

Title	ハンナ・アレントの政治と人間についての考察： 活動・リアリティ・公的空間の思想的意味
Sub Title	Hannah Arendt's reflection on man and politics
Author	寺島, 俊穂(Terajima, Toshio)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	1978
Jtitle	法學研究：法律・政治・社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.51, No.3 (1978. 3) ,p.48- 102
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論説
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19780315-0048">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19780315-0048</a>

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

# ハンナ・アレントの政治と人間に ついての考察

——活動・リアリテイ・公的空間の思想的意味——

寺 島 俊 穂

- 一 はじめに
- 二 公的活動と人間世界
- 三 リアリテイの世界
- 四 政治的なものへの照明
- 五 結 び

## 一 は じ め に

ハンナ・アレントの思想の奥行きは、広くて深い。アレントの思想は、ヨーロッパの知的世界に深く根を下ろしており、しかも人間についての深い洞察に支えられている。したがって彼女の思想を正確に理解するには、広い教養の流露するその著作の根底にある思想的根源を知らねばならない。

もとよりアレントは、エリック・フェーゲリン、レオ・シュトラウスと同様、古代ギリシアの伝統に回帰することによって現代に政治思想の復権を試みる思想家である。<sup>(1)</sup>ただアレントが彼らと違う点は、彼女が古代ギリシアに遡る所以が古典哲学の再生をめざすのではなく、人びとの営みとしての政治の淵源を見出そうとしているところにある。すなわちアレントは、古代ギリシアにおいて人間の生に輝きを与え、「まるで虜気楼でもあつたかのように」<sup>(2)</sup>「アメリカ革命、ソヴェエト、ハンガリー革命にも、再び忽然と姿を現し消えていつた公的活動とリアリティの世界の明るさを想起しようとして、歴史を遡るのである。そして、政治が本来意味するのは言葉と活動による人びとの営みであることを見出すのである。それ故、ダンテ・ジェルミイノが政治理論の課題とした人間の条件 (conditio humana) の叙述は、<sup>(3)</sup>アレントにおいて公的活動としての政治に向けられている。マーガレット・カノーヴァンが指摘している通り、アレントは「人間生活の内部における政治の位置とそれについての適切な判断基準を明示するであろう」<sup>(4)</sup>ひとつの政治理解を書き記している。それは、生命維持に関わる労働とは区別される活動という部分に位置する。またアレントの提示する政治理解は、政治を支配と等置する政治思想の伝統を覆すものである。すなわち、政治は、暴力の対極にある言葉によるものであるとともに、私利私欲から離れた自由な営みとして捉えられる。しかもそれは、生命維持を条件として成り立つ善き生活なのである。

われわれの探究している課題は、より良く生きるための方途であろう。それに対し、アレントの思想は他人と共有するリアリティと公的活動としての政治が善き生活を構成するのだと語っている。アレントは、リアリティから価値を引き出そうとしているのであり、われわれが見過したり半ば気づいているようなことを考えさせ、それらに名前を与えることによつて「さもなければ痕跡もなく消え去つてしまうような経験を想起させる」<sup>(5)</sup>叙事詩的な政治思想家である。しかもアレントの思想は、特定の世界観や信仰を第一原理としそこから展開したといった類いのものではない。アレントは、あらゆる体系的な哲学、信仰に対して懐疑的であり、どのような党派にも属していない。<sup>(6)</sup>『全体主義の起原』においてナチズムとスターリニズ

ムを等置したため、アレントはしばしば冷戦時代のイデオログであるかのように誤解されるが、彼女は全体主義という「現代の重荷」(the Burden of our Time)<sup>(8)</sup>を分析しようとしたのであり、いかなるイデオロギーにも与しようとするしない彼女の姿勢は一貫している。すなわち、アレントは醒めた眼で政治と人間を考察し続けたのであり、彼女の思想の根底には自分しか依存するものをもたない人間の知的誠実さを見てとることができる。

本稿は、そのようなアレントの思想を、活動とそれを介して形成される公的關係、およびこの世界と世界のリアリティに価値を置く彼女の人間理解を基点として再構成しようというものである。すなわち、言葉と活動が人間にとつてもつ意味を明らかにし、それを政治を人間の公的活動として捉える政治思想につなげていく。そのことによつて、政治を体系の安定、支配の現象に還元しようとする現代の政治理解とは異なつた政治像を提出することを意図している。その際、アレントの人間観を探究することが彼女の政治思想を理解する上で不可欠な前提になつていふと考えられる。アレントにおいて政治と人間についての考察は深く結びついており、政治的なものの原像は人間的なものなかにこそ求められる。それ故、アレントの人間観と政治思想を共通して構成する重要な思想的要素を中心に据えて彼女の思想について論究していきたい。

- (1) Kurt Sontheimer, *Mit ungetriebenen Augen, Die Zeit*, Nr. 50, 3. Dez. 1976, S. 14.
- (2) Hannah Arendt, *Between Past and Future*, New York, The Viking Press, 1961, p. 5. 志水速雄訳『歴史の意味—過去と未来の間で—』(合同出版、一九七〇年)七頁。なお本稿においてハンナの著作の訳は、一部変更したところがある。
- (3) Dante Germino, *Beyond Ideology: The Revival of Political Theory*, New York, Harper & Row, 1967. 奈良和重訳『甦える政治理論』(未來社、一九七一年)五四—五五頁参照。アレントは、ジュルミニンが「政治理論家はメンシア的ヒューマニズムのバルチザンとは対照的に、リアリストなのであり、あるがままの政治的人間を、その偉大さと頽落、栄光と墮落、善と悪において描き出すため、適切な諸概念を展開させようとする」という意味での人間の条件を叙述しているといえる。
- (4) Margaret Canovan, *The Political Thought of Hannah Arendt*, London, Dent, 1974, p. 1.
- (5) *Ibid.*, p. 7.
- (9) Karl Jaspers, *Provokationen: Gespräche und Interviews*, hrsg. von Hans Saner, R. Piper & Co. Verlag, München, 1969, S. 120.

(7) 例えば H. Stuart Hughes, *The Sea Change: The Migration of Social Change 1930-1965*, New York, Harper & Row, 1975, pp. 119-121 があげられる。ヒューズによれば、全体主義という用語の流行は冷戦の副産物であり、アレントの『全体主義の起原』は、むしろ冷戦が高頂に達した一九五一年初めに出版されたのである。

(8) Norbert Stennes, Zum Tod von Hannah Arendt, *Politische Vierteljahresschrift*, Jg. 17, Sep. 1976, Heft 3, S. 429, Philipp Rieff, *The Theology of Politics: Reflections on Totalitarianism as the Burden of our Time*, *Journal of Religion*, vol. 32, Apr. 1952, p. 119 参照。

## 二 公的活動と人間世界

### 一

古代世界の没落以降人びとは政治からの自由を基本的自由のひとつとみなし、世界と世界の義務から逃避してきたが、このような逃避がもたらした損失は、「こうした個人とその仲間との間に形成されたはずの、独特の価値を持ち、他のものによつては償うことのできない人と人との間の関係としての世界なのである」<sup>(1)</sup>。アレントがレッシング賞受賞演説においてこのように語っているのは、レッシングが暗い時代にあつても語り合い・友情によつて彼独自の世界を形成していたことに賞賛を惜しまないからである。

ここでアレントが意味する世界とは、人間関係の網の目としての世界であり、人びとの間にあるという人間の基本的条件に照応している。アレントは、ラテン語源で「生きる」が「人びとの間にある」(*inter homines esse*)<sup>(2)</sup>、「死ぬ」が「人びとの間にあることを止める」(*inter homines esse desinere*)<sup>(3)</sup>を意味したことを繰り返し述べている。この人間の介在性の認識がアレントの思想の基調となつており、多教性、公的空間という彼女独自の概念も仲間とともに創り出す世界の住人である人間のユニークさの体現を基底にしている。つまり、近代の哲学が人間とは何かの定義・解釈を求めて展開してきたのとは対照的に、アレントにとつて人間とは誰かということが重要であり、ユニークな存在としての人間に相応しい条件を歴史的に叙

述することに向けられている。歴史的といつてもアレントは、観念の歴史を書こうとしたのでも歴史の発展法則を因果論的に説明したのではない。そうではなく人間の歴史的経験に照明を当て、そこから人間にとつて意味あることを叙述しようとしている。思考はリアリティを通して過去と未来を架橋することができ、リアリティは思考を通して人間の記憶に留まりうる。それ故、過去と未来の間にいる人間は、暗い闇のなかに葬り去られた過去の光を未来に投射するために歴史を遡らねばならないのである。

アレントは、まさにこれまで無視されてきた人間の政治的経験に照明を当てている。<sup>5)</sup>そして、公的活動の創り出すリアリティの明るさを継承し、問いかけ、その意味を伝えていこうとしている。つまり、「われわれは、同等者と交わることから生ずるところの、また、共に活動し、公的に現れ、言葉と行為によつてわれわれ自身を世界のなかに挿入し、かくてわれわれの人格的アイデンティティを獲得し、支え、あるまじく新しいものを始めることから生ずる喜びと満足の実際的内容をまだ知らない」ことを問題にしている。それは、アレントが活動は人間の生にリアリティの明るさを与え、人びとと共に形成する世界に生きることが人間に救いをもたらすと考えるからである。言葉と活動を介した人間のつながり、すなわち公的活動と交わりの世界こそ善き生活の条件となつている。活動は、それ自体価値があり、公的幸福を生み出す。ただひとつの目的のためでもよいから公的活動に着手すれば、それがもつ意味を理解することができるだろう。それ故にこそ古代ギリシアにおいて最高の価値であつた活動の思想的意味と大衆社会における人間の活動能力の消失が明らかにされねばならないのである。政治は人びとの自由な活動にほかならず、決して社会問題の解決のための単なる手段ではない。もちろん、公的活動はすべて政治に向けられているわけではないが、古代ギリシアにおいて政治が人びとの活動であつたことが重要である。

そのような意味においてアレントは、活動形態のなかでの転換を活動、仕事、労働という概念で示そうとしている。それによると、ロックの「わが肉体の労働とわが手の仕事」<sup>7)</sup>という近代初頭に存在した労働と仕事との区別は、近代社会の展

開のなかで労働の偏重の方へと移行してしまつた。それは、機械、大量生産の導入が巨大な労働社会を生み出したことに因るのであり、しかも近代において労働が過当に評価されたため、現代においてテクノロジーの発展により労働の枷から解放されつつあるにも拘らず、「労働以上に崇高で有意義な活動力についてはもはや何も知らない」という事態を現出しているのである<sup>(9)</sup>。

しかしここでは、その歴史の変遷よりも三つの概念を使つた人間の理解が重要であるから、労働、仕事と活動を対照させることによつて活動の性格を浮き彫りにしていきたい。なぜなら、アレントの思想のなかで近代において抬頭し評価されるようになった、労働、労働する動物 (animal laborance) の無世界性<sup>(10)</sup>、社会的なものの画一性と活動、活動する人間 (man of action) の世界性、多様性が対蹠的な位置に置かれているからである。アレント自身は、価値評価を下しているのではないと語っているが、消費を唯一の目的とする巨大な生産と消費のサイクルである大衆労働社会の到来に批判の鋒先を向けていることは確かである。それとともに、古代ギリシアを典型とする公的領域での人間の個性的、創造的活動を高く評価していることも明らかである。

したがつて、問題はアレントにおける活動の意味づけに集約されてくる。端的に言えば、アレントはその差異を、労働が動物同様、生命体である人間の生命維持 (必然) に促がされ、消費を目的とする自然との循環作用であるのに対し、活動は人間の多数性を源泉とした公的領域での営みである点に求めている。すなわち、労働が「労苦と困難」 ("toil and trouble") を内実とし<sup>(12)</sup>必然の軛に結びつけられているのとは反対に、活動は言葉によつて意味づけられる自由な営みなのである。このように、労働、労働する動物に比べて高い価値が置かれているのは、活動、活動する人間であり、それに自由が冠せられているのは、活動する人間は必然から解放されまかつたような新しいことを始めることができるからである。しかも活動は、しばしば言われるような支配欲、私的利益の反映ではなく共同で新しいことを始めるという創始の精神に基

づいている。アレントは、この「あらゆる人間の活動能力を活気づけ刺激し、一切の偉大で美しいものを生み出す隠された源泉となつているところの、事柄を始める純粋な能力<sup>(13)</sup>」が存在するおかげで、人間の活動はあらゆる可能性に開かれているのだし、本来予言することができないのだと考える。

そしてアレントは、歴史的リアリティに固有の奇蹟的性格は人間の始めるといふ能力に因るのであり、この創造性の故に歴史は予言不可能なのだ<sup>(14)</sup>と断言する。この活動の結果の予言不可能性 (unpredictability) は「人間精神の暗闇<sup>(15)</sup>」から生じるのであり、存在論的には出生という事実に基づいている<sup>(16)</sup>。人間が生まれてきたのは始めるためであり、活動によつて世界に新しい出来事をつけ加えるためである。

この活動の創始の精神は、生命の必要に促された労働の対極にあるとともに、共同性という観点からも活動と労働は峻別される。アレントによれば、労働において人間は材料と結びつき、たとえ共同で作業するにしても言葉を欠いた状態で相互に結びつき、個別性やアイデンティティの感覚を消失し、単一性のなかに押し込められている<sup>(17)</sup>。共同性は言葉による交わりにおいて理解され、マルクスのような労働の類的性格という規定のはいりこむ余地はない。マルクスにおいて、人間の労働は本来、肉体的欲求に支配され個体のために生産する動物とは違い、肉体的欲求から自由に類のために生産する行為を意味している。しかるにアレントにおいては、労働は意識的な行為ではなく、肉体の欲求に従属するという位置に留まつている<sup>(18)</sup>。

もうひとつの活動力である仕事は、観念を対象化し、人工物の世界を道具に依拠して作る孤独な作業である。それは、道具によつて力を行使し、自然の一部を破壊し、人工的な世界を樹立する。仕事は、人びとから孤立した状態で手と道具を用い頭のなかに描いたものを対象化していく作業と理解されている。しかもそれには、仕事を完成させた時に味わうことができる充実した喜びがある。その喜びは、作業を終えた時の、あるいは「額に汗して」<sup>(19)</sup>パンを稼ぐ労働の快楽とは異質のもの



である。それは、労働の肉体を消耗する快楽とは違い作品の完成に対する満足なのである。その製作物は、交換市場というそれ独自の公的領域に提示され、それに相応しい評価を受けることができるが、「他人とともにあり、協調して活動し、互いに言葉をかわずという特殊に政治的な形式も彼らの生産活動のまつたく外部にある」と言われるように、<sup>(20)</sup> 仕事は言葉による他者とのつながりを欠いていることに關しては労働と同じである。

これに対し、活動だけが言葉を媒介した人間の協力関係を打ち建てることのできるのである。アレントが、「たしかに彼の行為は言葉を伴わなくても、その肉体の外観から理解されるだろう。しかし、その行為を意味あるものにするのは、ただ語られる言葉だけである。なぜなら、この言葉によつて、行為者は、自分を活動者として認め、自分が何をするか、何をしたか、何をするつもりであるかを知らせることができるからである」と述べているように、活動の過程で人間は言葉によつて仲間<sup>(21)</sup>に自分の意図を伝え、相互に理解し合い、協力関係を作つていくことができるのである。すなわち、活動は言葉に決定的に結びつき、そのことによつてのみ人間関係の網の目 (the web of human relations) としての世界を形成しうるのである。

この人間関係の網の目は、人間世界 (human world) とも呼称され、人びとの間にある介在者 (in-between) を牽引力として形成される。したがつて集団によつてそれぞれ異なるが、「人びとの間にあつて、人びとを關係づけ、人びとを結びつける何物か」<sup>(22)</sup>の周囲に、言葉と活動の網の目が形作られるのである。言い換えれば、物理的に実体のある物の世界の周りに、直接向き合つて語り活動することから生じる触知することのできない主体的な介在者<sup>(23)</sup>ができるのである。それは、物の世界と同じようにリアリティを有し、しかも物理的な介在者を圧倒していくのである。

このようにアレントは自然および社会關係の総体としての世界という一般的な意味のほかに、物の世界、人間世界という三つの意味で世界という語を用いているが、ここでは人びとの公的活動によつて形成される人間世界がより重要である。その際、活動が人びとを結びつけ、協力關係を創り出せるのは、それが共通の事柄に關わつているからである。つまり、公的活動

動の意味するところは、各人が私利私害から離れて、公共の事柄に着手することにあるのであり、それらの事柄は多様に存在するが、公的活動の対象となるような共通の関心、象徴に求められよう。いずれにしても、公的活動とは、トックビルがそれだけは経験しないと理解しえないと前置きし、アメリカで発見したことを述べているように、さまざまなやり方で活動し、公益に奉仕することにほかならない。しかもそれは、私生活で味わいえない喜びをもたらし、「幸福になるにはこれほど勉強しうるものは他になかるう<sup>(24)</sup>」とさえ言われる。そして、そのような公的精神、活動への意欲に支えられて、活動する人間の公的關係が成立するのである。

## 二

公的關係が人間にとつて意味をもつのは、そのような関係に生きることによつてユニークな主体を発揮することができるが、リアリティの明るさを享受することができるからである。つまり人間は、そのような関係に絡みこまれていることにより、仲間とともに世界と世界の事物を味わうことができるのである。そのことは、自分とは異質で多様な人間の存在によつて保証されている。

アレントは、この人間の条件を多数性 (Plurality) という概念で表している。それは、ある人間と同じ人間は、過去・現在・未来を通じて一人もいないというユニークさとともに他人とも共通性を有するという人間のパラドキシカルな性格のことである。<sup>(25)</sup> たしかに、他の有機体生命の場合でも同じ種に属する個体間にも差異は見られるが、この差異を表明し、自分自身が考えていることまで伝達できるのは人間だけである。その際、固有なものを共通世界に表現していく能力が、言葉が発する能力なのである。人間は、言葉を媒体にして自分の意志を表明し、ユニークな自己を示すことができる。それ故、理性、意識といったあらゆる人間に捉えられるものでなく、多数性の現実化である言葉が動物との最大の種差 (differentia specifica) とされるのである。<sup>(26)</sup> そしてこの多数性という背反的な性格が、仲間の間でユニークな自己を示そうという欲求で

ある卓越 (arete, virtus) を生み出す。卓越は公的領域のものであり、多様な人間が構成する人間世界に自己を挿入することがそのための不可欠な前提となつてゐる。つまり自分のユニークさを示すには、自分とは異質な人びとの前に現れることがどうしても必要である。そのことにより人間は、自分のユニークさを顕示し、偉大な行為によつて賞賛を受けることができる。

その意味で、古代ポリスは人びとの言葉と活動が開花した典型的な空間である。「公的領域そのものにほかならないポリスは、激しい競技精神に満たされていて、どんな人でも、自分を常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、自分があらゆる人のなかで最良の者であること (eion aristerein) を示さねばならなかつた」と言われるように、人びとは他人とは異なつた自己を示そうとしていた。活動が本来公的な性格を有するのは、共通の問題に関わるとともに人びとに見られ、聞かれるという公開性によつて特徴づけられているからである。公的領域では「それに適切であると考えられるもの、見られ、聞かれる価値があると考えられるものだけが許され、したがつてそれに不適切なものは自動的に私的な事柄となる」<sup>(28)</sup>。すなわち、魂の情熱、感覚の喜び、愛と憎悪といつた内面の感情は、公的な場合に持ちこまれてはならないのである。このことは、私的生活の価値を少しも損なうものではない。アレントによれば、完全に公的な場所で送られる生活は浅薄であり、「人間の眼から隠され、人間の知識が浸透できない事物の隠れ家」<sup>(29)</sup> が存在するから、生活の深みを保つことができるのである。この四つの壁によつて隠された私的領域は、世界のなかでの場としての神聖さを具えている。すなわち、「ポリスが市民の私生活に侵入するのを防ぎ、それぞれの財産を取り囲む境界を神聖なものとして保持していたのは、われわれが理解するような私有財産への敬意のためではない。そうでなく、家を持たなければ、人は、自分自身の場所を世界のなかに持つことができず、そうならば、世界の問題に参加できないからであつた」<sup>(30)</sup>。私的領域と公的領域の緊張関係は人間の活動力の区別にも見られる。古代ギリシアにおいては、私的領域は生命維持の必要によつて促された労働、公的領域は必然から

解放された自由な活動のための場であつた。相互の関係は、家族共同体で生命の必要を克服することがポリスでの自由のための条件となつているというものである。<sup>(31)</sup> 換言すれば、私的領域での生命維持がポリスでの活動(政治)の手段になつてゐる。

労働は、生命の必要(必然)に隷属することを意味したが、それは欠かすことのできない生活の条件であつた。奴隷制度が擁護され正当化されたのもそのためである。市民は、労働に従事することを強制される奴隷を支配することによつて、自由を獲得できたのであり、奴隷に対する力と暴力が承認されたのも、それが必然を克服するための唯一の手段だつたからである。<sup>(32)</sup> 彼らは、家族共同体を支配する家長であり、余暇(自由な時間)を持つ限りにおいて市民たりえたのである。このようにアレントは、自由と必然とを対置させ、必然の克服が公的領域での個性的活動の条件になつているのだと考える。そして活動は、私的領域の原理から離れ、私的利益によつて動かされるのではなく、公的関心、卓越、不死なるものへの希求によつて導かれると理解されている。

古代ギリシアにおいては、市民たちは個性的活動をするために公的領域に現れたのであり、政治の術とは「偉大で光輝くもの」(デモクリトス)を示すことにあつた。<sup>(33)</sup> 人びとはユニークな主体として活動し、公的な明るさに浸ることができた。彼らが、「平等なる者」(homoiou)<sup>(34)</sup>に属したのは、対等の条件が保証されてこそ人間は自由に活動しうるからである。したがつて、この平等は画一性とは反対に多様性を前提としている。また、公的關係は対等者から成る關係であり、個性的活動による卓越は人間的なものであることが重要である。

それとともに公的關係が人間にとつてもつ意味は、人びとにリアリティを確信させてくれることにある。世界はあらゆる人間に共通であり、この共通世界を知覚する感覚器官を統合してその確かさを知らせる共通感覚(common sense)があることがそのための条件になつているが、その際「われわれが見るものをやはり同じように見、われわれが聞くものを、やはり同

じように聞く他人が存在するおかげで、われわれは世界とわれわれ自身のリアリティを確信することができるのである<sup>(35)</sup>。しかも人びとは世界を互いに異なつた側面から観ていて、そのような諸側面の総計としてリアリティを認識する。ギリシア人にとつて理解するということが「同一の世界を互いの観点から眺めるということ、同じものを非常に異なつた面、しばしば正反對の面から見ているということであつた<sup>(36)</sup>」ように、語り合いのなかで異なつた側面から見る他人の見解からも共通世界を眺め、そのリアリティを確信していた。それには「世界を構成する人びとすべての共通の本性<sup>(37)</sup>ではなく、むしろなによりもまず、立場の相違やそれに伴う多様な遠近法の相違にも拘らず、すべての人がいつも同一の対象に関わつていゝ事實」が必要であつたし、彼らは語り合うことによつてのみ世界を公的な光で照らし出せたのである。

アレントは、人間世界における語り合いの意味についても語つてゐる。人びとが語り合い、討議すること自体、喜びであるのだし、語り合いによつて世界を共有することができる。つまり、「われわれが世界の物事にどれほど影響されようと、それがどれほど強くわれわれを感動させかつ刺激しようと、仲間とそれについて討論することができる場合にのみ、そうしたこととはわれわれにとつて人間的なものになる。語り合いの対象となりえないもの——真に崇高なもの、真に恐るべきもの、あるいは真に神秘的なもの——さえ、人間的な声において現れ、それを通して世界に聞こえることもあるが、しかしそれは正確には人間的なものではない。われわれは世界においてまたわれわれ自身の中において進行しつつあるものを、それについて語るることによつてのみ人間的にするのであり、さらにそれについて語る過程でわれわれは人間的であることを学ぶのである」<sup>(38)</sup>。

これに関連してアレントは、友情と同情の違いに言及している。端的に言えば、その違いは友情が選択的であるのに対し同情は無差別である点に見出される。友人とは、共通の世界に関心を寄せ、語り合いによつて世界を共有している人びとのことである。すなわち友情の本質は語り合いにあり、それは、他人の苦痛を見ることによつて憐れみを感じ、いわば強制さ

れたように行動へと駆りたてる同情<sup>(39)</sup>とは対照的に、選択的に人びとを結びつけ、協同の活動へと導いていくのである。

したがって、活動する人間の創り出す公的関係とは共通の関心、象徴に吸い寄せられるようにして集まった人びとの関係である。彼らは、公共の事柄に関心を寄せ、語り合いによつて相互に交わりの世界を形成している。アレントが表現しているように、各人はテーブルの周りに腰をかけているように共通の世界を共有している。彼らは、共通の問題について討論し、公共の事柄に携わる。それぞれ異なる多数者が語り合い、説得し、論議すること自体に価値があつたのだし、協同の活動に着手することによつて新しい歴史的リアリティを打ち建てることのできるのである。その際、始める者としての人間は世界に新たな出来事を付け加え世界を生きるに値するものに変えていけるが故に、活動にとつて始まりの観念はきわめて重要な意味を持つている。それ故、私は人びとの間に生き、語り、活動することから生じるリアリティの明るさにアレントの人間観の特性を求めるとともに、公的事柄への関心、世界への配慮、事柄を始める意欲こそが活動を動機づけているのだと考える。

- (1) Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, A Harvest Book, New York, Harcourt, Brace & World, Inc. 1968, pp. 4-5. 阿部齊訳『暗い時代の人々』(河出書房新社、一九七二年)一三頁。
- (2) 暗い時代とは、全体主義の支配した今世紀のことではなく、歴史上いたるところに存在した、公的な光が世界を照らし出さなくなった時代のことである(*ibid.*, pp. IX-X, 同右、三一四頁)。
- (3) Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958, pp. 7-8. 志水速雄訳『人間の条件』(中公論社、一九七三年)一〇頁。Between Past and Future p. 73. 前掲訳書(一)、九四頁参照。
- (4) アレントは、「周知のように哲学は、人間の定義を求めようとしていずれも失敗してゐる」と述べ、動物と違う人間の特徴は人間とは誰か(who)の判断のなかに見出される(と述べている)(*The Human Condition*, p. 181. 前掲訳書、二〇八頁参照)。
- (5) M. Canovan, *op. cit.*, pp. 125-126.
- (6) *Between Past and Future*, p. 263. 志水速雄訳『文化の危機—過去と未来の間—』(合同出版、一九七〇年)一五四—一五五頁。
- (7) *The Human Condition*, p. 79. 前掲訳書、九二頁。
- (8) *Ibid.*, p. 5. 同右、七頁。

- (9) アレントの労働批判については、永井陽之助「政治的人間・解説」現代人の思想16「政治的人間」(平凡社、一九六八年)所収、八一―九頁、Anthony Hartley, *The Age of Boredom, The Spectator*, Feb. 26, 1958, p. 411 参照。
- (10) 「労働する動物」は世界から追放され、共通世界を持つことができない。アレントによれば「労働する動物」は、自分の肉体の私事のなかに閉じ込められ、誰とも共有できないし、誰にも完全に伝達できない欲望を実現しようともがらっている。そうである以上、彼は世界から逃亡しているのではなく、世界から追放された「存在の動物」(*The Human Condition*, p. 118-119. 前掲訳書、一三三頁)。
- (11) アレントが、自分が示そうとしたのは活動形態のヒュラルビーの変遷だと語っている(志水速雄「ハンナ・アレント会見記」歴史と人物、一九七二年一月号、六九―七〇頁参照)。
- (12) *The Human Condition*, p. 107. 前掲訳書、一二三頁。
- (13) *Between Past and Future*, p. 169. 前掲訳書(Ⅱ)、三五頁。
- (14) Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace & World Inc., 1951, the new ed. 1966, p. 458.
- (15) *The Human Condition*, p. 244. 前掲訳書、二七〇頁。
- (16) *Ibid.*, p. 247. 同右、二七四頁。アレントはアウグスティヌスの「始まりが為されんがために、人間は創られた Initium ut esset homo creatus est」という言葉を参照し、この始まりは一人一人の誕生によつて保証されてくるのだと云う(※*The Origins of Totalitarianism*, p. 479. 大久保和郎・大島かおり訳『全体主義の起原』全体主義「みすず書房、一九七四年」三三四頁)。
- (17) *The Human Condition*, p. 213. 前掲訳書、二四二頁参照。
- (18) アレントのマルクスの労働概念に対する批判は次の三点に要約される。(1)マルクスは労働をあらゆる生産性の源泉として賛美する反面、「自由の王国」においては労働が廃止されるという矛盾を露呈している。(2)マルクスは労働と仕事を等置し、労働を観念を対象化する仕事としても理解している。(3)マルクスは耐久性・持続性を持つ物の世界を理解することができなかった。このアレントの批判は、疎外された労働と本来の労働というマルクスの労働に関する二重の観点を見落としている。マルクスにとつて労働は本来、肉体的欲求から自由でかつ類を対象とする意識的行為である。それ故、<sup>※</sup>マルクスをアレントのいう意味での「労働社会」の理論的予言者とみなすことが全くの誤りであることは明らかにはまだ」という、スピティンクの反批判の方が正しい(※W. A. Suchting, Marx and Hannah Arendt's *The Human Condition*, *Ethics*, vol. 73, Oct. 1962, p. 52)。
- (19) *The Human Condition*, p. 140. 前掲訳書、一五九頁。
- (20) *Ibid.*, p. 151. 同右、一七九頁。ただ、「仕事から生じる共同社会はひとつあり、それは「親方が助手を必要とする場合か、他人に自分の技能を教えたいと思ふ場合である」。
- (21) *Ibid.*, p. 179. 同右、二〇五頁。
- (22) *Ibid.*, p. 182. 同右、二〇九頁。
- (23) 両者とも人間が創り出したものであることに関しては同じだが、「人間の言葉と活動から成る主体的な介在者は触知しえぬ」(*Ibid.*, pp. 182-183.

同右、二〇九—二一〇頁参照。

(71) Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, 1835. 岩永健吉郎訳『アメリカにおけるモスクラシーについて』世界の名著 33 シェンゲン他(中央公論社、一九七〇年)所収、四六八頁。

(72) *The Human Condition*, pp. 175-176. 前掲訳書、二〇一—二〇三頁参照。

(73) Hannah Arendt, "On Violence" in *Crisis of Republic*, A Harvest Book, New York, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1972, p. 179. 『暴力について』高野フミ訳(みすず書房、一九七三年)一六一頁。アレントは、「人間を他の動物と明確に区別するものは言語を除いて他になく、理性も意識もその役割に該当しない」と言い切っている。

(74) *The Human Condition*, p. 41. 前掲訳書、四三頁。

(75) *Ibid.*, p. 51. 同右、五一頁。

(76) *Ibid.*, pp. 62-63. 同右、六二頁。

(77) *Ibid.*, pp. 29-30. 同右、三二頁。私有財産は、「富とは異なり家と家の周りの垣、庭園を意味したので、「市民を追放する場合、単に彼の資産が没収されただけでなく、建物そのものが実際に取りこまれた」(*ibid.*, pp. 61-62. 同右、六二頁)と言われる。

(78) *Ibid.*, pp. 30-31. 同右、三三頁参照。

(79) *Ibid.*, p. 31. 同右、三三—三四頁参照。

(80) *Ibid.*, p. 206. 同右、二三四頁。

(81) *Ibid.*, p. 41. 同右、四三頁。

(82) *Ibid.*, p. 50. 同右、五〇頁。

(83) *Between Past and Future*, p. 51. 前掲訳書(一)、六六頁。

(84) *The Human Condition*, pp. 57-58. 前掲訳書、五八頁。

(85) *Men in Dark Times*, pp. 24-25. 前掲訳書、三七頁。

(86) アレントは、「古代ギリシアでは同情心に富む人は最良の人と呼ばれる資格をもたなかったと述べ、それは恐怖心と同様、同情が人びとを情緒的に一体化し、抵抗できないほどわれわれを圧倒するからだと言う。そして、「人間は他人の苦痛をみることで自分自身の苦痛に駆られ、かついわば強制されるのでなければ人間的に行動できないほど卑しい存在なのでしょうか」と問いかけている(※*ibid.*, p. 15. 同右、二五頁)。



### 三 リアリテイの世界

#### 一

活動が人びとの生に輝きを与えたのは歴史的にはごく僅かな期間であり、人びとはリアリティの世界から分け隔てられている。活動の意味を消失させた端緒は、「不死」に対する「永遠」の優位であり、それはローマ帝国の没落という歴史的事実とキリスト教の勃興によつてもたらされた。すなわち、死すべき者である人間が自らの死を越えて永続しうるものを地上に打ち建てようとするギリシア的な不死なるものへの希求は、そのような活動の場を提供し、その痕跡を残す政治体を不可欠の条件としていた。「ローマ人のいう共和国にあたるものは、ギリシア人にとつてはポリスである。ポリスは、なによりもまず、個体の生命の空虚さに対するギリシア人の保証であり、この空虚さを防ぎ、死すべき人間の不死は維持できないにせよ、少なくとも人間の相対的永続は維持する空間であつた」<sup>(1)</sup>が、まさにその政治体がローマ帝国の没落によつて不死ではありえないことを証明してしまい、さらには生命の永遠性を説くキリスト教の抬頭が地上における不死を空虚で不毛なものにしてしまうのである。こうして、永遠に対する関心の方が不死を得ようとするあらゆる種類の熱望に対し勝利を収める *vita activa* (活動生活) よりも *vita contemplativa* (瞑想生活) が優位に立つのである。<sup>(2)</sup>

アレントは、このギリシア的概念からキリスト教的概念への転換を『アウグスティヌスにおける愛の概念』で分析している。つまりアレントは、愛の概念を通してギリシア的伝統とキリスト教的思想を対比し、アウグスティヌスにおいて後者が優位に立つ所以を明確化している。そして既にこの最初の研究においてギリシア的世界とキリスト教的世界の相剋が浮き彫りにされている。まずアレントは熱望として理解されている愛の概念を分析する。彼女の分析によれば、*cupiditas* (世界への愛) が *caritas* (神への愛) によつて克服されるのは、前者が死という恐怖によつて規定されている限り望み得ない幸福な

生活 (Beata vita) を後者が保証するからである。「幸福な生活は、われわれの存在に死がなくなるところにある。それ故、愛が追求している善は生であり、恐れそれから逃れようとしている悪は死である。幸福な生活は失われることのない生である。」<sup>(3)</sup> 幸福な生活を得るためには、死の恐怖が消失する必要がある、永遠を保証する caritas が cupiditas に優る理由はまさにこの点にある。人間は、神を永遠なるものとして愛することによつて恐怖から解放され幸福な生を獲得しうるのである。

その際 caritas と cupiditas は、愛が熱望する対象によつて区別されている。「愛は愛する者と愛される者を媒介する。愛する者はもう愛される者から孤立しているのでなく、依存している」<sup>(4)</sup> のだから、愛による孤立の克服の様態が問われる。cupiditas は地上にあるものへの熱望によつて人間をこの世界の住人にし孤立を克服する。これに対し caritas は、永遠なる神を熱望することによつて彼を絶対的未来の住人にし孤立を克服する。cupiditas は自分以外の世界内の存在に向けられ、空虚さを免れ得ないのとは対照的に、caritas は世界を超越することによつて空虚さを克服する。

caritas が優っているのは、それによつて自立 (Eigenständigkeit) を獲得しうるからでもある。cupiditas における現実である世界への従属は克服されなければならない。なぜならそれは恐怖によつているからであり、caritas によつてのみ克服しうるのである。「cupiditas に生きることにおいて人間自身が世界になる」<sup>(5)</sup> のに対し「caritas に生きることにおいて世界は住み処となる代りに荒地地になる。それは空虚で、人間が求めているものから疎遠である」<sup>(6)</sup>。それにも拘らず caritas が優位に置かれるのは、それが自己充足の源泉である恐怖からの自由をもたらすからである。cupiditas によつて世界に留まっている限り、幸福な生は望み得ない。世界に属するということは他の物に隷属することにはかならず、空虚で不確かなことを拭い去れない。cupiditas は孤立を克服するかもしれないが決して自己充足をもたらすものではないのである。

アレントは「孤立は自立を意味しない」<sup>(7)</sup> と述べ、自己へ戻ることによつて自立が可能になるのだと分析する。つまり、こ

うした自己還帰によつて神を発見しうるのである。反対に神発見によつて内面への進行を助けられもする。私と私自身の間（*Sich-selbst-errassen*）は重要な意味を持ち、それを通して自己還帰、神発見が可能になる。「自己発見は神発見と同時に進行する。神の助けによつてのみ私は私自身をさらに発見しうる。」<sup>(8)</sup> こうして世界ではなく神に属するようになる。「神は人間の内面の光、声、香りとして愛される。それは時間によつて奪い去られない人間の内面のものとして愛される。愛は帰属性を、神への愛は永遠への帰属を与える。人間は神を彼自身にない永遠なるもの、彼に属し奪い去られないものとして愛す。世界は死において彼から奪い去られる。彼に留まつている永遠なるものは内面である。彼は神を発見することによつて、彼に欠けているもの、まさに彼にないもの、永遠なるものを見出す。」<sup>(9)</sup>

この永遠なるものとは絶対的未来のことである。神は死のない生活を保証するから、人間は *caritas* において時間性を超越し、可死性を否定して生命の永遠性を確信しうる。もちろん生命には世界における終わりである死が訪れるが、それは永遠との接続を意味するにすぎない。つまり、永遠の生命の保証が地上での生命を相対化してしまふのである。*caritas* は、神の国での至福を約束し、生命の不滅性を保証し、地上での死を無意味なものにしてしまふ。こうして「死は死んだのである。すなわち、死は生きている者にとつての意味を失つたのである」<sup>(10)</sup>。

このように恐怖の源である死を否定するから *caritas* は、人間に自己充足をもたらす。愛は充足への努力であり、「絶對的な静けさと永遠の生命の確保のなかでの神との関わりは安らかな享受である。この享受において神は初めて固有なものになる」<sup>(11)</sup>。こうして神に属することによつて人間は、時間性と世界を超越し、安らかな喜びを享受しうるのである。

この自己充足は、神の絶対性に支えられている。それは、人間がどこから来たのかという問い（*Vorkommen*）によつて導き出される。すなわち、無からの創造（*ex nihilo factum esse*）の主体は神である。<sup>(12)</sup> 人間は神によつて造られた被造物であるから、自己へ戻ることは神へ戻ることに同じである。<sup>(13)</sup> この意味で人間は決定的に神に依存している。しかも神は時間をも創

つたすべての創造者である。アウグスティヌスにおいて過去はへもはやないVもの、未来はへまだないVものとして捉えられている。それらが存在するのは、過去は記憶によつて、未来は心象によつて現在ある限りにおいてである。時間はこのようなへないV方向に向かつているのだが、もし現在がいつまでもあり過去に移り去らなければ永遠となる。創造者の時間は、まさにそのような性格を有している。「彼にとつて時間的広がりの意味での時間はない。すなわち彼の時間は、永遠の今日であり、絶対的現在である。」<sup>(14)</sup>世界には始まりと終わりがあるが、創造者はその世界以前に存在し、時間の経過から独立している。被造物は、この創造者によつて造られたという事実によつて時間的に規定されているのである。

アレントの分析で見過ごし得ないのは、アウグスティヌスにおいて創造者—被造物 (Creator-creatura) という関係性が世界の概念についてもギリシアの概念からキリスト教的概念への転換を惹き起こすという指摘である。すなわち、アウグスティヌスの著作のなかに人間によつて構成された世界という意味でのギリシア的理解と神によつて造られた世界というキリスト教的理解の二重性が生じ、次第に神が世界 (天と地 *coelum et terra*) を創造したという規定が優位に立つ。<sup>(15)</sup>人間が、その被造物性から離れ自由に愛し、行為する時にのみ世界は世界的 (人間から構成されるもの) になれるが、世界が神によつて造られたという規定が前面に押し出されることにより、人間によつて構成される世界は二義的なものとなつてしまう。つまり、「最初に経験するのは神の不滅性ではなく世界の不滅性である」という世界は明らかに天と地としての世界であり、「アウグスティヌスが世界のはかなさについて語る時、彼はいつも人間によつて構成される世界の意味で使っているのであり (それはこの現世で *in hoc saeculo* というような世俗 *saeculum* という語に最もはつきりと表れている)、決して天と地としての世界の意味ではない」<sup>(17)</sup>。

このはかなさは、前に述べたように生命の有限性に由来し、その克服は *caritas* によつてなされる。このことは、創造者の時間からの独立性によつてより強固にされる。つまり、人間の生は永遠性のなかに包摂されているのであり、死は世界

からの離脱を表すにすぎない。人間は、その存在論的基礎を神に有するのであるから、神の似像を通して神に近づいていこうとする。つまり人間は単に創造者としてではなく熱烈な人格神として神を愛し神に近づく<sup>(18)</sup>。神は、人間の罪を背負った定め (Sündigkeit) に対する助けとして現れる。すなわち人間は、神と宥和しようとすることによつて恩寵 (gratia) を授けられ、現世での罪から免れることができる。そしてまさに「神の恩寵の把握と獲得は caritas においてなされるのである」<sup>(19)</sup>。

アレントはさらにこの人間と神との関係が他の人間と共に構成される人間世界をも変質していくことを分析していく。つまり他人と共に構成する世界は caritas から起こる隣人愛 (dilectio proximi) によつて結ばれたものとなる。人間は孤立した状態で神と交わつていると同時に他人を無差別に愛するわけである。この二重性は隣人愛が自分と同じように存在する他人の被造物性 (creatum esse) への愛であることに明らかである。すなわち隣人愛が caritas から起こる隣人に対する態度であることは、隣人を神の如く愛せ、隣人をあたかも自分自身の如く愛せという二つの基本的関係に還元されるように、神が媒介となつているからである。自己否定、他者への無差別な愛はそのことから生じるのだし、隣人愛において愛する者は絶対的孤立にあり世界は隔てられたもの (eremus) のままである。それ故、隣人を愛せという命令である「隣人愛において本当に愛されているのは隣人ではなくて愛自体なのである」<sup>(20)</sup>。

またアウグスティヌスにおいて人間は類的に捉えられた時、「人類 genus humanum はその起原をアダムに有し創造者にはない」<sup>(21)</sup>と指摘されるように、アダムの墮罪に由来する原罪 (peccatum originale) を共有しているとされる。その意味で「共通の由来は原罪を共に分有していることである。この有罪性は誕生とともにあり、人間に必然的にまといついている。それから逃れ出ることにはできないし、それはあらゆる人間に同一にある」<sup>(22)</sup>。人間が平等なのは、等しく罪を背負った存在だという点においてである。そして現世での罪ある生活は共同の信仰によつて克服される。言い換えるなら地上の国は神の国において克服されるが故に、終わることのない神の国での救済が生きる目的となり、地上での共同の生活は未来の共存

在への信仰に共通の基礎を持つようになる。

このように、アレントの関心は時間と世界の概念に向けられている。時間についてのギリシア的概念では、死すべき者としての人間には死による空虚さがつきまとつている。それに対し、キリスト教的概念は永遠の保証によつてこの空しさを超えようとする。不死と永遠とは全く異なつた概念であり、不死は人間が死すべき者であることを前提にしているのだが、永遠は神への信仰によつて地上の死を永遠との接続とし無意味なものとなしてしまふ。この人間の可死性から魂の不滅性への移行は、世界の意味についても重大な変換をもたらす。つまり、キリスト教思想では人びとから構成される世界はその積極的意味を失い、人間相互の関係は神を媒介としたものになつてしまふ。アレントはここで価値評価を下しているわけではないが、キリスト教的伝統における世界からの逃避の根深いことが示されているのである。

## 二

アレントは、キリスト教の共同体の性格は公的ではないと言ふ。たしかにアウグスティヌスは、公的な問題ほどわれわれに縁遠いものはない (*nec ulla magis res aliena quam publica*)<sup>(24)</sup> という初期キリスト教の態度とは異なり、同胞愛に基づく人間関係を構築しようとした。しかしアクィナスの場合でもそうであるがキリスト教思想において現世での活動は、世界が続く限り (*quandiu mundus durat*) という限定性を持ち、世界への関心に導かれていたのではない。また共同体は「構成員が互いに同じ家族の兄弟のように結び合うような一種の *corpus* (肉体) でなければならぬ」という古くからの要求にはつきりと示されている<sup>(25)</sup> ように、家族関係をモデルにしている。したがつて、そこから公的領域が生まれてくることはあり得ない。

このことは、中世の世俗の領域についても言える。すなわち「人間の活動力をすべて私的領域に持ちこみ、人間関係をこごとく家族をモデルにして作り上げる傾向がどんどん進んで、都市そのもののなかに特殊に中世的な職業組織、ギルド、

同業組合 (confreries, compagnons) が生まれ、さらに、初期の商業会社さえ生まれた<sup>(26)</sup>が、この商業会社がもともとは共同家族であつたことは company(companis) という言葉そのものによつて、あるいは「同じパンを食べる人びと」という句によつて示されているのだという。また「共同善」という概念すらも、私的個人が物質的・精神的に共通の利害を持つことに基づき、公的領域の存在とは無関係である。

アレントによれば、家族の一様性が最も顕著に現れたのが近代における社会的なものの抬頭である。つまり社会的なものは家政の延長線上に捉えられている。社会が家政とのアナロジーで捉えられるのは、それが家長が全員を代表し不統一を起させなかつた家族の一体性と同じ原理を具えているからである。社会的なものは、人びとに一様性を押しつけ「いつでも、その成員がたつたひとつの意見とひとつの利害しか持たないような、単一の巨大家族の成員であるかのように振舞うよう要求する<sup>(27)</sup>」。たしかにそこには、家族のように単一の支配者は存在せず匿名の支配に変貌しているが、家族の画一性は継承されているのである。言い換えるなら、土地収用によつて私的領域が没落し、社会が家族に代り新しい生命主体になつたのである。そして国民国家は家庭の代替物として国民の一体性を現出させ、ナショナルな興奮が公的なものであるかのように振舞う。

いづれにしても画一性が勝利を収めた結果、社会のあらゆる場から活動の可能性は閉め出される。社会は個々の成員に無数のきまりを押しつけ、彼らに枠にはまつた行動を期待する。上流社会のサロン、封建社会の身分、階級社会の肩書きなどは人間をひとつの類型にあてはめ、その類型に沿つて行動するように強いるのである。このようにアレントは、画一的な行動 (behavior) があらゆる可能性を持つた活動に取つて代わり人間の主要な行動様式になつたことに近代の社会的なものの力の大きさを見てとる。<sup>(28)</sup>

この社会的なものが押しつける画一性から逃れる方法として採られたのは、内面へ逃避することである。ルソーが社会の

画一性、市民社会の墮落、社交界の規範に反抗し孤独を求めて内面に沈潜したのは、そのような脈絡で理解されている。ルソーが社会的なものに感じとつたのは、人間の内的自然を墮落させるその威力である。社会のなかの人間は他人の意見に作用され、自然の感情を押し潰している。「生まれの善い魂のなかに最初の悪を導き入れ、公衆の騒がしい非難によつて良心の声を押し殺し、非難を受ける恐れによつて善いことを行なう大胆さを抑えつける」<sup>(20)</sup> ことこそルソーが最も嫌悪した社交界の行動規範なのである。残された途は、人間の内的自然が生かされる社会を創出するか、内面の真正さを守るために現実の社会から逃避するかのいずれかである。晩年のルソーが辿つた路は「ジャン・ジャックがルソーと呼ばれる男に反抗しているかのよう」<sup>(30)</sup> に、社会にプロテストし、内面に沈潜することであつた。このことは、ルソーほどではないにせよ「社会のなかで気楽にいることもできなければ、その外側で生きることできない」<sup>(31)</sup> 近代人の根深い葛藤を示している。その結果たしかに、私生活の親密さは増し、主観的・情緒的生活は拡がり、さらには詩、音楽、小説といった近代的な芸術も開花した。<sup>(32)</sup> しかしそこには、多様な側面から見、聞き、それを語り合うことから生じるリアリティの世界の明るさは見られなくなつてしまつたのである。

近代はまた、認識の上でも世界を喪失していつたのであり、アレントはその端緒をガリレオの望遠鏡の発明により経験的知覚の確かさが疑われたことに求めている。もちろんガリレオ以前から地動説は存在し、例えばブルーノが哲学的思弁によつて、コペルニクスやケプラーのような天文学者が数学的に裏づけられた想像力によつて地球中心の世界観に挑戦してきたのだが、「ガリレオが行ない、それ以前の誰もが行ないえなかつたことは、望遠鏡を使つて、宇宙の秘密が人感観的知覚の確実さをもつて人間に認識されるようにしたことであつた」<sup>(33)</sup> すなわち、望遠鏡という器具によつて、人間の眼が幾世代にもわたつて人間をだまし太陽が地球の周りを廻つていると信じこませていたことが明らかにされたのである。そのことにより感覚がリアリティを明らかにするものでないことが立証されたというのは、望遠鏡の発明によつて神学的説明は打ち破



られたが、地動説は実感によつて確かめられていないことに示される。アレントは「われわれは、太陽系が太陽中心的な性格を持つていることを十分に知つてゐる。ところが、そのことを知つていても、われわれは毎日、太陽が地球の周りを廻つて、一定の場所から昇り、一定の場所に沈むのを見てゐるといふ事実になんの変わりもないのである。望遠鏡がたまたま発明されていなかつたとしたら、人間は永遠に欺かれていたかもしれない<sup>34)</sup>」というように、感覚的に確信していたリアリティが真実でないことが証明されたのだと指摘している。

アレントによれば、それに対する哲学の直接的な反応がデカルトの懐疑である。それは、ただ眼に見えるだけではリアリティの証拠にならない、人間の悟性で理解できるだけでは真理の論証にはならない、一切は疑わねばならないということに始まつた。すなわち、近代で失われたのは感覚や理性の証言を受け入れる際に存在した確かさなのである。<sup>35)</sup> それ故「デカルトにとつて有名な「われわれ思う故にわれあり」(cogito ergo sum)は、思考そのものの自己確実性から生まれたのではない。もしそうなら、思考は人間にとつて新しい威厳と意義を獲得してゐたであらうから。そうではなく、この言葉は「われわれ思う、故にわれあり」(dubito ergo sum)の単なる一般化であつた<sup>36)</sup>。ということは、すべてが疑わしいとしても疑つてゐることだけは確かであり、疑つてゐる過程に自分の意識のなかで気づいてゐることは明らかだということにほかならない。

このようにして、精神内部で進行してゐる過程が唯一確かなものとされる。デカルトの「われわれ思う」(cogito)が常に「われ思うわれを思う」(cogito me cogitare)を意味した<sup>37)</sup>ように内省に確かさが求められる。つまり「われわれあり」(cogito)が常に「われ内省のなかで確かめられてゐるのである。換言すれば、「人間は、その確かさ、その存在の確かさを、自分自身の内部に持つてゐる。なるほど、意識の純粹な働きは感覚と理性に与えられる世界のリアリティを確かめることはできないが、感覚作用と推論のリアリティ、つまり精神の内部で進行してゐる過程のリアリティは、疑いもなく確証することができる<sup>38)</sup>」。かくて世界のリアリティは意識内部に引き入れられ、意識の流れに留まつてゐる限りにおいて確かなものとなる。例えば、「眺

められた木」は視覚と触覚で捉えられる木としてではなく、内省によつて意識の対象となり、変形され、その内部に留まることによつて確実性を得る。

したがつてデカルトの理性は、感覚器官を統合して共通世界を認識していた共通感覚 (common sense) の衰退に深く結びついている。人びとが共通して持つているのは、もはや世界ではなく推論能力なのである。そのことは二足す二が四になるというのとはあらゆる人に同じである常識的推論 (common-sense reasoning) に最もよく示されて<sup>(39)</sup>いる。この過程は、数学において果てしなく進められる。そこでは精神はリアリティから乖離し、一元的な過程だけが問題にされる。近代における科学の数学への還元、物理学の発達はそのような傾向を表している。それらはもう人間に経験に基づいて考えることを許さず、人間は推論に従つてテストするだけである。すなわち、従来感覚的知覚によつて受けとつていた情報・現象は人工的なシンボルの操作に置き換つてしまつた。近代科学は、シンボルを用いて現実を把握するというこの驚くべき能力によつて、宇宙のなかに自然を位置づけ、数学が大地の測定に依存していた幾何学から解放されたように、人間の認識を地球拘束的な経験の鎖から解放したのである。それ故、近代の世界疎外は、自分自身の内面へ向かう方向と人間の認識が地球拘束的な性格から離れていくという二重の方向を辿つたのである。

### 三

アレントは、哲学は近代の世界疎外に対応して人間と世界との調和という課題から逃れきわめて多様な内省へ向かつたのだ<sup>(40)</sup>と言う。例えば、デカルトの思考の対象としての「われ」<sup>(40)</sup>という存在概念、カントにおける自律と先験的な人間と世界との調和、キェルケゴールにおける死の不安からの自己の生成、さらに実存主義、現象学という哲学の主流に見られるのは、世界と人びとと共にある生活への関心から内面の意識へ向かう主観主義の傾向である。そしてアレントは、このような傾向とは反対にコミュニケーションを介してリアリティの空間を求めたヤスパースに賞賛を惜しまない。ヤスパースにとつて「哲学

のなすべきことは、△思考の純粹な対象である幻想的な世界▽から人間を解放し、△彼にリアリティの住み処に戻る途を見つけ出してやること▽である<sup>(41)</sup>」のだし、それは共通の理性とコミュニケーションによつて人びとの間に空間を創出していくことにほかならない。

この空間は、超越の彼方に存在するユートピアのようなものではなく、<sup>(42)</sup>現在この世界に存在するのである。それは、「実存はある共通の世界での人びとの共生においてのみ展開する<sup>(43)</sup>」と言われるように、共に生きている人びととの間に形成される。ヤスパース自身がユダヤ人であつた妻との間に小さな世界を創つていつた<sup>(44)</sup>ように、人びとの間に形成される世界はあらゆる多様性をもつた人間から構成される。そしてそのような多様な人間がコミュニケーションによつて交わることによつてのみ人間の実存を照らし出すことができるのである。

アレントは、また人間が彼が生まれた住み処である大地と自然に依存していることの意味をよく理解している。彼女がブレヒトの詩から読みとつているのは、この世界への愛着と人間が生まれる前からそこにあり死んだ後もそこにあるだろう大地と空への讚美である。人間の生はこの世界と比べたならばかないものかもしれないが、そのことは少しも世界と人生の価値を損なうものではない。反対にアレントは、死の故に生を讃えるブレヒトの詩を通して「ニーチェが△神の死▽と呼んだものは必ずしも絶望に導くわけではなく、むしろ地獄の恐怖を消し去るところから純然たる歓喜、生の新たな△肯定▽に帰結<sup>(45)</sup>する」のだと説いている。つまりブレヒトにおいて「神の不在と来世の不在という思想は、不安に導くのでなく恐怖からの解放に導く<sup>(46)</sup>」のである。「生命より偉大なものは存在しないし、それ以上の何ものもわれわれには与えられていない<sup>(47)</sup>」のであるから、われわれにできることは生命を愛し天と地が与えてくれる自然を享受することである。そしてこの世界を去らねばならなくなつた時により良き世界を残していくことである。そしてこのことこそ、ニヒリズムへ向かう時代の風潮にあつて銘記されねばならないことなのである。

このようにアレントは、人びとから形成される世界、人間の条件そのものである大地と自然に価値を置いている。つまりアレントは、キリスト教の世界からの逃避あるいは近代の世界疎外とは反対にリアリティの世界を求めているのである。

『ラーヘル・ファルンハーゲン』のなかに読みとることができるのも、ラーヘルがリアリティへの渴望である。アレントが物語っているのは、彼女同様ユダヤ人であり社会から閉め出されていたにも拘らず世界の住人になろうとしたあるユダヤ女性の生涯の物語である。ラーヘルにとつてリアリティは社会によつて表されていたから、同化は人びとの間の人間 (*Mensch unter Menschen*) にならうとする彼女の願望の表れにはかならない。

そしてラーヘルにとつて社会の一員になることは、ユダヤ人であることから抜け出すことを意味していた。ラーヘルは若い時は貴族との結婚によつて世界のなかにはいろいろと試みたが失敗し、ファルンハーゲンと結婚した後は反ユダヤ的になつていく社会の情勢変化によつてユダヤ人であることから抜け出せなかつたが、友情によつてリアリティの明るさを享受することはできたのである。つまり彼女は、交友関係のなかに世界を創つていたのであり人びとの間の人間でいられる明るさを望んでいた。友人との会合場所であつた屋根裏部屋から始まるラーヘルの世界は、人びとの語り合いと友情に満ちている。たしかに彼女の人生は不幸の連続であつたかもしれない。しかしラーヘルの人生は、世界と世界の事物に関わらずに生きるの空しいことだと語っている。

ラーヘルは屋根裏部屋をサロンとして解放し、多くの人と多くのことについて語り合つた。彼女は多くの人の具えた多様性を愛したのであり、抽象化・真理への情熱よりも人びとの間の人間でいることの幸福を願望していた。ラーヘルは会話を好み、「理解されることは会話本来の喜び」<sup>(48)</sup>だと思つていた。彼女が会話を好んだのは、「彼女を理解する人が多ければ多いほど、彼女はより現実的になる」<sup>(49)</sup>からであり、彼女は語り合いによるリアリティを望んでいた。リアリティは人びとの同意にのみ依存しているのであり、起こつたことの確かさは語り合いにおいて確認しうる。ラーヘル自身の悲しみも語られる

か、書き残されることによつて耐えられるものとなり、内面に閉じ込めることはしなかつた。そして話す際の要点は相應しい時に相應しいことを言うこと、自分自身を語ることにあり、話すことができる能力は彼女に避難所を提供した。

ラーヘルは、人びととの語り合いを通じてより現実的になろうと努力していたのだし、終生リアリティに基づいた幸福を求めていた。言葉は彼女を現実的にしたし、彼女がロマンティックな愛を求めていたのでないことは、「私が愛した人は、私と一緒に暮らしたいと思わなければならない<sup>(50)</sup>」という彼女自身の言葉にも明らかである。そしてラーヘルにリアリティを享受させてくれたのは、友人や恋人との邂逅であつた。彼女は彼らと世界と世界の事物を語り合うことによつて共有しえたいし、友人から世界を享受すること、たとえ完全に受動的であつても現にある事物を味わうことにより世界に接しうることを学んだ。彼らが去ると彼女は自分自身に投げ返されてしまい、世界は死んだように黙りこくるのである。<sup>(51)</sup>すなわち、この世界は語り合いの対象となることによつて人間的なものになり、語り合いによつて照らし出されたリアリティは美しい夏の日のように光り輝くのである。それこそがリアリティの世界の明るさにはかならない。このリアリティは他者の存在と現在という時間に依存しているのであり、公的状況を奪われたユダヤ女性ラーヘルは、世界と活動のリアリティを私的な交友関係に求めていくしかなかつたのである。

ラーヘルが求めたリアリティの明るさは、公的活動において現れ、消えていつたものでもある。すなわちラーヘルが人びとの間の人間であることに求めたリアリティの明るさは、同等者と交わり新しいことを始める活動にこそ見出される。アレントがしばしば述べているように、それは多くは本来重荷と感じていたレジスタンスに参加したフランスの文人、作家たちがその活動を通して経験した、自分自身を知り仮面をぬぎすて自己を率直に表現すること、活動する喜び、公的責務を果す充実感である。彼らは、自分では気がつきませず、「われわれと一緒に食事をするたびに、自由が訪れ、席につく。椅子は空いたままだが、場所はとつてある<sup>(52)</sup>」という公的空間を創り始めた。そして国の問題に関する一切の事柄を言葉と活動によ

つて行なつていつたのである。しかし、それは長くは続かなかつた。数年の後、彼らは再びそれ自身以外にはいかなる中心もない日常生活の陰鬱さのなかに戻り、リアリティの世界から分け隔てられてしまつた。たとえ彼らが発端そのものの日常生活の倦怠に帰ることを拒否しても、「戻ることができた唯一のものは、敵対するイデオロギー同士の、かつての空虚な闘争だけであつた」<sup>(53)</sup>。それ故ルネ・シャールが「われわれの遺産は遺書なしに残されたものである」<sup>(54)</sup>と記した遺産とは、活動が創り出したリアリティにはかならないのである。

アレントは、このようにように活動が人間の生を照らし出したのは稀であり、人びとはリアリティの世界から分け隔てられているのだと言う。すなわち、キリスト教の勃興、近代以降の社会的なもの拾頭は、公的活動の意味を忘却させてしまつていのである。活動は特権的な少数者の経験になつてしまい、しかも彼らは世界への愛でなく私利私害によつて導かれている。さらには科学技術の進歩、宇宙空間の征服は人間をますます小さな存在にしていき、内面への逃避がリアリティの明るさを忘れさせていくのである。

しかし、いかに科学が進歩し空間の征服が進もうとも、人間が条件づけられに存在として地球の上で限りある生命を送ることに変わりはあるまい<sup>(55)</sup>。その意味で死すべき人間の住み処である世界に新たな出来事をつけ加え、それを生きるに値するものにしていけるか否かは、人間の活動にかかつていのである。なかでも言葉を介して他人と交わり人間関係の網の目としての世界を創つていくことこそ公的活動の意味するところなのである。それは人びとにリアリティの明るさを保証し、予期しえなかつた歴史的リアリティを打ち建てることもできる。そしてこの世界の自然と人間世界のリアリティは人間の実存的条件になつているのであり、こうしたアレントの人間についての考察は活動のリアリティに即して政治的なものを理解する彼女の政治思想へとつながっていくのである。

- (1) *The Human Condition*, p. 56. 前掲訳書「五六頁。その際、活動は仕事によって救われる。つまり活動が偉業、出来事として人びとの記憶に残るためだけ、それが詩、記録、文書、記念碑に記されなければならないし、その痕跡を残す政治体が不可欠である。
- (2) 有名な古代ギリシヤにおいて最も哲学者は饒照 (theoria) をよみて永遠なるものを求めたが、ここで問題なのはギリシヤの市民の政治生活とキリスト教思想との対比である (ibid., pp. 20-21. 同右「二二―二二頁」)。
- (3) Hannah Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin Versuch einer Philosophischen Interpretation*, (Philosophische Forschungen, hrsg. von Karl Jaspers, Heft 9) Berlin, Verlag von Julius Springer, 1929, S. 8.
- (4) *Ibid.*, S. 13.
- (5) *Ibid.*, S. 15.
- (6) *Ibid.*, S. 13.
- (7) *Ibid.*, S. 14.
- (8) *Ibid.*, S. 16.
- (9) *Ibid.*, S. 16.
- (10) *Ibid.*, S. 23.
- (11) *Ibid.*, S. 21.
- (12) プレント自身は神が人間存在の最終原因であるかについてこう述べている。「私が指摘したいのは、もし因果関係を唯一確実な原理とすると常に神の存在を証明しに至るであろうことである。そのような証明の難点は、カントが示したように、誰も神が存在するという事実を論理的演繹によって証明できず、したがってである。同様に、存在しないという点も証明できない。それ故学問的に言えば、われわれは神が存在するとも存在しないとも証明するべき必要がないのである」(Hannah Arendt, *Religion and Intellectuals, Partisan Review*, vol. 17, Feb. 1950, p. 114)。
- (13) *Der Liebesbegriff bei Augustin*, S. 34 参照。
- (14) *Ibid.*, S. 37.
- (15) *Ibid.*, S. 42. プレントは、アウグスティヌスの後期の著作ではギリシヤの伝統に基づく世界概念は中心でなくなると述べている。
- (16) *Ibid.*, S. 45.
- (17) *Ibid.*, S. 45.
- (18) *Ibid.*, S. 61. 神の真像 (imitatio Dei) を神を想定して描くだけでなく、「良心をなごめ法によって発せられた神の要求」である。
- (19) *Ibid.*, S. 66.
- (20) *Ibid.*, S. 68 参照。
- (21) *Ibid.*, S. 72.

- (22) *Ibid.*, S. 81.
- (23) *Ibid.*, S. 79.
- (24) *The Human Condition*, p. 74. 前掲訳書、七一頁。アレントによれば、「少なくとも初期のキリスト教はできる限り公的領域から離れた生活を送ろうという性格」をもっていた。キリストが教示した唯一の活動力である善行も、人びとから見られ、聞かれることから逃れようとするから、公的ではない。マキアヴェリは、善行の公的なものを破壊する性格を感知したので、いかにして善人たらざるべきかと言って政治の古き栄光を回復しようとしたのである。
- (25) *Ibid.*, p. 53. 同右、五四頁。
- (26) *Ibid.*, pp. 34-35. 同右、三六頁。
- (27) *Ibid.*, p. 39. 同右、四一頁。
- (28) 現代の大衆社会の画一性は、この延長線上に捉えられている。そして近代の社会科学の発展は、このような傾向を無批判に反映した前提の上に成り立つのだという。例えば、統計学は人間は行動するものであり、新たな出来事を打ち建てるべく活動するものでないと仮定し、日常的な行動や自動的な傾向以外はすべて価値のないものとして取り除く。そして、その傾向を特殊現代的に表しているのが行動科学である。なぜなら、「行動論とその八法則」の妥当性について不幸な真実は、人びとが多くなればなるほど彼らは同じように行動するはずであり、行動様式に反することに耐えられなくなることである」からである(※*ibid.*, p. 43. 同右、四四頁)。
- (29) Jean-Jacques Rousseau, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, 1770. 安土正夫訳『新ヒロイズ(二)』(岩波文庫、一九六〇年) 一八九頁。
- (30) *The Human Condition*, p. 39. 前掲訳書、四〇頁。
- (31) *Ibid.*, p. 39. 同右、四〇頁。
- (32) しかし近代において多くの公的芸術、特に建築が衰退したと指摘される(*ibid.*, p. 39. 同右、四〇頁)。
- (33) *Ibid.*, pp. 259-260. 同右、二九七-二九八頁。
- (34) *Ibid.*, p. 281. 同右、三二八-三二九頁。アレントによれば、〈欺く神〉という観念は、ガリレオの発見に対する哲学的反応である。すなわち、人間が新しい世界観を受け入れるようになるにつれ、神の善性に対する疑問が増し、自分が創造された目的や意図を理解できなくなつたのである。
- (35) アレントはそれ故、「宗教で直接失われたのは、救済や来世に対する信仰ではなく、救済の確かな〈certitudo salutis〉であつた」と言う(*ibid.*, p. 277. 同右、三二五頁)。
- (36) *Ibid.*, p. 279. 同右、三二六頁。
- (37) *Ibid.*, p. 280. 同右、三二七頁。
- (38) *Ibid.*, p. 280. 同右、三二七頁。



- (38) *Ibid.*, p. 284 同右' 三三〇頁。
- (39) Hannah Arendt, What is Existenz Philosophy, *Partisan Review*, vol. 13, Winter, 1946, pp. 34-51 参照。
- (41) *Ibid.*, p. 54.
- (42) *Men in Dark Times*, p. 80, 前掲訳書' 一〇一頁参照。
- (43) What is Existenz Philosophy, *op. cit.*, p. 55.
- (44) ヤヌ・リース夫妻は、彼らを結ぶ絆が自分たちをひとつにするという幻想に負けなかつたから小さな世界をつくつていくことができたのである (*Men in Dark Times*, p. 78, 前掲訳書' 九九—一〇〇頁参照)。
- (45) *Ibid.*, p. 283, 同右' 二八二頁。
- (46) *Ibid.*, pp. 283-284, 同右' 二八三頁。
- (47) *Ibid.*, p. 284, 同右' 二八三頁。
- (48) Hannah Arendt, *Rahel Varhagen: Lebensgeschichte einer Deutschen Jüdin aus der Romantik*, München, R. Piper & Co. Verlag, 1959, S. 29.
- (49) *Ibid.*, S. 29.
- (50) *Ibid.*, S. 165.
- (51) *Ibid.*, S. 77-78 参照。
- (52) *Between Past and Future*, p. 4, 前掲訳書 (I), 七頁。
- (53) *Ibid.*, p. 4, 同右' 六頁。
- (54) *Ibid.*, p. 3, 同右' 五頁。
- (55) アレントは、宇宙空間の征服は制限されなければならないし、宇宙でなく地球が死すべき人間の中心であり故郷であるという意味で地球中心、科学的探検の条件のひとつとして人間の死すべき運命を含めているという意味で人間中心の新しい世界観を提唱している (*Ibid.*, pp. 278-279, 前掲訳書 (II), 一七四頁参照)。

#### 四 政治的なものへの照明

—

アレントは、政治的なものの原像を人間的なものなかに求めている。アレントにおいて政治的なものは、人間の能力に

結びついて理解されているのであり、彼女の政治思想は政治的リアリティを叙述しようとしている。『全体主義の起原』が全体主義という政治のネガティブな現実を理解しようとしたものなら、『革命について』は革命のポジティブな側面に光を当てている。いずれもリアリティに即して政治を理解しようとしているし、アレントは人間の歴史的経験を通して政治的なものに照明を当てている。アレントの政治理解において重要なのは、政治が人びとの言葉と活動のリアリティとして捉えられていることである。またレジスタンスの人びとが経験した自由が出現する公的空間がそのための条件となつてあることである。つまり、彼女の政治思想は人間を基底にして政治的リアリティを把握し、人間の経験的位相に照らして政治的なものの本来の姿を明らかにしていく。

(一) まずアレントの政治理解で重要なのは、政治を支配と見ないことである。アレントは、オタネスが国制についての討論において差し出された王権を「私は支配したくも支配されたくもない」と言つて拒否したことを顔を輝せて語つたといふ。<sup>(1)</sup>ヘロドトスが述べているようにこの人の家は全ペルシア帝国で唯一の自由な家になつたし、この言葉はアレント自身の考えをも表白しているように思われる。その際、支配したくもないし支配されたくもないというのは、言い換えるなら他人に命令したくもないし他人から命令されたくもないということを意味している。

その意味でアレントが『革命について』で古代ギリシアにおけるイソノミアという概念に注目していることは重要である。アレントは、解放は自由の条件であるが自動的に自由をもたらすのではないことを示すために、ギリシアの都市国家における政治現象としての自由の出現について述べているのである。つまり、「ヘロドトス以来それは、市民が支配者と被支配者に分化せず、無支配関係のもとに集団生活を送つていような政治組織の一形態を意味していた」<sup>(2)</sup>。自由であることは命令しもされない状態を意味し、必然に支配されていることからの解放はそのための条件にすぎない。都市国家がイソノミアだと思われたのは、市民の間に支配関係が存在しなかつたからである。そして民主政という言葉は、イソノミアに反対

していた人びとが造つた言葉であり、彼らはイソノミアを是としていた人びとに対し「諸君たちのいう無支配<sup>3</sup>なるものは、実際は別の種類の支配関係にすぎない。それは最悪の統治形態、すなわち民衆<sup>デモス</sup>による支配である」と言おうとしたのである。

またイソノミアは、人びとに平等を保証するが、それは人間が生まれながらに平等であるという近代の平等とは異なり人間は自然において平等ではないから人為的に法によつて平等になるという意味においてである。ギリシアの都市国家の平等すなわち市民同権は、都市国家の属性であり決して人間の属性ではなく、「人間は、その平等を市民になることによつて受けとるのであつて、その誕生によつて受けとるのではなかつた<sup>4</sup>」。自由と平等が相互に結びついた觀念として考えられていたのは、他人を支配したり他人から支配されたりしない状態に自らを置くということが活動の現実化のために不可欠であつたからである。つまり公的空間に支配が持ちこまれてはならないのは、もし命令―服従の関係が決まつてしまつたら人びとは自由に活動できなくなるからである。それ故「ヘロドトスが自由と無支配を等置した時、その論点は支配者自身が自由でないところにあつた。他人を支配することによつて支配者は、本来なら自由でありえた公民の仲間から自ら去つたからである。言い換えれば、彼は政治的空間そのものを破壊したのであり、その結果、彼自身にとつても彼が支配した人びとにとつても、もはや自由は存在しないのである<sup>5</sup>」。アレントによれば公的空間は、支配ではなく対等者の交わりによつて成り立ち、あらゆる多様性を具えた人間の活動によつて保持される。自由と平等はこのような空間においてのみ存在するのであり、政治は支配でなく自由な活動としてのその本来の姿を現すのである。そしてアレントが政治を支配とみなさなないのは、「公的な事柄を支配の仕事に還元する考えを捨てた後に初めて、人間事象の領域における基本的資料がその本来の多様性において出現するというよりも再現される<sup>6</sup>」からである。

- (二) アレントは、また言葉と政治との不可分性をギリシアの都市国家の政治生活から引き出している。つまり古代ポリス

において政治生活は活動 (Praxis) と言論 (Lexis) によつて構成されており、ポリス内での政治活動は暴力ではなく言葉によつてなされたのである。その際、相応しい時に相応しいことを言うことが重要であり、言論の術 (Rhetoric) は教育の基本的条件であつた。暴力によつて人を強制したり、命令したりすることは、ポリスの外部での生活に固有のことであり、「政治的であること、すなわちポリスのなかで生活することは、すべてが力と暴力によらず、言葉と説得によつて決定されることを意味した<sup>(7)</sup>」。すなわち、ポリスの市民が言葉を用いてポリス内の問題を解決していた事実が政治の原型が見出されるのである。

アレントは、そのことをアリストテレスの人間に関する定義によつて明確化している。つまり人間が政治的動物 (zoon politikon) であるというアリストテレスの定義は、人間は言葉を発する動物 (zoon logon ekhon) であると第二の定義を付け加えた時のみ完全に理解されるのである。しかもアレントによれば、アリストテレスは、人間を一般的に定義しようとしたとしても人間の最高の能力を示そうとしたのではなく、「この二つの非常に有名な定義によつて、アリストテレスは、ただ人間と政治的生活様式に関してポリスで当時一般的だつた意見を定式化したにすぎなかつた<sup>(8)</sup>」。この定義は「あらゆる市民の中心的な関心が互いに語り合うことにあつたような生活様式<sup>(9)</sup>」の存在を指し示すものである。そして市民が政府やポリスの法に服従したのは暴力ではなく説得によつてであつたように、言葉によつて、説得によつて自分たちの問題を処理していく能力こそが政治的能力なのである。しかも暴力の対極にある言葉は、擬似暴力である真理に結びつくのではない。なぜなら、真理はその超越的・威圧的な力によつて人びとのコミュニケーションを遮断してしまふからである。すなわち真理はそれを発する人以外の人びとに沈黙を強い、人びとの語り合いに終止符を打つてしまふからである。それ故、言葉を発する政治的能力は、あらゆる多様性を前提とする意見につながっていくのである。

(三) アレントが意味つけた政治的なものなかでも意見はきわめて重要なものである。アレントによれば意見は、同一の

対象をさまざまな側面から見るといふ語源の意味に明らかなように多様であることを前提としている。つまりギリシア人たちが絶えざる語り合いのなかで「われわれが共有しているこの世界がふつう数知れないさまざまな観点から眺められており、それに応じて非常に異なつた見解があることに気づいていた」<sup>(11)</sup>事実が、そのことをよく表している。しかも人間は意見と意見交換のなかで変えることができる——これが、アレントの主張の重要な点である。そしてアレントは、カントの判断力——拡大されたメンタリテイ——によつてそれを説明している。カントは政治的な意味で述べたものではなかつたが、アレントは他人の立場に立つて考える能力である判断力によつて意見をより正しいものにしていくことができるのだと言う。つまりカントが言つているように、「われわれの思考の△正しさ▽の唯一の保証は、△われわれは自分たちの思想を他人に伝達し、彼らは彼らの思想をわれわれに伝達するところの、いわば他人とのコミュニケーションにおいてわれわれが思考する▽という点にある」<sup>(12)</sup>のだから意見を濾過するためには他人とのコミュニケーションを必要としている。

その意味で「政治的思考は代表的な性格をもつている」<sup>(13)</sup>と言われる。すなわち、「私はさまざまな観点から所与の問題を考へることにより、つまり、そこにいない人びとの観点を私の心に存在させることにより、ひとつの意見を形成する。言い換へれば、私は彼らを代表（表現）する。この代表の過程はどこかにいる人の実際上の見解を盲目的に採用するのではなく、世界をさまざまな遠近法で眺めてみるのである。つまり、これは私がちようど誰か別人のようになるとか別人のように感じるというような感情移入の問題でもなければ、人数を教えて多数派に与するという問題でもなく、実際には私が存在しない場所での私自身のアイデンティティにおいて考えるという問題である」<sup>(14)</sup>。この想像力を働かすためには、私利私害から解放されていることが不可欠の条件となつている。そして語り合いのなかで「すべての見解のなかにある部分的眞実」<sup>(15)</sup>を発見し、自分の意見を濾過していくことができるのである。

アレントは、人びとの照らし出す光を遮断する眞理の不透明さと意見の人間の透明さを対比している。つまり意見は、眞

理のように自明のものでないから説得でき、「あらゆる種類の対立的見解を通じて、最後には、それはこれらの特殊の見解からある不偏不党の一般性に高められる」<sup>(16)</sup>。そしてコミュニケーションのつくりだす人間透明さを「ある特殊な問題が公開の場に押しやられ、そこではそれがあらゆる方面から、可能な限りすべての遠近法において見られ、結局、人間的理解に満ちた光の洪水によつて透明になる」<sup>(17)</sup>と言ひ表している。つまり意見交換こそが、人間の誤り易さ、欺かれ易さに対する唯一の保証なのである。

(四) アレントは、この言葉を操る能力とともに活動を人間の基本的な政治性と捉え、『人間の条件』においては政治を明確に公的な治動と位置づけている。アレントが活動という概念で意図したのは、ひとつには前にも述べたようにそれと労働、仕事を対比し活動形態内部での歴史的変遷、近代の世界疎外を明らかにすることであり、もうひとつには政治が社会的必要から独立した営みであることを示すことである。その際のモデルになつてゐるのが古代ポリスであり、ここでは生命維持の必要を家政で克服した市民だけが活動することができた。しかも彼らの活動は私的利害によつて動かされるのではなく、卓越、不死なる栄光への希求に導かれていた。つまり、生命の必然を私的領域で克服することは活動するための、すなわち自由の条件になつてゐたが、活動が生命の必要に促されるといふことはなかつた。私的領域において必然の要請が家長を頂点とする支配のヒエラルヒーを生み出したのに対し、公的領域で市民が対等者として活動できたのは生命の必然から自由であつたからである。そしてこのことから、政治は本来、社会的必要から独立した営みであると理解されるのである。

アレントは、このように政治をそれ自体が目的であるような自由な活動と捉え、その観点から、活動を支配や製作に置き換へようとする考え方を批判している。古代ギリシア以来活動に代わる政治原理が求められたのは、人間の多数性、始めるという能力に起因する不確かさを取り除こうとしたためである。そのような試みは、結果の予言不可能性、過程の不可逆性、その過程を作る者の匿名性という活動の三重の欠点<sup>(18)</sup>から堅固な秩序へ逃れようとしてゐる。つまり、多様な人間が新しいことを始

めるのではなく、唯一の人間が全部を計画し遂行しようという考え方である。そのような試みは、専制政治から多数の人間が一体となつて集団の全体を構成する民主政治まで多様な形態を採りうる。しかもそれらの統治形態は必ずしも苛酷ではなく、秩序の安定と安全の確保をもたらす。しかし「むしろそれらがうまく作用しすぎること」こそが問題なのである。すなわちそれらはうまく作用し秩序の安定を保証するが、それに付随して活動そのものを否定してしまふのである。その結果、市民は公的領域から放逐され、公的問題は支配者のみに委ねられてしまふ。

アレントは、プラトン以来のほとんどの政治哲学は政治という営みから堅固な秩序へ逃れるための理論的基礎と実践的方法を見出すさまざまな試みであり、そこには政治を支配に還元しようとする性向が見られるのだと言う。そこでは、ある人びとに命令する権利があり他の人びとは服従を強いられる支配によつてのみ共同体が維持されるという考えが前提にされている。このような観念を端的に表しているのが、プラトンの政治哲学である。アレントによれば、プラトンは哲人の支配を正当化し、ポリスを主人と奴隷の関係である支配関係に置き換えることを構想した。それは、あたかも魂が肉体に、理性が情熱に命令を下すように哲人王が都市に命令を下すことを想定しているかのようなのである。それ故プラトンは、しばしば家庭や家族を廃止しようとしたと解釈されるがそうではなく、「ひとつの家族が市民全体を包みこむほどのタイプの生活を<sup>(19)</sup>拡大」しようとしたのである。プラトンが私有財産と夫婦関係の廃止を勧めているのも、家族共同体から私的品格を奪いその原理を公的領域に適用しようとしたからである。このような思考において、公的空間は支配関係に貫かれ、何が起こるか予見しえない活動は命令の遂行に置き換えられてしまふ。公的問題は支配者の意志に委ねられ、市民はまるで一人の人間であるかのように、決定を遂行する全体的・受動的な存在になつてしまふのである。

またプラトンは、仕事や製作に固有な堅固な性格を人間事象に与えるため、活動を製作に置き換えようとしたのだと言われる。なぜなら哲人王は、善のアイデアを尺度として、彫刻家が彫像を作るように自分の都市を作るとされているからであ

る。<sup>(22)</sup> ひとつの社会の青写真に従つてユートピアを構築しようという思想も同じ発想に基づいている。つまりそれは、政治を一層高い目的に達するための手段としてしまつてゐる。しかも「作る」ことに付随して暴力を正当化している。これに対し目的はすべての手段を正当化しないといつた批判がよくなされるが、そのような批判は必ずしも射たものとは言えない。なぜなら手段を正当化するものを目的というからであり、したがつて「政治的領域で扱われているのが目的と手段である」とわれわれが信じている限り、誰かが認められてゐる目的を追求するためにあらゆる手段を用いるとしても、それを禁じることができないのである<sup>(23)</sup>。そこでむしろ、政治を目的—手段関係で見る思考法自体が問題にされねばならぬし、それは反対に政治は人びとの自由な活動であり、あるひとつの全体的目的に奉仕すべきでないということが銘記されねばならない。

(五) アレントは、また活動として捉らえられた政治の倒錯として全体主義を叙述している。『人間の条件』と『全体主義の起原』は描き出された対象こそ違ふが、その根底にある思想に変わりはない。つまりアレントは全体主義政治支配の特異性をイデオロギーとテロルに求めているが、それこそが活動と公的空間を廃絶してしまうものだからである。

アレントによれば、全体主義において人間活動の原理を代替しているのがイデオロギーである。人びとはイデオロギーの命ずるところに従つて行動するのだから全体主義に固有の法則の執行者もしくは犠牲者のいづれかでありえない。そのイデオロギーは、文字通り観念の論理(the logic of an idea)であり、ある単一の公理的前提からあらゆる現象を説明しようとしてゐる。<sup>(24)</sup> それは、存在する者の奇跡的性格すなわち予期しえないことを行ないうる活動には決して関心を寄せることがない。反対にそれは、歴史に関心を寄せ、人種とか階級を公理的前提として論理的演繹によつて歴史を説明する。したがつてすべてのイデオロギーには、歴史的事象についての全体的説明、經驗的に確かめうるリアリティに対する不信、単一的前提からの演繹による事実の一貫した整序という全体主義的な要素がある。人種主義と共産主義がイデオロギーとして勝利を収



めたのは、人種間の闘争、階級闘争という政治理論を内在化していたからであり、それらの全体主義的傾向はイデオロギーが全体主義支配機構の内部において演じる役割において明らかになる。<sup>(25)</sup>つまりヒットラーやスターリンが「生きる資格のない」人種、「死滅する階級」を定め、抹殺するという行動の指針につなげたように、観念から展開される論理的過程が全体主義運動と全体主義統治において強大な力を振つたのである。そして大衆は、イデオロギーそのものではなくそれに固有の論理性によつて捉えられ、「自然」もしくは「歴史」の巨大な運動のなかに押込められてしまう。すなわち彼らは、アーリア人の優越、無階級社会といった前提を認めると、指導者や党の命令に従わざるを得なくなる。それは、Aと言つた以上Bと言いつつCと言わねばならないという論理の強制力によつてである。アレントが全体主義を論理の支配 (logocracy) とも呼ぶ<sup>(26)</sup>所以はそこにある。つまり全体主義において人間はイデオロギー的思考に屈服し、それを自らの行動原理としているのである。

このイデオロギーとともに自由な政治の存在を否定しているのがテロルである。アレントがテロルを全体支配 (total domination) の本質と捉えたのは、それが自由が姿を現す空間を破壊してしまふからである。しかもテロルは、実在する敵がいなくなるにつれ強化される。ナチズムの場合にはユダヤ人の次にはポーランド人、スターリニズムの場合には支配階級が掃蕩された後には富農階級<sup>(27)</sup>が、「客観的な敵」として新たにテロルの対象とされた。イデオロギー的虚構の実現に伴いテロルの対象は広がり、相互の不信と猜疑が全体の雰囲気支配する。人びとの関係は、いわば各人が隣人の警察官であるような相互嫌疑に置き換えられてしまふ。<sup>(28)</sup>全体支配が目指すのは、無限の多様性を具えた人びとを一人の人間であるかのように組織することであり、そのためにはあらゆる可能性を持つた活動のための空間を破壊しなければならぬ。しかもたんに運動の自由が否定されるだけでなく、私的生活も破壊される。こうしてテロルは、人びとの間に形成される空間なしには存在し得ない自由の前提条件を否定する。テロルの鉄の紐帯によつて人間の多数性は否定され、それ自身が「歴史」もしくは「自然」の一部であるかのように行為する巨大な単一者が創り出されるのである。

アレントは、人間の最も基本的な創造性は自分自身に固有なものを世界に付与していく能力であり、それは共通世界を奪われることによつて消失するのだと言う<sup>(29)</sup>。もはやそれは、人間を活動へと導いたり、自由への息吹を与えるものではなく、アレントの分析の根底には始める者としての人間の自由の觀念が横たわつているし、人間を孤立した個に分解していく政治のメカニズムに批判が向けられている。つまりテロルによつて破壊されたのは、すべての人間的なつながりなのである。このつながりの喪失という点に関しては、大衆社会も同じである。そこでも人びとは、共通世界を失い、絶望的な孤立に追いやられるか、まるで一家族のように行爲するかのいずれかである<sup>(30)</sup>。それ故それらに共通の病根は、「協同行爲する」(acting in concert)<sup>(31)</sup> ための空間が消失してしまつたことにある。

(六) そしてアレントは、この「協同行爲する」という人間の能力を基底にして独自の権力概念を展開している。つまり「権力は人びとが共同で活動するとき人びとの間に生まれ、人びとが離散する瞬間に消えるものである<sup>(32)</sup>」と言われる。権力は共同で活動できるという人間の潜在能力に依存し「権力が発生する上で欠かすことのできない唯一の物質的要因は、人びとの共生である。人びとが非常に密接に生活しているので活動の潜在能力が常に存在するところでのみ、権力は人びとと共に存続しうる。したがつて都市国家としてすべての西洋の政治組織の模範になつてきた都市の創設は、実際に権力の最も重要な物質的前提条件である<sup>(33)</sup>」。暴力が道具に依存し権力が数に依存する<sup>(34)</sup>というのも、活動の束の間が過ぎ去つても人びとの支持によつて成り立つのが権力だからである。

またアレントが権力を水平的なものとして理解しているのは、約束によつて人びとが結合しているからである。この約束こそが、命令―服従に代わり人間を対等に結びつける唯一の能力である。アレントは、ソローの「自分が正しいと思うことを実行する」という市民の義務を「私が市民として、自らに課することのできる唯一の義務は約束をし、それを守ることである<sup>(34)</sup>」と書き換えているところでもある。それを政治体にあてはめると、法を作成しそれに従うという同意にあたる。自分たちが

賛成した法を支持する同意の伝統は古くからのものである。「アテナイの都市国家がその政体をイソノミアと呼んだ時、あるいはローマ人が共和政を自分たちの統治形態と語った時、彼らの頭にあつたのはその本質が命令し服従に依存せず、権力と支配をあるいは法と命令を同一視しないような権力と法の観念であつた<sup>(35)</sup>」と言われるように。つまり権力は、支持する人間の数に依存して正当性をもつという意味において、成員の同意に依存しているのである。

## 二

アレントの革命論は、近代の革命において失われた宝を叙事詩的に物語り、革命が自由の創設であつたことを想い起こそうとしている。つまり、「過去がその光を未来に投げかけるのを止めたので、人の心は暗闇のなかをさまよつている<sup>(36)</sup>」というトックビルの言葉にある過去の光を未来へと架橋していこうとしている。革命を因果論的に解釈しようとするのではなく、人間の政治的経験に光を投げかけその思想的意味を明らかにしていくことが、重要な課題になつている。したがつて彼女の革命論は、革命の政治思想として読まれるべきである。

そのアレントの革命論においてまず指摘しておきたいのは、アメリカ革命を水平的な契約に基づく共和国創設の歴史として高く評価していることである。アレントが強調しているのは、ロックが想定した自然状態から政治体を創るという行為が「たんなる作り事」でなく歴史的現実であつた点である<sup>(37)</sup>。つまり、植民地アメリカに渡つた人びとは、境界線のない人跡未踏の荒野、法に拘束されていない人間の無制限なイニシアティヴを恐れて、契約によつて政治社会を形成したのである。その意味で政治体の創設は、メイフラワー号上に始まり、コネティカット、ニューイングランドにおいて継承されていつたと言える。当時の植民者たちは、もちろんイギリスの制限統治下に置かれていたが、約束と協定によつて永続しうる権力を保持していた。彼らは、コロニーの郡区に「権力は人民にあり」(Potestas in Populo)という原理に基づいて小共和国を形成していつた。それは、人びとの活動と約束の力によつて維持され、独自の基本法を持つていた。しかも人民自身を支配者とし

ているのだから被支配者は存在せず、支配の原理とは異なり水平的な契約に依拠した権力が形成された。そしてそれらの諸権力は、あくまで小共和国の自治を優先し、それぞれの個性を失わず連合していったし、彼らはイギリス国王の勅許状、委任状といった権威は自分たちがモンヴェルスを創設した後には与えられることを学んでいった。

アレントは、このような経験が革命の人びとを導いたのだと言う。つまりそれは、王政自体が奴隷に相応しい統治形態であり、「権力は人民にあり」に「権威は元老院にあり」(auctoritas in senatu)という原則をつけ加えれば新たな統治形態を創りうることを教えたのである。こうして彼らは独立を宣言し、自らの内に権力の源泉を有する共和国の創設へ向かうわけだが、アレントはその際一三のコロニーのすべてで憲法作成が同時に行なわれたことに注目している。革命の人びとは、憲法起草を唯一の仕事とする憲法制定会議を持ち、そこでできた草案を人民のところへ持ち帰り、町の集会所で連合規約を一句一句討議させ、州議会で憲法の条項を検討させることによつて、憲法を作成していったのである。そこで重要なのは、憲法作成が政治体を構成する人民の行為であつたことと、<sup>(38)</sup> たんに市民的権利を保障することだけでなく、どのようにして新しい権力を創るかが主要な問題になつたことである。すなわち、州憲法の目的は新しい権力の中心を創造することにあつたし、彼らの論議は権力の分立に集中していった。そして彼らは、権力は権力によつて阻止されしかも相互に侵害し合わないと考え、「統治の一部分による権力の独占を防ぐばかりでなく、新しい権力を絶えず生み出す一種のメカニズムを、統治の中心そのものに据えつける」<sup>(39)</sup> 権力分立の原理を採り入れたのである。この権力の分立は、たんに三権分立に留まるものではない。つまり、正式に構成された一三の州共和国をどのようにしてその権力を減ずることなく連合していくかということが主要な問題であつた。建国の父たちは、それに対し「外交問題における君主政の利点と国内政治における共和主義の利点を調和させるような<sup>(40)</sup> 連盟共和国」を創設することを自らの任務とした。それは、構成された組織体たる小共和国がその権力を維持しつつ連盟共和国という新しい政治体を構成することができれば、そのような連合は広い領土を持つ国の問題を解決

できるだけだろうと彼らが考えたからにはかならない。

またアレントは、共和国の創設における権威の果たした役割を重視している。アメリカ革命において新しい政治体はその正統性を導き出す権威は、独立宣言と合衆国憲法であると言われる。たしかに、「われわれは、これらの真実を自明なもののみならず」という独立宣言の章句は、自明であるということが反論を許さないが故に、超越的源泉を表すものになつて<sup>(41)</sup>いる。憲法自体も、終極的起源に触れていないから文書だけから判断する限り独立宣言をそれ自身の正統性の唯一の源泉としていると言える。しかしこれは、理論面だけのことである。建国の父たちは理論的にはヨーロッパの知的伝統に拘束されたままであり、「自然の神」、神的起源に訴えたが、もしそれだけが権威になつていたら、「この新しい政治体の権威は、政治的権威に対する宗教的認証の喪失が既成事実になつている近代の猛攻撃の前に、実際に碎かれていたことだろう」と指摘されている。そしてアレントは、アメリカ革命をこの運命から救つたのは「自然の神」でも自明の真理でもなく、創設の行為そのものであつたと言う。つまり、新しい政治体と憲法を積極的に創設したという行為に権威があるのである。憲法が崇拜されたのは、まさしく人民自身がそれを創り出したからである。アメリカ革命の人びとは始める者であつたから、ローマの再興ではなく自然と暴力に委ねられない新しい政治体を創設したということ、その事実こそが共和国の良き伝統となつたのである。

アレントは、このようにアメリカ革命がそれ自体ひとつの始まりであつたこととともに人びとを活動へと導いたのが公的幸福の実感であつたことを強調している。つまり、彼らは町や郡区の集会場に集まり公的な問題について語り合うことを楽しんでいたし、自分のことについて見たり、聞いたり、話したり、尊敬して欲しいという「卓越への情熱」に動かされていた。彼らが集会や公務に駆りたてられたのは、「公的自由は公務パブリック・デュティに参加することにあり、この公務と結びついている活動は決して重荷になるのではなく、それを公的な場で遂行する人びとにほかでは味わえない幸福感を与えるということを知つて

(43) からである。言い換えれば彼らは、活動が公的幸福を生み出すことに気づいていたし、自由が公的な場にのみ存在しうることを経験的に理解していた。前にも述べたように、自由が姿を現すためには公的に組織された空間が不可欠な条件となつている。彼らは、そのことを明確に意識しないまでも、公的な仕事のなかで「自由がその魔力を拡げることのできるような空間、すなわち自由が眼に見え感覚に捉えられうるリアリティになるような出<sup>アベランヌ</sup>」<sup>(44)</sup>の現の空間を構成し始めたのである。

そしてアレントの革命論の中心は、この自由の觀念にある。つまりアレントは革命を自由の創設と意味づけているが、それはたんに解放<sup>リベレーション</sup>のなかに意味として含まれる自由 (liberty) を市民的諸権利として保障するのではなく、自由 (freedom) が姿を現す公的空間を創設するということである。圧政からの解放、権利の章典は自由の条件になつているが、それ自体自由を保証するものではない。自由は日々統治に参加するという政治的生活様式であるから、それを保証するためには公的空間に立脚した共和政体が打ち建てられねばならない。しかも自由は、社会的必要から解放された時にのみ存在しうる。建国の父たちが絶えず統治形態に関心を寄せることができたのも、アメリカ革命において恵まれた自然条件のもとで社会問題が逼迫していなかつたからである。

アレントは、それに対しフランス革命は社会問題 (人民の貧窮) を前面に押し出すことによつて自由の創設に失敗したのだと言う。アメリカ革命の舞台には欠乏が見られなかつたし貧民が重要な役割を演じなかつたのに対し、フランス革命は社会の生命過程の必然性すなわち人民の貧窮によつて動かされた。歴史的にはジロンド派が憲法の制定と共和政府の樹立に失敗した後にはロベスピエールの指導のもとジャコバン派が権力を掌握すると、革命は自由から人民の幸福へとその方向を変えていった。社会問題の政治的変形は、「すべての人間がパンを必要とする限り、われわれはすべて同じであり、ひとつの肉体に統一されるのは当然である」<sup>(45)</sup>と言われるように人びとを一元化する。ロベスピエールが社会の諸階級を下層の貧民を表す人民 (le peuple) と人民への同情に一体化できたのは、貧窮からの解放が切迫した問題であつたからである。ロベスピエー

ルは、人民の自然的善性を信頼し「新しい憲法のもとでは、諸法はハフランス共和国Vのためでなく、ハフランス人民の名においてV公布されねばならない」と主張したのである。<sup>(46)</sup>しかもこの場合、人民は単数的存在として理解されている。そのことは、ロベスピエールがルソーの一般意志を振りかざしたことから明らかである。なぜなら、一般意志は完全一致をその特質とする政治体の動態原理だからである。「ルソーは一般意志のこの隠喩を真面目に、また文字通りに受けとり、国民を一個人のようにひとつの意志によつて動かされるひとつの肉体と考<sup>(47)</sup>え」、多数者を一者にするために、特殊利害と特殊意志を国民の共通の敵とみなし相殺しようとした。ロベスピエールは、これを応用し、意見を特殊意志の表出とみなし、それに対するテロルを正当化した。さらに人民の悲惨さとそれへの哀れみの感情から「すべてが許される」という無法性が生まれ、暴力の奔流のような解放を助けたのである。こうして一般意志と同情は人民を単数的存在とし、暴力や無法状態への道を開いたのである。社会的なものの政治的変形の危険性は、まさにこの点に存在する。

アレントによれば、これに対しアメリカ革命における人民 (people) の概念は「その尊厳がまさにその多数性に存するよ<sup>(48)</sup>うな、限りなく変化に富む多くの人びとという意味であつた」。このアレントの理解の二重性に注意する必要がある。もちろんアレントが価値を置いているのは、アメリカ革命における人民の概念である。アメリカ革命の人びとは、フランス革命の指導者が世論に頼つたのとは対照的に、世論の支配を専制の一形態とみなし、絶えざる意見交換が共和国の礎石となると考<sup>(49)</sup>えていた。彼らは、少なくとも国内問題において人民を多数者と理解したが、それは彼らが「共和政における公的領域は対等者の間で行なわれる意見の交換によつて構成されるものであり、この公的領域は、たまたますべての対等者が同一の意見を持つために意見交換が無意味になつたその瞬間に簡単に消滅するであろうことを知つていた」<sup>(49)</sup>からである。つまり、彼らは、利害の多様性と意見の相違を「自由な統治」のひとつの特徴とみなしていた。<sup>(50)</sup>その際、利害はもともと集団に属するから少数者の利益を大多数の利害から守るような条件を整えればよいが、意見は個人のものでありかつ意見交換の過程におい

て形成されるから、そのための場が設定されねばならない。また、個人の意見は際限なく異なっているので、多様な意見を整理し、恣意的な意見をより分け、知性のふるいにかけて公的見解にまで高めていく機会がなければならない。つまり代表と純化が必要であると思われた。なぜなら「意見は、意見と意見を交換する過程で形成されテストされる以上、意見の相違は、その目的のために選ばれた人びとの団体を媒介することによつてのみ調停される」<sup>(51)</sup>からである。それらの団体は、利害と意見をともに純化し、その多様性による混乱を防ぐものと考えられた。しかもそれらは、共和政の原理に基づかねばならない。しかしながら、共和政の基盤は次第に揺らいでいった。それは、ひとつには法が郡区と市民集会の制度を織り込まなかつたからであり、もうひとつには統合の進展が代議制、連邦政府に比重をかけていつたからである。

アレントが革命の失われた宝と呼ぶのは、人びとが統治に参加するための空間のことであり、それは、共和国の根底に据えられねばならなかつたものである。アメリカ革命が終わつた後、この共和政の基盤が失われていくことに気づき、そのことに苦慮したのはジェファソンだけだつたとアレントは言う。ジェファソンは、人びとの活動によつて保持された共和政を想い起こし、友人に宛てた手紙に基本的共和国（区制）の構想を書き記したのである。すなわち、彼は共和国が「具体的機関を欠く抽象的な民主主義の政治システム」<sup>(52)</sup>に陥ることを危惧し、人びとに自由を行使しうる空間を与えることを構想した。それは、「郡カウンティを区ウオーターに分割せよ」という要請に示されるように、共和国を小共和国に分け、人びとを活動に駆り立てた革命の活力を回復しようとしている。明らかに革命時代の郡区がそのモデルになつており、小共和国が大きな共和国の主要な力となるだろうと想定されている。「したがつてジェファソンは、市民が革命の日々に行ない得たことをそのまま続け、自分の意志に従つて活動し、こうして日常的に行なわれるものとして公務に参加することができるよう、区に期待したのである」<sup>(54)</sup>。それはまた、中央政府に管理と権力が集中するのを防ぐこともできるであろう。共和政の永続的基盤である区の上に郡、州、同盟の共和国を重層的に想定しているように、彼の関心は新しい統治形態に向けられていた。そしてもし



革命の目的が自由が姿を現す公的空間の創設にあるとしたなら、「すべての人が自由になることのできる唯一の実体的な空間である区の基本的共和国こそ、実際には、このような自由の空間を人びとに与え、それを守ることを国内問題の主たる目標としたはずの大共和国の目的でなければならなかつた」<sup>(55)</sup>。

ジェファーンソンが構想したような新しい統治形態は、評議会制として現実にその萌芽を現した。アレントは、語られず記憶されないままに残された、奇妙で悲しい評議会の歴史を物語っている。つまりパリ・コミューン、ロシア、ドイツ、ハンガリーの革命の過程に現れた評議会制は、「近代的な平等主義的社会の全成員が公的問題の参加者になることができるような新しい統治形態」<sup>(56)</sup>の萌芽であつた。そのような統治形態への期待は、人びとに顧みられることなく今世紀の革命の悲惨さのなかに葬り去られてしまつた。アレントは、そのことを記憶と回想によつて償おうとしている。それ故彼女の分析は、評議会の潜在的可能性に向けられている。彼女の叙述は、読む者を惹き付けずにはおかないほど魅力的である。それは、歴史家の著作を参照しているが、その思想的メタモルフォーゼなのである。

ここでは、その要点を記すことにする。まず第一に評議会は、革命の過程で自然発生的に現れたのだという。それは、歴史の必然性の結果でも革命家が考案したものでもなく、古い権力が急速に解体したあとと人民自身によつて自発的に創造されたのである。革命の理論家、職業革命家が生に当惑したのは革命のプログラムにのついていない予期せぬ出来事だつたからである。パリ・コミューンを目撃したマルクスは、コミューン制度を「労働の経済的解放のための、ついに発見された政治形態」になるかもしれないと考えたが、まもなく「プロレタリアート独裁」の観念と著しく違うことに気づき、革命の一时的機関にすぎないという結論を下した。レーニンの場合も同様である。すなわちレーニンは、ソヴィエト制度の創造性を認め「全権力をソヴィエトに」というスローガンで十月革命に勝利を収めたが、彼はソヴィエトをたんなる闘争機関とみなし、党の補助的役割を担うにすぎないと考えていた。それ故クロンシュタットの反乱のようにソヴィエトが党の独裁に反旗

を翻すや彼は即座に評議會を粉粹する決心をしたほどである。また何もマルクス主義者に限らないが、職業的革命家は見たことも考えたこともない評議會の出現に驚き、恐れた。それは、彼らが革命を歴史的先例と理論の枠内でのみ考え、革命的諸事件の現実（アクチュアリティ）に対応できなかつたからである。彼らは、一党独裁を打ち建てようとしていたから、革命そのものの過程で組織され、構成された評議會の意味を理解することができなかつた。

第二に、評議會はたんなる闘争機関でなく秩序の機関であり、共和国の創設を目指していたことがあげられる。それが秩序の機関でもあつたことは、ロシア革命やハンガリー革命の過程で既存の経済組織の再編成が行なわれたことに明らかである。つまり、労働者評議會は工場の経営を引き継ぎ、自分たちの手で管理しようとした。アレントは、そのような試みに対し物の経営のなかに活動の要素を持ちこんだと批判的である。ここでも、必然の支配する領域と自由の空間は峻別されている。アレントは、そのような生産機構への参加が失敗を運命づけられていたかのように語るが、評議會が人民に依拠した新しい統治形態を打ち建てようとした事実には賞賛を惜しまない。すなわち評議會は、人びとが共に生活し、共に働いているところに発生した。ロシアの場合、労働者、兵士、農民の評議會、ハンガリーの場合、地域評議會、革命評議會、作家や芸術家の評議會、労働者評議會などが形成され、それらは、きわめて短期間で制度となり、全国を代表する代議員を最終的に選出しうる地域的な上級評議會を形成しつつ、統合と整合を開始していった。そしてそれらの「共通の目的は、新しい政治体、すなわちそれ自身の中央権力が、その構成体からオリジナルな制定権力を奪うことのない仕方である基本的共和国Ⅴに依拠している新しいタイプの共和政体を創設することにあつた」<sup>(58)</sup>。

そこで第三にそして最も重要な点として、この基本的な評議會こそあらゆる人に開かれ、各人が自分の活動の場を見つげることのできる公的空間であつたことがあげられる。それに加わつた人は、はつきりと意識して共和国の問題に参加することを望んでいた。それに属さなかつた人は、キリスト教的遺産である政治からの自由を自ら選択した人である。つまり、公

的問題に関心を持ち私的幸福以上に世界の状態を憂慮した人だけが自発的に評議会に加わった。彼らは、自分で自分を選択し組織した人びとである。そのような評議会の人びとの間の関係は、共通の事柄に従事している人びとの平等であつた。彼らのなかから人格的に信任された人が、代表として上位の評議会に送られると、代表は再び同輩者のなかに加わつたのである。彼らの権威は同等者の信任にのみ依存し、彼らは上からも下からも圧力を受けなかつた。評議会制はピラミッドには違いないが、それぞれの評議会は、各人が意見を交換し、共同で活動し、それを自己評価できる空間だったのである。

これまで述べてきたようにアレントは、古代ギリシア、評議会制に政治本来の姿を求めている。また評議会制に新しい統治形態としての期待を寄せていることも確かである。<sup>(59)</sup> カノーヴァンは、そのことに関連してアレントの政治の概念は「ロマンティックな幻想」<sup>(60)</sup>だと批判しているが、このような批判は一般的でさえある。ドルフ・シュテルンベルガーが指摘しているように、アレントは評議会の発生について物語っているがその消滅について分析していないことも事実である。ほかに、ドイツの場合のように評議会がイデオロギー的に扇動されたり、ソヴィエト・コミュニンにアナキスティックな傾向が見られたことを顧慮しない歴史認識の一面性を指摘することもできるだろう。しかし問題の核心はそのようなところにあるのではない。なぜなら、歴史的リアリティに思想の光を通し現代に伝えていくことこそ、アレントの意図するところなのである。その際彼女の政治思想の根底にあるのは、人びとの言葉と活動による営みとしての政治のイデーである。それ故重要なのは、政治を支配でなく市民の公的な行為と捉えるアレントの視点である。彼女の政治思想の意義も、人間の政治的能力、政治的経験に対する比類のないほど透徹した理解に求められるべきである。

(1) Dorf Stenberger, "Die versunkene Stadt", *Merkur*, Nr. 341, Heft 10, Jg. 30, Okt. 1976, S. 989. アレントが「*Die Stadt*」に語つたのは、シカゴ大学のボツナーに話してゐる。

(2) Hannah Arendt, *On Revolution*, New York, The Viking Press, 1963, p. 22. 志水速雄訳『革命について』(中央公論社、一九七五年)二八頁。

- (3) *Ibid.*, p. 23. 同右<sup>1)</sup> 二九頁。
- (4) *Ibid.*, p. 23. 同右<sup>1)</sup> 二九頁。
- (5) *Ibid.*, p. 24. 同右<sup>1)</sup> 三〇頁。
- (6) “On Violence” in *Crises of Republic*, pp. 142-143. 前掲訳書<sup>1)</sup> 一二七頁。
- (7) *The Human Condition*, p. 26. 前掲訳書<sup>1)</sup> 三〇頁。
- (8) *Ibid.*, p. 27. 同右<sup>1)</sup> 三一頁。
- (9) *Ibid.*, p. 27. 同右<sup>1)</sup> 三〇頁。
- (10) *Between Past and Future*, p. 23. 前掲訳書<sup>1)</sup> 三〇頁参照。
- (11) *Ibid.*, p. 51. 同右<sup>1)</sup> 六六頁。
- (12) *Ibid.*, pp. 234-235. 前掲訳書<sup>1)</sup> 一一七頁。
- (13) *Ibid.*, p. 241. 同右<sup>1)</sup> 一二五頁。
- (14) *Ibid.*, p. 241. 同右<sup>1)</sup> 一二六頁。アレントは、代表的思考の能力は人びとの立場に立つて考えられる程度に依存しているのだと言う。すなわち、ある人の意見は、ほかの人びとの立場を心のなかに浮かべれば浮かべるほど、そして彼らの立場に立つて感じたり考えたりしていると想像できればできるほど、妥当性を有する。
- (15) Hannah Arendt, “Wahrheit und Politik”, in: Carl Friedrich von Weizsäcker (Hrsg.), *Die Politische Verantwortung der Nichtpolitiker*, München, R. Piper & Co. Verlag, 1964, S. 165. 山口定・丸山敬一訳『非政治的人間の政治責任』(福村出版、一九七二年)二〇五頁。
- (16) *Between Past and Future*, p. 242. 前掲訳書<sup>1)</sup> 一二七頁。
- (17) *Ibid.*, p. 242. 同右<sup>1)</sup> 一二七頁。
- (18) *The Human Condition* p. 220. 前掲訳書<sup>1)</sup> 二四七頁参照。
- (19) *Ibid.*, p. 221. 同右<sup>1)</sup> 二四八頁。
- (20) *Ibid.*, p. 222. 同右<sup>1)</sup> 二四九頁。
- (21) *Ibid.*, p. 223. 同右<sup>1)</sup> 二五〇頁。
- (22) *Ibid.*, p. 227. 同右<sup>1)</sup> 二五三頁。
- (23) *Ibid.*, p. 229. 同右<sup>1)</sup> 二五五頁。
- (24) *The Origins of Totalitarianism*, p. 488-489. 前掲訳書<sup>1)</sup> 三一一頁。

- (25) *Ibid.*, p. 470. 同左<sup>7</sup> 三二三頁。
- (26) Carl Joachim Friedrich (ed.), *Totalitarianism*, New York, Grosset & Dunlap, 1964, p. 134.
- (27) The Origins of Totalitarianism, p. 424.
- (28) *Ibid.*, p. 430 參照。
- (29) *Ibid.*, pp. 474-479. 前掲訳書<sup>7</sup> 三二八—三三四頁。
- (30) *The Human Condition*, pp. 57-58. 前掲訳書<sup>7</sup> 五八一—五九九頁。
- (31) *The Origins of Totalitarianism*, p. 474. 前掲訳書<sup>7</sup> 三二八頁(ハートクの言葉)。
- (32) *The Human Condition*, p. 200. 前掲訳書<sup>7</sup> 二二八頁。
- (33) *Ibid.*, p. 201. 同左<sup>7</sup> 二一九頁。
- (34) Hannah Arendt, "Civil Disobedience", in *The Crises of Republic*, p. 92. 前掲訳書<sup>7</sup> 八二—八三頁(強調はアレント)。
- (35) *Ibid.*, p. 139. 同左<sup>7</sup> 一一三—一一四頁。
- (36) *Between Past and Future*, p. 7. 前掲訳書(一)<sup>7</sup> 一〇頁。
- (37) "Civil Disobedience" in *The Crises of Republic*, p. 85. 前掲訳書<sup>7</sup> 七六頁。アレントは、近代の社会契約論をロック的な水平的社会契約とハンス的な垂直的社会契約に分け、アメリカに形成された政治社会は相互に約束して社会を形成する水平的原理に基づいていたことを強調している。  
(※*On Revolution*, p. 169. 前掲訳書<sup>7</sup> 二二四—二二五頁)。
- (38) フレントの constitution という言葉を政治体を構成する行為と憲法を作成する行為という二つの意味で理解し、アメリカ革命でもフランス革命でも憲法制定は政府を構成する人民の行為であったと述べている(*ibid.*, p. 143. 同左<sup>7</sup> 一五三頁)。
- (39) *Ibid.*, p. 148. 同左<sup>7</sup> 一六〇頁。
- (40) *Ibid.*, pp. 150-151. 同左<sup>7</sup> 一六〇—一六一頁。
- (41) *Ibid.*, pp. 192-195. 同左<sup>7</sup> 二〇二—二〇四頁參照。
- (42) *Ibid.*, p. 196. 同左<sup>7</sup> 二〇六頁。
- (43) *Ibid.*, p. 115. 同左<sup>7</sup> 一二五頁。
- (44) *Ibid.*, p. 26. 同左<sup>7</sup> 三三頁。
- (45) *Ibid.*, p. 89. 同左<sup>7</sup> 九八頁。
- (46) *Ibid.*, p. 70. 同左<sup>7</sup> 七九頁。
- (47) *Ibid.*, p. 71. 同左<sup>7</sup> 八〇頁。

- (48) *Ibid.*, p. 88. 同右、九七頁。
- (49) *Ibid.*, pp. 88-89. 同右、九七頁。
- (50) *Ibid.*, p. 229. 同右、二二九頁。
- (51) *Ibid.*, p. 230. 同右、二四〇頁。
- (52) *Ibid.*, p. 238. 同右、二四八頁。
- (53) *Ibid.*, p. 262. 同右、二六一頁(一八二四年六月五日付、ジョン・カートライト宛ての手紙)。
- (54) *Ibid.*, p. 264. 同右、二六四頁。
- (55) *Ibid.*, p. 268. 同右、二六八頁。
- (56) *Ibid.*, p. 268. 同右、二七八頁。
- (57) アレントが主として参照しているのは、アンヌマイヤーの著作である(※Osker Anweiler, *Die Rätebewegung in Russland 1905-1921*, Leiden, E. J. Brill, 1958. など)。
- (58) *On Revolution*, p. 271. 前掲訳書「二八一頁」。
- (59) “Thoughts on Politics and Revolution”, in *Crises of Republic*, pp. 229-233. 前掲訳書「二二二—二二七頁参照」。
- (60) M. Canovan, *op. cit.*, p. 123. 同じく批判している例として、N. K. O’Sullivan, *Politics, Totalitarianism and Freedom: The Political Thought of Hannah Arendt*, *Political Studies*, vol. 21, 1973, p. 197. などがある。
- (61) D. Sternberger, *op. cit.*, S. 944.

五 結 び

アレントの政治思想は、彼女の人間についての考察と深く結びついている。それらに共通しているのは、人びとの言葉と行為による交わり、他人と共有するリアリティに価値があることを叙述していることである。ここでは、活動、リアリティ、公的空間という概念を基底にしてアレントの思想を論じてきたが、それらは互いに関連し合い彼女の思想を形成している。活動の根底にあるのは、人間自体がひとつの始まりであり、人間は新しいことを始めることができるという思想である。人間に始める能力があるが故に、歴史は本来予見することができないのだし、あらゆる人間的可能性に開かれている。しかも

活動は、人びとを結びつけ、言葉を媒介にして公的關係を形作る。この共同で活動することこそ、政治という営みにほかならなかつたのだし、彼女の政治思想は活動のリアリティに即し政治的なものの本来の姿を明らかにしている。公的幸福という価値もそのようなリアリティから引き出されたものである。つまり、公的な事柄に参加することにはそれ自体価値がある。共同で新しいことを始め、公的な責務を果すことは、私的生活では味わいえない喜びをもたらすのだし、活動することは楽しいのだと彼女は率直に表現している。

それとともに、アレントがこの世界および他人と共有するリアリティに価値を置いていることを強調したい。リアリティとは、感覚的に捉えられる現実のことで、人間にとつて最も確かなものである。キリスト教や近代哲学がリアリティの世界から離れていつたのとは対照的に、アレントの思想はそれが持つ意味を明らかにしている。つまり、人びとの語り合い、活動にはそれ自体価値があり、死すべき人間にできることは、自然が与えてくれたものを愛し、より良き世界を残していくことである。アレントは、また人間論のなかで友情、誠実さ、責任感に人間らしさを求めている。人びととの交わりにおいて人間は人間的になれるのだし、人間的であることを学ぶのである。このような意味においてアレントの思想は、人間の生と世界を中心に行っていると言えるし、またアレントが古代ギリシアに遡つたのも生の活動的な側面に光を当てるためであつた。

アレントの政治理解は、古代ポリスの市民の *vita activa* を基底にしている。つまりそこから政治を人びとの言葉と行為による営みと捉え、そのイデーをもとに人間の政治的経験を叙述している。それ故ここではアレントの政治的なものの理解に照明を当て、人びとの自由な言葉と行為を保証するのが公的空間であることを明らかにしてきた。もちろんそれは、歴史に現れたままで再生するとは思えないし、アレントのように統治形態にのみ限定することにも問題がある。アレントはギリシアのモデルを近代にもあてはめ社会を必然の領域としてしまつているが、私は社会にも自由な行為、意思疎通が及ぼされねばならないと考えるからである。したがつて、アレントのいう活動、公的空間をより広い意味で受け取つていきたい。アレ

ントの真意もまた、大衆社会における共通世界の喪失にあつたのであり、人びとを公的に結びつけるつながりをどのようにして獲得していくかが問われているのだと思う。この人びとの介在となるつながりは、すでに示したように共通の関心、象徴に求められる。つまり、あらゆる多様性を具えた人間が共通の関心に導かれて集まれば、言葉と活動は人びとの間に公的空間をつくっていくであろう。そしてその方向は多様に存在するだろうが、アレントの思想は、そのような人びとの公的なつながり、言葉と活動のつくり出す空間の持つ意味を明らかにしているのである。

(1) Hans Jonas, *Handeln, Erkennen, Denken : Zu Hannah Arendts philosophischem Werk*, *Merkur*, Nr. 341, Heft 10, Jg. 30, Okt. 1976, S. 986 参照。

(2) Joseph Esptein, *When Lights Go Out, New Republic*, vol. 160, Jan. 25, 1969, p. 26 参照。