

ハンナ・アレントにおける「共和国」創設の思想

—「日常」と「英雄主義」の間—

伊藤 洋典

目次

はじめに

第一節 アレントの全体主義分析

第二節 アレントと「前線世代」

(一) 個的アイデンティティのゆくえ—アレントとユンガー

(二) 政治の復権—アレントとシュミット

第三節 「活動」の共和主義的解説

結びにかえて

はじめに

従来アレントの思想は、カノヴァンらによつてしばしばジェファソンやトククヴィルらに連なる「共和主義」という言葉で特徴づけられてきた。この場合の「共和主義」という言葉が「公的自由」という古典古代を範とする觀念を中心に据えた政治思想を指しているとすれば、「公的自由」の思想家アレントという捉え方は、確かに彼女の思想の核心を捉えたものであろう。政治と自由とを対置させる自由主義の席卷した二十世紀後半において、政治と自由とを等しいものであるとした彼女ほど公的自由を強調した思想家はそう多くはない。多くの参加民主主義論者がアレントを参照した所以である。

しかし、この政治ないしは権力と自由の等置という思想は今日的参加民主主義論の枠内には収まらない面をもっている。というのもアレントの政治思想は意志決定の民主化や参加の政治教育的効果というにはあまりに全人格的な課題を抱えているからである。「公的自由」を強調するアレントは、「公的自由」の世界を現わしめる行為を「活動」(action)と呼び、その「活動」の遂行自体に生の意味と個のアイデンティティの発現を見出すとともに、そのような行為にきわめて卓越性志向的英雄主義的な特徴づけを行っている。そして「活動」あるいは「公的自由」としての政治は非政治的な社会的領域から独立していなければならぬと説く。政治の手段化は人間の手段化にほかならないと考えるからである。このようなアレントの思想が、「戦場」こそ人間本来の拠り所であり、そこでの自己犠牲にお

いて現われた共同体こそ現状を超えた「真の共同体」（ゲマインシャフト）であるという、第一次世界大戦後の、いわゆる「前線世代（Front Generation）」的発想と多くの類似点をもつのではないかという指摘はすでにマーティン・ジェイによってなされている¹。アレントのいう「活動」は暴力の対極に位置づけられる言論によって遂行されるものであることは十分承知の上で、ジェイはアレントの思想を、エルンスト・ユンガー（Ernst Jünger, 一八九五—一九九八）やカール・シュミット（Carl Schmitt, 一八八八—一九八五）らの「前線世代」につらなる「政治的実存主義」の「穏健な」一亜種であるとしたのである。

むしろ、それにもかかわらず、アレントは亡命ユダヤ人としてファシズム（ナチズム）の強力な批判者であつたし、またその批判者たることに、自らのほとんど全存在を賭けていたことはいうまでもない。しかし、アレントにみられるような、「私は自らの生まれた都市国家を自分の魂以上に愛している」（マキアヴェリ）という古典的共和主義と個の実存の意味の救済を図る実存主義との結合²は、単なる復古主義とは一線を画した「前線世代」的な共同体願望にきわめて近い、親和的な思想であるとはいえる。このような類似をどう考えれば良いのであろうか。カノヴァンもまた、第一次世界大戦によって自由主義のみならず旧来型の権威主義も含めた一九世紀的思想の破産を体験した「前線世代」と「全体主義」という二十世紀の砂漠を体験したアレントとの間には、ともにある種のカタストロフを背景とした実存主義と古典的共和主義の結合という共通項があることを指摘する³。しかし同時にカノヴァンは両者の相違も指摘し、何よりアレントの「複数性（plurality）」という概念のもつ重要性を強調する。アレントにおいては「栄光」の追求も英雄的行為もすべて対等な者同士の交わりのなかで意味をもつものであり、孤独な個人の行為ではないという点を強調するのである⁴。

たしかにカノヴァンのいうように、アレントと「前線世代」は共通項をもちながらもその方向性は異なるとはいえ

よう。「前線世代」の特徴の一つである、全体のために個を犠牲にするという発想こそ、アレントにとって何より批判すべき対象であった。しかし、ではなぜジェイが指摘するような類似性が出てくるのであろうか。カノヴァンはアレントの共和主義を自由討論 (free discussion) に重点をおいたものであるとして、自己犠牲や軍事色の強いタイプの共和主義とは異なるという。しかしそれではアレントの議論に軍事色の強いタイプの共和主義はみられないであろうか。アレントがしばしば引き合いに出すペリクレスやアキレウスは相当の軍事色をもった英雄ではないであろうか。カノヴァンはアレント思想のキーワードである「複数性」に平等と卓越性という二つの意味を指摘し、この卓越性をモンテスキュー的「名誉」として理解するが、しかしモンテスキューのいう「名誉」とはそもそも戦場においてこそもっともよく示されるとされていたのではなかったか。あるいはまたジェイが指摘したような英雄主義や卓越志向は「自由討論」という範疇に収まりきれぬであろうか。共和主義のタイプの違いは、アレントと「前線世代」との間でそれほど鮮明であろうか。こうした問いを立ててみると、アレントの「活動」概念における実存主義と共和主義との結合のあり方は、未だ検討を要する問題領域であるといえるのではないか。

アレントの英雄主義（ないしは審美主義）をめぐるのは、「前線時代」との関係ではなくて、製作的政治観あるいは目的論的政治哲学の伝統から政治と個体を解放する試みとして理解するヴィラ (D.R. Villa) のような見解もある。⁵¹ この見解はアレント思想における脱「物象化された日常」ともいえるべき要素を的確に指摘している。⁵² 「全体主義」を経験したアレントは、それが空前絶後の支配体制であることを強調しつつも、他方で、「全体主義」批判で用いた多くのチームを一連の大眾社会批判にも適用している。ここには「全体主義」は空前絶後でも、それを支えた社会的条件自体はむしろ日常化しつつあるのではないかというアレントの問いかけをみることもができる。この場合アレントの「英雄主義」は大眾社会的日常との関係において捉えられなければならないであろう。本稿は必ずしもいわゆるポス

トモダンのアレント解釈を踏襲するものではないが、「脱日常」としての英雄主義「アゴーン」という視点は重要な指摘であると考ええる。そして、さき指摘したアレントと「前線時代」との相違という問いは、むしろこの視点から検討することができるのではないかというのが本稿の基本的な着眼点である。この「脱日常」の向こう側に彼女のいう共和主義、すなわち「公的自由」としての政治もまた位置づけられることになる。

そもそもアレントが自由主義的立場ではなく、共和主義的立場に一貫して立っていたのは、アレントにとって「政治に対する非政治的保護手段などありえない」⁽¹⁾からである。政治（権力）への批判は、非政治（権力）の領域へ逃げ込むのではなく、新たな政治（権力）の樹立に結実しなければならず、共同体のあり方に対する批判は、共同体に個人の自律を対置させることではなく、新たな共同体の模索でなければならないからである。「公的自由」の世界を高く掲げるアレントにとってそのことは自明のことであった。しかし世界が人間にとって有意義な空間ではなくなってしまうという二十世紀的感覚を前提としたとき、いかなる「公的自由」の世界が有意義なのか。そしていかにしてそれは創出しうるのか、あるいは発見しうるのか。このような問いを念頭に置きつつ、本稿は、アレントの「共和国」創設の思想を、「脱日常」という視点から捉えるとともに、同時にそれを「前線世代」的メンタリティを批判すべく考察されたものとして位置づけ、その子細を検討することを課題としている。

アレントの思想は現象学の実存主義との関係で論じられることが多いが、そしてそのことはアレントとハイデガー（Martin Heidegger, 一八八九—一九七六）との関係を考えれば当然のことであるともいえるが、しかし彼女の「共和国」に対するある種の熱望は、現象学の実存哲学との関係のみでは十全な形で説明することはできない。アレントの思想的根本に現象学の実存哲学があることは間違いないとしても、その哲学が「共和国」の創設という思想的契機と不可分に結びついていることがアレントの政治思想の大きな特徴となっているからである。いうなれば現象学の実

存哲学はアレント的「共和国」において具象化されるのである。この点からみれば、「公的自由」を具現すべき「共和国」の創設を模索することが、アレントの共和主義思想の中心テーマであるといえるが、しかしすでに触れたように、その思想的内実や背景は検討すべき課題を未だ残しているといふべきである。その課題を本稿では以下の順序で明らかにしていく。まず彼女の全体主義の分析を概観し、アレントが何を問題として捉えていたかをみる。そしてその上でアレントと「前線世代」、とくにエルンスト・ユンガーとカール・シュミットとの比較を行い、アレントの「政治」がもつべき内実を確定し、最後に彼女の共和主義思想をマキアヴェリやモンテスキューを援用しつつ検討していく。

注：

本稿で引用するアレントの著作は以下の略号をもって表記することにする。

BPF : *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, Meridian Books, The World Company, Cleveland and New York, 1963. (引田・斉藤訳『過去と未来の間』みすず書房、一九九四年。)

BW : *Hannah Arendt / Karl Jaspers : Briefwechsel 1926-1969*, Herausgegeben von Lotte Kohler und Hans Saner, Piper, München, 1985.

CR : *Crises of Republic*, Harcourt Brace Javanovich, New York, 1972. (邦訳、高野訳『暴力について』みすず書房、一九七三年。)

Ed : *Eichmann in Jerusalem*, Penguin Books, USA Inc., New York 1976 (大久保訳『イエルサレムのアイヒマン』みすず書房、一九六九年。)

- EU : *Essays in Understanding 1930-1954 : Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, edited by Jerome Kohn, Harcourt Brace and Company, New York, 1994.
- EUTH: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Piper GmbH und Co.KG, München 1986. (大久保、大島通義、大島かおり訳、「全体主義の起源」一―三、みすず書房、一九八六年。)
- HC : *The Human Condition*. The University of Chicago Press, Chicago 1958 (志水訳、「人間の条件」中央公論社、一九七三年。)
- LM II (Willing): *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1978. (佐藤訳、「精神の生活」岩波書店、一九九四年。)
- OR : *On Revolution*, Penguin Books USA Inc, New York, 1986. (志水訳、「革命について」筑摩書房、一九九五年。)
- (一) Jay, M. and Butstein, L., "Hannah Arendt : Opposing View," *Partisan Review*, vol.45, no.3, 1978. (邦訳、「永遠の亡命者たち」新曜社、一九八九年。) もっともシェイはこの後アレントに関する見解を変更している。それは彼女の判断力論が、没規範的状况での決断を主張する「政治的実存主義」に対するアンチテーゼとなっているとみるからである。See, Jay, M., *Force Field : Between Intellectual History and Cultural Critique*, Routledge, New York and London, 1993, pp.61-83.
- (二) トキマツマリ(三)の言葉は OR, p.286 (邦訳八六頁) に引用されている。
- (三) Canovan, M., *Hannah Arendt : A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press, New York, 1992, p.205.
- (四) Ibid.
- (五) Villa, D.R., *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996.
- (六) Ibid., ex. pp. 130-138, p.216.

(一) BW, S. 86.

第一節 アレントの全体主義分析

アレントは自らのファシズム(ナチズム)観を「全体主義」という概念によって表現しているが、アレントの政治観を論じていく前提として、彼女の全体主義論は不可欠である。彼女の政治思想は徹頭徹尾全体主義とは何か、何がこれを阻止しえたか(しうるか)という点にかかっているからである。本節では彼女の出世作となった『全体主義の起源』を手掛かりとしながら、アレントの問題意識を整理しておく。

若い時期にはあまり政治に関心をもっていなかったとも述懐しているアレントが、政治に関心をもちはじめたのは、周知のようにナチズム(全体主義)の出現を契機としている。彼女のナチズムとの思想的対決は名著『全体主義の起源』となって現われたが、この著作はユダヤ民族の絶滅政策に象徴されるナチズムの支配がどのような条件のもとに成立し、またその政策はどのように展開されたかを分析の対象としている。全体は三部から成り、第一部「ユダヤ人問題」では民族の問題を、第二部で「帝国主義」では国民国家と人権の問題を、第三部の「全体主義」ではナチズムの支配形態と彼女自身の積極的な政治観をそれぞれ扱っている。行論に必要な限りで論点を拾い出しておこう。

第一部のユダヤ人問題についてのアレントの議論の特徴は、国民国家の没落と反ユダヤ主義運動の伸張が期を一新しているという見方である。「反ユダヤ主義は伝統的な国民感情と純粹にナシヨナリスティックな思考が強度を失っ

ていくのに正確に比例して成長し、ヨーロッパの国民国家体制が崩壊した時点において絶頂に¹達した、と彼女はいう。ここで注意しておかなければならないのは、反ユダヤ主義とナショナリズムとの関係である。アレントにとつてナショナリズムは必ずしも批判の対象ではなく、むしろプラス・イメージで捉えている箇所も散見され、反ユダヤ主義とナショナリズムを同一視することはけつしてない。しかし反ユダヤ主義がユダヤ民族に対する感情あるいは運動である以上、それはある種の民族感情と何らかの関係をもつはずである。ここでアレントは民族概念の区別を導入する。アレントの導入する区別は種族的（フェルキッシュ（*volkisch*）な民族とナショナルな民族という区別である。後者は、一定の領土と法を備えた国家を担う主体としての民族（*Nation*）ないしは *Volk*、この場合「国民」といってもよい）であるが、前者は民族をナショナルな単位に分割することに反対し（むろん、コスモポリットなインテリナショナリズムにも反対するが）、超国家的な血統によるつながりを求めるような民族のあり方である。アレントがブラスイメージをもつナショナリズムが後者の民族概念に関連し、前者が全体主義へと通じることは明らかであるう。

ナショナリズムを一樣にフェルキッシュで攻撃的なものとはみなさないアレントのこうした二つの民族という考え方は、今日ではよく見られるものであるといえるが、²ここで議論との関連でいえば、この区別は、アレントが全体主義をどのように把握していたかを明らかにする。そこでもう少し詳しくこの区別について述べておきたい。アレントは、彼女がブラスイメージをもつ民族（これをさしあたりネーションと呼ぶことにする）³についていくつか特徴を述べているが、まず、ネーションは法的機構としての国家を担うとともに、「自国の国境を越えたところからは別の国の法律が始まることを」³承認していること、第二にこのネーションは領土という土地に基盤をもっていること、⁴第三に、ネーションは文化的・歴史的統一体であること、⁵である。いうなればネーションはルナン流の精神的連帯

心と国家への忠誠および責任感とによって特徴づけられるといつてよい。他方、彼女のいう種族的民族についていえば、この民族は地理的に明確な境界をもたず、自らの祖国をもたないことよつて他の民族に抑圧されることになつた、とくに東欧諸国にみられる民族のあり方である。ネーションが「土地共同体」であるとすれば、自らの国家をもたないこの種族的民族の共同体は「血の共同体」であるとアレントはいう。⁶⁾それは地上に故郷をもたない「根無し草の性格 (Boden- und Wurzellosgigkeit)」がゆえに、種族的ナショナリズムによつて結びついた民族の共同体でもある。アレントの議論においては、この根無し草の民族的ナショナリズムが超国家的汎民族運動へと展開し、全体主義の土壌となるのである。

しかし、いうまでもないが、アレントの議論では、全体主義の前提をなすこのような故郷喪失及び種族ナショナリズムは東欧にのみ跋扈したのではない。とくにドイツを念頭においていると思われるが、アレントは大都會の大衆社会もまた同様に故郷喪失という事態にあるといふ。⁷⁾つまりナチズムの台頭は東欧的故郷喪失状況としての大衆社会がドイツに現われたことを前提としているのである。その折り、共同体の基盤を掘崩すことによつて大衆社会を導き、国家の枠を超えて拡大していこうとする全体主義への道を準備した現象として彼女は帝国主義を挙げる。ブルジョアジーの経済原理としての帝国主義は、アレントの議論では十九世紀末から二十世紀初頭までの時期の経済的な拡大の「運動」あるいは「プロセス」として捉えられる。⁸⁾その特徴は「新たな政治体の創設なしに権力を拡大」しようとする「運動」であるとされる。いふなれば帝国主義は国民国家の枠内にあるナショナリズムを破壊し、共同体を支える共同の力たる(とアレントが考へる)権力を政治体から分離することで権力と暴力の境界をなくし、共同体に代えて私的利益の競争する社会をもたらしものとして規定されるのである。さらにいえば、「プロセス」としての帝国主義は一切を「運動」ないしは「プロセス」に組み込むことで、個体の固有の「意味」を奪い、交換価値をもつてそれに

代えるのである。

このような共同体喪失状況は一方で個々人間のつながりや関係性を破壊し、他方で種族ナショナリズムへの帰依を生み出す。アレントはこうした他者との関係を失い、孤立無援の状態に置かれた人間を「見捨てられている者」あるいは「余計者」として「世界疎外」(world-alienation, Weltfremdung) という状況下に置かれている者として捉えられる。¹¹⁾ アレントの別の言葉で言い換えれば「諸権利をもつ権利」を失った状態であるといってもよい。¹²⁾ それは次のような状況である。アレントは人が人権を失うのは、「人間世界における足場を失ったときのみである。この足場によつてのみ人間はそもそも諸権利をもちうるものであり、この足場こそ人間の意見が重みをもち、その行為が意味をもつための条件をなしている」という。¹³⁾ この「人間世界に足場をもつこと」を「諸権利をもつ権利」であるといっているのである。それはまた「人間がその行為と意見に基づいて人から判断されるという関係の成り立つシステムのみかて生きる権利のこと」¹⁴⁾ である。このような「諸権利をもつ権利」をもたない者をアレントは「見捨てられている者」とか「余計者」と表現しているのである。もつとも、この「見捨てられている者」とは大衆社会的状況のみを指すのではなく、第一次世界大戦の結果生み出され、国民国家システムの破綻を予告した、文字通り政治的共同体から排除された「難民」もまた「国家なき民 (stateless people)」としてとりわけ過酷な状況にあったということが出来る。むしろこの「難民」こそ政治的共同体に属する権利を失った人間の典型であり、自ら「国家なき民」としてアメリカへ亡命したアレントにとつて議論のモデルであるともいっても過言ではない。¹⁵⁾ そうであるがゆえに、彼女は二十世紀の大きな問題としてこのような「難民」の発生をいち早く指摘できたのである。¹⁶⁾

ところで帝国主義による政治的共同体の崩壊は上に述べたような「世界疎外」状況をもたらしたわけであるが、彼女の帝国主義論に関して今一つの論点を指摘しておきたい。それは公益と私益の関係をめぐる論点である。帝国主義

が共同体を破壊し私的利益の競合する社会をもたらずというアレントの議論は、アレントの政治観の大きな柱である、公益は私益に還元できずという主張と表裏のものである。アレントにとって政治とは公的なものであって、それは私益の集積や調整などで実現できるものではなく、私益とは明確に二線を画したものでなければならぬのである。いふならば彼女は、公益と私益とを明確に分断し、「政治」を「純化された」形で取り出そうとするのである。そして、その公益を体現する政治体を、社会を超え一切の目的・手段カテゴリーから解放された永続的なものとして示そうとする。この政治観が、ジェイによって「政治的実存主義」であるといわれることになるのである。

アレントにおける公益と私益の分断は、「全体主義の起源」におけるアレントのホッブス論に明瞭にみられる。アレントのホッブス論は彼女が「帝国主義」を論じた折りに、ブルジョアジーの台頭によって現われた私的利益の競合する社会のもつとも典型的な理論家こそホッブスであるという文脈で述べられる。要約的に敷衍しておけば以下のとおりである。彼女はホッブスの描く自然状態を、各人は「潜在的殺人者として」平等であり、それゆえ万人が万人に對立するという状況であるとす。そしてホッブスにおいては、各人は自らの安全のために国家の存立を求めることになるとする。そしてこのような状態を描くホッブスこそ、「公益を私的利益から導き出そうと試み、私的利益のために権力の蓄積を唯一の基本目標とする一つの政治体を構想した唯一の一人の人」¹⁸であるというのである。ホッブスをこのように捉え、ブルジョア社会の文脈においたアレントは、このようなホッブスの、つまり公益と私益を連続的なものとして捉える「自由主義」的見解に反対し、公的なもの、つまり政治体を私益とは別次元におこうとする。アレントにとって私益とは、近代の病理としての「主観化」、すなわち共同性の喪失の上にあるものにはかならず、さらにそうした私益は水続性も耐久性もないものであるがゆえに、彼女は政治とは別次元のものであるというのである。実存哲学の影響下にあるアレントは人間を「死すべき者」、「死へと投げ出された者」として捉え、ここに人間の

実存的不安と不死へのあこがれを見出ししている。この不死へのあこがれを実現するものこそ、アレントにとつての「政治」なのである。政治とは「死すべき人間から成る共同体に不滅性を与えることである」といわれるゆえんである。²⁰政治の社会諸問題からの分断、死すべき人間に不滅性を与えるものとしての政治体などの主張は、アレントの「人間の条件」をはじめとして「革命について」や「過去と未来の間」などのその後の著作をつうじて一貫してみられるものである。

さて、以上のようにアレントの全体主義論を整理して見れば、彼女の政治思想が目指したものが臆気ながら浮かび上がつてこよう。まずアレントにとつての全体主義とは、彼女のナシヨナリズム論や故郷喪失あるいは「世界疎外」という概念が示しているように、共同体の喪失と「世界疎外」状況を政治的社会的条件として生じる現象である。こうした認識を踏まえてアレントは全体主義を、イデオロギーとテロルを中心とした一種の反国家的「運動」であると捉える。確固たる安定性をもった地上の故郷としての政治的共同体をもたないのが全体主義（あるいはナチズム）の特質とされるのである。この「運動」という捉え方は後に言及するが、彼女のナチズム把握において重要な位置を占めている。そうした認識を裏返せば、アレントは永続性あるいは耐久性をもった地上の故郷としての政治的共同体（その実体性については解釈の幅があるにせよ）を求めたという結論が出てこよう。しかしそれは十九世紀的な国民国家とはまったく異なったものとして観念されているはずである。「諸権利をもつ権利」や永続的政治体あるいは私の明確な分離などをキーワードとして構成される彼女の政治観は、周知のように、「活動」という言葉に集約されることになるのであるが、これまでの議論からも分かるように、それは政治の復権と共同体の創設を大きな柱としている。すなわちある種の共同体の創設という政治の復権によって「見捨てられた」個人を救済すること、これがアレントの政治観の根本である。アレントのこうした政治観は、しばしば指摘されるところではあるが、いくつかの特徴

をもっている。一つは個人なるものの救済を目指したといつても、彼女はけつして権力に対する個人の自由や自律を柱とする自由主義を受容することはなかったということである。アレントにとつて自由主義は崩壊した一九世紀的価値にすぎず、新しい何かが求められていると感じられたのである。「全体主義」という体験によつて、過去が無意味な瓦礫の集積となつたとき、新たな「はじまり」が必要とされているという感覚である。この「はじまり」として政治という観念が今一つの特徴である。

ところで、自由主義的国民国家を拒否し、新たな政治をはじめるといふアレントの政治的志向性は、ひとり彼女のみのものではない。いわゆる戦間期にはむしろ一般的な論調といつてよく、ヤスバースの「限界状況」やハイデガーの「覚悟性」などの諸概念はこの状況の哲学的表現にほかならない。このような時代の雰囲気的前提としてみれば、ナチズムやそのイデオロギーを定式化したとされる「前線世代」もまた、一九世紀的諸価値の破綻と「歴史の真空」から新たな政治を唱えたものにほかならず、アレントのみるところでは、それがゆえに、彼らの主張はそれなりの「説得力」をもつたのであつた。²¹⁾ そうであるとする、アレントが第二次世界大戦後、精神的に思索しつづけた政治の復権は、「はじまり」としての「共同体の創設」という「戦間期」的前提の上で、「前線世代」とは異なる方向を指し示す、というよりは彼らに対しても批判となりうる政治像を模索するという試みにならざるをえないであろう。ではアレントは自らの政治像を模索する際に、彼らの何を批判し乗り越えようとしたのか。この点を確認した上で、彼女の政治像を確定しよう。

注：

(一) EUTH, S.26. (邦訳一、三頁。)

(2) アレントに先だつてナチズム分析においてナシヨナリズムと人種主義との区別を導入しているものとしては、フランツ・ノイマン『ビヒモス：ナチズムの構造と実際 1933-1944』（岡本・小野・加藤訳、みすず書房、一九六三年（原書の初版は一九四二年））参照。本書はナチズムを「運動」として捉える点でもアレントと共通している。もともとノイマンはナチズムにおいて一貫したイデオロギーがあつたとは考えていない。この点はアレントとの重要な相違であろう。ちなみにナチズムのイデオロギーに関する研究としては中村幹雄『ナチ党の思想と運動』（名古屋大学出版会、一九九〇年）参照。二つの民族概念についてはアントニー・スミス『ネイションとエスニシティ』（高城・巢山訳、名古屋大学出版会、一九九九年）における「領域的ネイションとエスニックなネイション」という区別（二五九頁以下）やミシェル・ウイノック「ナシヨナリズム・反ユダヤ主義・ファシズム」（川上・中谷監訳、藤原書店、一九九五年）の特に第一章参照。また、共和主義的伝統に位置する愛国主義が、帝国主義の時代になつて攻撃的ナシヨナリズムへと変質したと説くものとして次を参照。See, Virali, M., *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*, Oxford University Press, New York, 1995.

- (3) EUTH, S.223. (邦訳二、八頁。)
- (4) EUTH, S.229. (邦訳二、一六頁。)
- (5) EUTH, S.359. (邦訳二、一七四頁。)
- (6) EUTH, S.380. (邦訳二、一八六頁。)
- (7) EUTH, S.380. (邦訳二、一八六頁。)
- (8) EUTH, S.239. (邦訳二、二七頁。)
- (9) EUTH, S.234. (邦訳二、二二頁。)
- (10) EUTH, S.240. (邦訳二、二七―二八頁。)
- (11) アレントは全体主義の基本的経験は「見捨てられていること」(Verlassenheit)であるとし (EUTH, S.727, 邦訳三、

二九七頁）、しばしばこの言葉を用いる。「見捨てられていること」とは英語版では、「孤独 (loneliness)」と訳されており、それは「世界への帰属感を喪失した経験 (experience of not belonging to the world)」であるとされている (英語版、p.302)。また、「世界疎外」という概念について若干述べておけば、アレントは近代の問題状況を「自己疎外」という言葉によっては表現しない。「孤独」という表現からも分かるように、彼女にとって近代の病理とは、人々が他者との共通の世界を失い、自我の内部に逃避することであり、その意味で共通の世界の喪失こそが問題なのである。この点については後述する。

(12) EUTH, S.462. (邦訳二、二八一頁。)

(13) EUTH, S.461 - 462. (邦訳二、二八〇頁。)

(14) EUTH, S.462. (邦訳二、二八一頁。)

(15) アレントは難民問題について、それは民族集団がまとめて無国籍になることであるとし、とりわけ第一次世界大戦後顕著になったとしている。そして膨大に発生した大量の無国籍者の存在は、庇護権や帰化制度を機能不全に陥らせてしまったという。その結果、無国籍者は、権利喪失者・故郷喪失者 (Recht- und Heimatlosen) となり、つまるところ難民収容所のみが唯一の「祖国」であるという、「無国籍」という事実がもつ恐るべき現実を指摘する。少数民族問題のナチドイッの解決法は、彼らが無国籍にしてから絶滅収容所に入れることであったと述べている (EUTH, S.452, 邦訳二、二六九頁)。こうした無権利者・故郷喪失者の不幸こそ、アレントはユダヤ人の現実であるという。全世界における「余計者 (Überflüssigkeit)」あるいは「居場所のない者 (Statenlosigkeit)」であるとされたとき、ユダヤ人の絶滅がはじまったというのである。

(16) ハーバーマスは、「ハンナ・アレントは、今世紀を特徴づけるのは国家に帰属しない人々、難民、権利を剥奪された人々であると分析したが、この分析の正確さには驚きを禁じ得ない」と述べている。(「シティズンシップと国民的アイデンティティ」『思想』一九九六年九月号、一九七頁。)

(17) アレントはホッブスをブルジョアジーの経済哲学を定式化した思想家、つまり営利社会（ゲゼルシャフト）の哲学者として規定するが、彼女のこのホッブス観は、テニエス（Tonies, E.）が『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』で展開したホッブス論とほぼ同一である。ここでもホッブスはゲゼルシャフトの哲学者とされている。アレントとテニエスの関係は定かではないが、当時のテニエスの影響力からみれば（フリッツ・リンガー『読書人の没落』西村訳、名古屋大学出版会、一九九一年、一一二―一二六頁参照）、アレントが参考にした可能性も否定できない。

(18) EUTH. S.241-242.（邦訳二、二九頁）

(19) EUTH. S.250.（邦訳二、三九頁）

(20) すでに指摘したところであるが、アレントは近代の病理を、他者との世界の共有を支える「共通感覚（common sense, *sensus communis*）の喪失と自我＝主観への逃避のうちに見出している。

(21) EU. P.III.ナチの「魅力」は歴史の連続性という考え方が現実感覚を失っていったとき、歴史の真空状態を率直に認めたとにある。とアレントはいう。

第二節 アレントと「前線世代」

前節で確認したように、アレントの「活動」は、歴史的過去との断絶という感覚を背景とした新たな「はじまり」であるとともに、その「はじまり」は新たな「故郷」すなわち共同世界の創設であり、それが彼女のいう「政治」そのものである。いかなれば「活動」は過去と未来の間の時間の真空から、共同の企てに乗り出す行為であるといえる。「活動」が有する、このような、いわば「ゼロ地点から出発」という決意性は、ジェイの指摘をまつまでもなく、第

一次世界大戦後のヨーロッパの、あるいはとくにドイツの思想的状況を抜きにしては考えにくいものである。時代の子としてアレントもまた自由主義や合理主義に代表されるヨーロッパの破産と歴史の真空という「気分」を吸収しているのである。しかし「気分」の共有は思想的同調を必ずしも意味しない。とりわけその「気分」の先鋭化の行き着くところがさらなる破局である場合には、その「気分」を理解できる分だけより厳しい思想的対決が要求されるであろう。アレントといわゆる「前線世代」との関係は、まさにこのような事例の典型的なものであったといつてよい。アレントは彼らの思想をどう受け止め、どう批判したのか。まずはこの「世代」に対するアレントの直接的なコメントをみておこう。

第一次世界大戦後のドイツでは、政治的・経済的・社会的・思想的混沌のなかで英・仏に代表される西欧的文化や秩序に対して、そして同時にワイマール共和国に対して否を唱える勢力が大きき力をもったが、そうしたなかで、III来型の復古的ナシヨナリズムとは一線を画し（むしろ反対し）、戦争体験に立脚した根源的な新しさをさまざまに求めようとする、いわゆる「前線世代」と呼ばれる一群の人々がいた。たとえばゾントハイマーは第一次世界大戦後に現われた新しいナシヨナリズムについて、それは「自由主義的国民国家の時代の終焉と、新たな価値、新たな人間、新たな政治の機構形態を備えた新紀元の開幕を告げる一大転換期の到来とを確信する」¹ものであると述べているが、これはまさに「前線世代」のメンタリティを表現しているものであるといつてもよいであろう。こうした「世代」についてアレントは、彼らのもつ破壊的要素をさらに深く捉え、エルンスト・ユンガーに代表されるこの「世代」に「人為的な安泰と見せかけだけの文化と、看板だけになり下がった『価値』のこの偽りの世界全体が廢墟に化すのを見たいという切望」²だけが切実であり、それゆえ彼らには戦争こそ「浄化者」であり、「救済者」なのであった³という。同時にアレントは彼らのなかに、社会のなかで与えられた「偽りのアイデンティティ」を消し去る

「没我性」や「無名性」へのあこがれ、「純粹な一機能としての歯車になること」あるいは「より大いなる全体」へ没入することへのあこがれを見出ししている。⁴⁾ いうなれば「没我性」への「決断」という逆説的主体性ともいえるべき心性である。アレントはこの「世代」に、第一次世界大戦後のヨーロッパの社会・政治構造の崩壊の結果生じた「歴史の真空」における、ある種の「決断主義」あるいはニヒリズムを見出したのである。

アレントが批判すべく立ち向かったのは、この逆説的主体性という個のあり方、すなわち「大いなる全体」へと同化していく個のあり方である。ただ注意すべきは、この批判は、一切のものからの解放こそが個の個性を救済するという発想とは異なるということである。個のまわりに「バリアー」を張ることで権力の及ばない範囲を確定したり、個を一切の共同性の反対側に置いたりすることではなく、個の個性なるものは、ある種の共同性によって支えられるというのがアレントの基本的視点である。それはどのような共同性なのか。それは個が「同化」していく「全体」とどう違うのか。これはアレント思想の全体を貫く問題でもあるが、本節ではこの問題を考える前提として、彼女の個性性の危機に関する認識と個性性を救済する「政治の復権」についての見方を確認しておきたい。そのためここではエルンスト・ユンガーとカール・シュミットを取り上げ、アレントと比較検討する。

一 個的アイデンティティのゆくえーアレントとユンガー

まず、逆説的主体性に対する批判として、エルンスト・ユンガーを取り上げよう。右に述べたようなアレントの「前線世代」像は主にユンガーの描き出した世界によって形成されたと考えることができるところである。しかし注意すべきは「純粹な一機能としての歯車になること」というアレントの「前線世代」の特徴づけは、ユンガーの「労働

者」を強く想起させるとともに、戦間期という限定を超えて、彼女が描く大衆社会像にも重なってくるという点である。大衆社会という概念はアレントにとつてナチズム成立の最大の社会的条件であるとともに、戦後も含めた近代以降のさまざまな病理を表現するタームでもある。いふなれば日常化された病理を表現する言葉なのである。「活動」はこの大衆社会的状況の対極におかれることになる。つまり十九世紀的価値秩序を破壊しようとした「前線世代」の描く世界像のなかに、同じく十九世紀的価値秩序からの離脱を図る「活動」が、むしろ対決しなければならぬ世界像が見出されるのである。

ところで、アレントとユンガーを比較するに際してキー・ワードになるのは「労働」概念である。まずアレントの「人間の条件」における議論をふり返っておこう。ここでアレントは「活動」、「仕事」、「労働」という行為の三類型を示し、これらを「活動的生活 (stata activa)」の構成要素であるとするが、耐久性のあるモノの生産をもつばうとする「仕事」と「生命の必要」に従事する「労働」は、政治的含意という点で「活動」と微妙な関係に立つ。「仕事」に対応する人間像は「工作人 (homo faber)」であり、その人間像の意味するところは自然や他者に対する主権的支配であり、社会工学的発想に近い含意をもつとされる。他方、「労働」は人間を後述するような「労働する動物 (animal laborans)」とすることで、匿名の官僚支配に適合的な社会をもたらすとされる。この「労働」がここで議論の対象である。

アレントによれば、「労働」が社会構成の原理となったとき、それは必然への従属となり、その結果大衆社会状況が出現するとされており、「活動」によつて構成される社会とは正反対の像が結ばれることになる。そこで本稿では、「労働」によつて構成される大衆社会は、「労働者」の描く社会ときわめて類似した性格をもっているのではないかという観点から、アレントとユンガーを比較してみたい。アレントの「労働」概念は、アレント自身マルクスにたびた

び言及しているため、一般にマルクス主義との関係で取り上げられることが多いが、アレントの「労働」とマルクスの「労働」との間には根本的ともいふべき多くの概念的な違いがあり⁽⁵⁾、むしろマルクス主義とは異なった文脈で捉える方がよいのではないかと思われる。もつとも、ユンガーをいわゆる「ナショナル・ボルシェヴィスト」⁽⁶⁾として捉えれば、おのずとマルクス主義との関係も出てこようが、しかしそれはきわめて特殊なマルクス主義といわねばならない。いずれにせよ、ここではさしあたりマルクス主義との関係は不問に付しておきたい。

さて、十九世紀末に生まれたユンガーは、第一次世界大戦での前線体験あるいは塹壕体験にその後の文学的、思想的展開の出発点をもっている。彼が市民的、ブルジョアの文化や価値に激しく反発し、根本的に新しい何ものかを求めていたことは、その著作を一読すれば容易に察せられよう。ユンガーはその根本的に新しい何ものかを、まさに到来する新時代として壮大な神話的イメージでもって語り、そしてその時代を生き抜くための「英雄的リアリズム」を指し示すのである。もつとも彼の長期に及ぶ文学的、思想的歩みは決して単純なものではなく、ナチズム支配への道を切り開いたという評価や、反対に一九三九年の『大理石の断崖の上で』の象徴されるように反ヒトラー的反ナチスの態度を一貫してもっていたといった評価などが複雑に入り乱れ、議論されている。アレント自身は、ユンガーについてナチスのイデオロギーを定式化した「前線世代」の代表とみなしている反面⁽⁸⁾、彼は一貫して反ナチスであったという評価も別のところではしており⁽⁹⁾、評価の微妙な揺れを示している。こうした揺れからもこの作家の複雑さを窺うことができるが、しかし本稿ではあくまでアレントの「活動」概念を明確にすることが目的であるため、ユンガーをそれ自体として検討するのではなく、参照基準として言及するにとどまることを予め断っておく。

一九歳で第一次世界大戦を迎えたユンガーは、「我々は教室、椅子、勉強机を離れ短期間の訓練の後に大きな熱狂した集団の中に溶け込んだ。安逸の時代に育った我々は、異常なもの、危険なものへの憧れを感じていた。そのとき

戦争が我々を陶醉のうちに捕まえたのである。花の嵐の中を我々は熱狂的な気持ちで出征した。戦争は我々に偉大なもの、強いもの、祝祭的なものをもたらすにちがひなかった。¹⁰⁾と、その高揚した気分を記している。この気分は当時よくいわれた「七八九年の思想」に対する「一九一四年の思想」の勝利への熱狂でもあろう。¹¹⁾しかし、戦争の現実はこのような気分に見合うものではなく、彼の戦争経験記には、絶望的な気分での行軍や放置された死体の山や死臭立ちこめる戦場などについての記述が見られる。近代技術を駆使した二十世紀の物量戦では、むしろ機械こそが強大なものとして現われ、人間の死はもはや「男性的勇氣の輝かしい記念碑」ではなくなってしまうのである。¹²⁾戦争はまさに「鋼鉄の嵐」なのである。技術の圧倒的な破壊力と個人の無力そして死の無意味化、これがユンガーの見た戦争の現実であった。このような戦争の現実から何を引き出すか。通常考えられるような反戦論ではない。この圧倒的な技術の破壊力を積極的に受け入れ、その中に没入すること、これがユンガーを選んだ道である。ジェフリー・ハーフのいうところの「反動的モダニズム」の道である。¹³⁾すなわち力への意志と近代技術の結合であり、またそこからある種の秩序を見出す道である。そしてこの延長線上に「全体的動員 (Die totale Mobilmachung)」（一九三〇年）や「労働者 (Der Arbeiter:Herrschaft und Gestalt)」（一九三二年）が著されることになる。¹⁴⁾以下、この二著について少々立ち入って紹介してみよう。

まず、「労働者」の予備的考察ともいべき『全体的動員』についてみてみよう。上に指摘したように、ユンガーにとつて近代戦争はすでに人間が主役ではない。本書でユンガーは、「英雄的精神は戦争のイメージを人間の行動によつて規定されるような層に求めることを好まない。」¹⁵⁾とし、戦争を人間的行動とは別の次元におくことを提唱する。そこで提起された戦争像が「全体的動員」である。ここでいう「全体的動員」とはまさに全体を動員することで、「部分動員」を対語語としてもっている。「部分動員」とは、ユンガーによれば、君主制に対応した概念であり、一九

世紀的なものである。¹⁵ 二十世紀に求められているのは全体の動員である。第一次世界大戦におけるドイツの敗北は、この動員の不十分さ、それを支える技術の不十分さに求められる。ユンガーは全体的動員に関して次のようにいう。

「生のエネルギーへの変換が増大することによって、また可動性を増すためにあらゆる拘束の内実がますます空洞化するることによって、多くの国々において戦争勃発時にはまだ王室の独占的な、いかなる連署にも依存しない権利であつた動員行為がいよいよ革命的な性格を獲得する消息を、今や辿ることができている。これを条件づける現象は多様である。身分制の解消、貴族の特権の消滅と同時に閉鎖的軍人階級概念も消えていく。武装して国を代表するのは最早職業軍人の義務と特権ではない。それは武器を取りうる者すべての責務となる。」¹⁶

ここでユンガーのいう「生のエネルギーへの転換」とは、後の『労働者』においても重要な観念の一つとなるが、要するに、すべての個人が、また生活のあらゆる領域が一つの統一された全体へつながることをいう。第一次世界大戦は、ユンガーも明確に認識していたように、史上初の総力戦といわれる。すべてが戦争遂行の手段とされ、戦闘員と非戦闘員の区別も無意味となった。時代遅れの拘束は、君主制であろうと身分制であろうと、無意味であるばかり有害でさえあるのだ。全体的動員体制の向こう側にユンガーが見通すのは、一個の要塞国家あるいは国家自体が一つの巨大な工場と化した姿である。この全体的動員のありようを、ユンガーは「広く分岐し、多方面に走る電流の網を配電盤のただの一つの操作によって戦争エネルギーの大電流につなぎ、伝える行為」¹⁷であると表現し、もはや近代的個人なるものは姿を消してしまつたかのような国家が語られるのである。

ドイツは第一次世界大戦の敗北を乗り越え、新しい力を世界に示すことを使命としてもつ、とユンガーはいう。ここにいう新しい力とはドイツ民族の根源的力であり、この力こそ全体的動員国家、要塞国家を内側から創造し、支える。王も貴族も市民ももはや存在しない。すべてが全体的動員国家を構成する「労働者」となって、一個の巨大建築

物を出ささせる。これがドイツの自己表現である。¹⁸⁾

「戦争目標の弁証が意義を得る次元のはるか奥底で、ドイツ人は一つの強力な力を出会った。彼は自分自身に出会ったのだ。それゆえ、この戦争はドイツ人にとつてとりわけ自己を実現する手段となった。」¹⁹⁾

以上述べてきた彼の「全体的動員」は主著『労働者』の主張、構図を伝えるものを十分もっている。ここで言及されている「生のエネルギーへの転換」、「全体国家」、「労働者」、「ドイツ民族の根源的力」、そして西欧に対する敵意と一九世紀的ブルジョア文明の拒否といった種々の概念はそのまま『労働者』において全面展開されることになる。そこで『労働者』に目を転じてみよう。

浩瀚な書物である『労働者——支配と形態——』はさまざまな世界の現象にふれているが、核心は一点に絞られている。それは一九世紀的市民的文明に対してドイツ的なもの、あるいは新時代の人間のありようを「形態(Gestalt)」としての「労働者」として示すこと、これである。ただし、この場合の「労働者」とは、ユンガーが前線体験で得た、いわば戦士の理念型ともいふべきもので、通常の「労働者」とは全く異なる概念である。ユンガーは『労働者』の第一頁から次のようにいう。

「第三身分の支配はドイツにおいては、生の豊かさ、力、充実を規定している内奥の核心には達することができなかった。過去百年のドイツの歴史を振り返ってみて、我々は悲しき市民であったと胸を張ろう。我々には（市民という引用者）衣は似合わない。この衣はいまや最後の糸まで脱ぎ捨てられ、その切れ端の下には荒々しくも純粹な本性がすでに現われている。」²⁰⁾

ドイツは市民たることを捨て去り、代わって労働者たることを選択しなければならぬ。ユンガーは「労働者」こそ根源的な力とかがわっていると、その上でそれを市民によって構成される「社会」と対置している。新時代の特

徴は、市民社会が死刑を宣告されることである。市民社会に代わって、「労働者」によって担われる国家が出現しなければならぬのである。こうしてユンガーは戦闘を担う「労働者」と交渉を行う市民、そして市民が担う社会と「労働者」が構成する国家という対置を軸にして、「労働者」に「形態」や「類型」といった言葉を当てていきながら、新時代のイメージを語るのである。

ユンガーが語る新時代のイメージとは、先に述べた全体的動員国家のイメージなのであるが、ただ、この「労働者」の場合は、全体的動員というきわめて動的なイメージの裏側にこれまたきわめて静的な秩序イメージが潜んでもいる。この動と静の重なり合いがこの著作に奥行きを与えているといってもよいが、その点はここでは措くとして、この「形態」についてユンガーは、それが全体的なもの（Totalität）であり、単なる部分の総和以上のものを含んでいることを指摘している。²²そしてそうした発想に立って、一九世紀的個人にかわる二十世紀的「形態」として「労働者」を強調するのである。「真の対立は個人が共同体ではなく、類型か個人かである。」²³というわけである。したがってここでいう「形態」や「類型」にはすでに一定の秩序が読み込まれており、この秩序においては職業や階級による違いはもはやなく、「あらゆるものが労働として現われ」、労働者の「形態」が全世界に貫徹するのである。²⁴たとえばこうである。「どの程度まで銀行や為替局幾千の書類をスタンプ押機の下に押し込んでいる人を役人とみなし、金属工場の押し抜き運動を繰り返している人を労働者とみなせるか。どのような視点からこれらの行為を区別することができようか。（原文改行）ここに関連してくるのは、個人的能力という概念は徹底的に変化しはじめているということである。このような現象の本来的な根拠は、行為の重心が個人的労働という性格から全体的労働という性格（der totalen Arbeitscharakter）へ移つていくところと（う）である。」²⁵この「全体的労働」のなかで個人は多様性も個性も失い、均質化され機械化された「類型」を刻印されることになる。個性なるものの徹底的な破壊と全領域の

平準化の上に、単一の労働過程がすべてを覆い、大いなる計画に統制された工場の景観が国家の姿として現われる。²⁶⁾ こうした「形態」による世界の動員こそテクノロジーの本質であるとユンガーはいう。

「労働者」の「形態」は、こうして一方では形而上学的力として一切のものを動員するのであるが、それ自体はこの運動に隠された静的な存在として表現される。このような「形態」のうちにユンガーは「別の人種」や「包括的生の統一性」あるいは「根源的な力」などの概念を重ねていくのである。ここに「有機的世界と機械的世界の融合した」統一体をみることができよう。このような二十世紀的技術とある種のプリミティズムの結合がユンガーの独自の世界であるといえようが、ここで強調しておきたいのは、この世界においては人間は個性や個人的生の一回性といったことが否定され、完全に交換可能であることが「徳」として要求されるとともに、「純粹に受動的であることが新しい形態によって要求される」ということである。人間は大いなる秩序の一機能として抵抗することも、その秩序を問うことも許されないのである。

ユンガーについての叙述がいささか長くなったが、ここでアレントの「労働」概念に目を転じてみよう。彼女の「労働」概念の特徴を明瞭にするために、他の二つの行為類型を今一度確認しておけば、モノの製作をもつぱらとする「仕事」は、アレントによれば、目的・手段カテゴリーの枠内にある行為であり、「活動」は言語による相互主体的行為である。これに対して、「労働」は生命の必要に従事する行為であるとされる。つまりアレントの「労働」概念には一定の耐久性をもったモノの生産や他者との協同などといった含意が著しく欠けており、さらに目的・手段カテゴリーからはずれるため、そこには通常の意味での目的なるものも欠けていることになる。「労働」とは世界に何の痕跡も残さない消費財の生産をもつぱらとする行為であり、それは生命の自然的循環に身を委ねる無目的的行為であるとされるのである。アレントはテクノロジーが支配する現代社会をこうした行為が全般化した社会であると捉

える。「労働」が全般化した社会についてのアレントの記述のいくつかを引き出してみよう。

「生命とは至るところで耐久性を使い尽くし、それを消耗させる一つの過程である。そして死んだ物体とは、結局のところ、小さな、単一の循環する生命過程の結末にはかならず、それは一切を含む自然の巨大な円環のなかに帰ってゆく。」⁽²⁸⁾

「人間も他の生物と同じように、自然の定められた循環のなかに留まり、甘んじてその循環を経験できる唯一の様式であり、ちようど、昼と夜、生と死が相互に交代するように、人間もそれと同じ幸福で目的のない規則性をもって、働き、休み、労働し、消費することのできる唯一の様式である。」⁽²⁹⁾

「個人の制限された生命ではなく社会全体の生命が蓄積過程の巨大な主体であると考えられてはじめて、この過程は、個人の寿命と個人が所有する財産によって押しつけられる制限から解放されて、完全に自由となり、全速力でその進路を進むことができる。この場合、人間はもはや、自分自身の生存にのみかわる個人として活動するのではなく、『種の一員』として、つまりマルクスがよくいつていたように類的存在として活動する。」⁽³⁰⁾

いうまでもないが、この際マルクスとの関係は考慮する必要はないであろう。最後に、機械化との関連で一つ引用しておこう。

「将来のオートメーションの危険性は、大いに嘆き悲しまれているような、自然的生命の機械化や人工化にあるのではない。むしろ、その人工性にもかかわらず、すべての人間的生産力が著しく強度を増した生命過程になかに吸収され、その絶えず循環する自然的サイクルに、苦痛や努力もなく、自動的に従う点にこそ、オートメーションの危険性が存在するのである。機械のリズムは、生命の自然のリズムを著しく拡大し強めるであろう。」⁽³²⁾

そしてこの労働社会は、その構成員に純粋に自動的な機能の働きを要求する、という。つまり全体が諸機能からな

る一者となり、さながら一つの巨大な工場のような相貌を呈するのが労働社会なのである。

こうしてアレントは生命の循環とオートメーションによる自動化を重ね合わせることによつて、生命の維持といふきわめてプリミティブな行為とされた「労働」概念のなかにテクノロジーによつて一元的に支配された現代社会の姿を読み込んでいく。生命とテクノロジーの合一、人間の機能化、社会全体の一者化、工場化といったアレントの思考様式に、先にみえてきたユンガールの世界を重ねることはあながち唐突ではあるまい。ユンガーが描いた人間、すなわち画一的で交換可能な機能としての人間という姿は、そのままアレントの描く労働社会における人間の姿でもある。それではユンガーにとつては一九世紀からの解放であり、「英雄的リアリズム」でもあった人間の機能化は、アレントにとつては何を意味していたか。すでに本稿では「逆説的主体性」という言葉で彼女の批判的視点を指摘したが、アレントにとつてユンガールの世界はたしかに一九世紀的世界からの解放ではあるかも知れないが、その行き着く先に彼女が見出したのは、社会が要求する機能への無目的な一体化と自己を失つた人間の孤独がもたらす、おそるべき二リズムであったといえるであろう。彼女が大衆社会の特徴として述べる、個性性の破壊、すなわち「見捨てられてゐること」や「孤独」あるいは「他者とのつながりの喪失」といったことは、そしてその裏返しとしての大衆の一者化といったことは、人間そのものを「余計者」にしてしまう一種の形而上学的力の支配する世界が現出するための条件にほかならない。ユンガールの描く世界は、アレントにとつては二十世紀の「根源悪」への揺籃であつたばかりでなく、テクノロジーな機能化がすすんだ第二次世界大戦後の世界において顕著となる脅威の正確な描写なのであつた。「労働社会の最終段階である賃労働人の社会は、そのメンバーに純粋な機能の働きを要求する」のであり、その社会では「個体が自分から積極的に決定しなければならぬのは、ただその個別性・（中略）・を放棄するということだけ」なのである。全体主義とは「運動もなくテロもなくでも大衆社会から生まれる」かもしれないものとして意

識されることになるのである。

アレントとユンガーを比べてみたとき、今一つ指摘しておかなければならないのは、ユンガーの描き出した個性の消滅という事態は、アレントに対して、ではいかにして個性性の救出は可能かという問いを突きつけずにはおかないということである。一九世紀的秩序の破壊、そしてそこからの解放を求めるといふ点ではアレントはユンガーと軌を一にする。しかし「偽りのアイデンティティ」の破壊は個性性の破壊によってのみ遂行できると語るかのようユンガーに対して、アレントは個体のもつ「アイデンティティ」の放棄は断固拒否するのである。アレントにとって「偽りのアイデンティティ」とはむしろユンガー的な機能への過剰な同一化、人間の部品化であったといつてよい。とすると、個の解放とは何か。社会から要求される機能を拒否するとき、個を救済するのは何か。アレントは政治の復権としての「活動」概念によってこの問いに答えようとしたのである。

二 政治の復権 — アレントとシュミット

これまでアレントにおける「個」の復権というべき側面をユンガーとの比較においてみてきたが、さらに彼女の思想をシュミットとの比較において捉えることで、彼女における「政治」の復権という側面の特質を明らかにしたい。

ところでシュミットの著作はワイマール共和国の政治状況およびその崩壊との関連において理解されてきたし、またそれは正当なことであったが、そのため彼の著作はワイマール共和国の崩壊を準備した「墓掘人」として扱われたり、またときにはその反対にナチズムに対して一定の枠を与えようとしたものとして扱われたり、というように評価

のブレのなかを行き来した。³⁶⁾ そうした事柄については本稿は論評を差し控えるが、アレントとの関係でいえば、シュミットの自由主義批判および政治の復権という視点が重要である。

まずは一九二三年の『現代議会主義の精神的地位』を取り上げよう。この著作が親ナチ的かどうかはともかく、少なくとも反自由主義的であることは確かである。この著作においてシュミットは徹底した自由主義＝議会主義批判を行い、墜ちた自由主義から民主主義を彼なりの仕方救出しようとするのである。彼の議会批判は、彼が議会の根本であり、かつ自由主義にその淵源をもつとされる公開性と討論の原則に対する批判によつて遂行される。すなわち、一方でワイマール共和国の現実として、議会が諸政党およびその追隨者たちの利得追求や妥協の場となり、無用の長物となつてしまつて指摘され、他方で、この公開性と討論という原則自体が本質的に個人主義的な自由主義のたまものであり、支配者と服従者の同一性を意味する民主主義とは相容れないとされ、真の民主主義を独裁において捉えようとするのである。この著作においてシュミットは自由主義的議会主義に代わるものとして、独裁を挙げるのであるが、またこれとは異なるものとして非合理主義的直接的暴力の思想的系譜も議会主義に對置されるべきものとして考察している。とくにソレルの暴力論が取り上げられ、暴力と生の密着性、さらには暴力の創造性が言及される。³⁷⁾

さて、このようなシュミットの議会主義＝自由主義批判には、政治を利益社会の領域から分離し、より純粹な形で取り出そうとする意図をみることができるといえる。ここでいう政治とは「例外状況」(＝規範的無)としての戦争において明確に現われるところの「友・敵」の区別であることはいうまでもない。政治的なものとは、道徳や美醜とは関係なく、「それを根拠として人間たちが命を捧げるよう要求され、血を流し、他の人々を殺戮せよと強制されるような対立」³⁸⁾である。むしろ、敵とは総体としての公的な敵であり、私的な怨恨などはまったく問題外である。こうした政

治観にたつてシュミットは、「友」としての人間の結束が決定的な結束であるとし、また国家をそうした結束の、つまりは決定的な単位とみなす（いまでもないが、内乱の可能性は排除されない）。国家が宣戦布告をした場合は、国民としての結束が決定的な結束になるわけである。⁹⁸ かくしてシュミットにおいては政治は絶対的な対立、闘争において捉えられることになり、政治的権力は、それが物理的に生死を左右するがゆえに、利益社会よりも上位にあるとされる。この闘争に関して、「現代議会主義の精神的地位」でのソレルに関連したシュミットの言葉、「闘争と結びついている戦闘的・英雄的表象は、ソレルによつて再び強烈な生の真の衝動として真剣に取り上げられた。」⁹⁹ という言葉もここで確認しておきたい。暴力と生という関係はアレントにおいても重要な論点となるからである。

ところで、このように闘争を一つのキーワードとして政治を捉え、議会主義を否定し、独裁をありうべき政治形態として取り上げていたシュミットは、一九三三年、ナチス党が政権を取ると、「国家・運動・民族」を著し、ナチ政権に国法学的基礎を与えようとする。¹⁰⁰ この書物でシュミットは、ナチス党によつて支配された国家を、国家と民族と運動の三位一体として捉えていこうとするのである。つまりシュミットは十九世紀的自由主義国家に代わる新しいドイツを、国家と民族を包摂するところの「運動」としてのナチズムのうちに見出そうとするのである。むしろ、シュミットは「運動」に国家と民族とを解消してしまうわけではないが、この著作の次の文章は「運動」の重要性を語っている。「とりわけ運動は、国家でもあり民族でもある。今日の国家（政治的統一という意味での）も今日のドイツ民族（『ドイツ帝国』の政治的統一の主体という意味での）も考えられないであろう。」¹⁰¹

シュミットによれば、十九世紀的自由主義国家とは、個人の自由と国家との対置や公と私の対置にみられるように、国家を拘束する規範と自由な個人という二分法に立脚した立憲体制である。議会は非国家的社会の代表にすぎず、国家は非政治的団体に服し、政治はまさに「日々の妥協」となってしまうと批判する。そして「国家と個人の対

立に依拠している、論理一貫した『法治国家』の二分構造は、政治的に強力で、非国家的ないし超国家的な組織が支配している政治的社会的生の現実に対しては全く妥当性を欠き、何の共通点ももたない (Inkommensurabel) のである¹⁴⁾という。そしてこうした法治国家の対極におかれるのが、「運動」によって新しい血を注がれた、国家と民族の統一体なのである。ここにおいて立法と行政の区別や法と政治の区別は意味をなくし、「民族的、人種の帰属性」を基盤として指導者と服従者が無条件に一体となった、指導者国家が現われる¹⁵⁾というのである。

以上、シュミットの議論をきわめて概略的ではあるが、政治の自律性（優位性）、戦争としての政治、「運動」としての国家という三つの点にまとめて祖述した。ではアレントはこれらの点についていかなる見解を示しているであろうか。まず前提として両者の共通認識を確認しておけば、彼らはともに私的利益の競合する経済社会に対して批判的であり、また私的利益の保護を思想的柱とする自由主義に対しても批判的であった。彼らはともども私的なものを超えた公的なものを強く主張している。とりわけアレントにとつて公的なものを忘れた私的なものへのこだわりは、近代の病理としての「主観化」すなわち「世界疎外」の現われである。この点は、彼女が政治的ロマン主義に対するシュミットの批判（主観への逃亡と現実に対する無力という、近代の病理としての「機会偶然論」）を高く評価していることから窺える¹⁶⁾。私を超えた公としての政治の復活、これが両者に共通の前提なのである。

しかし両者の相違もまた大きい。政治の政治たる所以を戦争のうちに見るシュミットは、「公的」敵に対する「友」の結束という形で社会の公的総括を図ろうとする。それは言い換えれば、戦場の結束といつてもよいであろう¹⁶⁾。ソレルの暴力論についてのシュミットの言葉にみられるように、ここには彼の英雄主義的志向傾向をみることもできよう。これに対してアレントは、戦争にも戦場の結束や英雄主義にも明確に批判的である。彼女の批判は二点に整理できる。まず第一点は近代戦争における死の無意味化である。彼女は近代戦争について、人々が目的達成のために敵味

方に分かれて闘う場合は、たとえ言論活動がそのために行われても、それは「活動」の手段化であるとし、そのような「製作化」した「活動」は行為者の「誰であるか(Who)」を顕にせず、無意味であるとしている。そしてこのことに関連して、アレントは無名戦士の記念碑に言及し、これは栄光への欲求、すなわち Who を見出したいという欲求を表しているが、この記念碑は何も顕にせず、無名戦士は「誰」でもないとし、彼らは功績ではなく、人間的尊厳を奪われたのであるという。⁴⁷これはむしろエルンスト・ユンガーの認識に近いともいえるが、これは措くとして、批判の第二点は、戦場での栄光の非永続性という点にかかわる。

アレントは個人としての「死」は孤独や無力を表すものであっても、戦場における「死」が帰属集団との関係で、ある種の有意味さ(不死性)、あるいは「兄弟愛」を生み出すことをある程度は認めつつも、「死」については、そもそも、それが世界から去る、仲間から去るという意味で非政治的なものであると一貫して考えている。そして何より、そのような「兄弟愛」は、一時的なものであつて、けつして政治的な制度の基盤たりえないとして批判している。⁴⁸これらは明示的にシュミットに言及しての議論ではないが、しかしアレントはナチズムを法的制度を破壊する「運動」として捉える視点との関連で、シュミットの『国家・運動・国民』に言及していることを考えれば、一時的な兄弟愛や集団の一員として死ぬことへの批判は、「戦争としての政治」や「運動としての国家」への批判ともなっていると捉えても不自然ではないであろう。つまり「運動」は永続的共同体とはなりえないという批判である。これはアレントにおける「運動」と国家の対置という全体主義批判の視点に通じるものであることはいままでもない。さらにアレントはソレルにみられる暴力と生命との結びつきに対しても批判を加える。これはシュミットのソレル論にあつたような暴力を生む衝動として理解する仕方への批判にもなっている。生命の論理を政治に持ち込むのは、政治体を有機体的に理解したり、あるいは人間の個人としての固有性を無視し、生物的同型性、同質性によつて個々人を括ること

で「人種的共同性」を作り出したり、さらには個々人によって共有されるべき客観的制度の無視につながるものとして、アレントにおいては厳しく拒否される。⁵⁰⁾

そうであるとする、アレントは公的なものをどう構成しようとしていたのか。シュミットとの比較という視点から出てくるのは、まず端的にいつて「死」を軸にした共同体への批判である。いくなれば「戦士」の共同体という考え方への批判である。つまり彼女が提起しているのは、共同体の基としての「祖国のために死ぬ (pro patria mori)」⁵¹⁾という思想への拒否であるといつてもよい。第二は政治の世界に生物学的メタファーを持ち込むことへの拒否である。これは一つには上に述べたように、生物的同型性、同質性による「共同性」の創出へのアレントの峻拒であり、また他方でキリスト教以来の生命礼賛への批判などにもみられるように、個的「生命」の維持を図るための手段としての政治という発想への批判である。⁵²⁾ むろん、生物的同質性の主張を批判することと個の「生命」を尊重することとを同じであると言ひ難い。それは彼女の思想において個々の誕生が「はじまり」としての「生誕 (natality)」という概念によって捉えられている点からも、「生命」のもつ重要性は明らかであるが、アレントにおいては「生命」は「世界」と関連づけられる場合と生物学的個体に関連づけられる場合とがある。彼女において積極的意味をもつのは前者の場合である。その意味で個的な「生命」維持はアレントの議論では生物学的範疇において捉えられており、その限りで批判される。そして第三に、これは批判ではなく積極的な面であるが、客観的制度の共有による共同性という思想である。彼女の「運動」批判や生物学的人間把握への批判にみられるように、同型性や同質性による人間の括りを拒否し、制度の共有による共同性を模索するというあり方である。彼女のこうした志向性は、「革命について」のなかで展開されている、「公的自出」の空間としての国制⁵³⁾憲法という議論などに典型的に現われているといえよう。もっとも制度の世界を「活動」のなかでいかに位置づけるかは、子細な検討が必要である。

さて先にユンガーとの比較において指摘したように、アレントの抱えた課題に個的アイデンティティの救済があったが、ユンガー的世界における機能への同一化も人間の交換可能性を意味する以上、人間の同型性や同質性に依拠するものであることは明白である。シュミットとの相違でみたのと同様に、アレントの共同性は、この同型性や同質性を拒否するところでのみ成立する類のものである。そしてこの共同性においてのみ、個のアイデンティティなるものが成り立つのである。その意味でアレント的共同性においては役割や機能への一体化ではない、アイデンティティのあり方が模索されるであろう。この模索が「活動」としての政治、あるいは「共和国」創設の思想へと結実していくことになる。

注：

- (1) K. ソントハイマー『ワイマール共和国の政治思想』（川嶋・脇訳、ミネルヴァ書房、一九七六年）一一八頁。
 - (2) EUTH. S.531.（邦訳三、四三頁。）
 - (3) EUTH. S.530.（邦訳三、四三頁。）
 - (4) EUTH. S.532.（邦訳三、四五頁。）
 - (5) アレントは、マルクスが人間を労働という視点から定義づけ、人間を「労働する動物（animal laborans）」として捉えていると批判している。アレントのこうした批判には次のような逆批判がなされている。
- ①マルクスはけっして労働を生物学的次元で捉えてはいないという批判。この批判は、アレントの「仕事」と「労働」との区別にもかかわる。マルクスにおいて労働は人間の目的意識的な活動として把握されているのに対して、アレントはそうした特徴をあくまで「仕事」の特徴として考え、「労働」は自然によって強制されたものでしかないという。

②マルクスの労働概念は、アレントの「労働」「仕事」「活動」の三つを含むものであるという批判。アレントがこれら三つを分離したのに対して、マルクスは相互連関的に捉えていたという批判である。

③アレントの「労働」概念の狭隘性に対する批判。目的意識をもたず、他の活動から分離されている「労働」なるものはそもそも存在しうるのかという批判である。

しかしアレントの「労働」は純粹に人間の行為類型として考えるよりも、その概念が提起する人間像やその政治的含意にこそ注目すべきであろうと思われる。なお、上に整理したアレントに対する批判は次の文献からとった。See, Bakan, M., "Hannah Arendt's Concept of Labor and Work," Parekh, B., "Hannah Arendt's Critique of Marx," in Hill, M., edited, *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, ST. Martin's Press, New York, 1979; Parekh, B., *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, Macmillan, 1981; Tlaba, G.M., *Politics and Freedom: Human Will and Action in the Thought of Hannah Arendt*, University Press of America, Lahnham, 1987. レントとマルクスの関係については、むしろ哲学と政治の関係をどう考えるというアレントにとつての根本問題との関連の方が重要であろう。アレントによれば、プラトンにはじまる反政治的哲学の伝統は、哲学を「実現」すべく哲学に反旗を翻したマルクスによつて終焉するのである。この点については次の文献を参照。川崎修「ハンナ・アレントはハイデガーをどう読んだか」「思想」一九八九年六月号。Voir, Taminiaux, J., *La fille de Thrace et le penseur profane*: *Arendt et Heidegger*, Edition payot, Paris 1982.

(6) 脇圭平「知識人と政治」岩波新書、一九九二年（初版は一九七三年）。

(7) ユンガールの思想については次を参照。脇前掲書。八田恭昌「ヴァイマルの反逆者たち」(世界思想社、一九八一年)、川合全弘「ワイマール共和国におけるエルンスト・ユンガールの政治思想」(法学論叢第一二二巻第六号)、同「エルンスト・ユンガールのナショナリズム論」(一)(二)(産大法学第二十五巻第三十四号)(二)(同第二十六巻三十四号)、奥野路介「機械と純系：『全体主義』の回廊とはなにか」ヨハンセン・ユンガー・アレント「杉田敦」冷たい水品：ユンガー

- というテクノロジーの批判装置」とともに「現代思想」一九九三年二月号、小野紀明「現象学と政治—二十世紀ドイツ精神史研究」(行人社、一九九四年)。スロータータイクはユンガーを「近代シニシズムの思想的巨匠」として言及している(「シニカル理性批判」高田訳、ミネルヴァ書房、一九九六年、四五二頁以下)。ちなみに一九九八年にユンガーが死亡した際のツァイト誌はユンガーを「モデルネの最高の敵」として紹介している(Die Zeit, 1998, 2-19.)。
- (8) FÜTH, S. 529. (邦訳三、四十一頁。)
- (9) EU, p. 260.
- (10) Jünger, E., *In Stahlgeuitem. Sämtliche Werke Bd. 1*, Klett-Cotta Stuttgart, 1978, S. 11.
- (11) フリッツ・リンガー「読書人の没落」前掲、二二二頁。
- (12) 戦争の現実に対するユンガーの醒めた認識については川合氏の前掲二論文が詳しく論じている。本稿でも参考にさせてきた。
- (13) Herf, J., *Reactionary Modernism: Technology, culture, and politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge University Press, New York 1984. (邦訳「保守革命とモタニズム—ワイマール・第三帝国のテクノロジー・文化・政治」中村・谷口・姫岡訳、岩波書店、一九九二年。)
- (14) Jünger, E., *Die Totale Mobilmachung. Sämtlich Werke, Bd. 7*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1980, S. 121. (邦訳は田尻訳「現代思想」一九八二年一月号を参照したが、多少手を加えているところもある。)
- (15) Aa.O., S. 124-125. (前掲邦訳、一六四頁。)
- (16) Aa.O., S. 125. (邦訳、一六五頁。)
- (17) Aa.O., S. 126. (邦訳、一六五頁。)
- (18) Aa.O., S. 128. (邦訳、一六六頁。)
- (19) Jünger, E., *Der Arbeiter: Herrschaft und Gestalt. Sämtlich Werke, Bd. 8*, Klett-Cotta, Stuttgart 1981, S. 17.

- (20) Aa.O., S.40. 「我々が速度に身を捧げれば捧げるほど、静謐なる存在は運動の下に身を隠し、運動の速度を上げるといふことは不変の原言語の伝達である。」
- (21) Aa.O., S.38.
- (22) Aa.O., S.240.
- (23) Aa.O., S.107. 「あらゆるものが労働として現われる。」「全体的労働は、労働者の形態が世界に貫徹しはじめる仕方なのである。」
- (24) Aa.O., S.108.
- (25) Aa.O., S.203. ところで、ユンガールの描く世界像は、「動員」や「統制」をキーワードとしているように、国家統制に基づいた計画経済という、ある意味では二十世紀的国家像を彷彿とさせるものがある。宮崎義一氏によれば、ケインズも「国家」と「計画」が二十世紀のキーワードであると述べていたという。参照、宮崎義一「ケインズの世界観」河野健二編「ヨーロッパ―一九三〇年代」岩波書店、一九八〇年。
- (26) Aa.O., S.181.
- (27) Aa.O., S.166. ユンガールの議論における個性性の否定や「生」や出来事の一回性の否定は、当時の技術進歩による生活様式や労働様式の変化を捉えたものとみることができる。たとえば、機械化による単純作業の増加、映画産業の登場、モータリゼーション時代の幕開け、報道産業の発達等の事態が想起されよう。いかなれば「複製技術時代」(ベンヤミン)の社会像が投影されているとみることができる。また、いささか余談めくが、工場化、機械化された社会のなかで歯車として行動する人間という像は、フリッツ・ラング監督の映画「メトロポリス」(一九二六年)と重なる部分が大いように思われる。
- (28) ユンガールのこのような労働者像は彼がみた第一次世界大戦における戦士像でもある。全体的労働とは全体的闘争であるとユンガールはいう (S.116)。

- (29) HC, p.96. (邦訳、一〇四頁。)
- (30) HC, p.106. (邦訳、一一三頁。)
- (31) HC, p.116. (邦訳、一二〇頁。)
- (32) HC, p.132. (邦訳、一三四頁。)
- (33) HC, p.322. (邦訳、三五七頁。)
- (34) HC, p.322. (邦訳、三五七頁。)
- (35) BW, S.285. アレントは人間が機能化(賃労働人化)する大衆社会の特徴を「思考欠如(thoughtlessness)」としている(HC, p.5邦訳、八頁)が、機能(役割)への過剰な同一化や「思考欠如」などは、後年のアイヒマンについてのアレントの特徴づけへつうじてくる。アイヒマンにみられる「陳腐な悪」が全体主義と「行政的殺戮」を支えたのである(註参照)。
- (36) シュミット評価のブレについては、さしあたり山下威士「カール・シュミット研究」(南窓社、一九八六年)序章、および中道寿、「ワイマルの崩壊とC・シュミット」(三嶺書房、一九八九年)序を参照。
- (37) シュミットはソレルの暴力論に関連して次のようにいう。「創造的な暴力は、熱狂した大衆の自発性から発生するものであるが、したがってまた独裁とは異なつたものである。……(中略)……独裁は、合理主義的な精神から生まれた軍事的・官僚的・警察的な機械に外ならないが、これに反して大衆の革命的な暴力行使は、直接的な生の表現であつて、しばしば粗暴で野蛮であるが、決して組織的に残忍であつたり非人間的であつたりすることはないのである。」(「現代議会議主義の精神的地位」稲葉訳、みすず書房、一九九二年、九六頁。)
- (38) 「政治的なものの概念」田中・原田訳、未来社、一九八二年、三〇頁。
- (39) シュミットはレーテラーの次のような言葉を引用している。「動員令がでると同時に、その日まで存在した利益社会が共同体にかわるといつてよからう。」同上、四七頁。
- (40) 「現代議会議主義の精神的地位」前掲、九四頁。

(17) *Staat, Bewegung, Volk : Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hanseatische Verlagsanstalt A.-G., Hamburg 1933. この著作については、丸山真男が「シュニット「国家・運動・民族」訳者まえがき」(もつとも伊藤はこの訳書は入手していない)で指摘するように、ナチが党を全面に押し出すのとは対照的にシュニットは国家を強調する。この点でナチとシュニットとの間には一定の落差があることになる(丸山真男集「第一巻所収、岩波書店、一九九六年」)たしかにこの著作においてシュニットは「党」を「公法上の存在」として国家の監督下においている(S:20)。これをナチへの抵抗とみるかどうかは微妙だが、リチャード・ウォーリンは、この著作はシュニットの全体国家の理論とナチの党イデオロギーとを調和させようとしたものであると指摘する。See, Wolin, R., *The Terms of Cultural Criticism : The Frankfurt School, Existentialism, Poststructuralism*, Columbia University Press, New York, 1992, p.100.

(18) *Staat, Bewegung, Volk*, S.12.

(19) A.a.O., S.26.

(20) A.a.O., S.42-45.

(21) EUTH, S.280. (邦訳「三七三頁」)とはいえ、シュニットのロマン主義批判にもかかわらず、たとえばクロコウ(C.G.von Krockow)は「ハイデガー・ユンガー・シュニットを「決断主義」として一括して論じる著書」(*Die Entscheidung : Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Frankfurt am Main, 1990 (初版は1958))のなかで「これら三人をともどもロマン主義の思想潮流のなかに位置づけている。ユンガーについては「純粋な動態のなかへの解消」という点で(S:50)」、シュニットについては敵の全否定(S:56)と「民族の意志の実体化」(S:62)でもって、ハイデガーについては可能性の優位という点で(S:76)」、これら三人はロマン主義であるとして批判し、「決断主義は歴史主義の登場、主観性への傾向」そして「最初の」ロマン主義の登場に萌芽をもつ展開の最終的かつ積極的な帰結である。」(S:85)という。(46) ソントハイマーは戦場での結束について次のような体験を記している。「これまでただ自分のことだけを考え、自分の中に憩っていた《私》(Ich)は、戦場の連続連射の中で一つの《われわれ》(Wir)に溶解し、戦友愛の絆によって結び合わ

される。「ソレントハイマー前掲書、九五頁。

(47) HC, pp.180-181. (邦訳、二〇七頁。)

(48) CR, p.164-166. (邦訳、一四七-一四九頁。)

(49) EUTH, S.402. (邦訳、二二二頁。)

(50) CR, pp. 172-173. (邦訳、一五四-一五五頁。) また、【全体主義の起源】における「国家」と「国民」の衝突に関する議論や「革命について」における世論に対する客観的の制度としての憲法体制の重要性などにアレントのこうした視点は現われよう。

(51) この思想についてはE.H.カントロウィッチ「祖国のために死ぬこと」(甚野訳、みすず書房、一九九三年)参照。

(52) HC, pp.313.F. (邦訳、三四八頁以下。)

第三節 「活動」の共和主義的解読

アレントはすでに『全体主義の起源』において、後に「活動」として概念化される彼女の政治観の基本的な観点を提示している。これまで述べてきたところからも推測できるように、アレントにとつてまず政治的共同体は地上の故郷として重要な位置を占める。むしろ、これは全体主義とは対極にある共同体であり、政治的共同体への帰属こそ人間に権利とアイデンティティを保証するのである。もつとも共同体への帰属といつても、彼女の場合、先にも引用したように、「人間がその行為と意見に基づいて人から判断されるといふ関係」において生きるということの意味している。ここでいわれる「システム」とは、一つには市民の力を同一とみなしうるような、支配関係のない空間を意味

しており、その意味ではこのような空間は「共和国の法律」であるといつてもよい。¹しかし他方で、こうした空間は人々の言論による相互行為を通じて「人と人との間」（関係の網の目）として現出する「現われの空間」であるともいわれる。すでに指摘したように、ここには政治なるものをみるときのアレントの視点の重層性、つまり共和主義の視点と現象学的視点との重なりがみられる。この重なり合いの構造を明らかにすることも重要な課題であるが、まずはその前提として、それぞれの視点からみた「活動」のあり様を詳述しておきたい。とくに共和主義的な視点から見たときの「活動」概念は、現象学的視点から見たときのそれに比べ従来必ずしも十分な記述を得ているとは言い難いので、とくにこちらに重点をおいて論述していくことにしたい。

アレントのいう「活動」が「活動的生活（*vita activa*）」のなかではただ一つ、言論を介した人と人との相互行為であり、この相互行為において各人の「唯一性（*uniqueness*）」が現われるところの「現われの空間」が生じるとされている。各人の「唯一性」を現わしめるこの「活動」は、相互の関係のなかでのみ成立するものではあるが、各人は自らの「唯一性」を示すべく、各々卓越性を求めて、アゴンの精神をもつて相互に相渉るとされる。ここに「活動」の卓越性志向的性格や英雄主義的性格が出てくるのである。アレントの「活動」が「唯一性」や卓越性を強調するのは、個のはかない生の意味を、宗教的、超越的観念に訴えることなく救済しようとする意図から出たものであるが、彼女のこの強調についてはいくつかの背景を指摘しておかなければならない。一つはこの「唯一性」の強調は、先に論じたユンガーの世界における個性性の消滅と対極にあるということである。個性性の消滅こそ来たるべき時代の姿であるとするユンガーに対する、アレントの強い「否」がこの「唯一性」という概念に込められているとみることができる。

今一つは、しばしば指摘されるところであるが、ハイデガーとの関係である。ハイデガーが「存在と時間」におい

て「公共性」に頹落し自己の固有性を喪失した「非本来的」現存在と、「死」への覚悟によってこの「公共性」から抜け出て固有の自己を取り戻した「本来的」現存在のあり方とを対照させていることは、ここで説明の必要もないほど周知の事柄である。この「本来的」―「非本来的」という対照、つまり固有の自己とその喪失という対照がアレントの議論に影響を与えていることは、直接の言及はないものの、明白であろう。³⁾ たとえば、ユダヤ人問題において彼女が対比させた、社会に同化する「成り上がり」としてのユダヤ人と社会の外に立ち本来の自己を取り戻す「パリア」としてのユダヤ人との関係は、ハイデガールの論理とまったく同一であるといわなくてはならない。⁴⁾ そしてハイデガールをなぞるように、彼女の「活動」概念は固有の自己を喪失した日常性の打破を主張するのである。こうしてアレントは、個性性を喪失したユンガールの世界に対抗すべく、「固有性」(Ⅱ「唯一性」)を強く押し出すことになるのである。しかし個体が自らの個性性、唯一性を表現するのはいかにしてか。ここでアレントが持ち出すのが「卓越性」であり、またこれから言及する「武人的エートス」といべき精神である。そしてこの「卓越性」や「武人的エートス」が政治体において現われ、受け止められ、保存されること、ここに個体の不死性があり、その不死性を支える政治体の永続性をいう根拠もあるのである。

これがアレントが政治に向かう根本的態度である。そしてアレントが西欧のキリスト教的伝統ではなく、ギリシア・ローマの古典古代に自らの政治像の範を求めたのもこうした理由による。「ギリシア人にとつてもローマ人にとつても政治体は生命の不死性と行いの虚しさを克服しようとする人間の必要から創設された」のであり、「政治体の外では人間の生はいかなる跡形をもとどめえないのであるから、その意味と尊厳を欠かざるをえなかったのである。」⁵⁾ もつともこう述べたからといって、アレントがキリスト教的伝統をまったく排除したということではない。たとえば、彼女の学位論文はアウグステイヌスの「愛」の概念を扱ったものであるが、彼女のアウグステイヌスへの関心は終生

変わらぬものがあり、彼女の政治思想のなかで重要な働きをなす「愛」という概念にしても「始まり」としての「生誕 (natality)」という概念にしてもアウグスティヌス抜きでは考えられないものである。とはいへ、彼女が「生命」を諸価値の最高位におくキリスト教を政治的には積極的に評価していかなかったのは事実であるし、彼女の「活動」は古典古代的共和主義の色彩がきわめて色濃いものであることは間違いない。以下、その具体的な様相をみていこう。

アレントが自らの政治像の範を古典古代に求めているという場合、その古典古代とは、多分に複合的な古典古代であるといわなければならない。そのなかでも第一に指摘されるべきはアテネの政治的経験である。それは一つには、公の領域と私の領域の明確な区別と、また、言論による相互交流のなかでリアリティと各人のアイデンティティが現われるという経験である。さしあたりこれをアリストテレス的「実践」と呼ぶことにする。ただ、この場合のギリシア的経験としての「実践」は、一定の幅をもつて考えておかなければならない。というのは、この政治的経験には、対等の者同士の間での言論活動という要素と武人的勇敢さの顕現という要素とが、ともにポリスの経験として含まれるからである。後者の武人的勇敢さとは、いわばホメロスの英雄伝にみられるようなタイプの共和主義といつてもよいし、あるいはアレントがアテネ民主政治の立役者として言及するペリクレスの言葉を彷彿とさせるものであるといつてよい。ペロポネソス戦争で殉死した同胞兵士への追悼演説にみられる言葉、たとえば、「かれらは公の理想のために己が生命をささげて、己が名には不朽の賞賛を克ちえたるのみか、衆目にしるき墓地に骨をうずめた。……(中略)……かれらの英名は未永く、わがポリスに思いをいたす者の言葉にも行いにも、折りあるたびに記憶を新たにする。……(中略)……自由たらんとすれば勇者たるの道あるのみ……」⁽⁸⁾という言葉にみられるような共和主義である。アレント自身の「活動」概念にも、これら対等の者同士の言論活動と武人的勇敢さという二つの要素が混然としてみられるのである。アレントにおける第二のタイプの共和主義として、ローマ的法制度を意味する場合が相

当の比重で存在している。アレントの思想において重要な働きをするモンテスキューの「諸関係としての法」という観念も「親密な結びつき」という、アレントによればローマ的な法観念として読み替えられたり、あるいは彼女の民主主義批判も国民国家批判も、それらが法よりも人民の意志を上位に置くからであることなどを考えれば、彼女の議論における法制度の重要性は理解できよう。このような複合的な共和主義の観念を前提として、まず前者のタイプの共和主義から検討してみよう。

アレントは「活動」について、それは一般的に受け入れられていることを打破する「偉大な」行為であるとし、その「偉大さ」及び「偉大な」行為による栄光こそが「活動」を測る基準であるとしている⁽¹⁰⁾。彼女の「偉大さ」や「栄光」の強調は、一方で「存在するもの」一切がユニークで唯一のものであるという、個体の唯一性の強調という思想に発するものであるが、アレントの用いる表現は、それだけではなく、かなりの程度、戦場という場面を思い起こさせるものでもある。先にも言及した卓越性や英雄的といった言葉や、あるいはまた「不死の名声」といった言葉を連ねてみれば、このことは一層はつきりする。これは偶然ではなく、アレント自身確信的に「活動」を戦争(場)のアナロジで語っているとみてよい。アレントは政治的徳として「勇氣」をしばしばあげるが、それはときに「万人に共通の環境から偉業の輝く栄光へと上ってくる傭兵隊長の上昇」⁽¹¹⁾に重ねて語られ、またときには「政治的領域に入ってくる者は、誰でも自分の生命を賭ける心構えがなくてはならない」とされる⁽¹²⁾。そして「「不死の名声」を得る物語とアイデンティティを残そうとする人々は、誰でもアキレウスがしたように、自分の生命を危険に曝すだけでなく、短い生涯と夭折をよしとしなければならぬ。唯一最高の活動を終えてそれ以上長生きしない人だけが疑いもなく、自らのアイデンティティの主人公になり、偉大になりうるのである」⁽¹³⁾という。名声やアイデンティティあるいは記憶されることは、生命の危険という代償をとまなうものである。そしてこのことは戦争(場)という場面と

深くつながるものであることが暗黙の前提とされているといつてよい。これは、アレントが「活動」やポリスについて語る際に引き合いに出されるのが、しばしばトロイ戦争であったり、ペロポネソス戦争であったりすることから窺うことができる。

「活動」のもつこのような武人的勇敢さは、アレントにおいては、ときにマキアヴェリのヴィルトゥとして、あるいはモンテスキューの政体の「原理」論と重ね合わされる形で言及される。この場合注意しなければならないのは、アレントの議論では、こうした武人的勇敢さは、対等の者同士が形成する共同の世界のなかにあるものとして語られていることである。つまり武人的勇敢さの世界は、同時に平等な公民たちの世界でもあるということである。この点をモンテスキューを例にとつてみてみよう。

彼女は「活動」のもつ卓越性や栄光への志向性を、モンテスキューにならつて「原理」という言葉でもって表現しているが、「原理」という言葉は、アレントによれば、動機や目的とは異なり、いふなれば政体のあり方を行為あるいは情念の次元で表現したものである。モンテスキューは政体を三つに分け、専制政体の「原理」は恐怖であり、共和国の「原理」は平等への愛であるといひ、そして栄光や卓越性への愛は君主国の「原理」であると述べている。と同時にこの君主国の「原理」は日常的政治ではなく、むしろ戦場においてこそ最もよく示されるものであるといふ⁽¹⁴⁾。このような共和国の「原理」と君主国の「原理」についてアレントは、別々のものとして言及している箇所もあるが、ほとんどの場合、この二つの「原理」を分けることなく、ともにポリスに現われた「原理」として述べる⁽¹⁵⁾。いふなれば「公民」として対等・平等な関係をイソノミアと表現し、それをポリスの属性であるとする一方、このポリスこそ卓越性の顕現する場であるとしているのである。ということとは、対等な諸個人同士が言論によって相渉ることと、さきにもたような戦場の徳ともいふべき卓越性や栄光への野心とが一つの世界をなしているということである。

これはたとえば、名誉や栄光といったものは、それを承認する者の存在と評価基準の存在を前提としたものである以上、公的なものであり、私的野心とは区別されるべきものであると捉えらるると、卓越性を発揮する層とそれを承認・評価する層との二つの層から共同体が構成されているとみることができ、あるいはアレントの「活動」は武人の世界と公民の世界とが融合したものとしてみることもできる。あるいは次にみるようにマキアヴェリの視点で見れば、もっと別の見方もできる。

アレントの「活動」をみる前提としてマキアヴェリのなヴィルトゥという概念について若干の留意点を指摘しておきたい。マキアヴェリのいうヴィルトゥとは、一つには自由の政体たる共和国 (*res publica*) に私心を離れて身を捧げるといふ、いわゆるシヴィック・ヒューマニズム的精神¹⁷⁾の現われとしての側面と既成秩序や道徳といったものを一切欠いた、フォルトゥナに立ち向かう力や資質としての側面という二つの意味を同時に読み込む必要がある¹⁸⁾。この二つのヴィルトゥの相違は、前者が一定の共和国の存在を前提とした政治的徳であるのに対し、後者はまさに「新」君主による秩序創出にかかわる力や資質であるという点である。この二つの意味は、実はアレントの「活動」にもみられるものである。すでにある世界あるいは人間関係の網の目に自己を投入 (*insert*) する行為としての「活動」と「はじまり」としての「活動」という二つの意味である。とりわけ後者の点についていえば、ちょうどマキアヴェリの秩序創出能力としてのヴィルトゥが既成の秩序や道徳の崩れ去った後に秩序を創出しなければならなかったように、「はじまり」としての「活動」に期待されていることも、「伝統の糸は切れた」現代にあつて、新たな共同世界を創出することであった。

この観点から見れば、モンテスキューとの関連で指摘した武人的世界と公民的世界との融合としての「活動」は、単に一定の共和国の内部での事象を指すのみではなく、ある種の共同世界を「これから」創出する行為という意味を

さらに重ね合わせなければならぬ。ということとは、アレントにおける卓越性志向の武人的世界の強調には、大きく三つの意味が内在しているということになる。すなわち、一つは対等者同士の間で優劣を競う行為であるということ、二つ目は共和国（自由）を外部の敵から守る戦闘的行為であるということ、そして三つ目は自由の共同世界（共和国）を創出する行為であるということ、この三つである。二つ目について補足をしておけば次の如くである。すなわち、アレントはしばしば政治体に関連して、好んで「必然という大海に浮かぶ自由の島」といった比喩や「政治体の外では暴力に曝される」といった認識を示しているが、これは共和国（vivale civile の領域）とフォルトゥナに支配された外部という、マキアヴェリ的な対抗図式に重ねてみることができる。¹⁹この場合、武人的卓越性志向は政治体の保守・防衛ということと無関係ではありえない。

ところでアレントが「活動」のこのような武人的エートスを強調するのは、先にアレントとシュミットとの比較において指摘した、彼女の「死の共同体」批判とどういう関係に立つのであろうか。たしかに彼女のいう武人的エートスは、「近代的自我」への閉塞を打破して「世界」を創設する行為に歩み出すことによつて、ユンガールの世界における個性性の消滅と日常への埋没による自己の固有性の喪失に対抗して、個性性を輝かすことを強調するための必要條件を語つたものである。しかしその個性性の強調は、それを共同体と結びつけて語るときには、いささか微妙な位置に立つことになりはしないだろうか。彼女の著作に散見される武人的エートスからみたとき、たとえば彼女の「ユダヤ人軍隊」創設の提唱などは、戦中のもとはいえ、一時的なものとも考えられない。²⁰彼女は、ユダヤ民族の自由のために、「反ヒトラーの闘いをはじめると説き、それがユダヤ民族の「政治」のはじまりであると主張した。彼女の政治像は、エートスにおいて多分に戦闘的であるといえよう。「自由は贈り物ではない」²¹以上、こうしたエートスはアレントが捨て去ることができなかつたものであるのかも知れない。しかし戦闘的であることは必ずしもシュミ

ツト的な「死の共同体」を意味するわけではない。すでにみたように、アレントは政治において「死」が積極的な意味をもつものではないし、また近代戦争における「死」の無意味さを説いてはいる。いわばアレントは「日常性」という名の大衆社会的状況を打破しながらも、「死の共同体」は拒否するという「武人的エートス」の世界を見据えていたというべきであろう。

こうして、全体主義を目的にしたりしたアレントは、あらゆる既成秩序、価値観、道徳の崩壊という現実認識の下に国民国家に代わる共同体を求め、その探求を「共和国」の創設として表現する。そしてその「共和国」は、「革命について」で展開されたように「法」という客観的の制度によって、その永続性を与えられ、また「活動」の基盤が提供されるような、いわば「法の共同体」として具象化されるのである。

注：

- (1) OR, pp.30-31. (邦訳、四一頁。)
- (2) HC,198. (邦訳、二二六頁。)
- (3) 川崎修氏はアレントとハイデガーとの間に「覚醒のシナリオ」というべき共通点があると述べている。「アレントを導入する」『現代思想』一九九七年七月号。
- (4) この点は以前指摘したことがある。拙稿「実存の哲学と政治的アイデンティティーハンナ・アレントの場合」『法政研究』第六十巻第二号(平成五年) 八四頁。
- (5) BPF, p.71. (邦訳、九四頁。)
- (9) Arendt, H., *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation*. Verlag von Julius Springer, Berlin 1929.」の論文のなかでアレントはアウグスティヌスの愛の概念を「欲求 (appetitus)」としての愛であるとし、x

らにそれを永遠なものを求めるカリタス (caritas) と此岸のものを求めるクビティタスの二つの側面に分ける。後者は世界を人間の故郷とする世界愛 (dilectio mundi, amor mundi) でもあるとしている。ここに後年のアレントの世界愛という観念の発露をみることもできるかもしれない。さらにアレントはこれら二つの愛の概念の違いによって世界に關しても異なった見方が出てくるとしている。すなわち、世界愛に先立つ神の創造になる世界—天と地 (caelum et terra) —であり、今一つはそこに住み愛すことによつて構成される人間の世界である。これはアウグスティヌスのなかのキリスト教的要素とギリシアの要素とを反映したものであるともいえるかも知れないが、アレントによればこの二つは次のような関連をもっている。「我々の自発的行為 (nostra voluntate ger) によつて世界は天と地から第二の意味になる。」(S. 22) 同じことを次のようにもいつている。「我々の自発的行為は世界によつて導かれており、これによつて第一の意味での世界すなわち神の制作物 (die fabrica Dei) は人間にとつての自明の故郷となる。」(S. 23) そしてアレントはこの二つの愛との関連で「隣人愛 (dilectio proximi)」の可能性を問うのである。この論文をどの程度後年のアレントの著作と関連づけられるかは一概にはいえないが、世界へ向かう愛という観念は終生アレントは捨てることはなかった。また、この論文の愛の分析では「死すべき人間」という前提の下に、人間を時間性 (Noch-nicht-aj Nicht-mehr) のうちに捉えており、ハイデガーの影響が明瞭である。この意味ではやはりアレントの出発点というべきか。アレントの「愛」の概念を取り上げた論考として次を参照。千葉真「愛の概念と政治的なもの—アーレントと集合的アイデンティティーの構成」『思想』一九九四年一〇号。Shin Chiba, "Hannah Arendt on Love and the Political," *The Review of Politics*, vol. 57, no. 3, pp. 505-535.

(7)「はじまりがなされんがために人間はつくられた」(「神の国」岩波文庫、第十二卷二十一章) というアウグスティヌスの言葉をアレントはいたるところで引いている。また「愛」についても、学位論文以来の彼女のテーマでもあるが、最後の著作においてもこの概念は言及されている。とりわけ、「iii」(何かのために使用すること)と「iv」(それ自体を享受すること)という区別も対象との関係のあり方としての「愛」にかかわる (LM II, p. 147, 邦訳二七四頁)。また、対象との関係のあり方としての「愛」は、「活動」の源泉であるとともに支配への欲求でもある「意志」が人間との具体的ななかかわりに

おいては「愛」へと姿を変えなければならないという観点からも言及される (LM II, p.104; 邦訳二二七頁)。アレントは「愛とはあなたが存在することを欲することである (Amo: Volio ut sis)」というアウクステイヌスの言葉を引いている (LM II, p.104)。

- (8) トゥーキユティデース『戦史』上、岩波文庫、二二三二頁。
- (9) OR, p.187. (邦訳、三〇二頁。)
- (10) HC, p.205. (邦訳、二二三三頁。)
- (11) HC, p.35. (邦訳、三七頁。)
- (12) HC, p.36. (邦訳、三七頁。)
- (13) HC, p.193. (邦訳、二二二頁。)
- (14) モンテスキュー『法の精神』(上) (岩波文庫) 九二頁。「名誉」という概念の今日の意味については、次を参照。See, Berger, P., "On the Obsolescence of the Concept of Honour," in *Liberatism and Its Critics*, edited by Sandel, M., Basil Blackwell, Oxford, 1984, pp.149-158.
- (15) EUTH, S.724726. (邦訳二、二九三―二九四頁) や BPF, p.152. (邦訳、二〇六頁) 参照。
- (16) これは川出良枝氏のモンテスキュー論を参考にさせていただいた。「貴族の徳、商業の精神―モンテスキューと専制批判の系譜」東京大学出版会、一九九六年。
- (17) ホーコックによれば、シウィック・ヒューマニズムとは、公的な事柄に公民として参加し、討議、決定に参加するといふ政治的生活 (vivele civile) を、*マホニ* (マホニ) が自由の領域であり、人間の本性を完全なものにし、徳を達成させるものであると主張している (J.G.A.Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton and London, 1975)。たとえばシウィック・ヒューマニズムの登場以後、「個人は市民としてのみ、すなわち彼の仲間たちとともに政治的生活に参加している政治的動物としてのみ、

彼の本性を完全なものにし、徳を達成し、彼の世界を合理的なものにすると感じることができるようになる。」という (p.114)。とはいえ、この伝統は元来、政治的領域が「自然の秩序と永遠の価値から切り離された」という認識を背景にもっているがゆえに (p.95)、政治的生活の舞台たる共和国 (レス・プブリカ) は「時空の限定性の上で」徳の完成を図らざるをえず (p.105)、転変する世界において不安定にならざるをえない。そこにマキアヴェリのヴィルトゥ (virtù) が「革新力」として登場する理由もある (p.105)。また、そうした世界においては市民的徳に加えて軍事的徳もまた要求されることになる (p.102)。「共和国は共通善であり、市民はその活動を共通善に向けることによって、彼の生活を共和国に捧げているといえる。愛国的戦士は生命を捧げている。市民と愛国的戦士の両者は、各々特定の善を普遍的目的に捧げることによって、彼の本性を完成させるのである。」(p.201) いうなればシウィック・ヒューマニズムとは、市民的徳と軍事的徳の融合において現われるということが出来る。この伝統については、田中秀夫「共和主義と啓蒙」ミネルヴァ書房、一九九八年、高田康成「キケロー・ヨーロッパの知的伝統」岩波新書、一九九九年参照。

(18) 図式的にいえば、前者が「デイスコルシ」のマキアヴェリであり、後者が「君主論」のマキアヴェリである。この二人のマキアヴェリをどう調和させるかは思想上の争点である。佐々木毅「マキアヴェリの政治思想」(岩波書店、一九九〇年(初版・九七〇年))は、マキアヴェリの思想を伝統的ゾーン・ポリテイコン観の崩壊後において「共和国」の樹立を企図したものと位置づける(二六九頁)。

(19) ホーコックは「フォルトウナの防壁としての *vivale civile*」(p.157)と表現する。

(20) アレントのユタヤ人軍隊創設の主張やシオニストのなかでの彼女の位置については、次を参照。See, E. Young-Bruhl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, Yale University Press, New Haven and London, 1982, pp.173 ff.

(21) Arendt, H., "Die jüdisch Armee - der Beginn einer jüdischen Politik?", *Aufbau*, vol.7, no.47, New York, 1941, S.1.

結びにかえて

本稿はこれまで「共和国」の創設を大衆社会的日常を打破するものとして論じてきたが、同時にシュミット的な「死の共同体」への批判としても位置づけてきた。しかし脱日常が「死の共同体」に至らないための歯止めは何か。何が日常と「死の共同体」の「間」を保証するのか。これはアレントの公共性を支えるものは何かという問いでもあるが、最後にこの点について触れておきたい。

アレントが国民国家に代わって「共和国」を求めていたことは彼女の著作に明示的なのであるが、「活動」とはこの「共和国」の創設であるとともに、その「共和国」を舞台として展開される相互行為の表現である。つまり「活動」は本来的に公的なものを生み出し、それを支える行為なのである。アレントの共和主義的発想からすれば、その公共性は以下の事情によって担保される。まず第一に、この「共和国」は「法の共同体」として結実する。その場合、「法」の重要な側面として、公的空間を形成する「法」という意味のほかに、「人格」を構成するものとしての「法」という意味を考へておかなければならない。すなわち法的仮面（アレントはこれをベルソナという）という意味であり、法的人格を構成する「法」という意味である。アレントにおいて「活動」にかかわる人間は、自然人（*homo*）ではなく、「諸関係」において構成された法的人格をもった人間である。彼女のいう法的仮面（ベルソナ）をまとった人間というのは、いふなれば公共性を内在化した人間であるともいえるが、この自然人か法的人格かという違いは、

彼女がフランス革命とアメリカ革命の最大の違いの一つとした事柄であった。すなわち前者は自然人が、後者は法的人格が革命の主役であり、これが革命の成否を分けたというのである。

しかしアレントは各人の「唯一性」の発現する「場」としての「活動」の公共性を担保するものとして、法的仮面（ベルソナ）という人格化された公共性のほかに、第二のものとして、内面的資質としての公共精神を求めるのである。ここでいう公共精神とは、アレントの場合、彼女の共通感覚（common sense, sensus communis）論に現われる。アレントの共通感覚論は、多少複雑な構成となっているが、非主観的で客観的な世界を体験し、かつその世界にわれわれを位置づけるといふ働きをする感覚（＝常識＝公共心 Gemeinsinn）を指す²とまずは定義できるが、ただここには、ある種の共通世界を成り立たせる感覚つまりは現実感覚と、共同体への配慮と同義で用いられている感覚とが併存している。³前者はむしろ現象学的世界理解に通じるものである。後者の場合、これは彼女の判断力論にも通じてくるものであるが、公共心という言葉が示しているように、ある種の共同体を前提とした精神である。ここにもまた区別を要するいくつかの意味が込められているとみることができ。一つは共同体全体を配慮する能力、つまりは「徳」であり、今一つは公平な判断という意味である。前者の意味で捉えれば、すでに前節でモンテスキューやマキアヴェリとの関係でみたように、アレントの「活動」は共和国への「愛」としての「徳」と共和国を創出する「力」としてのヴェルトゥに支えられたものであることをみたが、アレントの共通感覚論あるいは判断力論は、この「徳」や「力」という内面的能力の復活によって公共世界＝共和国を構成しようとする試みであるといつてよい。後者の意味で捉えれば、他者の立場に立つて考える⁴という、ある種の規範を意味する。この二つは区別すべき精神的資質であるといえ、これらの意味はともども「共同体」に立脚した内面的能力であり、個々人が共同体意識をもつことをともに前提とした能力であるという点で、アレントにおいては一つの概念のなかに共存しているのである。

ともあれ、これがアレントの公共精神の思想である。

こうしてアレントは共和主義的伝統に立つことで、シュミットの暴力的な暴力の世界、あるいは「運動」の世界とは異なつた公共世界のあり方を示そうとする。そしてこの伝統に立つがゆえに、シュミットの政治の世界の特質であった、没規範性に対しても「判断力」という概念を対置しえたものといえよう。そしてこれが「武人的エートス」が「死の共同体」へと至らないための防波堤として考えられているといつてよい。言い換えれば、打破すべき「日常性」と踏み止まるべき「英雄主義」との「間」を保証するものとして考えられているといつてもよいであろう。もつとも、「判断力」において期待されている「公平な立場に立つこと」とか「善悪の判断を行うこと」とかいった内面的能力が、果たして今日、政治社会の形成において恃むに足る能力なのかどうか。そもそも近代の「主観化」の行き着いた先に全体主義が登場したとすれば、公共精神という「徳」の復活を説くことが果たしてどれほど意義があるのかは疑問なしとはしない。いずれにせよ、ここで確認しておくべきは、一定の内面的能力に支えられた客観的・安定的な公共世界という、アレントの共和主義的発想である。

ところで、アレントにおける公的なものの復権を考へる際に今一つ見落としてはならないのは、彼女の近代認識である。すでに述べたように、アレントの政治観の根底には、「死すべき人間」による不死への願望という視点があつた。この不死の世界がポリスという共同体として想定されるわけであるが、このギリシアの世界との対比でいえば近代とはどのような時代であるか。すでに本稿で用いてきた用語を使えば、アレントはこれを「主観化」という言葉で捉える。たとえばこういふことである。「近代哲学は、魂や人格や人間一般には関心を示さず、もつぱら、自我に對して関心を注ぎ、世界や他人との経験をすべて人間の内部における経験に還元しようとして試みてきた。」⁵⁾自我と世界の分裂、そして「我思う」といふ内省への引きこもり、これが近代の出発点であるとみなすアレントは、このような近

代はさらに、他者との世界の共有を保証する感覚としての共通感覚の喪失及び個人的利益や生命の絶対化などをもたらしたとする。これが近代の病理としての「主観化」つまりは「世界疎外」である。裏を返せば、「活動」には脱主観化としての共同世界を創出することが期待されているのである。ここに「共和国」（共同世界）を求めるアレントが、共和主義への伝統に依拠しながらも、そこで完結せず、同時に現象学的実存哲学へと向かう理由もあるのである。しかし、この場合の公共性は、共和主義的公共精神という一種の規範性を帯びた内面的能力とは異なり、人間の本源的共同存在性に基づいた「公的なもの」が探られることになるであろう。生物学的機械的人間像へ還元された個体ではなく、共同存在としての個人のありように立脚した公共性が語られるはずである。そして「活動」もまた「共和国」の創設へ向かう「政治」というにとどまらず、この本源的共同世界における「政治」をも併せ持っているはずである。しかし、これは稿を改めて論じらるべき問題であろう。

注：

- (1) OR, pp.106-109. (邦訳、一五八一―一六二頁)
- (2) EUTH, S.34-35 (邦訳、一一二―一三頁)
- (3) BPF, p.221. (邦訳、二九九頁)
- (4) BPF, p.220. (邦訳、二九八頁)
- (5) HC, p.254. (邦訳、二九二頁)