

行為の源泉としての意志

—ハンナ・アーレントの行為概念再考—

今出敏彦

一 はじめに

今日の政治の概念は、あまりにも切り縮められており、様々な利害団体の目的追求のための手段になり下がっている。このような問題状況に対して、ハンナ・アーレントの行為論は、政治の本質が法律や制度にあるのではなく、人々が共に語り行為する在り方にあると主張するものである。政治の存在理由は、人間の自由が実現することであり、彼女はその達成を公的自由や公的幸福と呼ぶ。「公的なもの」とは、決して全体の利益を優先させるものではなく、人間の個性を輝かせるものであり、人間の自由は間違いない「公的なもの」と密接に関わるのである。このような彼女の思想的営為は、人間の複数性を真剣に受け止め、公的生活を単なる選択の機会としてではなく、様々な異なる背景を持つ人間が、世界を共同のものにする機会として捉える人々にとって、かけがえのないものである。

多くのアーレント研究者達の解釈に共通するものは、彼女の行為論を「アリストテレスのプラクシス概念の再生」として解

行為の源泉としての意志（今出）

釈することである。彼女は古代ギリシアのポリスを模範として、自由な市民による生活圏（公的領域）と各個人に固有な家族の生活圏（私的領域）とを明確に区別した。そして、「政治的なるもの」をもっぱら経済活動と切り離し、ポリスにおける自由な市民の相互の会話と共同行為に結び付ける。それは、プラクシスの概念を制作および労働と区別し、政治的なものを実践的なものへと根本概念的に限定することである。このような彼女の概念規定は、本質的に実践的な内容が政治的過程から今日明らかに消滅しているということに光を当てたる対照効果を持つと彼らに評価されている一方、それを回復するのに、この区別に固執して、現代社会には適用不可能な理論の骨董趣味に陥っていると批判されているものである。彼らは、政治を道徳的目的あるいは正義のための手段と考えているが、アーレントの政治的行為論の生きている部分も死んだ部分もすべてアリストテレスの影響に基づくと言う。実は、彼らのこのような批判こそ、アリストテレスのプラクシス概念とそれが依拠している政治哲学の伝統的な思考枠組を前提としているのである。彼女の政治思想は、我々が直面する現代の根拠喪失の系譜を辿って、いかにして政治的行為がその喪失に立ち向かい、病理現象と闘うことが出来るかを示そうとする。それは、政治哲学の伝統、つまり、行為の目的論的モデルでは認められなかったものである。従って、一見、矛盾しているように見えるものが、実は行為の概念を根本的に作り直すように見える彼女の試みの中心なのである。

一三一

以下では、彼女の意志論に依拠しつつ、彼女の行為論における新しい試み、つまり、政治哲学の伝統の枠組から解き放たれた行為論、その中でも特に、彼女の自由論について検討したい。まず、アーレントは、人間の自由に対応する精神的能力は意志であると規定し、意志の能力を扱うことは自由の問題を扱うことになると言う。そして、この能力は古代ギリシア人には知られておらず、紀元一世紀のキリスト教の時代に発見されたものであるという。意志の能力は哲学者達によって繰返し否定されてきたというが、まず、彼らがこの能力を適切に扱ったのかを吟味する。そして、使徒パウロによる意志の能力の発見と、アウグスティヌスによるその概念化についてのアーレントの解釈を分析するが、「私は意志するが出来ない」ということの発見は、私の意志が常にあることを意志し、同時に否と意志すること、ある行為を選択する前にある、「私が始める」(I begin)能力としての自由を表現していることが明らかにになる。次に、それへのアーレント研究者達の多くに見られる評価を確認するが、彼らは彼女の意志論を不明確なものとして、直ちに判断力の分析に向かう。しかし、アーレントは、意志論の中でアリストテレスのプラクシス概念を新しく捉え直す試みを示唆しており、この点は重要である。従来の研究では、アーレントの実践的生と精神の生との分離は自明視され、彼女の思想の中で、この二つの生の連関が明らかではなかった。しかし、アーレントの行為論を伝統的思考の枠組から解放し、新しい試みとして

理解すること、そして、その試みが彼女の「精神の生」においても展開されていることを確認することで、二つの生の連関を見落とすことなく、理解出来るようになる。

二 哲学と意志

アーレントは、アリストテレスの「実践」(Praxis)と「制作」(Poiesis)の区分に依拠しているが、それによると、制作過程それ自体は、目的と手段のカテゴリーによって完全に決定されている。明確な始まりと明確で予見出来る終わりを持つていることが制作の印であるとされる。しかし、目的と手段というカテゴリーが正當視されるのは、制作の領域に限ったことである。「その領域では、最終製品という確認可能な目的が制作過程で役目を果たす材料、道具、制作活動そのもの、さらには、その過程に携わる人間といったすべてを規定し、組織する。その全ては目的のための手段になり、手段としてのみ正当性が認められる」³。これに対して、実践においては、人間の行為と言論の目的は追求されおらず、行為それ自体が目的とされる。「言論と行為の作品とは、過程を追い、それを消滅させるものではなく、過程の中にはめ込まれているものである。演技こそ作品であり、現存在である。……すなわち、それは人間としての『人間の作品』にほかならない」(HC, pp.206-207)。このようなアリストテレスの Praxis 概念によって、手段と目的のカテゴリーの外部

にある行為概念を捉えることが可能になったことを、アーレントは評価している。しかし、「人間の作品」を「よく生きること」であると定義するアリストテレスの主張によって、再び、行為がよく生きるための手段になる。彼の *praxis* 概念においても人間の行為を手段―目的カテゴリーで捉える思考枠組が保持されているのである。この点について、アーレントは、アリストテレスによる「喜捨する人」(Benefactor)と「受益者」(Recipient)の説明が特徴的であるという。彼によれば、喜捨する人は仕事をなしたのであり、他方、受益者はその施しを耐えたに過ぎない。「アリストテレスによれば、ちょうど詩人が自分の詩を愛するように、喜捨する人は、その「作品」、すなわち自分が「作った」、施しを受けた相手の生命を愛するのである。……しかし、この解釈によって実際には、行為そのものと行為の真の結果が打ち砕かれ、行為が打ち立てるべきであった関係が台無しになることは、まったく明瞭である」(HC, p.196)。実際、人と人との関係において、施しに対する報酬は本来その施し自身ではなく、それが招く喜びと感謝であり、これが喜捨した人を豊かにするのである。

意志の能力が古代ギリシア人には知られていなかったと述べたが、それは何故だろうか。そして、何故、この能力は一連の優れた哲学者達によってその存在が疑われ、否定されてきたのだろうか。この問いにおけるアーレントの問題意識は、古代ギリシア哲学が基礎を据えた思考枠組には意志や人間の自発性に

ついて扱うことを妨げる要素があるということ、そして、この要素を近代以降も哲学が保持していることに向けられている。その際、鍵を握る人物がアリストテレスである。アーレントによれば、アリストテレスが、意志に対する哲学者の態度の基礎を据えたという。彼によれば、必然的に存在するもの、「基体」(Hypokeimenon)と区別されたものは、全て偶然である。人間事象の領域で生じることは、偶然であり、そして意志による行為は「しなないままにしておけたであろうと分かっていることの全て」(LM, vol.2, p.14)であり、極めて偶然であるため、存在論的に低い地位に置かれた。ギリシア人の自由の観念は、《私は出来る》(I can)、つまり、身体の客観的な状態を意味しており、《私は意志する》(I will)、つまり、行為の原動力、自発性についての言葉がなかった。自由が意味していたことは、「一切の強制に服することなく、当人が欲するままに行うことが出来る」(LM, vol.2, p.19)ということであった。それ故、アリストテレスは意志の実在について認識する必要はなかった。もちろん、古代ギリシアの思想の枠組において、自発性(Diakon)と非自発性(akon)の区別があったが、アリストテレスが自発性として了解するのは、あくまで、その客観的狀態、つまり、行為者が心身能力を備えて遂行するという意味であった。これについて、アーレントは、「そうなる」と、暴力によって威嚇されているが、肉体的に強制されていない人の行為は自発的となる」(LM, vol.2, p.16)と、その奇妙な事態を指摘する。アリストテ

レスは、こうした事態に気付いていたため、選択 (proairesis) という用語を考案したという。これは、選択肢のなかで一方より他方を選択するという意味での選択である。従って、それは単に諸手段を「合理的」に選び出すということである。アーレントは、このような proairesis に対して、手段と目的のカテゴリーから、次のように述べている。「人間はある目的 (telos) のために行為する場合にいつでも、手段を選択しなくてはならない限りで、選択の能力が必要なのである。しかし、目的それ自体、最初のため始められた行為の窮極目的は「選択出来ない」(LM, vol.2, p.60)と。つまり、アリストテレスの proairesis は、何か新しいことを始める自発的な力や、それ自体の本性によって規定され、自らの法則に従うような自律的な能力を扱うものではないのである。

ところで、カントは、「自発的な始まりの力」を考慮し、「私がこの瞬間に、椅子から立ち上がろうとするなら……、時間からすれば、この出来事はもっぱら先行する系列の継続にすぎないにもかかわらず、新たな系列が……この出来事において絶対的に始まっている」と述べ、「一連の新たな行為や状態」と、それによって中断される時間の連続とを調停出来ないかということに関心を持っていた。しかしながら、自発性としての意志の問題は、カントの時代においてもアリストテレス的な可能態と現実態とを峻別するという説明に依拠していた。そのため、カントもおお、自由の観念は《私は出来る》(can) という身体の

客観的状态を前提にしており、「精神自身から生じる、いかなる『汝なすべし』も『汝なしあたう』ということを含意している」と主張するのである(LM, vol.2, p.63)。そこで、アーレントは、カントの善意志を取り上げ、その内にある奇妙なジレンマについて述べている。カントの善意志は、「一方では『無制約的に善』であるが、この場合、それは完全な自律性を享受するが、しかし、いかなる選択もない。他方、この善意志は、自らの法則——定言命法——を『実践理性』から受け取るのであり、実践理性は、意志になすべきことを命じ、矛盾律の公理に従うように命じるのである(LM, vol.2, pp.62-63)。アリストテレスとカントに共通しているのは、自由の観念について、「我々に依存し、我々自身にのみ関わることの全ては、我々の力のうちにあるという確信」なのである。

アーレントは、「自由が問題となり、独立した自律的能力としての意志が発見されるのは、人間が『汝なすべし』と『私は出来る』とが合致するということを疑い始め、『私だけに関わることは、私の力のうちにあるのか』という問いが生じてきた時のみ出てくる」(LM, vol.2, p.63)と述べ、哲学者達の意志への反論と、彼らの前提とする自由の観念に疑問を呈する。哲学者によつては、自発性としての意志や、《私は出来る》という客観的状态とは異なり、人間の内面的生における《私は意志する》という能力は適切に扱われなかったのではないか。

三 内的な人間の発見

では、いかなる経験によって人々が、自らの意志を形成する能力に気付くようになるのか。アーレントによれば、意志の能力は、紀元一世紀に使徒パウロによって発見され、そのことは、彼の「ローマ人への手紙」に記されているという。パウロによれば、律法は両義的な機能を果たす。「律法は、罪が罪であることが示されれば、良い」が、それが命令として発せられるから、「憤念を生じさせ」、「罪を生き返らせる」。「生命を約束するはずのその命令が、私を死に導くのである」。その結果、「私は自分が望むことをしないで、かえって憎んでいることをしている」。ここで肝心なことは、このような内的な葛藤が、律法の遵守かあるいは罪を犯すかのいずれかをより好んでも、決して解決されないということである。彼が望んだことは、「正義」(δικαιοσύνη)であったが、「律法の書に書かれているすべてのことを遵守し、それを行うこと」は不可能である。こうしたことが、律法の呪いであり、「もし、人が律法のおかげで義とされるとすれば、それこそ、キリストの死は無意味になってしまふ」(10)。パウロの関心は、「十字架に架けられ、復活したキリスト」であり、それは、当時崩壊しつつあったローマの古い共同体において、人々に広く普及していた「永遠の生」(eternal life)に対する関心と連関していた。この「永遠の生」への関心が、古代と新しい時代を画するものであり、当時、人々が抱いていた「世界の

永続性への疑い」が、新しい信仰の背景にあつたのである。そこで、「キリスト教は『福音』を語り、人間は死すべきものではないと語った。すなわち、それまでの異教の信仰とは対極的に、世界に終末があることは運命づけられているけれど、死後の世界では身体的に復活すると告げた」(HC, p.138)。

ギリシア・ローマの古代世界では、人々が求めた不死性は、偉大な名声と行為、そして、記憶の連続を保証する制度(social prestige)を忘却しないことであつた。しかし、新しい信仰においては、人間は永遠の命に値するかどうか、つまり、「義」の問題が、全く新しい人格上の重要事となつた。このような個人の永遠の命への関心は、福音書において、しばしば人々が、「何をしたら永遠の命を受け継ぐことが出来るでしょうか」と、イエスに尋ねていることにも現れている。しかし、イエスは、神の国の到来は告げるが、個人の復活を説いたようには見えない。人々が執拗にせがんでも、イエスの答えはいつも同じである。つまり、「あなたの知っている戒律を實行しなさい。そして、『あなたの持つてしているものを一切売り払い、貧しい人々に分けてやりなさい』と云うのである。アーレントは、イエスの教えの要旨が、この「そして」の内に含まれており、「この『そして』は、周知の受け入れられている戒律の含意を、その極端にまで推し進めた」と言う。パウロは、『律法を實行せよ』という古くからの命令が、イエスの教えの中でラディカルに転換したこと

中に律法の唯一真の成就があることを理解したのである。しかし、その成就是人間の力を超えたものであり、こうした意志の実行は、「私は意志するけれども出来なす」(LM, vol.2, p.67) という認識へ至ったのである。

「律法が実行されないということ、律法を実行しようとする意志が他の意志、つまり罪を犯そうとする意志を活動させるということ、それに、一方の意志が他方の意志抜きでは存在しないということ」(LM, vol.2, p.68) が、ローマ人への手紙の中で、パウロが扱っている主題なのである。その要点は、「私が意志する」ということが、「自由へ向かう自然的傾向」から生じているということである。「意志は、常に自らを自己に向ける。汝なすべし、と命令するとき、意志は、命令が言うように——考えもなしに命令を実行するのではなく——そのことを汝意志すべし、と応じる」(LM, vol.2, p.69)。正に、このような人間の自発性の能力が、イエスの教えには示されているのである。神の意志が何であるかは、外的権威が決めるものはない。「人間には、神の要求したことが何であるかを自分で判ることが出来ると信じられ、期待されているのである。神の要求は本質的に理解可能なるものである。服従が単に人間に理解不可能な権威への黙従である限り、それは真の服従ではない。その時、人は、「一体これは私には何の關係もない」と、自らの行為に対して中立的立場をとることが出来る。このように、人間が自らの全存在をかけた行為から中立的立場へと逃避することを、決してイエスは

見逃さなかった。

意志は、律法を遵守するか、それとも罪を犯すかという選択よりも前にある、人間の自由意志による同意を要求する主の声を経験したことによつて発見された。こうした経験の内に、古代ギリシア人やローマ人、ヘブライ人の誰もが気付いていなかった自由の驚くべき事実が存在しているのである。すなわち、「人間の内には、必然や強制とは関係なく、自己や自らの生存を含めて所与の現実に関して、『諾』や『否』を述べたり、肯定したり否定したり出来る能力があり、この能力が、人間のなそうとしていることを決しようという、事実である」(LM, vol.2, p.68)。

アーレントは、パウロによる意志の発見の意義を認めるが、概念化されるには至らなかつたという。彼女は、その可能性をアウグスティヌスの洞察に見出そうとした。アウグスティヌスは、自分の改宗以前に、「自分が関わつた自分自身との熱い闘い」を通じて実際に生じたことの反省によつて、意志の能力について、つまり肉と霊との闘争についてのパウロの解釈は間違っていることに気付いた。というのも、「身体が魂のごくかすかな意志に従い、命令のままに手足が動かされることのほうが、魂が魂自身に従い、自分の大きな意志を、ほかでもないただその意志の中で実現することよりも、もっと容易だつたから」である。意志の困難は、肉と霊という人間の二重の本性に基づくのではなく、意志自身の中に見出されなければならない。「精神

は自らに、あることを意志するようにと命令するが、精神がそれを意志しないなら、精神が命令するはずもない。ところが、精神は、命令されたこととはしないのである¹⁸⁾。アウグスティヌスが発見した意志の本性とは、常に二つの敵対的な意志を必要とすることである。しかし、このことは、「私の精神が一つは善い意志で、他方は悪い意志だというような二つの精神」だったことを意味するのではない。「意志し (velle) かつ同時に否と意志する (nolle) のが同一の意志する自我である」(LM, vol. 2, p. 94) ということである。今や、「私が私自身にとって問題となった」(quaesio mihi factus sum) のである。彼女は、ここに、人間の自由と不可避的に結び付いた意志の能力が適切に捉えられたことを確認する。

四 行為の源泉としての意志

このような意志の能力に対する説明は、従来のプロアイレシス(選択)、つまり、手段—目的カテゴリーにおいて認められるものではなかったが、アーレントは、この意志を「行為の源泉としての意志」(LM, vol. 2, p. 101) と理解する。この理解からは、意志の救済は精神的なものでは有り得ず、神の介入によっても生じない。つまり、「私は意志する」(velle) も《私は否と意志する》(nolle) も同一の意志する自我であるから、どちらか一方を、私の精神は排除出来ない。そして、この意志は決して

行為の源泉としての意志(今出)

他者の命令によっては生じず、私を措いて他に担いえないものである。救済は行為のみから生じるのであり、私の行為が《私は意志する》(velle) と《私は否と意志する》(nolle) との抗争を中断する。「意志は、意志することを止め、行為を始めることによって救済される」(LM, vol. 2, p. 102)。そして、この救済の代償が自由なのである。今、この瞬間に私は書いていることは出来るし、全く同様に書かないことも出来る。この時、「私はまだ全く自由である。このように、私の意志は常にあることを意志し、同時に否と意志することによって、この自由に対応している。意志は、自らの反対を排除しないのである」(LM, vol. 2, p. 102)。従って、意志は、ある行為の選択よりも前にある自由に対応する精神的能力であり、それは伝統の思考枠組では捉えられなかった人間の行為の積極性の表現なのである。

では、行為の積極的な表現とは具体的に何か。意志の内的な抗争を中断させる行為は、例えば、書くということによって、私の一方の意志を成就するが、その反対は排除する。反対の自由を代償とする行為は、手段—目的カテゴリーから見るのであれば、むしろ、自由の可能性の縮減ではないか。しかし、ここでの意志の意義は、その選択肢の多さにあるのではなく、それが表現しているのは、自由という、神でさえ介入出来ない「私」の、その人格の個性性なのである。そして、この個性性故に、私は、それ以前には誰も存在しなかった、ユニークな個人として、この世界に新しい始まりをもたらすことが出来るのである。

行為の源泉としての意志とは、実に、「私が始める」(I begin)能力の表現なのである。

アーレントが、この能力の根拠について、アウグスティヌスの「始まりが存在するために、それ以前には誰も存在しなかった人間が創造された」という言葉に依拠しているが、当然、アーレント自身「アウグスティヌスによるこうした議論が幾分不透明であることは承知している。しかし、このことから直ちに研究者の多くが次なる精神的能力である判断力の考察に移るのには疑問がある。何故なら、ここでアーレントが強調するのは、この「私が始める」(I begin)能力が、人間の「出生するという事実」に基づいているのであり、人間の「制作する能力」に基づいているのではないということである (LM, vol.2, 217)。これは、アーレントの行為論の企て、つまり、手段—目的カテゴリーから解放された行為論の刷新が、意志論の分析においても試みられていることを示しており、重要である。

アーレントは、意志論の中で、トマス・アクィナスのアリストテレスの理解を吟味し、トマスの知性を意志に優先する考え方が、アリストテレスのプラクシスとポイエシスの区別をなおざりにし、かつ、アリストテレスと同様に、観照をあらゆる種類の行為に優先する哲学者の視点を継受するものであることを明らかにしている。この考察にあたって、アーレントが強調したことは、意志と欲求の区別であった。意志が欲求として理解されるとしたら、欲求された対象が所有されるに至ったとき

には停止するものであるが、「意志は、意志するものを所有するときに至福である」(LM, vol.2, p.123)と「こう考えは全く間違っている。それは、意志が意志することを止めた瞬間に他ならない。トマスによれば、知性は「受動的力」であって、それが意志よりも優先するという理由は、「欲求に対して対象を示す」がゆえに欲求よりも先にあるからであり、対象が獲得されて欲求、つまり意志が消滅したときでも知性が残っているということである。トマスの主張によれば「目的である善を所有すること、それを愛することは同じではない。何故なら、我々が目的を所有するまで、愛は不完全であるが、対象を所有してしまえば、完全だからである」(LM, vol.2, p.123)。従って、「本質的に、人間の究極的幸福は知性によって神を知ることである。それは意志の行為ではない」。このようなトマスの思考枠組には、「手段—目的」のカテゴリーの外で理解出来る能動性もあり得るということが入ってこない。アリストテレスの場合において、このような理解が正しいと言えるのは、ポイエシスという産出の術についてであって、行為そのものが目的となるプラクシスという行為の術についてはあてはまらない。

アーレントは、「アリストテレスにおいては、プラクシスが行為的術との類比で理解されるべきであって、『手段—目的』のカテゴリーの観点から理解されるべきではないのは明白である」(LM, vol.2, pp.123-124)と「トマスのアリストテレス理解に疑問を呈する。しかし、同時に、彼は観照というものをあらゆる

種類の行為と対置しており、この点でアリストテレスとよく一致する。アリストテレスにとつては、神の活動は観照であり、人間の立場で言えば、観照とは、「何もしないこと」であり、純粹直観によつて祝福されており、至福の休息状態である。トマスにとつては、最終的目的——観照という至福——だけが必然的に「意志を動かす」。永遠の至福として希求されるものは、意志を休息させる喜びである。「その結果、意志の究極的目的は、意志だけで考えると、意志することを止めることである。要するに、それ自身存在しなくなることである。そしてトマスの思考の脈絡で言えば、行為というものは活動している間は目的に達していかないものであるから、究極的には自己破壊を目的としているということになる。目的に到着すれば手段は消滅する」(TM, vol.2, p.124)。

以上、アレントによるトマスのアリストテレス理解の吟味から、彼女がアリストテレスのプラクシス概念をいかに考え直そうとしていたかが明らかになってくる。つまり、伝統的な思考枠組、その《手段—目的》のカテゴリーでは、行為概念の意義は捉えることは出来ないことをアリストテレスの区分を再考することで明らかにしようとするが、同時に、アリストテレスにおいても、観照を最高の活動様式であるとする伝統の枠組の中で、人間行為の独自の意義を救い出せなかつたことを指摘することである。

アレントは、アレント研究者達の多くが評価するように、

行為の源泉としての意志（今出）

アリストテレスのプラクシス概念を再考してはいたが、彼らが批判するようには、アリストテレスのプラクシス概念に固執してはおらず、むしろ、アリストテレスが立脚していた伝統に對峙しつつ、人間の行為の意義を洞察していたのである。

結びに代えて

「私は意志するが出来ない」ということの発見は、私の意志が常にあることを意志し、同時に否と意志すること、ある行為を選択する前にある、「私が始める」(I begin) 能力としての自由を表現しており、それは行為の源泉としての意志と規定された。「人間は自分が自由でないということを発見することにおいて最も自由である」ということは、単なる非自由の発見でも、又、人間の自由の無意味さの表現でもない。それは、人間が行為において、「私が始める」(I begin) 能力を自らが認める力を持つていっていることである。このことは、現代の我々の文脈では、(伝統の崩壊を前に)「自分の足で立っていることがわかつていること」であり、自分の足で立つ基礎を透かし見る視点を我々自らが持つていっていることである。それは、現状に満足する精神なき平和ではなく、我々の自己満足を揺さぶるような想起に根ざした洞察であり、同時に、現在において、我々には不可能と思えるようなこと——このような思い込みこそ、伝統の思考枠組を前提とした偏見なのであるが——を、かつてそれ

が可能であった経験にまで遡って、人間的行為の積極性を表現することである。

アーレントの実践的生における行為論は、多くのアーレント研究者達に、アリストテレスのプラクシス概念の再生として解釈されたが、それは現在の政治的危機を照射していると評価される一方で、現代社会には適用出来ない理論的骨董趣味であると批判されている。この一見、矛盾する点故に、彼らの多くは困惑するのだが、我々は、むしろこの点、現実への適用不可能性の意味に注目した。そこで、彼女の意志論において、伝統の崩壊を目前にしての、パウロによる意志の能力の発見が、全く新しい自由の発見であることを確認した。この自由は、選択より前にある、「私が始める」(I begin)能力という自発性であり、行為の源泉としての意志として表現された。ここで、パウロにおいては、強調点が行為から信仰へ移ったが、アーレントはあくまでも行為を重視して、その意義を実践的生の次元で探求する^註。

精神の生における自由の発見という出来事は、「私が始める」(I begin)能力の表現を可能にした。それは、人間の行為の自発性に対する意味の表現であるだけでなく、その発見を通じて、それまで精神が依拠していた思考枠組そのものを刷新せずにはおかない。人間の自由がもたらした新しさは、精神の生によって初めて、その新しさが捉えられるが、「正にその新しさの故に、精神の生の従来の思考枠組では「出来ない」という不可能性に

において表現される。このような人間の実践的生と精神の生の連関構造において、アーレントの行為概念を再考することで、一人一人の人間の「始める」能力が捉えられ、同時に、その「始める」能力そのものとしての人間を出現させる「公的なもの」が表現可能になるのである。

略記

(本文中アーレントの著作の引用については以下の略記号を用いる)

LM: *The Life of the Mind*, vol.1, 2, Harcourt Brace Jovanovich, 1978.

HC: *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958.

註

(一) 例えば、Craig Calhoun & John Macgowan, ed, *Hannah Arendt & The Meaning of Politics*, University of Minnesota Press, 1997. アーレントの行為論は、民主主義を継続々と考える自由主義者の解釈に対して、さらに、多元主義者達が多用する関心や選択や交渉などの概念についても政治の名の下に批判が可能になる。又、フランクフルト学派による批判理論の伝統の中で、政治的行為の相互主観性の要素を再主題化することが可能になる。それは、目

- 的合理性の帝国主義との全面対決だけでなく、対話的合理性の探求の道を開くことである。
- (2) Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp Verlag, 1981, S.223.
- (3) Ebd., S.239, ff., Jeremy Waldron, "Arendt's constitutional politics", *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Danna R. Villa (ed.), Cambridge University Press, 2000, pp.211-215.
- (4) Danna R. Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton University Press, 1996, pp.12, f.
- (5) Hannah Arendt, *Between Past and Future*, Penguin Books, 1968, p.216.
- (6) Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1998, B478, S.552 (篠田英雄訳『純粋理性批判』中、岩波文庫、一九九六年、一三二頁)。
- (7) つまり、「新たな一連のこと」が可能なのは、「先行する一連のこと」に含まれておるといふ仮説によつて統一的な時間概念を救おうとするものである。
- (8) ローマ人への手紙七・七一—三。
- (9) ガラテヤ人への手紙三・一〇。
- (10) ガラテヤ人への手紙二・二二。
- (11) ルカによる福音書一〇・二五。
- (12) LM, vol. 2, p.66 (傍点は原文強調 "and")。ルカによる福

行為の源泉としての意志(今出)

- 福音書一八・二二。
- (13) *ibid.*, p.66. マタイによる福音書五・一七「私が来たのは『律法』を廃止するためではなく、完成するためなのである」。
- (14) Rudolf Bultmann, *Jesus and the Word*, translated by Louise Pettibone Smith, Ermine Huntress Lantero, Charles Scribner's Sons, 1958, p.85, *コリント*。彼は「イエスの人間理解に対する深い洞察を行っている。イエスは人間をある目的を備えた存在とは見なさない。従つて、人間はそもそも決めることが出来ない。決断の瞬間に根本原則に立ち返り、決断の責任を逃れることが出来ないのである。むしろ、決断の各瞬間は本質的に新しいのである」。そして、アーレントは、一九二四年から一九二九年にかけてマールブルク大学でブルトマンらに師事しており、彼のイエス理解を学んだことが窺える。
- (15) Bultmann, pp.76-77.
- (16) アウグスティヌス『告白』第八卷第八章(山田晶訳、中央公論社、一九九八年、二七五頁以下)。
- (17) 上掲書、二七七頁。
- (18) 同、二七八頁。
- (19) 同、二七六—二七八頁。
- (20) アウグスティヌス『三位一体』第十卷第三章、四章(中

沢宣夫訳、東京大学出版会、一九七五年、二七七一—二八〇頁。

(21) アウグスティヌス『神の国』第十二卷二一・四（『アウグスティヌス著作集13』泉治典訳、教文館、一九八一年、一四二頁）。

(22) Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man, vol. 1, Human Nature*, Charles Scribner's Sons, 1964, p. 260.

(23) アーレントは「赦しの力」(the power of forgiveness)として考察するが、この点についての分析は、次の課題としたい。