

人は己のユダヤ性から逃れられるか

1930年代のハンナ・アレントにおけるユダヤ性の問題

渡名喜庸哲

はじめに

ハンナ・アレントの思想において、「ユダヤ性」をめぐる問題が、伝記的エピソードにとどまる「周縁的」な問題ではなく、その思想の骨格に関わるものであったことはすでに多くの研究が示すとおりである¹。これらを受け、現在求められる課題の一つは、アレントにおける「ユダヤ性」の問題の特殊性はいかなるものであったのか、これをアレント思想の展開というパースペクティブと同時代のコンテクストとが交差する地点においてどのように評価するかという点にあるだろう。

その特殊性の一端は、たとえば同年に生まれフランスで活躍したユダヤ人哲学者のエマニュエル・レヴィナスとの対比からうかがうことができる。戦後フランスにおいて独自の倫理思想を構築すると同時にユダヤ思想の再建の一翼を担った哲学者レヴィナスと、アメリカでユダヤというよりはギリシャに依拠する身振りをともないつつ自らの政治思想を展開したアレントとの対比は意表を突くように見えるかもしれない。だが、両者が30年代にともに抱いていた認識の奇妙な符合は見逃せない。レヴィナスは1935年のテキストで次のように書いていた。「ユダヤ人であるという悲壮な運命は宿命となった。われわれは逃れることはできない。ユダヤ人は抗いがたく自らのユダヤ性に釘づけにされたのだ」。もう少し先ではこう明言されている。「われわれはユダヤ教を捨て去ることができないということを想起させたのはヒトラーである」²。他方、自らのユダヤ人としてのアイデンティティを決して否定することはなかったとはいえ、とりわけユダヤ・エスタブリッシュメントには明示的に批判的な態度を示していたハンナ・アレントもまた、同じ場所で、同じような主張を行っていた。亡命の地パリで、アレントはフランスのユダヤ人共同体を対象とした新聞『ユダヤ日報』紙の1934年4月16日号で次のように明言している。

「まもなく二年になるが、ドイツのユダヤ教全体が、例外的な法規によって孤立を課されたことに対し、またその集団的な存在を物質的にも道徳的にも破壊させられたことに対し立ち向かうことを強いられたとき、あらゆるユダヤ人は、好むと好まざると、自分自身がユダヤ人であることを意識せざるをえなくなった」³。

こうした認識は、同じバリの地で完成した伝記的研究『ラーヘル・ファルンハーゲン』の最終章の章題として「人は己のユダヤ性から逃れることはできない」という文句を選んだとき⁴、より明確に引き受けられていたように思われる。ナチスの政権奪取以降の反ユダヤ主義の興隆を前にしたこの認識は、単に時代的制約を受けた自らのアイデンティティの追認にとどまるまい。「ユダヤ性」から逃れることができないという認識、これはアレントにおいてどのように引き受けられ、その後の思想においてどのような展望を開くことになったのか。

二部に分かれた本論は、第一部において、近年ようやく公刊されたアレントの草稿類のなかでも1930年代に書かれたものに注目する。というのも、この時期のテキストは、初期アレント思想におけるこうした主題の重要性を示すばかりではなく、まさにこのユダヤ性からの逃走の不可能性ということを理論的に問いただすものであるからである。このことを確認したうえで、第二部において、同時期に執筆された『ラーヘル・ファルンハーゲン』（以下『ラーヘル』）を内在的に分析したい。ここでは、この逃走の不可能性という主題がこの著作の分析全体を貫いているということに加え、こうした認識からアレントがいかなる展望を開くかが見てとられるだろう。

1 1930年代のアレント —— 伝統への回帰の不可能性

「私がドイツを離れたとき、『ラーヘル・ファルンハーゲン』の仕事はほとんど終わっていました。そこではユダヤ人問題が一つの役を演じていました。当時私はこのことを「理解したい」という表現で言い表していました。そこで論じられていたのは、私自身のユダヤ人問題ではありません。しかし、ユダヤ教への帰属が私自身の問題となり、そして私自身の問題は政治的な問題、純粋に政治的な問題となったのです。」⁵

30年代のパリでの亡命生活は、アレントのユダヤ性の認識にとって転換点の一つとなった。かつてドイツ・ユダヤの「共生」の展望がそれほど問いなおされていなかった時代、若きハンナはとりたてて「ユダヤ人問題」に関心は示しておらず、そればかりか「うんざりする」⁶とすら感じていた。だが、この同じ問題が、30年代には「自分自身の問題」となり、さらには「政治的」な問題となったのである。『ラーヘル』執筆以降、アレントは「現代におけるユダヤ人問題の唯一ふさわしい「解決」は政治的なものであり、ユダヤ人自身による政治的解決を求める」ことを意識するようになったと言うこともできるだろう⁷。われわれもまた、この政治的問題としてのユダヤ人問題にアレントがどのように接近したのかを確認しよう。

1930年代パリ

アレントは 30 年代にはほとんど論文や著作を書き残していないと自ら語っている⁸。パリでの生活は、そこでのいくつかのユダヤ人組織での勤務にもっぱらあてられていたと言ってもよかろう。将来パレスチナにわたる予定の若いユダヤ人に対し農業や工芸技術の育成にあたる団体「農業工芸協会」に勤めた後、アレントはジェルメーヌ・ド・ロートシルト男爵夫人に雇われ、さらに 1935 年に「青年アリヤー」パリ支部の「事務局長」となる。1933 年にドイツで設立されたこの組織は、若いユダヤ人のパレスチナへの移住の援助を目的とした組織であった。アレントもまた、この組織に随行して 1935 年にはじめてパレスチナを訪れている⁹。こうした活動については、もちろん、「当時移民にとって仕事を見つけるのは非常に難しく、こうした仕事はアレントが見つけたことができた唯一の仕事であった」として、それが何らかの政治的な確信よりも単なる経済的事情に基づくものであったとみなすこともできるかもしれない¹⁰。しかしながら、『ユダヤ日報』紙の 1935 年 6 月 28 日号に掲載された短文は、アレントがいかほどの熱意でこのシオニズム組織に携わっていたのかを物語っている。その活動は、パレスチナに移住した若きユダヤ人たちへの教育を通じ、ユダヤ人問題に「一つの解決」を与えることができるほどのものと紹介するのである¹¹。後年の回顧を受け、こうした活動は当時「ユダヤ人として戦う」ことに残された「唯一の可能性」であったと言うこともできるかもしれない¹²。

「ユダヤ人問題」草稿 —— 不可能な「テシュヴァー回帰」

だが、こうした活動をもってアレントにおける「政治的問題」としての「ユダヤ人問題」の特徴とするのは早計だろう。むしろ、近年ようやく公刊された 30 年代に彼女が書き残した草稿群を分析することによって、アレントにおけるユダヤ人問題への接近がどのような方向に進むのかを確認する必要がある。

第一に注目すべきは、1937 年ないし 38 年のテキスト「ユダヤ人問題」(*Die Judenfrage*) である¹³。アレントはそこで、「1933 年の破局」に際して「ユダヤ人社会」がどのような態度を示したかを問題にしている。アレントは、ヘブライ語の「テシュヴァー」という語をあえて用い、この態度を「テシュヴァー、ユダヤ教への向き返し、回帰、自己自身に対する反省」と特徴づける (*JW* 42)。「テシュヴァー」というヘブライ語は、単に「回帰」を意味するだけではなく、すでになしてしまった罪に対する「悔悛」、さらにはこれを告白することによって神へと向き返するという行為をも含む語である。アレントもまた、こうした宗教的な含意を念頭においてのだろう。「回帰」というスローガンは、自分自身の罪の告白である」と言い、「神の裁きという古いユダヤ教の考え」に言及している (*ibid.*)。だが、問題になるのは、この「回帰」という語の宗教的ないし道徳的側面というよりは、より社会的ないし政治的な側面である。とりわけ念頭に置かれているのは、「1933 年の破局」、すなわちナチズムの台頭とその反ユダヤ主義に直面したユダヤ人社会において、ユダヤ教

の伝統的価値への「回帰」を「政治的スローガン」として掲げた運動である。アレントは、それまで周囲の文化に溶け込み同化していたユダヤ人を、「回帰」や「自己自身への反省」を通じて、「完全に独立した自分自身の歴史と文化を再構築すること」へと向かわせようとする一部のシオニズム運動に批判を向けるのである（*JW* 43）。

アレントは、このような「回帰」の主張を「幻想」と呼ぶことをはばからない。さらには、このような試みは、ゲトトを脱し、ヨーロッパ文明に溶け込んだはずのユダヤ人が、再び「野蛮」の状態に戻る「再野蛮化」であるとすら言うのである。このような厳しい判定の理由こそ、アレントの姿勢を特徴づけるものだろう。ユダヤ人に「固有の歴史」があるとすれば、これは自らがすでに参入したヨーロッパ文明を無視して語ることはできない。とりわけ、ヨーロッパにおいてこそ反ユダヤ主義が生まれたとするならばなおのことそうであろう。とすると、問うべきは、ユダヤ民族の歴史の内的記憶ではなく、外的関係である。「[ユダヤ人に] 固有の歴史は、唯一……に対する戦いにおける政治的歴史としてのみ構築することができる」のである（*JW* 44）。何に対する戦いなのか、アレントは目的語を省略している。おそらくあまりにも自明であったためであろう。アレントにとって、ユダヤの伝統への回帰というスローガンに欠けているのは、反ユダヤ主義という自らの「敵」と対決し、それを分析し、さらには「理解する」という任務である。というのも、戦うためには「理解」しなければならないからである。「政治的に言えば、敵を理解するということは少なくとも自分自身を理解することと同じくらい重要である」と、同じ草稿は主張している（*JW* 43）。アレントにとって、「ユダヤ人としての自己を守る」方策は、何らかの伝統的源泉に立ち返って自己認識を深めることではなく、敵を「理解」する、すなわちそれが何によって構成されてきたのかを理解することにあるのである。

ただし、ユダヤ人社会における伝統への「回帰」に対するアレントの批判は、たとえばシモーヌ・ヴェイユにおけるような、ユダヤの伝統に対する嫌悪や敵意と考えるべきではない。この同世代のユダヤ人女性思想家は、同じ時期に、ユダヤの宗教や伝統に対する帰属を拒否するばかりかその精神的地位に対しても厳しい批判を展開していたのだ¹⁴。これに対し、アレントが伝統への回帰を批判するのは、それがユダヤの伝統だからではなく¹⁵、「暗い時代」においてはあらゆる伝統が少なくとも疑わしいものとなったからである。「伝統の危機」というアレントの政治思想の中核をなす問いは、ヴァルター・ベンヤミンに捧げられた文章では次のように言いなおされている。

「彼ら〔同世代のユダヤ人〕がユダヤ教に回帰することを欲せず、またそうすることができなかったのは、彼等が進歩を信奉し、ユダヤ人に対する敵意が自動的に消え去ると信じていたからでも、また自分たちがもともとのユダヤ教からあまりにも離れ、あまりにも「同化」したと考えていたからでもない。そう

ではなく、彼らにとってあらゆる伝統と文化が等しく問題をはらむものとなったからである。そしてこのことは、シオニストたちがユダヤ民族に提案した「回帰」についてもあてはまる。」¹⁶

「反ユダヤ主義」草稿 —— 反ユダヤ主義の「理論的土台」

したがって問わねばならないのは、こうした伝統への回帰という展望が塞がれてしまった状況に対し、アレントがいかなる応答を、あるいはいかなる「戦い」を試みたのかという点である。この「戦い」は、第二次世界大戦中にアレントが盛んに訴えることになる「ユダヤ軍」の創設の主張ではまだない¹⁷。この「戦い」が最初に具体的に示されるのは1938年ないし39年にドイツ語で執筆された「反ユダヤ主義」(Antisemitismus)と題された草稿においてである¹⁸。この草稿は、『ラーヘル』の記述の背景をなす社会的・歴史的条件をドイツにおける反ユダヤ主義の進展との関連で本格的に捉えなおす一方、『全体主義の起源』第一巻に結実する分析のいくつかを先取りするものであり、最初期のアレントの思想の内的連関を理解するうえでも貴重な資料と言えらる。

この草稿の序文からすでにアレントの「戦い」の特徴を再確認することができる。この戦いは、「反ユダヤ主義の歴史」の分析として遂行されなければならない。「かつてわれわれをドイツおよびヨーロッパの歴史へと導き、今日われわれをそこから追い払おうとしている」のはユダヤ人の歴史ではなく、ヨーロッパ、特にドイツにおける反ユダヤ主義の歴史だからである(JW 47)。したがって、「理解」すべきは、「反ユダヤ主義の古典的舞台」たるドイツにおいて、いかなる「理論的基礎」によって反ユダヤ主義の誕生が可能になったのかという点である。

中世におけるユダヤ人嫌悪の展開をなぞり、またとりわけ経済の領域におけるユダヤ人の役割の変遷を確認した後で、アレントは近代における「特権的ユダヤ人」の二つの形象に注意を促している¹⁹。その一つは、18世紀以来ヨーロッパ経済において主要な役割を担ってきた、「富という特権」を有した「宮廷ユダヤ人」であり、もう一つは、文化的・社会的次元で名声を博した「教育という特権」を有した知識層のユダヤ人である。ただし、アレントのこうした分析の目的は、ドイツのユダヤ人の歴史の次のような「逆説」を浮かび上がらせることにある。すなわち、「特権的ユダヤ人」たちが体現したようなユダヤ人の社会的同化の展開は、なぜ同時に近代型の反ユダヤ主義を生み出すことになったのか(JW 87)。

とりわけアレントが強調するのは、ユダヤ人の解放を理論的に準備した啓蒙思想とドイツにおける最初期の反ユダヤ主義との奇妙な理論的つながりである。ユダヤ的啓蒙の立役者モーゼス・メンデルスゾーンやクリスティアン・ヴィルヘルム・ドームらにおいては、少なくとも理論的には、個人としてのユダヤ人の解放ではなく、集団としてのユダヤ人、「ユダヤ人一般」の解放が目ざされていた。これに対し、同時期に成立した反ユダヤ主義の主張もまた、その目的は啓蒙思想の対極に位置して

いたとはいえ、「ユダヤ人」なるものの認識においては共通すると言うのである。アレントによれば、近代の反ユダヤ主義の「土台」は、カール・W・F・グラッテナウアーの1803年のパンフレット『ユダヤ人に抗して』(Wider die Juden)における「ユダヤ人一般」、あるいは「どこにもいないがいたるところにいるユダヤ人」という表現に見いだされる。たとえ、各々のユダヤ人が、経済的ないし文化的領域において、個人として周囲の世界に同化することに成功したとしても、反ユダヤ主義の言説が狙うのはこうした個々の事例ではない。中世のユダヤ人嫌悪は、キリスト教的なものであれ(JW 67)、「高利貸し」に向けられたものであれ(JW 68)、個々のユダヤ人が実際の行為に関わるものであったかぎりにおいて、真の反ユダヤ主義をもたらすことはなかった(JW 70)。これに対し、近代の反ユダヤ主義は、ユダヤ人の個別的・具体的な振る舞いではなく、一般的・遍在的なものとしての「ユダヤ人」、実際には「どこにもいない」理想型としてのユダヤ人を狙うものとして成立する。そして、この意味においてこそ、グラッテナウアーの表現は啓蒙思想の反転された帰結なのであり、「ユダヤ人問題に対する啓蒙の古典的な表現が古典的反ユダヤ主義に理論的土台を供した」と言いうるのである(JW 64)。

この「理論的土台」の把握こそ、『ラーヘル』と『全体主義の起源』とをつなぐ「反ユダヤ主義」草稿の最も特記すべき点であろう。ユダヤ人の総体的解放を支えた「ユダヤ人一般」という理想型が、反転したかたちで同化のプロセスの袋小路を示すのである。個人における同化の成功や失敗にかかわらず、あるいは宗教的、政治的等々のさまざまなレベルにおいて各個人がユダヤ教に対してどのような帰属を表明するかにかかわらず、「ユダヤ人」という集合的規定から逃れることはできなくなる。この意味で、あらゆる「ユダヤ性からの逃走」の試みは不可能になる。そして、この認識こそ、「反ユダヤ主義」草稿がたどり着く地点なのである。「ユダヤ性からの逃走——洗礼や個人的問題への——は、ユダヤ人問題が集合的に提起されるようになるやいなや不可能になる。個人にとってもユダヤ人であるということは避けえないこととなるのである」(JW 94)。

実のところ、第二部で見るように、『ラーヘル』が確認するものこの同じ不可能性にほかならない²⁰。だが、この伝記がとりたてて注目するに値するのは、『ラーヘル』は、この逃走の不可能性を追認するにとどまらず、どこに、あるいはどのように逃走すべきかについて新たな展望を開いてくれるように思われるからである。

2 『ラーヘル・ファルンハーゲン』——救済としての「^{ビオ・グラフィ}生を伝えること」

『ラーヘル』は、ドイツ・ユダヤの「共生」の歴史の開始点におけるユダヤ人の同化の過程の複雑さ、とりわけその「幻想と罟」²¹を取り扱ったものと言えるだろう。実際、レッシング、メンデルスゾーンといった解放の立役者たちの時代から、「ドイツ社会への参入」を叫んだドイツ・ユダヤ人の第二世代を経て、ドイツ・ロマン主

義および反ユダヤ主義の台頭にいたるまで、ラーヘルは生はこの解放・同化のあらゆるアポリアを体現しているとすら言えるかもしれない。

ところで、この著作がわれわれの関心を引くのは、しばしば言われるように、そこにアレント自身のなんらかの自己同一化的な投影があるからではない。この著作は、先述したように、まさに同時期にアレントが直面していた「ユダヤ性からの逃走」という問いに伝記というかたちで取り組むものであるように思われる。換言すれば、この問い自体がいかなる歴史的、政治的、文化的条件のもとで立てられざるをえなかったのかを、まさに同じ問いを発していたラーヘル・ファルンハーゲンの生というプリズムを通して問いたすものなのだ。

啓蒙思想と内面的思惟への逃走

『ラーヘル』の第一章でアレントは、すでに 30 年代初頭のいくつかの論文で取り扱っていた啓蒙思想における「ユダヤ人問題」を取り上げなおしている²²。なかでも、メンデルスゾーンについてのアレントの議論は、その関心がどこにあったのかを的確に示している。

アレントによれば、啓蒙思想の「範例的表現」はレッシングに見られる。レッシングは、歴史的真理と理性による真理との区別に依拠しつつ、人間性をあらゆる人間に共通した理性に基づかせようとした。もちろんこのことは歴史の過小評価につながるものではない。「人類の教育者」たる歴史は、人間をその成年期に到達させることを可能にするからである (AJ 120)。だが、レッシングの朋友モーゼス・メンデルスゾーンにおいては事情が異なる。理性に基づく人間の自律という考えは、メンデルスゾーンにあっては、「一種の絶対的な孤立を生きる思惟する人間」という観念に行きつく。理性の自律の強調が「歴史」からの解放へと反転するのである (AJ 122)。レッシングと異なり、メンデルスゾーンが強調するのは、ユダヤの宗教と普遍的理性との共存の可能性を説くことであるが、その際、ユダヤ教は、歴史的真理とは独立した「永遠の真理」に依拠するがゆえに「合理的宗教と同一」となりうるとされるのである (*ibid.*)。ユダヤ教は「啓示された宗教」ではなく「啓示された律法」であるというメンデルスゾーンの有名な主張もまた²³、ユダヤ人は宗教性を自らの内面的な生において保持しつつ、公的には普遍的理性に参与しようということを意味すると解されるだろう。

アレントは、「家〔内〕ではユダヤ人、街〔外〕では人間であれ」というハスカラのユダヤ人を象徴する文句をメンデルスゾーンに投影しているようにも思われるのだが²⁴、こうしたアレントのメンデルスゾーン理解の可否は本稿の課題ではない。目下の問題は、アレントが『ラーヘル』第一章において、こうした啓蒙思想の射程をラーヘル自身の経験に照らして捉えているということである。啓蒙思想の原則に照らすなら、あらゆる人間は平等であり、陶冶によって理性へと到達しうる。それまで迫害され抑圧され、いずれにせよ周囲の文明からは隔離されていたユダヤ人もま

たそうならねばならないだろう。理性によって、ユダヤ人を周辺の社会に巣くう偏見から解放し、「人間とする」ことが必要だろう (RV 22)。ただし、このような解放の可能な筋道は、具体的にいえば、思惟ないし内省にある。「[世界についての] こうした絶対的な拒絶を可能にするように思われる唯一のもの、それは思惟である」(ibid.)。ユダヤ人に絶えず劣等感や「生まれながらの汚辱」を思い起こさせる偏見を前にして、思惟による内省こそが、世界から隔たった自らの内面性において安息の地を見いださせるのである。

だが、ユダヤ教と普遍的理性との共存のために、宗教性を自己の内面性へと限定しようとするドイツ啓蒙思想の主張は、歴史や世界における具体的な事象への無関心や、さらには世界から「自分自身の内部への逃避」(RV 24)へと帰着するのではないか。こうした問いは、アレントの議論を一貫して導いていると思われるだけにいっそう見逃せない²⁵。『ラーヘル』においては次のように言われている。「歴史を看過し、自らのユダヤ性に固執したメンデルスゾーンは、これまで自らをヒエラルキーの最下部に位置付けてきた社会に対しては無関心を決め込むのである」(RV 42)。

こうして、アレントがラーヘルを通じて明るみに出そうとするのは、ユダヤ人の解放の第一世代に特徴的な考え方が陥りかねない袋小路である。世界から「内面性」へと逃避し、思惟の上での普遍性を獲得したにせよ、結局は社会的、歴史的な規定に直面し、世界の現実の乗り越えがたさを承認することになる。ラーヘルにとって、この「現実」とは何よりもまず、「ユダヤ人に生まれたという事実」なのである。「ユダヤ人に生まれたということ、これは、ラーヘルにとっては、古い過去を漠然と指し示すにすぎず、彼女の考えのなかから完全に消し去ることすらできたのだが、しかし、他人の頭のなかでは、偏見としては、まさに、現にあるやっかいな現実のままだったのである」(RV 23f)。さらに、ラーヘルの逃走の試みがいっそう困難になるのは、彼女が乗り越えようとしているものが、特殊なあれこれの事象ではなく、自らが存在しているということそれ自体に関わるからである。「ラーヘルが諸々の事象に対して、とりわけ自分がユダヤ人に生まれたという事象に対して行っている戦いは、すぐさま自分自身に向けられた戦いとなった」(RV 26)。ラーヘルが何に対して戦っているのかは明記しておく必要があるだろう。「人間関係、慣習は全体として見た場合、個人にとっては自然と同じくらい乗り越えがたい。個々の事象に対しては、人間はこれを否定し異議を唱えることができるが、しかし、われわれが世界と呼んでいる諸事象の全体についてはそうすることができない」(RV 28)。ラーヘルを「悩ませ」、その逃走の試みを挫くもの、それは、世界における個々の事象ではなく、全体としての世界、「世界そのもの」(RV 29. 強調はアレント)である。世界の存在そのものを問題とすることで、アレントは、人間の生を規定する「実存的」とも言えるかもしれないような諸条件の乗り越えがたさを強調しているとも言えるかもしれない。この点は後述しよう。

結婚とサロン ——「現れの舞台」と裸形の苦しみ

アレントはこうしてラーヘル自身の試みの困難を描き出す。問題になるのはつねに世界そのものの重み、そこに抗いがたく結びついているということである。この世界の存在というくびきを前に、ラーヘルは何度も逃走を試みるだろう。章題を「世界へ」とし、二つの節をそれぞれ「結婚によって」および「愛によって」とする『ラーヘル』第二章は、「世界へ」と向きを変えたラーヘルの逃走の方策をさらに検討するものと言える。

何としても「己のユダヤ性から脱出しよう」としていた者にとって、高名な貴族との結婚は、生まれながらの「汚点」を忘れさせてくれるはずのものだったろう (*RV* 41)。当時この種の結婚が「上流社会」への統合の王道であったことは、ヘンリエッテ・ヘルツ、ドロテア・シュレーゲル、マリアンネおよびサラ・マイアーらの事例が示すとおりである。アレントによれば、彼女たちこそ、「メンデルスゾーンとは異なり、もはや自らの宗教には固執せず」、「あらゆる手段で社会へと参入しようとした」解放の第二世代の典型なのである (*AJ* 125)。彼女たちは、理性と歴史とのメンデルスゾーン的二分法を踏襲しつつも、これを「ユダヤの宗教の救済のためではなく、そこからできるかぎりすばやく解放されるために」転用する (*ibid.*)。そして、上流社会への参入のためには、キリスト教への改宗や結婚によってユダヤ教から逃れることが勧奨されるのだ。「ユダヤ人「たち」の名のもとに語った」メンデルスゾーンとは異なり、後続の世代においては、ユダヤ人問題が「個人としてのユダヤ人の問題」へと変質することになるのである (*OA* 143)。

『ラーヘル』第二章は、こうした改宗や結婚による「個人的解放」の問題をラーヘル自身の経験に照らして論じるものと言えよう。1933年の小論ですでにアレントは、ラーヘルの特異性を次のように見ている。結婚による同化を体現するその他のユダヤ人女性は、完全なる同化を成し遂げたがゆえに「ユダヤ性から逃れなければならない」などと言う必要はなかった」のに対し (*OA* 143)、ラーヘルはこうした必要性を絶えず喚起し、何度も虚しい逃走を試みる。ここには、「個人的解放」を指標とする第二世代に特徴的なある困難が見られるだろう。社会への完全な統合としての個人的解放は、——ドロテア・シュレーゲルにおいて顕著なように (*RV* 47) ——、同化の果てに歴史への埋没をその一つの帰結とする。「自らの同化の物語＝歴史となるはずだったものが、純粋に個人的な愛の物語となって」しまうのである (*OA* 143)。とすると、ラーヘルは、次のようなダブル・バインドとすら言える状況に置かれているわけである。一方で、彼女もまた他の同時代の女性と同じように、たとえば結婚を通じた上流社会への参入を試み、自らのユダヤ性からの逃走を完遂しようとする。他方で、こうした同化が「個人的な愛の物語」に帰着することをおそれ、なんとか自らの生を忘却から免れさせたいという望みを保つ。ラーヘルの逃走はこうして、歴史に埋没することのないかたちの同化を探るといふ、いっそう困難な道を探ることになるのである。

このラーヘル¹の追求に出口を与えるはずであったカール・フォン・フィンケンシュタイン伯爵との結婚という試みは、しかしながら失敗に終わる。ただし、アレントがその原因を市民（Bürger）の台頭による貴族階級の地位の低下という当時の社会的・歴史的背景に探っていることは興味深い。しかも、この背景は、ラーヘル¹の問いに対するさらなる応答である「サロン」という問題系と重なってくるのである。

実際、貴族とブルジョワ層の対立、より広くは旧体制から近代的制度への移行といった当時のドイツにおける社会的・歴史的²情勢の変化は、初期アレントの著作全体の大きな枠組みをなしているように思われる。『ラーヘル』については、とりわけゲーテの『ヴィルヘルム・マイスターの修業時代』³に着想を得た、貴族と市民の現れの様態の差異についての分析がこの点を示唆している。アレントによれば、一方において、貴族にとって個人が重視されるのは、それが個人として何らかの特性や財を有しているからではなく、「身分」や「家系」を「代表」するからである（RV 50）。自らが代表するものの名においてこそ、貴族は公的空間に「現れる（scheinen）」ことができる（OA 143）²⁶。したがって、貴族にふさわしい現れの形式は、代理ないし代表（Vertretung, Repräsentation）である。これによって貴族は、——アレントはゲーテから表現を借用しているのだが——「公的人格」として現れることができるのである（RV 51）。これに対し、市民のほうは、代表すべき、依拠すべき身分を持たない。「私的な人間」である市民が示しうるのは、「公的人格」ではなく、個人的に自らが所有するもののみである。「市民は、「自分が持つもの」でしかない（ヴィルヘルム・マイスター）。したがって、自分の生と成功の機会にしか興味を有さないのである」（*ibid.*）。

しかしながら、こうした二分法——貴族と市民、「公的人格」と「私的人間」、存在（あるいは現れ）と所有、代表するものとししないもの——は、「身分制の崩壊」とともにすべて逆転する（OA 143）。そして、この逆転を体現する者こそ、ヴィルヘルム・マイスターその人である。というのも、市民もまた、独自の仕方ですべて「公的人格」として現れることができるからだ。「舞台の上では、教養さえあれば、人間として、上流社会と同じように、光栄に包まれて現れる（erscheint）ことができる」²⁷。市民は、貴族のような代表すべき身分や家系は持たない。だが、こうした参照項の欠如こそ、自らの「誰」そのものを表すこと、自らを「上演」することを可能にするのである。ヴィルヘルム・マイスターが「演劇」に見たこの「上演の舞台」、ラーヘル¹の文脈に戻るならば、これこそがまさにサロンを特徴づけるものである。「サロンにおいては、会話を通じて自分が何者であるかを顕示する（darzustellen）ことを覚えた者たちが互いに出会う。役者はつねに自分自身の「見栄え（Schein）」である。市民は、自分の背後にある存在をではなく、まさに自分自身を露わにすることを学んだのである」（RV 52）。かつて何も「代表」するものを持たなかった市民は、サロンにおいて、自分自身で、自らの「誰」、すなわちその特異な人格を顕示することができる。市民に特有の現れの形式は、したがって、代理や代表ではなく、自己自身の

顕示 (*Darstellung*) である。市民は、この顕示という形式でもって、サロンという「現れの空間」(OA 143) に現れることができるのである。

こうして、封建制の崩壊と軌を一にした、各人の家系や身分に基づく「公的人格」の代表的呈示から、「社会的に中立的な空間」(RV 53) としてのサロンにおけるあらゆる社会的カテゴリーから独立した自己自身の顕示への転換という文脈においては、貴族のほうこそ何ら顕示すべきもの、「代表」すべきものを有さなくなる。こうした概念的な迂回路を通じて、自らの身分のほかにも何も示すべきものを持たなかったフィンケンシュタインと、名高いベルリン・サロンの主宰者ラーヘルとのあいだの関係が長続きしなかったことの一因を理解することも可能だろう。

ここではさらに、政治的・経済的ヒエラルキーに基づいた封建的「公共性」から、その場に集う万人に開かれたサロン型の文芸的「公共性」への一種の「構造転換」を読み取ることができるともかもしれない²⁸。また、こうした現れの場としてのサロンという形象に、後年の『人間の条件』の議論の萌芽を見ることもできるかもしれない²⁹。だが、われわれとしては『ラーヘル』におけるアレントの分析にもう少し立ち止まりたい。というのも、この伝記で重要なことは、結婚ないしサロンが一種の「公共性」を可能にするかどうかではなく、むしろ、そのいずれもラーヘル³⁰の逃走の試みに対して確かな返答を与えないという点にあるように思われるのである。アレントがラーヘル³¹の度重なる挫折の各々について、それがもたらした効果を心理的、あるいは言うなれば情動的次元に着目して描き出すのはそのためであろう。言い換えれば、アレントの分析はつねに、世界からの逃走の欲求と世界の実存に直面したラーヘル³²の情動性を巡って展開するのである。

実際、アレントによれば、フィンケンシュタインとの別離によって、ラーヘルは、自らが逃れようとした「世界」にもう一度直面することとなった。「彼〔フィンケンシュタイン〕は、いかに不幸だったにせよ、自らの家へと戻った。彼女〔ラーヘル〕は、再び、世界そのもの、社会、偏見に直面することとなった」(RV 58)。このことは、彼女のうちに「苦しみ」を引き起こすことになる。苦しみが問題となるのは、彼女がそこから抜け出そうとするにもかかわらず、つねに再び自らの「生」を規定するものの重みを確認することに帰着するからである。言い換えるなら、この苦しみは、一方で自らの生の条件をなすものから逃れることも、他方でこの生をそのものとして引き受けることもできないという二重の不可能性を含むだけにいっそう過酷なものである。「ラーヘルは、世界のなかに、運命から引き返すことができるような故郷をもたなかった」のである (RV 68)。

『ラーヘル』の草稿を読み、「実存哲学に依拠して「ユダヤ的実存」を客観化」しているのではないかとやや批判的に問うたのはかつての師カール・ヤスパースであったが³⁰、確かにアレントによる苦しみの感情の分析には、何らかの「実存哲学」への「依拠」、特にもう一人の師であったハイデガーが『存在と時間』で展開した議論の影響が認められるのかもしれない。ハイデガーにおける「不安」とは、世界にお

ける具体的な存在者から抱くものではなく、まさに世界がその有意味性の連関を失ったとき、その剥き出しの存在によって惹起されるものであった。世界に投げ込まれつつ、「我が家にはいない」という「居心地の悪さ」こそが、不安をかきたてるのである³¹。さらに、ハイデガーの議論は、こうした「居心地の悪さ」をめぐる分析を経て「逃走 (Flucht)」という概念を提示するものであるだけに、そこにアレントとの近さを読み込むことはいっそう可能かもしれない。ハイデガーにおける「逃走」とは、不安をかきたてられた現存在が、サロンにおけるおしゃべりや気晴らしといった「世間」の親しみやすさへと頹落的な逃避することにほかならないのである。しかしながら、両者の考え方のあいだには無視しえないニュアンスのちがいがあがる。ハイデガーの存在論的分析が、結局のところ、逃走せずに自らに固有の死の可能性を引き受け、さらには根源的な歴史性なり自らの「(共同) 運命」なりを引き受けることに「本来性」を見るにいたるのだとすれば、これに対し、ラーヘルの居心地の悪さの感情が露わにするのは、逃走したくとも逃走できない、運命から逃れたくともどこにも逃げ場がないというダブル・バインドなのである。

「実存哲学」ないし現象学的な分析枠組みにとどまるならば、むしろアレントの分析との近さを示すのは、エマニュエル・レヴィナスがほぼ同時期、特に1935年に発表した論文「逃走について」で展開した「志向的感情」の分析であるように思われる。レヴィナスは、とりわけ「吐き気」が告げる「自分の存在を存在することの不可能性」とこの存在における「自己自身に釘づけにされている」という事態の二重性を「純粹存在の経験そのもの」と呼び、このような存在から逃走しようとする欲求と一切の逃走の試みを不可能にする「連縛」の抗いがたさとの「内的拮抗関係」を描いているのだが³²、ここにラーヘルのダブル・バインドについての哲学的な記述を見てとることもできるかもしれない。さらに両者がともに同じような意味で「恥」について語っているのは興味深い。レヴィナスにとって「恥において現れるのはまさに自己自身に釘づけにされていること、自分から隠れるために逃げ出すことが徹底的に不可能なこと」であるとすれば、アレントにとって「不幸や恥とは、忘れられるということではなく、あたかも、自分自身に与えられた存在が最後まで生きるに値しないかのようにみなされること」なのである³³。あたかも、アレントもレヴィナスも、各々に多大な影響を及ぼしたハイデガーの議論をなぞりつつも、同じ地点で袂を分かち、存在の本来性の次元そのものにおいて惹起される「吐き気」・「恥」を主題化し、そこからの逃走の欲求を検討していたかのようなのである。

言葉の力 —— 歴史に名を残すこと

だが、レヴィナスの現象学的分析がこの存在への連縛の抗いがたさを徹底的に記述することに向けられ、そこからの可能な出口を具体的に指示することがないのに対し、アレントの伝記的研究は、ラーヘルの多様な逃走の試みを描きその挫折を記録しつつ、かすかな希望を描き出す。この希望のありかを確認するためにも、もう

一度ラーヘルが結婚やサロンに逃走の望みを託す際に何を目ざしていたかを思い起こそう。ラーヘルは、存在の不安から逃れるためのみその無益な試みを反復していたのではない。すでに触れたように、ラーヘルが求めていたのは歴史において埋没してしまわない同化という道であった。歴史の匿名的なプロセスに落ち込み忘却されることの拒否、逆に言えば歴史に名を残すことへの期待、これこそが、ラーヘルを繰り返される逃走の試みを導いていたように思われるのである。実のところ、この点こそが、まさしくサロンの事例が明らかにするものである。ラーヘルにとってサロンとは、社会的な承認を可能にするばかりか、人の存在を忘却から救い出し、歴史に名を残すことを可能にする場であったのだ。アレントの1933年の小論は問題の所在をより明確に指示している。

「自らが何者であるかを顕示することができる者はサロンへと入る。会話こそ彼らの顕示の様態なのである。「サロン」とは、ラーヘルのための社会的な好機であり、自らの正当化の場であった。彼女はそこで、自分が生きることができる土台、自分が社会的に承認される空間を見いだした。サロンは彼女の社会的現実なのだ。」(OA 143)

同じ小論がもう少し先で明言するように、自らの生の社会的正当化を求めることとは、「もう一つの存在の可能性、忘却されず歴史によって考慮に入れられるもう一つの可能性を探る」ことにはほかならない (*ibid.*)。サロンにおいて自らの「誰」を顕示しつつ現れること、これは、結婚による同化とは逆に、歴史において名を残すための「もう一つの存在の可能性」を見いだすことなのである。

そのため、現実のサロンがなくなっても、それに託されていた歴史に名を残すという期待は残り続ける。この期待こそ、その後ラーヘルのあらゆる企ての指針となるものであると思われる。実際、『ラーヘル』第六章において、アレントはこれを「言語」の持つ伝達の力に託している。

「世界にとって、また世界において、伝達されうるもののほかに恒常的なものは何もない。伝達されないこと、伝達不可能なもの、誰にも語られなかったこと、誰の心にも刻まれなかったこと、誰の意識にも浸透せず、漠然たる忘却の混沌とした波に意味もなく沈むこと、こうしたことはただの反復である。」(RV, 117)

言葉によって伝達可能になることによって、誰かの「心」に記憶が刻まれ、「漠然たる忘却」、自然における一連の反復過程に沈み込むことが防がれる。これによってこそ、「歴史」への参入が可能になるのである。とすると、ラーヘルにおいて逃走の欲求をかきたてていた要因は、究極的には自らの生を他者に伝達することのできる

仲介者の不在にあったとすら言いうるかもしれない。

歴史に参入し忘却から逃れること、これは同時に「自然」から逃れることである。『ラーヘル』冒頭で引用されたラーヘル言葉はこのことを的確に示唆している。「歴史をもたない人間とは何か。自然の産物にすぎず、人間らしいものは何もない」(RV 18)。自らの生を証言する者がいなければ、その生は自然の産物にすぎなくなるだろう。「人間たちの世界において、永続性という地位を保証してくれる場所」は(RV 123)、自然の循環過程においてではなく、言語に固有の伝達の力、永続的なものをもたらす力に見いだされなければならないのである。後に『人間の条件』が打ち立てることになる、生の自然的再生産過程に組み込まれた労働と、「誰」を露わにすることができる活動および発話との区別が、すでに『ラーヘル』において素描されていたと推測することもできるかもしれない。

いずれにせよ、「歴史を持たない」ラーヘルにとって、言語の伝達の力を告げ、世界への参加を保証してくれた特権的な仲介者はゲーテであった。アレントは、亡命時代にフランス語で書かれた、『ラーヘル』の一部をなすことになるある論文において、ラーヘルとゲーテの関係を次のように描いている。「ラーヘルにとって、ゲーテは、彼女が生まれや慣習によってあらかじめ固定した地位を有することがまったくなかった異質な世界、異質な歴史、異質な社会と彼女自身とをつなぐ「仲介者」であった」³⁴。「仲介者」というのは、ゲーテのおかげでラーヘルは、世界において、あるいは世界に対して自らの生を語る術を得たからである。ゲーテの言葉、とりわけその詩こそが、ラーヘルに世界といかに接するべきかを教えたのだ。「言葉を発することができるようになったことで、彼女は这个世界に安息の地を得、人間との交流を覚え、自らが聞くものに信頼を覚えた。彼女が語ることができるのは、ゲーテに負っているのである」(RV 126f)。

「ポイエーシス」という制作行為を指す語を語源とする「詩」という営為は、〈自然〉とは異なった世界を産出させることができるだろう。この力によって、詩を作り、言葉を発する者は、ちょうど役者が演劇の舞台で何らかの役割を演じるように、世界において何らかの場を得ることができるだろう。この点こそ、アレントがゲーテに再び立ち返ることで示唆していることのように思われる。「しかしながら、小説もまた「人間の一大スペクタクル」を含んでいる。世界はそこで、一個の演劇の舞台のようにして姿を見せる。そこでは各人は自らが上演しうるものに相当し、自らの本質に呼応した、自らが表現するよう誘われる役割を演じるのである」。サロンがなくなった後、拠りどころとしての伝統や歴史を持たないラーヘルは、ゲーテから教わった詩としての言語によってこそ「自らの生の上演術」を獲得し、舞台としての世界へ、新たな伝統、新たな歴史へと参入するのである (RV 129)。「ゲーテの詩というこの仲介者があるからこそ、ラーヘルは歴史の外部にとどまることをやめる。ユダヤ教から脱したがこの世界に場を有さない女にとって、ゲーテの詩は伝統の代わりであり、歴史への信頼の代わりであったのだ」³⁵。

詩としての言語は、こうして、このユダヤ人女を自然的な身分規定、その剥き出しのありのままの姿から解き放ち、世界へと参入させることができるようになる。しかしながら、ここにラーヘルベルナの逃走の究極の出口があるのではない。この「上演術」とは、結局のところ、これもまた偽装の技術であって、自分自身の本来の生を抑圧するものになりうるからである。アレントはこう書いている。「ラーヘルは、もし生きようと欲するのなら、自らを価値あるものならしめ、自らを顕示しなければならない。かつてのように自分の外的性の露骨さや不恰好さをどうしようもないものだと考える習慣を捨てねばならない。自分のもともと^{ベルナ}の姿を捨て、人間のなかの人間にならなければならないのである」(RV 131)。演劇の舞台の上で何らかの役割を演じる時には仮面によって自らの顔を隠す必要があるのと同じように、ラーヘルは「人間のなかの人間」になるために、世界において「自らを顕示」することによって逆に「ユダヤの出自」というもともと^{ベルナ}の姿を隠さなければならなかった。ラーヘル自身の言葉では、「ユダヤ人」を形づくるあらゆるものを「絶滅 (ausrotten)」させなければならなかったのである (RV 131)。ラーヘル・レヴィンはこうして、フリードリケ・ロベルトとなる。世界への参入とはしたがって、ドイツ語風の名への改名という自己の「偽装」であり、人間になるとはとどのつまりドイツ人女性の役割を演じるということの意味するのである。

パリアと遺産相続者 —— 「剥き出しの存在」をいかに承認するか

「ドイツ人女性」をみざすラーヘルベルナの努力は、夫となるアウグスト・ファルンハーゲンの助けを得ることになる。ところで、このファルンハーゲンとの関係については、結婚よりもむしろ、前述のような言語を通じた対話こそが世界や歴史への参入を可能にするという観点が重視されているように思われる。「ファルンハーゲンの理性によって、ラーヘルベルナの真理は理解可能なものとなった。[...] ラーヘルベルナの生がいっそう人間的になったのは、それが他人に対して何らかの教育的な効果をもたらすことになったからだ。[...] ファルンハーゲンの理解と言語がもたらす人間的な交流のおかげで、二人は友愛をはぐくむことができるようになった」(RV 165)。ファルンハーゲンが、ラーヘルベルナの言葉を聞き、理解することによって、彼女は「人間的になる」。「ほとんどその全生涯を、ラーヘルベルナの生、その書簡、その人となりを保ち、後世に伝達するために捧げた」ファルンハーゲンは (OA 143)、ラーヘルベルナと世界とをつなぐ、ゲーテにつづく第二の「仲介者」だったのである。ラーヘルベルナの逃走という観点からすると、ここで彼女は、ファルンハーゲンとの「友愛」においてとうとう出口を見いだしたかにも見える³⁶。

とはいえ、この経路もまた、やはり「偽装」でしかなかった。上流社会に同化するには、「かつての自分自身と自らの生」を断念し、「他の人たちと同じように」、すなわち「プロシア女性」になる必要がある。今度はフリードリケ・ファルンハーゲンと名乗ったラーヘルベルナは、ドイツ人女性として振る舞おうとするが、しかしこの自

己顯示の形式は「偽りの同一化」にすぎない (RV 221)。ここにこそ、同化という逃走プロセスの究極のジレンマがある。ようやくたどり着いた世界は「成り上がり (parvenu)」のそれにはかなならず (RV 220)、「上昇」のための唯一の道と信じられてきた同化は「見かけにすぎない」。完全なる世界との和解は、完全なる偽装と自己隠蔽にはかならない。「世界」へのの上上がり、同化しようとするあらゆる努力にもかかわらず、「彼女を排除してきたこの同じ世界、社会、現実」は残り続けるからである (RV 187)。したがって、度重なる逃走の最終的な帰結は次のような逆説的なものとなる。己のユダヤ性から逃れるというラーヘルを試みは、「社会」への完全な参入ではなく、まったく逆に「自らの剥き出しの存在 (nackten Existenz) を認めること」に着着するのである (RV 229)。

「自らの剥き出しの存在」を承認すること、それは同時に、逃走にはいかなる出口もないこと、己のユダヤ性に対して「否」を言うことが不可能であることを承認することである。最終章の章題「人は己のユダヤ性から逃れることはできない」が示すように、アレントは、結局あらゆる逃走の不可能性を指摘するにいたるのである。ラーヘルにとって、内面的思惟も、ドイツ貴族との結婚も、上流社会への参加もすべて出口とはならない。あらゆる逃走の試みは、逆に自らが否定したいものを再び肯定してしまう。事態はよりいっそう深刻である。なぜなら、こうした逆説的な振る舞いこそ、「ユダヤ性の本質」として現れてしまうからである。「敵たちは、完全に孤立した、言うなればそのものとしてのユダヤ人を捕まえては喜び、あたかも彼がユダヤ性の本質であるかのように取り扱うのである」 (RV 231)。ラーヘルが置かれた歴史的、社会的文脈のなかでは、自らのユダヤ性を否認することは、単にそれを肯定することと異なるものではなくなる。そこでは「ユダヤ人である」という個別的な事例は、「ユダヤ人」一般を構成するものへとすべて還元されるからである。「完全に、決定的に、あいまいさ無しに、ユダヤ性に対して「否」を言うことは、率直に「然り」ということと同じ効果を有するだろう。ユダヤ性が、政治的、歴史的な事象であることをやめて個人的ないし私的な問題になりえたとしても、それは、何らかの理由によって「ユダヤ人であると同時にそうではないという意志」を両義的に保とうとする者にとってのみのことである」 (RV 231)。われわれが上でアレントの30年代のテキストについて確認したのは、あらゆる個人的な逃走の試みを無化するユダヤ人「一般」なる理念型こそが19世紀初頭のドイツにおいて反ユダヤ主義の論理を構成するということであつたが、『ラーヘル』が最終的に到達するのまさにこの同じ認識なのである。

本論を締め括るにあたり、『ラーヘル』がこうして「己のユダヤ性を逃れること」の根底的な不可能性を追認するところからどのような展望を開くのか確認しよう。「己のユダヤ性から逃れることができない」ことを認め、「自らの剥き出しの存在」を承認すること、このことは、しかし、上流社会への容易な「成り上がり」を否定し、単に「パーリアとしてのユダヤ人」という何らかのモデルを提示することには

還元されない。むしろ、アレントがどのような経路をたどって「ラーヘルはしたがってパーリアの娘のユダヤ女にとどまった」という結論にたどり着いたかを重視すべきだろう。というのも、この経路とはまさに、そこを通じてラーヘルが自らの生を伝達する可能性、歴史の闇のなかに飲み込まれてしまわない可能性を獲得する道だからである。

すべて失敗に終わった逃走の試みの後に残るもの、それは、ここまで何度か示唆してきたように「歴史に名を残す」という展望である。「ラーヘルはしたがって、ユダヤ人女、パーリアの娘のままであった。彼女はこうした条件にしがみついていたからこそ、ヨーロッパの人間性の歴史において自らの場を見いだしたのだ」(RV 237)。重要なことはラーヘルがパーリアにとどまったということよりも、このことによって「歴史において自らの場を見いだした」ということにある。ラーヘルは逃走の試みを追ってきたアレントの伝記的研究の核心は、まさにこの「歴史における自らの場」の意義を浮かび上がらせることにあると思われる³⁷。それゆえにこそ、『ラーヘル』の末尾において、いささか唐突にハイネに言及されているのだろう。「ラーヘル」の「魂の記憶」を真に歴史的な意味で救ったのは、マルヴィッツでも、ファルンハーゲンでもなく、ただハイネのみである。[...] 彼女は、遺産相続人を残したのである」(RV 237)。ハイネは、ベルリンで晩年のラーヘルとのサロンに出入りし、彼自身も19世紀のドイツにおけるユダヤ性の問いの複雑性を引き受けることになったが³⁸、アレントによればこの出会いはラーヘルにとっても決定的であった。ただし、ハイネがラーヘル「遺産相続人」であるのは、単にハイネがラーヘルとの晩年の対話相手であり、その「パーリア」性の後継者となったからではない。「真に歴史的な意味で」救うというのは、後年のアレント自身の表現で言えば、歴史をもたず世界の舞台から消失を余儀なくされるかに見える生を、「忘却に起因するはかなさから救う」という「歴史の責務」に呼応するものだろう³⁹。おそらくアレントは、数年後に自ら指摘する「パーリアの政治的な非存在および非現実性を芸術世界の実効的土台へと転換する」ハイネの詩的「創造力」にすでに注目していたと思われる⁴⁰。この意味でこそ、思惟による内面性への逃避でも、貴族との結婚でも、サロンでの「誰」の顕示でも、さらにはゲーテやファルンハーゲンにおける「言葉」による世界との仲介でもなく、唯一ハイネの芸術的創造力こそが、一介の「ドイツ・ユダヤ人女性」の「生」を「語る」ことによって、「救う」ことができたのだろう。

おわりに

『ラーヘル』の副題を「一人のドイツ・ユダヤ人女性の生の物語＝歴史(Lebensgeschichte)」としたアレント自身もまた、自ら「遺産相続者」として、歴史の「忘却の穴」へと落ち込みかねない一介の生をそこから救うという試みに加勢していたのかもしれない。

いずれにせよ、本論第一部で見たように「人は己のユダヤ性から逃れることができない」という逃走の不可能性を自らの問題として引き受けたとき、アレントのうちにあったのは、ユダヤ教の伝統への「回帰」という選択ではなかった。だが、逆に、しばしばそうみなされてきたように「ユダヤ性」への無関心や無理解がアレントの思索を特徴づけるのでもない。まったく逆にこの問題に対する初期の格闘こそその後年の展開を準備していたのである。「ユダヤ性」からの逃走を不可能にしていた思想的・社会的・歴史的条件への省察は、一方で反ユダヤ主義の「起源」を問うこととなり（これが「全体主義の起源」を問う作業へと変転する経緯については別稿に譲らなければならない）、他方で、「誰」の顕示、友愛的関係、「詩」としての言葉の力等といった主題系をすでに示しつつ、歴史と忘却とをめぐる問題を「語り」の可能性から問うという視座をもたらすものであった⁴¹。

同じ「暗い時代」に、ある者はユダヤ教の「宗教的靈感」を受け、ある者は「自己嫌悪」と言わんばかりに自らの「ユダヤ性」を唾棄しようとし、またある者は啓蒙的理性の腐蝕を感じとり、またある者は収容所やどこかの国境地帯でその生を終え、またある者は別の地で生きながらえた⁴²。こうした状況にあってアレントが示した方向性は、後のその思想展開を理解する手がかりを与えるばかりでなく、20世紀におけるユダヤ系思想家たちの精神史を理解する際に、自らの「敵」ばかりでなく自らが帰属する伝統にも絶えず批判的視座を欠かさなかった者による独特の証言をもたらしているだろう。

¹ Cf. D. Barnouw, *Visible spaces : Hannah Arendt and the German-Jewish experience*, Johns Hopkins University Press, 1990 ; R. J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, The MIT Press, 1996 ; M. Leibovici, *Hannah Arendt, une juive*, Desclée de Brouwer, 1998 ; *id.*, *Hannah Arendt et la tradition juive. Le judaïsme à l'épreuve de la sécularisation*, Labor et Fides, 2003.

² E. Lévinas, « L'inspiration religieuse de l'alliance » [1935], *Cahier de l'Herne*, 1991, p. 144. 強調は原文。

³ H. Arendt, « Un guide de la jeunesse : Martin Buber », *Le Journal juif*, vol. 12, no. 17, le 16 avril 1934, p. 7. 英訳は以下に収められている。 *Id.*, *The Jewish Writings*, Schocken Books, 2007, p. 31. 以下ここからの引用は、*JW* の略号と頁数で記す。

⁴ *Id.*, *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, Piper, 14. Aufl., 2006. 以下ここからの引用は、本文中に *RV* の略号と頁数で記す。次の校訂版も参照した。 *Id.*, *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*, Johns Hopkins University Press, 1997.

⁵ *Id.*, « "What remains ? The Language remains" » [1964], in *Essays in Understanding 1930-1954*, Schocken Books, 1994, p. 12.

⁶ 1952年9月7日のアレントのカール・ヤスパース宛の書簡 (H. Arendt/K. Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, Piper, 1985, p. 234)。

⁷ R. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, *op. cit.*, p. 22.

⁸ Cf. H. Arendt, *Curriculum Vitae 1941*, in "Briefwechsel zwischen Hannah Arendt und Günther Anders", *Nachlaß Günther Anders*, Wien. 以下に引用されている。M. L. Knott, "Nachwort der Herausgeberin", in H. Arendt, *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher*, Piper, 2004, p. 189. 30年代のパリ亡命時代のアレントについては以下も参照。E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale University Press, 2nd ed., 2004, chap. 3 ; 菅野賢治「われら亡命者 パリ亡命時代のハナ・アーレント（一九三三—一九四〇年）」、『現代思想』25-8、1997年。

⁹ Cf. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, *op. cit.*, p. 143 sq.

¹⁰ W. Laqueur, « The Arendt Cult : Hannah Arendt as Political Commentator », in S. E. Aschheim (ed.),

Hannah Arendt in Jerusalem, University of California Press, 2001, p. 58.

¹¹ H. Arendt, « Des jeunes s'en vont chez eux », *Le Journal juif*, vol. 12, no. 26, le 28 juin 1935, p. 8 ; *JW*, p. 34.

¹² Cf. *Id.*, « On Hannah Arendt », in M. A. Hill (ed.), *Hannah Arendt. The Recovery of the Public World*, St. Martin's Press, 1979, p. 334.

¹³ *Id.*, « The Jewish Question », in *JW*, p. 42-45. この草稿は、アメリカ国会図書館に保管されたドイツ語のタイプ草稿の英訳である。以下の引用では便宜上この英訳の頁数を記す。訳出にあたっては、同図書館のウェブサイトにて閲覧可能なドイツ語原文を参照した。

¹⁴ Cf. S. Weil, « Lettre à Xavier Vallat » ; « Lettre à un religieux », in *Œuvres*, Gallimard, coll. « Quarto », 1999.

¹⁵ アレントにおけるユダヤの伝統一般については以下が詳しい。M. Leibovici, *Hannah Arendt et la tradition juive*, *op. cit.*

¹⁶ H. Arendt, « Walter Benjamin : 1892-1940 », in *Men in Dark Times* [1968], Pelican Books, 1973, p. 187f. 強調は引用者。

¹⁷ Cf. *Id.*, « Die jüdische Armee – die Beginn einer jüdischen Politik ? », *Aufbau*, 14 November 1941 ; *JW*, p. 136-139. また、下記、注 37 も参照。

¹⁸ *Id.*, « Antisemitism », in *JW*, p. 46-121. これもアメリカ国会図書館に保管されたドイツ語のタイプ草稿の英訳である。しかしこの英訳には単純な誤訳など多くの点で問題が見られるため、訳出にあたっては同図書館のウェブサイトにて閲覧可能なドイツ語原文を参照した。

¹⁹ この「特権的ユダヤ人」という問題系は、後に 1946 年の同名の論文で詳述され (*id.*, « Privileged Jews », *Jewish Social Studies*, vol. 8, 1946)、『全体主義の起源』第一巻（特に第三章）の議論の土台となる。

²⁰ さらに言えば、『全体主義の起源』第一巻がいつそう洗練されたかたちで示すのも同じ逃走の不可能性である。そこでは『ラーヘル』と同じ表現でもって次のように言われている。同化したユダヤ人は、改宗や結婚によって個人的に「ユダヤ教 (Judaism) から逃れる」ことに成功したとしても、「ユダヤ性 (Jewishness) からは逃れられない」 (*id.*, *The Origins of Totalitarianism*, A Harvest Book, new ed., 1994, p. 87)。というも、「ユダヤという出自は、宗教的・政治的含意を欠いたとしても、いたるところで心理的な属性となり、「ユダヤ性」へと転化する」からである (*ibid.*, p. 83)。こうして『全体主義の起源』は、「個人的」解放ないし「脱ユダヤ化」が進むにつれ「ユダヤ性」が「強迫的」になるという「逆説」を描き出している。

²¹ Cf. H. Plard, « Hannah Arendt et Rahel Levin : illusions et pièges de l'assimilation », *Les Cahiers du Grif*, no. 33, 1986.

²² Cf. H. Arendt, « Aufklärung und Judenfrage » [1932], in *Die verborgene Tradition. Acht Essays*, Suhrkamp, 1976 ; « Originale Assimilation », *Jüdische Rundschau*, no. 28/29, 1933. 前者からの引用は *AJ* の略号と頁数を、後者からの引用は *OA* の略号と頁数を本文中に記す。

²³ Cf. M. Mendelssohn, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* [1783], in *Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe*, Bd. 8, F. Frommann, 1983.

²⁴ ただし、この文句はもともと 19 世紀ドイツの詩人イェフダ＝ライプ・ゴルドンのものであり、同化というよりは西洋との交流の促進を訴えるものであった。この文句についてのアレントの理解は、以下を参照。H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, *op. cit.*, p. 65, 84.

²⁵ 『人間の条件』序文は地球の外部への逃亡とならんで「自己自身への逃亡」に言及しているが、ここで注目すべきは 1959 年のレッシング賞受賞の記念講演である。ここでは「内面性への逃避」が、「暗い時代」にとられた態度の可否に関連づけられるだけにいっそう興味深い。アレントはそこで、「耐えがたいように見える現実を前にして、世界や公的空間を離れ内的存在へと赴く試み」が、1930 年代のドイツにおいて見られたと語っている。アレントはこのような試みをおしなべて否定するわけではないが、次のような留保をつけている。「暗い時代、無力な時代における世界からの逃避が正当化するのには、現実が看過されず、つねに現前し、そこから逃避すべきものとして承認されているかぎりにおいてである」 (*id.*, « On Humanity in Dark Times », in *Men in Dark Times*, *op. cit.*, p. 26, 30)。

²⁶ アレントが参照を促す箇所にはこうある。「貴族は光り輝く (scheinen) ことが許されるし、また

そうであるべきなのだ。市民は存在するだけでなければならない。市民が光り輝こうとするならば、滑稽で、馬鹿馬鹿しいだけだ」(『ヴィルヘルム・マイスターの修業時代』山崎章甫訳、岩波文庫、中、150頁)。

²⁷ 同上、152頁。訳文は一部変更した。

²⁸ Cf. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* [1962], Suhrkamp, 1990. ちなみにハーバーマスは、同著冒頭(特に第一章)で、中世の封建的公共性をまさしく「代表型の公共性(repräsentativer Öffentlichkeit)」と捉えている。ただしハーバーマスは、この封建的公共性から近代の市民的公共性への移行の例示のために、補論としてまさしく『ヴィルヘルム・マイスター』を論じ、しかもアレントが引用するのとまったく同じ箇所(前注 26、27)を引きつつも、ゲーテにおいてはこの代表型の公共性というモデルが残存しており市民的公共性が十分描き出されていないという診断を下している(*ibid.*, p. 67-69)。

²⁹ Cf. P. Birnbaum, *Géographie de l'espoir: l'exil, les Lumières, la désassimilation*, Gallimard, 2004, p. 219 sq.; S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage Publications, 1996, chap. 1.

³⁰ 1930年3月20日のヤスパースのアレント宛の書簡(H. Arendt/K. Jaspers, *Briefwechsel*, op. cit., p. 46)。

³¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 17 aufl., 1993, p. 188.

³² E. Lévinas, *De l'évasion* [1935], Le livre de poche, 1998, p. 116.

³³ Cf. *ibid.*, p. 113; *RV* 80. 30年代のレヴィナスの思想については特に次の拙稿を参照。渡金喜庸哲「30年代のエマニュエル・レヴィナスにおける「ヒトラー主義の哲学」批判」、『レゾナンス』第5号、2007年。

³⁴ H. Arendt-Stern, « Rahel Varnhagen et Goethe », *Cahiers juifs*, no. 11-12, 1934, p. 186f.

³⁵ *Ibid.* この引用が同論文を締め括る文章である。

³⁶ アレントがファルンハーゲンのことを何度も「友」と形容していることは注記しておこう。このことは、アレントがこの時期からすでに、世界への参入の契機として愛情やその他の親密性の形式よりも「友愛」を重視していたということを示唆するのかもしれない。いずれにせよ、友愛的対話による人間性の実現という観点は、後年にいっそう明示的に主題化される(H. Arendt, « On Humanity in Dark Times », art. cit., p. 31 sq.)。

³⁷ なお、1940年代にアレントが精力的に展開する「ユダヤ軍」創設の主張もこの点を考慮して評価すべきだろう。第二次大戦勃発を受け、ユダヤ民族が政治的に独立した単位として自律的・主体的に戦闘に加わるべきとのアレントの主張は、「書物の民」たるユダヤ民族が「紙の民」に墮するのでなく「現実」的に承認されることを目指すものであった(Cf. *id.*, « Papier und Wirklichkeit », *Aufbau*, 10 April 1942; *JW*, p. 152-154)。また、40年代にゲルショム・ショーレムの『ユダヤ神秘主義 その諸潮流』を読み、そこで描き出された17世紀のサバタイ主義を評価する際にも、アレントはユダヤ民族が「歴史の公的舞台から退く」かどうかを問題としている(*id.*, « Jewish history, revised » [1948]; *JW*, p. 303-311)。

³⁸ H. キルヒヤー『ハイネとユダヤ主義』小川真一訳、みすず書房、1982年、96-99頁を参照。

³⁹ H. Arendt, « The concept of history », in *Between Past and Future*, Penguin Books, new ed., 2006, p. 41.

⁴⁰ *Id.*, « The Jews as Pariah. A hidden tradition » [1944]; *JW*, p. 280f.

⁴¹ この点では、本稿は以下が提示する見方に部分的に合流する。J. Cutting-Gray, « Hannah Arendt's Rahel Varnhagen », *Philosophy and Literature*, 15, 1991; M. Leibovici, *Hannah Arendt, une juive*, op. cit., p. 316 et 337 sq.; J. Kristeva, *Le Génie féminin. I. Hannah Arendt*, Gallimard, 1999, p. 86-119.

⁴² Cf. S. Courtine-Denamy, *Le Souci du monde*, Vrin, 1999; *id.*, *Trois femmes dans de sombres temps*, Albin Michel, 2002; P. Amodio, *Diacronie. Arendt, Celan, Levinas, Bloch*, Giannini Editore, 2001; O. Ombrosi, *Le crépuscule de la raison: Benjamin, Adorno, Horkheimer et Levinas face à la catastrophe*, Hermann, 2007.

On n'échappe pas à la judaïté ? La question de la judaïté chez Hannah Arendt dans les années 1930

Yotetsu Tonaki

Cette étude se propose d'examiner la manière dont la question juive constituait le thème central chez la jeune Hannah Arendt au point de donner une orientation capitale au développement de sa pensée politique. Notre analyse se focalisera principalement sur ses textes de jeunesse, écrits dans les années 1930, pour montrer comment ceux-ci attestent, de façon caractéristique, l'originalité de la pensée d'Arendt, élaborée face à l'avènement du totalitarisme nazi : dans « de sombres temps », elle fut amenée à formuler la question de l'impossibilité d'échapper à la condition juive.

La vie d'apatride à Paris à cette époque marque en effet un tournant capital pour Arendt. La question juive, qu'elle avait trouvée auparavant « ennuyeuse », devient « [son] propre problème ». Qui plus est, cette question juive prend la forme d'un « problème politique ».

Pour comprendre la manière dont Arendt aborde cette question « politique » juive, il faut nous référer aux rares textes qu'elle a écrits dans les années 1930, en particulier « La question juive (*Die Judenfrage*) » et « Antisémisme (*Antisemitismus*) ». Ces textes, qui demeuraient inédits jusqu'à récemment, nous font voir comment l'éveil d'Arendt à la politique se développe dans le contexte de la question juive. Elle y met en cause l'attitude que prend « le monde juif » à l'égard de la « catastrophe de 1933 ». Pour elle, le moyen de « se défendre en tant que Juif » consiste moins à se connaître soi-même en recourant à la source traditionnelle du judaïsme qu'à connaître son adversaire, à prendre en sérieux ce qui le constitue : il s'agit de repérer un « fondement théorique » qui a rendu possible l'antisémisme en Europe. Arendt met en avant ainsi la « base théorique » de l'antisémisme moderne : les efforts de l'émancipation, pour sortir du judaïsme et entrer dans le monde ambiant, se heurtent à l'idée de la généralité ou l'ubiquité du Juif – « Juif partout et nulle part » – qui, sans égard pour le succès ou l'échec de l'émancipation individuelle, « obsède » tous les Juifs.

« On n'échappe pas à sa judaïté », ainsi Arendt a-t-elle intitulé le dernier chapitre de *Rahel Varnhagen*. Il est vrai que cette étude biographique traite du processus complexe de l'assimilation des Juifs en Allemagne, surtout de ses

« illusions et pièges ». Des Lumières au romantisme allemand, des promoteurs de l'émancipation tels que Lessing et Mendelssohn, en passant par la deuxième génération qui a proclamé « l'entrée dans la société », jusqu'à l'arrivée de l'antisémitisme moderne, la vie de Rahel incarne toutes les difficultés du processus de l'assimilation juive. C'est à travers le prisme de cette expérience particulière qu'Arendt examine la complexité même de ce processus.

Arendt ne cesse d'y examiner la question formulée comme celle de la possibilité de s'évader de la judaïté. De fait, tous les chapitres qui constituent cette biographie examinent les différentes tentatives d'évasion de Rahel : celle-ci répète chaque fois la même tentative de sortir, sans jamais trouver ce qu'elle a cherché. L'argumentation oscille entre la description des souffrances de Rahel, suscitées par l'impossibilité de s'évader des conditions d'existence, auxquelles elle s'est enchaînée, et l'examen des possibles libérations (pensée, mariage, salon, langage etc.).

C'est en soulignant cette thématique de l'évasion que nous tâcherons de mettre en lumière l'enjeu de la pensée d'Arendt dans les années 1930. Nous verrons que sa démarche n'est pas d'ordre psychologique, mais est influencée, dans une certaine mesure, par l'approche phénoménologique. En outre, ne se limitant pas à la description d'« affectivités » pour ainsi dire d'une femme, l'analyse arendtienne fait ressortir les questions de l'oubli et de la mémoire, en d'autres termes le problème de laisser son nom dans l'histoire à travers une narration de la vie (bio-graphie).

Que cela soit dans les écrits concernant le processus historique du développement de l'antisémitisme à partir du régime féodal jusqu'au XX^e siècle ou dans *Rahel Varnhagen* sous la forme d'une investigation biographique prenant pour objet une femme juive au début de la modernité, c'est donc toujours la même reconnaissance de l'impossibilité de s'évader de la condition juive qui constitue le nœud des réflexions arendtiennes dans les années 1930.