

## 『全体主義の起源』とアレント政治思想の課題

森分 大輔 \*

多くの人はこうした状況に順応した。すなわち、彼らは真理あるいはそのとき真理と見なしていたものに固執し、多かれ少なかれ苦悩しつつもその伝達可能性を放棄したのである。カフカが真に天才であるのは、彼が伝達可能性に固執するために真理を犠牲にするというまったく新しいことを試みた点にある。

(ヴァルター・ベンヤミン)

### I . 問題の所在

大陸から大量に押し寄せた亡命者の一人に過ぎなかったハンナ・アレントの名声をアメリカで一躍高めた『全体主義の起源』は、その内容と構成とにおいて様々に解釈可能な作品であった。「反ユダヤ主義」「帝国主義」「全体主義」の三部構成は、表題の諸要素の連関を歴史的必然性の下に描き出すことはなく、個々に論ずる体裁をとっている。その結果、はたしてそれが歴史書なのかという疑問を読者に抱かせるのである。

しかし、このような疑問はアレントには無縁であった。なぜならアレントは、『全体主義の起源』において取り上げられているこれらの要素がヨーロッパの歴史において全体主義体制を必然的に生じさせたと論証するつもりがないからである。彼女にとって歴史記述とは、諸要素の論理的連関を示すものではなく、過去の意味を求めるものである。したがって過去のある時点で登場した全体主義体制の意味を理解することこそが重要であり、その意味が解釈者の思考において「結晶化 (crystallization)<sup>(1)</sup>」することこそが求められるのである。そして、アレントにとっては先の三要素がそれに欠かせなかったにすぎないのである。

\* 本学 COE リサーチ・フェロー

このような態度が彼女の歴史認識の特異性<sup>(2)</sup>だけでなく、全体主義体制の成立に関する彼女の独自の認識を示していることは否めない。しかし、このような彼女の歴史認識がどのように全体主義分析に影響を与えているのかを本稿で問う予定はない。ただし、彼女がこのような歴史認識を抱くようになった理由の一つを結果的に示すことにはなるであろう。なぜなら、彼女の全体主義分析において、全体主義的歴史認識がどのようなものであったのかを理解することが欠かせないからである。

このようなアレントの全体主義成立に関する独自の理解を形作るのにきわめて重要な役割を果たしたのは彼女の哲学的認識であった。次節でも示されているように、アレントの思想的素養はヨーロッパ哲学にこそ求められるからである。ただし、この点に関しても既に別稿で触れている。<sup>(3)</sup>したがって本稿では、あくまでも彼女が全体主義体制を理解する際に直接に用いた概念がどのようなものであるのかについての検討を行うことに留めるだろう。それこそが彼女の思想的課題と全体主義研究とをつなぐ鍵に他ならないからである。

このような観点から本稿は、アレントが全体主義を描き出すときに用いた概念がどのようなものであり、そしてそれがどのような体制を描くのかを検討する。その検討において取り上げられるのは主として次の三点となる。第一に、アレント政治思想における彼女の全体主義批判の意味、第二に、全体主義体制を描き出すときに彼女が用いたイデオロギー及びテロルの概念への検討、第三に、全体主義がもたらした伝統破壊、とりわけ自然権概念の否定に関するアレントの認識が、それである。これらの検討を通じて、アレントの政治思想的課題と全体主義認識との関連が明らかとなるであろう。

## II. アレント政治思想と全体主義体制

全体主義体制との対決はアレントの政治思想の出発点を形成している。ハイデガーやヤスパースという 20 世紀を代表する哲学者に指導されて、比較的順調なキャリアを積んでいた彼女が、政治に関心を向けたのは一九三三年のライヒスターグの焼き打ちを経験したからである。<sup>(4)</sup>アレントはその後、この問題の本質を全体主義体制下の絶滅収容所<sup>(5)</sup>に関連させて理解するようになっていく。一九四三年に知ったこの事実をアレントは、彼女の政治的関心の中心においたのであった。

とりわけアレントは絶滅収容所の成立に対して、「このようなことは起きてはならなかった」<sup>(6)</sup>という意識をもっていた。そして、その意識の集大成として『全体主義

の起源』を上梓した。同書は、「それ（全体主義—引用者註）を破壊するために」<sup>(7)</sup>の記述されたのである。

このようなアレントの関心が持続していたことを我々は後の彼女の作品から読みとることができる。彼女は全体主義を克服し、その影響を排した新しい政治秩序の構想を模索したのである。このことは例えば、『全体主義の起源』の第一版においてアメリカ、フランスという二つの政治体の設立に論及していることから明らかであろう。<sup>(8)</sup>そして、この点を全面的に論じた『革命論』で、アメリカにおける「時代の新秩序」の形成を彼女が共感的に論じていることはよく知られている。この「時代の新秩序」は、その後も彼女のテーマであり続けた。晩年の哲学的著作である『意思』の最後部分においてそれが論及されていることにそれは示されている。すなわち、アレントは人間の自発性の問題を論じた『意思』の最後部分において、失われたユートピアからの墮落としての国家形成や、その復興としての建国のヴィジョンを「憂鬱な思想 (melancholy thought)」<sup>(9)</sup>として退け、新たな政治体形成を人間の「始める」能力と関連づけて議論を展開したのである。こうして我々は、政治的正統性の問題について論じた『共和国の危機』における彼女の言葉に、政治的秩序があくまでも人々の手によって作り出されるべきであるという彼女の確信がこめられていることを看取できるようになる。すなわち、「帰化の場合を除いて、共同体の全ての市民が任意に、あるいは同意によって共同体の構成員になったことを想定する議論は、オリジナル・コンパクトと同様に作り事であると非難される可能性があるが、その非難は、法的、または歴史的には正しいが実存的、あるいは理論的には誤っている」<sup>(10)</sup>と。

このような社会契約論的なモチーフが、アレント政治思想の重要なテーマとなっていることを確認したとき、我々は彼女のもう一つの重要な概念である「活動」とそれとの齟齬を見出す批判に目を向けざるを得なくなる。とりわけ「活動」が生み出す「複数性」の状態と政治体設立の議論との間に問題を見出すユルゲン・ハバーマスの批判は無視できないだろう。彼は、アレントの議論が持つ契約論への志向を、彼女の理論的行き詰まりの証拠と見なしているからである。ハバーマスは、アレントが観照的生活と活動的生活とに関する自身の厳密な区別が引き起こす合意の確保の問題を解決することができなかったと指摘する。そして、その結果、合意形成の基礎をたとえ自己の複数性の観念に矛盾するとしても、普遍的合理性によって調達せざるを得なかったと結論づけた。換言すれば、「複数性」を基礎に置く「活動」概念を称揚するアレントには合意を可能にする基盤となる単一の真理やそれを認識する理性を要請するこ

とが不可能であったため、「意見の権力のための他の基礎を探さねばならなかった」<sup>(11)</sup>のである。そして、それゆえに「彼女は自然法の契約理論へと逃避した」<sup>(12)</sup>とハーバースは批判した。

ハーバースの議論が暗示するのは、アレント政治思想の課題が政治体の形成と深くかかわっているという先に確認した事実にとどまらないであろう。すなわち、彼女の議論が所与の国民国家体制へ依存せざるを得ないという、アレントの読者なら受け入れるのに躊躇する一つの結論がそれである。ちょうど秩序を形成する理性的行為者を自らの理論的前提から構成することができずに所与の秩序への恭順を示唆したホププズの社会契約論に、多数性の保護を既存の政治秩序におもねるハーバース的アレントの社会契約論が重なるためである。

無論、このような批判が有効に機能するには、アレント自身の社会契約論が、ハーバースの言うように近代自然法、自然権思想を前提としたものでなければならないだろう。そして本稿では、この点についても確認をしていくことになる。なぜなら、アレントの全体主義理解を再構成する際に自然権概念に関する彼女の理解を確認することは不可欠だからである。

### Ⅲ. イデオロギーとテロル

#### 1. 全体主義的人間

では、アレントが絶滅収容所に見た全体主義とはいったいどのようなものであったのだろうか。彼女に従えば、それは「全体主義統治の実験室」であった。そこでは、人間がパブロフの犬のように完全に予測可能な反応の束であることの実証が試みられたのであり、その意味で彼女は「全体主義が人間の完全な支配を試みた」<sup>(13)</sup>と見なしていたのである。そして、このような実験を現実化させた要素をアレントは大別して二つあげている。第一のものはイデオロギー (ideology) とテロル (terror) であり、第二のものは、それらを支える人間のメンタリティである。

アレントの理解に従えばイデオロギーとは、世界のあらゆる事象を法則的正確さをもって説明すると僭称する思考様式であり、テロルとは、そのイデオロギーの実践形態であった。イデオロギーは、世界の全ての事象を人種支配や共産主義の完成という歴史的法則から説明するのであり、世界の存在理由や歴史の終着点は無論のこと、そこに到達するための個別事例の全てを自己展開する理念の運動との関連で説明する。ちょうど、解かれていない方程式の解が必ず存在し、将来において姿を見せるように、

未だ生じていない事件もいつか必ず発生するとそれは説明するのである。アレントは、このようなイデオロギーがその実践形態であるテロルと結合したことによって全体主義体制が勃興したとみなしていた。

アレントは、この「結合」を、ヒトラーとスターリンという二人の独裁者の存在において象徴的に示している。すなわち、「スターリンもヒトラーも、社会主義や人種主義にたいして、何一つ新しい思考を加えはしなかった。しかし、彼らの手に落ちたとたん、イデオロギーはとてつもなく危険なものとなった」<sup>(14)</sup>のである。このことは、アレントがイデオロギーの示す世界観を盲信し、それを実践に移した点にこそ全体主義体制の特異な性格を認めていたことを意味している。さらには全体主義支配がヨーロッパの歴史において必然的に生じたものではなかったことをもそれは示唆しているだろう。彼らの存在無しにそれが成立することは不可能だったからである。

無論、このような人的要素の強調には疑問を挟む余地がないとは言えない。例えば、アレントの議論とは異なり、全体主義統治を古典的な暴政の亜種として説明する場合でも独裁者の役割は重要視されていた。その場合でも彼らの役割は強調されざるをえないからである。しかしアレントは、彼らの支配の特徴を暴政のモデルが基礎におく独裁者の恣意ではなく、イデオロギーを歴史の法則として額面どおりに実践した点に求める。<sup>(15)</sup>そして後に見るように、人種支配という一見すると荒唐無稽なイデオロギーの実現に躊躇することなく突き進んだ彼らの動機を考察するのである。

こうしてみるとアレントは、このような人間が偶然に存在したからこそ、全体主義体制が成立したと理解していたと述べることができるであろう。アレントの全体主義分析は、その記述の与える印象とは異なり全体主義体制成立の偶然性とそこにおける人的要素の果たす役割とを強調するものであった。そして、アレントがこのように分析したのは、次に見るような歴史の必然的展開を異常なまでに強調した全体主義イデオロギーを意識したがゆえであったと考えられる。

## 2. イデオロギー

このような全体主義体制成立の偶然性に関するアレントの強調は、しかし、イデオロギーという特殊な歴史理解およびテロルという特殊な実践形態との結合に限定されるものであった。彼女は、これら二つの特殊な觀念自体の出自を、それぞれ異なった文脈においてあとづけているのである。

例えば、先に確認した彼女のイデオロギー規定は、政治学の常識からすれば特殊で

あろう。なぜなら、一般にイデオロギーは虚偽意識とされているのであり、現実の支配構造を隠蔽し、支配を正当化する機能に関心が払われているからである。<sup>(16)</sup> 無論、全体主義体制を特徴づけるイデオロギーがこのような性質を有したものであったことを、アレントもまた十分に認識してはいる。反ユダヤ主義イデオロギーをアレントが、ヨーロッパの社会変動の波をもろに被ったプチブル層における虚偽意識として取り扱っている点にそれを看取できるからである。すなわち、産業化に伴う激しい社会変化の進展に伴って旧来の安定した身分を喪失したプチブル層が、その変化の原因を産業化に見出すのではなく、旧来の特権を保持する形で国民国家体制に組み込まれたユダヤ人の陰謀と見なしていたことをアレントは説得的に描いている。<sup>(17)</sup> この分析における反ユダヤ主義イデオロギーは、ユダヤ人の陰謀という内容によって産業化に伴う社会変革の痛みから目を背けさせる虚偽意識を提供していた。アレントは、明らかにイデオロギーのこのような機能を見抜いていたのである。それゆえ彼女は、全体主義体制を支えたイデオロギーが体制成立以前のヨーロッパにおいて様々に存在していた同様の主義群のひとつに過ぎないことを認め、ヨーロッパの思想的文脈においてそれが全体主義勃興のはるか以前より存在していたことをも認めるのである。

しかし、彼女の全体主義分析における強調点はあくまでもイデオロギーの法則性の僭称にある。そして、このような歴史法則に依拠した社会変革の説明様式についても、近代に典型的なものであったことをアレントは理解していたのである。<sup>(18)</sup> 彼女は、このような観点を保持した上で、イデオロギーとテロルとの結合にどのような意味があったのかを考察したのである。

このような分析においてアレントが用いたのがモンテスキューの概念枠組みである。<sup>(19)</sup> すなわち、モンテスキューのモデルによれば統治には「原理 (principle)」と「本質 (nature)」<sup>(20)</sup> という基本的に二つの要素が必要とされており、イデオロギーとテロルとは全体主義統治におけるそれに当たるのではないのかという疑問を彼女は持っていたのである。

アレントの理解によれば、「原理」とはある統治において認められた政治的行為を触発するものであり、同時に、当該統治下での行為の性質、すなわち徳の有無や程度を理解する基準となるものである。また「本質」とは、その統治が実現している政治体の構造を形作る骨格に当たるものである。例えば、共和制における「原理」は平等であり、「本質」は法となる。平等の「原理」に触発された政治的行為は、極端な逸脱を統治の骨格である法によって防止されることで当該秩序の破壊を免れる。そして

平等が行為において実現されている程度において、有徳であるとされるのである。

アレントの分析に従えば、全体主義体制におけるイデオロギーもまた各人の行為理解に欠かせない。したがってこの点においてイデオロギーは「原理」に相当するであろう。しかし、その一方でアレントは、厳密な意味において全体主義統治には「原理」が存在していないと述べもする。なぜならイデオロギー的行為理解において人々の行動は、理念の自己展開の単なる表現に過ぎないからである。これを我々は次のような問いとして述べることができるだろう。すなわち、理念の自己展開というイデオロギーの行為説明は、理念自身が人を駆り立てているのか、それとも人が自覚的に理念を追求しているのかと。

先ほどのモンテスキューの分析枠組みにおける原理の規定では、あくまでも個人の自覚的な原理の実現が前提されていたと考えられる。そこには、徳による評価を得ようとする功利的動機であるにせよ、平等の実現を直接目指すにせよ、いずれにせよ行為者自身の抱く目的の存在を想定できるからである。しかし、理念の自己展開を前提とするイデオロギーの自己展開論理において、このような目的を自覚的に措定した行為が果たして可能であるのかは疑問である。そして、イデオロギーを厳密には原理とは見なさないアレントの立場が示唆するのは、このような人間の自覚的な行為をイデオロギー的思考が認めないという彼女の認識に他ならない。

アレントのこのような認識は、次のような比喩的な議論からも看取される。すなわち、自覚的に目的を設定した行為とイデオロギー的行為との違いを理解するには、料理人が料理の完成のために様々な趣向を凝らし、材料を加工する例を思い浮かべればよいというものである。まず、料理人は「オムレツを作るには、卵を割らなければならない」<sup>(21)</sup> だろう。このとき、見逃すべきでないのは、料理人が自らの思い描いたオムレツの姿に適合するものを作るように促される一方で、手段の選択に関する自由、すなわちどの卵を使い、どのように割り、そして火加減をどうするのかを決定する自由を手に入れている点である。これに対し、イデオロギー的行為理解では、たとえ同じオムレツを作る場合にもこのような理解に到達することはない。なぜならイデオロギーの提供する説明原理に盲目的に従うことだけが、彼に示された唯一の道だからである。すなわち、彼の行為は既に行われることがイデオロギー的に決定されているのであって、それに疑問をはさむ余地は残っていない。したがって、料理人は作るべき料理の完成像を自ら抱くことなく、ひたすらに正しいとされる方法を繰り返すこととなる。すなわち、「卵を割る」ことが歴史自身の手によってそのすべてが行われるよ

うな非人格的な事象へと堕してしまう」<sup>(22)</sup>のである。このような行為形式において、個々人の動機や手段選択の自由が介在する余地はない。

このようにイデオロギー的思考に毒された行為理解が示す目的や動機の不在が意味するのは、その状況下に取りられる行為の無目的性であり、個人の自由の不在である。モンテスキューの「原理」の観念が政治体における徳の実現という目的＝手段的行為理解に成立している以上、全体主義体制において「原理」が不在であったとアレントは指摘せざるをえないのである。

### 3. テロル

このようにイデオロギーにおける行為理解の内容を確認するとき、イデオロギーに関するアレントの次のような見解も理解できるようになる。すなわち、イデオロギー的思考の特徴が真に示されるのは、全体主義体制において目的＝手段的に理解できるプロセスが終息した時点であるというものがそれである。換言すれば、一見すると政権を奪取することで全体主義体制を完成させるという目的を達成したように見えたとしても、それはイデオロギー的思考においてはあくまでも理念の運動の一環に過ぎないのである。むしろこのようなイデオロギー的思考の本質は、体制の成立後に初めて、その真の姿を現すとと言える。なぜなら、体制の成立後にはイデオロギーに準じた行為を個々人の抱く動機とは無関係に強要することができるようになるからである。

モンテスキューの言う「本質」とは政治体の構造のことであった。それはテロルを「本質」と対応させるアレント的理解においてはイデオロギーを盲信した人々の行動によって作り出された全体主義統治の骨格がテロルであることを意味している。実際、アレントはその統治の中心に秘密警察を見出しているが、それはまさにテロルを管轄する組織であった。すなわち、他のあらゆる統治機構が党の機構との二重、三重の相互監視体制におかれることによって、どちらがより中心的な役割を果たしているのかを当事者ですら知ることができない状態に置かれていたのに対し、秘密警察はそうではなかった。このようないわゆる「タマネギ構造」<sup>(23)</sup>下において、人々の行為を促すのが秘密警察であり、それは体制下の全ての人間が理解していた。機構内部の人的移動の多くが秘密警察への密告と、その結果の粛清によって可能となることだけは、誰もが知っていたのである。

では、統治の「本質」がテロルであるとするならば、それはどのような行為なのだろうか。イデオロギー的に理解された実践であることはすでに確認したが、それは

具体的にはどのようなものとなるのであろうか。アレントはそれをスターリン体制下における「客観的な敵」<sup>(24)</sup>という事例において示している。彼女に従えば、体制が完成され階級の敵が一掃されたように見えた際に、イデオロギーの自己展開論理に従って敵が出現せねばならないという論理が作用する。そこでは、全体主義運動を阻害する敵の存在の有無に関する経験は無視され、イデオロギーの論理が優先されることになる。<sup>(25)</sup>すなわち、イデオロギーが示した理論的發展段階に達したならば「客観的な敵」は、あたかもカンナをかければ必ず屑がでるように<sup>(26)</sup>必ず発見されなければならず、その論理の実証として「敵」とされた者を処分しなくてはならないのである。この実証がアレントのいうテロルであった。

ところで、全体主義イデオロギーの特徴として示される人種主義、あるいはマルクス主義が、イデオロギーの論理を強調して現実を無視しはじめるとき、それが示してきた教義内容が意義を失いはじめるときに我々は気づくだろう。なぜなら、その実践においてイデオロギーの示した歴史の目的と、その実現の手段としてのテロルとの関係が転倒されるからである。すなわち、このような「敵」不在の状況に陥るとき（そしてこの状況は全体主義運動の展開において必ず生ずるわけだが）、理念の自己展開を実証するための運動の維持が最優先となるのである。それは、政権獲得過程において運動の目的として提示されてきた人種主義的な体制やマルクス主義的体制の確立が、単なる運動維持のための言い訳、すなわちプロパガンダにすぎなかったことが暴露されることを意味している。換言するならば、体制の設立という擬似的な目的＝手段連関から解放され、理念の自己展開の論理を最大限に優先させられるようになった結果、「卵を割るために、オムレツを作らなければならなく」<sup>(27)</sup>なる。この状態においては「卵を割る」ことを続けていくことが重要であるので、作られるべきものは「オムレツ」でも「目玉焼き」でもかまわなくなるであろう。それらの主義の示す最終型そのものよりも、論理の自己展開と、その過程の一貫性の保持こそが重要となるからである。そこで要求される人間の行為様式は、機械的に「敵」を発見し続ける作業であり、イデオロギーの論理に従って運動を継続させることである。すなわち、全ての人間行動と思考とが歴史の必然の下にあり、強制的に法則が人々を動かしていることの実証が最優先されるようになるのである。

イデオロギーとテロルとの関係をこのように理解するならば、テロルの実態もまた正しく理解できるだろう。すなわち、イデオロギーは、その内容いかんにかかわらず人間の行為を強制する運動法則であり、それゆえに「テロルは人々に対するために存

在しているのではない。それは、促進のための比類無き手段を伴った自然や歴史の運動をもたらすために存在する」<sup>(28)</sup>ことになる。テロルは、法則が歴史における鉄の論理であることの実証に他ならない。

このようなテロルの本質を理解するとき、全体主義体制の「本質」的機関としての秘密警察がそのようなものであったのかという疑問があらためて生ずるかもしれない。なぜなら、秘密警察もまた、全体主義体制成立以前のヨーロッパにおいて存在していたからである。

この点に関してアレントは、秘密警察の担う役割が根本的に変わっていることを強調することで応えている。すなわち、暴政における秘密警察は、不満分子を挑発し反乱を誘発することを重要な任務としていたが、全体主義におけるそれはイデオロギー的思考から演繹される「敵」を発見し処罰することを任務としていたのである。<sup>(29)</sup>アレントが示したこの対比は、暴政における秘密警察が不満分子自身の自覚的対応が前提されるのに対して、全体主義におけるそれはそうではないことを意味している。それは、イデオロギーが要請するままに誰彼かまわず敵を発見することで、全体主義統治下における人々の行為を強制する。だからこそ、アレントは「敵」の不在の状況をこそ、全体主義的統治が完成した状態と呼んだのであった。

このようにテロルを人間意志の否定状態における現実を無視した行為の強制として理解できるようになったとき、アレントが絶滅収容所を全体主義体制の実験室と呼んだ意味をわれわれは理解できるようになったであろう。すなわち、イデオロギー的思考様式の要求する行為の純粋型を、その非人間的な環境下において実現し、人間が抱くべき観念の種別に関係なく、それどころか何の観念をも抱くこともなく継続的に運動を行う単なる反応の束であることを収容者および管理者に実証する施設が、それであったのである。アレントが描いた全体主義体制は、このように人間の自発性の契機が思考のみならず行動においても完全に排除され、それにもかかわらず歴史的必然性の下に行為が強制されるものであったことが理解されたであろう。それは、イデオロギーが人間の目的や動機だけでなく、些細な行為の一つ一つをも蹂躪した状態であり、この意味で「全体主義は最も急進的な自由の否定」<sup>(30)</sup>なのであった。

#### IV. 所与の否定と全体主義的メンタリティ

##### 1. モップのメンタリティと近代哲学

このようなイデオロギーとテロルとの非常に極端な支配の実現した全体主義体制に

は、それをささえる人間のやはり極端なメンタリティが存在していた。すなわち、既に指摘したヒトラーやスターリンに象徴される全体主義的人間の動機の問題である。

また、そのようなメンタリティに基づいた行為は、周囲との軋轢を生じさせたことであろう。すくなくとも、人間を「反応の束」にまで墮してしまうような試みをヨーロッパの人権概念が承認するとは思えないからである。だとすれば、彼らの行為と対立したはずの既存の伝統の破壊が全体主義の実現によって現実のものとなったと見なすべきであろう。この場合、とりわけ個人の理性的判断と権利とを認める自然権思想が問題となる。なぜなら、その思想こそ当時のヨーロッパにおける国民国家体制の基盤に据えられていたからである。

まず、全体主義的人間のメンタリティについて検討してみよう。アレントは、分析対象としてモップ (mob) を選んだ。いわゆるブーメラン効果によって彼らは以下に述べる植民地経験に裏付けられたメンタリティをヨーロッパにもたらしたと考えられるからである。<sup>(31)</sup> アレントは彼らのメンタリティを「すべてが可能である」、「すべてが許されている」と考え行動するそれとして描いた。<sup>(32)</sup> そして、このような所与と規範とを完全に否定するメンタリティを彼らがいかにして獲得したのかという点について、社会関係から切り離され、全ての現実経験を否定することを可能にさせた彼らの植民地経験を指摘する。その経験には、現実世界に対する懐疑を引き起こすだけでなく、信ずるに足る自己の不在をあらわにするという二つの側面があった。

「野蛮の世界は、文明の現実から逃れてきた人々にとっては完璧な環境であった。無情な太陽の下で、完璧に敵対的な自然に囲まれ、彼らは、未来の目的や、過去の業績なしに住んでいる人間に直面した。それらの人々を彼らは、狂気の館の収容者と同様に全く理解できなかつたのである」。<sup>(33)</sup>

この引用が示すように、モップは、彼らにとっての現実世界であった本国社会から切り離され極端に慣習の異なった植民地世界を経験したのである。そして、それは彼らにとってはどれも現実として受け入れるには困難なものであり、彼らの経験を構成した現実の真実性に対する懐疑を引き起こすものであった。

しかも、このような植民地経験は、次のような事実をも暴露することになった。すなわち、「容認されてきた社会的価値を持った世界から吐き出された結果、彼らは、彼ら自身に投げ返された。そして、彼ら自身には何もなかつた」<sup>(34)</sup> のであると。つまり、

モップは、悪夢のような植民地経験を解釈するための基盤をなすはずであった確固とした自己をそもそも有していなかったのである。本国社会からの承認というかたちでも、そしてそのような経験に基づいた自己承認としても、肯定されるべき自己を確保する機会がなかったことがその一つの理由であった。彼らはもともと所属していた本国における産業化の激しい競争から吐き出されて植民地に到達したのであり、それゆえに、そこで通用していた社会規範を受け入れることができなかったのである。

外界と自己との二重の虚無の状況から、モップは、何らかの形で脱出を試みなければならなかった。そして、アレントによれば、その脱出において彼らが頼りにしたのが、先にあげた二つのメンタリティに基礎づけられた行為であった。

ではなぜ、このような二重の虚無状況において行為が要請されるとアレントは考えたのであろう。その虚無の状況に彼らが押し潰されて無為に陥ったと彼女が考えなかった理由は何であるのか。このような疑問を解く鍵はアレントの近代西洋哲学に対する理解に求められる。既に示したように哲学の伝統に身をおいていたアレントにとって、このような人間の実存の問題をそれに従って考察することは自然なことであったからである。実際、『全体主義の起源』の次に記された『人間の条件』においてアレントは、モップのおかれた外的環境のリアリティの欠落と信頼に足る自己自身の不在というモチーフを「世界疎外」として概念化している。

もちろんこのような哲学的解釈は、『全体主義の起源』の執筆に先立って書かれたエッセイである「実存主義とは何か(What is Existential Philosophy?)」にも既に見られる。そのエッセイにおいてアレントは、近代西洋哲学の主要問題を、カントの「現象」と「ものの自体」との区別に始まる実存の無根拠性の問題として定式化することから論じ始めている。<sup>(35)</sup>

この論考において興味深いのはアレントが、このようなカントの作業を、後の『人間の条件』において「世界疎外」を象徴する哲学者の役割をふったデカルトに重ねて論じている点であろう。<sup>(36)</sup> すなわち、「実存主義とは何か」において同定されたカント以降の哲学的問題は、そのまま「世界疎外」状況下の哲学的問題として定式化されていたのである。そして、この二つの作品においてアレントが同定した近代哲学の主要問題とは、次のようなものであった。すなわち、真実と現象との一致を理性が感得できないことを哲学は承認せざるを得ないのであり、さらには理性と現象世界との秩序ある協働が消滅したという結論がそこから導出されるのである。

このように近代哲学の主要問題を外的世界と叡知的行為者としての人間の本質との

不在として同定した後、彼女は、哲学が理性と現象世界との協働を復活させ、世界の統一的解釈を獲得することを課題としたことを理解した。ただし、アレントの認識に従うならば、このような問題の克服は容易に達成できるものではなかった。なぜなら、アレントは次に示すニーチェの言葉の意味を理解していたからである。

「我々は真の世界を破壊してしまった。では、何が残ったのか。もしかして現象の世界か。そんな事はない。真の世界と同時に我々は、現象の世界もまた破壊してしまったのである」。(37)

すなわち、「世界疎外」状況におかれた西洋哲学においては、ちょうどデカルトの方法的懐疑において描かれたような外的環境の懐疑に止まらず、自己も同様にその存在が疑われ、真実にも現象もともに虚無として認識されるに至る。なぜなら「我思うゆえに我あり」ではなく、世界と自身との存在に対する懐疑が継続している間だけ、「我」は現出しているように見なせるにすぎないからである。

アレントに従えば、このように自身の存在をも含めた全てのものが無とされた結論を克服するために要請されたのが行為であった。

「存在が無であるという観念から生ずるのは、世界が創造される前に創造者が世界に対して有した無からの創造 (creatio ex nihilo) という関係と同様な関係を、存在に対して人間が有するというものである。(略) これこそが、なぜ自らの哲学において無が突然活動的になり、否定を解消するか理由 (略) なのである。あたかも無は存在の所与性を破壊し、否定的にその場を奪ったかのようである」。(38)

このように、アレントの理解する西洋近代哲学は、無から行為への飛躍という一つの解答を獲得した。そして、アレントは、「近年のヨーロッパの哲学的思考における政治的関心 (Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought)」において、全体主義運動の行動の要請にそれを重ねたのである。

「仮に西洋哲学が現実を真実として扱ってきたとするならば、—— これはもちろん、哲学者の既知のものへの遵法 (aequatio rei et intellectus) の存在論的基礎であるが—— 全体主義は、ここから、自らが現実を作り出せる限りにおいて、人間

は真実を作り出せると結論づけた。すなわち、現実がそれ自身を開示し、その真なる面を我々に見せるまで我々は待つ必要はない。我々は、その最初からよく知られている現実の構造を実現することが出来るのである。なぜなら、全てが自らの制作物なのであるから」<sup>(39)</sup>。

ここでのアレントの見解が示しているのは、哲学において獲得された虚無から真実を生み出すという結論が、全体主義を支えた人間において行動を要請した理由と同様のものであったということである。すなわちアレントは、「世界疎外」状況において外的環境と自己とをともに確固としたものとして取り扱うことのできなくなった結果としてモップが選択した行為が、近代哲学が直面した虚無の克服のために要請された行為と同様の構造を有していると考えていたのである。そして、このようなアレントの認識は、哲学者と全体主義を支える人間とのメンタリティが一致するという見解において更に明確な形を取って提出されている。

「全体主義イデオロギーにとりわけ特徴的な政治的運動のニヒリスティックな特徴（そのイデオロギーは、すべてが可能であるという仮定のもとに成立し、したがって、すべてが許されているという初期のニヒリスティックな主張の疑似存在論的基盤を形成した）は、実際、それらを彼自身の苦境において容易に発見した哲学者にとってとても親しみ深いものであった」（強調引用者）。<sup>(40)</sup>

こうして、アレントによって再構成された「世界疎外」に端を発する西洋近代の思想においては、人間を所与の否定者としてのみならず、あらゆる存在を左右することができる行為者として想定した。それは、西洋哲学が思惟において到達したものであっただけでなく、モップが植民地において実際に経験した「世界疎外」を通じて獲得されうるものでもあった。アレントにとって「世界疎外」と行為の要請、及び、それを支える二つのメンタリティは、思惟において西洋近代の一つの帰結点であり、人間類型においても植民地支配を通じてヨーロッパが得た一つの到達点であった。

## 2. 自然権の破壊

このようにして、所与を完全に否定した上で要請される行為は、現実の制度の中で残存していた伝統を破壊する方向に向かわざるをえない。そして、とりわけ、それが

もっとも顕著に現れたのが、先にも示したとおり、ヨーロッパの政治機構の基礎を成す自然権思想の破壊においてであった。全体主義運動が選択したイデオロギーはどれもヨーロッパの政治システムに対して敵対的であったからである。

アレントは、自然権の否定の問題を、モップのメンタリティの問題の場合と同様に、二つの側面から検討している。すなわち、全体主義に帰結する自然権の否定という歴史的・事実の側面と、自然権思想への思想的否定の側面とである。以下、この事実と思想という二つの観点に注意しつつこの問題を取り扱うこととする。

まず、第一に検討すべきは、事実の側面である。アレントにとって、『全体主義の起源』において描かれるユダヤ人の国籍剥奪は、人権の所与性の現実における否定として位置づけられている。

『『人権』という単なる言葉はすべての関係者——犠牲者、迫害者、傍観者——にとって救いのない理想主義の証拠となり、あるいは、不器用な精神薄弱的仮説にすぎなくなったのである』。(41)

別稿でも論じたが、全体主義体制の犠牲者となったユダヤ人は、自身の特殊な歴史的事情と国民国家システム形成期の時代状況との間に挟まれ、市民的権利の獲得に多くの問題を抱えていた。その結果、彼らは政治的行為を避け、その対価として安全を国家の保護において獲得していたのである。(42) しかし、この状況は、政権奪取を目指した反ユダヤ主義運動の登場によって転換されることになった。すなわち、国家機構それ自体が反ユダヤ主義的政策を展開することで、彼らへの保護は剥奪され、それまでユダヤ人自身が注意を払わなかった市民的権利を主張する以外の方途が閉ざされるようになったのである。しかし、それをいざ主張しようとしたとたんに、その保障を担保する現実的裏づけが何も存在しないことに気づかされた事実(43)は、譲ることのできない権利として国民国家体制の中で実定化されてきたヨーロッパにおける自然権の伝統の現実における否定に他ならなかった。

このような人権の否定は、アレントにとって例外状況ではなかった。なぜなら、史実が示すように、権利を剥奪されたユダヤ人は、難民として世界中のどこへ逃れていっても無国籍のままに止まらざるを得なかったからである。すなわち、ここで示された自然権という所与の否定は、特定のユダヤ人に降りかかった例外状況などではなく、国民国家体制を基盤にした全世界の政治システムが直面した現実には他ならなかったの

である。<sup>(44)</sup>

このような自然権の否定が生み出すのは、「世界疎外」状況と同様に、基準の不在、とりわけ人々の行動の抑制規範としての自然法の不在を導き出す状況である。<sup>(45)</sup> すなわち、「彼ら（自然権を剥奪された無国籍者——引用者注）の苦境は、法の前に平等ではないということにあるのではなく、彼らの前にはどのような法も存在してないという点にある（強調引用者）」<sup>(46)</sup> のである。そして、不在であることが実証された自然法を基礎に形成されてきた実定法もまた、その権威と実効性とを否定されたとアレントは考えたのである。

アレントの見解によれば、このようにして不在が宣言された自然法、自然権の座に居座ったのが、世界の全てを説明すると僭称する歴史法則としてのイデオロギーであった。ここにイデオロギーの法則的性格を強調したアレントの意図があらためて浮き彫りにされる。すなわち、各人が自覚的に遵守することを求める自然「法」は既に崩壊し、どのような行為をしようとも決してのがれることのできない歴史の「法則」が登場した。それはその遵守を歴史の法則として人々に迫る。このような転換が認識にもたらされたとき、アレントは、現実政治を了解するための枠組みが大きく変更され、自らの行為を歴史法則に殉ずるものとするイデオロギー的行為理解が強化されることを指摘したのである。すなわち、無国籍者の増大とその受け入れ困難の状況の発生は、人々に、故国を持たない劣等者たるユダヤ民族は淘汰されてもやむを得ないという疑似ダーウィニズムのイデオロギーの了承を可能にさせたのであった。

イデオロギーがどのようなものであるかについては既に触れたので、ここでは、このような変更による自然権の否定そのものの有する思想的意味について指摘しておこう。端的に述べれば、その意味は、全てを恣意的に取り扱うことができるという先に挙げた二つの全体主義的メンタリティを、人間に対してすらも適用可能となったことである。自然権の否定という歴史的事実が示したのは、自らの左右することのできない所与としての権利、すなわち、人間の尊厳という意味での「もの自体」的意味を持つ自然権と、それによって基礎づけられ、現実を構成している実定的権利とがともに否定されるということである。そのうえで種々流通していたイデオロギーのうちの一つを選択し（なぜなら「すべてが可能」であるから）、それを人間に適用する事態（なぜなら「すべてが許されている」から）が生じたのである。このような状況は、人間が犯すべからざる存在ではなくなり操作の対象に墮したことを端的に示している。換言するならば、このような自然権の否定を経ることによってはじめて、所与としての

現実を完全に否定し、人間をイデオロギー的法則にしたがう「反応の束」とする施設の構築が可能になったと述べることができるであろう。

## V. 全体主義克服の方途

アレントは、全体主義をイデオロギーとテロルとによって支配され、人間を「反応の束」とする体制として位置づけた。そして、その実現には、「世界疎外」経験に裏打ちされた「すべてが可能」であり、「すべてが許されている」と考える二つのメンタリティと、自然権という制度的かつ思想的伝統による拘束を破壊することが必要であった。それらが果たされたとき、全てをイデオロギー的に理解する思考様式と、それに基づく実践とが実現されることになったのである。既に確認したように、アレントは、このように実現された全体主義体制を否定するために思索を開始した。そして、その克服の方途は、全体主義によって破壊否定されたヨーロッパの従来の政治的哲学的伝統にとらわれない新たな政治体の設立に求めざるを得なかったのである。

アレントによるこうした全体主義克服のプログラムにおいて特徴的なのは、以下の二点である。第一は、彼女が、この新たに作られる政治体の設立の目的を市民的諸権利(civil liberties)の保障にはおこななかった点であり、第二は、それにも関わらずアレントが社会契約論を要請したという点である。

アレントが市民的諸権利の保障を政治体設立の目的としなかった理由は、彼女が、「いわゆる人間の権利(Rights of Man)は、人間としての彼の基本的性質、人間としての尊厳を、全く失うことなしに失うことが可能である」<sup>(47)</sup>という見解を全体主義における自然権の破壊のプロセスを確認することで抱くようになっていたことにある。その上でアレントは、「明らかに法のカテゴリーも権利のカテゴリーも知らない普遍性から、いかにして法と権利とを導き出すことができるだろうか」<sup>(48)</sup>と、考えるようになっていた。先験的な権利の存在が思想と現実とにおいて否定されてしまった以上、それに頼ることはできないのである。このような見解において、アレントは、「もの自体」としての自然権を根拠においた実定的権利の保証というこれまでの西洋政治思想の伝統的思考様式からは離れた権利概念と立法の原則とを要請せざるをえなかった。そして彼女は、その原則を「人が人である限り、ただ一つの権利を持っている。それは彼の市民としての多様な諸権利から超越したものである。すなわち、その権利はその諸権利を保証する彼の共同体から排除されない権利である」<sup>(49)</sup>という言葉において示した。すなわち彼女の要求する原則とは、人々の中に存在する権利であり、「諸

権利を持つ権利」<sup>(50)</sup>の保証であった。

このような原則を要請せねばならなかったのは、アレントにとっての全体主義の思想的意味が、なによりもまず、西洋の伝統的思考様式の崩壊を意味するものであり、それは、「世界疎外」概念に示されるように、存在と現象との二元論的区分がそもそも機能しなくなった状態であったからである。アレントはこの状態においては、従来の構図の中で構築されてきた西洋の思想的「伝統の糸は切れており、我々は自らの手で過去を発見しなければならない。すなわち、我々は、過去の著述家をかつてそれを読んだものが誰もいなかったかのように読まなければならない」<sup>(51)</sup>と考えていたのである。

このような観点から新しい権利概念と立法の原則とを要請したアレントの全体主義克服の具体的方途は、「諸権利を持つ権利」に基づいた「意識的に考案された政治組織」(consciously devised new polity)<sup>(52)</sup>であった。そして、『全体主義の起源』第一版におけるこの議論でアレントは、フランス革命とアメリカ革命という二つの近代革命を先例として論及する。<sup>(53)</sup>ただし、我々はこのようなアレントの図式が『全体主義の起源』の第二版以降においては変更されている点には注意を払わなければならないだろう。そこでは、全体主義の克服は、人間の「始める(begin)」という能力において達成されるとされているのである。アレントは『全体主義の起源』の第二版においては、アウグスティヌスの言葉である「始まりがあらんがために人間は生まれた」を引用し、人間の「始める」能力を唯一の希望として提出しているのである。<sup>(54)</sup>

興味深いのは、このような記述の変更にもかかわらず、『全体主義の起源』の初版において示された政治体の制作というヴィジョンは、消滅するどころか、社会契約論の図式においてより明確にされたという点であろう。既に指摘したように、『革命論』においてアレントは「時代の新秩序」の構築を論じたのであり、『共和国の危機』においては、その思想的重要性を指摘した。とりわけ、『革命論』は、社会契約と「始める」という二つの要素が関連させて具体的にこの点を論じるのである。この点に関して詳細な内容を本稿で論ずることはできないが、その特徴を二点指摘すれば次のようになる。すなわち、第一に、第二版以降の『全体主義の起源』において引用されたアウグスティヌスの言葉が『革命論』においても引用されているのであり、第二に、アレントが、自らの社会契約論を自然権思想やかつて自らが示した「権利の基礎となる権利」を基礎に据えることなく「相互約束」という概念に依拠して論じていることがそれである。

第一の特徴において示されるのは、『全体主義の起源』の二版において論及された「始める」という能力と同様のものが『革命論』において論及されているということであり、第二点において示されているのは、社会契約を保証する「相互約束」が、人間の「始める」能力に関連する「活動 (action)」に基礎づけられているということである。<sup>65)</sup> これらの要素に、『全体主義の起源』の記述の変更を総合する時に浮かび上がるのは、アレントが、政治体制作のための基礎概念としての「諸権利を持つ権利」を放棄し、それに替えて「始める」という能力を自らの政治体制作のヴィジョンにおいたという一つの事実である。このような新たな政治体の意識的制作というヴィジョンの基礎を構成している概念の変更の事実は、アレントが考える全体主義の克服には、人間の「始まり」という従来の西洋の伝統的思考様式に基礎づけられた権利概念と立法の原則からは明らかに区別された原理を基盤とする必要があったことを示している。

こうして、アレントが全体主義の克服の際に要請した社会契約が、「始まり」を何らかの形で基礎におく彼女独自のものであることが明らかになった。そして、新しい権利概念と立法の原則とを要請したアレントの思想発展の中心に、人間が「始める」能力を有しているという発見があったこともまた明らかとなった。なぜなら、「諸権利を持つ権利」という紛らわしい概念との決別によって、アレントは、自らの政治体の意識的制作の観念を発展させ、展開することができたと考えられるからである。アレントは、『全体主義の起源』の第一版から繰り返し論及したアメリカ革命のモデルに導かれながら、『人間の条件』において後の政治体形成論の基礎となる人間の「始める」能力の問題を検討し、『革命論』において「始める」能力と自らのイメージした政治の意識的制作とを「時代の新秩序」の形成の問題として具体的に展開したのである。はたしてこれをハバーマスの言う「自然法の伝統への逃避」と見なせるのであろうか。残念ながら、この答えは彼女の契約論の詳細を検討しなければ最終的にはでてこないであろう。これまでの議論で我々に明らかになったのは、アレントがどのような意味で全体主義をヨーロッパの伝統的思考と制度との破壊者であると考えていたのかを確認し、同時にその克服の方途としての政治の意識的制作模索していたという事実を確認したにすぎないからである。

## 注

- (1) Arendt, 1994., p.310. and pp.324-325.
- (2) 森分、1998年。
- (3) 森分、2003年。
- (4) Arendt, 1994., p.4.
- (5) *ibid.*, p.13.
- (6) *ibid.*, p.14.
- (7) *ibid.*, p.402.
- (8) Arendt, 1951., p.397.
- (9) Arendt, 1971.,II p.215.
- (10) Arendt, 1972., p.87. また、Arendt, 1973., p.170. を参照。
- (11) Habermas, 1971., p.225.
- (12) *ibid.*, p.225.
- (13) Arendt, 1994., p.333.
- (14) *ibid.*, p.350. このような全体主義の運動を構成した人間をアレントが後に「思考の欠落」「悪の陳腐さ」と評したことは有名である。Arendt, 1969., p.252.
- (15) Arendt, 1994., p.350.
- (16) Cf. Eagleton, 1990., p.86. or Eagleton, 1991., p.5.
- (17) Arendt, 1968., ch.2.
- (18) Arendt, 1961., pp. 76-77.
- (19) Arendt, 1994., p. 339.
- (20) *ibid.*, p. 331.
- (21) *ibid.*, p.275.
- (22) *ibid.*, p.277.
- (23) Arendt, 1968., p.430.
- (24) *ibid.*, pp.424.
- (25) Arendt, 1994., p.319.
- (26) *ibid.*, p.276.
- (27) *ibid.*, p.275.
- (28) *ibid.*, p.343.
- (29) Arendt, 1968., p.424.
- (30) Arendt, 1994., p.328.
- (31) 亀嶋、2003., pp.60-61. ただし、アレントの記述を正確にうけとるならば、モップにはレームのような全体主義運動の中で脱落していった古いモップと、ヒトラーのような新しいモップとがいたと考えられる、両者の区分はイデオロギーをためらうことなく実践したか否かに関わっている。

- (Arendt, 1968., pp.337-338.)
- (32) Arendt, 1994., p. 431.
- (33) Arendt, 1968., p.190.
- (34) *ibid.*, p.189.
- (35) Arendt, 1994., p. 168 もしくは p. 170. を参照。また、以下の引用も参照。「自らが行った古典的存在概念の破壊に関してカントは理解していなかった。彼は単に個人の实在だけではなく、すべての实在を問題としていた。」(*ibid.*, p.169.)
- (36) Arendt, 1994., p.168.
- (37) Arendt, 1961., p.30.
- (38) Arendt, 1994., p.177.
- (39) *ibid.*, p.354.
- (40) *ibid.*, p. 431.
- (41) Arendt, 1968., p.269.
- (42) *ibid.*, part1. ch.2.
- (43) *ibid.*, p.354. または以下を参照。「政府の保護を失い、市民権を享受しえず、生まれながらに持つはずの最低限の権利に頼るしかなくなった人々が現れた瞬間に、彼らにこの権利を保障しようものは全く存在せず、いかなる国家的もしくは国際的権威をそれを守る用意がないことが突如として明らかになった。」(*ibid.*, pp. 291-292.)
- (44) 「歴史的に見て例がないのは、故郷を失ったこと (loss of their home) ではなくて、新たに故郷を見いだせないことである。」(*ibid.*, p.293.)
- (45) 近代自然権思想において、自然法は自然権の抑制機能の観点から理解されていることはいうまでもない。典型的な議論として、トマス・ホブズの議論を上げることができる。福田、1998、p.52。
- (46) Arendt, 1968., pp. 295-296.
- (47) Arendt, *ibid.*, p.297.
- (48) Arendt, *ibid.*, p.298. これをアレントが複数性との関連で理解していた。「諸権利を生み出すための唯一の所与の条件こそ、人々の複数性である。すなわち、権利は、我々が他の人々と共にこの地上において行為することによって实在するのである。」(Arendt, 1951., p.437.) そして、言うまでもなく、後のアレントは複数性を「活動」において実現されるものとして論ずるのである。
- (49) Arendt, 1951., pp.436-437.
- (50) Arendt, 1968., p.296.
- (51) Arendt, 1961., p.204
- (52) Arendt, 1951., p.397.
- (53) Arendt, *ibid.*, p.435.
- (54) Arendt, 1968., p.479.
- (55) 森分、1997年。

## 参考文献

- Arendt, Hannah (1951), *The Origins of Totalitarianism (First Edition)*, New York: Harcourt, Brace and Company.
- \_\_\_\_\_ (1958), *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press. 邦訳、『人間の条件』、志水速雄訳、『革命について』、ちくま学芸文庫 1994 年。
- \_\_\_\_\_ (1961), *Between Past and Future*, New York: Penguin Books. 邦訳、『過去と未来の間』、引田隆也、斎藤純一訳、みすず書房、1994 年。
- \_\_\_\_\_ (1963), *Eichmann in Jerusalem; a report on the banality of evil*, New York: Viking Press. 邦訳、『イェルサレムのアイヒマン』、大久保和郎訳、みすず書房、1969 年。
- \_\_\_\_\_ (1968), *The Origins of Totalitarianism — New edition with added prefaces —*, New York: Harcourt Brace Jovanovich. 邦訳、『全体主義の起源 — 第一～三巻』、大久保和郎、大島かおり訳、みすず書房、1972、1972、1974 年。
- \_\_\_\_\_ (1971), *The Life of the Mind — One-Volume Edition*, New York: Harcourt Brace & Company. 邦訳、『精神の生活 上・下』、佐藤和夫訳、岩波書店、1994 年。
- \_\_\_\_\_ (1972), *The Crises of the Republic*. New York: Harcourt Brace. 邦訳、『暴力について』、山田正行訳、みすず書房、2000 年。
- \_\_\_\_\_ (1973), *On Revolution*, New York: Penguin Books. 邦訳、『革命について』、志水速雄訳、『革命について』、ちくま学芸文庫 1995 年。
- \_\_\_\_\_ (1978), *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, ed. and with an introduction by Ron H. Feldman, New York: Grove Press. 邦訳、『パーリアとしてのユダヤ人』、寺島俊穂、藤原隆裕宣訳、未来社、1989 年。
- \_\_\_\_\_ (1994), *Essays in Understanding — 1930-1954*, ed. Jerome Kohn, New York: Harcourt Brace & Company.
- Bernstein, Richard A. (1996), *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Oxford: Polity.
- Canovan, Margaret (1992), *Hannah Arendt; A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Eagleton, Terry (1990), *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford: Blackwell.
- \_\_\_\_\_ (1991), *Ideology: An Introduction*, London: Verso. 邦訳 『イデオロギーとは何か』、大橋洋一訳、平凡社、1996 年。
- Habermas, Jurgen (1971), *Philosophisch-Politische Profile*, Frankfurt: Suhrkamp, 邦訳、『哲学的・政治的プロフィール — 現代ヨーロッパの哲学者たち』、小牧治、村上隆夫訳、未来社、1984 年。
- Hobbes, Thomas, (1991), *Leviathan*, ed. Richard Tuck, Cambridge: Cambridge University Press.
- Villa, Dana R. (1996), *Arendt and Heidegger*, Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_ (1999), *Politics, Philosophy, Terror — Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton: Princeton University Press.
- Young Bruehl, Elisabeth (1982), *Hannah Arendt — For Love of the World*, New Haven: Yale University Press.

モンテスキュー (1989)、野田良之 他訳『法の精神』上・中・下、岩波書店。

伊藤洋典 (2001)、『ハンナ・アレントと国民国家の世紀』、木鐸社。

亀島庸一 (2003)、『二〇世紀政治思想の内部と外部』、岩波書店。

川崎修 (2005)、『アレント 公共性の復権』、講談社。

加藤節 (1994)、『難民』、東京大学出版会。

斎藤純一 (2000)、『公共性』、岩波書店。

杉田敦 (2005)、『境界線の政治学』、岩波書店。

千葉真 (1996)、『アレントと現代 — 自由の政治とその展望』、岩波書店。

\_\_\_\_\_ (2000)、『デモクラシー』、岩波書店。

(共著) 千葉真・松澤弘陽 (2003)、『政治学講義』、国際基督教大学教養学部／ICU 一般教育シリーズ  
35。

寺島俊穂 (2006)、『ハンナ・アレントの政治理論 — 人間的な政治を求めて』、ミネルヴァ書房。

福田歓一 (1998)、『福田歓一著作集第二巻』、岩波書店。

藤原保信 (1974)、『近代政治哲学の形成』、早稲田大学出版部。

森分大輔 (1997)、「ハンナ・アレントの赦しと約束」、『成蹊大学法学政治学研究』、第 16 号、p.21-42。

\_\_\_\_\_ (1998)、「アレントにおける歴史の像」、『成蹊大学法学政治学研究』、第 17 号、p.170-200。

\_\_\_\_\_ (2003)、「政治哲学の終焉と労働する動物の勝利」、『成蹊法学』、第 57 号、p.337-376。

\_\_\_\_\_ (2005)、「国民国家とナショナリズム — ハンナ・アレントのナショナリズム論」、『社会科学  
ジャーナル 第 54 号 COE 特別号』、国際基督教大学社会科学研究所、p.139-160。

## Hannah Arendt's thought and 'Origins of Totalitarianism'

<Summary>

Daisuke Moriwake

This paper discusses Hannah Arendt's philosophical task to overcome totalitarian regime. It also discusses her political philosophy such as the analytical concept of ideology and terror, existential vision of human beings, and her vision of declining natural right theory.

Arendt thought that totalitarianism is the most radical denial of freedom. She finds out the essence of the domination in the concentration camps which were built by ambitious totalitarian people to demonstrate the fact that human being is an only "the bundle of reactions".

This vision shows us that Arendt understood the totalitarian regime was the amalgam of ideology and terror. Ideology is the explanation of human behavior and it sees every human activity as a given one by doomed law of history. Terror is the human activity which is based on the logic of ideological law. According to these definitions, Arendt draws her vision of totalitarianism like follows. People never show their voluntary activity under the regime because whole activity should be understood by the law of history, and they are actually ruled by the terror which enforce them to behave like a puppet or "the bundle of reactions".

Moreover, Arendt discussed that such kind of governance is made by a special type of personality. Totalitarian people radically denied the world including themselves. Arendt symbolizes their mentality; "everything is possible" and "everything is acceptable".

Such mentality is given to them from the imperial colonization process in

Asia and Africa. They re-imported the experience into the European region. This means that they broke not only the nation state system which had protected the human rights in Europe but also the traditional concept of natural right theory of the West.