

## 美学的観察者としてのハンナ・アーレント

——『イェルサレムのアイヒマン』を中心に——<sup>(1)</sup>

小山花子

本稿では、ハンナ・アーレントの『イェルサレムのアイヒマン——悪の陳腐さについての報告』(一九六三)をめぐる議論について検討する。<sup>(2)</sup> 周知のようにアーレントのこの書物については、その元となるエッセイがニューヨーク誌に発表されて以来、アカデミアの内外で活発な議論が交わされてきた。これらの議論の多くは批判的なものであるが、その核心は次の二点にあるといえよう。まず、ユダヤ人虐殺に関わるアーレントの記述、特にナチスとユダヤ人評議会の協力関係をめぐるアーレントの叙述の多くは非歴史的で、事実と反するとされた。最も辛辣な批判を展開した研究者の一人であるヤコブ・ロビンソンによると、アーレントの『イェルサレムのアイヒマン』には歴史的事実に関する実に数百もの誤りが存在するという。<sup>(3)</sup> もう一方

の批判は道徳的ないし倫理的な性質のものである。アーレントは『イェルサレムのアイヒマン』のなかで、ナチス・ドイツの親衛隊将校であり、一九四二年以降その保安本部秘密国家警察局でユダヤ人絶滅計画の実行責任者として活動したドイツ人アドルフ・アイヒマンを特別に邪悪な性質も意図も有しない平凡な、ごく普通の市民として描き、ホロコーストという悪を相対化したというものである。<sup>(4)</sup> この批判によると、アーレントの書の副題にもなっている「悪の陳腐さ」(the banality of evil)というテーゼ——悪が特別な動機も悪魔的な性質も有さず、極めて凡庸な普通の人間の手によってなされうるとする主張——は許し難い道徳的、倫理的な誤りを犯しているということである。

本稿で検討の対象とするのは二番目の批判である。なぜ

自らユダヤ人でありナチスドイツからの亡命者としてアメリカに渡ったアーレントが『イエルサレムのアイヒマン』のような書を残してしまったのだろうか。アイヒマンその人の生涯や性格、法廷での言動に常軌を逸する邪悪さや人びとを驚かせるような悪意を見いだせなかったとしても、なぜこれを「悪の陳腐さ」という悪一般に関する定式化ともとれるテーゼへと昇華し、書の副題として採用するようなことまでしたのであるか。

この疑問について熟慮した場合そこにアーレント哲学において重要な位置を占める一つの問題が見えてくる。それは美学的観察者の問題、あるいは美学的な視点によって行為の善悪を判断する著述家の問題である。<sup>(5)</sup> ジョージ・ケイタイプが指摘するように、アーレント哲学の核心部分には政治現象の本質は美学的な尺度によってのみ把握されるという前提が存在する。<sup>(6)</sup> 偉大さや美しさだけが行為の善悪を決定できるという前提である。アーレントはこれを『イエルサレムのアイヒマン』における悪についての議論に適用したのではないか。「陳腐さ」という概念は実は美学的なカテゴリーなのではないか。彼女の観察者としての目は美学的な関心によって突き動かされていたのではないか。さ

らに言えばこのことこそが、同じユダヤ人虐殺問題をより純粹に歴史的視座から考察したラウル・ヒルバーグの作品や、アイヒマンの行動を権威を前にした際の人間の道徳心の弱さという社会心理学的な視点から解釈したスタンレー・ミルグラムと比較した場合の、アーレントの独自性であると言えないだろうか。<sup>(7)</sup>

このような問題意識に立ち、本稿ではまず最初に、アーレントの問題の著書『イエルサレムのアイヒマン』の議論の概略を示し、それに向けられた批判を検討する。次にアーレントにおける美学的観察者の理論を紹介し、その『イエルサレムのアイヒマン』との関連性について述べる。そして最後にナチスと全体主義を扱った彼女のもう一冊の著書『全体主義の起原』における「根源悪」の概念に着目し、「悪の陳腐さ」というテーゼとの違いについて述べる。

## 一

『イエルサレムのアイヒマン』は一九六一年にイエルサレムで行われたいわゆるアイヒマン裁判にレポートとして出席していたアーレントが、一九六三年二月から三月にかけてニューヨーク誌に掲載したエッセイをまとめたも

のである。これらのエッセイのなかでアーレントはナチス統治下のドイツにおけるユダヤ人虐殺のプロセスやアイヒマンの法廷での言動について報告している。特に彼女はユダヤ人組織がナチスと協力して自らの保身を図ったことを指摘し、このような組織化がなければユダヤ人犠牲者の数ははるかに少なかっただろうと述べている。

ユダヤ人が暮らしているところはどこにでも、一般に認められたユダヤ人指導者が存在したのだ。しかしこれらの指導者はほとんど例外なく、何らかの形で、何らかの理由で、ナツィと協力したのだった。もしユダヤ人民族が本当に未組織で指導者を持たなかったならば、混乱と非常に悲惨は存在しただろうが……犠牲者総数が四百五十万から六百万に上るようなことはまずなかったろう。<sup>(8)</sup>

このようにユダヤ人は自民族の破壊に加担したと推断する一方で、アーレントはナチス・ドイツのユダヤ人虐殺計画の実質的な責任者として虐殺に関わったアイヒマンについて、その知性の低さや視野の狭さ、「平凡さ」を指摘している。彼女には、アイヒマンがきわめて凡庸な人物に見

えたのだ。とりわけアイヒマンが自らを弁護する際に用いた言語法や表現は特徴を欠いたものだった。「彼自身も学校時代からすでに彼を悩ましていたに違いない或る欠陥——軽い失語症——をおぼろげながら自覚していて、『官庁用語 (Amtssprache) しか私は話せません』と弁解した」。また、「アイヒマンの性格にあるより特殊的な、しかもより決定的な欠陥は、或る事柄を他人の立場に立って見るということがほとんどまったくできないということだった」。さらに、「彼の語るのを聞いていなければならないほど、この話す能力の不足が考える能力——つまり誰か他の人の立場に立って考える能力——の不足と密接に結びついていることがますます明白になって来る」。このような観察に基づいて彼女は、アイヒマンが「〈怪物〉でないことは誰の目にもあきらかだった」と結論する。<sup>(9)</sup>そして『イェルサレムのアイヒマン』の最終章で「悪の陳腐さ」という、その著書の副題ともなった概念を提示するのである。そこで彼女が引用するのは、アイヒマンその人の最期の瞬間、つまり彼自身の絞首刑の瞬間である。アーレントの報告によると彼はその瞬間において、それが自らの処刑でもあるにもかかわらず、葬式の際に死者に向けられる弔辞を自ら発した

という。つまり彼は、自分が弔われる側にあるということに気づいていないような発言をしたのである。アーレントはこれをアイヒマンの平凡な知性を示す例として、次のように書いている。

「もうすこししたら、皆さん、われわれは皆再会するでしょう。それはすべての人間の運命です。ドイツ万歳、アルゼンチン万歳、オーストリア万歳！……これらの国を私は忘れないだろう。」死を眼前にしても彼は弔辞に用いられる極り文句を思「い」出したのだ。絞首台の下で彼の記憶は彼を最後のべてんにかけたのだ。彼は「昂揚」しており、これが自分自身の葬式であることを忘れたのである。

それはあたかもこの最後の数分間のあいだに、人間の悪についてのこの長い講義がわれわれに与えて来た教訓——恐るべき、言葉に言いあらわすことも考えてみることもできぬ悪の陳腐さという教訓を要約しているかのようだった。<sup>(1)</sup>

ここでは官庁用語への依存あるいは処刑の際に自らに弔

いの句を向けるといった一見浅はかな行為が果たして「悪の陳腐さ」を要約するものなのかという疑問については置いておく。なぜアーレントはユダヤ人が自民族の破壊に協力したといった叙述をしたり、アイヒマンを単なる平凡な小心者として描いたりしたのか。なぜアイヒマンの責任を低く評価し、ことさらにユダヤ人の責任を追求するような記述をしたのか。著名なユダヤ人知識人ゲルショーム・ショーレムはアーレントとの有名な公開書簡においてその理由をアーレントのユダヤ民族に対する愛情の欠如に求めている。彼によるとアーレントの著作には「信者たちが持つ確信」がほとんど見あたらず、「ユダヤ人への愛」(Ahabath Israel) のいかなる形の「痕跡」すらも見いだすことができない。この欠如は「ドイツ左翼出身のあまりに多くの知識人」に典型的であり、「ほとんど嘲笑的で悪意が込められた語り口」を生んでいるというのである。<sup>(2)</sup> ショーレムは次のように述べている。

ユダヤ人の伝統のなかには、わたしたちには「ユダヤ人への愛」Ahabath Israelとして知られている、定義しにくいけれど十分に具体的な意味をもつ概念がありま

す。親愛なるハンナ。あなたには、ドイツ左翼出身の多くの知識人の場合と同様に、この愛がほとんど見受けられないのです。あなたの本のなかで試みられたような議論は、まさしくわたしたちの民族の三分の一が破滅させられたというこの事態によって引き起こされる感情のゆえに、わたしには——もしそう言ってよければ——可能な限りもつとも古風な、もつとも周囲に配慮した、もつとも正確な取扱いを必要とするものだと思います。

……

ユダヤ人がこれらの極端な状況に——わたしたちはともにそのような状況を被りませんでした——どのよう

に反応したかという問題についてのあなたの論述の中には、バランスのとれた判断のかわりに、一種のデマゴグ的な誇張の意志があまりにも多く見られます。

さらにシヨールムはアーレントの「悪の陳腐さ」の概念について、それが「深遠な分析の産物」とは感じられず、むしろキャッチフレーズのように感じられると書いている。

あなたの本を読んだ後も、「悪の凡庸さ」に関するあな

たのテーゼには納得がいきませんでした。……この新しいテーゼは、わたしにはキャッチフレーズのような印象を残します。……もし、それがスローガンに留まらないものであるならば、深刻なレベルにおいて、道徳哲学あるいは政治的倫理学におけるもつと内実のある概念として探求される必要があるのではないのでしょうか。<sup>(13)</sup>

シヨールムによればアーレントはユダヤ人を愛していなかった。通俗的な表現を用いれば、アーレントは一部のユダヤ人に特殊な「ユダヤ人嫌悪」ないし「自己嫌悪」を共有していたのである。そうでなければ、どんなにアイヒマンその人に特殊な動機がないからといって彼を凡人としたり、ユダヤ人が困難な状況のなかで下した決定や選択を自民族の破滅に寄与するものと断定することができただろうか。

基本的にはアーレントに好意的な学者であるセイラ・ベンハビブもやはり、『イェルサレムのアイヒマン』を「バランス感覚の欠如した」書として手厳しく批判する。ベンハビブの見方では『イェルサレムのアイヒマン』は客観性、公平性を欠いた書物である。それはドイツ的な教養に対す

る彼女の偏向を露わにしている。

アーレント自身が何者であるかという問題に最も近い距離にあったため、この作品は心の平静から彼女の注意をそむけさせ、時として驚くべきパースペクティブの欠如、バランス感覚の欠如、そして思慮分別を欠いた表現法を露呈しているのである。検事長ギデオンのハウスナーの「東方ユダヤ人」としての出自に関するあけすけな、ほとんど人種主義的なコメント、その「ドイツで教育を受けた」判事らに対する子供じみた党派心、そしてイエエルサレムの法廷外に存在する「東洋のモップ」に関する恐怖心に満ちた表現はすべて、ある種の健全な精神状態の欠如と、問題からの距離の喪失を示している。正しい公的な言語、あるいは過去、悲しみ、苦難そして喪失を語る際の正しい見解を見つけていなかったというまさにその理由によってアーレントは……ユダヤ人コミュニニティによって処罰されたのである。<sup>(14)</sup>

ショーレムやベンハビブの指摘は、アーレントその人の性質の一面を捉えたものとして評価できるだろう。

ショーレムが使った意味での「ユダヤ人への愛」というものをアーレントが欠いていたのは事実であろうし、<sup>(15)</sup> またアーレントが教育程度の低いユダヤ人にある種の軽蔑心を抱いていたことも事実であろう。しかしこれらはいわば「状況証拠」的なもので、アーレント哲学に内在的な問題とは言えないのではないか。このような志向を持ちつつも道徳のないし倫理的な見解——ナチズムは悪であり、アイヒマンの行為は全面的に非難されるべきとの見解——がより明快になる形で叙述を構成することはできなかっただろうか。なぜアーレントはユダヤ人批判と取られかねない叙述を行い、それを修正することなく出版したのだろうか。彼女の叙述は何か別の関心に導かれていたのではないか。これらの問題について考察するために、次節では彼女の美学的観察者の理論に着目したいと思う。

## 二

ライオネル・アベルはショーレムと同じく『イエエルサレムのアイヒマン』を公的に批判した知識人の一人であるが、その彼によれば、この書におけるアーレントの記述の真の意図ないし目的はその審美主義(aestheticism)に求める

ことができるという。「もしある者が誰かの頭に銃を突きつけて、その友人を殺させたとき、銃を突きつけている者は恐怖から友人を殺しおそらく自らの命さえ救うことのできなかつた者よりも美学的にいつて醜くはないだろう」と彼は言う。<sup>(16)</sup> 銃を突きつけられて殺人を行った人間というのは、この文脈ではユダヤ人評議会のメンバーやアイヒマンのことである。アベルによれば、アーレントは彼らの行為に対し美学的な判断を下すことを企図していたのだ。彼女の目はいわば美学的な関心によって導かれていたのである。そもそもアーレントにおける審美主義とはなんだろうか。<sup>(17)</sup> ケイティブが指摘するところでは、アーレントの哲学は、政治現象の本質が美学的な指標によってのみ把握されるという信条に貫かれている。善悪や真偽ではなく「偉大さ」や「美しさ」が行為の質を決定することができるというものである。ケイティブは次のように述べている。

アーレントは、可能な最大級の程度まで、政治現象を美学的現象に変容させようとしています。彼女の判断力に対する関心は、人々が政治的判断とみなすところのものよりむしろ、美学的判断に対する関心です。彼女の美学

的判断に対する関心は、政治的現象を美学的現象として見ようという彼女の以前からの願望から来ています。アーレントは政治を、美学的判断の基準に当てはめようとしています：彼女は実践と道徳を、政治的美学的可能性のもとに従属させています。：私が信じるところでは、アーレントにおける政治の美学化の最も重要な本質は、<sup>(18)</sup> 道徳の従属です。

実際にアーレントは主著『人間の条件』（一九五八）のなかで、厳密な意味での美学的なカテゴリー——それは端的には美しいものと醜いものである——とは異なるものの、偉大さ、非日常性といった美学に近いカテゴリーを駆使しながら、政治が善悪ではなくこれらのカテゴリーによって把握されるべきであると主張している。

人間の行動 (Behavior) ——ギリシア人が……：一方では動機や意図、目的、他方では結果を考慮に入れつつ「道徳的基準」に従って判断したもの——と違って、活動 (action) は偉大さの基準によってのみ判断されうる。というのは、一般的に受入れられたものを打ち破り、異

常々 (the extraordinary) ——そこでは通常、日々の生活において真なるものはやあてはまらない——に連するの、活動の本性だからである。<sup>(19)</sup>

他の著作でも彼女は、政治現象が美学的なカテゴリーによって把握されるべきであると主張している。例えば『過去と未来との間』(一九六一)に収録されたエッセイ「歴史の概念」では、ギリシア人は偉大さによって人間の能力を判定したと好意的に書かれている。<sup>(20)</sup> また同書における「文化の危機」においては、政治的判断と美学的判断の共通性が指摘されている。<sup>(21)</sup> さらに死後に出版された『カント政治哲学の講義』(一九八二)においてもアーレントは、「政治的判断を理解する材料となるのはイマヌエル・カントの美学的判断についての考察であると主張している。<sup>(22)</sup>

このように彼女は、美学的な尺度で政治現象を理解しないし記述することの必要性を唱道していたと言えよう。このこと自体は、同時代の社会科学を席卷していた行動主義やマルクス主義に対する彼女の応答として、評価してよいところであろう。<sup>(24)</sup> しかし美学的な視点にとらわれて道徳的ないし倫理的批判という観点を曖昧にしてしまった

場合、それはやはり「バランス感覚を欠いている」と言わざるをえないのではないか。行為者の凡庸さや動機の陳腐さを指摘したら、その後にはやはりその行為が招いた帰結を示し、行為者の道徳的、政治的責任を問うていくべきではないか。実際アベルの比喩に即して言えば、本当の悪の責任者は「銃を突きつけている人間」であり、これはユダヤ人でもアイヒマンでもなくナチスなのであるから、彼らを十分に批判することなく間接的な悪の遂行者を「陳腐」とした『イエルサレムのアイヒマン』は、公平性を欠いた書物ということになる。

ただしここでアーレントを弁護するなら、『イエルサレムのアイヒマン』には実のところアイヒマンその人の行為を明確に批判している箇所も存在するのである。『イエルサレムのアイヒマン』のエピローグにおいて彼女は、アイヒマンを陳腐な者、醜い者としてではなくむしろ犯罪者として描いている。アイヒマンの内面や動機ではなく、その行為そのものが、政治的には問題だというのだ。彼女の意見は次の文言に表れている。

ここでわれわれの関心をひくのはもっぱら君(アイヒマ

ン)のしたことであって、君の内面生活や君の動機は犯罪的な性格を持っていなかったかもしれないことや、君の周囲の人びとの潜在的な犯罪ではない。<sup>(25)</sup>政治において服従と支持は同じものなのだ。そしてまさに、ユダヤ民族および他のいくつかの国の国民たちとともにこの地球上に生きることを拒む——あたかも君と君の情感がこの世界に誰が住み誰が住んではならないかを決定する権利を持っているかのように——政治を君が支持し美行したからこそ、何人からも、すなわち人類に属する何ものからも、君とともにこの地球上に生きたいと願うことは期待し得ないとわれわれは思う。これが君が絞首さねねばならぬ理由、しかもその唯一の理由である。<sup>(26)</sup>

彼女はアイヒマンを間違いなく政治的な罪を犯した者と断定している。そしてこの観点からアイヒマンの絞首を承認したのである。しかしこの政治道徳的判断の重みは「陳腐」、「平凡」といった美学的判断のカテゴリーに隠れ、十分に読者に感じられていないのである。

### 三

このように、アーレントの叙述の問題点は、美学的カテゴリーの優位性という彼女の政治哲学全体の問題に通じるものと理解することができよう。これは決して看過してよい問題ではない。彼女の思想に同情的な者でさえ、その審美主義に対しては批判的な立場をとっていたのである。<sup>(27)</sup>

ではどのような叙述が政治道徳的に適切だったのだろうか。ここで全体主義とナチズムに関するアーレントのもう一つの著作『全体主義の起原』(一九五二)における悪についての議論を紹介したい。『全体主義の起原』においてアーレントは、ナチズムの行った悪を「根源悪」(radical evil)と呼び、その特徴を「人間を人間として無用にする」とした。アーレントによればこのような悪が最も純粹に現れたのはナチス・ドイツやスターリン・ロシアの強制収容所においてである。

この根源的な悪が、そのなかではすべての人間がひとしなみに無用になるような一つのシステムとの関係においてあらわれて来るということだけはわれわれも確認し得

るのだ。全体主義的権力の持主たちは他のすべての人間とまったく同様に自分自身も無用であることを信じているし、また全体主義の刑吏たちがあのように危険であるのは、単に生きようが死のうがかまわないというだけではなく、この世に生れて来ても来なくても自分には同じだったと彼らが思っているからである。人間を無用なものにするために全体主義の発明したさまざまな制度の恐るべき危険は、急速に人口が増加し、同時にまた土地を失い故国を失った人びとも着実に殖えて行くこの時代においては、いたるところでいつも無数の人間が、功利主義的に考えるかぎり実際に〈無用〉になりつつあるということにある。こうした状況を見ると、時代の決定的な政治的・社会的・経済的動向のすべてが、人間を本当に無用なものとして取り扱い操縦するのに役立つ制度とひそかに結託しているかのように見える。<sup>(28)</sup>

この根源悪の概念については、「悪の陳腐さ」というフレーズに向けられたような批判はされていない。むしろ全体主義の悪の本質をとらえた概念として、高く評価されている。ただ『イェルサレムのアイヒマン』を書く頃には、

アーレントは根源悪の概念を捨て、悪の陳腐さというテーマへと自らの立場をシフトさせたのである。アーレントにとって悪は根源的でも悪魔的でもなくただ陳腐なものになったのである。『イェルサレムのアイヒマン』刊行と同年の一九六三年にショーレムとの間で交わされた書簡において、アーレントは次のように述べている。

私は考えを変え、もはや「根源悪」については語っていません。……現在の私の意見というのは、悪は決して「根源的」ではなく、極端なだけで、深遠さも悪魔的な次元も備えていないというものです。それは表面を覆う菌のように広がるがゆえに、全世界にはびこり、それを荒廃させるのです。それは、私が言ったように、「思考を拒む」(thought-delying) ものです。というのは、思考は深遠に達し、根源にさかのぼろうとしますが、それが悪と出会ったとき、それは挫折するのです——そこに何も無いがゆえに。それが悪の「陳腐さ」です。善だけが深みを持ち、根源的でありうるのです。<sup>(29)</sup>

さらに死後に刊行された『精神の生活』(一九七八)にお

いて彼女は同様の主張を行っている。

行為は怪物的でしたが、行為者は——（少なくともアイヒマンは）——全く普通で、平凡で、悪魔的でも怪物的でもありませんでした。彼の中には、強固なイデオロギー的信条も特別に悪い動機の兆しもなく、彼の過去の行動の中に探知できる唯一の顕著な特徴といえは……完全に消極的な何かです。それはおろかさではなく、無思考性<sup>(30)</sup>です。

リチャード・バインスタインによると、アーレントは悪の陳腐さという主張を『イェルサレムのアイヒマン』よりかなり以前から、つまり『全体主義の起原』の構想を練っていた一九四〇年代後半から保有していたと主張している。確かに当時のアーレントと師カール・ヤスパースとの書簡を紐解くと、そこにはナチスを異常なものとして、あるいは悪魔的な偉大さといった観念によってとらえることの問題性が指摘されている。ヤスパースによればナチスの行為はその「完全な陳腐さによって、そしてその平凡なくだらなさによって」理解されなければならないが、アーレント

はこの考えに同調していたのである<sup>(31)</sup>。しかしそれでもアーレントが悪の陳腐さというテーゼを『イェルサレムのアイヒマン』をきっかけとして前面に押し出すようになったことは注目に値するだろう。一七年の歳月を経てアーレントは、「根源悪」ではなく「悪の陳腐さ」というフレーズを用いることを自ら選び取ったのである。

悪に関するこのアーレントの立場の変容は果たして適切なものだったのだろうか。『全体主義の起原』はアカデミアそして出版界において高い評価を得た。その歴史的叙述に関わる部分に誤りがあったとしても、根源悪の概念を中心とした道徳的な主張が人びとに強く訴えたのである。これに比べ『イェルサレムのアイヒマン』は、アーレントにユダヤ人の敵という汚名を残し、あまり生産的でない論議を生んだ。アーレントの美学的観察者としての実践は、果たして意味あるものだったのだろうか。『イェルサレムノアイヒマン』を『全体主義の起原』と同じようなやり方で執筆したなら、彼女は依然としてユダヤ人の味方だったのだろうか。『全体主義の起原』の高い文学的性格を考慮するならば、同じ美学的な概念を用いるにしてもやはりなにか別の議論を用いたほうが、全体主義を破壊したいという彼女の

意図が伝わりやすかったのではなからうと思われるのであろう。<sup>(32)</sup>

本稿は、文部科学省科学研究費補助金の交付を受けた研究の一部である。

(1) 本稿は二〇〇三年六月にイギリス、マンチェスターで開催された政治哲学に関する国際会議「フレイ・ニュー・ワールド二〇〇三」での著者の報告資料に基づく。主催はマラ・コレサス(Mara Kolesas)、Thomas Pogge のコメントに感謝する。

(2) ハンナ・アーレント著、大久保和郎訳『トヘルサレムのマイヒマン——悪の隣人としての報告』みすず書房一九六九年。

(3) Robinson, Jacob. (1965). *And the crooked shall be made straight: The Eichmann Trial, the Jewish catastrophe and Hannah Arendt's narrative*. New York: Macmillan.

(4) この種の批判としては、以下を参照された。Arendt, Hannah. (1978). *The Jew as pariah: Jewish identity and politics in the modern age* (R.H. Feldman, ed.). New York: Grove Press, pp.240-279; Bell, Daniel (Fall 1963). The alphabet of justice: Reflections on "Eich-

ann In Jerusalem." *Partisan Review* 30 (3): 417-429; Abel, Lionel (Spring 1963). Aesthetics of evil. *Hannah Arendt on Eichmann and the Jews. Partisan Review* 30 (2): 211-230; Benhabib, Seyla. (1996). Identity, perspective and narrative in Hannah Arendt's *Eichmann in Jerusalem. History & Memory* 8 (2): Pochoretz, Norman. (September 1963). Hannah Arendt on Eichmann: A study in the perversity of brilliance. *Commentary* 36 (3): 201-208; Syrkin, Marie. (May 1963). Miss Arendt surveys the holocaust. *Jewish Frontier*. 46(1)の論争は以下の文庫で紹介されている。King, Jennifer. (1997). *The political consequences of thinking: Gender and Judaism in the work of Hannah Arendt*. New York: State University of New York Press; Bernstein, Richard. J. (1996). *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge: MIT Press, pp.148-149; Barnouw, Dagmar. (1990). *Visible spaces: Hannah Arendt and the German-Jewish experience*. Baltimore: Johns Hopkins University Press; Bliksy, Leora. (2004). *Transformative justice: Israeli identity on trial* (forwarded by Richard Bernstein). Ann Arbor: The University of Michigan Press.

(5) 本稿では、「美学的」「道徳的」「倫理的」「審美主義」「美学的判断」「美学的観察者」等の語を以下の意味で用いている。「美学主義」なものは「審美主義」(aestheticism) というのは、シューシ・ケイティンが言っている、非美学的なものを含め、あらゆる現象や事象を美学的なものとして見なす傾向ないしは態度を意味する。「審美主義」という言葉によって、私は第一に、感覚や精神に現れる事がらにおいて美(そして崇高)を捜す、あるいは探求する、性向を意味する。そして第二に、本質的に非美学的な現象を多かれ少なかれ美学的な現象と見なし、そうしてこれらの非美学的な現象をわれわれが美学的な現象を正当化するように——つまりそれに帰された美(と崇高)によって——正当化しようとする性向のことを意味している」(Kateb, George. [Winter 1999]. Can cultures be judged? Two defenses of cultural pluralism in Isaiah Berlin's work. *Social Research* 66 (4), p.1010.) この意味において美学主義は、道徳的なものは倫理的な関心——ここでは両者をほぼ同義として用いている——と緊張関係にある。道徳や倫理は、行為の美醜ではなく、善悪を問題化するものである。(このテーマについては議論したものと比べて、他で Wolin, Richard. [Spring 1986]. Foucault's aesthetic decisionism. *Telos* 67, pp.71-86; Wolin, Richard.

[2001]. *Heidegger's children: Hannah Arendt, Karl Loe with, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. Princeton: Princeton University Press; Kateb, George. [Feb, 2000]. Aestheticism and morality: Their cooperation and hostility. *Political Theory* 28 [1], pp.5-37; Kateb, George. [2001]. The judgment of Arendt. In *Judgment, imagination, and politics: Themes from Kant and Arendt* [Ronald Beiner and Jennifer Nedelsky, eds.], Lanham: Rowman & Littlefield). 「美学的判断」はアレントの概念であるが、ここではカンターの『判断力批判』で用いられた使い方ではなく、前述した意味での「美学主義」ないしは「審美主義」に導かれた判断、つまり、おぼろげなこの現象を美醜という尺度で選別して行く類の判断のことを指している。「美学的観察者」は筆者の造語であるが、このような美学的判断を下す人間のことを指している。「美学的判断者」としてもよかったが、この場合はアレントが自身を指す語として好んだ「観察者」(spectator) という言葉を用いた。彼女は自らを行為者 (actor) ではなく観察者として見なす傾向があった。(Arendt, Hannah. [1979]. On Hannah Arendt. In *Hannah Arendt: The recovery of the public world* (Melvyn A. Hill, ed.), New York: St. Martin's Press; Arendt, Hannah. (1978). *The life of the mind*

- (One-volume edition). San Diego: Harcourt, Brace & Company; ハナ・アーレント著『建国二百年によせて——アメリカの反省』『世界』第三六〇号、一九七五年一月、二九—三八ページ。
- (9) Kateb, The judgment of Arendt, pp.121-122.
- (7) Hilberg, Raul. (1961). *The destruction of the European jews*. Chicago: Quadrangle Books. またスタンレー・ミルグラム著、岸田秀訳『服従の心理——アイヒマン実験』河出書房新社、一九八〇年。またミルグラムと類似した見解を提示した書として、マックス・ピカート著、佐野利勝訳『われわれ自身のうちなるヒットラー』筑摩書房、一九五五年。
- (8) アーレント、『イェルサレムのアイヒマン』九八—九九ページ。
- (9) 同書、三七—三八ページ。
- (10) 同書、四二ページ。
- (11) 同書、一九五ページ。
- (12) ゲルショーム・ショールム、ハンナ・アーレント著、矢野久美子訳『イェルサレムのアイヒマン——ゲルショーム・ショールム／ハンナ・アーレント往復書簡』現代思想』一九九七年七月、六四—七〇ページ。またボニー・ホーニック編、岡野八代・志水紀代子訳『ハンナ・アーレントとフェミニズム——フェミニストはアーレントをどう理解したか』未来社、二〇〇一年、二一七ページを参照。
- (13) 「ゲルショーム・ショールム／ハンナ・アーレント往復書簡」七〇ページ。
- (14) Benhabib, *op. cit.*, p.35.
- (15) アーレントはショールムへの応答において、「ユダヤ人の愛」が彼女のなかに見られないというショールムの指摘は「まったく正しい」としている。その理由は第一に、「愛は常に個人的なものであり集団や民族に向けられるものではないこと、そして第二に、自分自身がその「人間の一部」であるところのもの、すなわちユダヤ民族を愛することはできないことにあるとしている。「ゲルショーム・ショールム／ハンナ・アーレント往復書簡」七二ページ。
- (16) Abel, *op. cit.*, p.219.
- (17) 注五を参照された。
- (18) Kateb, *op. cit.*, pp.121-122.
- (19) Arendt, Hannah. (1958). *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press, p.205.
- (20) Arendt, Hannah. (1968). *Between past and future: Eight exercises in political thought*. New York: Penguin Books, pp.56-67.
- (21) *Ibid.*, pp. 214-225.

- (23) Arendt, Hannah. (1982). *Lectures on Kant's Political Philosophy* (R. Beiner, ed.). Chicago: University of Chicago Press.
- (24) ショーシ・マッキナはアーレントにおける「意味性」あるいは「意味」という概念もまた美学的なカテゴリーなのではなからうか。 McKenna, George. (1984). *Banisterless politics: Hannah Arendt and her children. History of Political Thought* 5 (2), p.344.
- (25) アーレントと同時代の社会科書への関係については以下のものを参照された。 Hughes, Stuart. (1975). *The sea change*. New York: Harper & Row; Jay, Martin. (1986). *Permanent exiles: Essays on the intellectual migration from Germany to America*. New York: Columbia University Press; Heather, Gerald P. and Matthew Stolz. (February 1979). Hannah Arendt and the Problem of Critical Theory. *The Journal of Politics* 41 (1): 2-22; Habermas, Jürgen. (Spring 1977). Hannah Arendt's Communications Concept of Power. *Social Research*: 3-24. 小牧治・村上隆夫共訳「ハンナ・アーレントにおける権力 (Macht) 概念 (一九七六年)」『哲学的・政治的プロフィール (上) ——現代ヨーロッパの哲学者たち』未来社、一九八六年、三二四〜三二五ページ; Habermas, Jürgen. (Summer 1980). On the German-Jewish Heritage. *Telos* 44. 小牧治・村上隆夫共訳「アルフレート・シュミット 社会研究新大学の大学院」『哲学的・政治的プロフィール (下) ——現代ヨーロッパの哲学者たち』未来社、一九八六年、二一九〜二三〇ページ。
- (26) この文言は、アイヒマン裁判における判事が被告アイヒマンに発すべきであった言葉として、アーレント自身が作成したものである。ハンナ・アーレント、『イェルサレムのアイヒマン——悪の陳腐化したについての報告』二二四ページを参照。
- (27) 同書、二二四〜二二五ページ。
- (28) たぐいは、Benhabib, op. cit., Katerb, op. cit.
- (29) ハナ・アーレント著、大久保和郎・大島かおり訳『全体主義の起原』全体主義のみま書房、一九八一年、二一六〜二二七ページ。
- (30) Arendt, Hannah. (1978). *The Jew as pariah: Jewish identity and politics in the modern age* (Ron. H. Feldman, ed.). New York: Grove Press, pp.250-251.
- (31) Arendt, *The life of the mind*, p.4.
- (32) Bernstein, op. cit., pp.148-149.
- (33) 彼女は『全体主義の起原』の執筆の意図を全体主義を破壊することと述べている。「私にとっての第一の問題は、

保護したくないどころか、反対に自分が破壊するのに精を出しているように思われるもの——全体主義——をいかに歴史的に描くか、ということであった」。J・コーン編、斎藤純一・矢野久美子・山田正行訳『アーレント政治思想集成(2) 理解と政治』みすず書房、二〇〇二年、二四四ページ。このような意図はユダヤ人である彼女にとって本質的なものであり、『イエルサレムのアイヒマン』執筆の際にも重要であったと推察できる。

二〇〇五年 四月 一日受稿

二〇〇五年 五月 九日レフェリーの審査  
をへて掲載決定

(一橋大学大学院博士課程)