



公共的関心と政治的行為：
ハンナ・アレントの意思論との関連で

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2011-09-12 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 寺島, 俊穂 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00004781

公共的関心と政治的行為

——ハンナ・アレントの意志論との関連で——

寺 島 俊 穂

1 はじめに

ハンナ・アレントの人間観で重要なのは、人間を「始める者」として捉えている点である。彼女が何か新しいことを始める人間の能力に注目したのは、「活動」との関連においてである。アレントは人間の本性を規定しようとする発想自体を批判したが⁽¹⁾、彼女自身も人間の活動能力に注目したし、そういった意味で人間存在の規定を求めていたと見ることもできよう⁽²⁾。

アレントの活動概念は、現代の政治社会から抽出されたものではなく、古代ギリシアの市民の政治生活（βίος πολιτικός）から理念化されたものである。彼女は活動を対等者としての市民がポリスの共同事業に参加することとして理解しているが、その際活動の動機、意図は問題にされず、ただ始める能力と活動との連関が強調されている。

「ギリシア語の ἀρχειν は、始めること、導くこと、支配すること、つまり自由人の顕著な特性を意味として含んでおり、自由であることと何か新しいことを始めることが一致していた経験を証明している。今日われわれがいうように自由は自発性のなかに経験されたのである⁽³⁾。」

では、この始める能力は、何に基づいているのだろうか。アレントは「人間精神の暗闇⁽⁴⁾」としか言い表していなかったが、いかなる行為といえども、なんらかの意味があるはずだし、彼女の活動概念がどのように精神諸能力と結びつ

いていくのかは興味のある問題であった。そのような意味でアレントの遺稿『精神生活』は、彼女が政治的行為の内的契機をどのように考えていたのかを明らかにしてくれる。アレントの三区分別「思考」「意志」「判断力」のそれぞれが政治と関連をもつのだが、政治的行為に最も関連深いのは「意志」だと思われる。人間の精神能力としての意志は、自由との関連で論じられており、彼女にとって自由とは公的に活動している状態にほかならないのである。そして、人びとを公的行為へと促すものは何かという問題は、この『精神生活』が出版されることによって解明のためのいとぐちが示されたといえよう。

そこで、本稿では『精神生活』第二巻「意志」におけるアレントの議論を紹介し、さらにそれを手懸りに政治的行為の内的契機について考察していきたい。アレントは、「意志」を論述するに当たり、職業思想家の意志論を追っている。第一巻「思考」におけるのと同様、意志の政治的関連性は過去の思想家の議論を通して徐々に明らかにされていく。最終章「自由の深淵と時代の新秩序 (novus ordo saeculorum)」にいたるまでの展開は、西欧の思想史のなかで意志の問題がどのように扱われているのかを検討したものだが、そのなかからもアレントがいかなる見解に注目したかを知ることによって、彼女の思想を間接的に捉えることはできよう。そして、最終章では意志が政治的自由との関連で論じられ、彼女の政治的思考が明らかにされる。アレント自身は、現象の理解から政治という人間の営みを思考し続けたのであり、政治的行為の内的契機は何かというような問題関心はもっていなかったといえよう。しかし、意志論のなかでは公的行為の源泉としての自発性について言及されているので、はからずもかかる問題を考えるための端緒は示されていると思われる。

現代社会において政治が社会的利害の調整と化し、人びとの行為が実利的関心によって動かされているという現実があるのだから、それとは違った政治的行為の理念を提示することにはなんらかの意味があるに違いない。したがって、アレントの意志論を検討したあとで、活動能力の衰退という現象を透視する視

座を彼女の政治思想に立ち戻って考えていきたい。

- (1) Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958, p. 11. 『人間の条件』志水速雄訳（中央公論社, 1973年）13頁参照。
- (2) Goldon J. Tolle, *Human Nature under Fire: The Political Philosophy of Hannah Arendt*, University Press of America, Inc., 1982, pp. 85-100 参照。
- (3) Hannah Arendt, "What Is Freedom?," in *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, The Viking Press, 1968, p. 166. 『文化の危機——過去と未来の間にII』志水速雄訳（合同出版, 1970年）31頁。
- (4) *The Human Condition*, p. 244. 『人間の条件』270頁。

2 意志と自由

アレントの思考についての分析で最も重要な概念になっていたのは、「一者のなかの二者」(two-in-one)である。人間の精神のなかには私と私自身がいて、その断えざる運動が思考の枢要な側面だという彼女の主張は、ソクラテス以来の批判的理性の伝統に添ったものである。アレントは、『精神生活』第一巻「思考」のなかで「一者のなかの二者」を「思想の対話」として捉え、この断えざる対話によって「思考する人間」は自分のした行為、これからしようとしている行為に反省を加え、善悪を判別することが可能になるのだと主張した⁽¹⁾。つまり、思考はその結果として良心を生み出し、「思想の対話」の格率となるのは「汝自身と矛盾するな」⁽²⁾ということである。

ところで、思考において現れる「一者のなかの二者」は、意志においてはどのような形で現れるのだろうか。アレントによれば、それは「対話」としてではなく「葛藤」として現れるのである。アレントは、アウグスティヌスを意志についての最初の哲学者とみなし、意志の選択能力は彼においてもっぱら *velle*（欲する）と *nolle*（いとう）との間の選択として適用されるのだと述べている⁽³⁾。「そうしよう」とか「そうしたくない」ということの間葛藤は、同じひとつの精神のなかで起こるのである。

「問題は、同時に欲したり、いったりするのが、同じ意志する自我だということである。＜欲していたのは私ですが、いっていたのも私であり、しかも欲する私という私とは同じ私でした。私は完全なしかたで欲していたのではなく、そうかといってまた、完全なしかたでいっていたのでもありません＞——そしてこのことは、私が＜一方は善く、他方は悪い、二つの精神＞から成っていたということではなく、同じひとつの精神のなかで二つの意志の騒ぎが＜私を引き裂いた＞ということである。⁽⁴⁾」

アレントによれば、このような分裂は、精神と意志、肉体と精神の分裂から生じるのではない。というのも、意志はつねに命令形で自らに語るのだし、肉体は精神に命令できないからである。しかもここで重要なのは、意志の場合、精神のなかにあるのは必ずしも「二者」ではなく、「多者」であってもよいということである。つまり、ひとが決断しようとするとき、*velle* と *nolle* がつねに葛藤し合うわけではなく、さまざまな意志の間を揺れ動くことがある。この点についてアレントは、アウグスティヌスの『告白』のなかの言葉を引用している。

「ある人が、＜同じ日に両方催される場合、闘技場に行こうか劇場にしようかと思案するとき、さらに第三を付け加えるならば、もし機会があったら他人の家になにかを盗み出すために入ろうかと思案するとき、さらに第四を付け加えるならば、もし同時にその機会が与えられたら姦淫をしに入ろうかと思案するとき、これらすべての望みが同じ時刻に寄り集まり、同じ程度に欲求され、しかも同時に果たすことが不可能な場合＞を考えてみよ。このような場合、われわれは四つの意志をもち、すべてが悪い意志で、互いに相争い、意志する自我を＜分裂させる＞。＜善い意志＞についても同じことがいえる。⁽⁵⁾」

このようにアレントは、アウグスティヌスに依拠して意志の特性を明らかにしている。この脈絡で注目されるのは、「命令し、服従を求めるのは意志の本性であるから、抵抗されるのも意志の本性である⁽⁶⁾」という指摘である。という

のは、アレントの政治概念は支配、すなわち命令一服従とは相容れないものであり、意志が命令一服従に関わる能力だとしたら、政治が意志によって動かされるのは彼女の政治概念と相反することになるからである。もちろんアレントは、個人の精神のなかの現象をいっているのであり、これを政治に適用すべきだとかいう考えは毛頭ない。「一般意志」を振りかざしたルソーとは違って、アレントにおいては政治はあくまで人びとの多様性を否定するものであってはならないからである。しかし、このような意志の特性から見ても、集団的な意思決定という政治の営みに強制的契機があることに気づかざるをえない。アレント自身は、同意概念⁽⁷⁾によって集団的意志決定を理念化しているのだが、同意といえどもひとたびなされたら、命令する力となることは否定できないであろう。

しかし、アレントは一貫して意志を個人の内面の問題と見、その創造的性格に注目している。つまり、アレントの政治的思考にとって重要なのは、アウグスティヌスの時間論である。アレントが注目するのは、アウグスティヌスが時間の循環論に反駁して、人間自身がひとつの始まりなのだと主張した点である⁽⁸⁾。彼女は、すでに『全体主義の起原』において「始まりがなされんがために人間が創られた」(Initium ut esset homo creatus est.)という言葉を用いてその大著を結んでいたが、それは、全体主義政治支配の閉塞性に対し人間の唯一性・創造性を対峙させたいがためであった。つまり、人間は一人一人が独自の存在で、その個性の表れが意志だということである。アレントは、次のように述べている。

「すべての人は、単数者として創られ、出生のおかげで新しい始まりである。もしアウグスティヌスがこのような思索を推し進めていったとしたら、彼はギリシア人のように人間を死すべき者としてでなく、〈生まれてきた者〉として定義したであろうし、意志の自由を自由裁量 (liberum arbitrium)、すなわち欲するといとうの間の自由な選択としてでなく、カントが『純粹理

性批判』で語っているような自由として定義したであろう。⁽¹⁰⁾

ここでアレントが引き合いに出しているカントのいう自由とは、「ある状態をみずから始める能力⁽¹¹⁾」のことである。カントは、世界に始まりがあるか否かという問いは原因の絶対的自発性としてしか解きえないのだとしても、それとは別に人間には「時間における系列をみずから始める能力⁽¹²⁾」があるのだと考えた。アレントによれば、このような絶対的な始まりと相対的な始まりの区別は、アウグスティヌスにおける principium (世界の創造) と initium (人間の創造) との区別に対応するのである。⁽¹³⁾そして、このような議論を踏まえてアレントが言わんとしていることは、「自発性の自由は人間の条件の一部であり、その頭脳器官は意志⁽¹⁴⁾」だということである。また、この意志は未来に向けられており、すべての人に「出生」によって、すなわち生まれながらに、何か新しいことを始める能力が具えられているということが重要である。

では、意志はほかの精神諸能力とどのような関係にあるのだろうか。アレントによれば、アウグスティヌスにおいては「存在」「知」「意志」という三区分が措定されており、『三位一体論』のなかではこれらは「記憶」「知性」「意志」という形をとって現れる。これら三つの能力は同一精神のなかに存在し、これらをひとつにするのは意志の力である。つまり、「記憶」と「知性」は観照的、受動的であり、「それらを機能させ、場合によってはく結び合わせる」⁽¹⁵⁾のは意志である。このような意志の結合力は、頭脳活動においてだけでなく、感覚的知覚においても作用するのだという。

「意志は、注意力によってまずわれわれの感覚諸器官を有意味な形で現実世界に結びつけ、次にいわば、外の世界をわれわれ自身のなかに引きずりこみ、それを次の頭脳活動の土台とする。つまりそれは、想い起こされたり、理解されたり、証明されたり、否定されたりする。⁽¹⁶⁾」

トマス・アクィナスの場合は、これとは対照的である。つまり、アクィナスにおいては「知性」が「意志」より優位に置かれる。彼は、「直観的」能力を

「知性」と「理性」の二つに分け、前者に対応する知的欲求能力として「意志」、後者に対応するものとして「自由裁量」、すなわち自由な選択能力をあげている。アキナスの場合、「知性」は論理的にすべてのものに先立つ第一原理に結びつけられている。また、「意志」の目的は「知性」によって示されるという。このような意味で「知性」は「意志」より優位に立つ。そして、この第一原理は「存在」であり、人間は知性をもっている限り、「くつねに存在すること」を願わざるをえない⁽¹⁷⁾し、このような存在への願望は、意志の自然な傾向性だといわれる⁽¹⁸⁾。

アレントは、アウグスティヌスとアキナスとの違いは人生の究極の目的をどこに置くかということから生じているのだと指摘している。アウグスティヌスはそれを愛に置き、「神への愛」によって創造者と被造物たる人間を結びつけようとしたのに対し、アキナスは「人間の究極的な幸福は本質的には知性によって神を知ることにある。それは意志の行為ではない」と考えた⁽¹⁹⁾。つまり、アウグスティヌスが人生の究極的な目的を神を愛すること、すなわち神への意志に求めたのに対し、アキナスは神を知ることによってそれを求めたのである。

意志とほかの精神諸能力の関連についての議論においてアレントが注目しているのは、スコットランドの神学者ドゥンス・スコトゥスである。というのも、アキナスにおいて知性が主、意志が従と置かれていた図式がここで再び逆転し、意志が優位に立つからである。アレントによれば、スコトゥスにおいて「知性は、対象とともに必要な知識を提供することによって、意志に仕えている。すなわち、知性の方は単に補助的な能力になっているにすぎない。それは注意を向けるために意志を必要とし、その対象が意志によって「確認された」ときのみ、本来の機能を果たすことができる。このような確認がなされないなら、知性は機能しなくなる⁽²⁰⁾」。スコトゥスにおいてこのように意志の方が優位に置かれるのは、それが自由と結びついているからである。「知性の意志に対する優位が拒否されねばならないのは、くそれがいずれにせよ自由を救い出

すことができないからである⁽²¹⁾」というように。

スコトウスが意志に対立していると見たのが因果律で、因果律に対抗する意味で持ち出したのが偶然性である。もとより偶然性は「意志する自我」に対応するわけだが、偶然起こった事柄も、事実や出来事になると必然性の衣をまとい始める。この転換こそ、自由の問題の根源にある逆説である。それは、過ぎ去ったことが自分自身の存在の必要条件になるということを意味している。つまり、人間の自由とは「無からの創造」ではなく、一定の条件を頭に入れてのものである。このように考えていくと、意志はいくつかの現実の可能性のなかからひとつを選び出し、行為へとつなげていく内面の力だということになる。したがって、この自由はあくまで相対的な自由であるに違いない。

要するに、意志にとって重要なのは未来であり、過去が必然とみなされるのはそこには意志の力が及ばないからである。アウグスティヌスのいうように、同一精神のなかの分裂は通常 *velle* と *nolle* の葛藤として現れるであろう。そして、いずれかを選択できるという点で、意志は自由だといえる。しかし、一旦ある行為を選択したら、同時に二つのことは存在しなくなる。また、自分の置かれている状況によって選択肢は限定されているのだから、すべてが可能なのではない。

さらに、アレントがスコトウスにおいて注目しているのは、意志の能動的把握である。つまり、スコトウスにおいて、意志と理性は葛藤し合い、意志が理性に考えさせると捉えられている。そして、「われわれが<意志が行為の源泉である>というとき強調するのは」、意志のこのような使役の性格だ⁽²³⁾という。このように、アレントはアウグスティヌスやスコトウスの議論に依拠して、意志の能動的・自発的性格を強調している。そして、これらの意志の特性は、「始める者」としての人間の活動性を理解するための鍵になっている。つまりアレントの活動概念は、その内的能力としての意志に結びついたものとして理解できるだろう。

- (1) Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, vol. 1 *Thinking*, Harcourt Brace Jovanovich, 1978, pp.179-193.
- (2) *Ibid.*, p. 189.
- (3) Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, vol. 2 *Willing*, Harcourt Brance Jovanovich, 1978, p. 89 参照。
- (4) *Ibid.*, p. 94. (アウグスティヌスからの引用は、『告白』第8巻第10章、『世界の名著14 アウグスティヌス』所収, 中央公論社, 1968年, 279-280頁)
- (5) *Ibid.*, pp. 94-95. (アウグスティヌスからの引用は, 同上, 第8巻第10章, 同訳書, 281頁)
- (6) *Ibid.*, pp. 95-96.
- (7) Hannah Arendt, "Civil Disobedience," in *Crises of the Republic*, Harcourt Brace Jovanovich, 1972, p. 92. 『暴力について』高野フミ訳 (みすず書房, 1973年), 78-79頁参照。
- (8) *The Life of the Mind*, vol. 2 *Willing*, pp. 108-109 参照。
- (9) Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 1951, new edition, Harcourt Brace & World, Inc., 1966, p. 479. (アウグスティヌスからの引用は、『神の国』第12巻21章からで, アレント自身の訳に従った)
- (10) *The Life of the Mind*, vol. 2 *Willing*, p. 109.
- (11) カント『純粋理性批判』(中), 561, 篠田英雄訳, 岩波文庫, 1961年, 206頁 (強調はカント)。
- (12) *The Life of the Mind*, vol. 2 *Willing*, p. 110. (同上, 478, 131頁)
- (13) *Ibid.*, p. 110 参照。
- (14) *Ibid.*, p. 110.
- (15) *Ibid.*, p. 99.
- (16) *Ibid.*, p. 100.
- (17) *Ibid.*, p. 119.
- (18) *Ibid.*, p. 119 参照。アレントは, 存在へのこのような願望は生命や生命本能を概念化したものにすぎず, 意志とこれらの概念との等置はショーペンハウアーやニーチェにおいて再び現れると指摘している。
- (19) *Ibid.*, p. 122.
- (20) *Ibid.*, p. 126.
- (21) *Ibid.*, p. 135.
- (22) アレントは, スコトゥスに依拠して「私は頭のなかでもほかの方法でも自分がいないと考えることはできない。というのは, 私は存在の一部であるので, ちょうど無か

らの創造 (creatio ex nihilo) 以前の神ではなく、存在の創造者としての神を考えるように、無を考えることはできないからである」(Ibid., p. 139) と述べている。

(23) Ibid., p. 140.

3 意志と行為

アレントは、意志論においてまず意志を①自由な選択能力、②新しいことを始める能力として論じてきた。次いで彼女は、ニーチェ、ハイデガーといういわゆる実存主義者の思想における意志と行為との関連について論述している。アレントがニーチェの『力への意志』のなかに見出しているのは、意志が命令の問題として論じられている点である。彼女は、ニーチェの言葉を引用している。

「志すことは、願ったり、努力したり、要望することと同じではない。それがこれらすべてと異なっているのは、命令という要素によってである。……⁽¹⁾何か⁽¹⁾が命令されること、これが意志固有の事柄である。」

ここでは、意志は同一精神のなかで命令し、服従する作用として捉えられている。「一者のなかの二者」という観点から見れば、命令するのは「私」であり、服従するのは「私自身」である。あるいは、「私自身」が命令し、「私」が服従することになる。いずれにしても、意志は精神生活のなかの二元性を克服し、「一者のなかの二者」を命令する者と服従する者に変えてしまう。命令したり、抵抗したりする両者の凌ぎ合いを経て、全体としての「私」の意志が決定される。ニーチェにおいて両者を統一すると考えられているのは、神的な力ではなく、「苦痛からの解放」であり、ディオニュソス的な「喜び」である。⁽²⁾

このことに関連してアレントがニーチェにおいて注目しているのは、「我志す」(I-will) から「我能う」(I-can) への移行である。アレントは、次のように述べている。

「ニーチェの我志すから、予期されたる我能うへの移行は、パウロ的なく我志すが能わず>を否定し、そのことによってすべてのキリスト教倫理を否定

する。そしてそれは、生の無条件の肯定、すなわちあらゆる頭脳活動の外で経験される生をほかのすべてのものを評価しうる最高の価値にまで押し上げることに基づいている。⁽³⁾」

先にあげたスコトウスにおいても「我能う」が「我志す」に内在していたが、ニーチェの場合意志が「それに内在する我能うによって制約されていない」⁽⁴⁾ことには注意する必要がある。つまりそれは、「永劫回帰の思想」に見られるように、「永遠」すら望むことができるのである。

ただ、ニーチェの場合もスコトウスと同様に、意志は過去に力を及ぼせないのだと捉えられている。ニーチェにおいて「我志すが能わず」が成り立つとしたら、「意志は過去へは志すことができない」ということに関してだという⁽⁵⁾。「その能力の欠如からニーチェは、人間のすべての悪——怨恨感情、復讐したいという渴望（われわれが罰するのは、なされたことを元に戻すことができないからである）、他人を支配したいという渴望——を導き出している。」⁽⁶⁾また、人間の行為にはなんらかの意図があり、意図がなければ行為には意味がないという考えは、ニーチェにおいては幻想だとみなされる。⁽⁷⁾というのも、彼においては現象を「生成」として捉えようという視点があるからである。こうして、原因と結果、意図と目標という枠組での意志は拒絶され、「超人」はこのような誤謬を克服した者と考えられている。しかし、アレントにとって重要なのは、意志が未来に向かう能力と捉えられていること、しかもそれが「我能う」という確信に結びつけられていることである。

では次に、ハイデガーの場合はどうであろうか。アレントによれば、ハイデガーはニーチェを研究することによって結局「志さない意志」(Will-not-to-will)に辿りついたのである。つまり彼は、支配しようという意志は一種の原罪だということに気づいたのである。そしてそれは、ナチスに加担した自分自身への反省にも依っている。ハイデガーがニーチェのなかで、そして自分自身のなかでも否定したかったのは「力への意志」である。

ハイデガーにおいて「力への意志」が否定されねばならないのは、その支配的性格と破壊的性格による。前者は意志によるほかのすべての精神能力の支配、後者は現存するすべてのものの破壊にまで行きつくものである。⁽⁸⁾意志のこのような特性に対してハイデガーが対峙させたのは、「放念すること」(Gelassenheit)である。アレントは、次のように指摘している。

「このような解釈によれば、テクノロジーの性格は、志す意志、すなわち世界全体をその支配のもとに従属させる意志にほかならない。そしてその必然的帰結は、全体的破壊でしかない。そのような支配に代わるものは<放念すること>であり、ひとつの活動としての放念は、存在の要求に従う思考である。⁽⁹⁾」

さらにアレントは、ハイデガーにおいて人間の精神は存在の歴史に委ねられているのだと指摘している。つまりこの「存在史」は、ヘーゲルの「世界精神」のように行為する人間の背後で作用している。しかしそれが「世界精神」と決定的に異なるのは、ヘーゲルの場合行為者はその担い手だということを意識する必要はないが、ハイデガーの場合「存在」は行為者の「思考」に現れるという点においてである。⁽¹⁰⁾つまりハイデガーにおいては、「意志」と「行為」の連関ではなく、「思考」と「行為」の同一性が問題にされる。そして、この存在認識は、運命や宿命の認識へとつながっていくのである。

ところで、アレントが実存主義者の思想から影響を受けたことは確かだと思う。その最たるものとして、人間は自分の置かれた状況によって変わりうるのであり、「人間の本性」でなく「人間の条件」を探究することが重要なのだという彼女の認識をあげることができるだろう。人間は自らのうちに自らの存在根拠をもたないというのが、彼女の近代思想批判の根底にある認識である。だからといってアレントは、それを歴史や運命に求めようとはしない。彼女において確かさが求められているのは、他人と共有する現実、他人と共に作り出す世界である。アレントの批判が向けられているのは、デカルトの cogito (我

思う)の延長線上にある主観主義的傾向、プラトンにすでに見られ、キリスト教思想の拾頭によって内実を与えられた世界逃避的傾向である。

この点に関していえば、ハイデガーは人間を「世界内存在」と捉えたが、他人と共有する現実を否定的なものと見ている。つまり彼は、社会的自己を非本来的自己と考え、本来的自己を取り戻すことを意志に求めた。ハイデガーによれば、人間は死に直面したり、良心の呼び声に呼びかけられて本来的自己に眼醒めるのである。その際、意志は自己を自己自身に引き戻す内的能力と理解される。これに対し、アレントの場合、意志は自己を世界に組み入れていく能力と理解される。しかも彼女において、「世界」は人びとの言葉と行為がつくり出す空間として積極的に捉えられている。それは公的なものであり、人びとの公的な活動に価値を置くアレントの政治思想の発想がハイデガーの公的生活の軽蔑と相容れないことは確かである。⁽¹¹⁾

しかし、アレントの政治的思考にとって重要なのは、ニーチェの「力への意志」であれ、ハイデガーの「志さない意志」であれ、意志が力能として捉えられている点である。というのも、意志が政治的自由と結びつくのは「われわれが望むことをなすことができる」という確信を介してだからである。政治においても「我志す」から「我能う」への移行が重要なのだが、ここでは主体が「われわれ」に置き換わるのである。つまり、哲学的自由が孤独な個人の内面において成り立つのに対し、政治的自由は多数の人間の協力関係に依拠している。アレントが意志論の最終章「自由の深淵と時代の新秩序」のなかで行っているのは、意志の諸特性から政治的自由の性格を明らかにすることである。彼女は、政治的自由とは「われわれが望むべきことをなすことができ、望むべきでないことをなすように決して強制されないことにほかならない」というモンテスキューの言葉に関連して、次のように述べている。

「ここでは明らかに力点は、我能うという意味での力能(Power)に置かれている。古代人にとってと同様に、モンテスキューにとっては、外的状況に

よるものであれ、内的状況によるものであれ、行為者は自分がしたいと思うことをなす能力を失ったら、もはや自由だとは呼びえないことは、明らかであった。さらに、モンテスキューによれば、自由で法に拘束されていない個人を市民に変える諸法は、神の十戒でも、良心の呼び声でも、すべての人を同様に啓発する理性の光 (*lumen rationale*) でもなく、人間のつくった<関係> (*rappports*)⁽¹³⁾であった。」

こうして、アレントは「我能う」という人間の潜在可能性に注目して、権力と自由とを同一視していく。アレントによれば、「政治的自由が哲学的自由と区別されるのは、明らかに我能うという性質によってであり、我志すという性質⁽¹⁴⁾によってではない」。また「我」は、ほかの人びとと協力して「われわれ」を形成したときにのみ、権力を生み出すことができる。彼女にとって政治的自由とは人びとの公的な活動にほかならないのだし、権力とはその際人びとを結びつけておく力なのである。しかもアレントは、この「われわれ」はそれぞれがユニークな多数の個人から構成されると認識している。アレントによれば、それは、「私と私自身」の二元性を単に多数の人間に広げたのでもなければ、ブーバーやヤスパースのというような「我と汝」の関係でもない。なぜならばそれは、「私と私自身の対話」のような孤独な営みとも、「我と汝」のような親密さとも異質だからである⁽¹⁵⁾。それは、あくまで人間の多様性・活動性に力点が置かれているのである。

このことに関連して、アレントは政治的自由の限定的性格を指摘している。つまり、個人の意志は究極的には自殺すら望むことができるが、政治的自由は共に行為する人びとの同意に依存している。また、政治的共同体に共生する人びとはその慣習、法、伝統に従わなければならないという意味で、人びとの行為も限定されているのだ⁽¹⁶⁾という。

さらにアレントは、人間の自由が相対的な自由であるのと同様に、政治体の始まりも絶対的な始まりを意味するのではないと指摘している。つまり、ロー

マの創設がトロイの再現であったように、政治体の創設は政治的伝統の再建であったり、再興であったりするのが通例だとい⁽¹⁷⁾う。アメリカ革命の場合でも、建国の父たちは古代ローマや聖書の物語をよく知っていて、伝統を振り返ることによって創設にまつわる問題を処理していった。たとえば、彼らが創設の行為に擬似宗教的権威を必要とすることを学んだのも、伝統的英知から⁽¹⁸⁾である。しかし、アメリカ革命が単にローマの再現ではなく、新しい秩序の形成であったように、政治的領域には絶対的な始まりはないが、人間は歴史の連続のなかで新しい始まりをなすことができるのである。つまり、人間に出来事を起こす力、すなわち意志が具わっている限り、歴史はつねに新しい始まりに開かれているのだといえよう。

- (1) *The Life of the Mind*, vol. 2 *Willing*, pp. 160-161. (ニーチェ『力への意志』No. 668, アレント自身の訳に従った)
- (2) *Ibid.*, pp. 162-163 参照。
- (3) *Ibid.*, p. 163.
- (4) *Ibid.*, p. 163.
- (5) *Ibid.*, p. 168 参照。
- (6) *Ibid.*, p. 168.
- (7) *Ibid.*, p. 168 (『力への意志』No. 666) 参照。
- (8) *Ibid.*, p. 178 参照。
- (9) *Ibid.*, p. 178.
- (10) *Ibid.*, pp. 179-180 参照。アレントは、「ヘーゲルは、イエナのナポレオンに〈馬上の世界精神〉を見たとき、ナポレオン自身が世界精神の体现者だと自覚していなかったこと、彼が短期的な目的、願望、情熱がごく普通に組み合わせさせた動機から行為していたことを知っていた。しかしながら、ハイデガーにとって、絶えず変化しながら、思考と行為を一致させるべく行為者の思考に現れるのは、存在そのものである」(*Ibid.*, p. 180) と述べている。
- (11) Lewis P. Hinchmann and Sandra K. Hinchmann, "Arendt and Heidegger," *The Review of Politics*, vol. 46, no. 2 (April 1984), p. 205 参照。
- (12) *The Life of the Mind*, vol. 2 *Willing*, p. 199. (モンテスキュー『法の精神』第11篇第3章, 井上堯裕訳『世界の名著 28 モンテスキュー』所収, 中央公論社, 1972年, 441頁)

- (13) *Ibid.*, pp. 199–200.
- (14) *Ibid.*, p. 200.
- (15) *Ibid.*, p. 200 参照。
- (16) *Ibid.*, p. 201 参照。
- (17) *Ibid.*, p. 213 参照。
- (18) *Ibid.*, p. 201 参照。

4 実利的関心と公共的関心

アレントは、意志の諸特性を思想史のパースペクティヴから論じ、意志という精神力の政治的関連性を明らかにした。アレントの思想は過去の思想の解釈を通して語られ、直接的に表現されたものではないが、彼女がアウグスティヌス、スコトゥス、カントを高く評価し、意志を何か新しいことを始める能力と理解したことは確認できる。また、出来事の予言不可能性も政治的能力としての意志によるものであり、意志は人間を政治的行為へと導く内的能力だといえよう。

しかし、政治的行為の内的契機を単に意志だけに求めることはできないであろう。というのも、人間の行為にはなんらかの意味があるはずだし、行為の目的や意図、またそれがどのような問題関心に基づくものなのかが重要だと思うからである。しかしながらアレント自身は、活動の目的や動機を直接問題にしていなかった。彼女は、「自由とは何か」のなかで次のように述べている。

「活動の目的は世界の変化する環境に応じてさまざまである。目的を認識するのは自由の問題ではなく、正しい、あるいは誤った判断の問題である。意志は独特の自立した人間的能力と見られ、判断すなわち正しい目的の認識に従い、ついでその実行を命じる。活動に命令を下し指図する力は自由の問題ではなく、強さと弱さの問題である。」⁽¹⁾

ここでアレントは、目的や意図は判断の問題だと説き、一旦活動し始めたら、活動はそれらを超えて新しい展開を見せることに注目している。アレント

によれば、「活動は、それが自由であるためには、一方では動機から自由であると同時に、他方では予言できる結果としての意図的な目的からも自由でなければならぬ⁽²⁾」のである。つまり、彼女にとっては活動の過程の方が重要であり、卓越とか平等愛に価値が置かれている。とはいえ、私は政治的行為を考察する際、動機や目的に注目する必要があるのだと考える。というのも、現代社会において人びとが実利的関心によって動かされ、政治が社会的利害の調整過程になってしまっていることが容易に見て取れるからである。私は、そのことに対する批判規準を提示するために、アレントの政治思想を再検討してみたい。というのも、彼女の政治思想は公共的なものの再興を目指しているのだし、政治的行為の内的契機についての考えを進めるための材料を間接的に提示していると思われるからである。

①アレントは、『人間の条件』のなかで公的領域と私的領域を峻別し、私的なものが公的な世界、すなわち政治に持ち込まれてはならないと主張している。アレントのこの区分は、古代ギリシアの市民の政治生活を理念化したものである。アレントによれば、古代ギリシアでは私的領域を表す家政と公的領域を表すポリスの境は明確に引かれており、奴隷労働によって生活の必要（必然）から解放された市民はポリスでは対等者として公務に携わっていた。公的な事柄に参加することには価値があり、自分自身の（*ἴδιος*）の生活だけに関心をもつことは愚かな（*idiotic*）こととみなされていた。また、それ自体が価値があるのではなく、何か別の物を作るために行なわれるすべての工芸は、実利的（*banauistic*）とみなされ、軽蔑されていた⁽³⁾。アレントは、次のように述べている。

「ギリシア思想によれば、政治的組織を作る人間の能力は、家庭（*oikia*）と家族を中心とする自然的な結合と異なっているばかりか、それと正面から対立している。都市国家の勃興は、人間がくその私的生活のほか一種の第二の生活である政治生活>を受けとったということを意味していた。<今やす

すべての市民は二種類の存在秩序に属している。そしてその生活において、自分自身のもの (idion) と共同体のもの (koinon) との間には明白な区別がある⁽⁴⁾。」

ところで、アレントはこのような区分を活動と労働、政治と経済の区別に適用している。つまり、活動は人びとの言葉を媒介とした公的な営みであるのに対し、労働は生命維持の必要に促された私的な営みである。また、政治において重要なのは、各人がそれぞれユニークな個人として見られ、聞かれ、評価されることであるのに対し、経済は家政の延長線上で捉えられ、家政の一様性によって特徴づけられている。政治の存在理由は自由だが、経済の原理は効率だという。このようにアレントは、政治と経済を二元論的に分けてしまうので、たとえばロシア革命やハンガリー革命の過程で自然発生的に現れた政治的な評議会を高く評価しているにもかかわらず、工場経営にも評議会制度を持ちこもうとしたことについては否定的なのである⁽⁵⁾。この点に関し私は、活動の発現する領域を彼女より広く考える必要があると思う。アレントは生産の場に活動の要素を持ちこむことに反対しているが、私的経営の分野でも価値判断を要する問題については構成員の参加による討議・決定が行なわれうるし、社会の様々な分野において活動は発現しうるのだと思われる。

また、アレントにおいて行為者は「卓越への情熱」によって動かされると考えられている⁽⁶⁾。それは、ユニークな自己を示したいという欲求であり、名声とか地位への渴望とは異質なものである。人びとは活動の過程でアイデンティティを形成したり、公的幸福を感じたりするのだという。しかし私は、人間はなんらかの意図をもって行為し、その副産物としてユニークな自己を認められたり、活動の喜びを感じたりするのだと思う。現代社会においては、アレントのこのような純粹に政治的な動機からよりも、社会問題に触発されて政治的に行為することの方が圧倒的に多いのではないだろうか。したがって問題は、政治的行為が自分の利益だけを目指す行為なのか、公共の利益を目指す行為なのか

を区別するところにある。アレントのように、政治と経済の間に一線を画し、活動の発現する範囲を限定してしまうのではなく、社会問題に触発されたものであれ、私的な問題関心から発したものであれ、自発的に行なわれ、公共的象徴と結びついた行為であれば、活動だといえるのではないだろうか。

②アレントは、私的利益に対立する概念として「世界の利益」という視点を打ち出している。彼女は、「暴力について」のなかで私的な利害の調整は理性的に行なわれうるという「啓蒙的自己利益」の信条の矛盾を指摘している。つまり彼女は、家主と借家人との間に見られる利害の対立を例にとり、「啓蒙されること」と「自己利益の追求」は本来的に相容れぬものと主張している。アレントによれば、世界、すなわち人間が生きていくための人工的条件にとって望ましいのは、人間が永続的に住むのに相応しい建物の建築であるはずだが、それは「高い収入を目的とする家主の私的利益の追求とも、安い家賃を望む借家人の利益とも全く異なるものであり、ほとんどの場合むしろ相反するものである⁽⁷⁾」。アレントが憂えていることは、当事者が自己の利益から考え、「世界の利益」から考えていないことである。彼女は、次のように述べている。

「自己の利益は自己のことにしか関心をもたず、その自己は死ぬこともあり、引越すこともあり、その家を売ることもある。そのような条件の変化、すなわち究極的には人間の生命の有限性のために、自己そのものとしての自己は、長期的な利益の観点から考えることができないのである。建物の老朽化は長い年月にわたる現象であるが、家賃の上昇や一時的な利益の減少は今日明日の問題である。具体的な内容は違っても、同じようなことが当然のこととして労使紛争などについてもいえるのである。」⁽⁸⁾

つまりアレントは、私的利益は自己のことしか考えず、「世界の利益」と背反せざるをえないから、私的利益を啓蒙することはできないのだと主張している。それでは逆に、「世界の利益」という観点はどのようにしたらもつことができるのだろうか。アレントはそのことに対し答えていないのだが、結局人間

の意識性の問題になるのだと思う。つまり、意識のなかで私的利害関心から解放されていることが必要であろう。そして、その上で初めて公共的な事柄に関心が向けられるのだと思われる。

③アレントは、「世界の状態を憂慮している」人が政治に関わるべきだと主張している。これは、まさしく公共的関心と言い換えてもよいものだと思う。また、アレント自身が言っているわけではないが、人びとを政治的行為へと導く第一義的な内的契機は、世界の状態を憂慮し、公的世界の一員としての責任を自覚していることであるに違いない。アレントは、『革命について』の最後のところで評議会制度の潜在的可能性について述べた際、次のように語っている。

「たとえばそれ（＝評議会）は、今日の大衆社会を、擬似政治的大衆運動を形成しようとするその危険な傾向とともに解体する最良の武器である。あるいはむしろ、大衆社会を、誰からも選ばれず自らを構成している<エリート>もろとも、その根底から分散させるのに最も自然で最良の方法である。次いで、公的幸福の喜びと公務の責任は、公的自由の味覚をもち、それなしには<幸福>ではありえないような、あらゆる職業的分野から来た少数の人びとの共有物となるだろう。政治的には彼らは、最良の人たちであり、公的領域において正当な地位を彼らに確保してやるのは、良い統治の任務であり、秩序正しい共和国のしるしである。確かにこのような<貴族主義的な>統治形態は、今日理解されているような普通選挙の終りを意味するであろう。<基本的共和国>の自発の一員として、自分の私的幸福以上のものに気を配り、世界の状態を憂慮していることを証明した人だけが、共和国の業務を遂行する上で発言する権利をもつだろうからである。」⁽⁹⁾

ところで、ここで「世界の状態を憂慮している」というのは、なんらかの感性的なものを基底にしているはずである。つまりそれは、共感や情熱、不正への憤りに基づいているのではないだろうか。アレントは公的自由や公的幸福の

味覚に政治的行為の動因を求めているのだが、私は社会的・政治的不正に対する憤りに第一義的動因があるのだと思う。もちろん活動の過程でアレントのいう公的自由や公的幸福を享受できることは否定しないが、それらは政治的行為にとってあくまで二義的な事柄であろう。

また、アレントは、評議会制度を高く評価していることに示されるように、活動の発現する機会を制度的に求めようとしている。それは、活動のうつろいやすさを救うために制度が必要なのだという認識によるものと理解できる。とはいえ、現代社会において公共的関心に基づいて自発的に行なわれる活動が最もよく見出される場は、社会的不正に触発されて起こった市民運動においてであろう。つまり、アレントのように活動の現れる場を限定するのではなく、公共的関心に基づいて行なわれる活動がどこに現れているか見定めることが重要であろう。そして、現代人の多くが自己の利益や私生活に関心を集中させ、公的な事柄に関心を寄せなくなってきたことこそ、活動能力の衰退を意味しているのではないだろうか。

- (1) "What Is Freedom?" in *Between Past and Future*, p. 152. 『文化の危機』13頁。
- (2) *Ibid.*, p. 151. 同上, 13頁。
- (3) *The Human Condition*, pp. 156-157. 『人間の条件』174頁参照。
- (4) *Ibid.*, p. 24. 『人間の条件』29頁(引用は, Werner Jaeger, *Paideia*, 1945, III, 111から)。
- (5) Hannah Arendt, *On Revolution*, The Viking Press, 1963, p. 279. 『革命について』志水速雄訳(中央公論社, 1975年)288頁参照。
- (6) *Ibid.*, p. 29. 同上, 32頁参照。
- (7) Hannah Arendt, "On Violence," in *Crises of the Republic*, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1972, p. 175. 『暴力について』, 157頁(訳文一部変更)。
- (8) *Ibid.*, p. 175. 同上, 157頁(訳文一部変更)。
- (9) *On Revolution*, pp. 283-284. 『革命について』293頁。

5 結 び

これまでアレントの遺稿『精神生活』第二巻「意志」を中心にして議論を進めてきたのだが、私の問題関心は政治的行為の内的契機はどこにあるのかということにあった。アレントは、意志論のなかでまず意志を自由な選択能力と捉え、次いで「始まり」の問題との関連で意志と自発性とを結びつけた。さらに彼女は、力能の観点から「我志す」が「我能う」と一致する場合にのみ、意志が行為とつながっていくことを明らかにした。最後に彼女は、意志の諸特性を政治に適用して政治的自由の性格を明確化した。これらのことから意志が人間を政治的行為へと導く決定的な力だということはわかるが、それ以前にある動機や意図についての議論はここでは排除されてしまっている。

そこで私は、アレントの政治思想を手懸りにして政治的行為の内的契機についての考察を進めていった。つまり、①私的なものと公的なものとの区別、②私利私害からの解放、③世界の状態を憂慮すること、という彼女の思想の断片に注目し、それらを批判的に継承して、実利関心と公共関心という対概念を提示したのである。それらの概念は、利益指向型の現代の政治状況に対する批判的視座として考え出されたものである。

たしかに現代社会においてわれわれの意識はますます実利的になっていき、政治は社会的利害によって動かされているように見える。しかしそれにもかかわらず、アレントのいう活動の可能性はなくなったわけではないのだと思う。というのも、人間は自分の欲求を充足させようとし、利益によって動かされる存在であるとともに、不正に反発し、自らイニシアティブをとることのできる存在だからである。アレントが強調しているのは、「始める者」としての人間の自発性である。そして意志論において明らかにされたのは、何か新しいことを行なうのを可能にする能力が意志だということである。私は、社会的不正・矛盾に対する反発や憤りが政治的行為の重要な契機となっていることを強調し

ておきたい。ともあれ、自らイニシアティブをとる勇気をもった人びとこそ現代の難問に立ち向かっていくことができるのだし、公的問題につねに関心を絶やさず、公的世界への責任を自覚している人びとこそが政治に関わるべきなのである。

Public Concern and Political Action :
With Reference to Hannah Arendt's
Reflections on Willing

Toshio Terajima

In *Willing*, the second Volume of *The Life of the Mind*, Hannah Arendt describes the Will as the mental organ of spontaneity and as the faculty of beginning something new. In this respect the Will is the inner faculty of political action. Although she claims that action must be free from motives and goals, I believe that action and its inner motives are inseparable.

In her political writings, she excludes private interests from the public realm. From this point of view I considered the relation between public concern and political action. And I stressed that political actors should be liberated from their own private interests and be concerned with public matters. What we are now confronted is interest-politics, therefore, her conception of action must be reconsidered in relation to the public spirit.