

## H.アーレントの言語観とユダヤ的な対話思想 —E.レヴィナスの言語観と対比させながら—

田 中 直 美\*

Hannah Arendt's conception of language and Jewish thought of dialog:  
comparing with E. Levinas' view of language

TANAKA Naomi

### Abstract

Mein Erörterungsziel ist es, die jüdische Seite von dem Gedanken Hannah Arendts (1906-1975) aufzuklären. Es ist sehr bekanntlich, dass ihr Denken bisher mit dem abendländischen Denken verbunden wird, denn sie war in einem kulturell assimilierten Kontext aufgewachsen. Ferner hatte sie bei M. Heidegger an der Universität Marburg, bei R. Burtmann und bei K. Jaspers an der Universität Heidelberg studiert. In diesem Aufsatz geht es doch darum, klarzumachen, dass die Anschauungen von Sprache Hannah Arendts einen jüdischen gemeinsamen Ursprung hat. Darum wird es erörtert, (1) wie sie ihre Definition des Bösen nach dem Gerichtsurteil von Eichmann geändert hätte. (2) Ihre Sprachanschauung, die der mit Anrede des Gegenübers beginnt, ist dialogisch. Dieser Streitpunkt wird klar, wenn man die Beziehung zwischen ihrem "politischen" und "moralischen Raum" beachtet. (3) Ihre Anschauung von Sprache ist ähnlich dem Levinas'schen Denken. Zwar gibt es durchaus große Unterschiede zwischen dem Gedanken Arendts und demjenigen von Levinas. Aber ein ursprünglicher Charakter des Dialogs, der die Auseinandersetzung mit "Verantwortung" betrifft, ist ihnen gemeinsam. Aus der oben diskutierten kann man sehen, dass Hannah Arendts Denken über Sprache der jüdischen Philosophie des Dialogs gehört, die sich mit "Verantwortung" beschäftigt, die eine wichtige Seite von dem jüdischen sprachlichen Denken ist.

Keywords: Hannah Arendt, language, dialog

### 1. はじめに

本稿の目的は、H.アーレント (Hannah Arendt, 1906-1975) の「言語論」の特徴を抽出し、それを同時代のユダヤ思想家、とくにE.レヴィナス (Emmanuel Lévinas, 1906-1995) の言語思想と比較することによって、彼女の思想のユダヤ的側面をあきらかにすることである。

アーレントはドイツに完全に同化したユダヤ人家庭に生まれた。両親はユダヤ教の信仰をほとんど失っていたし、いずれも社会民主主義者であった。彼女はマールブルク大学でマルティン・ハイデガーの、ハイデルベルク大学でカール・ヤスパースの指導を受け、さらに同大学でキリスト教神学のルドルフ・ブルトマンのゼミを受講した。またその主著『人間の条件』では古代ギリシアのポリスをモデルとして有名な「公的領域」という概念を呈示した。彼女はアウシュヴィッツ以後もみずからの母語であるドイツ語に代わらぬ愛情を示した。

---

キーワード：ハンナ・アーレント、言語、対話

\*平成24年度生、人間発達科学専攻

「狂ってしまったのはドイツ語ではありません。そして第二に、なにものも母語に代わることができないのです」(1965、『思想』1995年第854号)。

そうであってみれば、これまでアーレントの思想がもっぱら西洋思想との連関で考察されてきたのも当然である。しかし、「ユダヤ人としてのアイデンティティを生涯堅固に抱いていた」<sup>1</sup>アーレントのうちにユダヤ的要素はないのだろうか。たしかにアーレントはドイツに同化したユダヤ人女性であるラーエル・ファルンハーゲンにかんする詳しい伝記を書いているし、ナチスの高官であったアイヒマン裁判の傍聴記録『エルサレムのアイヒマン』は有名である。

しかし、本稿で問題にしたいのは、あくまで彼女の「思想」におけるユダヤ性である。

そこで本研究では以下の三つのことをおこなう。第一に、アイヒマン裁判以前と以後で、アーレントが悪の捉え方をどのように変更したのかを明らかにする。第二に、アーレントの言語論が主に展開されている政治的領域と彼女が晩年に展開した思考という道徳的な領域の連関に着目し、その言語論が他者の呼びかけから始まる対話の性質を帯びているということを明らかにする。第三に、そのような彼女の言語観を、レヴィナスの言語論と比較し、「応答責任」という両者の言語観の類似性を解明する。以上のことからアーレントの「思想」におけるユダヤ的側面を明らかにする。

## 2. アーレントの言語観<sup>2</sup>

### 2-1. 「悪」の概念の変更

本節では、まずアイヒマン裁判以前と以後で、アーレントが悪の捉え方をどのように変更したのかを明らかにする。

『全体主義の起源』では、カントの「根源悪」という用語が使用されている。カントによれば「根源悪」とは、人間が理性を備えているにもかかわらず、自己愛を最上位に位置づけ、道徳法則にしたがおうとしない傾向性(性癖)である。カントがこの〈悪(Böse)〉に〈根源的(radikal)〉という形容詞を用いたのは、この性癖が選択意志の腐敗のうちに根ざしているからである。それに対しアーレントは、「根源悪」が為されるその動機については理解することができないと断言している<sup>3</sup>。なぜなら、人間が理解できるのは、自分たちの間に直接現れるものだけであり、「根源悪」は、それを越えているからである<sup>4</sup>。根源悪は、「罪深い動機づけのような人間的に理解可能なものとは関係がない」。ナチスの犯罪は伝統的な犯罪に同化されるべきでなく、「人間を人間としては余計にしてしまう(Die Überflüssigmachung von Menschen als Menschen)」ことであった[AJBW: 202]<sup>5</sup>。

しかし、エルサレムの裁判でアイヒマンに直面したとき、彼女の目に映った彼の姿は、生来の残虐性や人種差別感情に凝り固まった悪の化身などではなく、たんに権力者の命令に忠実なだけの平凡な役人に過ぎなかった。

悪しき意図を有しないまま怪物的な犯行に及んだアイヒマンは、ただ全体主義のシステムに、(思考すること)なしに、順応していたのである。もはや理性が崩壊した全体主義において、アイヒマン(を含めた多くの人々)が何か行動をする際に頼りにしたものは道徳法則ではなく、全体主義社会そのものだった。ここにアーレントは「悪の陳腐さ」をみたのである。

だが、この「悪」の概念の変更に伴って、彼女は痛烈に批判された。1963年2月16日付の『ニューヨーカー』に、アイヒマン裁判のレポートの第一回目が掲載されるとすぐに、彼女はアイヒマンを免責し、ユダヤ人残滅の罪をユダヤ人自身に負わせたとして罵詈雑言を浴びせられたのである。ゲルショム・ショーレムは1963年6月23日付のアーレントへの手紙で、「根源悪」とは異なる「悪の陳腐さ」の報告に納得がいかず、『全体主義の起源』では、まだ悪が凡庸であることに気付いていなかったのではないかと批判した<sup>6</sup>。これに対しアーレントはこう返答している。「まったくあなたのおっしゃるとおりなのです。私は考えを変えており、もはや『根源悪』を主張することはしていません。……今の私の意見では、悪はけっして『根源的』ではなく、ただ極端なのです。つまり、それは深遠さも、デモニッシュな次元も持っていないのです。それはカビのように表面にはびこりわたるからこそ、全世界を廃墟にしうるのです。……それは『思考にとって解決のない挑戦』なのです。というのも、思考

はある程度の深さまで到達しよう、根源まで遡ろうと試みるからです。そして、それが悪とかかわる瞬間、思考は挫折します。なぜなら、そこには何も無いからです。その意味で、悪は思考を不可能にするのです。それが悪の『凡庸さ』です<sup>7</sup>。

アーレントは「今の私の意見では、悪はけっして『根源的』ではなく、ただ極端なのです。つまり、それは深遠さも、デモニッシュな次元も持っていないのです」と書いているが、興味深いことに、すでに1946年の時点でアーレントはヤスパースへの手紙の中でナチスの犯罪のデモニッシュで「悪魔的偉大さ」を拒絶していた。彼女はヤスパースに、「私がこのまえ、ナチの所業には『犯罪と無実という枠を越えた』ところがあると異議をとねたことへのあなたの反論は、半分は承服できます。つまり、私のこれまでの表現の仕方では『悪魔的な偉大さ』に危険なほど近づいてしまうことは、おっしゃるとおりで、そういう見方を私はあなたとおなじにきっぱり拒否します」[AJBW:106]<sup>8</sup>と述べている。

『全体主義の起源』を出版する以前から彼女が「悪魔的偉大さ」を否定していたならば、なぜアーレントは「たんに極端である」悪を、「根源悪」という用語を用いて主張したのか。そしてヤスパースの反論に半分同意できるというのはどういうことなのか。彼女は同じ書簡の中でこの後で次のように述べている。「それでもやはり、老いた叔母を殺しに行く男と、直接の功利計算抜きで死体製造工場をつくる者たちとは……違いがありはしないでしょうか。……あのすべての背後にひそんでいるのは、ひょっとするとただただ、個々の人間が人間的理由から他の個人によって殺されたのではなく、人間という概念を根絶やしにする試みが組織的におこなわれた、ということなのかかもしれません」[AJBW:106]。

アーレントがカントの「根源悪」という用語を使用しながらも、カントがそれを「動機によって理解し得るものに合理化してしまった」と嘆いているのは、彼女が全体主義を経験するなかで、実際に道徳の崩壊を目の当たりにしたからである<sup>9</sup>。そしてこの道徳の崩壊と共に、人間の多様性の破壊によって、人々の〈思考すること〉が阻止され、全体主義社会に順応主義的な思考が形成されたのである。

この1946年の書簡で述べられている「人間という概念を根絶やしにする試み」は、単一的なカテゴリーで捉えられるような「人類」ではない。同年の論文で、アーレントは次のように述べている。「政治的にいえば、死の工場こそがユダヤ民族の肉体に加えられた『人道に対する罪』を構成した。そしてもしナチが粉碎されていなかったならば、死の工場はかなりの数の他の民族の肉体を飲み込んだことだろう<sup>10</sup>。

つまり、人間諸個人の多様性、さらに民族の多様性を含意した人間を指しているのである<sup>11</sup>。そして、この人間の多様性を破棄するという罪が、アイヒマン裁判でもまさに問題だったのである。彼女は、人間の複数性・多様性が破壊され、言葉と行為によって自己が現れることができず、したがって他者から判断されることもできなくしている状態を「見捨てられた状態 (Verlassenheit)」と呼んでいる。「組織された見捨てられた状態」においては、「われわれの世界を、その終わりから新しい始まりがよみがえるひまもないうちに荒廃させようとしている」[EU:979]。この状態では、自分自身と世界、つまり真の思考能力と真の経験能力はともになくなってしまふ。この状態に陥った人々が、自分が実際に存在していることを保証するものは、ただ純粹に形式的な「自己に矛盾しないこと (Sich-nicht-Widersprechen)」でしかありえない [EU:976]。

## 2-2. 思考と言語の連関

アーレントは『全体主義の起源』の出版後も、こうした順応主義的思考の乗り越える方法を模索していた。その際着目するのが、「思考と言語の連関」である。とくに「思考と活動。……伝達 (Mitteilung) は思考と活動の中間に位置する。なぜなら、伝達がなければ思考も活動も存在しないからである。伝達は思考と活動の両方を直ちに指し示す」[DT:67] ということ。「言葉 (Sprache) が思考と活動とを結びつけ媒介する。思考の限界は、沈黙に圧倒されて言葉を失った真理の直観であり、活動の限界は無言の暴力である」[DT:528] ということ。さらに『イエルサレムのアイヒマン』においては「語る能力の欠如が思考の能力、つまり誰か他の人の立場に立つて考える能力の欠如と密接に結びついている」[EJ:49] ことを主張している。ところで、彼女にとってこの言語活動とは他者の呼びかけとそれに対する応答を本質とする「対話」である。

『人間の条件』において「言語」は、単なる発話されたものではなく、その言論を行った者の「誰性」(who) が、発した言葉によって、その言葉を向けられた他者に現れるものとして捉えられている<sup>12</sup>。この「誰性」は私

の唯一性であるが、それは目に見えず、直接語ることができないが、私が他者に語ることによって、「私にはこう見える」という観点 (perspective) から他者に現れる [HC: 179]。「人間が、物理的な対象としてではなく、人間として相互に現れる様式」 [HC: 176] であり、自己の「誰性」 (who) が他者へ現れ、また、他者の「誰性」が自己へと現れるような相互的な関係である。

このように言論によって自己が他者に現れる空間を、アーレントは「現れの空間」 (the space of appearance) と呼んでいる。二者の発話から生み出される「介在するもの」 (= 言論に付随する各人の誰性) は、自己が他者とともに、自己が他者の「誰性」を、また他者が自己の「誰性」を聞くことによって二者を結びつけている。だが、各人は他者の「誰性」を聞くことはできるが、しかしそれは他者の「誰性」であって、自己ではないという点で、自己と分け隔てられているのである。したがって、私が私の「誰性」に気づくことができるのは、対話の相手である他者の「誰性」と、私の「誰性」を、比較することによってである。このような言語活動は、言語に付随して現れる自己の「誰性」と他者の「誰性」との差異を自己に取り込むことによって、自己のうちに差異を増幅させていくものとして捉えられている。

このような暫定的な自己がその都度新たに形成されていく対話のあり方は、他者の発言、他者の呼びかけを前提としている。なぜなら、私の誰性が現れるのは、他者の発話がなければ現れないからであり、他者の呼びかけに私が応えるときにはじめて、私が私として現れるからである。

『全体主義の起源』では、「見捨てられた状態 (Verlassenheit)」と区別された「孤独 (Einsamkeit)」においては、他者とともにいるわけではないが、私は決して一人ではなく、もう一人の私とともにあり、弁証法的な思考がなされると指摘している。このような人々の前に現れることから退却し、「孤独」において行う自己との対話は、現実の世界に人々が複数存在するという性格が、私の中に、二者性 (the duality) へと還元されていることによって成立している [LMT: 74]。しかし単に現実の世界に存在する人間が複数であるという事実があるからといって、個々人の思考の中の複数性が保たれているというわけではない。思考の中の複数性に先立つものとして、現実の対話があるからこそ、この複数性は成立するのである。つまり、私の中に差異をもたらすものとして、現実の世界での他者との対話が前提とされているのである。

こうして政治的領域における他者との対話が私の思考に差異をもたらすので、私はこの思考のうちでは決して一義的な者としての私を感じ得ないが、私は私を一義的な者として認め、話しかけてくれる現実の他者と出会うことによって、孤独の分裂性と多義性 (Vieldeutigkeit) とから救い出されるのである [EU: 976-977]<sup>13</sup>。つまり、私は他者の呼びかけによって、道徳的領域である思考から、私として、政治的領域である現実の世界へ、つまり再び言語活動へと引き戻されるのである。

晩年にアーレントが「言論を必要としているのは精神である」 [LMT: 98] と主張したのは、言語によって自己が一義的な者として他者の前に現れるためだけでなく、そして永続的な、しかしその都度更新される対話の重要性を説いただけではない。むしろそのことによって、アイヒマンの陳腐さに似たような、無思考性 (thoughtlessness) あるいは順応主義的な思考に陥らないための、思考の中の対話を促す言語の重要性を主張していたのではないだろうか<sup>14</sup>。

### 3. レヴィナスの言語観——〈他なるもの〉への応答責任を果たす私

語りにおいて私は〈他者〉からの問いかけにさらされ、応答することを迫られ……私は応答することの可能性 (responsabilité) [責任]<sup>15</sup>として生み出される。責任あるもの (responsable) [応答しうるもの] として、私はじぶんの最終的な実在に連れもどされる [TI: 153]。

この一文は、偶然にもアーレントと同じ年に生まれたE.レヴィナスによるものである。青年期のアーレントと同様、全体主義を経験したユダヤ人哲学者、レヴィナスは、他者への倫理的超越によって完成される全体性への抵抗の思想を、〈私〉の生の全体性への還元不可能性から探った。『全体性と無限 (Totalité et Infini)』(1961) に結実した倫理学の可能性は、言語を「倫理的パースペクティブ」において問題にすることに帰着するのだが、ここで引用した一節は、まさに彼のそうした言語観を象徴している箇所であると同時に前節でみたアーレントの

言語構造と一見完全に一致しているようにも思われる箇所でもある。

しかし、見かけ上の一致にもかかわらず、両者の間には無視し難い差異が存在する。まず、他者の語り、他者の呼びかけは、レヴィナスにとっては単に他者が発言するということを意味しているのではない。レヴィナスはあるインタビューで、旧約聖書の箇所を引用しながら、「言葉をつうじて、倫理的命令、愛しなさいという命令をつうじて、神の降下がなされる」と述べている。レヴィナスにとっては、「〈他者〉とは他の人間のこと」であるにもかかわらず、「父なる神と〈言葉〉とは切っても切り離せないもの」である。そして神は、「〈他人〉の〈顔〉のうちに到来する」<sup>16</sup>。

レヴィナスのいう〈顔〉とは、周知のように実際の他者の顔でもなく、また神と私たちの人間の媒介でもない<sup>17</sup>。〈顔〉は神の言葉が響く様式なのであって<sup>18</sup>、神の言葉は、〈他者〉の〈顔〉のうちに、〈他者〉との出会いのうちに刻印されている<sup>19</sup>。実際、顔はことばを語る（パロール）であり、顔が現出することはすでに語り（ディスクール）なのである [TI: 37]。

神は他者のうちに真に現前しているのです。他者との関係のうちで、私は神の〈言葉〉を聞きます。これは比喩ではありませんし、ただ単に極度に重大なことでもない。それは文字通り真実なのです。他者が神だ、と言っているわけではありません。他者の〈顔〉のうちで私は神の〈言葉〉を聞く、と言っているのです<sup>20</sup>。

したがって、他者は、「顔」において〈絶対的に他なるもの〉であることを表す<sup>21</sup>。それゆえ、次に確認しなければならないのは、言語において〈他者〉に近づくこととは、〈私〉の容量を超えて〈他者〉を受け入れることである<sup>22</sup>。このように〈絶対的に他なるもの〉としての〈他者〉と〈私〉の関係においては、〈他者〉が〈私〉に対して超越的でありつづけるため、〈私〉は他者そのものを把握することは不可能である。つまり、〈私〉が他者を理解し把握する (saisir) のではなく、他者の顔の力が〈私〉を捕らえる (saisir) のである。したがって、対話する二者のあいだには、常に他者の他性 (altérité) が残り続けることになる。

私のうちにある〈他者〉の観念を踏み越えて〈他者〉が現前する様式は、じっさい顔と呼ばれている。顔というその現前のしかたは、主題として私の視線のもとにすがたをあらわし、ひとつのイメージを不断に破壊し、それをあふれ出す。私につりあい、観念されたもの (*ideatum*) につりあった観念を、つまり適合的な観念を破壊して、あふれ出すのである [TI: 21]。

例えばAさんという他者に私が「Aさん」と名指したり、あるいは直接Aさんに「あなたは誰ですか」と問うてみても、Aさんからの応答は、完全にAさんを言い当てるものではなく、常にAさんそのものからはズレを孕んでいるということである<sup>23</sup>。レヴィナスにおいては、「活動している者がだれであるかが、活動において表出されることはない。だれは現前せず、みずからの現出に居あわせることもない。……このだれは、みずからの現出にあって不在なものとして現出する存在にほかならない」 [TI: 152-153]<sup>24</sup>。

なるほどだれ (qui) は、たいていはなに (quoi) である。「X氏とはだれか」と問えば、「国務長官である」とか「これこれの方である」と答えられる。その場合、答えはなに性として呈示され、諸関係の体系へと関係付けられている。だが、だれという問いに答えるのは、ある存在者の、分類することもできない現前なのであって、その存在者はなにものにも関係づけられることなく現前し、にもかかわらず他のすべての存在者から区別されている。だれという問いは顔を目指しているのである。顔という概念は、表象されるいっさいの内容ともことなっている (365頁)。だれという問いがなにという問いとおなじ意味では問いかけるものでないのは、だれという問いにあっては、問いたずねられているものと、問いかけられている者とが一致しているからである [TI: 152]。

このように、他者のだれは私には完全に把握できるものではない。〈絶対的に他なるもの〉である「顔は所有を、私のさまざまな権能を拒む」 [TI: 172] のである。「顔は私にことばを語りかけ、そのことで私はある関係

へといざなわれる。その関係はしかも、享受や認識といったそれであれ、ふるわれる権能とはなんら共通の尺度をもたないような関係なのである」[TI: 172]。だが他方でこのような「他者との関係は、超越は、〈他者〉に世界を語ることにある。……ことばによって達成されるのは世界の本源的な共有である」[TI: 148]。つまり、「語の一般性によって創設されるのは、ひとつの共通の世界である」が、同時に「そのものを他者に指示することばは、所有の本源的な放棄」[TI: 148-149]である。言語は分離された主体と他者を結合しはするが、両者を融合させるものではないのだ<sup>25</sup>。

レヴィナスは、この他者と私との絶対的な差異そのものに、つまりこの「〈他者〉の現前 (la présence d'Autrui)」そのものに、「倫理」の発端を見いだしている。なぜなら、レヴィナスにとって、自我とはその自然状態においては利己主義的で暴力的なものであり、それは自我中心主義だからである。私の何かわかり得ない他者性ないしだれが、他者に同一化されないような、あるいは他者の他者性ないしだれが私に同一かされえないような、しかしそれでいて私と他者を結びつけるような関係に、倫理を見いだしたのである。そして、この倫理的関係において私の主体性が生じることになる。というのも、こうした言語観の背後には、『創世記』の神の「おまえはどこにいるのか」というアダムへの問いかけが想定されているからである<sup>26</sup>。つまり、こうした神の呼びかけに人間は応えなければならないのであり、この呼びかけに応えるところにこの人間の主体性が生じるのである。したがって、呼びかけは、他者を「存在させる (laisser être)」のではなく他者に要請することである [TI: 169]。

〈他者〉の異邦性、——《私》に、私の思考と私の所有に〈他者〉が還元されえないということ——が、まさに私の自発性が問いただされることとして、倫理として成就される [TI: 13]<sup>27</sup>。

こうしてレヴィナスは、他者の顔 (visage) における際立った現れとして、啓示の概念を、自身の哲学的・倫理的世界観に最も近いものとしみなした。それは、人間に対する神の愛 (God's love of man) によって現れる神と人間のあいだの絶え間ない関係である。

#### 4. 結びにかえて——アーレントとレヴィナスの言語観の相違と課題

レヴィナスの思想を比較対象として検討することでみてきたのは、アーレントにとっての言語も、私は「私が誰であるか」という「誰性」を、「あなたは誰であるか」と問う他者へと応えるものなのではないかということである。実際アーレントは、「この特殊に人間的行為」である言論が、「すべての新参者に問いかけられる『あなたは誰か?』という問いに対する答えを、同時に含んでいるにちがいない」[HC: 178]と述べている。

アーレントは、このような言語活動を、各々の自己の「誕生という事実」、および「出生性という人間の条件の現実化」[HC: 178]<sup>28</sup>と呼んでいるが、この生まれることというのは、何よりもまず、まったく新しく提起された暗黙の問いに身をさらすことである<sup>29</sup>。私が言論によって私の「誰性」を暴露する際、それを受け入れる他者が必ず想定されており、この他者の受け入れが「誰性」に現れの空間を開けてくれるのだ<sup>30</sup>。

アーレントの場合、とりわけレヴィナスよりも、他者の呼びかけに私が応答しようとする、その能動性に強調点があることだと考えられる。というのも、アーレントの「誰性」は、〈他〉を熟考することで自身を見出さなければならない〈同〉のように、表現されることを待つ同一性ないし基体ではない。互いに異なるものである所持物とは違って、人間は積極的に差異を表現するとアーレントが述べる時、この積極性そのものこそが差異であるということ、またこの差異はその表現の外では何者でもないということを理解しなければならない。人間の唯一性、各自の特異性、その「誰性」、これらは差異化の永続的な運動である<sup>31</sup>。

レヴィナスにとっての言語においては、神の言葉が響く様式である〈顔〉からの呼びかけによって〈私〉が問いただされるような〈私〉のあり方は、他者からの呼びかけによる受動的な側面が強いといえる。しかし、アーレントにとっての言語は、差異を表現していく私という存在が、議論の確実な支点として存在しており、対話によって問いただしあわなくてはならない。このようなアーレントの思想には、アーレント自身が晩年にはその狭さを批判しているものの<sup>32</sup>、やはり実存の哲学の影響があると考えられる。

さらに言語活動の展開のされ方にも違いはみられる。まず、一方でアーレントがそれを主に政治として展開したのに対し、レヴィナスは倫理として展開した。もちろん、レヴィナスもまた法治国家に愛着をもち、その価値を知っている。しかしまさしく、彼はその脆弱さも知っている。というのも、彼は迫害される者の視点から語るのである。それはアーレントによって提案された用語の意味でのパリアや無国籍者ではない。そうではなくむしろ、正当な諸制度の中心部に至るまでも苛む非平穩という意味においてである<sup>33</sup>。つまり、全体主義の後で、アーレントが個々人を一国家へと組み込む機会を看取るのに対して、レヴィナスのほうは、この窮乏と傷つき易さを人間的条件そのものへと拡大したのである<sup>34</sup>。

だがこうした差異を孕んでいるにもかかわらず、とりわけ、彼女が晩年に、言論による公的領域としての政治と、思考の領域としての道徳を分けたうえで、道徳を自己内対話との関連で考察を深めていったことに鑑みれば、つまり、道徳の領域では、自己と他者の直接的な対話ではなく、自己が頭の中で他者を想定して対話を行うものであるから、もの言わぬ者——動物や、まだ明確に言葉を発することができない赤ん坊や、これから生まれてくる未来の世代——を「言葉」を発する他者として捉え、そうした者との対話も想定していたと考えられるだろう。したがって、私が私の「誰性」を応えるより先に、他者の「あなたは誰か」という問いがあるのであって、私が絶えず他者との差異化を図らなくてはならないこのような「誰性」の現れは、レヴィナスと同様に、「隅から隅まで応答責任」<sup>35</sup>なのである。

——つねにそうであったように、今日でもユダヤ思想は自己とは異なるものとの対話の最たるものなのです<sup>36</sup>。

## 【註】

- 1 細見和之『「戦後」の思想』白水社、2009年、252頁。
- 2 本節は教育思想史学会の発表論文をもとに作成した。『近代教育フォーラム』第23号、239-247頁。
- 3 バーンスタインのアーレントとカントの根源悪の対比を参照 (R. J. バーンスタイン『根源悪の系譜』阿部ふく子他訳、法政大学出版局、2013年、43頁)。
- 4 Esther Schröter, "Die Banalität des Bösen bei Hannah Arendt", *Philosophie Jahrbuch* II, 2011, S. 268. シュレーターも指摘しているが、1951年7月の日記が重要な見解だろう。DT S.116。『全体主義の起源』においては次の箇所を参照。EU S. 941-2. OT p. 459. さらに1951年9月の日記も参照。
- 5 1951年3月4日付の書簡。
- 6 「イェルサレムのアイヒマン——ゲルショム・ショーレム／ハンナ・アーレント往復書簡」矢野久美子訳、『現代思想』1997年7月号、69頁。
- 7 前掲書、76-77頁。
- 8 1946年12月17日付の書簡。
- 9 Hannah Arendt, "Some Questions of Moral Philosophy," *Social Research*, 61/ 4, (Winter 1994). in: *Responsibility and Judgment*, ed. Jerome Kohn, Schocken books, p.50を参照。
- 10 「地獄絵図」『アーレント政治思想集成 I』271頁。
- 11 レイボヴィッチは、この論文の同箇所を引用して、とりわけ「ユダヤ民族のこれらの身体に対して (On the bodies of the jewish people)」(強調原文)と強調したうえで、「これらの身体ひとつずつ。これらの身体は一切の同一性を奪われ、有機的物質のように扱われる。この限りで、アーレントによるこの犯罪の名指しは、同じひとつの定式のうちに、普遍的次元と特殊次元、人間それ自体への侵害と犠牲者のアイデンティティ——彼らに返されるべき——の認知とを集約している」(M.レイボヴィッチ『ユダヤ女ハンナ・アーレント』合田正人訳、法政大学出版局、2008年、152頁)と述べ、民族のみならず、個々人に対する罪を強調している。
- 12 彼女はこの「誰性」を、私の属性(例えば、教師であるといった)である「何性」(what)と対置して説明している。端的に言えば、「誰性」とは、唯一無二の存在である「私」である。
- 13 このもう一人の私を、アーレントは「各人」(jedermann)と呼んでいる。
- 14 アーレントは晩年に、思考は、個別的事柄のうちに「普遍的に意味あるもの」を求める活動であると述べている [LMT: 199] (強調原文)。しかし、人が順応主義的な思考を批判する思考の在り様を目指すような、つまり「普遍的な意味あるもの」を目指すような思考を行う準拠点は何であろうか。アーレントが思考の中に何か道徳的な基準となるものを想定していたとも考えられる。だが、アーレントがそのような何か客観的な審級となるものをどこに想定していたかということよりも、重要なのは、彼女が現実の対話と思考の中の対話が、異なる位相にありながらも連続していると捉えていることである。そして、『人間の条件』で展開された言語論が、晩年に展開された道徳を支える一つの条件として構想されていることである。

- 15 responsabilitéの訳語については、『全体性と無限』の訳者の理解に従う。〔 〕は訳者の補足である。訳者註5：「responsabilitéは一般に「責任」と訳されるが、語源的には「応答réponse」することの「可能性abilité」であると考えられることができる。つまり「応答可能性」と訳しておくことも可能である」（『全体性と無限（上）』460頁）。
- 16 156-157頁「哲学、正義、愛」（R.フォルネ、A.ゴメスによるインタビュー、1982年10月3日と8日におこなわれた。）E.レヴィナス『われわれのあいだで』合田正人・谷口博史訳、1993年、145-174頁。）
- 17 前掲書、156頁。
- 18 前掲書、156頁。
- 19 前掲書、153頁。
- 20 156頁「哲学、正義、愛」（R.フォルネ、A.ゴメスによるインタビュー、1982年10月3日と8日におこなわれた。）E.レヴィナス『われわれのあいだで』合田正人・谷口博史訳、1993年、145-174頁。
- 21 なぜ「絶対的に他なるもの」なのかといえば、熊野によれば、「ことがらのこの消息には、アンセルムス先蹤としデカルトへと継承された、「神の存在論的証明」の議論構造とつうじあうものがある。私より「完全なもの」という「観念」は、私をはみ出してしまっている。私より完全なものはじつは観念ではなく、むしろ私がそれについてなんらかの観念を持つ完全性のいっさいをそなえたもの、つまり「神」そのものに他ならない」。熊野純彦『レヴィナス：移ろいゆくものの視線』岩波書店、1999年、66-67頁。
- 22 熊野、前掲書、77頁。
- 23 レヴィナスはフィリップ・ネモとの対談で、次のように答えている。「顔は意味作用であり、しかも<sup>コンテキスト</sup>文脈のない意味作用です。つまり、他人はその顔の公正さにおいては、ある文脈の中にあるひとりの人物ではない、ということです。通常、ひとは何らかの「人物」です。例えば、ソルボンヌ大学の享受であったり、國務院の副議長であったり、誰その子息であったりするわけですが、それらはすべて、パスポートのなかで服をまとい、その姿を現す流儀なのです。そしてまた、いかなる意味作用も、この言葉の通常の意味において、こうした類の一つの文脈に関連しています。つまり、あるものの意味は他のものとの関係のなかにあるのです。ここでは、反対に、顔はただそれだけで意味なのです。あなたはあなたである、というように。この意味で、顔は「見られる」ことはない、と言うことができます。顔はあなたの思考が包含する内容にはなりえないのです。それは包含しえないものであり、あなたを彼方へと導いていきます」（レヴィナス『倫理と無限』西山雄二訳、筑摩書房、2010年、107-108頁）。
- 24 先に見たように、顔は神の言葉が響く様式なのであって、「顔は、内容となることを拒絶する事でなお現前している。その意味で顔は、理解されえない。言い換えれば包括される事が不可能なものである。顔が見られることも触れられることもないのは、資格あるいは触覚にあっては<私>の同一性が対象の他性を包含し、対象はまさしく内容となってしまうからである」[TI：168]。
- 25 S・A・ハンデルマン『救済の解釈学』合田正人、田中亜美訳、法政大学出版社、2005年、398頁。
- 26 ハンデルマンは、レヴィナスのこうした言語観が、ローゼンツヴァイクの「啓示」の概念から導き出されていることを指摘している（ハンデルマン、前掲書、397-398頁）。
- 27 ハンデルマンによれば、スティーヴン・シュワルツシルドはこうした観点を、つまり、「他者の現前による私の自発性の審問を倫理と名づける」という観点を、「どのユダヤ哲学的思考にもみられるひとつの永続的な弁別特徴」として特徴づけた（S・A・ハンデルマン325頁）。
- 28 強調は筆者によるものである。
- 29 レイボヴィッチ、前掲書、62頁。
- 30 レイボヴィッチ、前掲書、61頁。
- 31 M.レイボヴィッチ、61頁。
- 32 アーレントは次のように批判している。「真理の保証としてのコミュニケーションの重要性を主張した近代の哲学者——主にカール・ヤスパースと、〈我と汝〉の哲学を述べたマルティン・ブーバー——の間でまさにしばしばなされている誤りは、対話の親密性、すなわち私が自分自身や「他の自己」——アリストテレスの「友人」・ヤスパースの「恋人」・ブーバーの「汝」——に対して「訴える」という「内的活動」の親密性は、拡張されて政治的領域での模範となりうる、と誤っていることである」[LMW：200]。
- 33 J.F.レイ、『レヴィナスと政治哲学』、合田正人、荒金直人訳、法政大学出版社、2006年、261頁。
- 34 レイ、前掲書、266頁。アーレントがユダヤ人として国家を必要としていたことに関しては牧野（牧野雅彦「イスラエルのハンナ・アーレント（上）」『思想』2014年、第3号、31-49頁。および、牧野雅彦「イスラエルのハンナ・アーレント（下）」『思想』2014年、第5号、179-196頁）に詳しい。
- 35 レイボヴィッチ、前掲書、62頁。
- 36 E.レヴィナス『外の主体』合田正人訳、みすず書房、1997年、8頁。

【参考文献一覧】

Hannah Arendt (1906-1975)

EU: ———, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 11Aufl., Piper, 2006.

HC: ———, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958.

LMT: ———, *The Life of Mind: Thinking*, One Volume edition, Harcourt, 1978.

LMW: ———, *The Life of Mind: Will*, One Volume edition, Harcourt, 1978.

OT: ———, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace, Jovanovich; New edition, 1968.

RJ: ———, *Responsibility and Judgment*, Schocken books, edited by Jerome Kohn, 2003.

AJBW: ——— *Hannah Arendt-Karl Jaspers Briefwechsel: 1926-1969*, hrsg. von Lotte Köhler and Hans Saner, Piper, 1985.

Emmanuel Lévinas, (1906-1995)

TI: ———, *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*, 4<sup>e</sup> impression, Martinus Nijhoff Publishers, 1984.

E.レヴィナス『われわれのあいだで』合田正人・谷口博史訳、1993年。

E.レヴィナス『外の主体』合田正人訳、みすず書房、1997年。

E.レヴィナス『倫理と無限』西山雄二訳、筑摩書房、2010年。

Schröter, Esther: "Die Banalität des Bösen bei Hannah Arendt", in *Philosophie Jahrbuch II*, 2011, S.265-285.

J.F.レイ、『レヴィナスと政治哲学』、合田正人、荒金直人訳、法政大学出版局、2006年。

M.レイボヴィッチ『ユダヤ女ハンナ・アレント』合田正人訳、法政大学出版局、2008年。

R. J. パーンスタイン『根源悪の系譜』阿部ふく子他訳、法政大学出版局、2013年。

S・A・ハンデルマン『救済の解釈学』合田正人、田中亜美訳、法政大学出版局、2005年。

熊野純彦『レヴィナス：移ろいゆくものの視線』岩波書店、1999年。

牧野雅彦「イスラエルのハンナ・アレント（上）」『思想』2014年、第3号、31-49頁。

———「イスラエルのハンナ・アレント（下）」『思想』2014年、第5号、179-196頁。

細見和之『「戦後」の思想』白水社、2009年。