



# ARENDDT PLATZ

No.10

2025

## 【CONTENTS】

- 巻頭言／柿並良佑「Arendt Platz 第10号刊行によせて」
- シンポジウム「ハンナ・アーレントとユダヤ／パレスチナ」／二井彬緒「リアリズムとしてのユートピア—アーレントによる共生国家論〈バイナショナルイズム〉」、渡名喜庸哲「「イスラエル」の「力」—ハンナ・アーレントとシモヌ・ヴェイユから」、早尾貴紀「ハンナ・アーレント、ジュディス・バトラー、サラ・ロイにおけるユダヤ的倫理—イスラエル国家およびガザ地区の捉え方をめぐって」
- 個人発表／對馬果莉「フェミニスト・ケア倫理とアーレント思想の交差点—サラ・ラディックによるアーレントの「範例」概念への注目」、井上慶太郎「判断力の固有の手口」、ラウシュ魁「モップと大衆から捉える『全体主義の起原』初版における理論的陥穽」、浅井秀斗「約束する主体と意志」
- 査読投稿論文／北野亮太郎「アーレントの芸術論における「仕事人の技能」の役割」
- 公開合評会：押山詩緒里『〈砂漠〉の中で生きるために—アーレント政治哲学の現象学的研究』／押山詩緒里「自著紹介」、橋爪大輝「〈共-起源〉の論理と〈歴史叙述〉の問題」、渡名喜庸哲「「アーレントの現象学的解釈」のために」、齋藤元紀「砂漠と源泉」
- 書評／牧野雅彦『権力について』（評者：寺井彩葉）、矢野久美子『アーレントから読む』（評者：大形綾）
- 査読投稿論文公募のお知らせ

アーレント・プラッツ  
日本アーレント研究会



## Arendt Platz 第10号刊行によせて

柿並良佑（日本アーレント研究会 編集担当）

去る 2024 年 9 月 14 日・15 日、立教大学池袋キャンパスにて本研究会の第 22 回大会が開催されました。2020 年の大会中止、2021 年から 2023 年のオンライン開催という期間を経て、久方ぶりの対面開催（シンポジウムのみオンラインとのハイブリッド形式）に感慨を覚えた方もいらっしゃるのではないかと拝察します。

シンポジウムは「ハンナ・アーレントとユダヤ／パレスチナ」と題し、今なお続く喫緊の問題について議論する場となりました。二井彬緒会員（東京大学）からはイスラエルおよびパレスチナをめぐるアーレントの思考について踏まえておくべき論点の提示があり、渡名喜庸哲会員（立教大学）はシモーン・ヴェイユとの対比によってアーレントの思想の意義を批判的に浮かび上がらせています。お二人の報告に続き、早尾貴紀先生（東京経済大学）には、イスラエル建国以降の歴史とガザ地区に振るわれている暴力をめぐる専門家の見地から、ユダヤ的倫理を問い直すという論点を提示していただいています。司会は政治思想・社会運動を専門とする高橋若木会員が務められました。遠く離れた「中東問題」ではなく、世界中の誰もが無関係ではありえない現代の問題について、今日アーレントのテクストといかに向き合い、批判し、読み継ぐことができるのか……。私たち一人ひとりに突きつけられている問いをめぐり、多くの手がかりが示されたシンポジウムだったのではないかと思います。その後、活発な議論が交わされたのも、困難な状況にあって学術的交流の場を絶やさぬよう努力を続けてこられた会員・関係者各位の努力あつてのことでしょう。

同じく大会では 4 名の方が個人発表を行われ、いずれの方からも要旨を寄稿していただきました。すでになされた研究からの発展、あるいは今後発展させられるであろう研究の形を読み取っていただくことができるはずです。

本研究会は 2024 年度から、従来行われていた春の定例会を廃止した代わりに不定期でイベントを開催するスタイルを採用することになりました。その中から今号では押山詩緒里会員の著書をめぐる合評会報告を特集として取り上げています。こちらも充実した議論を踏まえた論考が並びますので是非お読みいただければ幸いです。

また本誌は第 6 号から査読投稿論文を掲載していますが、今号では 1 本の論文を掲載する運びとなりました。2 本の書評と併せ、寄稿者の皆様の尽力により学術雑誌として充実の誌面となったことを喜びたいと思います。今後も『Arendt Platz』がアーレントとその思想をめぐる様々な問題を議論するための場であり続けることを願うとともに、皆様のご協力を切にお願いする次第です。

## ●シンポジウム「ハンナ・アーレントとユダヤ／パレスチナ」 リアリズムとしてのユートピア

——アーレントによる共生国家論〈バイナショナリズム〉

提題者：二井彬緒（東京大学）

本発表では、1930年代から1950年代までのハンナ・アーレントによるパレスチナ論、とりわけパレスチナ地方における、パレスチナ人とユダヤ人の共生国家論（二民族共生国家論）であるバイナショナリズム論を紹介した。一見して非現実的にしか思えないこの共生の議論は、はたして「ユートピア」でしかないのか、それとも今においても何かしらの意味を持つのか。また現代思想においてこの議論がいかに継承されているのか、を示した<sup>1</sup>。

本シンポジウムは、1948年以降のパレスチナ／イスラエル問題についていかなる議論が提示されてきたのかを社会思想史・政治思想の観点から提示するものだった<sup>2</sup>。本発表は後に続く早尾氏、渡名喜氏の議論をよりなめらかに会場へと接続するため、議論の大部分を「言葉の定義」や「言葉の捉え方」など基本的な背景説明に割いた。前提的な整理を抜きにアーレントの言葉の一部を取り上げてシオニストかどうか、イスラエル擁護者なのかどうかを議論することは、アーレントの思想の広がりや可能性を取りこぼしてしまうことになりはしないだろうか。そこで本発表は「言葉の捉え方」や前提背景を整理した後、アーレントの初期思想の全体像——シオニズム運動の関わり、シオニズム論、バイナショナリズム論、これらの連続性を紹介した。さらに、2000年代以降、アーレントのパレスチナをめぐる思想が再評価された背景や要因、その議論の大枠を説明した。これらを通して、パレスチナ／イスラエル問題に対してアーレント思想が持つダイナミズムを示すことを試みた<sup>3</sup>。

### アーレントはシオニストなのか？

アーレントはシオニズム、またパレスチナに関して具体的にどのような関わりを持っていたのか。1930年代、アーレントはシオニズム運動の手伝いをはじめ、徐々にその考えに傾倒していった。特にドイツを出国した1933年以降、最初の亡命先のフランスではユダヤ人の青少年をパレスチナへと移住させるシオニズム団体で働いた。その後、次の亡命先のアメリカへと向かう。フランス時代も数本のシオニズムに関する論考を執筆しているが、アメリカに渡った1940～52年まで、アメリカ・ユダ

<sup>1</sup> なお、本発表のより詳しい内容としては拙著『ハンナ・アーレントと共生の〈場所〉論——パレスチナ・ユダヤのバイナショナリズムを再考する』晃洋書房、2025年を参照されたい。

<sup>2</sup> 登壇者の早尾貴紀先生は長年、社会思想史からポスト・コロリアリズムの諸問題に取り組み、パレスチナ／イスラエル問題はもちろん、東アジアの問題にも精通している。会員で登壇者の渡名喜庸哲先生はユダヤ思想を専門とされ、レヴィナス、アーレント、シャマユーなどフランスを中心に西欧の社会思想をアクチュアルな問題と結びつけ、幅広く議論している。司会の高橋若木先生も、アーレント、スラヴォイ・ジジエクを論じながら、長年差別や社会問題に関心を寄せ、論じてきたお一人である。

<sup>3</sup> 本稿ではシンポジウムでの発表内容を文章化の上でわかりやすく改変し掲載した。発表した際も本稿においても、発表者の議論は2023年10月7日のハマスによるイスラエル領内での攻撃・人質掠取（以下〈10・7〉とする）と、現在まで続く、ハマスならびにガザ地区に対するイスラエルの過剰な報復攻撃の分析にまでは至っていない。情報としては古くなってはいるが、〈10・7〉直後の欧米の言論状況をめぐる記録として、拙論「『倫理的なもの』への地図——ジュディス・パトラーのパレスチナ／イスラエル論」、『現代思想』2024年2月号、pp. 164-173を参照されたい。

ヤ人向けの新聞・雑誌のライターとなり、多くの記事や論考を執筆した。1951年までのこの間、アーレント自身も無国籍者だった<sup>4</sup>。

発表者が研究上、とりわけ注目してきたのはこの初期におけるユダヤ軍創設論である。この議論は各国に離散して暮らしていたディアスポラ・ユダヤ人に対して、大陸各地の強制収容所・絶滅強制収容所にいる同胞のユダヤ人を解放するための、ユダヤ人独自の軍隊を組織することを訴えた議論である。簡単に言ってしまうと、アーレントはこの時、正当防衛としての実力行使を認め、軍隊の組織化を論じていたことになる。ユダヤ人のための、ユダヤ人による軍隊——まぎれもなく、ここで主張されているのは、彼女独自のユダヤ・ナショナリズム、すなわちシオニズムであった。ここで注意を向けたいたのは、同時期にアーレントはシオニズム批判も行なっている、という点である。アーレントが批判していたシオニズムとは、当時、すでにパレスチナに移住し、ユダヤ人国家建設に動いていたシオニストらを指す。つまり、アーレントは当時シオニストでありながら、運動の主流派だったシオニズム左派のことを批判していたことになる。だがこれは何も矛盾することではない。アーレントは（私たちが今想像する、ガザ住民の虐殺へと駆り立てるような「シオニズム」とは別様の）シオニズムを支持していたからだ。

### 〈シオニズム〉とは何か？

ここで〈シオニズム〉とは何か、その言葉の捉え方について、やや雑駁にはなってしまうが前提を整理しておきたい。18世紀末、フランス革命のすえ人権宣言がなされた。「人は生まれながらにして平等である」。この啓蒙思想の広がりに伴って、ゲットーに隔離されていたユダヤ人たちに「ユダヤ人解放令」が下された。しかし、宗教的・文化的違いからユダヤ人には同化が求められるようになった。「ユダヤ人としてのルーツ」「ユダヤ人らしいユダヤ教の習慣」「イディッシュ語」を捨て「フランス人らしく」「フランス流の世俗的な生活で」「正しいフランス語」を要求する。「普通の市民・国民」になれという要求（普遍化）、これを「同化政策」「同化主義（assimilationism）」と呼ぶ。そこから人種主義が台頭し、ユダヤ人は同化していたとしても、一人種として差別されるようになった。すなわち、ユダヤ人差別は宗教的・文化的慣習による差別から、擬似科学的な基準から見て「劣等人種」とされることにより差別されるようになったのである。近代的な反ユダヤ主義とは、このような人種主義に基づく差別である。

同化しても差別される。この反ユダヤ主義という差別とどう向き合うか、ユダヤ人側から動きが出てくる。それがシオニズム（ユダヤ・ナショナリズム）である。同化か、ユダヤ・ナショナリズムすなわちユダヤの民族的解放か。テオドル・ヘルツルを中心に、シオニズム運動が興隆していった。ヘルツルの主張は「ユダヤ人国家」、すなわちユダヤ人が一つの国を持ち、その国民として差別されずに暮らすというものだった。ユダヤ人の国を持つ——近代シオニズム運動において、左派・右派ともに共通する考えである。

---

<sup>4</sup> Young-Bruehl, Elisabeth., *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven: Yale University Press, 1982/2004（大島かおり・矢野久美子・桑田文・橋爪大輝訳『ハンナ・アーレント伝——「世界への愛」の物語』みすず書房, 2021年）。フランス亡命期、ギュルス抑留収容所に移送された点については、渡名喜庸哲（2021）「アーレント・難民・収容所(1)」『境界を越えて——比較文明学の現在』21号, pp. 57-68, 2021年。と同じく渡名喜（2022）「アーレント・難民・収容所(2)」『境界を越えて——比較文明学の現在』22号, pp. 47-64, 2022年が詳しい。

## アーレントの〈シオニズム〉とは何か？

では、アーレント独自の、排他主義的ではない別のシオニズムのあり様とはどんなものなのか。近代シオニズム運動の分岐を確認しつつ、ナショナリズムの中でも「民族自決権」「主権国家建設」「主権国家の維持・安全保障の追求」の三つの要素に注目して説明する<sup>5</sup>。

ヘルツルを起点として近代シオニズム運動はシオニズム左派（労働シオニズム）として発展していった。ハイム・ヴァイツマンやダヴィッド・ベン＝グリオンといったイスラエル建国の祖とされるシオニストたちは皆シオニズム左派だった。同時に発展したのがシオニズム右派だった。双方とも、主張は基本的にユダヤ人が「民族自決権」を持つために、パレスチナ地方にユダヤ人は移住（入植）し、ユダヤ人独自の「主権国家を建設」する必要がある、というものである。右派グループは現在の与党・リクード党（イスラエル首相ベンヤミン・ネタニヤフが所属する）の基盤となった存在である。左派・右派が根底で共有、継承してきたシオニズムは現在、イスラエルという「主権国家の維持・安全保障の追求」を目指すものとなっている、と言っていいだろう<sup>6</sup>。

以上のように、シオニズム主流派の論理は「主権国家建設」、つまり土地の獲得（収奪）を通してユダヤ人が「民族自決権」を獲得し、その後は「主権国家の維持・安全保障を追求する」というものだった。これに対してアーレントの論理は、まずユダヤ軍の組織化を通して「民族自決権」を獲得し（ユダヤ軍創設論）、武力解除した上でパレスチナの土地に向かい、先住者パレスチナ人という他者とともに「連邦国家を建設」する（バイナショナリズム論）。そしてその国家の維持のために「他者との共生」を追求する、というものだった。アーレントは初期論考で明らかのように、シオニズム主流派、すなわち左派を批判し、同時に右派に対してはより苛烈な批判を示している。アーレントはシオニストだが、今のイスラエルを下支えするシオニズムを支持する、一般的な「シオニスト」とは言えない。だが「反シオニスト」でもない。独自のシオニズムを論じていたシオニストだった。

こうしたアーレントのシオニズム論には、反ユダヤ主義・同化主義への批判が根底にある。アーレントがシオニズムにおいて目指したことは、徹底した同化ではなく、民族自決権を獲得し、人種差別を法的に取り締まり、撤廃することだった。その方法として、アーレントは強制収容所から囚人を解放するための軍隊を創設することを提案した。同化主義から世俗的に脱却、つまりユダヤ教に回帰してユダヤ性を獲得するのではなく、世俗的な形でユダヤ人が「民族」としての承認のために、民族解放運動を行う<sup>7</sup>。ではユダヤ人が「民族」としての承認のために闘うとは、実際に何をするか。それがユダヤ軍だった。

## アーレントの〈ユダヤ軍創設論〉

主流派シオニズムは「反ユダヤ主義は永遠に消えない」という理由のもとで主権国家の建国と存立を主張していた。差別は消えないのだから、私たちには避難所が必要だ、という考え方である。そし

<sup>5</sup> 以下、アーレントの初期論考は Hannah Arendt, ed. by Jerome Kohn, *The Jewish Writings*, New York: Schocken Books, 2007（山田正行・大島かおり・佐藤紀子・矢野久美子共訳『反ユダヤ主義——ユダヤ論集I』みすず書房, 2013 年、齋藤純一・山田正行・金慧・矢野久美子・大島かおり共訳『アイヒマン論争——ユダヤ論集II』みすず書房, 2013 年。）を参照している。略記、*JW*。

<sup>6</sup> 現に〈10・7〉より（それ以前もだが）イスラエルはガザに対する攻撃は「国家の安全保障」のためと強調している。現在シオニズムが批判されているのは、国家の安全保障の追求が、先住者であるパレスチナ人を排斥・虐殺する、「人間の安全保障」を脅かすことにつながっているためである。

<sup>7</sup> *JW*, p. 137 など。

て実際に現在に至るまで、ユダヤ人への差別は消えていない。だが、アーレントは「反ユダヤ主義は永遠に消えない」という考え方に反対する。「反ユダヤ主義は永遠に消えないから避難所の主権国家が必要」「だからパレスチナ人の存在を認めない」のではなく、国際社会に、つまり世界にユダヤ人の姿を現し、その民族としての存在を認めてもらい、差別の撤廃を求めることが必要だとし、パレスチナ人への暴力と虐殺に反対した。

ユダヤ人が一軍隊として、連合国軍と肩を並べて闘うことで、戦争の前線に一民族として現れる。アーレントはこのユダヤ人の「現れ」が、すべてのヨーロッパのマイノリティを鼓舞し、解放へ導くと考えていた<sup>8</sup>。アーレントはゲットー蜂起を主権国家の起源としてではなく、ユダヤ人が他のマイノリティと共に解放され、複数の民族と共に生きていくことを示す機会として捉えた。だからこそ、アーレントのユダヤ軍の議論には、強制収容所を解放できたら軍隊は解散するもの、つまり武力解除する条件が前提として組み込まれている。パレスチナに暴力を持ち込まない。これがアーレントのユダヤ軍における権力／暴力論の要諦であり、一般的な国防軍の考え方と全く異なることが見てとれる<sup>9</sup>。

### アーレントは入植型植民地主義者か？

他方、アーレントはパレスチナへのユダヤ難民の入植は認めていたことになる。恒久的停戦と入植型植民地主義による虐殺を止めさせるのに、アーレント思想は不適格なのだろうか。

ここで、エドワード・サイードがアーレントを批判しつつも、アーレントを引き合いに出しながら二民族の一国家共生を支持したことを思い起こしてほしい。アーレントとサイードは難民の再定住問題を念頭に置いていた。人種主義、植民地主義によって難民が生まれる。そしてその難民は住むところを見つけ出せない。ユダヤ難民もそうだったように、多くの難民に対して国際社会は今、国境を閉めている<sup>10</sup>。

入植における暴力。人がどこかに住まう時に発現する暴力と、どう向き合うのか。アーレントとサイード、そしてバトラーが見ているものとは、この「住まう暴力」をどう制限するかという政治的分岐点である。パレスチナにユダヤ難民が入植する、ではその時に、どのような国家を打ち立てるのか。

アーレントにとって主権制度と国民国家の混じり合った国家、主権的国民国家は、一つの民族が国民として、主権つまり国の全ての決定権を専有する国家である。一つの民族から成る国民が境界線の領土内にもみ住むことを規範とする。しかし、これでは「人権のアポリア」を回復し、紛争・難民発生の可能性を抱えつづけることになる。なによりアーレントからして、単一的な存在、一つの民族によって成る国民のみが、権利を専有している状態は、まさに支配の状態であり、そこは権力の空間ではなく、暴力の空間となっているのだ。

シオニズム主流派のみならず、多くのナショナリズム運動は、基本的に主権的国民国家の建国によって民族解放と自決権獲得を成してきた。しかし、アーレントにとって「国民国家」は純粋な単一族国家、特にナチ・ドイツが実現しようとしたような人種主義国家が想定されている。すなわち、現

<sup>8</sup> *JW*, p. 178 など。

<sup>9</sup> 詳しくは拙著『ハンナ・アーレントと共生の〈場所〉論』見洋書房、2025 年の第 1 章を参照されたい。ここでは、アーレントの考えとイスラエル国防軍の違いや、ワルシャワ・ゲットー蜂起の捉え方の違いについても触れている。

<sup>10</sup> 1938 年、フランス、アメリカ、フランス、イギリスなどがユダヤ難民問題を協議した国際会議・エヴィアン会議では、ユダヤ難民の流入をどの国も快く思わず、門戸を閉めた結果、多くのユダヤ人が収容所で虐殺された。

在において一般的に言われる人民・国民主権の国家という「国民国家」とはやや位相が異なる。国民国家において多数派がヘゲモニーを握りやすい構造はいまだに問題となっている。他方、純粋な単一民族国家はほぼ存在しない<sup>11</sup>。だが主流派シオニズムからすると「反ユダヤ主義は永遠に消えない」「だからユダヤ人だけが住む場所が必要だ」という正当化の論理が起こる。シオニズムは、人種主義による——反ユダヤ主義と同化主義が生んだ——鬼子なのだ。

アーレントは、差別の撤廃なくしてユダヤ人に真の自由はない、とした。初期論考には「反ユダヤ主義と真っ当に戦う」「他者と共に生きる」決意が滲んでいる。アーレントは入植は認めたが、入植による暴力や人種差別は認めていない。主権の国民国家ではない、レイシズムではない、難民を生まない、別の道とはなにか。それがアーレントのパレスチナ・ユダヤの共生国家論、バイナショナリズムだった。

### アーレントの〈バイナショナリズム〉

アーレントのバイナショナリズム論は、簡単に説明すると次のようなものである。まずパレスチナ地方において、パレスチナ人とユダヤ人が混住するところを農村、地区、州というように細かく区分けしていく。区分けされた場所ごとに、評議会を形成してその地区特有の問題などを議論できる、タウンホールのような場所を設ける。そこで収集した意見を、パレスチナ人とユダヤ人双方代表者が地区レベル、州レベルで議論する（州評議会）。そうして国家レベルで両民族の代表者が集まり議論する（連邦評議会）。この連邦国家の枠組みは、パレスチナという場所を超えて、地中海、ヨーロッパに拡大可能である——というものだった<sup>12</sup>。『革命について』（1963）の議論を彷彿とさせるような、ボトムアップ式の参加型民主主義の考え方である。

他方で、このバイナショナリズムを仮に実現するには3つの条件がある。まず①ユダヤ人側がパレスチナに暴力を持ち込まないこと。暴力を持ち込んだ時点で、この評議会・連邦制の土台となる、両民族間の「信頼」は崩れてしまう。アーレントはパレスチナ人に対するシオニストの暴力を厳しく批判しつづけた<sup>13</sup>。

次に②「合意」である。アーレントは連邦を形成するにはなによりもパレスチナ人との「信頼」の上で交わされる「合意」が必要だとした。アーレントは初期論考の中で、パレスチナ人によるパレスチナ地方の開発には限界があり、ユダヤ入植者によってもたらされる技術により地域的に発展するだろう、としている。ここにアーレントのオリエンタリズム——パレスチナ人よりもヨーロッパから来るユダヤ人の方が技術と知識を持った優位的存在であるという——が見え隠れすることも否めない。だがアーレントは「連邦こそ素晴らしい計画で、パレスチナ人は無知であるから、この議論は押し通してよい」とは言っていない。パレスチナ人は連邦においてユダヤ人とともに、政治的主体の

<sup>11</sup> イスラエルの場合、シオニストは単一民族国家を目指しているが、現実として困難であり、ユダヤ人の人口をヘゲモニーとするよう政治的に操作することでユダヤ人の主権を維持している。

<sup>12</sup> *JW*, p. 197 など。

<sup>13</sup> その例としてデイル・ヤーシーン事件が挙げられる。この事件が起きた際、シオニストの自衛団、イルグンなどによる犯行だとわかると、アーレントは右派を「ファシスト」として厳しく非難した。この土地が標的とされた要因の一つとして、デイル・ヤーシーンのパレスチナ住民が、ユダヤ人コミュニティに対して友好的な姿勢で有名だった上に、42年には周囲のユダヤ人入植地との間に不戦協定を締結していたためだとされる（金城美幸「建国初期イスラエルにおけるデイル・ヤーシーン事件の語り——殺戮行為の糾弾と正当化」*Core Ethics*, Vol. 6, 2010, pp.169-179, 2010年）。つまりシオニストは一種の「見せしめ」として攻撃したのだ。だからこそ、アーレントはこの攻撃を怒りに近い言葉で非難したのである。



一つ、複数性を織りなす、欠けるべきでない尊重すべき存在の一つになる。よって「合意」は不可欠なのだ。

最後に、今後、バイナショナリズムを議論するには③「赦し」が重要になってくるだろう。本発表はアーレントの初期の議論を整理することを主軸としているため、この点について詳しく立ち入ることはしないが、1948年のナクバ、それ以前のパレスチナ人からの土地の収奪や虐殺、それ以後の植民地暴力や加速化・拡大化する虐殺、これらはすでに、そして現在進行形で起きており、もはや取り返しつかない。アーレントのバイナショナリズムを再論するためには、なによりもまずシオニスト側がパレスチナ人に「赦し」を乞うことから始まるのではないか<sup>14</sup>。

では、バイナショナリズムまたは一国家解決案のメリットとは何だろうか。これは2点ある。第一に①国境線をめぐる紛争を解決できることであり、ひいては難民発生を防ぐことができる。第二に②連邦制により両民族に対する差別を法によって取り締まることができる、つまり差別を撤廃できる可能性を持つことである<sup>15</sup>。

### 「ヨーロッパ中心主義者」のアーレントを読む価値はあるのか？

さて、バイナショナリズムを考える上で、アーレントに内在する差別の問題、すなわちヨーロッパ中心主義に眼を向ける必要がある。アーレントによると、パレスチナ・ユダヤの連邦国家は、いずれ地中海そしてヨーロッパへと拡大可能である、とされる。アーレントはこのヨーロッパ連邦という構想に、初期論考の中で幾度も触れている。ここには、ユダヤ人をヨーロッパ諸民族とみなし、地中海地域をヨーロッパとみなす考えが根底に潜んでいる。アーレントは古代ギリシア都市国家への憧憬から地中海にこだわり、「ユダヤ人」を「ヨーロッパ的な民族」とみなしていることがわかる。近東から北アフリカまでをヨーロッパとみなすのは、この地域が1940～50年代当時、西欧列強の植民地だったことによるとも考えられる。同時にこの地理的感覚は、南部アフリカは連邦の構想に入れない、あるいは入れることができないことを映し出している。初期思想、バイナショナリズムにもアーレントの思想にはヨーロッパ中心主義がやはり、内在している。そしてこれは『全体主義の起原』以降にも続く、ブラック・アフリカへの人種的偏見である<sup>16</sup>。

アーレントは差別意識を持っていた。これは事実である。他方、アーレント思想からアーレント思想を批判することもできる。この初期バイナショナリズム論を後年のテキストから読解すると、見え方は変わる。例えば『革命について』では理論上、連邦の「拡大」によってさらに複数の人びとが参加し権力が「増大」する、とされる。つまり、1960年代の議論から初期バイナショナリズム論を再考

<sup>14</sup> しかし「赦し」を与えるか与えないか、これはパレスチナ人当事者に委ねられている。これだけの暴力の後ではたして「赦し」は与えられるのか。この点を議論するには、これまでに蓄積されてきた「赦し」の議論を整理し、パレスチナ側の被害、イスラエル側の加害の有り様がしっかりと検証して検討する必要がある。そしてこの問題は、まさにホロコーストを生き残ったユダヤ人たちが戦後、論じてきたことだった。ここで重要であるのは、ジェノサイドや「赦し」のようにそれに関連する諸問題を、ホロコースト（ヨーロッパ・ユダヤ人絶滅の）に限った議論とせず、それぞれの独自の文脈、固有性に目配せしつつ、中東、アフリ、アジアなどにも普遍的な議論として論じることである。

<sup>15</sup> 拙著『ハンナ・アーレントと共生の〈場所〉論』ではこの初期のバイナショナリズム論のより詳細な議論、また『全体主義の起原』『人間の条件』『革命について』など後年の思想といかなる関係性があるのか論じた。

<sup>16</sup> 以下の議論を参照。高橋哲哉『記憶のエチカ——戦争・哲学・アウシュヴィッツ』岩波書店、2012年。早尾貴紀『ユダヤとイスラエルのあいだ——民族／国民のアポリア』青土社、2008年。Kathryn. T. Gines, *Hannah Arendt and the Negro question*, Indiana University Press, 2014.



した場合、権力による活動はヨーロッパという境界を突破し得るし、そうした可能性をアーレント思想自体が持っているということになる。

だからと言って、ヨーロッパ中心主義の批判を捨て去っていいわけではない。アーレント内部のレイシズムと、アーレントの理論を同時に検討する必要がある。アーレントに抗しながらアーレントを読む。こうした批判的視座を持った研究が、国際的にも少しずつ注目されるようになっている。

### バイナショナリズム再考

最後に、現代におけるバイナショナリズムの再評価を紹介したい。始まりはオスロ合意である<sup>17</sup>。その内容は二民族それぞれによる主権国家としての分離・独立に向けた議論「二国家解決 (two-state solution)」をもととした「和平協定」とされた。

ただし、この合意を「和平協定」ととるかは意見が分かれる。この合意は内実として、エルサレムの帰属、在外パレスチナ難民の帰還、ユダヤ人による入植地撤退、国境策定の問題をすべて先送りした、パレスチナ側に極めて不利な協定だった。その後、1995年のラビン首相(当時)暗殺事件、翌年のハマスによる自爆攻撃、続くネタニヤフ率いる右派政権発足により、オスロ合意は破綻した、とされる。以後現在に至るまで状況は「和平」から遠のいている<sup>18</sup>。他方、オスロ合意締結は、二国家解決に対する批判を呼び起こした。その際、対抗案として出されたのが「一国家解決 (one-state solution)」案である。この中でバイナショナリズム論は評価された。なかでもバトラーはアーレントをイスラエルによる国家暴力を批判し、パレスチナとの共存を模索する反シオニスト的な論者であると捉えた。

バトラーはアーレントの共生の思想に注目する。「この世界に誰が住み誰が住んではならないかを決定することはできない」<sup>19</sup>。この「共生 (live together)」の考えを倫理的要請、「選ばざる共棲 (cohabitation)」として再解釈した。現在のイスラエル国家、またそれを下支えするシオニズムは選ばざる共生に反し、住民を選別しパレスチナ人を排除している。国境線によって二民族を分けても、また紛争が起こる。そういうリアリズムのもとでアーレントのバイナショナリズムを再評価し、論じたのである。ただし、アーレントは複数性を言論活動によって現れるものとした。アーレントによる本来の議論に対して、バトラーは複数性を「複数の身体」によって現れるものとし、併せてアーレントのヨーロッパ中心主義を批判して再読解した。これが『分かれ道』(2012)の大まかな内容である<sup>20</sup>。

アーレントに抗しながらアーレントを読む。その最前線であり磁場であるのがパレスチナという場所にあるのではないだろうか。アーレントをどこで、どこへひらくのかはパレスチナだけで行われているわけではない。アーレントのヨーロッパ中心主義や黒人差別に抵抗しながらアーレントを読む試み——反差別、脱植民地化、自由へ向けた権力を導くテキストとしてこの歩みを止めずに複数の場所で、アーレントを読んでいくことは——さまざまな場所でもう始まっている<sup>21</sup>。

<sup>17</sup> オスロ合意は、アメリカ主導のもと、パレスチナの代表 (パレスチナ解放機構, PLO) とイスラエル政府が直接交渉した初めての協定である。

<sup>18</sup> 阿部俊哉『パレスチナ和平交渉の歴史——二国家解決と紛争の30年』みすず書房、2024年など。

<sup>19</sup> Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: The Banality of Evil*, New York: Penguin Random House Group, 1963, p. 279.

<sup>20</sup> Judith Butler, *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*, New York: Columbia University Press, 2012. (大橋洋一・岸まどか訳『分かれ道——ユダヤ性とシオニズム批判』青土社、2019年。)

<sup>21</sup> 例えば ed. by Marilyn Nissim-Sabat and Neil Roberts, *Creolizing Hannah Arendt*, Rowman & Littlefield Publishers, 2024. が挙げられる。こうしたアーレント思想をポスト・コロニアリズムの視座から読解することはアーレント思想と

本発表は JSPS 科研費 23K18599 による研究成果の一部である。

---

その研究を豊かにすることにつながる。だが、アーレント思想を豊かにするために、ポスト・コロニアルな状況に置かれた当事者の声を利用するようなことがあってはならない。そのためにも、アーレントのテキストに潜む偏見を精査しながら読みなおす営為が重要なのである。また〈10・7〉以降のイスラエルによるガザ侵攻を受けて、キューバ出身の現代アーティスト、タニア・ブルゲラは「*Where Your Ideas Become Civic Actions*」と題した、ゲストを呼んで『全体主義の起原』を朗読するパフォーマンスをドイツで行った。イスラエル擁護派のみならずマーシャ・ゲッセンなど、イスラエルによる侵攻を批判する知識人やパレスチナ擁護派も呼ばれ、両者の対話のために行われたのだが、残念ながら途中で中止となった。他にも、アーレントのテキストはアメリカを中心としたパレスチナ連帯運動のグループ、*Jewish Voice for Peace* や 2014 年の台湾ひまわり学生運動などのデモの際にも読まれている。アーレントを適切に批判しつつ、こうした路上で開かれるアーレントの可能性も注視することで、反差別、脱植民地化に向けたあたらしい議論を見出すことができるのではないだろうか。

## ●シンポジウム「ハンナ・アーレントとユダヤ／パレスチナ」 「イスラエル」の「力」

——ハンナ・アーレントとシモーヌ・ヴェイユから

提題者：渡名喜庸哲（立教大学）

### はじめに

2023年10月7日以降のイスラエルによるパレスチナへの侵攻は、イスラエルからすると「第二の独立戦争」（ネタニヤフ首相）、パレスチナからすると「強制移住、隷属、あるいは死」を強いる「第二のナクバ〔破局を意味し、1948年のイスラエル建国によるパレスチナ人の故郷喪失を指す〕」と映るだろう。この問題を考えるにあたって、みずから「無国籍者」、「難民」の経験を経て、イスラエル建国を批判的に分析したユダヤ人思想家ハンナ・アーレントが重要な参照項になることはうたがいない。ただし本稿では、とりわけアーレントと同世代で同じように第二次世界大戦を「ユダヤ人」として経験したシモーヌ・ヴェイユというフランスの思想家を合わせ鏡とすることでこの問題を立体的に考えてみたい。

論点は多々あるだろう。さしあたりまず確認しておきたいのは、20世紀に生きた思想家にとって「イスラエル」という語は一義的に理解されているわけではないことだ。周知のようにこの語は、「イスラエルびと」というかたちで聖書に描かれているようなヘブライ人の集合体を指すこともある。これから見ていくように、1943年に夭折したシモーヌ・ヴェイユは基本的にこの意味で用いている。他方でそれは1948年に建国された「イスラエル国家」を指すこともある。さらにまた、現行の「イスラエル政府」を指すこともある。これら二つは必ずしも同義ではない。たとえば、ある時点で「イスラエル国家」を支持した人物が、そのまま現行の「イスラエル政府」の行為を支持するかは定かではないためだ。あるいは、もしかすると、これらに通底するものとして「シオニズム」というものが根底にあるという立場もありうる。あるいはより広く、「入植者植民地主義」あるいは「対テロ戦争」という見地を設定することも十分に可能だろう<sup>1</sup>。はたまた「中東唯一の民主主義国家」を自称するイスラエル国家における「軍産複合体」の問題（当然その国際的な連携も含めて）も考慮する必要があるかもしれない。

問題は複雑だが、さしあたり本報告では括弧付きの「イスラエル」の「力」を題としたい。アーレントとヴェイユは、それぞれ1905年にドイツ、1908年にフランスの、ユダヤ人家庭に生まれた。両者の家庭は、もちろん——程度の差はあれ——世俗化ないし同化していたが、やはり30年代以降のナチズムによるユダヤ人迫害は両者の思想や行動に影響を与えなかったはずはない。両者の問題とする「イスラエル」は、その指示対象としても、またそれへの分析アプローチとしても、きわめて異な

<sup>1</sup> 「対テロ戦争」という大義名分が、ドローンのような遠隔標的攻撃兵器の開発・使用を伴い、戦争形態はもとより戦争「倫理」のあり方まで変容させていくことについては、グレゴワール・シャマユールがすでに指摘している。グレゴワール・シャマユール『ドローンの哲学』渡名喜庸哲訳、明石書店、2018年。なお、シャマユールはドローンによる非対称的爆撃を植民地的暴力の延長線上に位置付け、かつその開発や理論の正当化においてイスラエルが果たした役割を強調している（「ドローンとは、健忘症のポスト植民地主義の暴力がもつ兵器である」同書、114頁）。ちなみに、日本とイスラエルは防衛装備・技術に関する秘密情報を適切に保護するため、「防衛装備・技術に関する秘密情報保護の覚書」を2019年に結んでいる。さらに日本の防衛省は2022年の国家防衛戦略において軍用無人航空機の強化を謳っている。なお、防衛省は現在においても川崎重工をはじめとする民間企業を窓口としてイスラエル製ドローンの輸入の方針を変えていない。

ったものであるが、しかし両者を合わせて読んでみると、それでもなお合流する地点がありうるように思われる。その結節点に浮かび上がるのが「力」という、いささか陳腐だが、いまでもって重要な問題だと思われる。

2000年代の第二次インティファダ以降、欧米ではイスラエル批判は反ユダヤ主義的とみなされる傾向が強まった。すでに2003年にジュディス・バトラーは、当時のハーバード大学学長ローレンス・サマーズによる、「反イスラエ尔的な意見」を述べるアメリカの「進歩的な知識人」が「反ユダヤ主義を標榜し、そのような行動をとっている」とする発言に注意を促していた<sup>2</sup>。2023年10月7日以降にも同じような風潮はそこかしこで確認できる。アーレントに関しては、今般の問題に関して二つの逸話を引いておきたい。一つは、2023年に、ロシア系アメリカ人のジャーナリストであるマーシャ・ゲッセンが、2023年にドイツのハインリヒ・ベル財団による「ハンナ・アーレント賞」の授与が決まっていたところ、同年12月にガザをナチス支配下のヨーロッパのユダヤ人ゲットーになぞらえたことで、授与式がキャンセルされという件だ<sup>3</sup>。もう一つはアメリカにあるハンナ・アーレント・センターでの出来事だ。同センターの所長でアーレント研究者として国際的にも名高いロジャー・バーコヴィッツがアメリカの大学での学生によるパレスチナ支持のプロテスト運動を批判したことに対し、バーコヴィッツの元指導学生で同センターの研究員を当時務めていたユダヤ人研究者のトビアス・ヘスは、バーコヴィッツによるプロテスト運動の批判に抗議し、かつ「若いユダヤ人」として「イスラエル政府の現在の行動を道徳的に嫌悪すべきもの」として批判した。この抗議文に対するバーコヴィッツの応答とともに同センターHPに掲載されている<sup>4</sup>。

ここには、欧米における知識人のイスラエル批判ないしパレスチナ支持の運動や発言がつつねに困難を孕むという点があるだけではない。とりわけヘスの場合がそうであるように、ユダヤ人としてイスラエル／シオニズム批判を行うことの意義が賭けられているといってもよいだろう。バトラーが『分かれ道』で述べるように、そこには「ユダヤ」の立場からの「イスラエル」批判といういわば「脱構築」的な戦略があるといってもよい。これまでもイラン・パペ、ヤコブ・ラブキン、ジョナサン／ダニエル・ボヤーリンからサラ・ロイにいたるまで、この鉅脈には多くの学者・知識人がいるが、その潮流を遡った地点で、アーレントとヴェイユという二人の思想家の交錯から何が見えてくるのかを素描するのが本報告の狙いである<sup>5</sup>。

## 1. ハンナ・アーレント：「無国籍者」と「ユダヤ人」

「イスラエル」あるいは「ユダヤ人」が主題となる問題を考えるにあたって、アーレントがけっし

<sup>2</sup> ジュディス・バトラー「反セム主義という嫌疑——ユダヤ人、イスラエル、公共批判のリスク」、『生のあやうさ：哀悼と暴力の政治学』本橋哲也訳、以文社、2007年。

<sup>3</sup> Masha Gessen, “In the Shadow of the Holocaust”, *The New Yorker*, December 9, 2023.

<sup>4</sup> Tobias Hess, “A Young Jew Looks to Gaza”: <https://hac.bard.edu/amor-mundi/a-young-jew-looks-to-gaza-2023-12-01> (2025年3月10日最終確認) ; Roger Berkowitz, “One of my Students Responds”: <https://hac.bard.edu/amor-mundi/one-of-my-students-responds-2023-12-02> (2025年3月10日最終確認)。

<sup>5</sup> 本報告におけるアーレントおよびヴェイユに関する部分は、以下の拙論に基本的に基づいている。書誌情報も含め詳細については以下を参照されたい。渡名喜庸哲「人は己のユダヤ性から逃れられるか：1930年代のハンナ・アーレントにおけるユダヤ性の問題」、『ヨーロッパ研究』11、2012年；渡名喜庸哲「「カストロ前夜のシモヌ・ヴェイユ」、『別冊 水声通信』、2017年；渡名喜庸哲「アーレント・難民・収容所（1）」、『境界を越えて』（21）、2021年；渡名喜庸哲「アーレント・難民・収容所（2）」、『境界を超えて』（22）、2022年；渡名喜庸哲「透徹した無関心 シモヌ・ヴェイユと「反ユダヤ主義」」、『環』、29号、2024年。

て明快で一貫した姿勢を保っていたわけではないこと、またそのように受け取られていたわけでもないことは確認しておいてよいだろう。後に触れるように（また二井報告でも詳しく触れられているように）、アーレントは、30年代以降にヨーロッパのユダヤ人の子どものパレスチナへの入植支援に携わっていたり、「反ユダヤ主義」に対する批判的な考察を公刊したり、また「ユダヤ軍」の創設を訴えることも辞さなかった。他方で、『全体主義の起原』は、ソ連とナチス・ドイツを同列においたことで、とりわけ左派知識人からの評判はよくなかったが、「悪の凡庸さ」を副題に掲げる『イェルサレムのアイヒマン』はさらにとりわけユダヤ系の知識人の反感を買うことになる。同著が公刊されるとフランスのユダヤ系知識人らにより「アーレントはナチか？」と題された共同署名文書も発表されたこともある<sup>6</sup>。

イスラエル本国においても、こうした両義性のゆえか、アーレントの導入はかなり遅かった。その転機となったのは1997年のシンポジウム「イェルサレムのハンナ・アーレント」だろう<sup>7</sup>。しかも特筆すべきことに、導入の初期にはシオニズム批判の理論的後盾としてアーレントを読解しようと試みられていた<sup>8</sup>。もちろん、こうしたアーレントの読み方に対してはイスラエルのなかから批判も展開されている<sup>9</sup>。

こうした経緯を網羅的に追うのは本稿の課題ではないが、「イスラエル」とアーレントという観点での両義性ないし振幅の広さは確認しておかねばならない。端的に言えば、アーレントは徹頭徹尾「シオニズム」への異論を唱えたユダヤ人思想家だったわけでもないし、徹頭徹尾「シオニスト」だったわけでもない。その政治的ないし倫理的な態度を即断する前に、彼女の思想から浮かび上がる問題を抉り出すことが重要のように思われる。

### 1-1. アーレントと「ユダヤ性」をめぐる問題の基本的な事柄

アーレントはいわゆる「ユダヤ人問題」に関して若い頃はきわめて無関心だった。「うんざりする」問題だと考えていたという発言も残される<sup>10</sup>。この問題を意識するようになるのは、30年代のヒトラーの台頭が転機となったことは間違いない<sup>11</sup>。

当時の夫ギュンター・アンダースと33年に亡命したパリでのアーレントの活動は「シオニスト」のそれとすら言う。パリではジェルメース・ド・ロチルド (Rothchild) 男爵夫人に雇われ、ユダヤ人青年への農業・工芸技術育成にあたる「農業工芸協会」に務める。さらに、「青年アーリヤ」でのパレスチナ入植活動を支援する。当時のアーレントにとって、この活動は「ユダヤ人問題」に「一つの解決」を与えうるという確信を抱かせるものだったかもしれない。とはいえ、こうした印象をそこまで強調してよいかは定かではない。世界恐慌以降のフランスにおいて、とりわけ「外国人」にとって仕事を見つけるのは容易ではなく、アーレントについても単に「仕事がなかった」と言うこともできる<sup>12</sup>。いずれにしても確かなのは、アーレントが30年代から「反ユダヤ主義」の歴史にまますの

<sup>6</sup> “Hannah Arendt est-elle nazie ?,” *Le Nouvel Observateur*, le 26 October 1966.

<sup>7</sup> S. E. Aschheim (ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, University of California Press, 2001.

<sup>8</sup> Idith Zertal, *La nation et la mort. La Shoah dans le discours et la politique d'Israël*, La découverte, 2002.

<sup>9</sup> Elhanan Yakira, *Post-sionisme, post-Shoah. Trois essais sur une négation, une délégitimation et une diabolisation d'Israël*, PUF, 2010.

<sup>10</sup> 1952年9月7日のアーレントからカール・ヤスパース宛書簡。

<sup>11</sup> この辺りの事情については拙論「人は己のユダヤ性から逃れられるか」、前掲論文を参照。

<sup>12</sup> Walter Laqueur, « The Arendt Cult: Hannah Arendt as Political Commentator », in Aschheim (ed.), *Hannah Arendt in*

関心を寄せることだ。

ただし、フランスにおいては敵国ドイツからの移住者にほかならなかったアーレントは、第二次世界大戦勃発後、1940年に、「敵性外国人」としてフランスのギュルス収容所に勾留されることになる<sup>13</sup>。「われら難民」に述べられるように、みずから「難民」ないし「余計なもの」になるわけだ。

その後、政局の混乱に乗じて収容所の脱出に成功したアーレントは、アメリカに亡命する。そこで行うのが、終戦以前においては「ユダヤ軍」の創設の主張であり、終戦以降、イスラエル国家の創設が問題となっていたときには、その主要な政治理念たるシオニズムを批判し、パレスチナ人との共生国家案（バイナショナルイズム）を提示するというものである<sup>14</sup>。

このようにアーレントの「ユダヤ人問題」ないし「シオニズム」に対する態度はけっして一貫した確固たるものではなかった。ただ、上で触れたうちのいくつかの問題は立ち止まって検討しておく必要がある。

## 1-2. 「無国籍者」／「難民」の問題

こうした複雑な経験およびそれに基づく思索のなかで、本シンポジウムの主題にとってもっとも重要だと思われるのは、アーレント自身もまた体験した「難民」という問題だろう。すなわち、1940年代前半に書き進められ、『全体主義の起原』第二巻にまとめられることになった「マイノリティ」、「無国籍者（stateless people）」、「難民（refugee）」、「DP（displaced people）」をめぐる問題である（このように呼称が混乱しているのは、周知のように難民保護の国際法体制が1951年の難民条約によって成立するのは、とりわけユダヤ人難民（DP）の処遇をめぐるプロセスを受けてのことであり、呼称も一本化されていなかったためだ）<sup>15</sup>。いささか回りくどくなるが、押さえておくべき問題と思われるので問題の経緯の概要をスケッチしよう。

『全体主義の起原』における「難民」論には、区別して考察すべきと思われる二つの流れがある。一つは、第一次世界大戦の終結による帝国主義体制の解体によって、国民国家単位の再編が行われ、そのなかで新たな単位となった「国民国家」の枠組みに入らない「余計なもの」が生み出されたという流れだ。もう一つは、この流れに基づきながら、1930年代以降とりわけユダヤ人に降りかかる問題である。ここでは、1933年のヒトラー政権奪取に加えて、38年3月のオーストリア併合が重要な契機となる。これによって、ドイツ＝オーストリアを脱出し難民化するユダヤ人の数が激増するからだ。こうしたユダヤ人難民の処遇について欧米諸国が議論した38年7月のエヴィアン会議は、この点できわめて重要だ。別稿で詳しく述べたように、こうしたユダヤ人難民の受け入れを積極的に表明した国はなく、ユダヤ人難民は「ヨーロッパの望まれざるもの（indésirables）」（OT, 269）として<sup>16</sup>、まさしく「余計なもの」となることになる。この時点で、ユダヤ人難民は、どこにも「マジョリティ」に

---

Jerusalem, op. cit.

<sup>13</sup> アーレントの難民経験については、拙論「アーレント・難民・収容所」（1）および（2）、前掲を参照。

<sup>14</sup> アーレントのバイナショナルイズムについては、二井彬緒『ハンナ・アーレントと共生の〈場所〉論：パレスチナ・ユダヤのバイナショナルイズムを再考する』晃洋書房、2025年を参照。

<sup>15</sup> 難民保護体制の設立および問題点については、以下を参照。山岡健次郎『難民との友情：難民保護という規範を問い直す』明石書店、2019年。

<sup>16</sup> 以下、『全体主義の起原』からの引用は以下の英語版を用い、OTの記号とともに本文中に頁数を記す。Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, A Harvest Book, 1976. [ハナ・アーレント『全体主義の起原 2 帝国主義』大島通義・大島かおり訳、みすず書房、1998年]

なる祖国がない「群を抜いたマイノリティ」となるわけだ。

第二次世界大戦が始まり、ドイツがその占領地域を拡大していくについて、これら「余計なもの」としてのユダヤ人の処遇がさらなる問題となる。アーレントによれば、どこにも受け入れ先のないユダヤ人難民の「祖国」の代わりとなったものが収容所だというのである。「存在しない祖国を唯一実践的に代替しうるのは、勾留収容所（internment camp）だけである。そのみが、国家が無国籍者に与えることのできた唯一の「国」なのだ」（OT, 284）。

ユダヤ人難民の困難は、第二次世界大戦の終結によって解消するどころか、むしろいっそう複雑化する。こうしたユダヤ人難民は、この頃から DP（displaced people）と呼ばれ、国際的な認知を受けるようになるものの、しかし帰還すべき「自国」がない。自らが生まれた「祖国」では「マジョリティ」によって受け入れが拒否され、さらにまたたらい回しされるからだ<sup>17</sup>。このような「余計なもの」に残された最終的な「解決」の一つこそ、イスラエルによる入植だったわけだ。

このように「難民」という観点から見ていくと、『全体主義の起原』の議論とイスラエルの問題とが直接につながっているのがわかる。だがそれだけではない。「ユダヤ人問題」の解決は、小森が述べるように<sup>18</sup>、同時に「パレスチナ問題」の始まりでもあったからだ。この点で、『全体主義の起原』の次の一節は極めて重要である。

そして戦後に明らかになったように、唯一解決不可能とみなされていたユダヤ人問題はたしかに解決された——つまり入植してから領土を奪うという手段によって解決された——ものの、しかし少数者（マイノリティ）の問題も無国籍者の問題も、それで解決されはしなかった。逆に今世紀のほぼすべての出来事と同じように、ユダヤ人問題の解決はただ新たな難民カテゴリー、つまりアラブ難民を生み出したにすぎず、無国籍者と無権利者の数をさらに 70 万から 80 万人ほど増大させたのだった。（OT, 290）

「ユダヤ人難民」の処遇という面では、「イスラエル」という領土を見出したことは「ユダヤ人」にとっては一つの「解決」だった。しかし、アーレントがはっきり認識していたように、それは「ユダヤ人」にとっての解決であったとしても、「難民」（「マイノリティ」ないし「無国籍者」）の問題そのものの解決にはなっていない。とりわけこうした領土への定住が「入植してから領土を奪うという手段」を用いた場合、それは新たな「難民カテゴリー」を増やすことになる。これが「アラブ難民」と言われる「パレスチナ難民」を生み出す起源となったのである。

この把握それ自体はきわめて重要だが、ただし、アーレントは「パレスチナ難民」についてこの箇所以外に詳述しているわけではない。とはいえ、上述のような「難民」「無国籍者」「余計なもの」をめぐる彼女の思想は、「パレスチナ難民」について考察上でも一つの鍵になることは間違いない。アーレントがユダヤ人に見た「無国籍者」の姿を、現在のパレスチナに見ることは十分に可能だろう。政治的権利の剥奪、生きる権利の剥奪が現に見られる「ゲットー（アパルトヘイト）」、「収容所」としてのガザという問題だ<sup>19</sup>。2024 年 5 月にパレスチナ国連常駐オブザーバーのリヤド・H・マンスール

<sup>17</sup> 野村真理『ホロコースト後のユダヤ人：約束の土地は何処か』世界思想社、2012 年。

<sup>18</sup> 小森謙一郎「ユダヤ人問題——そしてパレスチナ問題」、『アーレント読本』法政大学出版局、2020 年。

<sup>19</sup> Abdelhady, D, Irastorza, N, Joormann, M, Lind, J and Root, J., “Gaza and the Right to Have Rights”, in *Nordic Journal of Migration Research*, 14 (1), 2024.



が発した「強制移住か、隷従か、死か。言い換えれば、民族浄化か、アパルトヘイトか、ジェノサイドか」という言葉は、上記の「ユダヤ人難民」をめぐるアーレントの言葉ときわめて呼応していると言ってよいだろう<sup>20</sup>。

ただし、こうした類推はここまでとどめ、本報告では、当時のアーレントがこの問題にどう対処しようとしたかについて確認しておきたい。

### 1-3. 「ユダヤ軍」と「バイナショナルリズム」

1940年代の「イスラエル」ないし「ユダヤ人」の地位をめぐるアーレントの考察は、アメリカの亡命知識人の機関紙『アウフバウ』に40年代前半に寄稿された一連の論考における「ユダヤ軍」の創設の主張と、第二次世界大戦後に現れるイスラエルにおける「バイナショナルリズム」の主張の二つに大別されるだろう。

第一の「ユダヤ軍」の創設の主張から確認しておこう。アーレントが主張していた「ユダヤ軍」とは、単にユダヤ人が個人として連合国の部隊で兵士として従軍すべきだという主張ではなく、「ユダヤ軍」という部隊を編成すべきだというものだ。ただし、『アウフバウ』のいくつかの論考で継続的にこの主張は展開されるものの、アーレントとしては、具体的な戦術的提言をしたいわけでも、あるいは戦争に参加するという道徳的な責任を訴えたいわけでもなく、その政治的な効果を意識している。「ひととは攻撃されているものとしてのみ自分を守ることができる」(JW, 137)と言われるように、攻撃されている「ユダヤ人」が一つの単位になるべきだということだ<sup>21</sup>。だがそれは、単に反撃や正当防衛としての参戦を主張することではない。アーレントは「ユダヤ人として、ユダヤの旗のもとに」という側面を強調するが(JW, 137)、それはこの「ユダヤの旗」というものの象徴的な効果を見込んでのことである。しかもこの象徴的な効果とは、けっしてユダヤ人としての宗教的ないし民族的なアイデンティティの再意識化のことではない。そうではなく、世界大戦終結を見込んだ上で、戦後秩序の再編成をめぐる国際的な議場で発言権を担うことのできる政治的な単位としての「ユダヤ人」の地位が目指されていると言ってよい。「国際連合の戦いも、それらの国民があらゆる国民のパーリアとともにテーブルにつく用意ができないかぎりには不完全なままとなる」(JW, 154)。あるいは、「ヨーロッパのユダヤ人がほかの連合国と並ぶひとつの民族として承認されるときにはじめて、ノーマンズランドからの客人〔無国籍者〕の問題とヨーロッパのユダヤ人の救済という問題とは、解決に一步近づく」(JW, 212-3)という発言に現れているように、アーレントの「ユダヤ軍」の主張は、単なる好戦主義の現れではなく、こうした戦後秩序における「ユダヤ人としての新しい政治的地位」(JW, 257)の確保を目指しているのである(実際、一時は戦後ヨーロッパにおける連邦制をアーレントは構想していたが、「ユダヤ人」もそのなかの一つの意思決定の単位と見込んでいたのだろう)。

第二のバイナショナルリズムの主張は、必ずしもアーレントの独創ではない。ゲルシヨム・ショーレム、マルティン・ブーパー、ハンス・コーン、フーゴ・ベルグマン、エルンスト・シモン、ユダ・レオン・マグネスといった、1920年代以降にイスラエルへと移住し、そこでイェルサレム・ヘブライ大学の創設をはじめ、ユダヤ研究の構築を担った知識人たちは、1926年に「ブリット・シャローム」というグループを設立する。このグループはすでにパレスチナにおけるユダヤ人とアラブ人の共生を提

<sup>20</sup> Committee on the Inalienable Rights of the Palestinian People, 17 May 2024: <https://press.un.org/en/2024/gapal1467.doc.htm> (2025年3月10日最終確認)

<sup>21</sup> JWの略号は以下を指す。Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, Schocken Books, 2007.

言していたが、アーレントの議論もこうした潮流の延長線上に位置づけられる<sup>22</sup>。

アーレント自身、イスラエル国家の建設が具体化してくるとこの問題について積極的に言及するようになる。強調すべきは、そこでは「ユダヤ人の郷土の建設」が、パレスチナの「アラブ人」の協力を必要不可欠としていることだ。すなわち、「ユダヤ人国家」の主権化のために、パレスチナ人が「犠牲」となっていけないことが強調されているのである。

パレスチナにおけるユダヤ人がめざす真の目標はユダヤ人の郷土を築きあげることである。この目標はユダヤ人国家のあやまてる主権のために犠牲にされてはならない。(JW, 401)

パレスチナの独立はユダヤ人とアラブ人の協力という堅固な基盤にもとづいてのみ達成される。(JW, 401)

このようなアーレントの主張をどのように評価したらよいだろうか。

もちろん、アーレントが、「ユダヤ人の郷土の建設」の必要性を認めつつ、同時にパレスチナの「アラブ人」との共存が必要不可欠であるとしていた、という点そのものはきわめて重要だろう。だが他方で、先述の「ユダヤ軍」へのアピールに見られるような「暴力」の用語、あるいは『全体主義の起原』ですでに懸念されていた「入植してから領土を奪うという手段」の問題をどのように考えるかという問いは依然として残るだろう<sup>23</sup>。

そもそも、パレスチナにすでに居住していたアラブ人の立場からすると、ホロコーストという特筆すべき事情があれ、自分たちの居住地に新たに入植してきたユダヤ人の側から「共生」を提案されても、俄には受け入れがたい、と言うことすらできるかもしれない。こうしたバイナショナルイズムの提案そのものも、「ヨーロッパのユダヤ人」の視点を特権化したヨーロッパ中心的なものと言えなくもない<sup>24</sup>。

また、少なくとも 1948 年までのアーレントは「ユダヤ人として」という側面と、「パレスチナ人とともに」という側面をなんとかして両立させようとしていたと思われるが、それ以降は、これら二つの側面に対する言及は共になくなるように見える。こうしたアーレントの「沈黙」をどのように考えるかという問題も残るだろう<sup>25</sup>。

無論、だからと言って、アーレントが主張したパレスチナにおける「バイナショナルイズム／共生」の発想の意義が減じられるわけではない。パレスチナ問題の「解決」が強制移住・民族浄化・絶滅でないのであれば、この提案は単に非現実的なものとして棄却すべきものではなく、たとえ仄かであっても今日なお再考する必要がある<sup>26</sup>。

<sup>22</sup> Amnon Raz-Krakotzkin, "Jewish Peoplehood, "Jewish Politics," and Political Responsibility: Arendt on Zionism and Partitions", *College Literature*, 38 (1), 2011, p. 58.

<sup>23</sup> 二井彬緒「ハンナ・アーレントの「ユダヤ軍創設論」：初期におけるシオニズム論と後年に対する影響」、*Arendt Platz* (7)、2022 年。

<sup>24</sup> 早尾貴紀『ユダヤとイスラエルのあいだ：民族／国民のアポリア（新装版）』青土社、2023 年。

<sup>25</sup> 同上。

<sup>26</sup> Cf. Amnon Raz-Krakotzkin, *Exil et souveraineté : Judaïsme, sionisme et pensée binationale*, La Fabrique Éditions, 2007 ; ジュディス・バトラー『分かれ道：ユダヤ性とシオニズム批判』青土社、2009 年；二井彬緒『ハンナ・アーレントと共生の（場所）論：パレスチナ・ユダヤのバイナショナルイズムを再考する』晃洋書房、2025 年。

本報告では以下、とりわけ先に触れた「暴力」ないし「領土の奪取」に見られる「力」という点に注目して、もう少し検討を深めてみたい。この点で、同じ時代にほぼ同じ場所にいて同じ問題に対応していたシモーヌ・ヴェイユの見方はとりわけ参考になると思われる。

## 2. シモーヌ・ヴェイユ：ユダヤ・イスラエル批判と「力」の批判

### 2-1. ヴェイユにおけるユダヤ人問題の不在

1909年にフランスに生まれたシモーヌ・ヴェイユの家庭もいわば「ユダヤ系」であったが、アーレント家と同様にすでに世俗化し、周辺の西欧社会に同化していた。いや、ヴェイユ本人は、アーレント以上に「ユダヤ的なもの」に対し距離をとっていた、あるいはそもそも関心を示すこともなかったとも言える。1940年にヴィシー政権が「ユダヤ人身分法」を定めた際、同政権のユダヤ人問題の担当官であったヴザヴィエ・ヴァラ本人に対し、「一度もシナゴグに足を踏み入れたことはなく」、「ごく幼いころから、ギリシア、キリスト教、そしてフランスの伝統によってしか育まれてこなかった」者がどうして「ユダヤ人」として規定されなければならないのか、「数学の教授資格を持つ者が、その父母のうちの三人がシナゴグに行っていたという理由だけで、幾何学を学ぶ子どもに害をなすなんてどうやって信じることができるのか」<sup>27</sup>と書き送っている。この発言は興味深い。ヴェイユは、この「ユダヤ人身分法」に「反ユダヤ主義」を見てとって批判するのではなく、「私は、あなたの言う「ユダヤ人」ではない」と言うのである。

しかもヴェイユは単に自らを「ユダヤ人」と認めないだけでない。西洋のユダヤ人が自らをとりまく社会のなかに統合され、ユダヤ教の伝統やその宗教性を失っていくという「同化」の過程において、アーレントはそれでもやはり「ひとは攻撃されているものとしてのみ自分を守ることができる」という立場から「ユダヤ人」の政治的アイデンティティを重視したが、ヴェイユは逆に、「ユダヤ人」というアイデンティティそのものが今日すでに消えかかっているとの認識から、むしろ徹底的に同化を促進すべきだというのである。

これについては『ヴェイユ全集』において近年ようやく公刊された1942年の『「フランスにおける外国出身の非キリスト教徒マイノリティの地位の基本」に関するノート』が重要である<sup>28</sup>。フランスのキリスト教・保守主義的なレジスタンス組織「市民・軍事組織(OCM: Organisation civile et militaire)」は、1942年6月、大戦終了を見越し、戦後にありうべき新体制の再編に関して三つの報告書を出した。そのうちの一つ「国内諸マイノリティ」に関わる報告書（以下OCM報告）にヴェイユはコメントを出している。ここでの「国内諸マイノリティ」とは、「外国出身の非キリスト教徒マイノリティ」、すなわちアーレントがそうであったようなフランス国内にとどまるユダヤ人難民のことである。

OCM報告の立場は明快だ。「ユダヤ人問題の解決は、国民国家共同体への彼らの同化に向かわなければならない」。「ユダヤ人難民」のための「郷土」の建設を主張としたアーレントとは異なり、OCM報告はフランスという国民国家共同体のなかに、ユダヤ人が同化し溶け込むことを称揚する。さて、このOCM報告に対するヴェイユの立場は肯定的なだけでない。いっそう過激なものだ。ヴェイユは「ユダヤ人マイノリティの結晶化」を避けるためには、OCM報告のいう「同化」を促進し、むしろ、

<sup>27</sup> S. Weil, « Lettre à Xavier Vallat », in *Œuvres*, Gallimard, coll. « Quarto », 1999, p. 973-4.

<sup>28</sup> S. Weil, « Bases d'un statut des minorités françaises non chrétiennes et d'origines étrangères », in *Œuvres complètes*, t. V, vol. 1, 2019, p. 479-483. 以下、ヴェイユからの引用については Gallimard 社から公刊されている *Œuvres complètes* から引用する場合は OC の略号を用い、続けて巻号数等を記す。

キリスト教徒との結婚やキリスト教教育等を通じ、ユダヤ人の「消失 (disparition)」をいっそう促進すべき、というのだ。すでに既刊著作でも明らかなように、ヴェイユはキリスト教的な「靈性」をきわめて重視していたが、その立場から、「すでにこの国の生に染み込み始めているはずの本来的な靈性という着想との関連においてのみ、そこに統合できない者たち——避けがたくユダヤ人の大部分が含まれる——に対する保護策がとられうる」と言うのである。

このようなヴェイユの立場はきわめて稀有なものであり、ヴェイユ研究のなかでも、ヴェイユにユダヤ人という自らのアイデンティティに対する「自己嫌悪」や、あるいは「反ユダヤ主義」すら見出すような試みもあった。この点についての詳細は別の箇所でもとめたためそちらを参照いただくことにし<sup>29</sup>、ここではこうしたヴェイユの主張がどのように位置づけられるのかを確認しよう。

「ユダヤ人」のアイデンティティをどのように認めるかについては、これまでの議論を踏まえると大まかにいって次のように大別できよう。

- 1) (排他的な) 政治的・公的な主体として認める (シオニズム)
- 2) (共生可能な) 政治的・公的な主体として認める (1948 年までのアーレント)
- 3) 政治的・公的なアイデンティティとしてでなく、個人的・私的領域における宗教的なアイデンティティとして認める (フランス共和主義)
- 4) 政治的・公的なアイデンティティも私的領域における宗教的なアイデンティティも認めない (ヴェイユ)

1・2 は、「ユダヤ人」を政治的主体として認める立場だが、1948 年までのアーレントはこの主体性（ないし主権性）を排他的なものとするのではなく、パレスチナ人と共生可能なものとしてみなした点で、「イスラエル国家」のそれ (1) とは区別されるだろう。

3・4 は、いずれも「同化」を特徴とする。「ユダヤ人」はユダヤ人国家においてではなく居住する国家において共生することが前提となる。ただし、3 においてはユダヤ人としての宗教的なアイデンティティは否定されず、個人的・私的な領域にとどめることが要請される。フランス革命以来の共和主義の伝統におけるいわゆるフランス・ユダヤ人 (イスラエリット) のあり方はここに該当する<sup>30</sup>。4 もまた居住する国家における同化という点では 3 と同様だが、ヴェイユにおいてはユダヤ人としての宗教的なアイデンティティすら否定されるわけだ (ただし、考えてみると、50 年代以降のアーレントもむしろ公的領域におけるユダヤ人の政治的地位を認めることは一切なくなる。この点では 3 に該当するが、宗教的・民族的な属性についてことさらに語るわけでもない。この点では、黙説法的には 4 に近いとすら言うかもしれない)。

いずれにしても、時代および状況を考えるとヴェイユの立ち位置の特異性は際立っている。だが、「ユダヤ人」と名指しされつつ、占領下フランスでレジスタンス活動に参加していたヴェイユは、ナチスおよびそのフランスでの傀儡政権によるユダヤ人迫害について情報も得ていたのではないか。それでもなお、なぜ、ユダヤ人の「消失」を語るのか。

<sup>29</sup> 渡名喜「透徹した無関心」前掲論文を参照。

<sup>30</sup> この点については以下を参照。菅野賢治『フランス・ユダヤの歴史 下』慶應義塾大学出版会、2016 年；渡名喜庸哲『レヴィナスのユダヤ性』勁草書房、2025 年、第 II 部。

## 2-2. ヴェイユの「イスラエル」批判

事実としては、ヴェイユが当時の「ユダヤ人」に課せられた迫害の状況のいくらかを知らなかったはずはない。彼女は、ドイツ占領後も南仏のキリスト教系のレジスタンスに参加しさまざまな情報を得ていたし、また他ならぬアーレントが勾留されていたギュルス収容所についての報告も書いている<sup>31</sup>。

だが 30 年代後半から 40 年代前半にかけてヴェイユが一貫して行うのは過剰なまでの「ユダヤ人」ないし「イスラエル」に対する批判なのである。ここでは少なくとも、「事実」に関する問題とは別に、(ただしきわめて否定的なかたちで描き出された) 理念型としての「ユダヤ人」ないし「イスラエル」が問題になっているだろう。

こうした批判はさまざまな箇所で見られるが、とくに 1942 年に書かれた「カイエ」の以下の記述は激烈である。

ユダヤ人、この一握りの根こぎにされた者たちが、全地上の根こぎを引き起こした。[...] そして根こぎにされたヨーロッパは、植民地主義的な征服によって、残りの世界を根こぎにした。資本主義も全体主義もこの根こぎの進展に属している。もちろん、反ユダヤ主義者もユダヤの影響を伝播しているのだ。ユダヤ人は根こぎの毒である。(OC, VI-3, p. 291)

幾多の残虐行為、異端者の撲滅、度重なる不実、それらはイスラエルであった。資本主義、それはイスラエルであった。全体主義、それはイスラエルである。(OC, VI-3, p. 286)

ここで「ユダヤ人」ないし「イスラエル」と言われるのは、具体的な存在や行為に関するものというより、旧約聖書に描かれるような、他の部族への侵略も辞さない「イスラエル」ないし「ヘブライ人」の姿と考えることはできる。そしてそれをそれ以降のヨーロッパの歴史における「根こぎ」の原型とするような宗教的な批判がなされていると解釈することも可能だろう。この限りで、ヴェイユの批判を、「反ユダヤ主義 (antisémitisme)」ではなく「反ユダヤ教主義 (antijudaïsme)」とする見方もあるようだ<sup>32</sup>。

このあたりの事情は別稿に委ねよう。われわれにとって重要だと思われるのは、こうしたヴェイユの「無関心」の背後には、ここにいう「イスラエル」がもつとされる「力」に関する洞察があったように思われるからだ。言い換えると、ヴェイユの関心は、ナチスによるユダヤ人に対する暴力にのみではなく、植民地に対するフランス（共和主義）であれ、労働者に対する近代国家であれ、あらゆる形態においても発動する「力」にあったように思われるのである。

## 2-3. 「力」批判

実際、「力」という観念を中心に据えないかぎり人間関係についての明晰な思想は形成しえないと思う」とヴェイユは述べていた (OC, II-3, p. 223)。ここにいう「力 (force)」とはまさしく「人間関係」のなかで発動するものである。

<sup>31</sup> S. Weil, « Notes sur le camp de Gurs et sur un camp de prisonniers français en Allemagne », in OC, IV-1.

<sup>32</sup> 渡名喜「透徹した無関心」前掲論文を参照。

力はそれに触れる人を、もの言わず、耳を傾けないものにしてしまう。これが力の本性である。人を物に変形するという、力が有している権能は二重であり、二側面から行使される。力は、それを被る者も、それを操る者も、違う仕方ではあるが、ひとしくその塊を石にする。<sup>33</sup>

本稿の観点で重要なのは、30年代以降のヴェイユは、こうした「力」への批判を、ナチス・ドイツにおいて見出すと同時に、ナチス・ドイツだけでなく、フランスを含むあらゆる体制に見出していたことだ。

この姿勢は、ヴェイユが30年代の末に構想・執筆していた「ヒトラー主義の起源についての若干の考察」という論考においてもすではっきりと観られる。強調すべきは、ここで問題になっているのは「ヒトラー主義」の暴力的な性格だけではないということだ。たとえば、「今日かくもわれわれを苛むドイツ、これを徐々に作ったのはフランスだ」(OC, II-3, p. 175)とも言われる。フランスがドイツの先例となるのは、それが中央集権的な官僚主義体制という「近代国家」体制として先んじているからだ。「中央集権的、官僚主義的、軍事的国家に従うことで一つの国民となる民族はどれも、近隣の者にとって、また世界にとって、すぐさま一つの災禍となるだろうし、長きにわたり災禍のままとなるだろう。そこにあるのは、ゲルマン的な血に固有な現象なのではなく、近代国家の構造に固有な現象なのだ」(OC, II-3, p. 215)。

ヴェイユはなにも、たんなる相対化によってナチス・ドイツによる迫害を過小評価しているのではない。「民主主義国家に属する植民地において、ヨーロッパで最悪の全体主義国家におけるよりも多くの点でいっそうひどい強制を見つけることはさして難しくない」(OC, II-3, p. 145)と述べているが、「ファシズム」や「全体主義」、「民主主義」や「文明」国家といったさまざまな二項対立のもとで覆い隠されている暴力そのものの姿を見定めようとしているのだ(後にみるように、この暴力はとりわけ植民地に対して発現されるときにその原型を示すだろう)。

それゆえ、ヴェイユにとって、対置させるにたる選択肢は、「フランス」と「ドイツ」、「民主主義」と「全体主義」ではない。そうではなく、これらの双方がもつ「力」と「力とは別の原理」である<sup>34</sup>。

この「力とは別の原理」を、ヴェイユは第二次世界大戦中に考えようとしていた。とりわけそれは、「殺す」に向けられた「力」に対立するものとして、「助ける」ものとしての「愛」に見出される。そう考えたヴェイユは1940年に「最前線看護婦部隊編成計画」を起草し、戦闘の最前線に「殺す」ための「兵士」ではなく、「助ける」ための「看護師」を派遣すべきだと説くにいたる<sup>35</sup>。

もちろん、このような計画が実現困難だったこと、現に猛威を振るう「力」を打倒するためには「愛」はあまりにも非力であることは、ヴェイユ本人も自覚していただろう。とはいえ、「力」の打倒のために「力」が求められるにせよ、この「正義」の「力」そのものは即座に解体されなければならない。これこそがヴェイユがナチス・ドイツに向けて発していたことである。

ドイツ国家が解体されるのが無限に望ましい。とはいえ、この解体は、それが力によって果た

<sup>33</sup> Simone Weil, *La source grecque*, Gallimard, 1953, p. 32.

<sup>34</sup> S. Weil, *L'Enracinement*, Gallimard, coll. « folio », p. 303-4.

<sup>35</sup> S. Weil, *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, 1960. 鈴木順子『シモーヌ・ヴェイユ：「犠牲」の思想』藤原書店、2012年、204頁以下。

される場合であっても、力によって維持されてはならないという条件が必要だ。このようなことが可能なのは唯一次のような場合においてだけ、つまり、勝者が——われわれがそうなることになっているのだとして——、自分たちが敗者に課すものと同じ変容を自分自身も引き受けるという場合においてのみである。(OC, II-3, p. 219)

以上で見てきたように、ヴェイユの視線は、もちろん当時のナチス・ドイツを無視していたわけではないものの、そのみを特権視することはなかった。むしろ、さまざまな外見の背後に潜む根底的な原理としての「力」こそ、その眼差しの向かう先にあったと言えるだろう。

ただしそれは、安易な相対化ではない。晩年のヴェイユは次のように漏らしていたとされる。「過去のすべてのホロコーストを告発するのではなかったならば、どうして一つのホロコーストを告発することができようか」<sup>36</sup>。特定の問題を特権視しないことは、場合によっては、相対化をすることで結局それを免罪することにもなりうる。ヴェイユの場合はそうではない。特定の問題を特権視しないことは、それと同じ原理に支えられたあらゆる問題を重視することである。それゆえ「一つのホロコースト」を告発することは、それだけにとどまることはできず、「すべてのホロコースト」の告発に繋がらなければならない、というのである。

#### 2-4. 「西洋」の植民地主義的暴力

このようなヴェイユの姿勢は、あまりにも正しいが、と同時にあまりにも困難のようにも思われる。ただし、その非現実性を指摘して満足する前に、その背景にあったと思われる問題関心に触れておこう。

その鍵は、『神を待ち望む』に収められた「ノアの三人の息子と地中海文明の歴史」にあるように思われる。この小論は、旧約聖書に見られるノアとその三人の息子をめぐる逸話について、ヴェイユ本人が旧約聖書の伝統的な解釈に真っ向から対立するような解釈を打ち出したものと言える。とりわけ注目に値するのは次の一節だ。

今日、ヤペテとセムの子孫たちがいつそうの物音を立てている。一方は力を持ち、他方は迫害され、両者は邪悪な憎しみによって引き裂かれているが、兄弟であって、よく似通っている。彼らが似通っているのは、裸性の拒否と衣服の必要性のためだ。<sup>37</sup>

ヤペテもセムも旧約聖書に現れるノアの息子であるが、ヤペテとはヨーロッパ人の祖とされ、セムはユダヤ人の祖とされる。だとすると、ここで「いつそうの物音を立てている」とされる「ヤペテとセム」とは、ナチスとユダヤ人のことを暗示していると理解しうる。「一方は力を持ち、他方は迫害され」ているわけだ。だが、先に見たように、ヴェイユの視線は、ここで迫害されている側に肩入れすることにはない。むしろ、両者の「似通っている」ところに向けられている。それが「力」である。

このヴェイユの論考が重要であるのは、こうした「力」に対置される「力とは別の原理」のありかが、同じノアの子どもであったハムに探られているためだ。ハムとはアフリカ人の祖とされるが、同

<sup>36</sup> Cf. « Présentation de S. Weil », in *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique, op. cit.*, p. 18.

<sup>37</sup> S. Weil, « Les trois fils de Noé et l'histoire de la civilization, méditerranéenne », in *Attente de Dieu*, Fayard, 1996, p. 241f.

時に、ノアの裸を見たがゆえに「カナンは呪われよ。奴隷の奴隷となり、兄たちに仕えよ」（「創世記」9章25節）というハムの呪いは、その後のキリスト教西洋によるアフリカの蔑視や迫害のいわば神学的な根拠となった<sup>38</sup>。ここで、ヴェイユは「西洋」の内部でのさまざまな対立を超えて、「西洋」の「文明」がその外部に対してもたらしてきたその「力」、とりわけ植民地主義において発動する暴力を見定めようとしているようにも思われる。

少なくともこのヴェイユの眼差しは、『植民地主義論』におけるエメ・セゼールときわめて近い。

植民地化を行なう民族は、そして植民地化を——つまり力を——正当化する文明は、すでに病んだ文明、瀕死の文明であり、論理を重ねれば重ねるほど、否認を重ねれば重ねるほど、あらがいがたく、自らのヒトラーを、つまり自らの行いへの報いと呼び招いているのだ。／植民地化とは、ひとつの文明における野蛮な橋頭堡だ。そこは、いついかなる瞬間にも、文明の純然たる否認へと通じうる地点である。<sup>39</sup>

翻って、アーレントに立ち戻ると、「ユダヤ人」の政治的地位を重視するアーレントは、「全体主義」というかたちで共産主義とファシズムの二項対立を超克しえたとしても、やはり西洋ないしヨーロッパ中心主義的な視座にとどまっていた、と言わざるをえないだろうか。とりわけアーレントに関しては、アフリカや黒人問題について人種差別的な見方も指摘されるが、だとすればやはりアーレントは、ヴェイユやセゼールが問題視したような西洋文明に内在する暴力性については無自覚だったと言えるべきか<sup>40</sup>。

だが、そう割り切ってしまうと、アーレントの考察の一部を強調することで他の側面を見落とすことにもなりかねないようにも思われる。事実、他方では、『全体主義の起原』第二巻を中心に、19世紀の帝国主義・植民地主義的な暴力（とりわけヨーロッパによるアフリカの暴力的支配）との延長線上でナチスのユダヤ人政策を捉えたり<sup>41</sup>、ポスト植民地主義やカルチュラル・スタディーズの観点でアーレントを読み直す見方も強く見られる<sup>42</sup>。

こうした見方は、本シンポジウムのテーマに照らすならば、今日「ホロコーストとナクバ」という観点でアーレントを読み直すという観点に接続しうるだろう。まさしく『ホロコーストとナクバ』と題された論集の序文で、編者たちは次のように述べている。「最終解決と植民地主義的・帝国主義的暴力の連関を最初に体系的に説明したのは、ハンナ・アーレントの『全体主義の起原』だった。[…]ジェノサイドや暴力的な民族浄化は、民族的・宗教的な同質性と帝國的支配を目指す国民国家の志向

<sup>38</sup> とりわけレイ・サラ＝モランズの以下の著作を参照。レイ・サラ＝モランズ『ソドム——法哲学への銘』月曜社、2010年；『黒人法典：フランス黒人奴隷制の法的虚無』明石書店、2024年。

<sup>39</sup> エメ・セゼール『帰郷ノート／植民地主義論』平凡社ライブラリー、142-3頁。

<sup>40</sup> この点については以下も参照。高橋哲哉『記憶のエチカ』岩波書店、1995年；キャスリン・T・ガインズ著『アーレントと黒人問題』人文書院、2024年；Patricia Owens, “Racism in the Theory Canon: Hannah Arendt and ‘the One Great Crime in Which America Was Never Involved’”, *Millennium: Journal of International Studies*, Vol. 45 (3), 2017.

<sup>41</sup> Cf. Jan-Bart Gewald, “Imperial Germany and the Herero of Southern Africa: genocide and the quest of recompense”, in *Genocide, war crimes and the West: history and complicity*, Zed Books, 2004.

<sup>42</sup> Paul Gilroy, *Between Camps: Nations, Culture, and the Allure of Race*, Allen Lane, 2000; Paul Gilroy, *After Empire: Multiculture or Postcolonial Melancholia*, Routledge, 2004; R. H. King and D. Stone (ed.), *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race, and Genocide*, Berghahn, 2007; Angela McRobbie, “No such thing as peacetime: Notes on Gaza, Hannah Arendt and cultural studies”, *European Journal of Cultural Studies*, 23 May 2024.



と結びついており、その衝撃波はヨーロッパを超えて広がっていった」<sup>43</sup>。こうした観点においてもまた、本発表で触れたヴェイユの見解をアーレントに接続することはそれなりに意義があるだろう。

## 終わりに

もちろん、アーレントにヴェイユのいう「力とは別の原理」の思想があるかは定かではない。アーレントは「暴力」「権力」「力量」を仔細に区別していたし、「愛」についても触れているが、「力とは別の原理」のようなものをどのように考えていたかはわからない。他方で、ヴェイユの「愛」は、暴力の連鎖を断ち切るという観点では傾聴に値する重要な観念であるが、ただし、原理としては正しいようにも見えても、現実的・実践的にどれほどの「力」をもちうるかもさだかではない。

おそらくこの観点では、ヴェイユのいう、ドイツ国家の「解体」の条件、すなわち、たとえ「それが力によって果たされる場合であっても、力によって維持されてはならないという条件」が重要だろう。ヴェイユによれば、これが可能なのは、「勝者が […]、自分たちが敗者に課すものと同じ変容を自分自身も引き受けるという場合においてのみ」であった。ここではおそらくエマニュエル・レヴィナスがいう「震撼」と「弱さ」をも想起すべきだろう。レヴィナスは「戦争に対して行われた正義の戦争のなかで、この正義そのもののゆえにたえず慄く——さらには震撼する——のでなければならない。この弱さが必要である」と述べていたのだった。おそらく、二井報告でも指摘されたように、アーレントが、ユダヤ軍は強制収容所の解放という目的を達したらすぐに解散すべきだと述べていたとき、彼女が肯定した「力」への慄きがあったのかもしれない。

ただ、アーレントの強みはここに求めるべきではないかもしれない。この観点では、「過去のすべてのホロコーストを告発するのではなかったならば、どうして一つのホロコーストを告発することができようか」というヴェイユの問いを真剣に捉え、その「告発」をより具体的に進めるならば、アーレントが『全体主義の起原』で行った、「帝国主義的暴力」、「絶滅」政策の連関についての考察はいつもの意義をもつとも言えるだろう。

さらには、アーレントがこうした「帝国主義的暴力」の議論のただなかで指摘した「難民」／「無国籍者」の議論はいまもって重要だろう<sup>44</sup>。そこには、こうした「余計なもの」をも生み出した歴史的・政治的な背景の分析が見られるだけではない。アーレントの「難民」論およびそれに基づく「ユダヤ人の政治的地位」「共生国家」の議論が示すのは、こうした「余計なもの」たちが従属的・受動的な立場に甘んじるのではなく、主体的な行為主体となる展望をも示すのではなかろうか。サラ・ロイが、ガザのパレスチナ人を、単に憐れむべき犠牲者・援助すべき被害者としてではなく、当事者・行為主体とすることの必要性を説くとき、ここでもまたアーレントに立ち戻ってみることもできるだろう<sup>45</sup>。

<sup>43</sup> バシール・バシール、アモス・ゴールドバーク（編）『ホロコーストとナクバ：歴史とトラウマについての新たな話法』水声社、2023年、38、40頁。

<sup>44</sup> この点については以下も参照。オムリ・ベン＝イェフダ「マアバラ：ショアーとナクバのあいだのミズラヒーム」、『ホロコーストとナクバ』、前掲、289頁。

<sup>45</sup> サラ・ロイ『ホロコーストからガザへ：パレスチナの政治経済学（新装版）』青土社、2009年／2024年；サラ・ロイ『なぜガザなのか：パレスチナの分断、孤立化、反開発』青土社、2024年。

●シンポジウム「ハンナ・アーレントとユダヤ／パレスチナ」  
ハンナ・アーレント、ジュディス・バトラー、サラ・ロイに  
おけるユダヤ的倫理  
——イスラエル国家およびガザ地区の捉え方をめぐって  
提題者：早尾貴紀（東京経済大学）

はじめに

「ユダヤ人の倫理」がこれほど深刻に問われている時代はないだろう。

2023年10月7日のパレスチナ・ガザ地区からの一斉蜂起があり、それを契機としたガザ地区に対するイスラエル軍の徹底した壊滅作戦は、ジェノサイドと言っている事態を引き起こした。継続した1年強の攻撃期間に確定人数で6万人以上、全建造物の80パーセントが破壊されたというその瓦礫に埋まっていると推計される遺体を加えると7万人以上のガザ住民が殺害された。厳格なガザ地区封鎖と物資搬入の停止による兵糧攻めで、栄養不足による餓死者と医薬品不足による病死者も出ており、それを一般には「殺害」とは呼ばないとしても、イスラエル政府はそれを意図して実行しており、その間接的な「殺害」件数も加えると、ガザ住民の死者数は18万人にも達するという推計もある。

6万人あるいは7万人に達するという直接攻撃による殺害人数については、その9割がパレスチナの抵抗組織の戦闘員とは無関係な一般市民とされるが、イスラエル軍は1人の「標的」につき20人程度の「巻き添え」をあらかじめ許容するという「倫理基準」を採用している。9割の市民もまた意図的に殺害されたに等しい。それだけではない。そもそもイスラエルが「抵抗組織を殲滅する」ことを公然と掲げたとき、その抵抗組織の中心となっている「ハマス（イスラーム抵抗運動）」はパレスチナの議会選挙で単独与党となった選挙的正統性を持っている政党である。したがって、そのハマスを支持した選挙民であるパレスチナ人は同じく殲滅対象であるとみなしている。政府や軍広報は、「民間人の避難を促し、被害は最小限にとどめている」と表向きは語っているが、例えば2023年10月9日、ガザ蜂起の翌々日には、イスラエルのヨアブ・ガラント国防大臣（当時）は、「ガザ地区にいるのは人間動物だ。完全に封鎖して、食糧、電気、ガス、水道、すべてを止めてやる」と宣言し、そしてそれを実行した。

ところで、こうした非人間化、絨毯爆撃、集団連行、処刑スタイルでの殺害、遺体隠滅の集団埋葬、封鎖下での飢餓・餓死、蔓延する伝染病による病死、これらを見聞きするにつけ、第二次世界大戦期のナチスによるユダヤ人絶滅政策であるホロコーストを想起せずにはいられない。

そしてこういう問いが生まれる（実際に数多く疑問が出されている）。「どうしてホロコーストという経験をしたユダヤ人が、パレスチナ人に対して同じことをすることができるのか」と。実際にはホロコーストの生存者がイスラエルを建国したのではなく、ナチス台頭以前の19世紀末にユダヤ人国家建設を目指すシオニズム運動が生まれ組織化されていったのであり、またパレスチナにおけるユダヤ人国家建設の思想の発端は、ヨーロッパのキリスト教圏でユダヤ教徒マイノリティを追放してパレスチナに入植させるというキリスト教シオニズムとして宗教改革時代に遡る。とはいえ、イスラエル国家の側が、建国後のある時期から（ここでは詳述しないが1960年のアイヒマン裁判を契機として）ホロコーストを、国家を正当化する論理に自覚的に利用していることと、ヨーロッパの反ユダ主義が発端になっているという点では、ホロコーストもシオニズム運動も共通の基盤を有していることも確

かである。そうであれば、ホロコーストによる苦難の経験は、イスラエルにおいてこそ教訓化されていなくてはならない。「もう二度と繰り返さない」と。

ところが、その「二度と繰り返さない」というのが、二度とユダヤ人を犠牲にさせない、ということにのみ特化してしまい、そのためにはジェノサイドをやられる側ではなく自らやる側になること、ホロコーストの苦難を別の他者に反復すること、これが教訓化されているかのようなのだ。ホロコーストのようなことが二度と地球上で起きてはならない、という普遍的教訓ではなく。

ガザ・ジェノサイド（無差別爆撃・集団処刑・集団餓死）という主体的攻撃が、ユダヤ人国家をアイデンティティとするイスラエル国家によって実行され、しかも世界の衆人環視のもとでそれが継続し、しかも欧米諸国がそれを具体的に支援するという事態に対して、まずもって、ジェノサイド実行の主体であるユダヤ人の倫理が問われ、そしてそれを支援したり黙認したりしている世界の倫理が問われている。このことが、2023年10月7日以降続くジェノサイドの下で明らかになった。〈10.7〉以降に世界のユダヤ人の批評家や言論人から、「初めてユダヤ人であることが恥ずかしくなった」、「初めてイスラエルと自分のユダヤ人意識とに断絶を感じた」といったことが聞かれるようになった。

とはいえ、注意を喚起すべきは、〈10.7〉に突然何かが始まったわけではない、ということだ。パレスチナの民族浄化は、イスラエルの歴史家イラン・パペが綿密に分析したとおり、シオニズム運動の初期から画策され、第一次世界大戦後のイギリス委任統治下でパレスチナへの組織的入植が強化された1920年代には具体的な計画・実行に入り、そして1948年のイスラエル建国を挟んで、1967年のヨルダン川西岸地区・ガザ地区の軍事占領、そして現在まで続く西岸・ガザへの入植・攻撃・封鎖という全ての段階で、100年間にわたりパレスチナの民族浄化はつねに進行形なのである<sup>1</sup>。

文脈を断ち切り、「一切の理由もなく唐突に不当な暴力が始まった」というふうに描き宣伝するのは、自分を正当化し相手の暴力を「テロ」と名指して非難する側の常套手段である。〈10.7〉が始まりであるかのような語りに同調するわけにはいかない。ガザ地区は軍事占領下で封鎖されすでに繰り返し空爆・侵攻を受けていた以上、1967年から軍事占領の暴力を問わなければならないし、ガザ地区住民の大半はイスラエル建国時に故郷から無理やり追放された難民である以上、1948年前後の建国の暴力を問わなければならない。

したがって本稿は、イスラエル建国の暴力をその同時代において問うたユダヤ人哲学者ハンナ・アーレント、イスラエル建国で形成されたガザ地区を長年の研究対象としてきたユダヤ人研究者サラ・ロイ、そして〈10.7〉以前からイスラエルの占領暴力を批判し続けてきたジュディス・バトラー、この3人の思想および発言を掘り下げることで、「ユダヤ人国家」イスラエルの暴力についての「ユダヤ人の倫理」を考察する。それは、すでに指摘したように、たんに〈10.7〉以降のジェノサイドを批判するためのものではなく、その背景・文脈から見直し批判するものだが、同時にその作業を通して、より根源的に〈10.7〉以降を捉え直すことにもつながるはずである。

## 1. イスラエルおよびガザ地区に対するアーレントの認識

ドイツ出身のユダヤ人哲学者ハンナ・アーレントは、ユダヤ教徒としての宗教信仰は篤くはなく、世俗的かつ同化的なユダヤ系ドイツ人として、ヨーロッパ哲学の研究者であった。その過程でドイツ

<sup>1</sup> イスラエルという国家の根底にある民族浄化思想に関しては、イラン・パペ『パレスチナの民族浄化——イスラエル建国の暴力』（田浪亜央江・早尾貴紀訳、法政大学出版局、2017年）、および、早尾貴紀『イスラエルについて知っておきたい30のこと』（平凡社、2025年）を参照。

のユダヤ人女性ラーエル・ファルンハーゲン (1771-1833) を見出し、その伝記的考察『ラーエル・ファルンハーゲン』を 1957 年に刊行した<sup>2</sup>。そこに見い出せるのは、ユダヤ教徒やユダヤ民族としての強いアイデンティティではないが、さりとて完全にドイツに同化することもできない、「賤民 (パーリア)」としてのユダヤ人アイデンティティであった<sup>3</sup>。

こうした思想的背景から、ナチスが台頭し反ユダヤ主義が強まる中で、アーレントはユダヤ人の避難の亡命——その行き先にはパレスチナも含まれていた——を支えるためにシオニストの団体で活動をした。1933 年にナチスが政権に就くとアーレント自身は隣国フランスに亡命し、そのフランスもまたナチス・ドイツに降伏すると、1941 年にアメリカ合衆国に亡命した。すなわち、シオニスト団体での活動はあくまで避難支援であって、アーレントは言葉の強い意味でのシオニストではなく、実際シオニズム運動の標的であったパレスチナへはアーレントは決して移住・入植しようとはしなかった。その後生涯をアメリカ合衆国で過ごすことになる。

そして 1942 年のニューヨークにおけるビルトモア会議で主要なシオニストが結集し、パレスチナの地においてユダヤ人国家を目指すことが綱領化されて以降 (自治政体コモンウェルスという言葉が使われたが事実上は国家を指した)、アーレントはこの「ユダヤ人国家建設」という思想運動に強く反対する論陣を張るようになる。「ユダヤ人だけの国家」という理念にも反対であり、パレスチナの地を二つに割って半分をユダヤ人国家にするという二国家分割案に抵抗した<sup>4</sup>。それは、ユダヤ・ナショナリズムとしてのシオニズム運動という強い民族主義を受け入れがたかったことと、ユダヤ人国家の建設が先住アラブ・パレスチナ人の追放・難民化を引き起こすことが不可避であったことのためであった。パーリア的ユダヤ人としてアーレントは多民族国家であるアメリカ合衆国を自身では選んだが、やはり同様に、来たるべきパレスチナの独立国家は、先住パレスチナ人と移民のユダヤ人とが多数派を争うことのない連邦制を基本的なモデルとすべきであると考えていた。ところで、こうした一連の経緯の整理と思想的検討については、私自身が『ユダヤとイスラエルのあいだ』で行なったことがあり、ここでそれ以上のことを付け加えることはない<sup>5</sup>。

また他方で、1967 年の第三次中東戦争でイスラエルが圧勝しヨルダン川西岸地区およびガザ地区も含む広大な領域を軍事占領した際に、アーレントがその勝利に熱狂し、右翼的なユダヤ防衛連盟に寄付をしていた、ということが伝記的事実で知られている<sup>6</sup>。私自身もこの事実関係については関心と懸念を持つところではあったのだが、本稿の元となるシンポジウムに先立つ講演会で、小森謙一郎が一定の検証を提示した。それによると、アーレントが寄付を行なったのは、実際にはユダヤ防衛連盟に対してではなく、全国ユダヤ振興会に対してであり、また 1973 年の第四次中東戦争でも寄付を続けたという記述も伝記にはあったが、これは事実と反するという<sup>7</sup>。さらにアーレントの書簡を分析した小森によると、1969 年あたりには、「熱狂」から「反省」への変化が見られる。知られた伝記

<sup>2</sup> ハンナ・アーレント『ラーエル・ファルンハーゲン【新版】——ドイツ・ロマン派のあるユダヤ女性の伝記』(大島かおり訳、みすず書房、2021 年)

<sup>3</sup> ハンナ・アーレント「パーリアとしてのユダヤ人——隠れた伝統」(『アイヒマン論争——ユダヤ論集 2』、齋藤純一他訳、みすず書房、2013 年)

<sup>4</sup> ハンナ・アーレント「シオニズム再考」、「ユダヤ人の郷土を救うために」など (同上)

<sup>5</sup> 早尾貴紀「ハンナ・アーレントと国家創設のプロジェクト」、『ユダヤとイスラエルのあいだ』(青土社、2008 年)

<sup>6</sup> エリザベス・ヤング＝ブルーエル『ハンナ・アーレント——〈世界への愛〉の物語』(大島かおり他訳、みすず書房、2021 年)

<sup>7</sup> 日本アーレント研究会特別企画、小森謙一郎「アーレントとパレスチナ問題——進行する〈ナクバ〉の前で」(2024 年 7 月 21 日、オンライン開催)

の記述のみでアーレントを「シオニストへの転向」と断ずるのは拙速だということになる。

とはいえ、このガザ地区への壊滅的攻撃がなされている事態のもとで、アーレントの、とりわけガザ地区への所感には注目せざるを得ない。1967年6月の第3次中東戦争の後、同年9月にアーレントはガザ地区を訪れており、そのときの様子を哲学上の師であるカール・ヤスパースへ書き送っている。イスラエルは「ほとんどの点で、実に好ましい感じでした」とする一方で、ガザ地区は、「大農園を除けばどこも信じがたいほどみすばらしくて、それら大農園も明らかに不在地主が飢餓賃金しか払わずに、このうえなく原始的なやり方で経営してきたのです」と書き、さらに、「それに比べればUNRWA キャンプにいる難民の生活のほうがまだましです。先史時代の穴居人のような窓もない粘土小屋暮らしではなく、ともかくもバラックに住めるのですから」と続けた<sup>8</sup>。

ここには、そもそもイスラエル建国の暴力によって、ガザ地区が歪な形で存在することになり、理不尽なまでの制約を受けていることについての、歴史的・政治的・思想的な省察は微塵もない。かつて自身が警告したようにユダヤ人国家としてイスラエルが建国されたことによって、その地域から追放されたパレスチナ難民たちが大量に押し込められて小さく区切られたことによって狭隘なガザ地区が形成された。さらにパレスチナ国家の建設は許されず、政治的・経済的な自立は奪われ続けた。その一方でヨーロッパ人入植者によって建国され欧米各国から大規模に経済的・軍事的援助を受けているイスラエルが、欧米人であるアーレントにとって「好ましい」と感じられたというのは、これまた反省的判断を欠いた同一化にすぎない。

このガザ訪問記にはアーレントのイスラエル認識に大きな欠落があることを示しているように思われる。1940年代にパレスチナ分割に反対し、ユダヤ人国家案に反対したアーレントのユダヤ人倫理は、どうなってしまったのだろうか。

## 2. サラ・ロイの占領地ガザ体験とガザ研究

同じくナチスによるユダヤ人迫害を背景に持ち、アメリカ在住のユダヤ人であるサラ・ロイは、アーレントとはまったく異なり、ガザ地区も含むパレスチナ占領地に対し、人間的共感とユダヤ人としての責任感を持って、ひじょうにきめ細やかに見ている。ロイは、ポーランド出身の両親がそれぞれ多くの親族とともに第二次世界大戦時にナチスの収容所に囚われ、両親はその数少ない生存者であった。両親は、戦後もなお反ユダヤ主義の濃いポーランドには戻ることができず、しかしユダヤ人国家となったイスラエルにではなく、アメリカ合衆国に移住することを選んだ。決して宗教的ではない両親は、それでも異質な他者との共存を重んじるユダヤ的倫理を大事にするからこそ、アメリカを選んだという点は、アーレントその人自身の経験と大きく重なる。ロイは、そうした両親のもとにアメリカで生まれた、ホロコースト生存者二世である<sup>9</sup>。

そのロイは、1985年に初めてヨルダン川西岸地区とガザ地区を研究調査のために訪れた。その時にユダヤ人として大きく二つの経験をするようになる。一つは、イスラエル兵が占領地でパレスチナ人を公然と凌辱しているのを繰り返し目撃したことだ。老人がロバの尻にキスすることを強いられ、青年が道路で四つ這いになり犬のように吠えさせられ、妊婦がお腹を殴られ、滞在していた難民キャンプ

<sup>8</sup> 1967年10月1日ヤスパース宛書簡、L.ケーラー／H.ザーナー編『アーレント＝ヤスパース往復書簡3』（大島かおり訳、みすず書房、2004年）、244頁

<sup>9</sup> サラ・ロイ「ホロコーストからパレスチナ－イスラエル問題へ」、『ホロコーストからガザへ——パレスチナの政治経済学』（岡真理・小田切拓・早尾貴紀編訳、青土社、2009年）、173-178頁

の家屋が破壊される。そういった光景を恐怖で何もできずに眺めているしかなかったロイは、その光景がまさに両親から聞かされていたこと、すなわちゲットーや収容所に入れられる前に街中でナチスがユダヤ人にさせていたこととまったく同じだということを思い起こした。それはどちらも、陵辱を通して人間性を剥奪することそのものである。そしてロイは、追放と喪失の経験を身に迫って理解するのであった<sup>10</sup>。

もう一つは、ガザ地区で、パレスチナ人たちに歓待を受けたことである。ガザの人びとは、ロイを、ユダヤ人として、アメリカ人として、女性として受け入れ、ロイと対話を重ねた。ロイを家庭や会社に招き入れ、研究調査の協力もしてくれた。その過程で、ガザがパレスチナの抵抗運動の中心であり、パレスチナの歴史的記憶の中心であり、そしてそのことにガザの人びとが誇りを持っているということを、ロイは理解した<sup>11</sup>。

これ以降、ロイはガザ地区で滞在調査を重ね、博士論文を完成させ、そしてその研究については第一次インティファダとオスロ和平合意を挟む時期まで継続された。その成果が、1995年に『ガザ地区——反開発の政治経済学』<sup>12</sup>という一冊の専門書として刊行されるや、大きな反響を引き起こした。現在のガザ地区も含むガザ方面の広範な歴史や文化や政治経済をカバーし、シオニズム運動の長期的影響、イスラエル建国による決定的な変化と「ガザ地区」の形成、ガザ地区が置かれた諸条件、1967年の軍事占領、占領下でイスラエルが本格的に開始したパレスチナの「反開発政策」、ガザ地区を徹底的に利用しながら西岸地区への効果的支配へと繋げる手法、第一次インティファダを契機にガザと西岸を分離・封鎖して困窮させ、オスロ体制を飲ませたこと。その全貌がロイの手によって解明され、それが「反開発 De-Development」という概念によって明晰に特徴づけられたのである。

反開発とは、経済成長が構造的に制約され遅れてはいるがそれでも成長している「低開発 Under-Development」とは根本的に異なり、経済社会そのものの成立を弱体化させ、究極的には不可能にすべく、さまざまな基盤を意図的に制限し破壊していくことを指す。占領地での産業を阻害し、人・カネ・物の移動（とりわけ近隣アラブ諸国との間で）を禁止し、ひたすらにイスラエルに依存した出稼ぎ労働と消費のサイクルに投げ込み、パレスチナ人をただ生きながらえるだけの生にしてしまうのだ。オスロ体制に入ってから、その出稼ぎ労働さえも厳しく制限し、国際援助にその生存条件を依存させるように仕向け、ますますパレスチナ社会は弱体化・不安定化させられていく。ロイは、世界中が「画期的な和平の枠組み」とオスロ合意を称賛しているその只中で、冷徹にオスロの欺瞞と罠を暴き、この体制が早々に行き詰まることを喝破した。ロイは、オスロ体制下で『ガザ地区』を加筆し、増補第二版を2000年の第二次インティファダの直前に書き上げ、オスロの破綻を予告した（書籍としての実際の刊行は2001年となったが、脱稿はインティファダの前だった）<sup>13</sup>。

ハンナ・アーレントとサラ・ロイ、二人の在米ユダヤ人研究者は、ともにガザ地区を訪れながら、あまりに対照的な目線でガザ地区を見ていた。この差はどこから来るのだろうか。20年ほどの時代的な差でロイが経済発展したガザ地区を見ていたということはまずない。ロイが初めて訪れたガザ地区も含む占領地は、見た目に出稼ぎや援助で金回りと消費があっても、健全な農業・工業の発展など存在しないからだ。

<sup>10</sup> 同上、183-186 頁

<sup>11</sup> サラ・ロイ「長期にわたる対ガザ戦争」（早尾貴紀訳）、『現代思想』2024年2月号

<sup>12</sup> Sara Roy, *The Gaza Strip: The Political Economy of De-Development*, Institute for Palestine Studies, 1995

<sup>13</sup> Sara Roy, *The Gaza Strip: The Political Economy of De-Development 2<sup>nd</sup> ed.*, Institute for Palestine Studies, 2001

### 3. ロイが読むアーレントにおけるユダヤ的倫理

先にも少し触れたように、サラ・ロイは、いわゆる宗教的に敬虔な家庭ではないものの、「ジュダイズムが倫理と文化のシステムとして実践されている家庭」で育った。「ユダヤ教」と言うには宗教性は薄い、しかし、亡国のディアスポラを生きたユダヤ人が織りなした倫理は、間違いなくユダヤ的な伝統に基づいたものであり、むしろその点では近代の政治的シオニズム運動の対極をなすものであった。すなわちそれは、異質な他者とこそ共存すること（それゆえユダヤ人だけの国家としてのイスラエルを両親は拒絶した）、「愛国主義」に埋没せず異議申し立てをすることであり、それゆえ国境に従属せず、不正に怒り、沈黙せず証言する、それをこそ大切な倫理とするものだった<sup>14</sup>。そうだとすれば、パレスチナ人の受けている暴力や収奪にどうして沈黙したり、加担したりすることができるのか。

ところで、こうした「他者との共存」と「異議申し立て」を重ねるこのユダヤ的倫理は、アーレントの基本的な思想と共通するはずのものではないか。ユダヤ人国家イスラエルではなく多民族国家アメリカ合衆国への移住を選択したこと、そしてアイヒマン裁判を仮借なく批判した『エルサレムのアイヒマン』<sup>15</sup>に象徴されるように、ユダヤ人コミュニティ内での孤立を恐れずに発言をしたことは、まさにロイとぴったりと重なっている。またロイの側からアーレントの『全体主義の起源』<sup>16</sup>などにたびたび論及があり、ロイ自身もアーレントを基本的には重要な思想家として評価しているように思われる。

しかし、それでもなぜアーレントとロイとのパレスチナ観、ガザ観はかくも対照的なのだろうか。ここでロイが具体的にアーレントに論及した一つの論考を参照したい。

2021年にイーヴァル・エクランドとの共著の形で発表された「排除の新しい政治——プロローグとしてのガザ」という論考<sup>17</sup>で、サラ・ロイはアーレントの『全体主義の起源』を引用して論じた。人権の根本的な剥奪は、「意見を持ったり行動を起こしたりする「場所」を剥奪すること」に最も強く表れており、ガザ地区はまさにそうした「共通世界（人間共同体）から放り出されて」おり、場所なき場所となっているという<sup>18</sup>。ロイによるとそうした場所では、「ルールや規範が後退すると、例外が新たなルールとなり、新たな規範を決定することになる。ガザは例外が試される実験場なのだ」。

これはまさに、アーレントに加えてカール・シュミットを援用してジョルジョ・アガンベンが論じた「例外状態」論である<sup>19</sup>。ロイは、ガザ地区を例外状態論によって分析・整理する。抵抗運動の強いガザ地区は、民族自決を求めイスラエルによる占領を決定的に拒絶する存在であるがゆえに、イスラエルはパレスチナが存在が、イスラエル国家そのものに対する挑戦と受け止め、パレスチナ人を「政治的ノー・マンズ・ランド」（つまり主権なき占領地）から消滅させることにした。そのことが、組織的抵抗運動としての第一次インティファダを受けたオスロ体制であった。

<sup>14</sup> サラ・ロイ「ホロコーストからパレスチナ-イスラエル問題へ」、同上、179-180頁

<sup>15</sup> ハンナ・アーレント『エルサレムのアイヒマン【新版】——悪の陳腐さについての報告』（大久保和郎訳、みすず書房、2017年）

<sup>16</sup> ハンナ・アーレント『全体主義の起原1～3【新版】』（大久保和郎、大島通義、大島かおり訳、みすず書房、2017年）

<sup>17</sup> Sara Roy, Ivar Ekeland, “The New Politics of Exclusion: Gaza as a Prologue”, *The Markaz Review*, 15 October, 2021

<sup>18</sup> ハンナ・アーレント『全体主義の起原2 帝国主義』同上、326-327頁

<sup>19</sup> ジョルジョ・アガンベン『例外状態』（上村忠男、中村勝己訳、未来社、2007年）

ロイによると、オスロ体制の核心は、パレスチナの隔離と封鎖である。ガザ地区と西岸地区とをそれぞれに封鎖して切り離し、とりわけ孤立した小さなガザ地区を例外的で周縁的なものと位置づける。ガザ地区をその「雛形」として、西岸地区をユダヤ人入植地とそれに伴う道路や検問所などのインフラによってバラバラに切り刻み、いくつもの飛び地に分断する。ガザ地区も分断された西岸地区各地も、政治的・経済的・民族的な権利を否定され、人道援助に依存する弱体化した空間へと変貌させられ、最終的には、「パレスチナ人を根絶やしにするか、少なくともその存在を見えなくすること」が狙われる。

こうしてロイは再度アーレントを引用する。「この例外状態において、ガザ地区の人びとは、生物学的な必要性以外は「名状しがたい」存在とされ、アーレントの言葉を繰り返せば、共通世界（人間共同体）から放り出されて生きることを余儀なくされ、居場所や所属、それに付随するものすべてを否定される」。ガザが「草刈場」とされ、ガザ住民は全員が、ハマースでテロリストで標的、すなわち「刈られるべき草」ということにされてしまう。

さらに言えばこのガザは、どれくらいの人数をどういうコストで殺せば、全住民を黙らせられるのかという「実験場」である。なぜなら「ミニ・ガザ」は世界中にあるからだ。「ガザ地区からレスボス島、アフガニスタン、そしてその先に至るまで、人びとが正当な政治的言説から閉ざされ、共同体や国家として認められず、歴史から隠され、抽象的な存在とされる例外の場が広がっている」。それゆえに、欧米世界はイスラエルのガザ実験を、多大な関心をもって注視しているのである。

#### 4. ジュディス・バトラーにおけるユダヤ的倫理とシオニズム批判

アーレントをそのユダヤ教およびシオニズムとの関連において論じた思想家に、ジュディス・バトラーがいる。バトラーもまた、宗教色の強いユダヤ教徒ではないが、やはりユダヤ人としての倫理やアイデンティティを重んじる哲学者であり、その立場からイスラエルの占領政策やシオニズムを論じてもいる。『ジェンダー・トラブル』<sup>20</sup>などでセクシュアリティ研究者として知られていたバトラーが、この領域で積極的に議論するようになったのは、2000年に始まる第二次インティファダの頃からである。この時期にバトラーが問題視したのは、占領地におけるイスラエル軍の過剰な軍事暴力、および、そうしたイスラエル批判を「反ユダヤ主義」にすり替えて批判を封じ込めるレトリックについてであった。また、ユダヤ人（イスラエル人）とアラブ人（パレスチナ人）の二民族共存の思想を肯定的に紹介する文脈で、アーレントへの論及もしていたが、しかし、思想的に踏み込んだ検討をしてはいなかった<sup>21</sup>。

バトラーはその後、2012年に『分かれ道——ユダヤ性とシオニズム批判』を刊行し、そこでアーレントも含むユダヤ人思想家に本格的に踏み込んで議論を展開するようになる。そこではなおもアーレントのバイナショナリズム的な思想を肯定的に論じながらも、大きく三つの点で批判を加えつつ、アーレントの思想をさらに敷衍することを試みている。第一にアーレントの思想の中にヨーロッパ中心主義があり、アラブも含む中東出身のユダヤ教徒が排除される傾向が指摘されている<sup>22</sup>。ユダヤ人とアラブ人の共存というふうに二民族を並べたときにも、その両方のアイデンティティを越境的に持ち

<sup>20</sup> ジュディス・バトラー『ジェンダー・トラブル——フェミニズムとアイデンティティの攪乱』（竹村和子訳、青土社、1999年）

<sup>21</sup> 早尾貴紀「ジュディス・バトラーの「躊躇」、前掲『ユダヤとイスラエルのあいだ』

<sup>22</sup> バトラー『分かれ道——ユダヤ性とシオニズム批判』（大橋洋一・岸まどか訳、青土社、2019年）、32-33頁



うるアラブ系ユダヤ人（ユダヤ教徒のアラブ人）の存在は除外されているのだ。おそらくこの根底的なアラブ軽視ないし蔑視は、1967年にアーレントがガザ地区を初めて訪れたときの書簡に如実に表れ出ている。

第二に、しかしバトラーは、アーレントが1940年代に唱えた二民族一国家論について、アーレント自身の当時の意図や議論を超えて思想的な可能性を最大限に読み込もうとしている。それは、たんにユダヤ人とアラブ人とが対等に共存するとか、どちらが多数派を取るのではない連邦制といった議論ではなく、アーレント自身がユダヤ人としてかつて故郷喪失者となった経験と『全体主義の起源』で警告していた難民と、その両方を含む「無国籍者」の権利回復の観点を、バイナショナリズムの中に取り込むことができるし、そうすべきである、とバトラーは指摘する<sup>23</sup>。イスラエルが頑なに否定するパレスチナ難民の帰還権を認める可能性とともに、現代世界におけるあらゆる無国籍者の苦難に対する救済の可能性がここに見出されるのだ。

そして第三に、バトラーがアーレント自身の思想を最大限に敷衍するのは、「複数性（異質な他者どうしの共生）」というアーレントの議論が、国家主権それ自体をはみ出す、あるいは乗り越える可能性を秘めている、という点である<sup>24</sup>。ユダヤ人国家はもちろん、ユダヤ人国家とアラブ人国家の併存的な二国家論も、また二民族共存の一国家論も、いずれにせよそれらはなおも国家主権を前提とした議論であり、その意味ではたんに相対的により寛容な国家を目指すにとどまる。しかしアーレントの思考する人間社会の複数性は、主権の核心にあるズレや亀裂から主権そのものを分裂させ主権を消散させるような闘争の場を開きうる、とバトラーは提起する。

さらにバトラーは、2023年10月7日のガザ蜂起とイスラエルによるガザ壊滅作戦を受けて、踏み込んだ発言を行なった。2024年3月3日のパリ講演で、「10月7日のガザ地区からの武装蜂起は「武装抵抗」だったというほうが正確であり、それはテロリズムでも反ユダヤ主義でもない」、そして「パレスチナ人が戦っている相手は宗教勢力ではなく、植民地権力であって、武装蜂起は、何十年にもわたる政治的暴力に対する抵抗である。武力を用いた方法については賛否はあるとしても、国家暴力に対する抵抗と呼ぶべきである」とはっきりと明言した<sup>25</sup>。欧米各国政府が揃ってイスラエルを支持・支援し、さらにはイスラエル批判を「反ユダヤ主義」として徹底的に取り締まっている最中での発言は、さまざまな弾圧や脅迫も容易に予想される中で、自らの身を危険にさらしてなお敢えて言うべきことを語った発言であった。

2000年からの第二次インティファダの当初の発言からすれば、バトラーの立場は、原則的にはシオニズムに批判的であるという点では一貫しているものの、思想的な深化と政治的な先鋭化とを伴っている。

## おわりに

では、サラ・ロイは1940年代のハンナ・アーレントのように、そしてジュディス・バトラーのように、バイナショナリズムつまり一国家解決の立場を取るだろうか。実は、ロイにはそういった言明はない。

---

<sup>23</sup> 同上、272-284頁

<sup>24</sup> 同上、325-333頁

<sup>25</sup> “Judith Butler, by calling Hamas attacks an ‘act of armed resistance,’ rekindles controversy on the left”, *Le Monde*, March 10, 2025

ロイは故エドワード・サイードと懇意であり、サイードを引きながら「異質なものの混淆的共存」を論じており、その立場からすれば、バイナリナリズムに好意的であるはずだ。他方で、西岸・ガザの占領に反対してきた立場からすれば、占領の終焉によるパレスチナ国家の自立・独立は一つの理想であり、完全なる二国家分離がその達成であるようにも思われるが、しかしその占領政策を「反開発」として分析してきた専門家として見れば、「反開発」はすでに徹底的に極められて完了しており、二国家はすでに完全に破綻させられてしまっている。だが、だからと言ってロイは、一国家とも言わない。

ここで大事なのは、ロイが、一国家か二国家かという理念先行の議論を避けていることだ。ロイは単純明快に、2016年の『ガザ地区』第三版の序論「反開発の完了」で、必要なことは「イスラエルによる軍事占領の終結」と言い切っている<sup>26</sup>。封鎖の解除、人間の移動の自由保障、占領地の分断の和解などが含まれる。

しかしこれだけでは、パレスチナ人の、ガザ地区住民の主体性への論及が欠けている。これについてロイは、第三版あとがき「ガザ地区に対する数々の戦争に対する一考察」の末尾にこう記している。

反開発とそれによってもたらされた損失は、他の多くのプロセスと同じように、政治的な状況が逆方向に働けば、それを反転させることは可能だ。当然ながら反転には数多くの要因が必要なのだが。[...] ガザ地区の住民は犠牲者であると同時に、登場人物＝当事者である。彼らは数十年にもわたる虐待と剥奪を耐え抜き、何度も再浮上してきた。[...] 彼らが、世界の一員になりたいと考えるとき、それは恩恵を受けるだけの存在としてではない。自分自身を立て直すことに対する中心的で重要な役割を担う参加者として扱われなければならないし、彼ら自身もそう扱われることを求めている。ガザ地区の<sup>エージェント</sup>人びとの行為主体性は、承認されるだけでなく、現実に関与していくものなのである。<sup>27</sup>

私たちがガザ地区の惨状について、状況を分析し、構造を分析し、その責任をイスラエルや国際社会に問うとき、パレスチナ人を、ガザ地区の民衆を、たんなる客体や犠牲者としてはならない。それでは人道援助と同じくガザ住民を救済対象とみなす構図に陥ってしまう。ガザ地区の人びとと直接交流を重ねてきたロイは、ガザ地区のパレスチナ人が主体的に抵抗運動の中心を担ってきたことを熟知しており、そうであるがゆえに、<sup>エージェント</sup>行為主体としてのパレスチナ人を、<sup>エージェント</sup>ガザ民衆の行為主体性を、どこまでも尊重するのである。

エージェンシーに関する議論が、ジュディス・バトラーの思想に共通していることは言うまでもない。それだけでなく、バトラーがその可能性を読み込んだハンナ・アーレントの思想にも通じているはずである。それはアーレントの言う「活動（アクション）」を、バトラーの言う言語遂行性（パフォーマンスティヴィティ）を担う主体だからである。ガザ地区に対するイスラエルのジェノサイド的な滅亡作戦は、アーレント、バトラー、ロイという三人のユダヤ人に通底するユダヤ的倫理をあらためて問

<sup>26</sup> サラ・ロイ「反開発の完了」、『なぜガザなのか——パレスチナの分断、孤立化、反開発』（岡真理・小田切拓・早尾貴紀編訳、青土社、2024年）、132-133頁

<sup>27</sup> ロイ「ガザ地区に対する数々の戦争に対する一考察」、同上、234-235頁

い直すものであろう。

※本稿は、2024 年 9 月 15 日に立教大学で開催された日本アーレント研究会による公開シンポジウム「ハンナ・アーレントとユダヤ／パレスチナ」において発表したものをもとに書き下ろしたものである。

## ■個人発表①

## フェミニスト・ケア倫理とアーレント思想の交差点

——サラ・ラディックによるアーレントの「範例」概念への注目

発表者：對馬果莉（同志社大学）

はじめに<sup>1</sup>

本報告の目的は、ハンナ・アーレント（Hannah Arendt, 1906-75）の思想と、近年、注目が高まっているフェミニスト・ケア倫理との交差点を明らかにすることである。キャロル・ギリガンと並んで、フェミニスト・ケア倫理の創始者の一人と評される哲学者のサラ・ラディック（Sara Ruddick, 1935-2011）は、ケア倫理研究を進める上で、アーレントの「範例」概念に着目している。このことから着想を得て、本報告では、「範例」概念に注目しながら、アーレント思想とフェミニスト・ケア倫理における、特に方法論的な接点を明らかにする。

これまで報告者は、アーレント思想におけるケアの位置づけは両義的であると論じてきた。たとえば、ケアすることの困難については『人間の条件』の私的領域と労働の議論や、『革命について』のニーズと社会問題の議論に読み込むことができる。しかし、「労働する動物」やニーズ、必然性 *necessity*、社会問題に関するアーレントの議論は、否定的な論調をおびている。そのため、アーレントとケアを結びつけて語ることは、ケアに関わる人たちを貶めることになることになると、フェミニスト理論家から批判されてきた。この批判を受けとめつつ、アーレントの労働論は、ケアする人の苦境を世界疎外として克明に描き、社会状況の改善に寄与するような議論として参照できることを、拙文「ケアする人と世界疎外」（對馬 2021）で論じた。

また、ケアすることの重要性については、たとえば『過去と未来の間』所収の「教育の危機」や、『責任と判断』所収の「リトルロック考」から解釈することができる。これらの論考のなかで、アーレントは、養育 *nurture* の重要性について語り、子どもに限らず、人間やその他の動植物は、私的領域のなかで、守られ、育まれなければならないと述べている。アーレントが、ひとが人格的統合性を獲得し、尊厳や誇り *pride* を保ちながら生きるためには、ケアされることが必要だと述べていることについて、拙文「アーレントの『リトルロック考』を読みなおす」（對馬 2015）で指摘した。アーレント思想を援用することで、ケアという営みの困難と重要性のどちらも射程に含めた議論ができる。報告者にとって、このことは、ケアを言語化する際に、ケアを「蔑視」あるいは「神聖化」しないために重要である。以下で、本報告の内容を簡潔にまとめた。

## 1. フェミニストのアーレント研究史におけるサラ・ラディックへの評価

アーレントの思想は、1970年代から80年代にかけてフェミニスト理論において多くの論争を生んだ。アーレントの議論が持っている公私二分的な体系や労働概念が、主に女性が担ってきた家事や育児を低く見積もるものとして批判されたからである。また、女性の経験を重視し「新生」概念に着目する論者も現れ、なかでもラディックは、アーレントの新生概念を母的思考の議論に取り入れた。しかし、1995年にメアリー・ディーツがラディックの解釈を性別による本質主義だと批判したことによ

<sup>1</sup> 本報告は、報告者が2023年度に同志社大学に提出した博士論文「蔑視と神聖化に抵抗するケアの思想——フェミニスト・ケア論の視点からアーレント思想を読む」の二章三節の内容をもとに加筆・修正したものである。

り、その後ラディックのアーレント解釈は、顧みられなくなっていく。一方、1990年代後半以降はアーレント思想の再評価が進み、アイリス・マリオン・ヤングやジュディス・バトラーらがアーレントを援用して構造的暴力や政治的活動を論じている。

## 2. ラディックとアーレントのふたつの交差点

ラディックは、アーレントの「新生」概念をいち早くフェミニスト・ケア倫理の議論のなかに導入した。これがラディックとアーレントのひとつめの交差点だとすると、ふたつめの交差点として挙げられる概念は、「代表的重要性」と「範例」である。2000年にエヴァ・フェダー・キティが『愛の労働』を出版した際のシンポジウムで、ラディックはキティの議論に対してアーレントの「代表的重要性」の概念を引き合いに出し、個別具体的な語りがキティ思想に不可欠であると論じた。ラディックは、私的な経験が持つ代表的重要性を通じて、普遍的な理論では見過ごされがちな具体性を浮かび上がらせることができるアーレントの「範例」に注目していた。

## 3. アーレントの「代表的重要性」と「範例」という方法論の意義

アーレントは、後期の思想において、特定の意味をもつ出来事や事例を扱う方法論としての「範例」について論じている。アーレントは、特殊なものあるいは個別具体的なものが、既存の概念に包摂されずに言語化されていない場合に、それを表現する方法論として、範例を用いることを提案している。範例の意義は、特殊なものや個別具体的なものの意味をあらわにし、私たちがそこから何らかの学びを得ることで、実際に直面した問題にどのように対峙し、判断するかを助けてくれるところにある。

### むすびにかえて

本報告では、フェミニスト理論におけるアーレント研究史を整理しながら、フェミニスト・ケア倫理理論者のラディックとアーレント思想のふたつの交差点を示した。ラディックが、アーレントの「代表的重要性」と「範例」に関わるテキストを引きあいに出しながら議論する重要性を強調していることを確認した。また、個別具体的なものやその背景にある文脈を捨象せずに議論をする方法論が、アーレント思想に存在していたことを示した。

### 質疑応答

質疑応答では、以下のような論点が提示された。「個別具体的な範例は、どのように他者との共通の議題として成立し、効力を発揮していくのか」、「この範例という方法論は、当事者研究やフェミニスト現象学等、当事者の経験や語りを一般化していくときのヒントになるのではないのか」、「アーレントとフェミニスト理論、アーレントとケアとの関連について」、「セーシャの範例が持ちうる一般的意味とは」、「ラディックは、アーレントの新生概念を、どのように自身の議論に取り入れているのか」、「個別具体的な経験を描くというところで行われていることは、経験論の経験とは何が違うのか」、「アーレントの物語論と範例の関係」、「事例検討に対して哲学が貢献できることはあるのか」等である。また、『ラーエル・ファルンハーゲン』が範例である可能性についても、ディスカッションの中で示された。

## ■個人発表②

## 判断力の固有の手口

発表者：井上慶太郎 (MachinoKid Research)

本発表は、アーレント最晩年に執筆された『The Life of the mind』（1975）、邦題『精神の生活』の第一章「思考」の最終節に記される「判断力に固有の手口」に着目するものである。この「固有の手口」の内容に関しては、絶筆となった第三章「判断」で明らかにされたのかもしれないが、冒頭の二つの銘句以外、この章に記述はない。しかし、『責任と判断』（訳 中山元 2007, 以下 RJ）に編纂された「哲学のいくつかの問題」内に記録される、四回に渡る講義の主要な帰結は、「判断の固有の手口」の手がかりとして相応しいと発表者は考え、検証を試みた。この講義は 1965 年、ニュースクール・フォー・ソーシャルリサーチ校で行われたものである。斯く見立てた理由は、講義内容を判断力の固有性に基づくものと捉えれば、講義の主題に一貫性を認められるからである。具体的には「誰と共にいたいのか」という自己内の他者との考察を通じて、一貫する。思考は「一者の中の二者」によってなされ、思考する者は孤独であっても孤立しない。判断力は「誰と共にいたいのか」という視点と共に、ある種の調停者の視点に基づく。この調停者の主観が対象への関心を捨象するという意味で、アーレントは判断力の固有性をこの視点に見出すのである。判断が客観的基準を採用しない以上、その性質を伝達する上で事例が用いられる。

第一講においてアーレントは「人の心が範例によって導かれる」（RJ: 102）とカントを引用し、第二講においてソクラテスの対話に基づき「孤独は一人であるのに、それでいて他の誰かとともにいること」（RJ: 162）だと論じる。第三講においては孤独 (solitude) と孤立 (loneliness) と孤絶 (isolation) を区分し、自己内における対話の意義に着目する。これらの着想に基づく「独りだけである時ほど、最も独りでないときはない」という『人間の条件』の最終行の記述も解しやすい。我々が一者の中に二者を抱く時には活動的でさえある、と考えたアーレントの思考を追認できるからである。この時、範例とする人物像を想起する際の判断力は、内在するもう一者が「誰であるか」を問うのである。

一方、『精神の生活』第三章の「判断」に残された二つの銘文の一つは「勝てる正義は神々の、敗れた正義はカトーの心になかった」という一節だった。勝者の主語はカエサルであり、次の主語「カトー」はポンペイウス側に従事するカエサルの政敵である。アーレントにとって、共にいたい誰かを選ぶ行為が哲学の一つの核心だったと推察できる。

続く事例は、キケロとエックハルトのものである。「キケロは『トゥスクルム荘対談集』で、[...] ピュタゴラス派の哲学者とプラトンの見解のどちらを選択するかを迫られて、「神かけて、これら人々の真なる見解を受け入れるよりは、プラトンとともに迷う方を選ぶ」と語る」（RJ: 182）。続いてエックハルトの主張を引用する。「乞食の男に、もしも地獄にいてもそれでも幸福なのかと尋ねます。その乞食は、[...] 「もちろんです。神なしで天国にいるよりも、神とともに地獄にいる方が幸福です」と答えるのです」（RJ: 183）。この引用箇所において、アーレントは彼らの判断基準に着目する。すなわち、「この二つの事例では、キケロもエックハルトも真理、報い、彼岸での処罰などの客観的基準ではなく、自分がともにいたい、またはともに暮らしたい人物という「主観的な」基準を採用」（RJ: 183）するのである。キケロとエックハルトの意志は客観的基準から独立する。

この独立性を説明するにあたり、アーレントは意志の発見の歴史に着目する。「意志」を発見した最初期の人物はパウロである。「パウロは次のように結論します。「善をなそうとする意志はあるが、その善を […] なすための方法がわからない」。そしてパウロは、自分が望むことを実行できないのは、人間が魂と肉に分裂しているため」(RJ: 194) だと考える。ユダヤ教の掟を厳格に遵守するパリサイ派のパウロは、二つの意志の衝突を見出す。本稿では、この視点をキリスト教研究者の大貫隆氏の解説から補足する。「掟」とは、モーセ律法に含まれる、ほとんど無数の個々の条項が信仰的真面目さの尺度とされているあり方のことである。それは容易に人間を信仰的真面目さの競争に誘うことによって、人間のエゴイズム、つまりパウロが単数系でいう根源的な「罪」を誘発する力となる」(大貫隆ほか編著、『受難の意味』2006)。パウロの心情において意志はどちらの罪に対しても禁忌を命ずる。パウロは(魂と肉の)二種の意志の衝突に困惑したのである。アーレントの考察した背景と同様、大貫氏の指摘からも、意志それ自身と干渉する別の意志が発見される。続いて「意志それ自身ほど我々の権能のうちにあるものは他にない」(RJ: 197) との記述を通じて独立する意志の存在が、アウグスティヌスの発見だったことも示される。

ところで、意思の独立性と本稿の主題である判断力の固有性は、どのように関係するのか。アーレントは斯く述べる。ここまでで「パウロとアウグスティヌスから全ての説明を借りてきました。 […] しかしこうした考察は、それが調停する機能を果たすという意味ではなく、それが行動に駆り立てるという意味で、意志に関わるのです」(RJ: 214-215) と論じ、その差異を示す。すなわち、客観的基準に拘泥しないキケロとエックハルトの意志は、単に独立するだけでなく、さらに基準に対する無私性(無関心)の判断に基づくのである。アーレントは無私性の判断が調停する機能に重なることを踏まえ、次に、ニーチェの視点に言及する。「意志の自由」とは、強さの余剰の感情を意味する」(RJ: 219) だけでなく、「ニーチェはこの力の余剰を創造的な衝動と同じものであり、すべての生産性の根源にあるものだと考えます」(RJ: 219)。ニーチェを評価するアーレントは、「意志の自由」を通じて、「選択意志(Liberum Arbitrium)としての意志の公平な調停者と出会う」(RJ: 232) ことを明示する。

従って、無私性の判断と、調停の立場、さらに対象への関心を含まない余剰の意志は連続性の観点から同質性を備えておりアーレントはこれらの考察に一貫性を付与するのである。ソクラテス、パウロ、アウグスティヌスを通じて意志の発見の歴史を語り、さらにキケロ、エックハルト、ニーチェを通じて無関心的判断の実例として、その固有性を見出すからである。これらの文脈から本発表は、1965年の講義が「判断力に固有の手口」として相応の説明に適っており、ある程度の現実性をもって承認できるのではないかと結んだ。

## ■個人発表③

## モップと大衆から捉える

## 『全体主義の起原』初版における理論的陥穽

発表者：ラウシュ魁（立教大学法学研究科）

本報告では『全体主義の起原』の初版をテキストに、「モップ」と「大衆」に着目しつつ同書初版におけるハンナ・アーレントの大衆社会論について考察した。20世紀を代表する政治理論家として知られている彼女は、同じく20世紀に盛んに論じられた大衆社会論という一連の議論においても典型的な論者とされている。その際主に参照されてきた『全体主義の起原』における議論は、「モップ」と「大衆」に着目した厳密なる読解の結果、実のところ、（理論的には非整合的であるにも拘らず従来の研究で見落とされてきたと言う意味で）重大な理論的陥穽が確認できるのである。それが顕著に現れている箇所こそ同書初版における彼女の大衆社会論に他ならない。本報告では以下の構成でこの点を論じた。

- 1.はじめに
- 2.『全体主義の起原』の成立過程における全体主義の担い手に対する見方の変化
- 3.『全体主義の起原』初版における「モップ」
- 4.『全体主義の起原』初版における「大衆」
- 5.「モップ」という表象をめぐる難問
- 6.「大衆」という概念の袋小路
- 7.おわりに

まず1で、従来のアーレント研究における大衆社会論というテーマの軽視について確認した。とはいえ比較的扱われてきた『全体主義の起原』における彼女の大衆社会論に関しても、未だ検討が不十分な点として本報告では、「モップ」と「大衆」の違いやその関係について、そして両者によって成立する彼女の大衆社会論とはいかなる議論なのかという点について問題提起を行った<sup>1</sup>。

2では、『全体主義の起原』の成立過程を扱った先行研究に依拠し、同書に取り組む中でアーレントが、人種帝国主義論から全体主義論へという構想の転換を経たという点を確認した<sup>2</sup>。そしてこの転回は、20世紀の破滅的な出来事の担い手として彼女が想定していた集合表象における「モップ」か

<sup>1</sup> アーレントの大衆社会論を扱った先行研究の一つに、King, Richard H., *Arendt and America*, The University of Chicago Press, 2015.の第五章 (pp. 109-124) がある。そこでは彼女の大衆社会論を「ヨーロッパのカタストロフに適用される」議論と「戦後アメリカに適用される」議論とに大別して整理がなされている (*ibid.*, p.116)。本報告では前者について検討している。

なお、その前者において主要なテキストとなる『全体主義の起原』における大衆社会論は、言及されることこそ多いもののその詳細かつ批判的な検討は一部の研究 (e.g. Baehr, Peter., “The “Masses” in Hannah Arendt’s Theory of Totalitarianism”, in *The Good Society*, Vol.16, No. 2, 2007, pp. 12-18) を除くとほぼなされてこなかった。本報告ではその詳細な検討のみならず、同じくアーレント研究において長らく見過ごされてきた「モップ」に着目して検討したという点に独自性がある。

<sup>2</sup> この点については、Tsao, Roy T., “The Three Phases of Arendt’s Theory of Totalitarianism”, in *Social Research*, Vol. 69, No. 2, 2002, pp. 579-619. 及び森川輝一『〈始まり〉のアーレント 「出生」の思想の誕生』岩波書店、2010年の第三章 (pp. 131-202) に依拠している。



ら「大衆」へという視座の転換とも重なっていたことを示した。その上で、このような転回後にも依然として「モップ」が叙述され続けていることに鑑み、なぜ彼女は「大衆」と区別された「モップ」を、構想や視座の転換後にも必要としたのかという点から再度問題提起を行った。本報告では、それは「モップ」にも（少なくとも同書初版での彼女の議論においては）理論的役割があったためであると解釈している。

3.及び4.では、『全体主義の起原』の初版をテキストに「モップ」と「大衆」についてそれぞれ詳細に検討した。まず「モップ」とは、人間集合の一般的類型の一つなどではなく、あくまでアーレントが念頭に置いていた複数名の人物に象徴される彼女特有の用語であるという解釈を提示した。それゆえ「モップ」は度々特定の個人が名指しされるのに対し、「大衆」とは「没我性」という状態であり、それゆえ具体的な個人名を挙げることができず、匿名的かつ集会的にしか言及できないことを示した。なお、ナチスが「大衆」を利用することができたのに対してスターリンは「大衆」を作り出さなければならなかったというアーレント自身の議論に則り、「大衆」が全体主義運動の（ナチスの場合のような）「前提」であり、かつ（ソ連の場合のような）「結果」でもあるという点も指摘した。

5.では「モップ」をめぐる難問として、「モップ」は全体主義運動が展開するにつれて次第に切り捨てられるとアーレント自身が論じているにも拘らず、「モップ」と彼女が名指したナチ党高官の多くが事実として体制末期まで残存していたこと、また、彼女の議論においてソ連の場合には「モップ」が全く言及されないことを指摘した。この難問に対して、『全体主義の起原』における全体主義の理論的モデルが、少なくとも同書初版の時点では、ナチス・ドイツというよりはむしろスターリン支配下のソ連であったという点<sup>3</sup>から、「モップ」とはナチス・ドイツという彼女が考える限りでのより不完全な全体主義の事例を説明するために必要な理論的要素であったという解釈を提示した。

5.での報告者による独自の「モップ」解釈を受けて、6.では『全体主義の起原』の初版における大衆社会論を、無関心な「大衆」を「モップ」が全体主義運動へと動員したことを論じた議論として整理した（なお、「大衆」を利用するのではなく作り出したという点でアーレントには完全な全体主義と考えられていたソ連においては、運動を主導する役割としての「モップ」を彼女が必要としていなかったのだと報告者は考える）。しかし「無関心な大衆」に関しても実態には則していなかったこと<sup>4</sup>から、アーレントによる「大衆」とはソ連という（少なくとも彼女の考えにおいては）完全な全体主義のモデルから、あくまでも彼女の抱いていたイメージによって考案されたものであるという解釈を提示した。もっとも、このように考案された「大衆」像はナチスの実態には合致しない。これこそが「モップ」をめぐる難問に対して報告者が提示した理論的な解釈から生じる「大衆」のアポリアであるとし、以上を『全体主義の起原』初版における理論的陥穽として主張した。

7.では、本報告の総括として今後『全体主義の起原』における大衆社会論を扱う場合、曖昧にしか叙述されていない「大衆」ではなくむしろ「モップ」の方を検討することこそ有意義なのではないかという更なる問題提起を行い、議論を結んだ。なお、以上の議論は、今回の報告原稿を基としつつも、一部加筆及び修正を施した上で『立教法学』第113号への掲載が予定されている報告者による論文「ハンナ・アーレントの「モップ」と「大衆」——『全体主義の起原』（初版）の再検討」でも論じられている。

<sup>3</sup> この点に関しても、Tsao 2002, *op. cit.*, p. 601 及び森川 2010、前掲書、pp. 167-169 における説得的な議論に依拠している。

<sup>4</sup> この点に関しては Baehr 2007, *op. cit.*, p. 17 における指摘に依拠している。

## ■個人発表④

## 約束する主体と意志

発表者：浅井秀斗（横浜国立大学院都市イノベーション学府）

本研究では、アーレント思想における「約束」という行為が「始まり」の概念と対立しているのではないか、という問いを検討する。アーレントの活動論は、1. 古代ギリシャ・ローマの相互行為を重視する要素（＝複数性）と、2. アウグスティヌスに影響を受けた〈何か新しい事を始める〉ことを重視する「始まり」の2つの要素が絡みあっている<sup>1</sup>。約束という行為は、他者を必要とする点から、複数性の観点からは理解が容易である。これに対して、「始まり」の観点からすれば、寧ろそれを阻害するように思われる。この点に関して、宮田はアーレントの約束を、O.F.ボルノウ・J.R.サールの論を媒介として再解釈することにより、回答を試みている<sup>2</sup>。宮田よれば、「約束の目的の再確認」が行為の自由を妨げるかに思える約束の矛盾を解消してくれる。つまり、約束の先の「目的」を、約束をなした人同士が都度確認することにより、約束の履行／不履行のみの二元的な見方を脱して、約束にある程度のゆとりを持たせることができる。本研究は、宮田のこの解釈に賛同する。しかし本研究では、宮田がボルノウ他を援用して導き出した「約束の目的の再確認」を、アーレントの意志論に見出す。

第1章では、『人間の条件』より「約束」の重要性を確認した。約束は、未来の不確実性への救済策である。人間の領域において、未来は根本的に不確実であるが、人間は約束によって「予測可能な小島」を道標として立てることができる<sup>3</sup>。アーレントが「行為」である約束を強調するのは、約束の代替としての「製作」を批判するためである。「製作」とは、端的に言えば、あらゆるものを「目的—手段」関係で理解することである<sup>4</sup>。近代以降の人々は、ある目的を達成するために、現在に取るべき最も合理的な行為を逆算する傾向にある。製作は、他者を必要としないために、未来の不確実性という自明の理を覆い隠す。したがって反対に、政治的な行為である約束が評価される。

第2章では、「始まり」と「約束」の対立について指摘した。「始まり」とは、圧倒的な蓋然性に反して、「すでに起こった事に対しては期待できないような何か新しい事が起こる」ことである<sup>5</sup>。しかし、この「始まり」は、未来の不確実性を解消する約束と一見して対立する。仮に、今、貴方がある期日までに原稿を提出する約束をしたとする。この時、未来の貴方の行為は原稿を提出するか／しないかの二者択一しかなく、完全に予測可能なものに思える。

第3章では、この疑問に答えるために、約束に伴う主体の経験に注目した。つまり、約束を守るか／破るかを葛藤する経験である。アーレントは『革命について』で、行為に伴う葛藤を、伝統哲学が理性と欲望、善と悪の対立であると解釈してきた事を批判する。フランス革命およびルソーの理論は、

<sup>1</sup> 百木漠（2023）「アーレントの活動論再考」、『立命産業社会論集』、59巻1号、p. 98。

<sup>2</sup> 「約束の意図の理解においては、その文言の字義的な理解というより、そうした（約束の先にさらなる目的があるという）背景的理解が規定的な役割を担うだろう。[...] 背景的な理解があらためて確認される限り、約束の意図は理解し直される、と考えられる」、宮田晃碩（2018）「約束の意味と主体の生成：ハンナ・アーレントにおける「現れ」の行為論から」、『超域文化科学紀要』、巻23、p. 91、括弧内発表者。

<sup>3</sup> （以下 HC）Hanna Arendt (1958), *The Human Condition : Second Edition*, The University of Chicago Press, p. 244.

<sup>4</sup> See HC, pp. 220- 230.

<sup>5</sup> HC, pp. 177-178.

こうした理論が政治に適応された例であり、結果として「始まり」と正反対の暴力・必然性と結びついていたのだ<sup>6</sup>。以上より、約束についても、約束の履行を善、不履行を悪とする二元的見方は「始まり」の観点からは誤りであると推測できる。

第4章では、3章の議論が『精神の生活：意志』に引き継がれ、「製作」との関連で「始まり」が論じられている事を指摘した。同書でアーレントは、「選択の自由 (liberum arbitrium)」(またはプロアイレシス)と「始める」ための内的能力としての意志の区別について論じる<sup>7</sup>。「選択の自由」とは、行為以前に2つあるいは複数の選択肢の中から、実行する1つの行為を選ぶことである<sup>8</sup>。選択の自由は、行為の目的については自明として、目的に至るための手段としての行為を選択する<sup>9</sup>。対して、「始める」能力を持つ意志は、目的そのものを熟慮して選択する。アウグスティヌスにおける意志の葛藤と、アリストテレスが基礎を作った「選択の自由」は、どちらも行為の選択ではあるが、この点で概念的に異なる<sup>10</sup>。以上の議論で、「選択の自由」に形を変えて批判されているのは、1章で述べた「製作」の概念である。未来を予測可能であると考え、目的から現在とすべき合理的な行為を逆算する製作的な思考が、行為の目的を熟慮しない事であると言い換えられている。

終章では、意志に関する以上の議論を踏まえ、約束について再考した。先の前稿提出の例を再度用いる。今仮に、貴方の目的は、自身の研究を学会誌に載せる事だとする。この目的を自明として、原稿を提出するか／否かと葛藤するのが選択の自由である。もちろん依然として、貴方は原稿を出す事も、出さない事もできる。しかし、上記の目的を考慮すれば「とるべき」(合理的行為)は、何としても原稿を提出することである。こうした「選択の自由」は、明らかに自由とは言い難く、予測を裏切る新しい物事は起こりようがない。しかし、約束の目的について選択できるならばどうか。貴方は約束の目的を再考し、自身の研究を誰かに評価してもらうことが真の目的であると気づいた。この場合、今回の提出を見送り、次回に提出することを約束した相手に相談するかもしれない。提案が相手の目的と衝突しない場合には、新しく約束が結ばれる可能性もある。以上のように、約束の目的について検討することは、目先の行為に拘泥して約束を単に守る／破るという二者択一で捉える事とは異なり、行為の選択に幅を生む。この結論が、冒頭で確認した宮田の「約束の目的の再確認」と合致する事は言を俟たない。

意志と約束を結びつけた以上の議論が、少々強引であることは承知している。周知のように、アーレントは行為自体を目的とする事を重視する事実もある。ただ他方で、こうした行為の目的化が、主意主義や決断主義と批判されてきた事は看過すべきではないだろう。本研究が約束との関連で論じた「目的の再確認」は、こうした行為論への批判に一石を投じると考える。アーレントの思想の中には、行為をvarietyゆき目的に合わせて継起的に行われるものであるとみなす規定も存在するのではないか。上記の仮説を提示して、本研究を終える。

<sup>6</sup> See Hannah Arendt (1963), Chapter 2: The Social Question in *On Revolution*, Penguin Classics, pp. 59-114.

<sup>7</sup> アーレントは、アリストテレスのプロアイレシス (proairesis) と「選択の自由」を同一視する。これらは、アーレントがアウグスティヌスやドゥッス・スコトゥスに見出す何か新しい事を「始める」ための意志とは異なる。(以下 LMW) See Hannah Arendt (1978) *The Life of the Mind: Two/Willing*, Harvest book, p. 62.

<sup>8</sup> 「これ (プロアイレシス) は、選択肢の中で一方より他方を、というような選好を意味する、選択のことである」(LMW, p. 60)。

<sup>9</sup> LMW, p. 62.

<sup>10</sup> 「多くの等しく欲求されている諸目的の間での、アウグスティヌス的な「魂の動揺」は、人間本性によって与えられた目的に至る手段にのみ関連するアリストテレスの熟慮とは全く別物である」(下線は発表者、LMW, p. 117)。

## ■査読投稿論文

## アーレントの芸術論における「仕事人の技能」の役割

北野亮太郎（立教大学文学研究科）

## はじめに

ハンナ・アーレントの思想において、芸術の扱いは両義的である。彼女の主著『人間の条件』<sup>1</sup>では、人間の「活動的生 (vita activa)」を「労働 (labor)」、「仕事 (work)」、「行為 (action)」の三つの活動 (activity) に区別している。そのなかで、芸術は仕事の領域に属するものでありながら、行為と言論 (speech) のような公的活動との類似性や関係性が強調されるという領域横断的な性格付けがされている。

アーレントの芸術に対する両義的な扱いの例として、芸術作品と作者との関係を挙げるができる。芸術作品は、行為や言論と同様に公的領域において人びとの前に現れることを目的とするが、行為と言論と異なり作品を通して作者の唯一無二の人格、すなわちその作者が「誰であるか (who)」は現われないとされている。しかしその一方で、アーレントは芸術作品がその作者について「語る (tell)」ことをたびたび指摘し、芸術作品を通して作者の名前が後世に残り続けることを、芸術による人間の「不死性 (immortality)」の実現として肯定的に評価する。こうした両義的な芸術の扱いは、どのような理路によって成り立つのだろうか。

ポール・ヤウセンは、アーレントにおける芸術は「語り得る作られた物 (a made thing that can speak)」という矛盾をはらむ性格付けがされていると指摘しているが<sup>2</sup>、アーレントにおける芸術の両義性を考察するにあたって、作品が作者についてどのように語るのか、という点が問題となるだろう。しかし、先行研究では、芸術に固有な作者についての語りではなく、芸術の公的活動との共通性、類似性が注目され主題的に論じられてきた<sup>3</sup>。確かに、活動的生の三つの区別を重視するアーレントの思想

<sup>1</sup> 本稿で参照するアーレントの著作は次の略称を用い、引用・参照の際は「略称、原著ページ数＝邦訳項数」と略記する。なお、引用に際し一部訳を改めている場合がある。

HC: Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2nd ed., Chicago: The University of Chicago Press, [1958] 1998. (＝牧野雅彦訳『人間の条件』講談社、2023年)。

BPF: Hannah Arendt, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, New York: Penguin Books, [1961] 2006. (＝引田隆也、齋藤純一共訳『過去と未来の間 政治思想への8試論』みすず書房、1994年)。

LK: Hannah Arendt, *Lectures on Kant's political philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 1982. (＝仲正昌樹訳『完訳 カント政治哲学講義録』明月堂書店、2009年)。

<sup>2</sup> Paul Jaussen, “Speaking and Making: Arendt, Stevens, and the Poetics of Public Discourse”, *New Literary History*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, Vol. 45, Number 4, Autumn 2014, pp. 665-685, p. 665

<sup>3</sup> 例えば、稲本竜太郎はアーレントの芸術論を包括的に論じているが、アーレントが政治をパフォーマンス芸術である演劇に喩えることを出発点として、政治と芸術の関係を詳細に論じる一方、芸術作品を作るという仕事の活動そのものへの言及は乏しい(稲本竜太郎『ハンナ・アーレントの芸術概念』千葉大学博士学位論文、2006年)。また、スザンナ・コグラールによる音楽芸術の政治的重要性をアーレントの芸術論と政治理論から提示する試みや、リンキー・E・ヴィヴィエによる公的活動に対する芸術の補助的性質の指摘が挙げられる(Susanna Kogler, “Hannah Arendt and the ‘Fragility of sounds’ Aesthetics and politics in the 21st century”, Irene Lehmann and Pia Palme ed., *Sounding fragilities An anthology*, Hofheim: Wolke Verlag, 2022, pp. 133-145, p. 133. Lincky Elmé Vivier, *Praxis, poïēsis, and durable public space in the philosophy of Hannah Arendt*, MAs dissertation, Pretoria: University of Pretoria, 2010, p. 110)。加えて、特筆すべきだと思うのは、齋藤宜之の、芸術作品を通じた作者の唯一無二の人格、すなわちアーレントにおける「誰 (who)」の現われの可能性を指摘する論考である(齋藤宜之「芸術と不死性——アーレント政治哲学の一断面」、中央大学文学部『文学部紀要——哲学』第57号、2015年、185-210頁)。アーレントにおいて芸術作品が「人間の不死性」と結びつくにあたって、それが物化する行為や行為だけでなく、作品そのものが作者の美的

において、芸術が持つ活動の垣根を越えた性格は注目に値する。しかし、芸術と公的活動との類似性を強調するこれらの研究には、芸術がそなえる仕事としての側面、すなわち作者の手によって制作物を作り出す活動としての側面が、芸術の公的性格を阻害する要素と見なされかねないという問題が伴っているように思われる。なぜなら、アーレントにおける行為と言論は、人間の活動のなかで「人間と人間の間で物や事象といった媒介なしに直接に行われる、ただ一つの活動である」(HC, 7=二五頁)とされ、その無媒介性、直接性こそが特徴とされているからである。こうした行為と言論の直接性に対して、芸術は仕事の産物として制作過程のなかでの材料や道具との関わりや、芸術作品という物質として現われるという間接性をそなえている。この間接性は、行為と言論との類似性から芸術の公的性格を論じる際には、克服されるべき障害と見なされ得る。ジュリア・クリステヴァの、「結局のところ、アーレントにとっての主要作品とは、非 - 作品、書かれなかった作品、わざわざ自らを「生産物」に物象化しなかった作品ではないのか」<sup>4</sup>という指摘は、芸術による公的現われの間接性を問題視する典型的な例と言える。

アーレントの芸術に対する両義的な態度を理解するためには、芸術の仕事としての側面に目を向ける必要がある。そこで、本稿では、アーレントが論じる芸術制作における、作者の「仕事人の技能 (workmanship)」の役割を検討する。この考察を通して、芸術作品の現われに対し作者がどのように関与しているかが明らかになるだろう。そしてそれは、アーレントの思想における公的現われの多層性、すなわち行為と言論による唯一無二の人格的現われとは異なった、作品の制作を通した客観的な作者の現われを示すことにつながる。また、アーレントの思想研究だけでなく、ボリス・グロイスが「少なくともデュシャン以降、芸術作品を選択することとそれを創造することは同じになっている」<sup>5</sup>と指摘する現代芸術の状況に対して、作者が作品を「作る」ことの意義の再考にもつながると考える。

本稿ではまず、アーレントにおける芸術と行為との関係と両者の類似性を確認しつつ、両者の本質的相違として、芸術がそなえる「死の状態 (deadness)」について論じる。次に、芸術が「死の状態」をそなえることで期待される作品の永続性が成立するためにはさらに複数の条件が要求されることを指摘し、これらの条件が主に作品とそれを見聞きする鑑賞者に要求されるものであることを示す。最後に、永続性の条件となる作品と鑑賞者の関係を成立させる基礎として作者に求められる要素を考察し、作品の「質 (quality)」と、作者の物を作る能力、すなわち「仕事人の技能 (workmanship)」との関係を明らかにする。これらの考察を通して、芸術作品による作者についての語りとは、「仕事人

---

判断の表出として作者自身の唯一無二の人格を現わす」と指摘している (齋藤、同書、204 頁)。しかし、本稿で論じるように、アーレントの議論から制作物による作者の「誰」の現われを読み取ることは困難と言わざるをえない。本稿では、芸術作品が示すのは作者の人格としての「誰」ではなく、「仕事人の技能」の痕跡と表出としての作者のアイデンティティであるということを結論として示したい。

<sup>4</sup> ジュリア・クリステヴァ (松葉祥一・椎名亮輔・勝賀瀬恵子訳) 『ハンナ・アーレント——〈生〉は一つのナラティブである』作品社、2006 年、122 頁。

<sup>5</sup> ボリス・グロイス (石田圭子・齋木克裕・三本松倫代・角尾宣信訳) 『アート・パワー』現代企画室、2017 年、151 頁。この指摘を受けて池田剛介は、こうした非制作的な現代美術の状況に対して、アーレント『人間の条件』における「仕事」の議論を用いながら、作品という「物」を作り出すことの再評価を試みている (池田剛介『失われたモノを求めて——不確かさの時代と芸術』夕書房、2019 年)。さらに言えば、現代美術におけるこうした制作から選択への移行は、現在急速に発達している生成 AI が芸術分野で用いられることによって、さらに加速する事象であろう。徳井直生は、芸術制作のような創作活動に AI を有効に用いるための付き合い方の一つとして、「AI の「園芸家」になる」ことを挙げている。これは、AI が自動で作り出したものを人間が選択し、調整するような態度であり、人間のコントロールをシステムに一部委譲することの必要性の指摘である (徳井直生『創るための AI——機械と創造性のはてしない物語』ビー・エヌ・エヌ、2021 年、332-334 頁)。この指摘は、芸術における作ることから選択することへの移行がテクノロジーの発展によっても促されることの例であると言える。

の技能」の痕跡として作品に表出するものであり、かつ、そうして示される作品の固有性が、美的判断の基準となる趣味の醸成に関わることを示す。

## 1. アーレントにおける芸術と行為との関係

### 1-1. 芸術と行為との類似性——芸術作品の公的性格

アーレントにおける芸術の特徴を考察するにあたって、本節ではまず行為と言論といった公的活動と芸術との異同を確認する。

アーレントにおいて芸術作品の制作は、『人間の条件』で示される「活動的生」の三つの活動区分のうちの「仕事」に属している。仕事は、人間の住家を構成する人工物、すなわち物 (thing) を作り出す活動である。物の制作では、「プラトンにおけるエイドス、イデア的なもの」(HC, 140, 142, 173＝二五八、二五九、二九六頁) と表現される事前にイメージした完成像を具現化するという目的の達成のために、必要な素材や道具、人員などが手段として組織される。

アーレントが仕事の活動の問題点として強調するのが、この目的－手段という構造と、それに伴って生じる支配性、暴力性である。制作においては、事前イメージの完成という目的が至上命題であり、そのために組織される手段は正当化される。こうした手段化は、手段として用いる事物に対する支配を本質的に含む。また、目的達成のために振るわれる作者の技術は、自然や、自然から切り出した素材に対する暴力性を持つ。仕事の活動に含まれる手段化と、その手段を正当化する功利主義的思考、そして手段の実行に伴う支配と暴力は、物の制作のために用いられている限り問題はない。しかし、アーレントはこれらの傾向が物の制作を超えて一般化されることの危険性を指摘する。アーレントによれば、制作を行う「工作人 (homo faber)」は、あらゆる事物を有用性で判断している。このメンタリティが行為と言論を行う人間事象の領域へ進入すると、政治とそれを行う人びとを目的達成のための手段として組織しかねない。アーレントはこうした仕事が抱える問題点を強調し<sup>6</sup>、公的領域における政治的な活動と明確に区別される必要性を指摘する。

これらの仕事の性格と問題点は、芸術作品の制作にも同様にそなわっている。しかし、芸術の特異な点は、そうした仕事としての問題点を抱えつつも、行為と言論といった公的活動への寄与や類似性が指摘される点である。

まず、公的活動への寄与について、アーレントは芸術制作の大きな役割として行為や言論、思考といった、それだけでは形あるものを生産しない活動を「物化 (reification)」して、それらに形を与える変容 (transfiguration) の作用を挙げている。この物化の作用は仕事の「本質」とされるものだが (HC, 139＝二五六頁)、芸術制作においては、特に行為と言論、思考との密接な関係が指摘される。

〔行為と言論は労働と仕事と同様に世界と関係しているが、思考は世界に示される必要がない。〕しかしながら、世界という観点から見れば、行為や言論と思考とは、それぞれが制作や労働と共有している以上に多くの共通点をもっている。行為と言論はそれ自体としては何も「生産」せず、あとには何も残さない、生命そのものと同じように不毛な活動である。行為やそれ

<sup>6</sup> 仕事の問題点については、HC139-140, 153-154, 157＝二五六－二五七、二七一－二七二、二七六頁を参照。加えて、「文化の危機」では政治的な活動者と仕事人との互いに対する不信と軽蔑を持っていることを指摘し (BPF, 212＝二九一頁)、「この抗争は解決されえないし、また解決されるべきではない」(BPF, 214＝二九四頁) と述べている。

がもたらした事実、出来事、そして思考や観念の様式が世界を構成する物になるためには、それらがまず見られたり聞かれたりして記憶され、さらに変形されて、いわば物化されることで、詩の文言、書かれた頁や印刷された書物、絵画や彫刻、あらゆる種類の記録、文書、記念碑という物に転化しなければならない。人間事象の事実の世界は、そのリアリティと持続的な存在を、まず第一に見たり聞いたりしてそれを記憶する他人がいること、第二にはこれらの手を触れることのできないものを可触的な物に変形することに依存しているのである（HC, 95＝一六五頁。〔 〕 内引用者）。

ここでは、芸術制作を通して、行為・言論・思考が世界の内にリアリティを持ったものとして持続することができると指摘されており、ここに、行為・言論と、仕事である芸術制作との依存関係が指摘できる<sup>7</sup>。

次に、芸術制作と、行為・言論の類似性として、どちらも公的領域に現れるという点が指摘される。アーレントにおいて芸術作品は「現われ（appearance）を唯一の目的として作られたもの」（BPF, 207＝二八三頁）とされる。確かに、アーレントは芸術作品だけでなく使用対象物、さらには消費財にも「現われ」のための形がそなわっていると述べている（BPF, 205＝二八一頁）。しかし、芸術が殊に行為と言論との類似性をそなえるのは、それが行為と言論と同様に、公的領域において人びとの前に形姿を現わさなければならないという点である。アーレントは、人びとから孤立しながら作品を作り出す芸術家と、人びとの前で行為と言論を行う政治家との間に、互いに対する不信や軽蔑があることを指摘しつつも、以下のように共通性を指摘する。

厄介なことに、工作人が公的領域やその公開性に関わる場合と、自らが制作した現われ、形状、形式をもつ事物に関わる場合とでは、その関わり方は同一ではないのである。〔…〕しかしながら、肝心なのは、芸術の制作の場面からその生産物、つまり世界のなかに位置を占めねばならぬ事物そのものに眼を転じるならば、政治家と芸術家をそれぞれ別の活動様式へと振り分けるこの抗争は、もはや当をえないことである。政治の「生産物」すなわち言葉と行ないと同じく、明らかに芸術の生産物も、現われかつ見られることができる一定の公的空間を必要とする。それらは、すべての人に共通の空間のうちでのみ、それ自身の存在、すなわち現われである存在を充たすことができる。芸術対象は私的生活や私的所有に秘匿される場合にはそれ自身に内在する妥当性を獲得しえず、むしろ反対に、個人の専有から保護されねばならない（BPF, 214-215＝二九四 - 二九五頁）。

このように、アーレントは芸術作品が行為と言論と同様に、公的領域に現れることをその成立条件とするという類似性を指摘しているのである。

こうした芸術と行為・言論がもつ公的領域での「現われ」という共通性は、アーレントが論じる「公的（the public）」の二つの現象のうち、広く人びとに見られ聞かれることを指す「公開性（publicity）」についての記述からも見出せる<sup>8</sup>。

<sup>7</sup> 仕事と公的領域における行為との相互依存関係については、Vivier, 前掲書を参照。

<sup>8</sup> アーレントは「公的」の現象として「公開性」と「世界そのもの」すなわち「共通世界（common world）」の二つの現象を挙げている（HC, 50, 52＝八二、八五頁）。

〔われわれが見たり聞いたりしているものが、他人によってもおなじように〕見られたり聞かれたりすることによって生じるリアリティと比べれば、親密な生活がもたらす最大の力、心震わせる情熱や、精神の思考、感覚の喜びでさえ、私的で個人的な性格を剥奪されて公的な場に現れるのにふさわしいものに変形（transform）されなければ、不確かで影のような存在にすぎない。そうした変形の最も一般的なやり方は、自分の経験を物語ること（storytelling）であり、より広い意味での芸術への置き換え（artistic transposition）という形で行われている。だが、ことさらに芸術の形式（form of the artist）を持ち出さなくても、そうした変容（transfiguration）はわれわれが日常的に目の当たりにしている。われわれが私生活や親密な空間で起きたことを語るとき、それは私的な場を抜け出して、ある種のリアリティを獲得する。どんなに濃密な経験だったとしても、語られることで公的な場に持ち出されなければ、そのようなリアリティを得ることはない（HC, 50＝八二 - 八三頁。〔 〕内引用者）。

ここでアーレントは、人間が自身の私的な経験や内にある感情に、他者に見られ聞かれる形を与えるという変容を、「より広い意味での芸術への置き換え」と性格づけている。確かに、公開性を与える際には「物語ること」という言語行為が一般的になされており、絵画や音楽といった狭義の芸術の形式は不要であることが指摘されている。しかしその一方で、「芸術の形式」による公開性の付与の可能性も示されている。加えて、ここで用いられている「変容（transfiguration）」は、『人間の条件』において、芸術作品による物化作用がその他の制作物と異なり「単なる変形以上のもの」であることを示す際に用いられる語である（HC, 168-169＝二九〇頁）。そのため、上記の引用部分は、私生活や親密な空間において起こった出来事や経験、感覚などに公開性を与える作用として言語行為と芸術の共通性が示されていると言える。このような共通性は、芸術作品の制作を行うことを、人間の根源的性向とされる「外に開かれ交流する性格」（HC, 168＝二九〇頁）に結びつけていることにも見られる。芸術制作は、自身の内にあるものを外の世界に開放し人びとと交流する人間の性質と結びついており、その点で、行為・言論と同じ根源から生じる活動と見なされているのである。

しかし、芸術による「現われ」と行為や言論のような公的活動による「現われ」は当然同じものではない。アーレントにおける「現われ」には、行為と言論は結びつけられた、行為者が「誰であるか（who）」の開示という側面がある（HC, 178-179＝三二五 - 三二七頁）。この点も含め、次項では芸術と行為との相違について概観する。

## 1-2. 芸術と行為との相違——芸術作品がそなえる「死の状態（deadness）」

芸術と行為の相違について論じるにあたり、本項では先に引用した「物語ること」という言語行為と芸術の比較から整理する。

前項でアーレントは公開性の付与に関して「芸術の形式」についても触れていた。芸術の形式について、言語芸術である詩についての記述から確認しておきたい。

詩は、言葉を素材とするため、おそらく最も人間的で、世界としての性格が最も希薄な芸術であり、そこに吹き込まれた思考との距離が最も近い最終生産物である。詩の耐久性は、凝縮によって生まれる。したがって、極度に濃縮し、集中して語られた言葉は、すでに詩であるかの



ように響く。ここでは、想起、記憶の女神ムネーモシュネーは直接に記憶へと変形される。そうした変形のために詩人が用いる手段がリズムである。リズムによって、詩はほとんどそのまま記憶に定着する（HC, 169＝二九一 - 二九二頁）。

ここでアーレントは、詩として発せられていない言葉が詩であるかのように受け取られる可能性を指摘しつつ、一方で詩と単なる語りの相違についても指摘している。それは、詩として成立するために必要な言葉の「濃縮」や「集中」、そして「リズム」という手段、すなわち、言葉が詩という芸術作品として成立するためにそなえているべき形式や型の有無である。こうした芸術作品の形式は、詩に限らず、音楽、絵画、彫刻、建築など、それぞれの芸術ジャンルによって固有のものがあるだろう。詩という芸術に求められる形式をそなえていることによって、詩は単なる語りから区別されると同時に、その形式を図らずもそなえている濃縮された語りは詩のように響きうるのである。

しかし、アーレントが芸術と行為の相違として強調するのは、このような芸術にそなわる形式ではなく、芸術作品にそなわる「死の状態（deadness）」と呼ばれる性質である。

先にわれわれは、この物化という物質化なしには思考は触知できる事物になることはできないが、それにとまって代償を払う、と指摘した。その代償は、生命そのものである。「生きた精神（living spirit）」が生き残るためには、「死んだ文字（dead letter）」にならなければならない。死んだ文字のなかで生き延びている「生きた精神」を死の状態（deadness）から救い出すためには、死んだ文字と、それを復活させようとする生命が接触しなければならない。[……] こうした死の状態は、あらゆる芸術のうちに現れていて、いわば思考の本来の住み家である人間の心や頭と世界における終の居場所との距離を示しているが、そのあり方は芸術の種類によって異なる。音楽や詩の場合、その「素材」は音や言葉なので、「物質化」の度合いは最も少なく、物化とそのための仕事人の技能（workmanship）は最小限にとどまる。年若い詩人や神童と言われる音楽家がそれほどの修練や経験を積まなくても完成の域に達することができるのは、そのためである。そうした現象は、絵画や彫刻、建築などでは、ほとんど見られない（HC, 169＝二九一頁）。

芸術が行為や言論、そして思考を物化する際、それらの活動が持つ「生きた精神」が「死んだ文字」と化すという「代償」が払われる。生きた精神が喪失している芸術作品の性質を、アーレントは「死の状態」と呼び、この「死の状態」の付与にあたって「物質化」と「仕事人の技能」の関与が指摘される。「仕事人の技能」とは、仕事の活動において、芸術制作でも道具制作と同様に要求される、仕事人の物を作る能力である（HC, 95, 169＝一六六、二九〇 - 二九一頁）。そして、この「死の状態」は、音楽や詩、建築や絵画、彫刻といった芸術のジャンルごとに程度の強弱が異なり、人間の思考に近く非物質的で「仕事人の技能」の関与が少ないほど弱く、世界に近く物質的で「仕事人の技能」の関与が多いほど強いとされる。

これらの芸術のなかで、詩は「最低限」の「死の状態」をそなえとされる。確かに、かつては人びとの前で詠むという形式をとった詩という芸術において重要なのは、聴衆に聴かれた詩がそのリズムによって記憶されることであり、また詩を書き残すこと自体に技術の熟練は必要ないだろう。そのため詩における「物質化」の度合いと「仕事人の技能」の関与は他の芸術形式と比較して最小限であ

ると言える。しかし、アーレントはいかに詩がリズムによる記憶しやすさをそなえているとしても、その作品は詩人が人びとの前で詠む「生きて語られる言葉」から、最後には「文字として書かれ、さまざまな物の中の一つに変形」されること、すなわち「作られる (made)」ことが求められると指摘する (HC, 169-170=二九二頁)。詩という言葉芸術においても、作られることで物として固定的な形姿をもち、「死の状態」をそなえることが要求されるのである。

言語行為としての「物語ること」と芸術作品との「現われ」における大きな相違は、この「生きた精神」と「死の状態」との対比において明確になる。それが、人間の唯一無二の人格、すなわち行為者や作者が「誰であるか (who)」を現わすか否かである。

アーレントにおいて、ある人物が「誰であるか」は、公的領域での行為と言論のなかで開示される。そして「行為と言論に特有の、行為者や語る者その人を暗黙のうちに開示するという性質は、行為と言論という活動そのものが絶えず流動状態 (living flux) にあることと不可分に結びついている」 (HC, 187=三三八頁) とされている。この行為と言論の流動性によって「その人物の生きた本質」、すなわち行為者が「誰であるか」が現れるのである (HC, 181-2=三三〇頁)。この流動性は作品という固定的な最終生産物の完成を目的とする「創作芸術 (creative art)」によっては再現できず、演劇に代表される「パフォーマンス芸術」によってのみ再現、すなわち「模倣」することができる<sup>9</sup>。このような演劇の性格から、アーレントにおいて演劇は、芸術的形式をそなえた仕事の産物の一つというよりも、むしろ政治の「比喩」としての性格が強調される<sup>10</sup>。

一方、「創作芸術」は、人間事象が持つ生きた流動性を停止させ安定的な形を与えること、すなわち「死の状態」にすることによって、行為や言論を、世界におけるリアリティと耐久性をそなえた芸術作品へと物化する。生きた精神の宿る行為の流動性と、それを止めて固定する芸術作品の安定性は、トレードオフの関係になっているのである。

本項では、芸術と語りの相違として、芸術がジャンルごとに要求される形式をそなえていることと、物質化と「仕事人の技能」を通して「死の状態」をそなえることを指摘した。芸術作品が「死の状態」をそなえることで期待されるのは、その作品が他の制作物の耐久性を超えた「永続性」、あるいは「不死性」をそなえることである。

## 2. 芸術作品の永続性の条件

前節では、アーレントにおける芸術作品の性格について概観し、芸術は、公的活動と同じく公的な現われを必要とするだけでなく、私的な経験や感情を公的に現わす作用をそなえているという類似性をもつことを確認した。また、一方で公的活動と芸術の本質的な相違として、公的活動が流動性をそなえているのに対して、芸術は作品という安定的な形としての「死の状態」をそなえることを指摘した。「死の状態」をそなえることで、作品が物化する行為や言論、思考に世代を超えて存続するような永続性や不死性が期待されるのである。

しかし、芸術作品の永続性が成り立つには、作者によって公的活動や思考の「生きた精神」が停止

<sup>9</sup> パフォーマンス芸術と創作芸術の区別については BPE, 151-152=二〇六 - 二〇七頁を参照。また、演劇については HC, 187-188=三三八 - 三三九頁を参照。

<sup>10</sup> アーレントは政治の比喩として演劇を用いることは否定していないが、政治を演劇芸術と見なす政治哲学を批判し、演劇と政治はあくまで比喩的關係でなければならないと指摘している (BPE, 152=二〇七頁)。また、アーレントにおける政治的行為のパフォーマンス芸術としての性格については、デーナ・R・ヴィラ (青木隆嘉訳)『アーレントとハイデガー——政治的なものの運命』法政大学出版局、2004 年、182-184 頁を参照。

させられ、作品という「死の状態」、すなわち安定的な形が与えられるだけでは十分ではない。作品が永続性をそなえるためには、さらにいくつかの条件を満たす必要がある。本節では、芸術作品の永続性が成立する条件として、1、素材にもとづく物的耐久性、2、人間の使用から隔離される非使用性、3、作品そのものの無用性、4、人間によるメンテナンス、そして5、鑑賞による美的判断の五点を挙げ整理する。

第一に、アーレントにおいて道具を含む制作物一般の耐久性の源泉として挙げられるのは、それを形作っている材料の堅固さである（HC, 139＝二五六頁）。芸術においても、確かに石材や金属などで作られた作品は、紙や木材よりも高い耐久性をそなえているだろう。

しかし、芸術作品における永続性は、このような材料の性質に依存しているわけではない。第二に、芸術作品が特定の目的のために使用されないこと、そして第三に作品そのものの無用性が必要となる。

このような事物とは芸術作品のことだが、芸術作品は「使用」にふさわしくないことは明らかである。むしろ、芸術作品は通常の事物の使用の場面から注意深く切り離して、世界の中にしかるべき場所を与えなければならない。同様に、日常生活の切迫した必要や欲求からも切り離しておかなければならない。それらは芸術作品とは最も縁遠いものだからである（HC, 167＝二八八頁）。

芸術作品が人間による使用から隔離されることが永続性につながる理由は、人間との接触が断たれることで、人間にそなわっている自然過程による腐食を免れるからである（HC, 168＝二八九頁）。

また、第三の条件である作品そのものの無用性は、芸術作品の「直接の源泉」となっている「人間の思考能力」の性質にもとづいている（HC, 168＝二八九頁）。思考について、アーレントは「認識」と対比しながら次のように指摘する。

思考と認識は同じものではない。[…] 思考はそれ〔認識の合目的性〕とは反対に、終わりもなければ、外から与えられた目的もない。それどころか、何か具体的な成果や答えをもたらすことがないのである。思考が「役に立たない」ということを倦むことなく指摘してきたのは、「工作人」の哲学である功利主義ばかりではない。行為する人や結果を重視する科学者たちにとっても、事実として、思考はそれが息を吹き込む芸術作品とともに無用の長物だった[…] 思考が制作に靈感を与える源泉として自己主張を始めるのは、「工作人」がいわば自分自身の領分を越えて、無用の物、物質的な欲求にも、肉体的要求にも知識欲にも関係のないものを作り始める時である（HC, 170-171＝二九二 - 二九三頁。〔 〕内引用者）。

認識が特定の目的を達成したら終了する合目的な作用であるのに対して、思考は目的を持たず、かつ人間が生きている限り行い続けてしまう、無用の活動である。このような思考は、工作人が手段－目的連関を超えて物を作り出すとき、芸術作品の源泉として自己主張を行うとされる。つまり、芸術作品が「思考物（thought thing）」とされるのは、思考の無用性と結びついた無用の物であることによるのである。この無用性によって、芸術作品は使用による人間との接触を避け、使用対象物を超えた

耐久性をそなえるのである<sup>11</sup>。

しかし、人間との接触を回避するために人間との関りを全く断つことも、芸術作品の永続性を毀損することになる。芸術作品が自然過程から逃れるためには、人間による身体的接触から隔離されると同時に、人間の住まう世界の内に置かれなければならない。なぜなら、アーレントにおいて人間の世界の外は自然の領域であり、そこに置かれた物は自然物に帰してしまうからである（HC, 136-137＝二五二 - 二五三頁）。例えば、吹きさらしの野原に置かれた椅子はすぐに腐敗した木に戻ってしまうだろう。芸術作品の永続性のためには、一方で人間との接触を避けつつ、他方で人間世界の内に置かれ自然過程から隔離される必要がある。

芸術作品が人間の世界に置かれるとき、先に見たように人びとに見られ聞かれる公的領域に適切に置かれなければならない。この点が、作品の永続性の第四、第五の条件に関わっている。作品がただ置かれるだけでは人びとから忘れ去られ、自然過程に帰して腐食や風化を起こしてしまうだろう。芸術作品が自然過程に抗うためには、作品が重要なものと見なされ、継続的に適切な保全やメンテナンスを受ける必要がある。森一郎は、建築物や使用対象物に対する定期的なメンテナンスの必要性を指摘しているが<sup>12</sup>、これは芸術作品についても同様である。

しかし、作品が継続的なメンテナンスを受けるためには、公的領域に置かれたその作品が、鑑賞者や批評家から永続性をもつにふさわしいものとして評価されなければならない。これが第五の条件である鑑賞である。この鑑賞による評価の基準は、その作品の美醜である。美醜の判断の対象となり鑑賞者に受け入れられることは、アーレントにおいて芸術作品が制作物のなかで最も高い耐久性をそなえていることの根拠となっているだけでなく、仕事の産物全体の耐久性にも関わる要素と見なされている（HC, 172-173＝二九六頁）。

本節では、作品の永続性が成立する五つの条件を整理してきた。これらは、作品の物的耐久性と、作品の無用性という、作品そのものにかかわる二つの条件と、作品を使用しないこと、メンテナンスを行うこと、鑑賞し美的判断をすることという、鑑賞者となる人びとの作品に対する態度にかかわる三つの条件として整理できる。

このように整理すると、アーレントにおける芸術作品の永続性は、作品と鑑賞者の関係によって成立する面が強調されており、作者による作品の永続性への関与については不明瞭であるように見える。確かに、アーレントは仕事の活動における制作過程と、それによって作られる制作物との非連続性を指摘しており、人間に対する制作物の独立性を強調している（HC, 137＝二五三頁）。しかし、その一方でアーレントの議論からは、特に趣味判断に関わる要素として作者に要求される役割も見出せる。この点を明らかにするために、次節では、作品が趣味判断の対象になるにあたって制作者の「仕事人の技能（workmanship）」が果たす役割について検討する。

### 3. 「仕事人の技能」と作品の「質」

芸術作品が趣味判断の対象となるために作者に要求される条件を論じるにあたって、まず指摘すべ

<sup>11</sup> 橋爪大輝は、アーレントが使用も消費もされない芸術作品を最も世界性をそなえた制作物であると述べていることから、「世界の本質とは、「〈ありつづけること〉そのもの」」（橋爪大輝『アーレントの哲学——複数的な人間的生』みすず書房、2022年、134頁）であると指摘している。この使用も消費もされず、ただ〈ありつづけること〉が芸術において最も顕著に示されるのは、芸術作品が無用性をそなえているからだと言える。

<sup>12</sup> 森一郎『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』明石書店、2017年、289頁。『ポリスへの愛——アーレントと政治哲学の可能性』風行社、2020年、142頁。

き点は、作者が作る作品が鑑賞者にとっても美しいものである、という作者と鑑賞者との潜在的合意の必要性である。そのためには、作者が鑑賞者のパースペクティブをイメージする「視野の広い思考様式 (enlarged mentality)」が必要となる。

判断力は、他者との潜在的な合意にかかっており、何かを判断する際にはたらく思考過程は、純粋な推論の思考過程とは違って、私と私自身の間の対話を意味しない。判断力は、心を決めるにあたっては完全に一人であるにしても、私が最終的に何らかの合意に到達しなければならないとわかまえている、そのような他者との先取りされたコミュニケーションのうちに、つねにまずもってみずからの進むべき途を見出す。この潜在的な合意から判断力はその特有の妥当性を引き出す (BPF, 217=二九八頁)。

作者は、作品の制作過程のなかでなされる他者との想像的なコミュニケーションを通した潜在的合意から、自身が作る作品が美しいものとして公的に受け入れられるか否かを判断しながら作品を制作する<sup>13</sup>。これはすなわち、制作過程の前に用意される事前のイメージ、つまり「エイドス」や「アイデア」と呼ばれる完成像が、作者と鑑賞者の間で一致しているかどうか制作過程において常に問題になるということである<sup>14</sup>。この合意が潜在的ではなく現実的に成立した場合に芸術作品は美しいものとして認められ、鑑賞やメンテナンスの対象となり永続性をそなえることができる。作品が趣味判断において美しいと見なされるためには、その作品が鑑賞者にとって理解可能なもの、あるいは伝達可能なものでなければならない。そのため、芸術作品の制作過程は鑑賞者や批評家がそなえる趣味によって規定されており、ここにアーレントの芸術論における鑑賞者の優位性が指摘できる。

しかし一方で、アーレントは作者が美的判断の基準となる「趣味」の成立そのものに関与していることを指摘している。それは特定の共同体内で共有されるジャンルごとに醸成された共通感覚にかかわる<sup>15</sup>。美醜の判断基準となる趣味の醸成には、具体的な作品の存在が先立つ。アーレントは『カント政治哲学講義録』において、テーブルを例に挙げながら実物に対する判断を通した範例の形成を指摘している<sup>16</sup>。趣味の成立には、具体的な物としての美醜の範例が必要となる。すなわち、芸術作品

<sup>13</sup> 趣味判断における潜在的な合意は、その合意を強制するものではなく、「あらゆる他者の合意を請い求める」ことができるだけである (BPF, 219=三〇一頁) とされる。美しい作品として受け入れられるか否かは、実際に公的領域に置かれ、鑑賞者の趣味判断の対象になって初めて明らかになる

<sup>14</sup> HC, 173=二九六頁。加えて、川崎修『ハンナ・アーレントの政治理論——アーレント論集I』岩波書店、2010 年、24-25 頁も参照。

<sup>15</sup> 共通感覚については、LK, 64=一一八 - 一一九頁を参照。芸術ジャンルごとの共通感覚の醸成の必要については、丸田健の以下の指摘を参照した。「芸術作品についてこのような美的判断をするとき、観賞者は作品のどこに「美しさ」を見出すのだろうか、作品の何が芸術的と思うのだろうか。[...] 作品ジャンルあるいは個別作品によって、判断の仕方は異なる。作品をどう判断すべきか、またどのような判断が優れているか、さらには誰の判断を信頼すべきか、といったことは大部分、文化共同体で育まれる、ジャンルごとの共通感覚と密接につながっていると考えられるだろう」(丸田健「工芸の美について——アーレントと使用対象物」『奈良大学紀要』2019 年、47 号、57-75 頁、65 頁)。

<sup>16</sup> アーレントは、机を机と認める場合、三つの方法があると指摘している。第一に、プラトンのアイデアあるいはカントの図式のように、人びとが共通して持っている「形相的な机」、第二に、人生で見てきた多くの机から二次的性質を取り除いていつて形成する「全ての机に共通するミニマルな属性を含んだ机一般、いわば抽象的机」、そして第三に、判断にかかわる、実際に最高の机と判断できる机に出会うか、あるいは最高の机を考え出すことで作り出す「机が実際どうあるべきかの範例、いわば範例的机」である (LK, 76-77=一四一 - 一四二頁)。この中で、範例的机については、具体的な質感をそなえたものとして美の標準になる。なお、この議論の整理について、丸

が永続性をそなえるにあたって必要な趣味判断の成立に先立って、作者による具体的な作品の制作と公開が求められるのである。

それでは、具体的な作品が美醜の範例として趣味の醸成に関与するためには、どのような要素が作品に求められるのだろうか。アーレントは「文化の危機」で、趣味判断の成立には制作物が「質(quality)」をそなえていることが不可欠であると指摘する。

ところで、このような人格のあり方が公的に姿を現わし、その人のもつ性質や個人的な才能というよりも、「その人が誰であるか」がはっきりするのは、まさしく、行為と言論の領域、すなわち活動様式という点から見た政治の領域にほかならない。この点で、政治の領域は、芸術家や制作者が住まいその仕事を行なう領域、したがって常に質——作り手の才能やかれの作った事物の質——が重視される領域とふたたび対立することになる。とはいえ、趣味はたんにこの質を判断するのではない。それどころか、質というものは論争を超えており、真理に劣らない強制的な明証性をもち、判断力による決定、説得や同意を請い求める必要性を超えたところにある。もっとも、質がおのずからもつ明証性を受容できる人びとがごくわずかしき存在しない芸術的、文化的腐敗の時代も間々あるが、真に教養ある精神——文化的精神 (*cluture animi*) ——の活動様式である趣味は、質の意識が広くゆきわたり、真に美的なものが容易に認められるところでのみはたらき始める。というも、趣味は多数の質 (qualities) があるところで、それらを識別し決定を下すものだからである (BPF, 220-221=三〇三頁)。

アーレントは、制作物には「作り手の才能やかれの作った事物の質」がそなわると指摘する。この「質」とは、本来は誰が見ても客観的に明らかなものである。しかし一方で、質を見て取れる人びとがほとんどいない「文化的腐敗の時代」もあるとされ、趣味がはたらくための条件も示されている。その条件とは、芸術作品が公的領域に単に置かれるだけでなく、「多数の質」、すなわち様々な質をそなえた多くの作品が公的領域に現れることである。

それでは、この作品の客観的な質は何によって与えられるのだろうか。それは、作品の作者が持つ才能や技能、すなわち作品を作り出す「仕事人の技能 (workmanship)」によってである。先に「死の状態」の議論のなかで触れたが、確認しておけば、アーレントにおいて「仕事人の技能」とは、事前にイメージした思考を「物化」するために、芸術においても他の制作物と同様に求められる仕事人の物を作る能力である (HC, 95, 169=一六六、二九〇 - 二九一頁)。また、物質性の強い作品制作ほど関与の度合いが高く、音楽や詩において関与が「最小限」となるような、具体的な技術である (HC, 169=二九一頁)。この「仕事人の技能」を通して、作者の思考や他者の行為が「死の状態」をそなえた客観的な芸術作品となるのである。

「仕事人の技能」を通して作られた作品の「質」が鑑賞者によって識別されることから、作品がそなえる質にはそれぞれの作者によって差異があることが読み取れる。まず考えられる差異は、作品が「本来似せて作られるべきもの、プラトンの言葉で言えばエイドス [形相] やイデア」、すなわち「心の中のイメージに一致しているか否かによって判定される」「物の卓越性 (excellence)」である (HC, 173=二九六頁)。この差異は二つの側面に区別できる。第一に、作者がイメージした作品の完成像が、

---

田、前掲書、67-68 頁を参照した。

他者がイメージするものと合致しているか否か<sup>17</sup>、第二に、作者が自身のイメージ通りに作品を作る能力を有するか否かである。作者が事前にイメージした完成像が他者によるイメージと合致していたとしても、それを実現する技能がなければ作品は完成像とかけ離れたものになってしまう。他者と共有される完成イメージとの近さは、作品の巧拙、すなわちイメージを実現する作者の技能の優劣の差異として客観的に現れる。

なるほど、作品の巧拙は、プロの作品から初心者の作品まで差異にあふれている。しかし、アーレントにおける芸術の質の差異をこうした作品の巧拙と作者の技能の優劣として理解すると、趣味による識別や決定の余地がなくなってしまうのではないか。なぜなら、作品の巧拙としての質は、真理に劣らない強制的な明証性をもっており「判断力による決定、説得や同意を請い求める必要性を超え」ているからである。むしろアーレントは、「文化の危機」でケケロの命題を例示し、真理や美の強制力に対して、強制されない自由にもとづく趣味のはたらきを指摘している（BPF, 221-222＝三〇四 - 三〇五頁）。そのため、趣味がはたらくための「多数の質」には、議論の余地のない作品の巧拙の差異とは異なった要素が含まれていると考えられる。そこで本稿で注目するのが、作品を通して語られる作者の個性、すなわち作品に表出する作者固有の技能の痕跡の多様さによる差異である。

アーレントは、作品がその内容や物化した対象だけでなく、作者をも現わす可能性をたびたび指摘している（HC, 184, 186＝三三三、三三六頁）。しかし、ここでの作者の現われは、行為や言論による唯一無二の人格としての「誰」の開示とは異なる。

しかしながら、近代が天才に対してどんなに大きな敬意を払い、しばしば偶像にまで仕立て上げたとしても、彼が「誰であるか」、その核心を本人がみずから手で具体的な物に表現することはできない、という根本的な事実には変わりはない。たとえそれが「客観的」な形で——芸術作品のスタイルや自筆原稿などに——現われていたとしても、それは作った人物を特定し、その作品が当人のものであるのを確認することには役立つが、そこに芸術家の生きた人格の反映を求めても、返ってくるのは沈黙ばかりである。強いてそれを求めようとしても、われわれの手からすると逃げてしまうだろう（HC, 210-211＝三七〇頁）。

ここでは客観的な技法や物的な表層に作者の人格が現れていたとしても、それは作者を特定する（identify）ことには役立つが、そうしたスタイルを通して、作者自身が意図的に自身の人格としての「誰」を開示することはできないということ、そしてそうした生きた人格としての「誰」を鑑賞者が見出すこともできないことが指摘されている。本稿のこれまでの議論からも、生きた人格としての「誰」が作品に現れないことは明らかである。なぜなら、作品を作り出す「創作芸術」は、公的活動のように流動性をそなえるものではなく、「死の状態」をもった安定的な作品を制作するものだからだ。人間の唯一無二な人格としての「誰」は、行為や人間関係といった流動性の中で開示されるのである。

しかし、先の引用は、作品を通して「客観的」な形で作者のアイデンティティの現われをアーレントが認めている箇所でもあると言える。そして、ここで客観的に作者のアイデンティティを示すものは「芸術作品のスタイルや自筆原稿など」、すなわち、作品に刻まれたその作者の「仕事人の技能」の表出や痕跡である。こうした技能の表出や痕跡は、作品にそなわる作者を特定可能な特徴、すなわ

<sup>17</sup> 川崎修は、美が成立する条件として「製作者が前提としているモデルが、彼の生産物が加わる世界を共有している他の人々が持っている「美」のイメージと一致している」ことを指摘する（川崎、前掲書、25頁）。

ちある作者の作品群に共通して見て取れる技能の性向や癖のような、作品に反映される作者の個性である。こうした表出や痕跡は、作品の巧拙に議論の余地なく示される質とは異なった客観的な差異を芸術作品に与える。この差異は他者に合意を強制するような明証性をもたない。しかしだからこそ、他者に同意を「請い求め」ることしかできない趣味判断を（BPF, 219＝三〇一頁）、見る者にはたらかせるのである。ここから、作者の「仕事人の技能」の表出や痕跡によって現われる個性は、芸術作品に対する趣味判断の条件となる「多数の質」の構成要素と言える。作者がそれぞれ異なった技能をそなえることは、芸術作品に質の多様性をもたらし、趣味判断の成立に寄与するのである。

加えて、こうした作品の「多数の質」を見て取る鑑賞者の態度も重要となる。ここで要求されるのは、作品がその内容として語っている特定の人物、すなわち「主人公」の行為によって示される唯一無二の人格である「誰」を復活させるような鑑賞態度（HC, 169＝二九一頁）ではない。その作品の物的現われやスタイルという「客観的」な「質」から作者の技能の表出や痕跡を見て取り、作者の個性を発見するという、作品に対する即物的な鑑賞態度が要求される。作者が作品に個性的な「質」を与えることと、それを受容する鑑賞者の態度が両立することで文化的な共同体に共通した趣味が醸成されるのである。

本節では、作者の「仕事人の技能（workmanship）」に注目し、それによって作品にもたらされる作者固有の「質」と、そうした質をそなえた作品が複数存在することが、それらを識別する鑑賞者の趣味の醸成の条件となることを明らかにした。こうした質の差異を見て取るためには、鑑賞者の作品に対する即物的な鑑賞態度が求められることから、作者が「仕事人の技能」によって作品に与える質と鑑賞者の態度が、相互依存的に成り立つことが、同一の趣味を共有する文化的共同体の成立に必要であると言える。

## おわりに

本稿では、アーレントの芸術論における作者の「仕事人の技能（workmanship）」の役割について考察した。そして、この「仕事人の技能」は、作品の「質」として表出するものであり、この質が作者ごとに差異をもち多様であることによって、事物の美醜を判断する趣味が成立することを指摘した。この趣味の成立によって作品は美しいと判断され、永続性をそなえるのである。

これまでの議論から、アーレントにおける芸術への両義的な態度は、作品に見出される作者についての語り、そこに刻まれた作者の「仕事人の技能」の痕跡によることに起因すると言える。なぜなら、芸術作品が作者の「誰」を示さないのは、「その人物の生きた本質」を示すのに不可欠な流動性を「仕事人の技能」によって物化し「死の状態」に固定してしまうためだが、一方で、「仕事人の技能」の痕跡と表出こそが、その作品と特定の作者とのつながりを示すもの、すなわち作品に作者を語らせるものでもあるからである。このような「仕事人の技能」が、芸術とそれに関わる趣味の成立に密接に関与しているために、アーレントは芸術に対して両義的な態度を取るのである。このことは、アーレントにおける芸術が行為と言論といった公的活動との類似性を強調されつつも、仕事に区分されていることの重要性を明らかにする。芸術と公的活動では、それが作品という形をとっているかどうかということ以上に、それらによって成り立つ活動主体の現れ方が根本的に異なるのである。

しかし、このことは芸術作品による作者についての語り、行為と言論を通した行為者の直接的な「誰」の現われに対して劣位であることを意味しない。芸術による作者についての語り、趣味の醸成に結びつくことは、それが人びとの文化的精神、さらには文化の成立に寄与していることを意味する。



ここから、芸術制作において客観的表現のオリジナリティを追求する芸術的志向が、文化の醸成に寄与するということが指摘できる。そして、アーレントから見出されるこのような視座は、作ることと選択することが一致しているとされる現代芸術における、人間が作品を自らの手で「作ること」そのものの意義の問い直しにもつながるだろう。そのとき、本稿で論じた作者の「仕事人の技能」の痕跡や表出として考えられた「質」の多様さが現代芸術においてどのように見出され、意味づけられるのが論点となる。

加えて、本稿の議論から、アーレントの芸術論においてさらに考える必要があると思われる論点は、作品を作ることによって人間にもたらされる変化や影響である。作品を作り出す作者の「仕事人の技能」は、制作を通して作品という形をとって現われるだけでなく、制作のなかで訓練や試行錯誤を行うことで向上したり変化したりする、すなわち制作によって「作られる」と言える。そしてこのことは、物を作ることを通して、その作者の作品における現われが変化することを意味する。この点を考えるためには、制作過程における作者と作品だけでなく、材料や、作者が置かれる環境といった、作者が制作過程で関わる諸要素との相互影響について詳細に検討する必要があるだろう。この点については稿を改めて論じることとしたい。

●公開合評会：  
押山詩緒里『〈砂漠〉の中で生きるために——アーレント政治哲学の現象学的研究』  
自著紹介

押山詩緒里（法政大学兼任講師）

はじめに

現代を生きる私たちは、「砂漠」の中で生きている。

20世紀を代表する政治哲学者の一人であるハンナ・アーレント（Hannah Arendt, 1906–1975）は未刊行の著作『政治入門』の草稿の中で、人と人の中で形成される関係性が失われることを、「砂漠の拡大」（POP：201）と表現している。「砂漠の拡大」とは、人々が唯一性と複数性をあらわにする場所が失われる事態を意味する。言い換えれば、異なる意見を持った複数の人々がそこにいるにもかかわらず、私が、あるいは別の誰かがそこにいないものとして扱われることであり、存在を覆い隠されることである。

異質な他者の隠蔽と排除は、意識的に行われることもあれば、無自覚にもなされうる。無自覚な排除は、たとえば以下のような形で行われる。「ニュースでは最近話題になっているけれど、私は同性愛者なんて実際に見たことも聞いたこともありません。私の周りにはそんな人はいませんよ」と目の前の人間に対して語る人は、それを聴いている者がどのようなアイデンティティをもっているのか、どのような意見をもっているのか、どのように傷ついているのかを、まったく想像していない。このような言明を行う者は、たとえ本人が意識していなくとも、自分の属する共同体の枠組みがあたかも客観的な事実であるかのように無批判に受容し、自分にとっての常識を他者へと拡大し、強制的な同化を迫っているのである。

同質的な共同体においては、マジョリティは自分の基盤を脅かす異質な他者を「いないもの」として隠蔽し、排除することで、自身が安定した共同体の一員であるという安心感を得ようとする。想像力の欠如は、無自覚な暴力であり、多様な他者の存在が世界へ現れることの拒絶である。

想像力（構想力：imagination, Einbildungskraft）の働きは、アーレントの政治哲学の根幹を支える役割を担っている。政治的な想像力とは、自分とは異なる意見を持つ人間が同じ世界にいるということ想像する能力であり、政治的共通感覚とも呼ばれる。政治的想像力は、自分の勝手な思い込みを他者へ押しつけることでもなければ、他者との合意形成を根拠づける客観的規則でもない。政治的想像力とは、私の話を聞いている「誰か」が、私とは異なる意見を持っているかもしれないと想像する力であり、自分とは異なる他者の意見に耳を傾け、理解しようとする努力であり、仮にその意見に同意できないとしても相手が「そのような存在」として世界に現れていることを認めることである。言い換えれば、想像力は、異なる人々が対話を始め、関係性を構成することそれ自体の条件である。人々は想像力をそのつど実際に発現することによって、自由で平等な語りと聴取により結ばれる「人間関係の網の目」を形成することが可能になるのである。

しかしながら、アーレント自身も危惧していたように、自由で平等な言論空間はきわめて儚いものである。なぜならこの空間は、人々が異質な他者と関係性を結ぶ努力を行っている瞬間にのみ、そのつど行為遂行的に現れる空間だからである。したがってこの空間は、様々な要因のせいでたやすく消失してしまう。たとえば、国家が様々な「マイノリティ」——少数民族、移民、難民、障害者、L G

B T Q + 等——を敵に仕立て上げ、攻撃することで、同質的共同体である「マジョリティ」の基盤と安定性を保とうとする事例は、残念ながら現代社会の様々な場所で起こっている。そしてたちの悪いことに、多くの人々は国家の思惑と嘘に気づいていながらも、「自分とは関係のない人」のために自分の心身の安全が脅かされるリスクを冒すことを恐れて、見て見ぬふりをするのである。そうした人々は、自分がある日突然「排除される側」に回りうることを、想像していないのだ。

異質な他者の隠蔽と排除の先には、なにが残るのだろうか。それは、誰もが同じように思考し、誰もが同じように行動する社会であり、自分とは異なる立場にいる人々への無関心によって成り立つ社会である。そこでは人々は、もはや社会全体の中の代替可能な部品となり、それぞれの唯一性と複数性を喪失してしまう。この虚無的な事態が、アーレントの言う「砂漠」の意味である。

この「砂漠」は、21世紀の現代にあってますます広がりつつある。それでもなお、すでにこの世界に生まれてきてしまっている私たちは、砂漠の中で生きていかざるをえない。アーレントは「砂漠」の中に生まれ落ちた人間の苦しみについて、次のように述べている。

しかし、まさに砂漠的状况下に苦しんで生きているからこそ、私たちはいまだに人間であり、いまだに損なわれていないのである。危険なのは、砂漠のほんとうの住人になることであり、その中で居心地良く感じることである。〔中略〕つまるところ、人間の世界はつねに「世界への愛」(amor mundi)の産物なのである。(POP : 201-203)

では、「砂漠」の中で虚無主義に抗して、自己と他者の現れを失わずに生きていくためには、なにが必要なのであろうか。この問いに答えるために、本書は「共通感覚」(sensus communis)と「世界への愛」というアーレントの概念を、現象学的に解釈することを試みている。それによって、「政治とは何か」「政治的に生きるとはいかなることであるか」という、アーレント政治哲学の根本的問題を探究することが、本書の狙いである。

## 本書の目的

本書の目的は、「人間の自由で平等な生の在り方はいかにして現象可能であるか」という、アーレント哲学の根本的な問いの解明を試みる点にある。

この目的のために、本書はアーレントの政治哲学の中心概念である「政治的生」(bios politikos)が、「共通感覚」と「世界への愛」の「共 - 起源的」(co-original)な相互作用の中で現れることを、現象学的観点から明らかにする。それによって本書は、従来の諸研究では明確にされてこなかったアーレントの政治哲学の現象学的意味とともに、「政治的生」の意義と、それが出現するための諸条件を究明する。

## アーレントの現象学とは？

アーレントの現象学とは、政治的世界が「現れの空間」(space of appearance, Erscheinungsraum)であることを、「政治」という語の始源である古代ギリシャの「ポリス」(polis)の本来の意味に遡ってあらわにする理論である。

「ポリス」は本来、自由で平等な言論活動によって、人間が多様な「意見」(opinion, doxa)を相互にあらわにする公共的な場を意味していた。アーレントは、多様な人々が自由で平等な語りと聴取に

よって相互の実存と政治的世界を同時に顕在化させる営みを、「活動」(action)と表現する。活動は「政治的」(political)な、つまり「ポリス的」な生の営みである。ポリス的な生の営みとは、人間の実存が「ポリス的」な言論空間である政治的世界の中で、多様な(plural)現れ方、言い換えれば、それぞれが特殊で唯一的な現象の仕方をするという意味である。

アーレントは『精神の生』第一章の冒頭で以下のように述べている。

この世界の中では、存在すること(Being)と現象すること(Appearing)は一致する。〔中略〕この世界の中では、その存在が観客(spectator)を前提としていない事物や人間はありえない。言い換えれば、存在するものは、それが現れである限りは単独では実在しない。〔中略〕ただ一人の人間(Man)ではなく、複数の人々(men)がこの惑星には住んでいる。複数性が地球の法則である(LMI: 19)

この言明は、以下のことを意味している。

政治的生の「現れ」は、人々が複数の他者の間で「意見」(doxa)をあらわにすることで可能になる。政治的「意見」は、プラトンの真実在に対する仮象ではない。それどころか、「意見」は多様なパースペクティブの交錯の中で、己の実在をあらわにすることができる、唯一の方法である。政治的活動とは、日常生活の場では隠されている人間の多様な生き方と差異性を現象させ、新たな生き方の指針をあらわにする言語行為なのである。

### 「政治的生」の空間の現象学的構造とは？

アーレントはアリストテレスのデュナミス(可能態)とエネルゲイア(現実態)概念について、独特の現象学的解釈を行っている。アーレントによれば、デュナミスとエネルゲイアの働きは、「現れの空間」の形成にとって重要な役割を果たしている。たとえば彼女は、『人間の条件』第5章第28節の中で、次のように述べている。

権力(power)は、活動し語る人々の間に現れる潜在的な「現れの空間」、すなわち公的領域を存続させるものである。権力という言葉そのものが、たとえば、ギリシャ語のdynamisにしても、ラテン語のpotentiaにしても、〔中略〕いずれも権力の「潜在能力的」(potential)な性格を示している。権力とは、常に潜在的能力であって、強制力(force)や力(strength)のような不変の、測定できる、信頼できる実態ではない、とっていいだろう。〔中略〕権力は、人々が共同で活動するとき人々の間に生まれ、人々が四散する瞬間に消えるものである。〔中略〕権力が発生する上で、欠くことのできない唯一の物質的要因は、人々の共生(the living together of people)である。(HC: 200-201)

さらに、活動と言論の現存在(エネルゲイア)は「活動力それ自体の中にある」(HC: 206)というのである。

上記の言明は「現れの空間」が、人々の活動の潜在化(隠れ)と顕在化(現れ)の移り変わりによってそのつど生まれては消えていく、動的構造を持つことを示している。

この「現れの空間」は、単なる空間的な場ではなく、異質で多様な人々の間を結ぶ「人間関係の網

の目」(web)を意味する。「網の目」は、人々が沈黙しているときにも、人々の間に潜在している。そしてこの「網の目」は、誰かが自由で平等な語りを実際に開始し、その語りを別の誰かが聴取し解釈するとき、潜在の状態から顕在の状態にはじめて転換する動的な構造をもつ。「網の目」としての世界は、自由な語りと聴取が現に行われている間にもみ顕現しうる、一回的で偶然的な言論空間である。

「人間関係の網の目の顕現」と、「世界を構成する人々の現れ」は、そのつど同時に、行為遂行的に現実化する。この点に、アーレントの現象学的政治哲学の大きな特徴がある。活動が行われなくなったとき、あるいは何らかの強制力によって人々の現れが「隠蔽」されるとき、「現れの空間」とそこで生きる人々は、世界と自身の存在を、同時に喪失するのである。言い換えれば、世界は沈黙によって隠され、語りと聴取によってそのつど顕在化・現実化することができる。この語りと聴取の相互的活動が、アーレントの現象学的な「政治的生」の内実である。

### 「共通感覚」と「世界への愛」の「共 - 起源的」な相互作用とは？

「政治的生」の空間を顕現させる語りと聴取は、「共通感覚」と「世界への愛」の「共 - 起源的」な相互作用によって可能になる。この「共 - 起源的」な相互作用とは、互いが互いの根源的な条件であり、相互に顕在化を促す関係にあるという意味である。

「共通感覚」は、「世界を共有する感覚」であり、人々が「人間関係の網の目」を形成するために不可欠の働きである。

「世界への愛」は、自分とは異なる他者への接近を試みる働きであり、異質な他者への尊敬と、自らの意見を他者にさらけ出す政治的勇気によって成り立っている。

### 第一の課題：「政治的生」とはなにか？

本書の第一の課題は、アーレントの「現れの空間」が、人間の「政治的生」のあらわになる場であることを明らかにすることである。アーレントは、古代ギリシャにおける「ビオス」(bios)と「ゾーエー」(zōē)の区別に立ち返り、自由で平等な対話行為の実践である「政治的生」と、自然の因果必然性のプロセスである「生物学的生」を厳密に区別した。そして彼女は、前者が後者の領域に取り込まれ、喪失することをつねに警戒していた。なぜなら、「政治的生」は人間の複数性が現実化できる唯一の場であり、「政治的生」の空間の喪失は、人間が異質な他者とともに生きる自由である「政治的自由」の喪失に等しいからである。

### 第二の課題：「共通感覚」とはなにか？

本書の第二の課題は、アーレントの「共通感覚」が「他者と世界を共有する感覚」を意味することに着目し、「共通感覚」によって「現れの空間」としての世界がそのつど現実化・顕在化可能となることを明らかにすることである。この考察の必要性は次の点にある。アーレントの「共通感覚」は、彼女自身が明らかにしたように、カントの『判断力批判』第一部の「美感的共通感覚」を「政治的共通感覚」として読み換えた概念である。アーレントにおける「共通感覚」は、しばしば誤解されるような、個々人の歴史性から乖離した普遍的理性の原理でもなければ、ある特定の共同体内部の同一性を意味するものでもなく、「構想力」(imagination, Einbildungskraft)と「視野の広い考え方」(enlarged thought, erweiterte Denkungsart)によって成り立つ。言い換えれば、「共通感覚」は、自分とは異なる「意見」

を持つ他者とともに、ある共通の事柄について対話することを可能にする能力である。本書は、「行為者」(actor)と「注視者」(spectator)が「構想力」と「共通感覚」を行使することによって、「現れの空間」を共に顕現させるプロセスを明らかにする。

### 第三の課題：「世界への愛」とはなにか？

本書の第三の課題は、「世界への愛」が「現れの空間」としての世界の「創始」(initiative)をもたらすことを明らかにすることである。「世界への愛」は、性愛、親子の情愛、キリスト教的な「神への愛」、共同体の保全を目的とした「同胞愛」等とはまったく異質の「愛」である。「世界への愛」は、自己と他者の唯一性を尊重し、互いの「あいだ」としての距離を保った上で、なおも異質な他者と共に同じ問題について対話をしようと努める働きである。アーレントは「世界への愛」の考察を通じて、「同胞愛」による同質的な共同体の在り方の危険性を、現代フランスの哲学者、J・デリダに先んじて明らかにしていた。画一的な価値観による排除と同化の暴力的構造が人間的な「生」そのものの成り立つ場所を消失させる事態をあらわにすることで、そうした事態とは対照的な「世界への愛」の重要性が明らかとなる。

### 本書の構成と、各章の概略

第一章では、アーレントのポリス概念の現象学的構造を明らかにすることで、「現れの空間」が、人間の「政治的生のリアリティ」が顕在化できる唯一の場所であることが示された。アーレントは「生」概念を生物学的生(ゾーエー)と政治的生(ビオス)に厳密に区別していた。人間存在の唯一で代替不可能なビオス的生は、異質な人々との語りと聴取の営みをそのつど始めることによって、はじめて顕在化し、現実性と実在性をもつことが可能であった。そしてビオス的生が営まれる「現れの空間」もまた、人々の語りと聴取が行われている間だけ、行為遂行的に現実化・顕在化することができるのであった。

第二章では、「現れの空間」を生み出す「政治的自由」概念の分析を通じて、「政治的生の空間」が顕現するために必要な条件を明らかにした。「政治的自由」は、「構想力の自由」と「自発性」という二重の意味を有していた。「構想力の自由」とは、異なる他者とともに語りあう自由であり、「世界を共有する感覚」としての政治的共通感覚に由来していた。「自発性」とは、異質な他者へ自らの意見をさらけ出す「政治的勇気」によって新たに行為を始める自由であった。また「政治的勇気」の根源には「世界への愛」があることが明らかになった。さらに、「構想力の自由」と「自発性」が、言い換えれば共通感覚と「世界への愛」が相互的に働くことで、はじめて「現れの空間」が現実化・顕在化可能になることが示された。

第三章では、「政治的生」の空間が顕現するための第一の条件である共通感覚の現象学的意味を明らかにした。ここでは、カントの「天才」および「趣味」の概念と、アーレントの「行為者」および「注視者」の概念を類比的に解釈することによって、「行為者」と「注視者」が相互に現象を促す「共-起源的」な関係にあることが示された。「行為者」と「注視者」は、それぞれの立場から構想力と共通感覚を働かせることによって「政治的生」の空間を現象させることができた。「行為者」と「注視者」は、共通の出来事について多様なパースペクティヴから語りあうことによって、世界の中で「意見」の真実性と現実性をあらわにすることができた。「行為者」と「注視者」の間で形成される「現れの空間」は、かけがえのない「政治的生」の出来事を、暴力的な隠蔽構造から救い出すものであった。

第四章では、「政治的生」の空間が顕現するための第二の条件である「世界への愛」の現象学的意味を明らかにした。アーレントの「世界への愛」は「政治的友情」と同様の働きをもっており、「尊敬」によって他者と距離をおき、同時に対話を交わすことで他者と接近するという、二つの働きをもっていた。この「距離」と「接近」という二つの働きが同時に発揮されることによって、「政治的生」の空間は人々の間に現れることができた。そして、「世界への愛」とは対照的に、「同胞愛」は同一性の原理によって共同体内部を画一化し、異質な他者を排除するものであった。したがって「同胞愛」は、異なる人々の間で形成される「人間関係の網の目」を消失させ、「政治的生」が現れることのできる唯一の場所である「世界」を隠蔽する危険性をもっていた。「世界への愛」は、「同胞愛」による同化と排除から「政治的生」の空間を守るために不可欠な根本条件であった。

第五章では、共通感覚と「世界への愛」の「共 - 起源的」な相互作用が「政治的生」の空間を繰り返し出現させる構造を明らかにするために、「赦し」と「約束」という二つの政治的能力に着目した。「赦し」は、共通感覚と「世界への愛」を働かせることで、不可逆の行為による過ちと復讐の連鎖から人々を解放し、新たな活動を始めることを可能にするものであった。そして「約束」は、自らの行為の結果を予測することのできない人間が、方向づけとしての「目標」を共有することで、そのつど新たに関係性を結ぶことを可能にする働きであった。「赦し」と「約束」の根源にあるのは、「政治的生」の空間の喪失という「砂漠化」を拒む人間の判断であり、その判断の根本契機となるのが「世界への愛」であった。したがって「赦し」と「約束」は、共通感覚と「世界への愛」を根源にもっていた。「赦し」と「約束」の相互作用によってはじめて、人々は世界に「再出生」することができ、政治的生の空間もまた、そのつど新たに現実化・顕在化することが可能になるのであった。

## 本書の結論

本書の結論は、次の三点に集約することができる。

第一に、本書は「政治的生」が営まれる場である「現れの空間」が、現象学的な潜在と顕在の動的構造にあることを明らかにした。「現れの空間」は、物理的な場所ではなく、異質で多様な人々の間を結ぶ「人間関係の網の目」を意味する。「網の目」としての「現れの空間」は、人々が沈黙しているときには潜在の状態にあり、自由な語りと聴取が現に行われている間にもみ顕在する、一回的で偶然的な言論空間であった。この儚い「現れの空間」は、人間存在の「かけがえのなさ」が現れることができる唯一の場である。したがって「現れの空間」が隠されれば、人間的な生のリアリティもまた隠蔽され、消失してしまうのである。

第二に、本書は共通感覚と「世界への愛」が「共 - 起源的」関係にあることを明らかにした。共通感覚とは、自分とは異なる他者の立場に立って考える「視野の広い考え方」であり、他者との対話を可能にする働きである。そして「世界への愛」は、政治的行為を始める自発性と政治的勇気の源泉であり、異質な他者と共に世界を形成するように人々を促す働きである。すなわち、「世界への愛」は共通感覚が発揮されるための原動力であり、共通感覚は「世界への愛」が向けられる政治的世界の形成それ自体を可能にしている。この意味で、両者は互いの根本条件であり、「共 - 起源的」な相互作用である。

第三に、本書は上記の二点から、共通感覚と「世界への愛」の「共 - 起源的」な相互作用が、「現れの空間」およびそれを形成する人々の「政治的生」を顕現させるために、根源的な働きであることを解明した。

### 「砂漠」に抗して生きていくために

現代を生きる私たちは、好むと好まざるとにかかわらず、すでに砂漠の中に投げ出されている。それは、自身の現れの危機であり、同時に世界の現れの危機でもある。

先述の通り、「政治的生」の空間の顕在化と、その条件である共通感覚および「世界への愛」の相互作用は、人間が異質な他者と共にリアリティをもって生きていくために必要不可欠である。しかしながら、21世紀の社会において、国家的な嘘による生のリアリティの隠蔽や、「同胞愛」に根差した排他的社会傾向は、ますます顕著になってきていると言える。こうした事態は無世界性の拡大という「砂漠化」を加速させる大きな要因となっている。

だが、むしろ避けられぬ危機の時代であるからこそ、アーレントの「政治的生」の哲学は最後の抛り所として求められていると筆者は考える。彼女が示した「政治的生」、「共通感覚」、「世界への愛」は「砂漠化」に抵抗するための重要な批判的理念であるとともに、生き方の方向づけとして、つまり「目標」として共有されることが、切実に求められているのである。

### 残された課題について

補足として、本書では立ち入ることができなかった論点や、アーレントへの批判についても少しだけ触れておきたい。紙面の都合上、深く立ち入ることはできないが、今後取り組むべき重要な検討課題である。

その課題とは、端的にいえば「アーレントが言語と共通感覚にむけている信頼は、はたして妥当であるのか」という問いである。たとえば、現代のアメリカの政治哲学者でありアーレント研究者でもあるJ・バトラーは、アーレントの「現れの空間」を人間の自由な生が現れる場として高く評価する一方で、バイオスとゾーエーを厳格に区別しようとするアーレントの方法の限界を批判する<sup>1</sup>。なぜなら、バトラーによれば、政治的行為者としての人間の生と、生物としての人間の生は、けっして切り離すことができないからである。

さらにバトラーは、言語の身体性と暴力性について言及している。バトラーは「語り自体が身体行為であること」を繰り返し強調する。生き生きとした他者を特定の言葉によって名指すこと。社会や国家が、語ってもよいことと悪いことの境界線を暗黙のうちに引くことで、人々へ沈黙を強制し、広

---

#### 【凡例】

1. 引用にあたっては、邦訳のある場合は原則として邦訳に従った。ただし、報告者の判断で、適宜訳語・訳文を変えているところがある。
2. 引用文中の〔 〕は報告者による補足である。
3. アーレントの著作については本文中の括弧内に以下の略号と頁数を併記した。

HC *The Human Condition*, University of Chicago Press, 1958. (『人間の条件』志水速雄訳、筑摩書房、1994年)

LM I *The Life of the Mind I: Thinking*, Harcourt Brace & Company, 1978.

(『精神の生活 上 第一部：思考』佐藤和夫訳、岩波書店、1994年)

POP *The Promise of Politics*, edited and with an introduction by Jerome Kohn, Schocken Books, 2005.

(『政治の約束』高橋勇夫訳、筑摩書房、2018年)

#### 注

<sup>1</sup> Cf. Judith Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Harvard University Press, 2015. (『アセンブリ——行為遂行性・複数性・政治』佐藤嘉幸・清水知子訳、青土社、2018年) Judith Butler, *Excitable Speech: a Politics of the Performative*, Routledge, 1997. (『触発する言葉——言語・権力・行為体』竹村和子訳、岩波書店、2004年)



場へ現れる自由を奪うこと。これらは人間の「現れ」の剥奪であり、人間を身体的にも存在としても傷つけることを意味する。

こうしたバトラーの議論は、アーレントの現象学的政治哲学の意図を理解した上で、なお次のような諸課題を突きつけている。「言語」に依拠しない「語り」の可能性はあるのか。「語り」の機会そのものを身体的に奪われた人々は、いかにして「現れ」ることが可能であるのか。ある自由な「語り」が行われたとき、それによって隠されてしまう別の「語り」はあるのではないか。

これらの問いに関連しては、すでに J・クリステヴァが『アーレント講義』<sup>2</sup>の中で、自由で平等な対話の条件である言語や共通感覚の信頼性に対して疑義を呈していた。バトラーやクリステヴァの問題提起は、人間の言語の前提や、身体性と「語り」の関係に迫る根本的な問いであり、現代の哲学的思索にとって喫緊の課題である。

### コメンテーターへの応答

問：本書の独自の解釈がもつ体系性には、循環的な構造があり、それが一種の「閉鎖性」をも生み出しているのではないかと。〈共・起源的〉という概念はなにを意味しているのか？

応答：ご指摘の通り、アーレントの「現れの空間」は、ある種の循環構造をもっている。ただしこの循環構造は、理論的に閉じた循環ではない。アーレント自身も『人間の条件』の中で述べているように、活動と言語の現存在（エネルゲイア）は「活動力それ自体の中にある」（HC：206）。筆者の解釈によれば、このアーレントの言明は、次のことを示している。「現れの空間」は、活動が「今・ここ」でまさに実践されることによって現実化・顕在化する。本書でも詳述したように、共通感覚と「世界への愛」は、活動が実践されるための必要条件であった。しかし共通感覚と「世界への愛」は、あらかじめ理論的な保証や基盤をもっているのではなく、実際に活動が行われた後で、はじめてそこで働いていたことがあらわになるものであった。換言すれば、アーレントの政治哲学における循環構造は、いわば解釈学的循環と言えるものであり、活動の現存在の後に反省的に見出される。したがって、アーレントの「循環」は閉鎖的ではなく、実践によってそのつど新たな世界として顕現し、開けていくものである。

問：本書の「注視者」解釈は、結果として〈歴史叙述〉という領域の固有性を失わせるのではないかと？

応答：アーレントの「注視者」概念は多義的である。第一に、「注視者」は「行為者」から距離をとって公平な視点から出来事を観察する歴史家の視点である。第二に、「注視者」は「行為者」の行為を解釈することによって、その行為の意味を、多様なパースペクティブから世界の中であらわにすることができる。第一の「注視者」概念の意味については、R・ペイナーをはじめとする多くの先行研究によって言及され、批判もなされてきた。しかし第二の意味については、これまでの諸研究ではほとんど言及されてこなかったといえる。

---

<sup>2</sup> Julia Kristeva, *Hannah Arendt: Life is a Narrative*, translated by Frank Collins, University of Toronto Press, 2001. (『ハンナ・アーレント講義——新しい世界のために』青木隆嘉訳、論創社、2015年)

本書は、「注視者」概念の第二の意味に注目することによって、先行研究で見落とされてきた「注視者」の新たな側面に、光を当てることができたと考えている。すなわち、「行為者」の行為が世界の中で現象するためには、その出来事に対して、時間的・空間的に離れた場所から注意を向け、聴取し、理解しようとする「注視者」がいなければならない。言い換えれば、「行為者」が世界の中で存在するためには、「注視者」が不可欠である、ということである。

**問：アーレント（特に HC/VA）は現象学的（記述的）に読むべきか、規範的に読むべきか？**

応答：筆者は、「政治的生」「共通感覚」「世界への愛」といった諸概念は、現象学的（記述的）概念であると理解している。というのも、アーレントは『人間の条件』『活動的生』等の著作において、「政治的生」「共通感覚」「世界への愛」という現象はいかにして生じうるか、という条件を示しているからである。アーレントは『人間の条件』で、「活動」について論じるにあたり、まず「複数性の事実」から出発している。さらに「政治的世界は、人々の自由で平等な語りと聴取の相互活動によって現象する」ことを明らかにし、「もし世界が現象しなかったとしたら、人間存在はどんな危機的事態におちいるか」という見通しを示唆するのである。

「道徳哲学のいくつかの問題」（1965）などの諸論考にもみられるように、アーレントは、政治的行為の指針を客観的な規範的原理によって決定することの危険性に気付いていた。なぜなら、「～すべき」という規範的法則は、個々の人間を手段として目的（end）に強制的に従わせる構造を持っているからである。そのためアーレントは、「政治的生」「共通感覚」「世界への愛」といった現象を記述するに留め、そこから「これらを実践すべきである」「これらを実践せよ」といった規範的法則を立てることはしなかったのである。

ただし筆者は、「政治的生」「共通感覚」「世界への愛」といった諸概念は、規範的な「目的」（end）になることはできないが、人々の行為の緩やかな指針、すなわち「目標」（goal）になることは可能であると考える。アーレントの政治哲学の諸概念は、道徳法則や法律のような強制力をもたないが、「政治的生はどのようなものか」「政治的想像力はどのような働きをもつか」「もし政治的生や政治的想像力が失われたら、どのような事態になるか」を示すことで、ある一定の見通しや道標をもたらす。言い換えれば、人々の生に選択肢を投げかけるのである。上記の意味で、アーレントの政治哲学の諸概念は、客観的法則ではないが、ゆるやかな規範的方向性をもちうると考えられる。

**問：現象学的な「隠れ」と、政治的生の「隠蔽」の違いはなにか？**

応答：本書の中で現象学的な「隠れ」は、いま現在他者の前に現れていないこと、すなわち語りと聴取の関係性が現実化・顕在化していないことを意味している。たとえば、誰かが話しているときには聞き手は沈黙し、「隠れ」ている。また、孤独に思索している人は、そのとき世界から退隠している。重要であるのは、この「隠れ」は、望めば再び世界に現れることが可能な状態にある、という点にある。あくまでも現象学的な「隠れ」は、今現在の潜在性と可能性を意味しているのである。

上記に対して、政治的生の「隠蔽」は、なんらかの暴力的な強制力によって、世界へ現れること自体を不可能にさせられていることを意味する。換言すれば、政治的自由の喪失であり、人間存在の喪失である。本書の中で、現代的な重大な危機として問題提起しているのは、後者の政治的生の「隠蔽」

である。

**問：本書における「現象学」ないし「現象学的態度」とはどのようなものか？**

応答：本書における「現象学的態度」は、異質な他者の声に耳を傾けることによって、「今・ここ」で世界に現れている出来事を記述する態度を意味している。言い換えれば、「世界経験の記述」であり、「政治的生の経験の記述」である。そのためにアーレントが出発点としたのが、そのつど新しく生まれる他者の意見を聴取し、記述し、解釈することであった。「行為者」の行為は、「注視者」によって聴取されることによって、はじめて出来事として世界の中で現れることが可能となる。筆者の見るところ、アーレントの言う「複数性の事実」の根源は、「行為者」と「注視者」のパースペクティブの多様性と、「今・ここ」でそのつど偶然的に交わされる対話の予測不可能性にある。

**問：身体を外部化し、身体を経由しようとしないうアーレントの複数性の現象学が、絶えず国家権力や全体主義や大衆の画一化と闘わざるをえないのは、「現れの空間」の創始を支える身体の中に、「剥き出しの生」のパラドクスを抱え込んでいるのではないかと。もしそうだとすれば、これに対して「現れの空間」はどのように開いていけばよいのか？**

応答：ご指摘のとおり、「身体」や「剥き出しの生」を「現れの空間」から切り離そうとするアーレントの方法は、「そもそも政治的空間の誕生と身体を切り離すことができるのか」あるいは「言語を使用することのうちに、既に他者の排除という暴力は含まれているのではないのか」という、本質的な問題に突き当たるといえる。この点については、様々な批判的解釈——たとえばアガンベン、クリステヴァ、バトラーなど——を検討する必要があるだろう。本書においては紙面の都合上、残念ながらこうした課題について十分に取り組むことができなかった。

しかし、上記の点を考慮した上でも、なおアーレントの諸概念は、「政治的生」の現象可能性を模索するための重要な示唆を含んでいる。たとえば「異質な他者の立場を考慮に入れる」という政治的想像力や、他者と世界へ関心を向ける働きである「世界への愛」は、自分以外の存在となんらかの関係性を開始するうえで、欠くことのできない根源的な条件である。もし仮に言語を用いなかったとしても、他者との身体的摩擦や、身体的死角にいる他者との関係構築について考えるためには、異質な他者へ向けた「語りと聴取」の態度が必要になるはずである。アーレントの「現れの空間」は、身体性の問題を含みこんだ概念として、新たに再構成することが求められていると言える。

## ●公開合評会:

押山詩緒里『〈砂漠〉の中で生きるために——アーレント政治哲学の現象学的研究』

## 〈共 - 起源〉の論理と〈歴史叙述〉の問題

——押山詩緒里『〈砂漠〉の中で生きるために』への問い

橋爪大輝（山梨県立大学）

## はじめに

本書（押山詩緒里『〈砂漠〉の中で生きるために——アーレント政治哲学の現象学的研究』法政大学出版局、2024年<sup>1)</sup>）は、アーレントの思想を、とくに『人間の条件』（およびドイツ語版『活動的生』）の第2章と第5章、そして『カント政治哲学講義』（以下『カント講義』と略）を中心として（16f.）深く検討した研究書である。そのもっとも大きな特徴は、本書が哲学、とりわけ現象学の立場に立って、彼女の思想を分析している点にある。じつはこの点に、筆者が本書の評者を務める理由もある。

評者は、哲学の立場からアーレントを研究してきた。光荣なことに、本書の「おわりに」でも、「同じく哲学分野からアーレントについて」研究している「仲間」として名前を挙げていただいている（196）。評者が哲学・倫理学の枠内で研究を始めたころ哲学的アーレント研究はまだ圧倒的な少数派であったが、それは押山にとっても同じだったはずである。押山と評者のあいだにはアプローチの違いも多々あるが、評者にとっても押山は「同志」的存在であった。評者も博士論文に基づく単著（『アーレントの哲学』みすず書房、2022年）を出版したさいには、押山に合評会と書評<sup>2)</sup>において拙著をていねいに検討していただいている。本書評にはその「返礼」の意味も込められている。

本書はヴィラやベンハビズ、バイナー、クリステヴァといったメジャーどころはもちろんのこと、ボレンやオルコウスキーといったあまり知られていない研究も丁寧に紹介し、批判的に検討しており、その姿勢は思想研究の手つきとして手堅い。しかしそれだけでなく、現象学の立場からアーレント思想を独自の複数の現象学と読む解釈は、きわめてオリジナルである。それを先行研究との対話のなかでしっかりと確立している点に、本書の意義はある。押山は「本書は「…」「政治的生」、「共通感覚」、「世界への愛」の相互作用を明らかにすることで、現象学的アーレント解釈の新たな視点を開くことを試みる」（14）とその目的を述べているが、この目的はしっかりと果たされていると思う<sup>3)</sup>。

しかし、以上のような意義を認めたうえでも、本書の解釈にたいする疑問はいくつか生まれる。その疑問は、アーレント解釈としての正当性と、事柄の記述としての正当性の両面にわたるものだ。評者が問いたいことは、おもにつぎの2点である。

<sup>1)</sup> 以下、カッコ内に頁数のみを示している場合、すべて本書からの引用。

<sup>2)</sup> 「公開合評会 橋爪大輝著『アーレントの哲学：複数の人間の生』（みすず書房）」（2023年11月26日、立教大学池袋キャンパス）における押山の報告、およびそれに基づく書評である、押山詩緒里『『アーレントの哲学』（橋爪大輝 著、みすず書房、2022年）』『Arendt Platz』第8号、日本アーレント研究会、2024年3月。

<sup>3)</sup> ただし押山の現象学的アプローチには疑問もある。押山は、アーレント政治哲学の基本的な特徴として「現れ／隠れ」「顕在性／潜在性」の二元性を見て取り、そこに現象学的性格を強く見ているように思われる（15f.）。この「現れ／隠れ」は、「世界への現れ」と「世界の現れ」の両面を内包する。つまりはアクターである人間が世界に現象して自らを示すという事態と、その出現の条件であるところの世界そのものが「現れ」たり「隠れ」たりするという事態とをともに含んでいる。だが、方法としての現象学の特徴はこうした対象レベルの「現れ／隠れ」よりもむしろ、方法的なレベル（メタレベル）において対象の現れを忠実に記述するという態度にこそ表われるのではないか。たとえば、押山（＝アーレント）の議論においてはあるひとや物は公的空間においてのみ「現れる」ことができ、その外では「現れる」ことができないわけだが、現象学的には、それは公的空間とは異なる仕方での「現れ」というふうに解釈されるのではないだろうか。

(1) 本書の独自の解釈には強固な体系性があるように思われる。だがその体系の循環的な構造が、一種の「閉鎖」性をも生み出しているのではないか。

(2) 本書の「注視者」解釈は、結果として〈歴史叙述〉という領域の固有性を失わせるものなのではないか。

以下、これらの点について順番に論じていきたい。

## 1. 循環する閉じた体系?——〈共-起源〉の論理

本書が示すアーレントの思想像は、じつにシステムティックである。本書には、「政治的生」「現れの空間」「人間関係の網の目」「共通感覚」「世界への愛」「行為者と注視者」「赦しと約束」……等々、じつに多彩な概念がめくるめくように登場する。それらが体系的に関係づけられていくのだ。

本書全体を要約的に示す箇所で、押山は本書が得たアーレント思想の像を、つぎのように示している。

[...] 本書は共通感覚と「世界への愛」が「共-起源的」関係にあることを明らかにした。共通感覚とは、自分とは異なる他者の立場に立って考える「視野の広い考え方」であり、他者との対話を可能にする働きである。そして「世界への愛」は、政治的行為を始める自発性と政治的勇気の源泉であり、異質な他者と共に世界を形成するように人々を促す働きである。すなわち、「世界への愛」は共通感覚が発揮されるための原動力であり、共通感覚は「世界への愛」が向けられる政治的世界の形成それ自体を可能にしている。この意味で、両者は互いの根本条件であり、「共-起源的」な相互作用である。[...] 本書は[...] 共通感覚と「世界への愛」の「共-起源的」な相互作用が、「現れの空間」およびそれを形成する人々の「政治的生」を顕現させるために、根源的な働きであることを解明した。(188-9)

この結論部の箇所を読むとわかるとおり、それらの概念同士の関係は一見かなり複雑である。そこで評者は理解を深めるために、本書の諸概念の図式的なマッピングを作ってみた(図1)。このように図示してみると、上の引用で語られていた内容は、おおむね右矢印(→)の方向の動きを意味するように思われ

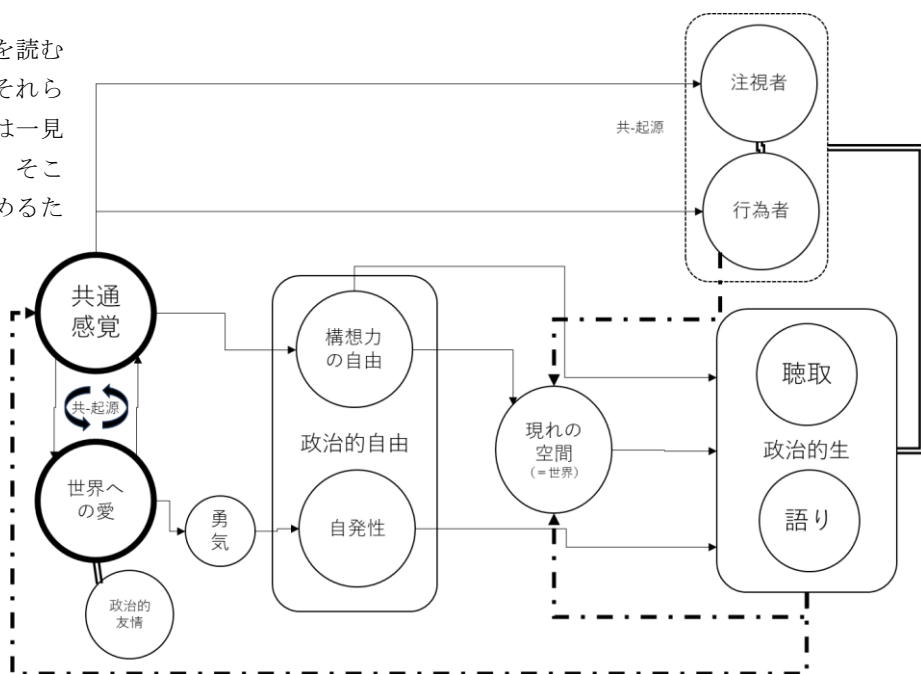


図 1

る。共通感覚と世界への愛というもっとも根源的な作用から、右に向かって様々な要素が「生成」し、右末端の政治的生を可能にする（ただし、「→」の動きは厳密には「生成」ではなく「形成」や「条件」、「可能にする」等の表現が与えられている）。

このように、この方向だけを追いかけるならば、「共通感覚」と「世界への愛」という根源的な二重の働きからすべてが「流出」する、かのような像が浮かび上がってくる。だが、それだけではない。

押山は、「ここでアーレントは、共通感覚およびその妥当性は、異質な複数の人々による判断の交わりの中から「生まれる」ものだと表現している」（64）とも述べ、「共通感覚」が「人々による判断の交わり」（これは「政治的生」とほぼ同義と理解してよいと思われる）から生成するという見方も取っている。図では、このような動きを左向きの矢印（←）で表現している。つまりこうした記述に徴するならば、人びとの政治的生から共通感覚が生成してくるという逆向きの方向もある、ということになる。

このことは、本書の諸概念の生成・産出関係が**循環参照的な構造**になっているということを意味しないだろうか？ この構造の主要な要素のみを抜き出し、それら要素の相互関係のみを図示しなすと、図2のようなシンプルな構造を取り出せる。この図を見ると、本書の諸概念の「循環」の様子が、さらにはっきりと見て取れるように思われる。

このような構造をポジティブに捉えて、本書の概念は基本的にその相互関係によって説明可能である、と言うことは可能である。しかし、事態をややネガティブに捉えたとすれば、本書の概念の説明構造は思いのほか**閉じている**ように見えるとも言える。それは、ともすれば**構造の〈外部〉との接点が少なくなる**ことにもつながりうる。つまり、現実との接点を失うという危険性があるのである。

評者が誤解していなければ、こうした特徴は本書の概念の説明法そのものの傾向を反映している。それは、本書の思考体系の契機を為す概念を、同じ思考体系内部の別の概念によって基本的に説明しようとする傾向である（本書にはあまり実例が見られないが、それはこの特徴の裏返しと解することもできる）。

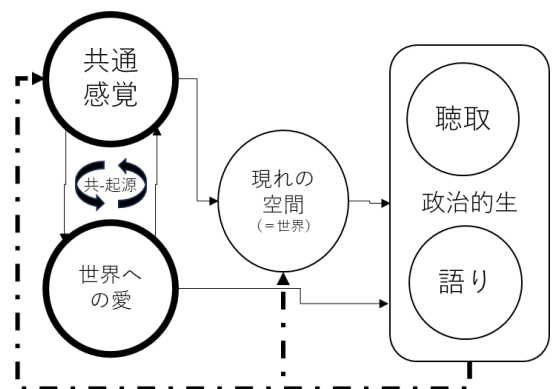


図 2

ここでべつの視点を入れることによって、この点をすこし違った角度から説明してみたい。すなわち、押山が本書でもちいる鍵概念のひとつである**〈共 - 起源的〉**(co-originating) という概念に着目し、その意味を考えてみるということである。

この概念は、ハイデガーの**〈等根源的〉**(gleich-ursprünglich) という概念に見た目は似ている。しかし評者の考えでは、この二つの概念は表面上の類似性にもかかわらず、ことによると正反対の含意を有することになるのである。

ハイデガーは、たとえばつぎのように「等根源的」という概念を用いている。「根源的なものが導出されえないということはいっぽう、根源的なものに対してそれを構成する存在性格が多様であるしだいを排除しない。そうした存在性格が示される場合、それらは**実存論的に等根源的な**のである。構

成的な諸契機が等根源的であるという現象が存在論にあってしばしば軽視されているのは、ありとあるものが単一の『根源的根拠』から由来することを証示しようとする、方法的に放恣な傾向から発するものにほかならない」<sup>4</sup>。

つまりハイデガーの〈等根源的〉は、ある現象が他の現象と等しく根源的であること、言い換えれば他の現象に還元されえない、ということの意味している。〈等根源的〉という概念は根源が複数存在することを容認するものであり、単一の起源からすべての事柄を説明しようとする思想を戒めるものののだ。

いっぽう押山の〈共・起源的〉はそういう意味ではないように思われる。たとえば「「行為者」と「注視者」が、互いを同時に現象させる起源となるという意味で「共・起源的」な関係にあることを明らかにする」(81)と言われる。このときこの概念は〈たがいにたがいの起源である〉という意味で用いられている<sup>5</sup>。これは、本書において根源的な位置づけを与えられている二つの概念が、相互を起源とするものとして扱われているということだ。だとすれば、この二つは「自足、したものである」ということができる。なぜなら、互いを生み出すのに互いしか必要としないからである。

共通感覚と世界への愛が相互に相互の起源であるとすれば、この二つの概念は外的な「補給」がなくとも「自走」できる。しかも、押山の描き方を見ると、この二者の内在的な運動からおのずと現れの空間が生じ、そして現れの空間において政治的生が生じてくる、という一連の展開がみられる<sup>6</sup>。そして最後に、この政治的生そのものが共通感覚の根源でもあるとすれば、思考体系全体の〈始まり〉と〈終わり〉がつながり、体系全体がみずから回転することが可能となる。

以上のような理解が正しいとすれば、〈共・起源的〉の論理は内在的に閉じた体系構築につながるリスクを秘めているように思われる。それは、ハイデガーの〈等根源的〉がいわば個々の現象の領域固有性を認める論理に通ずるのは、対極的とさえ言えるのである。

むしろ、この捉え方はやや誇張気味かもしれない。押山は共通感覚が世界と政治的生を実在的に〈産出〉するというような観念論的な主張をしているわけではない(押山が実際に用いているのは「可能にする」や「顕在化する」という動詞である)。あくまで極端に読めば、そうした自己産出する体系が描けるということに過ぎないとも言える。

しかしそこまで過剰な読み方をしなくとも、押山の描く体系は〈外部〉を不要とするような論構成になっていることは否めないように思われる。その結果、押山の体系的考察のなかでは説明がつけづらい部分が出てきてしまっているのではないだろうか。

たとえば、①本書の表題にもなっている〈砂漠〉(＝政治の存在しない世界)は、なぜ生ずるのだろ

<sup>4</sup> ハイデガー、熊野純彦訳『存在と時間Ⅱ』岩波文庫、2013年、139頁。

<sup>5</sup> ただし、これとは異なる用法もある。たとえば以下の箇所では、〈ある二つの要素の起源が共通のものである〉という意味合いで用いられている。「先述の通り、天才と趣味は、「構想力」と「共通感覚」という共通の起源を持っていた。では、「行為者」と「注視者」の「同じ共通の起源」とは何だろうか。それは、他者の立場を想像する構想力と、他者と世界を共有する感覚としての「共通感覚」である。言い換えれば、他者と共に世界を現象させる能力としての「共通感覚」である」(109)

<sup>6</sup> つぎの一節はそうした論理を示していないか。「以上の考察から、「共通感覚」と「世界への愛」は、共に互いの起源であり根源であるという意味で、「共・起源的」である。「共通感覚」と「世界への愛」は、相互的に作用することによって、はじめて互いの働きを顕在化することができる。そして、この「共通感覚」と「世界への愛」の「共・起源的」な相互作用が、「距離」と「接近」のパラドクスを生じさせ、「現れの空間」を顕在化させるのである。したがって、「共通感覚」と「世界への愛」の「共・起源的」な相互作用は、「政治的生」の営まれる空間が顕現するための、不可欠の条件である」(143)。

うか。生ずることが出来るのだろうか。というのも、共通感覚から現れの空間と政治的生がほぼ自動的に顕在化してくるなら、政治的生が失われることは説明がつかないように思われるからである。

他方で、②それでも〈砂漠〉が現に存在しているとすれば、その〈砂漠〉からどのように脱出すればよいのだろうか。どうやって脱出できるのだろうか。共通感覚が失われており、かつ政治的生の前提が共通感覚であるなら、いかにして政治によって共通感覚を回復しうるのだろうか。

これは要するに、体系の『輪』のなかに入ることも外に出ることも、ともに困難のように思われる、ということである。

## 2. 後期の判断力論をどう読むか——〈歴史叙述〉の問題

二つ目の論点に進みたい。こちらは、押山の体系構想全体というよりは、むしろ個別的な論点である。

本書第三章「『共通感覚』の現象学的解釈」では、「共通感覚」概念を掘り下げることを眼目として、『カント講義』における「行為者」と「注視者」の関係が検討されている。この場合、行為者とは出来事のただなかで、まさにその出来事の一部をなすかたちで行為する存在であり、注視者とはその出来事を見る存在のことである。

この「行為者 - 注視者」関係に関して、押山はつぎのように述べている。

二十世紀までのアーレント研究史を回顧すれば、ベイナーに代表されるように、「行為者」と「注視者」の概念は多くの場合、活動的生と観想的生の断絶、あるいは行為と思考との間の対立という観点から批判がなされてきた。これに対して筆者は、「行為者」と「注視者」の両者は断絶しているのではなく、むしろ相互に条件づけあう関係にあり、両者は不可分であると解釈する。

(79-80)

押山が引き合いに出しているのは、『カント講義』の編者であるロナルド・ベイナーの所説である。ベイナーは同書に付した解釈的試論において、「精神的活動と世界的活動を強く分離することに拘るアーレントは『カント講義』では活動的生活の世界から判断を追放せざるをえなかった」<sup>7</sup>と論じたことで、晩年のアーレントにおける判断の非政治化という問題を提起した。押山は、ベイナーのこの見方を批判的に取り上げ、『カント講義』においても行為者と注視者は断絶などしていないと論ずるのである<sup>8</sup>。

では、行為者と注視者が断絶していないとは、どういうことだろうか。押山はまず、アーレントの「行為者／注視者」という概念が、カントの「天才／趣味」を踏まえたものであると主張したうえで、こう論ずる。「[...] 天才は一方的に趣味によって判定されるのではなく、天才もまた趣味の能力を持っていなければならない。言い換えれば「批判者と注視者の要素は、あらゆる行為者と制作者のうちにもある」のでなければならない。アーレントは、カントの天才概念から、政治的空間におけるあらゆる「行為者」もまた、「注視者」と同様に政治的判断力を有していなければならないことを見出し

<sup>7</sup> ロナルド・ベイナー「ハンナ・アーレントの判断論」同編、ハンナ・アーレント、仲正昌樹訳『完訳 カント政治哲学講義録』明月堂書店、2009年、256頁。

<sup>8</sup> 本書と近い時期に出版された奥井剛『ハンナ・アーレントの政治哲学の射程——開発という活動の再考に向けて』春風社、2024年、152頁以下も、この点でベイナーを批判している。



たのである」(89. 文献注省略)。つまり、注視者と行為者は実体的に別の人びとに配分されるわけではなく、同一主体における諸契機として共存可能だということである。

さらに押山は(デーナ・ヴィラの所論を参照しつつ) つぎのように論じている。

過去のある出来事についての「注視者」の判断は、同時に現実の他者に向けた「行為者」の「意見」となるのである。したがって、「行為者」と「注視者」は、別々の能力を行使しているのではなく、同じ能力を別々の観点から使用しているのである。言い換えれば、「行為者」と「注視者」は同じコインの裏表の関係にある。つまり、ある事柄に関する「注視者」は、同時に自らの「意見」によって作りだされた論争の当事者であり、「行為者」である。(100)

ここで押山は、前段落で確認した行為者と注視者の実体的な同一性という論点に加えて、注視者の発揮する能力——「判断」——は、行為者の発揮するそれと異なるものではない、という主張をしている。要するに、注視者は出来事にかんして判断し、意見を表明するわけだが、その意見表明自体がひとつの「行為」であるということだ。

こうして押山は、つぎの2つの異なる論拠に基づき、行為者と注視者(行為と判断)が相互に条件づけあっており、両者が分離不可能であると主張していることになる。

- ①「行為者」も、自分自身のなかに「注視者」(判断力)を必要とする。
- ②「注視者」も、みずからの判断を表明するさいは「行為者」として振る舞う。

以上が、押山のペイナーにたいする批判的応答である。

だが評者が気になるのは、むしろこの批判が正しい場合、**〈歴史家が出来事から離れてのちの時点で回顧する判断〉というものがもつ固有の論理性を見失わせるのではないか、**ということだ。どういうことか。

押山は、「注視者」もみずからの判断を述べるときには「行為者」に転ずると述べていた(上記②)。しかしこの論理は、行為の時点と注視(判断)の時点に存在する「時間のギャップ」(110)を度外視している点で問題含みであるように思われる。

たとえば、時点  $T_1$  における出来事  $E_1$  について語ろうとする歴史家  $H_2$  がいるとする。 $H_2$  が出来事  $E_1$  について語る時点は、必然的に  $E_1$  よりも〈より後〉の時点  $T_2$  である( $H_2$  が時点  $T_1$  において  $E_1$  について語ることは不可能ではないが、それは「実況」、とでも呼ぶべきものであって「歴史」とはいえないだろう)。また、 $H_2$  が出来事  $E_1$  について語るというこの行為そのものは、たしかにそれ自体出来事でありうる ( $E_2$ )。しかし、この  $T_2$  時における行為は、 $T_2$  時に存在する他者に向かってのものであり、この行為が  $T_1$  の  $E_1$  そのものや、 $T_1$  時の人びとに影響を与えることはない。歴史叙述の行為は、むしろ歴史家の現在である  $T_2$  や、より未来の時間  $T_x$  の世界に向けて行なわれると言わねばならないだろう。この歴史叙述の出来事  $T_2$  をそれ自体歴史的出来事として評価することも可能であるが、その評価を行うのはより将来の時点  $T_3, T_4... etc.$  における、別の歴史家  $H_3, H_4... etc.$  である。

ひとことでいえば、リアルタイムに他者と共に語るという活動することと、そのリアルタイムの出来事をあとから回顧し語ることは、区別して考えられるべきではないかということである。押山は、オルコウスキーの解釈における、ボスニア・ヘルツェゴビナ紛争に関する裁判という興味深い例を引

き合いに出している。だがこの事例も、行為の時点と判断の時点という時間的区別を免れない、というよりむしろまさしくそれらの時点がずれることを明らかにしているように思われる<sup>9</sup>。

この区別は、些末な区別ではないだろう。なぜならアーレントは、行為や出来事そのものが完結したあとになってはじめてそれらの〈意味〉が開示されうること、歴史家は行為や出来事のあとでなければ物語ることができないことを、ごく初期の「理解と政治」といった論考から<sup>10</sup>、『人間の条件』<sup>11</sup>を経て、この『カント講義』にいたるまで、語り続けているように思われるからだ。『カント講義』では、彼女は「注視者＝観客のみがどういう事態であるのか知っており、行為者＝演技者は決して知らない、という考え方は、極めて古くからあります」<sup>12</sup>と語っているのである。

評者はそれゆえ『カント講義』における行為者－注視者の関係は、つぎのように考えるべきではないかと思う。アーレントは〈歴史叙述〉に固有の論理を見出しており、それは初期・中期においては「物語」や「理解」といった概念系で語り出されていた。それにたいして『カント講義』においては、そうした論理を語る概念系が「判断力」その他の概念に遷移した、ということである<sup>13</sup>。もしこれが正しければ、ペイナーがアーレントの初期と後期において「二つの判断力論」が存在すると見ていることは、基本的に間違っていないともいえる<sup>14</sup>。むしろこの点においてペイナーを批判すべきは、後期における行為と判断の分離をアーレントにおける後退であるかのように捉えている点であろう。実践の渦中で行使され実践にフィードバックされる判断と、事後の回顧においてなされ歴史叙述として語り出される判断を同一に扱うほうが、事柄を捉え損ねているというべきだ。

以上の理解が正しいとすれば、『カント講義』の判断力論を実践の領域に差し戻すことは、〈歴史叙述〉の固有の論理を度外視し、それを実践的な言論へと還元する、一種の「還元主義」的な振る舞いになってしまうように、評者には思われるのである。

<sup>9</sup> ただし、「オルコウスキーによるアーレント解釈を手がかりとして、「行為者」と「注視者」が、政治的意見に「事実の真理」(factual truth)としてのリアリティをもたらすことを明らかにする」(81)とあるが、アーレントはむしろ「事実の真理」を意見であるかのように扱うような傾向を批判的に見ていたのではないか。「はるかにずっと厄介に思われるのは、つぎの点である。すなわち、歓迎されない事実の真理が自由国家において寛容な扱いを受けるそのかぎり、それら事実の真理が意識的に無意識にかしばしば意見へと変容させられているということだ。あたかも、ドイツがヒトラーを支持したとか、1940年にドイツ軍をまねにしてフランスが崩壊したとか、第二次世界大戦中のヴァチカンの政策とかいった事実が、歴史記録の問題ではなく、意見の問題であるかのように」(Hannah Arendt, "Truth and Politics," in: *Between Past and Future*. Penguin Classics, 2006, p.232)。

<sup>10</sup> 橋爪大輝「出来事の〈意味〉とはなにか——『理解と政治』を中心にアーレント物語論を読解する」、『倫理学年報』68集、日本倫理学会、2019年、187-200頁を参照。

<sup>11</sup> たとえば「行為プロセスは[...]行為そのものがその完結に至ってようやく開明される。参加者全員が死んでしまっていることもしばしばなのだ」(Hannah Arendt, *Vita activa*. Taschenbuchausgabe, 9. Aufl. Piper, 2010 [1960], 240)。橋爪大輝『アーレントの哲学』みすず書房、2022年、51頁以下も参照。

<sup>12</sup> アーレント『完訳 カント政治哲学講義録』前掲、102頁。

<sup>13</sup> ただし、たしかにアーレントの『カント講義』における捉え方は微妙で、カントは「進歩」という観念を導入することによって、「物語の意味は終局においてのみ顕わになる」という原理を「覆し」たとも評され(『完訳 カント政治哲学講義録』105頁)、またヘーゲルとの比較において、カントの歴史には終わりが無いとも言われている(同、107および143頁)。アーレントの評価は両義的であるが、出来事の実省は原理的にいって、出来事の〈後〉にしか可能でないと思われる(アーレントがヘーゲルとの比較において述べているのは、歴史全体の終わりであって、出来事の終わりとは異なるのではないか)。

<sup>14</sup> もっとも、ペイナーはこの点に関してそこまで批判的でないようにも見える。たしかに解釈的試論の第8節の「批判的な問い」において、後期の判断力論が判断力を観想的な領域に送り込んだことを判断力の概念をやせ細らせるものとして批判しているが、それ以外の節においては後期の判断力論のポジティブな面を的確に評価しているのではないか、とも思える。

## ●公開合評会:

押山詩緒里『〈砂漠〉の中で生きるために——アーレント政治哲学の現象学的研究』

「アーレントの現象学的解釈」のために

——現代フランス哲学研究の立場から

渡名喜庸哲（立教大学）

## はじめに

近年、日本でもアーレントに関する関心がとみに高まり、アーレントに関する研究の成果の出版も増えている。そのなかにあつて、押山詩緒里の『〈砂漠〉の中で生きるために：アーレント政治哲学の現象学的研究』（以下同書からの引用は頁数を本文に記す）はきわめて独特の立場を示している。本書は、「日本の哲学研究におけるアーレントの現象学的解釈の不十分性」（49 頁）という認識のもと、「従来の諸研究では明確にされてこなかったアーレントの政治哲学の現象学的意味 […] を究明する」（5 頁）ことを明示的に掲げるのである。

本書はさらに、こうした観点から、第一に、「政治的生」の具体的な構成としての「現れの空間」について、第二に、「政治的生」の二つの「条件」としての「共通感覚」と「世界への愛」について、それぞれ現象学的解釈を施すことに加え、第三に、「政治的生」が「砂漠化」しないための具体的な政治的行為として、「赦し」と「約束」の観念に注目し、これらを通じて、「アーレントの政治哲学の現象学的意味」を明らかにすることを目指している。とりわけ『人間の条件』とアーレントのカント解釈を分析対象としつつアーレント思想の哲学的／現象学的な側面の意義を示した点で、本書がアーレント研究はもとより、哲学／現象学研究一般にも多大な寄与をもたらすものであることは疑いない。

評者は、現代フランス哲学における現象学（レヴィナス等）および政治哲学（クロード・ルフォール等）の研究に携わってきたこともあり、そうした観点からも、アーレントの政治哲学を現象学的に解釈するという本書の企図は、狭義のアーレント研究にとどまらない広い射程を有しているものと映る。その上で、評者の見地から、押山のいう「アーレントの現象学的解釈」のさらなる展開のために、いくつかのコメントをしたい。

## 1) アーレントを現象学的に読むとは何をするのか

ところで、そもそもアーレントを現象学的に読むとは何をどうすることか。評者としては、この問いはアーレントを解釈するにあたってきわめて重要な鍵となると思われる。

たとえば、本書と同様にアーレントにおける「世界への愛」を主題とする最近の研究に、林大地の『世界への信頼と希望、そして愛：アーレント『活動的生』から考える』（みすず書房、2023 年）がある。評者は林の同著にも書評を寄せたことがあるが<sup>1</sup>、そこでアーレントを規範的に読むか記述的に読むか、という問題提起を行なった。林は、同書で「世界への信頼と希望をふたたび取り戻すには何をなすべきか」という問いを提示するのだが、ここにいる「世界への信頼と希望」とは、歴史的プロセスとしての「資本主義」および「全体主義」によって破壊されたものを再建するために、わたしたちが取り戻すべきものとされる。この意味で、アーレントの『活動的生』は、わたしたちに「何をなすべきか」を告げるものだというのが林の立場となる。他方で、『活動的生』という著作が、人間の

<sup>1</sup> 『週刊読書人』2024 年 3 月 22 日号。

「活動的生」を記述的に（思想史的ないし現象学的に）論じたものか、それとも「活動的生」を労働／制作／行為に峻別することで、私たちがとるべき態度を規範的に論じたものなのかは、さまざまな解釈の余地があろう。林は明白に後者の解釈をとっているように思われるが、これに対し、押山が提示する「アーレントの現象学的解釈」とは、「現象学」を基軸とするかぎりでは、こうした規範的なものであるよりは記述的なものとなるはずだろう。だが、それは具体的にはどのような解釈なのか。この点は、「アーレントの現象学的解釈」のためにはきわめて本質的な問題のように思われる。以下のコメントは基本的にこの地点からのものである。

## 2) フランスでのアーレント研究における現象学的解釈

「アーレントの現象学的解釈」のありうるかたちをを考えてみるために、評者が比較的親しんできたフランスにおけるアーレント研究の状況を確認しておきたい。

フランスにおけるアーレント受容については別の機会にまとめたことがあるが<sup>2</sup>、大まかに分ける次のように分類できるだろう。

一つは、ポール・リクール、ジュリア・クリステヴァ、ジャック・デリダ、ジャン＝フランソワ・リオタールら著名な思想家によるアーレント論である。

もう一つは、クロード・ルフォール、ジャック・ランシエール、ミゲル・アバンスールらの、現代フランス哲学におけるいわゆる政治哲学の流れに属するアーレント解釈である。ここで主に全体主義や民主主義の問題との関連でアーレントに注目が寄せられる<sup>3</sup>。

第三は、マルティヌ・レイボヴィッチ、シルヴィ・クルティエヌ＝ドゥナミらによるアーレントのユダヤ性に焦点を当てる研究もフランスのアーレント研究の特徴だろう<sup>4</sup>。

そして第四の潮流として、アーレントの現象学的解釈という潮流をはっきり認めることができる<sup>5</sup>。

その第一の論者は、ベルギーのルーヴァン・カトリック大学でながらく教鞭をとっていたジャック・タミニオーであるのは間違いない。この点でもっとも重要なのは、1992年の著作『トラキア娘と職業思想家：アーレントとハイデガー』だろう<sup>6</sup>。同書は、基本的にはこれまでハイデガーおよびアーレントに関してタミニオーが書いてきた論文をまとめたものであり、一つの主題を設定しているわけではないが、ハイデガーとアーレントの思想を読み比べながら、アーレントについてはとりわけ『人間の条件』と『精神の生活』を重視し、具体的な論点としては、観照的生と活動的生、テクネーとポイエーシス、フロネーシスとプラクシス、デュナミスとエネルゲイアとエンテレケイアといった古代ギリシア以来の概念装置が両者のあいだでどのように共有されているか、あるいはずれているのかを追跡する。タミニオーはさらに、こうした概念がハイデガーにおいて現象学の枠組みのなかで再解釈された過程を跡づけ、さらにこのような（とりわけマールブルク講義での）ハイデガーの解釈がアーレン

<sup>2</sup> 渡名喜庸哲・柿並良佑「フランスにおけるアーレント」、『アーレント読本』法政大学出版局、2020年。

<sup>3</sup> 和田昌也「フランスにおけるアーレントの受容：全体主義論をめぐるアロン、ルフォール、タッサンの解釈を中心に」、『政治思想研究』（23）、2023年。

<sup>4</sup> 邦訳で読めるものとしては以下がある。マルティヌ・レイボヴィッチ『ユダヤ女ハンナ・アーレント：経験・政治・歴史』合田正人訳、法政大学出版局、2008年；シルヴィ・クルティエヌ＝ドゥナミ『暗い時代の三人の女性：エディット・シュタイン、ハンナ・アーレント、シモーヌ・ヴェイユ』庭田茂吉ほか訳、萌書房、2013年。

<sup>5</sup> 高橋哲哉「ハンナ・アーレントと現象学——フランスの一動向」、『現象学年報』、1994年。

<sup>6</sup> Jacques Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Payot, 1992. 英訳は以下。The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger, SUNY, 1997.

トに与えた影響を指摘したうえで、アーレントがこのような概念を、ハイデガーとは異なり、実践的・公的な次元に開くことになったとし、アーレントの「活動と複数性の現象学」を評価している。こうしたタミニオーの仕事は、やや思想史的な傾向を有するが、とはいえアーレントの「現象学的解釈」のための基盤を整理するものと言えるだろう<sup>7</sup>。

タミニオーはアーレント研究者というより、ドイツ観念論やハイデガーがその専門であり、その観点からアーレントを（とはいえむしろ積極的にその意義を評価するかたちで）論じる論者だが、タミニオーと同様の観点を引き継ぎつつ、いっそうそれをアーレント研究のほうに展開させたのがエティエンヌ・タッサンである。タッサンはマルク・リシールとともに行ったメルロ＝ポンティやヤン・パトチカに関する研究があるが<sup>8</sup>、80年代後半以降アーレントの現象学と政治哲学をつなぐかたちで精力的に研究を展開する。フランスにおけるアーレント受容の象徴となったのは1988年のシンポジウム「ハンナ・アーレント——政治と思想」であったが、そこでタッサンは「現われの問い」と題した注目すべき分析を行っている<sup>9</sup>。タッサンは、従来の（ハイデガーをも含む）哲学の伝統が、大文字の単一的な〈存在〉を問題にしてきたのに対し、アーレントの「現れ」の思想は、〈複数の存在の共同の現れ〉へと問いの力点を置き直し、こうすることで複数性の場としての「世界」を論じることを可能にしたとする。

こうしたタッサンのアーレント解釈がもっともまとまったかたちで展開されるのは、その第一の名著『失われた宝：ハンナ・アーレント、政治的活動の知解可能性』においてである<sup>10</sup>。『人間の条件』を中心としたアーレントの思想は、タッサンによれば、人間の「実存論的」条件としての「活動」についての「活動の現象学」、ならびに近代における「世界疎外／世界喪失（acosmisme）」についての歴史的・曆運的（エポカル）な考察を軸にする。アーレントの全体主義論がこの「世界疎外／世界喪失」についての歴史的なプロセスを明らかにしたとすれば、『人間の条件』のほうは、「何をなすべきか」を規範的に記述するというよりも、失われた「世界」とはそもそもどのようなものであり、またそこに人間がどのように関わっているかを「実存論的」に描き出すものだという。この著作以降も、タッサンはアーレント関連の多くのシンポジウムを主宰し、フランスにおけるアーレント研究の中核を担うことになる<sup>11</sup>。こうした「世界」（複数の・公的であるところの）を基軸にした、歴史的・曆運的考察と実存論的考察という枠組みは、単なる行為規範の提示には還元されない現象学的な視座を与えるものといえるだろう。

<sup>7</sup> この観点で活動的生／観照的生の問題を、さらに射程を広げて、古代ギリシア、ホッブズ、ヘーゲル、アーレント、レヴィナスを通じて検討したタミニオーの著作として以下がある。Jacques Taminiaux, *Chroniques d'anthropologie politique. Poïesis et praxis des Anciens aux Modernes*, Hermann, 2014.

<sup>8</sup> Marc Richir et Etienne Tassin (éd.), *Philosophie, phénoménologie, politique : Jan Patočka*, Jérôme Millon, Grenoble, 1992 ; Marc Richir et Etienne Tassin (éd.), *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, Jérôme Millon, Grenoble, 1992.

<sup>9</sup> E. Tassin, « La question de l'apparence », M. Abensour et al. (dir.), *Politique et pensée. Colloque Hannah Arendt*, Paris, Payot & Rivage, 1996.

<sup>10</sup> E. Tassin, *Trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot, 1999.

<sup>11</sup> M. Nancy et E. Tassin (dir.), *Les catégories de l'universel. Simone Weil et Hannah Arendt*, Paris, l'Harmattan, 2001 ; E. Tassin (dir.), *Hannah Arendt. L'humain condition politique*, Paris, l'Harmattan, 2003 ; E. Tassin et al. (dir.), *Hannah Arendt. Crises de l'État-nation*, Paris, Sens & Tonka, 2007. アーレントに関する単著としては以下を参照。Etienne Tassin, *Le monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits*, Seuil, 2003 ; Etienne Tassin, *Pour quoi agissons-nous ? Questionner la politique en compagnie de Hannah Arendt*, Le Bord de l'eau, 2018. 日本語で読めるものとしては以下。エティエンヌ・タッサン「グローバル化の時代における人間の条件」、『国際哲学研究』第2号、2013年；「フクシマは今：エコロジー的危機の政治哲学のための12の注記」、『国際哲学研究』別冊1、2013年。

アーレントにおける「活動的生」や「世界への愛」についての研究は仏語圏ではそれなりにあり<sup>12</sup>、もはや一般的な要約は困難だが、上記のようなタミニオーやタッサンによる、全体主義論や『人間の条件』の最終章における「世界疎外」の問題を意識しつつ、アリストテレス＝ハイデガーとの関連でアーレントの思想（とりわけ『人間の条件／活動的生』の3～5章）を読み解き、アーレントの現象学的な思想を浮かび上がらせるという軸はすでに王道を成すといえるだろう。それに対して押山は、アーレントのカント読解を重視し、活動に加えて共通感覚に力点を置き、その点に本書の特徴があることはまちがいない。ただ、「現象学的解釈」のさらなる展開のためにはタミニオーやタッサンの視座は大いに資するものとなるだろう。

### 3) アーレントとレヴィナス

「アーレントの現象学的解釈」のために、もう一つありうる参照項は、評者が一応の専門としているレヴィナスとの対照にある。押山は、「アーレントの「現れの空間」は、メルロ＝ポンティによる相互主観性の議論と驚くほどに親和性がある」（50頁）と述べているが、評者としては、こと「現れの空間」という観念に限っては、メルロ＝ポンティに勝るとも劣らぬかたちで、レヴィナスの『全体性と無限』における議論との関連はきわめて重要だと思われる<sup>13</sup>。

まず、あまり知られていないが、『全体性と無限』にも「労働」(travail)と「仕事」(oeuvre)の区別がある。後者は通常「作品」と訳されるが、英訳ではwork、独訳ではWerkである。もちろん、レヴィナスにおいてアーレントのいう「活動(action)」の発想はほとんどない。『全体性と無限』で「労働」と「仕事／作品」に続いて提示されるのは「顔」の概念である。ただし、そこで論じられていることを仔細に検討すると、アーレントの活動論とレヴィナスの顔論とのあいだには、むしろ概念的な近さのほうに際立っているようにも見える。

というのも、レヴィナスは、アーレント（およびハイデガー）と同じ語彙を用いつつ、「仕事／作品」を通じて示されるのは「誰(who)」でなくその作者としての「何(what)」にとどまり、「他者」の「顔」との現前こそこの「誰」の呈示を可能にするという。そしてこの現前の仕方は、視覚的・知覚的なそれではなく、「発話(parole)」を通じた言説的な関係におけるものである。この点で、アーレントの「活動」がつねに「他者」との「言論(speech)」を伴うものであったことは想起されてよいだろう。「顔」「活動」という用語はいずれかでしか使われていないものの、こうした「他者」を介した自己呈示という共通の発想は各々の議論の中核を占めているのである。

ただし、アーレントが「活動／言論」を通じた自己呈示の特徴とした「現れ」に関しては、こうした相同性は認めにくいようにも思われる。レヴィナスは、「現象」を「現れるが不在にとどまるよう

<sup>12</sup> とりわけ以下を挙げておこう。Christian Trottman, *Faire, agir, contempler. Contrepoint à La condition de l'homme moderne de Hannah Arendt* (Sens&Tonka, 2008)は、主にアリストテレス、マルクスによりつつ、ポイエーシス／プラクシス（アリストテレス）、労働（マルクス）、活動（トマス）といった主題を通じて、アーレントに抗するかたちになるうとも、「活動的生」ならぬ、現代における「観照的生」の可能性を探るものである。Véronique Albanel, *Amour du monde. Christianisme et politique chez Hannah Arendt* (Cerf, 2010)は、「世界への愛」を表題に掲げつつ、アーレントとキリスト教との関係をむしろ主題化し、ブルトマンの影響、アウグスティヌス論、イエスへの言及、赦しや奇跡に注目する。

<sup>13</sup> 拙著『レヴィナスの企て』382-386頁。また詳細については以下の拙論も参照。Yotetsu Tonaki, « Au-delà du monde ou souci du monde : croisement de l'éthique d'Emmanuel Levinas et du politique de Hannah Arendt » [en français], in M. Botbol-Baum et al., *Arrachement et évasion : Levinas et Arendt face à l'histoire*, Vrin, 2013.

な存在」、「實在性を欠いている現実である」と述べ<sup>14</sup>、これを「仕事／作品」にあてがっている。「仕事／作品」を通じてその「作者」が現れるにしても、「作者」本人は現れておらず實在性を欠いているとうわけだ。

しかし、こうした語彙の使い方の背後で問題となっている事柄を検討してみると、ここでもやはり両者のあいだにはきわめて近しい把握が見てとれるように思われる。レヴィナスは「仕事／作品」（これをレヴィナスは「現れ」の次元に見る）においては「他者」の「實在性（réalité）」が欠けているというのだが、この實在性とは「顔」との「言説」的な次元に見出すべきものとされる。「現れ」の評価は逆だとしても、他者との「言論／発話」（speech, parole）を介した関係性こそが、世界に「實在性＝リアリティ」を付与する（さらにレヴィナスにおいてはその「意味づけをも可能にする」）という理解は両者ともに共有されているのだ<sup>15</sup>。

この点で、押山の次の指摘はきわめて興味深い。

「リアリティ」とはきわめて人間的な事象である。「リアリティ」とは、人間の相互的な対話から構成される「人間存在の網の目」という関係性の中で、相互に見られ、意見を聞かれることによって立ち現れる現象である。（39 頁）

このような「人間的な事象」としての「リアリティ」（ないし「意味」）とは何か、それは「自然」や「世界」の場合におけるリアリティとはどのように異なっているのかを検討することは、たとえば新実在論と言われるような「實在性」をめぐる哲学的な議論にも関わるかもしれないが、それは措くとしても、「人間の条件」をめぐる現象学的な検討にとっていまもって重要であろう。そしてそのときに、アーレントをメルロ＝ポンティやレヴィナスと並べて読み直すという作業ははまだ意義を有すると考えられる。

#### 4) 「現れ」と「隠れ」をめぐる

翻って、本書における「現れ」についての考察に目を向けてみたい。

本書はアーレントの「現れ」の機制（橋爪による見事な図を参照されたい）を現象学的に解明することには十分に成功しているように思われる。それに対置される「隠れ」や「隠蔽」と呼ばれるものについては、もう少し説明が必要であるように思われた。というのも、これらは多くの場合、現象学的な意味での「現れ」に対応するものというよりは、たとえば全体主義や現代の画一主義的な社会風潮などによる「現れの空間」＝「政治的生」の隠蔽というかたちで、アーレント＝押山のいう「政治的生」が具体的ないし実効的に現出していないという意味で理解されているように思われる（それはそれとしてももちろん重要な指摘ではある）。

このような指摘は単なる揚げ足とりではない。むしろ、「政治的生」の現れに対し、ある意味で裏側にあるものをどのように考えるかという問いは、「現象学的解釈」にとってやはり重要だと思われる。いくつか、このいわば「現れ」の裏側をめぐる、いくつかの問いを提起しておきたい。

第一に、本書は、「政治的生」の空間が顕在化するために必要な第一の条件である「共通感覚」

<sup>14</sup> エマニュエル・レヴィナス『全体性と無限』藤岡俊博訳、講談社学術文庫、2000 年、321 頁。

<sup>15</sup> *The Human Condition*, the Second Edition, University of Chicago Press, 1998, p. 182f. 『人間の条件』志水速雄訳、ちくま学芸文庫、1994 年、297 頁。

(79 頁) といったかたちで、「共通感覚」および「世界への愛」が「政治的生」の「現れ」のための「条件」としているが、ここでの「条件」とは具体的にはどういう意味か。これは「政治的生」の現出のためには、なんらかのしかたで「共通感覚」を新たに獲得したり、研ぎ澄ましたり、習得したりする必要があるということか（そうした習得がなければ「政治的生」は現れないということか）。あるいは、「共通感覚」はさしあたりたいいてい人間に備わっているけれども隠されることもあるという意味か。あるいはさらに、「条件」には「制約」という意味もある。この場合の「制約」とは、「共通感覚」が制約となって「政治的生」が存分に発揮できないということではなく、「政治的生」の現出は「共通感覚」のありかたに依存するという意味である。ただ、その場合には「共通感覚」を持ちえない相手とは「政治的生」を共にすることができないのか、という問いも生じうるように思われる。

第二に、いっそう現象学的な問いとしては、ジャック・タミニオーが指摘した『精神の生活』における「現れの世界」の「矛盾した条件」という問題がある。これは、『精神の生活』第一巻で言われる「世界から離反したり世界を超越したりせずにそこから退引 (withdraw) すること」という問題である (LM1, p. 45)。「現れの世界」から「退引」はしているのだが、そこから完全に身を引き離したり、別の次元に移行しているのではない。むしろここでの「現れ」と「退引」は二律背反的なものであるというより、表裏一体で両立しうるものと捉えうるだろう。こうした「退引」（この場合にはとりわけ「活動的生」に対する「精神の生」の位置付け）はどう考えられるか（おそらく、本書第3章はこの問題についての一つのすぐれた解釈になりうると思う）。

第三に、レヴィナスの観点からは、上の意味での「リアリティ」を欠いたものには複数の次元がある。一つは、レヴィナス自身も問題にする「労働」や「作品＝仕事 (work)」など「公的世界を欠いた」次元、もう一つは、以下で述べるような身体的な次元である。もう少し広くいうと、レヴィナスの場合、上の意味での「リアリティ」は、もちろん「人間的」な生のためにはありうべきもののだが、労働的 (享受的) な実存様態は否定されるわけではない。レヴィナスが試みているのは、こうした「他者」との関わりを欠いた、なかば動物的な実存様態を否定的に描くことではなく、それもまたさしあたりたいいていはわれわれはそう生きているところの様態として記述することである<sup>16</sup>。もっと言えば、レヴィナスは、「顔」との「人間的」な交流も多くの場合にはありうるだろうが、それとは別の「リアリティ」（たとえば食べ物を食べるときの食感や誰かの皮膚に触れるときの触感など）もありうるだろう。

対してアーレント研究の場合には、いわゆる「全体主義」のインパクトがかなり大きいためか、「全体主義の後における人間の条件の再建」というのがアーレントの哲学的課題であったかのように語られる傾向があるように思われる。ここでは「活動」に規範的な位置づけが与えられがちだが、その場合にはさらに、『人間の条件』内部においても（その歴史的な記述も手伝って）、「労働」や「仕事」は「活動」に比して否定的な意味合いが込められることが多いように思われる。だが、レヴィナス現象学の観点からすると、「労働」や「作品」という次元は、「他人」との「社会的」（レヴィナス）ないし「政治的」（アーレント）関係のもつ「リアリティ」を有さないとしても、それ自体としては否定されるべき事象ではない。「世界喪失」はいつでも起こりうるのだとするならば、なおさらのことである（ここ意味ではこうした非世界的な次元は、「政治的生」の「前」や「後」というより「裏」のようにも思われる）。押山の注目する「砂漠化」はまさにこうした「裏」への転換を言わんとしていると思われる

<sup>16</sup> 以下の拙著を参照されたい。『レヴィナスの企て：『全体性と無限』と「人間」の多層性』勁草書房、2021 年、第 IV 部。



が、こうした観点からアーレントの「世界喪失」をあらためて考察することは、現象学的解釈の点でもきわめて重要な論点のように思われる（あるいは上述のように、労働・仕事＝制作の問題はタミニオーが辿り直すように、*poiesis/praxis*をめぐるアリストテレスを経由したハイデガーとの関係で「現象学的に」掘り下げることでもできると思われる）。

最後に、「アーレントの現象学的解釈」を進めるためには、「政治的生」の裏側にある非「政治」（アーレント的な意味で）的生における「身体」の問題はやはり触れておかねばなるまい。この点はいささかないものねだりであるが、本書の一番最後の注で言及されるものであるだけになおさらである。最近でも、アーレントの活動する主体がどこかの場所に身を置くことをめぐる議論はさまざまなかたちで展開されている（「場所指定」（林）<sup>17</sup>、無国籍者論との関係で「世界における場所をもつ権利」（ケスビー）<sup>18</sup>、「世界喪失の現象学」<sup>19</sup>などが挙げられよう）。こうした観点においても、押山の提示する「アーレントの現象学的解釈」は優れた理論的な土台を提供しうるだろう。

いずれにしても、「アーレントの現象学的解釈」はきわめて大きな意義を秘めていると思われるだけに、押山の今後の研究の発展を大いに期待したい。

---

<sup>17</sup> 林大地『世界への信頼と希望、そして愛：アーレント『活動的生』から考える』みすず書房、2013年。

<sup>18</sup> Alison Kesby, *The Right to Have Rights. Citizenship, Humanity, and International Law*, Oxford University Press, 2012.

<sup>19</sup> Seyla Benhabib, *Exile, Statelessness, and Migration*, Princeton University Press, 2018.

## ●公開合評会:

## 押山詩緒里『〈砂漠〉の中で生きるために——アーレント政治哲学の現象学的研究』

## 砂漠と源泉

——押山詩緒里『〈砂漠〉の中で生きるために——アーレント政治哲学の現象学的研究』に寄せて  
齋藤元紀（高千穂大学）

## はじめに

1954年4月21日付アーレント宛書簡でハイデガーはこう述べている。「私の講義『思索とは何か』は校正を終わって、『入門』とおなじ判型で5月には出せるように、今日にも印刷に入るところ。できてたら一冊進呈しよう」<sup>1</sup>。同年に到着した『思索とは何か』をアーレントが丹念に読み込んでいたことは、ハイデガーのサイン入り『思索とは何か』への書き込みに窺える<sup>2</sup>。すでにアーレントは1952年5月23日と30日に『思索とは何か』の講義を聴講し、同年12月には論文「思索とは何か」を入手済みだったが、前者は『思索とは何か』第2部の第3講演と第4講演に<sup>3</sup>、後者は第1部の第1講演にあたるものにすぎなかった<sup>4</sup>。ところが1954年刊行の『思索とは何か』の第1部第3講演から最後の第10講演は、まさしく「砂漠が広がる」というニーチェの言葉を頼りに「思索とは何か」についてたっぷり熟慮を重ねるものであった。「頹落、破壊、切迫する世界殲滅」や「無意味なものの無へと世界が転落する」という事態のなかで「ニーチェは、これらすべてに対して最高度の立場から遙か先を眺めやりつつ、すでに前世紀の80年代に、こうした世界の趨勢について思惟されているがゆえに単純な語を発している。「砂漠が広がる」と」<sup>5</sup>。おそらくアーレントはこれに触発されて、1929年の博士論文『アウグスティヌスの愛の概念』以来好んだ「砂漠」のメタファーに立ち返り、未刊行に終わった『政治入門』の終章草稿にあたる1955年のバークレー講義の「結論」に組み込んだのだと想定される<sup>6</sup>。そこでアーレントは、荒れ果てたこの地上において他者との複数性のうちに生きるための思想を探っている。その意味で「砂漠」は、政治哲学者アーレントの立場を表す格好のメタファーなのである。

それゆえ「砂漠の中で生きるために」という題名を掲げてアーレント思想の究明に挑む本書は、アーレント研究の王道を歩むものと言えよう。このメタファーを主として荒廃した現代の政治的状况を示すキーワードとして使用する本書は、その概念史的意義や思想史的背景には立ち入っていないが（本書180-181頁）<sup>7</sup>、そうした余剰分を切り落としてでも、アーレント政治哲学の枠組みを明確化させた成果はきわめて大きい。「人間関係の網の目」としての「政治的生の空間」を構成する働きを「共

<sup>1</sup> U.ルッツ編、大島かおり・木田元訳『アーレント＝ハイデガー往復書簡』みすず書房、2003年、115頁。

<sup>2</sup> <https://blogs.bard.edu/arendtcollection/heidegger-martin-was-heisst-denken/>

<sup>3</sup> 『アーレント＝ハイデガー往復書簡』265頁。

<sup>4</sup> Marin Heidegger, Was Heisst Denken? In: *Merkur*, VI. Jahrgang 7 Heft., Juli 1952, S. 601-611.

<sup>5</sup> GA8, S. 31. ハイデガー全集からの引用はクロスターマン版に従い、以下GAに続いて巻号、頁数を示す。

<sup>6</sup> H. Arendt, *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, U. Lutz (hrsg.), K. Sontheimer (Vorw.), Pieper Verlag GmbH, München 1993, S. 181-185. (佐藤和夫訳『政治とは何か』岩波書店、2004年、152-156頁)；H. Arendt, *Promise of Politics*, J. Kohn (ed.), Schocken Books, New York, 2005, pp. 201-204. (高橋勇夫訳『政治の約束』筑摩書房、2008年、233-236頁)

<sup>7</sup> 以下押山氏の著作からの引用は括弧内に頁数のみを示す。

通感覚」と「世界への愛」の「共 - 起源的」相互作用に見定め、それぞれの働きをカント『判断力批判』ならびにアウグスティヌス解釈を踏まえて「赦し」と「約束」の「源泉」ないし「起源」として押さえた上で、「砂漠」化した政治的状况に立ち向かうべく、ふたたび「共通感覚」と「世界への愛」の「共 - 起源的」関係を緊密に編み上げて来るべき「政治的生の空間」の可能性を切り開いていく、というのが本書の骨子である（17-21 頁）。

そのさい「観想」と「行為」の対立をはじめとして、従来のアーレント解釈上の問題点を解決するために採用されるのが「現象学的方法」（15 頁）である。必ずしも体系的な説明が与えられているとはいえないアーレントの「現象学的方法」を積極的に導入し、アーレントの政治的諸概念を明瞭化するとともにそれらの相関関係と政治的意味を析出している点に、何より本書の独自性がある（13-14 頁）。師ハイデガーの「アリストテレスの現象学的解釈」の影響下に多くの弟子たちがそれぞれ独自の現象学的解釈を展開したが、それから約一世紀を経てのアーレントの現象学的研究の誕生に心躍るのは評者だけではあるまい。若き著者の手になる本邦での本格的なアーレントの現象学研究の創始に、まずは惜しめない賛辞を送りたい。

## 1. 現象学的解釈について

ところが本書を紐解くと、そうした現象学的研究への期待はいささか肩透かしを食らう。というのも、序論および第一章を読む限り、「現象学」や「現象学的観点」はどちらかと言えば綱領的に語られるにとどまり、その意味は必ずしも明瞭ではないように思われるからである。「ハンナ・アーレントはある種の現象学を実践したが、めったにこの現象学という用語を用いず、たいていは方法について語らない方がよいと考えていた」ことから<sup>8</sup>、本書はあえて説明を簡略化したようにも思えるが、おそらくそうした見方は早計であろう。というのも、本論では註も含めて随所で現象学および現象学的な諸概念についての考察も行われているからである。本書は一見形式的な「現象」概念を提起しながらも、「共通感覚」や「世界への愛」をめぐる考察を遂行してみせることで、その内実を周到に描き出しているのである。

しかしそうした点を差し引くとしても、本書における「現象学」ないし「現象学的態度」の内実はやはり見通しにくい。政治か哲学かといった大雑把な二分法は措くとしても、「アーレントの政治哲学の現象学的意味」を探ろうとする本書の姿勢からすれば、この点は一層鮮明にしておくべきである。

**（問1）本書における「現象学」ないし「現象学的態度」とはどのようなものなのか。**基本的に本書は、例えばベンハビブの批判するような「現象学的本質主義」には反対の立場であるに違いない<sup>9</sup>。本書のいわば「複数性の現象学」の立場は、活動であれ公共性であれ、それらを「人間関係の網の目」として、「現れ」と「隠れ」の「動的構造」をそなえた「現われの空間」として捉えるものだからである（6 頁）。そうすると逆に本書は、概念と社会的プロセス、存在論と制度や歴史記述の問題は現象学上一体として捉えてよい、とみているのか。それともこの現象学的構造はあくまで基礎構造であって、

<sup>8</sup> E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, Yale University Press, New Haven and London 1982, p. 405.

<sup>9</sup> 「アーレントの現象学的本質主義は、しばしば概念上の区別と社会的プロセス、存在論的分析と制度や歴史の記述とを混同してしまう。この方法は、社会現象や政治現象に前例のない光を当てるという長所があるものの、同時に、アーレントがどのレベルで分析作業を行っているのかについて、しばしば混乱を招いている。この分析レベルの混同は、アーレントの著作の最も重要な2つのカテゴリー、すなわち「活動」と「公共性」において最も顕著である」（S. Benhabib, *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland 1996/2000/2003, p. 124）。

制度や歴史においては異なる構造も認められる、ということになるのか。

他方この現象学的構造を、現象学者たちとの関係でみた場合はどうか。本書では、アーレントの現象学が「ドイツ」と「フランス」の「現象学」との「知的交錯」のなかで生まれてはいるものの、フッサールの「超越論的主観性」の「現象学」や、ハイデガーの「現存在の解釈学」、またメルロの「身体性と知覚」とも異なる立場であるとしている（12頁）。なるほど、本書では随所でそれらの立場との相違を示しているが、いくつかの現象学的概念はその意味を変えながらも転用されている。

本書では、上述のような「現れ」と「隠れ」という二元的な現象学的構造を基礎としており、第一章における主として『人間の条件』に沿った「現れ」の分析は明瞭なものだが、他方で「隠れ」のほうでは本書全体をととしてもっぱら国家権力や全体主義、無自覚な画一的に同質化した社会の側に寄せられているという印象を強く抱く。けれども、こうしたアーレントの立場には、ハイデガーが強調したような歴史的隠蔽（「存在忘却」）の側面も認めることができる（伝統の解体を批判する『全体主義の起源』の考察、活動的生と近代における変容史を探索する『人間の条件』第6章の考察、『革命論』における革命の伝統の変容）。しかしこうした歴史的隠蔽の問題は、本書ではほとんど論じられていないように思える。（問2）本書は「現象」におけるこうした歴史的な「隠れ」についてどのように捉えているのか。

また本書では、「間主観性」ないし「相互主観性」という現象学的概念を導入しつつ、それをアーレントに従って、言論ならびに共通感覚として捉えている。（問3）この場合の「間主観性」の強調点は明らかに「間」に置かれているが、それでも残る「主観性」の身分はどうなっているのか。この間「主観性」は単独的な「実存」でも「自己」でもないし、超越論的「主観」でもないが、やはり異なる他者たちのなかで「判断」を生み出す「思考」を「遂行」するこの「私」ではある。この「私」の身分は「間主観性」においてどのように考えたらよいのだろうか。

アーレントにおける間主観性は、上述のとおりフッサール流の「間主観性」とも異なり、また（メルロ的な）「身体」への経由を介すものではなく、「対話」による「言語行為」の側面を際立たせるものである（50-51頁）。「現われ」は「言語行為」によってこそ現出するのである。本書は、こうした「言語行為」における「現れの空間」の生成を、潜在的→顕在的という「遂行」の方向性で繰り返し記述しており、「現れの空間」は人々が沈黙しているとき、人々の間に潜在して「おり」、「複数の人々の間に潜在していた世界は、誰かが新たな意見を語っているときにのみそのつど顕在化」しうるものの、「沈黙によって隠される」ような「儚い」ものであるとされる（34頁、70頁）

しかし潜在的ではあれ、もとより「言語」というものが「現われ」を構成しているのだとすれば、「言語」のなかでこそ現れは現出し、また隠蔽されるのではないか。（問4）言語として明確に発話されずとも、潜在的な「言語行為」が「現れ」ともなれば「隠れ」ともなり、また「言語行為」の「遂行」のさなかであってもそれが「現れ」だけでなく「隠れ」となりうる可能性はないのか。後者について言えば、他者によっていかに新たな言語行為による「現れ」の創設として聴きとられようとも、それが当人も預かり知らぬうちに自らの思考の根底に刻み込まれた歴史的差別意識の発露にならないとは言えないのではないか。逆説的だが、「現われの空間」それ自体の成立が（言語行為をとおして、あるいは言語行為以前の潜在的次元における）異質な他者の隠蔽と排除を常に伴うがゆえに、この「現れの空間」の内部では異質な他者との関係性を結ぶ努力が繰り返し行われるのではないか。

さらに、先に「現われ」にかんして指摘した歴史的隠蔽の側面を考慮するなら、そしてまた「対話」や「言語行為」といった「言語」の観点を考慮するなら、ハイデガーとは異なるとはいえ、やはり優

れて「解釈」（ないし解釈学）的な営みがアーレントにも認められよう。じっさい本書も「距離と接近」というボレンの「解釈学的 - 現象学的態度」に言及しており（141 頁）、異なる他者による「解釈」の可能性にも繰り返し言及している。（問 5）本書の現象学的立場における解釈（あるいは解釈学）の役割はどのようなものか。

## 2. 『判断力批判』解釈について

アーレントの『判断力批判』の政治哲学的解釈を精緻に読み解く第二章および第三章の議論は、本書の読みどころのひとつだが、こうしたアーレントの着想の一つには、ハイデガーのニーチェ解釈が背景にあったと考えられる<sup>10</sup>。アーレントは 1949 年 9 月 29 日付のヤスパース宛書簡でハイデガーについて「ひどいお喋りばかりのニーチェ講義」ときき下ろしているが<sup>11</sup>、1950 年 2 月のハイデガーとの再会を挟んでのち、1952 年 4 月 11 日付ブリュッヒャー宛書簡では「ハイデガーのごく最近の著作は……決して「たわごと」などではない」のに「ハイデガーをニーチェと比較して片づける」ヤスパースに対する不満を漏らしている<sup>12</sup>。1949 年の言及がどの講義を指すのかは不明だが、もしこれが 1936/37 年冬学期講義「ニーチェ 芸術としての力への意志」であったとすれば、そこで『判断力批判』の「反省的判断力」が高く評価されていた点も記憶していたはずである<sup>13</sup>。直接的な影響関係は措くにせよ、このカント解釈の土台となった 1936 年夏学期演習「「カントの美的判断力批判（「芸術」への問い）」の内容をアーレントの立場と対比させることは、本書の解釈を際立たせるためにも有益だろう<sup>14</sup>。

ハイデガーによれば、「美」は「主観的判断」としての「趣味」において近づきうるものであり、そこでの問いは「天才」と「趣味」という「自己自身に基づいて立てられた人間」としての「主体」へ向けられている。「趣味の（美的判断）の分析論」は「現存在の統一性」を示すものであり、それゆえ「美を見出す可能性の条件」への問いは「何かを美しいと見出だす能力」、「したがって主体の本質への問い」である。「判断力」は「直観と悟性の間で遊動する能力」であり、そこでの美をめぐる「反省の快」は「個々人の本質性そのものから生じ、そこから他者とも一致する」とされ、反省的判断力の要点が見てとられていることが分かる。カントの試みは「古い意味での美学の克服」とともに、「主観的」なものを乗り越える「人間の本質の新たな規定」と評価されるが、しかしこの「克服そのものが意識されていない」点は「失敗」とみなされる。問題は「主体」がなお「デカルト的主観性」に基づく点、「真理」がなお「認識の妥当性」としての「判断の真理」に限定されている点、そして「人間の本質が歴史性において捉えられていない」という点である<sup>15</sup>。

したがってハイデガーも、カントの美的反省的判断力のうちに「美学の克服」と、主観を脱して他

<sup>10</sup> じっさいは、1957 年刊行のヤスパースの『偉大な哲学者たち』の「カント」の記述に触発されたという可能性が高そうではある。H. Arendt, *Denktagebuch, 1950-1973*, U. Ludz und I. Nordmann (hrsg.), Piper Verlag, München/Berlin 2002, S. 569, 1081.

<sup>11</sup> L・ケーラー／H. ザーナー編、大島かおり訳『アーレント＝ヤスパース往復書簡 1926-1969 1』みすず書房、2004 年、163 頁。

<sup>12</sup> L・ケーラー編『アーレント＝ブリュッヒャー往復書簡 1936-1968』みすず書房、2014 年、204 頁。

<sup>13</sup> GA43, 124-133. マールバッハのアーレントの遺品に 1936/37 年冬学期講義のノートが残っている点からすると、この推察もあながち誤りとは言えないだろう。H. Arendt, *Denktagebuch, 1950-1973*, S. 951.

<sup>14</sup> GA84.2, 1-478; vgl. M. Heidegger / K. Jaspers *Briefwechsel 1920-1963*, W. Biemel und H. Saner (hrsg.), Vittorio Klostermann, München / Pieper, Zürich 1990, S. 161.

<sup>15</sup> GA84.2, 476-478.

者との判断の合致を求める「人間本質の新しい規定」を見定めていたと言えよう。その限りでは、(問 6) こうしたハイデガーの「美学の克服」という発想自体は、美的反省的判断力を政治的言論空間へと拡張するアーレントの発想と一脈通じるものと考えられるのではないか。つまりここでアーレントは、政治による美学の克服（ないし美学の政治への還元）を行ったと考えられないか（ガダマーならば「美学の解釈学への移行」と言うところだろう）。もちろんそのさい、伝統的な形而上学的「主体」批判へと舞い戻るハイデガーとは異なり、政治的言論空間における複数性の現象学の道を切り開いた点にアーレントの真骨頂がある。アーレントが「芸術と政治を結ぶ共通の要素は、両者がともに公共的世界の現象だということである」という点に見ている以上<sup>16</sup>、ここでの問題は単純に美学の政治化ないし政治の美学化ではなく（それはそれで大問題だが）、この克服における「主体」のあり方である。アーレントはこの主体を、科学であれ哲学であれ芸術であれ、あらゆる真理と美を絶対視しない判断を下す「ヒューマニスト」と見るが<sup>17</sup>、ハイデガーであればそうした「ヒューマニズム」もなお「理想的」な「判断の真理」に囚われていると見るだろう。（問 3）に重なるが、(問 7) 本書ではこの判断を下す主体の身分はどのように考えられているのか。

さらにアーレントに内在的にみた場合、ここでの仕事と活動との関係は気になるところである。本書はアーレントにしたがい、芸術と政治の共通性を公共性にみた上で、芸術作品（仕事）と活動との違いを指摘するにとどめているが（95 頁）、(問 8) 芸術の役割は「目的 - 手段」関係にとどまるだけで、行為そのものを目的とする活動にとっては何ら益することのないものなのか<sup>18</sup>。この点で、本書が「共通感覚」と「世界への愛」を「約束」と「赦し」の「源泉」とみるとき（そしてまた共 - 起源的という着想にしても）、ハイデガーの芸術作品の「根源」（起源・源泉）への言及をしながらも、そこから距離をとろうとしているのは示唆的である（181 頁）。ハイデガーがカントの失敗を「歴史性」にみた点を踏まえるなら、（問 8）はさらに (問 9) 芸術ないし芸術作品における記憶、歴史といった「根源」の問題はどのように捉えられているのか、とも言えよう。

### 3. 砂漠と源泉について

この「根源」の問題は、「砂漠」化する現代の政治的状況とそれに抗する「源泉」という本書の主題をなすメタファーの問題にも関連するように思われる。冒頭で、ハイデガーの『思索とは何か』の「砂漠」の議論がアーレントに影響を与えた可能性を示唆したが、それには理由がある。ちょうど 1955 年 7 月の『思索日記』には、同年刊行のハイデガー生誕 60 年記念論文集に掲載された「線を越えて」に寄せて、ハイデガーの存在概念に抗う「砂漠」についての記述が見いだされるからである。「人間の本質そのものがニヒリズムの本質に属している」というハイデガーの主張に対して、アーレントは「砂漠は人間の「内部」にあるのではなく「間」にある」と述べ、「人間には存在者が必要だが、存在や無は必要ない」、「~~存在~~は、たんなる「外部」とか非人間的なものとして、完全に形而上学的な意味で存在や自然と同一視される世界である」と記している<sup>19</sup>。アーレントによれば、ニーチェもその後継者

<sup>16</sup> H. Arendt, The Crisis in Culture: Its social and its political significance, in: *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York 1961, p. 218.

<sup>17</sup> H. Arendt, The Crisis in Culture, p. 225.

<sup>18</sup> 「詩」などの芸術による「仕事の産物」が活動にとって「記憶」の「補助手段」となりうる点を指摘した以下の論考を参照。齋藤宜之「芸術と不死性——アーレント政治哲学の一断面」中央大学文学部編『文学部紀要 哲学』第 57 巻、2015 年、205 頁。

<sup>19</sup> H. Arendt, *Denktagebuch, 1950-1973*, S. 538-539.

のハイデガーも、人間の内部に誤って「砂漠」というニヒリズムを見てとってしまったのである<sup>20</sup>。

「砂漠」には、ときに「全体主義」の「砂嵐」が吹きすさび、そこでの生活に人々を順応させようとする。忍耐しがたい「砂漠」を生き延びるための「オアシス」は、芸術家や哲学者の孤独、世界をもたない恋愛や友情であったりするが、現実には耐えられず逃避することでこの「オアシス」に砂漠の砂が持ち込まれ、破壊されてしまう危険もある<sup>21</sup>。本書はこの「オアシス」を「源泉」足らしめるものを、「赦し」と「約束」の「源泉」たる「共通感覚」と「世界への愛」という「共 - 起源」に見ているように思われる。かつて「砂漠」に言及した『アウグスティヌスの愛の概念』では、人間存在の由来する場の二重の「起源」が「神」と「人類」に見定められ、両者を結ぶものが「隣人愛」における「結びつき (Verknüpfung)」だとされていた<sup>22</sup>。それと明言されていないが、本書の（問 10）「共 - 起源」の着想は、『アウグスティヌスの愛の概念』における「二重の起源」の「結びつき」から得られているのではないか。とはいえもちろんこの着想も、「砂漠」の概念同様、「神学的解釈から政治的解釈へと変化」しているなかで生み出されているのだから（181 頁）、両者のあいだにはそうとうな開きがある。もし本書がこの点も含めた見通しの上で解釈を展開しているのなら、その着想の内実をお聞きたい。

さらに興味深いのは、アーレントがハイデガーの「~~存在~~」を人間の外部の「自然」とみなし、「砂漠」や「オアシス」を人間の「間」に据えている点である。「砂漠」や「オアシス」はもともと人間とは関わりのない「自然」としての「存在」だが、そこから借り受けたメタファーを、アーレントは人間の「間」に転用しているのである。『精神の生活』によれば、そもそも言語は「不可視の領域と現象の世界のあいだの深淵」を橋渡しするものであり、そのため「メタファー」は「放心状態」にあっても「世界と結びついているための糸」として、「人間の経験の統一性」を担保して「方向を指し示すモデル」となる<sup>23</sup>。なるほどその限りでは有用だが、やはりアーレントにとってメタファーの役割は限定されている。ここでアーレントはブルーメンベルクの『メタファー学のパラダイム』にも触れつつ考察を進めているが、メタファーが「疑似科学」において「もっともらしさ」を得ている点のみを批判的に指摘している<sup>24</sup>。結局アーレントにとって、エネルゲイアとしての活動に対して、「メタファー」は、エネルゲイアすなわち目的それ自体ではなく、世界を知り、かかわることを可能にする道具でしかないのである<sup>25</sup>。（問 11）だが、こうしたメタファーの「道具」への格下げは、それを「仕事」の範疇に置くこととなり、言語もしくは言語行為の幅をかえって狭めはしないか。「根源」もまた「源泉」に関連するメタファーであるのなら、それはなお外部の自然やピュシスとの関係を保っており、またそれゆえにこそメタファーの命脈は保たれているのではないか。そして本書が題名を含めてこれらのメタファーを活用できているのも、まさにそうしたメタファーの役割あつてのことではないのか<sup>26</sup>。

<sup>20</sup> H. Arendt, *Promise of Politics*, pp. 201.

<sup>21</sup> H. Arendt, *Promise of Politics*, pp. 201-203.

<sup>22</sup> H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Springer, Berlin 1929, S. 90.

<sup>23</sup> H. Arendt, *H. Arendt, The Life of the Mind. One/Thinking*, pp. 108-109.

<sup>24</sup> だがこの『メタファー学のパラダイム』の引用はアーレントの誤りで、内容的には H. Blumenberg, *Beobachtungen an Metaphern*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol XV, Heft 2, Bd. 15, 1971, S. 161-214.を指している。

<sup>25</sup> H. Arendt, *H. Arendt, The Life of the Mind. One/Thinking*, p. 123.

<sup>26</sup> H. Blumenberg, *Quellen, Ströme, Eisberge. Beobachtungen an Metaphern*, U. von Bülow und D. Krusche (hrsg.), Suhrkamp, Berlin 2012, S. 27-28.

#### 4. 身体の使用について

アーレントの政治哲学における「複数性の現象学」は、(間主観的) 主体から自然や身体を切り離し、外部化するものだが、これを区別するのは、アリストテレス的なデュナミス - エネルゲイア構造による区分であった。この区分は、アーレントのバイオスとゾーエーの区分にも見いだされるものであり、本書が指摘するとおり、アガンベンはそこに「剥き出しの生」への「生の政治化」が生じていると主張した (175 頁)。アガンベンのアーレント理解は「出生」や「現れの空間」としてのバイオスの生の空間という概念を正しく理解できていない (182 頁) というより、むしろアーレントの「パロディ」のようなものだと思われるが<sup>27</sup>、しかし、アガンベンの論点のいくつかは、アーレントの身体的外部化に鋭く切り込むものであるようにも思われる。「活動」を意味するラテン語の *actio* がもともと法律と宗教の領域に属する語であり、政治の領域に属する語ではなかった、という『身体の使用』での指摘もその一つである<sup>28</sup>。アガンベンが警告しようとしているのは、アリストテレス的なデュナミス - エネルゲイア構造に先んじて、身体の使用の場面では、「剥き出しの生」に政治的・法律的・生物科学的規定が潜在的に食い込んでいる、という事態である。これに対抗するための極限的な可能態——「働かないでいること」としての「脱構成的可能態」——が果たしてどこまで有効かは別にしても、この「剥き出しの生」において生じている事態は、(問 4) で指摘しておいたようなパラドクス——異質な他者の隠蔽と排除を常に伴うがゆえに「現れの空間」の内部では異質な他者との関係性を結ぶ努力が繰り返される——が生じる理由の一つとして考えることもできよう。(問 12) 身体を外部的化し、身体を経由しようとししないアーレントの複数性の現象学が、絶えず国家権力や全体主義や大衆の画一化と闘わざるをえないのは、「現れの空間」の創始を支える身体のうちに、剥き出しの生のうちにパラドクスを抱え込んでいるからだとしたら、これに対して「現れの空間」はどのように開かれうるのか。アガンベンとの比較研究に立ち入らない本書に対してはそもそも場外乱闘のような問いだが (182 頁)、末尾の結論の註には、すでにこの問題に対する示唆も含まれているようにも思われる (190-191 頁)。この点の見通しなどあれば、ぜひお聞きたい。

<sup>27</sup> S. Prozorov, A parody of action: Politics and pantomime in Agamben's critique of Arendt, in: *Constellations*, Vol. 29, Issue 4, 2022, pp. 404-416.

<sup>28</sup> G. Agamben, *L'uso dei corpi. Homo sacer*, IV, 2, Neri Pozza Editore, Vicenza 2014, pp. 46-47. (上村忠男訳『身体の使用』みすず書房、2016 年、50-51 頁)



## ◆書評①

## 『権力について——ハンナ・アレントと「政治の文法」』

(牧野雅彦 著、中央公論新社、2023年)

評者：寺井彩葉（大東文化大学）

## ■本書の概要

本書は「現実世界において、繰り返し現れ、行われてきた『政治の技法』とその特徴を、アレントのテキストを手掛かりに掘り起こす」ものである（「あとがき」より）。本書では彼女の議論のいくつかの特徴が注目され、彼女の政治をとらえようとする姿勢・態度とそれらがどのように結びつくのかが理解されるが、その注目は政治をあたかもその外側に立つことができるかのようにして「客観的に」どのようなものかととらえようとするのではなく、アレントによって実際の政治的体験の中で体得されてゆく「政治の文法」として描かれるものの特徴的な議論を示す試みである。ゆえに、読者に対しても、アレントの議論を政治的な体験からくみ上げられたものとして理解し、また、読者自身が出来事の只中において政治をどのように理解し、己が何かを目撃し、判断するときの立ち位置をどのように見定めるかについて問い直すことを求めるものである。そうすることで、読者自身のそうした経験とアレントのそれとの間で彼女が体得してきたものを理解するということが本書は求めている。

本書で中心的に扱われているのは「権力」の概念である。第一章ではまさにアレントが提示する「権力」がどのように体得されるものであるかについて論じられ、その基本的な性質が整理されている。第二章では「権力」を組織したものとしての評議会についてその特徴がどのようなものであるか検討される。以上の二章が、アレントのいう「権力」を生み出すためにはどのような「政治の文法」が求められるのか、という点を扱うものである。

第一章では古代ギリシア的自由市民の例からアレントがどのような政治を立ち上げらせようとしているかが描かれるが、とくにキーワードとされているのが「過去」からの解放である。本書では、『人間の条件』の公私の区別の議論について、私的な領域＝「家」が地位などを保証する「過去の由来」としてそれからの決別を、また、約束論が「過去の過ち」からの解放を論じるものとして、それらがなされてこそ自由の空間が成り立ちうることを見ている。また、権力と暴力の区別について、権力が暴力や権威によって支えられたり対抗されたりするものではないこと、法などの権威が対抗するのは暴力であり、権力は権力の集合としてのみ存在しうること、また、権力によってのみ対抗されることが描かれている。

第二章は、第一章でとらえた権力の「基礎単位」としての評議会を扱う。第一章でも権力のはかなさとしぶとさが描かれていたが、第二章が注目するのはより現実的な権力の形であり、古代ギリシアのように同じ場集まることで生まれる権力ではなく、たとえば議会に「代表」されることでやっと同じ市民の顔が見えるようになるような世界における権力の形である。困難だが、利益の代表や管理の問題との区別を要することについても論じられる。

第三章以降は「応用編」として位置づけられている。実際に権力を形成したり権力を行使したりする場面においてはさまざまな問題が生じる。それは権力とはこういうものだ、と静的に定義したままではいられないということを意味し、発生する問題をどのようにアレントがとらえ、権力論の範疇にはおさまりきらない議論をどのように展開しているのかということに注目がなされてゆく。第三章は

国際関係、第四章・第五章は抵抗としての暴力、第六章は危機と革命、第七章は権威、第八章は社会、第九章は歴史、第十章は真理をキーワードにして、それらは権力との関係でどのように可能になるのか／ならないのか、あるいは権力を可能ならしめるものなのか／妨げるものなのか、について検討がされていると言えよう。

第三章では国際関係における権力の「連合」に対する希望が述べられる。アーレント的な権力は大規模にいきなり組織することはできないが、「連合」による拡大が可能である。第四章は抵抗としての暴力（黒人問題）を扱うが、暴力が出現せざるをえないのは対立が極限化したときであり、それを避ける形で抵抗を可能ならしめるべきだという議論が紹介される。第五章ではユダヤ人迫害の問題を例にとり、組織化された圧倒的な暴力に対する抵抗はどのように可能になるか、アーレントが比べていた各国の対応を並べ、どのように暴力に対する対応の違いが生じるのか、その検証が紹介される。暴力を巧みに回避し、他者との連携や協力を試みることに判断力が必要になるとして、判断力論にも照らしながら議論されている。

第六章では革命の可能性と危機の問題について紹介される。革命は体制の転換期にそのチャンスを持つが、他方で、革命には敵（対外的な危機）が必要ということではなく、「敵など想定しないほうが大きな力を生み出すことができる」という議論が紹介される。対外的な危機があったからこそ独裁とテロルに陥ったフランス革命の例に基づき、暴力と正面衝突すれば権力のほうが負けてしまうのだから、暴力に対抗するやり方でなく権力をいかに生み出すかを課題とするべきであるとアーレントは議論を重ねている。第七章では自由な体制を支える権威の問題について吟味される。とくに権威が働くのは政治外の領域（たとえば教育）として、区別の必要を認めている。第八章では経済活動によって形成・拡大された社会の領域について、それが公的私的の両側面を兼ねていることに対して、政治的権力が私的側面に介入すべきでないという議論が紹介されている。私的なものを公的なものの介入から守り、また、そのことによって公的なものを支える基盤を保護するために、「政治」による明確な区別が著者によっても求められている。第九章では、過去の経験としての歴史をどのように伝えるべきか検証され、政治的能力そのものは過去から未来へと受け継がれるものではないと結論される。第十章では、権力が事実そのもののさえ打ち消しうる力を持つことを警戒しながら、「政治」によって事実の操作ではなく擁護がなされるべきことが求められている。最後に補論として、アーレントと伝統的な西洋政治思想との関係が辿られている。

## ■アーレントによる区別と「政治の文法」

本書が強調するのは、アーレントに依拠した場合に（あるいはそうではなくても）政治というものをあたかもその外側から観察できるようなものとみなすのは適当ではなく、政治の只中にあって試行錯誤をする中で体得されるようなものとして政治の技術があり、また、そういうふうな技術を身につけ、実践する場において政治そのものが出現するということである。アーレントが描き出すものは思考の産物ではなく政治の経験だと言うとき、たしかに、歴史のどの瞬間において、どの場面において、どのように政治が経験されたのか、いかにして権力が生じたのか、それがどのようなものだったのか、ということを彼女は描いて見える。

周知のように、アーレントは思考の人であり、活動の人ではない。しかし、そのことはアーレントが政治的に何も被っていないということを意味しない。アーレントが実際に何を政治的に体験したか、何の渦中にあったかということを考えるとき、それは暴力であっただろう。暴力の時代に生き、その経験

から権力をより分けて区別しようということ、かき消えてしまうような権力の出現を指摘すること、暴力への抵抗をすべて善いものとするのではなくその中でも何が権力のためになるかを考え、暴力に抵抗すること、あるいは敵を想定することが権力の発生源であるなどとして暴力ありきの権力として捉えようとしないうこと、そうした全てが本書で辿られていたアレントの権力と暴力を区別しようという努力であったのである。なお、われわれが目前にするのも権力よりも暴力であることが多いことを鑑みれば、そこに経験しているものは暴力であるということから権力の議論を始めなければならないだろう。

他方で、アレントがおこなった公的・私的・社会的といった領域の区別について、それが思考の産物ではない——経験的理解の結果生まれたものであるとすれば、アレントが諸問題に立ち向かう姿勢をとらえるにあたり、また、過去に遠ざけるのではなく現在にも意味あるものとして諸問題をとらえるためには、困難を感じずにはいられないだろう。それは概念的に構想されたものでしかないからだ。とくに社会問題をアレントが政治的領域から退けるにおいて、彼女が参照する古代ギリシアの場合のように諸領域で活躍する者が属性によって分けられているのでもないかぎり、実体験に基づけば切り離しようもない三つの領域をきっぱりと区別しようとしているからである。政治的領域における人種主義というイデオロギーの介入を警戒して異人種間の婚姻を認めようと言いながら、社会において社会的属性を超えてレクリエーション施設を共有しないということがありうるのはなぜか、教育を権威と社会的差別の領域としてしまうときその受益者は何を経験しながら市民に育つのか、社会的領域で差別を被りながら公的領域で市民として対等に活躍することがはたして可能だろうか、と考えるとき、アレントの区別は現実生活の運用を考慮していないように思える<sup>1</sup>。とはいえ、アレントによる議論が抱える問題は領域の区別を求めること自体にあるのではなく、今に至るまで広がりつづけた社会的領域の含むものがあまりに多いというインパクトを少なく見積もることにあるのではないだろうか。そして、アレントが批判しているように、私的領域に政治的権力が恣意的な介入をし、私的領域でこそゆるされている物事が公的領域に無作為にあふれ出することはやはり望ましいことではない。「明確に区別する」ことは概念的にしか為しえないとしたうえで、あるところに生じる権力を保護し、政治を成り立たせるための技術として、「政治の文法」が習得されるべきなのだろう。

---

<sup>1</sup> アレントによる「黒人問題」の扱い方の恣意性についてはキャスリン・T・ガインズ『アレントと黒人問題』（百木漠・橋爪大輝・大形綾訳）、人文書院、2024年が批判的に検証しており、本書評は異人種間の婚姻の禁止と社会生活上の黒人に対する排除の問題が相互に関連していることへのアレントの無配慮について第二章を参照している。

## ◆書評②

## 『アーレントから読む』

(矢野久美子 著、みすず書房、2024年)

評者：大形綾（日本学術振興会特別研究員RPD・関西大学）

この本の帯の背に「困難な世界を生きるために」とあるのを見て、むべなるかなと思った\*。進むべき指針が失われ誰もが途方に暮れているかのようなこんにちの世界に、アーレント思想を生かす方法を模索したい。本書にはこうした著者の想いが刻まれている。

本書『アーレントから読む』は、二〇一八年から二〇二一年にかけて月刊『みすず』に連載されたエッセイを一冊の本へと編み上げたもので、もともとは「アーレントを読む」というタイトルだったという。十一の章のもととなった文章がどのようなものであったのか、それぞれがどのような順番で発表されたのかは分からないが、本として出版するにあたり、著者は入念な構成の再考と加筆修正を行ったのではないだろうか。決して長いわけではないひとつひとつの章は、まるで手を取り合うかのように有機的に結びつき、本を置くタイミングを与えることなく読者を最後の頁まで連れて行ってしまう。本書にはそのような力強さがある。一方、著者の語りはどちらかといえば淡々としたもので、流れるような言葉の重なり合いによって本書は織りなされている。静かな力強さを感じさせる文章、それは著者がこれまでに執筆したすべての著作に共通する特徴だ。

まずは内容に目を向けてみよう。ユダヤ人としてドイツに生まれたアーレントの生涯を決定的に変えてしまった出来事であるホロコースト、あるいは全体主義を象徴するアーレントの言葉の意味を探究するところから、本書は書き起こされている。生きた屍。それは収容所内で生産され続けた、生きること死ぬこともできない人間のことだという。収容所の恐ろしさは、他にも、外界から隔離され、孤立を強いられ、他者や物事とのかわりが断ち切られてしまう空間が作り出されたことにある、という。人間が生きる世界との関係を奪われ、他者とともに生きる可能性の芽を摘み取られてしまうこと。こうした現実の恐怖にアーレントは繰り返し立ち返り、目を凝らし、向き合った。とはいえ、人と物、あるいは人と人のかかわりを切断してしまうような現象は、なにも収容所内でのみ生じているわけではない。人間が見捨てられてしまう状態は現代の大衆社会に特徴的な現象だ、とアーレントは考えた。

故郷を追われ、アイデンティティを奪われ、根を絶たれ、やがて死へと追いやられる。悲惨さの極致ともいえる人間が見捨てられてしまう現象は、こんにちの世界とも無関係ではない。増え続ける難民・移民・無国籍者と、彼らが置かれた出口のない窮状、それを知りつつも彼／彼女らを排除し、あらゆる権利を奪い取ろうとする国家規模の政策は、全体主義国家の特徴だ。しかし、それは同時に、こんにちの世界が未だ解決できない課題でもある。アーレントは、とりわけ一九五〇年代の初頭に、難民の苦しみを自らの経験に基づいて代弁しつつ、全体主義の絡み合う諸要素を解きほぐそうと試みた。自身が生きる時代の難問にまっすぐに取り組もうとした彼女の言葉は、決して分かりやすいものではなかった。しかし、忍耐強く彼女の言葉と向き合い続けることによって、私たちは全体主義に注意深く抵抗するための思考の手がかりを学ぶこととなるだろう、と本書は私たちに語りかける。アーレントの思考は、過ぎ去った全体主義だけでなく、現在、そして将来に生じうる新たな危機を想像する際のヒントに満ちているのだ。

ここまで、冒頭に置かれた二章の内容をやや丁寧に説明してきた。なぜなら、アーレント思想を考えるさいに、彼女が全身全霊で全体主義と対峙しようと試みた、という点に本書が繰り返し注意を促しているためである。なるほど、彼女の思索の糸を辿る際、『全体主義の起原』がその源流に位置する重要な作品だということを疑う人はいないだろう。それでも、アーレントの代表作は何かと問われれば、多くの研究者は『人間の条件』と答えるのではないだろうか。広く一般の人に知られているアーレントの作品は、映画でも取り上げられた『エルサレムのアイヒマン』に違いない。近年では『革命について』のドイツ語版からの邦訳が出版されたこともあり、彼女の革命論にも注目が集まっている。

こうした、哲学や政治思想史などの分野で豊かに発展してきた日本のアーレント研究をめぐる状況において、本書の位置づけはややむつかしいものかもしれない。本書の醍醐味は、アーレントの思想史に軸足を置きつつ、そこに彼女と長年真摯な対話を続けてきた著者の個人史が絡み合い、時間や視点が自在に行き来し自由闊達な議論が行われる、という点にある。また、本書はいずれかの学問領域にぴったりと収まる作品というよりも、そうした枠組みから大胆にはみ出していくような作品である。それは著者が意図的に採用した書きぶりなのかもしれない。ここでは、アーレントについて語りながらも（アーレントを読みながらも）、アーレントがこんにち、あるいは将来を見通して語ったであろう言葉を採し出す（アーレントから読む）ことが目指されているのである。

そうであればこそ、本書はアーレントの代表作についてのつぶさな研究、というスタイルを採用せず、これまでさほど顧みられることのなかった彼女が折々に執筆したエッセイや時事論文に目を向けているのかもしれない。アーレントにおける思想と経験の切り離し難い絡み合い、そこから生み出された多様な言葉たち、それらに向けられる著者の繊細な感性に、読者は様々な刺激を受けるだろう。本書は、アーレントを理解するという狭い視野を飛び越えて、彼女の思想をこんにちの世界に生かすという開かれた視野へと読者を誘う、野心的な作品でもある。

さて、全体主義以後の世界で広がり続ける人間が見捨てられてしまう状況は、やがて人々に世界喪失をもたらすだろう、とアーレントは考えた。あらゆるものとの繋がりを見出せず、根無し草のようになってしまう人々は、どうやってこの袋小路から抜け出すことができるのか。アーレントは、他者との結びつきだけが世界喪失に抵抗しうる、と述べている。「生きることは「人びとのあいだにとどまること」であり、死ぬとは「人びとのあいだにとどまることをやめること」」。本書に記されたこの言葉は、アーレントが、他者の存在を何より尊いものとして受け止めていたことを示している。

他者とともに生きること、それは美しい言葉であり重要な理念である。それなのに、他者とともに生きるとはかくもむつかしい。卑近な例で恐縮だが、縁遠い人との関係ならいざ知らず、親や家族といった関係の近い人との付き合いにまつわる悩みは尽きない、という人は多いのではないだろうか。面倒な関係に縛られるくらいなら、私一人で悠々自適に暮らすほうが良い。それなら誰にも迷惑をかけることも、また、かけられることもないだろう……。こんにちの日本社会には、そうした他者への無関心が急速に広がっているように感じられる。関わり合うことのむつかしさよりも、関わり合わないことの容易さを、人びとは求めているのかもしれない。もしもこのような現状をアーレントが知ったなら、彼女は私たちにどんな言葉をかけるだろう。そんなことを想像したくなる。

なるほど、他者との共生はむつかしい。しかし、だからこそ、仲たがいをして関係を断つのではなく、絶え間ない対話によって関係を繋ぎとめるよう努力することが大切だ。本書を読んだ後で、アーレントならそのように語ったに違いない、と改めて考えさせられた。人びとが協動（act in concert）す

ることでこそ自由の空間が生み出される、というアーレントの言葉は、分かり合えない他者を切り捨てようとする冷たい態度とは正反対の身振りである。分かり合えるなどと想像することが難しいほどにかけ離れた絶対的な他者であるからこそ、私たちは、互いの共通点を見つけ出そうとするとする努力を怠ってはならない。こうした雲をつかむような絶望的な試みだけが、他者とともに生きるための共通の基盤を育み、理解へと至る道なのだろう。

それなのに、相互理解へと至る道には、近道も抜け道も存在しない。こうした困難な現実から目を背ければ、人びとは、容易に孤立し上っ面の関係だけで満足するようになる。だが、息苦しく、むづかしく、やっかいな現実があるからこそ、その現実から目をそらさないことが重要だ。アーレントが全体主義以後の世界で見つめた様々な時事的な問題に対する真摯な姿勢は、このような彼女の信条に深く根差したものではなかったか。

他者との繋がりを見失う中で「世界を喪失」し、様々な営みを自己内省化することで「世界から疎外」されてしまった近代以後を生きる人々は、あらゆる物事への関心を奪われた世界で漂うかのように生きている。この不確かな世界を生き抜き、その生の物語を通じて私たちが生きるさいの手本となるであろう人々の姿を、アーレントは様々な著作の中で描いてきた。本書ではそうした人々として、レッシング、ベンヤミン、カフカ、ハイデガー、イサク・ディネセン、ラーエル・ファルンハーゲン、モンテスキュー、ローザ・ルクセンブルクに言及し、彼／彼女たちの人生から、アーレントが引き出した生の意味を取り上げている。

失敗者という自己認識において、希望は失われたという絶望のただ中で、生きながらに死んでいるという感覚を抱きながら、決して現実を手放そうとしなかったベンヤミン。文脈を打ち砕くことで引用文の蒐集を行いながら、伝統の崩壊と歴史不在という現実を生き、自らの思想を築き上げたハイデガー。全体主義の統治形態の本質を理解するために、政治学の概念の解釈を独自の視点で深化させたモンテスキュー。草の根からなる革命の可能性を信じ、仲間同士の倫理観に信を置きつつも、忘却の淵に立たされていたローザ・ルクセンブルク。こうした人々に対する、短くも鋭いアーレントの考察は、これまでさほど注目されてこなかったように思われる。アーレントに目を向けつつも、アーレントが見つめた人々にも視野を広げていこうとする。こうした本書の視点は、近年、少しずつ研究者の間でも採用され始めている。現実には、あるいは想像上で、アーレントとこれらの人びとがどのように関わり合い、アーレントが人びとの生にどのような眼差しを向けたのか。こうした問いは、これから精緻に考察されるべき課題ではないだろうか。

さて、アーレントの著作の特徴として、評者はつねづね、日常的なもののから書き始めて普遍的なものへと飛躍していく、ダイナミックな議論の展開があると感じてきた。本書を読みながら、本書の著者である矢野も、どこことなくアーレントと似た書きぶりをしているように感じられた。それは、アーレントが書き残したいくつかの言葉を拾い上げ、そこからアーレント思想の全体像や彼女の生の物語へと視線を広げていくという、静かな議論の連鎖のようなものを思わせる。アーレントが語ったたった一つの言葉が世界に投げ込まれて、水紋が果てしなく広がる様子を、私は本書を通じて垣間見ているように感じられた。それは、アーレントという知の水脈に向かって、深く、真つすぐに潜っていくかのような長年に渡る著者の真摯な姿勢によってこそ、ようやく生じる現象であるに違いない。

---

\* この書き出しは、神谷美恵子書いた『生の冒険』の書評の書き出しのオマージュである。本書評を執筆しているさい神谷の『こころの旅』（みすず書房）を読んでいた評者は、神谷の文章の美しさに心惹かれるとともに、矢野の文章がどこことなく神谷のそれと共鳴しているように感じられた。そのため、『アーレントから読む』の書き出しを、神谷の書評の書き出しと重ねて書くことにした。

## 査読投稿論文公募のお知らせ

『Arendt Platz』第11号(2026年刊行予定)掲載の査読投稿論文を公募いたします。投稿を希望する会員は、以下に掲げた諸規程・要領を熟読の上、それらにしたがって投稿してください。投稿締切は、2025年8月31日といたします。投稿に際しては、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、編集委員会のメールアドレス(下記問い合わせ欄参照)に送付してください。ふるっての投稿をお待ちしています。

### ・問い合わせ先

日本アーレント研究会 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編集委員会(三役および運営委員編集担当によって構成)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。

(2020 年 5 月 4 日制定)

(2024 年 3 月 8 日改定)

## 公募論文審査規程

1. 【決定権限】編集委員会（三役および運営委員編集担当によって構成）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. 【個人情報の保護】査読者、編集委員会は、公募論文の審査過程において知りえた個人情報のすべてについて守秘義務を負う。

(2020 年 5 月 4 日制定)

(2024 年 3 月 8 日改定)

## 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

- ・注の形式は脚注とする。
- ・ワードの注機能を使用すること。
- ・注の文字の大きさを10.5ポイントとする。
- ・引用注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。
- ・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。

(2020年5月4日制定)

(2024年9月15日改定)

## 編集後記

『Arendt Platz』（第 10 号）をここにお届けいたします。

10 という数字にどのような意味を込めるかは人によって異なるところですが、寄稿して下さった方々のおかげで充実した誌面になったことは、冊子を手に取った際の重みからも感じていただけるのではないかと思います。皆様にあらためて感謝申し上げます。

今号の査読投稿論文については 2 名の方からご応募をいただき、厳正な審査の結果、1 本の論文を掲載するに至りました。査読委員としてご協力をいただきました先生方に厚く御礼申し上げます。今後も意欲ある論文の投稿をお待ちしております。投稿規定について、昨年度より注に関する規定が改訂されていますので、投稿の際には今一度ご確認ください幸いです。

書評については諸般の事情により 2 本と、近年の号と比べてやや少なく感じられるかもしれませんが、今号で取り上げることでできなかった書籍につきましても、今後関連するイベントで主題的に論じられる機会があろうかと存じます。

本会誌第 6 号まで編集長を務められた河合恭平さん、同じく長らく編集の任にあたられ、第 7 号から第 9 号まで中心となって作業を担当された齋藤宜之さんの後を承け、今号では柿並がとりまとめ役を仰せつかりました。そもそも本研究会に熱心に参加してきたわけではない無精な会員に務まる仕事なのかと不安もありましたが、事あるごとに相談に乗っていただいた齋藤さん、また編集の補助にあたっていただいた橋本侑樹さん（立教大学大学院）のお力添えもあり、無事、夏前に刊行できて安堵しております。これまで誌面づくりの土台を築いてこられた河合さん・齋藤さんのご尽力に負うところ大であることは言うまでもありませんが、その上で、私を含め誰でも編集を担当することができるというのは、開かれた研究会として望ましい形のようにも思います。

次号も「研究会誌」の名に悖ることのない誌面作りに努めたいと存じます。本研究会ならびに本誌『Arendt Platz』への、皆様の変わらぬご協力をお願い申し上げます。

（文責：編集担当 柿並良佑）

---

## Arendt Platz 第 10 号

---

2025 年 6 月 30 日 発行

編集 日本アーレント研究会編集委員：柿並良佑 齋藤宜之

発行 日本アーレント研究会 <http://arendtjapan.wix.com/arendt>

事務局 〒400-0035

山梨県甲府市飯田 5-11-1

山梨県立大学人間福祉学部 橋爪大輝研究室内

日本アーレント研究会事務局

印刷 株式会社 プリントパック

---



### **Foreword**

Ryosuke KAKINAMI

### **Symposium: Hannah Arendt and the Jewish-Palestinian Problem**

Utopia as Realism: Re-reading Arendt's Binationalism

Akio FUTAI

"Force" of "Israel": from Hannah Arendt to Simone Weil

Yotetsu TONAKI

Jewish Ethics in Hannah Arendt, Judith Butler and Sarah Roy: On the Perception of the State of Israel and the Gaza Strip

Takanori HAYAO

### **Reports of Research Presentations on Arendt's Thought**

The Crossroads of Feminist Care Ethics and Arendt's Thought: Sara Ruddick's Focus on Arendt's Concept of "Example"

Kari TSUSHIMA

Modus operandi of Judgment itself

Keitaro INOUE

A Theoretical Pitfall in *The Origins of Totalitarianism*, in its First Edition, from the point of view concerning the concepts of the Mob and Masses

Kyle RAUSCH

The Subject to Promise and the Will

Hideto ASAI

### **Peer Reviewed Article**

On the Role of "Workmanship" in Arendt's Theory of Art

Ryotaro KITANO

### **Reports: Book Review Symposium on Shiori Oshiyama's *To Live in the Desert: A Phenomenological Study of Arendt's Political Philosophy***

The Summary and Discussion of *To Live in the Desert*

Shiori OSHIAMA

The Logic of "Co-Originating" and the Problem of "Historiography"

Taiki HASHIZUME

For an "Interpretation of Arendtian Phenomenology": from the point of view of Contemporary French Philosophy

Yotetsu TONAKI

Desert and Spring: Comments on Shiori Oshiyama's *To Live in the Desert*

Motoki SAITO

### **Book Reviews**

Ayana TERAU, Aya OGATA

Arendt Platz volume 10 2025

Hannah Arendt Research Society of Japan