

アーレントにおけるソクラテス

対馬 美千子

はじめに

「このような根本的で目にあまる矛盾が、二流の物書きに生ずることはない。また二流の物書きなら目をつむることもできよう。偉大な作家の作品においては、矛盾は作品の核心に通じ、またかれが抱えていた問題や新しい洞察を真に理解するのに最も重要な鍵を提出する。」¹これはアーレントがマルクスに言及しながら、作品の偉大さとその内に宿る根本的な矛盾の関係について語った言葉であるが、この言葉はアーレント自身の著作にもあてはまるのではないだろうか。そうであるとすれば、アーレントの著作の核心に通じ、また彼女が「抱えていた問題や新しい洞察を真に理解するのに最も重要な鍵を提出する」矛盾とは何であろうか。すでに多くのアーレント研究者によって指摘されているように、その矛盾とは、哲学と政治のあいだ、広く言えば、思考と行為のあいだの互いに相容れない関係である。哲学と政治のあいだの矛盾に関する考察が彼女の思想をはじめから終わりまで貫いている。

実際、アーレントの思想は思考と政治的リアリティのはざまから生まれたと言うことができるだろう。ジェローム・コーンはこのことを分かりやすく説明し、「1920年代の、根本的な性質において相反する二つの出来事が、その後の彼女の思想と性格に決定的な影響を及ぼした」と語る。一つは、彼女のいう「哲学の衝撃」で、もう一つは「リアリティの衝撃」である。1920年代に、アーレントは、実存主義哲学の前線に立つハイデガーとヤスパースに出会い、彼等の哲学に接した。このことにより、アーレントの精神は内面に向かい、「実存に対する純然たる驚き」や自己自身と対話する思考の精神的領域が彼女のうちに開かれた。それは「彼女が単独でいるときにのみ住むことのできる、不可視の非物質的な領域」であり、アーレントの思想に、世界から自己のうちへの精神の退去の契機をもたらした。その一方で、1920年代は、ナチズムの勢力が拡大してきた時代であり、「はっきりと眼に見える外的な世界」でアーレントは実際に身をもってナチズム急迫のリアリティを体験した。コーンは、この相反する二つの出来事をアーレントが別々に経験したのではないと主張している。²「哲学の衝撃」と「リアリティの衝撃」とのあいだの緊張関係をこの後ずっとアーレントは思索の中で抱えていくことになる。

アーレント自身が述べているように、この哲学と政治のあいだ、あるいは「思考するときの人間」と「行為するときの人間」のあいだの対立関係は、プラトンに始まる西洋形而上学の長い伝統のうちに見出されるものである。³このことに関しては、

主に「哲学と政治」で述べられおり、このテキストでアーレントは、いかに哲学者が政治に対して敵意あるいは軽蔑の念を抱くか、またそれだけでなく、いかに哲学者が、言語不在の経験である存在への「驚き」の「熱情」を保持するため政治に参加することができないかを説明している。⁴ 伝統的に存在する哲学と政治の対立のモチーフは多くの著作で繰り返され、例えば『人間の条件』では、「観照的生活」(vita contemplativa)と「活動的生活」(vita activa)との対立、永遠(eternity)と不死(immortality)との対立として表されている。⁵

またアーレントは、思考と政治的リアリティのあいだの相反する関係を彼女の生きた現代社会においても認める。彼女はそれを「われわれの時代」における「思考とリアリティの分離の窮状」として問題化し、その状況を「思考とリアリティが別々になっていること、つまりリアリティは思考の光を透過させず不透明となり、他方、思考はちょうど円がその中心に繋ぎとめられているようにはもはや出来事に結びつかず、まったく無意味となるか、現実との具体的な関連の一切を失った昔ながらの真理の焼き直しになるかのいずれかであること」と表現している。⁶ そしてこの窮状は私たちの思考が「政治的出来事のアクチュアリティ」に結びついていないことによるものであると言う。

アーレントが思索の過程において試みたのは、この「思考とリアリティの分離の窮状」を克服する思考の可能性を見出すこと、言い換えると、思考(thinking)と行為(action)のあいだの溝を埋めることである。ではいったいアーレントはどこに「思考とリアリティの分離の窮状」を克服する思考の可能性を見出そうとしたのだろうか？

空間を創造する思考

本稿では、アーレントは「思考とリアリティの分離の窮状」を克服する思考の可能性を空間を創造し、保持する思考のうちに見出そうとしたという可能性について考えていきたい。その際、彼女の思想における思考と空間の関係についての考察が必要となるが、その関係について考えるうえで重要であるのが、『暗い時代の人々』に収められている「カール・ヤスパース——賞賛の辞」という演説である。この演説は、1958年にドイツ書籍協会の平和賞がヤスパースに授与されたときに行われたものである。アーレントが、ヤスパースへの賛辞を通して主張しているのは、私たちが「公的領域に対する不信心」を克服することの重要性である。特に、ヤスパースの思想に見出される公的領域への信頼、そして、「公的領域への冒険」という言葉のもつ意味が私たち現代人にとっていかに重要であるかということが強調されている。そして、「公的領域への信頼」を回復するには、現代人の「公的領域」についての習慣的な考え方に覆い隠されている「公的領域」についての「新しくも古い考え方」、すなわち「公

的領域」という言葉がもつ「より深い意義」（通常政治生活という言葉で意味しているものよりもはるかに広義のもの）を再確認する必要があることが示唆されている。

新しくも古い「公的領域」についての考え方は、「公的領域」とは「人間そのもの」が現われる空間であるという考え方である。アーレントは「公的領域」においてのみ現われる「人間そのもの」を、ギリシア語の「ダイモン」(daimon)⁷に近いもの、「人間のなかの人間の要素」とであると述べる。⁸また、それは古代ローマ人がフマニタス *humanitas* と呼んだものであると言う。フマニタスとは、古代ローマ人にとって、人間らしさの極致であり、カント、ヤスパースがフマニタイト (*Humanität*) と呼んだものである。それは、「確かなパーソナリティ」であり、いったん身につけば時間の破壊性に屈服せず、その人間から離れることはないものであるとされる。ここで、フマニタスを獲得するのに必要なのは、単に自分の作品を公的領域で示すということではなく、「自分の生活と人間とを「公的領域への冒険」に投げ込む」ことであること、また「公的領域への冒険」というヤスパースの言葉は、「自分では認識することも統御することもできない何かをあらわにするという危険」とともにあることが指摘される。⁹

この後で、アーレントはヤスパースと西洋哲学の伝統との関係に言及し、彼が伝統に対して独立した思想をもち、伝統により聖化されてきた「時間的継起性」を放棄し、「時間的継起性 (the succession in time) を空間的共在性 (a spatial juxtaposition) に転換」して、「フマニタスの空間」を築いたと述べる。彼女によると、哲学の伝統においては、哲学者が次の哲学者へと真理を手渡す、そしてまたその哲学者が次の哲学者に真理を手渡していくという意味での「時間的継起性」が聖化されているのだが、ヤスパースはその「時間的継起性」を「空間的共在性」に転換する。彼は「時間的継起性」の代わりに、対話という横に並びあう関係が開く空間を創造しようとする。¹⁰

ヤスパースの思想において、思考が創り出す「フマニタスの空間」(the space of *humanitas*) とは対話空間、「思慮深く話しかつ聞くことによって、たえず新しく照らし出される空間」(space forever illuminated anew by a speaking and listening thoughtfulness) のことである。¹¹ また、常に自らを更新していく空間、「始まり」の反復にもとづく空間である。この空間では、話すこと、聞くことによって、空間が新たに照らし出され、切り開かれていく。これは、ヤスパースが「比類のない対話能力」をもっていたということとの関連で理解できる。アーレントによると、彼は、彼の生涯において孤立は経験したが、ユダヤ人であった妻とのあいだに新たな世界を創出することができ、その二人のあいだに生まれた小さな空間から対話能力を学んだ。彼女はヤスパースを特徴づけるのが、「比類のない対話能力、話を聞く際の素晴らしい正確さ、自分自身を率直に表明するための不断の準備、討議中の問題に固執する忍耐力、さらにとりわけ沈黙の中に引き渡されている問題を対話の領域に呼び戻し、それを語

るに値するものに変える能力」であると言っている。言い換えると、話しかつ聞くこと (speaking and listening) により、明るく照らす (illuminate) 能力である。¹²ここでは、話しかつ聞くことと明るく照らすことは同じである。

またヤスパースが切り開き、私たちをそこへと導く「フマニタスの空間」は、空間という言葉の本来の意味での空間、つまり新たに切り開かれた空間である。このことをアーレントは、ヤスパースの哲学における「思考の道」(the ways of thinking) が道という言葉の本来の意味、すなわち「未開の土地の一部を切り開く小路」(paths that open up a piece of otherwise unexplored ground) という意味であると同様であると説明する。¹³さらにアーレントは「フマニタスの空間」は「精神の領域」であり、位置づけたり、組織したりするべきものではないが、それは決して超越的なものでも、ユートピア的なものでもないと言う。この空間は「現在とこの世界」に属するものであり、地球上の全ての国とその過去におよび、あらゆる人が入ることができる領域である。また人びとが互いに認めあう空間、互いに見る、あるいは見られることによりそれぞれの人の輝きがます空間である。ヤスパースの言葉を引用しながら、アーレントはこの様子を次のように描写している。

そこに入る人々は相互に認めあいます。そこでかれらは「閃光のように、さらに明るい白熱光になるまで輝き、ついで光を失って見えなくなるという交互におこる絶え間ない運動を繰り返す」からです。「閃光は互いを認め、それぞれの炎は、他の光をみるがゆえに」、そして他の光に見られることを期待できるように「さらに明るく燃えあがる」のです。¹⁴

アーレントは「ヤスパースの思考が空間的である」とも述べている。これは彼の思考が現存する空間に縛られていると言う意味ではなく、「つねに空間のなかにある世界と人間とに関わり続けて」おり、「人間の持つフマニタスが純粹かつ明瞭に現れるような「空間を創造する」("create a space" in which the humanitas of man can appear pure and luminous) ことを目的としているということである。¹⁵

このように、「カール・ヤスパース——賞賛の辞」でアーレントはヤスパースにとって思考することが同時に「空間を創造する」ことであったことについて説明している。思考は「人間そのもの」が現われ出る「フマニタスの空間」を創出するのであり、そのことにより「空間的共在性」を打ち立てる。この考えをアーレントは師であったヤスパースから受け継ぎ、自らの思想において保とうとする。そして彼女自身の思索の過程において、空間を創造し、保持する思考の可能性を追求していく。

ではアーレントの思想における「空間」とはどのような空間であるのか。彼女の思想における「空間」の概念について考える際、最も重要なのは「現われの空間」であろう。

「現われの空間」は「公的領域」、「世界」、「複数性」というような概念と密接につながる概念であるが、それは複数の人びとのあいだに生まれる空間で、言論と活動を通して人間の立ち現われが起こる空間である。また「現われの空間」は、私が他者の眼に現われ、他者が私の眼に現われる空間である。そのため、この空間は他者の存在なしには成立しない。「現われの空間」では人間は他の生物のように存在するのではなく、自分が「何」("what")であるかではなく「誰」("who")であるかを示し、その「ユニークな人格的アイデンティティ」を明らかにし、人間世界に立ち現われる。¹⁶ このように考えると、アーレントの「現われの空間」は、先述のヤスパースへの賛辞に出てきた「人間そのもの」が現われ出る「フマニタスの空間」に類似していることがわかる。アーレントは古代ギリシアのポリスをモデルに「現われの空間」について描写しているが、彼女の思想では、他にも例えば『ラーヘル・ファルンハーゲン』にでてくる18世紀末から19世紀初めのベルリンのサロン、『革命について』にでてくるアメリカの評議会などが範例として出てくる。それぞれ時代背景や形式的な組織の特徴は異なるが、これらの空間の本質は「現われの空間」にあると言えるだろう。

またアーレントにとって「空間」とは本質的に彼女が「政治的なもの」と呼ぶものが現われる空間であり、この空間なしには「政治的なもの」はありえない。1958年から1959年頃に書かれた断片「政治の意味」(断片3b)では、ギリシア的意味で理解される政治の意味とは自由であり、自由は「消極的には、支配されも支配もしないことと考えられるが、積極的には、誰もが自分と平等な者のあいだで活動できる空間であって、この空間は多くの人で作るべきものなのである」と述べている。¹⁷ ここで述べられている自由は、自分と同等な他者なしには存在せず、空間はギリシアの表現、「イソノミア isonomia」[等しい者の統治]にもとづく。これは、法の前での平等ではなく、「万人が等しく政治の営みを求めることができる」、ポリスにおける「一緒に話し合うという営み」を求めることができるということである。アーレントはここではっきりと、政治的自由において決定的なのが、自由が「空間として共に結びついていること」であると述べる。「ポリスを去るなり、ポリスから追放された人は、単に自分の故郷なり祖国を失うだけでなく、自分が自由であり得る空間を失うのである。というのも、自らと対等な者との交際を失うからである。」¹⁸ ポリスにおける等しい者たちのあいだでの自由な交流が行われる空間でのみ、人びとは政治的に自由なのである。

ところで、この断片「政治の意味」では、「公的空間」と「政治的空間」の区別がなされている。私たちはこの二つを混同しがちであるが、アーレントは、ここで、古代ギリシアの歴史の中での「政治的自由」の意味の変遷について言及し、二つを区別している。彼女によると、ホメロスの時代には、政治的自由は家政から離れ、生命をなげうち、偉大な企てや冒険をおこなう勇気のある人物にとってのみ存在する。政治

的自由とは、個人から発する「自発性の自由」、新たに始める活動に固有の自由であった。同時に、活動の意欲にみち、偉大な企てに挑戦する人びとに対して現われてくる世界として、ある種の「公的空間」が生まれた。こうした人びとが互いに見たり聞かれたりし、互いの行為の偉大さを賞賛しあい、認めあったからである。しかし、この空間は「政治以前」のものであり、本来の意味での「政治的空間」ではない。¹⁹ ポリスが成熟してくる時代に入り、政治的自由は、「自発性の自由」から「互いに語り合うという自由」に変遷していく。「互いに語り合うという自由」とともに「政治的空間」が出現する。アーレントは、「公的空間」が「政治的空間」になるためには、都市という一定の形のある場所に結びつくことが必要であると述べる。

公的空間が政治的なものとなるのは、この空間がある都市で確保され、したがって一定のはっきりした形をとった場所と結びついて初めて可能になる。この場所においては、記憶に値する重要な行為は、そうした行為を行った人の名前と同じく、語り伝えられて生き残り、後々の世界にまで伝承されていくことができる。こうした都市によって、死すべき定めの人間と、その人間が行うはかない活動や言葉が持続できる場を得ることになるのだが、それがポリスなのである。そしてこの都市が政治的であり、だから他の居住地（これには、ギリシア人には別の言葉があった）と区別されるのは、この都市が、本来、自由で平等な人々がいつでもそこで集うことができる広場である、この公的空間の周りを取り囲んで作られているものだからである。²⁰

ここで重要なのは空間が記憶に結びついていることである。つまり、死すべき定めの人間がおこなうはかない活動や言葉が記憶され、未来へと伝承されることによって、不死性を獲得することがその空間において起こることである。そのためには、空間は、都市という一定のはっきりした形をとった場所と結びついていなければならない。アーレントは、ギリシアのポリスにおいて「政治的自由」を理解するためには、人間の行為と言論の偉大さを確かにとどめ置くという意味で、「政治的なもの」と「ホメロスのなもの」との結びつきが非常に重要であると考えた。このような「政治的空間」において「互いに語りあうという自由」が存在する。この自由は「誰でも自分の好きなことを何でも言うことができるとか、自分があるがままに自分の意見を言えるという権利をどんな人も生まれつきもっているということ」ではない。それが表すのは、「誰一人として客観的なものすべてを、自分の側から、自らと同等の仲間がなければ、現実全体として捉えることはできないということ」である。複数の人々が集い、同等の仲間と互いに語りあい、それぞれの見方、意見を互いに交換することによりはじめて、現実の世界が、「論じられるもの、あらゆる点で可視的な客観性」として立ち現

われてくる。アーレントは、「<現実の世界に生きること>というのは、<世界について他の人と語りあう>というのと根底において同じことである。」と述べる。²¹

アーレントの政治思想の中心にあるのは、自由の成立する場とは個人の内面ではなく、「互いに語りあうという自由」が存在する「人間が集うあいだの空間」であるという考えである。この考えは他の断片「戦争の問題」(断片 3c)でも繰り返されている。「人間が集うあいだの空間」に参加を認められ、それとかかわる場合にのみ個人は自由になるのであり、その空間から排除される場合には不自由となる。そして、古代ギリシアにおいては、この「自由の空間」は限定づけられた空間であり、「都市、ポリスの城壁、より正確には、その中に囲まれてあるアゴラ」と一致する。²²

アーレントにとっての「政治的なもの」がいか「自由の空間」なしにはありえないかについて見てきたが、彼女はこの空間の破壊が全体主義統治を特徴づけると考える。『全体主義の起原』の中で、全体主義は、暴政や独裁制などの他の政治的抑圧の形式とは本質的に異なるものであると主張し、その本質である「全体的テロル」が、自由にとって不可欠である人と人とのあいだの空間、そしてその空間なしには存在しえない人間の「動くという能力」を抹殺することについて説明している。²³

全体主義のテロルは法の垣と、人間のコミュニケーションの法律によって確立され規制されたチャンネルとのかわりに、その独自の鉄の籠を持ち出す。この籠はすべてをぎりぎりとして締め上げて、立憲国家の市民のあいだに存在するような自由な空間のみならず、専制に特有のあの孤絶と相互不信の砂漠をさえ消滅させてしまう。まるですべてが融合して巨大な大きさの一つの存在になったかのように見える。……自然もしくは歴史の過程の従順な実行者としてのテロルは、人間と人間のあいだの空間 — それが自由の存する空間にほかならないが — を完全に無にしてしまうことによって、人間たちを一つにするということを行なうのである。全体主義の支配の本質をなすものはそれ故、特定の自由を削り取り除去することでも自由への愛を人間の心から根絶やしにすることでもなく、あるがままの人間たちを無理矢理にテロルの鉄の籠のなかに押しこみ、そのようにして行動の空間 — そしてこの空間のみが自由の実態なのだが — を消滅させてしまうことにあるのだ。²⁴

このように「テロルの籠」により人間たちを圧縮し、人間のあいだの一切の関係をなくし、自由の空間を破壊することを、アーレントは「テロルの外的強制」と呼び、それは、徹底したイデオロギー思考における「論理的演繹の内的強制」とともに、全体主義の統治形式を形成していると考えられる。そして、今日のわたしたちにとって、全体主義の脅威は決して過ぎ去ったものではなく、人間と人間とのあいだの空間を荒廃さ

せるという全体主義の「砂嵐の危険」は、現代においてもわたしたちの生存条件を脅かしていると述べる。「現代の真の苦しみは、全体主義が過去のものとなったときにはじめて紛れもない形で―必ずしも最も残酷な形で―というのではないが―あらわれて来るかもしれないのだ。」²⁵

モデルとしてのソクラテス

アーレントの思想における「空間」のもつ意義をみてきたが、彼女は自らの思考のプロセスにおいて「空間」を創造し、保持する思考の可能性を追求し、現代社会においても潜む全体主義の脅威に対抗しようとする。このことは同時に、思考と政治的リアリティの分離を克服する試みでもある。では、いったいアーレントはどのようにして空間を創造し、保持する思考の可能性を発展させようとしたのだろうか。この問いについて考える際、彼女の著作におけるソクラテスの存在が重要になってくる。というのは、アーレントは、ソクラテスを思考のモデルとすることにより、自らの考えを発展させていったのではないかと考えられるからである。ソクラテスは、アーレントにとって、「思考への情熱」と「行為への情熱」という明らかに矛盾する二つの情熱を自分の中で統一した人物のモデルである。つまり、思考 (thinking) と現象界 (the world of appearances) のあいだを行き来することのできた人物のモデルである。ソクラテスの思考の仕方をモデルとして考えてみることにより、哲学的思考とは異なる思考の可能性がどのようなものかみえてくるとアーレントは考える。「思考する自我を隠れ家から引きずり出して、いわば姿を現わすように仕向けるため」にはどうすればよいかという問いに触れ、次のように述べている。

この問いを把握するために私が考えつくことができる最良の方法は、いや実際には唯一の方法は、専門家ではなかったが思考への情熱と行動への情熱―見かけ上矛盾する二つの情熱―を自分の中で統一している思想家を、実例としてモデルにすることである。ただしここで統一と言っているのは、行動に思想を適用しているとか、行動にふさわしい理論的基準を確立したがるとかの安っぽい意味ではない。我々自身が現象界での経験と、それについて思考しようとする欲求の間を行ったり来たりするのと同じように、どちらの面にも同じように精通しており、ちょっと見た目には、一方から他方へといともやすやすと移動できるというような、ずっと重要な意味でのことである。こういう役割に最もふさわしいと考えられるのは、……つねに自分の身を並みの人間の世界に置き、市井の世界を避けて通ることなく、市民社会に市民として存在し、市民なら誰でもすべきであり、する権利があると自分で考えることだけを実行し要求した人間である。……読者はおそらく私がソクラ

テスのことをかんがえているのがおわかりであろう。²⁶

ここでソクラテスは哲学者と区別される思考者として描かれている。哲学者の場合には、思考には精通しているが、現象界での経験には精通していない。そして哲学者の「思考する自我」は現象界から隠れて生きている。ソクラテスの場合は、現象界での経験と思考の経験のどちらにも同じように精通しており、両方の領域を行ったり来たりすることができる。思考はしているが、隠れて生きているのではなく、現象界、すなわち人々の集まる広場に姿を現わす。アーレントがソクラテスをモデルにするということは、自分のテキストにおいて、ソクラテスに哲学的思考とは異なる思考の可能性を示すモデルの役を演じさせるということである。アーレントにとって、ソクラテスは表象機能 (representative function) をもつ人物であり、彼が表象する (represent) のは、現象界から退去したところで行われる思考することと吟味することがアテネという都市 (現象界) に姿を現わすということである (原文では、"the appearance in Athens of thinking and examining represented in Socrates" と述べられている)。²⁷

しかしここで注意したいのは、思考が現象界に姿を現わすということはそれ自体矛盾であるということである。つまり、ソクラテスが表象 (represent) しているのは、思考とは本質的に現象界に姿を現わすものではないのに、それが姿を現わすという矛盾である。これは、最初にも述べたアーレントの思想の核心にある哲学と政治のあいだ、広く言えば、思考と行為のあいだに存在する矛盾である。ソクラテスの存在がアーレントの思想において重要であるのは、ソクラテスがアーレントの著作の中で、アーレントの思想の核心にある矛盾自体、不可能性自体を身をもって引き受け、体現する人物であるからである。ソクラテスがモデルとして表象している (represent) のは、本質的に相反する二つの領域、思考の領域と政治的行為の領域をつなぐ運動であると言うこともできるだろう。このようなモデルとしてのソクラテスを通して、アーレントは「思考とリアリティの分離の窮状」を克服する思考の可能性を追求しているのである。

ソクラテスは歴史的に存在した思想家でありながら、アーレント自身の創造的思考そのものの中に介入する存在であると言うこともできる。彼はアーレントの思想に内在する人物であり、思考を発展させていく上で不可欠である人物である。アーレントの著作にでてくるソクラテスを、ドゥルーズとガタリのいう「概念的人物」に近いととらえることもできるだろう。ドゥルーズとガタリは、「概念的人物」とは「言表行為の真の動作主」であると考え、「哲学的言表行為においては、何事かを言うことによってはその何事かをおこなうことにはならず、むしろ、概念的人物を仲介として、運動を思考することによって運動をおこなうのである。したがって、概念的人物は、言表行為の真の動作主である。」と述べている。²⁸ この観点からみると、アーレントは、

彼女の言表行為において、「概念的人物」であるソクラテスを「仲介として、運動を思考することによって運動をおこなう」と言うことができる。ソクラテスという人物を仲介に思考することにより、思考が思考の状態のままにとどまるのではなく、行為として姿を現わす。その行為のもつ運動を思考することによって、アーレント自身も運動をおこなう、というようなことが起こっていると考えられる。

ソクラテスの身体

ソクラテスは1950年代の初期の著作から晩年の著作にかけてアーレントの著作に登場する人物である。ソクラテスが出てくる主なテキストとして、「哲学と政治」(1954年にノートルダム大学で行われた連続講義の第3部と第4部)、「市民的不服従」(1970)、「思考と道徳的考察」(1971)、『精神の生活』第一部(1973年にスコットランドのアーバーディーン大学で行われた講義)の「ソクラテスの答え」と「<一者のなかの二者>」が挙げられる。また、アーレントは「ソクラテスの立場」というテーマで、1956年にピーパーと出版の契約をむすんだ『政治入門』のためにソクラテスの教説についての章の執筆を計画している。²⁹ これらのテキストでのアーレントの描くソクラテスの人物像は時期によって変化している。50年代の「哲学と政治」においては、ソクラテスの思考方法としての助産術、対話における友情、平等化のプロセスが強調されているが、70年代の「思考と道徳的考察」、『精神の生活』では、「思考の風」の中に身をおきつづけた人物としてのソクラテスや「困惑を愛する者」(lover of perplexities)という言葉に表されるような「ソクラテス的エロス」が強調され、ソクラテスという人物の比喩として、助産婦だけでなく、虻、しびれエイ、助産婦の3つについての説明がある。しかし、それは時期により強調点が異なるということであり、ある時期における描写と別の時期における描写に矛盾があるということではない。『政治とは何か』の編者であるウルズラ・ルッツも「哲学と政治」と『精神の生活』を比較すると、後者においてアーレントのソクラテスに関する思想は洗練されているが、核心は同じであると述べている。³⁰ 初期の著作から晩年の著作まで一貫している点は、アーレントはソクラテスが哲学的思考の可能性とは異なる思考の可能性を示すと考える点である。アーレントにとって、ソクラテスは、プラトンや『存在と時間』を書いた初期のハイデガーに代表される哲学的思考とは別の思考を行った人物である(哲学者は「単独性」(solitude)において真理を追求し、人間的現象における「複数性」に対立する)。ソクラテスが、「思考への情熱」と「行為への情熱」という明らかに矛盾する二つの情熱を自分の中で統一した人物、思考と現象界のあいだを行き来することのできた人物であるという点に関しては、アーレントの解釈に変化はない。一つだけ、アーレントのソクラテス解釈において時期によって相違があるとすれば、それはソクラテスの教えである「単独性」(solitude)の解釈である。この相違点に関しては、

後に詳しく見ていきたい。

では、ソクラテスが空間を創造する思考を行うというのはどのようなところに表されているだろうか。アーレントは、ソクラテスが「常に人々のあいだにあり、人々の集まる広場をおそれず、市民の中の市民であった思想家」であったことを繰り返し述べている。「哲学と政治」に描かれているように、ソクラテスは自分の中に閉じこめるのではなく、アゴラ、すなわち都市の広場（market place）の中を動き回り、多くの異なる個人に取り囲まれ、それらの人々の臆見（doxa）のただ中にいた人物である。彼の思考は、臆見のただ中である広場を動き回り、対話を通して自らのまわりに対話空間を創出する身体と切離せない。ソクラテスが空間を創造する思考の可能性を示しているとすれば、それは彼の身体性、すなわち人と人とのあいだの空間を開く身体性にもとづいている。

ソクラテスに関しては、今までに様々な思想家が言及しており、多くの場合、ソクラテスをどのように描いているかということがその思想家自身の思想の重要な側面を映し出している。アーレントのもう一人の師であったハイデガーも『思考とは何の謂いか』の中でソクラテスに言及している。ハイデガーは思考を嵐、あるいは風であると形容し、「ソクラテスが行っていたのはただ一つ、この風の中に、[思考の]流れの中にわが身を置くことであり、身を置きつづけることであった。だからこそ、西洋の中でもっとも純粹なのである。」と述べている。アーレントはこの箇所を『精神の生活』の中で引用し、この風の比喩との関連で次のように述べている。「ソクラテスは次のように語っているように見える。……私がきみの中に巻き起こした思考の風がきみを眠りから揺り起こし、十分な目覚めと生をもたらすと、もはやきみがかんでいのは困惑ばかりだということがわかるだろう。そして我々にできることといたら、せいぜいそれを分かちあうということだけなのだ、と。」³¹ また、アーレントは、クセノフォンを引用しながら、ソクラテス自身が自分の企て、つまり思考活動を説明するのに風の比喩を使っていると述べる。「風そのものは不可視であるけれども、風がしていることは我々には明白であって、風が近づいているということをなんとなく感じとっている。」³² アーレントによると、ソクラテスに示される思考経験とは、思考の風によって眠りから揺り起こされ、目覚め、生をもたらされる経験、あるいは困惑させられる経験である。そしてこの困惑の経験において私たちができることはせいぜいその困惑を他者と分かち合うことだけである。思考の風自体は不可視であるけれども、その中に身をおきつづけるソクラテスの身体を通してその力は感じられるのである。

このように、ソクラテスの身体は、困惑を他者と分かち合おうとする身体であり、そのことにより自らのまわりに空間を開いていく身体である。言い換えると、「思考の風」によって眠りから揺り起こされ、困惑状態、すなわち麻痺状態におかれる身体

である。彼の身体は、対話の相手に、その困惑を感染させ、困惑を分かち合おうとする、そして同時に相手の身体も麻痺させるのである。

アーレントは『精神の生活』の中でソクラテス自身が自分について使った、あるいは他の人が使いその比喩があてはまるのを認めた3つの比喩の説明をしている。³³ 簡単に見ておくと、一つ目は、虻の比喩で、ソクラテスが安眠にふけている都市の人々を刺すすべを心得ているというものである。ソクラテスは、思考しなければ十分な意味で生きているとは言えないと考え、都市の人々を眠りから起こし、思考し、吟味する(examine)ように仕向けるのである。二つ目は助産婦の比喩で(この比喩は「哲学と政治」でのソクラテス描写の中心をなす)その意味は、ソクラテスは対話を通して他者が真理、あるいは思考を産み出すのを助けるすべを心得ているということである。『精神の生活』では、新たにソクラテス自身は不妊(sterile)であるということと、助産とは「浄化する」(purge)ことであるということが強調されている。『テアイテトス』のなかで、ソクラテス自身、自分は何も産み出さないからこそ、「助産婦の専門知識を持ちえているのであり、子どもが本当の子どもであるのか、それとも妊婦から取り除かなければならない不完全卵であるのかを判断できる」と言う。そして、彼が対話において行っていたのは、人びとに真理を与えるのではなく、「浄化」すること、すなわち人びとの臆見(doxa)、つまり「吟味されないままであって思考することを妨げるような先入判断」(those unexamined pre-judgments that would prevent them from thinking)を除去することであった。三つ目はしびれエイの比喩である。ソクラテス自身が感じる困惑が人に感染する。ソクラテスの次のような言葉にそれは表れている。「しびれエイは、自分もしびれることによって人をしびれさせるのである(paralyzes others only through being paralyzed itself)。……私が答えを知っているが他人をしびれさせているのではない。真相としては、むしろ私自身も感じている困惑を人に感染させているのである。」(『メノン』80c)。アーレントは、これが「考えることを教えうる唯一の方法」であると述べ、「彼は自分の困惑が周囲の人と一緒に共有されるものであるかどうかを吟味してみたいという衝動をもっていたよう」だと言う。

この3つの比喩の根本にあるのは「思考の風」を受ける経験である。そこではアーレントによると、思考することにより二重の意味で麻痺状態が生じる。³⁴ まず、思考することは、本質的に「立ち止まって考えること」であるので、他の活動の中断である。さらに、思考は「人を呆然とさせる後遺症」をもたらす。思考は破壊的な力を持ち、「善悪に関してすでに確立されている規準・価値・尺度、つまり道徳や倫理で扱われる行動習慣や行動規則」をひっくり返す可能性をもつ。そのため、それまで何の疑問ももたず確信してきた事柄に対して懐疑を生じさせるのである。

ソクラテスの身体が困惑を他者と分かち合おうとする身体であるという点に戻る

と、3つの比喩のすべてがこの身体性に関わるということがわかる。とくにしびれエイの比喩におけるソクラテス像（しびれエイのように、自分もしびれることにより、自分に接触した人々をしびれさせ、困惑を共有し、感染していくというイメージ）はこの身体性にぴったりとあてはまる。そして、思考とは破壊力をもつ「風」であり、麻痺を起こさせるものであるという観点からみると、他者に困惑を感染させるソクラテスの身体性が表しているのは、彼が既存の価値や習慣を破壊する力をもつ「思考の風」を受け、それを他者と共有しようとしているということだと理解できる。身体と身体とのあいだでの困惑、麻痺状態の共有において、日常生活における活動の中断だけでなく、既存の価値、規準を疑わず信じ続けることにおける中断が生じる。

また、ソクラテスの身体は、困惑のみならず、愛を他者と分かち合おうとする身体である。『精神の生活』における描写に表されているように、ソクラテスが体現しているのは、アーレントが「ソクラテス的エロス」(the Socratic eros) と称する愛である（アーレントは「ソクラテスがたった一つ得意にしていたのは愛」であると述べている）。³⁵ それは、キリスト教的なアガペーとは異なり、持っていないものを欲求することで、智慧・美・正義のように愛するに値するものを対象とし、目の前にないものとの関係を作り上げることである。ソクラテスは、智慧への愛によってかき立てられ、あらゆることについて考え吟味する欲求にかられている人物である。これは言い換えると彼が意味をもとめる「探求」を行う人物であるということである。また「ソクラテス的エロス」とは、困惑を愛することであり、彼は「困惑を愛した人」(lover of perplexities) であったとアーレントは言う。ソクラテスが体現しているのは、思考することが十全に生きるということと同じであるということである。

彼個人に関していえば、いえることとはただ一つ、思考が人を賢くしたり解答を与えたりすることがないにしても、思考なしの生は無意味だということである。ソクラテスがやったことの意味は行為そのものにある。言い方を換えれば次のようになる。思考することと十全に生きていることは同じであり、それゆえ思考は常にあらたに始まらなければならないものである。思考は生につきまとう活動であって、正義・幸福・徳といった概念に関わり、我々が生きている間に我々の身に生ずるあらゆることの意味を表現するものとしての言語によって与えられるのである、と。³⁶

アーレントは、ソクラテスにとっての思考が、決して何かを教えたり、真理を与えたりすることにはつながらないことを強調する。ソクラテスは、何も教えず、教えるものをもたないという意味で哲学者ではなく、人を賢くするとは言っていないという意味でソフィストではない。思考することは、智慧や美や正義について問いつづけ、既

存の臆見や価値を吟味し (examine) つづけることであるが、決して完全なる解答に行き着くことがない。また、これ以上思考する必要がなくなる終点にたどりつくことを目的としていない。思考は「常にあらたに始まらなければならないもの」なのである。「ソクラテス的エロス」は決して終わりのない意味の「探求」であり、彼の身体は、愛 (すなわち、生きること) を会おう人々と分かち合おうとするのである。

ソクラテスの身体を或る種の媒体とみなすこともできるだろう。それは常に<あいだ>に位置する中間的存在であり、「思考の風」を自己の中にとどめておくのではなく、「思考の風」を他者に媒介することにおいて存在する身体である。また疑いの余地がなかった規準、価値、尺度を吹き飛ばしてしまう風を運ぶ媒体としての身体である。このように考えると、三つの比喩の意味が理解しやすくなるだろう。他者を睨りからおこし、刺激する「虻」、対話の相手のもつ臆見を破壊し、思考を解放する「助産婦」、自分がしびれることにより、他者をしびれさせ、困惑、麻痺を感染させる「しびれエイ」。どれも媒体としての要素を含んでいる。

さらに、ソクラテスの身体において受動と能動が同時に起きていることは重要である。「思考の風」を身に受けながら、それを媒介する行為において、他からの働きかけを受けることと自己の作用を他に及ぼすことが同時に生じている。受動的な様態にある身体が、他者を刺激し、触発するという能動的な力をもつという可能性がここに表れている。先に、ソクラテスの身体の重要な特徴として、対話を通して人と人とのあいだに空間を切り開き、創造していくということについて述べたが、彼の身体におけるまさにこの受動と能動の不可分性が空間を創造する身体の根底にあると言えるだろう。

哲学的思考とソクラテスの思考

アーレントの思想において、ソクラテスは、プラトン、初期ハイデガーに代表される哲学的思考とは異なる思考の可能性を示すと考えられているが、身体、空間という観点から見た場合、ソクラテスの思考は哲学的思考とどのような相違が見られるだろうか。1) 身体、2) ポリスの<外>、3) 単独性 (solitude) の問題に焦点をあてながら考察していきたい。

1) 身体 アーレントは「哲学と政治」のなかで、哲学者は、人間を超えたもの、神的な何かを認識しながらも、人間に留まるので、哲学と人間事象の領域でおこる政治の対立は、究極的には哲学者自身のなかでの対立であると述べる。彼女によると、プラトンは、この対立を身体 (body) と魂 (soul) との闘争へと合理化し、一般化する。ソクラテスと哲学者との違いをおさえる上で重要なのは、プラトンが哲学者が真なる哲学者に近づくほど、哲学者は彼自身のうちでの魂と身体との分離を欲すると考える点である。プラトンは哲学者が認識しようとする人間を超えたものは、それ自体神的で

あり、人間事象である都市に住む (inhabit) 身体から分離している魂によって認められると考えるのである。実際には、この分離を完全に達成することはできないので、哲学者は、主人が奴隷を支配するような仕方、魂によって自らの身体を支配するように努めるのである。アーレントは、「このことは、哲学と政治とのあいだの闘争が、魂と身体との関係にかかわる何らかの理論へやすやすと解消され得るということの意味するものではない」という留保をつけながらも、哲学者自身のなかの身体と魂の闘争に注目している。³⁷ ソクラテスの場合は、彼の思考は都市に住む (inhabit) 身体と共に存在し、人間を超えたものを認識するために、身体を分離しようとするのではない。このように見ると、哲学者の場合、思考は (完全に達成できないとしても) 身体から分離された魂によって行われるが、ソクラテスの場合は、哲学者が分離しようとするまさにその身体、人間事象に関わり都市に住む (inhabit) 身体が思考の場であるという違いが明らかになってくる。

2) ポリスの〈外〉 アーレントによると、西洋哲学の歴史において根本前提となっているのは、哲学的思考が人間事象の領域であるポリスの〈外〉の経験にもとづくということである。そのことをよく表しているのが、彼女が「哲学と政治」の「洞窟のなかで」というセクションで取り上げているプラトンの「洞窟の比喩」である。アーレントは、この比喩を「哲学者の一種の濃縮された伝記 (biography)」、あるいは「哲学者の魂の形成」の物語ととらえ、次のように説明している。³⁸ まず第一の段階では、未来の哲学者は洞窟の住民たちの「足と首」を相互にしばりつけていた鉄鎖から自分の身体をほどき、向きを換え、洞窟の奥にある人工の火を見る。これが最初の「転回」である。洞窟の住民たちは、鉄鎖でしばりつけられているので、目の前にある洞窟の暗幕上の影や形象 (これはプラトンにとっては臆見である) しか見ることができない。未来の哲学者は、そこから向きを換え、洞窟の中の事物をありのままに照らし出している人工の火を発見するのである。第二の段階では、彼は洞窟の中の人工の火に満足せず、再び向きを換える。そして洞窟の出口、真っ青な空に導く階段、何もなく誰もいない風景を発見し、さらにアイデアのなかのアイデアである太陽を見る。この太陽こそ洞窟の中の火の源泉であり、観察者が事物を見ることを可能にするものである。アーレントはこれがまさに哲学者の悲劇が始まる瞬間であると言う。哲学者は太陽の強烈な光のために視力を失ってしまい、また方向感覚も失う。アイデアの世界に帰属しているわけではない哲学者は、第三の段階では、洞窟の暗闇へと戻って行く。しかし洞窟の中では何も見ることができず、「共通感覚」を喪失し、人間事象から疎外された存在となる。哲学者は洞窟の外部で見て来たことを住民たちに話そうと試みるが、理解されない。またここで哲学者は自分の思想 (善) が世界の共通感覚から真っ向から対立し、危険のただ中に置かれることになる。これがアーレントの語る洞窟の比喩のあらすじであるが、彼女はこの比喩はプラトンの政治的目的を表すものだと考える。そ

の目的とは、哲学のうちに、人間事象の政治の領域（洞窟のなか）に住む人々にとっての基準を発見するということである。そのため、この比喩の中で、洞窟の住民たちは「潜在的な哲学者」ととらえられている（実際的な必要とはかかわりなく、ただ「見ること」それ自体を愛するという点で哲学者と共通点をもっている）。そして、この比喩は「人間事象の領域としての政治が哲学の観点からどのように見えるのかという問題を描写するものとして構想されている」と述べる。言い換えると、ポリスの〈内〉がポリスの〈外〉からどのように見えるのかという問題である。

アーレントは、プラトンが洞窟の比喩を政治的目的のために構想したということもあり、そこでは語らなかつたこと、つまり哲学者と普通の人々を区別するものは何かという問題に注目している。それは哲学者に鉄鎖を断ち切らせ孤独な冒険に駆り立てたのは何かという問題と、なぜ哲学者は市民たちを説得することができなかつたのかという問題である。これらの問いに答えるために、アーレントはプラトンの二つの言説に着目しながら、哲学者の特性について語る。³⁹ 一つめは、『テアイテトス』からの引用にもとづくが、哲学者とは「驚くこと」の専門家、あるいは、「驚くこと」から生じる種々の問いを発する専門家であり、実際に存在するものへの「驚き」(thaumadzein)、すなわち「哲学的衝撃」を持続的に保持する「熱情」をもつ者であるということである。哲学者と一般大衆との違いは、「驚き」の「熱情」を持続させるかどうかにある。一般大衆は、「驚き」の衝撃を知らないわけではないが、それを堪え忍び持続させていくことを拒否する、つまり、臆見をもつことによりその衝撃から逃れる。その一方で、哲学者はその衝撃を堪え忍び持続させていくのである。二つめは、『第七書簡』からの引用にもとづくが、「哲学的衝撃」が言語不在の経験であるということである。というのは、哲学の永遠の主題というのは、他の主題のように語る事がまったく不可能であるからだ。哲学者の思考経験は、言論の能力が人間を政治的存在たらしめる政治的領域の〈外〉に位置し、彼は人々の集合体である都市から疎外される。アーレントは、この二つの特徴により哲学者は「みづから二重の意味でポリスと対立関係にあることを発見する」と説明している。ここで重要なのは、哲学者の「驚き」と言語の不在の経験がポリスの〈外〉の経験（アイデアのなかのアイデアである太陽を見る経験）であり、哲学者をポリスと二重の意味で対立させるものだという事である。

ポリスの〈外〉の経験にもとづくことを前提とする哲学的思考はポリスの〈外〉からポリスを支配しようとする。これは、プラトンの哲人政治の考え、つまり哲学の役割は都市を支配することであるという考えに示されている。プラトンは、ポリスの〈外〉である「アイデア」を政治目的のためにしようした最初の哲学者であり、絶対的基準を人間事象の領域に導入しようとし、「真理の圧制」を構想したとアーレントは主張する。彼女によると、ソクラテスの裁判以後、プラトンは、哲学と政治の対立

を過度に意識するようになり、哲学の始まりである「言語を奪われる驚き」(speechless wonder) の経験を「一般化して」しまう。プラトンは、政治的な領域における「臆見」をもつ人々の独断主義 (dogmatism) に対抗するために、つかの間の経験である「言語を奪われる驚き」の経験を延長し、「驚き」の経験が哲学者である限り「一つの生き方」(a way of life) として常に経験するものであり、彼の全存在を基礎付けているものであるとしたのである。⁴⁰ 「そしてこれによって彼は、自己自身の内面にある人間の条件としての複数性 (plurality) を破壊するのである。」⁴¹ これは、哲学がポリスの<外>からポリスを支配しようとする際に、人間事象における「複数性」の破壊、永遠の真理による臆見の破壊が起こるということである。アーレントは、プラトン以後の哲学においても、人間事象における「共通世界」との関係性の喪失が起こると考える。彼女によると、プラトン以後の哲学は、周辺世界からの懐疑と敵愾心から身を守るために、「非政治」の姿勢、「都市の世界への無頓着と侮蔑」の姿勢をとりつづけた。⁴² アリストテレスの時代になって、「哲学者がもはや都市に対する責任を必ずしも自覚しない時代」が始まり、哲学者の生の様式は市民の生の様式とは異なっているものであり、哲学者は政治に対して責任を負わなくてもよいと認識されるようになる。アーレントの理解では、ポリスを支配しようとするにせよ、ポリスに対して無頓着な態度をとるにせよ、哲学的思考を特徴づけるのは、ポリスの<外>の経験における人間事象における「共通世界」との関係性の喪失、すなわち「複数性」の破壊である。

ではソクラテスの思考は哲学的思考とどのように異なるのか。「哲学と政治」では、ソクラテスは「ポリスが「智者」(sophos) に対して……引いた一線を最初に踏み越えた (overstepped the line) 哲学者」と言われている。⁴³ アーレントによると、「智者」(sophos) とは、ポリスの城壁の<外>の事柄、つまり永遠かつ不変で非人間的な事柄に関心をもつ者のことである。ポリスは「智者」、つまり哲学者が政治的役割を果たすのには不向きであると考え、ポリスに入ることを禁じていた。しかし、ソクラテスは自らを「智者」であると主張せず (ポリスはこれを理解していなかったが)、ポリスの中心の広場 (market place) へでていく哲学者であった。⁴⁴

「哲学と政治」におけるソクラテスの描写では、彼が都市の広場を動きまわり、つねに臆見 (doxa) のただ中にいた哲学者であることが強調されている。その臆見のただ中でソクラテスが行った「問答法」は、他者の臆見に内在する真理を取り出す術、つまり、各人が潜在的にもっている真理を産み出すのを助ける「助産術」であった。この点にアーレントは注目し、この問答法が一つの政治的行為であったと主張する。アーレントはソクラテスの「助産術」が「複数性」を破壊しない思考の可能性を示していると考えますが、それは臆見を破壊しない思考であるということに特徴づけられる。プラトンでは、絶対的真理による臆見の破壊が起こるのに対して、ソクラテスでは、臆見そのもののうちに真理が内在すると考えられる。⁴⁵

また、ソクラテスの方法は対話者たちの対等な関係にもとづく。他者との関係が築く「あいだ」の空間においてこそ、臆見に内在する真理が現われるのである。アーレントはプラトンとの違いを強調する。ソクラテスの場合、哲学者の役割は、都市に対する「あぶ」の役割、つまり、市民の種々の臆見をより真実なものにし、市民をより真実な存在にする役割である。ここでの哲学者と市民の関係は対話者としての対等な関係にもとづく。しかしプラトンの場合、哲学者は都市を支配する者である。哲学者は哲学的真理を語り、市民を教育するのである。ここでは哲学者は市民の上位に立ち、両者のあいだに対等な関係は存在しない。¹⁶ ソクラテスの方法が前提としているのは、誰も自分の臆見に内在する真理を自分ひとりでは知ることができないということ、言いかえると、それは他者との対等な関係にもとづく「あいだ」に現われることである。

誰もあらかじめ他者の「臆見 doxa」を知り得ないように、誰も、自分自身の意見にこめられている内在的真理についても、自力では、またさらなる努力なしには、知悉できない。ソクラテスは、各人が潜在的に所持しているこの真理を取り出そうと欲した。もし彼自身の助産術の比喩に忠実であり続けるとしたならば、以下のように言うこともできよう。ソクラテスは、市民各自に彼らの真理を産出させる努力によって、都市をより真実なものたらしめようと願った、と。¹⁷

さらに、ソクラテスの思考は、多様な意見をもつ市民のあいだで対話がなされていく過程で、人々が共に語り、活動をおこなう「共通の世界」が開示されるのを助けるとアーレントは考える。「共通の世界」とは単に異なる主観的な見方の寄せ集めによって成り立つものではない。それは平等を基盤にする人々のやりとり、友人たちのあいだの対話において生まれてくるものである。

友情の政治的契機は、真実な対話において、友人各自が、他者の意見に内在する真理を理解することが可能になるという点にある。友人は、一個の人格たる彼の友人以上に、共通の世界が、一個の人格として永久に差異をもち平等たり得ぬ他者に対して、どのように、またいかに個別的な明瞭さで、現れるのか、ということ、よりよく理解できる立場にいる。こうした理解の仕方一つ、他の仲間の観点から世界を見ること ― はすぐれて政治的な類の洞察なのである。¹⁸

友人は対話の相手である他者以上に、その他者の臆見に内在する真理を理解することができる、すなわち、「共通の世界」がどのようにその他者に対して開示されるのか

を本人以上に理解できるということが強調されている。このことはアーレントが政治的な能力であるとみなす「他の仲間の観点から世界を見る」洞察力につながっている。このような意味で、ソクラテスにとって、「哲学者の政治的役割とは、市民が、友情の理解の基礎の上に、この種の共通世界 — そこではもはや支配が必要でなくなる世界 — を建設するのを助ける点にある」とアーレントは述べる。⁴⁹ このように、ソクラテスの思考は、「複数性」を破壊することなく、「助産術」である「問答法」により市民が「共通世界」を建設するのを助けるのである。

このように、哲学的思考がポリスの〈外〉での経験にもとづくことを前提とし、ポリスの〈外〉からポリスを支配しようとし、人間事象における「共通世界」との関係性を喪失するという意味で「複数性」を破壊する可能性をもつものに対して、ソクラテスにとってポリスの〈外〉は存在しない。「空間」ということから考えると、哲学的思考は、ヤスパースへの賛辞でアーレントが述べるように「時間的継起性」はもつが、本質的に「空間」の〈外〉で行われるため空間性に欠ける。これに対して、ソクラテスの思考は「共通世界」という「空間」を創造し、保持する思考である。

3) 単独性 (solitude) アーレントにとっての思考の問題は「単独性」(solitude)の問題である。思考活動とはソクラテス、プラトン以来、単独の状態で行われる自己と自己自身とのあいだの無言の対話である。ここでは、哲学的思考における「単独性」とソクラテスの思考における「単独性」の比較をしながら二つの違いをみていきたい。アーレントによると、「単独性」は、ソクラテス以前と以後では「哲学者のみの職業的特権および「習慣」(habitus)」と考えられており、ポリスによって「反政治的」(antipolitical)なものと考えられていた。「哲学と政治」では、哲学者の経験する「単独性」が宇宙全体と向きあう経験である「特異性」(singularity)の状態と不可分であることが示唆されている。この「特異性」において、「言語を奪われる驚き」である「哲学的衝撃」が人間に襲いかかる。「この衝撃において、特異性における人間 (man in the singular) は、いわばつかのまに (for one fleeting moment) 宇宙全体と直接に対峙するのであり、それはまた死の瞬間にのみ再び全宇宙と直面するのに似ている。」⁵⁰そしてこの「特異性」の状態において、哲学者は彼の真理、すなわち永遠なるものの省察を行う。哲学者が問うのは、無時間的な問いであり、われわれが「究極的な問い」と呼ぶ問い、例えば、「存在とは何か」、「人間とは何か」、「人生とはいかなる意味をもつか」、「死とは何か」等である。⁵¹

注意しなければならないのは、アーレントが哲学者が習慣とする「単独性」をそのまま「複数性」の破壊と考えているのではないという点である。彼女は、哲学者は最も根源的に「複数性」へと引き渡されると述べる。哲学者は人間の条件である「複数性」から逃れ、絶対的な「単独性」のうちへ逃避行をくだることがあるが、実際には、「哲学者こそ、他の誰よりもより根源的に、あらゆる人間に内在するこの複数

性へと引き渡されるのである。⁵²「全体主義の本性について」では、アーレントは「単独性」を一つの生き方、仕事をするための条件としている哲学者について語りながら次のように述べている。

偉大な形而上学的問い — 神、自由、(カントにおけるように) 不死性、あるいは人間と世界、存在と無、生と死の探究など — は、いつも単独であることのなかで、すなわちひとが独りで自分自身と一緒にいるとき、それゆえ潜在的にはすべての人びとと一緒にいるときに問われる。人間がさしあたり自分の個性性から逸らされているという事実そのものが、あらゆる個人によってさまざまな仕方で問われている問いを超越する無時間的な問いを問うことを彼に可能にするのである。⁵³

このように「単独性」において自己自身と一緒にいる状態というのは、「潜在的にはすべての人びとと一緒にいる」状態、最も根源的に「複数性」に引き渡されている状態なのである。

しかし、アーレントはこの哲学者の「単独性」には内在する危険があると指摘する。その危険を、彼女は「哲学者の職業的危険性」と呼ぶが、それは、「単独性」(solitude)が「見捨てられた孤独な状態」(loneliness / Verlassenheit)になる危険である。哲学者は「自分の自己を失い、誰とでも一緒にいることをやめて、文字通り誰からも見放される」lonelinessの状態に陥り、政治への不信、暴政への共感、人間の「複数性」にもとづく他の人々との関係性の忘却に陥る危険のなかにある。

単独であることの内在的な危険としての見捨てられた孤独な状態は、哲学者の職業的危険性であって、それがついであるが、哲学者が政治あるいは政治哲学に不信感をいだいている理由のひとつであるように思われる。彼らには、めったに明かさない最大の関心事 — 独りにされること、彼らの単独な状態が保障され、市民としての義務を遂行するなどのあらゆる妨げから解放されていること — があるだけでなく、この関心によって彼らがいきつくところは当然、市民の行為が期待されていないような暴政への共感である。単独であることの経験は、自分の自己と独りでいることなしには実現されないすべての関係性への並外れた洞察を彼らに与えてきた。しかし、それは同時に、おそらくもっと主要なものでさえある関係性、つまり単純に人間の複数性という事実から生ずる、人々と彼らが構成する領域とのあいだの関係性のことを忘れさせてしまったのである。⁵⁴

「単独性」に内在する loneliness に陥る危険は、アーレントの思想においては、全体主義の問題と密接に結びついている。彼女は全体主義的支配の本質が loneliness であると考え、loneliness は全体主義的統治の執行者、犠牲者を作り上げると主張する。そして loneliness は現代の大衆に見い出される「根をたたれた余計者の人間の境遇」につながっており、全体主義のテロルの地盤であると述べる。⁵⁵ マーガレット・カノヴァンは、すでに「哲学と政治」を書く以前から、アーレントが「哲学と全体主義のありうべきつながりについて考察していた」と指摘する。このつながりとは、彼女が『全体主義の起原』のエピローグで全体主義統治の構造全体に浸透していると説明する「論理的演繹の過程」(the process of logical deduction)であり、「事実と経験を考慮しないたんなる推論である論理性」(「全体主義の本性について」)である。カノヴァンも指摘するように、アーレントは決して哲学者と全体主義を支持する大衆とを同一視していたわけではない。しかし、哲学者が「単独性」から loneliness の状態に陥った時に、複数の人間に依拠している共通世界を犠牲にすることにより、共通世界における事実や経験を考慮なくなり、論理の罫にはまる傾向をもつことを「単独性の悪徳」(the vice of solitude)と呼び、その政治的危険性を指摘しているのである。⁵⁶ このように、アーレントの解釈では、哲学における「単独性」はそれ自体は根源的に「複数性」に引き渡されている状態であるのだが、そこには常に loneliness に陥る危険、「複数性」の破壊の危険があり、事実や経験を考慮せず、全体主義支配を特徴づける論理性の罫にはまってしまう危険が潜んでいると考えられている。

ではソクラテスにおける「単独性」(solitude)については、アーレントはどのように理解しているだろうか。ソクラテスにおける「単独性」に関しては時期によって理解の仕方が異なるように見える。「哲学と政治」(1954)では、「単独性」は政治的に有意であると言われるが、「市民的不服従」(1970)では、「単独性」は非政治的であると言われ、「哲学と政治」ではまだ明らかではなかった道徳と政治との区別が明らかになる。「思考と道徳的考察」(1971)、『精神の生活』(1973)では、「単独性」、すなわち思考は緊急事態においてのみ政治的役割をもちうると記されている。

「哲学と政治」の中で、アーレントは、言論(speech)のなかに思想(thought)を開示させることに重きをおくギリシア文化、つまり「言葉」を媒介にする言論と思想の一致(identity)を中心的な特徴とするギリシア文化に、ソクラテスが「単独性」(自己と自己自身との対話)が思想の根本条件であることを付け加えたことに注目している。

この関連では、「単独性」の政治的有意性について、ソクラテスの発見があった。すなわち、「単独性」は、ソクラテス以前と以後を通じて、哲学者のみの職業的特権および「習慣」(habitus)と考えられており、またそれゆえに

ポリスではおのずと反政治的であると考えられていた。しかし、ソクラテスは逆に、「単独性」こそ、ポリスがうまく機能するための必要条件であると考えた。よりよくポリスの生活を保障するものは、法および処罰の恐れによって強制化される行動の諸規則であるというよりも、「単独性」であると見なされたのである。⁵⁷

「ソクラテスの発見」とは、「単独性」こそがポリスがうまく機能するための必要条件、すなわち政治的空間の成立の必要条件であるということである。単に異なる視点をもつ複数の人々が集まり、言論を通して意見を主張しあえば、それでポリスが成立するのかといったらそうではなく、人々が自己自身と対話することなしには政治的空間は成立しないということをソクラテスは発見した。アーレントは「ソクラテスは良心を発見したが、その名称をいまだもたなかった」⁵⁸と述べているが、すでに「哲学と政治」で「単独性」が「良心」と結びつくことを示唆している。

ソクラテスが考えたのは、言い換えると、「自己自身と共に生きる術を知っている者のみが、他の人々と共に生きるのにも適している」ということである。⁵⁹ここで「自己」とは「私が離反できない唯一の人格、また私が堅く結ばれている唯一の人格」である。例えば、アーレントは次のように述べている。「誰も目撃していない状況でも、殺してはならない理由は、あなたが殺人者と一緒にいたいとは絶対に思わないからだろうからである。殺人を犯すことで、あなたは、自分の生きている限り、殺人者との交わりにあなた自身を委ねることになってしまう。」⁶⁰

全体主義との関連では、「全体主義的大衆組織との経験を有しているわれわれは、それらの全体主義的組織の主要な狙いが、非人間的な独房監禁を別とすれば、人間実存の単独性のすべての可能性を根こそぎ除去する点にあったことを知っている。」と述べ、「単独性」、自己自身との対話が保証されなければ「良心」を保持することができないと主張する。「この自己自身との対話を現実化していない人、すなわち、あらゆる形態の思考に要請される単独性を欠いている人は誰でも、みずからの良心を損なわれないうまに保持しておくことは不可能である。」⁶¹

また「単独性」とは、自己自身に内在する「複数性」との対話の経験である。「単独性」が示しているのは他者から分離されている独りの状態ではなく、自己自身のうちに人間の条件である「複数性」が内在しているということである。「人々はすべての地上の存在者と同様に、複数性において存在しているだけでなく、各人自身のなかにもこの複数性を示す特徴を有している。」とアーレントは書いている。⁶²このように「哲学と政治」では、「単独性」がポリス成立の必要条件であるという意味で、「単独性」が政治的に有意であるということを示唆している。

1970年に *The New Yorker* に掲載されたテキスト「市民的不服従」では、アーレン

トは「哲学と政治」と同じく、ソクラテスが自己自身との交流（「単独性」）が、仲間との交流に或る種の規則を与えていることを発見した哲学者だと述べている。この規則をアーレントは「良心の規則」（the rules of conscience）と呼び、それらが「いかなる行為も超えてはならない限界を設定する」という意味で「否定的」な性質をもつことを新しく付け加えている。「それら（良心の規則）は何々をすべしというのではなく、何々をするべからずという。それらは行為の原理を詳細に説明するのではなく、いかなる行為も超えてはならない限界を設定する（lay down boundaries no act should transgress）。たとえば、悪を行ってはならない、というのはもし悪を行えばあなたは悪を行った者と一緒に暮らさなければならないからである、とその規則はいうのである。」⁶³

そして「哲学と政治」でまだ明らかでなかったこと、すなわち「良心」とは個人の自己への関心にもとづくものであることが明らかにされる。「哲学と政治」で政治的に有意味であるとされていた「単独性」は、このテキストでは、非政治的であるとされ、共同体への関心にもとづくものではないとされる。この「哲学と政治」と「市民的不服従」のあいだの差異は、アーレントの思考の矛盾を表すというよりは、おそらくアーレントが政治について考える過程で、「人間が思考する」ことは決して自明のことではないということ、そして共同体の側から見たら「非政治的である」ということが無視できない点として浮かび上がってきたことを表す。

「市民的不服従」でのソクラテス理解を特徴づけるのは、アーレントがソクラテスの教えの妥当性（validity）を問題化していることである。彼女は、自分自身との交流が仲間との交流の規則を定めるということは、思考する人間のあいだでのみ自明とされ、妥当であると述べる。

ソクラテスの命題が妥当であるかどうか（The validity of Socratic propositions）は、それを言明する人と、語られる人とがどのような人であるかにかかっている。人間が考える存在であるかぎりにおいて、それら（ソクラテスの命題）は人間にとっての自明の真理である。思考しない人、自分自身と交流しない人にとっては、それらは自明ではないし、それを証明することもできないそのような人々—それが「群衆」（multitude）であるが、一は、プラトンによるならば、報酬と処罰を伴った神話的な来世を信じることによって始めて自分自身にしかるべき関心をもつことができるのである。⁶⁴

言い換えると、ソクラテスが発見した「良心の規則」（「それとともに暮らすことができないようなことをしないように注意せよ」（"Beware of doing something that you will not be able to live with"）⁶⁵）は人間が「自己への関心」（interest in the self）を持っ

ていることを前提とする。アーレントはこのような自己への関心は決して自明のことではないと言う。「人間が思考すること — 自分自身と交流すること — ができるのはわかるとしても、一文の得にもならないこの営みに、はたしてどれだけの人が携わるものなのかわからない。」⁶⁶

「市民的不服従」において「良心」と呼ばれる「単独性」は、はっきりと「非政治的」(unpolitical) であると言われる。良心は個人の自己とその誠実さとのために震えおののくが、世界にたいして関心をもたない。「良心は悪がなされている世界や、その悪が世界の将来の進路にたいしてもつことになる結果にはあまり関心がない」。⁶⁷ アーレントは、アテナイのソクラテスとコンコルドのソローの二人のケースを「市民の法に対する道徳的関係」(the citizen's moral relation to the law) という観点から考察しているが、両方のケースとも良心が個人の自己への関心にもとづくことを表している。ソクラテスは、「自分自身との約束」のために、つまり自分と話をしてきた市民とともに自分自身にたいして、逃亡せずに死ななければならなかったと説明される。さらにアーレントは良心は主観的であると言う。「良心の助言は非政治的であるばかりでなく、つねに純粹に主観的な言明として表出される。ソクラテスが「悪を行うよりも悪を蒙るほうがよい」と述べたとき、彼は明らかに自分にとっては (for him) その方がよいといったのである」。⁶⁸ 悪が行われることによって共同体全体が侵害されるという政治的な関心がここで重要なのではない。

「市民的不服従」でアーレントは、ソクラテスをソローと並列させて検討することにより、「哲学と政治」ではまだ明らかでなかったこと、すなわち良心が個人の「自己の関心」にもとづくものであり、良心自体は「非政治的」で、共同体に対しての関心にもとづくものではないことを明らかにする。⁶⁹ そしてそれが、古くからある道徳性と政治のあいだのありうべき対立(「善い人間」(the good man) と「善い市民」(the good citizen) のあいだの対立、個人の自己と共同体の成員とのあいだの対立) に結びついていることを示唆している。⁷⁰ ソクラテスの「単独性」は前者の側と結びつく。しかし、アーレントは良心が政治的に意味をもつ可能性を否定しているわけではないことを確認しておきたい。彼女は、いかなる宗教的制度との関わりも主張しない兵役忌避者の数が増加している執筆当時の状況に言及しながら、「この種の良心的兵役忌避者でも、多くの良心が偶然軌を一にして、広場 (market place) に参集して自分たちの声を公けの場で聞いてもらおうと決意すれば、政治的に重要な意味をもつようになりうることは明らかである」。⁷¹ と述べている。このようなことが起これば、「良心に従って決意されたこと」が、広場において「公衆の意見の一部」になり、市民的不服従者の集団となりうる。「良心」の声が公けの声になり、政治的な意味をもちうるのである。このような意味で、ソクラテスの唱える「良心の規則」は、そこにとどまる限りはまだ非政治的であるが、政治的になりうる可能性を潜在的にもつと考えるこ

とができる。

「思考と道徳的考察」(1971)、『精神の生活』(1973)は、アイヒマン事件によって触発されて書かれたものであり、アイヒマンの悪行と思考の欠落のつながりについて考察し、いかに思考活動が悪行をしないように人間を仕向けることができるかという問題を扱っている。ソクラテスの思考における「単独性」、すなわち「一者における二者」は、他のテキストと同様、自己と自己自身の対話としてとらえられ、『ゴルギアス』にでてくるソクラテスの二つの主張、「悪事をするよりは、される方がまだ」(『ゴルギアス』474b, 483a, b)と「私のリュラ琴や私の指揮する合唱隊が、調子が合わないで不協な音を出すとか、また世の大多数の人たちが私に同意しないで反対するとしても、そのほうが、一者でありながら (*being one*)、私が私自身と不調和であったり、自分に矛盾したことを言うよりもまだましなのだ」(『ゴルギアス』482c)をとりあげ考察している。

第一の発言についてアーレントが行った解釈は、「市民的不服従」での議論とほぼ同じ流れのうちにある。アーレントは「数千年間にわたって使用され誤用された後」に「安っぽい道徳」に見えてしまうこの発言が、主観的なものであり、ソクラテスが語っている立場は自分自身よりも共同体のことに関心をもつ「市民の立場」ではなく、「思考に身を捧げた人間」の立場であると論じている。そしてこの発言には前提があり、その前提とは、「もしきみが私と同様に智慧と哲学を愛し……」という前提、「もし吟味するとはどういうことかをきみがわかっていれば……」という前提、つまり、自分自身との交流である思考経験がどういうことかわかっているという前提であると示唆している。⁷²

第二の発言に関しては、アーレントは第一の発言の必要条件であると述べ、第一の発言も逆説的な (*paradoxical*) 響きをもっていただろうが、第二の発言も大変逆説的であると言う。「一者であるのだから、それゆえ (*therefore*) 自分自身と不調和であるわけにはいかないのだとソクラテスは言う。しかし、AはAであるというように、本当の意味で絶対的に一者 (*truly and absolutely One*) であって自己同一的なものは、そもそも自分と調和しているとか調和してないとかいうことがありえないのである。和音を作るには少なくとも二つの音がなければならない。」このようにアーレントはソクラテス的な意味での「一者である」(*being one*) ことにおけるパラドックスを指摘し、このパラドックスが示しているのは、一者の中にある差異であると述べる。私が現象界において他者にその姿を見られるときには、私という人間は一人の人物である、すなわち「一者である」が、私自身に対して存在するときには私はたんに一者ではない、「私の一者であることの中に差異が持ち込まれている」(*A difference is inserted into my Oneness*)。第二の発言の解釈でアーレントがとくに強調しているのは、この一者の中にある差異であり、これを彼女は自我 (*ego*) における「根源的

な二者性」(original duality)、あるいは「根源的な分裂」(original split)と呼んでいる。この私自身の中にある「根源的な二者性」があるからこそ私は問う者であると同時に答える者にもなり、真の思考活動が可能となる。また、この「根源的な二者性」がなければ、第二のソクラテスの発言はまったく意味をなさないのである。ここで重要なのは、この「二者性」あるいは差異性は、「多様な事物の中での人間の住まいとして与えられている現象界」の特徴であり、ソクラテス的な「一者のなかの二者」に本質的に内在している「二者性」は、私たちの住む「地球上の法である無限の複数性」(the infinite plurality which is the law of the earth)を指し示しているという点である。アーレントは、このような意味で、ソクラテス的な「一者のなかの二者」は「現象界とその中で行われる精神活動の隙間」を埋め、「思考の孤独を癒す」(heal the solitariness of thought)可能性をもつと考える。⁷³

ソクラテス的な「一者のなかの二者」の二者性が意味するのは、「もし思考したいのであれば対話を行う二人がいい関係になって、パートナー同士が友人であるように配慮せよ」ということである。言い換えると、自分自身とのあいだの同意が重要であるということである。アーレントは、『大ヒippiアス』に描かれているソクラテス像に言及し、ソクラテスには、家で彼を待ち受ける「鼻持ちならない連れ」がいると言う。それは彼自身であり、彼は帰宅すると一人でいながらこの連れ、つまり「彼自身とともに」いる。そしてこの連れと「なんらかの形で同意して折り合いをつけなければならない」のである。⁷⁴ ひとりになり自分自身との対話をおこなうという「単独性」の状態において、自分自身と同意すること、折り合いをつけることの重要性がここで強調されている。

良心に関しては、「思考と道徳的考察」、『精神の生活』では、思考活動の「道徳的副産物」であると考えられている。しかし、ここでの良心が意味するのは、「多数派によって承認され社会によって同意されるような通常の規則」にしたがって道徳的な事柄を決定するというのではなく、自らの行動と発言について考えなければならない時がきた時に、自分自身と友人となって仲良く、調和よく生きていくことができるかどうか、スピノザの言葉では「自己の内に安らぐ」(*acquiescentia in seipso*)ことができるかどうかを考えることにより、自分のとるべき行動や言動についての決定を行うということである。良心とは「家に帰ったときに自分を待っている連れのことを想定すること (anticipation)」である。⁷⁵ このようにアーレントの思索において「良心」という言葉の意味は社会や習慣によって固定化されている道徳律を守ることからかけ離れている。それは「単独性」における思考活動において、自分自身と友人となって調和よく生きていくことができるかどうか、「自己の内に安らぐ」ことができるかどうかということを基準に、自分の行動について自分自身と対話しながら判断していくことである。

このような意味で、アーレントは、自己自身との対話、すなわちソクラテス的な「一者の中の二者」における思考活動は政治的な意味をもちうる、言い換えると、思考と世界のあいだの隙間を埋める可能性をもつと考える。しかし常にそうであるというわけではない。彼女は、思考そのものは社会にとってあまり役に立つものではなく、「世に受入れられている行動規則」を解体してしまうと言う。思考が政治的な意味を持ちうるのは「政治的緊急事態」、つまり「だれもが他の人の行動や信条に思考することもなく追従しているような場合」に限られる。このような緊急事態において「思考する人は隠れていることができず引きずり出される。追従という形での参加への拒否ということが人の目を引くことになり、それによって一種の[政治的]活動をしていることになるからである。」⁷⁶ アーレントは、「そのような緊急事態において、思考が浄めになるという要素は意味あいとしては政治的」であると記しているが、「思考が浄めになる」とは、ソクラテスの「助産術」の比喩の説明にあるように思考が吟味されていない臆見を破壊し、「判断力」を解放するということである。ここでアーレントは短くではあるが、「判断力」の政治的意義に言及している。「判断力」は思考によって解放されるものであるが、それは、緊急事態において、破滅 (catastrophes) を防ぐ可能性をもつということが指摘される。思考が不可視のものを扱い、目の前にないものとの関係を表現しようとするのに対して、判断力は個別なもの (particulars) を扱い、それらを「一般的規則に包摂することなくして判断できる能力」であり、「これは間違っている」とか「これは美しい」とか言える能力である。アーレントは、判断力は、思考が現実化されることにより現わした姿、「思考の風」が現象界に現わした姿であると言い、判断力が「人間の精神的能力の中でもっとも政治的」であると主張する。⁷⁷ ここでアーレントが述べていることは、全体主義支配の運動との関連で理解することができるだろう。全体主義の自動的な過程に多くの人々が巻き込まれている時に、自己と自己自身との対話である思考活動は、人間の判断力を解放することにより、破滅へと突き進む過程にはまり込むのを防ぐ可能性をもつと考えることができる。⁷⁸

哲学者における「単独性」とソクラテスにおける「単独性」について見てきたが、「空間」という観点に戻って見てみると、哲学者における「単独性」には、人間の「複数性」にもとづく「空間」を破壊してまう危険が潜んでいると考えられる。それに対してソクラテスにおける「単独性」(自己と自己自身との対話)は、全体主義の運動のような、人と人とのあいだの「空間」を破壊する自動的な過程に多数の人びとが巻き込まれていくような緊急事態において、その過程そのものを中断する可能性をもつとすることができる。その意味でソクラテスにおける「単独性」は「空間」を保持していく可能性をもつと考えられる。

むすび

アーレントの思索の中心に「思考とリアリティの分離の窮状」を克服する思考の探究があるが、そのような思考の可能性をアーレントは「空間」を創造し、保持する思考のうちに見出そうとした。ヤスパースへの賛辞からもうかがえるように、アーレントは、思考することが「空間を創造する」ことであるという考えをヤスパースから受け継ぎ、彼女自身の思想において発展させようとしたのである。

アーレントにおける「空間」とは人と人とのあいだに生まれる「政治的なもの」、あるいは「自由」の現われる空間であり、彼女の思想において、「空間」は思考と行為、あるいは哲学と政治という互いに対立するもののはざまから生じる。アーレントはそのような「空間」を創造し、保持する思考の可能性をソクラテスという人物を通して追求した。彼女の描くソクラテスを特徴づけるのは、まず彼が伝統的な哲学的思考とは異なる思考の方法をもつ人物であるという点である。彼は「常に人々のあいだにあり、人々の集まる広場をおそれず、市民の中の市民であった思想家」であり、都市の広場の中を動き回り、多くの異なる個人に取り囲まれ、その人々の臆見のただ中にいた。ソクラテスはそこで「助産術」に喩えられる対話を通して、市民たちが「共通世界」を建設するのを助ける。そのようなソクラテス像が表しているのは、人と人とのあいだに「空間」を創出していく身体性である。ソクラテスの身体は都市という人間事象に住む身体であり、その身体自体が思考の場となっている。人と人とのあいだに在る身体にもとづくソクラテスの思考は「空間」を創造していく思考である。また、アーレントはソクラテスの思考の方法だけでなく、彼の教えである「自己と自己自身との対話」の重要性にも注目した。それは「自己と自己自身との対話」が、全体主義の自動的過程に見られるような人と人とのあいだに存在する「空間」を破壊していく運動を中断し、「空間」を保持する可能性を示すことに関わっている。この「自己と自己自身との対話」、あるいは「単独性」(solitude)のもつ政治的意義について、彼女は初期の「哲学と政治」から晩年の『精神の生活』まで考え続けた。

このようにアーレントはソクラテスという人物をモデルとして思索を進めることにより、彼の思考方法や教えに示されている「空間」を創造し、保持する思考の可能性がどのようなものであるかを考察し続けたと言えるだろう。ソクラテスは、アーレントの著作のうちに、「思考への情熱」と「行為への情熱」という矛盾する二つの情熱を自分の中で統一した人物として実際に存在し、彼女の思想の核心にある哲学と政治のあいだ、思考と行為のあいだに存在する矛盾を引き受け、彼女が創造的思考をするのを助けてきたと言うことができる。彼は「助産婦」としてアテネの広場の中で出会う人々だけでなく、アーレントが思考を産み出すのも助けたのである。

注

※引用させていただいた訳文は部分的に変更したことがある。

- ¹ ハンナ・アーレント『過去と未来の間』引田隆也、齋藤純一訳（みすず書房、1994）、30頁。（Hannah Arendt, *Between Past and Future*, New York: Penguin, 1968, p. 25）
- ² ジェローム・コーン「編者序文」齋藤純一訳、『アーレント政治思想集成1』（みすず書房、2002）、ix-x頁。（Jerome Kohn, "Introduction" in Hannah Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*, New York: Harcourt Brace & Co., 1994, p. xi）
- ³ ハンナ・アーレント「何が残った？母語が残った」--ギンター・ガウスとの対話」矢野久美子訳、『アーレント政治思想集成1』、2-3頁。（Hannah Arendt, "What Remains? The Language Remains: A Conversation with Günter Gaus" in *Essays in Understanding 1930-1954*, p. 2）
- ⁴ ハンナ・アーレント「哲学と政治」千葉真訳、『現代思想』1997年7月号、vol. 25-8、88-110頁。（Hannah Arendt, "Philosophy and Politics," *Social Research* Vol. 57, No.1, Spring 1990, pp. 73-103）
- ⁵ ハンナ・アーレント『人間の条件』志水速雄訳（筑摩書房、1994）、25-37頁。（Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1958, pp. 12-21）
- ⁶ 前出『過去と未来の間』、5-6頁。（pp. 6-7）
- ⁷ 『人間の条件』では、ダイモンは、「生涯を通じてすべての人に随伴する守護神」であり、「いつも肩ごしにのぞいているため、自分自身よりも自分が出会う人すべての方がそれを容易に認められる」と述べられている。前出『人間の条件』、292頁。（pp. 179-180）
- ⁸ ハンナ・アーレント「カール・ヤスパース——賞賛の辞」、『暗い時代の人々』阿部齊訳（河出書房新社、1995）、93頁。（Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, New York: Harcourt Brace & Company, 1968, p. 73）
- ⁹ 同書、93-94頁。（pp. 73-74）
- ¹⁰ 同書、101頁。（pp. 79-80）
- ¹¹ 同書、100頁。（p. 79）
- ¹² 同書、99-100頁。（pp. 78-79）
- ¹³ 同書、100頁。（p. 79）
- ¹⁴ 同書、102頁。（p. 80）
- ¹⁵ 同書、100頁。（p. 79）
- ¹⁶ 「現われの空間」に関しては、前出『人間の条件』「言論と活動における行為者の暴露」「権力と現われの空間」、286-294、321-332頁（pp. 175-181, 199-207）参照。また「現われの空間」の政治性、世界性、演劇性、潜在性に関しては、拙論「思考と空間——ハンナ・アーレント（1）」『言語文化論集』2004年、65号、171-183頁参照。
- ¹⁷ ハンナ・アーレント『政治とは何か』佐藤和夫訳（岩波書店、2004）、30頁。（Hannah Arendt, *Was ist Politik?* München: Piper, 1993, p. 39）
- ¹⁸ 同書、31頁。（pp. 40-41）
- ¹⁹ 同書、35頁。（p. 45）
- ²⁰ 同書、36頁。（p. 46）
- ²¹ 同書、41頁。（pp. 51-52）

- ²² 同書、83 - 84 頁。(pp. 98-99)
- ²³ ハンナ・アーレント『全体主義の起原 3』大久保和郎、大島かおり訳 (みすず書房、1974)、308 頁。(Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt Brace & Company, 1973, p.466)
- ²⁴ 同書、280 - 281 頁。(Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München: Piper, 1986, pp. 713-714)
- ²⁵ 同書、301 頁。(The *Origins of Totalitarianism*, p.460)
- ²⁶ ハンナ・アーレント『精神の生活上』佐藤和夫訳 (岩波書店、1994)、193 - 194 頁。(Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, New York: Harcourt Brace & Company, 1978, pp. 167-168)
- ²⁷ 同書、201 頁。(p. 173)
- ²⁸ ジル・ドゥルーズ、フェリックス・ガタリ『哲学とは何か』財津理訳 (河出書房新社、1997)、94 頁。(Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit, 1991, p. 63) ドゥルーズとガタリは「概念的人物」について次のようにも記している。「概念的人物は、著者の内在平面を記述する諸運動を遂行し、著者の諸概念の創造そのもののなかに介入する。したがって、概念的人物が「反感をそそる」場合でさえ、やはり、その人物は、当該の哲学者によって描かれる平面と、彼によって創造される諸概念とに完全に属しているのである。」同書、92 - 93 頁。(p. 62) 「哲学者の概念的人物たち (プラトンの「ソクラテス」、ニーチェの「ディオニュソス」、クサヌスの「白痴」) が、それらの歴史的、もしくは神話、あるいはまた普通の人物像とは異なるものへと生成するとき、同時に哲学者が、おのれのひとりあるいは複数の概念的人物へと生成するということは、まさにその哲学者の運命である。概念的人物は、生成である、あるいは、ひとつの哲学の主体 - 哲学者なるものとしての価値をもつ主体 - である。」同書、93 - 94 頁。(pp. 62-63)
- ²⁹ ウルズラ・ルツ「編者の評註」、前出『政治とは何か』、140 頁。(p. 165)
- ³⁰ 同書、140 頁。(p. 166)
- ³¹ 前出『精神の生活上』、202 - 203 頁。(p. 175)
- ³² 同書、201 頁。(p. 174)
- ³³ 同書、198 - 201 頁。(pp. 171-173)
- ³⁴ 同書、202 - 203 頁。(pp. 174-175)
- ³⁵ 同書、206 - 208 頁。(pp. 178-179)
- ³⁶ 同書、206 頁。(p. 178)
- ³⁷ 前出「哲学と政治」、102 - 103 頁。(pp. 93-94)
- ³⁸ 同書、103 - 105 頁。(pp. 94-96)
- ³⁹ 同書、105 - 108 頁。(pp. 96-100)
- ⁴⁰ 同書、108 頁。(p. 101)
- ⁴¹ 同書、108 頁。(p. 101)
- ⁴² 同書、101 頁。(p. 91)
- ⁴³ 同書、91 頁。(p. 77) 「哲学と政治」の冒頭で説明されているように、ソクラテスは第一に、ポリスによって有罪判決を下され、死に処せられた「哲学者」であり、「ソクラテス事件」がプラトンがポリスに対しての信頼を失うきっかけとなり、さらには哲学と政治の対立の発端となるとアーレントは考える。「われわれの政治思想の伝統が開始されたのは、まさにソクラテ

スの刑死が、ポリス（都市国家）の政治についてプラトンを絶望させ、同時にソクラテスの基本的教説のいくつかに懐疑を抱かせた時であった。ソクラテスが裁判官たちを説得して、彼の無実と彼の功績 — アテナイの市民のなかで善良な人々、若者たちには自明なことであったが — を明らかにすることができなかつた事実は、「説得」(persuasion) の妥当性についてプラトんに懐疑の念を抱かせてしまったのである。……ソクラテス自身の「臆見」がアテナイ人の無責任な意見の遡上に載せられ、結果的に多数派に投票数で牛耳られてしまう情景は、プラトンをして意見を軽蔑せしめ、絶対的規準への憧憬を喚起せしめた。」 同書、88 - 89 頁。(pp. 73-74)

⁴¹ 同書、93 頁。(p. 81)

⁴⁵ 同書、94 頁。(p. 81)

⁴⁶ 同書、94 頁。(p. 81)

⁴⁷ 同書、94 頁。(p. 81)

⁴⁸ 同書、96 頁。(p. 83-84) アーレントは、この友人たちのあいだの対話は『ニコマコス倫理学』に記されているアリストテレスの友情の理論（正義ではなく、友情こそが共同体を結びつける紐帯であるという考え方）へと発展していくと指摘している。

⁴⁹ 同書、96 頁。(p. 84)

⁵⁰ 同書、107 頁。(p. 100)

⁵¹ 同書、106 頁。(p. 98)

⁵² 同書、97 - 98 頁。(p. 86)

⁵³ ハンナ・アーレント「全体主義の本姓について — 理解のための試論」矢野久美子訳、『アーレント政治思想集成 2』（みすず書房、2002）、187 頁。(Hannah Arendt, "On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding" in *Essays in Understanding 1930-1954*, p. 359)

⁵⁴ 同書、188 頁。(pp. 359-360)

⁵⁵ アーレントは、「根をたたれた余計者の人間の境遇」は産業革命以来生じた現象で、帝国主義の興隆や現代社会における社会的伝統の喪失により明らかになってきたと説明する。「根をたたれた」とは、「他の人々によって認められ保障された席をこの世界に持っていない」ことを意味し、「余計者」とは「全然この世界に属していない」を意味するという。そして「根をたたれていること」は「余計者であること」の予備条件であると考え。さらに loneliness が人間の生活の根源にかかわること、つまり、不確実な自分自身の感覚的知覚のうちに閉じ込められ、「物質的感覚的な所与の世界」におけるリアリティの感覚、そして世界における感覚的経験への信頼を失うことであることが指摘されている。loneliness とは「複数性」、「共通感覚」にもとづくリアリティの喪失であり、すべての人からのみでなく、すべてのものから見捨てられているという経験なのである。前出『全体主義の起原 3』、320 頁。(pp. 475-476)

⁵⁶ マーガレット・カノヴァン『アレント政治思想の再解釈』寺島俊穂・伊藤洋典訳（未来社、2004）、333 - 335 頁。(Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 261-262)

⁵⁷ 前出「哲学と政治」、100 頁。(p. 89)

⁵⁸ 同書、98 頁。(p. 87)

⁵⁹ 同書、98 頁。(pp. 86-87)

⁶⁰ 同書、98 頁。(p. 87)

⁶¹ 同書、100 頁。(p. 90)

⁶² 同書、99頁。(p. 88)

⁶³ ハンナ・アーレント「市民的不服従」『暴力について』山田正行訳(みすず書房、2000)、58頁。(Hannah Arendt, "Civil Disobedience" in *Crises of the Republic*, New York: Harcourt Brace & Company, 1972, p. 63)

⁶⁴ 同書、58頁。(pp. 63-64)

⁶⁵ 同書、59頁。(p. 64)

⁶⁶ 同書、59頁。(p. 65)

⁶⁷ 同書、55頁。(p. 60)

⁶⁸ 同書、57頁。(p. 62)

⁶⁹ ソローは、奴隷制を許す政府に人頭税を払うことを拒否したため、一夜を獄中ですごした人物である。アーレントは、彼は法そのものが不正義であることに抗議したのだが、その行動は「法にたいする市民の道徳的關係」という根拠ではなく、「個人の良心と良心の道徳的責務」という根拠にもとづいてなされたと理解する。アーレントはソローのテキスト「市民的不服従の義務について」から次のような言葉を引用している。「人は、当然のことながら、何らかの悪を、たとえ最もひどい悪でも、根絶することに貢献する義務があるわけではない。他に取組まなければならないことがあるかもしれないからである。しかし、少なくとも悪と縁を切る義務 (his duty, at least, to wash his hands of it) はあるのであって、悪についてそれ以上思いをめぐらすことがないにしても、実際の面でそれを支持することにならないようにする義務がある。」同書、54 - 55頁。(pp. 59-60)

⁷⁰ 同書、56頁。(pp. 61-62)

⁷¹ 同書、62頁。(pp. 67-68)

⁷² 前出『精神の生活上』、210 - 212頁。(pp. 181-183)

⁷³ 同書、212 - 217頁。(pp. 183-187)

⁷⁴ 同書、218 - 219頁。(p. 188)

⁷⁵ 同書、222 - 223頁。(p. 191)

⁷⁶ 同書、223 - 224頁。(p. 192)

⁷⁷ 同書、224頁。(pp. 192-193)

⁷⁸ アーレントは、「独裁制のもとでの個人の責任」という1964年に行われた講演の中で、ナチスに協力することを拒否した人々について次のように語っている。「大多数の者から責任感がないと言われた非協力者たちは、自分で判断できる唯一の人びとでした。そして彼等がそうできたのは、よりよい価値体系をもっていたからでも、正邪の古い規準が彼等の精神と良心にまだしっかり植えつけられていたからでもなくて、彼等の良心がいわば自動的な形で一個々の問題が起きたときにそれに適用する後天的ないし先天的な一組のルールをわれわれがもっているかのように一働くのではないからだ、と私はいいたいのです。……彼等の規準は、違ったものだと私は思います。彼等は、ある行為をしてしまった後でもなおどの程度なら心安らかに生きることができるのかを自らに問いました。……この種の判断活動に必要な前提条件は、高度に発達した知性や道徳上の洗練ではなく、ただ、自覚的に自己自身とともに生きるという習慣、すなわちソクラテスとプラトン以来われわれが通常、思考活動と呼んでいるあの自己と自己自身とのあいだの無言の対話をつねにしているという習慣なのです。……ヒトラー支配の時代の、礼儀のある社会の全面的な道徳的崩壊は、そのような状況のなかで信頼できる人びとは価値を大事にし道徳規範や規準をしっかりと持っている人びとではないということをわれわれに教えています。……はるかに信頼できる人びとは、疑う者、懐疑主義者でしょう。とい

うのは、懐疑主義が善であるとか懐疑が健全だからというのではなく、[そのような人びと]は、[物事を吟味して決心することに]慣れているからです。最善の人は、何が起ころうともわれわれが生きているかぎり、われわれは自分自身とともに生きる運命にあると知っている人びとでしょう。」エリザベス・ヤング＝ブルーエル『ハンナ・アーレント伝』荒川幾男、原一子、本間直子、宮内寿子訳（晶文社、1999）、501頁。Hannah Arendt, "Personal Responsibility Under Dictatorship" in *Responsibility and Judgment*, New York: Schocken Books, 2003, pp. 44-45.