



Title	現代思想の中のハンナ・アレント - 一九五四年アメリカ政治学会報告を中心に -
Author(s)	川崎, 修
Citation	北大法学論集, 40(5-6下), 1091-1141
Issue Date	1990-09-17
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/16733
Type	bulletin (article)
File Information	40(5-6)2_p1091-1141.pdf



[Instructions for use](#)

現代思想の中のハンナ・アレント

——一九五四年アメリカ政治学会報告を中心に——

川
崎
修

かつて、しばしば、ハンナ・アレントは、その思想の内容、方法、スタイルにおいて、極めて独特な思想家だと言われた。もちろんそのことはかなりの程度までは真実であるが、しかし、他方では、彼女の思想は、西洋の政治思想の「古典」から多くのインスピレーションを受けているのみならず、同時代の思想家たちからも多くの影響を受けていることも明白である。（更に、付言するならば、「古典」や「伝統」との関係と同時代の思想との関係は、アレントにおいては

別々の事柄ではないことに注意すべきであろう。後述するように、彼女の場合、すでに「古典」とのかかわり方自体が極めて二十世紀的なのである。例えば、彼女が哲学者としての知的トレーニングを受けたハイデガーやヤスパースの影響はすでに周知のことである。更にまた、しばしば人々をいぶかしがらせてきた『人間の条件』の独特な叙述スタイルにしても、現象学ならびに解釈学以後のドイツ哲学における「哲学的人間学」の流れの中で見れば、さほど奇異ではあるまい。

実際のところ、アレントその人は、同時代の文学や哲学、思想について少なからぬ証言を残している。そのことは、彼女が『暗い時代の人々』の著者であることにも明らかである。しかしながら、そうした証言は、必ずしも、同時代の思想が彼女に与えた影響や、それらの思想との彼女の対決の軌跡を正確に反映しているわけではない。彼女が残したそうした評価は、そのほとんどが完結した「作品」であつて、そこで語られた思想家たちへの言及は、彼女が自分の思想を展開していく中で、肯定的にであれ否定的にであれ、自らの思想形成の一契機として語られたものではない。そして、そうした角度から見ると、アレントは、同時代の思想家との関係について必ずしも多くは語っていないことに気づかされる。そのことは、『人間の条件』の中で、ハイデガーに一度も言及されることがなく、またヤスパースの名さえもデカルト解釈に関して脚注で二度ふれられたにすぎなかったことにもあらわれている。

しかし、そうした中で、「近年のヨーロッパの哲学思想における政治への関心」と題された、一九五四年のアメリカ政治学会での報告は、アレントが同時代の政治思想、それもアレント自身の思想と明らかに深い内在的連関をもった思想家たち——この報告では、ハイデガー、現代のカトリック哲学（ジルソンら）、フランス実存主義者、ヤスパースらととりあげられている——に真正面から言及した数少ない証言として、大いに興味をそそられる。更に、注意すべきは、この報告が行なわれた一九五四年という時期である。ヤング・ブリューールの伝記によると、アレントは、『全体主義の起

原』を完成した後、マルクス主義についての研究を開始した。この研究は彼女を、単にマルクス主義だけでなくついに西洋の政治思想の伝統全体との対決へと導くことになり、その結果、マルクス主義研究としては完成されなかったが、それが発展して、『人間の条件』や『過去と未来の間に』へと結実していったという(ELW278-279)。言いかえれば、彼女の政治思想の中核がまさに完成されつつあったのがこの時期なのである。そして事実、この報告の中には、後年公刊されることになる著作の中で現れるアイデアが多く見出されるのである。そこで、以下では、この報告原稿を手掛りに、アレントと同時代の政治思想との関係を見てみたい。

※本稿で使用する略号は次の通りである。

- OT : *The Origins of Totalitarianism*, N. Y. 1966 (3rd ed.). ただし本稿では1973の三巻日本版を使用。
- OT ⊕ : *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt, 1955.
(邦訳頁数は、大島・大島訳『全体主義の起原』、みすず書房、一九七四による)
- HC : *The Human Condition*, Chicago, 1958.
(邦訳頁数は、志水訳『人間の条件』、中央公論社、一九七三による。)
- BPF : *Between Past and Future*, N. Y., 1968.
(邦訳頁数は、志水訳『歴史の意味』、『文化の危機』(それぞれ(B)と表示)、合同出版、一九七〇による)
- MDT : *Men in Dark Times*, N. Y. 1968.
(邦訳頁数は、阿部訳『暗い時代の人々』、河出書房新社、一九七二による)
- CR : *Crises of the Republic*, N. Y., 1972.
(邦訳頁数は、高野訳『暴力について』、みすず書房、一九七三による)
- LM I II : *The Life of the Mind*, vol. 1, "Thinking"; vol. 2, "Willing," N. Y., 1978.
- KPP : *Lectures on Kant's Political Philosophy*, (R. Beiner eds.), Chicago, 1982.

(邦訳頁数は、浜田監訳『カント政治哲学の講義』、法政大学出版局、一九八七による)

BW : *Hannah Arendt / Karl Jaspers : Briefwechsel 1926-1969*, München, 1985.

WE : *Was ist Existenz-Philosophie?, Sechs Essays*, Heidelberg, 1948, S. 48-80.

FE : *French Existentialism, Nation*, 23, Feb, 1946, pp. 226-228.

CP : *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought*, The Papers of Hannah Arendt, Box. 56, No. 023248-023261. (なお、本文中の引用では「ニケタのみを記入した」)

FLW : *Young Bruehl, E., Hannah Arendt : For Love of the World*, New Haven, 1982.

なお、本文中の引用部分の翻訳は、必ずしも右にあげた訳書に従っていない。従って、訳文の責任は当然、筆者にある。

1 哲学と政治

「政治への関心は哲学者にとって当然のことなのではない。」(CP48)

アレントはこの報告をこう書き始めている。いやそれどころか、ソクラテスの刑死以来、哲学は、ポリスと人間事象の領域そのものに対して否定的ないしは敵対的な態度を取り続けてきたのであって、それが政治哲学の伝統を形成してきたというのである。そして、プラトン以来の政治哲学において問われ続けてきた問いとは、「哲学はいかにして人間事象の領域から自分を防衛し解放するのか、そして、哲学的営為にとって最善の条件(「最善の政体」)は何か」という問いであった。更にもその上、その答えにもある一つの共通点があったという。すなわち、平和こそ国家の最高善であり内戦が最悪だということ、そして、政体の判断基準はその永続性だということである。このことを彼女は次のように言いかえている。

「政治的領域について、哲学者たちがほとんど全員一致で求めてきたことは、正しい意味での（すなわち、法の執行や規則の適用やその他の管理的な作業ではなく、その結果が予測不可能であるような何ごとかを開始することとしての）活動が、完全に不必要であるかさもなければ少数者の特権に留まるような状態であった。」（CP48）

つまり、哲学者たちにとっては、「複数性」という人間の条件は、「不幸な」ものであって、政治は、人間が他者と共生しなければならぬというこの不幸な必要に迫られてなされるにすぎないものと考えられてきたものである。⁽¹⁾言うまでもなく、ここで語られた事柄——哲学と政治の対立、「活動」や「複数性」の概念——は、後年、『人間の条件』その他でアレントが何度となく言及する彼女の政治思想の中心的観念である。⁽²⁾しかし、彼女によると、現代の政治思想には、こうした点で変化が見られるという。すなわち、それは、政治を、単に「政治とは全く異なつた経験に起源を持つような教えによつて支配されるべき生の領域」としてではなく、「真の哲学的問題がもち上がる領域」として認識するに至つたのである（CP49）。

「実際、「賢者」こそ我々が必要とするものであって、政治的出来事から学びうるものは「世界のばかばかしさ」だけだと本気で信じている者はもういなくなつ。」（CP49）

彼女はこうした変化を「新しい政治学」への希望として、好意的に受けとめている。では一体、何がこうした変化をもたらしたのであろうか。彼女は、その背景として、「二つの世界大戦、全体主義体制、そして総力戦への恐怖」といった現実政治上の体験があることを示している。しかし、もう一方では哲学の側でもそれに答える内在的な変化があつたというのである。

人間事象に対する真剣な哲学的関心をよびおこした思想的根拠として、彼女は、近代の歴史概念、とりわけヘーゲルの歴史観をあげている。ヘーゲルにおいては、個々の政治的行為者の背後で彼らの意図を超越した一つの意味が、その

全体において一つの絶対的真理を顕現せしめる過程として、存在している。従って、それを理解することによって、政治的領域においても、個々の政治的活動それ自身は、それ以前の政治哲学がそう考えたように、無意味でありながら、しかもなお、全体としての過程には一つの意味が、真理が把握できるとされるのである。アレントによると、ヘーゲルの歴史哲学がもつこうした構造は、政治への哲学的関心にとつて道を開くものであった。というのも、それは、一方では、歴史の作り手が人間であることを認めることによつて、「我々は我々自身が作ったものだけを知りうる」という近代哲学の立場から歴史——すなわち人間事象の領域——認識を基礎づけつつ、他方では、個々の政治的諸行為それ自体には意味を認めないことによつて、人間に起源を持つものには真理を認めないという伝統的真理観をも満足させることができたからである。このことが、第一次世界大戦後の世代の人々を、ヘーゲルの歴史哲学へと引きつけた。というのも、

「この世代の人々にとつて、ヘーゲルは政治哲学の決定的問題を最終的に解決したと思われた。その問題とは、その起源をもつばら人間に負っており、従つて真理を——人間が作ったのでなく、人間の感覚や理性に与えられるものとして真理が理解された限りで——頭わすることができないような存在の領域をいかにして哲学的に扱ひうるかという問題である。」(CP49)

もつとも、後述するように、アレントにとつて、同じ人間事象の領域を哲学的に扱うといつても、ヘーゲル流の歴史哲学には、彼女の求める政治哲学とは根本的な相違があるということに予め注意を促しておきたい。

さて、現代における政治への哲学的関心の思想的背景として、アレントは、もう一つの理由をあげている。それは現代における思想と現実の一致とでも呼ぶべきものである。すなわち、二十世紀の政治的出来事が頭わにした西洋文明の根深い危機は、それが現実のものとなる以前に、「ノン・アカデミックな哲学者たち」によつて気づかれていたというの

である。

「諸々の政治運動のニヒリスティックな側面——とりわけ諸々の全体主義的イデオロギーにおいて顕著な（それらは、すべては可能であるという仮定にもとづいており、かくして、すべては許されているというそれ以前のニヒリスティックな主張に似而非・存在論的根拠を確立したのだ）——は、当然、哲学者にとっておなじみのものだったので、彼は、それらの中に彼自身の苦境を容易に見出すことができたのである。現代の哲学を政治的領域へとひきつけたものは、現代哲学の理論的な苦境が現代世界において触知できる現実性を帯びてしまったことなのである。」（CP50）

こうした「ヨーロッパのニヒリズム」をめぐる思想と現実との符合はそれ自体特に珍しい指摘ではない。³⁾しかし、アレントは、こうした符合を因果関係として見ることをしない。すなわち、諸々の出来事が哲学者たちにこうした思想を持つに至らしめたのか、それとも、ナチズムの責任をニーチェに求めるといったように、思想が政治的活動に責任ありとするのか、というおなじみの議論には、これを「不毛」として、興味を示さない。むしろ、彼女にとってのこの符合の意義とは、それが「思想それ自体が歴史的存在である」ことを示したことにある。すなわち、もはや哲学者も、そして彼の思想も、「歴史の外に立ったり、歴史を超越する何ものかを躰わしたりする」ことはできないということを示したことにあるというのである。かくして、現代哲学の政治への関心の一つの焦点として浮上するのが、「歴史性」(historicity, Geschichtlichkeit)の観念である。

(1) この点に関して、アレントは、パスカルの次の有名な一節を引用している。

「プラトンやアリストテレスと言えば、長い学者服を着た人としか想像しない。彼らだって人並みの人間で、ほかの人たちと同様に、友だちと談笑していたのだ。そして彼らが『法律』や『政治学』の著作に興じたときには、遊び半分にやったの

だ。それは、彼らの生活の最も哲学者らしくなく、最も真剣でない部分であった。……彼らが政治論を書いたのは、気違いの病院を規整するためのようなものであった。そして彼らがいかにも重大なことのようにならなければならぬ。彼らは、話し相手の気違いどもが、自分たちは王や皇帝であると思いついて語ったのを知っていたからである。彼らは、気違い連中の狂愚をできるだけ害の少ないものにおさえようとして、連中の諸原則のなかにはいりこんだのである。」(『パンセ』第三三三節(前田・由木訳))

- (2) 哲学が伝統的に常に人間を単数において語り、「人間の複数性という事実」をあつかってこなかったという、アレントの見解は、すでに、一九五一年三月四日付のヤスパースあての書簡の中で語られている。(BW203, FLW255)
- (3) 例えば、レーヴィットやルカーチにも同様の指摘を見出しうる。

2 ハイデガー——歴史性とニヒリズム

アレントによると、「歴史性」の観念は、ドイツの第一次大戦後の哲学やフランス実存主義で大きな役割をはたしている。(もつとも、後者においては、よりヘーゲルの色彩が強いと彼女はいう。)そして、その「真の代表者」として彼女があげるのがハイデガーである。

「ハイデガーはすでに『存在と時間』(一九二七)において、歴史性を、人間学的から区別されたものとしての存在論的用語で定式化していた。そして近年では、「歴史性」とは途上へと送られてあることを意味するという理解(「歴史性」(Geschichtlichkeit)ならびに「歴運性」(Geschicklichkeit)は、途上へと送られてあることであり、またこの「送り」をすすんで引きうけることであるという意味において、共に考えられている)へと到達している。それゆえ、彼にとっては、人間の歴史は、その中において頭らかにされるところの存在の歴史と一致するのである。」(CP50)

人間の歴史と存在の歴史の同一化という点においては、ハイデガーの「歴史性」の哲学はヘーゲルの歴史哲学と類似

している。実際アレントは後年の著作の中ではそのことに言及している(LM II 179)。しかし、ここでは、彼女は、ヘーゲルとの差異を強調する。

「ヘーゲルと対照的な点は、この存在史 (Seinsgeschichte) の内においては、いかなる超越的精神もいかなる絶対者も顕わにされはしないことである。ハイデガー自身の言葉を使えば、「我々はすべての絶対的なもの (アレントは Unbedingt を Absolute と訳している) の僭称をあとにしたのだ。」(CP50)

そして、このことは、政治哲学にとって大きな意義をもつとアレントは言う。

「このことは、哲学者が「賢明」であって人間たちの国 (City) のうつろいやすい事柄のための永遠の尺度を知っているのだという主張から抜け出したことを意味している。」(CP50)

もはや哲学者は、人間事象に対して何の特権的な知をも持たない。従って、この「精神的ならびに政治的危機」においても、彼は、古い「価値」を再建したり、新しい「価値」を発明したりしようとはしないのである。

こうして、アレントは、ハイデガーの「歴史性」の哲学の中に、一種のラディカルな歴史主義を見出す。そして、それが、哲学者自身による「賢者」の地位の放棄を意味する限り、彼女はそれを、「政治に対する新しい哲学的関心の、政治的にはおそらく最も重要でかつ最も実り多い成果」として歓迎している。それは、政治の領域を、その領域自体の経験にもとづく内在的観点から再吟味する道を開くものだというのである。そして、アレントは、この観点から、「存在と時間」におけるハイデガーの平均的日常的現存在の分析を高く評価する。「世人」という用語による平均的日常的な人間生活についての彼の現象学的記述は、「社会の基本的側面の一つについての最も鋭い洞察を提供しており、更にその上、人間生活のこうした構造は人間の条件そのものに内在しているのであって、そこから、哲学者の特権であるような何らかの本来性へと逃れることはできないと主張しているのだ」と彼女は述べている (CP51)。もちろん、アレントもまた、

ハイデガーの「世人」概念が「自己」との対立関係におかれていることは知っている。ハイデガーにおいては、「世人」は、「世論の支配」と同視され、そこにおいては公的領域は真の現実をかくし真理の顕現を妨げる機能をはたすとされている。そしてそこにアレントは、ポリスに対する哲学者の古来の敵対関係を見出ししている。けれども、ここでは、アレントは、「世人」概念が、人間の日常生活、すなわち、複数の他者との共存を不可避的にもなうものとしての人間の方に對して、そのありのままの姿において哲学が関心を向けたという点を、肯定的に強調している(CP5)。従って、そうしたあり方に対してハイデガーが向けた一種の否定的評価は、必ずしも重大な限界としては語られていない。

けれども、ハイデガーの哲学には、政治的により重大な限界があるとアレントは言う。先にも見たように、ハイデガーの哲学が、新しい政治哲学への可能性を開きえたのは、その「歴史性」の概念によるところが大きい。ところが、他ならぬまさにこの「歴史性」という、「世人」の外部の、社会と世論の外部の公的領域をカバーするものとされた概念」に内在する限界があるというのである。この概念は、

「政治の領域に明白に近づいているにもかかわらず、活動する存在としての人間という政治の中心に、決して到達することはなく、つねにそれを見落とすのである(傍点川崎)。(CP51)

そして、この点で、「歴史性」の概念はヘーゲル的な「歴史」の概念と異なるところがないとされる。

では一体なぜ「歴史性」に対してアレントはこのような評価を下すのか。この報告では彼女はその根拠を必ずしも明らかにしていない。しかし、ここでは、先に、ヘーゲルの歴史概念との共通性が強調されていたことに注意する必要がある。先に述べたように、ヘーゲルの歴史哲学は個々の政治的活動そのものではなく、そうした個々の活動や行為者の背後で働く力としての「世界精神」が自らを顕現する過程としての歴史にその関心を向けることによって、人間事象の領誠を哲学の第一級の関心事としたのであった。しかし、こうした構成においては、現実の具体的な人間の世界

における政治の営みとしての個々の活動は学的には第二義的なものとされ、その真の意味はそのいわば「背面世界」としての「世界精神」の展開過程に求められることになる。従って、他ならぬ政治の領域を見つめつつ実はその現実性は見ていないということになるのだというのである。周知のように、これは、アレントがヘーゲル流の歴史哲学に対して向けた批判であって (BPF ch.2)、それは、彼女の最晩年の『精神の生活・意志論』においても「人格化された概念」への批判としてくり返し主張されている (LM II 153-158)。そして、その中でも、ハイデガールの「存在史」とヘーゲルの「世界精神」のこうした類似性がのべられている (LM II 179)²⁾。

しかし、アレントは、他方で、ヘーゲルとハイデガールの差異をも強調していたのではなかったか。哲学はもはや、歴史の意味をになつた世界精神を把握しようといった特権的な知の主張をやめたはずではなかったのか。だとすれば、何故、現実の、現われの世界の歴史を形而上学的実体の歴史へとわざわざ読みかえる必要があるのだろうか。その点について、アレントはこの報告では必ずしも十分な説明を残してはいない。それどころか、彼女は、「歴史の概念から歴史性の概念への変容は、思想と出来事 (event)との現代における符合によつてひきおこされた」ということを、再び確認している。彼女によると、たしかにこうした符合は必ずしもハイデガールの専売特許ではないとはいえ、「思考と出来事の符合は、ただハイデガーにおいてのみ明確に表現されているのであって、彼の後期の哲学においては、「出来事」はますます大きな役割を演じている。」(CP51)とところが、こうしたことを確認した上で、彼女は次のように言う。

「しかし、それはそうとしても、この概念枠組は、新しい政治哲学のための基礎を置くことよりも、歴史を理解するためにより適していることは明白である。」(CP51)

出来事は、常識的に考えれば、現われの世界での事柄であり、それが重要な役割をはたし、その上、それが思想と緊密な対応にあるとすれば、歴史性の概念は、ヘーゲル流の歴史の概念とちがって、アレントが求める政治哲学にはるか

説にふさわしいものではないか。

論

問題は、この「出来事」という観念、そして、思考と出来事の符合の意味にあると思われる。アレントが後年、『精神の生活・意志論』で展開したハイデガー解釈に従ってこの点をもう少し補足すると、以下のように言えるだろう。たしかに、「出来事」(event はおそらく Ereignis の訳だと思われる) それ自体は、現象の世界で生起する。けれども、ハイデガーにおいては、この出来事は、存在史が人間に対して行なう呼びかけとして理解される。そして哲学者は、この呼びかけに思考を通じて答えるのだとされるのである。もちろんこの応答が正しくなされるという保証は、ハイデガーにおいては、全くない。従って、その意味ではたしかに、哲学の知に特権性はない。けれども、この存在の呼びかけに答えることができるのであれば、それは思考によってであって、それが哲学者の任務だという意味では、哲学にはやはり特別の地位が求められているとも言えよう。そして、出来事と思想の一致は、あくまでもこうした図式の中で生じる。従って、この出来事を実際におこすものとしての人間、すなわち活動する者としての人間は、この存在史——出来事——思考という図式の中には占めるべき場所がないということになるわけである。⁽³⁾

このように、アレントにとつては、ハイデガーの「歴史性」の哲学は、政治哲学の基礎としては満足すべきものとはなりえなかつた。それは、たしかに、生起した出来事の意味の解説には有効ではあつても、今、この場で現に政治にかかわる人々、活動する人々に資するものとはなりえない。というのも、歴史性の哲学は、

「世界の技術化、地球大の規模の一つの世界の出現、個人に対する社会の圧力の増大とそれに伴う社会のATOM化等といった、時代の一般的趨勢、すなわち、歴史的な用語でもっとも良く理解されうるようなこうしたすべての現代的諸問題に対しては、極めて敏感である。ところが、他方では、こうした哲学は、「政治とは何か」、「政治的存在としての人間とは誰か」、「自由とは何か」等といったような、政治学のみより恒久的な諸問題、ある意味では、より特殊哲

学的であるような諸問題をすっかり忘れてしまったかのように思われるのである。」(CP51)

こうして、歴史性の哲学は、もう一方では、歴史的相対主義の嫌疑をも受けることになる。ここで、改めて要約するならば、歴史性の哲学に対するアレントの批判は、①現実の歴史を存在の歴史に読みかえることと②歴史的相対主義との二点にわたると言つてよいだろう。しかし、この両者の関係は、一見したところ明白ではないし、アレントもまた、この点については言及していない。そこでこの点について推測を試みるとすれば、以下のように考えることができると思われる。すなわち、この哲学は、たしかに、現に我々が生きている世界に生起する出来事に関心を向ける。しかし、この哲学は、それらの出来事の背後に、それを生起せしめる形而上学的な実体を見ようとする。この実体——存在——が、自ら変転しつつ、現実の歴史の中に様々な出来事を生起せしめると考えるのである。そして、哲学は、出来事を介してこの存在に応答するためのメディアなのだ。これが、現実の歴史を存在の歴史へと読みかえるメカニズムであつて、それが、現実に出來事を生起させている活動する人々をその視角の中に有しないということはすでに述べた通りである。ところで、こうした思考枠組においては、哲学は、思考は、徹底的に歴史的なものとなる。それは、人間の世界に生起する出来事に目を向けるからである。しかしながら、他方では、こうした歴史的な世界は単なる偶然の連鎖なのではなく、その向こう側にこれらを生起せしめる存在の歴史があるとされることによって、単なる歴史的相対主義を、一見、乗りこえているかに思われる。ところが、歴史性の哲学においては、この実体としての存在自体が、歴史的なのである。つまり、存在自体が自ら変転する。更にその上、この存在史は、ヘーゲルの世界精神と異なり、自由の理念の自己実現といった予定されたプログラムをさえ持っていない。とすると、現実の出来事がありなす歴史を、存在の歴史という地盤に投錯することによって、その偶然性、相対主義を乗りこえようとする企ては、失敗に終らざるをえないことになる。というのも、地盤自体が動くのだから。かくして、歴史的相対主義は、いわばメタ次元で保存されてしまう。哲学自体

が歴史化されてしまうのだ。そして、こうした思考枠組から、現実の世界での活動を導く原理を引き出すことは不可能だということになるのではあるまいか。

このことは、ハイデガーの歴史性の哲学がもつ、ラディカルな歴史主義としての性格の帰結であった。そこで彼女が次に注目するのは、まさに、その対極に立つ人々であり、その代表として扱われるのが、現代カトリックの哲学者たちである。

(1) Das Ding, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, S. 179.

(2) くわしくは、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』七八〇号、六七一―六九頁。

(3) もっとも、『精神の生活・意志論』では、ハイデガーがある時期、現われの世界そのものに正面から直面しようとしていたとアレントは示唆している。(LM II 188―194)

(4) この報告における、この二種類の「歴史性」批判の連関は、いささか説明不足に思われる。というのも、本文中で述べてきたように、当初は、アレントの批判点は、もっぱら「活動する存在としての人間という政治の中心」をこの概念ではとらえられないということに向けられていた。そしてこのことが、ヘーゲル流の歴史概念との連関で論じられているのを見れば、おそらく、そこに後年『精神の生活・意志論』の中で全面的に展開されることになる「存在史」批判を見出すことができるだろう。ところが、「歴史性」の哲学がもつこうした政治哲学としての「欠陥」に対して、アレントは、この報告の中では、「超越的原理」や「政治学の永遠の問題」を志向する思想(現代カトリックの政治思想)を対置する。つまり、ここでは、批判点は歴史の相対主義の問題へと、突然、移動してしまったと言えるのではあるまいか。ところが、この移動について、アレントは何の説明もしていない。このことは、アレントにとつては、この二つの問題の間に連関があった、あるいはそれらは一つの根をもつ問題だと考えられていたことを推測させる。従って、ここでは、この両者の論理的連関を把握する必要があると思われる。ところが、ハイデガーを歴史的相対主義として批判したテクストを、私の知る限り、アレントは公けにしていない。従って、この二つの問題の連関は推測するにとどまらざるをえなかった。本稿の議論はレーヴィット『ハイデッ

ガー——乏しき時代の思索者』（未来社、一九六八年）所収の「歴史、歴史性および存在の運命」における議論に示唆を得ている。もつとも、アレントがこの論文に示唆を受けているかどうかは不明である。ただ、内容自体に即するならば、ハイデガーとヘーゲルの歴史哲学の類似性の示唆や、ハイデガーにある種のラディカルな歴史主義を見るといった点などにおいて、少くとも表面上は、類似点があるように思われる。

ところで、ハイデガーを歴史主義の系譜の中に位置づけて、批判するという見方は、レオ・シュトラウスにも見られる。シュトラウスは、『自然権と歴史』の中で歴史主義批判を行なっているが、そこで「ラディカルな歴史主義」あるいは「実存主義的歴史主義」として、ニーチェの名を明示して示されている思想の系譜の、二〇世紀における代表者がハイデガーだといある論者はのべている。（ちなみに、本文で私が使用した「ラディカルな歴史主義」という用語は、このシュトラウスからの借用で、アレント本人は、ハイデガーに対してこの言葉を使っていない。）Strauss, Leo, *Natural Right and History*, Chicago, 1953, ch. 1.（塚崎・石崎訳、『自然権と歴史』昭和堂、一九八八年）ならびに「ユージン・F・ミラー（藤原保信訳）「レオ・シュトラウス——政治哲学の復権」クレス・ヒニ、マイノウク編、『現代の政治哲学者』南窓社、一九七七年。もつとも、レーヴィットにせよ、シュトラウスにせよ、ハイデガー、あるいは「ラディカルな歴史主義」が体現している存在の歴史化に対する批判の背景には、不変のコスモス意味秩序としての「自然」を基底にもつ存在論が前提されているということが出来るだろうが、アレントが、こうした前提まで共有しているかどうかは疑わしいと私は考える。少なくとも、そうした存在論的秩序が、政治の世界に対して何らかの規制原理として意義を持ちうると考えていなかったことは確かである。そして、このことが、本文中で後述するような現代カトリックの政治哲学に対する、また歴史主義に対する、アレントの両義的な態度につながっていると言ってもよからう。

なお、余談であるが、アレント自身は、シュトラウスに対してあまり好意的な感情をもっていなかったようであるが、（BW281, 571, FLW98, Hannah Arendt to Margaret Canovan, Aug. 12, 1973, *The Papers of Hannah Arendt*, Box7, No. 005487）今示したカノヴァンあての私信の中で、シュトラウスを評して次のように述べている。

「ドイツの文脈においては、マックス・ウェーバーの対極にあるのがカール・シュミットで、シュミットがハイデガーと共同で「生んだ」のがレオ・シュトラウスです。合衆国における彼の影響力は全くきわだっています。彼は一つの「学派」を創立するのに成功した唯一の人間でしょう。私は彼のことを全く高く評価しませんが、そのことがあなたに先入見を与

えてはいけません。」

シュミット、ハイデガー、シュトラウスについてのこうした関係づけは極めて意外な感を与え、それだけに興味深いものがあるが、残念ながら、これ以上の言及を見出すことはできなかった。なお、アレントとシュトラウスの思想の比較については、Beiner, R. Hannah Arendt and Leo Strauss : The Uncommenced Dialogue, *Political Theory*, vol. 18, no. 2 (1990) pp. 238-254を参照のこと。

3 現代カトリックの政治思想——伝統の再建と普遍主義

アレントは、現代のカトリック哲学者たち——彼女がこのグループの代表者としてあげているのは、フランスのマリタンやジルソン、ドイツのグアルデーニやヨーゼフ・ピーパーといった人々である——を、「近代世界の諸困難の根源を、近代の世俗化の中に見る人々——彼らは今日のヨーロッパには大変たくさんいて、大変高いレベルで書き続けている——」の一群の中に位置づける。彼らは、アレントによると、現代ヨーロッパのニヒリズムという問題のとらえ方において、歴史性の哲学と好対照をなす。歴史性の哲学においては、ニヒリズムは「近代の最深奥の運命」として考えられ、従って、「それ自身の条件の中でのみ克服されうる」とされるのに対して、世俗化を批判する人々は、「近代が「正しい道」から迷い出たとき、すなわち、古来のキリスト教的伝統の道からはずれたとき」に、このニヒリズムが生じたと見るのである。従って、こうした状況に対する対策は、「霊的領域に対する現世的・政治的領域の再・従属化」であった、その場合、この霊的なるものは、カトリック教会によって、あるいはまた、「あらゆる種類の復興したプラトン主義によって代表されるような、キリスト教信仰一般」¹⁾によって代表されることになる(CP51)。こうした立場の人々においては、「主たる動因は、つねに、何らかの超越的原理の規則のもとに服せしめることなしには、把握することも判断す

ることでもできない世界の事柄に対して、秩序をもたらしとうことである (CP51-52)。」

ところで、彼女によれば、こうした超越的原理への動因は、歴史主義の経験を通じて「近代のニヒリズムの諸問題」に最も精通し、かつ、「マイネツケと共に、歴史主義が「それが諸価値の相対化によって(近代人に)与えた傷をいやす」⁽²⁾ことができるだろうとはもはや信じていない」人々においてとりわけ強いという。その意味では、彼らは明らかに反歴史主義者であり、従って、もしハイデガーにラディカルな歴史主義を見出すとすれば、彼の立場とも鋭く対立することになる。ところが、アレントは、そこにあるねじれた結びつきの存在を指摘する。次の一節は、そのねじれの存在の指摘として、かつまたアレントの「古典」解釈のスタンスを極めて雄弁に伝えるものとしても、興味深い。少し長くなるが引用しよう。

「過去の偉大なテキストの解釈の中にかくも多くの真に現代的な哲学が内含されている理由は、まさに、伝統の再生が、かつて決して読まなかつたような仕方を読むことを教えた歴史主義に、その起動力を負っているからである。伝統の権威の崩壊が取り返しのつかない出来事なのか否かについてどちらの立場をとるかとは全く関係なく、こうした解釈は、過去五〇〜七五年間の哲学の退屈な歴史においては明らかに欠如していた率直さと活力を吹きこんだのである。伝統への回帰を説く者は、現代の状況から逃れることを欲することはできないし、また現に欲していない。そして、それ故に、彼らの解釈はしばしばハイデガー——彼は初めて古いテキストを新しい目で読んだ者の一人であった——の影響の刻印をうけている。それも、たとえ彼らが、ハイデガー自身の哲学的見解を完全にしりぞけているにしても、である。いずれにせよ、過去の思想の現存する総体についての、こうした現代的な見方は、もし、アレクサンドリアニズムの基準で判断するならば、自然についての現代芸術の見方に劣らず、驚くほどに新しく、かつ現実を「デフォルメ」し、それに「暴力」を加えるものなのである。」(CP52)

伝統の復興がもつ現代性についてのこうした見方は、彼女自身の古典的テクストの解釈の方法にも深く反映しているが、同時に、後述するような、現代カトリック哲学者たちに対する彼女の両義的な評価にも結びついていると思われる。アレントは、一方では現代のカトリックの哲学者たちを、「政治哲学の古典的かつ恒久の諸問題の重要性についてのほとんど失われていた自覚を覚醒することができたが故に、カトリックの世界をはるかにこえた影響を与えている (CP52)」として評価する。しかしながら、彼女が彼らに与えたこうした評価は、いささか両義的である。というのも、彼らにこうしたことができたのは、「彼らが歴史の問題に盲目であり、彼らがヘーゲル主義を免れているから」であつて、それ故、「彼らの欠陥は、いわば、先に言及したアプローチ (ハイデガーの歴史性の哲学をさす——川崎) の正反対の方向に存している」ということになるのである。実際、アレントは、彼らの積極的主張に対しては極めて批判的である。それらは、「古い真理」の再主張」以上のものではなく、「全く不適切かつある意味で問題回避的にさえ見えがち」であるという。言いかえれば、伝統への回帰それ自体は、現代の諸問題に対する解決策とはなりえないとアレント自身は考へている。ところが、カトリック哲学者たちにおいては、

「伝統への回帰は「閑節が外れた」世界を再調整するということよりもずっと多くのことを内含している。それは、過去の世界を再び創設することを内含しているのである。」 (CP52)

アレントは、こうした過去の再創設の可能性を信じないし、かつ、望ましいとも考えない。彼女は続ける。

「そして、たとえこんな企てが可能だとしても、一つの伝統によってカバーされた多くの世界の中のどれが再創設されるべきかどうかという問題には、恣意的な選択によってしか答えられないだろう。」 (CP52)

こうした問題を回避すべく、伝統の唱導者たちは、彼らの政治への関心を喚起した経験とそれがはらむ問題自体を切りつめてしまつてしまうとアレントは批判する。たとえば、彼らが全体主義的支配をあつかうときは、「ほとんどつばら、

そのイデオロギー的側面において叙述される。そして、イデオロギーは「世俗宗教」として理解される。そしてこの「世俗宗教」は、世俗化と内在主義の「異端」から生じたものであるか、さもなければ、宗教に対する人間のおそらくは永遠の必要に答えるものと考えられたのである (CP53-55)。たしかに、もしそうであるならば、解決策は「正しい宗教」への回帰であろう。しかし、アレントの目には、全体主義の問題をこうした視点からだけ見ることは、問題の切りつめであると同時に、そもそも宗教の重要性そのものを否定しつつある現代社会から目をそむけることなのである。

更にアレントは、カトリック思想家たちに共有されている、「普遍社会」(universal society)への志向をも厳しく批判する。

「ジルソンその他の人々によると、現代の出来事の惑星的性格は、「歴史の始まり以来のすべての他の出来事と異なつて、単一の「普遍社会」の成立をほとんど必然的なものにしてるように思われる」。 (CP53) ところが

「普遍社会は、すべての国家が単一の原理——それがすべての国家を等しく超越するが故に、それらすべてを統一することができるとする原理——に忠実であるときにのみ、可能である。」 (CP53)

そして、この「普遍社会」として具体的に考えられているのが、「世界支配の主張をともなつた全体主義」と、「その歴史の中で普遍社会という觀念が(「神の国」の様々な形態において)初めて現れたキリスト教」の二つである。この対置は、当時の文脈においては、つまるところ、「共産主義対キリスト教」という対立を意味していた。しかし、こうした単純な対立図式は、アレントにとつては、現実の切りつめであるばかりではなく、結局のところ、キリスト教信仰を政治的イデオロギーにしてしまうことによつて「現代の西洋世界から真に宗教的な要素を奪いとる」ことをさえ意味しているのである⁽⁴⁾。

しかし、それ以上に、そもそも、アレントにとつては、「普遍社会」という観念自体が受け入れがたいものであった。彼女は次のように断言している。

「我々の問題は、自由についての我々の概念は、少なくともその政治的側面においては、複・数・性という現実の外部では考えられないということである。そして、この複数性は、ただ単にやり方 (ways) が異なるといっただけでなく、生活と思考の原理が異なっているということを含んでいる。単・一・の・普・遍・社・会・は、た・だ・自・由・へ・の・脅・威・を・意・味・す・る・こ・と・が・で・き・る・だ・け・だ・る。(傍点川崎)。(CP53)

実際、アレントは、これ以後もたびたび、統一された世界国家という観念に反対し続けることになる。⁽⁵⁾

これまで見てきたように、現代カトリックの思想家たちに対するアレントの評価は、一見、極めて手厳しい。ことに、「普遍社会」の評価や「キリスト教対全体主義」といった図式に対するアレントの否定は、断固たるものである。⁽⁶⁾けれども、他方で、彼女は、今まで紹介してきた批判に対して、「それらは意図している以上に批判的に聞こえるかもしれない」という留保をも加えている。そしてその上で、彼らの思想を、「そもそも政治とは一体何か」という古来からの問いを再生させ、再定式化したとして評価する。彼らは「新しい混乱の中に古い回答を投げこんだ。」なるほどそれは、今日の問題への対策としては不適切ではあるかもしれない。しかし、それらは、問題の「解明のために最も助けになるものであり、我々を常に重要性和深さの感覚へと強いるのである。」(CP53)

こうして見る限り、アレントの評価はいささか両義的でもある。ただ、その両義性は、もっぱら、伝統と現代との関係についてであり、アレントが現代カトリックの思想に与える高い評価も、もっぱら、彼らの中に古典古代的、とりわけアリストテレス的な政治哲学の要素が現代に至るまで保存されていることによるものと思われる。言うまでもなく、伝統と現代との関係は、アレントにおいては終生、重大なトピックであり続ける。そして、一方での西洋の政治思想、

更には政治的経験の伝統への強い関心と、他方での「伝統の糸は絶たれた」という強烈な現代性の意識との間の緊張もまた、終生、解消されない両義性として、アレントの中に存在し続けることになるのである。⁽¹⁾

- (1) 彼女は Eric Voegelin, *New Science of Politics*, Chicago, 1952 を「何らかの特定の教会や学派にコミットしていないこうしたコンベンションの一つの好例」としてあげている。「フエーゲリンにとっては、目に見える世界の見えない尺度としてのプラトンのイデアは、後に「尺度され自体の啓示を通じて確認される」(Voegelin, *op. cit.*, pp. 68-78)」(CP61)
- (2) Meinecke, F. *Die Entstehung des Historismus*, 1936, vol. 1, p. 5. 菊盛・麻生訳『歴史主義の成立』筑摩書房、一九六八年、(七)七頁。
- (3) 川崎修「ハンナ・アレントの政治思想(三・完)、『国家学会雑誌』第九九卷三・四号六五―六六頁。
- (4) 共産主義を、「世俗宗教」と見なし共産主義に(当時は)代表される(とされた)全体主義に対して、宗教——キリスト教信仰——の復興をもって対抗するという考え方は、第二次大戦後の冷戦の高まりや更にはマッカーシズムをも背景に、一九五〇年代初頭のアメリカの論壇を流布していた。アレントは、当時、こうした「共産主義≡世俗宗教」説やキリスト教を政治的に利用しようとする立場を一貫して批判し続けていた。この一九五四年の報告における議論にも、こうした当時の状況が反映してゐる。cf. Arendt, H. *Religion and Intellectuals*, *Partisan Review*, vol. 17, No. 2, 1950, pp. 113-116. *Understanding Communism*, *Partisan Review*, vol. 20, No. 5, 1953, pp. 580-583. *Religion and Politics*, *Confluence*, vol. 2, No. 3, 1953, pp. 105-126.
- (5) 例えば『MDT81-94 : 一〇三—一七』CR230-231 : 二二四—二二五。
- (6) ちなみに、全体主義を世俗宗教ととらえ、それに対して超越的なものを対置するという見方への批判は、『全体主義の起源』をめぐる有名なフエーゲリンとの論争でも現れてゐる。E. Voegelin, and Arendt, H. *The Origins of Totalitarianism*, *Review of Politics*, vol. 15, 1953, pp. 68-85.
- (7) ところで、アレントは、すでに一九四五年に、「キリスト教と革命」と題された短いエッセイを著し、その中で、十九世紀末以来のカトリックの思想的、政治的復興、とりわけ、そこに見られるラディカリズムに注目している。そしてその中で、

五四年報告で言及されているマリタンについても、アクシオン・フランセーズやシャルル・ペギー、ベルナノス、チェスタトンといった人々と共に、言及されている。その中で、彼女は、まず、アクシオン・フランセーズに典型的な、カトリック教会の政治的利用——「信仰なきカトリック」——を激しく断罪している。それは、「一九二六年に教皇に断罪され、彼らの真の主、ヒトラー氏の前にひびを屈することによつて終つたのだ。」彼らは、「組織のための組織への際限のない賞賛」によつて、「ド・メーストルの墮落した弟子」だとされる。そして、彼らは、キリスト教信仰の内容を、「そこに内在する民主主義的な要素のまさにその故に」、明らかに軽蔑していたという。つまり、彼らは、信仰としてのキリスト教には関心はなく、ただその政治的効用、社会制度としての側面のみ、関心を持っていたというのである。従つて、すでにこの当時から、アレントは、キリスト教を政治的に利用することに対して強い反感を持っていたと言えよう。

ただ、彼女は、こうしたキリスト教に基づく近代主義的政治思想の流れを、アクシオン・フランセーズのような「ファシズムのディレクタント」と、ペギーやベルナノスやチェスタトンのような人々とに區別している。彼女によると、後者の人々は、アクシオン・フランセーズとは反対に、現代世界における民主主義の欠如を断罪しているのだという。すなわち、現代は、民主主義の外見のもとに、実は反民主的な金権政治が横行するブルジョワ社会であつて、彼らは、こうした現代への批判の武器として、キリスト教へ、カトリックへと向かつたというのである。「彼らを教会へと押しやつたものは、時事評論家としての彼らの本能であつた。」従つて、アレントは、彼らの急進的な社会批判には好意を示している。けれども、哲学的・思想的あるいは芸術的には、彼らに対する評価は低い。

これらペギーやチェスタトンといった人々が、このように、社会批判の武器として信仰を求めたのに対して、マリタン夫妻（アレントはこのエッセイでは、ジャックだけでなく夫人のライサをも並べてあつかつている）の場合には、「彼らは何よりも魂の救済を求めたのであつて、これは、ペギーやチェスタトンのカトリシズムにおいては何ら大きな役割をはたさなかつた関心であつた。」こうして、アレントは、マリタンの宗教的関心の真正さについては評価する。「マリタン夫妻を教会へと導いたものは、ブルジョワ社会への敵意でなく、……「靈的導き」の必要であつた。」「マリタン（ジャック）が求めたものは、人間が、たとえ真理という言葉を口にしても、自分が何についてしゃべっているのかさえ知らないような世界の錯綜と混乱から、彼を導き出してくれるような、一つの確実さであつた。」

しかしながら、アレントは、こうした救いの確実さが、真理をめざす哲学的探究を通じて獲得しようという考え方に疑問

を呈している。次の一節は、アレントの宗教観、また哲学と信仰との関係についての見方を垣間見せている。

「しかし、真理は、崇拜するのがいささか困難な神性である。というのも、真理がその崇拜者に許さない唯一のものが、确实だからである。真理に関する哲学は、これまでずっと、そしてこれからもおそらく常に、一種の教化された無知(*docta ignorantia*)——つまり、高い学識があるが故に、高度に無知である——である。トマス・アクィナスの确实さは卓越した霊の導きを与えてくれるし、それは、より新しい時代に発明された、确实さへの途上にあるほとんどすべてのものよりも、今なおずっと優れている。けれども、确实さは真理ではないし、确实さの体系は哲学の終りなのだ。このことが、トミズムが哲学の復興をもたらすことができるということを、極めて強くうたがうことを許す理由なのである。(傍点川崎)」

本文で言及されている現代カトリックの政治思想——それらは、アクシオン・フランセーズやペギーらのようなタイプの思想ではなく、シルソンやマリタンの名が言及されているように、トマス主義的なものである——に対するアレントの批判の根底には、こうした宗教的に保証された単一の真理の体系自体への、アレントの哲学的な懐疑が存していると言えよう。(Christianity and Revolution, *Nation*, 22 September 1945, pp. 288-89.)

4 フランス実存主義——行動主義的ヒューマニズム

アレントが、現代哲学の政治への関心をめぐる報告の中で、次に言及するのが、フランス実存主義の人々——マルロー、カミュ、サルトル、メルローポントイラ——である。アレントは、彼らを、「フランス革命以前のすべての過去の哲学の拒絶」、「断固たる無神論」といった点で、先に紹介したカトリックの思想家の対極に位置づける。同時に、ハデガーやヤスパースら現代ドイツの哲学者への彼らの依拠は、「いささか誇張されすぎてきた」と彼女は言う。むしろ、フランスでは第二次大戦後にのつびきならないものとなった経験——フランス実存主義はそれに訴えかけるものであった——が、すでにドイツでは二十年代に定式化されていたという、いわば時代の経験の同一性が、ドイツの実存哲

学と、フランス実存主義という共通性を多く持った思潮の隆盛をもたらしたのであって、それは単なる理論の波及、影響にはとどまらないというのである。しかし、また彼女は、両者の差異にも注意を促す。例えば、フランス実存主義は、ドイツの実存哲学と比して、パスカル、キルケゴール、ニーチェよりもむしろドストエフスキーとマルキ・ド・サドの影響が強いし、それ以上に、ヘーゲルやマルクスの影響が濃く見られるという。更に、その上に、「そのスタイルと表現形式」において、フランス・モラリストの系譜にあると共に、「デカルト哲学の極端な主観主義はここに最後の最もラディカルな表現を見出した」というのである (CP54)。

アレントは、フランス実存主義の政治への関心の強さを強調する。

「フランス実存主義は、政治への関心が彼らの仕事のまさに中心にある唯一の思潮であるという点で、現代哲学の他のすべての思潮と区別される。」 (CP54)

ところが、この関心は、政治的問題に「適切な哲学的回答」を与えることや、「歴史的趨勢」の発見に哲学的意義を見出すことをめざすものではなかった。

「反対に、彼らは、彼らの意見では、純粹に哲学的な用語におけるあらゆる解決はおろか適切な定式化をさえ拒んでいる哲学的難問の解決を、政治に期待しているのである。」 (CP54)

従って、彼らの政治への関心は、政治的理由ではなく哲学的理由に由来する。それは「哲学から政治への逃避」 (CP54) なのである。ところで、「現在の状況の下では、真の行動^{アクション}すなわち新しい何事かを始めることはただ革命においてのみ可能に思われる (CP54)。」それ故、「革命は……かつて永遠なる生命がはたしていた役割をはたすことになる。」それは、「革命を行なう人々を救うのだ」 (マルロー) (CP54)。

かくして、実存主義者たちは、こそって、哲学的理由から革命主義者となり、行動的な政治生活に入ることになった

と彼女は言う。では一体、彼らの政治活動の動因となつた哲学的難問とは何だつたのか。彼女は、彼らに共通する「根源的動因」を次のように述べている。

「主要な点は、現在の世界が危機におちいり、「関節が外れて」いることではなくて、人間存在は、理性を持った存在者には解きえない問題を提起しているが故に、それ自体が「不条理」であるということである（カミュ）。無意味な存在に對するサルトルの吐き気、すなわち、世界の全くの宿命性と所与性を前にした人間の反応は、サルトルの「卑劣漢」(salauds)——すべてのありうる世界の中で最良のものの中に住んでいて自己満足のうちに信じているブルジョワの俗物——に對する嫌悪と符合している。ブルジョワのイメージは搾取者ではなく、このほとんど形而上学的な意義を背負つた、自己満足した「卑劣漢」なのである。」(CP55)

こうして、アレントは、フランス実存主義の核心を、人間と世界の存在の無意味な事実性の意識と、こうした自覚を欠いた人間のあり方、すなわち、世界の所与の意味秩序を当然のものとして受けいれる生き方への反発とをもつて特色づけている。ところで、彼女は、すでに一九四六年に、「フランス実存主義」と題した短い紹介論文を書いている。これは当時、時代のブームであつた実存主義をアメリカの一般読者に紹介するという主旨のものであるが、同時に、そこからは、彼女がカミュやサルトルといった人々に對してこの当時持つていた強い関心、更には相当程度の共感をも読みとることができる。そして、その論考の中で、彼女は今ふれた論点に、すでに、そしてもう少し詳しく、論及している。そこで、その議論を使ってこの論点をもう少し補足しておきたい。

その論考の中で彼女は、フランス実存主義を特色づける共通項として、(1)「彼らがくそまじめな精神(esprit sérieux)と呼ぶものへのきびしい拒絶」(2)「人間の自然的な、宿命づけられた環境として所与の世界を受容することへの怒りにみちた拒否」の二点をあげている。

「くそまじめな精神」を彼女は次のように説明している。

「くそまじめな」人とは、自分のことを、会社の社長として、レジョン・ドヌールのメンバーとして、学部の構成員として、更には父として、夫として、その他の半自然的、半社会的な役割として考える人のことである。というのは、そうすることによって、彼は、社会が与える任意の役割に彼自身を同一化することに同意するのである。」(FE226)つまり、自己と役割の同一化が問題とされるわけである。実存主義者の目には、この「くそまじめな精神」は、自由の否定以外の何ものでもありえない。というのも「それは、すべての人間を、彼らが社会に適合される際にこうむらざるを得ない必然的な変形に同意し、それを受容することに導く」からである。こうして、「くそまじめな精神」は、一方で、社会的な役割関係の中で本来の自己から歪められた自己を自己として受容する。ところが他方では、彼は「心の中では、彼は彼の役割と同一でないことを知っている。」とすれば、そこにあるのは「ふりをしている」という意味での自己欺瞞」だということになるというのである。

アレントによると、サルトルの『嘔吐』における「卑劣漢」の（市の名士たちの肖像画を展示した室の場面での）叙述はまさにこの問題を、最初に扱っているのだという。そして、それは、同じサルトルの『出口なし』やカミュの『異邦人』の中でも重要なテーマになっていると彼女は述べている。

フランス実存主義の第二の共通項、所与のものとしての世界の受容の拒否を、アレントは、「世界における人間の根本的なよるべなさ」(FE227)と言いかえている。そして、それが、カミュの『シジフォスの神話』やサルトルの『嘔吐』のトピックだというのである。

「カミュにとって、人間は本質的に異邦人である。というのも、世界一般と、人間としての人間はお互いに適合しないからである。つまり、それらがいっしょに存在しているということが、人間の条件を不条理なものにしているの

である。人間は、世界の中で唯一、明らかにそれにふさわしくない「もの」である。というのも、ただ人間だけが、動物たちが動物たちの中で存在したり、木々が木々の中で存在するような仕方である。それらは必然的に、いわば、複数で存在している——人々の間の一人の人間として単に存在しているのではないからである。人間は、根本的に、彼の「反抗」と彼の「洞察力」すなわち彼の推論能力と共に、孤独なのである。そして、その推論能力は、彼をばかげたものにしてている。というのも、「すべてが所与であつて何もものも説明されていない」世界の中で、彼には理性の能力が与えられているからである。」(FE227)

アレントはまた、サルトルにおいても、同様の「存在の不条理、偶然性の観念」があることを、『嘔吐』の有名なマロニエの根の一節に言及しつつ述べている。「我々が知りうる限りの、存在するすべてのものは、その存在にこれっぽちの理由ももつてはいない。」

アレントが、カミュやサルトルの思想の中に見出したのは、世界の無意味性の認識であり、また、そうした世界の無意味性に無自覚なままに生きる人間のあり方への激しい拒絶であつた。²⁾そして、こうした状況からの脱出口が、政治に、行動に求められたのである。

「人間が、「自由の刑に処せられている」(サルトル)ことを自覚し、行動へと「飛躍する」ときに、この状況からの脱出口が開かれる——丁度、キルケゴールが普遍的懐疑から信仰へと飛躍したように。……人間が彼自身、所与のものではなく、コミットメント(アンガー・ジュマン)を通じて彼の選択したどのようなものにもなりうるのだということを見出すとき、不条理な存在に対する嫌悪は姿を消す。人間の自由とは、混沌とした様々な可能性の大海の中で、自分自身を作ることなのである。」(CP55)

しかしながら、このような動機づけにもとづくフランス実存主義の政治への関心からは、政治哲学へと実を結ぶこと

はありえないとアレントは批判する。たしかに、彼らは「革命的行動、無意味な世界の自覚的変革だけが、人間と世界との間の不条理な関係に内在する無意味性を解決できる」ことを示しはした。しかしながら、このことは、そのとるべき「革命的行動」が如何なる政治的内容を持つのかまで明示したことを意味しない。彼らの思想からは、「政治的選択に方向づけを与えることはもとより、最も形式的な意味における政治的原則を定式化することさえ望みえない」というのである。その結果、彼らは、本質的には共通した哲学的な出発点に立ちながら、しばしば、政治の場においては全く異なった立場に立つことになる。このことは、マルクス主義をめぐるカミュ、マルローらとサルトル、メルローポンティらとの対立にも明らかである。前二者が「古い徳目を、それらの無意味さへの絶望的な挑戦という精神において、熱烈に肯定する」「英雄的な空しい努力」をもって特色づけられるのに対して、サルトルやメルローポンティは、「彼らのもともとの動因はほとんどマルクス主義に負っていないにもかかわらず、マルクス主義を、いわば、行動のための引照枠組として、単に採用し、付け足している」といった奇妙な対比もここから生じるのである。かくして、

「行動の領域においては、それが革命的変革を約束する限りにおいて、すべては完全に恣意的になるのである。」
(CP55)

アレントの目には、彼らの政治へのアプローチは、「政治的行動を通じての魂の救済の企て」(CP56)として映る。

「彼らの革命は、社会的あるいは政治的状况に対して主として向けられているのでは決してなく、人間の条件それ自体に対して向けられている。すなわち、マルローによれば、勇氣は、死すべきものであるということと人間の条件に挑む。サルトルによれば、自由は「世界の中に投げられてあること」(ハイデガーから彼が引き継いだ観念)という人間の条件に挑む。そして、カミュによれば、理性は、不条理の只中で生きねばならないという人間の条件に挑むのである。」(CP56)

フランス実存主義の政治思想が共有する特色を総括して、アレントは、「一種の行動主義的 (activistic)、あるいはラディカルなヒューマニズム」(CP56)と呼んでいる。この「行動主義的ヒューマニズム」は、「人間は人間にとつて至高の存在」、「人間が彼自身の神」であると主張する。人間は、自らの条件を作り変えることができる。そして、「人間は、完全に人間化された、人工のリアリティの中に入り、それゆえ、人間の生の不条理は——人工物の只中で、そして当然個人にとつてではなく人類にとつて——存在をやめるであろう。人間は、少くとも生きている間は、彼自身の世界、一貫性と秩序を持ち、人間の理性の光において理解可能な世界に住むであろう。」³そうであるとすれば、人間は、あたかも彼を条件づけ、限界づけるものなどないかの如くふるまうことができる。

「人間は、もし彼が神であるかの如く生きることを決断するならば、自分自身を創造し、自分自身の神になることができるのだ。」(CP56)

人間が自分自身を創造する——この観念こそ、後年、アレントが実存主義の最も中心的な思想と見るものである。そして、まさにこの観念こそが、彼女が強く否定するものなのだ。というのも、(この報告では明示的に述べられてはいないが)彼女にとつては、人間は自らを作ったのではないということとは自明のことだからである (LMI215)。

これまで叙べてきたように、この報告においては、アレントのフランス実存主義に対する評価はかなり手厳しい。それは、「ニヒリスティックな状況からの政治的救済」、もしくは「行動を通じての思考からの救済」ではありえても、政治的には無規定的なものでしかありえない。こうした無規定な行動主義には、「英雄的行為であれ犯罪的行為であれ、他の何びとによつても予見されたり決定されたりし得ない何かをすること」(OT331:四九)以上の指示内容は存在しないのだ。こうした評価の背景には、とりわけ、当時のサルトルやメルロ・ポンティの共産主義運動へのコミットメントに対する、アレントの極めて否定的な評価があるものと思われる。³四六年の「フランス実存主義」と五四年の報告の間に存

する評価の変化はそのことから説明できよう。⁷⁾

しかしながら、それではフランス実存主義をアレントは全面否定しているのであろうか。明らかにそうではない。先に述べたフランス実存主義者たちの根本問題、世界と人間との関係の疎外は、アレントにとつても、真正の根本問題であつた。⁵⁾更にまた、社会が押しつける役割をもつて自らのアイデンティティとすることへの彼らの拒絶は、アレントにおいても、自らの「誰か (who)」を明かす行為としての「活動」の強調の中に、同一の主題を見出しうる。実際、後述するように、アレントは、フランス実存主義の「行動」の強調それ自体についても、むしろ、肯定的に継受すべきものとして言及しているのである。たしかに、彼らの中にある「行動主義」は、二十世紀初頭の知識人たちを全体主義に引きつけた「行動主義」の最新の形態であることを彼女は明言している。⁶⁾けれども、まさにこの「行動主義」の持つ一種の魅力が真正のものであるからこそ、それは単に否定して済ますことができるのではなく、むしろ、それを肯定的に引き上げた上で、そこに、あるべき政治的内実を与えなければならないのではないのか。そして、アレントの政治哲学は、まさにその企てとして見ることができるのではないのか。そして、その政治的内実において、その影響を見逃しえないのが、ヤスパースの思想である。⁷⁾

(1) 同様の内容が、『過去と未来の間に』の序文の中でもくり返し述べられている。(BPFG-9: 上 111-112)

(2) もっとも、彼女は、この点について、カミュとサルトルとの間に差異を認めてはいる。すなわち、カミュにとつては、「不条理は、人間それ自身や世界それ自体にあるのではなく、その両者がいっしょに投げこまれていることのみあるのである。」それに対して、サルトルにおいては、「不条理は物の本質であると共に人間の本質である。存在するものはすべて、まさにそれが存在するが故に不条理なのである。」従つて、この世界の無意味性に対する人間の対応も両者では異なることになる。カミュにおいては、人間と世界とのこの緊張関係自体を生きぬくことが求められる。従つて、人間の理性や意志が、そ

れらは世界の所与性と無意味性の前に無力であり敗北を運命づけられているにもかかわらず、この緊張を生きぬく反抗の力として強調される。つまり、極めて逆説的なことであるが、「理性と人間の尊厳が、それらの無意味さにもかかわらず、最高の価値であり続ける。」そして、「不条理な人生は、そのすべての条件への断えざる反抗と、なぐさめの断えざる拒否とのうちに存する」とされるのである。それに対してサルトルの場合は、人間と物の存在の差が強調される。すなわち、人間は、物とちがって、完全に自己同一的な存在ではありえない。というのも、「人間は……彼の意識の中に、彼が彼自身と同一になることを常に不可能にするような否定性を持っているからである。」サルトルにおいては、このいわば自己超越としての人間のあり方が強調されることになる。「この唯一の点——否定の芽をその中に有している意識という点——において、人間は、創造者なのである。」こうして、「自己自身の運命の主人」としての人間のあり方が、サルトルにおいては強調されることになるという。そして、この両者の差異が、一九四六年当時、アレントをして、「カミュは不条理の哲学を更に押し進めたように思われるのに対して、サルトルは、何らかの新しい積極的な哲学そして更には新しいヒューマニズムをめざして仕事をしているように思われる」と言わしめたのであった (HE227-228)。

(3) アレントは、この「行動主義 (activism)」という言葉をも、「全体主義の起原」の中で、全体主義運動が第一次世界大戦の前戦世代のインテリたちをひきつけた根拠として、語っている。すなわち、全体主義の「行動主義」が彼らをひきつけたというのである。そして、以下の引用からもわかるように、アレントはこの第一次大戦世代の「行動主義」とフランス実存主義の「行動主義」を連続的にとらえている。

「全体主義運動がこれらの人々をひきつけたのは、よく言われる全体主義の「行動主義」の故であり、その点は現在も変わらぬ。この「行動主義」とは一切の考慮を「洗い流してしまつた」純然たる行動と、人間の理解を超えた純然たる必然性の圧倒的な力に対する信仰という、見かけだけは矛盾しているように思える二つのものの融合なのである。それと、この二つの混合は、前線世代の最も本質的な戦争体験、すなわち、いかなる行動によつても防ぎ得ない死の運命の枠組の中で不断に破壊の活動を続けるという経験に、この上なく正確に合致していたからだった。この前線体験は、戦後世界のはるかに進んだ技術化と自動化の趨勢の中でたえず新たな刺激と養分を得ることができたため、驚くべく長寿を保つことになった。そのため今日なおこの体験はフランス実存主義のかなりの部分の気分を支配している。ここでもやはり人間は一方では力に、つまり歴史のテロルの、暴力的な力に完全に委ねられ、それでいて他方では行動にのみ自らのア

イデンティティを見出している。いずれにせよサルトルやメルロ・ポンティにとつてはそうであつて、それ故に彼らに対しては今日の形態の共産主義運動もやはり、一切の論議を超え、論議を不可能にする魅力を持つのである。」(OT④ 495-496: 四八)

この一節からもわかるように、サルトルやメルロ・ポンティに対する評価には、とりわけきびしいものがある。もつともメルロ・ポンティは、アレントのこの報告の翌年の一九五五年に、『弁証法の冒険』を発表し、共産主義運動への共感を最終的に撤回する。そして、興味深いことには、その中で、アレントと極めて似た論理でサルトルを批判することになる。

なお、後年には、アレントはメルロ・ポンティを高く評価するようになる。私自身もかつて、『精神の生活』とくに第一巻に、メルロ・ポンティの影響、少くとも類似性が見られることを指摘したことがあるが(川崎修「ハンナ・アレントの政治思想(一)」『国家学会雑誌』第九八巻三・四号八頁。また Eneghén, A., Hannah Arendt, *lectrice de Merleau-Ponty*, *Esprit*, Juin, 1982, pp. 154-155 参照)。アレント自身「一九七三年の私信の中で、メルロ・ポンティを『ウェーバー、レオ・シュトラウス、コジエーフ、エリック・ヴェイユ、レイモン・アロンといった人々、更にサルトルやカミュに比して』、「哲学的に最もオリジナル」と評している。(Hannah Arendt to Margaret Canovan, Aug. 12, 1973, *The Papers of Hannah Arendt*, Box7, No. 005487)

(4) ヤング・ブリュールは、四六年の「フランス実存主義」を「フランス実存主義についての彼女の最初の熱狂的な報告書」(FLW19)と呼んでいるが、しかるに、一九五二年のヨーロッパ旅行を経て、「ヘーゲル主義化したフランス左翼の雰囲気は、アレントをして、彼女が戦後にフランス実存主義に対していただいた希望は早まったものだったと確信させた」(FLW281)と語っている。そしてこの経験が、五四年の報告に表明されているというのである。とくにサルトルについての評価の変化が大きいことはうたがいない。もつとも、カミュに対しては、彼女は、終始好意的である。彼女は、五二年のある私信の中で、カミュを「彼は疑いなく、今のフランスで最良の人物だ。彼は他の知識人たちにはるかにまさっている」と絶賛している。(FLW281)

ちなみに、アレントは、一九三三―四一年のフランス亡命時代に、サルトルとカミュの両者と知り合っていたという(BW733, 734)。サルトルとは、当時彼女がベルリン時代からの旧知であつたレイモン・アロンの紹介で、アレクサンドル・コジエーフのヘーゲルについてのセミナーで同席していた。もつとも、「シュテルン夫妻(アレントと彼女の当時の夫ギュン

ター・シュテルン)は、彼とは決してあまり親密にならなかった(FLW117)という。後年、一九四六年のヤスパースあての手紙の中で、アレントは、この二人について言及している。その中で彼女は、「カミュは多分サルトルより才能はないでしょうが、はるかに重要です。というのも、ずっとまじめで、誠実だからです」とのべている(BW92, Arendt to Jaspers 17, Aug. 1946)。また別の手紙の中では、二人を次のように評している。

「カミュは……レジスタンスの若い人々に属しています。彼は全く誠実で、大きな政治的洞察力を持っています。今日、すべてのヨーロッパの国々から突然あらわれた一つの新しいタイプの人間が存在しています。それは、いかなる「ヨーロッパのナシヨナリズム」をもたない全くのヨーロッパ人という人間です。私はそんなイタリア人を一人知っていました。カミュもまたそうした一人です。彼らはすでに至る所にいます。……それに対して、サルトルはもつとずつとあまりに典型的にフランス人で、あまりにずつと文学的で、いわばあまりに才能があり、あまりに野心的です。こうした事柄は、私には新しいことで、この戦争の前には、私はこうした人々(カミュのような——川崎)をほとんど見たことはありませんでした。」

こうした評価からは、アレントが、少くとも人間的には、当時から、サルトルよりもカミュにはるかに好感を持っていたことがうかがえる。事実、一九四九年のヤスパースあての手紙の中では、「私はサルトルのことはあまり好きではありません」と書き送っている(BW173, A to J. 3, Jun. 1949)。従って、こと人間的な評価に関する限り、カミュとサルトルとの二人への評価は、その後も大きく変わることはなかったと言つてよからう。

(5) この問題は、アレントにとつては、実存哲学の根本問題として扱われている(WFとりわけ、48—61)。更に、後年、『人間の条件』の中で「世界疎外」として語られる内容も、この問題である。(HC 835—40)

(6) 註(3)を参照。

(7) ちなみに、四六年の「フランス実存主義」の中で、アレントは、カミュとサルトルの成功の理由として、「西洋の伝統における断絶の深さを隠そうとしない態度の断固たる現代性」を挙げ、これに肯定的に言及し、更に以下のように叙べている。

「サルトルとカミュの良い所は、彼らが明らかに、良き旧き時代へのノスタルジアを、もはや患つてはいない——たとえ、ある抽象的な意味においては、その時代の方が現実至今已よりも良かったということを彼らが知っているとしてみても——ということである。彼らは、旧きものの魔法を信じていないし、およそいかなる妥協をもしないという点で彼らは正

直である。」(FE228)

本文中でも言及したように、伝統と現代との関係についてのアレントの態度は両義的なものはらんでいるが、にもかかわらず、伝統の断絶の意識——ノスタルジアの拒絶はそのコインの裏側である——は、『過去と未来の間に』から『精神の生活』に至るまで、アレントの著作を貫いていると私は考える。従って、フランス実存主義に対する四六年のこうした評価は、その後も変化がなかったと考えられる。

5 ヤスパース——コミュニケーションと世界市民主義コスモポリタニズム

ヤスパースやハイデガーの政治哲学上の意義や貢献は、彼らの時論的な色彩の強い著作よりも、彼らの哲学自体に求められるべきだとアレントは考える。従って、この報告の中でヤスパースの思想に言及される際にも、『現代の精神的状況』のような著作よりも、後述するように、彼の「コミュニケーション(Kommunikation, 通例「交わり」と訳される。)」の概念を中心に論じられることになる。

アレントは、ヤスパースに対するカントの影響を強調する。彼はこの報告の中で扱われた思想家たちの中で唯一の「カントの確信を持った弟子」だというのである。彼女によると、このことは政治哲学にとつては特に重要だという。というのも、アレントは、カントの哲学の政治哲学的重要性を極めて重く見るからである。彼女は次のように述べている。

「カントのいわゆる道徳哲学はその本質において政治的である——彼が、立法と判断という伝統的には政治家の特権とされた能力をすべての人間に与えた限りにおいて。カントによれば、道徳的活動とは立法——私の行為の原則が普遍法となるように行為すること——であり、善き意志の人(善い人間)についてのカントの定義)とは、既存の諸々の法に従うのではなく、立法に常に関わることを意味している。この立法的な道徳的活動の指導的政治原則が、人類

の理念なのである。」(CP57)

このカントの政治哲学の指導理念とされた人類の理念が、ヤスパースの政治哲学においても中心的な役割をはたしているとアレントは考える。ヤスパースにとつては、今や「人類」はユートピア的な夢や指導的原则ではなく、「常在する急迫な政治的現実」である。そして、彼は、かつてカントが言った「世界市民的見地」による世界史の構想と呼んだものを、「哲学的見地から」やろうとしている、すなわち、「哲学の世界史を、世界大の政治体の適切な基礎づけとして提示し」ようとしているというのである (CP57)。

こうした企てにとつて決定的に重要なのが彼の「コミュニケーション」の哲学だとアレントは言う。「こうしたことが可能なのは、ヤスパースの哲学においてはコミュニケーションが「実存的」中心を構成し、現実には真理と同一となるからである。」(CP57) こうして、哲学者の思考する実存において、真理とコミュニケーションが不可分とされることに、アレントは深い共感を示す。というのも、それは彼女が哲学の伝統的な特色として強調する孤独、複数の人間の共存関係からの断絶——それが哲学とポリスとの対立、政治哲学の政治的不毛の原因となつていくことはくり返すまでもあるまい——を、ヤスパースの哲学はまぬがれていると彼女は考えるからだ。「私の知る限りでは、ヤスパースは孤独に反対したこれまでで唯一の哲学者だ(CP57, MDT86: 108)」。ヤスパースにおいては、真理はただ複数の人々のコミュニケーションのうちのみ存在する。「各人が、他のすべての人々からの孤立において信じていることは、理性に基づいたコミュニケーションにおいてのみ、人間的かつ現実的に「真理に」なる」。それゆえ哲学は、「万人に妥当する一つの真理を保存するのではなく(傍点川崎)」、「複数の真理の仲介者となる」のである (CP58)。こうして、哲学は、複数の人々の共存との連関をもつようになる。「哲学は、人々の共同の生活への傲慢さを捨てた (CP58, MDT86: 108)」。それは、新しい、実践的な哲学となるのである。

「新しい地球的状况における哲学的人間の適切な態度とは、「無制約のコミュニケーション」の態度である。それは、人間の本来的な交流の第一条件として、自らを明らかにしたり聞いたりすることへの善き意志に加えて、すべての真理の理解可能性への信念を内含している。コミュニケーションは思考や感情の「表現」ではない。もしそうならコミュニケーションはそれらにとって二次的でありうるにすぎない。そうではなくて、真理それ自体がコミュニケーションをもつものであり、コミュニケーションの外では消滅してしまうのである。思考は、もしそれがおよそ真理に達すべきものであるならば必ずコミュニケーションにおいて終らねばならないという限りにおいて、——実用的 (pragmatic) ではなく——実践的 (practical) となるのである。それは、一人の個人が自ら選んだ孤独において行なう作業というよりも、人々の間でなされる実践なのである。」(CP57「同趣旨MDT85-86: 107-108」)

人々の間の無制約のコミュニケーションを通じての真理への接近を説くこうしたヤスパースの哲学においては、理性が、政治の原理として重要性を持つことになる。アレントはこの理性の位置づけについて、ヤスパースと「人類の現実性」という同じ問題を共有する先述のジルソンらカトリック思想家たちとを対置する。後者においては、「理性は我々を分かち、信仰が我々を結ぶ」とされる。すなわち、理性の主観主義に対して、「人々の外部から「啓示」を通じて、人々を一つの真理の承認へと結びつけることのできる何らかの「客観的」現実と結びつけられた」ものとしての信仰を、現実のものとなった「人類」に対応する「未来の普遍社会」の統合原理とするのである。これに対して、アレントは、この統合原理が、「人々の間にあるのではなく、人々の上にある(傍点アレント)」ことを批判する。というのも、「政治的に言えば、このことは、一様な権威によって、万人を同一の原理のもとに強制することになるからである(CP58)。それに対して、ヤスパースの立場は次のように高く評価される。

「ヤスパースの立場の優れた点は、理性が普遍的紐帯になりうることである。というのも、理性は、完全に人間の

内部にあるのでも、必然的に人々を超越してあるのでもなく、少なくともその実践的な現実性においては、人々の間に存在しているからである。コミュニケーションすることを望まない理性は、すでに「理性を欠いて」いるのである。」(CP58)

アレントは、彼の理性概念に、「ポリスのかつ言葉を話す動物——人間は、ポリスの動物である限りにおいて、話す能力、理解し、自分自身を理解させ、説得する能力を持つ——」(CP58)というアリストテレスの『政治学』における人間の定義との共通性を見出す。彼女の目には、このようなヤスパースの理性概念が持つ政治哲学的重要性は明らかである。それは、「大変古い本来の政治的経験を呼びおこす」ものとさえ語られている。言うまでもなく、この「大変古い本来の政治的経験」なるものが、古代ギリシャの政治的経験、後年アレントが「活動」(action)の概念の形で定式化する政治像をさすことは明らかであろう。ここからも、ヤスパースのコミュニケーションの哲学がアレントの政治理論に与えた影響、少なくともその類縁性を指摘することができる。

ヤスパースの哲学がもつ、世界市民主義、カントとの類縁性、そして何よりも、人間に内在する普遍性への信頼と実存哲学との統合としてのコミュニケーションの哲学が、実践哲学、とりわけ政治哲学に対して持つ意義についての高い評価は、アレントのその他のヤスパース論を通じて一貫して読みとることができる。アレントは、一九四六年の「実存哲学とは何か」の中で、すでに、ヤスパースのコミュニケーションの哲学が有する意義に注目を促していた。例えば、そこではすでに、ポリスと哲学との対立、哲学者の伝統的孤立がヤスパースにおいては欠如しているということが、次のような形で述べられている。

「ソクラテスと同様ヤスパースにおいても、哲学者というもの、つまり(アリストテレス以来)他の人々から区別されるような実存を営む者は存在しない。その上ヤスパースには、ソクラテスが問う者に与えた優位すらもはや見ら

れない。というのは、コミュニケーションのうちでは、哲学者は原理上、同輩者たちの中を動くのであって、彼が同輩者たちに訴えかけるように、彼らもまた彼に訴えかけることができるからである。それによって哲学は科学と専門化の領域を立ち去り、哲学者は原則的にかなる種類の専門的特権をも自ら奪ったのである。」(WE75)

そして、その上で、特に強調されるべきことは、ヤスパースにおける「実存」の概念が、このコミュニケーションと不可分なものだということに対するアレントの注目である。

「ヤスパースにとって、実存は、存在の形式ではなく、人間的自由の形式であり、より厳密に言えば、そこにおいて「彼の自発性の可能性としての人間が、彼のたんなる結果存在に対してそむく」ような形式なのである。そのようなものとしての、所与のものとしての人間存在は、実存ではない。そうではなくて、「人間はその現存在において可能の実存なのである。」(WE75-76)

けれども、この実存を実存たらしめる人間的自由は、ヤスパースにおいては、孤立した自己の、独我論的な自由ではなく。

「実存」という言葉は、人間が、自発性に基づくこの彼固有の自由の中を動き、かつ、「コミュニケーションのうちで、他者の自由を指向する」かぎりでのみ、彼にとっての現実性である、ということを表現しているのである。」(WE76)

こうして実存は、ヤスパースにおいては、他者とのコミュニケーションを介してのみ、現実化されることになる。そして、この他者の存在が、私の実存を、普遍的なものへと結びつけるのである。

「他者は、私の同輩者として、そしてわれわれのもつ共通の理性への訴えかけを通じて、普遍的なものを保障してやる。」(WE77)

つまり、ヤスパースにおいては、個の実存それ自体が、複数の人々の共同性とその間に共有された普遍性を担いうるということにこそ、彼の哲学の決定的な重要性があるのだとアレントは考える。そのことは、次の一節に極めて雄弁に語られていると言つてよからう。

「実存それ自体は、決して本質的に孤立しているのではない。実存は、ただコミュニケーションにおいて、そして、他者の実存に対する知においてのみ存在するのである。同輩者たる人々は（ハイデガーにおいてのように）、実存の、構造的に必然的ではあるが、にもかかわらず自己存在を必然的に妨げるような一要素なのではない。反対に、実存は、共通の所与の世界における人々の共同性においてのみ、そもそも発展することができるのである。コミュニケーションの概念のうちには、人間の実存の条件としての新しい人間性の概念が、完全に展開されてはいないにしても、萌芽として、その根底にひそんでいるのである。いづれにせよ、「周囲をとりまく」存在の内部で人間は相互に運動しあうのである。そして、彼らは、自己という幽霊のあとを追うこともなければ、存在一般に自らがなるといふ傲慢な妄想のうちに生きることもないのである。」(WE80)

ところで、このようにヤスパースの実存哲学が内含する無制約のコミュニケーションへの要請は、そのまま、彼の政治哲学を特色づけるカント的な普遍主義、コスモポリタニズム世界市民主義へとつながっていくとアレントは考える。一九五四年の報告の後、彼女は、ヤスパースについてのエッセイをいくつか発表しているが、その中でも、彼の政治思想のこうした特色について言及している。そこでも、アレントは、ヤスパースの政治思想の現実的前提として、「一つの概念や理念」ではなく、「急迫する現実」(MDT82: 一〇四)となった人類の現代における現実化があることを指摘する。しかし、こうして実現された人類は、「かつてカントが「はるか遠い将来に」人類の統一を予見したとき心に描いていたものとはまるで異なる様相を呈している。人類はその存在をヒューマニストの夢想に負うているのでもなければ、哲学者の論証に負う

ているのでもなく、少なくとも第一義的には政治的な出来事にさえも負うてはいない。それはほぼ全面的に西欧世界における技術発展に負うていたのである。(傍点川崎) (MDT83: 一〇四)。「このことは、西欧で発展したテクノロジの全世界的な波及・制覇や、全世界的なコミュニケーションの手段の拡がりを意味しているが、同時に、こうした意味での人類統合の「最も強力なシンボル」が、核兵器の存在であり、従ってこの「統合」は、「一国の核兵器使用が……窮極的には地上のあらゆる人間の生命の終焉をもたらすかもしれない」という恐怖に基づく、「消極的な結合」にすぎないものであるとアレントは指摘する (MDT83: 一〇五)。だとすると人類の統合は、かつてそう考えられていたのとは反対に、「耐え難い重荷」となるのも無理はない。では、この「共通の過去に基盤を持つものではないし、まして共通の未来を保証するものでは少しもない」ところの、「共通の事実としての現在 (MDT83: 一〇五)」としての人類の統合という現実に対して、どのように思想的に対応できるのか、アレントは、ヤスパースの思想の中に、こうした課題への関心を見出している。彼女は、それを、一九五四年の報告と同様に、ヤスパースの哲学的著作全体を貫く「世界市民への意図 (MDT84: 一〇六)」によって特色づける。テクノロジの進展によっていやおうない事実となった人類の統合、核の恐怖にもとづく消極的な結合を、人間にとって価値ある、意義あるものとするために哲学は、「相互理解の過程と大規模な自己説明の進展 (MDT84: 一〇六)」を促進する役割をはたさねばならないというのである。そして、無制約のコミュニケーションを要求する哲学、真理とコミュニケーションを同一のものと考える彼の哲学が、「人類の統合のための哲学的基礎」たりうるものが、五四年の報告同様、のべられている。

こうした、人類の理念とヤスパースのコミュニケーションの哲学との評価の中で、アレントが特に強調するのは、それが、全人類の画一的統合を志向するのではなく、諸民族の多様性を前提とした統合を志向するのだという点である。

「哲学的視点よりすれば、人類の新たな現実内に在する危険性は、コミュニケーションや暴力の技術的手段に基礎

を持つこの統合が、あらゆる民族的伝統を破壊し、すべての人間存在の真の源泉を埋め去るところにあると思われる。」(MDT87: 109)

従って、問題は、「民族的過去をそのもともとの異質性のままに相互に交流させうるか否か (MDT87: 110)」にかかっていることになる。アレントによれば、ヤスパースの人類の理念が求めるのは、「各自の伝統と民族的過去との放棄ではなく、伝統と過去とが絶えず要求してきた拘束的権威と普遍的妥当性を放棄することである (MDT84: 106)。」ヤスパースが彼の歴史哲学の中で明らかにした世界史の構想も、まさに、こうした意図のもとになされている。伝統や、様々な哲学的思想のもつ個々の内容は、その普遍妥当性要求を否定され、かわって、普遍的なコミュニケーションの中で交流せしめられる。それというのも、ヤスパースは、次のように信じるからである。

「人類の新たな統合は、それ自身の過去を、一つのコミュニケーションの体系——すなわちそこにおいて人類の相異なつた諸起源が、まさにその同一性においてあらわれるような——を通じて、獲得できるかもしれない。しかし、この同一性は画一性とはほど遠いものである。……すべての国の国民は現にあるがままのものであり続け、かつそれにあくまで固執することよつてのみこの人類の世界史に参加することが可能になる。……人々の間の紐帯は、主観的には「無制約のコミュニケーションへの意志」であり、客観的には普遍的な理解可能性という事実である。人類の統合とその連帯は、一つの宗教、一つの哲学、あるいは一つの統治形態に普遍的に同意することにあるのではなく、多様性が覆い隠すと同時にあらわに示しているある同一性 (Oneness) を、多様なものが志向しているという信念のなかに存在しうるのである。」(MDT90: 111)

ヤスパースの哲学が、このように、相異なる複数の存在者の間の相互関係と不可避的に関わるということは、アレントにとって、彼の哲学の政治的重要性を特に高めるものとなる。

「(ヤスパースの)人類の哲学が、人間の哲学と異なる点は、それが孤独な対話のなかで自分自身に語りかける単数の人間ではなく、相互に語りあいコミュニケーションしあいながら地球に住む複数の人々という事実を強調するところにある。……それは、プラトン以来の、政治的生活を劣った生活様式と考え、政治を必要悪、あるいはマディソンによれば「人間の本性を最大に反映したもの」と考えてきた従来のあらゆる哲学に反対して、政治を重要な人間の生活領域の一つとして理解するものとなる。」(MDT90-91: 113)

こうして、アレントは、ヤスパースの哲学が、本来的に、政治をとらえる上での適切さを有していることを強調する。そして、実際、これまで見てきたようなアレントが描くところのヤスパース像、すなわち、実存とコミュニケーションの不可分さの強調、画一化への反対としての複数性の重視、そして、ヤスパースにおけるカント主義——カントの人類の理念、言いかえれば、個としての人々が有しうる普遍性への信頼——といった諸要素は、アレントその人自身が、自らの政治哲学を提示するときに、その中心にすえることになる本質的な構成要素であり、その意味では、あたかも、アレントは、ヤスパースの思想について語ることを通じて、自らの政治哲学について語っている感さ⁽³⁾えある。

しかしながら、ヤスパースの政治思想に対するこうした高い評価、強い共感には、重大な留保が付されている。五四年の報告の中では、ヤスパースのコミュニケーションの概念の政治的意義が強調された後で、次のような一節が付されている。

「他方で、「コミュニケーション」は、その用語もその基底にある経験においても、その根源を、公的・政治的領域にはではなく、我と汝の個人的な出会いの中にもっている。そして、この純粋な対話の関係は、他の何ものよりも、孤独のうちになされる思考の対話という根源的な経験に近似しているのである。同様に、それは、我々の平均的日常生活におけるほとんどいかなる関係に比しても、特殊政治的な経験を含むところが少ないのである。」(CP58)

ヤスパースのコミュニケーションの哲学の政治的意義をアレントが極めて強く賞賛していたことを思いおこすならば、こうした留保はいささか唐突な感が否めない。とくに彼が別のエッセイの中では次のように述べているのを見ると、その感はより深まる。

「ヤスパースの思考が空間的であるのは、それが常に世界とそこの中の人間とに関わり続けているからであり、それが何らかの現存する空間に束縛されているからではありません。実際、彼の場合はその正反対です。と言いますのは、彼の最も深い目的は人間のフマニタス (humanitas) が純粹かつ明瞭に現われうるような「空間を創造すること」だからです。この種の考え方は常に「他の人々の思考と密接な関連を持つ」ものであり、それが少しも政治的でない事柄を取り扱うときでさえも、政治的であらざるをえません。といいますのも、それは、すぐれて政治的なメンタリテイであるカントの「拡大されたメンタリテイ」を常に強化しているからです (傍点川崎)。(MDT79: 100)

このように、一方では、アレントは、ヤスパースの思考の政治的性格——「拡大されたメンタリテイ」は、アレントがカントの判断力論の政治的読みかえを行なう際の中心概念であることに留意された⁴⁾——を高く評価しつつ、他方では、その本来的な非政治性をも指摘していることになる。五四年報告では、先の引用のあと、アレントは更に次のように続けている。

「ヤスパースの哲学の政治に関しての限界は、基本的には、政治哲学をほとんどその全歴史を通じて悩ませてきた問題に起因している。政治は、もし人々が複数において存在するのだければ考えることすらできないであろうにもかかわらず、人間を単数において取り扱うことは、哲学の本質のうちにあるのである。あるいは、次のようにも言えよう。哲学者が哲学者である限りにおける彼の経験は孤独であるが、その孤独は、政治的である限りにおける人間にとっては、欠くことのできないものではあるがにもかかわらずマージナルな経験なのである。」(CP58-59)

こうして、五四年の報告では、アレントは、結局のところ、ヤスパースの哲学の中にも、彼女がプラトン以来の政治哲学に見出してきた本質的欠陥を指摘するのである。

ここで述べられたような、ヤスパースに対する批判は、五四年報告の中で孤立して語られているのではない。晩年の『精神の生活』の中でも、同様の批判がくり返されている。彼女は、政治的自由を哲学的自由と区別しつつ論じながら、次のように述べている。

「政治的自由は人間の複数性の領域においてのみ、そして、この領域が私と私自身という（私の）二元性が、一つの複数形の我々へと単に拡張したものではないという前提においてのみ、可能なのである。それによって、我々が常に我々の共通世界の変革に参画するところの活動は、私と私自身の間の対話においてなされる思考という孤独な仕事に、可能な限り最も鋭く対立する位置にあるのである。例外的に好都合な状況の下では、……思考という対話は一人の他者にまで、友人とはアリストテレスが言ったように「もう一人の自分」である限りにおいて、拡張されうることができる。しかし、それは、活動の真の複数者たる我々には決して到達しえないのである。（真理の保証としてコミュニケーションの重要性を主張する現代の哲学者たち——主として、カール・ヤスパースと、我と汝の哲学のマルティン・ブーバー——の間に相当に広く見られる一つの誤ちは、対話の親密さ、そこにおいて私が私自身や「他の自己」——アリストテレスの友人、ヤスパースの愛される者、ブーバーの汝——へと「訴える」ところの「内的活動」が、拡張され、政治的領域にとつてパラダイム的になりうると信じていることである。」（LM II 200）

このことから、五四年報告で言及されたヤスパースに対する批判を、アレントが終生変わらずもち続けていたことは明らかである。そして、その批判が、ヤスパースの哲学の政治哲学としての意義の本質にかかわるものであることも明らかである。だとすると、他方での彼の政治哲学への高い評価との関係をどう考えればよいのか。そこでこの二つの

短いコメントからではあるが、彼女の批判の根拠をもう少し詳しく推理してみたい。

アレントの批判の主旨をまとめると、次のようになるだろう。彼女は、思考を特徴づける私ともう一人の私との対話という自己の中の二元性と、政治や活動を特色づける複数の人々の共存としての複数性との間に、本質的な区別を見る。そして、ヤスパースのコミュニケーションは、基本的には、この自己の二元性の関係に由来するというのである。しかし、必然的に他者の存在を前提とするコミュニケーションが、何故、活動の複数性ではなく、自己の二元性に結びつけられるのか。その点について、『精神の生活・思考論』におけるアレントの次の叙述が参考となる。彼女は、思考における自己の二元性を、ソクラテスを例に引きつつ論じた中で、次のように述べている。

「ソクラテスが発見したことは、我々は、他人との交渉と同じように、自分自身との交渉を持ちうるのであり、そして、この二種の交渉はともかくも相互に関係しているということであつた。アリストテレスは、友情^{フィリア}について語りながら、こう言及している。「友人とはもう一人の自分だ。」(ニコマコス倫理学 II 66 a 30) その意味はこうである。

あなたは、あなた自身と全く同じように、その友人とも思考の対話を続けることができる。このことは、ソクラテスならば、自己もまた一種の友人だと言つたであろうということを除けば、なお、ソクラテスの伝統の中にある。もちろん、これらの事柄における嚮導的経験は友情であつて、自己性ではない。私は、自分自身と話す前に他人と話して、その共同の会話の対象が何であろうと吟味してみても、そしてそれから私は他人とだけでなく自分自身とも対話することができるということを確認するのである。しかしながら、共通する点は、思考の対話は友人たちの間でのみ行なわれることができるのだということである。(傍点川崎)。(LMI 189)

先の引用の中で、ヤスパースにおけるコミュニケーションの極めて根源的な形態である愛が、アリストテレスの友人と並置されていたことを想起するならば、アレントが、ヤスパースのコミュニケーションをもまた、思考における対話

と根本的に同視することも、彼女においては、驚くべきことではないのである。あえて言うならば、そこにおいては、私と汝との間の最終的な調和的關係が前提されているのであって（思考の対話が自己をこえて他者との間でなされるのは、彼が友人である限りであつたことを想起されたい）、その意味では、他者たる汝はすでに真の他者性を失つていのである。それは、根源的に他者である複数の人々の間での活動、そしてそれによってなされる政治の領域とは、別の前提をもつた領域なのだ。

もつとも、こうした見方がヤスパースの実像にどこまで妥当するのかは疑問の余地も多い。本稿は、アレントのヤスパース解釈の当否を論じる場所ではないが、それにしても、例えばヤスパースのコミュニケーション論における愛の扱いについて考えてみても、彼が愛における闘争の契機を極めて強調していることを考えれば、それをも単に思考における自己の二元性の延長とすることには、にわかには同意しがたいようにも思われる。しかしながら、アレントのヤスパース批判には、もう一つの、更に根深い意味があるのではないか。それは、真理と政治との関係の問題である。

ヤスパースにおいては、実存のコミュニケーションが理性と同視され、それが真理を担うとされているということ、アレントは強調している。このことは、ヤスパースの『理性と実存』の有名な一節を彼女が引用していることにも示されている。

「実存はただ理性によつてのみ明白となり、理性はただ実存によつてのみ内実をうる。」(MDI85: 107)

すなわち、このことは、実存のコミュニケーション自体が、真理をめざすコミュニケーションだということ意味していると言えるだろう。だからこそ、このコミュニケーションが哲学することと不可分たりえるのだ。しかし、アレントにとつて、真理をめざすコミュニケーションが、政治や活動の実体たりえるのだろうか。すでに私自身、他の論文の中で何度かふれたように、活動それ自体は、真理をめざすものでも、それによってコントロールされるべきものだと彼

女は考えていなかったのである。⁽⁸⁾そして、実は、この問題は、先の問題と密接につながっているように思われる。すなわち、実存のコミュニケーションが真理をめざすものとされることによって、そこにおいて、コミュニケーションの担い手たちは、思考の対話者と同一視されることができたのではないか。そしてまさにこのことが、アレントが、政治の、活動の不可避的な属性と考えた、闘争的・競争的な契機、アゴーンの契機を大きく後退させてしまっていると彼女は考えたのではないだろうか。⁽⁹⁾おそらく、ヤスパースのコミュニケーションの哲学的意義の評価をめぐる微妙なゆれの背景には、こうした、真理と政治との関係をめぐる問題があつたと推測することができる。⁽¹⁰⁾

(1) カントの道徳哲学の政治的意義についてのここでのアレントの高い評価は、後年の他の著作の中で彼女の立場とは異なっている。というのも、この五四年の報告の中ではカントの『実践理性批判』に代表される(道徳哲学それ自体が政治的意義をもつように語られているのに対して、後年の著作の中では、むしろ、明示的に、カントの政治哲学の核心を伝えてるのは、彼の道徳哲学ではなくて、『判断力批判』の中の趣味判断論だとされるようになったからである(BPF 219, 223…下九八一〇二、KPP とくに ch. 1~ch. 3)。もともと、カントの政治哲学の核心をなすのが、「人類の理念」だとする考えにおいては、彼女は一貫している。しかし、後年においては、この理念を担うのが、実践理性の要求する普遍妥当性ではなくて、判断力が求める「拡大されたメンタリテイ」だとされるのである。その意味で、この五四年報告の中でのアレントの叙述は、カントの政治哲学における実践理性と判断力の役割について、後年の著作からふり返るならば、いささか不確かを残していると言えよう。

(2) 主なものとして、Karl Jaspers : A Laudatio (1950), Karl Jaspers : Citizen of the World (1957) とともに MDT に再録。
(3) アレントは、一九六四年に行なわれたギュンター・ガウスとのインタビューの中で、ヤスパースが彼女に与えた影響についての質問に次のように答えている。

「ヤスパースの向かい、語るところをごらんになれば、それは明らかになるでしょう。彼には、他のだれにも私は見たことがないような、会話の遠慮なさ、信頼感、制約のなさがあります。こうしたことは、私がまだほんとに若かったころに、

すでに私に感銘を与えました。その上彼は、理性と結びつけられた自由の概念を持っています。そしてそれは、ハイデルベルクに行くまでは、私には全く縁遠いものでした。私は、カントを読んでいたにもかかわらず、それについては何も知りませんでした。私は、この理性を、いわば実地において、見たのでした。そして、もしそう言つてよければ、——私は父親なしで育ちました——私は、それによつて、教育されたのでした。私は、決して、彼に対して、私のことに責任があると言おうとしているではありません。けれども、私を理性へと導くのものもし誰かが成功したとすれば、それは彼なのです。そして、こうした対話は、当然のこと今日では変わっています。それは、真に、私の最も強烈な戦後の体験でした。すなわち、そのような会話が存在するということがです。人間が、そんなふうに語る事ができるというのがなのです。」
 Raif, A. (Hrsg.), *Gespräche mit Hannah Arendt*, München, 1976, S. 33-34.

(4) アレントによる、カントの判断力論の政治的読みかえについては、KPPを参照のこと。また、川崎修「ハンナ・アレントの政治思想」(一)及び(三・完)の中でもこの問題が論じられている(『国家学会雑誌』第九七巻九・一〇号五二一六九、頁及び第九九巻三・四号四七五八頁)。なお、「拡大されたメンタリテイ(enlarged mentality)」とは、カントの「視野の広い考え方(die erweiterte Denkungsart)」(『判断力批判』第四〇節)のアレントによる訳語である。

(5) もっとも、こうしたヤスパースへの批判を含む論考は、ヤスパースの生前には公開されなかつたことに留意する必要がある。

(6) Jaspers, K. *Philosophie II*, 1932, 4. Aufl. 1973, S. 65-67. (草薙・信太訳『実存開明』、創文社、一九六四、七七一—八〇頁)

(7) Jaspers, K. *Vernunft und Existenz*, 1935. (草薙訳『理性と実在』、理想社、一九七三、八〇頁)

(8) BPF232—233, 241—242: 下—一四—一五、下—二二—二七。

(9) この点については、川崎修「ハンナ・アレントと現代政治哲学の隘路」『思想』七五四号。とくに二節、三節を参照せよ。

(10) 本稿におけるヤスパースの理解については、宇都宮芳明『人間の問と倫理』、以文社、一九八〇、一八四—一九三頁に示唆をうけた。

6 現代政治哲学の中のハンナ・アレント

こうしてアレントは、ここに紹介した一九五四年のアメリカ政治学会報告において、ハイデガー、現代カトリックの思想、フランス実存主義、ヤスパースの思想について、彼女自身の評価と態度を順を追って明らかにしてきた。そして、その後で、最後にこうした現代哲学の政治に対する関心の様々なあり方について、総合的なコメントを加えている。

彼女は、これらの一見極めて多様な諸思潮の中に、共有された関心を見出している。それによると、

「哲学的問題の緊急性をつまらないものとして、それらのある種の科学や疑似科学——マルクス主義的唯物論や精神分析や記号論理学や意味論やその他いろいろ——によっておきかえようとするすべての人々に反対して、彼らが共有しているものは哲学の重要性の確信である。そして、流行のファッションに対するこの否定的連帯は、哲学や哲学することといったことが、そもそも現代世界の状況の下で可能であり有意義でありうるのかという、ある一つの共有された恐れからその強さをひき出しているのである。」(CP59)

アレントは、この哲学の重要性への確信と哲学の危機の意識が、現代の様々な哲学をして、「賢者」の地位を自ら放棄せしめ、更には、哲学自身の可能性への自己懐疑へと向かわしめたのだと考える。そしてそこにおいて、「政治への関心は哲学それ自身にとって、生死にかかわる事柄となったのである。」(CP5)その場合、もはや現代においては、「政治への関心から歴史の解釈へのヘーゲル流の逃避」は不可能である。というのも、今日では歴史の展開の中に自由の実現を見出すようなことは困難だからである。更に、歴史における否定的要因の中に肯定的意味を見出すというヘーゲル流の歴史解釈の方法も妥当性をもたないと彼女は考える。それは「根本悪」が生じない限り可能なのだが、しかるに、「あえて絶滅收容所の現実と自ら和解しようとしたり、彼の弁証法が奴隷労働の中に「意味」を発見するに至るまで、定立・

「反定立・総合のゲームをやるうとする者などいるだろうか。」(CP59-60)

彼女は、ここに言及された現代の諸哲学の背後に、「今日の政治的出来事と未来のそれ以上に恐ろしい可能性への純然たる恐怖」を見出す。ところが、「私(アレント)」にとって特徴的に思われることは、そうした哲学者たちのうちのどれも、こうした背景となる経験について哲学的用語で言及したり分析したりした者はいないということである。「アレントの目には、彼らは、現代の政治的経験に真正面から直面することを回避しているのであり、その意味で、「人間事象の領域」に対して、哲学の源とされたあの「タウマゼイン (*Thaumazein*) すなわち、それが現にそうあるようにある」とに對する驚き」を認めることを拒むという、哲学の伝統を抜け出していないのである (CP60)。

けれども、アレントは、彼らの思想の中に、「新しい政治哲学のための多くの必要条件」を見出す。「ヤスパースによる真理の再定式化」、「ハイデガーによる平均的日常生活の分析」、「フランス実存主義者による行動(action)の強調」が、こうした「必要条件」を満たすものとして評価されている。更にそれだけではなく、彼女は、現代カトリック哲学をも、先にも述べたように、政治思想の古典的諸問題の伝承者として評価する。というもの、

「新しい政治哲学にとって、きわめて重要なことは、思考の政治的意義の探究、すなわち、単数においては決して存在せず、かつまたその複数性が、人間や人間の本性についての伝統的な理解に我—汝関係をつけ加えたところで決して解明されることのない存在にとつての、思考の有意義性と条件の探究であるだろう。」(CP60)

そして、「このような再吟味には、政治思想の古典的諸問題との接触を保つ必要がある」からである。

こうした評価は、アレントと、この五四年報告でとりあげられた諸思潮との関係を極めて簡潔に物語っている。そして、このことは、アレントの政治哲学がいかに深く、同時代の思想と密接な連関をもっていたのかをも明らかにしているのではなからうか。ヤスパースの実存のコミュニケーションの思想、ハイデガーの現存在分析の手法やそれと不可分

の世界概念の影響は、『人間の条件』等の中に明らかに見てとることができるし、フランス実存主義を特徴づけるものとしてアレントが見るところの「行動主義」も、その影響と言えるかどうかはともかくとしても、その対応物をアレントの政治思想の中に見出すことは不当ではあるまい。アレントの「活動」の概念は、こうした「行動主義」の政治的無定見への批判の上に、この「行動主義」が有していた行動へのエランに政治的な内面的方向づけを与えようとしたものと言ふこともできるだろう。そして、言うまでもなく、この「政治的なるもの」を定式化するに際して、アレントが依拠したのは、古典古代、とりわけアテナイの政治的経験であったのである。『人間の条件』に代表されるハンナ・アレントの政治哲学は、たしかに、彼女が「人間事象と人間の行為の領域」へと直接に向けた驚きと問いかけ——タウマゼイン——から生まれた。ナチズム体験なしに政治思想家ハンナ・アレントが生まれえたかは全く疑わしいという意味では、このことは明白である。けれども、体験や経験を意味づけるのはその主体であって、そして、その主体が与える意味づけには、彼又は彼女が有している思想的背景が大きな役割をはたすということは、今さら言うまでもあるまい。ここで紹介した未刊の報告は、その背景の一端を物語っているのである。