

## ハンナ・アーレントの政治哲学（5）

—— 国際的地平における「自然状態」の超克の思想として ——

～ 千葉眞氏の論文に依拠して～

志 水 紀 代 子

## Hannah Arendt's Political Philosophy (5)

—— As the Transcending-thought of "Natural-situation"

on the International-political-horizon ——

～ From S. Chiba's Treatise on Her Thinking ～

Kiyoko SHIMIZU

は じ め に

1994年3月現在にあって、この1年間に生じたさまざまな事柄を想起するとき、われわれは、まさに世紀末の混沌（カオス）の渦中にあることを否応なしに実感させられる。新たな秩序構築の見通しの立たない中で、普遍秩序の国際機構であるべき「国連」すらもが、暴力装置や強権発動で世界に台頭し、再び我々を野蛮へ引き戻し、脅かそうとするかのようなのである。21世紀に向かう国際的な地平において、国際社会を「自然状態」から脱却させることを目標としていたはずの「国連」は、今、その設立当初の大義名分であった「諸国の共通利益である平和計画」そのものの思想的基盤が大きく揺らいでいる。

いみじくも20世紀は、「戦争の世紀」であったと言われるが、第一次・第二次世界大戦をはじめ、今世紀に行なわれたすべての戦争で戦死した人々の数は、19世紀までのすべての戦死者の総数をあわせた数よりもはるかに多い<sup>1)</sup>という。今世紀に入ってからさまざまな国際機構の数が急増したのは、このことと無縁ではない。状況そのものが複雑化し、解決困難な事態が増え続けたことを示しているのである。「主権国家」の地位を享有する個々の主体が、「国家の主

権的自由」を根拠にして、一「戦争の自由」こそ国際連盟規約から不戦条約を経て、段階的に制限され、国連憲章に至って法的にはほぼ完全に奪われることになったものの、一「軍備の自由」をなお存続していることの結果として、国際社会をして「万人の万人に対する闘争」という意味での「自然状態」たらしめてきたのである。

今日、旧ユーゴの民族浄化の問題は、いよいよ泥沼化し、なお出口が見えてこない。イスラエルとPLOの劇的な和平条約締結も、現実に事態収拾の実効性を持つには程遠い。事態は決して好転しておらず、テロが頻発する中で、とめどもない報復の応酬が繰り返されている。北朝鮮（朝鮮民主主義人民共和国）が、国連の安保理が採択したIAEA（国際原子力機関）の検査の受け入れを拒否して、核兵器製造・保有の疑惑がいよいよ深まり、その真意をめぐって武力制裁で威嚇しながら、緊迫した外交交渉が続けられている。カンボジアにおいても、なお戦火が絶えることはない。

「社会主義」社会の崩壊を、壮大な観念の過剰が生み出した実験の失敗だと結論づけるのは容易いだろう。だが、資本主義諸国とまったく無縁のところでは社会主義の国が生まれ、まったく無関係に崩壊していったなどということはいえない。資本主義経済が世界を市場化し、情報化が進む程に、世界はいよいよ狭くなって、生活格差、貧富の差が多数の人々の前に一目瞭然となって、これらに繋がる経済問題が他のすべての政治問題の根本原因になってきていることについては、前回の論考でも触れた。<sup>2)</sup>「歴史の終焉か」(“The End of History?”)を著したフランシス・フクヤマ (Francis Fukuyama) は、冷戦の終結によって、これまでの歴史の一定の「思考の枠組み」であった経済的自由主義が共産主義に勝利を収め、それが「西欧の理念」の勝利を意味するものであっても、世界はなお宗教の原理主義とならんで、エスニックな人種意識をあくまでも中軸とする排他的なエスノナショナリズムの挑戦を受けている、と指摘している。<sup>3)</sup>このように見てくる時、改めて、「思想の枠組み」としての国際機構の在り方が、今真剣に問われなければならないことが一層明らかになってくる。

またこの、21世紀に向けて今なお進行しつつある「戦争の世紀」にあって、戦火に追われ故国を捨てざるをえなかった多くの難民や、また「国家」に見捨てられた棄民が、世界の各地で飢餓に瀕し、生存の危機に直面している現実があり、他方それを、ただ手をこまねいて傍観していなければならない現実がある。それはまた人々の感性を鈍化させ、無気力にしていく。リアルタイムに流される情報が、新鮮で生々しければ生々しいだけ、人々は一層苛立ち、やがて無力を思い知らされるからである。事態収拾の困難さに悲観し、絶望的な終末論に人々がこころを捉えられていることも事実であり、極限状況を生きる彼らが、その無残に破壊された文明の瓦礫の中で、その全存在を通して問いかけているものを、無感動・無表情に右から左へ流していく側の病理も、まさに今の時代を反映していて、一層不気味であると言わねばならない。幼い肩に重いライフル銃を食い込ませてブラウン管の中から見つめる次世代のまなざしと、そ

れを受験戦争に疲れて無表情に見つめる同じ世代の眼差しは、同じこの地球上で、きたるべき21世紀の幕開けを予感させていると言えないだろうか。

それらがわれわれの今日のリアルな世界の現状であることに、人々が気づかなければならないだろう。

さらに今、高度科学技術文明の数々の歴史を刻みつつ、他方で地球環境汚染をはじめ、多くの生物の死滅や森林伐採、遺跡の破壊など、過去の人類の遺産が壊され、失われている現実がある。せめてこの時期、20世紀の「負の遺産」を21世紀に極力持ち越さないようにすることが、今を生きる我々の「地球市民」としての最低限度の責任であることを人々が共有していく必要がある。

さて、これまでの拙稿において、H・アーレントがこの現代社会の科学技術文明に対して抱いた危機意識を共有することにおいて、さらには、彼女の政治理論が、これまでの家父長的な権威主義やバイアスのかかった論理構造を根底から問い直す「女性学」(feminin studies)誕生に大きなインパクトを与えたことをそこに重ね合わせて、彼女の政治哲学と、フェミニズムが目指す真の人間解放・世界変革の思想が、現実の世界にどのような有効性を発揮しうるかを検証してきた。今回これを、国際政治の舞台における普遍原理・国際機構の思想と関わらせて追求してみたいと思う。さらに先進工業国の大衆消費社会の現実のただ中であって、知識人や個々の市民がどのような視点に立ち、どのような意識を持って、自らの生きる世界に、どのように参画していくことが求められるかについて、前回に引き続き考えてみたい。個々の市民レベルにおいてこのような「世界への参加」がなければ、今や我々の存在基盤そのものが危機に瀕するところまで人類は追い詰められていると言っても過言ではない。気づいた人が「活動」(action)をおこさなければならないからである。

アーレントの政治理論のもつ奥深さについて、今回は、千葉真氏『アーレントと自由の政治』(『思想』1994年3月号、岩波書店)をベースにしなが、国際社会における「自然状態」——つまりホッブズ的な意味における「自己保存のための自然権」であるが、——この自然権の自由を、カントを深く敬慕したアーレントに準えて、カント流に言えば、「世界の中にいかに真の自由を実現することができるか」、どのようにして「あるべき自由」として説得力あるかたちで越えていくことができるかを、アーレントに即して検証してみたい。

とりわけ千葉氏が論考の中心テーマとしているアーレントの自由の政治における「世界参加の政治と抵抗の政治」のせめぎ合いを詳しく取り挙げて、それを読み解くことから、今日の世界政治の難局に、アーレントの政治理論が変革の可能性の一条の光となりうることを、明らかにしたいと思う。

## 【アーレントとハーバーマスの政治理論の違い】

すでにこれまでに述べてきたことでもあるが、彼女の政治理論が、その哲学的出自の故に、極めて独創的で独自性に富んだものであることに、まず最初に触れておきたい。

千葉氏はその論考の冒頭において、彼女の政治理論の真骨頂をなすものとして、「政治の存在理由は自由であり、その経験の場は活動である」という言葉を挙げて、アーレントにおいては、政治と自由と活動とが確固たる三位一体の方式によって相互に統合され補完されていることを明らかにしている。<sup>(原1)</sup>

周知のとおりアーレントは、その代表的著作である『人間の条件』（1958年）の中で、人間の活動を「労働」（labor）、「仕事」（work）、「活動」（action）の3つのタイプに分けて、それぞれの働きを区別しているが、人間にとってもっともふさわしい政治的な働き場として位置づけられる「活動」には、常に「市民の公的な自由」の存在が前提されている。個々人が自由に活動する場が、「公的な領域」（public sphere）として定義されるまさにこの点において、彼女の政治の「独自性」（sui generis）が発揮されるのである。アーレントのこのような立場は、J・ハーバーマスやシェルドン・S・ウオリンとともに、「公的領域」の議論に先鞭をつけたパイオニア的理論家として位置づけられる。

「政治的なもの」の概念を国家現象の中に集約的に見ていく従来の視点を峻拒し、むしろ逆にそれを市民相互の共同行為の場としての「公的領域」に組み替えていく作業を通じて、「近代末期」（late modernity）における国家権力の巨大化と凝集化、さらには一般市民の私化傾向を政治的に批判する道備えをしたと理解することができよう。<sup>(5)</sup>

そして彼らが、これによって、「政治的なもの」の本来の場としての「公的領域」を、政治およびデモクラシーの主要な拠点として再定式化したとも言い得ることが指摘される。<sup>(原2)</sup>

しかしながら、アーレントとハーバーマスを比較したとき、この「公的領域」の評価を巡っては、なお三つの点で両者の間に基本的な相違が見られる。

すなわち、まず最初にハーバーマスが、コミュニケーション「理論」—近年においては「倫理」—の目的を「公的領域」における討議や議論などの多様な言説のプロセスを通じてコンセンサスを達成する点にあるとするのに対して、アーレントはむしろ、「公的領域」は人々が共通の公的事柄への関わりを通じて共に活動する場として、さらには斬新な行為、卓越した行為が模索され行なわれる場として理解している。<sup>(原3) (6)</sup>

第二に両者は、「公的領域」と市民社会との関係に関する見方において大きな隔りがある。

ハーバマスが、とくに初期の著作『公共性の構造転換』（1962年）において、多分に社会学的かつ制度論的アプローチを採用しつつ、「公的領域」が伝統的に市民社会と呼ばれてきたものに根づいており、そこから派生することを想定しているのに対して、他方アーレントの現象学的かつ実存主義的アプローチは、「公的領域」を社会学的にまた制度論的に位置づける試みには馴染まないだけでなく、「公的領域」とすべての社会的なものとの間に厳密な境界線を設けてしまう傾向にある。彼女はむしろ基本的に、社会的なものを、「公的領域」の創造的可能性や政治の自由を蚕食していく体系的組織化と一元的全体化の勢力として捉えているのである。<sup>(原4)</sup>

第三の相違点は、差異と評価の問題に関連することである。ハーバマスの「公的領域」の理論は、一般的にそのコミュニケーションの合理性の目標として統一化ないしコンセンサスの形成を目指す局面を、その独自の傾向性としてもっており、その限りでそれは、差異と闘争<sup>(原5)</sup>それ自体を、容易には受けつけない体質を有している。他方においてアーレントの「公的領域」の理論が目指すのは、コンセンサスや合意の獲得というよりは、むしろ人間の条件としての「複数性」の保持と活性化のための可能性を最大限に確保することにある。というのも、彼女の主張するところによれば、「区別と平等性という二重の性格をもつ」人間存在の「複数性」こそが、世界と自己の基本法則であるにとどまらず、自由の本質的条件を構成するものだから<sup>(原6) 7)</sup>である。

### 【活動の二つの概念—共同行為と闘争行為—について】

以上見てきたとおり、千葉氏はハーバマスと基本姿勢において異なるアーレントの活動概念が、二重の性格を持つ点に注目している。彼はこれらの活動概念の由来が、ひとつはアリストテレスの共同行為の概念からきており、もう一つは、ホメロスの系譜にみられる「闘争」(agon)の意味合いを帯びた勇壮な行為の概念であることに言及する。この活動概念の二重性こそが、今回の彼の論考のキー・ポイントになるのである。

さてアーレントの活動概念の第一にあげられる共同行為の概念とは、〈アリストテレスによって要約された「政治的生活」(bios politikos)に関する古代ギリシャの経験を彼女なりに理論的に再構成した試みに依拠している。<sup>(原7)</sup>

彼女の斬新な理解にしたがえば、活動は言論と同様に「複数性」(plurality)という人間の基本的条件に基礎づけられているが故に、それは常に人々の間において生起するものであり、人々の既存の「関係の網の目」の中で行なわれるものにほかならない。「他の人々が周囲に存在していること」こそ、活動の規定的特徴を表すものでもある。<sup>(原8) 8)</sup>

アーレントがこのような見解の根底においた「公的空間」とは、ギリシャの「ポリス」（都市国家）がその具体的な原型をなしている。「ポリス」は、決して単に静態的な意味で通常の制度論的ないし地勢学な仕方<sup>(原9)</sup>で理解されてはならないのであって、彼女の理解においては、人々の共同行為こそが「ポリス」（＝公的空間）を創造しつつ同時に保持していくのである。

「正確に言えば、ポリスとは、ある一定の物理的位置を占める都市国家ではない。むしろそれは、ともに活動し、ともに語ることからおのずと生まれる人々の組織である。そしてその真なる空間は、この目的のためにともに生きる人々の間に存在するのであり、彼らがたまたまどこにいるかということは、<sup>(原10)</sup>重要なことではない。」

つまり、〈市民がともに言葉と行為とを共有することを通じて活動する時にのみ、その場所と時においてのみ、「公的領域」は市民の「現われ」の「公的空間」となる〉のである。<sup>9)</sup>

このことは、換言すれば、〈こうした市民の共同行為が生起する限り、そしてそれが生起する限りにおいてのみ、「公的領域」は、自由の出現する現場そのもの、行為者たちの人格的アイデンティティ<sup>(原11)</sup>が開示される現場そのものとなる〉のである。（強調は千葉氏）千葉氏はこのことをさらに敷衍して、

例えば、しばしば「新しい社会運動」と呼称されるものや、危機感を共有する人々による反核デモ、さらには地球環境の将来に関する公的討議や意見表明や政策提案のために組織化される世界市民のネットワークなどを含む多種多様な共同行為をも示唆するものと理解して間違いではないであろう。

と述べているが、<sup>10)</sup>このような見解は、今日 NGO の活動等を担っている市民たちの活発な活動の有り様を思い浮べる時、大いに共感するものがある。またこのことが、今日非常に重要であることをここにおいて特に強調しておきたい。

ところで彼はまた、アーレントのこのような〈市民の「現われ」と自由の「公的空間」〉に関する見解の背後に、「世界の現象学的理解」を想定するのは自然なことだろうと述べて、すでに多くの研究者が指摘しているとおり、M・ハイデガーによる「現存在」（Dasein）の「世界内存在」（In-der-Welt-sein）の影響を認めている。しかしながら彼はさらに、アウグスティヌスの「世界」概念（saeculum; mundus）の、決定的な影響をとりわけ大きく指摘するのである。

神によって創造された被造世界を自分たちの純然たる人間世界へと、つまり名実ともに自

分たちの「故郷=住まい」(Heimat)へと作り変えていくのは、そこにただ住んでいるだけの住民ではなく、この世界を愛し世話をする人々である。さらにこの「世界への愛」(dilectio mundi; amor mundi)を通じて、初めて彼らはこの世界の真なる市民となり、<sup>(原12) 11)</sup> 被造世界は本来の意味で人間たちの世界となるのである。

ところで千葉氏の関心は、先にも述べたとおり、アーレントの活動概念のうちで、特に第二の闘争的行為の重要性を明らかにすることにある。

このアゴーンの行為の概念もまた、ホメロスのおよびペリクレス的視角からみられた戦士社会としての古代ギリシャの政治的経験を、彼女なりに理論的に再構成した解釈学的試みに根拠づけられている。アーレントによれば、この闘争的で競技的な活動概念は、古代ギリシャ人のいわゆる闘争精神によって生み出されたものである。……しかしながら、この闘争的行為がアナキーへの不断の傾斜と反民主主義的な傾向性を有するものであり、<sup>(原13) 12)</sup> 「公的領域」すらも破壊しかねないものである事実は、留意されねばならない点であろう。

そして彼は、「闘争(アゴーン)」と「協調的行為」つまり、活動の二つの概念一が矛盾することなく必然的に統合される論拠を、アーレントがどこにも示していないことに注意を促している。だが、彼がここにおいて明らかにしてみせたように、「活動」を二つの側面に区分することによって、彼女の自由の政治は、「世界形成の政治」と「抵抗の政治」というすっきりした二局構造として理解することができるのである。つまり、〈これらの二局面を備えたアーレントの自由の政治のヴィジョンは、国民国家の境界線の内と外の双方における民主政治の理論の定式化という現代的課題に鑑みて、十分な有意性と理論的潜在力を兼ね合わせて包蔵しているものと考えることができるであろう〉<sup>13)</sup> という見通しを立てることができるからである。  
(強調は引用者)

### 【政治の二つの局面—世界形成と抵抗の政治】

さて、千葉氏は、「世界形成の政治」へのアーレントの傾倒が、『人間の条件』(1958年)、『革命について』(1963年)、『過去と未来との間に』(増補版、1968年)などにおいて展開された政治体の創設(founding)のテーマになっており、この関連で彼女が、特に古代ローマ共和国の創設および近代のアメリカ共和国の創設に尽きせぬ関心を示したことを明らかにする。それは〈これらの政治的創設が、政治体を構成する活動であると同時に、何か新しいもの、何か<sup>(原14)</sup> 統的なものを創始する人々の活動の帰結として理解できる〉からであった。

ところでアーレントのこの政治的創設に対する持続的な興味は、先に検討した二つの活動概念—闘争的行為と共同行為—の双方を内包するものである。〈政治体の創設者たちの闘争的かつ妙技的で革命的な行為なくしては、新しいもの—つまり、新しい自由の政治体—が生まれ出される可能性はなく、また新しい政治体制を固める制度的枠組みが設定される可能性もないからである。それと同時に、政治体およびその制度的枠組みを創造し、維持しようとする人々の協力的努力なくしては、いかなる政治的創設といえども、成功を収め、存続することは不可能である。<sup>14)</sup>〉

### 【抵抗の政治について】

次に千葉氏は、アーレントの今一つの自由の政治の様式として、「抵抗の政治」を挙げる。この様式は、対概念である世界形成のそれに比較して明晰さに乏しく、その輪郭も不明瞭であるとしながらも、彼は彼女の本来の政治のヴィジョンそれ自体が、一貫して抵抗の姿勢に貫かれていたことを浮き彫りにすることにおいて、このことに確信を深めているのである。アーレントは、〈科学技術的なものであれ、イデオロギー的なものであれ、系統的組織化およびプロセスの自己循環化を示すもろもろの勢力が、人々の活動と自由の公的空間を侵食する時には、それらに対して抵抗を厭わなかった<sup>15)</sup>〉のである。しかしまた、ここで注目しなければならないことは、彼女の抵抗の政治が、反面、保持ないし保存の政治でもあったことである。（強調は引用者）

というのも、その抵抗の政治は、近代世界における系統的組織化、プロセスの自己循環化、全体化の諸勢力の浸潤に抗することによって、人々の「複数性」の共通世界を保持し、活動と自由の可能性を保存しようと試みるからである。<sup>(原15) 16)</sup>

ところでアーレントの本来の政治の可能性を摘み取ってしまいかねない、近代世界の外的な勢力として、具体的に、〈全体主義における「自然の法と歴史の法」という自己正統化のイデオロギー、社会的なものの平準化および画一化の要求、大衆消費社会の道具主義および功利主義、行為様式における価値のヒエラルキーの現代的逆転を背景とした労働の無世界的な精神構造とその際限なきプロセスの浸潤、科学技術的知=権力の「普遍化」など<sup>17)</sup>〉が挙げられる。

さらに千葉氏は、アーレントの「抵抗の政治」について、それが具体的に三つの個別的事象との関連で展開されていったことに言及している。それらは、一つに市民的不服従の問題、二つにパリアの世界に対する態度の問題、そして三つ目に極限状況における哲学者の真理へのコミットメントの問題である。<sup>18)</sup>



第一の「市民的不服従」について、彼女は『共和国の危機』（1972年）に収められている「市民的不服従」の論考の中で、公民権運動やヴェトナム反戦運動に代表される、1950年代および60年代のアメリカ合衆国における種々の市民的不服従を積極的に評価しているのであり、さらにここにおいて、アーレントは、「市民的不服従」（civil disobedience）と「良心的拒否」（conscientious objection）を明確に区別している。

彼女の理解するところによれば、市民的不服従は、ソクラテスとヘンリー・デイヴィッド・ソローという二人の著名な個別的な歴史的人物との結びつきにもかかわらず、一般的には少数派の組織化された市民による集合的行為の形態をとる。これに対して良心的拒否の方は、通常、道徳的規範—世俗的であるにせよ、超世俗的であるにせよ—に基づく、国家の政策に対する個人の抵抗として見なされているのである。<sup>(原16)</sup>

したがって一方の市民的不服従は、本来的に政治的性格を有し、自分たちの行為の影響を考慮し、多数者の意見を真剣に受け止め、多数者がその意見を変えるように説得し、さらにまた政治体の特定の政策に異議を唱えることを通じて政治体の共通善を保持しようと試みるのである。他方、これに対して良心的拒否の本質は、むしろ基本的に非政治的であると理解される。というのも、良心はここでもまた、もっぱら世界の保持にかかわるといふよりも、不正や悪への抵抗の道徳的必然性を主張するからである。……良心の有するこのような無世界的（acosmic）——したがって非政治的——な道徳主義ないし主観主義の一つの際立った事例は、例えば、次のような古いラテン語のことわざに見られるのである。<sup>(原17) 19)</sup>「正義をしてならしめよ。たとえ世界は滅ぶとも」（Fiat justitia et pereat mundus.）

以上に見るとおり、アーレントは、良心的拒否者の道徳主義や主観主義との著しいコントラストにおいて、市民的不服従者を革命主義者とともに、世界への根強い傾倒、つまり「世界を変革しよう」という願望を共有していると考えるのである。さらにM・ウエーバーの用語法にならって、彼は次のようにも言い換えている。

良心的拒否者の「現世拒否」（Weltablehnung）は、無抵抗主義の場合と同じように、「現世逃避」（WeltfluchtないしWeltentweichung）に陥る内在的な傾向をもつが、しかし市民的不服従の場合、同じ「現世拒否」が市民的不服従者を駆り立てて、「現世改造」（Weltveränderung）の課題に向かわせる傾向にある、と。<sup>(原18)</sup>

次に注目すべき特徴として、氏は、アーレントが市民的不服従の事象を、アメリカの自発的結社の伝統に遡って理解しようと試みた事実を挙げる。つまり〈アーレントを魅きつけたのは、

自発的結社の非制度的ないしはアド・ホックな性格であった。自発的結社は、「短期的な目的を探究するのであって、その目的が達成された時には消滅する」<sup>(原19)</sup>のである。このようにアーレントにあっては、市民的不服従は、アメリカ合衆国の最古の政治的伝統に根ざすものとして理解されている<sup>(原20)</sup>のである。

千葉氏はここにおいて、市民的不服従の概念は、ソクラテスの系譜、初期キリスト教の伝統、中世後期および近世初期の暴君征伐論の流れ、またホッブズ、ロック、ヒューム、ベンサム、ジェームズ・ミルを含むイギリス経験論の系譜など多種多様な伝統に由来することをあげ、必ずしも一義的に捉えることは出来ないと断りながらも、なおくしかなしながら、アーレントが力点を置いた市民的不服従の上記の二つの特徴は、抵抗の一形態としての市民的不服従のもつ固有の政治的性格を示唆する点で興味深い<sup>(原20)</sup>と述べている。

次いで三つ目に、アーレントの「パーリア」—賤民 (pariah)—、とりわけ「意識的パーリア」の叙述に注目する。その理由は、〈周辺世界に対して彼らが示した弁証法的な態度の故〉<sup>(原21)</sup>である。

彼女がとりわけ関心を示したのは、ハインリッヒ・ハイネ、ラーヘル・ヴァーンハーゲン、ショーレム・アレイヘム、バーナード・ラザール、フランツ・カフカ、またチャーリー・チャップリンであり、これらのユダヤ人の多様な生き方に如実に示された「ユダヤ人の実存のパーリア的性格」<sup>(原21)</sup>の問題であった。

かかるユダヤ人の「意識的パーリア」は、それと対をなす「パーヴェニュー」—成り上がり者 (parvenu)—の意識と相俟って、古来「ユダヤ人」を理解するもっとも重要な手がかりとされてきたものであるが、アーレントは、このパーリアが、周辺世界だけでなく、自らのユダヤ人共同体においても周縁に位置し、しかも彼らの世界性の欠落は決して世界放棄を意味したわけではなく、自らの周縁的な位置づけそれ自体を「自由のための闘い」へと転換させていった点に注目するのである。

アーレント自身の言葉でパーリアは、「反逆者」(rebel) となるとされているが、ここで言われる「反逆者」は、自ら直面する個別的な歴史状況に応じて、不服従や非行為を含む多種多様な抵抗やプロテストを試みるのである。……ユダヤ人のパーリアは、古代イスラエルの彼らの祖先の預言者たちと同様に、また幾分かローマ社会における初期キリスト信徒たちにも類似した仕方、厳密な意味で世界に帰属することなく、しかし世界の中に寄留者としてとどまる。パーリアはこうして、しばしば世界の周縁からその支配構造にプロテストすることを通じて、意図することなく世界の保持に寄与する存在となる。…パーリア

は、世界とみずからの共同体双方において単なる周縁的な存在としてとどまる。その限りで彼らは、「世界を保護していく仕事の重荷から解放されている大きな特権を享受している」<sup>(原 22)</sup>。しかし、パーリアは、世界の支配的かつ独占的で腐敗した諸勢力への抵抗を通じて、世界の尊厳と複数性の確保に貢献していくのである<sup>22)</sup>。

### 【アーレントの独自性をめぐる4つの批判点について】

さて、これまで見てきたとおり、アーレントの政治思想の中核をなすこのパーリアの弁証法的な性格の指摘は、まさにこの論文の圧巻であると言えよう。筆者はかつて、アーレントの視座を、世界の中心から近くてしかも遠い周縁の二重性において位置づけ、それをユダヤ人であり女性である立場から、女性学の視座に重ねて論じたことがあるが、千葉論文は改めてアーレントの視座の多面性を備えたスケールの大きさを明らかにしてみせている。彼がさらに追求している重要な課題に論を進めたい。すなわち、〈それにしてもアーレントはそもそも、本質的に非政治的なパーリアの実存が、いかなる仕方でも、またいかなる条件の下に、抵抗と保存の政治へと作り変えられていくことが可能であると考えていたのであろうか<sup>24)</sup> という指摘である。(強調は引用者)

彼はここで、「真理と政治」と題された啓発的論考において、アーレントが極限状況における哲学者の真理に対するコミットメントに関して残している透徹した省察を手がかりにして、「パーリアの実存」に関する問いに答えようとしているが、具体的には、このことは、〈危機的状況における哲学者がみずからの行為を通じて実例を提供することによって真理を実行していく試み〉の中で表されるのであり、アーレントが与えたその具体例とは、実は極限状況に直面したソクラテスの事例であったのである。

アーレントは、真理がみずからの静寂主義をかなぐり捨てて、逆説的な仕方では政治的な仕方では政治的役割を果たしていく場合を特定している。……アーレントは、この理論的ないし思索的言説が例示的真理へと転換していく背後にはソクラテスの直面した一つの極限状況があったと主張する。哲学者が一つの実例を供することによってみずからの生涯のすべてを真理に賭けようとした時に、真理は政治的に発言し始めるのである。さらに例えば、社会全体が組織的な虚偽に引き込まれていく状況において、真理を語ることは、人々を鼓舞して虚偽の秩序に抵抗させる誘因となるものであり、最高度の政治的性格を開示する<sup>(原 23)</sup>。こうして真理への哲学者のコミットメントは、支配と組織的虚偽の政治の虚構性と限界とを暴露する。そうすることによって極限状況における哲学者の実存それ自体が、本来

の政治の可能性を保存するといえよう。<sup>(原 24)</sup> 哲学者による真理を語る行為、またその真理を生きようとする行為は、とりわけ危機の時代において抵抗の政治の一つの枢要な事例となると理解されているのである。<sup>(25)</sup>（強調は引用者）

以上のアーレントの主張は、彼女の政治の独自性の真骨頂をなすものである。このことを、より積極的に今日的状況の中で理解していくために、いましてこれまでに彼女の政治哲学に加えられてきた批判についての千葉氏の説明を先に見ておかねばならないだろう。

千葉氏は、アーレントが、すべての政治外的契機—社会的なものであれ、真理や良心であれ、善良さであれ—の政治的領域への侵入を防止することを通じて、政治の固有の価値および自立的価値を擁護する課題に努力を惜しなかつたことを挙げながら、〈それではアーレントによる政治の自由が意味したものは、いったい何であったのか。そしてその帰結は何であったのか?〉と問いかける。

氏はここで、彼女の政治理論が紛れもなく近代政治思想の所産である事実を明らかにする。すなわち、〈この近代政治の論理にしたがえば、政治を越えて、あるいは政治の外部に横たわるすべてのもの、つまり一切の政治外的制約—とりわけ宗教と道徳—は、自己保存および支配の政治理性や政治的行為を規定し教導していくことは許されないのである。<sup>(26)</sup>〉

ここで氏は、アーレントの政治哲学の独自性について、これまでに行なわれてきた批判が、必ずしも彼女の主張を正しく理解したものではなかつたことを明らかにしている。

先ず、〈彼女の政治概念の思想的起源を、多少なりとも非合理的決断主義および全体主義への諸傾向を示していたカール・シュミット、エルンスト・ユンガー、アルフレッド・ポイムラーなど、1920年代のワイマール共和国の「政治的実存主義者たち」の中に見いだそうとしたマーティン・ジェイの解釈〉を取り挙げる。<sup>(原 25)</sup>

千葉氏はアーレントが1965年の秋学期に、コーネル大学に招かれて「マキャヴェリからマルクスへ」という題で政治思想史の講義を担当した時の、未刊行の講義ノートに注目する。そこに記述されていた内容から、アーレントが政治思想史における「哲学者」(philosophers)と「著述家」(writers)を区別し、政治は、政治それ自体より高度な「目的」や目標をもつことはできないというマキャヴェリ、モンテスキュー、トクヴィルに類似した観点—政治的「著述家」の立場—から彼女が政治をみていたことが明らかになる。

この主張は、政治の独自性(スイ・ジェネリス)に関する彼女特有の考え方を示している。けれども、この政治の独自性(スイ・ジェネリス)の主張は、少なくともアーレントの場合、政治の自律性(autonomy)を意味するものではなく、また政治の主権性(sovereignty)を含蓄するものでもない。彼女は、政治のいかなる帝国主義的理念からも免れており、政治

がみずからの論理と価値とを、経済、宗教、倫理、芸術といった人間生活の他の種々の領域に強制的に押しつける可能性を峻拒する。というのも、アーレントの自由の政治のヴィジョンは、人間の条件である複数性に根拠づけられているだけでなく、それをさらに堅固なものにすることを目指しているからである。<sup>27)</sup>

つまり、彼女の政治の独自性（スイ・ジェネリス）の議論は、政治の自律性を強調する試みとして理解されるべきではなく、その議論は、〈公的領域を不断に蚕食するもろもろの勢力—それが擬似政治的なものであれ、社会的ないし経済的なものであれ、一に抗して、政治の固有かつ自立的な価値を擁護し、保存しようとする注意ぶかい試みとして認識する〉必要がある。アーレントの政治の独自性の概念は、あくまで彼女にとって一つの防御的な概念にとどまるのであり、M・ジェイの解釈は誤解に基づくものであると明言するのである。

次にノエル・オサリヴァンによる「ハンナ・アーレント—ギリシャへの郷愁と産業社会」と題された論考に見られる批判がある。

この批判の主たる論点にしたがえば、古代ギリシャの「ポリス」の小規模な政治を範型とする彼女の政治観は、現代産業社会の大規模な政治の枠組みにおいては必然的にユートピア的であり、せいぜい挿話としての意義をもつのみであり、また遠い過去への郷愁でしかない<sup>(原 26) 28)</sup>とされる。

この批判については、彼女の政治観の狭隘かつ限定的な性格を衝いている点で適切な面をもっていることを、氏は認める。しかし、〈この批判が、彼女の政治観のユートピア性ないし郷愁性を強調することで、その非現実性ないしは実現不可能性を意図しているとするれば、それは問題を孕んでいる〉と指摘する。この批判に対しては、以下の二つの点で氏はアーレントの言い分をフォローしている。

第一点は、アーレントの参加的および叙事詩的な政治観は、上からの統制、行政、支配権力をめぐる闘争といった近代において優位を占めるに至った政治観に対する一つの状況介入的カテゴリーとしてもっぱら把握される必要があるとの論点である。…第二点として、アーレントの政治観を理解する最善の方途の一つは、それをステイックな「本質」(ousia; essentia)を示唆するものと認識するのではなく、かえって動態的な「原理」(arche; principium)として把握することであろう。<sup>29)</sup>

つまり氏は、ここにおいて、アーレントの政治概念がトクヴィルの「デモクラシー」の概念

やテイリッヒの「社会主義」の概念と同様に、「本質」というよりも「原理」に帰属するものと理解される必要があり、そのことが意味することは、〈政治がアーレントにとっては一つの歴史的な動態的現実にはかならず、そのようなものとして未知の未来に向けて歴史的にその新たな次元を不断に開示していくものにかならないという認識〉であるということを示す。したがって、〈現時点で認識し得る諸事実でもってアーレントの政治の概念が有する理論的かつ歴史的潜在力を軽視したり過小評価することは許されない〉と言い切る。

さらに千葉氏は第一の批判の系譜に密接に関連した第三の批判系列を挙げる。それは、〈政治的活動における一切の手段—目的連関を否定する彼女の考え方、および政治は政治自体の他にはいかなる目的をも所持しない、との、それと付随した彼女の考え方は、ともに、通常政治的活動が明らかに保持していると考えられる道具的役割ならびに戦略的有效性を不当に無視する結果となる〉とされる。この点に関しては、すでに M・ジェイや J・ハーバマスに代表される数多くの論者によって指摘され、アーレント研究者たちによっても共有されていることでもあるが、氏は、彼女の言語がしばしばあたかも本来の政治的活動が自己目的的であり、いかなる道具的意味合いをも所持していないかのような印象を与えてきたことを断った上で、アーレントの真なる意図はそうではなく、〈むしろ自由を本質とする政治的活動をできるだけ阻害することなく保持するところにあった〉、ことを強調する。

なぜなら、彼女の自由の政治のヴィジョンにしたがうならば、何より政治こそ、人間の自由が具現化される場であると同時に、彼女が「諸原理」(principles)と呼ぶところのもの一名誉、栄光、平等の追求、徳性、卓越性、恐れですら—が開示される場だからである。<sup>(原 28)</sup>換言すれば、政治は、手段—目的の方式および原因—結果の方式を無批判に適用することが不適切であると考えられている。というのも、これら二つの方式はいずれも、基本的に活動とは異なる「製作」(poiesis)のカテゴリーに帰属するのであり、そのようなものとしてむしろ社会計画、経済政策、行政管理の領域に親近性を有するものだからである。<sup>(原 29)</sup>

アーレントにとって政治は、〈それ自体、個別的かつ具体的な歴史状況において特定の目標や目的を試案的な仕方であるいは設定し、あるいは修正を施し、あるいはまた廃止したりする。こうして政治的領域は、すべての方途を尽くして自由な公的空間として堅持されねばならない〉<sup>30)</sup>のであった。

最後に政治の独自性を主張するアーレントに対する第四の批判として、そもそも政治的領域に導入されるべき本来の公的事柄から、経済問題、社会正義の問題、官僚による行政業務、人種やエスニシティや性差の問題、暴力や真理の良心に関わる問題などが、最初から排除されてしまう問題性が取り上げられている。氏はこの点については次のように彼女の非を認めている。

この点に関して彼女は、本来的に非政治的な事柄—単一構造および同質性を示す事柄、自然性や必然性を示すもの、強制化ないし自己絶対化の傾向を示すもの—を、共同性をもたない私的事柄と一義的に見なしてしまう誤りをおかしているといえよう。アーレントによれば、これらの事柄は、本質的に私的事柄に帰属しており、それ故に政治の関心事というよりはむしろ社会の関心事であると理解されてしまう<sup>31)</sup>。

だが、〈この点に関して、不当にステイックで本質主義的であるとすらいえる一つの仮定〉が、彼女のこうした前提には潜んでいたと考えられる点が指摘される。

つまりこの〈本質主義的な仮定〉とは、上記のような本来的に非政治的な事柄が、その本来的に非政治的であるという事実の故に、いかなる状況においても公的な政治的問題へと転化することはないという仮定である。異なった言い方が許されるならば、本来的に共同性をもたない私的な事柄は、たとえそれによって政治が危機に見舞われる場合ですら、政治的問題として市民のかかわりあうべき事柄にはなり得ないという仮定が、問題なのである<sup>32)</sup>。

以上のような点が、彼女の政治概念を狭隘なものと印象づけてしまっている理由であるが、彼女が何故このような問題的手続きや仮定に依拠したかについては、〈本来的に非政治的な事柄の政治的領域への参入を許容するとしたならば、その本性からして壊れやすい本来の政治の可能性が否定されてしまう危険性を彼女がことのほか危惧したこと〉<sup>(原31)</sup>が考えられる、と氏は指摘する。

千葉氏は、アーレントのこうした手続きや仮定への一つの対案として、以下のような可能性を考えるのである。

その可能性とは、これら本来的に非政治的であると見なされている事柄が、彼女によって「政治的領域の諸規則」<sup>(原32)</sup>と呼ばれたものを蹂躪することなく、むしろそれらを尊重する限りにおいて、それらの政治的領域への参入を承認することである。アーレントにとって「政治的領域の諸規則」とは、言論、討議、共同行為、徳性、世界形成的行為、抵抗、公的幸福、複数性の尊重、彼女が「代表的」思考と呼ぶところのもの、もしくは古代人が栄光と呼び慣わしていたもの、などである<sup>33)</sup>。

そして千葉氏は、アーレントが実際に、この政治の独自性に関わる困難を、ソクラテスの例を、極限状況において哲学者が一つの具体的行為を通じて真理の証しをなそうと試みた事例と

して挙げ、消極的ではあっても、解決の方向に一つの見通しをつけていたことを明らかにする。

アーレント自身は、あるいはこの種の解決法の可能性に関しては悲観的であったのかもしれない。というのも、その解決法は、制度的裏づけの卓越性を前提しているだけでなく、政治を担う政治家や市民の側に高度の政治的習熟性を要求するものだからである。しかしながら、彼女が抱懐したような政治の独自性（ヌイ・ジェネリス）のヴィジョンを正しく評価しつつ、同時に歴史的にわれわれが生きている現代—近代末期—の政治状況<sup>(原 33)</sup>に適切に対処する方途としては、これ以外に選択肢はなかなか見えてこない<sup>33)</sup>のである。

### 【「自然状態」を超克する思想として】

さて、千葉氏は論考のまとめとして、文中において3つの設問をたて、それに答えてきた経緯を次のように要約する。

最初の問いは、「ハンナ・アーレントにとって政治の目的は何なのか」、第二の問いは、「彼女にとって政治の内実は何であるのか」、そして第三の問いは、「政治の独自性（*sui generis*）—すなわち、政治に固有の価値ないし政治の自立的価値—に関する彼女の定式化をどのように評価すべきなのか」、である。…最初の問いに対しては「それは自由にほかならない」と、第二の問いに対しては「それは世界形成の政治および抵抗の政治の双方である」と、そして第三の問いに対しては「そこには魅力と困難性の両面がみられる<sup>34)</sup>」と。

すでに氏の論考の跡を辿ってこれまでに見てきたとおり、彼女にとって政治とは、人間の自由を表現する以外のなにものでもなく、その意味で、彼女は、〈現代世界の自由で多様な平等者としての市民に対して本来の政治ヴィジョンを取り戻し、その尊厳と魅力を回復した〉と言うことができる。同時に彼女がやり残したこととして、発展的に我々が引き継いでいくべきことは、〈近代末期の今日的状況において、その政治の独自性の理念を相対化していくことであり、倫理や宗教といった人間生活の他の諸領域との、より緊密で自己批判的な対話を積み重ねていく〉ことである。千葉氏はさらに続ける。

そして彼女の世界形成と抵抗とを基軸とする自由の政治ヴィジョンは、国民国家の枠を越えて一種の世界市民の政治理論として今日および将来の世界各国の市民による下からの地球規模の民主政治の展開のために役立てられ、ひとつの理論的基礎を供する可能性がある。彼女の権力論の実際の場合、通常の現代国家の領域にあるのではなく、市民の政治参加の



領域に求められるべきであるように、彼女の自由の政治が実践され追求されるべき本来の場もまた、国民国家の境界線の内と外の双方における市民の公的領域であるといえよう。<sup>35)</sup>

「世界市民」という概念が、なお非現実的に響くのは、これらの概念を現実的たらしめる地球規模の法的制度的裏付けが極めて不十分だからだと氏は言い切る。逆に「デモクラシー」や「市民」といった概念を主権国家の国境内に封じ込めることが、すでに20世紀末的状况においては非現実主義の誹りを免れないのである。

とりわけ現代世界は、いくつかの事例を挙げるとすれば、エコロジー危機、自然資源の枯渇化、核兵器の脅威、南北問題、国際政治経済体制への権力と資源の集中化、民族、人種、エスニック集団の間の対立の激化などのもろもろの不安定要因に見舞われている。現代世界の恒常的危機の中であって、国民国家や国際機関とならんで、また種々の非政府間機構(NGO)とともに、世界市民もまた、草の根の政治アクターとして地球規模のネットワークを形成しつつ、地球の全体にかかわる公的事柄に参与していくことが、時代の要請でもある。<sup>35)</sup>

千葉氏はさらに、アーレントが「世界市民というこの無意味な言葉」<sup>(原 34)</sup>と言ったことに触れて、〈彼女が「無意味」と考えたのは、一定の世界市民の観念、つまり人民の歴史的民族的多様性や個人の文化的人種のないしエスニックなアイデンティティーを無視した単一構造的かつ普遍的な世界市民のことであった〉と補足説明する。さらに諸国家間の連邦制度の将来に向けての可能性に対して、アーレントが開かれた展望を抱いていた一決して楽観はしなかったものの一事実も明らかにしている。

これらのことからすでに明らかな通り、アーレントの考え方は、〈リヴァイアサン世界国家を拒否し、巨大な支配権力とは無縁な市民集団や非政府間機構や小国などを視野に入れた分権型の世界秩序を探求しているステファン・トゥールミンの見解にも通じる〉<sup>(原 35)</sup>ものがあり、さらには、彼女の敬愛する師、カール・ヤスパースがかつて主張した政治体制、すなわち、〈世界市民の政治の一つの具体化として人々の多様性と権力の水平性とを基盤とした地球規模の連邦制度のビジョンにかなり近いところにある〉<sup>(原 36)</sup>と言い得るのではないかと結んでいる。

## 【あとがきにかえて】

今回の論文は、ほとんどすべて千葉氏の論文をベースに引用し、解説するかたちで終始することになった。さほどにこの論文のスケールは大きく、圧倒されたというのが率直な感想であ

る。ここに述べられたことは、最上敏樹氏が「思想としての国際機構」の中で、最後に宿題として残した課題<sup>36)</sup>に、文字通りこたえるものになっている。何故、今、アーレントなのか？ という問いかけには、今回の千葉論文を提示することによって十二分に答えられると私は考える。  
(了)

註

- 1) 猪口邦子著：『戦争と平和』現代政治学叢書 17, 東大出版会, 1989 年)
- 2) 志水紀代子：「ハンナ・アーレントの政治哲学（４）追手門学院大学文学部紀要 27 号, 1993 年) PP. 243-260
- 3) 鴨武彦：『国家のアイデンティティ・クライシス—分裂と統合のダイナミズム』岩波講座；社会科学の方法 XI, 1994 年) P. 5
- 4) 志水紀代子：「ハンナ・アーレントの政治哲学（１）～（４）追手門学院大学文学部紀要 22・23・24・27 号
- 5) 千葉真：「アーレントと自由の政治—世界形成と抵抗の政治」（『思想』 837 号 1994 年 3 月号） 71 ページ
- 6) 同上 74 ページ
- 7) 同上
- 8) 同上 71 ページ
- 9) 同上 72 ページ
- 10) 同上
- 11) 同上 73 ページ
- 12) 同上 74～75 ページ
- 13) 同上 77 ページ
- 14) 同上
- 15) 同上 78 ページ
- 16) 同上
- 17) 同上 79 ページ
- 18) 同上
- 19) 同上 79～80 ページ
- 20) 同上 81 ページ
- 21) 同上
- 22) 同上 81～82 ページ
- 23) 志水紀代子：「ハンナ・アーレントの政治哲学（４）追手門学院大学文学部紀要 27 号, 1993 年) PP. 243-260
- 24) 千葉真：「アーレントと自由の政治—世界形成と抵抗の政治」（『思想』 837 号 1994 年 3 月号） 82 ページ
- 25) 同上 83 ページ
- 26) 同上 84 ページ
- 27) 同上
- 28) 同上 85 ページ
- 29) 同上 86 ページ

- 30) 同上 87 ページ
- 31) 同上 88 ページ
- 32) 同上
- 33) 同上
- 34) 同上 89 ページ
- 35) 同上 90 ページ
- 36) 最上敏樹：「思想としての国際機構」（岩波講座：社会科学の方法XI，岩波書店，1994年）135 ページ

「……国際機構（特に普遍的なそれ）の中に，実に様々な世界的諸問題が解決を求めて流入する…  
…，その多くが単なる国益調整次元を超えた，人間の実存に関わる（existentialな）問題だとい  
うことである。その種の諸問題の挑戦に対して，「国際社会の組織化」という目標原理はいかなる  
対応をすることになるのだろうか。国益相互の調整能力や国家主権の暴力的衝突の阻止にとどまら  
ない「組織化」とは何であり，また，その際もし何らかの集権化が不可避であるとするなら，それ  
はいかなる目標にむけていかなる形態をとる集権化であるべきなのか—実存的な次元に端を発する  
諸問題と諸思想は，国際機構という営みにかよな課題をつきつけている。」

原註（本文中，原のついた引用符は，千葉論文に引用された原典の註である。引用者の判断で省略  
したものもあることをお断りしておきたい。）

- 1) Hannah Arendt, *Between Past and Future* (New York: Penguin Books, 1978), p. 146.
- 2) 「公的領域の政治理論」のパイオニアの著作リスト（省略）
- 3) この指摘は，多くの論者によってなされている。以下省略。
- 4) Craig Calhoun, "Introduction; Habermas and the Public Sphere," in *Habermas and the Public Sphere*, ed. Calhoun, pp. 7-14.
- 5) 省略
- 6) Arendt, *The Human Condition*, pp. 4, 7-8, 175-176. Hannah Arendt, *Men in Dark Times* (New York and London; Harcourt Brace Jovanovich, 1968), p. 81, etc.
- 7) Arendt, *The Human Condition*, pp. 13, 23-28.
- 8) *Ibid.*, pp. 182-184, 198-205.
- 9) *Ibid.*, pp. 198-199, etc.
- 10) Arendt, *The Human Condition*, p. 198, etc.
- 11) *Ibid.*, pp. 198-199.
- 12) Hannah Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin* (Berlin: Verlag von Julius Springer, 1929), SS. 12, 42-44, etc.
- 13) Cf., Margaret Canovan, *Hannah Arendt: Reinterpretation of Her Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), pp. 136-143. Sheldon S. Wolin, "Democracy and the Political," *Salmagundi*, No. 60 (Spring-Summer 1983), pp. 3-4, etc.
- 14) アリストテレスによる「活動」(praxis)と「製作」(poiesis)との区別は，アレントにとって決定的に重要である。彼女は，古代ギリシャの「ポリス」と古代ローマの「共和国」とを対比させながら，前者の統治を「製作」の一つの事例として，後者を「活動」の事例として認識している。Arendt, *The Human Condition*, pp. 194-197.
- 15) 省略

- 16) Arendt, *Crises of the Republic*, pp. 55 – 64.
- 17) Ibid., p. 62.
- 18) 省略
- 19) Arendt, *Crises of the Republic*, p. 95.
- 20) Ibid., pp. 96 – 102.
- 21) Arendt, *The Jew as Pariah*, pp. 66 – 67, 76.
- 22) Arendt, *Men in Dark Times*, p. 14.
- 23) Arendt, *Between Past and Future*, pp. 248, 251.
- 24) Cf., Sheldon s. Wolin, “Hannah Arendt and the Ordinance of Time,” *Social Research*, Vol. 44. No. 1 (Spring 1977), p. 93., etc.
- 25) Jay, “Hannah Arendt : Opposing Views,” pp. 351 – 356.
- 26) E. g., Noel O’Sullivan, “Hannah Arendt : Hellenistic Nostalgia and Industrial Society,” in *Contemporary Political Philosophers*, eds. Anthony de Crespigny and Kenneth Minogue (New York : Dodd, Mead & Company, 1975), pp. 229 – 235, 249 – 251.
- 27) E. g., Jay, “Hannah Arendt : Opposing Views,” pp. 352 – 353, 363 – 365, etc.
- 28) Arendt, *Between Past and Future*, p. 152.
- 29) E. g., Arendt, *The Human Condition*, pp. 156, 180, 196, 220 – 230.
- 30) 省略
- 31) Cf., Pitkin, “Justice : On Relating Private and Public,” pp. 339 – 340.
- 32) Arendt, *Between Past and Future*, p. 248.
- 33) 省略
- 34) Arendt, *The Jew as Pariah*, p. 75.
- 35) Stephen Toulmin, *Cosmopolis : The Hidden Agenda of Modernity* (New York ; The Fee Press, 1990), pp. 192 – 198, 207 – 209. 最上敏樹「拮抗する逆ユートピア」(『世界』第 586 号, 1993 年 9 月), 139 ~ 142 ページ参照。
- 36) Cf., Arendt, *Men in Dark Times*, pp. 84 – 94.

1994 年 4 月 8 日 受理