



Arendt Platz 第5号刊行によせて 河合恭平（日本アーレント研究会編集長）

去る2019年9月21日・22日、立教大学池袋キャンパス・マキムホールにて日本アーレント研究会第18回大会（共催 ハイデガー・フォーラム、ハイデガー研究会）を開催いたしました。

本年度は、なんとといっても、国際的に著名なアーレント研究者・政治思想家のデーナ・ヴィラ教授（ノートルダム大学）を招聘のうえ、シンポジウム「哲学と政治の間の緊張——シティズンシップについて」を開催することができたことが大きな成果でした。本会では、春季定例会（2019年3月）の準備企画も含め、1年以上かけて準備してまいりました。まずヴィラ氏から「ソクラテスのシティズンシップから哲学的批判へ」というテーマでご報告いただきました。ご報告は、現に支配的な価値の目録を相対化する『人間の条件』の近代批判のうちにソクラテス的な「哲学的批判」を認める、挑戦的かつ刺激的なテーマでした。その後、ヴィラ氏と個人的にも親交がある千葉眞会員（国際基督教大学）、そして今回のヴィラ氏来日企画のきっかけを作ってくださった奥井剛会員（京都大学）のお二人から、それぞれ応答いただきました。シュトラウスやヴェーバー、フランクフルト学派まで縦横に論ずる難解なご発表にもかかわらず、質疑応答時はフロアからの質問が途切れることはありませんでした。この活況ぶりは、対馬美千子会員（筑波大学）の的確な司会、さらには応答だけでなく原稿の翻訳から当日の通訳までこなされた奥井会員の八面六臂の活躍がなくては考えられませんでした。

一般報告の視角の多彩さは、本会の強みのひとつであると自認しておりますが、本年度もその特徴が大いに現われていたものと思います。アーレントの「私的領域」論を分析する基礎研究の報告が行われる一方、ポピュリズムや、筆者による拙報告ながらソーシャル・メディアといった現代的テーマとアーレントの関係を問題にする応用的研究の報告もありました。また本年度はワークショップ形式の報告という新しい試みも行われました。この論点の多様さがそのままアーレントという思想家の多面性であって、これはやはり他の思想家ではなかなか見られない特色であろうと思います。

『Arendt Platz』第5号では、以上の研究大会のシンポジウムの講演者ヴィラ氏および討論者の千葉会員・奥井会員からご論稿を、そして個人報告者3名から報告要旨、さらにワークショップ活動報告をご寄稿いただきました。また、上記の春季定例会がハイデガー研究会との共催で行われたことから、定例会での登壇者の報告原稿を、両研究会の会報誌に、双方の研究会の会員を交換する形で掲載することとしました。ハイデガー研究会のジャーナル *Zuspiel*（第3号）には、日本アーレント研究会からの報告者であった百木漠会員および青木崇会員の論稿が掲載され、本会報にはハイデガー研究会からの報告者であった金成祐人氏よりご論稿をご寄稿いただいております。加えて、前号より始まった書評も3本、そしてアーレントの著作解題を1本収録しています。

また、2019年度総会において、今後、本会報の学術的な充実を目指して、新たに査読投稿論文を募集することが承認されました。今号の末尾に、査読投稿論文の詳細および諸規程・執筆要領を掲載しておりますので、どうぞご確認のうえ、ふるってご投稿いただけましたら幸いです。

以上、今号も非常に盛りだくさんの内容の一冊となりました。今号がヴィラ氏来日の記録としても重要な意義を帯びるのはもちろんのことですが、各論稿のそれぞれがアーレント研究に寄与するにちがいありません。

●シンポジウム「哲学と政治の間の緊張——シティズンシップについて」 ソクラテスのシティズンシップから哲学的批判へ

講演者：デーナ・ヴィラ（ノートルダム大学）

訳：奥井剛・橋爪大輝・百木漠

拙著『ソクラテスのシティズンシップ』では、わたしが哲学的または「反体制的」シティズンシップと呼んだものについて論じた。わたしは、この種のシティズンシップの範例としてソクラテスを用いた。それは、公的領域から一定の（しかし決して完全ではない）隔たりを保ちつつも、間接的に（そして重要な意味で）政治的であるようなシティズンシップである。この間接的な重要性は、ソクラテスが問答法と反対論証法（*elenchus*）を使用して、仲間のアテナイ人の歩調を緩めるやり方に見出される。それは、彼らの世界—内—存在の（高度に政治的な）あり方の基底にある、基本的な道德概念の理解について、ある種の戸惑いや困惑を惹き起こす方法である。それはまた、道徳的誠実さの達成を、知的誠実さの実践に結びつけるソクラテスの方法にも見出される。不正義に参加しないこと——ソクラテスの原則——は、知的誠実さの実践と、回避可能な幻想を回避することによって可能になる。この見方においては、問答法と反対論証法は、真理へ至る道として、あるいは専門家の道德教育の道具として現れるのではなく、むしろ正義、美德、敬虔、勇気などの基本的な道德用語の支配的な理解が、正義や徳よりも不正義を育てるものであることを暴露する手段として現れるのである。

この著作では、J.S. ミル、ニーチェ、ヴェーバー、ハンナ・アーレントとレオ・シュトラウスの著作における、ソクラテスの哲学的シティズンシップという概念の運命をたどった。アーレントとシュトラウスを扱った最終章では、これらの二人の思想家をそれぞれ、政治的生と哲学的生の擁護者として取り上げた。たしかにアーレントは「哲学者の専制へのあこがれ」に対する疑義を呈し、シュトラウスは民衆（*demos*）に対する否定的な見解を示しているにもかかわらず、いくつかの点において、両者とも哲学的（ソクラテス的）シティズンシップの観念のようなものに接近している。シュトラウスにおいてそれは、彼がよりプラトニックではない場面において現れている。そのとき彼は、自然権という「真理」を確実に所有することはできないといい、歴史主義者や「ラディカルな歴史主義者」の立場がもつ、独断的な側面を明らかにするだけにとどまるのである。アーレントは、試論「哲学と政治」（後に『政治の約束』において「ソクラテス」というタイトルで発表された）において、哲学的シティズンシップの観念に接近している。この試論を通じて、アーレントは、ソクラテスを「市民たちのあいだの市民」として提示する。市民としてのソクラテスは、各個人の意見に含まれる真理を仲間の市民に伝えるために、問答法の技能を用いている。ソクラテスは彼の討論者たちに、個々の意見、つまり彼ら自身の「世界への開示」をより明らかにするよう、思考されていない偏見と独断的な前提を捨てるよう強いる。

今日の講演では、『ソクラテスのシティズンシップ』で提起されたアーレントに関する問題と、哲学と政治が、彼女の著作においてどのように関係しているかを再び取り上げる。私の見るところ、そこでの中心的な問題は、アーレントが彼女の著作における哲学的シティズンシップの考え方を彼女自身がいくらかでも支持しているかどうか、ということではない。むしろ問題は、彼女自身の存在論的前提と、政治的領域がもつ特定のリアリティへの彼女の理解を考慮に入れた際に、彼女が一貫して哲学的シティズンシップを支持することが可能かどうか、ということにある。それは不可能だ、とい

うのがわたしの主張である。しかし、わたしは同時に次のようにも主張したい。つまり、アーレント自身の哲学的実践は、その本性においてすぐれてソクラテス的であり、支配的な価値の目録や、主要な道徳的、政治的用語の定義に対して疑義を提起することによって、われわれに困惑を惹き起こすのだと。

この著作の中でわたしは、アーレントの「共通感覚 *common sense*」(または *sensus communis*) の観念への訴えは、彼女のよりソクラテス的なコミットメントを結果的に弱めることになっていると主張した。「共通感覚」の観念——すべての人が共有する間主観的または公的世界にわれわれの個人的な感覚の経験を当てはめるといふ、ある種の「第六感」として機能する能力——には、もちろん問題がないわけではない。その観念自体が、とらえどころのないものだというだけではない(その根拠、すなわち、われわれの共通感覚は共通の感覚である、という根拠は、単なる言葉遊びにすぎないように思われる)。それはまるで、次のようなニーチェの考えに新しい生命をも吹き込むかのようなのである。すなわち、所与の生活形態が「健康」かどうかは、[その生命を] 守ってくれるような、限定された道徳的・文化的・知的地平が現に存在しているかどうか、究極的にはかかっているという考えである。〔その考えによれば、〕解体的な合理性(ニーチェの用語では「ソクラテス主義」)に自由な手綱が与えられると、その文化的帰結は破滅的であり、最高の諸価値は自ら崩壊していくことになる。

「世界の共通感覚」という彼女の観念とともに、アーレントはニーチェと同様の地平に足を踏み入れているように見える。あたかも、限定的で保護的な地平線の観念を暗黙のうちに支持しているかのように。そのポイントとなる事例は、ギリシアのポリスに関する彼女の論じ方にある。「ポリスの世界」は、あたかも限定的で保護的な地平線のように見えるもの、すなわち、共通の「現れの空間」を提供する。そこでは、多様でありながら平等な市民が、言葉や行為だけでなく、同じ文化、宗教、一連の基本的な道徳的および政治的前提を共有している。アーレントによるニーチェの遠近法主義の政治版が、共通または「客観的」な公的世界に対する異なる視点の複数性とともて生じてくるのは、そのような限定的で有限な「世界」内においてである。一方で、そのように共有された有限の世界は、すべての観点が同じものに向けられるため、多様な視点の戯れを可能にする。他方、この世界それ自体が、複数の視点の同じ戯れによって構成される。人間の複数性が、そのもっとも豊かで「客観的」な表現を見いだすのは、自分たちの(共有する)世界への市民たちのさまざまな開かれの、この公的な戯れにおいてである。

わたしもアーレントも、古代アテナイに見出されるような道徳的・文化的同質性の度合いのようなものを、当の「世界」が示さなければならないということを提案しているわけではない。しかし、「共通感覚」によってわれわれがはめ込まれている世界は、共有された背景にある諸々の想定、理解、および実践の現前に大きく依拠していることは明らかだ。『人間の条件』でアーレントが述べるように、このような世界は、形状と完全性の両方を備えている。この二つの特性は、その大部分を、上述のような共通の理解と実践の機能に負っている。したがって、このような世界で活動的な(構成され、構成する)参加者となるためには、同一の宗教的、民族的、または言語的アイデンティティを共有する必要はほとんどないものの、個別かつ特定可能な(「客観的」)公的文化を共有する必要は確かにある。アーレントの著作において、そのような公共文化の顕著な事例は、アテナイの直接民主制とアメリカの代表民主制の「世界」である。そのどちらもが、ある特徴的な諸々の規範、実践、および背景の想定(例えば、「すべての人間は平等に創られた」など)に支えられた、法的および制度的に明示化された公的領域を例示している。

このような「世界」の活動的な政治的生によって表現された、強固な複数性についてのアーレントの分析は、マックス・ヴェーバーが（アイザイア・バーリンやジョン・ロールズのような後の理論家と共に）近代世界の特徴であると主張した、価値および道徳的複数性とうまく折り合わない。われわれの世界は、急速な社会的およびテクノロジー的な変化だけでなく、——科学的、政治的、経済的、家族的、性的、芸術的など——さまざまな価値的領域によって特徴付けられている。これらの諸領域は、露骨な戦争ではないにしても、相互に一定の緊張状態にあり、そこに共通の分母や尺度はない。この（ヴェーバーとバーリンによって協調された）価値多元主義に加えて、さまざまな信仰の伝統と善き生に対するさまざまな「包括的」見解（ロールズ）から生まれた道徳的多元性とその結果も、アーレントが描写する公的世界の共有経験と、類似するところはほとんどない。

現代社会における価値と道徳の高度な多元主義をふまえると、期待できる最善の方法は、「政治的な領域」（ロールズ）の基本構造を提供する、諸制度の望ましさについての「重複的合意」であるように見える。実際に、ジョージ・ケイティブは、後期近代のリアリティを「霧深く微粒子のようにバラバラ（misty and particulate）」であると言ったが、そうしたリアリティのなかで「世界についての共通感覚」を促進しようとする努力には、少なくともある価値の階層秩序——「善き生」のヴィジョン——を促進することが含まれる。その価値階層秩序は、現在の市民の多数派には共有されていないものなのである。一部のアーレントの称賛者は彼女を共同体主義者とみなす傾向にあるが、それは誤りである。だが、彼女の *sensus communis* の概念と共通世界についての共有された経験という考えによって、彼女は、他の場面では回避している共同体主義者の立場に危険なまでに近づいてしまう。

したがって、トクヴィルがそうしたように、「個人主義」と私化が公的世界からの疎外を生み出したと提唱することは、一つのやり方である。もう一つのやり方は、政治参加を増強すること、あるいは、長いあいだ後退してきた「共通感覚」を涵養することによって、この世界を再び統合する、あるいはより「客観的」にすることができると提唱することである。ヘーゲルがよく認識していたように、ギリシア人の「美しい自由」のような前提条件が失われて久しい。これは、アーレントが部分的にしか取り入れることのなかった教訓である。それゆえに、彼女の統合された公共世界の規範的理想においては、ソクラテス、またはソクラテスのような人物が、支配的な公共文化とその特殊なリアリティを損なうことなく、反省的な困惑と批判的な問いを引き起こすことができるのである。

わたしは、アーレントが、カント以降のドイツ哲学の伝統の大部分のように、ギリシア人たちへの懐古の深刻な症例に侵されているという、よくある非難をしているわけではない。彼女は、アテナイの公的領域が、われわれ自身のための模範をどうにかすれば提供できると考えていたわけでもない。彼女はたしかにギリシア人を愛していたが、彼女は今日においてその諸々の制度や実践を復活させようと提唱していたわけではない。『人間の条件』において、彼女は、公的領域のギリシア的理解を対比の目的のみのために描き出している。それは、われわれ自身の理解の疑わしい性質を強調するための手段としてでもある。われわれの公的領域には、討論、議論、決断が、少数のエリート集団に限定される傾向があるだけではない。そこでは、公的政治的世界そのものの「保護と強化」（アメリカでわれわれが、広く憲法問題と呼ぶもの）よりも、医療や教育、税制や社会保障などの社会問題に関する事柄が扱われるのである。

アーレントが（『人間の条件』と『革命について』において）、以前は市民の議論と審議で占められていたスペースの多くを、「寡頭的」代表と官僚的行政がどのように乗っ取ったかを指摘するとき、彼女は疑いなく堅固な地盤の上に立脚している。そしてまた、いかにして「社会的なるものの勃興」

と、思考の社会経済的カテゴリーが、公的領域と私的領域の区別の明瞭さを損なわせたのか、という経緯についての彼女の分析も正しいと思われる。

彼女が誤りを犯すのは、ギリシアの公的領域がもつ現象学的な基本的特徴が、われわれにとっても同じものである、もしくは同じでありうると想定するときなのだ。そのうちのいくつか——人間の複数性、意見の媒体、議論と熟議のための制度的に明示化された空間——は、明らかにその名前にふさわしい公的領域の特徴である。しかし、その他——「すべての人が見聞きする」ものがリアリティを構成するという公的「世界」の構想を含む——は明らかにそうではない。われわれの公的リアリティはおそらくアーレントが支持できるものよりも多次元的で、流動的で、根本的に遠近法的であるという事実は、それがギリシア人への懐古ではなく、むしろリアリティに対する懐古であることを特徴づける（それが堅固で持続的で「客観的」で、すべての人にとって同一のものであるという意味において）。

この最後の言及は、漠然とポストモダンの聞こえるし、ボードリヤールやドゥルーズなどの著作を思い起こさせるかもしれない。しかし、わたしの主張したい点は、すべてが常に「仮想的」であるということではなく、われわれが「事実がなく、解釈だけがある」世界に住んでいるということでもない。全体主義のイデオロギー的虚構の基礎を形成したのは、大規模な歴史の書き直しであった。その事実だけでも、こうしたニーチェもどきの一般化からわれわれに遠ざかるよう警告するのに、十分なはずだ。しかし、アーレントには、現象学的本質主義の痕跡がある。その本質主義は、起源はその後に続くもの（それは常に派生的なもの、あるいは「頹落」として現れる）よりも完全で、より真正なリアリティを有しているという考えに、究極的に根ざしている。

この感性は、アーレントの多くの古典的な言及に見られるだけではない。始まりは「西洋思想の全歴史を通して」聞こえる「基調和音」のようなものだとする、ブルクハルト的な考え方を彼女が支持していることにも、それは表れている。さらにそれは、「始まりは、人々のあいだに住んでいるかぎりはすべてのものを救ってくれる神のようなものだ」[『過去と未来の間』, 18]という、『法律』におけるプラトンの見解として彼女が承認している引用にも見られる。フッサールとハイデガーの両方から吸収したこの「起源への回帰」の感性は、彼女の現象学的記述の多く——公的領域、政治的行為、および人間の条件そのものについての——に、強い規範的な影響を与えている。したがって、それらの記述自体はおもに対比と明確化のために展開されているものの、「である」（あるいは、この場合「であった」）と「べきである」を混同する傾向がある。

この批判を念頭に置くと、ヘーゲル（ソクラテスの個人的な良心の原則の導入に、アテナイの美しい自由の終わりの始まりを見た）と、ミル（ソクラテスの問答法を、習慣、慣習、および受容された観念についての専制政治を弱体化させるための手段として見た）は、ソクラテスの革命的な影響について、「哲学と政治」でのアーレントよりも適切かつ正しい説明を提供しているように思われる。支配的なアテナイの価値に対するソクラテスの問答法の解体的な影響は、諸価値の転倒に他ならなかった。これは、ニーチェが完全に把握し、そしてもちろん嘆いたことでもある。アーレントは一方で、(a)ソクラテスを、闘技的に過ぎるアテナイの同胞たちを「友人にしよう」とする「市民たちのあいだの市民」に変えようとする[『哲学と政治』における彼女の立場]。他方で彼女は、(b)ソクラテスの思考の解体的な影響を「緊急事態」に限定している。緊急事態において、良心をもった個人は、偏見やイデオロギー的な熱意によって彼の周りのすべての人が夢中になる事態を見るのである[試論「思考と道徳的考察」における彼女の立場]。こうした事実は、ソクラテスの世界史上の重要性と、彼の容

赦さない否定的な思考の根本的な影響を認めるのに彼女が消極的であることを示している。

アーレントは、「模範的な思索者」であるソクラテスに、明らかに好意を抱いている。その好意は、かつての弟子であるプラトンと彼を比較するとき、より鋭く際立つ。アーレントの語るところによれば、ソクラテスの裁判と死は（いわば、決定的に）、説得と対話は不十分であるということ、および哲学者僭主によって行使される真理の強制力は、ポリスを哲学にとって安全にする可能性のある唯一のものである、ということプラトンに証明した。アーレントにとってプラトンは、模範的な権威主義的思想家であり、複数の意見から生じる「成果の無益さ、無制限性、および不確実性」から、哲学的な「性格の芸術家」によって具現化された主権の自由へと逃避しようとした哲学者である。後者〔プラトン〕は、彼の超越的な真理と人間の行動の基準を、手近にある合理的でない人的資源へと専横的に適用する。アーレントが「制作による行為の伝統的な代替」と呼ぶものはここから始まる。その悲惨な結果は、政治哲学の西洋的伝統を通して感じられる。この伝統はほとんど画一的に、自由を、ある種の集団的もしくは個人的な主権の形式として同定しようとするのである。

哲学者が静穏な（そして非民主的な）公的領域の静かさに憧れているのは、真理が意見に取って代わるべきであり、統治が同索性（*isonomia*）または無支配に取って代わるべきだと考えるからである。これは、プラトンだけでなく、ホブズ、ルソー、マルクス、ニーチェの「専制的なものへの好意」——アーレントはこの好意を、「職業的思索家」たちを悩ます、ある種の職業的欠陥（*déformation professionnelle*）とみなした——の根底にあるものである。アーレントは、このようなプラトンの苦難から、西洋のもっとも純粋な思索者であるソクラテスを免除しようとした。そのために、彼女は（「哲学と政治」において）一種の哲学者-治療者として、さらにその後（「思考と道徳的考察」において）、思考が判断を解放し、「副産物」としての良心を生み出す範例として、彼を紹介したのである。

この時点で、なぜアーレントが哲学を平等ではなく権威と、そして民主主義ではなく専制と密接に関連付けるのかを問わなければならない。わたしはすでに、いくつかの理由を示した。すなわち、アテナイの民主主義の混乱に対する静穏な公的領域へのギリシア哲学の願望、複数の意見ではなく単一の「真理」に対する忠誠心、そして、哲学的な自己支配——魂の他の部分に対する理性の主権——は、政治的権威および真の自由の基礎になる（そしてそのための模範を提供する）べきだという確信による、という理由である。アーレントはハイデガーと同様に、西洋哲学の大部分は、それ自体を「基礎の科学」へと——つまり、なんらかの形而上学または基礎づけ主義の形態へと——変換することによって思考の使命を裏切るものと見なした。そのために、より一般的なレベルにおいてアーレントは上述のような関連付けを行ったのである。

これらの理由が全体的に間違っているとは思わない。これらは、活動的生と観想的生のあいだの非常にリアルな緊張関係を裏づけるものである。しかし、これらを総合すると、そのような批判の根底にある反政治的動機に広範に意義を唱えることになるので、そのために、政治と公的領域に対するすべてではないとしても大部分の哲学的批判の資格を剥奪することになる。

おそらく、この資格剥奪は相応しいだろう。結局のところ、ロールズやハーバーマスのように、明らかにポスト形而上学的で民主主義派である思想家でさえも、「哲学的」すぎると、あるいは、それぞれの理論に政治を置き換えたり昇華させていると非難されている。しかし、この資格剥奪を真剣に受け止めることは、いわゆる内在的批判以外のすべてを追放するという意図しない効果があり、非内在的批判は独断的なユートピア主義、もしくは永遠の相の下に（*sub specie aeternitatis*）ものを観ようとする欲求から来ているということを示唆してしまう。

この問題に関して、アーレントの疑念についての解釈は、シュトラウスから予期せぬ支持を得る。シュトラウスの『自然権と歴史』は、歴史の「洞窟」から抜け出し、「自然」に内在する基準を発見することによってのみ、われわれは相対主義から逃れることができ、われわれ自身の時間と場所の偏見を乗り越えることができるという主張に捧げられている。シュトラウスは、西洋の政治哲学は、洞窟を去ろうとするだけでなく、時間、人間の偶然性および複数性の相対化効果を越えた立場を占めると主張する一連の試みであったというアーレントの疑念を力強く裏付けている。政治哲学が政治的事柄に関する意見からそれらの知識と正しい判断に必要な基準へと上昇する一方、政治思想はその臆的な文脈によって永遠に限定されたままに留まると主張することによって、彼はそれを裏付けるのである。このような観点は、超越的なもの（イデア）、根本的原理（archai）、または「第一原理」によって提供される）であり、すべての「単なる実定」法、実践、および制度に対して、「正当に」優先する権威を主張できるだろう。

西洋の政治哲学の反民主的および反政治的な論点に関するアーレントの批判的系譜論は、ほとんどそのまま、「内在的批評」の陣営に彼女を置くように思われるだろう。内在的批判は、ここといまにおける政治制度と実践を批判し改革するために、時間と偶然性を越えた「真の基準」を求めない。むしろ内在的批判は、いかに特定の制度や実践がこれらの支配的な観念や基準に直接的に反するのかを示すために、社会独自の公平性の基準を自覚的に展開する。内在的批判の最も有名な例は、もちろん、マルクスが「等価物の公正な交換」のイデオロギーを、それを生み出した資本主義市場社会に対立させたことである。『資本論』において、マルクスは、ある商品（労働者の労働力）と別の商品（労働者の日々の賃金）との「公正な」交換が、実際には構造的に不公正なものであるということを明らかにした。それは、労働者の「商品」、すなわち労働力が、資本家の賃金への投資と同等の価値だけでなく、無制限の資本主義の蓄積のプロセス全体の基礎である「剰余価値」も生み出すという事実の隠蔽に基づく。

彼女によるソクラテスの描写をひとまず脇に置いて、われわれは、『人間の条件』における近代の資本主義、科学、技術に対するアーレントの批判が、少なくとも形式的には、マルクスによって実践されている内在的または文脈的批判の類型に似ているかどうかを自問しなければならない。明らかに、答えはノーだ。『人間の条件』の最終章の要点は、労働する動物の生産性を称賛するだけでなく、生命そのものを最高善とすることによって、古典的な階層秩序を上下逆にする近代の支配的な価値の階層秩序を、疑問に付すことである。一見、『人間の条件』は、フランクフルト学派の理論家が、「全体化（totalizing）」あるいは「拒絶主義者」的批判と呼ぶことを好む教科書の例のように見える。つまりそれは、その広範さと包摂性がその規範的根拠を少なからず疑わしいものにしていく批評の一形態のように映るのである。

実際、どのような規範的な観点から、近代全体を告発することに時として肉薄するような批判を提示することができるのだろうか。保守的なカトリック教徒は、教会の独断的な公約を支持する反近代的前提に訴えることができるし、まったく同じようにシュトラウス派は、利用可能な「真の基準」に、つまり（複数の）意見から（単数の）真理への対話的な上昇をもたらした自明の理性とされるものに訴えることができる。しかしアーレントは、そのような形而上学的な裏付けによってもたらされた偽ものの権威を峻拒する。彼女の近代に対する批判は、伝統の権威にも、あるいは権力や偏見によるあらゆる穢れのないとされる身体をもたない理性にも根ざしていない。とはいえ、彼女の批判は明らかに、内在的であるというよりも、哲学的な性格のものである。そこで問題になるのは、アーレントの

批判はどのような意味で哲学的なのか、という点である。

その答えは、概して言えば、彼女の批判はソクラテス的な性格のものであるということである——とはいえ、「哲学と政治」（市民の治療者または媒介者としての哲学者）あるいは「思考と道徳の問題」の意味でのソクラテスではない（ところが、これから見るように、彼女の批判は前者よりも後者に共通する部分が多い）。

それでは、ソクラテスの哲学的批判は、何によって構成されているのだろうか。シュトラウスとエリック・フェーゲリンと逆に、それは自然と自然法（フュシス）という「真理」を、慣習、合意、または実定法（ノモス）において具現化された「意見」と対比することから成るのではない。また、「徳の教育」から構成されるのでもない。『弁明』においてソクラテスは、皮肉ではなく、そのような教育がいかにして提供されるのかだけでなく、徳が何によって実定的に構成されるのかさえも知らないと述べている。しかし、哲学的批評家のソクラテスが、（プラトンの）「真理」の分配者でもなく、（アリストテレス的な）徳の教育者でもないとしたら、いったい彼は何者なのだろうか。

ここでわれわれは、ソクラテスが自分自身を説明するために使用した、三つの直喩へと投げ返される。すなわち、彼は「虻」（『ソクラテスの弁明』）、「助産師」（『ソフィスト』）および「シビレエイ」（『メノン』）であるという直喩である。虻としてのソクラテスは、アテナイという「大きくて怠惰な馬」を思考へと駆り立てる。助産師としての彼は、アテナイ人を吟味されていない偏見から浄化するのを助ける。そして、シビレエイとしての彼は、基本的な道徳用語の意味と本性についての彼自身の困惑によって、アテナイ人を「麻痺させる」。ソクラテスは彼らにいかにか考えるのかを教えない。彼らが偏見を捨て去るのを手伝ったとしても、その偏見に代わるなんらかの真理を与えるわけでもない。

これら三つの直喩を開梱することは「哲学と政治」の核心をなす。アーレントは「市民たちのあいだの市民」としてのソクラテスの描写において、たっただいま提示した順序のようなものにおいて、それらが共に作用していると見ていることは明白である。ソクラテスの「哲学的シティズンシップ」の市民的な部分は、彼の仲間の市民の思考を喚起し、個々のドクサの明示化において彼らを助産師的に支援すること（われわれが誤解を招くように「世論」と呼ぶ、多数派に受容された観念の機械的な繰り返しとは対照的に）から構成される。しかしわたしは、彼が以前は自明である、あるいは疑いのないと思われていた事柄について困惑を引き起こすときに、真に哲学的な瞬間が来ると主張する。ソクラテスの哲学的批判は、「立ち止まって考える」こと——すべてのことをやめること——から始まる。

今日、われわれ現代人が知っているように、「虻」の職務は、調査報道ジャーナリスト、文化評論家、さらには大学教授を含む多くの非哲学的人物によって埋め合わせられる。同様に「助産師」の職務は、さまざまな教師、調停者、または「議論のファシリテーター」によって埋め合わせられることができる。それらの人々は多かれ少なかれ専門的に、われわれを自己の明瞭さと表現の明快さへと刺激してくれるのである。他方で、「シビレエイ」の機能は、哲学者、つまり、実際の困惑——社会の基本的な道徳的諸前提と支配的な価値の目録に関する、単なる正当な憤りや「聖人ぶった(holier than thou)」道徳的な嫌悪ではない——を経験した人によってのみしか埋め合わせられないのである。

これは、ソクラテス的な批判を、本性において独断的あるいは「単に」内在的ではなく、哲学的にするものは何か、という問いに対する予備的な答えである。ソクラテスの批判は質問を提起するが、それらには答えない。それは、われわれの日常生活——市民であり私的な個人である——の大部分が基づいている地平の堅固さを解消する。ソクラテスは、ペリクレスがその「葬送演説」で称賛した偉大さよりも、不正を回避することのほうが重要なのだと提起した。こうした提起は過激な飛躍であり、

討論者たちには、道徳的な世界をひっくり返すことに等しいほどの衝撃を与えたに違いない（『ゴルギアス』はその効果について良い証拠を提供する）。ここでの論点は、新しい価値の目録への転換ではなく、集会やアゴラの喧騒から離れた思考の空間と時間を創造することによる、政治的活動の中断である。

一見、『人間の条件』はソクラテスの「価値の転倒」をひっくり返し、葬送演説の価値（偉大さ、栄光、政治的行為）を、正当な政治優位の位置に戻す以上のことをしていないように見える。しかし、周知のように、アーレントはそんな「転倒作戦」ではがまんならなかった。マルクスやニーチェなどの巨人によって遂行されても、それらはある種の思考欠如を露わにした。反転したプラトン（ニーチェ）がまだプラトンであるように、反転したヘーゲル（マルクス）はまだヘーゲルなのである。

しかし、『人間の条件』は、ソクラテスを反転させ、（従って）ギリシア人の「美しい自由」を活気づけた価値を回復する試みとして見るのではなく、彼女自身が示唆した術語、すなわち「われわれが何をしているのか考える」試みとして見るべきである。ソクラテスとの類似点は明らかである。ソクラテスが仲間のアテナイ人が政治的（そして軍事的）な徳（virtu）を誇示する機会を得ようと休みなく追求しているなかで、彼らを減速させることを欲したように、アーレントは休むことのない（しかし同様に無思考的な）経済拡大と科学技術革新の追求においてわれわれ現代人を減速させることを欲したのである——しかし両者の成果は決定的に混交している。

ソクラテスが見たのは、ほとんど悪魔的なエネルギーに駆り立てられて、アテナイ人が帝国の偉大さを追い求めるさまだった。彼はそのエネルギーを、少なくとも少しは抑制しようと試みたのだった——むろん、うまくはいかなかったのだが。同様に、アーレントは資本主義の「創造的破壊」と科学技術革命に見られる容赦ないダイナミズムを、一種の暴走列車と見なした。この列車は、忘却に向かっていないとしても、少なくとも「死すべき人間たちの家」をもはや与えてはくれないような世界の創造へと向かっているのである。永続的で耐久性のあるすべてのものを、消費のみに適した短命なものに変換する資本主義の変革は、あらゆる堅固なものが現に大気へと溶け込んでいく世界を作り出すために、現代科学の「地球疎外」と組み合わせられている。

『人間の条件』でのアーレントの批判的プロジェクトについてのわたしの評価は——アーレント自身の序文によって、血統書つきであるにもかかわらず——、二つの明白な異論の対象となる。第一の異論は、この本は全体として、近代性の軌跡についての思考を誘発する試みとしてというよりも、行為への呼びかけや政治的生への回帰として受容されてきたということである。リチャード・バーンスタインと同様に、アーレント研究者たちは、『人間の条件』の最も重要な生きた遺産として、その「心に強く訴える」性質を選び出してきた。それは、彼女の政治的行為の「闘技的」概念を支持する人々によって支持されている（多少異なる理由によるものの）評決である。

第二の異論は、「近代性批判」の全体的なトポス自体が若干疑わしいということにある。ニーチェとハイデガーの両者の例が明らかに確証しているように、「近代性の批評家」になることは、文化的政治的反動の使命のために哲学者の使命を放棄することである。これは、マーガレット・カノヴァンやセイラ・ベンハビブなどによる、アーレント思想について影響力のある近年の解釈が、『人間の条件』から批判的焦点を移行させており、さらにはアーレントの全著作における『全体主義の起源』の規範的重要性を主張しようとしている理由の一つである。カノヴァンとベンハビブの両者にとって、アーレントは「偉大な反近代主義者」（ケイティブ）ではなく、彼女は「消極的な近代主義者」であり——近代の軌跡に不安を抱いているにもかかわらず——、「近代の未完のプロジェクト」の完成を望

む人々の側にいた。

どちらの異論もすぐに却下することはできないが、わたしは両者とも思想家としてのアーレントの地位を高めるといよりも、むしろ低めるように作用すると考える。『人間の条件』の「行為」の章を前景に据えるのは、心に強く訴えるものであろうと、闘技的な特徴であろうと、この著作の中心点を見逃すことに変わりはない。つまりそれは、「われわれがしていることを考えること」である。同様に、「近代性の批判」のまわりに防疫線を引き、その内側を反動者、神権者、または「若い保守主義者」の本拠地と宣言することは、哲学的質問を根本的に制限することになり、結果として、唯一許容される批判の形式は、内在的批評の何らかの変種であると宣言することになる。わたしが彼女の「リアリティへの懐古」と呼んだものがあろうとも、フーコーが（規律型の権力ではなく）「主権的」権力の世界に戻ることを望まないように、アーレントはアテナイに——奴隷制度、家父長制、果てしない戦争とともに——戻ることを望まないのである。両思想家において、前近代は、現代のあまり魅力的ではない次元をより鮮明に浮き彫りにする方法として展開されている。しかし、どちらの思想家も、われわれが「戻る」ことを望むことができる、またはそうすべき（すべての反動的思想家に共有された幻想にあるような）近代以前のリアリティがあるとは考えていない。

これらは明らかに、近代性、「近代の時代」、「近代のプロジェクト」を定義する方法に大きく左右される。ハーバーマスと彼の追随者たちは、「近代のプロジェクト」を、非実証的な啓蒙主義——つまり、理性の批判的使用と、普遍主義の道徳的前提に基づいた自由主義的または自由民主主義的熟議制度の普及——と同一視している。この同一視は、大部分において、第二世代と第三世代のフランクフルト学派の思想家が現在、残念ながら「全体化」と見なしているもの、または、アドルノとホルクハイマーが『啓蒙の弁証法』（1947年）で提示した拒絶主義的批評に続く切り詰めである。

アドルノとホルクハイマーは、合理化をもつばら道具的理性の支配の増大と同一視することで、近代の遺産とは理性と権力の「混濁した融合」（ハーバーマス）であるということをはっきりさせた。その帰結——すなわち「完全に啓蒙された地球で、災厄が凱歌をあげて支配する」——が説得的にひびくのは、（アドルノとホルクハイマーのように）道具的な合理化をコミュニケーション的な合理化から区別できなかったからだ、とハーバーマスは論ずる。コミュニケーション的な合理化のほうは進歩的で優れたプロセスであり、そのプロセスを通じて「討議的でない（non-discursive）」正統化の源泉（宗教的信念や慣習、伝統等々）は、その疑問の余地のない権威を、次第に失っていくのである。「コミュニケーション的に合理的な」、傑出した帰結は、次のようなものである。すなわち、真理に関する、もしくは規範や法、制作、制度の正しさに関する妥当性要求は、いまや討議を通じて取り戻されねばならない、ということである。つまり、民主的で平等主義的な公的領域において、理由を与えることと「より優れた論争の力」を通じて、取り戻されねばならないのである。

「近代化＝合理化＝道具的理性の支配」という定式の起源は、ヴェーバーにある。ハーバーマスは（コミュニケーション的な合理化をつけ加えることで）この等式を修正したわけだが、この修正もその着想という点ではヴェーバー的なものなのである。これは、ハーバーマスが『コミュニケーション的行為の理論』のなかで進んで認めている事実である。フランクフルト学派の理論はほぼすべてヴェーバーを背景としているわけだが、このことは、「近代性」と「近代性の批判」の観念の理解のされ方に、明白かつ重大な帰結をもたらしている。というのも、出発点を第一世代（アドルノとホルクハイマー）の立場にとるにせよ、第二世代（ハーバーマス）の立場にとるにせよ、近代性をめぐる議論は、本質的に理性と合理化をめぐる議論になってしまうからである。このレンズを通して見ると、違った

出発点 (*point de départ*) をとる近代批判は、総じて、頭が乱れて「規範的に混乱している」ものか、——最悪の場合——理性と、啓蒙がもたらした進歩的で世俗的な遺産に反するものになってしまうのである。

アーレントの近代批判が、社会学的あるいは「理論的」なものではなく、哲学的批判とされるのは、なぜなのか。その理由のひとつは、彼女がヴェーバー的なパラダイムの観点からの近代批判に胡坐をかいていないという点にある。彼女が近代性にアプローチするさい、合理化とそれにたいする不満分子という観点はとらず、むしろ公的世界の運命という観点をとるのである。公的世界の持続性とその無疵なありかたは、生産 - 消費 - 技術的变化の加速するサイクルによって、根元から掘りくずされてきた。彼女にとって中心的な問いは、公的世界に特有のリアリティ——その法や制度、規範、実践——に関わるものであり、そしてますます流動性に充ちてゆく世界のなかで、このリアリティが無傷で生き残るための能力に関わるものである。これこそが、『人間の条件』の議論に際だって存在論的な性格を与えている当のものなのだ。熟議的な実践と合理性は、この公的リアリティの一部ではあるけれども、公的リアリティを規定するものではない（アーレントの「公的領域 (*public realm*)」はハーバーマスの「公共圏 (*public sphere*)」ではない)。こうした実践が拡張したからといって——それはあらゆる「熟議民主主義者」の第一の目標なのだが——、公的領域の中心的な諸制度の持続性が保証されうるわけでもないし、その無疵さが保証されないことはいままでもない。それらの制度は、いまにもそれを掘りくずさんとする無数の威力（文化的、社会学的、経済的、技術的威力）に直面しているのである。

アーレントとフランクフルト学派の仕事が共有する歴史的経験が、全体主義の支配の経験であることを見てとるなど、あたりまえのことである。けれども——これは、アーレントによる近代の哲学的分析とハーバーマスのより社会学的な分析の違いを理解するうえで決定的だと、私は思うのだが——、アーレントは全体主義現象を見ると、より広い、汎ヨーロッパ的な歴史的・地理的枠組みのなかで見ている。『全体主義の起源』で彼女が強調したのは、全体主義の運動とイデオロギーがもつヨーロッパ的な根だった。彼女が追跡したのは、ヨーロッパの帝国主義や人種主義、反ユダヤ主義だったのである。彼女は、ナチスの全体主義とボルシェヴィキの全体主義〔ソ連〕の両方を等しく重視してもいた——この事実のせいで、彼女は数十年にもわたってマルクス主義者やマルクス寄りの人たち (*marxisant*) のサークルでは、〈好ましからざる人物 (*persona non grata*)〉の扱いを受けていた。

対照的に、フランクフルト学派が全体主義や近代の病理に対してアプローチする際、そのアプローチを枠づけていた（そしていまでも枠づけている）のは、ほとんど全体的に、合理化というヴェーバーの支配的な物語によって提供された術語であった。その結果、合理化のプロセスそのものもつアイロニーのみに、せまく焦点をあわせる仕儀となった。そのプロセスは、反省のないコミュニケーション的理性の力が一方にあり、非合理性ないし「植民地化する」道具的合理性が他方にあって、両者が続ける闘争という背景のなかで見られたのである。

アーレントがとる汎ヨーロッパ的な観点から見れば、合理化に関するヴェーバー的なメタ物語 (*metanarrative*) の重要性は小さくなる。すなわちその位置づけは、全体主義を可能にした（したがって必然的にしたわけではない）宏大な歴史的 - 政治的布置に含まれる、数多くの要素 (*factor*) の一つにすぎないのである。実際、アーレントはおそらく次のように言うのではないだろうか。すなわち、ヴェーバーの支配的物語は、開示するものというよりは隠蔽するものなのだと。——それは、全体主義を可能にした諸要素に関してだけでなく、全体主義が歴史的にまったく偶然的なものであるとい

うことについても、また全体主義運動がもつ特殊な近代性についても、隠蔽してしまうのである。

アーレントは、ヨーロッパ的で歴史的な、より広い視野をもっていた。だからこそ、帝国主義や人種主義、国民国家の後退が、いかにしてそうした運動の成立にとっての好条件を創出したのかということについて、彼女はよりきめ細やかに分析することができたのである。そして、そうした視野があったからこそ、彼女はまた、これらの現象がヨーロッパの国民国家体制のもつ相対的な安定性と持続性を掘りくずすさまを、追跡することもできた。ヨーロッパの国民国家体制の抜け殻は、全体主義体制そのものによって完全に破壊されてしまったのである。

アーレントによれば、全体主義体制の狙いとは、あらゆる制度的、法的、社会的構造を、自然的ないし歴史的進化という、永遠に運動する「プロセス的なリアリティ」のうちに沈めることにほかならない。全体主義体制の野望は、仮定された〈自然〉や〈歴史〉の「運動法則」を加速することで、新しい世界を大急ぎで創造し、のみならずその世界でうまくやっつけける「新しい動物種、新しい人類」をも創り出すということなのだ。この野望の背後にあるのは、「すべてが許されている」という虚無主義的な決まり文句などではない。そこにあるのはむしろ、全体主義を特徴づけるような「すべてが可能である」という確信である。全体主義者たちの考えによれば、組織のテロルと力を使えば、完全に決定論的な世界を創造することが可能なのである。その世界は、〈自然〉や〈歴史〉の法則によってあらかじめ規定された運動が、なんら抵抗を受けることなく、人類を貫いて働くことができるような世界である。それは、人間の自発性によって創出される不可予言性や、〔法則の貫徹を食い止めるような〕「障害」が抹消された世界なのである。

かくして、アーレントがみずからの全体主義の分析によって恐れることになったのは、「理性の腐蝕 (eclipse of reason)」(ホルクハイマー) などではなかった。彼女が恐れたのは、人間存在の全体が、自然の——あるいは疑似的な自然の——リズムと命法に同化されてしまうということだったのである。『人間の条件』では、彼女はこの〔全体主義の〕分析から、近代性の特徴を考察することに転じたが、彼女の考えでは、その際に彼女が検知したのは、似たような——とはいえより広い基礎をもち、テロル的ではない——同化、自然もしくは疑似的自然のプロセスがもつ命法への人間存在の同化だったのである。だからこそ彼女は『人間の条件』で、彼女が社会の「生命プロセス」と呼ぶものに着目したのだ。それは、労働する動物 (*animal laborans*) の生命を規定し、また構成する、生産と消費の循環のことである。

わたしが『全体主義の起原』と『人間の条件』のあいだのいちばん重要なつながりだと見ているものについて、ここで詳細を述べるつもりはない。次のように言えば、〔ここでは〕充分である。すなわち、これらのつながりは本質的 (substantial) なものである、ふたつの著作それぞれの「物語」がどれほど大きく離れているように見えても、と。とはいえ、決定的な結びつきをひとつ選び出せと迫られたなら、私は次の点を指摘するだろう。すなわち、(一方では) 全体主義運動と体制の猛烈な破壊的ダイナミズム、(他方では) 直近二百年の急速な経済的・技術的变化によって創出された恒常的な流動状態である。むしろ、資本主義は、道徳的にみて全体主義と等価物とはいえない。また——マルクレーゼやアドルノが大きく誇張するのに反して——アウシュヴィッツとショッピング・モールのあいだに平行性などないし、これまでも決してなかった。それでもやはり、アーレントはたしかに資本主義の「創造的破壊」(シュンペーター) のうちに、ダイナミズムのためのダイナミズムを見ていた、ということを書いておくことは重要である。彼女はそこに、全体主義運動や全体主義体制が唱道した「永続革命」のそれに似た精神を見たのである。

資本主義的近代を駆り立てるファウスト的なエネルギーが、全体主義的な大衆運動を駆り立てるエネルギーと同じところはほとんどない。だが、(ジョージ・ケイティブが示唆しているように) このふたつの形態は、人間の条件に根源的な一箇の怨恨 (resentment) から発出しているということもできるだろう。つまり、それらは〔人間を〕限界づける諸条件 (可死性、複数性、出生性、そして大地へと縛りつけられていること) への怨恨から発出しているのである。それらの条件が、これまでの人間存在の可変範囲 (parameters) を設定し、人間存在の意味の構造を決定していた。人類は現在、(アーレントが「人間の条件の精髓」と呼んだ) 大地〔地球〕を永久に棄て去ろうとしているように見え、また同様に遺伝子編集や生物機械工学を通じて「人類という動物種」を作りなおそうとしているように見える。この事実によって強調されるのは、『人間の条件』の近代批判が重要であるということだけでなく、『人間の条件』が『啓蒙の弁証法』以後のフランクフルト学派の理論に比べて哲学的により深いということでもあるのである。

これは、あるひとにとっては、きびしすぎる評価であろう。それに急いで付け加えておくべきだが、理論と文化批評としてのフランクフルト学派はきわめて豊かで変化に富む伝統を提供しており、わたしも部分的には共感している。しかしながら、フランクフルト学派はその始まりから——その始まりは、1937年のホルクハイマーによる綱領的な試論「伝統的理論と批判理論」の公表である——、自分たちを哲学と社会科学の「あいだ」で働くものたちと見なしてきた。つまり、彼らは自分たちを、規範的に根拠づけられた、今後生き延びていくことができる (批判的) 社会研究のプログラムを創造することへと、特別に身を捧げたものだと見なしてきたのである。彼らの野望は、マルクスに似て、「たんなる」哲学を超越することにあった。そして彼らは、マルクスとはちがって、「哲学は世界を解釈してきただけだが、肝腎なのは世界を変革することである！」とは、決して考えなかったのである。ドイツの労働者階級が 1930 年代にその表向きの歴史的役割を果たすことに失敗したことは、ソヴィエト連邦における「現に存在する社会主義」の疑わしい本性とあわせて、「解釈」にはまだそれに適した仕事があるということの意味していた。

とはいえ、その「解釈」はいまや哲学ではなく、理論を意味していた。理論にとって重要なことは、道徳的な基本用語や価値の階層秩序についての「困惑を惹き起こす」ことにはなかった。重要なのはむしろ、いわゆる「ブルジョア革命」の目標として標榜されたものと、革命が生み出した社会的および政治的リアリティのあいだの距離を測ることにあった。批判理論が社会に科学的に関わるということに、その批判が内面的な批判にとどまるということが含意されていた。つまりその批判は、社会学的なリアリティと、ブルジョア文明が自分のために設けた尺度のいずれに対しても、比較的密接に結びついていたのである。そうしたかわりを喪って彷徨いだしたとき——『啓蒙の弁証法』では間違いなくそうになっていた——、批判理論は「全体化」的批判や「拒絶主義的」批判の領域へと、そして逃げ場のない実践的 - 政治的袋小路へと迷い込んだように思われた。

『人間の条件』は、形式においても構想においても『啓蒙の弁証法』とはまったく異なるのだが、しばしば同じ領域に迷い込んでいるように見える。だからこそ、この本がある種の、頭のとっぺんからつま先までの反近代主義を体現しているという風評も立つわけだ。ジョージ・ケイティブは、自身の先駆的な著作 *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil* (1984) において、アーレントに「偉大な反近代主義者」のレッテルを貼り、修辭的に次のように問うている。ひとは——「空疎な気分」のうちになどないと仮定するならば——資本主義が作り出した変化のすべてを、あるいはその大部分でさえ、なくそうとほんとうに望むことができるのか、と。ケイティブの問いは、彼女のギリシャびいきを無批判

に受け入れているようなアーレントの読者に対しては、ブレーキとして有用だ。あるいは——おそらくハイデガーの影響を受けてだが——現代のテクノロジーが代替的 (ersatz) なリアリティを創り出したというような考えに対して無防備な読者にも、有効なブレーキである。その代替的リアリティのなかで人間は (ほかのあらゆるものと同じように) 「徴用物資 (standing reserve)」の地位に還元されてしまっているというのである。

しかしながら、思うにケイティブの問いには、『人間の条件』が批判理論のように実践的な意図を底にひそませているという想定がある。だがわたしはこれが正しいとは思えない。『人間の条件』にはそういう意図がある、というケイティブの想定は、理論と実践の関係に対する手段的な見方へとわれわれを連れ戻す。そうした見方は、西洋の政治的・社会的思考の伝統をかくも支配してきたものなのである。「われわれのしていることを考えること」が、なんらかの行為のプログラムの前段階である必要はないのだ。アーレントと『人間の条件』の場合、そうではないということはきわめて確かである。そのせいで、近代に対するアーレントの「哲学的」批判とわたしが呼んできたものは、多くにとっては「役立たず」、あるいは無関係で、現代のリベラルな民主主義の市民にとってほとんど無価値であるように見えるのである。実際、『人間の条件』が近代世界を支配するに至った価値の階層秩序を問うているかぎりでは、この本は実践的にはほとんど使えない。——ただし、神学的あるいは形而上学的な志向をもつ近代の軽蔑者で、その疑わしい「権威ある」源泉のリストにアーレントを加えたいと思っているような連中は、おそらくべつだが。

『人間の条件』がたしかにしているのは、自分がそのなかで生き、行為し、行動している世界から、われわれが大きく一步後退することを可能にする、ということである。『人間の条件』が与えてくれるのは、はじめからそれに賛成なり反対なりといったスタンスを取ることなしに、近代について思考するのに必要な程度の、哲学的で批判的な距離である。実際、『人間の条件』がもつ優れた点 (virtue) のひとつは、その本のおかげでわれわれが、そうしたスタンスは、肯定的であれ否定的であれ総じて、いかに不適切で、独断的で、反省を欠いたものであるかというまさにそのことを見ることができるようになる、ということなのである。ここでわたしはもういちどフーコーについて言及したい。よく知られるように、彼は、自分の著作についてこう述べた。そのメッセージは「すべてが悪いということではなく、すべては危険であるということ」なのだ、と。フーコー同様、アーレントもまた、近代の危険についてわれわれに警鐘を鳴らしている——そのさい彼女は、民主主義的アテナイや共和主義的ローマが、その危険からわれわれを救ってくれるかもしれないというファンタジーがあるふりなどしないのである。あるのはただ、近代世界であり、その危険であり、それらの危険に気づいた、多かれ少なかれ情報をもつ者たちだけである。ハンナ・アーレントの「反近代的」な哲学的批判に、現代の市民が教わることがなんらかあるとすれば、それは次のことである。すなわちそうした危険は、われわれの多くが注意ぶかく想像するよりも、より深いところに根ざしており、われわれの公的世界と地上の家に対してより大きな帰結をもたらすものだ、ということである。アーレントは、近代——それを活気づける力と、支配的な価値の目録——についての困惑を惹き起こした。まさしくそうすることで彼女が貢献しているのは、哲学と政治を結びつけることなどではない。それは、一箇の文化および文明として、われわれがいまどこにいて、そしてどこに向かっているのかについての思考の対話を、創出することにあるのである。

●シンポジウム「哲学と政治の間の緊張——シティズンシップについて」 応答1：アーレントとヴィラとの対話

——ソクラテス的シティズンシップについて*

討論者：千葉 眞（国際基督教大学）

I. ヴィラの「反証的（不同意の）」シティズンシップ論

デーナ・R・ヴィラ教授（以下、敬称略）の本日の講演を聞いて、彼の政治理論化の仕事をつねに規定してきたと考えられる3つの特徴（本日の報告にも明瞭に示されていた）に深く印象づけられた。第一の特徴は、政治理論と政治思想史に関するヴィラの浩瀚かつ該博な専門的知識であり、それは衝撃的ですらある。第二点として、ヴィラに特有のたいへん複雑で厳密な分析と理論化の作業である。それは刺激的で称賛されるべきものではあるが、しばしば読者には難解な面がある。第三の特徴としては、アーレントの所論を他のさまざまな思想家や理論家のそれと比較吟味するヴィラのいわば自由闊達な努力と試みであり、その対象の相手は近代と現代のさまざまな系譜に属する数多くの理論家たちが含まれている。例えば、カント、ヘーゲル、マルクス、J・S・ミル、トクヴィル、ニーチェ、ウェーバー、ハイデガー、シュトラウス、アドルノとホルクハイマー、フーコー、ハーバーマス、ロールズ、ウォリン、ケイティブと多彩である。われわれは、政治理論化（theorizing）の職位（vocation）に対する彼の真摯で厳粛な献身を目にして、驚き、また畏敬の念をおのずと覚えてしまうであろう。

討論者の一人として私は、本日の報告について、いくつか質問とコメントを寄せておきたい。

私が初めてヴィラの著した *Socratic Citizenship* (Princeton: Princeton University Press, 2001) を読んだ時、かなり説得的な議論であると同時に、ソクラテス的シティズンシップの個人主義的理解に当惑を覚えた。説得的だと考えたのは、ソクラテスが、アテナイのホメロスの英雄主義の伝統とペリクレス以来の帝国主義の構築に批判的に対峙し、乗り越えようと試みたというヴィラの議論である。だが、他方で当惑を覚えたのは、その過度の個人主義的解釈のゆえにソクラテスがいわば一人の近代的な個人主義者に仕立て上げられてしまっているのではないかという疑念が生じたからである。ソクラテス自身ですら、そのなかに包摂されていた古代の人間論の全体論的前提——全体論の場合、全体が本質的に個人よりも先行し優先すると考えられている——を、過小評価しているように思えたからである。それだけでなく、ヴィラの描く哲学者ソクラテス像においてはソクラテスに固有の徳の倫理の側面が十分に浮彫にされていないという印象を受けた。たしかに、ソクラテスに見られる個人の道徳的良心と真実への依拠は、近代個人主義に類似した面が見られる。しかし、彼の道徳的宇宙は、依然として古代的かつ前近代的な価値体系に帰属していた。というのも、ソクラテスの価値世界は、基本的に全体論的（wholistic）かつ本質主義的（essentialist）なりアリズム（実在論）を基盤に作り上げられており、それらは基本的に中世後期および初期近代の個人主義的なノミナリズム（唯名論）に定礎されていた価値前提とは相容れないものだったからである。さらにまた、歴史的ソクラテスは、ダイモニオン（神霊または心霊）と呼んだ人間を越えた存在による諫止の促しにつねに依拠するという彼自身の特有の宗教的観点を有していた。『ソクラテスの弁明』や『クリトン』において明らかにされたように、アテナイの裁判で宣告された死刑の判決が全面的に虚偽であり誤謬であったと確信していたにもかかわらず、ソクラテスは、真なる祖国アテナイとその実在するそして真なる国法を前提とし、それらに自らの魂と身とを献げていたように思われる。

ソクラテスのシティズンシップに関する個人主義的で反証的な——そして禁欲的で懐疑主義的でもある——ヴィラの理解の仕方は、かなりラディカルで革新的かつ刺激的なものではある。というのも、そこではソクラテスのシティズンシップに関する公共心と徳性に依拠した一部の伝統的解釈に異議を唱えるものだからである。そして彼の理解にしたがえば、こうした伝統的解釈は、「近年、コミュニティアニズム、いわゆる『徳性の理論家たち』、そしてさまざまなタイプのネオ・アリストテレス主義者たちの著作に大きな反響を見出している」とされる (*Socratic Citizenship*, p. ix.)。たしかにソクラテスのシティズンシップのこうしたシヴィック (市民参加的) な側面の強調が、時折、市民的共和主義、市民的人間主義、コミュニティアニズム、参加民主主義といった、今日の多様な政治理論と実践のなかに見出されるのは事実である。民主主義的シティズンシップと自己統治のこれらのいわゆる「厚い (thick)」見方を強化するのに、時折、ソクラテスのシティズンシップのシヴィックな側面が援用されてきたことも事実である。民主主義的シティズンシップのこれらの「厚い」そして「強い (strong)」形態の議論に、ヴィラは懐疑を示しているが、その動機づけは称賛すべきであると指摘し、それらはしばしば、能動的なシティズンシップ、市民自治、市民参加を強調し、ナショナリズムと官僚制に依拠した権力エリート層の支配体制に対して、批判的視座を提供してきたと評価する。この複合体のトップダウンの階層制的支配体制は、とくに近年いくつかの工業国やポスト工業国において強化されてきており、そこでは現在の消費社会においては私化傾向とアノミーが助長される傾向にあると指摘する (*Socratic Citizenship*, pp. ix-xi.)。

上述のような現代世界と社会の傾向性へのヴィラの批判的視座は、本日の講演にも如実に反映されている。例えば彼は、宇宙開発テクノロジーに見られる現代のファウスト的な全体化のプロジェクトは、「大地 [地球] を永久に捨て去ろう」とする傾向を示していると批判する。(周知のように、アーレントは、『人間の条件』プロローグにおいて、地球こそが「人間の条件の精髓である」と記している。) さらにこの宇宙開発のファウスト的なプロジェクトは、現状を俯瞰した時に、宇宙空間を、自然資源のさらなる収奪の場、軍事的覇権を拡げる場として認識する傾向があるのは、明白であろう。ヴィラはさらに、遺伝子編集や生物機械工学の現状に対して、それらが「人類という動物種」の存在とその有限性という制約的条件を逸脱する意図と動機があることを指摘し、警鐘を鳴らしている (「講演」本誌 13 頁)。

本日の講演でヴィラは、自著 *Socratic Citizenship* の場合と同様に、ソクラテスを『『哲学的な』あるいは『反証的な』シティズンシップ』の模範的体现者であるとし、さらには「公的領域から一定の (しかし決して完全ではない) 隔たりを保ちつつも、間接的に (そして重要な意味で) 政治的である」と理解している (「講演」本誌 2 頁)。ヴィラは、「問答法」や「反証論法」という方法を通じて公共的かつ政治的生活に係わっていく、ソクラテスの間接的参与の重要性を提示する。ソクラテスの特質は、「世界のなかの存在者」としての人々の「高度に政治的な」あり方の前提に対して、さらに彼らの基本的な道徳的観念に関する理解の前提に対して、一定の疑義や混乱をひき起こすその方法にあった (「講演」本誌 3 頁)。この指摘には同意できるであろうし、こうしたソクラテスの「問答法」や「反証論法」、さらには「産婆術」には、アテナイ市民の道徳的かつ知的な高潔さを養成し、「政治的生活」 (*bios politikos*) のなかでそれを受肉させようとするソクラテスの純粋で固有の努力をも見出すことができる。

しかしまた、アテナイの法廷における原告側の告訴理由には、(1) アゴラなどでの対話を通じて若者たちをたぶらかし、彼らを腐敗墮落させる悪しき教師 (ソフィスト) である、(2) ポリスの認める

神々を信奉せず、何か新奇の宗教を信じているという2つがあった。実はこれら2つの告訴理由は、法廷ではかなりの信憑性をもって裁判官と出席の市民にも受け止められた。クセノフォンは、『ソクラテスの思い出』のなかで、第二の告訴理由には大きな疑念をもっていたが、第一の告訴理由は誤解に基づくものの、残念ながら多くの市民はそれを鵜呑みにしたであろうと考えたし、また自ら師のソクラテスを弁護する言葉をも記すことができなかった。ただ彼は、ソクラテスの対話サークルにいた若者のなかには、「三十人の専制政治」の主要メンバーとなった二人の悪名高い政治指導者——デマゴグの典型のクリティアス（プラトンの母方の従兄弟）とアルキビアデス（スパルタによって捕縛された後、アテナイの攻略方法をスパルタ側に伝授したとされる）——がいたことが大きく影響し、またそれゆえにソクラテスは寡頭制の擁護者という嫌疑がかけられる要因にもなったと指摘した（例、クセノフォン『ソクラテスの思い出』12-47.）。これが、クセノフォンの理解ではソクラテスの死刑判決に繋がったことは疑い得ないものであった。

II. ヴィラの「反証的」シティズンシップ論とハンナ・アーレント

アーレントとヴィラは、ソクラテスを「哲学者のなかの哲学者」そして「市民のなかの市民」として理解する点で共通の基盤に立脚している。哲学者ソクラテスは、自らの産婆術的で問答法的な技術を使用して、同胞の市民各人の臆見／意見（*doxa*）に含まれている真理を彼らが自ら生み出すことができるようにと努力した（「講演」本誌2頁）。アーレントとヴィラの双方の見解によれば、ソクラテスは、自らの対話者たちの偏見や頑迷な前提に対する根源的な批判者として彼らに異議申し立てをすることで、各人が自分なりの意見をより明確にすることに従事したとされる。ヴィラ自身は次のように述べている。「アーレント自身の哲学的実践は、その本性においてすぐれてソクラテス的である」（「講演」本誌3頁）。というも、彼女はわれわれを支配している一連の価値について、さらには鍵となる道徳的および政治的用語の定義について疑義を提起することで、われわれに困惑をひき起こさせるからである（「講演」本誌3、8頁、参照）。

著書 *Socratic Citizenship* において、ヴィラはすでにソクラテスを『『良心的シティズンシップ』の発案者』として描き、彼の「道徳的個人主義」においては、アテナイの伝統ではなく、むしろ個人を「道徳的世界の引力作用の中心」と位置づけた（*Socratic Citizenship*, p. xii.）。そしてヴィラは次のように続けている。「ソクラテスによって導入された懐疑的かつ良心的な個人主義は、市民的徳性や伝統的価値の擁護者たちにとっては決して評判のよいものではなかった」（*Ibid.*, p. xiii.）。こうしてヴィラは次のように指摘する。

ソクラテスは、西洋における道徳的個人主義の発案者、個人の道徳的意識と政治的権威と仲間の市民たちとの関係に関する根本的に新たな関係づけを明確にした思想家だった（*Ibid.*, p. 1.）。

こうした個人主義的で「良心的かつ適度に疎外されたシティズンシップ」が、ソクラテス的シティズンシップに関するアーレントの理解の本質的部分を形成していたとのヴィラの議論は、説得的である。例えば、「哲学と政治」（1954年）と題された周知の論考を、アーレントは次のような記憶に残る文章で書き始めている。

哲学と政治の懸隔が明らかになったのは、歴史的にはソクラテスの裁判と断罪を嚆矢とした。こ

のソクラテス事件こそ、イエスの裁判と断罪とが宗教史において一つの転換点を果たしたのと同じ役割を、政治思想史において担ったと言えよう。われわれの政治思想の伝統が開始されたのは、まさにソクラテスの刑死が、ポリス（都市国家）の政治についてプラトンを絶望させ、同時にソクラテスの基本的教説のいくつかに懐疑をいだかせた時であった¹。

この冒頭の言葉が含意したのは、ソクラテスがアゴラなどで実践した良心的かつ反証的な哲学的シティズンシップが、支配的なアテナイの政治的伝統——それが勇壮なホメロスの伝統であれ、ペリクレスの愛国的民主主義であれ、彼の晩年の専制政治であれ——からは異質なものであり、調和しがたいものだったということである。このようにソクラテスの哲学的シティズンシップの良心的かつ懐疑主義的性質を指摘する点では、アーレントとヴィラの間には共通点があると理解できよう。

こうした良心的な哲学的シティズンシップに加えて、アーレントによれば、ソクラテス的シティズンシップは、実践的性格——そのシヴィック（基本的には市民的参加的）な側面と呼ぶこともできよう——を保持している。アーレントは、すでに述べたように、ソクラテスをたんに「哲学者のなかの哲学者」と見なしただけでなく、「市民のなかの市民」とも理解していた。私の理解では、前述の哲学的シティズンシップの良心的かつ懐疑主義的側面とその市民参加的シティズンシップのシヴィックな側面とが相俟ってアーレントの理解するソクラテス的シティズンシップの基盤を構成している。ソクラテスに対するアーレントの尋常ならざる愛着と敬意——ナザレのイエスと共にソクラテスは彼女にとって人生の導師であった——は、ギリシアの「卓越した哲学者」（*philosopher par excellence*）としてのソクラテスとアテナイの「範型的な市民」（*paradigmatic citizen*）の双方であり得たこのユニークな結合——これこそソクラテスという一人の人物のなかに見出せたもの——に一部由来している。このことはまた、ソクラテス的シティズンシップに関するアーレントの理解が、そのなかに「理論的生活」（*bios theoretikos*）と「政治的生活」（*bios politikos*）との結合を含意していることを示唆している。

こうした結びつきの顕著な事例の一つは、アーレントの最初の著書『全体主義の起原』（*The Origins of Totalitarianism*, 1951; second ed. 1958）第二版に付加された最終章「イデオロギーとテロル」に見られる。そこにおいては、各人の「単独性における思考」（*thinking in solitude*）に関する議論、さらにそこからおのずと派生するとされる相互の緊密な交友（*companionship*）や共同行為（*common action*）の議論が示されている。すなわち、哲学の「原型」とも考えられる思考は、プラトンの対話篇『ゴルギアス』482cでソクラテスが示唆した言葉など——ほかに『テアイテトス』や『ソフィスト』の数節——を根拠に、「私と私自身との音声なき対話」（“*soundless dialogue between me and myself*”）だとアーレントは理解したのであるが、この自己内対話は自己の内面に閉塞されることはあり得ず、おのずと周囲の他者たちとの接触や対話、交友や連帯の関係へと広がっていくとした。それがやがて市民の公共的領域において意見と世論の自由市場が形成され、彼らの共同行為や連帯がそこに紡ぎ出されることになる。アーレントは、これこそが全体主義のイデオロギーとテロルに対抗する防波堤（批判的な市民的公共空間）になると考えた²。

しかし、本日のヴィラの講演においては、アーレントがソクラテスのシティズンシップを理解し解釈する方法におけるこの弁証法的態度——つまり、哲学的シティズンシップと市民参加的シティズンシップの緊張あふれる二重性に関連する姿勢——の評価について、多少の変化が生じているのではないかという印象をもった。つまり、哲学的シティズンシップが、市民参加的シティズンシップを凌駕するか、もしくは排除する傾向がより強化されているのではなかろうかという疑問である。前述のご

自身の *Socratic Citizenship* の序論と第1章と比べても、この弁証法的姿勢は揺らぎ、ソクラテスの哲学的懐疑主義をはるかに強く主張する立場へと舵を切ったように思われる。今回の講演でのヴィラの立場は、ヘーゲル、J・S・ミル、そしておそらくニーチェやネハマスのそれにより親和的であり、ここでは「政治的生活」と「理論的生活」の双方を緊張のなかにも何とか保持しようとした、自身の以前のアーレント的なソクラテス理解から離反しているように思われる。それだけにとどまらず、ヴィラは、アーレント自身が彼女に固有な仕方でもソクラテス的シティズンシップに従事する有効性をも疑問視しているようにも思われる。ここでの私の疑問が適切であるのかどうか、これが私の最初の質問ということになる。

筆者の理解するところによれば、*Socratic Citizenship* においてヴィラは、たしかにソクラテスがシティズンシップの市民的かつ参加的形態をも追求したという見方を積極的には主張しなかった。しかし、彼はそれを否認しなかったし、市民の政治的参与の「間接的」かつ「消極的」な類型とでも呼べるものを承認した。すなわち、ヴィラは、不正義の幻想や不正義への扇動を批判し、幻滅させる、虻としての止むことを知らない批判の役割を高く評価したからである (E.g., *Socratic Citizenship*, pp. 56-57. 「講演」本誌 8 頁)。彼の議論によれば、「臆見〔意見〕を容赦なく吟味し、その不適切な部分を取り除く作業」は、「真なる政治術」の実践を意味していた。こうした「間接的な」仕方でも、「良心的個人は、自らの内省的徳性を通じて、市民的活動と市民的徳性に対してそれ自体の衝撃を与えるのであり、あるいは少なくとも衝撃を与えようと試みるのである」(*Socratic Citizenship*, p. 53. Cf., *ibid.*, p. 27.)³。

本日の講演でヴィラは、重要な一組の問いと応答とを次のように提示している。

むしろ問題は、彼女自身の存在論的前提と、政治的領域がもつ特定のリアリティへの彼女の理解を考慮に入れた際に、彼女が一貫して哲学的シティズンシップを支持することが可能かどうか、ということにある。それは不可能だ、というのがわたしの主張である。(「講演」本誌 2 頁)

アーレントがソクラテス的シティズンシップを承認することを妨げているとされる「彼女自身の存在論的前提と、政治的領域がもつ特定のリアリティへの彼女の理解」とは、いったい何なのか。ヴィラは、いくつかそうした前提を列挙している。例えば、「第六感」、世界の共通感覚 (*sensus communis*)、「すべての人によって見られ、聞かれる」といった世界——それはまた「何かすべての人にとって確固として永続的で、『客観的で』で同一の何か」としての世界——に関する彼女の存在論、後続の時代よりも十全でより本来的な現実を備えているとされる「起源」の観念。こうしたヴィラの指摘は、反駁したり反対したりするのが困難な強力な批判である。

後の討議のために私がとくに注目したいのは、アーレントの場合、ソクラテス的な哲学的シティズンシップは、「共通の基準や尺度」が存在しない現代、また「価値多元主義」と「道徳的多元性」の現代において実行していくのが困難だというヴィラの主張である(「講演」本誌 4 頁)。ヴィラが主張するのだが、アーレントの言う活性化した「公的領域」が存在するためには、「個別で特定可能な(「客観的」)公的文化」が存在する必要がある。しかし、M・ウェーバー (I・バーリンやJ・ロールズといった後の時代の理論家たちと共に) が主張したように、価値および道徳的多元性は、近代世界、なかならず現代世界の一つの明白な特徴である。それゆえに、現代においては共通の公的文化がないだけ

でなく、「共通の基準や尺度」も存在しない。この関連でヴィラは、ロールズの「重なりあう合意」(overlapping consensus)の概念に積極的に論及し、それこそが現代社会において「期待できる最善の方法」だと考えている(「講演」本誌4頁)。

アーレントが古代ギリシア人に郷愁を覚えていた——ノエル・オサリヴァンがそのように考えたのだが——ということは、なかったとする点で、ヴィラの指摘は適切だと考える。彼女が古代アテナイの公共的生活を現代に全面的に蘇らせることを示唆した形跡は、どこにもない。アーレントが試みていたのは、古代ギリシアに認められる政治の尊厳を示す要素のいくつかを現代において取り戻す解釈学的復権の作業だった。彼女が『人間の条件』(*The Human Condition*, 1958)ほかに試みたのは、ギリシアのポリスの尊厳ある政治の要素のいくつかを現代に追憶し、祝賀し、象徴的にでも復権する試みであったとさえ言えるであろう。それは、市民の自由の政治、対話と討議の政治、公共的世界を形成する政治、悪と不正に対する抵抗と抗議の政治を含むであろう。古代ギリシアの古典期の政治は、現実の歴史においては完全ではなく、とくにその末期にはデマゴグの煽動政治につねに翻弄されていた。「三十人の専制政治」は、アテナイの政治の腐敗と社会の混迷が極点に達したことの象徴的事例だった。折しもプラトンがアテナイの実際の政治に幻滅し、限りなくイデアの世界を仰望し、実際の歴史的事象をイデアの陰影でしかないと考えるようになった要因の一つは、当時のアテナイの腐敗墮落しきった政治と社会に対する絶望だった。

現代世界においては、共通の尺度で調和できない通約不可能な多様な価値と生の方向性がある時は共存し、別のある時は競合している。こうした現状において、上述の尊厳ある政治の諸契機を実現するのは、もちろん困難である。しかし、フィリピンではほぼ非暴力的に行われた1989年の「人民の力による革命」(People's Power Revolution)、中東欧諸国でこれもほぼ非暴力で行われた連鎖型「市民革命」(Citizens' Revolutions)などの事例に見られたように、過去数十年にアーレント型の市民の自由の政治と非暴力革命が、一時的であれ、挿話的(episodic)なものだったとしても、生じたのであり、将来にも起こり得ると言えよう。

III. おわりに

(1) 良心の概念は、ソクラテスの裁判と刑死、またアンティゴネの事件にもかかわらず、古代ギリシアの古典期においても明確には認識されていなかった。良心の概念の思想的源泉とその歴史をたどろうと試みた研究者はしばしば、アーレントを含めて(例えば『アウグスティヌスの愛の概念』1929年)、古代のヘブライズムの伝統、なかんずく新約聖書のパウロの書簡に良心の発見を見出した⁴。

前述のように、古代ギリシアにおいては全体論とリアリズム(実在論)の影響力がきわめて多大であったために、古代ヘブライズムとの比較において、個人の良心の道徳規範と役割とを十分に基礎づけることはできなかった。おそらくソクラテスは、古代ギリシアの伝統において例外的な人物の一人と見なされることもできよう。彼はしばしば良心の暗示を見出したのだが、それは一つには彼固有の道徳的および知的誠実のゆえである。だが他方、時折、彼のもとには「ダイモニオン」と呼ばれた神秘的な存在が現れ、彼に何かをなすように説得するのでは決してなく、彼が何かをしようとした時に彼も思いとどまらせ、彼を諫止するのである。死刑執行を待ち、監獄に入れられていたソクラテスに、彼の幼友達であるクリトンがしきりに脱獄を勧めるのだが、それを拒否したソクラテスの理由の一つに、「例のダイモニオンからの反対の合図が、今回は家を出る時も、法廷に入ろうとした時も、弁論の途中でなかつた」ということを挙げ、「いま私の身に降りかかった出来事は、どうも私にとって

善いことだったように思う」と受け止めたのである（『ソクラテスの弁明』40a-c）。

しかも彼の「生活世界」と精神とは、全体論、リアリズム、心身二元論によって支配され、同時に彼自身は、偽りのアテナイ国家と国法に対して、それとは異なる真なる永遠の祖国とその国法への信条を保持していたゆえに、悠然と毒杯を飲んでハデスの国に赴いたのだった。彼は死を「この場所から他の場所へと、ちょうど場所をとりかえて、住居を移すこと」、「眠りのごときもの」、「びっくりするほどの儲けもの」と捉えていた（『ソクラテスの弁明』40c-d）。ソクラテスの場合、「祖国は尊いもの、おごりかなもの、聖なるもの」であり、どんなに人間の運用において過誤があろうとも、そもそも祖国と国法の真実性と永遠性の信念にいささかも疑念をいだかなかった（例『クリトン』50c-51d）が、もちろんその考えは、プラトンのアイデアの概念と同一視できるものではない。しかし、そこにある種の類似性があるのは否定できないであろう。

それゆえに、ソクラテス自身も、歴史と文化の子として古代ギリシア古典期のコスモロジーのなかに住まっていたのであり、そこから派生したいくつかの基本的な前提を共有していた。彼の「道徳的个人主義」が、この古代的なコスモロジーに大きく制約されていたことは言うまでもないであろう。こうしてこの国の卓越した政治思想史家で同時に政治理論家だった丸山眞男は、次のように論じたのだった。「周知のようにギリシャ市民における自由とはポリスへの参与を意味し、それに尽きていた。彼の生命と身体は挙げてポリスに属しており、道徳の体系はポリスへの忠誠に統一せられ、信仰はポリスの宗教への信仰であり、教育はポリスの公民への教育にほかならなかった。ソクラテスの悲劇にも拘らず、いなまさにこの悲劇が確証しているように、合法性（Legalität）と正統性（Legitimität）とはいまだに全く分裂を知らなかった。……キリスト教倫理が政治権力への合一を原理的に拒否する倫理として登場した」⁵。

丸山の指摘と重なるような仕方で、S・S・ウォリンもまた、次のように議論した。「古代世界において初期キリスト教徒のみが、『人間の完全性と政治的秩序との緊密な結びつきへの古典的信条』に異議申し立てをすることができた」。それをなし得たのは、第一に超越的かつ人格的な神への彼らの信仰と忠誠がそれを可能にしたからであり、第二に彼らはすでに「最も重要な事柄においていかなる既存の社会をも凌駕する社会に帰属していた」からである⁶。

（2）私の最後の論点は、ソクラテスのシティズンシップのシヴィックな側面の評価に係わるアーレントとヴィラの相違に関連している。『過去と未来の間に』（*Between Past and Future*, 1961; 1977）に収録された「真理と政治」（“Truth and Politics”）と題された論考には、非政治的ないし反政治的真理——一般的に真理は政治的に無力であると考えられている——が、極限状況（Grenzfall）において大きな政治的影響を振るうことがあるという特筆すべき箇所がある。この論考においてアーレントは、危機の時代に自分自身の事例によって公共的領域において真理を実行しようと試みる哲学者の事例を取り上げている。彼女は、真理がその高度な政治的機能を発揮し始める特別の場合があるとし、それを特定している。アーレントの具体的な事例は、ソクラテスが直面した極限的経験であった。つまり、ソクラテスは、彼女が「実践的で範例的な真理」（practical exemplary truth）と呼ぶところのものに献身すること以外には何ら選択肢を見出すことができなかった（“Truth and Politics,” in *Between Past and Future*, 1977, pp. 244, 247-248.）。ソクラテスが死刑判決から逃れることを拒否し、自らの行為によって「不正を行うよりは、不正を被る方がよい」（『クリトン』49b-52a、『ゴルギアス』473A, 508D, 509C）という命題の真理性を証明しようと決意した時、この真理はそれ自体の政治的性質を身にまとい始める。アーレントの次の解説は、重要である。

この範例による教えこそは、哲学の真理が濫用や歪曲なしに果たしうる唯一の『説得』の形式である。さらに、哲学の真理が範例という形に表わされることが出来る場合にのみ、哲学の真理は『実践的』となり、政治の領域の規則を犯さずに行為を鼓舞できる。これこそ倫理的原理が妥当性を獲得するばかりでなく、確証される唯一の機会である。（“Truth and Politics,” in *Between Past and Future*, 1977, pp. 247-248. 引田隆也・齋藤純一訳『過去と未来の間』、337頁）

アーレントは、理論的ないし思索的な言明が範例的な真理へと転換されることの背後には、哲学者にとっての極限状況が存在したと主張した。つまり、ソクラテスが、上述の真理に自らの生のすべてを賭け、その真理へのコミットメントを実践において示した時に、真理はその固有の観想的静寂主義を除去して、政治的に語り始め、政治の世界に有意性をもたらしたのである。こうしてこの例外状況において、組織的な嘘と虚偽の秩序のただなかで真理は、その第一級の政治性を発揮することになり、本来の政治の可能性を擁護したのである。哲学者による真理の言明と真理を生きようとする行為が、危機の時代における抵抗の政治の一つの重要な事例ともなった。この範例的真理の政治は、嘘と虚偽がまかり通るポスト真実（真理）の時代の一層の深まりが急速に世界中で感得される現代に、深刻な教訓と警鐘だけでなく、励ましをも与えるものと言えるのではないだろうか。アーレントは次のように述べている。「なるほど説得と暴力は、真理を破壊し得るが、真理に取って代わる（除去する／replace）ことはできない」（“Truth and Politics,” in *Ibid.*, p. 259. 邦訳書、354頁）。

*研究会当日には英語のコメントを用意しました。本稿はそれを日本語に訳した形になっています。また注⁷は、事後の注で討議の際のヴィラの発言に回答した点に関する書誌情報を掲載させていただきました。

注

¹ Hannah Arendt, “Philosophy and Politics,” *Social Research*, Vol. 57. No. 1 (Spring 1990), p. 13. “Socrates,” in Hannah Arendt, *The Promise of Politics*, ed. Jerome Kohn (New York: Schocken Books, 2005), pp. 6-7. アーレント「哲学と政治」（千葉真訳、『現代思想』第25巻8号、1997年7月）、88頁。

² 例えば、以下はそれを示唆する箇所である。「厳密に言えば、すべて思考は、単独（solitude）において行われ、それは私と私自身との対話である。しかし、この一者における二者の対話は、仲間たちの世界との接触を失うことはない。なぜなら彼らは、私が思考の対話を行う自己自身に代表されているからである。・・・そしてこうした対話は、単独の人たちにとって最大の救いとなるものであり、彼らの分裂を解消し、アイデンティティーを快復させるのである。」 *The Origins of Totalitarianism*, second edition, p. 476. 大久保和郎・大久保かおり訳『全体主義の起原3』（みすず書房、1981年）、321頁。

³ 以下の文章は、ソクラテスによる不同意で禁止的ですからある哲学的シティズンシップとその公共世界への衝撃に関するヴィラの理解をよく示している。「[思想と行為] とのこうした緊張を作り上げ、維持することによって、ソクラテスは彼の同胞の市民に彼らの最善の理想を思い起こさせることを可能にただけではない。そうすることでソクラテスはさらに、彼らの公共＝政治的世界についてラディカルな批判を加え、その批判は、含意においてだが、「価値の転換」を提示するものだった。このように、西洋思想史において哲学が究極的に自らを政治から『距離を取った』のは、『悲劇』だったと言えよう。ソクラテスによってなし遂げられた自己自身を政治から疎遠化する行為以上に悲劇的なことはなかった。政治からの、また能動的なシティズンシップの持続的要請からの思考の疎遠化は、道徳的個人主義と反証的シティズンシップを可能にした。「善き人」と「善き市民」とは、この疎遠化によって互いに分裂したのではなく、むしろ新しい仕方に関連づけられたのである」(*Socratic Citizenship*, p. 30.)

⁴ 例えばローマ書 2章 15-16節。「これらの人々（異邦人）は、律法の命じる行いがその心に記されていること

を示しています。彼らの良心がこれを証しています」。

5 丸山は次のように続けている。「要するにヨーロッパ世界を特徴づけるのは、政治権力の固有な存在根拠と、キリスト教の人格倫理との二元的な価値の葛藤であり、その両者にどんなにさまざまなニュアンスにおいてからみ合っても、究極において合一することなく、たえずその間には距離が保たれ、そこから新たな緊張が生まれた」。丸山眞男「権力と道徳」(松本礼二編纂『政治の世界』岩波書店、2014年)、163-164、180頁。

6 ウォリンは次のように続けている。「政治社会からの離脱をそれに対する根本的な挑戦へと初めて変えていったのは、初期のキリスト教徒だった。政治的秩序は、抗議するシニック派やストア派の個人に代わって、いまだかつてない状況に直面することになった。すなわち、政治的に関与してこなかった人たちが、自分たち自身の決然とした社会を結成したのである。そこでは政治的離脱が、政治的共同体の再発見——たとえそれが超越的な色彩を帯びた共同体であったとしても——と並行して進行したのである」。Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision*, expanded edition (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2004), p. 92. 尾形典男・福田歓一ほか訳『政治とヴィジョン』(福村出版、2007年)、117--118頁。[訳は一部変更]

7 講演の後の意見交換の際に、千葉のコメントに対してヴィラからいくつかの具体的な応答があったが、そのうちの一つは、ソクラテスに民主主義的シティズンシップを認める解釈は、19世紀イギリスの政治家でありギリシア史家だったジョージ・グロート (George Grote, 1794-1871) にさかのぼるが、それからは絶えて久しいということであった。それに対して私の応答は、この指摘は不可解であり、現代でもG・ヴラストスやJ・P・ユーベンやR・クラウトなど、古代ギリシアを専門とする一流の思想史家や理論家は、民主主義者としてのソクラテスの一面を裏づけ、彼のデモクラシーの思想と実践を明らかにしようとしている点に触れるものだった。いくつかの書誌情報を以下に示しておきたい。E.g., Gregory Vlastos, "The Historical Socrates and Athenian Democracy," *Political Theory*, Vol 11, No. 4 (November 1983). Gregory Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* (Ithaca: Cornell University Press, 1991). J. Peter Euben, *Corrupting Youth: Political Education, Democratic Culture, and Political Theory* (Princeton: Princeton University Press, 1997). Richard Kraut, *Socrates and the State* (Princeton: Princeton University Press, 1984).

*この論考は、昨年9月21日に立教大学で開催された第18回日本アーレント研究会でのシンポジウム「哲学と政治の間の緊張——シティズンシップについて」において、ヴィラ教授の講演への応答として述べたコメントが下敷きになっております。その日本語版をここに掲載させていただきます。編集者の河合恭平会員の有益な助言に感謝申し上げます。

●シンポジウム「哲学と政治の間の緊張——シティズンシップについて」
応答2:「ソクラテス的シティズンシップから哲学的批判へ」に
おける思考と共通感覚の関係の検討

討論者：奥井剛（京都大学）

ヴィラは、アーレントがソクラテスの二つの立場——市民と哲学者としての立場——を一貫的に語るようとするときに浮上する困難を指摘し、彼女が哲学的シティズンシップを擁護することは不可能であると主張する。他方で、哲学者としてのソクラテスの立場とアーレント自身の実践における立場との類似も指摘している。というのも、シビレエイとしてのソクラテスがそうであったように、それが「困惑を惹き起こす」という限りにおいて、アーレント自身の実践が哲学的であったためである。これを発表後半の表現をもちいて言い換えれば、アーレントの貢献は「哲学と政治」の架橋にあるのではなく、むしろ「思考の対話を創出する」ことに見出されるのだ、ということになる。

以上のような見解を提示する際に、一つの基点となっているのは、アーレントの共通感覚の解釈に他ならない。ヴィラは、アーレントの共通感覚を、「限定された道徳的・文化的・知的地平」の現前に依拠する能力とみなしている。その観点からみれば、アーレントが共通感覚を擁護しようとするとき、彼女は「共同体主義者の立場に危険なまでに近づいてしまう」のである。

わたしは、ヴィラによるアーレントの哲学的側面の評価に賛同する。しかし共通感覚と思考との関係については、検討の余地が残されているように思う。アーレントにおいては、「解体的」な思考の対話こそが、共通感覚の能力を開放するはずであったように思われるからである。そこでこの点について、まずヴィラの初期の著述をふまえた上で、特に彼の『イェルサレムのアイヒマン』（以下「アイヒマン書」）に対する評価に着目しつつ、共通感覚と思考の関係についてヴィラとは異なる見解を提示することの可能性を検討してみたいと思う。

そこでまずは、共通感覚が中心的な役割を果たす判断についてのヴィラの見解に目を向けたい。『政治・哲学・恐怖』でヴィラは、「観照的生」と「活動的生」という古典的な基本構造を基盤とした思考と行為という区分を、アーレントが「峻別することに頑なにこだわった」ことを強調しており、思考の「副産物」である「判断」を行為から区別することにこだわっていたことに注意を促している¹。さらにこの著作の第四章の最終節「判断の限界」においては、「判断が政治理論と政治実践の間をつなぐ架け橋になるかもしれない」と期待を抱くことについて、それを「控えるべきである」と結論付けている²。ヴィラの見解によれば、「判断は行為ではなく、行為の代替となるものを生み出さない」³。すなわち、アーレントの判断は、公共的領域でわれわれが行為することにまったくかかわらないことになる。

さらにヴィラが危惧するのは、判断が行為の代用になりうるという見解を採用すれば、市民は、所与の共同体から切り離された「パリアの視点」に立たざるを得ないということである⁴。彼は、アー

¹ Villa, Dana. (1999). *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. p. 87. (邦訳：『政治・哲学・恐怖』伊藤誓、磯山甚一訳、法政大学出版、二〇〇四年、p. 135)。

² Ibid., p. 103 (邦訳、p. 161)。

³ Ibid.

⁴ Ibid., p. 106 (邦訳、p. 165)。

レントにおいて「判断が行使された最も優れた一例」として「アイヒマン書」を取り上げている⁵。この著作が巻き起こした憤激は、ヴィラによれば、アーレントの「判断が真正なものであればあるほど、あらかじめ与えられる『尺度』に対してはますます無関心になる」ことを示している。このように「真に自立した判断」をしたアーレントの仕事は「賞賛すべき使命」ではあるが、そのためにアーレントが「パリアのような立場に追い込まれるのは避けられない」ことであったのである。アーレントがアイヒマン書で実践して見せた範例的な判断のあとで彼女が蒙った否定的評価は、ヴィラにとってアーレントの判断論の理論的限界の実証的な証左となった。最終的にヴィラは、アーレントの判断からは「政治的行為に必要な基盤は生まれず、理論と実践をつなぐ橋をかけることも不可能である」という評価を下す⁶。

しかしここではあえて、この見解は妥当だろうか、と問い直してみたい。それを検討するためには、ゲルショーム・ショーレムとアーレントの間で交わされた書簡に目を向ける必要がある。以下ではそれを参照しつつ、この点を検討したい。

ユダヤ神秘思想研究の権威でありシオニストの立場に立つショーレムは、アイヒマン書には「ほかでもないわたしたちの民族の娘」であるはずのアーレントから「ユダヤ人への愛〈Ahabath Israel〉」が感じられないとして、彼女の「シオニズムへの嘲笑」を糾弾した⁷。それに対してアーレントは、ショーレムが手放しに彼女を「わたしたちの民族の娘」だとみなしたことに当惑を感じたと伝えている⁸。彼女にしてみれば、ショーレムの語り口は、アイヒマン書にたいしてイスラエルとアメリカを中心とする「ユダヤ人『エスタブリッシュメント』」が展開したネガティブ・キャンペーンに影響されているかのように映った⁹。アーレントにとって友人であったショーレムは、彼女が「自分以外の何者かであるようなふりをしたり、自分以外の何物かになろうとしたことはない」こと、つまり特定の民族や特定国家の立場に立たないことを知っているはずであった。だからこそ彼がこのようなレッテルを貼ろうとすることが彼女には理解できなかったのである¹⁰。

さらに「ユダヤ人への愛」が欠如しているという指摘について、アーレントはそのことを率直に認めている。しかしそれは彼女が「ドイツ人」や「労働階級」など、「その類の集団」を愛したことがないということに由来するのであって、特別にユダヤ人のみに対して愛を欠いているというわけではない¹¹。アーレントにとって、自身が事実としてユダヤ人であったとしても、それがその集団を愛することに必然的に結びつくことは決してない¹²。「アイヒマン書」におけるアーレントの立場はむしろ、ある共同体に帰属しながらも自律的に思考し、観察者の立場に立ち他の観察者と意見を交換する世界市民的な立場なのであって、民族や宗教など出自などを所与として帰属する共同体の意志あるいは愛を無反省的に受け入れることではない。

アイヒマン裁判が行われた 1960 年代初頭のイスラエルは、国家の創設以来「近代ナショナリズム

⁵ Ibid., p. 104 (邦訳, p. 162)。

⁶ Ibid., P. 106 (邦訳, p. 165)。

⁷ ショーレム, ゲルショーム, ハンナ・アーレント, 「イェルサレムのアイヒマン——ゲルショーム・ショーレム／ハンナ・アーレント往復書簡」, 矢野久美子訳: 『現代思想』, 一九九七年七月号 p. 66, p. 67-70.

⁸ Ibid. p. 71.

⁹ Ibid., p. 73.

¹⁰ Ibid. pp. 71-2.

¹¹ Ibid. p. 72.

¹² Ibid.

へのユダヤ人の全面的同化」の一途にあり、その圧力やユダヤ人エスタブリッシュメントのプロパガンダのもとに裁判が戯劇化されてしまうことが懸念されていた¹³。アーレントの報告に対して事後に巻き起こった感情的な論争も、ある程度予測されたことであったが、彼女自身も「暴力と、とりわけ組織化されたユダヤ人の世論の全員一致ぶりには、たしかにおどろかされた」と語っている¹⁴。この「世論の全員一致ぶり」こそ、アイヒマン書に対する非難は特定の団体に帰属する「既得権益を傷つけた」ことに由来するとアーレントが述べる所以である¹⁵。

ここで一瞥に値するのは、意見と世論の違いである。「冷静かつ自由に」理性を用いる個人に意見が属するのに対し、個人ではなく団体に属し、「世論を共有しないだけの力をもった少数の人々の意見をさえ危うくする」のが世論である¹⁶。ヴィラのように「この判断を聴かされた人々」に沸き起こった「憤激の嵐」を重く見るとしても、非難の多くは個人の意見というよりも、世論の性質を持つものであったという可能性を考慮すべきではないだろうか¹⁷。

ヘブライ大学の歴史家のスティーヴン・アッシュハイムが2001年に公刊した『イェルサレムのアーレント』で述べているところによると、政治を支える文化的基盤が形成されていなかったイスラエルにとって、アーレントのイロニーを受け容れるのはたしかに困難であったが、2000年になって『イェルサレムのアイヒマン』を含むアーレントの諸著作がヘブライ語に翻訳され始めており、新しい世代にはアーレントを意欲的に受容する「開放性の兆し」の萌芽が認められるという¹⁸。この事実こそ、アーレントによる思考の解体的効果の副産物としての判断および共通感覚の可能性を示しているように思われるのである。

¹³ ケーラー・ロッテ、ハンス・ザーナー編『アーレント＝ヤスパース往復書簡 2』大島かおり訳、みすず書房、二〇〇四年 (p. 212) 及びジェローム・コーン、ロン・H・フェルドマン編『ユダヤ論集 2—アイヒマン論争一』、斎藤純一、山田正行、金慧、大島かおり、矢野久美子訳、みすず書房、2013年 (p. 333) を参照。

¹⁴ 『ユダヤ論集 2—アイヒマン論争一』 (p. 333)

¹⁵ Ibid.

¹⁶ 『ユダヤ論集 2—アイヒマン論争一』 (p. 333-4.) および、[OR227:335-6]参照。『革命について』でアーレントはマディソンの『ザ・フェデラリスト』第十篇を参照しつつ、「世論の支配と意見の自由との間には決定的な両立不可能性」があることを指摘している。

¹⁷ [Villa, 1999], p. 164. 『ユダヤ論集 2—アイヒマン論争一』 (p. 315ff).

¹⁸ Aschheim, Steven E., and Martine Leibovici. "Hannah Arendt à Jérusalem." *Tumultes*, no. 30, 2008, pp. 39–66. JSTOR, www.jstor.org/stable/24599366. Accessed 14 Sep. 2019., p. 42., p. 65. アーレントはヤスパース宛の書簡で、アイヒマン書の「ヘブライ語版がとうとう出ます」と報告しているが、その後諸事情により頓挫していた(『アーレント＝ヤスパース書簡 3』 (p. 195)).

◆デーナ・ヴィラ来日企画(ハイデガー研究会共催):世界と市民性 本来的自己は孤独なのか

——アーレントとハイデガーにおける複数性
金成祐人(帝京大学)

はじめに

ヴィラは『アーレントとハイデガー——政治的なものの運命』¹において、アーレントの政治行為論がハイデガーに強い影響を受けていることを示そうとする。ヴィラによれば、アーレントはハイデガーの概念を「空間化 (spatializing)」ないし「外面化 (externalizing)」することで自身の思索に取り入れている。「空間化」とは、ハイデガーにおける現存在の本来の開示性と非本来の開示性との区別を、「活動や場所という観点から「場所指定する (localize)」²こと、より広義にとればハイデガーの存在論的-実存論的概念を存在者化して、世界内部のものに適用することを意味し、「外面化」とは「相互主観的な次元を強調する」³ことを意味すると考えられる⁴。また、アーレントはハイデガーの「世界 (Welt)」概念を特に重視しており、「世界」を政治的領域の現象学的研究にとっての出発点と見なしているとされる⁵。しかし他方で、アーレントはハイデガーの本来の自己が孤立した状態にあるとし、現存在は世界から疎外されているとも言われる。そのため、ヴィラによって描かれるアーレントは、ハイデガーによる本来の自己の議論を退けながら、世界概念を政治行為論に利用しようとしているように見える。しかし、ハイデガーにおける本来の自己は他者との共同世界を築くことができないのだろうか。また、アーレントとハイデガーを複数性を共に思索するものとして読むことはできないのだろうか。

本稿はこれらの問いに答えることを目指している。そのために、まずヴィラによる「世界」と「世界内存在 (In-der-Welt-sein)」に関する議論を再構成する (第1節)。次にこの議論に対して、「世界」「自由」「本来的な共同存在」の位置づけの観点から、ヴィラの議論の問題点を指摘する。また、ハイデガーにおける本来の自己の孤独に対する批判が、どのような意味であれば批判たりうるかを検討する (第2節)。そして、ハイデガーにおける本来的な共同存在の可能性を『存在と時間』の顧慮の気遣いから (第3節)、また、後期ハイデガーの「死すべき者たち (die Sterblichen)」から探り (第4節)、

¹ Dana R. Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996. (デーナ・リチャード・ヴィラ『アーレントとハイデガー——政治的なものの運命』青木隆嘉訳、法政大学出版局、2004年。) 本書のアーレント解釈史における位置づけについては、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、2010年、29-33頁参照。

² *Ibid.* 141. なお、「空間化」はアーレント『活動的生』の第10節「活動の場所指定 (Lokalisierung)」(Va, 70-75/HC, 73-78)における〈活動ごとに適切な場所が指定される〉という議論と関連があると思われる。ただしヴィラの言う空間化は、活動に対して用いられるのではなく、主に開示性という現存在の在り方に用いられる点は異なっている。

³ Villa, *ibid.*

⁴ ヴィラは同書で「空間化」と「外面化」を定義していないが、ここでは両概念の内実を前後の文脈から判断して規定した。

⁵ 「後者〔世界〕の概念を、アーレントは「ハイデガー哲学の中心に」あるものとみなしている。」(Villa, *ibid.* 120) 「アーレントはそれとなく、政治的領域を現象学的に探求するための有益な出発点となりうるものが、ハイデガーの「世界」という概念のうちに見出されうると言っている。」(*ibid.*)

ハイデガーにおける「複数性」をめぐる議論をアーレントに接続することを試みる。

1. アーレントによるハイデガーの「世界」「世界内存在」の受容と批判

ヴィラはハイデガーの「世界」と「世界内存在」が、アーレントの政治行為論にとって決定的に重要であったと主張する。だが、この主張の理路は必ずしも判明とは言い難い。そこで、まずはハイデガーの「世界」とアーレントの「制作の世界」の対応について、次にハイデガーの「世界内存在」から政治的行為の「非主権的自由」の導出について、ヴィラの議論を再構成する。

ヴィラによれば、ハイデガーにおける世界は「現存在自身の一つの性格」(SZ, 64)であり、人間すなわち現存在を構成する「基本的な実存論的構造」⁶の一つである。この世界は「事物の総体ではなく関係の総体」、すなわち「道具連関の包括的ネットワーク」⁷として特徴づけられる。この世界において道具は、実践的関心のうちで何らかの機能を果たすものとして、「一連の「のために (in-order-to)」という関係のうちに」⁸あるものとされる。そして現存在は、以上のように特徴づけられる世界に対象として眺めることで関わるのではなく、そこに住み込むという仕方に関わり、世界は「私たちの活動の前提をなす一連の背景的理解や実践としての「超越論的な」在り方」⁹を意味している。ただし、「没頭した」現存在に顕著な世界の見方は「「本来的な」活動やその「見方」ないし理解」¹⁰と区別されねばならない。

以上のような『存在と時間』の世界概念を、アーレントは空間化・外面化しながら自らの哲学に組み入れているとヴィラは言う。ハイデガーの世界に対応するのは、アーレントの「制作の世界」である。「制作の世界」とは、人間の制作という活動において明らかになるような、人間が日常的に住み込んでいる世界である。この世界は「有用性という基準に従って立てられた「のために」の関係の総体」¹¹とみなされるといって、ハイデガーの世界概念に対応している。さらに、制作の世界が「世界性の日常的形態」¹²であって、人間が「のために」の関係や効用にとらわれている限り、「「現れの空間」として、本来的に開示する行為や言論に場を提供する公的空間」¹³とは区別される点もハイデガーにおける本来性と非本来性の区別に類似している。

しかし、アーレントの制作の世界とハイデガーの世界には相違点がある。ハイデガーは「周囲世界 (Umwelt)」から存在論的・実存論的な世界概念である「有意義性 (Bedeutsamkeit)」を剔出することを目指して議論を展開するのに対し、アーレントは「世界および世界のうちの事物の永続性を強調する」¹⁴。そして「制作は、消耗品や個人の寿命より永続する物の領域を作り出すため、制作人の世界は本質的に物化 (reification) である」¹⁵とされる。ハイデガーにおいては、存在論的差異に基づいて、

⁶ *Ibid.* 121.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.* 122.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.* 137.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.* 138.

¹⁴ *Ibid.* 122.

¹⁵ *Ibid.* 137.

世界は存在者の存在の仕方を規定する存在論的な概念であったが、アーレントにおいてはこれが空間化され、物の観点から存在者的な次元で提示されているのである。またハイデガーの議論においては、日常性から本来性への移行は世人自己から本来的自己への移行として描かれるが、アーレントにおいてはこれが外面化され、日常性から本来性への移行は、制作の世界から複數性をその要件とする公的空間への移行として描かれる。

次に、ハイデガーの「世界内存在」からアーレントの政治的行為の非主権的自由への道筋を、『存在と時間』の議論を適宜補いながら確認しよう。「世界内存在 (In-der-Welt-sein)」の「内存在 (In-sein)」とは、何かのもとに親しんで住み込んでいることを意味するが、この内存在の究明は「現存在 (Dasein)」の「現 (Da)」の存在の究明に他ならない。そして「現」は「開示性 (Erschlossenheit)」を意味し、開示性は、「了解 (Verstehen)」、「情態性 (Befindlichkeit)」、「語り (Rede)」によって構成されている。このうち情態性は、現存在の「被投性 (Geworfenheit)」、すなわち世界の内に投げ込まれているという事実性をあらわにするという性格を有している。被投性には、現存在は自ら自身の力で、自らをこの世界に存在している事実のうちにもたらしたわけではないという「非力さ (Nichtigkeit)」があり、その意味で現存在は「負い目 (Schuld)」をもつ。こうした「負い目」を承認することは、現存在が自らを根拠づけえないことを認知することに等しい。¹⁶ ヴィラによれば、「ハイデガーが『存在と時間』第二編において現存在の無根拠性を強調したことで、公的空間の非主権的自由というアーレントの概念が準備されたのである」¹⁷。ただし、「ハイデガーが私たちの「負い目」を……本質的に個人的な現象として提示するのに対し、アーレントはこの実存論的なものをあらためて「外面化」し、現存在の被投性の相互主観的次元を強調する」という点で、両者の相違点も指摘される¹⁸。

以上のように、アーレントはハイデガーの「世界」や「世界内存在」を換骨奪胎するなかで、個人的現象としての本来的自己に批判を加えているとヴィラは主張する。ヴィラが指摘するように、アーレントは「実存哲学とは何か」(1946)において、『存在と時間』の主観的傾向に対して批判を加え、同書における「自己の最も本質的な性格は、その絶対的な自己中心性 (Selbstischkeit)、すなわち自己がすべての仲間 (seinesgleichen) から徹底的に分離していることである」(SE, 72) と言う。また『精神の生活』(1978)においても、ハイデガーの本来的自己に対する批判は継続される。アーレントによれば、自己という概念は『存在と時間』以後のいわゆる「転回」においても変化することなく、ハイデガー哲学においてもっとも首尾一貫した概念である (cf. LM, 182)。取り戻されるべきとされるこの本来的自己は、孤独によって特徴づけられている。「日常性の「世人」を「[本来的] 自己存在」へと変容することによって、人間の実存は「孤独」を生む」(LM, 182) のであり、「良心の呼び声が実際に成し遂げることは……単独化された (vereinzelt) 自己の回復である。」(LM, 185) ヴィラはこれを言い換えて次のように言う。「本来的自己は本質的に他者と共にあるのではなく、他者から離れている。つまり、本来的自己は共同的生の、より本来的な形態を目指して努力するのではなく、個人的実存に、そのまったくの偶然性において感謝するのである。」¹⁹ 後期ハイデガーが描くような、「存在の歴史」を思索する者であっても、日常生活における存在者との関わりから逃れているかぎり、「実

¹⁶ *Ibid.* 134.

¹⁷ *Ibid.* 132.

¹⁸ *Ibid.* 141.

¹⁹ *Ibid.* 236.

存論的独我論」の中で「孤独」に留まっている。」(LM, 187) たしかに、「現存在の「誰」という観点から考えると、世界内存在の世界は「共同世界」(Mitwelt) である。つまりハイデガーによれば、「内存在」とは「他者と共同の存在」である」²⁰。しかし、ハイデガーにおける本来的自己は、社会的な生活から撤退しており、他者との共同的生を営むことはできない。そのため「本来性は実のところ、世界内存在の様態では決してない」²¹。本来性における現存在は、世界と他者から離反しているのである。

2. ヴィラの議論の問題点

こうしたヴィラの議論はどの程度妥当性を有しているだろうか。「世界」「自由」「本来的な共同存在」について検討してみよう。

ヴィラはアーレントの制作の世界が、ハイデガーの世界概念に対応していると言う。たしかに両者とも「のために」という関係の総体であり、日常性において人間(現存在)が住み込んでいる世界が描かれていることも両者に共通している。しかし、『活動的生』の第四章「制作」の冒頭で「……まったく際限がないほど多種多様な物が製造される。それら物の集まりの総体が組み合わせられて成り立っているものこそ、人間によって打ち建てられた世界にほかならない」(Va, 124/HC, 136) とされるように、アーレントにおいて世界は物の総体として捉えられている。ハイデガーが世界を「存在者の総体」として捉えてはならないと繰り返し主張し、世界内部的存在者の総体としての世界を括弧付きの「世界」として、術語上ハイデガー自身が主張する世界概念と区別していたことに鑑みれば (cf. SZ, 64f.)、「ハイデガーと対照的に、アーレントは、私たちの活動の前提をなす一連の背景的理解や実践としての「超越論的な」在り方に対して、世界および世界のうちの事物の永続性を強調する」²²とヴィラ自身が指摘していた両者の相違点の方を重く受け止めねばならないのではないだろうか。

次に、ヴィラによると、ハイデガーの世界や世界内存在の議論が重要なのは、政治的行為を論じるために必要な、無根拠の非主権的自由を確保するためであった。しかしヴィラの議論には、『存在と時間』周辺の諸概念に関して少なからぬ誤解が含まれており、飛躍が生じてしまっている²³。『存在と時間』においては、「自由 (Freiheit)」は企投に関わる概念であり、現存在の本来性と非本来性との可能性に向かっての自由 (cf. SZ, 192, 232)、あるいは死への自由 (cf. SZ, 266, 384) として論じられている。そのため、被投性と無根拠性を強調し、本来性のみ区分される公的空間における自由を論じるヴィラの議論には、『存在と時間』における自由とは別の論理が必要である。

またヴィラは、アーレントがハイデガーの本来的自己を一貫して批判しており、本来的自己が他者と共同的生を営むことを否定していると解しているように思われる。しかしながら、ハイデガーの世界概念を重視すると同時に、アーレントは本来的自己の複数性にも着目しているのではないだろうか。

²⁰ *Ibid.* 122.

²¹ *Ibid.* 236.

²² *Ibid.* 122.

²³ ヴィラは、「超越」を「本来性」と等置できる概念であると考えている。たとえば、「超越と頹落とのハイデガーの対比」(*ibid.* 115)、「ハイデガーと同様に、アーレントは私たちの超越の能力は、「本来的開示の」追求のうちで明らかになると考えている。」(*ibid.*)「日常性と超越の対立」(*ibid.* 148)などを参照。しかし、超越は世界内存在である限り起こっており、本来性にだけ関わる概念ではない。この点については以下の拙論を参照。「世界とは何か」を問う三つの道——形而上学期のハイデガーの世界概念——、『現象学年報』、日本現象学会、第33号、2017年、59-66頁。

アメリカ政治学会での講演「近年のヨーロッパ哲学思想における政治への関心」(1954)において、アーレントはヤスパースの哲学の限界を指摘しつつ、哲学が政治を扱う困難について次のように述べている。「人間を単数で扱うことが哲学の本性のうちに存するのに対し、政治は人々が複数で存在しなければ考えられさえない。」(EU, 443) こうした哲学が抱える困難を切り開く可能性をもっているのが、ハイデガーの世界概念に他ならない。「多くの点でハイデガーの哲学の中心にある、彼の「世界」という概念が、この困難から抜け出す一歩をなすかもしれない。」(ibid.) それはハイデガーが、人間を他者と共にある存在者として理解すべき「世界内存在」と規定したからである。さらにアーレントは、後期ハイデガーでは「死すべき者たち (mortals)」という言葉が使用されることを指摘しつつ、「ここで重要なことは、死すべきことの強調ではなく、複数形の使用である」(ibid.) と言うのである。このようにアーレントが「死すべき者たち」の複数性に注目していることを考慮すれば、ハイデガーには本来的な共同存在がないという批判は、「(実存哲学とは何か)を除けば)アーレントではなくヴィラ自身の批判だということになるだろう²⁴。それでは、こうしたヴィラの批判に対して、ハイデガーにおいて本来的な共同存在を論じる余地はあるだろうか。次節では、ハイデガーにおける本来的共同存在の可能性を論じる。

本節の最後に、本来的自己の孤独に関するハイデガーへの批判が、そもそもどのような意味であれば批判たりうるのかを検討し、よくある誤解を退けておこう。『存在と時間』において現存在は他者と共に存在しているとされる。「現存在の世界は共世界なのである。内存在は他者たちと共なる共存在なのである。他者たちの世界内部的な自体存在は共現存在なのである。」(SZ, 118) しかし、こうした共同世界が現存在の平均的的日常性の、すなわち頹落の在り方に過ぎないものであるとして、ハイデガーの他者論にはこれまで多くの批判がなされてきた。ハイデガーによると、日常的な現存在は「世人 (das Man)」として、「世界」や「他者」から自らの存在の仕方を理解し、自己に固有な存在の仕方を把握することができていないとされる。そのため、世人による支配から本来的自己を取り戻すためには、自分自身で引き受けねばならない「死 (Sterben)」という最も固有な可能性を可能性として顕わにし、自分自身からの声である良心の呼び声に耳を傾け、良心をもとうと意志しなければならない。こうした『存在と時間』の議論展開は、本来的自己としての現存在が他者と切り離され、孤立状態に陥っているように見えるのである。

ここでまず確認しなければならないのは、本来的自己の単独性は、現存在の存在論的構造について言われていることである。これは、誰とも会話することなく、一人寂しく部屋で過ごすことのような、存在者的次元での議論と厳密に区別しなければならない²⁵。前者の単独性についてハイデガー批判を展開するならば、単独性がそれについて語られている死の概念のうち「没交渉性」について検討し、

²⁴ 本稿第1節で論じたように、『精神の生活』における「単独化された (vereinzelt) 自己の回復」(LM, 185) という記述に対して、ヴィラは本来的自己が他者から離れており、共同的生の本来的形態を目指して努力することはないと言い換えていた。しかし、「近年のヨーロッパ哲学思想における政治への関心」を踏まえれば、この箇所をこのように言い換えてハイデガーの批判とすることは疑わしい解釈である。また、ヴィラはハイデガーにおける本来的な共同存在の可能性を、歴史的共同体の遺産を権威として引き継ぎ、反復し、共同体の歴史的運命を解釈することに見出そうとしながらも、「特定の解釈の本来性ないし「根元性」を判断する基準」(Villa, *ibid.* 218) が欠けているとしてこれを退けている。

²⁵ 木村は、単独化は他者と関わらないことを意味するのではなく、他者と関わる／関わらないことを可能にする次元についての言明であり、他者との関わりを非本来性、単独化を本来性と理解する誤読について論じている。以下を参照。木村史人「本来性における最も固有な「誰」——ハイデガーとアーレントにおける「共存在」と「他者」」『倫理学年報』第67集、2018年、175-188頁。

死にも他人や道具との交渉の余地があることを示さねばならないだろう。また、他者との共同存在についても、それがさしあたり日常性や頹落に結びついていることの意味は、自己が最も固有な可能性としての死から捉えられるかぎり、他者から自己了解をするわけにはいかないからであることに注意しなければならない。他者や日常的なコミュニケーションが軽視されているように見えるのは、現存在の存在論的構造を暴き出そうとする議論の目的に照らして、より先に論ずべき点があるからに過ぎない。それでは、最も固有な可能性としての死について自己了解をしている本来的な現存在は、他者とのように関わるのだろうか。

3. 『存在と時間』の本来的共同存在

『存在と時間』においては、頹落した日常的な現存在だけが他者に出会うのではなく、本来的自己も他者に出会うとされている。本来の開示性としての決意性に関して、ハイデガーは次のように述べている。

決意性は、本来的な自己存在として、現存在をその世界から引き離したり、現存在を宙に浮かぶ自我へと孤立させたりはしない。決意性は本来の開示性として、本来的に世界内存在に他ならないというのに、どうして現存在を世界から引き離したり孤立させたりするのだろうか。決意性は自己を、まさしく道具的存在者のもとでそのつど配慮的に気遣っている存在のうちへと導き、また他者たちと共に顧慮的に気遣っている共同存在のうちへと押しやるのである。(SZ, 298)

本来的自己は、道具や他者と切り離されて孤立状態にあるわけではない。たしかに「決意性とは、世人のうちへ我を忘れている状態から自らを呼び覚ますことを意味する」(SZ, 299)ため、日常的な現存在と同じように世人として他の存在者に埋没しているわけではない。本来的自己は、最も固有な可能性としての死に自覚的であるという点で、世人自己と区別されうる。しかし、自らの存在の仕方に自覚的であることは、道具や他者との切り離しを意味しない。それでは、本来的自己は他者とのように関わるのだろうか。

自分自身に関する決意性が、現存在を次のような可能性にはじめて導く。すなわち、共同存在している他者たちをその固有の存在可能において「存在」させ、率先し解放する顧慮的気遣いのうちで共に開示する可能性に導くのである。決意した現存在は、他者たちの「良心」になりうる。決意性の本来的な自己存在から、本来的に共にある在り方が発現するのであって、世人と、ひとが企てようとすることにおいて、曖昧で嫉妬深い取り決めやおしゃべりな親睦から発現するのではない。(SZ, 298)

率先し解放する顧慮的気遣いとは、顧慮的気遣いの積極的な様態として規定されていたものである。ハイデガーによると、世界内存在としての現存在が他者と出会う複数の仕方がある。まず、現存在は道具との交渉において他者と出会う。たとえば衣類を製造することは、着用者や消費者としての他者を指示しうる。「製品とともに出会われるのは、道具的に存在している存在者であるばかりではなく、現存在という存在様式をもった存在者でもある」(SZ, 71)のであり、道具の指示連関のうちに

他者も含まれている²⁶。しかし、共同存在という在り方をしている他者への態度は、道具に対する態度と同じものではない。ハイデガーによれば「現存在が共存在としてそれへと態度をとる存在者は、実は道具的に存在する道具という存在様式をもつのではなく、それ自身現存在である。この存在者は、配慮的に気遣われるのではなく、顧慮的気遣いを受けるのである。」(SZ, 121) さらに顧慮的気遣いとして、欠損のないし無差別的な様態と、積極的な様態が記述される。欠損のないし無差別的な様態とは、差しあたってたい現存在が、たとえば人通りの多い街中を歩いているときのように、他者に対して無関心である在り方のことである。他方、積極的な様態とされるのは、「代行し支配する顧慮的気遣い (die einspringend-beherrschende Fürsorge)」と「率先し解放する顧慮的気遣い (die vorspringend-befreiende Fürsorge)」である。前者は他者の代わりに配慮的に気遣われるべきものを引き受け、そのために他者を依存的にし支配してしまう可能性のある気遣いである。それに対して、後者は実存的に存在しうることを率先することで他者に示すことができ、「他者を助けて、その他者がおのれの気遣いのうちにあることを見通し、おのれの気遣いに向かって自由になるようにさせる」(SZ, 122) である。ハイデガーが顧慮的気遣いの積極的な様態として上記の二つを論じている理由は、決意性に関する上記引用箇所によって判明になる。ハイデガーは、「率先し解放する顧慮的気遣い」を本来的な共同存在の在り方として提示しているのである。だが、それは日常的なコミュニケーションとは別の在り方である。良心における語りの様態は沈黙であり、「他者たちの「良心」になりうる」(SZ, 298) とされるように、言葉によって相手を説得することは目指されていない²⁷。本来的自己は、最も固有な可能性に向けての自己企投を率先して行う (vorspringen) ことで、他者が他者自身で自らの固有の存在の仕方に自覚的になるための助けとなるのである。

4. 死すべき者たちの複数性

前述のように、「近年のヨーロッパ哲学思想における政治への関心」では、ハイデガーはヤスパースと異なって、人間をその複数性において捉えている哲学者として描かれている。アーレントがそこで言及しているのが、ハイデガーの「死すべき者たち (die Sterblichen)」という概念である。本節ではこの概念に着目して、ハイデガーとアーレントを「複数性」を共に思索する哲学者として描くことを試みる。

1949年の「ブレーメン講演」において、ハイデガーは世界を「四方界 (Geviert)」として規定する。「世界は、大地と天空、神的な者たちと死すべき者たちからなる四方界である。」(GA79, 48) たとえば、瓶 (Krug) という物においては、大地の養分と天空の太陽によって育てられた葡萄酒が、死すべき者たちである人間の喉を潤したり、御神酒として神に捧げられたりする。このように、四者の交差として世界が捉えられるのである。そして、四者のうちの「死すべき者たちとは、人間のことである。人間が死すべき者たちと呼ばれるのは、人間が死ぬことができるからである。死ぬとは、死を死として能くすることである (GA79, 16)。」ここでは「死すべき者たち」が複数形で語られているのだが、現存在が死への存在として、各人が各人の死を死なねばならないという在り方をしていながら、現存

²⁶ 配慮されているものから他者の自己を規定することについては、1925年夏学期講義『時間概念の歴史への序説』(GA20, 336)を参照。また木村史人、同上、176-177頁参照。

²⁷ 森は、アーレントがハイデガーの良心論を別の仕方でも追求していることを明らかにし、一者の中の二者の自己内対話として、単独の自己にも複数性が見いだせるというアーレントの良心論について言及している。以下を参照。森一郎「アーレント——良心をめぐる」『続・ハイデガー読本』所収、2016年、187-194頁。

在はいかにして複数性を確保し共同世界を形成することができるのだろうか。

四方界を形成する四者が、ヘルダーリンを由来の一つとしていることはよく知られている。ここでは、1934/35年冬学期講義『ヘルダーリンの讃歌『ゲルマーニエン』と『ライン』』において、ハイデガーがわずかな言及ではあるが、死によって「利益社会 (Gesellschaft)」と「共同社会 (Gemeinschaft)」を区別している箇所を取りあげよう²⁸。

この根源的な共同社会 (Gemeinschaft) は、相互関係を受け入れることではじめて生じるのではない。それだと利益社会 (Gesellschaft) が生じるだけである。そうではなく共同社会は、個々人が自らを高めつつ結び規定するものに先行的に結びつけられていることによって存在するのだ。(GA39, 72)

ハイデガーによれば、利益社会と区別される共同社会が成立するために、「個々人が自らを高めつつ結び規定するものに先行的に結びつけられている」ことが必要である。そして、この「個々人が自らを規定するもの」について、ハイデガーは前線の兵士を例に挙げながら、次のように言う。

どの個別的な人間も一人で死なねばならない死、個々人を自らへときわめて単独化する死、まさにこの死と、死の犠牲になる準備とが、戦友がそこから生じる共同社会という空間をまづもってもたらすのである。(GA39, 73)

『存在と時間』の術語を用いながら敷衍するとすれば以下のようなになるだろう。共同社会とは、誰でもない匿名で一般的なひと（「世人 (das Man)」) を寄せ集めることによって可能となるのではない。自己は自己の死に、他者は他者の死に、すなわち「各自性 (Jemeinigkeit)」を存在性格として有する現存在が「死へとかかわる存在 (Sein zum Tode)」として死と結びつき、「先駆 (Vorlaufen)」という態度で死という可能性に向きあうことによって、「個々人の真の集合」(GA39, 8) としての根源的な共同社会、すなわち本来的な共同存在が可能となるのである²⁹。

以上のように考えるなら、アーレントにおける公的空間の要件とされる複数性にとって、その存在論的概念を提供する議論としてハイデガーの「死すべき者たち」を読むことができるのではないだろうか。ヴィラによると、「複数性の真の存在論的意味は……「すべての人が異なる立場から見たり聞いたりする」という事実のうちにある。」³⁰その際、どの人も異なる立場をもちうる他者であること、すなわち人間が複数性において捉えられるのは、ハイデガーの議論を援用するなら、そもそも人間が共同社会を営むことのできる死すべき者たちとして、すなわち各人が他者と異なる自己固有の死を死

²⁸ Cf. Andrew J. Mitchell, *The Fourfold: Reading the Late Heidegger*, Evanston: Northwestern University Press, 2015, p. 240.

²⁹ 本講義では、ヘルダーリンの詩作によって個々人の最も固有な本質を呼び覚ますことが目指されている。また、ここでは単独化された現存在を事後的に集めて共同体をつくることが考えられているのではない。ハイデガーによれば、自らの最も固有な本質を自覚したならば、すでに根源的な共同社会がすでに生起しているのである。以下を参照。「詩作に対する関係は……個人の最も固有な本質を呼び覚まし、奮い起こすことである。そうすることで個人は、自らの現存在の根底にまで帰り着く。個々人が自らの現存在の根底からやってくるなら、根源的な共同社会への個々人の真の集合がすでに前もって生起していることになる。」(GA39, 8)

³⁰ Villa, *ibid.* 94. Cf. Va, 56 / HC, 57.

ぬものとして存在しているからなのである。またハイデガーによると、人間を死すべき者たちと捉えることは、共同社会の「起源」であると同時に「目標」でもある。あらゆる存在者を徴用物資として駆り立てる「総かり立て体制 (Ge-stell)」をその本質とする現代の技術社会においては、「身の毛もよだつ無数の死とも言えない死のあまたの困窮が至るところにある。それにもかかわらず、死の本質は人間に立て塞がれている。人間はまだ死すべき者たちではない。」(GA79, 56) そのため、私たちは「総かり立て体制」に抗して、死を死として捉えることがまずもって必要である。死すべき者たちに対するこうした特徴づけは、複数性を「起源であるとともに目標」でもあるとするアーレントと相容れないものではないだろう。

おわりに

本稿では、ハイデガーからアーレントへの影響としてヴィラが特に重視する、「世界」と「世界内存在」を取り上げた。ヴィラの解釈について、「世界」「自由」「本来的な共同存在」に関する問題点を指摘した。その上で、『存在と時間』の「率先し解放する顧慮的気遣い」と、後期ハイデガーの「死すべき者たち」から、本来的な共同存在について論じた。「近年のヨーロッパ哲学思想における政治への関心」以降のアーレントが、ハイデガーの「死すべき者たち」の複数性を評価していることに着目し、アーレントの議論に存在論的概念を提供するという仕方で、ハイデガーとアーレントを相互補完的に読むことを試みた。ヴィラは、無根拠の自由によって、アーレントにおける「世界は「死すべき人間のための家」となる（これは、不気味さ、言い換えれば家にいない感覚をもつ哲学者ハイデガーにはありえないことだ）」³¹と言う。だが、『建てる・住む・考える』において、ハイデガーが「死すべき者たちは、住むことによって四方界のうちに存在する」(GA7, 152) と言うとき、両者は同じ事態を共に思索する可能性をもっているのではないだろうか³²。

凡例

アーレントとハイデガーの著作については、括弧内に以下の略号と頁数を併記することによって本文中に引用箇所を示した。また、邦訳のあるものは適宜参照させていただいた。

Arendt, Hannah

EU: “Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought,” in: Hannah Arendt, *Essays in Understanding: 1930–1954*, edited by Jerome Kohn, New York: Schocken Books, 1994, pp. 428–447.

HC: *The Human Condition*, Chicago & London: Chicago University Press, 1958.

LM: *The Life of the Mind*, 2 vols., San Diego, New York, London: Harcourt, 1978.

SE: „Was ist Existenz-Philosophie?“, in: *Sechs Essays*, Heidelberg, 1948, S. 48–80.

Va: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München: Piper Verlag GmbH, 8. Auflage, 1994.

³¹ Villa, *ibid.* 130.

³² 本稿は、日本アーレント研究会第4回春の定例会（共催：ハイデガー研究会）のシンポジウム「『世界』と市民性——ヴィラのアーレント解釈を吟味する——」の発表原稿に若干の加筆修正を加えたものである。筆者に与えられた課題は、ヴィラの『アーレントとハイデガー』を、ハイデガー研究者の立場から批判的に検討することであった。

このような機会を与えていただいた日本アーレント研究会のみなさま、とりわけ当シンポジウムを企画し、事前にヴィラのテキストを共に検討して下さった青木崇氏に感謝申し上げます。

Heidegger, Martin

SZ: *Sein und Zeit*, 19. Aufl., Max Niemeyer, 2006.

GA7: *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe Bd. 7, 1. Aufl., Vittorio Klostermann, 2000.

GA20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe Bd. 20, 3. Aufl., Vittorio Klostermann, 1994.

GA79: *Bremer und Freiburger Vorträge*, Gesamtausgabe Bd. 79, 2. Aufl., Vittorio Klostermann, 2005.

二次文献

- Mitchell, Andrew J. (2015) *The Fourfold: Reading the Late Heidegger*, Evanston: Northwestern University Press.
- Villa, Dana R. (1996) *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press. (デーナ・リチャード・ヴィラ『アレントとハイデガー——政治的なものの運命』青木隆嘉訳、法政大学出版局、2004年)
- 金成祐人 (2017) 「「世界とは何か」を問う三つの道——形而上学期のハイデガーの世界概念——」、『現象学年報』、日本現象学会、第33号、59–66頁。
- 木村史人 (2018) 「本来性における最も固有な「誰」——ハイデガーとアレントにおける「共存在」と「他者」」、『倫理学年報』第67集、175–188頁。
- 森一郎 (2016) 「アレント——良心をめぐって」、『続・ハイデガー読本』、187–194頁。
- 森川輝一 (2010) 『〈始まり〉のアレント——「出生」の思想の誕生』岩波書店。

■個人発表①

アーレントとポピュリズムの問題

——モップ、大衆、人民に注目しつつ

嶋崎史崇（東京大学大学院人文社会系研究科修士課程修了）

本発表ではポピュリズムとアーレントの政治思想を交差させて論じることを試みた。こうした問題設定をした理由は、民衆の持ち得る力を恐れかつそれに期待し、期待しつつ恐れるという彼女の両義的な態度が、今日問題になっているポピュリズムの現象を公平かつ総合的な視点から考察するに当たり、参考になると考えられるからである。

まず私達はポピュリズムの概念が多義的であり、しばしば否定的な含意を持つこと、他方で一般に反エリート主義や人民投票的な民主主義理解等がその特徴として挙げられることを確認した。更にE・ラクラウ『ポピュリズムの理性』に依拠し「集会的アイデンティティーの形成」、または「人民の構築」、すなわち政治の担い手となる集団を構成することをポピュリズムの根源的意味とする立場を導入した。

次にポピュリズム概念を、四つの対立軸に従って整理することを試みた。第一の対立軸は左右である。ナショナリズム等の特徴とするとされる右派ポピュリズムに対し、C・ムフ『左派ポピュリズムのために』は「平等と社会正義」を求める左派ポピュリズムを打ち出した。

第二の対立軸は上下である。政治リーダーが優位に立つ「上からのポピュリズム」と、社会レベルの「下からのポピュリズム」が区別される（吉田徹『ポピュリズムを考える』）。

第三の対立軸は排他的／包括的の区別である（cf. Mudde, C. and Kaltwasser, C. R., *Exclusionary vs. Inclusionary Populism*, in: *Government and Opposition*, vol. 48, no. 2, 2013）。それによると排除とは特定の集団が民主的な体制への参加を妨げられていることを意味する。それに対して包括とは特定の集団の参加と代表を高めようとすることである。

第四の対立軸は、ポピュリズムが民主主義にとって肯定的作用を持ち得るか、それとも脅威でしかないのかというものだ。J・W・ミュラー『ポピュリズムとは何か』によれば、ポピュリストは「高貴なる人民」という仮定の下、自分達だけが人民の側にいると主張し、反多元的で、民主主義を脅かすとされる。他方、水島治郎『ポピュリズムとは何か』によるとポピュリズムには排外的な「抑圧の論理」の他に、南北アメリカで見られるように、政治から疎外された広範な人々を参加させ、その自由を促進する「解放の論理」という肯定的側面もある。従ってポピュリズム政党は民主主義自体ではなく、まずもって代表制民主主義に対して批判的であるとされる。

以上で論じた対立軸及び人民の構築という側面を考慮し、M・カノヴァンの論文 *The People, the Masses, and the Mobilization of Power: The Paradox of Hannah Arendt's "Populism"* (*Social Research*, vol. 69, no. 2, 2002)に依拠しつつ、人民とモップや大衆の区別を考察した。この区別は、アーレントが一般民衆による政治参加に期待していたのに、実際にはそうした運動の殆ど全てを恐れていたという「逆説」への解答として導入された。

『全体主義の起原』によると、モップには反ユダヤ主義に加担した攻撃性や排他性が認められる。それに対して大衆は階級社会の崩壊を経て、共通世界が解体され、アトム化、すなわち相互に分断されていること、また自らの安寧に対する我執のなさと同関心が特徴だ。

それに対してカノヴァンは、大衆との対比で、世界を共有していることを人民の判別基準として挙

げる。さらに彼女は、クレマンソーの下に結集したドレフェス派の人々を人民の実例として解釈する。そこから彼女は、「公共精神」を人民の特徴として読み取る。それに加えて私達は、「ただ一人の者の問題は万人の問題である」を合言葉とし、民族性や社会的立場を超えて包括的に連帯することも人民の特徴であると論じた。指導者に依存し、一時的な暴動を起こすにすぎないモップに対して、革命の担い手となりうるという人民の特質も確認した (vgl. EUtH 246f.)。

『革命について』では自発的に評議会に参加することが人民の特徴として挙げられる。評議会は活動の機関であるのに対し、政党は代表の機関であるという認識が示される。その際私達は政党制度の失敗、すなわち代表制の機能不全により、人民が大衆へと変質するという記述に注目し (OR 262-265)、そこに現代のポピュリズム理論における「民主主義の赤字」との共通点を見出した。

以上を踏まえて、私達はカノヴァンが示唆した「アーレントのポピュリズム」の含意を発展的に示した。すなわちそれは、人々がアトム化し複数的在り方を全うできず、群れのようになる大衆や、排他的で暴力的なモップという集合的アイデンティティを拒否せよと指示する。他方では相互に連帯しながらも、自己自身と共にあり、考えること的前提となる孤独を肯定し、人々を結び付けかつ隔てる机のような共通世界を守り、人民としての集合的アイデンティティを選択することを促していると解釈できる (vgl. VA 66)。

こうした意味でアーレントのポピュリズム的とみなせる側面に対して、私達は反ポピュリズム的といえる側面にも着目した。第一にアーレントは人民投票のような直接民主主義的手法を否定している (vgl. EUtH 247; cf. OR 220)。第二に上院や、憲法を拠り所とする最高裁判所のような、民意の直接的実現への歯止めとなる制度に、一定の評価を与えている (cf. OR 220, 223)。

第三に、アーレントの思想に顕著に見出されるとされるエリート主義に着目した。彼女の言うエリートは、家柄に基づく伝統的エリートとも、政治家という代議制エリートに全権を委任する立場とも異なる。即ち評議会に参加する人々が人民から出た「唯一の政治的エリート」なのである。彼らは「私的な幸福よりも世界の状態について関心がある」ことを特徴とする。その上で私達は、アーレントは、評議会に参加する者は事実上少数になると認めるが、政治に主体的に関わるのは少数であるべきだといった見解は取っていないと指摘した。これに加えて、多数の人々が政治から自分を排除することでもたらされるという「普通選挙の終焉」についても考察した。即ち私達はこれを、日常的に世界の状態を気に掛けていない人々が、指導者の利益誘導や扇動に応じて、投票のみに参加することで生じる危険、つまり上からのポピュリズムが下からのポピュリズムに優越することによって生じる危機への警鐘として解釈した (cf. OR 270-271)。

結論として私達は、アーレントの思想が、左右の対立軸よりも根源的な次元を見据えつつ、民衆の持ち得る下からの包括的な力に期待するという意味でのポピュリズムとは共鳴しうるものであり、さらには代議制に限定されない民主主義を是とする側面を備えていることを確認した。

引用略号：EUtH: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Piper, 17. Auflage, 2014.

OR: *On Revolution*, Penguin Group, 2006.

VA: *Vita Activa*, Piper, 11. Auflage, 2013.

※この要約で十分に扱えなかった問題については、名古屋哲学研究会編『哲学と現代』第35号(2020年)所収の論文「アーレント政治思想における『ポピュリズム』的要素——その『反ポピュリズム』的要素も顧慮しつつ」において、より詳細な文献上の根拠を示しつつ論じていますので、ご参照ください (<https://sites.google.com/site/nagoyaphilosophy/>)。

■個人発表②

ソーシャル・メディアとアーレントの公・私・社会

河合恭平（大正大学専任講師）

本報告は、近年におけるソーシャル・メディアの展開に対し、アーレントの公・私・社会の区分を適用したときに、それがどのような状況として捉えられるのか、その一端を明らかにする試みの一つである。

最初に、アーレントの公・私・社会の区分について確認しておく。まず、アーレントは「私的なもの」と「公的なもの」について、「この二つの領域の最も基本的な意味は、一方には、ともかく存在するためには隠しておく必要のあるものがあり、他方には、公に示す必要のあるものがあるということである」(*The Human Condition*, 73=103-4) と述べている。古代ギリシアを範例にすると、前者の「隠しておく」べきものは、家の中での家族の営みや、「労働」や休息など殊に生命の維持に関わることが当てはまり、後者の「公に示」されるべきものは、ポリスにおける「活動」とそれに伴う人間の複数性となる。

アーレントによれば、近代以降、この区別が曖昧になる場合に問題が生じる。「私的なもの」が公的領域に侵入する現象として、人々の生命の必要にかかわる経済的・物質的なものが人々の主たる関心事となり、人間の営為が「労働」や画一的な行動に規則づけられる、すなわち「社会的なもの」の勃興が挙げられる。このとき、公的領域の成立が困難になる。

逆に、公的に見られ聞かれる公開性が私的領域に侵入するときに生じる危険性も彼女は指摘している。たとえば、生活や愛などの私的な事柄は公開性に耐えられず、公的世界から身を隠すための場所が失われ、すべてが公的な生活は浅薄になるという。さらに、近代以降では、こうした公から私への侵入は、「社会的なもの」と個人的で感情的な関係である親密性との対立として現れる。「社会的なもの」には、上述の経済的側面に加え、内集団の同調性と外集団の差別によって特徴づけられる社会学側面があり、いずれの側面も人々を画一主義へ導く。こうした「社会的なもの」が、個々の親密性を画一主義の下で捻じ曲げるよう介入してくるわけである。

さて、以上のような公・私・社会を、アーレント自身が1950-60年代の社会現象に適用した例がある。たとえば、リトルロック高校事件やアメリカ政府機関による私邸の盗聴等への適用例が挙げられる。特に本報告に関連する後者の盗聴では、個人の行動、発言、人間関係等の履歴の収奪がなされるわけだが、そうした個人情報までが生命過程や親密性の一環として、「私的なもの」の範疇で論じられているようである。

かかるアーレントの公・私・社会の概念図式を、近年のソーシャル・メディアの展開に適用するとき、公と私がいっそう曖昧化するなかで深まりゆく、「社会的なもの」と「私的なもの」および親密圏の対立関係の図式によって諸現象を特徴づけられる。

まず、J・メイロウィッツは、テレビについて、「特定の私的な状況が他の諸状況と融合して、もっと公的なものになるとき、行動スタイルはこれに適応して変化しなければならない」(*No Sense of Place*, 4-5=30) と述べている。アーレントの概念で換言すれば、メディアを通して公と私の融合が進むとき、私的なふるまいよりも社会における画一主義的な行動の方がふさわしくなるということになる。こ

のことは、アクセシブルで常時接続に特徴づけられるソーシャル・メディアの場合、いっそうありうるのではないか。

常時接続は、技術によって可能になっただけでなく、ソーシャル・メディアが社会生活の隅々にまで普及したことで、もはや接続しないという選択をしづらくなっているために生じている面がある。これは、社会的領域へのアクセスの機会が増大し、その分だけ私的領域や親密圏で安らう機会が失われるという、アーレントの図式で捉えられる。S・タークル (*Alone Together*) は、常時接続における SNS ユーザーたちが、プロフィール、テキスト内容、写真等を通じて、自身の私的な関係や行動履歴などを進んで公的な視線に晒すことで、見られたい自分を開示するなかで SNS 疲れが生じる状況を明らかにした。これは、社会学的自我論に関わる論点でもあるが、Z・バウマンと D・ライアン (*Liquid Surveillance*) が指摘するように、私的な情報を公開することが SNS の普及した社会のなかでは避けづらくなっており、本報告の観点からは、「私的なもの」の縮小の問題として捉えられる。また、タークルや D・ボイド (*It's Complicated*) が論じるように、SNS 上に残された個人情報やキャリア形成に影響を及ぼすために、多くの若者ユーザーは、企業の視線に配慮し、なおかつその視線にかなうような自己情報を提示することが求められるといった事例もある。

他方で、「社会的なもの」に対し親密圏からの抵抗がアーレントによって論じられているように、ボイドによれば、SNS を利用する現代社会の若者たちは、ただ社会に巻き込まれて「私的なもの」を公開しているわけではない。たとえば、プロフィールを偽り、自分たちの仲間内での文化的知識（たとえば、ネットスラングなど）を活用し、SNS に応じて一般向けと親密な友だち向けとを使い分けるなどしているという。これらは、親や教員など第三者の社会の目から匿名性を保ち、「私的なもの」を保護する機能を果たしている。また、若者たちは、私的な情報を公開する自分たちよりも、そこに侵入のぞき見る第三者の方が、規範的に問題があると考え。とはいえ、ボイドは、若者に同情的でありつつ楽観的ではない。実際に、私的な個人情報の追跡、拡散、流出、さらには炎上といった社会現象に見られるように、「私的なもの」を守る試みは、社会的な視線の侵入に対しあまりにも無防備なためである。

以上のように、ソーシャル・メディアの展開は、「社会的なもの」による「私的なもの」の縮小による問題状況として浮かび上がってくる。なぜなら、この結論は、あくまでアーレントの図式によって浮かび上がった一面にすぎない。たとえば、浅野智彦（『「若者」とは誰か【増補新版】』）は、SNS を介した若者のアイデンティティは多元的自己によって特徴づけられることを論じており、必ずしも画一主義的とは言い切れない。また、SNS における対話が親密圏や対抗的公共圏の形成に寄与するケースも存在している（ただし、E・シュヴァルツ（“@hannah_arendt: An Arendtian Critique of Online Social Network”）は、そうした見解に批判的な事例を提示している）。そうした、社会的領域での相互行為を詳細に捉えるのに、アーレントの概念がそれほど向いていないことは、B・ホーニグらジェンダー論者による批判等にすでに見られる。

とはいえ、本報告の結論は一つの課題を示唆している。たとえば、当初は報告内容に含む予定だったものだが、個人の関係、発言、行動等の「私的な」履歴は、ビッグデータとして収集され、AI 分析によるプロファイリングやスコアリングにおいて商業的に利活用される機会が、今日ますます増加している。かかる状況は、「社会的なもの」による「私的なもの」の浸食の極端な例になりうるものとして捉えられるが、しかし他方では、アーレントの概念図式がどれほど有効であるか否かも問われてくる。その問い直しにおいては、社会の動向の理解と概念との往還が必要になるだろう。

■個人発表③

ハンナ・アーレントの「私的領域」論

——「共通世界」の安定的な存立を保証する思想として再構成する
小森（井上）達郎（立命館大学衣笠総合研究機構客員研究員）

本発表の主題は、アーレントの「私的領域」論を主題的に考察することを通して、従来の研究史において看過されがちだったアーレント思想における「私的領域」概念の積極的な存立意義を解明し、彼女の「私的領域」論を「共通世界（common world）」の安定的な存立を保証する思想として再構成することで、アーレント研究における新たな解釈視点の所在を提示することである。その際、アーレントの「私的領域」論をその積極的な存立意義のもとで捉え直すための基軸的論点として、(1)「私有財産」論、(2)「全体主義」論ならびに「道徳哲学」論、(3)「子どもの教育」論、の三点を設定した。アーレントの「私的領域」論を、これら三点の主題に着目して再構成すると、「人間の条件」をめぐる、いわば「共通世界」の安定的な存立を保証する思想と呼ぶべき彼女独自の洞察が明瞭に浮上してくると考えられる。アーレント「私的領域」論の基軸的論点をなすこれら三点の主題について、本発表では概ね以下のように考察を試みた。

「私有財産（private property）」論の考察を通して明らかになるのは、アーレントの思想において「私的領域」とは、「四つの壁」として隠喩的に表現された「防護壁」としての「私有財産」に守られることで、「世界」のなかで人間が安心して「住まう」ことができる「世界のなかの住処（worldly home）」として積極的な存立意義をもつということである。彼女は「私有財産」概念を、この用語によって通常想起されるような「富」や「資本」といった経済学的概念とは明確に区別したうえで、「私有財産」を、「公的領域」に対する「四つの壁（防護壁）」として把握し、「私的領域」の安定的な存立を保証するものとして重視している。「防護壁」である「私有財産」は、公権力の恣意的な介入や、社会の画一的な価値評価、さらには見知らぬ他者の好奇の眼差しといった「世界の公的側面」からもたらされる様々な脅威を遮断することで、「私的領域」の存立を保護するものである。ここには、私的に所有することが許された「隠された」空間をもつことが保証されてこそ、人間は「世界」のなかで「人間らしく」生きることができるという、「人間の条件」をめぐるアーレントの思想的確信が存在する。移民や難民、貧困者などの「見棄てられた存在」の増大に端的に見られるように、人間が安心して「世界」のなかに「住まう」ことができる「私的領域」を確保することが一層困難になりつつある現代社会の問題状況を顧みれば、「私有財産」の保証を訴えた彼女の思想は、きわめてアクチュアルな問題提起として真摯に受けとめられるべき議論だと言える。

「全体的テロル」と「イデオロギー」を統治の本質的特徴と規定したアーレントの「全体主義」論を、「私的領域」論との関連から考察することで明らかになるのは、彼女の「全体主義」論において「私的領域」とは、人間の行為のなかでもっとも「自由」で「純粹」な能力である「思考」の能力を、個々の人間の内面において培うことのできる不可侵の個人的空間——「思考する個人」の在処——として積極的な存立意義をもつということである。この「思考する個人」の在処としての「私的領域」こそは、全体主義に抵抗するための不可欠の根拠である。アーレントは、「全体主義」批判として提起した「私的領域」論を、後年の道徳哲学論で思想的に深化させるかたちで、全体主義に対する「政治的」抵抗に先立つ「個人的」抵抗の一形態として現れる体制への個人的な「不服従」の意義について

て考察している。その際彼女が強調したのは、公的な世界から退きこもり、「思考」を「始める」ことで、ソクラテスを範例的人物とするような、「自己」とともに誠実に生きることを意志する「個人」が涵養されうる空間としての「私的領域」の意義である。アーレントは、「思考する個人」の在処としての「私的領域」の存立に、政治的な危機状況のもとでの「人間の尊厳」の所在を見出そうとしたのである。「全体主義」論ならびに「道徳哲学」論の考察を通して明らかになるのは、「私的領域」とは、家族生活の領域や親密圏とも概念的に同置できない、「思考する個人」という「道徳的人格」が立ち現われうる「個人的なもの」の在処として積極的な存立意義をもつということであった。

「子どもの教育」をめぐるアーレントの議論を、彼女の「権威」および「私的領域」概念に着目して考察することで明らかになるのは、従来「保守的」と見なされ批判されてきた彼女の教育論の主眼が、子どもの「新生 (natality)」を通じた「人間社会」としての「共通世界 (common world)」の不断の再生と持続的存立を保証することにあったということである。アーレントが教育を通して守ろうとしたのは、「新参者」として「世界」に到来する子どもの「新生」の可能性であり、それと同時に、子どもの「新生」を媒介とした不断の「更新」にもとづく「世界」それ自体の存続であった。その際本発表で着目したのは、彼女が学校教育の「公共性」を認識しつつも、「家族」とともに「学校」という教育空間を「私的領域」に位置づけることで、双方の空間を「世界」を「更新」してゆく子どもの能動性を育む庇護的空間として肯定的に捉えていた点である。アーレントは、「共通世界を新しくする使命」を担う将来の「市民」である子どもの自発的な能動性を保証するために、「家族」と「学校」という保護的空間を確立することは、異なる世代の人間たちがともに「共有」しあい、なおかつ不断に「更新」を試みてゆくことでしか存在しえない「共通世界」の持続的な存立を守るために、大人たちが担わねばならない「公的責任」だということを強調したのである。

上記三点の主題の考察を通して本発表で主張したのは、アーレントにとって「私的領域」とは、他者に見られ聞かれるという意味での「公的な現われ」にふさわしいかたちには転換しえない人間の活動力や関係性を隠し保護することで、人間生活に固有の「深さ (depth)」の次元を保証する「秘匿性の空間」として積極的な存立意義のもとで捉え直されるべき生活領域だということである。彼女の思想において「私的領域」とは、「公的領域」とともに人間が「自由」な存在として「世界」のなかで生きるために不可欠の「人間の条件」を構成しているのである。それゆえ今後のアーレント研究において、人間の「自由」と「複数性」の根源的な擁護を基底的な課題とする彼女の思想の意義とその含意とをより深く理解するためには、研究史において専念されてきた「公共性」論の精緻な解釈を今後も展開してゆくとともに、「共通世界」の安定的な存立を保証する思想として積極的な存立意義のもとで捉え直された「私的領域」論の総体的な説明もまた重要な主題として位置づける必要があると言えるだろう。

■ワークショップ活動報告 公共への基本方針

井上慶太郎（マチノキッドリサーチ）

本報告は、ハンナ・アーレントの「公」の概念に着目したものであり、通常の研究報告よりもより一般に開かれたワークショップ形式によって実施された。彼女の指摘する「公」の性質は、一般的に想起される「公共」の概念に含まれるそれとは異なるだろう。というのも、彼女にとって「公」の性質とは、「Vita activa=活動的生」と呼ばれる生活の、不可欠な一部を成すものなのである。

アーレントは、著作『人間の条件』（1958）*1の中で、「public=公」の役割を論じた。そして、その対概念となる「private=私」に、「奪う、欠ける」の意味が含まれることを示し、私的な生活から奪われているもの、あるいは人間的な生活に不可欠なものを補う「public=公」が何かを問うた。

完全に私的な生活を送るということは、何よりもまず、真に人間的な生活に不可欠なものが「奪われている」ということを意味する。(HC 87)

さらに、古代ギリシアの都市国家ポリスを好例として挙げ*2「公的領域」に言及した。なぜならポリスでは、「活動」の役目が明確だったからだ*3。

本ワークショップでは、この「公的領域」の現代的な意義に対する問題関心から、不特定多数の方と関わる「公共への基本方針」についてアーレント研究者以外の人をも対象に含め、以下の三つの章題を設けて論旨の共有を試みた。そのうえで、各章ごとに参加者間での質疑応答、および意見交換の時間を設けた。以下、当日のワークショップ活動の内容を紹介する。なお、発表はパワーポイントを使いながら行われた。

1. 活動的生活（Vita activa）を知る

まず、章題1として、公的領域によって守られた「活動的生」の概念と、アーレントの理想としたモデルが古代ギリシアの都市国家でなければならなかった理由を確かめた。

その際に、まず、近代において人々の立場の相違が維持される生活よりも、身体感覚のリアリティを重視する私的生活の方が拡大しやすい、といったアーレントの論旨を検討した。それは、画一的な行動（behavior）、オートマティズム（automatism）、私生活様式等の拡大は避けがたく、古代ギリシア以降、公的領域の保持は困難だった、という主旨に関わる。これらの傾向は、アーレントからすれば、自由主義の学者の予測によってはうまく説明されなかったばかりか*4、多様な立場を支える共通世界の解体さえもたらすものだった。

大衆社会に不自然な画一主義が現れる時、共通世界はどうなるだろうか。そのような場合には、人々の共通の本性をもってしても、共通世界の解体は避けられない。(HC 86)

これらのアーレントの分析から、積極的な生活のあり方、つまり「活動的生」を、政治体を守る意義が見えてくる。発表の際は、政治体を守るべき文化財と、生命が必要とする消費財との違いを図で示しつつまとめておいた。質疑応答と意見のやり取りにおいては、アーレントの用語法について、一般的な意味との違いに関する違和感が、非会員である一般の参加者より提示された。

2. 活動の基礎哲学についての共通理解を得る

私見では、大衆社会の傾向から距離を保ち、いかに独自の活動を始められるかが、アーレントの活動的生の要だと考える。そこで、人々の衝突を避ける「公的領域」の、主に第二の性質に着目した。

共通世界としての公的領域は、私たちを一緒に集めるけれども、同時に、私たちがいわば体をぶつけあって競争するのを阻止している。(HC 79)

この公的領域の性格に鑑みれば、「活動」には他者への配慮が期待されると読めるだろう。「活動」は身体の所作であり、そのために身体による他者への配慮が何を意味するのかを理解しなければならぬ。本ワークショップでは、この点の理解しづらさを、18世紀の哲学者カントが論じた「趣味判断」と関連付けて確認した。『カント政治哲学講義録』の編者、ロナルド・ベイナーは次のように指摘している。

カントの趣味の説明は「間主観性の概念を含意しており、……カントはそれを「多元主義 pluralism」と呼び、「自分自身の中に全世界を包み込んでいるのだと思いながら振る舞うのでなく、自分を単なる一世界市民とみなし、そのように行為する考え方」として定義している。*5

そこで、活動することと世界に配慮することとの関係に、アーレントが着目したと仮定して論旨の補強を試みた。二つ目の章題を終えたあとの質疑応答・意見交換の時間では、『人間の条件』の書かれた1958年とカント講義の行われた1970年とでは年代が異なり、「趣味判断」への言及が適切ではないとの指摘を受け、また章題に掲げた「基礎哲学」という語義に違和感があることなど、専門家／非専門家の枠を乗り越え、参加者全体でディスカッションを行うことができた。

3. より多くの方に議論を広げる

章題1、2で質疑応答が活発だったこともあり、当初予定していた章題3での議論へと広げることは残念ながらかなわなかった。当日用意しておいた内容の手掛かりは『人間の条件』の以下の一節に着目することから導かれる。

世界は、制作された物の場合のように、それを作った人間の活動力無しには存在せず、また、耕作された土地のように、それを保護する人間の活動力無しには存在せず、さらに、政治体の場合のように、それを組織化し、樹立する人間の活動力無しには、存在しないだろう。(HC 43)

「より多くの方に議論を広げる」ためにも、組織化し、樹立する政治体を私たちは必要とするのであり、その政治体の例として私案では「勉強会」を提示しておいた。

以上のように本ワークショップでは、1. 活動的生活を理解し、2. 趣味判断の議論を共有したうえで、3. 活動を広げる工夫についての議論を試みたが、本ワークショップで得られた成果を踏まえて、特に章題2の理論構成を補強し(カントの趣味判断論に対するアーレントの着目は、『人間の条件』刊行の前年である1957年の夏に始まるものだったという知見を意見交換において得た)、章題3まで踏み込んだディスカッションを今後展開していきたいと考えている。

*1 Hannah Arendt, *The Human Condition*, 1958, The University of Chicago Press; ハンナ・アーレント『人間の条件』志水速雄訳、ちくま学芸文庫、1994年。以下、HCと略記し、文中の丸括弧内に(HC 訳書頁)の要領で指示する。

なお、「アーレントの著作『人間の条件』はミスリーディングなタイトルが付いている」と『カント政治哲学講義録』(ロナルド・ベイナー編、仲正昌樹訳、明月堂出版、2009年)の中で、受講生の一人だった編者ベイナーは述べる。理由は、「この著作は実際には、人間の条件の半分である「活動的生活」しか扱って」おらず、「実際アーレント自身、人間の条件の他の半分である「観照的生活」については、後で論じるべく保留」したから、というものだった。この視点からは、アーレントの哲学の全体像が *The Human Condition* というタイトルに含まれると読むことができる

*2 「公的領域そのものに他ならないポリスは、厳しい競技精神で満たされていて、どんな人でも、自分を常に他人と区別しなければならず、ユニークな偉業や成績によって、自分が万人の中の最良のものであることを示さなければならなかった。」(HC 65)

*3 「公的領域と私的領域、ポリスの領域と家族の領域、そして共通世界に関わる活動力と生命の維持に関わる活動力——これらそれぞれ二つのものの間の決定的な区別は、古代の政治思想がすべて自明の公理としていた区別である。」(HC 51)

*4 「画一的な行動は、統計学的決定に役立ち、従って科学的に正確な予測に役立つ。しかし、この画一的な行動は「古典」経済学の基礎である自然な「利害の調和」という自由主義者の仮説によっては説明できない。」(HC 67)

*5 前掲『カントの政治哲学講義録』227頁

●書評①

『世代問題の再燃——ハイデガー、アーレントとともに哲学する』

(森一郎 著、明石書店、2017年)

評者：木村史人(立正大学)

『世代問題の再燃 ハイデガー、アーレントとともに哲学する』の著者である森一郎は、本邦を代表する哲学研究者の一人であり、本書出版以前以後にも研究書（『死と誕生—ハイデガー・九鬼周造・アーレント』（2008年）、『死を超えるもの：3・11以後の哲学の可能性』（2013年）、『ハイデガーと哲学の可能性：世界・時間・政治』（2018年）など）を出版している。それらの著書においても、ハイデガーやアーレントの緻密な文献解釈に基づいて、「死」や「誕生」、「技術」、「政治」についての独創的な思索が展開されているが、それらの問題がさらに具体的な事例に即して展開される点に、本書の特徴がある。その意味で本書は哲学書であるが、しかしそれだけではなく「日々是哲学」という著者のスタイルに則した一流のドキュメンタリともなっている。また、これまで本邦では、政治思想という文脈で「活動（action）」が重要視されることが多かったアーレントの思想の受容状況に対して、「制作（work）」と「労働（labor）」の重要性を強調する点も本書の特徴といえるだろう。

本書で取り上げられるテーマは、世代出産性、プラトンのアカデメイア、世界の終わり（SEKAI NO OWARI）（第I部）、学校と教育（第II部）、着物と洗浄、リニア中央新幹線、宇宙人、掃除（第IV部）などと多岐に渡るが、それらの中心には二つの出来事がある。ひとつ目は、日本に暮らすすべての者にとって大きな出来事であった2011年3月11日の東日本大震災と、それによって引き起こされた福島原発の過酷事故である。ふたつ目は、主に本書第III部で議論される、著者にとって東日本大震災と同様か、それ以上に大きな出来事であった出来事であると推察される、著者の前任校である東京女子大学の「旧体育館（Q体）」解体という出来事である。この二つの痛切な出来事に接した経験によって紡ぎ出された思索が、本書『世代問題の再燃』に結晶したといえるだろう。

評者は、この書の根本的な主題は、「世界への愛」というアーレントが終生探求したテーマであり、「我々がこの世界で生き続けていく」ことであると受け取った。この「我々がこの世界で生き続けていく」ことは、第一に「我々が生き続けていく」ことと、第二に、その生き続けることが「この世界で」なされるということに分けることができる。

人間が「生きる」ことは、それほど容易なことではない。我々は自分から一人で生まれることができただけではなく、生まれた後も、赤子は親世代による養育を必要とする。その養育とは、ただ身体を成長させればよいというわけではなく、社会でいずれ「成人」と認められるような「教育」でなければならない。我々人間は、世代間で適切な養育と教育を行ってきたからこそ、現在まで「生き続ける」ことができたのであり、現在世代にもこれから生まれてくる者たちに対する同様の義務が課せられているといえる。しかし、「生き続ける」ことも、養育や教育も、人間は徒手空拳で行ってきたわけではない。この地球上の人間以外の生物は、ただ「自然」のうちで生きているのに対して、人間のみが先人によって制作され、連綿と引き継がれてきた建造物や発明などからなる「この世界で」生き続けてきたのである。

本書の問題関心のひとつは、そのような「この世界」をいかにすれば維持できるのかということであり、別言すれば、そのような「この世界」を荒廃させ破壊する現代技術特有の力を分析し、それに

いかに抵抗するのかを示すことといえる。というのは、「この世界」とは、一方では壊そうとしてもたやすく壊れず、しぶとく残り続けるものでありながら、他方では洗濯や掃除といった労働によって維持されなければ、あっという間に腐食し、荒廃してしまうという脆さも有しているためである。

晩年のハイデガーが「Ge-stell (集 - 立)」と名指した存在のあり方やアーレントが「活動」という性格を見て取ったテクノロジーの性格を解釈することを通じて、著者が現代技術に特有の問題として警鐘を鳴らすのは、制作と労働との関係がそれ以前の時代と相違しており、制作されるものは持続する「物」ではなく、消費される「モノ」となっているということである。たとえば、何度も洗浄・修繕されることで、先祖から受け継がれてきた「着物」は、使い捨てることを前提としたユニクロの「衣類」に取って代われ、先人の意志（たとえば「建学の精神」）を体現し、それが学内に存在することで後輩がその意志を継承することができた「建築物」（たとえば東京女子大学の「Q 体」）は破壊され、単一の用を果たし、数十年で建て直される無機質な「ビル」が建てられる。

確かに、「衣類」や「ビル」は風雨に耐えるという役には立ち、効率性という観点からはむしろ現代人のニーズに合っているといえるかもしれない。しかし、そのような衣類やビルという「モノ」には、著者が「共 - 存在時性 (Co-Temporalität)」と名指すような、「物」における過去の世代と未来の世代との連帯が決定的に欠落している。これまで人々は、先人から「物」を継承することでその歴史や精神を受け継ぎ、そのような仕方では遥か過去の世代と、また「物」を譲り渡すことによって将来の世代と共在してきたといえる。しかし、「物」が「モノ」となる時代にあっては、各世代が断絶し孤絶してしまうことによって、「各世代が共在すること」、「我々が生き続けていく」ことが難しくなるのである。

また、「物」が「モノ」になることは、大量に生産され消費された「モノ」をいかに廃棄するのかという問題を生じさせる。さらに福島原発の過酷事故から著者が読み取るのは、より深刻な現代技術の性格である。「宇宙的＝普遍的 (universal) 科学」にもとづいて原子力発電所から産出される放射能汚染物質は、そもそも洗浄も廃棄もできないという点で、「物」とも「モノ」とも全く質を異にしているのである。著者が「反 - 存在時性」と名づけるのは、以上のような「モノ」の大量生産・大量消費と、さらに洗浄されず捨て去ることもできない新たな「宇宙的なモノ」によって、「この世界」が浸食され破壊されていくことである。

以上の事態を、評者なりに「その大学で学ぶこと」を例にとって考えてみたい。大学で学ぶことの意義は、まず知識や技能の習得にあると考えることもできるだろう。しかし、知識や技能を習得するだけであれば、必ずしも「その」大学でなくてもよく、同種のカリキュラムのある別の大学でもよいといえるだろうし、極端に言えば、解説書やマニュアル本を読むことでも代替できるだろう。むしろそれらのほうが効率的にそれらを身につけられる可能性すらあるかもしれない。大学で学ぶことが知識や技能を習得することだけを目的とするのだとすれば、「その大学で学ぶこと」に特段の意義はないということになる。

しかし、実際には大学の卒業生の多くは、「その」大学で学んだ時間を、互換可能なものとは感じていないだろう。とすれば、「その」大学で学んだ時間は、「よその」大学で学んだのでは得られなかったような固有性を有しているはずである。たとえば、大学の卒業生には、どこかその大学ごとの「色」「らしさ」を身につけているようにも思われる。

次のような思考実験を試みよう。友人や教員がそのまま、キャンパスの場所や建物だけが全く異なった、大学の四年間を想像してみるのである。評者の場合は、学部の四年間を、立正大学文学部

哲学科で過ごしたが、当時の文学部では最初の二年間を熊谷キャンパスで、後半の二年間を品川キャンパスで過ごすことになっていた。熊谷キャンパスは田畑に囲まれた広大なキャンパスであり、当時は不便さを感じることもあったが、今振り返れば、他では代え難い良い記憶となっている。もし仮に、四年間を品川キャンパスで過ごしていたならば、学部時代の学修や交流は全く異なったものとなっていたらう。同様のことは、評者だけではなく、どの大学の学生にとってもいえることであると思われる。この思考実験が示しているのは、「誰から」「誰と」「何を」学ぶかだけではなく、「どこで」学ぶかということも、その時間の固有性に大きく関与していることである。

このことは、「建学の精神」というものを再考することにもつながる。ほとんどの学生にとって、自分の大学の「建学の精神」を諳んじることが難しいだろうし、卒業して十年も経てば、その割合はさらに高まるだろう。しかしだからといって、そうした学生たちが「建学の精神」を身につけていないかといえ、そうはいえないように思われる。

「建学の精神」とは、入学時に配布されるパンフレットやホームページの文言を読むことによってではなく、創立当初から存在する建築物（たとえば、「Q体」）が存在するキャンパスで日々の時間を送ることによって、つまり「物」を介する「共 - 存在時性」が成立することによって身に沁み込んでいくのだといえないだろうか。ある建築物が残り続けていることには、それを掃除し修繕するという仕方で大切にしてきた、これまでの世代の不断の意志が働いていることを証しているのであり、大学で日々を過ごすことによって、知らず知らずのうちに学生は、その物を創り、守ってきた先人と対話しており、そうして「建学の精神」にもつながりうるその大学「らしさ」を身につけていく。そのため、そのような建築物を蔑ろにすることは、先人の思いを無とすることであるのは勿論、「その」大学でしか学びえないものを棄損するという意味でも、「その」大学の自己否定といえるのである。

現代技術の有する恐ろしさとは、そのような建築「物」の意義を見失わせ、「モノ」とその効率性のみが目に入ってくるようにさせることの内にあるといえる。すべての「物」を「モノ」と化す現代技術に大学もまた巻き込まれているのであり、かつての大学において成立していた「共 - 存在時性」が困難となりつつあることの内、現代という時代の困窮（Not）が端的に現れているといえる。本書は、このような現代の大学や教育の「危機」への警鐘であるとともに、それらに抗おうとする著者の軌跡（ドキュメンタリ）でもある。

『世代問題の再燃』で問われているのは、大量のゴミやCO₂の排出、核廃棄物の処理という、誰もが認識できる問題だけではない。それらの問題を問うことを通じて、むしろ我々の日々の暮らしが問い直されているといえる。つまり、どのような家で寝起きし、どのような道を通り、どのような場所にどうやって向かいたいのか、そこで誰と何をして働きたいのか、という我々が普段生き続けること自体が、現代のテクノロジーや世代間という観点から問い直されているのである。

家の窓をきれいに磨いてみる。道端に落ちているゴミを拾ってみる。ベランダで花を育ててみる。それだけでは何も変わらないという考えもあるだろう。実際に、それらの行いが、世界を劇的に変えることはない。しかし、何もしていないわけではない。「この世界」を荒廃から守り、維持しているのである。それらの営みこそが、世代を分断し、世界を棄損する「反 - 存在時性」に抗うことであり、その意味でまさに「世界を愛する」こと、「この世界で生きていく」ことの実践といえるのである。

●書評②

『ハンナ・アーレント——屹立する思考の全貌』

(森分大輔 著、ちくま新書、2019年)

評者：青木崇(一橋大学)

本書は、著者自身が「あとがき」で認めるように、「一般の読者」に向けられており、アーレントの政治理論の「概略」を掴むという趣旨で書かれている。ただし、「概略」と言っても、全体主義論やアイヒマン論、公共性論など有名なテーマを紹介するだけでなく、比較的小きなトピックについても触れられており、それらを含めてコンパクトな概略を示している。「実存哲学とは何か」¹から読み直される『アウグスティヌスの愛の概念』(本書「第一章」)、『ラーエル・ファルンハーゲン』や『反ユダヤ主義』(「第二章」)、『全体主義の起原』(「第三章」)、『人間の条件』(「第四章」)と『革命について』(「第五章」)、『エルサレムのアイヒマン』(「第六章」)、そして『精神の生活』における思考論と意志論、および政治的判断論(「第七章」というように、屹立する山々のごとく連なるアーレントの思考——いわばアーレントの思考が論文や著作で登り至った諸々の峰——を、本書は一望させてくれる²。その意味で本書は、アーレントの政治理論に含まれる無数の論点を見渡すことのできる要覧となっている。

一方で、細かな点については差し置き、また入門書であることを加味しても首肯できないところが二点ある。まず、本書「序章」ではアーレントの思想の特徴として、「経験」に基づいた「手摺りなき思考」ばかりが強調されるが、この紹介は誤解を招く。というのも、これではまるでアーレントが自らの経験のみを重視したかのように見えてしまうからである。しかし、『過去と未来の間』の序論や『暗い時代の人々』におけるベンヤミン論からも明らかであるように、アーレントが重視したのは自らの経験だけでなく、伝統の中で埋もれている過去の人々の経験の断片でもあり、アーレントはそうした経験を無数の思想や逸話や詩から「蒸留」しつつ思考する。「真珠採り」とも表現されるこうした思考方法によって、アーレントはそうした経験の断片に根ざしつつ伝統の内部から伝統を解体するのである。こうした視野が本書にはほとんど欠けている。実際、本書は次のように締めくくられる。「もちろん、これまでに紹介した彼女の主張への哲学的評価も必要だろう。政治のみならず哲学の伝統にも配慮された議論の意義を明らかにするためである。しかしそれは、彼女の思想を全体主義との対決の文脈で理解した本書の課題を超える」(276頁)。しかしながら、アーレントにとっては全体主義との対決こそが(マルクスやマルクス主義との対決に留まらない)伝統との対峙であったはずである。「政治哲学の伝統を批判することで発見した「活動」」(21頁)だけが全体主義との対決であったわけでも、「活動」だけが伝統という瓦礫から発見されたわけでもない。それゆえ、アーレントによる伝統との対峙は「彼女の思想を全体主義との対決の文脈で理解した本書」という理由によって——さらに言えば、本

¹ 筆者はこの論文の表題を「実存主義とは何か」と表記しているが、正しくは「実存哲学とは何か」である。ハイデガーからヤスパースへの傾倒というこの論文の趣旨(ハイデガー批判は後に撤回されるが)からしても、「フランスの実存主義」という別論文の表題からしても、「実存哲学」という語の選択は当時のアーレントにとって重要であったことが伺える。

² 「屹立する思考の全貌」という本書の副題について本書の構成からこうした解釈を試みたが、一定の躊躇を覚えることも否定できない。「屹立」という語は基本的に「山などが高くそびえ立つこと」(『広辞苑』参照)を意味し、「並び立つ」といった意味は確認できないからである。一方、「屹立する山々」や「市街には高層ビルが屹立している」のように、山々やビルが高く並び立つ様を表現すると思われる例文も散見される。

書に散見される政治／哲学という安易な二分法によっても³——棚上げにされうるような論点ではないはずである。

次に、著者が本書序章から一貫してアレントにおける「他者への関心」を重視し、またそれに比して「世界」を軽視することである。「本文でも示されるように、他者への関心は最初期の思想にも確認できる。その関心は『人間の条件』で概念化され、晩年に至るまで継続した」(14頁)。

「他者への関心」ばかりを強調するのではアレントの政治理論は確かに「目新しくもない平板なもの」(15頁)になってしまうかもしれない。しかし、アレントの政治理論で重視されるのは他者たちであるよりはむしろ「世界」である。アレント自身、「政治の中心にあるのは世界への気遣いであり、人間への気遣いではない」(WP:24)と明言している。

アレントは「世界」を、制作物(道具、建築物、芸術作品など)から構成される「物世界」と活動する複数の人々の間に成り立つ「関係の網目」としての世界との重なり合いとして捉えている(cf. HC:204. Va:258)。この重なり合いは無数の仕方である——例えば、使用や鑑賞の対象物が消費財として扱われたり、人々がその生存ばかりに気を取られたりすることによって——歪んだり壊れたりしてしまう。政治の中心にある「世界への気遣い」とはこの脆く複雑な重なりへの気遣いであろう。そして、筆者がアレントにおける「他者への関心」ばかりを重視するのは、こうした重なりを看過してしまっていることに起因するように思われる。

例えば、(そうした重なり方の一つとして)歴史書や芸術作品が最も端的に示す世界の安定性や独立性、永続性が「不死への努力」である「活動と言論」の後世にも渡る「想起(remembrance)」や「追想(Andenken)」の条件であることは本書で触れられていない。同様のことは「第五章」で筆者がアメリカ憲法の「書かれた文書」(制作物)としての側面が革命以降の革命精神の忘却、およびその「想起と思考」にとっていかなる意義をもつかということ論じていないという点にも見受けられる⁴。さらに言えば、本書においてアレントにおける“in-between”は「媒介物」と訳され、人々をその間で分かちつつ繋げる「テーブル」(138頁)や行為者の「人格」(154頁)や「リンゴ」(252頁)といった何か実体的なものとしてのみ解釈される。しかしアレントにおいて“in-between”とは行為と

³ 例えば、本書では『人間の条件』の本質論について次のようにある。「哲学は繰り返し人間を定義し、人間一般の「本質」を論じた。すなわち「人間とは何(what)か」を論じてきたのである。例えば本書の第一章で見たハイデガーは、存在を問う孤独な現存在として人間を規定した」(126頁)。すなわち、ハイデガーをはじめとする哲学が「人間の本質」を問い、それに対してアレントはその本質を問うことを避けて「人間の条件」を問うた、という二分法であることになる。しかしながら、ハイデガーこそが伝統的な本質論から距離をとったのであり、アレントの本質論や「条件」論はむしろハイデガーの本質論の批判的な継承として解釈すべきである。無論、例えば(人間の本質は始めることである)などと安易に言ってしまうればそれは単なる誤読だろうし、アレントがいかにしてハイデガーから本質論を批判的に継承したかということは改めて究明されねばならないが、少なくともこのような二分法をアレント自身によるものであるかのように論じることはできない。

⁴ なお、筆者は「第五章」で次のように論じている。「経験の書き換えに抵抗したアーレントの態度は、『暗い時代の人々』の「ヴァルター・ベンヤミン」を思い出させる。アーレントはベンヤミンの思索を過去を救い出す営みとし、海底の貝から真珠を集める作業に喩えている」(200頁)。『革命について』の最終部で触れられる「詩人」の役割がベンヤミン論や「真珠採り」と深く関わることについては評者も同意するが、筆者はここで大きく誤読していると言わざるを得ない。アレントは「それ[真珠採り]は過去をそれがあった通りに生き返らせ、失われた時代の再開に寄与するためではない」(MDT:205f.)と論じるからである。同様の議論は『革命について』にも『過去と未来の間』の序論や権威論にも見出せる。アレントは、革命精神のような一度途切れてしまった過去の「経験の書き換えに抵抗した」どころか、そうした経験を書き換えずに想起したり思考したりすることはできないと主張しているのである。いやむしろ、そのような想起や思考(『革命について』のドイツ語版や『活動的生』では「追想(Andenken)」)にこそ積極的な意義を見出している。

言論をする人々の間に張り巡らされる「関係システム」(Va:225, cf. HC:183)でもある。「世界という間の空間に築かれる、この第二の〈間〉(Zwischen, in-between)は掴みどころがない。というのも、それは物的なものから成り立っておらず、いかなる仕方であれ物化も客観化もされないからである」(ibid.)。“in-between”を何か実体的なものに切り詰めてしまう筆者の理解は「媒介物」という翻訳に端的に表れており、この切り詰めにおいてもやはり、物世界と関係の網目としての世界の重なりが見落とされている。本書で『アウグスティヌスの愛の概念』は「隣人への過度の関心が論文の構成に影響し、完成度を下げた」(36頁)と評価されるが、アレントがアウグスティヌスの思想に向けた「隣人への過度な関心」を、筆者はアレントの思想に「他者への関心」として過度に向けてしまっているかのようである。

最後に、本書が示すとおり、アレントの政治理論は広大で奥行きが深く、また多岐に渡るものである。それだけでなく、立ち並ぶ山々の谷間が見通し難いものであるように、アレントの政治理論に含まれる様々なテーマやトピックがどこでどのように通底しているかを見定めることは容易でない。筆者は、そうしたテーマやトピックの間に吊り橋を掛けているのかもしれない。無論、重要なのは、吊り橋を掛けたり渡ったりすること自体ではなく、一つ一つのテーマやトピック、そしてそれらを繋ぐ谷間を一つ一つ踏破していくことである。しかしやはり、橋も道も案内もない山々を独り彷徨い歩くことに限界があるのも確かである。本書で筆者が掛けた吊り橋は見晴らしがよく、そこからは数多くの峰を仰ぎ、暗い谷間を見下ろすことができる。

●書評③

『AI時代の労働の哲学』

(稲葉振一郎 著、講談社選書メチエ、2019年)

評者：橋爪大輝(二松學舎大学)

AIの進歩には著しいものがあり、人間社会にどのような影響をもたらすかが真剣に議論されはじめた。ベストセラーとなった井上智洋『人工知能と経済の未来』(文春新書、2016年)をはじめ、そこで懸念の中心を占めるのは労働と雇用の問題である。本書『AI時代の労働の哲学』も、同じ問題を見据える。だが、本書は耳新しい話や新奇な概念を紹介して終わり、という本ではない。むしろAIに関する技術的に新しい知見への言及は控えめ、といった印象すら受ける。著者の試みはむしろ、この問題を論ずるために私たちがすでにどんな知的道具立てを持っているかを明らかにし、それを研ぎ澄ますことにあるからだ。そして、一見新奇な問題が、じつは古い問題の焼き直しに過ぎないことを示していく。

* * *

まず本書の内容を簡潔に紹介したい。ただし、かなり多様なアイデアを含み、脇道にすこし立ち入っては本題に戻ることを繰り返す本書を、均等に要約することは難しい。いくつかのポイントに絞って論脈を追いたい。それは①労働と疎外について(第1・2章)、②AIと雇用・疎外の問題(第3・4章)、③AIの真の問題(第5章)、の3点である。

①著者はまず主に哲学者の議論を参照しつつ、労働をめぐる基本的な概念整理を行う。著者は、スミス『国富論』以来の捉えかたとして、労働を「お金を払って生身の人間のサービス(労役)を買うこと、あるいは生身の人間がサービスを売ること、そのような取引における生身の人間のサービスのこと」(本書17頁)と規定する。そのうえでスミスの革新性は、いわゆる「見えざる手」(価格メカニズム)そのものの発見ではなく、「労働」「資本」「土地」という「生産要素」もまた『『価格』を介してその需給が調整される、つまり市場メカニズムのもとにある」(20頁)と看破したことに求められる。労働もまた、市場で売り買いされるわけだ。

だが、それが労働者の「疎外」を生む。疎外は2つの側面から捉えられる。(1)ひとつは、人びとが市場の「見えざる手」に受動的に従わざるをえないという「普遍的疎外」であり、これは資本家も労働者もともに巻き込まれている。(2)他方、労働者固有の疎外というものもあり、それは労働者が資本家の指揮命令を受ける「制限付きの奴隷」とならざるを得ないことである。マルクスは「労働」と「労働力商品」を区別したが、前者は具体的にサービス内容が規定されているのに対し、後者は「雇い主の命令に従って労働を行う能力、ポテンシャル」(42頁)であり、それが売り買いされるのである。

ではなぜ、雇い主の指揮命令権が強力な雇用契約が必要となるのか。著者によれば、それは絶えざるイノベーションを必要とする資本主義の動的な仕組みのためである。そうしたダイナミズムのなかでは、生産現場においてたえず不確実性が生起する。そうした不確実性に対処するために上記のような指揮命令権が必要となるが、それが同時に労働者の疎外を生み出すことになる。

20世紀に出現した産業社会論のように、官僚制組織が優位に立つことで、自由市場の優位が低下すると予測する立場もあった。だがこうした予測も結果的には外れ、資本主義と自由市場の優位は継続することになる。著者はその理由を、自由競争がイノベーションにとって不可欠のインフラだった

こと、に求めている。だがいずれにせよ、資本主義と自由市場は乗り越えられていないわけで、それがもたらす問題は考慮されねばならない。

②労働にまつわる基本的な概念と、労働者の疎外状況が確認された。AI はここにどんな変化をもたらすだろうか。すでに述べたとおり、著者は AI について論ずるうえでもあくまですでに持っている「知的道具立て」を点検する姿勢を維持する。というのも、新しい機械・技術の導入が労働や雇用に与える影響の問題は、少なくともリカードウやマルクス以来論じられ、基本的な論点は出そろっていると言えるからである。

たしかに、統計的機械学習の導入によって、AI はみずから学習し、また従来機械が苦手としていた分類や識別もできるようになった。これは人間がデータを入力して、機械に論理的推論を行わせていた従来技術とは大きくことなる。しかし問題の構図は従来と同一なのだ。すなわち、AI がもたらすであろう劇的な労働生産性の上昇が、雇用減を生み出しはしないか、ということである。

資本主義のもとで技術革新は、資本を増強して労働生産性を上げることで、必要な労働量を減少させるものと考えられてきた。だが著者によればそれは誤解であり、資本についてのみ生産性を向上しようとしても利益を上げることはできず、利益を上げるためには結局すべての生産要素について生産性を上げる必要があるという。それゆえ著者は AI が失業をもたらす可能性についてはさほど悲観的ではない。

だが、雇用は問題ないとしても、AI が没人格的なプロセスとして自立化し、人間を支配するといった問題が起こることはないのだろうか。著者の言いかたでは「物象化」と「物神性」の問題ということになる。物象化とは、具体的には、自由な人間が市場の法則に左右されるだけの存在になってしまうことであり、他方物神性とはモノの集積に過ぎない資本があたかも自らの意思をもつかのように動き出すことを意味している。しかしここでも著者はやはり、AI が新たな問題性を付け加えることはない、と予測する。こうした疎外はすでに人間が作りあげる「官僚制」においても経験されているし、他方 AI でさえ「見えざる手」には従わなければならないはずだからである。

③すると、AI はなんの問題も引き起こすことはないということだろうか。そうではない。著者が起こりうると考えている問題は、少なくとも2つある。

第1の問題は、AI による労働生産性の向上が賃金の低下をまねき、労働者の賃金を生存水準ギリギリまで押し下げ、格差を著しく拡大させる恐れがあることである。人工知能機械も財産である以上、それがもたらす富はその所有者に多く還元されると考えられるからだ。ことによると階級社会を超えて、古代的な「身分制」が復活する危険さえある。これは財の再分配の問題として、政治的に解決される必要がでてくるだろう。

第2に、AI や機械が「人／物」の二分法を揺るがしかねないという問題。「人／物」の区別は法的・道徳的にきわめて重要な区別であり、人間の権利と平等性の拠りどころとなってきた。だが、IoT やサブスクリプション・エコノミーにおけるコンピュータ・ネットワークは、一種の人工生態系や「第二の自然」とも呼びうるものとなっていて、上記の区別を揺るがしているのだ。とはいえ、私たちはじつはそうした人と物の中間の存在をすでに知っている。それは家畜などの動物や農作物などの栽培植物であり、これらの位置づけは AI・機械を扱ううえでのヒントにもなるだろう。(その一方で、著者はいわゆる「技術的特異点＝シンギュラリティ」の問題は危惧していない。AI が人間に匹敵する知的・道徳的能力をもつ存在となったならば、機械に対してもヒトと同様の権利を認めればよい、とある意味楽観的である。)

最後に著者は、AI が資本主義そのものにどういった変化を及ぼすのか、という問題を遠望したうえで、本書を閉じている。

* * *

ここまでの本書のまとめを読まれて気づかれたことと思うが、アーレントのAの字も出てきていない。実際には、本書に彼女の名まえがまったく出てこないわけではない（数え落としてなければ4回出てくる）。だが、決定的な文脈では出てこない。

どうしてそうなるのか。評者の見るところ、著者とアーレントのあいだには、労働を捉える視角に一点おおきな違いがある。それは、著者は一貫して労働を市場の内部に位置づけている、ということである。著者は、生産要素そのものが市場で取引される点に資本主義の主要な特徴のひとつを見てとっていた。労働も市場で“売り買い”されるということだ。ひるがえってアーレントはどうだろうか。たしかに彼女も『人間の条件』で労働市場の存在に（わずかに）言及している。だが、彼女が（交換）市場について主題的に取りあつかうのは「労働」章ではなく「仕事」章のほうだし、労働そのものが市場で取引されることの機制・問題にはほとんど無頓着である。だから「雇用」そのものがもつ指揮命令関係の問題や「失業」がそこで主題化されることもない。こうした視角の異なりゆえに、本書のなかでアーレントにほとんど「出る幕」がなかったのではないか。

では本書を本誌で取りあげる意味はないのだろうか。そうではない、と評者は考える。まず、上記のような視角の違いは、アーレント労働論が労働論としてどこが手薄かを教えてくれる、といえるだろう。

これほど消極的でなく、もっと積極的で直接的に示唆的な論点もある。たとえば、テクノロジーと労働、テクノロジーと人間というテーマである。アーレントは『人間の条件』第20節のなかで、労働と道具（手段性）の関係を考察する延長線上で、テクノロジーの問題に説き及んでいた。彼女はそこで、蒸気機関、電化につづく技術発展の最終段階としての、オートメーションの問題を思考していた。彼女によれば、オートメーションの特徴は「自ら運動すること」である。そうした自動性のなかでは、産出する働きとその所産とがもはや区別できないし、産出するものとされるものの区別もなくなるという。それはあたかも、木の成長プロセスと、その成果である木の関係のようであるし、また種子が木を生み、木が種子を生むという、自然のありかたに酷似したものである。つまり彼女は、テクノロジーは最終段階に至って、ほとんど自然に等しくなると考えていたのである。

アーレントはAIの存在を知るよしもなかつただろう。しかるにすでに見たとおり、本書は、発達した機械のネットワークはむしろ人工生態系とも呼ぶべきものを生み出すとしていた。また、AIの自律化の進展にともない、機械が自己改良、自己プログラミング、自己複製を果たす可能性も本書では触れられていた。こうしたAIのありかたは、アーレントがオートメーションの本質として剔抉した自動性の、具体的展開・実現可能性といったものを示しているように思われるのである。

本書の著者とアーレントが共通して見ている問題はいくつもある。それに対して両者が出す答えは異なるかもしれないが、本書を読むことがアーレント解釈のうえでもさまざまな刺激を与えてくれることは、まちがいないところである。

● 著作解題

Thinking without a Banister: Essays in Understanding, 1953–1975

(Hannah Arendt, Schocken Books, 2018)

解題者: 百木漠(立命館大学)

本書はアーレントが残した様々な論文・講演録・書評・時評・書簡・インタビューなどをまとめた論考集である。タイトルからして、*Essays in Understanding 1930-1954* (邦訳名『アーレント政治思想集成』)の続編という意味合いを持っている。すでに様々な媒体で発表されていたものが大半だが、ジェローム・コーンの編集によってそれらが一冊にまとまり、著作として読めるようになったのは、読者にとって喜ばしいことである。限られた紙幅のなかですべての論考を紹介することはできないが、特に重要と思われる論考を幾つかピックアップして紹介しよう。

1. 重要論考・講義録・講演録

冒頭に収められている「カール・マルクスと西欧政治思想の伝統 “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought”」は、1953年にプリンストン大学のクリスチャン・ガウス・セミナーで行われた講義である。マーガレット・カノヴァンがいち早く指摘したように、アーレントのマルクス批判は『全体主義の起源』と『人間の条件』を繋ぐミッシングリンクの役割を果たしており、彼女の思想形成において重要な位置を占めている。2018年に刊行が始まったアーレント全集 (*Critical Edition*)の第一弾 (Band 6)にも同名の論考が収録され、近年注目を集めている。ただし、本書に収められた原稿と *Critical Edition* の原稿の間には、細かな記述や構成の違いが見受けられる。異なるバージョンを用いているためと推察されるが、参照・引用の際には注意が必要である。「偉大な伝統 “Great Tradition”」も同年に行われた講義であり、西欧政治思想の伝統を再検討する試みである。

「ハンガリー革命と全体的帝国主義 “The Hungarian Revolution and Totalitarian Imperialism”」は、もともと『全体主義の起源』の英語版第二版 (1958年)のエピローグとして収録されていた論文である。アーレントは1956年に起こったハンガリー革命に感銘を受け、そこに理想的な「活動」の姿を見出した。スターリンの死後、ハンガリーの人々はソ連の共産党本部からの指示に反抗して立ち上がり、路上に現れて、自分たちの手による統治を主張するに至った。そのなかで人々が評議会を形成し、たとえ短期間であれ、自治を実践したことを彼女は称賛している。この称賛が『革命について』における評議会制度論に結びついていったことは明らかである。この論考は、『全体主義の起源』第三版 (1966)以降、エピローグから削除されてしまっていたが、改めて読み直される価値があるだろう。

「文化と政治 “Culture and Politics”」は1958年にミュンヘンで行われた「文化と政治 “Kultur und Politik”」講演の英語訳であり、『過去と未来の間』所収の「文化の危機」の元にもなった論考である。より正確に言えば、「文化の危機」は、この「文化と政治」講演と1960年に行われた「社会と文化」講演の二つが元となって書かれた。「文化と政治」では、大衆文化と大衆社会の関係、伝統的な文化と大衆文化の相違などが言及されたうえで、文化と政治が相互依存の関係にあること、両者が公的な領域を必要とする点で共通の性格をもつこと、両者を繋ぐうえでカントの判断力論が重要な役割を果たすことなどが論じられており、すでに1958年の時点でアーレントがのちの判断力論に結実する構想を持っていたことを教えてくれる。

2. 時評的論考

また本書には、当時の政治状況に対する時評的論考も多く収録されている。

例えば、「1960年の全国党大会についての考察:ケネディ vs ニクソン “Reflections on the 1960 National Conventions: Kennedy vs Nixon”」では、アーレントは意外にも(?) テレビを通じた討論会を肯定的に評価し、それを通じて候補者の個性や能力を見て取り、信頼に値するかどうかを判断することができると述べている。ニクソンが自らを凡人(平均的市民)に近い存在としてアピールする選挙戦略を行っているのに対し、ケネディは「偉大なもの」を信じており、ルーズベルトやチャーチルをモデルとした選挙戦略を行っているといった分析など、当時の政治家に対する評価を見て取ることができて興味深い。また「ケネディとその後”Kennedy and After”」では、ケネディが、政治を新たなより高い領域へと引き上げ、そこに新たな名声と尊厳を与えた若き「現代人」^{コンテンポラリー・マン}として評価されている。

「冷戦と西側諸国 “The Cold War and the West”」では、20世紀が「戦争と革命」の世紀であったのに対して、冷戦構造のなかで伝統的な「戦争」がもはや姿を消しつつあること、ゆえにもう一つの要素である「革命」の生き残りこそが現代政治にとって重要な問いになっているとの見解が示される。核開発競争が激化するなかで、互いがどれだけの戦力(核兵器)を有しているかの計算が決定的に重要になり、実際に戦闘を交わす必要さえなくなっていること、また現代の戦争では徹底的な敵の殲滅が目指され、戦争を経たうえで勝者と敗者が共存していく可能性はもはや残されていないことが指摘される。そのうえで、複数の人々が「共に活動すること」によって実現される「革命」——その範例がアメリカ独立革命である——の継承こそが重要な課題にあると論じられる。ハンガリー革命とキューバ革命が対比的に論じられている箇所も貴重である。

「国民国家と民主政 “Nation-State and Democracy”」では、近代における民主政(民主主義)が国民国家制度のもとで発展してきたことが確認されたうえで、しかし当初は幸福な結婚に見えた両者の関係が、ほどなくして脆いものであることが明らかになったと論じられる。人民主権の原則のもとで、国民国家における民主政は多くの場合、多党制から一党独裁の体制及び民主的制度の廃止へと行き着いてしまった(これは1930-40年代ヨーロッパの政治状況を念頭においた指摘であろう)。アーレントにとって、本来の民主政とは「公共的な事柄の決定に人民が積極的に参加する仕組み」のことであり、それは国民の同質性と代議制に依拠する国民国家の政治とはうまく相容れないものである。^{ピープル}人民と国民^{ネーション}は同じものではなく、真の民主政がありうるのは、(かつての)アメリカのように、連邦制のもとで権力の分散がなされ、人々が政治に直接参加する仕組みが保証された環境のもとでのみである。

「アメリカは本性的に暴力的な社会なのか? “Is America by Nature a Violent Society?”」では、アメリカが民主的で合法的な国家であるにもかかわらず、しばしば暴力問題が生じやすいことが認められたうえで、その要因として①革命時における暴力の経験、②多様なアソシエーションの存在、③人種差別(黒人差別)という三つの要素が示される。②については例えば、クー・クラックス・クラン(KKK)のような黒人差別団体もアソシエーションの一つであったことに注意が促される。これらの論考やインタビューは、アーレントのアメリカ観を理解するうえでも重要な素材を提供してくれる。

3. 著作に関連する論考

本書には『全体主義の起源』や『人間の条件』、『革命について』などの著作に関するアーレント自身の解説やそれに基づいた講演録も収録されている(“Totalitarianism”, “Labor, Work, Action”, “The Freedom to Be Free”, “Revolution and Freedom, a Lecture”など)。他方、「20世紀における権威 “Authority in Twentieth Century”」は「過去と未来の間」所収の「権威とは何か」、「自由と政治 “Freedom and Politics, a Lecture”」は同書の「自由とは何か」、「文化と政治」は「文化の危機」の元になったとおぼしき講義録である。「アルキメデスの点 “the Archimedean Point”」も「宇宙空間の征服と人間の身の丈」と同じテーマを扱っている。いずれも著書に収められたのとほぼ同じ内容であるが、著書とは異なった表現がなされていたり、時評的な内容が織り込まれていたりする点で新たな発見を与えてくれる。

それらのなかでも「人間の条件について“On the Human Condition”」では、『人間の条件』にも記されていなかった新たな論点^{サイバーネーション}が示されていて注目に値する。今日、電 脳 化 をはじめとする新たなテクノロジーの出現とともに、「人間の条件」に根本的な変容をもたらす変化が起り始めている。過去の産業革命は人間の身体能力（筋力）が機械に取って代わられる事態をもたらしたが、今日生じているイノベーションは人間の脳が機械に取って代わられる事態をもたらしつつある。これによって、現代社会とは正反対の「逆ピラミッド」がもたらされるかもしれない。現代では少数の富裕者のために多数の労働者が働くというピラミッド構造が成り立っているが、今後、テクノロジーが人々の雇用を奪っていけば、少数の有能な人々だけが働き、多数の人々は働か（け）ないという逆ピラミッド構造が到来するかもしれない。それに伴って創出される多くの「自由時間」が「余暇 leisure time」になるのか「無為な時間 vacant time / idle time」になるのかが大きな分かれ目になる。今日の AI 問題を想起させるアクチュアルな議論であろう。

4. シンポジウム・インタビュー・書評など

1972年に行われたシンポジウムの記録、「アーレント、アーレントを語る“Hannah Arendt on Hannah Arendt”」も重要である。政治的なものと社会的なものを明瞭に区別することは果たして可能なのか（メアリー・マッカーシー&リチャード・バーンスタイン）、われわれは今なお究極的なもの（普遍性や超越性）を必要とするか否か（ハンス・ヨナス）、政治と善を別領域のものとして論じる妥当性について（ジョージ・ベアード）、権力と暴力の区別の妥当性、マルクスの権力論理解の妥当性について（C.B.マクファーン）、などアーレントの思想をめぐる様々な議論が交わされており、アーレントによる重要な発言を幾つも拾い上げることができる。

「ロジャー・エレーラによるインタビュー “Interview with Roger Errera”」では、アメリカ合衆国は国民国家ではないこと、それゆえに真の民主政（活動としての政治）が可能になっていた、という見解が強調されている。他方で、ウォーターゲート事件やペンタゴンペーパーズ流出事件で明らかとなったアメリカ政府による「政治における嘘」は、アメリカの立憲政治に危機をもたらすものであり、人々から活動と判断の能力を奪うものであるという危惧が示されている。

「まるでレンガ壁に話しかけるように“As If Speaking to a Brick Wall”」と題されたインタビューでは、アーレントが、周囲に追従しようとしたアイヒマンの行動を「共に活動すること acting together」の一例として捉えている点も注目に値する。大組織の「機能 functionary」としてのアイヒマンもまた「他者と共に活動」していたのだという驚くべき発言（pp.275-6）は、アーレントの活動論やアイヒマン論を考察するうえで重要な材料となるだろう。

さらに、ハイデガー80歳の誕生日に寄せられた“*Heidegger at Eighty*”や“*For Martin Heidegger*”をはじめとして、マイケル・ポランニー、ナタリー・サロート、J・グレン・グレイ、J・H・オーデン、エマソンらの著作に対する書評や解説・論評、そのほか編集者への手紙なども多く収録されている。ポランニーへの書評では「現代世界における問題はプラグマティックに、^{スピリット・オブ・リフォーム}経験的に、少しずつ解決していくことができるし、そうあるべきだ。ラディカリズムは改良の精神へ道を譲るべきだ」（p.185）といった発言も見られ、書評といえど見逃すことができない。

以上、許された紙幅で本書に収録された論考を紹介してきた。これ以外にも多くの重要な論考が本書には収められている。いずれもアーレント研究者にとっては魅力的な題材ばかりである。アーレント全集の刊行とあわせて、新たに多くの研究材料をわれわれに与えてくれる、必読の一冊である。

査読投稿論文公募のお知らせ

公募論文編集委員会委員長：河合恭平

2019年9月21日・22日の第18回日本アーレント研究大会（立教大学池袋キャンパス）にて行われた2019年度総会において、本研究会の会報として刊行されてきた『Arendt Platz』の学術的な充実化を目指して、次号（第6号）より新たに査読投稿論文を掲載することが承認されました。その後、本研究会のスタッフ・ミーティングによる審議を経て、編集・査読スケジュールの設定、「公募論文投稿規程」、「公募論文審査規程」、「公募論文執筆要領」の策定を行ってまいりました。そして、2020年4月より、本研究会の現編集スタッフである河合恭平を委員長、齋藤宜之を副委員長とした公募論文編集委員会を設置することとし、これらの諸規程ともに承認されました。

アーレントの思想は、これまでに各分野で幅広く研究がなされ発展してきたことはもちろんのこと、特定の分野の枠にとどまらない研究もなされてきました。このたびの査読投稿論文の公募は、そうした多様な分野ごとの研究および分野横断的な研究において、幅広く議論を行い発展させるための場を設けるべく決定に至ったものです。このことは、「ハンナ・アーレントの思想について、専門領域の垣根をこえて多様な観点から研究を重ね、闊達に議論しあう」という、本研究会の創設趣旨に基づくものでもあります。

つきましては、このたび、『Arendt Platz』第6号（2021年刊行予定）への論文投稿を公募します。投稿を希望する会員は、以下に掲げた諸規程を熟読の上、それらにしたがって投稿してください。投稿締切は、2020年12月20日としています※。投稿においては、電子メールに、投稿論文（ワードおよびPDF形式の2点）、英文要旨、投稿者連絡票の4点を添付し、公募論文編集委員会のメールアドレス（arendteditors@gmail.com）に送信してください。ふるっての投稿をお待ちしています。

※投稿締切の12月20日は今年度のみです。来年度以降は8月31日となります。

・問い合わせ先

日本アーレント研究会公募論文編集委員会
arendteditors@gmail.com

公募論文投稿規程

1. 【資格】論文投稿の資格は、日本アーレント研究会の正会員および賛助会員で、前年度までの会費を完納している者に限る。共著論文の場合、執筆者全員がこの投稿資格を満たしている必要がある。前号に掲載された者の投稿も認める。
2. 【テーマ等】論文は、ハンナ・アーレントを直接的にテーマとしたもの、ないしアーレント研究に間接的に関連するテーマのものに限る。言語は日本語で、未公開のものに限る。二重投稿は認めない。
 - ・本誌および別誌での口頭発表の要旨掲載は公刊とは見なさない。
 - ・同一年度に本研究会大会で口頭発表を行い、かつ同一主題の公募論文の掲載が決定した場合は、公募論文を優先して掲載し、口頭発表については発表の事実のみを本誌内に記載するものとする。
3. 【締切り】締切りは~~8月31日~~→2020年12月20日（今年度に限り変更とし、来年度以降は8月31日とする）とする。

4. 【提出方法】

- ・論文はワードと PDF の形式のファイルを電子メールに添付して以下の公募論文編集委員会（以下、編集委員会と表記）のメールアドレスに送付すること。arendteditors@gmail.com
 - ・投稿後 3 日以内に、論文の受け取りを確認するメールを編集委員会から送信する。この確認メールを受信しなかった投稿者は、上記の編集委員会のメールアドレスに問い合わせ、正式に再送付の指示を受けること。
 - ・論文とは別に、ワード形式のファイルで投稿者連絡票を作成し、以下の事項を明記のうえ添付すること。日本語タイトル・英文タイトル、執筆者の氏名・フリガナ・英文表記、所属、メールアドレス。
5. 【英文要旨】 論題および執筆者の英文表記を含め、200 語程度の要旨を作成すること。また別に外国語によるキーワードを 3 つ程度付すこと。キーワードに関しては、英語以外の言語も認める。
6. 【著作権】 掲載論文の著作権は日本アーレント研究会に帰属するが、著者による転載等を制限はしない。
7. 【インターネットでの公開】 論文掲載誌『Arendt Platz』は、本研究会ホームページでも公開される。公募論文は、投稿によってインターネットでの公開に同意したものとみなす。

公募論文審査規程

1. 【決定権限】 公募論文編集委員会（以下、編集委員会と表記）は査読者に審査を委嘱し、その結果に応じて論文の内容や形式についての修正を求めることがある。公募論文の最終的な採否は、編集委員会が決定する。
2. 【匿名】 一篇の論文に対して原則 2 名の査読者を選任し、投稿者と査読者の間は相互に匿名とする。
3. 【評価区分】 査読者は、公募論文を 4 段階で評価し、査読報告を編集委員会事務局に提出する。査読者による公募論文への評価は以下のような区分でなされる。
 - A: 研究論文として十分な水準に達しており、本誌への掲載に値する。軽微な修正を除いて書き直しの必要はない。
 - B: 研究論文として一定の水準に達しているが、本誌に掲載するには部分的な書き直しが必要である。
 - C: 研究論文として本誌に掲載するには、大幅な書き直しが必要である。
 - D: 研究論文として一定の水準に達しておらず、本誌への掲載は不可である。
4. 【審査結果通知】 編集委員会は、査読者による評価を付した審査結果を投稿者に通知する。書き直しを求められた論文については、所定の期日までに再提出し、再審査を受けるものとする。
5. 【再審査】 編集委員会は、再提出された論文に適切な修正がなされているかを判断し、最終的な採否の結果を通知する。
6. 【校正】 掲載決定後、投稿者による校正は初校のみとし、その際、大幅な書き直しは認めない。
7. 【個人情報保護】 査読者、編集委員会、研究会事務局、研究会スタッフは、公募論文の審査過程において知れた個人情報のすべてについて守秘義務を負う。

公募論文執筆要領

『Arendt Platz』では、所属会員の学際性を重んじ、公募論文の形式については投稿者が属する専門分野の慣例に従うこととする。ただし、以下の点に関しては形式を定めるので、投稿に際し参照されたい。この要領が守られない場合、論文を不受理とすることがある。

1. 基本表記

- ・【匿名】本文および注に氏名・所属等、執筆者の特定につながる情報を記載してはならない。
- ・【字数と書式】A4 版用紙を縦長に使用し、横書き、文字の大きさ 10.5 ポイント、40 字×40 行の設定で 15 枚以内（タイトル・注・文献一覧を含む）とする。下限は設けない。
- ・【タイトル・本文の位置】提出する原稿の第 1 ページ冒頭には、和文タイトル（副題を付すの可）を付す。タイトルから 1 行空けて本文の開始位置とする。
- ・【句読点】句読点は、「、」「。」を用い、「,」「.」は使用しない。
- ・【英数字表記】英数字は半角表記とし、Times New Roman を用いる。
- ・【漢字／かな】接続詞、副詞の類の漢字語はなるべく仮名書きとし、当て字は避ける。
(例) 故に→ゆえに 従って→したがって 漸く→ようやく 等

2. 節、項の見出し表記

- ・本文中の節、項の見出しの表記は、次のとおりとする。
節：1. ～、 2. ～、 3. ～
項：1-1. ～、1-2. ～、2-1. ～
- ・「はじめに」や「おわりに」、「結論」等を節として設ける場合には、節番号は不要とする。
- ・節、項見出しの前は 1 行空けること。ただし、節と項のあいだに文章がない場合には、1 行空ける必要はない。

3. 注について

- ・注の形式は文末注とする。
- ・ワープロソフトの注釈機能を使用しないこと。
- ・注の文字の大きさを 10.5 ポイントとする。
- ・注番号は、本文の該当箇所(1) (2) (3)…と記し、上付き文字とする。
- ・引用の場合には引用カッコの直後に、文章注の場合には句読点の前に注番号を付する。
例：「引用文」⁽¹⁾……。……についての解釈は、まだ定まっていない⁽²⁾。
- ・本文および注に（ ）を用いて文献注を挿入する場合にも、引用カッコの直後、句読点の前に付する。

4. 文献一覧について

- ・注に典拠を記載する場合、文献一覧は必須とはしない。
- ・文献一覧を付す場合は、注の後に付する。
- ・文献一覧の文字の大きさは 10.5 ポイントとする。

編集後記

日本アーレント研究会会報『Arendt Platz』（第5号）をここにお届けいたします。

本研究会の2019年度の大会では、アーレント研究における大家、デーナ・ヴィラ教授をお迎えし、シンポジウム「哲学と政治の間の緊張——シティズンシップについて」が開催されました。今号に掲載した、ヴィラ教授の講演原稿、そして千葉眞会員と奥井剛会員の応答原稿からは、当日の議論の充実ぶりを感じ取っていただけることと思います。

今号でも、前号からの試みである書評を3本掲載し、それに加えて、2018年に刊行されたアーレント自身の論考集 *Thinking without a Banister*（『手摺なき思考』）の著作解題も掲載いたしました。ドイツではアーレントの『批判版全集』の刊行も始まり、今後、より精緻な文献学的研究に基づいたアーレント読解が進展するものと思われます。著作解題の試みはその助けともなるでしょう。

その他にも、3本の個人報告要旨、1本のワークショップ活動報告を掲載いたしました。ご寄稿いただきました皆様に、厚く御礼申し上げます。

また、ここ数年のあいだ、本誌上への査読投稿論文の掲載について検討・準備されてきましたが、ようやく今号で正式に募集のお知らせをするに至りました。アーレントを直接の主題にした論考はもとより、間接的にでもアーレント研究に資する主題の論考も含めて広く募っております。これからのアーレント研究を担う有志の皆様からご投稿いただけることを切に願うしだいです。

2020年は新型コロナウイルスの感染が世界的に拡大し、本研究会も3月に開催予定であった春の定例会の延期を余儀なくされました。巷では「ポスト・コロナ」という言葉まで使われ始めた現今、私たちに以前にも増して「手摺なき思考」が求められています。そのような時代にあって、アーレントの思想のうちに羅針盤を見出すための一助に、本誌がなりえていれば幸いです。

（文責：編集補佐・齋藤宜之）

Arendt Platz 第5号

2020年6月10日 発行

編集 日本アーレント研究会編集長：河合恭平 編集補佐：齋藤宜之
編集補助：嶋崎史崇

発行 日本アーレント研究会 <http://arendtjapan.wix.com/arendt>
事務局 〒470-0136

愛知県日進市竹の山3-2005

椋山女学園大学人間関係学部心理学科 三浦隆宏研究室内

印刷 株式会社 プリントパック
