

哲学と政治 : ハンナ・アーレントの行為論に即して

円谷, 裕二
九州大学大学院人文科学研究院哲学部門 : 教授

<https://doi.org/10.15017/1804158>

出版情報 : 哲學年報. 76, pp.1-32, 2017-03-17. 九州大学大学院人文科学研究院
バージョン :
権利関係 :

哲学と政治

——ハンナ・アーレントの行為論に即して——

円谷裕 二

はじめに

ハンナ・アーレントはみずからの政治哲学において、言語を介した相互的な活動という独自の行為論を展開している。そのために彼女は、伝統的な従来の政治思想や倫理思想に対してそれらの現象学的破壊という方法を採用する⁽¹⁾。この方法は伝統的なさまざまな行為論に対する批判という仕方で遂行されている。これによって、新たな行為論や、道徳と政治の新たな関係とか、さらには支配や権力についてのアーレント独自の解釈などが打ち出されることになる。

伝統的な行為論は、アーレントによれば、行為の存在論的アポリア、すなわち、彼女の考える本来の行為の在り方に不可避的に伴う構造的アポリアに対する解決法ないし回避策として生み出されてきたものである。伝統的なアポリア解決法、すなわち伝統的な行為論・哲学・政治思想とは、概して言えば、次の二つにまとめることができる。

一方は、「活動的生 *vita activa*」の三態態である労働 *Arbeit*・制作 *Herstellen*・行為 *Handeln* のうち、行為を制作に置き換えてしまう行為論、つまり制作のアナロジーに基づく行為論である。これは、行為のアポリアの解消

を、行為自身に即してではなく、つまり行為そのもののうちにひそむ能力に基づいてではなく、行為の外部に位置する制作に依拠して解決することによって、行為を行為ならざるものへと変様させてしまう。

他方は、行為を、世界や他者を条件とする公的領域での活動としてではなく、内面的意志に還元してしまう行為論であり、行為の本来の舞台である現実の世界から退却して、想像上の内的領域に逃げ込み、そこに〈真の自由（意志の自由）を発見するという対処法である。

アーレントはこれら二種の伝統的行為論との対決をとおして、完全な解決など不可能な行為の存在論的アポリアに対して、あくまでも行為や行為の場である「現われ空間 [Erscheinungsraum]」としての公的世界に即しながら対処しようとする。そしてこのようなアーレントの行為論がひいては彼女に固有の政治哲学を際立たせることにもなる。

本稿では、まず、行為に必然的に伴うアポリアとはそもそも何であるかを考察し（第一節）、次に、伝統的行為論のうち、まず「行為を制作に置き換える」行為論を取り上げてその問題を指摘し（第二節）、さらに、内面的自由意志に基づく行為論とその問題を吟味し（第三節）、最後に、行為の存在論的アポリアに対するアーレント自身の対処法である「赦し Verzeihen」と「約束 Versprechen」の能力についてその内実を明らかにする（第四節）。

第一節 行為のアポリア

行為に不可避免的に付きまとう次の三つの難問 *Aporie* は、同時に、行為の存在論的構造そのものを構成しているものである。

行為に固有の諸アポリア、すなわち、結果を予測することができず「①行為の予測不可能性 Unabschbarkeit」 いったん始まったプロセスを元通りにはできず「②行為の取り返しのかなさ Unwiderflichkeit」 起こってしまったことに対して各個人に責任をとつてもらうこともできない「③行為の帰責不可能性」。(VA § 31,279/286)

行為の存在論的構造をなしているこれらのアポリアについて、アーレントは次のように語る。

行為のアポリアはどれも、人間の実存 *menschliche Existenz* が複数性 *Pluralität* という条件によって制約されていることに帰着するが、その複数性がなかったら、現われ空間も公的領域 *öffentlicher Bereich* もありえない。それゆえ、複数性を支配「ないし解消」しようと試みることは、公共性一般を廃棄しようと試みることに、つねに同義となる。(VA § 31,279/286)

まずここであらかじめ留意すべきことは、行為のアポリアが「公的領域」を可能にする人間実存の「複数性」に起因し、それゆえそのアポリアを全面的に解決することなどは不可能だということである。行為のアポリアに對しては、それらを完全に克服したり支配しようとする、例えば、専制(的一者)とか全体主義による複数性の抹殺は、公共性それ自体の破壊につながってしまい、アーレントの考える政治そのものを不可能にしてしまう。このことが、行為に付きまとうアポリアは同時に行為の存在論的構造をなしているということの意味である。この点を十分に弁えておくことが、アーレントの行為論を理解するうえで非常に重要である。

ところが伝統的な行為論は、克服しがたいアポリアの必然性を十分に洞察せずに、アポリアを完全に解決して

しまうような行為論を展開しようとしてきた。それでは伝統的な哲学や倫理思想や政治思想はこれらのアポリアに対してどのような方法で接近しようとしてきたのであろうか。またアレント自身はアポリアに対してどのような対処しようとするつもりなのであろうか。

アレントによれば、本稿第四節で詳論するように、例えば、行為の予測不可能性というアポリアに対しては「約束」によって、また行為の取り返しのつかなさに対しては「救し」によって対処するというように、決して潜在的によりいつそう高次の、「行為とは」別種の能力（VA § 33,301/309）のうちにはなく、「行為それ自身」に内在するもの」の可能性」（VA § 33,301/310）のうちこそ、アポリアからの救済を求めざるをえない。しかしながら、アポリアがあくまで行為の必然的な存在論的構造に起因するものであるかぎり、「約束」と「救し」という救済策も、けっして十分な解決法なのではないし、それどころかそもそも全面的ないし完全なアポリアの排去が可能なわけではないということに、われわれは十分に留意する必要がある。

ところで、それでは、なぜ行為は予測不可能なのであろうか。アレントによれば、未来の予測のつかなさには以下のような二つの理由がある。

第一の理由は次のごとくである。

予測のつかなさの根源は、人間という存在が原理的に変わりやすく当てにならない Unzuverlässigkeit という点に存する。自分が明日誰になっているかを、今日請け合うことすらできないのが、人間なのだ。（VA § 34,311/321）

「当てにならなさ」は人間の存在構造そのものだとアレントは言う。人間が自分自身を完全に信用できない

とはどういうことなのであろうか。

それは、人間とは、デカルトやカントの伝統的人間観が示しているような、自己同一的な存在ではないということの意味する。もしも人間がたえず自己同一性を維持する存在であるならば、自然の規則的運動が予測可能であるように、人間の行為も予測可能になるはずであり、そのかぎりにおいて人間は、自然と同様に必然的存在になり、そしてその場合には人間から自由が奪われてしまい、何かを新しく始めるといふ行為の本来の在り方が失われてしまう。この意味において、人間の実存は自然の必然性とは異なつて不確かな存在であり偶然性を孕む存在なのである。

たしかに、この不確実性や頼りなさは一見すると人間存在の欠陥だと見なしうるかもしれないが、しかしそうだからといって排除することのできるような欠陥かと言えなければ決してそうではない。それどころかこの欠陥は同時に次のことを意味する。

だがこれ「人間の当てにならなさ」は、人間が自由であることと引き換えに支払わねばならない代償なのである。(VA §34,312/321)

アーレントは、人間の非同一的な在り方がかえつて人間の自由を可能にするものだと考える。この点を忘却して、行為の不確かさを克服して行為の帰結を予測可能なものとしてしまうような行為論は、行為そのものに対する根本的な誤解に発すると言える。そしてそのような誤つた行為論こそが、「行為を制作に置き換える」伝統的行為論にほかならない。なおこの点については次節で詳論しよう。

ところが、自己の不確かさや不安定性をそのまま受け入れようとはせずに、むしろ認識や道德の確実性の根拠

を自我の同一性や自己意識の同一性に求めようとしてきたのが、哲学の、とくに近代哲学の特徴だと言えよう。デカルト以来、人間の自己同一性こそが哲学の原理に据えられてきた。今日の自分は昨日から継続している同一の自分であり、明日の自分へとつながる自分であるというように。そうであるがゆえに人間はまた、過去の自分の行為に対して責任を取ることのできるのだ、というように、人間の自己同一性が人間の自己責任、つまり帰責可能性の根拠とも見なされてきた。

しかしながら、アーレントによれば、人間の行為には不可避的に「帰責主体の同定不可能性」(VA § 25.228/234)とこう困難が「非常に基本的な本性のもの」(VA § 25.229/234)としてまつわりついているのだ。こうして、上述の、行為の第三のアポリアである帰責不可能性の理由もまた、人間の「当てにならなさ」に存することが窺知されよう。

それではなぜ、近代においては自己同一性を信じるような人間観を抱いてしまったのであろうか。

自己同一性への信仰の根底には、自分のことは自分が一番よく知っており、自己の領域とは、他者による接近を許さない固有の領域であり、それゆえに自分によって意識されたり直観される内的自己こそが本来の自己なのだという考え方が存していると思われる。このことは、デカルトのコギトやカントの超越論的統覚にその哲学的基础を見届けることができるとともに、ドイツ観念論を経て、『存在と時間』のハイデッガーの「本来性」概念にも見て取ることができよう。

しかしながら、アーレントによれば、自己意識や自己直観の確実性に依拠したこのような自己同一性とは、けつして人間を正しく捉えたものではなく、自分が誰であるかを人間は自分自身によって知ることができないのだ。むしろ、自分が誰であるかは自分自身によってではなく、つねに「他者による確証」が必要なのだ。というのも、自分が自分として現れ出るのはあくまでも「複数性を条件」にせざるをえず、「人間事象の関係の網の目」

(VA § 25, 222/228) においてだからであり、〈他者たちとのあいだ〉においてだからである。

共同世界が・・・われわれの自己同一性を総じてはじめて構成するのである。(VA § 33, 302/311)

このように、他者たちのあいだにおいてこそ自分が自分でありうるということ、つまり自分の存在への信頼性のためには他者を頼りにせざるをえないということ、このことがまた、自分の存在の危うさ、つまり自分の「存在が原理的に変わりやすく当てにならない」ことを裏書きしているのだ。

以上のことからすれば、「他者による確証」を看過することによって成立する「自己同一性」とは、自己を、他者たちのあいだに現れ出るかぎりでの自己としてではなく、自己によって直接的に反省される内面的な自己として理解する立場の自己論だと言えよう。

第二に、行為の予測不可能性の理由は、上述のように、「複数性という媒質 Medium」(VA § 34, 312/321) に依拠するからではあるが、それでは、行為が複数性のうちを動くということは、さらには何を意味するのであろうか。

何らかの行ないの帰結は、じつところ、この「単独の」行ない自身から生じるのではなく、その行ないが組み込まれる当の関係の網の目 Bezugsgewebe から、ないしは、等しい行為能力を持ち合わせている対等な者たちがたまたま一組の共同体を揃ってなすにいたった当のめぐり合わせの布置 Konstellation から、生じる。

(VA § 34, 312/321)

この関係の網の目的なかでは、無数の意図や目的が、相互に対抗し合いながらひしめき合っている。そうした意図や目的を伴った関係の網の目は、行為がそもそも繰り出される以前に、すでにつねに現にそこに存在している。それゆえ、行為者が、もともと本人に思い浮かんだ目標を純然と現実化するなどといったことは、まずありえない。(VA § 25,226/232)

行為が、もし「関係の網の目」という「媒質」を度外視できるような独立した単独の行動であれば、その帰結は容易に予測可能ではあるうが、しかしながらこのような閉鎖的な単独の行動は、アーレントが念頭に置く本来の行為つまり「共同の行為」ないし「政治的行為」ではない。

あるいは、「風習や慣習」(VA § 34,314/324)に従う日常の反復可能な「態度ふるまい Sich-Verhalten」(VA § 6,51ff./50ff.)もまた、あらかじめの規則や尺度に従うかぎりは予測可能だと言えようが、しかしながらこのような習慣的行為や道徳的行為は、すでにつねに存在している「関係の網の目」や「布置」における「新たな始まり」(VA § 34,317/326f.)「何か新しいことを始めること etwas Neues Anfangen」(VA § 24,215/219)としての本来の自由な行為とは言えない。

人間は「人間事象の網の目」にあらかじめすでに巻き込まれながら行為せざるをえず、そしてそこにこそ行為の予測不可能性や帰責不可能性の根柢の一端が存するのだ。しかしながらこのことは、たしかに人間実存にとつての存在論的欠陥ではあるが、それとともに生きる喜びでもあるのだ。

これ「予測不可能性」は、人間が他の同等の人びととともに世界に住んでいることと引き換えに支払わねばならない代償なのである。言いかえれば、その代償を支払ってこそわれわれは、たった一人ではな

いのだという喜びを、そして人生はたんなる夢などではなくそれ以上の何かなのだという確信を、享受するのである。(VA § 34.312/321f.)

第二節 伝統的な行為論とその批判 (一) —— 制作モデル

ところが、伝統的には、「行為に付きまとうこのアポリア」が行為にとつての不可避的な存在論的アポリアだということに気づかずに、行為の本来の在り方を忘却した行為論、およびそれに依拠した哲学思想や政治思想が古代ギリシア以来連綿と形成されてきた。そのためにそのような伝統思想の根強さから脱却するのはほとんど不可能なほどである。というのも、行為に対するこのような根本的な誤解が西洋思想そのものの本流をなしてきたからである。言い換えれば、古代ギリシア以来、行為は、「複数性の条件」に制約されたものとしてではなく、特定の行為者による単独の活動として捉えられ、したがってまた「目的－手段のカテゴリ－ Zweck-Mittel-Kategorie」(VA § 21, 182ff.; u.a.m./184ff.; u.a.m.) によって理解可能であり、そのために、日常的に慣れ親しんだ道具の「制作」という、活動的生の一樣態のモデルと類比的なものに見なされてきた。かくして制作モデルのアナロジーに基づく行為論こそが伝統的な行為論の主流をなしてきたわけである。

行為を制作に置き換えることによって、本来は、「人間事象の関係の網の目」ないし「複数性の条件」のもとでこそ現れ出る行為の在り方を「余計なもの」(VA § 31, 278/285) と見なす行為論が、すなわち、行為の本質的構造をなす存在論的アポリアに対して無自覚ないし無頓着な行為論が、ギリシア以来近代に至るまで一貫して流布してきたのである。制作モデルは、「行為を、「目的そのものとしてではなく」行為自身の外部に立てられた目的を達成するための手段として理解しようとする」(VA § 32, 293/300) ものであり、それゆえまた手段にすぎな

い制作は、目的に従属しそれに規制される活動として「無意味や Simlosigkeit」(VA § 33,301/309) の烙印を押されることにもなってしまう。

たしかに、この伝統的行為論においては、前節で述べた、行為に必然的に伴う三つのアポリアが回避されることによつて、それらが克服されることも事実である。

すなわち、第一に、制作とは、制作されるべき目的(生産物)なりそのイメージやアイデアなりをあらかじめ設定することによつて、当然ながら、手段としての制作という活動の結果が予測可能なものになる。換言すれば、制作モデルの比喩からなる「目的-手段のカテゴリー」に従う行為論においては、行為主体である「人間という存在の原理的な当てにならなさ」を度外視することができ、人間の制作活動に絶対の信頼を寄せることができるようになる。

第二に、もしも制作の目的であり結果でもある生産物が不適切なものであれば適切な別のものを新たに生産するとか、あるいは、目的としての生産物が誤った手段のために実現できない場合には別の新たな制作手段によつて目的を達成すればよいことになる。こうして行為を制作モデルに従つて理解することによつて、「行為の取り返しのつかなさ」という第二のアポリアも解消されることになる。さらに、第三に、生産物の製作者はあきらかに同定可能であり、そのために行為主体の帰責可能性も当然のように成立しうる。

しかしながら、制作モデルに基づくこのような行為論は、アレントによれば、行為を、**単独で可能な制作術**や技術知に還元してしまうものであり、ここでは、「**複数性の条件**」がまったく考慮外であり、**複数性**のもつてしか現象しえない行為の在り方や、その行為に不可避的に伴いそれゆえに全的な解決が不可能なアポリアが完全に抹殺されてしまう。つまり制作モデルによる行為論は、そもそも行為そのものをはじめから行為ならざる制作と混同してしまっているのである。「**複数性**」を条件としない制作によつては、それを条件とする「**政治的なもの**」

の」が不可能になってしまふのは当然であろう。

ところで、それではそもそも、アーレントはなぜこのような制作的行為論を行為の理解として不適切だと批判するのであるか。その批判理由はより根本的にはどこに存するのであるか。

結論を先取りして言えば、制作という活動にはつねに「無意味さ」がひそむこと、および、「支配 Herrschaft」(VA § 31,281ff./288ff.)とは無関係だとアーレントが見なす彼女独自の「政治的なもの」の中に支配の概念を導入してしまうことに存する。

アーレントが『活動的生』の第三章「労働」や第四章「制作」の章で語っているように、生命プロセスの循環運動のうちに引き入れられて「労働」を余儀なくされている人間は、労働より高次な別種の活動である「制作」によって自然の必然的過程に立ち向かって道具を生産し、道具連関からなる物の世界を打ち立てることによって、労働の労苦から解放されることができる。

人間は「制作によって」、労働の労苦と骨折りを軽減するだけでなく、世界「『物世界 Dingwelt』」(VA § 32,294/301)を打ち建ててもする *eine Welt errichten*。・・・労働によって維持される生命を癒すのが世界性 *Weltlichkeit* 「『物世界の有意義性』」であり、この世界性そのものは、制作において現実化されるのである。このように、労働を強いる生命の必然性が、制作のもたらす世界の持続性によって和らげられることを、われわれはすでに見てきた。(VA § 33,300f./308f.)

アーレントは制作による労働からの解放をこのように語った後で、制作に付きまとう「呪い」つまり「制作の無意味さ」について次のように語り出している。

制作する人 Homo faber としての人間は、無意味さに、言いかえれば、〈一切の価値の価値剥奪〉に、呪われている。というのも、目的・手段のカテゴリによって本質的に規定されている活動、つまり制作のうちには、妥当な尺度を見出すことができないからである。人間がこの呪いから逃れうるのは、行為と言論 Handeln und Sprechen という内的に連関し合う能力を動員することによってのみである。行為と言論は、ごく当然のこととして、意味にみちた物語を生み、有意義な歴史を紡ぎ出すからである。このように、制作にひそむ無意味さは、行為にみまざる意味によつて救われることが分かる。(VA § 33,301/309)

ここで言われている「制作の無意味さ」とは何であろうか。生命維持に奉仕するだけの「労働」の労苦からわれわれを解放してくれる「制作」が、なにゆえに無意味さに呪われているのであろうか。またこの呪いを解いてくれる「行為と言論」の紡ぎ出す意味とは何であろうか。以下においてこれらの問題について考えてみよう。

行為の「意味」ないし「有意味性」とは何か、ということを考察するためには、その前提として、まず、「制作の無意味さ」とは何を意味し、また無意味さの根拠、由来がどこに存するのかを十分に理解する必要がある。

制作という活動は、既述のように、それ自身が目的ではない。制作は、目的としての制作物のための単なる手段でしかない。そうであるがゆえに制作自身のうちには「意味」が見いだせず「無意味」なのだとアレントは語る。

しかしながらこのような考えに対しては次のような反論が予想されるであろう。すなわち、制作活動はたしかにあくまでも制作物という目的のための手段としての活動でしかないが、しかしながら、もし目的に意味があるとすれば、そのための手段としての制作にもそれなりの意味を認めることができるのではないのか、という反論

である。しかしながら、

目的というのは、いったん達成されれば、そのとたんに、目的であることをやめてしまう。その場合、目的は、特定の手段の選択を、指示し正当化し組織し生産する能力を、失ってしまう。制作された対象物が目的であったのは、それがまだ出来上がっていないかぎりにおいてである。完成した製品となったからには、それは、他の多くの対象物と並ぶ「手段としての」一対象物となる。(VA § 21, 184/186)

このように、「目的－手段のカテゴリーないしは有用性 Nutzen それ自体」(VA § 21, 183/185) とどう観点から捉えられるかぎりの世界像においては、目的－手段の関係は「ニーチェがおりにふれて述べたように、『目的系列の無限背進』に陥ってしまふ」(VA § 21, 182/184) つまり、「有用性が意味としてまかり通るところでは、無意味さが生み出される」(VA § 21, 183/185) とどう、「一切の価値の価値剥奪」という絶望が待ち受けているのだ。

目的－手段のカテゴリーとその経験領野の内部には、目的系列を打破して、一切の目的が結局ふたたび更なる目的のための手段と化するのを阻むことのできる可能性は、存在しない。(VA § 21, 183/185)

制作する人には、意味を理解することができないのであり、それは、労働する動物には、目的性を理解することができないのと同様である。(VA § 21, 184/186)

したがって制作の無意味さを克服するには、目的手段系列の「無限背進」を停止させるような目的を見出す必

要があるが、そのためには、当然予想されるように、目的・手段のカテゴリーによって認識される経験領野の内部にとどまってはいられず、その外部に出なければならぬ。つまり、達成された目的がふたたび手段と化さないような目的を見出す必要がある。ところで、そのような目的については、二つの方向性から考えることができよう。

一つは、その系列自身の背進がそれ以上継続不可能な目的を、系列自身のいわば〈内部〉ないし限界に立てること、すなわち、系列自身の外部に新たな世界を見出すのではなく、系列の領野に、目的が新たな手段にならないような目的である「最終目的ないし『目的自体』」(VA § 21,183/185)を立てることである。もう一つは、系列のいわば〈外部〉に新たな世界を想定しそれを「最終目的」として立てることである(20)。

しかしながら、それらのいずれにしても、「この世界の有意味性 *Sinnhaftigkeit* は、制作する人の理解能力を超え出るがゆえに、制作する人にとっては、『目的自体』または最終目的というパラドックスとなる」(VA § 21,184/186)。なぜならば、制作者にとって、目的は、制作者自身の経験領域の内部においては、あくまでも同時に手段にもなりうる可能性をつねにもっているにもかかわらず、「目的自体」とは、その可能性を超越する概念だからである。

それでは、制作の無意味さからの後者の脱出法、つまり系列のいわば〈外部〉に活路を見出す方法とはどのような方法なのであろうか。

それは、「使用対象物からなる客観的世界に背を向けて、使うこと自体の主観性に立ち返ることである。…人間自身が、使用者として、無限の目的系列を停止させる最終目的となる」(VA § 21,184/186) ようなそうした世界に立ち返ることである。

しかしながらアーレントによれば、これがまさに「悲劇の始まり」(VA § 21,184/186)なのである。なぜ

ならば「主観性への還帰」は、同時に「物の世界から、すでに価値を剥奪し始めているからである」(VA § 21,184/187)。

人間を目的自体として定着させるその同じ思想が、人間とは『自然を支配する権利をもつ主人』だと宣言しているわけであり、そうになると、……人間の目的のためには、自然や世界に帰されるべき自立性を自然や世界から剥奪してよい、と行うことになる。(VA § 21,185f/188)

周知のように、カントは『道徳形而上学の基礎づけ』において、それ自身はいかなる手段にもなりえない目的自体を「人格のうちにある人間性」⁽³⁾と呼び、目的手段系列の無限背進を、「物件 *Sache*」の世界と「人格 *Person*」の世界の区別という二世界説によって回避しようとした。すなわち、カントにおいては、仮言命法の世界は、道徳の世界ではないがゆえに、すべてが非道徳的な無意味な世界となる。というのも、その世界では、達成された目的は、もはや目的ではなく別の目的のための手段となりうるからであり、このようにして、仮言命法の世界あるいは有用性を原理とする功利主義的世界では、「目的系列の無限背進」に陥り、つねに、手段 ≡ 無意味 ≡ 無価値が果てしなく続いてしまう。このようなアポリアから脱出するために、カントは、人間の人格性を目的自体と見なしたのである。言い換えれば、道徳的な人間世界(「諸目的の王国」)を、仮言命法の世界とは別の世界として立てた。しかし今度は逆に、道徳世界を目的自体とすることによって、自然や物の世界を、人間の手段と見なすことになり、自然や世界の自立性が失われ、それらが無価値化されてしまった。

カントも、功利主義的思考のアポリアを解消することはできなかつた。制作する人は、意味問題を前にして

は盲目なのだが、カントはこの盲目性を治癒するために、最終目的 *Endzweck* という逆説を発端におかざるをえなかったのである。(VA § 21, 186/188)

かくして、「制作の無意味さ」に真に対処するには、アーレント自身の行為論を待たねばならないことになる。つまり「行為と言論」が「目的自体」だという立場に立つことによってこそ、「制作の無意味さ」から「救われる」(VA § 33, 301/309) のである。

それでは、アーレントの言う立場とは何であろうか。それは「自然や世界の自立性」を認める立場なのであるか。それとも、カントと同様に、制作される世界と「行為と言論」の世界という二世界説を打ち立てることになってしまうものなのであるか。さらには、そもそも「意味」とは何であろうか。これらの問題が依然として残るが、目下のところは、もう一つの伝統的な行為論に対するアーレントの批判を見届けることにしよう。

第三節 伝統的な行為論とその批判 (二) ——自由意志

前節では、「行為を制作に置き換える」伝統的な行為概念とそれに対するアーレントの批判を検討し、そのことよって逆に、アーレントの行為論を際立たせようと試みた。本節では、行為概念に対するもう一つの伝統的な誤解、つまり、行為は意志から発し、それゆえまた自由な行為は自由意志に還元されるのだという、これまた二千年の歴史をもつ行為概念について、その誤りないし「派生性」を暴露し、そこから逆にアーレントの行為概念を照らし出すことにしよう。

なお、この問題については、『活動的生』と同時期の論文「自由とは何か」(『過去と未来の間』所収)をも参

考にしながら考えてみたい。

結論を先取りして言えば、アーレントが積極的に主張する自由 (freedom, Freiheit) は、⁴ けっして意志に属する性質ではなく、「共同世界」(VA § 25, 231/237, u.a.m.) の「複数性」を条件とする行為に関わるものである。すなわち自由とは、「共同の行為」としての自由であり、共同体の中で「新たに始める力能」(VA § 34, 315/325) であり、「複数性」を条件とする公共的な政治空間において発現するものである⁴。

したがって自由とは、けっして個人の内面の「意志の自由」のことではないのであるが、そのうえまた、前節との関連で言えば、「行為の外部に立てられた目的のための手段」(VA § 32 冒頭) を選択する選択の自由でもない。さらには『革命について』でアーレントが主題的に取り上げているように、自由 freedom とは、政治的行為の次元とは異なる、フランス革命における社会的問題 (貧困・差別など) からの解放 liberation としての自由 liberty じゆなご。(RV133/223)

ソクラテス以前の哲学者から古代最後の哲学者であるプロティノスにいたる偉大な哲学の歴史全体において、自由 freedom が哲学者の心を占めたことはなかった。そればかりか、自由を哲学の伝統に最初に登場させたのは、まずはパウロの、次いでアウグスティヌスの宗教的回心の経験にはかならなかった。(PF144/196)

・・・政治は、人間の生がもつすべての能力と潜在的可能性のうちで、自由が現に存在すると仮定せずには考えることさえできない唯一のものである。・・・それはかりか自由は、正義、権力、平等といった、いわゆる政治の領域の数多くの問題や現象の一つにすぎないものではない。・・・自由なしには、政治的生活そのものが無意味であろう。政治の存在理由 raison d'être は自由であり、自由が経験される場合は「内面の意志

ではなく」行為にほかならない。・・・そうした自由は、『内的自由 inner freedom』つまり人びとが外的強制から逃れ、自由だと感じる内面空間とは正反対のものである。(PF144-145/197「感じる」の強調はアーレント)

自由を、行為において何か新たなことを始める自由としてではなく、意志の自由のことだと見なす今日に至るまでの伝統的な考え方は、ギリシア時代に由来するものではなく、むしろ、それ以後に新たに発見された考え方なのである。それは、外的状況においてたとえ奴隷状態におかれていても「内的自由の絶対的優位」(PF146/198)の存在を認めた後期ストア派のエピクテトスや、そしてより本来的には、政治の現実世界から離れて宗教において魂の救済を強調するパウロやアウグスティヌスのキリスト教に由来するものである。

アーレントによれば、行為の自由すなわち「政治的なもの」の自由は、生命の必要からの単なる解放に加えて、「同じ状態にいる他者と共にあることを必要とし、さらに、他者と出会うための共通の公的空間、いいかえれば、自由人の誰もが言葉 word と行ない deed によって立ち現われうる政治的に組織された世界を必要とした」(PF147/200)。したがって自由は、けっして意志の属性などではない。

いわんや、自由は「自由な選択意志 liberum arbitrium」(PF150/204)のことでもない。というのも「選択は、動機によってあらかじめ規定されている」(PF150/204)からである。ベルクソンによれば、そもそも選択の自由における選択肢はあらかじめすでに必然的に決定されているのだから選択の自由はけっして自由とは言えない⁽⁵⁾。したがっていわゆる選択の自由は、当然のごとく、行為において「何かを新しく始める力能」などではない。アーレントの言わんとする自由とは、「複数性の条件」のもとで人々のあいだに「行為と言論」によって、「これまで存在しなかったもの、所与ではなかったもの、認識や想像の対象ですらなかったもの、したがって厳密にい

えば、知りえなかったものを存在させる自由である」(PF150/204)。動機や目的は、たしかに、単独の行為の個々の場面での規定要因ではあるが、アーレントの言う自由な行為はこれらの要因を超越したものである。

ところでそれではなぜ、古代ギリシア時代には見られなかった意志の自由という自由概念が突如生じたのであろうか。

この問題に対するアーレントの答えは、エピクテトスから現代に至るまでの自由≡自由意志という考えは、ギリシア的な行為の自由からの派生態だというものである。

内的自由「意志の自由」は歴史的に見て比較的後の現象であって、もとはといえば、人びとが世界から疎遠になり、世界性の経験が自己の内部の経験へと転換された結果として生じたものにすぎない。内的自由の経験は派生的なものなのである。というのも、それは、自由が否定されている世界から他者が近づくことのできない内面性への退却をつねに前提とするからである。(PF145/197-198)

他者や外的強制によって自由が制限されたり否定される隷属状態に置かれていながらも、それでも成立しうる自由があるとすれば、それは「世界性の経験」の外部にある場所、すなわち他者が近づきえない場所に求めざるをえず、そしてそれは世界や他者から乖離ないし退却した内面的自己の場にほかならない。ここにこそ自由の居場所を求めようとして「派生」した思想こそが「自由意志」だったのである。

アーレントは、「心や精神」はあくまでも世界との相互関係においてのみ存在し機能するものだと考えており、それにもかかわらず自由意志論者は、「心や精神」を「自己が世界に対して保護「隔離」されている内面空間と取り違え」(PF145/198)してしまう。この「内面空間」にこそ真の自由の場を求めてしまったのである。

古代後期「エピクテトス」に発見されたのは、「世界との相互関係における」心でも精神でもなく、「いかなる外的強制（奴隷状態）に置かれていても」自らの自己のうちにある絶対的自由の場としての内面性であった。それを発見したのは、世界のうちに自ら自身の場をもたず、したがって世界性の条件……を欠いていた人びとであった。（PF145/198）

以上のアーレントの議論を踏まえると、カントが意志の自由を自律としての自由として確立することができたのも、彼が感性世界や公的世界から離れてその背後に叡智界という純粹意志の内面性の領域を想定することができたからであり、そしてそれは、とりもなおさず「政治や人間の事柄一般の領域」（PF144/196）からの隔離・疎外にほかならず、その喪失を意味するのである。たしかに、内面の自由は、他者との相互制限状態にあるリアリティの世界における自由からすれば、他者からの拘束を免れているがゆえに「絶対的」な自由だと言えるかもしれない。しかしながら、この意味での「絶対性」とはリアリティを喪失した絶対性、たんに「感じられる」にすぎない絶対性ではないのだ。

『活動的生』の或る箇所でアーレントは、古代のストア派の「隠遁のすすめ」を引き合いに出しながら、それが誤りであるのは、「主権と自由を等置している点」に、すなわち、「主権とは自己自身に対する無制約的で絶対的な自律と支配のことであり、それは、複数性によって制約されているという人間の条件そのものに矛盾する」（VA §32,299/306）とらう点に存している、と語っている。

内的自由、非政治的自由の概念は、たしかに思想の伝統に大きな影響を及ぼした。にもかかわらず、内的自

由は、もし人が、自由であることの条件を、感覚によってとらえうる世界性をもつリアリティとしてまずもって経験していなかったならば、知られることはなかったであろう……。われわれが自由やそれに対応するものを自覚するようになったのは、まず他者との交わりにおいてであって、自ら自身との交わりにおいてではなかった。自由は、思考の属性や意志の属性となる前に、自由人の状態 *status*、つまり、人びとに移動を可能にさせ、家を後にして世界のなかに入り、行ない *deed* や言葉 *word* において他者と出会うのを可能にさせる状態として理解された。(PI147/199-200)

われわれが自由であるのはあくまでも他者との交わりにおいてであって、けっして「自ら自身との交わりにおいてではない」という論点については、後述するように、アーレントが「赦し」や「約束」について語ること、すなわち、自分自身を赦したり、自分自身と約束を交わすことなどはそもそも不可能であり、そのような内面的な赦しや約束とは、「鏡の前でのジェスチャーのように、何らの拘束力ももたないのだ」(VA § 33,302/311)と語っていることを連想させよう。つまり内的自由＝意志自由とは、「鏡の前でのジェスチャー」なのであり、複数性の条件のもとでの相互拘束において可能になる自由ではない。むしろ内的自由とは、世界が人間の実存の存在論的条件であり、したがってそこから逃れることができないにもかかわらず、その世界から退却し世界の外部に隠棲できるのだと思ひ込むような想像上の自由のことなのであり、この意味において内的自由は、行為における自由を前提にするかぎりで可能になるような派生的な自由概念にはかならない。

行為に先行すると想定されるような純粹な意志とは、他者による拘束や強制を看過した自己支配や自己制御という錯覚であり、それは、例えば、言語表現なき内面的な純粹思惟という理念が錯覚であるのと同様である(6)。メルロ＝ポンティは、『知覚の現象学』の第三部第一章「コギト」の章において、まずわれわれがあらかじめ、

物や他者や世界に達していなかったならば、自己意識などはまったく知られることがなかったであろうと語っているが、このこととの類比で言えば次のように言えよう。すなわち、まずわれわれが複数性の条件のもとで自由でなかったならば、つまり行為において自由でなかったならば、意志の自由とか内面の自由とか自己制御などはまったく知られることがなかったであろう。

自由であるためには、人は、生命の必要「に隷属する労働」から自ら自身を解放していなければならぬ。しかし、それに加えて、さらには、同じ状態にいる他者と共にあることを必要とし、さらに、他者と出会うための共通の公的空間、いいかえれば、自由人の誰もが言葉と行ないによって立ち現れうる政治的に組織された世界を必要とした。(PF147/200)

政治的に保証された公的領域 *public realm* なしには、自由はそれが現われるための世界性をもつ空間を欠く。たしかにそれでもなお、自由は人びとの心のなかに欲望、意志、希望、渴望として住まうこともありえよう。しかし、周知のように人間の心は非常に暗い場所であり、その暗がりのなかに去来するものを確証可能な事実とは呼びえない。人びとが具体的に確かめうる事実としての自由は、政治と表裏一体である。(PF147/200-201)

自由を行為や政治の領域にこそ認めようとするアーレントの考えに対して違和感を覚えるとするれば、それは、「自由は行為の属性というよりも意志や思考の属性であるという考えに支配されてきたからである」(PF153/209)。そのうえ、歴史的に堅固なこのような発想の根底には、「『完全なる自由は社会の存在と相容れない』、つまり自

由が完全に許容されるのは人間の事柄の領域の外部においてのみであるという「伝統的」考えがある」(PF153-154/209)。

しかしながら、「完全な自由」とか「絶対的自由」は、孤独な心的生活に一人閉じこもるとき以外には可能ではない。ところが、孤独な心的生活が可能なのは、あらかじめわれわれが世界へと超越して他者と関わっているがゆえなのである。他者と共に住む共同世界における自由は、不確かな未来に対して相互に拘束し合うところにしかありえないのだ。

なぜ、公的領域から撤退した内面の私的領域がこれほど長い間その独自の存在領域として認められてきたのであろうか。言い換えれば、プラトンやカントの二世界説が打ち消しがたいほど人の心の奥底に住み続けてきたことの根本的な問題はどこに存するのであろうか。

思うに、それは、イデア界や叡智界がリアリティを欠く世界であることのみならず、いやそれに劣らず、彼らの考える感覚のないし感性的世界なるものこそがまたリアリティの欠如した理念化された抽象的世界だからなのである。通常は、非感性的世界の抽象性にのみ批判の目が向けられがちであるが、しかし実のところは、二世界説の問題点はむしろ、他者不在や言語不在の感覚的世界の抽象性にこそ存すると言えよう。

メルロ＝ポンティは『弁証法の冒険』において、自由と必然性の二元論の誤りに対して次のように語っている。

問題は、サルトルの言うように、〈人間〉と〈物〉しか存在しないのかどうか、それともわれわれが歴史とかシンボル体系とか作られるべき真理などと呼ぶところの中間世界 *intermonde* もまた存在するのかどうかということである。もし二分法に固執するならば、意味をもちうる一切のものの場としての人間は、信じが

たい緊張に運命づけられていることになる。……もし反対に、人間関係が人間的諸シンドルの世界によって媒介されていることを認めるならば、万人の前で即座に正当化されるとか、そのつど起こるすべてのことに自分が責任を負っているなどと考えることはもちろん断念されるわけである(7)。

リアリティをもつわれわれの生きる世界とは、物質的で必然的な自然的世界でもなければ、理想的な道徳界やイデア界でもなく、徹頭徹尾「意味」に貫かれている「人間的諸シンドルの世界」という「中間世界」なのであり、このようなシンドル世界に媒介されてしか生きることができないのだということを十分に踏まえながら、自由とは何かという問題をあらためて問うことこそが、公的領域において言語的に相互行為するわれわれの責務だと言えよう。

第四節 赦しと約束——行為のアポリアに対する救済

赦す能力と約束する能力は、「複数性の条件のもとでの」行為の能力に根ざしている。(VA § 33,302/311)

アーレントのこの言葉は何を意味するのであろうか。本稿第一節でも述べたように、行為には取り返しのつかなさという予測不可能性という不可避的なアポリアが付きまとう。このアポリアは行為の存在論的構造そのものなのであり、それゆえアポリアを完全に解消することは人間には不可能である。本節では、アーレントがこのアポリアへの救済策として提起している「赦し」と「約束」について考えてみたい。つまり、行為の取り返しのつかなさというアポリアにとっての「赦し Verzeihen」の役割と、行為の予測不可能性というアポリアにとっての「約

束 *Versprechen*」の果たす意味について考察してみよう。まず「赦し」について、次に「約束」について吟味する。

もし、われわれが自分の行為の取り返しをつかなさに対して——しかも意図的に為された「犯罪行為 *Verbrechen*」(VA § 33,306/314)とは異なり意図せざる「罪過 *Verfehlung*」[ギリシア語 *hamartain*]と違うのは、日常的に起こることであり、行為それ自体の本性から生じる」(VA § 33,306/315)ものであるが——「赦し」によって解放されないとすればどうであろうか。例えば、「罪過」に対して「赦し」とは逆に「復讐 *Rache*」(VA § 33,306/315)によって報復するとしたらどうであろうか。

その場合には、復讐がさらなる復讐を呼び起こし、われわれの行為の能力は自分の行ないの結果にいつまでも縛りつけられ過去に囚われたままになってしまふであろう。そしてこのことがまたとりもなおさず、「新・た・な・始・まり」としての自由な行為を不可能にしてしまふであろう。逆に言えば、自由な行為ないし行為の自由とは、内的な意志に発する個人の決意などではなく、「複数性の条件」のもとでの相互の「赦し」においてこそ可能になるのだ。犯してしまった「罪過」に拘束され続けることなく、罪過に対して「赦し」をもって報いることによつてこそ人はじめて罪過から解放され、それとともに新しくことを始めるといふ自由もまた可能になるのだ⁽⁸⁾。この意味において「赦し」は、「罪過」に怯むことのない自由な行為の可能性の条件だと言えよう。

内面的意志の自由が行為の自由を可能にするわけではないのだ。なぜなら、既述のように、自由意志という考え方が発見されたのは不自由な公的領域からの退却においてであり、けつして公的領域における自由のためではなかったからである。意志の自由とは、行為の自由が現れ出る公的領域や世界からの逃避や退却において発想されたものであって、公的領域における行為の自由とは相容れないものである。

アーレントは行為の取り返しをつかなさからの解放としての「赦し」をイエスから学んでいる。イエスの教え

によれば、「赦し」とは、神による「赦し」であるより前に何よりも人間たちのあいだで実現されなければならない。

何を為しているか知らずに為してしまったこと「罪過」の帰結から人間同士おたがいにたえず解放されるのでなかったら、人間の生は一步も前へ進めない。(VA §33,306/315)

もし赦しが必要ならば、それどころか、罪過に対して復讐によって報復しようとするときには、人はみずからの過去の罪過にいつまでも縛りつけられたままとなり、けっして未来に向かって生き続けることができなくなってしまう。

そのようにして、相互に重荷を軽くし解放し合うということをやめず続けてはじめて、人間は、自由という持参金をたずさえてこの世にやって来た者として、この世でも自由であり続けることができるのである。また、自分の意向を変え、新しく始めるつもりがあるかぎりにおいてのみ、人間は、自由とか始めるとかいった、かくも途方もない能力、かくも途方もなく危険な能力を、まがりなりにも取り扱うことができるのである。(VA §33,306/315)

さらにまた、意図せずになされた罪過に対しては「赦し」とともに「罰 Strafe」(VA §33,307/316)によってもひとは新たな始まりの途につくことができる。「赦しも罰も、そうした介入がなければ果てしなく続くものを、終わらせようとする点で、同じ特徴をもっているからである」(VA §33,307/316)。他方、思わず知らずに為され

た「罪過」とは異なり、意図的に為された「犯罪行為」(VA § 33.306/314) に対しては、「この世の生においては何の役割も果たさない」(VA § 33.306/315) ような、神による応報を伴う最後の審判において裁かれるほかはない、とアーレントは言っ。

人間の自由な行為すなわち「何か新しいことを始めること」は、「奇蹟を成し遂げる者の能力」(VA § 34.316/326) とか「勇氣」(VA § 25.232/238) であるが、「罪過」に限っては、神による許しとしての最後の審判ではなく、人々のあいだでの「赦し」によってこそそこからの解放が可能になるのだ。「イエスは、赦しと奇蹟とを同等に扱い、．．．人間に帰せられる可能性と解した」(VA § 34.317/326)。

人間が自由な行為者でありうるのは、けっして意志の自由に基づくからではない。行為は公的領域に属するかぎり、人々のあいだでの赦しによる解放に基づくのだという、このような自由概念は、少なくとも近代哲学においては認められてはいなかった。意志に帰せられるカントの自由概念はアーレントのそれとは明らかに異っている。ここには自由を意志に還元するエピクテトス、パウロからカントの実践哲学に至る西洋倫理思想に対するアーレントの現象学的破壊をはっきりと読み取ることができる。

ただし、アーレントの言う「赦し」とは、けっして、宗教的な許しでもなければ絶対的で無条件的な許しでもないことにもわれわれは注意する必要がある。つまり彼女は現実世界の彼岸における超人間的な許しではなく、あくまでも政治的次元における「赦し」を語っているのだ。政治的次元とは、状況に投げおかれた人間、しかも、「複数性の媒質」における人間の次元のことである。

次に「約束」について考えてみよう。

行為の予測不可能性というアポリアにとって、「約束」とはいかなる意義をもつのであろうか。

上述したように、「赦し」は新たに始める自由な行為を可能にするのだが、そしてその際に、相互に拘束し合

うこと、つまり、相互に自由を制限し合うことが、かえって自由な行為を可能にするという逆接的事態にもわれわれは十分に留意する必要がある。言い換えれば、束縛のないないし複数性に制約されないような（絶対的自由）は、じつはけっして「公的領域」での自由ではないのだ。そのような無拘束の自由はアーレントにおける本来の自由ではない。なぜならば、自由は「共同の行為」であり、「複数性を媒質」とする公的領域においてこそ実現されるものだからである。

したがってまた、古来より、赦しは、宗教的なものの次元において果たしてきた意義と比べて政治的なものにおいては「まじめに考えられたことが一度もなかった」（VA § 34,311/320）のに対して、約束は、

政治の理論と実践において、並外れた役割を果たしてきた。・・・古代ローマ以来、契約理論は、政治思想の中心に位置してきた。この伝統が意味するのは、約束する能力は中心的な政治的能力であると見なされてきたということ、このこと以外の何ものでもない。（VA § 34,311/320f.）

行為の予測不可能性の理由は、本稿第一節でも触れたように、自分という存在が当てにならないこと、および、行為の帰結が当の行為自身から直接に生じるのではなく「人間関係の網の目」を介して間接的に生じることに存していた。

自分への不信を解消するには、「約束」によって互いを拘束し合うことをとおして「われわれの自己同一性」を維持するほかはなく、さもなければ、われわれは「一人ぼっちの気分の迷宮のなかをさまようだけであろう」（VA § 33,302/311）。自己同一性とは、「共同世界」における他者との相互拘束においてこそ構成されうるものなのであって、けっして自己の内部で自己自身と一致することでもなければ、近代的な自己意識の同一性のこと

でもない。自己の内部での自己と自己との一致などは自己同一性の仮象にすぎない。既述のように、「共同世界」においてこそ自己同一性がはじめて可能になるのだ。したがって約束とは、自分自身との約束を意味するのではない。そもそもアーレントによれば「自分自身とだけ交わす約束」(VA § 33,302/311)などは何らの拘束力ももたないものである。

以上より、「共同世界」での他者からの「赦し」によって「罪過」への囚われから解放され、それによって自由な行為の可能性の条件が成立するとともに、「共同世界」での「約束」による相互「拘束」によって「自己同一性」が保証され自己に対する信頼が回復し、それによって自由な行為の可能性の条件も整えられる。こうして「赦し」と「約束」によって、行為の自由が可能になる。

赦しと約束という二つの能力は、「複数性の条件」のもとでしか発揮されないものである。なぜならば、自分で自分を赦すとか自分自身と約束を交わすなどということは、「鏡の前でのジェスチャーのようなもので、拘束力をもたない」(VA § 33,302/311)からである。われわれは、とくに、自己意識や自己自身に対する義務(カント)という発想に取り憑かれている近代人は、自分を赦したり自分と約束を交わすことができるかのような錯覚に襲われがちであるが、しかしながら、「他者に赦されている者だけが、自分自身を赦すことができるのだし、他者に約束を守ってもらっている者だけが、自分自身に何かを約束し、それを守ることができるのである」(VA § 33,303f/312)。

おわりに——道徳と政治

赦す能力と約束する能力は、プラトン以来の哲学が政治に帰そうとしてきた「道徳的」尺度とは原則的に異

なる原理を、政治において構成するのに適している。(VA § 33,303/311)

プラトン以来の道德と政治の伝統的な関係とは次のごときものであった。プラトンによれば、「魂の内面の領域、もしくは自分自身との交わりの領域」(VA § 33,303/311)において、自己を制御し支配できる者すなわち有徳な哲学者こそが、自己を制御できない他者をも支配することができるのであり、そしてここにこそ政治における「支配」の構造もまた可能になる。

つまり「自己」支配 Selbst-Beherrschung」(VA § 33,303/311)の道德によって他者支配の政治が「正当化」されるのだというのが、プラトンの哲人王政治の根底にある道德政治的核心である。自己支配ないし自己制御という内面的な道德の成立が、政治という外面的な公的領域を可能にするのである。そして支配―被支配に基づくプラトンのこのような道德と政治の関係こそが、それ以後の西洋政治思想の本流をなしてきたというのがアーレントの見立てである。

プラトンのこの政治思想のうちには次のような諸前提を容易に見てとることができよう。

第一に、内面性(道德)と外面性(政治)という二元論的世界像である。第二に、二つの世界の関係は内面世界が外面世界に優位するという関係である。つまり政治的領域は魂の内面性に基づくという発想である。「自己支配」ないし「自己同一性」という内面の尺度を、外的世界の政治的領域にあてがおうとする政治思想である。これはまた道德に基づく政治の構築であり、言い換えれば、政治を道德のための単なる手段に格下げしてしまう考え方でもある。

しかしながら、アーレントによれば、この思想は「リアリティ」を欠如したものであり、或る種の「ユートピア」(VA § 33,303/312)にすぎない。というのも世界のリアリティとは、「他者の現存のおかげで……保証され

る」のであって、けっして「私的な内的生活の内面性」(VA § 7,63/62) によって確認されるのではないからである。政治における他者支配を、政治領域とは異なる内面的な「道徳的尺度」によって正当化することは、他者との交わりとしての本来の政治的な在り方を、内的な魂とか「一者」に委ねることによって「プラトンの政治学の真に僭主的・暴力的な要素」(VA § 33,303/312) を示すことにもなってしまう。

註

アーレントの著作等からの引用箇所は次の略号により本文中に示す。頁数は、原書頁数へ邦訳頁数の順に表示してある。ただし「活動的生」(VA) ドイツ語版からの引用に際しては、節 (§) 番号を頁数の前に付し、引用文は概して森一郎氏の邦訳に従ったが、前後の文脈上、必要に応じて変更させていただいた箇所もある。森氏には感謝申し上げる。引用文中の「」内および傍点は、とくに断りのないかぎり筆者(田谷)によるものである。

PF *Between Past and Future*, Penguin Books, 2006 (邦訳『過去と未来の間』、みすず書房、引田隆也・齋藤純一訳、二〇一二年)

VA *Vita activa oder Tüchtigen Leben*, Piper, 2015 (邦訳『活動的生』、みすず書房、森一郎訳、二〇一五年)

HC *The Human Condition*, Second Edition, The University of Chicago Press, 1988

MT *Men in Dark Times*, Harcourt Brace, 1970

RV *On Revolution*, Penguin Books, 2006 (邦訳『革命について』、ちくま学芸文庫、志水速雄訳、二〇一〇年)

(1) ひととはアーレントの政治哲学のうちに師ハイデッガーの言う存在忘却と似て非なる行為忘却を見ることができよう。それによってまたなぜ彼女がアリストテレスの実践論を参照しつつ、行為の本来の在り方を取り戻そうとしてハイデッガーの「存在論の歴史の現象学的破壊」(M.Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 12. Aufl., 1972, S.39) という方法になぞらえることのできるような方法を探ろうとしたのかも理解できるであろう。

(2) このような解決法は、カントの「純粹理性批判」の「二律背反」論でのそれを連想させるであろう。

(3) I.Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, Bd.4, S.429

- (4) アーレントの自由概念については、カントの道徳性 *Moralität* における自由概念の抽象性を、人倫性 *Sittlichkeit* の立場から批判するヘーゲルの自由概念との類比性を指摘でせう。
- (5) H.Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Édition du centenaire, PUF, 1991, p.114 sqq.
- (6) この点については、次の拙著を参照されたい。『知覚・言語・存在——メルロ＝ポンティ哲学との対話』、九州大学出版会、二〇一四年、一三四—一三五頁。
- (7) Merleau-Ponty, *Les Aventures de la Dialectique*, Gallimard, 1955, p.293 (邦訳『弁証法の冒険』、みすず書房、一九九七年、二七八頁)。
なお、歴史や意味や人間的世界についての筆者の見解については、前掲の拙著の第六章「言語・構造・歴史——中期の言語哲学」と第七章「意味と歴史——言語から歴史へ」を参照されたい。
- (8) ここでは「怨みに報ゆるに徳を以てす」という『老子』第63章の言葉が連想されるかもしれない。