

## アレントとハイデガー、そして西洋哲学の伝統

デナ・ヴィラ(Dana Villa)

ノートルダム大学

翻訳: 青木崇(一橋大学)

- ・ 脚注は全て訳者による補足および引用元の提示である。
- ・ ( )内では原語を示した。また、[ ]内は訳者による補足である。

### I. 序論

本日の講演で提唱したいのは、行為(action)を目的それ自体として——「実践」(“praxis”)の純粋な形式として——概念化しようとするアレントの試みに対して批判者たちの多くが感じてきた敵意がかなりのところ基本的な誤解に基づいているということである。

この誤解とは何だろうか。それは、アレントの政治的行為論が主として次の2点に差し向けられた規範理論であるという考えである。すなわち、a) 大衆民主主義の出現とそれに付随する諸々の病理、および b) 社会的なものの勃興とそれに伴う、経済への政治の還元である。確かに、これらの出来事はどちらもアレントの思想において中心的な役割を担っている。しかし、本質的にこれら「後期近代」(“late modern”)の傾向のうちのどちらか、あるいはその両者への反動(“reaction”)として見られる場合、アレントの政治的行為論は誤解されてしまうことになる。このような枠組みに嵌め込むならば、現代においてますます全てを飲み込みつつある——そしてますます社会的な——政治の性格に対してアレントが「エリート主義的な」方策による抵抗を追求しているということに疑いの余地はほとんどなくなってしまうように思われる。

しかしながら、アレントの政治理論をこのような枠組みに嵌め込むことは誤りである。こうした枠組みは、アレントの批判者たちには便利だが、アレントの知的な軌跡について十分な説明を与えることには失敗する。この軌跡とは、いかにして全体主義という極度に破壊的な政治現象が文明化されたヨーロッパの中心において可能になったのかを理解しようとする試みから始まり、カール・マルクスの思想の根底にある原初的な全体主義の諸傾向に対するより深い関与へと向かい、そして——最終的には——プラトンからマルクスまでの西洋政治思想の伝統に対する本格的かつ著しく深い関与へと至るものである。この伝統とは、その多くの最も特徴的な語法や関心、帰結においてアレントがますます反-多元主義的<sup>1</sup>で(それどころか)反-政治的であると見做すようになったものである。

こうした知的軌跡の主要な局面は、実質的な用語によってだけでなく方法論的な用語によって特徴づけられる。アレントは、全体主義を可能にした出来事や行い、そして精神性(“mentalites”)の

---

<sup>1</sup> pluralism は現代の政治理論では一般に「多元主義」と訳されるためそのように訳出したが、本稿の文脈ではアレントの政治理論における「複数性(plurality)」との連関で用いられており、自由主義的な多元主義とイコールではないので注意が必要である。ヴィラ氏の著作『アレントとハイデガー』(1996)からアレントの「複数性」概念を最も端的に特徴付けている箇所を引用しておこう。「したがって複数性は、単に理解や合意を獲得する大規模な過程の「所与」ではなくて、むしろアレントにとっては、起源であるとともに目標であり、行為や判断の必要条件であるとともに達成なのである」(Villa, 1996:70)。

布置を理解しようとする解釈的-分析的な試みから出発し、原初的な全体主義の諸傾向をカール・マルクス(彼は啓蒙運動の最も重要な政治的、社会的な希望の後継者であった)の思想の中に位置づけようとする系譜学的な試みに向かい、最終的には西洋政治哲学の伝統そのものと「解体的(脱構築的)」<sup>2</sup>に対決することへと至ったと言うことができる。この対決を駆り立てるのは、公的空間における人間の複数性や言論、そして意見の交換を中心とする「真の」または本来的な政治(“genuine” or authentic politics)の経験的基盤を回復しようとする欲求である。この経験の層——根源的(ギリシア的)な具体化における「政治的なもの」——は行為の制作モデルによって、すなわち人間の複数性とそれが公的-政治的領域で生み出すように見える「無責任さと結果の不確かさ」に対して深く敵意を抱いてきた哲学の伝統が差し込んだモデルによって「覆い隠されて」しまっている。

アレントがハイデガーに真に負っているものに我々が会うのはこうした次元である——そして[それは]「非本来的な」世人(they-self, *das Man*)への軽蔑においてではない。この、アレントがハイデガーに負っているものは、ハイデガーの政治やいわゆる「政治的実存主義」の政治とは何の関係もない。実際、ハンナ・アレントよりも深くハイデガーの政治を批判した者——ファシズム的な傾向のある知識人たちは言うまでもない——は思い当たらない。むしろ、アレントがハイデガーに負っているものは——次の言葉で表現して良いならば——性格上、より「方法論的」である。それは、政治的なものの実質(これについてハイデガーとアレントは完全に見解を異にしていた)にではなく、もし完全に忘却されていないとすれば半透明な伝統の層によって薄暗さの中に投げ込まれた経験や意味の回復に取り掛かる態度に関係する。友人であったヴァルター・ベンヤミンの「方法」に関するアレントの有名な特徴づけを引用しよう<sup>3</sup>。この方法にはハイデガー[の方法]ともアレント自身[の方法]とも注目すべき類似点がある。

……このような思考は、現在に養われながら、思考が過去から挽ぎ取り、思考それ自身の周りに集める「思想の断片」によって働く。海底を掘り、海底を光へともたらすためではなく、豊かなものや不思議なものを、すなわち底深い海の真珠や珊瑚を梃子で弛め、それらを海面に運ぶために海底へと潜る真珠採り(pearl-diver)のように、この思考は過去という底深い海の中へと掘り下げる——しかしそれはそれがあった通りに過去を生き返らせ、失われた時代の再開に寄与するためではない。このような思考を導くのは次のような確信である。すなわち、生きることが時代の荒廃に従うとしても、腐敗の過程は同時に結晶化の過程でもあり、かつて生きていたものが沈み溶解する海の底深くで、いくつかの物事は「朽ちることなく耐え忍び」、自然の力に影

<sup>2</sup> 原語は *deconstructive* であり「脱構築的」と訳すことが一般的であるが、本稿でもヴィラ氏はこの語をデリダ的ではなくハイデガー的な意味で用いたいと述べているので、「解体的」と訳出した。

<sup>3</sup> これは『暗い時代の人々』(1968)に収録されているベンヤミン論の末尾の一節である。また、「真珠採り」という比喩はシェクスピアの『テンペスト』(嵐)からとられたものである(ベンヤミンの『歴史哲学テーゼ』において歴史の天使の正面から吹いて彼を前へと追い遣る強風を連想させる)。なお、アレントはこの論考においてベンヤミンとハイデガーの類似性を指摘しているので、その箇所も引用しておく。「それと気付くことなく、ベンヤミンは実際のところ、彼のマルクス主義の友人たちの弁証法的な狡猾さ(the dialectical subtleties)よりも、生きた目や生きた骨に対するハイデガーの驚くべき感覚とより共通するものを持っていた。その生きた目や生きた骨とは、真珠や珊瑚に変貌させられ、またそのようにして、新しい思想の「致命的な衝撃」によって解釈されながら、それらの文脈に暴力を加えることよってのみ、現在へと救出され引き上げられる」(MDT: 201)。

響されないまま結晶化された新たな形や姿で生き残るという信念である。それらはあたかもいつかそれらへと降りてきてそれらを生者の世界へと運び上げる真珠採りだけを待っているかのようである——「思想の断片」として、「豊かで不思議な」何かとして、そしてもしかすると永続する根本現象(*Urphänomene*)としてさえ。(MDT:205f.)

この一節は次のことに関して少なからず精確な描写となっている。すなわち、アレントが——プラトンからマルクスに至る伝統の全重量に抗して——プラクシスをその純粋な、前-政治的な形式において「回復」しようとした際に何を企てたのかということについての描写である。こうした回復は、『人間の条件』の「行為」章〔第五章 行為〕で十分に明示化されている。この章の要点は——アレントの批判者の多くが攻撃するように——遠い昔に消え去ったポリス的な政治を回復することではない。むしろそれは、公的空間の中で複数の対等者たちによって実践された政治の現象学的な基盤を「結晶化された」形式において示すために、我々の政治的伝統——多くの点で政治に敵意を抱いてきた伝統——という介在層の向こう側へと掘り下がることなのである。アレントがベンヤミン論の中で述べているように、「ギリシアのポリスは、我々が「政治」(‘politics’)という語を使う限り、我々の政治的実存の根底——すなわち、その海底に——存在し続けるだろう」。

ハイデガー自身の思索は「それ自体に特有の性質を掘り出す」ということによって特徴づけられるが、そのハイデガーのように、アレントの思考も「根底へと降り立とう」とする欲求に、〔そして〕何か「豊かで奇妙な」ものを雛形としてではなく、政治の本性に関する我々の最も凝り固まった先入観を疑問に付す方途として運び上げようとする欲求に駆り立てられている。『人間の条件』のような書物の価値は、この書物が公的領域(そこに何を入れ、そこから何を外しておくか、あるいはより率直に言えば、誰を入れ誰を外しておくか、ということ)に関して提示しているように思われるいかなる処方箋にも見出されるべきではない。むしろその価値は、この書物が我々に提示する「純粋な」プラクシスの微光に、すなわち哲学的な概念化とそれに続く脱-本質化(*dis-essencing*)に先行するプラクシスの微光に見出されるべきなのである。こうした企ては、かなり具体的で非規範的な目標をもっている——アレントから引用するならば、この企てはギリシアやローマの「非-哲学的な文学...詩や演劇や歴史や政治に関する書物」からの膨大な「蒸溜(*distillation*)」を通して進行するが、「その表現は概念的思考の領域ではない明るみの領域へと経験を引き上げる」。ジョージ・ケイテブの言葉によれば、この企ては「これまで一度も為されなかったことを為す」ことを目指している。この企ては、「目的それ自体」として——すなわち、一定の(失われた、あるいは忘却された)生のあり方として——見做された政治的行為の意味の哲学的説明を与えること」を目指している。

しかし、なぜ「海底まで向かい」、「豊かで不思議なもの」を探す必要があるのだろうか。なぜ「純粋な」プラクシスの微光を与えることはそれほど重要なのだろうか。アレントの解体的〔脱構築的〕な方策(そして私は「解体的」というこの言葉をデリダ的な意味ではなく、ハイデガー独自の意味で用いる)を理解するために、プラトンからマルクスに至る政治思想の「偉大な伝統」に関するアレントの読解について一言か二言、述べておかねばならない。というのも、こうした〔伝統の〕読解——『人間の条件』にも、『革命について』や『過去と未来の間』の諸論考にも見出せる読解——を念頭に

置いてこそ、アレントの政治的行為論や公的領域の構想、そして(最後になったが)アレントがハイデガーに知的に負っているものの意味を、我々は理解することができるからである。

## II. 『人間の条件』のハイデガー的な題材

『人間の条件』においてアレントは、政治的行為が或る定められた公的空間(例えば、アテネの集会やアゴラ)で複数の人々によって為されるものとして、いくつかの還元不可能な特徴をもつと論じている。第一に、政治的行為は市民的な対等性あるいは無-支配、ギリシア人の呼ぶところによれば「イソノミア」を前提とする。このことが意味するのは、本来的に政治的で公的な空間は強制や暴力の欠如(例えば、主人が奴隷に加えるようなそれや支配者がその国民に押し付けるそれ)によってではなく、プラトンおよび(プラトンほどではないが)アリストテレスが自らの政治哲学によってギリシアの政治世界に導入しようとした一種の権威主義的なヒエラルキーの欠如によって特徴づけられる、ということである。

第二に、政治的行為は行為者たちの真の複数性——すなわち、「公的な事物」を異なったパースペクティブから見極めて多種多様な個々の市民たち——を前提とする。アレントが述べるように、「公的領域のリアリティは無数のパースペクティブや側面が同時に現前していることに依拠している...」。そのようなパースペクティブは所与ではなく、(我々が今日そう考えたがるような)自らの「アイデンティティ」やアフィニティ・グループに相関する要素でもない。むしろ、そのようなパースペクティブは個々の見解の明示化であり、その明示化は活動的に形成することと他者たちと意見を交換することによってのみ生じる。アレントは次のように書いている。「意見は決して集団には属さず、もっぱら個々人に属す...。意見は、人々が自由な仕方で相互に交流し、自分たちの見解を公的にする権利をもつところならどこでも生じるのである」。ドクサとは、リアリティに関する真の知識と完全な無知や非-存在との間のどこかにある、現われの欠如態ではない。ドクサとはむしろ、政治的な仕方で共存することによって不可欠な媒体なのである。

第三に(以上2つから導かれることとして)、政治的行為の本質的な様態は説得としての言論(persuasive speech)である。議論や熟議、そしてレトリックによってこそ、政治的な対等者たちは交流し何をするか決定するだけでなく、自分たち——その唯一無二のアイデンティティ——と自分たちが共有する世界に関する各々の理解を露わにする。これこそ、世界開示的かつ自己開示的なものとしての行為という、アレントの第一のテーマである。それは、アレントが、本性上、本質的に開示的あるいは露呈的であること(現存在の現)としての人間存在というハイデガーの構想から確かに借りているテーマである。しかしながら、言論と行為の露呈的性格に対するアレントの力の籠った強調によって本質的な要点が曖昧になってはならない。その要点とは、説得としての言論——集会における討論や広場における政治的な議論、そしてあらゆる種類の組織的な熟議に見出されるような種の言論——が市民的対等者たちの世界に相応しい政治的行為の、唯一の様式であるということである。よく知られているように、政治的行為に関するアレントの構想の全体——その大部分はペリクレス期アテネの話好きな政治世界から引き出されている——は、あらゆる種類の暴力や強制やヒエラルキーを、際立って政治的な関係の領域の外側に位置づけるというものである。

第四に、政治的言論——目的=終わりの定められていない討論や複数の対等者たちの熟議として理解される——は、「厳密に言えば」、政治についてのものである。すなわち、政治的言論とは(少なくとも暗に含まれていることとしては)、法律や組織の構造——言うなれば、特定の公的-政治的世界の構成——についてのものである。

こうした、「政治の内容は政治である」という主張は逆説的であるような印象を受ける。この主張をアレントの批判者たちの多くは、「純粋な」あるいは「自己充足的(self-contained)」な行為や公的領域の構想に対するアレントの誤った強調による議論倒れ(the *reductio ad absurdum*)として見なししている<sup>4</sup>。[しかし]次のように理解するならば、この主張から受ける逆説的な印象は少なくなるだろう。すなわち、アレントは、まずもって市民たちの公的および私的な自由——その対等性は言うまでもない——を可能にする法的かつ組織的な構造について論じているのである。と。政治的な言論とは、このような(組織的に明示化された)公的世界の創造や保存、健全さについての言論である。もちろん、「社会的な」関心事はそれ自体として重要ではある。しかしながら、我々の公的世界の憲法の構造が「中央集権的な行政府」によって攻撃されている現在のアメリカにおいて、以上のように公的-政治的世界へと焦点を狭く絞ることは、おそらく完全に見当違いというわけではないだろう。

第五そして最後に、以上のように理解された政治的行為——複数の対等者たちの、憲法によって明示化された公的領域で行われ、その健全さとこのまさしく「自由の空間」への気遣いに関わる言論と行為として——は、アレントが染み渡る脆さと呼ぶものに晒されている。人間的条件の基本的な事実は政治的世界を全面的に覆い尽くす。政治的行為者として、我々は「常に他の行為する存在者たちの間で、彼らとの関係しつつ動く」のである。それゆえ、アレントが気付かせてくれるように、政治的行為者は「決して単に「行う者」であるだけでなく、常に同時に「被る者」でもある」。まさしく、「行うことと被ることは同じ硬貨の表裏のようである...」。

こうした政治的行為の二重の性質はアレントが政治的行為の「無際限さ」と呼ぶものから湧き出る。公的空間の中のいかなる行為も無制限な結果を生み出し、たとえいかなる政治的行為も「あらゆる反行為が連鎖する反行為になり、[そうした連鎖の]あらゆる過程が新たな過程の原因である」環境の中へと作用するということが理由であるとしても、そうなのである。それゆえ、公的領域においては、「一つの行い、そして時には一つの言葉でさえ、あらゆる布置を変えてしまうのに十分である」。こうした政治的行為の無際限さは、行為が、もし達成するとしても、めったにその目標を達成しないということの理由である。アレントはこうした行為の次元をそのはっきりとした無益さと呼ぶ。最後に、行為の無際限さ——それ自体、複数性という文脈における行為の出来に基づく働き——は帰結の内在的な不可予見性を生じさせる。行為——「あらゆる布置を変え」そして「潜在的に「無際限な」結果」を創る能力をもつ——がどのような結果になるかということをも前もって知ることは決してできないのである。

まとめるならば、行為を特徴づける結果の無益さ、無際限さ、不確実さは、行為があらゆる人間的な活動(activities)の中で、最も儂いわけではないとしても、最も脆いものの一つであるように思わせる。実際、プラトンとアリストテレスの時代から哲学者が政治的行為を「再コード化(re-coded)」し、

<sup>4</sup> これについてヴィラ氏は『アレントとハイデガー』(1996)でとりわけアリストテレスとの連関で詳細に論じている。

作ること(*making*)や製作(*fabrication*)<sup>5</sup>を複数性という人間の条件に根源的に基づいた活動の形態〔＝言論と行為〕に置き換えてしまったのは、まさにこの脆さや儚さ——そしてそれらが生み出した道徳的責任の明らかな欠如——のためだった。プラクシスをポイエーシスの一形態として扱い、政治的行為者を、他の行為者と相互的に行為する行為者というよりも孤独な職人のように扱うことによって、西洋哲学の伝統は行為に伴う、様々な「災い」の多くを排除することに成功した。アレントが『人間の条件』において最も極めて重要な一節で論じているように、

思考の人々にとってと同様に行為の人々にとっても常に大きな誘惑であったのは、人間事象の領域が行為者たちの複数性に内在するでたらめと道徳的無責任さから逃れることを願って、行為の代替物を見つけることであった。有史以来ずっと提示されてきた諸々の解消法の著しい単調さは、この問題の基本的な単純さの証左となっている。一般的に言えば、そのような解消法は常に、行為の災いからの隠れ家を、一人の人間があらゆる他者たちから離れて最初から最後まで自らの行いの主人に留まることのできる活動〔＝制作〕に求めている。こうした、制作を行為に置き換えようとする試みは、「民主主義」に抵抗する議論の全体にはっきりとしており、〔さらには〕こうした議論がより首尾一貫し、より理路整然とするならば、それは政治の諸本質(*the essentials of politics*)に抵抗する議論に転化してしまう。

『人間の条件』において、アレントは「行うことの代わりに作ることを置く伝統的な代替(*the traditional substitution of making for acting*)」と呼ぶものの重要性をかなり強調しており、それにちなんで中心的な節(第31節)の表題を冠してさえている。そして、上で引用した一節の最後の行が示すように、アレントは「複数性という人間の条件」に対するそのような反抗が引き起こす根強い反民主的な結果についても同様に強調している。「行為の災い」——「その結果の予見不可能性、そのプロセスの不可逆性、およびその行為者の匿名性」——の全ては、「公的領域である現われの空間の必要条件としての複数性という人間の条件」から生じる。以上からアレントは次のように結論づける。「この複数性を撤廃しようとする試みは、常に公的領域それ自体の撤廃に等しい」。

アレントの論じるところによれば、プラトンこそが、伝統的で息の長い「行うことの代わりに作ることを置く代替」を始めた。製作という、始める者が自ら開始した過程の主人であり続ける活動から見れば、プラトンは(アレントによると)、職人の専門知識と政治家や支配者の政治的知恵の間に体系的なアナロジーを描いた最初の人物であった。職人のように、知恵があり道徳的な支配者は、いかなる行為が始まるよりも前に、自分が達成したいこと——具体的なリアリティーにもたらしたい理念——を「知っている」。プラトンの超越的イデア論の全体は、その洞窟の比喩と同様に、政治的行為者と自らの生産物を最初に理想または青写真として「見て」、それからそれを具体的に現実化しようと取り掛かる製作者との間に、こうしたアナロジーを描こうとする試みに他ならないのである。

プラトンが理解していたように、製作という図式の中では、知識は実行という活動と全く異なっている。ペリクレス期の民主主義的なアテネ市民たちは思考と行為の統一を(「アマチュアの」、非専

<sup>5</sup> アレント自身もしばしば用いる表現であり、基本的には「制作」(*work, Herstellen*)と同義語である。

門家の仕方)で例証したのに対し、プラトンの-哲学的な概念化は、これら 2 つの能力の根本的な分離——そしてヒエラルキー的階級を前提とした。プラトンの意味での支配者は政治的および道徳的知識を(学知(science)あるいは知識という形で)独占した。知ることと行うことは、2 つの別々のものとなり、後者は前者が命令したことの「道具的な」実施に還元されてしまった。真理や正義に関する理論的に規定された(「学知的」)言説から「実践」や行為を演繹したり導出したりするという関係を前提にするあらゆる試みは、実際のところ、プラトンの基本図式を、そしてそれに伴って「行うこと」の代わりに作ることを置く伝統的な代替を何度も繰り返してしまうだろう。

以上の理由によってこそ、アレントは「行うこと」の代わりに作ることを置く伝統的な代替が古代哲学だけでなく現代をも特徴づけたと主張することができるのである。そしてここから、アレントはさらに一般的な主張をするようになった。すなわち、人間事象の「脆さ」を克服し、「行為の災い」を避けたいという欲求は哲学的に非常に強く、「プラトン以来の政治哲学の大部分は、政治から完全に逃れるための理論的基礎と実践的な方法を見つけるための様々な試みとして容易に解釈される」。

こうした主張——多かれ少なかれプラトン以来の政治哲学の「非本来性」をはっきりと告発することともに——においてこそ、伝統に対するハイデガーの「解体的(脱構築的)」なアプローチの、アレントによる最も根源的で示唆的な充当(appropriation)に出会うのである。

ハイデガーのように、アレントは、伝統的な哲学が「本来的な」実存(*Existenz*) (あるいは際立って人間的な生)の(ある意味で)中心である生の領域に対して異質な隠喩を投影してきたと考えた。ハイデガーにとって、この領域は自分自身の存在への個人的な気遣いであり、日常的生の気散じや「配慮しつつの没入」から根本的に区別される必要のある実存の次元である。アレントにとってはこの領域が公的領域であり、すなわち日常生活の自動化(生物学的および経済的繁殖)が克服され、「超越」——他者たちと行う自発的行為の世界的な形式——が達成される自由の領域である。このように考えるならば、アレントは実際、『存在と時間』の中心的な区別を「空間化」し、際立って人間的な自由を公的領域に位置づけたと、すなわち日常的な活動が行われる社会的領域と「自己への気遣い」が行われる私的領域に対して位置づけたと理解することができる。

その一方で、伝統的な哲学は個々の実存の「根拠なき」自由も他者たちと行為することの「根拠なき」自由も認めることを拒否した。その代りに、伝統的な哲学は、個人の行為と政治的な生活の両方を先導するために、間違いなく安全な形而上学的な基準(あるいは「第一原理」)を導入することを好んだ。伝統的な哲学は、政治的な行為を何か内在的な価値をもつものとしてではなく、最も好ましい場合でも「より善い(とされている)もの」を実現するための単なる手段として考えた。この意味で、哲学——形而上学または「根拠の学」として理解されたそれ——は、人間的自由の非主権的性格に背を向け、空想とは言わないまでも、支配や管理というイメージを追い掛けることを好んだ。換言すれば、アレントはハイデガーの基本的な主題——根拠なき実存的自由の代わりに存在の「根拠づけられた」支配を置く伝統的な代替——を採用し、それを西洋政治哲学の基準に適用した。そうすることでアレントは、行為や複数性、および公的-政治的領域の非主権的自由が〔西洋

政治哲学の伝統において根強く排除されてきたということを暴露する。アレントが「自由とは何か」という論考の中心的な一節で論じたように、

伝統的な哲学の概念的な枠組みにおいて理解することが極めて難しいのは、いかにして自由と非主権性が共存できるか、あるいは言い換えると、いかにして非主権性という条件下で自由が人々に与えられてきたのか、ということである。実際のところ、人間の非主権性という事実のゆえに自由を否定することは、人は——個人であれ集団であれ——主権的である限りで自由でありうると信じるのが危険であると同様に非現実的である…。人間の条件の下では、それが[一人の]人間ではなく[複数の]人々が地球に生きているという事実の規定されているがゆえに、自由と主権とは同時に存在することさえできないほどにほとんど同一でない。人々が自由であることを望むならば、まさしく主権こそ人々が断念しなければならないものである。

さて、アレントがここで何かに向かっていることは認められるとしても、アレントは自らの主張をひどく誇張していると異論を呈してもよいかもしれない。確かに、プラトンと西洋哲学の伝統がもつ一定の「反-政治的」脈絡は公的領域の気まぐれと人間の複数性から生まれる不確実性から逃れたがった。プラトンや西洋哲学の伝統は明らかに、政治の世界と自分が支配する者たちの性格形成を完全に支配するような、職人や主権者のイメージを好む。しかしながら、全体としての伝統とは「プラトンからマルクスまで」なのだろうか。アレントはいかにしてそのような主張をすることができるのか。

ここで認めねばならないのは、アレントがニーチェとハイデガーによる西洋哲学のメタナラティブの影響下にあつて、哲学はプラトン主義であるという考えに屈したということである。ホワイトヘッドの有名な寸言——「あらゆる哲学はプラトンの注釈である」——は別としても、西洋政治哲学の伝統がそれほど簡単に還元されうるといことはほとんど明白でない。プラトンは確かにその伝統の形成に多大な影響力を持っていたかもしれないが、その伝統の内部には明らかに、少なくとも部分的に政治と複数性を共に考えるための——間違いなくアレントが知っていたように、アリストテレスから始まる——資源が存在するのである。

しかしながら、一定の[西洋政治哲学の伝統をプラトン主義に還元するという]一元化にも拘らず、ハイデガーに触発されたアレントによる伝統の読解は概ねのところ射ていると思われる。正典を愛する政治理論の教授(私のような)でさえ、[西洋政治哲学の]伝統の大半——フランス革命以前のヨーロッパ文化の大半のように——は明らかに反-民主主義的かつ反-平等主義的であることを認めざるを得ない。再三に渡って、そうした伝統の大半はヒエラルキーだけでなく、人間の最も根強い道徳的、政治的な諸問題への答えの一式——それを多元主義(pluralist)よりは内在的な一元主義(monist)にしようとする精神の習慣——の合理主義的なキメラを擁護してきた。結果として、そうした伝統の大半は習慣的に、無知や相対主義、道徳的無責任が伴う活動の領域と同一視することで、公的領域や意見の交換を過小評価してきた。

これは明らかにプラトンの場合である。しかし、基本的な傾向は、アウグスティヌス、ホッブズ、ヘーゲル、マルクス[の場合]でも明確に現われている。彼らはすべて、人間の複数性あるいは「ドクサ的な」(意見に基づく)合理性をほとんど軽蔑する。複数性や公的領域に対する、こうした「科学的」(あるいは信仰に基づいた)過小評価から抜け出している思想家たち——モンテスキュー、トクヴィル、ミルが思い出されるだろう——は一般的に哲学者ではなく、または公的な自由よりは私的な自由に関心をもっている。マックス・ウェーバーのような「非哲学的」思想家でさえ、ちょうど政治的権力を完全に「主権」モデルに照らして(すなわち、「自らの意志を他者に強制する」能力として)考えるように、政治的行為を性格上、本質的に戦略的なものとして考えているということも驚くべきことではない。公的領域における対等な市民たちの議論、熟議、および判断は、こうした思想家たちの思考の中に——もしあるとしても——ほとんど場所をもたない。このようなことは市民的共和国の伝統に関しても当て嵌まる。[というも]市民の伝統は、公的自由の重要性を主張することでよく知られているが、しかし自由を愛する市民たちの政体が軍事的にも道徳的にも団結しなければならぬという主張でもよく知られている[からである]。

西洋の伝統において政治的自由と公的領域は独特な運命を耐え忍んできた。これらは、行為と判断を独占する支配者の有利になるように括弧に括られたり(プラトンやホッブズの場合)、「異教の」価値として否認されたりした(アウグスティヌスや、ローマ的な「世俗性」(“worldliness”)に対するキリスト教の論争のように)。あるいは、政治的自由と公的領域は、第二の地位への降格させられることもある(コンスタンやミル、一般的な自由主義の場合)。もしくは、積極的な価値として主張されたとしても、団結した、強く、道徳的に均質な市民体の有利になるような、人間の複数性の抑制に付随するものとされもする。

マルクス主義はこうした、複数性と公的領域を過小評価する伝統的に深く根付いた傾向からほとんど逃れられない。マルクスは「労働」概念の中にプラクシスや人間の相互行為というカテゴリーを吸収しただけではなかった。マルクスはまた、階級区分の超越(資本主義の転覆とブルジョア階級の支配によってもたらされた)が社会全体の明確で明白な「一般的利益」の自発的出現に影響を及ぼすと考えた。政治的なものの領域の全体は「いかなる料理人によっても」実行可能な「事物の管理」に還元することができる。アルブレヒト・ヴェルマーが正しく認識しているように、マルクスとマルクスの伝統では一般に、自由の制度化の問題についてはほとんど関心が払われていない。

### III. ハイデガーが生産主義的形而上学に囚われていること

以上のように、複数性はどの部分を調べようとしても、伝統においてはうまくいっていない。主権的意志のイメージ、単一の道徳的真理のイメージ、または道徳的に均質な「民衆」のイメージは、政治的生のこうした極めて重要な次元を適切に評価するには我々の伝統の中であまりに大きく立ちだかっている。ゆえに、マーガレット・カノヴァンが「人間の複数性とその間に広がる政治的空間の強調」を「アレントの政治思想の最も際立った特徴」として指摘したことはまったくもって正しい。

こうした強調は際立っているだけではない。それはその含意において革命的であり遠大でもある。アレントが気づかせてくれたように、公的領域は現象学的に構成されているがゆえに、そこには支配者と被支配者の区別はない。そこには「主権的な」人々、すなわち民族(*the Volk*)のような「集合的主体」(“collective subjects”)やプロレタリアートもない。複数的な(そして個々の)市民として、我々は我々の間にあるものによって呼び集められている——すなわち、組織的に明示化された公的領域によって。この領域は我々を「結び付けると同時に切り離す」のであり、それはテーブルがその周りに座る人々にとってそうであるのと同じである。こうした結び付けと切り離しによって意見の形成は可能となり、意見——それはアレントが賞賛する話好きの政治の本質である——は個々人がもつものであり、集団や集合的主体がもつものではない。

アレントの思想における複数性という際立った特徴は即座に問いを投げかける。もしこの[複数性]という観念によってアレントが政治哲学一般の過度に「プラトンのな」伝統と区別されるならば、アレントはとりわけ、その師であるハイデガーとも区別されるのではないだろうか。

この問いに対する答えは、間違いなく「是」である。というのも、ハイデガーは、古代ギリシアの存在論の「生産主義的」性格に注意を払いつつ、プラクシスとポイエーシスの間の区別の重要さに確かに気づいており、それは1927年のマールブルク講義にまで遡ることができるが、ハイデガーにおける本来の実存の観念はしっかりとした相互行為の次元を驚くほどに欠いている(ハイデガーが共存在(*Mitsein*)を人間の実存の構造的な性格として同定したにも拘らず)。もし、ジャック・タミニオーが示唆したように、ハイデガーにおける本来の実存対非本来の実存という観念がアリストテレスによる区別の充当に基づいているならば、それは、人間の複数性と相互行為——アレントが「言葉と行いの共有」と呼ぶもの——の重要性を押し流してしまう充当であるということになる。『存在と時間』第二部(ある意味において、第一部の关系的で反-デカルト的な存在論と相反する)に見出されるような、本来の現存在の大いに個人主義的な性格は、第五章(時間性と歴史性)に現れる「本来的」共同体で再登場する。本来的自己の役割を担う単一の人々のイメージは、悪名高い「学長就任演説」(1933)および再び『形而上学入門』(1935)にも再び現れている。

これらのテキストにおいてハイデガーはますます、国家に本質的に思索的な機能を帰する思想家として、すなわち特定の歴史的な人物たちの唯一無二の生が光の下にもたらされる空間を「明らかに」ことを帰する民族(国家)主義的な思想家<sup>6</sup>として浮上する。歴史的な人物たちの「世界」はその政治的組織のうちで明らかになる。その法律、その慣習、その制度は単に「公的な」世界を明示化するだけではない。それらは、その文化全体の存在論的地平を辿る。それゆえ、ハイデガーにとって(アレントにとってそうであるように)政治的組織とは「開示の空間」であるが、可能な限り最も根本的(「根源的」)な意味での「開示の空間」である。ハイデガーによる1942[-1943]年のパルメニデス講義に見られる定式化は政治的組織のこうした思索的-存在論的な機能に鋭く焦点を絞る。

<sup>6</sup> 原文では *Volkisch* とあるが、*völkisch* として訳す。

ポリスとは何か。ポリスとは、*πολις*であり、すなわち旋回軸(*pivot*)であり、諸々の存在者の中でギリシア人のために開示されたあらゆるものを特有の仕方ですの周りに引き付ける場である。こうした場として、旋回軸は、それらの関与の全体性にしがって、諸々の存在者をその存在において現れさせる。旋回軸は、諸々の存在者をその存在において作ることも創造することもなく、旋回軸として、それは諸々の存在者の全体の非覆蔵性の場である…。ポリスと存在の間には同一の根源的な諸法則の関係[がある]<sup>7</sup>。

こうした構想は、ハイデガーが(『芸術作品の根源』(1936)において)「作品の内へ真理を置き据える」として呼んだものの例としてポリスの観念に関連する。真の芸術作品は表象することも表現することもしない。むしろ、真の芸術作品は「歴史的な民族の世界を開示する」。ハイデガーが述べるように、「一つの作品であることは一つの世界を設定することを意味する」。

それゆえポリスは、そのような「世界開示的」な芸術作品の、唯一無二で、確かに特別な具体例である。そのようなものとして、ポリスは、市民的対等性という組織的-法律的な文脈における市民たちの相互行為——実践(*praxis*)——によって可能になるのではない。むしろポリスは、想像しうる限りで最も基礎的で不気味なポイエーシスの具体例なのである。ポリスとは一人の創造者の作品であり、その創造者は *polemos*、すなわち自然や神話という暗い背景との対決に参与し、ハイデガーが「大地」と呼ぶ、周囲の暗闇の中で人間の世界——開示の空間——を創造しようともがく。根源的なアゴーンは、対等でありながらも闘技な市民たち(これは『人間の条件』においてアレントが「貴族的(“aristocratic”)」あるいはギリシア的と呼ぶ観念)のものではない。それはむしろ、「世界」と「大地」の間のアゴーンであり、「覆蔵性」と「非覆蔵性」の間のアゴーンである。1935年にハイデガーはこの対立について次のように書いている。

この対立こそが、これまで聞かれず、言われず、そして考えられてこなかったものをまずもって企投し発展させる。この戦いはその創造者や詩人たち、思想家たちや政治家たちによって維持される。圧倒的な混沌に対して、彼らは自分たちの作品という障壁を設置し、そして自分たちの作品の中で彼らはそのように開示された世界を捉える。これらの作品とともに、根本的な力、すなわちピュシスはまずもって立ち現れるのである。現在においてこそ、*essent* は *essent* そのものになる。この世界-構築が本来的な意味での歴史である。

そのような世界開示的あるいは世界構築的なポイエーシスは様々な形式をとることができる。それは、思想家や詩人、司祭や劇作家の言葉において起こりうる。しかし、既に指摘したように、最も重要なのは、[ポリスという]都市国家の創設者——新しいポリスという形式で政治的な世界を生み出

---

<sup>7</sup> パルメニデス講義第一部第六節に登場する一節であると思われるが、英訳を参照しているためか内容に若干のずれがある。ここではヴィラ氏の原稿を尊重して訳出した。なお、パルメニデス講義の英訳は確認できなかった。

した「孤独な」人物——である。というのも、ポリスとは「歴史的な場所であり、その中で歴史が起こり、そこから歴史が起こり、そしてそのために歴史が起こるところのそこ[現]だからである」。ハイデガーの論述によれば、そのような根本的で創設的な始まりが起こりうるのは、「力を用いること」を意志し、「創造者として、行為する人々として、歴史的な存在者において卓抜したものになること」を意志する「暴力の人々」がいる限りである。そのような人々——ソフォクレスのテセウスのような創設者——は厳密に言えば、没ポリス的であり、「都市も居場所もなく、孤独で奇妙で異質である」。

私がこれらの箇所を引用したのは、ハイデガー自身が、ギリシア的存在論の「生産主義的」な先入見を主題化するにも拘らず、ポイエーシスの魅力に(「根源的」な形であるとはいえ)屈したからである。「詩的な」創設-立法者が自らの孤独で半神的な仕事を為すに伴って、複数性と対等性は消し去られてしまう。ハイデガーは、ソフォクレスを出発点として援用しながら(具体的には、アンティゴネーの最初の合唱歌を解釈しながら)驚くほどマキャベリヤルソーを思わせる「結論」に到達している。結局のところ、あらゆるものが一人の創設-立法者の有効性に依存するのである。その創設-立法者なしでは、いかなるポリスもいかなる共和国も存在しえず、それ自身の世界に発展しえない。

こうした、創造的で根本的に詩作的な暴力をもつ「孤独で奇妙で異質な」人物への強調ほど、憲法制定に関するアレントの構想からほど遠いものはない。『革命について』でアレントは、解放に伴う暴力を抑圧から区別し、その一方では新しい(法律的かつ組織的に明示化された)「自由の空間」の憲法創設に先立つ討論や熟議や議論から区別する。アレントにとってはそのようにしてアメリカの創設者たちは範例的な偉業を成したのであり、またそのようにしてアレントは政治的言論の典型的な具体例としてフィラデルフィアで開かれた憲法制定会議における創設者たちの討論に賛同しつつそれを参照する。換言すれば、複数性と対等性は創設の原-政治的(ur-political)な瞬間にさえ伴うのである。このことは、ハイデガーからだけでなく、フランス革命やマルクスの革命の伝統(こうした伝統は始まりの暴力を強調する)からの、そして西洋の政治史思想の伝統全体(そこでは「創設の立法者」という神話が極めて大きく膨張する)からの顕著な「逸脱」である。

複数性は新しい「自由の空間」の維持を特徴づけるだけでなく、まさしくその創設をも特徴づけるのであるが、そうだとすれば複数性をアレントの専売特許的な考えとして主張することは安全ではないのではないだろうか。

この問いに答えるならば、私は部分的にカノヴァンに賛同したい。伝統という文脈で見ると、そして実存哲学については言うまでもなく、アレントは人間的複数性の擁護者であり、政治的生そのものの尊厳の擁護者である。それでもやはり、注意しておかねばならないのは、アレントの「複数性」概念には重大な限界があるということであり、それはアレントが懸命に充当し克服しようと苦心した伝統にアレント[自身]を結び付けたままにしている限界である。

ここで、権威主義的体制のスペクタクルにも共産主義的体制の没交渉主義(privatism)にも還元されていない、公的領域における人間的複数性の「パースペクティブ的」な効果を思い出すことは有益である。『人間の条件』においてアレントは次のように述べている。

公的領域のリアリティは無数のパースペクティブと側面の同時的な現前に依拠しており、そこでは共通世界が現前し、そのためのいかなる共通の尺度や公分母も考案されえない。というのも、共通世界とは万人にとって共通の集合地ではあるが、[そこで]現前する人々はその中で異なった位置をもち、二つの物体が同じ位置にあることができないように、ある人の位置が他者の位置と一致することはありえないからである。他者たちに見られたり聞かれたりすることが重要であるのは、あらゆる人々が異なった位置から見聞きするという事実があるからである。これこそが公的に生きることの意味であり、この生活に比べれば、最も豊かで最も満足のいく家庭生活でさえ、そこに居合わせる諸々の側面やパースペクティブとともに自らの位置を延長させたり増加させたりすることができるだけである。[中略]。物事はその同一性を変えることなく様々な側面から多くの人々によって見られ、そうしてその周りに集まった人々が自分たちは全き差異において同じものを見ているということを知っている限りでのみ、世界的なリアリティは真に、そして安定的に、現れることができる。(HC:57f.)

さて、この一節は明らかに、「差異」を擁護する非常に多くの論者たちの捉え難い道標である「統一なき共同」を理解する方途を提供している。しかしながら、アレントのパースペクティブ的な、擬似ニーチェ的な定式は2つのことに依存している。第一に、既に示唆したように、アレントの定式は共有された世界、一つの「人工物」、法的そして組織的に明示化された公的-政治的世界を前提にしている。第二に——こちらのほうがより問題含みなのだが——アレントの定式は、[人々が]公的精神をかなりの程度もっているということが現前するという前提とする。後者のみが、共通世界における我々の様々なパースペクティブが「意見」(「個々人の[意見]」)というアレント的な意味で)という称号に値するよう保証する。それなしでは、議論や熟議や意見を重視する豊かな政治の潜在的な具体化は流産に終わり、その結果、より広く馴染み深い、多元的な利害関心やアイデンティティを重視する政治で終わってしまうことになる。

自由主義者たちが一般に多元主義(pluralism)として指示するものを避けながら、複数性に基づいた(plurality-based)政治を望んでいるという点でアレント批判することは可能である。これは、政治に関するいかなる堅強な共和主義的観念(こうした観念は確かにアレントのそれである)も取りまねばならない「現実主義的な」反論である。しかし、私は複数性/多元主義という区別を、いま一歩前に進め、アレントの本当の問題が次の点にあるのではないということを主張したい。すなわち、アレントは、我々が公的-政治的世界に参加する際に、我々の経済的な利害関心や集合的な利害関心を括弧に括弧することを求めるが、このことはアレントの本当の問題ではないのである。これ[利害関心を括弧に括弧して公的世界に参加すること]は、分別ある善き市民の全てが努力する何かであり、[そして]部分的には、我々の皮肉な多元主義的民主主義においてこの上ないほど染み渡っている、公的領域への搾取的/戦略的なアプローチに対する衝撃的な応答である。

そうではなく、より深い問題は、真の(そしてより根強い)道徳的多元主義を承認する余地をほとんど残さないような、複数性の政治的定式化に関わっている。アレントは、政治的存在者としての

我々の自己-理解が人間(*homme*)と市民(*citoyen*)の間の区別を克服する(我々を隔てるあらゆる差異からの「人間的解放」というマルクスの幻想)ような世界をほとんど望まない。しかし、アレントが確かに望むのは、その中で強い市民性(*citizenship*)が、そしてそれを維持する「自由の慣習(*free moeurs*)」(トクヴィル)が明晰判明な道徳的優位性をもつ世界である。我々の魂への気遣いではなく、「世界への気遣い(*care for the world*)」が枢要な情熱であるべきなのである。

これは、申し分なく妥当な道徳的態度である。しかしながら、この態度は、我々の世界ではびこる唯物論と食い違うだけではない。それはまた、多くの人々が自分たちの究極的で最も持続的な道徳的コミットメントとみなしているものとも食い違うのである。その要点をアリストテレス的な用語で言い表すならば次のようになる。すなわち、「公的世界への気遣い」(アレントがこの言葉で言い表しているように)は、善き生の展望、そして公的な自由への愛着を前提とするが、我々のますます宗教的になりつつある(そしてますます個人化しつつある)文化においてこうした展望や共有していると言える人々はほとんどいない。市民性はその輝きを失い、そしてそれを取り戻すためにできることはほとんどない。複数的な公的世界についてのアレントの展望が、「複数性」という表現を、「公的な事柄」への強靱な市民的、組織的コミットメントを共有する人々に制限する限り——我々の公的世界の断片的で分裂した性格や道徳的な不一致の深さ、そして様々な「価値目録(*tables of value*)」の多様さに立ち向かわない限り——アレントの展望を我々が生きる現代の「暗い時代」に適用することには明確な限界が存在することになるだろう。