

| | |
|------------------|---|
| Title | アーレントの「活動」概念の解明に向けて：『人間の条件』第二四―二七節の注解 |
| Author(s) | 森川, 輝一 |
| Citation | 聖学院大学総合研究所紀要, No.50, 2011.3 : 13-49 |
| URL | http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=3124 |
| Rights | |

SERVE

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

アーレントの「活動」概念の解明に向けて

——『人間の条件』第二四―二七節の注解

森川輝一

本稿の目的と課題は、ハンナ・アーレント (Hannah Arendt: 1906-75) の政治思想の中心的概念である「活動 action (Handeln)」を説明する試みの端緒として、彼女の名著『人間の条件』(一九五八年)の第五章「活動」の最初の四つのセクション(第二四―二七節)を精読することである。⁽¹⁾

「アーレント産^{インダストリー}業」と揶揄されるほどの活況を呈している今日のアーレント研究であるが、彼女の政治思想が体系的に明らかにされているとは言い難く、とりわけ「活動」概念については誤解や無理解が甚だしい。その主たる原因の一つは、ほとんどの解釈者が『人間の条件』の「活動」の章のテーマを、のみならず同書全体のテーマを、第二七節「ギリシア人の解決」でアーレントが取り上げている古代ギリシアの都市国家の政治像に集約させてしまうことに存する。⁽²⁾ この誤解に由来するいわば「アーレント＝ポリスの礼賛者＝反時代的で危険な政治思想家」というイメージは、広く人口に膾炙しているように思われる。例えば、高名な憲法学者は、次のように述べている——「彼女(アーレント)が描くのは、「真正な政治 authentic politics」の姿である。ギリシャのポリスを典型例として説かれる「真正な政治」活動とは、言論である(ホーマーの英雄譚にもかかわらず、戦闘活動はギリシヤ人にとって第一義的な重要性を持つも

のではなかった!。言論として定義された政治活動の、その内容は何かというと、それは何と政治自体である。政治を行うことは、自らの生物学的な生存のための再生産活動であるところの労働と家庭の場から踏み出し、多くの市民の面前で公に討議し、卓越した弁論の能力を示すことで、自分の死後の世代にいたる記憶を残すこと、それを通じて政治そのものを持続的に可能とすること、つまり、政治的な討議と決定を可能とする諸条件を構築することである。〔…〕経済政策や社会政策は、「真正な政治」ではありえない。〔…〕政治の目的は政治である。政治は政治のためである。さらに、そうした「真正な政治」は、通常の道徳によって判断されることのない例外的活動である。ツキディデスの伝えるペリクレスの葬送演説は、死者の「善行」と並んで「悪行」も永遠の記憶に残るとした (*The Human Condition*, p.206)。「真正な政治」は、経済的・社会的利害によって判断されないばかりではなく、道徳によっても判断されない。それは、政治自体の内在的美学によってのみ判断される。〔…〕これは、どう控え目に見ても、尋常ならざる——率直にいうなら、常軌を逸した政治観ではなからうか³⁾。少々長く引用したのは、この文章が、『人間の条件』第二七節でアーレントが行っている古代のポリスの叙述を、実に簡潔かつ的確に要約してくれているからである。それによれば、古代アテナイの市民たちは、政治を言論の競い合いと捉え、社会経済的な課題から切り離し、さらには法規範や道徳慣習にも縛られることなく、討議それ自体をいわば美的な芸術活動として自己目的化したのである——まさに「常軌を逸した政治観」と呼ぶほかない。しかしながら問題は、アーレントという政治思想家が、このような「常軌を逸した」ポリスの政治を「真正な政治」として理想化している(どころか、現代においてその実現を夢見ている)という「常軌を逸した政治観」の持ち主であるか、という点に存する。結論を言えば、否である。アーレントによるポリスの政治の叙述と、アーレント自身の自由な政治の探究とを混同してはならない。前者は、後者の道行において批判的に捉え返され得るものである。

とはいえ、「アーレント＝古代のポリスの礼賛者」というイメージは、彼女の生前から根強く、七二年にアーレント

を迎えて行われたコロキアムにおいて、参加者の一人R・バーンスタインは問うている——現代において、古代のポリスのように「社会的なもの」と「政治的なもの」を分離することが可能だと、あなたは本当に考えているのか、そもそもあなたのいう「公的な領域」では何が話し合われるのか、と（“On Hannah Arendt”: p.316⁽⁴⁾）。この問いに答えるためにアーレントは、渡米以後の自身の経験を踏まえて、二つの例を挙げている。一つは「タウンミーティング」であり、そこでは人々が「どこに橋を架けるべきか」といった公共の利益にかかわる問題について自由に討論を行う。今一つは「陪審」であり、そこでは陪審員たちが「重大な責任」を引き受けつつ、「複数の異なる見方」を前提に、正義の実現を目指して討論を行う（p.317-8）。アーレントはこれらに、現在のアメリカの「日常生活の中に」に辛うじて残っている共和政のよき伝統を看取するのであるが、そこに彼女が捉える公共的な討議の姿は、『人間の条件』第二七節で叙述されるアテナイ民主政とは大きく異なっている。彼女がタウンミーティングの討議のテーマとして例示しているのは、「どこに橋を架けるべきか」というコミュニティの人々の日常生活にかかわる社会的、経済的なイシューであり、今一つの例である陪審についても、陪審員たちは憲法（コンスティテューション）を頂点とする法規範を遵守しながら公的な意思決定を担うのである。アテナイ民主政との共通点といえ、公的な討論への人々の「参加」というエレメントの強調に留まる。「参加すること自体に意義がある」という「民主政治への見方」そのものを危険視するのでないかぎり、アーレントがタウンミーティングや陪審裁判を例として語る政治観を「ヒステリカルな政治観」と断ずることは当を欠くと言わねばならない⁽⁵⁾。

そもそも『人間の条件』はポリス礼賛の書ではなく、さらに言えば（『革命について』とは異なり）政治を主題とした書でさえない。同書の主題は、人間の行為一般——「我々が行っていることWhat we are doing」（HC: p.5）——についての理論的省察であり、その中の「活動」を考察する際に、ポリスの政治が一つの範例として参照されているというのが真相である。それゆえ本稿において筆者は、第二七節のポリス論の影に隠れる格好になってきた第二四—二六節を

取り上げ、アーレントが活動を、複数の人々による日常的な言語行為の様式として解明していることを明らかにし、そこから改めて二七節のポリス論を捉え直すことにしたい。本稿の考察はアーレントの活動論の全体像を解き明かすものではなく、その端緒を画するに過ぎないが、少なくとも、彼女の政治思想の中心を成す「活動」概念が、古代ギリシアの自己愛的で英雄主義的な実践的行為の反時代的な復興を狙ったものなどではないことは明らかとなるだろう。それはまた、適切な理解に基づいてアーレントの政治思想に今日的意義を見出そうとする試みに、ささやかながらも寄与することになるのではないか、と筆者は考える。⁽⁶⁾

(1) 「我々が行っていること」——『人間の条件』の主題

平明な事実の確認から始めると、『人間の条件』は古代ギリシアの都市国家の政治の分析や礼賛のために書かれた本ではなく、政治行為や政治体を論じるための書でさえない。同書の主題はその名のとおり「人間の条件 the human condition」の省察であり、人々が日々体験している「行為の生活 *vita activa*」(同書独語版のタイトル)の諸条件の解明にほかならない。同書の冒頭でアーレントは、「私が目指すのは実に単純なこと、つまり我々が行っていることを考えてみるということだけである」と明言しているのである(HC:p.5)。

「我々が行っている」と「What we are doing」が、まさにこの本の主題である。本書が扱うのはただ、人間の条件の最も基本的な構成要素、つまり、伝統から見ても、また今日の見方によっても、すべての人間存在の圏域に収まるような諸々の行為に過ぎない(ibid.)。

アーレントによる主題の提示は、母語においてより明確である。独語版の序文によれば、「何かをしているとき、我々は本当のところ何を行っているのか was wir eigentlich tun, wenn wir tätig sind」を、「すべての人間の経験の地平 Erfahrungshorizont の内で」問うことが、同書の主題なのである (VA, S.12)。我々は生きていくかぎり、世界の中で絶えず何かをしている。我々は飲み、食べ、眠り、起き、作り、壊し、交換し、語り、争い、出会い、別れながら、世界から死に去るまでの時間を過ごす。このように常に何かをしている我々の生を、アーレントは「行為の生活」と呼び、そこにおいて我々は何をしているのか、そしてそのような体験が成立するための条件とは何か、を問う——これが『人間の条件』の主題である。著者の指示に従うかぎり、同書の主題は、あらゆる人間が体験する日常的な行為を現象学的に考察することであって、特定の行為の領域——例えば「政治」——を他の諸領域から切り離すことではなく、また特定の人々の体験——例えば古代ギリシア人の政治的生活——を賞賛したり理想化したりすることではない。

以上のことは、『人間の条件』全体の構成からも明らかである。同書は五つの章と、四十五の節から構成されているが、その中で古代ギリシアの都市国家が主題として取り上げられているのは、古代ギリシアにおける「公的領域と私的領域」(ポリスとオイコス)の区別が論じられる第二章の第四・五・六節と、ペリクレス時代のアテナイ民主政が叙述される第五章の第二七節に留まる。古代のポリスは、「行為の生活」の精神史を展開するためにアーレントが参照する諸々の歴史的範例の一つに過ぎず、実際のところ、彼女がポリスの叙述に割いた紙幅は、ナザレのイエスの言行をめぐる省察に費やした紙幅を超えるものではない。しかも、アーレントのギリシア愛好の証拠と目されてきた第二七節は、第二四節から三四節までの十一の節で構成される第五章「活動」の行論において、その前半部分に登場する一挿話に過ぎず、アーレントの活動論や政治理論の中心でも結論でもない。活動という行為の様式の政治的理論化は、第五章の末尾を飾る第三三節と第三四節において、「赦す力 the power to forgive」と「約束の力 the power of promise」の省察

として展開されるのであるが、アーレントが断言するところによれば、これら二つの力は「古代ギリシア人には知られていなかった」のである (HC: p.239, 247)。「赦す力」と「約束の力」によって共同の「権力 power」を創出し、新たな政治体を創設する可能性を、アメリカ独立革命を範例として探究するのが『革命について』(一九六三年)であるが、同書において取り上げられる古典古代の政治的範例は、「敗者を尊重する *parcere subiectis*」と「契約は遵守されるべし *pacta sunt servanda*」をモットーとした古代ローマの共和政であり、古代ギリシアではない。要するに、「行為の生活」を理論的に省察する『人間の条件』において、また政治体の創設と維持をテーマとする『革命について』においても、アーレントの探究の焦点は古代ギリシア都市国家の政治にあるわけではないのであるが、彼女の著作全体に視野を広げるとき、このことはますます明白となる。公刊された著作の中で、アーレントがポリスの政治を主題化している作品は、右で挙げた『人間の条件』の幾つかのセクションを除けば、せいぜい『過去と未来の間』所収の論文「自由とは何か」(初出一九五八年)くらいしかない。同論文の第II節において、アーレントは、「政治 *politics*」という言葉の原義を捉え直すべく古代ギリシアの「ポリス *polis*」に言及し、ポリスを市民が言論を闘わせる「自由の劇場」として——概ね『人間の条件』第二七節と同じトーンで——描き出しているが、ギリシア・ポリスが理想の政治体であるとかアテナイ民主政体を現代に復活させるべきであるといった主張は一切していない (BPF: p.154ff)。そして、同論文を締め括る第IV節でアーレントが取り上げるのは、ギリシアのポリスではなく、「ローマの政治哲学者」アウグステイヌスによる「始まりとしての自由」をめぐる省察なのである (BPF: 166ff)。こうした明白な事実にもかかわらず、奇妙にも「アーレント＝ポリスの礼賛者」というイメージがまかり通って数多の読者・研究者の視線を拘束してきたわけであるから、アーレントが言うとおりの、物事を考えるにはまず根拠のない「先入見」の解体から始めなければならないのである (WIP: S.13, 17f)。

『人間の条件』に立ち戻ると、先述のとおり、同書の主題は人間の行為一般の理論的省察である。そのためにこそ、

アーレントは「労働labor」「制作work」「活動action」という三つの類型を、「三つの基底的な人間の行為」の理念型として導入するのである(HC: sect.1, p.7)。「労働」とは、「生命life」(zoe)の維持存続という人間の条件に由来するところの、人間が一定の行動の反復を強いられる行為の類型であり、「制作」とは、自然とは区別された人工物を造り出す「世界性worldliness」という人間の条件に由来するところの、人間が他のものを自由に使用しないし支配する行為の様式である。⁽⁷⁾人間とモノとのかわりから析出されるこれら二つの行為の様式に対して、「活動」とは、人間が「地上を生き、世界に住まうのは一人の人間ではなく人々であるという事実」、すなわち「複数性という人間の条件」に由来するところの、「人々の間で直接続いてゆく唯一の行為」であり、その主要なモードは言葉による交わり(語り合いspeech)である(ibid.)。これら三つの行為類型は、『人間の条件』全編を貫くいわば縦糸を成しており、アーレントはそれぞれ第三章で「労働」、第四章で「制作」、第五章で「活動」に省察を加え、最後の第六章では、近代以降の政治社会における「活動」の衰亡を、まず「制作」の優位、次いで「労働」の全面化というプロセスとして描き出してゆく。この流れに抗して、制作でも労働でもなく活動の様式によって行われる自由な政治の可能性を探ることが、政治理論家としてのアーレントの主張の眼目であることは言うまでもないが(HC: p.9)、ここで次のことに留意せねばならない。それは、活動こそ政治の本来的な行為の様式であるというアーレントの主張は、活動という行為がすべて政治的であることを意味するわけではない、ということである。

先に挙げた定義に従えば、活動とは言葉によって人々の間で進んでゆく「語り合い」である。つまり活動とは、ペリクレスがアテナイの市民たちの面前で行う演説や、タウンミーティングで「橋をどこに架けるか」をめぐる交わされる討論といった政治的な言論実践のみならず、或る学術会議での公開セッションにおいて報告者とフロアの参加者の間で闘わされる議論や、さらには家庭内での夫婦の密やかな会話といった非政治的で私的な語り合いをも含む。複数の人々による「語り合い」という行為の様式に照らすなら、以上四つの事例に違いはなく、いずれもアーレントが活動と

呼ぶものの一例である。違いは、それぞれの事例において、発せられる言葉が他者に公開される範囲に存する。前二者が政治的な活動と呼ばれるのは、ポリスあるいはタウンという一つの政治体についての公共のインタレストをめぐる言論だからである。これに対して、学会の公開セッションは、門戸が一般の参加者に開かれているという意味では「公的 public」な活動であるが政治的ではなく、家庭内での夫婦の会話は、その二人以外の人々の眼や耳から隠されている「私的 private」な領域での活動（語り合い）に留まる。これは、活動という行為の様式ではなく、活動が行われる場所がどの程度公的であるか（あるいは私的であるか）という『人間の条件』第二章「公的領域と私的領域」で論じられるテーマにかかわる。これが同書でアーレントが編み上げようとする議論の、いわば横糸である。すなわち『人間の条件』においてアーレントは、「労働」「制作」「活動」という行為の様式の三類型という縦糸と、「公的／私的」という行為が現れる領域の相違という横糸から成る、「行為の生活」をめぐる体系的な理論的考察を提示しているのである。その全体像を明らかにするには本稿の紙幅では足りず、以下ではもっぱら縦糸に沿って第五章「活動」の最初の四節を検討しながら、アーレントが捉える「活動」の基本的な構造を説明することにする——さしあたり「アルケイン・プラクティン構造」と呼んでおく。

第五章「活動」の冒頭付近で、アーレントは活動を「第二の誕生 a second birth」と定義する——「我々は言葉と行為によって、我々自身を人間の世界へと挿入する *insert ourselves into the human world*。この挿入は、第二の誕生の（）ときものである」（HC: sec.24, p.176）。子どもが新たな生の「始まり *initium*」であるように、活動とは何かを始めることであり、ギリシア語の *archein*（始めること *to begin*）に、またラテン語の *agere*（何かを運動させること *set something into motion*）に相当する（p.177）。しかしながら、誕生という事実が新たな個人の生の始まりとなるかどうかは、その者を迎える人々が彼（女）を唯一固有の人格として受け容れるか否かにかかっている。第二の誕生たる活動においてもこの原理は同一であり、何かを始める者は、始まりを承認してくれる他者を欲し、始まりに言葉と行

為で応答してくれる他者を必要とするのである。活動の様式で生起する出来事は、誰かがその出来事を「始め *archon* (agere)」、他の誰かがそれに加わって「実現する *practin* (gerere)」ことよって成り立つ。夫婦の会話を例にとれば、夫が何か妻に呼びかけ、それに妻が応答するとき、二人の間に会話の体験が生じる。そしてその会話の体験は、二人が互いを対等なパートナーとして承認し合いながら言葉を交換している間、持続することになる。この例では夫が会話を「始める者 *archon*」に該当するが、それは、彼の言葉に別の言葉で応答して会話という出来事を「実現する *practin*」妻という他者の「実践 *Praxis*」を抜きには成り立ち得ない。すなわち、活動における始まりは、それに応答する他の人々の実践に依存している——この時間的な構造が「アルケイン—プラッティン構造」である。その解明が本節の課題であり、アーレントの活動論を理解する鍵となる。

アーレントはアテナイ民主政を理想化している思想家であつて、彼女の活動とは不死の名声を目指して他者と激しく競い合う非日常的な政治行為にほかならぬ、という「先入見」に未だ囚われている者には、夫婦の会話などという極私的な体験を例に「活動」の基本構造を論じることは見当外れの「異様な」議論に思われるかもしれない。しかしながら、以上の議論はアーレントのテキストの忠実なる読解の所産なのであり、『人間の条件』を日常的な「行為の生活」の理論的省察の書として読むことこそ肝要なのである。例えば夫婦の関係において、夫が妻を対等なパートナーと看做すことなく威圧や暴力をもつて妻を服従させるならば、二人の関係は「活動」ではなく「制作」の様式に、すなわち夫を「支配者 *archon*」とする主従関係に陥ることになる。あるいは、二人がともに一定の行動をひたすら反復する——大量の年賀状の宛名書きであれ、一緒に入信した新興宗教の教祖様への服従の儀式であれ——のであれば、二人の行動は「労働」の様式を帯びることになる⁽⁹⁾。では、この夫婦の私的な関係を最も人間に相応しいものに、すなわち単なる生命 (*zoe*) の維持存続ではなくて人間としてのユニークな生 (*bios*) を実現する関係性にしてゆく行為の様式とは何か——労働でも制作でもなく、活動である。夫婦という「家 *oikia*」の中での私的な関係について当てはまることは、政

治的な領域 (polis) についても当てはまる。政治が人間に相応しい営みであるためには、政治は平等な人々が自由に語り合う活動の様式によって行われなければならない。そしてアーレントにとって、そうした活動の政治の最良の歴史的範例は、古代ギリシアの都市国家ではない。

(2) 活動の理論の生成過程——一九五二～五三年の『思索日記』

『人間の条件』第五章でアーレントが展開する議論を精査する前に、その原型となった省察が記されている五二年一二月から五三年初頭の未公刊のノート（『思索日記』）を瞥見しておくことにする。というのも、人間一人ひとりの誕生こそ活動の「始まり＝原理 (arché, principium)」であるという「出生」の思想にアーレントが到達したのは同年五月であり (DT: IX [12])⁽¹⁰⁾、それ以降、彼女は「始まり」を引き継ぐ「実践 praxis」について検討を重ね、筆者が「アルケイン＝プラッティン構造」と呼ぶところの活動の基本構造を明らかにしていったからである。

まず、「出生」の思想の誕生前後のアーレントの問題意識を確認しよう。archéinというギリシア語の動詞（名詞 arché）は「始める」という意味と「支配する」という意味を併せ持つが、西洋政治思想史の始まりにおいて、政治を「支配」の技術と位置づけ、複数の人々の自由な実践という要素を政治的領域から放逐しようとしたのがプラトンである。プラトンは、混乱と墮落の内に賢人ソクラテスを民衆裁判で死に追いやったアテナイ民主政への絶望から、真正な政治体の創設と統治を、愚かな多数者ではなく、真正な知識エピステーメに基づいてポリスを「支配する者」アルコーンに委ねようとしたわけである。こうして政治とは「支配＝制作」の技術であるという伝統的な政治観が確立されたのであるが、これに対してアーレントは、複数の人々が「協力して行為する Act in concert」実践として政治を捉え直すとするのである

(DT: IX [10], S.206f)。アーレントが着目するのは、複数の人々が共存している人間の世界では、何かを始めるという誰かの行為は、他の誰かが引き継ぐことよって初めて実現される (*pruften*) という構造であり、また、そうした実践の過程に身を置く人々は必ずや自他の行為から影響を「被る *pathern*」という様相である。

基本的な行為の、いわば生きている存在者が行為する様式の、政治的な特徴。

pathern, すなわち被ること。抜きん出た「関係」。愛、優れた出来事の指標。等しいものと等しくないもの。

pruften, すなわち活動すること。友情、出来事は決して完結することなく、「両義的なものに留まる」。

poten, すなわち行動し、制作すること。孤独、為されたことは造られたものの中に残る。物の世界、制作

スル人 *Homo faber*。物が残る。

ergazeshai, すなわち労働すること。分業としての連帯、人類の連帯。労働は万人に最も共通な運命であり、

それゆえ生殖とかかわり、持続のために造られる物とは異なり、ただちに消費されることが労働の産物の特徴。

(DT: XII [26], S.289f)

「制作」と「労働」がそれぞれ「ポイエイン」と「エルガゼスタイ」というギリシア語の動詞に置き換えられているのに対して (see also, HC: sec.11, p.80)、「活動」には「パテイン」と「ブラッティン」という二つの動詞が当てられている——これが、活動の体験において「行う者 *doer*」は常に「受難者 *sufferer*」であるという『人間の条件』の洞察に引き継がれることは言うまでもない (HC: sec.26, p.190)。この件でアーレントが念頭に置いているのは「市民として生きること」= 裁判と統治に参加すること」というアリストテレスの実践概念であるが (XII [29]; see also XIII [9], S.301;

cf. 『政治学』 1275a23; 1278a6, 36) 彼女の関心はその時間的な様相に存する——「過去は熟考することと *Sinnen* (追想することと *An-Denken*) によって把握され、現在には被ること *Erleiden* (受難すること *pathem*) によって、そして未来は活動することと *Handeln* によって、捉えられるのである」(DT: XII [31], S.292)。人間は、言葉によって過去の出来事を捉え直し、現在にあって自己および他者の行為の影響を被りながら、未来に向けて活動し、何ごとかを成し遂げようとする。複数の人々が言葉と行為によって共存する政治の在り方は、かかる視座から照らし出されねばならない。「政治はまさに平均的な〔平凡な〕もの、*Durchschnittlichen* にかかわり、それゆえ当然に、共和政に親和的なものである。その尺度は、活動の指標としての優 *gut*—劣 *schlecht* である。偉大 *Grosse* は決して、尺度にはなり得ない。けだし偉大さとは、過ぎ去ったものにおいてのみ示されるからである」(XIII [3], S.297—傍点、森川)。換言すれば、活動が現在という瞬間における行為の成果に集約されるのであれば、受難と引き換えに偉大さを獲得することが活動する者の目的となる——死という受難と引き換えに「死後の名声」を手に入れることを目指した英傑アキレウスのように (HC: sec.27, 本稿(5)で論じられる⁽¹⁾)。しかしそのような「記念碑的歴史観」は、平凡な人々が日常的な生において体験する実践的、共同行為の様式とは相容れないものである。後者においては、現在における行為とそれがもたらす受難とは、未来に向けて為される「成し遂げる」活動^{ブラットチエン}という実践によって、繰り返し新たに捉え直されてゆくものだからである。この意味において「政治」とは、「アリストテレスが明らかにしていたように、倫理との関係が非常に深く、実際には同じものである。重要なのは、善であるか—悪であるか *Gut-oder-böse-Sein* ということではなく、人々によって構成された世界の変化 *Veränderung* なのである」(DT: S.297—傍点一部、森川)。実践的な生の営みにおいては、或る者が過去に為した事績を神話的な——つまり後の世の人々による解釈を拒絶するような——偉大さによって表象してはならず、また、その者が本性的に——つまり行為と切り離された性格という意味で——善(人)であるか悪(人)であるかということが問題なのではない。問題は、その者が何を「為したのか・為しているのか・為し得るのか」というこ

とであり、彼（女）の活動をどのように判定し、どのように引き受け、どのように世界を続けてゆくのかということなのである。⁽¹²⁾

現在における受難バダイトを未来へと向かう実践プラクティスとして引き受ける行為の様式は、例えばイエスが行った「赦し」に見出される。⁽¹³⁾「赦し」ないし「和解」は、「何一つ取り戻すことはなく、既に始められた行為〔道の筋 Handlung〕を前へと進めるのであるが、既に始められた行為の内にはなかった方向へと進めるのである。こうした行為の様式の偉大さ Grosse は、取り返すことのできない事柄が自動的に進展してしまうことを中断するところにある。こうした行為は、本来的に自発的な応答 *die eigentliche spontane Reaktion* である。ここに創造性が存している。そうした行為は、既に始まつており、実行アクトされている行為の筋道の内部に、新たな始まりを挿入するのである。」(XIII [30], S.312 — 傍点、一部森川)。他者を赦すという活動の「偉大さ」は、ペリクレスがポリスの目的と看做したような不滅の記念碑を打ち立てるという意味における「偉大さ」ではない。赦しが開示する活動の偉大さとは、世界を劣った方向へと変化させてしまった過去の行為を「取り返すことのできない」事実として承認した上で、なお人々の相互関係を新たに始め直すという点に存する。過てる行為を犯した者は、本性的に悪であるわけではなく、過ちを為すことを宿命づけられていたわけではない。彼（女）は、劣った行為を犯したそのときに、別の優れた行為によつて他者に応答することができた（のしなかつた）。既に始められてしまった行為の内には、常に、別の仕方で別の方向へと世界を変化させる行為の可能性が孕まれている。いわばこの失われた可能性を現在において捉え直すことで、彼（女）と我々は、善く生きるための自らの能力デユナチスを新たな仕方エネルゲインで実現する存在者であることを承認し合い、互いの関係性を新たに始めることができる——これが赦しの実践にほかならない。換言すればそれは、過去において自他に受難バダイトを与えた行為を、新たに解釈し直して異なる方向へと引き継ぐことによつて、未来へと向かう自他の関係を新たに始めることなのである。⁽¹⁴⁾

過去の行為の帰結に対する「自発的な応答」によつて、世界を繰り返し新たに始め直しながら、世界を継続させ

てゆく——これが「アルケイン—プラッティン構造」として定式化される活動の基本的な構造である。始めることと引き継ぐ（成し遂げる）ことは、現実の体験の中では結び合っている。あらゆる活動は、それが自発的な応答であることによつて「始める」要素を含み、同時にそれが自発的な応答であることによつて「引き継ぐ」要素を含んでいるからである。「我々が行っていること」を想起すればよい。「○○をしよう」という誰かの呼びかけ——例えば「トロイアを討伐すべし」とか、「明日デートしようよ」とか——に、呼びかけられた者は、同意して加わることが、または拒絶して加わらずにいることが、あるいは別の提案を行つて行為の流れを別の方向へと向けることができる。こうして開始される活動のシーケンスは、これに新たな人々が加わることによつて更なる変化の可能性を孕みながら持続してゆくことになるのである。このようにして、複数の人々は互いに言葉と行為で交わり合い、互いの「間に」あるもの interest Ⅱ 公的に「公然と öffentlich」我々にとつて共通であるものⅡ政治的なものの空間、等々」を持続させてゆくのである (DT: XIV [9], S.327)。このように「アルケイン—プラッティン構造」によつて行為の生活を捉え直し、かつそこから政治という営みを捉え直すことは、西洋政治思想史の伝統をその始原に立ち戻つて捉え直すことを意味する。ただしその伝統は、アーレントの見るところ、プラトンによる「アルケイン」と「プラッティン」の切断によつて始まったものだからである。

「アルケイン、すなわち何かが始まるようにすること、つまり活動すること。これは政治的には、二通りの仕方で行験される。1. 最初の者、指導する者であること（先頭に立つこと）。2. 政治的な活動が単なる支配もしくは服従においてのみ経験されるような、二分された関係における支配」。第一の意味で理解されるならば、「アルケイン」とは何かを始めることであり、それを引き継いで成し遂げる他の人々を必要とする。「プラッティンは語源的には、貫き通す、走り抜ける、完成する、何らかの目的を達成することを意味する」のであり、「出来事 *pragmata* すなわち行為によつて（完成され、成就された）事柄となる事実」をもたらすものとして、始めることと結び合っている。ところが第

二の意味で、すなわち支配と服従という視座から見るとき、「アルケイン」とは「支配すること」と把握され、政治は「創設者^{『アルケイン』}≡支配者^{『アルケイン』}」による支配の技術として表象されることになる。この場合、「活動は始まり〔始める〕とAnfangen〕から完全に追い払われており、政治的にはせいぜい、支配する^{『アルケイン』}という行為〔Herrschen ≡ archein〕か、仕上がっている^{『アルケイン』}—事柄を—造り出す^{『アルケイン』}とdas Vollendete-Fatsachen-Schaffen (practein)を意味するに過ぎない」(XIV [10], S.327)。プラトンの『国家』においては、「アルケイン」は創設者^{『アルケイン』}≡支配者^{『アルケイン』}たる哲人王に独占されてしまい、彼が設計した国家を彼が設計したとおりに制作^{『アルケイン』}することだけが、残余の人々に許される行為となる。もはや「プラッティン」は自由な活動ではなく、所与の目的を実現するための手段でしかない。こうして、「制作」と「支配」を政治的行為の核心と看做す伝統的な政治哲学が創始されたわけである。以上の洞察は、『条件』第二六節の「アルケイン—プラッティン構造」を論じた件に引き継がれている——「始めて導く者は助けを求めて他者に依存し、彼に続く者たちfollowersは自分たちが活動する機会を求めて始めて導く者に依存する、という活動における本来的な相互依存」は、プラトン以降、「二つの互いに異なる機能に分割されてしまった。すなわち命令を与えるという機能と、命令を実行するという機能とに。前者は支配者の特権となり、後者は臣民たちの義務となったのである」(HC: p.189)。

かくてアーレントは、プラトンの哲人国家論に抗して、「生biosとは実践praxisであり、制作poiesisではない」というアリストテレスの洞察を引き継ぐわけであるが(『政治学』1254a7; DT: XIV [5], S.324, sec. HC: sec.13, p.97)、『それがアリストテレス哲学の単なる反復ではなく、批判的な捉え直しであることに留意せねばならない。アリストテレスは「実践」に独自の意義を認めながらも、プラトンに倣って「観照」を「人間の最高の能力」と看做しており、政治的な実践を「観照」に従属するものと位置づけていた(HC: p.27)。プラトンとアリストテレスに対するアーレントの批判は、根本的には、彼らが存在するということを「静止」の相において捉える点に向けられている。プラトンは「魂psyche」を「自分で自分を動かす」との^{『アルケイン』}動ten dunnamenen anten hauten kinem kinsin」と定義し(『法律』896a)、『

「不死なるもの」として、つまり自らは変化することなく、他のものを動かすものであり、それゆえに「すべての物体を支配する」ものと位置づける(967d)。アリストテレスにおいてこれに相当するのは、宇宙の円運動の中心に位置する「動かされることなく動かす *ou kinoumenon kinei* もの」であり、それこそが「永遠的なもの、実体、現実態」であるという(『形而上学』1072b)。いずれも、動かざるものが動くものに優位し、変化せざるものが変化するものを支配するという論理に貫かれており、人間の生が「変化」と「運動」を本質とする時間的な過程であることを否定的に評価するのである(DT: XIV [4], S.323)。しかしながらアーレントに言わせれば、人間は「始まり *initium*」として世界に現れ、死に去るまでの時を動き続ける存在者であり、複数の人々すなわち「諸々の魂 *souls*」が織り成す変化と運動が世界を構成するのである(HC: p.177E)。魂は不死ではなく、可滅的なものであり、「魂は運動の原理を孕む *en psyche he ekei kinouens archen*」というアリストテレスの洞察は(『形而上学』1046b)、現実態ではなく可能態の方から、すなわち目的を達成した静止の状態からではなく、新たな何かを為し得るといふ能力の視座から捉え返されねばならない——すなわち、活動の能力として。活動とは、人間の「行為の生活」の中で、始めるといふ要素を持たない「労働」とも、始めるに支配することに集約される「制作」とも異なり、誰かが始め・他の者が加わるという「アルケイン—プラッテイン構造」を特質とするところの、複数の人々の間で進行する人間特有の生 (*vios*) の様式なのである。

(3) 「我々が行っていること」の現象学的解明——『人間の条件』第二四、二五節

前節で明らかにされたように、アーレントは、「アルケー」をめぐるプラトン政治哲学との対決と、「プラッテイン」というアリストテレスの実践概念の批判的解釈を経て、政治的活動を複数の人々の間で進行する自発的な応答の過程と

して捉えるに至った。この着想は、「我々が行っていること」の解明を主題とする『人間の条件』においては、活動一般の理論的解明として展開されることになる。既に指摘しておいたとおり、活動は政治的活動を含むが、活動がすべて政治的活動であるわけではなく、まして古代アテナイ人の政治行為に限定されるわけでは断じてない。この点に留意することが、同書第五章「活動」の冒頭に位置する二つの節を正しく読み解くためには不可欠である。言い換えれば、この点を見誤ると、「アーレントの活動Ⅱアテナイの英雄主義的政治行為」という先入見から第二四・二五節でアーレントが論じる「自己開示」や「勇氣」を曲解し、その非合理性や危険性を云々するという従来のアーレント解釈と同様の誤りを犯すことになるのである。何度でも繰り返すが、アーレントは活動という人間行為の一般的な様式を論じているのであり、特定の時代・地域の特異な政治体験に焦点を当ててではなく、彼女の理論的企図を正しく捉えるためには、他者と直接相対して語り合うという日常的な体験——日々「我々が行っていること」——を例に取るべきなのである。

冒頭の第二四節「語り合いと活動における行為者の開示」において、アーレントは活動の基本的な特徴を、その根本的な条件である人々の複数性 plurality から照らし出す——「活動と語り合いの基本的な条件である人間の複数性は、等しいこと（平等 equality）と異なること（差異 distinction）という二重の性格を持つている」（HC: p.175）。人々は人間としては同じであり、しかし個人としては唯一固有の人格として互いに現れている。各人は誕生という出来事をつうじて世界に現れ、そのユニークな生の過程を人々の間で始める存在者であり、こうした時間的な原理を簡潔に表現しているのがアウグスティヌスの名著『神の国』の「始まり initium」の一節なのであるが（p.176f）、¹「第二の誕生」たる活動においては、ユニークな行為を始めるといふ運動の自由のみならず、それを「言葉」によって他者に示すという「語り合い speech」の要素が決定的に重要となる——「語り合いは、差異という事実に対応しており、複数性という人間の条件、すなわち等しきもの間にあつて唯一異なる存在として生きるという条件の現実化である」（p.178）。

ソリン・ロゴン・エコン
言葉をもつて生きるものとして、活動する者は常に「言葉の話し手」であり、「彼が始める活動は言葉によって人間の仕方での開示される humanly disclosed」のである (p.179)。ここで、節の表題にある、活動における自己の「開示 disclosure」というテーマが浮上してくる——「活動し、語るることによって、人々は自らが誰であるかを示し、自らのユニークな人格的アイデンティティを能動的に暴露し reveal actively their unique personal identities、人間の世界に現れる」(ibid)。この「アイデンティティを暴露する」という語り口が、本来的な自己を(美的に)表現することがアーレントの活動概念の本質であるという M・ジェイ以来の実存主義的解釈を触発してきたわけであるが、アーレント自身は「活動とは自己表現である」だの「政治活動の目的は自己表現である」だのといった主張を一切していない。「自分が自分であること identity」が「暴露」されるという表現を用いてアーレントが示そうとするのは、他者と共に行為し語り合う体験の渦中においては誰もが他者によって「見られ、聴かれ」てしまう自分の姿(現れ)とでも言うべきものに過ぎない。「その者が何 what であるか——その者が示したり隠したりできる自己の特質、天分、才能、欠陥——の場合とは対照的に、その者が誰 who であるかの開示は、その者が言ったり行ったりすることのすべてに内在しているのである」(ibid。——傍点、森川)。あなたと私が語り合っているときに私は、私が「何」であるか——「私は大学教員である」とか「私は埼玉県出身である」といったこと——は、自分の意志で示すことも隠すことも、また偽ることもできる。しかしながら、私の振る舞いや発言がどのようなものとしてあなたという他者に「見られ、聴かれ」ているか、さらにそれをつうじて私がどのような人間としてあなたに判断されているかは、私の自由にはならない。他者と共に活動し、語り合うときにはいつでも、自己は自己自身を他者の評価に曝してしまうことになる——「君の発言は素晴らしい(下らない)」「君とはこれから話し合いたい(二度と顔を合わせたくない)」というあなたの判断を、私は甘受するしかない。「自己—開示」をめぐるアーレントの議論は、こうした視座から、つまり活動する者が自らを開き示すという方向からではなく、活動する者の行為と言葉を見て、聴いて、判断する他の人々の観点から理解されるべきなので

ある。⁽¹⁴⁾ 他者の判断への依存という活動の要素は、続く第二五節「諸々の関係性の網の目と、演じられる物語たち」において一層強調されることになる。

活動の過程において他者に示される或る者の在りようは、「奇妙にも触れてみることにできないものintangibility」であり、「その者が誰、whoであるかを述べようとする途端、我々の言葉遣いそのものが、我々をしてその者が何、whatであるかを述べる方向へと迷い込ませてしまうのである」(sec.25, p.181)。例えば私が誰かの素晴らしい弁論に感銘を受けたとしても、私はそれを「昨日の彼女の発言は素晴らしいものだ」なり「彼女は卓越したスピーカーだ」なり、要するに「彼女はナニナニである(であった)」という具合にしか表現することができない。その弁論を行っているとき、彼女の素晴らしきは、彼女が語っている最中に居合わせ、その姿を目の当たりにしその言葉を耳にしている間に、私(および私と共に彼女の弁論に立ち会った人々)に対して現れた何かと言うほかないものである。その何かは、その何かが現れている出来事の中でのみ体験される何かでしかあり得ない——もどかしい言い方ではあるが、ほかに言いようがない(我々はここで言語の限界に接しているのではないか)。その何かを、アーレントは差し当たり「その人の活き活きとした本質the living essence of the person」(活き活きとした人となりdas lebendige Wesen der Person)と呼ぶが、これは「人間とは何か」という問いに答えるべく伝統的な哲学が定義してきた人間の本性や本質なるものとは何の関係もない(ibid. VA: S.172)。活動する者の行為と言葉の活き活きとした現れは、活き活きとした活動の過程においてのみ体験されるものだからである。⁽¹⁵⁾ 別の言い方をすれば、活動の様式で他者と何かを行うかぎり、誰もが自己の活き活きとした姿を他者の前に晒し、他者に判断されてしまうことになる——「活動と語り合い」は、「たとえその内容がもっぱら「客観的」なもので、人々がその中を動く物の世界の問題にかかわっている場合でも、行為者を暴露するという能力を保持している」(HC: p.182——傍点森川、次も同じ)。「人々は、たとえ彼らが完全に世界内の物質的な目標に到達しよう、と専念しているときでさえも、主体としての自己、他人と異なる唯一の人格としての自己を開示してしまうことを、

避けられない」のである (p.183)。アーレントの活動は自己の開示を目的とする美的な行為であり、それゆえ物質的な財の配分などの社会経済的な問題を排除するという解釈は、明らかに誤りである⁽¹⁶⁾。人々が何か共通の事柄(間にあるもの *interest* としての関心) について自由に語り合っているときには、その話題が何であれ——「ソクラテスは有罪か否か」であれ「橋をどこに架けるべきか」であれ「今日の晩御飯のオカズは何がよいか」であれ——いつでも自己開示が起こってしまう、とアーレントは述べているのである。

厳密に言えば、人間的な事柄の領域とは、人々が共に生きているところにはどこにでも存在している、諸々の人間関係の網の目 *the web of human relationships* から成り立っている。語り合いによる「誰 *who*」の開示と活動による新しい始まりの開始は、いつでも、既に存在している網の目の中に落とし込まれる *fall into an already existing web* のであり、語り合いと活動の直接的な帰結が知覚され得るのもこの網の目においてである (p.184——傍点森川)。

三つの点に留意しよう。第一に、人と人が活動し、語り合う体験は、人々が複数で存在しているところなら——狭義の政治的領域に限らず——いつでも、どこでも起こり得る(活動の条件は人間の複数性である)。第二に、活動の時間的様式の特徴は、新たな言葉と行為が、既に存在している人々が織り成す諸関係の網の目の中に、いわば彼らより遅れて到来する点に存する——誕生において新たな人間が既に生きている人々の間に到来してくるように(出生という始まりが活動の原理である)。第三に、活動する者は誰でも、自らの行為と言葉を他の人々に見られ、聴かれてしまう——俳優が自らの演技の評価を観客に委ねなければならないように(活動の過程においては自己開示が不可避免的に生じてしまう)。政治を活動の様式で理解する場合に、行為 (*dram* = *to act*) の「反復、模倣 *mimesis*」を行う「演劇

「drama」が最も政治に近い芸術の形式であるとアーレントが述べるのも、この意味で理解することができる (p.187; アリストテレス『詩学』1448a28)⁽¹⁷⁾。

とはいえ、舞台の上で演技する役者の場合とは異なり、現実の人間世界の中で進行する活動の過程において、活動者たちは自らの行為の遂行を規定する脚本を与えられていない。間断なく到来する新たな言葉と行為が織り成す変化の過程は、予測されざる偶然的な変化の可能性に開かれたまま持続してゆく。「活動(実践 praxis)の産物」たる「人間的な事柄 human affairs (ta ton anthrōpon pragmata)」には、その過程を造り出し、制御することのできるような作者は存在しない。そこにプラトンが人間の世界を統御する支配者を希求した所以があるが (p.185)、右のような活動の原理に照らせば、活動する者に必要な態度は、自他の間で動き続ける網の目の変容を統御することではなく、網の目の中で他者の行為に自己が影響を被り、自己の行為が他者に判断されてしまうことを受け容れることにほかならない——これをアーレントは「勇気 courage」と呼ぶ。アーレントが「勇気」の範例としてホメーロスの描く英雄を取り上げるのは (p.186; see also, BPF: p.156, 248)、「偉大な名声を得るべく命を賭したアキレウスに倣って、活動する者はみな日常的な生を犠牲にして非日常的な体験へと身を投じねばならぬ、などという馬鹿げた主張をするためではない。英雄アキレウスは彼の流儀で「勇気」を示したわけであるが、「自己を世界へと挿入して自らの物語を始める」者が皆、常にそのような「英雄的な性格」を持たねばならないわけではない (HC: p.186)。例えば異国で開催された学会に参加して異国の研究者にへたくそな異国の言葉で質問をするときに私は、あるいは私のゼミで不断は押し黙っている或る学生が意を決して他の学生たちが繰り返している議論に参入して自分の意見をたどどしく述べるときにその学生は、他の人々の前で語る自分の姿や自分の発言の内容がどのように判断されてしまうのかを全面的に彼らに委ねるといふ「勇気」を奮っているのである。

以上で明らかにされたように、『人間の条件』第二四、二五節でアーレントが提示する活動の理論とは、日常的な

「語り合い」の体験の分析である。そのような体験において我々は、活動者として互いに自己自身を示しながら自由に言葉を交わし合い、作者（支配者）のいない「人間関係の網の目」を編み上げてゆくのである。

(4) 「アルケインープラッティン構造」と、その脆弱さ——『人間の条件』第二六節

活動は、既存の関係性に絶えず新たな始まりの要素を持ち込みながら、関係性を持続させてゆくわけであるが、その基本的な構造こそ、第二六節で提示される「アルケインープラッティン構造」にほかならない。

ギリシア語には *archein*（「始める to begin」）、*hodos*（「導く to lead」）、*chra*（「支配する to rule」）と *prattein*（「通り抜ける to pass through」）、*telessein*（「成し遂げる to achieve」）、*telein*（「終わらせる to finish」）という二つの動詞があり、これらはそれぞれラテン語の *agere*（「動かす to set into motion」）、*ducere*（「導く to lead」）と *gerere*（「担う to bear」）が元々の意味である）に相当する。ここではまるで、一つ一つの活動が二つの部分に、「つまり一人の人間によって為される始まりの部分と、多くの人々が加わってその企てを「担い」、「終わらせ」、最後までやり通して達成する部分とに、分かれたれているかのようにも見える（sec.26: p.189; see also, BPF: p.165f）。

活動の時間的過程を、「アルケイン」と「プラッティン」という二つの構成要素に分節化することによってアレントが示そうとするのは、活動の体験においては複数の人々が相互に依存し合うということである。すなわち、活動においては、「始めて導く者は助けを求めて他者に依存し、彼に続く者たち followers は自分たちが活動する機会を求めて始め

て導く者に依存する」(HC: p.189)。「始める者」と「引き継ぐ者」がいなければ、活動の体験は成立し得ない。例えば、AがBに「今晚うちで食べない?」と呼びかけ、Bが「そりゃいいね」と同意してAの企てに加わることによつて、Aの家でのAとBの夕食という出来事の過程が始まるわけであり、この出来事は「A = a beginner」と「B = a follower」という二人の活動者の協働によつて初めて成立するわけである。

とはいえ現実の活動の体験においては、事柄はそう単純ではないだろう。右に引用した一節でアーレントが、活動の過程は「アルケイン」と「プラッティン」という二つの部分に区別される「か、よ、う、に、見、え、る、s、e、e、m、s、a、s、t、h、o、u、g、h」と述べるのは、現実の活動の体験——「我々が行っていること」——においては、出来事を始める行為(者)と後から加わる行為(者)とが截然と区別されるわけではないからである。例えば、Aに誘われたBが、「CとDと一緒に君の家を訪れる」と提案してこれにAが同意すれば、「AとBの夕食」は「AとBとCとDの夕食」という新たな出来事へと変化することになる。「後に続く者」は、他者が始めた出来事の過程に新たな始まりの要素を挿入する^{インサート}ことによつて出来事を引き継いでゆくのであり、ここから見れば、「プラッティン」は常に「アルケイン」であることになる。また、二五節で論じられていたように、活動における「始まり」^{アルケイン}は「既に存在している網の目の中に落とし込まれる」のであるから(p.184)、人間の世界においては純粹な(無からの)始まりなどというものは存在せず、従つて、すべての「アルケイン」は常に「プラッティン」であることになる。こうして「アルケイン—プラッティン構造」として把握される活動の自由とは、既に進行している出来事のシークエンスに自発的に後から加わり、(プラッティン)、新しい要素を持ち込む(アルケイン)ことにある、とすることができる。しかしそれは、自由な活動が構成する人間関係の網の目というものが、絶えず偶然的な変化に晒され、原理的に予測も制御もできない、ということを意味する。「アルケイン—プラッティン構造」を提示する第二六節を、アーレントが「人間事象の脆さ the frailty of human affairs」と題する所以である。

活動とは常に、既に誰かが行っている活動に対する「反作用 reaction」である——「活動が作用するのは活動することが出来る人々に対してなのであるから、反作用 reaction は、単なる反応に留まらず、常にそれ自体が一つの新しい独自の活動となつて、他の人々に影響を与えるのである」(p.190; VA: S.182——傍点、森川)。人間関係の網の目においては、一つの活動が「反動 reaction」を呼び起こし、「各々の反動が一連の反動の連鎖」となり、さらに「各々の過程が新しい過程の原因 cause となる」のであり、そこに加わる人々は絶えず偶然的な変化に晒され、思いもよらない出来事の帰結を被ることから免れ得ない(Aは「Bと楽しく食事がしたい」という意図からBを誘つたのに、Bが連れて来たCやDと気が合わず、夕食の途中で思わず彼らと口論をしてしまい、結果としてBとの友情をも損なう結果になつてしまった、という具合に)。五二年の『思索日記』で既に指摘されていたように、「活動する者は常に、活動する他の人々の間で、また彼らと関係し合つて動くわけであるから、彼は単に「行う者 doer」であるばかりでなく、常に、同時に、受難する者 sufferer なのである」(HC: p.190)。活動において人は皆「受難者」であるということの意味は、単に予期せぬ帰結を被るというだけでなく、いつ・誰から・どのような受難を被るかを、全く予測することができないということにある——すなわち、活動が織り成す出来事のシークエンスは、絶えず偶然的な変化に翻弄される、極めて脆弱なプロセスなのである。活動の過程は、「それがどんな特殊な内容であるにせよ、常に関係性を打ち立てるものであり、それゆえ一切の制限を解き放ち、一切の境界線を突破するという固有の傾向を持っている」(ibid.; VA: S.182)。

このように脆く、危うく、頼りない活動という行為の様式で、政治という営みを行うことは可能なのであろうか——第二六節の行論の半ば過ぎでアーレントがそう問いかけるとき、第五章の議論は、「活動 action」から「政治的行動 political action」へと焦点を移すことになるのである。「どんな政治体のうちにも、我々は様々な制限や境界線を見出す。そうした制限や境界線は、活動に内在する無制限性がある程度まで防止することが出来るだろう。ところが、活動には第二の際立つた特性、すなわち結果を予見することができないという特性が内在している。政治体の制限や境

界線は、この活動の不可予言性を相殺するには全く役に立たない」(p.191——傍点森川)。活動に内在する「無制限性 boundlessness」は、実定法をはじめとする「制限や境界線」によって活動の領域を空間的に囲い込むことで、ある程度まで防止することができる。しかしそのような解決策は、「不可予言性 unpredictability」に対しては、すなわち未来における偶然的な変化を予見することができないという活動の時間的な特質に対しては無力である——「人間的な事柄の領域には諸々の制限や境界線が存在しているが、それらが与える枠組みは、各々の新しい世代 each new generation が自らを挿入する際の衝撃にしっかりと耐え得るものではない」(p.190)。問題は「出生」という原理に淵源しており、狭義の政治のみかかわるものではない——「人間の制度や法の脆さ、および一般に人々の共生にかかわるすべての事柄の脆さは、出生という人間の条件に淵源している」からである (p.191——傍点森川)。

かかる難問こそ、政治理論家としてアーレントが自らに課した問いであると言っても過言ではない。その問いに対するアーレントなりの解答が、第五章の末尾を飾る第三三、三四節における「赦し」と「約束」の省察であり、また、『革命について』におけるアメリカ独立革命論であることは先に述べたとおりである。それらの議論の検討は別の機会に譲り、本稿では、活動の政治が孕む脆弱さに対して古代ギリシア人がどのように応答したのか、また、その「ギリシア人の解決」に対してアーレントはどのような評価を下しているのかを、『人間の条件』第二七節の議論から明らかにすることにしたい。

(5) 「ギリシア人の解決」、その栄光と悲慘——『人間の条件』第二七節

第二七節「ギリシア人の解決」は、神話的英雄アキレウスこそがアテナイ市民の政治活動の原型であった、という

甚だ奇妙かつ不穏な指摘から書き起こされる。奇妙かつ不穏と言うのも、政治を非暴力的な語り合いと捉えている筈のアーレントが血腥い戦場に名誉を求めた戦士を活動の範例として取り上げているからであるが、逆に言えば、ここに既にアーレントのアテナイ民主政に対する批判的な眼差しを看取することができる。アキレウスが、トロイア攻めに参加すれば死を免れぬという母テティス女神の予言を知りながらも敢えてトロイアに向かったのは、「唯一最高の行為」によつて自らの偉大さを人々に見せつけ、自らが死せる後も永く語り継がれるであろう「不死なる名声 immortal fame」を勝ち得んがためであった。アキレウスの物語が体现しているのは、死すべき人間が「幸福 *eudaimonia*」を得るためには、「生を犠牲にする」覚悟を決め、「生き続ける」と *the continuity of living* を断念して「ただ一度の行いの中に自らの生涯すべてを集約させる」べきである、という古代ギリシア人独特の死生観である (HC: p.193f — 傍点、森川)。これは、第二四節から二六節にかけてアーレントが論じてきた (また第三二節で再び取り上げられる) 活動の「過程的な性格」、すなわち複数の人々が織り成す変化に富んだ関係性の持続という洞察から、大きく隔たった活動の理解である。アキレウスが示すのは、「善く生きる *eu zen*」ためには、日常的な生の持続を断ち切り、人間関係の網の目から脱出して、単独で行為に身を投じ、その「異常な (非日常的な *extraordinary*)」瞬間の内に生を燃やし尽くし、自己の偉大さを他者の記憶に刻み付けねばならないということだからである。「このような活動の概念 *this concept of action* は著しく個人主義的」であり、「他の一切の要素を犠牲にして自己開示に向かう衝動に力点を置く」のであるが、これこそが「古代ギリシアの活動の原型となり、いわゆる競い合いの精神 *agonal spirit* という形で、他者と競つて自己自身を示そうとする情熱的な衝動に影響を及ぼしたのである。都市国家に浸透していた政治概念の根底には、このような衝動があったのである」 (HC: p.194 — 傍点、森川)。偉大な活動によつて自己の唯一性 *uniqueness* を示し、自己の存在の記憶を名声という光彩とともに他者の記憶に焼き付けることが、そしてそのみが、ギリシア・ポリスの動力源であった。不死なる名声への飽くなき情熱は、遠からず到来する死への怖れという実存的不安に淵源しており、己が業

績を不滅の物語に変換することによって死すべき宿命からせめて自己の名を救済せんとする。焦点はどこまでも「自己」の救済にあり、他の一切はそのための手段に過ぎない。そのことは、アーレントによれば、古代ギリシア人が立法行為（都市国家の創設）を政治的行為とは看做さず、外国人に委ねることによしとしたことにも現れている（p.194f）。彼らギリシア人にとっては、ちょうどアキレウスの競い合いが、ヘクトルをはじめとする敵国トロイア勢との戦闘のみならず、友軍たるギリシア勢の総大将アガメムノンとの舌戦にも向けられたように——それがためにアキレウスは一度は戦線を離脱し、結果として親友パトロクロスを失うという痛手を被る（バテリ）ことになった——、自己が誰よりも卓越していることを示すことが政治活動のすべてであり、自らが所属する都市国家でさえ、自己が名声を獲得するための舞台という以上の意味を持つことはないのである。

こうした「アゴン（競い合い、闘技）」を核心とするアーレントのギリシア理解は、J・ブルクハルトの『ギリシア文化史』に多くを負っている。⁽¹⁸⁾ 第二七節以外で彼女がポリスに言及している数少ない箇所の一つ、第六節での叙述を見よう。古代ギリシアにおいて、「公的領域そのものであるところのポリスは、強烈な競い合いの精神に満ちていた。そこでは、誰もが自己をすべての他者から絶え、まなく際立たせなければならず、ユニークな行いや業績をつうじて自らが誰よりも優れた者（*alien aristemum*）であることを示さなければならなかった。換言すれば、公的領域が保持されたのは、個性（個であること *individuality*）のためだったのである」（sec.6, p.41——傍点、森川）。ブルクハルトに倣ってアーレントは、都市国家の市民は、ユニークな意見を述べて他者と競い合う自由を、「常に」行使「しなければならなかった had constantly to」という。すなわちポリスにおける活動の自由とは、自由な活動への強制と同義であったのである、市民たちは自由であるために、公的領域において自己の卓越性 *arête* を絶えまなく示すことを強いられることになった——俳優が俳優であるためには舞台上がらねばならず、舞台上上がった以上は優れた演技を披露しなければならぬように⁽¹⁹⁾。

この奇妙で不穏な政治体が、活動の「脆さ」に対する「ギリシア人の解決」なのである。再び第二七節に立ち戻り、アーレントが指摘する都市国家の二つの機能を確認しておく。第一に、都市国家は「不死なる名声」を勝ち得る機会を増やし、競い合いに参加する機会をすべての市民に平等に与えた——市民であれば誰でも、城壁の内部に留まりながら、言論活動によって名声を追求することができるようになったのであり、アキレウスのように生命を賭して異郷の地に赴く必要はない。第二に、都市国家は「一種の組織された記憶」として、市民が為した偉大な事績を語り継ぎ、記念碑を打ち立てて顕彰する役割を担った。アキレウスは己が偉大さを後世に伝えるためにホメーロスを必要としたが、ポリスの市民は一人の偉大な詩人の至芸を必要としない(HC: p.197)。「戦没者葬送演説」においてペリクレスが誇るように、都市国家そのものが「悲みと喜びを永久にとどめる記念の塚」となるからである——「かくも偉大な証績をもつてわが国力を衆目に明らかにしたわれらは、今日の世界のみならず、遠き末世にいたるまで世人の賞賛のまこととなるだろう。われらを称えるホメーロスは現れずともよい。言葉の綾で耳を奪うが、真実の光のもとに虚像を露するがごとき詩人の助けを求めずともよい」⁽²⁰⁾。こうして都市国家は自己の不死化の可能性を大きく拡大したわけであるが、しかしその根底にある競い合いの様式と精神は、ホメーロスの謳った英雄神の時代と基本的に同一である。活動者個人の栄光の追求がすべてであり、都市国家はそのための手段でしかない——それが、「都市国家が驚くほど短期間で没落に至る」原因となったことは論を俟たない(p.197)。「オデュッセウス、アキレウス、オイディプス、アンティゴネー、ペリクレスのような一人の人間の行為と受難は、世界を変えることはなく、世界をより意義あるものとする、こともない。彼らは世界を照らし出すだけである。我々は今日もなお、彼らの名声の光の内にある」(DT: XVII [6], S.402——傍点、森川)。ナチズムの脅威に曝された二〇世紀のユダヤ人アーレントが求めたのは、不死の「名声の光」などではなく、全体主義が出現してしまった世界を再び、否新たに、より善き場所へと「変える」ことであり、そのための自由な政治の在り方であった。そして、名声を競い合うポリスの設立という「ギリシア人の解決」は、それに応え得る

ものではない。

結びにかえて

『人間の条件』第五章での「活動」をめぐるアーレントの議論は、第二七節で叙述された「ギリシア人の解決」の失敗を受けて、いわば一端仕切り直され、第二八節「権力と現れの空間」から第三四節「不可予言性と約束の力」に至り、『革命について』における政治体の創設の議論に引き継がれてゆくことになる。その解明については別稿を要するが、その方向性を大まかに示唆しておきたい。

ポリスの民主政に対する絶望から、活動を制作によって代替させ、政治を人々の自由な実践ではなく単独者による支配の術に転換させようとしたのがプラトンであるが(HC: sec.29, 31)、この道をアーレントが峻拒することは論を俟たない。とはいえ、本稿(2)で論じたように、アーレントはプラトンの「アルケー」やアリストテレスの「プラクシス」を単に否定して切り捨てたわけではなく、批判的な吟味を加えながら「アルケイン―プラクティン」という活動の基本的構造の省察として捉え直したのである。同じことは、ギリシア都市国家についても当てはまる。『人間の条件』第二七節の末尾付近の、奇妙な一文を見よう——「ポリス polis とは、適切に言うならば、物理的な場所を占めているところの都市国家 city-state ではない。すなわちポリスとは、人々が互いに活動し語り合うから生起する組織体なのであり、この目的のために人々が共に生きるところであれば何処であれ、その真正なる空間は彼らの間に存在しているのである」(HC: p.198)。「現れの空間」としてのポリスは、活動の様式で共存しようとする人々の間に、いつでも出来し得る。古代ギリシア人たちは、かかる「現れの空間」を都市の城壁によって囲い込み、彼らの「都市国家 city-state」をた

だ自己の名声を競い合うための演劇空間にしてしまったのであるが、アーレントはその潜勢力 (*dynamis*) を新たな視座から捉え直そうとするのである。『革命について』によれば、アメリカ独立革命の人々が示したことの一つは、政治体を「構成し、創設し、世界を建設する人間の能力」は「我々自身や我々の時代であるよりむしろ、我々の『後継者』や『子孫』」にかかわっている、ということであった (OR: p.175)。すなわち、政治的な活動の目的とは、ギリシアの都市国家において市民が目指したような不滅の名声の獲得による自己の永続化ではなく、やがて我々の許に到来してくる他者を迎え入れるために、彼らに加わるにふさわしい現れの空間を用意し、支え保ち、より善き場所へと変えてゆくことなのである (cf. HC: p.9)。そのために、我々は様々な問題——例えば「橋をどこに架けるか」といった課題——を語り合いによって一つ一つ解決してゆかなければならないが、その過程において或る種の幸福を感じることもできるのではないか。そしてその幸福は、名声を得て自己を不死たらしめようとしたアキレウスの「幸福 *eudaimonia*」ではなく、未来の他者——生まれてくる者たち——のために世界の在り方をめぐって人々と語り合う者が味わう喜び、「公的な幸福 *public happiness*」ではないのか。そこに向かってポリスを捉え直してゆくアーレントの思索の道行を解明することが、今後の課題となろう。本稿は、その「始まり＝原理」を提示したに過ぎない。

注

*アーレントの著作・草稿については、以下の略号・表記で示している。邦訳のあるものについては参照しているが、訳文は必ずしもそれに従っていない(訳文の責任は筆者に帰せられる)。

BPF *Between Past and Future*, Penguin Books, 1968 (引田隆也・齋藤純一訳『過去と未来の間』、みすず書房、一九九四年)
DT *Denktagebuch: 1950 bis 1973*, hrsg. von Ludz, U. und Nordmann, I., Piper, 2003 (青木隆嘉訳『思索日記』I・II、法政
大学出版会、二〇〇六年)

※同書からの引用・参照は「原則として「号Heft」項目、頁数」を示し、必要に応じて「年・月」を付す。(例：

DT: IX [12], S.208, 1952/05 = 『思索日記』ノート9、第12項、原著二〇八頁、五二年五月)

HC *The Human Condition*, Chicago University Press, 1958 (志水速雄訳『人間の条件』、ちくま学芸文庫、一九九四年)

OR *On Revolution*, Penguin Books, 1965 (1963) (志水速雄訳『革命について』、ちくま学芸文庫、一九九五年)

VA *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Piper, 1960 (Neuausgabe 1981)

WIP *Was ist Politik?: Fragmente aus des Nachlass*, hrsg. von Ludz, U., Piper, 1983 (佐藤和夫訳『政治とは何か』、岩波書店、
二〇〇四年)

“On Hannah Arendt” (1972), in *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World*, ed. by Hill, M. A., St. Martin's Press, 1979

*プラトンの著作は、テキストをWissenschaftliche Buchgesellschaft版全集に、邦訳を岩波文庫および岩波書店の『プラトン全集』に依る。『国家』(藤沢令夫訳)、『政治家』(水野有庸訳、全集第三卷)、『法律』(森進一・池田美恵・加来彰俊訳)。アリストテレスの著作は、テキストをLoeb Classical Libraryに、邦訳を岩波文庫および京都大学学術出版会の西洋古典叢書に依る。『形而上学』(出隆訳)、『政治学』(牛田徳子訳)、『魂について』(中畑正志訳)。

なお、ギリシア文字はラテン文字・イタリック体で表記している。

(1) 筆者は、二〇一〇年六月一日に聖学院大学総合研究所「第三回憲法研究会」において、「ハンナ・アーレントのアメリカ憲法理解——その契約概念を中心として」と題する報告を行った。報告の機会を与えて下さった栗城壽夫教授をはじめとする聖学院大学の関係者各位、また研究会の席上にてコメントを下さった方々に、篤く御礼申し上げます。本稿は、同研究会

の報告内容のうち、アーレントのアメリカ独立革命理解とアメリカ憲法理解（報告レジュメ三節以下）ではなく、その前段に当たる部分、すなわち『人間の条件』の活動概念を素描した箇所（同上二節）を論文にしたものである。「憲法研究会」の趣旨からすれば、本稿においてもアーレントのアメリカ憲法理解を論ずべきであろうが、敢えてそれを避けて活動論の解釈を行うことについて、若干の釈明をさせて頂きたい。

『革命について』On Revolution』（一九六三年）におけるアーレントのアメリカ独立革命論のモティーフは、端的に言うなら、「憲法＝国制constitution」の制定を、活動の実践による自由な共和政体の構成として捉えるというものである。それは、新しい政治共同体を「構成するconstitute」という政治的な創設行為であり、その「原理＝始まりarché, principium」は、アーレントによれば活動する人々の相互契約の実践なのであるが、この契約とは、『人間の条件』第三四節で論じられている「約束」に当たる。すなわち、彼女のアメリカ憲法理解をその契約概念から明らかにしようとするなら、「約束」をめぐる彼女の理論的省察を説明する必要があるが、「約束」についての議論は『人間の条件』第五章「活動」の章の末尾に位置しており、その位置づけを的確に捉えるためには、まず同章の議論全体の説明から始めなければならない。研究会の席上で、筆者は可能なかぎり簡潔な説明を試みたのであるが、筆者の能力と努力の不足ゆえ、アーレントが用いる独特の用語や論理をうまく整理して提示することができなかった（この点、慙愧に堪えない）。そういう事情もあり、本稿では、アメリカ革命論・憲法理解を含めた彼女の政治思想を説明するための鍵となる活動概念について、改めて論じることにした。

(2) アーレント研究史の批判的レビューとしては、拙著『始まりのアーレント——「出生」の思想の誕生』（岩波書店、二〇一〇年）、第一章を参照。特に、以下本文で論じられる「アーレント＝ポリスの礼賛者」というアーレント解釈者の伝統的な偏見については、同書四五頁以下を参照のこと。

(3) 長谷部恭男『憲法のimagination』（羽鳥書店、二〇一〇年）、二二―二頁。これは、長谷部の年来のアーレント批判に沿ったものであり（長谷部『憲法と平和を問いなおす』（ちくま新書、二〇〇四年）、三四―五頁、一五八頁、同『憲法の理性』（東京大学出版会、二〇〇六年）、一七八―九頁）、また、そうしたアーレント批判への毛利透の反論（毛利透『市民的自由は憲法学の基礎概念か』（岩波講座・憲法I——立憲主義の哲学的問題地平』（岩波書店、二〇〇七年）、二八頁注（10））に対する再反論でもある。アーレントの評価をめぐる二人の憲法学者の対立は、立憲民主政体における政治（的自由）の位置づけをめぐる見解の相違に淵源している。すなわち長谷部にとっては、政治は公共の利益を実現するための手段に過

ぎず、政治参加そのものに内在的な価値が置かれることはない——「政治はあくまで手段であつて目的ではない」（『憲法の理性』、一八〇頁）。翻つて毛利は、市民が意見を公的に表明して政治的討議に参加する「市民的自由」が、立憲民主政下で行われる意思形成過程において本質的な意義を持つという立場から、アーレントを高く評価するのである——「自由を守ろうとすれば、政治を何かの手段ととらえてはいけない。手段ととらえれば、自由はたちまち邪魔者になる」（毛利、前掲書、二二頁。また、毛利『表現の自由——その公共性ともろさについて』（岩波書店、二〇〇八年）、四三頁）。一介の政治思想史研究者に過ぎない筆者は、両者の憲法理論上の対立に正面から分け入る意図を持たず、そもそもそのための能力を欠く。筆者が指摘できるのは、以下本稿で明らかにされるように、アーレント理解に関するかぎり、長谷部のそれが「アーレント」ポリスの礼賛者＝反時代的で危険な政治思想家」という通俗的なイメージに囚われた誤解の域を出ていないのに対し、毛利のそれがアーレントのテクストの的確な読解に基づくものである、ということに留まる。

(4) バーンスタインは現在の北米政治理論において大きな影響力を持つ政治理論家であるが、一貫してアーレントを高く評価している。彼の立場は、基本的にハーバーマスの公共哲学に与しつつ、そこにハーバーマス以上に実践的自由の意義を強調するアーレントの活動論のエレメントを取り入れようとするものであり、毛利透の立場に近しいと言える。バーンスタインのハーバーマスのなアーレント解釈については、さしあたり以下を参照。Bernstein, Richard J., *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/ Postmodernity*, The MIT Press, 1992, chap. 4 (谷徹・谷優訳『手すりなき思考——現代思想の倫理—政治的地平』、産業図書、一九九七年) また、バーンスタインを含めた北米政治理論におけるハーバーマス受容については、以下を参照。マーティン・ジェイ(編)『ハーバーマスとアメリカ・フランクフルト学派』（竹内真澄訳、青木書店、一九九七年）。

(5) 長谷部『憲法と平和を問いなおす』、三四—五頁。筆者には、政治への参加に積極的意義を見出すという発想が、国家のために「前線におもむいて戦死すること」を称揚する類いの政治観に陥つてしまう、と言うがごくとき主張(同上、一五七頁)の方がよほど「ヒステリカル」なものに思われる。「政治参加」を徹底的に危険視する——毛利の表現を借りれば「自由への恐れ」(毛利『表現の自由』、二八頁以下)の——ためであろうか、長谷部によれば、参加を称揚するアーレントの政治観は、法秩序に対して「破壊的」な作用しかもたらさないことになるらしい——「憲法を改正すること自体に意味があるのだから、とにかく改正しようという改憲論は、アーレントの政治観と同類である」(『憲法のImagination』、一二二頁)。しか

しながら、『革命について』においてアーレントがアメリカ独立革命を称賛する理由の一つは、度重なる憲法典の改廃と制定を繰り返したフランス革命とは対照的に、安定した憲法典——その後二〇〇年以上も継続している——の制定に成功したことなのであり（OR: p157）、少なくとも、彼女が「憲法を改正すること自体に意味がある」などという考えの持ち主でなかったことは明らかである。

(6) 長谷部は毛利への再批判を次のように締めくくっている——「それにしても、何のためにここまでしてアーレントを論じなければならぬのか、これも分からない。アーレントの取扱いは、その信者たちに任せておいて、筆者としてはより対話するに値する学者の研究をしたいものだと考えている。もつとも、信者の方々にとっては、そうした比較自体が意味をなさないのである。自己目的化はありふれている」（『憲法の imagination』、二三頁）。筆者が原理主義的な「信者」であれば、政治的な言論活動の中心は他者の「説得」なりという教祖ハンナ様のご宣託のままに、アーレント思想の偉大さ素晴らしさを説いて長谷部を折伏させねばならないところであるが、筆者はアーレントの研究者ではあるが「信者」ではない。幸いにも、長谷部は今後「アーレントの取扱い」から手を引くとの由であるから、互いのアーレントについての解釈（というかイメージ）の懸隔は「比較不能な価値」のそれとして、リベラルな共存（というか相互無関心）が期待できそうである。ただ、長谷部の直接の批判の対象である毛利が、アーレントとの対話を「自己目的化」している。「陳腐」な「信者」の一人などでは断じてない、ということも明言しておかなければならない。毛利は、アーレントの活動論の理論的ポテンシャルを、個人が自らの意見を公的に表明する「表現の自由」の文脈において高く評価するのであるが、同時にまた、公的領域を全き自由な言論空間と看做すアーレントの構想に対しては、ハーバーマスの視座から、批判的な眼差しを向けている。「アーレントは政治と暴力を対置させるあまり、近代においては不可避の、政治における暴力制御という課題を脇においてしまっている。政治から暴力を排除することはできず、できるのはそれを制御することなのだ」とすれば、代表民主政をとる国民国家は暴力を集中することによって、かえって自由の空間形成の可能性を開いたのだと考えることができる。自由の空間は決定圧力から免除された、非公式のものにとどまらなければならない。個々の言論の無力性が保障されているときのみに、自由から理性が生じることを期待できる。この自由な公共圏から生じるコミュニケーションの力に期待するというのが、今日の体制と和解した段階でのハーバーマスの態度であり、筆者の基本的立場でもある」（毛利『表現の自由』、四二頁——傍点、森川）。現代の代表民主政を踏まえて、「個々の言論の無力性」の「保障」を「憲法上の要請」と捉

えることで、アーレント的な活動の自由を活かしてゆこうとする毛利の態度は、少なくとも「陳腐」なアーレント「信者」のそれではない。

(7) アーレントの「労働」および「制作」概念について、詳しくは前掲拙著、第四章第一節(三)を参照のこと。

(8) この点、前掲拙著、第五章(特に第三節(二))を参照のこと。

(9) 具体的な事例を用いた「制作」と「労働」の解説として、前掲拙著、二六六頁注(9)および二六七頁注(10)、をさしあたり参照のこと。

(10) 「出生」概念の誕生に至る五〇年代初頭のアーレントの思想の発展については、前掲拙著、第五章第一節、を参照のこと。

(11) この五三年のノートで既に、アーレントがギリシアにおける政治の在り方を批判的に考察していることに留意したい。例えば彼女は、次のように述べている——「生命と財産のみを保障する、夜警国家は、すべての市民に生計を保障して、彼らが市民として生きることが可能にした古代の国家のまさに後継者である。」(DT: XIII [14], S.302)。アーレントはここで、自由な活動を少数の市民に保障するために、生産活動を担う奴隷をはじめとする非市民を暴力的に支配するという——アリストテレスも自明のものと看做した——都市国家の構成原理を、生命と安全を保障すべく暴力手段を占有する近代国家と重ね合わせ、批判するのである。

(12) この点は、アリストテレスの『詩学』における、悲劇とは人間の「性格」ではなく「行為」を描くものであるという理解にかかわる(本稿注(17)参照)。

(13) イエスの赦しについては、前掲拙著、第五章第二節(三)を参照。

(14) 自己開示を伴う活動は、どこにでも起こり得る。確かに、「行為とともに行為者を開示するという固有の傾向のために、活動が十分に現れるには、我々がかつて栄光と呼んだところの光り輝く明るさが必要である。そしてこのような明るさが可能であるのは、公的領域だけである」(HC: p.180——傍点森川)。そのような公的領域の一つの範例が古代ギリシアのポリスであり、そこには「活動が十分に現れる its full appearance」明るさが存在した。だがそれは、我々が日常生活における十分な明るさの中で活動を体験しているという事実を否定するものではない。友人と私が部屋で語り合うとき、それは確かに友人と私以外の他者には開かれていない(現れていない)出来事であるが、友人と私の間には活動の体験を出現させているのである。

(15) 生き活きとした体験を、体験の外部に存する言葉で説明しようとする欲求は、高尚な思索に耽る哲学者のみならず、世間の人々にも広く共有されているのではないか。だからひとは、安易な因果論的説明を求めたがるのではないか——「彼女は議長役なんだから話が上手くて当然だ」「彼女がよくしゃべるのは大阪出身だからだ」「血液型はO型だから、彼女は大らかな話し方をする」等々。こうした語りをアーレントは「語り合い speech」とは区別して、ルーティン化された「お喋り mere talk」(bloßes Gerede)と呼ぶ(HC: sec24, p.180; VA: S.170)。これはハイデガーによる「世人」の批判的分析と重なるものであるが(Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 1927, sec.35-38)、アーレントは複数の人々が公共的な社会空間において交わす会話が必然的に「無駄話」に陥るとは考えない。

(16) ここで、「活動は何かのための手段ではない」というアーレントの主張に触れておきたい。活動の意味は「その遂行そのもののうちに存し、その動機や成果のうちにはない」と言うとき(sec.38, p.206)「アーレントは、活動する者が「動機」や「目的」を一切持たないなどという馬鹿げた主張を行っているのではなく、「動機」や「目的」を活動の過程から切り離して云々することは無意味であると述べているのである。誰でも他者に、自分の行為の動機や目的を告げることはできる——「僕がここに来たのは○○のためだ」「○○のことが合意されないなら我々の話し合いは無意味である」——が、それらを他者に言葉で告げた時点で、それらの動機や目的なるものの表明は活動のシークエンスに含まれてしまう。換言すれば、「動機」や「目的」は、互いに「見られ、聴かれる」体験の地平においてのみ論じられる事柄なのであって、体験から切り離されて存在するものではあり得ない。

(17) 本稿注(12)も参照。この点 Markell, J. Patchen, “Tragic Recognition: Action and Identity in Antigone and Aristotle” (*Political Theory*, vol.31, no.1, 2003) ‘および拙稿「国無き者をめぐって——アンティゴネーと現代政治思想」(『理想』六八二号、二〇〇九年)を参照のこと。

(18) ブルクハルトによれば、「競い合い」の精神は都市国家が成立する古典期に生じたものではなく、ホメーロスの叙事詩が伝える神話的英雄の時代に遡る。「つねに先頭に立ち、他に抜きんでるようにせよ」(『イリアス』第六歌二〇八節)というアゴン精神の精髓は、アキレウスやオデュッセウスら英雄神 *heroes* の生涯に如何なく現れている。「英雄神の人間の本来の願望は、永遠の若さと神々に等しい性質」であるが、彼らは死すべき人間であるがゆえに、「勝利者たる自分の名声を後世に伝える」ことで自らを不死に近づけようと欲したのである(J・ブルクハルト『ギリシア文化史』第四卷(新井靖一訳、

筑摩書房、一九九三年）、四七頁以下）。神話的英傑たちを衝き動かした不死なる名声への情熱は、都市国家の成立と発展の中で、すべての自由市民の行為原理として受け継がれてゆく。民会での弁論、法廷での攻防、芸術作品の競作、運動競技会、等々のあらゆる場面で、「生きているあいだ驚嘆の眼で見られ、死んだときに高い榮譽を受ける」べく、市民たちは激しく競い合うことになったのである（同上、一四五頁）。

- (19) ブルクハルトによれば、「個を普遍のもとへ完全に従属させるというギリシアの国家理念」は「個人をきわめて強力に駆り立てるという特性」と不可分であり、国家という全体を愛するがゆえに「ポリスの名において個人と党派が政治を行なうことになる」のである（『ギリシア文化史』第一巻、一一九頁）。全体にかかわるためには個を激しく主張せねばならず、それは例えば、「市民間での党派の争いに際しては、いづれの党派にも属さなかつた者は市民権剥奪 *atimia* の制裁を覚悟しなければならぬ」というソロンの立法に明らかであるという（同上、二九四頁）。このブルクハルトのコメントを、アーレントは五三年七月のノートで取り上げ、次のように書き付けている——「ギリシアの自由とは、意見を持つことをポリスに強制されること *der Polis-Zwang zur davor* であつた」（DT: XVII [6], S.402）。市民の政治参加は、自らが抱く「観点の特殊性」を意見（ドクサ）として表明し、異なる意見を持つ他の市民と競い合うこと、すなわち「競い合いと *aristeia* という様式」によつて遂行される（*Ibid.*）。こうして描き出される「ゾーン・ポリティコン」の姿は、言うまでもなくアリストテレスのそれと大きく異なる。アリストテレスの理解に従えば、「全体 *holon* は必然的にその部分 *meros* に先立つ」、すなわちポリスは個々の市民に先立ち彼ら全員を包摂する全体であり、全体と部分とは、「身体全体」に対する「手足」の関係のよう有機的に調和している（『政治学』1253a20ff）。ところが、ブルクハルトに倣つてアーレントが捉えるポリスにおいては、各々の部分（個々の市民）は予め与えられた全体の目的に従属するのではなく、ユニークな部分であることを主張して他の部分と激しく競い合うのであり、その競い合いが激しいだけポリスという全体が輝きを増すのである——
激烈な競い合いが全体を分裂させ、崩壊させる危険を常に孕みながら（*cf.* WIP: S.38）。

- (20) トゥーキユディデース『戦史』（岩波文庫、上巻、二二九頁以下）。