

ハンナ・アーレントと自然 — 「文化の危機」の観点から

Hannah Arendt and Nature — from the viewpoint of the crisis in culture

矢野 久美子

Kumiko Yano

はじめに

限界を知らないように見えるもの。戦争、テロ、環境破壊、消費。資本の動きはとどまるところを知らず、人間そのものが、私たちの身体や心までが、ビジネスの対象となっている。地球環境としての自然、自然の一部としての人間、人間の内的自然。それらすべてが掘り崩され、食い尽くされているという危機感がある。こうした事態は何を意味するのだろうか。

本稿は、そのような問題意識から書かれている。ただし、考察の対象はあくまでハンナ・アーレントのテクストである。これは矛盾したテーマ設定ではないか、と受け取られるかもしれない。なぜなら、アーレントは自然そのものを主題として論じたことはなかったし、後述するように、アーレントの展開した公共空間論も一般には「自然」を排除してはじめて成り立つものだと見なされてきたからである。しかし、アーレントを近現代社会の批判者として読むとき、自然という問いが、いわばコインの裏面のようにならざるを得ないことに気づかされることがある。いいかえれば、アーレントが古典古代にまで遡り、そこから「人間的なもの」を思考していくとき、あるいは近代的な生の条件を省察するとき、「人間的なもの」と自然との関係やその転倒、両者の相互浸透や関係の瓦解が、欠くことのできない縦糸として、語りのなかに織り込まれているのではないだろうか。小論の仮説

はここにある。

もっとも、アーレントにおける自然の問題について正面から論じた論考は、ほとんど見当たらない。それでも、副次的な考察も含めて、これまでにこの問題に関連してくりひろげられている議論を掬い上げてみよう。

たとえば、マーガレット・カノヴァンは自然概念を、アーレントの政治理論の主要概念である「人工的な構築物」としての「世界」との対比において再考したことがある¹。また、アーレント自身の身体＝自然を主題化した、リンダ・M・G・ゼリッリによるフェミニズム理論からの問題提起もある²。そして、アネ・ノートンが『全体主義の起源』における人種の問題やアーレントのアフリカ観と自然観との関係を取りあげている³ほか、ハナ・F・ピトキンは、「社会的なもの」という観点からアーレントを論じた著書のなかで、アーレントの政治理論のさまざまな文脈における自然概念の役割を追究している⁴。加えて、とりわけ特色のあるアプローチとしては、ケリー・H・ホワイトサイドが、エコロジストの観点からアーレントの政治理論を解釈し、緑の党が抱える理論的な隘路からの打開案を探ろうとした⁵。こうした先行的な試みのどれも、アーレントにおける自然概念の重要性を納得させるどころにまではいたっていない。

アーレントが使用するさまざまな鍵概念がそうであるように、自然という言葉もまた、彼女の概念世界において一義的ではない。というのも、アーレントの思考では、言葉はコンテクストにおいてはじめて意味を開示するのであって、かならずしも既成の学術用語を指示しているわけではないという事情があるからである。

あるエピソードがある。晩年に参加したある討論会において、アーレントは、自分の仕事をめぐって批判をうけた。「通常 of 理解では一つの意味にとどまらない言葉を使用し、それに非常に特別な意味を与え、そこから続けて、独特で逆接的な結論に至る知

的实践である」⁶という批判であった。彼女はその場で次のように答えている。

あなたはわたしの言葉の使用が特異であるとお考えですが…
…私たちは皆、成長しながらある語彙を受け継ぐわけです。
それから私たちはこの語彙を検証しなければなりません。そしてこの検証は、この言葉が通常どのように使われているのかを探り出すことだけによって遂行されるものではないのです。そうしたとき、結果として与えられるのは、いくつかの使用例であり、そうした使用法が正当であると見なされます。わたしの意見では、言葉は、あなたとわたしの間で使われるというあり方だけではなく、それが意味するもの、あるいはそれが何であるかということに対していっそう強い関係をもっています。つまり、あなたは言葉のコミュニケーション的価値にのみ目を向けているのです。わたしが目を向けるのは、〔言葉の〕開示的なクオリティdisclosing qualityです。そしてもちろん、この開示的なクオリティにはいつも歴史的な背景があるのです⁷。

歴史的な背景をもつ言葉の開示性——これを敷衍して考えるならば、アーレントは自然という言葉の検証においては、はたして何を見ていたのだろうか。もちろん、アーレントの思想に織り込まれたその縦糸をすっきりと解きほぐすという大それた任務が、試論としての小論の野心ではない。まずは先行研究を参照しながら、そこで暗示される問題群を概観し、その端緒を探ってみるばかりだ。その際には、前述した先行研究群のなかからとりわけカノヴァンの論点とホワイトサイドの論点を紙数を割いて吟味し、それらを参照軸としながら、アーレントの著作『過去と未来の間』のなかの「文化の危機」と「歴史の概念」を吟味していこうと思

う。というのも、そこから、危機に瀕した「人間的なもの」と自然とに対するアーレントの問いの立て方を学ぶことができるかもしれないと考えるからである。それは私たちが直面している事態を理解するための、一つの試みとなることだろう。

1. 「自然」、「擬似自然」、「世界」——カノヴァンの視点

一九七四年という早い時期に、すでに一冊目のアーレント論を著していたカノヴァンは、一九九二年に出した『アーレント政治思想の再読』⁸においては、『全体主義の起源』と『人間の条件』のテーマの連動性、すなわち全体主義についての洞察とアーレントの政治思想の連関性を強調することになった。これは、今日の研究状況からすれば、そしてアーレントの伝記を踏まえれば、一見すんなり受け入れられるように感じられるが、その時期までのアーレント研究史においてはけっして自明なことではなかった。『全体主義の起源』はアーレントの著書のなかで最も読まれた本であったが、政治思想研究者たちの多くはむしろ、『人間の条件』で展開された、あたかも古代ギリシアのポリスを範例とするかのように見える政治モデルの輝きにこそ魅了されていたからである。と同時に、たとえば「労働」や「社会的なもの」という概念に対するアーレントの一貫した否定的断定は、不可解な判断として、あるいはアーレントのエリート主義的欠陥として、批判されてきていたのであった。

マルクス論をはじめとするアーレントの遺稿を丹念に読み込んだカノヴァンは、一九七四年の最初の研究における自分の見解を撤回し、『人間の条件』を政治的行為についての完成された理論書というよりも、全体主義との対峙から要請される「政治」への模索の書として位置づけた。そして、そこに登場する諸概念は、全体主義についての考察から導出され、またその文脈においてのみ適切に理解されるものだと認識を改めざるをえなかったとい

う。本稿ではカノヴァンの議論の全体像を紹介することはできないが、彼女が注目した諸概念のなかには「自然」という言葉も含まれていた。それどころか、「自然」の概念は、カノヴァンの強調するアーレントの思考の連続性のなかでは、重要な位置を占めてさえいる。いくつかの論点を少し詳しく見ておこう。

たとえば、カノヴァンは、アーレントが近代以降の人間の自己理解を把握する際に、「生命過程」life processという隠喩を使ったと指摘している。アーレントは、そもそも人間の活動のなかで「生命過程」や「自然の循環運動」といった隠喩が支配的になっていく状況を、近現代の特徴を示すものとみなし、そうした変化を徹底して批判的に位置づけたのである。この点についてカノヴァンは次のように述べる。

核反応の制御不可能な過程、ある意味で「自然」であるが人間の行為がなければ起こらなかったという理由では「非自然」でもあるそれは、隠喩的にいえば、アーレントが全体主義のテロルや経済発展（「人類の生命過程」）や革命の変質を描いた、他の擬似自然的なものや制止不可能な過程の背後に潜んでいる⁹。

量子力学のレベルで起こる自然の過程が核兵器という圧倒的な脅威となったことは、人間の介入なしにはありえなかった。それは、全体主義のテロルや経済発展や革命の過程が、人間の行為がなければ始まらなかったことと平行である。いったん変化が生じると加速化し、事態は「制御不可能な過程」となっていく。アーレントは、「生命」や「自然」に行為が加えられ、それが擬似自然的で抵抗しがたい過程となることの深刻さ、つまり自然的となることで個々の行為が意味のないものとして押し流されていくことになる危険性を訴えたのだった。

また、カノヴァンは、アーレントが全体主義的思考の特徴を表現した「すべてが可能である」というフレーズを次のように拡大し、別の文脈にあてはめる。

彼女〔アーレント〕が『全体主義の起源』で観察したように、近代人はすべてを改造しようと欲し、何かがたんに所与のものであることに対して我慢がならなかった。全体主義において、さらには核物理学や「生命過程」の解放に続く経済革命においても、近代人はすべてが可能であるという信念のもとに自分たちの生をコントロールしはじめ、思い上がりの代償として、自分たちの行為が解放した擬似自然的な過程の虜となったように見えた¹⁰。

このことからカノヴァンは注意を促している。アーレントの思想は、「所与のもの」を尊重し、人間の意志によって変えることのできるものと「変えられないもの」との間の境界を保持しようとしたのだ、と。また、アーレントによれば、「人間というものの性質」を変えようとした全体主義の実験室＝強制収容所のなかで、人間の複数性や個人性、自発性は抹消されてしまい、人間は交換可能な動物の一種、ある意味での「自然」として扱われる。カノヴァンの分析は、アーレントの思想のなかに「自然」と「人間的なもの」の緊張関係が一貫してあったことを示唆している。このように判断したうえで、カノヴァンは、「地球」と「世界」という言葉の差異を際立たせながら、アーレントの鍵概念である「世界」の特質と意味を明らかにしていくのである。『地球』とは別のものとしての『世界』というアーレントの概念は、彼女の政治思想のなかで最も特徴的な位相の一つであり、多様な政治的意味を含んでいる¹¹。

人間は動物であり、生物の種の一員であり、他の動物と同じく

生物学的な必然性に委ねられている。自然の一部であり、成長と衰退の永遠の循環のなかで動いている。その一方で人間は、与えられたものとしての地球で自然の生を生きる動物とは異なり、自然の地球の上に、自分たちの世界を打ち立てた。では、なぜ人間的な生は人間によって建設された「世界」に依存しているのか。アーレントにおける全体主義の経験に立ち戻りながら、カノヴァンは、「交換可能な種の一員ではなく、複数の個々人であるということは、世界なしには不可能だからである」¹²と解釈する。個々人が差異をもつ交換不可能な存在であることを保証するためには、「世界」だけが提供することのできる安定した舞台装置、政治制度や文化が必要になるのである。筆者はこの点でカノヴァンの解釈に同意する。ただし、一点の留保とともに。カノヴァンがひょっとすると見落としているかもしれないのは、アーレントが同時に人間の交換不可能性や人間の尊厳にとっての「記憶」の重要性を念頭においていたということである。だからこそ、個々人の生を超えて存続する「世界」が欠かせないものとなる。

カノヴァンは、アーレントの自然観が、「誕生と死、成長と衰退の永遠の循環」である古代ギリシアの自然観に多くを負っているという。そして、アーレントの「世界」が、永遠に変化する自然環境や生物学的循環運動から人間を守り、人間の生を安定させる枠組みであることを強調する。また、「自然」および近代以降の「擬似自然」と人間の作り上げる「人工的な構築物」である「世界」とのコントラストを、「野蛮」と「文明」という言葉に置き換え、耐久性や安定性をもつ「人工的なもの」や「文明」に対する高い評価が、アーレントにおいては近代批判と結びつくのだという。「なぜなら、アーレントにとって近代とは古典的な意味での文明ではないからである」¹³。

アーレントの自然観を全体主義経験から読み解き、そこから要請される「世界」を描き出すカノヴァンの議論は、説得力もあり、

アーレントの思想の重要な側面を照らし出している。そして筆者もカノヴァンの議論に多くを学んでいる。しかし、いくつかの疑問をここで書き加えておきたい。

一つには、カノヴァンは、アーレントにおける「自然」と「人工的なもの」の対立図式を、「野蛮」と「文明」という図式と同じものと見なしているが、それは、かならずしも有効ではないのではないか。管見では、通俗的に流通しているような「文明」と「野蛮」という構図は、アーレントのテキストにおいてはさして際立ったものではない。次章でふれることになるが、「自然」との関連でいえば、アーレントは「文化」cultureという言葉の語源に注意を促し、「耕し養う、住まう、気遣う」という意味の古代ローマのcolereにたち戻ることを求めて、その言葉の自然との親和性に光をあてている。たしかに、「制御不可能な過程」となってしまった「自然」や「擬似自然」は、たやすく「野蛮」だと位置づけられがちであるが、「自然」自体は「野蛮」と同義ではない。アーレントにとっては限度のなさ、境界のなさこそが「野蛮」の標識なのである。古代ギリシアのモデルに遡っても、アーレントは次のように言っているからである。

ギリシア人が野蛮と見なしたのは、或る種の過度の洗練、選択のすべを心得ない見境のない感受性であって、われわれの考えるような文化の粗野な欠如でもなければ、文化的な事物そのものに見られるような何らかの特質でもない¹⁴。

もう一つの点は、アーレントが古代ギリシアの自然観を論じるときには、歴史観や記憶の問題がかかわっているということ、死すべき存在である人間が「不死性」を求め歴史を叙述したという側面を見落としてはならないということである。つまり、古代ギリシアで重視された一回性をおびる事蹟や出来事は、たしかに

「生物学的循環の運動を断ち切る」という意味をもち、アーレントはそれを賞賛した。そして、古代ギリシアには人間の行為が自然を征服していくというモメント、文明と野蛮という言葉で位置づけられるようなモメントもまったくないわけではなかった。しかし、他方では、そこでは自然は、悠久であるもの、不滅のものとして、持続性や安定性をもっていたのである。逆にいえば、そういう自然観があったからこそ事蹟や出来事の偉大性が重視された、とアーレントは考えたのだ。その点については、「歴史の概念」におけるアーレントの叙述が傍証を与えている。

西洋の歴史の始まりにおいては、人間の可死性と自然の不死性の区別、人間の作ったものとそれ自身で存在するものとの区別は、歴史を叙述する際の暗黙の前提であった。作品、行ない、言葉のように、人間にその存在を負うものはすべて滅びゆくものであり、いわば、その作り手たちの可死性に染まっている。しかしながら、死すべきものがその作品、行ない、言葉にある種の永続性を与え、それらが滅びゆくのを阻むことに成功するなら、それらの事物は、少なくともある程度までは、不滅の世界に入りそこで安らいを得るようになるだろう。のみならず、死すべきものそれ自らも、コスモス——人間以外の万物が不死である——のうちに自らの場所を見出すことになるだろう。これを成し遂げる人間の能力こそ記憶であり、ムネーモシュネーであった。だからこそ、この記憶の女神はすべての学芸の神たちの母とされたのである。このような自然と歴史、コスモスと人間の関係についてのギリシア人の理解から今日のわれわれがどれほど隔たってしまったか……¹⁵。

2. 「世界」への配慮——ホワイトサイドの模索

さて、以上のように全体主義についての考察に連動するものと

して、アーレントの思想と自然の関係を見るときには生まれがたい着想の一つに、アーレントの政治理論とエコロジー的政治学との親和性ということがある。人間が交換可能な実験対象、あるいは「自然」とされてしまうことへの危機意識に促され、その反転として、一人一人の「始まり」である言論と活動の意義を強調するアーレントの思想は、どちらかといえば人間中心主義的なものとして受けとられてきたのであり、そのため一般にはエコロジーとは相容れないような印象を与える。ところが、近年緑の党の政治理論とアーレントの見地との類似性を指摘する論者が出てきた。その一人、ケリー・H・ホワイトサイドは、アーレントの思想をエコロジーの観点から読み、両者に意外な類似点を見いだしている。さらには、自然をそれ自体のために尊重することを人類が学ぶべきなのか、それともエコロジー的なアジェンダを作るためには人間的な関心だけで十分であるのかという、緑の党自体が抱える問題の突破口まで、アーレントの思想のなかに探ろうとした。

「無限に増大する生産と消費への投入から生ずる環境破壊的な帰結」¹⁶の批判者であるホワイトサイドがまず注目したのは、『人間の条件』においてアーレントが考察を促した事柄のアクチュアリティである。その序文でアーレントは、「地球のあらゆる有機的生命を絶滅する」かもしれない原子エネルギー、「生命の母胎である地球からの人類の解放に終わる」宇宙飛行、未来には生命そのものを「人工的」なものにしてしまう遺伝子工学によって、人間の条件はいかなる危機的変貌に直面しているのかということを描した¹⁷。アーレントは問いに対する即席の解答を提示するのではなく、そもそもどのような問いが私たちの前に横たわっているのか、その意味は何なのかということ、その書物全体をとおして追求していく。ホワイトサイドが注目するのもその手際である。そして、アーレントが近代社会を、労働と消費が他の人間

の営みを圧倒してしまった社会として把握していたことを受けて、次のように言う。

「いわゆる文化的事物も含めた世界の事物すべてが、結局のところ日用品と同じように消費され、破壊される」ということについてのアーレントの憂慮は、彼女の見解を政治的エコロジーのそれと結びつける。政治的エコロジーが恐れているのは、「生産主義的な」社会はその周囲の環境すべてを消費することにおいて限度を知らないということなのだから¹⁸。

そしてホワイトサイドは、一見したところ「政治的エコロジーの関心事からは逸脱しているように見えるアーレントの思想」の「自然と世界の区別」こそは、政治的エコロジーに多くの示唆を与えらるという。カノヴァンの解釈によれば「世界」は「自然とは完全に対立するカテゴリー」であった。人間を自然から境界づけると同時に保護する、人間の手になる構築物であった。ホワイトサイドも、まずはカノヴァンの解釈を引き継いで、アーレントが「消費」の破壊的影響に不安を抱くとしても、それは「自然」ではなく「世界の事物」についての憂慮であることを認める。しかし、こう続けるのである。

それにもかかわらず、世界についての彼女の配慮のなかにこそ、緑の党は、それが自然に対する尊重とともに表明している、目指すべき倫理のかたちをかぎつけている¹⁹。

「世界」への配慮。「世界」はあくまで人間の行為がつくりあげられるものであり、「自然」とは異なる。「世界」は人間が地球に住まいを築くかたちであり、個人の生命を超えて存続するものである。しかしその「世界」は、人間による「配慮」がなければ、人

間が保存や変革という仕方で「世界」の様相、「世界」のかたちを気遣うことがなければ、耐久性や安定性をもつものとして存続しえない。ホワイトサイドは考察の重心を「配慮」に移し、議論を進める。手がかりは『過去と未来の間』に収められた「文化の危機」というエッセイである。そこでアーレントは、「触れたものすべてを破壊していく」消費社会では、物資だけでなく文化も消費財となり、世界全体が安定性を失うということの危険性を論じていた。そしてその意味を考える際に、先に言及したように、文化という言葉の起源を古代ローマに求めたのだった。

文化という言葉は語源的にも概念的にもローマに由来する。「文化」(culture)という語はcolere——^{カルティベイト}耕し養う、住まう、気遣う、慈しみ保存する——から派生したものであり、自然が人間の住まいにふさわしいものになるまで自然を耕し慈しむという意味での、人間と自然の交わりに主に関わっている。そういうものとして、文化という語は愛情のこもった気遣いを指し示しており、自然を人間の支配のもとに服従させようとするあらゆる営みと鋭い対照をなしている²⁰。

文化は、土壌の耕作というだけでなく、神々の「崇拜」(cult)、神々に帰属するものへの気遣いを指す言葉でもあった。文化という語によって魂や精神の事柄を表したキケロは、心を耕し養う(excolere animum)という言葉を使った。「ローマ的な用法を見るかぎり、意味の核心は、つねに文化と自然の結びつきにあった。元来、文化は農耕(agriculture)を意味し、農耕はローマでは、詩の術^{アート}や制作の術^{アート}に対立し、きわめて高く評価されていた」²¹とアーレントはいう。そして、芸術をも「慈しまれた自然」として見なし、過去の記憶を気遣い保存するすべを心得ていたローマ的な自然観と、農耕すらも制作として、つまり人間が技術によって

自然を支配することとして見なしたギリシア的な自然観との違いを強調する。アーレントによれば、「自然が発展して人びとの住まう場所になるという意味での文化」、「過去の思い出として残っているものを気遣うという意味での文化」はギリシアには存在しなかった。しかし、その一方で、「人間と世界の事物との交わりの様式」という意味での文化、「有用性」とは異なる「美への感受性」という意味での文化となれば、ギリシア人の美への感性や趣味、すなわち美的判断力が欠かせない。その際アーレントは、制作という行為には手段と目的という功利主義的な心性が含まれると指摘し、制作者と美的判断力を遂行する観察者とを区別した。つまり、有用性や功利主義的な価値とは異なる仕方での文化との交わり、世界への配慮を重視するのである。

ホワイトサイドは、自然を、すなわち人間の手になるものではない事物を慈しみ養うということに始まる文化というアーレントの視点に示唆を受けている。そして、そうした世界への配慮の仕方のなかに、自然への配慮の仕方を模索しようとする。しかしホワイトサイドが何よりも注目するのは、アーレントが文化という言葉において、「耕し養う」というローマ的概念と「道具的」なものではないギリシアの美的概念を融合させたことである。「耕し養う」というローマ的概念は、保存を可能にする「愛情のこもった気遣い」ではあるにしても、「道具的」であることを免れない。つまり、人間にとっての有用性と自然に内在する価値との対立という問題を克服することはできない。それに対してギリシア的な美的判断においては、それぞれの概念はそれ自身の内在的価値をもち、有用性からは独立している。また、そうした判断のためには、文化そのもののクオリティに対して、あるいは世界の様相に対して感覚を研ぎ澄ませておく必要がある。ホワイトサイドは、こうした二つの要素を融合するような文化意識のなかに、自然の道具的価値ではなく、「所与の」自然の、「私たちの意志から

は独立した唯一無二の事物」としての「かけがえのない」価値を学ぶ可能性を見た。そして、人間の手になるものではない事物を保存する倫理は文化の事柄であるというアーレントの議論から、人間の関心と内在的価値という要請とに平衡をもたらすための「文化的エコロジー」を模索したのであった。

3. 二重の世界喪失——結びにかえて

カノヴァンやホワイトサイドの議論を参照しながら小論が覗いてきた議論は、アーレントの思想における自然の意義という問題圏の全体からすれば、おそらくほんの一部でしかない。しかし、少なくとも冒頭に述べた現代における危機の意味を照らし出すような射程が、アーレントの思想のなかにもあることだけは、確認できたように思う。最後に、アーレントにとって近現代社会の標識の一つである「世界疎外」と「世界喪失」という言葉にふれて、結びにかえたい。少し長いが、さらなる考察の手がかりとして引用しておこう。そのテキストは、私たちの置かれた状況に対する、あまりにもペシミスティックなアーレントの眼差しを露呈している。

近代人はこの世界に投げ返されたのではなく、自分自身に投げ返された……近代哲学は、魂や人格や人間一般には関心を示さず、もっぱら、自我にたいして関心を注ぎ、世界や他人との経験をすべて人間の内部における経験に還元しようと試みてきた。これは、デカルト以来、近代哲学の最も一貫した傾向の一つであり、おそらく哲学にたいする近代の最も独創的な貢献でもある。資本主義の起源についてマックス・ヴェーバーが行なった発見は偉大である。それは、世界について別に配慮したり世界を享受したりしなくても、厳密に現世的で大きな活動力が可能であり、むしろ、その活動力の最も深

い動機は、自我についての恐れと配慮であるということをも彼が立証したからにはほかならない。マルクスの考えたような自己疎外ではなく、世界疎外こそ、近代の品質証明なのである²²。

近代は、世界疎外がますます深まるにつれ、人間がどこに行こうとただ人間自身にだけ出会うような状態にまでいたり着いた。地上と宇宙のすべての過程は、人間によって作られたものか、もしくは潜在的に人間によって作られうるもののいずれかとして現われている。これらの諸過程は、所与の堅固な客観性をいわば呑み込んだ後で、すべてを包摂する唯一の過程に無意味性を投げ返したのである。……今日の根底的な世界疎外の状況のもとでは、歴史にしろ自然にしろまったく考えられない。この二重の世界喪失——自然の喪失およびすべての歴史を含む最も広い意味での人工のものの喪失——が後に残したのは、人びとを切り離すと同時に結びつける共通世界をもたず、絶望的に孤立した分離のうちに生きるか、さもなくば、大衆へと一緒くたに押し込まれる人びとの世界である。なぜなら、大衆社会とは、互いに関係しあってはいても、かつてすべての人びとにとって共通であった世界を失った人間存在の間に自動的に打ち立てられるような、組織化された生存以外の何ものでもないからである²³。

註

- 1 Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought* (Cambridge University Press, 1992) . [寺島俊穂・伊藤洋典訳により未来社から邦訳が近刊予定]。
- 2 Linda M.G.Zerilli, "The Arendtian Body," in: Bonnie Honig (Ed.) , *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* (The Pennsylvania State University Press, 1995) .

-
- 3 Anne Norton, "Heart of Darkness: Africa and African Americans in the Writings of Hannah Arendt," in: Bonnie Honig (Ed.) , *op.cit.*
 - 4 Hanna Fenichel Pitkin, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social* (The University of Chicago Press, 1998) .
 - 5 Kerry H. Whiteside, "Von der Natur zur Freiheit—von der Freiheit zur Natur: Hannah Arendt über die Sorge zur Welt," in: Daniel Ganzfried / Sebastian Hefti (Hrsg.) , *Hannah Arendt—Nach dem Totalitarismus* (Europäische Verlagsanstalt, 1997) .
 - 6 Hannah Arendt, "On Hannah Arendt," in: Melvyn A. Hill (Ed.) , *Hannah Arendt: Recovery of the Public World* (St. Martin's Press, 1979) , p.322.
 - 7 *Ibid.*,p.323.
 - 8 Margaret Canovan, *op.cit.*
 - 9 *Ibid.*, p.96.
 - 10 *Ibid.*, p.103.
 - 11 *Ibid.*,p.105.
 - 12 *Ibid.*,p.106.
 - 13 *Ibid.*,p.110.
 - 14 ハンナ・アーレント「文化の危機」『過去と未来の間』(引田隆也・斎藤純一訳、みすず書房、1994年)、289頁。
 - 15 アーレント「歴史の概念——古代と近代」、同上書、54頁。
 - 16 Kerry H. Whiteside, *cit.*,p.155.
 - 17 アーレント『人間の条件』(志水速雄訳、筑摩書房、1994年)、9-12頁。
 - 18 Kerry H. Whiteside, *cit.*,p.163.
 - 19 *Ibid.*
 - 20 アーレント「文化の危機」、前掲書、285—286頁。
 - 21 同上書、286頁。
 - 22 アーレント『人間の条件』、前掲書、411頁。
 - 23 アーレント「歴史の概念」、前掲書、120頁。