

もうひとつの物語論、あるいは

ハンナ・アーレントの「身ぶり」について

矢野 久美子

人間の身ぶりから、かれは伝えられてきた支柱を取り去り、さらにその身ぶりを、終わることのない考察の対象とする。

ベンヤミン「フ란ツ・カフカ」⁽¹⁾より

はじめに

ハンナ・アーレントの物語論について、一九九〇年代の日本で行なわれたいくつかの論争を概観することから始めよう。

ひとつは、一九九四年の高橋哲哉による問題提起を発端として⁽²⁾いる。それは、全体主義的支配にかんしてアーレントが強調した、人間の尊厳としての記憶を完全に抹殺する「忘却の穴」の存在を、ほかならぬ彼女自身⁽³⁾が後のアイヒマン論争においてみずから否定したことを取り上げ、「語りえぬもの」にたいするアーレントの記憶論の感受性を問うものであった。この問題提起は、ショーアについての表象の限界をめぐる認識論的議論と

も結びついていたが、同時に、全体主義経験を政治的思索の出発点とするアーレントが、古代ギリシャのポリスをモデルに公共空間論を展開したことの是非を検証することを要請した。

いまひとつは、一九九六年に加藤典洋が、アイヒマン論争でアーレントがとったフリッパントな「語り口」を、加藤のいう意味での「公的」な言論への糸口として採用したことに始まる。⁽³⁾それは、「公的な領域」に開かれる「主体」が、ナショナルなものなのか否かをめぐる解釈の争いでもあったが、この論争をきっかけとして、アーレントのいう「語り口」や「政治的なもの」のアクチュアリティがあらためて確認されたとはいえる。そして、それらと並行するかたちで、アーレントの物語論を、英雄たちの偉大な行為を語るニーチェ的な「記念碑的歴史」とみなすか否かを争点として、さまざまな議論が提出されてきている。いずれにせよ、この点にかんして九〇年代にアーレントが参照項としてもちいられる機会は、かつては想像できなかったほど頻繁になっているのである。

ところで、論点を政治的に、倫理的に、もしくは理論的に、論者たちのディスカールのなかに回収していくようなそうした論争のなかで、逆にもっと忘却されていたものがあるのではないだろうか。それは、隠喩的にいえば、表皮あるいはモノとしてのアーレントのテキスト、いいかえればアーレントがこだわった《身ぶり》にかかわる問題圏である。すなわち、人びとのひとつひとつの行為を注視し、そうした行為の網の目としての出来事を語りの対象とするような物語行為そのもののことである。

まさにその点をアーレントのテキストから救いだそうとしたのが、ひとり市村弘正の「概念の物語」であった。⁽⁴⁾市村は、「世界喪失」という時代の絶望的「廃墟」を見据えたアーレントの「物語」が、人間一人一人の誕生Ⅱ「はじまり」という意外にも小さな立脚点に基づくものであったことを指摘する。そして、そうし

た「はじまり」である「出来事」と「具体性」の語り、すなわち「世界」との結節点としての語りが行われている場所の暗がりをも、研ぎ澄まされた思考によって照らし出していく。わたしは、この市村のアーレント解釈に強く惹かれる。もっとも、深い共感にもかかわらず、ときおりその市村の議論が孕む極限的な緊張感に反発し、いつてみれば、さらにアーレントの物語の表層に沿いたくなる思いにも駆られている。

たしかに、現在の精緻な認識論や物語理論からすれば、アーレントの物語論には批判すべき点がいくつかあるかもしれない。しかし、ハイデガーの基礎的存在論や実存論的現存在分析に深く分け入りつつ、しかもいち早くそれとは反対の方向性を志向したアーレント。また、ユダヤ人としてナチズムを経験し、当のハイデガーをはじめとする知識人たちのナチズムへの雷同と対峙し、そこから、西欧精神史における哲学と政治の関係を徹底的に検証するという課題を担ったアーレント。ほかならぬこのアーレントが、生涯にわたって「物語ること」への古風とも見える共感を抱き続けたということの異様さを思うとき、あらためて彼女の物語論の襲へともういちど分け入ってみることは、あながち無意味なことではないと思われるのである。鋭利さばかりが競合するところからは、つねにはみ出してしまいうアーレントの物語論は、極限の一点を見つめることもあるかと思えば、ときには陳腐とさえ思えるような不可解な表現をつねに伴っている。彼女の考える物語は、けっして始まりと終わりをもつ一貫したものではなく、むしろ、さまざまな襲とでもいわざるをえないものである。小論は、その襲の表皮とそこでの息づかいへの、接近を志している。

一、「応答」としての「身ぶり」

一九七一年五月末から六月初めにかけて、ハンナ・アーレントはメアリー・マッカーシー宛てに次のように

書いた。

ここ数ヶ月のあいだ、わたしは幾たびも自分自身について考えたのです。風のなかの木の葉のように自由である、と（これは、*frei wie ein Blatt im Winde*というドイツ語の慣用句です）。その際には、ずっと次のようにも考えてきました。これに逆らって何かをしてはいけない、それはそういう風なのだから、「独裁的な意志」には口出しさせまい、と。⁽⁵⁾

一見すると、とるに足らない陳腐な発言である。しかし、まずはここから近づいていこう。じつは、公私の文書を探しても、アーレントが「自分自身について考えた」というように、これほど率直に日頃の想念を述べたくだりは、ほとんどない。たいていアーレントは、自分のことには興味がないと明言しているし、アイザック・ディネセンことカレン・ブリクセンを論じた文章のなかでも、人生における主要なわなは、自分自身の同一性を深刻に考えすぎることだと述べていた。⁽⁶⁾自分自身にたいする彼女のこの沈黙は、いかなる意味をもつのであろうか。これまでの研究史で指摘されてきたのは、それが彼女の独自の政治理論に連動するものであったということである。アーレントは、公的活動を、背後の「自己」とは切断された仕方で複数の人びとと共有する世界に「現れる」行為、つまりペルソナ（仮面）をつけた演劇的遂行的な行為としてとらえていた。公的活動や自由をめぐって、アーレントが政治的行為の演劇的遂行性を強調したことは、近年でも、ますます注目を集めている論点ではあるが、その場合に、アーレントによる私的領域と公的領域の分断は、私的領域における人間の活動を暗がりに押し込めておくものとして、きまって批判的注釈がつけ加えられるということも特徴的である。いずれにせよ、彼女は、人びとがもっぱら「自己」に関心をいだき、人びとのあいだにある（inter-esse）という意味での《世界》への関係を喪失していることに、ことあるごとに警告を発した。アーレントは、

自らの思想をひとつのかたちで実践していた。メアリー・マッカーシーに宛てた同じ手紙のなかでも、やはり自己自身にたいする過剰な関心が「物語」を消してしまうと述べている。⁽⁷⁾

そうであるならば、先の「風のなかの木」の葉」という表現はどうとらえればいいのだろうか。それは一九七一年のことであった。その半年前に伴侶ハインリヒ・ブリュッヒャーを亡くしたアーレントは、友人たちに支えられ、彼女たちとの旅に励まされながらも、寂しい生活をおくっていた。とすれば、先の言葉は、不確かな身辺に原因のある心境の吐露であろうか。あるいは、全体主義と難民の運命を経験した自分自身をふり返り、二〇世紀のさまざまな出来事を被ってきたわが身を表現したのであるか。それもありうるかもしれない。しかし、わたしは、一見いかにも陳腐なこの言葉は、そうした人生へのたんなる感傷にはとどまらないものではないかと思う。むしろ一見無害なこの「木の葉」の比喻から、アーレントの思想の大切な側面が見えてくるのではないか。この一節とアーレントの政治思想がふれあうトポスを探ってみよう。

いま、風に舞う木の葉に自分をたとえたアーレントは、その時点を遡ること四〇年前に、一七世紀後半から一八世紀前半の時代に生きたドイツ・ユダヤ人女性ラーエル・ファルンハーゲンの「わたしは、傘なしで雨に打たれるように、人生にわが身をさらしているのです」(Ich lasse das Leben auf mich regnen)という《身ぶり》を引用している。⁽⁸⁾ このラーエル・ファルンハーゲンの伝記を書くなかで、アーレントは、ラーエルの日記や書簡に基づきながら物語ることによって、ひとつの歴史的な「生の連関」を模索したのである。その時期に属する一九三〇年三月二四日の日付のカール・ヤスパースへの手紙のなかで、こういつている。

ある人びとは、彼ら自身の人生のなかで(人生のなかであって、人物としてではありません)、彼らがいわばその生の結節点や具体的な客観化となるような仕方、身をさらしているのではないか、と

思われます。……〔中略〕……運命や、身をさらしていること、生という言葉で多少なりとも意味されるもの——それをわたしは抽象的にいうことはできません。むしろ、せいぜい例示してみせることができるでしょう。だからこそ、わたしは伝記を書くようにしているのです。ここでは解釈が、そもそも反復の意味をもっているのです〔強調はアーレント⁽⁹⁾〕。

多くのアーレント研究は、この書物を、若きアーレントがラーエルの人生を物語ることによってユダヤ女性としての生き方を模索したものとして位置づけている。たしかにそうかもしれない。ただし、アーレントが追究したのは、何かそれ自体として存在するユダヤ的本質ではない。そうではなく、彼女が視線をそそぐのは、その生の「結節点」や具体的な客観化となるような仕方以身をさらすラーエルの《身ぶり》にたいしてである。たとえば、アーレントのいう「反復」あるいは「解釈」において、ユダヤ女性であることの意味づけがなされたとしても、考察の対象はあくまでも「世界」にたいする《身ぶり》、すなわち《出来事》への《応答》としての《物語》であった。⁽¹⁰⁾「わたしは、ラーエルの実存をユダヤ的なものとして根拠づけようとしたわけではありません」と書き、自分の試みは、「とりあえずのところ運命性とも名づけうるような、ある実存の可能性が、ユダヤ人であるということを地盤として生じうるものかどうか」を示すことであるという。さらには、「この運命性は、根無し草であることにおいてこそ生じ、ユダヤ性から離脱することにおいてのみ、遂行されるのです」〔強調はアーレント⁽¹¹⁾〕と続ける。

『存在と時間』におけるハイデガーの言葉を援用していえば、存在者について「物語りつつ報告すること」と、「存在においてとらえること」とは別のことである。⁽¹²⁾ここでアーレントが「物語る」という人間存在の開示の仕方を選択し、ハイデガーによって存在論的にまったく不明瞭なものとされた「生の連関」の追究の方を

選択していることは決定的である。アーレントは、ユダヤ的本質や「本来的自己」ではなく、ラーエルの「語り」、すなわちそのつど変化する「結節点」や「具体的な客観化」であり、「世界」への《応答》でもある《身ぶり》を反復することをつうじて、すなわち物語ることをつうじて、ひとつの生のかたちを表現しようとしたのである。ポール・リクールは、アーレントの選択をひきついだかたちで、さまざまな状態においても同一の(idem)主体の概念にたいして、生の連関のうちに変化や動性を内包しうる「物語的アイデンティティー」の可能性を追求している。⁽¹³⁾リクールによれば、そこで構成されるのは「そのものの性」とも名づけられうるような「自」性ipseitéである。ただし、リクールは、この「物語的アイデンティティー」を単独の個人だけでなく、共同体にも適用する。アーレントの「物語」を解釈する際にも、そのことはひとつの重要な争点となりうるだろう。しかし、本稿は、アイデンティティーを構成するものとしての物語ではなく、あくまでも《身ぶり》に即した物語を考察の対象としているので、この点にかんしては別の機会に論じたい。

ラーエルの伝記に戻ろう。アーレントが模索する「運命性」は、「意志」と融合する「民族」の運命や運命共同体という意味あいをもつものではない。アーレントが意図するのは、むしろことさらに即した「世界性」、あるいは「木の葉」と「風」の関係性ともいえるような遂行性の次元である。「木の葉」の比喻を書いた手紙のなかで、アーレントは、「普通の人びとの普通の物語」を語るこの意味について触れ、「物語を語ることによる以外には、生とはどのようなものか、機会あるいは運命は人びととどのようにかわるのかを、言葉にすることはできません⁽¹⁴⁾」と述べていることもつけ加えておこう。意外な感もあるうが、アーレントが「機会」あるいは「運命」という言葉を使うときに念頭においているのは、おそらく、彼女が解釈するかぎりでのニコロ・マキアヴェッリの概念としての運命＝フォルトゥーナ fortuna である。というのも、アーレントは、マ

キアヴェッリが人間の政治的な特質とみなした力Ⅱヴィルトゥ *virtu* が、古代ローマの美德Ⅱウィルトゥス *virtus* のような道徳的性格も、古代ギリシャの徳Ⅱアレテー *aretē* のような道徳的に中立的である卓越性の意味も含まないことを繰り返して指摘し、次のように解釈しているからである。

〈ヴィルトゥ〉は人間によって奮い起こされる世界への応答である。あるいはむしろ〈フォルトゥーナ〉の星位への応答といった方がよいだろうか。世界は、その星位のなかで、人間にたいして、すなわちかれのヴィルトゥにたいして開示され、現れ、その姿を差し出すのである。⁽¹⁵⁾

アーレントは「ヴィルトゥ」を「機会」あるいは「運命」に応答する人間の力とみなしている。しかも、「世界への応答」である「ヴィルトゥ」と「フォルトゥーナ」の「星位」は、相互に欠くことのできない関係にある。人間による「世界への応答」は、「星位」のなかで人間にたいして開示される「世界」がなければ存立せず、「星」や「世界」も、「応答」がなされなければ存在しない。物語るという行為と「世界」の星位のなかにある「生」も、同じ関係を結びあう。たしかに、マキアヴェッリ自身はこの両概念を『君主論』でもちいており、「ヴィルトゥ」や「フォルトゥーナ」はその言葉の響きだけで英雄的存在の亡霊を登場させかねない。その場合には、アーレントは即刻「記念碑的歴史」の支持者にされてしまうだろう。しかし、それをわたしが本稿で一貫してこだわっている一節にある「木の葉の自由」と「風」に置きかえてみたらどうであろう。一枚の葉がわが身を奮い起こして「世界」に《応答》することの意味が、彼女の思考の中心に浮かび上がってこないだろうか。

しかも、「木の葉」の《身ぶり》、すなわち「世界」にたいする「木の葉」の《応答》は、表層的な《遂行性》、いわば「表皮」の《遂行性》以外にはその存在根拠をもたない。それは、「木の葉」の《自由》が「独

裁的な意志」の干渉を受けないというアーレントの表明ともつながっている。

二、「木の葉」の自由

先にあげたメアリー・マッカーシーへの一九七一年の手紙のなかで、アーレントは「風のなかの木の葉の自由」は「独裁的な意志」の干渉を受けない、と語った。この息づかいには、一九三〇年にラーエルの伝記を書くとした若きアーレントには見られないものである。これまで述べてきたように、すでにラーエルの生を「物語る」ことを選択した時点で、アーレントは「本質」ではなく、「身ぶり」を考察の対象として選びとり、遂行性における「世界」への「応答」に着眼していたのではあった。しかし、その際、「応答」における「自由」や「意志」についての考察はまだ成熟していない。いいかえれば、ラーエル・ファルンハーゲンの生の物語を語り、「傘なしで雨にうたれる」と語った時点と、さらされてある「木の葉」の《自由》を語る時点とのあいだには、ひとつの断絶があるのである。そこに横たわっているものこそ、彼女が後半生をかけることになる全体主義との思想的格闘である。

「風のなかの木の葉」のように「自由」であることに「逆らって何かをしてはいけない」、という。聞きようによっては、まことに陳腐な表現である。しかし、「独裁的な意志」には口出しさせまい、という発言が入ることによって、この言葉のもつニュアンスはがらりと変貌する。もちろん、そうでなくとも、「逆らって何かをしてはいけない」というくだりを、何もしないで流されるというふうに解釈することは、アーレントの思想全体を貫くコンフォーマリズム批判を考えれば、明らかに不適切である。もっとも、前節で述べた「応答」としての「木の葉」の「身ぶり」という視点からすれば、ここで使われる隠喩としての「風」とは、「世界」の

「星位」を意味する「フォルトゥーナ」に近いものであって、けっして進歩や歴史のプロセスではなかった。ともあれ、ここでは「独裁的な意志」にたいするアーレントの位置のとり方をみておく必要がある。アーレントは当時、『精神の生活』の第二部、「意志論」にとりくんでいた。⁽¹⁶⁾ 意志をめぐる思索のなかで、彼女は、人間の能力としての「意志」の重要性を認めながらも、その枠組みとしての欠陥を徹底して解明したのであった。

『精神の生活』は、第一部である「思考論」とこの第二部「意志論」が、われわれの手元に残されている。第三部となるはずの「判断力論」は、アーレントの突然の死によって途切れたままになった。彼女のタイプライターには、「精神の生活 第三部 判断すること」という言葉と二つのエピソードが残されていた。メアリー・マッカーシーは、一九七〇年の「カント政治哲学の講義」が判断力論の主要な核であっただろうと見なしているが、同時に、アーレントの思考に慣れ親しんだ一人として、アーレントがタイプライターのページに書きこんだときすでに彼女の頭をかけめぐっていたはずの広がり「講義」に集約できるものではないことを断言している。⁽¹⁷⁾ マッカーシーは「書簡が編集されればもっと新しい何かが発掘されるかもしれない」といっているが、われわれは書簡と同時に、思考論と意志論や他の残された断片を丹念に読み、そして何よりもエピソードの意味を考える必要があるだろう。

さて、アーレントは、自分をこうした精神の考察へと向かわせたのは、アイヒマン裁判ととりくむなかで、アドルフ・アイヒマンにおける思考力の欠如に直面したことであったと表明している。⁽¹⁸⁾ これをアーレントの「政治的なもの」から「精神生活」への一種の「ケーレ」であったとみなす論者も少なくない。そのなかには、アーレントが「思考」を主題にすることによって、みずから決別したドイツ哲学の世界に舞い戻ったのだとする批判もある。しかし、アーレント自身が強調したように、「思考」は職業的哲学者の特許ではなく、普

通の人びとがひとりひとりで日々行なうべき精神の営みである。⁽¹⁹⁾ だからこそ、彼女はそうした精神的生活と複数の人びとが共有する「世界」との関連を考察したのである。たとえアーレントがこの著作において、大哲学者たちによる「思考」あるいは「意志」に関する内省だけを吟味しているとしても、それは今世紀の出来事の衝撃とけっして無関係ではない。

アーレントの定義にしたがえば、「政治」は、相異なる人びとが共に生きるという事柄を扱う。⁽²⁰⁾ いいかえれば、「政治」は相互に差異のある複数の人びとが共有する「あいだ」の空間としての「世界」をかたちづくる。何のためか。アーレントによれば、そうした「政治」が存在する意味は、「自由」にほかならない。「政治の存在理由は自由である。そして、それが経験される場は行為である」。⁽²¹⁾ アーレントがいう「自由」とは、人びとが「自由だと感じる」という意味での「内的自由」や「内面空間」ではなく、あくまでも他者と共有する「世界」における遂行性であり、人びとが具体的な場で経験しうるリアリティでなければならない。そのリアリティをイデオロギーとテロルによって破壊した全体主義的支配こそは、何よりも「自由」を根源的に否定したのである。⁽²²⁾

今日われわれは、ともするとこの「自由」を、アーレントがいう意味での遂行的行為ではなく、むしろ「自由だと感じる」という内面的な経験の脈絡で理解してしまう。『過去と未来の間』と題したエッセイ集のなかの「自由とは何か」という論考では、「政治」概念と意志論が「自由」の概念を軸として展開されている。そこでアーレントは、内的自由や非政治的自由の概念を思想的に考察し、次のように指摘している。

もし、最初に、自由であることの条件を世界のなかで触れてわかるリアリティとして経験していなかったならば、人間は内的自由については何ら知ることはなかっただろう。われわれは自由あるいはその

対立項を、まずは他者との交わりにおいて知るのであって、自己との交わりにおいては⁽²³⁾。

アーレントがこの考察を導き出すのは、ギリシャのポリスの政治的経験を掘り起こす作業によってである。その文脈に即せば、この「自由」の経験を享受できたのは、オイコスから解放され、ポリスにおいて言論と行為によって対等性を享受できる特権階級の自由人のみであった。それはじつは、アーレントの政治思想を批判する際の、現代の紋切り型の論点ともなっているのであるが、われわれの考察にとって重要なのは、「自由」が自己との交わりによってではなく、他者との交わりにおいて、他者との結びつきにおいて経験されるということである。いいかえれば、「自由」が何よりもまず「世界」において「触れることのできるリアリティ」として経験されるということである。

西欧哲学の伝統からすれば、哲学的自由の観念にせよ、自由意志の観念にせよ、自由は他者との交わりにおいてではなく、自らの自己との交わりにおいて経験された⁽²⁴⁾。アーレントは、真理を探究する哲学と、相異なる複数の人間が組織するがゆえに本来予測せざるものである政治とが、いかに相容れないものであるかを強調している。その対立は、古代ギリシャの哲学者の生とポリスの市民の生の敵対関係に遡るものである。「自由」が政治的経験であった古典古代にあっては、自由が哲学的に論じられることはなかった。アーレントは、自由が哲学の主要問題の一つとなったのは、それがもはや行為することや他者との交わりのうちで経験されず、意志することや自らの自己のなかで経験されるもの⁽²⁵⁾に変わってからであったことを、繰り返し述べる。

彼女は、西欧政治思想が、政治的経験ではなく、観想的な生を営む哲学の伝統によって紡ぎ継がれたものであるとする。そして、哲学的に思索された自由が政治の領域に適用されてきたところに深刻な陥穽があると洞察している。その過程においては、自由の理念は行為から力としての意志に移動し、もはや行為のなかで具体

的に経験される遂行性としてではなく、選択の自由として理解されるようになってしまふ。自由が他者と無関係になり、さらには独立した自由意志の理想である主権となる。アーレントは主権概念をこう批判する。

一人の人間ではなく、複数の人間が地上に生きているという事実によって規定されている人間の条件のもとでは、自由と主権はあまりにも異質であり、同時に存在することさえできないほどである。人びとが、個人としてであれ組織された集団としてであれ、主権的であろうとするところでは、自我が自分自身に強い個人的意志か組織された集団の「一般意志」か、いずれにしても意志の抑圧に屈服せざるをえない。もし人びとが自由であろうとするならば、主権こそが放棄されねばならないのである。⁽²⁶⁾

なるほど、アーレントの議論はかなり強引である。しかし、「木の葉の自由」と「独裁的意志」の比喩は、この脈絡においてのみ、意味をもちうるのではないだろうか。アーレントによれば、意志と自己の関連はつぎのようになる。つまり、意志は、何を意志するにせよ自己に束縛されたままであり、自己からは解放されえない。意志は、「自己をめがけ、自己を鼓舞し、駆り立てながら、自己によって滅ぼされる」⁽²⁷⁾。個人としてであれ、組織された集団としてであれ、自己に拘束される意志に根拠をおくならば、単一のコンテクストに閉じこめられてしまうのである。そればかりか、自己中心性の契機は、他者の自己、異なるあり方であろうとする自分の自己にたいしても暴政をふるうようになる。全体主義的要素は、哲学的伝統のなかにすでに存在した。「独我論的自由の観念ほど恐ろしいものはない」⁽²⁸⁾。「木の葉」が「自由」であろうとするならば、この意志こそが放棄されねばならなかったのである。

三、残骸の重さ

さまざまな襲のなかに埋没しそうになりながらも、アーレントの自己解釈である「風のなかの木ノ葉」という《身ぶり》を考察してきた。しかし、この物語はもうひとつ別の大きな襲へと移る。じつは、この《身ぶり》は事柄の片側しかいい当ててはいなかった。同じ手紙のなかで、アーレントはメアリーにたいしてこう書き加えているからである。

「風のなかの木ノ葉」にもう一度話を戻させてください。それはもちろん半分だけしか真実ではありません。せん。というのは、他方に過去のすべての〈重さ〉があるからです。かつてヘルダーリンが美しい詩行のなかで語ったことがら、

Und vieles／Wie auf den Schultern eine／Last von Scheitern ist／Zu behalten

そして多くを／薪の荷を／肩に背負うがごとく／担っていかねばならぬ

つまり、記憶のことです。⁽²⁹⁾

アーレントは logs と英訳しているが、Scheiter には太い木を割ってつくった薪という意味のほかに、破片あるいは難破船の残骸という意味がある。ひとつの「木の葉」が木の残骸を背負うように、アーレントは破片としての記憶を担うといっている。あらしにさらされている「歴史の天使」の顔は、過去の方を向いている。一九六八年に書いたベンヤミン論のなかで、アーレントは、ベンヤミンの思考が首尾一貫性をもつ合理的で弁証法的なそれといかにか離れているかを、「歴史の概念について」(歴史哲学テーゼ)の次の一節をもって語っている。

歴史の天使は顔を過去へと向けた。われわれの目には出来事の連鎖が現れるところに、天使は比類なきカラストロフを見る。カラストロフは、絶え間なく残骸のうえに残骸を積み重ね、天使の足もとに残骸の山を投げつけてくる。天使はおそらくいつまでもそこにとどまり、死者たちを呼び醒まし、粉ごなになったものを結びあわせたいのだろう。けれども疾風が楽園から吹いてきて、天使の翼を捕らえた。その強さのあまり、天使はもはや翼をとじることができない。この疾風はとめどもなく天使を未来へと追いつ立てる。未来に背を向けた状態の天使の前には、同時に残骸の山が天まで積もっていく。われわれが進歩と名づけるのは、この疾風なのである〔強調はベンヤミン⁽³⁰⁾〕。

ベンヤミンが見る残骸やアーレントがいう「過去の重み」は、合理的で弁証法的な語りをしりぞける。優れたアーレント論で注目されるセイラ・ベンハビブも、粉ごなになったかけらに意味を求めるベンヤミンの歴史の概念が、アーレントの語りの方法に与えた影響を強調した⁽³¹⁾。一九五一年に公刊された『全体主義の起源』の英語版の序文において、アーレントは、全体主義を理解するとは、出来事がわれわれに課した重荷を吟味しそれに耐えることを意味するのであり、それらが他の仕方では起こりえなかったように、それらの重さに従順に甘んずることを意味するのではない、と書いている⁽³²⁾。アーレントが直面した問題は、「保存したいのではなく、逆に破壊するべきであると感じることがらについて、つまり全体主義について、いかに歴史的に書くか」ということだったのである⁽³³⁾。そのためには、因果関係を問うのではなく、連続性の連鎖を断ち切り、クロノロジーを破壊し、断片性が強調されなければならない。この意味において、アーレントは進歩のプロセスという暴力に抗するベンヤミンの思考を、そしてニーチェの言葉でいえば「記念碑的歴史」よりも過去を破壊し解体する「批判的歴史」の方を、選びとったといえる。

ベンヤミンは、一九四〇年、亡命途上のマルセイユで、親しい友人であったアーレント夫妻に「歴史の概念について」を含む草稿を手渡し、それをホルクハイマーやアドルノが率いる亡命フランクフルト学派の拠点であったニューヨークの新社会研究所に届けるように依頼した。アーレントとブリュッヒャーはニューヨークでの再会を約束してベンヤミンと別れた後、リスボンへの船のなかで、この「歴史の概念について」を声を出して互いに読み上げ、議論しあったという⁽³⁴⁾。しかし、再会はならなかった。スペインの通過ヴィザは得たものの、フランスからの出国ヴィザをもっていなかったベンヤミンは、密かにピレネーを越えるルートをとった。そして、たどり着いたその日に国境が封鎖され、通過ヴィザも有効ではないという知らせに絶望し、その夜、自ら命を絶ったのである。ベンヤミンのこの原稿は、一九四二年に新社会研究所の複写版で友人たちに配布された。帝国主義論のなかで、アーレントは、一九世紀を支配した地球規模の膨張や進歩のプロセスと、それに対応する思考としての歴史哲学を論じる際に、この「意図的に断片的にしか書かれておらず、多面的な暗示を含んでいて難解をきわめている」ベンヤミンの「歴史の概念について」を引用し、次のように解説を加えている。「ここでは疾風というイメージのもとに、プロセスとしての歴史はすでに進歩と没落という二通りの意味に解釈できるものとして見られている。それどころか、もっと正確には、進歩しつつある没落、あるいは没落へと進む進歩としてである」⁽³⁵⁾。

アーレントは、『過去と未来の間』の「歴史の概念」という論考において、近代に展開した過程Ⅱプロセスという概念が、自然と歴史の概念双方をテクノロジーという基盤において結びつけたといっている⁽³⁶⁾。そして、この二つの概念のいずれもが、近代の思考があらゆる事柄を過程の観点から考察していることを示していると指摘する。この観点からすると、単独の实在や個々の事柄の生起、それらのおのの特殊な原因にはもはや関

心が払われない。さらに、近代はこの過程Ⅱプロセスのなかへと人間が「行為」することを可能にした時代であった。アーレントは、次のように関連づけている。

近代の立場から見た歴史は、主としては過程として把握されたために、行為にたいして独特の、しかも行為を鼓舞するような親和性を示した。たしかに行為は人間の他のすべての諸活動とは対照的に、何よりもまず過程を開始させることを本質としている。⁽³⁷⁾

『人間の条件』や『革命について』でアーレントが展開した政治理論において、人間の活動Ⅱ行為が最大の役割を果たしていることを顧みれば、この関連づけは重要である。なぜなら、こうした歴史や自然への人間の「行為」が全面的に展開し、それに論理的首尾一貫性が伴うようになった事態こそは、アーレントにとっての全体主義的支配の一要素であったからである。全体主義的状况においては、過程の首尾一貫性のなかにすべての個々の「行為」は吸収され、意味を失う。ひとつひとつの「身ぶり」、個々の「語り」、ひとりひとりの人間が危機にさらされ、プロセスⅡ過程は自動機械のごとき姿を呈する。時間は意味のない均質的なものになってしまう。ベンヤミンは「ぼくたちの情性的な思考がひとつの歴史の観念にいかにか後々まで被害をもたらすものであるか」と書く。⁽³⁸⁾つまり、「技術の発展」という「流れにのっている」という思考や、歴史における「人類の進歩」への信念に警告を発する。そうした「流れ」や「歴史」は「均質で空虚な時間」をとって進行する。そうした観念は、不可抗の「自動性」に勝利をあたえてしまうのである。

アーレントは、精神現象における「行為」の源泉としての「意志」を論ずるなかで、「意志」と「進歩」への共感をもって思想史をえがいた哲学者としてヘーゲルを挙げている。そこでアーレントは、アレクサンドル・コイレに依拠しながら、過去についての哲学すなわちヘーゲルの歴史哲学が、「進歩」への信頼に基づきつつ

「過去以上に未来を優先した」ことを批判する。⁽³⁹⁾ そうした構想からすれば、過去は、想起する自我のまなざしによって内面化され、精神と世界の宥和が起こってしまう。アーレントによれば、ヘーゲルの「世界史」は「意志の王国」である「精神の王国」の展開であり、それが「我がものにできない」すべてのものは、歴史の過程や論証的思考の歩みにとって無意味で偶然的なものとして、歴史の向こう側におかれるのである。ここでのアーレントのヘーゲル解釈はかなり極端である。しかし、アーレントやベンヤミンが記憶とみなす残骸が、自我による内面的構成物ではなく、意志の展開である「世界史」によって無意味で偶然的なものとして葬り去られた《モノたち》であることは、確かである。アーレントは思考論の最後部において、判断力が過去を扱う能力であるならば、われわれは「歴史」という名の近代の偶像から人間の尊厳の返還を要求するだろう、と書き、以下の言葉でしめくくっている。

老カトーは、「尊厳の」返還要求に含まれる政治的原理をうまく要約した奇妙な一節をわれわれに残した。「勝利をおさめたことがらは神々を喜ばせるが、敗北したことがらはカトーを喜ばせる」⁽⁴⁰⁾ *Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni*。

むすびにかえて

カフカは、ある日の日記に、「未来が容量においてぬきんでている分を、過去は重量においておぎなっている」⁽⁴¹⁾と書いている。一九四〇年代のはじめ、アーレントは、当時勤めていたニューヨークのショックン出版で、ドイツ語版と英語版のカフカの日記の編集に携わったことがある。英語版にいたっては、後半部の翻訳も行なっている。彼女は生涯にわたってカフカに共感をいだいていた。なかでも次の寓話は、過去と未来の間で

思考する自我の現在を照らし出したものとして、絶賛されている。⁽⁴²⁾

彼には二つの敵がいる。第一の敵は背後から、すなわち、起源のほうから彼を押してくる。第二の敵は彼が前に進むのを邪魔する。彼はこの二つの敵と戦っている。本来、彼が第二の敵と戦うときにはこの第一の敵が彼を助ける。というのは、この敵は彼を前へと押し出したいからだ。同様に、第一の敵と戦うときはこの第二の敵が彼を助ける。この敵は彼をうしろに引き戻すからである。しかし、そうなるのは理論の上でしかない。なぜなら、そこには二つの敵だけではなく、彼自身もいるからだ。そもそも誰が彼の意図を知っているというのだろうか。とにかく彼の夢は、いつか彼が監視されていない瞬間に――ただし夜がいい、それもいまままで一度もなかったような闇夜がいい――戦線の外へ跳び越えて、わが戦いの経験のゆえに、たがいに争うかれの敵たちの審判者となることだ。⁽⁴³⁾

アーレントによれば、第一の敵は過去、第二の敵は未来である。この寓話は「出来事の継起がいわば宙づりにされた」地点で始まる。⁽⁴⁴⁾ アーレントにとって、カフカが描くこの「戦い」は、出来事とそれを語る物語のあいだにある。「戦い」とは、出来事すなわち世界の事象と、自我の思考が分離した苦境を表している。リアリティと思考の分離、行為と認識の分離、実践と理論の分離といえることができるかもしれない。アーレントは、このカフカの寓話を、そうした思考とリアリティが分離した窮状を正確に映し出した作品としてみなしたのである。カフカこそは、「世界」との結節点としての「語り」＝「身ぶり」の尊厳と、それが「世界」にもたらされるまでの苦境とを、省察し記録した人だったからである。「自我の戦線」を超越して、リアリティに応答する審判者となるとは、小論でわれわれが模索してきた意味での《身ぶり》の、その遂行体になることにはかならない。ハイデガーの思考の王国よりも「物語りつつ報告する」ラーエルの物語を選んだとき、あるいは

は理解しがたい衝撃であった全体主義を語ろうとしたときも、アーレントが格闘した問題圏の幾分かはこのにあったのではないだろうか。

「戦い」のなかでは、「出来事」は耐え難い継起である。アーレントは、ディネセン論において、そしてまた『人間の条件』の「活動」の章において、ディネセンの「あらゆる悲しみは、それを物語に変えるか、それについての物語を語ることで、耐えられるものとなる」という言葉を引用した。⁽⁴⁵⁾「戦線の外へ跳び越えた」時、『身ぶり』としての行為や物語は、それがなければ自動性の流れのなかからみとられてしまう時間に、まさに中断を要求する。それは、まさにそうしたものとして、耐え難い継起に裂け目をいれ、判断する力として現れるのである。これによって、「木の葉」の「応答」において、何らかの尊厳が示せるからこそ「耐えられるものとなる」のである。しかも、「踊りと踊り手を区別できないこと」⁽⁴⁶⁾とアーレントがいうように、『身ぶり』において「木の葉」は背後の自己や本質に依拠しない。さらに「木の葉」には、「薪」あるいは残骸としての記憶を担うという、もうひとつの側面があった。アーレントが残した判断力論のひとつの断片は、意外にも、この陳腐な比喩の表層にあったかもしれないのである。

註 (1) Walter Benjamin, "Franz Kafka," in: Michael Optiz (Hg.), *Walter Benjamin: Ein Lesebuch* (Edition Suhr-

kamp Leipzig, Suhrkamp, Ffm., 1996), S.233.

(2) 高橋哲哉『記憶のエチカ』(岩波書店、一九九五年) 参照。

(3) 加藤典洋「語り口の問題」『敗戦後論』(講談社、一九九七年)。

(4) 市村弘正『敗北の二十世紀』(世織書房、一九九八年)。

(5) Carol Brightman (ed.), *Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy*

- 1949-1975 (Harcourt Brace & Company, New York/San Diego/London, 1995), p.294.
- (9) Cf. Hannah Arendt, "Isak Dinesen 1885-1963," in: Id., *Men in Dark Times* (Harcourt Brace Jovanovich, San Diego/New York/London, 1968), p.96.
- (7) Brighmann (ed.), *Between Friends*, cit., p.295.
- (8) Cf. Arendt, *Rahel Varnhagen: Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik* (Piper, München/Zürich, 1981), S.10.
- (6) Cf. Lotte Köhler/Hans Saner (Hg.), *Hannah Arendt/Karl Jaspers Briefwechsel 1926-1969* (Piper, München/Zürich, 1985), S.47-48.
- (10) Cf. Martine Leibovici, *Hannah Arendt: Une Juive* (Desclee de Brouwer, Paris, 1998), pp.94-95.
- (11) Cf. Köhler/Saner (Hg.), *Briefwechsel*, cit.
- (12) Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (10., unveränderte Aufl., Max Niemeyer, Tübingen, 1963), S.39.
- (13) Cf. Paul Ricoeur, *Temp et récit III. Le Temp raconte* (Seuil, Paris, 1985), p.355.
- (14) Brighmann (ed.), *Between Friends*, cit.
- (15) Cf. Arendt, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought* (Penguin Books, New York, 1968), p.137.
- (16) Cf. Id., *The Life of the Mind [One/Thinking, Two/Willing]* (one-volume edition, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego/New York/London, 1981).
- (17) Cf. Ibid. [*Two/Willing*], p.243.
- (18) Ibid. [*One/Thinking*], p.3.
- (19) Cf. Melvin A.Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World* (St. Martin's Press, New York, 1979), p.303.
- (20) Cf. Arendt, *Was ist Politik: Fragmente aus dem Nachlass* (hrsg. von Ursula Luz, Piper, München/Zürich, 1993), S.9-10.

- (12) Id., *Between Past and Future*, cit., p. 146.
- (22) Cf. Id., *Essays in Understanding 1930-1954* (ed. by Jerome Kohn, Harcourt Brace & Company, New York/San Diego/London), p. 328.
- (23) Id., *Between Past and Future*, cit., p. 148.
- (24) Ibid., pp. 157-158.
- (25) Ibid.
- (26) Ibid., pp. 164-165.
- (27) Ibid., pp. 162-163.
- (28) Id., *The Life of the Mind [Two/Willing]*, cit., pp. 195-196.
- (29) Brightmann (ed.), *Between Friends*, cit.
- (30) Benjamin, "Über den Begriff der Geschichte," in: Opitz (Hg.), *Walter Benjamin*, cit., S. 669-670.
- (31) Cf. Seyla Benhabib, "Hannah Arendt und die erlösende Kraft des Erzählens," in: Dan Diner (Hg.), *Zivilisationsbruch: Denken nach Auschwitz* (Fischer, Ffm., 1988), S. 150-174.
- (32) Cf. Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (new edition with added prefaces, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego/New York/London, 1951), p. xiv.
- (33) Cf. Arendt, "A Reply," in: *The Review of Politics* XI (1953), p. 78.
- (34) Cf. Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World* (Yale University Press, New Haven/London, 1982), pp. 160-162.
- (35) Cf. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (ungekürzte Ausgabe, Piper, München/Zürich, 1986), S. 247.
- (36) Cf. Id., *Between Past and Future*, cit., pp. 60-62.
- (37) Ibid., p. 85.
- (38) Benjamin, op.cit., S. 670-671.

- (39) Arendt, *The Life of the Mind* [*Two/Willing*], cit., pp.39-40.
- (40) Ibid. [*One/Thinking*], p.216. カーターのこの言葉は、タイプライターに残されていた判断力論の二つのエピソードのうちの一つである。もう一つは、ゲーテの『ファウスト』からの一節であった。
もし、わたしがわたしの小道から魔術を取り除くことができたなら
魔法の呪文をいっさい忘れることができたなら
自然よ、きみの前にただ一人の男として立てたなら
人間として生きている甲斐もあらうというものを。
- (41) Franz Kafka, *Tagebücher*, (Gesammelte Werke hrg. von Max Brod, ungekürzte Ausgabe, Fischer, Ffm., 1983), S.18.
- (42) Cf. Arendt, *Between Past and Future*, cit., p.7. See also: Id., *The Life of the Mind* [*One/Thinking*], cit., pp.202. アーレントは、一九六七年九月二四日付けのハイデガー宛の書簡にこの寓話を添えて出している。思考と「審判者」の連関の上で非常に興味深い点であるが、別の機会に論じた。Cf. Ursula Ludz (Hg.), *Hannah Arendt/Martin Heidegger Briefe 1925-1975*, (Vittorio Klostermann, Ffm, 1998), S.159-163.
- (43) Kafka, *Beschreibung Eines Kampfes* (Fischer, Ffm, 1983), S.222.
- (44) Arendt, *Between Past and Future*, cit.
- (45) Id., *Men in Dark Times*, cit., p.104.
- (46) Ibid., pp.104-105.