

アーレントと近代世界

——超越性の位相転換——

千葉 眞

I 序——危機と政治理論——

時代の危機意識がすぐれた政治理論を生み出す直接的契機となってきたということは、政治思想史を一貫して見られる事実である⁽¹⁾。社会科学の領域で政治哲学の死滅あるいは政治理論の没落が叫ばれたのは1950年代であったが、ここ20年は逆にその復権の声がいたるところで聞かれるようになった。特に L. シュトラウス、E. フェーゲリン、S. ウォーリン、そしてこの論稿でとりあげるハンナ・アーレント(Hannah Arendt, 1906—1975)などの幾人かの西洋政治思想史家達は、それぞれの仕方で西洋近代世界を批判的に検討する作業を通じて政治理論の復興に深甚の貢献をなしてきたといえよう。彼らは確かに政治思想史の伝統の解釈さらには現代政治への姿勢において大なり小なりの相違を示す。けれども、時には明確に時には底流として彼らの著述に共通に認知できるのは、危機と政治理論という主題である。このような事態が指し示すものは、過去の偉大な伝統を歴史的に記述することのみでこと足れりとする傾向にあった政治思想史研究が実践的性格を色濃く帯びてきたという事実であろう。生のさまざまな領域に窺われる現代的危機によって触発され提起された事柄は、例えば理論と実践との関係の従来のアポリアについての深刻な反省、政治思想史や政治理論の方法の批判的検討、さらにはそれらが前提とする知識の本質如何についての掘り下げなどである。こうした時代の危機的動向との関連で群生した諸問題こそ、今日の政治思想史研究および政治理論の焦眉の課題となっている。

かくして現代の政治思想史および政治理論研究は、一種の危機理論として社会的状況との有意性(relevance)を再獲得してきたといえよう。例えばシュトラウスは、西洋近代の危機が全般的にはその前提であった知識の性格の問題に由来するものと理解する。近代的知識は今や一般の日常的意識から切り離され専門化し抽象化する一方、近代の歴史主義、画一主義、実利主義によって不断に技術化されてきた。このような近代的知識のあり方が、古典的政治哲学的思惟の没落に帰結し、逆に実証主義的社会科学の興隆をもたらした。このような視角からシュトラウスは現代社会に意味をもつ知識の回復を模索するが、その際復権されるべき系譜は古代ギリシアの古典的政治哲学ならびに伝統的自然法規範理論に他ならない⁽²⁾。フェーゲリンは政治哲学研究を「西洋を脅かす精神的政治的危機に対する応答」の試みとして理解し、このような視点から「地球全体に拡散した西洋的汚濁」を問題視する⁽³⁾。西洋近代の危機をもたらした思想的要因は、彼が古代ヘレニズム思想圏から抽出し普遍的理念型として再構成した精神的傾向、つまりグノーシス主義(gnosticism)の概念において捉えられる。ここでいうグノーシス主義は、超越世界を拒否する内在主義的精神傾向——その本質はメタスタシス(metastasis)的存在理解である——である。それが人間と社会の存在論的構造である秩序を内側から崩壊すると看做される⁽⁴⁾。フェーゲリンにとって政治哲学研究は何よりもまず、グノーシス主義の系譜を思想史的に跡づけその病理を診断すると共に現代社会の治癒を模索する方法である。ウォーリンの場合も、危機と政治理論は彼のmagnum opusである『政治とヴィジョン』(*Politics and Vision*, 1960)を貫く一つの主題となっている。政治哲学史上の偉大な言述の数々は、危機の時代に、すなわち政治現象を既存の政治制度によって有効に統合できない時代になされた。現実世界と政治哲学を規定する基本的な関係性は、「挑戦と応答」に他ならず、政治的混沌から調和ある政治秩序の構図を作り上げることこそ、政治哲学の課題でなければならない⁽⁵⁾。彼はさらに現代アメリカ社会の脱政治化現象と市民

性(citizenship)の危機との関連で独自の民主主義理論を展開している。⁽⁶⁾

さて、現代の政治哲学の復興への一連の寄与を危機の政治理論と呼ぶとすれば、われわれはこの関連で第一次世界大戦後のヨーロッパ、殊にスイスとドイツで見られた一連の神学運動、すなわち危機神学——別名は弁証法神学——の嚮頭を想起する。そしてそこに一種のアナロジーを見出すことはあながち誤りとはいえないであろう。危機神学とは第一次世界大戦を媒介としながら19世紀的自由主義神学の主要な前提と価値とを根本的に問い直した危機思想であった。そこには神学思想における画期的なパラダイム転換が生じたと考えられよう。K. バルトによる「神は天にいまし、汝は地にあり」との聖書の使信の根本的把握は、19世紀的神学の間人間主義的主観主義的性格への訣別を意味していた。⁽⁷⁾人間の歴史的営為のすべては神の超越的主権性のもとにラディカルに相対化され、危機に曝される。この運動の初期には、E. トゥルナイゼン、E. ブルナー、Fr. ゴーガルテン、R. プルトマンなど、幾人かの神学者達が危機神学のパラダイム形成にそれぞれの仕方に係ったわけである。⁽⁸⁾彼らは、神学の内容および政治的立場において異なりながらも、神の主権性、神の言葉の自由と超越性を主張した点で少なくとも当初は共通基盤に立脚していた。

ところで、危機の政治理論の場合には確かにバルトの『ローマ書』第1版と第2版(*Der Römerbrief*, 1.A.1919 & 2.A.1922)に相当する、いわば西洋の知性を根底から揺り動かすような著作はなかった。しかし、影響力においてはそれ程ではなかったとしても、アーレントの『人間の条件』(*The Human Condition*, 1958)が多少なりともそのような開拓的機能を果たしたといえよう。これに関連してウォーリンは、アメリカの現代政治理論史上のアーレントの特別の位置について叙述している。周知の如く、今世紀中葉のアメリカの政治理論研究は事実上思想史の一つのジャンルでしかなく、とりたてて政治的でもなければ理論的でもなかった。その結果、第二次世界大戦後は殊に新しい実証主義的政治科学の興隆に

よって伝統的政治理論研究は前時代の残滓として時代の荒波の中に消失してしまう運命にあるように見えた。しかし、少数ではあったが、新しい政治科学の方法主義の呪縛とそこから生じる抽象性と非現実性、哲学的洞察の欠如と歴史への敵対に対して疑義をさしはさむ試みがないわけではなかった。まさしく閉塞路の只中で新しい政治理論の可能性を模索していた者にとっては、アーレントの著述はまさに真暗闇に降り注ぐ復活の曙光であった。ウォーリンの指摘によれば、アーレントは新しい政治理論のあり方を示唆したのみならず、政治と政治理論の職位(vocation)に新鮮な感受性と尊厳を賦与したのである。彼女はさらに、特有の政治的言語——例えば、政治的活動(political action)、公的領域(public realm)、政治的空間(political space)など——を創出し、政治理論の論述に新しい可能性と立体的性格とを加味した⁹⁾。

本稿の主題はアーレントの政治理論を危機の政治理論の一例として理解し、その一側面である近代批判に焦点をあてて分析することである。彼女の関心は多岐にわたり、近代世界の危機構造を多角的に論究しており、その議論は必ずしも簡明ではない。しかも、しばしば指摘されるように、彼女の高度に独創的な立論は、理論家の魂の活きた生動を流露する一方、ある種の一面性や偏向性さらには概念規定の不明瞭さを示している。けれども、彼女の思想は散漫で非体系的であるとする通常の非難は必ずしも正鵠を得たものではない。彼女の全体主義批判、そして大衆消費者社会の画一主義と功利主義への論難も、伝統的権威の衰微や公的空間の没落の指摘も、個別的にばらばらに立論されているわけではない。それらは近代世界の危機構造を組み立てている諸部品であって、相互に——もしexplicitにでなければ少なくともimplicitに——内的に関連づけられている¹⁰⁾。われわれの基本的前提は、アーレントの政治理論の証跡を体系的に位置づける視座があるとすればそれは近代批判であるという見方である。このような前提は、もちろん彼女の理論的営為の始源に西洋近代の落し子、全体主義的政治とのなまの体験があったという事実と

無関係ではない。それはまた彼女の精神的思想的背景の問題とも決して無縁ではない。彼女の価値世界を形成してきたのは直接の思想上の師としての K. ヤスバース、M. ハイデガー、E. フッサールであった。それは同時に彼らの精神的伝統でもある19世紀中葉以降の近代的危機の思想的系譜——G. W. F. ヘーゲル、K. マルクス、F. ニーチェ、M. ウェーバーなど——であった。アーレントの精神的故郷は、このような一群の思想家達による西洋近代の価値と規範に対する深刻な懐疑と反省さらには人間性の回復への熾烈な情熱の伝統的蓄積である¹⁰。こうした批判的意識を保持しながらも、彼女が還帰しようとした過去の伝統はとりわけ彼女に固有なものとしてのギリシアの古典的政治伝統であった。古代ギリシアのポリスの伝統こそ、アーレントにとっては燦然たる光輝をはなつ過去の埋もれた伝統であり、彼女の政治思想史研究の主眼はまさにその解釈学的 retrieval にあったといえよう。

II 近代の超越性と世界喪失

アーレントの近代批判の諸相のうち最も興味深く高度に独創的でありながら今日の研究では依然として看過される傾向にあるのは、近代の超越性と世界喪失の関連についての議論である。現代的危機の背景には近代における超越性の位相転換の問題が伏在しており、それが人間の意識と活動様式の構造的変化をもたらした主たる要因であると考えられている。以下において、彼女が問題とする事柄それ自体に内在しながら、この点についての議論を跡づけ検討したいと考える¹¹。

1 近代のアイロニー的解釈

アーレントの近代解釈の際立った一つの特徴は、われわれの理解に従うならば、そのアイロニー的(ironic)解釈に他ならないが、まずその点から考察してみたい。これに先だってここで用いるアイロニーの概念の規定について簡単に触れておく必要があるかと思う。われわれは特にラ

インホールド・ニーバーの使用した意味でアイロニーという概念を理解する。彼はパトス、悲劇、喜劇など類似した幾つかの概念との対比においてアイロニーの概念を克明に定義する。アイロニーとは、行為者の当初の意図が自覚されないままに裏切られ反駁されてしまう状況である。しかも仔細に吟味すると、その帰結は偶発的なものではなく行為者の意図および行為の構造の裡に深蔵された何らかの「隠された欠陥」によって惹き起こされたものであることがわかる。⁴³『アメリカ史のアイロニー』（*The Irony of American History*, 1952）の中でニーバーが定式化したアイロニーの概念は、G. ワイズや R. ライニッツなどの少壮のアメリカ研究史家達によってアメリカ史への一つの啓発的な方法概念にまで高められ精緻化された。⁴⁴われわれの関心の範囲内で言えば、注目すべきはこのような意味でのアイロニー概念がアーレントの近代解釈の方法的視座をかなりの程度規定しているという点である。

アーレントの近代解釈について最初に留意したいのは、しばしば誤解されているように、全面的に否定的なものではないということである。確かにその基調は、構造的危機が西洋近代の *mentalité* の中に胚胎され、その半ば不可避的な結末が現代的状況であるというペシミスティックな論旨に相違はない。だがそれはそのまま、西洋近代の積極的側面について彼女が語るべき何ものをももっていなかったということの意味しない。むしろ思い切った類比をあえて用いるならば、西洋近代の意味に対する *ambivalent* な態度においてアーレントはウェーバーと重なり合う面をもつといえよう。例えば彼女は、「政治の存在理由は自由であり、その経験の場が活動である⁴⁵」という一文の中に自らの政治理念のすべてを籠めた。純然たる政治的活動としての人間の集会的かつ自由な創造的行為と協調とが近代の革命行為の中に認知されるという。彼女は近代以降の政治的活動の具体的事例として、新しい体制についての共同討議、政治体の創設、革命的評議会、政府への共同参加、市民的不服従などを挙げ、それらを積極的に評価する。キリスト教的歴史観の影響下にある近代の直線

的歴史観において、はじめて novelty および uniqueness という理念が自覚的に意識化された。そしてこの novelty の情念が自由の理念と結合したところでのみ、近代の革命概念が生まれたという¹⁰⁸。特にアメリカ革命に対する彼女の高い評価は印象的である。そこでは公的自由、公的幸福、公的精神といった純粋に政治的な原理が貫徹されたという解釈が、『革命について』(*On Revolution*, 1963) の主要な議論の一つとなっている。ルネサンスと宗教改革を端緒とする人間精神の現世化は、中世的普遍世界に対して人間の自由、感覚、経験、そして個物の具体性を強調する結果となり、それまで堰き止められてきた莫大な生のエネルギーを地上のさまざまな生活領域に放射した¹⁰⁹。アーレントは近代の揺籃期に漲っていたこのような創造的精神の発露を見落すことができなかった。

しかしながら、このような消息が見られるにも拘らず、アーレントの近代理解の基調はやはりその否定的側面である。彼女の理解に即して言えば、「中世的他律から近代的自律への転換」(P. ティリッヒ) が示唆する期待感が次々に裏切られていく挫折のプロセスが近代の意味に他ならない。彼女は近代の入り口に三つの大きな出来事が存在したと言う。第一にアメリカ大陸の発見とそれに引き続いて起こった未知の大陸や地域の探索であり、第二に宗教改革の出来事、そして第三に望遠鏡の発明に見られるような自然科学と技術の飛躍的發展である。三つの出来事はいずれも依然として中世的伝統に帰属しながらも——それ故近代以前であるが——人間精神の現世化の偉大な所産として近代の先駆けとなった象徴的出来事であった¹¹⁰。ところが、近代の意外な展開は世界疎外 (world alienation) と地球疎外 (earth alienation) という容易には予見できなかったプロセスを内蔵していたのである。「世界疎外が近代社会の進路と展開とを決定したのに対し、地球疎外は近代科学の品質証明となったのである。」¹¹¹

さてアーレントの近代解釈において現世的価値の稀薄化を示唆するこれら二つの疎外概念は、極めて重要な意味をもつ。この場合、疎外とは

通常の表現を使用するならば、アイデンティティー喪失という意味合を帯びているとってよいであろう。アーレントの場合、疎外は帰属すべき本来的な場の喪失(homelessness), 根なし草の状態(uprootedness), さらには余計もの感情および状態(superfluousness)を含意する。それではまず、アーレントのいわゆる地球疎外とはいったい何であるのか。彼女はこの関連で基本的には二つの近代的情况を考えている。まず初めに、地球疎外とは未知の大陸の探索や開拓さらには科学と技術の進歩によって可能となった物理的距離のラディカルな短縮化との関連で語られている。無限の巨大な空間として受けとられてきた地球は、今や宇宙に存在する一つの惑星に過ぎなくなった。殊に人類の宇宙探索の開始と共に地球疎外は文字通り地球からの離反という意味を獲得したのである。こうして皮肉なことに、近代初期の探険家や世界周航者が意図したところとは反対に、人間の基本的条件である habitat としての地球と人間との間に架橋不可能な程深刻な溝が横たわっている²⁰。地球疎外は、地球の外部にアルキメデスの点を指定しそこから地球を自由に操作しようとする現代の宇宙科学の「アルキメデスのプロジェクト」によってその終極的段階にはいった。アーレントはその問題性をいわばシシュフォスのイメージで捉えている。すなわち、さらに新たなるアルキメデスの点の際限のない探索には ad infinitum にそれが繰り返される半ば宿命のようなものがある。人間はこうして宇宙の巨大さの中に無限に迷い込む危険性をもつとされる²¹。地球疎外はさらに、数学的思考の発展との関連でも語られている。人間の科学的精神は、技術の進歩による距離の短縮化が行なわれる以前にすでに抽象的レベルで距離を操作可能なものによって成功していた。人間は数学的シンボルやモデルの行使によって地球の距離を感覚的に認識できる程度に縮尺する方途を発見したのである²²。数学的思考の普遍化は、人類が地球拘束的な鉄鎖から解放され地球から離脱する可能性をすでに抽象的思考の次元で実現していたことを意味する。かくしてアーレントのいう地球疎外とは、母なる大地としての地球環境

からの人間の離反を意味し、またその結果としての近代人の存在論的不安と意味喪失を内包する。

他方、世界疎外は彼女にあっては多様な含蓄をもった概念であって、一義的に定義するのが困難である。この困難性は世界の概念の多義性由来するが、この現象学的ニュアンスを多分にもつ世界という概念によって彼女の場合は少なくとも二つの事柄が考えられている。最初に世界は人間を含めた生物の複数性(plurality)に基づく生活領域であり、いわば彼女の他の重要概念である公的領域ないしは政治的空間を成立せしめる存在論的基盤を意味する。そこでは単に共通感覚(sensus communis)が支配するだけでなく、存在(being)と現われ(appearance)とは完全な一致を見る。そこには人間と人間、自然と人間との間に、相互に主体でありながら客体であり知覚しながら知覚される相互性を基盤とする共生関係が見られる。このような相互性の世界に人間は他の生物と共に生みつけられ棲息し、かつまたそれに帰属している。このような自然世界および人間の生活領域の存在論的次元に加えて、彼女の世界概念の第二の意味は人間の歴史的作為としての文化および人工物をも内包する。Homo faber(工作人)としての人間が仕事(work)を通じて構築する人工物の総体が人間の世界を形成する。²⁹ところでアーレントが世界喪失あるいは無世界性(worldlessness)が近代のプロセスの基本的特徴であると言う時、そこで喪失されていく世界が第一の意味としての存在論的複数性の世界をどの程度含みもつのか、必ずしも明確に論定されているわけではない。³⁰しかし、アーレントの議論を仔細に検討すると、存在論的世界の少なくとも部分的喪失——自然と人間との共生関係の失墜——が考えられていることがわかる。彼女にあっては世界疎外の二重過程が示唆されており、第一の過程は人間が自らの手になる人工物の世界に取り囲まれそこで自己充足してしまい自然との本来的共生関係が崩壊する過程である。³¹第二の過程は、自然との人間の相生相活関係を喪失させる起因となった人工物の世界も今度はそれを創出した人間にとって疎遠なもの、無意味なもの

のとなっていく過程である。⁶⁶

かくして地球疎外と世界疎外こそ近代の予見できなかった帰結に他ならないが、それではいったいそれを真にアイロニーたらしめている「隠された欠陥」とは何であろうか。西洋近代の行為者である近代の人間の側に秘む責任ないし問題性とは何であろうか。以下は『全体主義の起原』(*The Origins of Totalitarianism*, 1951) および『エルサレムのアイヒマン』(*Eichmann in Jerusalem*, 1963), さらに『精神生活』第1巻を参照しての——巨視的立場からの——一解釈に過ぎないが、無思想性(*thoughtlessness*)という表現でこの消息を理解できるのではなからうか。⁶⁷ すなわち、全体主義政治の根元に横たわる無思想性はアーレントがつとに明識化したところのものであるが、同様の消息が実は西洋近代のプロセスの中に内蔵されていたという見方である。このような視点から『人間の条件』を検討すると、確かにその問題がそこにも一貫して見られることに気づくであろう。それは例えば、前に述べた今日の宇宙科学と技術のもつ含蓄についての彼女の議論にも窺える。そこには大地と天空との伝統的二分法に代わるものとして、人間と宇宙、さらには人間精神の理解能力(*understanding*)と真の理解力なしでも人間が発見でき操作できる宇宙法則に関する技術知(*know-how*)との二分法が立ち現われた。⁶⁸ それはまた、思想性(*thought*)と認識能力(*cognition*)とは本質的に別物であるという消息と密接に関連する。現代人が自らの手中に収めた巨大な科学技術的な力とそれとは全く相即しないように見える思想の貧困との皮肉なコントラストがまさに問題なのである。⁶⁹ 無思想性が近代的危機の *implicit* な要因であり同時にその帰結でもあるとの見方は、さらに前に触れた数学的言語の問題とも無関係ではない。その抽象性と専門的技術性のために数学的知識はもはや普通の言葉や思想の形では表現できないものとなり、ここにもまた抽象的技術知と思想性との乖離の危険性が見られる。⁷⁰ いずれの場合も、「欠陥」は必ずしも明白な(例えば *radical evil* の如き)ものではなく、目立つことがないが、深刻なもの、すなわち近代的 men-

talitéに深く内在する「隠された」契機である。無思想性というこのいわば消極的契機と近代的危機とのこのような奇妙な相互依存性についての鋭利な洞察が、アーレントによる近代のアイロニー的解釈の基本的な視座となっている。

2 超越性の位相転換と近代の危機

前項で見た如く、近代の展開はその期待と約束を悉く裏切る挫折のプロセスであると考えられているが、近代のいわゆる世俗化の現象にも同様の消息が見られる。世俗化の最も顕著な特徴は、通常理解される如く信仰および彼岸的超越性の突如とした消滅というよりは、むしろ地球疎外であり世界疎外であった⁶⁰。要するに、近代の世俗性とは決して世界性の拡充ではなくむしろ世界喪失である。来世信仰および彼岸的超越性の衰微は必ずしも世界性の獲得、現世的価値の十全なる享受を意味しなかった。

「いずれにもせよ、近代人は彼岸世界を失った時、その代わりに現世を獲得しはしなかった。そして厳密に言えば、生命を獲得したわけでもなかった。彼らはただ生命へと投げ返され、内省という閉鎖的な内部志向性の中に投げ込まれてしまったのである。」⁶¹

こうして伝統的超越性の世界に究極的価値を見出すことができなくなった近代全般を基本的に規定する事実は、善しにつけ悪しきにつけ「自己に対する排他的関心」に他ならない。近代人の内省志向はその一つの現われであって、世界性の感覚を失ない世界がリアルなものであることにさえ確信をもてなくなってしまった苦悩がそこに示されている。そこでは所与の世界と他者とに係る経験は悉く、人間が自分自身との間に保持する主観的な経験へと還元される⁶²。

このようなアーレントの議論を吟味するならば、中世から近代への推移において超越性の位相転換が行なわれたことを確認できるであろう。それは、来世信仰、彼岸的现实もしくは超感覚世界から人間の内省ある

いは理性の推論という閉鎖的の内面領域への超越性の移行である。この関連で彼女はデカルト以降の近代哲学の主我的思潮に着目する。すなわち、「驚異」が古代ギリシア思想を駆動する原動力となったように、「懐疑」こそが近代哲学を規定する中心的契機となった。「すべて疑うべし」(de omnibus dubitandum)とのデカルト的命題は、自己という超越的 cogito を機軸として森羅万象の検証に着手する。こうして信仰、理性、思考、経験といった世界の事物の一切が、この懐疑を免れることができない。デカルト的 cogito の超越性の最も重要な機能は、世界の現実に対する心理的確証の消失である。この関連でアーレントは、「デカルトやホブズに始まってイギリスの感覚論、経験論、プラグマティズム、ドイツの観念論と唯物論、さらに最近の現象学的実存主義、論理実証主義あるいは認識論の実証主義に至る近代哲学の主観主義と近代人の世界疎外とのほとんど正確すぎる程の一致」⁹⁸を問題にする。現代哲学の基調となった感のある絶望やニヒリズムの浸潤は、近代的観主主義の一所産である。こうして近代人一般にとってもし救済があるとすれば、それは人間そのものの中になければならず、懐疑によって生じた問題は懐疑を通じて解決されねばならない。⁹⁹

ところで、近代における超越性の推移についてのアーレントの議論にはニーチェやハイデガーの部分的影響が看取されるであろう。彼女は『精神生活』第1巻でいみじくもニーチェの『偶像の黄昏』(*Götzen Dämmerung*, 1888)の印象的な一節を書き留めている。「真実の世界をわれわれは廃棄してしまった。どういう世界が残されたのか。おそらく外見上の世界だろうか。断じてそうではない。真実の世界と共にわれわれは外見上の世界をも廃棄してしまった。」⁹⁸さて、近代における伝統的超越性の没落によって、神学の領域では「神は死んだ」という命題が取り上げられ、形而上学や哲学の領域ではそれぞれ、形而上学の終焉、哲学の終焉が語られるようになった。しかし、アーレントによれば、これらの問題提起はそれぞれ、それらの批判者達からなされたものではなく、神学者、形

而上学者、哲学者の側からなされたものである。しかもそれは、それぞれ伝統的神思想の没落、また形而上学や哲学についての従来の見方や思想の凋落でしかない⁹⁷。彼女はさらに、伝統的価値前提の如何なる思想的契機が近代において没落したかを問う。彼女の理解するところによれば、近代において終焉した思想的契機の第一は、感覚的なものと超感覚的なものの区別である。その二番目の契機は、超越的価値——例えば、神もしくは有なるもの、第一原理あるいはアイデアなど、感覚によっては知覚できないもの——はすべて、単に知覚を超えているだけでなく感覚世界に対して優位を占めるといふ思想的前提である⁹⁸。

さてアーレントによれば、超感覚的世界が切り捨てられるや、その対極にある世界——現われの世界として何世紀にもわたって認識されてきた世界——も同様に壊滅してしまう。種々の実証主義的立場が認知する感覚的なものは、超感覚的なものの死滅を横目で見ながら自らは生き延びることはできないという⁹⁹。確かに彼女は、伝統的二世界論のはらむ問題性さらにはパルメニデス以来の西洋哲学史における超感覚的なものの過度の重視に対して異論がないわけではない。けれども、この関連で彼女が着目するのは、超越世界が少なくとも認識論的に崩壊すると、人間の思考を従来方向づけていた引照枠組全体が粉碎されるという状況である。そこには価値の判断基準の不安定化が不可避的に起こり、またそれによって価値相対主義さらには価値ニヒリズムの危険性が胚胎する。さらに思想性の基盤の流動化は具体的な判断力行使の不在を伴っており、それ故、政治的には全体主義的破滅現象と深い内的関連性を帯びてくる¹⁰⁰。

近代のデカルト的超越性の精神史的意味は、アルキメデスの点がまず人間自身の内側、つまり精神の作用としての主観的意識の中に移行し、それが最終的引証点としての役割を担ったことである¹⁰¹。近代哲学の始源に横たわるデカルト的 cogito の超越性が、近代科学および技術の長足の発展の基礎に横たわっていたことは言を俟たないであろう。ところが、アーレントによれば、今世紀初期から中葉にかけて近代科学と技術の飛

躍的な展開があった。そして彼女はそこに近代から現代への転換を位置づけようとする。⁴²このような近代と現代の区分に決定的な役割を果たしたのが、近代科学の質的変成である。前に述べた如く、核兵器を発明し宇宙への飛来を可能にした近代科学の量的発展は、いわば質的に新たな現代科学、真に宇宙的な科学を生み出したのである。人間は今や地球の外部に真のアルキメデスの点を発見した。かくして人間は現代世界においては超越性の二重の焦点を保持するに至ったと理解されているとみてよいであろう。要するに、人間は自らの内部にデカルト的 cogito の超越性を依然として堅持する一方、今や科学と技術の質的変換を通じてその内部のアルキメデスの点を地球の外部に投影することに成功したのである。その結果、「地球を自然界とは無縁の力に曝し」、さらには「自然の中に宇宙過程を引き入れる」ことを意味し、人類は自らの処理能力を越えた事態に対峙するようになった。⁴³アーレントは現代人の直面している巨大なアポリアを F. カフカの次のような言葉でもって表現しようとした。「彼はアルキメデスの点を発見したが、それをういたのは自分自身に向けてであった。ただこのような条件のもとでのみ、それを発見することが許されたように見える。」⁴⁴

近代的超越性は、詰まるところ人間の懐疑する能力と認識能力にその基盤を見定めていったわけだが、そこから近代人の内省的主観主義が生まれる。そこでは人間が自分の感覚を知覚できる内部感覚＝意識を発見し、その意識のみがリアリティーの唯一の保証であるとした。その意識の主観主義は、ソクラテスの意味における「魂へのわずらい」でもなければ、自己の魂や肉体についての人間精神の哲学的省察でもない。それは端的に言えば、「意識の意識そのものの内容に対する純粋に認識的な関心」⁴⁵である。しかしながら、近代的 cogito によって未知の世界ないし神秘的領域が除去されたり解明されたりしたわけではなく、それらは人間の認識能力を超えた無限の混沌の領域として放置されただけである。それ故に、近代的 cogito は、深遠な思想性をもった理解能力というよりは

認識の内部で無限に繰り返される意識の自己充足的作用として捉えられている。そして cogito の作用は肉体の内部で進行していく生物学的プロセスと酷似するものと看做される。この点に関するアーレントの理解は、殊に次の一節に明示されている。

「内省という閉鎖性の中で経験できる最高のものは、精神が計算するだけという空虚な過程であり、精神が精神を相手にする戯れでしかない。そこに残されたのはただ食欲と欲情だけであったが、この肉体の不分別の衝動を近代人は情熱だと誤認した。つまり、それは明らかに『推理する』ことのできないもの、すなわち計算不可能なものであるから、『非理性的なもの』と受けとられた。今や古代における政治体もしくは中世における人間の生命と同様に、潜在的に不死である唯一のものは、生物学的生命そのものであり、種としての永続的な生命過程そのものである。⁴⁶」

ところで、人間の生物学的生命の維持と拡充が最高善とされるどころでは、労働 (labor) という活動様式が最も普遍的なものになる。何故ならば、労働は自由な創造的行為としての活動 (action) と異なり、また理念を対象化し人工物の世界を形成する仕事 (work) とも相違し、人間の生命維持の必要性によって駆動されるからである。労働の本質は、消費が自己目的化された自然の新陳代謝ないしは循環作用に他ならない。この消息は、近代的 cogito の超越性から生成されていった homo faber⁴⁷ が現代的状況においては animal laborans (労働する動物) の跳梁の前に駆逐されてしまったことを意味する。Homo faber の有用性の原理が animal laborans の最大多数の最大幸福の原理に凌駕されてしまったわけである。アーレントはこの経過を使用価値に対する交換価値の勝利、そしてそれに引き続いて起こった価値の相対化と価値の無価値化という視点から説明する⁴⁸。これはもちろん、現代人に見られる世界の二重喪失と無縁ではなく、人工物の世界に対する homo faber の確実性の感覚もが消失したことを意味するであろう。さて animal laborans の幸福の概念は結局の

ところ苦痛の回避に他ならないが、その背後にある根源的価値は個体の生物学的生命の維持と促進である。⁴⁸かくしてアーレントの理解に従えば、近代の内省的主観主義の終極的帰結の一つは、animal laboransの勝利であり、生物学的生命の維持が最高善と看做される労働のmentalitéの普遍的浸透である。そこではhomo faberにわずかばかり残されていた世界性の契機は完全に消失しており、その社会生活は「世界を欠き、獣の群れの如きものであり、公的な世界の領域を建設する能力もそこに住む能力をもたない。⁴⁹」そこに見られるものは単なる人間の集合であり、人々はそこでは極端な孤独の支配する中でそれぞれ分断されたままばらばらに生活するか、あるいは一塊りの大衆の中に一緒に圧縮されてしまうかのどちらかである。⁵⁰

III 結び

本稿はアーレントによる近代批判の核心を地球疎外および世界疎外という彼女の二つの重要な概念において捉え、それを特に近代における超越性の位相転換という視点から考察した。われわれはその関連で、彼女の近代解釈の特質を浮き彫りにさせるものとしてニーバー的アイロニーの概念を援用した。彼女の近代批判はニーバーの使用した意味でのアイロニー的解釈の一典型とでも称すべき特徴を備えているが、その場合、行為者の意図せざる結末をもたらす「隠された欠陥」として近代のプロセスそのものに内在する無思想性の契機に注視した。彼女の手厳しい近代批判としてのそのアイロニー的解釈は、確かに「遡行的⁵¹」とでも称され得る歴史把握に由来するといつてよいであろう。それでもなお、彼女の極端なペシミズムを指摘することはあながち誤りとはいえないであろう。いずれにしても、このような角度から近代の疎外状況に鋭く切り込むことによって、アーレントは近代世界の意味を考えるための豊富な材料と新鮮な視座とを提示してくれたことは確かである。なるほど、G. ケイティブが指摘したように、この近代理解の主題についても、彼女は一

貫性をもって処理できる範囲を超えた幾多の困難な問題を提出する結果になったかもしれない。さらに近代の「アルキメデス的プロジェクト」を heuristic なメタファーとして行使することによって斬新な視角を提示しながらも、彼女に似つかわしくもなく「修辞学上の不安定さ」を露呈した要素がないとも限らない⁵³。しかしまた、アーレントの近代解釈には独創的な思想家のみがもち得る徹底性が見られ、さらには近代世界の奇異さ⁵⁴に気づかせてくれるような思想性を不断に喚起してやまない特徴が窺える。この事実、ソクラテスの自己理解——アテナイに遣わされたあぶ、助産婦、しびれえい——に自らの政治理論家としての職位を擬えたかもしれない彼女の内面の消息とも無関係ではあるまい⁵⁵。

西洋近代における超越性の位相転換についてのアーレントの議論は、価値評価をめぐってのものというよりはむしろその精神史的一面の理論的分析に他ならない。しかし、近代的超越性の現代的機能については極めて否定的であるのはわれわれの見てきたところである。それでは、アーレント自身はこのような近代批判に立脚して如何なる超越性の理念を今日の状況において主張するのだろうか。さて、彼女の著述においては一定の明識化され得る超越性の理念というものは未だ形成されていない⁵⁶。けれども、そこには真正の世界性の回復と公的領域の復権とに資するような超越性についての幾つかの思想的素材が準備されているといえるであろう。それは、アーレントのいわば地的超越性 (earthly transcendence) の萌芽とでも呼称することができよう。このことは、E. フェーゲリンや D. ジェルミーノにおけるような伝統的形而上学的超越性への還帰を意味しない⁵⁷。それはむしろ、人間の世界性とそれへの依存ならびに人間の地的実存の積極的承認を含意する。彼女の地的超越性のヴィジョンは、人間のアイデンティティーの基盤としての世界性の価値に対する積極的な傾倒から生まれたものである。そしてそれは、創始 (beginning) としての人間理解、奇蹟性、斬新性および不可予言性さらには驚異によって特徴づけられる自由の領域としての歴史観によって基礎づけられている⁵⁸。

このような幾つかの素材を検討することによって、アーレントの地的超越性のヴィジョンの方位を確認することは可能である。

注

- (1) 危機意識と政治理論という問題意識に基づいて著わされた政治思想史および政治理論の代表的研究書には例えば下記のものがある。E.g., Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* (Boston: Little, Brown and Company, Inc., 1960). (尾形典男・福田愼一他訳『西歐政治思想史 I-V』(福村出版, 1975-1983年)。
John G. Gunnell, *Political Theory: Tradition and Interpretation* (Cambridge, Mass.: Winthrop Publishers, Inc., 1979). 飯坂良明・渋谷浩・藤原保信編『現代の政治思想』(理想社, 1981年)。藤原保信『西洋政治理論史』(早稲田大学出版部, 1985年)。
- (2) E.g., Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: The University of Chicago Press, 1953), pp.4-80. Leo Strauss, *What is Political Philosophy?* (New York: The Free Press, 1959), pp.9-96. Leo Strauss, "Epilogue" in *Essays on the Scientific Study of Politics*, ed. Herbert J. Storing (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1962), pp.305-327. なお、藤原保信「政治哲学の復権—レオ・シュトラウス—」(飯坂・渋谷・藤原編, 前掲書, 13-45頁)を参照。
- (3) Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism* (Chicago: Henry Regnery Company, 1968), pp.22-23. Eric Voegelin, "Book Review: The Origins of Totalitarianism," *The Review of Politics*, Vol. 15 (January 1958), p.68.
- (4) E.g., Eric Voegelin, *The New Science of Politics* (Chicago: The University of Chicago Press, 1952), pp.171-189. Eric Voegelin, *Order and History*, Vol. I: Israel and Revelation (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1956), pp.ix-xiv, 452-456. Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, pp.v-vii, 3-114.
- (5) Sheldon S. Wolin, *op. cit.*, p.8. 尾形典男・福田愼一・佐々木武訳『西歐政治思想史 I』(福村出版, 1979年), 32-33頁。
- (6) 拙稿「現代民主主義理論の一視角—シュルドン・S・ウォーリンのラディカル・デモクラシー論—」(小林昭三編『憲法における制度と思想』(成文堂, 1984年), 23-47頁)を参照。
- (7) 危機神学のパラダイム形成者であるバルトは、『ローマ書』第1版および第2版においてF・シュライエルマッハーのいわゆる「無限への感覚および嗜好」あるいはE・トレルチの「宗教的先験性」を前提とする19世紀の神学に対して神

- の主権性と超越性を主張した。(拙稿「現代プロテスタンティズムの政治倫理—カール・バルト—」〔飯坂・渋谷・藤原編、前掲書、457-459頁〕を参照。)
- (8) 危機神学の特質と形成については、宮田光雄「政治と宗教倫理」(岩波書店、1975年)、181-191頁、を参照。
 - (9) Sheldon S. Wolin, "Hannah Arendt and the Ordinance of Time," *Social Research*, Vol. 44, No. 1 (Spring 1977), pp.92-93.
 - (10) Cf., Richard J. Bernstein, "Hannah Arendt: The Ambiguities of Theory and Practice" in *Political Theory and Praxis: New Perspectives*, ed. Terence Ball (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977), pp.144-145. Bernard Crick, "On Reading *The Origins of Totalitarianism*" in *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, ed. Melvyn A. Hill (New York: St. Martin's Press, 1979), p.43.
 - (11) Cf., Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World* (New Haven: Yale University Press, 1982), pp.59-76, 214-262. Norbert Stennes, „Zum Tod von Hannah Arendt: Denkerin in Finsternen Zeiten,“ *Politische Vierteljahresschrift*, Jg. 17. Hf. 3 (1976), S. 428. Michael Oakeshott, "Review: Between Past and Future," *Political Science Quarterly*, Vol. 77, No. 1 (March 1962), p.89. 上原専祿「現代とは何か」(創文社編集部編「危機に立つ近代」(創文社、1953年)、14-18頁。
 - (12) この関連では特に「人間の条件」第6章および「精神生活」第1巻の第1章を中心に「過去と未来との間に」などを参照した。
 - (13) Reinhold Niebuhr, *The Irony of American History* (New York: Charles Scribner's Sons, 1952), pp.vii-viii, 2, 154, 166-167.
 - (14) Cf., Gene Wise, *American Historical Explanations* (Homewood, Illinois: The Dorsey Press, 1973). Richard Reinitz, "Niebuhrian Irony and Historical Interpretation" in *The Writing of History*, ed. Robert H. Canary and Henry Kozicki (Madison: The University of Wisconsin Press, 1978). Richard Reinitz, *Irony and Consciousness: American Historiography and Reinhold Niebuhr's Vision* (London: Associated University Press, 1980).
 - (15) Hannah Arendt, *Between Past and Future* (New York: Penguin Books, 1978), p.146. (以下BPFと略記)
 - (16) Hannah Arendt, *On Revolution* (New York: Penguin Books, 1976), pp.28-29, 34, 124-125.
 - (17) 例えば、竹山道雄「危機意識と近代世界」(創文社編集部、前掲書、186-187頁)を参照。
 - (18) Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: The University

- of Chicago Press, 1958), pp.248-249. (以下 *HC* と略記) 志水速雄訳『人間の条件』(中央公論社, 1973年), 287-288頁。
- (19) *Ibid.*, p.264. 邦訳, 302頁。
- (20) *Ibid.*, pp.249-251. 邦訳, 288-290頁。
- (21) *BPF*, p.278.
- (22) *HC*, pp.250-251. 邦訳, 289頁。
- (23) *Ibid.*, pp.7-8, 50-58, 175-247. 邦訳, 9-10, 50-59, 201-285頁。 *BPF*, pp.53-54, 89-90. Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, Vol. I: Thinking (London: Secker & Warburg, 1978), pp.19-23. (以下 *LM*. I と略記) Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. Ronald Beiner (Brighton: The Harvester Press Ltd., 1982), pp.72-77. (以下 *LKPP* と略記) なおアーレントの世界の概念については以下の研究を参照。 Bhikhu Parekh, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy* (London: The Macmillan Press Ltd., 1981), pp.84-102. 川崎 修「ハンナ・アレントの政治思想(2)」(『国家学会雑誌』第98巻, 第3・4号 [1985年4月]), 6-27頁。
- (24) 例えばこの点については, 川崎 修, 前掲論文, 18-19頁, を参照。
- (25) *BPF*, p.89.
- (26) *Ibid.*, pp.89-90. Cf., Leroy A. Cooper, "Hannah Arendt's Political Philosophy," *The Review of Politics*, Vol. 38 (April 1976), pp.166-167.
- (27) Cf., Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt Brace Jovanovich Inc., 1951), pp.307-308, 362, 468-478. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem* (Harmondsworth: Penguin Books Ltd., 1963), pp.19-33, 46-55, 287-295. *LM*. I, pp.3-5. Ernst Vollrath, „Politik und Metaphysik," *Zeitschrift für Politik*, Jg.18. Hf. 3 (1971), S. 178. Elizabeth Young-Bruehl, "Reflections on Hannah Arendt's *The Life of the Mind*," *Political Theory*, Vol. 10. No. 2 (May 1982), pp.296-297, 302-303. Sheldon S. Wolin, "Stopping to Think," *New York Review of Books*, Vol. 25. No. 16 (October 26, 1978), pp.18, 20.
- (28) *HC*, p.270. 邦訳, 308頁。
- (29) Cf., *ibid.*, pp.170-171. 邦訳, 187-189頁。 *LM*. I, pp.13-16.
- (30) *HC*, pp.2-4. 邦訳, 5-6頁。
- (31) *Ibid.*, pp.253-254. 邦訳, 292頁。
- (32) *Ibid.*, p.320. 邦訳, 355頁。
- (33) *Ibid.*, pp.254, 320. 邦訳, 292, 355頁。
- (34) *HC*, p.272. 邦訳, 310頁。 Cf., *ibid.*, pp.254, 260-261, 273-274, 293-294. 邦訳, 292-293, 298-299, 311-312, 330頁。 *BPF*, pp.54-56.

- (35) *Ibid.*, p.279. 邦訳, 316頁。
- (36) *LM. I*, p.11. Cf., Friedrich Nietzsche, *Nietzsche Werke*, VI. 3. hrsg. Giorgio Colli & Mazzino Montinari (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1969), S.75. アーレントの指摘によれば、ニーチェのこの洞見はハイデガーにおいては「超感覚的なものを取り除くと、純然たる感覚的なものも除去され、それによって両者の区別も喪失する」と解釈されている。(LM. I, p.11.)
- (37) *LM. I*, pp.9-10.
- (38) *Ibid.*, p.10.
- (39) *Loc. cit.*
- (40) *Ibid.*, p.11. Cf., Ronald Beiner, "Hannah Arendt on Judging" in *LKPP*, p.115.
- (41) Cf., *HC*, pp.284-287. 邦訳, 321-324頁。
- (42) 彼女の見解では、近代は科学的観点からは17世紀に開始し20世紀初頭で終っており、そこから現代が始まる。だが政治的には、現代世界は今世紀中葉の最初の原子爆発でもって始まった。(Ibid., pp.6, 250, 邦訳, 8, 289頁。)
- (43) *Ibid.*, pp.262, 268. 邦訳, 300, 306頁。
- (44) *Ibid.*, p.248. 邦訳, 287頁。 Cf., *BPF*, pp.277-278.
- (45) *HC.*, p.280. 邦訳, 317頁。
- (46) *Ibid.*, pp.320-321. 邦訳, 355頁。
- (47) デカルト的 cogito の超越性と近代的人間の homo faber としての精神構造との親近性についてのアーレントの議論は、極めて説得的である。Cogito の超越性は、主体と客体との二元論的分離を前提としながら、cogito の主体的営為によって単なる無秩序あるいは自然のままの多様性から一定の調和ある秩序を創造しようとする。この主体と客体との関係づけは、そのまま homo faber と自然のままの材料との関係に相応する。さらにデカルト的 cogito も製作も同様に、始まりと目的をもった一定の過程を前提としている点でも共通する。このような近代적 cogito と homo faber の精神構造を典型的に表現したのは、リヴァイアサン国家という巨大な人工物の設立を骨子としたホッブズの政治哲学であると指摘されている。(HC, pp.144, 153-154, 287-288, 294-296, 299-300, 305. 邦訳, 162, 170-171, 323-324, 331-333, 335-337, 341頁。 Cf., Ernst Vollrath, *a. a. O.*, SS. 223-225.)
- (48) *HC*, p.307. 邦訳, 343頁。
- (49) *Ibid.*, pp.313-314. 邦訳, 349頁。
- (50) *Ibid.*, p.160. 邦訳, 178頁。
- (51) *BPF*, pp.89-90.
- (52) 歴史の因果関係の法則性に注視する歴史方法との対比におけるアーレント特有の「遡行的」歴史把握に関しては、土屋希和子「ハンナ・アーレント『全体主義の起原』再考」(『慶応義塾大学法学部研究科論文集』(第14号, 1979年), 72-76頁)を参照。

- (53) Cf., George Kateb, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil* (Totowa, N. J.: Rowman & Allanheld, 1984), pp.161-162.
- (54) Cf., Margaret Canovan, *The Political Thought of Hannah Arendt* (London: Methuen & Co., Ltd., 1974), p.81. 寺島俊徳訳「ハンナ・アレントの政治思想」(未来社, 1981年), 137頁。
- (55) *LM*, I, pp.172-173. *LKPP*, pp.36-38, 41-43. Cf., Bhikhu Parekh, *Contemporary Political Thinkers*, (Oxford: Martin Robertson, 1982), pp.6-7.
- アレントにとっては全体主義的危機と無思想性との結合の危険は終始一貫して根深い問題であり続けたが、そこに問答法を通じてアテナイ市民の思想性の喚起を試みたソクラテスの召命意識との親和性の契機を見出すことは可能であろう。
- (56) この点については、一般的に言って彼女の本領はむしろ政治理論の批判的作業の側面に存して、その積極的課題については語るべきものを多くはもっていなかったという指摘を想起する必要があるだろう。(例えば、飯島昇蔵「公的自由の回復—ハンナ・アレント—」(飯坂・渋谷・藤原編, 前掲書所収), 62頁, を参照。) しかしまた、ここで問題とする超越性についての彼女なりの思考の試み、力(power)、活動(action)、出生(nativity)、自由(freedom)そしてhumanitasの理念など、幾つかの重要かつ示唆的な思想の萌芽は、彼女の著作のいたるところに散見される。
- (57) Cf., Eric Voegelin, "Book Review: The Origins of Totalitarianism," *op. cit.*, pp.68-69, 73-75. Hannah Arendt., "Reply," *The Review of Politics*, Vol. 15 (January 1958), pp.76-84. Shiraz Dossa, "Human Status and Politics: Hannah Arendt on the Holocaust," *Canadian Journal of Political Science*, Vol. 13. No. 2 (June 1980), pp.312-313. Dante Germino, *Political Philosophy and the Open Society* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1982), pp.127, 137-143.
- (58) Cf., *HC*, pp. 54-55. 邦訳, 54-55頁。 *BPF*, pp.43, 165-171.

H. ARENDT AND THE MODERN WORLD

— Changes in the Perspective of Transcendence —

◀ Summary ▶

Shin Chiba

Hannah Arendt is one of the most significant political theorists in our age who have dealt with the theme of crisis and political thought. This essay focuses on an important and yet overlooked area of her thought: her critical assessment of the modern world from the viewpoint of the changes in the notion of transcendence. One of our premises is that one can delineate the important features of Arendt's notion of the modern age by adopting Reinhold Niebuhr's concept of "irony." In sharp contrast to the great expectations and promises engendered by the modern age at its outset, its actuality has proved to be an "ironic" refutation of these expectations. Even though modern man has tried to concentrate on the riches of this world by eliminating altogether the values attached to the other world, it does not mean that he has "gained the world." An "ironic" result is the loss of the world, i.e., "earth alienation" and "world alienation." Arendt insists that when modern man lost his belief in the other world, he also lost this world. We argue that the "hidden defect" observable in the actor (modern man) and his "ironic" situation (the loss of the world) can rightly be identified as the problem of "thoughtlessness" deeply involved in psychological aspects of the modern process — a problem to which Arendt constantly returns.

Thus, it can be seen that the problem of changes in the notion of transcendence is important in Arendt's assessment of the modern age. First, the locus of transcendence has changed from the traditional domain of faith, metaphysical belief and the other world to man himself

and his capacity to recognize and to doubt. The modern notion of transcendence is understood as the Cartesian transcendence of *cogito* which, as an epistemological basis, served to promote the developments of modern science and technology. Secondly, according to Arendt, modern man has learned to project "the Archemedian point" from the inner psyche to a cosmic point outside the earth. Thus, man in the present world can be understood as having two foci of transcendence: man himself and "the Archemedian point" in the universe. Now he can deal with the earth freely from a transcendent universal point. "The Archemedian project" of the present age unfolds man's capacity to "import cosmic processes into nature even at the obvious risk of destroying the earth." This implies that we are in a critical situation, not only losing the world but capable of destroying it as well. This contemporary "irony" stems from the frightening incongruities of enormous power which man has obtained today and the "thoughtlessness" in which the present world seems to be caught. The alternative which Arendt suggests is not the traditional conception of transcendence which presupposes the reality of the other world but rather what can rightly be called earthly transcendence that is supposed to ground the worldly and public realm. This notion of earthly transcendence is not defined clearly; yet she has laid down some important ideas concerning the ontological status of man, history, and freedom which suggest the direction in which earthly transcendence is to be formulated.

It is correct to indicate Arendt's radical pessimism about the modern world. But it can also be pointed out that she has shown power to evoke our thinking to the strangeness and oddity of the world we live in today. By her allegiance to the vocation of political theorist, she has greatly contributed to our discussion about the meaning of the modern world and to our effort to get out of the *aporia* with which we are confronted today.