

真珠採りは何を欲するか　　アーレントにおける 自由の遡及的性格と複数性

山本 圭

1. はじめに

ユダヤ系政治思想家 H・アーレントは彼女の事実上最後の著作『精神の生活』第二部「意志」(以下、「意志」と表記)のなかでこう述べた。

意志ほど、一連の卓越した哲学者によってその存在さえが常に疑われ、また否定されてきた精神の能力はない¹

この言葉は、彼女の思想を解釈する我々にもそのまま当てはまらないだろうか。すなわち、彼女の言葉を借りれば、「意志」ほどその存在が常に無視され、また否定されてきた著作はない、と言えるだろう。実際、これまでのアーレント研究における「意志」への言及は驚くほど少なく、あったとしてもそれは否定的に言及されることがほとんどであった。²なぜだろうか。まず考えられることは、この著作をアーレントの政治思想のなかに位置付けることが困難であるということである。つまり、意志が政治に対していかなる意義を持つのか、あるいは持たないのか、その連関が曖昧なのである。しかし、この著作が無視されてきた、もう一つのより重要な理由が考えられる。それは自由にかかわる問題である。アーレントが認めているように、意志の問題は自由の概念と不可避的に結合している。ここでアーレントのもっとも有名な自由概念を確認しておきたい。彼女は『人間の条件』のなかで、自由を複数の人々の間で行われる政治的行為を通じて実現されるものと主張していた。つまり、言論と行為を通じて、自らを他者に向かって暴露する経験　他者に見られ、聞かれる経験　を自由として捉えたのである。そして彼女は、そのように行為する力を「新しく始めることができる能力」と定義することによって、政治の概念そのものを刷新しようとしたのであった。³しかし、「意志」においては、アーレントの思想の中で保証されてきた自由が宙吊りにされてしまうのである。

行為はそれが先行するものによって影響をうけたり引き起こされたりしない限りでのみ自由と呼ばれる。しかもそれが引き続く事柄の原因となる限り、もしできるなら、その行為が先行する流れの続きなのだという風に示してそれを正当化しなければならない。ところがそのことによって自由と新しさの経験が退けられてしまう⁴

後に検討するように、『人間の条件』等の著作において強調されていた行為による自由が、そして「絶対的な始まり」としての自由の経験が、ここでは経験不可能なものであることが示されている。この事実はアーレントを読む我々を不安にする。終生全体主義の問題と格闘し、その処方箋として政治的行為によって可能となる自由を提示した政治思想家という、我々にとってもっとも快いアーレント像が崩れるのである。それゆえ、多くの論者にとって、彼女が示した政治的自由を、自由の思想家アーレント像を擁護するために、「意志」の存在は抑圧される必要があったかのように見える。しかし、我々はアーレントが上記に述べたことを重く受け止め、彼女の意志についての議論に正面から向き合うことによって、自由の概念を再検討する必要があるのではないか。

したがって本稿では、これまでのアーレント解釈のなかでほとんど光を当てられることのなかった「意志」の問題を扱う。そこでの目的は二つあり、第一に、いまだ曖昧に留まっている意志の政治的意義を探求すること、そして第二に、「意志」がアーレントの政治的自由という概念を否定するものではなく、むしろ自由にとって不可欠な条件となりうることを示すこと、である。そのため我々はまず、「意志」のテキストに入る前に、1960年に発表された「自由とは何か」というテキストを扱う。なぜなら、このテキストを「意志」と比較することで、アーレントにおける意志概念の変化が明瞭に見て取れるからである。この変化を指摘することで、意志の政治的意義を示すための端緒が示せるだろう。「意志」についての考察は、アーレントの自由についての概念を複雑化し、その新しい解釈を提示できるかもしれない。

2. 意志における二つの自由

2 1 「自由とは何か」

「自由とは何か」においてアーレントは、「政治に関わる自由は、意志の現象ではない⁵」として、意志の政治的意義をきっぱりと退けている。彼女によれば、政治的自由とは、複数者の間で行為する際に経験される、非主権的な自由を意

味しており、それはまた、「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・・・を存在させる自由」、すなわち「まったく新しいことを始めることができる」ということを意味している。⁶しかしこの自由の本来の意味は失われたという。

哲学の伝統が、自由の観念を本来の領域すなわち政治や人間の事柄一般の領域から、内的領域つまり意志へと移し変えることにより、人間の経験に与えられる自由の観念そのものを、明確にするどころかかえって歪めてきた⁷

我々の文脈から見てこのテキストが興味深いのは、意志の自由に与えられた意味である。すなわち、意志の自由は「*liberum arbitrium*、つまり所与の二つの事柄、善と悪を秤にかけながら一方を選び決断を下す選択の自由」と捉えられているのである。彼女によれば、自由の概念が「行為する自由」から意志の「選択する自由」へと移し変えられた結果、自由は他者や環境に依存しないこととされ、「最終的に他者を圧倒する自由意志の理想、すなわち主権となった」。それゆえ、アーレントは次のように宣言する。

他のいかなる能力にも結びつかないそれ自身で完結した意志、力としての意志という能力が本質的に非政治的な能力であり、それどころか反政治的な能力ですらある⁸

反政治的能力としての意志は、政治的自由を破壊する。したがって、自由の概念を、意志の自由から再び、人々の間で行為するという意味での非主権的な自由へと定義しなおすこと、これが「自由とは何か」における中心的テーゼである。

2 - 2 「意志」

「意志」においても、「*liberum arbitrium* 選択の自由」については触れられている。しかし、意志の歴史を検討する途上でアーレントは、もう一つの意志の概念を見出した。次の定義は同時に、本書の重要な　しかし容易に看過されてきた　問題提議になっている。

行為の源泉としての意志、つまり、「一連の継起する事柄あるいは状態を自発的に始める力」としての意志である。・・・つまり、新たなものを生み出

し、それ故、「世界を変える」ことのできるこの意志の能力が、現象界、すなわち事実性の世界でどのように機能しうるか、という問いである。⁹

この問いに答えるために、彼女は意志の能力が歴史的にどのように扱われてきたかの探究を開始するのであるが、我々の文脈からして重要なことは、「自由とは何か」において政治的なものとは相容れないとされていた意志とは異なり、ここでの意志は「新しいことを始める能力」として、「世界を変える」能力として積極的に語られているということである。この意志は、政治的自由を破壊する意志ではない。そればかりか、この「新しく始める」という意志についての規定はまさに、アーレントの「政治的行為 action」に与えられたものと同じであり、それゆえ意志は政治的自由を担保するものとして捉えられているように見えるのである。「自由とは何か」と「意志」において与えられたこの二つの意志の規定を、我々はどのように考えたらよいであろうか。

ここで注意したいことは、アーレントが「意志」を執筆するまでのあいだに、意志についての考え方を改めたわけではない、つまり「liberum arbitrium 選択の自由」としての自由意志の概念が廃棄されたわけではない、ということである。そうではなく、彼女はこの意志のもう一つの自由、「新しいことを始める能力」としての自由意志を「意志の歴史」のなかに発見したのであり、これによって、意志が政治的意義を持ちうるという次元が切り開かれたということである。しかし、意志の政治的意義を探求する我々の期待は裏切られる。この「新しく始める」意志は、「意志」での考察の結論部分において袋小路に陥ってしまうのである。この袋小路は新しいという意味での「始まり」の概念に固有のパラドックスに関わっている。それゆえ我々は次節において、「始まりのパラドックス」という問題を検討することにしたい。

3. 始まりのパラドックス

ある日ベルグソンは、文学の将来について尋ねられたとき、可能性と現実性との関係について次のように述べた。

過去の中に可能的なるものを宿らせることができる、というよりはむしろ可能的なるものはあらゆる瞬間に自らすすんで過去の中に入り込む、ということは疑いを容れません。実在が予見不能で新しいものとして自らを創り出すにつれて、その像は果てしない過去に反映するが、実在はかくして

いかなる時にも可能だったものとして存在する。¹⁰

ベルグソンに従えば、可能的なるものが現実的なものに先行しているのではなく、逆に現実的なものが実在した後になってはじめて、過去のなかに可能的なるものが挿入されるのである。それゆえ、「可能的なるものとは過去に映った現在の幻影」なのである。「新しさ」のためには、必然性の鎖に縛られない偶然性が必要条件となるのであるが、しかし、偶然的な出来事が起こるやいなや、その出来事の可能性（原因）は過去のうちに遡及的に見出されることになり、その結果偶然的であったはずのものが必然性の光のもとで認識されてしまうのである。ベルクソンはこれを「錯覚」と呼んでいるが、我々がここで検討している「始まりのパラドックス」とはまさにこの「錯覚」に他ならない。

回想的にみれば、自由になされた行為も、今ではなされた行為であるという衝撃、我々が生きている現実の一部になってしまったという現実の衝撃のもとでは、偶然性という色合いを失ってしまうのである。¹¹

自由になされたいかなる行為も必然性という外観を呈する。「始まりの経験としての自由」が我々の前に姿を現すことはない以上、この世界に住まう我々にとってそれは存在しないも同然なのである。アーレント自身かつてこう述べていた。「この世界においては存在と現象とは一致する。」¹²

「始まり」の問題にはもう一つの側面がある。それを検討するために、アーレントは「意志」の結論部分において、ローマ創設の伝説を分析している。アーレントによれば、このローマ創設は自由の希求のもとに行われたのであるが、しかしその行為の瞬間において、彼らは単なる抑圧からの解放と「新しいことを始める」という意味での自由とのあいだに横たわる深淵の前に立ちつくしたという。この深淵を回避するために彼らが導入したのは、過去の創設の経験を範例として引用すること トロイの復活 であり、それはすなわち、過去との連続性を強調することで、自らの行為を正当化することを意味していた。しかし、これは「始まり」の拒否に他ならない これはアメリカ建国の父たちにも当て嵌まる。彼らは自らの建国の物語をローマ再生として理解しようとした。

純粋な自発性という深淵は建国の伝説において解放と自由の設立とには断絶があるのだということによって橋渡しがつけられるのだが、新しいもの

とは古いものを改善して再確立したものだとして理解する西洋の伝統のトリックによって、すっかり隠されてしまった。¹³

行為の経験が、過去にその正当化の根拠を求める限り、それは「始まり」として認識されるにはいたらず、したがってまた、自由の経験たり得ないことは明らかである。このような絶対的な始まりを前にした人々の行動には、マルクスがボナパルティズムの分析のなかで述べた言葉が最もよく当てはまる。

生きている者たちは、ちょうど、自分自身と事態を変革し、いまだになかったものを作り出すことに専念しているように見える時に、まさにそのような革命的な危機の時期に、不安げに過去の亡霊たちを呼び出して助けを求め、その名前や闘いのスローガンや衣装を借用し、そうして由緒ある扮装、そうした借りものの言葉で新しい世界史の場面を演じるのである。¹⁴

マルクスによれば、19世紀の革命の間じゅうフランス人はナポレオンの記憶を免れることが出来なかった。しかもそれは、「昔のナポレオンの戯画」を手に行っているのではなく、「昔のナポレオン自身」を戯画化して、19世紀半ばにはこうあるべきという姿にしてしまったのである。

『精神の生活』において意志は、「新たなものを生みだ」す能力として規定されていたわけだが、アーレントの言うように、「始まり」が以上のような運命を辿るのだとすれば、意志は無力である他ないのであるだろうか。この事実直面したとき、我々は『人間の条件』において強調されていた「政治的自由」を無邪気に称揚することは出来ないことに気付く。冒頭で述べたように、これまで「意志」が無視されてきた理由はここにあるのではないだろうか。しかし、意志の政治的意義の探求は、ここで歩を止めるわけにはいかない。アーレントが、彼女の死のために歩むことが出来なかった道を我々は、「手すりなき思考」によって歩まなくてはならない。それでは、この袋小路を抜け出せる方途は何処に見出しうるだろうか。

4. 判断力

意志のアポリアを考察するさいに手掛かりになるのは、アーレントが「意志」の末尾において述べていたことである。

この袋小路は・・・判断力に訴える以外には、打開されあるいは解決されることはできない。判断力の分析をすれば、少なくとも何が我々の快・不

快に含まれているかが明らかになるかもしれない。¹⁵

判断力の分析が意志の袋小路を打開する、ここにははっきりそう述べられている。彼女はこの仕事に着手することは出来なかったが、我々の手元には幸運にも彼女のカント講義が残されており、それをもとに彼女が判断力について、いかに考えていたかを推測することが出来る。

まず、アーレントはカントに依拠しながら、判断力とは、「個別なものを一般的法則〔普遍的法則〕に包摂することなくして判断できる能力」、¹⁶美醜、善悪を見分ける能力であると述べる。そこで反省的・回想的な判断力に特徴的なのは「歴史家や物語作家の注視者」としての態度である。なぜなら、注視者は、出来事に巻き込まれている行為者とは異なり、出来事の外側に位置しており、それゆえ様々な利害関係から自律的でいられることを判断は必要とするからである。その自律性のおかげで注視者は劇の全体を見ることが出来る。そして注視者の「公平無私な態度」によってのみ、時間の移ろいのなかに姿を消していく無比の出来事を忘却から救うことが出来るのである。

公共的領域は演技者と制作者によってではなく、批評家と鑑賞者〔注視者〕によって構成される。¹⁷

出来事は注視者の判定によってのみ、その意味を受け取ることが出来るのであり、アーレントが判断力を「人間の精神的能力のうちで最も政治的なものである」と主張するのはこの意味においてなのである。

アーレントの判断力についての分析をいま少し詳しく見てみたい。彼女によれば、判断のためには「構想力」が不可欠であるという。構想力とは、「もはや現存せぬ事物、すなわち、直接的な感官知覚から転移されてはいるが、それ故もはや我々を直接刺激することのない事物」を我々の内的感官にもたらず能力である。この構想力によって準備された対象を、我々は反省し、判断するわけであるが、ここで疑問が生ずる。すなわち、反省的判断において特殊を包摂するような普遍が与えられていないとすれば、我々は判断する際の基準、尺度を何処に求めるべきなのだろうか。我々が下した判断に妥当性を付与するものは何か。これに対して、アーレントは二つの解答を与える。一つ目の尺度は「共通感覚」によって提供される。共通感覚とは、「極めて私秘的でありながら、同時に万人にとって同一であるような感覚」¹⁸である。この共通感覚のおかげで、

まったき私的、で非伝達的とみえる「私が快または不快を感じることに他者との「伝達可能性」が付与されることになる。そして判断の尺度となる第二のものは「範例 the example」である。範例を我々のもとにもたらすのは、構想力の仕事による。

範例は、それ自身のうちに概念または一般的規則を含む特殊なもの、あるいは含むと見られる特殊なものである。¹⁹

ある行動を勇気あるものと判断したり、ある者を善良であるとみなしたりするとき、我々はこの過去の範例をもとに判断を下しているのである。そして判断力は、「範例が適切に選ばれるかぎりにおいて、範例的妥当性を有する」ことが出来る。付言すれば、ここでこの範例を「適切に選ぶ」尺度となるのが共通感覚であると考えられるだろう。こうして共通感覚という尺度によって「適切に選ばれ」た範例を、構想力が我々の眼前に現前化させることによって、我々の判断はその妥当性を他者に要求することが出来るようになる。それでは、このようにして過去を判定する判断力がどのようにして意志をその袋小路から救出できるのであろうか、さらにその場合、意志にいかなる政治的意義が見出しうるのか、我々はこれを結章において論じることにはしたい。

5. 結び

意志の袋小路を打開するために判断力の分析をすれば、「何が我々の快・不快に含まれているかが明らかになるかもしれない」、アーレントはまさに「意志」の末尾でそう述べていた。これは、何をもって我々は快・あるいは不快と感ずるのかが明らかになれば、意志の袋小路を解決できる、そう言い換えることが出来る。これはどういうことだろうか。『カント政治哲学の講義』のなかで、もっとも奇妙な議論の一つである「付加的快」の議論が手がかりになるだろう。まずアーレントは、我々は快を感じる事実そのものを是認したり否認したりすることが出来ると述べる。彼女はこれを指して「付加的快」と呼んでいるが、この付加的快は、もはや対象が快を与えるのではなくて、我々が「それが快を与える」と認めることによって生じるのである。²⁰それゆえ、アーレントは次のように述べる。

是認する行為そのものが快を与えるのであり、否認する行為そのものが不快を与えるのである。²¹

彼女が「付加的快」を説明するために、学問的探求を例として挙げている。つまり、学問的探求を行っているとき我々はその仕事に夢中になっているが、その過程が終わって後から反省するとき、自らがその探求に喜びを感じていたことを知るのである。行為が終了した後から、その快を是認することによって「付加的快」は生じる。我々は快のこのような性質を遡及的な快と理解することができるだろう。

ここで注意しなければならないことは、「付加的快」とはあくまで「快」の存在を肯定することによって生じる快を意味しているに過ぎず、肯定すること自体が快であると言われているわけではないことである。それでは快の存在以外を肯定する場合に、「付加的な快」が起こることはないのだろうか。ここで我々はアーレントのドゥンス・スコトゥス論のなかに興味深い一節を見出すことが出来る。

意志の自由というからには、全ての対象に対して自由であるということである。人間は「神を憎んでその憎悪に満足することもできるのであるが、それは全ての意志の働きには快樂delectatio が伴うからである。²²

こうして我々は肯定することそのものに「付加的な快」が備わっていると理解することが出来る。ここで重要なことは、我々が肯定あるいは否認するためには意志の能力を必要とするということである。というのも、「意志」においてアウグスティヌスについて論じる際に彼女は、「肯定および否定の意志の力」を強調していたからである。アウグスティヌスの愛の概念に絡めながら、アーレントはこの肯定する力としての意志について語っている。

ものあるいは人についてこれを愛すること、すなわち、私はあなたが存在することを欲している 私は愛する、すなわち、あなたが存在するように意志するという以上大きな肯定は存在しないということである。²³

「付加的な快」が生じるためには、意志による肯定が不可欠である。これは、我々が快に対して肯定か否定かを選択する自由を有しているということの意味している。それゆえ、我々はここに再び「liberum arbitrium 選択の自由」を見出すことになる。ここでポイントになるのは、「自由とは何か」においては、完全に退けられていた意志の「選択の自由」は、判断力と結びつくことによって、「存在を肯定する力」として積極的に捉え返されているのである。

それでは、判断力と、あるいは注視者の過去への眼差しと結び合わさった意志にどのように作用を期待できるだろうか。ここで参考になるのは、アーレントがヴァルター・ベンヤミンについてのエッセイのなかで述べていたことである。彼女は、ベンヤミンの「詩的な思考」を「真珠採り」に例えている。

海底に穴を掘りそこに光をあてるためではなく、豊かなものや不思議なもの、すなわち海底深く横たわる真珠や珊瑚をてこでゆめめ、それらを海面にまでもたらしべく海の底へと降りて行く真珠採りのように、こうした思考も過去の深淵へと探究の手をのばす²⁴

ベンヤミンの思考を導くものは、たとえ生存は荒廃した時代の支配を受けるとしても、「腐朽の過程は同時に結晶の過程」であり、かつては生きていたものも「新たな形に結晶して生き残るという信念」である。そして結晶として生き残ったものは、モナドとして断片化しながら、「いつの日か海底に降りて来て生あるものの世界へと運び上げてくれる真珠採りだけを待ち望」む。アーレントがベンヤミンのこうした考え方に影響を受けていたことは間違いない。というのも、『精神の生活』第一部「思考」の末尾における叙述は、ベンヤミンの考え方を色濃く反映しているからである。彼女によれば、近代に至って失われたものは「過去の連続性」であって、それゆえ過去は断片としてのみ残っているという。過去からの伝統の糸が切れているからこそ、彼女が目指した「形而上学および哲学をそのカテゴリーともども解体」するというプロジェクトは可能になるのである。そこで彼女は、「ここで扱ったのは、海での変化の後のこのような過去からの断片なのである」と述べた後で、こう呼びかけた。

もし私の聴衆ないし読者が、この解体に一発挑んでみようと気になったとしたら、彼らが「不思議な宝」、「珊瑚」や「真珠」を破壊してしまわないように注意してもらわなければならない。おそらくは、断片になってしか残されないかもしれないからだ。²⁵

こうして、我々はアーレントがいう公平無私に判定する注視者の視線が向けられる過去を、「世代から世代へと手渡され、その過程を通じて一貫性を増していく」過去としてではなく、「断片化された過去」として理解できる。そしてこの断片の存在を肯定することができるのは判断力の仕事ではなく、意志なのである。意志による肯定は、注視者に快の感情をもたらし、その「過去の断片」

は「範例」となる。過去は「範例」として引用される限りにおいてのみ救済されるのである。

やや図式的にまとめれば、まず過去の断片の存在が快の感情に喚起された意志によって範例として肯定されなくてはならない。そして構想力や共通感覚によって、その断片は注視者のもとに現前化され、そうして初めて、過去は判断力の前にもたらされるということになる。それゆえ、ここで意志の政治的意義は二重である。まずは、範例としての過去が、共通感覚や構想力によって注視者に供される前に、意志によってその存在を肯定される必要があるという意味において。そしていまひとつは、たとえ行為者自身は不可避的に「始まり」という意味での自由を享受できないにしろ、意志の自発性は自由な行為を範例として残し、未来において救い上げられるのを待っているという意味においてである。ここから我々は、通常理解されているようなアレントの政治的自由とは異なる自由概念を導くことができる。我々が意志の分析を通じて見出した自由とはすなわち、未来において充足する自由、あるいは未来の他者の判断に依拠する自由である。自由のこの遡及的な性質が、通常理解されているようなアレントの自由概念といかに異なっているかは、ハーバーマスの次のような文章と比較すれば明らかであろう。

ハンナ・アレントが革命という現象について示している関心は、独特の枠づけをおびている。彼女は革命を、自由をおびた或る国家体制の基礎づけとして理解している。その場合に自由とは、端的に市民たちがポリスの運営に参加することを意味するのである。²⁶

我々が本稿で扱った意志の問題を度外視するならば、ハーバーマスの理解は正しい。しかし、意志の検討を通じて明らかになったことは、行為による自由の経験がパラドックスに陥ってしまうということであった。意志の分析によって我々が見出すのは、これとは異なる自由の概念、すなわち、未来の他者の判断に依拠する遡及的な自由なのだ。

このような自由の側面は本稿の主題のひとつである「複数性」という概念にも新しい光を当てる。アレントの「複数性」は、マーガレット・カノヴァンが、「人間は複数であるので、集まって自分たちのなかに空間を形成することができ、その空間のなかでさまざまな観点から共通世界を見、共通の事柄について語るができるということである」²⁷と述べるときに想定しているような、

公的領域においてともに行為する他者に限定されるものではない。むしろ、この概念は過去の他者、未来の他者にまで拡張されるのである。アーレントが「我々は人間であるという点で全て同一でありながら、だれ一人として、過去に生きた人、現に生きている、将来生きるであろう他者と、決して同一ではない」²⁸と述べたことは、このような文脈から理解される必要がある。すなわち、彼女がかつて「活動actionが完全に姿を現すのは、物語作者である歴史家が過去を眺める時だけである」²⁹と述べていたように、自由の希求のもとに行なわれた始まりの行為は、その行為が終わったときに初めて、すなわち未来の注視者の判断によって救われなくてはならないのである。アーレントが繰り返し、アウグスティヌスの「出生」の概念に言及するのはこの自由の概念が彼女の念頭にあったからではないか。つまり彼女が、日々新たに我々の世界に生まれ来る新参加者によって「始まり」が可能となると述べるのは、「出生」というこの世界に新たな新参加者がやってくるということだけではなく、この未来の他者の、未来における判断に自由が賭けられているということなのである。そしてこの未来の他者との「約束」が我々の住むこの世界に希望を付与できるのである。

注

- 1 Arendt. "Willing." *The Life of the Mind*. New York: Harcourt Brace. Publishers. 1978.
『精神の生活 下』佐藤和夫訳 岩波書店 2003 p.6.
- 2 これまでのアーレント研究において、『精神の生活』第二部「意志」がどのように扱われてきたか、ここで少し見ておきたい。「意志」を巡っては、大きく二つの流れに分けられる。一つは、このテキストを無視する傾向であり、もう一つは「意志」について触れつつも、意志を他の精神的能力（思考、判断）に比して、その重要性を相対的に低いものとみなす傾向である。第一のものに当てはまる代表的な例として、Margaret Canovan の *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought* (Cambridge University Press. 1992)が挙げられる。本書はアーレントの複雑な思想を紐解くうえで良著であるが、思考と判断については綿密に検討しつつも、意志についての議論は僅かに触れられるのみである。その結果、カノヴァンの「再解釈」において意志はいかなる役割も果たしていない。Margaret Betz Hull による *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*(Routledge Curzon. 2002)は、アーレントの思想のなかに、フッサール、ヤスパース、ハイデガーの影響を跡づけようと試みた研究であるが、アーレントの哲学的主著であるはずの「意志」が不思議と無視される。これらの研究では、意志の問題についての考察が抜け落ちてしまっているため、その結果としてアーレントの「自由」についての議論がやや素朴すぎるように映る。さて、第二のものに当てはまる代表的な例はJ・グレン・

グレイとR・ベイナーであろう。彼らは意志に一定の重要性を認めつつも、そこに積極的な役割を見出すことはない。例えばベイナーは、後に述べるような意志の袋小路の問題に関して、「意志は、その根本的な偶然性によっていかなる強制的な答をも提供しない」と述べるが、これは本稿で明らかにするように意志の能力を過小評価している。(Ronald Beiner. “Interpretive Essay.” *Lectures on Kant’s Political Philosophy*. p.118. J. Glenn Gray. “The Abyss of Freedom-and Hannah Arendt” in *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World*. edited by M. A. Hill, St Martin’s Press. 1979) 日本におけるアーレント研究の代表的なものを挙げると、例えば川崎修による『アレント』(講談社 1998)はアーレント入門書として丁寧な解説を施しているが、当然のように「意志」について触れられていない。また、自由の概念に関する最近の研究では、斉藤純一『自由』(岩波書店 2005)がアーレントの自由概念について論じているが、これもまた意志の問題を度外視しているため、通例の解釈に留まっている。筆者の知る限り、唯一千葉真の『アレントと現代 - 自由の政治とその展望』(岩波書店 1996)がアーレントの意志概念を積極的に捉えようとしているが、しかし、それは意志の可能性を示唆するのみに終始してしまい、本格的な議論にまで至っていない。

- 3 Arendt. *The Human Condition*. Chicago: the University of Chicago Press. 1958.『人間の条件』志水速雄訳 ちくま学芸文庫 2001.
- 4 『精神の生活 下』 pp.250-251.
- 5 Arendt. “What Is Freedom?” *Between Past and Future*. New York: Penguin Books USA Inc. 1993. p.151. 『過去と未来の間』引田隆也他訳 みすず書房 1995 p.204.
- 6 アーレントがここでカントの自由概念を念頭においているのは明らかだろう。
「私が宇宙論的意味において自由と言うのは、或る状態をみずから始める能力のことである。従って自由の原因性は、自然法則に従ってこの原因性を時間的に規定するような別の原因にもはや支配されることがない、この意味において自由は純粋な先験的理念である。」(カント『純粋理性批判 中巻』篠田英雄訳 1996 岩波文庫) あるいは、「先験的自由は、理性自体が(現象の系列をみずから始める理性に原因性に関して)感覚界を規定する一切の原因にかかわりのないことを要求する」『純粋理性批判 下巻』 p.96.
- 7 『過去と未来の間』 p.196.
- 8 Ibid., p.222.
- 9 『精神の生活 下』 p.9.
- 10 ベルグソン『ベルグソン全集 7』矢内原伊作訳 1965 白水社 p.127.
- 11 『精神の生活 下』 p.37.
- 12 Arendt. “Thinking.” *The Life of the Mind*. New York: Harcourt Brace. Publishers. 1978.
『精神の生活 上』佐藤和夫訳 岩波書店 2003 p.23.
- 13 『精神の生活 下』 p.257.
- 14 カール・マルクス『マルクス・コレクション』横張誠他訳 筑摩書房 2003 p.4.
- 15 『精神の生活 下』 p.258.
- 16 『精神の生活 上』 p.224.

- 17 『カント政治哲学の講義』 R・ベイナー編 浜田義文監訳 法政大学出版会 2000 p.95.
- 18 Ibid., p.107.
- 19 Ibid., p.129.
- 20 さらに言えば、この快の感情が意志を引き起こすとも考えられるだろう。「行為を任意に選択し得る意志 (Willkuer) の規定根拠は、かかる対象の表象であり、従ってまた主観に対するこの表象の関係 すなわち欲求能力を規定して対象の実現に仕向けるところの関係だからである。ところで主観に対するこのような関係は、対象が実現されたことを喜ぶ快の感情である。すると快が、意志規定を可能ならしめる条件として前提されねばならないだろう。」カント 『実践理性批判』 篠田英雄訳 2002 岩波文庫 p.52.
- 21 『カント政治哲学の講義』 p.106.
- 22 『精神の生活 下』 p.164.
- 23 Ibid., p.127. また、アウグスティヌスの愛の概念については、以下のものを参照。アウグスティヌス 『神の国』 服部英次郎訳 岩波文庫 アーレント 『アウグスティヌスの愛の概念』 千葉真訳 2002 みすず書房
- 24 *Men in Dark Times*. New York: Harcourt Brace Jovanovich Publishers. 1968. 『暗い時代の人々』 阿部齊訳 1995 河出書房新社 p.247.
- 25 『精神の生活 上』 p.245.
- 26 ユルゲン・ハーバーマス 『哲学的・政治的プロフィール(上)』 現代ヨーロッパの哲学者たち』 小牧治他訳 1999 未来社 p.318.
- 27 Margaret Canovan. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought* 『アレント政治思想の再解釈』 p.146.
- 28 『人間の条件』 p.21.
- 29 Ibid., p.310.