慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	アーレントと多元主義：再考
Sub Title	Arendt and pluralism reconsidered
Author	蛭田, 圭(Hiruta, Kei)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	2018
Jtitle	法學研究：法律・政治・社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.91, No.10 (2018. 10) ,p.39- 81
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論説
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-20181028-0039

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.

アーレントと多元主義　再考

蛭田　圭

はじめに
一．アーレントと多元主義を考えるための予備作業
二．多元主義という考え
三．三つの多元主義概念
四．アーレントの多元主義？
五．アーレントの一元主義
六．一元主義から多元性へ
おわりに

はじめに(1)

ハンナ・アーレントの思想の中心に多元性（plurality）の概念があることはよく知られている。彼女自身が多元性を「あらゆる政治的生活の条件そのもの」や「地球の法」などと特徴付けているし(2)、多元性を鍵概念としてアーレントの著作群を読み解く試みも数多くある(3)。しかし、彼女が政治哲学ないし政治理論的な意味で多元主義

者（pluralist）であったかとなると、論争の余地が大いにあるだろう。その理由の一つは、彼女自身があらゆる主義（イズム）に対して疑念を表し、全てのイデオロギーを拒否する姿勢を見せたことである。またその帰結として、彼女が「多元主義」という言葉を避け、接尾語の付かない「多元性」という言葉を一貫して使い続けたことも、論争が続く一因となっている。しかしそれ以上に注目すべきは、研究者のあいだでアーレントと多元主義の関係について合意がないことであろう。例えばリチャード・フラスマンは近著『多元主義と自由民主主義』で、アーレントをウィリアム・ジェームズ、スチュアート・ハンプシャー、マイケル・オークショットと並ぶ、二十世紀を代表する多元主義者として論じている。(4) それに対し、十九世紀後半から現代までの「多元主義の様々な諸伝統の歴史」を概観した編書『近代の多元主義』では、ジェームズ、ハンプシャー、オークショットは全て多元主義者として触れられているのに対し、アーレントへの言及はない。(5) さらにピーター・ラスマンの『多元主義』やロナルド・ベイナーの『政治哲学』では、アーレントはむしろある種の反多元主義者として論じられている。(6) こうした研究動向を背景として、次の問いを改めて問うことには意義があるだろう。アーレントの政治思想は「多元主義の思想」と呼ばれるべきものなのであろうか？

この問いへの回答として、本稿では三つの主な主張を提示する。第一に、アーレントは政治理論的な意味で多元主義者ではない。先行研究の一部が既に指摘してきたとおり、「多元性についてのあらゆるおしゃべりにも関わらず」、彼女はより深い意味での多元主義を肯定していない。(7) 第二に、先行研究を一歩踏み越え、アーレントが多元主義にコミットしていないのみならず、ある種の一元主義に積極的にコミットしていることを論証したい。つまり、善き生の構想の多様性を認めない道徳的な一元主義である。諸個人がそれぞれの善の構想に基づき自らの生き方を選ぶこと――後期ロールズの言う「理性的な多元主義の事実」――を肯定した上で政治体のあり方を考える現代政治理論の主潮流とは、アーレントの思想は決定的に袂を分っている。(8) 第三に、最もオリジナルな主

張として、この一元主義へのコミットメントこそが、彼女の多元性の擁護を基礎付けていることを示したい。善き生の構想の多様性を認めず、政治的生を一元主義的に擁護するが故に、多元主義的なリベラルの理論家が肯定できなかった類の多元性を、アーレントは肯定できたのである。

ここで訳語について付言しておきたい。アーレントの plurality の訳としては、「複数性」が用いられるのが一般的である。この訳は原語に忠実であり、また文字通り「多元性」を意味する multidimensionality と差別化できる点でも優れた訳語と言える。他方で plurality を「複数性」、pluralism を「多元主義」と訳し分けることによる弊害もある。すなわち、この訳し分けに慣れ原語のニュアンスを見落とすと、ヨーロッパ言語圏におけるアーレント研究でなぜ plurality と pluralism の関係が繰り返し問題とされてきたかが、分からなくなる点である。しかしこの問題は、先に挙げたフラスマン、ラスマン、ベイナーらの近著においてのみでなく、国際的なアーレント研究の最先端でも盛んに論じられている。例えばアメリカ合衆国を中心に活動する国際学会 Hannah Arendt Circle の年次大会では、二〇一八年、二〇一七年、二〇一五年にそれぞれ ‘Arendtian Human Plurality as a Corrective to Liberal Pluralism’、‘Athens vs. Sparta: Arendt and Rousseau on Pluralism’、‘Hannah Arendt: Monist or Pluralist with Respect to the Good Life?’ と題された研究報告があり、アーレントにおける plurality と pluralism の問題が繰り返し論争の的となっている。(9) こうした動向に鑑み、本稿ではあえて plurality に「多元性」という訳を用い、日本語でのアーレント研究でこれまで見逃されてきた問題を提起すると共に、一つの回答を試みたい。

本稿の構成は以下のとおりである。はじめに準備作業として、アーレントの「主義（イズム）」の拒絶について、我々解釈者が取るべき立場を論じる。続く第二節で多元主義という考えの一般的特徴を考察した後、第三節で、政治理論的な意味で多元主義者であるとはどのようなことかについて論じる。ここでは多元主義の諸概念を

三つの次元に分けて整理した上で、その相互関係を分析する。続く二つの節で、アーレントの多元性擁護が多元主義の擁護ではないことを論じ、彼女の一元主義へのコミットメントを明らかにする。この作業の過程で、自由、活動、人間性といったアーレント思想の主要概念を、多元主義／一元主義との関わりで議論する。そして第六節で、多元主義と多元性を直接結ぶリベラルな思想と対比しながら、アーレントが一元主義を通じて多元性を擁護する回路を紐解いていく。結びとして、以上の議論が広義の政治哲学・政治理論研究に持つ含意を論じたい。

一．アーレントと多元主義を考えるための予備作業

多元主義か否かにかかわらず、アーレントの政治思想を主義（イズム）の名で呼ぶ試みにそもそも懐疑的な読者もいるだろう。というのも、彼女自身が主義（イズム）とイデオロギーを同義とした上で、それは暴力への発展の可能性を孕んだ、内在的に危険なものだと論じたことがあるからだ。[10] さらに彼女は、晩年に「あなたはリベラルなのか？　それとも保守なのか？　現代の可能性のうちであなたの立場はどこなのか？」と訊かれた際、「私はどのグループにも属さない」と答え、いかなるイデオロギーにも与しない身振りをみせている。[11] こういった発言を根拠とし、アーレントの政治思想を主義（イズム）として括るのは無駄な作業だとする見解がありうるだろう。アーレントの著作は「カテゴリー化に抗う」という見解である。[12]

しかし、この見解は説得性を欠くものである。というのもまず、アーレントのイデオロギー構想はあまりにも狭隘である。彼女は「イデオロギー」が「観念」（idea）と「論・学」（-logy）の複合語であることに注目し、イデオロギーを「その名がほぼ文字通り示す」とおり「ある観念の論理」だと述べている。「自然の法」という前提から演繹されるナチズムと、「歴史の法」という前提から演繹されるスターリニズムが例示するとおり、イデ

オロギーとは、過去・現在・未来についての一貫した説明を「公理のように受け入れられた前提から」演繹的に与えるものだと、アーレントは述べる。[13] しかしこの分析が、非全体主義的なイデオロギーの多くに当てはまらないことは、論を俟たないであろう。例えば自由主義は、自由、平等、自律、法の統治といった複数の概念から成り立ち、どの一つの概念にも還元できない。[14] また、明るい未来を描くことの拒絶を中核とした反ユートピア主義を考えれば分かるとおり、イデオロギーは必ずしも、過去・現在・未来を一貫して説明するわけでもない。[15] さらに「ナルシシズム」に見られるとおり、全ての「イズム」がイデオロギーだというわけでもない。[16] したがって、たとえアーレントの政治思想が、彼女の言う狭義の主義（イズム）＝イデオロギーと相容れないものだったとしても、それが通常の意味での主義（イズム）ないしイデオロギーに属さないとは限らないのである。

しかしそれ以上に決定的なのは、原則として、解釈者は著者の意図を必ずしも尊重する必要がない点である。例えば、ある人が「私は自由至上主義者ではない」と主張したとしよう。そうだとしても、もしその人が消極的自由を至高の価値と考え、社会的正義という概念は範疇の取り違えから生じた幻想だと主張し、国防を除く全ての公共サービスは市場によって供給されるべきだと唱えたならば、我々はその人を自由至上主義者と呼ぶべきであろう。同様に、アーレント自身が自らをリベラルでも保守でもないと言ったからといって、彼女の政治思想のうちに自由主義的ないし保守主義的な要素を充分に見出すことができれば、私たち解釈者は彼女自身の意図に反して、彼女の思想をそういった「主義」の名で呼ぶべきなのである。実際に既存の研究でも、彼女の政治思想は共同体主義、コスモポリタニズム、市民的共和主義といった様々な「主義」の系譜に位置づけられ、論じられている。[17]

二．多元主義という考え

「アーレントの政治思想は多元主義の思想か？」という問いの正統性を確保したところで、多元主義の諸概念の整理に入りたい。まずは、多元主義という考えの一般的な性質を明らかにしよう。[18]

多元主義は、何の多元性を問題とするかを指定しない点で、形式的な概念である。多文化主義と対比すると、この特性が良くわかるだろう。つまり一方で、多文化主義は文化の多数性に関するものだと、予め（定義からして）意味の境界線が引かれている。それに対して多元主義は、「何の多元性か？」という問いが未回答のままの概念である。その結果、この問いに対する答え次第で、「多元主義」という言葉で指示される概念をほぼ際限なく増やすことができる。例えば、科学的研究は単一の方法の応用によってではなく、分析対象に応じた複数の方法の使用により行われるべきだという立場を、方法論的多元主義と呼ぶことがある。[19] また形而上学の文脈で、現実は一つの実体に還元できず複数の実体から成り立つという立場を、総称して多元主義と呼ぶことがある。[20] このように、議論の文脈が特定され、問題となる多元性の内容（「何の多元主義か？」）が指定されてはじめて、多元主義の概念は実質的な意味を得るのである。

多元主義の諸概念には、一般に二つの主要な共通点がある。第一に、それらは何らかの多様性の記述だけでなく、その望ましさの肯定を伴っている。例えば、方法論的多元主義の概念には、科学研究に色々なアプローチがあるという事実の認識に加え、そのような多様性が望ましいという判断が含まれている。もちろん厳密に言えば、多元主義と多様性を同義として使うことは誤りではない。言い換えれば、純粋に記述的な意味で「多元主義」という言葉を用いることは、文法的規則の違反ではない。しかし通常、「多様性」ではなくあえて「多元主義」という言葉を用いるのは、問題となる多様性を発話者ないし執筆者が陰に陽に肯定しているためである。少なくと

も政治理論の文脈で多元主義が議論される場合、その概念には記述と規範の両面が存在する。

多元主義諸概念の一般的特徴の二つ目は、その批判的機能である。つまり、この概念は常に対応する一元性を問題化するために用いられる。例えば、方法論的多元主義は科学的研究のアプローチの多様性の肯定であると同時に、諸アプローチが唯一の正しい方法論に収斂するはずだという一元主義への批判でもある。[21] 同様に形而上学的多元主義は、現実を生成する実体の多様性の肯定であるのみでなく、現実を一つの実体に還元しようとするスピノザのような一元主義的立場への批判でもある。グレゴー・マクレナンが指摘するとおり、「どのような類のものであれ、多元主義の力は、何らかの支配的な一元主義的オーソドクシーの特徴を述べ、それを問題化する能力に依存する」のである。[22]

三　三つの多元主義概念

以上のような多元主義の形式的特性ゆえに、政治理論の文脈に限定しても、多元主義概念が複数存在するのは驚くにあたらないだろう。ウィリアム・コノリーが指摘するとおり、多元主義とは「理想としてのいかなる一つの説明をも受け入れず、それ自体が複数の様式で機能するイデオロギー」なのである。[23] しかしこうした「複数の様式」を、個人、集団、価値論という三つの次元に大別し整理することができる。「何の多元主義か？」と「どのような一元性を問題化するための多元主義か？」を念頭に置きながら、政治理論における多元主義の諸概念を見ていこう。

1．多元主義と個人

第一に、一個人の次元での多元主義がある。ここで問題となるのは、生き方ないし「善の構想」の多元性である。その主張を素描しよう。多くの人々が生きる社会、とりわけ近代社会では、諸個人は自分にあった生き方をそれぞれ探りながら生きている。信仰を持つ人もいれば、神の存在を否定する人もいる。異性愛者の人もいれば同性愛者の人もいる。こういった生き方の多様性は記述的な事実であるばかりでなく、望ましいものとして尊重されるべきである。なぜなら、無神論者に信仰を強要したり、同性愛者に異常者のレッテルを貼ったりすると、個人の自律が否定され、各人がそれぞれの仕方で実りある生を送る機会が奪われかねないからである。

この意味で多元主義的な政治理論とは、諸個人が異なる善の構想に基づいて多様な生き方を求めることを前提・承認した上で、そういった差異を包含できる政治体の姿を探る試みである。ウィリアム・ガルストンが「ポスト宗教改革のプロジェクト」と呼んだ自由主義の系譜が、代表例として挙げられるだろう。近世ヨーロッパの宗教紛争への反省から、「多様性の原理」を礎として自由主義を構想する伝統で、代表的論者としてロック、バーリン、後期ロールズを挙げることができる。(24)

それに対し、このような多元主義が批判の的とする一元主義とは、社会に生きる全ての人々に何らかの形で一つの生き方を押し付けようとする考えである。政教分離の原理と信仰の自由を認めない「前近代的な」政治体が代表例であろう。しかし一元主義的な政治体が、宗教的基盤を必ずしも持つわけではない。個人と共同体の有機的な繋がりを強調する共同体主義や、共通善への奉仕を重視する共和主義には、諸個人の生き方の多様性に制限を加える一元主義的傾向がある。ルソーの「ダランベールへの手紙」が好例である。ジュネーヴに劇場を開くというダランベールの提案をルソーは批判しているのだが、その理由の一つとして、演劇の愉しみが市民的責務の遂行の喜びと競合することをルソーは挙げている。(25) 人々が市民たらねば共和国は維持できず、そのためには個人

としての生の多様性は制限されねばならない。このような一元主義の立場からすると、善の構想の多元性を自由主義的に擁護することは、人々の怠惰を助長し公的空間の腐蝕にお墨付きを与えることでしかない。

2．多元主義と集団

政治理論における多元主義の第二の主要概念は、市民社会内部の集団の多元性に関するものである。ここでの焦点は一個人ではなく、国家と個人のあいだの次元である。文化的集団と（狭義の）政治的集団を区別しながら、整理していこう。

文化的多元主義の考えとは、概ね次のようなものだ。近代国家の中には、多様な生活様式を持つ複数の集団を内包するものがある。カトリック人口、イスラム人口といった宗教に基づく分類もできるし、アイルランド系、トルコ系といったエスニシティに基づく分類も可能であろう。どのようなカテゴリーを用いるにせよ、重要なのは、これら諸コミュニティが居住国の法と慣習に従いつつも、一定の文化的自律を保っていることである。この事実への一つの応答として、同化主義がある。つまり、ネーションを分断しかねないものとして文化的多元性を問題視し、支配的な社会への同化を全てのコミュニティに求める立場である。この同化主義としての一元主義を批判するのが、文化的多元主義である。この立場が理想とするのは、諸コミュニティの慣習・言語・宗教等を尊重し、集団的差異を包摂する社会である。ホーラス・カレンの言葉を敷衍すれば、同音（ユニゾン）ではなく和音（ハーモニー）を通奏低音とする社会である。[26]

このような文化的多元主義と一部重なるものとして、（狭義の）政治的多元主義がある。この考えが注目するのは、市民社会内の諸集団の中に、政治的意思決定に重要な影響を与えるものが存在する点である。例として、イギリスのシーク教徒という良く知られたケースを見ておこう。[27] イギリス社会では、シーク教徒が一定の自律を

持ったコミュニティを作って生活している。この生活様式を尊重し、包摂的な社会を作ろうというのが文化的多元主義の考えである。しかしそこから一歩踏み出し、シーク教徒たちが自らの生活様式を守るために政治活動を始めたとしたら、どうだろうか？　例えばターバン着用の慣習を守るため、バイク利用時のヘルメット着用義務を課す法律の適用免除を求め、シーク教徒たちがロビー活動を始めたらどうであろうか？　このとき彼らは、文化的のみならず政治的なコミュニティとしても機能している。ある社会のカトリック人口が、中絶禁止の立法を目指して圧力団体を立ち上げた場合なども同様である。このようなとき、文化的多元性は政治的多元性に転化している。

もちろん、全ての政治的な集団が文化的コミュニティを基盤とするわけではない。政党を考えよう。これは個人と国家を媒介する集団の代表例だが、党員の構成は通常、特定の文化的コミュニティとの結びつきを持っていない。同様に、組合を通じて集団的利益を求める労働者階級も、第一義的には文化的な集団ではない。文化的多元主義の焦点が生活空間としての市民社会なのに対し、政治的多元主義の焦点は政治的意思決定過程の一部としての市民社会なのだ。同様に、文化的多元主義の批判対象が同化主義なのに対し、政治的多元主義の批判対象は国家主義としての一元主義である。政治的に一元主義的な社会とは、結社の自由がないため、または市民社会の脆弱さゆえに結社の自由が充分に行使されないため、中央政府が権力を独占する社会である。翻って政治的に多元主義的な社会とは、政党や組合といった中間団体を通じ、市民の声が力強く政府に届く社会である。こういった議論をする者として、ジョン・フィギス、G・D・H・コール、ハロルド・ラスキからポール・ハーストに至るイギリス多元主義国家論者に加え、フェデラリストからアーサー・ベントリーを経てロバート・ダールに連なるアメリカ多元主義的民主主義論の伝統を挙げることができる。(28)

3．多元主義と価値理論

以上の議論は、文化や善の構想が一つではないという観察可能な事実から出発している。しかし、そもそもどうして人は色々な文化を形作ったり、違った生き方を追求したりするのだろうか？　なぜ諸文化は単一の文明へと昇華せず、人々の生は一つの正しい生き方へと収斂しないのだろうか？　これらの問いへの一つの回答として出されたのが、現代政治理論における第三の多元主義概念――価値多元主義――である。

その最も基本的な考えとは、自由、正義、幸福、知識、美しさといった諸価値のあいだには、取り除くことのできない衝突があるというものだ。末期患者が短い余命を告知されれば、真実を知る代わりに不幸になるかもしれない。石畳の道路を整備すれば、移動の自由が増す反面、美しい街並みが失われるかもしれない。もちろんこういったことは（価値多元主義者でなくても）誰もが認識できる。しかし価値多元主義者は、こういった事態を価値の構造から内在的に生じた可能性があると捉える点で、一元主義者と一線を画す。一元主義の立場によれば、諸価値が衝突するかのように見えるのは、私たちの知恵が不充分であるか、あるいは全ての価値を実現する状況が整っていないためである。諸価値は原則として調和するというのが、一元主義者の立場である。[29] それに対し多元主義者によれば、諸価値の衝突の中には、不和を内包した価値世界の構造から不可避的に生じるものがある。重病患者の例に戻ると、回復の見込みがないことを伝えれば幸福が失われるし、伝えなければ知識が失われ、いずれにせよ喪失が必然的に生じる。価値世界についてのこのような実在論的な立場を取る多元主義者として、アイザィア・バーリン、バーナード・ウィリアムズ、スチュアート・ハンプシャーなどが挙げられる。[30]

こうした哲学的な議論が政治理論に含意を持つ一つの理由は、価値多元主義によって善の構想の多元主義を裏付けできることである。つまり人の生き方が多様であり、またそうであるべきなのは、どの一つの生き方も価値全てを体現できないからである。美的創造性を追求する芸術家や、栄光を求める政治家の中には、近親者の幸せ

や友情を犠牲にしなければならない者もいる。同じ論理は、人間の生の集合的単位である文化にも当てはまる。つまり、どの文化も全ての価値を調和的に組み合わせられないと、価値多元主義者は考える。光学の発展により虹を科学的に説明できるようになった反面、近代に生きる我々は、かつてのように虹を畏れて詩を詠むことができない。[31] 同様に私たちは、都市の光の下に生きることを選びつつ故郷の温もりを求めたり、女性の社会進出を喜びつつジェーン・オースティンの描く世界に懐古趣味的な憧れを抱いたりしてしまう。一個人の次元であれ集団の次元であれ、どの一つの生も価値を不充分にしか体現できない。それゆえ、個人の生も文化も多元的にならざるをえないのである。

4．保留事項

以上の三つ――善の構想の多元主義、集団の多元主義、価値の多元主義――が、現代政治理論における多元主義の主要概念である。政治理論的な意味で多元主義者であるとは、これらのうちの一つ以上に強くコミットすることである。ただし、いくつかの留保をつけておきたい。

第一に、多元主義へのコミットメントは強くなければならない。これを強調する理由は、現代の民主主義社会に生きる我々の大多数は、何らかの意味で多元主義を自明視しているからである。例として、狭義の政治的多元主義を考えてみよう。我々の殆どは、政党や圧力団体の存在に疑問を持たず、結社の自由への制限に懐疑的な眼を向けるであろう。そうだとしても、我々の殆どが多元主義者だということにはならない。神の非存在を能動的に信じる者のみが無神論者と呼ばれるのと同様に、多元性を能動的に擁護する者のみが多元主義者と呼ばれるのだ。例えばトルーマンとダールが多元主義者なのは、彼らが中間団体を規範的に擁護したり、中間団体を媒介しない参加型民主主義論を批判したり、あるいは中間団体の活動が健全な民主主義の発展に不可欠であると粘り強

く実証したりするためである。[32] 言い換えると、彼らが政治的多元主義に強くコミットしているためである。

第二に、多元主義者は上記三つ全ての諸概念を擁護しなければならないわけではない。後期ロールズのように、善の構想の多元主義を不変の歴史的事実と捉え、その哲学的基礎については敢えて議論をしない立場もありうる。[33] またアメリカ政治科学の伝統に倣い、中間団体が政府の意思決定に影響を及ぼすメカニズムに焦点を当て、中間団体が生まれる究極的な根拠についての憶測は避ける立場もありうる。[34] さらにバーリンのように、価値多元主義がリベラルな政治体を要求すると述べつつ、その制度設計には踏み入らない立場もありうる。[35] このように、上記三つの内の一つの意味で多元主義者だったからといって、別の意味でも多元主義者であるとは限らない。実際にガルストンを例外として、殆どの多元主義者は、全ての多元主義概念を明示的には擁護していない。[36]

最後の留保は、多元主義の概念が政治理論の文脈で、上記三つの意味以外でも用いられることが稀にある点である。後の議論との関係で、二つに触れておきたい。まずは国際的な次元で、国境なき世界の諸構想を一元主義として批判し、複数の国家やネーションの存在を肯定する思想を多元主義と呼ぶことがある。カール・シュミットが代表例であろう。彼によれば、主権国家は単一では存在できず、常に敵の存在を前提とする。例えば日本という国家の存在は、中国、米国といった（本当のであれ、想像されたものであれ）「敵国」の存在を前提している。この意味で「政治世界は単一体（Universum）ではなく多元体（Pluriversum）」なのだ。[37] ここでのシュミットの批判の的は、敵対性を除去しようとするリベラルな世界秩序構想と、その背後にある普遍的人間性の概念である。シュミットによれば、人間性の概念は自由主義をイデオロギー的に押し付けるための道具でしかない。ここに、人道的介入論を「人道的帝国主義」として批判する今日の言説の重要な起原があるのは、論を俟たないであろう。しかし、こうした議論を多元主義の思想と呼ぶのは稀である。シュミット自身が、自説を述べるにあたり多元主義の概念を触れる程度にしか議論していないし、[38] さらに今日の「人道的帝国主義」の批判者たちも、概ね主権の

平等の原則といった別概念を使って議論を展開している。[39] こういった思想に多元主義概念を当てはめても有意味ではないのである。

もう一つ、自己の構成要素の多元性を描写・肯定する際に、多元主義の概念が用いられることがある。ここで批判対象となる一元主義とは、個人を常に既に理性的な主体とする「デカルト的」伝統である。それに対し反デカルト主義者たちは、人は行為の過程で内なる諸要素が（一時的に）統合され、その結果はじめて主体になるのだと考える。主体が行為を遂行するのではなく、行為が主体を形成するのだ。このような「ポストモダンな」主体構想を踏襲した議論として、闘技的民主主義論が特筆に値するだろう。[40] 次のようなアジア系米国人女性の例を取り、その主張を素描しておこう。彼女は月曜日に女性の権利を求める活動に参加し、火曜日には反人種差別を進める活動に参加している。その際、彼女は月曜日には（人種を問わず男性が享受する）「男性の特権」を外部とする女性として主体化されるのに対し、火曜日には（男女問わず白人が享受する）「白人の特権」を外部とする非白人として主体化される。このようにマクロレベルでの政治的対立と、ミクロレベルでの主体形成・分散・再形成が連動する力学を理論化する限りで、闘技的民主主義は、自己構成要素の多元性の肯定を内包していると言える。しかし、後者のみを摘出してそれを多元主義と呼ぶことは稀であり、また闘技的民主主義と多元主義の区別を見失うべきでもない。例えばシャンタル・ムフが闘技的民主主義者でありかつ多元主義者でもあるのは、彼女の著作に闘技性の擁護だけでなく、様々な種類の多元主義――特に政治的集団の多元主義――への強いコミットメントが見られるためである。[41]

本節の議論をまとめよう。政治理論における多元主義の主な概念は、善の構想の多元主義、集団の多元主義、価値の多元主義の三つである。それ以外に、ネーションの「多元主義」や自己の構成要素の「多元主義」といった瑣末な諸概念もあるが、ある政治理論家が多元主義者と呼ばれるのは、上記三つの主概念のうちの一つ以上に

強くコミットした場合のみである。

四．アーレントの多元主義？

政治理論における多元主義の諸概念が整理できたところで、「アーレントの政治思想は多元主義の思想か？」という問いに移りたい。答えとして提示する主張は、三つである。（A）彼女の政治思想は多元主義の思想とは呼び難い。（B）それは一元主義の思想である。（C）さらにこの一元主義こそが、彼女の多元性の擁護を基礎付けている。本節で（A）を、続く二節で（B）と（C）を論証する。

1．ネーションの「多元主義」

アーレントを多元主義の系譜に位置づける先行研究の存在に鑑み、まずは彼女がどのような意味で多元主義者たりうるか、その可能性を吟味しよう。第一に、彼女が国際的な次元での「多元主義」を肯定していたことは間違いがない。『全体主義の起原』をはじめとする初期著作で、シュミットの理論を逆さにする形で、彼女は「ネーションの多元性」ないし「人民の多元性」を擁護している。つまり、シュミットがリベラルな世界秩序構想に悪しき一元性を見出し、主権の原則に基づく国家の多元性を擁護したのに対し、アーレントは全体主義の世界支配構想に悪しき一元性を見出し、「権利を持つ権利」を原則としたネーションの多元性を擁護している。全体主義が、世界中の万民を「一つの権威、一つの生活様式、一つのイデオロギー」に従属させようとするのに対し、彼女はそれぞれのネーションが、各々に政治体を作り生活する世界を擁護する。[42]「自国の市民であるように、世界の市民になることはできない」。[43]それゆえ国境ある世界を肯定した上で、全ての人が「政治的コミュニティ

へのメンバーシップ」を人権として保持し、翻って各コミュニティが各々のメンバーの基本的諸権利を守る世界秩序を、アーレントは構想するのだ。[44]

この側面を強調し、アーレントの政治理論を（国際的な次元での）多元主義思想と呼ぶことは不可能ではない。しかし既に分析したとおり、多元主義概念をこの意味で用いるのは慣習的でもなければ、何かを明らかにするために役立つわけでもない。また、国際関係が彼女にとって二次的な関心事でしかなかったことも思い出しておこう。[45] たとえ彼女の世界秩序構想が多元主義的だったとしても、それだけでは彼女の政治理論そのものを多元主義の思想とする充分な根拠にはならないのである。

2．自己の構成要素の「多元主義」

次に、アーレントの思想を闘技的民主主義論に引き寄せて解釈し、自己の構成要素の多元性の肯定をそこに見出すことも不可能ではない。この解釈には三つの根拠がある。一つは主に『精神の生活』で、アーレントが上記「デカルト的主体」を批判すると取れなくもない議論を展開していることだ。同書で彼女は、人間の精神を思考、意志、判断の三能力に分け、思考を自己内対話だと分析している。つまり私たちは考えるとき、「……と言うとき、あなたは何を意味しているのか?」と文字通り自問自答している。したがって厳密には、他者と交わりながら考えることはできない。というのも、他者と交流するためには、自己内対話を停止して自らを他者に提示しなければならないからだ。「外の世界が思考する者を侵犯し、思考の過程を遮るとき、『一者の中の二者』は再び一者となる」のである。[46] さて、このような分析が思考の現象学として説得力を持つかについては賛否両論があるだろう。しかし本稿の目的上重要なのは、この分析に、分裂した自己が他者との交流を通じて統合されるという、自己構成要素の多元性を示唆すると取れる考えが見られることだ。この側面を強調するボニー・ホーニッグの解

釈によれば、「アーレントはニーチェと同様、多数性（multiplicity）としての自己という見解に与している」[47]。

さらにホーニッグらは、アーレントの活動の概念に注目する。良く知られているとおり、アーレントの言う「活動」とは、「仕事」や「労働」とは区別される、優れて政治的な人間の行いである。活動することとは、家庭のような私的領域を離れ、他の人々が（市民として）集う公的空間へと足を踏み入れ、共通善を求めて熟議をし、私たちが共に生きる世界を維持・改善していくことである。こうした活動に携わることで、人は他者のあいだで生きる喜びを知り、かつ自らの潜在性を発揮し自己を開示する。この過程をアーレントは「アイデンティティの獲得」と呼ぶことがある。政治活動を通じて「人々は自らが何者であるかを示し、独自の個人のアイデンティティを能動的に明かし、そうして世界に現れる」のだ[48]。この考えに、前段落で論じた分裂した自己の議論を組み併せると、プロト闘技主義者としてのアーレント像の骨組みが出来上がる。分裂した「アーレント的自己」は他者との交わりにおいて統合され、さらに政治活動において十全な開示を遂げるのである。

この骨組みに肉付けを与えるのが、政治の本性についてのアーレントの議論である。とりわけ注目すべきは、彼女自身が実際に闘技という概念を用いている点であろう。彼女は古代ギリシアのポリスを公的領域の理念型としてしばしば論じているが、その文脈で次のように述べている。「ポリスは……激しい闘技的精神に満ちており、あらゆる人が絶えず他者に抜きん出ようとせねばならず、独自の行為ないし達成を通じて、自分が皆の中で最も優れていると示さなければならなかった[49]。彼女がこのような政治の「元来の姿」を描こうとした理由の一つは、投票以外の政治のあり方を忘れてしまった近代人に、政治がどのようなものであり得るかを示そうとしたことである。現代の闘技的民主主義者はこれを応用し、理性的な熟議に基づく合意形成を目指す政治の構想を批判する。つまり、争いを「理に適わない」（'unreasonable'）として政治の領域から排除する熟議的民主主義論に、政治に内在する闘技性を強調するアーレントの思想を対置するのである。

さて、こうしたアーレント解釈は刺激的なものであるが、彼女の著作の説明としては一面的との誹りを免れないだろう。その最も重要な理由は、解釈者たちがアーレント思想の理性主義的側面を軽視していることである。つまり一方でホーニッグらが指摘するとおり、アーレントの著作には、人間の本質的な創造性、政治の闘技性、また政治活動の自己開示機能といった議論が確かに存在する。しかし他方で、彼女の著作には、政治における熟慮・説得・妥協の大切さや、政治活動を支える制度についてのかなり具体的な議論もある。実際に研究史的に言えば、アーレントはかつてハーバマスとの親近性が強調され、熟議的民主主義論の先駆けと見なされることが多かった。[50] ところがその反動もあり、一九九〇年頃から、アーレントを脱熟議化する解釈が徐々に現れる。そして一九九五年にハーバマスとロールズがリベラル左派協定を結んだ後、彼女を熟議的民主主義陣営から引き離す解釈運動が加速する。その文脈で、彼女の著作を闘技的民主主義論の奔りと読み替えた上で、ロールズ＝ハーバマスによる「政治の転移」を批判する解釈が登場する。したがって、ホーニッグらのアーレント解釈は、忠実な読解というよりは創造的再構成と見なされるべきである。[51]

以上の理由により、アーレントをプロト闘技主義者と見なすのは、やや強引な解釈に依存することになる。さらに、たとえそのような解釈が誤りでなかったとしても、それを根拠にアーレントを多元主義者と呼ぶのは問題含みである。というのも前節で見たとおり、自己の構成要素の多元性の記述・肯定を多元主義と呼ぶのは慣習的でないし、またこの意味での「多元主義」と闘技的民主主義との区別を見失うべきでもないからだ。ここでも我々は、アーレントの政治思想を多元主義の思想と呼ぶのを控えねばならない。

3．政治的多元主義

最後に、『革命について』を始めとするアーレントの中後期作に、狭義の政治的多元主義を見ることも不可能

ではない。同書では十八世紀後半のフランスとアメリカから二つの対照的な革命モデルが抽象化され、後者により肯定的な評価が与えられている。アーレントによれば、フランスの革命家たちが惨めな者への同情から「パンを求める叫び」を上げたのに対し、アメリカの革命家たちは公的な幸福の体験から公共事についての熟慮を重ねた。[52] また、フランスで革命という政治的手段が貧困という社会的問題の解決に濫用されたのに対し、アメリカでは同手段が自由な政治体の創出という政治的目標のために（適切に）使用された。そしてフランス革命が、暴力→旧体制の崩壊→混沌→新たな独裁制の誕生というお馴染みのパターンに陥ったのに対し、アメリカでは旧体制が成功裡に新秩序に取って替わられた。さて、このような分析を、事実を歪曲したものとして歴史学的に批判することはできる。[53] しかし『革命について』はあくまでも政治理論の書であり、「フランス」と「アメリカ」が、対照的な理念の具現化として論じられている点を見落とすべきではない。

このような立場から見た場合、アーレントのフランス革命批判は、第一義的にはルソーの政治理論批判である。というのも彼女は、当時慣習的だった見解に従い、ルソーの理論とフランス革命の実践のあいだに大きな乖離を見ないからだ。彼女のルソー批判は多岐に渡るが、本稿の文脈で注目したいのは、『社会契約論』第二巻の「部分社会」ないし「部分結社」論に関するものである。ルソーによると、充分な情報をもった市民が各々に（他者に影響されず）熟慮すると、国家の共通利益と各市民の善が一致する一般意志が、総体として浮かび上がる。しかし市民は、自らが所属する集団（部分社会）の特殊利益を求め、国家全体の共通利益を見失いがちである。この事態が深刻化すると、一つの集団が他を凌駕し、政治体が一つの特殊な意見に支配されることになる。この問題への解決策として、ルソーは二つの可能性に触れている。一つは「国家内に部分社会がないようにする」ことであり、もう一つは「部分社会が不平等にならないよう、できるだけその数を多くする」ことである。[54] この二案のどちらをルソーが優先したかについては議論の余地があるのだが、アーレントは前者をルソーの立場とした上

で、彼の思想に結社の自由を排す政治的一元主義を見出す。ルソーは「人民と政府のあいだの差異を含む、あらゆる差異と区別の消去……を要求した」のである。[55] こうしてアーレントは、ロベスピエールによる結社の弾圧とルソーの理論のあいだに矛盾はなかったと述べる。ルソーの政治的一元主義は、一九七三―七四年の恐怖政治への路を拓き、二十世紀の全体主義に先鞭をつけることとなるのだ。[56]

それに対してアーレントは、ジェームズ・マディソン執筆の『フェデラリスト』第十篇を紹介しつつ、彼の「党派への肯定的な語調」に注目を促している。[57] もちろんマディソンは、敵対する党派間の争いが公共善を脅かすことがあるとし、「党派的精神」の害悪を認めている。しかし彼は、利害や情念を共有する者同士が団結するのは自然だとも述べ、党派の「要因」を取り除くよりも、その「効果を制御する」ことを提言する。具体的には、政治体の規模を拡大し代表制を採ることで、一つの党派が過度に伸張するリスクを抑えつつ、優れた代表者の選出を通じて統治の質を上げることを提案する。[58] アーレントはこの考えに高い評価を与える。なぜならマディソンの党派擁護は、彼の「人間理性の本質への洞察」に根差しているからだ。[59] 党派は人間の意見の多様性を反映し、翻って意見の多様性は、人間の理性の本質的な過謬性に由来する。このようにアメリカ革命の担い手たちは、人間本性についての現実主義に基づき、結社の自由を認める政治体を構想したとアーレントは分析する。

こうした議論に光を当て、彼女の思想に結社主義的な政治的多元主義を見出す試みには、一定の説得力があるだろう。しかしこの伝統と彼女の思想とのあいだには、重要な断絶が存在する。ここで、ダールを筆頭とする同時代の多元主義的民主主義論を、彼女が一顧だにしなかった点に改めて注目したい。というのもこの事実は、「科学としての政治学」という理想に彼女が冷淡だったこと以上の何かを含意するからだ。つまり一方でダールらは、民主主義を機能的に理解している。経済学で、ミクロな次元での生産者と消費者の自由な競争行動がマクロな次元での最適な市場均衡に至るとされるのと同様に、政治的多元主義論では、市民社会での個人と集団の意

見表明と利益追求が、国家レベルでの最適な民主的意思決定に至るとされる。それに対してアーレントは、この経済学的なモデルと袂を分かち、利益と意見を峻別し、前者を集団に、後者を個人に属するものとし、政治を意見の領域と厳密に特徴付ける[60]。政治の本性は、利益の追求を中心とした経済活動とのアナロジーによってではなく、定められた場所（舞台＝公的領域）で各々がパフォーマンスを見せる、演劇とのアナロジーによって理解されるべきなのだ[61]。こうしてアーレントは、政治的意思決定過程に私的利害の追求を織り込む、アメリカ政治的多元主義論の中心的考えを拒絶するのである。

さらに彼女が、政治的多元主義論の基本的な諸制度に批判的だったことにも注目しよう。例えば、投票を通じた市民の間接的政治参加について、彼女はこう述べている。「私たちが票を投じるブースは間違いなく小さ過ぎる。というのも、ブースには一人分の空間しかないからだ[62]」。アーレントは単純な直接民主主義者ではないが、ダールらが擁護する代議制には大いに懐疑的なのだ。もちろんこれは、彼女が政治的一元主義者だったことを意味するわけではない。むしろ注目すべきは、彼女の思想の結社主義的要素が、政治的多元主義の伝統の外にある、独自の理論的基盤に基づいている点である。アーレントによると、人々が様々な結社を作る第一の理由は、それが市民の多様なアイデンティティや生活様式を反映することでも、結社の役割が健全な民主主義の機能に不可欠だからでもなく、人という存在者が政治活動に携わる能力と性向を生まれながらにして備えているからなのだ。彼女の結社主義の基盤は政治的に実存化された個人主義であり、この一点で彼女は政治的多元主義たちと決定的に袂を分かつのである。

本節の議論をまとめよう。アーレントの思想に（i）ネーションの多元主義、（ii）自己の構成要素の多元主義、（iii）結社主義的な政治的多元主義の諸要素を見出すことは確かに可能である。しかしこれらを根拠として、彼女を多元主義者と呼ぶのは難しい。まず（i）と（ii）は、政治理論における多元主義諸概念のなかで中心的

なものではない。また彼女の著作に（ii）を見るのはやや強引な解釈に基づいており、さらに彼女の思想と（iii）の伝統のあいだには重要な断絶がある。したがって彼女の思想を多元主義と呼ぶ根拠は、全て不充分なものだと結論付けられる。

五．アーレントの一元主義

続いて、アーレントが現代政治理論の主潮流に反し、道徳的な一元主義にコミットしていることを示したい。

1．政治的生

まず道徳的に多元主義的な政治理論の代表作と言える、ロールズの『政治的自由主義』を確認しておこう。同書によると、近代の民主的な社会では、一つの生き方が唯一の善き生として合意を得ることはない。むしろ予見される未来において、社会はこれからも多様な「宗教的、哲学的、そして道徳的教義」によって深く分断され続けると予想される。そうであれば、この歴史的事実を踏まえた上で、自由で平等な市民がどのように「安定し正義に適った社会」を築けるかという問いに、政治理論家は取り組まねばならない。[63] 二〇〇三年の *Political Theory* 三十周年記念号で、同誌編集長だったスティーヴン・ホワイトは、このようなロールズの問いかけを先見的なものと賞賛している。「多元主義の事実」という「動かしようのない歴史的現実」に目を背けることは怠惰であり、たとえロールズの個別の議論に異を唱えるにしても、政治理論研究は彼が示した方向へと歩み続けなければならないと、ホワイトは述べるのである。[64] 近年の研究動向を見る限り、ホワイトの望みは概ね叶えられてきたと考えて良いだろう。

こうした動向を背景として注目すべきは、アーレントの善の構想についての立場が、根本的に「前ロールズ的」な点である。つまり、同じ程度の価値を持つ生き方が複数あることを、彼女は往々にして認めないのだ。[65] アーレントによれば、「人間であることと自由であることは一つであり同じ」であり、翻って「自由であることと活動することは同じ」である。[66] 人間的生とは活動的生なのだ。ここで彼女が、人間という概念を規範的に用いている点に注目しよう。つまり誰かが「人間である」とは、その人がホモ・サピエンスという種に属していることではなく、「人間らしく」生きることを意味するのだ。こうした規範的な用語法は、日常言語から逸脱したものではない。例えば、私たちが「非人間的な労働条件」と言うとき、「人間」という言葉には「人としてしかるべき」という規範的判断が織り込まれている。同様に、アーレントにとって、政治参加の機会を奪われた生は非人間的な生であり、そういった機会を持ちつつも行使しない人の生は、人間の生としては不充分なものである。自律の価値を重視し、諸個人が何を善として選ぶかについての道徳判断を可能な限り避けるのが、ロールズ＝ホワイト的な現代政治理論の良識である。それに対しアーレントは、価値ある生についての判断抜きに政治を理論化できるという前提を共用せず、むしろできるだけ多くの人が規範的な意味で人間的な生を送れる政治体を構想するのである。

このような善き生についての一元主義的な考えは、ある目的論的な人間の構想に基づいている。その基底にあるのは、新たに何かを始める潜在性を持つ存在者（natal）としての人間という考えである。ここでアーレントは、人間を動物から隔てる二つの種差的差異に注目する。一つは、生きとし生けるもののうちで人間のみが、自然の循環を遮ることができる点である。予め定められた自然の法則に徹頭徹尾従う動物の生とは異なり、人間は動物界の因果性から自由になり、自発的に新たなことを始められる。さらに人間は、他の動物にはない個性を持っている。動物の個体がそれぞれの種の一表出でしかないのに対し、個々の人間は「独自で、取り替え不可能で、繰

り返し不可能な事物」である。[67]

二十世紀後半以降の遺伝学や進化生物学などの発展を知る我々にとり、アーレントの見解は、人間と動物の差を誇張するものと映るかもしれない。さらに、人間の独自性に内在的な価値を見出すことの是非についても、議論が近年盛んである。[68] しかし彼女の人間性擁護は単なる偏見ではなく、人間を強制収容所で「パブロフの犬」に還元し、人間から人間的なものを奪おうとした全体主義的実験の徹底した批判に基づいていることを見落とすべきではない。[69] 彼女はこの観察をアウグスティヌスとハイデガーの読み替えに接続し、「始めること」に「人間の至高の能力」を見出したのである。[70] 生＝始まり（natality）の概念の議論は本稿の射程を超えるが、[71] アーレントの人間性擁護を「時代遅れ」と一蹴する誘惑の陳腐さをここでは確認しておこう。彼女によると、各々の人間は唯一無二の存在者であり、かつ全ての人間は新たに何かを始める潜在性を等しく備えている。

以上のような人間の潜在性が十全に発揮されるのは、政治の領域においてだとアーレントは主張する。政治活動に携わることで人は自己を開示し、己が何者であるかを知り、規範的な意味での人間性を充たし、善き生を生きる。ここで「潜在性の実現」が、熱を加えると冷水が水蒸気に変化するといった機械論的イメージではなく、（ある一定の条件が整うと）卓越性を目指して種が花に育つという目的論的イメージで語られる点に注目しよう。[72] 政治参加から身を引いたまま生涯を終える人間とは、花開く前に枯れる植物のようなものである。ただし、目的論に関する人間と植物とのアナロジーには次のような限界もある。つまり、植物界ではどのような種からどのような花が咲くかが予め定められているのに対し、政治の領域にそのような宿命は存在しない。むしろ、動植物界の因果性に囚われず、発話と行為を通じて予見できないかたちで世界を変えられる点にこそ、人間の自由の固有性と政治の種別性がある。人間はこの意味で政治的動物であり、真に人間的な生とは、政治的生以外の何ものでもありえない。善き生の数は多ではなく、一つなのだ。

さて、善の構想の多元主義を暗黙の了解とする現代政治理論の議論に慣れた我々にとり、こうした一元主義的な政治的生の擁護は狭隘なものと映るかもしれない。しかしアーレントの一元主義擁護には、少なくとも二つの重要な留保がある。第一に彼女は、政治的生を国家が個人に強要することを戒めている。というのも、私的領域への政治の侵犯は暴政の証であり、公私の境界は守られなければならないからだ。ここで、全体国家（stato totalitario）や全体主義（totalitarismo）といった概念が、もともとは国家が国民を公私に渡り包括的に「指導」する考えとして、ムッソリーニやジェンティーレといったファシズムのイデオローグにより肯定的に用いられていたことを思い出そう。[73] アーレントの考えでは、自由主義者が擁護する「政治からの自由」は不充分な自由概念だが、他方でファシズムが例示するように、「政治からの自由」なき「政治への自由」は単なる不自由でしかない。善き生は国家が個人に強要するものではなく、各個人が自発的に選びとるものなのだ。

第二にアーレントは、全ての人が政治的生を選ぶとは考えていない。「公的自由への嗜好を持ち、公的自由なしでは『幸せ』になれない」人たちは、これまでもこれからも少数でしかない。この現実を否定し、全ての人が政治的生を欲するべきだと主張するのは空疎である。むしろ、そのような少数者に「公共領域でしかるべき場を保証することこそが、良き政府の役割であり、秩序ある共和国の証」なのだ。[74] このような譲歩は、アーレントのリベラルな一面を示すものである。というのも、マキャヴェリのような共和主義者とは異なり、彼女は全ての市民が公的責務を果たすことを求めないからだ。[75] しかし自由主義者と彼女の違いも見落としてはならない。前者は、政治的生を選ばない人たちでも、他の善の構想に基づき別の仕方で善き生を送れると考える。それに対しアーレントは、政治的生を選ばない多数者は善き生を送れないと考える。自由な共和国に生きる諸個人は皆、善く生きる権利を等しく持っている。しかしその権利を一切行使しない者は、潜在性を内に秘めたまま、人間らしく生きることの喜びを知らずに生涯を終えるのである。

最後に、活動的生と観照的生の関係について、アーレントに迷いがある点を指摘したい。哲学の伝統では概ね、身体と精神を分けた上で、身体の行いよりも精神の行いに高い価値が与えられてきた。彼女はこの区別を一旦は受け入れ、前者を主に『人間の条件』で、後者を主に『精神の生活』で議論している。しかし彼女は、精神の身体に対する優位という序列付けには異議を唱えている。迷いが見られるのは、まさにこの点においてである。つまり一方で、伝統的な序列付けを逆さにし、彼女は活動的生の観照的生に対する優位を繰り返し主張している。しかし他方で、活動的生と観照的生の違いを強調し、両者を共に価値ある生と認め、序列付けを拒否することもある。この傾向が晩年に強まることに注目し、アーレントが（活動的と観照的という）二つの生のあり方を等しく認める二元主義に至ったとする解釈は、それなりに説得力があるだろう。しかし彼女の著作を総覧した場合、政治的生が一元主義的に擁護される顕著な傾向があることを否定するのは難しい。例えば彼女はこう述べている。「発話も活動もない生は……人間の生であることをやめている。というのもそれは、もはや人々のあいだで生きられていないからだ」[76]。ある程度の迷いを覚えつつも、彼女は基本的には政治的生を一元主義的に擁護するのである。

2．補足事項：価値多元主義について

以上のようなアーレントの一元主義へのコミットメントが、多元性の擁護に繋がる回路を次節では解明したい。その前にここで、彼女が価値多元主義について多くの言葉を残さなかったことを確認しておこう。第三節で論じたとおり、複数の諸価値の衝突が不可避か否かを巡る対立は、価値の実在論を前提としている。例えば自由と平等が究極的に両立するかという問いに取り組むための論理的前提として、価値多元主義者も価値一元主義者も共に、自由と平等という価値の客観的実在を認めるのだ。それに対し、アーレントがそのような実在論的立場を

取ったと信じる証拠はない。それどころか『精神の生活』の有名な一節で、彼女はこう述べている。「次のことをしばらくのあいだ試みてきた人たちの一味に、私は明らかに加わったのだ。つまり、ギリシアでの始まりから今日に至るまで知られてきた形而上学ならびに哲学と、その全ての範疇を取り壊そうとする試みである」[77]。もちろんこの言葉は様々な解釈に開かれており、アーレントがどの「一味」に加わったかを特定するのは容易ではない[78]。しかし確実に言えることは、彼女が価値実在論を明示的に擁護したことも、価値一元主義／多元主義の論争に明確な意見表明をしたこともないことである。したがってこの点についての憶測は避け、論を進めることとしたい。

六．一元主義から多元性へ

リチャード・フラスマンが述べるとおり、「アーレントにとって最大の価値を持つ多元性は、公的・政治的領域に見出されるもの」である[79]。本節ではこの領域における多元性の諸概念を整理し、その肯定が政治的生の一元主義的擁護に基礎付けられていることを明らかにしたい。

1．平等、区別、自由

アーレントの多元性概念の最も根本的な意味は、『人間の条件』の次の一節に集約されている。「多元性は人間の活動の条件である。というのも私たちは皆、次のようなかたちで平等、即ち［等しく］人間であるからだ。つまり、過去・現在・未来に生きるどの他者とも、誰一人として決して同じではないというかたちである」[80]。平易な言葉に言い換えると、多元性には二つの本質的な要素がある。一つは平等である。活動を通じて新たに何かを

始める潜在性を等しく備えている点で、全ての人は平等である。もう一つは区別（distinction）である。個々の人間が唯一の存在者であり、また活動が各個人に与えられた独自の潜在性の実現である限り、「新たに何かを始める能力」をどのように行使するかが一人一人異なることである。ここで「区別」という言葉が、差異と卓越の両方を意味することを思い出そう。[81] 政治活動に携わる者は、世界の維持・改善に独自の貢献をしつつ（他者との差異としての「区別」）、自らの最良の面を開示する（卓越としての「区別」）。アーレントの多元性の最も根本的な意味とは、このような「唯一の諸存在者の逆説的な多元性」である。[82]

彼女の主張をより良く理解するために、前節で論じた植物と人間のアナロジーに戻ろう。庭仕事をするとき、私たちは庭全体の形や色彩のバランスを考えて種を撒くだろう。東側に赤や黄の花を咲かせ、南側には背の高い木を植えるといった具合である。私たちはその際、手にした種から何の木が育ち、花が咲き、実が成るかを予め知っている。例えば樫の種子の潜在性の実現は樫の実でしかありえない。それに対してアーレントが構想する人間とは、自己実現を達成して初めて、己が誰であったかを遡及的に知る存在者である。個人の観点からすると、アイデンティティは政治活動の「報い」なのだ。[83] 他方で世界の観点から見ると、政治的生を選び生きる人々が数多くいることで、公共善が増進する。庭が色とりどりの花で美しく彩られるように、世界は満ち足りた生を生きる人々の言葉と行為でより善きものとなるのだ。

このような目的論的議論はあまりにも空想的で「大陸的」なものに聞こえるかもしれない。しかし同じ点を、分析哲学者に馴染みある言語で記述することもできる。自由の言語である。[84] 現代自由主義の主流を成す消極的自由の概念によると、自由な人間とは多くの選択肢を持ち、他者に干渉されず、自分でしたいことを選び遂行する者である。バーリンの比喩を使えば、多くの「開かれた扉」を前にした者である。[85] ここでは、行為を始める前の選択肢の多さが自由にとって中心的だとされる。この意味で消極的自由論では、多元性が行為に先行すると言え

る。他方でアーレントは、自由を「活動において明らかになる状態」と特徴付けている。[86] 彼女が描く自由な人間とは、多くの開かれた扉の前に立つ者ではなく、数ある扉のうちから政治への扉を（正しく）選び、公共善への貢献を通じて自己開示を遂げる者である。チャールズ・テイラーの区別を借りれば、自由は「機会概念」ではなく「行使概念」であり、自由が根本的な意味で行使されるのは政治活動においてなのだ。[87] 公的領域に足を踏み入れるという選択をした後に、諸個人が自由を行使し、各々の潜在性を実現することで多元性が肯定される。この意味でアーレントの思想においては、行為が多元性に先行すると言える。

政治的生の客観的な道徳的優位を認めない消極的自由論者から見ると、アーレントの思想は、善の構想の多元主義を否定する息苦しいものということになる。逆に彼女の側からすると、政治的生から身を引いて価値の低い選択肢のいずれかを（消極的な意味で）「自由に」選ぶリベラルな個人は、偽りの選択を本物と思い込む堕落した存在者と映るであろう。リベラルな個人の「自由」は、同じメーカーが作った多種多様な石鹸のうちで、どれを買おうかと頭を悩ます消費者の「自由」と大差がないのである。[88] それに対し、もし我々が人間の条件を直視し、人間が政治的動物であると認めるならば、人間の多元性の擁護は「多元主義の事実」の追認ではなく、政治的生の一元主義的擁護を要請することが分かるはずである。というのも、平等と差異としての多元性に貫かれた世界とは、多くの人が政治的生を選び、個性を充分に開花させ、人間らしく生きることを取り戻した世界だからだ。このような根源的な多元性を恢復するためには、バーリンとロールズを超え、アリストテレスに遡らねばならない。

2．多元性と公的領域

公的領域へと足を踏み入れることを選んだ者は、さらに二つの意味で多元性と関わることとなる。一つは他者

との協働・連帯としての多元性である。政治の領域が多元性に貫かれているのは、独りによる活動が無力であり、政治が本性からして、多くの人々が集まり共に行動することを要請するからでもある。意見を同じくする人々が結社や組織を作り、共有された政治的目標に向けて協力し合うとき、この意味での多元性が発現する。第四節で触れたとおり、アーレントによると、既存の代議制ではこの理想が充分に実現されていない。というのも、政党をはじめ現存する政治結社の殆どは、公事についての意見の合意ではなく、あくまで私的利害の一致を基盤とするからだ。これに対し、人々が意見を基に協力しあう政治のあり方を、アーレントは「評議会制度」として理論化し、その要求を次のようにまとめたことがある。

「私たちは参加したい。討議したい。自分たちの声を公に聞いてもらいたい。そして、自分たちの国の政治の進路を決められるようでありたい。……もし私たちのうちの十人がテーブルを囲んで着席し、それぞれが自分の意見を述べ、他者の意見を聞けば、様々な意見の交換を通じて意見の合理的形成ができるだろう。また、次のより高次の評議会に自分たちの見解を表明するのに、十人のうちで誰が一番適しているかもそこで明らかになるだろう。翻ってそこ［高次の評議会］では、他の見解の影響を通じて私たちの見解が明晰化され、訂正されたり、誤っていたことが判明したりするであろう」(89)。

多数の草の根の評議会での合意がそれぞれ高次の評議会に代表され、そこでの議論がさらに高次の評議会に代表され……という連鎖から出来上がる共和国が、アーレントの理想とする政治体の姿である。政治的動物たちはそこで、各々の潜在性を実現するだけでなく、評議会という組織で協働することを通じ、他者と共に生きる喜びを知るのである。

アーレントは一方で、このような理想の政治が現時点で実現される可能性が「殆どない」ことを認めている。[90] しかし他方で、上記のような評議会が自生的に発生し、それが討議と統治の場所として機能した事例が歴史上いくつもあると、彼女は主張する。例えば一八四八年二月革命、一八七一年のパリ・コミューン、一九〇五年のロシア革命と一九一七年の二月革命、一九一八―一九一九年ドイツの十一月革命、一九六五年のハンガリー革命である。[91] もちろんこれらの諸革命は、持続可能な政治体の確立には至らず、旧体制による部分的譲歩の域を出ないか、暴力的に制圧されるか、革命勢力そのものの独裁化に終わるかの末路を辿ってきた。しかしこうした革命、暴動、騒乱の最中に繰り返し現れる実践こそが、多元性が十全に肯定された政治のあり方だとアーレントは主張する。翻って彼女によれば、評議会という実践が自発的に幾度も現れてきたという事実こそが、そのような政治が人間の条件に深く根差したものであることを何よりも雄弁に物語っている。

公的・政治的領域の多元性の最後の意味は、政治活動に携わる者たちにではなく、それを見聞きする人々に関するものである。政治の核心に討議がある以上、行為者に目を向け発話者に耳を傾ける「観察者」たちがいなければならない。政治が政治たるためには、多くの人々が公事に関心を持ち、各々の観点から行為・発話を判断し、お互いの意見を交換しなければならない。典型的には、ジャーナリズムとその読者がいなければ、政治は成り立たない。ここで再び、アーレントが政治を演劇とのアナロジーで構想していたことを思い出そう。第四節で論じたとおり、政治が演劇のようである理由の一つは、活動する者＝役者（アクター）が定められた場所（舞台＝公的領域）でパフォーマンスを見せるためである。しかし、政治が演劇のようである重要な理由がもう一つ存在する。つまり政治も演劇も、聴衆の存在を前提とするのだ。劇を観終わった後、我々は「独白が良かった」、「あの役者が今ひとつだった」などと意見を言い合うだろう。また新聞や雑誌で論評を読み、それに賛同したり、それを批判したりするだろう。同様に、公的領域における活動と発話は、市民たちによる「開かれた議論と公的討

議」の対象でなければならない。[92]

ここで、アーレントの政治的観察者の議論が、世論という問題への応答としても提示されている点に注目しよう。トクヴィルが案じたとおり、近代の平等主義的な社会では、不人気な意見を持つ少数者は自らの意見を表すことを怖れ、世論の同調圧力に屈しがちである。この問題に対し、社会と国家が介入できない自由の領域を守るというミルの解決策があるが、それはアーレントの立場からすると不充分なものである。というのも、ミルは不合意の存在を真理発見の道具として帰結主義的に擁護しがちだからだ。それに対し、アーレントは不合意を政治に本質的なものとした上で、それを内在的に擁護する。彼女によると、「全ての平等な者が同じ意見を持っていたために意見交換が余分となった瞬間、［公的］領域は単に消え去ってしまう」。[93] 合意は政治の終焉である。この意味で、観察者と彼らの観点・意見の多様性は、政治の可能性の条件なのだ。

本節の議論をまとめよう。人が公的領域に足を踏み入れ政治活動に携わるとき、唯一の存在者の差異・卓越としての多元性と、他者との協働・連帯としての多元性が共に顕在化する。翻って公的領域は、政治の聴衆たる観察者の多元性に依存している。（バーリンの比喩に戻れば）これらの多元性は、公的領域への扉の向こうにしか存在しない。根源的な多元性の擁護が要求するのは、善の構想の多元主義の放棄なのである。

おわりに

本稿では、（一）アーレントの政治思想を多元主義の思想とする根拠は全て不充分であること、（二）政治的な生のみが規範的な意味で人間的な善き生だと主張する点で、彼女は道徳的な一元主義にコミットしていること、（三）根源的な多元性の十全な発現を公的領域に限られたものとする点で、アーレントの多元性の擁護は政治的

生の一元主義的肯定を要求すること、の三点を論証した。この解釈にどれ程の説得力があるかは、アーレント研究者が判断すべき問題である。しかし彼女の政治理論にそもそも懐疑的な読者は、解釈をめぐる議論とは別次元の疑念を呈するかもしれない。つまり、「政治的動物としての人間」といった包括的教義で政治を基礎付ける試みは、「多元主義の事実」を生きる我々近代人に指針を示せないのではあるまいか？

もちろんこの疑念に、経験科学的な反論を加えることは可能である。つまり、「近代」と「前近代」の区別を疑問視する歴史学的証拠を示したり、「多元主義の事実」に関する後期ロールズの観察が誤っていたと社会学的なデータを示したりすることができる。しかしより根本的で、また本質的に理論的な反論をすることもできる。つまりアーレントが目指したのは、人間の条件という問いを政治思想の中心に据え、私たちの現存の存在様式の彼岸を指し示すことだったという反論である。そうであれば、彼女の理論を包括的と批判するのは的外れでしかない。というのも彼女が示そうとしたのは、ロールズ的な意味で厳密に非現実的なユートピアだったからである。[94] 哲学者が抽象的理念を掲げて政治的可能性を抑圧する知的伝統に批判的だった彼女は、理想の政治体の青写真を描くことにも、「社会の基本構造」を構成すべき正義の原則を言説化することにも関心を持っていない。むしろ彼女は具体的な政治実践に触れながら、政治的動物として満ち足りた生を送る人間の存在様式を想像するよう、我々に呼びかけるのである。

ここで、哲学では「スタイルがある程度、問題となる事柄を決定する」というバーナード・ウィリアムズの洞察に注意を払うべきであろう。[95] 英語圏に一世代遅れて我が国でも流行中の分析的政治哲学の魅力の一つは、人間本性を所与とした上で、直観を精査しながら、我々に与えられた地平線の内でより良い社会を構想する点にある。このような思考スタイルの理論家たちは、明晰さを追求する傍ら、現存の存在様式を根源的に問題化する類の思想を「政治哲学プロパー」の外にあるものとして暗黙裡に排除してきた。[96] この排除の上に立ち、彼らが上げてき

た一定の成果を我々は正当に評価すべきであろう。他方で、現代の覇権的な哲学スタイルでは捕捉できない政治的可能性があるという事実を見落とすべきではない。もしアーレントのユートピア的試みに一抹の真理があるとすれば、我々は次の問いへの答えを模索しながら、そうした可能性の救出を試みるべきであろう。つまり、「多元主義の事実」の理論的追認はあらゆる類の多元性を肯定できるのだろうか？　もしできないとすれば、そうした追認が排除するのは、どのような多元性なのだろうか？　そして、今ここに生きる私たちの目に「明晰」と映る言語で規範を構築する哲学スタイルでは排除されてしまう根源的多元性を取り戻すために、どのようなスタイルの思考を我々は目指すべきなのであろうか？

（1）　本稿の執筆にあたり大澤津、川上洋平、松元雅和の各氏から貴重なコメントを頂戴した。記して御礼を申し上げたい。

（2）　Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1998), p. 7.〔志水速雄訳『人間の条件』、ちくま学芸文庫、一九九四年、二〇頁〕以下、*HC* と略す。Hannah Arendt, *The Life of the Mind Vol. I: Thinking* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978), p. 187.〔佐藤和夫訳『精神の生活　上　第一部　思考』、岩波書店、一九九四年、二一七頁〕以下、*LMT* と略す。本稿での外国語文献からの引用は全て拙訳である。邦訳がある場合には対応頁数を併記する。

（3）　特に優れた著作として、Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press), 1992.〔寺島俊穂・伊藤洋典訳『アレント政治思想の再解釈』、未來社、二〇〇四年〕

（4）　Richard E. Flathman, *Pluralism and Liberal Democracy* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2005).

（5）　Mark Bevir (ed.), *Modern Pluralism: Anglo-American Debates Since 1880* (Cambridge: Cambridge University

Press, 2012).

(6) Peter Lassman, *Pluralism* (Cambridge: Polity Press, 2011); Ronald Beiner, *Political Philosophy: What It Is and Why It Matters* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), pp. xv–xxii, 1–24. 二十世紀の多元主義概念史を追った早川もアーレントを多元主義者に数えていないが、一方で彼女の多元性の議論が引き起こす「問題の複雑さ」に触れている。早川誠『政治の隘路—多元主義論の二〇世紀』、創文社、二〇〇一年、九七頁、二一七—二一八頁註25。

(7) Lassman, *Pluralism*, p. 153. 類似の指摘としてDana R. Villa, *Public Freedom* (Princeton: Princeton University Press, 2008), pp. 331–32.

(8) John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996).

(9) David Antonini, 'Arendtian Human Plurality as a Corrective to Liberal Pluralism', paper presented at the 12th annual Hannah Arendt Circle conference, University of California, Davis, 14 April 2018; Anandita Mukherji, 'Athens vs. Sparta: Arendt and Rousseau on Pluralism', paper presented at the 11th annual Hannah Arendt Circle, Bard College, 31 March 2017; Leroy Cooper, 'Hannah Arendt: Monist or Pluralist with Respect to the Good Life?', paper presented at the 9th annual Hannah Arendt Circle conference, Texas A&M University, 24 April 2015. http://www.thearendtcircle.com を参照。

(10) Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 3rd ed. (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973), pp. 460–79.〔大久保和郎・大島かおり訳『全体主義の起原3』、みすず書房、一九七四年、二六八—三二四頁〕

(11) Hannah Arendt, 'On Hannah Arendt', in M. A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World* (New York: St. Martin's Press, 1979), pp. 333–34.

(12) Richard Wolin, *Labyrinths: Explorations in the Critical History of Ideas* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1995), p. 162.

(13) Arendt, *Origins*, pp. 469–71.〔邦訳：三一一—三一五頁〕

(14) Michael Freeden, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach* (Oxford: Clarendon Press, 1996).

(15) 反ユートピア主義の概論としては、Russell Jacoby, *Picture Imperfect: Utopian Thought for an Anti-Utopian Age* (New York: Columbia University Press, 2005).

(16) Michael Freeden, *Ideology: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2003), p. 1.

(17) 例えば、共同体主義についてはS. D. Jacobitti, 'Thinking about the Self', in Larry May and Jerome Kohn (eds.), *Hannah Arendt: Twenty Years Later* (Cambridge, MA: The MIT Press, 1997), pp. 199–219を、コスモポリタニズムについてはSeyla Benhabib, *et al.*, *Another Cosmopolitanism* (Oxford: Oxford University Press, 2008) を、また市民的共和主義についてはCanovan, *Hannah Arendt*, pp. 201–52〔邦訳：二六〇—三二三頁〕を参照。

(18) 本章の分析はKei Hiruta, *Making Sense of Pluralism* (Oxford: D.Phil Thesis, University of Oxford, 2012) に基づいている。

(19) 社会科学に限ったものであるが、この意味での多元主義概念史としてはGregor McLennan, *Pluralism* (Buckingham: Open University Press, 1995) を参照。

(20) 概論としてA. J. Reck, 'An Historical Sketch of Pluralism', *The Monist* Vol. 73 No. 3 (1990), pp. 367–87.

(21) 方法論的一元主義の擁護としてはKarl R. Popper, *The Poverty of Historicism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1957)〔久野収・市井三郎訳『歴史主義の貧困』、中央公論社、一九六一年〕、Milton Friedman, *Essays in Positive Economics* (Chicago: The University of Chicago Press, 1953), pp. 3–43〔佐藤隆三・長谷川啓之訳『実証的経済学の方法と展開』、富士書房、一九七七年、三—四一頁〕。なお、ポパーとフリードマンと同列に論じられることの多いハイエクが、方法論的には反一元主義者であったことは特筆に値する。F. A. Hayek, *The Counter-Revolution of Science* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1952).〔佐藤茂行訳『科学による反革命—理性の濫用』、木鐸社、一九七九年〕

(22) McLennan, *Pluralism*, p. 98.

(23) William E. Connolly, 'Pluralism', in David Miller, *et al.* (eds.), *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought* (Oxford: Basil Blackwell, 1987), p. 376.

(24) William A. Galston, *Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*

(Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp. 20–27.

(25) Jean-Jacques Rousseau, 'Lettre à d'Alembert', *Œuvres complètes*, ed. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Vol. V (Paris: Gallimard, 1995), pp. 1–125.〔西川長夫訳「演劇に関するダランベール氏への手紙」、『ルソー全集　第八巻』、白水社、一九七九年、九―一七九頁〕

(26) Horace M. Kallen, 'Democracy versus the Melting Pot', *The Nation* Vol. 100 No. 2591 (1915), pp. 217–20.

(27) 政治理論家による議論としてBrian Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Cambridge: Polity Press, 2001), pp. 19–62; Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2006), pp. 243–49. 多元主義と多文化主義の関係は本稿の射程を超えるが、その連続性と断続性には多角的な検証が必要である。佐藤正志・ポール・ケリー編『多元主義と多文化主義の間―現代イギリス政治思想研究』、早稲田大学出版部、二〇一三年を参照。

(28) 政治的多元主義の通史としては早川前掲。イギリス多元主義国家論についてはPaul Q. Hirst, *The Pluralist Theory of the State: Selected Writings of G.D.H. Cole, J.N. Figgis and H.J. Laski* (London: Routledge, 1989) が、アメリカの多元主義論についてはJohn G. Gunnell, *Imagining the American Polity: Political Science and the Discourse of Democracy* (University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2004)〔中谷義和訳『アメリカ政治学と政治像』、御茶の水書房、二〇〇七年〕が、それぞれ簡潔にまとめてある。

(29) 価値一元主義の擁護としては、Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehog* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011) が特筆に値する。

(30) 多元主義の哲学的議論についてはRuth Chang (ed.), *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997). その政治理論への含意についてはLassman前掲、濱真一郎『バーリンの自由論―多元論的リベラリズムの系譜』、勁草書房、二〇〇八年。

(31) John Keats, *Lamia*, Part 2, 234–35, in *The Poetical Works of John Keats*, ed. H. W. Garrod (London: Clarendon Press, 1958), p. 212.〔山口保夫訳『キーツ全詩集　第二巻』、白鳳社、一九七四年、五二頁〕

(32) 例えばRobert A. Dahl, *After the Revolution?: Authority in a Good Society* (New Haven: Yale University Press,

1970) ; David Truman, *The Governmental Process* (New York: Knopf, 1951).

(33) この立場の評価をめぐる特に優れた論考として、Jan-Werner Müller, 'Rawls, Historian: Remarks on Political Liberalism's "Historicism"', *Revue internationale de philosophie* 3/2006 (no 237), pp. 327–39.

(34) ただし、ダールとリンドブロームが例外的にこのような憶測を明示的にしている箇所として、Robert A. Dahl and Charles E. Lindblom, *Politics, Economics and Welfare* (New Jersey: Transaction Publishers, 1993), p. 520. ここに垣間見えるのは「行動主義革命の旗手」ではなく、米国の人民主義の伝統とイギリスの多元主義的国家論を総合した政治哲学者の姿である。

(35) バーリンの制度軽視については、ウォルドロンが手厳しい批判を加えている。Jeremy Waldron, '*Political* Political Theory: An Inaugural Lecture', *Journal of Political Philosophy* Vol. 21 No.1 (2013), pp. 1–23.

(36) Galston, *Liberal Pluralism* ならびに William A. Galston, *The Practice of Liberal Pluralism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

(37) Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (Berlin: Duncker & Humbolt, 1991), p. 54.〔田中浩・原田武雄訳『政治的なものの概念』、未來社、一九七〇年、六一頁〕

(38) その理由の一つは、シュミットがラスキらの多元主義国家論に極めて批判的だったことである。Ibid. pp. 40–45.〔邦訳：三八―四七頁〕

(39) ただし例外もある。例えば、Jean L. Cohen, 'A Global State of Emergency or the Further Constitutionalization of International Law: A Pluralist Approach', *Constellations* Vol. 15 No. 4 (2008), pp. 456–84.

(40) 代表作として Bonnie Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993); William E. Connolly, *Pluralism* (Durham, NC: Duke University Press, 2005)〔杉田敦・鵜飼健史・乙部延剛・五野井郁男訳『プルーラリズム』、岩波書店、二〇〇八年〕、Chantal Mouffe, *On the Political* (London: Routledge, 2005)〔酒井隆史監訳『政治的なものについて』、明石書店、二〇〇八年〕などが挙げられる。

(41) ただしムフは様々な多元主義を漠然と擁護する傾向があり、厳密にどの意味で彼女が多元主義者なのかについては議論の余地がある。

(42) Hannah Arendt, *The Burden of Our Time* (London: Secker & Warburg, 1951), p. 429.
(43) Arendt, *HC*, p. 257.〔邦訳：四一四頁〕
(44) Hannah Arendt, "'The Rights of Man': What Are They?', *Modern Review* Vol. 3 No. 1 (1949), p. 34.「権利を持つ権利」としての一つの人権と、市民が持つべき基本的諸権利の区別については Christoph Menke, 'The "Aporias of Human Rights" and the "One Human Right": Regarding the Coherence of Hannah Arendt's Argument', *Social Research* Vol. 74 No. 3 (2007), pp. 739–62.
(45) このことは、アーレント政治思想の国際関係論への応用可能性を否定するものではない。例えば Patricia Owens, *Between War and Politics: International Relations and the Thought of Hannah Arendt* (Oxford: Oxford University Press, 2009).〔中本義彦・矢野久美子訳『戦争と政治の間―ハンナ・アーレントの国際関係思想』、岩波書店、二〇一四年〕
(46) Arendt, *LMT*, p. 185.〔邦訳：二一四―二一五頁〕
(47) Bonnie Honig, 'Arendt, Identity, and Difference', *Political Theory* Vol. 16, No. 1 (1988), p. 86.
(48) Arendt, *HC*, p. 179.〔邦訳：二九一頁〕
(49) Arendt, *HC*, p. 41.〔邦訳：六五頁〕
(50) 例えば Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile* (Berlin: Suhrkamp, 1981), pp. 223–48〔小牧治・村上隆夫訳『哲学的・政治的プロフィール　上』、未來社、一九八四年、三一七―三五一頁〕; Richard J. Bernstein, *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986), pp. 221–37.
(51) アーレントを闘技主義者と読み替える解釈運動については Andrew Schaap, 'Political Theory and the Agony of Politics', *Political Studies Review*, Vol. 5, No. 1 (2007), pp. 56–74; Monique Deveaux, 'Agonism and Pluralism', *Philosophy and Social Criticism* Vol. 25 No. 4 (1999), pp. 1–22.
(52) Hannah Arendt, *On Revolution* (London: Penguin Books, 1973), p. 94.〔志水速雄訳『革命について』、ちくま学芸文庫、一九九五年、一四〇頁〕以下 *OR* と略す。

(53) 例えばEric J. Hobsbawm, *Revolutionaries* (New York: Pantheon Books, 1973), pp. 201–8.〔斉藤孝・木畑洋一訳『反乱と革命　同時代的論集　Ⅱ』、未來社、一九七九年、六七―七八頁〕、中野勝郎「『革命について』とアメリカ革命史研究」、川崎修・萩原能久・出岡直也編著『アーレントと二〇世紀の経験』、慶應義塾大学出版会、二〇一七年、二二九―二四八頁、ならびに松本礼二「アーレント革命論への疑問―フランス革命と『社会問題』の理解を中心に」、同書、二四九―二七〇頁。

(54) 以上、ルソーの議論はJean-Jacques Rousseau, 'Du contrat social', *Œuvres complètes*, ed. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Vol. III (Paris: Gallimard, 1964), Chapitre 2.3.〔桑原武夫・前川貞次郎訳『社会契約論』、岩波文庫、一九五四年、第二巻第三章〕

(55) Arendt, *OR*, p. 241.〔邦訳：三八八頁〕

(56) ルソーを全体主義の奔りとする解釈は、当時としては標準的である。例えばBertrand Russell, *A History of Western Philosophy* (London: Routledge, 2004), pp. 623–36〔市井三郎訳『西洋哲学史』、みすず書房、一九六九年、六七八―六九四頁〕、Jacob L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (London: Secker & Warburg, 1952).〔市川泰次郎訳『フランス革命と左翼全体主義の源流』、拓殖大学海外事情研究所、一九六四年〕

(57) Arendt, *OR*, pp. 93–94.〔邦訳：一三九頁〕

(58) マディソンからの引用は全てAlexander Hamilton, James Madison, and John Jay, *The Federalist Papers* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 10.〔斉藤眞・中野勝郎訳『ザ・フェデラリスト』、岩波書店、一九九九年、第十編〕

(59) Arendt, *OR*, p. 93.〔邦訳：一三九頁〕

(60) Arendt, *OR*, p. 227.〔邦訳：三六七―三六九頁〕

(61) 「演劇はすぐれて政治的な技芸である。」Arendt, *HC*, p. 188.〔邦訳：三〇四頁〕

(62) Hannah Arendt, *Crises of the Republic* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972), p. 232.〔山田正行訳『暴力について　共和国の危機』、みすず書房、二〇〇〇年、二三三頁〕以下、*CR*と略す。

(63) Rawls, *Political Liberalism*, p. xx.

(64) Stephen K. White, 'Pluralism, Platitudes, and Paradoxes: Fifty Years of Western Political Thought', *Political Theory* Vol. 30 No. 4 (2002), p. 475.

(65) 「往々に」と保留する意味は本節で後述する。

(66) Hannah Arendt, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought* (New York: Viking, 1968), p. 167, p. 153.〔引田隆也・齋藤純一訳『過去と未来の間―政治思想への8試論』、みすず書房、一九九四年、二二七頁、二〇六頁〕

(67) Arendt, *HC*, p. 97.〔邦訳：一五二頁〕

(68) 例えば Bernard Williams, *Philosophy as a Humanistic Discipline* (Princeton: Princeton University Press, 2006), pp. 132–52; Jeff McMahan, "'Our Fellow Creatures'", *The Journal of Ethics* Vol. 9 No. 3/4 (2005), pp. 353–80.

(69) Arendt, *Origins*, pp. 437–59.〔邦訳：二三二―二六七頁〕

(70) Arendt, *Origins*, p. 479.〔邦訳：三二四頁〕

(71) この論点については、森川輝一『〈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、Anne O'Bryne, *Natality and Finitude* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2010).

(72) 因果性に関する特定のイメージが人間を語る際に用いられるのはアーレントに限られたことではない。Roger Trigg, *Ideas of Human Nature: An Historical Introduction*, 2nd ed. (Oxford: Blackwell, 1999) を参照。

(73) Jan-Werner Müller, *Contesting Democracy: Political Ideas in Twentieth-century Europe* (Princeton: Princeton University Press, 2011), pp. 105–8.

(74) Arendt, *OR*, p. 279.〔邦訳：四四一頁〕

(75) 共和国における怠惰な市民の問題については、Quentin Skinner, 'Two Concepts of Citizenship', *Tijdschrift voor Filosofie* Vol. 55 (1993), pp. 403–19.

(76) Arendt, *HC*, p. 176.〔邦訳：二八七―二八八頁〕

(77) Arendt, *LMT*, p. 212.〔邦訳：二四四頁〕

(78) 形而上学の超克が「ポストモダニズム」に固有の目標だったという見解が散見されるが、それは過ちである。形

而上学への最も容赦ない批判は、むしろ二十世紀前半の論理学と経験主義の文脈で現れている。例えばRudolf Carnap, 'Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache', *Erkenntnis* Vol. 2 No. 1 (1931), pp. 219–41; A. J. Ayer, 'Demonstration of the Impossibility of Metaphysics', *Mind*, New Series, Vol. 43 No. 171 (1934), pp. 335–45.

(79) Flathman, *Pluralism and Liberal Democracy*, p. 73.

(80) Arendt, *HC*, p. 8.〔邦訳：二一頁〕

(81) 成績優秀者に「ディスティンクション」付きの評価が与えられることを思い起こそう。

(82) Arendt, *HC*, p. 176.〔邦訳：二八七頁〕

(83) Honig, 'Arendt, Identity, and Difference', p. 88.

(84) より詳しくは、Kei Hiruta, 'The Meaning and Value of Freedom: Berlin contra Arendt', *The European Legacy* Vol. 19 No. 7 (2014), pp. 854–68.

(85) Isaiah Berlin, *Liberty*, ed. Henry Hardy (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 35.〔小川晃一・小池銈・福田歓一・生松敬三訳『自由論』、みすず書房、二〇〇〇年、六三頁〕

(86) Arendt, *Between Past and Future*, p. 163.〔邦訳：一一一一頁〕

(87) Charles Taylor, 'What's Wrong with Negative Liberty?', in his *Philosophical Papers, Volume 2: Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 212–29.

(88) リの例はRoland Barthes, *Mythologies* (Paris: Éditions du Seuil, 1957), pp. 38–40〔下澤和義訳『ロラン・バルト著作集3　現代社会の神話』、みすず書房、二〇〇五年、五二—五五頁〕を援用した。

(89) Arendt, *CR*, p. 233.〔邦訳：二三三頁〕

(90) Arendt, *CR*, p. 233.〔邦訳：二三四頁〕

(91) Arendt, *OR*, pp. 255–75.〔邦訳：四〇七—四三四頁〕

(92) Arendt, *OR*, p. 268.〔邦訳：四二六頁〕

(93) Arendt, *OR*, p. 93.〔邦訳：一三八頁〕

(94) アーレントのユートピア的思考については Kei Hiruta, '"An Anti-Utopian Age?": Isaiah Berlin's England, Hannah Arendt's America, and Utopian Thinking in Dark Times', *Journal of Political Ideologies* Vol. 21 No. 1 (2017), pp. 12–29 で詳論した。

(95) Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (London: Routledge, 2006), p. viii.〔森際康友・下川潔訳『生き方について哲学は何が言えるか』、産業図書、一九九三年、四頁〕

(96) 例えば Adam Swift, *Political Philosophy: A Beginners' Guide for Students and Politicians*, 3rd ed. (Cambridge: Polity Press, 2014)〔有賀誠・武藤功訳『政治哲学への招待—自由や平等のいったい何が問題なのか?』、風行社、二〇一一年〕、Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2001).〔千葉眞・岡崎晴輝訳『新版現代政治理論』、日本経済評論社、二〇〇五年〕