

# Die Öffentlichkeit und der Gemein Sinn

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2017-10-03 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: メールアドレス: 所属:
URL	<a href="http://hdl.handle.net/2297/17725">http://hdl.handle.net/2297/17725</a>

## 「公共性」と「共通感覚」

…ハンナ・アーレントの「政治Ⅱ演劇」モデルをめぐつて

仲正昌樹

### 一、「共通世界」の崩壊と「公共性」

ハンナ・アーレントが、アメリカを中心として西欧の政治・法思想全般に大きな影響を及ぼすきっかけになったのは、「全体主義」という現象を単なる一部の国の独裁体制としてではなく、西欧「近代」が抱える根源的病理の帰結として描き出した『全体主義の起源』（一九五二）である。この著作でアーレントは、ファシズムやナチズムを階級闘争の視点から説明しようとするマルクス主義的な理解とはつきり一線を画し、むしろ一九世紀に生まれてきた「階級社会」の解体によつて、国民を政治体（body politic）と結び付けていた無数の糸が断ち切れ、諸個人が「大衆」化していったこと（cf. 12）に「全体主義」の起源があったという見方を示している。社会・産業構造の急激な変化の中で、階級「利害」を「代表」していたはずの「政党」がその機能を喪失したことで、人々は「政治」へのアクセスを失い、不安に囚われたまま、無色透明の「大衆」として浮遊するようになる。そうした状況の中で生き残ったナチスやファシスト党のような「政党」は、人々の「利害」を直接的に「代表」するのではなく、むしろそうした共通の「利害Ⅱ関心 interest」を再建してくれるのではないかとという非現実的な「期待」を担うようになる（cf. 12-13）。<sup>2)</sup>そうした願望を「代表」する「政党」は、次第に「世界観」政党化

し、「世界」から切り離されていると感じるアトム化された諸「個人」を、かつての「階級」を越えて一つの「全体」へと結集させるようになる。

こうした自己中心的な過酷さが、繰り返し繰り返し個人的な孤立状態の中で生じてきたが、それは、個人間の差異を消滅させる傾向があるにもかかわらず、共通の絆とはならなかった。なぜなら、それは経済的なものであれ、社会的なものであれ、あるいは政治的なものであれ、いかなる共通の利害も関心にも基礎付けられていなかったからである。従って、自己中心性が、自己保存本能の決定的な弱体化と並行して進行することになった。自分自身のことはかまわないという意味での非利己性 (selflessness)、使い捨て可能であるという感覚は、もはや個人主義の表明ではなく、大衆現象となった。貧しく、抑圧された者たちには、鎖しか失うものはないという古い言い回しはもはや大衆人には当てはまらなかった。というのは、彼らは自らの幸福も良き有り方 (well-being) に対する関心を失った時、惨めさの鎖以上のものを失ったからである。人間の生活を困難と苦難に満ちたものにする全ての懸念と配慮の源はなくなった。彼らの非物質主義と比べれば、キリスト教の修道士さえ、世俗の事々世界的事柄 (world affairs) に熱中する人間のように見えてしまう。自分が組織化した人々のメンタリティーをよく知っていたヒムラーは、彼らは「日常の問題」ではなく、「何十年、何世紀にもわたって重要な意味を持つイデオロギー問題」にだけ関心を「持っている……なぜなら、人は自分が、二千年に一度しか生じない偉大な仕事のために働いていることを知っているからだ」と言ったが、彼の念頭にあったのは、自分の部下の S S (親衛隊) 隊員だけではなく、彼がその隊員たちをリクルートしてきた広範な層であった。(T 13-14)

ホッブス以降の西欧の政治哲学は、自己の「利害」を最大限に追求する「利己」的な個人の間で成立する「共通の利害」関心」関係によって、「政治」の本質を説明しようとしてきたが、アーレントは、大衆社会においては、その「共通利害」が見えなくなってしまうという前提から議論を始めている。「利害」の社会的基礎が崩壊する時、当然、諸個人は「何」が自己にとつての「利害」に当たるのか分からなくなる。大衆人たちは自分にとつての目標を見失い、「世界」への関心を減少させていく。その意味で彼らは、「非利己」自己喪失的 *egoless*」なのである。「世界への関心」利害」の喪失と、「自己」の喪失が表裏一体になっているのが、大衆社会である。

このような大衆社会では、特定の「世界観」を掲げて現われてくる、ナチスのような「政党」が、「自己」を位置付ける座標軸を失った人々に、新たな方向性らしきものを提供するようになる。世界観政党は、一つの「全体」のイメージを与えて、その枠の内に、「世界的事柄」との関わりを見失った大衆を取り込むようになる。そうした「全体」の呪縛にいったん取り込まれた人は、もはや利己的な諸「個人」としての個性を見せることがなくなり、あたかも一人の人間であるかのように、党の提供するイメージに従って、画一的な振る舞いをするようになる。「利害」をなくして浮遊する諸個人の不安を利用する全体主義の支配は、人々の「間 between」に成立していた「空間 space」を破壊していくのである (cf. TIGA)。

全体主義の罫の核心は、失われた「世界」のイメージを再建するように見せながら、実際には、人々の「政治」への「主体」的な関与の余地を消去し、「世界」の崩壊を促進していくことにある。アーレントは、全体主義の進行によって消滅の危機に瀕した「共通世界」の本質を以下のように哲学的に捉えている。

人々の福祉でも、一人の人間の利害でもなく、人類の製造 (fabrication of mankind) を究極的な目標とする運動の法則の遂行としてのテロは、種のために個人を、「全体」のために「部分」を犠牲にするのである。自然

あるいは歴史の超自然的な力には独自の始まりと終わりがあり、その力を阻止できるのは、各人の生活として現実に有る新しい始まりと個人的目的の終わり (end) だけである。立憲的な政府の実定法は、その共同体がその中に新しく生まれてくる人間たちによって連続的に危険に曝されている人々の間に境界線を打ち立て、コミュニケーションのチャンネルを確立することを企図したものである。新しい誕生ごとに、新しい始まりが世界に生まれ、新しい世界が潜在的に存在するようになるのである。法の安定性は、全ての人間的な事柄の恒常的な動きに対応している。それは、人間が生まれ死に続ける限り、終焉することのない動きである。法はあらゆる新しい始まりに垣根を作り、同時にその運動の自由、全く新しく予測不可能な何かの潜在的力を保証するのである。実定法の境界線が人間の政治的実存 (political existence) に対して持つ意味は、記憶が彼の歴史的事実存 (historical existence) に対して意味するものに対応する。この境界線は、共通世界 (common world) の先行存在 (pre-existence)、つまり各世代の個人的ライフ・スパンを超越し、全ての新しい起源を吸収し、それらを養分とする何らかの現実を保証しているのである。(T 163)

この箇所から分かるように、アレントの言う「共通世界」とは、人々の共同体の「全体」としての連続性を保持すると同時に、「個体」としての新しい「始まり」と「終わり」目的を両立させる機能を担っている。「実定法」によって「枠」を与えられることによって、それぞれ固有の「利害interest」を追求する「個人」が、相互にコミュニケーションしながら、その都度、「関心interest」を共有することが可能になる。「政治」ポリスは、新しい「個」が参入して来ることに更新される、「個」と「全体」を繋ぎ止める蝶番の役割を果たしているのである。「全体主義」は、「政治」的なコミュニケーションを停止させて、「個」を「全体」の中に全面的に吸収する。それによって、「政治的共同体」の中での「個」と「全体」の弁証法によって「人類」が変化していく

可能性が閉ざされてしまう。

「個」と「個」が接近しすぎて、「一つ」に統合されてしまった時、人々は「世界」を客観的に認識する能力を失う。アーレントは、我々の全ての感性的知覚を最終的に統御しする統覚的な作用として伝統的に「共通感覚」常識 *common sense* と呼ばれてきたものの本質は、人が「一人 one」ではなく、「複数 plural」として「ポリス」政治体の中に存在していることにあるという基本的見解を示している (cf. [173-174])。たった「一人の人」が感性的データとして知覚したものは主観的で、移ろいやすく、不安定であるが、他者との「関係」の中で「間主観的」に認識されたものは、確固とした客観性を得て、「存在」するようになる。<sup>(4)</sup> 人・間が「複数」として存在することが、「共通感覚」に基づいた客観的認識の成立する条件であるはずだが、一九世紀後半以降の西欧市民社会で、この条件が次第に崩れられていった。「我々」が活動できる「共通世界」を支えていた「共通感覚」の崩壊過程が、現実「政治」の領域では、「大衆社会化」↓政党政治の衰退↓全体主義」という流れとして現象したのである。「共通感覚」を失った人々は、自己を取り巻く環境にリアリティーを感じられないまま、疑似宗教的な世界観政党によって「一つ」の「全体」的な方向へと誘導されるようになる。

このように大衆社会化の進行によって、人々が「世界」の中での自らの位置 (＝「現存在 Dasein」) を見出だせなくなり、「主体性」を発揮できないまま平均化されていく現象を、アーレントの哲学上の師に当たるハイデッガーも「存在と時間」(一九二七)の第二七節「日常的自己存在とヒト」<sup>(5)</sup>で、哲学的にテーマ化している。「人間 der Mensch」としての固有性を脱ぎ捨てた「ヒト das Man」<sup>(6)</sup>はあらゆる面において、無自覚のままに、平均・平準化志向になり、まさに「人のする様に *vie man*」<sup>(7)</sup>享楽や娯楽を求め、文学や芸術を鑑賞し、感嘆する (cf. SZ 126-127)。<sup>(8)</sup> ベーター・スローターダイクも指摘するように、「人のように」という極めて抽象的で、あやふやなものによって操られているハイデッガーの「ヒト」は、大衆人を肖像化したものであると言える。<sup>(9)</sup>

ヒトは至る所に居合わせ、しかも現存在が決断 (Entscheidung) へと迫られる時、いつも既に姿を消している。しかしヒトは全ての判断 (Urteil) と決断を予め与えるので、ヒトは各現存在から責任 (Verantwortlichkeit) を取り去ることになる。ヒトは、「人」が絶えずヒトを証人として引き合いに出しても、その役割を引き受けることができる。ヒトは何かを保証する必要のある誰かであるわけではないので、全てに対して楽々と言質を与える (verantworten) ことができる。それは常に「ヒト」のせいであり、実際そのように言うことはできない。だが、誰もそのヒトではないのだ。現存在の日常性においては、それは大抵、誰でもない、と言わざるを得ないようなものの仕業なのだ。／ヒトは各現存在をその日常性において免責している。それだけではない。この存在免責によって、ヒトは、軽々しく受けとめ、軽々しく振る舞う傾向のある現存在に迎合するのである。そしてヒトはその都度の現存在に絶えず迎合しているので、頑強な支配を維持し、強化していくのである。／各自が他者であり、誰も自分自身ではない。日常的現存在が誰であるかという問いに答えるヒトは、誰でもないもの (das Niemand) である。しかも全ての現存在は、互いの間の存在において、自己を既にその誰でもないものに譲り渡しているのである。(SZ 127-128)

このように全ての責任を回避する「ヒト」は、「現存在」(＝私)にとって、「本来的自己」(das eigentliche Selbst) の有り方ではなく、日常性の中に埋没した、非本来的な退落した有り方である。「ヒト」は「私」自身の目ではなく、誰でもないもの＝「人」の目から世界を見ながら、(非本来的な)自己の有り方を誘導しているのである。ハイデッガーは、各「現存在」が「ヒト」に全面的に支配され続ける状態を脱して、「世界」の中での「自己」の本来的存在 (＝「世界内存在」) を見出だす必要性を強調する。ハイデッガーの哲学が一九二〇年代後半から三

〇年代にかけてアーレントを含む多くの学生たちの支持を受けたのは、こうした「ヒト」的な日常性Ⅱ大衆性から脱出するための道筋を示そうとしたからである。<sup>(8)</sup>

このように、「世界」から切り離された「(大衆)人」の有り方を批判的に捉えて、そこからの出口を模索したという点で、ハイデッガーとアーレントは、出発点となる問題意識をかなり共有していたと言える。しかし、その道筋は全く正反対である。ハイデッガーは、「現存在」が「本来的自己」を見出だすに際して、「ヒト」という形で「私」の判断に介在してくる「他者」をいったん遮断してしまふ必要があることを強調する。ハイデッガーにとって、他者の意見を媒介する「公共性 *Offenlichkeit*」は、「存在」そのものへと向かう「決意性 *Entschlossenheit*」を曇らせ、曖昧にしてしまふのである。

疎隔性、平均性、平準化は、ヒトの存在様式として、既に「公共性」として知られているものを構成する。これは、差し当り、世界と現存在の積義を制御し、あらゆる点でその立場を押し通す。しかもそれは、「物」に対する傑出した、第一義的な存在関係に立っているからではなく、現存在についての明白に身に付けた洞察を意のままに操れるからでもなく、むしろその逆に、「事象」へと立ち入ることなく、あらゆる水準や真正度の違いに対して全く無感覚であることによるのである。公共性は全てを曇らせ、しかもそのようにして隠蔽されているものを、周知のもの、万人にとって接近可能なものと称するのである。(SZ 127)

ハイデッガーによれば、他者の視点を反映する「公共性」をフィルターにして「物」を見ている限り、「現存在」は日常的な「ヒト」へと退落している状態から抜け出せない。ハイデッガー哲学においては、「公共性」には否定的な意味しか与えられないのである。これに対してアーレントは、周知のように、「全体主義の起源」の

七年後に出した主要著作「人間の条件」(一九五八)で、人々が相互に「異なった意見」を闘わせることのできる「公共性」こそが、「人間性」の最も重要な条件である「活動 action」にとって不可欠であるという全く正反対の見解を示している。<sup>(9)</sup>

こうした「公共性」に対する両者のスタンスの違いは、ハイデッガーが「世界」との本来的な関係に立ち返るに際して、「日常性」を脱した「単独者」としての「決意性」に重きを置いているのに対して、アーレントが他者との「対話」可能な「共同世界」の再建に重きを置いていることから生じてくる、と考えられる。<sup>(10)</sup>

ハイデッガーも「現存在」の一つの様態として、他者と共に「存在」する「共存存在 *Miteinander*」をテーマ化しているが、それはあくまで、彼の最終的な関心である、全ての根源としての「存在それ自体」をテーマ化していく過程の中で、通過段階的に出てくる問題であって、アーレントのように「複数性」そのものに拘っているわけではない。ハイデッガーの体系においては、「共存存在」している「他者」とのコミュニケーションを通して、各「現存在」の存在様式が共変化することはそもそも問題にならないのである。ハイデッガーにとって、「公共性」の中で他者と交わされる「言語」は、単なる「おしゃべり *Gerede*」にすぎず、おしゃべりする「現存在」は自己の根っ子をなくしている (GSZ 167-170)。一九三四年から開始した一連の「ヘルダリン講義」から明らかのように、ハイデッガーにとって真に意味のある言葉は、「存在」それ自体から——「詩人」を介して——贈り届けられてくる「存在を樹立する」力を持った本来的な言語である。そうした本来的な「言語」を志向するハイデッガーの道は、「社会的コミュニケーション」という面から見れば、「公共性」から身を引き離し、「孤独なる」思考へと引きこもっていくことに他ならない。アーレントも、「精神の生活」(一九七二)の中で、ハイデッガーの言う「ヒト」から「本来的自己」への変容(＝実存的孤独)は、伝統的な哲学の中で「個体化原理」と呼ばれてきたものを現実化することであるとの見方を示している。<sup>(11)</sup>

より「本来的なもの」を求めて「公共性」から孤独な「思考空間」へと引きこもっていくハイデッガーとは対照的に、アーレントのアプローチは、「公共性」の中で「対話」を回復することに主眼を置くものである。「他者」の視点を自己の内に取り込まない限り、「共通感覚―共通世界」に基づく「活動」を回復することはできない。アーレントは、形而上学的な意味合いの強い「本来的自己」という次元を廃して、「公共性」というコミュニケーション的に開かれた空間の中で「人間性」を定義しようとする。ジョン・マクガワンが指摘するように、アーレントの「共通世界」は、人間の「複数的な活動 pluralistic action」を通して創造されるのであって、人間の活動の上位に聳え立つ「存在論的事実 ontological fact」などない。むしろ、そのような上位審級が現れたとすれば、人と人の「間」に成立する「活動」の自由は阻害され、存在論的な外観をまとった全体主義思想が台頭する危険が出てくる。<sup>(13)</sup>「共通世界」は、他者たちの間での言論「活動」の中で、絶えず更新されているのである。

無論、アーレントは単なる「おしゃべり」を続けるだけで、他者との間に「複数的」な関係が形成されるとは考えていない。自己の「個性性」と共同体の「連続性」を媒介する「共通世界」を維持していくには、一定のゲームのルールを備えた「ポリス」政治的なもの *the political* という特殊な仕組みが必要である。ポリスの中で、「市民 citizen」としてのアイデンティティを与えられていること<sup>(14)</sup>によって、人々は、経済的な動機に支配されることなく、自由な「活動」に従事することができるのである。次に、アーレントが個々の「市民」たちのアイデンティティと、「ポリス」の中で「共通世界」の継続性の関係をどのように考えていたか、「人間の条件」に即して見ていこう。

## 二、「公共性」を維持する物語Ⅱ歴史

「人間の条件」の中でアーレントは、古代ギリシアのポリスをモデルにした「公的領域／私的領域」の区別を

導入している。ポリスの「私的領域 the private realm」というのは、具体的には、人の自然な結合によって成り立っている「家 oikia」の領域を指す。「家」においては、個体の維持と種の生命の存続といった、生物学的な必要性が満たされていた (cf. HC 30)。前・政治的 (pre-political) な性質を持つこの領域では、家長 (＝市民権保有者) が「権力 power」と「暴力 violence」を独占し、物理的な「力」によって家族の他のメンバーや奴隷に対する支配権を行使する (cf. HC 32)。ここには、「人間」を「人間」たらしめている、人と人の「間」の空間がなく、全ては、自然な衝動によって動かされている。「家」の中で行われることは、「外部」の目に晒されることなく、闇に包まれている。これに対して生物学的な必要性から解放された、自由で同等な市民から構成される「公的領域 public realm」、つまり政治の領域では、全ては「力」や「暴力」ではなく、「言葉」と「説得」によって決定される (cf. HC 26)。「政治」に参加している「市民 citizen」たちの間の共通の「関心」間に有ること inter-est は、「家計」の運営に絡んだ私的な「利害」ではなく、お互いに「言語」を媒介にして働きかけ合うこと (＝「活動」) にある (cf. HC 26-27)。この領域では、全ては隠蔽されることなく、公の光の下で開示されることになる。逆に言えば、「公」の光の下での自由な活動の可能性を「奪われた」欠いた状態 (being deprived of) が、「私」であるところとなる (cf. HC 38)。

アーレントの記述に従えば、古代のポリスの「公／私」は必ずしも相互に対立する関係にあるわけではない。むしろ「私」家計が生物としての人の要求を充足しているおかげで、「家」の長が自分だけ (idion) の利害に固執することなく、共同体にとつての共通 (koinon) の「善き生活 good life」を志向しながら討論することが現実的に可能になるといふ (cf. HC 36-37)。比喩的に言えば、「私」の闇のおかげで、「公」が光輝いていられるのである。「ポリス」といふのは、「法 nomos」という境界線によって「公／私」の区別を維持し、それによって、「人間性」の条件としての「活動」を發展させていくための人為的な構造であるといふことができる。<sup>(16)</sup>

アーレントは、自由な「市民」相互の討論を制度的に可能にしたボリスの「公的領域」こそが、全体主義の台頭と共に崩壊していった「共通世界」の原型であるという見解を示している。

「公的」というタームは、世界それ自体を意味している。というのは、世界とは私たち全員にとって共通のものであり、その中で私たちが私的に所有している場所とは区別されるからである。ただし、この世界というのは、人々の運動と有機的生命の一般的条件となっている限定的空間にすぎない地球とか自然のことではない。むしろ世界は、人間の工作物や、人間の手で作られた生産物と結びついており、同時に、人工的な世界に居住している人々の間で進行している事柄とも結びついている。世界の中に一緒に住むというのは、本質的には、ちょうどテーブルがその周りに座る人たちの間に位置しているように、事物の世界 (world of things) がそれを共有する人々の間にあることを意味する。つまり世界は、あらゆる中間体 (in-between) と同様に、人々を関係付けると同時に分離する。／共通世界としての公的領域は、私たちを一緒に集めるが、同時に、私たちがいわば、お互いにお互いにお互い合うのを妨げる。大衆社会をこれほど耐え難いものにしてるのは、そこに関与している人間の数ではない。少なくとも、第一義的には数の問題ではない。むしろ、人々の間にある世界が、人々を一緒に集め、相互に関係付け、分離する力を失ったという事実こそ、その原因なのである。(HC 5253)

この記述から分かるように、アーレントの「共通世界」公的領域」は、人間の手によって作り出された「事物の世界」を中心にして、人々が一定のルール、様式に基づいて関係し合う場としてイメージされている。ここで例として挙げられているテーブルを例に取って考えてみよう。テーブルというのは、自然物ではなく、一緒に食事をする、作業をする、会議をするといった、決まった目的のために人々の手によって人為的に作り出される「物」

である。アーレントは、テーブルのように、特定の意味を持った「人工物」を製造する営みを、人の生物学的・身体的な営みにすぎない「労働 labor」から区別して、「仕事 work」と呼んでいる (cf. H7)。そのような「仕事」によって生み出されたテーブルを「共同」で使用するに際して人々は、それが食事をしたり、話し合ったりするための「作品 work」だということを念頭に置き、そのごとく振る舞うように仕向けられる。「仕事」を通して特定の意味を付与されている「事物」は、そこに関与する人々が、決まった「関係性」の中に入るよう働きかける。

個々の人工物の帯びている「意味」の連関として構成される「事物の世界」を媒介とすることで、それ以前には単に身体的に「一緒にいた」だけの人々が、決まった形式の下に、相互に影響を与え合うようになる。「事物の世界」が、人々の「間」の距離をその都度の文脈に応じて、近付けたり、隔てたりする調整機能を担うことで、「活動」の余地が出てくるのである。「公的領域」というのは、人々が、「仕事」によって産出された意味連関の中で、相互の関係性(＝間主観性)を築き上げていく領域であると言うことができる。無論、この関係性は、新たな「市民」が「公的領域」の中に、新たな意味を携えて登場してくることに、彼あるいは彼女の新たな「活動」によって更新されるわけである。

このように「仕事」と「活動」によって形成される「世界」では、「物」や人々の「行為」の「リアリティー」は、全面的に「公の光」の下での、他者に対する(間主観的な)「現われ」見せかけ appearance」(cf. HC 51) に依拠する。逆に言えば、単に物理的に私の目の前にあって、触れるだけの「自然物」にはリアリティーはないのである。この意味で、アーレントの「共通世界」には、カント哲学における「物それ自体」に相当するような、「現象」現れ Erscheinung」の「背後」に隠れた「本質」的な存在は想定されていない。ハイデッガーは、<sup>(17)</sup> 明るみの中に出てこない「隠されているもの」の方に重きをおいて、ここに「存在」の秘密を探ろうとしたが、<sup>(18)</sup> アーレントにとって、「私的領域」家」の間の中に「隠されているもの」は、生物としての人の暗い衝動にすぎ

ない。彼女の「世界」を構成しているのは、純粋な「見せかけ」なのである。

従ってアーレントの「政治」の領域で「活動」する「人間」たちにとっては、他者の前に「現れること」、言い換えれば、行為主体としての自己の「暴露 disclosure」こそが、人間として生活していくうえで、最も中心的な意味を持つ。ただし、暴露されるべき「本来の自己」が、暴露に先立って「予め存在」しているという点ではない。その逆に、その都度の公的な光の下での「暴露」「現れ」を通して、「暴露されている自己」「現れている自己」が形成されるのである。「物」が「現れ」に依拠しているのと相関的に、「物」を認識し、加工する「私」主体もまた、「現れ」に依拠している。斎藤純一が指摘するように、徹底的に「反本質主義」のスタンスを取るアーレントの「政治」哲学では、何らかの「本質的なもの」を表象に再・現前化 (re-present) することではなく、その都度の「現れ」を通して「アイデンティティー」を産出し続けることが問題になるのである。<sup>18)</sup>

人々は活動と言論において、自分が誰であるかを示し、自らのユニークな個人人格的アイデンティティーを積極に活動的に開示 (actively reveal) し、そのようにして人間の世界にその現われをなす。それに対して、彼らの物理的アイデンティティーは、いかなる独自の活動に能动性 (activity) もなく、身体のユニークな形と声の音色の中に現われる。人が「何 what」であるか——その人物が呈示したり、隠したりする資質、天分、才能、欠点——を暴露する場合は対照的に、人が「誰 who」であるかを暴露するということは、人が言ったり為したりすること全てに暗に内在している。それを隠すことができるのは、完全な沈黙と完全な消極に受動性 (passivity) だけである。しかし、あたかも人が自己の資質を所有し、意のままに操っているのと同じ仕方ですら「誰」正体を所有し、意のままに操れるかのように、この「暴露」を意図的に達成することはほとんど不可能である。その逆に、他者に対してはあまりにもはっきりと、間違いなく現われる「誰」が、本人の目

には隠されたままになるということの方がありそうである。(・・・)この言論と活動の暴露的な資質は、人々が他者のために利用されたり、他者と敵対しているのではなく、他者と共にある場合、つまり純粹に人間的な共在性 (togetherness) の内にある場合に前面に出てくる。人が行為と言葉において自己を暴露する時、どういう「正体」を暴露しているのか自分でも分からないが、自発的にこの暴露の危険を犯そうとしているのは間違いない。(・・・) 行為 (act) と共にその行為主体 (agent) をも暴露するという活動に内在する傾向のため、活動が全面的に現われるには、私たちがかつて栄光と呼んだ輝かしい明るさ (shining brightness) が必要となる。そのような明るさは、公的領域においてのみ可能である。その行為において行為主体 (agent) を暴露しなければ、活動はその特有な性質を喪失し、事績 (deed) の一形態にすぎなくなる。(HC 179-180)

人にとって自分が物理的にいかなる存在 $\parallel$ 「何」であるかということとは、かなりの程度自らの意志によって制御可能であるが、自分が「公的領域」の $\parallel$ 光 $\parallel$ の中でどのような「人格」 $\parallel$ 「誰」として「現われ」るかは、自分の意志だけで意のままになるわけではない。「公的領域」の中で暴露される「現われ」というのは、「私」の内アプリオリに備わっている「本性 $\parallel$ 本質」を「再・現前化」したのではなく、他者との関係性(間主観性)の中で産出されているわけであるから、「私」の主観性の管轄を離れている。むしろ、「私」の「活動」を見て「他者」たちが、私が「誰」であるかを規定しているというべきだろう。「私」は、自らの「活動」を通して、他者の前に「行為主体」として「現われる」私自身の「正体 $\parallel$ 誰」を、反射的に知ることになる。「私」にとつて $\parallel$ 私の正体 $\parallel$ とは、「公」の光の中に映し出された「私」の「現われ」なのである。「公的領域」の中で自らを暴露する「活動」に従事することで、人は、身体的同一性に還元されることのない人格 $\parallel$ 個人的同一性を獲得する。

公的領域の中でこの「現われ」の政治を遂行するには、当然、私の「自己暴露」が他者によって認知されるような仕方でも遂行されねばならない。自分なりの仕方でも「暴露」しても、他者の前に「現われ」たことにはならず、間主観的なりアリティーを身にまとうことはできない。「公的領域」の中で通用している一定のルールに即した現われをしなければならぬ。そのルールの体系を、アーレントは「物語 story」として捉えている。「ポリス」の創設（始まり）以来、その来歴について語り伝えられてきた大きな（公的）「物語」の中に、「私」の生誕（始まり）から死に至るまでの小さな人格Ⅱ個人的「物語」を組み込むことによって、「私」の活動は、共に「ポリス」を構成している他の市民たちに認められ、間主観的なりアリティーを付与される。

人間的な事柄の領域は、厳密に言えば、人間たちが共生する (live together) 至るところに既に存在している人間関係の網の目 (web) から構成される。言論を通しての「誰」の暴露、そして活動を通しての新しい「始まり」の設定は、常に既存の網の目の中でなされる。この網の目の中で、言論や活動の直接的な帰結が感じられるのである。言論と活動は共働して、新しいプロセスを開始するが、それは結果として、新参者のユニークな生活の物語 (life story) として出現してくる。新参者の生活の物語は、ユニークな仕方でも、彼と接触を持つ全ての人の生の物語にユニークな仕方でも影響を与えるようになるのである。まさに、こうした——無数の相互に対立し合う意志と意図を含んだ——既存の人間関係の網の目のおかげで、活動がその目的を達成することはほとんどないのである。しかしまた、まさにこのメディア——このメディアの内では活動のみがリアルである——のおかげで、製造 (fabrication) を通じて「触知できる物」が生産されると同じくらいに自然に、意図のあるなしにかかわらず、物語を「生産 produce」することができるのである。これらの物語は、やがて文書や記念碑に記録されるかもしれないし、使用対象や芸術作品の中で可視的になることもあろうし、あるいは、

語られ、そして語り直されていく内に、ありとあらゆる素材へと加工 (work) されることもあるだろう。しかしこれらの物語そのものは、その生き生きとした現実性において、これらの物化されたものと全く異なった性質を持っている。それらの物語は、その主体について、各物語の中心にいる「英雄 hero」について、いかなる人間の手になる生産物がそれを生産した作者について語るよりも多くを語ってくれる。ただし正確に言えば、それらは生産物ではないのだ。誰もが、言論と活動を通して自らを人間的な世界に挿入することによって自らの人生を始めるわけだが、誰も自分の人生の物語の著者 (author) ではない。別の言い方をすれば、活動と言論の結果である物語は、行為主体を暴露するが、行為主体は著者 (author) でも生産者でもない。誰かがそれを始め、二重の意味において、つまり活動 (actor) かつ受苦 (sufferer) として、その「主体」となるが、誰もその著者 (author) ではないのだ。(HC 183-184)

ここでアーレントは、ポスト・モダンの文脈での「物語 (histoire) 歴史」論に先鞭を付けるような仕方でも、「私」を「主体」とする「物語」の政治・社会的機能に焦点を当てている。デカルト的なコギトの原理を起点に発展してきた近代の哲学は、「私」を様々な前近代的な「物語」から解き放ち (＝啓蒙し)、合理的な「主体」として自立化させることを試みてきた。その結果、「私」は私自身の唯一の「主人」となり、様々な主観的な幻想を含んだ「物語」に身を委ねることなく、普遍的な法則に従う「客観的歴史 (history)」の中で自己を位置付けるべき立場に置かれた。啓蒙主義の世紀である一八世紀は、「物語」ではない「歴史」が概念的に定着した時代である。<sup>(19)</sup> カントの『世界市民的見地から見た普遍史の構想』(一七八四) やヘーゲルの『精神現象学』(一八〇七) は、自律的な「自我」と普遍的な「歴史」を繋ぐ試みであったといえる。<sup>(20)</sup> しかしポスト・モダン思想の潮流の中で、「近代」の二大原理とも言うべき「自我」と「歴史」が脱構築され、「主観的な物語」と「客観的な歴史」

の厳密な境界線を維持することが困難になってきた。それと共に、「私」がその中で「主体」としての役割を演じている「物語Ⅱ歴史」が、その基盤となつている「共同体」の帯びている歴史性と密接に結び付いていることが強調されるようになった。「私」は、特定の歴史Ⅱ物語的文脈の中で、自己のアイデンティティを獲得しているのであつて、そうした物語の網の目（Ⅱテキスト）の「外部」は、私にとって存在し得ないのである。

「活動主体」の「個別性」と、「ポリス」の「物語Ⅱ歴史」性の不可分な関係を明るみに出そうとするアーレントの論理展開は、まさに、そうしたポスト・モダン的な問題系の核心部に迫つていと言えよう。アーレントは——フランソワ・リオタール等と同様に——「歴史 history」を「大いなる物語 *great story*」と見做したうえで、その内には、（それぞれ自らのポリスの「物語」に参加している）無数の活動者（actor）や言論者（speaker）が含まれているとしてゐる（cf. HC 184）。アーレントの「活動主体」にとつて、事物の「客観性」は、彼の属する「歴史Ⅱ物語」の外部ではなく、「物語」を構成する「網の目」の間に有るのである。主体と客体の「関係」それ自身が、ポリスの「物語」のネットワークの中で間主観的に「生産」されている。言い換えれば、「活動者」たちは、自分が参加している「物語Ⅱ歴史」を共産出する「主体」であると同時に、「物語Ⅱ歴史」によつて産出される「客体」でもあるのである。

ただここで留意する必要があるのは、ポスト・モダン系の「歴史Ⅱ物語」論では概して、「テキスト」として語り伝えられていく「物語」の外部に出られないことが悲観的に叙述される傾向があるのに対し、アーレントは「物語」を介してポリスの公的領域の中に係留されて「有る」ことをむしろ積極的に評価している。逆に言えば、ポリスの中で語り伝えられている「物語」から外れてしまうことは、「人間性」の基盤である「共通世界」を失うことに繋がるわけであるから、「私」が人間として活動し続けたいと願うならば、（私の一人語りではない）公的な「物語」は不可欠なのである。リサ・ディッシュも示唆しているように、アーレントは、近代哲学が志向し

てきた（外部から）全体を見渡すことのできるアルキメデスの視点、つまり、いわゆる“客観的”な視点に対して批判的なスタンスを取り、それに代わるものとして、個人の「アイデンティティー」を共同体の中で保持していく「物語り *storytelling*」を復権しようとしたと見ることができるといえる。<sup>(21)</sup>

ポリスの「物語」の中に組み込まれた「私」の「人生の物語」は、「私」が単独で紡ぎ出すものではなく、他の市民たちとの関係性の中で産出されるものであるがゆえに、「私」は自分の「公的な生」を、その創造主として著者として意のままに操ることができない。しかしながら、そうした対他関係による制約（＝活動形式）を受け入れることで、「私」は、放っておけばすぐに忘却され、消滅していく自らの言論や事績を、「偉大な光輝くもの」としてポリスを構成する共同体の記憶に留められる可能性を得るのである（cf. HC 206）。「私の生活の物語」は、「ポリスの歴史」に組み込まれることを通して、ポリスが長く限り永続することになる。「公的領域」での活動を介して、「個人」の有限な生を、無限の「歴史」に向かって開かれたもの、個体の生命を越えたものにするこ

とが、アーレントの「自由」なのである。

アーレントが古代のポリスの内での「活動」に見出した、このような意味での「自由」は、近代人である我々にはかなり分かりずらくなっているが、アーレントはその「分かりにくさ」の原因を、「活動」よりも「仕事」や「労働」に重きを置く「*homo faber*」の台頭に見ている。彼らが他者に対して働きかけることではなく、「物」を生産することを生活の中心に置いたため、「現れの空間」、「共通感覚」は次第に衰退していき、「工人」は基本的に（自らの「生産物」と共に）一人で生きるようになった（cf. HC 207-209）。生産と交換を基準に思考する「工人」的な生き方が、自然であり、かつ「自由」であると見做されるようになれば、むしろ「生産物」商品のように意のままに制御できない「他者」との関係（＝「活動」）の方が、極めて「不自由」に思えてくる。アーレントに言わせれば、こうした傾向が強まってきた結果、「活動」を通しての「自由」が、かえっ

て重荷と感ぜられるようになったのである (cf. HC 23)。マルクス主義を頂点とする「工作人」的な人間観に立つ近代の政治思想は、「歴史」もまた他の「製品」と同様に、人間が計画的に作り出した「生産物」「有用な対象」と見なし、その内から相互作用、自発性、そして自由による偶然性をも実質的に消去してしまうことを通して、「問題」を解決しようとしたのである。<sup>(22)</sup>

アーレントは、我々が人間らしく公的に生きるには、自らの行為がいかなる帰結を生み出すか確実に予測することのできない、「始まり」も「終わり」も未確定の「物語」歴史へと敢えて踏み出す「勇気 courage」が必要であることを強調する。自らの把握能力を越えた、他者たちが語る「物語」の中に敢えて踏み込んでいく時に、私は公的な光に照らされて、自由な「人格」となるのである。

物語が暴露する主人公 (hero) は必ずしも英雄的 (heroic) な性質を有する必要はない。「ヒーロー」という言葉の起源はホメロスにあり、元来は、トロイ遠征に参加し、その人物についての物語が語られることになった各自由人に与えられた名称以上のものではなかった。今日、英雄に欠くことのできない資質だと感じられている勇気は、実際、ともかく活動し、語り、自己を世界の中に挿入し、自らの物語を始めるという自発性の内に既に含まれているのである。そしてこの勇気は必ずしも、その帰結を引き受ける自発性に関連しているわけではないし、基本的なところで関連しているということさえないのである。自らの私的な隠れ場を離れ、自分が誰であるか示し、自己を暴露し、身を曝すことの内に、既に勇気が、更には大胆さが現前しているのである。こうした本来の意味での勇気がなければ、活動と言論は全くもって不可能になるはずであり、またそれゆえ、ギリシア人たちの論理からして、自由もまた不可能になるはずだが、その「主人公」がたまたま臆病者であったとしても、その勇気の度合いが減ずるものではなく、むしろそれだけ一層、大きな勇気であるということに

なるかもしれない。(HC 186-187)

本来の意味での「ヒーロー」とは、いわゆる、勇猛果敢に敵に立ち向かうような資質を備えた特別な者などではなく、自らの生命の安全が保証された「私的領域」の敷居を乗り越えて、ポリスの公的な「物語」の中で自己の「正体」を暴露しようとする者たちである。たとえ本人たちにその自覚がなくとも、公的領域においてその実績が記憶に残された時、彼らは「英雄」の名前を与えられ、公的「歴史」物語の一部となる。活動主体としての私たちが身につける「アイデンティティ」は、決してアプオリなものではなく、共同体の織りなす物語の「英雄」としてのアイデンティティなのである。

### 三、「悲劇」としての「政治」

「活動者」役者 actor「物語」「主人公」「英雄」といったタームから既に分かるように、アーレントは、「公的領域」での「活動」を記述するに当たって、文学的、とりわけ「演劇」的なメタファーにかなり依拠している。

そもそも彼女がキーワードとして使っている英語の「現れ appearance」という語に「出演」、「活動 action」という語に「演技」という意味がそれぞれ既に含まれているわけであるから、彼女のイメージする「政治」が、演劇の舞台をモデルにメタファー化されるのは、その基本的概念装置からして当然のことだと<sup>(23)</sup>言える。もう一つの主要著作「革命について」(一九六三)でも、人々が法的「人格 person」として公的領域で「活動する act」ことを、その原義に溯りながら、「仮面 persona」を被って舞台上に「出演」することのアナロジーで表象している (cf. OR 106-107)。<sup>(24)</sup> ルソー的な「自然人」を理想とするフランス革命の指導者ロベスピエールは、「偽善者」(hypocrite: 原語に当たるギリシア語の <hupokrites> は「役者」を意味する)を嫌って、その「仮面」をはぎ取ろうとした

が、アーレントに言わせれば、(公的領域で活動するための)「仮面」の破壊は、(生物としての人間とは異なる)「人格」の破壊を意味する (cf. OR 103-105)。<sup>(25)</sup> 公的領域の中でのみ通用する「仮面＝人格」を付けて、他の市民たち(＝聴衆)の前で「演技＝活動」し続けることが、「政治」なのである。

そのことを逆に言えば、「演劇」という芸術ジャンルが、極めて「政治的」性格を有しているということにもなる。「人間の条件」の中の先に引用した箇所その後で、アーレントは、「演劇」の持っている「政治的」機能について、以下のように述べている。

活動と言論の特定の内容、及びその一般的な意味は、芸術作品の中で様々の形態で物化 (reification) され得る。芸術作品は行為や業績を称賛し、異常なる出来事を——変形と圧縮を通して——その充溢した意味において示すのである。しかし、活動と言論に特有の露呈的 (revelatory) な特質、つまり行為と言論者を暗示的に顕らかにする性質は、活動と言論の生きた流れと分かち難く結びついているので、一種の反復、模倣 (imitation) = ミメーシス (mimesis) を通してしか表象され、「物化」されない。アリストテレスによれば、模倣は全ての芸術において一般的に見られるが、現実になんか相応しいのはドラマ (drama) だけである。まさにこのドラマという名称(ギリシア語の動詞 <dan> 「活動＝演技する act」に由来する)は、劇の演技 (play-acting) が実際に、活動の模倣であることを指示している。しかし、模倣的な要素は役者の技術にのみあるわけではなく、アリストテレスが正しく主張しているように、劇 (play) を作ったり、書いたりすることの内にあるのである——ただし、劇は劇場で演技化 (enact) される時のみ、完全に生命を得ることになるわけであるが。物語の筋を再演する (re-enact) 役者と語り手 (speaker) だけが、充溢した意味を伝達することができる。その意味というのは、物語それ自体というよりも、物語の中で自己を露呈する「主人公＝英雄」の意味である。

ギリシア悲劇で言えば、このことは、物語の直接的かつ普遍的意味がクロス＝合唱隊 (chorus) によって露呈されることを意味する。クロスは模倣せず、彼らのコメントは純粋な詩＝創造 (poetry) である。その一方で、行為主体たちは、あらゆる一般化を、そして、それに伴ってあらゆる物化を回避するので、物語の中での彼らの触れることのできないアイデンティティーは、彼らの活動の模倣を通してしか伝達できない。これは、演劇 (theater) がすぐれて政治的芸術である理由でもある。もっぱらここにおいて、人間の生活の政治的領域が芸術へと転移されるのである。同様に、他者と関係を持つ人間が唯一の主体であるような芸術は、演劇だけである。(HC 187-188)

ここでアーレントが、「演劇」の特性と見做している「ミメーシス＝模倣」は、周知のように、アリストテレスの「詩学」以来、西洋思想史・芸術史において極めて重要な概念であり続けた。<sup>(26)</sup> 無論、その場合の「模倣」というのは、「オリジナル」を機械的に「複製」することではなく、各模倣者が、「オリジナル」に含まれている「意味」を自分なりに解釈しつつ、再構成する営みを指している。<sup>(27)</sup> 現代思想的に言えば、「模倣されるもの」を「再現前化＝表象」することを通して、「模倣されるもの」の間の「差異」を(再)生産していく無限の二重化の運動ということになるだろう。引用した箇所では、アリストテレスのミメーシス論に依拠しながら、「演劇」——特に「悲劇」——を構成する二つの側面である、劇作家による「物語」と役者による「演技」の絡み合いから生じてくる「ミメーシス」的な構造に注意を向けている。<sup>(28)</sup>

役者たちは、英雄＝ヘロスとしてポリスの「歴史」に記憶されている人物の「行為」を再現＝模倣する形で「演技」活動するわけであるが、それは演じられている人物の特性を単にそのまま複製するというのではなく、記録に残されているその人物の様々な「行為」を解釈しながら再現前化＝表象し、他の人々の「行為」との連関

の中で「意味」を付与することである。つまり、「作者」によって英雄たちの「物語」として再構成されたものの全体的な文脈の中で、それらの「行為」を位置付けるような仕方では「模倣」するのである。各演技者は、その人物の「仮面Ⅱ人格」になりきって舞台上に「登場しⅡ現れて」いるように見せかけるわけだが、そうした「彼の」「演技」は、劇のプロットを進行させる上での固有の「意味」を与えられているわけである。

無論、個々の登場人物は、自らが参加し、共産出している「物語」の全体像、そしてその中での自らの「行為」の意味は知らないという想定になっている。登場人物の「行為」に「意味」を与えて、「物語」の全体像を構成する役割を担っているのは、舞台の背後に潜んでいる「合唱隊」である。「合唱隊」は、(ポリスの住民でもある)「公衆」のまなざしを「代理Ⅱ表象」するものとして配置されているわけである。

このように見る限り、「演劇」の中での個々の「ヘロス(の仮面)」と全体の「物語」の関係は、一つの公的物語によって産出されている「共通世界Ⅱ公的領域」と「個人の生」の関係をモデルにして構成されていると見ることが出来る。固有のアイデンティティを付与された「人格」たちが、他の「人格」たちと関わりながら、自らの母体となる「物語」を産出するという形式を取る「演劇」は、すぐれてポリスⅡ政治的な芸術様式なのである。そうした政治的な性質を帯びた「演劇」には、舞台の周りに集まった人々を、「公的領域」での「活動」に向けて訓練する機能がある。

「詩学」の中でアリストテレスは、「ドラマⅡ劇詩」と呼ばれるジャンルの内でも、「喜劇」より「悲劇」に重点を置きながら、「物語」と「人物」の緊張関係を論じているが、アーレントの「政治Ⅱ演劇」モデルも事実上、「悲劇」を基準に構成されていると考えられる。<sup>(31)</sup>「革命について」の末尾では、ソポクレスの「コロヌスのオイディプス」に言及しながら、人間は生まれて来ない方が幸せだと嘆く合唱隊の言葉に対して、「ポリスこそが生に輝きを作り出せる」とするアテネの伝説の創設者テーセウスの立場を対置する形で、全体の締め括りにしてい

る (cf. OR 281)。アーレントから見た「悲劇」には、人々を自らの祖国であるポリスと結びつける作用があるわけである。「喜劇」が「笑い」によって現実との間に距離を置いて見る態度を生み出すのに対し、「悲劇」が同情や恐怖の感情を喚起することで、観客を「物語」の中に引き込む統合的作用を及ぼすことは一般的にも知られているが、アーレント自身は、「暗い時代の人々」(一九六八)に収められているレッシング論「暗い時代の人間性について」(一九五九)の中で、この点を以下のように説明している。

悲劇の英雄は、受苦 (suffering) という形で為されてしまったことを再経験することを通して、人々に知られるようになる。そしてこのパトス(情念)において、過去を再受苦することを通して、個人的活動のネットワークが一つの出来事、意味のある全体へと変換される。悲劇のドラマチックなクライマックスは、役者が受苦者に転化する時に生じる。そこには急転 (peripetia) と、大団円 (denouement) での暴露があるのである。しかし非悲劇的なプロットでさえも、回顧的かつ認知的に作用する記憶 (memory) による受苦という形で、第二回目に経験される時にのみ、真正な出来事になるのである。そのような記憶は、私たちが行動する (act) よう強制する憤激や端的な怒りが沈黙させられた時にのみ語り得るのである——それには、時間がかかる。私たちは、過去を元に戻すことを通してしか、もはや過去を制御することができない。しかし私たちはそれと和解することができる。このための形式が、全ての回想から立ち上がってくる哀悼である。それは、ゲーテが『ファウスト』への献辞で述べているように、「痛みは新になる。哀悼は繰り返し返し／生の迷宮の誤った行程を進んでいく」こうした哀悼の悲劇的効果は、全ての行動＝演技 (act) の主要な要素の一つに影響を与える。それは、意味 (meaning) と歴史の中に参入する意義を確立する。行動に特有の他の全ての要素とは対照的に——特に、行動の過程の中で可視的になってくる、予め設定されていたゴール、推進力となるモチーフ、そして

指導原理などとは対照的に——実行された行動の意味は、行動自体が終焉し、語り (narration) の中に許容される物語になった時にのみ、露呈されるのである。(MD 20-21)<sup>(28)</sup>

「悲劇」には、個人が受けた耐え難い苦しみ＝受苦を劇的に再現し、回顧的に「再経験化」することを通して、ポリス全体の「歴史」の中で、「意義」を与える機能がある。理不尽で理解不可能な運命に遇った個人の内に起こってきた、どうしても制御できない「情念 pathos」は、「悲劇」という形式を媒介にして、共同主観的な意味の体系としての「物語」の中に組み込まれることによって、耐えられるものとなるのである。言い換えれば、*生の経験* についての「記憶」が、共同体の「記憶」の一部となることで、「私」の受苦は私一人のものではなく、全市民に共有されるところのものとなり、それによって、「私」は自らの運命を「歴史」的な文脈の中で受けとめられるようになるのである。他者たちと経験を分かち合うことによって、「私」は、理解しがたい「運命」の猛威から守られ、自己のアイデンティティを（ポリス」という枠の内）保持できるのである。

悲劇の役者が「演じ」ている、歴史上の人物は、自らの「受苦」を、舞台の上でポリスを「代表＝表象」している合唱隊の前で、あるいは劇を見ている観客の前で「再現前化」してみせることによって、自らの過去の「行為」に対する公的意味を獲得することができる（という「物語」の展開になる）。また合唱隊や観客の方も、登場人物の「受苦」が「ポリス」の物語の中で意味を与えられるのを共同体験することで、それとのアナロジーで、自らの個人的苦しみに対しても、公的意味が付与される可能性を予感することができる。それが、アリストテレスの悲劇論の核心部とされる「浄化（カタルシス）」効果<sup>(29)</sup>である。こうした角度から見れば、「悲劇」という形式は、理解不可能な、強い苦しみを受けもたえ苦しんでいる「個人」が、自己の「受苦」を、ポリスの空間の中で「物語」的に再現することで、耐えられるものに変換する媒介装置の役割を果たしていると言えるだろう。逆に

言えば、「ポリス」とは、人知を越えた運命（＝自然）に翻弄され、崩壊してしまうかもしれない諸「個人」を、共同主観的な「記憶」のネットワークの中で救うべく人為的に構築された「物語」空間なのである。各「人格」は、この舞台の上で「演じ」活動し」続けることで、（ポリスの中での）自己の「同一性」を保っているのである。

こうした意味での「悲劇」的な性質を帯びた「活動」公的演技」を基準にして構成されているところが、アーレントの「公共性」論の特徴である。アーレントの「公共性」は、個人を襲う激烈なパトスを、共通の客観的な「物語」へと変換するメカニズムなのである。セイラ・ベンハビブは、アーレントとハーバマスの「公共性」論を比較して、前者が、フェイス・トゥー・フェイスの人間的な相互関係に支えられた「現れ」登場の空間」としてイメージされているのに対し、後者は、活字メディアの発達によって登場してきた「読者、作者、解釈者のヴァーチャルな共同体」としてイメージされていると指摘している。<sup>34</sup>人々の文字通りの「目の前」で演じられる人格的ドラマと、非人格的・匿名的なメディアに媒介された「世論」の違いである。アーレント的な公的領域で「人間」で有るには、単にメディアを通して伝えられてくる情報を評価・判定するだけではなく、自ら主体的に「活動」し、他者たちの間で「記憶」されるように、人格＝仮面を「演じ」切らねばならないのである。

#### 四、「公的演技」への参加の可能性

アーレントの「ポリス」が悲劇的な「物語共同体」として構成されているとすれば、当然、その演劇に参加できる人々の数や資格は制限されるのではないか、という疑念が出てくる。あまりにも相互に異質な個人的「物語」を有する人々が関与してくれば、一つの「共通の物語」歴史」を共有することは困難になる。アーレント自身も「人間の条件」の中で、ポリスの「公的領域」がごく少数の家長たちによって構成されていたことを認めている。

様々な利害⇨関心を持つ不特定多数の人々から構成される「市民的公共圏」は、アーレントの「活動⇨演技」論とは根本的に相容れない可能性もある。<sup>(35)</sup>

「物語」を共有しているごく一部の人々（⇨文化共同体）の間でしか「政治」が成立しないとすれば、それは極めて排他的なものにしかならないだろう。無論、アーレント自身は、文化的・歴史共同体がそのまま政治の単位になってしまうことには極めて批判的である。「全体主義の起源」では、一九世紀における「国民国家」の登場を、人々の「間」の空間を失わせた要因の一つと見做している。<sup>(36)</sup> 私的領域である「家族」の原理を延長した同族的な「国民 nation」が「政治」の前面に出てくれば、他者に対する働きかけという側面が衰退することになる。

「暗い時代の人間性について」では、ポリスの中で形成された「人間性」の基盤は、同族的な「同情」に由来する「兄弟愛 fraternity ⇨ brotherhood」ではなく（cf. MD 12-17）、他者との間の自由な会話（⇨活動）の中でその都度成立する「友情 friendship ⇨ philia」である、<sup>(37)</sup> という見解を示している（cf. MD 23-26）。アーレントの言う「ポリス」というのは、あくまでも言論「活動」に媒介された政治的共同体であって、自然な「情」による地縁・血縁的な共同体ではないのである。では、そのように理念化された「ポリス」というのは、どのような原理によって多様な人々のアイデンティティーを統合しているのだろうか。

ポリスの共同体への参加可能人数が、現実的・物理的に制約されることになるのは明らかであろう。しかしアーレントの「公共性」論はもともと現実政治的なヴィジョンとして構想されているわけではなく、あくまでも「政治」という理念に対する哲学的な問いかけであるので、それが現実には直接応用できないのは、ある意味で当然のことである。我々がここで問題にすべきは、むしろポリスという制約された空間に、あらゆる文化的背景を持つた人が入る可能性があるのか、それとも、やはり文化的な資格制限があるのか、という点であろう。別の言い方をすれば、舞台のスペースに余裕がありさえすれば、誰でもその上に立って、「演技」に参加できるのか、と

いう問題である。アーレント自身は、こうした「政治」において文化的アイデンティティが占める位置について明確な見解を示していないこともあって、アーレント研究者の間には様々な解釈がある。

マクガワンは、ボリスでの「演技」をあらゆる人に対して開かれたものとして理解しており、これを「ピックアップ・バスケットボール・ゲーム」とのアナロジで記述しようとしている。「バスケットボール」というのは、共有されたルールによつて、競技者を結び付けたり、分離したりする「構造化された世界 structured world」の様相を呈しているわけであるが、正式のゲームを行うには、五人ずつの二つのチームが必要である。それに対して、「ピックアップ・ゲーム」の場合、二つのゴールと二人の人間さえいけばゲームを開始することが可能であり、かつ、現にゲームに参加しているプレイヤーとの間に合意が成立しさえすれば、誰でも、何人でも、任意の期間参加できるのが原則になっている。ゲームを継続させているのは、もつぱら、その都度参加している各人のパフォーマンスである。<sup>(39)</sup>

ゲームの限定された領域の内部で平等が成功裡に樹立されれば、競技者＝役者 (Player) はゲームの中でのパフォーマンスによつてのみ判断される。そしてそのパフォーマンスにはその現れを離れたリアリティーはない。コートで何をするかだけが問題なのである。競技するために、とてつもない心理的、物理的困難を克服しなければならなかったと云って余分な得点を得られるわけではない。競技する動機やゲームに対する態度といったものは、それがパフォーマンスに現れている場合を除いて関係ない。そうしたパフォーマンスの現れを越えた、より深いリアリティーなどというものはなく、いずれにしてもその現れがゲームの展開に影響を与えるのである。その場合、平等というものは、ジムにいる誰もが競技する資格があり、全員が同じルールで競技することが期待されており（特定の特権化された競技者に対する例外というものはない）、全員がどれだけうま

く競技するかによって判断される、ということの意味する。／平等な立場から出発して、競技者たちは区別のために闘う。ここでの快楽は、競技者たちに対する闘いであり、ゴールは（たとえベストではなくても）うまくなること、自らの能力が他の競技者たちから認められることである。これらの能力を存在へともたらずのは、競技という活動Ⅱ演技である。ゲームは競技者たちにとって無限に魅力的である。何故なら、新しい状況と新しい競争者たちが、私の能力の新しい面を暴露してくれるからである。私は自分がする「動き」を予め知ることはできない。それらは競技の中で私の活動によって存在へと呼び出されるのである。私は、私自身及び他の競技者に対して、バスケットボール・プレイヤーとしての私の能力、私のアイデンティティを暴露するのである——無論、それに伴って他者たちも私に対して自己を暴露するわけである。<sup>(40)</sup>

マクガワンに言わせれば、アーレントの公的「活動Ⅱ演技」は、誰でも好きな時に、参加できるものであり、各人の競技Ⅱ演技能力は、実体化されることなく、その都度の（他者の目から見た）パフォーマンスの「現れ」に依拠している。特定の誰かがヴェテランだとか、達人として特別待遇されるわけではない。そもそもメンバーが入れ替わっているので、各競技者のアイデンティティは、パフォーマンスが「現れる」瞬間ごとにしか確定されないのである。各人の役割も恒常的なものではなく、その時のチーム構成によってその都度変化する。

こうした緩やかな基本的ルールだけによって構成されているゲームと同質のものだとすれば、アーレントの言う公的「演技Ⅱ活動」は、最低限のルールさえ理解していれば、（文化的な背景とは関係なく）誰でも公平に参加できるオープンな営みであるということになるだろう。アーレント自身も、「人間の条件」の中で、「公的領域」での活動が「懸賞競技的 agonal」な性質を持つていることに言及している（cf. HC 194）。

しかしながら、悲劇モデルに基づく「演技Ⅱ活動」には、「ピクアップ・ゲーム」にはないもう一つの重要な

メルクマール(指標)がある。それは、先に言及した「記憶」という要素である。公的舞台上「演じ」られる個人人の「物語」は、単にその都度「現れ」て直ぐに消滅していくわけではない。他の市民たちによって間主観的に認められなかった「物語」は、たしかに消滅するが、「光輝くもの」として承認されれば、共同体の「歴史」の中に共通の「記憶」として蓄えられることになる。各人は、そうした「記憶」の中で永続性を目指して「活動」するのである。

ペリクレスは、ペロポネソス戦争の戦没者を哀悼する有名な弔辞を行なったが、それを信じれば、ポリスとは、あらゆる海と陸を制圧し、自らの冒険的意志の舞台になるよう仕向けた人々に対して、そのことを必ずや証言すること、かつ、彼らを称賛する言葉の使い方を知っているホメロスやその他の人々が特にいなくてもやっていけることを保証してくれるものなのである。つまり、そうした他者の助けがなくても、活動した人々が、自分たちの善悪の行いの永続する記憶(memembrance)を共に確立し、現在及び未来の時における賛嘆を喚起するための保証を与えてくれるのである。別の言い方をすれば、ポリスという形態での人々の共生は、人間の行為の内でも最も虚しい活動と言論、及びその帰結として生じてくる、人工の「産物」の内でも最も熟知しにくく、最もはかない事績(Deeds)と物語が不滅であり続けることを保証するのである。ポリスという組織は、後に続く世代が認識できないほどそのアイデンティティーを変化させることがないよう、物理的には都市を取り囲む壁によって保護され、外形的にはその法によって保証されている、一種の組織化された記憶なのである。ポリスは死すべき活動者Ⅱ演技者に、彼の過ぎ去り行く存在と流れ行く偉大さが決してリアリティーを欠くことがないよう保証してくれるのである。リアリティーというのは、見られ、聞かれること、より一般的に言えば、同胞の人々から成る聴衆の前に現れることに由来するものである。これらの聴衆は、ポリスという枠の外では

パフォーマンスの短い期間しか傾聴しておらず、そのため演技者のリアリティーが、その場になかった人々に対して現前化されるには、ホメロスや「彼と等しい技能を持った他の人たち」が必要になるのである。(HC 197-198)

ここからはつきり読み取れるようにアーレントは、「ポリス」を「記憶の共同体」として規定している。ポリスは、限られた命しか持たず、いつか地上から過ぎ去っていく人間たちが、自らの言葉や業績に「記憶」の中の永続性を与えるために組織化された、人工的建造物である。ポリスの構成員たちは、「記憶」を共有化することによって、生物学的な生の限界を越えて、自らの痕跡を歴史に残せるのである。従って、ポリスの構成員として他の市民から認められるには、この「記憶」を共有している必要があるわけであるが、これが、外部からやって来る新参者が、「ポリス」に参加するうえで一つのハードルになると考えられる。

無論、理論的には、血族関係や文化・歴史的背景が等しくない限り「記憶」を共有することが全く不可能だということでもないはずだが、純粹に形式的なものである演劇やゲームのルールの場合に比して、文化的アイデンティティーが極めて異なる人たちの間で「記憶」を共有するのは、かなり困難である。アーレントが言っている「記憶」は、単なる「記録」に残された知識の習得ではなく、過去の人々の言動に関してポリスの中で間主観的に確立されてきた評価を含むものであるので、規則や文法のように、本人の努力だけで習得できるものではない。記憶されてきた「物語」を十分に共有していない人間が、公的演劇への参加の意志を表明したとしても、既成のストーリーを演じている市民たちの前にリアルに「現れる」ことができるとは考えにくい。そのような人々が、何らかの理由でポリスの空間に入って来た場合、彼らは「記憶の共同体」から実質的に排除され、忘却の中に残り残されてしまうかもしれない。

アーレントは「全体主義の起源」の中で、そのようにして「他者」たちを共通の「記憶」から隔離してしまうものを、「忘却の穴 holes of oblivion」(T 132)と呼んでいる。この場合、「忘却の穴」に飲み込まれたのは、具体的には、第二次大戦中に絶滅収容所や強制収容所で虐殺された人々である。彼らは、ドイツ民族と「記憶」を共有する者とは見做されなかつたのである。

高橋哲哉は、アーレントの一連の理論的な営為を、拡大していく「忘却の穴」に抵抗する試みであると評価する一方で、彼女自身がいつの間にか「忘却の穴」の存在を「忘却」するというアポリアに陥つてゐることを指摘している。<sup>(4)</sup> そのうえで高橋は、アーレントがモデルにするポリスの共同体の「記憶」には、同時に、共同体の「外部」にある、あるいは外部に押し出されてしまった「他者」たちを「忘却の穴」に追いやってしまう作用があるという議論を展開している。公的な光の下で輝く英雄たちの「現れ」を中心に「共通世界」が構成されるとすれば、当然、「現れる」ことができるほどの事績を残せなかつたものたちは、「世界」に参加することができなくなり、結果として、「忘却」の穴に追い込まれることになる。市民たちの間で「公的」に通用している「記憶」は、ポリスの「外部」にある(市民権のない)「他者」たち、理解不可能なものたちを異分子として排除することによって成立していると言えよう。

アーレントの〈記憶〉は、ある人間が属する「共通世界」や「政治的」共同体を「歴史的」に見たときに、その歴史性を他の政治的共同体の歴史性から区別し、また、あらゆる共通世界と政治的共同体の外部の無歴史性から区別する「境界線」を形成する(「人びとを他人から隔てる壁」)。それは本質的に、「すべての新しい始まり」の舞台となる共通世界と政治的共同体の「持続」を保証し、それに「永続性」を与えるための「保護物」であり、共通世界と政治的共同体の存立そのものを問い直すような記憶ではない。政治的共同体自身の「始ま

り」の記憶、つまり「創設」の活動の記憶——ローマの創設、アメリカ共和政の創設など——が特権化され、それ以後に生じる「すべての新しい始まり」に「踏み越えてはならない」境界線(Grenze)を、つまり限界(Grenze)を指定する。アーレントの「記憶」は内部の記憶、自己の記憶、アイデンティティーを作り出す記憶なのだ。事績＝偉業(Fat. deed)——「偉大な言葉と偉大なる行為」(ホメロス)——の記憶が範例化されるのも納得がいく。共通世界の外にあるすべての出来事、政治的共同体の創設とともに「闇の奥」に退くすべての出来事は、原則として記憶の外に置かれる。<sup>(42)</sup>

高橋の解釈に沿って言えば、アーレントの「記憶」は、それを共有する「内部」と、共有しない「外部」との間に「境界線」を引き、「内部」＝ポリスに属する者たちにとつてのアイデンティティーを確定するように作用する。「内部」に「記憶」として残されるのは、内部の者たちにとつての「輝かしい偉業」である。「内部」の英雄＝活動(演技)主体たちの輝かしい偉業の「影」で、「外部」の者たち＝他者たちに理不尽な「暴力violence」が行使されたとしても、それはポリスの「歴史」としては「記憶」されない。更に言えば、共同体に属さない者たちに対して行使される(記憶されない)「闇」の「暴力」と、「内部」における公的領域という「光」の発生は、アーレント自身の理論の中で不可分に結び付いているのである。

『革命について』の中でアーレントは、「政治的組織＝ポリス」の「創設＝新しい始まり」に際しては、(本来ならば「私的領域」の「闇」の中に閉じ込められているはずの)「暴力」が発動されることを指摘している——例えば、カインのアベル殺し、ロムルス・レムス殺しといった形で(cf. OR 20,38)。そうした「暴力」は、ポリスの創設が終わって、「内／外」の「境界線」が確定されると、私的領域の闇の中に押し込められてしまう。「始まり」における「暴力」は、創設神話・伝説などの形で「歴史」に残されるが、それはあくまで暴力的な闘いに

勝って「ポリス」の市民になった側の「記憶」であって、負けた側が暴力によって受けた「苦しみ」は記憶されない。つまるところ、ポリスの市民たちが語り伝える「物語」の中では、始まりの「暴力」は、野蛮な衝動による力の行使としてではなく、英雄的な創設の「偉業」として「記憶」されるわけである。このようにして、いわば神話化された「暴力」を起点として、ポリス「内部」で展開される公的活動Ⅱ演技が「物語」的に編成されていくことになる。例えば、アメリカ合衆国の「創設」が神話的に記憶されたことによって、その理念と矛盾するような者たち、黒人奴隷やアメリカ原住民の存在は、「内部」の「記憶」から排除され、それによって「アメリカ自由の国」という「物語」が維持されてきたのである。<sup>43</sup>

高橋が問題にしているのは、こうした原初の「暴力」とそれによって生み出された抑圧の歴史を、敗者の側から理不尽な「暴力」として記憶する仕組みがポリスに欠けている、という点である。現代思想的に言えば、「サバルタン（被従属民）の歴史」を「記憶」化する装置がないのである。否、むしろ、ポリスはそうしたサバルタンのものを「記憶」から排除することで、「公的領域」を維持していく仕組みであると見ることもできる。特権化された輝かしい「記憶」だけを、共通の「物語」として継続するためには、暴力性を暗示するようなものは、「私的領域」に押し込めねばならない。そのために「公／私」の区別を維持しているのが、「法」である。「法」は、公的領域を輝かせ続けることに伴って発生する他者への「暴力」を、「記憶」から排除してしまう。高橋によれば、「法としての記憶はまた、法の外部に想定された暴力のみならず、法そのものの暴力、壁と境界線そのものの暴力をも視野から遠ざけている」<sup>45</sup>。

このような形で高橋は、アーレントの「共通世界Ⅱ物語」論を、アーレント自身の「公／私」の区別をめぐる議論に即して内在的に批判している。彼の批判でポイントになるのは、「物語」自体の帯びている（記憶の）「外部」に対する暴力性を、反省的に捉え返す契機が「物語」自体に備わっていないのではないか、という問題であ

る。端的に言えば、「物語」の中に、本来の意味での「他者性」を組み込めるかということだ。高橋の批判はデリダの脱構築の影響を受けて、かなり先鋭化された形で展開されており、アーレント解釈として必ずしも一般的とは言えないが、「物語」が「他者—外部」性を実質的に欠くことになるのではないか、との懸念を抱く論者は少なくない。柴田寿子も、「物語」が現実から遊離して、幻想やイデオロギーへと傾斜していく危険があることを、やはりアーレント自身のテキストに即して指摘している。<sup>46)</sup>

「政治Ⅱ共通世界」を、「物語」あるいは「演劇」として理解しようとするアーレントの議論は、ポリスの「外部」からやって来る「他者」に関して極めてアンビヴァレントである。演技の外的なルールという面から見れば、マクガワンが言うように、他者の参加に対してオープンであるが、演技の継続性という面から見れば、どうしても高橋が指摘するような、他者に対する暴力が忘却される可能性が出てくる。これは、アーレントの「物語」の有する二つの異なった側面であるので、いずれの見方が正しいとも言い切れない。既に参加しつつある他者にとっては、開かれた公的演技に見えても、演技との接点を持っていない、全くの他者にとつては、閉じられているように見えるのである。言い換えれば、他者なるものが、共通世界の内部に現われる「他者」と、外部に残される「他者」へと二重化されているわけであるが、後者から前者への移行が果たして原理的に可能であるのがアーレント自身のテキストからは、はっきり見えてこないものである。無論、こうした他者の二重性の問題は、現代思想全般が抱えている大きな難問であるので、そう簡単に答えが出せるわけではない。

ここで、少し角度を変えて、アーレントの「共通世界—共通感覚」論が、「政治」との関係で最も理論的に展開されている『カント政治哲学講義』（二九七〇）において、「共通感覚」と「他者性」の問題がどのように関係付けられているか検討しておこう。

## 五、カント政治哲学講義における「共通感覚」と「判断力」

イスラエルの首都エルサレムで行われた、ユダヤ人絶滅計画の責任者アドルフ・アイヒマンに対する裁判の傍聴記録として執筆された『エルサレムのアイヒマン』（一九六三）の中でアーレントは、アイヒマンが常日頃からカント主義者を自称していたことに疑問を呈している。アイヒマンは、「汝の意志の格率が常に同時に普遍的立法の原理として妥当するように行為せよ」というカントの定言命法を、「法を守る (law-abiding) ということは、単に法に従う (obey) ことではなく、自分自身が自分の従っている法の立法者のごとく行為することである」<sup>(47)</sup> という、ドイツ人にありがちな官僚主義に変形してしまった。つまり、法の源泉である総統ヒトラーの意志に従う自らの行為が、自己自身の意志であるかのように、ヒトラーの意志と同化することとして、定言命法を理解していたのである。これに対してアーレントは、「カントの道徳哲学は、盲目的服従を退ける人間の判断力 (faculty of judgement) に結び付いている」<sup>(48)</sup> はずである、とコメントして、アイヒマンによるカント歪曲を指摘している。この著作の中では、アーレントはカント哲学にこれ以上立ち入って論じていないが、「カント政治哲学講義」は、こうしたカント解釈をめぐる考察を深めたものと見ることができ<sup>(49)</sup>。

この講義でアーレントが注目したのが、「判断力批判」（一七九〇）で展開されたカントの「共通感覚 Gemeinsinn || common sense」論である。本稿で既に論じたように、アーレントは「全体主義の起源」以来、人が「一人」ではなく、他者との複数的な関係の中で存在していること（＝間主観性）が、我々の認識の基盤になっているという意味で「共通感覚」というタームを使っているが、「講義」の中で彼女は、カントもまた同じ様な意味で、「共通感覚」について論じていることに注意を向けている。カントは「判断力批判」の中で「共通感覚」を、「その反省の中で、他のあらゆる人々の思考における表象様式を（アプリアリに）考慮に入れることで、いわば自らの

判断を全体的な人間理性に繋ぎ止め、それを通して、主観的な私的条件 (Privatbedingungen) —— それらの条件は容易に客観的なものと思いがちである —— の下で判断に不利な影響を及ぼすかもしれない幻想を回避する能力 (KdU 225) と定義している。言い換えれば、他者の立場に立って思考することのできる「拡大された思考様式 *erweiterte Denkungsart*」(KdU 227) である。アーレントはこれを「拡大された心性 *enlarged mentality*」(LKPP 73) と言い換えて、カントの「共通感覚」論を読むキーワードにしている。<sup>(32)</sup> この「拡大された心性」思考様式」のおかげで、美的判断は——いかなる客観的原理にも依拠しておらず——もっぱら「個人」の自由なイマジネーションによって成されるにもかかわらず、「普遍的伝達可能性 *die allgemeine Mittelbarkeit*」を主張し得るのである (cf. KdU 131-134)。

カント自身は「共通感覚」論を主に美学・目的論的な文脈で展開しているが、アーレントは、そうしたもともとの文脈を、フランス革命 (一七八九年) 前後のカントの問題意識が、主体としての「個人」の在り方から、理性的な「国家体制」の構築へとシフトしていったこと (cf. LKPP 15-16) などと絡ませながら、「政治」ポリス」論的文脈における「共通感覚」へと拡張的に解釈することを試みている。アーレントによる「共通感覚」論の政治的再文脈化は、おおよそ以下のように要約できる。

【純粋理性批判】以降のカントは、ソクラテス以来の「哲学」愛知」の伝統に則って、(何らかの偏見を含んでいるかもしれない) ドグマに基づく体系的哲学を構築するのではなく、我々の思考の基盤にある「理性」の能力の限界を自己吟味することを、自らの哲学の使命としてきた。いわゆる「批判哲学」の立場である。彼はそうした「批判哲学」的な営みは、自己の内部での孤独な思考を続けることによるのみ貫徹されるわけではなく、「公共圏」を構成する「他者」＝公衆 (*das Publikum*) に対して自己の意見を開示し、他者とコミュニケーションすることが不可欠であることを強調した。カントにとって、「自由に思考すること」と、「他者との共同性の中

で思考する」ことは不可分に結び付いていたのである (cf. LKPP 404)。言い換えれば、「公共圏」における仮想的な「他者」の存在が、「思考する私」の自己反省能力を支えているのである。「批判的思考」と「他者」の関係をめぐるこうした議論は、主に「啓蒙とは何か」(二七八四)などの政治哲学的論考で展開されているが、アーレントは、そうした問題意識が、「判断力批判」における議論にも引き継がれていると考える。「判断力批判」の「共通感覚」拡大された思考様式」論は、「美的判断」に定位しながら展開されているが、その背後には、「批判哲学—自由な思考／自己反省—公共性(圏)—他者の現前性」をめぐる政治哲学的な問題系が潜んでいる、というのがアーレントの読み方である。

無論、「判断力批判」におけるカントは「共通感覚」を、人間に「自然」に備わっている能力として論じており、直接的に、ドイツの市民社会に生まれてきた「読者層 the reading public—Leseublikum」などの持つ「政治」的機能と関連付けているわけではない。「判断力批判」で言われている「普遍的伝達可能性—拡大された思考様式」と、「啓蒙とは何か」でテーマ化されている「理性の公的使用 der öffentlichen Gebrauch der Vernunft／理性的私的使用 der private Gebrauch der Vernunft」というのは、通常のカント解釈では、全く別のコンテクストに属する問題と考えられてきた。アーレントは、両者を接続することで、彼女以前にはほとんど見られなかった政治哲学的な「判断力批判」解釈の可能性を呈示したのである。<sup>(56)</sup> それに伴ってアーレントは、普遍的な「伝達可能性」によって構成される仮想的「共同体」をめぐるカントの議論を、歴史的に実在した「ポリス」的なものに結び付けることで、「歴史化」した。<sup>(56)</sup> アーレントに言わせれば、カントの「共通感覚」論は、古代ギリシアのポリスに始まり、一八世紀のドイツに形成されつつあった市民社会にもその痕跡を留めていた「政治」の伝統をモデルに形成されたものである。

そうした政治哲学的文脈で理解すれば、「拡大された心性」としての「共通感覚」とは、可能なる「他者」の

視点を「想像力」によって自らの内に取り込むことで、アイヒマン的な「判断」の狭隘化を回避する能力だと言うことができよう。アーレントは、「真理と政治」等、他のテクストでも「拡大された心性」概念を、自らの政治理論のキーワードとして用いている。それは自分の心の中で、自らとは異なった視点を持った——その場にはおらず、不在である——「他者」を「再・現前化」代理表象 represent しながら、自己の見解を形成する能力である。「拡大された心性」に基づく「思考」をアーレントは、「代表」表象的思考 representative thinking」とも呼んでいる。その場合、<sup>(57)</sup>「他者」を「代理」表象「する」というのは、相手と感情的に同化すること、つまり、いわゆる「感情移入 empathy」ではなく、自分が現在とは異なった場 (Place) にいたとすれば、どのように判断するか想像することである。<sup>(58)</sup>

ただしアーレントはカントの「拡大された心性」は我々を直接的に「活動」に向けて誘導するものではなく、他者の視点に立つことによって得られた知見をどのようにして「政治」に応用すべきか教えてくれるわけでもない。「拡大された心性」はもっぱら、普遍的な「注視者」観客 spectator」として事態を公平に見つめるよう仕向けるだけである (cf. LKPP 4)。逆に言えば、「観客」は「活動」演技に巻き込まれておらず、舞台から離れたところで目撃 (spectate) しているからこそ、「活動者」役者」には見えない全体の「物語」歴史」を見通すことができるのである。アーレントはここでもまた、演劇モデルに依拠しながら、「拡大された思考様式」を駆使できる「観客」と、現に「活動」演技」している者たちの関係を論じている。

注視者＝観客は、巻き込まれていないので、活動者＝役者には隠されている、こうした摂理あるいは自然の構想を知覚することができる。つまり一方には光景 (spectacle) と観客があり、他方に、活動者＝役者と全ての個々の出来事、偶然で、無計画なハプニングがあるわけである。フランス革命の文脈において、カントには、

目撃者のまなざしが出来事の究極的意味を捉えていたように見えたのである——このまなざしは、活動に向けるのいかなる格率も提供しないわけだが。(LKPP 52)

アーレントは、フランス革命を始めとする様々な「出来事」を離れたところから「傍観」し、最終的に「目的の王国—永遠平和」へと繋がっていく「歴史Ⅱ物語」のプロットを見通したカントを、「観客」として捉えている。観客は舞台の「外部」から、舞台の上の「光景」全体を見通すことのできる特権的な位置を占めていることによつて、個々の「出来事」に翻弄される登場人物たちの断片化された認識を越えて、著者Ⅱ創造者 (author) の描いた全体のストーリーを推測することができる。「判断力批判」では、普遍的に伝達可能な「美的判断」をするための条件として、判断者がその対象に対する現実的な利害関係を持たず、「没利害的 *interessant*」であること (KDU 117) が挙げられているが、アーレントはそれを「観客」の舞台からの距離と読み替えているわけである。「世界」という「舞台」から身を引き離しているカント的な「観客」の立場は、一見極めて消極的に見えるが、アーレントは、ピタゴラスの寓話を引き合いに出しながら、演劇 (theater) の中での「観客」の位置の重要さを強調している。

「人生とは……祝祭のようなものである。祝祭にやつて来て競い合う者もいれば、商売を営む者もいるが、やつて来る最良の者は、観客 (theater) である。それと同様に、人生においては、卑屈な人間は名声 (dona) や利益を追い求め、哲学者は真理を求める」 / この評価の基礎になる論拠は、第一に、観客のみが、全体を見ることが出来る地位を占めているのに対し、役者は劇の一部であるので、自分のパート (part) を上演Ⅱ活動化 (enact) する——彼はその定義からして部分的 (partial) である——ということにある。観客は定義から

して、公平≡非部分的≡非党派的 (impartial) である——彼にはいかなる役割も割り振られていないのである。そういうわけで、直接的に巻き込まれることから身を引き離し、ゲームの外部の視点に立っていることが、全ての判断の不可欠な条件である。第二に、役者が気にかけているのは、<doxa>、つまり名声だということがある——つまり他者の意見である (<doxa> は「名声 fame」と共に「意見 opinion」という意味がある)。名声は他者の意見を通して到来する。役者にとっては、決定的な問いは、いかにして他者に対して現れるか (dokai hois allois) である。役者は観客の意見に依拠する。彼は (カントの言語で言えば) 自律的ではないのである。彼は、理性に内在する声に従って振る舞うのではなく、観客が彼に期待するものに合わせて振る舞うのである。標準 (standard) は観客である。そしてこの標準は自律的である。(LKPP 55)<sup>(69)</sup>

ギリシア語の <theatron> が、もともと「場所を見ること」を指していたことから分かるように、「劇場」という概念は、「見る」ことを通じて構成されている。現象学的に定式化すれば、「見る主体」としての「観客」たちの「視線」の間主観的な絡み合いの中で、「世界≡劇場」が現われている、ということになろう。「仮面≡人格」を被った「役者≡活動者」たちの「演技≡活動」は、「観客」たちのまなざしによって制約されているのである。舞台の上でヒーローとして光輝いて「活動」する者よりも、舞台の下から「見ている」者の方が、「劇」を劇たらしめる上でより重要な役割を果たしている。そうした意味において、「役者≡活動者」が他者の「意見」に左右され、自分で「判断」することができないのに対し、没利害的な「観客≡注視者」は「意見」から自由に「判断」する主体たり得るのである。

このように、自律的な判断主体としての「観客」と、「現われ」に依拠している「役者」を分けて記述するやうり方は、両者を「ポリス」を構成する市民として一体的に扱っている【人間の条件】の論理とずれているように

見える。両者が全く分離されるとすれば、ポリスの中には二種類の「人間」がいることになってしまう。当然アーレント自身は、両者が機能的に分化しているという前提に立とうとしているわけではない。彼女が問題にしているのは、カントの政治哲学が、こうした伝統的な区分の枠組みを基礎に組み立てられていることである。アーレントの理解によれば、カントは、多くの「観客」（＝読者層）によって構成される「公共性 publicness」を、全ての政治的活動を支配する「超越論的原理」としてイメージしていたのである（cf. LKPP 60）。

『啓蒙とは何か』において、カントは「公衆」の役割を、自らの「理性を使って論議 (asonnien)」し、為政者（＝啓蒙絶対君主）による統治を「批判」することに限定している。カントは、（依然として啓蒙途上にある）「公衆」を、直接的に「政治」を携わる活動主体とは見做さなかったが、だからといって、彼らの判断能力を過小評価していたわけではない。むしろ、「公衆」を「観客」という超越論的な位置に立てることで、「政治」という舞台をこれから構成していく上で最も中心的な役割を与えようとした、というのがアーレント流の「好意的」な解釈である。舞台に対して距離を置くことで、「全体」を俯瞰できるという点では、「公衆」は、権力者たちよりも優位にある。「公衆＝観客」は、公的な「意見」（＝世論）形成を通じて、行政の活動を制御することができるのである。アーレントに言わせれば、「観客」の位置を、舞台から引き離してイメージしたことは、カントの政治哲学の強みであると同時に弱点でもある。

彼が考えている公衆というのは、勿論、読書する公衆であり、彼が注意を向けているのは、彼らの票決の重みではなく、彼らの意見の重みである。一八世紀の最後の十年のプロシア——それは、かなり啓蒙化されており、君主自身と同様に「臣下＝主体 subjects」から全く分離していた公僕から成る官僚層から助言を受ける絶対君主の支配下にある国である——には、そうした読みかつ書く公衆以外には、真の公的領域はあり得なかった。

統治と行政の領域は、その定義からして秘密で、接近不可能であった。(・・・) カントが活動を、もっぱら(それが何であれ)当局の行為としてしか捉えられなかったのは明白である——つまり統治行為である。臣下の側からの現実の活動は、陰謀的な営み、秘密結社の行為かつプロットとしてしか構成され得なかった。(LKPP 60)

フリードリッヒ大王の指導する啓蒙絶対君主制下で形成されつつあったプロイセン・モデルに従って「政治」を構想したカントは、「批判的公共性」観客」の役割を、君主の「統治行為 governmental act」に集約される主体的な政治「活動」から完全に切り離して考えていた。「統治」が「公的空間」の中で主要な位置を占める時代に生きていたカントは、古代のポリスの場合のように、「観客」による言論「活動」(＝現われ)それ自身が、「政治」の「本質」を形成している状態をイメージしたわけではなかったのである。これに対して、自由で平等な市民の活動によって構成される古典的公共性——この場合、「統治」は基本的に「家」私」の領域に属する(Cf. HC 32)——に依拠するアレントは、自らの「解釈」として、「演技者」と「観客」は、全面的に役割分化しているわけではなく、二つの役割が一人の「人格」の中でオーバーラップしている可能性を示唆している。

公的領域は、活動＝演技者や制作者 (maker) ではなく、批評家や注視者によって構成されている。しかもこうした批評家及び注視者は、あらゆる活動者及び製造者 (fabricator) に内在している。こうした批判的に判断する能力がなければ、行為者 (doer) あるいは制作者は注視者から分離され、認知されることさえなくなってしまうだろう。注視者は複数性においてのみ存在する。注視者は、行為には関与していないが、常に注視者同士の間で関与し合っているのである。(LKPP 63)。

「活動Ⅱ演技者」は、単に、目の前の「出来事」に瞬間的に対応して「演技」しているだけでなく、自分の「演技」を見つめている「観客」たちを意識し、彼らに認知されるような仕方でも「演技」しようとする。言わば、「観客」の視線を自己の意識の内に内在化させているわけである。この「内なる観客」の「批判」のおかげで、「演技者」は主観的な「独り善がり」に陥るのを免れ、より公平な目で自らの「演技」を評価できる。「内なる観客」が、「演技者」にとつての「共通感覚」の源泉になっているのである。また、そうした「演技」を見つめる「観客」の側も、全く「他者」からの影響を受けないで、*「孤独」*に「判断」しているわけではなく、他の「観客」たちと相互に「意見」交換しながら、*「自己」*の意見を形成している。言い換えれば、（「観客」としての）「私」の「演技」に対する「意見」は、「他の観客たち」たちとの間主観的な関係性Ⅱ公的領域の中で生成して行くのである。「私」の独断ではあり得ない。純粹に「私」の独断的な「意見」にすぎないものは、公的領域に「現れる」ことができず、消滅してしまうはずである。そのように考えれば、「私」の「意見」は、当該の「演技者」の他の「観客」に対する「現れ」によって、間接的に拘束されている、と見ることもできる。

こうした「演技者」と「観客」の間の弁証法的な相互拘束関係についての考察を更に敷衍していけば、「演技者」は時として「観客」になり、「観客」もまた——他の「観客」の前に「現れ」という意味で——時として「演技者」になり、相互に役割交替をしているということになるだろう。最終的に、「公的領域」を構成する全ての「観客」が何らかの形で「演技者」の役割をも果たすようになり、皆が「観客」であると同時に「演技者」である状態に到達すれば、それは、アーレント自身が「人間の条件」でイメージした、共通感覚を基盤に成立する「公的領域Ⅱ共通世界」と同一のものである、と言うことができよう。これまで述べてきたように、アーレントの「共通世界」とは、全員がお互いに対して「演技」しながら、「観客」として相互に「注視」し合う「演劇」

的に構造化された「世界」である。「注視者⇨公共性」と「活動者⇨為政者」をある程度実体的に分離しているカント・モデルは、それに至る前段階に相当すると理解できる。

このようにしてアーレントがカント解釈を通じて呈示した、政治的「判断主体」は、物質的な利害から解放された自律した個人（⇨観客）でありながら、他の主体たちとの複数性の中でのみその（自己）批判的な役割を果たす共同体的存在（⇨公衆）であるという、アンビヴァレントな形像である。極めて矛盾したイメージであるように見える一方で、「個人」と「共同体」の間の二項対立を解決する方向性を示唆しているようにも見える。「カント政治哲学講義」の編者でもあるベイナーは、アーレントのカント解釈は、カントにおける「個人主義」と「普遍主義」の両立を十分に理解していないとして批判しているが、ニーデルスキューは、アーレントが「判断主体」の「関係的な自律性 relational autonomy」を明らかにした点を高く評価している。<sup>(62)</sup>筆者なりにまとめれば、「観客」かつ「演技者」である「判断主体」の二重性を強調するアーレントのカント解釈は、公的領域に「観客」として参加しているにすぎない「私」の限界と、「注視」するだけではなく、「演技者」になれるかもしれない「私」の可能性の両面を開示していると言えるだろう。

没「利害」的に見つめる「観客」でありながら、他者の「意見」に呼応して「演技」するというのは、極めて困難な営みであろう。しかし、逆に言えば、「演技」の当事者でありながらも、同時に「傍観者」であることもできるような「共通感覚」を持ち得るとすれば、自らの演じている「物語」の「暴力性」をある程度客観視できるはずである。また、「物語」の「外部」からやって来る「他者」が、当面、「観客」の立場で参加し、徐々に「演技」それ自体にも参加するという構図を描くこともできよう。この点に、「忘却の穴」を回避する道があるかもしれない。

## 六、「政治」の再・舞台化

ここまで述べてきたように、「演劇」をモデルにしたアーレントの「政治」理解は、一定の「演技」力を身に付けている「他者」の「物語」への参入を可能にする「開かれた政治」に繋がっているように見える反面、ポリスの公的「物語」が、「現われる」登場する「ことのできない「他者」たちを「忘却の穴」に押しやってしまう危険を胎んでいるようにも見える。要するに、「個人」の「自由な活動」(「演技」と、「共同体」の論理へと統合する「共通感覚」(「物語」の間での振幅が余りにも大きいので、どっちにころぶのか予想しにくいのである)。

そうしたアーレントの「政治」公的領域「共通世界」演劇論のイメージに、現在最も近い「政治体」は、彼女がその「建国 foundation」の精神を「自由」の「基礎付け foundation」の範型として称賛し続けたアメリカ合衆国であろう。我々が知っているアメリカの「政治」、特に元役者だったレーガンが大統領になった八〇年以降の「政治」が、パフォーマンス(公演)に満ちた、極めて「演劇」的な様相を呈していることは、今更言うまでもないだろう。この舞台上での公的「演技」には、「基礎付け」の際の主力になったアングロ・サクソン系の人々の後裔だけではなく、その後参入してきた異なった文化的・民族的背景を持った人も参加している。完全な機会均等には程遠いにしても、様々なタイプの役者が登場してくるのはたしかである。

しかし、二〇〇一年の九・一一事件のような衝撃的な「出来事」をきっかけに、一つの大きな「物語」が急速に動き出すと、それに抵抗するような「現われ」方をするのは極めて困難になり、「単一の物語」へと全体主義的に収斂していく危険が出てくる。大統領や閣僚たちが、「十字軍戦争」や「文明」対「野蛮」「無限の正義」を口にして、西洋の全歴史に関わる壮大な——終末論的な様相を呈する——「物語」を描こうとしていることに、多くの人は疑問を抱いていないように見える。この「物語」自体を疑問に付するような「演技」活動をしよう

とすれば、認められないだけではなく、周囲の圧力によって舞台から追い出されてしまう。しかも、このメイン・ストリームの「演技」をしているのは、いわゆる「イスタプリッシュメント」だけではなく、(イスタラム教徒も含めた)様々のマイノリティー集団がそれに参加している。共通の「演技」がかえって、「複数性」を衰退させつつあるのである。

現実の「政治」が、明示的に「物語」あるいは「演劇」の様相を呈する時に、「意見」の複数性を維持することが困難になる。これは、アーレントの「演劇」モデルの影響力とは関係なく、現代政治の様々な局面において実際に生じている現象である。日本の政治でも作家出身の政治家が実体的な影響力を持つようになり、メディア・パフォーマンズによって、大きな「物語」が人為的に作り出される傾向が生じているのは、周知の通りである。

「政治のポスト・モダン化」と言ってもいいだろう。アーレント的な「政治Ⅱ演劇」論が、現状において有効性を持ち得るとすれば、それは、一方向に向かいつつある——アメリカに象徴される——「大きな物語」を、「もう一つの物語」と交差させることによって、再・複数化させることが可能であるか、ということにかかっているだろう。アーレント自身は、論文「市民的不服従」の中で、六〇年代以降に高まった公民権運動やヴェトナム反戦運動によって、アメリカの建国に際しての「普遍的合意」という神話が揺らいでおり、神話を修正する必要があることを示唆しているが、それがどのような演出による作り替えるになるべきか、具体論には立ち入っていない。<sup>(6)</sup> アメリカの「自由」の「物語」に、自らもかなり囚われていたアーレントにとっては、別の「物語」を構想するという発想になかなか転換できなかったのかもしれない。<sup>(6)</sup>

筆者の見解では、我々がアーレントの「政治Ⅱ劇場」論を、ポスト・モダン的な政治の文脈で生かしていくこととする際にカギになるのは、デリダの「亡霊劇」論であろう。デリダは『マルクスの亡霊たち』(一九九三)の中で、西洋的な「存在」論がこれまで歩んできた歴史を、確立された意味の体系を保証する「存在」と、それを

壊そうと「外部」から「やって来つつある者」(＝「亡霊 Gespenst」)との間の絶え間なき闘争の歴史として捉え直す。「亡霊」というのは、ハムレットの「生きるべきか死ぬべきか to be or not to be」という言葉に象徴されるように、「存在するのが存在しないのか to be or not to be」分らない、境界的なところにいる「もの」を指す。「存在」——アーレントのチームでは「共通世界」——とは、一つの(形而上学の)「亡霊」に取り憑かれて、自分ではそれと気付かないままに一つの「亡霊劇」を演じ続けている人々から構成される「舞台」にすぎない。マルクスやデリダのような批判的哲学者の使命とは、そうした既存の存在論＝「亡霊劇」に対して、(既存の存在論の意味の体系に還元されない)「もう一つの亡霊」をぶつけることによって、「我々」が現実存在すると信じてきたものが、もともと亡霊劇にすぎなかったことを暴露し、固定化された舞台装置を解体することである。そうした舞台解体の営み(＝脱構築)が、新しい(亡霊劇の)舞台の立上げと表裏一体の関係にあるのである。<sup>(66)</sup>

「演技」しつつある「観客＝注視者」としての哲学者は、そうしたメタ亡霊劇の「演出家」ということになるだろう。

このことを、マイノリティーの「物語」の復権という視点から、法・政治哲学的に定式化することを現在試みているのが、ドゥルシラ・コーネルである。コーネルは、自らの「歴史＝物語」を語ることでできない人々、いわゆる「サバルタン」の亡霊が「歴史」の中に微かに残した「痕跡」を辿り、再・現前化しようとするガヤトリ・スピヴァックの仕事<sup>(67)</sup>を評価して、それを「再舞台化 re-staging」という視点から捉え直している。<sup>(68)</sup> イギリスの植民地インドの「サバルタン」の女性たちが生きた痕跡が、記録された「歴史」の中にほとんど残っていないのは、彼女たちが植民地支配者たちの目から見て、光輝いて「現われ」ていなかったからである。言い換えれば、主に西欧人の男性たちから成る支配者層は、その中で彼女たちが光輝けるような「物語」を有していなかったのである。彼女たちの生を光輝くものとして「歴史」に生き残らせる抵抗の戦略を実行するには、彼女たちの「苦しみ

suffering」を「崇高なもの」境界線を越えるもの the sublime」として「表象Ⅱ再・現前化」する物語、これまでとは異なる「舞台」を構成する必要がある。コーネルは、そうした新たな「舞台」を立ち上げて、「我々」がこれまでほとんど意識してこなかったものを、「崇高なもの」として知覚できる感性を習得していく営みを「再・舞台化」と呼んでいるのである。

コーネルは実際に、そうした意味での「再・舞台化」による「演劇」を実践しながら、それを現実「政治」の舞台に反映させる運動を推進している。「我々」がこれまで取るにたらないものと見做し、認めてこなかった「小さな物語」を、「ボリス」が共有できるようにすることを推進する運動である。コーネルは、それを「崇高なものによる共同体」の創造と呼んでいる。アーレントの「公共性Ⅱ共通世界」論が、現代的な意義を再・獲得するには、こうした「再・舞台化」を通して、「公共圏」の領域を拡張・変更していく装置を備えておく必要があるだろう。

(注)

(1) Hannah Arendt: *Totalitarianism* = Part Three of the *Origins of the Totalitarianism*, Harcourt & Brace, 1994, pp. 12. / 以下、同書からの引用・参照に際しては、本文中に「と略記し、アラビア数字で頁数のみ表記することにする。

(2) 「政党」が「代表Ⅱ表象 *representations*」する「利害」が、現実の「利害」とずれていることよって、ポピュリズムの大衆動員が可能になるという議論は、マルクスの「ルイ・ボナパルトのブリュメール一八日」にも見られる。アーレントは、反マルクス主義的立場を取っていることで知られるが、この点では両者の見解はかなり接近している。「ブリュメール一八日」の問題について詳しくは、以下を参照。柄谷行人「差異と反復」…カール・マルクス（植村邦彦・訳）「ルイ・ボナパルトのブリュメール一八日」、太田出版、一九九六年、一三五―一六七頁。

(3) 西欧哲学史において「共通感覚」論が占めてきた役割については、以下を参照。中村雄二郎「共通感覚論」、岩波書店、二〇〇〇年。

- (4) アーレントの「世界」論には、彼女の哲学的な師の一人であるフッサールの「間主観性」概念が反映しているとされている。この点については、以下を参照。Jacques Taminiaux : *The Thracian Maid and the Professional Thinker* : Arendt and Heidegger, trans. by Michael Gender, State University of New York Press, 1997, pp.30-34.
- (5) ハイデッガー独自の用語である“das Man”は、ドイツ語の一般人称(代名詞)である“man”の用法を解釈学的に分析したうえで、名詞化したものである。この概念について詳しくは、『現象学辞典』(木田元・野家啓一・村田純一・鷺田清一編、弘文堂、一九九四年)の「ひと」の項を参照。
- (6) Cf. Martin Heidegger : *Sein und Zeit*, 17. Auflage, Max Niemeyer Verlag, 1993, S.126-127. / 以下、同書からの引用・参照に際しては、本文中にSZと略記し、アラビア数字で頁数のみ表記する(以下)とする。
- (7) Cf. Peter Sloterdijk : *Die Verachtung der Massen, Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft*, Suhrkamp, 2000, S.59-61 (ペーター・スロターダイク(仲正昌樹訳)『大衆の侮蔑。現代社会における文化闘争についての試論』、御茶の水書房、二〇〇一年、七二―七七頁)。
- (8) ハイデッガーがアーレントに与えた影響については、アーレント自身が以下の論文で述懐している。 Hannah Arendt : *Martin Heidegger at Eighty*, in : *Heidegger and Modern Philosophy, Critical Essays*, ed. by Michael Murray, Yale University Press, 1978, pp.293-303 (仲正昌樹訳「八〇歳になったハイデッガー」『ハンナ・アーレントを読む』、情況出版、二〇〇一年、六一―九頁) / \* 両者の哲学の相関関係については、以下の研究を参照。 Cf. Dana R. Villa : *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton University Press, 1996.
- (9) アーレントの「公共性」の概念については、以下の拙論で詳しく論じた。「ハンナ・アーレントの〈公共性〉の概念」：『法と法外なもの』、御茶の水書房、二〇〇一年、二二―六一頁。
- (10) 古賀徹もこうした視点から、ハイデッガーとアーレントを対比している。古賀徹『超越論的虚構。社会理論と現象学』、情況出版、二〇〇一年、三二―三三―三六頁参照。
- (11) ハイデッガーのヘルダリン講義については、以下の拙著で論じた。『隠れたる神々の痕跡』、世界書院、二〇〇〇年、特に、二八七―四三三五頁参照。
- (12) Cf. Hannah Arendt : *The Life of the Mind, One Volume Edition*, Harcourt Brace, 1981, pp. 182-183.
- (13) Cf. John McGowan : *Hannah Arendt. An Introduction*, University of Minnesota Press, 1998, pp.28-29.
- (14) Cf. *Ibid.*, pp.94-95.

- (15) Hannah Arendt: *The Human Condition*, University of Chicago Press, 1969, p.30. / 以下、同書からの引用・参照に際しては、本文中に HC と略記し、アラビア数字で頁数のみ表記することにする。
- (16) この点については、「ハンナ・アレントの〈公共性〉の概念」(二七—三〇頁を参照)。
- (17) この点についてのハイデッガーの基本的スタンスと、アレントによる受容については、cf. Dana R. Villa: *op.cit.*, pp.124-143
- (18) 斎藤純一「表象の政治／現れの政治」『現代思想』一九九七年七月号、一五八—一七七頁、特に、一六三—一六七頁／ただし、斎藤の定式化する「表象／現れ」の区別は、「表象」を何らかの「実体 X」を「再現前化」したものと捉える近代哲学のパラダイムについては有効であるが、「表象」によってむしろ「実体(という仮象)」が産出されるという構成を取るポストモダンの言説にはうまく当てはまらない。ポスト・モダンの視点から見れば、むしろアレントは、「現れ」によって「表象」を脱構築したと言うべきだろう。なお、ポスト・モダンの言説における「表象」の問題については、主に以下の拙著で論じた。仲正昌樹「モナルネの葛藤。ドイツ・ロマン派の〈花粉〉からデリダの〈散種〉へ」、御茶の水書房、二〇〇一年、特に八七—一九〇頁。
- (19) 「歴史」概念の歴史的生成過程については、以下の『歴史基本概念辞典』の「Geschichte, Historie」の項を参照。 Cf. *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. v. Otto Brunner, Reinhart Koselleck, Werner Conze, Klett-Cotta, 1972-1997, Bd.2, S.593-717.
- (20) こうした「ポスト・イストワール」的傾向については、以下でコンパクトにまとめて記述されている。Richard J. Evans; *In Defense of History*, Granta, 1997 (リチャード・エヴァンズ(今村恒夫・林以知郎監訳)『歴史学の擁護』、見洋書房、一九九九年)
- (21) Cf. Lisa Jane Disch; *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy, with a new Preface*, Cornell University Press, 1996, pp.12-14.
- (22) この点については、以下のクリスマツマによる要約を参照。 Cf. Julia Kristeva: *Le génie féminin Tome premier* = Hannah Arendt, Fayard, pp.255-256.
- (23) アーレントの「政治IIポリス」の叙述と、「演劇」の「舞台」装置のメタファー的連関について詳しくは、cf. Eric. B. Gorham; *The Theater of Politics: Hannah Arendt, Political Science, and Higher Education*, Lexington Books, 2000, pp.29-47.
- (24) Hannah Arendt; *On Revolution*, Penguin Books (Harmondsworth), 1990, pp.106-107. / 以下、同書からの引用・参照に際しては、本文中に OR と略記し、アラビア数字で頁数のみ表記することにする。
- (25) この点については、以下を参照。【法と法外なもの】、四一—四八頁。
- (26) 西洋思想史・美学史において、「シメーシス」概念が占めてきた位置については、以下を参照。 Cf. Erich Auerbach; *Mimesis*.

Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur.7.Aufl. Francke 1982 (ヘーリック・アウエルバッハ(篠田一士・川村二郎訳)『シメーシス(上・下)』筑摩書房、一九九四年)。

(27) アリストテレスは、「詩学」の第二章で、「オリジナル」を知らない人も「模倣」された作品を喜ぶことができるのは、「再現されたもの」の内に「オリジナル」を「推論」させるような要素が付与されているからである、という見解を示している。 Cf.

Aristoteles; *De Arte Poetica*, Oxford University Press, 1965, pp.4-5.

(28) 「シメーシス」を通じて産出される「模倣されるもの」の二重化については、テリダが以下の論文で詳述してゐる。 Cf. Jacques Derrida; *La double séance*, in: *La dissemination*, Editions du Seuil, 1972, pp. 199-318.

(29) 「詩学」の第六章では、「悲劇」は、役者による各人物の「行為 praxis」の「再現」模倣」と、その連鎖としての全体的な「物語 mythos」より構成されてゐる、との見解を示してゐる。 Cf. Aristoteles; *op.cit.*, pp.11-12.

(30) Cf. Aristoteles; *op.cit.*, pp.15-17.  
(31) ヤスパースとの「往復書簡」や「過去と未来の間」などに見られるアーレントのギリシア「悲劇」観については、以下を参照。

Cf. Robert C. Piro; *Hannah Arendt and the Politics of Tragedy*, Northern Illinois University Press, 2001, pp.28-50.

(32) Hannah Arendt; *Men in Dark Times*, Harvest/Harcourt Brace, 1968, p.20-21. / 以下、同書からの引用・参照に際しては、本文中に MD と略記し、アラビヤ数字で頁数のみ表記するものとする。

(33) Cf. Aristoteles; *op.cit.*, pp.10.

(34) Cf. Seyla Benhabib; *The Reluctant Modernity of Hannah Arendt*, Sage Publications, 1996, pp. 199-203.

(35) この点については、「ハンナ・アーレントの「公共性」の概念」(五二―五七、六三―六七頁)を参照。

(36) 「全体主義の起源」等で展開されたアーレントの国民国家論については、以下を参照。伊藤洋典「ハンナ・アーレントと国民国家の世紀」(木鐸社、二〇〇一年、一八七―一九六頁)。

(37) 以下については、『歴史基本概念辞典』の「Volk, Nation, Nationalismus, Masse」の項を参照。 Cf. *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd.7, S.141-471.

(38) Cf. John McGowan; *op.cit.*, p.72.

(39) 「ピックアップ・バスケットボール」の「ルール」について詳しくは、以下を参照。加藤敏弘「ピックアップ・ゲームの意義と役割。ロスアンジェルス市民のバスケットボール活動の事例から日本のスポーツ活動を考える」(茨城大学教育学部紀要(教育科学) 第四七号 (一九九八年)、三〇五―三三五頁 (<http://examwork.edu.ibaraki.ac.jp/dskoff/studies/pickupgame.htm>))。

- (40) John McGowan : op.cit.p.71-72.
- (41) 高橋哲哉『記憶のエチカ。戦争・哲学・アウシュヴィッツ』、岩波書店、一九九五年、二二―一六頁参照。
- (42) 同右、一〇二頁。
- (43) アーレントは、『共和国の危機』(一九七二)に収められた論文『市民的不服従』でこうした問題を指摘している。Cf. Hannah Arendt : *Civil Disobedience*, in : *Crises of the Republic*, Harcourt & Brace, 1972, pp.87-92 / また、この問題については、前掲拙著に収めた論文『自由な革命における「絶対者」：アーレントの革命論のアポリア』(二二―二五頁)で言及した。二四四―二四九頁参照。
- (44) 「サルタン」の歴史の問題については、以下を参照。崎山政毅『サルタンと歴史』、青土社、二〇〇一年。
- (45) 高橋哲哉、前掲書、一〇五頁参照。
- (46) 柴田寿子『「光の物語」と「闇の物語」』。アーレントにおける政治と歴史認識』：『現代思想』一九九七年七月号、二五六―二五七頁。
- (47) Hannah Arendt ; Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil, Revised and Enlarged Edition, Penguin Books, 1994, p.137.
- (48) *Ibid.*, p.136.
- (49) 「エルサレムのマイヒマン」におけるマイヒマンの「カント主義」と、「カント政治哲学講義」の関連については、以下を参照。Cf. Bernard J. Bergen : 'The Banality of Evil. Hannah Arendt and "The Final Solution"', Rowman & Littlefield, 1998, esp. pp.39-54, pp.119-164.
- (50) Cf. Immanuel Kant : *Kritik der Urteilskraft*, in : *Immanuel Kant Werkausgabe* (in 12 Bänden) Bd. X, hrg. v. Wilhelm Weischedel, 1996, Suhrkamp, S.225. / 以下、同書からの引用・参照に際しては、本文中にKdUと略記し、アラビア数字で頁数のみ表記するものとす。
- (51) Hannah Arendt ; *Lectures on Kant's Political Philosophy*, edited with an Interpretative Essay by Ronald Beiner, The University of Chicago Press, 1982, p.73.
- (52) この点については、以下の拙稿で論じた。「カント政治哲学における「法」と「共同体」：想像力による「自由な連帯」の可能性をめぐる」『金沢法学』第四四巻第一号、一一―一六頁、特に一九―二六頁。
- (53) カントは『判断力批判』の第六五節の注で、アメリカ革命によって人々を結び付ける新たな「国家」共通の富(Commonwealth)が形成されたことに言及しており (cf. KdU 323) アーレントはこの箇所を手掛かりに、『判断力批判』を政治哲学的文脈に引

あひけて読む」ことを試みてみる (cf. LKPP 15-16)。

- (54) Cf. Immanuel Kant : *Beantwortung der Frage : Was ist die Aufklärung*, in : Immanuel Kant Werkausgabe Bd. XI, Hrsg. v. Wilhelm Weischedel, 1977, S.55.
- (55) ガタマーはむしろ、カントの「共通感覚」論は、ギリシア・ローマ以来の伝統的な共通感覚＝ロモン・センス論が持っていた政治的射程を切り縮めてしまったと評価している。Cf. Hans-Georg Gadamer : *Wahrheit und Methode*, J.C.B.Mohr, 1960, S.29 ff. / なおアレントとガタマーのカント理解の差異については、岩崎稔が以下の論文で論じている。岩崎稔「生産する構想力、救済する構想力。ハンナ・アレントへの一試論」『思想』八〇七号（一九九一年九月）、一六四―一八四頁、特に、一六八―一七〇、一七六―一七七頁。
- (56) Cf. Anthony J. Cascardi : *Aesthetics and Politics in Kant and Arendt*, in : Hannah Arendt and the Meaning of Politics, ed. by Craig Calhoun & John McGowan, University of Minnesota Press, 1997, pp.122-123.
- (57) Cf. Hannah Arendt : *Truth and Politics*, in : *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, enlarged edition, Viking Press, 1968, p.241.
- (58) アーレントの議論における「拡大された心性」の性格付けについては、以下を参照。Cf. George Kateb : *The Judgement of Arendt*, in : *Judgement, Imagination and Politics. Themes from Kant and Arendt*, ed. by Ronald Beiner and Jennifer Nedelsky, Rowman & Littlefield, 2001, pp.131-132.
- (59) ユタトラスからの引用は、以下の通り。Diogenes Laertius : *Lives of the Philosophers* 8.8, trans. by G.S.Kirk and J.E.Raven, *The Presocratic Philosophers*, At the University Press, 1971, p.228.
- (60) Cf. Immanuel Kant : *op.cit.*, S.60.
- (61) ジョージ・ケートブは、「天分Genie」が問題となる美的な「観客」と「演技者」の区分の場合とは違って、「政治的な「観客」と「演技者」は、相互に入れ替わり可能であり、そのことはアレントのカント解釈からも論理的に導き出せると指摘している。Cf. George Kateb : *op.cit.*, p.130.
- (62) Cf. Ronald Beiner : *Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures*, in : *Judgement, Imagination and Politics*, pp.98-100.
- (63) Cf. Jennifer Nedelsky : *Judgement, Diversity, and Relational Autonomy*, in : *ibid.*, pp.110-112.
- (64) Cf. Hannah Arendt : *Civil Disobedience*, pp.101-102.
- (65) アメリカの「自由」の神話に対するアレントのスタンスについては、以下の拙論で論じた。「アレントとアメリカ革命」:

- 「ハンナ・アーレントを読む」、情況出版、二〇〇一年、八五―一〇五頁。
- (66) デリダの亡霊劇論については、以下の拙著の中で論じた。「貨幣空間」、情況出版、二〇〇〇年、一六五―一九八頁。
- (67) コーネルが注目しているスピヴァックの仕事とは、はっきりとした記録を残さないまま「死んだ」ことがだけが伝えられる二人の女性の痕跡を追跡した、以下の二つの著作である。① *Can the Subaltern talk?*, in: *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. by C. Nelson and L. Grossberg, University of Illinois Press, 1988 (G・C・スピヴァック／上村忠勇訳「サバルタンは語る」ことがわかるか」・みすず書房、一九九八年) ② *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a history of the vanishing present*, Harvard University Press, 1999.
- (68) この点については、二〇〇一年三月にコーネルが来日した際に立命館大学で行なった講演を筆者が日本語訳した、以下の論文で言及されている。「崇高なるものと『であるべき』の共同体」…『月刊 情況』二〇〇一年六月号、四二―五三頁、特に、四七―四九頁。
- (69) 「カント政治哲学における〈法〉と〈共同体〉」、五一―五五頁参照。