

ハンナ・アーレントの生涯と思想

— On Hannah Arendt: Her Life and Thought —

千葉 眞

1992年5月20日

国際基督教大学図書館における講演
(第16回図書館公開講演)

ハンナ・アーレントの生涯と思想 — On Hannah Arendt: Her Life and Thought —

千葉 眞

I

ハンナ・アーレント (Hannah Arendt, 1906-75) は、20 世紀に生きた政治哲学者として歴史に選ばれた人であるとの印象を禁ずることができません。彼女は、20 世紀の歴史に選ばれた人、20 世紀の歴史の選びに預かった人であります。とりわけ、今日の世相は「選び」や「選民思想」の曲解や誤用が猛烈な勢いではびこっている—rampantな一時節—例えば、今次の湾岸戦争—であります。しかし、その事実ですら人生や歴史に真の意味で「選び」があるという事実を否定し去るものではないように思われます。例えば、新約聖書の「選び」の思想は、かつて排他的な選民思想としてイスラム教撲滅のための十字軍の派遣に繋がっていったり、カルヴィニストの一部で冷酷な鉄の教義「二重預定説」としてあらかじめ「救い」と「滅び」に運命づけられている二種の人々がいるという議論に使われたり、キリスト教の歴史においてはその悲惨な曲解や誤用が繰り返し起こり、多大の害毒を流してきましたが、だからと言って、新約聖書の「選び」の本来の意味が破壊されてしまったわけではないのと同じであります。新約聖書の「選び」の思想は今日でもなお、愛と奉仕の生き方、神の救いの現実を宣べ伝える生き方への明確な目覚と招きとして、またそのような召命(calling)への歓びと感謝の表明として理解される必要があります。そして歴史にも確かに「選び」という表現でしか認識できないような事柄が種々あるのではないのでしょうか。ハンナ・アーレントの生涯と思想を振り返って考える時に、この人は本当に歴史に選ばれた人であったとの思いを禁ずることができないのであります。

ハンナ・アーレントは、とりわけ20 世紀の歴史に選ばれた人でありました。そしてその選びは、今世紀の初頭にこの人が「ユダヤ人」として生まれた人であったということの中に示されています。その選びはまた、“assimilated Jews”(向化したユダヤ人)として文芸や歴史や芸術など西洋文化の粋を自分のものとしながらも、ユダヤ人の誇りと悲しみを一身に背

負った両親、高い政治的意識をもち、共産主義の理想に共感を感じていた父パウル・アーレントと母マルタ・アーレントの作り上げた家庭に育ち、政治や歴史、学問や文学や芸術への関心を培い、また両親の敬愛したローザ・ルクセンブルクへの共感を育てていったことの中にも具体化されています。さらにその選びは、学生時代にマールブルク大学、フライブルク大学、ハイデルベルク大学において、マルティン・ハイデガー、ルドルフ・ブルトマン、エドムント・フッサール、マルティン・ディベリウス、カール・ヤスパースなどの今世紀の巨匠たちを師としてもち、学知への静かな情念を若き精神に刻印されたことの中にもはっきりと見る事ができます。こうして彼女の学知への愛は、最初から政治と政治哲学に向けられていたのではなく、初めは哲学と神学に魅了されることを通じて育まれ、14歳にしてすでにカントやヤスパースの著作を読み、17歳の時にキルケゴールに出会い、大学では哲学と神学を専攻しようと決意し、博士論文ではアウグスティヌスの愛の概念を取り上げたのです。アーレントがこれらの師から多くのものを学んだことは、後に展開されることになる政治に関する彼女の省察に示されていると同時に、またこれらの師からアーレントが最後まで多大の期待をもって見守られ、その仕事が高く評価されていたことは、ヤスパースが晩年のインタビューで「あなたの学問と教育の生涯における最大の成果は何でありましたか」と尋ねられた時、「ハンナ・アーレント」との一言をもって応答したという周知のエピソードによっても窺い知ることができます。

さらにアーレントの選びは、若き日にナチス支配下のドイツにおいて、今世紀の悪夢としての全体主義の脅威に厳しく直面したことの中にも示されています。彼女の最初の政治的覚醒は、ナチズムとの対峙を通じて起こったと言って間違いないでしょう。アーレントは1933年にドイツでゲシュタポによって逮捕され、取り調べのために8日間拘留されるという体験をしながらも、善良な警官によって助けられるということがありました。また逃亡中のフランスで1940年5月にも1週間、フランスの南西端にあるギュルスの「収容所」に入れられたものの、運よくフランス敗北の混乱に乗じて解放証書を手に入れ、脱出することができたのです。後にこの「収容所」に残された人々は一人のこらずアウシュヴィッツの「強制収容所」に移送されたとのことです。そして、その選びは、逃亡中のフランスで政治活動家としてシオニズムの組織を通じてユダヤ人難民の子弟をパレスチナに移住させる仕事をし、政治の経験を積み上げるとともに、元マルクス主義的实践家であったハインリッヒ・ブリュッヒャーと出会い、やがて二度目の結婚をし、彼から政治の世界の魅力と魔力、仲間たちと協同になす政治参与の歓びと満足を教えられたことの中にも感得することができるでしょう。最後にその選びは、旧来のヨーロッパとは異質な政治文化をもつ新世界アメリカに亡命し、今世紀の「精神」(Geist)を具現すべく運命づけられたこのアメリカという国で政治の省察に従事し、20世紀の人間社会の栄光と悲惨とをつぶさに体験することになった人生航路に

も確かに見てとることができると思うのです。

II

シェルドン・S・ウォリンがいみじくも語ったように、ハンナ・アーレントは、「情熱と気高さと知性とをその一身に結合した類いまれな人であった」⁽¹⁾ と言うのは決して誇張ではありません。彼女は、この類いまれな情熱と気高さと知性のすべてを傾けて自らの政治哲学の核心にある「世界への愛」(amor mundi) について闡明し、現代の政治状況において隠蔽されている政治の尊厳—公的なものの輝かしい光—を再発掘しようと試みたのでした。アーレントは、彼女が生きた20世紀をベルトルト・ブレヒトの言葉を用いて「暗い時代」と名づけたことがありますが、20世紀が公的領域の輝かしさを奪われた時代であり、ユダヤ人を含む「周縁的な」(marginal) な人々、「周縁的な」思想家や詩人や芸術家にとって、とりわけ多難な時代であることを彼女は意味したのでした。彼女の理解するところによれば、「公的領域」(public realm) というのは、「公開性」(publicity) と「共通性」(commonness) を属性としてもつ「市民的公共性」(ハーバーマス) の空間であり、また古代ギリシアの都市国家 (polis) におけるように、人々が言論と行為を通じて協同に参与し、公共の世界を建設していく輝かしい歴史の公的舞台を意味しています。アーレントは、アテナイの伝説上の創設者であるテセウスの口を通して、ソフォクレスが、当時のギリシア市民の共通の考え方として以下のことを教えてくれたと理解しています。

「老若を問わずふつうの人々に、人生の重荷を耐えさせたものは何であったか。……それはまさしく、人々の自由な行為と生きた言葉の空間としての都市国家であった。この都市国家こそが、人間の生に輝かしさを賦与するものであったからである」⁽²⁾。

この意味での「公的領域」の固有の輝きは、現代の政治生活においては国家官僚制や代議制や政党制などの種々の政治制度によって隠蔽されているだけでなく、20世紀の政治においてはとりわけ大衆社会化状況、画一性と凡庸性の支配、人間疎外と世界疎外の浸透、人種的抑圧、帝国主義、主権国家の覇権主義、ファシズムと全体主義、世界戦争、核兵器主義、経済組織体の過剰権力、組織的虚偽と組織的暴力のエスカレーションなどによって曇らされている、とアーレントは理解したのでした。アーレントにとって「公的領域」は、そこに参与する各人の自由とアイデンティティーの開示の場として照明の力を宿していますが、同時に一箇の「精神的領域」でもあり、古代ローマ人が理解したように「人間性」(humanitas) が現れる政治的実存の創造的空間でもあります⁽³⁾。

ところで、こうしたアーレント政治哲学の基本的前提は、近代の「紛争」と「支配」とを中核とする政治概念および政治学の展開に精通しているわれわれ今日の政治学徒にとっては

極めて異質な考え方であり、古代のギリシアとローマへのノスタルジア、古代の政治観を著しく美化したものと見なされてしまいがちであり、さらに到底、学知としての政治学 (political science/Politische Wissenschaft) の承認しかねる時代錯誤的なものに見えてしまうでしょう。確かにアーレントの政治哲学には、特有のこだわりと偏りと一面性がみられるのであり、政治学徒がアーレントだけを学んで、政治学や政治哲学の異なる種々の広汎な分野や系譜を知らないとしたならば、これは大変不幸なことであると思います。政治思想史の分野においても、アーレントを適切に理解しようとすれば、ニコロ・マキアヴェリ、トーマス・ホッブズ、マックス・ウェーバーなど、近代世界の国家論や権力論の主流を定式化した思想家たちにまずもって精通していることが要求されます。また政治学の分野でも、アーレントとは異質な行動科学的伝統、政治史、比較政治学、行政学といった諸分野への理解と感触を深めておくことが必要とされます。アーレントの特有のこだわりは、簡単に言えば、古代世界のギリシアやローマにおいて本来の政治の原イメージが一瞬間であれ、開示され実現されたという認識に示されています。これは、見方によっては、古代世界への感傷的な思い入れ、時代錯誤的な発想として一蹴されてしまうのも、分からないではありません。

まさに、こうした彼女の特有のこだわりと偏りと一面性の中に、アーレント政治哲学の固有の困難性があり、またその固有の十字架があり、近代的政治学徒には「愚か」に見えるものが示唆されています。われわれはここで、パウロが「神の愚かさは人よりも賢く、神の弱さは人よりも強い」(コリント前書第1章25節)と言ったその意味で、アーレント政治哲学の「愚かさ」は近代人の政治学よりもその知恵において「賢く」、アーレント政治哲学の「弱さ」は近代人の政治学よりもその説得性において「強い」と果たして言えるかどうか、を問うてみることは、興味ぶかいことではないでしょうか。

本来の尊厳ある政治のヴィジョンを古代世界に認めるアーレントの理論的姿勢の意味を問う上で、まずシェルドン・S・ウォリン教授の見解を紹介したいと思います。日本学術振興会の短期招聘で国際基督教大学に1988年の秋学期に客員教授として滞在されたこともあるこの啓発的な政治理論家ウォリンは、カリフォルニア大学バークレー校に赴任したばかりの助教授時代にアーレントに出会った懐かしい思い出と、彼女の尽きせぬ人間的魅力について私に何度か語ってくれました。アーレントは1955年に客員教授としてバークレーで講義とセミナーを受け持ちましたが、それ以来、ウォリンに強いインパクトを与えてきました。ウォリンはセミナーにおいて、またカフェやレストランで、政治や哲学に関してアーレントと議論を重ねたことが、いかにinspiringなものであったかを新鮮に語ってくれました。さて、このウォリン教授は、アーレントに好意的な見地から、彼女にラディカリズムというものがあるとすれば、それは政治的立場の右や左といったもろもろのイデオロギーとは無縁なラディカリズムであり、むしろ「古典的ラディカリズム」であるとし、プラトンからマルク

スに至る偉大な政治理論家たちのいずれにも共通して見いだし得る「理論家のラディカリズム」であると述べています。そしてこの「古典的ラディカリズム」に固有な特質があるとするれば、それは、たいがいの人が通常政治であると受け止めているものが、実際はまったく政治ではないという主張であると指摘しています⁽⁴⁾。確かにアーレントは、「紛争」と「支配」を中核とする近代の政治概念に異議申し立てをしているだけでなく、政治の課題が、経済的財の拡大再生産と平等な配分、雇用水準や社会保障の確保に囚われていく現代的状況を、本来の政治が政治生活から締め出されてしまっていることの証左として受け止めたのでした。

人々が言論と行為を媒介にして公的世界の建設のために協同に参加する非暴力的試みに、本来の尊厳ある政治の原イメージを見据えようとするアーレントの理論的試図は、事物の「原理」的究明の方法を典型的な仕方で示している彼女の政治思想史のスタイルと密接に関連しているように思われます。一足先にナチス支配のドイツから亡命者としてアメリカに渡り、アーレントとは学生時代からの親しい仲間で、彼女が亡命した時には彼らのニューヨーク定住のために尽力したこともある神学者パウル・ティリッヒは、思想史の方法にはパルメニデス以来、西洋の形而上学的思惟を支配してきた、事物のスタティックな再表示(representation)を旨とする「本質」(essentia)の探究に加えて、事物の歴史的力動性を正しく把握しようとする「原理」(principium)の探究があることを指摘しました。その場合、ティリッヒは、「原理」を「概念的に把握された歴史的現実の力」⁽⁵⁾として定義しています。アーレントの本来の政治の理念は、ティリッヒの「原理」的究明のカテゴリーに帰属するものにほかならず、歴史的潜在力を帯びたダイナミックな現実であり、歴史的未來に向けて新たな次元を開示する「原理」として了解するのが穏当であろうと考えます。このように見てきますと、アーレントが古代のギリシアとローマに見いだした政治の原イメージは、近代の主権国家をアクターとする権力政治や利益政治の現実によって、また20世紀の帝国主義的支配や全体主義的支配や経済政体下の、経済的財の拡大再生産と再配分の問題に収斂されていく現代政治の現実によって、大幅に隠蔽され埋没し見失われたとしても、その潜在的可能性を矮小化することは許されません。

ウォリンが言及した「古典的ラディカリズム」―「理論家のラディカリズム」―には、大きく見て政治思想史において二種類のタイプが想定されるように思います。その第一のタイプは、マキアヴェリやマルクスの場合のように、ありのままの一連の事実を示し、それらの意味を提示することによって、思想や理念の虚構性ないしイデオロギー性を暴露するところに力点を置くラディカリズムです。第二のタイプのラディカリズムは、現実の世界にスタティックに閉塞された思想や理念の理論的および歴史的潜在力を、現在の諸事実のから桎梏から解放する行為に示されています。言うまでもなく、アーレントの政治の原イメージは、この第二のタイプの「古典的ラディカリズム」に帰属するものと言って間違いのないで

しょう。

上記のアーレント特有のこだわりと偏りと一面性とをどのように評価すべきかという問題はさらに、彼女の自己自身の社会的位置づけ、政治思想史的伝統における自己自身の位置づけ、正確に言えば、彼女の固有の「周縁性」(marginality)の視座との関連で説明することも可能かと思います。社会における思想家の位置づけの問題は、そこに展開される思想を大きく決定づけるものを有しているだけに、政治思想史における一つの重要な問題圏を形成しているように思われます。ウェーバーの場合を例にとりますと、彼の人種的背景、彼の家庭環境、彼の受けた教育、彼の政治的環境などを考慮しますと、ウェーバーという人は、善し悪しは別として、当時のドイツの文化と社会の中枢に位置していたということが分かります。彼は主観的にも、そのような中枢の立場にある文化的政治的知識人として、ドイツの学問や政治の展開に一定の責任感をもって寄与しようという思いをもっていたことは明らかです。この点でマルクスは、ウェーバーとは対照的な位置づけを示していて、家系的にもユダヤ人の血が混じっておりますし、当時の社会の底辺で惨憺たる労働と生活を余儀なくされたプロレタリアートの立場に自己自身の社会的視座を同一化させながら、支配者の側には見えにくい社会矛盾と人間疎外の状況を告発していきました。マルクスはまた、亡命先のイギリスにおいて貧苦に直面しながら、言わばétranger（よそ者）としての生活を余儀なくされたのでした。アーレントの場合、この点ではウェーバーというよりマルクスに似ており、彼女のよく使用したpariah（パーリア／賤民）という言葉—そして、この言葉はウェーバーが古代ユダヤ教を分析した時の方法概念でもありました—を使えば、パーリアの視座から社会や政治を見ていた面があります。このパーリアという意識は、アーレントの場合、ナチス・ドイツの全体主義体制下で弾圧を受けたドイツ系ユダヤ人であったという事実、そして、ドイツを逃れた1933年からアメリカの市民権を取った1951年までの亡命時代に無国籍の「国家なき人間」(stateless person)の地位に甘んぜざるを得なかった境遇を通じて感得されていたものでした。このアーレントが当初は強いられ、そして後には自ら主体的に選ぶとることになった社会における「周縁性」の視座が、社会や政治を見る眼を、また政治思想史的伝統を理解し評価する眼を、例えばウェーバーのそれとは極めて異質なものとしているように思われます。アーレントが近代世界の限界というものに鋭敏な感覚を保持できたのも、西洋近代のパーリアとしてのユダヤ人の視座から近代世界を凝視する展望をもっていたからでありました。

アーレントはまた、自覚的に西洋政治思想史におけるパーリアの立場に終始立ち尽くそうと努力した形跡があります。西洋政治思想史への彼女の懐疑は、それが哲学による政治の締めつけの伝統であり、政治的事柄の独自の尊厳を奪ってしまう過程ではなかったかとの違和感の中に示されています。プラトンから始まる政治思想史的伝統は一面、最初から極めて重

要な意味で都市国家と政治哲学との違背、政治的動物としての市民と真理の探究者としての哲学者との不幸な対峙によって特徴づけられていたとアーレントは考えます。そこでは西洋の政治哲学の伝統は、政治の世界から全面的に逃走し、政治を回避するための理論的基礎を見いだすため ⁱⁱ 多様な試みとして理解される傾向が見られます。こうした政治思想史への違和感は、特に近代において政治が「支配」という現象に還元される一般的趨勢に対して向けられています。ウェーバーが、政治的事柄を国家装置や「政治のプロ」である政治家や国家官僚という支配機構とその担い手の視座から一貫して認識しようとしたのとは対照的な仕方、アーレントは、政治を哲学と共に万人に開かれている万人の専門と見なし、市井の政治哲学者の立場に固執することを通じて、言わば「政治のアマ」である市民と民衆の視点から政治を捉え返そうとしていることは注目に値します。ここでアーレントは、近代の「上からの政治と権力」に対して本来の尊厳ある公的生活としての「下からの政治と権力」のヴィジョンを対峙させ、これら二つの相異なるヴィジョンの理論的闘争 (agon) の今日的切迫性を叙事詩と悲劇の次元にまで高めることによって、現代に生きる人々に訴えようとしていると言ってよいでしょう。

III

アーレント政治哲学の中心に政治的自由の問題がありますが、その政治的自由の概念は、近代リベラリズムの生み出した最大の成果の一つとも言うべきジョン・スチュアート・ミルの自由論と重要な面で重なり合いながらも、著しい相違を示しています。アーレントと J・S・ミルとの比較検討は、いろいろ興味ぶかい問題を浮き彫りにしてくれると思いますので、少しこの問題を考えてみたいと思わのです。ミルとアーレントは、一般的に自由論やその他の領域においても大きなコントラストを示している二人の思想家と解釈される傾向にありますが、両者の思想上の深い一致点や類似点を看過することは許されないと思われますので、その連続の面から見ておきましょう。

ミルもアーレントも、政治が健全に営まれるために「意見の自由市場」(J・S・ミル) が必要不可欠と考えています。人々が政治社会においてその共通目標を模索し、「共通善」を探究していく際に、議会の審議や政党政治の過程の前の段階で、まず市民社会において多種多様な意見が出され、不断の討議がなされる必要があります。議会ではそれを踏まえて試案的にであれその都度一定の政策を決定していく必要があります。ミルもアーレントも、プラトンには失礼ですが (pace Plato)、プラトンが奨励したいいわゆる「哲学者の真理」よりも、プラトンが「臆見」として軽侮した「多様な意見」の方が、政治には親しみやすく、また政治に直接的に役立つと考えております。「哲学者の真理」は、往々にして絶対的性格をもち、

固定化されがちであり、現実の推移に柔軟に対応するしなやかさが欠けがちであります。「哲学者の真理」はまた、ウェーバーの言う「心情倫理」と似て「無世界性」といって性格、acosmic な性格をもっています。つまり「真理」の引照枠組みは垂直的方向においてあり、「真理」の自己弁証は「世界」という水平的次元でなされる必要のない超越的なものとして理解されます。例えば「正義をしてならしめよ。たとえ世界は滅ぶとも」(“Fiat iustitia, et pereat mundus.”)といふ有名なラテン語のことわざに示されるように、「真理」は「政治」の基本的任務である「世界」ないし「公的領域」の建設と維持にははなはだ冷淡であります。こうして政治の領域においては「多様な意見」の方が政治に多くを寄与するのであり、「哲学者の真理」や「真実」は古来「政治的徳性」(political virtues)の一つに数え上げられることはなかったというのが実情でありまして、ミルとアーレントは、その主張を力説している点で期せずして同一の立場に立脚していると言えます。

けれども興味ぶかいことに、ミルもアーレントも、危機的な極限状況において例外的に「真理」が最高度の政治的有効性を獲得する場合があることを認めています。それは特に組織的暴力や組織的虚偽が公的領域を腐食させ、政治社会がその公的惨禍に著しく汚染される危機の時代に、「真理」を語る行為が、政治の限界を画定し、そのことを通じて政治の再出発を可能にする唯一の方法になっていくという点です。その時「真理」は、その政治的静寂主義をかなぐり捨てて、最高度の政治的機能を発揮することになります。アーレントはそれを「実践的＝例示的真理」(practical exemplary truth)と呼んでいます。その具体例を従容として毒杯を仰いで死に就いたソクラテスに認めています。ソクラテスは、「悪をなすよりも悪を被る方がよりよい」との真理に彼のすべてをかけて、一つの実例を供することで、その実践的普遍的真理性を証しようとしたと理解されます。われわれは、さらに「実践的＝例示的真理」の具体例として、今世紀の歴史においてはマハトマ・ガンディーやマーティン・ルーサー・キング牧師の事例を付け加えることができるかもしれません。「暴力」は言葉をもたないが故に反政治的であるとアーレントは見ていますが、「真理」が組織的「暴力」の方法を否定する時に、その固有の政治的性格と力とを開示すると言ってもよいと思います。いずれにしても、ソクラテス、ガンディー、キングの事例は「暴力は真理を破壊することかできるが、真理を取り除くことはできない」とのアーレントの言葉の具体例として理解できるかと思います。

実はミルも、アーレントがこの言葉を書きとめるより100年以上も前に同様の議論を『自由論』(On Liberty, 1859)においてしておりました。ミルの指摘によれば、「真理は常に迫害に打ち勝つ」という格言は、人々が繰り返し唱えることで陳腐なものになってしまった「あのほほえましい虚偽の一つ」であり、経験的にそれが誤りであることは明らかであるということです。「歴史は、真理が迫害によって抑圧された事例でみちており、……真理には、

それがただ真理であるということだけで、……誤謬には与えられていない固有の力があるというのは、一片の怠惰な感傷にすぎない」⁽⁶⁾ と彼は述べています。このように指摘したすぐ後で、しかしミルは以下のように続けています。

「真理のもつ強みは、次のことにある。すなわち、ある意見が真理であるならば、それは一度、二度、あるいは何度となく消滅させられるかもしれぬが、幾時代かを経るうちにたいていは、それを再発見する人々が見いだされ、やがてその再出現のうちのどれか一つが、幸運な事情によって迫害を免れ、それ以後のあらゆる抑圧の試みに打ち勝つほど強力となり得るような時代に遭遇する、ということである」⁽⁷⁾。

ミルのこのような考え方は、「暴力は真理を破壊することができるが、真理を取り除くことはできない」とのアーレントの言葉の具体的な説明を提示しているように見えるのであります。

J・S・ミルの『自由論』は、リベラリズムの思想的核心を説得的に余すところなく論証した古典的名著と言えましょうが、ミルは「市民的ないし社会的自由」(civil or social liberty)の要諦を「個人の自由」として理解し、個人のプライバシーと権利、価値観、世界観、意識と思想、感情と自然的傾向、情念や欲求、趣味や嗜好を重視する自由を擁護しようとしてしました。その意味でミルの自由論は、人間の個性と多様性を尊重し、人間の個人的性癖や奇行(eccentricity)を許容し、さらに間違いを犯すものである人間の可謬性とそれに基づく試行錯誤をも、人間性の展開にとって不可欠なものとして擁護するものでありました。ミルはこうした見地から、個人の自由に対する政府の不当な介入や干渉に対してはもちろんのこと、また画一性と同調性と凡庸性の精神を育む社会的権威に対して、さらに単一のドグマ(教理)を押しつけようとする宗教的・道徳的権威に対して厳しく批判したのでした。彼の生きた19世紀中葉のイギリス社会における専制的脅威は、かつての専断的な支配者による政治的専制であるのではなく、むしろ社会的専制であり、それは例えば「多数者の専制」(トクヴィル)として、あるいは慣習の専制そして単一の意見や世論の専制として現れるとの明確な認識をミルは抱いていました。こうしたミルの考え方には、近代リベラリズムの自由観が、その核心において国家権力および社会的権威に対立する個人の権利の「自己防衛」(self-protection)という、意味合いを有してしることを典型的に示しています。サー・アイザイア・バーリンは、ミルの自由論の積極的意義が、「……への自由」ないし「自己支配」としての「積極的自由」(positive liberty)にあるよりは、「……からの自由」あるいは「干渉の不在」という、意味で「消極的自由」(negative liberty)の側にあると理解しましたが、これは正鵠を射た解釈であると思います。というのも、ミルの自由論が出版の自由や集会および結社の自由など積極的契機を含みもつものとはいえ、個人的自由の擁護にその力点が置かれているからです。

ミルの自由論のその消極的側面―干渉を防ぐという側面―にこそ近代リベラリズムの自由概念の真骨頂があると理解したバーリンは適切な仕方で、ミルの人間論の核心を形づくっているとした人間のタイプを、「大胆で独創的、想像力豊かで独立心に富み、風変がわりなまで同調を排する」人間として紹介しています⁽⁸⁾。確かにミルの自由論には、自発的で創造的な人間形成を積み重ねていく、個性的で生命力あふれる人間像が前提とされています。その一例としてミルの言葉を見ておきましょう。

「人間本性は、模型にならって組み立てられ、自己に定められた仕事だけを正確に行うように作られている機械ではない。人間本性は一本の樹木であり、それ自身を生命あるものとしている内面の力の趨勢にしたがって、あらゆる側面にわたってみずから成長し発展することを求めているものなのである」⁽⁹⁾。

アーレントも、個人の本来的自由を強調する点で決してミルに後れをとることはありません。それは例えば、人間の存在論的自由の根拠を人間の「誕生」(natality)に見定めようとする彼女の試みにも示されております。この関連で彼女は、「人間が創造された時、そこには始まりというものがある、誰も存在しない前に人間は創造された」というアウグスティヌスの言葉を独自に解釈し、各人はその徹底的な個別性において創造されたが故に、世界にその人が生まれる前に同じ人は誰も存在せず、またその人の死後にも同一の人は存在しないという意味で、各人が他にかげがえのないユニークな人間として存在すると理解したのでした。そして各人が生まれる度毎に、この歴史世界の存在論的構造である自由を示す始まりがreenactされる(再度行われる)というのです。アーレントの言葉をそのまま紹介しますと、「人間は各人が一つの始まりであるので、自ら始めることができる。人間であることと自由であることとは、同じことである」⁽¹⁰⁾。こうしてアーレントは、人間が自由であり何か新しいことを開始する自由をもつこと、自己自身を自発的に主体的に発展させていく自由をもつことを、「誕生」という人間の存在論的条件との関連で説明しています。

ミルに典型的に見られるような近代リベラリズムの個人的自由の概念をアーレントが共有していたことは、さらに彼女が『全体主義の起原』(*The Origins of Totalitarianism*, 1951, 1966)において、人間の実存的基盤としての「単独性」(solitude)を何とかして擁護しようとしたことにも表されています。アーレントの理解にしたがえば、全体主義のテロルとイデオロギーには、人々を「孤立化」させることを通じて彼らが自由に活動し交流する公的空間を除去するだけでなく、個々の人間の内面を「孤独化」させることによって「単独性」を破壊してしまうとされます。「単独」(solitude)と「孤独」(loneliness)とは別個のものであり、人間は「単独」である時、自らの内面世界に思想性の空間を保持し、そこで目己と自己自身との間に自由に不断の対話を行います。ソクラテスは、「思考」(thinking)の原型を目己と自己自身との間の音声なき対話に見ましたが、人間が「単独」である時、いつも自己の内面世

界でそのような思考を行っています。しかし、全体主義のテロルとイデオロギーに侵食された人間は、「単独性」に生きるのをやめ、「孤独」の中に生き、言わば内面に思想性の空間をもたず、構造的に一元化されてしまいます。「孤独」にあっては自己が対話のパートナーである自己自身をもたず、「思想性の欠如」(thoughtlessness)が結果し、外からの指示としてのイデオロギーを鵜呑みにするようになります。「単独」な人間は自己と自己自身との内面的対話をさらに広げて、外的世界との交流を通じて周囲の仲間たちとの外に開かれた対話を行うようになりますが、「孤独」な人間は無思想性を招来するだけでなく、やがて自己のアイデンティティーをも喪失してしまいます。アーレントは、『エルサレムのアイヒマン』(Eichmann in Jerusalem, 1963)において、全体主義という殺戮組織の中間管理職を担ったアイヒマンという一人の人物に焦点を当て、全体主義的「悪と無思想性との奇妙な相互依存関係」を明らかにしようとしたのでした。こうしてアーレントにあっては「単独性」の確保は、人間の自由と尊厳の根拠そのものであり、人間実存の基盤そのものであり、さらに思考、意志、判断力などの精神生活の基本条件であったと言えます。

しかし、アーレントの自由論は、ミルの個人的自由をその内に含みながらも、ミルには欠けていた純粹に政治的な次元を包摂しています。それは、公的領域への参加を意味する「政治的自由」の次元です。彼女は、人間が仲間たちと協力関係を作り上げて公的世界を建設する共同行為を「政治的自由」の基本的契機として理解しました。こうしてアーレントは、「政治的目 由」を公的世界への参与として認識することによって、哲学的実存主義を政治的実存主義の方向に展開したのでした。この立場が政治的であれ、実存主義と呼ぶのにふさわしいと思われるのは、彼女がこの「政治的自由」の行使に各人のアイデンティティーの実現を見据え、また「喜びと満足」を見いだしているからです。かつて彼女は以下のよりに書いたことがあります。

「喜びと満足とが生まれるのは、自分たちの仲間と交わることからであり、活動を共にし公的な場に出て、言葉と行為とによって自分たちを世界の中へと引き入れる共同作業を通じてである。そうすることにより人は自分たちの人格的アイデンティティーを獲得し、全面的に新たなことを開始する」⁽¹¹⁾。

ミルには「市民的公共性」を基軸とした市民相互の協同参与という視点から、政治的自由を積極的に提唱するということはありませんでした。ここにはミルとアーレントとの間に大きな隔たりが見られると言ってよいでしょう。ミルと同様の個人的脚巾を内に念みながらも、アーレントの政治的実存主義は、ミルの怜悯な合理主義が敢えてなすのを逡巡した一種の知的冒険(adventure)を敢行したのでした。それは、彼女の師ヤスパースが敢えてなそうとした「公的領域への冒険」と同質のものと言ってよいでしょう。アーレントのこうしたアヴァンチュールの精神は、森有正の言葉を借りれば、カルデヤのウルから約束の地に向けて

砂漠へとさまよい出るその生き方を通じて、自由、冒険、希望の原形を示したユダヤ民族の父祖アブラハムの実存の系譜に立つものと言えるかもしれません。

IV

最後に取り上げてみたいのは、アーレントに敢えて「公的領域への冒険」を促した要因はいったい何であったのか、という問題です。確かに彼女が晩年に思考、意心、判断力という三つの内面的能力の考察に行き着いた背景には、全体主義的悪の温床となった無思想性の問題への着目があり、この関連で人に全体主義的悪をなさせることを防止する一つの内面的条件になり得る人間の精神能力の探究に導かれたというのが真相であると思います。同様の視点から、全体主義的支配が人々を「孤立化」させることによって彼らが自由に動き回り、協力関係を築き上げ、共同行為を形成していく公的領域を破壊することを目指す以上、自由で創造的な公的領域の建設は全体主義的支配に対する防壁を構築する努力として解釈することも可能であります。しかしそれと並んで、あるいはそれよりもさらに重要な理由は、このような思想的要因以上に、アーレントの個人史的文脈においてこそ見いだされるのではないかと思います。アーレントの学生時代からの友人で常に彼女のインナー・サークルを形づくっていたハンス・ヨナスは、彼女を迫億しつつマールブルク大学のハイデガーのセミナーで彼女と初めて出会った時の新鮮な印象を語り、彼女が若い時からいかに「友情を大切にする天賦の才」(genius for friendship)を与えられた人間であったかを語っています⁽¹²⁾。アーレントと出会った多くの人々が、同様の才能、彼女の魅力ある人柄、友情を尊ぶ自由で優雅なセンスに強烈な印象を与えられたと述懐しています。

こうしたアーレントの実生活に見られた「友情」へのコミットメントに着目して、ここで一つの仮説を立ててみたいと思います。アーレントを「公的領域への冒険」に不断に駆り立てたのは、「友情」を大切に思ひつゝ彼女の天賦の才であり、仲間たちとインナー・サークル—言わば開かれた親密圏—を作って、そこに参与し議論し、豊かな交わりを発展させていくことに無上の喜びと満足を感じた日々の生活の実体験にほかならない、と。すなわち、アーレントの生み出した思想は、結局のところ、彼女の生涯に一貫してその主旋律として響きわたっている仲間たちの世界への讃美(積極的肯定)の一つの帰結であったのであり、こうして「友情」の共同体の実体験は、「世界への愛」の政治哲学、「友愛」(Philia)の政治哲学の核心を作り上げる大前提となっていた、と。

アーレントの伝記の決定版として貴重な価値を有するエリザベス・ヤング＝ブリュールによる1982年の560頁余りの膨大な作品(Elisabeth Young-Bruehl, Hannah Arendt: For Love of the World, 1982)は、学生時代のドイツで、また亡命先のフランスで、さらにまた夫ハイン

リッヒ・ブリュッヒャーと共に築いたニューヨークのインナー・サークルにおいて、アーレントがどんなにか友人たちとの公的な開かれた親密圏一決して自己閉鎖的な排他的な集団ではなく一を大事にしたか、を明らかにしてくれています。それらの友情の中にはナチに追われて亡命中に非業の死を遂げたウォルター・ベンヤミンとの友情屯含まれていますが、『暗い時代の人々』(Men in Dark Times, 1968)に収録された一篇は、ベンヤミンの人と思想について深い理解と共感を示すものとなっております。

もし上記の仮説が正しければ、彼女の最初の作品である23歳の時の博士論文、ハイデルベルク大学においてカール・ヤスパースの指導の下で書き上げられた論文『アウグスティヌスにおける愛の概念』(Der Liebesbegriff bei Augustin, 1929)は、彼女がその思想的生涯の最初期にすでに「世界への愛」の政治哲学、「友愛」の政治哲学を模索していたことを示しているように思えるのです。この博士論文においてアーレントは、アウグスティヌスの「隣人愛」の理念が、他者との愛の関係を、「使用」(uti)のカテゴリーではなく、「享受」(frui)のカテゴリーにおいて、つまり手段ないし道具としてではなく、目的それ自体として理解しているのを見だし、社会理論の基礎を作り上げるものとしての「隣人愛」の概念の理論的可能性を考察しようとしていたことが分かります⁽¹³⁾。そこには、後の公的事柄への積極的参与や仲間たちとの連帯や共同行為の自己目的性の議論が予示されているだけでなく、「世界への愛」の理念が先取りされているのを克ることができのです。そこではアーレントは一貫してアウグスティヌスにならって、「愛するとは、汝が存在することを我が意志するということである」と理解しています⁽¹⁴⁾。「世界への愛」とは、アーレントの場合、汝を無条件に受容し、汝の存在を無条件に喜ぶ愛をもって世界に対する持続的姿勢を意味しているように思われるのであります。アーレントはそのような仕方で、最初期の博士論文から晩年の『精神生活』(The Life of the Mind, Vols. I & II, 1978)における考察に至るまで、一貫して人々の連帯と和合を可能にする理論、その存在論的根拠の探究を模索していたと言えるかもしれません。

ここで誤解を避けるために、二点だけ確認する必要があります。第一点は、「世界への愛」や「友情」と言っても、それはアーレントが「慈愛」(mercy)や「憐れみ」(pity)といった宗教的・道徳的感情からそのまま公的世界を形成し得るとは考えていなかったという点です。彼女は「慈愛」や「憐れみ」が往々にして他者との距離を十分にとることを不可能にする点で、公的世界を形成する内面的資質とはなり得ないと見ていたようです。また第二点は、ここで「友情」や「友愛」と言っても、これらの概念は、例えばべたべたした「甘え」の依り合い関係や寄生関係を意味するのでは決してなく、各人相互の自由や個性や異質性を十分に尊重した上での相互主体的な親密圏を形成するものと理解する必要があるという点です。その意味で、アーレントの「友愛」の政治哲学とは、人々の類似性や同質性に基づいたアリストテ

レス的な「友愛」(Philia)とは異なり、人々の異質性や利害の差異性の相互承認に基づいた、共通世界建設・維持の意志と情念であると言えるかもしれません。しかもこれは決してアリストテレス的な「友愛」の概念の否定ではなく、むしろ現代に生かすために「友愛」の概念を深化し再定式化するものと理解できるのではないのでしょうか。

ヨナスがアーレントに認めた「友情」を大切にできる態度とは、そしてまたアーレントが求めていた「友愛」の共同体とは、上記のような各成員の個性の尊重を相互主体性と批判的対話に基づいた開かれた親密圏として理解する必要があると思います。アーレントにユニークで大胆な発想があるとすれば、それは、このような人々の作り上げる開かれた親密圏が、多種多様な民族や利益集団をも含む大勢の人々の作り上げる公的領域に対しても連帯と和合の範型および中核であり得るとの考え方であろうと思います。しかし、これはあくまでも私の仮説ないし推定であって、アーレント自身は、どこでも「世界への愛」ないし「友愛」を「友情」に基礎づけたり、「市民的公共性」を親密圏に基礎づけるための体系的な議論は展開していません。私見によれば、この問題についてはアーレントは暗示しているだけで、十分に理論的に展開してはおりません。その限りでこの問題は、アーレント政治哲学がわれわれに残した重要課題の一つと考えてよいのではないのでしょうか。

しかし「世界への愛」の政治哲学と言い、「友愛」の政治哲学と言いますと、苛酷な権力政治の領域に何かまったく異質なものを導入してしまい、その結果、余りにもナイーヴで現実離れしたものになってしまうように思われるかもしれません。ここにも先に触れたのと同質のあの固有のずれ、近代的政治学の学徒には愚直に見えるものが示されています。しかしながら、これがすぐれて「愛」の問題であるとしたならば、それはルターが前提としたように自然に心に湧き溢れてくる感情であるだけでなく、カントが考えたように崇高な義務でもあり、それ故に永続的な課題でもあります。そして人類は、フランス革命以来、「自由」と「平等」と共に「友愛」(Fraternité)の理念を政治的領域において少しなりとも具現することを政治の崇高な課題として模索してきたのではなかったのでしょうか。そして「友愛」の理念の具現化の観点から見ますと、近代史はこれまで「自由」や「平等」の諸理念の実現以上に、「友愛」の実現には失敗しており、ほとんど見るべき成果をもたらずことなく今日に至っております。社会主義の理念は一面、思想史的にはこの「友愛」の理念の実現を目指すものでありましたが、それが依然として「未完のプロジェクト」であることは近年の歴史的出来事が明らかにしています。19世紀と20世紀は、この点におきましては明らかに失敗の歴史でありました。政治的領域における「友愛」の具現化というこの難題中の難題は、21世紀の世界に「アポリアの中のアポリア」としてそのまま引き継がれていくことになるでしょう。

アーレントは、まさに近代史のこの難題中の難題を自らこのような仕方で果敢に引き受けようとした極めて少数の勇気ある思想家の一人でした。彼女の試みは、決して満足のいくも

のではなかったし、成功したとは言えないと思います。しかし、彼女はわれわれのためにこの問題の重要性を提起し、その糸口を発見してくれたのではないのでしょうか。現代世界の地球規模の焦盾の問題群の多くは、人種的対立にしても、民族問題にしても、南北の富の構造的格差の問題にしても、環境危機や食糧危機の問題にしても、さらに下からの新しい社会運動の展開にしても、また地球市民の意識と参加（global citizenship）や地球規模での市民のネットワークの確立の課題にしても、結局のところ正義の問題であると同時に「友愛」の問題でもあります。というのも、それらはことごとく、異質なものととの共存と連帯の問題に触れ合うのであり、その限りにおいてアーレントが提起した「世界への愛」の問題に帰着する面をもっているからです。私も、ウォリンにならって次のように言いたいと思います。「かりそめにも今日の政治について適切な方法で語ろうとすることは、われわれのためにアーレントが再発見し、また創造的に再解釈してくれた言語を語ることである」と⁽¹⁵⁾。

[注]

- (1) シェルドン・S・ウォリン『政治学批判』千葉眞・中村孝文・斎藤眞編訳（みすず書房、1988年）、203頁。
- (2) Hannah Arendt, *On Revolution* (New York; Penguin Books, 1976), p.281.
- (3) Cf., Hannah Arendt, *Men in Dark Times* (New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, 1968), pp.4, 73. 阿部齊訳『暗い時代の人々』（河出書房新社、1986年）、13, 94頁。
- (4) シェルドン・S・ウォリン『政治学批判』、207頁。

ウォリンの言う「理論家のラディカリズム」の一つの好箇の事例としては、宗教改革者マルティン・ルターの以の言葉（ディートリッヒ・ボンヘッファーの紹介による）を挙げることもできるのではないかと思います。

“Dazu war er gekommen, daß er den Feinden Gottes den Frieden brächte. So gehört auch der Christ nicht in die Abgeschiedenheit eines klösterlichen Lebens, sondern mitten unter die Feinde. Dorthat er seinen Auftrag, seine Arbeit. ‘Die Herrschaft soll sein inmitten deiner Feinde. Und wer das nicht leiden will, der will nicht sein von der Herrschaft Christi, sondern er will inmitten von Freunden sein, in der Rosen und Lilien sitzen, nicht bei bösen, sondern bei frommen Leuten sein. O ihr Gotteslästerer und Christi Verräter! Wenn Christus getan hätte als ihr tut, wer wäre immer selig geworden? (Luther).”

「キリストは神の敵に平和をもたらすために来た。だからキリスト者の生活もまた、この世と隔絶された修道院の中にあるのではなく、敵の只中においてこそある。そこにこそ、彼の課題があり、彼の仕事がある。『神の国はあなたの敵の只中での生活にこそある。そしてそのことを苦しもうとしない者は、キリストの御国に属していない者である。その人は友人たちの只中にしようとする者であり、薔薇と自令の中に座ろうとする者であり、悪人と共にいるのではなく、敬虔な人々と共にしようとする者である。汝ら神を冒瀆し、キリストを裏切る者よ。もしキリストがあなたがたと同じように行動したとしたならば、誰がいったい救いに与ることができただろうか』（ルター）」。(Dietrich Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben* [München: Chr. Kaiser Verlag, 1939], S. 9.)

このルターの言葉は、同時代の多くの人々にとってまさに不意を突かれた天来の言葉、眠りから覚醒させる言葉として響いたであろうことは、想像に難くありません。

- (5) Paul Tillich, “Die sozialistische Entscheidung,” in *Gesammelte Werke*, Band II (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1962), S. 256. 千葉眞「現代国家と正統性の危機」（『思想』第784号、1989年10月）、51-52頁、参照。
- (6) John Stuart Mill, *On Liberty* (London and New York: Penguin Books, 1988), pp.89-90, 早坂忠訳『自由論』（『世界の名著49・ベンサム／J・S・ミル』中央公論社、1979年）、246-247頁。

- (7) John Stuart Mill, *On Liberty*, p.90, 邦訳, 248 頁。
- (8) Isaiah Berlin, “Two Concepts of Liberty,” in *Political Philosophy*, ed., Anthony Quinton (Oxford: Oxford University Press, 1967), p.146. 小川晃一ほか訳『自由論』（みすず書房, 1971 年）, 313-314 頁。
- (9) John Stuart Mill, *On Liberty*, p.123. 邦訳, 283 頁。
- (10) Hannah Arendt, *Between Past and Future* (New York: Penguin Books, 1976), p.167. 千葉真「アーレントの自由論」（国際基督教大学『社会科学ジャーナル』第 27 号 [2], 1989 年 3 月）, 95-97 頁, 参照。
- (11) Hannah Arendt, *Between Past and Future*, p.263.
- (12) Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt -For Love of the World-* (New Haven and London; Yale University Press, 1982), p.xii.
- (13) Hannah Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin* (Berlin: Verlag von Julius Springer, 1929), SS. 68-90.
- (14) Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, Vol.II (London: Harcourt Brace Jovanovich, 1978), pp.104, 136, 144.
- (15) シェルドン・S・ウォリン『政治学批判』, 222 頁。

☆1992 年 5 月 20 日（水）にもたれた図書館公開講演に多少の加筆を施しましたことを御了承ください。