

# 博士論文

ハンナ・アレントの「私的領域」論

—「共通世界」の安定的な存立を保障する思想として再構成する—

(A Search for the Positive Significance of the Concept of “Private Realm” in Hannah Arendt’s Political Thought: Restructuring Her “Private Realm” Theory as a Philosophy to Ensure the Stable Existence of the “Common World”)

2019年3月

立命館大学大学院 社会学研究科  
応用社会学専攻 博士課程後期課程

井上 達郎



# 立命館大学審査博士論文

ハンナ・アレントの「私的領域」論

—「共通世界」の安定的な存立を保障する思想として再構成する—

(A Search for the Positive Significance of the Concept of “Private Realm” in Hannah Arendt’s Political Thought: Restructuring Her “Private Realm” Theory as a Philosophy to Ensure the Stable Existence of the “Common World”)

2019年3月

**March 2019**

立命館大学大学院 社会学研究科

応用社会学専攻 博士課程後期課程

Doctoral Program in Applied Sociology

Graduate School of Sociology

Ritsumeikan University

井上 達郎

INOUE Tatsuro

研究指導教員：佐藤 春吉 教授

**Supervisor : Professor SATHO Harukichi**



# 博士論文要旨

## ハンナ・アレントの「私的領域」論 —「共通世界」の安定的な存立を保障する思想として再構成する—

立命館大学大学院 社会学研究科  
応用社会学専攻 博士課程後期課程  
イノウエ タツロウ  
井上 達郎

本研究の主題は、20世紀の政治・社会思想史における独創的な思想家として注目されてきたドイツ系ユダヤ人女性思想家ハンナ・アレント (Hannah Arendt: 1906~75) の「私的領域 (private realm)」論を考察することである。その目的は、従来のアレント研究において看過されてきたアレント思想における「私的領域」概念の積極的な存立意義を解明し、彼女の「私的領域」論を「共通世界 (common world)」の安定的な存立を保障する思想として再構成することで、アレント研究における新たな解釈視点の所在を提示することである。

アレント研究において、彼女の「私的領域」論に着目する理由としては次の三点が挙げられる。第一に挙げられるのは、アレントの「私的領域」論に着目した先行研究の不足である。研究史を概観することで浮かび上がるのは、アレント研究における主要な研究動向が、彼女の思想に位置づけられた「私的領域」概念の存立意義を看過したうえで、専ら彼女の公共性論の解釈をめぐって展開してきたという経緯である。第二に挙げられるのは、研究史におけるアレントの公私区分論に対する通説的解釈の影響力とその問題である。この解釈では、アレント公私区分論の顕著な特徴が、「私的領域」に対する「公的領域」の優位性と両者の排他的関係性の強調にあると指摘されてきたが、このような解釈は、アレント思想における「私的領域」概念の積極的な存立意義を看過した一面的な理解であると言わざるをえない。第三に挙げられるのは、アレントの「私的領域」論をその肯定的で積極的な存立意義に着目して考察することで、「私的領域」概念が有する「世界的」性格を明晰に把握することが可能になるということである。アレントが「私的領域」に肯定的かつ積極的な存立意義を認めるのは、彼女の思想において「私的領域」とは、「世界」の中で生きる人間の生に固有の尊厳や能動性を育むことで「共通世界」の安定的な存立を支える生活空間として位置づけられているからである。本研究では、先行研究の批判的検討を踏まえたうえで、アレントの「私的領域」論をその積極的な存立意義のもとで捉え直すための基軸的論点として、(1)「私有財産」論、(2)「全体主義」論ならびに「道徳哲学」論、(3)「子どもの教育」論、の三点を設定し考察を試みた。アレントの「私的領域」論を、これら三点の主題に着目して再構成すると、「人間の条件」をめぐって、言わば「共通世界」の安定的な存立を保障する思想と呼ぶべき彼女独自の洞察が明瞭に浮上してくるのである。

「私有財産」論の考察を通して明らかになるのは、「四つの壁」として隠喩的に表現された「防護壁」としての「私有財産」に守られることで、「私的領域」とは、人間が安心して「住まう」ことができる「世界の中の住処」として積極的な存立意義を持つということである。「防護壁」としての「私有財産」は、公権力の恣意的な介入や、社会の画一的な価値評価、さらには見知らぬ他者の好奇の眼差しといった「世界の公的側面」からもたらされる様々な脅威を遮断することで、「私的領域」の存立を保護するものである。ここには、私的に所有することが許された「隠された」空間を持つことが保障されてこそ、人間は「世界」の中で「人間らしく」生き

ることができるという、「人間の条件」をめぐる彼女の洞察が看取できるのである。

「全体主義」論ならびに「道徳哲学」論の考察を通して明らかになるのは、「私的領域」とは、家庭生活の領域や親密圏とも概念的に区別された、「思考する個人」という「道徳的人格」が涵養されうる「個人的なもの」の在処として積極的な存立意義を持つということである。アレントは、「全体主義」批判として提起した「私的領域」論を、後年の道徳哲学論で思想的に深化させ、全体主義に対する「政治的」抵抗に先立つ「個人的」抵抗の一形態として現れる体制への個人的な「不服従」の意義について考察している。その際彼女が強調したのは、公的な世界から退きこもり、「思考」を「始める」ことで、「自己」とともに誠実に生きることを意志する「個人」が涵養されうる空間としての「私的領域」の意義であった。アレントは、「思考する個人」の在処としての「私的領域」の存立に、政治的な危機状況のもとでの「人間の尊厳」の所在を見出そうとしたのである。

「子どもの教育」をめぐるアレントの考察を通して明らかになるのは、「私的領域」とは、子どもの成長と発達のために必要な基本的条件を保障するとともに、「共通世界を新しくする使命」を担う将来の「市民」である子どもの能動性を育成するための庇護的空間として積極的な存立意義を持つということである。彼女が教育を通して守ろうとしたのは、「世界」を「更新」してゆく子どもの能動性であり、それと同時に、子どもたちによる不断の「更新」を伴うことで可能となる、「人間社会」としての「共通世界」の活力に満ちた持続的存立であった。アレントのいわゆる「保守的」教育論は、異なる世代の人間たちによる「共有」と「更新」を通じた「共通世界」の持続的存立という、彼女の政治思想における中心的論点と深く関連する重要な論点なのである。

本研究における一連の考察を通じて明らかになるのは、専ら「公的領域」と「私的領域」の「断絶」のみを強調し、後者を前者の「欠如態」と見なすことで、「私的領域」の積極的な存立意義を看過してきた研究史上の諸解釈とは異なり、アレント思想において「私的領域」とは、「新しい始まり」としての人間の「自由」が発現する舞台である「共通世界」の安定的な存立を支える不可欠の条件として、肯定的で積極的な存立意義のもとで捉え直すことができるということである。アレント思想研究において、彼女が提起した「政治」概念の豊かな思想的含意を再考するためには、彼女の「公共性」論の精緻な解釈とともに、「共通世界」の安定的な存立を保障する思想として肯定的かつ積極的な存立意義のもとで捉え直される「私的領域」論の総体的な解明という論点を研究史上の重要論点として位置づける必要がある。このように、アレント思想における「私的領域」概念の積極的な存立意義を解明することで、彼女の「私的領域」論を、「共通世界」の安定的な存立を保障する思想として再構成し、アレント思想研究における新たな解釈視点の所在を提示した点に、本研究の学説史的意義があると言える。

アレントが「私的領域」論で提起した、近代社会における「私的領域」の「剥奪」や「荒廃」という問題は、現代社会において一層深刻な様相を呈しつつあると言える。世界各地で続発する内戦や紛争に伴う難民の増大、市場経済のグローバル化の進展に伴う格差や貧困の拡大再生産、みずからを「無用」で「余計な」存在だと感じる人びとの間に広がる社会病理的現象の蔓延など、現代社会が直面する危機的な問題状況の背景には、人間が安心して生活を営むことができる空間としての「私的領域」が、暴力的な収奪や破壊、際限のない縮小や解体のプロセスに直面し、存立の危機に曝されているという問題が伏在している。人間が「自由」であるための根本的条件とは、安心して生活を営むことのできる「世界の中の住処」としての「私的領域」の安定的な存立に賭けられているというアレントの「私的領域」論が示唆する思想的洞察から学び、現代社会の諸条件のもとで「私的領域」の存立を保障するための方途を問うことは、現在多様な形態をとって進行している「私的領域」の「剥奪」や「荒廃」という問題状況と批判的に対峙するうえで、優れて現代的な意義を持った主題だと言えるのである。

## Abstract of Doctoral Dissertation

### A Search for the Positive Significance of the Concept of “Private Realm” in Hannah Arendt’s Political Thought: Restructuring Her “Private Realm” Theory as a Philosophy to Ensure the Stable Existence of the “Common World”

Doctoral Program in Applied Sociology  
Graduate School of Sociology  
Ritsumeikan University

イノウエ タツロウ  
INOUE Tatsuro

The German-Jewish female philosopher Hannah Arendt (1906-75) who is considered in this research has attracted attention as a creative thinker in the history of political and social thought in the 20th century. The purpose of this research is to clarify the positive significance of the concept of “private realm” in Arendt’s thought that has been overlooked in conventional research, and to restructure her “private realm” theory as a philosophy intended to ensure the stable existence of the “common world.”

The following three points can be mentioned as reasons to focus on Arendt’s “private realm” theory.

Firstly, the lack of prior research focusing on this theory.

Secondly, the influence of common interpretations on Arendt’s argument of public-private division in research history and associated problems. In this interpretation, it has been pointed out that the salient feature of her classification theory is the emphasis on the “public realm” over the “private realm” and the emphasis on the exclusive relationship between the public and the private. However, it must be said that this interpretation is a one-sided understanding that overlooks the positive significance of the concept of “private realm” in Arendt’s thought.

Thirdly, to consider Arendt’s “private realm” theory, by focusing on its positive significance, it is possible to clearly grasp the “worldly” character of the concept of “private realm.”

In this research, based on the critical examination of previous studies, I focused on three points of Arendt’s theory concerning (1) “private property,” (2) “totalitarianism” and “moral philosophy,” and (3) “child education” as fundamental issues in reconsidering her “private realm” theory from a more positive perspective. As a result, the following three points were clarified.

Firstly, by considering Arendt’s theory of private property, it becomes clear that protected by “private property” as the “shield” expressed metaphorically as the “four walls,” “private realm” has a positive significance as a “worldly home” where human beings can “reside” with peace of mind. Arendt understood “private property” as an effective system to guarantee the “private realm,” and “property” is strictly distinguished from “wealth” to mean sustenance, money, and products. She regards the “private realm”

connected with “private property” as fundamentally important as a realm with two positive values; the principle of “security” and the dimension of the “depth” of the human life.

Secondly, by considering Arendt’s theory of totalitarianism and moral philosophy, it becomes clear that the “private realm” has a positive significance as a space to cultivate the spontaneity and pluralities of human beings as individuals through the activity of “thinking.” Arendt regards the private realm including also an aspect of “the personal” as fundamentally important to resist totalitarianism. She claims that it is a crucial issue to secure the private realm including an aspect of “the personal,” because there must be inviolable private space that can cultivate the activity of “thinking” in the personal mind.

Thirdly, by considering Arendt’s theory of child education, it becomes clear that the “private realm” has a positive significance in providing asylum spaces securing the basic conditions necessary for the growth and development of children and fostering the activeness of children as future “citizens” who will renew the “common world.” Establishing a “private realm” as a protective space for nurturing activeness of children such as “family” and “school” is an essential condition for her educational theory, which focuses on the revival and sustenance of the “common world.”

Through a series of considerations in this research into Arendt’s thought, unlike those of many previous interpretations which have overlooked the positive significance of “private realm” by emphasizing only “discontinuity” of the “public” and “private,” and regarding the latter as the “lack” of the former, “private realm” is recognized as positive and significant, an indispensable condition to support the stable existence of the “common world” which is the stage where human “freedom” as “new beginning” is expressed.

In this research, by elucidating the various aspects of the positive significance of the concept of “private realm” in Arendt’s thought, I tried to restructure her “private realm” theory as a philosophy to ensure the stable existence of the “common world.” It can be said that the theoretical significance of this research is the aspect of presenting a new interpretation viewpoint in Arendt studies.

Furthermore, it can be said that Arendt’s problems of “deprivation” and “deterioration” of the “private realm” in modern society are becoming more serious in postmodern society. Resisting the logics of economic exploitation and social exclusion, her submission that the need for the stable existence of the “private realm” as a “worldly home” where human beings can “reside” in the “common world” should be accepted as a problem with great contemporary significance.



## 目次

<b>序章 本研究の目的と章別構成</b> .....	1
1. なぜ今、ハンナ・アレントを読む必要があるのか .....	1
(1) アレントは何を考えたのか ——「政治」の意味をめぐって .....	1
(2) なぜ今、アレントなのか ——21世紀における公共性論の理論的課題によせて.....	3
2. なぜ、アレントの「私的領域」論に注目する必要があるのか .....	7
(1) 未開拓の研究領域としてのアレント「私的領域」論 .....	7
(2) アレント公私区分論に対する批判的解釈への疑問 .....	8
(3) 「共通世界」の安定的な存立を保障する思想 ——アレント「私的領域」論の存立意義の解明を目指して .....	11
3. 本研究の章別構成 .....	14
【序章 注】 .....	15
<b>第1章 アレント研究史の批判的検討——「私的領域」概念解明の必要性について</b> .....	27
1. アレント研究史の概観 .....	27
(1) アレント研究第一期——「共和主義的」解釈と「実存主義的」解釈の相克 .....	27
(2) アレント研究第二期——アレント公共性論の「近代的」再構成の試み .....	29
① 「判断力」論に着目した「活動」概念の基礎づけ .....	29
② ハーバマスによるアレント「活動」概念の批判的受容 .....	31
(3) アレント研究第三期——公共圏における「統合」に対する「抵抗」する政治 .....	34
① D・ヴィラによるアレント活動論の解釈 .....	34
② フェミニズム思想におけるアレント思想の受容 ——B・ホーニグの「闘技的フェミニズム」 .....	39
2. アレント思想における「私的領域」概念解明の必要性について .....	41
(1) アレント研究第四期？——近年における注目すべき研究動向について .....	41
(2) アレントの「私的領域」概念に着目した先行研究の検討① ——M・カノヴァン、E・ザレツキー、S・ベンハビブ、佐藤和夫らの諸解釈 .....	43
(3) アレントの「私的領域」概念に着目した先行研究の検討② ——R・フラスマン、H・ミューズらの諸解釈 .....	47
3. 各章で考察する主題の提示 .....	53
【第1章 注】 .....	55

<b>第2章 「世界の中の住処」としての「私的領域」——アレントの「私有財産」論</b>	73
はじめに	73
1. アレントの「私有財産」論	74
(1) アレントの公私区分論	74
(2) アレントの「私有財産」概念の特徴	74
(3) 「私有財産」と関連づけられた「私的領域」の存立意義 ——「世界の中の住処」について	76
2. 「私有財産」の解体と「私的領域」存立の危機①——アレントの近代所有論批判	78
(1) 近代所有論における「財産」と「富」の混同	78
(2) ロックの労働所有論に対する批判	79
(3) マルクスの労働理論に対する批判	81
3. 「私有財産」の解体と「私的領域」存立の危機②——アレントの「徴用」批判	85
(1) アレントの「徴用」概念	85
(2) 「徴用」の現代的進展に対する危機意識	86
4. 現代社会における「私的領域」存立の危機に抵抗して	87
(1) 晩期アレントの「私有財産」論	87
(2) アレント「私有財産」論が提起する問題をどのように引き受けることができるか？	88
小括	91
【第2章 注】	91
<b>第3章 「思考する個人」の在処としての「私的領域」——全体主義批判から道徳哲学論へ</b>	101
はじめに	101
1. アレントの全体主義論——「私的領域」概念との関連から	102
(1) 全体主義的統治の特徴①——「全体的テロル」による「私的領域」の破壊	102
(2) 全体主義的統治の特徴②——「イデオロギー」の内的強制による「思考」の麻痺	103
(3) 「見棄てられていること」と「単独であること」の区別をめぐって	105
(4) 「個人的なもの」の在処としての「私的領域」	106
2. 道徳哲学論の考察に至る二つの契機	107
(1) ドイツ社会における二度に及ぶ道徳的秩序の崩壊	107
(2) アイヒマン裁判を契機とした「悪」をめぐる認識の深化 ——アイヒマンの「逆立ちした良心」	108
3. アレントの道徳哲学論——全体主義に対する「個人的」抵抗	110
(1) ソクラテスの命題 ——道徳的な「原理」としての「みずからとともに生きること」	110
(2) 「自己」との「対話」としての「思考」の特徴	111

(3) 全体主義に対する「個人的」抵抗 ——「道徳的判断」に基づいた「不服従」の力について .....	113
小括 .....	115
<b>【第3章 注】</b> .....	118
<b>第4章 子どもの「新生」を通じた「世界」の再生と持続——アレント教育論の思想的含意</b> .....	131
はじめに .....	131
1. アレント教育論における「新生」概念の特徴 .....	133
2. 1950年代アメリカ社会における「教育の危機」 .....	135
(1) 大人たちの「世界に対する責任」の放棄 ——「リトルロックについての省察」をめぐって .....	135
(2) アレントの「進歩主義的」教育批判 .....	137
3. アレントのいわゆる「保守的」教育論の思想的含意 ——「権威」概念に注目して .....	138
(1) アレントの教育的「権威」概念 ——大人が担うべき「世界に対する責任」について .....	138
(2) アレント教育論の思想的含意 ——子どもの「新生」を通じた「世界」の再生と持続 .....	140
4. アレント教育論における「私的領域」概念の積極的意義 .....	142
(1) 子どもの教育における「私的領域」概念の存立意義について .....	142
(2) 「学校教育」に先立つ「家庭教育」の意義をめぐって ——教育哲学者の見解を参照して .....	144
小括 .....	145
<b>【第4章 注】</b> .....	146
<b>終章 本研究の結論と今後の課題</b> .....	153
1. 本研究の結論 .....	153
2. 今後の課題にむけて .....	155
<b>【終章 注】</b> .....	156
<b>引用・参考文献</b> .....	163
<b>初出一覧</b> .....	175



## 序章 本研究の目的と章別構成

### 1. なぜ今、ハンナ・アレントを読む必要があるのか

#### (1) アレントは何を考えたのか——「政治」の意味をめぐって

ハンナ・アレント (Hannah Arendt: 1906-75) の政治思想は、現代社会における公共空間の再建という理論課題を掲げる現代市民社会論および公共性論における重要な思想的源流のひとつとみなされ、彼女の思想にかんする研究の蓄積は、国内外を問わずじつに多様な展開を遂げつつある。ユダヤ系ドイツ人としてナチス・ドイツの迫害を生き延びたこの独創的な女性思想家は、全体主義の台頭や東西冷戦の勃発、大衆社会状況下での政治的アパシーの増大といった 20 世紀における政治の危機的状況と思想的に対峙するなかで、人間の生活において「政治」という営みはいかなる意味をもつのかを終生問い続けた。アレントにとって「政治」とは、個人の私的利益の実現や、党派間の集団的利益をめぐる闘争、さらには社会福祉 (生活の必要性) の保障といった、通常「政治」という用語を聞いたとき私たちが想定するような政治像を意味するものではない。政治家たちが繰り広げる権力闘争も、市民の生活の必要に奉仕する行政も、彼女の言う「政治」ではない。アレントの思考は、20 世紀における政治的破局の原因を探究する過程で、今日私たちが見失いつつある「政治」という人間的営みの根源的な意義を明らかにするべく、遙か古典古代期の都市国家の政治的経験、西洋近代において勃発した諸革命、彼女自身が身をもって体験した全体主義、さらには彼女が見聞した同時代の国際政治における様々な事件といった個別の歴史的事例のなかから先例のない「新しいもの」を見極めようとした<sup>1)</sup>。これらの歴史的事象のなかで彼女が見出したのは、歴史上きわめて限定的な現象であるとはいえ、特定の政治的・社会経済的諸条件のもとで「政治」は、人間の自発性と協同性の十全な表現形態を示しうるということであった。そこにおいて人間は、私的な利害関心に制約されずに共通の事柄に関心をもつ政治的な行為者となることができるのであり、言葉に基づいた協同行為を通して他者との間に新しい関係性を創り出すことができるのである。

「政治」の意味を問い直そうとした彼女の思想のなかでも、現在、社会学や政治学等の学問領域においてもっとも重要視され積極的に参照されている議論として、独創的な人間論に根拠づけられた政治的行為論である「活動」論が挙げられる。アレントは、言葉を通じて他者に働きかける能力のことを「活動 (action)」と定義し、その他の人間的な活動力との関連においてとりわけこの能力を重視している。彼女が「活動」を重視するのは、人間は「活動」を通して、「自ら進んでなにか新しいことを始める (beginning something new)」(HC: 177=288)<sup>2)</sup> という可能性を獲得できるからである。私たち人間は「活動」することで、「新しい人間のつながり」(佐藤 1997: 239) をたえず創出することができる。

なぜ人間は「活動」することができるのか。アレントによればそれは、一人ひとりの人間が「始まり (beginning)」としてこの世界に「誕生」したからである。「人間は誕生 (birth) によって、『始まり (initium)』、『新参者』 (newcomers)、そして『創始者 (beginners)』となるがゆえに、始まり (initiative) を引き受け、活動へと促される」(HC: 177=288)。個々の人間を「始まり (initium)」と見なすアレントの人間理解は、古代ローマのキリスト教思想家である聖アウグスティヌスの政治哲学から示唆を受けたものであった<sup>3)</sup>。アレントは個々の人間を「活動」を通して不断に何事かを新たに「始める」ことができる存在であるという意味で、「自由 (freedom)」な存在として捉えたうえで、人間が有する「始まり」としての「自由」を徹底して守り抜こうとした。人間とは「始まり」として誕生したがゆえに「自由」な存在である。一人ひとりの人間が他に取り替えのきかない「かけがえのない (uniqueness)」存在であるのは、「活動」という能力を発揮し言葉をもって他

者に働きかけることを通して、人びとの間に新たなつながりを創り出す——「世界を新しくする」——ことができるからである<sup>3)</sup>。後年アレントは、「暴力」と「権力」の区別を強調した有名な論考の末尾で、みずからの政治思想のもっとも重要な主張を要約するかのよう、次のような一節を残している。

人間を政治的存在 (political being) にするのは活動の能力 (faculty of action) である。この能力のおかげで人間は同輩とともに集まって、一致して活動する (to act in concert) ことができ、この才能——何か新しいことに乗り出す (to embark on something new) ——に恵まれていなかったならけっして思い浮かばなかったであろうし、まして心から欲することもなかったであろう目標や企画に手を伸ばすことができるのである。哲学的ないい方をするならば、活動することは、生まれてくるものである (natality) という条件への人間的な答なのである。われわれはだれもが誕生 (birth) によって、新参者にして始まり (newcomers and beginnings) として、世界に到来するものである以上、何か新しいことを始める (to start something new) ことができる。新生という事実なくして、われわれは新しさということすらわからず、あらゆる「活動 (“action”)」はたんなる行動 (behavior) や保存活動 (preservation) になってしまうだろう。(OV: 82=169)

アレントは、人間が「自由」であるための条件を終生一貫して追究し続けた。彼女が言う「自由」の意味をあえて簡潔に言うならば、それは「何か新しいことを始める」という人間に固有の力の発現を意味するものだと言える。そして人間が「自由」であるというのは、人間は「政治的存在」として、「他者」の助力を受けながら何事かを新しく「始める」ことを通して、絶えず「世界」を新しいものへと更新していく力を備えているという意味で「自由」な存在だという彼女の思想的確信を意味するものでもある<sup>4)</sup>。いかなる苦境に置かれようとも、人間は誰もが新しい「始まり」をなす「自由」のための能力を備えているのであって、しかもそのような「自由」な人間とは、「誕生」を通じて絶えず「世界」の中に到来してくるのである。彼女は、全体主義と核戦争による人類の絶滅という脅威のもとで、今や人間存在の生存そのものが危機的状況に置かれているという切迫した問題意識を抱きつつも、「自由」な人間に対する根本的な信頼を終生変わることなく表明し続けた<sup>5)</sup>。「自由」な人間たちが織りなす新しい「始まり」としての協同行為の現われに、「人間の尊厳」が保障される「世界」を展望しようとしたアレントの思索は、人間という存在に対する彼女の深い洞察と相まって、読む者に深い感銘をもたらさずにはおかない思想的な魅力を今日もなお宿していると言えるだろう。

上述したようなアレントの「政治」概念から見れば、現代社会において「民主主義的」と見みなされている「政治」も、「活動」や「自由」の意味を捉え損ねているという点でまさに批判の対象と見なされなくてはならない。アレントは、現代社会における民主主義的な「政治」とは、制度的には、政党政治に基づく「代議制」と、社会福祉をめぐる諸問題を行政的に管理する官僚制に依拠した「福祉国家」によって構成されており、この民主主義的な「政治」が実現すべき目的とは、市民の「私的生活と福祉 (private life and well-being)」であると指摘している (OR: 261=426)。「代議制」と「福祉国家」の諸制度に基づいた現代の民主主義的な「政治」とは、市民の「私的生活と福祉」の実現を目的とする点においてたしかに「民主主義的」だと言える。しかしながら、その目的を実現するために、「多数者の利益のために少数者が支配する」という「寡頭制的」形態を採用している点で、現代の民主主義的な「政治」とは「統治」と同義であり、それはアレントが言う意味での「政治」ではないのである。現代の民主主義的な「政治=統治」は、市民の「私的生活と福祉」の実現に配慮する一方で、公的問題への参加をともなう市民たちの「活動」を推奨することはない。それどころか、「政治

は重荷であり、政治の目的は、それ自体政治的なものではない」と主張することで、「活動」することによってのみ実現される「公的幸福 (public happiness)」と「公的自由 (public freedom)」の存在を否定しようとするのである。

今日われわれが民主主義 (democracy) と呼んでいるものは、少なくとも観念のうえでは多数者の利益のために少数者が支配する統治形態……である。この統治は、人民の福祉 (popular welfare) と私的幸福 (private happiness) をその主たる目的にしているという意味で民主主義的である。しかし同時に、公的幸福 (public happiness) と公的自由 (public freedom) がふたたび少数者の特権となっているという意味で寡頭制的と呼びうるのである。この制度は実際には福祉国家の制度 (system of the welfare state) であるが、その擁護者たちは、リベラルで民主主義的な確信をもっているばあいなら、公的幸福と公的自由の存在そのものを否定するにちがいない。そして、政治は重荷 (burden) であり、政治の目的は、それ自体政治的なものではないと主張するにちがいない。(OR: 261=427)

上記の論述に端的に示されているように、アレントは、私たちが民主主義的な「政治」と見なしているものが、人間の「自由」にとっていかなる危険性を孕んでいるのかということに強く注意を喚起しつつ、あらためて人間にとって「政治」という営みがかつ意義や可能性について熟考することを促している。現代の民主主義的な「統治」は、市民たちが自発的に「活動」する権利に適切な関心を払わず、その機会を保障しないことで、人間の「自由」を侵害するのみならず、「公共性」の実現をもつばら「公共の福祉」に見出し、多数者の利益のためには少数者の権利を犠牲にすることも厭わないという意味において、きわめて功利主義的な思考法に基づいている。アレントは、一人ひとりの人間とはひとつの「始まり」であり、それぞれが唯一無二の「かけがえない」存在であるということを積極的に肯定したうえで、そのような人間が「活動」することを通して、自らと他者との「あいだ」(「世界」) に新たな関係性を創り出していくことに、「始まり」としての人間の「自由」の根源的な発現を見出している。この「始まり」としての「自由」の実現こそアレントが「政治」と名づけた人間的な営みなのであり、それは市民の「私的生活と福祉」の実現にのみ配慮する現代の民主主義的な「統治」とは本質的に異なるものである。アレントの観点から見れば、現代の民主主義的な「統治」とは、「政治」や「公共性」が指し示す本源的含意を著しく毀損する見解であって、厳しく批判されねばならないのである。

アレントの思想は、全体主義において顕現した人間の「自由」の全面的な否定、さらには現代の民主主義的な「統治」に見られる「自由」の縮減に抵抗して、「始まり」としての「自由」の実現を可能とする「政治」の在り様を徹底的に考え抜こうとしたものである。アレントの思想、とりわけ「活動」を中核的概念とする政治的行為論から構成された公共性論は、おもに社会学や政治学等の学問領域において受容され、国家や市場経済の領域とは独立した自律的な行為領域としての公共空間を構想しようとする現代市民社会論や、民主主義社会における政治の停滞 (市民による自発的な政治行為の不全・形骸化など) という問題状況を批判しその克服の方途を模索しようとする民主主義論などにおいて注目されている<sup>6)</sup>。

## (2) なぜ今、アレントなのか——21 世紀における公共性論の理論的課題によせて

中村健吾は、J・ハーバマスの『公共性の構造転換』への応答として展開されてきた 20 世紀後半の公共圏論にたいする批判のもとで発生した、21 世紀における「公共圏をめぐる新しい問題構成」を三点に整理している。それは第一に、「従来の公共圏論がとらわれていた方法論的ナショナリズムへの反省・批判と、トランスナショ

ナルな公共圏が形成されるための条件」をめぐる問題であり、第二に、移民や定住外国人といった文化を異にする人びと、障がい者、性的マイノリティ、ホームレス生活者や派遣労働者といった、「既存の公共圏から排除されている〈他者〉の存在」をめぐる問題であり、第三に、「公共圏と親密圏との関係」をめぐる問題——とりわけ親密圏を、「近代的家族のあり方に代わるオルタナティブな関係として規範的に構想されるとともに、公共圏から排除されている〈他者〉の訴えに耳を傾けることのできる場として」構想すること——であると言う（中村 2014: 97-8）。

21 世紀の公共性論が直面せざるをえないこれらの「新しい問題構成」は、主として理性的な討議に基づく民主的な合意形成を重視するハーバマスの公共性（圏）論に依拠してきた 20 世紀の公共性論の理論的枠組みではもはや十分に応答できない問題として現出している。前述した中村の整理をふまえたうえで、21 世紀における「公共圏をめぐる新しい問題構成」に共通する問題認識をやや乱暴にまとめるならば、それは、20 世紀の「公共性」論が議論の前提としてきた政治的行為者としての「市民」概念の妥当性が失効しつつあるということである。このような「市民」概念の再審の背景には、人間が「市民」として公共圏に現われるための諸々の前提条件そのものが掘り崩されつつあるという深刻な危機認識が存在すると言える。

ハーバマスは、『公共性の構造転換』第二版の冒頭に寄せた有名な序言のなかで、現代市民社会論が取り組むべき重要な理論的課題として、巨大な自律的システムへと変貌を遂げた国家および市場経済による「生活世界の植民地化」という問題を挙げ、「システム」による「生活世界の植民地化」に対抗するための戦略的方途として、「生活世界」に根ざした「コミュニケーション的行為」がもつ「連帯」という社会統合の力を強化する必要性を提唱している（Habermas 1990=1994: xxvii）。その後、ハーバマスはこの課題に取り組むために、理性的な討議に基づいた民主的な合意形成を志向する市民によって構成される政治的公共圏としての「市民社会」（Zivilgesellschaft）を、制度的に根拠づけうる規範的な民主主義理論の構築という方向性を模索してゆく。20 世紀の公共性論を理論的に牽引してきたハーバマス公共圏論の理論的意義を評価しつつも、21 世紀の公共性論では、彼の理論的枠組みでは十分に解明されなかった論点、とりわけハーバマスが重視した、市民社会に定着した政治的公共圏においてさえも見落とされ排除されてしまう「他者」の存在を議論の焦点に据えなければならない<sup>7)</sup>。

例えば、『全体主義の起原』における「難民」や「無国籍者」をめぐる議論に見られるように、アレントの思想的姿勢には、既存の公共圏、さらには社会生活全般から排除され見棄てられた人間に対する鋭敏な感受性が存在する。無論そこには、ナチス支配下のドイツからアメリカへの亡命を余儀なくされ、その間「無国籍者」として社会的に「余計者」として生きざるをえなかった彼女自身の悲惨な体験が色濃く反映されている。ハーバマスと対比するかたちで図式的に言うならば、アレントにとって政治的公共圏の意義とは、ハーバマスが重視したように、政治的討議を通じた民主的な合意形成の実現よりも、そのような合意形成の枠組みから排除されてしまう多様な意見、その他者性や差異性を尊重することにこそ求められる。人間の「複数性」の擁護を政治的生活の最大の条件と捉えたアレントの思想から、既存の政治的公共圏において排除されている「他者」の存在を、彼ら彼女らの「訴え」を真摯に受けとめることのできる「政治」の可能性を探ることはできないか。

「政治」をめぐる彼女の問題関心の根底には、既存の制度化された政治的公共圏から排除された人びとが、そのような排除に抗して対抗的な公共圏を創出するための思想的展望が含まれていたのではないか。まさにこの点にこそ、今日アレントの公共性論が注目されている大きな理由が存在すると言えるだろう。

それでは、人間の「複数性」を重視するアレントの公共性論が示唆する「政治」の可能性とは具体的にはいかなるものか。ここではそのような「政治」の構想としてふたつの可能性を挙げておきたい。第一に挙げたい



のは、齋藤純一が提起する、「政治的パリーアたちの間に創出される抵抗の公共圏」としての「現われの政治」という可能性である（齋藤 2008）。齋藤は、「政治的なもの」をめぐるアレントの思想の根底には、「他者からの注意を奪われ、現われが閉ざされることを不正義として受けとめる感覚」（齋藤 2008: 68-9）が存在していたと指摘したうえで次のように論じている。

もとより、自らの行為や意見への注意・応答の喪失は、或る特定の人びと——アレントが「場所のない者」として念頭におく難民や亡命者——にのみ起こるわけではない。それは、「すべての人間が自分は『余計者』ではないかと恐れる時代」にあつて広範な現象であり、現われを閉ざされることが惹起する非在の感覚、アレントのいう「孤独 (loneliness)」の感覚は多くの人びとによって抱かれているはずである。……アレントが「パリーア」とよぶのは、継続的かつシステムティックに現われを奪われる者、アテンションに代えてもっぱらスティグマ的表象をもって応じられる者のことである。（齋藤 2008: 71-2）

齋藤はアレントの言う「パリーア」を、現われの可能性を奪われた人びと、すなわち「継続的かつシステムティックに現われを奪われる者、アテンションに代えてもっぱらスティグマ的表象をもって応じられる者」たちのことを指す概念として定義し、この「パリーア」を不断に産出する政治のあり方を「表象 (representation) の政治」として批判している。「表象の政治」は、人びとを「何か (what)」として、つまり人種、性、民族、宗教などの集会的表象によって裁断する。そこでは、「彼／彼女たちは、……『何を語ったか』『何を行なったか』ではなく『何であるか』によって、個々の言説ではなく集会的な表象（『よからぬ人種』等々）によって判断されるのである」（齋藤 2008: 71-2）。

齋藤がアレントの思想のなかに見出そうとするのは、「表象の政治」に異議を唱えそれに対抗する「現われ (appearance) の政治」が形成される可能性である。齋藤によれば、「現われの可能性を奪われ、表象をもってまなざされるパリーアが、その制約された条件に抗していかに現われうるか」（齋藤 2008: 76）という問いこそ、「政治的なもの」をめぐるアレント思想の核心部分に所在する問いであり、この問いに対するアレントの応答の足跡を彼女の一連のテキストに即して追跡しようとする。齋藤は、アレントが「現われの政治」の範例とした事例とは、たんに古代ギリシアのポリス政治やローマ共和政だけではないことを指摘している。むしろ彼女は、『一七七六年のフィラデルフィアの夏と一七八九年のパリの夏から、一九五六年のブタペストの秋』にいたる革命のなかで、また一九六〇年代以降の公民権運動、ヴェトナム反戦運動その他の市民的不服従の行為のなかでこそ、「政治的パリーアたちの間に創出される抵抗の公共圏」が形成される可能性を見出したのだと主張している（齋藤 2008: 87）。

第二に挙げたいのは、市村弘正が提起する「物語の政治」という可能性である（市村 2007）。市村は、「物語」という行為は、アレント自身が直面した「世界の喪失」という 20 世紀に特有の「時代経験」への応答であったと指摘している。アレントは「物語」という行為を通して、全体主義という「時代経験」に根ざした「世界喪失」、すなわち、「事物や行為や言葉の世界における故郷喪失」（市村 2007: 23）という危機的状態に思想的に対峙しようとした。「物語」という行為は、「物事の消滅に抗うものであり、出来事に意味をもたらす行為であり、それによって想起の次元を作動させつづけること」を意味するからである。

それでは、「世界喪失」という状況のもとに生きる人間が「想起」すべき「物語」とはなにか。市村によれば、それはなによりも「喪失された世界のあり方、その『共通の可視的な世界』の在りよう以外にはない」。アレントにとって「物語」という行為は、彼女が「可視性」や「光」という言葉でその所在を指し示そうとした「公

共性」を探究する思考経験であり、失われた「世界」の在り処を探し出そうとする概念の「物語」であった（市村 2007: 31）。市村は、アレントの「世界」をめぐる概念の物語とは、「実体化された世界の記述などではなく、仮設された思考空間であるほかない」（市村 2007: 35）ことに注意を促しながら、彼女が古代ギリシアのポリス的空間になにを見出したのかについて次のように述べている。

そこにアレントが見出したのは、跡形もなく消え去ってしまう言葉や行為を救出するために、出来事を語ることに努めた詩人や歴史家たちの「物語」行為であり、そのように物語られることによって共通のものとして立ち現われる公共的な世界であった。……ここでアレントの公共性の概念は、「頹落」的日常性に対抗するだけでなく、近代の「市民的公共性」や全体主義の時代の「街頭公共性」をはるかに越えて遡及するものであったことを確認しておかなくてはならない。（市村 2007: 32-3）

過去に起こった出来事を「想起」しその意味を「語る」ことは、ある出来事に遭遇した人間が、それを「現実」として受けとめ自分がそれにどのように関わって生きていくのかを問い直すという意味で、一人ひとりの人間の「生の物語」を語り直すことにもつながる（亀喜 2010: 154）。アレントの「活動」概念を「物語」論として解釈することの意義を主張する亀喜信は、第二次世界大戦中に起きた強制収容所でのユダヤ人の大量虐殺という歴史的事実を念頭に、「過去に起きた悲惨な出来事と和解すること」（亀喜 2010: 155）とはいかなる営みであるかについて次のように論じている。

過去に起きた悲惨な出来事と和解することは、それを弁護したり美化したりすることではないし、またそれを忘れることでもない。過去を忘れようとしても無駄であり、過去の事実をなかつたことにはできない。過去との和解とは、過去を事実として受けとめることであり、その過去の出来事がいかなることであったのかを理解し、語ろうと努めることである。アレントが述べているように、語ることは問題を解決することではないし、苦しみを和らげることもない。わたしたちにできるのは、その過去を現実として担い、それを理解すること、すなわちその現実に自分がどうかかわって生きるかを定めることである。（亀喜 2010: 155）

わが国においても、具体的な事例を挙げれば、戦時下で動員された「従軍慰安婦」をめぐる問題、社会的な差別に曝され、「公共の福祉」の名目のもと国家的政策として執行された「ハンセン病患者」の強制収容をめぐる問題、さらには最近注目された、旧優生保護法下での障害者を対象とした強制不妊手術をめぐる問題など、過去に起きた悲惨な出来事において、加害者側の真摯な謝罪と補償に基づいた当事者間の「和解」が達成されたとは到底言い難い状況にある。過去に起きた出来事と「和解」しようとするならば、時間の経過とともにそれらの出来事が無為に忘却されることに抗い、それがいかなることであったのかを「理解」することに努め、「語る」ことに向き合う必要があるだろう。「悲惨な出来事」を「語る」という行為は、排除された「他者」の「声」を真摯に受けとめようとする人間の「複数性」に鋭敏な政治的感性を育み、それらの「声」を公の「光」のもとに可視化しようとする「現われの政治」を形成する端緒を切り拓く可能性をもつのである。

上記論者たちの諸解釈に示されるように、アレントの公共性論からは、既存の政治的公共圏から排除された「他者」の「訴え」を受けとめうる「政治」の構想として、「表象の政治」に異議を唱えそれに対抗する「現われの政治」や、「語る」ことを通じて過去の出来事と「和解」しようとする「物語の政治」といった、人間の

「複数性」の根源的な擁護に立脚した「政治」の可能性を見出すことができる。それは、20世紀の公共性論が議論の前提としてきた「市民」概念——政治的討議を通じて民主的な合意の形成を志向する理性的な市民像——を批判し、改めて人間が「市民」として公共圏に「現われる」ことを可能とする「政治」のあり方を模索するうえで、今日においても参照に値する思想的視座を提示していると言えるだろう。そして、アレント研究史の主要な動向もまた、彼女の思想の中心的意義を専らその公共性論に見出したうえで、この議論の中核的概念である「活動」概念の特徴や意義をどのように解釈するかということに焦点が当てられて論じられてきたのである<sup>9)</sup>。

## 2. なぜ、アレントの「私的領域」論に注目する必要があるのか

このように現在、社会学や政治学等の学問領域において、ハンナ・アレントとえば「公共性」の思想家であるという認識が定着しつつあるように思われるが、本研究では、アレント思想の根幹を構成する公共性論との関連を踏まえつつ、彼女が提起する「私的領域」概念に着目しその思想的特徴および意義を解明することを目指す。なぜアレントの「私的領域」論に注目する必要があるのか。ここではその主要な理由として以下の三点を提示し、アレント研究において「私的領域」概念に注目する必要性があることを強調したい。

### (1) 未開拓の研究領域としてのアレント「私的領域」論

アレントの「私的領域」論に注目すべき第一の理由としては、研究史において彼女の「私的領域」概念に着目した先行研究の蓄積がきわめて乏しいということが挙げられる。無論、アレントの「私的領域」概念に着目した研究が存在しないわけではない。研究史を概観すると、とりわけ1990年代中期以降、少ないとはいえ幾人かの研究者が、アレントの「私的領域」概念の意義に着目しその解明の必要性を指摘している（Canovan 1974=1995; 金刺 1993; Zaretsky [1995]1997=2001; Benhabib 1996; 佐藤 1997, 2003a, 2017; Flathman 2005; Mewes 2009 など）。アレントの「私的領域」概念に着目したこれらの研究については、第1章第2節で検討するが、ここで指摘しておきたいのは、現在、研究史において「私的領域」概念に着目した研究が現われつつあるとはいえ、とりわけ公共性論との関連において「私的領域」概念がいかなる思想的意義を有するのかという問題については、いまだ解明されていない論点も数多く存在しており、それゆえ「私的領域」概念の解明という課題は、研究史上未開拓の領域だということである。

それではなぜ、アレント思想における「私的領域」概念の解明が、これまでの研究史において考察の主題として取り扱われてこなかったのか。第一に指摘できるのは、「私的領域」概念に関するアレントの立論方法上の問題である。たしかに、「私的領域」をめぐる思索は、彼女の最初の著作である博士学位論文『アウグスティヌスにおける愛の概念』に始まり、三つの主著と目される『全体主義の起原』、『人間の条件』、そして未完に終わった最晩年の『精神の生活』へと至るアレントの思想的営為においてつねにひとつの主題であり続けた<sup>9)</sup>。しかしながら、アレントの思索には「私的領域」の意味をめぐる継続的な関心が確かに存在していたにもかかわらず、これらの著作のなかで「私的領域」を論じる際に、彼女はそれを主題に据えて真正面から論じることはほとんどなく、なおかつ「私的領域」の意義を評価する際にも、その意義を積極的に評価するのではなく、断片的かつ消極的に評価するに止めるという立論方法を採用している。また、『人間の条件』での論述に顕著に見られるように、アレントが「私的領域」と厳格に区別された「公的領域」の存立意義を繰り返し強調しているために、「公的領域」と「私的領域」の関連性よりもその断絶に論者の注意が向きがちであり、両者の関連性に着目して「私的領域」概念の積極的意義を解明するという論点はほとんど考察の対象とならなかった<sup>10)</sup>。とは

言え、アレントの「私的領域」論が、これまでの研究史における考察の盲点だった理由を、単に彼女の論述の問題にして済ますことはできない。そこには以下で述べるような解釈上の問題もまた存在していたのである。

## (2) アレント公私区分論に対する批判的解釈への疑問

アレントの「私的領域」論に注目すべき第二の理由としては、J・ハーバマス<sup>1</sup>の有名な批判に影響を受けた、アレント公私区分論に対する批判的解釈への疑問が挙げられる。ハーバマスはその著名なアレント論において、彼女の公私区分論の特徴を古典的政治学に基づく「硬直した概念的二分法」に立脚したものとして捉えており、それゆえに「現代的な諸関係には適用できない」モデルであると批判している (Habermas [1976]1983: 178=1984: 339-40)。これまで多くの論者は、ハーバマスによる批判を議論の前提に据えたうえで、アレントの公私区分論の概念的有効性に疑問を提起してきた。アレントの公私区分論に流布した通説的な理解では、アレントにおいて「私的領域 (private realm)」とは、「公的領域 (public realm)」との対比のもと、「言論 (speech)」と「活動 (action)」を通じた「他者との共生」という真に人間的な生活とされる「政治的生活 (*bios politikos*)」への参加を「奪われた (deprived)」生活様式として否定的かつ軽蔑的に理解されていると見なされてきた。たしかにアレント自身も、「私的領域」における人間の活動力の内実とは「生命の必要性 (necessity)」、すなわち「労働」や「生殖」といった「個体の維持と種の生存に役立つすべての活動力」(HC: 72=102) であると述べている。しかしながら、このような通説的理解に基づいた研究では、「私的領域」の存立意義に関する以下のようなアレントの重要な論述をしばしば看過してきたのである。

……他者が現前する完全に公的な場で送られる生活 (life) というものは、言うまでもなく浅薄なもの (shallow) である。そのような人生は、他者に見られ聞かれるという長所を持ってはいるものの、きわめて現実的で客観的な意味で、生活の深さを失うまいとすれば、隠されなければならない暗い場所から立ち上がってくる本質を失ってしまうのである。(it loses the quality of rising into sight from some darker ground which must remain hidden if it is not to lose its depth in a very real, non-subjective sense) (HC: 71=101)

ハーバマスに始まり川崎修に至るまでの国内外の著名なアレント研究者は、アレント思想における公私区分論を概念的に硬直した、それゆえ現実には適用不可能な発想であるとして斥けているが (Jay 1978=1989; Pitkin 1981; Bernstein 1986; Hansen 1993; Gottsegen 1994; 川崎 2010a)、アレント研究史上におけるこの有名な批判は、彼女の「私的領域」概念に対する十分な理解に基づいた解釈であるとは言い難い。これらの批判は、アレントの「私的領域」概念を「生命の必要性」の充足を主要な目的とする家族の生活領域と見る通説的解釈の域を超えるものではない。アレントの「私的領域」概念が、一方で、「生命の必要性」に従属した家族生活の領域であるという「厳然たる事実」をもちつつも、他方で、彼女の「私的領域」概念がそれだけに止まらない肯定的で積極的な存立位相をも併せもつ複合的な概念として構成されていた点は、これらの研究では考察の対象とされていない。「私的領域」概念の積極な存立意義を看過したこれらの批判は、それゆえに、『人間の条件』における公私区分論でアレントが追究した問題、すなわち「公的領域」の存立とその意義を解明するとともに、その安定的な存立を支えるという意味で緊密な概念的関連性を持つ「私的領域」の積極的な存立意義とは何かという重要な問いを十分に把握することができていないのである。

ここではその一例として、国内でも著名なアレント研究者として知られる川崎修によるアレント公私区分論

の解釈について簡潔に確認しておきたい。川崎によれば、アレントは、近代の政治哲学が想定した「公私の本源的同一性」のテーゼに反対して、「公私の本源的な二元性」を自身の政治哲学の基礎に据えていると指摘したうえで以下のように論じている。

アレントにおいては、「公的」なるものと「私的」なるものとは、自由と必然の関係同様に、相互に全く排他的なものとしてとらえられている。その際、特に次の二点が注意されねばならない。第一は、この二つの領域の間には全く媒介が存在しないということである。彼女によれば、この二つの領域の間には深淵があるのであって、人間が私的領域から公的領域へと自ら現れるためには「勇気」、つまり主体的な決断が必要とされるのである。従って、そこにあるのは「私的」な人間がいかにして「公的」世界を作りうるのかというあの近代政治哲学の難題ではない。「私的」な人間は既に決断を通して「公的」人間になっているのである。そして、その前提となっているのは、「公的」なるものと「私的」なるものとの本源的な二元性なのである。(川崎 2010a: 123-24)

さらに川崎は、アレント公私区分論の第二点の特徴として、『『公的』なるものが『私的』なるもののために存在したり、その『機能』であったりするのではなく、反対に、『私的』なるものが『公的』なるもののために、その条件として存在する』ということを挙げている(川崎 2010a: 124)。このように川崎は、アレント公私区分論の特徴を「私的領域」に対する「公的領域」の優位性に見出したうえで、双方の領域の「断絶」、つまり「この二つの領域の間には全く媒介が存在しない」ことを強調している。

国内におけるアレント研究のパイオニアと称すべき代表的な研究者であり、アレント思想の特徴、とりわけ彼女の公共性論に関して精緻な分析を提示した川崎の研究から、本研究も数多くの示唆を得てきたが、少なくともアレント公私区分論の解釈という限定された文脈で見ると、川崎の解釈では「私的領域」概念への目配せが著しく欠如していると言わざるをえない。上記のような解釈が成り立つのは、アレントの「私的領域」概念が、「公的領域」概念と緊密に関連し合う側面を捨象した場合に限られるのではないか。アレントが、「公的領域」と「私的領域」の関係性を考察する際に、両者が排他的な関係性に置かれる点のみを強調しているわけではないこと、さらに言えば、「公的領域」が「私的領域」に対してつねに優位に位置づけられるわけではないことは、例えば『人間の条件』で展開される「私有財産」論においてアレントが論じているにもかかわらず、上記の解釈では看過されているのである。もしもアレント公私区分論の特徴を、「私的領域」に対する「公的領域」の優位性と、双方の領域の「断絶」に見出すのであれば、例えば『人間の条件』における以下のようなアレントの言及をどう解釈すればよいのだろうか。

公的領域が最終的に消滅すると同時に私的領域も一掃される運命にあるというのは、公的領域と私的領域の本来の関係からくるように思われる。そして、議論全体が、結局のところ、私有財産が望ましいか望ましくないかという問題になっているのも偶然ではない。古代の政治思想の観点からみた場合でさえ、「私的 (private)」という言葉は、財産と結びつくただちにその欠如的な性格を失い、公的領域一般にたいする対立関係を多く失うからである。つまり、財産は、私的領域にあるとはいうものの、常に政治体にとって最も重要だと考えられていた一定の特質を明らかにもっているのである。……公的なるものと私的なるものとの深い関係は、そのもっとも基本的な次元として、私有財産の問題にはっきりと現われている。(HC: 60-1=90)

アレントはその公私区分論において、「公的領域」ならびに「私的領域」双方の領域の構成原理を明らかにしたうえで、これらふたつの領域が緊密な関連を有することを強調している。「公的領域」と「私的領域」は、「自由」と「安全」という異なる構成原理を有するがゆえに概念上は厳密に区別されなければならない。しかし、アレントの思想において「公的領域」と「私的領域」の関係性は、先に見た川崎の見解のように、後者に対して前者を優位に位置づけるといった垂直的な関係性においてのみ把握されているのではない。そうではなく、彼女にとって「私的領域」とは、「公的領域」において実現される政治的公共性を支える不可欠の生活領域として根本的に重視されているのである。

詳細については、「私有財産」論に着目してアレントの「私的領域」概念の基本的性格を明らかにすることを主題に据えた本論第2章において論じるつもりであるが、ここで先取りして若干述べておくと、アレント思想において「私的領域」を構成する根本原理とは、一言で言うならば「公共性＝公開性 (publicity)」を支える「私秘性 (privacy)」ならびに「安全 (security)」であると言える。「私的領域」が人間の生活にとって不可欠である理由とは、「存在するためには隠しておく必要のあるもの」を包摂する、「安全」という原理が貫徹する生活領域が要請されるからである。「私秘性」および「安全」の原理によって構成された「私的領域」の擁護およびその保障という課題は、人間の「自由 (freedom)」ならびに「複数性 (plurality)」を根源的に擁護することを主眼とするアレントの公共性論にとって不可避的に要請されるべきものであった<sup>11)</sup>。たしかに、アレントが明確に議論を展開しているわけではないので把握しにくいのが、上記のような主張は断片的とはいえず、彼女の諸著作から読み取ることができるのであり、とりわけ『人間の条件』では、彼女独自の「私有財産」論として論じられている。それにもかかわらず、アレントの公私区分論を、古典的政治学に依拠した「硬直した概念的二分法」と見なすハーバマスの批判を踏襲してきた従来の諸見解では、「私的領域」の存立意義に関する彼女の思想的洞察をほとんど看過してきたのである。

アレントは、その公私区分論において、「公的領域」と「私的領域」が異なる原理によって構成されるがゆえに、両者を概念上区別する必要性を説いている。アレントが双方の領域を区別したのは、両者の「断絶」を強調し、「私的領域」に対する「公的領域」の優位性を確保しようとしたからではない。そうではなく、彼女が主張しようとしたのは、人間の「自由」ならびに「複数性」を根源的に擁護しようとするならば、「公的領域」のみならず、「私的領域」の安定的な存立のための条件の探究もまた避けては通れぬ課題だということであった。とりわけアレントにとって、不可侵の空間としての「私的領域」の意義を強調し、その保障の方途を問うことは、脆く傷つきやすい「人間の尊厳 (human dignity)」を擁護するためにも不可欠の問題として把握されていた。研究史上早い時期から、アレントの「私的領域」概念に着目する必要性を訴えてきた数少ない論者である佐藤和夫は、最近の著作のなかでその理由を、『人間の条件』の章別構成と関連づけながら以下のように明快に指摘している。

アレントは、『人間の条件』において「活動的生活」についての分析をおこなうと宣言しているが、彼女が「労働」「仕事」「活動」という三つの「活動的生活」についての叙述を始める前に「公的領域と私的領域」という章をおいているのには深い動機がある。それは何よりも「公的領域」の営みとしての「活動」の意味を位置づけることと並んで、そもそも「公的な」活動が可能になるための「私的領域」についての意味づけの重要性を強調することである。しかも、この私的領域自体が近代になって、公的領域に劣らず「社会的なもの」、言い換えれば、この現代を席卷する市場とカネの支配によって危機におちいつていると

いう基本的な問題を問おうとしたのである。(佐藤 2017: 91)

佐藤は、アレント「私的領域」論の根幹に、「私有財産 (private property)」論が据えられていることを的確に看取り、彼女が言う「私有財産」を、「排他的で私的に所有された富」としての「貨幣収入 (カネを持つこと)」と混同してはならないことを強調している (佐藤 2017: 56)。そのうえで、アレントが擁護する「私有財産」の意味を、「そもそも一人ひとりが自分でまっとうに生活できるための、この世界での小さな持ち分」であり、「プライベートのための隠れることのできる場所」としての「私的所有」(佐藤 2017: 40)として捉え直そうとしている。アレントが『人間の条件』において根本的に問おうとしたのは、「こうした『私的所有』の喪失と、そこに続いて生まれる『公的生活』の消失」という問題に他ならなかったのである (佐藤 2017: 57)。本研究では、アレント「私的領域」論に関する佐藤の基本的着想を共有したうえで、第2章において、アレントの「私有財産」論を主題として考察を試みたい。

### (3)「共通世界」の安定的な存立を保障する思想——アレント「私的領域」論の積極的な存立意義の解明を目指して

アレントの「私的領域」論に注目すべき第三の理由として挙げられるのは、アレントの「私的領域」論を、その積極的な存立意義に着目して考察することで、「私的領域」概念が有する「世界的性格」を明晰に把握することが可能になるということである。アレントが「私的領域」に肯定的かつ積極的な存立意義を認めるのは、彼女の思想では「私的領域」が、「世界」の中で生きる人間の生に固有の尊厳や能動性を育むことで「共通世界」の安定的な存立を支える生活空間として位置づけられているからである。

たしかに、『人間の条件』第二章第七節で、「『公的 (“public”)』という用語は、世界そのもの (world itself) を意味している」(HC: 52=78)であるとか、「共通世界としての公的領域 (public realm as, the common world)」(HC: 52=79)と述べられているように、アレントは「共通世界 (common world)」を専ら「公的領域 (public realm)」と同一視して論じており、その際彼女は「公的領域」が持つ「世界性 (worldness)」と対比させるかのように「私的領域」の「無世界性 (worldlessness)」(HC: 54=81)を強調している。アレントは、「公的領域」との関係性において見出される「私的領域」の「欠如的特徴 (privative character)」(HC: 61=90)を次のように述べている。

もともと「欠如している (privative)」という観念を含む「私的 (“private”)」という用語が意味を持つのは、公的領域が持つ複合的な意味 (multiple significance of public realm) との関係性においてである。完全に私的な生活を送るということ (to live entirely private life) は、何よりもまず、真に人間的な生活に不可欠なものが奪われている (deprived) ということの意味する。すなわち、他者 (others) によって見られ聞かれることから生じるリアリティ (reality) を奪われていること、物の共通世界の介在によって他人と結びついたり離されたりすることから生じる他者との「客観的」な関係性 (“objective” relationship with them) を奪われていること、さらに、生命そのものよりも永続的なもの (something more permanent than life itself) に到達する可能性を奪われていることを意味するのである。(HC: 58=87)

上記の論述から、アレントが「私的領域」の「欠如的特徴」として見出していたのは、「公的領域」で出会う「他者」の不在、そして「他者」によって見られ聞かれることから生じる「リアリティ」の欠如だったと理解

することができる。「私生活に欠けているのは他者の存在である (the privation of privacy lies in the absence of others)」(HC: 58=87-8)。「公的領域」で可能となる政治的な生活の観点から見ると、「私的領域」における「人間存在の客観的状态」とは、「生命の必要性(necessity)」に束縛された「自由の剥奪(deprivation of freedom)」(HC: 70=100)と見えるので、その否定的な側面だけが現われてくる。しかしながらアレントは、「私的領域」をただ否定的な側面にのみ着目して考察していたわけではない。たしかに『人間の条件』では、「公的領域」との関連で「私的領域」の「欠如的特徴」が明確に論じられている。だが見落とすべきでないのは、「私的領域」の「欠如的特徴」を述べた直後に展開される彼女独自の「私有財産」論では、「私有財産」の特徴やその役割について考察を行ったうえで、この「私有財産」と関連づけられて把握された「私的領域」の空間的意義(HC: 62-4=92-3)や、人間的な生にとって「私生活が持つ欠かすことのできない特徴(non-privative traits of privacy)」(HC: 71=101)についても論じられている点である。たとえ『人間の条件』で論じられた公私区分論だけに焦点を当てたとしても、彼女が「私的領域」を消極的ないし否定的に捉えていたとする解釈は一面的な見解だと言わなければならない。

この点に関して、アレントの「私的領域」概念をその積極的かつ肯定的な存立意義において捉え直すために有益な視点を提供していると考えられるのが、山本哲士の2005年の論考である(山本2005)。同論考で山本は、『人間の条件』第二章「公的領域と私的領域 “The Public and the Private Realm”」で論じられたアレントの公私区分論について、とりわけ「私的領域」をめぐる彼女の論述に着目しながら読み解くことで、「プライバシー(privacy)」とは区別された「プライベートなもの(private realm)」に関する彼女の洞察を明らかにしようとしている。山本の指摘の中でもとりわけ重要なのは、アレントの思想において「私的領域(private realm)」を意味する「プライベートなもの」が、「私生活(privacy)」を意味する「プライバシー」とは概念的に区別されており、しかもこの「私的領域(「プライベートなもの」)」が、「公的領域」である「共通世界」との関連性において構成されているという点に、その肯定的な存立意義が見出されているという見解である(山本2005: 33)。上記のような解釈を提起する際に山本が注目しているのが、「公的生活の意味」をめぐる次のようなアレントの論述である。

共通世界(common world)は万人に共通の集会場(common meeting ground of all)ではあるが、そこに集まる人びとは、その中で、それぞれ異なった場所(different locations)を占めている。そして二つの物体が同じ場所を占めることができないように、ある人の場所(location of one)が誰か別の人の場所(location of another)と一致することはない。他者によって見られ聞かれるということが重要だというのは、あらゆる人が、みなそれぞれに異なった立場から見たり聞いたりしている(everybody sees and hears from a different position)という事実に基づいているからである。これこそが公的生活の意味(meaning of public life)なのである。この生活に比べれば、最も豊かで満足すべき家庭生活(family life)でさえも、できることと言えばせいぜいその立場に付随する側面や物の見方(perspectives)を拡大したり拡張したりして提供することだけなのである。(HC: 57=85-6)

上記アレントの論述から山本が見出そうとする「パブリックなもの」と「プライベートなもの」のエッセンスとは、「パブリックな場において、ひとりひとりがまったく違うということ、同一の対象に係わっているが、多様な視座と局面をもって、それを見聞きしているという『プライベートなもの』の差異/多様さ」である。つまり、「共通世界においてひとりひとりが異なって、同一のものごとを多彩に見聞きしあっている、そのくひと



り>ひとりが『プライベートなこと』の本質であるのだ」(山本 2005: 32)。このようにアレント公私区分論において「私的領域」が、「パブリックなものの中のプライベートな場」として位置づけられている点を指摘したうえで、山本は、「私的領域」をめぐる一見すると否定的なアレントの論述を「はすかい読み」することで、彼女が見出した「私的領域（「プライベートなもの」）」の積極的な存立意義を次のように捉え直すのである。

「他人によって見聞きされることから生じるリアリティを奪われている」というのではなく、見聞きされることから守られていることで、「物の共通世界の介在によって他人と結びつき分けへだてられていることから生じる他人との『客観的關係』を奪われている」のではなく、他者との関係性からこれも守られているということである。それゆえ、生命そのものよりも永続的なものを達成する可能性が奪われているのではなく、可能性におかれている、というようにはすかいに読むことである。つまり、アレントが肯定的にみている「プライベートなもの」は、共通世界においてこそ構成されているのだ。(山本 2005: 32-3, 強調点は筆者)

上記のような山本の考察は、アレントの「私的領域」概念が持つ積極的かつ肯定的な存立意義を捉え直そうとする際に示唆に富む見解だと言える。彼の解釈によって、「私的領域」における「人間存在の客観的状态」を「自由が奪われた（剥奪）」状態として否定的に評価することで、「私的領域」を「欠如的特徴」においてのみ把握してきた従来の諸解釈に対して、「私的領域」とは、公示されるべきではない隠されるべきものが適切に「守られている（保護）」状態として、人間的な生にとって「欠かすことのできない特徴」を持つ生活領域として肯定的に評価することができるようになるのである<sup>12)</sup>。

本研究では、山本が提示した「共通世界」において構成される「私的領域」概念の解明という論点を共有したうえで、アレントの「私的領域」概念が持つ「世界的性格」の考察を通して、彼女の「私的領域」論を、「共通世界」の安定的な存立を保障する思想として、その肯定的かつ積極的な存立意義の諸相において再構成することを試みたい。ここで言う「私的領域」概念が持つ「世界的性格」とは、以下二点の特徴を指すものである。それは第一に、アレントの「私的領域」概念が優れて「空間的」な特徴を持つものとして構成されているということである。先述したように、アレントは「私的領域」の「無世界性」について言及していた。だがここで「無世界性」によって特徴づけられた「私的領域」とは、山本の区別に従えば、「私生活 (privacy)」を意味する「プライバシー」を指すのであって、「私的領域 (private realm)」を意味する「プライベートなもの」ではない。彼女にとって「プライバシー」としての「私生活」とは、他者によって見聞きされるものではなく、「存在するために隠しておく必要があるもの (things that need to be hidden)」(HC: 73=103-04) を隠すための場所であり、それは「無世界性」によって特徴づけられた生活として理解されていた。「私生活」は他者によって見られ聞かれるべきではなく、それがともかくも存立するためには本質的に「無世界性」のままに留め置かれるべきものなのである。しかしながら、その一方でアレントが強調したのは、これらの「隠しておく必要があるもの」を隠し守るための場所が「世界」の中で保障されなくてはならないということであった。「私生活」の秘密を公示の光から隠すことで、そこに宿る人間的な生の尊厳を守るためにも、人間は「世界」の中に自分の場所——「世界の中の住処」——を持つことが認められねばならない。第2章で論じるが、まさにこの点こそ、アレントがその独創的な「私有財産」論において提示した思想的洞察に他ならないのである。

そして第二に、このような「空間的」な特徴を持つ「私的領域」に守られることによるのみ、人間的な生に固有の「能動性」が生まれうるということである。アレントの思想において「私的領域」とは、その場に隠

され、守られることを通して立ち上がってくる能動的で肯定的な存在の在処でもある。彼女にとって「私的領域」とは、「公的領域」とは異なる共生の空間として、つまり「公的領域」で出会う他者とは異なる「他者」と、「行為」や「言論」とは異なる方法でともに生きることが許される場所として理解されているのである。「私的領域」に守られることで形成される人間的な生に固有の「能動性」の所在については、第3章の道徳哲学論、および、第4章の子どもの教育をめぐるアレントの考察を通じてその一端を解明するつもりである。アレントは、「私的領域」と「公的領域」とは、共存のかたちで、双方が互いの存立を保障しあうという関係性に置かれたときのみ安定的に存立できるということを認識していたのであり、決して「私的領域」を無視ないし軽視していたのではない。それどころかむしろ、彼女にとって「私的領域」の安定的な存立とは、「人間の尊厳」を守るために欠くことのできない根本的な条件として根本的に重視されていたのである。

さらに『人間の条件』での議論を離れて他の著作や論考に眼を転じると、アレントの論述スタイルの問題もあり、明確な主題として論じられた箇所は断片的でそれほど多くないとはいえ、「私的領域」の存立意義をめぐって、『人間の条件』で展開された「私有財産」論とは異なる論点からなされた彼女の思索の軌跡を見出すことができる。アレント「私的領域」論の積極的な存立意義を解明するために、本研究が主題として設定した諸論点に着目して彼女の議論を再構成すると、「私的領域」に人間的な生の尊厳を支える積極的な存立意義を見出しその保障の必要性を訴えようとしたアレントの思想的営為が明瞭に浮上してくるのである。本研究では、アレントの「私的領域」概念を、その肯定的かつ積極的な存立意義の諸相において解明することを通して、彼女の「私的領域」論を、「共通世界」の安定的な存立を保障する思想として再構成することを目指したい。

### 3. 本研究の章別構成

最後に、本研究の章別構成について概観しておく。

第1章では、アレント研究史の全体的な動向について概観する。研究史を概観することで浮かび上がるのは、アレント研究における主要な研究動向が、専ら彼女の公共性論についての多岐に亘る諸解釈の競合を基軸として展開してきたという経緯である。このような研究史の諸動向に対して、本研究では、公共性論の理論的精緻化のためにも、「私的領域」概念を解明する必要があることを提起する。そのうえで、アレントの「私的領域」論に着目したいいくつかの先行研究を検討し、アレント思想における「私的領域」概念の積極的な存立意義を捉え直すために考察すべき基軸的論点を導出したい。

第2章では、アレントの独創的な「私有財産」に関する議論に着目しこれを考察する。それが独創的なのは、彼女にとって「私有財産」とは、通常想起されるような、貨幣、商品、資本といった「動産」としての「富」とは本質的に異なるものとして理解されているからである。アレント思想において「私有財産」とは、「富」や「資本」といった経済学的範疇に属する概念としてではなく、「公的領域」に対する「四つの壁（防護壁）」として、「私的領域」の安定的な存立を保障するものとして捉え直されている。アレントの「私有財産」論に着目することで明らかになるのは、この「防護壁」としての「私有財産」に囲われることで「私的領域」が、「世界の中の住処」として存立することの積極的な意義だということ提起したい。またこれまで看過されてきた公私区分論におけるアレントの主張とは、「私的領域」の安定的な存立を擁護する点にあったということも併せて強調したい。さらに「私有財産」をめぐるアレントの議論は、「私有財産」が有する「世界的性格」やその意義が、近代社会の到来とともに見失われていった経緯を批判的に捉える視点も備えている。本章の後半では、近代社会における「私有財産」の解体とそれに伴う「私的領域」存立の危機に関するアレントの問題意識の所在を考察するとともに、晩年のアレントの「私有財産」論が、現代社会の諸条件のもとで「私的領域」の安定的

な存立を支える「私有財産」の保障の方途をめぐって示唆に富む問題提起を試みていることを明らかにしたい。

第3章では、全体主義による「私的領域」の破壊という論点に焦点を当てて、アレントの全体主義論を考察することで、全体主義による「人間の尊厳」の破壊に対峙しようとした彼女の思想的営為を解明する。アレントの全体主義批判における重要な論点としてここで指摘したいのは、彼女が全体主義に抵抗するための不可欠の根拠として、「私的領域」の意義を重視していたということである。彼女の全体主義論において、「私的領域」とは、「思考する個人」の在処として、人間の行為の中でもっとも「自由」で「純粹」な能力である「思考」の能力を、個々の人間の内面において培うことのできる不可侵の個人的空間として根本的に重視されていたということを提起したい。後年に展開された道德哲学論も、全体主義批判として提起された「私的領域」論を思想的に深化させた議論として捉えることができる。本章の後半では、1960年代に執筆された一連の諸論考から構成されるアレントの道德哲学論を考察し、彼女が、全体主義に対する「政治的」抵抗に先立つ「個人的」抵抗の一形態として現れる、体制への個人的な「不服従」の意義を評価していた点に着目し、「私的領域」論の観点からその思想的含意を読み解きたい。

第4章では、従来の研究において「保守的」と見なされ批判されてきたアレントの教育論に着目しこれを考察する。アレントの教育論をめぐっては、主に彼女の公共性論に着目してシティズンシップ教育論を展開しようとする論者から、「政治」と「教育」の区別を強調する彼女の議論が「保守的」とあるという批判が提起されてきた。本章ではアレントの教育論を、彼女の「権威」および「私的領域」概念に着目して考察することで、「保守的」と見なされ批判されてきた彼女の教育論の主眼が、子どもの「新生」を通じた「人間社会」としての「共通世界」の不断の再生と持続的存立にあったことを明らかにしたい。その際着目すべきは、アレントが、学校教育の「公共性」を認識しつつも、「家族」とともに「学校」という教育空間を「私的領域」に位置づけることで、双方の空間を「世界」を「更新」してゆく子どもの能動性を育む庇護的空間として捉えていたことである。本章では、アレントの教育論において「私的領域」が、子どもの成長と発達のために必要な基本的条件を保障するとともに、将来の「市民」として「世界」を「更新」する使命を担う子どもたちの能動性を育成するための庇護的空間として積極的な存立意義のもとで捉え直されていたことを提起したい。

本研究の目的は、アレント思想における「私的領域」概念の積極的な存立意義を解明し、彼女の「私的領域」論を、「共通世界」の安定的な存立を保障する思想として再構成することを通して、アレント思想研究における新たな解釈視点の所在を提示することであるが、無論、本研究におけるこれらの考察をもってアレント思想における「私的領域」概念の全体像が解明されるわけではない。むしろ本研究は、アレント思想に位置づけられた「私的領域」概念の総体的な解明を通して、アレント思想研究における新たな思想的地平の開示を目指す筆者の研究構想における不可欠の基礎的考察として位置づけられるものである。そこで終章では、各章での考察の結果明らかになったことを本研究の「結論」として提示したうえで、アレント「私的領域」論の総体的解明に向けて今後着手すべき「課題」を提示することで本研究を閉じることにしたい。

## 【序章 注】

1) ニューヨークのニュースクール・フォー・ソーシャルリサーチで教鞭をとっていた晩年のアレントの指導を受けた弟子であり、1982年に出版されたアレントの浩瀚な評伝『ハンナ・アレント伝 *Hannah Arendt: For Love of the World*』の著者として知られるE・ヤング＝ブルーエルは、歴史上の個別の事例のなかから、「新しいものを特定し、それらを探究し、その探究が普遍性をもたらした時には、その普遍性を明確に表現するという

点」に、政治思想家としてのアレントの「最大の才能」を見出している。「彼女はかなり複雑な個々の事例を反省的に判断し、私たちのほとんどが思い出さずことさえできず、ましてや区別などできないほどの個別的事例を要素として考慮に入れることができた」(Young-Bruehl 2006=2008: 191)。ヤング＝ブルーエルは、先例のない「新しいもの」を特定するアレントの才能は、例えば、政治思想における伝統的な統治形態論のどの類型にも適合しない全体主義という統治形態の特殊性の解明や、専らフランス革命とロシア革命に規定された革命思想において等閑視されてきたアメリカ革命の意義の解明において随所に発揮されていることを指摘している(Young-Bruehl 2006=2008: 190-91)。

2) 本研究では煩雑さを避けるために、アレントの著作から引用する際には略号を用い、各著作と略号については文末の参考文献リストに示した。またアレントの著作から引用する際には、おもに邦訳文献に依拠しているが、訳文は適宜変更している。

3) アレント思想とアウグスティヌスの政治哲学との思想的関係性について、とりわけアウグスティヌスの「始まり (*initium*)」の概念を、彼女がどのように受容し解釈したのかについては、森川輝一による卓抜な考察がある(森川 2010)。

森川は、『全体主義の起原 *The Origins of Totalitarianism*』初版(1951年)とその二年後に発表された論文「イデオロギーとテロル——新しい統治形態 “*Ideology and Terror: A Novel Form of Government*”」(1953年)との相違点に着目し、この間にアレントの思想が決定的な転回を遂げていることを指摘している。この1950年代初頭におけるアレントの思想的転回の背景には、博士論文『アウグスティヌスの愛の概念』で提起されて以来、彼女を悩まし続けてきた難問が存在したと言う。その難問とは、『『第二の世界創造者』たる人間はどのようにして隣人と共生することができるのか』、あるいは、神が創った「世界」である『『包摂するもの=宇宙』を生きる人間たちがどのように新たな『人間の世界』を創設するか』という「政治体の創設」(「始まり」)をめぐる問いであった(森川 2010: 184)。

「政治体の創設」(「始まり」)という難問に対して『全体主義の起原』初版のエピローグで提起したアレントの応答は、森川によれば、多分に問題を孕んだものだった。なぜならアレントは、新たな政治体の創設(「始まり」)という問題を、「制作」の様式、すなわち、「創設の問題を、建築の比喻で、すなわち何かを『造る *fabricate*』という『制作 *work*』の様式」で捉えるという誤りを犯していたからである(森川 2010: 186)。政治体の創設を「制作」の様式で捉えるという思考様式は西洋精神史の伝統に多くの先例を持っており、それは例えば、「ヘブライズムにおける神すなわち被造物を無から造り出して支配する創造者の形象に、またヘレニズムの伝統においては理想のポリスの『創始者=支配者 *archōn*』を求めたプラトンの政治哲学に、さらには世界の外部……から世界を認識し、操作し、造り変えようとする近代の自然科学者」に見いだされると言う(森川 2010: 121-22)。

しかしながら、政治体の創設を「制作」の様式で捉えるという思考様式は深刻なディレンマを抱え込まざるをえない。なぜなら、「自由な活動のための空間を創設する瞬間において、まさに活動は制作にすり替わってしまう」からである。政治体を「造る」こととは、理想のポリスを求めたプラトンの政治哲学に見られたように、「優れた『創始者=支配者 *archōn*』が単独で行う制作行為」と見なすことにほかならず、しかも、このように政治体を「造る」ことは、「一者による他の人びとへの支配を正当化する点で、プラトン自身が最悪の政体として批判する『僭主政治』と同じ形式に陥ってしまう」(森川 2010: 210-11)。政治を「制作」の様式で捉える限

り、「政治における『始まり *archē*』の問題は、政治体の『作者（支配者 *archōn*）』の良し悪しに還元されてしまうほかない」（森川 2010: 186）。そして、「全体主義の破局の後で新たな政治体の始まりを求めるアレントもまた、『世界の造り手 *fabricator mundi*』に創設を委ねようとするかぎりにおいて、プラトンと同じアポリアに直面せざるを得ない」のである（森川 2010: 211）。「少なくとも一九五〇年代初頭のアレントは『活動』を基本的に『制作』の様式で捉えており、それゆえ新たな始まりを、何か新しいモノが（例えば政治体が）造りだされる瞬間として捉えてしまうというディレンマに陥っていたのである」（森川 2010: 285）。

だが『全体主義の起原』初版の二年後に発表された論文「イデオロギーとテロル——新しい統治形態」において、アレントは、後の主著『人間の条件』における活動論へと結実する決定的な思想的転回を遂げるに至る。彼女の思想的転回を促したものこそ、アウグスティヌスの政治哲学であった。森川は、アレントがアウグスティヌスの政治哲学、とりわけその「始まり (*initium*)」の概念を、アウグスティヌスの意図に反して大胆に読み替えることで、「始まり」を捉える視座そのものを転換するに至る彼女の思想形成の過程を詳細に追跡している。アレントは、「キリスト教における『創造』概念を、誰かが世界を（無から）創造するというのではなく、個人が世界において生を始めるという『始まり *initium*』として捉え直してゆくのである」（森川 2010: 285）。1953年の「イデオロギーとテロル」論文の時点でのアレントにとって、「今や彼女の導くのは、……この世界の中に子どもたちが絶えず生まれ出てくるというごく平凡な出来事 *Ereignis* の中に無数の新たな『始まり *initium*』の可能性を見出すアウグスティヌスの政治哲学である」（森川 2010: 283）。

4) アレントの解釈する「自由」概念——政治的領域における「活動」を通して何事かを新しく「始める」という「自由 (*freedom*)」——は、きわめて独創的でありここでその詳細について論じないが、指摘しておきたいのは、彼女の「自由 (*freedom*)」概念が、近代の自由主義思想が依拠する「自由」概念——政治的領域から切り離された私的な個人の選択の「自由 (*liberty*)」——とは根本的に異なる概念だということである。アレントの理解において「自由」とは本来、政治的領域と切り離されては存在することができないものであった。ところが、「政治」の意味を専ら個人の生命の維持と私的利害の保全に見出す近代の自由主義思想は、「自由」の意味する内容を、私的な個人の「選択の自由」を意味する「自由 (*liberty*)」と解釈することで、「自由」概念の政治的意義、すなわち、政治的領域における「活動」を通して他者ととともに何事かを新しく「始める」という「自由 (*freedom*)」という意味内容を切り捨ててしまったのである。

自由主義 (*liberalism*) は、その名称にもかかわらず自由 (*liberty*) の概念を政治的領域から締め出すのに一役買って来た。自由主義の哲学によれば、政治は、生命の維持とその利害の保全をもつぱらの関心事とせざるをえないからである。こうして、生命が危険にさらされるときには、すべての行為は明らかに必然性 (*necessity*) の支配下におかれる。生命の必要 (*life's necessities*) に配慮すべき固有の領域は、巨大なそしてますます拡張しつつある社会的・経済的生活の圏域 (*sphere of social and economic life*) であり、その管理運営は、近代の初頭以来絶えず政治的領域に影を落としてきた。(FP: 154=210)

このように、近代の自由主義思想が解釈した「自由 (*liberty*)」概念を批判する一方で、アレントがみずからの「自由 (*freedom*)」概念を提起するうえで参照しているのが、聖アウグスティヌスの政治思想である。彼女によれば、アウグスティヌスの唯一の政治的著作である『神の国』で考察された自由論に、その後の西洋政治思想の伝統において決定的な影響をもたらすことになる「選択の自由 (*liberum arbitrium*)」としての「自由」の

議論とは、まったく異なった「自由」の概念を見出し、次のように論じている。

アウグスティヌスは、『神の国 *City of God*』では、当然のことながら、他の著作以上にローマに特有の経験を背景にして語っており、そこでは、自由 (freedom) は人間の内的性向ではなく、人間が世界に存在するときの特徴と考えられている。自由は人間が所有するものではない。人間、より適切にいいかえれば、世界のうちに人間が到来すること (his coming into the world)、このことによって自由は宇宙のうちに現われる (appearance of freedom in the universe)。つまり、人間が自由であるのは、人間が一つの始まりだから (man is free because he is a beginning) であり、宇宙がすでに存在した後にそのように創造されたからである。「始まりが存在せんがために人間は創られた。この始まり以前には何者も存在しなかった ([Initium] ut esset, creates est homo, ante quem nemo fuit)」。 (FP: 165-66=226-27)

5) 1950年代半ばに計画されたものの完成しなかった幻の著作『政治入門 *Introduction into Politics*』の草稿集を再構成した『政治の約束 *The Promise of Politics*』で、アレントは、「全体主義と原子爆弾 (totalitarianism and the atomic bomb)」という「私たちの時代の根源的経験 (fundamental experience of our age)」のもとで提起された、政治の存在意味に対する疑問を取り上げている。「二十世紀に政治がもたらした災厄、そして未来において政治から発生する怖れのある、それよりもはるかに大きな災厄」である「全体主義国家と原子兵器」という政治が生み出した二重の脅威は、「あらゆる人間の生命の基本的な存立可能性 (basic possibility of life for all of humanity)」を脅かしている。そうだとすれば、現代世界において、「政治はまだ何らかの意味を持っているのだろうか (Does politics still have any meaning at all?)」 (PoP: 108-10=139-41) このような政治の存在意味に対して投げかけられた疑問に対して、アレントは、「政治の意味は自由である (the meaning of politics is freedom)」 (PoP: 108=139) と端的に応答したうえで、その理由について次のように述べている。

……たとえ世界が袋小路に陥っている結果として私たちが奇跡を待望しても、そのような期待は、本来の意味での政治的領域から私たちを追放するものでは断じてありえない。もし政治の意味が自由だとするなら、それはこの領域において——しかもこの領域においてのみ——私たちは奇跡を期待する権利 (right to expect miracles) を紛れもなく有しているという意味なのである。なぜかと言えば、私たちが迷信的に奇跡を信じているからではなく、人類は、それを自覚していようがまいが、活動が可能である限り (as long as they can act)、ありそうもないことや予測し得ないこと (the improbable and unpredictable) を実現する能力を持ち、実際、つねに実現しているからである。政治は今なお何らかの意味を有しているかという問題は、まさにその問題が最終的に奇跡への信仰で解消される地点で——はたしてそれ以外のどこでこの問題が解消されうるだろうか——政治の意味という問題に私たちを真っ直ぐに連れ戻すのである。

(PoP: 114=145)

ここで彼女が述べていることは、「活動」という人間的な能力への、そしてこの「ありそうもないことや予測し得ないこと」を実現する「奇跡」とも言うべき能力を備えた「自由」な存在である人間への根本的な信頼の表明として理解することができるだろう。政治的な危機状況のもとでアレントが見定めようとしたのは、個々の人間に備わっている「自由そのものの能力、始めるといって純然たる能力 (faculty of freedom itself, the sheer capacity to begin)」だった。「それは、人間のすべての活動様式に息吹を与え活気づける能力であり、偉大で

美しいすべての事柄を生みだす隠れた源泉 (hidden source)」である (FP: 167=229)。そしてこの「始める」という能力こそは、「奇跡を起こす能力 (capacity for performing miracles)」 (FP: 168=230) そのものであり、しかもこの能力が個々の人間に備わっているということを彼女は些かも疑わないのである。

6) 木前利秋は、全体主義以降における「政治的なもの」のあり方を模索したアレントの思想的営為が、「冷戦体制の崩壊後、『民主主義の第三の波』が叫ばれるなかで……一躍脚光を浴び始めた」(木前 2008: 221) という背景について次のように述べている。

今日私たちは、全体主義という過去の亡霊の克服に依然、悩まされる一方で、すでに東西体制が崩壊した後の政治状況を生きている。全体主義の克服がいかに重い課題であるか、資本主義と社会主義の対立がいかに脆い現実であったかを、二つながら思い知らされた次第だが、……ポスト全体主義の政治課題が、たんに資本主義か社会主義かの二者択一にあるのではなく、ソ連型の共産主義ともアメリカ型の資本主義とも違った「第三の道」を探ることにあるのを自覚していたのが、ほかでもないハンナ・アレントであった。(木前 2008: 221-22)

そのうえで今日、アレントの「活動的生活」論——彼女が『人間の条件』において自らの主題とした、「労働」、「制作」、「活動」という活動的生活のための人間の条件を問うこと——を考察することの意義を、ポスト全体主義、ポスト東欧革命、ポストプラトニズム (プラトンに始まる西洋政治哲学の伝統全体の批判的検討)、そしてポスト政治学 (「親密圏」という従来の政治学では十分に考慮されてこなかった「政治的なもの」の発見) という四つの「ポスト」を念頭に置きつつ、「政治的なもの」の新たなあり方をめぐる議論について、アクチュアルな展望を唆している (木前 2008: 234-35)。

川原彰も、公共性論を中核とするアレントの思想が 20 世紀における政治理論に少なからぬ影響を与えていると指摘している。具体的には、①J・ハーバーマスの「市民的公共性」をめぐる論や、S・ウォーリンの民主主義プロジェクトをめぐる議論、②1989年の東欧革命を主導した、A・ミフニクやV・ハヴェルらに代表される東中欧の民主主義的反対派の「市民社会」論、③21世紀における政治理論、とりわけ、B・バーバーの強力な民主主義を基盤にした「市民世界」論や、ハート&ネグリの〈帝国〉とマルチチュードをめぐる議論などにアレントの思想的影響が見られると言う (川原 2006: 86-7)。

7) N・フレイザーは、『公共性の構造転換』で提起された「公共圏についてのハーバマスの見解 (Habermas's idea of the public sphere)」の概念が、「批判的社会理論 (critical social theory) と民主主義にもとづいた政治的な実践にとって不可欠であること」を認めただうえで、「既存の民主主義の限界を理論的に明らかにしうるカテゴリーを生み出していくには、ハーバマスの公共圏の分析を批判的に再検討し、再構成する必要があること」を指摘している。フレイザーが批判的な検討の対象とするのは、『公共性の構造転換』での探究対象である、「ハーバマスが『自由主義的なブルジョア的公共圏モデル (“liberal model of the bourgeois public sphere”)』と呼ぶ、特殊歴史的に限定された形態の公共圏」についてである (Fraser 1992: 111=1999: 119-20)。そのうえで彼女は、『公共性の構造転換』での「公共圏」に関するハーバマスの議論が、専らこの「自由主義的な公共圏」の分析にのみ重点が置かれており、「そのほかの非自由主義的で、非ブルジョア的な、競合するさまざまな公共圏 (nonliberal, nonbourgeois, competing public spheres) を検証できていないこと」を問題視している (Fraser

1992: 115=1999: 126)。「自由主義的な公共圏」を理想化するハーバマスに対して、近年の社会史的研究の成果を参照しながらフレイザーが主張するのは、「ブルジョア的な公共性が公共性そのものではなかった (*bourgeois public was never the public*)」ということ、「それどころか実際には、ブルジョア的公共性と同一時代に、ナショナリストの公共性、庶民的な農民の公共性、エリート女性の公共性、労働者階級の公共性など数多くの競合する対抗的な公共性 (*competing counterpublics*) が出現した」ということである (Fraser 1992: 116=1999: 127)。このようにハーバマスの「公共圏」論を批判したうえで、自らの「批判的社会理論」の分析対象としてフレイザーが注目するのが、「下位の対抗的な公共性 (*subaltern counterpublics*)」である。この「下位の対抗的な公共性」とは、「従属的な社会集団の構成員 (*members of subordinated social groups*) が自分たちのアイデンティティ、利害関心、要求をめぐって、それを覆すような解釈を定式化する対抗的な討議 (*counterdiscourses*) を考え出し、流布させていく同時並行的に存在する討議の舞台 (*discursive arenas*)」を意味するものだという (Fraser 1992: 123=1999: 138)。フレイザーは、「下位の対抗的な公共性」に着目した「公共圏」論を提起することで、「階層社会の場合は、支配—従属の条件のもとで形成された下位の対抗的な公共性を擁護する」とともに、「それ以外の場合には、社会的な平等と文化的な多様性、そして参加民主主義とを結びつける可能性を擁護する」ことを目指すのである。

簡潔に言えば、私たちは多元的だが、不平等な公衆 (*multiple but unequal publics*) が参加する公的生活の形態に関する批判的な政治社会学 (*critical political sociology*) を必要としているのである。このことは、様々な公共性の競合的な相互作用 (*contestatory interaction of different publics*) を理論化し、公共性のあるものを、他の公共性に従属させるメカニズムを見極めることを意味している。(Fraser 1992: 127-28=1999: 145)。

ところで、日本の社会学、とりわけ地域社会学や住民運動研究の文脈において、アレントの思想がどのような経緯で受容されてきたかについて興味深い考察を行っているのが権安里の論考である (権 2006)。権はその論考のなかで、著作の公刊年からすれば時期的に先行しているアレントの公共性論が、ハーバマスの市民的公共性 (公共圏) 論の受容以降に注目されるようになった経緯に着目している。権によれば、おもに 1960 年代末から 70 年代における地域社会学・住民運動研究では、「公共性」の役割や意義を、国家=権力装置を批判するために公論を結集させるという点で捉えており、その際に公共性のモデルとしてハーバマスの公共圏論に依拠していたという。しかしながら 90 年代以降、理性的な討議による合意形成を重視する公共性の捉え方と、その公共性を担う「強い市民」という理想的・抽象的な市民像という普遍的で単一的な公共性・市民像に基づくハーバマスの公共圏論に対して批判と再考の契機が高まった。かくして、ハーバマスの公共圏論における単一的な公共性・市民像から排除されていたもの——現実の地域社会に存在する「市民の複数性」のあり方——を見出すべく、「見捨てられた境遇」、「他ならなさ」(ユニークネス)、「複数性」、「現われ」といったキー概念で構成されるアレントの公共性論に関心が寄せられるようになったという (権 2006: 31-4)。

権によれば、このような日本の社会学におけるアレント思想の受容は、哲学・思想史の分野で提起されてきたアレント解釈とある種の「ズレ」を生じさせながらも、今日における公共性をめぐる問題構成に関して示唆を与えうる「可能性」と「課題」を提起していると言う。その「可能性」とは、アレントの「見捨てられた境遇」という概念を「ズレ」ともないうつ受容することで、「ハーバマス公共圏論では看過されていた『本質的な』排除 (構造的排除) を問題化」することができるということ、なおかつ、「アレントが公共空間から捨



象した身体性や生命過程に関わることを、『複数性』という観点から捉え直す視座」を獲得したことである。一方の「課題」とは、「アレントを受容した公共論においては、公共という関係性の場の生成条件が個人の内面に還元されることと、公共それ自体を問いの対象として問題化できない」ということを挙げている（権 2006: 42）。

8) アレント思想の意義を、彼女の公共性論に見出したうえで、その公共性論を解明するための鍵概念としてとりわけ「活動」論に注目し、それをどのように解釈するかということに主要な関心が向けられてきた研究動向については、本論第1章第1節で概観する。ここでは、アレント公共性論の中核的概念である「活動」論をめぐって提起された諸論点について、次のような D・ヴィラによる的確な論述を紹介しつつ、アレント「活動」論に寄せられた批判的見解を簡単に提示したい。

……政治的活動 (political action) はアレントの著作のなかでは、共通の関心事をめぐる対等な人々による目的設定に関する論争 (debate) や討議 (deliberation) という一種の話し合い (talk) として登場している。そういう話し合いが行われるのは公的領域 (public realm) においてだが、これは国家や経済のいずれとも異なる領域であり、複数性 (plurality)、平等 (equality)、共有性 (commonality)、能力 (ability) などによって構成される領域である。(Villa 1996: 35=2004: 57)

上記の論述においてヴィラは、アレントの「活動」に適合する行為を、「政治的討議」(deliberative speech) と規定したうえで、「(政治的) 討議」としての「活動」が可能となるための「必須条件」を四点に整理して提起している。ヴィラの議論を適宜参照しながら言えば、それは第一に、政治的討議が可能となるために不可欠な前提条件として、共通の事柄に対して多様な見解 (diversity of perspectives) を意味する「複数性」が担保されていることである。第二は、自由な討議を可能にする市民間の「平等」な関係性が保障されていることである。第三は、「集団行動の方針に関する討論であれ意見の相違であれ、判断や行為の背後に最低限度の合意 (agreement) があること」(Villa 1996: 34=2004: 54) である。第四は、政治的討議に参加するのにふさわしい一定の能力を備えていることである。「政治的討議/活動 (political speech / action) には、判断 (judgment)、誠実さ (integrity)、公平さ (impartiality)、そして『公的な事柄』への積極的参加 (fierce commitment to the “public thing”) が求められる」からである (Villa 1996: 35=2004: 56)。

上記四点の「政治的討議」としての「活動」の「必須条件」をふまえたうえで、アレントの活動論に対して解釈者たちが提起した批判として有力な論点としては、以下の三点が挙げられる。それは第一に、「政治的討議」に参加する市民の要件に関する批判である。アレントは「政治的討議」に「参加」することの重要性を説いているが、誰がどのような資格においてこの討議に参加できるのか。第二に、「政治的討議」が行われる場所としての「公的領域」に関する批判である。ヴィラの論述にもあるように、「公的領域」は「国家」や「経済」とも異なる領域であるが、それはいかなる特徴をもった行為領域なのか彼女の論述ではしばしば不明確である。彼女が想定する「公的領域」に相応しい範例とは、例えば、『人間の条件』における「活動」論で頻りに参照される古代ギリシアのポリスのような実践の共同体なのか。そして第三の、とりわけ解釈者たちを悩ませてきた問題として、「政治的討議」における「内容の欠如」という批判が挙げられる。アレントのいう「活動」の形態が「政治的討議」として提示されたとしても、そこで行われる討議で一体何が話し合われるのか。この点についてヴィラは、H・F・ピトキンがアレントに加えた有名な批判を引用しつつ次のように述べている。

……適正賃金、人種差別、性差別、社会福祉、環境のような「政治の外にある」問題が除外されれば、市民には語り合うべきものとしてそのほかに何が残ろう。ハンナ・ピトキンは多くの読者の不満を代弁して問うている。「市民を一体化させるものは何か。……アゴラでの果てしない討論で彼らが話し合うものは何なのか」。この問いに対する答えは容易ではない。(Villa 1996: 36=2004: 58-9)

9) アレントの没年にあたる 1975 年 4 月に、デンマーク・コペンハーゲンで行なったソニング賞受賞スピーチ (*Denmark's Sonning Prize Speech*) において、アレントは、自らの「基本的な衝動 (original impulses)」のひとつに、公的な場から身を隠したいという衝動があると述べている (DS: 8=13)。

個人的な謙遜という理由からも、たんなる好みからも、わたしは公的領域から身を隠すことを望んできたのです (I tend to shy away from the public realm)。……わたしの著作をお読みになった方なら、わたしが政治的な発言を行い、活動すべき場として公的な領域を高く評価し、ときには称えてきたことをご存じでしょう。ですからこのようにお話しても、嘘なのではないか、本心からの言葉ではないのではないかとと思われるかもしれません。(DS: 8=13)

その思想的生涯において、「政治とは何か」という問いを絶えず問い続け、「活動」や「公的領域」の意義を強調してきたアレントが、最晩年の講演において、自分自身はそのような「公的領域」から身を隠したいという「衝動」を抱き続けてきたということを率直に告白している点は興味深い。「公的な人物 (public figure) ではなく、公的な人物になることを望みもしなかったわたしのような人間に、公的な名誉 (public honor) を与えることを選んだ神々は、いったい何を考えていたのでしょうか」(DS: 11-2=17)。

アレントが終生抱き続けた「公的領域」から身を隠したいという「衝動」とは、彼女が多感な学生時代を過ごした 1920 年代のヨーロッパ社会で広がった、「あらゆる公的なものに背を向けようとする社会的な流行 (trends)」(DS: 11-2=17) を経験したことによるものだと述べている。アレントによれば、ヨーロッパ世界の衰退を印象づけることになった第一次世界大戦の終結直後という時代状況のもとで、若者たちの間に「公的な事柄をほとんど自動的に拒否する傾向」が広がったと言う。1920 年代のヨーロッパ社会に広がった「公的なものに背を向けようとする社会的な流行」の背景には、「公的なもの」の変容、すなわち、「公的領域」で語られる「言葉」の変容があった。そこで彼女が見出したのは、「公的領域」で語られるあらゆる「言葉」が、もはや人々にとって単なる「騒音 (noise)」としてしか受け止められず、それらはどれも、「主題となる事柄の重要性を失わせ、言葉に耳を傾ける人々の心を混乱させる」ばかりで、その結果「公的領域」そのものが嫌悪や軽蔑の対象となり果ててしまうような状況だった (DS: 9=14)。そして、このような「公的領域」を忌避する時代の雰囲気の中で、それ以前の時代にもまして「哲学」という「思考」の営みが求められるようになったのである。

「もはや人々が世界の安定性に、そして世界における自分の役割に頼ることができなくなった過渡期 (times of transition) にあっては、人生の一般的な条件についての問い (question concerning the general conditions of human life)、人間が地上に登場したときに誕生した問いが、かつてないほどに切実なものとなるのです」(DS: 9=14-5)。こうして「公的領域」への嫌悪・忌避感と哲学への傾倒が相まって、「失われた世代 ("lost generations")」と呼ばれた若者たちの間には、「隠遁と匿名性への情熱 (passion for secrecy and anonymity)」が強まることになったのである。「こうした好みは、それが人生の旅立ちの年齢で獲得したものであるときには、その後もず

っとその人を特徴づけるものとなることが多いのです」(DS: 10=15-6)。

アレントの著作活動について、『全体主義の起原』、『人間の条件』、『革命について』、『過去と未来の間』といった多産な中期の思想的営為から、晩年の『精神の生活』へと目を転じてみると、「多忙な活動と公共空間の喧騒を避けて『現われの世界から退却し、自己の側に立ちもどる』『精神活動』にさらに思索の視点を転じていたことがわかる」(木前 2008: 251)。さらに彼女は著作の随所において、「公共性」や「公的領域」を「光」のメタファーで、そして「私的領域」を「暗闇 (darkness)」のメタファーで語っている。これまでの解釈では、「私的領域」が「暗闇」のメタファーで語られたことの意味をめぐって、専らアレントは「私的領域」を、「公的領域」において「他者」に見られ聞かれることで生じるリアリティを欠いた「無名状態 (obscurity)」として否定的に評価していると思われてきた。だが果たしてこの見解は妥当なのか。例えば『革命について』では、アレントが「文人」と呼ぶフランスの啓蒙思想家をめぐって以下のような興味深い議論が見られる。

アレントは、市民から政治的自由が剥奪されていた 18 世紀における啓蒙絶対主義体制のもとで、古代ギリシアおよびローマの作家たちの研究に専念した「文<sup>オムド・レツトル</sup>人」(man of letters; *hommes de lettres*)——18 世紀フランスの啓蒙思想家たちを指す言葉で、アレントは「文人」の代表例として、モンテーニュ、パスカル、さらにはモンテスキューの名を挙げている——について言及している。「文人」たちは啓蒙絶対主義体制のもとの公的問題の秘匿に憤慨し、社会(最初は宮廷社会から、ついで社交界)から身を引き(withdrawing)、自ら選んだ隠遁生活(seclusion)の中で自身を教育し自らの知性を磨いた(OR: 113=187)。彼女によれば、「彼らが古代にむかったのは政治的自由(political freedom)の探求のためであって、真理(truth)の追求のためではなかった」(OR: 114=189)。このような「文人」たちの生活態度にかんする叙述のなかで、本研究の主題と関連して興味深いのは、以下のようなアレントの指摘である。すなわち「文人」たちは、「自分自身が眼に見え、有意味なものになることができるような公的空間」を剥奪されており、その意味で彼らは貧民(the poor)と同様、「無名状態(obscurity)」という「暗闇(darkness)」の中に存在していた。しかしながら文人たちは、国家や社交界が提供した、「政治的」な有意味性に替わる「社会的」な代替物としての「敬意の地」に止まることを拒み、むしろ「有意味性と自由に対する情熱(passion for significance and freedom)を少なくとも心にいだき、培うことができる私生活の無名状態(obscurity of privacy)を選んだ」というのである(OR: 115-16=191)。つまり、人間が「私的領域」の中で生きるということは、自らの政治的な有意味性を獲得することができる「公的領域」を剥奪され隔離された状態として否定的に捉えられるにもかかわらず、そこは自らの実存的な有意味性と自由の意味とを個人の内面において培うことができる場(「思考」などの「精神の生活」が営まれる領域)でもあると言えるのだ。

上記のアレントの論述を踏まえるならば、従来の解釈とは異なり、じつは彼女にとって「暗闇」に覆われた「私的領域」とはきわめて重要な空間として認識されていたのではないだろうか。アレントが、「暗闇」に覆われた「私的領域」を、単に「公的領域」へ参加する可能性を奪われた「無名状態」としてのみ理解していたわけではないこと、むしろそれは政治的な危機状況のもとで「人間の尊厳」を守るためには欠かすことのできない空間としても捉えられていたのだということを、ここでは指摘しておきたい。アレントも経験した 1920 年代のヨーロッパ社会でも、聞かれ語られる「言葉」が「騒音」に過ぎなくなるほどに「公的領域」が劣化した状況のもとでは、「隠遁と匿名性への情熱」を個人の内面で涵養することができる「私的領域」へと「退きこもる」ことが一層強く志向されたことは想像に難くない。とは言え、「真理」ではなく「政治的自由」を探求するために「私的領域」での隠遁生活を選んだ「文人」と、「公的領域」への嫌悪感から「私的領域」へと「退きこもる」ことを選んだ「失われた世代」の若者たちの間には、埋めがたい決定的な相違が見出されることもまた

事実である。アレントが強調していたのは、一方が他方の存立要件だという意味で、「公的領域」と「私的領域」は緊密な相補的關係性を有しているということだった。彼女の観点に立てば、「公的領域」の劣化や衰退をそのまま放置し傍観することは、「私的領域」の安定的な存立のための条件を破壊することに等しいと言えるのである。アレントにとって重要なのは、「人間の尊厳」を根源的に擁護するための不可欠の条件として、「公的領域」と「私的領域」双方の安定的な存立の方途を考察することなのである。第3章で後述するが、アレントは、自らの生存と家族の安寧という「私生活」の確保を最優先するあまり、ナチス・ドイツが組織した行政的大量殺戮機構の歯車となった数多くの「家庭の父 (*paterfamilias*)」たちを、「人間の尊厳」をやすやすと手放した「群衆人 (*mob man*)」として痛烈に批判している (OGUR)。

10) 「私的領域」に関するアレントの不明確な立論については幾人かの研究者が指摘している。R・フラスマンは、アレントの著作では、「人間の生活における私的な諸側面が公的なものとどのように関連しているのか」という問いについてほとんど強調されていないこと、そして、「アレントが『公的/政治的なもの』をしつこいほど繰り返して強調している」ために、「多くの読者は『私的なもの』に関する彼女の議論を素通りしてしまう」と指摘している。

この側面 (人間の生活における「私的なもの」と「公的なもの」との関連性——筆者補足) に関する思考の不用意さについては、アレント自身にも部分的には責任があった。彼女による公的——政治的なもの (the public / political) の強調は、何度も執拗に繰り返されるうえにたいへん力強いので、アレントの著作の読者たちが私的なものに関する彼女の議論をやり過ぎしてしまうのも無理はないことである。  
(Flathman 2005: 197; Note 36)

さらに千葉眞は、従来のアレント研究において「私的なもの」をめぐる議論があまり注目されなかった原因の一因として、「私的なもの」に関するアレントの立論が、「私的なもの」の有する価値を積極的に評価するという手法をとらずに、「消極的な仕方私的なものの不可欠性ないし重要性を明らかにしていく手法」を採用している点にあったことを指摘したうえで次のように述べている。

注意すべきは、アレントの立論が、…… (中略) ……古代ギリシアの「市民」の自意識がいかようなものであったにもかかわらず、婦女子や奴隷を中心に賄われていた「家政」こそが、彼らの「ポリス」の公共生活への参与を保障していた経済的基盤そのものであったという事実を喚起する方法をとらないということである。むしろ、彼女の議論は、いわば消極的な仕方私的なものの不可欠性ないし重要性を明らかにしていく手法に依拠している。例えば、近代における「家政」の国家規模の展開としての国民経済の出現や現代における大衆社会の出現に関連して、こうした社会的なものの勃興が、詰まるところ公的なものばかりでなく私的なものをも破壊してしまうという周知の議論が提示される。(千葉 2005: 88)

11) アレントの公私区分論における彼女の主張の眼目が、「公的領域」と「私的領域」は異なる構成原理を有するという点、そして「公的領域」と「私的領域」双方の領域の安定的な存立こそが人間の「自由」を根源的に保障するという点にあったことは、以下のような彼女の論述からも明らかである。

ただ必然的なもの、空虚なるもの、恥ずべきものだけが、私的領域の中にそれにふさわしい場所を求めるというのではない。この二つの領域（私的領域と公的領域——筆者補足）の最も基本的な意味は、一方には、ともかく存在するためには隠しておく必要のあるものがあり、他方には、公に示す必要があるものがあるということである。（HC: 73=103-04）

自由 (freedom) にとって必要なのは富 (wealth) ではない。自由にとって必要なのは、安全 (security) と、公的領域の要求から保護された自分自身の居場所 (place of one's own) である。（PRPI: 108）

本研究での問題関心との関連で付け加えて言うならば、アレントにとって「私的領域」とは、なによりも人間的な生にとって「隠しておく必要のあるもの」を守るための場所だと言える。彼女は、この「自分自身の居場所」となりうる「安全」な「私的領域」を確保することが、「自由」の空間である「公的領域」の存立と共に、欠かすことのできない「人間の条件」だということをはっきりと認識していたのである。

例えば、1960年の論文「自由とは何か “Freedom and Politics: A Lecture”」におけるアレントの論述を引用するならば、「私的領域 (private domain)」とは、「四つの壁によって守られた安全 (protective security of our four walls)」な場所であり、その場所とは、「家族 (family) と家庭 (home) を保護する (protection) ところ」であり、そこでは、あらゆる事柄が生命過程の安全 (security of the life process) に仕えており、また仕えなくてはならない生活空間として把握されている。ここで彼女は、「私的領域」において保障される「安全」を、なによりも、家族の構成員が有する「生命への関心 (concern for life)」や「生命への配慮 (worry about life)」が充足されることに認めている (FP: 155=211)。アレントは、「私的領域」の第一義的な存立意義を、個人ならびに家族の「生命の諸々の必要性 (life's necessities)」の保障という点に見出していると言える (FP: 154=210)。また、この論文でのアレントの主張の眼目が、個人の生命の維持と私的利害の保全としての「諸々の自由 (liberties)」の保障に、「政治」が実現すべき目的を見出してきた西洋政治思想の伝統的な思考様式を批判し、「公的領域」における「活動」を通してのみ実現される「自由 (freedom)」——「世界の自由 (freedom of the world)」——の意義を強調することにある点も押さえておく必要がある (FP: 155=211)。

しかしながら、それらをふまえたうえでなお強調したいのは、アレントにとって「私的領域」の存立意義が、「生命の諸々の必要性」の「保障=安全」という点にのみ見出されていたわけではないということである。彼女の諸著作では、「私的領域」が「公的領域」と鋭い対照をなして取り上げられているため、一見すると「私的領域」が「公的領域」の「欠如態」として否定的に評価されていると受け取られがちであるが、じつは、彼女の思考様式において「私的領域」とは、他ならぬ「公的領域」との関係性において根本的に重視されているのである。繰り返しになるが本研究では、アレント思想において「公的領域」と「私的領域」の「断絶」を強調し、彼女が双方の領域を概念的に区別した意義を、専ら「私的領域」に対する「公的領域」の優位性を強調する点に見出してきたハーバマス以降の諸解釈に対して、アレントが、「公的領域」における「活動」が可能となるための不可欠の「人間の条件」として「私的領域」を根本的に重視していた経緯を明らかにすることを通して、アレント公共性論の概念構成において、「公的領域」と「私的領域」が深い思想的関連性をもつことを強調したい。

12) 山本哲士は、『思想』に掲載された論文「個人と国家の〈間〉を設計せよ」の著者である建築家・山本理頭との対談で、『人間の条件』でアレントが提示している「プライベートなもの」と「ソーシャルなものとの関係」に

ついて次のような興味深い発言を行なっている。

プライベートなもの (private realm) がプライバシー (privacy) に変化した時、ソサエティ (society) ができあがっています。これはアレントをそのまま読んでみると、なかなかつかめないのですが、アレントの議論を丁寧に読んでいき、かつ、ギリシアのポリスの事例、そして私自身が経験した、スイスのプライベート・バンクの事例を重ね合わせて、気づきました。プライベートな領域を生かしているのが、パブリックなのです。同時にパブリックなものは、プライベートなものを生かす形で構成されています。これがソサエティになると、プライベートなrealmが消されるのです。プライベートなsphere領域がプライバシー領域に閉じ込められます。そうやってソサエティが成立します。(山本 2015: 16, 強調点は筆者)

「プライベートなもの」と「ソーシャルなものとの関係」をめぐるアレントの議論の「大事なポイント」として山本が指摘するのは、「ソサエティ、社会概念が成立した時、プライベート (private realm) はなくなっている」ということ、そしてそれは「プライバシーという領域 (privacy; private sphere) に閉じ込められる」ということである(山本 2015: 32)。山本の解釈によれば、「社会」概念の成立とともに見失われるものとは、「パブリックなもの」を生かす形で構成されていた「プライベートなもの (private realm)」なのである。対談者である山本理顕も、『人間の条件』の中で「私的領域」に言及する際、アレントが「私的領域 (“private realm”）」と「私生活の場所 (“private sphere”）」とを自覚的に区別している点を指摘しつつ次のように述べている。

邦訳者がうまく訳せていないのですが、「公的領域 public realm」と「私的領域 private realm」に加えて、さらに private realm の中の私的で親密な空間のことを、private sphere と呼んでいます。両方とも私的な領域と訳されているのですから、どちらを指すのかがわからず、読む方は混乱しますよね。英文で読むとそれらの違いがわかります。私的領域は private realm です。private sphere は、「親密な空間」あるいは私生活の場所とアレントは呼んでいます。私生活の場所と私的領域とを、アレントははっきりと区別しています。(山本 2015: 9)

## 第1章 アレント研究史の批判的検討——「私的領域」概念解明の必要性について

本章では、アレント研究史の全体的な動向について概観を試みる。現在アレント研究は多様な展開を遂げているが、序章でも述べたように、研究史上の主要な諸動向は、専ら彼女の公共性論についての多岐に亘る諸解釈の競合を基軸として展開してきたと言える。つまりアレント研究においては、彼女の公共性論、すなわち「公的領域 (public realm)」、「活動 (action)」、「公的自由 (public freedom)」、「複数性 (plurality)」、「始まり (beginning)」、「新生 (natality)」といった一連の重要な概念連関から構成される独創的な政治的行為論をどのように解釈するか、そして彼女の公共性論から得られた知見を、現代の市民社会論や民主主義論が直面する様々な理論的課題の解明に向けてどのように活用することができるか、ということに関心が集中してきた。

研究史上の主要な諸動向において、アレントの政治的行為論は、「代議制」と「福祉国家」の諸制度に基づいた現代の民主主義的「政治 (統治)」の在り方を批判し、人間の「自由」と「複数性」を擁護する「政治」の在り方を提起する議論として、例えば、参加民主主義論、「実存主義」的政治論、コミュニケーション的行為論、闘争的政治論、物語論、「表象の政治」に抵抗する「現われの政治」の所在を示唆する対抗的公共圏論など、じつに多様で示唆に富む諸解釈が提起されてきた。それと同時に、ナチス・ドイツおよびスターリン独裁下のソビエト・ロシアにおいて現出した全体主義的統治形態の諸構造の解明や、彼女独自の批判概念である「社会的なもの」、「労働」、「世界疎外」といった諸概念を用いて展開される近代社会批判、さらには「政治」と「哲学」の相克に焦点を当てた西洋政治思想の伝統的思考様式に対する根底的批判といった、アレントの「政治」思想の問題背景を構成する諸論点についても考察がなされることで、アレント公共性論の総体的解明が進められてきた。

アレント研究の全体的な動向については、その展開に応じて概ね三つの時期に区分されるが (川崎 [1987] 2010b; 川崎 [1997] 2010a; 森川 2010 など)、ここでは、先行研究による時期区分を踏まえつつ、本研究が注目した近年の研究動向を付け加えて、便宜上四つの時期区分を設定したうえで、それぞれの時期の代表的な研究を検討することで当該時期の研究動向の主要な特徴を確認しておきたい。

### 1. アレント研究史の概観

#### (1) アレント研究第一期——「共和主義」的解釈と「実存主義」的解釈の相克

アレント研究史において、1975年のアレント没後から1980年代前半までの時期が第一期と目されている。第一期の研究動向の主要な特徴としては、アレントの公共性論に対して概ね肯定的な「共和主義」的解釈と、批判的な「実存主義」的解釈というふたつの相克する解釈が並立した状態で展開したという点が挙げられる。

「共和主義」的解釈の代表的論者としては、アレント存命中の1974年に公刊され、今日ではアレント研究における古典的な研究書と目されている『ハンナ・アレントの政治思想 *The Political Thought of Hannah Arendt*』の著者であるM・カノヴァンが挙げられる。同書のなかでカノヴァンは、アレントの政治思想を、「古き一八世紀的な意味での公的自由の信奉者、トクヴィル、ジェファーソン、マキアヴェリのような人びとの仲間という意味での『共和主義者 (republican)』』として位置づけている (Canovan 1974=1995: 35)。『人間の条件』や『革命について』を読み解くなかでカノヴァンがとりわけ注目しているのは、アレントが「政治からの自由」を重視する伝統的な自由主義的解釈を批判して「自由」を「公的自由 (public freedom)」、すなわち「仲間のなかでの公的活動への参加」として特徴づけている点である。彼女はアレントの政治思想を、ギリシアのポリ

スやローマの共和政など古典古代の都市国家における共和政体をモデルとした、市民の政治参加を通じた「公的自由」の実現を重視する公共性論として捉え、それを現代の参加民主主義論を活性化させる議論として概ね肯定的に解釈している (Canovan 1974=1995: 23)。

一方、カノヴァンに代表される「共和主義」的解釈が提示した「参加民主主義者アレント」という「穏当な」評価には収まらない、彼女の思想の「実存主義」的で「反近代主義」的な「危険な」側面を明らかにしたことで、以降のアレント研究史において解釈上の争点となる論点を提起したのが、フランクフルト学派の思想史的研究で著名な M・ジェイである。ジェイは 1978 年の論文「ハンナ・アレント——相反する見解 “Hannah Arendt: Opposing Views”」において、アレント思想の本質を、1920 年代のドイツ・ワイマール時代に M・ハイデッガーや C・シュミットらによって領導された「政治的実存主義 (political existentialist)」の伝統に位置づけている (Jay 1978: 351=1989: 403)。森川輝一の要約によれば、そこで示されたジェイの解釈は、「もっぱら『人間の条件』における古代ギリシアの叙事詩的行為と二〇世紀ドイツの実存主義的決断主義との結びつきを強調した」、「一面的な解釈」であるが、その一面性ゆえに、「アレント政治思想の反近代的な性格」を浮き彫りにすることに成功している。つまり、「アレントは実存主義者として近代市民社会における生の意味の喪失を嘆き、本来の自己を英雄的行為によって獲得することを求め、政治における『表出主義的 (expressive)』契機を徹底的に強調したのである」(森川 2010: 6-7)。

『人間の条件』における古代ギリシアの叙事詩的行為と、二〇世紀ドイツの実存主義的決断主義との結びつきを強調するジェイは、アレントの「活動」概念をどのように解釈しているのか。彼がアレントに見出した「表出主義的」な「政治」とはどのようなものなのか。ジェイによればそれは、政治的行為を何らかの目的のための「手段」とみなす政治の「道具的」解釈を否定するという特徴を持つものであると言う。「ハンナ・アレントは、政治的活動に最大限達成可能な自律性 (autonomy) があることを確証しようとした」。「活動」に目的があるとすれば、それはまさに「活動」することそれ自体が目的なのであり、他者支配の道具、富の獲得、公共の福祉、あるいは社会正義といった政治的行為の外部に設定された何らかの特定の目的を達成するための「手段」ではない。しかも「活動」は、いかなる規範的 (道徳的) 考慮によっても拘束されない無制約的な行為としての特徴づけられている (Jay 1978: 352-53=1989: 405)。

特定の目的のための手段ではない「政治」、「活動」することそれ自体が目的であるような「政治」とは何か。ジェイによれば、それは古代ギリシアのポリス政治を典型的なモデルとする、「自由の真髄である言語を介した公共的な相互行為 (public interaction through speech)」として理解されるものであると指摘する。アレントの「政治」概念を性格づける「言語を介した公共的な相互行為」の具体的なイメージとしては、「技巧それ自身のはかない目的にすぎない舞台芸術 (performing arts)」とりわけ「演劇 (theater)」がそれに該当する。こうしてジェイは、アレントが古代ギリシアのポリス政治に仮託して理想視する「政治」の内実とは、美的な演技を通じた個人的アイデンティティの表現を志向する「演劇」的な政治であると結論づけている (Jay 1978: 352-53=1989: 405-07)。

アレントの「活動」概念に、美的演技を通じた個人的アイデンティティの表現を目的とする「演劇」的政治像を見出したジェイは、「活動」に最大限可能な「自律性」を強調し、目的のための手段ではない「政治」の意味を探究しようとしたアレントの問題意識に一定の評価を示しつつも、「政治を外部からの考慮によっては全く腐敗されない舞台芸術とみる彼女の見解」(「政治の芸術化 (aestheticization of politics)」という主張) が、一切の「基礎づけ (foundation)」を欠くがゆえに見逃せない問題があると批判している (Jay 1978: 363=1989: 422)。ジェイが指摘する問題とは、第一に、「活動」概念の「恣意性」という問題である。もしも「活動」を、



何らかの基礎づけを欠いた無制約な行為として特徴づけてしまうと、それは個人的な栄誉の獲得のみを追求する悪しきヒロイズムやインモラリズムを招来してしまい、結果的に政治を混乱させてしまうだろう<sup>1)</sup>。第二に指摘しているのは、「活動」概念の「無内容性」という問題である。もしも「活動」の外部に設定された実践的・規範的な「目的」を欠くならば、政治とはいったい何を行うのか。アレントの言う政治の場において話し合われることとはいったい何か。

このように第一期研究は、アレントの公共性論に対して肯定的な「共和主義」的解釈と、批判的な「実存主義」的解釈が並立する状態で展開していくのであるが、とりわけジェイが提起した論点、すなわち、カノヴァンの解釈に見られたような穏当な参加民主主義的解釈という文脈では回収できない、アレント思想の「危険な」側面をどのように解釈すべきかをめぐって、その後のアレント研究史における重要な争点を形成することになる。とくに、アレントの活動論に対してジェイが提起した、「活動」概念の「恣意性」と「無内容性」という問題は、後続する研究に引き継がれることになる。

## (2) アレント研究第二期——アレント公共性論の「近代的」再構成の試み

1980年代中頃から1990年代初頭までの時期がアレント研究の第二期と目されている。第二期の研究動向の主要な特徴としては、R・ベイナーによるアレント晩年の未公刊講義録『カント政治哲学講義』の編集・刊行(1982年)、さらには、同時期の政治哲学分野での正義論やJ・ハーバマスの社会理論への学問的関心の高まりなどを主要な契機として、彼女の「活動」概念の危険性を「除去」したうえで、より包括的で妥当な「近代的公共圏」論として理論的に再構成することが目指されたという点が挙げられる。

より具体的には、第一期研究においてジェイが提起した「活動」概念の「恣意性」および「無内容性」という問題に対して、基本的に二つの方向性で応答が試みられた。それは第一に、ベイナーに代表されるように、アレント思想における「判断力」概念を通じて「活動」概念を基礎づけようと試みる方向性であり、第二に、「コミュニケーション的行為」概念を基軸とするハーバマスの批判的社会理論と、アレントの「活動」概念とを理論的に接合させようとする方向性である。

### ①「判断力」論に着目した「活動」概念の基礎づけ

「活動」概念の「恣意性」という問題への応答として注目すべきなのが、『カント政治哲学講義』の編者であるR・ベイナーの解釈である。彼はアレントの思想から「判断力」概念に着目し、それを「活動」概念を基礎づけるものと解釈している。とりわけ、公共的討議において政治的行為者が行使する「実践的判断力」が、相互観的な合意の形成に寄与することを強調した。

ベイナーは同書末尾に寄稿した「解釈的試論“Interpretive Essay”」(Beiner 1982=1987)と名づけられた長文の論考のなかで、アレントの「判断力」概念に着目し、彼女の「判断力」論に、「活動や政治参加を枠づける、一種の普遍性を持った規範の枠組みの成立根拠」を見出すことで、「規範志向・コンセンサス志向的なアレント像」を打ち出し、それによって「実存主義的」なアレント解釈を克服する方向性を提起した(川崎 [1997] 2010a: 250-1)。ベイナーは、アレントの判断力概念のなかに、「政治的な行為主体」による「実践的(practical)」な判断力と、「活動」から離れ没利害的な「反省」という精神的行為をなしうる「歴史家や物語作家」による「観想的(contemplative)」な判断力という二種類の判断力概念を見出し、アレントの判断力論において議論の力点が、第一の実践的判断力から第二の観想的判断力へと移行していった経緯を彼女の諸著作に照らして詳細に追跡している。

アレントの仕事全体として眺めると、アレントが一つではなく二つの判断力の理論を提供していることがわかる。一九六〇年代に刊行されたアレントの諸著述の至る所で、判断力 (faculty of judgment) への言及が散見される。しかし、一九七〇年代初頭には微妙だが重要な定位の仕直しを認めることができる。一九七一年の論文『思考と道徳の問題 “Thinking and Moral Considerations”』に至るまでの著述のなかでは、判断力は活動的生活 (*vita activa*) の観点から考察されている。それ以降の著述のなかでは、精神の生活 (*life of the mind*) の観点から考察されている。力点が、政治的行為者の代表的 [再現的] 思考 (representative thought) と拡大された心性 (enlarged mentality) から、歴史家や物語作家の観察者精神 (spectatorship) と回想的判断力 (retrospective judgment) へと移行している。(Beiner 1982: 91=1987: 137)

アレントの「活動」概念を根拠づけるものとしてベイナーが評価するのは、二つの判断力概念のなかでも第一の「実践的な」判断力である。なぜなら第二の観想的判断力とは、「単に精神生活にのみ、すなわち孤独な反省のうちでの精神の自己自身との交わりにのみ、属するのにすぎない」ものであるのに対して、「実践的判断力」とは、「共通の討議 (deliberation) に参加し公的に意見を交わす政治的行為者たち (political actors) の代表的思考 (representative thinking) と拡大された心性 (enlarged mentality) という機能」を有するものと見なされ、それが「活動」概念を根拠づけるものと考えられるからである (Beiner 1982: 139=1987: 210-11)。

ベイナーは、アレントの「判断力」概念の「実践的」な特徴について以下の二点を挙げている。第一に挙げているのは、アレントの「判断力」概念が「代表的思考 (representative thinking)」に基づいているということである。アレントにおいて、「代表的思考」とは、「事柄をみずから自身の視点からだけではなく、そこに居合わせるあらゆる人のパースペクティブで見る能力」(SC: 218=299) を意味しており、それは、アリストテレスの「実践知 (*phronēsis*; insight)」や、カントの「拡大された心性 (enlarged mentality)」と関連づけられて理解されている。「代表的思考」に基づいた「判断力」とは、「論理的推論 (logical reasoning)」が要求するような「意見の一致」、すなわち、「普遍的妥当性 (universal validity)」を強要しない。「判断力」とは、他者に強制できるものではなく、あくまでも『居合わせた (“present”)』人々、すなわち、判断の対象が現われる公的領域 (public realm) の構成員である判断する人々 (judging persons) に訴える」という意味で「説得的」なものである (Beiner 1982: 104=1987: 156-58)。その際、「公的領域の構成員」として「判断の対象」となるものとはなにか。それは、ベイナーによれば、「公的領域」という「現われの空間 (space of appearance) を照明する言葉 (words) と行為 (deeds)」である (Beiner 1982: 93=1987: 139)。

第二に挙げているのは、「判断力」が、「共通感覚 (common sense)」に根ざしているということである。ベイナーは、1960年の論文「文化の危機——その社会的・政治的意義 “Society and Culture”」から、「判断すること (judging) は、他者との世界の共有 (sharing-the-world-with-others) を可能にする、最重要ではないにしても一つの重要な活動様式である」(SC: 218=299) というアレントの言及を引用しつつ、「共通感覚とは、非主観的で『客観的』な (対象負荷的な) 世界 (non-subjective and “objective” (object-laden) world) を他者と共有することを意味する」と述べている。(Beiner 1982: 104-05=1987: 156-57)。つまり、「人間は何が共通に想定されているかを判断することによって、他者と世界を共有することができる」のである (Beiner 1982: 93=1987: 139)。ベイナーは、アレントがみずからの思想に「判断力」概念を導入したのは、「公共的空間で協力して活動する行為者の複数性という、政治的活動の着想をさらに一層根拠づけるためであった」と指摘して

いる (Beiner 1982: 93=1987: 139)。

こうして、「実践的判断力」が「活動」を根拠づけている点を重視するベイナーの解釈から導出されるアレントの「政治」像とは、『人間の条件』におけるポリス論で見られたような英雄的で闘技的な政治像、すなわち著しく個人主義的で自己のアイデンティティの充足という側面のみを強調した「表出主義的」政治ではなく、「共通感覚をベースに複数の意見を互いに吟味し合い、相互主観的な合意を形成しながら共通感覚という『他者との潜在的な合意』を陶冶してゆくこと」(森川 2010: 12-3) を目指す行為として捉え直されるのである。

## ② ハーバマスによるアレント「活動」概念の批判的受容

「活動」概念の「無内容性」という問題への応答として注目すべきなのが、J・ハーバマスによるアレント「活動」概念の批判的解釈である。ハーバマスは、アレントの「活動」概念を、みずからの「コミュニケーション的行為」概念と接合させることで、ポリス論に見られるような彼女の思想の実存主義的で反近代的な要素を「除去」したうえで「近代的」な公共性論として理論的に再構成しようとした。アレントの「活動」概念を「コミュニケーション的行為」と見なすハーバマスにとって、「活動」の目標とは「権力のコミュニケーション的な創出」であり、そこで産出される政治の「内容」とは、理性的な討議に基づく民主的な「合意形成」(それは普遍的に妥当する「真理」として規範的機能を果たすものと見なされる)である<sup>2)</sup>。

1976年の論文「ハンナ・アレントの権力概念について“Hannah Arendt: On the Concept of Power”」において、ハーバマスは、アレントが『人間の条件』で、アリストテレスに由来する古典的政治学における「実践」と「制作」の区分に依拠しながら、「活動」概念の意味を明らかにした点を評価しつつ、アレントの「活動」概念を、「目的論的な活動 (teleological model of action)」とは区別された、「コミュニケーション的な活動 (communicative model of action)」として捉え直している。彼の解釈によれば、アレントは、アリストテレスの古典的政治学に立ち戻り、「活動」の意味内容を「実践 (praxis)」に、つまり、「諸個人の相互会話 (mutual speech)」と「共同行為 (mutual action)」に見出しているのである (Habermas [1976]1983: 179=1984: 341)。

ハーバマスは、アレントの「活動」概念を、アリストテレスの「実践」概念と結びつけ、さらにそれを彼の言う「コミュニケーション的な行為」概念として読み替えている。ここでの彼の意図は二つあると考えられる。第一に挙げられるのは、アレントの議論を経由した「活動」の「コミュニケーション的なモデル」を提起することで、伝統的な社会理論において主流だった「活動」の「目的論的なモデル」を批判するということである。彼は、「活動」の「目的論的なモデル」では、特定の目的を実現するための適切な手段として、理性的な討議に基づく他者との合意よりも、私利私欲に訴えた説得や暴力的な脅迫、さらには道具的手段を用いた強制的な命令を選択することを正当化してしまうという問題を抱えている。「活動」とは、道具的手段を用いた強制ではなく、あくまでも「強制なきコミュニケーション (coercion-free communication)」、すなわち理性的な討議に基づく他者との合意に基づかねばならないのである。

第二に挙げられるのは、「活動」の「コミュニケーション的なモデル」を提起することで、「目的論的なモデル」では見逃されてきた「活動」の「独自の現象」、すなわち、政治的「権力」の「創出」という局面を分析対象に据えることができるということである。「活動」を専ら「目的論的なモデル」で理解する「支配的な理論は、政治という概念を権力競争 (competition) と権力配分 (allocation) の諸現象へ狭め、権力創出 (engendering of power) という独自の現象を正当に評価していない」のである (Habermas [1976]1983: 183=1984: 347)。

この第二の論点をめぐって、ハーバマスはアレントの「権力 (power)」概念に着目し、それを M・ウェーバ

一の「強制力」としての「権力 (violence)」概念や、T・パーソンズの組織論的・システム論的な「権力 (violence)」概念と対比させながら、「権力についてのコミュニケーション的な概念」を導出しようと試みている。「ハンナ・アレントは権力の概念を、目的論的な活動から切り離すのである。すなわち権力は、コミュニケーション的な行為 (communicative action) のなかで形成される。権力は、全ての当事者にとって了解が自己目的であるような会話の、集団的成果である」(Habermas [1976]1983: 173=1984: 328-29)。こうしてハーバマスは、アレントの「活動」概念を、「共同で行為するために互いに語り合う人々の実践」として捉え、そこに「強制なきコミュニケーション」に基づく「権力」の創出という積極的意義を見出している。「(権力の) 基本的現象は、自らの目的のために他者の意志を道具にすることではなく、了解をみざすコミュニケーション (communication aimed at agreement) のなかで共通の意志 (common will) を形成することなのである」(Habermas [1976]1983: 172=1984: 326)。

このようにハーバマスは、アレントの「活動」概念を、「権力」の創出を可能とする「コミュニケーション的な行為」として捉え直し、そこに彼女の「活動」概念の積極的意義を見出そうとしている。しかしながら同時に、彼女の「活動」および「政治」概念の問題点についても指摘している。ハーバマスが提起した批判で重要な論点としては次の二点が挙げられる。第一に挙げられるのは、アレントの「政治」概念が、古典的政治学に由来する「硬直した」公私区分論に立脚しているという批判である。ハーバマスはアレントの「政治」概念とは、「公的なものと私的なもの」、すなわち、『公共』と『私』、国家と経済、自由と安寧、政治的・実践的活動と生産」との間に打ち立てられた「硬直した概念的二分法 (rigid conceptual dichotomies)」に制約されており、その制約ゆえに「現代的な諸関係には適用できない」モデルとして構築されていると批判している (Habermas [1976]1983: 178=1984: 339-40)。

第二に挙げられるのは、アレントの「政治」概念の狭隘さに対する批判である。ハーバマスによれば、アレントの「権力」概念は、もっぱら政治的権力の「創出」という局面に限定されて論じられており、それゆえ彼女の「政治」概念においては、政治権力の「維持」や「行使」といった戦略的行為の要素が十分に論じられていない (Habermas [1976]1983: 180-81=1984: 341-44)。彼によれば、「政治は、ハンナ・アレントにおけるように、共同で行為するために互いに語り合う人々の実践 (praxis) と同一ではあり得ない」のであって、それゆえ、「政治的なものの概念 (concept of the political) は、政治的権力をめぐる戦略的競争および政治組織における権力の行使にまで、拡張されねばならない」(Habermas [1976]1983: 183=1984: 347)。上記のような批判を提起したうえで、ハーバマスはアレントの政治概念の問題点を次の三点に要約している。それは、「(1) 全ての戦略的要素を『強制力 (violence)』として政治から消し去るのであり、(2) 政治が行政組織を介して深く組み込まれている経済的・社会的な環境への関連から、政治を引き離すのであり、そして彼女は、(3) 構造的強制力 (structural violence) の諸現象を捉えることができない」という内容である (Habermas [1976]1983: 179=1984: 341)。

ここまで、ハーバマスによるアレント解釈についてやや詳しく論じてきたが、さらに、アレントとハーバマスの思想的相違点についても確認しておきたい。なぜならば、両者の思想的相違点から提起された解釈上の諸問題は、第二期研究を受けて展開してゆくことになる第三期研究において議論の焦点となるからである。ここでは、両者の相違点として次の二点に注目しておきたい。それは第一に、「活動」の「目標」に関する相違である。ハーバマスの問題関心は、実践的な民主主義論 (ラディカル・デモクラシー論) の理論的構築にあり、そのためにアレントの「政治」概念、とりわけ「活動」および「権力」概念に着目したうえでそれを批判的に摂取して、「権力のコミュニケーション的な創出 (communicative engendering of power)」の条件を理論的に明

確化しようと試みている。

その際彼が強調しているのは、コミュニケーション的権力によって創出された「共通の確信」が、それ自身が「正当性」をもつ「真正の合意（民主的意志）」なのか、それとも「強制された合意（イデオロギー *ideologies*）」にすぎないのかを判定する「批判の基準（*standard of criticism*）」を設定する必要性である（Habermas [1976]1983: 184=1984: 348-49）。彼の主張の眼目は、「理性的討議」に基づいて形成された「合意」こそ「真正の合意」であり、なおかつそれだけが「真理」として規範的な力を有する「批判の基準」たりうるというものである（Habermas [1976]1983: 184=1984: 349）。つまりハーバマスの場合では、「活動」の「目標」とは、「理性的討議」に基づいて民主的な「合意」——しかもそこで形成された「合意」とは、規範的な強制力をもつ「真理」として機能し、強制され歪められた合意を「イデオロギー」と見なして批判する際の「基準」となりうる——を形成することにあるとすることができるだろう。

しかし、D・ヴィラが鋭く指摘しているように、「アレントの活動の概念を早まってコミュニケーションに還元しないようにするべきである」（Villa 1996: 63=2004: 104）。なぜならハーバマスとは異なり、アレントは討議に基づく合意が「真理」として規範的に機能するということを認めていないからである。ヴィラは、「アレントにとっては、『党派を超えた目的そのもの』であるのは合意（*agreement*）ではなく、活動（*action*）と判断（*judgment*）である」ことを強調し、「活動と判断のいずれかがコミュニケーション（*communication*）や『合意に達する』過程（*the process of “coming to an understanding”*）」に還元できるという考えは、アレントには無縁のものだ」と指摘している（Villa 1996: 70=2004: 118）。つまり、「実際の合意と真実の合意を区別する（*distinguishing genuine from de facto consensus*）のに必要な基準（*criteria*）を確定することが、ハーバマスの企ての中心である限り、その目標はアレントの目標とは大きく異なる」と言えるのである（Villa 1996: 40=2004: 65）。

両者の相違点として第二に挙げておきたいのは、「政治的なもの」の適用範囲に関する認識の相違である。アレントの「政治」概念に対する批判にも見られるように、ハーバマスは、現代社会における「政治的なもの」が行政組織を媒介にして経済的・社会的な環境と密接に結びついている点を重視している。彼にとって、「諸社会問題を行政的に処理することから免れた国家、社会政策の諸問題から純化された政治、福祉の組織化から独立した公共的自由の制度化、社会的抑圧の前では立ちどまる根底的な民主主義的意志形成……それは、どのような現代社会にとっても考えられる道ではない」（Habermas [1976]1983: 178-79=1984: 340）。ハーバマスの「ラディカル・デモクラシー」構想とは、「社会的なもの」としての「システム」による「生活世界」へと不断の浸食を阻止するための「抵抗の潜在力（「政治的なもの」）」を「生活世界」の内部に探ろうとする一連の研究プロジェクトであり、それはまさに「社会的なもの」のなかに「政治的なもの」の可能性を探ろうとする試みであったと言える<sup>3)</sup>。一方、アレントの思想には、「社会的なもの」のなかに「政治的なもの」の可能性を見出そうとする意欲が薄いように見受けられる。ハーバマスやその他の論者が批判したように、アレントの「政治」概念が、現代政治において無視できない社会経済的諸関係（「社会的なもの」）の次元を除外しているとすれば、彼女の言う「政治」の「内容」とは何かという問題は、第二期研究においても依然として未解決のまま残されることになる。

ベイナー、ハーバマスに代表される第二期研究は、その基本的な研究動向として、第一期研究において提起された「活動」概念の「恣意性」および「無内容性」という問題に対して、概ね次の二つの方向性から応答が試みられることで展開してきたと言える。それは第一に、ベイナーに代表されるように、アレント思想における「判断力」概念、とりわけに公共的討議において、行為者が行使する「実践的判断力」が相互主観的な合意形成に寄与する点に着目して「活動」概念を基礎づけようとする方向性であり、第二に、ハーバマスに代表さ

れるように、アレントの「活動」概念と「コミュニケーション的行為」概念を理論的に接合させることで、「活動」の目標を、理性的討議に基づく民主的な「合意形成」に見出そうとする方向性である。いずれの方向性も、アレントの「活動」概念に潜む「危険」な要素——専ら個人的アイデンティティの実現のみを志向する「表出主義的」な「活動」概念——を理論的に「除去」したうえで、より「穏当」な近代的公共性論——他者との合意形成を目指す政治的討議を志向する「コミュニケーション的」な行為概念——へと組み替えることを提案している点に解釈上の共通点が見出せると言えるだろう<sup>4)</sup>。

### (3) アレント研究第三期——公共圏における「統合」に「抵抗」する政治

1990年代中頃以降、現在に至る時期がアレント研究の第三期と目されている。第三期の研究動向の主要な特徴としては、第二期研究において支配的だった普遍的規範および合意形成志向的なアレント解釈に対する批判を通して、「活動」の意義を、社会統合を基礎づける理性的な討議（*deliberation*）を通じた「合意形成」ではなく、既存の社会統合に対する「異議申し立て（*resistance*）」や、社会統合を支える単一的で支配的な公共性に対抗する「闘争（*agon*）」に見出そうとする点にある<sup>5)</sup>。さらに、第一期・第二期研究において、アレント思想の反近代的で「危険」な側面として論難されてきた、古代世界のポリス的政治をモデルとする「活動」概念の「表出主義的」な要素にあらためて注目が寄せられ、美的な演劇的行為としての「活動」概念を、「闘技」的な政治概念として肯定的に捉え直そうとした点も第三期研究の特徴として挙げられる。第三期研究の主要な論者としては、アレント研究の水準を大きく向上させた研究として高く評価されている、D・ヴィラの1996年の研究書『アレントとハイデガー』（Villa 1996=2004）や、フェミニズム政治理論における著名なアレント解釈の実例と評価されている、B・ホーニッグによる「闘技的フェミニズム」解釈（Honig 1995=2001）が挙げられる。

#### ① D・ヴィラによるアレント「活動」論の解釈

D・ヴィラが1996年に公刊した研究書『アレントとハイデガー——政治的なものの運命 *Arendt and Heidegger: The Fate of the political*』（Villa 1996=2004）は、第三期研究の代表的著作であり、先行する第一期、第二期研究の成果を批判的に検証したうえで、アレントの「活動」概念の特徴を精緻に解明したことで、研究史上におけるひとつの理論的到達点を示している。それゆえここではやや詳しく概観しておきたい。同書序論でヴィラは、アレントの「活動」論の主題に言及している。ヴィラは、「活動」論においてアレントが遂行しようとしたのは、プラトンならびにアリストテレスに由来する西欧政治思想の伝統的な活動論が陥った「活動の目的論的モデル（*teleological model of action*）」の徹底的な批判と解体を通して、伝統的な活動論では顧みられなかった「実践（*praxis*）」の意味を「新生させる（*recovers*）」ことだったと主張している（Villa 1996: 11=2004: 17）。

ヴィラの指摘で重要なのは、「活動の目的論的モデル」を徹底的に解体しようとするアレントの観点からすれば、理性的な合意に基づく強制なきコミュニケーションに基づいた政治というハーバマスの理想も、「政治をほとんど手段的なもの（*instrumental*）」と捉えて、複数性と政治を損なうことになる」という点で批判の対象になるということである（Villa 1996: 42=2004: 69）。なぜなら、アレントの「活動」概念を「コミュニケーション的行為」と同一視するハーバマスの「対話的・普遍化的解釈」では、「意見」や「活動」や「判断」が、結果的には「合意をめざす対話やコミュニケーション」のためのたんなる手段に貶められており、それらに固有の価値が奪われてしまうからである（Villa 1996: 70=2004: 117）。ハーバマスは、アレント論のなかで、「[アレントにとって] 基本的な現象は、他者の意志を自分の目的のために道具化することではなく、合意をめざす共

通意志を形成することである」と述べているが (Habermas [1976]1983: 172 =1984: 326)、ヴィラは、ハーバマスのこのような想定は、アレントの考えとは無縁のものであるとして退けている (Villa 1996: 70=2004: 118)。

アレントが徹底の変革を企てるのは、政治理論における深い根をもつ活動 (action) と複数性 (plurality) の軽視に対抗するためである。その企てのラディカリズムは、活動を、戦略/成功 (strategic/success)、道徳/正義 (moral/justice)、認識/真理 (cognitive/truth) のいずれかのテロス (*telos*) の支配下におくすべての捉え方に異議を申し立てるところにある。(Villa 1996: 77=2004: 130)

ハーバマスにも認められる「活動の目的論的モデル」を徹底的に批判し解体しようとするヴィラは、「複数性とそのために生じる現象を見失わないためには、活動を確実に『目的そのもの』として扱うアプローチが必要になる」と主張している (Villa 1996: 42=2004: 69)。

彼女は、(権力、真理、正義といった) 他の何かの手段 (*means*) ではなく、公的領域における自律的な現象として活動を考察したいと望んでいる。しかしアリストテレスの場合に見られるように、伝統のなかには目的・手段のカテゴリー (*means/end category*) や、そのカテゴリーの根源である制作の比喩 (*metaphorics of production*) が深く根づいているため、複数性や公的領域で実現される独特の自由 (*freedom*) を明らかにするものは、パフォーマンスを重視して活動を捉えるアプローチ (*performance-oriented approach*) 以外にない。(Villa 1996: 43=2004: 70)

ヴィラが解釈するアレントの「活動」論とは、アリストテレスからハーバマスに至る西欧政治思想の伝統的な活動論解釈に根づいた「目的論的モデル」に対して、「活動のパフォーマンスモデル (*performance model of action*)」を提示することで「実践の新生 (“*recover*” *praxis*)」を目ざす試みであったと言える。それでは、「活動のパフォーマンスモデル」を提示することで、アレントは何を主張しようとしたのか。「活動のパフォーマンスモデル」によって明らかになることは何か。ヴィラは、アレントが提示しようとした「活動のパフォーマンスモデル」の主要な特徴として、以下の四点を挙げている。それは第一に、アレントが、「活動」の「偶然性 (*contingency*)」、すなわち、「活動」の「むなしさ、際限のなさ、結果の不確かさ」を強調しそれを承認しているという点である。人事の領域および「活動」の「偶然性」とは、「活動独特の自由 (*freedom*) の根拠」である (Villa 1996: 82=2004: 138-39)。つまり、「自由が見事なパフォーマンスとしての名人芸、至芸 (*virtuosity*) という形で現われる機会が与えられるのは、まさに人事の領域に行きわたっている極端な偶然性によるのだ」(Villa 1996: 84 =2004: 141)。

第二の特徴として挙げられるのは、アレントが、「言論」と「活動」が見聞きされるという事実に基づいて、それらの行為が「現象する (*phenomenality*)」という特質をもつことに注目しているという点である。つまり、「活動」とは「出現の空間 (“*space of appearances*”）」ないし、「自由が現われる劇場 (*theater where freedom appears*)」としての「公的領域」(*public realm*) に現象するという特徴をもつのである (Villa 1996: 84 =2004: 141)。

第三の特徴として挙げられるのは、アレントが、パフォーマンスを強調することで、「複数性 (*plurality*)」こそは「活動」が可能となるための根本的条件だという事実を示そうとしている点である。「他の行為者 (*other actors*)」がいなければ、パフォーマンスな活動としてのヴィルトゥ (*virtu*) が表現される機会もないし、「観

衆 (audience)」がいなければ、「発言 (words)」と「行為 (deeds)」という「活動 (action)」は起こらず意味も生まれないからである (Villa 1996: 84 =2004: 141)。

最後に、第四の特徴として挙げられるのは、上記で述べた「パフォーマンス」としての「活動」概念の特徴、すなわち「活動」が生起する人事の領域の「偶然性」の承認、「活動」が「公的領域」に「現われる」という特質をもつことへの注目、「活動」の根本的条件としての「複数性」の強調という三点を提示することで、アレントは、「パフォーマンス」としての「活動」概念の「非主権性 (nonsovereignty)」という条件を強調して、政治的行為者を見事に脱中心化している」という点である (Villa 1996: 84 =2004: 141)。「目的論的モデル」に基づいた活動論では、行為者とはつねに「制作者」と見なされその自律性が前提とされてきたが、自律的な行為者を前提とした伝統的な活動論では、目的・手段のカテゴリーを克服できないのみならず「自由」を主権的なものと見なすために、「活動」において発現する固有の「自由」という現象を捉えることができないのである (Villa 1996: 84 =2004: 141-42)。

「活動のパフォーマンスモデル」を提示し、「活動」を、目的・手段または動機や目標といった一連のカテゴリーから解放することで、アレントが主張しようとしたのは何か。つまり、「アレントのパフォーマンスを重視する考え方 (point of Arendt's performative conception) の核心」(Villa 1996:55=2004: 92)にあるのは何か。ヴィラは、アレントの主張の眼目は、「政治的活動の開示的な特質 (disclosive nature of political action)」を明らかにすることだったと主張している (Villa 1996: 85-6=2004: 144)。「目的論的モデル」に基づく伝統的な活動論解釈では、彼女が洞察した「活動」の「開示的な特質」を十分に把握することができない。「哲学的伝統と近代思想による活動の軽視に敢然と戦いを挑んで、彼女は世界と行為者を開示する活動の本質 (disclosive essence) を忘却から救い出そう」としたのである (Villa 1996: 85 =2004: 143-44)。つまり、アレントが「活動」の「目的論的モデル」を批判して「パフォーマンスモデル」を提示したのは、「活動」には、「人事の領域独特の感知できる現実 (reality) を照らし出し、その現実の意味を与える力、つまり開示するという独特の力 (unique revelatory capacity) が備わっている」ことを強調しようとしたからである (Villa 1996: 85 =2004: 143)。

ヴィラによれば、ハーバマスによる「活動」の「コミュニケーション的モデル (合意論的解釈)」では、「活動」とは「コミュニケーション的行為」と同一視され、その目的が理性的討議に基づく民主的な「合意形成」に置かれていた。それに対して、アレントにとって「活動」とはなによりも「見事なパフォーマンス (virtuosity)」として把握されている。そして、「活動のパフォーマンスモデル」を提示した彼女の主張の眼目とは、「活動」を「パフォーマンス」として理解して初めて、ハーバマスもまた陥ったように、「活動」を目的・手段、動機や目標といった一連のカテゴリーに従属させる解釈を克服し、「目的論的モデル」に基づく伝統的解釈において看過されていた「活動」の「開示的な特質」を明らかにできるという点にあった。

それでは、「アレントの現われの政治 (Arendt's politics of appearance) における開示という特徴 (disclosive character)」とは何か。「活動は何を開示するのか。その開示はどのようにして起こるのだろうか」(Villa 1996: 89=2004: 150-51)。この問いに対して、ヴィラは、第一期研究で問題提起された「表出主義的」な「活動」論と自身が解釈する「パフォーマンス」としての「活動」論との相違を論じながら、その「開示的な特質」を解明しようとする。「パフォーマンス」としての「活動」が開示するものとして彼が提起するのは、次の二点である。それは第一に、「行為者独自の個性 (unique identity of the agent)」ないし「正体 (who)」である。行為者の「個性」や「正体」は、「公的領域」での「活動」と「発言」を通して開示される (Villa 1996: 89-90=2004: 151)。「活動と発言のない生活は、『世界にとっては死んでも同然 ("dead to the world")』である。個人の正体



とは、まさに活動と発言を通じて開示されるからだ (because it is through action and speech that individuals disclose *who they are*)」 (Villa 1996: 90=2004: 151)

ヴィラによれば、アレントにとって「活動」と「発言」を通じた行為者の開示には、以下の三つの特徴があると言う。それは第一に、「活動」の根底には「主体 (subject)」というものは存在しないこと、第二に、「個性 (identity)」とは既成のものではなく、「公的領域」での「活動」と「発言」によって形成されるということ、第三に、自己の開示には中心をなすものがない (*decentered nature of such self-revelation*) ことである (Villa 1996: 92=2004: 155)。アレントにとって行為者が開示する「個性」や「正体」とは、第一期研究で批判された「表出主義的」理論で想定される「活動に先立つ自己」、つまり「活動=現われ」の背後に実在すると想定された永続的な「主体」ではない。「活動」を「パフォーマンス」と捉えるアレントは、行為者を、「あくまでも世界の内部で捉え、行為者である限りその個性は活動に先立つのではなく、活動とともに出現する」と把握している。アレントの観点からすると「活動に先立つ自己 (*self that precedes action*)」とは、「生物学的あるいは心理学的な自己であり、本質的に分散し分裂した複数の自己であって、出現しない限り統一も実在性も認められないような自己である」 (Villa 1996: 90=2004: 150-51) <sup>6)</sup>。

第二に、「パフォーマンス」としての「活動」は「出現の領域」としての「世界」を開示する。アレントにとって「世界 (*world*)」とは、「人々の間 (*between*) にあり、その限りで人々にとって共通な出現の領域 (*realm of phenomena*) を意味する」 (Villa 1996: 92=2004: 156)。ただしヴィラが注意を促しているように、「活動によって世界が客観的なもの (物理的な事物の世界という世界の「客観的側面」) として創造されるわけではない」。そうではなく、「活動によって世界は、出現の空間 (*space of appearance*) として、つまり意味の地平 (*horizon for meaning*) として構成される」のである。つまり「パフォーマンス」としての「活動」によって開示される「世界」とは、利害関係と切り離せない物理的世界 (事物の空間) とは区別された、「活動と発言」によって構成される「人間関係の網の目 (“web of human relationships”)」——「意味の地平」としての「出現の空間」——なのである (Villa 1996: 93=2004: 157-58)

「パフォーマンス」としての「活動」は、「公的領域」での「活動」と「発言」を通して、行為者の「個性」や「正体」、「人間関係の網の目」、または意味の地平としての「出現の空間」としての「世界」を開示する。「活動からは、新しい関係や不測の状況が作り出され、——そこから——物語 (*stories*) や永続的な意味 (*lasting meaning*) が生み出される。アレントによると、他のどのような人間的行為も、公的領域における活動ほど自然に意味を『生み出す (“produces”)』ことはない」 (Villa 1996: 84=2004: 142)。ヴィラは、アレントが「活動」を芸術的に解釈したのは、「〈真理〉や超越的価値 (*Truth or transcendent values*) の存在への懐疑」にのみ由来するものではない点を強調している。彼は、アレントの「パフォーマンス」としての「活動」論を、「ニヒリズムの時代に意味が生まれる可能性 (*possibility of meaning*) を救う一つの方法」を提起する議論だと積極的に評価しつつ次のように述べている (Villa 1996: 87=2004: 147)。

アレントによって提起された活動の芸術的な捉え方も、絶対者や権威が崩壊して無価値となった世界の救済をめざしている。……公的領域における芸術 (*art*) や活動 (*action*) で起きる現象を称えることによって、それ以外には得られない意味 (*meaning*) が世界に与えられる。芸術と活動によって世界はすばらしくなり、現代の特徴である意味喪失 (*reduction of meaning*) を免れることができるのだ。 (Villa 1996: 99=2004: 167)

ヴィラは、アレントの「活動」論を「見事なパフォーマンス (virtuosity)」として捉えることで、「活動」の意味を特定の目的・手段、動機、目標へと切り下げる「目的論的モデル」を退け、「行為者 (の「個性」や「正体)」と「世界 (「出現の空間)」を開示するという「活動」に独自の「開示的な特質」という意味の位相を救い出そうとしている。事実、アレントの議論では「活動」の自律性を強調し擁護するために、暴力や強制、功利主義的動機を排除するのみならず、正義 (社会的公正) の実現や討議を通じた合意の形成や、「活動」において尊重されるべき道徳的規準といった行為規範さえも、「活動」の自律性を損なうものとして斥けられている。この点に、討議を通じた合意を重視する反面、複数性や意見の相違といった「闘議」的側面を軽視するハーバマスら合意論者とアレントとの根本的な相違点が見出されると言える。

しかしながら、「活動」を「見事なパフォーマンス」とする解釈は、第一期研究においてジェイが提起した「政治の芸術化」——「活動」の「恣意性」という問題をどのように克服できるのか。「闘争論 (agonism) に制限を加えねば起こる危険や歪曲——複数性、平等、公共性といった活動の前提そのものを掘り崩しかねない歪曲——」に対してどのように対処できるのか (Villa 1996: 99=2004: 168)。ここでヴィラが着目するのが、アレントによるカント美的 (趣味) 判断力論の「特異な活用 (idiosyncratic appropriation)」である。ヴィラは、「活動の芸術化」を志向する「闘争的活動」論を「修正」するためにアレントが依拠したのは、「理性とか対話ではなく美的センス (taste)」だったと主張している。「アレントの政治的判断力の理論では、活動の芸術化を放棄することなく、芸術化を完成すること (completing) によって政治の闘争的次元が制限されている」 (Villa 1996: 99=2004: 168)。ここで重要なのは、「活動」する「行為者 (performer)」のみならず、それを「見聞きする人びと」である「観衆 (audience)」が判定する「美的判断」の意義を認めることである。先述したようにヴィラは、アレントが「活動」を規定する根本的条件として人間の「複数性 (plurality)」という事実を重視していたことを指摘している。「複数性」を強調する彼女の観点に立てば、「活動の芸術化」とは、「活動」を見聞きする「観衆」の判定を伴ってこそ完成するものだと言える。つまり、『観衆 (audience)』がいなければ、『発言 (words)』と『行為 (deeds)』という『活動 (action)』は起こらず意味も生まれないのである (Villa 1996: 84=2004: 141)。ヴィラは、アレントがニーチェの闘争的活動論ではなくカントの美的判断力論を援用したのは、「活動」を見聞きする「観衆」の視点を導入することで「パフォーマンスモデル」に基づいた自らの「闘争的活動」論が人間の「複数性」という事実立脚していることを強調するためだったと指摘している。

ヴィラの解釈によれば、ニーチェによる闘争的活動論の問題点とは、世界や自己を「創造」する「行為者 (芸術家)」の「意志」だけを重視し、「観衆」の立場を捨象することで、「活動」を際限のない闘争と見なす「主観主義 (subjectivism)」に陥っている点にあった。ニーチェの議論に見出される「観衆」の不在という問題点を克服するべく、アレントは、カントの美的判断力論を「活用」することで、「活動の闘争的な捉え方を無力化しないで制限する」 (Villa 1996: 102=2004: 172) ことを試みている。ニーチェとは異なり、アレントの「闘争的活動」論では、「公的領域」に存在する、それぞれの「美的センス」に基づいて「活動」の意味を判定する一群の「行為者」である「観衆」の存在が重視されている。それゆえ彼女の議論において「活動」の「開示的な特質」とは、「行為者と判定者 (actor and judge) の両者に開示される」のであって、「見て判断する人々 (judging spectator) も、討議する行為者 (deliberating agent) という役割で、『発言と活動』に参加している」のである (Villa 1996: 107=2004: 181)。

1960年に発表された論文「文化の危機——その社会的・政治的意義 “Society and Culture”」におけるアレントの議論を参照しながら、「観衆」の「美的 (趣味) 判断」が備えるべき要件としてヴィラが指摘するのは、真正の芸術的な経験を判断するために要請される「世界への関心 (care for the world)」の意味についてである。

この「美的（趣味）判断（taste judges）」が有する「世界への関心（interest in the world）」とは、生活の必要性をめぐる関心や自己に対する道徳的関心とは異なるものである（SC: 219=300-01）。ヴィラによれば、アレントが、カントの美的（趣味）判断力論を政治的判断力論として「活用」しようとした理由とは、美的（趣味）判断が「世界への関心」という特徴をもつ点、すなわちそれが、趣味の問題をめぐる、「判断する仲間たちの賛同を求め共通感覚（common sense）を頼りにして、公的世界がそれによって現象という姿を現わす活動」だからである（Villa 1996: 105-06=2004: 179）。「美しいものが公的な現象として確認されるのは、世界への関心（care for the world）を有する見聞きする人びと（audience）がいるからである」（Villa 1996: 107=2004: 182）。この「観衆」による「世界への関心」ならびに「共通感覚」に基づいた「美的判断」によって、「活動」の闘争的性格が一定程度制限されるのである。ヴィラの解釈によって「見事なパフォーマンス」の競合として特徴づけられたアレントの「闘争的活動」論とは、カント美的（趣味）判断力論の活用を経て、「世界への関心」を共有し、「活動」の意味を美的に判断する「観衆」の観点が導入されることで、「主観的目的同士の際限ない闘争に転じるのではなく、人々の間に共有される『世界』への関心に支えられた美的判断によって一種の統制力を得る」（朴 2007: 34）議論として再構成されるのである<sup>7)</sup>。

## ② フェミニズム思想におけるアレント思想の受容——B・ホーニッグの「闘技的フェミニズム」

ヴィラの研究と並ぶ第三期研究の注目すべき研究動向として挙げておきたいのは、フェミニズム思想におけるアレント思想の積極的受容という動向である。とりわけ、1995年に公刊された論文集『ハンナ・アレントとフェミニズム——フェミニストはアレントをどう理解したか *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*』と、同書に収録されたB・ホーニッグの論文「アゴニスティック・フェミニズムに向かって——ハンナ・アレントとアイデンティティの政治 “Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity”」において提唱された「闘技的フェミニズム（agonistic feminism）」の思想は、フェミニストによるアレント解釈のひとつの到達点と目されている（Honig 1995=2001）。ここではホーニッグの解釈を概観しておきたい。ホーニッグはアレントを、男性／女性というジェンダーの二項対立を克服し、「フェミニストの政治を大いに助けてくれる、闘技的で行為遂行的な政治理論家（theorist of an agonistic and performative politics）」として評価している（Honig 1995: 136=2001: 194）。

本論文でのホーニッグによるアレント解釈の要点は、次の二点にあると考えられる。それは第一に、ホーニッグが『革命について』で提示されたアメリカ独立宣言（American Declaration of Independence）に関するアレントの解釈を検討したうえで、彼女の「活動」概念の核心に、自明の真理への「事実確認的な追認（constative reference）」とは区別された「行為遂行性（performativity）」という特徴を見出している点である。ホーニッグがアレントを「闘技的で行為遂行的な政治理論家」と評価するのは、アレントが政治の必要条件として「抵抗可能性（resistibility）」を強調しているからであり、それゆえ彼女の「活動」概念が、抵抗不可能に見える諸々の「自明の真理」への「事実確認的な追認」を拒む「行為遂行」的な性格をもつからである。アメリカ独立宣言とは、「神、自然法、自明の真理」といった「抵抗不可能であり完全なるもの」への黙従によってもたらされたのではない。アレントが解釈したアメリカ独立宣言とは、「公的領域における平等なる者たちの間で、かつ、かれらの前で行われた一つのパフォーマンス的な発話（performative utterance）であり、言論としての活動（speech-act）」なのだ（Honig 1995: 137=2001: 196）。

自由な活動を確保するためにアレントは、その暴力的で事実確認的な瞬間から、神、自明の真理、そ

して自然法という抵抗不可能な足枷 (irresistible anchors of God, self-evident truth, and natural law) から、独立宣言とそれにもなう創設 (Declaration and the founding) を切り離してみせる。行為すること (doing) の背後にはいかなる「存在 (“being”）」もない。行為 (doing)、あるいは、行為の遂行 (performance) がすべてである。アレントの理解によると、新たに創設された共和国の権威は、事実確認的 (constative) な瞬間ではなく、行為遂行的 (performative) な瞬間から、孤立したひとびとの暗黙の了解ではなく協同して行為することから、また、自明の真理ではなく「わたしたちがみなしつづけること (“we hold”）」から、真にもたらされるのである。(Honig 1995: 137-38=2001: 197)

こうしてホーニグは、アレントによるアメリカ独立宣言の解釈を通して彼女の「活動」概念を、「神、自然法、自明の真理」といった諸々の「抵抗不可能であり完全なるもの」への「抵抗」として把握しようとする。そしてこの「抵抗可能性」ならびに「行為遂行性」によって性格づけられた「活動」概念を次のように要約している。

活動 (action) とは、出来事 (event) であり、それは物事の日常的な連なりのアゴニスティックな転覆 (agonistic disruption) であり、新奇さと卓抜さに開かれている。また活動は、抵抗不可能なるものへの抵抗 (resistance) であり、さらには、構成し、統御し、さまざまな活動を統制しようと目論む規格化のための規則に対する挑戦 (challenge) である。その結果、わたしたちは活動の場所を、いっそう広い異議申し立て (resistance) の可能性のなかに見いだす立場にたつことになる。その意義申し立ては、神、自然、テクノロジー、そして資本といった自明の真理に対するものであるにとどまらず、アイデンティティ、ジェンダー、人種、エスニシティなどの自明の真理 (self-evident truths) にまで至るのだ。(Honig 1995: 146=2001: 209-10)

ホーニグによるアレント解釈の要点として第二に挙げられるのは、上記の引用文にも見られるように、「行為遂行」的性格をもつアレント「活動」論を、「アイデンティティ、ジェンダー、人種、エスニシティなどの自明の真理」に対する「異議申し立て」というより広範な政治的闘技の舞台へと展開させる必要性を説いていることである。とりわけホーニグが期待を寄せるのは、「行為遂行」的なアレントの「活動」論が、「表象の政治 (politics of representation)」ならびに「アイデンティティの政治 (politics of identity)」、すなわち、「政治をジェンダー、人種、エスニシティ、あるいはナショナリティといった共有された (共同体の) アイデンティティの表出とみなそうとする試み」(Honig 1995: 149=2001: 213) に対する強力な批判となりうる点である。ホーニグによれば、アレント「活動」論の観点からみれば、「表象の政治」は、「アイデンティティや利害という誤った共通性を投影するゆえに、不当な要求を課し、政治には不向きである」ために批判されなければならない (Honig 1995: 149=2001: 213)。さらに「アイデンティティの政治」についても、それが、「共有され、安定したある先住するアイデンティティを基礎に構成された政治的共同体」を志向するがゆえに、「政治の空間を閉じ、活動が要求する複数性と多面性を同質化するか、抑圧してしまう恐れがある」ために批判されなければならないのである (Honig 1995: 149=2001: 214)。

上述のような解釈を通して、ホーニグがアレントの「活動」論から見出そうとする「政治」とは、「表象の政治 (アイデンティティの政治)」に抵抗して形成される「パフォーマティヴな政治 (performative politics)」の可能性である (Honig 1995: 149=2001: 213)。「パフォーマティヴな政治」は、「異議申し立て」としての「活

動」を通して、「表象の政治（アイデンティティの政治）」が強要してくる、「抵抗不可能で、同質的で、事実確認的で一義的なアイデンティティ」が、じつは、「亀裂を持ち、断片からなり、ズレを感じさせる、不完全な行為遂行的な産物であると暴くこと」を可能にする。ホーニッグの解釈を通じて、アレントの「行為遂行」的な「活動」概念に基礎づけられた「パフォーマンスな政治」は、「セックス／ジェンダーを支配している慣行を（再）創設し、増補し、修正しようとする政治的な闘争（political struggle to (re-)found, augment, and amend governing practices of sex/gender）」に係るあらゆるフェミニズムの実践に「力を与える（empowering）」ことのできる議論として捉え直されることになるのである（Honig 1995: 154, 159=2001: 221, 228）。

ヴィラやホーニッグに代表される第三期研究の特徴は、その基本的な研究動向として、アレント「活動」論の思想的意義を、主に社会統合を基礎づける理性的な討議を通じた民主的な「合意形成」に見出してきた第二期研究における諸解釈を批判し、「活動」の意義を、既存の社会統合に対する「異議申し立て」や、社会統合を支える単一的で支配的な公共性に対抗する「闘争」に見出そうとする点に解釈上の特徴があると言える。ヴィラもホーニッグも、アレント「活動」概念の核心が「パフォーマンス」（「行為遂行性」）にあることを重視している。この点に着目することで、ヴィラの解釈で示されたように、「目的論的モデル」に基づく伝統的な活動論解釈を解体し、忘却されていた「活動」の「開示的な特質」——「パフォーマンス」としての「活動」が、世界と行為者に「意味」を与える——が明らかになる。さらにホーニッグの解釈で示されたように、自明の真理への「事実確認的な追認」を拒む「行為遂行」的なアレントの「活動」概念には、「ジェンダー、人種、エスニシティ、あるいはナショナリティ」といった同質的で一義的なアイデンティティを強制する「表象の政治（アイデンティティの政治）」に抵抗する「パフォーマンスな政治」が形成される契機が見出され、男性／女性というジェンダーの二項対立を克服しようとするフェミニストの政治的实践に貢献しうるものが明らかにされたのである<sup>8)</sup>。

## 2. アレント思想における「私的領域」概念解明の必要性について

### （1）アレント研究第四期？——近年における注目すべき研究動向について

ここまで、アレント研究の主要な動向について三期に時期を区分したうえでそれぞれの研究動向に見られる解釈上の特徴について概観してきたが、本項では、研究史においてもいまだ十分に整理されていないもうひとつの注目すべき研究動向についても言及しておきたい。この研究動向は、先述した第三期研究に並行しつつ現在に至る最新の研究動向のひとつと見なすことができる。この新しい研究動向について、これまで概観してきた研究史上の時期区分との関連をふまえたうえで、便宜上「第四期研究」として位置づけることにしたい。

第四期研究に見られる解釈上の重要な特徴としては、とりわけ次の点が挙げられる。それは、『人間の条件』に先行する『全体主義の起原』で提起された諸問題に着目したうえで、研究史における解釈上の主要な争点とは異なる観点から彼女の思想の意義を問い直そうとしている点である。従来の研究では、アレント思想の意義を彼女の公共性論に見出したうえで、おもに『人間の条件』で展開された「活動」概念の解明に解釈の焦点が据えられてきたという経緯がある。このような従来の研究動向に対して、第一期研究を牽引したM・カノヴァンが、その後アレントの未公開草稿も駆使しつつ自身の共和主義的解釈をさらに精緻化させた『アレント政治思想の再解釈 *Hannah Arendt: Reinterpretation of Her Political Thought*』（Canovan 1992=2004）において批判を寄せている。同書においてカノヴァンは、『人間の条件』をアレントの主著と見なし、そこで提起された「政治」および「活動」概念の解釈の精緻化に努めてきた従来の研究方法に異議を唱え、アレントの思想を「理解し評価するための正しい出発点は、『人間の条件』ではなく『全体主義の起原』である」（Canovan 1992: 157=2004:

204) ということ、そしてアレントの思想的営為とは、「全体主義に対する、またその再現をいかに防止するかという問題に対する継続的な取り組み」(Canovan 1992: 169=2004: 219) から生じた複雑で錯綜した思考の一連の連鎖と見るべきであると主張している<sup>9)</sup>。アレント研究において『全体主義の起原』に注目する必要性を説き、彼女の思想的営為の総体を「全体主義」の抑止を巡ってなされた継続的な省察として読み解こうとしたカノヴァンの解釈は、その後のアレント研究の展開に大きく寄与した。事実、第四期研究は 1992 年に公刊されたカノヴァンの研究書を嚆矢として展開されたと言える。

それでは第四期研究では、どのような観点からアレント思想の意義を捉え直そうとしているのか。この点については、篠原雅武による以下のような的確な指摘がある(篠原 2011)。篠原は、従来の研究では、「古代ギリシアの理念にもとづく共和主義的な理念か、理性的な討論のための普遍主義的な公共圏か、さまざまな視点と観点に発する複数の意見が競合するアゴーン的な空間か」という議論に端的に示されるように、「アレントの思想の解釈においては、公共性をどのようなものと把握するか」が争点となってきたことに言及している(篠原 2011: 118)。しかしながら、近年の研究では、「アレントを公共性の思想家として評価することに対し再考を迫る機運が広まりつつある」と指摘して次のように述べている。

アレントにとって重要だったのは、人間の尊厳を問うこと、それを欠くなら人間らしさがなくなるものとはどういうものを問うことだったということが認識されつつある。……アレントの政治的思考の根底には、人間が人間らしく生きることが厳しくなった状況においていったい何が欠乏しているのか、それを構想するにはどうしたらいいのかという問いが一貫していた。(篠原 2011: 118-19)

篠原は、「人間の尊厳」を問おうとしたアレントの考察に着目することで、「アレントの思考を、公共性を提唱した思想家として捉えるのは別のやりかたで把握し直すこと」(篠原 2011: 119-20) の重要性を主張している。そのうえで具体的には、『全体主義の起原』第二巻で論じられた「無国籍者 (the stateless people)」をめぐる問題に言及している。篠原によれば、そこでアレントが問おうとしたのは、「無国籍者」という存在に端的に示されるように、「第一次世界大戦以降、祖国である国民国家を追われ、国民国家以外には政治的共同体の存在しない状況にあって、いかなる政治的共同体にも属することのできなくなった人間」(篠原 2011: 119) が何を失ったのかという問題であった。そして、「アレントが、無国籍状態において何が失われているのかを考え抜いた末に導き出した概念」が、「権利をもつ権利 (“right to have rights”）」という概念であり、「この概念をめぐる考察が、アレントの思考の核心にある」と指摘している(篠原 2011: 119)。篠原は、アレントの政治的思考の核心を、『全体主義の起原』で論じられた「無国籍者」の「権利をもつ権利」をめぐる議論に見出したうえで、この論点がその後、『人間の条件』へとどう受け継がれ変容したのかという観点から、アレントの思想を捉え直そうと試みている(篠原 2011: 120)。

篠原がアレントの思想的意義を捉え直すために着目した論点、すなわち『全体主義の起原』第二巻で彼女が主題的に論じている無国籍者や難民の「権利をもつ権利」に関する議論をいかに解釈するかという問題は、第四期研究における重要なテーマのひとつだと言える。このテーマに関する代表的な研究としては、アレント公共性論のなかから、無国籍者や難民を包摂しうる政治的共同体の構想を探ろうとした S・ベンハビブの研究や、「複数性 (plurality)」や「新生 (natality)」を中核的概念とするアレントの政治理論を参照しながら、彼女の「権利をもつ権利」という概念を現代的な人権論として理論的に彫琢しようとした P・バーミンガムや S・パレークなどの研究が注目すべき研究として挙げられる (Benhabib 2004=2006; Birmingham 2006; Parekh

2008)。このように、『全体主義の起原』と『人間の条件』におけるアレントの問題関心の「連続性」を重視する第四期研究の代表的事例としては、他にも、全体主義支配の論理のなかで顕現した「根源悪」の理解とその変容に注目した研究（Bernstein 2002=2013; Villa 1999=2004）や、アレントのマルクス研究に注目した研究（Canovan 1992=2004; 川原 2006; 佐藤 2017; 百木 2018）などが挙げられる<sup>10)</sup>。さらに近年では『全体主義の起原』と『人間の条件』のみならず、「政治」をめぐるアレントの思想的問題関心の所在を、彼女の「道徳哲学」論や「革命」論、さらには「キリスト教神学」との関連において読み解こうとする意欲的な研究も提起されている（今出 2013; 寺井 2017; 中山 2017）<sup>11)</sup>。これらいずれの研究にも共通する特徴は、アレント思想の意義を、専ら『人間の条件』で展開された「活動」概念に見出してきた従来の解釈に対して、『人間の条件』に前後する彼女の主要著作——とくに『全体主義の起原』で提起された諸論点——との関連性に着目することで、『人間の条件』に依拠した公共性論では十分に注目されてこなかったアレントの問題関心の所在を明らかにすることで、彼女の思想的意義を捉え直そうとする点にあると言えるだろう。

しかしながら、『全体主義の起原』で提起された諸観点に着目してアレントの思想的意義を捉え直そうとした第四期研究の動向においても、「私的領域」概念の解明という論点は、解明すべき重要な課題として受けとめられているとは言い難いように思われる。このような研究史全体の動向からも、「私的領域」概念の解明を主題とした先行研究はきわめて乏しいと言えるが、数が少ないとはいえ「私的領域」概念に着目しその解明の必要性を説いた研究が一定程度存在することもまた事実である。そこで以下ではまず、本研究の問題関心から見て重要だと考えられるいくつかの先行研究を概観したうえで、アレントの「私的領域」概念の解明を主題に据えた近年の研究を検討することで、以下に続く各章で考察を試みる主題を導出したい。

## （2）アレントの「私的領域」概念に着目した先行研究の検討① ——M・カノヴァン、E・ザレツキー、S・ベンハビブ、佐藤和夫の解釈

研究史上、もっとも早い時期にアレントの「私的領域」概念に着目している先行研究として挙げられるのは、先述したM・カノヴァンによる1974年の研究書『ハンナ・アレントの政治思想』である。同書においてカノヴァンは、『人間の条件』における重要な論点として、アレントの「私有財産」論に着目している。「ハンナ・アレントのアプローチが新たな光を投げかけた別の政治的問題は、財産とその正当化の問題である。彼女がその問題を論じているのは、『人間の条件』のなかでギリシア・ポリスの脈絡においてである」（Canovan 1974=1995: 123）。そのうえで、「私有財産」論におけるアレントの主張としてカノヴァンが指摘しているのは次の二点である。それは第一に、アレントが、古代ギリシアのポリスでは「私有財産」とは「政治生活」に参加する「市民」であるための前提条件であり、それゆえ「私有財産」と「政治生活」には緊密な関連性が存在していたことを強調している点である。「財産を所有することは市民であるための条件」であり、「財産は、市民に世界のなかでの永続的な場を提供する、家族の神聖な所有物であった」（Canovan 1974=1995: 123）。第二に、アレントが、「政治生活」と緊密な関連性をもつ「財産」を、「富」と明確に区別する必要性を強調している点である。「財産によって彼女が意味するのは世界のなかで私的に所持された場所である。富によって意味するのは、消費しうる財の豊かさである」（Canovan 1974=1995: 123）。上記のような主張を通してアレントが提起したのは、「私たちが失ったものは、『身を隠すべく私的に所有された場所』——活動するために必要な公的空間と全く同じように人間生活のために必要だと彼女が考える隠れ家」（Canovan 1974=1995: 124）としての「私有財産」の重要性である。

カノヴァンの研究と関連して、研究史上比較的早い時期にアレントの「私有財産」論に注目した研究として

挙げられるのが金刺亮介の研究である（金刺 1993）。この論考は、国内でアレントの「私有財産」論を主題としたほとんど唯一の論文であり、短い論考とはいえ、「私有財産」概念の基本的性格を整理したうえで、カノヴァンも指摘した「財産」と「富」の区別という論点に関して、J・ロックに始まる近代の財産理論に対するアレントの批判に着目して考察を試みており、「私有財産」論の観点から彼女の「私的領域」論の意義を検討するうえで示唆に富む諸論点が提示されている（金刺 1993）。その他にも、アレントの「私的領域」概念に着目した先行研究で注目すべきものとしては、以下で順次検討するように、アレント公私区分論の考察を主眼とした一連の研究が挙げられる（Zaretsky [1995]1997=2001; Benhabib 1996; 佐藤 2003a）。

公私区分論をめぐる思想的アプローチを通して、アレント公私区分論の思想的意義を明らかにしようとしたのが、E・ザレツキーである（Zaretsky [1995]1997=2001）。ザレツキーは、アレントの公私区分論とは、『『公的なもの』の領域は自由の領域（realm of freedom）であり、一方、労働という『私的なもの』の領域、とりわけ家族は、必要の領域（realm of necessity）である、という考え方』（Zaretsky [1995]1997: 220=2001: 243）に基づく「二分法をめぐる伝統的観念論（traditional idealism of the dichotomy）」に依拠したものであるが、「この二分法を彼女が主張することの真価は、歴史的に位置づけられるときにのみ理解される」と主張している（Zaretsky [1995]1997: 224=2001: 247）。つまり彼の解釈によれば、アレントの公私区分論とは、彼女も影響を受けた 1950 年代の代表的な思想潮流であるリベラリズムおよびマルクス主義思想における公私区分論を批判する際にその真価を発揮するというのだ。

「公的なものと私的なものとのリベラリズム的な区別は、実際には市民（*citoyen*）とブルジョワジー（*bourgeois*）との区別」を意味しており、リベラリズムの公私区分論では、市民としての形式的な平等は「社会—経済的な諸関係」における支配を隠蔽する「イデオロギー的役割」を果たすという「弱点」を抱えている。形式上は行為者として、「すべての市民（*citoyens*）は平等（*equal*）であったが、しかし経済的行為者（*economic actors*）としてはそうではなく、諸個人（*individuals*）は資本家（*capitalists*）と労働者（*laborers*）とに分けられた」（Zaretsky [1995]1997: 213=2001: 236）。つまりリベラリズムの公私区分論では、政治参加における形式上の平等が保障されるとはいえ、社会経済的な領域における支配関係が不問とされてしまうのである。一方、マルクス主義思想における公私区分論には、まさにリベラリズムの公私区分論が不問とした社会経済的な領域における支配関係を批判の対象にできるという理論的な長所がある。しかしながら、マルクス主義者が主張する「労働」の再評価については、それが「公的領域を、集团的関心事（*collective concerns*）よりもさまざまな利害関心（*interests*）が優位を占める領域とすることで、公的領域の意義を下げる」（Zaretsky [1995]1997: 222=2001: 245）ことになる点が問題視されるのである。ザレツキーによれば、アレントが「伝統的観念」に基づく公私区分論に立ち返ったのは、1950 年代を代表する二大思想であるリベラリズムならびにマルクス主義思想の公私区分論に上記のような理論的弱点を看取り、両思想が「公的領域」の存立意義を看過している点を批判するためだったのであり、彼女が古代ギリシアのポリス政治を理想視していたからではないのである。

こうして、リベラリズムおよびマルクス主義思想における公私区分論を批判したうえで、アレントは、「伝統的観念論」に基づいた公私区分論に依拠しつつ「活動」概念を提起するのであるが、ザレツキーは、そこで彼女が主張したのは、「公的目標という見地から人間の生活を実現する重要性」を説いた共和主義的解釈に見られるように、個人の私生活を政治的共同体が掲げる共通の目標に従属させるのではなく、あくまでも「活動」を通じて実現される「個人的な多様性と創造性（*individual diversity and creativity*）」を擁護することにあつたのだと主張している（Zaretsky [1995]1997: 223=2001: 246）。彼は、アレントの「活動」概念に対する共和主義的解釈への批判を念頭に置きながら、「活動から引き出される根本的な獲得物（*fundamental gain derived*



from action)」とは、「自己探究 (self-knowledge)」だということを主張しており、「活動とは、通常理解されているように、政治に包摂されるだけのものではありえない (action cannot be subsumed by politics)」と強調している (Zaretsky [1995]1997: 223=2001: 246)。

さらにザレツキーは、「個人的な多様性と創造性」を実現させる行為である「活動」は、現代社会のような「発達した資本主義社会 (developed capitalist society)」では、「個人的生活 (“personal life”）」の領域においても可能となることを示唆している。ザレツキーは「個人的生活」を、家庭生活の場である「私的領域」に位置づけるものであるが、それは「生産の社会的に急迫した事情によって規定されることのない生活」、もしくは「もはや生産の領域によっては規定されず、そこから切り離されたものとみなされる生活の諸形式」として肯定的に捉えている (Zaretsky [1995]1997: 226=2001: 249)。「『個人的生活 (“personal life”）」……つまり、家族から経済を切り離すこと (separation of the economy from the family) によって可能となる自由 (freedom) とは、制度的にも、すべての活動力の次元として理解されうる」 (Zaretsky [1995]1997: 226=2001: 249)。ここでザレツキーは、アレントの「活動」概念の意義が、「個人的な多様性と創造性」の実現にあることを指摘したうえで、「生産の領域」として捉えられた「家庭生活」から区別された「個人的生活」という形式を含んだ「私的領域」もまた、「個人的な多様性と創造性」が実現される空間であることを強調している。ただし、「個人的な多様性と創造性」を涵養する「個人的生活」という積極的意義をもつ生活形式が、はたしてアレントの「私的領域」論の中に見出せるのかどうかについてザレツキーは必ずしも十分に論じてはいないが、次に検討する S・ベンハビブや佐藤和夫の論考には、アレントの「私的領域」概念に、「生産の領域」としての「家庭生活」という意味とは異なる積極的な意義を見出そうとする意図が読み取れる。

フェミニストの立場からアレントの「私的領域」概念を評価しているのが S・ベンハビブである (Benhabib 1996)。ベンハビブは、アレントが理解し擁護しようとした「私的なもの」とは、「宗教や良心の自由」や「経済的な富を追究する権利」などではなく、「公的なまなざしから隠れることのできる、私的で親密な空間 (“domestic-intimate” sphere)」をもつことの重要性であると捉えたうえで、アレントが重要視する「自分自身の私的な居場所」をもつことを、「ホーム (“home”）」をもつことの重要性であると解釈している。彼女のいう「ホーム」とは、「自己 (self)」に深みをもたらし、守られる居場所を与え、育み、そして、公的領域へと現れ出るのにふさわしい個人 (individual) へと成長させる」場である (Benhabib 1996: 212-13)。こうしてベンハビブは、アレントの「私的領域」概念から、「ホーム」の概念を析出したうえで、この「ホーム」という概念をフェミニズム理論は理論的に彫琢する必要があるということを実証している。

アレントの「ホーム」の概念——もっともこれは彼女の用語ではなく私によるものだが——によって、われわれは彼女の理論における「私的なもの」のもっとも重要な見解に到達できるし、それは現代のフェミニズム理論が鍛え上げるべきものでもある。私は、特定の家族構造である、単婚制的で家父長中心の核家族と、ここでいう「ホーム」とを区別して考察しようと思う。(Benhabib 1996: 213)

ここでベンハビブが「ホーム」という概念で析出したアレントの「私的領域」概念の意義、とりわけそこが「自己に深みをもたらし、守られる居場所を与え、育み、そして、公的領域へと現れ出るのにふさわしい個人へと成長させる」ことを可能にする生活空間であるという指摘は、アレントの「私的領域」概念の根本的な存立意義を明快に捉えた見解だと言える。彼女が指摘しているように、現代のフェミニズム理論では、アレントの「私的領域」概念を批判的に参照しながら、この「ホーム」の概念を採用してその意義を重視する議論も見

られる<sup>12)</sup>。

アレント公私区分論の独自性を、「プライバシーの観点から見て位置づけることの意味を強調している」点に見出しているのが、アレントの複数の著作の翻訳者としても著名なアレント研究者の佐藤和夫である（佐藤 2003a）。佐藤によれば、これまでの社会科学における公私区分論は、基本的に二つの競合する公私概念に立脚して論じられてきたと指摘している。それは「支配者の側あるいは統治論的議論が中核にある」、「上からの」「統治論的な公私概念」と、それに対抗して提起された、「住民や市民の側からの協同な利害をいわば下から提起するもの」としての「社会運動的な公私概念」である（佐藤 2003a: 72-3）。しかしながら佐藤は、「アレントの思想の獨創性は、公と私の観念がこうした制度や統治に関わる問題のさらに根底に視線が向かっていること」にこそあると主張し、彼女の公私区分論から、「統治論的な公私概念」や「社会運動的な公私概念」とは異なる第三の公私概念——「自己アイデンティティのための公私概念」と呼ぶべきもの——を見出そうとしている。彼はこの「三番目の『自己アイデンティティのための公私概念』こそが、実はこれまで最も見逃され、しかも、今日の世界と日本の現状を理解する上で不可欠なキー・ワードである」と主張している（佐藤 2003a: 73）。

アレント公私区分論の独自性を、「自己アイデンティティのための公私概念」という位相において捉えることを提起した佐藤は、アレントの「私的領域」概念の意義に着目しながら次のように指摘している。アレントの公私区分論の根本的な意義は、彼女が「人間が存在できる基本的条件の問題として公私の問題を位置づけようとした」点に見出される。つまり、アレントにとって公私区分の「基本的条件」とは、「一方には、ともかくも存在するためには『隠しておく必要があるもの』があり、他方には『公に示す必要があるもの』がある」ということである（佐藤 2003a: 63）。この基本的条件に関して注目すべきなのは、アレントが、「公に示す必要があるもの」を現わす「出現の空間」として「公的領域」の意義を強調していることと並んで、人間が「公的な世界からひきこもることのできる空間」（佐藤 2003a: 71）として「私的領域」の意義も重視していたということである。彼女にとって、「出現の空間」としての「公的領域」とともに、「ひきこもりの空間」としての「私的領域」もまた、「一人一人のアイデンティティを構成する基盤そのもの」（佐藤 2003a: 71）として根本的に重要視されていたのである。

ここまで、研究史上アレントの「私的領域」概念に着目した先行研究のなかでも、本研究の問題関心から重要だと考えられる諸見解について概観してきた。いずれの研究も「私的領域」概念の重要性を、アレントの公共性論との思想的関連性をふまえて強調している点に解釈上の共通点が見出せる。これらの研究は、ハーバマスによる批判に端を発するアレント公私区分論の通説的解釈が見落としとした重要な論点の所在を明らかにしている点で注目すべき研究だと言えるだろう。アレントにおいて「私的領域」とは、「個人的な多様性と創造性」が実現される「個人的生活」空間として、「公的領域」へと現れるのにふさわしい個人（「市民」）へと人間を育み成長させる「ホーム」として、さらには「公的領域」から退去することで、私的な個人のアイデンティティの存立を保障する「ひきこもりの空間」として、その積極的な存立意義が見出される生活領域なのであり、それゆえに彼女は「私的領域」を根本的に重視していたのである。アレントが公私区分論を通して主張したのは、「活動」を通して新しいことを「始める」という意味での「自由」を実現させる「公的領域」の意義とともに、「公的領域」での「活動」を支える不可欠にして不可侵の生活空間としての「私的領域」の意義でもあったのである。

本項では、おもに 1990 年代から 2000 年代初頭において、アレントの「私的領域」概念に着目している先行研究を概観してきたが、続いては、R・フラスマンの 2005 年の研究書『多元主義と自由民主主義 *Pluralism and Liberal Democracy*』および、H・ミューズの 2009 年の研究書『ハンナ・アレントの政治的ヒューマニズム *Hannah*

*Arendt's Political Humanism*』を検討する。これらの研究書を取り上げるのは、どちらも、アレントの「私的領域」概念を考察するうえで示唆に富む諸論点を提起しているからである。次項では、アレントの「私的領域」概念の解明を目指す本研究において、次章以降で取り組む主題を導出するために、フラスマンおよびミューズが提起した諸論点について検討したい。

### (3) アレントの「私的領域」概念に着目した先行研究の検討② ——R・フラスマン、H・ミューズの解釈

R・フラスマンは、『多元主義と自由民主主義』の第三章「複数性、ならびに、私的／個人的なものと公的／政治的なもの——ハンナ・アレントにおける多元主義 “Plurality, the Private/Personal, and the Public/Political: Pluralism chez Hannah Arendt”」で、おもに『全体主義の起原』と『人間の条件』を参照しつつ、アレントの私的領域論について主題的に考察を試みている。フラスマンは、アレントの私的領域論が一見すると、「私的なもの」に反対する思考 (anti-privacy thinking) と見なしうることを指摘している。なぜなら、とりわけ『人間の条件』においてアレントは、古代ギリシア人の「私的領域」に対する見解を共有しながら、「私的領域」で行われる行為を「生命 (life)」に関わる典型的な行為として、つまり、「生物学的な必要性 (biological needs) を充足する」行為として把握しているからである (Flathman 2005: 66)。

フラスマンは、アレントが「私的領域」を構成する主要な構成要素と考えていたものとして、以下の三点を挙げている。それは第一に、「生命の必要性 (biological needs)」、第二に、「肉体的苦痛 (bodily pain)」——『人間の条件』で論じられているように、「苦痛」とは生と死の境界線上にある経験である (HC: 51=76) ——、第三に、「愛 (love)」、「善 (goodness)」、「同情 (compassion)」といった人間の「心 (heart)」である (Flathman 2005: 67-8)。これらに共通するのは、それらが「主観的な情動 (subjective emotions)」や「私的な感覚 (private feelings)」に基づくものであり、とりわけ、あらゆる人間的経験のなかでもっとも私的な経験である「肉体的苦痛」がそうであるように、「公的な現われ (public appearance) に適した形式に転換できない」という点である (HC: 50-1=76)。アレントにとって、「公的な現われ」とは、「他人によっても私たちによっても見られ、聞かれるなものか」に依拠するものであり、それを伴ってこそ人間の経験は「リアリティ (reality)」を持つ (HC: 50=75)。それゆえ、人間の「内奥の生活 (intimate life)」がもつ大きな力、例えば、「魂の情熱 (passions of heart)、精神の思想 (thoughts of the mind)、感覚の喜び (delights of the senses)」といった強烈な個人的経験さえも、それらが「非私人化され非個人化されて (deprivatized and deindividualized)、公的な現われに適した形式に転換されないかぎり」、つまり、「行為」や「言論」を通して「他者」に伝達され共有されないかぎり「リアリティ」を持ちえない (HC: 50=75)。それゆえ、アレントにとって「私的なもの」とは、「公的な現われ」に「不適切なもの (irrelevant)」として捉えられているのである (HC: 52=78)。

「私的なもの (private)」とは、恥ずべき領域であり、まったく人間的でないほどに「愚かしい (“idiotic”）」生活の領域である。もっとも私生活とは、ある種の「幸福 (happiness)」を、アレントがフランス人についていくぶん軽蔑的な意見も交えつつ記しているある種の「魅力 (“charm”）」を含んでいるのかもしれない。しかし私生活について言えるのはせいぜいそこまでである。実際には、「私的なもの」は、「公的／政治的なもの」 (public/political) を可能にする人間生活のより高次の形式や高尚な文化領域 (high cultural realms) の実現になにひとつ貢献しない。 (Flathman 2005: 68)

しかしながらフラスマンは、「アレントの著作が、まったく異質な傾向性をもつ記述に充ちている」ことに注

意を促しつつ、アレントの「私的領域」論には、古代ギリシア人の見解に依拠した「私的なものに反対する思考」とはまったく異なる理解が見出せることも指摘している。彼は「アレントが、人間の条件の私的な諸側面 (private aspects of human condition) を、政治および政治的なものの実現にとって不可欠のものとなし、みなしていた」点に着目して、彼女の思想を読み解く必要性を説いている (Flathman 2005: 68)。なぜなら、アレントの思想において、「人間生活の固有に私的な諸側面は、固有に公的なもの (public) とどのように関連しているのか」という問題は、研究史においてほとんど注目されてこなかったからである (Flathman 2005: 65-6)。

それではフラスマンは、アレントの「私的領域」概念のいかなる側面に意義を見出しているのか。アレントの「私的領域」概念の意義として、彼が着目しているのは主に以下の二点である。第一に挙げられるのは、「公的領域」からの「避難場所 (place of refuse)」としての「私的領域」の意義である。「公的領域」からの「避難場所」として「私的領域」が理解されるに及んだ理由について、フラスマンは、「ローマ人の異常な政治的感覚」に関する次のようなアレントの論述を引用している。

家庭と家族の生活 (life of hearth and family) が、内部の私的空間 (inner and private space) として完全に発達したのは、ローマ人の異常な政治的感覚 (extraordinary political sense of the Roman people) のおかげである。ギリシア人と違って、ローマ人は、私的なものを公的なもののために犠牲にせず、むしろ、この二つの領域は、共存 (coexistence) の形式でこそ存在しようと理解していた。 (HC: 59=88)

とはいえ、アレントは、「公的領域」と「私的領域」の共存の意義を認めた「ローマ人の異常な政治的感覚」を評価しつつも、その直後では、「家族における私的生活が、たとえまずまずのものであったにしても、それが代用品 (substitute) にすぎなかったこと」も指摘している (HC: 59=88)。フラスマンは、アレント公私区分論が、古代世界における「ポリス (polis)」と「オイコス (oikos)」の二分法という伝統的な公私区分論に依拠していることを確認したうえで、「公的領域」からの「避難場所」として理解された「私的領域」の「積極的な意義を見出すべく、『全体主義の起原』におけるアレントの「私的領域」論に注目している。

全体主義による「私的領域」の破壊に関するアレントの議論を考察したうえで、フラスマンが指摘するのは、「個人的な自由の在り処 (refuse of individual liberty)」としての「私的領域」の意義である。その際彼は、アレントが「私的領域」を、「公的領域」からのたんなる「避難場所」としてではなく、「個人的な自由の在り処」として、とりわけ人間の「個性 (individualities)」に宿る「自発性 (spontaneity)」や「複数性 (pluralities)」を涵養する空間として積極的に位置づけていたことを強調している (Flathman 2005: 70)。全体主義的支配が目論んだ「私的領域」の破壊が、まさに、私的な関係性においてこそ涵養され形成されうる個人の「自発性」や「複数性」の破壊を招来することをアレントが理解していたのを、『全体主義の起原』における次のような論述を参照しつつ指摘している (Flathman 2005: 69) <sup>13)</sup>。

古い形式の官僚制支配と全体主義的支配との間の際立った相違の一つは、空虚な輝きをもつみずからの権力に甘んじていたロシアやオーストリアの戦前の統治者たちが、臣民の外的運命を支配するだけで満足し、彼らの精神生活 (inner life) にまで手を付けなかった点にある。[それとは対照的に] 全体主義的官僚制 (totalitarian bureaucracy) は、私的な個人の精神生活 (private individual and his inner life) にまで暴力的に侵入したのである。その根本的な結果は、全体主義的支配のもとでは、人びとの内的な自発性 (inner spontaneity) が彼らの社会的・政治的な活動力 (social and political activities) もろとも圧殺さ

れたということであった。旧来の官僚制における政治的無力性 (political sterility) の後に続いたのは、全体主義的支配下での全面的な不毛性 (total sterility) だったのである。(OT: 245=第2巻 202)

第二に挙げられるのは、「子ども」の成長と発達のための基本的条件としての「私的領域」の意義である (Flathman 2005: 70-3)。フラスマンは、1958年の論文「教育の危機 “The Crisis in Education”」を参照しながら、アレントが「私的領域の隠匿性 (concealment of privacy)」を、「子どもの成長と発達のために必要なもつとも基本的な条件 (most elementary conditions of life necessary for the growth and development of the child)」と見なし重視していたことに注目している (CE: 184=252-53)。

アレントは、論文「教育の危機」において、「子ども (child)」を、「新しい人間 (new human being)」であるとともに、人間へと生成する存在者 (becoming human being)」でもあるという「二重の側面 (double aspect)」を持つ存在として捉えている (CE: 182=250)。「子ども」とは、「かれが生まれる前から存在し、かれの死後も存続し、そしてかれがその生活を送ることになる世界 (world)」との関係から見れば「新しい人間」であるという意味で、人間の世界への「新参者 (newcomer)」という性格を持つ存在である。しかしながら「子ども」とは、ひとつの生命体としてはすべての生き物と同様であり、「たんに未完成のまま創り出された生き物 (simply a not yet finished living creature)」にすぎず、それゆえ、「[発達するために] 世界から破壊的なことが何一つふりかからないように、特別の保護 (special protection) と気遣い (care) を必要とする」存在でもある (CE: 182=250)。アレントは、「子どもは、妨げられることなく成熟するために、安全な隠れ場所 (the security of concealment) を本性上必要とする」存在であることを指摘したうえで、「子ども」が成長するための「安全な隠れ場所」として、「私的領域」の意義を強調しているのである (CE: 185=253)。もっとも彼女は、「人間の生は、私生活 (privacy) や安全 (security) が保護されない世界につねにさらされる場合、その活力は破壊されてしまう」ために、「四つの壁に囲まれた私生活の安全 (security of private life within four walls)」の保障とは、子どもに限らず「人間の生全般に当てはまる」基本的条件であることにも言及している (CE: 183=251)。

このようにフラスマンは、アレントの「私的領域」概念の意義を、とりわけそれが、「公的領域」からの「避難場所」として位置づけられた「個人的な自由の在り処」である点、さらには、「新しい人間」である「子ども」の成長と発達のための不可欠の「基本的条件」である点に見出している。彼がアレントの「私的領域」概念を評価するのは、彼女の言う「私的領域」が、人間の「自発性」や「個性」、さらには「複数性」を涵養する個人の「精神生活」という積極的な側面を含んでいるからである。フラスマンは、アレントが、「私生活が個人的自由 (negative liberties) を含んでおり、それらの享受が人間的な生に貴重な充足感を与えることを認めていた」ことを指摘したうえで次のように論じている (Flathman 2005: 68)。

アレントは、固有に私的なもの (private) と見なされる人間の活動性 (human activity) のいくつかの側面と領域に非常に重要な意義があることを認識していた。私は、彼女が私的領域に対してより好意的な立場を示していた箇所に注意をうながした。私的領域とは、「個人的自由」 (negative liberties) の在り処であり、またそうあるべきである。そして「個人的自由」は、私的領域のなかで適切に保護されるならば、人間の自発性 (spontaneity) や個性 (individuality) を養い促進する。そうすることで、人間にたんなる生物学的生命であることを越えた生の充足感をもたらすのである。(Flathman 2006: 74)

H・ミューズも『ハンナ・アレントの政治的ヒューマニズム』の第二章「近代の自由論におけるアレントの政治的自由概念 “Arendt’s Political Freedom in the Context of Modern Liberties”」で、アレント思想における「私的領域」概念の重要性に着目している。ミューズは、「政治的活動 (political action)」に固有の尊厳と意義を明らかにするために、アレントが「公的領域」と「私的領域」をどのように関係づけようとしたのかを解明するという問題意識のもと、アレントの「私的領域」概念が重層的な概念構成をもつことを指摘している。「政治的行為の偉大さと尊厳を再生させようとするアレントの中心的な努力において、彼女は、私的領域と公的領域の相互作用と協同関係 (mutual interaction and coordination of a private and public realm) について最終的にいかなる提案をなしたのか」(Mewes 2009: 86) 14。

本研究の主題との関連においてとくに注目すべきは、ミューズが、アレントの「私的領域」概念の中に相互に関連し合う三つの重層的な位相を見出しているということである。それは第一に、「私的領域」とは、「生殖 (procreation) や生存 (survival) といった肉体のための諸々の必要性 (physical necessities)」を管理する、小規模の家族のための「隠された領域 (hidden realm)」という基礎的な位相をもつ (Mewes 2009: 89)。第二に、「私的領域」とは、「生命の必要性 (life’s necessities)」を管理する領域という基本的性格をもちつつも、それだけにとどまらず、「公的な行為者が出現するための『隠された前提 (“hidden ground” for the emergence of public actors) 』」という位相も併せもつ (Mewes 2009: 88)。そして第三に、従来の研究ではほとんど注目されてこなかったが、「私的領域」とは、「個人的なもの (the personal)」の領域という位相においても存立する (Mewes 2009: 89)。ここでは、アレントの「私的領域」概念が有する第二および第三の位相に関するミューズの解釈について、以下の二点を検討しておきたい。

ミューズの解釈で注目すべきことは、第一に、アレントの「私的領域」概念には、「公的な行為者 (public actors)」が出現するための「隠された前提 (“hidden ground”）」という位相が存在するという指摘である。アレントの思想において「私的領域」が必要とされるのは、たんに人間の生が、「生命の必要性」を充足するための領域を必然的に必要とするからではない。ミューズは、アレントの「私的領域」概念を理解するうえで決定的に重要なのは、「私的領域」を「私たちの公的な人格 (public persona) が立ち上がる『隠された土台 (“hidden ground”）」』(Mewes 2009: 88) として把握することだと主張して次のように論じている。

子どもの教育論を例外として、アレントが、私的領域を生命の必要性によって支配された領域以上のものとして論じることはほとんどない。しかしながら、公的な行為者 (public actors) が出現するための「隠された土台 (“hidden ground”）」としての私的領域は、公共的生活のために必要とされる私的な個人 (private individual) とはなにかについて考察する際には不可欠 (crucial) である。……もしも私的領域が、たんに生命の必要性を充足する領域でしかないなら、私的領域は個人を公的生活へと備えさせる場ではありえないだろう。(Mewes 2009: 88)

ミューズは、今日の民主的社會において、アレントが希求したような、「政治的活動」に固有の尊厳と意義を再生させるためには、政治的文化の抜本的な変容が要請されると主張している。諸個人は再度、「人間的な共通世界 (common human world)」、すなわち、「人間らしい言葉と行為 (human words and deeds)」によって自らの卓越性 (excellence) を示し、その名声が、次世代の人びとの記憶において不滅のものとなることが期待できるような「公的な文化 (public cultures)」によって特徴づけられた「世界」の創造を志向する必要がある。「そのような世界的性格を持つ『文化』 (“culture” of worldliness) においてのみ、私的領域と公的領域に『固

有』の関係性 (“proper” relation between private and public realm) を再生することができるのである」(Mewes 2009: 87)。ミューズは、アレントの思想において「私的領域」が、「公的な行為者」が出現するための「隠された土台」として把握されており、それは「政治的活動」に固有の尊厳と意義を付与する「人間的な共通世界」の持続的な存立にとって欠かすことのできない条件として位置づけられている点を重視している。「人間の個性や独自性 (individuality and uniqueness) を称賛するこの公的な文化 (public culture) は、個性や独自性を持った人間を、あるいは少なくとも、公的な文化を創造する際に障害とならないような人間を育む私的領域 (private realm) を必要とするのである」(Mewes 2009: 89)。つまりミューズは、アレントの「私的領域」概念に見出される「公的な行為者」が出現するための「隠された前提」という位相を指摘することで、彼女の「私的領域」論を、「政治的生活に必要とされる個人としての人間 (individual person)、あるいは『主体 (“subject”)』の特徴とは何であるのか」、さらには、「公的世界に現われるために、個人としての人間に適切な準備を備えさせるような私生活 (private life) の在り方とはどのようなものか」といった問題を提起している注目すべき議論として捉え直すことを主張しているのである。またここでは主題的に論じていないが、ミューズは「私的領域」から出現する「公的な行為者」の具体的な事例として、「新参者 (“newcomers”）」として「世界」に到来してくる「子ども」の存在にも言及しており、それゆえにアレントの教育論は、彼女の「私的領域」論をその積極的な存立意義のもとで捉え直すための重要な論点であることも示唆している (Mewes 2009: 88)。

ミューズの解釈で注目すべきことは、第二に、アレントの「私的領域」概念には、「個人的なもの (the personal)」という位相が存在するという指摘である。この点についてミューズは、『人間の条件』で述べられている「私生活の非欠如的特徴 (non-privative characteristic of privacy)」をめぐるアレントの「不明瞭な一節 (obscure passage)」に注目している。それは一読しただけでは理解することが極めて困難な、しかし読者を立ち止まらせその意味について熟考を促すような、彼女の深遠な思想的含意が込められた次のような一節である。

……他者が現前する完全に公的な場で送られる生活 (life) というものは、言うまでもなく浅薄なもの (shallow) である。そのような人生は、他者に見られ聞かれるという長所を持ってはいるものの、きわめて現実的で客観的な意味で、生活の深さを失うまいとすれば、隠されなければならない暗い場所から立ち上がってくる本質を失ってしまうのである。(it loses the quality of rising into sight from some darker ground which must remain hidden if it is not to lose its depth in a very real, non-subjective sense) (HC: 71=101)

上記の論述でミューズが注目しているのは、「隠されなければならない暗い場所から立ち上がってくる本質」という部分である。この一節が何を意味するのかについて、ミューズは、『人間の条件』第五章の「活動」論、とくに第二四、二五節での議論を参照しながら解明を試みている。ところで、第五章第二四節でアレントが論じているのは、「言論と活動の開示的特質 (revelatory quality of speech and action)」についてであり、それに関して彼女は次のように述べている。

人びとは活動と言論において、自分が誰であるか (who they are) を示し、そのユニークな人格的アイデンティティ (unique personal identities) を積極的に明らかにし、こうして人間世界にその姿を現わす (appearance in the human world)。……その人が「何 (“what”）」であるか——その人が示したり隠したりできるその人の特質、天分、能力、欠陥——の開示とは対照的に、その人が「誰」であるかの開示 (disclosure

of “who”) は、その人が語り行なうことのすべてに暗示されている。(HC: 179=291-92)

しかしながら続く第二五節で彼女が論じるのは、「言論」と「活動」を伴うことで明らかにされる行為者の「正体＝誰 (“who”)」とは、言葉で明確に表現することが困難な「不可解な無形性」を持つという、行為者の「人格的アイデンティティ」が有する不可思議な特質についてである。

言論者であり行為者である人間は、その「正体」をはっきりと示す (manifestation of who) し、それは誰の目にも明らかであるが、この「正体」は、それを明瞭な言語で表現しようとするあらゆる努力を当惑させる「不可解な無形性 (curious intangibility)」を保持している。その人が「誰 (who)」であるか述べようとする途端、私たちは、語彙そのものによって彼が「何 (what)」であるかを述べる方向に迷い込んでしまうのである。つまり、その人が他の同じような人と必ず共通に持っている特質の描写にもつれこんでしまい、タイプとか、あるいは古い意味での「性格」の描写を始めてしまい、その結果、その人の特殊な唯一性 (his specific uniqueness) は私たちから逃げてしまうのである。(HC: 181=294)

上記の論述でアレントが指摘するのは、行為者の「ユニークな人格的アイデンティティ」(「正体」とは、「言論」と「活動」を通じてのみ開示されうるにもかかわらず、「言論」と「活動」をもってしても行為者の「正体」とはつねに不確かな形でしか現れないという逆説についてである。しかも興味深いことにアレントは、行為者の「正体」が、言葉で明確に表現することが困難な「不可解な無形性」を持つということを格段問題視しておらず、それどころかむしろ、この「不可解な無形性」という特質こそ、行為者の「人格的アイデンティティ」の豊かな源泉をなすものだと積極的に肯定しているのである。

このようなアレントの議論を踏まえたいうえで、行為者の「正体」がつねに不確かな形でしか現れない理由について、ミューズは、それがまさに、「公的領域」の外部に位置する「私的領域」の「隠されなければならない暗い場所から立ち上がってくる」ものだからだと応答している。「アレントにとって、私的なものと公的なものとの間の最も重要な相違とは、究極的には行為者の本質を持つ事実、すなわち、人間の唯一性や潜在的な偉大さの開示は、公的な現われに依拠するものであるが、それはつねに説明しがたい内奥の隠れた根源 (inexplicable inner hidden source) から立ち上がってくるという事実にかかっているのである」(Mewes 2009: 89-90)。この「行為者の内奥の根源 (actor's inner origins)」とは、まさに「私的なもの」を構成する要件であり、なおかつそれは、人間が公的に現われることでその唯一性を示すためには欠かすことのできない条件でもある (Mewes 2009: 90)。

ミューズが、アレントの「私的領域」概念の深層に見出したのは、「行為者の内奥の根源」が秘められた「個人的なもの」という位相であった。たしかに、個人の「ユニークな人格的アイデンティティ」とは、「公的領域」における「言論」と「活動」を通じてのみ開示されうるものである。しかしながらここで重要なのは、人間の「個性」や「独自性」とは、「公的領域」における「言論」と「活動」をもってしても十全には汲み尽くしがたい「不可解な無形性」をその実存的本質として備えているということである。個人の「人格的アイデンティティ」(「正体」)は、「公的領域」における「言論」と「活動」を通じてのみ明らかになるものであるにもかかわらず、当の「言論」と「活動」が行為者の「正体」をあまねく開示できるわけではない。ミューズの解釈によれば、アレントがその「私的領域」論で主張しているのは、人間の「個性」や「独自性」とは、「隠されなければならない暗い場所から立ち上がってくる本質」である以上、「言論」を通じた「活動」でさえもそれを十全に把握す



ることができない「無形性」を備えたものだが、この説明しがたく不確かであるがゆえに無限の豊かさを秘めた個人の「ユニークな人格的アイデンティティ」の存在を承認しそれらの尊厳を守るためには、「行為者の内奥の根源」が宿りうる「個人的なもの」の空間としての「私的領域」の存立が不可欠だということであった。「個人的なもの」が宿る「私的領域」に支えられてこそ、人間的な生はそれに固有の「深さ (depth)」の次元を獲得できるのであり、それを欠いては「公的領域」で送られる生活でさえも「浅薄なもの」になりかねない危険性を孕んでいるということをアレントは認識していたのである (HC: 70-101)。

### 3. 本研究における主題の提示

本章ではここまで、アレントの「私的領域」概念に着目した諸研究を検討してきたが、最後に次章以降で考察を試みる主題を提示しておきたい。本研究では、先行研究の検討を踏まえたうえで、アレントの「私的領域」論を、その肯定的かつ積極的な存立意義のもとで捉え直すための基軸的論点として、(1)「私有財産」論、(2)「全体主義」論ならびに「道徳哲学」論、(3)「子どもの教育」論の三つの論点を主題として設定する。これらの論点を主題とするのは、本章で取り上げたアレントの「私的領域」論に着目した諸研究でも、これらいずれかの論点が考察の主題として取り上げられているからである。しかしながら本章で検討した先行研究はいずれも、アレントの思想に位置づけられた「私的領域」概念の総体的解明を志向するものではなく、あくまでも個別の論点に着目したうえで、彼女の「政治」概念との関連において「私的領域」概念の重要性を指摘するに止まっていると言える。本研究は、公共性論も含めたアレントの思想を新たな解釈視座のもとから照射することで、学説史的意義に止まらない彼女の思想の現代的意義を捉え直すために、研究史においてもいまだ十分に解明されていない「私的領域」概念の総体的な解明が必要だということを提起するものである。本研究で主題として設定した上記三つの論点とは、アレントの「私的領域」論を積極的な存立意義のもとで捉え直すための基軸的論点だと言える。なぜならばこれらの論点を考察することで、彼女の思想において「私的領域」とは、人間の生が帯びる固有の尊厳やその能動性を守り育むことを通して、「新しい始まり」たる人間の「自由」が立ち現われる「共通世界」の安定的な存立を支える不可欠の生活空間として、その積極的な存立意義のもとで捉え直すことが可能となるからである。以下、各章で考察する主題を簡潔に提示しておく。

まず第2章では、アレント公私区分論の文脈で論じられる「私有財産」論に着目して考察を行う。本章第2節第2、3項で先述したように、アレントの「私的領域」論に着目した諸研究では、主に彼女の公私区分論を考察することを通して「私的領域」概念の意義を評価しているが、残念ながらこれらの研究ではアレントの「私有財産」論を主題として取り上げてはいない (Zaretsky [1995]1997=2001; Benhabib 1996; 佐藤 2003; Flathman 2005; Mewes 2009)。無論、アレントの「私有財産」論に言及している研究もいくつか存在しているが、それらの研究では、必ずしも彼女の「私的領域」概念の解明を主題としておらず、専ら「私有財産」概念の基本的性格を概観するに止まっている (Canovan 1974=1995; Jay 1978=1989; Heller and Fehér 1988; Moore 1989; 川崎 2010a; Owens 2011 など)。しかしながら、アレントの「私有財産」論は、彼女の思想に位置づけられた「私的領域」概念の積極的な存立意義を解明するために不可欠の主題だと言える。本章では、「私有財産」論の考察を通して、アレントの思想において「私的領域」とは、「世界の中の住処」として積極的な存立意義のもとで捉え直されることを提示したい。

次いで第3章では、全体主義による「私的領域」の破壊という論点に焦点を当てて、アレントの「全体主義」論ならびに「道徳哲学」論について考察を行う。先に概観したように、M・カノヴァンの研究を嚆矢とする第4期研究では、『全体主義の起原』で提起された諸論点とその後のアレントの思想においてどのような形で結

実していったのかを思想史的に追跡することで、従来の解釈では充分解明されなかった彼女の思想的意義を捉え直そうとする点で示唆に富む研究動向だと言えるが、この新しい研究動向でも、全体主義批判として提起されたアレントの「私的領域」論については十分な考察がなされているとは言い難い。

この点は、第2節第3項で取り上げた R・フラスマンと H・ミューズの研究でも同様だと言える。フラスマンは『全体主義の起原』で、全体主義による「私的領域」の破壊を批判するアレントの議論に着目し、「私的領域」が「個人的自由の在処 (space in which there are negative liberties)」 (Flathman 2005: 74) として存立することの意義を彼女が重視していた点を的確に指摘しているが、フラスマンの議論では、全体主義批判として提起されたアレントの「私的領域」論が、後年に展開される彼女の道徳哲学論において思想的に深められていった経緯については考察がなされていない。また H・ミューズは、アレントの「私的領域」概念の中に「個人的なもの (the personal)」の領域という位相が存在していることを鋭く指摘している (Mewes 2009: 89) が、ミューズが「個人的なもの」の位相を析出する際に着目しているのは、専ら『人間の条件』における公私区分論であり、アレントの「全体主義」論や「道徳哲学」論と関連づけて考察しているわけではない。本章では、アレントの「全体主義」論と、全体主義批判として提起された「私的領域」論を思想的に深化させた議論として位置づけることができる、1960年代に展開された「道徳哲学」論の考察を通して、彼女の思想において「私的領域」とは、家族生活の領域や親密圏とも概念的に区別された、「思考する個人」という「道徳的人格」が涵養される「個人的なもの」の在処として積極的な存立意義のもとで捉え直されることを提示したい。

さらに第4章では、「子どもの教育」をめぐるアレントの議論について考察を行う。アレントの教育論が、彼女の「私的領域」概念の積極的な存立意義を捉え直すための重要な論点だという点については、フラスマン、ミューズともに共通の認識が見出せる (Flathman 2005: 70-3; Mewes 2009: 88) が、両者の研究ではその重要性が指摘されるに止まっており、アレントの「私的領域」概念が持つ積極的な存立意義を解明するために、彼女の教育論を主題的に考察しているわけではない。また近年では、主に教育哲学研究の領域でアレントの教育論が注目されている (Gordon, ed 2001; 小玉 1999, 2013; 村松 2013, 2015; 田中 2016 など) が、これらの研究では、専らアレントの「公共性」論に着目したうえで、そこで見出された思想的含意を「教育における公共性」論や能動的な市民を育成する「シティズンシップ教育」論といった主題と関連づけて考察することに関心の力点が置かれており、アレントの「私的領域」論は看過されていると言える。本章では、アレントの教育論について、「権威」および「私的領域」概念に着目して考察することで、子どもの「新生」を通じた「世界」の再生と持続を主眼とする彼女の教育論の思想的含意を明らかにするとともに、アレントの思想において「私的領域」とは、「世界」を「更新」してゆく子どもの能動性を守り育むための庇護的空間として積極的な存立意義のもとで捉え直されることを提示したい。

このように本研究では、(1)「私有財産」論、(2)「全体主義」論ならびに「道徳哲学」論、(3)「子どもの教育」論という三つの論点を主題に据えて考察することで、アレントの「私的領域」論を「共通世界」の安定的な存立を保障する思想として、その肯定的かつ積極的な存立意義の諸相において再構成することを試みる。なお本研究は、「私的領域」概念の総体的な解明を通して、アレント思想研究における新たな思想的地平の開示を目指すという筆者の研究構想において欠くことのできない基礎的考察として位置づけられるものだという点も、ここで併せて言及しておきたい。

## 【第1章 注】

1) G・ケイティヴは、アレントのギリシア・ポリス論に基づいた「活動」論が、その自律性を強調するあまり、道徳性を考慮しない「不道徳主義 (immoralism)」に陥る危険性を指摘している。「政治的活動は正義やその他の道徳的な目的を実現するために存在するわけではない。政治的活動によって達成される最高のものは実存的なものであって、その関心は道徳的なものを超えているように見える。この点こそ、アレントのラディカリズムの要点がある」。このように指摘したうえで彼は、アレントのポリス論に基づいた「活動」論が、「たとえば道徳的な動機 (moral motivation) を拒絶するとしても、少なくとも政治的活動になんらかの道徳的な制限 (moral limitations) を提供するのだろうか」と問うている (Kateb 1983: 31)。「不道徳な偉大さを道徳的に受容できるものへと転換しうるものは何か。不正な政策を支持する言論を道徳的判断から取り除くにはどうすればよいのか。道徳的な制約の無い活動とは、結局は深刻な不道徳しかもたらさないのか」(Kateb 1983: 33)。ケイティヴは、「インモラリズムと言われないためには、アレントのギリシア的な考え方に根本的修正を加える必要がある」(Kateb 1983: 39) と主張して次のように論じている。

アレントが除外したすべての道徳的美徳は、政治のなかへと再び導入されなければならない。再導入された道徳的美徳のなかでもっとも重要なのは、活動の結果に対する考慮 (caring about consequences) であろう。明確に拒絶されねばならないのは、活動に内在する意味はその結果に左右されないというアレントの主張である。理想的には、人間は活動のために活動しつつも、道徳的な限度 (moral limits) を尊重しなければならないのである。ここでの目的は、要するに、活動する意志を絶対化することなく、道徳的な限度を尊重するという、日常生活に根差した道徳的感覚を伴った公的な行為者としての市民という見解を提起するためにアレントのギリシア的な政治的活動の概念を修正することである。(Kateb 1983: 39)

ギリシア・ポリス論に基づいたアレントの「活動」論のうちに、「日常生活に根差した道徳的感覚」を再度導入するというみずからの「修正」を根拠づける際にケイティヴが注目したのが、晩期アレントの「市民的不服従」論における「良心」の政治的意義をめぐる議論である。彼は、「良心」の政治的意義をめぐるアレントの議論を論拠として、アレントの「活動」論には「内的な」道徳性 (“internal” morality) が存在することを主張する (Kateb 1983: 32) とともに、「良心」の基づく「市民的不服従」の諸実践を、現代の代議民主主義のもとでの市民による「活動」の在り方を示唆する議論として重視している (Kateb 1983: 27)。研究史上きわめて早い時期に、アレント思想における「良心」の政治的意義に着目している点も、ケイティヴの研究の卓見であると言える。

しかしながら D・ヴィラは——みずからのアレント解釈において、ケイティヴによるアレント「活動」論の解釈から多大な示唆を受けているにもかかわらず——、ケイティヴが主張する「日常生活に根差した道徳的感覚」を政治的領域へ導入することに批判的である。ヴィラは F・ニーチェの議論を参照しながら、活動の道徳的解釈では、「行為者 (actor) と行為 (deed) がもっともらしく区別され」ることで、「パフォーマンスとしての活動 (performance of action) そのものよりも動機や結果 (motives and consequences) が優先される」ことになるのを批判している (Villa 1996: 88=2004: 149)。つまりケイティヴの解釈では、道徳を尊重する市民という行為者が強調されるあまり、活動そのもの自律性が損なわれてしまう点がヴィラによって問題視されているのである。「活動の道徳的解釈には、独自の見事な活動 (individualizing or great action) の構造そのものへの敵意が示されている」(Villa 1996: 88=2004: 149)。

2) ハーバマスがその理論形成の途上においてアレントの思想、とりわけ「活動」および「権力」概念をどのように批判的に受容したのかに関しては豊泉周治による卓抜な論考がある（豊泉 2003）。豊泉によれば、1970年代後半から80年代中期にかけてのハーバマスの問題関心のひとつに、「無人支配」として機能する官僚制的行政機構や、「民主主義と啓蒙を否定する新保守主義のイデオロギーの拡大」に批判的に対峙するために、「生活世界」に根拠をもつ「新しい抵抗の潜在力」（「政治的なもの」）のあり方を探究しようとする「ラディカル・デモクラシー」の構想が存在していた（豊泉 2003: 202-03）。後にハーバマスは「生活世界」に出現する「抵抗の潜在力」を、「コミュニケーション的行為」の概念によって理論的に彫琢してゆくのであるが、ハーバマスの理論形成、とりわけその理論基軸を認識論（イデオロギー批判）から社会理論（批判的社会理論）へと大きく変化させることになった「コミュニケーション論的転回」において、アレントの思想、とくに彼女の「活動」および「権力（power; Macht）」概念の批判的摂取が彼の理論形成において決定的な役割を果たしたと言う（豊泉 2003: 184）。

3) 市野川容孝は、ハーバマスの議論と対比しながら、「社会的なもの」にたいするアレントの理解の狭隘さを批判している（市野川 2010）。

ナチズムとスターリニズムの根幹に社会的なものの肥大があるとしても、それを理由に、社会的なもののすべてを否定するなら、それは間違いだということになる。……社会的なものに対するハーバマスとアレントの違いは、どこにあるのか。ひるがえって、ハーバマスとアレントにおける公共性や政治的なものは、互いにどこですれ違うのか。（市野川 2010: 77-8）

「社会的なもの」に対するハーバマスとアレントの思想的評価の相違点はどこに見出せるのか。市野川によれば、それは、「社会的なもの」のなかに「連帯」という理念を見出すことができるかどうかにかかっていると言う。「連帯」という理念こそは、「政治的なもの」と「社会的なもの」とを結びつけるキー概念なのである。市野川は、ハーバマスが、戦後西ドイツの「社会的国家」体制において実現されるべき「社会的なもの」が、社会保障政策の実施に基づいた社会的な「調整」を意味するものでしかなく、経済成長を背景として実施される社会保障政策が官僚制を強化し、人びとを私生活へと囲い込むことで市民の没政治化を招いたことに強い危惧を抱いていたと指摘している。戦後西ドイツの「社会的国家」体制が志向した社会的な「調整」を指す「社会的なもの」に対して、ハーバマスは、「連帯」の理念を内包した「社会的なもの」を対置し、「社会的なもの」のなかに埋没した、「政治的なもの」と「公共性」（「連帯」の理念）を覚醒させる必要を説いたのである。

連帯という理念の消失と同時に……社会的なものただ中で、政治的なものと公共性が見失われる。だが、事態は逆向きにとらえることもできよう。すなわち、連帯という理念に支えられるならば、社会的なものは同時に、政治的なものになりうるのであり、アレント流の二分法に陥る必要は全くないのである。そして、この点において、アレントとハーバマスの社会的なものと政治的なものの概念は、大きくすれ違うように私には思われる。（市野川 2010: 81）

市野川の解釈では、「社会的なもの」のなかに、「連帯」という「政治的なもの」の可能性を見出そうとした点でハーバマスは評価される一方、「政治的なもの」と「社会的なもの」を区別し、「社会的なもの」を否定することで、そのなかに「連帯」という「公共性」が実現される可能性を見出せなかった点で、アレントが批判されている（市野川 2010: 77）。しかし、市野川が言うように、アレントが「社会的なものすべて」を否定して、それを「政治」の対象外の問題領域と見なし、官僚たちが技術的に処理すべき行政上の課題として委託したと断定してよいのだろうか。

ハーバマスと比較すれば、「社会的なもの」に対するアレントの理解が狭隘であったことは肯けるとしても、彼と同様にアレントが、現代社会における民主主義的「政治＝統治」において、社会福祉に関する諸問題を行政的に管理する「官僚制」の影響力の増大が、市民の自発的な政治参加のための権利や機会を侵害していることを憂慮していた点も指摘すべきだろう（OR: 261=426-27）。とりわけアレントには、自由な「政治」の可能性を封殺する「社会的なもの」としての「官僚制」的統治に対する警戒感がひと際強いと言える。彼女にとって、市民の自由な「活動 (action)」の可能性を排除し、その代わりに、「それぞれの成員にある種の行動 (behavior) を期待し、無数の多様な規則 (rules) を押しつける」という意味で、「統治のもっとも社会的な形式 (the most social form of government) は官僚制 (bureaucracy) である」（HC: 40=63-4）。

これと関連して、アレントによる「社会的なもの」の理解について、宇城輝人が「社会的なもの」と「私的なもの」との関係性の考察を通して、『人間の条件』で提起された「ポリス (polis)」と「オイコス (oikos)」の二項対立に基づくアレントの概念図式の問題点を指摘している。ここでの宇城の主張の眼目としては以下の二点が挙げられる。第一に、アレントが「社会的なもの」を、「オイコスの近代的形態」としての「経済的なもの」として批判的に捉えたことに対して、宇城は、近代において勃興した「社会的なもの」という「中間領域の固有性」を見出している。宇城は、「中間領域」としての「社会的なもの」の意義を次のように述べている。

社会的なものということをする人たちは、その中間領域を、パブリック（公権力）とプライベート（私生活）をうまくつなぐ装置として、文字通り中間領域として機能させようと考えた。私生活を安定的で持続的なものにするために。あるいは、公権力をより民主的なものにするために。現在でいえば、その中間領域が経済の論理で再編されることに対して抵抗を組織しようとしている。（市野川、宇城編 2013: 199）

第二に、「ポリス」と「オイコス」の二項対立に基づくアレントの用語法では、「プライベートな領域をもっぱら労働ととらえる」傾向が強いため、「社会的なもの」も、「オイコス」が肥大化した「経済的なもの（エコノミー）」として理解されているが、これに対して宇城は、「プライベート」と「エコノミー」の相違を強調している。なぜならば、「家族などの私的な人間関係の大部分は、市場の外にあるもので構成されている」からである。宇城は、「私的なもの」とは、「領域横断的」な概念であり、「家族的な関係は、衣食住など消費の場という意味では市場と同じ理屈で動くけれども、非市場的で親密な人格的關係を核とする」うえに、「行政（公権力）とも無縁ではありえない」と指摘している（市野川、宇城編 2013: 198）。宇城は、「私的なもの」を「労働」の領域と同一視したうえで、「社会的なもの」を、「オイコスの近代的形態」としての「経済的なもの」と見なすアレントの解釈を批判したうえで、「社会的なもの」を、「経済に還元されない複合的な『私的なもの』として」捉え直し、それを、「パブリック」（公権力）と「プライベート」（私生活）を媒介する機能をもつ「中間領域」として理解する必要性を提起している（市野川、宇城編 2013: 199-200）。

上記のような宇城による「社会的なもの」の解釈は示唆に富む議論であるが、宇城の解釈では、アレントの

「社会的なもの」および「私的なもの」に関する概念の重層性についてはあまり注意が払われていないようである。アレントもまた、近代において「私的なもの」と「社会的なもの」が対立的関係に置かれることについて自覚的である。「近代の私生活 (modern privacy) は政治的なもの (the political) と対立している。しかし正しくいえば、私生活は少なくともそれと同じ程度に、社会的領域 (social realm) ——それはその内容を私的な問題と考えていた古代人には未知なものであった——と鋭く対立しているのである」(HC: 38=60)。

一方、アレント思想において「私的領域」概念とは、「家族生活」とそれを支える「労働」の領域としてのみ捉えられていたのではなく、それはまさしく、宇城が「社会的なもの」の意義と見なした、「経済に還元されない複合的な『私的なもの』」として捉えられるべき重層性をもつ概念だということを、本研究での考察を通して強調したい。

4) M・P・ダントレーヴは、第一期・第二期研究をリードした解釈者たちによるアレント「活動」概念の様々なヴァリエーションを概観したうえで、このように多様な解釈が競合するのは、彼女の「活動」概念のなかには二つのモデル、すなわち、「自己表現的 (expressive)」な行為モデルと「コミュニケーション的 (communicative)」な行為モデルが理論的に不整合な状態で共存していることに由来すると指摘している (D' Etreves 1994: 83-100)。

アレントの活動論が自己表現的モデルとコミュニケーション的モデルとの不安定な組み合わせに依拠する限り、政治に対する彼女の評価がそれら二つのモデルのどちらを強調するかに合致することは明らかである。活動の自己表現的モデルを強調する場合には、政治とは傑出した個人による見事な行為 (noble deeds) の上演 (performance) と見なされるし、反対に、活動のコミュニケーション的モデルを彼女が強調する場合には、政治とは平等な連帯にもとづく討議 (deliberation) や意志決定 (decision-making) の協同的なプロセスと見なされる。(D' Etreves 1994: 85)

ダントレーヴは、アレント活動論に内在する「自己表現的 (expressive)」な行為モデルと「コミュニケーション的 (communicative)」な行為モデルとの不整合な共存という問題について、アレント自身がこの二つの行為モデルを理論的に統合しなかったとして、彼女の行為論を規定する「根本的な二重性」として捉えている (D' Etreves 1994: 166)。ダントレーヴはこの問題については解釈が分かるとしながらも、アレントの活動概念を「コミュニケーション的」な行為モデルに力点を置いて解釈することに同意している。

他にも例えば、M・G・ゴットゼーゲンは、アレントの「活動」概念を、「『活動の理念型 (“action-ideal”)』としての包括的な政治概念」と定義づけたうえで、アレントの「活動」概念を、「自己実現的 (self-realizing)」要素と、「世界形成的 (world-sustaining)」要素を併せもつ概念として特徴づけている (Gottsegen 1994: 11)。そのうえでゴットゼーゲンは、1960年代後半以降アレントが主題的に取り組んだ「政治的判断力」をめぐる議論に着目しつつ、「アレントによる真正の政治の展望は、世界の安定性と市民個人々の広範囲に及ぶ政治参加とを促進しうるような政治的共同体の展望」であったと主張している (Gottsegen 1994: 13)。

ダントレーヴやゴットゼーゲンが指摘するように、アレントの「活動」概念は、言論を通じて他者との間に新たな関係性を形成していくという「コミュニケーション的」で「世界形成」的な性格をもつ一方で、「活動」を通して行為者が「誰 (who)」なのかを明らかにするという「自己表現的=自己実現的」な性格も備えている。

「活動」概念が有する「実存主義的」性格こそが、アレント政治理論の顕著な特徴であると強調しているのが

G・ケイティヴである (Kateb 1983, 1994, [2007]2010)。ケイティヴは、アレント活動論に見られる「実存主義的=自己表現的」性格を、「実存主義的見解 (existential outlook)」と呼び重視している (Kateb [2007]2010: 372)。ケイティヴによれば、「活動」の「実存主義」的意義とは、「活動」する行為者を通して、人間に固有の地位 (status) や資質 (stature) が明らかになるという点に見出されるという。行為者は「活動」を通して、人間に固有の地位や資質を示すことで、人間の尊厳や個人的アイデンティティを明らかにするのである。ケイティヴがアレントの「実存主義的」な政治理論の特徴として指摘している「人間的な資質 (human stature)」とは、具体的には、「勇気」を示すことや「赦し」と「約束」をなすことなど、優れて人間的で政治的な「徳」(人間が何をなすうのかの表現) を指している。

さらにケイティヴは、アレントの「実存主義的」な政治理論について二点の興味深い指摘をしている。それは第一に、「活動」がもつ「実存主義的価値 (existential worth of action)」への高い評価は、古代ギリシアのポリス政治よりも、彼女がみずからの思想を形成する際に批判的に摂取した 20 世紀中葉のフランス実存主義哲学により多く依拠しているということである。ケイティヴによれば、それはとりわけ A・マルローの小説や、J・P・サルトルの実存主義哲学と思想的に緊密な関連性が認められるという。第二に、「活動」における「実存主義的価値」への高い評価は、とりわけ『人間の条件』において際立っているが、この見解は『人間の条件』に先行して見出されるものであり、なおかつそれ以降の著作にも引き継がれているということである。ケイティヴは、アレントの政治理論の特徴である「活動」概念における「実存主義的表出」という契機を、第一期研究において、M・ジェイが解釈したように「政治的実存主義」として否定的に捉えるのではなく、彼女の全体主義批判を経由し、さらには代議制および不自由な政治システムへの「抵抗としての政治」の出現を捉える理論として概ね肯定的に解釈している。

5) アレント研究史における第二期のコンセンサス志向的な解釈と、第三期のアゴーン志向的な解釈という相克する二つの解釈をいかにして整合的に把握することができるのかという問題は、たんにアレント解釈の問題にとどまらず、現代社会において「公共性」や「市民社会」の再生を目指す人文社会科学の研究諸領域において広く認識されている問題関心であると言える。川原彰は、「現代市民社会論が抱えている最大の難問の一つ」として、多様に展開されつつある現代の市民社会論を「統合」の理論とみなすのか、それとも統合に異議を唱える「抵抗」の理論とみなすのか、どちらの契機に重点を置くべきなのかという問題が存在すると指摘している。

「市民社会論を公共性論とセットにして論じる際には統合のほうに重点が置かれる」傾向があるが、そのような「統合」の契機を重視した市民社会論は、往々にして「市民社会から排除される人びとにとっては抑圧的なもの」として機能するという問題が生じてしまう。マイノリティへの抑圧と排除を考慮すれば、統合に異議を唱える「抵抗」の契機を重視した市民社会論が構想されなければならないだろう (川原 2006: 199-204)。

6) ヴィラの解釈によれば、アレントの立論では、「公的領域」における「活動」と「発言」を通してのみ、「私的領域」での「分裂した自己」から脱却し「明確な独特の形」をとった行為者の「個性」や「人柄」が形成されるという。アレントにとって「行為に先立つ自己 (self that precedes action)」とは、「私的領域」における「自己」、すなわち、「思考する (thinking) とともに生物学的で心理学的な自己 (biological and psychological self)」であって、「実際には、対立もする多種多様な衝動や欲望や能力」の総体である。それはまた、「世界を超えた自己 (unworldly self)」であって、「本質的に分散し分裂した複数の自己であって、出現しない限り統一

も実在性も認められないような自己である」(Villa 1996: 90=2004: 152-53)。「アレントによると、活動によって、内部で規定している分裂した自己から逃れることができる。新しいことの自発的な創始としての自由 (freedom as the spontaneous beginning of something new) とは、公的領域 (public realm) に登場することで可能になる欲望や心理の克服によって可能となるのである」(Villa 1996: 91=2004: 153)。

研究史上、アレント「活動」論の解明という点で、ひとつの理論的到達点と目される 1996 年のヴィラの研究書でも、アレントの「私的領域」概念にはあまり注意が払われていないと言える。もっとも、同書でヴィラは、「フェミニズムや批判的理論や脱構築の支持者たちがこぞって、その区別を物象化する危険を強調した」アレントの公私区分論について、これらの批判者たちの指摘が、彼女の意図に対する「ある種の誤解」に基づいたものであると反論している。「アレントがある種の『家庭的』な事柄 (“household” matters) や、女性や労働者といった行為者を排除したいという反動的な気持ちから、それを区別しようとしたと批判者たちが考えるのは誤りである」(Villa 1996: 147=2004: 243)。ヴィラは、「活動を最も本質的な開示の活動力 (most authentically disclosive activity) と見る政治理論には、開示の公的領域とともに、それを取り巻く暗闇 (darkness) も、つまり公的領域の輝かしい光から退きこもる場所 (place of retreat from the bright light of the public sphere) も必要」であり、それゆえ、「活動を開示と見るアレントの理論では、私的領域 (private realm) は低く評価されているわけではない」こと、それどころか「根本的に重要視されている」ことを正確に看取している (Villa 1996: 147=2004: 243-44)。

しかしながら、同書においてヴィラが解明しようとする主要な問題関心とは、アレントが、歴史的—存在論的な現象における「真理」(truth) の開示を、「隠蔽／露呈」(concealment/unconcealment) という枠組みから把握しようとしたハイデガーによる「真理」の存在論的解釈を、みずからの政治理論の構築のためにどのように「活用」(appropriation) したのかという論点にある。ヴィラは、アレントによるハイデガー「活用」の要点を次のように論じている。

彼女は、ハイデガーによる隠蔽／露呈にもとづく開示の枠組み (Heidegger's framing of disclosure in terms of concealment / unconcealment) から、大きな影響を受けている。アレントは、みずからの「開示的」な活動論 (“disclosive” theory of action) にこの対立を活用する。彼女はこの対立を世界内部のものに作り変えて、隠蔽と開示の領域 (realms of concealment and unconcealment) を私的領域と公的領域 (the private and the public) とみなすのだ。したがって、アレントの政治理論の主要な区別の根元は、ハイデガーによる真理の存在論的な捉え方 (Heidegger's ontological treatment of truth) にある。(Villa 1996: 147=2004: 243)

アレントの「活動開示的」な政治理論の概念構成に、ハイデガー存在論の深い思想的影響力を読み取ろうとするヴィラの解釈は卓見であるが、同書においてヴィラが、アレントの「私的領域」概念に着目するのは、あくまでもアレントの「活動」論が、ハイデガー思想と緊密な関連性をもつことを強調するという文脈においてのみであり、本研究で取り組むように、アレントが「私的領域」を根本的に重視していた経緯を、「活動」概念との関係だけでなく、複数の観点から構成される彼女の「私的領域」論そのものに着目して解明するという論点には、議論の焦点がおかれていないと言える。

7) バイナーの研究を嚆矢とし、ヴィラの研究が精緻に展開したように、カントの道徳哲学論の基軸をなす「定



言命法」に導かれた「実践的＝道徳的」判断力ではなく、「趣味判断」に基づく「美的」判断力を媒介としたアレントの「政治的」判断力論に着目する研究動向は、「合意形成」を志向する「目的論的」モデルに基づいた「活動」の「規範論的アプローチ」や、規範や合意形成を必ずしも志向しない「パフォーマンス」で「行為遂行的」なモデルに基づいた「活動」の「脱目的論的アプローチ」とも異なり、「活動」の「美学的アプローチ」と呼ぶべき新たな解釈の所在を提起するものとして興味深い。本研究では主題として取り扱わないためこれ以上考察できないが、「美学的アプローチ」に基づいてアレントの「活動」論を解釈した研究としては、K・カーティス (Curtis 1999) や稲本竜太郎 (稲本 2005) などの研究が挙げられる。

8) 森川輝一は、現在多様な展開を遂げているアレント研究史を概観したうえで研究史上の問題点について指摘している。その問題とは、それぞれの論者が依拠する思想的立場によって解釈が異なるにもかかわらず、「解釈手法においては顕著な共通性を示していること」である (森川 2010: 39)。森川が指摘する各論者に共通してみられる「解釈手法」とは具体的には次のようなものである。

……どの解釈者も、アレントのテキストの内に二つの相対立する契機——アリストテレス的慎慮／カント的主観主義 (ベイナール)、ハーバーマスの近代公共圏／ハイデガー的反近代主義 (ジェイ、ベンハビブ)、闘技的フェミニズム／古典的「公／私」二分法 (ホーニグ)、ソクラテスの市民／ペリクレス的市民 (ヴィラ)、等々——を発見して区別し、その一方を自らの「立場」に引き寄せて評価し、そこから他方を批判あるいは克服するという手法を取っている。(森川 2010: 39-40)

森川によれば、このような「解釈手法」の「共通性」が明らかにするのは、「アレントの思想そのものよりも、むしろ各々の解釈者が依拠し、それゆえそこへとアレントを引き込もうとする『立場』」であると言う。これまでのアレント研究史における解釈者たちの主要な関心とは、もっぱら『『今世紀の現実の諸問題』を克服するためにアレントのテキストから何をどのように引き出すか』という点に向けられてきたのであって、「アレントが『今世紀の現実の諸問題』を『解明』すべく何をどのように考えたのか」という彼女自身の思考過程には十分に焦点が当てられてこなかった (森川 2010: 39)。これまでのアレント研究史とは、アレントの著作群を、『『矛盾』に満ちた『断片』の集積』と見なして、アレントの思想を参照する必要のない議論を展開するために、彼女の思想の『矛盾』を論<sup>あげつら</sup>ったり、彼女の思想の『断片』を導入 (森川 2010: 43) してきたのである。アレントの諸著作を、『『矛盾』に満ちた『断片』として『区別』してきた解釈史 (森川 2010: 51) に対して、森川は、「アレントが遺した楽譜 (テキスト) の解釈を通じてアレントの魂 (思考の動き) を再現すること」を同書の目標に掲げている (森川 2010: 50)。

9) ここでカノヴァンの 1992 年の研究書について概観しておきたい。カノヴァンによれば、これまでのアレント研究では『人間の条件』が彼女の主要な著作と見なされ、そこで示された「政治」および「活動」概念の解釈に焦点が置かれてきたと言う。そこで提起されたアレント政治思想の「標準的解釈 (standard interpretation)」では、アレントによる「政治」の再評価が「古代ギリシアのポリスの理想化」と関連していること、そして「政治」や「活動」の意味を歪めた近代社会に対する批判という論点が強調されてきた。「彼女の著作は、近代的政治が扱うほとんどの問題関心を排除したアテナイ流の参加型政治 (Athenian-style participatory politics) によって満たされるよき生についての理論として読まれてきた」 (Canovan 1992: 275=2004: 352)。

カノヴァンはこのような「標準的解釈」を批判したうえで、アレント思想の出発点には、「全体主義」への対抗およびその抑止という根源的な問題意識が存在しており、彼女の主要な諸著作は「全体主義」批判をめぐる複雑な思想的営為の軌跡として解読しなければならないと主張している。そのうえでカノヴァンは、全体主義に対するアレントの知的格闘を以下のような三つの異なる批判的省察の連鎖として整理している。

第一に挙げられるのは、「全体主義」および「マルクス主義」の批判的考察を中心とする近代社会批判である。アレントは、近代社会において「人間の活動によって解き放たれ、著しく加速されてきた諸力」(Canovan 1992: 84=2004: 113)——具体的には、全体主義、核兵器、資本と労働を推進力とする経済的繁栄——が、もはや人間によって制御することができない自動的な諸力に変貌を遂げることで、結果的に人間の生存そのものを脅かしていることに警鐘を鳴らしている。

第二に挙げられるのは、「西欧政治思想の伝統」に対する批判的省察である。アレントが旧くはプラトンの政治哲学に遡り、マルクスの思想や革命的ヒューマニズムの伝統を含む西欧政治思想の伝統を省察するなかで見出したことは、伝統的政治思想における「欠陥」、すなわち「政治的活動を『制作』と考える誤解 (misunderstanding of political action as 'making')」であった。政治的活動とは何かを「作ること (fabrication)」であると理解されるや否や、それは「暴力 (violence)」を容認し正当化する論理を導いてしまう。「テーブル (という目的) を作るためには木を (手段と見なして) 切り倒さなければならない」。アレントは、政治的活動に伴う「暴力」の行使を正当化しかねない西欧政治思想の伝統における、政治的行為の「制作モデル (model of fabrication)」が孕む「目的—手段的思考 (means-ends thinking)」を批判しているのである (Canovan 1992: 165-66=2004: 214-16)。

第三に挙げられるのは、「政治と道徳」をめぐる考察である。そこで見出されたアレントの結論とは、「全体主義の恐怖に対する回答は、それがいかに高尚なものであろうと、個人的道徳 (personal morality) のなかにはなく、複数の個人の間空間に打ち立てられ、積極的な合意によって維持される世界の制度 (worldly institutions) のみが『人間の心の闇』からわれわれを救済しうるのである」というものであった (Canovan 1992: 201=2004: 261)。全体主義に対抗するために考察された三つの複雑な思考過程は、カノヴァンの解釈によれば、最終的にはアレント独自の「共和主義 (republicanism)」へと収斂していくと言う。「これらすべての思想的系譜が収斂していく地点は、共和主義的政治制度 (republican political institutions) のもつ大きな価値と緊急の必要性に対するアレントの確信である」(Canovan 1992: 201=2004: 261)。

アレントの思想的営為を「全体主義」の抑止をめぐる継続的な省察と見なしたカノヴァンが提示した結論とは、政治思想における古典的共和主義の伝統を刷新した彼女独自の「根源的共和主義 (radical republicanism)」である。カノヴァンによれば、「アレントがナチズムについての考察によって導かれた結論」とは、「政治的活動 (political action) と政治的構成体 (political structures) だけが二十世紀の政治のなかに現われた悪に対する防御を提供しうるという」ものであり、それゆえアレントは、「共和国の制度 (republican institutions) と公共精神をもった市民 (public-spirited citizens)こそが、全体主義に対する最も強力な防壁を提供できると確信した」と言う (Canovan 1992: 162-3=2004: 211-12)。アレントの共和主義思想は、政治思想における古典的共和主義の伝統に依拠したものではあるが、その主要な特徴とは人間の「複数性」と、人びとの間に現われる「政治的空間」の意義を強調している点にある。この点で彼女の共和主義思想とは、古代ギリシアのポリスからルソーの市民的共和国へと至る古典的共和主義の伝統的な政治概念——市民個々人に自らが帰属する共同体への全面的服従を求め、なおかつ非常時には共同体を防衛するべく自己犠牲をも要求する——とは明確に区別されるべき政治概念であることをカノヴァンは強調している。「全体主義」への対抗を念頭に織り成されたアレ

ントの思想的営為の帰結を、彼女の独創的な「根源的共和主義」に見出そうとするカノヴァンの解釈は、既刊の諸著作はもちろん未公開の論考や講義録などの一次資料も駆使した緻密な分析によって根拠づけられており概ね妥当であると言える。

上記カノヴァンの解釈に関連して、R・ツァオは、主に『人間の条件』で論じられた「政治」および「活動」概念を重視し、アレント思想における「政治」のモデルを「アテナイ流の参加型政治」と見なす「標準的解釈」に対して、『人間の条件』で論じられたアレントの「ポリス」論を精緻に解釈することで、彼女が提起した「ポリス批判」の論理を明らかにしている (Tsao [2002]2006)。アレントによる「ポリス批判」の論理を解明するべく、ツァオが目にするのは、『人間の条件』第五章活動論の第二七、二八節である。同節はアレント研究では有名な「ポリス」論としてしばしば解釈上の争点を形成してきた。そこでのアレントの論述は、一見するとあたかも古代ギリシアにおけるポリス政治を「政治」の理想像と見なしていたと受け取られる言及が散見されるからである。それゆえ、アレントの批判者からは、古代ギリシアに対して彼女が抱くノスタルジアゆえの「悲しむべき過ち」として論難の対象となる一方、彼女の支持者からも「ポリス」論は、アレント政治思想の「一風変わった脱線 (peculiar aberration)」と見なされ、彼女の公共性論の解釈では「ポリス」論を除外するという方法が採られてきた (Tsao [2002]2006: 359)。

しかしながらツァオは、従来の研究では『人間の条件』というテキストの章別構成の複雑な構造（同書全体で四五ある節がどのように配置されているのか）に対して十分な注意が向けられておらず、それゆえアレントが読者と共有することを望んだ「意図」が見過ごされていると指摘している。ツァオの解釈では、『人間の条件』第五章第二七、二八節で展開された「ポリス」論とは、アレントの公共性論のなかに明確に位置づけられているのであって、それは「一風変わった脱線」などではありえない。むしろ「ポリス」論こそは、彼女の「活動」概念——「人間の活動力と政治的な生活の本質に関するアレントの理論的な主張」——を明らかにするための不可欠の参照項なのである。ツァオが『人間の条件』第五章第二七、二八節に着目するのは、「公的領域の本質についてのギリシア人の考え方に対する彼女の異議 (appeal) を明らかにするため」なのである (Tsao [2002]2006: 361)。

そのうえで、『人間の条件』第五章第二七、二八節の精緻な解読によってツァオが明らかにするのは、古代ギリシア人の「政治」理解の問題、すなわち、「人間事象のもろさ (frailty of human affairs)」に対する古代ギリシア人の「誤った」解決方法に対するアレントの批判である。同書第二七節には、「古代ギリシア人の解決 (The Greek Solution)」というタイトルがつけられているが、注意すべきは、ここでアレントが「古代ギリシア人の解決」を賞賛しているのではないということである。そうではなく、ここでの彼女の主張の眼目とは、「古代ギリシア人の解決」が「誤り」であったこと、それゆえ古代ギリシア人の「政治」理解には、アレントの観点からすれば看過しえない深刻な問題が存在していたことを提起する点にこそあったのである。

第二七節でアレントは、「人間事象のもろさ」に対する古代ギリシア人の「誤った」解決策の具体的な事例を二点挙げている。第一の事例は、ソクラテス学派の哲学者たちによる解決方法であり、これは「人間事象のもろさ」に対する哲学的な解決手段を提示するものである。第二の事例は、ペリクレスの戦没者追悼演説 (Pericles' Funeral Oration) に見られる古代ギリシア人の自己認識をめぐるものであり、これは「ポリスの創設」に基づく前哲学的な解決手段である。ツァオはこれら二つの解決策が共有している「誤り」を、「活動と制作との致命的な混同 (pernicious confusion between action and work)」を犯している点に見出している (Tsao [2002]2006: 371)。つまり、ソクラテス学派の哲学者たちによる解決方法は、「活動」を「制作」へと、すなわち「立法行為」にすり替えることで「活動」を通じてのみ実現されうる人間関係の本質を破壊している点で批判されねばなら

ないのである。アレントは、ソクラテス学派による「人間事象のもろさ」に対する解決方法に対して次のように批判を寄せている。

……ソクラテス学派が活動 (action; *praxis*) よりも制作 (making; *poiēsis*) を好んだのは、制作の方が活動よりも信頼できるからである。人間が、その活動能力を、活動の空虚さ (futility)、活動の無制限性 (boundlessness)、活動の結果の不確実性 (uncertainty of outcome) もろとも、断念さえすれば、それだけで人間事象のもろさを救うことができる。ソクラテス学派がいたかったのはそういうことであったように思われる。しかし、実をいえば、この救済手段は人間関係の本質そのもの (very substance of human relationships) を破壊してしまうのである。(HC: 195=315)

一方、ペリクレスの戦没者追悼演説が象徴的に指し示している「ポリスの創設」に基づく前哲学的な解決手段は、「制作」を伴わない「活動」を賞賛している点で問題視されている。ツァオは、ここでのアレントの意図が、「記憶を保持するのに詩 (による物化) を必要としないし、それゆえにまた制作も必要ないという古代ギリシア人の特異な信念が、翻って、どれだけ彼らの活動理解それゆえ政治理解の欠点と照応しているかを明らかにすること」(Tsao [2002]2006: 374) にあったことを指摘したうえで次のように論じている。

……もしも、ペリクレスの有名な言葉をわれわれが信じるなら、ポリスとは、不滅の記憶を保障するものである。だが、このようなポリスの役割をアレントは賞賛したのだろうか。われわれは、そしてアレントはペリクレスの言葉を信じるのだろうか。答えはひとつしかない。答えは「否」である。なぜならば、ペリクレスの言葉 (偉大な活動は、芸術という制作の助けを必要としない) は、アレントの理論と矛盾するからだ。事実、直前の第四章「仕事」論第二三節「世界の永続性と芸術作品」で彼女自身がはっきりと述べているように、活動は芸術作品として物化することではじめて耐久性を持つことができるものである。つまり、制作をとみなさない活動は存在しないのだ。(Tsao [2002]2006: 372)

ポリスにおける偉大な「活動」は、「制作 (芸術)」を必要としないというペリクレスの言葉は、制作 (芸術作品としての「物化」) を伴わない「活動」は存在せず、「活動の意味は物語という形式で生起するというアレントの命題 (her thesis that the meaning of action arises in the form of stories)」とも矛盾する (Tsao [2002]2006: 374)。ツァオは、ペリクレスが理想とするポリスにおける「偉大な行ない」とは、詩人による賞賛という制作者による「物化」を必要とせず、ただみずからの身振り (performance) だけを頼りに「永遠の記憶 (everlasting remembrance)」を手にしようとする途方もない野心 (ある種の傲慢) であり、このような「偉大さの基準」をもつ古代ギリシア人の「活動」概念は、アレントの観点からすれば「まったく信用できないものであるのは明らかである」と述べている。「いかなる代償を払ってでも偉大さを追求しようとするペリクレスの解釈は、その行為の結果が考慮されていないために非難されるべきものであり、それゆえアレント自身の理論に居場所を見出すことはできない」(Tsao [2002]2006: 375)。

10) M・カノヴァンの研究を嚆矢とする第四期研究の特徴は、『全体主義の起原』で提起された諸論点がその後のアレントの思想においてどのように結実したのかを思想史的に追跡することで、従来の解釈では充分解明されなかった彼女の思想的意義を捉え直そうとする点にあると言えるが、ここではとりわけ『全体主義の起原』

と『人間の条件』におけるアレントの問題関心の「連続性」を重視した諸研究について概観しておきたい。

篠原雅武は、『全体主義の起原』から『人間の条件』へと至るアレントの思想的展開を考察するなかで、彼女の議論のうちに、政治体の危機にかんする認識の一貫性とその展開を見出そうとしている。篠原によれば、『全体主義の起原』から『人間の条件』へと続く政治体の危機にかんする彼女の認識の展開とは、「居場所ないしは属することの重要性をめぐる考察の発展として把握できる」という。『全体主義の起原』では、「権利を持つ権利」の喪失ないし剥奪という事態が、政治体における危機の根本要因として認識されていたのにたいして、『人間の条件』では、政治体における危機の根本要因は、「世界疎外」の進展、とりわけ「財産の商品化（富への転化）」によって、「公的世界にかかわることの条件が掘り崩され、そこにおいて居場所を占めることが困難になる事態」の進展として認識されていると指摘している（篠原 2011: 129）。

R・J・バーンスタインは、『全体主義の起原』で提起された、「全体主義支配の『論理』のうちに顕現した根源悪」をめぐるアレントの思想的格闘こそが、「自発性、新生、活動、自由、複数性」といった「人間的生活の基本的な特徴」について考察した『人間の条件』に見られる主題へと彼女の思考を導いたと指摘し次のように論じている。

……全体主義支配の「論理」のうちに顕現した根源悪を理解する彼女の試みが、人間的生活の基本的な特徴——自発性、新生、活動、自由、複数性——を主題化するための第一の動機であった。これらの特徴を除去し、人間を人間以外（あるいは人間以下）の何ものかに変換することで人間を余計なものとする全体主義の試みが、『人間の条件』に顕著にみられるテーマや問いへと彼女を導いたのである。（Bernstein 2002=2013: 336-37）

バーンスタインによると、アレントによる「根源悪」の理解の核心にあるのは、「人間生活というこの一見すると超越論的な条件ですら、全体主義的手段を通じて経験的に除去されうる」ということだと言う（Bernstein 2002=2013: 329-30）。そしてこのとき用いられる手段が、『全体主義の起原』末尾で考察された「強制収容所」なのである。アレントは、全体主義支配が企てたのは、「人間をまったく無用にするようなシステム（system in which men are superfluous）」を造り上げることだったと強調している（OT: 457=第3巻 261）。そしてこの「目的」を実現するために考案された「システム」が「強制収容所（concentration camps）」だった。彼女が指摘したように、「強制収容所は人間の全体的支配（total domination）の実験室にほかならない」のである（STSC: 240=37）。アレントが「根源悪」という用語で言い表そうとしたのは、人間の「全体的支配」の実験室である「強制収容所」で試みられた、「自発性、新生、活動、自由、複数性」といった「人間的生活の基本的な特徴」の破壊——「人間としての人間を余計にする」こと、「もはや人間が人間ではなくなるような仕方、人間的存在を変換する試み」（Bernstein 2002=2013: 334）——だったのである。

バーンスタインと同様、P・ハイデンも、全体主義が企てた、人間存在を「余計なもの（superfluosness）」にすることを、「大勢の人びとを無用の存在と見なし政治的生活から排除することで、これらの人びとの人間性を剥奪するという問題（problem of dehumanization）」として捉えている（Hayden 2014: 14-5）。ハイデンは、人間を「余計なもの」と見なし彼らの人間性を剥奪するという問題は、全体主義に限られたものではなく、現代の大衆社会とそこで進行する人間性の剥奪に対するアレントの批判を理解するうえでも重要な概念だと指摘している。「人間を無用な存在（superfluous）と見なす行政組織の存在は、現代の社会的・政治的秩序の中心的な特徴である。……現代社会は、移民や難民、貧困者、発達障害者といった多くの人びとを、政治的に無力

で人目から隠された人間社会の周縁へと追放することで彼らの存在を脅かす条件を作り出している」(Hayden 2014: 15)。ハイデンは、『全体主義の起原』で論じられた、「公的領域の存立や人間という地位 (human status) にまつわる脆弱さや、現代社会への『余計なもの』の投影といったアレントの問題関心とは、自由と人間の行為という彼女の政治思想における重要なテーマへと明白に収斂するもの」だと強調している (Hayden 2014: 15)。

これらの諸研究が提起していることを簡潔にまとめると、『全体主義の起原』でアレントが論じているのは、①「難民」や「無国籍者」が置かれた状況に象徴的に示されるように、「世界」の中に自分の居場所を持つことができない人びと（「余計なもの」）が増大しているという問題状況であり、②その背景には、国民国家の没落と人権の終焉として論じられた政治体 (国民国家) の存立の危機という問題が存在しており、③「余計なもの」と見なされた多数の人間の存在と、彼らを包摂する政治体の不在という事態が、全体主義的政治のもとで現出した「根源悪」——人間を人間以外の何ものかへと貶めることで人間という存在自体を「余計なもの」として棄却しようとする企て——を招来することにつながった、ということである。そして、『人間の条件』の主題とは、人間存在の根本的な否定を意味する「根源悪」によって特徴づけられた全体主義的な政治を批判し、「人間の尊厳」を取り戻すための「政治」の在り方を構想するために、全体主義によって否定され破壊された「自発性、新生、活動、自由、複数性」といった「人間的生活の基本的な特徴」を考察することだったのである。なお、本章で言及したアレントによるマルクス研究の経緯については、第2章の注2、3を参照されたい。

11) 『全体主義の起原』と『人間の条件』のみならず、その他の著作との関連性にも着目しながらアレントの思想的問題関心の所在を読み解こうとする近年の研究として、以下三点の研究を概観しておきたい。

『人間の条件』の背景をなすアレントの問題意識の所在を、彼女の「キリスト教理解の視点」から再考するべく、最初期の博士論文『アウグスティヌスの愛の概 *Die Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer Philosophischen Interpretation*』(1929年)、および最晩年の未完の大著『精神の生活 第二部・意志 *The Life of the Mind Vol. 2, Willing*』(1978年)に着目して考察することで、古代ギリシアのポリス的政治を範例とした行為概念の提起に止まらない、アレント「公共性」論の思想的含意を解明したのが、今出敏彦の研究である (今出 2013)。今出は、彼女の「キリスト教理解の視点」を導入することで、「世界疎外を克服する世界への愛」という従来のアレント研究で自明視されていた解釈枠組みを批判し、アレントが「世界疎外から新たな共同性を構築する可能性」を模索していた点を強調している。彼は、アレント思想の獨創性を「人間の社会的生の経験をキリスト教思想の中から、しかも、その経験を宗教的なものとしてではなく、あくまでも政治的経験として取り出そうとした」点に見出そうとしているのである (今出 2013: 22-3)。今出は、アレントの思想的核心である「世界への愛 (Amor mundi)」という概念を、彼女のキリスト教思想の解釈を考察したうえで次のように結論づけている。

アレントの独自性は、公共性概念の形成において、一方で古代ギリシア・ポリス的な「不死への努力」をモデルとし、他方、キリスト教思想の「永遠の命」によって基礎づけようとしたことである。これらは共に、いつかは死ぬ運命にある人間にとって究極の目標といえる。では、そのどちらがより究極だろうか？ この問いに答えようとしたのが、アレントの思想的核心である「世界への愛 (Amor mundi)」である。世界への愛という概念は、キリスト教世界において、神による世界への参与と人間の欲望による現世への執着の二通りに解釈される。彼女は、人間の自由の起原をキリスト教思想に訊ね、人間の「始まりをなす」能力を再発見したが、それは同時に、神からの反逆を生じさせ、世界の利益の享受を要求するだけでなく、

自らの生へ問いかける能力を発展させる。このような生の二重化は、哲学の伝統とキリスト教の基本的信仰の圧倒的な重みと、近代の発展によって、忘れ去られたように思われる。(今出 2013: 147-48)

『人間の条件』と『革命について』の間に存在する概念上の相違に着目し、『人間の条件』において「日常的な時間感覚」を与件として構築された「行為」「始まり」「出生」「日常性」を重視した解釈枠組み(「人間の条件パラダイム」)に対して、「制作」「持続性」「非日常性」「革命」を重視する「革命についてパラダイム」を提起し、「革命」論で提起された問題がそれ以降の彼女の著作と緊密な連続性を持つことを主張しているのが、寺井彩菜の迫力ある論考である(寺井 2017: 363)。

寺井によると、これら二つの解釈枠組みの相違を理解するためには、『人間の条件』と『革命について』の背後にある「時間意識の違いを把握する必要がある」と言う。『条件』の時間性をクロノス的な時間性と呼ぶとすれば、『革命』の『裂け目』はカイロスのものだといえるだろう。過去から未来へと途切れ目のない我々の日常的な『時間』のとらえ方であるクロノスに対し、カイロスとは『時間』ではなく『時刻』であり、『好機』という性質を強く持つ(寺井 2017: 376-77)。「革命」論に見出される「断絶を含んだ時間感覚、すなわちカイロスとしての時間感覚」が対象とするのは、『人間の条件』で論じられる「出生」のように、日常的で連続的な時間の位相に位置づけられた政治的な「自由」の「始まり」ではなく、「日常的な時間を離れ、過去と未来の間に『断絶』をもたらすものとして生じる特殊な裂け目(寺井 2017: 382)に位置づけられた非日常的な「始まり」、すなわち「革命」なのである。

もっとも寺井は、「アレントの政治的な議論の第一の課題はあくまでも世界性の維持なのである」と述べ、彼女の政治理論の主題が、「共通世界の創設と維持」を通じた「世界性の持続という課題」にあることにも自覚的である。寺井が、『人間の条件』における解釈枠組み(「人間の条件パラダイム」)に対して、「革命についてパラダイム」という独自の解釈枠組みを提起したのは、『人間の条件』における解釈枠組みだけでは捉えることができない、『断絶』がもたらす持続(寺井 2017: 386)という難題に応答するためでもあった。彼女によれば、アレントの革命論では、「現在という時間の『断絶』を特徴としながらも世界性の維持という目標を変えずに保って」という。なぜならそこでは、「断絶から持続への転換という法的な議論と、そのために必要な断絶における行為の意味づけや評価としての物語の議論が問題にされている」からである(寺井 2017: 385)。つまり、「革命パラダイムが条件パラダイムに対して打ち出す論点は断絶と持続性の両立であり、『行為』の空間的な共有よりも時間的な共有を中心的な問題にしている」という点なのである(寺井 2017: 385)。こうして寺井は、アレントの思想において、政治的なものの「始まり」をめぐって『人間の条件』と『革命について』では、「出生」と「革命」という異なる時間感覚に根ざしたふたつの「始まり」が存在することを指摘したうえで、「時間の連続性を前提とする『条件』の『出生』のみを『始まり』とみなして『革命』に目を向けないことはアレントの『革命』以降の著作を解釈するうえで大きな問題になる」と主張するのである(寺井 2017: 383)。

アレントの政治理論にとって重要な「始まり」を象徴的に示す概念は「出生」だと考えられてきた。しかし、「革命」はその単なる「現実化」ではない。「革命」という概念は「出生」とは異なる非日常的な「始まり」を我々に示し、そしてこの非日常性のためにその持続の議論において一度「出生」を離れ発展する。だからこそ「人間の条件パラダイム」と「革命についてパラダイム」とは対立し、双方がアレントの議論を支配することになる。(寺井 2017: 385)

「道徳哲学」論との関連において、アレントの問題関心の所在を明らかにしているのが、アレントの著作『責任と判断』の翻訳者でもある中山元の研究入門書である（中山 2017）。同書冒頭で中山は、1964 年に行われた、G・ガウスによるアレントへのテレビインタビュー「何が残った？母語が残った “What Remains? The Language remains: A Conversation with Günter Gaus”」を取りあげ、この「ガウス・インタビュー」には、アレントが生涯をかけて取り組んだ「道徳哲学にまつわる四つの重要な問い」が示されていると指摘している。それは第一に、ナチス体制下のドイツにおける道徳規範の全般的崩壊という問題である。それは具体的には、ナチス体制下のドイツ国民がごく普通の市民から知識人に至るまで、「一夜にしてそれまでの道徳心を喪失して、ナチスに協力するようになったのはどうしてか」という問いとして提起されるものである（中山 2017: 13）。第二は、「公的領域への冒険（venture into the public realm）」という問題である（CG: 22-3=33-4）。それは具体的には、全体主義の再来を防ぐために「現代において公的な領域を作り出すこと、そして人々がそこで行動する可能性を作り出すこと」はいかにして可能かという問いとして提起されるものである（中山 2017: 20）。第三は、「悪の凡庸さ（banality of evil）」という問題である。それは具体的には、「ナチスの立案したユダヤ人の絶滅計画を実行したのが、……極めつきの悪人たちではなく、また狂信的なナチス党の党员でもなく、ごく平凡なドイツ人であったこと」に由来する問いとして、ごく普通の市民が犯した「悪」とは何かという問いとして提起されるものである（中山 2017: 9）。第四は、第一および第三の問題から提起される問題として、「どのような道徳的な原理によって『悪をなす』ことを防げるか」という問いが提起される（中山 2017: 27）。中山は、これら四点の問題提起をしたうえで、1960 年代以降アレントが集中的に取り組んだ道徳哲学論——「悪をなす」ことを防ぎうる道徳的な原理の探究——を明らかにしようと試みている。同書で中山が考察を試みているアレントの「道徳哲学」論は、研究史において充分注目されてこなかった論点であるのみならず、本研究の主題であるアレント思想における「私的領域」概念の解明のためにも着目すべき重要なテーマである。アレントの「道徳哲学」論については第 3 章で考察を試みたい。

12) 現代フェミニズム理論による「ホーム」の概念の理論的彫琢は、アレントの「私的領域」概念の解明を目指す本研究にとって興味深い議論であるが、このテーマについて論じるためには、少なくとも、フェミニズム理論におけるアレント解釈をめぐる学説史的検討と、フェミニズム理論における重要な問題圏、とりわけ「親密圏」論や、近年注目されている「ケアの倫理」をめぐる議論等について、アレント思想との関連性を踏まえながら考察する必要があると考えられる（齋藤編 2003; 金井 2009; 田村 2009; 岡野 2009a, 2009b, 2012 など）。本研究では、これらのテーマについては今後の課題であることを言及するに止めたい。

なおこの点について吉澤夏子が、アレントの公私区分論を参照しながら、現代社会における「公共性（公的なもの）」の復権とともに確保されるべき「私的なもの」の内実をめぐって興味深い議論を展開しているのでここで概観しておきたい（吉澤 2012）。吉澤は、現代社会において「公共性（公的なもの）」の復権を論じる際に看過すべきでないのは、「公共性（公的なもの）」の復権と同時に、何らかのかたちで「私的なもの」もまた確保されなければならないことだと指摘したうえで、そのうえで問うべきは、「どのような意味で私的なものが確保されなければならないか」ということだと述べている（吉澤 2012: 9）。そして、アレントの公私区分論を論拠にしつつ、「個人的なことは政治的なことである」というラディカル・フェミニズムの基礎的テーゼが、「最終的に個人的なものを徹底的に否定するという破壊的なインプリケーションをもつ」ことを批判したうえで、「公共性（公的なもの）」の復権と同時に確保されるべき「私的なもの」を、「個人的なものの領域」という言葉で「掬いとろう」と試みている。その際吉澤は、アレントの「私的なもの」やラディカル・フェミニズムの



「個人的なこと」と対比させることで、自らが擁護しようとする「個人的なものの領域」の内実を浮かび上がらせようとしている（吉澤 2012: 13）。

吉澤は、アレントの言う「私的なもの」とは、端的に「家族」の生活領域を意味しており、そこは家族構成員に対する男性家父長の支配が貫徹する領域として、「家父長的な抑圧の構造」という「不平等の実質（実体）」が厳然たる事実として存在する場であると指摘している（吉澤 2012: 13）。彼女は、アレントの言う『私的なもの』に、「他者」の不在という問題を見出している（吉澤 2012: 13）。一方、ラディカル・フェミニズムの言う「個人的なこと」は、アレントの「私的なもの」に見られるような物質的基盤はなく、主に「性関係を核とする男性と女性の関係性」（吉澤 2012: 7）を意味するものとして用いられていると述べている。ラディカル・フェミニズムが暴露したのは、「男性と女性の関係性は、実は、『愛の関係』ではなく支配—被支配という『差別の関係』である」ということだった（吉澤 2012: 12）。吉澤は、ラディカル・フェミニズムの言う「個人的なこと」には、「支配される他者（つまり、支配する男性に同一化する女性）」しか存在しないことを問題視している。そのうえで、吉澤は自らの言う「個人的なものの領域」を、「社会的に『同じものの平等』を共有している無数の人びとの中から、ある人を特別な人として選びとり、その人と親密な関係を切り結びたいという『欲望』を基盤にして、一つ一つの個人的・私秘的な関係性を積み上げていく場」として規定している（吉澤 2012: 14）。そして、この「個人的なものの領域」が差別的な関係性へと転化するのを防ぐために、①「外側からの社会的な平等化の力」と、「内側からの家父長的な抑圧の力」（吉澤 2012: 19）に抵抗して、「個人的なものの領域」の中で、「親密な関係性にある二人の間に『異なるものの平等』が成立している」（吉澤 2012: 16）関係性を保持すること、②そのためにも、「個人的なものの領域」を『『個人的なまま』に止めておく』こと、つまり、「あくまでプライバシーの領域をこの個人的なものの領域に限定する」ことの重要性を強調するのである（吉澤 2012: 19-20）。ただし吉澤は、「個人的なことは個人的である」という自らの主張が、「個人的なことは政治的である」というラディカル・フェミニズムのテーゼを単純に否定するものではないとして、次のようにも述べている。

「個人的なものの領域」に潜む権力については、すでによく知られている。男性と女性の間のもっともプライベートな関係性の中に、性的搾取という権力関係が否応なく忍込み日常生活のすみずみまで規定していること、それは前提でありもはや結論ではない。「個人的なことは政治的である」というテーゼがいかほど重要か、そしてそれがいまなお個人的な関係において理不尽な差別に苦しむ多くの社会的弱者を救おうとするときに一定の有効性をもっているということに、微塵の疑いもない。しかしそのうえで、このテーゼだけでは、現代社会を生きる私たちがさまざまに直面するジェンダーをめぐる困難を読み解くことはできない、ということも明らかなのである。このテーゼを現実には有意義なものとするために、個人的なことは個人的である、ということが必要である、ということだ。（吉澤 2012: 40）

このように、アレントの「私的なもの」に関する議論も参照しながら、現代社会における「公共性（公的なもの）」の復権と同時に確保されるべき「私的なもの」の内実を、「個人的なものの領域」という言葉で解明しようとした吉澤の考察は、現代フェミニズム理論が提起する「私的領域」論として示唆に富む議論だと言えるが、ここでの吉澤によるアレントの「私的なもの」の理解には、専ら「公的領域」と「私的領域」の「断絶」のみを強調し、後者を前者の「欠如態」と見なしてきたアレント研究史上の諸解釈と共通点が見出されるように思われる。本研究では、アレントの家族論や親密圏論を考察の主題に置くものではないが、これらとは異なる論点に着目することで、彼女の思想に位置づけられた「私的領域」概念の積極的な存立意義の所在を解明す

るつもりである。

13) R・フラスマンは、『多元主義と自由民主主義』の第三章注 47 で、論文「画一主義の脅威“*The Threat of Conformism*”」(1954年)における、次のようなアレントの論述を引用している。「全体主義的支配——それは他のいかなる統治でもなく、絶対的な専制や現代における独裁でさえない——は、この私的で社会的な領域を破壊することに成功したのだった」(Flathman 2006: 198)。フラスマンによる引用箇所は、同論文の次のような論述に見出すことができる。

歴史的に見れば、ヨーロッパにおける国家と個人的なものの抗争は、個人の自由を犠牲にするかたちで解決されていた。アメリカ人はこの事実を、国家に対して人間の自由を犠牲にするものの証明と見なした。これに対して、ヨーロッパ人は、この状況を国家と社会との抗争という観念から見ていたので、個人的なものは、たとえその自由が政府に侵害されたとしても、自分の社会生活や私生活のなかに比較的 안전한避難所をつねに見いだすことができた。しかし、この私的な社会領域 (*private social sphere*)、個人の自由のこの避難所 (*refuse of individual liberty*) を破壊することに成功したのが全体主義的支配 (*totalitarian domination*) だったのであり、他のいかなる統治でも、絶対的な専制政治でも近代の独裁政治でもなかった。アメリカの環境に対してヨーロッパが抱く恐れとは、つねに、まさに政府と社会の区別が存在しないと感じられるからこそ、アメリカでは社会のなかにそうした避難所が存在しえないという点であった。(TC: 424=274)

14) ミューズによると、社会思想史的に位置づけるならば、アレントによる「政治的自由 (*political freedom*)」の追究とは、「近代的個人」という概念とともに拡張されていった、社会的・経済的な諸自由を指す「近代的な自由 (*modern liberties*)」の台頭に対して、「政治的自由」の意義を擁護しようとした、B・コンスタンやA・トクヴィルら近代初頭のフランスの社会思想家の問題意識を継承する議論であるという。ミューズは、コンスタンの著名な講演「古代人の自由と近代人の自由」(1819年)を取り上げて、そこで彼が提起した問題を、端的に、「個人的自由か政治的自由かのいずれか一方を放棄するのではなく、個人的自由と政治的自由を両立させる方法を探ること」であったと要約している。しかしながら、コンスタンが提起した「個人的自由と政治的自由双方の調和のとれた両立」という問題は、「近代の自由な社会にとって手に負えない困難な課題」だと指摘して、次のように論じている。

コンスタンが、近代の自由な社会にとって手に負えない困難な課題を提起したことは明らかである。私的自由と政治的自由との「結合」(“*combination*” of *private and public freedoms*) という問題は双方の自由の調和を欠いた形態で、もっぱら政治参加 (*political participation*) よりも個人的自由 (*personal freedom*) を優位に置いたかたちで構成されてきた。リベラルな民主的社会でさえ、政治的自由を適切に位置づけることができず、公的生活と関連づけられた高潔で偉大な精神を喚起しようとしたコンスタンの問題提起はほとんど無視されてきた。それゆえ、コンスタンを困惑させたジレンマ、すなわち、個人的自由と政治的自由双方の調和のとれた両立という難題は、現在でも民主的な市民や政治思想家にとっては未解決の問いとして残されたままである。(Mewes 2009: 72-3)

ミューズは、アレントに対して問うに値することは、「彼女が自らの政治的自由論において、『私的自由と公的自由との調和的な共存 (“coexistence” between private and public freedoms) 』というコンスタンの難問をどのように取り扱っているか」であると指摘している。物質的な快適さ、豊かさ、そして純粋に主観的な自由といった「私的な利害関心 (private interests) 」によって真正の公的領域が損なわれた近代社会の状況下で、「近代の個人的自由 (modern personal freedoms) 」の享受と矛盾しないかたちで、アレントが希求した「偉大にして尊厳ある政治 (greatness and dignity of politics) 」を再興させるにはどうすればよいのか。アレントの「政治的自由」論に対してミューズが提起したのは、「近代的自由をめぐってコンスタンが直面した難問を、彼女はいかにして解決できるのか」という問いであった (Mewes 2009: 76) 。



## 第2章 「世界の中の住処」としての「私的領域」——アレントの「私有財産」論

### はじめに

ハンナ・アレントの思想は、現代社会における公共空間の再建という理論的課題の探究のもとで、「活動 (action)」概念を中心とする政治的行為論に関心が寄せられ多様な解釈がなされてきた。その一方で、『人間の条件』第二章で詳述された「公的領域 (public realm)」と「私的領域 (private realm)」の領域区分論については、フェミニズム政治理論の立場から、アレントの公私区分論が古典古代世界における公私関係を範例として構成されているため、彼女が「私的領域」を否定的かつ軽蔑的に評価しているとして批判されてきた。また批判的社会理論の立場からも、公私二領域の厳格な区別を強調する彼女の立論が、社会的諸問題への政治的応答の可能性を閉ざしてしまうものであるとして批判されてきた。しかしながら、アレントが「私的領域」を否定的に理解していたとする従来の解釈は妥当なのか。彼女の公私区分論が、たんに政治的行為から私的な活動を排除することを企図したものではないとしたら、公私区分論における彼女の主張の目的とは何か。

本章では、アレント思想における「私的領域」概念の積極的な存立意義を明らかにするために、彼女の「私有財産 (private property)」論に着目しこれを考察する。アレントの「私有財産」論の考察を通じて、公私区分論をめぐってこれまで看過されてきた彼女の主張の眼目が、「私的領域」が果たす意義の積極的評価とその安定的な存立の擁護という点にあることを主張したい。ところで、アレントの「私有財産」論に言及している研究としては、初期のものではM・カノヴァンやM・ジェイらの研究 (Canovan 1974=1995; Jay 1978=1989) が、また最近では川崎修やP・オーウェンズらの研究が挙げられる (川崎 2010; Owens 2011)。しかしいずれの研究も、アレントの「私有財産」論ないし「私的領域」概念そのものを主題として論じてはおらず、専ら「私有財産」概念の基本的性格を概観したうえで、彼女の政治概念との関連でその重要性を指摘することどまっている。金刺亮介の研究 (金刺 1993) は、国内でアレントの「私有財産」論を主題としたほとんど唯一の論文であり、後述する「徴用」批判や、J・ロックに始まる近代の財産理論に対する批判など示唆に富む諸論点が提示されているが、彼女の「私有財産」論を「私的領域」概念の意義の解明と関連させ、その今日的な保障のあり方をめぐる議論にまで射程を広げて考察するという論点には踏み込んでいない。アレント思想における「私的領域」概念の積極的意義を解明すべく、彼女の「私有財産」論に着目し、なおかつその今日的な保障のあり方についても議論の視野に含めた本章での考察は、関連する先行研究と比較した場合においても一定の独自性があると言える。

このような問題関心のもと、第一節では、アレント私有財産論における特徴的な論点を整理したうえで、アレント思想における「私的領域」概念の存立意義を明らかにする。第二・三節では、近代社会における「私有財産」の解体とそれに伴う「私的領域」存立の危機に関するアレントの問題認識を明らかにするために、彼女による「近代所有論」ならびに「徴用」批判という二つの議論に着目する。第四節では、晩期アレントの著作も参照しながら、彼女が擁護しようとした「私有財産」が、今日の社会的諸条件のもとにおいていかなる形態で保障ないし存続しうるのかという問題について検討を試みる。アレントの「私有財産」論を主題とした本章の考察を通して、彼女の思想において「私的領域」とは、「世界の中の住処」として積極的な存立意義のもとで捉え直されることを提示したい。

## 1. アレントの「私有財産」論

### (1) アレントの公私区分論

本項では、『人間の条件』およびそのドイツ語改訂版と目されている『活動的生』第二章で詳述されているアレントの公私区分論において、「私的領域」がどのように位置づけられているのかを確認する。

アレント思想における通説的な理解によれば、彼女の公私区分論において「私的領域 (private realm)」は、「公的領域 (public realm)」との対比のもと、「言論 (speech)」と「活動 (action)」を通じた他者との共生という真に人間的な生活とされる「政治的生活 (*bios politikos*)」への参加を「奪われた (deprived)」生活様式として批判的に捉えられていると見做されてきた。たしかにアレント自身も、「私的領域」に隠されるものとは「生命の必要 (necessity)」、すなわち「労働」や「生殖」といった「個体の維持と種の生存に役立つすべての活動力」(HC: 72=102)を指すと述べている。「私的領域」とは、「生命の必要」に束縛された「必然」の領域であり、そこで送られる生活とは、「公的領域」の観点から見れば「自由の剥奪 (deprivation of freedom)」(HC: 70=100)であると理解されていたため、古代ギリシア人にとって「私生活 (privacy)」とは「愚かしい (idiotic)」生活とみなされ、また古代ローマ人にとっても「私生活は公的なもの<sup>レス・プブリカ</sup>の仕事から一時的に逃れる避難場所を提供するにすぎない」ものとして否定的に認識されてきたと言う (HC: 38=59-60)。

しかしながら注目すべきは、彼女が「公的領域」との対比において「私的領域」の特徴を否定的に論じる一方で、このような議論とは対照的に「私有財産 (private property)」と関連づけられた場合には「私的領域」の特徴を肯定的に論じているということである。例えば『人間の条件』第二章第八節「私的領域——私有財産」では、以下のような注目すべき記述が見出される。

公的領域が最終的に消滅すると同時に私的領域も一掃される運命にあるというのは、公的領域と私的領域の本来の関係からくるように思われる。そして、議論全体が、結局のところ、私有財産が望ましいか望ましくないかという問題になっているのも偶然ではない。古代の政治思想の観点からみた場合でさえ、「私的 private」という言葉は、財産と結びつくとただちにその欠如的な性格を失い、公的領域一般にたいする対立関係を多く失うからである。つまり、財産 (property) は、私的領域にあるとはいうものの、常に政治体にとって最も重要だと考えられていた一定の特質を明らかにもっているのである。……公的なるものと私的なるものとの深い関係は、そのもっとも基本的な次元として、私有財産の問題 (question of private property) にはっきりと現われている。(HC: 60-1=90)

ここでアレントは、「私的なもの」である「財産」が有する「公的」な性格について述べている。興味深いことに、本来的に「欠如している (privative)」という意味をもつ「私的 (private)」という言葉が「財産」と関連づけられると、その否定的な意味を失い、公的領域（「政治体」）にとって「最も重要だと考えられていた一定の特質」を帯びたものとして肯定的な意味を獲得すると言うのである。アレントは「公的領域」と「私的領域」の関係性をめぐる問いの根底には、この「私有財産」に関する問題が存在すると考えていたのである。

### (2) アレントの「私有財産」概念の特徴

アレントによれば「私有財産」とは、「私的に所有された世界の断片 (piece of privately owned world)」であって、財産を所有するという事は、「世界の特定の部分に自分の場所 (one's location) を占めること」を意味していたと言う (HC: 61=91)。別の箇所では、「家族の住む一片の土地 (piece of land)」(HC: 66=95)であると、か、「四つの壁 (four walls)」(HC: 71=101)と述べているように、彼女にとって「私有財産」とは、具体

的には土地や住居のような実体をもった不動産のイメージで把握されている。アレントの「私有財産」概念が、空間的意味と「世界的性格 (worldly character)」(HC: 70=99) を有している点を確認したうえで、本項ではその特徴を以下の三点に整理して提示したい。

アレント私有財産論の特徴として指摘すべきことは、第一に、「私有財産」の神聖不可侵性を強調していることである。「近代がやってくる以前、すべての文明は、私有財産の神聖さ (sacredness of private property) にもとづいていた」(HC: 61=91)。「私有財産」はなぜ神聖なものとして配慮されていたのか。ここでもアレントは古代社会を説明事例として参照している。彼女によれば、都市国家が勃興し公的領域が成立した古代ギリシアでは、プラトンのユートピア的な政治計画に見られるように、「政治的結合の促進のために家族の結びつきを解消」しようとする動向が伏在していたにも関わらず、「太古から家の竈に帰せられてきた神聖さは、つねに維持されていた」と言う。そのうえで古代人が「私有財産」を配慮してきた理由を、「自分自身のものと本当に呼べる場所がなければ、共通世界のどこにも場所をもたないに等しい」という危機意識に見出している (Va: 40=40)。とりわけ、「私的領域」に「独立した権利と自立した法律とを保障」し、家族の私生活を政治的生活の犠牲とすることなく独自に発達させた古代ローマ人の事例を参照しながら、「私生活 (privacy) を正しく確立し、それを正しく保護しなくては、自由な公的空間もありえない」(HC: 66=95-6) と確信していた古代人の優れた政治的感覚を評価している。

第二に指摘すべきことは、「私有財産」とは市民の不可侵の権利であり、政治的共同体によって法的に保障されるべきものとして考えられていることである。ここでも古代の都市国家を事例にして、アレントが強調しているのは、「私有財産」を所有すること、つまり政治的共同体の中で特定の場所を占有することは、「法 (Gesetz)」の保護を享受することを意味したということである。「公的なものの内部では、私的なものは、境界を引かれ塀で囲まれたものとして現われるのであり、そうした塀と境界を保つことが、公的共同体の責務なのである」(Va: 78=77)。アレントは都市国家の「法」を、家々を隔てる「境界線 (Grenzen)」ないし「塀 (Zäune)」と捉えており、この「塀である法」が「公的領域」と「私的領域」の双方を分離し保護していたと理解している。彼女にとって「私有財産」とは、「境界線」ないし「壁」として機能する「法」による保護を通して、「世界の中の私的な居場所」として、別の著作で見られる彼女の印象的な表現で言えば、「世界の中の住処 (worldly home)」(BPF: 146=199) という本来の役割を果たす。「私的領域」を保障することで政治的共同体を安定させてきた「制度」として、アレントは「私有財産」を重視しているのである。

第三に指摘すべきことは、アレントが「(私有) 財産」と「富」とを明確に区別していることである。「財産 (property; Eigentum)」と区別される「富 (wealth; Reichtum)」とは何か。アレントは「富」を、「自分自身と家族の生計のための手段」(Va: 79=78) として、具体的には貨幣または商品といった実体のない「動産」として把握している。「財産」と区別された「富」の特徴とは、それが蓄積過程を経て「共通の富」(資本) へ転化するという点にある。彼女も認めるように、「富」は「資本」に転化することで、「個人が一生かかっても使い尽くせないほど」の量を蓄積することができる。とはいえ「富」の実体が、「使用され、消費される何物かである」ということには変わりはない。アレントにとって「富」とは、絶えざる蓄積過程が存在しなければ、使用され消費され尽くして最終的には消滅してしまうものなのである (HC: 68=97)。

重要なのはアレントが「資本」へと転化する「富」を、自身の「財産」概念から外している点である。誤解されやすいが、アレントの「私有財産」概念はそもそも生産活動とは無関係である。彼女にとって、生計のための手段であり絶えず蓄積されなければ消費されて消滅してしまう「富」が、「世界のなかの住処」として政治体を安定させる制度である「私有財産」の代替物たりえないことは明らかであった。

### (3) 「私有財産」と関連づけられた「私的領域」の存立意義——「世界の中の住処」について

ここまでアレントによる「私有財産」の性格とその主要な特徴について論じてきた。彼女は「私有財産」の意義を、政治体の存続に寄与するかどうかという基準から評価している。古代の都市国家にとって政治的意義を持ったのは、「私的領域の外的形態、つまり内側をかくまうために外から打ち建てられるべきもの」としての「私有財産」であって、「私有財産」によって守られた「私的領域」の内側ではなかった。「私的領域の秘密は、公共性とは関係なく、私的領域の内側は、政治的意義をもたない」と考えられていたのである (Va: 77-8=78)。

しかし見落としてはならないのは、アレントが「私的領域」そのものの存立意義についても興味深い論述を展開している点である。彼女の理解では「私的領域」の内側、すなわち「私生活」の積極的意義とは、それが政治的な意義をもたないという点にこそ見出される。本項では、「私有財産」と関連づけて論じられている「私的領域」の存立意義について特に以下の二点を強調したい。

第一に指摘すべきは、「私有財産」と関連づけられた「私的領域」は、それが「公的領域」による公示から人間の生それ自体に宿る神聖さと尊厳とを隠し守ることができる「秘匿性 (Verborgenheit)」の空間であるということである (Va: 77=78)。「自由 (freedom)」の原理に導かれる「公的領域」とは異なり、「私的領域」とは何よりも「安全 (security)」の原理によって構成されるべき領域なのである。アレントには誕生と死という出来事を通じて、世界へと到来し再び退去してゆく人間の生それ自体を神聖なものに見なす視点が存在する。各々がかけがえのない軌跡を描く人間の生とは、それ自体が神聖にして不可侵の尊厳を宿している。しかし、人間の生がそれに固有の神聖さと尊厳とを保持するためには、不可欠の条件として、「公的領域」から逃れ隠れることができる一定の「暗闇 (obscurity)」を必要とするのである (PRPI: 108)。彼女が「私的領域」を、「安全」の原理によって構成される領域として把握していたことは、以下のような言及からも明らかであろう。

人びとがその内側で私的な家族生活を送る四つの壁 (four walls) は、世界に対する、とりわけ世界の公的側面に対する防御壁をなしている。壁 (shield) は安全な場所 (secure place) を囲い込んでいるのであり、それなしにはいかなる生き物も生育できない。……人間の生は、プライバシー (privacy) や安全 (security) が保証されない世界に常にさらされる場合、その活力は破壊される。(CE: 183=251)

第二に指摘すべきは、「私的領域」には人間生活に不可欠の「深さ (depth)」の次元が存在するという点である (HC: 71=101)。アレントは、「公的領域」とは、「それに適切であると考えられるもの、見られ、聞かれる価値があると考えられるもの」だけが、「公的な現われ (public appearance)」を認められる空間であると述べている。「公的領域」とは、世代を超えて記憶され賞賛されるに値する出来事を保持することができるため、「偉大 (great)」な空間であるが、その一方で、万人に見られ聞かれるには「不適切なものを繋ぎ止めておくことはできない」という欠点も備えている (HC: 50-2=75-8)。それゆえ「公的な現われ」にふさわしくないものを「私的なもの」として隠し保護することができる「私的領域」に支えられなければ、「公的領域」でさえ「浅薄なもの (shallow)」(HC: 71=101) になりかねない危険性を孕んでいるのである。

ここに、人間生活に固有の「深さ」の次元の獲得という「私的領域」の重要な存立意義が見出される。すなわち「秘匿性」の空間である「私的領域」とは、他者に見られ聞かれるという意味での「公的な現われ」にふさわしいかたちには転換できない人間の活動力 (思考や善行、子どもの養育・教育など) や関係性 (愛や友情など) を隠し保護することができる空間として積極的に捉え直されるべきなのである。これらの私的な活動力



や関係性こそが、まさしく「そのつどさまざまな深み (Tiefe) を、非常に現実的な、主観的ではない意味において、生に与えてくれる」ものなのである (Va: 87=87)。「公的な現われ」にふさわしくないという理由で、私的な活動力や関係性を人間生活から除外してしまうことは、人間の生を浅薄なものにするのみならず、人間の生の活力そのものを毀損しかねない。これとほぼ同様の趣旨から、E・ザレツキーも次のように述べている。すなわち、アレントの「私的領域」概念には、「個人的生活の創造性と多様性 (individual diversity and creativity) の擁護」という観点が確かに存在している、と (Zaretsky [1995]1997: 223=2001: 246)。

本節で明らかにしたように、アレントは「私有財産」を、「世界」のなかに存在する「隠された」空間としての「私的領域」を保護する「防護壁」として重視している。彼女にとって「私有財産」とは、公権力の恣意的な介入や、社会の画一的な価値評価、さらには見知らぬ他者の好奇の眼差しといった「世界」の「公的側面」からもたらされる様々な脅威を遮断することで「私的領域」を保護する「防護壁」として理解されており、この「私有財産」によって守られることで、「私的領域」は「他者の侵入を拒絶できる空間」、さらには「他者の視線にさらされることのない」(金 2011: 119)「安全」な空間として存立することができるのである。

これまでの研究ではしばしば看過されてきたが、アレントの「私有財産」論には、「人間の条件」をめぐってきわめて重要な洞察が存在する。それは、人間が「人間らしく」生きるためには、「私有財産」によって守られた「私的領域」、すなわち「世界」の中に存在する一片の私的な居場所である「世界の中の住処」が保障されなくてはならないという彼女の思想的確信である。アレントにとって「世界」の中で「人間らしく」生きるということは、なによりもまず、「公的領域」における「活動」を通して「新しい始まり」としての人間の「自由」の所在を明らかにすることを意味していた。しかしながら、「世界の中の住処」という彼女の用語からも明らかかなように、私的に所有することが許された「隠された」空間を持つことが保障されてこそ、人間は「世界」の中で「人間らしく」生きることができるのである。その際アレントは、近代以前の政治体が示した「私有財産」に対する取り扱いに着目している。「それらの政治体を守ろうとしたものは、私的領域における活動力そのものではなく、むしろ、私的に所有された部分 (privately owned) を、世界の他の部分 (other parts of the world) から、なによりもまず共通世界そのもの (common world itself) から区別していた様々な境界線 (boundaries) であった」(HC: 71=101-02)。彼女は、近代以前の政治体が「私有財産」の保障を通して明確に認識していたのは、人間の生に「安全」の原理と「深さ」の次元を保障する不可侵の生活空間としての「私的領域」の存立意義であったことを強調しているのである。そして、近代以前の文明に見られる「私有財産」の重視の所以を、「私的領域」において営まれる「私生活の神聖さ (sacredness of this privacy)」、すなわち、人間の生と死という「隠されたものの神聖さ (sacredness of the hidden)」(HC: 64=93) に対する敬意と尊重に見出したうえで、次のように述べている。

……近代以前において、私有財産 (private property) が、公的領域への加入が認められるための自明の条件だと考えられていたと述べるのは、必ずしも正確ではない。私有財産とはそれ以上のものなのである。私生活 (privacy) は、公的領域の反対の側面、つまり公的領域の暗い隠された側面 (dark and hidden side of the public realm) であった。たしかに、政治的であることは人間存在の最高の可能性を手にすることを意味したが、奴隷のように、自分自身の私的な場所を持たないこと (to have no private place of one's own) は、もはや人間ではないことを意味したのである。(HC: 64=93)

アレントの「私的領域」とは、「安全」という原理が貫徹する「秘匿性」の空間であり、なおかつそれに固有

の「深さ」の次元を宿す生活領域として積極的な存立意義のもとで捉え直されるべきものである。「私的領域」を「深さ」の次元と捉えるこの思想は、「人間の条件」をめぐる彼女の思想において周縁的なものでは決してない。アレントの「私有財産」論に着目することで明らかになるのは、彼女の思想において「私的領域」とは、「人間の条件」を支える「世界の中の住処」として積極的な存立意義のもとで捉え直されるべき中核的概念だということである。アレントは、人間の「自由」を実現させる「現われの空間」としての「公的領域」の存立が、まさに「私的領域」の安定的な存立に依拠していることを明確に認識していたのである。彼女は、「私的領域を取り除くことが、人間存在にとっていかに危険なことであるかを理解しなければならない」(HC: 70=99)と強調しているが、「私的領域」において営まれる、「公的な現われ」にふさわしい形態へと転換できない人間の私的な活動力や関係性の在り様を失うことが、いかに人間の生活に固有の「深さ」を損ない、翻って人間の生そのものを浅薄なものにしてしまうかというアレントの警告を私たちは真摯に受け止めるべきであろう。

アレントは、「私的領域」を安定的に存立させてきた「私有財産」の性格や意義が、近代の到来とともに見失われてしまった経緯を批判的に捉えている。次節以降では、近代社会における「私有財産」の解体とそれに伴う「私的領域」存立の危機に関するアレントの問題認識を明らかにするために、彼女による「近代所有論」ならびに「徴用」批判という二つの議論に着目して考察を進めたい。

## 2. 「私有財産」の解体と「私的領域」存立の危機① ——アレントの近代所有論批判

### (1) 近代所有論における「財産」と「富」の混同

アレントは、近代の政治・経済理論(近代所有論)について、「私有財産を決定的な問題」と見なし「私有財産」の所有を正当化する論理を構築することを目的とした点にその顕著な特徴が見られると指摘したうえで、次のように述べている。

近代の政治・経済理論は、私有財産を決定的な問題とみているので、財産所有者の私的な活動力を重視している。そして、触知できる財産を犠牲にして富を蓄積するためには、財産所有者に政府の保護が必要であるという点を強調している。これは近代の政治・経済理論の著しい特徴である。(HC: 71-2=102)

近代所有論は、「私有財産」を擁護し「財産」の私的所有の正当性を理論的に説明することをその主要な目的としたのであるが、アレントは、それらの理論が擁護したのは彼女が言う意味での「私有財産」ではなく、それとはまったく異なる性格を持つ「富」の蓄積を擁護する議論であると指摘して、「財産」と「富」を同一視した近代所有論を批判している。「近代がこれほど熱烈に擁護したのは、実は財産 (property) そのものではなく、いっそう多くの財産と専有 (pursuit of more property or of appropriation) を無制限に追求する権利にほかならなかった」(HC: 110=167)。

第一節第二項でも論じたように、アレントにとって「財産 (property)」と区別される「富 (wealth)」とは、「生計の手段 (means of one's livelihood)」(HC: 64=93) や「収入の源泉 (source of income)」(HC: 66=95) を意味しており、具体的には貨幣や商品といった実体を伴わない動産として理解されている。これに対して「財産」とは、「私的に所有された世界の断片」(HC: 61=91) を意味しており、具体的には土地や住居といった不動産のように空間的意味を持つ実体的なものとして理解されていた。ところで「富」は、「蓄積の過程 (process of accumulation)」を経ることで「資本 (capital)」という「共通の富 (common wealth)」へと転化するという性格を持つものでもある。「なるほど、富というものは、個人が一生かかっても使い尽くせないほど蓄積する

ことができるものである」(HC: 68=97)。「富」は「資本」に転化することで、「共通世界に固有の永続性(permanence inherent in the commonly shared world)」を獲得するかのように見えるのであるが、アレントによれば、「資本」の「永続性」とは、「安定した構造の永続性ではなく、むしろ、過程の永続性(permanence of a process)」にすぎないのであって、「蓄積の過程がなければ、富はただちに、使用され、消費されて、蓄積過程とは逆の分解過程(process of disintegration)に立ち戻る」しかない(HC: 68-9=97)。「富」とは、結局「使用され、消費される何物かであるという点に変わりはない」のであり、絶えざる「蓄積過程」が存在しなければ、使用され消費され尽くして最終的には消滅してしまうものである。「したがって、共通の富は、私たちが共通世界について語るような意味で、共通になることはけっしてありえない」(HC: 68-9=97)。

アレントが「財産」と「富」の区別を強調するのは、それが不動産か動産かという実体的な区別を重視していたからである。そして彼女が、土地や住居といった実体的な不動産を「財産」として重視するのは、それらが「世界」を構成するからである。つまり、アレントによる「財産」と「富」との区別は、彼女の独創的な「世界」概念との関連において理解することが重要なのである。アレントにとって「財産」とは、「一定の場所を占めている世界の固定された部分」として「世界的性格(worldly character)」を持った耐久性・安定性のある実体的な空間として把握されるものであった(HC: 70=99)。「財産」は「世界的性格」を持つがゆえに、所有者に「世界の中の住処」を保障するのである。他方、「資本」へと転化する「富」は、その「蓄積過程」において「世界的性格」を持つ不動産である「財産」を、貨幣や商品といった動産へと解消することで、「世界」の安定的な存立を脅かす危険性を持つ。アレントにとって「財産」とは、「富」のように動産として取り扱われたり、商品化されてはならないものであった。「財産」が「富」へと解体され消失してしまうことで、「財産」の有する「世界的性格」もまた失われてしまう。彼女の理解では、「財産」を失うということは、「世界」との関わりを失うことを意味するものに他ならなかったのである。

しかしながらアレントによれば、「近代の私有財産擁護論者」たちは、「私有財産」とはすべて私有の「富」だと考え「財産」を「富」と同一視することで、「財産」を不断に解体する「富の蓄積過程」の推進を積極的に承認する議論を展開していると言う。「近代の私有財産擁護論者は、私有財産とはすべて私有の富のことであるとしか考えないので、私生活を正しく確立し、それを正しく保護しなくては、自由な公的空間もありえないとする伝統的な考え方をよりどころにする必要はなかった」(HC: 66=95)。「近代の私有財産擁護論者」たちが展開した近代所有論は、本質的に異なる性格を持つ「財産」と「富」とを混同し、両者を同一視することで、「富」の蓄積を正当化する議論を構築したのであるが、それは「世界の中の住処」という「私有財産」に固有の存立意義を消失させることにつながったのである。「近代社会における、この富の巨大な蓄積は、私有財産に多くの考慮を払ったことがなく、むしろ私有財産が富の蓄積と対立したときは、いつでも、私有財産を犠牲にした」(HC: 67=95)。アレントによる「財産」と「富」の区別、とりわけ「財産」を解体する「富」に対する批判は、近代における「資本主義的」な所有に対する批判として理解できるのであるが<sup>1)</sup>、彼女の批判の拠点は、後述するロックやマルクスのように「労働」ではなく「財産」なのである。

## (2) ロックの労働所有論に対する批判

先述したように、「近代の私有財産擁護論者」たちが展開した近代所有論が「財産」と見なしたものは、アレントが擁護しようとした「世界の中の住処」としての「財産」ではなく、そのような「世界的性格」を持たず、むしろ「財産」の安定的な存立を脅かす流動的な動産としての「富(資本)」である。その際、近代所有論が重視したのが、「いっそう多くの財産と専有」、すなわち「富」の「蓄積」を可能とする人間的な活動力である「労

働 (labor)」である。アレントは、「労働が最も蔑まれた最低の地位から、人間の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 (labor) はすべての財産 (property) の源泉であるということを発見したときに端を発している」(HC: 101=157) と述べ、ロックの労働所有論を以下のようにまとめている。

すなわちロックは、「私有財産」を理論的に正当化するべく「財産を専有 (appropriation) の自然的起源にまで遡って跡づけ」ようと試みた。その際の彼の主要な関心とは、「専有 (appropriation) であり、彼が発見しなければならなかったのは、世界を専有するための活動力 (world-appropriating activity) であり、しかもこの活動力は、同時に議論の余地なく私的なもの (privacy) でなければならなかった」。そして、「労働」と「財産」は相互に排他的なものであり、「労働は、貧困の避けられない当然の結果であって、貧困を廃止する手段ではない」という「労働」に関する伝統的な説明や、「獲得、征服、あるいは共通世界の最初の分割」に由来するという「財産」の起源に関する伝統的な説明をしりぞけ、「私有財産」を「存在するもののうちで最も私的に所有されているものの上に築いた」。「最も私的に所有されているものとは、……すなわち人間の肉体 (his own body) である」。各個人の肉体や手は、『人類が共有している』ものではなく、私的に使用するために各人に与えられているもの」だからである (HC: 110-1=168-69)。こうしてロックは「人間の肉体の労働 (labor of one's body)こそ財産の起源 (origin of property) である」と主張するに至ったのである (HC: 70=99)。アレントは、「一六九〇年以前に、人間は自分の労働によって作られた財産に対して自然的権利があることを理解した人はいなかった。しかし、一六九〇年以降、この観念は社会科学の公理になった」(HC: 110=212) という R・シャッターの論述を引用し、ロックの労働所有論が提起した近代的な「財産」概念の革新的意義を強調している。

しかしながらアレントは、ロックが「財産」と「富」とを混同して理解しているため、ロックの労働所有論が、本来彼が正当化しようと試みた「財産の私的性格を擁護する議論」としてではなく、それとはまったく異なる「専有の私的性格を擁護する議論」として展開されている点を批判している (HC: 111=168)。アレントの解釈に従えば、ロックは「財産」の起源を「労働」に求めることで、「財産」の「所有」ではなく「富」の「専有」を正当化していることになる。森分大輔が指摘するように、アレントは「財産」を、「増減せず、『耐久性』を有し、一定の『質』を有したもの」として、他方で「富」を、『労働』が生み出す『消費』物として区別しており、彼女のこうした区別に従えば、『労働』過程が生み出すものは、『消費』される『富』であって『財産』ではない」と言うことができる (森分 2007: 93; HC: 68-70=97-9)。

アレントにおいて、「労働」によって生み出された生産物とは、あくまでも「使用され、消費される何物か」でしかなく、それゆえ「労働」生産物はいかに大量に生産されようとも、それが「財産」を形成することは決してない。「労働」生産物には、「財産」が持つ耐久性や永続性といった「世界的性格」が決定的に欠けているのである。ロックが主張するように、人間の肉体が「財産」の起源であるとするならば、つまり、「生きることの苦痛の多い努力と繁殖力が財産の真の起源であるなら、このような財産の私的性格というものは、実際、肉体をもち苦痛を経験するという、本来は別の私事と同じように、無世界的なもの (worldless)」として理解されることになる。しかし、「このように理解された財産の私的性格というものは、本質的には専有の私的性格 (privacy of appropriation) にほかならない」ものであり、しかも「労働」生産物としての「富」の「専有」とは、「依然として近代以前の伝統的概念で考えていたロックが私有財産という言葉で理解していたもの」、すなわち「公的領域に対して、私的なものを隠し保護することができる世界の中の場所 (place in the world where that which is private can be hidden and protected against the public realm)」では決してないのである (HC: 115=173)。

ここにおいてロックの議論はある困難に直面する。すなわち「労働」生産物が、『価値あるもの(“valuable”)』になるためには、それは触知できる物の世界 (world of tangible things) に十分長く留まっていなければならない」という問題である (HC: 104=160)。「ロックは、労働をただ『短命な物』ばかり生産するという隠れもない恥辱から救うために、『人が損傷することなく持ちうる永続的な物』、すなわち貨幣 (money) を導入しなければならなかった。」 (HC: 102=158)。とはいえアレントに言わせれば、貨幣の導入はあくまでも「一種の急場を救う神 (deus ex machina)」でしかない。なぜなら「労働」による生産物は、「貨幣という公分母に結びつけられて、ただ一時的に安定する」 (HC: 69=98) にすぎず、「財産」のように永続的で長続きする物の源泉となることは決してできないからである。しかも貨幣の導入は、「富の蓄積過程」をさらに加速させ増大させることにもつながった。先述したように「富」は、その「蓄積過程」において「世界的性格」を持つ不動産としての「財産」を、貨幣や商品といった動産へと解消することで、「世界」の安定的な存立を脅かすものであった。アレントは、「富の蓄積過程」が、「私有財産を交換のための単なる商品に代えることによって、真なる私生活のための物質的基礎をも掘り崩した」 (金刺 1992: 133) ことを問題視しているのである。

彼女にとって「財産」とは、「労働」が生み出す「富」のように、絶えざる「蓄積過程」がなければ直ちに使用され消費されて消滅しまう「消費」物の集積でもなければ、交換のための単なる商品でもない。「財産」とは、耐久性と永続性を兼ね備えた、「世界の中の住処」であって、その所有者を「世界」への配慮と懸念へと結びつける役割を果たすものである。「労働者あるいは賃仕事人の社会 (society of laborers or jobholders) と違って、財産所有者の社会 (society of property-owners) では、人間の配慮と懸念の中心にあるのは依然として世界 (world) であって、現実的な生活の豊かさ (natural abundance) でもなければ全き生命の必要 (sheer necessity of life) でもない」 (HC: 115-16=173-74)。「私有財産」とは「世界の中の住処」であり、人間が「世界」の中で安心して「住まう」ために決して欠かすことのできない生活基盤なのである。

ロックの労働所有論を重要な理論的契機として、近代の「財産」概念は「世界的性格を失い、人間そのものの中に場所を移し、個人がただ死ぬときに失う肉体の中に場所を移した」 (HC: 70=99)。そしてアレントによれば、マルクスこそは、ロックによって新しく定義された近代的な「財産」概念を継承し、「財産」を「富」へと置き換えることで「財産」を不断に解体する「富の蓄積過程」を正当化する理論体系を構築した人物なのである。

### (3) マルクスの労働理論に対する批判

『全体主義の起原』を完成させた後、『人間の条件』の執筆に至るまでの間、アレントがマルクス研究に専念していた経緯については、既に複数の先行研究で指摘されており研究史では周知のことになっている (Canovan 1992=2004; 佐藤 2002; 川原 2006 など)。『全体主義の起原』公刊以降、実に十年にも及んだアレントのマルクス研究は、結果的に単独の著作としては完成しなかったが、その成果は『人間の条件』においてマルクスの「労働」概念に対する批判的考察として結実することになった<sup>2)</sup>。

アレントによるマルクスの「労働」概念批判をめぐっては、先行研究において様々に議論されているが、そこで共通して指摘されているのは、アレントのマルクス批判には、マルクスに対する彼女の傾向的な誤解ないし曲解が見られるということである (Bakan 1979; Parekh 1979; Ring 1989; 伊藤 1989, 2000; 石井 1997; 吉田他編 2003; 佐藤 2002, 2017; 百木 2018 など)。また伊藤洋典が指摘するように、アレントの議論には、「マルクスからの影響、ないしはマルクスへの共鳴」も見出すことができ、アレントとマルクスの間には、人間の行為類型としての「労働」概念をめぐる思想的対立のみならず、資本主義のもとでの「労働」の在り様に対す

る批判については、両者の見解に共通点も見出せる（伊藤 1989: 134-5; 伊藤 2000: 63-4）。とりわけ先行研究で指摘されているマルクスに対するアレントの誤解ないし曲解は、彼女のマルクス批判がいかなる問題意識に基づいてなされたものなのかを理解するのを困難にしている原因でもある<sup>3)</sup>。ここでは、アレントのマルクス解釈の是非については言及せず、なおかつアレントとマルクス両者の「労働」概念の比較検討という方法も採用せず、あくまでもアレント「私有財産」論の観点に限定して、彼女がマルクスの労働理論にどのような問題を看取していたのかを考察することにした。

アレントは、マルクスを、近代社会における経済的諸力の解放という事態、つまり「かつてみたこともないほど高い西洋人の現実的な生産性」(HC: 87=141)——それはまた、「財産」にたいする「富」の勝利でもあったが——を目の当たりにし、この「新しく発見された労働生産性 (labor's newly discovered productivity) の真の意味を明らかにした」(HC: 106=163) 偉大な著作家として位置づけている。彼女はマルクスの労働理論を、「労働生産性 (labor's productivity) と増大する富の漸進的過程 (progressing process of growing wealth) を説明するため」の理論として把握しているのである (HC: 111=169)。そして自らの労働理論を構築する際にマルクスは、ロックと同様に「増大する富の過程を、意図的な決定や目的を超えてそれ自体の法則に自動的に従う自然過程 (natural process)」と想定した (HC: 111=169)。つまりマルクスは、近代社会において見出された「増大する富の蓄積過程 (『資本』)」を、ある種の「自然過程」として、言い換えれば「人間の制御できる範囲を超えた実体と考えられるもの」(Canovan 1992: 82=2004: 111) として分析することに理論的関心を傾注したのである。

この「労働生産性と増大する富の漸進的過程」を分析するためにマルクスが自らの労働理論に導入したのが、「労働力 (“labor power”）」概念である (HC: 111=169)。アレントは、「マルクスが『労働力 (Arbeitskraft)』という用語を取り入れたことは、彼の観念体系全体の中で、最も独創的で革命的な要素となった」と指摘している。なぜなら、「労働それ自体ではなく、人間の『労働力』の剰余 (surplus of human “labor power”）」が、労働生産性 (labor's productivity) を説明するからである」(HC: 88=141-42)。マルクスが注目したのは、人間の「労働」とは、「その生産物がいかに空虚で耐久性のないものであっても」、「実際にはそれ自身の『生産性』 (“productivity” of its own) を持っている」という事実であった (HC: 88=141)。「労働生産性」とは、「労働の生産物にあるのではなく、実に人間の『力』の中にある。この力は、それが自分を維持し生きさせる手段を生産した後も消費されない。それどころか、自分自身の『再生産』に必要とされるもの以上の『剰余』を生産する能力をもっている」(HC: 88=141)。マルクスは、ロックが「財産」の源泉と見なした人間の肉体の力である「労働」を、「労働力」と定義し直したうえで、自らの労働理論に導入した。アレントは、マルクスが発見した「労働生産性の真の意味」を、自らの「再生産」に必要なもの以上の「剰余」を生み出す人間的な「力」としての「労働力」に見出したのである。

さらに彼女は、マルクスの「労働力」概念が、「生命の自然の繁殖力という隠喩 (metaphor of the natural fertility of life) に支えられている」(HC: 105=162) ことも指摘している。「マルクスの著作では、生産性 (productivity) とは繁殖力 (fertility) のことにほかならない」(HC: 106=163)。アレントは、マルクスの「労働力」概念を、「自然そのものと同じように『剰余』を作り出す能力をもつ生命力の特殊に人間的な様式」(HC: 108=165) として理解しているわけであるが、それは彼女が、「労働 (『労働力』)」と「生命 (『繁殖力』)」に、「意図的な決定や目的を超えてそれ自体の法則に自動的に従う自然過程」としての共通点を見出したからであった。「人間の活動力の中で、終わりがなく、生命そのもの (life itself) に従って自動的に進み、しかも、意図的な決定や人間的に意味のある目的の範囲外にある活動力というのは、労働 (labor) だけである」(HC: 105-

06=162)。確かに、「労働力」概念を基軸に据えたマルクス労働理論の観点から見れば、「すべての労働は『生産的 (“productive”)』である」と言える。なぜなら、「労働力は自身の再生産が確保されたときにも使い尽くされないので、ひとつの生命過程に必要なものより多くのものを再生産するために用いることができる」からである。ただしアレントが注意を促しているように、「それは生命以外のものを『生産する (“produces”)』ことは決してない」(HC: 88-9=142)。森分大輔は、「労働力」概念を取り入れたマルクス労働理論の画期性について、ロックの労働所有論との相違も交えながら以下のように論じている。

アレントはマルクスの理論の意義をロックの議論の単なる拡大と見なしていたわけではない。すなわち、マルクスはロックのように個別的・具体的な物品や財産の形成過程としての「労働」を問題にしたのではなく、再生産される社会的剰余の全体としての拡大過程を問題にしたことをアレントは見逃してはいなかったのである。彼女が理解したマルクスの理論では、古典的な意味での「財産」がいかにか「富」によって獲得されるのかを問題にしたのではなく、その『財産』の概念が前提とした共通世界全体における「富」の増大そのものを問題にしたのである。(森分 2007: 94)

上記の論述で森分が的確に指摘しているように、ロックとマルクスは、共に『労働』を価値の産出の基礎にいた理論を構築しようとした点において共通しているのであるが、「個々の『労働』が直接に価値を生み出すロックの回答」に対して、マルクスの理論では、『労働力』を指標として導入することで『労働』の生産性を測り、その拡大を価値化することができる点でその理論的優位性が見出せるのである(森分 2007: 96)。つまりマルクスの「労働力」理論においては、現象における個々の「労働」も、そして「その生産物がいかにか空虚で耐久性のないものであっても」、「労働力」を指標としてその生産性が計測されることで「社会全体の剰余の拡大プロセス」(森分 2007: 96)、すなわち「富の蓄積過程」に寄与するものとして価値づけられるのである。以上のように概観されたマルクスの労働理論から、アレントはどのような問題を見出したのだろうか。ここでは、「私有財産」の擁護という観点から提起されたマルクスの労働理論に対する批判として、以下の三点を挙げておきたい。

第一の批判として挙げられるのは、ロックと同様、マルクスが「財産」と「富」を同一視している点である。しかもロックの場合とは異なり、マルクスの場合には主要な関心の対象が、「財産」の私的所有ではなく、「労働」それ自体へと移行している点がアレントによって問題視されている。つまり、ロックの労働所有論ではいまだ保持されていた「世界の中の住処」としての「私有財産」への関心が、「労働生産性と増大する富の漸進的過程」の分析を主要な目的とするマルクスの労働理論ではもはや不在であることを彼女は批判的に捉えているのである。「生命の貪り食う過程を超えて存続し、その過程にも持ちこたえる耐久力ある世界の物が別個に存在しているという問題 (question of a separate existence of worldly things) は、彼の脳裏にはまったく思い浮かばなかった」(HC: 108=165-66)。

第二の批判として挙げられるのは、マルクスの労働理論では、その主要な分析対象である「労働生産性と増大する富の漸進的過程」が、「それ自体の法則に自動的に従う自然過程」として把握されている点である。アレントは、「富の蓄積過程」とは、「人類という種の生命過程 (life process of the species) と同じように無限 (infinite) である」が、この「無限性 (infinity)」は、「私的な個人 (private individuals) は永遠には生きず、その前途に無限の時間を持たない (have no infinite time) という不都合な事実によって、絶えず異議が唱えられ阻止されてきた」と述べている (HC: 116=174)。「富」は、私的な「専有」物として死すべき人間の生命の有限性の

もとに止まる限り、その本来の性質である「蓄積過程」の「無限性」を十分発揮することができない。しかしながら彼女によると、マルクスの労働理論では、有限な時間を生きる「私的な個人」ではなく、彼の用語で言う「類的存在 (*Gattungswesen*)」、すなわち『社会化された人間』の集合的な生命過程 (*collective life process of "socialized mankind"*) が「富の蓄積過程」の主体として想定されている。「個人の制限された生命 (*limited lives of individual men*)」ではなく社会全体の生命 (*life of society as a whole*) が蓄積過程の巨大な主体 (*gigantic subject*) であると考えられてはじめて、この（「富の蓄積」——筆者補足）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」（HC: 116=174）。つまりアレントは、マルクスが「富の蓄積過程」の「無限性」を解放するために、その主体を「個人の代わりに社会あるいは集団的な人類 (*collective man-kind*)」（HC: 117=175）に置くことで、耐久性や安定性を持つ「財産」を不断に解体し「世界」の安定的な存立を脅かすという「富の蓄積過程」が持つ破壊的性格を一層強化した点を批判しているのである。「富の蓄積過程」は、『社会化された人間』の集合的な生命過程」と同一視されることで、その「過程」を飛躍的に加速させ、さらなる「富」の蓄積を可能とする。しかし彼女によれば、更なる「富」の蓄積とは、絶えざる「世界」の解体という代償を伴わずには前進しないのである。増大する「富の蓄積過程」のもとで「財産」は解体され、その結果、「財産」の耐久性や安定性に支えられた「世界」の存立もまた解体の危険性に曝されるのである<sup>4</sup>。

さらに第三の批判として挙げられるのは、マルクスの労働理論が、人間を「労働する動物 (*animal laborans*)」として捉えることで、多様な人間の活動力を「労働」に一元化して価値づけている点である。「マルクスが『社会化された人間 (*"socialized mankind"*)』について語った際に彼が心に抱いていたような労働者の大衆社会 (*mass society of laborers*) は、世界を失ったヒトとしての人間 (*worldless specimens of the species mankind*) から成り立っている」（HC: 118=177）。マルクスの労働理論において、個人は「労働する動物」として「富の蓄積過程」を推進する「社会あるいは集団的な人類」の一員に組み込まれ、「生命の増殖と、生命が必要とする財の豊かな増大」に従事することで、「富の蓄積過程」は飛躍的に加速し増大する。そしてこのように加速する「富の蓄積過程」の前では、「私有財産はむしろ富の増大の障害物であり、富の過程を阻止し、統制するもの」（HC: 112=169）に過ぎなくなる。こうして本来「私有財産を理論的に説明すること」を眼目とした「近代の理論は、マルクスに見るように、結論として、全財産の廃止で終わって」しまったのである（HC: 109=167）。

しかし、ロックやマルクスに代表される近代の政治・経済理論がそう見なしたように、「財産」と「富」を混同し、「富」の増大の障害物として「私有財産」を取り除いてしまうことが、人間生活と人びとが共有する「世界」の存立にとっていかに破滅的な事態を招くかということについてアレントの危機感を認識する必要があるだろう。「私有財産」を持つことができなければ、人間は「世界に対する配慮や世話からも遠ざけられ」（HC: 255=411）、「世界を失ったヒト」として、ただ労働と消費を繰り返すだけの「生命過程」に没入してしまいかねない。そのような動物的な生に、人間の生に固有の尊厳を見出すことはできるのかとアレントは疑問を提起し、次のように述べて、「労働する動物」に決定的に欠けているものとは、「公的領域から隠れ保護されるべき自分自身の私的な場所」としての「私有財産」だということを強調するのである。

財の豊かさも、労働で実際に使用される時間の短縮も、結果として、共通世界の樹立 (*establishment of a common world*) をもたらすようには思えない。そして土地を収用された〈労働する動物〉 (*expropriated animal laborans*) が、やはり依然として私的になる (*private*) のは、彼が公的領域から隠れ保護されるべき自分自身の私的な場所 (*private place of his own*) を奪われている (*deprived*) からである。（HC: 117=176）



本節で考察したように、アレントは、近代の政治・経済理論（近代所有論）が、「財産」を「富」と同一視することで、「財産」を不断に解体する「富」の「蓄積過程」の推進を積極的に承認する議論を展開している点を批判的に捉えていた。彼女によれば、近代所有論において「私有財産」の性格や意義は根本的な変容を遂げ、それはもはや「世界の中の住処」としての「私的領域」の安定的な存立を保障するものとは見なされなくなってしまったのである。次節では、アレントの「徴用」批判に着目して、近代社会における「私有財産」の解体とそれに伴う「私的領域」存立の危機に関する彼女のもう一つの問題認識の所在を明らかにしたい。

### 3. 「私有財産」の解体と「私的領域」存立の危機② ——アレントの「徴用」批判

#### (1) アレントの「徴用」概念

アレントが批判的に用いる「徴用」とは、近代社会において勃興した経済的発展の根底に潜在する経済的な「収奪」の論理を指す。彼女は「徴用」概念を、その歴史的背景を分析することを通して特徴づけている。アレントは、「宗教改革後に起こった教会と修道院の財産収用のほとんど偶然的な結果」として起こった農民階級の「土地収用 (expropriation; Enteignung)」(HC: 66=95; Va: 80=81) を契機に開始された「資本の原始的蓄積」を「徴用」と呼んで、次のように述べている。

資本主義経済システムはこのようなかたちでは歴史上かつて起こったことのない——すなわち軍事的征服によらずに——恐るべき徴用過程のおかげで成立したのです。徴用 (expropriation)、資本の原始的蓄積 (initial accumulation of capital) ——これが資本主義が歩みはじめるときの法則であり、これにしたがって一步一步進んできたのです。(CR: 172=207-08)

「徴用」の歴史的起源を確認したうえで、アレントはその特徴について二点指摘している。第一に指摘しているのは、それが「財産」を「富 (資本)」へと不断に解消する際限のない「過程 (process)」として現象するという点である。彼女は「徴用」の特徴を、「新しい財産を生み出し、富を新たに再配分するだけでなく、さらに土地収用を行ない、さらに生産性を高め、さらに専有を強めていくという過程 (process) にフィードバックされる」という点に見出している (HC: 255=412)。ここで言う「新しい財産」とは、「資本」へと転化した社会的な「富」を指している。アレントにとって「徴用」とは、個人が私的に所有していた「財産」が、社会全体の経済発展に寄与する「資本」と見做され収奪の対象とされていく際限のない「プロセス」として批判的に捉えられているのである<sup>5)</sup>。

第二に指摘しているのは、「徴用」とは「世界と人間の世界性そのものを犠牲にする」がゆえに、「世界疎外 (world alienation; Weltentfremdung)」の原理に基づいていることである。「徴用」とは、「一定の集団から彼らが世界に占めていた場所を奪い、彼らを生命の急迫に曝す」ことで、「世界に対する配慮や世話」からも遠ざけたのである (HC: 254-55=411-13)。「世界疎外」という彼女の独創的な概念についてここでは詳述できないが<sup>6)</sup>、重要なのは、彼女が「世界疎外」の要因として「徴用」を批判するのは、それが「私有財産」を不断に解体することを通して、ついには「私的領域の消失」という人間の生そのものを脅かす深刻な危険性を招来するものとして認識していたからだということである。

近代のこの発展において真に脅威的なのは、私的占有物 (Privatbesitze) の廃止ではない……。そうで

はなく、私有財産 (Privateigentum) の廃止こそ、真に脅威的なのである。財産を没収してやまないこの脱固有化 (Enteignung) により、人間は、つねに制限されてはいるがその代わりに掴みどころのある取り扱い可能な世界の一部から、切り離されてしまうからである。現実には起こっているこの脱固有化の出来事、すなわち私的領域の消失 (Schwund des Privaten Bereichs) は、人間存在一般にとって危険を内蔵している。(Va: 85=86)

『活動的生』の第六章第三五節で論じられている「徴用」の歴史的展開とは、まさにこの「世界疎外」が進展する「プロセス」として描写されている。そこでは「土地収用」という出来事によって、「家族」と「財産」という世界の中の私的な居場所を収奪された「労働貧民 (labouring poor)」が大量に出現したこと、そして「絶対的な窮乏化と無慈悲な搾取」の只中であつた「労働貧民」たちは、「家族」と「財産」の代替物として、一定の「社会階級 (Klasse der Gesellschaft)」と「民族国家の領土 (Territorium des Nationalstaats)」へと帰属するようになった経緯を足早に述べている (Va: 318-29=328-39, なお「徴用」の歴史的展開に関しては、HC: 248-57=403-15 にも同様の論述がありそれも参照した)。

アレントは「徴用」を、安全な生活空間である「私的領域」の存立を脅かすことで人間的な生の存立それ自体を破壊しかねない深刻な脅威として認識していた。次項では、「徴用」批判とその克服という問題認識が、晩年に至るまでアレントの問題関心の一環に位置づいていたことを確認するため、晩年の彼女が生きた時代状況のもとで、「徴用」がいかなる形態で現出していると看取していたのかについて考察を進めたい。

## (2) 「徴用」の現代的進展に対する危機意識

アレントは、「政治と革命についての省察 “Thoughts on Politics and Revolution: A Commentary”」と題された晩年の対談のなかで、現代社会において資本主義および社会主義双方の経済体制のもとで進行しつつある「徴用」への深刻な懸念を表明している。彼女によれば、「徴用」という現象は、程度の差こそあれ、社会主義国のみならず資本主義国においても見られると言う。

彼女によれば、ロシアのような社会主義国では、個人の私的所有権を保護する法的・政治的制度が存在しないため、「徴用」は国家による「全体徴用 (total expropriation)」、すなわち「全人民の徴用」というきわめて深刻な形態で現象すると言う。彼女の見るところ、社会主義が行ったことはただ、「資本主義が始めたことをそのまま引き継いで、それを極限まで推し進めた」にすぎない。つまり社会主義は、「労働者階級」を廃止することで、労働者の私的所有権を保護する法的・政治的制度を、具体的には「労働者階級の制度である労働組合や労働者政党、労働者階級の権利——団体交渉権、ストライキ権、失業保険 (unemployment insurance)、社会保障 (social security)」を破壊したのである (TPR: 175=211-12)。労働者階級を廃止し、労働者の私的所有権を廃棄した結果、所有権は国家 (政府) によって独占的に専有されることになり、「徴用」は「全人民の徴用」という恐るべき結果を招いたのである。アレントは社会主義に対する憤りを隠そうともせず述べている。「こんなものがいったいどうして資本主義の救済策になるというのでしょうか」 (TPR: 176=212)。

しかし、アメリカに代表されるような個人の私的所有権を保護する法的・政治的制度が存在する現代の資本主義国においても、ベトナム戦争の長期化に伴う軍事費の膨張や、「重税、事実上の通貨切り下げ、景気後退と双子のインフレ」といった「比較的穏やかな」形態とはいえ、「徴用」が見出されるとアレントは指摘している。これに加えて彼女は、「アメリカ政府の行う雇用者の身分調査制度」や、「政府の機関が個人の私邸に盗聴器を仕掛けたがる最近の風潮」を挙げている。アレントの理解からすれば、これら「雇用者の身分調査制度 (clearance

system)」や「盗聴 (bugging)」も、多様な形態をとって現出する「徴用」のバリエーションにほかならない。それゆえ彼女は、アメリカ政府が市民の「私生活 (private life) を尊重していない」のみならず、「すべての市民を将来の政府の被雇用者として扱おうとしている」と警告している (TPR: 174=209)。アメリカにおける「徴用」の現代的進展とは、言わばアメリカ型の「全体徴用」という危機的様相を呈しつつあるのであって、その結果、市民の私的所有権のみならず、安全な私生活を営む権利もまた侵害されているのである。

#### 4. 現代社会における「私的領域」存立の危機に抵抗して

##### (1) 晩期アレントの「私有財産」論

前節の「徴用」批判で見たように、アレントにとって、個人から「私有財産」を収奪することは、「私的領域」という人間生活にとって不可欠の生活基盤を破壊することにほかならなかった。それでは、現代社会の諸条件のもとでいかにして「私有財産」を確保し「私的領域」を存立させることができるのか。この問題が晩年のアレントの重要な問題関心のひとつとして存在していたであろうことは明らかである。実際に、「私有財産」の擁護ないし保障の必要性を主張する言及は、彼女の晩年の著作や発言において散見される<sup>7)</sup>。しかし具体的な制度構想として、どのような形態で「私有財産」の保障ないし分配が可能となるのかについては、残念ながら明確な解答を与えてはおらず、その必要性を訴えるにとどまっている。ここでは、「私有財産」の保障を主張する彼女の議論の中から注目すべき論点として以下の二点を指摘したい。

第一に指摘すべきは、アレントが、「徴用」による「私有財産」の収奪を阻止ないし制御するために設けられた一連の法律的・政治的制度を備えた「福祉国家 (welfare states)」を支持していることである。彼女によれば、「徴用」の破壊的な強制力を制御することができるかどうかは、「経済的強制力とその自動作用から独立した法律的・政治的制度」(TPR: 173=209) の存在如何にかかっていると言う。注目すべきは、アレントが「福祉国家」の必要性にまで踏み込んで発言している点である。

[資本主義の勃興とともに開始された「徴用」] 過程にほんらい的に含まれている怪物的な潜勢力を統御し抑制できるのは、経済的強制力とその自動作用から独立した法律的・政治的制度 (legal and political institutions) だけです。そのような政治的な制御が最もよく効くのは、……いわゆる『福祉国家』(welfare states) においてです。(TPR: 173=209, □ 内は筆者)

晩年のアレントは、政治的領域の目的が、人民の福祉の実現を目指した事物の管理や経営へと変質することに対する警戒感を抱きつつも、多様な形態をとって現出する「徴用」の進展に対する危機感から、「徴用」の経済的強制力を制御し、市民の私的所有権を保障することができる法律的・政治的制度体系としての「福祉国家」に期待を寄せるようになる。晩期アレントの著作に見出される「福祉国家」の支持表明は、「徴用」過程が有する経済的強制力の破壊的な力によって、個人の私的所有権が不断に侵害され収奪されているという問題状況に対して彼女が強い危機意識を抱いていたことを示す証左だと言える。アレントにとって、本質的に個人に帰属すべき「私有財産」を侵害することは、人間生活において不可欠の生活空間である「私的領域」を収奪し破壊することにほかならない。それゆえ、「徴用」による「私有財産」の収奪は阻止せねばならない。川崎修も指摘するように、アレントは、「『社会的』なるものとしての産業社会の力に法的規制が加えられることによって始めて、政治権力と経済権力が分離しうることを認識していたのである (川崎 2010a: 141-42)。重要な点は、資本主義、社会主義双方の国家に見出される政府の政治権力と資本の経済権力との危険な結託を阻止すること、

とりわけ「徴用」過程に強力な法的規制を課しその経済的強制力を制御することを通して、市民の私的所有権を保障することであって、そのような規制的功能を果たす法律的・政治的制度の体系をアレントは「福祉国家」と呼んで支持を表明しているのである。この「福祉国家」が果たすべき法的規制として彼女が具体的に挙げているのは、労働者の諸権利の保護、および経済権力によるプライバシーの侵害等にたいする人権の保護である<sup>8)</sup>。

第二に指摘すべきは、アレントが、デンマークやイスラエルにおける「協同組合制度」や、ユーゴスラヴィアの工場における「自主管理制度」などの新しい社会実験を事例として、そこで試みられている私的所有権の再定義について好意的に言及していることである。

これらの実験はどれをとっても正統な所有権を十分満足のいくように定義し直すものではありませんが、その方向〔東ドイツの協同組合やユーゴスラヴィアの「労働者評議会 (worker's councils)」を典型とする民主的社会主義の方向〕に向かっの段階的な歩みであるかもしれません——東ドイツの協同組合 (East German cooperatives) は、私的所有権と生産と分配の手段に関する共同所有権 (joint property) を結びつけていますし、労働者評議会は私有財産の代わりに職業の保障 (job security) を与えています。(TPR: 177=213-14, □ 内は筆者)

アレントは一定の保留をつけながらも、東ドイツの協同組合における私的所有権と共同所有権とを結合させようとする試みや、ユーゴスラヴィアの労働者評議会における「私有財産」を職業の保障へと転換させようとする試みが志向している方向性を概ね肯定的に評価している。晩年のアレントは、「近代的な生産条件のもとで、私的な諸個人 (private individuals) が所有権 (ownership) を回復するための方法」(PRPI: 108) を模索することを通して、「私有財産」の保障という問題に応答しようとしていたのである。

## (2) アレント「私有財産」論が提起する問題をどのように引き受けられることができるか？

晩期アレントの「私有財産」論から導き出される「私有財産」の保障という問題提起は、現代社会において真剣に受け止められるべき課題だと言える。アレントが「私有財産」論で提起した「私的領域」の剥奪・消失の危機という問題は、現状の議論でも十分に論じられているとはいえないのではないか。現代社会では、経済的なグローバル化の進展のもと、世界的規模で発生している貧困や格差によって生存そのものが脅かされる人びとが増大の一途を辿っている。さらに日本国内に目を転じてみても、若年単身者や高齢者の社会的な孤立や、家庭内暴力や育児放棄などの家族機能の崩壊に伴う「私的領域」そのものの「荒廃」という危機的状況が顕在化しつつある。「私的領域」に積極的な意義を見出し、その安定的な存立の必要性を訴えた彼女の「私有財産」論は、人間が安心して生活を営むことができる私的な空間を保持することがますます困難になりつつある現代の問題状況に対するひとつの応答として、今日においてもなお参照に値する議論であると言える。

これまで多くの論者が、アレント思想の看過しえない問題点として「社会的不正 (social injustice)」に対する関心の欠如を挙げており、彼女が、貧困問題を主題とする「社会問題」を、政治的には解決不可能な問題であると見なし、政治が取り組むべき問題対象から除外したことを批判してきた (Jay 1978=1989; Pitkin 1981, 1998; Bernstein 1986; D'Entrèves 1994)。もしも「私有財産」の保障という晩年の彼女の問題提起を引き受けその着想を徹底させるとすれば、アレントが示唆したように、国家や産業社会において進行している「私有財産」の「徴用」を「福祉国家」において法的に規制することや、「私的所有権」を再定義するといった言わば

形式的な議論に止まることは許されないだろう。そうではなく、すでに国家や産業社会によって「私有財産」や「所有権」を奪われてしまった人びとに適切な形態で再度分配するという実質的な議論へと展開されなければならないはずである。それはかつてM・ジェイがアレントに投げかけたきわめて辛辣な批判、すなわち、「私有財産」を持たない無産者たる一般大衆がそれを獲得するために、「どのようなかたちであれ役に立つ手段を彼女がいっさい提供していない」(Jay 1978: 362=1989: 420) という批判に対して具体的に応答することでもあるだろう。今日において「私有財産」の保障という晩期アレントの問題提起を引き受けることは、彼女自身は政治的問題として着手することをためらった「社会問題」という人びとの生活保障のあり方をめぐる広範な問題圏へと接近することになるだろう。晩期アレントの「私有財産」論が提起する問題を、「私的領域」の剥奪・消失の危機が深刻化している現代社会の状況のもとでどのように引き受けることができるのか。本章の最後では、「私有財産」の保障という難題をめぐって、二つの方向性を示唆してみたい。

第一の方向性として提起したいのは、ベーシックインカムをめぐる様々な議論を、「私有財産」を保障するための具体的な制度構想のひとつとして鍛え上げていくという方向性である。近年アレントの思想を、ベーシックインカム論と接続させて展開させようとする興味深い研究動向が台頭しつつある。例えば小玉重夫は、アレントの「余暇」と「自由時間」に関する議論やZ・バウマンのベーシックインカム論を参照しながら、「労働の対価としてではない形」であらゆる人びとに「最低限度の所得を保障する制度」としてベーシックインカムを支持している(小玉 2013: 57-8)。もっともバウマンは、ベーシックインカムの意義を、「市民権と共和制の再生の必要十分条件」(Bauman 1999=2002: 265-66)と見なし、専ら政治的な観点から支持しているのに対して、小玉は、私生活を擁護するという観点から「社会から退きこもり、自由時間と余暇を使って思索する」(小玉 2013: 54) ことを保障するものとして支持を表明しているという相違は見られる。アレントの余暇論とベーシックインカムを接続させようとする小玉の議論は、ここでの議論と関連づけて理解することができるのではないか。すなわち、今日右派左派を問わず様々に議論されているベーシックインカム論を、「私有財産」を保障するための具体的な制度構想のひとつとして鍛え上げていくという方向性である。

アレントが「徴用」概念で批判したのは、あくまでも「資本」へと転化する可能性のある「社会的」な「富」が対象なのであって、「生計の手段」として一定量の「私的」な「富」を所有することまで批判したわけではない。古代ギリシアのポリス政治が前提としたような「私有財産」の所有など覚束ない現代社会の無産者たちにとって、「生計の手段」である一定量の「富」の確保とはまさに生存のための死活的な問題であり、それはすべての人びとに保障されるべきものだと彼女が認識していた。そして、現代社会において「労働」によらない形態で人間の生存そのものを保障しようとするベーシックインカムの構想は、アレントの思想と生活保障のあり方を理論的に結合させるためのひとつの方向性を示唆していると言えるだろう。だが社会制度としての実現可能性という問題を除いたとしても、ベーシックインカムを「私有財産」を保障するための具体的な制度構想と見なすことに問題はないのか。ここでは二点の私見を提示しておきたい。

第一に指摘したいのは、ベーシックインカムが市場での売買と消費を前提とした形態で構想された場合、所有者は市場における「消費者」として常に「徴用(収奪)」される危険性があるということである。「資本(社会的な「富」)」の概念に何らの批判も変更も加えることなく、新自由主義的な市場競争を容認し所得のみを保障したうえで市場での生活物資の調達を促すのであれば、それはアレントが批判する「徴用」過程にはかならず、彼女による「私有財産」擁護の論理とは無関係であると言わざるを得ない。アレントの「私有財産」論は、まさに「徴用」という経済的収奪の論理に抵抗して「私的領域」を確立することに主眼が置かれていたからである。彼女にとって「私的領域」を確立するということは、市場での自由な売買行動の保障を意味するも

のではあり得ない。佐藤和夫の感銘深い言葉を借りれば、それは、「根圏的生活空間での共同の実際の生活、つまり、生命体としての生存をめぐって、誰とどう協力して生きていくのかという事柄」（佐藤 2004: 26）が営まれるための時間と空間を確立することなのである。アレントが擁護した「私有財産」を保障するための具体的な制度構想へと展開させるには、「根圏的生活空間」としての「私的領域」概念と結びついた論理を、ベーシックインカムを支える思想として構築する必要があるだろう<sup>9)</sup>。

第二に指摘したいのは、アレントの「私有財産」概念には、すぐれて空間的で「世界的」な性格が付与されており、それゆえ「生計の手段」である「富」とは明確に区別されていたのを想起すべきだということである。アレントが「財産」と「富」の区別を繰り返し強調していた点を考えるならば、「私有財産」の保障とは、ベーシックインカムとしての「富」の給付という水準に止まるものではないと考えられる。「世界」における私的な場所という「私有財産」概念の持つ「世界的」な性格を損なうことなく、現代社会においていかなる形態でそれを保障することが可能なのか。

そこで第二の方向性として提起すべきなのは、所得の再分配に止まらない、より実質的な「私有財産」の保障を構想するという方向性である。アレントの考える「私有財産」の保障の方途とは、ベーシックインカム等、一定量の「富」の給付という水準に止まるものではない。所得の再分配に止まらない実質的な「私有財産」が何を指すのか、またそれを保障するためにいかなる政策がなされるべきかについて、アレントは明言しておらず本章でも応答することができないが、ここで指摘しておきたいのは、アレントにとって「私有財産」の保障という問題は、たんなる「経済政策の問題だけではなく、都市政策や住宅政策の問題としても」（川崎 2010a: 149）認識されていたという点である（OHA: 318-20）。

これに関連して想起されるのは、『人間の条件』第二章第八節で論じられる「法を意味するギリシア語のノモス（Greek word for law, *nomos*）」（HC: 63=126）に関する議論である。本章第一節第二項でも述べたように、アレントは、古代ギリシアの都市国家における「ノモス」としての「法」を、市民が所有する家々を隔てる「境界線」ないし「塀」として捉え、この「塀である法」が「公的領域」と「私的領域」双方の空間を分離し保護していたと理解している。ここで彼女が重視したのが、市民が政治的共同体の中で特定の場所を私的に占有することを保障する「境界線」や「塀」、「壁」としての「法」の制度的役割であった。「ノモス」としての「法」とは、「公的領域」と「私的領域」を分離することで、「公的領域」の存立を保護すると同時に、それが家と家の間を隔てる「境界線」として機能することで、都市国家に住まう市民たちの「私的領域」の安定的な存立も保障するものだったのである（HC: 63-4=93）。さらにアレントは、「ノモス」とは語義的に「配分する（*distribute*）、（配分されたものを）所有する（*possess*）、住む（ *dwell*）などを意味するギリシア語のネメイン（*nemein*）」に由来すると言及している。「ノモス」としての「法」が保障するのは、「世界」の中で「住まう」という「権利」なのであり、人間が「世界」の中で「住まう」ためには、「世界」の中の一片の居場所として「私有財産」を持つことが不可侵の権利として法的に保障されなくてはならないのである。

このように考えるならば、アレントは明言していないが、例えば先述したベーシックインカムと補完させつつ、「世界」の中に「住まう」権利として「居住権」を法的に保障することは、たんなる所得の再分配に止まらない実質的な「私有財産」保障のためのひとつの方向性として検討されるのではないだろうか。さらにこの第二の方向性には、「世界」の中に「住まう」権利の法的保障のみならず、「世界の中の住処」である「私有財産」の安定的な存立を脅かす経済的収奪や社会的排除の論理に抵抗して、「世界」の中に「住まう」ための様々な社会的実践を擁護することも含まれるのを強調しておきたい<sup>10)</sup>。

## 小括

本章では、アレント思想における「私的領域」概念の積極的な存立意義を解明するべく、彼女の「私有財産」論を主題に取り上げて考察した。本章での考察を通じて明らかになったのは、アレントによる「私有財産」概念のきわめて独創的な解釈である。彼女は「私有財産」を、貨幣や商品、さらには資本といった「動産」としての「富」とは明確に区別したうえで、その空間的意義を重視している。つまりアレントは、「私有財産」を経済学的範疇に属する概念として用いることを拒んだうえで、それを「人間の条件」を解明しようとする彼女独自の思想体系の中に位置づけ直しているのである。こうしてアレントは、「私有財産」を「私的領域」を守る「四つの壁」として捉え直し、「私有財産」に守られた「私的領域」を、「共通の公的世界 (common public world)」で行われる一切の事柄だけでなく、そこで公的に見られたり聞かれたりすることからも身を隠すための唯一の場所 (only reliable hiding place)」として規定するのである (HC: 71=101)。このようにアレントにおいて「私有財産」とは、公権力の恣意的な介入や、社会の画一的な価値評価、さらには見知らぬ他者の好奇の眼差しといった「世界の公的側面」からもたらされる様々な脅威を遮断することで、「私的領域」を保護する「防護壁」として理解されているのである。アレントの「私有財産」論に着目することで明らかになるのは、彼女の思想において「私的領域」とは、「四つの壁」として隠喩的に表現された「防護壁」としての「私有財産」に守られることで、「世界」の中で人間が安心して「住まう」ことができる「世界の中の住処」として積極的な存立意義を持つということである。また、経済的収奪や社会的排除の論理に抵抗して「世界の中の住処」である「私有財産」の安定的存立を保障することを訴えた晩年のアレントの問題提起は、人間が安心して「世界」の中に「住まう」ことができる「私的領域」を確保することが一層困難になりつつある現代社会の問題状況を顧みるならば、きわめてアクチュアルな問題提起として受けとめるべき議論なのである。

本章で主題的に考察した「私有財産」論は、アレント思想における「私的領域」概念の積極的な存立意義を考察するうえで不可欠の論点であるが、彼女の「私的領域」論とは、本章で専ら参照した『人間の条件』における議論だけに止まらない広範な問題圏を構成する議論である。とりわけ第四期研究の諸動向が重視したように、『人間の条件』に先行する『全体主義の起原』で展開されているアレントの全体主義論との関連において、彼女の「私的領域」概念の積極的意義を読み解く必要があると考えられる。アレント「私的領域」論の積極的意義のさらなる解明を進めるべく、次章では彼女の全体主義批判に着目して考察を試みたい。

## 【第2章 注】

1) アレントによる近代所有論批判における興味深い論点として、彼女が資本主義経済の勃興とともに「所有」概念が劇的な変貌を遂げたことに注意を促している点が挙げられる。アレントは、近代社会における資本主義経済の勃興を、「宗教改革後に起こった教会と修道院の財産没収 (expropriation of Church and monastic property) のほとんど偶然的な結果」である、「農民階級の土地収用 (expropriation of the peasant classes)」という歴史的事実に見出しているが、彼女によれば、「近代社会において今なお進行している富の巨大な蓄積」の過程で「財産」が「富」に解消されたことの意味は、たんに不動産が動産へと置き換えられるようになったことを示すだけに止まらないと指摘している (HC: 66-7=95)。より重要なことは、「所有」という観念もまた根底的な変容を遂げることになったのである。

アレントは、「所有」とは、「本来つねに使用と消費に曝されており、従って絶えずその現在高は減少するもの」であるため、「所有ほど確保の難しいものはない」と述べている (OT: 145=第2巻39)。本来、「所有」とは

その所有者である人間の個人的必要を充足するものとして観念されており、つねに使用や消費による解体の可能性にさらされていた。「所有」とは、死すべき有限な人間の専有物に留まるかぎり、使用や消費といった消耗・解体の過程を経ることで、究極的には破壊されてしまうという意味において本質的に「私的なもの」であった。それゆえ、「所有の最も徹底した完全な形式は破壊か完全な消費かである」(OT: 145=第2巻39)。しかしながら、近代において、「富」を「資本」として「蓄積」する方途が発見されると同時に、「所有」は、「個々の人間の個人的必要や消費の可能性とは無関係に、原理的に人間の生命の限界をつき破って絶えず富を増大させ続ける自動的プロセス」へと変貌を遂げるに至る。「所有」は今や死すべき人間の私的な専有物であることをやめ、「絶えざる増大というダイナミックな原理」を獲得する(OT: 145=第2巻38)。「所有」は、あたかも「政治共同体の不滅性から自らのためにプロセスの超人間的時間持続を盗み取った」かのようなものである(OT: 146=第2巻40)。つまり「所有」は、「絶えざる増大という原理」にもとづく「富」の無限の「蓄積過程」と見なされることで、本来、「政治的領域」だけが有することのできた「無限の時間」という「永続性(permanence)」を獲得(搾取)したのである。かくして「富の蓄積過程」は、自らの不断の「蓄積」のために必要とした「無限の時間」を帯びたかのように見える。しかしながら、それはあくまでも「蓄積過程」における「永続性」にすぎず、絶えざる「蓄積の過程がなければ、富はただちに、使用され、消費されて、蓄積過程とは逆の分解過程に立ち戻る」ほかない(HC: 69=97)。

さらに、近代社会において発見された「絶えざる増大」という新たな「所有」の原理に従うならば、労働によって蓄積された社会的な「富(資本)」をたんに享受したり消費することは許されない。「富(資本)」はさらなる「蓄積」のためにこそ用いられなければならないのである。そして「富(資本)」のさらなる「蓄積」のためにはさらなる「徴用」が、すなわちより多くの「私有財産」の「収奪」とより多くの労働力の「動員」が不可避的に要請されることになる。しかもこの「収奪」と「動員」の循環からなる「徴用」のプロセスには終わりというものはない。「絶えざる増大」という新たな「所有」の原理に駆動された資本主義と「徴用のシステム」は、無際限の「富」を求める終わりなき「蓄積過程」へと変貌を遂げることで、その過程に巻き込まれる人間にとってきわめて過酷で非人間的な生産条件を不断に再生産し続けるのである。

2) アレントによるマルクス研究の位置づけについては、(Young-Bruehl 1982=1999; Canovan 1992=2004; 佐藤 2002; 川原 2006; 百木 2018) 等を参照のこと。ここでアレントのマルクス研究の経緯について簡単に概説しておきたい。

アレントは『全体主義の起原』を公刊した後、1952年から翌53年にかけて、グッゲンハイム財団研究助成金を得て、「マルクス主義の全体主義的要素“Totalitarian Elements of Marxism”」という研究プロジェクトに着手する。それはアレントが、『全体主義の起原』執筆後の自身の研究課題が、ナチズムと並んで全体主義的支配の典型例として彼女が位置づけたソヴィエト・ロシアのスターリン主義の形成過程の分析だということ認識していたからであった。アレントは、グッゲンハイム財団研究助成金への申請書のなかで、『全体主義の起原』のもっとも重大な欠陥は、ボルシェヴィズムのイデオロギー的背景(ideological background of Bolshevism)に関する十分な歴史のおよび概念的分析が欠けていることであると率直に認めている(Young-Bruehl 1982: 276=1999: 374)。つまり『全体主義の起原』で展開した方法では、まだボルシェヴィズムというソ連で展開されたマルクス主義のあり方に深く言及していないため、「レーニンによってロシアに適用されたマルクス主義がどうして全体主義へと展開を遂げていくのかをさらに体系的に研究していくプロジェクトを立て、これによって『全体主義の起原』のバランスを欠いた部分を補強しようと試みたのである」(川原 2006: 59)。



「マルクス主義の全体主義的要素」という研究プロジェクトのもとで開始されたアレントのマルクス研究は、当初財団の助成金を受ける二年間で終わる予定であった。しかしながらこの研究は、「ヨーロッパ思想全体との対決」という途方もない問題にアレントを導くことになり、「結果的にこのマルクス研究は彼女の人生を変えるほどの意味を持った」（佐藤 2002: 330）。研究を進めるなかでアレントは、「マルクス主義を批判することはヨーロッパ政治思想全体への批判と切り離しては考えられないのであり、もしマルクスの思想を全体主義的だというのなら、ヨーロッパの政治思想全体がその批判を受ける可能性がある」（佐藤 2002: 329）ということに思い至ったのである。こうして彼女のマルクス研究は、スターリン主義に結実したロシア・マルクス主義（ボルシェヴィズム）の歴史的・概念的分析という当初構想されていた研究課題を超えて、マルクス主義およびマルクスの思想が根ざしていた西洋政治思想の伝統の再検討という広範かつ根源的な問題へと展開することになる。アレントにとってマルクス研究とは、「ヨーロッパにおける理論と実践、政治と哲学、労働と政治的協同活動、法と自由などの中心的問題を全体として、真正面から検討し直す課題」として、さらには「何よりもアレントの生きていた近代という現実そのものとの対決」として立ち現われたのである（佐藤 2002: 330-31）。アレントのマルクス研究は、当初計画の大幅な変更を余儀なくされたこともあって結局完成しなかったが、都合10年近く費やされたマルクス研究の成果は、50年代後半以降、順次公刊されることになる一連の主要著作として結実するに至るのである。「1958年から1962年にいたる四年間に、ハンナ・アレントは三冊の著書、『人間の条件』、『過去と未来の間』、『革命について』を発表したが、これらすべてはマルクス主義についての本が元になって生まれたのであった」（Young-Bruehl 1982: 279=1999: 378）。

3) 伊藤洋典は、アレントによるマルクスの「労働」概念に対する批判の要点を次のように整理している。すなわち、アレントのマルクス批判は、「マルクスが労働という観点から人間を定義づけているということを中心にしている。したがって問題は、両者の労働概念は同じものかどうかということになる。アレントに対してなされた批判は、この相違をめぐるものであり、かつアレントの概念自体に対する批判でもある」として、それらの批判を「①マルクスはけっして労働を生物学的次元で捉えていたのではないという批判」、「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」、「③アレントの『労働』概念の狭隘性に対する批判」に分類している（伊藤 1989: 134-35）。

また石井伸男は、アレントによるマルクスの「労働」概念の解釈は、マルクスの「労働」概念に関するアレントの誤読または「アレントによるマルクスの改作」であると指摘している。マルクスの「労働」概念に対する彼女の解釈は、たとえば『人間の条件』では、マルクスが労働を「人間による自然との新陳代謝」と定義づけたと論じている箇所（HC: 98-9=154）などに見られるが、石井はこの箇所を詳細に検討した結果、「ここに書かれた労働概念は、一見マルクスのもののように描かれてはいるが、実はマルクスのものとはまったく相違し、アレント自身の労働概念なのである」と結論づけたうえで、「アレント自身がなぜこのような傾向的な考え方もつようになったか」ということについて、「彼女の思想形成を丁寧に検証してそれを追跡する」必要があると指摘している（石井 1997: 123-27）。この点については、M・カノヴァンが主張したように、「彼女の分析は全体主義についての省察の継続として読まれる必要がある」（Canovan 1992: 125=2004: 164）のみならず、全体主義的諸要素の重要な一因として、アレントがマルクスの思想およびマルクス主義の研究に専念していた経緯についても詳細に検討する必要があると思われる。

そして、カノヴァンによって先鞭がつけられた「アレントのマルクス批判」研究の深化を踏まえつつ、「アレントのマルクス批判および労働思想が、彼女の全体主義研究と密接な関係性を持つことに着目しこれを主

題化した」最新の研究として挙げられるのが、百木漠の研究である。同書で百木は、アレントのマルクス研究に着目し、それが「その後の彼女の思想形成にどのような影響を及ぼしていったかを思想史的に検証する」とともに、森川輝一のアレント研究（森川 2010）が提起した「労働と全体主義」の親和性という論点を継承し深めることを自身の研究主題に設定している。そのうえで、マルクス批判を通じて形成された彼女の労働思想を、現代社会に潜在する「新たな全体主義的傾向の表れ」を批判的に捉え直すための議論として再構成することで、「アレント思想の新たな魅力とその現代的意義を引き出すこと」を試みている（百木 2018: 22-4）。

アレントは、全体主義がすでに過ぎ去ってしまった過去の問題ではなく、今なおわれわれの社会が抱える根本問題であることを繰り返し強調していた。……今日、再び全体主義の危機が到来しつつあるのだとすれば、その危機はわれわれの社会が抱える「労働」あるいは「雇用」の問題と深く結びつきながら、世界中でその姿を現わしつつあると見ることはできないか。「アレントのマルクス批判」から導き出される「労働と全体主義」というテーマを深堀りしていくことによって、われわれはアレント思想の新たな魅力とその現代的意義を引き出すことができるだろう。（百木 2018: 23-4）

アレントのマルクス研究の思想史的考察を通じて「労働と全体主義」の親和性を解明しようとする百木は、アレントのマルクス批判を、単なる「誤読」としてではなく、それが「労働／仕事／活動を明確に切り分けて『人間の条件』を思考し、そこから近代における『労働のキメラ化』（労働の肥大化）を批判」するという、彼女独自の労働思想の形成へと結実した「生産的誤読」として読み解く必要性を提起している（百木 2018: 113）。しかも、マルクスの「労働」批判を通じて形成されたアレントの労働思想は、「マルクスへの批判という以上に、近代社会＝労働中心社会への強い批判意識があり、さらにその先に到来が予感される全体主義社会への警戒意識があった」ことを指摘している（百木 2018: 115）。「アレントのマルクス解釈には多々誤読が含まれているが、それを超えて彼女のマルクス批判が意味を持つのは、マルクスへの批判としてではなく、近代社会＝労働中心社会への批判としてであり、その先に予感される全体主義への批判としてではないか」（百木 2018: 114）。つまり、百木がアレントとマルクスの思想的対比を通じて解明しようとするのは、両者に通底する「近代社会＝資本主義社会への批判」（百木 2018: 151）という問題意識であり、さらには、労働・仕事・活動の区別が曖昧化した「近代的労働（「キメラ化した労働」）」に基づいて編成された「資本主義社会のうちに潜む全体主義の危機」（百木 2018: 158）の所在である。そして百木は、「資本主義社会のうちに潜む全体主義の危機」が現出する構図を、「人間の生〔活〕のすべてを『労働』および『消費』のうちに取り込んでいく資本主義の運動が、私的なものの肥大化と公的なものの衰退とを通じて、全体主義へと繋がる社会的土壌を用意し、やがて資本の自己増殖運動（絶えざる成長!）が危機＝恐慌（crisis）に陥った際に、その危機を乗り越えるために帝国主義および全体主義という解決策が現われてくるという構図」（百木 2018: 158）で示すのである。

4) アレントは、「富、財産、利得の未曾有の成長過程に直面した」一七世紀以降の政治理論家たちが、それらの成長過程の現象を考察する際に用いた「過程という概念（concept of process）」に着目している。「過程という概念は、新しい時代において、そしてこの時代に発展した歴史科学と自然科学において非常に重要な用語（key term）となった」（HC: 105=161）。アレントは「過程」概念について、それは「明らかに無限の性格をもっているから、そもそもの始めから、自然過程として理解され、特殊的には、生命過程そのもののイメージで理解された」と述べ、「過程」を「自然」や「生命」と関連づけて捉えている（HC: 105=162）。「世界」の存

立を何よりも重視する彼女の観点から見ると、「生命」とは、「至るところで耐久性を使い尽し、それを消耗させ、消滅させる一つの過程である」(HC: 96=151)。つまりアレントは「過程」を、「自然」に見られるような無目的で際限のない循環として、あるいは「生命」に見られるような、「世界」の物の耐久性や安定性を不断に解体する性格を持つものとして批判的に理解しているのである。M・カノヴァンが指摘するように、『『人間の条件』のなかでアレントは近代の経済的な力と繁栄の台頭を『生命過程の解放 (liberation of the “life process”)』に起因させている」が、「この過程を始めたものは、『財産』から『富』への近代の変形」であり、マルクスが試みたのはこの「生命過程の解放」を理論化することであった。「彼は人間の制御できる範囲を超えた実体と考えられるものとしての資本と労働力の動態 (dynamics of capital and labour-power) を分析した」のである (Canovan 1992: 82=2004: 111)。

5) A・ヘラーとF・フェーヘルは、「資本主義」に対するアレントの認識について次の四点の特徴をあげ、彼女が「資本主義」に対して何らの共感も抱いておらず、むしろそれを批判的に捉えていることを強調している。①「彼女にとって資本主義とは、あらゆる徴用 (expropriation)、農民大衆の財産と自由 (property and freedom) を奪った暴力的行為を意味するもの」であり、②「資本主義は、まさにその存在とその膨張的性質ゆえに、植民地帝国主義 (colonial imperialism) を伴うものである」。③さらに、「彼女は、自由市場 (free market) について非常に懐疑的な見解を抱いており……、自由市場とそれを「自由な世界」と呼ぶ価値基準の影響によって均質化されたあらゆる種類の政治を拒否する」。④最後に、「アレントは、資本主義の膨張とその地球規模での経済競争に基づく支配に対する明白な批判者でもある」。 (Heller and Fehér 1988: 99-100)。

ただし他方で、「資本主義」に対するアレントの認識を問題視する論者もいる。M・P・ダントレーヴは、①アレントは、資本主義的な生産形態を単純な再生産モデルという観点だけで特徴づけており、彼女のモデルでは、「ハイレートの資本蓄積と高水準の経済成長を伴う生産の現代的な産業形態を説明するにはまったく不相当である」こと、②「近代の資本主義経済が、資源の配分と負担と報酬の配分とを決定する権力構造を構成していること」を認識できておらず、「誤まった家族のアナロジーに依拠することによって、アレントは、経済に関連する問題はすべて前政治的な問題であると主張しており、それゆえに経済的な権力による搾取という深刻な問題を無視してしまった」ことの二点を指摘し、それゆえ「資本主義」に対する彼女の認識を不当なものとして批判している (D'Entrèves 1994: 60-1)。

6) アレントの「世界疎外」については、M・カノヴァンがその概念の特徴を簡潔かつ的確に要約している (Canovan 1974=1995: 147-154)。なお本章で指摘した「世界疎外」の要因としての「徴用」の歴史的展開については、彼女の「国民国家」論などの文脈からさらに詳細に考察されるべき論点であるが、ここでは彼女の私有財産論や、それと関連づけて捉えられた「私的領域」概念の存立意義の解明という点に考察の焦点を絞っているため、その点についてここで詳論することはできない。

7) 晩期アレントの著作や発言に見られる「私有財産」の擁護ないし保障の必要性については、たとえば以下の著作を参照のこと。

根本的にいって、問題は、現代経済の数多くのきわめて非人間的な条件のもとですら、人間にどれだけの財産 (property) とどれだけの権利 (rights) を認めることができるのか、ということです。……今日の

われわれが直面している問題は、徴用している者をいかにして徴用する (expropriate) か、ではなくむしろ、資本主義体制でも社会主義体制でも産業社会 (industrial society) によって財産を奪われた大衆 (masses) が財産を取り戻す (regain property) ことができるようにするためには、事態をどのように調整すべきなのか (how to arrange matters)、ということです。(TPR: 174-75=210-11)

われわれの問題は、ひとつには、近代的な生産条件のもとで、私的な諸個人 (private individuals) が所有権 (ownership) を回復するための方法を見つけることである。(PRPI: 108)

相当の量の財産 (property) をあらゆる者 (every human being) が手に入れられるようにすること、それは財産を没収すること (to expropriate) でなく分配すること (to spread property) である。そうすれば近代の生産のかなり非人間的な条件のもとでさえ、自由 (freedom) のための条件をもつのである。(OHA: 320)

8) 川崎修が指摘するように、アレントも、『社会的』なるものとしての産業社会の力に法的規制が加えられることによってはじめて、政治権力と経済権力が分離しうること」を認めており、アレントの「福祉国家」への支持表明も、「個人の財産を守るため」には「経済への政治的コントロール」が必要だという彼女の認識によるものだと言える。「このことは、彼女の『公的』と『私的』の分離が、その一見の印象にもかかわらず、経済への政府の不介入ということを単純に意味するのではないということを示している」(川崎 2010a: 141-42)。ただし川崎は、ここでアレントが言うところの「福祉国家」が何を指すのかは不明確であるとも指摘している。彼女が支持する「私有財産」を保障するために経済をコントロールする「福祉国家」とはいかなるものなのか。「個人の財産を守るための経済への政治的コントロールということで、一体どのような政策が考えられていたかは必ずしも明らかではない……結局アレントは、経済体制について必ずしも明確な回答を与えていない。……たしかに彼女は第三の道の必要を感じていたようであるが、その明確なイメージをつかむことはできなかったのである」(川崎 2010a: 142)。

この問題について B・パレクは、アレントが支持すると考える経済システムとは、①あらゆる市民にみずからの私的な住まい (private home) を保障すること、②職業選択と就労機会 (job security) を保障すること、③あらゆる市民が自由時間を享受することができ、なおかつ政治的な生活様式を促進することができるように十分な所得 (income) を保障すること、という三点の評価基準を満たすものでなければならないと指摘している (Parekh 1981: 151)。

また最近の研究では、M・マッカーシーが、アレントの政治思想と関連づけながら、現代の民主主義社会における政治参加を支える諸条件をめぐって以下のように論じている。マッカーシーは、アレントが資本主義および社会主義に深刻な不信を表明していたことは明らかであるが、彼女が「経済的な平等を促進することを通して市民的諸自由を保護する社会民主主義 (democratic socialism)」や、「貧困者や社会的弱者を保護するためのセーフティネットを構築しようとする自由主義的福祉国家 (welfare liberalism)」を、それらに替わる選択肢として考えていたとは言い切れないと指摘している。そのうえで、社会民主主義や自由主義的福祉国家の問題点について次のように論じている。社会民主主義や自由主義的福祉国家といったハイブリッドな政治形態においては、政治的目標の焦点が経済的な関心事に集中してしまい、経済的な利害をめぐる政党党派間の対立が発生することで市民の連帯を毀損してしまう危険性がある。それゆえ、社会民主主義や自由主義的福祉国家にお

いては、たとえば帝国主義化したブルジョワ資本主義やマルクス主義的社會主義にみられたような極端なイデオロギーの発生（不断の經濟成長こそが、真正の歴史的発展の原動力であるという誤った觀念）を回避することはできるが、政治の尊嚴や私利私欲にとらわれない市民としての規範を再生させることには結果的に失敗してしまう可能性が高い。そのうえでマッカーシーは、「現代の民主主義において、意味のある政治参加を実現するために求められる諸条件とは何であるのか」と問うたうえで、その諸条件の内実として、「經濟的な自律（economic independence）と經濟的保障にかんする公正な基準（fair measure of economic security）」が要請されることを指摘して次のように論じている（McCarthy 2012: 278-81）。

公的自由は經濟的な平等を要求しないけれども、容認しがたい水準の不平等は市民の連帯や協働にとって脅威となる。私的所有権はきわめて重要であるが、それらはけっして絶対的なものではない。正当な經濟政策は、經濟的な獨創性や技術革新を抑制することなく十分な税収を捻出することができる累進課税制度（progressive rates of taxation）を支持する。そして、政治的に対等な共和主義的市民（civic republicans）は、配分的正義（distributive justice）がもとめる、教育、住宅、ヘルスケア、家族所得の保障といった諸要求を支持するのである（McCarthy 2012: 281）。

9) 佐藤和夫は、アレントの「私的領域」概念の考察も踏まえつつ、獨創的な「親密圏」概念として「根圏」という興味深い概念を提起している（佐藤 2004）。

生存、生活のための共同領域、ここで言えば、根圏的領域を親密圏よりもさらに根源的な意味で位置づけ、近代社會の理論構成を超える出発点として位置づけることが重要である。現代社會で、次の共同關係の基礎としておかれる一番基礎的なものは、親密圏と言うよりは根圏がふさわしい。（佐藤 2004: 23）

佐藤が「親密圏」を「根圏」として捉え直す必要性を主張するのは、以下に挙げる二つの問題意識が存在するからである。第一に挙げられるのは、「親密さ」という主観的な感情に依拠した親密圏の本質的な脆弱さに対する問題意識である。佐藤によれば、「今日、親密なものは、極度に主観化され、感情化されている」が、「この親密な感情に『親密圏』が還元されるかぎり、親密圏は人々に隠れ屋を与えるような幻想を与えながら、その無世界性のゆえに人々を最も不安に陥れる領域となってしまう」（佐藤 2004: 26）と指摘して次のように述べている。

親密圏の一番の基礎は、親密さという主観的感情のうちにはなく、根圏的生活空間での共同の實際的生活、つまり、生命体としての生存をめぐる、誰とどう協力して生きていくのかという事柄にある。こうした身体的環境や物質的環境を無視して、人間が、積極的に世界で活動することができると思うのは幻想である。（佐藤 2004: 26）

第二に挙げられるのは、家族の領域に、「市場原理が浸透することによって、親密圏としての役割を実質上失いつつある」という、現代社會における家族機能の衰退に対する問題意識である。佐藤は、家事、育児、介護といった家族機能を市場が外部化し「社會化」することを通して、「結果的には家族が単なる消費の場所となってしまう危険性を現代社會は本質的にはらんでいる」と指摘している（佐藤 2004: 24）。市場原理による家族機

能の外部化（「社会化」）とは、「親密圏的空間を、無人格性を基礎として交換可能なものとして扱われる商品の支配する空間に置くこと」を意味するものであり、それは「基本的には、人間性を破壊する行為である」（佐藤 2004: 27）と批判して次のように述べている。

現代社会において、具体的な身体的コミュニケーションをはらんだ人間的関係としての親密圏が、他の社会的人間関係とはつきり異なった実存的意味を持っており、それを、他の社会的関係から見て捉えてはならず、むしろ、存在論的次元としては、より根本的で基底的な領域として捉え、そこから、その他の社会理論、政治理論を再構成し直すという必要性がある……。その意味で、人間の最も基本的条件とは、親密圏で十分な時間を費やす権利を保障されることである。（佐藤 2004: 24-5）

佐藤は、「親密圏」を「根圏」として捉え直すことで、「親密圏」の基礎を「親密さ」という主観的な感情ではなく、「根圏的生活空間」での実際的生活に据えたいうえで、市場原理の浸透による家族機能の外部化＝解体という現代社会の傾向を、「親密圏で生きる権利の剥奪」（佐藤 2004: 25）として批判的に捉えている。そのうえで、おもに家事、育児、介護等をめぐって営まれる「根圏的生活空間」で生きる「権利」として、「親密圏（根圏）としての時間の保障、いわば、私生活権や自由に生活を作る時間」（佐藤 2004: 26）が人間に保障されるべきだと主張している。本研究では、上記のような「親密圏（根圏）」をめぐる佐藤の議論を、アレント「私的領域」論の現代的意義を照射する重要な考察として受けとめたい。

10) 笹沼弘志は、社会的排除の極限であるホームレス問題を考察するうえで、ハイデガーおよびアレントの議論を参照しつつ、ホームレスであることは、「世界の中の居場所を、人間としての条件を剥奪されること」だと指摘したうえで、ホームレスの人びとが、「生き延びるために公園にテントを建て、公園を耕し、作物を売り、もうひとつの出会いの空間を作り出している」点に、「世界」を創り替える可能性を見出している（笹沼 2008: 298）。ホームレスとは、「世界」を剥奪され、行政による追い立てや、ホームレスを恐れ忌み嫌う者による襲撃の脅威にさらされているという点で、人間としての条件を剥奪された存在であるが、それにもかかわらず、みずからを排除しようとする「世界」の中で生き延びるために、「新たに住まいを建て」、「常に住むこと、ホームというものの意味を問い直さざるをえない」存在でもある。「住むということは何かを考え、問い続ける」ホームレスは、彼らを恐れ不安視する市民との間に「いやがらせ、排除・襲撃とは別のかたちでの出会いの場」を創出する可能性を秘めた能動的な存在でもあるのだ（笹沼 2008: 296-97）。笹沼は、「住むということ」を考えながら「世界」の中に「住み家」を創り出そうとするホームレスの能動性に着目し、「わずかに残された公共施設や路上で、テントを建て、段ボールで囲い、住み家をつくり出し、追い立てと闘いながら、住むということ」を常に考えることを強いられているとき、彼らはこの世界を作り替える可能性を手に行っている」ということを強調するのである（笹沼 2008: 298）。勿論、佐藤和夫が強調するように、「安心して暮らせる住宅を保障されることは、人間の『私的所有』権の最たるもの」であり、「居住権」を中心とした「生活権の保障、安心して暮らせる生活次元の確保」のためには、「生活権」を破壊する諸力に抵抗する社会的実践のみならず、「それが何よりも権利として法的に保障されなければならない」ことは言を俟たない（佐藤 2017: 260-61）。

稲葉振一郎は、近著『政治の理論——リベラルな共和主義のために』で、リベラル・デモクラシーが看過してきた「政治」概念——主に古典的共和主義の文脈で理解されてきた、権力や支配ではなく公共圏における人間の「自由」の実現としての「政治」——を復権した「リベラルな共和主義」、すなわち「一部のエリート層で

はなく、その政治的共同体のメンバー全員、統治の対象となるすべての人々が同時にまた統治のありようを決定する主体でもあるような共和主義」（稲葉 2017: 161）の実現可能性を理論的に探究している。稲葉の議論が興味深いのは、「リベラルな共和主義」を実現するためには、「万民の中産階級＝市民化」、つまり「すべての人を有産者＝市民とする」ことを主要な目的とする「共和主義的福祉国家」が要請されることを主張している点である（稲葉 2017: 161）。アレント「私有財産」論との関連で、稲葉が提起する「共和主義的福祉国家」論をめぐって特に着目したいのは以下の二点である。

第一に、無産者を「有産者＝市民」とすることを志向する「共和主義的福祉国家」は、福祉行政の政策目標を「単なる所得や生活水準の保障ではなく、資産形成、いわば『万民の中産階級化』に置く」という点である（稲葉 2017: 168）。福祉行政を生活保障のための単なるフロー（金銭・物資・サービスなど）の供給と見なす「狭い意味でのリベラルな福祉国家」とは異なり、「リベラルな共和主義」を下支えする「共和主義的福祉国家」においては、「実際の政策手段はフロー供給の形を取るとしても、その眼目はストック形成の支援にある」（稲葉 2017: 163）。そして「ストック形成」を支援するために「共和主義的福祉国家」が無産者に提供するべきものとして稲葉が目指すのが、R・カステルの言う「社会的財産」である。稲葉は「社会的財産」を、「実際には（私有）財産ではないにもかかわらず、ある限定された範囲で（私有）財産と同じような機能、働きをなす仕組み」（稲葉 2017: 167）として解釈しており、それは例えば、雇用保険や社会保険などの「フローを生み出すストック＝財産の代替物」（稲葉 2017: 163）を指すものとされる。

第二に、「共和主義的福祉国家」では、累進的所得税や資産税、相続税等を通じた富める者から貧しい者への「垂直的再分配」のみならず、労働組合における共済保険等、「リスク管理において、同じ種類の危険に対して同じ程度に直面している仲間たちの間での、水平的再分配」が重視されるという点である。稲葉は、アレントの議論に欠けているのは、「広い意味での（再）分配」の意義、とりわけ「同輩たちの中の相互扶助活動」としての「水平的分配」を通じた「『政治』の立ち上がりの可能性」とであると指摘している（稲葉 2017: 219-21）。

初期の労働組合やその他のインフォーマルな信用組織においては、……ストックと言えほどの財産を持たない無産者たちが、なげなしのフローを集積してどうにかストックと呼べるものを作り上げるところに眼目がある。これが共済の原資となり、また団体交渉に際してはストライキ基金となった。労働者たちのローカルでミクロな「政治」の基盤としての「社会的財産」は水平的再分配なのである。（稲葉 2017: 220）

アレントは明示的には論じてはいないが、「私有財産」の代替物たりうる「水平的分配」を通じた「社会的財産」の意義を提起する稲葉の「共和主義的福祉国家」論は、本章で考察したように、晩期アレントの私有財産論から導かれる、単なる所得の再分配に止まらない実質的な「私有財産」保障の方途を構想するという方向性に適合的だという点で示唆に富む議論だと言える。





### 第3章 「思考する個人」の在処としての「私的領域」——全体主義批判から道徳哲学論へ

#### はじめに

近年のアレント研究史には、『人間の条件』に先行する『全体主義の起原』で提起された諸論点に着目しつつ、これまでの研究において解釈上の主要な争点を形成してきた公共性論とは異なる観点から彼女の思想の意義を問い直そうとする新しい研究動向が見られる。この一連の研究動向は、1992年に公刊されたM・カノヴァンの研究書『アレント政治思想の再解釈 *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*』（Canovan 1992=2004）を嚆矢として展開されることになり、その後のアレント研究の展開に大きく寄与した<sup>1)</sup>。

同書においてカノヴァンは、『人間の条件』をアレントの主著と見なし、そこで提起された「政治」および「活動」概念の解釈の精緻化に努めてきた従来の研究方法に異議を唱えたうえで、『全体主義の起原』に注目する必要性を説き、アレントの思想的営為の総体を、「全体主義」の抑止を巡ってなされた一連の継続的な省察として読み解くことを主張している（Canovan 1992: 169=2004: 219）。カノヴァンは、「全体主義」の抑止をめぐるアレントの考察が辿り着いた結論とは、「政治的活動（political action）と政治的構成体（political structures）だけが二十世紀の政治のなかに現われた悪に対する防御を提供しうる」ということであり、それゆえに、「共和国の制度（republican institutions）と公共精神をもった市民（public-spirited citizens）こそが全体主義に対する最も強力な防壁を提供できる」ということだったと指摘している（Canovan 1992: 163=2004: 211-2）。カノヴァンの解釈とは、アレントの全体主義論の解説を通して、全体主義に対する「政治的」抵抗の方途を追求する「公共性」論が、彼女の問題意識のなかで形成されていく経緯に焦点を当てた研究だったと言えるだろう。

ところで、アレントの全体主義論には、カノヴァンの研究では主題的に論じられていないもうひとつの論点が存在していると考えられる。それは、全体主義批判としての「私的領域」論という論点であり、この論点はカノヴァンの研究のみならず、これまでの研究史でも看過されてきた論点であると言える。全体主義をめぐるアレントの思考の根底には、おそらく次のような切迫した問題意識が存在したのではないか。人びとが「市民」として政治的に行為する可能性を奪われているのみならず、「政治に参加すること」が、ナチス・ドイツによる行政的大量殺人という犯罪行為、すなわち、ナチス体制によって「生きるに値しない」と宣告されたユダヤ人や少数民族、さらには身体的・精神的な障害をもつドイツ人同胞の殺害に加担することを意味するような極限状況のもとで、それでもなお「人間らしく」生きるとはいかなることなのか。全体主義との思想的格闘のなかでアレントが問おうとしたのは、篠原雅武が指摘したように、「人間の尊厳を問うこと、それを欠くなら人間らしさがなくなるものとはどういうものか」（篠原 2011: 118-19）という政治的な危機状況における「人間の尊厳」の所在であった。全体主義による「人間の尊厳」の破壊に対峙しようとしたアレントの思想的営為について、カノヴァンの解釈では、専ら全体主義に対する「政治的」抵抗の方途を探究する「公共性」論に焦点が当てられているが、本章では、アレントの全体主義論のなかでも、カノヴァンの解釈では主題的に論じられていない「私的領域」論に着目し、この論点から「人間の尊厳」の所在を問おうとした彼女の思想的営為の一端を明らかにしたい<sup>2)</sup>。

このような問題関心のもと、第一節では、全体主義による「私的領域」の破壊という論点に焦点を当てて、アレントの全体主義論を考察する。ここでは、全体主義批判という観点から、アレントが「思考」という活動力を個人の内面において培うことができる「個人的なもの」の位相をもつ「私的領域」の意義を重視していたことを明らかにしたい。第二節では、アレントに道徳的な問題の考察を促すことになった重要な契機として、

彼女自身が体験した戦前のドイツ社会における道徳的秩序の崩壊という現象と、アレントに「悪」に対する認識の根本的な転換を促すことになったアイヒマン裁判という二つの契機に注目する。第三節では、全体主義批判として提起された「私的領域」論を思想的に深化させた議論として捉えることができる、1960年代の道徳哲学論に焦点を当てる。道徳哲学論の考察を通して、アレントが、全体主義に対する「政治的」抵抗に先立つ「個人的」抵抗の一形態として現れる、体制への個人的な「不服従」の意義に着目していたことを明らかにしたい。アレントの全体主義批判を「私的領域」論との関連において読み解こうとする本章の考察を通して、彼女の思想において「私的領域」とは、家族生活の領域や親密圏とも概念的に区別された、「思考する個人」という「道徳的人格」が涵養されうる「個人的なもの」の在処として積極的な存立意義のもとで捉え直されることを提示したい。

## 1. アレントの全体主義論——「私的領域」論との関連から

### (1) 全体主義的統治の特徴① ——「全体的テロル」による「私的領域」の破壊

1951年に公刊された大著『全体主義の起原 *The Origins of Totalitarianism*』は、おもに歴史的・思想史的観点から「全体主義」の形成過程を詳細に追跡した浩瀚な研究書である。ここでは、全体主義による「私的領域」の破壊という論点に考察の対象を限定したうえで、アレント全体主義論の論理構成の一端を明らかにしたい。

同書におけるアレントの根本的な「問い」とは、「全体主義的統治の本質 (*nature of totalitarian government*)」(OT: 460=第3巻302)とは何かという問題であった<sup>9)</sup>。アレントは、「全体主義的統治」の本質的な特徴として次の二点を挙げている。それは、「全体的テロル (*total terror*)」と「イデオロギー (*ideology*)」である。アレントが専制的統治におけるテロルとの区別を強調していることをふまえたうえで、「全体主義的統治」の本質である「全体的テロル」の特徴を以下の三点に整理して提示したい。

第一に挙げられるのは、「全体的テロル」とは、全体主義的に解釈された「法」の執行を意味しており、専制的統治におけるテロルのように「無法」ではないということである。「全体主義的統治」は、非専制的な統治が依拠する「実定法 (*positive laws*)」を否定するため、一見すると「無法」な統治であるように見える。しかしながらアレントは、「全体主義的統治」の本質は、専制的統治と同様に「無法」という点に求めることはできないと指摘している。なぜならば、「全体主義的統治」とは「実定法」の権威の源泉である「歴史もしくは自然の運動法則 (*law of movement of history or nature*)」に依拠するからである (OT: 464=第3巻306)。むしろ「全体主義的統治」は、「実定法」の権威の源泉である「歴史もしくは自然の運動法則」に依拠するがゆえに、「実定法」よりも高度な法的正当性をもつと主張さえする。

アレントは、「全体的テロル」とは、「歴史もしくは自然の運動法則」の「実現」を妨げる存在として「全体主義的統治」によって恣意的に選び出された特定のカテゴリーの人間集団を、「人類の敵」(*foes of mankind*)もしくは「客観的な敵」(*“objective enemy”*)と指定したうえで排除することを意味すると指摘している。「全体的テロル」は、「〈劣等人種〉や〈生きるに値しない〉個人や〈死滅しつつある階級と頹廢した民族〉」に死刑の判決を下し、その判決を速やかに執行する (OT: 465=第3巻306)。「全体的テロル」とは、端的に言えば、「全体主義的統治」が人民に行使する仮借なき「暴力」行為である。それは、「人びとの幸福もしくは一人の人間の利益をはかることではなく、人類の製作 (*fabrication of mankind*) を最終目標とする一つの運動法則 (*law of movement*) の執行」であり、「人類 (*species*) のために個人 (*individuals*) を滅ぼし、〈全体〉のために〈部分〉を犠牲にする」(OT: 465=第3巻307)。ここに実定「法」を否定し、「歴史」もしくは「自然」の運動「法則」そのものを「法」と見なす全体主義的な「法」解釈の異常性が存在するのである。

第二に挙げられるのは、専制的統治におけるテロルとは異なり、「全体的テロル」には明確な終わりが存在しないということである。「全体的テロル」は体制への反対派、つまり政治的な敵対者が根絶されてもなお終息せず、それどころかより一層拡大するという特徴をもつ。この第二の特徴から、アレントはさらに恐るべきことに言及している。それは、「体制の容疑者にも敵にも向けられていないテロルは、何も間違ったことを行なっていない人びと、自分がなぜ逮捕され、強制収容所 (concentration camps) へ送られ、あるいは粛清されるのかを文字どおり知らない人びと、絶对的に無辜の人びとにだけ向かう」ということである (MT: 299=111, 強調点は筆者)。「全体的テロル」は、テロルの対象となる新たなカテゴリーの犠牲者を不断に要請するのである<sup>4)</sup>。

第三に挙げられるのは、「全体的テロル」は「私的領域」、すなわち人間の個人的な能力や私的な関係性を破壊するということである。ここでもアレントは、専制的統治と区別する必要を強調しながら、「全体主義的統治」の特徴を、「全体的テロル」に基づいた「私的領域」への容赦ない介入という点に見出したうえで次のように論じている。

孤立と無力、すなわちそもそも行動する能力を根本的に欠いているということは、これまでずっと専制の特徴だった。……しかし人間間の関係のすべてが絶たれ、人間のすべての能力が破壊されるわけではない。経験すること (experience) や物を作ること (fabrication) や考えること (thought) の能力を含めて私的領域 (private life) はそっくり無疵のまま残っているのだ。しかし私たちは、全体的テロルの鉄の箍 (iron band of total terror) がそのような私的領域の存在する余地を残さず、全体主義的論理の自己強制 (self-coercion of totalitarian logic) は人間の行動能力と同じくらい確実に経験と思考の能力をも破壊してしまうことを知っている。(OT: 474=第3巻318)

アレントは、専制的統治とは、人間の政治的な行為能力(「活動」)やそれらの行為が発揮される空間(公的領域)を破壊し、市民相互の政治的連帯を遮断することで、人びとを「孤立 (isolation)」させ、政治的に「無力 (impotence)」な状態へと貶めるが、「私的領域」をも破壊しようとは企てないと指摘している。そのため専制的統治のもとでは、政治的な「孤立」と「無力」という代償を払いながらも、人びとはまだ「人間の営為としての世界と接触を保っている」(OT: 475=第3巻319)。なぜなら、そこでは「私的領域」が保持されるからである。ここでアレントは、「私的領域」の意味内容を、「製作 (fabrication)」や「思考 (thought)」といった個人に備わる能力や、「誕生や死……また友情とか共感とか愛など」の私的な関係性を通じて、「われわれの一人一人が他人に真似のできない、変えることのできない、その人だけの独自性 (each of us is made as he is—single, unique, unchangeable)」(OT: 301=第2巻288)を育むことのできる生活空間として捉えている。「全体主義的統治」とは、「全体的テロル」を通じてこの「私的領域」さえも徹底して破壊しようと企てる点で前例のない統治形態なのである<sup>5)</sup>。

## (2) 全体主義的統治の特徴② —— 「イデオロギー」の内的強制による「思考」の麻痺

しかしながらアレントは、人間の「全体的な支配」を貫徹させるための統治手段として見た場合、「全体的テロル」による暴力の行使だけでは不十分であるとも論じている。なぜならば、「全体的テロル」とは「人間の行為を指示し導くのに十分なものではない」からである (OT: 467=第3巻309)。「全体的テロル」が割り当てた役割を人びとが演じる際に、その「行為の原理 (principle of action)」となりうるのが「イデオロギー (ideology)」である。アレントは、「被統治者の行動をみちびくために全体主義的支配 (totalitarian rule) が必要とするこ

とは、彼らの一人一人が執行者の役も犠牲者の役も演じられるように準備させること」であり、「行動原理の代用品となるこの二つの面での準備がイデオロギーなのだ」と指摘している (OT: 468=第3巻 310-11)。

アレントは「イデオロギー」の特徴を三点挙げているが、この点について佐藤和夫が簡潔に整理しているので参照しておきたい。「イデオロギー」とは、第一に、「全体を説明するものとして、生成し運動するもの」であり、とりわけ「歴史」に適用されることによって、「すべての歴史的イベントを説明しつくすこと」ができるものである。第二に、「イデオロギー的思考 (ideological thinking)」は、「一切の経験から独立し」、「われわれの五官によって知覚される現実から解放する」ので、「起きたこと、経験からなにか新しいことを知るということがなくなってしまう」。第三に、あらゆる歴史的イベントを説明し、五感が知覚する現実から人間を解放する「力」をもつ「イデオロギー」とは、「ある種の論理、演繹によって首尾一貫した説明をしようとする傾向」をもつのである (佐藤 2017: 204-05; OT: 470-1=第3巻 313-14)。

「イデオロギー」の危険な特徴として、とりわけアレントが強調するのは第三の点である。「全体主義的統治」における「イデオロギー的思考」の脅威とは、ある前提から推論が行われる際の極めて厳格な「首尾一貫性」と、その帰結として「すべての推論を現実に変えてしまう一切の現実体験を無視した結論」にある。つまり、「全体主義的統治」は、「イデオロギー」から生み出された「超意味 (supersense)」を唯一無二の「真理」と見なし、このイデオロギー的な「超意味」の実現に適合するように、「現実」を造り替えようと企てるのである (OT: 457-58=第3巻 263)。上記のような「イデオロギー」の特徴をふまえたうえで、ここでは、「イデオロギー」が「思考 (thought)」という「人間の内的な能力としての自由 (freedom as an inner capacity of man)」を麻痺させるという次のようなアレントの指摘に着目しておきたい。

全体主義的支配者といえどもなおある程度の民衆動員を必要とするが、この動員のために彼らは、われわれが自分に加えることのできるこの強制（「イデオロギー」の内的強制——筆者補足）に頼るのである。……論理性の専制は、人間が自分の思想を生み出すときに頼る無限の過程としての論理に精神が屈服するときにはじまる。人間は外的な専制に対して頭を下げるときに運動の自由 (freedom of movement) を放棄するが、それと同様にこの論理への屈服によって人間は内的な自由 (inner freedom) を放棄するのだ。 (OT: 473=第3巻 317)

アレントは、「思考 (thought)」とは、あらゆる人間の行為のうちでもっとも自由で純粋な能力であり、それゆえに、ある前提から始まり独断的な一連の論理の連鎖からなる「イデオロギー的思考」とは正反対のものであると主張している。しかし「イデオロギー」の内的強制、すなわち「全体主義的統治」における「論理性の専制」は、人びとがもつ「思考」の能力を麻痺させることで、全体主義が提供する「イデオロギー」に追従する人間をつくりだすのである。 (OT: 474=第3巻 317-18)。

このように「全体主義的統治」は、「全体的テロル」と「イデオロギー」を駆使し、「専制的統治」のもとでは手つかずのままだった「私的領域」をも破壊することで、あらゆる人間関係を荒廃させ、人間のすべての行為能力を麻痺させ破壊する。ただしアレントは、「全体的テロル」の行使と「イデオロギー」の強制によって特徴づけられる「全体主義的統治」とは、「けっして目的それ自体ではない」と述べている。それでは「全体主義的統治」の「目的」とはなにか。彼女によればその「目的」とは、「自由な思考と行為ができる存在者としての人間を余計者 (superfluous) に」することであると言う (ONT: 354=180)。「全体主義体制は人間に対して専制的な支配ではなく、人間をまったく無用にするようなシステム (system in which men are superfluous) を

造りあげよう」としたのだ (OT: 457=第3巻 261)。そしてこの「目的」を実現するために考案された「システム」が「強制収容所 (concentration camps)」であった。アレントは、「強制収容所は人間の全体的支配 (total domination) の実験室にほかならない」と指摘している (STSC: 240=37)。それは、「人びとを反応の束になるよう訓練し、人びとをパヴロフの犬 (Pavlov's dog) のように振舞わせ、人間の心理から自発性 (spontaneity) を跡形もなく消し去る実験室」だった (STSC: 242=40)。人間の「全体的支配」の実験室である「強制収容所」は、「個人の単なる存在のなかにもかならずあらわれて来る自発性 (spontaneity) をことごとく取除く」ことで、思考と行為の能力をもつ「自由」な人間を、「いつでも殺すことができ、そして、同じ行動をする他の反応の束と取替えることができる人間動物の標本 (human specimen)」に造り替えようとする (OT: 457=第3巻 260)。「強制収容所」において人間は、「例外なしに死にいたるまで唯々諾々と反応を——反応のみを——つづけるパヴロフの犬のように振る舞う、人間の顔をもった不気味な操り人形」 (OT: 455=第3巻 258) になり果てるのだが、「このパヴロフの犬こそ全体主義国家の〈市民〉のモデル」なのである (OT: 456=第3巻 260) 。

### (3) 「見棄てられていること」と「単独であること」の区別をめぐって

アレントが、「全体主義的統治」のもとで生きる人間が直面する基本的な経験として強調するのが、「見棄てられていること (loneliness)」である。この「見棄てられていること」とは、彼女によれば、「人間が持つ最も根本的で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という経験」であると言う (OT: 475=第3巻 320)。アレントは「見棄てられていること」を、「人間が持つ最も根本的で最も絶望的な経験」であると主張し、その特徴について以下の三点を挙げている。

第一に、「見棄てられた」人間とは、「根を絶たれた余計者の人間 (uprootedness and superfluousness)」だということである。ここで「根を絶たれたというのは、他の人々によって認められ保障された場所をこの世界に持っていない (to have no place in the world)」という意味においてである (OT: 475=第3巻 320)。第二に、「見棄てられていること」とは、政治的生活は無論、私的領域において形成される人間関係や、そのなかで保持されてきた「製作」や「思考」といった行為のための能力を剥奪されているという意味において、「すべてのもの、すべての人から見棄てられている (abandoned) という経験」である (OT: 476=第3巻 320)。そして第三に、「見棄てられた」状況のもとでは、「自己」と「世界」が、すなわち「思考と経験をおこなう能力」がすべて失われてしまうことで、「人間は自分の思考の相手である自分自身への信頼 (trust in himself) と、世界への根本的な信頼 (elementary confidence in the world) というものを失う」 (OT: 477=第3巻 322)。

ただしアレントは、『全体主義の起原』末尾で、「見棄てられていること (loneliness) が単独であること (solitude) に代わり、論理 (logic) が思想 (思考 thought) に替わるほんのわずかな可能性」にも言及している (OT: 478=第3巻 323)。ここでアレントは、人間の行為のなかでもっとも自由で純粋な能力である「思考 (思想)」が、独断的な論理の連鎖から構成された「イデオロギー」の強制力に抵抗する可能性を示唆している。そのうえで「思考」を通して実現される「単独であること」とは、少数の哲学者にのみに開かれた可能性ではなく、潜在的にはあらゆる人間に開かれた可能性であることを強調している。「思考」を通じた「単独であること」の可能性については、同時代の他の論考においても次のような論述を見出すことができる。

自分自身と一緒にいる単独である状態は他者との接触を放棄する必要がなく、人間的な付き合いのまったく外部にあるわけではない。むしろ逆に、単独であること (solitude) は私たちが友情や愛のようなある

傑出した人間関係のかたち (outstanding forms of human rapport, such as friendship and love) へ、すなわち人間的コミュニケーションの既存の回路を超えるすべての関係へと準備させるのである。もし単独であることに耐えうるならば、つまり自分自身と交わることにもちこたえられるならば、他者と交わることに耐えられるし、その覚悟もできることだろう。(ONT: 358-59=186)

『全体主義の起原』末尾でアレントがわずかな期待とともに言及している、「見棄てられていること」とは明確に区別された「単独であること」の意味の探究は、問いのかたちを変えつつも、1960年代以降、アレントが着手することになる道徳哲学論での重要なテーマとして再度浮上することになる。

#### (4) 「個人的なもの」の在処としての「私的領域」

アレントは、全体主義の脅威を、「全体的テロル」と「イデオロギー」による「私的領域」の破壊という事態に見出していた。全体主義は、「私的領域」を破壊することで、「制作」や「思考」といった個人に備わる能力や、「誕生」、「死」、「友情」、「共感」、「愛」といった私的な関係性の発現を排除しようとする。高橋若木が指摘したように、「全体主義のなかでは、ともに意見し行為する空間がないという以前に、個人として思考し行為し始める内的能力そのものを、イデオロギーとテロルによって奪われて」しまうのである(高橋 2013: 87)。しかしながら、アレントの全体主義批判における重要な論点としてここで指摘したいのは、彼女が全体主義に抵抗するための不可欠の根拠として「私的領域」の意義を重視しているということである。

「全体的テロル」によって、人びとが意見し行為するための「公的領域」だけでなく、家族生活の領域や親密圏といった「私的領域」さえも破壊されてしまうという危機的状況において、それでもなお全体主義に抵抗するための根拠となりうるものとは何か。アレントによれば、それは人間の「内的な自由」の発現である「思考」の能力にかかっていると言う。アレントは「思考」を、「人間の内的な能力としての自由 (freedom as an inner capacity of man)」として捉えており、「何かを始める能力 (capacity to begin)」として理解している。彼女にとって「思考」とは、「新しいことを始めるという人間の偉大な能力 (great capacity of men to start something new)」のひとつであり、それこそは、「論理性の専制」、すなわち「全体主義的統治」による「イデオロギー」の論理的強制力に対抗しうるものなのである(OT: 473=第3巻317)。全体主義批判という観点から、アレントは「私的領域」を、人間の行為のなかでもっとも「自由」で「純粹」な能力である「思考」の能力を、個々の人間の内面において培うことのできる不可侵の個人的空間を意味するものとして肯定的に捉えている。彼女にとって「私的領域」とは、たえず「思考」を「始める」ことができるという、個人としての人間に備わる「内的な自由」の発現を保障することを通して、「全体主義的統治」が強要する「イデオロギー」の論理的強制力に抵抗する可能性を指し示すものとして根本的に重視されているのである。本章では、この時要請される「私的領域」とは、言わば「個人的なもの (the personal)」と呼びうる位相において存立するものであることを提起しておきたい。

この点について、アレント自身は明示的に論じていないが、例えばH・ミューズは、アレントの「私的領域」概念には、「生命の必要性」に従属した家族生活の領域という位相とは別に、「個人的なものという私的領域の第二の位相 (second dimension of the private realm, the personal)」が存在することを指摘している(Mewes 2009: 89)。ミューズは、主に『人間の条件』における公私区分論の考察を通して、アレントの「私的領域」概念から「個人的なもの」の位相を析出しているが、本章で着目した全体主義批判という文脈からも、アレントには、家族生活の領域や親密圏とは概念的に区別された、「個人的なもの」の在処として「私的領域」の存立意

義を重視する思想が存在すると言えるだろう<sup>7)</sup>。

しかし、「個人的なもの」の在処として「私的領域」を堅持し、「思考」することを通して全体主義的な「イデオロギー」の強制力に「個人的」に抵抗することは、全体主義に対する抵抗の方途としてはあまりにも脆弱であり頼りにならないように見える。レジスタンス活動に従事した人びとに代表されるように、全体主義体制に対してみずからの生死を賭して立向かった「政治的抵抗者」と比べれば、「思考」するために「個人的なもの」の領域に「退きこもった」人びととは、政治的に見れば「無力」で「無責任」な人びとと見なされてしまい、非難の対象にさえなりかねない。しかしながらアレントは、1960年代に展開された一連の道徳哲学論において、全体主義に対する自覚的で能動的な「政治的抵抗者」ではなかった人びと、すなわち全体主義体制のもとで公的生活への参加を拒んだがゆえに、「無責任」だと批判された、政治的には「無力」でしかなかった人びとに注目して考察を試みている。全体主義論で見出された、「思考」という「内的な自由」の発現を保護する「個人的なもの」の在処としての「私的領域」論は、後年のアレント道徳哲学論では思想的に深化を遂げ、そこで「私的領域」概念は、「思考する個人」という「道徳的人格」が涵養される空間として積極的な存立意義のもとで捉え直されるに至るのである。道徳哲学論においてアレントは、「思考」の活動力に基づいた個人の道徳的行為のうちに、全体主義に対する「個人的」抵抗の可能性を探ろうとしたのであった。アレントの道徳哲学論については、第三節で論じるが、その前に第二節で、彼女に道徳的な問題の考察を促した二つの重要な契機について考察しておきたい。

## 2. 道徳哲学論の考察に至る二つの契機

### (1) ドイツ社会における二度に及ぶ道徳的秩序の崩壊

アレントに道徳的な問題の考察を促した契機として第一に挙げられるのは、彼女自身が体験した、戦前のドイツ社会における道徳的秩序の崩壊という現象である。1964年の「ガウス・インタビュー」で、フランスへの亡命を決意した1933年の経緯について質問された際に、亡命の理由としてアレントが挙げたのは、「ヒトラーの政権掌握」という政治的事件の衝撃ではなく、ドイツ市民が自らの社会的地位の保全や就職のために行った、ナチス支配への広範な服従を意味する「政治的統制 (Gleichschaltung ; co-ordination)」であった (CG: 11=16)。しかも、「ナチスに迎合した知識人のなかには、フランクフルト学派的な代表的左派知識人でありながら、自らがユダヤ系の出自であることを隠そうとしたアドルノや、彼女自身が一時期恋愛関係にあったと言われるハイデガーら、『彼女の友人や信頼していた人びと』も数多く含まれていた」(佐藤 2017: 172-73)。ナチスに自発的に「同調 (coordination)」した知識人に対する深い失望感こそ、アレントにドイツからの亡命を決心させた根本的な理由だったが<sup>8)</sup>、彼女は、友人たちの「裏切り」の背景に「真の道徳的な問題」の所在を見出し次のように述べている。

ナチスの犯罪を一般的な形で道徳的に非難しようとする際に忘れてならないのは、真の道徳的な問題が発生したのはナチス党員の行動によってではないということです。いかなる信念もなく、ただ当時の体制に「同調した (“coordinated”)」だけの人々の行動によって、真の道徳的な問題 (true moral issue) が発生したことを見逃すべきではないのです。(SQMP: 54=68-9)

アレントは、みずからの友人であったドイツ社会の知識人たちや「普通の」市民たちが、「まったく強制もされないのに、ナチス体制に同調して……社会的な地位に伴っていた道徳的な信念を、あたかも一晩のうちに葬

り去った」(SQMP: 54=68) 点に、ナチス体制のもとで発生した「真の道徳的な問題」を看取している。彼女らは、ナチス黨員でもなければナチス体制が提唱した教義も信じてはいなかった。それにもかかわらず、みずからの社会的地位の保全や就職といった功利的な目的のために、それまでのドイツ社会に根ざしていた道徳的な規範をやすやすと手放してしまったのである。しかもアレントは、ドイツ社会における道徳的秩序の崩壊という事態は、ナチス体制が崩壊した戦後のドイツ社会でも再度発生したと指摘している。ナチスの敗北後、人びとはまるでなにもなかったかのように、「通常の道徳性(“normality”)へと唐突に回帰した」(SQMP: 54=69)からである。戦後ドイツ社会における「通常の道徳性」への回帰とは、一見すると、ナチス体制以前のドイツ社会に根ざしていた「社会慣習」の「回復」を意味しており、そこに道徳的な問題は存在しないように見える。しかしながらアレントは、大多数の人びとが、あたかもナチス体制など存在しなかったかのように、体制への自発的な「服従」というみずからの過去の出来事を「忘却」したうえで「通常の道徳性」へと回帰していった点に、ナチス体制への「同調」と同根の深刻な道徳的問題を見出したのである。「わたしたちは、『道徳的な』秩序の全般的な崩壊 (total collapse of a “moral” order) を、一回だけではなく、二回、目撃したのだと言わざるをえません」(SQMP: 54=69)。

二度に及ぶドイツ社会での道徳的秩序の崩壊が明らかにしたのは、政治的な危機状況における「社会慣習 (mores)」としての「道徳性 (morality)」の脆弱性であった。ナチス体制において、「道徳性」とは、「たんなる習俗の集まり (mere set of mores) に崩壊してしまい、恣意的に変えることのできる慣例、習慣、約束ごとに随して」しまったのである (SQMP: 54=69)。G・ケイティヴが指摘したように、「社会慣習」としての「道徳性」とは、「通常では正常な社会において守られている社会規範への順応 (conformity) から、少数者が造り上げた全体主義的な悪のシステムのイデオロギー的な熱狂を受け入れ促進さえする服従 (conformity) へと容易に転換」してしまうのである (Kateb [2007]2010: 355)。アレントは、この道徳的な問題に対する責任は、「犯罪者ではなく、ごく普通の人びと (ordinary people)」(SQMP: 54=69) にあることを強調しつつ、ドイツ社会における道徳的秩序の崩壊という事態から次のような教訓を引き出している。

ヒトラー体制において「尊敬すべき」社会の人々が道徳的には完全に崩壊したという事実が教えてくれたのは、こうした状況においては、価値を大切に、道徳的な規格や基準を固持する人々は信頼できないということでした。わたしたちはいまでは、道徳的な規格や基準は一夜にして変わることを、そして一夜にして変動が生じた後は、何かを固持するという習慣 (habit) だけが残されるのだということを学んでいます。(PRUD: 45=55-6)

## (2) アイヒマン裁判を契機とした「悪」をめぐる認識の深化——アイヒマンの「逆立ちした良心」

第二に挙げられるのは、1961年にイスラエルで行われたアイヒマン裁判である。この裁判を傍聴したアレントは、絶滅収容所へのユダヤ人移送の責任者であった A・アイヒマンの法廷での言動を子細に観察するなかで、ユダヤ人大量殺戮というナチスの犯罪行為において現出した「悪」に対する認識を根本的に改めることになった。アイヒマン裁判を契機としたアレントの「悪」をめぐる認識の深化については、牧野雅彦の論考が重要な指摘を行なっているので参照しておきたい。

牧野は、アイヒマン裁判を契機にアレントにもたらされた全体主義的な「悪」に対する認識の転換を、端的に、「根源悪 (radical evil)」から「凡庸な悪 (banality of evil)」への認識の転換として捉えている。ナチスの行なった犯罪は、「根源悪」、すなわち「人間の間尺を超えた絶対的な悪」ではなかった。そして、絶滅収容所



ヘブダヤ人を移送したアイヒマンという人物は、「極悪な人間でも、常軌を逸したサディストでもなく、ごく普通の人間であった」。牧野は、アレントが、「平凡な市民が、無思慮・無思考ゆえに想像を絶するナチスの悪に加担する」という点に、「凡庸な悪」という全体主義的な「悪」の特徴を見出したと指摘している（牧野 2015: 51）。しかしながら牧野は、『イェルサレムのアイヒマン』第八章「法を遵守する市民の義務」における論述を参照しながら、アレントの「凡庸な悪」という概念にはこれまで見過ごされてきたもうひとつの特徴があると指摘して次のように論じている。

アレントの見るところ、アイヒマンはたんに上から与えられた命令に従っただけではない。自己保身や大勢順応への「誘惑」に抵抗して、ナチスとヒトラーの定めた「法」に積極的に従おうとしていたのである。『イェルサレムのアイヒマン』でアレントが問題にしているアイヒマンの「悪」とは、そうした逆説的な意味における「悪」なのであった。（牧野 2015: 53, 強調点は筆者）

牧野は、アレントがアイヒマンに見出した「凡庸な悪」が、たんに「自己保身や無思慮から大勢に順応するというような受動的なもの」ではなく、むしろ自己保身や大勢順応という「誘惑」や「傾向」に抵抗して、ユダヤ人の殺人を命じるナチスの「不正な法」を守ろうとする「能動的な性格」をもっていたことを強調している（牧野 2015: 54）。なぜ、アイヒマンはナチスの「不正な法」を「積極的に」守ろうとしたのか。それについてアレントは、ナチス体制が打ち立てた「新しい秩序（new order）」の恐るべき特徴、すなわちドイツ第三帝国総統たるヒトラーの命令である「汝殺すべし（“Thou shalt kill”）」という「新しい法律（“new law”）」が、ドイツ国民に、「すべての道徳的な行為が非合法であり、全ての合法的な行為が犯罪であるような状況で行動すること」（PRUD: 41-2=51-3）を強要したからだと論じている。ナチス体制の指導者たちは、「殺人」という犯罪行為が、「人間の正常な欲望や傾向に反する」ことを充分承知していた。それにもかかわらず、「ヒトラーの国の法律は良心の声がすべての人間に『汝殺すべし』と語りかけることを要求した」のである（EJ: 150=118）。

そしてこの命令は、ドイツ国民のあいだに深刻な道徳的混乱を引き起こすことになった。なぜなら、中山元が指摘するように、「汝殺すべし」という「新しい法律（命令）」は、「人々に、善をなす欲望に抵抗して、悪をなすことを求める」からである。「悪」をなすことを求める「法＝命令」に従うことこそが、「第三帝国の社会では『善』とみなされる」。こうして、「心のうちでは人を殺したくないと願っている人々にたいして、他者の殺害を命じるのであり」、その結果、「自分が行うことが善であるか悪であるかを、その内容に基づいて判断することをできなくしてしまう」のである（中山 2017: 149）。アイヒマンに「良心」が存在しなかったのではない。彼はまさに「良心」に従ってユダヤ人の行政的大量殺戮を実行したのである。ただ、このときアイヒマンが内面化していた「良心」とは、「汝殺すべし」というヒトラーの命令を第三帝国の市民に課せられた法的義務とみなし、それを忠実に履行しようとする「逆立ちした良心」（牧野 2015: 54）だった。全体主義という極限状況で明らかになったのは、道徳的な行為の基準や個人の「良心」が、アイヒマンの「逆立ちした良心」のように、転倒され歪曲したかたちで内面化されてしまい、ナチス体制が推し進めた犯罪（全体主義的な「悪」）を防ぐどころかむしろそれに積極的に加担する根拠になってしまうということだった<sup>9)</sup>。

ところでアレントは、ナチス体制下において大多数の人びとが「同調」する一方で、ナチスの犯罪行為に加担するのを拒んだ「ごく少数の」人びとが存在していたことにも注目して次のように論じている。

道徳が崩壊したナチス時代のドイツにも、ごく少数ではありますが、まったく健全で、あらゆる種類の

道徳的な罪をまぬがれていた人々がいました。……これらの人々は、たとえ政府が合法的なものとして認めた場合にも、犯罪はあくまでも犯罪であることを確信していました。そしていかなる状況にあれ、自分だけはこうした犯罪に手を染めたくないと考えていたのです。……こうした人々の良心 (conscience) は (良心と呼ぶべきものとして)、義務という性格はおびていませんでした。「わたしはこんなことをすべきではない (“This I ought not to do”)」と考えたのではなく、「わたしにはこんなことはできない (“This I can’t do”)」と考えたのです。(SQMP: 78=95-6)

アレントは、これらの人びとは「世界の改革も変革も目指さない」ために、「英雄 (heroes)」でも「聖者 (saints)」でもなく、それどころか、「権力 (power) が重視される世界では、こうした人々は無力な人 (impotent)」でしかなかったと述べている (SQMP: 79=97)。しかも、ナチス体制に「同調」した大多数の人びとの観点から見れば、これら「ごく少数の」人びとは、ナチスへの加担を拒み、「政治的事柄への不参加 (nonparticipation in the political affairs)」を選ぶことで、「わたしたちがともに共有している世界と、わたしたちが所属しているコミュニティへの義務 (duties) を怠っている」と見なされるために、「無責任であるという非難 (reproach of irresponsibility)」を免れることができないのである (CR: 155=204)。

しかしながらアレントは、「わたしにはこんなことはできない」と考えてナチス体制に「同調」することを拒んだこれらの人びとこそ、「道徳的に唯一信頼できる人びと (morally the only reliable people)」であり、「道徳的な人格のある人 (moral personalities)」だと主張している (SQMP: 78-9=96-7)<sup>10</sup>。これら「ごく少数の」人びとと、ナチスに「同調」した「大多数の」人びとの違いとはなにか。なぜこれらの人びとはナチスの犯罪行為への加担を拒むことができたのか。アレントの道徳哲学論には、全体主義に対する抵抗の方途を探るうえで、自覚的で能動的な「抵抗者」の「政治的な」行為だけではなく、政治への不参加を表明することで、全体主義体制に服従することを拒否した「個人」の「道徳的な」行為への関心が存在する。第三節では、アレントの道徳哲学論を主題に据えて、彼女が論じている全体主義に対する「個人的」抵抗の方途について考察したい。

### 3. アレントの道徳哲学論——全体主義に対する「個人的」抵抗

#### (1) ソクラテスの命題——道徳的な「原理」としての「みずからとともに生きること」

第二節では、アレントに道徳的な問題の考察を促した二つの契機について論述したが、それらをふまえたうえで、アレントの道徳哲学論から次のような主題を導出しておきたい。それは、殺人を命じるナチス体制の不正な「法=命令」を、市民が遵守すべき「義務」として内面化したアイヒマンおよび「大多数の」人びとの「逆立ちした良心」に対して、ナチスの犯罪行為への加担を拒んだ「ごく少数の」人びとが内面化していた「良心」を対置しその意義を解明することである。この考察を通してアレントは、「わたしにはこんなことはできない」という「良心」に発する行為を、個人の主観的な選択にすぎないものとしてではなく、道徳的な「原理」に基づいた行為として捉え直すことで、政治的な緊急事態でも一定の妥当性をもちうる行為概念として根拠づけようとしたのである。それではアレントは、「ごく少数の」人びとが内面化していた「良心」からいかなる道徳的な「原理」を見出そうとしたのか。この点に関してアレントは、古代の哲学者ソクラテスの命題 (道徳的な主張) に注目して次のように述べている。

古代の哲学思想のうちで、現代のわたしたちの考える意味での道徳的な問題が提起されている例が一つだけあります。それは「悪しきことを為すよりも、悪しきことを為されるほうが望ましい (“It is better to

suffer wrong than to do wrong”）」というソクラテスの主張です。(CR: 151=200)

さらにアレントは、ソクラテスによる上記の命題をより具体的に示したものとして、「わたしは一人である (being one) から、わたし自身 (myself) と対立するよりは、世界の全体 (whole world) と対立しているほうがましである」(CR: 153=202) という言葉も引用しながら、これらのソクラテスの命題から道徳的な行為の基準となる「原理」を導き出そうとしている。それは彼女の言葉で示すならば、「みずからとともに生きること (living-with-myself)」という「原理」である (SQMP: 97=118)。アレントによれば、人間の行為をめぐる政治的な考察の中心にあるのは「世界 (world)」であるが、人間の行為をめぐる道徳的な考察の中心にあるのは「自己 (self)」であると言う。そして、道徳的な問題の考察では、「私が他人 (others) とともに暮らすだけでなく、わたし自身 (my self) と暮らす」ということ、つまり、わたしがわたし自身と「ともにあること」 (togetherness) が他のすべての問題に先行すると指摘している (CR: 153=202)。

アレントが、ソクラテスの命題から道徳的な行為の「原理」として導出しようと試みている「みずからとともに生きること」とはいかなる行為を指すのか。この点についてアレントは、ソクラテスの命題にある、「わたしは一人である」という言葉の意味に注目する必要性を説きながら次のように論じている。

わたしは一人 (I am one) なのですが、たんに一人なのではなく、わたしには自己 (self) というものがあり、この自己はわたし自身の自己 (my own self) として、わたしにかかわりがあるということです。この自己は幻想などではありません。この自己はわたしに語りかけてきて、みずからの意見を語るのです。わたしは自分自身と語りあうのであり、自分自身をたんに意識しているだけではないのです。この意味ではわたしは一人 (I am one) ですが、わたしは一人のうちの二人 (I am two-in-one) なのであり、そこでわたしはこの自己 (self) と調和したりできなかつたりするのです。(SQMP: 90=109)

アレントによる上記の論述から、「みずからとともに生きること」とは次のような行為であると言うことができるだろう。それは、ある人間が「一人である (I am one)」、つまり「単独である (solitude)」とき、その人物は「たんに一人」なのではなく、「わたし (I)」と「わたしの自己 (self)」という「一人のうちの二人 (two-in-one)」と呼ぶべき関係性に置かれるのであり、そこで、「わたしとわたしの自己との間で沈黙のうちに交わされる対話 (silent dialogue between me and myself)」に携わるのである (SQMP: 93=113)。アレントは、ソクラテスの命題に示されたような世俗的で道徳的な主張に対応する活動、「こうした主張を根拠づける唯一の活動」とは、「思考の活動 (activity of thinking)」だと指摘している (CR: 157=206)。つまり、「みずからとともに生きること」とは、「単独性 (solitude)」という条件のもとで「わたし」と「自己」との間で交わされる「無言の対話」としての「思考 (thinking)」という活動に従事することを意味するのである。

## (2) 「自己」との「対話」としての「思考」の特徴

アレントは、ソクラテスの命題に対応する「唯一の活動力」として、「単独性」という条件のもとでの人間的な活動である「思考」を重視している。全体主義体制に服従することを拒否した「個人」の道徳的行為の解明という彼女の道徳哲学論の主題をふまえたうえで、「思考」の特徴について以下の四点を指摘したい。

第一に指摘したいのは、「わたし」と「自己」との「対話」という形式をとる「思考」には、人間の「複数性 (plurality)」という観点が存在するということである。先述したように、「思考」の活動において「わたし (I)」

は、「自己 (self)」という「他者」と対面するが、アレントによると、この「自己」という「他者」が「わたし」に現われるのは、「わたし」が「自己」を「意識 (conscious)」することを通してであると言う。「わたし (I) は自己 (me) にほとんど現れないにもかかわらず、ある意味では、わたし (I) は自己 (myself) と存在しているという奇妙な事実を、われわれは意識 (consciousness) を呼ぶのです。それは文字通り、『自己とともに知ること (“to know with myself”)」を意味するのです」(TMC: 183=236)。アレントは、『わたしはわたしである』と言うとき、みずからのうちにすでに差異 (difference) が含まれている」ことを指摘している (TMC: 184=237)。人間は、「思考」のプロセスにおいて、自己の同一性に孕まれた「原初的な分裂 (original split)」、すなわち、みずからのうちに存在する「差異」を経験する (TMC: 184=237) ことで、「複数性」への回路を保持することができるのである。アレントは「思考」を、みずからのうちに存在する「差異」を経験する行為として捉えたうえで、「思考」することは「人間の生活でごく自然に必要なもの」であり、それゆえ、「数少ない人びとの特権ではなく、すべての人につねに存在する能力」であることを強調している (TMC: 187=241)。

第二に指摘したいのは、「思考」がその「副産物 (byproduct)」として「良心 (conscience)」を生み出すということである (TMC: 189=242)。アレントが主張しているのは、「わたし」は、「思考」の対話を行なうためのパートナーとして「自己」という「他者」を必要とする以上、「わたし」は「自己」と「調和」してともに生きなければならないということである。彼女にとって「思考」する人間とは、「なにが起ころうとも、わたしたちは生きるかぎり、自分のうちの自己 (ourselves) とともに生きなければならないことを知っている人々」を意味する (PRUD: 45=56)。この点について亀喜信は、アレントが言う「良心」とは、「それをすれば自分の生の意味を否定せざるをえないような行い、自分で自分を軽蔑せずにはいられないような行いは拒絶」することで、「自分が生きる意味にこだわり、自分自身に誠実であること」を求めるもので、それは「単に社会規範に従うこと」を意味するものではないと指摘している (亀喜 2010: 150)。

第三に指摘したいのは、アレントが「思考」と「記憶 (remembering)」の関連性をとくに重視しているということである。彼女によると、「思考」と「記憶」は、「人間が〈根〉 (roots) をもち、わたしたちの誰もが異邦人として訪れるこの世界に、自分の場所を占めるための方法」であると言う。「ある人間をたんなる人間ではなく、また誰でもない者でもなく、個人 (person) や人格 (personality) と呼ぶものは、現実にはこの思考という〈根〉をもつプロセス (root-striking process of thinking) から生まれるのです」(SQMP: 100=122)。

アレントは、「思考」と「記憶」の能力が人間に「自己に根ざした根 (self-grown roots)」を育むこと、それを通して人間が固有の「人格」をもった「個人」として形成されることを重視している。人間は、「思考」し「記憶」することを通して、「自己に根ざした根」をもつことで、「みずからとともに生きていかなければならないこと」を知るのであり、なおかつ、「みずからが為しうると考える行為には限界がある」ことも知ることができる。彼女は、「人間が為しうる可能性に自動的に限界を設けるこうした〈自己に根ざした根〉がまったくなくならないかぎり、無制限で極端な悪 (limitless, extreme evil) は起こりえない」と指摘している (SQMP: 101=122)。人間とは、「思考することで誰か (somebody) に、何らかの人物 (person) または人格 (personality) になる」存在なのである (SQMP: 105=127)。このように、「思考」と「記憶」の関連性を論じたうえで、アレントは、ナチス体制で犯された悪が「誰でもない人 (nobodies) によって、すなわち人格であることを拒んだ人によって実行された」(SQMP: 111=133) ことを指摘して次のように論じている。

最大の悪者とは、自分のしたことについて思考しないために、自分のしたことを記憶していることのできない人、そして記憶していないために、何をすることも妨げられない人のことなのです。……最大の悪

は根源的なもの (radical) ではありません。それには (根) (roots) がないのです。根がないために制限されることなく、考えのないままに極端に進み、世界全体を押し流すのです。(SQMP: 95=115)

アレントによれば、ナチスの犯罪者とは、「自分が何をしているのかをみずから思考すること (to think by themselves) を拒んだ悪人」であり、「過去に立ち返って自分のしたことを思い出すこと (remember what they did) を拒んだ悪人」であった。彼らは「思考」し「記憶」することを拒むことで、みずからを「人格」をもった「ひとかどの人物 (somebodies)」として構築することに失敗したのである (SQMP: 111-12=133-34)。アレントは、とりわけ邪悪な意図や目的を抱いていたわけではないが、「思考」も「記憶」もなさず、それゆえ「自己に根ざした根」をもたない「誰でもない」人間たちが、「考えのないままに極端に進み」、ナチス体制が推し進めた犯罪に加担していった点に、ナチス体制で現出した「無制限で極端な悪」の本質を見出したのである。

第四に指摘したいのは、「思考」はそのプロセスの最終段階において、ある種の「判断」を生み出すということである。この点についてアレントは、「わたしがみずからとにもあり (to be with myself)、自己に基づいて判断すること (to judge by myself) は、思考のプロセスによって明確にされ、実現されるものです」と述べている (SQMP: 97=118)。「思考」のプロセスを順序立てて述べると、「思考」という活動は、「単独性」という条件のもとにある「わたし」が、「わたし」のなかの「他者」である「自己」を「意識」しつつ「無言の対話」を交わす行為であるが、彼女によると、「思考」からは「良心」に基づいた「判断」が現われると言うのである。「思考」の活動が、その副産物として「良心」だけでなく「判断」をも生み出すという点については、アレントの道徳哲学論の主題である、全体主義に対する「個人的」抵抗という問題と深く関連する論点であり、この点について以下、項を改めて論じることにしたい。

### (3) 全体主義に対する「個人的」抵抗——「道徳的判断」に基づいた「不服従」の力について

ナチスに「同調」した「大多数の」人びとと著しい対照をなす「ごく少数の」人びとは、なぜナチスの犯罪行為への加担を拒むことができたのか。アレントは、「大多数の」人びとによって「無責任」だと非難されたこれらの人びとは、「何もする力がない (powerlessness)」という政治的な危機状況でも、「みずからとともに生きること」を知っていた数少ない人びとだったと主張している (CR: 156=205)。これらの人びとは、「わたし」と「自己」との間で交わされる「無言の対話」としての「思考」の活動に携わることができた人びとだった。「大多数の」人びとは、自分が何をしているのかを深く「思考」もせずに、殺人という「悪」をなすことを要求するナチスの「不正な法」に「同調」したが、これらの人びとは、ナチスの「不正な法」に従うことをはっきりと拒んだうえで、政治的事柄への不参加を決意するという「判断」を行使したのである。「政治的生活に関与しなかった人びと (nonparticipants) は、大多数の人びとからは無責任と非難されたのですが、あえて自分自身で判断しようとした (judge by themselves) 唯一の人びとだったのです」(PRUD: 44=54)。

アレントは、われわれが日常生活を営むうえで準拠している「社会的な慣習 (conventions)、規則 (rules)、基準 (standards)」といった諸々の規範を「思考」のプロセスにおいて検討すると、じつはそれらは、われわれが想定しているほど「頼りになるものではない」ことが明らかになると指摘している。それどころか、「緊急の際にはこうしたものに依拠するのは愚かしいこと (foolhardy)」であるとさえ述べている (SQMP: 104=125)。戦前のドイツ社会における道徳的秩序の崩壊を目撃したアレントにとって、政治的な危機状況のもとで頼りになる道徳的な規範が「社会的な慣習」でないことは明らかだった。これに対して彼女が提示しようとしたのが、「自己 (self) を道徳的なふるまいの究極の基準 (ultimate criterion of moral conduct)」とする「ソクラテス的

道徳 (Socratic morality)」であった (SQMP: 104=125)。アレントは、「ソクラテス的道徳」を、「緊急事態において機能する唯一の道徳」として捉え、「社会的な慣習」としての道徳と対置している。彼女が「ソクラテス的道徳」を重視するのは、それが、「もはやどんな道徳的な基準もなくなった状況」でも、「自己」を道徳的なふるまいの基準に据え、「自己」との内的対話としての「思考」を通して、社会的に通用している慣習、規則、基準といった諸々の規範を批判的に検討するよう人びとを導くからである (SQMP: 106=128)。ナチスの「不正な法」に従うことを拒んだ「ごく少数の」人びとは、「自己」を基準とした「ソクラテス的道徳」に基づき「思考」することで、「大多数の」人びとが無自覚のままに内面化した、ナチス体制で通用していた「社会的な慣習」を批判的に吟味した結果、これらの規範に従わないことをみずから「判断」しえた人びとだったのである。

だが、ここでアレントが言う「判断」とは、個人の「道徳的判断 (moral judgments)」を指しており、それは、晩年のアレントが主題的に取り組むことになる「政治的判断力 (political judgement)」と必ずしも同じものではないことに注意する必要があるだろう (CR: 156=205)。ナチス体制に「同調」することを拒んだこれらの人びとが行使した「判断」とは、「自己」との内的対話としての「思考」に基づいた「道徳的判断」として、あくまでも「私的な」形態で行使されたのであって、「公的な」形態で現われたわけではなかった。さらに言えば、これらの人びとは、みずからの「道徳的判断」に基づく体制への「不服従」がなにをもたらすのかに気づいていなくてもいい。これらの人びとは「抵抗者 (resisters)」ではなく、自分の姿勢が政治的な影響をもたらすとは信じていなかった<sup>11)</sup> ののである (CR: 155-56=204)。しかしながらアレントは、人びとが政治的に無力化されるという危機的状況での「道徳的判断」に基づいた個人的な行為——それは往々にして、「公的な生活に参加することを拒んで引きこもる (withdrawal)」 (CR: 155=204) こととして現われる——には、潜在的な「力 (power)」が存在することも指摘しつつ次のように述べている。

……独裁体制のもとで公共生活に参加しなかった人びとは、服従という名のもとにこうした支援が求められる「責任 (“responsibility”）」のある立場に登場しないことで、その独裁体制を支持することを拒んだのです。十分な数の人びとが「無責任に (“irresponsibility”）」行動して、支持を拒んだならば、積極的な抵抗や叛乱なしでも、こうした統治形態にどのようなことが起こりうるかを、一瞬でも想像してみれば、この〈武器〉がどれほど効果的であるか、お分かりいただけるはずですが。二〇世紀に発見されたのは、こうした非暴力行動と抵抗のさまざまな形式 (many variations of nonviolent action and resistance) の一つなのです。たとえば、市民的な不服従 (civil disobedience) のもつ力 (power) をお考えください。 (PRUD: 47-8=58)

上記の論述においてアレントは、「道徳的判断」に基づいた個人的な「不参加 (不服従)」が、たとえ体制への組織的な抵抗や反乱といった「公的な」形態で現われなくとも、「十分な数の人びとが『無責任に』行動して、支持を拒んだならば」、時として、政治的にも有効な抵抗の一形態をとりうることを指摘している<sup>11)</sup>。しかもこれに関連して、ナチスに「同調」した「大多数の」人びとが提起した「自分の周囲で起きていることに手を貸すことを拒んだこうした人びとを無責任だと咎める非難」 (PRUD: 45=56) に反論しながら、次のようにも述べている。

わたしは、世界に対する責任というもの、この何よりも政治的な責任 (political responsibility) というものを、もはや負うことができなくなる極限的な状況というものが、起こりうるということを認める必要

があると思います。……政治的に無力であること (impotence)、何もする力がないこと (powerlessness) は、公的な事柄に関与しないことの言い訳としては妥当なものだと思います。(PRUD: 45=56)

アレントは、公的な事柄への関与が「殺人」という犯罪行為への加担を意味するような「極限的な状況」では、政治的に「無力」であり、「何もする力がない」ことをみずから認める必要があり、そのことが、「どれほど絶望的な状況にあっても、強さ (strength) と力 (power) をわずかながらも残すことができる」と主張している。そして、みずからの「力のなさ (powerlessness)」を認識するためには、「ある種の道徳的な特質 (moral quality)」が、すなわち「幻想のうちに生きるのではなく、現実 (realities) と直面するための善き意志 (good will) と善き信念 (good faith)」が必要だと強調している (PRUD: 45=56)。ここで彼女が述べている「道徳的な特質」とは、まさに、ナチス体制に「服従」することを拒んだ「ごく少数の」人びとが体現していたものと言える。不正な体制のもとで政治に関与しないという態度を表明することには、みずからの政治的な「無力さ」を率直に認めるとともに、「現実と直面するための善き意志と善き信念」をもつという個人的な「強さ」が要請されるのである<sup>12)</sup>。「英雄」や「聖者」でもなければ、「抵抗者」でもなかったこれら「ごく少数の」人びとが示した「悪に対する個人的抵抗」とは、「緊急時に要請される道徳的な行為とは何かということ」を他者の眼に劇的に表現することで、「悪や犯罪行為への加担を拒む、より規模の大きな不服従が現われるのを鼓舞する」(Kateb [2007]2010: 361-62) がゆえに、それは潜在的には「政治的」という「力 (power)」を宿す行為だったと言えるのである。

## 小括

ここまで、アレントの全体主義論および道徳哲学論を、彼女の「私的領域」概念との関連性に着目しながら考察することで、「全体主義」の抑止をめぐってなされた彼女の思想的営為の一端を解明してきた。最後に、本章全体の結論として以下の二点を主張しておきたい。第一に主張したいのは、全体主義批判という文脈において、アレントが「私的領域」の存立を根本的に重視しているということである。アレントは「私的領域」を、「制作」や「思考」といった個人的能力や、「誕生」、「死」、「友情」、「共感」、「愛」といった私的な関係性が育まれる生活空間として把握している。とりわけ全体主義批判という観点から見ると、彼女において、人間の行為のなかでもっとも「自由」で「純粹」な能力と見なされた「思考」の能力を、個人の内面において培うことのできる「私的領域」を確保することは、「全体主義的統治」が強要する「イデオロギー」の論理的強制力に抵抗するための不可欠の根拠として重視されていたと言える。この点に関して本章では、アレント自身は明示的に論じていないが、公的な世界から退き「思考」の活動をなすための不可欠の条件として要請される「私的領域」とは、「個人的なもの (the personal)」と呼びうる位相において存立するものであることを提示した。アレントの「私的領域」論を全体主義批判との関連において読み解くことで明らかになるのは、家族生活の領域や親密圏とも概念的に区別された、「個人的なもの」の在処として「私的領域」の積極的な存立意義である。

第二に主張したいのは、1960年代に展開されたアレントの道徳哲学論とは、全体主義批判として提起された「私的領域」論を、思想的に深化させた議論として捉えることができるということである。そこでアレントは、「思考」の活動力に基づいた道徳的行為のうちに、全体主義に対する「個人的」抵抗の可能性を探ろうとしている。彼女の道徳哲学論が明らかにしたのは、全体主義に対する「政治的」抵抗に先立つ「個人的」抵抗の一形態として現れる、体制への個人的な「不服従」の意義であった。「思考」という活動は、「良心」に基づいた「道徳的判断」をもたらし、個人としての人間に公的な世界から「退きこもる」ことで不正な体制に関与しな

いという行為を促す。不正な体制に対する「道徳的判断」に基づいた個人的な「不服従」の表明は、政治的な危機状況においても、「人間の尊厳」の所在を、すなわち「現実と直面するための善き意志と善き信念」という個人的な「強さ」が人間に備わっていることを明らかにするのである。「公的領域」から「退きこもる」ことを通して「思考」することの意義を説くアレントの「私的領域」論は、不正な法に基づく全体主義的な政治体制に対する「個人的」抵抗の方途を喚起するだけでなく、たえず「思考」を「始める」ことを通して、現代社会において「民主主義的」と見なされている「政治」の在り方を支えている、自明視された諸々の「社会的な慣習」の妥当性をも批判的に検討するよう人びとを促すという点で、今日においてもなお参照に値する議論であると言えるだろう。

上記二点の主張を踏まえたうえで最後に言及しておきたいのは、アレントの全体主義論における「私的領域」概念の両義的な評価についてである。本章で着目して考察したように、彼女の全体主義論において「私的領域」とは、全体主義的体制に対する「個人的」抵抗の拠点たりうる「思考する個人」の在処として積極的な意義のもとで捉え直されているのであるが、その一方で、家族の「私生活」の安寧に固執する人間たちが、全体主義的体制のもとで推進された行政的大量殺戮という国家犯罪へと容易に動員されていった事実が、彼女によって厳しく批判され糾弾されてもいる。例えば、『全体主義の起原』の公刊に先立つ1945年に執筆された論文「組織的な罪と普遍的な責任 “Organized Guilt and Universal Responsibility”」でアレントが論じているのは、ナチス・ドイツによるユダヤ人の行政的大量殺戮という未曾有の犯罪行為に動員され殺人を遂行した人びとが、反ユダヤ主義の狂信者でも残忍な犯罪者やサディストでもなく、何よりも「勤め人 (jobholders)」であり健全な「家庭の父 (paterfamilias)」でもある「平均的なドイツ人 (average German)」だったという戦慄すべき事実についてである。

ヒムラーは、たいていの人間はボヘミアンでも狂信者でも、冒険家でも性的マニアでも、サディストでもなく、まず何よりも勤め人 (jobholders)、健全な家庭の人間 (good family men) であるとの想定に立って、意識的にドイツ全土にまたがる最新のテロルの組織をつくり上げた。……この種の人間は、年金、生命保険、妻子の安全のためなら、その信条、名誉、人間の尊厳 (human dignity) をたやすく犠牲にするということが明白になった。いったんそのように堕ちてしまえば、出費が嵩んで家族のかつかつの生活が脅かされたら、文字どおりどんなことでもする用意ができていたことを発見するには、ヒムラーの悪魔的な天分を待ちさえすればよかった。(OGUR: 128=174-75)

上記の論述でアレントは、H・ヒムラーによって組織された行政的大量殺戮機構が、これらの「平均的なドイツ人」たち、何よりもまず自身と家族の平穏な「私生活」の確保を最優先に考える「勤め人と家庭の父の正常さ (normality of jobholders and family men)」に依拠して作動していた点を強調している。ひとたび失業を通じて自尊心を挫かれた平凡な人間は、「公的な事柄のすべてに関心をもつ社会の責任ある一員」である「市民 (“citoyen”）」であることを止め、「自分の私的な生存のみを気遣い公的な徳性を知らない『ブルジョワ (“bourgeois”）」』のなれの果てである「群衆人 (mob man)」へとたちどころに変貌を遂げる。彼女は、「群衆人」としての平凡な人間が、自らの家族のためであれば、「どのような狂気や残虐にも仕える道具」になり果ててしまうという点に、ナチス・ドイツによるユダヤ人大量殺戮という犯罪が明るみに出した驚愕の事実を見出しているのである (OGUR: 130=175-76)。アレントは「群衆人」を、「現代型の人間」、または「大衆をなす現代人」とも呼んでおり、このような人間類型の大量現出は「国境を跨ぐ現代の現象」であり、「私たちの時代の



危機 (exigencies of our time)」だと警鐘を鳴らしている (OGUR: 129=176-77)。彼女はここで、家族の「私生活」の安寧を守ろうとした数多の「家庭の父」たちとは、実はそのためには殺人でさえも自身に課せられた「職責」として遂行し何らの罪責感も感じない「群衆人」として、ユダヤ人の行政的大量殺戮組織に加担した張本人だったという紛れもない事実を突きつけているのである。アレントの全体主義論において、「私的領域」とは、自らの生存と家族の「私生活」の安寧のために「人間の尊厳」をいとも容易く放棄してしまった大多数の「群衆人」と、全体主義的体制に対する「個人的」抵抗という道徳的行為を通じて、政治的な危機状況のもとでも「人間の尊厳」を保持したごく少数の「思考する個人」という相反する主体が立ち上がる空間であるように見える。アレントの思想において、「私的領域」から「群衆人」ではなく、「思考する個人」という肯定的な意味での能動的な主体が立ち上がると言っている論拠とは何か。

この問いに応答するためには、本章後半で考察した道徳哲学論を、最晩年の未完の大著『精神の生活』との関連で読み解く必要性がありこの点については今後の課題にしたいが、ここで再度強調しておきたいのは、彼女の思想において「私的領域」とは、自らの生存と家族の「私生活」の安寧しか配慮しない「群衆人」の住処としてのみ存立するものでは決してないということである。アレントの全体主義論および道徳哲学論の考察を通じて本章が強調したのは、彼女の思想において「私的領域」とは、「思考する個人」という「道徳的人格」が涵養されうる「個人的なもの」の在処として存立するものだけということであった。第三節第二項でも述べたように、「思考」することとは「自己に根ざした根」を育むことであり、それを通して人間が固有の「人格」をもった「個人」として形成されることでもあった。人間とは、「思考することで誰か (somebody) に、何らかの人物 (person) または人格 (personality) になる」存在なのである (SQMP: 105=127)。アレントにとって、「思考」を通じて育まれる「個人」とは、家族や友人といった親密で身近な「他者」に対する配慮のみならず、見知らぬ「他者」と共に共有する「世界」に対する想像力も宿した存在なのではないだろうか。「自己」を道徳的なふるまいの基準に据え、「自己」との内的対話としての「思考」を通して、ナチスの「不正な法」に従うことを拒んだ「ごく少数の」人びとが示したように、絶えず「思考」を「始める」ことを通して、自己に誠実に生きようとする意志を持った「思考する個人」を涵養しうる「私的領域」を堅持することは、政治的な危機状況のもとではそれがいかに困難で危険を伴うかということ踏まえたうえでもなお、「人間の尊厳」の所在を、すなわち、「現実と直面するための善き意志と善き信念」という個人的な「強さ」がなお人間に備わっていることを明らかにするという意味で極めて切実な意味を持つと言えるのである<sup>19)</sup>。

本章では、アレント思想における「私的領域」概念の積極的な存立意義を解明するために、彼女の全体主義論および道徳哲学論について主題的に考察した。ここでの考察を通して明らかになったのは、全体主義的体制に対する「個人的」抵抗の拠点たる「思考する個人」の在処としての「私的領域」の積極的な存立意義である。ここでは、「思考する個人」という肯定的で能動的な主体が「私的領域」から形成される経緯については十分に考察できなかったが、実はアレントの「私的領域」論には、ここで取り上げた「思考する個人」とは異なるもうひとつの能動的な主体が立ち上がる契機に着目した議論が存在する。それが「子ども」という「新しい人びと」をめぐる考察である。次章では、「誕生」を通じて「世界」に到来した「新しい人びと」である「子ども」と大人の関係の在り方に着目したアレントの教育論を、彼女の「私的領域」概念の積極的な存立意義の解明という本研究の主題と関連づけながら考察を試みたい。

### 【第3章 注】

1) 1992年のM・カノヴァンの研究を嚆矢とした新しい研究動向については、第1章第2節第1項を参照されたい。この新しい研究動向に見られる解釈上の特徴としては、アレントの諸著作の中でも、とりわけ『全体主義の起原』で提起された諸観点——「反ユダヤ主義」、「人種主義」、「帝国主義」の勃興と「国民国家」の衰退、「余計者」としての「大衆」、「難民」や「無国籍者」が持つべき「権利」の所在、「根源悪」の理解とその変容等——に着目し、それらの問題がその後の彼女の思想においてどのように展開されていったのかを思想史的に追跡するとともに、これらの問題との思想的格闘を通じて形成された彼女の思想的洞察を、優れて現代的な意義を有する考察として捉え直そうとする点にあると言えるだろう。

2) M・カノヴァンも、全体主義に対するアレントの批判的省察における重要な思考回路のひとつに「政治と道徳」をめぐる考察を挙げている。しかしながら彼女は、「政治と道徳」をめぐる考察を通して見出されたアレントの結論とは、「全体主義の恐怖に対する回答は、それがいかに高尚なものであろうと、個人的道徳 (personal morality) のなかにはなく、複数の個人間の空間に打ち立てられ、積極的な合意によって維持される世界の制度のみが『人間の心の闇』からわれわれを救済しうるのである」というものであったと主張している (Canovan 1992: 201=2004: 261)。アレントの思想的立場を「根源的な共和主義者」と位置づけるカノヴァンの解釈では、全体主義に対する「政治的」抵抗の方途を追究する「公共性」論が、アレントの問題意識のなかでいかにして形成されたのかという経緯の解明に焦点が据えられており、本章が注目している全体主義批判としての「私的領域」論という論点については、十分な考察がなされているとは言い難い。もっとも私見では、アレント思想における「私的領域」概念の解明という論点の不在ないし考察の不十分さは、カノヴァンの研究のみならず、新しい研究動向全般に該当する問題点であるように思われる。

3) アレント全体主義論の特徴については、藤田省三が以下のような明快な整理を提示している。すなわち、「政治支配としての全体主義」とは、「人類史上かつて無かった全く新しい性質の専制」としての特徴を持つ。その特徴とは四点に整理される。第一に「それが『難民 (displaced persons)』の生産と拡大再生産を政治体制の根本方針とするもの」である。ここで言う「難民」とは、「市民としてのすべての法的保護を剥奪されたかもしくは喪失した者」であり、「一切の社会のうちに居場所を持つことが許されない存在」を指している。第二に、全体主義は安定した制度体ではなく「運動体」である。全体主義は難民を作り出すために、「今まで市民権 (居住権) を得ていた者を法体系の中からあらためて追放」しようとする。市民から法権利を剥奪することで難民として政治的共同体から追放することを自身の政治体制の根本方針とする全体主義のもと、「今や、ここに、政治体制は制度から運動体へ、特に追放の運動体へと逆転した」。第三に、全体主義のもとでは「常に、『難民へと追放されるものは誰か』が決定されなければならない」が、その際、追放の基準として「イデオロギー」(ドイツ社会における反ユダヤ主義というユダヤ人差別の伝統を用いる) が体制によって恣意的に作り上げられその基準が無分別に適用される。第四に、「しかし、追放の無限拡大は、追放された者を収容する『囲い込み』設備と運営の無限拡大でもある」。追放された者を収容する「囲い込み」設備として「強制収容所」が、全体主義における「全く新しい『制度』、制度否定の上に立った『制度』として特別の機構性を持って誕生」することになったのである (藤田 1995: 18-21)。

4) アレントは、1953年の講演「人類とテロル」で、1943年の「国家健康法」案で提示されたヒトラーの戦後構想に言及しているが、そこには「全体主義的統治」の本質として彼女が分析した「全体的テロル」の恐るべき特徴の一端が明らかにされている。1943年の「国家健康法」案でヒトラーが主張しているのは、戦後、人種イデオロギーに基づいてナチス体制の「敵」と宣告されたユダヤ人や東欧の民族集団が根絶された暁には、「肺や心臓を患う者」を家族にもつ「すべてのドイツ人」が、全体主義的テロルの対象となる「新しいカテゴリー」を形成するだろうということであった。

ヒトラーは、これらの集団（人種イデオロギーに基づいてナチス体制の敵であると宣告されたユダヤ人や東欧の民族集団——筆者補足）が根絶されて新しいカテゴリーが必要になる時が戦後に訪れると見なしていました。それゆえに彼は、一九四三年に出された総合的な国家健康法案（Reich health law）で、次のような提案を行ったのです。それは、戦争が終わったらすべてのドイツ人はレントゲン検査を受け、肺や心臓の病気を患う者がいる家族はすべて収容所に監禁されなければならないというものでした。もしこうした措置が実行されていたならば——ほとんど疑いなく、戦争が勝利に終わっていれば、それは戦後処理にかんする最初の措置となっていたでしょう——ヒトラーの独裁は、ボルシェヴィキ体制がロシア人を殺したのと同じように、ドイツ人を殺したことでしょう。（MT: 301=113-14, 強調点は筆者）

5) 「全体的テロル」による「私的領域」の破壊に関するアレントの論述のなかでも、読者にとりわけ悲劇的な印象をもたらすのは「道徳的人格（moral person）」の破壊をめぐる一連の論述である。「全体的テロル」の対象となるのは、〈劣等人種〉や〈生きるに値しない〉個人や〈死滅しつつある階級と頽廃した民族〉に限らない。そこではドイツ市民でさえも、テロルの執行者になるか、それともその犠牲者になるかの二者択一を迫られ、否応なく「全体的テロル」のシステムに巻き込まれてしまう。アレントは「全体的テロル」が、人間に「解決不能の葛藤（hopeless dilemma）」を負わせ、善悪を判断する際に個々人が依拠する主観的な「良心（conscience）」の機能を喪失させることで、「道徳的人格」を破壊する経緯について以下のような悲痛な文章を記している。

人間の道徳的人格というものが社会および他の人間との共同生活に根差しているかぎり、道徳的人格のこの毀損に抗してなおかつ次のような態度を取ることができたらう。すなわち、殺人者として生きるよりも、犠牲者として死ぬほうがましだという自己の良心（man's conscience）に頼ることである。道徳的人格のこの個人主義的な逃道を、全体主義政府は良心の下す決断そのものをまったく不確かなあいまいなものとすることによって封じてしまった。自分の友人たちを裏切り、そしてそのことによって彼らを虐殺させるか、もしくは自分があらゆる意味で責任を負っている妻子を死に追いやるかを選択を迫られている人間が、どのような決定を下そうともはやまったく問題ではない。……ここでは二者択一は善か悪かの選択ではもはやなく、この殺人かあの殺人かということなのだ。（OT: 452=第3巻 254）

「全体的テロル」のもとで人びとに課せられた役割とは、テロルの執行者になるか、それとも犠牲者になるかの二者択一しかない。それは、個人の「良心」に基づいて「殺人者として生きるよりも、犠牲者として死ぬ」ことを選ぶのがかろうじて可能となるような「善か悪かの選択」ではない。「全体的テロル」が人びとに選択を迫るのは、「この殺人かあの殺人か」という二者択一、つまり、「自分らの友人を死に送るか、それともたまたま自分の知らない別の人間の虐殺に手をかすか」という解決不能の葛藤（OT: 452=第3巻 255）なのである。

6) 「全体主義的統治」の企てとは、アレントによると、「人間の本性 (human nature)」の喪失の危機を招くものであると言う。ここで言われる「人間の本性」の喪失とは、「専制の主条件である政治的行為の能力の喪失以上のものであり、無意味性の拡大 (growth of meaninglessness) やコモンセンスの喪失 (loss of common sense) 以上のもの」である。それは、「意味を探究することと理解すること (understanding) の必要が失われる事態」を指しているのである (UP: 316-17=134-35)。

7) アレントと同時代人であるドイツの教育哲学者 O・F・ボルノウは、講演「公共的領域と私的領域との間の緊張における人間 “Der Mensch in der Spannung zwischen öffentlicher und privater Sphäre”」で、「全体主義的思考の要求に対する抵抗」の方途として「私的生活の保護」という論点に言及しており、本章で論じたアレントの「私的領域」論での議論と思想的に通底する問題提起を行っているため、ここでやや詳しく概観しておきたい。この講演でボルノウは、「家に住む」という行為能力の喪失に由来する現代人の「故郷喪失」という問題を提起し、以下のように述べている。

……わたしには次のように思えるのです。すなわち、現代の人間は正しい仕方で家に住むという能力を失ってしまっている、人間は総括的な意味で故郷喪失に陥っている、またこの故郷喪失が人間をまたしても匿名の勢力のたんなる手玉にしている、もっと精確にいうならば、この故郷喪失が人間を全体主義的権力の要求に引渡している——と。なぜなら、全体主義的要求とは、まさに、軽蔑され、時代遅れと見なされ、克服されてしまった小市民的根性の遺物と見なされているところの、私的な家の生活を否定することを意味しているからなのであります。しかしこれを裏返すならば、つぎのようにも言えるでありましょう。つまり、全体主義的思考の要求に対する抵抗は、私的な家での生活を確保することからのみ生じる、ということでもあります。真の民主主義的秩序は、公共的領域と私的領域との間の、外部空間と内部空間との間の緊張した均衡の中でのみ存続しうるのであります。(ボルノウ 1973: 245-46)

この講演を通して、ボルノウが提示しようとするのは、「人間の生の健全さ、人間の本質の完全な実現は、人間が内部空間と外部空間、家と家の外部の世界、私的なものと公共的なもの、この二つの領域が同等に考慮されることにかかっている」という「決定的な命題」である (ボルノウ 1973: 245)。そのうえで、とりわけボルノウが、「今日われわれにとって焦眉の問題」であるとして強調するのが、「私生活的保護」という問題である。彼は、「私生活」とは、「個々人に任意に任せておけばよいというような私的な要件であるばかりでなく、全体的な公共的かつ政治的生活の要件でもある」と指摘している。なぜならば、「私生活が失われると公共的生活自体もその力を失う」からである。つまり、「私生活的破壊は同時に、人間の生活一般の条件をも破壊する」ということを留意すべきなのである (ボルノウ 1973: 256)。

興味深いのは、この講演のなかでボルノウが、『人間の条件』のドイツ語改訂版である『活動的生 *Vita activa: oder Vom tätigen Leben*』で論じられたアレントの公私区分論を参照しながら、「家と世界との関係」を考察している点である。ボルノウは、「私生活」が営まれる「家」の意義を、「外部から押し寄せる脅かしから身を守るための避難所」として重視したうえで、「家と世界との関係」を、「緊張と緊張緩和というリズムをもった、休息と活動の関係」として捉えている (ボルノウ 1973: 262)。しかもボルノウは、「私生活」が営まれる「家」の意義についてさらに考察を推し進め、「家の領域」とは、「活動的な生活の緊張から人間を引きもどしてくれ

る安らぎと平和の領域」(ボルノウ 1973: 260) であると同時に、「倫理的人格がここでのみ発展しうる場」(ボルノウ 1973: 262) として積極的な意義を与えてもいる。ここでボルノウが「倫理的人格」と呼ぶのは、「自己の判断で外部から来る匿名的なもろもろの力の要求に立向かうところの、厳密な意味での自我」を指している(ボルノウ 1973: 262)。

ここでボルノウが「匿名的な力」と指摘しているのは、新聞やラジオ、テレビといった「現代のマス・メディア」が人びとに及ぼす圧倒的な影響力のことであり、彼は、「公共性が現代のマス・メディアによって家の領域にも侵入し、私的なものの領域をますますむしばもうとしている」ことを危険視している。「匿名的な力は、このようにして、家のもっとも内なる部分に侵入し、人間を絶えずあらかじめ定められた意見の圧迫のもとに押しえつけているのです」(ボルノウ 1973: 263)。こうしたマス・メディアの影響に批判的に対峙するためにボルノウが指摘するのが、「自己の判断の養成」という「教育の中心的課題」であるが、その際彼が指摘するのが、自己判断をなしうる「倫理的人格」——「家のもっとも内なる部分」である「本来の自己」——を涵養できる「私生活」を確立することの重要性である。ボルノウは、「自立的判断のための能力、またそれと同時に、集団生活の中で自立的立場を保持するための能力は、公共的要請から退却する可能性——まったく率直にいうなら熟考の可能性——を必要とする」のであって、「熟考は、原則的にいて、孤独の中でのみ、つまり人間が妨げられずに自分ひとりである時にのみ、可能」となることを指摘している(ボルノウ 1973: 264)。

ここで概観した、ボルノウの、「公共的生活と私生活との間の、また家と世界との間の、『均衡の必要性』」(ボルノウ 1973: 265) という命題と、「匿名的な力」として把握された「現代のマス・メディア」の圧力に対峙する「倫理的人格」を涵養できる「私生活」の確保の重要性という問題提起は、「公的領域」における「活動」の意味と、それを可能とする「私的領域」の確立とを欠くことのできない「人間の条件」として探究したアレントの課題と思想的に深く共鳴するものであり、示唆に富む指摘として受けとめておきたい。

8) ナチスに自発的に「同調 (coordination)」した知識人に対する深い失望感こそはアレントにドイツからの亡命を決意させるに至った根本的な理由であるが、とりわけアレントの親しい友人たちがナチスに「同調」したことに対して、彼女が大きな衝撃を受けていたことをうかがい知ることができるものとしては以下のような論述が挙げられる。

均制化 (*Gleichschaltung*; co-ordination) という事態がいかなるものかご存じですね。それは、友人たちもまた [ナチに] 同一化することを意味していました。つまり問題が個人レベルのものになったということで申し上げたいのは、一九三三年を境に、敵のなすこと以上に、こともあろうか友人たちの行為によって追いつめられはじめたということです。……私はドイツを出ました。もちろんつねにいくらか誇張気味ではありましたが、こんな思いをいだいてです。「二度と帰ってくるまい！」と。もう二度と知識人たちのごたごたにはかかわるまい、この社会とも何の関係ももちたくない、と。(CG: 11=16)

新しい体制がわたしたちユダヤ人に提起したのは、きわめて複雑な政治的な問題にほかなりませんでした。その一つは、犯罪が公的な領域に進出してきたということです。わたしたちは過酷なテロルは覚悟していましたが、こうしたテロルの恐怖に直面すると、多くの人々が臆病になることは、よくわかっていました。どれも恐ろしいこと、危険なことではありましたが、道徳の問題ではなかったのです。……道徳の問題が発生するのは、「協調 (coordination)」の現象が発生してからのことです。恐怖に怯えた偽善からで

はなく、歴史の〈列車〉に乗り遅れまいとする気持ちが、早い時期に生まれるようになってからです。この気持ちが生まれたからこそ、生活のすべての分野において、文化のすべての領域において、公的な人物の大部分がまさに一夜にして、自分の意見を変えたのです。それも信じられないくらい簡単に意見を変えたのです。それは生涯にわたる友愛の絆を断ち、破壊したのです。要するにわたしたちを困惑させたのは、敵の行動ではなく、こうした状況をもたらすために何もしなかった友人たちのふるまいだったのです。

(PRUD: 24=33)

9) P・ハンセンは、アレントが道徳哲学論を考察した背景には、全体主義体制の下で道徳的な行為の基準が歪曲・転倒されることで、アイヒマンの「逆立ちした良心」のように、個人に内面化された「良心」が全体主義的な「悪」を防止する機能を果たさず、むしろそれに加担する根拠になってしまうという問題が伏在していたと指摘している (Hansen 2011)。そのうえで、彼女が構想した道徳哲学論の独自性を以下の二点に見出している。第一の独自性とは、アレントの道徳哲学論が、カントに代表される伝統的な道徳哲学に対抗する形で構想されている点である。彼女が、カントに代表される伝統的な道徳哲学論を批判するのは、全体主義という極限状況では、伝統的な道徳哲学が無自覚に想定していた普遍的妥当性を備えた道徳的行為の基準や良心が存在しないということが明らかになったからである。道徳的な行為の基準や個人の内面的な良心は、アイヒマンの「逆立ちした良心」のように、道徳それ自身が歪曲ないし反転したかたちで内面化されてしまう危険性があり、結果的に悪を防ぐことができない可能性が高い (Hansen 2011:135-36)。アレントは、全体主義的な「悪」を防ぐために伝統的な道徳哲学に依拠することはもはや不可能であり、それとは別の形式の道徳を構想しなければならないことを痛感していたのである。ハンセンは、このような問題意識から構想されたアレント道徳哲学の特徴を、①「思考における『私のなかの二者』による対話 (two-in-one dialogue of thinking)」と、②このような対話的な性格をもった「思考」のプロセスから生まれる「反省的判断力 (reflective judgement)」の重視に見出している。アレントが「思考」と「反省的判断力」を重視したのは、彼女が「義務」と「命令」という拘束的で強制的な性格をもつ伝統的な道徳哲学論——とりわけ、「定言命法 (categorical imperative)」という絶対的な道徳的命令によって規定されたカントの義務論的道徳哲学——に対して、「偶然性」および「自由」と結びつけた独自の道徳哲学論を構想しようとしたからである。

アレントによれば、公正／不正を区別し、たとえ計り知れない困難に直面しても状況に応じてそれにふさわしく行為する能力とは、認識や知識、知性から生まれるものではないという。そうではなくそれは思考における「私のなかの二者」による対話 (the two-in-one dialogue of thinking) と、それ (思考における自己内対話) と関連して反省的判断力 (reflective judgement) を働かせる能力に関係する。……なぜなら、思考も反省的判断力も認識や知性による決定論的な特性に拘束されない (決定論に従わない) 偶然的な性格 (contingent character) を持っているからである。われわれはいつでも立ち止まって考えることができるし、判断の要請は突然思いがけないやり方で現われるものである。この偶然性は思考と判断を自由 (freedom) と結びつけているのだ。 (Hansen 2011: 136)

第二の独自性とは、アレントの道徳哲学論における「思考」し「判断」する自己 (「道徳的」自己) が、すぐれて「世界的」な性格を持った存在として構成されている点である。 (Hansen 2011: 137)。アレントの道徳哲学論では、「思考」と個人的な「判断力」がとりわけ重視されているため、彼女が「道徳的」な自己に過剰な期

待を寄せているように見える。しかしながらハンセンは、アレントの「道徳的」な自己が「世界的な性格を宿した自己 (worldly self)」として構成されており、「思考」し「判断」する自己の道徳的行為にとって、他者とともに共有された「世界」の存立が不可欠であることを強調している。「判断の基礎である思考を行なう際、われわれは世界から一旦退きこもる (withdraw) ののであるが、それはそもそも判断するために再び世界へと立ち戻るためにそうするのであって決して世界から立ち去るわけではない。『人間の条件』における議論では、全体主義支配の下での道徳的崩壊の原因は、自己疎外にではなく『世界疎外』にこそ存在したということを示している」(Hansen 2011:137)。

10) アレントは、『イェルサレムのアイヒマン』のなかで、ヒトラーへの忠誠を拒絶し、ナチス体制に抵抗した人びとについても言及している。「彼らの声は決して人に聞かれなかった」ため、ナチス体制に抵抗したこれらの人びとがどの程度存在したのかについては不明であるとしながらも、アレントは「数十万、あるいははるかにそれ以上かそれ以下だったろう」と推測している。そしてこれらの「抵抗者」は、「あらゆる社会階層」のなかに——庶民、教養階級、すべての政党、ナチス党員のなかにさえ——存在していたと指摘している。彼女が具体的に挙げているのは、著名人では、ナチス敗戦の直前に強制収容所で死んだドイツ人作家 F・P・レック＝マレツェーヴェンや、アレントの師である哲学者 K・ヤスパースなどである。その他にも、ナチス党に入党することを拒み一介の工場労働者になることを選んだある職人、ヒトラーの名のもとに宣誓することを拒んで大学の教職を断念した少数の知識人たち、知己のユダヤ人を救助しようとしたベルリンの社会主義的知識人グループ、さらには戦争末期にナチスの親衛隊 (SS) への入隊の署名を拒んで処刑されたふたりの農民少年らの事例を列挙している (EJ: 103-04=82)。

11) 「体制への個人的な不参加」として特徴づけられる「全体主義的悪に対する個人的な抵抗」が、「政治的」にも有効な抵抗の一形態となりうるという点については、複数の論者が指摘している (Kateb [2007] 2010; Hansen 2011; 小山 2013a; 対馬 2016 など)。

この論点について、例えば、G・ケイティヴは、「全体主義的悪に対する個人的な抵抗」のモデルとして「ソクラテスの道徳 (Socratic morality)」のあり方に注目している。そのうえで彼は、この「ソクラテスの道徳」が指し示す行為とは、なにもソクラテス自身が行ったように、自らの命を賭した「政治的な抵抗」という形式だけを指すものではなく、むしろ「悪と対峙する際に、処罰を免れるためにあらゆる対策を講じながら、悪に抵抗を試みる」行為として捉えることができると指摘している。そのうえでケイティヴは、全体主義的悪に対する個人的な抵抗とは、具体的には、「体制への個人的な不参加 (全体主義的悪の行なう犯罪行為に関与しないこと)」や、「迫害された人びとを私的にかくまうといった実用的な慈善行為」として特徴づけている (Kateb [2007] 2010: 360-61)。ケイティヴは、「犯罪行為への不参加」や「危険を伴う慈善的活動」といった「ソクラテスの道徳」に基づく個人的な行為だけで、全体主義的悪に抵抗するのは「まったく不十分である」と指摘しつつも、これらの「ソクラテスの道徳の政治的な表出」の意義について次のように述べている。

ソクラテスの道徳の政治的な表出とは、危機的状況のもとではたんなる理論的な重要性以上の意義を有すると言える。……ソクラテスの道徳の実例とは、いくつもの散発的な不服従や、悪や犯罪行為への加担を拒否するより大規模な不服従が現われるのを鼓舞するがゆえに意義がある。これらの行為は、緊急時に要請される道徳的な行為とは何かということを劇的に表現するのである。(Kateb [2007] 2010: 361-62)

ケイティヴは、アレントの道德哲学論の目的が、「自己への配慮 (concern for the self)」に基づいた「ソクラテスの道德」と、「自己に対する敬意 (self-respect)」を行為の評価基準に置くカントの實踐 (道德) 哲学に依拠しながら、「人間の尊厳 (human dignity)」という觀念に結びついた真正の道德的行為を構想することにあつたと指摘している。道德的行為の基準となる「自己配慮」ならびに「自己に対する敬意」とは、単なる「利己主義=自己愛 (self-love)」と同一視されるものでもなければ、「善き市民が抱く政治的世界への配慮」や「キリスト教徒が抱く悪に苦しむ人びとへの配慮」でもない (Kateb [2007] 2010: 363)。ケイティヴによれば、アレントが、ソクラテスとカントから見出した「人間の尊厳」に根ざす真正の道德的行為とは、「隣人愛」や「自己愛」とは異なる「自己配慮」および「自己に対する敬意」を原則とした道德的行為であつて、それは「全体主義的悪に対する個人的な抵抗」を喚起し、自らが「悪を為すこと」を拒み、その結果としてもたらされる「苦難」をも自ら進んで引き受けるという「勇氣 (courage)」を觀察者である他者の眼に明らかにするものなのである (Kateb [2007] 2010: 365-66)。

12) アレントは、政治参加を拒み「退きこもる」ことを選ぶという「道德的判斷」に付随する問題についても指摘している。その問題とは第一に、この道德的判斷が「まったく主観的なもの (entirely subjective)」でしかなく、「すべての事例に適用でき、すべての事例に妥当するような一般的な規則のようなものではない」ということである (CR: 156=205)。第二に、道德的論拠に基づく政治への不参加の表明は、「みずからとともに暮らすことをつねに大切なことと考えている人々だけ」に、それゆえ「良心 (conscience) をもつ人々だけにどうか妥当する論拠」にすぎないということである。「多くの人が良心をもっているのはたしかですが、すべての人に良心があるわけではないのです」 (CR: 157=206)。そのうえでアレントは、「この思考の能力は孤独 (solitude) のうちに行使されるものですが、この能力が厳密に政治的な圏域、すなわちわたしがつねに他者とともにいる領域に、どの程度まで及ぶものであるかは別の問題です」 (CR: 157=206) と指摘している。

上記の問題と関連して指摘しておきたいのは、アレントのソクラテスに対する評価の「両義性」である。アレントは自らの著作のなかで「自己内対話」という形式をとる「思考」の性格とその意義について、ソクラテスをモデルとして繰り返し参照しているが、彼女のソクラテスに対する評価は必ずしも定まったものではない。この点に注目したのが D・ヴィラである (Villa 1999=2004)。ヴィラは、アレントは、「ソクラテス的思考」の可能性に対する共感と、その副産物である「良心」の「非政治性」に対する批判の間で絶えず揺れ動いており一貫していないと指摘している。

ヴィラは、1954年の未公刊論文「哲学と政治 “Philosophy and Politics”」で示されたソクラテス解釈には、公刊された著作群では見られない「行動の生活と精神の生活の和解の可能性を示唆する重要な瞬間」が存在すると指摘している (Villa 1999: 205=2004: 304-05)。同論文でアレントは、ソクラテスが実践した哲学活動の中でもとりわけ「産婆術」、すなわち「弁証法 (dialegethai)」の特徴とその目標を明確にすることを考察の主眼に置くことで哲学と政治を和解させようと試みている。彼女によれば「ソクラテス的弁証法 (Socratic dialectic)」とは、「誰かと何かを徹底的に話すこと」や、「個人のドクサ (individual's doxa) もしくは世界の見方 (perspective on the world) の真実 (truth) を解明することを目指す友人間の会話 (conversation among friends)」を意味するものであり、それは絶対的真理の強制に帰着してしまうプラトンの弁証法とはまったく異なるものであつた (Villa 1999: 207=2004: 307)。「ソクラテス的弁証法」の特徴とは、共通する何かについて徹底的に語り合うことを通じて、かつては競合者であつたアテネ市民を対話の相手、すなわち「友人」へと変えることを目指



すものであり、その究極的な目標とは、「過剰な闘争的個人主義による都市国家の分裂を防ぐ (keep the polis from tearing itself apart through agonal excess)」ことだった (Villa 1999: 208=2004: 307-08)。

ヴィラは、「哲学と政治」におけるアレントの主張——「ソクラテスの弁証法」の特徴とその究極目標の設定——が、彼女の他の著作では見られない「驚くほど独創的で非常に共感にみちた解釈」(Villa 1999: 205=2004: 305)であることを認めつつも、このようなアレントの解釈が、ソクラテスによる哲学的実践のいかなる側面を代償にして構成されているのかに読者の注意を向けようとしている。ヴィラは、「哲学と政治」におけるソクラテス解釈では、アレントが政治と哲学との和解を試みるために「産婆 (midwife)」としての役割が過度に重視されており、「アブ」や「シビレエイ」といったそれ以外の機能は実際的な役割を果たしていないことを指摘している。「ソクラテスの弁証法」とは単に「都市国家の美」に仕えるだけではない。「ソクラテスの弁証法」の真の機能とはむしろその「否定的性格」に、すなわち「思考と道徳の問題 “Thinking and Moral Considerations”」(1971年)で論じられたような、「既成の基準、価値、善悪の判断の尺度すべてを破壊し、崩す」といった「思考の分解力 (unraveling power of thought)」——「思考の風 (“wind of thought”）」——にこそ存在するのであって、この『ソクラテスの否定性 (Socratic negativity) ——思考の溶解性 (dissolvent quality of thinking) ——』は、「都市国家の美」さえも批判的吟味の対象にするのである (Villa 1999: 210-11=2004: 312)。このように「ソクラテスの弁証法」の「主要目的」とは、「意見の迷妄を正すものとしての哲学的対話 (philosophical conversation) であり、不正の回避 (avoiding injustice) という窮極目標に役立つ覚醒活動 (disabusing activity) である」。そしてアレント自身も、このような「ソクラテスの弁証法」の「主要目的」を知らなかったとは言えないのである (Villa 1999: 216=2004: 319)。

このような、「ソクラテスの思考」に対するアレントの両義的な評価について、ヴィラは、①「個人 (善人)」と「市民」は両立しないのではないかと、②ソクラテスの試みが結局失敗したように、「哲学」と「政治」は両立不可能ではないかという疑念を抱いたのではないかと指摘したうえで、「アレントは、結局、その政治の構想において、哲学も真正の道徳的個人主義も容れる余地をもちえない」と結論づけている (Villa 1999: 216-17=2004: 319-20)。なおヴィラの他にも、アレントのソクラテス論の全体像については、対馬美千子が詳細に検討している (対馬 2016: 146-172)。

13) 「人間の尊厳」の所在という論点と関連して、アレントは、1945年の論文「組織的な罪と普遍的な責任」の末尾で、「自分が人間であることが恥ずかしい (I am ashamed of being human)」という「素朴で原初的な恥の思い (elemental shame)」(OGUR: 131=177)に立脚した「人類の理念 (idea of humanity)」に政治的表現を付与する必要性を提起している。彼女によれば、この「恥」の感情は、「さまざまな国籍にわたる多くの人間が共有しているもの」であり、「国境を越えたわれわれの連帯感 (our sense of international solidarity) にとって残された最後のもの」でさえあるが、これまで適切な政治的表現が与えられておらず、それゆえに、「人間であることを恥じる思い (shame at being a human being)」はいまだ「純粋に個人的な、なおも非政治的な表現のまままでとどまっている」と言う。しかしながら、「政治的に見れば、この人類の理念こそは……『優れた人種 (“superior race”)] が強者の権利という『自然法則 (“natural law”)] に基づいて、『生きるに値しない劣った人種 (“inferior races unworthy of survival”)] を絶滅させるなどということはいかなる理由もないと考えるための唯一の保証なのである」(OGUR: 131=177-78)。「恥」の感情に喚起された「人類の理念」をアレントが重視するのは、それが「人間によってなされた一切の犯罪に対して何らかの仕方で責任を負い、すべての国民は他の国民によってなされた悪の責任を共有しなければならないというきわめて重大な帰結をもつ」からである。

つまり「人類の理念」には、「普遍的な責任という義務 (obligation of a general responsibility)」が含まれているのである (OGUR: 131=178)。そしてアレントは、この「人類の理念」を引き受けることができるのは、「人類が犯しうる逃れがたい罪に対して正真正銘の恐れ (genuine fear of the inescapable guilt) を抱く人びと」であり、「人間が惹き起こしうるはかりしれない悪 (incalculable evil)」を自覚することこそは、「現代のすべての政治的思考の前提条件」だと強調している (OGUR: 132=179)。

J・B・エルシュテインは『裁かれる民主主義 *Democracy on Trial*』で、上記の論考でアレントが言及している「恥」の感情について、それを彼女の「私的領域」論が提起している重要な思想的洞察だと指摘して興味深い議論を展開している (Elshtain 1995=1997)。同書でエルシュテインは、「個人的なものは政治的なものである (“The personal is political”）」というスローガンを掲げた 1970 年代の女性の権利擁護運動 (フェミニズム) と、「アイデンティティの政治 (identity politics)」、とりわけ男性同性愛者 (ゲイ) の解放運動という二つの事例を参照しながら、現代アメリカ社会において現出している「公私混同の政治 (*politics of displacement*)」 (Elshtain 1995: 38=1997: 43) を批判的に考察している。彼女によれば、「公私混同の政治」には、一方で「私的なもの——個人の性行動から、自らの『自尊心』の欠如を両親のせいにした怒りといったことまで——のすべてが公的なものになっていく」方向性と、それとは反対に「公的なもの——政治家が国民の審判を受ける根拠になるものから、医療政策、銃規制に至るまで——のすべてが私的なもの、大規模な『私』のサイコ・ドラマとして演じられていく」方向性の二つがあるが (Elshtain 1995: 38=1997: 43-4)、これらいずれかの方向性を辿って実践される「公私混同の政治」には、『ソフト』な形式での公私区分の完全な無視 (Elshtain 1995: 46=1997: 53) という民主的社会における政治的实践が孕む危険性が見出されると言う。

エルシュテインがとりわけ危惧を表明するのが、第一の方向性、すなわち「私的なもの」のすべてを「公的なもの」として暴露しようとする「公私混同の政治」に対してである。「自己の最も内奥の部分 (one's most intimate self) を見せびらかし、自分自身を公的なものにする (making a public thing of oneself)こそ、公私混同の政治の要点なのです」 (Elshtain 1995: 55=1997: 64)。エルシュテインがアレントの公私区分論を参照するのは、「公私混同の政治」の問題点を指摘したうえで、「恥」の感情を持つ必要性を強調する文脈においてである。彼女は、「恥の境界線 (boundary of shame)」 (Elshtain 1995: 55=1997: 63) を固持することで、「公的なもの」に対して「私的なもの」を隠し守ることの意義を強調したアレント公私区分論を高く評価している。つまりエルシュテインは、「人間の尊厳」を守るためには、「私的なもの」、すなわち「自己の最も内奥の部分」を「私的領域」の中に隠す必要があることをアレントが理解していた点に、彼女の公私区分論が提起した重要な思想的洞察を見出しているのである。エルシュテインは、アレントにおいて「公的なもの」と「私的なもの」を区別することは、「恥」の感情を持つこと、そして「恥の境界線」を固持することを意味するものだと指摘しつつ次のように述べている。

恥 (shame) は身体的自由 (freedom of the body) を守るうえで決定的に重要です。多くの哲学者、神学者、政治理論家たちが、恥あるいは私生活とその保護の必要性 (need for privacy and concealment) に、われわれ人間の条件にとって決定的で有力な特徴を発見したことは少しも驚くことではありません。……むしろ恥は、豊かな私生活 (rich personal life) と人間の尊厳 (human dignity) にとって必要なものを守り、それによって自ずから外に示されていくもの、つまり公的なもの、人間の連帯と協力関係にとって決定的なもの、われわれに共通なものが何であるかを知り、かつそれを目指して活動していくのです。

(Elshtain 1995: 55-6=1997: 64)

また、ここで取り上げたエルシュテインの考察に深い思想的影響を及ぼした議論として注目すべきなのが、チェコスロヴァキア出身の小説家・思想家である M・クンデラが論じた「個人主義の終焉」をめぐる議論である。1993 年に公刊されたクンデラの文芸評論集『裏切られた遺言 *Les Testaments Trahis*』で彼が論じているのが、西欧現代社会における「個人主義の終焉」という問題である。クンデラの問題意識には、自らが経験した「全体主義下での個人主義の終焉」、すなわち、全体主義的体制のもとでの「私生活の完全な解消」という事態に対する鮮明な恐怖が伏在している（西永 1998: 231, 234）。クンデラは、「共産主義的な古いユートピアのひとつ」に、「公的生活と私的生活とがただ一つのものになる、秘密のない生活」が実現された未来社会という構想が存在したと指摘しているが、彼は、そのような公私の区別のない「ガラスの家」とは、「人間が衆人環視のもとで生活するカーテンのない家」のことであり、「その夢の唯一の実現は、全面的に警察に統制された社会」においてのみ実現可能だと述べている（Kundera 1993=1994: 298）。クンデラにとって、共産主義社会が目指した「ガラスの家」というユートピアは、「私生活の完全な解消」によって可能となる「強制収容所」というディストピアとして、彼の母国であるチェコスロヴァキアの共産主義社会において現出したものであった（西永 1998: 234）。クンデラが身をもって経験したのは、エルシュテインが問題視した民主的社会における『ソフト』な形式での公私区分の完全な無視よりも遥かに凄惨でグロテスクな公私区分の暴力的な「破壊」だった。その一つの事例としてクンデラは、友人で小説家であったヤン・プロハースカの身の上で起こった事件を紹介している。

チェコスロヴァキアの共産主義社会では、秘密警察が設置した無数の盗聴器によって市民の私生活の平穩は絶えず脅かされていた。チェコスロヴァキアの秘密警察は、プロハースカの私生活上での会話を盗聴器で密かに録音したうえで、あろうことかそれらの私的な会話を編集してラジオの連続番組として国内で公的に放送したのである。その結果、反体制派の人物として人気を集めていた彼の評判と権威はたちまち失墜した。プロハースカの事件を紹介したうえで、クンデラが強調するのが、「私生活と公的生活とは本質によって異なる二つの世界であり、この違いの尊重は人間が自由な人間として生きうるためには絶対不可欠であること」、そして「この二つの世界を隔てるカーテンは不可侵であり、そのカーテンを取り払ってしまう者は犯罪者である」という、人間が自由な存在として生きるために守られなくてはならない教訓である（Kundera 1993=1994: 298-99; 西永 1998: 234-35）。しかしながら、「あちこちに盗聴器がいっぱい仕掛けられた」チェコスロヴァキアの全体主義的社会から、自由な民主的社会であるはずのフランスへと亡命したクンデラが目にしたのは、「瀕死の歌手の追い詰められた姿さえもがスペクタクルにされてしまうほど私生活の暴露が習慣と規則になっている世界」（西永 1998: 235-36）であった。著名人を追跡しその私生活を徹底的に暴露しようと躍起になるマス・メディアの横暴を目撃したクンデラは、「突然、私は……自分の国から逃れたのと同じ悪に出会ったような気がした」と述べている。彼にとって「プロハースカの会話のラジオ放送と顔を隠す瀕死の歌手の写真は、同じ世界に属するものと見えた」のである（Kundera 1993=1994: 299-300）。全体主義体制下のチェコスロヴァキアと自由な民主的社会であるフランス、この政治体制のうえではまったく異なる二つの社会のなかでクンデラが目撃したのは、個人の私生活を恣意的に暴露し開示することで、人間が自由な存在として生きることを認めないと宣言する「悪」であった。私生活と公的生活という二つの世界を隔てる「カーテン」を取り払うことは、人間が自由な存在として生きるために不可欠の条件である「私的領域」の存立を脅かすという意味において、まさに「人間の尊厳」の侵害・破壊に他ならないのである。

こうしてクンデラは、全体主義的社会のみならず自由な民主的社会をも含めた西欧の現代社会において進行

する、様々な形態での「私生活」の侵害を伴う「個人主義の終焉」という問題を見出すのであるが、彼が「個人主義の終焉」という問題とともに密やかに進行していると見なしたのが、「羞恥心」という個人的感情の消失という問題である。「羞恥は近代、すなわち今日私たちからこっそりと遠ざかりつつある個人主義の時代の鍵となる概念の一つである。羞恥とは、自分の私生活を守り、窓にカーテンを要求し、A宛の手紙がBに読まれないように固執するための、過敏な反応である」(Kundera 1993=1994: 298)。『裏切られた遺言』の翻訳者である西永良成が的確に指摘するように、西欧現代社会における「個人主義の終焉」という問題をめぐってクンデラが提起しているのは、「ポスト・モダンの現代において個人主義が終焉を迎えつつあるのは、私生活を侵害する社会的な諸力が遍在するからだけではなく、とりわけ個人が私生活を守る羞恥——子供でさえも要求する羞恥の感覚を喪失したからに他ならない」(西永 1998: 237-38)ということなのである。山之内靖も、クンデラの「個人主義」論を参照しながら、「秘密の時間」あるいは「自由な空間」として存立する個人生活の領域が、「自己の責任において判断する」際の拠点となりうる点に重要な存立意義を認めたとうえで、次のように論じている。

現代社会においては、他人の私生活を暴いてセンセーショナルに書き立てるジャーナリズムによって、個人生活の静けさは破られている。クンデラが欠くことのできないものとして要求しているのは、自己の身体にかかわる領域についてまで他人が勝手に侵入してくることは許されないとするささやかな個人主義である。この個人主義は、クンデラが羞恥心 (*la pudeur*) と呼んでいることからわかるように、近代市民社会のメンバーが社会的活動の場において実践する積極的個人主義なのではなく、社会的活動の場から隔離された静かさにかかわる消極的個人主義である。身体的経験の形成と個人生活においては、個人は社会が要求する同調や参加から一歩距離を置いて、自己の責任において判断する秘密の時間、あるいは自由な空間を保持していなければならない。この秘密な時間、自由な空間は、たとえそれが出発点において消極的で受動的なものであるとしても、自己自身の判断を生み出す拠点となりうるという点で能動的な態度設定をもちうるための不可欠の条件なのである。(山之内 1996: 70-1)

なお、本脚注で参照した「組織的な罪と普遍的な責任」の末尾で論じられた「人類の理念」に含まれた「普遍的な責任」を強調するアレントの議論については、責任論の観点から彼女の思想的含意を考察した石田雅樹が、『人類』を強調する『普遍的責任』はそれまでの議論展開と結びつくものではなく、唐突で説得力があるとは言いがたい」と疑問を提起している(石田 2017: 237-38)。「人類」を強調する「普遍的責任」論の問題点として石田が指摘するのは以下の二点である。それは第一に、「普遍的責任」を強調することは、「誰もが罪に関与しているとすれば、結局のところ誰も裁かれえない」という反論への回答にならないばかりか、「責任対象を『人類』へと拡大することで、いっそう收拾のつかない話となっている点に問題がある」ということである。そして第二に、「この議論では既に『起こってしまった』問題をどう扱うかではなく、『これからどうすべきか』という点に論点がすり替えられており、さらにそれが願望や祈りのようなメッセージに変形し政治的考察とは程遠いものになっている」ことである(石田 2017: 257)。実際には、アレント自身もこれらの問題点に気づき、次々に「この曖昧な『人類』の『責任』に対して批判的に」なっていくと言っている(石田 2017: 238)。

そのうえで石田は、アイヒマン裁判以降に展開された後年の彼女の責任論に見られる特徴を、「個人の行為が対象となる『法的責任』と『道徳的責任』とを峻別し、事実に基づく法の裁きの意義を強調する点」に見出している(石田 2017: 238-39)。「アレントは普通のドイツ人が負うべき責任について、『個人の責任』として

『法的責任』『道徳的責任』に分節化し、その『責任』の所在を追及した。それは『組織的罪』で提起した問題、すなわち犯罪的な集団への加担／抵抗の境界が曖昧な場合、どのようにしてその者の罪と責任を問うのかという問いへの答えであるように思える」(石田 2017: 241)。



## 第4章 子どもの「新生」を通じた「世界」の再生と持続——アレント教育論の思想的含意

### はじめに

アレントの思想において、読者にひととき感銘深い印象を与える議論のひとつに、子どもの「誕生」に関する議論が挙げられる。例えば、『人間の条件』活動論の末尾でアレントは、子どもという「新しい人びとの誕生」という事実、「活動（政治的行為）」の存在論的根拠を見出している。

人間事象の領域である世界は、そのまま放置すれば「自然に」破滅する。それを救う奇蹟というのは、究極的には、人間の新生という事実（fact of natality）であり、活動の能力も存在論的にはこの新生にもとづいている。いいかえれば、それは、新しい人びとの誕生（birth of new men）であり、新しい始まり（new beginning）であり、人びとが誕生したことによって行いうる活動である。この能力が完全に経験されて初めて、人間事象に信仰と希望が与えられる。ついでにいえば、この信仰と希望（faith and hope）という、人間存在に本質的な二つの特徴は、古代ギリシア人がまったく無視したものである。（HC: 247=385-86）

子どもという「新しい人びとの誕生」と、彼ら彼女らが「誕生」したことによって「世界」に「新しい始まり」がもたらされることに「信仰と希望」の源泉を見出そうとする上記の論述は、古代ギリシアのポリス政治を理想的な政治のモデルと見なしたと解釈されてきたアレントの公共性論が、じつは古代ギリシアのポリスを範例とした公共性概念に止まらない思想的含意を内包していることを示唆している点で興味深い。

例えば、「ポストリベラルの時代を展望した教育における公共性の問い直し＝再審」という問題関心からアレントの公共性論に注目する小玉重夫は、彼女の公共性論の思想的含意を以下の二点に見出している。それは第一に、「異質な他者同士の出会いの場」として概念化されている彼女の公共空間論とは、「異質で多様な声を『聞く』空間」でもあるという意味で、ポストコロニアリズムが強調する人間の「複数性」に基づいた「差異の政治」が実現される空間として解釈できるという点である。第二に、「そのような公共空間の存続を保証するものとして、出生による世代更新に着目する視点」が彼女の公共性論に位置づけられている点である。小玉は上記の第二点、すなわち、子どもの「新生」に注目したアレントの教育論が、彼女の公共性論において重要な位置を占めていることを強調しつつ、「この点に、彼女の公共空間論を単なる古代ギリシアの英雄物語に還元しないための一つの鍵が隠されている」と指摘している（小玉 1999: 202-07）。小玉の先駆的研究を嚆矢として、子どもの教育をめぐるアレントの議論は、近年ではとりわけ教育哲学研究の領域において、教育における公共性の問い直しやシティズンシップ教育論といった主題と関連づけて注目されていると言える（Gordon ed 2001; 小玉 1999, 2013; 村松 2013; 田中 2016 など）。

しかしながら、アレントがその教育論で、「政治」と「教育」を厳格に区別する必要性を強調している点については、彼女がシティズンシップ教育論を明示的に展開していない点も含めて批判の対象とされてきた。例えば、田中智輝が論じるように、G・ピースタなど、アレントの公共性論を参照しつつ「教育の場をそこに集う者の複数性が発揮される政治的な活動（action）の空間へと組み替えることを提案する」ことで、シティズンシップ教育論を展開しようとする論者からは、「政治」と「教育」の区別を強調するアレントの議論は彼女の思想の「保守的」性格を示すものとして批判の対象と見なされている（田中 2016: 462）。また石田雅樹は、アレント

が『人間の条件』で、古代ギリシア・ローマの政治経験を「政治的」行為の範例と見なし、市民が政治へと能動的に参加する意義を強調しているにもかかわらず、自身の教育論では、そのような能動的市民を育成するシティズンシップ教育の意義について明示的に論じることなく、「政治」と「教育」を区別する必要性を主張している点に言及し、アレントの教育論には、『政治』と『教育』とを結ぶ議論の不在、すなわちシティズンシップ教育への沈黙（石田 2012: 30）という特徴が見出されると指摘している<sup>1)</sup>。

このように、アレントの教育論をめぐっては、おもに彼女の公共性論に着目してシティズンシップ教育論を展開しようとする論者から、「政治」と「教育」の区別を強調する彼女の議論が「保守的」であるという批判が提起されてきたのであるが、本章ではアレントの教育論を、彼女の「権威」および「私的領域」概念に着目して考察することで、「保守的」と見なされ批判されてきた彼女の教育論の思想的含意を解明したい。さらに、「保守的」と見なされてきたアレント教育論の考察と関連づけて、アレント思想における「私的領域」概念の「積極的」意義の一端も明らかにしたい。なぜならば、子どもの教育において「私的領域」がいかなる意義を有するのかという問題をめぐっては、従来の解釈ではこの論点を看過するか、もしくは消極的にのみ評価するに止まってきたと考えられるからである。

先述したように、アレントは「政治」と「教育」を区別したうえで、「教育」という営為が行なわれる場所を、「家族や学校などの私的な前政治的領域 (private pre-political realms of the family and the school)」に位置づけている (CE: 187=256)。そうだとすれば、彼女は子どもの教育において「私的領域」が果たす役割を重視していたと考えることができるだろう。ところが石戸教嗣は、アレントの教育論には、子どもの教育において「私的領域」が積極的な役割を果たすべきだという主張はどこにも見出せないとして次のように述べている。「確かにアレントは『教育の危機』論文において、子どもにとって家庭が安全な場であることを強調している。……ところが、この論文のどこを読んでも、彼女は家族が積極的な教育機能を果たす場であるとは主張していない」(石戸 2002: 188)。石戸はその理由を、アレントの思想総体に根ざす、「私的領域」に対する消極的で否定的とさえ受けとめられる価値判断に見出しているが、果たして彼が指摘したように、アレントの教育論では、「私的領域」とは、ただ「消極的」にのみ評価づけられているにすぎないのだろうか。

興味深いことに近年の研究では、上記の石戸に見られるような解釈とは対照的に、アレントの「私的領域」概念に「積極的」な意義を見出そうとする解釈が提起されつつある。例えば H・ミューズは、アレントの「私的領域」概念の意義について次のような示唆に富む見解を提起している。

アレントの理論において、私的領域 (private realm) とは、たんに適切に隠されるべき生命の必要性 (life's necessities) に支配された領域として存在するだけではない。それに加えてより重要なのは、「私的領域」、つまり人間存在の私的な部分とは、われわれの公的な人格 (public persona) が生まれる「隠された土台 ("hidden ground")」と見なすべきだということである。「大人 ("adult")」である市民が責任をもって、「新参者 ("newcomers")」を公的な世界へと導く必要性を説いた、教育に関する短い論考を除くと、アレントが、生命の必要性に支配された領域とは異なる空間として私的領域について論じることとはめったにない。しかしながら、公的な行為者が出現するための「隠された土台」としての私的領域 (private realm as the "hidden ground" for the emergence of public actors) を捉えることは、公的生活 (public life) がどのような特徴をもった私的な個人 (private individual) を必要とするのかを考察する際にきわめて重要な論点である。(Mews 2009: 88)



上記の論述でミューズが示唆するように、アレント思想において「私的領域」概念を、「公的な行為者が出現するための『隠された土台』」として積極的に捉え直すことは、研究史における主要な諸動向でも十分に論じられてこなかった論点であり、しかも「私的領域」概念の積極的な存立意義の考察は、彼女の「政治」概念そのものの思想的含意を再考することにつながる重要な論点であるとも言える。このような問題関心のもと、第一節では、アレントが教育の「本質」として把握した「新生 (natality)」概念の特徴を整理する。第二節では、1950年代のアメリカ社会における「統合教育」政策への反動として発生した「リトルロック事件」に対するアレントの見解を考察し、彼女が看取した「教育の危機」の実態を明らかにする。第三節では、「権威」概念に着目し、子どもの教育において大人が果たすべき「世界に対する責任」の内実を考察することで、「保守的」と見なされてきたアレント教育論の思想的含意を明らかにする。第四節では、アレント教育論の思想的含意との関連で相補的關係性を有する「私的領域」概念の積極的意義を明らかにする。本章全体の考察を通して、子どもの「新生」を通じた「世界」の再生と持続を主眼とするアレントの「保守的」教育論の思想的含意を明らかにするとともに、彼女の教育論において「私的領域」とは、「世界」を「更新」してゆく子どもの「新生」の可能性を守り育むための庇護的空間として積極的な存立意義のもとで捉え直されることを提示したい。

## 1. アレント教育論における「新生」概念の特徴

教育学者ではなかったアレントが教育について論じた背景には、1950年代のアメリカ社会において教育の危機が「第一級の政治問題」(CE: 170=233)として現出しているという彼女の時代認識が存在していた。アレントは、アメリカ社会における教育の「危機」の現出は、教育をめぐる問題の「本質」を露わにしたと指摘している。彼女が把握した教育の「本質 (essence)」とは、「新生 (natality)、つまり人間は世界のなかに生まれてくるという事実 (fact that human beings are born into the world)」である (CE: 171=234)。アレントは「子ども (child)」を、「人間の世界への新参者 (newcomer in this human world)」(CE: 182=250)であるという意味で「新しい」存在と捉えている。そして彼女は、子どもの教育という営為を、「けっしてあるがままにとどまることなく、誕生 (birth)、つまり新しい人間の到来 (arrival of new human beings) によって絶えずみずからを更新する (renews) 人間社会 (human society) にとって、……最も基本的で不可欠な活動様式 (activities) の一つ」として重視している (CE: 182=249)。本節では、アレント教育論の考察という観点に焦点を据えたうえで、「新生」概念の特徴について以下の三点を提示したい<sup>2)</sup>。

第一に挙げられるのは、「新生」の根本的条件である人間の「誕生」という「出来事 (event)」をめぐるアレントの洞察についてである。彼女は、人間の「生命」が「ゾーエー (zoé)」と「ビオス (bios)」という二つの位相を併せもつ点に注目しており、とりわけ「生と死」によって条件づけられた人間の「生命 (life)」とは、「ユニークで他のものと取り換えることのできない、そして繰り返しのきかない実体である個人 (individuals) が、その中に現われ、そしてそこを去ってゆく世界に係わっている」(HC: 96-7=152)という点で、他の動植物の生命の在り様とは区別されると指摘して次のように論じている。

もし「生命 (life)」という言葉が世界 (world) に関連づけられ、生から死までの期間 (time interval between birth and death) を意味するように考えられる場合は、それはまったく異なった意味をもつ。その場合、生命は、始まりと終わり (beginning and an end) によって区切られ、世界における出現と消滅という二つの最高の出来事 (two supreme events of appearance and disappearance within the world) に制限されて、完全に直線的な運動を辿る。……この特殊に人間的な生命の出現と消滅が世界の出来事を

構成するのであるが、その主要な特徴は、人間の生命が、出来事に満ちており、その出来事は、最後には物語 (story) として語ることでできるものであり、伝記 (biography) を創りあげることのできるものであるという点にある。アリストテレスが「ともかくも一種の活動 (praxis) である」といったのはこの生命、つまり単なる生命 (zoé) と区別された生 (bios) についてである。(HC: 97=152-53)

なるほど、子どもの「誕生」という出来事を、「世界」で継起するありふれた現象として見れば、それは「たんに未完成のまま創り出された生き物 (living creature)」(CE: 182=250) の誕生にすぎないと言える。しかしながら F・コリンも指摘するように、アレントが子どもの「誕生」に見出したのは、それが本質的に「更新 (novation)」ないし「新しいもの (renewing)」を内在的に備えているということであった (Collin 1999: 107)。子どもとは、一方で「未完成のまま創り出された生き物」として、みずからの「生物学的生 (biological life: life as zoé)」を生きるとともに、他方で「人間の世界への新参者」として、固有の「伝記的人生 (biographical life: life as bios)」を生きる存在でもある (Collin 1999: 106)。アレントにおいて子どもの「誕生」とは、「新生」を概念的な結節点とすることで、生命維持を目的とした「生物学的生」が緊縛されている自然的循環のプロセスを断ち切り、「出来事に満ちており……最後には物語として語ることでできる」という意味で唯一無二の「伝記的人生」の「始まり」を画する出来事として捉え直されるのである。

第二に挙げられるのは、「新生」とは「教育」の本質的問題であるとともに、「活動 (政治的行為)」の条件でもあるということである。アレントは『人間の条件』で、「人間は誕生 (birth) によって、『始まり (initium)』、『新参者 (newcomers)』、そして『創始者 (beginners)』となるがゆえに、始まり (initiative) を引き受け、活動 (action) へと促される」(HC: 177=288) と述べ、人間の「誕生」とともに『『始まり』の原理 (principle of beginning) が世界の中にもちこまれた』ことを主張している<sup>3)</sup>。この「始まり (beginning)」とは、「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こと (something new)」をなすことができるという、人間の「活動」能力が有する「意外性 (unexpectedness)」という性格を指しており、アレントは「始まり」を「自由 (freedom)」と同義で用いている (HC: 177-78=289)。

なぜ人間の「誕生」という事実が、「始まり」ないし「自由」の原理と結び付けられるのか。彼女によれば、それは「人間は一人ひとりが唯一無二の存在 (unique)」として「誕生」するからである。人間の「誕生」とは、「同等者の間にあつて差異 (distinct) を有する唯一無二の存在」が「世界」へと到来することを意味しており、アレントは人間の「誕生」という事実には、「複数性という人間の条件 (human condition of plurality)」を見出している (HC: 178=289-90)。彼女は「複数性」という概念によって、「世界」に「誕生」した子どもたちは、それぞれが「世界」に「始まり」をもたらさうとする「新しい」存在であり、それゆえに一人ひとりが「かけがえのない存在 (uniqueness)」だということを強調するのである<sup>4)</sup>。子どもとは、みずからが「かけがえのない存在」であることを「世界」のなかで「他者」とともに確かめ合うために、「自ら進んで何か新しいことを始める」(HC: 177=288) という意味で「自由」な存在なのである。アレントにとって「新生 (natality)」とは、「誕生という事実 (fact of birth)」に対応して「始まりとしての活動 (action as beginning)」に乗り出そうとする「人間の条件」なのである (HC: 178=289-90)<sup>5)</sup>。

第三に挙げられるのは、「新生」を秘めた子どもの「誕生」という事実が有する「偶然性」ないし「受動性」という問題についてである。この「新生」の困難について、アレントが明示的に論じているわけではないが、彼女の教育論を考察した複数の論者が示唆に富む解釈を提示しているのでここで参照しておきたい。

アレントの「新生」概念に関する体系的な研究を行なった P・B・ムアは、子どもの「誕生」とは、人間存

在が置かれた三つの実存的な状況を明らかにすると指摘している。それは第一に、「誕生」という謎めいた出来事それ自体がまさに人間存在の前提 (sheer givenness of human existence) であるということ、第二に、子どもは「世界」のなかに「新参者 (stranger)」として到来するという、第三に、「新しい人 (newcomer)」がみずからの「誕生」にいかなる意味を付与するのかは、彼と「世界」の双方にとって未知のまままだということである (Moore 1989: 32)。アレントが言うように、「人間は、自分が生まれたときどこから来たのか、そして死ぬときどこへ行くのか知らない」(HC: 63=92)。私たちの生とは、「世界」へと「偶然に」生まれ落ちたという如何ともしがたい事実を受け入れることから始まると言えるのである。

さらに子どもの「誕生」という事実の「偶然性」と関連して、N・レヴィンソンは、「新生の逆説 (paradox of natality)」という興味深い問題を提起している (Levinson 2001: 13)。レヴィンソンが指摘する「新生の逆説」とは、「新参者」である子どもに対して「世界」がつねに先行するのみならず、彼ら彼女らを「ある特定のカテゴリーの人間」として先験的に規定してしまうという、「世界」と子どもの関係性から生じる困難な事実を指している。例えば、アメリカ社会においてマイノリティーの学生は、学校での成功も失敗もみずからの行為如何によってではなく、いかなる人種や民族に属しているかという社会的属性に付随した価値観によって一義的に表象されることで、自分が「世界」のなかへと「遅れてきたという圧倒的な感覚 (overwhelming sense of belatedness)」を経験してしまう。このようにレヴィンソンは、「世界」のなかへと到来してきた子どもに、歴史的に規定された価値観の受容を強制する「社会的境遇の構造 (structure of social positioning)」を問題視している。「世界」が子どもを社会的表象によって裁断するならば、子どもは自分が「世界」を「更新」する「新参者」としてではなく、むしろこの「世界」の「遅参者」、すなわち「遅れてきた存在だということ (belatedness)」を経験してしまうのである (Levinson 2001: 14-6)。

子どもたちが「世界」にもたらす「新生」とは、活力ある不断の「更新」によって存続する人間の「世界」にとって「信仰と希望」の源泉であるが、子どものもつ「新しさ」は、「世界」においていまだ実現されておらず、それらはただ子どものうちで潜在的な可能性としてのみ存在している。森川輝一が論じるように、『『子ども』の誕生が、ユニークで自由な生の始まりとなるか否かは、彼(女)の到来を迎え入れる大人たちの応答にかかっている」(森川 2010: 349) のであり、子どもの「新生」が「世界」のなかで実現されるためには教育が要請されるのである。しかしながらアレントは、他ならぬ大人たちが子どもの教育において担うべき責任を放棄していることを「教育の危機」として批判的に捉えている。次節では、彼女が看取した 1950 年代アメリカ社会における「教育の危機」の実態について考察を進めたい。

## 2. 1950 年代アメリカ社会における「教育の危機」

### (1) 大人たちの「世界に対する責任」の放棄——「リトルロックについての省察」をめぐる

アレントは、1959 年の論文「リトルロックについての省察 “Reflections on Little Rock”」で、1957 年 9 月にアーカンサス州リトルロック・セントラル・ハイスクールで発生した人種差別主義者の暴動事件を事例として、同年代のアメリカで推進されていた「(人種) 統合教育」に関する批判的な考察を提起している。同論文の中で彼女は、「全体の問題のうちでもっとも驚かされるのは、すべての場所、すべての公立学校で分離の撤廃 (integration) を実行するという連邦政府の決定である」と述べ、学校教育における人種分離の撤廃 (統合) を法制化した連邦政府の措置を批判する議論を展開している (RLR: 203=264)。

「リトルロック事件」の原因となった「統合教育」の法制化は、アメリカ社会における人種差別の撤廃と黒人の地位向上を目指す公民権運動の進展がもたらした重要な成果であり、「統合教育」を批判するアレントの論

考は、「リベラル」で「進歩主義的」な教育を主導する論者から、公民権運動を妨害する反動的な主張と見なされ多くの批判が寄せられた (Young-Bruehl 1982: 308-18=1999: 414-26; 小玉 1999: 29-30)。しかしながら当時多くの論者が誤解したように、アレントは「統合教育」を批判して「分離教育」を擁護したわけではない。彼女は、「統合教育」に反対する人種差別主義者の暴動を明確に批判しており、なおかつ南部諸州で施行されていた「白人と黒人の分離 (segregation)」は、「法律で施行されている差別 (discrimination)」にほかならず、「分離を解消するためには、差別を施行している法律を廃止する以外に方法はない」と主張していたからである (RLR: 204=265)。それでは、「統合教育」に対するアレントの批判の眼目とは何か。

ここで注目したいのは、「全国の新聞や雑誌に掲載された」、ある報道写真に対するアレントの所感である。「リトルロック事件」を象徴するものだとして彼女が述べたその写真には、「黒人の少女が、父親の白人の友人に付き添われて帰宅する途中で、身近に迫る若者たちのからかいとしかめ面に耐えて」いる様子が映し出されていた (RLR: 203=264)。アレントが眼にしたと思われるその写真には、州兵に入校を阻まれて下校する一人の黒人の女子学生を取り囲むように多数の大人たちが映っている。一見すると、これらの大人たちは黒人の少女を白人の暴徒から守っているかのように見える。しかしながらアレントの眼には、写真の大人たちが少女を守る「大人」とは映らなかったようである。彼らは事態の推移を傍観している受動的な観衆にすぎないのではないか。この少女を守るべき「大人」はどこにいるのか。アレントはこの写真から、白人の暴徒のみならず、この事件に関心を向ける公的な眼差しから少女を守る責任を負うべき「父親」や、「全米黒人地位向上委員会 (NAACP) の代表」といった「大人」の不在という問題を看取し次のように論じている。

この写真は、私には進歩主義的教育の非現実的な風刺画 (fantastic caricature of progressive education) のように思える。この教育は大人の権威 (authority of adults) を喪失させることで、自分たちの子どもが生まれてきたこの世界に対する責任 (responsibility for the world) を引き受けることを暗黙のうちに拒み、世界のうちへと子どもたちを導く義務 (duty of guiding them into it) を拒否するものである。いまや大人ではなく、子どもたちに世界を変革し、改善することを求める時代になったのだろうか。そして私たちの政治的な闘いを、校庭で闘わせようというのだろうか。 (RLR: 203-04=265)

アレントは、連邦政府が決定した公立学校での「統合教育」の実施が、学校の教育空間のなかに人種差別の解決という難題を持ち込むことで、「白人と黒人を問わず、すべての子どもたちは、大人たちが数世代の間、自分たちでは解決できないことを告白している問題に取り組むという大きな負担を負わされることになる」 (RLR: 203=264) のを深く危惧していた。「教育と学校のうちに差別の撤廃 (desegregation) を持ち込もうと試みることは、成人ではなく子どもたちに責任を転嫁するものであり、きわめて不公正 (unfairly) だと感じる」 (RLR: 194=255)。アレントは、白人と黒人の子どもたちを「平等」な存在と見なし、同じ学校で教育することを通して、人種間の融和と共生を目指そうとする「統合教育」の理念そのものを批判しようとしたのではない。彼女が憂慮したのは、公権力の介入によって学校が政治的闘争の空間へと変質した場合、それが子どもたちにいかなる影響をもたらすのかということであった。「統合」された学校に通う子どもたちは、学校生活のなかで人種問題に日々直面することになるが、果たしてそのような負担を子どもたちに負わせてよいのか。人種差別の解決という難題は、本来大人たちが責任をもって解決すべき「政治的」問題ではないのか。アレントは「統合教育」の推進に、子どもたちと彼ら彼女らが導かれる「世界」に対する大人たちの「責任」の放棄という問題を看取しているのである。「リトルロック事件」をめぐる一連の経緯のなかでアレントが提起したの

は、保守と革新の両陣営で論争の焦点となった「統合教育」の法制化の是非という政治的争点ではなかった。彼女は、子どもの教育には政治的争点を持ち込むべきではないこと、そして、政治的闘争が繰り返される領域とは明確に切り離された、教育のための安全な空間を子どもたちに保障する責務が大人にあることを、「世界に対する責任」という言葉で提起したのである<sup>6)</sup>。

## (2) アレントの「進歩主義的」教育批判

大人が担うべき「世界に対する責任」の放棄という「統合教育」に対するアレントの批判は、「統合教育」政策の背景にある「進歩主義的」教育 (progressive education) に対する彼女の批判の論拠でもある。「進歩主義的」教育が具体的に何を指すのかアレントは詳述していないが、それは 18 世紀に思想的に概念化された、子どもという「新しい存在へのパトス (pathos of the new)」に特徴づけられる「ルソー主義的な……教育理念」(CE: 173=237) に基づく「子ども中心主義的」な教育 (田中 2016: 464) を指すものだと考えられる。ここではアレントが批判する「進歩主義的」教育の特徴について以下の二点に注目しておきたい。いずれの特徴も、大人が担うべき「世界に対する責任」の放棄の現われであるとして彼女によって批判的に言及されている。

「進歩主義的」教育の特徴として第一に注目すべきは、「新しい」存在である子どもへの過剰な期待が生み出した「子どもの世界」という想定である。アレントによれば「進歩主義的」教育には、「子どもには子どもの世界と社会 (child's world and a society) が存在しており、これらは自立しており、したがって子どもの世界や社会はできる限り子ども自身に任せなければならない」という基本前提が存在すると言う。「子どもの世界」に対して、大人はただ「子どもに自分の好きなようにしなさいと言うだけ」の「無力 (helpless)」な存在でしかなく、大人が出来るのは、「不慮の出来事から最悪の事態が生じないように見守るだけである」(CE: 177=243-44)。アレントは、「進歩主義的」教育のこのような想定は、「教えることと学ぶことのうちに存在する大人と子どもとの間の自然な関係を断ち切る」(CE: 180=248) ののだと批判している。なぜなら、大人の「世界」から自立した「子どもの世界」という想定のもとでは、「あらゆる年齢のんびとがつねに同時かつ共に世界に存在するという事実から生じる、子どもと大人の現実的で正常な関係が断たれてしまう」からである (CE: 178=244)。アレントにとって「世界」とは、大人と子どもが共生する「共通世界 (common world)」として存立するものに他ならず、大人が担うべき「世界に対する責任」を彼女が強調するのも、大人と子どもがともにひとつの「世界」を共有しているという事実を重視していたからに他ならない。

さらにアレントは、大人の「世界」から切り離され、「子どもの世界」に留め置かれた子どもたちが、「大人の権威 (authority of adults) から解放されて自由になったわけではなく、それにもまして恐るべき真に暴政的な権威 (tyrannical authority)、すなわち多数の暴政 (tyranny of the majority) に服従させられる」ことを問題視している。彼女は、大人の「世界」から「追放」され、「子ども (だけ) の世界」という「多数の暴政」に直面した個々の子どもの反応とは、「順応主義 (conformism) に向かうか、少年犯罪 (juvenile delinquency) に向かうかのいずれか」だと警告している (CE: 178=244-45)。

第二に注目すべきは、「進歩主義的」教育における「権威」の否定である。アレントは、「進歩主義的」な教育制度を導入したアメリカ社会において「教育の危機」がもっとも先鋭的な形態で現出していると指摘しているが、彼女によればその主要な原因とは大人による「権威」の否定ないし放棄に起因するものと言う。彼女は、「リトルロック事件」に象徴された 1950 年代のアメリカ社会における「教育の危機」とは、端的に言えば教育において要請される「権威の危機」でもあったと指摘して次のように論じている。

近代教育の難点は、新保守主義をめぐって当世風の議論があれこれ交わされているにもかかわらず、それなしには教育がまったく不可能となるような保守や保持しようとする態度をわずかなりとも達成することが、われわれの時代には恐ろしく困難になっている事実にある。……教育における権威の危機 (crisis of authority in education) は、伝統の危機 (crisis of tradition)、すなわち過去の領域に対するわれわれの態度の危機 (crisis in our attitude toward the realm of the past) と緊密に結びついている。(CE: 189-90=260)

アレントは、「子どもの養育と教育 (child-rearing and education) ほど『権威 (authority)』の必要性がはっきりしている分野はない」と論じている (WA: 119=162)。なぜなら子どもとは、「世界」の「新参者 (stranger)」であり「みずからの判断で進む方向を定めることができない」ために、「自分を世界へ導いてくれる権威 (authorities to guide him into the world) を本能的に求める」からである (RLR: 212=274)。それにもかかわらず、「子どもの養育と教育」で必要とされる「極端に限定され政治にとっては無に等しい形式の権威さえも根絶しようとする願望」の現われこそは、「われわれの時代にまったく固有の特徴である」(WA: 119=162) と述べ、「進歩主義的」教育による「権威」の放棄を批判している。このように「進歩主義的」教育を批判したうえで、アレントは、教育の領域に「権威の概念と過去への態度 (concept of authority and an attitude toward the past)」(CE: 192=263) を適用する必要性を強調するのである。教育に「権威」を導入する必要性を強調している点は、アレント教育論の「保守的」性格を示すものとして批判されてきた。しかしながら彼女が「権威」を強調したのは、教育において子どもに対する「大人の支配」を確立することが必要だと考えたからではない。アレントが教育論で「権威」を強調したのは、「進歩主義的」教育が看過した大人が担うべき「世界に対する責任」の所在を明らかにするためであった。次節では、「権威」概念に着目しながら、「保守的」と見なされてきたアレント教育論の思想的含意を明らかにしたい。

### 3. アレントのいわゆる「保守的」教育論の思想的含意——「権威」概念に注目して

#### (1) アレントの教育的「権威」概念——大人が担うべき「世界に対する責任」について

本節では、アレントの「権威」概念に着目し、子どもの教育において大人が果たすべき「世界に対する責任」の内実を考察することで、「保守的」と見なされてきたアレント教育論の思想的含意の解明を試みる。まず、彼女が把握した「権威」の基本的性格について確認しておきたい。1969年に発表された論文「暴力について」(“Reflections on Violence”) で、おもに政治学の分析対象である「権力 (power)」、「力 (strength)」、「強制力 (force)」、「暴力 (violence)」といった「人間が人間を支配するための手段を示す語」(OV: 43=133) のひとつとして「権威 (authority)」を挙げたうえで、他の用語とは異なる「権威」の独自性について次のように説明している。

権威は、それに従うように求められた者が疑問を差し挟むことなくそれを承認することによって保証されるのであって、強制 (coercion) も説得 (persuasion) も必要ではない。(父親は子どもを殴ることによっても、あるいは子どもと議論することによっても、いいかえれば、子どもにたいして暴君として振る舞うことによっても、あるいはかれを対等の者として扱うことによっても、みずからの権威を失うことがある。) 権威を維持するためにはその人間もしくはその役職への尊敬 (respect) が求められる。それゆえ、権威の最大の敵は軽蔑 (contempt) であり、権威を傷つけるもっとも確実な方法は嘲笑すること (laughter) である。(OV: 45=134-35)

上記の論述からは、アレントが「権威」を、「強制」や「説得」ではなく、特定の立場・役職にある人間に対する子どものおのづから湧き出る「尊敬」によって形成・維持される人間関係——例えば親子関係や、教師と生徒の関係など——として把握していたことが読み取れる。「権威」的關係において、大人は子どもに「服従」を要求することができる。ただしその際に、暴力的な「強制」や理性的な「説得」という手段をとった場合、大人は子どもの「服従」を獲得することに失敗してしまう可能性がある。その結果、子どもから「軽蔑」され「嘲笑」されれば、大人は「権威」を失わざるをえない。アレントは、教育において大人と子どもの間に「権威」的關係を樹立する必要性を提起しているが、そこで彼女が強調したのは、教育において要請される「権威」とは、「強制」や「説得」によってではなく、何よりも大人に対する子どもの「尊敬」に基づいて樹立されるべきだということである。それは同時に、子どもの教育において、大人はいかなる役割を果たさねばならないのかという、子どもに対する大人の「責任」の所在を鋭く問いかけるものでもある。

アレントは、子どもの教育において「権威」とは、「世界に対する責任 (responsibility for the world)」(CE: 186=255) という形式をとると指摘し、子どもに対して大人が「世界に対する責任」を担う必要性を説いている。彼女にとって、大人の「権威」の妥当性とは、親子における「育てる／育てられる」関係性や、教師と生徒における「教える／教わる」関係性に含まれた自明の事実の相互確認に基づくものではない。B・ホーニグの用語を借りれば、アレントの教育的な「権威」概念には、「事実確認的な追認 (constative reference)」ではなく、「世界に対する責任」への応答という「行為遂行的 (performative)」な特徴が存在すると言える (Honig 1995: 137=2001: 196)。教育において、大人は、「世界に対する責任」を担う態度を示すことで、子どもの「尊敬」と自発的な「服従」を獲得することができるのであり、それを看過し、ただ「強制」や「説得」に基づいて教育することは、子どもに対するみずからの「権威」を放棄することと同じなのである。

それでは、教育において大人が果たすべき「世界に対する責任」とは具体的にはいかなるものか。アレントはみずからの教育論の末尾を、次のような感銘深い文章で締めくくっている。

教育は、われわれが世界を愛して (we love the world) 世界に対する責任を引き受けるかどうか、さらには更新 (renewal) なしには、つまり新しく若いもの (new and young) が到来せぬ限り、破滅を運命づけられているこの世界を救うかどうかが決まる分岐点である。教育はまた、われわれがみずからの子どもを愛し (we love our children)、かれらをわれわれの世界から追放してかれらの好き放題にさせたりせずに、あるいは何か新しいもの、われわれが予見しえないものを企てるチャンスをかかれらの手から奪うこともなく、むしろ、共通世界を新しくする使命 (task of renewing a common world) に対する準備を前もってかれらにさせるかどうかを決める分岐点でもある。(CE: 193=264)

上記のアレントの論述からは、教育において大人が担うべき責任として、大別して二つの責任の所在を読み取ることができる。それは子どもの「新生」の可能性を守ること、そして子どもを「世界」へと導くことで「世界」の「更新」の可能性を守るという、子どもと「世界」に対して大人が担うべき二つの「責任」である。

アレントは、「世界」の存続とは何にもまして子どもの「新生」、すなわち、「あるがままの世界 (world as it is)」に「介入し、変革し、新しいものを創造しよう」とする「人間の思考と行為の力 (power of human thought and action)」(CE: 191=262) を守り育てることに賭けられていると強調している。なぜならば「世界」とは、「死すべき者 (mortals) によって創られるがゆえに消耗するのであり、また、世界はそこに住まう者

(inhabitants) が絶えず入れ替わるために、かれらと同様に死すべきもの (mortal) となる危険を伴う」(CE: 189=259) からである。「世界の創造者とそこに住まう者の死すべき運命に抗して世界を保存する (preserve) ために、世界は絶えず新たにはめ直されなければならない (set right anew)。……つねにわれわれの希望は各世代がもたらす新しいもの (new which every generation brings) に懸かっている」(CE: 189=259)。それゆえに、教育において大人が果たすべき「世界に対する責任」とは、第一に、そのまま放置すれば破滅の危機に瀕する「世界」を、不断の「更新」によって活性化させ持続させることができる子どもの「新生」の可能性を「守る」ことだと言える。

しかしながら、アレントにとって子どもと「世界」の関係とは、前者が後者を「更新」することでその持続を保障するという肯定的な関係性においてのみ捉えられているわけではない。彼女も言うように、大人が教育において果たすべき二つの責任、すなわち「子どもの生命と発達、および世界の存続」に対する責任は合致するどころか、むしろ「両者は相互に対立する」(CE: 182=250)。「新生の逆説」として先述したように、子どもの側から見れば、「世界」とは子どもたちを特定の社会的表象によって一義的に規定してしまうという意味で脅威である。逆に「世界」の側から見れば、子どもの「新生」とは、「世界」そのものを破壊しかねない脅威でもある。なぜならば、子どもの「新生」が何をもたらすのかについては、「世界」も当の子どもにも予見できないからである。子どもは、「世界から破壊的なことが何一つふりかからないように特別の保護と配慮 (special protection and care) を必要とする」が、他方、「世界」もまた「世代交代のたびに世界を襲う新しい者の攻撃 (onslaught of the new)」、すなわち予測不能な子どもの「新生」の介入によって、「荒廃させられたり破壊されたりしないように保護 (protection) を必要とする」のである (CE: 182=250)。そしてこの点に、子どもを「世界」へと導くことで、「更新」を通じた活気に満ちた「世界」の持続の可能性を「守る」という、大人が果たすべき第二の責任が要請されるのである。

アレントにとって「子ども」とは、「世界」を「更新」する可能性を秘めた能動的な存在である一方、「新参者」ゆえに「世界」の在り様を熟知しておらず、みずから導いてくれる大人の「権威」を必要とする受動的な存在でもあった。親や教師といった大人たちは「教育者 (educator)」として子どもと対峙し、これから大人と共有することになる「あるがままの世界」——彼ら彼女らから見れば「更新」の対象でもある「旧い世界」——の在り様を子細に「教える」ことを通して、子どもを「世界」へと導かなくてはならない (CE: 186=255)。「教育者の務めは、旧いものと新しいものを和解させる (mediate between the old and the new)」ことなのである (CE: 190=260)。無論、子どもの「新生」の可能性を守ることは、子どもたちが勝手気儘に「世界」を「新しく」造り替えるのを容認することではない。大人は「教育者」として子どもを「世界」に導く際に、彼ら彼女らから見れば「更新」の対象である「旧い世界」の在り様を破壊してしまわないように「権威」をもって教え諭さねばならない。「世界」とは、そのまま放置されれば消耗し解体してしまう脆い存在である。他方、子どももまた、「世界」の「新参者」であるがゆえに「特別の保護と配慮」を必要とする傷つきやすい存在である。教育とは、「世界」と子どもという脆く傷つきやすい二つの存在を「保守」する営為であると言える。なぜならば「世界」とは、大人と子どもが共有しともに生きるための唯一の空間だからであり、子どもとは、「世界」に「介入し、変革し、新しいものを創造しよう」と試みることで、破滅の危機に瀕する「旧い世界」を「更新」によって救済する可能性を秘めた「新しい」存在だからである。

## (2) アレント教育論の思想的含意——子どもの「新生」を通じた「世界」の再生と持続

本節ではここまで「世界に対する責任」への応答を主題としたアレントの教育的「権威」論について考察し



てきた。子どもの教育において大人が担うべき「世界に対する責任」をめぐる彼女の議論を通して、「統合教育」政策の背景をなした「進歩主義的」教育はもとより、専ら「過去」への態度や「権威」を重視する傾向がある同時代の「保守主義的」教育論とも様相を異にする、子どもの「新生」を通じた「世界」の再生と持続を本質的課題に据えたアレント教育論の独自性が浮上してくるようと思われる。アレントは、「どの子どもにもある新しく革命的なもの (new and revolutionary in every child) のために、教育は保守的 (conservative) でなければならない。教育はこの新しさを守り (preserve)、それを一つの新しいものとして旧い世界に導き入れ (introduce) ねばならない」(CE: 189=259-60) と論じているが、彼女が教育を通して守ろうとしたのは、「新参者」として「世界」に到来する子どもの「新生」の可能性であり、それと同時に、子どもの「新生」を媒介とした不断の「更新」に基づく「世界」の持続的存立の可能性であった。

アレントが用いる「世界」概念には、彼女独特の多義的意味合いが含まれており、往々にして解釈者たちを悩ませてきたが、アレント教育論の観点から見ると、彼女の「世界」概念に内在する重要な特徴の一端が明確になる。アレントにとって「世界」とは、いかなる意味において「保守」されるべきものだったのか、この点に着目することで、同時代の「進歩主義的」教育および「保守主義的」教育論を批判する、彼女の「保守的」とされる教育論の真意とそこに秘められた固有の洞察の所在が明らかになるのである。アレントがその教育論において守ろうとした「世界」とは、以下の二点の特徴を有する概念だと言える。

第一に、それは、大人と子どもという異なる世代の人間たちによって「共有」されるべきただひとつの「共通世界 (common world)」だということである。この点に、同時代の「進歩主義的」教育に対するアレントの批判の論拠が存在する。「新しい」存在である子どもへの期待という点で共通認識を有し、なおかつ、人種間の融和と共生を目指そうとしたその高邁な教育理念に賛同しつつも、アレントが、1950年代アメリカ社会における「統合教育」政策の背景をなした「進歩主義的」教育を批判したのは、子どもの「新しさ」を、「共通世界」の再生と持続という課題へと接続させる視座ないし発想が不足していることを看取したからであった。子どもたちが導かれるべき場所は、大人の「世界」から自立した「子ども (だけ) の世界」ではなく、あくまでも大人たちと共に生きる「世界」なのである。

第二に、この「共通世界」とは、「死すべき者」である人間たちによって創られるがゆえに、人間の生命の有限性と同様に、時間の経過とともに消耗し解体してしまう脆い存在であり、それゆえ、新たな世代の人間たちによる「更新」を通じてのみ持続的に存立しうるということである。先述したように、アレントにとって「世界」とは、「けっしてあるがままにとどまることなく、誕生 (birth)、つまり新しい人間の到来 (arrival of new human being) によって絶えずみずからを更新する (renews) 人間社会 (human society)」(CE: 182=249) を意味するものであった。この点に、同時代の「保守主義的」教育に対するアレントの批判の論拠が存在する。たしかに、子どもの教育を通じて「旧いものと新しいものを和解させること」を「教育者の務め」と見なし (CE: 190=260)、この目的のために「過去」への態度や「権威」を重視する点では、両者の認識に共通点が見出せる。しかしながら、アレントの立場からすれば、「保守主義的」教育は旧いものと新しいものを調停する際に、「旧い世界」の保持を重視する一方で、それを「更新」する子どもたちの可能性を承認できない。

アレントが守ろうとしたのは、「旧い世界」もしくは「あるがままの世界」それ自体ではない。彼女は、現に存在する「旧い世界」だけを保持するという意味での「保守的」態度とは、結局のところ、不断の「更新」に基づかない限り持続しえない「世界」を消耗させ破滅させるだけだと批判している。「ただたんに後先考えずに耐えているだけでは、時の流れに呑み込まれ、破滅するしかない。……それでは、われわれがすでに至るところでその脅威にさらされている世界疎外 (estrangement from the world) を強めるだけである」(CE:

191=262)。「保守主義的」教育論者が重視する、世代を超えて継承されるべき理念や価値観も、「教育者」によって一方的に「伝達」されるだけでなく、新しい世代の子どもたちによる「更新」がなされてこそ、活力ある形態で「世界」のなかに保存されうる<sup>7)</sup>。アレントが守ろうとしたのは、既存の「旧い世界」そのものではなく、子どもの「新生」を通じた不断の「更新」を経ることで、その都度新しく再生される、活気に満ちた「共通世界」の持続的存立の可能性であった。このように、教育の本質的課題を、「世界」を「更新」する子どもの「新生」の可能性を育むことを通して、そのような絶えざる「更新」の契機を伴ってはじめて可能となる、活力ある「人間社会」としての「世界」の持続的な存立を守ることに見出していた点に、同時代の「進歩主義的」教育や「保守主義的」教育とも異なる、アレントの「保守的」と目されてきた教育論に固有の思想的洞察が看取できるのである。

#### 4. アレント教育論における「私的領域」概念の積極的意義

##### (1) 子どもの教育における「私的領域」概念の存立意義について

アレントの教育論には、前節で考察した教育的「権威」論とともに、「私的領域」論が重要な論点として位置づけられている。先述したように、アレント教育論の主眼とは、子どもの「新生」を通じた「世界」の再生と持続であったが、この時注目すべきなのは、「新参者」たる子どもたちが、「世界」を「更新」する「新生」の能力を損なうことなく発達させるために必要なのは、政治的闘争の空間である「公的領域」とは明確に区別された安全な庇護的空間であることを彼女が重視していた点である。それゆえ、アレント教育論の思想的含意を理解するためには、彼女の教育論を「権威」概念のみならず、「私的領域」概念との関連性から読み解く必要がある。本節では、アレント教育論の思想的含意との関連で相補的関係性を有する「私的領域」概念の積極的意義として以下の三点を指摘したい。

第一に指摘したいのは、アレントの教育論において「私的領域」とは、子どもの健全な成長と発達のために必要とされる「安全な場所」として把握されているということである。

子どもは世界から保護されねばならない以上、かれらの伝統的な場所は家族 (family) ——大人たちが外の世界から日々戻り、四つの壁で囲まれた私的生活の安全に退きこもる (withdraw into the security of private life within four walls) ——のうちにある。人びとがその内側で私的な家族生活を送る四つの壁 (four walls, within which people's private family life) は、世界に対する、とりわけ世界の公的側面に対する防護壁 (shield) をなしている。壁は安全な場所 (secure place) を囲い込んでいるのであり、それなしにはいかなる生き物も成長できない。(CE: 182-83=250-51)

アレントは、「私的領域」を、「私的な家族生活」を囲う「四つの壁」、または「世界の公的側面に対する防護壁」として捉え、そこに積極的な存立意義を見出している。「四つの壁」として隠喩的に表現される「私的領域」とは、彼女にとって、「共通の公的世界 (common public world) で行われる一切の事柄だけでなく、そこで公的に見られたり聞かれたりすることからも身を隠すための唯一の場所 (only reliable hiding place)」なのである (HC: 71=101)。このようにアレントにおいて「私的領域」とは、公権力の恣意的な介入や、社会の画一的な価値評価、さらには見知らぬ他者の好奇の眼差しといった「世界の公的側面」からもたらされる様々な脅威を遮断することで、「他者の侵入を拒絶できる空間」、または「他者の視線にさらされることのない」生活空間として存立するものなのである (金 2011: 119)。このような「世界の公的側面に対する防護壁」として確立さ

れた「安全な場所」である「私的領域」の存立こそは、とりわけ「特別の保護と配慮」を必要とする子どもたちにとって、「生き生きとした発達と成長に必要な条件」(CE: 183=252)だと言えるだろう。このように、アレントの教育論において「私的領域」とは、子どもの成長と発達に必要な基本的条件を保障するための「空間」論として「積極的」な意味において構成されているのである<sup>8)</sup>。

これと関連して第二に指摘したいのは、アレントが自身の教育論において、「家族」とともに「学校」も「私的な前政治的領域 (private pre-political realms)」に位置づけていることである (CE: 187=256)。アレントが「学校」を、「家族」と同様に「私的な前政治的領域」に位置づけている点は、彼女の教育論における解釈上の争点でもあり、この点について、教育の公共性やシティズンシップ教育を重視する論者は、「学校」を「家族」の「私的領域」に位置づけるアレントの見解を批判し、むしろそれを彼女が言う意味での「公共空間」——将来の「市民」を育成するための空間——として捉え直すべきことを主張している。しかし、アレントにおいても子どもとは、たんに「私的領域」において保護されるだけの受動的な存在として一面的に捉えられていたわけではない。彼女も子どもを、「共通世界を新しくする使命」(CE: 193=264)を担う将来の「市民」として捉えており、それゆえ「学校」での教育を通じて「市民」としての資質や能力を涵養する必要があることを認識していた。たしかに、教育の公共性やシティズンシップ教育を重視する論者の批判も理解できるが、ここで重要なのは、「学校」の公共的意義を認めつつも、それでもなお「学校」を「家族」の領域と同様、「私的な前政治的領域」に位置づけることを重視した彼女の意図を理解することだろう。

アレントが「学校」を「私的領域」に位置づけたのは、「学校」という教育空間が、「家族」の庇護的空間とともに公的・社会的領域に対する「防護壁」として子ども(学生)を保護する役割を担う点を重視していたからだと考えられる。アレントの教育論において、子どもとは、将来の「市民」として「世界」を「更新」する能動的な存在として捉えられていた。しかしながら、J・B・エルシュテインの用語を借りるならば、子どもや学生は、未だ「見習い市民 (apprenticeship)」(Elshtain 1995: 281)というべき立場にあることにもアレントは自覚的であった。「世界」を「更新」する子どもや学生の能動性を涵養するためには、「家族」や「学校」といった「私的な前政治的領域」に位置づけられた保護的空間を保障することが、とりわけ重要な教育的課題だと彼女は認識していたのである。「家族」のみならず「学校」をも「私的領域」に位置づけることで、子どもの「新生」の可能性を守り育むための庇護的空間を十全に確立することは、「世界」の再生と持続を主眼とするアレントの教育論にとって不可欠の条件だったのである<sup>9)</sup>。

第三に指摘したいのは、アレントが、「自分たちの子どもを適切と思う方法で育てる両親の権利は、プライバシーを守るための権利 (right of privacy) であり、家庭と家族のものである」(RLR: 211=272)と述べ、子どもの教育では、「私的領域」の「特異性と排他性の規則 (rules of uniqueness and exclusiveness)」(RLR: 208=269)が優先されるべきだと強調している点である。

子どもはまず何よりも、家族と家庭 (family and home) に属する存在である。ということは、それぞれの家庭に特有の排他的な雰囲気 (atmosphere of idiosyncratic exclusiveness) のもとで育てられるし、育てられるべきだということである。こうした独特の雰囲気こそが、それぞれの家庭というものをつくり出すのである。この雰囲気は強く確固としたものでないと、社会的領域の要請や政治的領域の責任から子どもを守ること (to shield) ができないのである。(RLR: 211=272)

子どもの「新生」の可能性を守り育むうえで、学校教育に先立つ「私的領域」での「家庭教育」はいかなる

役割を果たすことができるのか。この点について、残念ながらアレントはこれ以上十分な議論を展開していない。そこで次項では、子どもの教育における「私的領域」の役割をめぐって提起された教育哲学者の見解を参照しつつ、アレント教育論の思想的含意を「私的領域」との関連から読み解いてみたい。

## (2) 「学校教育」に先立つ「家庭教育」の意義をめぐって——教育哲学者の見解を参照して

宮寺晃夫は、「家庭（私的領域）」において子どもの「自由を育てる」ことの意味について、以下のような示唆に富む見解を提起している。宮寺が注目する「家庭で育てられる『自由』」とは、「外部から危害が加えられることから守られている状態」を保つことであり、それはまた「親と家族の庇護のもとで、子どもの性向が内側から発露してくる状態を保つこと」である。宮寺は、安定的な保護的環境を提供することで、子どもたちが潜在的に保有している独自の「能力や性格」が「内側から発露する」のを保障することに、家庭の「枢要な機能」を見出しており、「そうした安定した庇護を受けることなしには、自律性も多面的な思考力も批判的能力も芽生えてこない」と指摘したうえで次のように論じている（宮寺 2009: 94-5）。

親子間の相互的で自立的な関係が、外部からの介入や、外部への同調から一貫して護られているからこそ、子どもの性向は自由に発現できるのである。家庭内の保護的自由は、公共領域で自らの意思を実現していく活動的自由に直接つながるものではないし、それを促すのが家庭の第一義的な使命でもないが、傷易的（vulnerable）な存在である子どもを公共領域の諸要求から保護すること自体に、家庭の役割がある。（宮寺 2009: 95）

上記の宮寺の論述から読み取れるように、教育において「私的領域」が担うべき役割とは、子どもの「自由」を「育てる」こと、すなわち、個々の子どもたちに独自の「能力や性格」が内発的に発現するのを守り育てることである。たしかに、「私的領域」が守り育てる子どもの「自由」とは、「公的領域」における「活動」を通じた「自由」と直ちに同一視できるものではない。しかしながら「私的領域」とは、子どもが潜在的に保有する自律的な思考や行為が発現するための不可欠の基盤である、内発的な「自由」を保護し育成するという意味において、「公的領域」における「活動」の「自由」を実現するための重要な条件として位置づけられるのである。

これと関連してさらに着目したいのは、アレントが「私的領域」を、「個人的な誇り（personal pride）」という「人格的な統一性（personal integrity）」にとって不可欠の個人的感情を保護し育成する空間として重視している点である。彼女によれば「誇り」とは、「誰に教えられたわけでもなく自然に感じるアイデンティティ（natural feeling of identity）」であり、それは偶然にも私たちが誕生という出来事（accident of birth）を経験したために自分に感じている感情」を意味しており、それは「誰かとの比較によって生まれるものではなく、劣等感や優越感とも関わりのないもの」だと述べている（RLR: 193=255）。アレントが「誇り」という概念で提起しているものの内実とは、田中智志が論じたように、「私的領域」における肯定的な親子関係の構築を通じて子どもたちが抱きうる「自己肯定・自尊感情」と関連づけて捉えることができるのではないだろうか。

田中は、「私的領域」を、子どもが「生きることそれ自体の存在論的価値」が受容され肯定される空間、さらには、子どもの「自己肯定・自尊感情」を涵養することができる空間として積極的に捉え直すことを主張している（田中 2009: 374-75）。子どもは、「保護者との肯定的な関係性に満ちた生育過程」を経験することで、「世界を肯定する感情、自己を肯定する感情の原型を形成し、この肯定性の原型が、新たな他者との（肯定的な）関係性を繰りかえし経験するなかで、自明性として確立」することができる（田中 2009: 373-74）。つまり、「私

的領域」における肯定的な親子関係を通じて醸成されうる子どもの「自己肯定・自尊感情」とは、「他者」および「世界」を信頼し肯定するという、政治的行為者に要請される倫理感覚の涵養に寄与するものだと言えるのではないだろうか。子どもは、「私的領域」において親に深く愛されたという存在論的経験を基として、「自己」を肯定する「誇り」の感情を抱くことができる。そしてこの「自己肯定」感とは、「他者」および「世界」を肯定しようとする意志の源泉でもあると言えるのである。「誇り」をめぐるアレントの議論と、子どもの「自己肯定」感の形成に関する田中の考察を接続させることで提起できるのは、「私的領域」とは、子どもの「自己肯定」感や「自尊感情」を涵養することを通して、「他者」および「世界」の存在を肯定するという、政治的行為者が備えるべき基底な倫理感覚を形成しうる空間として積極的な意味で捉え直すことができるということである。

## 小括

本章では、従来の研究において「保守的」と見なされ批判されてきたアレントの教育論を、彼女の「権威」および「私的領域」概念に着目して考察し、彼女の教育論の主眼が、子どもの「新生」を通じた「世界」の再生と持続にあったことを明らかにした。アレントの教育論が「保守的」だと見られるのは、一般的に理解されるように、教育の目的を、既存の政治・社会秩序の護持に見出していたからではない。彼女が教育を通して守ろうとしたのは、「世界」を「更新」してゆく子どもの「新生」の可能性であり、それと同時に、子どもたちによる不断の「更新」を伴うことで可能となる、「人間社会」としての「世界」の活気に満ちた持続であった。

さらに本章では、子どもの「新生」を通じた「世界」の再生と持続を主眼とするアレントの教育論を、「私的領域」概念に着目して考察した。「世界」を「更新」する子どもの「新生」の能力を損なうことなく発達させるのに必要なのは、「公的領域」における政治的な闘争から切り離された養育や教育のための安全な保護的空間であることをアレントは認識していた。彼女の教育論において「私的領域」とは、子どもの成長と発達のために必要な基本的条件を保障する庇護的空間として捉えられており、それはまた、「共通世界を新しくする使命」を担う将来の「市民」である子どもの能動性を涵養するためにも重視されていたのである。アレントが自らの教育論で、「家族」のみならず「学校」をも「私的な前政治的領域」に位置づけたのは、「世界」を「更新」する子どもの「新生」の可能性を育む保護的空間として「私的領域」を確立することが、「共通世界」の再生と持続という教育的課題において不可欠の条件だということを知っていたからであった。アレントのいわゆる「保守的」教育論は、異なる世代の人間たちによる「共有」と「更新」を通じた「共通世界」の持続的存立という、彼女の政治思想における中心的論点と深く関連する議論であると言える。それゆえ、子どもの教育をめぐるアレントの議論とは、彼女の思想において周縁的に位置づけられるにすぎない副次的な議論などではなく、むしろ、「政治」という営みをめぐる彼女の思想総体の存立にとって欠かすことのできない主題として再定位されるべき論点なのである。

しかしながら、子どもの教育という問題をめぐって私たちが直面しているのは、他ならぬ「私的領域」そのものが、子どもの「誇り」や「自己肯定・自尊感情」を毀損しているという教育的事実である。今日の議論では、子どもの健全な成長のための安全な保護的空間として存立すべき「家族」や「学校」といった「私的領域」が、家庭での児童虐待や育児放棄、学校での「いじめ」などに示されるように、子どもの「新生」の可能性を破壊する深刻な暴力の温床でもあることが度々指摘されており、今や「私的領域」は、子どもを守り育てるという教育的機能を喪失しつつあることが問題視されている。「家族」や「学校」といった「私的領域」における教育機能の低下という問題についてアレントは主題的に論じていないが、たとえ論じていなくても、子どもの成長を脅かす「私的領域」における「暴力」の存在は、彼女にとっても決して看過できない問題だった

ずである。本章第四節でも論じたように、子どもが安心して学び育つことができる「私的領域」を保障することは、子どもの教育において大人が果たすべき「世界に対する責任」なのである。

この点に関連して阿部里加は、アレント教育論における議論の重点が、「親や保護者の苦難」、すなわち、「避け得ない社会的脅威に抵抗し、未来のために子どもや家族を保護しようとして、悩み葛藤する親および保護者の実存的姿」の提示にあると鋭く指摘しているが（阿部 2013: 99-100）、苦悩や葛藤を伴いつつなお、子どもの教育において機能不全に陥りつつある「私的領域」をその惨状から掬い出し、アレントが言う意味での庇護的空間として再度確立し直すことは、親や保護者たちは無論のこと、子どもの教育に携わるすべての大人たちが、子どもならびに「世界」に対して担うべき「公的責任」だと言えらるう。

#### 【第4章 注】

1) 石田雅樹は、アレント教育論におけるシティズンシップ教育の不在という問題に対して、B・クリックのシティズンシップ教育論と比較検討することを通して、「政治」と「教育」の関係をめぐるアレントとクリックの見解の相違から、「シティズンシップ教育のジレンマ」の所在を明らかにしようとしている。石田は、両者の「市民」像が、既存の法秩序に従う「よい市民」ではなく、「悪法には毅然と抗する『能動的な市民』」（石田 2012: 32）を意味している点に共通点が見出せることを指摘している。しかしながら、アレントが一貫して追求した「限界状況における『政治』の可能性」（石田 2012: 33）、すなわち、全体主義体制のもとでの自らの生死を賭した悪法への抵抗や、「市民的不服従」、さらには「革命的状況の創出」といった、既存の法秩序への意義申し立てを意味する政治的实践を、果たしてシティズンシップ教育において「教える」ことができるのかと問題提起している。石田が提起する「シティズンシップ教育のジレンマ」とは、「能動的市民を育成するシティズンシップ教育は、どの程度の政治的コミットメントを求めるのか、『制度』への抵抗・反抗の仕方を、学校という『制度』がどの程度提供できるのか」という問題である（石田 2012: 34）。

シティズンシップ教育をめぐっては、仁平典宏が、「積極的な社会・政治参加と相互承認」を市民性の要件とする「能動的シティズンシップ (active citizenship)」概念に依拠するシティズンシップ教育論が、社会保障制度の削減という目的をもって遂行される新自由主義的政策を支える論拠である「社会保障の〈教育〉化」（仁平 2009: 187）の論理へと回収されてしまう危険性を指摘している。ここで指摘される「社会保障の〈教育〉化」とは、社会保障制度の削減という文脈のもと、社会保障による貧困者・失業者への無条件・直接給付を、教育や職業訓練といった「自己投資の機会」の提供へと置き換えることで、貧困者・失業者に対して「市民」——就業に適したスキルを有する「自律的・自立的な主体」——になることを強制する論理を指している。この「社会保障の〈教育〉化」の論理に対して、仁平は、「教育で獲得できるとされるスキルや徳性を市民性の要件とすること、しかもそれを社会的シティズンシップの代替として行うことは……必ずある人々を『非市民』として排除・周辺化することにつながる」と批判したうえで、「市民として生きる権利は、主体のバージョンアップという〈教育〉の運動とは独立した形で、普遍主義的に保障される必要がある」ことを主張している（仁平 2009: 195）。

2) 先行研究において「新生 (natality)」は、専ら「出生」、「生まれてくるもの」などと訳されることが多いが、本章では、「子ども」の「誕生」に本質的に含まれている「新しさ」を強調するため、そして、「新生」と緊密な概念的関連性をもつがゆえにしばしば混同されがちな「誕生 (birth)」概念との相違をより際立たせるため

に「新生」という訳語を用いることにしたい。

3) 同様の言及は『人間の条件』以降の主要な諸著作に頻出しており（とりわけ、OR: 203-4=336-7; OV: 82=169 など）、「新生」概念はアレント政治思想における中心的概念であると言える。人間の「誕生」を「始まり (*initium*)」と見なすアレントの人間理解は、古代ローマのキリスト教思想家である聖アウグスティヌスの政治哲学から示唆を受けたものであった。アウグスティヌスに影響を受けたアレントの「新生 (*natality*)」概念の形成過程については、森川輝一（森川 2010: 第五章）や K・フライ（Fry 2014）の研究を参照されたい。アレントの「新生」概念の形成過程におけるアウグスティヌスの影響について、ここではフライによる解釈を概観しておく。

フライは、「人間存在の始まり」を意味する「始まり=創始 (*initium*)」に関するアウグスティヌスの議論を、アレントがどのように解釈し直したのかに注目している。フライの解釈によると、アレントは、アウグスティヌスが「宇宙の始まり (*principium*)」と「人間存在の始まり (*initium*)」という二つの「始まり=創始」を区別している点に注目していると言う。しかしながらアレントは、アウグスティヌスが、「個々の人間とは、たんに神の創造した世界の一部分にすぎない存在であり、人間の生命とは、永遠の目的（神意）の外部においてそれ自体が自律的な意義をもつものではない」とするキリスト教的世界観に拘束されていたために、「人間存在の始まり」の意義を見出しながらも、結局は現世における他者との共生の意義を認めることができなかつたと批判している。そしてアウグスティヌスが、現世での人間の共生という「現実」よりも、魂の不死性や神が創造した宇宙の永遠性を重視するキリスト教神学の枠組みに即して思考していたことを端的に示すのが、彼の「隣人愛」の思想だと指摘している。アウグスティヌスにとって「隣人愛」とは、「来世における不死」を享受するという目的のために要請される「現世的な」実践なのである（Fry 2014: 27-8）。

隣人愛 (love of the neighbour) はカリタスとしての愛 (*caritas*) に由来するが、問題なのは、この愛が、現世的存在 (worldly existence) として隣人を認めたいうえでの愛ではないということである。……アウグスティヌスにおいて「隣人愛」とは、かけがえのない存在として隣人を愛するのではない。そうではなく隣人愛の実践は、隣人を愛する者たちを絶対的な孤独 (absolute isolation) のままに留めておくのであって、それゆえ世界は依然として、孤立した人びとの砂漠 (desert for man's isolated existence) の状態のままなのである。すべての人間は神の被造物の一部として同一なのであり、それ以外に隣人を愛するいかなる理由も存在しない。（Fry 2014: 28）

アレントは、来世での不死を享受するために他者と道具的に関係を取り結ぶアウグスティヌスの「隣人愛」概念の視座を、現世での不死の希求、そのために、「子ども」や「行為者」、「観察者」といった世界で出会う「他者」と結び関係性を重視する視座へと転換させている。つまり、キリスト教的世界観に拘束されたアウグスティヌスの「隣人愛」の概念に対して、アレントは、「来世ではなく現世における政治的行為者の活動に不死への可能性を見出そうとしている」のである（Fry 2014: 33）。

アレントがアウグスティヌスの思想、とりわけ「宇宙の始まり (*principium*)」と区別された「人間存在の始まり (*initium*)」をめぐる議論から重要な示唆を受けていることは間違いないことであるが、その後の彼女の「政治」思想の形成過程におけるアウグスティヌスの影響をどう解釈するかをめぐっては、論者によって評価が分かれている。フライによると、例えば、『愛の概念』の英語版編集者のスコットとスタークは、「パリアとパヴェニユ」、さらには「公的なものと私的・社会的なもの」との区別といったアレントの独創的な諸概念の起源

には、アウグスティヌスに関する議論が存在していることを指摘し、彼女の思想におけるアウグスティヌスの思想的影響力の大きさを強調している。他方、M・カノヴァンは、アレントがアウグスティヌスの思想に多くの問題点を見出している点を強調して次のように述べている。

アレントは、その後もずっとアウグスティヌスについて考え続け、全体主義の余韻の残っているなかで、アウグスティヌスがそうだったように、ローマ帝国の崩壊という暗い時代に生きた人に格別近しさを感じていた。しかしながら、彼女自身の「暗い時代」に対する応答は、彼のアプローチに類似したものに対するいっさいの拒否を含むこととなった。彼女は自らの「世界」という概念を構築するさいにアウグスティヌスに依拠したが、「世界」概念は彼女の思想のなかでは拒絶されるよりもむしろ大事にされるもの、さらにいえば、それに対し純粋なキリスト教の善は脅威とさえなるであろう。(Canovan 1992: 8=2004: 17-8)

フライも、カノヴァンの解釈に同意しており、「アレントは英語版への改訂作業を完了しなかったが、それは彼女が、何らかの点でこの著作に不満を抱いていたことを示唆している」と指摘している (Fry 2014: 35)。「アレントの新生概念の起源は、アウグスティヌスに関する彼女の学位論文に現われているが、新生概念は、彼女の後年の著作、とりわけ『人間の条件』において十全なかたちで展開されることになる」(Fry 2014: 29)。

4) 森一郎が指摘するように、アレントの「複数性」概念には「同じ世界の共有」という観点から見て、「共時的な同世代と通時的な世代交代」という「世代の時間的両面性」のもとで異なる世代の人間たちが相互に関係しあうという視点が存在する (森 2007: 102)。つまり「人間の世界への新参者」である「子ども」とは、「世界」に「始まり」をもたらす「新しい世代」を構成する「複数」の「子どもたち」として、先行の世代として既に「世界」に存在する大人たちのもとへ到来するのである。

5) 出雲春明は、「活動による世界、公的領域への挿入」を「第二の誕生 (second birth)」(HC: 176=288) と呼んだアレントに倣って、「出産による誕生」を「第一の誕生」と呼び両者を区別しているが、それは、「一人の人間の存在としての新しさとその者が行為によってもたらす新しさは直接的に結合されるべきではない」からである (出雲 2010: 35)。「出産」に基づく「第一の誕生 (birth)」と、「活動」を通じた「公的領域」への参入に基づく「第二の誕生 (natality)」とは明確に区別されなければならない。なぜならば、「第一の誕生」は「第二の誕生」とは異なり、「完全に受動的なもので自発性を入れる余地がないという質的差異」が存在しており、「更新主体の有無、つまりは活動の有無という点で両者は区別されねばならない」からである (出雲 2010: 36)。

6) R・エリソンは、1965年の著作『だれが黒人を代弁するか *Who Speaks for the Negro?*』に所収されたR・P・ウォレンとのインタビューのなかで、「犠牲の理想 (ideal of sacrifice)」という「黒人の闘争に含まれている基本的な勇気」について言及した際に、「リトルロック事件」を受けて提起されたアレントの見解を批判している。エリソンは、連邦政府の主導のもとで実施されたアメリカの公立学校における「統合教育」政策の拙速な実施を批判したアレントの見解を、アメリカにおける黒人の親たちが置かれた社会的境遇に関する彼女の無理解に起因するものとして批判しつつ次のように述べている。

このような人びと (アメリカにおける黒人の親たち——筆者補足) は、社会に自分のための場所を当然



のこととして持てる人びとよりも、その社会の実際の本性 (real nature of that society) やそれが体現している諸価値の真の特徴 (true character of its values) について多くのことを学んで知っています。彼らは哲学的にそれを説明できないかもしれませんが、それを行動で示します (act it out)。……私は、黒人の経験の意味を知る重要な手がかりの一つは、犠牲の理想 (ideal of sacrifice) という考え方にあると信じています。「南部黒人」の間のこの理想の重要性を理解できなかったことから、ハンナ・アレントは「リトルロックについての省察」で、間違った考えに陥りました。そこで彼女は、学校統合を目指す闘争のなかで、黒人の親たちが自分の子どもたちを利用したと彼らを責めました。しかし彼女は、子どもたちを敵意をもった人々の列を通して行かせるときの黒人の親たちの心のなかで起こっていること (what goes on in the minds of Negro parents) をまったく分かっていません。親たちは、そのような出来事が実際に子どもたちに対して有するイニシエーションの儀式 (rite of initiation) としての意味合い、すなわちすべての秘密のはぎとられた社会生活の恐怖 (terrors of social life) に直面することの意味合いを、十分承知しているのです。そして、(こんな問題などなかったらと願っている) これらの親たちの多くの見通しのなかでは、子どもはまさに黒人のアメリカ人 (Negro American) であるがゆえに、自らの恐れや怒りを抑えてこの社会生活の恐怖に敢然と立ち向かうことが求められていると考えられています。こうして子どもは、その人種的立場によって作り出された内面の緊張 (inner tensions created by his racial situation) を克服するよう求められ、もし怪我をしたら——そのとき彼の犠牲はもう一つ重ねられた犠牲なのです。これは苛酷な要求ですが、しかし、もし彼がこの基本的な試練に失敗したら、彼の人生はもっと苛酷なものとなるでしょう。(Young-Bruehl 1982: 316=1999: 423-24)

エリソンの批判は、「リトルロックについての省察」をめぐる巻き起こったリベラル派の教育論者たちとの論争のなかで、アレントに間違いを認めさせてその見解を訂正させた唯一の批判であった (Young-Bruehl 1982: 317=1999: 424)。1965年7月29日付のエリソンに充てた手紙のなかで、アレントは、「自分が理解していなかったのは、まさにこの犠牲の理想です」と率直に認めたくえで次のように述べている。

あなたはまったく正しい、私が理解していなかったのはまさにこの「犠牲の理想 (ideal of sacrifice)」です。私の議論の出発点は、強制的に統合された学校での黒人の子供たちの状況についての考察だったので、この誤った理解は私をまったく間違った方向に向かわせました。もちろん、この論考に対して「リベラルな」友人たちのみならず、見知らぬ人びとからもじつに多くの非難を受けたことを私は告白しなければなりません、それらの非難は私を悩ませるものではありませんでした。しかし、私は剥き出しの暴力 (stark violence)、そういう状況での身体的な恐怖 (bodily fear) という要素を把握できておらず、その点で間違っていたのだと思い知りました。しかし、あなたの見解が私にはまったく正しいように思われるので、今や私は (アメリカにおける黒人の子どもたちが置かれた——筆者補足) 状況の複雑さをまったく理解していなかったということがわかりました。(Duarte 2010: 508)

また前川玲子は、アレントが「リトルロックについての省察」を執筆する契機となった一枚の写真——統合されたリトルロック・セントラル・ハイスクールに通学してきた一人の黒人女子学生が州兵に追い返され、帰宅しようとする彼女を統合に反対する群衆が取り囲んで罵声を浴びせている写真——について、「写真の中の女子生徒を犠牲者ではなく新しい可能性に向かって苦しい闘いを始める人々の一人として積極的に見る可能性

はなかったのか」(前川 2014: 255) と疑問を投げかけつつも、この写真に触発されたアレントの直感的な危惧の所在を次のように指摘している。

ある意味では、アレントは、公衆に光の下に身をさらされている女生徒に自分を重ね合わせてもいるのだ。彼女からすると、この女生徒が群衆や他の子供からあなたの存在は不必要ですという宣告を公衆の前で受けているという恥辱こそが許せないということになる。アレントは「犠牲者」である女生徒に同情しているというよりは、自分の存在を否定され、侮辱を受けているという体験をしているかのように反応しているのである。公衆の光にさらされるよりは私的な心の暗闇の中に戻りたいという意識は、人に見られ聞かれる公的世界に一步踏み出すべきだという決意と同じくらい、アレントには強かったと思われる。(前川 2014: 256)

さらに前川は、アレントが、同時代の「リベラル」で「進歩主義的」論者から誤解や非難を覚悟のうで「リトルロック事件」について考察し発言した背景には、「彼女が全体主義社会の特徴の一つだと考えた政治的異端の排除と画一性の強制」が、「冷戦、赤狩り、順応主義、南部における人種差別の温存」といった政治的・社会的問題状況を抱える 1950 年代のアメリカ社会に蔓延していることを看取したからだと言及し、指摘したうえで次のように述べている (前川 2014: 244, 262)。

全体主義を批判するアメリカ知識人の中で、ナチス・ドイツやソ連の体制の「悪」に染まっていないアメリカを礼賛する風潮が強まったこと、それに伴って共産主義者やリベラル知識人への不寛容が自由の国アメリカを脅かしていることを、アレントは、政治的不寛容の犠牲者としての原点に戻って、批判したのだった。(前川 2014: 262)

7) アレントにとって「伝統」の「保守」が、「ありのままの世界」そのものの保持・保存を意味するものではないことは、近代教育の難題とは、子どもの教育が「伝統」や「権威」が解体し喪失しつつある状況のもとでなされねばならない点にあることを彼女が認識していることから明らかであろう。「近代世界における教育の問題は、教育はその本性上、権威や伝統なしにはありえないにもかかわらず、権威を骨組みとするのでもなければ、伝統を蝶番とするのでもない世界のうちで教育が進められねばならない事実にある」(CE: 191=262)。

アレント教育論における「権威」概念の独自性を解明しようとした M・ゴードンが指摘するように、A・ブルームや E・ウィネットといった「旧い世界」の保持を主張し、「世界」を「更新」する「新参者」たちの可能性を無視する「保守主義的」教育論者たちとは異なり、「アレントのアプローチでは、新たに生まれたものたちが世界へと持ち込む新しい可能性を、教育者たちが育成する必要性が強調されている」と言える (Gordon 2001: 47)。彼女にとって「世界」とは、子どもたちの「新生」を通じて絶えず新しく創り直されなくてはならない対象なのであり、「保守主義的」教育論者が重視するような、教育を通じて子どもたちに伝達されるべき「過去」や「伝統」も、子どもたちによる「更新」の契機と結びつかなければ、それらはむしろ「世界」の「更新」を阻害する要因にもなりかねない。ゴードンの解釈によると、W・ベンヤミンの「真珠取り (pearl diver)」というメタファーが象徴的に示すように、アレントにとって「伝統」の「再創造」とは、「擦り切れた縫い目 (worn-out seam) を修繕することで伝統と過去のつながりを復活すること」ではなく、時間の経過による破壊から生き残り、「破壊的な力を生き延びて結晶化した伝統や過去の様々な形態や様態 (those crystallized forms and

shapes) を発見して、現在を批判するためにそれらを活用すること」なのである。『過去』や『伝統』を通じて世代を超えて継承されるべき理念や価値観を、過去と現在の間のギャップを埋めるために活用しようとする主流の保守主義者とは異なり、アレントは新しい始まりを生み出すためにこそ、それらの理念や価値観を活用しようとするのである」(Gordon 2001: 49-50)。その際ゴードンは、「人間的な文化の総体 (totality of human culture)」を意味する「世界」を保存することと、「世界」の更新と創造の可能性を秘めた「子ども」を保護することという、大人が担うべき二つの責任は、対立するよりも相互に関連している点に着目している。「一方で、最初に教育者が子どもたちを伝統や過去の諸理念へと導かない限り、子どもたちは革命的なことや創造的なことをなさない。他方、偉大な芸術作品の継続的な創造は、単に過去を繰り返すのではなく、それを変更し更新するという若者の能力に依拠するのである」(Gordon 2001: 58)。

8) 本章では論じていないが、アレントの「私的領域」論には、彼女の独創的な「私有財産」論が存在しており、それは、アレント思想における「私的領域」概念の積極的な存立意義を捉え直すうえで不可欠の主題である。アレントの「私有財産」論の概要については、『人間の条件』第二章第八節 (HC: 61-7=90-6) を参照のこと。なお第2章において、アレント思想における「私的領域」概念の積極的な存立意義を解明するために、彼女の「私有財産」論を主題に据えて考察を試みた。

9) アレントは「学校」を、「家族」と同様、「私的な前政治的領域」に位置づけると同時に、別の個所では「家族」の「私的領域」とは区別して、「学校」を「社会的な領域」に位置づけてもいる (RLR: 212=273; CE: 185=254)。アレント教育論における「学校教育」の位置づけに不明瞭さがあるのは否めない。本章ではこれ以上考察できないが、アレントが学校教育(「公共教育」)をめぐる、両親、学校、政府それぞれの「権利と利害関係の重複」を認識しており、とりわけ、子どもの教育における権利と利害をめぐる、「家庭と学校の深刻な対立」が生じることを懸念していたことは指摘しておきたい (RLR: 211=272-73)。

なお、アレント教育論における「学校」の位置づけに関連して、E・ドゥアルテは、彼女の教育論を晩年の大著『精神の生活』における「思考」論と関連づけて考察し、「学校」を「過去と未来の間」、「公的領域」と「私的領域」の狭間に位置づく「教育的領域 (educational sphere)」として捉え直すという興味深い解釈を提起している。「思考」とは、何か新しいことを始めるために日常性を一時的に中断する能力であり、「思考」によって形成される「単独性 (singularity)」は、「平等 (equality)」と「差異 (distinction)」という二つの特徴をもつ人間の「複数性 (plurality)」を明らかにする。ドゥアルテは、自らのアレント解釈を通して、「教育とは、その一面において学生が精神の生活 (life of the mind) を経験するための時間と空間として定義可能であり、学生に対する学校の責任とは、『閑暇 (スコレー *scholē*)』を経験する機会を提供することにある」と主張している (Duarte 2010: 504-05)。ドゥアルテの解釈によれば、学生が「思考」という精神活動を行使して、何か新しいことを「始める」という「自由」を保障するのが、「学校」という空間の重要な存立意義なのである。



## 終章 本研究の結論と今後の課題

### 1. 本研究の結論

本研究はここまで、ハンナ・アレントの思想に位置づけられた「私的領域」概念の積極的な存立意義の諸相を解明することを通して、彼女の「私的領域」論を、「共通世界 (common world)」の安定的な存立を保障する思想として再構成することを試みてきた。本章では、結論として、各章での議論を整理したうえで、本研究の学説史的意義を提示するとともに、本研究の成果を踏まえたうえで、今後取り組むべき課題について言及しておきたい。

序章では、本研究の主題とその目的を提示したうえで、アレント研究において、彼女の「私的領域」論に着目する理由として以下の三点を提起し、「私的領域」概念の総体的な解明の必要性を提起した。第一に挙げられるのは、アレントの「私的領域」論に着目した先行研究の不足である。研究史を概観することで浮かび上がるのは、アレント研究における主要な研究動向が、「私的領域」概念の存立意義を看過したうえで、専ら彼女の公共性論の解釈をめぐる展開してきたという経緯である。第二に挙げられるのは、研究史におけるアレントの公私区分論に対する通説的解釈の影響力とその問題である。この解釈では、アレント公私区分論の顕著な特徴が、「私的領域」に対する「公的領域」の優位性と両者の排他的関係性の強調にあると指摘されてきたが、このような解釈は、アレント思想における「私的領域」概念の積極的な存立意義を看過した一面的な理解であると言わざるをえない。第三に挙げられるのは、アレントの「私的領域」論をその肯定的で積極的な存立意義に着目して考察することで、「私的領域」概念が持つ「世界的性格」をより明晰に把握することが可能になるということである。アレントが「私的領域」に肯定的で積極的な存立意義を認めたのは、彼女の思想において「私的領域」が、人間の生が帯びる固有の尊厳やその能動性を守り育むことを通して、「新しい始まり」たる人間の「自由」が立ち現われる「共通世界」の安定的な存立を支える不可欠の生活空間として位置づけられているからである。

第1章では、アレント研究史の全体的な動向を概観した後に、アレントの「私的領域」論に着目した代表的な先行研究を検討し、次章以下で考察を試みる主題を導出した。そのうえで、アレントの「私的領域」論をその積極的な存立意義のもとで捉え直すための基軸的論点として、(1)「私有財産」論、(2)「全体主義」論ならびに「道徳哲学」論、(3)「子どもの教育」論、の三点を設定した。

第2章では、アレントの「私有財産」に関する議論について考察した。アレントの思想において「私有財産」とは、「富」や「資本」といった経済学的範疇に属する概念としてではなく、「公的領域」に対する「四つの壁 (防護壁)」として、「私的領域」の安定的な存立を保障するものとして重視されていた。このように「私有財産」が、通常この用語によって想起されるような、貨幣、商品、資本といった「動産」としての「富」とは根本的に異なるものとして把握されており、とりわけそれが「資本」に対する批判概念として構成されている点に、アレントの「私有財産」概念の独創性が認められるのである。彼女の「私有財産」論の考察を通して明らかになったのは、「四つの壁」として隠喩的に表現された「防護壁」としての「私有財産」に守られることで、「私的領域」とは、人間が安心して「住まう」ことができる「世界の中の住処」として積極的な存立意義を持つということであった。「防護壁」としての「私有財産」は、公権力の恣意的な介入や、社会の画一的な価値評価、さらには見知らぬ他者の好奇の眼差しといった「世界の公的側面」からもたらされる様々な脅威を遮断することで、「私的領域」の存立を保護するものである。ここには、私的に所有することが許された「隠された」

空間を持つことが保障されてこそ、人間は「世界」の中で「人間らしく」生きることができるという、「人間の条件」をめぐるアレントの思想的確信が見出せる。本章では、この「世界の中の住処」としての「私的領域」の安定的な存立を擁護することこそは、これまで見落とされてきた公私区分論におけるアレントの重要な思想的洞察だったことも明らかにした。経済的収奪や社会的排除の論理に抵抗して「世界の中の住処」である「私有財産」の安定的存立を保障することを訴えた晩年のアレントの問題提起は、人間が安心して「世界」の中に「住まう」ことができる「私的領域」を確保することが一層困難になりつつある現代社会の問題状況を顧みれば、きわめてアクチュアルな問題提起として受けとめるべき議論だと言える。

第3章では、全体主義による「私的領域」の破壊という論点に焦点を当てて、アレントの全体主義論について考察した。彼女の全体主義論において、「私的領域」とは、「思考する個人」の在処として、人間の行為のなかでもっとも「自由」で「純粹」な能力である「思考」の能力を、個々の人間の内面において培うことのできる不可侵の個人的空間として根本的に重視されていた。この「思考する個人」の在処としての「私的領域」こそは、全体主義に抵抗するための不可欠の根拠なのである。アレントは、全体主義批判として提起した「私的領域」論を、後年の道徳哲学論で思想的に深化させ、全体主義に対する「政治的」抵抗に先立つ「個人的」抵抗の一形態として現れる体制への個人的な「不服従」の意義について考察している。その際彼女が強調したのは、公的な世界から退きこもり、「思考」を「始める」ことで、「自己」とともに誠実に生きることを意志する「個人」が涵養されうる空間としての「私的領域」の意義であった。アレントは、「思考する個人」の在処としての「私的領域」の存立に、政治的な危機状況のもとでの「人間の尊厳」の所在を見出そうとしたのである。全体主義論ならびに道徳哲学論の考察を通して明らかになるのは、「私的領域」とは、家族生活の領域や親密圏とも概念的に区別された、「思考する個人」という「道徳的人格」が涵養されうる「個人的なもの」の在処として積極的な存立意義を持つということであった。

第4章では、「子どもの教育」をめぐるアレントの議論について考察した。アレントの教育論をめぐっては、おもに彼女の公共性論に着目してシティズンシップ教育論を展開しようとする論者から、「政治」と「教育」の区別を強調する彼女の議論が「保守的」とであるという批判が提起されてきたが、本章ではアレントの教育論を、彼女の「権威」および「私的領域」概念に着目して考察することで、「保守的」と見なされ批判されてきた彼女の教育論の主眼が、子どもの「新生」を通じた「人間社会」としての「共通世界」の不断の再生と持続的存立にあったことを明らかにした。アレントが教育を通して守ろうとしたのは、「新参者」として「世界」に到来する子どもの「新生」であり、それと同時に、子どもの「新生」を媒介とした不断の「更新」に基づく「世界」の存立であった。その際本章で着目したのは、アレントが、学校教育の「公共性」を認識しつつも、「家族」とともに「学校」という教育空間を「私的領域」に位置づけることで、双方の空間を「世界」を「更新」してゆく子どもの能動性を育む庇護的空間として捉えていた点である。「子どもの教育」をめぐるアレントの考察を通して明らかになるのは、「私的領域」とは、子どもの成長と発達のために必要な基本的条件を保障するとともに、「共通世界を新しくする使命」を担う将来の「市民」である子どもの能動性を育成するための庇護的空間として積極的な存立意義を持つということであった。「家族」のみならず「学校」も含めて、子どもが成長するための保護的空間として「私的領域」を確立することは、「世界」の再生と持続を主眼とするアレントの教育論にとって不可欠の条件であり、それは子どもの養育と教育に携わるすべての大人たちが、「子ども」と「世界」に対して担うべき「公的責任」と言える。アレントのいわゆる「保守的」教育論は、異なる世代の人間たちによる「共有」と「更新」を通じた「共通世界」の持続的存立という、彼女の政治思想における中心的論点と深く関連する重要な論点なのである。

本研究における一連の考察を通じて明らかになるのは、専ら「公的領域」と「私的領域」の「断絶」のみを強調し、後者を前者の「欠如態」と見なすことで、「私的領域」の積極的な存立意義を看過してきた研究史上の諸解釈とは異なり、アレントの思想において「私的領域」とは、「新しい始まり」としての人間の「自由」が立ち現われる「共通世界」の安定的な存立を支える不可欠の条件として、肯定的で積極的な存立意義のもとで新たに捉え直されるべきだということである。本研究で考察を試みた上記三点の主題のもと、アレントの「私的領域」論を、その肯定的かつ積極的な存立意義の諸相に着目して再構成すると、「人間の条件」をめぐって、言わば「共通世界」の安定的な存立を保障する思想と呼ぶべき彼女独自の洞察が明瞭に浮上してくるのである。公共性論も含めたアレントの思想全体を新たな解釈視座のもとから照射することで、彼女の思想の現代的意義を捉え直すためにも、いまだ十分に解明されていない「私的領域」論の総体的な解明という課題が研究史上重要な論点として位置づけられる必要があるだろう。このように、アレント思想における「私的領域」概念の積極的な存立意義を解明することで、彼女の「私的領域」論を、「共通世界」の安定的な存立を保障する思想として再構成し、アレント思想研究における新たな解釈視点の所在を提示した点に、本研究の学説史的意義があると言える。

## 2. 今後の課題にむけて

先述したように本研究は、アレント思想における「私的領域」概念の積極的な存立意義を解明し、彼女の「私的領域」論を、「共通世界」の安定的な存立を保障する思想として再構成することで、アレント思想研究における新たな解釈視点の所在を提示するものであった。本研究での成果を踏まえたうえで今後の課題として挙げられるのは、本研究では充分参照できなかったアレントの著作・論考・未公刊草稿等にも視野を広げたうえで、アレントの「私的領域」論の総体的解明を目指すことである。そしてこの課題は、アレント思想研究における新たな思想的地平を開示することにもつながりうる重要な論点だと考えられる。この目的のために今後まず着手すべき課題としては、「社会的なもの」による「私的領域」の解体に関するアレントの考察に着目して、彼女の近代社会批判の論理を明らかにすることが挙げられる。

アレントは、近代において、「世界」の持続的存立を可能とする根本条件として彼女が重視した「公的領域」と「私的領域」の相補的な並立状況を破壊するものとして、「社会的なもの (the social)」という「第三の領域」が勃興してきたという事実を指摘し、その経緯を批判的に論述している。この「社会的なもの」という概念は、これまでの研究でも指摘されたように、「(資本主義的) 市場経済」やそれを管理・規制する「行政国家 (『国民国家』)」、さらには、国王の宮廷や上流階級のサロンといった「社交的空間」や「大衆社会」など、政治・経済・社会文化的側面から多義的な含意をもっており、難解とされる彼女の諸概念のなかでも、とりわけ整合的な解釈が困難な概念と見なされてきた<sup>1)</sup>。解釈者たちを悩ませてきた「社会的なもの」という概念を用いて構成された近代社会批判において、アレントが提起しようとした問題とは何だったのか。今後直近の課題としては、アレントによる近代社会批判の中でも、従来の研究では主題的に論じられなかった、「社会的なもの」による「私的領域」解体の論理を解明することで、「社会的なもの」という概念を提起した彼女の問題意識の所在を明らかにするという論点に取り組みたい。ここで問いたいのは、「共通世界」の安定的な存立を支えるという意味で「世界的」性格を有する「私的領域」が、近代社会においていかなる力によって破壊されつつあるのか、またそのような力に抗って「私的領域」の安定的な存立を確保するための方途とは何かをめぐって、アレントがどのように考えていたのかという点である。

アレントの近代社会批判の論理を、彼女の独創的な「私的領域」論という観点から読み解くことは、現代社

会において進展する「私的領域」の「剥奪」や「荒廃」という問題状況の所在を批判的に捉え直すためにも有意義な論点だという意味で、学説史的意義のみならず優れて現代的意義を有する議論だと言える。アレントは、近代に勃興した「社会的なもの」という「第三の領域」の拡張・膨張過程に伴う「私的領域」の変質、さらにはその消失の危険性に警鐘を鳴らしているが、彼女が近代社会に見出した「私的領域」の「剥奪」や「荒廃」という問題状況<sup>2)</sup>は、アレントが生きた時代、彼女が直面した社会状況を超えて、現代社会において一層深刻な様相を呈しつつある。世界各地で続発する内戦や紛争に伴う難民の爆発的な増大、市場経済のグローバル化の進展に伴う格差や貧困の際限のない拡大再生産、さらに、みずからを「無用」で「余計な」存在だと感じる人びと——「見棄てられた状態」——という社会病理的現象の深刻な蔓延など、現代社会が直面する危機的な問題状況の背景には、人間が安心して生活を営むことができる空間としての「私的領域」が、暴力的な収奪や破壊、際限のない縮小や解体のプロセスに直面し、存立の危機に曝されているという問題が伏在している<sup>3)</sup>。

アレント政治思想の根本的課題とは、人間の「自由 (freedom)」の根源的な擁護、すなわち、「世界」のなかで「他者」と協同しつつ「何か新しいことを始める (beginning something new)」という人間に固有な「活動 (action)」の能力と、「活動」の発現を通じてこそ可能となる「共通世界 (人間社会)」の持続的存立の擁護にあったと言える。そして、研究史では往々にして看過されてきたが、このとき同時に彼女が主張していたのは、「活動」を通じた「世界」の「更新」という人間の「自由」が実現されるためには、何よりもまず、様々な脅威から守られた「世界の中の住処」である「私的領域」が確保されなければならないということであった。人間が「自由」であるための根本的条件とは、安心して生活を営むことのできる「世界の中の住処」としての「私的領域」の安定的な存立に賭けられているという、アレントの「私的領域」論が示唆する思想的洞察から学び、現代社会の諸条件のもとで「私的領域」の存立を保障するための方途を問うことは、現在多様な形態をとって進行している「私的領域」の「剥奪」や「荒廃」という問題状況と批判的に対峙するうえで、優れて現代的な意義を持った主題だと言える。筆者としては今後、「共通世界」の安定的な存立を保障する思想として積極的な存立意義のもとで捉え直すことができるアレント「私的領域」論の総体的解明を目指すとともに、そこで得られた知見をもとに、現代社会において進行する「私的領域」の「剥奪」や「荒廃」という問題状況を批判的に捉えるための自前の思想的視座を鍛え上げていきたいと考えている。

## 【終章 注】

1) アレントの「社会的なもの」に関する概念の多義性ないし曖昧さについて、たとえば、M・カノヴァンは、アレントの「社会 (society)」概念には、「二重の含意があること」を指摘している。ひとつは、「国民的家計 (national housekeeping)」という「社会」概念の経済的な側面であり、もうひとつは、国王の宮廷や上流階級のサロンといった『上流社会 (high society)』に特徴的であった生活の形態であり、これは「社会」概念の文化的な側面を指している。カノヴァンは、この「上流社会」について次のように簡潔に要約している。

……その領域はおそらく、群生の領域、公的消費や流行や社会的成功の闘技場 (arena of public consumption, of fashion, of social success) と呼べるかもしれない。彼女はそれらの起源を何世紀か前の「上流社会 (high society)」に見出している。この種の社会は国王の宮廷、とくにヴェルサイユ宮殿の貴族的環境の中で始まった。公共性 (res publica) が欠けていたとしても、これは観客 (spectators) の前で行われた、きわめてよく目に見える生活様式であり、外見 (appearances) に強い関心が寄せられたとい



う意味で、一種の公的領域 (public realm of a sort) だった。社会に現れた人びとは、公的舞台の演技者 (performers on a public stage) だったのであり、彼らの演技は他人によって批判的に見られたのである。しかし、宮廷やサロンの社会 (society of courts and salons) は、歪んだ公的領域 (deformed public realm) であり、その真正さの欠如や偽善 (inauthenticity and hypocrisy) はルソー以来の文化批評によって批評された。そこは、諸個人の複数性を確認し彼らの様々な観点から世界に光を当てることができる場所と言うにはほど遠く、この社会は極度に画一的 (conformist) であり、目まぐるしく移り変わる好みや行動や意見に歩調を合わせて、個人に適切な役割を演じるように大きな圧力をかけるものであった。(Canovan 1992: 119=2004: 156)

このようにカノヴァンは、アレントの「社会」概念が含む二重の側面を指摘したうえで、彼女の「社会」概念の本質的な特徴を、それが持つ強度の「画一性」に見出している。アレントの「社会」概念とは、「複数性よりもむしろ画一性 (conformity) によって特徴づけられる、公的生活のゆがんだ型 (deformed versions of public life) を表している」のである (Canovan 1992: 119-20=2004: 156-7)。

また、H・ピトキンは、アレントが『人間の条件』のなかで「社会的なるもの (the social)」を定義していないことに言及しつつも、彼女の言う「社会的なるものの勃興 (rise of the social)」とは、一方で「複雑な経済の発展」、すなわち「市場経済 (market economy)」の発展を意味するとともに、「巨大で、国家規模の家計の管理 (“gigantic, nation-wide administration of housekeeping”）」(HC: 28=50) という意味で把握された、共産主義的、社会主義的、さらには福祉国家的な国家体制による市場の集権的な規制 (central regulation) をも意味すると指摘している。従来「私的なもの」であった「家政 (household; oikia)」が、「市場経済」へと展開するとともに、市場を規制する「行政国家 (administrative state)」が、「家政」を管理・支配していた家長の役割を代行するというのもまた、「社会的なるもののもう一つの拡張」にほかならないのである (Pitkin 1995: 53-4=2001: 81-4)。

さらに、S・ベンハビブは、アレントの「社会」概念を、①「資本制における商品交換経済の成長 (growth of a capitalist commodity exchange economy)」、②『『大衆社会 (“mass society”)』の局面』、③『『社交性 (“sociability”)』、つまり、市民社会と市民的な協同体シヴィック・アソシエーションにおける生活のあり方 (quality of life in civil society and civic associations)』という三つの位相に区別して整理したうえで (Benhabib 1995: 95=2001: 143-44)、アレント初期の著作である『ラーエル・ファルンハーゲン *Rahel Varnhagen: Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*』の解説を通じて、この第三の「社交性」という位相に着目しながら、彼女の「社会的なもの」の意義を再評価している。「初期のアレントによるラーエル・ファルンハーゲンの伝記は、アレントの女性をめぐる問題に対する考えの中の、これまで知られていなかった次元に光を当てているだけでない。それはまた、彼女の作品の中心のカテゴリーの一つである社会的なるもの (the social) の貴重な再読をほのめかしている。その再読は、近代的状況のもとで公的世界を再興することの意味について、新たな理解のための道を切り拓いてくれるのである」(Benhabib 1995: 101=2001: 151)。

ただし第2章第4節第2項でも言及したように、アレントの「社会的なもの」をめぐる理解については、これまで多くの論者が、アレント思想の看過しえない問題点として「社会的不正 (social injustice)」に対する関心の欠如を挙げており、彼女が、貧困問題を主題とする「社会問題」を、政治的には解決不可能な問題であると見なし、政治が取り組むべき問題対象から除外したとして批判がなされてきた (Jay 1978=1989; Pitkin 1981, 1998; Bernstein 1986; D'Entrèves 1994)。この点に関して稲葉振一郎は、アレントの問題提起が、「リベラリ

ズムに対しても、マルクスに対しても、全体主義と大衆社会状況に対しても比類なく鋭いものだったとしても、『社会問題』に対してまともに応えることを拒絶しているのだとしたら、その政治思想は我々にとって——少なくとも『政治思想』としては——ほとんど意味を持たないのではないかと厳しい疑問を投げかけている（稲葉 2017: 67）。ここでは、「社会的なもの」に対するアレントの批判的考察について論じることはできないが、本研究での一連の考察の中で度々参照した D・ヴィラが、近著『公的自由 *Public Freedom*』の末尾で、アレントの「社会的なもの」に寄せられた批判に対して一定の応答を試みているのでここで概観しておきたい。

ヴィラは、「社会的なもの」に対するアレントの認識に対して寄せられた様々な批判を以下の二点の疑問に集約したうえで、それぞれの疑問に対して応答を試みている。「なぜ、彼女はかくも意固地に社会的なものとの区別を強調するのだろうか、そして、なぜ、彼女は社会的公正のための闘争 (*struggles for social justice*) を『真正の』政治 (“*authentic*” *politics*) の対極に位置づけているように見えるのか」(Villa 2008: 345)。

まずヴィラは、第二の疑問について言及し、この疑問に対して「社会的公正のための闘争」が何を指しているのか、その内実を区別して把握する必要があることを指摘している。アレント自身も、あらゆる社会問題が、政治的な位相を併せもつということを認めており、なおかつ彼女は、社会的闘争を通じて普通の人びと (*ordinary people*) が、公的領域とその諸制度の保全のために抱く関心を涵養することができることも理解していた (OHA: 316-18; Villa 2008: 345)。「もしも、社会的公正を目指す闘争の関心が、日々の生計を得るための闘いではなく、女性や労働者、マイノリティーの人びとに政治的権利を有する市民としての自由を保障するための闘いだとすれば、それに対してアレントは何ら問題を見出すことはなかっただろう」(Villa 2008: 346)。つまりヴィラの解釈によれば、「政治的な権利賦与のための闘い (*struggle for enfranchisement*)」、すなわち「完全な市民権とそれに付随する一連の市民権および政治的権利のための社会的闘争」とは、アレントの見解に照らして見ても、まさに「政治的なもの (“*political*”)」と見なされるのであって、それを「社会的なもの」の典型である「様々な利益や権利のための闘い (*fight for various benefits and entitlements*)」としての社会的闘争と混同して理解してはならないのである (Villa 2008: 346)。

この第二の疑問への応答を踏まえたうえで、ヴィラは、第一の疑問については、「社会的なもの」と「政治的なもの」との区別を強調する彼女の根本的な問題意識の所在を理解する必要があることを指摘している。アレントによる「社会的なもの」と「政治的なもの」との区別を、彼女の思想の「エリート主義的」特徴だと見なして批判する論者に対して、ヴィラが対置するのは、「もしも私たちが、公的世界 (*public world*) の存立について懸念を示さないならば、私たちは(福祉) 国家が提供する様々な社会的サービスの単なる『受給者 (*clients*)』か『消費者 (*consumers*)』という地位に追いやられる可能性がある」というアレントの深い思想的確信である。つまりヴィラの解釈によれば、アレントの「社会的なもの」と「政治的なもの」の区別に伏在する、「公的世界への配慮 (“*care for the public world*”)」という彼女の根本的な問題意識を理解する必要があるのである (Villa 2008: 347)。

アレントが関心を向けている対象とは、公的自由 (*public freedom*) と「公的な共通世界 (“*shared public world*”)」とをすべての人びとが触知することができる明白な現実 (*tangible reality for all*) とするための様々な制度、法律、そして空間 (*institutions, laws, and spaces*) だということを私たちが理解するならば、アレントの思想における中心的な逆説——政治の内容とは政治であるという彼女の主張——は解消するのである。(Villa 2008: 347)

2) アレントは、『人間の条件』第二章の注 52 で、1950 年に公刊された D・リースマン『孤独な群衆 *The Lonely Crowd*』を参照しながら、「大衆現象としての現代的孤独 (modern loneliness as a mass phenomenon)」について論じている (HC: 59=123)。アレントは、「大衆社会 (mass society)」では、人間関係の欠如が、「最も極端で最も非人間的な形態」である「見捨てられた状態 (loneliness)」として現出することを警告している。なぜ、大衆社会では「見捨てられた状態」が深刻な問題として現出するのか。その理由について彼女は、「大衆社会が、公的領域だけでなく、私的領域をも破壊することで、人びとから世界における自分の場所のみならず、彼らの私的な家庭 (private home) さえも剥奪するからである」と指摘している (HC: 59=88)。アレントは、「私的な家庭」としての「私的領域」とは、「世界に対して守られている (sheltered against the world) と感じられる場所であり、世界から追い出された人びとでさえ、その代替として、家庭のぬくもり (warmth of the hearth) と家族生活の限られたリアリティ (limited reality of family life) を見出すことができた」場所であったと論じている (HC: 59=88)。上記の論述から、彼女が「大衆社会」における深刻な問題として、「世界における自分の場所」や「私的な家庭」を破壊する点に見出していたことが読み取れるが、それでは「大衆社会」はいかなる手段を用いることで、人間が安心して「住まう」ことができる「世界の中の住処」としての「私的領域」を破壊するのか。アレントの「私的領域」論の考察を通じて、現代社会において進展する「私的領域」の「剥奪」や「荒廃」という問題状況をどのように批判的に認識することができるのか。この点も筆者の今後の重要な課題である。

3) アレント「私的領域」論の現代的意義については、序章でも参照した佐藤和夫が、不安定雇用の急激な拡大と、消費文化の際限ない進展をもたらす資本主義の構造的な問題と関連させながら注目すべき指摘を行なっている。佐藤によれば、不安定雇用者を指す「プレカリアート」に象徴されるように、今や「賃労働者として雇われてカネを得て生活を確保するという生活形態を前提とする限り、どこにも安心して暮らせる場所を持たないような時代」へと現代社会が突入しつつあると言う。そして、不安定雇用ゆえに生活の展望を描きえないことが、「自分が用のない『余分な』存在であるという感覚、言い換えれば自分の生活の『根っこ』を奪われた感覚」からなる「無用感」を蔓延させており、それが「現代の若者の根本的不安」を形成していると指摘している (佐藤 2017: 57)。このような人びとの無用感こそは、アレントが『全体主義の起原』で分析したように、「全体主義出現の前提となる根本的な思想・文化的症状」(佐藤 2017: 57) の顕著な現象なのである。佐藤は、不安定雇用と消費文化を産出する現代の資本主義社会に生きる人びとのあいだで蔓延する「無用感」が、全体主義の再来をもたらす深刻な文化的危機の土壌であることを指摘したうえで、現代社会における「見捨てられた状態」という危機的事態を回避するための方途としてアレントが主張したことを次のように論じている。

アレントが全体主義の荒れ狂う中で得てきた経験とは、まさしく民衆が自ら安定して暮らせる地盤を掘り崩され、既成の政治制度に自分を託すことができなくなり、自らを無用で余計な存在だと思ふことが、もっとも深刻な文化的危機を醸し出したということであった。そのような危機を引き起こさないために、アレントが強調したことは、人びとが生活の利害に煩わされずに平等かつ自由に語り合い活動する機会をもつことだった。しかし、まさにそのためにこそ人びとが、自分の生活を他者に翻弄され不安定におちいることのない、安定した生活の基盤を保障されなければならない。それは経済や政治の変動によって自分の生活が一挙に不安に陥れられないような、自律性をもったものでなければならないのである。(佐藤 2017: 259-60)

佐藤は、上記の論述で『人間の条件』におけるアレントの根本的な主張を二点挙げている。それは第一に、アレントが「政治」と名づけた営み、すなわち、「人間たちが互いの他者性を認め合いながら自由に語り合い活動するという営み」を、「不可欠な『人間の条件』とする文化を復活させる必要性」である。そして第二に、「『政治』としての話し合いと活動が可能になるため」の条件を人びとに保障する必要性である。そのために人びとに保障されねばならないものとは、佐藤の印象深い用語で言えば、「『自分らしさのためのプライベート』」という意味での『私的所有』である。人びとに無用感をもたらす資本主義的な消費文化に対抗して、話し合いと活動に基づく「政治」的文化を再生させるには、この「自分らしさのためのプライベート」と呼ぶべき「私的所有」、「自分がこの世界に出かけて自分を示そうとするだけの安定できる地盤」を人びとに保障する必要があるということをアレントは重視していたのである（佐藤 2017: 257-58）。

佐藤が指摘した第二の点は、まさに本研究の主題と密接に関連する論点であり、きわめて重要な問題提起として受けとめられるべきであろう。これまでの研究史の主要な諸動向において共有されてきたのは、アレント思想において主題となる最重要論点とは公共性論であり、全体主義においてもたらされた人間存在の否定に抵抗して、人間の「複数性」を擁護し、人間的な「自由」の実現を可能とする「政治」の在り方を探究することにあるという解釈上の共通理解であった。無論、アレント公共性論の理論的彫琢が、現在の研究史において依然として重要な研究課題であること、さらには公共性論の追究が、現代社会における政治的な危機状況に批判的に対峙するうえで喫緊の理論的課題であることに疑義を差し挟むつもりは毛頭ない。しかしながら、本研究で強調してきたのは、公共性論の解明に焦点を据えた研究史の諸動向が、佐藤の用語で言う「自分らしくあること (Eigentum, property)」としての「私的所有」の問題を根幹に据えて展開されたアレントの「私的領域」論については充分な関心を示してこなかったということである。序章でも指摘したように、アレントの思想において「私的領域」が、「公的領域」において実現される政治的公共性を支えるうえで不可欠の生活領域として肯定的な存立意義を持っており、それゆえ彼女にとって、「私的領域」の「剥奪」や「荒廃」という事態が「公的領域」の消失を招来する問題として受けとめられていたとするならば、アレントの「私的領域」論の解明とは、まさに公共性論の解明に専念してきた研究史の中に位置づけられるべき重要な論点だと言えるのではないか。「私的領域」論の解明を看過してきた研究史全体の動向に対して、アレント公共性論の理論的精緻化のためにも「私的領域」論の解明をこそ研究の主題に据える必要があるということをここで重ねて強調しておきたい。





## 引用・参考文献

### 【アレントの著作】

- Arendt, Hannah, [1945] 1994, "Organized Guilt and Universal Responsibility," in *Essays in Understanding 1930-1954*, edited by Jerome Kohn, Harcourt Brace, 121-132. (=2002, J・コーン編, 齋藤純一・山田正行・矢野久美子共訳「組織的な罪と普遍的な責任」『アレント政治思想集成 1 組織的な罪と普遍的な責任』みすず書房, 165-180.) (略号: OGUR)
- , [1950] 1994, "Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps," in *Essays in Understanding 1930-1954*, edited by Jerome Kohn, Harcourt Brace, 232-247. (=2002, J・コーン編, 齋藤純一・山田正行・矢野久美子共訳「社会科学のテクニックと強制収容所の研究」『アレント政治思想集成 2 理解と政治』みすず書房, 27-46.) (略号: STSC)
- , [1951] 1973, *The Origins of Totalitarianism, New Edition with added Prefaces*, Harcourt Brace & Company. (=1981, 大久保和郎・大島かおり訳『新装版 全体主義の起原』2・3, みすず書房.) (略号: OT)
- , [1953a] 1994, "Mankind and Terror," in *Essays in Understanding 1930-1954*, edited by Jerome Kohn, Harcourt Brace, 297-306. (=2002, J・コーン編, 齋藤純一・山田正行・矢野久美子共訳「人類とテロル」『アレント政治思想集成 2 理解と政治』みすず書房, 109-121.) (略号: MT)
- , [1953b] 2002, "Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought," edited by Jerome Kohn, *Social Research* Vol. 69, No.2. (=2002, 佐藤和夫・アレント研究会編訳『カール・マルクスと西欧政治思想の伝統』大月書店.) (略号: KM)
- , [1954a] 1994, "Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)," in *Essays in Understanding 1930-1954*, edited by Jerome Kohn, Harcourt Brace, 307-327. (=2002, J・コーン編, 齋藤純一・山田正行・矢野久美子共訳「全体主義の本性について——理解のための試論」『アレント政治思想集成 2 理解と政治』みすず書房, 122-147.) (略号: UP)
- , [1954b] 1994, "On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding," in *Essays in Understanding 1930-1954*, edited by Jerome Kohn, Harcourt Brace, 328-360. (=2002, J・コーン編, 齋藤純一・山田正行・矢野久美子共訳「全体主義の本性について——理解のための試論」『アレント政治思想集成 2 理解と政治』みすず書房, 148-189.) (略号: ONT)
- , [1954c] 1994, "The Threat of Conformism," in *Essays in Understanding 1930-1954*, edited by Jerome Kohn, Harcourt Brace, 423-427. (=2002, J・コーン編, 齋藤純一・山田正行・矢野久美子共訳「画一主義の脅威」『アレント政治思想集成 2 理解と政治』みすず書房, 272-277.) (略号: TC)
- , [1958] 1998, *The Human Condition*, 2nd ed., The University of Chicago Press. (=2007, 志水速雄訳『人間の条件』ちくま学芸文庫.) (略号: HC)
- , [1958→1961] 2006, "The Crisis in Education," in *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, with an introduction by Jerome Kohn, Penguin Books, 170-193. (=1994, 引田隆也・齋藤純一訳「教育の危機」『過去と未来の間——政治思想への8試論』みすず書房, 233-264.) (略号: CE)
- , [1959a] 2006, "What Is Authority?," in *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, with an introduction by Jerome Kohn, Penguin Books, 91-141. (=1994, 引田隆也・齋藤純一訳「権威とは何か」『過去と

- 未来の間——政治思想への8試論』みすず書房, 123-192.) (略号: WA)
- , [1959b] 2003, “Reflections on Little Rock,” in *Responsibility and Judgment*, edited and with an introduction by Jerome Kohn, Schocken Books, 193-213. (=2007, 中山元訳「リトルロックについての省察」『責任と判断』筑摩書房, 253-277.) (略号: RLR)
- , [1960a] 2006, “Freedom and Politics: A Lecture,” in *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Penguin Books, 142-169. (=1994, 引田隆也・斎藤純一訳「自由とは何か」『過去と未来の間』みすず書房, 193-232.) (略号: FP)
- , [1960b] 2006, “Society and Culture,” in *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Penguin Books, 194-222. (=1994, 引田隆也・斎藤純一訳「文化の危機——その社会的・政治的意義」『過去と未来の間』みすず書房, 265-306.) (略号: SC)
- , [1960c] 2002, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Piper. (=2015, 森一郎訳『活動的生』みすず書房.) (略号: Va)
- , [1963a] 2006, *On Revolution*, Penguin Books. (=2007, 志水速雄訳『革命について』ちくま学芸文庫.) (略号: OR)
- , [1963b] 1994, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Penguin Books. (=1969, 大久保和郎訳『イェルサレムのアイヒマン——悪の陳腐さについての報告』みすず書房.) (略号: EJ)
- , [1964] 2003, “Personal Responsibility Under Dictatorship,” in *Responsibility and Judgment*, edited and with an introduction by J. Kohn, Schocken Books, 17-48. (=2007, J・コーン編, 中山元訳「独裁体制のもとでの個人の責任」『責任と判断』筑摩書房, 25-61.) (略号: PRUD)
- , [1965] 1994, “What Remains? The Language Remains: A Conversation with Günter Gaus,” in *Essays in Understanding 1930-1954*, edited by Jerome Kohn, Harcourt Brace, 1-23. (=2002, J・コーン編, 齋藤純一・山田正行・矢野久美子共訳「何が残った? 母語が残った——ギュンター・ガウスとの対話」『アーレント政治思想集成1 組織的な罪と普遍的な責任』みすず書房, 1-35.) (略号: CG)
- , [1965-1966] 2003, “Some Questions of Moral Philosophy,” in *Responsibility and Judgment*, edited and with an introduction by J. Kohn, Schocken Books, 49-146. (=2007, J・コーン編, 中山元訳「道徳哲学のいくつかの問題」『責任と判断』筑摩書房, 63-181.) (略号: SQMP)
- , [1968] 2003, “Collective Responsibility,” in *Responsibility and Judgment*, edited and with an introduction by J. Kohn, Schocken Books, 147-158. (=2007, J・コーン編, 中山元訳「集団責任」『責任と判断』筑摩書房, 195-208.) (略号: CR)
- , [1969] 1970, “Reflections on Violence,” in *On Violence*, Harcourt Brace and Company. (=2000, 山田正行訳『暴力について——共和国の危機』みすず書房, 97-175.) (略号: OV)
- , [1971a] 2003, “Thinking and Moral Considerations,” in *Responsibility and Judgment*, edited and with an introduction by J. Kohn, Schocken Books, 159-189. (=2007, J・コーン編, 中山元訳「思考と道徳の問題——W・H・オーデンに捧げる」『責任と判断』筑摩書房, 209-250.) (略号: TMC)
- , [1971b] 1972, “Thoughts on Politics and Revolution: A Commentary,” in *Crises of the Republic*, Penguin Books, 164-191. (=2000, 山田正行訳「政治と革命についての省察——一つの注釈」『暴力について——共和国の危機』みすず書房, 195-234.) (略号: TPR)
- , 1975, “Prologue (Denmark’s Sonning Prize Speech),” in *Responsibility and Judgment*, edited and with an



- introduction by J. Kohn, Schocken Books, 3-14. (=2007, J・コーン編, 中山元訳「プロローグ——ソニンク賞受賞スピーチ」『責任と判断』筑摩書房, 7-21.) (略号: DS)
- , 1977, “Public Rights and Private Interests: In Response to Charles Frankel,” in Mooney, M., and Stuber, F., eds., *Small Comforts for Hard Times: Humanists on Public Policy*, The Columbia University Press, 103-108. (略号: PRPI)
- , 1979, “On Hannah Arendt,” in Hill, Melvyn, A., ed., *Hannah Arendt: The Recovery of The Public World*, St. Martin’s Press, 301-339. (略号: OHA)
- , 1990, “Philosophy and Politics,” *Social Research*, Vol. 57, No. 1, 73-103. (=1997, 千葉眞訳「哲学と政治」『現代思想』第25巻第8号, 88-110.) (略号: PaP)
- , 1993, *Was ist Politik?: Fragmente aus des Nachlaß*, hrsg. Von Ludz, U., Piper. (=2004, 佐藤和夫訳『政治とは何か』岩波書店.) (略号: WP)
- , 2005, *The Promise of Politics*, edited and with an introduction by Kohn, J., Schocken Books. (=2008, 高橋勇夫編訳『政治の約束』筑摩書房.) (略号: PoP)

## 二次文献 (アレント研究その他)

### 【海外文献】

- Agamben, Giorgio, 1995, *Homo Sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, Guilio Einaudi editore. (=2003, 高桑和己訳『ホモ・サケル——主権権力と剥き出しの生』以文社.)
- , 1996, *Mezzi senza fine: Note sulla politica*, Torino Bollati Boringhieri. (=2000, 高桑和己訳『人権の彼方に——政治哲学ノート』以文社.)
- Bakan, Mildred, 1979, “Hannah Arendt’s Concepts of Labor and Work,” in Hill, Melvyn, A. ed., *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, St. Martin’s Press, 49-65.
- Bauman, Zygmunt, 1999, *In Search of politics*, Polity Press. (=2002, 中道寿一訳『政治の発見』日本経済評論社.)
- Beiner, Ronald, 1982, “Interpretive Essay: Hannah Arendt on Judging,” in Beiner, Ronald, ed., *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, Chicago University Press, 89-156, 164-174. (=1987, 浜田義文監訳「解釈的試論——ハンナ・アレントの判断作用について」『カント政治哲学の講義』法政大学出版局, 133-238, 252-267.)
- Benhabib, Seyla, 1992, “Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas,” in Calhoun, Craig, ed., *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, 73-98. (=1999, 山本啓・新田滋訳「公共空間のモデル——ハンナ・アレント、自由主義の伝統、ユルゲン・ハーバマス」『ハーバマスと公共圏』未来社, 69-101.)
- , 1995, “The Pariah and Her Shadow: Hannah Arendt’s Biography of Rahel Varnhagen,” in Honig, Bonnie, ed., *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, The Pennsylvania State University Press, 135-166. (=2001, 岡野八代・志水紀代子訳「パーリアと彼女の影——ハンナ・アレントによるラーエル・ファルンハーゲンの伝記」『ハンナ・アレントとフェミニズム——フェミニストはアレントをどう理解したか』未来社: 126-155.)
- , 1996, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage Publications.
- , 2004, *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens*, Cambridge University Press. (=2006, 向山恭一訳『他者の権利——外国人・居留民・市民』法政大学出版局.)
- Bernstein, Richard, J, 1986, “Rethinking the Social and the Political,” *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode*, Cambridge Polity Press, 238-259.
- , 2002, *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*, Polity Press. (=2013, 阿部ふく子・後藤正英・齋藤直

- 樹・菅原潤・田口茂訳『根源悪の系譜——カントからアーレントまで』法政大学出版局。）
- Bowen-Moore, Patricia, 1989, *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*, St. Martin's Press.
- Calhoun, Craig ed., 1992, *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press. (=1999, 山本啓・新田滋訳『ハーバマスと公共圏』未来社.)
- Canovan, Margaret, 1974, *The Political Thought of Hannah Arendt*, J. M. Dent & Sons. (=1995, 寺島俊穂訳『[新装版]ハンナ・アレントの政治思想』未来社.)
- , [1985] 1994, "Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm," in Hinchman, Lewis P., and Hinchman, Sandra K., *Hannah Arendt: Critical Essays*, State University of New York Press, 179-205.
- , 1992, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press. (=2004, 寺島俊穂・伊藤洋典訳『アレント政治思想の再解釈』未来社.)
- Collin, Françoise, 1999, "Birth as Praxis," in Joke J. Hermsen, and Dana R. Villa, eds., *The Judge and the Spectator*, Peeters, 97-110.
- Curtis, Kimberley, 1999, *Our Sense of the Real: Aesthetic Experience and Arendtian Politics*, Cornell University Press.
- D'Entrèves, Maurizio, P., 1994, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge.
- Duarte, Eduardo, Manuel, 2010, "Educational Thinking and the Conservation of the Revolutionary," *Teachers College Record*, Vol. 112, No. 2, 488-508.
- Elshtain, Jean, Bethke, 1995a, "Political Children," in Honig, Bonnie, ed., *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, Pennsylvania State University Press, 263-283.
- , 1995b, *Democracy on Trial*, BasicBooks. (=1997, 河合秀和訳『裁かれる民主主義』岩波書店.)
- Fry, Karin, A., 2009, *Arendt: A Guide for the Perplexed*, MPG Books Ltd.
- , 2014, "Natality," in Hayden, Patrick, ed., *Hannah Arendt: Key Concepts*, Acumen, 23-35.
- Flathmam, Richard E., 2005, *Pluralism and Liberal Democracy*, The Johns Hopkins University Press.
- Fraser, Nancy, 1992, "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy," in Calhoun, Craig, ed., *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, 109-142. (=1999, 山本啓・新田滋訳「公共圏の再考：既存の民主主義の批判のために」『ハーバマスと公共圏』未来社, 117-159.)
- Gordon, Mordechai, 2001, "Hannah Arendt on Authority: Conservatism in Education Reconsidered," in Gordon, Mordechai, ed., *Hannah Arendt and Education: Renewing Our Common World*, Westview Press, 37-65.
- Gottsegen, Michael, G., 1994, *The Political Thought of Hannah Arendt*, State University of New York Press.
- Habermas, Jürgen, [1962] 1990, *Strukturwandel der Öffentlichkeit : Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied, Luchterhand. (=1994, 細谷貞雄・山田正行訳『公共性の構造転換』[第2版]未来社.)
- , [1976] 1983, *Philosophical-Political Profiles: Studies in Contemporary German Social Thought*, The MIT Press, 171-187. (=1984, 小牧治・村上隆夫訳『哲学的・政治的プロフィール(上)——現代ヨーロッパの哲学者たち』未来社, 317-351.)
- Hansen, Phillip, 1993, *Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship*, Polity Press.
- , 2011, "Individual Responsibility and Political Authority: Hannah Arendt at the Intersection of Moral and Political Philosophy," in Yeatman, Anna, Hansen, Phillip, Zolkos, Magdalena, and Barbour, Charles, eds., *Action and Appearance: Ethics and the politics of Writing in Hannah Arendt*, Continuum, 134-149.
- Hayden, Patrick, 2014, "Illuminating Hannah Arendt," in Hayden, Patrick, ed., *Hannah Arendt: Key Concepts*, Acumen, 1-

- Hill, Melvyn, A. ed., 1979, *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, St. Martin's Press New York.
- Heller Agnes, and Fehér Ferenc, 1988, *The Postmodern Political Condition*, Polity Press.
- Honig, Bonnie, 1995, "Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity," in Honig, Bonnie, ed., *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, The Pennsylvania State University Press, 135-166. (=2001, 岡野八代・志水紀代子訳「アゴニスティック・フェミニズムに向かつて——ハンナ・アーレントとアイデンティティの政治」『ハンナ・アーレントとフェミニズム——フェミニストはアーレントをどう理解したか』未来社, 194-239.)
- Jay, Martin, 1978, "Hannah Arendt: Opposing Views," *Partisan Review*, Vol.45, No.3, 348-368. (=1989, 今村仁司・藤澤賢一郎・竹村喜一郎・笹田直人訳「ハンナ・アーレントの政治的実存主義」『永遠の亡命者たち——知識人の移住と思想の運命』新曜社, 398-430.)
- , 1993, *Force Fields: Between Intellectual History and Cultural Critique*, Routledge. (=1996, 今井道夫・吉田徹也・佐々木啓・富松保文訳『力の場——思想史と文化批判の間』法政大学出版局.)
- Kateb, George, 1983, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Rowman & Allanheld.
- , 1994, "Arendt and Individualism," *Social Research*, Vol.61, No.4, 765-794.
- , [2007] 2010, "Existential Values in Arendt's Treatment of Evil and Morality," in Benhabib, Seyla, ed., *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt*, Cambridge University Press, 342-373.
- Kristeva, Julia, 2001, *Hannah Arendt: Life is a Narrative*, University of Toronto Press. (=2015, 青木隆嘉訳『ハンナ・アーレント講義——新しい世界のために』論創社.)
- Kundera, Milan, 1993, *Les Testaments Trahis*, Gallimard. (=1994. 西永良成訳『裏切られた遺言』集英社.)
- Levinson, Natasha, [1997] 2001, "The Paradox of Natalty: Teaching in the Midst of Belatedness," in Gordon, Mordechai, ed., *Hannan Arendt and Education: Renewing Our Common World*, Westview Press, 11-36.
- McCarthy, Michael, H., 2012, *The Political Humanism of Hannah Arendt*, Lexington Books.
- Mewes, Horst, 2009, *Hannah Arendt's Political Humanism*, Peter Lang.
- Owens, Patricia, 2011, "The Supreme Social Concept: The Un-Worldliness of Modern Security," in *Hannah Arendt "After Modernity"*, Lawrence & Wishart, 14-29.
- Parekh, Bhikhu, 1979, "Hannah Arendt's Critique of Marx," in Hill, Melvyn, A., ed. *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, St. Martin's Press, 67-100.
- , 1981, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, The Macmillan Press.
- Parekh, Serena, 2008, *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: A Phenomenology of Human Rights*, Routledge.
- Pitkin, Hanna, Fenichel, 1981, "Justice: On Relating Private and Public," *Political Theory*, Vol. 9, No. 3, 327-352.
- , 1995, "Conformism, Housekeeping, and the Attack of the Blob: The Origins of Hannah Arendt's Concept of the Social," in Honig, Bonnie, ed., *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, The Pennsylvania State University, 51-81. (=2001, 岡野八代・志水紀代子訳「画一主義、家政、そしてブラッブの襲撃——ハンナ・アーレントにおける社会的なるものという概念の起源——」『ハンナ・アーレントとフェミニズム——フェミニストはアーレントをどう理解したか——』未来社, 79-125.)
- , 1998, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, Chicago University Press.
- Ring Jennifer, 1989, "On Needing Both Marx and Arendt: Alienation and the Flight from Inwardness," *Political Theory*, Vol. 17, No. 3, 432-448.

- Sennett, Richard, 1977, *The Fall of Public Man*, Cambridge University Press. (=1991, 北川克彦・高橋悟訳『公共性の喪失』晶文社.)
- Tsao, Roy, [2002] 2006, "Arendt against Athens: Rereading *The Human Condition*," in Williams, Garrath, ed., *Hannah Arendt: Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, Vol. I, Routledge, 359-386.
- Villa, Dana, Richard, 1996, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton University Press. (=2004, 青木隆嘉訳『ア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.)
- , 1999, *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton University Press. (=2004, 伊藤誓・磯山甚一訳『政治・哲学・恐怖——ハンナ・アレントの思想』法政大学出版局.)
- , 2008, *Public Freedom*, Princeton University Press.
- Wolin, Richard, 2001, *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton University Press. (=2001, 村岡晋一・小須田健・平田裕之訳『ハイデガーの子どもたち』新書館.)
- Wolin, Sheldon, S., 1977, "Hannah Arendt and the Ordinance of Time," *Social Research*, Vol. 44, No.1. (=1988, 千葉眞・中村孝文・斎藤眞訳「ハンナ・アレントと時間の定め」『政治学批判』みすず書房, 201-222.)
- Young-Bruehl, Elisabeth, 1984, *Hannah Arendt: For Love of the World*, Yale University Press. (=1999, 荒川幾男・原一子・本間直子・宮内寿子訳『ハンナ・アレント伝』晶文社.)
- , 2006, *Why Arendt Matters*, Yale University Press. (=2008, 矢野久美子訳『なぜアレントが重要なのか』みすず書房.)
- Zaretsky, Eli, [1995] 1997, "Hannah Arendt and Meaning of the Public/Private Distinction," in Calhoun, Craig, and McGowan, John, eds., *Hannah Arendt and Meaning of Politics*, University of Minnesota Press, 207-231. (=2001, 伊吹浩一訳「ハンナ・アレントと公的なもの/私的なものの区別の意味」『ハンナ・アレントを読む』情況出版, 230-255.)

## 【国内文献】

- 阿部里加, 2009, 「「剥き出しの生」をめぐる G・アガンベンのアレント批判を考察する——われわれは、回教徒になりうるか」『一橋研究』第 34 巻第 3 号, 59-69.
- , 2012, 「アレントの意志論における内的能力としての決意」『一橋社会科学』第 4 号, 1-12.
- , 2013, 「アレントの家庭教育観——「世界への愛」の基盤を問う——」『理想』第 690 号, 96-104.
- , 2016, 「この世界を批判する主体はいかにして成り立つか——アレントの観察の条件」『危機に對峙する思考』粹出版社, 408-428.
- 石井伸男, 1997, 「ハンナ・アレントとマルクス——『労働』と『仕事』の区別をめぐって」『高崎経済大学論集』第 40 号, 111-134.
- , 2003, 「〈社会的〉解放か、〈政治的〉解放か?——カール・マルクス VS ハンナ・アレント」吉田傑俊・佐藤和夫・尾関周二編『アレントとマルクス』大月書店, 108-128.
- 石田雅樹, 2009, 『公共性への冒険——ハンナ・アレントと《祝祭》の政治学』勁草書房.
- , 2012, 「ハンナ・アレントにおける『政治』と『教育』——シティズンシップ教育の可能性と不可能性——」『宮城教育大学紀要』第 47 号, 27-36.
- , 2017, 「ハンナ・アレントにおける「政治」と「責任」——全体主義体制下における普通のドイツ人の責任について」『政治思想研究』第 17 号, 234-260.

- 石戸教嗣, 2002, 「公共圏としての学校のシステム論的再編——アレントの『見捨てられた境遇』からルーマンの『尊厳』へ」『教育学研究』第 69 巻第 2 号, 185-194.
- 出雲春明, 2009, 「世界への愛——アレントにおける誕生、活動、教育——」『倫理学』第 25 号, 111-121.
- , 2010, 「子供への責任をめぐる二つの政治的言説——アレントとヨナス——」『倫理学』第 26 号, 33-42.
- 伊藤洋典, 1989, 「H・アレントにおける共同性の探求——『仕事』・『労働』・『活動』の概念を中心として」『政治研究』第 36 号, 107-160.
- , 2000, 「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——」『熊本法学』第 97 号, 29-84.
- , 2001, 『ハンナ・アレントと国民国家の世紀』木鐸社.
- 市野川容孝, 2006, 『社会』岩波書店.
- , 2010, 「社会的なもの、政治的なもの、文化の文節と接合——近現代のドイツを例として」『社会思想史研究』第 34 号, 69-84.
- 市村弘正, 2007, 『『増補』敗北の 20 世紀』ちくま学芸文庫.
- 稲葉振一郎, 2008, 『「公共性」論』NTT 出版.
- , 2017, 『政治の理論——リベラルな共和主義のために』中公叢書.
- 稲森竜太郎, 2005, 『ハンナ・アレントの芸術概念』学位論文 (博士), 千葉大学.
- 井上達郎, 2017, 「アレント思想における『私的領域』概念の存立意義——『私有財産』論に着目して——」『現代社会学理論研究』第 11 号, 81-93.
- , 2018, 「アレント『私的領域』概念における『個人的なもの』の位相——全体主義論から道徳哲学論へ——」『立命館産業社会論集』第 54 巻第 2 号, 15-35.
- , 2019, 「子どもの『新生』を通じた『世界』の再生と持続——H・アレント『保守的』教育論の思想的含意——」『立命館産業社会論集』第 54 巻第 4 号, 67-86.
- 今出敏彦, 2013, 『ハンナ・アレントの『人間の条件』再考——世界への愛——』近代文藝社.
- 宇野邦一, 2012, 『アメリカ、ヘテロトピア——自然法と公共性』以文社.
- 大澤真幸, [2015] 2018, 『自由という牢獄——責任・公共性・資本主義』岩波書店.
- 岡野八代, 1997, 「法の『前』」『現代思想』第 25 巻第 8 号, 224-239.
- , 2001, 「暴力論再考——アレントに抗して、アレントとともに」『ハンナ・アレントを読む』情況出版, 132-152.
- , 2009a, 「家族の時間・家族のことば——政治学から／政治学への接近の可能性」『現代思想』第 37 巻第 2 号, 180-199.
- 岡野八代, 2009b, 「近代思想における『愛』の虚偽」『岩波講座 哲学 12 性／愛の哲学』岩波書店, 65-90.
- , 2012, 『フェミニズムの政治学——ケアの倫理をグローバル社会へ』みすず書房.
- 梅木達郎, 2002, 『脱構築と公共性』松籟社.
- 小野紀明, 1996, 『二十世紀の政治思想』岩波書店.
- 金井淑子, 2009, 「家族・親密圏・根拠地——親密圏の脱・暴力化と『自己領域』——」『岩波講座 哲学 12 性／愛の哲学』岩波書店, 137-168.
- 金刺亮介, 1993, 「私有財産と私的領域——ハンナ・アレントの私有財産論」『法哲学年報』, 127-135.

- 亀喜信, 2010, 『ハンナ・アレント——伝えることの人間学』世界思想社.
- 川崎修, [1998] 2005, 『アレント——公共性の復権』講談社.
- , 2010a, 『ハンナ・アレントの政治理論 アレント論集Ⅰ』岩波書店.
- , 2010b, 『ハンナ・アレントと現代思想 アレント論集Ⅱ』岩波書店.
- 川原彰, 2006, 『現代市民社会論の新地平——《アレント的モメント》の再発見』有信堂
- 木前利秋, 2001, 「労働と必然性——『活動的生活』再考」『ハンナ・アレントを読む』情況出版, 108-131.
- , 2008, 『メタ構想力——ヴィーコ・マルクス・アレント』未来社.
- , 2010, 「新たな自然の地平に寄せて——H・アレントの『社会』概念・再考」『社会思想史研究』第34号, 23-36.
- 金慧, 2011, 「自律と所有——自己尊重の社会的基盤をめぐって——」, 須賀晃一・齋藤純一編『政治経済学の規範理論』勁草書房, 117-132.
- 木村浩則, 2001, 「アレント教育論における『保守』と『革新』——ハンナ・アレントの教育理解再考」『近代教育フォーラム』第10号, 249-262.
- 栗原彬, 2005, 『「存在の現われ」の政治——水俣病という思想』以文社.
- ゴイス、レイモンド, 2004, 『公と私の系譜学』, 山岡龍一訳, 岩波書店.
- 小玉重夫, 1999, 『教育改革と公共性——ボウルズ=ギンタスからハンナ・アレントへ』東京大学出版会.
- , 2001, 「始まりの喪失と近代——アレントにおける出生と教育」『ハンナ・アレントを読む』情況出版, 153-163.
- , 2013, 「ハンナ・アレントとベーシックインカム——脱冷戦的思考の方へ」『理想』第690号, 50-61.
- , 2013, 『難民と市民の間で——ハンナ・アレント『人間の条件』を読み直す』現代書館.
- 小山花子, 2013a, 「不服従——政治的あるいは道徳的——」『理想』第690号, 62-73.
- , 2013b, 『観察の政治思想——アレントと判断力』東信堂.
- 権安里, 2006, 「ハンナ・アレントとポスト・ハーバーマスの公共論——社会学におけるアレント公共空間論の受容をめぐって——」『ソシオサイエンス』第12号, 30-45.
- 齋藤純一, 1997, 「表象の政治／現われの政治」『現代思想』第25巻第8号, 158-177.
- , 2000, 『公共性』岩波書店.
- , 2005, 『自由』岩波書店.
- , 2008, 『政治と複数性——民主的な公共性にむけて』岩波書店.
- 齋藤純一編, 2003, 『親密圏のポリティクス』ナカニシヤ出版.
- 坂本貢造, 1988, 「ハンナ・アレントの『政治』イメージ——ユダヤ人問題の文脈において」『思想』第770号, 56-78.
- 笹沼弘志, 2008, 『ホームレスと自立／排除——路上に〈幸福を夢見る権利〉はあるか』大月書店.
- 池明観, 1989, 『現代に生きる思想——ハンナ・アレントと共に』新教出版社.
- 篠原雅武, 2007, 『公共空間の政治理論』人文書院.
- , 2011, 「アレントの思想における『権利をもつ権利』の検討」『社会思想史研究』第35号, 118-136.
- 杉浦敏子, 2002, 『ハンナ・アレント入門』藤原書店.
- 佐藤和夫, 1997, 「かけがえのなさの思想家としてのアレント——『アレント・ルネッサンス』と現代文化」『唯物論研究年誌』第2号, 230-240.

- , 2001, 『女たちの近代批判—家族・性・友愛』 青木書店.
- , 2002, 「解説」佐藤和夫編, アーレント研究会訳, 『カール・マルクスと西欧政治思想の伝統』 大月書店, 323-341.
- , 2003a, 「家族・親密圏・公共性——H・アーレントの公私観の視角から」 山口定・佐藤春吉・中島茂樹・小関素明編『新しい公共性——そのフロンティア』(立命館大学人文科学研究所研究叢書第 16 輯) 有斐閣, 59-80.
- , 2003b, 「世界疎外と精神の生きる場——活動とは何か」 前掲『アーレントとマルクス』 大月書店, 76-106.
- , 2004, 「親密圏を根圏として脱構築する」『唯物論研究年誌』 第 9 号, 8-38.
- , 2006, 「近代を批判するジェンダー理論のために」『唯物論研究年誌』 第 11 号, 36-62.
- , 2017, 『〈政治〉の危機とアーレント——『人間の条件』と全体主義の時代』 大月書店.
- 佐藤春吉, 2003, 「H・アーレントと公共空間の思想——J・ハーバーマスの視点を交えて」『新しい公共性——そのフロンティア』 有斐閣, 30-58.
- , 2004, 「ハンナ・アーレントはなぜ見直されているのか——その魅力と問題点」『唯物論研究年誌』 第 9 号, 230-252.
- 柴田寿子, 1997, 『『光の物語』と『闇の記憶』——アーレントにおける政治と歴史認識』『現代思想』 第 25 巻 第 8 号, 250-262.
- 高橋哲哉, 1995, 『記憶のエチカ——戦争・哲学・アウシュビッツ』 岩波書店.
- , 1998, 「赦しと約束——アーレントの〈活動〉をめぐる」『哲学』 第 49 号, 84-95.
- 高橋若木, 2013, 「プライベートな“現れ”: アーレントを今読む意味」『理想』 第 690 号, 84-95.
- 田中智輝, 2016, 「教育における『権威』の位置——H. アーレントの暴力論をてがかりに——」『教育学研究』 第 83 巻第 4 号, 461-473.
- 田中智志, 2009, 「希望の肯定性——教育哲学の論じられなかったテーマ——」『教育哲学研究』 一〇〇号記念特別号, 361-376.
- 田村哲樹, 2009, 『政治理論とフェミニズムの間——国家・社会・家族』 昭和堂.
- 千葉眞, 1996, 『アーレントと現代』 岩波書店.
- , 2005, 「アーレントにおける私的なものに関する一考察」『季刊 iichiko』 第 87 号, 85-93.
- 対馬美千子, 2016, 『ハンナ・アーレント——世界との和解のころみ』 法政大学出版局.
- 寺井綾菜, 2017, 「「革命」という持続と断絶——「始まり」の後のハンナ・アーレント」『政治思想研究』 第 17 号, 360-391.
- 寺島俊穂, 1990, 『生と思想の政治学——ハンナ・アーレントの思想形成』 芦書房.
- , 1998, 『政治哲学の復権——アレントからロールズまで』 ミネルヴァ書房.
- , 2006, 『ハンナ・アーレントの政治理論——人間的な政治を求めて』 ミネルヴァ書房.
- 豊泉周治, 2003, 「コミュニケーション的行為と『人間の条件』——ハーバーマスとアレント」 前掲『アーレントとマルクス』 大月書店.
- 仲正昌樹, 2003, 『不自由論——「何でも自己決定」の限界』 ちくま新書.
- , 2009, 『今こそアーレントを読み直す』 講談社現代新書.
- 中村健吾, 2014, 「境界線を引きなおして他者を迎え入れる——公共圏、親密圏、シティズンシップ」 田中紀行・

- 吉田純編『モダニティの変容と公共圏』京都大学学術出版会, 97-121.
- 中山元, 2017, 『アレント入門』ちくま新書.
- 西永良成, 1998, 『ミラン・クンデラの思想』平凡社.
- 仁平典宏, 2009, 「〈シティズンシップ／教育〉の欲望と組みかえる——拡散する〈教育〉と空洞化する社会権——」『自由への問い5 教育——せめぎあう「教える」「学ぶ」「育てる」——』岩波書店, 173-202.
- 朴順南, 2007, 「ハンナ・アーレントにおける『世界』概念——教育と権威の位置づけをめぐる——」『哲学』第115集, 25-43.
- 平子義雄, 2008, 『公共性のパラドックス——私たちこそ公共精神の持ち主』世界思想社.
- 藤田省三, 1995, 『全体主義の時代経験』みすず書房.
- ベンハビブ, セイラ, 2001, 「個人的なものは政治的なものではない」, 柏木信泰訳『ハンナ・アーレントを読む』情況出版, 214-229.
- ボルノー, オットー・フリードリヒ, 1973, 『対話への教育——ボルノー講演集——』, 浜田正秀他訳, 玉川大学出版部.
- 前川玲子, 2014, 『亡命知識人たちのアメリカ』世界思想社.
- 牧野雅彦, 2015, 「アレントと『根源悪』——アイヒマン裁判の提起したもの——」『思想』第1098号, 50-80.
- 宮寺晃夫, 2007, 「政治学と教育学は出会えるか——アレントの『統合教育批判』を読む——」『近代教育フォーラム』第16号, 221-231.
- , 2009, 「自由を／自由に育てる——『教育の私事化』と公共性の隘路——」『自由への問い5 教育——せめぎあう「教える」「学ぶ」「育てる」——』岩波書店, 75-99.
- 村松灯, 2013, 「非政治的思考の政治教育論的含意——H・アレントの後期思考論に着目して——」『教育哲学研究』第107号, 153-171.
- , 2015, 「政治的判断において『他者』とは誰か——H・アレントにおける『複数性』概念の射程——」『教育哲学研究』第111号, 91-110.
- 百木漠, 2018, 『アレントのマルクス——労働と全体主義』人文書院.
- 森一郎, 2007, 「子どもと世界——アレントと教育の問題」『哲学雑誌』第122巻第794号, 92-112.
- , 2008, 『死と誕生——ハイデガー・九鬼周造・アレント』東京大学出版会.
- 森政稔, 2010, 「〈政治的なもの〉と〈社会的なもの〉——その対抗と重なり」『社会思想史研究』第34号, 8-22.
- 森川輝一, 2002, 「アレント解釈を読む(一)」『名城法学』第52巻第1号, 51-79.
- , 2003, 「アレント解釈を読む(二・完)」第52巻第4号, 63-111.
- , 2004, 「『出生』について——アレントにおける政治的なもの『はじまり』——」『思想』第958号, 5-28.
- , 2010, 『〈始まり〉のアレント——「出生」の思想の誕生』岩波書店.
- 森分大輔, 2007, 『ハンナ・アレント研究——〈始まり〉と社会契約』風行社.
- 矢野久美子, 2002, 『ハンナ・アレント、あるいは政治的思考の場所』みすず書房.
- , 2013, 「危機の時代の公私二元論」『理想』第690号, 40-49.
- , 2014, 『ハンナ・アレント——「戦争の世紀」を生きた政治哲学者』中公新書.



- 山口定, 2003, 『市民社会論——歴史的遺産と新展開』 有斐閣.
- 山之内靖, 1996, 『システム社会の現代的位相』 岩波書店.
- 山本哲士, 2005, 「『パブリックなもの』と『ソーシャルなもの』の対立」『季刊 iichiko』第 86 号, 28-56.
- 山本理顕, 2015a, 『権力の空間／空間の権力——個人と国家の〈あいだ〉を設計せよ』 講談社選書メチエ.
- , 2015b, 「『個人と国家の〈間〉を設計せよ』を語る」『季刊 iichiko』第 125 号, 6-36.
- 吉澤夏子, 2012, 『「個人的なもの」と想像力』 勁草書房.
- 吉田傑俊・佐藤和夫・尾関周二編, 2003, 『アーレントとマルクス』 大月書店.
- ラミス, チャールズ・ダグラス, [1998] 2007, 『ラディカル・デモクラシー——可能性の政治学』, 加地永都子  
訳, 岩波モダンクラシックス.



## 初出一覧

本稿は、既に刊行された論文（いずれも単著）を部分的に改訂・加筆を加えたうえで使用している章がある。発表論文とその該当章は以下の通りである。

### 序章

……本稿のための書き下ろし

### 第1章

……本稿のための書き下ろし

### 第2章

……井上達郎, 2017, 「アレント思想における『私的領域』概念の存立意義——『私有財産』論に着目して——」『現代社会学理論研究』第11号, 81-93.

### 第3章

……井上達郎, 2018, 「アレント『私的領域』概念における『個人的なもの』の位相——全体主義論から道德哲学論へ——」『立命館産業社会論集』第54巻第2号, 15-35.

### 第4章

……井上達郎, 2019, 「子どもの『新生』を通じた『世界』の再生と持続——H・アレント『保守的』教育論の思想的含意——」『立命館産業社会論集』第54巻第4号, 67-86.

### 終章

……本稿のための書き下ろし