

アーレントの『全体主義の起源』再読 ——『人間の条件』へ

今出敏彦

はじめに

アーレントの『アウグスティヌス論、自由や赦しを巡る論考等』で、彼女はキリスト教思想を積極的に扱い、その今日的意義はキリスト教思想において、政治との関連で示唆に富むものである。だが、それは彼女の思想的核心を表す「世界への愛」(amor mundi)と直結するものではなく、むしろ「人間の条件」で詳細に議論された「世界疎外」(world alienation)という、彼女が現代を批判的に浮かび上がらせるために用いた概念と密接に結びついている。そこで、本研究においては、アーレントの「人間の条件」へと展開された「全体主義の起源」での彼女の問題意識を確認し、彼女の公共性論の形成過程を解読する。

我々は「全体主義の起源」の分析において、以下のことを強調したい。それは、アーレントが「人間の条件」で提示した「公的なもの」と「私的なもの」の区分が、単に古代ギリシア・ポリスの再生を意図したのではなく、人間の複数性や始まりをなす能力に特徴づけられる彼女の政治思想の基盤をなすこと、

人間性の否定としての全体主義の批判から人間の条件としての「複数性」(plurality)の概念が準備されていたことである。

一 「世界疎外」(world alienation)

「疎外」とは、本来の在り方からの離反、あるいはアイデンティティーの喪失を意味するものと言える。特に「全体主義の起源」において、アーレントは疎外について、「人間が持つ最も絶望的な経験の一つである、自分がこの世界にまったく属していない」状態と規定している。¹⁾「世界疎外」の歴史的起源を跡づけようとして、アーレントは三つの出来事を取り上げ、アメリカ大陸の発見や望遠鏡の発明がもたらした甚大な影響について議論したが、最後に彼女は、当時の人々を最も不穏にした出来事である宗教改革を取り上げる。²⁾

宗教改革は、アーレントによれば、同じような疎外現象を我々に突きつけて来ると言う。マックス・ヴェーバーは、この疎外現象を「世界内禁欲主義」(innerworldly asceticism)の名のもとに新しい資本主義精神の内奥の源泉と見たのだが、アーレントはヴェーバーによって発見されたこの疎外が近代に対して持つ重要な意味について次のように指摘している。

「資本主義の起源についてマックス・ヴェーバーが行った発見は偉大である。それは、世界について特別に配慮したり世界を享受したりしなくても、厳密に現世的で大きな

活動力が可能であり、むしろ、その活動力の最も深い動機は、自我についての恐れと配慮であるということを彼が証明したからに他ならない。マルクスの考えたような自己疎外ではなく、世界疎外こそ、近代の品質証明なのである」

(HC, pp. 253-254)。

世界疎外の第一段階は、次第に増加してきた「労働貧民」が陥った惨めさ、物質的欠乏と不幸によって特徴づけることが出来る。土地収用によって、彼らは家族と財産という二重の保護を奪われた。それらは、近代以前には個人の生命とその必要を維持する労働活動のために確保されたものだ。第二段階は、家族に代わって「社会」が、新しい生命過程の主体になったとさきに始まった。以前には家族の構成員であることによって与えられた保護が、社会の構成員になることによって与えられるようになった。

土地収用がもたらしたものは、土地を収用して一定の集団から彼らが世界に占めていた場所を奪い、彼らが生命の急迫に曝されることで、富の原始的蓄積が行われ、同時にこの富を労働によって資本に転化するという可能性、すなわち、資本主義経済の勃興の条件である。土地を追われ、その日暮しの生活を余儀なくされた労働者階級は、生存するための必要の急迫のもとに直接に立たされ、同時に彼らは世界に対する配慮や世話などという世界との関係性からも遠ざけられた。歴史上初めて極端から解放された労働者階級が現れたとき、世界に解き放たれた

ものは何であったのか。「それは、豊かな自然の生物的過程に本来備わっている力、「労働力」であった。この力は、生殖力などすべての自然力のように、単に古いものと同じだけの新しいものを生むという再生産力を超えて、それ以上の余剰を豊富に生み出す。土地収用に始まる近代初頭のこの発展は、それ以前の似たような出来事と明らかに異なっていた。……問題なのは、土地収用や富の蓄積が、さらなる土地収用を行い、一層生産性を高め、さらに専有を強める過程にフィードバックされたということであった」(HC, p. 255)。自然過程としての労働力の解放は、社会全体に広がり、富の流れを着実に増大させた。しかし、この「社会の生命過程」は依然として、この過程のそもそもの出発点である世界疎外の原理に従っている。それは、ただ、生産過程の最終生産物である世界の物が、全部、ますます加速するこの過程にフィードバックされる限り、続いて行くのであり、世界と人間の世界性そのものを犠牲にして、初めて富の蓄積過程が可能になるのである。

「社会」とは多義的な概念であるが、アレントがこれを用いる場合、それはより特殊で特定の意味を持ち、一定の時代と場所の特徴づけられた関係の特別の様態である。彼女によれば、「社会」の出現は、ヨーロッパの歴史における近代の出現と時を同じくしており、その社会関係は数世紀にわたって徐々に成長してきた。この社会関係とは、人々が(私的利害に対する)私的な関係によって結びつけられており、その私的関心が公的意

義を帯びている時に生じる現象である。十六世紀に勃興してきた市場経済の隆盛により、上述の社会關係が主導権を握り、成員すべての生命の維持や私利の追求が公的責任であると見なされるようになる、その必要性は切迫したものであったため、他の公的な事柄への関心は駆逐されてしまった。そして、それが成員すべてを呑み込むようになったのは比較的最近のことである。このような社会的領域は、彼女の言うように、公的でもなく私的でもなく、本来、私的領域で管まれる生命維持のための諸活動が公的意義を帯び、かつ他の公的な諸活動を駆逐するような新しい領域である。社会化の根本的な特徴は、まず公的・私的カテゴリーを曖昧化し、人間の三つの基本的活動力（労働、制作、行為）内部のヒエラルキーを無意味化すること（労働の勝利）、そして最終的には人間の複数性を単一性と解消してしまうということ（全体主義）に要約出来るよう。以下、アーレントに従って、このプロセスを分析し、社会化の問題点を見てみよう。

人間の三つの基本的活動力のヒエラルキーの中で、古代ギリシア人は労働を徹底的に否定し、三つの活動力の最下位に置いた。彼らの労働蔑視は、労働の非人間的で絶えず自由を脅かす根本的な特徴のためであり、出来るなら人間の条件から労働を取り除きたいという願いから生じたものであった。したがって、彼らの労働蔑視の根底には自由を求める態度が存在し、また、労働が自由とは対極の、生命維持の必要に迫られた活動力であ

ることを明確に表現している。ところが、近代においてはこの伝統が転倒し、労働が最高の活動力であると見なされるようになった。「労働が最も蔑まれた最低の地位から、人間すべての活動力の中で最も評価されるものとして最高の地位に突然見事に上昇したのは、ロックが、労働はすべての財産の源泉であるということを見出したときに端を発している。その後、アダム・スミスが労働はすべての富の源泉であると主張したときにも、労働評価の上昇は続き、マルクスの『労働のシステム』において頂点に達した。ここでは、労働はすべての生産性の源泉となり、人間のほかならぬ人間性そのものの表現となったのである」(HC, p. 101)。

近代の労働の上昇は厳密に言うと、単に労働と制作の同一視ではなく、むしろ、制作の労働化、行為の労働化、つまり、人間の全活動力の労働化を意味する。「労働の解放」の帰結は、すべての人間を「労働する動物」(animal laborans)に奴隷にするということであった。このように、自由を求めて労働を解放した瞬間に労働の奴隷になってしまうという深刻な矛盾を、アーレントはマルクスの労働に対する態度の内に喝破する。「マルクスの労働に対する態度、したがって彼の思想の中心的概念に対する態度は、終始一貫、多義的である。労働は『自然によって押しつけられた永遠の必要』であり、人間の活動力で最も人間的で生産的である一方、革命は、マルクスによれば、労働者階級を解放することではなく、むしろ、人間を労働から解放す

ることを課題にしている。つまり、労働が廃止されるときにのみ、『自由の王国』が『必然の王国』に取って代わるのである。何故なら、『自由の王国』は、欠乏と外的有用性によって決定される労働が止むときにのみ始まり、その場合にのみ、『肉体の直接的な欲求の支配』が終わるからである」(HC, p. 104)。桎梏からの解放としての自由を求めて労働へと社会主義者達を駆り立てたのは、資本家に搾取され、劣悪な環境の下で貧困に喘いでいた労働者の地位の向上を企図したためであり、彼らにとつて資本への隷属こそが否定されるべきものであり、「労働の解放」とは、自由を求める態度を意味していた。しかし、貧困に喘ぐ労働者を資本家の搾取から解放し、その地位を向上させることと自由を同一視したことに大きな誤りがある。この誤りが最も明瞭に現れてくるのが、彼らの社会問題へのアプローチである。アレントは、彼女の著書『革命について』の中で、社会問題について述べているが、それは具体的には貧困の問題を扱っている。そして、「貧困とは剝奪以上のものである。すなわち、それは絶えざる欠乏の状態であり、痛ましくも悲惨な状態であつて、それが恥ずべきなのは人間を非人間化してしまう力をもっているからである。貧困が卑しむべきものであるのは、それが人間を肉体の絶対的命題のもとに、すなわち、すべての人が特別に考えなくても自分のもつとも直接的な経験から知っている必然性の絶対的命題のもとに、置くからである……自由は必然性に、すなわち、生命過程そのものの切迫に身を委ねな

ければならなかつたのである」(Op. p. 66)。そして彼女は、近代市民革命の典型である一七八九年のフランス革命を、それが公的自由の創設ではなく、貧困からの解放へとその方向を転換した故に失敗であつたと断定する。確かに、彼女の公的自由の理解からすれば、貧困の問題(私的事項)は公的事項によって解決され得ない。

「青年マルクスがフランス革命から学んだのは、貧困は第一級の政治的な力になり得るということであつた。……マルクスが貧民達の解放を援助したとすれば、それは、彼らが何らかの歴史の必然性やその他の必然性の生きた具現化であると彼らに向かつて語るることによつてではなく、貧困そのものは自然的現象ではなく政治的現象であり、物質的欠乏の結果ではなく暴力と違反行為の結果であると彼らに説いたことによつてであつた。というのも、もし窮乏状態——これが必然性「貧窮」に拘束されている状態である以上「自由な人間」(free-minded people)を生み出さないのは自明である——が革命を滅亡に追いやるのではなく、革命を生み出すはずだとするならば、経済状態を政治的要因に翻訳し、それを政治用語で説明しなければならなかつたからである」(Ibid., pp. 62-63)。このように社会問題を政治用語に翻訳し、貧困の克服から自由への移行を必然的と見なしたことの帰結が、公的・私的カテゴリーの曖昧化と、人間の三つの基本的活動力内部のヒエラルキーの無意味化であつた。

フランス革命の進路は、暴政や圧制からの解放ではなく、貧窮という必然性の持つ切迫性によって決定され、人民の悲惨さとの悲惨さに対する同情の際限なきによって、「すべてが許される」という無法性を、つまり際限のない暴力の奔流を解き放つたのであった。貧困の苦悩への同情がもたらした帰結は、人間の尊厳の回復ではなく、無名状態に留まる単に量的な多数性が、際限のない暴力の奔流となつて、共に生きる場を、無法地帯に変えてしまったということである。

二 全体主義の本性——イデオロギーとテロル

アーレントによる全体主義的支配の分析の中心は、その巨悪の前列のなきへの理解にあるが、恐怖政治それ自体は全体主義的支配の発明ではない。他の恐怖政治は、政敵を破滅させたときに自らの終幕を迎えるが、全体主義的支配においては、まさに、政敵の破滅と共に、その本領を発揮するのである。罪のない人々をその犠牲者に仕立てる時、「すべてが可能」というテーゼに信憑性が与えられ、全体主義的支配が可能になる。では、全体主義の本性とは、いかなるものか。アーレントは、モンテスキューの『法の精神』においてなされた「政体」(government)の本性と原理の区別を参照して、全体主義の本性を理解しようとする。彼女は、伝統的な政治思想の修正として、たびたびモンテスキューを例に挙げるが、それは、彼が政体(政体)の

本性に対して行った洞察に注目するからである。アーレントによれば、政体の本性において捉えられた構造が、「行為したり運動する能力を全く持たない」ということ、つまり、その「非活動性」(immobility)を最初に発見したのがモンテスキューであったとされる。そして彼の定義に従えば、政体の本性とは「政体を政体たらしめているもの」であり、政体の原理とは「それを動かす人間の情念」である。

彼女はまず、君主政(加えて、あらゆる階層的統治形態)が創設される根本経験を「人間の条件に内在した経験、人々は互いに区別されるということ、つまり、生まれながらにしてお互いに異なりあう」という「相違」(distinctions)によって説明するが、しかし、これとは全く正反対で、しかもこれに劣らず妥当な人間の条件に内在した「同等」(equality)の経験について、次のように述べている。「この同等はつねに、相違に関係なくすべての人々が同等に価値があるということだけでなく、自然は各人に等しい量の力を与えたということを意味してきた。共和政の法が創設され、その市民の行為の源泉である根本的な経験は、同等に力を持つ人々の集団に属し、そうした人々と共に生きるという経験である」。

法や権力に現われる統治の構造は、それぞれ、その構造内で生きる人間の行為を導く相関的な原理を持つている。それらに明らかに対応関係があるのであれば、個人としての人間と市民としての人間の両方が由来するような何らかの地盤があるはず

である。ここから彼女は、政体の本性とそれを動かす原理との区別の下にある別の区別、市民としての人間（公的生活）と個人としての人間（私的生活）との区別が重要であることを発見する。「近代政治思想において、個人の問題と市民の問題は、国内の立憲的統治の中心としての合法性と、国際関係の領域における自然的条件としての恣意的な主権との間のディレンマによって複雑化され、覆い隠されてきた。それ故、我々は諸行為の正誤を判断する際に、二組の二重化に直面しているように思われる。つまり、同時に市民でありかつ個人でもあるという人間の身分に由来する二重基準と、外政と内政との間の区別に由来する二重基準である。この両方の問題が、全体主義の本性を理解しようとする我々の努力に直接関係する。なぜなら、全体主義的統治はそれらの問題を二つとも解決したと主張するからである。外政と内政との間のディレンマは、全世界的支配を要求することによってのみ解決される。……これに対し、公的生活と私的生活との間の複雑な二分法を伴う市民と個人との間の区別とディレンマは、人間の全体支配への全体主義的な要求によって排除されるのである」(EU, pp. 332-333)。

全体主義支配によって人々が置かれる状況とは、互いに孤立し、行為することが出来ず、したがって誰からも顧みられることがなくなる「余計者」(superfluousness)の状況であるという。この余計者、つまり、「孤独」(loneliness)の絶望の状況を明確にするために、アーレントはこれに類似するが決して同じでは

ない「孤立」(isolation)と「単独」(solitude)について説明している。「孤立は人間生活の政治的領域に関係するにすぎないが、孤独は全体としての人間生活に関係する。たしかに全体主義的統治はすべての専制と同様、人間生活の公的領域を破壊することなしには、つまり人々を孤立させることなしには存在し得なかった。しかし全体主義的支配は、統治形式としては、この孤立だけでは満足せずに私生活をも破壊するという点で前例のないものである」(OT, p. 475)。このように孤立は、孤独とは異なっている。しかし孤立によって強制的に公的領域との関係を絶たれることは、続いて私的領域においても根絶やしにされること、つまり「根無し草状態」(uprootedness)をも準備するのである。他方、単独であるということは、例えば思考活動の単独状態においてなされ、その対話の相手は私自身である。また、制作活動を行う工作人も世界から身を退き制作に没頭するというように、単独には積極的な側面もある。したがってこの単独も孤独と同じではない。「単独において私は「私自身のもとに」、私の自我と一緒におり、だから二人者の中の二者であるが、それに反して孤独のなかで私は実際に一人者であり、他のすべてのものから見捨てられているのだ」(Ibid., p. 476)。しかし、この単独においても孤独に陥る危険性がある。何故なら、彼が単独において一人者の中の二者である状態から、再び私に戻るためには、彼を世界に呼び込む他者を必要とするからである。この他者を欠けば彼は孤独になるであろう。

全体主義的支配の原則は「無法的」(lawless)ということである。しかし、それは単に恣意的ということではない。アリア人種の優位とプロレタリアート独裁の実現を、第三帝国の野望に仮託したその運動の担い手は、自らを歴史法則や自然法則と見なし、これに基づき法を正当化する高次の權威の源泉であると主張することで実定法を無視することである。

「不変の自然権や神の永遠の戒律、あるいは永遠の慣習や歴史の伝統を翻訳し実現するために、立憲的統治における実定法が必要とされるのと同様に、歴史あるいは自然の運動法則を生きた現実を実現し翻訳するためにテロルが必要とされる。……それゆえ、法が立憲的もしくは共和的統治の本質であるならば、テロルは全体主義的統治の本質である」(E. J. P. 36)。自然や歴史の法則は、それが適切に執行されるならば、それらの目的として単一の「人種」を生産することが期待される。つまり、それは人間の複数性を消滅させ、それ自身が歴史もしくは自然の一部であるかのように確実に動く、「二者」を作りあげることである。全体主義の目標は、歴史法則、自然法則のイデオロギーが真理であることを「事実」によって照らし出すように、人類及び世界を作り出すことである。つまり、「特定の人種が支配する社会にせよ、階級や国家がもはや存在しない社会にせよ、いかなる個人といえども、人類という種の標本に他ならないであろう社会を形成して維持することである」(E. J. P. 36-36)。

このような全体主義的支配の状況下において、歴史的、自然

アーレントの『全体主義の起源』再読——『人間の条件』へ(今出)

的運動の過程に巻き込まれた人々は、その運動の加害者か被害者に仕立てられ、今日の執行者が明日の受刑者となるかも知れないのである。このような状況下において、人々はこの過程を洞察したいと熱望するようになる。誰も明日の受刑者になりたくはないのだから。そして、この熱望そのものが全体主義支配を動かす力となり、同時にその支配を受け入れさせる条件にもなるため、それはある種の行動原理と化す。立憲的統治の本質である法とその原理との関係にあつては、人々の行為は自由で、予言することが不可能であるため、法は人々の行為を導く原理を打ち立てることは出来ず、それに制限を課すことが出来るだけである。本性と原理は一致しないのである。しかし、全体主義的支配にあつては、その本性であるテロルは、それ自体が人々の行動原理となつたのである。したがって、全体主義は人々の行為を導く原理を必要としない。必要なのは、個人々人を執行者の役割と犠牲者の役割の両方をこなせるように準備するイデオロギーである。全体主義的イデオロギーは、「生と世界を説明する体系であり、それ以上実際の経験との一致を求めることなしに、過去と未来のすべてを説明することを要求する」のである。

三 反ユダヤ主義

では何故、ユダヤ人が全体主義の主要な犠牲者だったのか。何故、ユダヤ人は単に犠牲者と見られないのか。アーレントに

よれば、反ユダヤ主義はユダヤ人憎悪とは異なり、全体主義の発生の契機となるものである。アーレントの言うところの反ユダヤ主義と反ユダヤ主義一般との相違を理解するために、彼女は二つの「作業仮説」を否定することから始めている。第一は、反ユダヤ主義がショーヴィニズム（極端な愛国主義）ではないということである。何故なら、国民国家の没落と反ユダヤ主義の伸張が時を同じくしているからである。第二は、永遠の反ユダヤ主義という幻想からユダヤ民族の永遠性を唱えることへの愚についてである。それでは、アーレントは反ユダヤ主義によって何を説明しようとするのか。それは、ユダヤ人の政治的感覚の欠如が招いた重大な結果である。

反ユダヤ主義はその政治的イデオロギーの意味において十九世紀の現象である。その最初の徴候は、十九世紀初頭、改革時代のプロイセンに見出せるという。一八〇九年の都市条例、一八一二年の解放令によって、封建的法律、差別的規定の廃止の方向に沿って、すべての住民層と同じ権利をユダヤ人に与える所謂上からの改革が行われた。このような改革によって打撃を受けた身分は貴族階級であった。彼らの怒りに満ちた攻撃的な反応で驚くべきことは、国家に対する敵意がユダヤ人への敵意単に彼らの古い地位を奪還するだけでなく、国家機構の権力をも得たわけだが、その後、ユダヤ人問題に関心を失った。そして一八四七年のユダヤ人解放令において賛成票を投じること

何の抵抗もなかったという。このようなユダヤ人に対する分裂した態度から、「人々が歓迎し、必要とするユダヤ人と依然として望ましくないユダヤ人」との区別が生じた。貴族階級が官僚組織の高位を占めると、貴族の反ユダヤ主義は君主のユダヤ人政策と結びつき、さらに金融ユダヤ人層がこの政策を支持したため、もはや反ユダヤ主義は問題にならなくなった。金融ユダヤ人層は彼らの影響力がユダヤ人共同体の存続に依存するにも拘らず、「あたかもそれが彼らの宗教の本質であるかのような偽りの口実のもとに、〈ユダヤ人住民〉を国民から切り離して、そうすることで彼らが一層自分たちに依存せざるを得ず、また彼らをへ自分たちの仲間」という名目で独占的に利用できるようにしようとした」(O.T. p. 33) のである。

十九世紀国民国家によるユダヤ人解放には二重の理由があり、それゆえ、二重の意味を持つ。一つには、市民の法的同権があり、それは国家の政治的立憲的構造に適合する。一つには、国家経済の絶えず増大する要求が挙げられる。国民国家の発展の過程で、ユダヤ人のある集団には特権が与えられ、この地位は国家的理由から維持された。ユダヤ人解放はこの特権の拡張であると同時に、同権としてのユダヤ人集団の解体は、この特権のために彼らの孤立を維持し続けた。「同権を基礎とする国家形式と、出生によって与えられた生活条件の不平等が固定された社会との間の根本的矛盾は、新しい政治的ヒエラルヒーの成立をも真の共和政の形成をも妨げた」(O.T. pp. 12-13)。このよ

うなユダヤ人解放の曖昧さは、ユダヤ人が国民国家の新しい階級制度の中に組み込まれることを妨げた。個人の地位は国家との関係によつては規定されず、彼の属する階級内での位置と、その階級と他の諸階級との関係によつて決まる。その唯一の例外がユダヤ人であつた。彼らは独立した階級でもなく、他のいかなる階級にも属さず、全く孤立していた。そこには国家との特殊な関係だけが有り、国家による公民権の付与は、国家への寄与の如何にかかつていた。ユダヤ人は国民国家の運命とこれ以上ない緊密な結びつきを持つことになつた。ユダヤ人解放の曖昧さはユダヤ人の運命を支配し、特権付与の含みを持つて与えられた同権の帰結は、それに内在する矛盾を明らかにした。それは、ヨーロッパ国民国家の崩壊が、唯一の非国民的な集団であるユダヤ人に最も厳しい打撃を与えたことである。

ユダヤ人は自らの例外的な地位とそれに伴う特権にこだわらあまり、国民に組み込まれ、同化されることを終始一貫して拒んで来た。そのため、常にヨーロッパの中で非国民的要素として留まつて来た。自らの政治的代表を持たない一つの民族がある特定の政治的役割を負わされてしまつたことから、二重の錯覚が生じた。ユダヤ人には、彼らの権力関係への無関心があまりに自明であり、政治的伝統を持たなかつた彼らは、国民国家における国家と社会の緊張関係を全く知らなかつた。非ユダヤ人は、ユダヤ人の権力可能性のみを見て、ユダヤ人にもありもしない権力意志を認めてしまつた。

アーレントの『全体主義の起源』再読——「人間の条件」へ（今出）

ワイーン会議後の数十年間に、反ユダヤ主義の標語が自由主義、急進主義のスローガンと結びつくようになってから、反ユダヤ主義は真に開始したという。貴族が国家機構における地位を回復したことによつて、自分たちのチャンスを失つた市民的知識層の温和な反ユダヤ主義のスローガンにも、「個人としてのユダヤ人」と「ユダヤ人一般」という先述の区別が見出されるが、この区別は、国家からすれば「ジャーナリズムと議会のユダヤ人」が国家を支える金融ユダヤ人層の例外性の背景をなし、市民的知識層にとつては、反対に金融ユダヤ人層と「ユダヤ人知識層」を引き立たせる背景となつたのである。アーレントが重要視するのは、この区別のいずれが正しいかということではなく、この区別そのものが示す以下のような事実である。「その事実とは、国家機構とユダヤ人のあいだに一つの結びつきが存し、ユダヤ人問題はユダヤ人個人および一般的な寛容の問題としてはもはや完全に理解されることも議論されることもできない」(OT, p. 33)ということであつた。ユダヤ人問題をヨーロッパにおけるユダヤ人の帰属問題とするならば、それは国家による曖昧な同権付与という上からの解放だけで解決するような問題ではなく、まして反ユダヤ主義者たちの「ユダヤ人は国家の中の国家」というような差別的な位置づけによつて終結するものでもない。それは、ヨーロッパ全体の政治的問題なのである。

四 結びにかえて

—『全体主義の起源』から『人間の条件』へ—

『人間の条件』におけるアーレントの寄与は、現代において忘れ去られていた古代ギリシア・ポリスの公的・私的の厳格な区分を政治理論に導入し、高度に分化した現代社会にあつて、労働・制作・行為の三つの活動力を分析することで、人間のコミュニケーションの行為の有意義性を主張し、公共性の復権を企図したことである。より具体的には、古典的な公的・私的の区分によつて近代自由主義批判を、三つの活動力によつてマルクス主義批判を展開したことで知られている。しかし、当然ながら、アーレントのこのような議論には多くの批判があり、その古典偏重故に、現代への適用不可能性や、また、公私の厳格な区分への固執故に、エリート主義的であり社会正義を軽視しているという批判もある。

そのような批判の中で、エリ・ザレツキーによるアーレントの公的・私的二分法の再評価が興味深い議論を展開している。²¹⁾『人間の条件』で展開された公的・私的二分法は非歴史的、あるいは超歴史的な性格を有しているが、ザレツキーは、『全体主義の起源』における国家と社会の区分の分析を進めながら、両者の結びつきを明らかにする。それは、「公的・私的二分法は、歴史的に定められたときに、その真価を発揮する」ということである。では、その真価とは具体的にどのようなことだろうか。

ザレツキーは、アーレントが公的・私的二分法を用いることで、近代自由主義の公私二元論を批判的に浮かび上がらせることが可能になったという。近代自由主義者は私的領域に価値を置き、政治の範囲の制限を前提とする。そしてこのような前提を批判したのがマルクスであった。十九世紀史における国家と社会の緊張関係の象徴として、反ユダヤ主義台頭を記述する際、アーレントは、国家と社会の区分の枠組みを用いることで、全体主義を資本主義の論理から説明しようとする。つまり、「資本主義は、権力と拡大のシステムとして、政治的イデオロギーの産物でもある」のだと。そこから彼女は「自由主義の公私二元論の前提は、イデオロギーである」と断定する。²²⁾

『人間の条件』における労働・制作・行為の区分は、制作を有意義性の領域に布置し、行為の自発性と公的領域の関係性を明らかにすることで、マルクスを批判しつつ、人間行為をイデオロギーによつてではなく、歴史的に捉えようとした。ザレツキーは、「アーレントは、自由主義とマルクス主義との間の長い闘争によつて超えられてしまった世界について考える方策を記述し始めた」と、彼女の公的・私的二分法に基礎を置く思想的営為を評価する。『全体主義の起源』における国家と社会の区別は、自由主義の弱点を克服するため、そして、『人間の条件』における公的・私的二分法並びに三つの活動力の分析は、マルクス主義や自由主義が人間の生を、それがいかに情熱的であろうと、著しく矮小化したことは、資本主義と共通するイデオロギー的

要素の故であることを明らかにするためであった。

アーレントが生きた時代は、現代、我々が直面する困難が産み落とされ、地上にそのグロテスクな姿を現したまさに最悪の状況であった。したがって、彼女の時代経験は単に個人的経験に留まらず、二十世紀の人間の経験を代表するものと言っても過言ではない。そして、彼女は自らの生の中で思考し、現代の人間の条件を透かし見たのである。このような彼女の思想は、経験を普遍的な言葉で純化したものであり、二十世紀の人間の条件を結晶化したものと言える。彼女は人間の条件をこう語っていた。「人間の条件というのは、単に人間に生命が与えられている場合の条件を意味するだけではない。というのも、人間が条件づけられた存在であるという場合、それは、人間が接触するすべてのものが直ちに人間存在の条件に変わるという意味だからである」(HC, p. 9)と。これは、全体主義的支配の分析が人間の条件へと展開されるアーレントの論理展開を示唆するものと言えよう。

全体主義の分析を結ぶに際して、アーレントは、生命それ自体、人間と世界が存在するということ等、我々にとつて不可避的に所与であるような根本的な事柄に対する「根源的な感謝」(fundamental gratitude)を提示する。

「感謝の念は、世界において我々は独りではないということとを強調する。人間は生殖能力を持つ者として創造されたこと、そして、独りではなく複数の人間が地上に住んでい

るといふことの無上の喜びに対する洞察さえあれば、我々は、人類の多様性や、人間たちとの間の差異と和解することが出来る」(OT, p. 438)。

ここに、人間性の否定としての全体主義の批判から、人間の条件としての複数性を肯定する彼女の政治思想が準備されていることが確認出来る。

- 略記(引用中、アーレントの主要著作は略記以下のように記す)
- BPF: *Between Past and Future* (New York: The Viking Press, 1968, 306p).
 - EU: *Essays in Understanding 1930-1954* (New York: Schocken Books, 2005, 458p).
 - HC: *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958, 333p).
 - OT: *The Origin of the Totalitarianism* (New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, 1966, 527p).
 - PP: *The Promise of Politics* ed. Jerome Kohn (New York: Schocken Book, 2005, 218p).

註

- (一) Dana R. Villa は *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton University Press, 1999 に於いてアーレントの思想的核心を「世界疎

外」で説明しようとする。

- (2) HC, pp. 253-254. しかし、この重要な概念も多義的であり、定義困難な用語である。彼女がこの概念を用いるとき、一体どの「世界」からの疎外を考えているのだろうか。少なくとも言えることは、包括的な世界からの疎外も視野に入れつつ、より具体的には、世界とその内における人間の生に焦点が置かれているということである。
- (3) 千葉真『アレントと現代——自由の政治とその展望』岩波書店、一九九六年、三四頁。
- (4) OT, p. 475. 千葉、前掲書、三五頁。
- (5) HC, p. 250f.
- (6) アレントは、このようにウェーバーの推測を評価して、「それは、歴史とは、出来事の物語であって、予見出来る進路を辿る力や観念の物語ではなるといふことを我々に思い出させてくれる」(HC, p. 252) とする。
- (7) HC, p. 248. アレントによれば、この土地収用の始まりが宗教改革によってもたらされたという。
- (8) HC, pp. 38-49, Margaret Canovan, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge University Press, 1994, p. 182.
- (9) HC, p. 28, pp. 45-46, Canovan, *ibid.*, pp. 188-189.
- (10) HC, p. 84.
- (11) 今村仁司『仕事』、弘文堂、一九八八年、一一一—一一九頁。
- (12) もっとも、自由の創設を企図する革命の舞台に、必要にかられて貧民たちがなだれ込んできた(公的領域への私的利害の介入)ため、革命が滅亡したという彼女のフランス革命に対する理解は、彼女が貧民と呼んだパリ市民が、旧制度による搾取や抑圧から自らを解放し、今日の人権概念の模範とも言える人権宣言を打ち立てたことの意義を過小評価してしまう。実際、彼女の公的領域への重要視が、人間の基本的生存権に何の関心も示さないことに対する批判も存在する。Hanna Finichel Pitkin, "Justice: On Relating Private and Public", *Hannah Arendt. Critical Essays*, ed. Lewis, P & Sandra, K, State University of New York, 1994, pp. 271-272.
- (13) HC, p. 92.
- (14) EU, p. 354.
- (15) PP, p. 64.
- (16) モンテスキュー、野田良之他訳『法の精神』岩波文庫、一九八九年、序文三六頁。
- (17) HC, p. 176.
- (18) *ibid.*, pp. 175-176.
- (19) EU, p. 336.
- (20) OT, p. 460f.
- (21) *ibid.*, p. 466.

- (22) EU, pp. 349-350, OT, pp. 470-471.
- (23) OT, p. 37.
- (24) Eli Zaretsky, "Hannah Arendt and the Meaning of the Public/Private Distinction", *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 1997, pp. 207-231.
- (25) *ibid.*, p. 212.
- (26) *ibid.*, p. 222.
- (27) *ibid.*, p. 224.