慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	哲学と政治理論の間 : ハンナ・ アレントの政治的思考
Sub Title	Between Philosophy and Political Theory : The Political Thinking of Hannah Arendt
Author	寺島, 俊穂(Terajima, Toshio)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	1993
Jtitle	法學研究 : 法律・ 政治・ 社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.66, No.2 (1993. 2) ,p.16- 52
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論説
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19930228-0016

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

法学研究66巻2号（'93：2）

哲学と政治理論の間

――ハンナ・アレントの政治的思考――

寺島俊穂

一　はじめに
二　政治的事象そのものへ
三　実存主義との関わり
四　批判的思考との親和関係
五　おわりに

一　はじめに

ハンナ・アレントがついの住みかとしたニューヨークで一九七五年一二月四日、心臓発作のため六九歳で生涯を閉じてからまだ十数年しか経っていないが、その間に、アレントに関する著作の公刊はあとを絶たず、彼女の遺稿や未公刊の講義録や論文なども出版された。(1) また、『ソーシャル・リサーチ』、『メルクール』、『サルマガンディー』の各誌でアレント特集号が組まれていることからも、彼女の注目度が窺い知れよう。(2)

アレントの政治理論が注目されるのは、彼女がこれまでに不当に無視されてきた政治の側面に光を当てたからであり、政治的事象に科学的方法によらずアプローチしうることの実例を示したからである。彼女は、公的世界の再発見者[3]として、あるいは叙事詩的な思想家[4]として位置づけられてきた。また、「政治」「自由」「権力」など政治学の基本概念を再定式化した点も注目されてきた。しかも、彼女は狭隘な専門語を造ることによってではなく、日常言語の隠された意味を明らかにすることによってそれをなしたのである。アレントの主著が書かれたのはアメリカにおいてだが、彼女の政治理論は彼女が教養を形成したヨーロッパの知的世界に深く根ざしている。彼女の独自な政治的思考は、そのヨーロッパ的背景によって裏づけられており、彼女の古巣であった哲学との関係を解明することによって明確化することができるだろう。

アレントは、かつてギュンター・ガウスとの対談において哲学者と呼ばれたことに抗議し、「私の職業は――そもそも何かそういいうるものがあるとしたら――政治理論です[5]」と述べている。彼女は「私は哲学者ではないと思います。私の考えでは、私は哲学にきっぱりと別れを告げたのです[6]」と語っている。これは、彼女の周りの知識人、とりわけ哲学者がナチスの抬頭、政権掌握という事態に対して抵抗しないばかりか、同質化していったという事実による。当時「哲学を学ぶ」ということは、公的事象に関わらないこと[7]、すなわち世界から自己の内面へと逃避し、内面に沈潜していくことを意味した。アレントも哲学専攻の学生であったが、内面に閉じこもり、世界の出来事に身を閉ざしてしまうということはなかった。彼女の周りの知識人が政治に関わらざるを得なくなったとき、彼らがナショナリスティックな高揚に容易に身を委ねてしまったことは、彼女にとってショックであった。

しかし、たんにそれだけのことではなく、哲学には本質的に非政治的、いや反政治的な要素があるということにアレントは気づいていたのである。彼女が、「私は政治をいわば哲学に曇らされない眼で見たい[8]」と語っているのは、そのことを意味している。彼女によれば、哲学と政治の間には緊張関係があり、哲学者はプラトン以来政治にある種

の敵意をもっていた。[9] 彼らは自分の精神生活を人びととの政治生活よりも優位に置き、自己の平穏な生活と安全を確保するために、政治社会の構想に向かったのである。彼らは、自己の内面で発見した真理を政治に課そうとした。アレントが政治理論家として行なったことは、人間の営みとしての政治の尊厳を回復することであった。

しかし、アレントが「哲学に別れを告げた」からといって、彼女の政治認識が哲学と無縁だったというわけではない。反対に彼女は、ゲルショム・ショーレムとの往復書簡のなかで、「ドイツ左翼出身の知識人」と呼ばれたことに対して事実無根だと抗議し、マルクスの重要性に気づいたのは遅かったし、「もし私が〈どこかの出身だ〉といいうるとしたら、それはドイツ哲学の伝統です」[10]と書いている。彼女自身、ドイツ哲学の伝統に負っていることを認めているわけであり、このことは、たとえ彼女が哲学から絶縁したとしても、彼女の政治理論は哲学の背景を抜きにしては考えられないことを示唆している。

たしかに、アレントが理解していたように、哲学と政治の間には大きな間隙がある。哲学は、真理の探究であり、内的意識に唯一の明証性を求める。それに対し、政治において重要なのは、アレント的にいえば、真理ではなく多様な意見[11]であり、政治とは人間が世界に現れ、人びととともに議論し、行為する外的な営みである。つまり、他者を絶対の条件としているのが政治であり、これとは対照的に哲学には「他者の不在」[12]がまとわりついている。また、政治に関わる一人一人の人間がそれぞれ違った存在であるのに対し、哲学が考える人間とは斉一的に捉えられている。これらの点でアレントは、哲学の認識を政治に持ち込むことはきっぱりと拒否する。

しかし、このことはアレントが哲学の伝統そのものに敵対していたことを意味するものではない。彼女の思考は過去の哲学者との対話に多くを負っているし、彼女はソクラテスやカントの批判的思考は肯定していたからである。また、彼女の政治認識は同時代のドイツ哲学からインスピレーションを得ていたように思われる。彼女は哲学から政治理論へと移行することによって、独自の政治認識をなしえたのではなかろうか。本稿では、現象学、実存主義、啓蒙

主義という三つの柱を立て、アレントの政治理論の哲学的基盤を解明し、彼女の政治的思考の特質を明らかにしていきたい。

(1) 遺作の『精神生活』は親友のメアリー・マッカーシーによって編集され、死後出版された。*The Life of the Mind*, vol. I *Thinking*, vol. II *Willing*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978. 生前未発表で、死後出版された著作には次のようなものがある。*Lectures on Kant's Political Philosophy*, edited and with an Interpretive Essay by Ronald Beiner, Sussex: The Harvester Press, 1982. ハンナ・アーレント著、ロナルド・ベイナー編『カント政治哲学の講義』浜田義文監訳(法政大学出版局、一九八七年)。"Labor, Work, Action" "Collective Responsibility" in: James W. Bernauer, S. J., (ed.), *Amor Mundi: Explorations in the Faith and the Thought of Hannah Arendt*, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987. "Philosophy and Politics," *Social Research*, vol. 57, no. 1 (Spring 1990).

(2) Hannah Arendt in Memoriam, *Merkur*, Heft 10, 30. Jg. (Oktober 1976). Hannah Arendt, *Social Research*, vol. 44, no. 1 (Spring 1977), On Hannah Arendt, *Salmagundi*, No. 60 (Spring-Summer 1983).

(3) Melvyn A. Hill, "Introduction," in *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, by his edition, New York: St. Martin's Press, 1979, p. xi 参照。

(4) Margaret Canovan, *The Political Thought of Hannah Arendt*, London: J. M. Dent & Sons Ltd, 1974, p. 7. マーガレット・カノヴァン『ハンナ・アレントの政治思想』寺島俊穂訳(未来社、一九八一年)二二頁参照。

(5) *Gespräche mit Hannah Arendt*, hrsg. von Adelbert Reif, München: Piper, 1976, S. 9.

(6) *Ibid.*

(7) Hannah Arendt, Sonning Prize Speech, April 18, 1975, p. 7, in *The Papers of Hannah Areadt*, the Manuscript Division of the Library of the Congress, Washington D. C., Box 70 参照。

(8) *Gespräche mit Hannah Arendt*, S. 10.

(9) *Ibid.*, S. 10 参照。

(10) Hannah Arendt, "Eichmann in Jerusalem," (An Exchange of letters between Gershom Sholem and Hannah Arendt), *Encounter*, January 1964, p. 53.

(11) Margaret Canovan, "Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics," *Social Research*,

vol. 57, no. 1 (Spring 1990), pp. 139-140 参照。

(12) 伊藤徹「他者の不在――ハイデッガーの場合」『思想』一九九〇年一二月号、五二―七二頁参照。

二　政治的事象そのものへ

アレントが大学時代にフッサール、ハイデガー、ヤスパースという現代の代表的哲学者と出会ったことは、彼女の思想形成になんらかの形で影響を及ぼしたと考えられる。彼女が現代のドイツ哲学の流れのなかに身を置き、個人的にもハイデガーやヤスパースと親しくなったことは、いや応なく彼女に彼らの思想との格闘を強いたからである。もちろん、彼女が彼らから多大の影響を受けたと即断することはできないが、どのような点で彼らの認識を受け入れ、どのような点で拒んだかを確定することは、彼女の政治理論と哲学との関係を考える上で不可欠の作業になる。

アレントは、学生に向かって「私は一種の現象学者です。でも、ヘーゲルやフッサールのような意味でではありません」[1]と語ったことがあるという。たしかに、アレントがドイツ哲学の影響下にあったことは、彼女自身が認めるところであり、一九二四年にマールブルク大学でハイデガー、二五年にフライブルク大学でフッサールから直接教えを受けている[2]。また、一九三三年に亡命したあとパリでアレクサンドル・コジェーヴのヘーゲルに関するセミナーに参加している。したがって、彼女は精神の学としての現象学を充分に知悉していたと推測される。それにもかかわらず、彼女は哲学から政治理論へ移行することによって、人間の内面から外的な現れに関心を移したのであり、彼女の思考が現象学的だからといって、それは意識の現象学といった意味でではない。

もとより、今日たんに現象学（Phänomenologie）といえば、フッサールによって二〇世紀初頭に始められた超越論的現象学を指す。ここでの現象学とは、現象についての研究ということを意味している。フッサールは、それ以上遡れ

ない無前提な基礎の上に哲学を確立しようとする意図のもとに、あらゆる先入見を排して、「事象そのものへ（Zu den Sachen selbst!）」還って哲学的認識を始めようとした。意識に直接、明証的に自らを現している現象を記述することが彼の仕事となった。実証主義とは違って、「現象学的認識は本質認識である」[3]というように、現象学は事実ではなく事実の本質を直観によって捉えようとする。このように、事実から本質の認識へと進む手続きを彼は、『イデーン』第一巻では形相的還元と名づけたが[4]、これだけでは無前提的なものに到達できず、自然的、日常的な見方に前提として含まれる外界の実在性、超越性について判断停止を行ない（エポケー）、それらを「カッコに入れる（einklammern）」必要がある。この手続きを彼は、超越論的還元と呼んだ。このような還元のあとに残る純粋意識の本質的構造を分析し記述するのが彼の説く現象学である[5]。このように意識のなかに外的現象を引っ張りこむ手続きが総称して現象学的還元と呼ばれ、現象を意識内へ引き入れることにその特質がある。したがって、そのような認識方法は、思考過程に唯一の明証性を求めたデカルトの延長線上にある。

アレントによれば、デカルト的内省は客観的リアリティに対する懐疑から始まったのであり、世界の事物をすべて意識の流れと意識過程に浸してしまう方法として批判的に捉えられる。彼女は、「たとえば、内省によって意識のなかに現れる〈眺められる木〉は、もはや視覚と触覚によって与えられる木ではなく、それに固有の不変かつ同一の形をもつ実体そのものではない。この〈眺められる木〉は、単に記憶されている物とか、まったく想像上の物と同じ次元で、意識の対象のなかに投げ入れられ、加工される。その結果それは、この過程そのもの、すなわち意識の本質的部分となる。そしてこの意識というのは、絶えず動いている流れとしてのみ知られているものなのである。このようにして、客観的リアリティは、精神の主観的状態のなかに、あるいはむしろ主観的な心的過程のなかに、融解してしまう[6]」と述べている。現象学的還元そのものは、近代哲学の世界喪失のなかに位置づけられ、アリストテレスの「万人に現れているもの、これをわれわれは存在と呼ぶ」という存在認識に依拠する[7]アレントの立場とは相容れない。

おそらく、アレントとフッサールの共通点は、生きられた世界への回帰ということにあろう。フッサールは、後期の思想の集大成ともいうべき『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』（一九三五―三六年に執筆）のなかで、生活世界（Lebenswelt）という概念を提示した。生活世界とは、自然な日常的経験によって生きられる世界を意味する。つまり、われわれが見たり、聞いたり、感じたりすることのできる、感覚的に捉えられる世界のことである。自然的な態度で捉えられる世界に戻ることは、木田元が述べているように、彼の現象学における大きな転回を示している。というのも、哲学的省察とは、もはや純粋意識、超越論的主観性の立場に、身を置くことではなく、素朴な日常的経験、ふだんは反省されることもない自然的態度を振り返ることになったからである。(8)

アレントは、生活世界という概念を用いているわけではないが、「世界」という概念はよく用いているし、「世界」を「政治のための空間（Raum für Politik）」(9)とも意味づけている。つまり、彼女の政治理論は、政治を日常世界に定位させているという意味で、後期フッサールの問題関心を彷彿とさせる。われわれが生きている世界の現実に立ち返って、政治を捉え直そうとしているのが彼女の理論の特徴だからである。ふだんは省みられることのない日常世界の意味づけに着手したのが生活世界の概念だったとしたら、彼女の「政治」概念は政治を日常世界のレベルで捉えているのだといえる。

つまり、アレントによれば、政治とは人びとの言葉と行為による公的な営みであり、暴力を用いずに共同の問題を解決していくことが政治本来の姿である。アレントが古代ギリシアのポリスに戻って政治の原像を見いだしているのも、ポリスにおいて政治が最も純粋な形で存在したからである。通常われわれは、政治といったら国家レベルや国際レベルで理解しているが、アレントの理論の特徴は、ふだんは省みられることのない日常世界のレベルで政治を捉え、人間にとっての政治の意味を明らかにしていることにある。

しかし、人間の生にとって依然として重要性をもっているのは、大状況の政治であり、人間は上からの政治状況に

巻き込まれるようにして、あるいは国家に動員されて政治に関わっていることに変わりはない。アレントもそのような政治状況があることは認めているし、彼女の最初の主著『全体主義の起源』は、そのような大状況の政治の動態に関わっている。彼女は、そのなかでも政治的諸概念を人間のレベルに引き戻して論じているところがある。たとえば、彼女は「自由」を運動の自由として、人びとのなかを自由に動き回り、言葉を介して活動する状態と理解している。[10] 全体主義が否定したのは、自由が現れるための空間であり、人間の複数性である。そのことによって全体主義体制が目指したのは、巨大な一者のような国民をつくり上げることであり、それは彼女によれば政治的なものの破壊にほかならない。[11]

アレントにおいて政治的諸概念の二重性が生じるのも、政治本来の在り方と政治の実態との二重性による。つまり、概念は現実を表すものだが、政治的現実自体が多義的だからである。たとえば、アレントは政治を支配の現象とは見ないが、現実の政治に支配の側面があることは認める。アレントは、「全体支配」という概念を用いて、全体主義が人間間の公的領域を破壊するだけでなく、私的関係を猜疑に満ちたものに変え、私的生活をも破壊するメカニズムを内蔵していたことを明らかにしている。[12] また、彼女は『人間の条件』のなかでは権力を「人びとが共同で活動するときに人びとの間に生まれ、人びとが離散する瞬間に消え去るものである」[13]と定義しているが、『全体主義の起源』のなかでは「全体主義権力」として巨大な垂直的なメカニズムのなかで権力を捉えている。このように政治や権力の概念が両義的になっているのは、現象自体が多義的で、一義的に規定することができないからである。

しかし、アレントが価値を置き、政治現象を考える基準にしているのは、日常世界での公的な営みとしての政治である。アレントは、本来あるべき政治と現実の政治とを区別し、前者から政治の概念規定を行なっているともいえよう。この点でアレントの方法は、現存在の本来的な在り方と非本来的な在り方という分析軸を駆使したハイデガーの現存在認識と共通するところがある。もとよりハイデガーは、『存在と時間』のなかで本来的自己を喪失した人間の

存在様相を世人（das Man）と名づけ、死へと関わる、すなわち死を自覚したり、あるいは良心の呼び声によって、本来的自己を取り戻すことができるのだと考えた。[14] アレントの場合、もちろん「自己」の分析を行なっているわけではなく、視座はあくまで人間の外的現れにあるが、本来性―非本来性という観点から見ると、アレントの政治的諸概念の二重性が鮮明になってくる。

アレントの政治認識が現象学的だといえるとしたら、それは彼女が政治現象に哲学的、歴史的にアプローチし、つまり政治的事象そのものに戻り、事象の本質を捉え、記述しようとしている点に求められる。そのような彼女の姿勢が最もはっきり現れているのは、『全体主義の起源』である。[15] この書は、彼女のデビュー作であると同時に、彼女の全著作のなかでも最も政治的事象の本質に肉薄した書だと評価しうる。

このなかでアレントは、三つの柱を立てて、強制収容所を現出するに至った全体主義という現代の政治現象を理解しようとしている。三つの柱とは反ユダヤ主義、帝国主義、人種主義のことであり、彼女がその本の標題として「地獄の三本柱」を考えていた[16]ように、その書は現代の道徳的荒廃がどのようにして起こったのかを、ヨーロッパ近現代の歴史と文化のなかにそれらを形成していった諸要素を見つけ出すことによって、明らかにしようとしたものである。彼女が現代史の証人として全体主義を理解しようとしたとき、彼女の念頭にあったのはナチズムであって、スターリニズムについての叙述はあとから付け加えられたものである。彼女が両体制を同列に置いたのは、彼女が全体主義の本質的要件と認識するものを両体制とも具えていたからである。

では、全体主義の本質的要件とは何かといえば、イデオロギーとテロルに求められる。アレントは、イデオロギーとテロルが最も純化された形で存在し、「すべては可能である」という全体主義支配者の傲慢な信念を実現する実験室として強制収容所を理解している。[17] 彼女が最初に政治の現実として認識したのは、全体主義という負の現象であり、この世に天国を実現することはできないが、地獄を現出させることはできるということである。彼女は強制収容所の

現実を「地上の地獄」と言い表したことについて、その方が純粋に科学的な叙述よりも客観的だという。つまり、彼女は「私が地獄のイメージを用いたとき、私は寓意としてそういったのではなく、文字どおりそう思ったのである。むしろ、天国への信仰を失った人びとが天国を地上に打ち建てることができないことは明らかだろうが、あの世の世界としての地獄への信仰を失った人びとが地獄とはこういうものだと信じられていたのと瓜二つのものを地上に打ち建てる気がないとか、打ち建てることができないというのはそれほど確かなことではない。この意味で、収容所を地上の地獄と記述することは、純粋に社会学的、あるいは心理学的性格の記述より〈客観的〉だし、本質を衝いていると思う[18]」と述べている。ここでいみじくも、本質という言葉が使われているように、彼女の記述は本質論的であり、その意味で哲学的に政治現象にアプローチしたものだといえる。

また、アレントが政治的現実をことばによって再現しようとするとき、決して数字に頼るのでないことは、強調されてよい。というのは、ここには自然主義的な態度をカッコに入れるというフッサールの方法の投影が見られるからである。アレントは、数字をあげない理由を次のように述べている。現代人は、「ユダヤ人の生存者数を統計の上でなんとか示そうとしているわけだが、それによれば、ユダヤ人の自殺率がすべての文明民族のうちで最低だということになっている。私は、そのような数字がもはや正しいものでないというはっきりした確信をもっているが、そのことを、新しい経験でなら確実に立証できるが、新しい数字で立証することはできない。ひとの頭蓋骨の大きさがその中身を正確に表わしているとか、犯罪の統計が国民の倫理的水準を正確に示しているとかいうことに大して確信をもっていない懐疑的な人たちなら、それで十分だろう[19]」。彼女は、強制収容所でユダヤ人が何人殺されたかを問題にしているのではなく、彼女が「死体の製造[20]」と形容した、ユダヤ人大量殺害のメカニズムを解明しようとしているのである。客観的リアリティは決して数字などで示されるのでない。人間の経験に確かさの基盤を求めている点で、彼女の思考は現象学と通底している。彼女の「政治」「自由」「権力」についての再定式化も、生活世界を基底にしており、

事象の本質を生の現実から捉え直そうとしている点で、現象学的だといえる。

(1) Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven: Yale University Press, 1984, p. 405.

(2) Wolfgang Heuer, *Hannah Arendt*, 《rowohlts monographien》, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, 1987, S. 19-21 参照。

(3) エドムント・フッサール『現象学の理念』立松弘孝訳（みすず書房、一九六五年）七五頁。

(4) エトムント・フッサール『イデーンⅠ—Ⅰ』渡辺二郎訳（みすず書房、一九七九年）五三—五四頁参照。

(5) 粟田賢三・古在由重編『岩波小辞典　哲学』（岩波書店、一九五八年）六〇—六一頁参照。

(6) Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1958, p. 282. ハンナ・アレント『人間の条件』志水速雄訳（中央公論社、一九七三年）三一九頁。

(7) *Ibid.*, p. 199. 邦訳、二二七頁（『ニコマコス倫理学』より。ただし、該当箇所不明）。

(8) 木田元『現象学』〔岩波新書〕（岩波書店、一九七〇年）五六頁参照。

(9) *Gespräche mit Hannah Arendt*, S. 28.

(10) Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (1951), third edition, New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1966, p. 466. ハナ・アーレント『全体主義の起原　3全体主義』大久保和郎・大島かおり訳（みすず書房、一九七四年）三〇八頁参照。

(11) *Ibid.*, pp. 465-466. 邦訳、同頁参照。

(12) *Ibid.*, pp. 419-437 参照。

(13) *The Human Condition*, p. 200. 邦訳、二二八頁（訳語一部変更）。

(14) ハイデガー『存在と時間』原佑・渡辺二郎訳「世界の名著62」（中央公論社、一九七一年）所収第二篇「現存在と時間性」三八三—五二五頁参照。

(15) *Hannah Arendt: For Love of the World*, p. 238 参照。

(16) *Ibid.*, p. 200 参照。

(17) *The Origins of Totalitarianism*, pp. 437-459 参照。

(18) Hannah Arendt, "A Reply," (Rejoinder to Eric Voegelin's Review of *The Origins of Totalitarianism*), *Review of*

Politics, vol. 15 (January 1953), p. 79.

(19) Hannah Arendt, "We Refugees," *Menorah Journal*, 31 (January 1943), p. 72. ハンナ・アレント『パーリアとしてのユダヤ人』寺島俊穂・藤原隆裕宜訳（未来社、一九八九年）一六頁。

(20) *Gespräche mit Hannah Arendt*, S. 24.

三　実存主義との関わり

アレントと実存主義[1]との関係は、まずもって彼女の人間観が実存主義の流れのなかに属するという点で押さえなければならない。アレントは、『人間の条件』のなかで人間の複数性（plurality）をユニークな複数性として理解している。複数性とは、一人の人間ではなく、複数の人間がこの世界に生きているという事実に基づいているが、それと同時に人間の場合平等性（equality）と差異（distinction）という二重の性格をもち[2]、しかも人間だけが他の有機的生命と違ってこの差異を表明し伝達することができるということを意味している[3]。アレントは、人間の複数性を「唯一存在の逆説的な複数性[4]」と捉えている点で、実存主義と共通の地盤に立っている。というのも、実存主義は個の唯一性、生の一回性を強調して「人間の生が他人と決して取り換えられない固有のものであり、また一回切りの絶対的な性格を持っている[5]」という意味を実存に付与する思想だからである。

もとより実存主義とは、人間の実存を本質より優先させる思想であり、キリスト教の権威が低下した一九世紀に実存哲学という形で生まれ、革命と戦争の世紀である二〇世紀になって人びとの共感を呼んだ。実存主義では、実存とは個別者としての自己の在り方を自覚的に問いつつ、主体的に生きようとする人間の在り方を指す。それは、具体的状況に生きる人間の有限性、不安、虚無感を認識し、それらを超え出て、本来的自己を求めようとする内的努力である。「実存」という言葉は、キルケゴールにおいては、不安と孤独と絶望によって規定されていた。このような人間

存在の規定をヤスパースは限界状況に見いだし、ハイデガーはそれらを限界状況だけのものとせず、人間の実存を世界内存在として日常世界のなかに定位させたのである。

アレントは、一七歳のときにキルケゴールの著作を熱読し、大学時代はハイデガーやヤスパースと親しく交わっている。したがって、彼女が彼らの思想圏のなかで自らの思想形成をなしたことは否定しえないし、教条主義を嫌って孤立を恐れずに生きたことはキルケゴール的であり、世界という概念を重視している点はハイデガー以上であり、コミュニケーションに信を置いたのはヤスパースと同様である。アレントは、彼らの思想をある面で受け入れ、ある面で拒否したのだと思われるが、人間の実存を精神面で捉える、実存哲学の側面には与しなかったのである。

アレントの人間観で独自なのは、人間を「始める者」と捉え、出生という事実に注目して人間自身をひとつの始まりと理解している点である。アレントは人間を定義づけようとしてきた哲学の発想を批判し、実存の諸条件のひとつとして出生を理解しているが、[6] ゴードン・J・トレが指摘しているように、彼女自身も人間の活動能力に注目し、そのような意味で人間存在の規定を求めていたといえよう。[7] アレントにとって活動とは、他者を不可欠の条件とし、言葉を伴った人間の公的な営みである。それは、人間の始める能力と密接な関連があり、自らイニシアティヴをとって、何か新しいことを始める者としての人間の能力に結びついている。彼女がいう活動の奇跡的性格も、「人間精神の暗闇」[8] から生まれる活動の予言不可能性に基づいている。「新しいことは、常に奇跡の様相を帯びる。そこで、人間が活動する能力をもつという事実は、本来は予想できないことも、人間には期待できるということ、つまり、人間は、ほとんど不可能な事柄をなしうるということを意味する。それができるのは、人間は一人一人が唯一の存在であり、したがって、人間一人一人が誕生するごとになにか新しいユニークなものが世界にもちこまれるためである」。[9] このように彼女がいうとき、彼女は人間の創始の潜在可能性に期待して人間を「始める者」と規定していると思われる。

アレントの人間の出生への関心と実存哲学者たちの死への関心は対照的である。実存哲学者の多くが死に関心を寄

せ、死によって規定される不安や孤独を克服しようとしたのとは反対に、すでに見たように、彼女は出生という事実に注目し、人間自身の始める能力を強調している。アレントとハイデガーとの違いのひとつとして、ハイデガーが現存在は終わりに関わること、すなわち死を自覚することによって、本来的自己に向かっていけるとしたのに対し、つまりは死をも包みこんだ生を享受することが大切だと考えたのに対して、アレントは人間は何か新しいことを始めることができ、そのことによって自らを不死たらしめうると考えている点がある。アレントの死生観は、単純に生きていることを肯定しており、彼女は「なるほど、人間は死ななければならない。しかし、人間が生まれてきたのは死ぬためではなく、始めるためである」[10]といって、死を思考の対象とすることはしない。

アレントとハイデガーのもうひとつの大きな違いは、世界に対する関わり方にある。これは、理論面だけでなく実践面でもそうである。理論面でいえば、ハイデガーは、たしかに現存在を世界内存在と捉えたが、現存在はたんに世界のなかに投げ込まれているだけでなく、そのつど気分的に規定されていると考えた。彼によれば、道具や他者と関わりつつ世界のなかに存在する現存在は、平均化され、他者に迎合し、自己本来の在り方を喪失し、「誰でもない者」になりかねない[11]。このような世人的自己は非本来的自己であり、世界自体、現存在の本来性を失わせしめるものとして否定的に捉えられている。アレントは、ハイデガーと違って公的世界をネガティヴに考えていたのではない。彼女において「世界」とは多義的に用いられている語だが、それは「政治のための空間」、すなわち人びとともに言葉を介して行為する場をも含意している。アレントの政治理論を考える上で「世界」という概念が重要なのは、彼女が、人間はこの世界の上でほかの人びとと共生し、限られた生命を送る条件づけられた存在だという規定に基づいて人間の歴史的経験を叙述しているからにほかならない。その意味での「世界」は人間が生まれる前から存在し、死んだあとも存在するものである。また、彼女において「世界」とは人間が創造していくものでもあり、人間世界も物の世界も人間によって作られ、維持されたり、保持されたりするものである。いずれにしても彼女が、ハイデガーのように

公的生活への侮蔑の念をもっていなかったことは確かである。[12]

アレントにとって「世界」とは、人びとの間に形成されるものである。たとえ二人の人間の間であっても、二人がお互いに異質な要素を認め合い、尊重し合えば、そこにひとつの世界が形成されていく。アレントは、『暗い時代の人々』のなかでそのような例をヤスパース夫妻の場合に見いだしている。

「たしかにヤスパースにとってこの結婚は、けっして単なる私事ではありませんでした。生まれの異なる二人の人間――ヤスパースの妻はユダヤ人です――がかれらの間にかれら自身の世界を創造できることをそれは立証しました。そしてかれは、この小さな世界から、それをひとつのモデルとして、人間的な諸問題のあらゆる領域にとって本質的なものを学びとりました。この小さな世界のなかで、かれは、かれの比類のない対話能力、話を聞く際の素晴らしい正確さ、自分自身を率直に表明するための不断の準備、討議中の問題に固執する忍耐力、さらにとりわけ沈黙のなかに引き渡されている問題を対話の領域に呼び戻し、それを語るに値するものに変える能力といったものを展開し、こうして、話しかつ聞くことにおいて、かれは変革し、拡大し、鋭くなること――あるいは、かれ自身の見事な表現を用いるならば、明るく照らすことに成功したのです。」[13]

これらの能力は、彼女にとってみれば政治的能力にほかならないのだし、このように互いに異なった人間から構成される世界は政治の世界の原型でもある。アレントは、このように非政治的な生活世界から政治的なものを見いだしてきている。そのことは、政治を日常世界に定位させようとする彼女の理論的関心と重なり合う。彼女がヤスパースを評価したのは、彼にはほかの実存哲学者には見られない共通世界への関心が確固として存在したからである。

アレントは、「実存哲学とは何か」という論文のなかでシェリングの晩年の著作とキルケゴールから始まりニーチェによって豊饒になり、ベルクソンや生の哲学の本質的部分を決定し、戦後ドイツのシェーラー、ハイデガー、ヤスパースにいたる実存哲学の歴史を辿りながら、実存哲学が近代の主観主義を強める傾向にあると論じている。アレントによれば、パルメニデスの存在と思考との同一性はカントによって破壊された。それは、理性によっては神の存在証明はできないことの証明をとおしてなされた。「神の存在論的証明に対するカントの反駁は、私が合理的に考えう

るものもまた存在するはずだという観念に基づいた神への合理的信仰を破壊した」[14]といわれる。カントは、古代の存在と思考の同一性を破壊して、人間を世界の中心に置き、人間の自律を打ち建てた。しかし、そのことによって「あらかじめ設定された人間と世界との調和という観念」[15]を破壊したのである。アレントが「カントは人間を人間の主人と尺度にしたが、同時に彼は人間を存在の奴隷に落としめた」[16]というのは、彼が実践理性の上で人間自身は自由だが、理論理性の上では人間の行為は自然の因果律に規定されていると認識したからである。アレントは、「シェリング以降のすべての新しい哲学はこのような価値引き下げに対して抗議してきた」[17]と認識し、シェリングの実証哲学は神に逃避したが、キルケゴールにおいては自己の「実存の内的法則に従って滅亡することに身を委ねる」[18]ことによって実存哲学が生まれたと捉えている。

キルケゴールにおいて実存とは、非日常性、例外的状況のなかに示されている。「主観的になる情熱は死を認識した不安として燃え上がる。死とは私一人が、平均的な日常生活から分離され、個人として保証される出来事である。死を考えることはひとつの行為となる。というのもそのなかで人間は世界とほかの人びととの生活とから撤退するからである。」[19]ハイデガーの場合も死の問題は決定的に重要である。アレントによれば、彼は「存在の意味は時間性にある」[20]としたが、人間の時間は死によって条件づけられているのだから、「存在の意味は無だということ」[21]になる。しかし彼は、人間がたんに存在していることを重視し、人間を現存在と言い換えることによってその現象学的分析を可能にした。アレントの卓抜した表現に従えば、「つねに気高くも人間を本当の〈存在の主人〉にしようとしたニーチェの観点から見たら、ハイデガーの哲学は最初の絶対的かつ非妥協的に此岸的な哲学である」[22]。とはいえ、ハイデガーにおける現存在は、死によって規定され、「死の認識は人間を世界から退却させるものだが、死の認識においてのみ人間は自分自身であるという確実性をもつ」[23]。つまり、死の認識は人間を世界から疎遠にさせ、自分自身へと引き戻すものである。アレントが批判するのは、このような孤絶化のメカニズムであり、「絶対的エゴイズム、すなわちほ

かのすべての仲間からの徹底的な分離[24]」である。アレントが、死を思考の対象とはしなかったのは、まさに死の思考とは人間を自己へと向かわせしめ、ほかの人びととの生活から切り離すものだからである。

一方、この論文のなかでのヤスパースに対する評価は高い。それは、彼が共生の作法を探求していたからである。ヤスパースは、哲学を哲学することのなかに解消し、哲学したことの結果を伝えられるような様式を見つけ出そうとした。つねに他者に向かって訴えかけ、意思疎通していこうという彼の態度は、ソクラテスの産婆術に似てなくもないが、ソクラテスとは違って問いを発する者の優位性は見られない[25]。「というのは、コミュニケーションにおいて哲学者は仲間のなかを動き回り、仲間が彼に訴えるように、彼は仲間に訴えるからである[26]」。彼女がヤスパースを賞賛するのは、「実存は所与の共通世界での人びとの共生においてのみ発展しうる[27]」という点においてである。

アレントのハイデガーとヤスパースに対する評価の違いを理解するには、この論文が書かれた一九四六年という時期を考慮に入れなければならない。アレントとハイデガーとの関係は一九三三年を境にして苦渋に満ちたものに変わっていたからである。というのは、もちろん三三年にハイデガーがナチスに加担したからであり、一九四六年にヤスパースに宛ててハイデガーのことを「潜在的な殺人者とみなさざるをえない[28]」と書いているなど、四〇年代後半においてはまだ敵意を剝き出しにしていた。

一方、ハイデルベルク大学で博士論文の指導を受けたヤスパースとの関係も三八年にヤスパースが短い手紙をパリのアレントのもとに送って以来途絶えていたが、四五年から再び親密な関係を取り戻すことになる。その年にヤスパースは、アレントの消息を知り、アメリカに渡った彼女に宛てて手紙を書いた。「私たちは、しばしばこの間あなたの運命を心配しながら考えていましたし、ずっと以前からあなたの生存にあまり希望をもてなくなっていました[29]」。これに答えてアレントは、「今日また『哲学』や新聞に載った講演のなかの文章を読むと、あなたは私の青春時代におけるような姿で蘇ってきます[30]」と書いている。一九四九年に初めてアレントは、ヨーロッパに戻り、バーゼルに移っ

たヤスパースのもとを訪れた。その後、彼女の訪問は一四回に及び、訪問ごとに二人の親交は深まっていった。[31]

ところで、アレントは五〇年代以降ハイデガーとの関係の修復を求めており、一九五〇年にヨーロッパを訪れたときにハイデガーに会っている。アレントは、四五年当時はハイデガーをナチスとの関わりのゆえに断罪する気持ちが強かったが、のちに冷静さを取り戻し、ハイデガーとナチズムとの関わりは表面的なもので、彼が思想の根底からナチだとは考えないようになったようである。一九六〇年にはアレントは、ハイデガーとナチスとの関連を照会する手紙に答えて、「あれこれの党に所属していたかどうか」というようなことは警察の尋問調書の項目にあることだと答えているし、[32] また「〔一三三年〕当時そもそもハイデガーはナチズムがどのようなものだかについてはっきりわかっていなかったのではないかと思う」[33]と書いている。アレントは、むしろ終生哲学者としてのハイデガーは高く評価していた[34]ように思われる。時間が経ってみれば彼女にとって、ハイデガーが表面的にせよナチズムに期待を寄せたという哲学者の躓きよりも、「自己」を最大の問題関心とする哲学という学の在り方の方が問題になったのである。

ヤスパースについていえば、アレントが彼の実存哲学における「世界」への関心を正当に理解したのは印象的である。彼女は、『真理について』に関連して「あなたは、世界を知りたいと言う」[35]が、「このことは哲学史において奇跡だと思います。それは、哲学の高慢さの終わりのようなものです。これは、あなたのすべての本のなかに潜在的にあったことだと思いますが、まだこれほどわかりやすい、完成された形に仕上げられていなかったものです。これは、すばらしい本です」[36]と述べている。二人は、知り合ってから終生にわたり、互いに良き理解者であり、良き友人であった。手紙の交換が二人の信頼を確固たるものとしていったのである。

ところで、アレントと実存主義との最大の共通点としては、人間は自らの置かれた状況によって変わりうるのであり、「人間の本性」ではなく「人間の条件」を探究することが重要なのだという彼女の認識をあげることができるだろう。「人間の条件」とは、人間の生を条件づけているものであり、人間は条件づけられた存在だということである。

人間の実存は、空間的、時間的に条件づけられており、生と死、出生と可死性がその基本的条件だが、ただアレントの場合、世界性、複数性、地球拘束性もあげられており、[37]人間が他者と共有する現実、他者と共につくりだす現実に価値が置かれている。

アレントが人間の実存の条件について変わらずに関心をもっていたことは確実である。彼女は、実存主義の死への関心、自己孤絶化は共有しなかったが、全体主義論に見られるように人間の状況可変性を強調する点でも間違いなく実存主義の流れに属する。もっとも、マーティン・ジェイのようにアレントを二〇年代の政治的実存主義の伝統の上に、ハイデガー、カール・シュミット、エルンスト・ユンガー、アルフレート・ボイムラーの仲間という意味での政治的実存主義者として位置づけることは正当とは思われない。たしかに、彼女は政治の復権を図っているという意味で、シュミットらと共通している。しかし彼女が復権しようとする政治とシュミットらの政治とはまったく異質である。ジェイは、アレントが政治を規範的、手段的抑制に妨げられないものと見たことは「決断主義」として知られている立場だと指摘しているが、[38]これはレオン・ボートシュタインが批判しているように彼女の著作からいって支持できない。[39]たしかにアレントは行為の普遍的基準を求めておらず、活動それ自体に価値があるとしているから、ジェイがいうように、彼女の立場は「政治のための政治（politique pour la politique）」[40]というのもあながち不当とはいえないかもしれない。しかし、『全体主義の起源』を見てもわかるように、彼女はナチズムの価値とは正反対の立場に立ち、ドレフュス事件のときのビカールのように良心をもって義を行なった人を賞賛している。[41]ジェイのあげている政治的実存主義者たちとは違って、彼女が決してファシストになりえないのは、ニヒリズムを克服して一貫して人間的（humane）な諸価値を求めていたからである。

アレントは、生涯をつうじて人間的な価値を求めていたといってよい。彼女は「公的自由」「公的幸福」「公的空間」に価値を置いたが、それらは対等な人間関係に基づいている。なぜなら、人びとは互いに対等な関係に立っていなけ

れば、自由に活動できないし、公的幸福を感じることもできないからである。アレントによれば、平等が保証されていなければ、自由はありえず、前者は後者の不可欠の条件になっている。彼女が古代ギリシアのイソノミアに遡って、政治の原像を求めているのも、そのような認識による。イソノミアとは、平等に基づく自由な政体のことで、彼女が無支配（no-rule）と訳しているものである。[42] アレントの古典の活用は、あくまでも彼女の価値観を基底にしており、彼女が古典古代に戻っているからといって、彼女を古典的政治哲学の復権者とみなすことは適切ではない。というのは、すでに指摘されているように、[43] アレントは古典的政治哲学が理想とした「徳の政治」に加担しているわけではなく、彼女の政治認識は基本的に「徹頭徹尾近代の現象学的—実存主義的パースペクティヴ」[44] からなされているからである。彼女がギリシアの古典を活用するのは、たとえば彼女の「政治」のイデーがアリストテレスの『政治学』に書かれたポリス市民の政治生活に最も近い形で見いだされるからである。もちろん、奴隷の存在を前提としたポリスの政治秩序は肯定すべくもないし、彼女とて近代の平等主義的社会の構成員が統治の参加者たりうる政体を構想していることは留意されてしかるべきである。[45]

また、アレントは一貫して人間の共生の作法を追究していたのだから、「独我論、知的高慢さ、政治的無責任に向かう」[46] 実存哲学の傾向性は彼女を悩ませたと想像するに難くない。実存哲学者と相和さない一線がもともと彼女にはあったのである。彼女は、一九三三年までにほぼ書かれていた『ラーヘル・ファルンハーゲン』のなかでも世界のなかにはいろうとする、すなわち社会の一員になろうとするラーヘルの試み[47] を共感をこめて描いている。同化の試みがいかに無益であったとしても、「人びとの間の人間」になろうとしたラーヘルの意志は正当なのである。

アレントは、そのような共生の作法を人間らしさ（humaneness）と呼んでいる。人間は人びとの間で人間らしさを学ぶのである。アレントは、ラテン語では生きるということが「人びとの間にある（inter homines esse）」、死ぬということが「人びとの間にあることをやめる（inter homines esse desinere）」という意味で用いられたことを繰り返し述

べている。[48] これはラーヘル伝以来変わらないことだが、アレントはロマン主義的な意味での内面的なものをしりぞけ、ほかの人びとの前に現れることを人間の実存の最大の条件としてきた。人間らしさとは、人びととの共生のなかで育まれていくものであり、たとえば、彼女が述べているように、人間らしさとは感傷的であるより冷静、沈着であることを意味し、[49] それは議論のなかで学び取られていくものである。

アレントは、人間らしさを次のように表現している。

「われわれが世界の物事にどれほど影響されようと、それがどれほど強くわれわれを感動させかつ刺激しようと、仲間とそれについて討論することができる場合にのみ、そうしたことはわれわれにとって人間的なものとなるのです。語り合いの対象とはなりえないもの――真に崇高なもの、真に恐るべきもの、あるいは真に神秘的なもの――さえ、人間的な声において現われ、それを通して世界に聞こえることもありますが、しかしそれは正確には人間的なものではありません。われわれは世界においてまたわれわれ自身のなかにおいて進行しつつあるものを、それについて語ることによってのみ人間的にするのであり、さらにそれについて語る過程でわれわれは人間的であることを学ぶのです。ギリシア人は、友情ある語りあいのなかで達成されるこうした人間らしさをフィラントロピア〈philanthropia〉、すなわち〈人間愛〉と呼びましたが、それは他の人々と世界を共有する心づもりをそれ自体表明するものでした。その反対である人間嫌いとは、単に、人間嫌いの人は世界を共有する人を見出さないということ、またかれが誰をも世界と自然、さらに宇宙のなかでともに喜びにひたるに値すると思わないということを意味します。[50]」

アレントが求めているのは、世界に対し開かれ、世界を人びとと共有しようという態度である。この感情は、たんに人間世界だけに向かっていくのではなく、自然、すなわち大地、大空、天空や音楽や子供たちにも向かっていくのである。生きるということは、この世界が与えてくれるものを享受し、人生を楽しみ、自分が死んでいくとき生まれてきたときよりもより良き世界を残していくことである。この点で、アレントはブレヒトの初期の詩に共鳴したのである。アレントは、ブレヒトの「マゼッパのバラード」の最後の二連――「三日間の騎乗の末が死に終わり、大地の与える沈黙と天の与える安らぎに終わったことが語られている」[51]――について次のように注釈している。

「〈一人の男が自分に与えられたものを乗り切った。大地と馬を、忍耐と沈黙を、そして大空とはげたかを。三日の間夜と昼を乗り続け、そして今、年老いて、もう悩むこともない。大いなる疵護に救いとられ、困憊のはてに死を迎え、永遠の安らぎのなかに乗り入れていった。〉この死の歌には荘厳で勝利に満ちた生命力がみられ、しかもそれは『三文オペラ』の歌がもつ叙情的シニシズムと風刺のなかで人を楽しませるのと同じ生命力である。すなわちそれは生きていることは楽しいとする感情であり、すべてを楽しむのは生きていることのしるしだとする感情である。[52]」

このように生を手放しで肯定しているという点で、アレントの思想とアルベール・カミュの思想との類似性を指摘することもできるだろう。カミュは、初期の作品において自然の恵みをひたすら享受することを肯定しているが、それは彼がアルジェリアの太陽に灼きつくされた海辺で純粋な形で味わった生の昂揚に基づいていた。[53] アレントは、レジスタンス時代のカミュと出会い、彼の人となりに感動している。[54] カミュが「ニヒリズムを越えて」、生を肯定し、「政治と道徳」の問題に苦悩したように、アレントもまた、生を肯定し、彼とは違った態様でだが、晩年には道徳問題を取り上げた。[55] 人間の実存の条件の探究から道徳的規範の基礎づけ、人間的な価値の定式化を行なったことこそ、彼女が実存主義の遺産に負っている点であり、彼女が実存主義の流れのなかにいるまぎれもない証拠である。アレントは、実存主義に多くを負いながらも、人びととの共生に基づく諸価値を定式化しており、「自己」でなく「世界」に比重を置くことによって政治理論家たりえたのである。

(1) アレント自身は、フランスの文学思潮である実存主義とシェリングとキルケゴールに始まり一世紀以上の歴史をもつ実存哲学を区別している (Hannah Arendt, "What Is Exsistenz Philosophy?" *Partisan Review*, vol. 8, no. 1 (Winter 1946), p. 34 参照)。アレントが影響を受けたのはもちろん実存哲学からだが、ここでは彼女を思想史の脈絡のなかに位置づけるために、両者を包摂する意味において実存主義という言葉を用いる。

(2) *The Human Condition*, p. 175. 邦訳、二〇一頁参照。

(3) *Ibid.*, p. 176. 邦訳、二〇二頁参照。

(4) *Ibid.* 邦訳、同頁。

(5) 竹田青嗣『自分を知るための哲学入門』（筑摩書房、一九九〇年）一八八頁（傍点は竹田）。
(6) *The Human Condition*, pp. 8-11, 181. 邦訳、一一―一三、二〇八頁参照。
(7) Gordon J. Tolle, *Human Nature Under Fire: The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Washington D.C.: University Press, 1982, pp. 85-100. 参照。
(8) *The Human Condition*, p. 244. 邦訳、二七〇頁。
(9) *Ibid.*, p. 178. 邦訳、二〇四頁。
(10) *Ibid.*, p. 246. 邦訳、二七三頁。
(11) ハイデガー『存在と時間』前掲邦訳、二二一―二四五頁参照。
(12) Lewis P. Hinchmann and Sandra K. Hinchmann, "In Heidegger's Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Humanism," *The Review of Politics*, vol. 46, no. 2 (April 1984), p. 205 参照（傍点はヒンチマン）。
(13) Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, New York: Harcourt, Brace & World, 1968, pp. 78-79. ハンナ・アレント『暗い時代の人々』阿部斉訳（河出書房新社、一九七二年）一〇〇頁。
(14) "What Is Exsistenz Philosophy?" p. 39.
(15) *Ibid.*, p. 40.
(16) *Ibid.*, p. 41.
(17) *Ibid.*
(18) *Ibid.*, p. 42.
(19) *Ibid.*, p. 44.
(20) *Ibid.*, p. 46.
(21) *Ibid.*
(22) *Ibid.*, p. 49.
(23) *Ibid.*
(24) *Ibid.*, p. 50.
(25) *Ibid.*, p. 52 参照。
(26) *Ibid.*, p. 52.

(27) *Ibid.*, p. 55.

(28) Hannah Arendt an Karl Jaspers, den 9. Juli 1946, in *Hannah Arendt/Karl Jaspers, Briefwechsel 1926–1969*, München: Piper, 1985, S. 84. (以下、本書は *Briefwechsel* と略記する)

(29) Karl Jaspers an Hannah Arendt, den 28. Oktober 1945, *ibid.*, S. 58.

(30) Hannah Arendt an Karl Jaspers, den 18. November 1945, *ibid.*, S. 59.

(31) 特徴的なのは、一九六一年にアレントとブリュヒャーが一緒にヤスパース夫妻を訪れて以来、アレントからヤスパースへの手紙での呼び掛けが敬称の Sie から親称の Du に変わっていることである (Hannah Arendt an Karl und Gertrud Jaspers, den 6. August 1961, *ibid.*, S. 482 参照)。

(32) Hannah Arendt to Dr. Farber, November 1, 1960, in *The Papers of Hannah Arendt*, The Library of Congress, Manuscript Division, Washington DC., Box 8, Nos. 005964–005965 参照。

(33) *Ibid.*, No. 005964.

(34) アレントは、ハイデガーの『存在と時間』における哲学的分析の妥当性は否定しえぬものとしている (*Men in Dark Times*, p. ix. 邦訳、三頁参照)。アレントとハイデガーとの思想的関係については、川崎修「ハンナ・アレントはハイデガーをどう読んだか」『思想』一九八九年六月号、四八—九二頁に詳しい。

(35) Hannah Arendt an Karl Jaspers, den 18. April 1949 in *Briefwechsel*, S. 172.

(36) *Ibid.*

(37) *The Human Condition*, p. 11. 邦訳、一三頁参照。

(38) Martin Jay. "Hannah Arendt: Opposing Views," *Partisan Review*, vol. 45, no. 3 (1978), p. 353. マーティン・ジェイ「ハンナ・アレントの政治的実存主義」竹村喜一郎訳、『永遠の亡命者——知識人の移住と思想の運命』(新曜社、一九八九年) 所収、四〇五頁参照。

(39) Leon Botstein, *ibid.*, p. 376 参照。

(40) Martin Jay, *ibid.*, p. 353. 邦訳、四〇五頁。

(41) アレントは、『全体主義の起源』の第一部「反ユダヤ主義」のなかでドレフュス事件を取り上げ、ピカール (Marie Georges Picquart 1854–1914) の果した役割を高く評価している。アレントがクレマンソー、ゾラという他の登場人物にもましてこのピカールに賞賛を惜しまないのは、彼が「れっきとしたカトリック教徒で、きわめて前途有望であり、いやそれどころか疑う

余地のない反ユダヤ主義を抱きながら、目的はあらゆる手段を聖化することをいまだに理解するに至らなかった人間、社会的な所属や職業上の野心にはまったく動かされぬ良心をもった人間」だったからである（Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Band I: *Antisemitismus*, ein Ullstein Buch, Frankfurt am Main: Verlag Ullstein GmbH, 1975 (Erste Auflage 1951), S. 185. ハナ・アーレント『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、一九七二年）二〇八頁）。

(42) Hannah Arendt, *On Revolution*, New York: The Viking Press, 1963, pp. 22–23. ハンナ・アレント『革命について』志水速雄訳（中央公論社、一九七五年）二八—二九頁参照。

(43) パングルがいうように、アレントは古典的政治哲学のように正義の普遍的基準を打ち出そうとはしておらず、観照的生活の実践的生活に対する優位を認めていない（Thomas L. Pangle, *The Spirit of Modern Republicanism: The Moral Vision of American Founders and the Philosophy of Locke*, Chicago: The University of Chicago Press, 1988, pp. 53–59 参照）。

(44) Lewis P. Hinchmann and Sandra K. Hinchmann, "Existentialism Politicized: Arendt's Debt to Jaspers," *The Review of Politics*, vol. 53, no. 3 (Summer 1991), p. 466.

(45) アレントは、評議会制度に「近代的な平等主義的社会の全構成員が公的問題の〈参加者〉となることができるような新しい統治形態に対する期待」を見いだしている（*On Revolution*, p. 268. 邦訳、二七八頁）。

(46) "Existentialism Politicized: Arendt's Debt to Jaspers", p. 464.

(47) ラーヘル伝は、同化の試みを中心にラーヘルの生涯を物語っている。ラーヘルのユダヤ人であることから抜け出そうとする闘いは、貴族との結婚によって「世界のなかへ」はいろうとする試みから始まっている（Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen: Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, München: R. Piper & Co. Verlag, 1958, S. 35–56. ハンナ・アレント『ラーヘル・ファルンハーゲン——あるドイツ・ユダヤ女性の生涯——』寺島俊穂訳（未来社、一九八五年）三五—五八頁参照）。

(48) *The Human Condition*, pp. 7–8. 邦訳、一〇頁、Hannah Arendt, *Between Past and Future*, New York: The Viking Press, 1961, p. 73. ハンナ・アレント『歴史の意味——過去と未来の間に I』志水速雄訳（合同出版、一九七〇年）九四頁、*Lectures on the Kant's Political Philosophy*, p. 23. 邦訳、二九頁参照。

(49) *Men in Dark Times*, p. 25. 邦訳、三八頁参照。

(50) *Ibid.*, pp. 24–25. 邦訳、三七頁。

(51) *Ibid.*, p. 230. 邦訳、二七八頁。ブレヒトの原文は以下の通り。Drei Tage, dann mußte alles sich zeigen:/Erde gibt Schweigen und Himmel gibt Ruh./Einer mit aus dem, was ihm zu eigen:/Mit Erde und Pferd, mit Langmut und Schweigen/Dann kamen noch Himmel und Geier dazu./Drei Tage lang ritt er durch Abend und Morgen/Bis er alt genug war, daß er nicht mehr litt/Als er gerettet ins große Geborgen/Todmüd in die ewige Ruhe einritt. (Bertolt Brecht, *Gesammelte Gedichte*, Band I, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1967, S. 234-235.)

(52) *Men in Dark Times*, p. 230. 邦訳、二七八頁。

(53) F・H・ウィルホイトJr『ニヒリズムを越えて——アルベール・カミュの政治思想——』奈良和重訳（慶應通信、一九七〇年）二四—二九頁参照。

(54) アレントは、ヤスパースに宛てた手紙のなかでレジスタンスの若い世代に属したカミュを「きわめて誠実で、優れた政治的洞察力をもつ」人物として高く評価し、「いかなる〈ヨーロッパのナショナリズム〉にも染まっていない純然たるヨーロッパ人」として賞賛している（Hannah Arendt an Karl Jaspers, den 11. November 1946, in *Briefwechsel*, S. 102-103 参照）。

(55) アレントは、一九六五年にニュー・スクール・フォア・ソーシャル・リサーチで「道徳哲学の諸問題」（"Some Questions of Moral Philosophy," in *The Papers of Hannah Arendt*, Box 40, Nos. 024585-024634）を講義しているなど六〇年代後半以降「政治と道徳」の問題をしばしば講義で取り上げている。

四　批判的思考との親和関係

アレントと啓蒙主義との関わりは、まず彼女とレッシングの親近性に示される。ヤスパースはアレントの著作家としての力量を「レッシング的」[1]だと形容しているが、彼女とドイツ啓蒙主義の代表的人物との間の共通性はどのようなところにあるのだろうか。アレントは、一九五九年にドイツのハンブルク市から受賞したレッシング賞受賞演説のなかでレッシングについて述べており、それから示唆されることも多い。たとえば彼女は、「ドイツ語圏におけるあらゆる論争の元祖であり師であったレッシングは、こうした論争のなかに安らぎを感じ、またそのなかで最大限の明

晰さと明確さを発揮していました[2]」と語っているが、彼女もまた幾たびかの論争に巻き込まれ[3]、そのなかで安らぎを感じていたとは思われないが、明晰さを発揮した。たしかに彼女の著作も、論争的であり、現代の世界で一般的に受け入れられている見解に挑戦しているところがある。

しかし、レッシングとアレントの符合は、たんに著作のスタイルにあるのではなく、世界に対する関わり方にあるのだと思われる。アレントはまた、「レッシングは当時の世界で決して安息を感じえなかったのであり、またおそらくそう望みもしなかったでしょうが、それでも常に自分の流儀で世界との関わりを保持し続けていた[4]」とも語っている。おそらくアレントの場合にもこのことは当てはまるのであり、彼女の世界に対する関わり方も開かれたものであった。

アレントは、レッシングの「自立的思考（Selbstdenken）」が、ストア派のように「世界から自我への逃避[5]」だったのではなく、世界との関連を失っていなかったことを強調している。自立的思考は、真理の探究ではなく、他人を予期した対話であり、「それが本質的に論争的であった理由はここにあります[6]」といわれる。彼において思考と活動には類似性があり、「思考も活動もともに運動の形態で生起する[7]」とされる。つまり、自立的思考は、プラトンのように私と私自身との静かな対話ではなく、思考のなかで自由に世界を動き回る様式を意味していたのである[8]。

アレントがレッシングを評価するのは、彼が同情ではなく友情に価値を置き、世界を人間的なものにすることに絶えず関心を寄せていたからである。彼女は、「レッシングの偉大さは、人間世界の内部では唯一の真理は存在しえないという理論的洞察をもっていたということだけにあるのではなく、それが存在しないことを喜び、したがって人びとの間の無限の語り合いは、いやしくも人間が存在する限り決して終わることがないであろうということを喜んでいたことにもあるのです[9]」と語っている。語り合い自体に価値があり、真理か意見かという二者択一を迫られたら、ためらうことなく意見をとったのが、レッシングであり、彼は「人びとがこの世界の出来事を論ずる際に生まれる無数

の意見のために」[10]真理がないことを喜んだのである。

このようなレッシングの態度は、アレントには政治的思考の原型をなしているように思われたのではなかろうか。というのは、彼女にとって、政治の世界においては多数の意見が尊重されねばならず、自己ではなく世界を優先しなければならないからである。政治に真理を持ち込むことは、話し合いに終止符を打つことになるし、友情の本質は対話のなかにあり、絶えざる議論の交換だけが市民を結合させるものなのである。[11]アレントは、「一九世紀がいだいた歴史への幻想とイデオロギーへの傾倒とは依然として現代の政治的思考に大きな影を落としているため、われわれは歴史や強制的な論理を支えとして援用していない完全に自由な思考を、なんらの権威ももたないものとみなす傾向があります」[12]と語っている。彼女が行なったことも、いかなる教義にも与せず、政治をそれにふさわしい仕方で思考し、政治的なものの本質を見極めることだった。

アレントが政治を見る際にポイントとなっている公的空間は、自由が発現しうる場のことである。自由は政治的には活動している状態を意味するのだとしたら、レッシングの自立的思考は明らかに精神におけるその対応物である。なぜなら、自立的思考とは思考のなかで他者と交わり、自由に世界を動き回る思考様式のことだからである。

「人びとが公的な空間――共同の行動によって構成され、歴史へと発展すべき出来事と物語とでおのずから満ちあふれている――を奪われるとき、人びとは思考の自由へと後退します。……レッシングは思考の自由のなかへ退却しましたが、しかし自分自身のなかへ退却したのではなく、もし彼にとって行動と思考の間に密かな関連が存在していたとするなら（引用によって証明することはできませんが、私はそれが存在していたと確信しています）、その関連は、行動も思考もともに運動の形態において生起するという事実、またそれゆえに自由は両者の基盤であり、それは運動の自由にほかならないという事実によって構成されていました。[13]」

アレントは三三年に「哲学に別れを告げ」、それ以後政治にそれ自身の尊厳を回復させようとしてきたのだが、た

とえ反政治的な性格をもつとはいえ、哲学者の政治的著作と思想的に格闘し、自らの思想を表現してきたのだし、またある種の哲学の伝統は肯定的に受け止めていた。「マルティン・ハイデガーの八〇歳の誕生日によせて」のなかで述べているように、彼女が否定したかったのは、哲学者の高慢さであり、理論面で専制的になっていく傾向であり、[14] 政治に関わるときは民衆の一人としてではなく、統治エリートに加担する形で自己の政治理念を実践に付そうという態度である。それは、何もハイデガーに限られたことではなく、シラクサのプラトン以来の伝統である。アレントが肯定的に受け止めているのは、知のゆえに高慢さに陥ることはなく、世界に関心を寄せ、あくまで他者の理性に信頼を置く開かれた思考の持ち主である。

そのような意味でアレントの思考は、ソクラテスやカントの批判的思考と親和関係にあるといえよう。批判的思考とは、ドグマ的思考を避け、かつ他者の言説の矛盾を指摘するとともに、自らの言明をも他者の批判に曝す態度である。思考における批判的態度は、広い意味での啓蒙と関係があり、古代ギリシア以来の批判的理性の伝統の上に位置づけられる。それは、権威や偏見や迷信を排し、人間の考える能力に信を置いている。

ソクラテスは、哲学を天上から地上へ引きずり降ろした人物である。[15] 彼は、最初自然学に関心をもったといわれるが、やがて人間事象に関心を向け、真なるもの、善なるもの、人間の正しい生き方について問いを発し、思考し続けていった。彼は、哲学を「知の探求」と意味づけ、自らは「無知の知」を自覚し、街頭や広場で市井の人びとと問答を続けながら普遍的な認識に近づこうとした。アレントは、真善美という哲学の探求目標は共有しなかったが、ソクラテスの現世的で開かれた思考は受け継いでいる。

アレントにとって、ソクラテスとプラトンの思想を区別することは決定的に重要なことだった。ソクラテスは一冊も本を書かず、彼の思想はプラトンによって伝えられているため、両者の思想は一体となっており、区別することは難しいが、二人の違いとしてはソクラテスの思考が他者の吟味、批判に対して開かれていたのに対し、プラトンはイ

デア説に見られるように、不変の真理に向かっていった点などがあげられる。彼女は批判的思考の伝統はソクラテスによって始められたと考えている。

「批判的に思考すること、すなわち、偏見を通り抜け、吟味されていない意見や信念を通り抜けて、思想の道を切り開くことは、哲学の古来の関心事である。意識的な企てとみられる限り、われわれはそれのなされた時期を、アテナイにおけるソクラテスの産婆術にまで遡ることができる。……ソクラテスは何も教えなかった。彼は自分の提起した問いに対する答えも知らなかった。彼が吟味を行なったのは吟味のためであり、知識のためではなかった。もしソクラテスが勇気や正義や敬虔さなどがなんであるかについて知っていたとするならば、彼はそれらを吟味し、それらについて考えようという衝動をもたなかったであろう。[16]」

アレントにとって重要だと思われるのは、ソクラテスがいかなる宗派の一員でもなく、いかなる学派をも創らなかったという事実である。ソクラテスは、プラトンやアリストテレスのように学校を創らず、市場に現れるすべての人間を相手にした。「学派と宗派が（カント的語法で）反啓蒙的であるのは、それらがその創始者の理説に依存するからである。[17]」批判的思考は、創始者の権威というものを認めないし、秘伝的・秘教的教理とは無縁である。独断的思考や思弁的思考と違って、「批判的思考は原則として反権威主義的である[18]」といわれるのもそのためである。

ソクラテスとプラトンの違いが問題になるのは、知恵と善悪の判断との関わりに関してである。プラトンは知恵の持主が道徳的に優れると考えたが、ソクラテスでは思考はすべての人に可能な内的能力と捉えられており、哲学者の特権的能力ではない。アレントは、プラトンの「高貴な嘘」、「自発的に悪をなしたがらない少数の人びと」という考えを批判し、「そのことについての悲しむべき真実は、ほとんどの悪は決して悪いことをなそうとも、善いことをしようとも思わなかった人びとによってなされることである[19]」と述べている。アレントによれば、「ソクラテスは、プラトンとは違って、あらゆる主題について考え、誰とでも話したが、少数者のみに思考能力があり、よく訓練された精神の眼には見えるが、ことばに表せない、特定の思考の対象のみが思考活動に威厳と意味を付与するとは信じてい

なかったはずである[20]」。彼女が『精神生活』の第一巻「思考」で注目しているのは、思考活動であり、思考過程そのものと道徳的判断との関わりである。

この点でアレントは、ソクラテスとカントを結びつけ、二人は思考過程そのもののなかの原理として、一貫性の原理＝無矛盾性の公理を発見したとみなしている。ソクラテスとカントとの違いは、形而上学を認めたのかどうかという点とソクラテスが市場に出て、市井の人びとと議論したのに対し、カントは決して市場に姿を現さなかった点にある。とはいえ、カントは形而上学の体系ではなく批判哲学を残したのだし、「理性の公共的使用」を説き、「自由かつ公開の吟味という試験」なしにはいかなる思考も無意味だと考え[21]、自分の思想を大衆化しうるという希望を決して捨てなかったので[22]、これらの違いはあまり問題にはならない。

ところで、アレントのカント再評価は、一九五〇年代後半に遡る。一九五七年八月にアレントはヤスパースに宛てて、「現在私は興奮を募らせながら、『判断力批判』を読んでいます。そこにカントの本当の政治哲学が隠されているのであって、『実践理性批判』のなかにではありません[23]」と書いている。彼女が注目したのは、「拡大された思惟様式」、すなわち「ほかの人びとの立場に立って考える能力」としての判断力であり、それがすぐれて意見形成の力となりうることである。「伝達可能性の要求。そこには若きカントの交際の経験があり、それは年とった彼によってとても生き生きと再現されたのです[24]」というように説明されている。

アレントが晩年に、彼女の古巣である哲学と再び向き合い、精神生活の意味を考察したのは、アイヒマン裁判で受けた衝撃によるところが大きい[25]。巨大な悪が邪悪な動機からではなく、凡庸な人間によってなされたことは、彼女に測り知れない衝撃を与えたからである。判事たちが彼を正常だと判断したのは実は間違いで、彼の語ることばは決まり文句の羅列で、彼には思考する習慣が欠如しており、したがって思考と良心との間にはなんらかのつながりがないだろうかというのが、彼女の追究した第一の問題だった。しかしそれは同時に、活動生活と精神生活とのつながり、

とくに活動と精神諸能力とのつながりの解明という問題に拡がっていった。

アレントの遺稿となった『精神生活』は第一巻の『思考』と第二巻の『意志』を書いたところで、突然の死によって未完に終わり、第三巻に予定していた『判断力』は書かれなかった。しかし、『カント政治哲学の講義』からも窺えるように、第三巻はカントを中心にして議論を進めていたであろうと予想される。「思考」「意志」「判断力」というトリアーデは、カントの三批判である「理論理性」「実践理性」「判断力」を想起させる。実際にアレントにはカントの批判哲学を再構成する意図があったのだと思われる。ただし、哲学と政治理論の間の境を越えた彼女としては、他者や共通世界との関わりのなかで人間の精神的諸能力を見ようとしたのであり、ひとつの「哲学」を遺そうとしたのではない。[26] 彼女は、思考と良心、意志と始める能力および政治的自由との関連、判断力の政治的有意性の明確化をとおして、独我論に陥らず、人間の精神の生活を他者を前提にして再構成しようとしたのである。

すでに明らかなように、アレントはソクラテスやカントの批判的思考の伝統を肯定的に受け止めていた。思考における批判的態度は、広い意味での啓蒙と関係があり、古代ギリシア以来の批判的理性の伝統の上に位置づけられる。それは、権威や偏見や迷信を排し、人間の考える能力に信を置いている。アレントは、啓蒙主義の普遍主義的傾向には相和さなかったが、自らの経験に依拠して思考し続けたという点で、批判的思考の伝統は受け継いでいるといえる。

(1) Karl Jaspers an Hannah Arendt, den 25. Juli 1963, in *Briefwechsel*, S. 548.

(2) *Men in Dark Times*, p. 27. 邦訳、四〇頁。

(3) アレントの著作がもとで論争が起こったのは、『イェルサレムのアイヒマン』と『暗い時代の人々』のなかの評伝「ベルトルト・ブレヒト」とをめぐってである。前者では、ユダヤ評議会のナチスへの協力についての叙述、後者ではブレヒトのスターリンへの頌詩について記述したことに対して批判が向けられた。前者についての論争は、F. A. Krummacher (Hrsg.), *Die Kontroverse, Hannah Arendt, Eichmann und die Juden*, München: Nymphenburger Verlagshandlung GmbH., 1964 に収

められている。

(4) *Men in Dark Times*, p. 5. 邦訳、一三頁。
(5) *Ibid.*, p. 9. 邦訳、一八―一九頁。
(6) *Ibid.*, p. 10. 邦訳、一九頁。
(7) *Ibid.*, p. 9. 邦訳、同頁。
(8) *Ibid.*, pp. 8-9. 邦訳、一八頁参照。
(9) *Ibid.*, p. 27. 邦訳、四〇頁。
(10) *Ibid.*, p. 26. 邦訳、三九頁。
(11) *Ibid.*, pp. 24-25. 邦訳、三六―三七頁参照。
(12) *Ibid.*, p. 8. 邦訳、一七頁。
(13) *Ibid.*, p. 9. 邦訳、一八―一九頁。
(14) Hannah Arendt, "Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt," *Merkur*, Heft 10 (1969), S. 902 参照。
(15) *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 23. 邦訳、二九頁参照。
(16) *Ibid.*, pp. 36-37. 邦訳、五〇―五一頁。
(17) *Ibid.*, p. 38. 邦訳、五二頁。
(18) *Ibid.* 邦訳、五三頁。
(19) *The Life of the Mind*, vol. I *Thinking*, p. 180.
(20) *Ibid.*
(21) *Lectures on Kant's Political Philosophy*, pp. 39-40. 邦訳、五五―五六頁参照。
(22) *Ibid.*, pp. 38-39. 邦訳、五三―五四頁参照。
(23) Hannah Arendt an Karl Jaspers, den 29. August 1957, in *Briefwechsel*, S. 355.
(24) *Ibid.*
(25) アレントの『イェルサレムのアイヒマン――悪の陳腐さについての報告――』(*Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York: The Viking Press, 1963. 大久保和郎訳、みすず書房、一九六九年) は、アイヒマン裁判（一九六一年）の報告である。アレントがアイヒマン裁判で衝撃を受けたのは、巨大な悪が凡庸な動機によってなされたことによ

る。彼女の記述するところによれば、数百万のユダヤ人をアウシュヴィッツへ移送したアイヒマン（Adolf Eichmann 1906-62）は、精神異常者でも、狂信的な反ユダヤ主義者でもなかった。彼は、ユダヤ人大量殺害に加担したことは認めたが、自分はヒトラーの命令に従っただけであり、命令に従わなかったら自分の生命も危うかったと述べた。そして、自分は小さな歯車であり、ほかのドイツ人も自分と同じ立場に置かれたら、同じように行動しただろうと自己弁護した。彼女は、このようなアイヒマンの論理を最後に反駁しているのだが、彼の精神のなかに「思考の欠如」を見いだし、それが良心の危機につながっていくことも明らかにしている。政治的行為を精神生活との関連で考える、彼女の晩年の理論展開はアイヒマン裁判で受けた衝撃を契機としている。

(26) ハンス・ヨナスが指摘しているように、アレントは「〈ひとつの哲学〉を遺したのではなかったし、そのようなものを目指しもしなかった」（Hans Jonas, "Handeln, Erkennen, Denken: Zu Hannah Arendts philosophischem Werk," *Merkur*, Heft 10, 30. Jg. (Oktober 1976), S. 922）。

五　おわりに

アレントが哲学出身の政治理論家であることは、彼女の政治理論に深い人間学的基盤を与えている。彼女は、現象学からは直観による本質認識、実存主義からは人間の条件の明確化、啓蒙主義からは開かれた思考態度を学び、それらを政治認識に応用している。彼女をこれらの思潮のいずれかの後裔とみなすのではなく、彼女はそれぞれの思想のある面を分有していると考えるのが正当である。

すでに述べたように、アレントがドイツ哲学、なかんずく実存哲学とカントに多くを負っていることは事実である。しかし彼女は、近代以降の哲学の主観主義的傾向に抗して、他者と共有する現実に価値を置いたのである。人間らしさを他者との共生によって学びとられていくとみなしたこと、語り合いがもつ意味について明確化したことは、彼女の独自な貢献である。哲学が「自己」を最大の関心事にしているのとは対照的に、アレントは「世界」を第一義的に

考えたのであり、ナチスの政権掌握、ユダヤ人としての亡命、シオニズムへの加担という時代状況や個人的状況に促されたにせよ、そのような視点があったからこそ、政治理論を天職としえたのである。

アレントは、哲学から政治理論に移ることによって、人びとの共生に価値を置き、あらゆる多様性を具えた人間の織り成す政治にそれにふさわしい尊厳を取り戻すことに成功した。彼女の「自由」や「政治」の概念は、公的生活の意味回復に関わっている。哲学と政治との対立は、真理と意見との区別に対応する。アレントによれば、プラトンから始まる政治哲学の歴史は、人びとの公的な営みに不信感を抱き、疎遠になった哲学者が書いた政治的処方箋の歴史である。[1] なぜならそれは、ソクラテスの死がプラトンにポリスの秩序と説得の妥当性を疑わしめたときに始まったからである。[2] プラトンは真理を意見（ドクサ）と対置させ、真理の探究を哲学の仕事とした。しかし、彼女は、この意見と真理の対置こそ「確実に、プラトンがソクラテス裁判から引き出した最も反ソクラテス的な結論だ」[3] という。彼女がソクラテスの側についてなそうとしたことは、政治を現在この世界での人びとの公的な営みとして捉え、政治を民衆の側に引き戻し、政治的出来事の意味を物語ることであった。

これまで述べてきたことから明らかなように、政治的思考は、ひとつには政治的な物の見方、考え方を意味している。この意味では、マーガレット・カノヴァンが区別しているように、[4] 政治的思考は意見や判断力に関わり、哲学的思考は真理の追究を意味している。哲学的思考は一元的解を求めており、哲学者が見いだしたそのような解を政治に適用することは危険だということが、アレントの観点からいえることである。

しかし、アレントがレッシングをとおして述べた、真理より意見に価値を置くという観点は、相対主義を免れえないであろう。今日政治哲学復権の要請の背後にあるのが、普遍的正義や行為の正しさに対する希求であるとするならば、彼女の主張はそのような要請に応えていないといわざるをえない。彼女がいうように、哲学が真理を目指すがゆえに傲慢さに陥る性向を免れえないこと、政治においては説得が重要だということは確かである。しかし、ソクラテ

スが多数の人びとの下した判決によって死なねばならなかったこと、説得によって得られた票数が正しさの保証にはならないこともまた事実である。政治的場面において意見が利害や他者への迎合によって決まるのを直視するならば、正しいことを追求する精神の営みの意味は否定できないであろう。問題は、そのようにして得られた暫定的な解を真理として他者に強制しようとするのか、それともそれをひとつの意見として他者の批判に委ねつつ厳しく自己点検していこうとするのかである。

政治的思考は、もうひとつには政治的なもの、すなわち人びとの営みとしての政治の本質を捉えることを意味している。この意味での政治的思考は、哲学とも共通するところがある。つまりそれは、政治的事象や政治現象の本質を捉えるという意味において哲学的である。このような観点からは、アレントの政治的著作は従来の政治哲学とは違った意味での政治哲学だともいえよう。(5)

この意味でのアレントの政治的思考は、闘争よりも同意、支配よりも対等な交わりを政治的なものの本質と見据えている。また、『全体主義の起源』と『革命について』は政治現象に対して哲学的にアプローチした優れた作品である。さらに、彼女は真理概念を政治の世界に持ち込むことを拒否し、人間事象をその多様性において理解しようとしたがゆえに、人びとの政治的営みの細部にまで光を当てえたのである。アレントの政治的思考の特質は、政治にユートピア的要請を課すのでも、特定のイズムやイデオロギーによって政治を裁断するのでもなく、自らの経験によってふるいにかけられた価値をとおして人間の政治的経験を考察するところにある。その際、彼女が現代哲学から得た認識が思考の道具立てとして役立ったことはいうまでもない。

(1) アレントは、「政治哲学の伝統は、哲学者が政治から遠ざかり、次いで自分の規範を人間事象に押しつけるために政治に立ち戻ることによって始まった」と述べている(*Between Past and Future*, pp. 17-18. 邦訳、二三頁)。

(2) "Philosophy and Politics," p. 73 参照。

（3） *Ibid.*, p. 75.

（4） "Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics," p. 152 参照。

（5） アレント自身、真正な政治哲学は哲学のほかのすべての分野同様タウマゼイン（驚き）から発するとした上で、「その驚きとそれがゆえに問いかける衝動はここでは（すなわち、古代人の教えとは反対に）直接人間事象と人間の行為を捉えなければならない」と述べている（Hannah Arendt, "Concern with Politics in Recent Philosophical Thought," p. 13, in *The Papers of Hannah Arendt*, Box 56, No. 023260）。

実際にアレントの政治的思考はタウマゼインから発しており、彼女は同時代の歴史的出来事の意味を考え抜いたからこそ、傑出した政治理論家たりえたのである。この点で、アグネス・ヘラーが、「驚き（「タウマゼイン」）をしっさいに可能にするものは、一つは、時代精神によって予め与えられた諸価値のもとで思想を自律的に選択し、その声に耳を傾けなおす能力であり、もう一つは、そもそもその時代のなかで考えることのできるもので、平均的人間たちが徹底して考えることをしなかったものを、徹底的に考え抜く意識の創造である」と述べているのは、示唆的である（アグネス・ヘラー『ラディカル・ユートピア――価値をめぐる議論の思想と方法』小箕俊介訳（法政大学出版局、一九九二年）二一―二二頁、傍点はヘラー）。

付記　本稿は、一九九一年六月二九日に京都私学会館で開催された慶應法学会大会での筆者の研究報告をもとにしている。報告の機会を与えて下さった慶應法学会ならびに会場でご質問、ご助言を頂いた会員の皆様に感謝いたします。