

ハンナ・アーレントにおけるユダヤ性の概念について

太 西 雅一郎

「私自身は自分を哲学者とは思っていないのです。哲学と訣別したと考えているからです。[中略] 私が避けている「政治哲学」という表現は、伝統によって途方もない重荷を負わされています。このことについて話すときには、それが学術的な場であれどうであれ、きまって、哲学と政治の間には緊張関係があると指摘するようにしています。つまり、思考するときの人間と行為するときの人間の間には緊張関係があるのです。[中略] たいていの哲学者には、政治という政治いっさいに対する敵意のようなものがありました。それは政治的なもの問いの核心にかかわっているのです。私は政治を、いわば哲学に濁らされていない眼でみようとしたのです。」¹

周知のように、哲学者で政治思想家のハンナ・アーレント（1906-1975）は、ドイツ生まれのユダヤ人であり、1933年のナチスの政権掌握後、パリに亡命し、その後1941年にかろうじてアメリカに亡命することができた経歴をもつ。彼女には必ずと言っていいくらい、「政治哲学者」という肩書がまといつく。しかし、彼女ほど政治と哲学との猥褻な混同を糾弾し、截然たる分離を要求した人はめずらしいだろう。乱暴な言い方をすれば、哲学は理論的、抽象的であり、生身の個々の人間の存在、余りにも簡単に傷つけられる脆弱な存在を起点にする政治とは混同されてはならないのであり、そうした特異・独異な存在である人間の視点から哲学を根本的に問い直す必要性を訴え続けるために思考して止まなかったのがアーレントであったということになるだろう。

本稿では、アーレントが、1940年代、主として第二次世界大戦中に執筆したいくつかの論文を中心に取り上げ、そこでの議論を手がかりに、アーレントにおけるユダヤ性の概念のもつ複雑な意味合いについて素描し、そこに含まれるさまざまな問題提起を拾い上げるとともに、そこで浮かび上がる「ユダヤ性」の多面的性格によって切り開かれる遠近法を明らかにしたい。またそれに則しつつこの戦争の孕む別の性格に光を当ててみることにしたい。その

¹ ハンナ・アーレント（1964）「何が残った？ 母語が残った——ギユンター・ガウスとの対話」、『アーレント政治思想集成1』所収、みすず書房、2002年、二一三頁。

作業を通してヨーロッパないし西洋の政治の基底部分に暗黙の裡に刻み込まれているように見える暴力的な諸性格を洗い出すための足がかりとなるのではないかと考える。

そもそもこの戦争のヨーロッパ戦線における大きな特徴を理解するのに、ナチスドイツと連合国との戦争という図式と並行して、あるいはその両陣営に共通の深層の構造としての「ユダヤ人に対する戦争」という観点を想定してみることも可能ではないだろうか、というのが最初の問題提起である。

ユダヤ人に対する過酷な政策が引き起こす膨大な数の難民への対処を検討する二つの会議、エヴィアン会議²とバミュダ会議³の惨憺たる結果を見てみれば、いかに連合国という国際社会が無力な存在であったかが分かるだけでなく、ある意味においては、迫害者側の論理と通底する共犯性を帯びているようにさえ思われる。以下、個別にアーレントの論考を取り上げながら、その論理の絡まりを解きほぐすことにする。

1. ユダヤ人としての戦い、「ユダヤ軍——ユダヤ人の政治の始まり？」(1941年11月14日付の『アウフバウ』紙の記事) について

これはニューヨークで発行された『アウフバウ』というドイツ語圏出身のユダヤ人向けのドイツ語の新聞に掲載された記事である。第二次世界大戦は1939年9月1日に始まり、翌1940年6月にはフランスが降伏している。この記事の原注によると、19世紀末からのシオニズム運動やナチスによる組織的迫害を逃れてパレスチナへの移住・入植活動が活発化するなかで、1939年にイギリス政府はユダヤ人の入植を制限する政策を打ち出していた。これに反発してユダヤ人の側から「パレスチナ防衛のためのユダヤ軍の創設を主張する勢力」もいたが、「イギリス国籍獲得を念頭に置いたイギリス軍内でのユダヤ軍の編成・活躍を優先してイギリスに忠誠を示す勢力」などがあつた。ここでは、パレスチナ人問題と関連させる問題の扱いは表面的なものに留めておきたい。

さてこうした状況のなかでアーレントの主張は、単純にユダヤ人の軍事行動の必要性を説くものではない。アーレントは、ユダヤ人がこの二百年間、ひたすら「生き延びること」、「生

² エヴィアン会議は、32か国の代表が参加して、1938年7月15日に開催された。この時点で既に15万人のユダヤ人がドイツから立ち去っていた。同年3月にはオーストリアのドイツへの併合も起きて亡命者も増加していたが、アメリカ議会は悪名高い1924年の移民法——南・東欧系ヨーロッパと日系などアジア系の制限を目的とした——を維持し移民割当数を厳格に制限した。同年11月に起きたユダヤ人への組織的迫害「水晶の夜」によっても受け容れ状況に変化は生まれなかった。事態が少しばかり動くのは、ようやく1939年9月の開戦を迎えてのことであった。Hannah Arendt, *Ecrits juifs*, Fayard, 2007の訳注も参照した。

³ バミュダ会議は、1943年4月19日に起き約一か月後に終息したワルシャワゲットー蜂起を受けて、米英の共催の下、28か国の代表が参加したが、いかなる合意にも到達しなかった。ハンナ・アーレント『反ユダヤ主義 ユダヤ論集1』（みすず書房）の訳注によれば、「ホロコーストの事実が知られていたにもかかわらず、各国はユダヤ人難民の入国を拒否した。」

存するというだけのこと」が「価値そのものなのである」という、「否定的で」「退化」した考えに閉じこもってしまっていることを痛烈に批判する。ユダヤ人の陥っている否定的状態を彼女はこう言い換えている。すなわち、「ユダヤ人は今日、自分たちは無意味な存在だという固定観念にとらわれている。だから政治の舞台からまた退場できればと望んでいるひとがいる一方で、権力をもたず見たところ完全に脱政治化している集団に帰属していることに、本当に絶望しているひともある。」脱政治化すなわち政治の舞台からの退場に対するアーレントの回答こそが、ユダヤ軍の創設が意味するところであろう。ユダヤ人にとっての政治の始まりは闘争によって可能となる。それは、ユダヤ人の現実世界からの退隠、自己のうちへの閉じこもりに対する解毒剤であり、「ヨーロッパ諸民族がかかった病」に対する解毒剤でもある。みづからを無意味な存在、単なる存在へと縮減するユダヤ人の自己否定を回避する方法は次のようになる。

明日には民族の大部分が、ユダヤ人としてユダヤ人の隊列でユダヤの旗のもとに反ヒトラー闘争に参加するという強い意志をいだかねばならない。[中略] ヒトラーに対するユダヤ民族の現実の戦争だけが、ユダヤ人の戦争をめぐる空想的なおしゃべりに終止符を打つだろう。[中略]

人は攻撃されているものとしてのみ自分を守ることができる。ユダヤ人として攻撃される人間はイギリス人やフランス人として自分を守ることにはできない。彼ら[そんなことをする人たちは「ユダヤ人の戦争」を恐れてフランス人として自分を守らなければならないと考えたのだが、挙句の果てはフランス人戦友から引き離されてドイツのユダヤ人捕虜収容所で死んだのだ。⁴

ユダヤ人の政治的存在は闘争組織としての政治組織という形で示される。しかもその闘争はイギリス人やフランス人へのユダヤ人・ユダヤ軍の編入であってはならない。協力関係は許されても、帰化や同権化ないしは同化を目指しての闘争であってはならない。このアーレントの考えに従うならば、ユダヤ人の戦争・闘争は、同時に同化の誘惑を断ち切るための戦争でもなければならない。極端な言い方をすれば、同化に対する戦争ということでもある。それゆえにイギリスやフランスにおける政治の在り方への問題提起という性格をもつ。ユダヤ人の「解放」とともに、ユダヤ人に対する社会的権利の平等化が推し進められながら、あるいは推し進められるがゆえに、それと同時に社会的な排斥をも増大させ、政治的な反ユダ

⁴ ハンナ・アーレント (1941) 「ユダヤ軍——ユダヤ人の政治の始まり?」, 『反ユダヤ主義 ユダヤ論集 1』所収, みすず書房, 2013年, 一九六—一九七頁。

ヤ主義が助長されたのだ。アーレントの言い方を借りれば、「政治的反ユダヤ主義とユダヤ人に対する社会的排斥はまさしくユダヤ人解放の表と裏の両面に対応する」⁵。社会的排斥や偏見は「市民社会へのユダヤ人の浸透の度合いに応じて増大した」のに対して、政治的反ユダヤ主義は、かつて「ユダヤ人が国民のなかで多かれ少なかれ閉鎖された集団を形成し続けていた」という事実由来する。つまり、社会的排斥は、平等・同権の名のもとにおける排除である点で現代的な現象と言えよう。「平等というものがもはや万物を超えた力を持つ神の前での、もしくは人類共通の運命としての死の前での平等を意味しない」ことが明白な事実となっていく。このプロセスに呼応するようにして、政治的平等の実現が困難となることのいわば代償ないし埋め合わせとして社会的平等が、あくまでも個人の資格において認められていく、ということが起きる。そこでは、集団として、民族としての政治的平等を棚上げにする形で、個人に限定したユダヤ人の受け容れが行われる。そうした個人としてのユダヤ人の典型として、アーレントは「例外ユダヤ人 (Ausnahmejuden)」という表現を用いている。それは「ユダヤ民族の例外者」であり、「あなたは例外だという奇妙なお世辞を言われ」ながらサロンに迎え入れられ、「ユダヤ人でありながらユダヤ人みたいではないようにしなければならない」という状況に適合するように振舞うことを余儀なくされたユダヤ人のことである⁶。一種の自己分裂を強いられた状況のユダヤ人、民族としての政治的権利を放棄する代償として、滑稽かつ屈辱的な奇妙なユダヤ人を演じることで社会的「平等」を享受すること、これこそアーレントが断固として拒絶することだ。ユダヤ人が負わされた不正義、民族としての政治的権利の断念は、かつてユダヤ人たちが政治的無関心のうちに閉鎖的に閉じこもってきた過去を、ある意味では反復することを強制する。アーレントの一見過激に見える主張、戦争ないし闘争こそがユダヤ民族の政治参加の大前提であるという主張はこうした事情を踏まえて理解されるべきであろう。

しかしながら、アーレントがそこから脱却しなければならないとユダヤ人に呼びかけている「ただ生存すること」、「無意味であること」、権力を行使しないことといった否定的状態が、まったく異なる視座から見た場合に、未聞の形で肯定的な意味合いを帯びる可能性を想定することはできないであろうか。いわば、完全に脱政治化していることを、いかなる権力も行使しない、いかなる権力にも与らない点において肯定的に捉える視点はありえないのだろうか。確かにアーレントは、「ただ生存するというだけのことが——なんらかの国民的内実や、あるいはおおかたは宗教的内実をもたなくても——価値そのものなのである」という消極的な姿勢を拒絶する。ただ「生き延びること」という「悪名高い」性格ではなく、ユダヤ

⁵ ハンナ・アーレント (1951)『全体主義の起原1 反ユダヤ主義』、みすず書房、1972年、一〇一頁。

⁶ ハンナ・アーレント (1951)『全体主義の起原1 反ユダヤ主義』、みすず書房、1972年、一〇五頁。

民族を「有名な」存在としている「生きる意志」を彼女は前面に押し出す。ここでは、単に消極的生存の意志あるいは意志の不在が糾弾されるだけではなく、国民的内実と宗教的内実の喪失が糾弾されているとも理解できる。国民的および宗教的内実と切り離してユダヤ民族は考えられないという立場に立つならば、主人の欲するままに「奇妙な例外的ユダヤ人」を演じることに甘んじるあり方は非難の対象となる。けれども、いかなる内実ももたないままに、主人の望む都合の良い他者を演じること、さらには究極的には主人と識別不可能な「主人」を演じることは、アーレントがその喪失を嘆く民族的性格そのものを宙吊りにすることにはならないだろうか。主人のそれであれ、ユダヤ民族のそれであれ、内実が空虚、空疎なままにある誰かを、ある集団を演じてしまうこと、その誰か、その集団と識別不可能となりかねないこと、ここで起きていのは、ユダヤ民族の「墮落」であり、固有の民族性の喪失は、ホスト国の主人性をも棚上げにする可能性があるという事態だ。したがって、こうした動揺の波及——文化・国民性の構築性ないし虚構性——に制限を設けることはできない、それはあらゆるものに伝染することになる。そうした危険性に対して、そもそも防衛や防衛といった同一性に依拠した論理が十分に耐えうるだろうか。

2. アポリアとしての同化、あるいは模倣におけるマゾヒズム的戦略

ユダヤ性を差別的に評価する際に使用される典型的な用語は、模倣、演技・演劇的、表面・表層的、外見・外観、人工・人為的、虚構、見せかけ・偽装（シミュラークル）、技術（テクネー）、女性的、根無し草、等々といったものであろう。たとえば、常にマイノリティの立場に置かれたユダヤ人にとって、特に近代以降においては、ホスト社会への同化への傾斜は、強制的か自発的かという区別を超えて確認できる現象であろう。支配的マジョリティを模倣すること、しかもあくまでも模倣である限りにおいてその二次的性格を刻み込まれたまま模倣すること、いいかえれば、あらかじめ失敗を宣告された模倣が暗黙の裡に示しているのは、模倣行為が模倣対象の真正性を侵害してはならないという欲望であろう。模倣対象である主人（ホスト）の主人性、その主権的性格は、模倣行為によって脅威に曝されることがあってはならない。模倣行為はあくまでも、その行為遂行的自覚を保持していることが要請される。したがって、ここで求められる模倣行為は、同一化の宙吊りないし同一化の不可能性を証し立てるものでなければならない。しかし、この要請と、その起源にある模倣対象の主人性・主権性を支える同一性とは、極めて危うい関係にもある。同化の圧力が強ければ強いほど、同化を命じる側の主人性・主権性あるいはその同一性が強力で堅固であるということの意味するのかもしれないが、そのことは同時に、同化へとみずからを模範として呈示する同一性がいつそう同一化可能なものとして動揺を被るということ、すなわち主人であることが演劇的・虚構的性格に憑依されること、影が本体に取り憑くことと紙一重ではないか。ドゥルーズは、

その『サドとマゾッホ』において、マゾヒズムの巧妙な戦略を描き出している。絶対的な主人に隷従するマゾヒストは、主人の命令に完全に従属するなかで、命令同士のあいだで矛盾が生じ混乱するような状況が生まれるまで服従を受け容れる。そうした究極の服従によって、最終的には主人の同一性が動揺をきたす事態にいたる。命令する側の主人性・主権性は、その命令行為そのものにおいて、みずからがいわば脱構築されることを避けることはできない。隷従を強いられるマイノリティは、あたかも命令によって無化されればされるほど、命令者に対する抵抗感を増すかのように事態は進行する。

この同化の逆説的な論理は、アーレントの語る「社会的同化」の進行に同時に含まれる差別・排斥の増大という事態において作動しているのではないか。先ほど言及した表現にあるように、すなわち「ユダヤ民族の例外者」であり、「あなたは例外だという奇妙なお世辞を言われ」ながらサロンに迎え入れられ、「ユダヤ人でありながらユダヤ人みたいではないようにしなければならない」という状況は、相手の言いなりのままに、相手が望むとおりに「ユダヤ人」を演じること、この状況はただ単にホスト社会の欲望を体現しているだけであろうか。ホスト社会の主人的・主権的存在が欲望するとおりに、「他者」であるユダヤ人が理想的なユダヤ人を演じることは、主人にとって無害化され中立化された他者を演じることだが、そのことは同時に「他者」であるユダヤ人のもつ無気味さの毒性を希釈したいという欲望に他ならないのではないか。主人の欲望に従うことが、同時に主人の欲望への裏切りと識別不可能な状況、忠実であればあるほどその反転が透けて見えるような状況が問題なのである⁷。

3. 二つの世界喪失、「何が残った？ 母語が残った」(1964年)

アーレントは、ギュンター・ガウスとのドイツ語で行われた対話「何が残った？ 母語が残った」(“*Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache*”)において、本論の冒頭に引用した哲学と政治の峻別について語っているが、関連していくつか重要な論点を展開している。なかでも世界についての否定的意味と肯定的意味のせめぎあいを述べた個所が重要であるが、その前

⁷ シオニズムと同化主義の錯綜した関係について、アーレントは「シオニズム再考」でこう述べている。西欧や中欧の同化の進んだ地域におけるユダヤ人、おもに知識人は、「近代の国民国家構造を熟知するほど同化していたがゆえに、反ユダヤ主義の政治的現実性を認めていた」からこそ「ユダヤ民族のためにも同じ国民国家という政治体を望んでいた」、すなわち、「同化主義者はユダヤ民族が固有の立場を保持することを望んでいた」という意味では、「他のすべての民族と同じような民族になることを望んでいた」シオニストたちと同じ夢を構想していたことを、同化主義者とシオニストは互いに理解することができなかつたとアーレントは指摘する。もっとも、他の諸民族と同じような民族ないし国民になることは、その大前提として、ユダヤ人の構想するパレスチナの内部にアラブ人が生存していること、「対内的領域そのものの内部に——「異民族」の存在によって——外交政策の要因が現在存在している」ということを真剣に受け止めることができるかどうかにかかっているものであり、単純な内部と外部の分離が許されないこと、自民族だけに社会主義を適用することも論外であることを、アーレントは指摘することを忘れない。アーレント「シオニズム再考」(1944年)、『アイヒマン論争 ユダヤ論集2』所収、みすず書房、2013年、一六七頁。

にまず目を引くのは、先述した「ユダヤ軍——ユダヤ人の政治の始まり？」(1941年)で使用された表現と同じ表現が、ヒトラーに対してどう戦うかという議論の際に登場する。それは「ユダヤ人として攻撃されたなら、ユダヤ人として自分を守らなければならない」という言葉だ。この言葉自体は引用符付きで示されている。したがって、それが論稿「ユダヤ軍」の引用であることをアーレント自身が明示していると考えられる。このユダヤ人としての自己防衛の発言に続いて、「ドイツ人としてでも、世界市民としてでも、人権の名においてでもなく」、ユダヤ人として自分を守らなくてはならないと彼女は語る。

ところで、この発言には、この同じ対話中の学校時代の別の話が対応している。「学校の教師たちが反ユダヤ主義的な発言をする」場合、アーレントは母から「すぐさま席を立ち上がり、教室を去り、家へ帰り、すべて報告するように指示されていた[中略]子どもどうしでのことについては、自分で自分を守らなければならない」と言われていた。つまりヒトラーが政権を取る前から既にユダヤ系のドイツ人には日常生活で戦争が始まっていた。アーレントが『アウフバウ』紙に1941年から1942年に発表した記事全体の表題に「起こっていないユダヤ戦争」という表現を使用していることもこの観点から考え併せるべきだ。まだ起こっていない戦争は、常に既に起こっている戦争でもあること、それに加えて「ユダヤ人として」戦うことの重要性を教えてくれたのが彼女の母であったこと、こうした自己防衛を、しかしながら、アーレントの母がドイツ語で指示していたこと、母の言葉(Muttersprache母語)であるドイツ語で自分を守ることがどういうことであるのか、その含意するところも十分に掘り下げるべきだろう。それは、ドイツ語という言語を介して単純にドイツ人への同化に還元されない何かがあるということだ。母の言葉は母語のなかで、母語を使用しつつ、母語の力を借りて、母語において戦争することとはどういうことなのかを考えさせるのだ。

そしてもう一点、「ドイツ人としてでも、世界市民としてでも、人権の名においてでもなく」、ユダヤ人として自分を守らなくてはならない、という発言のうち、世界市民や人権への留保が意味するところはどういうことなのか。それは単に、抽象化された人間一般という考え方への疑念を表明するものなのか。あるいは、抽象化された人間が、たとえば、西洋人・白人・キリスト教徒・成人男子・異性愛者といった政治的に恣意的な範例に左右される概念に限定されていることへの批判なのか。あるいは、世界市民や人権が現実の政治において実現不可能な空想・幻想に貶められていることへの皮肉なのか。あるいはまた、ユダヤ民族を他と区別された数ある固有の民族のひとつとみなす考えに拠るのか、あるいは他者の比類なき例とみなし、人類一般の構築不可能性の例とするものなのか。もっとも、この場合にも、共約不可能性をドイツ語という同一の言語を介して思考することの意味、しかも、それが共通の母語であることの意味についてはどう考えるべきなのか、という問いが付き纏う。

そのことを考える補助線として、アーレントがこの対話でユダヤ民族の世界とのかかわり

方について二つの異なる理解を提示している点に着目してみる。まずインタビュアーのガウスの質問、ユダヤ教は非政治的なのか、という問いかけに対してアーレントはこう答える。

ユダヤ教は民族宗教です。しかし、政治的なものの概念は、そこでは非常に限られた範囲でしか妥当性をもちませんでした。この世界喪失こそ、ユダヤ民族が離散において被ったものです。世界喪失は、すべてのパーリア（賤民）たちに見られるように、それに属していた人々の間に一種独特の温かさを生み出したものでした。このことは、イスラエル国家の建国とともに変容しました。[中略] 世界喪失という徴を帯びた、特殊な意味でユダヤ的な人間性というものは、何かとても美しいものだったのです。[中略] あらゆる社会的な結びつきの外に立っているというこのこと、一切の先入観から離れているというこのことは、とても美しいものだったのです⁸。

世界喪失、それは何を意味するのか。ユダヤ民族の基本的性格とされる世界喪失性（Weltlosigkeit）については、この用語の由来をめぐってさまざまな憶測が生じることは避けがたいように思われる。とりわけ、アーレントの特別の師であるハイデガーにおけるこの用語の使用法に関して別の考察が必要とされるだろうが、ここでは深く触れないでおく⁹。この引用個所でのアーレントの主張を単純化すれば、ここでの政治はいわゆる主権国家が行使するリアルポリティクス（現実主義的政治）の外部、および複数の主権国家からなる国際関係や国際法の外部をなすものとしてのユダヤ民族。いいかえれば、それらにとって異質な外部として、その存在自体が余計なものとして抹消や否認の対象となるものとしてのユダヤ民族、端的に言えば、非存在としてのユダヤ民族ということになろう。アーレントの主張は、ここでは、彼女が別の個所で否定的に論じているかに見えるほぼ非存在に等しいユダヤ民族の「存在」、そのぎりぎりの生き残りという（非）存在様式に対して共感を示していることも見落とすべきではない。この外部を救済し肯定することから発して、主権国家のあり方、国際関係

⁸ ハンナ・アーレント（1964）「何が残った？ 母語が残った——ギユンター・ガウスとの対話」、『アーレント政治思想集成1』所収、みすず書房、2002年、二六頁。

⁹ とりわけハイデガー（1929／1930年冬学期）『形而上学の根本諸概念』、創文社、1998年、第四二節。この箇所において、ハイデガーは、世界とは何であるか？という問いに対して、人間は世界形成的（weltbildend）であるのに対し、石は無世界的（weltlos）、動物は世界貧乏的（weltarm）という区別を設定する。すなわち、人間（現存在）だけが、真の意味で死や有限性を経験しうる点において、世界を現出させる能力をもつとされる。それでは、ユダヤ民族の「世界喪失性」はこの区別のどこかに位置づけることは可能だろうか。あえてこの区別にもとづいて考えるならば、ユダヤ民族は、世界を喪失した、ないし喪失しているがゆえに、かつては人間（現存在Dasein）に属していたが、そこから動物の側へと転落した、ということになるのだろうか。ユダヤ人を動物と同一視すること、および動物には死の経験が欠落しているがゆえに、世界の可能性を十分には享受できないとみなすこと、この双方の帰結に対して根本的な問い直しが求められるであろう。また世界形成的ということが形象化能力と関連するならば、ユダヤ的な偶像崇拜（表象）の禁止とも併せて考察する必要がある。

のあり方を逆に照射し問い直すことができないだろうか。そしてこの身振りは、単純に政治の放棄に等しいのであろうか。現実の政治が否認し外部へと廃棄するものを手がかりにして、政治のあり方自体を根本的に問い直すことが要請されていないだろうか。

この外見上は否定的な表現である「世界喪失」に、新たな世界のあり方を約束させてくれるような肯定的側面を仮託することに対して、数頁後の個所で、別の角度からの世界喪失という現象の指摘がなされる。ガウスの問いはこうだ、「アーレントさんは、主著の一つである『人間の条件』（1985）において、近代が共通感覚を、すなわち政治的なものを最も重要なこととする感覚を剥奪してしまったと結論づけています。また、近代社会の現象として、抛り所を失い見棄てられた大衆の出現と、「労働」「消費」のプロセスのみに満足を感じる人間類型の勝利とを挙げています。」これに対するアーレントの答えを挙げておこう。

単なる「労働」と「消費」ということについてですが、それが非常に重要なのは、そこにおいて再び世界喪失という現象が浮き彫りになると考えられるからです。世界がどう見えるかということがもはや関心をもたれなくなるのです。[中略] この場合は [世界は] もっとずっと広い意味で、事柄が公的になる空間として、人間が生きる空間、それにふさわしくみえなければならない空間として理解しています。[中略] もののわかった政治家なら誰でも、対立する専門家を起用します。というのは、事態をあらゆる側面から見なければなりませんからね。政治家はその間で判断しなければなりません。そして、この判断（Urteil 分割）という行為はきわめて不可思議な出来事であり、そのなかで共通感覚（common sense）が示されます。たとえば大衆に関してはこう言えるでしょう。つまり、数の多少にかかわらず、人々が一緒にいるところではいつも、公的な関心が形成される、と¹⁰。

さきほどのユダヤ民族の政治的退隱を世界喪失と捉え、否定的側面と同時に肯定的側面が指摘されていたが、後続するこの発言では、世界喪失は乗り越えるべき否定的状態として規定されている。アーレントの読者にはよく知られた主張が彼女特有の語彙を用いて表現されている。政治は公的な空間であり、人間を単なる労働力や消費者といった、エリート支配に押し潰された受動的な存在としてはならないこと、また政治においては他者の存在こそが不可欠なことであり、他者との間・間隔の重要性、深淵でもある間・間隔こそが真に判断を可能とする、といった主張である。

¹⁰ ハンナ・アーレント（1964）「何が残った？ 母語が残った——ギュンター・ガウスとの対話」、『アーレント政治思想集成1』所収、みすず書房、2002年、三〇-三二頁。

そうすると、さきほどの否定的に見えた世界からの退隱、政治への不参加は、やはり単純に政治からの後退や政治の放棄ではなく、むしろ真の意味で公的な共存空間である政治を成り立たせるためには欠かすことのできない要素ではなかったのだろうか。政治への障害ともみなされる恐れのある他者との間・間隔によって政治の空間が開かれるように、他者とともに存在することの深淵のないし退隱の性格の否定性こそが政治の肯定を可能にする。

したがって、最終的には単独者が、ある意味では員数に考慮されずに、隔絶されたまま、一緒に・共にということが同質性へと平準化されることなく、人々を分かち深淵として維持されることが「世界」を可能にする、世界を空け開く。こうした発想は、この対話の最期に言及されたアーレントの最大の師であるカール・ヤスパースへの全面的賛辞に見て取ることができる。ヤスパースの言うフマニタス (humanitas)、単に人間性や人間らしさというよりも「人間らしさの極致」、いいかえれば、人間を人間として存立させているもの、人間の人間性こそ、「公的領域」であり真の意味での政治という空間をなす。「この人間のなかの人間の要素は、公的空間が存在しているところだけに現れることができます。通常政治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です」、そして「フマニタスは孤立のなかでは決して得られません」¹¹。周知のようにヤスパースの妻はユダヤ人であったがゆえに、「彼は常にまったく孤立しており、ドイツの抵抗運動も含めて、あらゆる集団から孤立していました」、こうした「全面的抑圧という暗い時代」において、彼は自分の孤立した実存だけでフマニタスを、人間の人間性を、その理性的存在を証言しようとした。「個人が孤立しては理性的ではありえない」という究極の信念に立ち、「ヤスパースは、少なくとも一九三三年以降のすべての著作において、常に全人類の前で自分自身に責任を負っているかのように書いてきました。」絶対的な孤立のなかで彼が証言しようとしたのは全人類への、思考する者としての、哲学者としての責任であり、この証言の試行こそがフマニタスにもとづく全人類の存在を、人間の人間性への信頼を通して可能にする。「人類の前ですべての思考の成果に責任を負うこと」、したがって、孤立とはむしろ単独者であるがゆえの、他の者によって代替・代理されえない責任の源泉をなす。孤絶は単なる退隱や偶発的な事故ではなく「公的空間」の不可欠の構成要素なのだ。そうであるからこそ、この対話のなかで、ガウスが挙げているアーレントのショーレム宛ての手紙 (1963) の言葉も理解される。

私は生涯を通じて一度たりとも、何らかの民族ないし集団を愛したことはありません。

ドイツ人も、フランス人も、アメリカ人も、あるいは労働階級など、またその他の集団

¹¹ ハンナ・アーレント (1968) 「カール・ヤスパース」、『暗い時代の人々』所収、ちくま学芸文庫、2005年、以下の引用も同論文からのもの。

にしてもです。実際私は友人だけを愛するのであって、その他の愛にはまったく能無しなのです。ところで私自身がユダヤ人ですから、なおのことこのユダヤ人への愛というものは疑わしく思えます¹²。

この発言は、さきほど言及したユダヤ民族の非政治性や世界喪失に直接つながる箇所のものである。特定の民族や特定の階級への愛もしくは一体化は否定的なもののみなされる。というのも、この箇所では、「組織を形成する」といったみずからの意志による集団への帰属は、「世界との関係性」のもとで成立するものであり、関心・利害関係（interest）に左右されるからだ。アーレントは関心・利害関係に他ならない世界との関係のあり方によって汚染されない友情関係や愛の重要性を強調する。確かに、ひとはその誕生によって、「自然の所与」として特定の集団への帰属は避けられない。改めて自己の意志、自己の決断により特定の集団へと帰属することはありうるが、その場合に、現実の政治レベルでの、国家主権を前提とする世界のなかで関心・利害関係を追求することが世界との関係のすべてになりかねない。論理的帰結として考えられるのは、現実的な世界政治を超越した友愛や愛は、アーレントにとっては、たとえば、ドイツ性を喪失したドイツ人、フランス性を喪失したフランス人といった、各国民国家のなかの国民ならざる者たちとの間での関係ということになる。またこのことは、他の記事（1944年9月8日付の「ヨーロッパの蜂起におけるユダヤ人パルティザン」など）において第二次世界大戦を「ヨーロッパの内戦」と規定していることから、枢軸国と連合国間の戦争以前に、両者に通底するヨーロッパ的な国家概念への問いかけを読み取らねばならない。それゆえそれは、アーレントにとっては、ユダヤ性を喪失したユダヤ人としての、他のいわば非国民たちとの間での関係や空間の可能性を問うことになる。そして対話で用いられた共通感覚という語は、非国民同士が共感しあえる公的な空間という意味で理解されるべきだろう。

もっとも、ユダヤ民族へのこの帰属の留保ないし中断について付言するなら、ユダヤ教それ自体が、とりわけ自然的なものとの切断をその主要特徴とする宗教であることとの関連をどう考えればいいのか。自然的なものとの分離とは、換言するなら、母性的なものとの分離を厳命する父性親の原理の優越などであり、フロイトが『トーテムとタブー』などで展開する仮説において、原父（Urvater）が絶対的権力として支配するなかで息子たちが女性への接近・獲得を禁止された状態がそれに当たる。そこでは、いったん息子たちの原父に対する反乱で父親が殺害されたとしても、あるいはむしろその父親殺ししないしその幻想によって、父

¹² ハンナ・アーレント（1964）「何が残った？ 母語が残った——ギュンター・ガウスとの対話」、『アーレント政治思想集成1』所収、みすず書房、2002年、二四―二五頁。

親の権威が死後事後的により犯し難いものとして立ち上がる。ラカンの用語で言いかえるなら欲求や要求の中断によって、他者のものである欲望の掟に従属することに相当する。つまり、自然の生まれによる帰属ということユダヤ教自体が、いわば自然に＝当然のこととして、中断するのならば、アーレントにとって、ユダヤ民族への帰属の問題は、他の民族・国民への帰属の問題と同列に論じうるのか、あるいは自然性という前提自体の問い直しを迫るものなのか。そして非自然性がより深い隠れた前提であるならば——すなわち、民族なるものが仮構・構築の所産なのであれば——、それらへの信の行為である意志的な選択や決断そのものが、そもそもの信頼の内実を空虚化するように作用するのではないだろうか。

4. Niemandslandの問い、「誰もいない国からの客」(1944年6月30日付の『アウフバウ』紙の記事)について

この記事のドイツ語原題は“*Gäste aus dem Niemandsland*”, 英訳では“*Guests from No-Man's-Land*”となっている。もちろんドイツ語のausには、から外へ、離れて、去って、という離脱・分離・放擲の意味とともに、出発点や起点を示す意味、さらには所属・出身の意味もある。外部への排斥と内部への所属、この相反する力のせめぎあう境界を生身の形で経験することを強制された人たちがユダヤ人ということになるだろう。

アーレントはこの記事の冒頭で、「西洋人の最も古くて最も神聖な権利のひとつである庇護権」の消滅を宣言する。かつての庇護権では、「特定の人物が亡命する」場合において「個人の自由と人間の尊厳」が賭けられていたのに対して、ユダヤ人の場合には「人種の一員として迫害された」こと、「共に平和に暮らしている大量の人間が、故郷を逃げ出さなければならなくなった」ことが問題なのである。いいかえれば、居住地における政治的権利や市民権をめぐる対立・相克を理由とする排斥ではなく、そうした権利の前提となる居住そのものの否定が問題なのである。「人間の単なる生存」が拒絶されるということ、端的に生き延びることに対する拒絶、これが意味するのは、「ある民族をまるごと絶滅させる試み」であるとアーレントは断言する。この事態はドイツのみではなく、ヨーロッパという「政治空間」が法としていかなる想定もしていない空間、空間として認知することが許されない空間で起きている。「一九三三年以後のドイツから、そして一九四〇年以後のヨーロッパから追い出されているユダヤ人は、まさしく法の外で生きているのである。¹³」国内法と国際法は、「諸国民の精神生活や共存を統べる」ものであるとアーレントは定義するが、まさしくこうした法からの駆逐、法の外部への投棄・抹消こそユダヤ人が生き延びなければならない「法的な」ま

¹³ ハンナ・アーレント (1944) 「誰もいない国からの客」、『反ユダヤ主義 ユダヤ論集1』所収、みすず書房、2013年、三〇六-三〇七頁。

た「政治的な」空間である。それはヨーロッパの法と政治を、根底から脱構築することを迫る。こうした招かれざる客としてのユダヤ人避難民が受け入れ側にとっても「不人気」な理由をアーレントはこう述べている。

それは、ユダヤ人が——ユダヤ人だけではないが——苦しめられている曖昧な法的地位と大きくかかわっている。これらの新しい避難民は、誰もいない国（Niemandsland, No-Man's-Land）から現れるので、法的な駆逐も強制退去も不可能である。戦時に諸国民間で結ばれる相互条約のなかで、彼らを保護するものはないし、彼らが到着する国も保護はしない。無国籍状態を限られた事例や例外としてしか認めない国民国家の法の外部に存在しているために、彼らはどこであれ彼らに入国を認める国の通常の法秩序を危うくするのだ¹⁴。

法の外部としてのユダヤ人はどこから現れるのか。それはNiemandslandから——離脱と帰属の「から」——である。戦場や国境地帯の、誰の所有でもない、誰もいない場所、両陣営の塹壕線の間の空地・間荒地・中間地帯・緩衝地帯。あるいは、国境を挟んで係争の対象となるがゆえに、どの国にも帰属しない場所。すぐに連想されるパウル・ツェランの詩集 *Niemandsrose* は『誰でもないものの薔薇』と訳されている。それは、誰もいない国であり、誰でもないものの国、誰のものでもない国だ。まさしく、ユダヤ人はヨーロッパの法によって誰でもないものという（非）指定を受けた。ヨーロッパの国内法と国際法による帰属・所有の決定が宙吊りにされた（非）空間に住むことなく住むことを強制された「誰でもないもの」としてのユダヤ人。誰でもないがゆえに生存していないはずのユダヤ人は、ヨーロッパ諸国にとってその存在を取り込めない「存在」としてのみ存在する。ユダヤ人を法的に認めることは、ヨーロッパの両陣営の国家の基礎を揺るがすことになるからだ。だからこそ、ユダヤ人たちは、「無国籍だが、敵性外国人としてしか分類されない」し、たとえば「イギリス軍に仕えるのを許され」ても「他方では同時に彼らの本国への送還が議論される」。

それでは、誰でもないものとしてのユダヤ人は、誰かであるものとしての権利を要求しているのか。ドイツ人やフランス人やアメリカ人の国籍所有者がそうであるような法的権利を要求しているのか。確かに、アーレントは、この記事の最期において、「ユダヤ人はユダヤ人として攻撃され追放され殺された。しかし、ユダヤ人として反撃することはできないし、こうした民族に属したいと思わないことさえ多い。[中略] 剥き出しの単なる人間であるという状態のなかで、なにかまったく非人間的であるという、無気味な印象を生み出すのである」

¹⁴ 同上、三〇七頁。

と述べている。現実問題として、ユダヤ軍創設は実現困難であったし、またあいかわらず同化によるヨーロッパ内の国家の国籍取得を望む人々もいた。アーレントは、それではヨーロッパないし欧米の他の諸国民と同等・同権のひとつの民族としてのユダヤ人のあり方を理想としているのだろうか。そうした考えには、法の外部を無害化し、既存の法の内部へと回収する危険が潜む。そうではなく、西洋的な国家概念自体の問い直しこそが求められているのではないのだろうか。この記事の結論部分にはこうある、「ヨーロッパのユダヤ人が他の連合国と並ぶひとつの民族として承認されるときにのみ、誰もいない国（誰でもない者の国）からの客という問題と、ヨーロッパ・ユダヤ人の救出という問題とは、解決に一步近づくだらう」と。そもそもユダヤ人の側からの同化を好ましくないアーレントが述べているようなヨーロッパの国々と並ぶ国民や民族ないし国家という位置づけが、端的にここでは待望されているのだろうか。それとも、「剥き出しの単なる人間」であり、「なにかまったく非人間的で」「無気味な印象」を生む存在を、たとえ救出・救済するという名のもとに、既存のヨーロッパ的な国民国家・主権国家をモデルにした民族としてヨーロッパに組み込むのではなく、そうしたモデル自体の規範的性格を批判する力へと練り上げるために、肯定することこそ最重要なことではないのか。「非人間性」、「無気味さ」を規範からの逸脱とは捉えないような共存のあり方として認めること、そしてアーレントの言う「共にあること」としての「公的空間」、政治的空間を切り開く原初的空間として受け容れることこそが求められているのではないか。（またアーレントは、唯一そこへの受け容れを妥当とみなすパレスチナの構想を、ヨーロッパの既存の国民国家の創設とは根本的に異なる試みと捉えているのだとすれば、なおのことそう考えられるのではないか。）

その方向で考える手がかりとして、『全体主義の起源1 反ユダヤ主義』の一節を取り上げてみよう。「古い政党と対比した場合、反ユダヤ主義政党が持っているおそらくもっとも本質的な相違点は、これらの政党が最初からヨーロッパのすべての反ユダヤ主義的集団を一つの超国民的な組織に結集することにとりかかったというところにあった¹⁵。」反ユダヤ主義にもとづく超国家的組織とは、社会主義インターナショナルのように特定の階級の利益に依拠するのではなく、「諸政党の上にある政党」、「諸国民の上にある国民」に対応するものである。「超国民的な反ユダヤ主義政党」の実例として、1882年に結成された「世界反ユダヤ連盟(L'Alliance Antijuive Universelle)」が挙げられている。アーレントの指摘で重要なのは、反ユダヤ主義の超国家的・超国民的側面であろう。いいかえれば、反ユダヤ主義を起点として、世界は、少なくともヨーロッパは、ひとつの超国家的国家として、超国民的国民として結集することが可能となる、あるいは結集することが不可避となる。というのも、ユダヤ人は解放を経て、

¹⁵ ハンナ・アーレント (1951) 『全体主義の起源1 反ユダヤ主義』、みすず書房、1972年、七三―七四頁。

各社会において平等な存在とされる一方で、政治的には異質な存在と規定されるからだ。そうした異邦性・異質性が、それぞれの国民国家の存立基盤を危うくしかねないからこそ、すべての国民国家が各々の個別の存立可能性を等しく同時的、相互的に認め合うなかで、結集することが求められることになる。確かにアーレントは超国家的な反ユダヤ主義が帝国主義とつながる側面を強調するが、そこには同時に、各国民国家の内部対立を止揚し政治的統一体としてまとめあげる効果も存在すると考えられるだろう。

5. ユダヤ人の人権と人間の尊厳について

ここでは論文「諸民族が和解するための方策」¹⁶（1942年）を手がかりに別の論文「われら難民」¹⁷（1943年）も参照しながら、アーレントにとってユダヤ人のあるべき姿、採るべき方策がどのようなものであるかを探ってみたい。

論文「諸民族（Völker）が和解するための方策」からまず見ていこう。アーレントは、第二次世界大戦をヒトラーがドイツを起点に開始した戦争ではなく、第一にドイツ自身に対して行った戦争であるとする。冒頭の第一段落にはこうある。ヒトラーは「ヨーロッパ諸国民の世界の破壊をまずドイツ国民（nation）を抹殺することから始めた」というのだ。ドイツ国民の抹殺・廃棄をもたらしたのが、「ダッハウとブーヘンヴァルトにおける恥ずべき行為、拷問室やニュルンベルク法の恥ずべき行為、女性や老人、子どもに対して行われた絶滅作戦行動の恥ずべき行為」である。そして「ドイツ国民の廃墟から立ち現れた」のが「ゲルマン人種（Rasse, race）の血の妄想」であり、結果として「残っているのはドイツ民族（people 民衆、大衆、人民、人々）であり、そのうちのおよそ百万人がヒトラーの強制収容所にうずくまっている。」

用語およびその訳語が若干の混乱を招いていることは確かだ。簡単には解きほぐせない混乱・紛糾の焦点になるのが、原文と日本語訳に見られる用語の意味合いである。国民（nation）、人種（race）、民族（people）および表題中の諸民族（Völker ドイツ語、単数は Volk）の間の関係をどう整理すべきか。第二段落では同様の枠組みで説明がなされる。1940年の独仏休戦条約に従って、ペタン率いるヴィシー政府が「フランス国民（nation）の存在を抹殺した。[中略] フランス人は難民のための強制収容所をユダヤ人用の強制収容所——そして移送収容所——に転用したとき、この反ユダヤ主義の伝統を誇らしくも心に留めていたのである。フランス国民は滅んだ。残っているのは、自分たちの肉体的な絶滅に抗って爆弾とサボタージュをもって闘っているフランス民族（people）である。」

¹⁶ ハンナ・アーレント（1942）「諸民族が和解するための方策」、『アイヒマン論争 ユダヤ論集2』所収、みすず書房、2013年、二六―三五頁。

¹⁷ 同上、三六―五二頁。

まずさしあたり脇に置くことができるのは、「ゲルマン人種 (Rasse, race) の血の妄想」にある血統的・生物学的な人種という用語ないし概念であろう。次に一見して違和感を覚えるのは、「フランス民族」という表現だ。民族という日本語には、色濃く血統主義的ニュアンスが付き纏うために、この組み合わせでの表現はなじまない。フランス人を生物学的民族単位とは考えないのが通例であること、しかもこの「フランス民族」がナチやヴィシー政府に対してレジスタンスを行っているとアーレントが書いているからには、ここは「フランスの一般民衆」と考えるのが適切ではないだろうか。程度の差はあれ民主主義の下で統合された集合としての国民でもなく、血統的人種に類する集団でもないもの、イデオロギーの負荷以前の、政治的なカテゴリー化を受けていない、いわば無色の人々のことと解することができる。全体主義的政治であれ自律的な政治であれ、政治的な活動によって組織化されていない状態の人々、したがって、政治権力・統治権力によって受動的な操作の対象にまで切り下げられた民衆というレベルで考えられるのではないか。Nationが国家が統合する国民だとすれば、peopleは国民へと統合される以前の間人集団、また国民崩壊後の人間集団と考えられよう。それゆえ、本論では参照した翻訳で「ドイツ民族(people)」「フランス民族(people)」と訳されている部分を「ドイツの(一般)民衆・人々」「フランスの(一般)民衆・人々」と置き換える。そして「民族」は血統主義的性格を含意するものとして使用する。

さて引き続きアーレントは、フランス革命とナポレオン戦争以降のヨーロッパ諸国民の世界の形成とその問題点について述べている。十九世紀のヨーロッパにおける国民(nation)原理にもとづいた国家形成、いわゆる国民国家の形成は、その形成自体によって発展を阻害される「小さな人々 (people民族)」をも生み出してきた。

ユダヤ人問題は、ヨーロッパにおけるこうした未解決の民族問題(national problems)のひとつだった。ユダヤ人はみずからに固有の定住の地を一度も築くことのできなかったヨーロッパで唯一の人々(people民族)であり、結局少数者の最たるものだった——どこでも少数者であり、どこでも多数者ではなかった。ユダヤ人問題は、ヨーロッパ政治にとって異質であるとか重要ではないどころか、ヨーロッパにおける未解決の民族問題すべての象徴となった¹⁸。

ユダヤ人とは要約すれば、ヨーロッパにおいて故郷と言えるような土地をもたない「唯一の人々」であり、「少数者の最たるもの」つまり例外的かつ典型的少数者であり、「未解決の

¹⁸ ハンナ・アーレント (1942) 「諸民族が和解するための方策」, 『アイヒマン論争 ユダヤ論集2』所収, みすず書房, 2013年, 二七頁。

民族問題すべての象徴」である。ユダヤ人は国民国家に対する唯一の例外なのか、複数の少数者のうちの優先的な例外なのか、両義的な規定である。あるいは、唯一のものであるユダヤ民族が、いくつかの少数者の象徴ないし代表・代理でなければならないのか。もしユダヤ民族が唯一の例外でありつつ、唯一ではないいくつかの少数者の窮境を代表していると考えることが可能ならば、国民国家に対する関係においてもこの両義性を適用できるだろう。(ただし、ここでさらに問題を複雑にするのが、国民国家の解体だけでなく、その成立自体がいれば死産であったことが、ユダヤ人を究極の例外的少数者の状態に置いたということであり、ヒトラーは国民国家に既に刻印されていた死産を明るみに出したことになる。)

というのも、アーレントの診断するとおり、この時点において既に「法治国家としての国民国家の崩壊にともなって、国家の側からのユダヤ人の迫害が始まった」からであり、フランスやオランダの民衆が「自国のユダヤ人さらには外国から来たユダヤ人のためにさえ自国の政府に反抗し」て、「社会が国家の採る措置からわれわれユダヤ人を守ろうとする試みが生じている」からだ。しかし同時に、国民国家崩壊後の民衆が「恥ずべき行為」にも転落することに、ユダヤ民族は注意しなければならない。すなわち、現状は国民国家の成立以前——成立していたとして——の状況に舞い戻っており、「今各国民はすべて再び国民解放がまだ済んでいない単なる民衆（people民族）になっている」からだ。ここでアーレントは、二つの固有名ないし歴史的出来事に言及する。

この国民解放は、今度はおそらくかつてナポレオンの念頭にあった連邦化されたヨーロッパという形をとってのみ達成しうらうだろう。フランス革命はユダヤ人に対して人権をもたらして国民解放を犠牲にしたが、大いなる第二のステップに踏み出そうとしている¹⁹。

一七九一年憲法の冒頭を飾る、フランス革命の最大の成果のひとつである人権宣言、正確には「人間と市民の権利の宣言」ないし「人権と市民権の宣言」に対するアーレントのここでの評価に注意しておこう。フランス革命は人権をもたらしたが実効性に関しては大きな疑問符が付いたままであり、他方の市民権についてもユダヤ人を市民つまり政治的に平等な国民として共和国の成員に組み込むことに失敗したとアーレントは判断する。人権は抽象的であり内実をもたない。だとするならば、そもそも近代に成立したとされる国民国家そのものがその十全な意味で成立さえしていたのかどうか疑わしい²⁰。だからこそ、ヨーロッパ連邦

¹⁹ ハンナ・アーレント (1942) 「諸民族が和解するための方策」, 『アイヒマン論争 ユダヤ論集2』所収, みすず書房, 2013年, 三〇頁。

²⁰ 加えて約一世紀後においても状況は改善するどころか、逆に国民国家の脆弱性を強調する事態になっ

構想なるものがここでは解決策のひとつとして提示されるのだが、これについては後述することとして、およそ解決策の可能性を探るためには、アーレントによれば、現行のヨーロッパの諸国家が依拠する「国民国家」がもはや内容空疎でその廃墟や残骸に等しい状態にあり、この現状から脱却するには、ヨーロッパ連邦構想のような主権国家の主権性を中断し根本から問い直す必要性がある、そう考えられよう。

そしてもうひとつの解決策、少なくともその可能性は、アーレントによれば「パレスチナ」の建設にある。それでは、彼女にとって「パレスチナ」とは、その名と名が指し示そうとするものとはどういうものなのか、またこの名は誰に向けて宛てられているのか。

ユダヤ民族が近年その歴史の最も凄惨な迫害において払った犠牲はまことにおそろべきものであるが、ユダヤ民族の政治の国民的な新しい方向性に対するチャンスもまことに大きい。われわれの近代史において初めて、われわれは国民的 (national) 解放に対する、すなわちパレスチナに対するわれわれの正義にかなった要求について他の諸民族 (民衆 peoples) に訴えることができる。[中略] 他の諸民族 (民衆) はわれわれとの連帯を明言してくれたのである。[中略]

この戦争 (第二次世界大戦) は、アメリカの副大統領が述べたように、「普通の人 (common man)」の戦争である。われわれは、パレスチナに対するわれわれの主張を最近になって覚醒した諸民族 (民衆 peoples) に提起しなくてはなるまいし、われわれの言葉を普通の人、つまり民主的に組織された諸国民 (nations) の平均的な市民に向けて語らなくてはなるまい²¹。

フランス革命においていわば死産したままの人権を蘇らせ救済することができるかどうかは、ひとえにユダヤ民族がパレスチナを国民的な解放のチャンスおよび場とすることができるかどうかにかかっている、と読むことができる。なぜなら、ユダヤ民族の国民的解放を約束するパレスチナという「約束の地」は、ユダヤ人と同じようなマイノリティの立場に置かれた民衆との連帯、ないし同様の境遇にある彼らへの呼びかけに支えられているからであり、単にユダヤ民族の救済だけではなく、すべてのマイノリティの希望に応える約束でもなけれ

ている。第一次世界大戦後に新たに独立した中東欧の国家に対して、連合国は「マイノリティ保護条約」を課してユダヤ民族、ウクライナ民族などの国内少数民族の権利保護を求めたが、ポーランドなどは消極的であった。野村真理 (2013) 『隣人が敵国人になる日』 (人文書院) 第4章を参照のこと。またハンナ・アーレント (1942) 「マイノリティ問題に寄せて」にも、「マイノリティの権利、つまり国家主権の制限が実際に強制されたのは、ドイツに対抗して設立された国家に対してであり、ドイツ自体は適用外になったのである」と述べられている。

²¹ ハンナ・アーレント (1942) 「諸民族が和解するための方策」, 『アイヒマン論争 ユダヤ論集2』所収, みすず書房, 2013年, 三〇-三一頁。

ばならないからだ。したがって、第二次世界大戦で戦われている戦争は、ある意味ではフランス革命の反復・再戦であり、ヨーロッパ連邦を掲げるナポレオン戦争の再戦でなければならない。しかも、「誰もいない国」(1944)で述べられているように、この戦争の主役は、イギリス軍にユダヤ人を組み込みながら戦争終了の暁にはかつての「本国」への送還を考えているイギリスのような国民国家であってはならない。そうした国民国家を標的とする戦争でもなければならない。その意味で、この戦争は、われわれユダヤ人の戦いと連帯して同じ戦争——反復される同じ戦争——を戦う「普通の人」²²による戦争でなければならない。ヨーロッパがその実現を阻害した国民国家をユダヤ人がパレスチナにおいて実現するというこの企図は、ヨーロッパを何らかの意味で再興すること、すなわちもうひとつのヨーロッパを作ることなのか、あるいはまったく異なるもの、ヨーロッパならざるものを作ることなのか。未完のヨーロッパを仕上げることは、ヨーロッパの原理自体に対する闘争抜きには考えられない。したがって、パレスチナが出来合いのもうひとつのヨーロッパになってはならない。

とはいえ、やはりここで注意すべきは、すぐ後のアーレントの次の発言である。すなわち、「普通の人にはわが身のことを考えて、国民の(national)土地なくしては国民の問題のいかなる解決もない」、そして「一民族(people)にとっての正義が意味しうるのは、国民の(national)正義以外ではありえない」という発言である。つまるところ、ユダヤ人ないしユダヤ民族は、単なる人々、剥き出しの人々のままに留まるべきではない、つまり国民化されることを正義として求めるべきなのか。国民という資格を正当なものとして要求しているのか、あるいは他のそれなりに確立した国民が抱える潜在的な矛盾を指し示す「余計もの」としてあくまでも留まるべきなのか。国民と非国民との間にあること。国民の内部にあって同時に外部でもあるような(非)存在様態こそが重要なのだとすれば、パレスチナが名指す「国民的性格」とはどうでなければならないのだろうか。

要するに、人権の救済は市民権(国民としての権利)によってのみ可能なのか。進行中のシオニズムがヨーロッパの失敗を繰り返さない、ヨーロッパの再来にならないという保証はあるのか。アーレントの微妙な立場、彼女が頻繁に浴びせられる批判、ユダヤ人に対して厳格すぎるという批判は、こうした議論を踏まえて考察すべきだろう。

²² コモンという語にこだわるなら、ハンナ・アーレント(1944)「シオニズム再考」におけるアラブ人のマイノリティ問題におけるこの語の使用にも注意すべきだろう。「少数者たるユダヤ人が多数者たるアラブ人に少数民族の権利を認めたビルトモア綱領」(一九四二年)よりも世界シオニスト機構が一九四四年に満場一致で採択した「分割も削減もなくパレスチナ全域を包含する……自由で民主的なユダヤ・コモンウェルス」という決議へのアーレントの批判には、コモンウェルス(共和国、共通の富)という原義への冒険に対する批判を読み取ることができるだろう。またアーレントは『思索日記Ⅱ』において、政治的嘘の実例として、「ユダヤ人はイスラエルにおいてのみ安全であり、大切にされて生活できる」と主張するイスラエル独立時の首相ベン・グリオンを批判している。アーレント(1950-1973)『思索日記Ⅱ』、法政大学出版局、2006年、二一八頁。

ユダヤ人の譲渡不可能な人権には、ユダヤ人として生き、必要とあらばユダヤ人として死ぬ権利が含まれている。人間が自分を守ることができるのは、攻撃されている当のものとしてのみである。ユダヤ人が人間の尊厳を保持しうるのは、彼らがユダヤ人として人間でありうるかぎりのことである²³。

ヨーロッパの国民国家体制の崩壊がユダヤ人のようなマイノリティへの「恥ずべき行為」を生み出したのであれば、ユダヤ人たちの使命は、国民国家体制を正しい軌道に戻すことなのか、あるいは国民国家という体制とはまったく異なる選択肢を提示することなのか。それは、国民(nation)の野蛮化が国民概念に内属するのではないか、あるいは国民解放というプロセスが国民化において常に既に構築途上にある、いいかえれば、常に既に脱構築途上にある——脱構築という戦争を闘っている——という可能性を考慮する必要があるということだ。

あえて要約するならば、ユダヤ人の国民的解放は、人間である限りのユダヤ人として可能である。来たるべき国民はマジョリティをなす範例的な民族への同化にもとづくものではない。そうした国民解放がヨーロッパにおいて不可能ならば、他でもない「パレスチナ」がユダヤ人にとって正義を実現しうる空間として現れる。それはヨーロッパで挫折した政治空間を繰り返さないだけでなく、ヨーロッパの政治空間に対する救済ともならなければならない。また当然の帰結として、「すべての迫害を受けたユダヤ人によって人類(humanity)人間性、人道)が辱められているのはまちがいない」のであれば、すべての人間に対する範例ともならなければならない²⁴。この範例性は、「普通の人」を抽象的な人間、抽象的人間性という意味で共通の人間とみなすような思考とは無縁である。「ユダヤ人として人間である」ことは、ユダヤ人に類似した人間であることを他の人々に求めるのではなく、ユダヤ人のように代替不可能な人間であることを要請する、またそれゆえに、政治的に無権利状態であったこともある意味で肯定的な存在様式としてみなされる、「美しい人間性」の影の宿っているような人間であることもそこには含まれるだろう。

²³ ハンナ・アーレント (1942) 「諸民族が和解するための方策」, 『アイヒマン論争 ユダヤ論集2』所収, みすず書房, 2013年, 三一頁。

²⁴ アーレント「シオニズム再考」(1944年)では、その時点でのシオニストの主流派がイギリスとの「同盟」関係にもとづいてシオニズム運動を進めている現状への痛烈な批判が見られる。アーレントにとって、イギリスとの協力関係を前提にしたシオニズムは、近東におけるイギリス帝国主義を是認するものであり、さらには帝国主義そのものが弱小の民族に対する抑圧によって成立しているのならば、なおのこと容認できないと述べている。そして帝国主義は国民国家を崩壊させた元凶なのであれば、「弱小の民族が帝国主義の同盟者や代理人になろうと試みるのはほぼ自殺に等しい」とまで述べている。アーレント「シオニズム再考」(1944年), 『アイヒマン論争 ユダヤ論集2』所収, みすず書房, 2013年, 一七六—一七七頁。

6. ベンヤミンから救済されるもの

アーレントとベンヤミンは共にパリに亡命していた時代に親交があった。アーレントの最初の夫はベンヤミンの遠い親戚であり、第二の夫もベンヤミンの思想に早くから引かれていた。ベンヤミンは亡命を果たせずフランスとスペインの国境でみずから命を絶ったが、一九六八年に出版された『暗い時代の人々』のなかで、アーレントはベンヤミンに最も多くのページを割いている。なぜベンヤミンはショーレムからの熱心な誘いにもかかわらずパレスチナ行きに踏み切らず、遅すぎるほどにぎりぎりまでヨーロッパに留まったのか。ベンヤミンはヨーロッパにおいて、また他方でユダヤの伝統のなかでどのような場所を見つけられると考えていたのか。その疑問についてアーレントのベンヤミン論はいくつかの重要な示唆を与えてくれる。

ここではベンヤミンがパレスチナとヨーロッパに対して取った距離およびその理由を探りながら、プルーストやカフカに代表されるようなヨーロッパにおけるユダヤ人にどのような共鳴するものを見出したのか、またアメリカではなくパリが亡命の地として選ばれた理由は何なのか、などの問いをアーレントの指摘に則して見ていく。

ベンヤミンは自分のことを「難破船のマストの先端」にいて遭難信号を送る人物に譬えている。沈みゆくヨーロッパにあってその遭難の様子を証言する最後の人間である。『暗い時代の人々』でアーレントはこう書いている、「ふりかえって見れば、彼の生涯は業績と偉大な才能と不器用さと不運とによって織りなされた解き難い網に捉えられていた」。幼年時代からベンヤミンに付き纏い死に至るまで、ベンヤミンを翻弄し不運をもたらし続けた「せむしの侏儒」からの逆説的な見守りのおかげで、彼はいわばこの地上での異邦人として、またこの時代における時代錯誤的な異人として人生を送り、また自分と同じような同類を見抜いては限りない愛情と共感を書き記した。「ベンヤミン自身が自分の生涯をこなごなになったかけらの山とみていたこと」には疑問の余地がないと述べながら、アーレントはその不運や不器用さこそがベンヤミンの才能を可能にしたとも述べる。時代との齟齬、空間との不適合、文化・伝統との違和感、異郷感とも言うべき感覚。ベンヤミンもまた、自分が愛してやまないプルーストについて、プルーストは「世間知らずのゆえに死んだのであるが、このことが彼に作品を書かせた」という言い方をしている。世間知らず、不器用、時代錯誤、異邦人、役立たず、無用の者であることへの抑えようのない愛好、ボードレールが言うように、「有用な人間となることは私には常に非常に醜いことに思われる」という感性こそが、伝統においても現行の政治においても没落したヨーロッパにおいてどのような居場所を見つけられるのかという問いかけに対してベンヤミンが示した回答ではないだろうか。有用性からの離脱とは社会的に割り当てられた役割からの離脱であり、無為な様態、無用なものの「美しさ」に通じるものであろう。

以上を踏まえれば、なぜベンヤミンはパリに惹かれ留まったのか、という問いに対する答えの概略も描き出せるだろう。

パリでは外国人もくつろげるのは、自分の部屋のなかにいるのと同じように、この都市では生活できるからである。アパートに住んで、それを快適なものにするには、それをただ眠ったり、食べたり、働いたりするだけの場所にするのではなく、そこで生活することが必要であるように、都市に住むということも、あてもなく町を通り抜けたり、街路に沿って並ぶカフェに腰を落ち着けたりすることが必要であって、カフェのかたわらを過ぎていく歩行者の流れこそ都市の生命である。今日パリは、大都市のなかでは徒歩で何不自由なく用の足せる唯一の都市であり、また他のどの都市にもまして街路を通り過ぎていく人々によって活況を呈している都市でもある²⁵。

遊歩者 (flâneur) として外国人が生活することのできる都市であるパリ。パリがこのような空間として表象されるのは、ただ単にベンヤミンがナチスが台頭するなかで、一層反ユダヤ主義が猖獗を極めるベルリンから亡命してきたからではあるまい。パリはある意味で、この時代・社会空間のなかで居場所をもたない者たちに残された唯一の居場所だと想定されていたからであろう。異邦人がくつろげるのは、単に異邦人を我が家や故郷にいるかのように歓迎してくれるからではあるまい。それはもうひとつの故郷を与えてくれるからではないのだ。そうではなく、居場所なき者たちの抱える異邦性や、彼ら自身の異郷性を受け容れることのできる空間であるからだろう。「怠けてぶらぶらしたり、散歩したりすることを、パリの街路は実際にすべての人に誘いかける。かくて、第二帝政 (1852 - 1870年のナポレオン3世の帝政) 以来、パリは生活の資や出世、あるいは特別な目標を追い求めたりする必要のない人々のパラダイス、したがってボヘミアンのパラダイスであった。それは芸術家や作家だけではなく、そのまわりに集まるすべての人々のパラダイスであったが、それは彼らが政治的にも——家庭も国家ももたなかったがゆえに——あるいは社会的にも統合されえない人々だったからである。」したがって、パリは卓越した才能をもった少数の選ばれた人たちだけが享受できる特権的な場所ではなく、すべての人たちに、いわば何もなさないでいられることを許す空間、無為が至上の悦びとして許容される空間ということになるだろう。パリが「十九世紀中葉以降は実に自然に、あらゆる寄る辺のない人々の第二の故国」となっていたとベンヤミンが書き記すとき、そこには彼自身の切実な願望が書き込まれていると判断することもあながち見当外れではあるまい。いいかえれば、パリという名が指し示すものは、故国喪失

²⁵ ハンナ・アーレント (1968) 『暗い時代の人々』、ちくま学芸文庫、2005年、二七一頁。

者にとっての故国、厳密には故国ならざる故国のようなものであるとともに、故国である自国にいながら、あるいは故国にいることによって異邦人や異郷者のような感覚を覚えざるをえないような人々にとって期待だけに支えられた残された空間、政治空間でも社会空間でもないような空間あるいはNiemandslandなのではないだろうか²⁶。

アーレントは、大都市の群衆のなかを散策する遊歩者の起源を、フランスにおける文人に探り当てる。文人はいわば故国において故国喪失者の立場をみずから選び取る。「革命前のフランスにその起源を有する」文人は、「フランス革命に際して特異な生涯を送った」という事実ベンヤミンが共感していたはずだとアーレントは述べる。「文人は国家と社会の双方から常に離れているように努力していた」、そして「その知的態度は政治的にも社会的にも統合されることを断乎として拒否することから出発していた」、またそうであるからこそ、文人たちは政治的には単に無関心や中立であったのではなく、法外な意味において政治をその限界に曝すような仕方政治的であったのだと、アーレントの主張からは読み取ることができる。まさしくこうした意味においてベンヤミンは「独特な形で革命的、反逆的」な存在であったのだ。

²⁶ ポール・ヴァレリーに典型的に見られるフランスとパリについての考え方との比較も必要だろう。たとえば、ポール・ヴァレリーの現代世界の考察を収めた『ヴァレリー全集12』（筑摩書房、1968年）に収録された「フランスの多様性」、「パリの機能」、「パリの存在」などのいずれも一九三七年に執筆されたと推測される小論でヴァレリーはフランスとパリの例外的な固有性についてこう語っている。フランスについて「これ以上複合した国民はない」、またフランスは「深く相似ていないことが奇妙な統一」を生み出している。フランスはケルト人やゲルマン人など多数の複雑な分子を抱えながら、「自分の接触しはじめる外来要素を消化し同化する力」を兼ね備えている。つまり「フランスがフランス人を作る」のであり、「パリはフランス国家の本質的な複雑さに対応する」がゆえに、同一の論理に従う。「世界中で最も完璧な町である」パリほどさまざまな活動の「多様性が豊かで混淆しているところはない」、「パリは甚だしく異国産の人間多数を、パリ人に変えてしまいます」。この論理には、フランスなるもの、またパリなるものも異質な要素に対して最初から同化能力を保持していることが前提にされていることは、どれほど注意しても注意しすぎることではない。フランスの植民地と保護国での文学生活は、「フランス文化と組み合わせられて発展している」とヴァレリーは述べており、またフランスは「他の人種との混淆と交換によって、おのれの本質的性格と固有の性質とを失う憂い」はないと明言する。この論理の究極的帰結として、「この国民は、人類において真に人類的一切を、おのれの本性の微妙な実体のうちに融合させる能力のうちに、おのれの基本的固有性のひとつを見る」と語る。要約すれば、フランスは諸外国と同じレベルでその固有性を競うのではなく、人類の具体的範例となる例外的な国家であり、パリもまたフランス国内の諸地方や諸都市とその固有性において競合する一都市ではなく、そうした競合関係を超越した都市、都市ならざる都市であり、その論理的結論として、ニューヨークやロンドン、北京といった大都市と質的に区別される都市という位置づけを受ける。国家のレベルでも都市のレベルでも、地域的な固有性を所有しないことから、いかなる狭隘な民族主義＝国民主義にも汚染されていないという主張が、どのような意味でも帝国主義的発想と無縁であるのかどうか問われねばならないだろう。さらにエドワード・サイードの『オリエンタリズム』（1978）における指摘も忘れてはならない。パリやフランスの普遍的な性格はヨーロッパの非ヨーロッパ文明に対する消化・吸収能力でもある、つまりヨーロッパを独自の、優越した存在としているのは、普遍的理解力・包摂力をもつものとして「ヨーロッパ文化が広くオリエンタリズムを消化してきた」こと、「ヨーロッパの外部から吸収できるものを吸収し、そのすべてを知的・物質的に利用可能なものに変換し、オリエンタリズムを選択的に組織化する」「強力な機械であり続けること」、そして利用し尽くした以上、オリエンタリズムという源泉を「用済みに」することであったという指摘である。

したがって、パリに対してベンヤミンが表明する共感あるいは「居心地の良さ」は、フランスなるものが単純に「フランス的なもの」への同化や統合を外来の者たちにも強制しないし、その市民たちにもその場での逃亡や逸脱、さらには内なる亡命を許すようなものとして立ち現れるという点にあるのだろう。居心地の良さは、既存の意味での「我が家や故郷にある感覚」ではなく、安住を許すような自足的・排他的な故郷からの離脱という積極的な意味で捉えるべきだろう。そうであるからこそ、ベンヤミンはパレスチナへの移住を選ばず微妙な距離を置いたのであろう。それゆえパレスチナを新たな故郷と考える思考とも、ヨーロッパを失われた故郷と捉える思考とも異なる彼の姿勢はわれわれに慎重な議論を要請する。

パリという名が指し示すものが、同化や統合から自由な空間、割り振られた役割を課すことのない都市空間であるとすれば、別の意味でユダヤ的なものの伝統への復帰はベンヤミンにとってもはや現実的ではなく不可能な選択肢であった。それは、居場所なき居場所としてのパリという特異な空間に呼応するように、伝統のなかで居場所を失うことがユダヤの伝統の単純な拒絶や放擲ではなく、そのなかでまさしく居場所を喪失することがそのまま奇妙な仕方でのなかに留まることでもあるような関係の発明へと導くように思われる。共産主義の「モスクワ」にもシオニズムの「エルサレム」にも問題の解決を期待できないなかで、ではベンヤミンが置かれた世代にとってユダヤ人問題はようになっていたのだろうか。

決定的な点は、これらの人々（ドイツのユダヤ人）がユダヤ人の地位にもユダヤ教にも「復帰する」意思をもたなかったことであり、またそう望むこともできなかったということである。それは、彼らが「進歩」と反ユダヤ主義の自動的消滅を信じていたからでもなければ、彼らが「同化」されすぎて、彼らのユダヤ的遺産から遠ざかりすぎたからでもなく、あらゆる伝統と文化、さらにはあらゆる「帰属」が彼らにとってひとしく疑わしいものとなったからである。[中略] 彼らはすべて、かつてカフカがユダヤ民族の一員であることに関して語った言葉、「……私の民族、もし私とその一人であるならば」と述べることもできたであろう²⁷。

民族・伝統・文化への帰属の揺らぎや不確実性という問題は、確かにカフカ（1883 - 1924）において中心的テーマのひとつである。カフカにおいては、それはユダヤ人が置かれた特殊な状況なのか、あるいはより一般的に現代社会のなかの人間が感じるものなのか、さらにはユダヤ人がユダヤの伝統のなかで感じることなのか、といった問いかけを含むだろう。こうした問いは、究極的には伝統のなかにあるということはどういう意味なのか、伝統への

²⁷ ハンナ・アーレント（1968）『暗い時代の人々』、ちくま学芸文庫、2005年、二九五頁。

帰属とはどういうことなのか、という問いへと波及する。だからこそアーレントは、こうした問題はユダヤ人にとっての特有な問題に止まらず、「はるかに普遍的でラディカルな問題、すなわち全体としての西欧的伝統の適合性を疑うところにまで達していた」と述べる。ベンヤミンが「シオニズムと共産主義との間で動揺しているかのようにみせているものは、おそらく実際には、あらゆる解決は客観的には虚偽で現実に適合しないだけでなく、彼を個人的には偽りの救済へと導くものである」という「厳しい洞察にもとづくものであった」からだと言っている。「単なる教義としてのマルクス主義ではなく、共産主義の革命運動が及ぼした強い影響力は西欧的な伝統に注目を集めさせていた。それは現在の社会的・政治的状况に対する批判以上の意味をもち、政治的・精神的伝統の全体性を考慮に置いていた」というアーレントの指摘で確認されるように、個別のイデオロギーそれ自体が解決をもたらすのではなく、それらを駆動させている「革命運動」こそが救済や救済の可能性を切り開くと考えるべきだ。だからこそ、ベンヤミンが「ハーマンやフンボルト」のようなドイツの純粋な伝統の継承者となる願望を実現し損なったことを後悔していることに対する盟友ショーレムの批判、すなわち「過去への回帰あるいは過去の継承」を断ち切るべきであるという批判の重要性をアーレントは的確に強調する。

言葉を換えれば、伝統の継承は単純な忠実さや反復とは峻別されなければならない。逆説的にベンヤミンがドイツの伝統を引き継ぐ試みに見られる真の問題提起は、彼の教授資格論文のテーマとして選ばれたドイツ・バロック時代の悲劇（哀悼劇 *Trauerspiel*）がドイツの精神文化のなかでほとんど見棄てられていた分野であった事実にある。つまりベンヤミンの「この選択は全体的で未解決の問題群の多義性をよく特徴づけるもの」であり、ドイツ・バロック芸術は「教会合唱曲を例外とすれば、けっして現実には生き残っていなかった」。いいかえれば、ベンヤミンは、ドイツ・バロックの伝統のなかで伝統として組み込まれなかったものを救済しようとしたのだ。それはただ単にドイツの伝統をより豊かにするのではなく、ドイツなるものを根本的に作り換える試み、すなわちドイツを脱ドイツ化する試み、ベンヤミンの好んだ表現を使用すれば、ドイツを廃墟化する試み、廃墟の積み重なりとしてドイツをまったく別の遠近法から眺め直す試みであったのだ。

ベンヤミンが選んだ二重の意味でのバロックは、カバラを通じてユダヤ主義に近づこうというショーレムの風変わりな決意とまさに対応していた。カバラはユダヤ的伝統によって伝達されず、また伝達不能なヘブライ文学に属しており、ユダヤ的伝統のなかでも余り芳しくない評判を得ていた。今にして思えば、こうした研究領域の選択こそ、ドイツ的、ヨーロッパ的あるいはユダヤ的伝統のいずれかへの「復帰」などというものも存在しなかったことを明瞭に示している。そこで暗黙のうちに承認されていたのは、過去

はまだ伝達されていない事物を通してのみ直接に語りかけてくる、ということである²⁸。

これは自分が正式に統合され組み込まれることを期待させるような伝統の(再)構築とはまったく異質な作業を要請する。その作業は、ベンヤミンが『歴史哲学テーゼ』で描出した歴史の天使の役割、すなわち、歴史というカタストロフ、廢墟の上に廢墟が積み重なっていく仮借のない絶望的な流れ——「進歩」と呼ばれる——に逆らって死者たち、忘れ去られた者たちへの哀惜・哀悼の眼差しを差し向けようと試みる天使の役割を彷彿とさせる。ベンヤミンがこの歴史の天使を新しい天使と呼んだことは、うず高く積み重なる廢墟のなかで救済を求める瓦礫と化した者たちへの目配せというよりも、救済の不可能性をさらに積み重ねていかざるをえない事態への、天使という名だけのせめてもの呼びかけや身振りであるのだろう。そこでは救済というものが少しでも存在しうるとすれば、廢墟化を究極まで推し進めること、廢墟化の徹底化が、まったく異なる意味で救済と化すような仕方での思考が可能となる場合に限られよう。いいかえれば、救済の意味自体の廢墟化がまったく未聞の救済を示唆するかのようになり、ベンヤミンにおいては事態は逆行的に進行する。

パリという名が名指す空間において群衆に背を向け目標・目的なく彷徨うこと、さらには群衆自体が群衆へと統合されることに抵抗する流れでもあること、そうしたなかで、どこにも帰属しない者として、あるいは帰属を拒絶されるという不運をむしろ奇禍として、チャンスとして受け容れる者として、パリという非空間的な空間に居場所を見出すこと、こうした身振りとして、ユダヤの伝統だけでなく西欧の伝統のなかにもみずからを組み込みうる場所を見出すことなく、伝統が排除し抹消しようとする瓦礫・廢墟を起点にして伝統をいわば脱構築する身振りの双方が絡まりあう形でベンヤミンがその生を限界において生きたことをアーレントは強調する。ベンヤミンにとってのパリ、あるいはパリという名が指し示そうとするものが現実のパリを超えたものであるのならば、ベンヤミンにとってアメリカは、西欧的伝統の内的乗り越えが課題である以上、他のドイツ系ユダヤ人にとって意味したような現実感を伴った亡命先とは異なったものとして理解されていたにちがいない。

7. 母語において亡命者であること——ベンヤミンの言語哲学が問うもの

アーレントはベンヤミンがしばしば自分をカフカに仮託している点を指摘する。アーレントの『暗い時代の人々』のなかのベンヤミン論もカフカ論と言えるほどベンヤミンのカフカへの言及への言及が際立っている。たとえば、カフカにとって、父から半ば強制されたものとはいえ、一定の職業に就き社会のなかで然るべき役割を果たすことが意味していたのは、

²⁸ ハンナ・アーレント (1968) 『暗い時代の人々』、ちくま学芸文庫、2005年、三〇一頁。

自分は「自殺に向かって走り始めた」という意識であった、すなわち彼は「自分の墓地を作るべく働け」という命令に服従しているかのごとく感じたのである。ここでは、ドイツ系ユダヤ作家にとって、「ユダヤ人問題、あるいはそれに対する絶望が彼らのインスピレーションとなった」という事態についてのカフカの発言にアーレントが言及している箇所を手がかりに、住処としても伝統としても居場所なき者たちの特異な（非）存在様式について考えてみる。この状況に関してカフカは、そもそも「ドイツ系ユダヤ作家の絶望が生み出すのはドイツ文学ではありえない」と述べる。それはドイツ的な問題ではないとアーレントも畳みかける。それがたとえ表面的にはドイツ語で書かれていようと彼らの文学はドイツ文学ではない、その理由をカフカは次のように示している。

かくて彼ら（ドイツ系ユダヤ作家）の前途にあるものは「三つの不可能性である……。まず書かないでいることの不可能性」、彼らは書くことによってだけ彼らのインスピレーションから逃れることができるからである。「ドイツ語で書くことの不可能性」——カフカによれば、彼らがドイツ語を用いることは「明示的にせよ暗示的にせよ、おそらく外国財産の自虐的な篡奪であり、こうした外国財産は学んで手に入れたものではなく盗み出し、（いわば）すばやく身に付けたものであって、言語学上の誤りひとつない場合でも、それは誰かほかの人の所有物なのだ」。そして最後に「他の言語で書くことの不可能性」、他のどのような言語も利用できないからである。カフカは結論的に言う。「第四の不可能性として書くことの不可能性を付け加えることもできなくはない。ここで言う絶望は書くことによって和らげうるものではないからだ」。[中略] 絶望は、ここでは「生きることと書くことの敵である。書くことはここではただ問題の解決を先に延ばすことでしかない。それはちょうど、まさに首を吊ろうとしている人が、遺言を書いているようなものだ」²⁹。

カフカの列挙する三つないし四つの不可能性を確認しておこう。第一に、書かないでいることの不可能性、ただし、書くことでドイツ系ユダヤ作家が自分の置かれた絶望的状况から逃れられるかのように思うのは幻想であること、書くことで絶望は和らげることはできないことが直後に指摘されている。第二に、ドイツ語で書くことの不可能性、なぜなら、ドイツ系ユダヤ作家にとってドイツ語は自分たちの言語、自分たちが正当に所有する言語ではなく、たとえ完璧に使いこなしていようと盗用であり、彼らは贗造者の立場に格下げされてしまうからだ。こうした常に既に他者の財産を気付かないままに横領しているという意識、使用

²⁹ ハンナ・アーレント（1968）『暗い時代の人々』、ちくま学芸文庫、2005年、二八六―二八七頁。

する資格も権利もないままに使用しているという意識は、中東欧の同様の立場に置かれたユダヤ系作家に広く深く浸透しているであろう。第三に、他の言語で書くことの不可能性。彼らにとってはドイツ語だけが母語であり、実際問題として他の言語は使用不可能である。借り物という意識なしには、また借り物に伴う不器用さの意識なしには使用できない母語。ところが、彼らにとってドイツ語はほぼ借り物の意識なく使用できる言語だ。負い目や罪責性は器用さに潜む不器用さ、自然さに潜む不自然さが生み出すアポリアに由来する。補足としての第四の不可能性、すなわち書くことの不可能性。余分な補足である可能性を示唆しながらカフカが追加するこの第四の不可能性は、それら三者の前提であり帰結でもあるのだから、上記三つの不可能性を代替・代表する位置にあるだろう。

たとえば、第二の不可能性について、具体的な例を挙げることができよう。一九〇五年生まれのスペイン系ユダヤ人の血を引くブルガリア人作家エリアス・カネッティの『耳証人』(1972)³⁰のなかにはユダヤ人とおぼしき多様な人物が登場する。その特性はある一定の形をとる。誰かの家を訪問して、必ず記念品として何かを噛みちぎって持ち帰るが、一度として捕まったことのない者、彼には「尊敬の念を起こさせるような趣があり、彼とあまりなれなれしくする者はひとりもない」(「家かじり」)。自分が誰に帰属しているのか、所有されているのかを知らない人、彼は「いろんな言語を話すことができる」、「けっしてノーと言わない」、「自分の所有者の内部に潜んでいて中から所有者を観察している」と人々が信じている者、自分の部屋——「存在するかもしれないが」——に行ったことがない、ほとんどそこにはいない、「人物証明書を要求せず、渡されたところでけっして受け取らなかっただろう」人、彼は「いろんな外国語をよどみなく翻訳する」、写真を撮っても「彼の姿はそれから消え去っている」、「どこにも現れていない」人(「遺贈される男」)。「彼の耳はどんな装置よりも優秀かつ正確であり、どんなにひどいことであっても、何ひとつ抹消されず、何ひとつ排除されず、嘘や下がかった言葉や罰あたりな言葉やあらゆる種類の下品な言葉や辺地のほとんど知られていない言語による悪口雑言や彼自身理解していないようなことすら、彼は正確に耳に刻みつけており、お望みとあればそれらをそっくりそのまま引きわたすのだ」。そして同書において「耳証人」に後続する「喪失家」では、「彼はあらゆるものを無くすことに成功する[中略]彼は無くしたものを無くしたのであり、さもなければそもそも彼はなぜそれを携行したのだろうか?」と言われていた。ありとあらゆる言語を記録し、反復すること、それと同時に、ありとあらゆるものを喪失しながら、それでもなお、あるいはそれだからこそ携行すること。反復し保存しながら、喪失すること、喪失を携行すること。それは避けようもなく証人・証言者が曝される危険であり、ドイツ語文化圏のユダヤ人が置かれた状況と言えよう。

³⁰ エリアス・カネッティ (1974) 『耳証人』, 法政大学出版局, 1982年。

さらに『暗い時代の人々』のなかで一度だけ名が挙げられているフロイトにとっても同様の状況が生じていたはずだ。「フロイトが彼に患者を提供してくれたドイツ系ユダヤ人の社会とは異なった国と言語のなかで生活し、彼の研究を続けていたとするならば、エディプス・コンプレックスといった概念に接することはなかったかもしれない」とアーレントが言うように、フロイトが自分のものではないが、彼にとって唯一の母語であるドイツ語に刻まれた無意識の傷を、普遍的な人間の欲望——たとえユダヤ人の機知を例にしてであれ——を引き合いに出して解明し、いわばその傷を縫合する役割を買って出ている身振りには、彼にとっては母国語ならざるドイツ語という母語への両義的な関係を読み取れよう。過剰な愛と、毀損への欲望。忠実さと密かな裏切りへの欲望とが。忠実であればあるほど募っていく息苦しさ、居心地の悪さ、ドイツ語だけが正しい分析行為を可能にすると考えたフロイトにとって、ドイツ語は分析の道具であり対象でもあった。『機知——その無意識との関係』で範例的に利用されるユダヤ人が自己を笑う機知の機制を探求する試みにおいて、フロイトは、一種の逃走線を、ドイツ人にも解明されていない、ドイツ語のただなかでの、外部への秘密の通路を探ったのではないか。使用と借用の狭間にあるドイツ語の謎、謎としてのドイツ語。さらにはフロイトの自伝的要素のなかでも執拗なトラウマを刻印した出来事である叔父による贗造紙幣流布事件もまた、贗造という事柄そのものが、ユダヤ人の贗造的な性格、性格なき性格とでも言うべき特異な存在様態を暗示するだけに、フロイト自身の夢の潜在的要素のうち、彼の解読を巧妙に摺り抜けた要素を構成し続けた点にも注意しておきたい³¹。

このように中東欧のドイツ語系ユダヤ作家にとって幾重にも絡み合った言語にまつわる不可能性、端的に書かないことも書くことも不可能な状態、ドイツ語以外の言語で書くこともドイツ語で書くことも不可能な状態、またどうあがこうとこの状態から脱出できないという究極の不可能性、この不可能性は国民や土地、伝統といった内部性——「自然な」「生まれながらの」帰属——にもとづくものからの排除とはまたレベルの違う排除をもたらす。それは空間的排除を超える自己なるものからの排斥である。同化の幻想に溺れる者が陥る自己性の喪失とは違った、とはいえ究極的にはそれと識別し難い自己性の喪失。

こうした自己性の喪失は植民地状況を経験した人々に傷を刻印する。「私がフランス語で書くのは、フランス人たちに言ってやるためだ、私はフランス人ではないと」、こう述べたアルジェリアの作家カテブ・ヤシン、「私は一つしか言語を持っていない、ところがそれは私のものではない」と書いたアルジェリア生まれのジャック・デリダ³²等々。しかしながら、たとえ植民地ではなく自国、母国に生きる人々にとっても、その言語習得は、彼らがあたかも

³¹ これはニコラス・ランド、マリア・トローク（1995）『フロイトの矛盾』（書肆心水、2016年）の主要テーマである。

³² ジャック・デリダ（1996）『たった一つの私のものではない言葉』、岩波書店、2001年、四頁。

植民地において修得を強制された言語であるかのような経験ではないだろうか。おそらく言語とはどのような言語でもそうした傷に似た強制的刻印を免れないのではないだろうか。

いいかえれば、母語とはその使用者から所有権を剥奪するもの、使用者を母語の「内部」から放逐する。母語とそれが内包する異郷性あるいは外部性、また母語において亡命者であることについては、ベンヤミン (1930) 『ドイツ・ファシズムの理論』が恰好の手がかりになる。このテキストは第一世界大戦とは何であったかを考える際に、人間が旧来の英雄主義 (戦争神祕主義) を脱却できずに制御不能となったテクネー (技術) とピュシス (自然) との関係ないし乖離について、古代ギリシア哲学から思考を挑発してきた問題系のもとで問い直す試みである。このテキストの末尾でベンヤミンはこう述べる。「現実には戦争は、諸民族が無能力を訂正して、その相互関係を、自然との——技術によって所有している——関係に必ずものに整えていくための、ひとつの、恐ろしい、最後のチャンスにほかならない。」そして「より冷静な子供たち——技術を没落の物神とせず、幸福への鍵とする子供たち——は、自然が約束しているものを、十倍も経験することだろう。」諸民族の戦いである戦争は、各民族が「技術によって自然に対して所有しているものに沿いつつ整える」ことで諸民族相互の関係を正すものでなければならない。そして言うまでもなく、言葉・言語は人間の、各民族のテクネーの最たるものである。ベンヤミンは、この典型的技術である「言葉 (Sprache) なら自然に力を与えたかもしれない」と言う。「自然の秘密を人間的な事象の整備 = 調整 = 整備 (Einrichtung) という迂路 (Umweg) を経て利用し、明らかにしていくべきである」。戦争はしたがって、各民族の自然との適切な関係を構築することと同時に、諸民族の各構築作業の整備 = 調整作業でなければならない。どの民族も単独で自然を表象したり我有化したりすることは許されない。その限りにおいて、言葉は自然の一種の翻訳、表象、継承、更新、代補でありうるのだ。(なお、テクネーと自然とのいわば根源的翻訳という発想には、ベンヤミンが集中的に論じたボードレールの「万物照応 (correspondance)」の考えの影響が大きい。ここでは言語芸術だけではなく、その他のすべての芸術相互間での照応も扱われている。ちなみに、この発想は、ベンヤミン (1916) 『言語一般および人間の言語』に活かされている³³。)

究極的には、アーレントの「誰もいない国」(Niemandland) が「誰のものでもない国」でもあるように、いかなる母語も「誰のものでもない言語」ではないだろうか。Niemandroseの詩人であるパウル・ツェランが経験した言語の剥奪は、言語を根源的剥奪から肯定的に考え直すことを要請したように、ベンヤミンに仮託したアーレントの故郷喪失経験は、彼女の対談「何が残った? 母語が残った」における母語の存在様態をまったく異質な光の下に照

³³ ベンヤミン (1916) 『言語一般および人間の言語』では、沈黙しているがゆえに悲しみ・喪 (Trauer) に沈む自然の語りかけである事物の言語が、彫刻や絵画の言語、詩歌の言語へと伝達される際に協同関係が働くとされる。

らし出す思考を要請するだろう。

アーレントはベンヤミン論を締め括る第3部で、彼の言語哲学に着目する。それによれば、言語とは世界の本質であり、人間主体が自由に操るコミュニケーションの道具ではない。そのものとして決して把捉できない世界・自然は、ぎりぎり言語として、非弁証法のかつ隠喩的に「現象」する。言語はいわば自然との「和解」でありそのつどの翻訳、それぞれの固有語という形式での翻訳である。ここには到達不可能な「純粹言語」こそが媒体となって言語間翻訳を必然化するというマラルメの発想とともに、ハイデガーにおける大地と言語の関係との親近性も推測される。たとえば、「ドイツ語なるものはドイツ語という形で自己を伝達するものの直接的な表現である」³⁴。異質な言語の内部に呪縛されているあの純粹言語をみずからの言語のなかで救済することが翻訳の使命である³⁵。各固有語と言語それ自体（純粹言語）との差異から発して、言語の多様性と翻訳の必然性が生まれる。自然・大地に植え付けられた各言語は、自然な根付きが最初から断ち切られた仕方移植された言語であって根源的不適合という傷を刻印されている。誕生に廢嫡の印を捺された固有語は、純粹言語の伝達・伝統の廢墟化・断片化を生きることを宿命づけられている。アーレントが、伝統の崩壊から、また進歩という物語や歴史の廢墟から断片を拾い集める収集家・引用家としてベンヤミンを描くには十分な理由があるのだ。言語は文脈からの孤立であるが、引用可能性は伝統の再構築を目指すのではない。引用と移植、*greffe*（接ぎ木、移植）としての言語の刻印、刻印としての言語と、兩人にとって生死の賭けられた試練である移住・移民は単なる比喩的近さの問題ではない。そこには、引用される言葉のアウラの性格、遺棄された独異なもの、固有の文脈・伝統への組み込みから逃れ去るものが賭けられている。引用可能性とは、組み込まれるべき体系や全体性を拒絶すること、伝統の体系性が損なわれていることから生じる唯一無二の事柄なのだ。それはいわゆる本来の居場所、我が家を喪失していること、故郷喪失性（*Heimatlosigkeit*）を文字通り生きることだ。

それでは「何が残った？母語が残った」において残った母語の母語的性格はどうなるのか。母語であるドイツ語だけがドイツからの亡命を強いられたアーレントに残された唯一のものである。だが言語は人間から主体性を奪い去る、いいかえれば、人間からその能動的・主人的性格を、また国家からはその主権的性格を奪い去る。ベンヤミンの言語哲学が描く言語理解は、アーレントの師ハイデガーの言語理解との一定の親和性を示す。ハイデガーの言葉、「言語は存在の家である」、世界は世界そのものとしては現れない、世界は言語として顕現する、ピュシスはテクネーとしてのみ出現する、退隱として現象するということだ。秘匿・隠

³⁴ 同書、一三頁。

³⁵ ベンヤミン（1921）『翻訳者の使命』、『ベンヤミン・コレクション2』、ちくま学芸文庫、1996年、四〇七頁。

蔽Verborgenheitと脱秘匿・隠蔽Unverborgenheitの識別不可能性。母語とは、世界をその退隠として線描・描出する媒介に他ならない。したがって、母語は、亡命者であるかないかという問題以前に、母語を語る者からその主人性・主権性を奪い去るとともに、母語自体が他の固有語によって代補され翻訳されるべきものとしてみずからを晒し出し露呈する。それゆえ、いかなる話者も、母語との関係において、根源的な意味で大地・世界からの亡命者であり、また同時にあらゆる母国からの亡命者であることから逃れられないだろう。

(成蹊大学経済学部教授)

(参考文献)

- ハンナ・アーレント (1941) 「ユダヤ軍——ユダヤ人の政治の始まり?」, 『反ユダヤ主義 ユダヤ論集1』, 山田正行, 大島かおり, 佐藤紀子, 矢野久美子訳, みすず書房, 2013年。
- (1942) 「諸民族が和解するための方策」, 『アイヒマン論争 ユダヤ論集2』, 斎藤純一, 山田正行, 金慧, 大島かおり, 矢野久美子訳, みすず書房, 2013年。
- (1944) 「誰もいない国からの客」, 『反ユダヤ主義 ユダヤ論集1』, 山田正行, 大島かおり, 佐藤紀子, 矢野久美子訳, みすず書房, 2013年。
- (1944) 「シオニズム再考」, 『アイヒマン論争 ユダヤ論集2』, 斎藤純一, 山田正行, 金慧, 大島かおり, 矢野久美子訳, みすず書房, 2013年。
- (1950 - 1973) 『思索日記Ⅱ』, 青木隆嘉訳, 法政大学出版社, 2006年。
- (1951) 『全体主義の起原1 反ユダヤ主義』, 大久保和郎訳, みすず書房, 1972年
- (1964) 「何が残った? 母語が残った——ギュンター・ガウスとの対話」, 『アーレント政治思想集成1』, 斎藤純一, 山田正行, 矢野久美子訳, みすず書房, 2002年。
- (1968) 「カール・ヤスパーズ」, 『暗い時代の人々』, 阿部齊訳, ちくま学芸文庫, 2005年。
- (1968) 「ヴァルター・ベンヤミン」, 『暗い時代の人々』, 阿部齊訳, ちくま学芸文庫, 2005年。
- ポール・ヴァレリー (1937) 「フランスの多様性」, 「パリの機能」, 「パリの存在」, 『ヴァレリー全集12』, 寺田透, 佐藤正彰, 鈴木力衛他訳, 筑摩書房, 1968年。
- エリアス・カネッティ (1974) 『耳証人』, 岩田行一訳, 法政大学出版社, 1982年。
- エドワード・サイード (1978) 『オリエンタリズム』, 板垣雄三・杉田英明監修, 今沢紀子訳, 平凡社, 1986年。
- ジャック・デリダ (1996) 『たった一つの私のものではない言葉』, 守中高明訳, 岩波書店, 2001年。
- 野村真理 (2013) 『隣人が敵国人になる日』, 人文書院, 2013年。
- マルティン・ハイデガー (1929 / 1930年冬学期) 『形而上学の根本諸概念』, 川原栄峰, セ

ヴェリン・ミュラー訳，創文社，1998年。

ヴァルター・ベンヤミン（1916）『言語一般および人間の言語』，佐藤康彦訳，『ベンヤミン著作集3 言語と社会』所収，晶文社，1981年。

———（1921）『翻訳者の使命』，『ベンヤミン・コレクション2』，浅井健二郎他訳，ちくま学芸文庫，1996年。

———（1930）「ドイツ・ファシズムの理論」，浅井健二郎，土合文夫，久保哲司，岡本和子訳，『ベンヤミン・コレクション4』，筑摩書房，2007年。

ニコラス・ランド，マリア・トローク（1995）『フロイトの矛盾』，書肆心水，2016年

Hannah Arendt, *Ecrits juifs*, traduction par Sylvie Courtine-Denamy, Fayard, 2007