

アレント「私的領域」概念における「個人的なもの」の位相 —全体主義論から道德哲学論へ—

井上 達郎ⁱ

アレントの全体主義論には二つの問題意識が伏在している。ひとつは、全体主義に対する「政治的」抵抗の方途を追究した「公共性」論であり、それは彼女の諸著作で繰り返し考察されることになる重要な論点である。もうひとつは、全体主義批判としての「私的領域」論というこれまで見過ごされてきた論点である。アレントは、全体主義の脅威を、「全体的テロル」と「イデオロギー」による「私的領域」の破壊という事態に見出しているが、その際彼女が主張したのが、「思考」という活動力を個人の内面で培うことができる「個人的なもの」の位相をもつ「私的領域」の重要性であった。後年に展開された彼女の道德哲学論も、全体主義批判として提起された「私的領域」論を、思想的に深化させた議論と捉えることができる。そこでアレントは、「個人的なもの」の空間に根ざした「思考」の活動力に、道德的行為に基づく「個人的」抵抗の可能性を探ろうとしている。彼女の道德哲学論が明らかにしたのは、全体主義に対する「政治的」抵抗に先立つ「個人的」抵抗の一形態として現れる、体制への個人的な「不服従」の意義であった。アレントの思想には、家族の生活領域や親密圏とは概念的に区別された、「個人的なもの」という不可侵の空間の意義を強調する「私的領域」論が存在しており、彼女の「公共性」論も、「個人的なもの」の空間として捉えられた「私的領域」の安定的な存立のうえに成立するものだと言える。

キーワード：ハンナ・アレント、全体主義、私的領域、思考、「個人的なもの」、「同調」、道德哲学

はじめに——問題関心の所在と各節の概要

近年のアレント研究史には、『人間の条件』に先行する『全体主義の起原』で提起された諸論点に着目しつつ、これまでの研究において解釈上の主要な争点を形成してきた公共性論とは異なる観点から彼女の思想の意義を問い直そうとする新しい研究動向が見られる。この一連の研究動向は、1992年に公開されたM・カノヴァンの研究書『アレント政治思想の再解釈 *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*』(Canovan 1992=2004)を嚆

矢として展開されることになり、その後のアレント研究の展開に大きく寄与した¹⁾。

同書においてカノヴァンは、『人間の条件』をアレントの主著と見なし、そこで提起された「政治」および「活動」概念の解釈の精緻化に努めてきた従来の研究方法に異議を唱えたうえで、『全体主義の起原』に注目する必要性を説き、アレントの思想的営為の総体を、「全体主義」の抑止を巡ってなされた一連の継続的な省察として読み解くことを主張している(Canovan 1992: 169=2004: 219)。カノヴァンは、「全体主義」の抑止をめぐるアレントの考察が辿り着いた結論とは、「政治的活動 (political action) と政治的構成体 (political structures) だけが二十世紀の政治のなかに現われた悪に対する防

i 立命館大学大学院社会学研究科博士後期課程

御を提供しうる」ということであり、それゆえに、「共和国の制度 (republican institutions) と公共精神をもった市民 (public-spirited citizens)こそが全体主義に対する最も強力な防壁を提供できる」ということだったと指摘している (Canovan 1992: 163=2004: 211-2)。カノヴァンの解釈とは、アレントの全体主義論の解説を通して、全体主義に対する「政治的」抵抗の方途を追究する「公共性」論が、彼女の問題意識のなかで形成されていく経緯に焦点を当てた研究だったと言えるだろう。

ところで、アレントの全体主義論には、カノヴァンの研究では主題的に論じられていないもうひとつの論点が伏在していると考えられる。それは、全体主義批判としての「私的領域」論という論点であり、この論点はカノヴァンの研究のみならず、これまでの研究史でも看過されてきた論点であると言える。全体主義をめぐるアレントの思考の根底には、おそらく次のような切迫した問題意識が存在したのではないか。人びとが「市民」として政治的に行為する可能性を奪われているのみならず、「政治に参加すること」が、ナチス・ドイツによる行政的大量殺人という犯罪行為、すなわち、ナチス体制によって「生きるに値しない」と宣告されたユダヤ人や少数民族、さらには身体的・精神的な障害をもつドイツ人同胞の殺害に加担することを意味するような極限状況のもとで、それでもなお「人間らしく」生きるとはいかなることなのか。全体主義との思想的格闘のなかでアレントが問おうとしたのは、篠原雅武が指摘したように、「人間の尊厳を問うこと、それを欠くなら人間らしさがなくなるものとはどういうものか」(篠原 2011: 118-9)という政治的な危機状況における「人間の尊厳」の所在であった。全体主義による「人間の尊厳」の破壊に対峙しようとしたアレントの思想的営為について、カノヴァンの解釈では、専ら全体主義に対する「政治的」抵抗の方途を探究する「公共性」論に焦点が当てられているが、本稿では、アレントの全体主義論のなかでも、カノヴァンの解釈では主題的に論じられていない「私的

領域」論に着目し、この論点から「人間の尊厳」の所在を問おうとした彼女の思想的営為の一端を明らかにしたい²⁾。

このような問題関心のもと、第一節では、全体主義による「私的領域」の破壊という論点に焦点を当てて、アレントの全体主義論を考察する。ここでは、全体主義批判という観点から、アレントが「思考」という活動力を個人の内面において培うことができる「個人的なもの」の位相をもつ「私的領域」の意義を重視していたことを明らかにしたい。第二節では、アレントに道徳的な問題の考察を促すことになった重要な契機として、彼女自身が体験した戦前のドイツ社会における道徳的秩序の崩壊という現象と、アレントに「悪」に対する認識の根本的な転換を促すことになったアイヒマン裁判という二つの契機に注目する。第三節では、全体主義批判として提起された「私的領域」論を思想的に深化させた議論として捉えることができる、1960年代の道徳哲学論に焦点を当てる。道徳哲学論の考察を通して、アレントが、全体主義に対する「政治的」抵抗に先立つ「個人的」抵抗の一形態として現れる、体制への個人的な「不服従」の意義に着目していたことを明らかにしたい。そのうえで最後に、アレントの思想には、本稿で考察の主題とした「個人的なもの」の位相をもつ「私的領域」論が存在しており、彼女にとって「私的領域」とは、「公的領域」での「活動」を支える不可欠にして不可侵の生活領域を構成するものとして根本的に重視されていたことを強調したい。

1. アレントの全体主義論 ——「私的領域」概念との関連から

(1) 全体主義的統治の特徴①——「全体的テロル」による「私的領域」の破壊

1951年に公刊された大著『全体主義の起原 *The Origins of Totalitarianism*』は、おもに歴史的・思想史的観点から「全体主義」の形成過程を詳細に追跡した浩瀚な研究書である。ここでは、全体主義によ

る「私的領域」の破壊という論点に考察の対象を限定したうえで、アレント全体主義論の論理構成の一端を明らかにしたい。

同書におけるアレントの根本的な「問い」とは、「全体主義的統治の本質」(*nature of totalitarian government*) (OT: 460=第3巻302)とは何かという問題であった³⁾。アレントは、「全体主義的統治」の本質的な特徴として次の二点を挙げている。それは、「全体的テロル」(*total terror*)と「イデオロギー」(*ideology*)である。アレントが専制的統治におけるテロルとの区別を強調していることをふまえたうえで、「全体主義的統治」の本質である「全体的テロル」の特徴を以下の三点に整理して提示したい。

第一に挙げられるのは、「全体的テロル」とは、全体主義的に解釈された「法」の執行を意味しており、専制的統治におけるテロルのように「無法」ではないということである。「全体主義的統治」は、非専制的な統治が依拠する「実定法」(*positive laws*)を否定するため、一見すると「無法」な統治であるように見える。しかしながらアレントは、「全体主義的統治」の本質は、専制的統治と同様に「無法」という点に求めることはできないと指摘している。なぜならば、「全体主義的統治」とは「実定法」の権威の源泉である「歴史もしくは自然の運動法則」(*law of movement of history or nature*)に依拠するからである (OT: 464=第3巻306)。むしろ、「全体主義的統治」は「実定法」の権威の源泉である「歴史もしくは自然の運動法則」に依拠するがゆえに、「実定法」よりも高度な法的正当性をもつと主張さえる。

アレントは、「全体的テロル」とは、「歴史もしくは自然の運動法則」の「実現」を妨げる存在として「全体主義的統治」によって恣意的に選び出された特定のカテゴリーの人間集団を、「人類の敵」(*foes of mankind*)もしくは「客観的な敵」(*“objective enemy”*)と指定したうえで排除することを意味すると指摘している。「全体的テロル」は、「〈劣等人種〉や〈生きるに値しない〉個人や〈死滅しつつあ

る階級と頽廃した民族〉」に死刑の判決を下し、その判決を速やかに執行する (OT: 465=第3巻306)。「全体的テロル」とは、端的に言えば、「全体主義的統治」が人民に行使する仮借なき「暴力」行為である。それは、「人びとの幸福もしくは一人の人間の利益をはかることではなく、人類の製作 (*the fabrication of mankind*) を最終目標とする一つの運動法則 (*a law of movement*) の執行」であり、「人類 (*species*) のために個人 (*individuals*) を滅ぼし、〈全体〉のために〈部分〉を犠牲にする」 (OT: 465=第3巻307)。ここに、実定「法」を否定し、「歴史」もしくは「自然」の運動「法則」そのものを「法」と見なす全体主義的な「法」解釈の異常性が存在するのである。

第二に挙げられるのは、専制的統治におけるテロルとは異なり、「全体的テロル」には明確な終わりが存在しないということである。「全体的テロル」は、体制への反対派、つまり政治的な敵対者が根絶されてもお終息せず、それどころかより一層拡大するという特徴をもつ。この第二の特徴から、アレントはさらに恐るべきことに言及している。それは、「体制の容疑者にも敵にも向けられていないテロルは、何も間違ったことを行なっていない人びと、自分がなぜ逮捕され、強制収容所 (*concentration camps*) へ送られ、あるいは肅清されるのかを文字どおり知らない人びと、絶対的に無辜の人びとにだけ向かう」ということである (MT: 299=111)。「全体的テロル」は、テロルの対象となる新たなカテゴリーの犠牲者を不断に要請するのである⁴⁾。

第三に挙げられるのは、「全体的テロル」は「私的領域」、すなわち人間の個人的な能力や私的な関係性を破壊するということである。ここでもアレントは、専制的統治と区別する必要を強調しながら、「全体主義的統治」の特徴を、「全体的テロル」に基づいた「私的領域」への容赦ない介入という点に見出したうえで次のように論じている。

孤立と無力、すなわちそもそも行動する能力を根

本的に欠いているということは、これまでずっと専制の特徴だった。……しかし人間間の関係のすべてが絶たれ、人間のすべての能力が破壊されるわけではない。経験すること (experience) や物を作ること (fabrication) や考えること (thought) の能力を含めて私的領域 (private life) はそっくり無疵のまま残っているのだ。しかし私たちは、全体的テロルの鉄の箍 (iron band of total terror) がそのような私的領域の存在する余地を残さず、全体主義的論理の自己強制 (self-coercion of totalitarian logic) は人間の行動能力と同じくらい確実に経験と思考の能力をも破壊してしまうことを知っている。(OT: 474=第3巻318)

アレントは、専制的統治とは、人間の政治的な行為能力(「活動」)やそれらの行為が発揮される空間(「公的領域」)を破壊し、市民相互の政治的連帯を遮断することで、人びとを「孤立」(isolation)させ、政治的に「無力」(impotence)な状態へと貶めるが、「私的領域」をも破壊しようとは企てないと指摘している。そのため専制的統治のもとでは、政治的な「孤立」と「無力」という代償を払いながらも、人びとはまだ「人間の営為としての世界と接触を保っている」(OT: 475=第3巻319)。なぜなら、ここでは「私的領域」が保持されるからである。ここでアレントは、「私的領域」の意味内容を、「製作」(fabrication)や「思考」(thought)といった個人に備わる能力や、「誕生や死……また友情とか共感とか愛など」の私的な関係性を通じて、「われわれの一人一人が他人に真似のできない、変えることのできない、その人だけの独自性 (each of us is made as he is—single, unique, unchangeable)」(OT: 301=第2巻288)を育むことのできる生活空間として捉えている。「全体主義的統治」とは、「全体的テロル」を通じてこの「私的領域」さえも徹底して破壊しようとする点で前例のない統治形態なのである⁵⁾。

(2) 全体主義的統治の特徴②——「イデオロギー」の内的強制による「思考」の麻痺

しかしながらアレントは、人間の「全体的な支配」を貫徹させるための統治手段として見た場合、「全体的テロル」による暴力の行使だけでは不十分であるとも論じている。なぜならば、「全体的テロル」とは「人間の行為を指示し導くのに十分なものではない」からである(OT: 467=第3巻309)。「全体的テロル」が割り当てた役割を人びとが演じる際に、その「行為の原理」(principle of action)となりうるのが「イデオロギー」(ideology)である。アレントは、「被統治者の行動をみちびくために全体主義的支配 (totalitarian rule) が必要とすることは、彼らの一人一人が執行者の役も犠牲者の役も演じられるように準備させること」であり、「行動原理の代用品となるこの二つの面での準備がイデオロギーなのだ」と指摘している(OT: 468=第3巻310-11)。

アレントは「イデオロギー」の特徴を三点挙げているが、この点について佐藤和夫が簡潔に整理しているので参照しておきたい。「イデオロギー」とは、第一に、「全体を説明するものとして、生成し運動するもの」であり、とりわけ「歴史」に適用されることによって、「すべての歴史的事件を説明しつくすこと」ができるものである。第二に、「イデオロギー的思考」(ideological thinking)は、「一切の経験から独立し」、「われわれの五官によって知覚される現実から解放する」ので、「起きたこと、経験からなにか新しいことを知るといふことがなくなってしまふ」。第三に、あらゆる歴史的事件を説明し、五感が知覚する現実から人間を解放する「力」をもつ「イデオロギー」とは、「ある種の論理、演繹によって首尾一貫した説明をしようとする傾向」をもつのである(佐藤 2017: 204-5; OT: 470-1=第3巻313-4)。

「イデオロギー」の危険な特徴として、とりわけアレントが強調するのは第三の点である。「全体主義的統治」における「イデオロギー的思考」の脅威とは、ある前提から推論が行われる際の極めて厳格

な「首尾一貫性」と、その帰結として「すべての推論を現実に変えてしまう一切の現実体験を無視した結論」にある。つまり、「全体主義的統治」は、「イデオロギー」から生み出された「超意味」(supersense)を唯一無二の「真理」と見なし、このイデオロギー的な「超意味」の実現に適合するように、「現実」を造り替えようと企てるのである(OT: 457-8=第3巻263)。上記のような「イデオロギー」の特徴をふまえたうえで、ここでは、「イデオロギー」が「思考」(thought)という「人間の内的な能力としての自由」(freedom as an inner capacity of man)を麻痺させるという次のようなアレントの指摘に着目しておきたい。

全体主義的支配者といえどもなおある程度の民衆動員を必要とするが、この動員のために彼らは、われわれが自分に加えることのできるこの強制(「イデオロギー」の内的強制——筆者補足)に頼るのである。……論理性的の専制は、人間が自分の思想を生み出すときに頼る無限の過程としての論理に精神が屈服するときにはじまる。人間は外的な専制に対して頭を下げるときに運動の自由(freedom of movement)を放棄するが、それと同様にこの論理への屈服によって人間は内的な自由(inner freedom)を放棄するのだ。(OT: 473=第3巻317)

アレントは、「思考」(thought)とは、あらゆる人間の行為のうちでもっとも自由で純粋な能力であり、それゆえに、ある前提から始まり独断的な一連の論理の連鎖からなる「イデオロギー的思考」とは正反対のものであると主張している。しかし「イデオロギー」の内的強制、すなわち「全体主義的統治」における「論理性的の専制」は、人びとがもつ「思考」の能力を麻痺させることで、全体主義が提供する「イデオロギー」に追従する人間をつくりだすのである。(OT: 474=第3巻317-8)。

このように「全体主義的統治」は、「全体的テロル」と「イデオロギー」を駆使し、「専制的統治」の

もとでは手つかずのままだった「私的領域」をも破壊することで、あらゆる人間関係を荒廃させ、人間のすべての行為能力を麻痺させ破壊する。ただしアレントは、「全体的テロル」の行使と「イデオロギー」の強制によって特徴づけられる「全体主義的統治」とは、「けっして目的それ自体ではない」と述べている。それでは「全体主義的統治」の「目的」とはなにか。彼女によればその「目的」とは、「自由な思考と行為ができる存在者としての人間を余計者(superfluous)に」することであると言う(ONT: 354=180)。「全体主義体制は人間に対して専制的な支配ではなく、人間をまったく無用にするようなシステム(system in which men are superfluous)を造りあげよう」としたのだ(OT: 457=第3巻261)。そしてこの「目的」を実現するために考案された「システム」が「強制収容所」(concentration camps)であった。アレントは、「強制収容所は人間の全体的支配(total domination)の実験室にほかならない」と指摘している(STSC: 240=37)。それは、「人びとを反応の束になるよう訓練し、人びとをパヴロフの犬(Pavlov's dog)のように振舞わせ、人間の心理から自発性(spontaneity)を跡形もなく消し去る実験室」だった(STSC: 242=40)。人間の「全体的支配」の実験室である「強制収容所」は、「個人の単なる存在のなかにもかならずあらわれて来る自発性(spontaneity)をことごとく取除く」ことで、思考と行為の能力をもつ「自由」な人間を、「いつでも殺すことができ、そして、同じ行動をする他の反応の束と取替えることができる人間動物の標本(human specimen)」に造り替えようとする(OT: 457=第3巻260)。「強制収容所」において人間は、「例外なしに死にいたるまで唯々諾々と反応を——反応のみを——つづけるパヴロフの犬のように振る舞う、人間の顔をもった不気味な操り人形」(OT: 455=第3巻258)になり果てるのだが、「このパヴロフの犬こそ全体主義国家の〈市民〉のモデル」なのである(OT: 456=第3巻260)。

(3) 「見棄てられていること」と「単独であること」の区別をめぐる

アレントが、「全体主義的統治」のもとで生きる人間が直面する基本的な経験として強調するのが、「見棄てられていること」(loneliness)である。この「見棄てられていること」とは、彼女によれば、「人間が持つ最も根本的で最も絶望的な経験の一つである、自分がこの世界にまったく属していないという経験」であると言う(OT: 475=第3巻320)。アレントは「見棄てられていること」を、「人間が持つ最も根本的で最も絶望的な経験」であると主張し、その特徴について以下の三点を挙げている。

第一に、「見棄てられた」人間とは、「根を絶たれた余計者の人間」(uprootedness and superfluousness)だということである。ここで「根を絶たれた」というのは、他の人々によって認められ保障された場所をこの世界に持っていない(to have no place in the world)」という意味においてである(OT: 475=第3巻320)。第二に、「見棄てられていること」とは、政治的生活は無論、私的領域において形成される人間関係や、そのなかで保持されてきた「製作」や「思考」といった行為のための能力を剝奪されているという意味において、「すべてのもの、すべての人から見棄てられている(abandoned)」という経験である(OT: 476=第3巻320)。そして第三に、「見棄てられた」状況のもとでは、「自己」と「世界」が、すなわち「思考と経験をおこなう能力」がすべて失われてしまうことで、「人間は自分の思考の相手である自分自身への信頼(trust in himself)と、世界への根本的な信頼(elementary confidence in the world)というものを失う」(OT: 477=第3巻322)。

ただしアレントは、『全体主義の起原』末尾で、「見棄てられていること(loneliness)が単独であること(solitude)に代わり、論理(logic)が思想(思考 thought)に替わるほんのわずかな可能性」にも言及している(OT: 478=第3巻323)。ここでアレントは、人間の行為のなかでもっとも自由で純粋な

能力である「思考」(思想)が、独断的な論理の連鎖から構成された「イデオロギー」の強制力に抵抗する可能性を示唆している。そのうえで「思考」を通して実現される「単独であること」とは、少数の哲学者にのみに開かれた可能性ではなく、潜在的にはあらゆる人間に開かれた可能性であることを強調している。「思考」を通じた「単独であること」の可能性については、同時代の他の論考においても次のような論述を見出すことができる。

自分自身と一緒にいる単独である状態は他者との接触を放棄する必要がなく、人間的な付き合いのまったく外部にあるわけではない。むしろ逆に、単独であること(solitude)は私たちが友情や愛のようなある傑出した人間関係のかたち(outstanding forms of human rapport, such as friendship and love)へ、すなわち人間的コミュニケーションの既存の回路を超えるすべての関係へと準備させるのである。もし単独であることに耐えうるならば、つまり自分自身と交わることにもちこたえられるならば、他者と交わることに耐えられるし、その覚悟もできることだろう。(ONT: 358-9=186)

『全体主義の起原』末尾でアレントがわずかな期待とともに言及している、「見棄てられていること」とは明確に区別された「単独であること」の意味の探究は、問いのかたちを変えつつも、1960年代以降、アレントが着手することになる道徳哲学論での重要なテーマとして再度浮上することになる。

(4) アレント「私的領域」概念における「個人的なもの」の位相

アレントは、全体主義の脅威を、「全体的テロル」と「イデオロギー」による「私的領域」の破壊という事態に見出していた。全体主義は、「私的領域」を破壊することで、「制作」や「思考」といった個人に備わる能力や、「誕生」、「死」、「友情」、「共感」、「愛」といった私的な関係性の発現を排除しようと

する。高橋若木が指摘したように、「全体主義のなかでは、ともに意見し行為する空間がないという以前に、個人として思考し行為し始める内的能力そのものを、イデオロギーとテロルによって奪われて」しまうのである（高橋 2013: 87）。しかしながら、アレントの全体主義批判における重要な論点としてここで指摘したいのは、彼女が全体主義に抵抗するための不可欠の根拠として「私的領域」の意義を重視しているということである。

「全体的テロル」によって、人びとが意見し行為するための「公的領域」だけでなく、家族生活の領域や親密圏といった「私的領域」さえも破壊されてしまうという危機的状況において、それでもなお全体主義に抵抗するための根拠となりうるものとはなにか。アレントによれば、それは人間の「内的な自由」の発現である「思考」の能力にかかっていると言う。アレントは「思考」を、「人間の内的な能力としての自由」(freedom as an inner capacity of man)として捉えており、「何かを始める能力」(the capacity to begin)として理解している。彼女にとって「思考」とは、「新しいことを始めるという人間の偉大な能力」(the great capacity of men to start something new)のひとつであり、それこそは、「論理性の専制」、すなわち「全体主義的統治」による「イデオロギー」の論理的強制力に対抗しうるものなのである（OT: 473=第3巻317）。全体主義批判という観点から、アレントは「私的領域」を、人間の行為のなかでもっとも「自由」で「純粹」な能力である「思考」の能力を、個々の人間の内面において培うことのできる不可侵の個人的空間を意味するものとして肯定的に捉えている。彼女にとって「私的領域」とは、たえず「思考」を「始める」ことができるという、個人としての人間に備わる「内的な自由」の発現を保障することを通して、「全体主義的統治」が強要する「イデオロギー」の論理的強制力に抵抗する可能性を指し示すものとして根本的に重視されているのである。本稿では、この時要請される「私的領域」とは、言わば「個人的なもの」

(the personal) と呼びうる位相において存立するものであることを提起しておきたい。

この点について、アレント自身は明示的に論じていないが、例えばH・ミューズは、アレントの「私的領域」概念には、「生命の必要性」に従属した家族生活の領域という位相とは別に、「個人的なもの」という私的領域の第二の位相」(the second dimension of the private realm, the personal) が存在することを指摘している（Mewes 2009: 89）。ミューズは、主に『人間の条件』における公私区分論の考察を通して、アレントの「私的領域」概念から「個人的なもの」の位相を析出しているが、本稿が着目した全体主義批判という文脈からも、アレントの思想には、家族生活の領域や親密圏とは概念的に区別された、「個人的なもの」という不可侵の空間の意義を重視する「私的領域」論が存在すると言えるだろう。

しかし、個人のための不可侵の空間として「個人的なもの」の領域を堅持し、「思考」することを通して全体主義的な「イデオロギー」の強制力に「個人的」に抵抗することは、全体主義に対する抵抗の方途としてはあまりにも脆弱であり頼りにならないように見える。レジスタンス活動に従事した人びとに代表されるように、全体主義体制に対してみずからの生死を賭して立向かった「政治的抵抗者」と比べれば、「思考」するために「個人的なもの」の領域に「退きこもった」人びとは、政治的に見れば「無力」で「無責任」な人びとと見なされてしまい、非難の対象にさえなりかねない。しかしながらアレントは、1960年代に展開された一連の道徳哲学論において、全体主義に対する自覚的で能動的な「政治的抵抗者」ではなかった人びと、すなわち全体主義体制のもとで公的生活への参加を拒んだがゆえに、「無責任」だと批判された、政治的には「無力」でしかなかった人びとに注目して考察を試みている。道徳哲学論においてアレントは、「思考」の活動力に基づいた個人の道徳的行為のうちに、全体主義に対する「個人的」抵抗の可能性を探ろうとしたのであった。アレントの道徳哲学論については、第三節で

論じるが、その前に第二節で、彼女に道徳的な問題の考察を促した二つの重要な契機について考察しておきたい。

2. 道徳哲学論の考察に至る二つの契機

(1) ドイツ社会における二度に及ぶ道徳的秩序の崩壊

アレントに道徳的な問題の考察を促した契機として第一に挙げられるのは、彼女自身が体験した、戦前のドイツ社会における道徳的秩序の崩壊という現象である。1964年の「ガウス・インタビュー」で、フランスへの亡命を決意した1933年の経緯について質問された際に、亡命の理由としてアレントが挙げたのは、「ヒトラーの政権掌握」という政治的事件の衝撃ではなく、ドイツ市民が自らの社会的地位の保全や就職のために行った、ナチス支配への広範な服従を意味する「政治的統制」(Gleichschaltung ; co-ordination)であった(CG: 11=16)。しかも、「ナチスに迎合した知識人のなかには、フランクフルト学派の代表的左派知識人でありながら、自らがユダヤ系の出自であることを隠そうとしたアドルノや、彼女自身が一時期恋愛関係にあったと言われるハイデガーら、『彼女の友人や信頼していた人びと』も数多く含まれていた」(佐藤 2017: 172-3)。ナチスに自発的に「同調」(coordination)した知識人に対する深い失望こそ、アレントにドイツからの亡命を決心させた根本的な理由だったが⁶⁾、彼女は、友人たちの「裏切り」の背景に「真の道徳的な問題」の所在を見出し次のように述べている。

ナチスの犯罪を一般的な形で道徳的に非難しようとする際に忘れてならないのは、真の道徳的な問題が発生したのはナチス党員の行動によってではないということです。いかなる信念もなく、ただ当時の体制に「同調した」(“coordinated”)だけの人々の行動によって、真の道徳的な問題 (true moral issue) が発生したことを見逃すべきではないのです。

(SQMP: 54=68-9)

アレントは、みずからの友人であったドイツ社会の知識人たちや「普通の」市民たちが、「まったく強制もされないのに、ナチス体制に同調して……社会的な地位に伴っていた道徳的な信念を、あたかも一晩のうちに葬り去った」(SQMP: 54=68) 点に、ナチス体制のもとで発生した「真の道徳的な問題」を看取している。彼ら彼女らは、ナチス党員でもなければナチス体制が提唱した教義も信じてはいなかった。それにもかかわらず、みずからの社会的地位の保全や就職といった功利的な目的のために、それまでのドイツ社会に根ざしていた道徳的な規範をやすやすと手放してしまったのである。しかもアレントは、ドイツ社会における道徳的秩序の崩壊という事態は、ナチス体制が崩壊した戦後のドイツ社会でも再度発生したと指摘している。ナチスの敗北後、人びとはまるでなにもなかったかのように、「通常の道徳性 (“normality”) へと唐突に回帰した」(SQMP: 54=69) からである。戦後ドイツ社会における「通常の道徳性」への回帰とは、一見すると、ナチス体制以前のドイツ社会に根ざしていた「社会慣習」の「回復」を意味しており、そこに道徳的な問題は存在しないように見える。しかしながらアレントは、大多数の人びとが、あたかもナチス体制など存在しなかったかのように、体制への自発的な「服従」というみずからの過去の出来事を「忘却」したうえで「通常の道徳性」へと回帰していった点に、ナチス体制への「同調」と同根の深刻な道徳的問題を見出したのである。

二度に及ぶドイツ社会での道徳的秩序の崩壊が明らかにしたのは、政治的な危機状況における「社会慣習」(mores) としての「道徳性」(morality) の脆弱性であった。ナチス体制において、「道徳性」とは、「たんなる習俗の集まり (a mere set of mores) に崩壊してしまい、恣意的に変えることのできる慣例、習慣、約束ごとに墮して」しまったのである(SQMP: 54=69)。G・ケイティヴが指摘したよう

に、「社会慣習」としての「道徳性」とは、「通常では正常な社会において守られている社会規範への順応（conformity）から、少数者が造り上げた全体主義的な悪のシステムのイデオロギー的な熱狂を受け入れ促進さえする服従（conformity）へと容易に転換」してしまうのである（Kateb [2007]2010: 355）。アレントは、この道徳的な問題に対する責任は、「犯罪者ではなく、ごく普通の人びと（ordinary people）」（SQMP: 54=69）にあることを強調しつつ、ドイツ社会における道徳的秩序の崩壊という事態から次のような教訓を引き出している。

ヒトラー体制において「尊敬すべき」社会の人々が道徳的には完全に崩壊したという事実が教えてくれたのは、こうした状況においては、価値を大切に、道徳的な規格や基準を固持する人々は信頼できないということでした。わたしたちはいまでは、道徳的な規格や基準は一夜にして変わることを、そして一夜にして変動が生じた後は、何かを固持するという習慣（habit）だけが残されるのだということを知っています。（PRUD: 45=55-6）

（2）アイヒマン裁判を契機とした「悪」をめぐる認識の深化——アイヒマンの「逆立ちした良心」

第二に挙げられるのは、1961年にイスラエルで行われたアイヒマン裁判である。この裁判を傍聴したアレントは、絶滅収容所へのユダヤ人移送の責任者であったA・アイヒマンの法廷での言動を子細に観察するなかで、ユダヤ人大量殺戮というナチスの犯罪行為において現出した「悪」に対する認識を根本的に改めることになった。アイヒマン裁判を契機としたアレントの「悪」をめぐる認識の深化については、牧野雅彦の論考が重要な指摘を行なっているので参照しておきたい。

牧野は、アイヒマン裁判を契機にアレントにもたらされた全体主義的な「悪」に対する認識の転換を、端的に、「根源悪」（radical evil）から「凡庸な悪」（banality of evil）への認識の転換として捉えている。

ナチスの行なった犯罪は、「根源悪」、すなわち「人間の間尺を超えた絶対的な悪」ではなかった。そして、絶滅収容所へユダヤ人を移送したアイヒマンという人物は、「極悪な人間でも、常軌を逸したサディストでもなく、ごく普通の人間であった」。牧野は、アレントが、「平凡な市民が、無思慮・無思考ゆえに想像を絶するナチスの悪に加担する」という点に、「凡庸な悪」という全体主義的な「悪」の特徴を見出したと指摘している（牧野 2015: 51）。しかしながら牧野は、『イェルサレムのアイヒマン』第八章「法を遵守する市民の義務」における論述を参照しながら、アレントの「凡庸な悪」という概念にはこれまで見過ごされてきたもうひとつの特徴があると指摘して次のように論じている。

アレントの見るところ、アイヒマンはたんに上から与えられた命令に従っただけではない。自己保身や大勢順応への「誘惑」に抵抗して、ナチスとヒトラーの定めた「法」に積極的に従おうとしていたのである。『イェルサレムのアイヒマン』でアレントが問題にしているアイヒマンの「悪」とは、そうした逆説的な意味における「悪」なのであった。（牧野 2015: 53, 引用文中のルビは筆者）

牧野は、アレントがアイヒマンに見出した「凡庸な悪」が、たんに「自己保身や無思慮から大勢に順応するというような受動的なもの」ではなく、むしろ自己保身や大勢順応という「誘惑」や「傾向」に抵抗して、ユダヤ人の殺人を命じるナチスの「不正な法」を守ろうとする「能動的な性格」をもっていたことを強調している（牧野 2015: 54）。なぜ、アイヒマンはナチスの「不正な法」を「積極的に」守ろうとしたのか。それについてアレントは、ナチス体制が打ち立てた「新しい秩序」（new order）の恐るべき特徴、すなわちドイツ第三帝国総統たるヒトラーの命令である「汝殺すべし」（“Thou shalt kill”）という「新しい法律」（“new law”）が、ドイツ国民に、「すべての道徳的な行為が非合法であり、

全ての合法的な行為が犯罪であるような状況で行動すること」(PRUD: 41-2=51-3)を強要したからだ」と論じている。ナチス体制の指導者たちは、「殺人」という犯罪行為が、「人間の正常な欲望や傾向に反する」ことを充分承知していた。それにもかかわらず、「ヒトラーの国の法律は良心の声がすべての人間に『汝殺すべし』と語りかけることを要求した」のである(EJ: 150=118)。

そしてこの命令は、ドイツ国民のあいだに深刻な道徳的混乱を引き起こすことになった。なぜなら、中山元が指摘するように、「汝殺すべし」という「新しい法律(命令)」は、「人々に、善をなす欲望に抵抗して、悪をなすことを求める」からである。「悪」をなすことを求める「法=命令」に従うことこそが、「第三帝国の社会では『善』とみなされる」。こうして、「心のうちでは人を殺したくないと願っている人々にたいして、他者の殺害を命じるのであり」、その結果、「自分が行うことが善であるか悪であるかを、その内容に基づいて判断することをできなくしてしまう」のである(中山 2017: 149)。アイヒマンに「良心」が存在しなかったのではない。彼はまさに「良心」に従ってユダヤ人の行政的大量殺戮を実行したのである。ただ、このときアイヒマンが内面化していた「良心」とは、「汝殺すべし」というヒトラーの命令を第三帝国の市民に課せられた法的義務とみなし、それを忠実に履行しようとする「逆立ちした良心」(牧野 2015: 54)だった。全体主義という極限状況で明らかになったのは、道徳的な行為の基準や個人の「良心」が、アイヒマンの「逆立ちした良心」のように、転倒され歪曲したかたちで内面化されてしまい、ナチス体制が推し進めた犯罪(全体主義的な「悪」)を防ぐどころかむしろそれに積極的に加担する根拠になってしまうということだった。

ところでアレントは、ナチス体制下において大多数の人びとが「同調」する一方で、ナチスの犯罪行為に加担するのを拒んだ「ごく少数の」人びとが存在していたことにも注目して次のように論じている⁷⁾。

道徳が崩壊したナチス時代のドイツにも、ごく少数ではありますが、まったく健全で、あらゆる種類の道徳的な罪をまぬがれていた人々がいました。……これらの人々は、たとえ政府が合法的なものと認めた場合にも、犯罪はあくまでも犯罪であることを確信していました。そしていかなる状況にあれ、自分だけはこうした犯罪に手を染めたくないと考えていたのです。……こうした人々の良心(conscience)は(良心と呼ぶべきものだと)して、義務という性格はおびていませんでした。「わたしはこんなことをすべきではない」(“This I ought not to do”)と考えたのではなく、「わたしにはこんなことはできない」(“This I can't do”)と考えたのです。(SQMP: 78=95-6)

アレントは、これらの人びとは「世界の改革も変革も目指さない」ために、「英雄」(heroes)でも「聖者」(saints)でもなく、それどころか、「権力(power)が重視される世界では、こうした人々は無力な人(impotent)」でしかなかったと述べている(SQMP: 79=97)。しかも、ナチス体制に「同調」した大多数の人びとの観点から見れば、これら「ごく少数の」人びとは、ナチスへの加担を拒み、「政治的事柄への不参加」(nonparticipation in the political affairs)を選ぶことで、「わたしたちがともに共有している世界と、わたしたちが所属しているコミュニティへの義務(duties)を怠っている」と見なされるために、「無責任であるという非難」(reproach of irresponsibility)を免れることができないのである(CR: 155=204)。

しかしながらアレントは、「わたしにはこんなことはできない」と考えてナチス体制に「同調」することを拒んだこれらの人びとこそ、「道徳的に唯一信頼できる人びと」(morally the only reliable people)であり、「道徳的な人格のある人」(moral personalities)だと主張している(SQMP: 78-9=96-7)。これら「ごく少数の」人びとと、ナチスに「同調」した「大多数の」人びとの違いとはなにか。

なぜこれらの人びとはナチスの犯罪行為への加担を拒むことができたのか。アレントの道德哲学論には、全体主義に対する抵抗の方途を探るうえで、自覚的で能動的な「抵抗者」の「政治的な」行為だけではなく、政治への不参加を表明することで、全体主義体制に服従することを拒否した「個人」の「道徳的な」行為への関心が存在する。第三節では、アレントの道德哲学論を主題に据えて、彼女が論じている全体主義に対する「個人的」抵抗の方途について考察したい。

3. アレントの道德哲学論

——全体主義に対する「個人的」抵抗

(1) ソクラテスの命題——道徳的な「原理」としての「みずからとともに生きること」

第二節では、アレントに道徳的な問題の考察を促した二つの契機について論述したが、それらをふまえたうえで、アレントの道德哲学論から次のような主題を導出しておきたい。それは、殺人を命じるナチス体制の不正な「法＝命令」を、市民が遵守すべき「義務」として内面化したアイヒマンおよび「大多数の」人びとの「逆立ちした良心」に対して、ナチスの犯罪行為への加担を拒んだ「ごく少数の」人びとが内面化していた「良心」を対置しその意義を解明することである。この考察を通してアレントは、「わたしにはこんなことはできない」という「良心」に発する行為を、個人の主観的な選択にすぎないものとしてではなく、道徳的な「原理」に基づいた行為として捉え直すことで、政治的な緊急事態でも一定の妥当性をもちうる行為概念として根拠づけようとしたのである。それではアレントは、「ごく少数の」人びとが内面化していた「良心」からいかなる道徳的な「原理」を見出そうとしたのか。この点に関してアレントは、古代の哲学者ソクラテスの命題（道徳的な主張）に注目して次のように述べている。

古代の哲学思想のうちで、現代のわたしたちの考

える意味での道徳的な問題が提起されている例が一つだけあります。それは「悪しきことを為すよりも、悪しきことを為されるほうが望ましい」(“It is better to suffer wrong than to do wrong”)というソクラテスの主張です。(CR: 151=200)

さらにアレントは、ソクラテスによる上記の命題をより具体的に示したものとして、「わたしは一人である (being one) から、わたし自身 (myself) と対立するよりは、世界の全体 (whole world) と対立しているほうがましである」(CR: 153=202) という言葉も引用しながら、これらのソクラテスの命題から道徳的な行為の基準となる「原理」を導き出そうとしている。それは彼女の言葉で示すならば、「みずからとともに生きること」(living-with-myself) という「原理」である (SQMP: 97=118)。アレントによれば、人間の行為をめぐる政治的な考察の中心にあるのは「世界」(world) であるが、人間の行為をめぐる道徳的な考察の中心にあるのは「自己」(self) であると言う。そして、道徳的な問題の考察では、「私が他人 (others) とともに暮らすだけでなく、わたし自身 (my self) とも暮らす」ということ、つまり、わたしがわたし自身と「ともにあること」(togetherness) が他のすべての問題に先行すると指摘している (CR: 153=202)。

アレントが、ソクラテスの命題から道徳的な行為の「原理」として導出しようと試みている「みずからとともに生きること」とはいかなる行為を指すのか。この点についてアレントは、ソクラテスの命題にある、「わたしは一人である」という言葉の意味に注目する必要性を説きながら次のように論じている。

わたしは一人 (I am one) なのですが、たんに一人人ではなく、わたしには自己 (self) というものがあり、この自己はわたし自身の自己 (my own self) として、わたしにかかわりがあるということです。この自己は幻想などではありません。この自

己はわたしに語りかけてきて、みずからの意見を語るのです。わたしは自分自身と語りあうのであり、自分自身をたんに意識しているだけではないのです。この意味ではわたしは一人 (I am one) ですが、わたしは一人のうち二人 (I am two-in-one) なのであり、そこでわたしはこの自己 (self) と調和したりできなかったりするのです。(SQMP: 90=109)

アレントによる上記の論述から、「みずからとともに生きること」とは次のような行為であると言うことができるだろう。それは、ある人間が「一人である」(I am one)、つまり「単独である」(solitude) とき、その人物は「たんに一人」なのではなく、「わたし」(I) と「わたしの自己」(self) という「一人のうち二人」(two-in-one) と呼ぶべき関係性に置かれるのであり、そこで、「わたしとわたしの自己との間で沈黙のうちに交わされる対話」(silent dialogue between me and myself) に携わるのである (SQMP: 93=113)。アレントは、ソクラテスの命題に示されたような世俗的で道徳的な主張に対応する活動、「こうした主張を根拠づける唯一の活動」とは、「思考の活動」(activity of thinking) だと指摘している (CR: 157=206)。つまり、「みずからとともに生きること」とは、「単独性」(solitude) という条件のもとで「わたし」と「自己」との間で交わされる「無言の対話」としての「思考」(thinking) という活動に従事することを意味するのである。

(2) 「自己」との「対話」としての「思考」の特徴

アレントは、ソクラテスの命題に対応する「唯一の活動力」として、「単独性」という条件のもとでの人間的な活動である「思考」を重視している。全体主義体制に服従することを拒否した「個人」の道徳的行為の解明という彼女の道徳哲学論の主題をふまえたうえで、「思考」の特徴について以下の四点を指摘したい。

第一に指摘したいのは、「わたし」と「自己」との「対話」という形式をとる「思考」には、人間の「複

数性」(plurality) という観点が存在するということである。先述したように、「思考」の活動において「わたし」(I) は、「自己」(self) という「他者」と対面するが、アレントによると、この「自己」という「他者」が「わたし」に現われるのは、「わたし」が「自己」を「意識」(conscious) することを通してであると言う。「わたし」(I) は自己 (me) にはほとんど現れないにもかかわらず、ある意味では、わたし (I) は自己 (myself) と存在しているという奇妙な事実を、われわれは意識 (consciousness) と呼ぶのです。それは文字通り、『自己とともに知ること』("to know with myself") を意味するのです (TMC: 183=236)。アレントは、『「わたしはわたしである』と言うとき、みずからのうちにすでに差異 (difference) が含まれている」ことを指摘している (TMC: 184=237)。人間は、「思考」のプロセスにおいて、自己の同一性に孕まれた「原初的な分裂」(original split)、すなわち、みずからのうちに存在する「差異」を経験する (TMC: 184=237) ことで、「複数性」への回路を保持することができるのである。アレントは「思考」を、みずからのうちに存在する「差異」を経験する行為として捉えたうえで、「思考」することは「人間の生活でごく自然に必要なもの」であり、それゆえ、「数少ない人びとの特権ではなく、すべての人につねに存在する能力」であることを強調している (TMC: 187=241)。

第二に指摘したいのは、「思考」がその「副産物」(byproduct) として「良心」(conscience) を生み出すということである (TMC: 189=242)。アレントが主張しているのは、「わたし」は、「思考」の対話を行なうためのパートナーとして「自己」という「他者」を必要とする以上、「わたし」は「自己」と「調和」してともに生きなければならないということである。彼女にとって「思考」する人間とは、「なにが起ころうとも、わたしたちは生きるかぎり、自分のうちの自己 (ourselves) とともに生きなければならないことを知っている人々」を意味する (PRUD: 45=56)。この点について亀喜信は、アレ

ントが言う「良心」とは、「それをすれば自分の生の意味を否定せざるをえないような行い、自分で自分を軽蔑せずにはいられないような行いは拒絶」することで、「自分が生きる意味にこだわり、自分自身に誠実であること」を求めるもので、それは「単に社会規範に従うこと」を意味するものではないと指摘している（亀喜 2010: 150）。

第三に指摘したいのは、アレントが「思考」と「記憶」（remembering）の関連性をとくに重視しているということである。彼女によると、「思考」と「記憶」は、「人間が〈根〉（roots）をもち、わたしたちの誰もが異邦人として訪れるこの世界に、自分の場所を占めるための方法」であると言う。「ある人間をたんなる人間ではなく、また誰でもない者でもなく、個人（person）や人格（personality）と呼ぶものは、現実にはこの思考という〈根〉をもつプロセス（root-striking process of thinking）から生まれるのです」（SQMP: 100=122）。

アレントは、「思考」と「記憶」の能力が人間に「自己に根ざした根」（self-grown roots）を育むこと、それを通して人間が固有の「人格」をもった「個人」として形成されることを重視している。人間は、「思考」し「記憶」することを通して、「自己に根ざした根」をもつことで、「みずからとともに生きていかなければならないこと」を知るのであり、なおかつ、「みずからが為しうると考える行為には限界がある」ことも知ることができる。彼女は、「人間が為しうる可能性に自動的に限界を設けるこうした〈自己に根ざした根〉がまったくなくならないかぎり、無制限で極端な悪（limitless, extreme evil）は起こりえない」と指摘している（SQMP: 101=122）。人間とは、「思考することで誰か（somebody）に、何らかの人物（person）または人格（personality）になる」存在なのである（SQMP: 105=127）。このように、「思考」と「記憶」の関連性を論じたうえで、アレントは、ナチス体制で犯された悪が「誰でもない人（nobodies）によって、すなわち人格であることを拒んだ人によって実行された」（SQMP: 111=

133）ことを指摘して次のように論じている。

最大の悪者とは、自分のしたことについて思考しないために、自分のしたことを記憶していることのできない人、そして記憶していないために、何をすることも妨げられない人のことなのです。……最大の悪は根源的なもの（radical）ではありません。それには〈根〉（roots）がないのです。根がないために制限されることがなく、考えのないままに極端に進み、世界全体を押し流すのです。（SQMP: 95=115）

アレントによれば、ナチスの犯罪者とは、「自分が何をしているのかをみずから思考すること（to think by themselves）を拒んだ悪人」であり、「過去に立ち返って自分のしたことを思い出すこと（remember what they did）を拒んだ悪人」であった。彼らは「思考」し「記憶」することを拒むことで、みずからを「人格」をもった「ひとかどの人物」（somebodies）として構築することに失敗したのである（SQMP: 111-2=133-4）。アレントは、とりわけ邪悪な意図や目的を抱いていたわけではないが、「思考」も「記憶」もなせず、それゆえ「自己に根ざした根」をもたない「誰でもない」人間たちが、「考えのないままに極端に進み」、ナチス体制が推し進めた犯罪に加担していった点に、ナチス体制で現出した「無制限で極端な悪」の本質を見出したのである。

第四に指摘したいのは、「思考」はそのプロセスの最終段階において、ある種の「判断」を生み出すということである。この点についてアレントは、「わたしがみずからとともにあり（to be with myself）、自己に基づいて判断すること（to judge by myself）は、思考のプロセスによって明確にされ、実現されるものです」と述べている（SQMP: 97=118）。「思考」のプロセスを順序立てて述べると、「思考」という活動は、「単独性」という条件のもとにある「わたし」が、「わたし」のなかの「他者」である「自己」を「意識」しつつ「無言の対話」を交わす行為であ

るが、彼女によると、「思考」からは「良心」に基づいた「判断」が現われると言うのである。「思考」の活動が、その副産物として「良心」だけでなく「判断」をも生み出すという点については、アレントの道徳哲学論の主題である、全体主義に対する「個人的」抵抗という問題と深く関連する論点であり、この点について以下、項を改めて論じることにしたい。

(3) 全体主義に対する「個人的」抵抗——「道徳的判断」に基づいた「不服従」の力について

ナチスに「同調」した「大多数の」人びとと著しい対照をなす「ごく少数の」人びとは、なぜナチスの犯罪行為への加担を拒むことができたのか。アレントは、「大多数の」人びとによって「無責任」だと非難されたこれらの人びとは、「何もする力がない」(powerlessness) という政治的な危機状況でも、「みずからとともに生きること」を知っていた数少ない人びとだったと主張している (CR: 156=205)。これらの人びとは、「わたし」と「自己」との間で交わされる「無言の対話」としての「思考」の活動に携わることができた人びとだった。「大多数の」人びとは、自分が何をしているのかを深く「思考」もせず、殺人という「悪」をなすことを要求するナチスの「不正な法」に「同調」したが、これらの人びとは、ナチスの「不正な法」に従うことをはっきりと拒んだうえで、政治的事柄への不参加を決意するという「判断」を行使したのである。「政治的生活に関与しなかった人びと (nonparticipants) は、大多数の人びとからは無責任と非難されたのですが、あえて自分自身で判断しようとした (judge by themselves) 唯一の人びとだったのです」(PRUD: 44=54)。

アレントは、われわれが日常生活を営むうえで準拠している「社会的な慣習 (conventions), 規則 (rules), 基準 (standards)」といった諸々の規範を「思考」のプロセスにおいて検討すると、じつはそれらは、われわれが想定しているほど「頼りになるものではない」ことが明らかになると指摘している。

それどころか、「緊急の際にはこうしたものに依拠するのは愚かしいこと (foolhardy)」であるとさえ述べている (SQMP: 104=125)。戦前のドイツ社会における道徳的秩序の崩壊を目撃したアレントにとって、政治的な危機状況のもとで頼りになる道徳的な規範が「社会的な慣習」でないことは明らかだった。これに対して彼女が提示しようとしたのが、「自己 (self) を道徳的なふるまいの究極の基準 (ultimate criterion of moral conduct)」とする「ソクラテスの道徳」(Socratic morality) であった (SQMP: 104=125)。アレントは、「ソクラテスの道徳」を、「緊急事態において機能する唯一の道徳」として捉え、「社会的な慣習」としての道徳と対置している。彼女が「ソクラテスの道徳」を重視するのは、それが、「もはやどんな道徳的な基準もなくなった状況」でも、「自己」を道徳的なふるまいの基準に据え、「自己」との内的対話としての「思考」を通して、社会的に通用している慣習、規則、基準といった諸々の規範を批判的に検討するよう人びとを導くからである (SQMP: 106=128)。ナチスの「不正な法」に従うことを拒んだ「ごく少数の」人びとは、「自己」を基準とした「ソクラテスの道徳」に基づき「思考」することで、「大多数の」人びとが無自覚のままに内面化した、ナチス体制で通用していた「社会的な慣習」を批判的に吟味した結果、これらの規範に従わないことをみずから「判断」しえた人びとだったのである。

だが、ここでアレントが言う「判断」とは、個人の「道徳的判断」(moral judgments) を指しており、それは、晩年のアレントが主題的に取り組むことになる「政治的判断力」(political judgement) と必ずしも同じものではないことに注意する必要があるだろう (CR: 156=205)。ナチス体制に「同調」することを拒んだこれらの人びとが行使した「判断」とは、「自己」との内的対話としての「思考」に基づいた「道徳的判断」として、あくまでも「私的な」形態で行使されたのであって、「公的な」形態で現われたわけではなかった。さらに言えば、これらの人び

とは、みずからの「道徳的判断」に基づく体制への「不服従」がなにをもたらすのかに気づいていたわけでもない。これらの人びとは「抵抗者 (resisters)」ではなく、自分の姿勢が政治的な影響をもたらすとは信じていなかった」のである (CR: 155-6=204)。しかしながらアレントは、人びとが政治的に無力化されるという危機的状況での「道徳的判断」に基づいた個人的な行為——それは往々にして、「公的な生活に参加することを拒んで退きこもる (withdrawal)」(CR: 155=204) こととして現われる——には、潜在的な「力」(power) が存在することも指摘しつつ次のように述べている。

……独裁体制のもとで公共生活に参加しなかった人びとは、服従という名のもとにこうした支援が求められる「責任」(“responsibility”) のある立場に登場しないことで、その独裁体制を支持することを拒んだのです。十分な数の人びとが「無責任に」(“irresponsibility”) 行動して、支持を拒んだならば、積極的な抵抗や叛乱なしでも、こうした統治形態にどのようなことが起こりうるかを、一瞬でも想像してみれば、この〈武器〉がどれほど効果的であるか、お分かりいただけるはずです。二〇世紀に発見されたのは、こうした非暴力行動と抵抗のさまざまな形式 (the many variations of nonviolent action and resistance) の一つなのです。たとえば、市民的な不服従 (civil disobedience) のもつ力 (power) をお考えください。(PRUD: 47-8=58)

上記の論述においてアレントは、「道徳的判断」に基づいた個人的な「不参加 (不服従)」が、たとえ体制への組織的な抵抗や反乱といった「公的な」形態で現われなくとも、「十分な数の人びとが『無責任に』行動して、支持を拒んだならば、時として、政治的にも有効な抵抗の一形態をとりうる」と指摘している⁸⁾。しかもこれに関連して、ナチスに「同調」した「大多数の」人びとが提起した「自分の周囲で起きていることに手を貸すことを拒

んだこうした人びとを無責任だと咎める非難」(PRUD: 45=56) に反論しながら、次のようにも述べている。

わたしは、世界に対する責任というもの、この何よりも政治的な責任 (political responsibility) というものを、もはや負うことができなくなる極限的な状況というもの、起こりうるということを認める必要があると思います。……政治的に無力であること (impotence)、何もする力がないこと (powerlessness) は、公的な事柄に関与しないことの言い訳としては妥当なものだと思います。(PRUD: 45=56)

アレントは、公的な事柄への関与が「殺人」という犯罪行為への加担を意味するような「極限的な状況」では、政治的に「無力」であり、「何もする力がない」ことをみずから認める必要があり、そのことが、「どれほど絶望的な状況にあっても、強さ (strength) と力 (power) をわずかながらも残すことができる」と主張している。そして、みずからの「力のなさ」(powerlessness) を認識するためには、「ある種の道徳的な特質 (moral quality)」が、すなわち「幻想のうちに生きるのではなく、現実 (realities) と直面するための善き意志 (good will) と善き信念 (good faith)」が必要だと強調している (PRUD: 45=56)。ここで彼女が述べている「道徳的な特質」とは、まさに、ナチス体制に「服従」することを拒んだ「ごく少数の」人びとが体現していたものとも言える。不正な体制のもとで政治に関与しないという態度を表明することには、みずからの政治的な「無力さ」を率直に認めるとともに、「現実と直面するための善き意志と善き信念」をもつという個人的な「強さ」が要請されるのである⁹⁾。「英雄」や「聖者」でもなければ、「抵抗者」でもなかったこれら「ごく少数の」人びとが示した「悪に対する個人的抵抗」とは、「緊急時に要請される道徳的な行為とは何かということ」を他者の眼に劇的に表現

する」ことで、「悪や犯罪行為への加担を拒む、より規模の大きな不服従が現われるのを鼓舞する」(Kateb [2007]2010: 361-2) がゆえに、それは潜在的には「政治的」と言いうる「力」(power) を宿す行為だったと言えるのである。

むすびにかえて

ここまで、アレントの思想をめぐって、全体主義批判としての「私的領域」論に着目しながら、「全体主義」の抑止をめぐってなされた彼女の思想的営為の一端を考察してきた。最後に、本稿全体の主張として以下の三点を提起しておきたい。第一に主張したいのは、全体主義批判という文脈において、アレントが「私的領域」の意義を根本的に重視しているということである。アレントは「私的領域」を、「制作」や「思考」といった個人的能力や、「誕生」、「死」、「友情」、「共感」、「愛」といった私的な関係性が育まれる生活空間として把握している。とりわけ全体主義批判という観点から見ると、彼女において、人間の行為のなかでもっとも「自由」で「純粹」な能力と見なされた「思考」の能力を、個人の内面において培うことのできる「私的領域」を確保することは、「全体主義的統治」が強要する「イデオロギー」の論理的強制力に抵抗するための不可欠の根拠として重視されている。また、アレント自身は明示的に論じていないが、公的な世界から退き「思考」の活動をなすための不可欠の条件として要請される「私的領域」とは、「個人的なもの」(the personal) と呼びうる位相において存立するものであることを本稿では提示した。彼女の思想には、家族生活の領域や親密圏とは概念的に区別された、「個人的なもの」という不可侵の空間の意義を強調する「私的領域」論が存在すると言えるのである。

第二に主張したいのは、1960年代に展開されたアレントの道德哲学論とは、全体主義批判として提起された「私的領域」論を、思想的に深化させた議論として捉えることができるということである。そこ

でアレントは、「思考」の活動力に基づいた道徳的行為のうちに、全体主義に対する「個人的」抵抗の可能性を探ろうとしている。彼女の道德哲学論が明らかにしたのは、全体主義に対する「政治的」抵抗に先立つ「個人的」抵抗の一形態として現れる、体制への個人的な「不服従」の意義であった。「思考」という活動は、「良心」に基づいた「道徳的判断」をもたらし、個人としての人間に公的な世界から「退きこもる」ことで不正な体制に関与しないという行為を促す。不正な体制に対する「道徳的判断」に基づいた個人的な「不服従」の表明は、政治的な危機状況においても、「人間の尊厳」の所在を、すなわち「現実と直面するための善き意志と善き信念」という個人的な「強さ」が人間に備わっていることを明らかにするのである。「公的領域」から退き「思考」することの意義を説くアレントの「私的領域」論は、不正な法に基づく全体主義的な政治体制に対する「個人的」抵抗の方途を提起するだけでなく、たえず「思考」を「始める」ことを通して、現代社会において「民主主義的」と見なされている「政治」の在り方を支えている、自明視された諸々の「社会的な慣習」の妥当性をも批判的に検討するよう人びとを促すという点で、今日においてもなお参照に値する議論であると言えるだろう。

第三に主張したいのは、アレント研究において「私的領域」概念の解明という論点を主題に据える必要があるということである。全体主義の抑止をめぐるアレントの思想的営為において、とりわけ全体主義に対する「政治的」抵抗に先立つ「個人的」抵抗の根拠として、彼女が「私的領域」の意義を重視していた経緯については、彼女の公共性論の解明に専念してきた研究史の諸動向では十分に注目されてこなかった。しかしながらアレントの思想には、「新しい始まり」としての「自由」を実現させる個人的な能力としての「活動」概念の解明と、「現われの空間」としての「公的領域」の「創設」に焦点がおかれた「政治的行為」論を基軸とする「公共性」論と並んで、その実現のための不可欠の条件である

「私的領域」の意義を強調する議論が存在しているのである。もとよりアレントの「私的領域」論は、例えば、個人の多様性と創造性を擁護し、私生活の安定的な存立を保障する必要性を説く「私有財産」（「私的所有」）論や、「子ども」の「教育」をめぐる大人（親）の責任を論じた「家族」論など、現代社会が直面する問題状況の所在を鋭く照射するという点ですぐれて現代的な意義をもつ広範な問題圏から構成されている。筆者の今後の課題が、アレント思想において、「公共性」論と緊密な思想的関連性をもつ「私的領域」概念の更なる解明にあるということに言及して、本稿を締めくくりたい。

注

- 1) 篠原雅武は、「人間の尊厳」を問おうとしたアレントの考察に着目することで、「アレントの思考を、公共性を提唱した思想家として捉えるのとは別のやりかたで把握し直すこと」（篠原 2011: 119-20）の重要性を主張している。そのうえで具体的には、『全体主義の起原』第二巻で論じられた「無国籍者」（the stateless people）をめぐる問題に言及して、「アレントが、無国籍状態において何が失われているのかを考え抜いた末に導き出した概念」が、「権利をもつ権利」（“right to have rights”）という概念であり、「この概念をめぐる考察が、アレントの思考の核心にある」と指摘している（篠原 2011: 119）。篠原がアレントの思想的意義を捉え直すために着目した論点、すなわち『全体主義の起原』第二巻で彼女が主眼的に論じている「無国籍者」の「権利をもつ権利」に関する議論をいかに解釈するかという問題は、この新しい研究動向における重要なテーマのひとつであると言える。このテーマに関する代表的な研究としては、アレント公共性論のなかから、無国籍者や難民を包摂しうる政治的共同体の構想を探ろうとしたS・ベンハビブの研究や、アレントの「権利をもつ権利」という概念を現代的な人権論として理論的に彫琢しようとしたP・パーミングムやS・パレークなどが注目すべき研究として挙げられる（Benhabib 2004=2006; Birmingham 2006; Parekh 2008）。なおその他の研究テーマで注目すべきものとしては、全体主義支配の論理的なかで顕現した「根源悪」の理解とその変容に関する研究（Bernstein 2002=2013; Villa 1999=2004）などが挙げられるが、これらいずれの研究にも共通する特徴は、アレントの諸著作のなかでもとりわけ『全体主義の起原』で提起された問題の重要性をふまえたうえで、従来の研究の焦点であった公共性論の解明とは異なる観点から彼女の思想的意義を捉え直そうとする点にあると言える。
- 2) カノヴァンも、全体主義に対するアレントの批判的省察における重要な思考回路のひとつに「政治と道徳」をめぐる考察を挙げている。しかしながら彼女は、「政治と道徳」をめぐる考察を通して見出されたアレントの結論とは、「全体主義の恐怖に対する回答は、それがいかに高尚なものであると、個人的道徳（personal morality）のなかにはなく、複数の個人との間に打ち立てられ、積極的な合意によって維持される世界の制度のみが『人間の心の闇』からわれわれを救済するのである」というものであったと主張している（Canovan 1992: 201=2004: 261）。アレントの思想的立場を「根源的な共和主義者」と位置づけるカノヴァンの解釈では、全体主義に対する「政治的」抵抗の方途を追究する「公共性」論が、アレントの問題意識のなかでいかにして形成されたのかという経緯の解明に焦点が据えられており、本稿が注目している全体主義批判としての「私的領域」論という論点については、十分な考察がなされているとは言い難い。私見では、アレント思想における「私的領域」概念の解明という論点の不在ないし考察の不十分さは、カノヴァンの研究のみならず、新しい研究動向全体に該当する問題点であるように思われる。
- 3) 本稿では煩雑さを避けるために、アレントの著作から引用する際には略号を用い、各著作と略号については文末の参考文献リストに示した。またアレントの著作から引用する際には、おもに邦訳文献に依拠しているが、訳文は適宜変更している。
- 4) アレントは、1953年の講演「人類とテロル」で、1943年の「国家健康法」案で提示されたヒトラーの戦後構想に言及しているが、そこには「全体主

義的統治」の本質として彼女が分析した「全体的テロル」の恐るべき特徴の一端が明らかにされている。1943年の「国家健康法」案においてヒトラーが主張しているのは、戦後、人種イデオロギーに基づいてナチス体制の「敵」と宣告されたユダヤ人や東欧の民族集団が根絶された暁には、「肺や心臓を患う者」を家族にもつ「すべてのドイツ人」が、全体主義的テロルの対象となる「新しいカテゴリー」を形成するだろうということであった。詳しくは(MT: 301=113-4)を参照のこと。

- 5) 「全体的テロル」による「私的領域」の破壊に関するアレントの論述のなかでも、読者にとりわけ悲劇的な印象をもたらすのは「道徳的人格」(moral person)の破壊をめぐる一連の論述である。「全体的テロル」はドイツ市民にもテロルの執行者になるか、それともその犠牲者になるかの選択を迫り、テロルのシステムに参与することを強制する。「全体的テロル」のもとで人びとに課せられた役割とは、テロルの執行者になるか、それとも犠牲者になるかの二者択一しかない。それは、個人の「良心」に基づいて「殺人者として生きるよりも、犠牲者として死ぬ」のを選ぶことをかろうじて可能とするような「善か悪かの選択」ではない。「全体的テロル」が人びとに選択を迫るのは、「この殺人かあの殺人か」という二者択一、つまり、「自分らの友人を死に送るか、それともたまたま自分の知らない別の人間の虐殺に手をかすか」という解決不能の葛藤(OT: 452=第3巻255)なのである。
- 6) アレントの親しい友人たちがナチスに「同調」したことに對して、彼女が大きな衝撃を受けていたことをうかがい知ることができる論述としては、(CG: 11=16) および (PRUD: 24=33) を参照のこと。
- 7) アレントは、『イェルサレムのアイヒマン』のなかで、「ナチス体制の始まったばかりの頃から何らの動揺もなくヒトラーに反対してきた」人びとの存在について言及している。「彼らの声は決して人に聞かれなかった」ため、ナチス体制に抵抗したこれらの人びとがどの程度存在したのかについては不明であるとしながらも、アレントは「数十万、あるいははるかにそれ以上かそれ以下

だったろう」と推測している。そしてこれらの人びとは、「あらゆる社会階層」のなかに——庶民、教養階級、すべての政党、ナチス党員のなかにさえ——存在していたと指摘している(EJ: 103-4=82)。

- 8) この点については、本論で引用したG・ケイティヴ以外にも、複数の論者が指摘している(Hansen 2011: 141-2; 小山 2013: 71-2; 対馬 2016: 171-2など)。
- 9) 政治参加を拒み「退きこもる」ことを選ぶという「道徳的判断」に付随する問題とは、第一に、この道徳的判断が「まったく主観的なもの」(entirely subjective)でしかなく、「すべての事例に適用でき、すべての事例に妥当するような一般的な規則のようなものではない」ということである(CR: 156=205)。第二に、道徳的論拠に基づく政治への不参加の表明は、「みずからとともに暮らすことをつねに大切なことと考えている人々だけ」に、それゆえ「良心(conscience)をもつ人々だけにどうか妥当する論拠」にすぎないということである。「多くの人が良心をもっているのはたしかですが、すべての人に良心があるわけではないのです」(CR: 157=206)。そのうえでアレントは、「この思考の能力は孤独(solitude)のうちに行使されるものですが、この能力が厳密に政治的な圏域、すなわちわたしがつねに他者とともにいる領域に、どの程度まで及ぶものであるかは別の問題です」(CR: 157=206)と指摘している。

参考文献

- Arendt, Hannah, [1950] 1994, "Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps," in *Essays in Understanding 1930-1954*, edited by Jerome Kohn, Harcourt Brace. 232-247. (=2002, J・コーン編, 齋藤純一・山田正行・矢野久美子共訳「社会科学のテクニクと強制収容所の研究」『アレント政治思想集成2 理解と政治』みすず書房: 27-46.) (略号: STSC)
- , [1951] 1973, *The Origins of Totalitarianism, New Edition with added Prefaces*, Harcourt Brace & Company. (=1981, 大久保和郎・大島かおり

- 訳『新装版 全体主義の起原』2・3, みすず書房。) (略号: OT)
- , [1953] 1994, “Mankind and Terror,” in *Essays in Understanding 1930-1954*, edited by Jerome Kohn, Harcourt Brace. 297-306. (=2002, J・コーン編, 齋藤純一・山田正行・矢野久美子共訳「人類とテロル」『アレント政治思想集成 2 理解と政治』みすず書房: 109-121.) (略号: MT)
- , [1954] 1994, “On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding,” in *Essays in Understanding 1930-1954*, edited by Jerome Kohn, Harcourt Brace. 328-360. (=2002, J・コーン編, 齋藤純一・山田正行・矢野久美子共訳「全体主義の本性について——理解のための試論」『アレント政治思想集成 2 理解と政治』みすず書房: 148-189.) (略号: ONT)
- , [1958] 1998, *The Human Condition*, 2nd ed., The University of Chicago Press. (=2007, 志水速雄訳『人間の条件』ちくま学芸文庫。) (略号: HC)
- , [1963] 1994, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Penguin Books. (=1969, 大久保和郎訳『イェルサレムのアイヒマン—悪の陳腐さについての報告』みすず書房。) (略号: EJ)
- , [1964] 2003, “Personal Responsibility Under Dictatorship,” in *Responsibility and Judgment*, edited and with an introduction by Jerome Kohn, Schocken Books. 17-48. (=2007, J・コーン編, 中山元訳「独裁体制のもとでの個人の責任」『責任と判断』筑摩書房: 25-61.) (略号: PRUD)
- , [1965] 1994, “What Remains? The Language Remains: A Conversation with Günter Gaus,” in *Essays in Understanding 1930-1954*, edited by Jerome Kohn, Harcourt Brace. 1-23. (=2002, J・コーン編, 齋藤純一・山田正行・矢野久美子共訳「何が残った? 母語が残った——ギュンター・ガウスとの対話」『アレント政治思想集成 1 組織的な罪と普遍的な責任』みすず書房: 1-35.) (略号: CG)
- , [1965-1966] 2003, “Some Questions of Moral Philosophy,” in *Responsibility and Judgment*, edited and with an introduction by Jerome Kohn, Schocken Books. 49-146. (=2007, J・コーン編, 中山元訳「道徳哲学のいくつかの問題」『責任と判断』筑摩書房: 63-181.) (略号: SQMP)
- , [1968] 2003, “Collective Responsibility,” in *Responsibility and Judgment*, edited and with an introduction by Jerome Kohn, Schocken Books. 147-158. (=2007, J・コーン編, 中山元訳「集団責任」『責任と判断』筑摩書房: 195-208.) (略号: CR)
- , [1971] 2003, “Thinking and Moral Considerations,” in *Responsibility and Judgment*, edited and with an introduction by Jerome Kohn, Schocken Books. 159-189. (=2007, J・コーン編, 中山元訳「思考と道徳の問題——W・H・オーデンに捧げる」『責任と判断』筑摩書房: 209-250.) (略号: TMC)
- Benhabib, Seyla, 2004, *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens*, Cambridge University Press. (=2006, 向山恭一訳『他者の権利——外国人・居留民・市民』法政大学出版局。)
- Bernstein, Richard, J, 2002, *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*, Polity Press. (=2013, 阿部ふく子・後藤正英・齋藤直樹・菅原潤・田口茂訳『根源悪の系譜——カントからアレントまで』法政大学出版局。)
- Birmingham, Peg, 2006, *Hannah Arendt and Human Rights: The Predicament of Common Responsibility*, Indiana University Press.
- Canovan, Margaret, 1992, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press. (=2004, 寺島俊穂・伊藤洋典訳『アレント政治思想の再解釈』未来社。)
- Hansen, Phillip, 2011, “Individual Responsibility and Political Authority: Hannah Arendt at the Intersection of Moral and Political Philosophy,” in Yeatman Anna, Hansen Phillip, Zolkos Magdalena, and Barbour Charles, eds., *Action and Appearance: Ethics and the politics of Writing in Hannah Arendt*, Continuum. 134-149.

- Kateb, George, 1994, "Arendt and Individualism," *Social Research*, Vol. 61, No. 4: 765-794.
- , [2007] 2010, "Existential Values in Arendt's Treatment of Evil and Morality," in Seyla Benhabib, ed., *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt*, Cambridge University Press. 342-373.
- Mewes, Horst, 2009, *Hannah Arendt's Political Humanism*, Peter Lang.
- Parekh, Serena, 2008, *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: A Phenomenology of Human Rights*, Routledge.
- Villa, Dana, Richard, 1999, *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton University Press. (=2004, 伊藤誓・磯山甚一訳『政治・哲学・恐怖——ハンナ・アレントの思想』法政大学出版局.)
- 亀喜信, 2010, 『ハンナ・アレント——伝えることの人間学』世界思想社.
- 小山花子, 2013, 「不服従——政治的あるいは道徳的——」『理想』No. 690: 62-73.
- 佐藤和夫, 2017, 『〈政治〉の危機とアレント——『人間の条件』と全体主義の時代』大月書店.
- 篠原雅武, 2011, 「アレントの思想における『権利をもつ権利』の検討」『社会思想史研究』No. 35: 118-136.
- 高橋若木, 2013, 「プライベートな“現れ”: アレントを今読む意味」『理想』No. 690: 84-95.
- 千葉眞, 2005, 「アレントにおける私的なものに関する一考察」『季刊 iichiko』No. 87: 85-93.
- 対馬美千子, 2016, 『ハンナ・アレント——世界との和解のこころみ』法政大学出版局.
- 中山元, 2017, 『アレント入門』ちくま新書.
- 牧野雅彦, 2015, 「アレントと『根源悪』——アイヒマン裁判の提起したもの——」『思想』No. 1098: 50-80.
- 矢野久美子, 2013, 「危機の時代の公私二元論」『理想』No. 690: 40-49.

Important Implications of the Private Realm in Hannah Arendt's Thought : Focusing on Her Theory of Totalitarianism and Moral Philosophy

INOUE Tatsuroⁱ

Abstract : The purpose of this paper is to clarify some important implications of Hannah Arendt's concept of the private realm through consideration of her argument concerning totalitarianism and moral philosophy. Many studies have concentrated their concern on interpretation of Arendt's discussions about the meaning of "the public," which means the realm of political action. Almost all commentators on her work have passed over her serious discussions of "the private," which means the realm of private, individual and personal activities. Hannah Arendt's concept of the private realm can be found in her important argument contending that the activities in this realm are inevitably factors supporting the actions in the public realm. This paper argues in support of the significance of her concept of the private realm that can be evaluated as an essential grounding of personal resistance against totalitarianism.

Through examining Hannah Arendt's arguments concerning totalitarianism and moral philosophy, we find the following two points to be essential. Firstly, Arendt regards the private realm as including also an aspect of "the personal" that is fundamentally important to resisting totalitarianism. Arendt views totalitarianism as a dangerous threat to the private realm, envisaging its complete destruction by "total terror" and "totalitarian ideology." She claims that it is a crucial issue to secure the private realm including an aspect of "the personal," because there must be inviolable private space that can cultivate the activity of "thinking" in the personal mind.

Secondly, Arendt's accounts of the private realm in which she emphasizes this significant value emanated from the public realm engaging in the activity of "thinking." This thought is deepened in her later works of moral philosophy. By interpreting her moral philosophy, we can clarify the meaning of "disobedience" as a form of "personal" resistance which precedes the "political" resistance against a totalitarian regime.

In Arendt's thought, the private realm is emphasized as a space to cultivate the spontaneity and pluralities of human beings as individuals through the activity of "thinking." At the end of this paper, we propose that it is necessary in studying Arendt to pursue the issue of elucidating the concept of her private realm.

Keywords : Hannah Arendt, totalitarianism, the private realm, thinking, "the personal," "coordination," moral philosophy.

i Doctoral Program, Graduate School of Sociology, Ritsumeikan University