

全体主義現象の理解に向けて

——アーレントの全体主義理論——

千葉 眞

I 序——全体主義現象と理解の政治理論——

ハンナ・アーレント(Hannah Arendt, 1906—1975)による全体主義現象の理論的解明の試みは、古代の思惟世界——ギリシアの哲学的営為および聖書の思想的伝統——の根柢にあったと同質の驚異(θαύμα)によって触発されたものである。というのは、何故に全体主義といった「根源的に悪しきもの」(radical evil)が人類の歴史において生起し得たのかという疑問が、彼女の問題意識の核心にあったからである。それ故、彼女の政治思想の基底には悪の現象への根源的な問いがあり、それが彼女の思想を不断に突き動かす衝動力であったというのは、適切な言い方である⁽¹⁾。全体主義が如何に(how)起りテロルの支配を実現していったかという問いと並んで、否それ以上にこの何故に(why)という問いが彼女の全体主義理論の中心にあったのである。アーレントは、全体主義的熱狂がその体制下の人民の魂を捉え数百万もの人々を無惨にも組織的に殺戮することができたという事実に対して巨大な驚きをもったのであり、その現象の考究に取り掛かったのである。そしてその所産が、特に『全体主義の起原』(*The Origins of Totalitarianism*, 1951)であったことは言うまでもない。この著作においては、全体主義の純粹型として1938年以降第三帝国の壊滅(1945年)に至るまでのナチズムと1930年以降スターリンの死(1953年)に至るまでのボルシェヴィズム(スターリニズム)とが、等置されて論じられたことは事実である⁽²⁾。そのことは確かに、両者のイデオロギーの相違を考慮した場合、更に彼女の関心は専らナチズムの論理

構造にありスターリニズムについては補足的に触れられているに過ぎないという事実を念頭に置いた場合、問題点を多く含むと言わざるを得ない。しかしながら、ナチズムとスターリニズムとの等置の試みは、歴史的脈絡において見れば、殊にアーレントの場合はG. オーウェルの場合と同様に、反共イデオロギーとして一蹴されてはならないであろう。『全体主義の起原』が実際に執筆されたのは1945年から1949年に至る時期であった⁽³⁾が、スターリニズムの脅威が未だ現実であったこの時代の刻印をそれは帯びることになったのである。そのような状況下でナチスの強制収容所とスターリンの粛清とは、悪夢のようなテロル支配としての性格を共有し一つのシステム(現代世界の危機構造)として全体主義の本質を具現したものと考えられたのである⁽⁴⁾。

いずれにもせよ、『全体主義の起原』という標題自体が誤解を与えやすく、あたかも全体主義現象の歴史的因果関係を扱った実証的歴史研究の書であるような印象を与える。しかし、そのイギリス版の標題——『われわれの時代の重荷』(*The Burden of Our Times*)——が示唆するように、それは元来政治理論の研究書である。そこでは全体主義の歴史的起源というよりはむしろ、謂わば論理的起源ないしは精神構造(mentalité)の起源が問題とされている⁽⁵⁾。すなわち、全体主義現象を生み出した「隠された構造」(hidden mechanics)⁽⁶⁾の探求、その関連での近代ヨーロッパの精神史的考察と批判が、この著作の本来の目的である。M. キャノヴァンが指摘した如く、『全体主義の起原』はE. バークの『フランス革命についての省察』(1790年)がそうであるように厳密な歴史書としてよりも理論的な研究書として読まれなければならないのである⁽⁷⁾。もちろん、この事実は決して、1960年代以降長足の進歩を遂げたファシズム研究の成果を踏まえた上でこの著作の問題性——例えば実証性の稀薄化など——についてなされる指摘や批判⁽⁸⁾が無効であることを意味するものではない。しかしこの著作の眼目が那邊にあるかを明確に認識することなくしては、その批判は的外れなものになってしまうであろう。その意味において、ア

アーレントが全精力を注いで解明しようとした主題が全体主義の歴史的継起の実証的研究ではなく、西洋近代の精神構造に巢喰う病理の探求であったということは、常に念頭におかれる必要がある。その眼目は全体主義現象の意味の探求であり、如何にというよりはむしろ何故にの模索である。したがってそれは、全体主義の歴史的説明(explanation)を目指すというよりはむしろその理解(comprehension)を志向する。理解の政治理論という呼称こそ、『全体主義の起原』を貫徹する学的方法についての最も適切な表現であろう。ともあれ、アーレントにとって全体主義現象は途方もない異常さを内蔵しているものであり、従来の政治思想の諸カテゴリーをもってしては把握しきれない政治現象である⁽⁹⁾。全体主義の政治思想史的意義はまさに非人間的かつ苛酷なテロル支配としてのその政治現象の新しさ(novelty)にあり、それが政治理論研究に対する一つの重大な挑戦を意味しているということである。政治理論はこの挑戦と対峙し直面することによって新しい課題を与えられることになる。『全体主義の起原』(初版)の序においてその消息をアーレントは理解(comprehension)という概念でもって明識化することを試みた。

「理解というのは、途方もない事柄を拒否したり空前の事柄を先例によって跡づけたりすることではない。それは、そのような類推や一般法則によって現象を説明し現実の衝撃ならび驚愕としての経験をもはや感じさせなくする行為を意味するものではないのである。理解とはむしろ、今世紀がわれわれの双肩に載せた重荷を自覚的に検証しそれを担うことを意味するのであり、その存在を否定したりその重圧に不甲斐無く屈服したりすることではない。つまり、理解とは現実——それが如何なるものであろうとも——に先入見なく注意深く相対すること、そしてそれに抵抗することを意味する。」⁽¹⁰⁾

ここに政治理論の在り方について、一つの新しい意味づけの可能性が示唆されたのである。

この論稿においてわれわれは、全体主義現象についてのアーレントの

極めて複雑かつ含蓄の深い議論を一定の解釈の枠組に基づいて再構成することを試みるであろう。確かにアーレントの全体主義理論を問題にしようとするれば、例えばファシズム研究における全体主義理論の位置の問題、更には公的空間の没落、政治的孤立、社会的孤独、そして無思想性の問題など、幾つかの関連する重要な問題圏が究明の対象として存在することに気がつくのである。しかし、ここでは紙数の関係もあり、それらを直接取り扱うことはできないので、稿を改めて取り上げたいと考える。この論稿においてはわれわれの関心は、専ら全体主義の本質についてのアーレントの果敢な「理解」の試みに限定される。

II 全体主義の本質

1 全体主義の論理的起源

『全体主義の起原』においてアーレントは、全体主義の出現のための精神的道備えをしたものとして西洋近代の精神的脈絡における反ユダヤ主義という人種偏見の系譜と19世紀から20世紀にかけての帝国主義の系譜とが存在したことを示した。主題である第三部の全体主義の前に、第一部の反ユダヤ主義と第二部の帝国主義に著作全体の約三分の二の分量が費やされていることも、この関連で理解できるであろう。その場合、反ユダヤ主義、帝国主義、全体主義というのは決して一直線の歴史的発展過程として厳密な因果論の枠組で関連づけられているわけではない。彼女の論点はむしろ、反ユダヤ主義という人種主義と帝国主義という覇権主義とが互いに相俟って、現代ヨーロッパの精神構造の形成に深甚なる影響を与えたという主張である。ヨーロッパ人が、19世紀から今世紀へと歴史が展開していく中でこれら二つのイデオロギーの枠組で思考することに馴らされてきたというのである。かくしてこのようなヨーロッパの精神構造に見られる精神病理的な傾向が、全体主義という新奇な恐怖政治を生み出す温床を作り上げていったと理解される。¹⁰⁾

まずアーレントは、反ユダヤ主義の系譜が中世ヨーロッパ世界はもち

ろんのこと、古代ローマ帝国、ネロによるユダヤ人迫害にまで遡って見られることを指摘する。風変わりな少数人種としてのユダヤ人のスケープゴート化ならびに永遠の反ユダヤ主義とは、ヨーロッパの歴史と共に古いわけである。しかし1870年代以降、近代的反ユダヤ主義はヨーロッパ人の世界観の一部を形成するようになった⁹⁹。それは殊に人種主義に裏づけられたヨーロッパ諸民族(特にアーリア人種)の優越性のイデオロギーに他ならない。アーレントの説明に従えば、19世紀以降ユダヤ人が徹底的に敵視されるようになった背景には幾つかの歴史的理由が存在したのである。近代ヨーロッパ史全般の標準的解釈との対比において、アーレントの説明の仕方ははなはだユニークであると言われる。確かに例えば、ナチズムを招来した今世紀のヨーロッパ史の中で「この矮小で取るに足らぬものの如く見えるユダヤ人問題」が実はその基本的な背景を形成しているという洞見¹⁰⁰にその独自性が窺えるであろう。ユダヤ人問題のもつ重要性の指摘に加えて、反ユダヤ主義に関連する細部にわたる理解についても彼女独自のものがある。そしてこの点について彼女の醇乎たる解釈がその事柄の考察への一つの貢献となっていることは否定し得ない。この問題についての彼女の解釈の特徴は、少なくとも二点において、すなわち反ユダヤ主義現象におけるユダヤ人の側の問題性を鋭く指摘した点と近代ヨーロッパ史の脈絡において反ユダヤ主義は国民国家の命運と軌を一にするものであったという理解に窺われる。第一点については、従来のスケープゴート説や永遠の反ユダヤ主義説はユダヤ人の側の責任や人間行動の問題にはほとんど触れるところがないという点で不十分であるというアーレントの立場と深く係わっている。この関連で彼女はユダヤ人の側の政治的無知、一般民衆に対する偏見と権威への愛着、金銭への執着と異質なものないし不慣れなものに対する適応力の欠如、閉鎖的な生活態度などを指摘する¹⁰⁰。第二点については特に、それまで国民国家の形成の過程で公的な機能を果してきたユダヤ人経済力の重要性が、今世紀初頭以降相対的に低下していったことが挙げられている。18世紀

以降19世紀後半にかけての国民国家の発展の文脈においてはユダヤ人全般の政治的法的重要性がヨーロッパ諸国において認識されてきたのである。それは何よりもまず、ユダヤ人富裕者層が資金の調達を通じて各国の政治権力および上層社会との緊密な友好関係を維持することができたからである。この時代にはユダヤ人は一般的に富と暗黙裡の権力の象徴の如く見られていたのである。ところが、19世紀末になると、ヨーロッパ諸国の政府の資金調達の仕方が税制の拡充や帝国主義的膨張政策などによって変化し多様化した。その結果、政府中枢に対するユダヤ人の公的機能と影響力とが低下するのは避けられない情勢であった。⁶⁸ こうしてそれまで反ユダヤ主義の感情を押えてきた歯止めのようなものは取り去られ、社会全体にユダヤ人に対する人種偏見と敵視の感情があまねく浸透することになる。アーレントは国民国家の枠組における反ユダヤ主義の典型的事例として19世紀末にフランスで起こったドレフュス事件を取り上げ、それを手懸りに反ユダヤ主義のもつ政治的含意を幾つかの角度から分析したのである。⁶⁹

第二部を構成する帝国主義に関するアーレントの理解と分析の独自性は、殊に帝国主義は資本主義の最終段階ではなくブルジョア階級による政治的支配の第一段階であるという捉え方にあるといえよう。⁷⁰ この時代にヨーロッパ諸国において帝国主義が擡頭した背景として、資本主義の発展とそれを支えるブルジョア階級の勢力強化とが指摘されている。19世紀を舞台として起こった *bourgeois* と *citoyen* との歴史的抗争は結局のところ、前者の勝利に終わってしまう。⁷¹ そして *citoyen* が *bourgeois* によって衰退せしめられあるいは前者が後者に転落してしまうという19世紀的事態は、そのまま大衆社会における公的＝政治的領域の没落と社会的領域の擡頭というアーレント固有の理解の下地を形成する。責任ある市民としての *citoyen* は、公共の事柄をすべての人間が参与すべき事柄であると理解し、公的＝政治的領域に対して十全な関心と尊敬とを抱懐する謂わば市民社会の政治的存在である。他方 *bourgeois* の方は、公共

の政治的制度や組織を自らの私的利益という物差しで捉え評価する謂わば市民社会の経済的存在として描かれている。ブルジョア階級の作り上げる市民社会を17世紀の中葉にすでに予見し、「私的利益は公的なるものと同一である」と喝破したトーマス・ホッブズこそが、この関連でブルジョア階級が自らの正当な哲学者として主張できる唯一の偉大な政治哲学者に他ならないとアーレントは論定する¹⁹。かくしてブルジョア階級が支配する近代社会およびその世界観においては、純粋に公的=政治的な関心が私的=経済的な関心へと吸収される。そこでは政治的言語の中に経済的言語があまねく浸透し、本来政治の素材であったものが限りなく脱政治化されていくことになる。ブルジョア階級の行動原理は経済的利益追求の原理に他ならず、政治や統治という政府の仕事ですら、巨大な単位における一種の家政(*oikonomia*)、すなわちhousekeeping jobへと転化してしまう。いずれにしても、アーレントは19世紀後半以降のヨーロッパ帝国主義の跳梁をそのようなブルジョア階級の世界観の反映であると見ている²⁰。

さて帝国主義はその中核に飽くなき利欲追求のイデオロギーを有し、そのイデオロギーに駆動されることによって、ヨーロッパ大陸内部においてそしてまたそこから他の世界へ向けて帝国主義的支配と膨張とが企てられたのである。帝国主義の眼目は「政治体(body politic)の基礎をもたずして政治権力の拡大」を目指すところにある²¹。この種の拡大と伸張が「政治の志向する永続的かつ最高の目的」であると主張される。そしてこの主張こそ、帝国主義の包蔵する中心的な政治理念に他ならない²²。アーレントの理解するところに従えば、この帝国主義的覇権主義の手先となったのがブルジョア世界から生まれ落ちたモップ(mob)と呼ばれる集団である。当時の資本主義経済体制のもとで大量に輩出された失業者達が暴徒と化し、帝国主義的支配にその捌け口を見出していったわけである。モップは大きく二種のカテゴリーに分けられる。一つはアジアやアフリカへ赴いて組織的に帝国主義的略奪の道具と化した者である。

他の一つは中央・東ヨーロッパの汎ゲルマン主義や汎スラヴ主義などの大陸帝国主義の担い手となっていった者である⁶⁹。このようなモップの一部はやがてナチズムの攻撃隊員となっていくわけである。こうしてモップによって担われたヨーロッパ帝国主義は、アジア、アフリカなどの弱小諸国に対する経済的搾取ならびに政治的文化的蹂躪へと帰結していった。そして重要なのは、南アフリカをはじめとするヨーロッパ以外の国においてヨーロッパ人によって実施された暴力と利欲追求とをその内実とする帝国主義的支配の精神構造がヨーロッパに逆輸入され、ヨーロッパの人心はそれによって蝕まれ墮落し荒廃していったという事実である⁶⁹。

帝国主義に関するアーレントの議論は複雑に入り組んだものである。全体主義の精神構造へと流れ込んでいった帝国主義の要素としては、主として上に述べたような経済的搾取と政治的文化的蹂躪の論理が考えられていることは確かである。その他にも彼女の場合、少なくとも人種主義と官僚制の二つの要素を付け加える必要があると思われる。帝国主義の脈絡では、人種主義は例えば、中国阿片戦争やベルギー支配の初期に見られたコンゴでの無惨な虐殺行為、そして南アフリカにおけるボーア人によるホッテントット族根絶の試みやその後の黒人や中国人、インド人に対する差別などに典型的に顕れたのである。帝国主義的支配における官僚制は無人支配(the rule of nobody)として、ウェーバーが規定した官僚制概念では網羅できない側面をもつ。すなわち、匿名的無責任性、神秘的秘密主義、恣意性を特徴とした特異な官僚制がここでは問題とされている⁶⁹。

かくしてアーレントの解釈によれば、20世紀のヨーロッパにおいては反ユダヤ主義と帝国主義を通じて全体主義を生み出す精神的条件が着々と整えられていったのである。全体主義現象は、西洋近代に潜在する危機の決定的な集約的顕現であり、西洋近代の枠組において生起し得たのである。G. ケイティブが適切に述べているように、全体主義とそれ以前の運動との真の連続性は、ヨーロッパ人が自ずと人種主義と帝国主義の思考の枠組で考えるのに慣れ親しんでいったことに窺われる。彼らはそ

のような思考に基づく考え方、態度そして行動をもはや不自然なものとは考えなくなったばかりでなく、それらに共鳴しそれらを熱心に信奉するに至ったのである。⁶⁵ 19世紀から20世紀初頭にかけて作り上げられていったこのような精神的条件——反ユダヤ主義と帝国主義とによって荒廃していった近代ヨーロッパの精神構造——を考慮することなしには、全体主義現象があれ程までの夥しい擬似宗教的帰依者や同調者を獲得し強大な支配体制を敷くことができたという事実を説明するのは不可能であるというのが、彼女の論点である。

全体主義と過去の伝統との関連についてのアーレントの議論は、一見すると矛盾するように思われる二つの論点を内包する。今まで見てきたように、全体主義現象が現われる精神病歴的な条件というものがあるがすでに特に19世紀以降のヨーロッパ史の中で整えられていったというのが彼女の主要な論点の一つであった。この論点はしかも、全体主義は決して過去の原始的な野蛮主義への回帰ではなく西洋近代に特徴的な極めて modern な政治現象であり、過去の政治史の中に書き留められている諸種の抑圧的体制——独裁制や圧制、専制、権威主義体制など——と質的に異なる新しい恐怖政治であるというもう一つの論点と巧みに結合されている。⁶⁶ しかしながら、これら二つの論点は実際には相対立し矛盾するものでないことは自明であろう。全体主義現象の novelty は、あくまでも政治現象ないしは支配形態としての過去の政治的伝統からの逸脱の帰結である。他方、精神史的に見ると、精神構造における全体主義の起源、謂わばその論理的起源は、直接的には特に19世紀以降の人種主義と帝国主義、より幅広く見るならば、西洋近代の精神史的危機構造そのもの⁶⁷の中に可能性として潜在していたという主張である。アーレントの全体主義理論の骨子は、まさにこの二つの論点を説得的に一つのテーゼとして提示した点にある。

2 全体主義現象の基本的特徴

全体主義的政治は、『全体主義の起原』においては「根源的に悪しきも

の」として捉えられている⁹⁹。そこでは従来の政治思想と政治的伝統とが前提としてきた道徳的判断の価値基準が悉く無視されていると看做される。それではアーレントは、全体主義現象の基本的特徴をどのように理解したのであろうか。この点については殊に『全体主義の起原』の第二版において初版の「結びの言葉」に代わって収録された「イデオロギーとテロル」という最終章に沿って、第三部の全体主義の議論をその関連で参照しながら見ていきたいと思う。この最終章では彼女の全体主義理論の真髄とも称すべきものが極めて凝縮された仕方でも明かされているからである。

前に指摘したように、アーレントの全体主義理論の一つの主要な論点は、政治現象としての全体主義が歴史上極めて斬新な統治形態であるという主張である。全体主義は過去の種々の抑圧的体制と質的に異なる新しい体制であり、「他のすべての価値体系とは根本的に相違する価値体系」に基づく独自の統治形態である¹⁰⁰。この関連で彼女は、全体主義が伝統的な政治制度の崩壊によって初めて歴史に姿を現わした偶発的な「当座しのぎの装置」(makeshift arrangement)に過ぎないのか、あるいはそこには固有の「本性」(nature)ないしは「本質」(essence)とも称すべきものがあって、専制や圧制、君主制や共和制などと同様に一定の概念規定に耐え得るものなのか、を問うている。この点についての彼女の見解は、基本的には後者のそれである。そのことの意味は一つには、全体主義が今世紀になって現われた新しい支配の形式であり、政治行動についての人間の基本的な経験の一つとして看做され得るということである。更にそのことは、それが現代世界の構造の中に孕まれた一つの可能性としての危機であり、ナチス・ドイツの壊滅やスターリンの死によってその可能性が世界から完全に除去されたのではないという彼女の観方を示唆する¹⁰¹。彼女の理解によれば、諸個人がそれぞれの帰属すべき場を失い根無し草的存在と化し、疎外感と余計者意識を払拭し得ない今日の大衆社会化状況において、全体主義的解決は根強い誘惑であり続けるのである。全体主義が過去のものとした時に初めて、現代の窮状は深みにおい

てその本来の姿——たとえ必ずしも最も残酷な形ではなくとも——を見せるであろうという主張である。⁶⁹更に次の一節はこの関連で重要である。

「……現代の危機とその主要な経験とが一つの全面的に新しい統治形態を生み出してしまったという事実は残る。さまざまな歴史的時点に生まれ、相異なる基本的経験に依拠する他の幾つかの統治形態——君主制、共和制、圧制、独裁制、専制——はそれぞれ、一時的な敗北を幾回となく経ながらも人類と共に存続してきたのである。それと全く同様に、この新しい統治形態も、一つの可能性ならびに永続的な危険性として今後われわれと共に永らく存続することは、大いにあり得べきことである。」⁶⁹

それではアーレントは、このような謂わば今日的含意をさえ有する全体主義現象の新しさを如何なる点に見据えているのだろうか。その固有の「本性」あるいは「本質」を那邊に見定めているのだろうか。

第一に、全体主義の徹底的な革命的性格が挙げられている。それは例えば、旧来の社会的政治的法的制度および伝統を悉く破壊し、全く新しい独自の政治制度や組織を作り上げていくところに端的に表わされている。かくして全体主義は、階級を大衆へと転化させ、政党制を大衆運動によって代替させ、権力の中枢を軍隊から秘密警察へと移行させたのである。しかし、全体主義の革命性は政治制度や現象に係わる外部に現われたレベルでのそれに尽きるわけではない。むしろ思想としての革命性こそ、全体主義の本領に他ならない。ところで、今日においても有力な議論である一解釈によれば、全体主義は一人の支配者が恣意的に自らの権力をふるう伝統的な圧制の極端な現代版と看做されるのである。しかし、アーレントにおいてはそのようには理解されておらず、全体主義の革命性はこれまでの政治哲学の伝統において長らく疑問の余地なく受容されてきた一つの前提を打破したところにあると考えられている。すなわち、そこにおいては統治の本質に係わるすべての前提の基礎となってきた一つの対立項——「法による統治」対「法なき統治」という図式

——が意味を喪失しているというのである。⁶⁰ 一方では「法による統治」と合法的権力が一対をなし、他方で「法なき統治」と恣意的権力がワン・セットになるというのが、従来の謂わば公理の如きものであった。ところが、全体主義的支配の場合は、すべての実定法が無視され踏み躪られながらも、古来の圧制の如き「法なき統治」ではないと主張される。⁶¹ そこでは、恣意的無法主義ではなく、実定法がそこに由来する権威の究極的源泉としての「自然」ないしは「歴史」の法 (the laws of Nature or of History) への従属が全体主義現象を規定する基本的な要因であると看做される。全体主義の自己理解においては、それは合法的支配でないとしても正当的支配であり、「自然」の法あるいは「歴史」の法と呼ばれるような「超人間的諸力」(suprahuman forces) に絶対的に従属するものであると考えられるわけである。⁶² 後により詳細に見るように、アーレントの全体主義理論の要諦であると思われるイデオロギー支配の議論は、それによって自らを不断に神聖視していく正当性の究極的規準である高次の法への絶対的依拠の論理の裏返しであると理解されてよいであろう。いずれにしても、全体主義の思想としての革命性は、このように従来公理として看做されてきた基本的な思考の枠組や価値規準を徹底的に転覆しようとしたその営為において見られるのである。

全体主義の新しさの第二番目の特徴は、それが単に外部世界の再構成を目指すだけでなく究極的には人間の変革を企図するということに典型的に観取されるその擬似宗教的性格である。「自然」あるいは「歴史」の法を翻訳しつつ、地上に正義の秩序を打ち立てることが全体主義的支配の目的であるとされる。その際それは、社会秩序や政治制度の改編だけではなく、更に人類の再生という精神的な課題をも担っていく。ほとんど『1984年』のオーウェルの世界と類似した仕方、アーレントは全体主義の究極的目標が人間を思い通りに作り上げる「人類の製造」(the fabrication of mankind)にあると主張する。⁶³ そしてそれは実は人間を全体的に支配する唯一の社会形態である強制収容所において最も純粋な仕

方で遂行されるのである。この全体主義の中樞的制度においては人間の複数性と自発性を根絶することが試図され、人間は動物的かつ原初的な反射の束へと画一的に還元されてしまう。それはまた人間性が物象化することに他ならず、そこでの唯一の「自由」は「類の保存」といった動物の生活に酷似したものになってしまう⁶⁸。このようにして作り上げられる全体主義的人間は、自ら法と同一化した存在、全体主義的支配の法を具現した存在として生まれ変わると看做される。全体主義的人間は、「法の合意」(consensus iuris)を必要とせず、その法を自ら積極的に確実に担っていく存在へと転化したと考えられるからである。「われわれはただ敵を破壊するばかりでない。彼らを改造してしまうのだ。……われわれは彼らを回心させ、その内なる心を捕縛し、彼らを改造してしまうのだ。」この言葉は、オーウェルの逆ユートピア小説に登場するオブライエンが拷問下のウィンストン・スマスに投げかけたものである⁶⁹。そしてこの言葉はそのまま、全体主義の究極的目的についてのアーレントの観方と符節を合わせるものと言ってよいであろう。

全体主義的支配の基本的性格についての第三番目の局面は、その運動体的ダイナミズムである。全体主義的支配の様式上の特色はまさに運動にあり、その意味では固定的な国家機構や制度を通じての支配は相対的かつ従属的な意味を有するに過ぎない。暴力的手段による権力奪取は決して目的そのものではなく、個々の人間を生のすべての次元で全体的に永続的に支配するための一時的な状況でしかないとされる。それ故に、全体主義運動の実際上の目標は、できるだけ多数の人間をその枠組の中に組み入れその運動体的ダイナミズムを持続させていくことでしかない。実際の見地からは、運動の終焉を意味するような政治的目標は存在しないのである。確かにS. ノイマンが定式化したような「恒久革命」としての全体主義の特徴は、アーレントにおいても指摘されるところである⁷⁰。アーレントの議論は、全体主義的支配が国家と運動との本質的差異を自覚的に遂行していったという側面にアクセントが置かれている。したが

って彼女の場合、実質的な権力は、国家機構や軍隊組織よりも、例えばナチズムにおける Gestapo (秘密国家警察)、SA (突撃隊) や SS (親衛隊)、スターリニズムにおける秘密警察や NKVD (内務人民委員部) などに代表される全体主義運動の諸組織に存すると考えられている。⁴³ このような運動のダイナミズムとメカニズムとは、理念的には前に言及した正当性の規準としての高次の法によって定礎される。全体主義の解釈に従えば、すべての法が運動の法に他ならない。ナチズムが「自然」の法への従属を語り、スターリニズムが「歴史」の法への依拠を語る時、法は究極的価値規準と目標 (τέλος) を内包したものととして、運動体的ダイナミズムを生成する母胎となる。⁴⁴ アーレントはその消息を次のように述べている。

「全体主義国の住民は自然もしくは歴史のプロセスの中に投げこまれ捕縛されてしまっており、ただその運動を助長するだけである。彼らはそのような存在としてそのプロセスに内在する法の執行者か犠牲者のいずれかでしかあり得ない。⁴⁵」

かくして全体主義体制においては法それ自体がその意味を変化させており、法はもはや有限な人間行動を抑制し教導する秩序の原理あるいは安定的な権威の源泉であるのをやめ、永続的な革命的運動の表現へと転成する。それ故に、全体主義国家はアーレントの場合でも革命的な「運動国家」(movement state) に他ならない。その運動の momentum は、それ自らがでっち上げるイデオロギー的青写真としての歴史の法ないしは自然の法といった超人間的な規範によって附加される。しかしながら、M. ワルツァーらも指摘したように、このような革命的運動や熱狂は長続きできないのであり、短命に終らざるを得ない宿命を帯びている。⁴⁶ アーレントにおいても、この点は深く認識されており、例えばレーニンの時代やスターリン死後のボルシェヴィズムは、せいぜい革命的独裁制か権威主義であり全体主義の理念型にはほど遠いと考えられている。全体主義理論における全体主義と権威主義との峻別という考え方は、意図においては少なくとも、一種のイデオロギー的立場というよりは主として

このような熱狂の永続は不可能であるとの洞見に由来したものである。

第四点としてテロルないしは恐怖の支配が、アーレントの全体主義理論のもう一つの基本的な主張を構成する。彼女の理解に従えば、通常の体制においては実定法によって遂行される社会全体の規制と秩序化の機能は、全体主義的体制においては全体的テロルによる統制によって代替される。全体的テロルは、独裁的テロルなどそれ以前の如何なる恐怖政治と比べて、一方においてその合理的組織化もしくは体系的官僚制的方法主義と、他方明確な敵に対するだけでなく政治的に無力かつ無実の一般市民すべてに対する無差別な適用という二つの特質において際立っている⁴⁹。歴史の法あるいは自然の法を背景とした「運動国家」のイデオロギーが現実には執行されるのは、全体的テロルによってである。それは人人を固定化(stabilize)することによって人民の自発性と主体性を剥奪するだけでなく、同時に人間と人間との間に存在する自由な空間、主体的な運動と活動とが可能になるあの空間を一切削除する。そしてそれは全体的国家という単一的な構造の中に諸個人を押し込み、国家を構成する人民のすべてを「単一的人間」(One Man)へと変成させる⁴⁹。そのような全体的構造の中に包摂されてしまった人間は、本質的に全く受動的であり自発性を欠いているが、そこには一つの逆説が見られる。全体主義的人間は自らを支配するイデオロギーに基づく行動力と熱狂とに生きる存在でもある。なるほど、そこでは本来の自発性と各自の具体的な経験に根ざす活動力は期待し得べきことではない。しかし、不断のプロパガンダと内と外からのテロル化を通じて巨大なエネルギーが、擬似的自発性の装いのもとにイデオロギーの指令する方向に向けて放射されるのである。こうして「歴史」と「自然」の「客観的な敵」と看做された集団——それが「劣等人種」であれ、「生きるに適さない」人々であれ、「死滅しつつある階級」あるいは「頹廢的な民族」であれ——に、全体主義的憎悪とテロルとが加えられるのである⁴⁹。けだし、全体主義のテロルが完全かつ最高度の支配を樹立するのは、反対勢力が悉く除去されたところ

ろ、すなわち強制収容所においてである。アーレントによれば、「テロルは全体主義的支配の本質に他ならない」⁴⁹のであるが、そのテロルの純粹型は強制収容所において見られる。そうであれば、強制収容所こそ、全体主義の本質が開示される場、人間を全面的に支配することが可能な場、そしてその基本的な信条が立証される実験室であるに相違ない。⁵⁰

最後に全体主義の新しさの第五番目の要素として、イデオロギー支配を見ていきたいと思う。この問題はこれまでの行論の中でも常に直接的、間接的に触れられた事柄である。これまで見て来た全体主義の四つの基本的特徴——革命性、究極的目的としての人間変革、運動体的ダイナミズム、全体的テロル——はいずれも、全体主義のイデオロギー支配を基盤として初めて成立する事象である。われわれの理解するところに従えば、このイデオロギー支配の局面こそ、アーレントの全体主義理論の核心に他ならず、その全構造の屋台骨である。もちろん、歴史的に現われた統治形態のすべてが、大なり小なりある種のイデオロギーと密接不可分に結びついている。けれども、全体主義の場合は、その構造の中にイデオロギーの本質そのものが組み込まれている。しかもイデオロギーの本質は、全体主義的支配の構造の中で初めて十全に明識化されたのである。⁵¹

アーレントはイデオロギーの全体主義的性格を相互に密接に関連する次の三点において理解する。第一点は、歴史の神秘についての全体的認識の主張および歴史現実に対する全体的説明の主張である。イデオロギー(ideology)は文字通り觀念の論理であり、そしてそれは、その取扱う対象としての歴史に適用された特殊な事例である。しかもそこには、正当な科学あるいは哲学であるとの装いのもとに、一定の前提から歴史事象の全体性を説明し尽くことができるとのpretenseが見られるのである。⁵²ここにイデオロギーの擬似科学あるいは擬似哲学としての性格が見られる。そしてその性格は端的に、「歴史過程全体の神秘——過去の謎、現在の複雑さ、未来の不確実さ——をすべて知悉している」⁵³との主張において表わされるのである。次に「イデオロギー的超感覚」(ideological super-

sense)⁵⁰と表現されるイデオロギーの性格が取り上げられている。イデオロギーは人間の常識や歴史の事実性に対する蔑視を意味するのであり、通常人間の五感を通じて知覚される現実および経験からの思想の解放を主張する。常識、事実、経験に取って替わるものとしてのイデオロギーが呈示するのは、超感覚的なもの、謂わば第六感である。この「イデオロギー的超感覚」こそが、歴史の表層の背後に隠れた現実を認識し、宇宙と歴史の謎に対する鍵となるものであると主張される。⁵¹イデオロギーのもつ第三番目の性格は、論理性の圧制と表現される消息である。これもまた、前の二つの性格と密接に係わる事柄である。イデオロギーは、ただ無批判的かつ恣意的な臆見として見られる場合は無害であるが、いったんそれが信奉されると抑圧的な勢力となるのである。イデオロギーの内的構造においては、歴史の動きと観念の論理プロセスとが相即し、歴史世界のすべての事象は観念の論理の自己展開(思想の運動)に従って生起すると考えられる。そして観念の論理がその歴史的相対性や拘束性の限界を突き破り歴史的現実に対する全体的説明であると自らの絶対性を主張する時、論理性の圧制としてのイデオロギーが登場する。⁵²テロルが人間と人間との関係性を破壊してしまうように、イデオロギー的思考の自己強制は人間が具体的な現実との間に保持する関係性を粉碎してしまう。そして論理性の圧制は、人間が自らの自発性と自由に基づいて主体的に創造的に思考し活動する能力を奪ってしまうのであり、その意味で人間の内面的自由の放棄をすら意味するのである。⁵³かくしてアーレントは、イデオロギー支配の特質を創造的な思想と活動の基盤である内面的自由の否定、複雑な歴史現実との生きた具体的な関係性の拒否、「イデオロギー的超感覚」によって把捉される「歴史」および「自然」の法に対する全面的服従、論理性の圧制などにおいて見たのである。

III 結び——何故にの理解に向けて——

オーウェルの『1984年』における印象的な一つの箇所は、主人公であ

るウィンストン・スミスが次のような問いを發したところである。「わたしは如何にを理解するが、何故にということが分からない。⁵⁹」ウィンストンは全体主義的悪夢の真相については十分合点がいったが、何故にそのような残酷な現象が生起するのかという疑問については十分に理解することができなかつた、というのである。われわれは、アーレントの全体主義理論においても同質の問いが前提とされているという点をすでに指摘したのである。R. タッカーは、1930年代後半に始まる全体主義理論を今日的研究状況を踏まえた上で部分的に修正しつつ新たに展開することを試みている。彼は幾つかの論文の中でこの問題を取り上げ、独自の視点からの解決を模索している。⁶⁰ タッカーが指摘したように、この何故にという問いに対しては伝統的には少なくとも三つの解答の可能性が示唆されている。その第一は、全体的権力の自己目的的な権力追求の結果が全体主義現象であるという考え方である。『1984年』の脈絡では、それはオブライエンが与えた解答である。つまり、「迫害の目的は迫害それ自体にある。拷問の目的は拷問それ自体にある。権力の目的は権力それ自体にある⁶¹」というのである。オブライエンの場合は極めて素朴な形で表現されたが、この権力自己追求説は、例えば全体主義理論家の中ではZ. プレジンスキーによってより洗練された形で展開された。プレジンスキーによれば、永久粛清(permanent purge)としての性格をもつ全体主義的システムは、継続的なダイナミズムとエネルギーを必要とする。そしてこのシステムに固有な必要性が、全体主義を駆動する内在的なエンジンであるという。⁶² この全体主義的システムの自己目的的な権力追求は、アーレントによっても部分的に承認された事象であつた。この点については、運動体的ダイナミズムの継続の必要性についての彼女の議論においてすでに見てきたところである。しかしながら、彼女はその消息が全体主義現象の何故にという問いに直接的に答えるものとしては不十分であると考へたようである。それは帝国主義的支配の本質を言い得たとしても、全体主義については十分の説得力をもっていないと看做されてい

る。⁶³ 第二の解答の可能性は、例えばL. シャピーロやタッカーなどによって主張された指導者幻想説である。シャピーロによれば、全体主義体制は本質的に指導者の体制であり、イデオロギーも支配装置も指導者が必要とする正当性の絡繰りに過ぎないのである。こうして彼は、全体主義体制を社会と国家の双方を支配しようとする指導者の私的な統制機構であるとする。⁶⁴ タッカーも同様に、指導者が頭の中で抱懐する空想や幻想が問題の核心に横たわっていると主張する。タッカーは、アーレント、E. レーデラー、F. ノイマン、ブレジンスキーらによって代表される従来の全体主義理論が、全体主義的独裁者もしくは指導者の人格性の契機を決して無視したわけではないが、その重さを十分に考察の射程に入れていないとして批判する。彼の理解するところによれば、伝統的全体主義理論は一つの基本的な欠陥を内包しているのである。すなわち、全体主義の制度上の運用がどれほど組織の極度の効率性に依拠したものであったとしても、その背後には究極的には一人の人格、つまり全体主義的指導者の欲求＝幻想が厳然として存在するという視点が欠落しているという。⁶⁵ こうしてタッカーの理解するところによれば、全体主義国家は、指導者の私的な欲求に基づく「幻想国家」(fantasy state)ないしは「悪夢的国家」(nightmare state)に他ならない。そこでは「統制と操作のさまざまな技術によって、独裁的指導者の意識内の動きが外的政治生活において制度化される」のである。⁶⁶

さてアーレント自身も、全体主義における指導者原理(Führerprinzip)および指導者の機能の重要性を認めることに吝かではない。⁶⁷ しかしながら、彼女は究極において指導者幻想説に与せず、全体主義体制では指導者はいつでも更迭され得ると考える。というのは、指導者原理それ自体は全体主義現象というよりは軍事的独裁制ないしは権威主義に見られる諸特徴を有しているものであり、また指導者は単に機能的に重要であるにとどまり自らに大衆が依拠する如く自らも大衆に依存すると考えられているからである。⁶⁸

それではアーレントは全体主義現象の何故かという問いについて如何なる解答を与えようとするのか。この問題についての彼女のアプローチは、テロルを背景としたイデオロギー支配として全体主義現象の本質を捉える方法であり、それは同時にこの問題についての第三の可能性を最も説得性に富んだ仕方提示したものと解釈できるであろう。この消息についてはすでにこれまでの行論において明らかであると思うが、『エルサレムのアイヒマン』(*Eichmann in Jerusalem*, 1963)はこのテーゼを一層掘り下げ明確にしたものといえよう。何故ならば、この著作の主題は、「無思想性と悪との奇妙な相互依存関係⁶⁹」であり、イデオロギーの支配下にある全体主義的人間の鋭利な精神分析の書でもあるからである。そこでの問いは、何故にアイヒマンのような中間職的機能を遂行していった人物が、「根源的に悪しき」現象を招来せしめるための決定的な役割を果たしていったのか、という問いに他ならない。アーレントの結論は、「悪の凡庸さ」(the banality of evil) というものであった。全体主義現象は、アイヒマンのような平凡な順応主義者、主体的な動機づけをほとんどもたず自らの判断力をも喪失し上からの指示がなければ何一つやれないような人々によってもたらされたのである。彼らは自覚的な殺人犯というよりは、全体主義という殺人的組織の中で一定の重要な役割と地位を担った平均的な人々であった。それにも拘らず、彼らが巨大な犯罪の一翼を担うに至ったのは、彼らがイデオロギーに全面的に捕縛されることによって自らの思想性と批判精神を失ってしまったからである⁶⁹。かくして彼らはテロルの支配の執行者であり加害者であると同時に、全体主義的イデオロギーの犠牲者でもある。彼らはイデオロギーが自己の支配を貫徹するための有効な道具あるいは機能と化したのである。全体主義的イデオロギーは、そもそも人間の頭の中で作り上げられたものに過ぎない。しかし、それがアーレントの用いた表現を使うならば、「運動」、「歴史」の法、「自然」の法、「人間を超えた諸勢力」として自己を絶対化し神格化することを通じて、今度はすべての人間に向かって全体的テロルを執行

することになる。こうしてアーレントが提示したアプローチは、全体主義現象の何故にというこの根源的な問題に対する一つの啓発的な解答の試みとして理解できるであろう。

注

- (1) Hans Eiler, *Hannah Arendt, Hegel und Marx : Studien zu Fortschritt und Politik* (Köln & Wien: Böhlau Verlag, 1979), S.4. Cf., Bhikhu Parekh, *Hannah Arendt and the Search for a Political Philosophy* (London: The Macmillan Press Ltd., 1981), pp.ix-x. Eric Voegelin, "Book Review: The Origins of Totalitarianism," *The Review of Politics*, Vol.15 (January 1958), p.70.
- (2) Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York & London: Harcourt Brace Jovanovich Inc., 1966), p.419. (以下 OT と略記) 邦訳としては、この著作のドイツ語版を底本としたものが全三巻で出版されている。(大久保和郎訳『全体主義の起原』第1巻〔みすず書房, 1972年〕, 大島通義・かおり訳『全体主義の起原』第2巻〔みすず書房, 1972年〕, 大久保和郎・大島かおり訳『全体主義の起原』第3巻〔みすず書房, 1975年〕。)
- (3) Cf., Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World* (New Haven and London: Yale University Press, 1982), pp.199-204, 222.
- (4) Cf., Margaret Canovan, *The Political Thought of Hannah Arendt* (London: Methuen & Co. Ltd., 1974), pp.38-40. 寺島俊穂訳『ハンナ・アレントの政治思想』(未来社, 1981年), 70-74頁。Bernard Crick, "On Reading *The Origins of Totalitarianism*" in *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, ed. Melvyn A. Hill (New York: St. Martin's Press, Inc., 1979), p.33.
- (5) アーレント自身、『全体主義の起原』の標題が誤解を与えやすいことを認め、E. フェーゲリンの書評に対する応答の中でこの著作の課題は「全体主義へと具現化していった諸要素に関する一つの史的考察」であると述べている。(Hannah Arendt, "A Reply," *The Review of Politics*, Vol.15 [January 1958], p.73.) 彼女はこの著作の標題について出版前にいろいろ腐心した形跡があるが、そのプロセスについては, Elisabeth Young-Bruehl, *op.cit.*, pp.200-203, 251-252, 320-321. を参照。
- (6) OT, p.viii.
- (7) Margaret Canovan, *op.cit.*, p.48. 邦訳, 86-87頁。
- (8) アーレントの『全体主義の起原』に対する批判は、殊に実証的歴史研究の立場からなされている。これらの批判については、土屋希和子「ハンナ・アレント『全体主義の起原』再考」(『慶応義塾大学法学部研究科論文集』第14号, 1979年), 69-72頁, を参照。Cf., Robert Burrowes, "Totalitarianism: The Revised Standard Version", *World Politics*, Vol.21. No.2 (January 1969), pp.279-280, 285. Stephan J. Whitfield, *Into The Dark: Hannah Arendt and Totalitarianism*

- (Philadelphia : Temple University Press, 1980), pp.53-59. また1960年代以降のファシズム研究と全体主義理論との関連については、栗原 優「ファシズムと全体主義論」(『歴史学研究』第6巻・第397号, 1973年6月), 67-74頁, および山口定「ファシズム」(有斐閣, 1979年), 261-274頁, を参照。
- (9) *OT*, p.viii. Hannah Arendt, "Understanding and Politics," *Partisan Review*, Vol.20. No.4. (July-August 1953), p.379. Cf., N. K. O'Sullivan, "Politics, Totalitarianism and Freedom," *Political Studies*, Vol.21. No.2 (June 1973), pp.190-191. Shiraz Dossa, "Human Status and Politics : Hannah Arendt on the Holocaust," *Canadian Journal of Political Science*, Vol.13. No.2 (June 1980), p.312. Ronald Beiner, "Hannah Arendt on Judging" in Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. Ronald Beiner (Brighton : The Harvester Press Ltd., 1982), p.95.
- (10) *OT*, p.viii. Cf., Hannah Arendt, "Understanding and Politics," p.377.
- (11) その意味では、アーレントの議論の中核に発生史的な因果論的説明ではなく謂わば歴史現象の「廻行的」理論究明が窺えるとの土屋希和子氏の指摘は、重要である。(土屋希和子, 前掲論文, 72-75頁。)
- (12) Cf., *OT*, pp.6-8, 35-36, 158-161, 238-243.
- (13) *Ibid.*, pp.xiv, 3. Cf., Leon Botstein, "Hannah Arendt : The Jewish Question," *The New Republic*, Vol.32. No.37 (October 21, 1978), pp.32-37.
- (14) *OT*, pp.6-7, 28. Cf., George Kateb, *Hannah Arendt : Politics, Conscience, Evil* (Totowa, New Jersey : Rowman & Allanheld, 1983), pp.58-59.
- (15) *OT*, pp.4-5, 9-18, 51-52, 354.
- (16) *Ibid.*, pp.89-120.
- (17) *Ibid.*, p.138.
- (18) *Ibid.*, pp.79-80, 123-157.
- (19) *Ibid.*, pp.139-147.
- (20) *Ibid.*, pp.15, 123-139, 222-223, 336-340.
- (21) *Ibid.*, p.135. Cf., *ibid.*, pp.137-138.
- (22) *Ibid.*, p.125.
- (23) *Ibid.*, pp.106-117, 147-157.
- (24) *Ibid.*, pp.185-186, 195, 205-206, 222-223, 236, 265-269, 302. Cf., Margaret Canovan, *op.cit.*, p.30. 邦訳, 58頁。George Kateb, *op.cit.*, pp.56-58.
- (25) *OT*, pp.185-266. Cf., Margaret Canovan, *op.cit.*, pp.32-34. 邦訳, 61-64頁。
- (26) George Kateb, *op.cit.*, pp.56-57.
- (27) 全体主義が従来の如何なる政治的伝統とも質的に異なる新しい統治形態であるとの議論は、単にアーレントに限られたものではなく、C. J. フリードリッヒ, F. ノイマン, R. C. タッカー, H. プフハイムらの全体主義理論にも共通する主張である。L. シャビエロはこの点を論究したアーレントの「全体主義の起原」を高く評価し、それは「全体主義体制の出現をわれわれの世代の社会的歴史的

- 現象として見ようとした想像力に富んだ深遠な試み」であると論じた。同様に H. モーゲンソーは、全体主義を新しい統治形態であると理解し、それを説得的に論証したところに、アーレントによる「政治哲学に対する極めてすぐれた貢献」が見られると主張した。(Cf., Leonard Schapiro, *Totalitarianism* [London: The Paul Mall Press, 1972], p.102. 河合秀和訳『全体主義』〔福村出版, 1977年〕, 140頁。Hans Morgenthau, “Hannah Arendt on Totalitarianism and Democracy,” *Social Research*, Vol.44. No.1 [Spring 1977], p.127.)
- (28) 拙稿「アーレントと近代世界」(『社会科学ジャーナル』第24号(1)〔1985年10月〕, pp.49-72.)を参照。
- (29) E.g., *OT*, pp.ix, 443, 459-461, 474-479.
- (30) *Ibid.*, p.460.
- (31) *Ibid.*, pp.460-461.
- (32) *Ibid.*, pp.459-460.
- (33) *Ibid.*, p.478.
- (34) *Ibid.*, p.461.
- (35) *Loc.cit.*
- (36) *Loc.cit.*
- (37) *Ibid.*, pp.458-459, 462. Cf., George Orwell, *Nineteen Eighty-Four* (New York: Penguin Books, 1954), pp.218-219. 新庄哲夫訳「1984年」(早川書房, 1972年), 330, 332頁。拙稿「オーウェルの世界とキリスト教」(『福音と世界』第39巻・第13号, 1984年11月), 29頁。
- (38) *OT*, pp.438-439, 456.
- (39) *Ibid.*, pp.462-463.
- (40) George Orwell, *op.cit.*, pp.218-219. 邦訳, 330, 332頁。
- (41) *OT*, pp.325-326, 364-369, 380, 418. Cf., Sigmund Neumann, *Permanent Revolution*, 2nd ed. (New York: Frederick A. Praeger, Inc., 1965), pp.xi-xv, 1-9. 岩永・岡・高木訳『大衆国家と独裁』(みすず書房, 1960年), 1-5, 11-18頁。
- (42) *OT*, pp.418-437.
- (43) *Ibid.*, p.463. 全体主義は一定のイデオロギーに基づいて全体主義的均一化(Gleichschaltung)を樹立するわけである。アーレントはこの関連でボルシェヴィキの革命神話および階級闘争神話ならびにナチスの人種神話に触れながら、その背後にスターリニズムの場合は「歴史」の法——その根源にマルクスの史的唯物論——、ナチズムの場合は「自然」の法——その根源にダーウィンの進化論および自然淘汰の理論——を見ている。もちろん、上記の全体主義的イデオロギーはいずれも、それぞれマルクスとダーウィンを曲解し誤用したものである。(*Loc.cit.*)
- (44) *Ibid.*, p.468.
- (45) *Ibid.*, pp.392-393, 419-420. Cf., Michael Walzer, “On ‘Failed Totalitarianism’,” *1984 Revisited: Totalitarianism in Our Century*, ed. Irving Howe (New York:

- Harper & Row, Publishers, 1983), pp.111-117. 蔭山・柳父・千葉・檜山訳『世紀末の診断』（みすず書房, 1985年）, 61-69頁。Robert C. Tucker, "Toward a Comparative Politics of Movement-Regimes," *The American Political Science Review*, Vol.55. No.2. (June 1961), pp.281-289.
- (46) *OT*, pp.322, 344-345. Cf., Carl J. Friedrich, "Introduction" in *Totalitarianism*, ed. Carl J. Friedrich (Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1954), p.6. Margaret Canovan, *op.cit.*, pp.17-19. 邦訳, 39-41頁。George Kateb, *op.cit.*, pp.76-77.
- (47) *OT*, pp.465, 467.
- (48) *Ibid.*, p.465.
- (49) *Ibid.*, p.464.
- (50) *Ibid.*, pp.437-440, 444, 454-457.
- (51) アーレントによれば、イデオロギー現象は特に今世紀的現象であり、ヒトラーとスターリンが歴史に登場する以前はイデオロギーの政治的有効性はそれほど認識されていなかったという。ナチズムとスターリニズムにおいて初めて、イデオロギーそれ自体が全体主義の本質そのものになるという現象が現われた、と述べている。(*Ibid.*, p.468.)
- (52) *Ibid.*, pp.468-469.
- (53) *Ibid.*, p.469.
- (54) *Ibid.*, pp.457-459.
- (55) *Ibid.*, pp.457-459, 470-471.
- (56) *Ibid.*, pp.469, 473.
- (57) *Ibid.*, pp.473-474. また、宮田光雄『西ドイツの精神構造』（岩波書店, 1968年）, 11-14頁, を参照。
- (58) George Orwell, *op.cit.*, p.225. 邦訳, 342頁。
- (59) E. g., Robert C. Tucker, "The Dictator and Totalitarianism," *World Politics*, Vol.17. No.4 (July 1965), pp.555-583. Robert C. Tucker, "Does Big Brother Really Exist?" in *1984 Revisited : Totalitarianism in Our Century*, pp.89-102. 邦訳, 27-47頁。
- (60) George Orwell, *op.cit.*, p.227. 邦訳, 345頁。Cf., Robert C. Tucker, "Does Big Brother Really Exist?" pp.99-100. 邦訳, 43頁。
- (61) Zbigniew K. Brzezinski, *The Permanent Purge* (Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1956), pp.30-36. Cf., Robert C. Tucker, "The Dictator and Totalitarianism," p.562. Robert C. Tucker, "Does Big Brother Really Exist?" pp.91-92. 邦訳, 32頁。
- (62) *OT*, pp.325-332, 407, 417-418. Cf., Alex Inkeles, "The Totalitarian Mystique" in *Totalitarianism*, ed. Carl J. Friedrich (Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press 1954), pp.90-93.
- (63) Leonard Schapiro, *op.cit.*, pp.20-21, 70, 102. 邦訳, 23-24, 95, 140-141頁。

- (64) Robert C. Tucker, "The Dictator and Totalitarianism," pp.559-565. Robert C. Tucker, "Does Big Brother Really Exist?" pp.91-92. 邦訳, 32-33頁。この関連でタッカーは、ヒトラーが自らの第三帝国の理念が歴史の現実において実現されないことが判明した時、自国をも自分自身をも自らの手で滅ぼそうと試みた点に、指導者幻想説を示唆する根拠の一つが示されていると考える。(Robert C. Tucker, "Does Big Brother Really Exist?" p.99. 邦訳, 41-42頁。)
- (65) Robert C. Tucker, "Does Big Brother Really Exist?" p.101. 邦訳, 46頁。
- (66) E.g., *OT*, pp.361-362, 373-375, 383-385. Hannah Arendt, "Discussion" in *Totalitarianism*, ed. Carl J. Friedrich (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1954), p.336. Cf., Stephan J. Whitfield, *op.cit.*, pp.60-61.
- (67) *OT*, pp.325-326, 364.
- (68) Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem* (New York: Penguin Books, 1977), p.288. 大久保利郎訳『イェルサレムのアイヒマン』(みすず書房, 1969年), 222頁。Cf., Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, Vol.I: Thinking (London: Secker & Warburg, 1978), pp.3-5. エルサレムでのアイヒマン裁判についてのアレントの報告は、『ニューヨーカー』誌に掲載された時から多くの議論を呼んだ。(Cf., Stephen J. Whitfield, *op.cit.*, pp.208-247. Marver H. Bernstein, "Book Review: *Eichmann in Jerusalem*," *The American Political Science Review*, Vol.58. No.1 [March 1964], pp.151-152. Frederick S. Burin, "Book Review: *Eichmann in Jerusalem*," *Political Science Quarterly*, Vol.79. No.1 [March 1964], pp.122-125. 山口 定『ナチ・エリート』(中央公論社, 1976年), 26-27, 30-31頁。)
- (69) *OT*, pp.287-289. Cf., Richard Kostelanetz, "Dissecting the 20th Century," *Dialogue*, Vol.10. No.2 (1977), pp.62-63.

**TOWARD A COMPREHENSION
OF THE TOTALITARIAN PHENOMENA**
— H. Arendt's Theory on Totalitarianism —

« Summary »

Shin Chiba

Hannah Arendt's political thought is founded upon the same sort of wonder that inspired philosophical and theological reflection in the ancient Greek and Judaeo-Christian world. Her political reflections have been, in many cases, the direct result of her confrontation with the totalitarian phenomena which she once described as "radical evil." The primary aim of *The Origins of Totalitarianism* (1951) — her seminal study of antisemitism, imperialism, and totalitarianism — lies in a theoretical reflection on these phenomena rather than in a historical analysis. Astounded by the inhuman situation created by Nazism, she has sought to understand the "why" of totalitarianism more than its "how." Therefore, she makes an attempt to search out those pathological elements in modern European spiritual history which allowed for the emergence of totalitarianism in this century. Thus, it can rightly be argued that Arendt has attempted to set forth a theoretical "comprehension" of totalitarianism rather than a historical explanation. Since her main interest is directed toward the "logical" origins, as it were, of totalitarianism, antisemitism and imperialism should not be considered as "historical" causes of the totalitarian politics of terror. They are important because they were instrumental in preparing the modern European mind to accept racial and self-aggrandizing modes of thought and behavior. Thus, we argue that her approach may be designated as a political theory of "comprehension." As she understands it, "comprehension" does not

mean explaining phenomena by analogies or generalities. But it rather implies “the unpremeditated, attentive facing up to, and resisting of, reality – whatever it may be.”

An original moment of Arendt’s theory on totalitarianism resides in her effort to maintain two seemingly contradictory arguments as a unified whole. The above-mentioned search for the pathological origins of totalitarianism in the spiritual history of modern Europe is paradoxically combined with another important argument which stresses the “novelty” of totalitarianism as a form of government. It is regarded as different in category from any other previous forms of political oppression such as despotism, tyranny, and dictatorship. And this totalitarian system which has its own “nature” or “essence” is “only too likely to stay with us from now on,” as a potentiality and ever-present danger. Her attempt to comprehend this “novel” political system can be portrayed in the light of the following five characteristics. First, the “essence” of totalitarianism can be understood neither in terms of a return to some barbarian form of primitive tyranny nor merely as an ultra right-wing form of political oppression. It should be seen in its revolutionary character, since it explodes our traditional, moral and legal categories and premises of political life. Especially important in this regard is the fact that the traditional distinction between lawful and lawless government is hereby denied. While either negating or making void all positive laws, totalitarianism insists that it submits to higher laws, those “laws of Nature or of History.” Secondly, totalitarianism is characterized by its pseudo-religious effort to transform the human species into an active unfailing carrier of these higher laws. The “fabrication of mankind” in accordance with these laws is the ultimate aim of totalitarianism. Thirdly, the totalitarian system can be seen as a regime engulfed in a dynamic process of motion or of movement. The “laws of Nature or of History” suggest a process of motion which involves the whole populace of the regime. The laws here no longer express the framework of stability within which human actions and motions can take place; they instead become the expression of motion itself. Fourthly, the rule by terror is understood as another essential feature of totalitarianism. Its total terror

is supposed to translate into history these "suprahuman forces" or laws. Arendt argues that terror seeks to "stabilize" men and women in order to liberate the forces of Nature or of History. Terror is accepted as lawful, since it is the execution of the suprahuman laws. Finally, the rule of ideology expresses the heart of her theory of totalitarianism. The pretense of ideology can be found in its claim to "know the mysteries of the whole historical process" in accordance with the logic inherent in ideas. Ideology also detaches its adherents from concrete experiences with history and thus deprives them of capacity for thinking and experiencing by imposing upon them its "supersense." Ideology implies the tyranny of logicity before which one loses inner freedom, the capacity to think, to move and to start something new on one's own initiative.

According to our interpretation, Arendt's contribution to the discussion concerning the "why" of totalitarianism lies in the fact that she has set forth a third alternative to the question. Generally speaking, there are two lines of interpretation with regard to the question of "why" in the field of political theory. While the first approach answers the question in terms of power seeking power for its own sake, the second position sees it in the light of the fantasy or needs of the totalitarian leader. Though not denying some elements of truth in each position, Arendt, in our understanding, has adopted a third position which stresses the role of ideology. This can be seen particularly in her reports on the Eichmann trial which were later incorporated in a book entitled *Eichmann in Jerusalem* (1963). While recognizing his personal responsibility and guilt, Arendt has basically considered Eichmann to be "an innocent executor of some mysteriously foreordained destiny." She views him as a "normal" person and a law-abiding citizen, and his crime is "a crime only in retrospect." If he feels guilty, it is when he feels he cannot fulfil the command from above. Arendt insists that in sum, Eichmann is but an average and mediocre man. He had no firm conviction, even when he entered the SS: ". . . the wind had blown him into History, . . . into a Movement." Thus, according to Arendt, Eichmann represents those thousands of men who had intermediate functions in the murderous system of totalitarianism. He is typical of the uprooted, superfluous and

anxiety-ridden men of mediocre type with no sense of belonging and ready to subject themselves to the rule of ideology. This is the reason why the “radical evil” of totalitarianism is a consequence of “the strange interdependence of thoughtlessness and evil.” Thus, the horrifying character of the totalitarian phenomena must be seen against the background of this “banality of evil.” The idolatry of man-made ideas is Arendt’s answer to the “why” of totalitarianism. When ideas such as the world without the Jews, the Third Empire, the ideal *Volksgemeinschaft*, and so forth, are elevated to divine and absolute status, they begin to rule people with total terror.