『全体主義の起源』を考察したとき、個人の存在様式としての「孤立」、「孤独」、「単独」について概観し、「単独」の人間は外部の世界と自己の内部の複数性が密接に関連していることを指摘した。アーレントは「哲学と政治」で、プラトンの『ゴルギアス』の中から「自己自身と不調和であることに比べたら、全世界と不調和であることの方が、ずっとましである」(PP. 84/九六)というソクラテスのセリフを引用している。人間が思考するとき自己の中であたかも二者であるかのごとく対話することは前に述べた。だが、自己の中で二者であるということは自分自身と不

調和におちいる可能性があるということでもある。「私が一者である限りにおいて、私は私自身と矛盾することはけつしてないだろう。だが思考においては私は、一者における二者、であるが故に、私は私自身と矛盾する可能性がある」(pp. 86 / 九七)。

しかし、「自己とは、私が離反できない唯一の人格、また私が堅く結ばれている唯一の人格にほかならない」(pp. 85 / 九八)ので、自己と不調和におちいつている人間は同時に信頼に値しない人間でもある。アーレントは自己と不調和におちいつている人間を描くのに殺人者の例を提示している。

誰も目撃していない状況でも、殺してはならない理由は、あなたが殺人者と一緒にいたいとは絶対に思わないだろうからである。殺人を犯すことで、あなたは、自分の生きている限り、殺人者との交わりにあなた自身を委ねることになってしまう (pp. 87 / 九八―九九)。

殺人者とともにいたくないという自己と、それとは正反対である殺人を犯した自己がその内部にいる人間はまさに自己矛盾の状態におかれることになる。このなかで人間は二重の不調和におちいる。「第一に、彼はそれ自体矛盾した言辞を弄することになり、第二に、彼は自分自身が同意できない者と喜んで一緒に住もうとする自己を示すことになるからである」(pp. 88 / 九九)。

また、アーレントによれば、ソクラテスが伝えようとしたことの一つに次のことがあった。「他の人々とともに生きることは、自己自身とともに生きることから始まるという一事である」(pp. 86 / 九八)。つまり、自己の中の調和が他者との共生の始まりであるならば、上記の殺人者の例にでてくる自己と不調和な人間は他の人々とともに生きる契機を欠き、外部の世界からの他者の応答に十分に答え、言葉でもって自己の内部で行われた対話を複数の人間に開示するこ

とが不可能であるということが出来る。なぜならば、「言論の能力と人間の複数性の事実とは、相互に呼応し合い」(pp. 85/九七)、「二者における二者」がすでに人間の複数性を自己の中にも証明している以上、「私が厳密に私自身のそばにいる単独の対話を遂行する際に、私は、人々の作り上げている世界という意味のあの複数性と呼ばれているもの——最も一般的な意味での人間性Ⅱ人類と呼ばれているもの——から全面的に分離されているわけではない」(pp. 88/九九)からである。ソクラテスの思考は人間の内面のみで行われるのではなく、複数の人間が存在する我々の共通世界とも結びつく。それ故、「ソクラテスが実際にしたことは、思考過程——私の中で、私と私自身の間で、無言の内に進行する対話——を、議論において公共のものとするものであった」(UKP. 37/五二)。

ソクラテスの思考は人間の内面だけで完結するものではなく、世界に住む他者へと対話を通して広がる思考であった。対話によってくり広げられた言葉は共通世界の建設へとつながる。このソクラテスの思考は遠く近代のレッシングへと連なる思考であった。アーレントによれば、レッシングには「自立的思考 (Selbstdenken)」とも呼べる「自力で自律的に行われた思考」(MDT. 8/一八)がそなわっていた。仮に人が思考の中に撤退したとしても、その人は外部の世界と完全に独立した存在ではない。というのも、レッシング的な思考をもつ人間はその中に「自由に世界を動きまわる様式」(MDT. 9/一九)を見出したからである。それ故、もしレッシング的な意味で活動と思考との間に関連があるならば、それは「活動も思考もともに運動の形態において生起するという事実、またそれ故に自由は両者の基盤であり、それは運動の自由にはかならないという事実によって構成されていた」(MDT. 9/一九)。この「運動の自由」とは、「望む所に向けて出発できる」というもつとも根源的な自由である (MDT. 9/一八)。また、レッシングの思考は、「私と私自身の間でかわされる (プラトン流の) 静かな対話ではなく、他人を予期した対話であり」(MDT. 10/一九)、彼の思考の中には他者へと拡大する契機がつねに内包されていたのであった。かくしてアーレントのソクラテスとレッシングには、思考と活動の幸福な一致を見ることが出来るのである。

カノヴァンによれば、アーレントは思考を二つにわけて論じている。一方の思考は「共通世界のさまざまな観点とともに市民の間の言説へと向けられているが故に、本来的に政治的である」。もう一方の思考は「単独で真理へと向けられているが故に、本来的に哲学的である」⁸⁸。つまり政治的な思考とはソクラテスやレッシングのような他者を内包した思考であり、プラトンのような政治の外側で、あるいは自己の内面だけで行われる思考とは区別されなければならないのである。レッシング的な思考が他者との対話を先取りして、自己の内面へと他者の意見を挿入しているということは、すぐれて政治的なことである。政治的思考とは自己のアイデンティティのもとで構想力をはたらかせ、他者を自己の中に再現前化させることにほかならない。それ故、「他者の立場に立つために構想力 (imagination) を働かせる唯一の条件は、利害関心の無さ、つまり自分自身の私利利害関心から解放されていることである」(BPF: 241-242 / 三二八)。

他者との交わりの中に政治の原型を見ることは、単に活動と言論にのみ頼って政治を行うことではない。そこには、人間の思考能力が不可欠な要件として添えられなければならない。かつて、アーレントはアイヒマン裁判を傍聴したとき、被告人席で語る彼にあつたのはデモニッシュな動機ではなく、「何も考えていない」つまり「思考の欠如 (absence of thinking)」であつたと述べた (LMI: 4 / 上六一七)。政治が人間の生死さえ左右するということは冷たい現実である。だからこそ、政治は多くの人間の中で公開的に行わなければならない。デモクラシーは複数の人間が関わることをその原動力とするのみならず、思考する人と活動する人が区別されることはデモクラシーの実効可能性をそぐ結果になるだろう。むしろデモクラシーとは、活動と思考の間を往復する人間に対して「運動の自由」を最大限に活用し政治へと向かう機会がつねに開放されている政治である。

人間とは思考する存在と活動する存在とが一つになった存在であるという自覚、つまり、人間にあつてはみずからの活動にはみずからの思考が必ず不可避的に付随するものだと自覚は、人間ならびに市民としての

徳性を高めていくものである (P.P. 89 / 九九)。

この点で、「吟味されない生など生きる価値がないというソクラテスの確信」(LM I: 176 / 上二〇四)は、我々ととって一つの規範になりうるだろう。規範という言葉自体がなにやら古くさく聞こえる時代にあつて、吟味つまり思考は政治的活動に付随する一種のコンパスである。まさに、ソクラテスの対話が各人の意見を真実ならしめる前に、各人は構想力を働かせ自己の中に他者を再現前化させることによって、自分の意見を吟味する必要があるからである。アーレントはソクラテスやレッシングに寄り添いながら、政治的思考について考えた。デモクラシーは、他者の尊重を条件の一つとしていたがためにソクラテス的、レッシング的思考を手放すことができないだろう。政治的思考は人間の内面のみではなく外へも開かれた思考であり、デモクラシーが本来そなわっている公開性の中で他者との対話によって不断に展開されなければならない。

6 判断力と決定

アーレントは、人間の思考能力が歴史の危機においてもつとも政治的になる瞬間についてたびたび言及してきた。「あらゆる人々が、他の人々の行っていることや考えていることによって何も考えることなく押し流されているとき」、思考する人間だけは他の人間の無思考性から逃れることができる (TMC. 445)。⁽⁸⁹⁾ というのも、思考の欠如した人間に「加わることへの彼らの拒絶は明確であり、それ故その拒絶は一種の活動になったからである」(TMC. 445-446)。アイヒマンはホロコーストというもつとも政治的な出来事を何も考えることなく非政治的に行つた。思考の欠如は同時に判断力の欠如であつた。アーレントによれば、判断力とは特殊なことを一般的な規則に従属させることなく判断して、

「これは間違っている」とか「これは美しい」と語る能力である。換言すれば、判断力とは「正と悪を区別し、美と醜を区別する能力である」。この力は「少なくとも私自身にとっていざというときの (when the chips are down) まれな瞬間に破局を阻止するかもしれない」(TMC. 446)。ダントレーヴがいうように「思考が周縁的な出来事であるのをやめること、それこそが歴史的危機のときである。というのも、あらゆる既存の基準や価値を崩すことで思考は多数派の活動や意見に流されるのではなく、個人に自分自身で判断するための準備をさせるからである」⁽⁹⁾。

「文化の危機」(一九六〇)の中でもアーレントは、カントの『判断力批判』に依拠しながらこのテーマについてふれている⁽¹⁰⁾。彼女によればカントが示した意味での判断力とは、「事柄を自ら自身の視点からだけでなく、そこに居合わせるあらゆる人のパースペクティヴで見る能力」(BPF. 221/二九九)であり、人々が公的領域、共通世界で自らの位置を定めるための特殊に政治的な能力である。したがって、判断力とは思考における内的対話を解放し、他者との合意を求めめる能力でもある。政治において、他者との合意は極めて重要な問題である。我々はプラトンのようにアイデアに従って問題を解決できない以上、合意はつねに暫定的であることを余儀なくされる。すべてを包み込む一般的な法則などここには存在しないからである。政治の世界はさまざまな価値が混沌と漂っている世界である。そこには、価値の定まった場所もなく、決まり切った序列もない。だからこそ、人間の判断力は政治において絶え間なく特殊なものに、あるいは一時的にある事を判断し決定を下さなければならないのである。「判断する者は、最終的に他者との合意に達する望みを抱きながら、ただ、あらゆる他者の同意を請い求める、ことができるだけである」(BPF. 222/三〇一)。ソクラテス的な思考は世界に住む他者と言葉を通してお互いのつながりを保っていたが、ここでいわれている判断力もまた他者の存在をすでに前提としたものである。それ故、「判断することは、他者との世界の共有を可能にする」(BPF. 221/二九九)。

さて、我々は先に、ソクラテスは「問答法」によって各自がもっている意見を引き出そうとしたということのみた。

意見を引き出すための対話は我々の間に共通の世界を建設する活動であり、ソクラテスは問答法によってそれを助けようとしたのであった。ひるがえって、判断力とは他者のパースペクティヴを考慮した世界の共有である。つまり、対話によって創造された世界を我々は個別の判断力によって共有するのである。ここにまた、アーレントの政治の本質を形成する世界の擁護が登場する。世界はやがて死をむかえる人間たちがかのまであるが安らぐ場所である。政治は我々にさまざまな問題を押しつけてくる。いや、むしろ人間が無数の問題を政治へともたらしめているのかもしれない。あるいは、人間が発展させた科学技術や経済が政治に過剰な要求を投げかけることで、それが回り回って我々に報いてくるというだけのことかもしれない。いずれにしても、我々は生きている限り、世界の共通性を確保すると同時に世界にもたらされる問題に対して個別的な決定を判断力によって下さなければならぬ。デモクラシーも政治の一つの形態である以上、この問題から逃れることができない。アーレントは、他者を自らの中に再現前させる政治的思考をカントとともに「視野の広い思考様式 (enlarged mentality, eine erweiterte Denkungsart)」(BPF. 220 / 二九八) と呼んだ。「判断力は、心を決めるにあたっては完全に私一人であるにしても、私が最終的に何らかの合意に到達しなければならぬとわきまえている、そのような他者との先取りされたコミュニケーションのうちに、つねにまずもって自らの進むべき道を見出す」(BPF. 220 / 二九八)。ソクラテスが対話によって各自の意見を洗練させていったように、デモクラシーの決定は他者を考慮した判断力に支えられることによっていつそう妥当なものとなる。少なくとも、デモクラシーにおける決定とは一人でも多くの人を合意へと導かなければならない。アーレントによれば、説得がギリシャにおいてすぐれて政治的な方法であったのは、暴力による強制の形式とも真理による強制とも異なっていたからである (BPF. 222 / 三〇一)。

我々が多様な意見を持ち世界に共生しているということは、普遍的な相互依存の世界に住んでいるということである。それ故、デモクラシーにおける決定は他者の存在を十分配慮しなければならない。アーレントにとって判断することと

は、「公的生活の領域や共通世界についての賢明な意見交換」(BPF. 223 / 三〇二)であり、我々にとってお互いの世界の共通性を確認すると同時に、世界がどのように見えるかを語る活動である。またそれによって下された決定とは、「今後世界がどのように見られるべきか、どのような種類の事物がそこに現れるべきか、同様にそこでどのような活動の様式がとられるべきか」(BPF. 223 / 三〇二)ということを意味する。この決定は、いまだ存在しない未来に対する決定である。デモクラシーがまだ世界に誕生しない人間に責任を持つ政治であるならば、その決定と判断は現在の他者は当然であるが、未来の他者をも自らのうちに再現させたものでなければならぬだろう。

人間の判断力と決定とは押し寄せるさまざまな問題に対する暫定的な世界の擁護である。我々は再びアイヒマンを演じないためにも政治的思考を養わなければならないし、判断力も磨かなければならない。我々はこれらのことをけつして怠ってはならないのである。というのも、思考や判断力はデモクラシーの政治にとってなくてはならない能力であると同時に、デモクラシーを守る能力でもあるからである。

終章 デモクラシーとマス・デモクラシーの間

1 公的領域への冒険

さて、これまで我々はアレントの政治思想の中にデモクラシーの可能性を探ってきたが、その歩みは極めておぼつかない足どりであったことをここに告白せざるをえないだろう。いや、そもそもデモクラシーについて黙して語らない彼女の思想からデモクラシーの可能性を引き出すこと自体、己の能力をはるかに超えた試みであったかもしれない。し

かし、それでもなお、この試みがどこかにたどり着いたことは確かだろう。アーレントは政治に翻弄されたにもかかわらず、終生政治について語り続けた。それは自由を守るための戦いであったかもしれない。戦争やそれに続く全体主義は、国籍を剥奪され、再び帰属しうる場所を見いだせない人間を生み出した。全体主義運動は大衆を巻き込み彼らを孤独へと追い込んでいった。この過程は同時にデモクラシーにとって不可欠の条件である個人の自発性を消失せしめ、受動的な人間を産出する過程でもあった。我々は、その記憶があまりに鮮明なため、政治と自由は対立するもの、両立しないものと考えることにあまりに慣れすぎているのではないだろうか。「我々は政治が終わったところに自由は始まると信じるようになってる」(BPF. 149/201)。しかし、政治は人々の間に秩序を創設し維持していく人間にとって不可避免的な営みである。政治がなくならない以上、それが自由と対立すると考えることはあまりに不幸なことではないか。

アーレントによれば「自由は、危機や革命の時期以外に政治的活動の直接の目標となることはまずないが、実際には、人々が政治組織のうちでもとに生きる理由である。自由なしには、政治的生活そのものが無意味であろう」(BPF. 146/197)。政治と自由は相反することなく、むしろ自由とは政治的活動を行つているときにこそしっかりと感じとられるものなのである。ただ、アーレントの自由の概念はきわだった特徴をそなえた概念である。彼女にとってのもも重要な自由とは、政治から撤退する自由でも、所与の状況の中で何かを選択する自由でもない⁹³。それは、まったくなにか新しいことを始める自由、すなわちより根源的には人間がこの世界に生まれたこと自体が自由の始まりなのである。⁹³「人間が自由であるのは、人間が一つの始まりだからであり……人間が一人ひとり誕生することに、この最初の始まりはあらためて確認される」(BPF. 167/227)。それ故、「自由の、萌芽、つまりそこから自由が生じる根源は、あらゆる人間によって所有された一つの能力なのである」⁹⁴。自由とは人間がこの世界に生をうけ、活動と言論によって他者の前で驚きに満ちた新しいことを始めることができるということである。この意味で、「人間であることと自由で

あることはまったく同一の事柄である」(BPF. 167 / 二二七)。

しかし、人間がこのような類まれな自由をもっているからこそ、政治はつねに不確実性に曝されているのであった。我々が先に見たように、プラトンは人間の活動とその人間が所有する意見もまた政治にとって不確実なものと考え、政治から排除しようとした。いいかえるなら、自由は人間の活動と意見にとって必要不可欠なものであるがために、プラトンの試みは政治から自由を取り除こうとする試みである。だが、自由は一人でのみ経験されるものではない。自由は「同じ状態にいる他者とともにあることを必要とし、さらに、他者と出会うための共通の公的空間、いいかえれば、自由人誰もが言葉と行いによつて立ち現れうる政治的に組織された世界を必要とした」(BPF. 148 / 一〇〇)。

政治から自由を取り除くことは、アーレントの理解に従えば政治の破壊にほかならない。同胞の間における自由は複数の人間が存在しうるがために経験されるのであつて、この人間の複数性こそがアーレントの政治を理解するための出発点であつた。そして人間の複数性は「公的領域である現れの空間にとつては必要不可欠な条件であり」、「この複数性を取り除こうとする企ては公的領域そのものを廃止しようとする企てに等しい」(HC. 220 / 三四九)。「現れの空間」は人間が自発的に他者の前に現れたときに形成される。我々はそこに参加の局面を見ることができると考えた。それ故、人間の複数性を取り除くことは、個人の参加を妨げることであり、デモクラシーの破壊に帰着する。しかし、プラトンが恐れた政治の不確実性が人間の能力そのものに由来することを忘れてはならない。政治は徹頭徹尾、人間の営みであるがために、そしてデモクラシーは多くの人間に開かれた政治であるがために、不確実性から逃れることはできない。これを政治のアイロニーといえよそれまでだが、この不確実性を新たな人間が世界に生まれたことによる始まりの祝福として受け入れたところにアーレントの真骨頂があるというものだろう。彼女は活動と言論によつて政治へと向かうことを、「公的領域への冒険」(WR. 22 / 一七四⁹⁵)と表現したことがある。冒険とはまさに未踏の地へと時には地図もなくおもむくことを意味し、己の勇氣に奮い立たされた人間の営みである。同様に政治も、頼りになるマニユアルも

なく、次の瞬間どんな状況が我々を待ち受けているかを予想できない人間活動である。しかし、それでも我々は複数の人間が住む世界を擁護し、後の世代に世界を残さなければならないがために、政治つまり公的領域に向かわなければならない。彼女はこの冒険の条件についてこう語っている。

……この冒険は人間を信頼することにおいてのみ可能であると申し上げておきたいと思います。つまり、なかなかそれとしてイメージをむすぶことはむずかしいけれども、根本的な意味であらゆる人間が人間的なものにたいして信頼を抱くことです。そうでなければ冒険は不可能です (WR23 / 一七四—一七五)。

2 人間の条件としてのデモクラシー

アーレントがたとえわずかであっても人間への信頼を基礎として政治について考えていたのは確かである。しかし、彼女の人間に対する洞察はもっぱら政治の両義性、とりわけデモクラシーへの懐疑として現れている。ウォリンによれば、「アーレントにとって自発的な政治的活動は歓迎されることであるが、しかし、その関心が私的生活とより密接になつたり、あるいは私的生活内部におかれるとき、彼女にとって活動は信頼を失うという一つの両義性⁹⁶」がアーレントの政治にはあつた。これは、我々が第二章および第三章で見た活動する人間と大衆の区別やマス・デモクラシー批判と通じるところがある。アーレントの人間像は、一方で大衆社会の中で集団の利害や世論によって自らの意見をもつこともなく、ただ受動的に投票所に足を運ぶだけの人間であるが、他方、自発的結社や議論に参加し、活動と言論によって生き生きとした政治の世界へと誘われる人間でもあつた。アーレント自身、戦中・戦間期のヨーロッパ・ドイツで教育を受けた世代の一人としてデモクラシーにそれほど積極的な意味を見出すことができなかつただろう。第一次大戦後に

初めて積極的な意味をもつようになったデモクラシーも、敗戦国でありいまだ権威主義的な要素を払拭できなかったドイツでは特にデモクラシーに対する懐疑があったに違いない⁹⁷。しかし、彼女はアメリカに渡りそこでヨーロッパでは経験したことがない異質な政治、すなわち実現した理念としてのデモクラシーに出会ったのである。その出会いをトクヴィルのな経験といっても過言ではないだろう。さらに、六〇年代後半から七〇年代にかけて高揚した学生運動や市民的不服従の実践を見た彼女は、『革命について』で考察した評議会と参加デモクラシーを結びつけて、新しい政治の可能性を探るにいたっている。この過程は、デモクラシーを境にしてヨーロッパの伝統とアメリカでの希望に挟まれながら苦悩したアーレントの歩みでもあった。

ウォリンは『革命について』の最後に出てきたアーレントのエリート論を批判した。彼によれば、彼女の新しいエリートイズムの形態を制度化すれば本来の政治に不可欠な要素である自発性を破壊することになる⁹⁸。しかし、この批判もそのままでは当たらないだろう。というのも、彼女のいうエリートは前にも書いたように特権的で固定化された伝統的エリートではないからである。またアーレントがいうように、「政治制度の存続は、その設計の善し悪しに関わりなく活動する人々にかかっている」(BPF. 153/二〇七)。彼女の政治思想の主題は制度論というより人間論にあるのであり、それを考えれば問題はむしろ自らを政治的エリートとして認識する契機はどこにあるか、換言すれば自発性をどこに求めるかということだろう。アーレントによれば、政治的エリートとは「自分の私的幸福以上のものに気を配り、世界の状態を憂慮していることを証明した人」(OR. 279/四四一)である。危機に瀕した世界を憂慮する感覚は、その人間が世界に対して何らかの責任を負っていると感じる義務感から生じるのである。すなわち、政治に向かう者は我々が住む世界を擁護するという「公的任務の責任」(OR. 279/四四一)を自ら引き受ける者である。この責任こそが自発性の源泉でなければならぬ。「集団の責任」(一九六八)という論文の中で、彼女は政治的責任についてわずかだが語っている。アーレントによれば、我々は何らかの共同体に帰属せずには生きることができない。それ故、「我々は、

我々の父祖の功績がもたらす報償を手に入れると同時に、彼らの罪業に対する責任も負わされるのである」(CRE. 61/81)。世界に生きる人間は、過去の人間から世界を受け継ぐことによつて、良くも悪くも彼らの残してくれた結果も引き受けなければならない。この責任は、そこに世界がかかつているからこそ政治的である。そして我々が責任を引き受けるといふことは、「我々が自らの生を独りきりではなく、自らの同胞たちの間で生きており、活動の力(それなんといつても、すぐれて政治的な力である)は数多くの多様な人間共同体のひとつにおいてしか実現化されえないといふ事実に対して、我々が払う代価なのである」(CRE. 50/86)。

アーレントは「大洋の中の島」(OR. 275/四三五)というメタファーを使ったことがある。大洋とはすでに所与のものとなつている大衆社会であり、島とは「現れの空間」である。彼女は、大衆社会を避けることのできない現実と捉え、ギリシャ・ポリスに回帰しようとはけつして考えなかつた。ギリシャ・ポリスは彼女にとつて政治の原風景にまで遡つて考えるための出発点ではあつても、到達点ではない。世界を擁護し大衆社会から「現れの空間」を守ることは政治的エリートの任務であり、普通の市民がいつでも自発的に参加できる政治を守ることである。自由があらゆる人間の活動の中に潜在的な萌芽の形で含まれているように、世界を擁護するという政治的責任も我々が世界で生きている限り避けることができないだろう。

我々は、デモクラシーのいくつかの形を見てきた。デモクラシーとは、帰属すべき場所をもち、将来の世界に責任を負うことができる人間によつて営まれる政治である。そして、そのような人間が自発的に政治に参加するためにも、デモクラシーは可能な限りの公開性をそなえていなければならない。ところが、その公開性が過剰な私利私害を政治へともち込め可能性をもつだけに、デモクラシーはつねにマス・デモクラシーへと墮ちる危険性につきまとわれている。そこにデモクラシーのディレンマがあり、アーレントのデモクラシーに対する懐疑もまたそこに由来する。しかし我々はアーレントが信じたように、なにか新しいことを始める人間の能力に信頼をおき、その能力をもつとも發揮させる政治

がデモクラシーであると考えたい。かつて、アーレントは端的に「政治的生活の本質そのものを構成するのは討論なのである」(BPF. 241/三二七)と語ったことがある。対話の人ソクラテスなき時代に、我々は一つの政治的活動であったソクラテスの対話を各自が行う必要があるのではないだろうか。まさにダントレーヴがいうように、「ある適切な公的空間が存在するところで、これらの意見は実際、試され、拡大され、そして民主的な討論と啓蒙の過程を経て変えられることができる。それどころか、民主的な討論は主観的な事柄以上のことを主張しうる意見形成にとって決定的なことである」⁹⁹。デモクラシーの政治には複数の人間と彼らが討論を行う公的空間(領域)が必要である。つまり、人間の複数性とはデモクラシーの人間論的基礎にほかならないことができる。

さて、いよいよ最後になったが、アーレントはデモクラシーに深くコミットメントしていただろうか。これ以上繰り返すことは避けるが、やはり両義的であつたというほかないだろう。彼女の考察の中心にあつたのはあくまで政治であつて、デモクラシーではない。ただ、彼女の政治の本質にデモクラシーの要素があるかと問われれば、確実にあるという。この意味で、我々はアーレントの政治思想の中にデモクラシーの可能性を見ることができるのである。

我々はアーレントの考えた世界と現れの政治、画一主義に囚われることのない人間の姿、政党だけではなく幅広く政治へと参加できる自発的結社の必要性、そしてソクラテス的な対話や判断力の実践をデモクラシーにとって不可欠なものとして解釈してきた。政治を貶めるものは、たとえそれがデモクラシーであつても彼女は拒絶するだろう。政治を歪める大衆への厳しい批判と活動と言論に訴える政治的エリートの待望は区別されるべき問題ではない。彼女にとって「大洋の中の島」は「現れの空間」、すなわち自由の島であり政治そのものであることであつた。アーレントが政治的なものから人々を画一性へと導く社会的なものを区別したのは、今考えてみれば、時にはマス・デモクラシーに墮ちるかもしれないデモクラシーのディレンマに対する彼女なりの警告かもしれない。我々は、彼女の思想をすべてデモクラシーの中に封じ込めることはやめよう。元来、彼女の政治思想はどの政治的カテゴリーにも押し込めることができない性質のもの

である。またそれが彼女のラディカリズムではなかったか。

アーレントは『人間の条件』というタイトルのついて次のような解説を加えている。「人間の条件」とは、「人間の本性」ではない。いくら「人間の条件」を集めてみても「人間の本性」ができていくわけではない。「人間の条件」とは、「生命それ自体、出生と可死性、世界性、複数性、地球」(HC. 11/24)であり、これらの条件は本来人間にそなわっているという意味で人間存在を条件づけている。だがそれと同時に、我々は人間の活動力が生み出したものによっても条件づけられている。というのも、「人間が条件づけられた存在であるという場合、それは、人間が接触するすべてのものがただちに人間存在の条件に変わるという意味だからである」(HC. 9/22)。それ故、「人間世界に自然に入り込んでくるもの、あるいは人間の努力によつて引き入れられるものは、すべて、人間の条件の一部となるのである」(HC. 9/22)。我々は、人間の努力によつて世界に引き入れられるものという意味で、デモクラシーも人間の条件に加えたくなる。「人間の条件としてのデモクラシー」は、現代に生きる我々を条件づけてはいないだろうか。確かに、条件はあくまで条件である限り、不動のものではなからう。デモクラシーもまたいつ人間の手によつて、あるいは政治の不確実性によつて変質するかわからない。それでもなお、我々は「人間の条件としてのデモクラシー」を考える努力を怠つてはならない。ただし、それを考えるとき、我々はその思考と実践の源泉をアーレントから得ることはできるが、すべての解答をアーレントのテキストから取り出すことはできないだろう。アーレントのテキストは政治の本質的なイメージをさまざまな語り口で我々に示してはくれるが、実現すべき政治あるいはデモクラシーの青写真を提示する意図からは完全に解放されている。彼女は『人間の条件』のプロローグで近年の科学技術の発達と経済におけるオートメーションの出現を批判しながらも、「本書は、このような緊急の問題や難問に対して回答を与えようとするものではない」と断っている。むしろ、「この解答はただ一人の人間の理論的考察や意見の中に求めることはできないし、ただ一つの解答しかありえないかのように問題を取り扱ってはならないのである」(HC. 5/15)。この彼女の確信は政治

そのものについてもあてはまる。政治には絶対的な解答はありえないという意味で、政治はやはり不確実性にさらされている。しかし、アーレントは何といっただろう。政治に関わる解答は「一人の人間の理論的考察や意見の中に求めることはできない」。政治は世界に住むすべての人間に関わらなければならないのである。

かつてオークションは政治的活動を航海のメタファーで語ったことがある。彼によれば「政治的活動において、人々は、底も知れず、果てしない海原を航海している。そこには、避難のための港も、投錨のための底地もない。また出港地もなければ、定められた目的港もない。その企ては、船を水平にたもって浮かび続けることである。海は、友であるときもあれば敵であることもある。船乗りの技倆は、どんなに敵対的な状況からでも友を作るために、行動の伝統的なやり方の中にある諸々の手だてを使うことにある」⁽¹⁰⁾。オークションの航海は一つの目的地に向かうことを任務としていない。それは、熟練した船乗りによってあやつられ、政治という海原に沈むことなくその航海を楽しむということである。ならば、アーレントの航海はどうだろう。それはオークションと同様に目的地をあらかじめ決めてくり出す退屈な航海ではないが、ただ海原に浮かび続けるというものでもない。アーレントの航海は決して一つの目的地に向かうことはないけれども、いずれどこかにたどり着くことはある航海である。たどり着いた場所は輝かしい人間の歴史として語りつがれることもあるだろう。あるいは、逆に不幸な歴史として人々の記憶に残ることもあるだろう。その不確実な海原で、アーレントの航海は自由の島へとたどり着くことを遠望しているのかもしれない。しかし、そこは安住の地ではない。活動の人はまた次の自由の島を見つげるために出航しなければならない。かかる意味で、アーレントの航海もやはり終わりのない航海である。そこで活動の人はさまざまな能力によって新たに自由の島を発見し、場合によっては自らそれを形成しなければならない。これはさらに果てしなく長い航海である。時には不安や恐怖に襲われることもあるだろう。その時は、自分の隣人に語りかけようではないか。世界には複数の人間が存在するのだから。デモクラシーの政治ならばきつと声がかえってくるだろう。

地球上に生き世界に住むのは一人の人間ではなく、複数の人間である (HC7/110)。

注

〔テキストについての注記〕

アーレントの主要著作については、以下のように略記する。本稿で引用した訳文は邦訳のあるものはそれを参照させていたが、若干の字句の訂正や表現を改めさせていただいたものもある。訳文の責任は筆者にある。なお、略号の後の算用数字は原著、漢数字は邦訳のページ数である。

OT: *The Origins of Totalitarianism* (Sun Diego/New York/London: Harcourt Brace & Company, 3rd ed. 1973) (初版は一九五二年、七三年版は New Edition with Added Prefaces 1986)

EUTH: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (München/Zürich: Piper, 1986, erste deutsche Ausgabe, 1955)

大久保和郎、大島通義、大島かおり訳『全体主義の起源 1, 2, 3』(みすず書房一九七二—一九七四)

右記の二冊は『全体主義の起源』の英語版とドイツ語版である。本論では、主として英語版を用いているが、アーレントの思想が加筆により詳細に述べられていると考えられる部分はドイツ語版も参照した。大久保和郎他訳は英語版を参照しながらもドイツ語版を底本としている。本論では煩雑さを避けるためこの本に限ってのみ邦訳のページをのせなかったが、多くの訳業を参考にさせていただいた。

HC: *The Human Condition* (Chicago/London: University of Chicago Press, 1958)

志水速雄訳『人間の条件』(筑摩書房、一九九四)

OR: *On Revolution* (New York: Penguin Books, 1963)

志水速雄訳『革命について』(筑摩書房、一九九五)

EJ: Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil (New York: Penguin Books, 1963)

大久保和郎訳『イェルサレムのアイヒマン』(みすず書房、一九六九)

WR: "What Remains? The Language Remains": A Conversation with Gunter Gaus (*Essays in Understanding: 1930-1994*, edited by

Jerome Kohn, New York/San Diego/London: Harcourt Brace & Company, 1994)

矢野久美子訳『何が残ったか? 母語が残った』(『思想』八五四号、一九九五)

BPF: *Between Past and Future* (New York: Penguin Books, 1968)

引田隆也・斎藤純一訳『過去と未来の間』(みすず書房、一九九四)

MDT: *Men in Dark Times* (New York/London: Harcourt Brace & Company, 1968)

阿部斉訳『暗く時代の人々』(河出書房新社、一九七二)

CR: *Crises of the Republics* (San Diego/New York/London: Harcourt Brace & Company, 1969)

山田正行訳『暴力について 共和国の危機』(みすず書房、二〇〇〇)

TMC: *Thinking and Moral Considerations: A Lecture* (*Social Research*, Vol. 38, No. 3, Fall 1971)

LM. I, II: *The Life of Mind, Vol. I: Thinking & II: Willing* (London: Seeker & Warburg, 1978)

佐藤和夫訳『精神の生活』上・下(岩波書店、一九九四)

LKPP: *Lectures on Kant's Political Philosophy* (edited by Ronald Beiner, Chicago: The University of Chicago, 1982)

浜田義文監訳『カントと政治哲学の講義』(法政大学出版局、一九八七)

CRI: *Collective Responsibility (Amor Mundi Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt)* edited by James W. Bernauer,

Boston/London/Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1987)

[ある論文への応答として一九六八年に書かれたテキスト]

大川正彦訳『集団の責任』(『現代思想』一九九七・七、vol.25-8)

PR: *Philosophy and Politics (Social Research, vol.57, No.1, Spring 1990)*

〔ノートルダム大学での連続講義のために一九五四年に書かれたテキスト〕

千葉眞訳「哲学と政治」(『現代思想』一九九七・七、vol.25-8)

HKC: Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence 1926-1969 (edited by Lotte Kohler and Hans Saner, translated from the German by Robert and Rita Kimber, San Diego/New York/London: Harcourt Brace & Company, 1992)

FU: *Essays in Understanding.1930-1954* (edited by Jerome Kohn, San Diego/New York/London: Harcourt Bra & Company 1994)

- (1) シェルドン・ウォリン「ハンナ・アーレントと時間の定め」(千葉眞、中村孝文、齋藤眞編訳『政治学批判』、みずす書房、一九八八)二〇三頁。
- (2) この時代状況の背後にはF・フクヤマの「歴史の終わり」の議論があることはいうまでもない。A・コジエーヴのヘーゲル解釈を基礎においたこの議論は賛否両論、激しい論争を招いた。フランシス・フクヤマ『歴史の終わり(上・下)』(渡部昇一訳、三笠書房、一九九二)、アレクサンドル・コジエーヴ『ヘーゲル読解入門』(上妻精、今野雅方訳、国文社、一九八七)
- (3) ウォリン、「ハンナ・アーレントと時間の定め」、二〇七頁。
- (4) 個人のうちに潜むアイデンティティと差異の問題は、近年の政治思想においてもホットな論点である。以下の本を参照。
A・ガットマン編『マルチカルチュリズム』(佐々木毅、辻康夫、向山恭一訳、岩波書店、一九九六)、W・コノリー『アイデンティティ／差異』(杉田敦、齋藤純一、権左武志訳、岩波書店、一九八八)、Democracy and Difference (edited by Seyla Benhabib, Princeton: Princeton University Press, 1996)
- (5) オークショットの政治哲学については中金聡『オークショットの政治哲学』(早稲田大学出版部、一九九五)が詳しい。
- (6) Michael Oakeshot, *Political Education (Rationalism in Politics and other essays, Indianapolis: Liberty Fund, 1991)* p.44. = 阿部四郎訳「政治教育」(『政治的人間』、平凡社、一九六八) 三八七頁―三八八頁。
- (7) もちろん、アーレントとオークショットの政治に対する態度が全く同じだとはいえない。添谷育志『現代保守思想の振幅

離脱と帰属の間』(新評論、一九九五) 八七頁―八八頁。
中金聡、『オークショットの政治哲学』、一七三頁―一七四頁。

しかし、両者とも全体主義を経験したにもかかわらず、政治の解体には向かわず、真つ向から政治について論じたところは重要である。

- (8) Ronald Beiner, Hannah Arendt and Leo Strauss: The Uncommenced Dialogue (*Political Theory*, Vol.18, No.2, 1990) p.239.
- (9) A・アープラスター『民主主義』(澁谷浩、中金聡訳、昭和堂、一九九二)一四三頁。
もちろん、この本が出版されてから(初版は一九八七年)十年以上の月日が流れているがここではデモクラシーが今だ完成されていないこと、そしてこれからも完成されないという立場に立ちたい。
- (10) *Ibid.*, 一〇頁。
- (11) *Ibid.*, 一―四頁。
- (12) *Ibid.*, 一五二―一五三頁。
- (13) Claude Lefort, *Democracy and Political Theory* (translated by David Macey, Cambridge, Massachusetts: Polity Press, 1988) p.12.
- (14) *Ibid.*, p.55.
- (15) *Ibid.*, p.55.
- (16) ウォリンは、当時の本、新聞、ラジオというメディアがデモクラシー対全体主義という構図で議論していたのに、アーレントはこのような構図を知らなかったというに彼女の特殊性を見ている。
- Sheldon Wolin, Hannah Arendt: Democracy and the Political (edited by Lewis P. Hinchman and Sandra K. Hinchman, *Hannah Arendt Critical Essays*, Albany: State University of New York Press, 1994) p. 290.
- (17) *Ibid.*, p.289.
- (18) Margaret Canovan, Hannah Arendt: Republicanism and Democracy (edited by April Carter and Geoffrey Stokes, *Liberal Democracy and its Critics*, Cambridge: Polity Press, 1998) p. 39.
- (19) また、N・オサリヴァンの論文のタイトルには、「ギリシヤ的郷愁 (Hellenic Nostalgia)」という言葉を借用している。

- Noel O'Sullivan, Hannah Arendt: Hellenic Nostalgia and Industrial Society (edited by Anthony de Crespigny and Kenneth Mingue, *Contemporary Political Philosophy*, London: Methuen & Co., 1976) = 阿部斉訳「ハンナ・アレント キリシヤの郷愁と工業社会」(『現代の政治哲学者』、南窓社、一九七八)
- (20) Dana R. Villa, *Politics, Philosophy, Terror: Essays on The Thought of Hannah Arendt* (Princeton: Princeton University Press, 1999) p. 3.
- (21) ピーター・ゲイ『ワイマール文化』(亀嶋庸一訳、みず書房、一九九九) p. IV.
- (22) ゲイの著作の他に、脇圭平「知識人と政治——ドイツ・一九一四—一九三三」(岩波新書、一九七三)や『ヴァイマル共和国の政治思想』(宮田光雄編、創文社、一九八八)を参考にさせていただいた。
- (23) カール・ヤスバース『現代の精神的状況』(飯島宗享訳、理想社、一九七二)
- (24) アーレントは一九六四年、ギュンター・ガウスとのインタビューで哲学から政治へと転じるきつかけを聞かれ次のように答えている。
「……一九三三年には政治に無関心でいることはもはや不可能でした」(『政治へと転じるきつかけは——引用者) 一九三三年二月二七日の国会議事堂放火事件と、さらにその夜の不当逮捕でしょう。」(WR 4/155)
- (25) E・ホブズボーム『二十世紀の歴史(上・下)』(河合秀和訳、三省堂、一九九六)
- (26) *Ibid.*, (上巻) 一〇頁。
- (27) アーレントはこの時、ヤスバースとハイデガーのもとで学生生活をおくることになり、両者から強い影響を受けている。とりわけ、ハイデガーの影響はアーレントの著作の随所に見られることが指摘されている。
- Dana R. Villa, *Arendt and Heidegger* (Princeton: Princeton University Press, 1996) 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、一九八九)
- (28) M. d'Entreves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt* (New York: Routledge, 1994) p. 50.
- (29) Margaret Canovan, *Arendt's theory of totalitarianism: a reassessment* (edited by Dana Villa, *The Cambridge companion to Hannah Arendt*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000) p. 26.
- (30) Sheldon Wolin, *Hannah Arendt: Democracy and the Political*, p. 290.

- (31) Margaret Canovan, *Hannah Arendt: Republicanism and Democracy*, p. 42.
- (32) マイケル・イグナティエフ『ニーズ・オブ・ストレンジャー』（添谷育志、金田耕一訳、風行社、一九九九）二〇二頁。
- (33) ヴィラは、『人間の条件』では政治よりも「世界への感覚 (feeling for the world)」の方が重要なテーマであり、「この意味において、政治的活動でさえ二次的な重要性」つまりそれ自体が何か目的であるというよりもむしろ一つの手段であることがわかる」と述べている。
- Dana R. Villa, *Politics, Philosophy, Terror Essays on The Thought of Hannah Arendt*, p.135.
- (34) Dana R. Villa, *The development of Arendt's political thought* (edited by Dana Villa, *The Cambridge companion to Hannah Arendt*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000) p.5.
- (35) *Ibid.*, p.6.
- (36) M. d'Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, p.77.
- (37) キャロル・ペイトマン『参加と民主主義理論』（寄本勝美訳、早稲田大学出版、一九七七）一頁。
- (38) アゴーンとデモクラシーの関係を論じたものとして、シャントル・ムフの名前をあげることができる。ムフは、カール・シュミットの再解釈を通して紛争や対立というアゴーンの側面が政治には不可欠であることを積極的に認め、ムフの提唱するラディカル・デモクラシーは「性差、人種、階級、性のあり方、環境、その他をめぐる様々な民主的闘争」（一四頁）をデモクラシーのプロジェクトに組み入れようとしている。したがって、ロールズのように紛争や闘争を最初から除去しておくことは——シュミットのな意味での——「政治的なもの」をとらえ損なっているという理由で批判されている。
- シャントル・ムフ『政治的なものの再興』（千葉真、土井美徳、田中智彦、山田竜作訳、日本経済評論社、一九九八）また、千葉真はアレントのアゴーンを「抵抗の政治」として読んでいる。「抵抗の政治」とは「使用や資本や労働の系統的組織化の諸勢力へのプロテスト」であると同時に、それに対する「人々の「複数性」の共通世界を保持し、活動と自由の可能性を保持しようとする試み」である（六四頁―七六頁）。千葉真『アレントと現代自由の政治とその展望』（岩波書店、一九九六）
- (39) Sheldon Wolin, *Hannah Arendt: Democracy and the Political*, p. 290.
- (40) *Ibid.*, p.304.

- (41) ウォリンは、アーレントのいう労働は階級を問題にしているのではなく、くり返しや一時性という共通の精神構造を問題にしていることを指摘している。
- ウォリン「ハンナ・アーレントと時間の定め」、二三八頁―三三九頁。
- (42) 例えば、ダントレーブはこのカテゴリーはアーレントにとって決定的な役割を果たしていることを指摘している。彼によれば、このカテゴリーをもちいることでアーレントは消費至上主義 (consumerism)、官僚制、あるいは公的なものは私的なものの下位におかれるという仮定に基づくリベラルな政治モデルや政治は経済的利害の反映に過ぎないというマルクス主義的な政治モデルをも批判できるとしている。しかし、その後、彼はこのカテゴリーが持つ欠点についても指摘する。これに関しては本論参照。
- M. d'Entreves, 'The Political Philosophy of Hannah Arendt', p. 60.
- (43) *Ibid.*, p. 60.
- (44) Sheldon Wolin, *Hannah Arendt: Democracy and the Political*, p. 295.
- (45) *Ibid.*, p. 296.
- (46) 同様の批判がハーバーマスからもでている。彼は、『人間の条件』が「アリストテレスの実践概念の組織的再生」へと寄与していると述べる一方で、アーレントが古代ギリシャの描写から論を進めることで、「公共と私」、「国家と経済」、「政治的実践的活動と生産」といった区別を打ち立てるが、「近代的市民社会と近代国家は、このような二分法からは隔たっている」ことを指摘し、それは「諸社会問題を行政的に処理することから免れた国家、社会政策の諸問題から純化された政治、福祉の組織化から独立した公共的自由の制度化、社会的抑圧の前では立ち止まる根底的な民主主義的意志形成、といったパースペクティヴである」と批判する。
- ハーバーマス『哲学的・政治的プロフィール(上)』(小牧・村上訳、未来社、一九八四)三三九頁―三四〇頁。
- (47) 『製作』の問題は第四章で論じる。
- (48) アーレント「建国二〇〇年によせて——アメリカの反省——」(川上洋一訳、『世界』一九七五年一一号)二二九頁。
- (49) *Ibid.*, 三三八頁。
- (50) Jeffrey C. Isaac, *Democracy in Dark Times* (Ithaca/London: Cornell University Press, 1998) p. 101.

- (51) John F. Sifton, Hannah Arendt's Argument for Council Democracy (edited by Lewis P. Hinchman and Sandra K. Hinchman, *Hannah Arendt Critical Essays*, Albany: State University of New York Press, 1994), p. 311.
- (52) *Ibid.*, p. 311
- (53) Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, p. 19.
- (54) 「評議会制度の自発的な組織化は、フランス革命、アメリカ革命でのジェファソン、パリ・コミュニオン、ロシア革命、第一次世界大戦後のドイツとオーストリアでの革命への盛り上がり、そしてハンガリー革命といったあらゆる革命で起きていた」(CR 231 / 二二二)
- (55) John F. Sifton, *Hannah Arendt's Argument for Council Democracy*, p. 314.
- (56) Jeffrey C. Isaac, *Democracy in Dark Times*, p. 109.
- (57) *Ibid.*, p. 109, p. 120.
- (58) Margaret Canovan, *Hannah Arendt: Republicanism and Democracy*, p. 53.
- (59) Jeffrey C. Isaac, *Democracy in Dark Times*, p. 120.
- (60) *Ibid.*, p. 118-p. 119.
- (61) マイケル・ウオルツァー「市民社会論」(高橋康浩訳『思想』八六七号、一九九六)一六六頁。
- (62) *Ibid.*, 二七三頁—二七四頁。
- (63) John Rawls, *The Justification of Civil Disobedience* (edited by Samuel Freeman, *Collected Papers*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999) p. 181. 「市民的不服従の正当化」(田中成明編訳『公正としての正義』木鐸社、一九七九)二〇五頁。
- (64) ここでアーレントはトクヴィルの言葉を引用する(引用に注はついていない)。
「少数派の市民は、第一に、自分たちの数のうえでの強さを示すために、そしてその結果多数派の道徳的な力を小さくするために、結社をつくる」(CR. 96 / 八八)
- (65) 「憲法は、人知の及ぶかぎり、多数者による決定の手続きが、多数者による支配の、選挙専制主義、におちいるのを防ぐ」とする明白で意識的な目的をもってつくられたのである」(OR. 164-165 / 二五五)

- (66) ここで引用文の訳の問題について言及する必要があるだろう。引用文の中にある「憲法なきデモクラシー」という訳の原文は a democracy without a constitution である。本論で参照している山田正行訳では「国制なき民主政」となっている。また、その前に出版されていた高野フミ訳（ハナ・アーレント『暴力について』、みすず書房、一九七三）では「憲法を持たない民主制」となっている。本論ではアーレントの『革命について』の議論やその後のインタビュの内容も考慮してほぼ高野フミ訳にしたがって「憲法なきデモクラシー」と訳した。しかし、そもそもアーレントの constitution という概念はさまざまに意味を含んでいる。この言葉が多く用いられる『革命について』の邦訳には constitution の訳し方（「構成」、「構成体」、「国制」、「憲法制定」、「憲法」）についての解説がある（OR、二二二）。また a democracy についてはこの言葉の多義性も考慮してそのままカタカナで「デモクラシー」と訳した。
- (67) 斎藤眞『アメリカとは何か』（平凡社、一九九五）二二頁―二二二頁。
- (68) Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (Walnut Creek/Lanham/New York/Oxford: Altamira Press, 2000) p. 64.
- (69) *Ibid.*, p. 88.
- (70) Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992) p. 98.
- (71) 千葉眞『アーレントと現代自由の政治とその展望』一四七頁―一五八頁。
- (72) 「しかし、実現の見通しはどうかなのかといま尋ねられれば、もしあるとしても、ほんのわずかといわざるをえません。それでも、もしかすると――つぎの革命が盛り上がりだせるかもしれない」（CR、233／二三四）
- (73) ロバート・ダール『デモクラシーとは何か』（中村孝文訳、岩波書店、二〇〇二）二二四頁。
- (74) *Ibid.*, 二二五頁。
- (75) *Ibid.*, 七〇頁。
- (76) Elisabeth Young-Bruhl, *Hannah Arendt For Love of the World* (New Heaven: Yale College, 1982) p.277. = 『ハンナ・アーレント伝』荒川幾男、原一子、本間直子、宮内寿子訳、晶文社、一九九九）三七五頁。
- (77) *Ibid.*, 三七六頁

(78) 最近、世界に先駆けてアーレントのマルクス論が、日本語に訳され出版された。残念ながら、時間の問題もありここで論じることはできない。しかし、いうまでもなくこのマルクス論はこれからのアーレント研究において重要な位置を占めることになるだろう。

ハンナ・アーレント『カール・マルクスと西欧政治思想の伝統』（佐藤和久編、アーレント研究会訳、大月書店、二〇〇二）

(79) 「西洋の政治思想の伝統は、プラトンとアリストテレスの教説に明白な始まりをもつ。わたしはこの伝統は、カール・マルクスの理論のうちで同じく終わりを迎えたと確信する。……すなわち政治哲学の伝統は、哲学者がいったんは政治に背を向けながらも、自らの尺度を人間の事柄に押しつけようと政治に立ち戻ったとき始まった。その終焉は、哲学者が政治のうちに哲学を「実現」しようと背を向けたとき到来した」(BPF.1718／一九二〇)

(80) Margaret Canovan, Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought, p. 64.

(81) Frederick M. Dolan, Arendt on Philosophy and Politics (edited by Dana Villa, *The Cambridge companion to Hannah Arendt*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000) p. 261.

(82) この哲人王の考察は「権威とは何か」(一九五九)という論文の中で詳しく論じられている(BPF.107-115／一四五―一五六)。

(83) ヤスパースの手紙の中にはアーレントが、最初『人間の条件』を「世界への愛(Amor Mundi)」というタイトルで出版しようとしていたことが記されている(HKC.264)。

(84) 政治を製作のアナロジーで見るとは、政治の中に暴力を忍び込ませることであつた。なぜならば、製作する人間、「工作人」は自然から材料を取り出さなければならず暴力は「すべての製作につきまのであり、人間の工作物の創造者(工作人)は、これまで常に自然の破壊者であつた」(HC.139／二二八)。

(85) Frederick M. Dolan, *Arendt on Philosophy and Politics*, p.268.

(86) アーレントの愛や友情の概念については、千葉真「愛の概念と政治的なるもの——アーレントと集合的アイデンティティの構成」『思想』八四四号、一九九四)

(87) 小野紀明「アーレントと語りえぬもの」(現代思想の冒険者たち、月報第二八号、講談社、一九九八)を参考にさせていただ

いた。

- (88) Margaret Canovan, Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought, p. 266.
- (89) かなりの程度重なり合うことが、ML I, 191-193 / 二二二—二二四にも書かれている。
- (90) M. d'Entreves, Arendt's theory of judgment (edited by Dana Villa, *The Cambridge companion to Hannah Arendt*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000) p. 248-249.
- (91) ダントレーヴによれば、アーレントの判断力論には「活動者 (the actor)」の観点と「注視者 (the spectator)」の観点に基づいた二つのモデルがある。前者は「公的領域に参加する政治的活動者の能力」であり、後者は「主として詩人や歴史家のような参加することのない注視者の特権であり、彼は過去の意味を理解し、我々と偶然起こってしまった事を和解させようとする」。本論では前者の視点に強調点をおいて彼女の判断力論を見ている。しかし、いうまでもなく後者の視点も見逃すことができない。アーレントは『カント政治哲学の講義』で両者を比較し、次の二点の違いに言及している。第一に、「注視者のみが全体の見ることのできる位置を占めている」のに対して、「活動者は演劇の一部分であるが故に、自分の役を演じなければならぬ」。つまり、活動者は全体の中にいるためにその全容を見ることができず、その分だけ注視者よりは判断に偏りが生じるといふわけである。第二に、活動者は他者の意見を気にするために注視者の意見に依存している。そのため、厳密な意味で活動者は自律していない (LKPP, 55 / 八二—八三)。このように、彼女の判断力論には、本論で言及している特殊なものを判断する力と注視者のように活動の外側から全体を公平普遍に判断する力という二つのモデルが存在するのである。Ibid., p. 245, p. 246.
- (92) だからといって、アーレントは「政治からの自由」を否定的に扱っているわけではない。彼女は、この自由を「我々が古代世界の終わり以来享受しているもつとも重要なネガティヴな自由の一つ」とみなしている。そして、「この政治からの自由はローマやアテネでは知られておらず、政治的にはおそらく我々のキリスト教的遺産の最も重要な部分である」(OR 280 / 四四二)。
- (93) カノヴァンによれば「アーレントは彼女の問いを過去からの経験を復活させ明らかにする事として示したけれども、彼女の自由の理解は際だって近代的な要素、つまり人間の自発性による実存主義的もしくはカント的関心をそなえている」
- Margaret Canovan, Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought, p. 212.

- (94) *Ibid.*, p.213.
- (95) 元々はヤスバースからの引用である (MDI, 72 / 九二)
- (96) Sheldon Wolin, *Hannah Arendt: Democracy and the Political*, p. 301.
- (97) デモクラシーの歴史における展開や考察については福田敏一『近代民主主義とその展望』(岩波新書 一九七七)が大変参考になった。
- (98) Sheldon Wolin, *Hannah Arendt: Democracy and the Political*, p. 300.
- (99) M. d'Entreves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, p.164.
- (100) Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and other essays*, p. 60., 邦訳四〇三頁。
- (101) ここで注意しなければならないのは、オークショットの使う「海原 (sea)」というメタファーはアレントのいう「大洋 (sea)」よりも広い概念、つまり現代の大衆社会に限らず過去に存在したさまざまな政治や出来事を含んだ概念であるといえる。