

ハンナ・アーレントの政治哲学(7)

『『暗い時代』の人間性』—H・アーレントの「友愛(友情)」から

志 水 紀代子

Hannah Arendt's Political Philosophy (7)

Friendship "On Humanity in Dark Times"

Kiyoko SHIMIZU

概 要

93年12月発行の追手門学院大学文学部紀要27号に, 〈ハンナ・アーレントの政治哲学(4)—『レッシング考から90年代フェミニズムの課題へ』〉と題した拙論を, また, 98年7月発行の人間学部紀要第6号に, 研究ノート〈リサ・J・デイッシュの『『暗い時代』の友愛(友情)』について—H・アーレントの「レッシング考」再考〉を書いた。

アーレントが, 『暗い時代の人々』と題して, 悪夢のような狂気の時代20世紀を, 共に生きたローザ・ルクセンブルクやカール・ヤスパース, アイザック・ディネーセン, ヘルマン・ブロッホ, ヴァルター・ベンヤミン, ベルトルト・ブレヒトら11人について書いた評伝があるが, この中で, 冒頭のレッシングだけは18世紀の思想家である。

このレッシング論文は, もともと彼女が1959年にハンブルク自由市で, レッシングにちなんだ賞を受賞した時の受賞演説をもとにしている。彼女がレッシング賞を受賞したことに応えて述べる一文は示唆に富んでいて, 訳者の阿部斉氏のあとがきにも, 「…彼女がレッシングの中に見出すのは, 「真理」を犠牲にしても「友情」を保持しようという態度であり, 公的領域の光が世界を照らさなくなった暗黒の時代には, こうした態度の持つ意味が再発見されなければならない……。本書全体の序論として読まれるべきものである。」と記されているが, 筆者自身特にその友情(愛)論にアーレントの非凡さと今日性をみてとって, 関心をもってきたものであった。1995年にアメリカで出版された "Feminist Interpretations of Hannah Arendt" (Edited by Bonnie Honig) の翻訳に携わっていて, その中でカプラン (Morris B. Kaplan) やベンハビブ (Seyla

Benhabib) などのベテランと一緒に、若手で頭角を現わしてきているリサ・J・デイッシュ (Lisa. J. Dish) が 'On Friendship in "Dark Times"' でこの問題を扱っているのを知り、この論文を翻訳していて、当時意味内容が不明で読み過ごした箇所に、デイッシュが鋭い切り込みを入れ、見事に内容の把握をしているのに驚かされるとともに、当時の読み方と比較して、再度書きなおしが必要であることを思い知らされた。そして改めて90年代のフェミニストがアーレントを再解釈しなおしているアメリカのフェミニズムの水準の高さを思い知ったのである。今回はそのデイッシュの「レッシング考」の解析の一端を明らかにし、アーレントのこの論文を再解釈しなおしてみたい。

Key words: friendship, humanity, action, conscious pariah

90年代のアーレント・ブーム

H・アーレント (Hannah Arendt 1906-1975) は日本でもずいぶんポピュラーになった。『人間の条件』(The Human Condition 1958) や『革命について』(On Revolution 1963) の翻訳がつぎつぎ文庫本で復刻され、1994年には最後の未完の大作『精神の生活』(The Life of the Mind 1978) も邦訳されたが、訳者の佐藤和夫氏によると、アーレント・ブームは世界的な現象で、ヨーロッパでもアーレント・フォーラムに、学者や研究者のみならず、市民運動をしている多くの女性たちが参加して、活況があったという。(佐藤 1997) これらの一連の事実は、アーレント思想のブームが、単なる一過性のものではなく、政治に関心を持ち出した女性たちに、政治についての彼女の新しいアプローチが受け入れられ、浸透してきた一つの証ではないかと思われる。彼女の斬新な近代文明批判やユニークな政治理論が関心をよび、彼女の思想のもつ根源的な革命性が理解されて、これが日本の市民社会の形成にも弾みをつけるのではないかと考えられるのである。

ところで近年一特に冷戦構造が崩壊した後の90年代になって、著作や解説書が本屋で平積みされるほどのブームになっている活況の中で、E・エティンガーの『アーレントとハイデガー』(Elzbieta Ettinger: "Hannah Arendt Martin Heidegger: Yale University Press 1995) (大島かおり訳、みすず書房) の発刊がそのブームに乗った格好で話題を呼び、日本でも高名な哲学者であるハイデガーとのロマンスということで、そのことが彼女の名を一層ポピュラーにしたのも事実である。この本の出版は、かつてV・フェリアスの『ハイデガーとナチズム』(Victor Farias: Heidegger et le Nazisme" 1987) (山本尤訳、名古屋大学出版会 1990) が出た時の衝撃―「ハイデガー神話」の崩壊―にも匹敵する出来事だと言えないこともない。98年には、ハイデガーとアーレントの往復書簡集 (H. Arendt/M. Heidegger Brief 1925 bis 1975, 1998) がついに公刊されたが、エティンガーの書を裏付けることはあっても、それを全面的に否定するようなことは、もはやありえないだろう。むしろ戦争と革命という暴力に翻弄された20世紀を代表する哲学者の人間性に触れて、個々の研究者が今後そこからどのような再出発をしていくかが問われることになるのではないだろうか。

ところでアーレントはこれまで、どちらかといえばフェミニストによって敬遠されてきたところで男性社会に迎えられるという状況があった¹⁾。しかしながら、彼女の没後20年にあたる1995年を前後して、エティンガーの先の書や、D・ヴィラ (Dana Villa) の "Arendt and Heidegger: the Fate of the Political, Princeton University, 1995", また未整理だった原稿がニュースクールの弟子であったJ・コーン (Jerohm Kohn) の編纂によって ("Arendt: Essays in Understanding 1930-1954, 1994) 発刊されるなど、相次いでおびただしい書物が出版された。また95年に同じアメリカで、ホーニッグの責任編集で、フェミニストたちによる画期的ともいえる

論集, "Feminist Interpretations of Hannah Arendt" (Edited by Bonnie Honig: Pennsylvania State Univ. Press) 『ハンナ・アーレントとフェミニズム—アーレントをフェミニストはどのように理解したか』(未来社 1999年邦訳刊行予定)が公刊されて、アーレントの思想がフェミニストたちの手によって、より発展的に受け入れられていることが明らかにされた。北京会議が開催されたこの同じ年の一連の出来事は、決して偶然の一致などではなく、明らかに時代そのものが要請したものであったと言えるだろう。

上述の著作の翻訳に携わっていく中で、アーレントが「暗い時代の人間性」としてあの時代に培った画期的な革命思想が、90年代のアメリカのフェミニストに確かに共有され、ラディカルに継承されていっていることが一層明らかになってきた。政治的危機の時代、公の中で自らの声を響かせることが困難なまさにこの「暗い時代」—このメタファーをアーレントはブレヒト (B. Brecht) から借用してきている—に、その時代にふさわしい人間性をアーレントはどのようなものとして見ていたのであろうか。新鋭のリサ・デイッシュの論文が明らかにして見せるアーレントのパフォーマンスは、実にさまざまな意味において示唆に富んだものであった。

デイッシュの「レッシング考」解釈について

アーレントは、『暗い時代の人々』("Men in Dark Times", 1968) と題して、悪夢のような狂気の時代—20世紀を共に生きたR・ルクセンブルクやK・ヤスパース, I・ディーネセン, H・ブロッホ, W・ベンヤミン, B・ブレヒトら11人の評伝を書いているが、その中で、「暗い時代の人間性」という副題がつけられた冒頭の「レッシング考」だけは同時代ではなく、彼は18世紀の思想家である。

このレッシング論文は、もともと彼女が1959年にハンブルク自由市で、レッシングにちなんだ賞を受賞した時の受賞演説がもとになっている。レッシング賞を受賞したことに応じて彼女が述べるこの講演内容は、いささか難解ながら示唆に富んでいて、この書を訳した阿部斉氏は、「…彼女がレッシングの中に見出すのは、「真理」を犠牲にしても「友情」を保持しようという態度であり、公的領域の光が世界を照らさなくなった暗黒の時代には、こうした態度の持つ意味が再発見されなければならない……本書全体の序論として読まれるべきものである」とあとがきに記している。[阿部 1986: 331] 暗示にみちた全体の内容を整合的に把握するには、背景となっただろういくつかの錯綜した要因を取りだしてそれらを整合的に解明していく根気のいる作業が不可欠だが、そうしたことがなくとも、アーレント自身の体験をもとに語られるその友情(愛)論に、彼女の非凡さと今日性が読みとれる。

上記の "Feminist Interpretations of Hannah Arendt" の中で、カプラン (Morris B. Kaplan) やベンハビブ (Seyla Benhabib) などのベテランに伍して、若手で頭角を現わしているデイッシュ (Lisa J. Dish) は、'On Friendship in "Dark Times"' (「暗い時代」の友愛に

ついて)と題してこの論文を扱っているが、彼女は、アーレントの再解釈が行われてきた経緯を、明快に次のように解説する。

アーレントの「単純な原則」(「ひとは攻撃されているアイデンティティによってのみ、抵抗できる」)は、アイデンティティを思考するうえでの一つの方途を示してくれる。それは、「女性たちの経験」がフェミニズムの基盤であり、個人の解放がフェミニズムの目標であると訴えることなく、一知的な、そして政治的なフェミニズムの可能性の条件をめぐる現代フェミニズムの論争に語りかけている。……アイデンティティは「攻撃」されたとき、政治的事実となり、ある歴史的状況において否定できない事実となるが、しかし同時に、まさにその状況によって反駁可能なのだ。……政治的な組織化の課題が変化し、私たちが何を信じているのかを定義したり、私たちが誰なのかを宣言する替わりに、わたしたちがいかにある世界的な出来事に巻き込まれているのかが探求されねばならない。このことこそが、連帯を分節化するという課題である。…アーレントの用語でいえば、「分節化された連帯」とは、「人々の間に在り、それゆえ彼らを共に関係づけ、結び合わせることができる」「関心(interest)」である。この関心(inter-est)一文字通り「彼らの間 between them」あるいは、アーレントが表現するには、「あいだの中 in-between」—とは、「人々からなるそれぞれの集団によって異なる」[Arendt 1958: 182] 言論と行為によって形成された関与の網の目をも意味している。彼女の説明によれば、関心は「共通の基盤にもなりうるし、それは共通の目的でもある。それはつねに、人々をともに結びつけると同時に、一つの明白な仕方でも彼らを離してしまうという二重の機能を果たしている」。…つまり理性や共感を前提とした政治は、アーレントが「暗い時代の人間性」(MDT)と呼んだものの実践におきかえられなければならない。 [Dish 1995: 288]

デイッシュのこの論文は、知識人が今担っている責任の在処を正面から取り上げ、そこにおいてアーレントを再解釈しなおしている、90年代アメリカフェミニズムの水準の高さを如実に物語っている。以下において、このデイッシュの「レッシング考」の解析を糸口にしながら、世紀末の現今の『暗い時代』に切りこんでいくヒントを探ってみたいと思っている。

「世界」との関わり

ところでアーレントが「レッシング考」の中でとりわけ鋭く論及するのは、知識人の戦争責任である。彼女が言及する知識人のモデルと推定されるのがハイデガーであり、彼の人間性がそのターゲットにされていたことは、大方の論者が認めるところである。実際にこの講演内容を知ったハイデガー自身が心象を悪くして、戦後修復された二人の交流が気まずくなったことが、ハイ

デガーからの一方的な文通の途絶えから推測されているが（エティンガー 1995）ハイデガーのみならず、ヤスパースですら困惑を隠さなかったことを、デイッシュはその往復書簡から読み取っている。〔Kohler et al. 1992: 189〕

アーレントは、わたしたちが「世界」―彼女の独特の「世界」概念―との関わりと人間に対する信頼を失うことなく、なお真理を追究していくためには、どのような視点に立って人々と関わっていくことが必要かを問題にする。彼女はここで、自らがレッシング賞を受賞することによってどのような意味があるのか、また世界とどのような関わりをもつことになるかについて、次のように述べている。

（受賞の）そうした名誉は、世界に対して表明すべき謝意を強く想起させるだけでなく、我々を極めて強く世界に対して義務づける。我々は常にそうした名誉を拒否できるが故に、それを受諾することで、世界内部での自分の立場を強化するだけでなく、世界とのある種の関わりあいをも受け入れることになる」〔Arendt 1968: 3（邦訳 11-12）〕

しかしながら今日の状況は、実際には名誉が我々に課し、その存在が強調するような、公的に表れるものと和合することほど承認されがたいものはない。そして西欧諸国に住む多くの人々が「古代世界の没落以来、〈政治からの自由〉を基本的自由の一つとみなすようになっており、この自由を行使して世界と世界内部での義務から逃避してきた」のである。また、こうした逃避によって、「…個人とその仲間との間に形成されたはずの、独特の価値を持ち、他のものによっては償うことのできない人と人との間の関係としての世界」が失われることを指摘している。〔ibid.: 4, 邦訳 13〕

抽象的に語られるこの箇所は、アーレント独特の世界観が明快に集約されていると同時に、彼女がこの講演の中で聴衆に述べようとしている目論見の見事な伏線となっている。アーレントがここで示唆していることは、彼女が『人間の条件』の中で、人間の営みを「活動的生活」（*vita activa*）と定義づけ、その基本的な活動を、目的に応じて、「労働」（*labor*）、「仕事」（*work*）、「活動」（*action*）に区分しているなかで、もっとも重要な人間の条件として「活動」（*action*）を取り上げることにとも対応している。「活動」（*action*）とは、「ものあるいは事物の介入なしに直接人と人との間で行われる唯一の活動力であり、多数性」（*plurality*）という人間の条件、すなわち地球上に生き世界に住むのは一人の人間（*Man*）ではなく、多数の人間（*men*）であるという事実に対応する活動なのである。そして彼女は、「この多数性こそ、全政治生活の条件であり、その必要条件であるばかりか、最大の条件である」〔Arendt 1958: 8（邦訳: 21）〕ことを強調する。そしてまた、「多数性が人間活動の条件であるというのは、私たちが、人間であるという点ですべて同一でありながら、誰一人として、過去に生きた他人、現に生きている他人、将来生きるであろう他人と、決して同一ではないからである。」と述べている。〔ibid.: 8（邦訳

21)) この複数性の概念は、アーレントがアウグスティヌスから受け継いだ「始める」(beginning) ことと密接なつながりがある。理論世界の閉塞状況を打ち開く「実践」を意味するこの概念は、カントの実践理性優位の思想からの由来も指摘することができる。しかしながら、彼女は敬愛してやまないカントですら「気づかなかった」[Beiner 1982: 34 (邦訳: 47)] 世界を視野に入れて、論を進めていくのである。

アーレントは、「レッシング考」第Ⅲ部において、「暗い時代」の政治的態度として第二次大戦中、当時のドイツに存在した「内的亡命」(inner emigration) という現象について次ぎのように述べている。

「内的亡命」とは奇妙で曖昧な現象でした。一方でそれは、ドイツ国内にはもはやその国に属していないかのように振る舞い、亡命者のごとく感じていた人びとがいたことを意味しており、そして他方では、彼らは亡命しなかったものの、内面の領域、思考と感情という不可視的領域にひきこもってしまったことを示しています。こうした亡命の形態がドイツにしか存在しなかったと想像することは、こうした亡命が第三帝国の終焉とともに終わりを告げたと想像することと同じく誤りでしょう。ただあの最も暗い時代には、明らかに耐えがたい現実直面して、世界とその公的領域から内面的生活に移ろうとする、あるいは単に「あるべき」もしくは「かつて存在した」想像上の世界によって現実の世界を無視しようとする誘惑がドイツの内外でことのほか強かったのです。 [Arendt 1968: 19 (邦訳: 30)]

彼女はここにおいて、どのような理由であれ現前する政治から内面世界に逃避することがいかに危険であるかを強調するのである。そして、困難な政治的狀況を打開する唯一の方向を、「政治的人間レッシングの世界に対する態度」に託して説明する。

ところで、人物の名を冠した賞が、その人物をある時代精神の典型としているならば、その賞の受賞者は、単にその人物と同一視されているだけでなく、現在において過去の時代精神を再生させる課題を負うことになる。一体レッシングとはどのような人物であったのだろうか。ドイツは簡潔に次のように紹介している。

ゴットホルド・エフライム・レッシング (Gotthold Ephraim Lessing 1729–1801) は、ルター派の牧師の息子であり、彼を「典型的なドイツ啓蒙者」と考えるものもある。^(原註略) 体系的理論家としてのドイツのフィロゾフのひとりとしてではなく、彼は、劇作家、エッセイスト、そして芸術評論家として名高く、これら文学的媒体を使って、もっぱら神学と哲学的問題を扱っていた学界の外で公的空間の創造を務めた。

さらにレッシングの著作は、「危機の時代」において、宗教的、そして世俗的ヒューマニズムのために書かれており、また彼は——模範的なカント的知性とでも呼ばれるような気質

を備え——人間の理性の発達による人類の完成を信じるとともに、神の正義への信仰を取り戻そうとしていた。^(原註略)とりわけ宗教的多元主義を擁護したことによって著名となったレッシングは、その作品と彼の人生において、ユダヤ人とキリスト教徒相互の敬意と理解の可能性を典型的に示した者であったとも言われている。〔Dish 1995: 290〕

そしてデイッシュは、レッシング賞を受賞することになったアーレントの真意を明らかにするために、有名な次の一節を引用することから始めている。

このこととの関連で、わたしは長年にわたって「あなたは誰か」という問いに対する唯一の適切な答えは「ユダヤ人」である、と考えていたことを告白せざるを得ません。この答えだけが、迫害という現実を考慮に入れていたのです。……不幸にも、ここで問題となっている基本的には単純な原則とは、侮辱と迫害の時代にはとくに理解され難いものです。その原則とは、ひとは攻撃されているそのアイデンティティによってのみ抵抗しようということなのです。〔ibid.: 285〕

この冒頭の引用文をヒントに、デイッシュは、「暗い時代の人間性」の生命力とは何か、そしてアーレントがベルトルト・ブレヒトから借用した「暗い時代」というメタファーを通して明らかにしてみせようとした真意はなんだったのかを、推理していくのである。

アーレントはハンブルクに招かれて、「ヒューマニズム」ということばが、全体主義の暴露のためではなく、むしろその過去を隠蔽の用語として解釈されかねない危険性を孕んでいることを問題にする。つまり、ドイツの知識人と、追放されたドイツ系ユダヤ人との間に存在すると前提された、共通のフレームワークとして使用される「ヒューマニズム」のもつ仮装＝欺瞞性を問題にしているのである。このような装い＝欺瞞は、アーレントが、ドイツ人としてでも、またヒューマニストとしてでもなく、ただユダヤ人としてのみ承認されていたナチス体制の時期を、「カーペットの下に」押し込むことに効果をあげているだけではない。それはまた大いなるナチスの犯罪以後に、人間性に対するそのような「古い真理」が意味を持つ可能性が存在するのか？という重要な問いを避けることで、人間性を「意味のない通俗性」へと貶めているのである。レッシング賞受賞演説の公表論文のタイトル（「暗い時代の人間性」）においてアーレントが問いつけているのはまさにこの問題であった。デイッシュは次のように説明している。

過去を隠蔽する「ヒューマニズム」

アーレントが暗やみと光、あるいは、隠蔽と暴露という対立によって「暗い時代」を描写したことは、次のことを示唆しているかのようだ。つまりそのような時代において、「人間

性」にふさわしい課題とは、真理のある基準を再興することであり、その真理によって、行為と暴力、原理に基づく言論と操作的な修辭との区分を救い出すことである、と。しかしながらそのような解答が、もし「暗い時代」に対する完璧に正しい答えであったとしたら、まさに伝統的なヒューマニストの基礎づけ主義（foundationalism）の再生であろう。それは、授与者側が彼女を招き入れようとしているその立場を認めることであろう。この受賞演説の気の利いた皮肉とは、アーレントが自分をレッシングの遺産を引き継ぐものとして位置づけているにも拘らず、その場を借りて、賞が再生させようとしているまさにその伝統に疑義を投げかけようとするその彼女自身の目的のために、その遺産を利用している点である。

[ibid.: 289]

彼女によれば、アーレントの受賞演説は、レッシング賞を受け取るのは「ヒューマニストと同定化されるという公の名誉に、ユダヤ人として疑義を投げかける」そのアーレントのパフォーマンスであった。つまり、「レッシング賞受賞演説とは、いかにしてアイデンティティを政治的事実として認めながら、同時に、それを（いかに）反駁するかを見事に表現したパフォーマンスであった」のである。アーレントは、「彼女をドイツのヒューマニストとして承認しようとするある懐柔的な装い（仕掛け）に対応せねばならなかった」。

[ibid.: 289]

パルチザンシップ—用心深い加担

それではいったい、アーレントは、どのようにそのパフォーマンスを行おうとするのであろうか。

アーレントは世界に対するレッシングの態度について、「肯定的でも否定的でもなく、徹底して批判的であり、その時代の公的領域に対しては、完全に革命的」で、しかしそれは、「世界に自己の存在を負い乍ら、同時に世界の確実な基盤を決して放置しようとはせず、また極端に感傷的なユートピア主義にも決して赴こうとはしない」と説明する。[Arendt 1968: 5 (邦訳 14)] しかも彼は「彼の住んだ世界と決して和解しようとしなかった」のであり、その点でかれは、「普通の意味での寛容（tolerance）とはほとんど無縁」であり、常に論争的であった。

ドイツシュは、アーレントのこのいささか難解なレッシング解釈について、次のように説明する。

……アーレントが述べるに、レッシングにとって真理とは、「言説によって人間化」されない限り、つまり「多くの声が存在し、各人が何を「真理とみなす」のかについての言明が、人々を結びつけると同時に分離しており、世界を共に構成している人々のあいだに事実としてある距離を確立しているような場」における異議の存在する論議によって人間化されない

限り、なにものも政治にもたらさない。

[Dish 1995: 289]

アーレントがレッシングから学んだのは、暗い時代の問題性を、原理的には光の喪失ではなく、それを通じて光が公的領域に届くような「人々の間の空間」の閉塞として解することである。それゆえ暗い時代の人間性の課題とは、共通の道徳的枠組みを再構築することで光を復興することではなく、「用心深い加担 (vigilant partisanship)」を実践することであって、「常に世界の側に立ち、いかなる時代においても、世界の中での立場においてあらゆるものを判断すること」を要請している。抵抗のための「単純な原則」を補足しているこの用心深い加担は、いかにして或る関心 (Inter-est) を構築するかという問いへの彼女なりの答えである。そして関心は、共通の真理や、共有されたアイデンティティではなく、政治的事実に従って測定される。

[ibid.: 290]

デイッシュは、アーレントが、このレッシング賞受賞の場を、かかる「用心深い加担」の実践を擁護するだけでなく、まさにその加担を上演する場としても利用していることを明らかにする。つまり「授与者側は、アーレントを祖国に呼び戻し、またレッシングの継承者と位置づけることで、ドイツを啓蒙的ヒューマニズムと同一視することを望んだ」のであるが、他方アーレントは、このような素振りに出会うとき、彼らが彼女を演説のために招いたその立場がいかに不可解なものであるかを示すことによって、聴衆を困惑に陥めようとするのである。すなわち、「彼女 (アーレント) は、ドイツ人論争家の名を冠した賞を受ける名誉を与えられた、しかもヒューマニストの普遍主義を批判するドイツ系ユダヤ人女性である」と。アーレントは、自らに与えられたアイデンティティにおいて抵抗することによって、受賞を拒否することなくそれに反駁しようとするのである。

彼女はまず聴衆に、彼女 (アーレント) と彼ら聴衆がドイツの再建という世界的な出来事に対して決して同じように関わってはいないことを気づかせることで、次いで「古い真理」を再び持ち出そうとするノスタルジックな願望——それは彼女が決して共有できない自画自賛的な利害心 (interest) である——を、関心 (inter-est) に変えようとしているのである。その関心というのは、「暗い時代の人間性」という問いかけによって、公的領域に光を招き入れようとする彼女と彼らが共有する責任にほかならない。」[ibid.: 290]

しかしながら旧西ドイツの都市 (ハンブルク) が、先に掲げたような賞賛に値するとして、一人のドイツ系ユダヤ人 (アーレント) にこの賞を与えたという証拠は実は何もない。おそらく授与者側は、ドイツの知的伝統の継承者としての位置を引き受けるようにとアーレントを招いているのであり、「(この賞を) 受け入れることと) 折り合いをつけることは……まったく容易ではなかった」[Arendt 1968: vii (邦訳: 11)] のである。

単にこの招待を受け入れるならば、なんらかの仕方彼女のアイデンティティという政治

的事実が否定されるであろう。故郷へ帰って、当時の状況の中で自分の位置を引き受けることによって、あたかもアーレントは——一個人として——、ナチス・ドイツがユダヤ人としての彼女から有無を言わず奪い取った地位に再び立ち戻ることができたかのようである。もし彼女がそのように動いたのであれば、それはまた、ドイツのヒューマンイズムの伝統が連続していると誤って証し立てているのであり、また、アーレントの近代性批判の主要テーゼとも矛盾している。なぜなら、全体主義とは、まさにヒューマンイズムの根本的な真理を「捨て去り、打ち破ってしまった」がゆえに前代未聞の悪であったのだから。^(原註略)さらにそれは、この悪が啓蒙の伝統に反するものではなく、むしろ「ついに表面化した、わたしたちの伝統から尊厳を奪った西洋の歴史の地下の流れ」であったとする彼女の主張にも背いてしまうであろう。^(原註略)〔Dish 1995: 291〕

デイッシュがここで特に強調するのはまさにこの点である。「近代性に対するこの批判は、アーレントの全体主義分析の中で最も特筆に値するものである一方で、最も理解されてこなかった側面の一つである」と彼女は述べ、アーレントの陥ったアンチノミーに、彼女自身がどのように道筋をつけていったのかという点において、さらに詳しく検証していく。

人間の権利について

ところで、上述したように、近代性に対するアーレントの批判は、全体主義分析の中で、もっとも特筆に価する個所である。彼女はその核心部分で、全体主義は、人間の抽象的権利によって立つと信じられていた啓蒙的世界秩序が、実は土台なし (groundlessness) であることを暴露し、解放された個人の驚くばかりの脆弱性を露にする結果をもたらしたと喝破している。デイッシュは『全体主義の起源』におけるアーレントの主張を引用しつつ、さらに次のように述べる。

人間の尊厳は、ただ市民権 (citizenship) によって政治的には護られているのであり、しかも、その市民権とは「人民の構成員へと再び解消されること」に他ならない特定の民族 (nation) のための市民権であるにすぎない。〔Arendt 1975: 29〕つまり全体主義がわれわれの前に晒して見せたのは、人間の権利のいわば自己崩壊的な側面である。人間の権利はある特定の人民たちの領土的要求に従って制度化されるのだが、それは少数者の政治的権利が破棄されるとき、いとも簡単に否認されてしまうことは誰の目にも明らかであろう。「人間の権利」は、何かある超越的な原理でも何でもなく、歴史的な偶然にすぎない民族によって左右されるのである。これは何を意味しているのだろうか。アーレントに言わせれば、それは、「前代見聞の規模で広がった故郷喪失であり、これまでにないほどの深みでの根無し草性」〔ibid.: vi〕という近代世界の秩序の特徴である。〔Dish 1995: 291〕

この点で、「レッシング考」のなかで述べられる次の個所は、実際、知識人が肝に銘じておくべきことである。

「ユダヤ人よ、近こう寄れ」という命令に対して賢者ナータンが行なった言明（実際には言語的表現をとっていませんが）「私は人間です、という言明」については、私はそれをグロテスクで危険な現実回避以外の何ものでもないと考えていました。

[Arendt 1968: 17-18 (邦訳: 28)]

アーレントはここで、さらにユダヤ人であるということを、「他のあらゆる個人的帰属に関する問題に優っているという政治的事実を認めているにすぎない」と断っている。ここで彼女が述べようとしているのは、「人間はどこにしよう²⁾と他の何にもまして政治的存在であることを免れない」という事実である。そのことが実際、「知識人」にどれほど意識されているのか、というその彼女の問いかけは、「第三帝国の終焉とともに終わりを告げたと想像することと同じく誤りでしょう」という言葉とともにこの国日本におきかえて反芻してみると、知識人と呼ばれる人びとの大半が、まさに「内的亡命」をしているのではなかろうか、と危惧せざるをえない状況が見えてくる。

「攻撃されているアイデンティティの抵抗」の視点—M・ルゴネスの「世界—旅行」

さて、デイッシュはフェミニストの立場から、ハンブルクでアーレントが「ヒューマニズム」に関して及ぼそうとした変容は、今日ある一部のフェミニストたちが「ジェンダー」に関して与えようとしている変容の先駆けであると位置づけている。

……フェミニストの連帯とは「自—意識的に構築された空間を」選ぶこととして考え直されており、その空間は「自然な同定化を基盤とするのではなく、意識的な連合 (coalition)、親近感、そして、政治的つながりのみを基盤に行動する能力を支えてくれる。

このように構想されるならば、もはやジェンダーは、いわゆる事実としてみなされていたセクシャリティや性的不平等をめぐる政治的アイデンティティを確立してゆく女性たちを終結 (closure) させる土台の一つではなくなる。むしろジェンダーは、解放=顕現 (disclosure) の空間であり、そこでは人種、エスニシティ、階級、性差によって生じる抑圧という諸事実によって条件づけられた差異が現れる。さらにジェンダーは、これらの差異の間の隣接関係が当然のこととして受け入れられるのではなく、それらがはじめて分節化されるような異議申し立ての空間でもある。

[Dish 1995: 294]

先にデイッシュがアーレントの「用心深い加担」と言ったことは、まさにこのことである。

アーレントはハンブルクでそのような空間を開こうとしたのであり、かかる論争的な実践のために、理性や宗教という超越的なフレームワークを避けている。ここでは「連帯」は、政治に先立つ理解力などに基盤をもつのではなく、ある特定の瞬間の「世界の中での立場において、あらゆるものを理解し、判断すること」〔Arendt 1968: 7-8〕によって構築される。

さらにデイッシュは、ここでM・ルゴネス（Maria Lugones）の《「世界」—旅行》を例に引き出すことによって、「攻撃されているアイデンティティの抵抗」の視点を明らかにしていく。ルゴネスの《「世界」—旅行》とは、第三者の同定化のことである。それは自らを用心深く加担する実践者として見ることであり、デイッシュは、「ルゴネスの《「世界」—旅行》が、「暗い時代」に適した「人間性」を探求しようというアーレントを補っている」と、次のように述べている。

ルゴネスの旅行というメタファーが成功しているのは、それが、すべての社会的存在者を旅行者として対等の関係におきながら、同時に彼らの非対称的な関係を地図上に示すからである。どのような社会であれ、複数の世界から構成されているので、社会的存在者にとって旅行は不可避である。…しかし旅行には階級による階層が存在するため、すべての旅行者が《「世界」—旅行》者というわけにはいかない。〔Dish 1995: 297〕

デイッシュは、P・ウィリアムズ（Patricia Williams）の語る《「世界」—旅行》の失敗の例—イースターの日曜日にハーレムで歩行ツアーをしたある若い白人たちの一行が、「黒人たちがイースターを祝っているのを見るために教会に入ってみないか」というガイドの提案に賛成して、「わたしたちは、ただ見ただけさ」、「誰も気にしないさ」、「傷つけようとは思っていないのだから」と自分たちを正当化してしまい、彼らが「不審な者」と同定化されるであろうことが想像できない—をあげて、「こんなにも完璧に他者への自分の影響力に無頓着に生きることは、脆弱な特権の一つである。それは長年にわたって、他者—この場合は黒人—の自分の不快を伝えようとする意志だけでなく、彼らがそうすることができないことによって支えられているのだ」と批判している。また一等車の旅客が、彼女のもつ政治的、経済的そして物理的な力によって「世界」を困難なしに横断でき、「猥雑な」地区を避けることが出来るのも、それはただ単に経済的な権利というのではなく「関係による特権」にすぎないのであり、しかも「その特権と、虚構にすぎない統合性（自分の人格の分裂を引き起こしかねない同定化を拒むことによってかろうじて支えている）」という二つを守る必要が生じるために、一等車の旅客は第三者的な同一化ができずに、同一化が可能にする批判的な関与からも遠ざけられている」のである。

そしてデイッシュは言う。「彼女（アーレント）は、名誉あるゲストではなく用心深い加担者なのだ。彼女はレッシング賞受賞演説を、《「世界」—旅行》の例示として演じている。」

〔ibid.: 299〕

ヤスパースに対する友情

さて、以上見てきたレッシング賞受賞演説においてアーレントが目論んだ「用心深い加担者」—ドイツの聴衆に加担という関係に入ること—を勧めた努力—は、ドイツの聴衆に、果たしてアーレントのこの目論み通りに受け止められたのであろうか。デイッシュは、この目論みが残念ながら失敗に終わったことを明らかにしている。演説の5ヶ月後に、アーレントはヤスパースから一通の手紙を受け取るが、そこに西ドイツの下院議会（Feb 18 1960）で反セム行動を議題に取り上げたとき、彼女の演説からの長い引用が読まれ、彼女の言葉は、「ユダヤ移民」の「非常に深淵な意見」として賞賛されたことを伝えている。〔Kohler et al. 389〕

…アーレントを「移民」とよぶことは、レッシング賞授与者側がとった素振りと共通している。この言葉で両者が暗に言っているのは、アーレントが彼女のドイツ人としてのアイデンティティを傷つけることなく、自分から国を去ったということである。この構築（アーレントを「移民」とよぶこと）に働いている明らかな拒絶は、アーレントの聴衆は、一等車の中で、彼女の演説を聴いていたのであり、強制の下でナチス・ドイツから逃げたユダヤ人として、自分のアイデンティティの特殊性を主張することで彼女がこれほどまでに懸命に全面に押し出そうとした諸々の断絶を、彼らは何事もなかったかのように埋め合わせてしまったことを証明しているのだ。〔Dish 1995: 306〕

しかもヤスパース自身、アーレントのいうユダヤ人のアイデンティティとは「政治的事実」なのだという主張を、ユダヤ人性という偶発性のために彼女がそのドイツの「起原」を否定したのだと解釈しているのである。〔ibid.: 306〕ヤスパースは、彼女の演説に少なからぬ失望感を抱いて、夫のブルッヒャー宛てに（彼がドイツ人であるという血縁（kinship）を前提して）手紙を書き、そのことを告白している。これは明らかにアーレントとの友情を裏切る行為であるが、アーレントはそのことを知りつつ、ヤスパースの読みにくい手紙を夫のために清書する。この「ヤスパースの手紙をアーレントが書き取るのは、《『世界』—旅行》という行為ではなく、友情からの行為であり、加担を実践しているのではなく、「和解」の実践である。アーレントは、ハンブルクの聴衆に与えることを差し控えた安寧と敬意をこの友人には与えている。そして、そのことによって、フェミニストが時に支持し、異議を申し立てるあの区分、つまり公的現れと私的生活の間の区分を尊重しているのだ」〔ibid.: 306〕とデイッシュは指摘する。このデイッシュの指摘は意味深い。

この「和解」という考えは、アイヒマン裁判のセンセーショナルな事件の後、アーレントの生涯にわたる課題として担われて、晩年カントの政治哲学の新しい解釈として展開されることにな

る。すでにこの段階において彼女は、世界を真に理解することは、「世界と和解すること」であると述べて、解釈だけの世界理解には真を置いていない。アーレントの最晩年のカントの政治哲学講義を編集し、解説を付して出版した R・ベイナー (Ronald Beiner) はその中で、アーレントの『イエルサレムのアイヒマン—その悪の陳腐さの報告』とならべてメルロー・ポンティの『ヒューマニズムとテロル』が同じ道徳的次元にある好著であることを紹介しているが、この両著作に共通していることとして、どちらも「理解する努力」を探究の中心に据えていると指摘する。〔Beiner 1982: 100 (邦訳: 149-150)〕

ところでアーレントがユダヤの同胞たちの非難の嵐をうけることになったアイヒマン裁判の彼女の報告は、1963年にまず、雑誌『ニューヨーカー』で報告され、後に単行本として出版されたが、雑誌に報告されている時から激しい論争を巻き起こした。この中で彼女は、元ナチの将校 A・アイヒマンについて、ありふれた平凡な一市民が、想像を絶する悪の実行者にどうしてなり得たのかについて論究し、このような平凡な悪人、陳腐な悪の出現が、われわれの時代の特徴的な現象であることを警告した。彼女はこの書において次のように述べている。

俗な表現をするなら、彼は自分のしていることが全然わかっていなかった。まさにこの想像力の欠如のために、彼は数か月にわたって警察で訊問に当たるドイツ系ユダヤ人と向き合って坐り、自分の心の丈を打ち明け、自分が SS 中佐の階級までしか昇進しなかった理由や出世しなかったのは自分のせいではないということを繰り返し繰り返し説明することができたのである。大体において彼は何が問題なのかをよく心得ており、法廷での最終陳述において、「(ナチ) 政府の命じた価値転換」について語っている。彼は愚かではなかった。完全な無思想性—これは愚かさとは決して同じではない—、そのみが時代の最大の犯罪者の一人になる素因だったのだ。このことが〈陳腐であり、そのみが滑稽であるとしても、またいかに努力してみてもアイヒマンから悪魔的な底の知れなさを引き出すことはなお不可能だとしても、これは決してありふれたことではない。

〔Arendt 1963, 1965: 15-16 (邦訳: 221)〕

エティンガーによる『アーレントとハイデガー』が出版されてから、アーレントのこの著作に関して、メスキルヒの魔術師 (ハイデガー) をどうにかして免罪しようという意図が彼女にあったからだというような厳しい非難がユダヤの同胞から寄せられているが³⁾そのような非難は決して的確を射たものではない。彼女のここでの主張には一貫性がある。それがハイデガーとの生涯にわたる交友関係の中で育まれたものであるならば、ヤスバースの場合のように、それをそのまま認めることが妥当であろうと私は考える。彼女自身、最晩年の『精神の生活』(The Life of the Mind) において、師の限界を越えて自身の哲学を目論んでいたことが読み取れるが、⁴⁾このような彼女にして政治の場における「友情」(friendship) の必要性を強調することができたのであ

ろう。彼女はアイヒマンレポートで敵対的な関係になってしまった親友のゲルショム＝ショールム（Gershom Scholem）に対して、「私は、我々が判定し始めることによってのみこの過去と折り合いをつけるであろう、と信じています」と書いた手紙を送っている。つまり、「判断力は出来事の意味を我々が汲み取るのを助け、人間的英知的なものとするのに役立つが、この判断力なしには出来事はそうはならないのである。判断力の能力は人間的英知性に役立ち、……また、英知性を付与することが政治の意味なのである。^{（原註略）}」

「出来事に対して判断を下すこと」を—そのことの重要性こそが、今日の我々に彼女が示唆してやまないことであるが—ここで指摘していることに注目したい。ベイナーはこのことについて次のように解説している。

理解（悟性）が判断力に役立つよう据えられる時には、理性は構想力の一とりわけ、我々が実際には占めていない位置から事物がいかに見えるかを想像する能力の一自由な行使を要求する。判断力は、我々が観点を共有しないばかりでなく、その観点が極めて気に入らないと思われさえする人びとについて、彼らを理解する努力をするように、我々に対して要求することができる。（観点の）不一致は、我々が拒絶するものを理解せねばならない責任から、我々を解放しはしない。どちらかと言えば、観点の不一致はむしろこの責任を強める。メルロー＝ポンティはこう書いている。「真の自由は、他者があるがままに捉え、自由を否定する教説さえも理解しようと努める。そしてそれは理解する前に判定するようなことを決して自らに許しはしない。我々は思想の自由を理解の自由において完成せねばならない。」メルロー＝ポンティにとってもまた、判断力は理解と許しの悲劇的課題を引き受ける。そしてこれら理解と許しは判断力の悲劇的次元を構成しているのである。

大量虐殺経験と折り合いをつけようとするアーレントの努力は、これと同じメッセージを伝える。真に人間的状況を判定することは、人間の責任をぎりぎりのところまで行使され負担された事態において起こり得る、そうした悲劇を共有することである。このことはなぜアーレントが人間の尊厳の意味を判断作用の能力と結びつけるのかを説明するのに役立つのである。
[ibid.: 100–101（邦訳：150–151）]

ここで述べられていることがことのほか重要なのは、現実にはわれわれが当面している切実な問題にオーバーラップさせて考えるからである。

ジャッジメントとは

1998年8月に、国連の差別防止少数者保護委員会で報告された「マクドゥーガル報告」は、日本軍性奴隷に対し日本政府に慰安婦問題の責任者を処罰し、被害者に補償するよう勧告を出し

たが、「慰安婦」問題解決にむけて、より実践的な活動を行っている「[戦争と女性への暴力]日本ネットワーク」(VAWW-NET-Japan)は、2000年12月に「女性による国際戦犯法廷」を開催し、これまでの日本の戦争犯罪が男性中心のパワーゲームのために曖昧にしか裁かれてこなかった事実を問題化し、そこで日本軍「慰安婦」制度をはじめとした日本の戦争犯罪の「責任者処罰」を行うことを目論んでいる。この点に関して、1998年11月に開催された「女性・戦争・人権」学会のシンポジウムで、パネリストの一人だった高橋哲哉氏は、アーレントのジャッジメントの概念をあきらかにし、この女性法廷の理論的基盤を提示してみせた。⁵⁾

アーレントが論じるジャッジメントの責任は、第一に「正義の要求」であり、第二の必要性が「傷ついた過去との和解」である。高橋氏は次のように述べている。

さて、アーレントの中には「責任者処罰」の問題がまるごと存在しています。それはアーレントが、ユダヤ系ドイツ人として生まれ育ってホロコーストの難を危うく逃れた被害者の一人だったからであり、とりわけ、1961年にイスラエルで行なわれたいわゆるアイヒマン裁判の一部始終を傍聴し、その報告書として書かれた『エルサレムのアイヒマン』(1963)によって大きな議論を巻き起こしたからです。アーレントはアイヒマン裁判以降、彼女の言葉で言うところの judgment の問題を終生の哲学的課題として意識するようになりました。ジャッジメントは最も広くは「判断」ということなので、アーレントはカントの『判断力批判』に溯って考えていますが、具体的にはナチスの支配下で行なわれた様々な行為の犯罪性が問題なので、善悪、正不正、加害と被害などを区別する倫理的、政治的、歴史的判断ないし判定、とくにアイヒマン裁判のような場合には、まさに法的判断としての「判決」が問題になるわけです。『エルサレムのアイヒマン』で問題になっているジャッジメントを分析しますと、第一に、ユダヤ人強制移送の責任者であったアイヒマン自身が当時の状況の中で行なった判断、実はこれは判断力がマヒしていたから問題なのですが、アイヒマンにおけるジャッジメントの問題、第二に、そのアイヒマンの行為を裁くジャッジメント、これは具体的にはイスラエルの法廷が行なうわけですが、その裁きを検討するアーレント、さらに私たちが、ナチスの行為をどう判定するか、という問題でもあります。そして忘れてならないのは、第三に、「ユダヤ人評議会」のような形でナチスに協力を余儀なくされたユダヤ人自身の責任をどう判断するか、アーレントはこれにかなり厳しい判定を下したために、ユダヤ人社会の中で大問題になるわけです。くりかえしますと、アイヒマン自身におけるジャッジメントの問題、アイヒマンの犯罪に対するジャッジメントの問題、ユダヤ人自身の過去に対するジャッジメントの問題。この三つの問題です。私たちの立場からしますと、当然ながら第二、第三の問題が重要になってきますが、第一の問題もこれに関連していることは申すまでもありません。

…アーレントがここで歴史に対するジャッジメントと言っているのは、歴史超越的な視点

や永遠の価値のようなものから過去を断罪することではなく、加害のそれであれ被害のそれであれ、自分たちの社会に今なお作用を及ぼしている負の遺産について、それと自分たちとの関係を自らの責任において明らかにする行為だということができるでしょう。判断を回避すること、判断力の衰弱、これこそ逆説的にも、アイヒマンの犯罪を可能にした全体主義的精神構造であり、現代の輿論もまたその危険な兆候を共有している、ということになります。
〔高橋 1999: 55-57〕

この点に関して、大越愛子氏は次のようにコメントする。

この高橋さんの論点は、「人間的尊厳の回復」を要求することで「傷ついた過去との和解」を求め、責任者処罰をすることで、「このようなことが再びおこらない社会」の到来、すなわち「正義」の実現を祈る元『慰安婦』たちの切実な願いと見事に呼応している⁶⁾。

先に述べたデイッシュの「レッシング考」の解析のなかでも明らかにしたとおり、このことはまさにアーレントの原点ともいえるものである。彼女が「暗い時代」の人間性として考えてきたこの原点を共有しつつ、今日的な困難な状況に対峙していくことは不可能なことではない。それは第三者的な同定化によって《「世界」—旅行》を行ない、異議申し立ての空間を開いていくことでもある。つまり人間の社会的条件を明らかにしつつ、事態を冷静に判断し「慎重な加担」を実践していくことである。しかも、この問題にアーレントの原点を持ってくる時、われわれは、ここでアーレントの限界を批判的発展的に越えていくことを同時に知らねばならないだろう。

過去との和解—「慰安婦」問題

今日、極めて倫理的なアーレントのこのような立場に立って、悲劇的な体験を共有し、二度と悲劇を繰り返さないために被害者と共に実践活動をしている人たちがいる。その口火を切ったのが元「従軍慰安婦」を支え、「恥じるべきは、あなたたちではない」と、年老いた彼女たちを励まして、その血の滲むような証言を世界に向けて発信する手助けをしてきた尹貞玉氏ら韓国挺身隊問題対策協議会（挺対協）の女性たちである。さらにそれに連帯しつつ、世界の各地でレイプ被害に遭って声を上げるサバイバーたちや、その人たちを支援し続けているサポーターたちを挙げることができる。（挺対協）の運動は、アジアの一角から始まり、今日世界の女性たちに共感をもって迎えられ、女性の人権確立の原点としてこれらの人々に共有されている。尹貞玉氏らの主張は「女性のためのアジア平和国民基金」をめぐるって交わされた呼びかけ人との往復書簡（雑誌『世界』95年11月号（所収）において、彼女たちが「国民基金」の受け取りを何故拒絶するのかについて格調高い文面でその理由をあますところなく述べているが、ここに述べられている

のは、まさにこれまでここで述べてきたアーレント的な「和解」の呼びかけであり、「友情」の提示である。

……日本の現実が基金案以外は望みがたいというのは、正直なところでしょう。しかし、私たちはむしろ、日本の政治、社会的現実がそうした雰囲気であるからこそ、ますます基金案をためらうのも事実なのです。日本がこれほど（までに）過去の非人道的犯罪を隠蔽し、糊塗し擁護しようとするので、幾ばくかのお金や物質的利益ですべての懸案に決着をつけようとすることは私たちの良心が許さないのです。数多くの少女が犠牲になったその戦争で、日本が、そして人類が、少しでもそこから教訓を得て反省し、より一層の人道主義と平和を享受できないならば、彼女らの犠牲は本当に無駄になってしまうでしょう。少なくとも私たちの運動の目的は、ほかならぬこの問題の提起を通じて日本社会と韓国社会、そしてひいては世界の市民がこのおぞましい犯罪を正確に知り、二度とこのようなことがないようにすることでした。こうした人道主義の砦を私たちの心と社会の中に築いていくことだけが、戦争の悲惨さと戦争犠牲者の苦痛にこたえる道だという原則から、私たちははずれるわけにはまいりません。⁷⁾

尹貞玉氏たちは、経済問題が優先され、人びとのこの問題に対する関心も必ずしも高くはない韓国側の現実の状況を率直に語り、また日本側の呼び掛け人の中に、70年代の韓国民主化運動で共に闘ってきた運動家がいることにも配慮しつつ、しかしながら困難な状況であればあるだけ、なお一層、その本質を見極めねばならず、その困難の中で妥協は許されないという極限の判断を選択したことについて述べているのである。半世紀もの間沈黙を強いられてきた日本軍「慰安婦」の女性の側に立って、彼女たちの血の滲むような思いを共有し、「彼女たちの犠牲を二度と繰り返すべきでない」という強い思いをもって、その体験を無駄にしない方向を目指してともに運動してきたにすぎない。だからこそ、筋を通した善意を受け入れることが可能であることを明らかにしている。彼女たちはまた、このような思いの共感の場を世界に向けて開いているのである。そこにはアーレントがアイヒマンのレポートを書き送った心境にも通じるものがあるだろう。否、私（たち）はそこに、より一層、汎世界的に発信していく、これからあるべきフェミニズムのメッセージを読み取っているのである。

「あるべき」フェミニズムと「暗い時代」の人間性—まとめにかえて

アーレントが晩年、カントの政治哲学の新しい解釈を試みたことについては先述したとおりだが、これは彼女がただ、カントに託して自らの哲学の正当性・普遍性を目論んだということではなく、彼女の政治哲学の大きな柱である judgment や連帯、共感—人間の共通感官(sensus com-

munis)一を、改めてその政治哲学の根底に求めたからであり、彼女自身が終生カントに対して深い人間的共感を覚えていたことを自ずと明らかにしている。

ところで先のシンポジウムで高橋哲哉氏は、アーレントがアイヒマンに処刑をもとめたことに、アーレントのカント主義の限界を見てとっている。それは彼女自身が否定した報復としての処罰を結果的に求めたことになるのではないかという指摘は、重要であり、まさに今日の我々の実践活動の原則が、アーレントを継承しつつ、それをさらに越えていることを明らかにしている。先の「2000年法廷」—12月に東京で開廷される旧日本軍によって引き起こされた『慰安婦』問題をめぐる「女性国際戦犯法廷」—は、決して報復のためのものではない。

アーレントがポピュラーになればなるだけ、アーレントの理論がさまざまに解釈されて一人歩きしていく昨今の状況において、われわれ自身がもっとも基本に置いていかねばならないのは、このような彼女の何を共有していくかということであろう。「ユダヤ人であることに必然的に政治的にならざるをえなかった」という彼女は、人間が人間らしく生きるためには、政治や国家と無関係ではありえなかった。そしてそこにおいては、「いかなる人間「である」(being)かが問題なのではなく、いかなる人間「になる」(becoming)かがもっとも重要なのである。政治」に関わっているということは、もっとも人間的な行為、人間が判断し、選択していく人間の尊厳に関わることなのである。

このことについて、先のシンポジウムのもう一人のパネリストである佐藤和夫氏は、アーレントの「始める」能力に注目しつつ、この概念のもつ重要性をあきらかにしている。彼は、アーレント最晩年の未完の大著『精神の生活』に出会い、これを邦訳しているが、現代日本の荒廃した精神状況を「判断の衰弱」した状況と捉え、この状況を超えていくためにも「判断すること」がいかに重要であるかを述べている。彼はアーレントを援用しつつ、「判断すること」が、固定的な二者関係の中で相互に萎縮していくのではなく、想像力によって「じぶん自身を他者の位置に置く」開かれた地平で行われることを指摘し(佐藤1997)、「人間の喜びは人と人とが共に生きる」ことであり、「始める」ことを通して新たな世界関係を創造していくことにあることを明言するのである。

デイッシュは、アーレントが「レッシング考」の中で展開しているパフォーマンスを、今日的なあるべきフェミニズムの戦略として高く評価している。このパフォーマンスは実際にはヤスパースにすら正しく受け入れられなかったのだが、われわれは実践活動を通して、ジェンダーや階級、民族の問題の根深さを思い知らされており、改めて困難な状況の中でアーレントがやろうとしたことの重要性を知るのである。「女性への性暴力」の問題に現実に拘わっていく中で、『世界—旅行』の第三者の同定化の視点は、暗い時代の人間性にとって欠くことの出来ないものであることはもはや言う必要もないだろう。来るべき21世紀が「共生」の時代であり、相互に係わり合いつつ歴史を共有していくことが不可欠であるとすれば、そのことに気づいた者は、もはや一等車で旅をすることはできないだろう。そして一等車で旅をする者たちに抵抗し続けて

いかねばならないだろう。無知に気づいた者は、再び無知に戻ることは出来ない。知り得た者の責任を果たしていくことこそが「世界」に「人間らしさ」を取り戻すことができる道すじなのである。

文 献

- Arendt-*Men in Dark Times*: On Humanity in Darktimes; Thoughts about Lessing, New York; Harcourt Brace Jovanovich, 1968) (邦訳:『暗い時代の人々』—阿部 斉訳 河出書房新社, 1972 年)
The Human Condition, University of Chicago Press, 1958) (邦訳:志水速雄訳 中央公論社, 1973 年)
The Origins of Totalitarianism new ed. (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1975 (邦訳『全体主義の起源 1 反ユダヤ主義』大久保和郎訳 (みすず書房, 1972 年)
『全体主義の起源 2 帝国主義』大島通義・大島かおり訳 (同上)
『全体主義の起源 3 全体主義』大久保和郎・大島かおり訳 (みすず書房, 1974 年)
Eichmann in Jerusalem, New York, 1963, 1965 (邦訳『エルサレムのアイヒマン』大久保和郎訳 みすず書房, 1986 年)
Dish-*On Friendship in "Dark Times"*, by Lisa J. Dish: Feminist Interpretations of Hannah Arendt: edited by Bonnie Honig, Penn State Press, 1995)
Beiner-Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, edited and with an Interpretive Essay by Ronald Beiner, The University of Chicago Press 1982 (邦訳『カント政治哲学の講義』濱田義文監訳, 法政大学出版局, 1984 年)

註

- 1) アーレント没後 20 年の 1995 年に、先にあげた『フェミニストたちはアーレントをどのように解釈してきたか』(Feminist Interpretations of Hannah Arendt: Edited by Bonnie Honig, 1995) の論文集が刊行されたが、ここに至るまで、特に永らくアーレントに対してフェミニストが敬遠する原因を作ることになったのは高名なフェミニスト詩人で作家のアドリエンヌ・リッチ (Adrienne Rich) である。彼女とアーレントの思想上の相違、またアーレントの今日性については、岡野八代氏が「ハンナ・アーレントとフェミニズム—「闘争の場」としての政治」『思想』1997 年 2 月号の掲載論文の中でこの間の事情を鋭く分析し、明らかにしてみせた。リッチにとって、女性を規定しているのは彼女たちが「誰であれ」共通して持っている肉体的要素 (physicality) である。それに対しアーレントにとって、個人間に見られる共通の「何か」、nature (本性 / 自然) は人間が本当にもっているのかどうかさえ「解答不可能」である。先に述べたように、90 年代のフェミニストが、リッチのこのような本質主義を越えてきたことをデイチシュはあきらかにしている。
アーレントによれば、「ユニークで他のものと取り替えのきかない、しかも二度と反復され得ない実体としての個人」(HC, p. 96, 一〇四頁) は、自然という、諸個人間の相互関係と彼ら自身の活動が生み出す「世界」に関わっている。しかもアーレントにしたがうならば、なるほど人間は人間であるために、ある種の本質 (essence) を共有しているだろうが、そのことは人間の世界で生じる現象にとってはさほど重要ではない。特に「政治的」には「誰であれ」持っているものは問題ではない。
- 2) 拙考「H・アーレントとフェミニズム—「意識的パリア」の今日的意義」(『理想』第 659 号 1997 年所収) 参照
- 3) 1995 年 11 月 5 日付けのニューヨークタイムス掲載記事より、拙文『「近さ」と「遠さ」と—H・アー

追手門学院大学人間学部紀要 第8号

- レントに思うこと」(『未来』1996年9月号所収)
- 4) 拙考「ハンナ・アーレントの政治哲学(2) アーレントにおけるハイデガー像の転回 ～川崎 修氏の論文に依拠して～」追手門学院大学文学部紀要23号 1989年 参照
 - 5) 「〈慰安婦問題〉からみたハンナ・アーレント」『女性・戦争・人権』第2号所収
 - 6) 「思想系学会と〈慰安婦〉問題」『未来』98年12月号所収
 - 7) 『世界』95年11月号所収

参 考 文 献

佐藤和夫「かけがえのなさの思想家としてのアーレント」(『相対主義と現代世界』青木書店1997年)

1999年4月16日 受理