

アーレントの自由論

—その思想構造と特質—

千葉 眞

“The *raison d'être* of politics is freedom, and its field of experience is action.” (*Between Past and Future*, p.146.)

I 序

1 自由論のコンテキスト

現代の政治思想における自由論の一つの焦点は、現今の自由主義における二傾向——平等主義的自由主義 (egalitarian liberalism) と自由放任主義 (libertarianism) ——との間の理論的および実践的対峙の問題である。前者の系譜には、著名な理論家として例えば I. バーリン卿, J. ロールズ, R. ドウォーキンが帰属している。彼らは自由の理念を基本的に支持しながらも、福祉政策の不可避性を主張し、経済的自由の原理や市場経済のメカニズムのある種の制限を容認する。これに対し一面において古典的自由主義への還帰を目指す自由放任主義には、F. ハイエク, M. フリードマン, R. ノズニックなどが帰属している。彼らは、経済的自由の原理こそ、近代自由主義の中心的理念であると主張し、これを脅かすすべての集団主義的規制を排除しようとする。彼らの主張は、八〇年代のイギリスのサッチャー政権やアメリカのレーガン政権の保守政治との親和性を保持していたことから、「新保守主義」という名称で呼ばれている⁽¹⁾。現代自由論のいま一つの系譜は、抑圧的な政治体制や経済構造や社会慣習から人々を解放し、彼らの人権を保護する一連の試みと密接にかかわっている。ここでの焦点は解放および人権の保護としての自

由の問題であり、種々の具体的問題との関連で理論的な課題が生じてきたといえよう。例えば、アジアやラテン・アメリカなどの種々の解放運動や社会正義を求める運動、産業社会における少数民族の問題や外国人労働者の問題および性や人種に基づく差別の撤廃や被抑圧者の解放の問題が、現代の自由論のいま一つのコンテクストを形成している⁽²⁾。

ハンナ・アーレント(Hannah Arendt, 1906-1975)は、上記の二つの系譜からなる自由論の現代的位相とは直接にはかかわらないという意味で、きわめて異質な自由論を展開している。しかしながら、彼女の自由論もまた、今世紀の主要な二つの政治的出来事——全体主義的支配と核兵器の出現——との思想的対決から生み落とされたのであり、その意味で時代の趨勢と苦悩に深く内在した自由についての省察であるといえよう。アーレントの自由論は、確かに折々に個々別々に断片的に議論されたふしがあるとしても、J. ロックをはじめとした多くの政治思想家たちの場合と同様に、能力や権能としての自由と状態としての自由の両局面から成りたち、また哲学的考察としての体系性を具備したものである。この論考の主眼は、まず彼女の自由論を、政治的自由、内面的自由、存在論的自由の三次元に区分しながら、通常解釈に見られるように、彼女の場合は政治的自由と内面的自由とが分断されているという立場に疑義を呈することである。さらにアーレントにおいては、むしろ政治的自由と内面的自由が、誕生(natality)という人間存在の根源的事実に基礎づけられていることを考察しながら、自由論の三次元の相互関連性ないし補完性を浮き彫りにしたいと考える。次に、少なくとも彼女の政治哲学の中心に位置すると思われる自由論に関しては、しばしば指摘されるように、彼女の思想に特徴的な不統一や断片化は見られず、むしろ思想の論理的整合性と体系性こそが、その特質であることを指摘したい。最後に、アーレントの自由論の哲学的背景としては、これまで十全な評価を受けてこなかった古代ローマの伝統、なかんずくアウグスティヌスの思想が、重要な役割を果たしていることを指摘したい。なるほど、後に見るよう

に、彼女の自由についての省察には、種々の異なった思想的系譜や歴史的伝統の寄与が認められるのであり、とくにカントの影響を過小評価することは許されない。けれども、アーレントの自由論にその基本的な特徴と固有の視座を供しているのは、例えば、古代ローマのウェルギリウスによる建国神話の叙事詩『アエネイス』(Aeneid)であり、とりわけアウグスティヌスの創造論であると主張して誤りではないであろう。

ところで、アーレントの自由論のコンテクストは、一つには言うまでもなく「現代世界の中心的出来事」としての悪夢のような「全体主義の出現」であった。⁽³⁾ アーレントにとって、全体主義的支配は、人間性 (humanitas) を成立させる要件とも言うべき人間存在の尊厳、自由、個性、複数性、自発性、思想性、意志、判断力といったものをことごとく破壊する「新しい統治形態」にほかならない。というのも、全体主義は、そのテロル支配を通じて、人々が自由に活動し交流しあう公的空間を除去することによって自由の外的条件を破壊するだけでなく、イデオロギー支配を通じて、個々の人間の内面世界における思想性の空間を蚕食し、モノリスティックな精神構造としての「孤独」(loneliness) を生み出すからである。⁽⁴⁾ そこでは人間の実存的基盤である「単独性」(solitude) は破壊され、自己の対話の相手たる自己自身の喪失が帰結する。さらに全体主義による大量殺戮は、「汝殺すなかれ」という人類の道德の基本的戒律を正反対の「汝殺すべし」という戒律に仕立てて、それを大規模に実行した結果にほかならない。⁽⁵⁾

アーレントの自由論のもう一つのコンテクストは、現代世界のポスト・モダンの状況を鋭く突いた議論、今世紀中葉の核兵器の出現こそ、政治的には人類史における「近代」と「現代世界」との区別を妥当なものとする象徴的出来事であるという議論である。⁽⁶⁾ 「核兵器主義」(nuclearism) は、現代世界の黙示録の様相を映しだすわけであるが、人間の自由と存在を根源から脅かすもの、したがって人間の「誕生にとっての不倶戴天の敵」⁽⁷⁾ であることは言を俟たないであろう。しかも、今日の科学技術の発展の

質的変化と核兵器主義の出現に関するアーレントの議論は、現今の一部のポスト・モダンの議論を先取りする仕方で、現代の支配権力の「自動的正統化」(autolegitimization)や「反基礎主義」(antifoundationalism)——正統性という「基礎を持たない(foundationless)」権力——の問題、今日の生における虚無性と無意味性の浸潤を深く射抜いている面がある。⁽⁸⁾人々に世界の破壊と喪失を現代の危険な可能性として突きつける核兵器主義は、全体主義と共に、現代の無世界性を意味する最も悲劇的なメタファーであるといえよう。なぜならば、核兵器主義こそ、「誕生」によって開示され、基礎づけられる人間存在の自由、尊厳、世界性の基盤を根柢から毀つものだからである。後述するように、翻って人間存在の視点から見た場合、現代の危機的状況に立ち向かう超越の原理は、「人間の至高の能力」としての「創始(beginning)」(自由の本質)の究極的な象徴である人間の「誕生」(natality) = 自由の原理にほかならない。⁽⁹⁾

2 思想史的方法

アーレントの自由論を考察するにあたり避けることのできない問題は、一つには彼女の歴史的伝統に対する開かれた態度と関連する。その自由で独創的な思想史的方法は、彼女に固有の解釈学的態度と現代の哲学のおよび形而上学的状況に関する一定の見方に由来するといえよう。アーレントの解釈学的態度は、一種の自覚的に「理念型」的アプローチであり、しかも基本的にニーチェ的ないしポスト・モダンの前提に依拠している。つまり、そこでは時間と空間の限界を越えた唯一決定的なテキスト読解の可能性が初めから排除されていて、特権的な説話体的叙述の可能性も歴史解釈から剝奪されている。したがって、例えばギリシアの都市国家の政治についての考察にしても、またカント哲学の摂取にしても、きわめて選択的であり、容易に一定のカテゴリーに整序することが不可能であり、しばしば「一面的」ないし「恣意的」であるとの批判すら受けることになる。⁽¹⁰⁾ アーレントの伝統全般との独自の取り組み方は、さら

に現代における哲学および形而上学の権威の失墜にも基礎づけられている。彼女はそれを否定的に受け止めるのではなく、むしろ過去の哲学的伝統の新しい解釈や展開を可能にさせるという意味で積極的に評価する。その積極的意味とは、一つには過去のいかなる伝統にも拘束されることがなく過去の哲学的伝統を新しく解釈し自由に展開することが可能になったことであり、さらにいわゆる「職業的思想家」と多くの普通の人々との古来の区別が有意性を失い、「思考」がすべての者に開かれたことにある。⁰⁰

この関連で注目すべきは、ニーチェの「記念碑的歴史家」(monumental historian)のカテゴリーをアレントの思想史的方法に適用したJ. N. シュクラールの議論⁰⁰である。確かにアレントの政治思想史研究には、いわば「叙事詩的」(epic)とでも形容すべき理論的意図が働いており、さらには「物語の語り手」として自らの課題を理解していたふしがある。すなわち、彼女は、近代世界の失ったものを取り戻すために、過去の政治的人間の偉大な言葉や行為を追憶し、過去という「政治的に有用な知識の宝庫」から価値ある知識や理念や出来事を現在に生かそうとする。そして「過去と未来との間」に置かれた人間は、この裂け目で「不断の闘い」をなし、「過去と未来とに対する立場を決める」のである。したがって思想史的研究とは、彼女にとって「過去と未来との裂け目」でなされる精神的闘い(ἀγών)のことであり、「思想における実践」(exercises in thought)のことである。⁰³

上記の行論は、必ずしもアレントの政治思想史研究が本来的に主観的、恣意的な危険性を帯びていることを言い表わすものではない。彼女は晩年に注視者の回顧的判断力の問題を取り上げたが、そこには一面、思想史家の「物語の語り手」としての自己理解のもつ恣意的、一面的可能性を、「注視者」(spectator)の没利害的な視野によって抑制しようとする意図が働いていると理解することもできよう。「注視者」としての思想史家は、「範例的妥当性」(exemplary validity)を備えた過去の個別的

な出来事や事象や人物に着目しつつ、それらを忘却の淵から贖い出すだけでなく、特殊を通じて普遍に光をあてる役割を果たす。こうして過去の個別的な事象や人物は、過去の無数の事実や人々から選り分かれ、「その完全な意味が開示されるために何らかの浄化」(理論的再構成)がなされ、一種の「範例」として「代表的意義」(a representative significance)を帯びたものとして提示される。⁶⁶以下においてわれわれは、アーレントの自由論の展開のなかに過去の伝統に対する上記のような特有の思想史的方法が貫かれていることを確認するであろう。

II 政治的自由

アーレントの自由論の特質は、自由の公的=政治的性格の強調に見られるが、しばしば指摘されるように、その政治的自由の理論は一面、古代ギリシアの都市国家および古代ローマの共和政治を彼女なりに理論的に再構成したものに基礎づけられている。しかしまた、彼女の思想に固有の現象学および実存主義の特質が、自由論にも色濃く反映されていることも事実である。アーレントの理解するところによれば、政治的活動、政治参加、革命的行為としての自由の問題は、今日では政治の世界においても過小評価されており、「自由の用語それ自体が、革命的ボキャブラリーから消えることすらあり得る」という。⁶⁹確かに彼女の政治的自由の議論は、近代自由主義における「政治が少なくなれば、それだけ自由が多くなる」(“The less politics the more freedom.”)あるいは「政治が終わるところに自由が始まる」(“Freedom begins where politics ends.”)という理念とは真っ向から対立する。さらに「干渉の不在」あるいは「障害の欠如」と定義される「消極的自由」(negative liberty)と、「自己支配」として定義される「積極的自由」(positive liberty)とのバーリンの区別⁶⁸との関連で言えば、アーレントの政治的自由の理論は、後者のカテゴリーに帰属することは明らかであろう。しかしその場合、例えばE.フロムにおける「積極的自由」(「仕事」と「愛」)⁶⁹の場合と同様に、アーレントの

政治的活動および参加としての積極的自由論も、バーリンのカテゴリーに見られる高次の自己(理性的部分)による低次の自己(非理性的な衝動)の自己支配という趣旨の合理主義的含意をほとんど有していないといえよう。

政治と自由と活動とは、彼女の政治哲学においては三位一体的な関係にあり、したがってその要諦は、「政治の存在理由は自由であり、その経験の場は活動である¹⁹」という言葉に集約されている。こうした政治的自由の理解は、B. コンスタンの議論をもってくるまでもなく、近代的自由というよりは、古代的自由のカテゴリーに属するように見える。そしてアーレント自身、「自由とは何か」(“What Is Freedom?” 1956)や『人間の条件』(*The Human Condition*, 1958)、さらには『革命について』(*On Revolution*, 1963)などにおいて、その古代的連関を明らかにしている。彼女の理解するところによれば、古代ギリシアとローマにおいて自由は、「純粋に政治的な概念」であり、「国家とその市民であることの本質そのもの」として受け止められていた²⁰。「自由の元来の領域」は、「政治および人間事象一般の領域」にほかならず、もし自由の考察が思考の自由や自由意志という意味での「内面的領域」に転位したとすれば、それはパルメデスとプラトン以降の形而上学的、哲学的伝統による自由の歪曲によると指摘される²⁰。

「自由人の生活は、他の人々の存在を必要としていた。それ故に、自由それ自体が、人々が共に集う場所としての広場、市場、あるいは都市国家を、すなわち純粋な政治的空間を必要としていた。²¹」

アーレントはさらに、近代では市民革命期に純粋に政治的なものが現われたと理解する。そしてそこでも「自由の実際の内容」は、本来的に「共和国の形成」(the constitution of a republic)を意味し、「公的事象への参加」(participation in public affairs)にほかならない²²。彼女は、近代市民革命の哲学者たちや実践家たちにとって自由がどのように理解されたかを、次のように述べている。

「……彼らは自由という用語を公的自由の意味で使用したが、その公的性格の強調は、これまでなされたいかなる試みよりも力強いものであった。……彼らの公的自由は、世界のもろもろの圧力から内面の領域に逃れようとするのではなく、またいくつかの選択肢のなかから選択する自由裁量(*liberum arbitrium*)でもなかった。彼らにとって自由は、ただ公的にのみ存在することができた。それは、実体的で世界性をもった現実であった……」⁶³

こうしてアーレントの政治的自由の理解は、複雑な多層構造をなしている、種々の要因から成り立っていることが分かる。ここではいくつかの特徴のうち主に以下の三点に焦点をあてて論じてみたいと思う。それらは、(1)運動＝活動的性格、(2)主体性の強調、(3)開示的性格である。最初に、自由のもつ運動ないし活動としての特徴であるが、アーレント自身、ギリシア語 *ἐλευθερία* の語源的意味を暗示しながらこれを説明している。自由とは、語源的には奴隷と対比される自由人の地位、すなわち身体的な状況と関連し、自由に移動することのできる能力と権利を意味する⁶⁴。換言すれば、自らの意志で自由に動き、活動する空間が各人に保証されていることが、政治的自由の中心的事柄であって、全体主義は、運動の能力と運動のための空間を人々から剥奪するという意味で自由の本質的な要件の一つを破壊する⁶⁵。アーレントの場合、政治的自由のもつ運動＝活動的性格は、一つにはギリシアの都市国家の政治に古典的な仕方で見られていた。すなわち、市民たちは都市国家の事柄に平等に参加し、公的事柄を自由に討論し、共通善に即した政策を決め、それを遂行していくという意味で、公的世界の形成あるいは政治参加として自由を展開した。このように自由を基本的に政治的活動ないし参加の文脈で把握するアーレントの手法は、現代の政治思想においては、どちらかと言えば、かなり少数派に属するのであり、例えばB. クリックの自由論⁶⁶などに同様の立場を見いだすのみである。しかしながら、市民の自発的な政治参加としての彼女の自由論こそ、六〇年代以降の参加民主主義

(participatory democracy)の理論と実践に多大の影響を与えたことはよく知られている。⁶⁷

次に政治的自由の特徴としての主体性の強調であるが、これはもちろん「主導性」(initiative)あるいは「創始」(beginning)としての自由理解と密接不可分である。アーレントによれば、活動の本質はそもそも、「主導的に行為する」、「何か新しいことを創始する」という行為様式のうちに示される。⁶⁸この関連で彼女は、例えばギリシア語の *ἀρχω*、ラテン語の *ago* という、元来「始める」、「導く」という意味の用語の語源的意味の考察を通じて、それが古代の自由人の典型的な「活動」の様式であることを示した。⁶⁹さらに彼女は、古代における「創始」と自由との密接な関係について述べ、その事例としてローマの建国と自由との有機的関連について触れた。

「ローマ的自由は、その創設者たちによってローマの人民に遺譲された遺産であった。というのも、彼らの自由は、先祖たちがローマの創設を通じて樹立した『始まり』と不可分に結びついていた……」⁶⁹

さらに「創始」としての自由は、近代においてはアメリカ革命やフランス革命に「インスピレーションを賦与した原理」であり、新しい「政治体の創設」(the foundation of a body politic)に人々を駆り立てたパトスであった。⁶⁹彼女の理解にしたがえば、自由な政治体制の創設としての近代革命観は、キリスト教的な直線的歴史観と密接に結びついている。というのも、「新しさ」(novelty)という観念自体、古代的な円環的歴史観や循環的歴史観によっては概念化され得ないからである。個々の歴史の出来事の「新しさ」および「無比性」は、歴史の進歩を古きものの繰り返しであるとする理解から脱却した直線的歴史観を前提として初めて認識可能になる。もちろん、近代的歴史観は原始キリスト教の終末論的歴史観の世俗化されたものであるが、しかしそこでも「新しさ」の概念が保持され、歴史的空間を必然律の支配する領域ではなく、自由に新しいことを創始する領域として捉える見方が定着した。⁶⁹

「新しさへのパトスが存在し、新しさが自由の観念と結合したところのみ、われわれは革命について語るができる。」⁸⁹

第三の点として政治的自由の開示的(revelatory)性格は、アーレントの自由論が、単に古代的な公的自由の焼き直しではなく、また近代の革命的自由の現代版でもなく、彼女に固有の現象学的人間論にも深く基礎づけられたものであることが理解できよう。彼女の主張によれば、政治的なるものの目的ないし存在理由は、「妙技(virtuosity)としての自由が現われるための空間を樹立し、維持することである」⁹⁰。自由は、ここでは現象学的に理解され、一種の芸術性をおびたパフォーマンスとしての特質をもつが故に、人々の協調と共同行為による相互主体性の網の目のなかに現われる開示的意義を獲得する。人々が言葉と活動を媒介にしながら公的世界の形成に携わる時、「妙技」としての自由を通じて、人々の人格的アイデンティティーおよびユニークさが現わされる。つまり、人々は、自由な言論と活動を通じて「現われの空間」としての「世界」に自らを引き入れる。こうしてそれは、そこに人間の存在論的構造としての「複数性」が現われ、「存在(Being)」＝「すべての人間に現われるもの」(アリストテレス)が開示されるという意味で、人間の出生の奇跡の再現であり、いわば「政治的誕生(political natality)」(P. B. ムーア)でもある。⁹¹

III 内面的自由

全般的には晩年の精神生活の考察にいたるまでは、アーレントは、政治的自由と内面的自由——思考における自由であれ、意志の自由であれ——との大きな隔たりを強調し、後者を本来の自由のカテゴリーから除外したように思われる。彼女の指摘によれば、西洋の哲学的、形而上学的伝統は、公的事象との深刻なずれおよび敵対の故に、政治から自由を離反させることによって「自由の観念そのものを明確化するどころか、かえって歪曲した」のである。⁹² キリスト教的伝統も、自由の脱政治的理

解に決定的な役割を果たした。それというのも、キリスト教は、「古典古代には実際に知られていなかった内面的能力」である意志を発見し、その重要性に着目することによって、自由の問題を基本的に意志の自由と等置したからである⁶⁵。

さて意志の問題が明確に認識されるのは、人間の行為能力(I-can)と意志能力(I-will)との古典古代的合致についての明るい展望がもち得なくなる場合である。この消息は、例えばパウロの内心の分裂についての深刻な経験、「善をしようとする意志は自分にあるが、それをする力がない……欲している善はこれをしないで、欲していない悪はこれを行っている」(ローマ書、第7章18-19節)との告白に窺い知ることができる⁶⁶。爾来、西洋の思想的伝統は自由を「主要な哲学的問題の一つ」ないし「第一級の哲学的問題」として理解したが、その場合、自由は基本的に、複数の人々の公的關係において生起する政治的事柄というよりは、内面的自由として認識されるに至った⁶⁷。その際、内面的自由とは、主として自己と自己自身との対立ないし緊張の關係に基礎を置く意志の自由のことであり、また自己と自己自身との音声なき対話的關係に本来の場をもつ思考の自由のことである。アーレントによれば、この意志力という「本質的に非政治的であり、反政治的ですからある能力」は、J=J. ルソーの場合のように、「主権」(sovereignty)や「支配」(rule)の概念と結合することを通じて、政治哲学の伝統においては一定の「有害な」歴史的機能を果たす傾向にあったという⁶⁸。

しかしながら、アーレントの内面的自由の議論は、最初から政治的自由と矛盾する側面だけが強調されたのではなく、それとむしろ相補的な一面すらもっていた。というのも、言うまでもなく、人が事を始めるのを可能にさせる何らかの「人間の内面的能力」を前提とすることなしには、政治的自由はその本質からして成立しないからである⁶⁹。創始する力を基礎づける「内面的能力」としての意志を正面から問題にしたのは、彼女の晩年の原稿を没後に編集した『精神生活』第二巻・意志論 (*The*

Life of the Mind, Vol.2, Willing, 1978)である。しかし、アーレントは、五〇年代から、すでに「創始」を可能にする人間の内面的基盤だけでなく、その存在論的基盤の問題についての考察も始めていた。前者に関して言えば、例えば上記とは異なった文脈における意志の議論、すなわち「赦しの力」(power to forgive)と「約束の力」(power of promise)の考察、さらにはナザレのイエスとその弟子たちに見られたような「信仰」(faith)についての議論がなされている。これらの議論は明らかに「内面的自由」のカテゴリーに帰属するものであり、従来の研究ではその位置づけが明確になされてこなかったように思われる。

全般的には意志の非政治性に重点が置かれた五〇年代の議論全体を考慮に入れた時、意志という内面的能力に依拠する「赦しの力」と「約束の力」が高度に政治的な特性を有するという議論は、確かに例外的ではある。けれども、注目すべきは、アーレントの場合、明らかに宗教的かつ道徳的な響きをもつこれら二つの意志力が、高度の政治性をもつと理解されており、彼女の共同体的権力論の主要な構成要素でもあるという事情である。彼女の理解するところによれば、「赦しの力」は、いかなる活動にも付着する「不可逆性」の窮境から、さらには復讐と怨念の悪循環から、共同体および政治を贖い出す機能を果たすという意味で、政治的性格をもった意志の働きにはかならない。悔い改めおよび赦しという現実がなければ、人々は過去のしがらみから相互に解放されて、自由な行為主体であり続けることはできない⁴³。他方、「約束の力」は、「支配に対する唯一のオルタナティブ」であった近代社会契約説の伝統で高い評価をかちえてきた人間の内面的能力である。「相互の約束ないし契約」としてのこの意志の作用は、「人間事象の予測不可能性」に対する救済措置として機能し、未来という「不確実性の大海」に一定の拘束性と安定性を付与し、未来に向けて「公的空間」を維持するのに寄与する⁴⁴。アーレントによれば、こうした政治的特性をもつ「赦しの力」と「約束の力」は、「活動しつづつ語るという仕方では他者と共に生きようとする意志から直

接に派生する」能力にほかならない。⁴⁶

次に着目したいのは、「信仰」という内面的能力に対するアーレントの一貫した関心である。この主題に対する彼女のアプローチは、伝統的な宗教理解に固有の神の恩寵の視座が欠落しており、主に人間の行為論の視点から問題にしている点でかなり独自の議論となっている。彼女の指摘によれば、新約聖書のイエス像には「自由、ことに人間の自由に固有の力に関する卓抜した理解」が示されているが、その場合、「山を移すほどの」と形容されるこの行為の力に対応する「人間の能力」は、「意志ではなく、信仰である。」⁴⁹ この関連でアーレントは、必ずしも「超自然的」ではない「奇跡」(miracles)——「信仰の行為であり、その所産」としての奇跡——に注視する。⁴⁶ 「奇跡を行う能力」として「信仰」は、自然や歴史などのすべてのプロセスに内在する自動主義に介入し、人間事象を支配する必然性のメカニズムを打破し、世界に何か新しいものをもたらす「自由の能力」であるとみなされる。そしてきわめてカント的な仕方では、歴史のプロセスは、本質的に人間の活動の領域であり、したがって自由の領域であると理解される。というのも、歴史的現実はその内に常に「奇跡的なもの」の要因を内在させ、その意味で「無限の非蓋然性」(infinite improbability)を秘めているからである。⁴⁷

晩年の精神生活に関する考察において、アーレントは、主として内面的自由を自覚的に意志の自由との関連で捉えている。⁴⁸ そこでは意志の問題に関して、どちらかといえばその非政治性に重点が置かれた以前の議論に修正が加えられ、政治的自由と意志との相即性が、直接的にはないとすれば、少なくとも間接的に導出されている。こうした意志の再評価がなされたのは一面、後年アーレントが意志の働きについての二つの理解を厳密に区別するに至ったことと無関係ではない。第一は、選択能力(*liberum arbitrium*)としての意志の働きであり、対象や目的や手段に関して自由に裁量する意志の能力である。第二は、ギリシア哲学の伝統というよりも、むしろキリスト教思想の系譜で展開されてきた意志の理

解であり、そこでは意志は、「時間の推移において一連の事柄や事態を自発的に開始する能力」(カント)として、また「何かを創始する人間の能力」(アウグスティヌス)として定義されてきた。⁴⁹⁾

言うまでもなく、彼女が第一義的な関心を払うのは意志の第二の機能である。というのも、そこには政治的自由と共通する「活動の源泉」としての「創始」が重要な基本的契機として定義のなかに組み込まれているからである。アーレントによれば、意志する自己の通常の精神的雰囲気は、思考する自己における「晴朗」と異なり、「性急さ」、「不安」、「心配」、「緊張感」、「休みなき状態」であるが、それというのも、アウグスティヌスが指摘したように、意志することと行為することとは同一ではないからである。しかし、この「まだ……ない」(not yet)と「すでに」(already)との緊張の只中から、「自由と未来の能力」としての意志の実践的駆動力が生まれてくる。⁵⁰⁾ こうして意志の自由は、基本的に後方(過去)志向ではなく、前方(未来)志向であり、自らを未来へと投射する内面的能力、人々を不断に活動へと駆り立てる力、いまだ現実ではない事柄を未来に向けて現実化する力に依拠しているといえよう。⁵¹⁾

しかしながら、この自発的に何かを開始する能力としての意志の作用は、思考と同様に直接的に政治の世界と結びつくわけではなく、その固有の領域は人間の内面的経験である。しかも、意志と内面的自由の問題を「最初に発見した」とされるパウロの場合、内心の分離と相克およびその帰結である意志の無能さに関する深刻な体験が意志論の中心にあり、そこでは「神の憐れみ」のみが、「意志の悲惨さ」を解決し得ると捉えられており、問題はそれほど単純ではない。さらに意志の自由には、常に「決断主義」や「自由の深淵」(行為の偶発性および予測不可能性)の問題がつきまとう。こうした理由から、古代においてはアウグスティヌス、中世においてはドゥンス・スコトゥス、近代においてはカントなどの例外があり得たものの、西洋の哲学的伝統は、意志の問題を正面から取り上げることを拒否し、もっぱら「存在」と「思考(理性)」を同一視し、

一般的に意志の働きを哲学的考察の対象として取り上げることは消極的であった。むしろ18世紀のアメリカ共和国の創設者たちのような「活動に身を挺した人々」(men of action)が、意志とその自由の問題を積極的に評価したのである。⁵⁹

アーレントによれば、意志が「創始」の原理、人間の「個別化」の原理、また精神の「統合」の原理として認識され、道徳的および政治的潜在性を保持するものとしてその積極的意義が阐明されたのは、アウグスティヌスの愛の教説を嚆矢とする。すなわち、そこでは、パウロの内心の分離の問題を「霊と肉との葛藤」として理解するのではなく、むしろ意志の問題として「現象学的に」展開する試みが見られ、むしろ意志が愛として実現される時、意志が明確に具体的に一定の行為へと促されると理解されたのである。⁶⁰要するに、そこで初めて二つの意志の相克、意志の方向性における曖昧さ、意志の悲惨さや揺れが、一定の解決を見る。⁶⁰こうしてアウグスティヌスの場合、意志することと行為することとは厳密に区別されつつも、しかし密接不可分であり、意志はすべての行為の前提条件である。晩年のアーレントの場合、内面的自由は、自発性の原理として人間の条件の重要な構成要素として理解されており、その働きを担い保障する精神の器官は意志にほかならない。⁶⁰

IV 存在論的自由

アーレントの自由論の最も独自の局面は、自由の存在論的根拠を問題にした人間の条件としての「誕生」の議論である。政治的自由や内面的自由が意味をもち得るのも、それらがその哲学的小および存在論的根拠を人間の出生という「人間の条件の事実」に置いているからである。⁶⁰この関連で彼女は、幾度となくアウグスティヌスの『神国論』(De Civitate Dei, 412-426)の第12巻20章の以下の一節に立ち戻りながら、「世界における人間存在の性格」としての自由を力説する。

「人間が自由であるのは、自らが一つの始まり(a beginning)であり、

宇宙がすでに成立した後、そのようなものとして創造されたからである。〔Initium〕 *ut esset, creatus est homo, ante quem nemo fuit.* (始まりというものがあって、誰も存在しない前に、人間は創造された。) それぞれの人間が生まれてくる度毎に、この最初の始まりは追認される。なぜなら、人間が生まれる度に、何か新しいものが、各人の死後にも存続するこのすでに存在している世界にもたらされるからである。人間はそれぞれが一つの始まりであるので、自ら始めることができる。人間であることと自由であることとは、同じことである。神は、世界に自由という何かを創始する能力を導入せんがために、人間を創造されたのである。⁵⁹

こうしたアウグスティヌスのパースペクティヴから言うと、人間は、古代ギリシアの場合のように、「死すべき存在」(mortals) というよりは、「生まれきたる存在」(natals) である。⁶⁰ Natality ないし natal という言葉は、アーレントの場合、人間性とその自由を根拠づける誕生の神秘的ないし尊厳という意味合いで用いられている。⁶¹ ところで彼女は、ヘブライ＝キリスト教的伝統の宇宙万物の創造論に依拠した上記のアウグスティヌスの言葉をきわめて独自の仕方解釈した。そこでは人間の創造にかかわる神の超自然的恩寵の次元についての神学的考察が自覚的に抑制されていて、むしろ現象学的ないし哲学的な解釈を通じて人間の誕生の尊厳と神秘それ自体に着目するという姿勢が貫かれている。⁶² アーレントはまず、天地万物の創造を意味するラテン語の *principium* (始まり) という用語と、人間の創造を意味する *initium* (始まり) という用語とが、アウグスティヌスにおいて区別して使用されている事実注目する。すなわち、万物＝被造物の創造の場合は、抽象的に数量として表示する *principium* が使用され、人間の場合には、あの人、この人という意味で個々の具体的な人格性＝個性を表わす *initium* が用いられている。⁶³ そこからアーレントは、人間はそれぞれ具体的に「個別に創造された」(was created in the singular) と説明する。一人一人の人間は誰でも、その徹底的な個別

性において創造されたが故に、世界にその人が生まれる前に同じ人は誰も存在せず、またその人の死後にも同一の人は存在しない。それ故に、「誰も存在しない前に、人間は創造された」というアウグスティヌスの言葉は、具体的な人間の究極的な個別性と唯一性を意味するものと理解されている。人間は、創造主たる神の像(Imago Dei)にかたどって造られたとされるが、そのことは、人間存在が、時間的であって永遠的ではないこと、人格性の核心として意志が賦与されていること、したがって未来志向的であること、また人間の能力の範囲内において創造的であることを意味している⁶²。人間が何か新しいことを創始する自由をもつこと、自発的に主体的に活動する能力を有することは、こうした「誕生」という人間の存在論的条件との関連で説明できる。前に言及した「奇跡の創始者」としての人間の自由の議論⁶³は、その論拠をこうした存在論的前提に有しているといえよう。アーレントは、アウグスティヌス的な「誕生」の観念とローマの国家創設(foundation)との間に、「創始」、「新しさ」、時間的継続などの思想に関して密接な論理的親和性があると主張する。例えば、「誕生」の政治的特質は、ウェルギリウスのきわめてローマ的な政治思想や政治的叙事詩において著しいとの議論がある⁶⁴。国家創設は、政治的自由の至高の表現として、政治の世界において「誕生」の原理が実際に歴史的に具現されたものにほかならないといえよう。

少なくとも自由論に関しては、アーレントは、キリスト教思想の伝統、なかんずくアウグスティヌスから多大の思想的洞察を受けたように思われる。このことは偶然ではなく、アウグスティヌスがキリスト教徒であったと同時に、その政治的徳性に関して彼女が賛嘆してやまなかったローマ人であったこととも関連している。というのも、彼女は、アウグスティヌスがローマ人であった事実に、初期キリスト教の非政治性を払拭し得た主たる理由の一つを見いだしているからである⁶⁵。なるほどアーレントのアウグスティヌス理解は、救済論のレヴェルにおける神の恩寵の前提——明らかにアウグスティヌスの思想の中心のカテゴリー——が、哲学

的および現象学的解釈を通じて背後に退いていることは否めない。⁶⁶しかしながら、古代と中世との時代の断絶期に生きたローマのキリスト教哲学者が、今世紀の時代的危機の意味を正面から問い直そうとしたユダヤの女流政治哲学者の思想的 odyssey に決定的な影響を与えたことは特筆すべきであろう。

いずれにしても、アウグスティヌスから示唆を受けた「誕生」の観念を自らの政治思想の基軸に据えて、アーレントは現代の危機に直面したといえよう。「誕生」に開示される「創始」としての本質的自由は、太古の昔から綿々と続いている人類史における人間の出生という事実を通じて根拠づけられ、個々の新しい生命が産声を上げる度毎に保証される。こうして「誕生」は、人間の基礎的自由、すなわち人間存在の自由の最高の象徴としての意味をもつ。アーレントの場合、自由の存在論的根拠としての人間の「誕生」こそ、全体主義と核兵器主義のチャレンジに対する究極の応答として、いわば「人間の条件」に内在する超越性の原理としての性格を獲得すると言ってよいであろう。この人間存在の根源的自由は、全体主義と核兵器主義に限界を付与し、その全体的自己貫徹を制限づける超越性の原理として作用するからである。⁶⁷一方において、全体主義は「人間性」の「終焉」を意味し、核兵器主義は人間の地球的生存——人間の条件としての地球＝母なる大地——の「終わり」を表わす。これに対し人間の「誕生」は、人間の自由の超越的原理として、「創始」ということが、初めてわれわれの間に現実となった事実を示顕した出来事にほかならない。その意味でわれわれが現代世界の危機に立ち向かう定点がここにあると言うべきであろう。

V 結びにかえて

アーレントの政治哲学において、「誕生」に基礎づけられた人間の自由の超越的原理は、哲学的には人々の地球の実存に究極的に根拠づけられており、活動の領域としての世界、また人々が卓越性を希求する領域と

しての世界に対する愛と密接に結びついている。彼女がしばしば言及する「世界への愛」(amor mundi)は、道徳的あるいは利他主義的動機づけに基づいているというよりも、むしろ卓越性を欲求する人間の願望に依拠していると言った方が、正確であろう。それ故に、「世界への愛」の起源は、彼女の場合、キリスト教ではなく、古代ギリシアやローマの政治生活およびルネッサンスの現世主義に求める方がより適切であろう。⁶⁸

けれども、注目したいのは、この論考の議論全体から明らかのように、アーレントの自由論がそれ自体ある種の超越性の原理を内包しており、そこでは一部、ほとんど宗教的言語に近い語り方がなされている点である。彼女は、自らの究極的な価値思想と燃えるような熱情を説明する際に、宗教的としか表現できないような言語を使用した。その場合、それは伝統的な宗教に見られるような神信仰ではなく、むしろ創造信仰、人間の地球的実存へのラディカルな傾倒、彼女の言葉をそのまま使えば、「世界への信仰と希望」である。⁶⁹「厳密に言えば、地球の潜在的不死性に対する超越的な視座なくして、いかなる政治も、いかなる共通世界も、いかなる公的領域も、存立し得ない。」⁷⁰確かにアーレントの自由論にはそれなりの限界が見られ、例えば、自由と解放の二元論的分断は問題である。というのも、いわゆる「社会的問題」を政治的自由の問題圏の外に除外することの代価は大きく、現代世界の多くの国々の社会的状況に有意性をもたなくなる危険があるからである。さらに一般的に創造論の強調は悪の問題に対する皮相な理解に帰結しがちであるが、アーレントの場合も、自由と悪との関係が主要な問題として自覚されていたにもかかわらず、十分な掘り下げがなされたとも思われぬ。これらの問題は彼女の自由論を考察するにあたり回避できない主題である。しかし彼女は、こうした問題点や限界をもちながらも、ロゴスとピオスの交錯する十字路に自らの思考の場を設定しつつ、そこから自由の問題を独自の仕方方で展開し、他に類を見ないような貴重な思索を遺してくれたことは、高く評価されなければならないであろう。

注

- (1) Cf., Norman Barry, "Hayek on Liberty," in *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, eds. Zbigniew Pelczynski & John Gray (London: The Athlone Press, 1984), pp.263-268. Zbigniew A. Pelczynski, "A Communitarian Critique of Contemporary Libertarianism" (Paper delivered at Waseda University: September 25, 1985), pp.1-2. 川本隆史「現代正義論の構図」(『社会科学討究』第33巻・第1号, 1987年9月), 338-346頁。
- (2) Cf., Christian Bay, *The Structure of Freedom* (Stanford: Stanford University Press, 1958). Christian Bay, *Strategies of Political Emancipation* (Notre Dame, Ill.: University of Notre Dame Press, 1981). Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation* (New York: Maryknoll, 1973). Jose Miguez Bonino, *Doing Theology in a Revolutionary Situation* (Philadelphia: Fortress Press, 1975).
- (3) Hannah Arendt, "Understanding and Politics," *Partisan Review*, Vol.20, No.4 (July-August 1953), p.377.
- (4) Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt Brace Jovanovich Inc., 1958), pp.466, 473-477. (以下 OT と略記) Hannah Arendt, "Understanding and Politics," pp.387-388.
- (5) Cf., Hannah Arendt, "Thinking and Moral Considerations: A Lecture," *Social Research*, Vol.38, No.3 (Fall 1971), p.436.
- (6) Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), pp.6, 268-273. (以下 HC と略記)
- (7) Patricia Bowen Moore, "Nativity, *Amor Mundi* and Nuclearism in the Thought of Hannah Arendt," in *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, ed. James W. Bernauer, S. J. (Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 1987), p.148.
- (8) Cf., Sheldon S. Wolin, "The Post-Modernity of American Politics and Theory," *The Journal of Social Science*, Vol.27, No.1(October 1988), pp.2-3, 5-10. Sheldon S. Wolin, "Postmodern Politics and the Absence of Myth," *Social Research*, Vol.52, No.2 (Summer 1985), pp.225-232. ジャン=フランソワ・リオタール「ポスト・モダンの条件」(小林康夫訳, 風の薔薇, 1986年), 15-16, 43, 97-101頁。
- (9) OT, p.479.
- (10) E. g., George Kateb, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil* (Totowa, New Jersey: Rowman & Allenheld, 1984), pp.16-19. John G. Gunnell, *Political Theory* (Cambridge, Massachusetts: Winthrop Publishers, Inc., 1979), p.79. Hans Morgenthau, "Hannah Arendt on Totalitarianism and Democracy," *Social Research*, Vol.44, No.1 (Spring 1977), pp.129-131. Kent F. Moors, "Modernity and Human Initiative: The Structure of Hannah Arendt's *Life of the Mind*," *The Political Science Reviewer*, Vol.10 (1980), p.189. E. ヤング=フ

リユールは、アーレントの思想史の方法を説明するのに、一定の問いを掲げながら、過去の思想的伝統にトロール網を引いて漁どるようなものという比喻を用いた。(Cf., Elizabeth Young-Bruehl, "Reflections on Hannah Arendt's *The Life of the Mind*," *Political Theory*, Vol.10, No.2 [May 1982], p.286.)

- (11) Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, Vol.I: Thinking (London: Secker & Warburg, 1978), pp.12-13. Cf., Hannah Arendt, *Between Past and Future* (New York: Penguin Books, 1976), p.204. (以下 *BPF* と略記)
- (12) Judith N. Shklar, "Rethinking the Past," *Social Research*, Vol.44, No.1 (Spring 1977), pp.80, 83-84. Cf., *BPF*, pp.3-15.
- (13) *BPF*, p.11.
- (14) Hannah Arendt, "Thinking and Moral Considerations: A Lecture," p.428.
- (15) Hannah Arendt, *On Revolution* (New York: Penguin Books, 1976), pp.11-12. (以下 *OR* と略記)
- (16) Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), pp.121-134.
- (17) Erich Fromm, *Escape from Freedom* (New York: Rinehart & Company, Inc., 1941), pp.140, 257-263, 270.
- (18) *BPF*, p.146.
- (19) *Ibid.*, pp.148-149, 154-157. *HC*, pp.30-31. *OR*, pp.30-31. Cf., Ronald Beiner, "Action, Natality and Citizenship: Hannah Arendt's Concept of Freedom," in *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, eds. Pelczynski & Gray, pp.349-352. Hannah Pitkin, "Are Freedom and Liberty Twins?" *Political Theory*, Vol.16, No.4 (November 1988), pp.524-527.
- (20) *BPF*, pp.145-146.
- (21) *OR*, p.31.
- (22) *Ibid.*, pp.32-33. アーレントは他の箇所ですべて述べている。「……政治的自由は、一般的に言って、『統治に参加する』権利にほかならず、それ以外には意味をなさない。」(*Ibid.*, p.218.)
- (23) *Ibid.*, p.124.
- (24) Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, Vol.II: Willing (London: Secker & Warburg, 1978), p.19. (以下 *LM*. II と略記)
- (25) Cf., *OT*, p.466.
- (26) Cf., Bernard Crick, "Freedom as Politics," *Philosophy, Politics and Society*, 3rd Series, eds. Peter Laslett & W. G. Runciman (Oxford: Basil Blackwell, 1969), pp.194-214.
- (27) Martin Jay, "The Political Existentialism of Hannah Arendt," in *Permanent Exiles* (New York: 1985), p.238.
- (28) *HC*, p.177. Cf., Hannah Arendt, *Crises of the Republic* (New York: Harcourt Brace Jovanovich Inc., 1966), pp.5, 179.

- (29) *BPF*, pp.165-166. *HC*, pp.189, 238.
- (30) *BPF*, p.166. Cf., *HC*, p.195.
- (31) *OR*, pp.123-125. Cf., *ibid.*, pp.152-178.
- (32) *Ibid.*, pp.27-35, 47-53.
- (33) *Ibid.*, p.34.
- (34) *BPF*, p.154.
- (35) Patricia Bowen Moore, "Nativity, *Amor Mundi* and Nuclearism in the Thought of Hannah Arendt," pp.141-143. Cf., *BPF*, pp.153-155. *HC*, pp.175-181, 199-200. アーレントは、言葉と行為を通じて公的世界に人々が参与することを「第二の出生」になぞらえた。(*Ibid.*, p.176.)
- (36) *BPF*, pp.145, 157. Cf., *HC*, pp.222-223.
- (37) *BPF*, p.157. Cf., *ibid.*, pp.146, 150-151, 156-159. Hannah Arendt, "Religion and Politics," *Confluence*, Vol.2, No.3 (September 1953), pp.111-112.
- (38) *BPF*, pp.158, 161-162.
- (39) *Ibid.*, pp.158, 163.
- (40) *Ibid.*, pp.164-165.
- (41) *OT*, p.473.
- (42) *HC*, pp.236-241. アーレントはこの消息を以下のように述べている。「自分たちの行為から絶えず相互に解放されることによって、人々は初めて自由な行為主体であり続けることができる。絶えず悔い改め、再発する心の備えができて、人々は初めて何か新しいことを始めるのに見合うような偉大な力を賦与されるのが可能になる。」(*Ibid.*, p.240.)
- (43) *Ibid.*, pp.243-245.
- (44) *Ibid.*, p.246. 飯島昇藏「公的自由の回復——ハンナ・アレント——」(飯坂良明・渋谷浩・藤原保信編『現代の政治思想』理想社、1981年、所収)、63-66頁。拙稿「アーレントの権力論と非暴力抵抗」(『社会科学討究』第33巻・第3号、1988年3月)、168-170頁、参照。
- (45) *BPF*, p.168.
- (46) *Loc.cit.*
- (47) *Ibid.*, pp.168-171.
- (48) R. バイナーは、アーレントの自由論を扱った優れた論文のなかで、内面的自由意志の自由だけでなく、多少なりとも判断力における想像力の自由を位置づけているが、アーレント自身の意図に即した場合、この手続きには無理がある。(Cf., Ronald Beiner, "Action, Natality and Citizenship," pp.364-366.)
- (49) *LM*, II, pp.20, 32, 158. Cf., *ibid.*, pp.3, 5-7, 18-19.
- (50) *Ibid.*, pp.32, 36-41, 63-70, 110.
- (51) *Ibid.*, pp.18, 63-73. Cf., *BPF*, p.146.
- (52) Cf., *LM*, II, pp.6-7, 195-215.
- (53) *Ibid.*, pp.84-110. Cf., Jean Yarbrough and Peter Stern, "Vita Activa and Vita

- Contemplativa: Reflections on Hannah Arendt's Political Thought in *The Life of the Mind*," *The Review of Politics*, Vol.43, No.3 (July 1981), pp.344-349. Elizabeth Young-Bruehl, "Reflections on Hannah Arendt's *The Life of the Mind*," pp.285-289.
- (54) *LM*, II, pp.92-93.
- (55) *Ibid.*, p.110.
- (56) *Ibid.*, p.6. Cf., *OT*, p.466. *OR*, pp.211-212. Hannah Arendt, "Understanding and Politics," p.390.
- (57) *BPF*, p.167. アウグスティヌスのこの言葉は、アーレントの最初の著作『全体主義の起原』(第二版, 1958年)の末尾に出てくるだけでなく、最後の著作『精神生活』第二巻の最後の箇所でも議論されている。しかも人間の出生に基礎づけられた自由の問題は、このアウグスティヌスの言葉と共に、「人間の条件」、「過去と未来との間に」、「革命について」はもちろんのこと、ほとんどすべての著作で取り上げられている。アーレント自身も、「誕生」は、「形而上学とは区別される政治思想の中心のカテゴリーである」と述べている。(HC, p.9. Cf., William J. Richardson, S. J., "Contemplative in Action," in *Amor Mundi*, ed. J. W. Bernauer, S. J., p.116.)
- (58) *LM*, II, p.109.
- (59) 『革命について』ではアーレントは、アウグスティヌスの言葉だけでなく、ウェルギリウスの偉大な政治詩(第四の『エクロガエ』)に言及しつつ、「出生の神聖さ」を歌った詩と理解している。この意味で「世界救済の潜在性」は、出生という事実、すなわち「人間の種が絶えず永遠に再生されるという事実そのものに存する」と主張する。(OR, p.211.)
- (60) このアウグスティヌスの言葉に関するアーレントの特有の解釈が、果たしてアウグスティヌス自身の意図とどれほど相即するものであるのか、当然のこととして疑問が生じてくる。そこにはかなりの解釈上の逸脱があるのか、もしあるとすれば、それは創造的な誤解として理解できるものなのか。ここではこの問題を正面から取り上げることはできないので、アーレント自身の議論そのものを見ていきたい。
- (61) *LM*, II, pp.108-110, 213.
- (62) *Ibid.*, p.109.
- (63) *BPF*, pp.168-171.
- (64) Cf., *ibid.*, pp.209-212. *LM*, II, pp.208-217.
- (65) *BPF*, p.167. Hannah Arendt, "History and Immortality," *Partisan Review*, Vol.24, No.1 (Winter 1957), pp.19-20. アーレントは、アウグスティヌスが「歴史概念の父でなかったとしても、おそらくキリスト教政治思想の精神的創設者であり、最大の理論家であったことは確かである」と述べている。(Ibid., p.20.)
- (66) Cf., Patrick Boyle, S. J., "Elusive Neighborliness: Hannah Arendt's Interpretation of Saint Augustine," in *Amor Mundi*, ed. J. W. Bernauer, S. J., p.85.

- (67) Hannah Arendt, "Understanding Communism: Book Review of *Bolshevism* by Waldemar Gurian," *Partisan Review*, Vol.20, No.5 (September-October 1953), p.581.
- (68) E. g., *OR*, pp.119-120. *HC*, p.264.
- (69) *HC*, p.247. アーレントの準宗教的な語り方は、「個的自己の活動的および自発的実現としての生命、真理、自由への信仰」を主張する E. フロムの言語と同質の響きがあることに着目したい。二人とも、異なった仕方ではあるが、ヘブライズムの思想的系譜とかなり密接にかかわっていることは、決して偶然ではない。(Erich Fromm, *Escape from Freedom*, p.276.)
- (70) *HC*, p.55. 筆者はかつて、アーレントの超越性の言語を「地的超越性」(earthly transcendence) という表現で特徴づけたことがある。(拙稿「アーレントと近代世界——超越性の位相転換——」〔『社会科学ジャーナル』第24号(1), 1985年10月〕, 65-66頁, 参照。)

本論文の執筆に際し、野村学術振興財団から資料収集に関し援助を受けました。ここに記して謝意を表します。

H. ARENDT ON FREEDOM — Its Structure and Features —

◀ Summary ▶

Shin Chiba

The idea of freedom constitutes the central category in Hannah Arendt's political philosophy. Her reflections on freedom are of a highly philosophical and practical nature at the same time, primarily because they originated from her confrontation with the two grave events of this century: the totalitarian rule and the emergence of nuclear weapons. Her discussion has shed light on the contemporary treatment of freedom, a theme which has now been at the forefront of political theorizing.

Arendt's treatment of freedom consists of three closely related dimensions: political, inner, and ontological. We argue that her idea of political freedom as "participation in public affairs" has three fundamental features: an emphasis on motion and action, the importance of the initiative of the actor, and a revelatory nature. Arendt's discussion of political freedom is very much of a Greek and Roman perspective in her emphasis on its *public* nature. But it is at the same time conjoined with the concerns of contemporary phenomenological thinking which can be discerned, for instance, in her stress on the revelatory character of freedom.

Secondly, it was particularly in the later stage of her career that Arendt began to discuss inner freedom, i. e., the freedom of the will, which is not freedom of choice but "the spring of action," i. e., a "power of *spontaneously* beginning a series of successive things or states" (Kant). Despite the fact that the so-called "professional thinkers" tended to shy

away the problem of freedom of the will due to its association with the abyss of the will's sheer spontaneity and decisionism as well, Arendt tried to underscore the political significance of the freedom of the will by paying primary attention to "men of action" such as the Romans and the founders of the American Republic as well as to some Christian thinkers like Augustine and Duns Scotus. Thus, she underlined the political potentialities of willing as "our mental organ for a future" or "a harbinger of novelty." Equally important — though easily overlooked — is her earlier discussion of "the work of faith" — the "miraculous" power residing in a human being's inner faculty called "faith" — as well as the two forms of willing: the power to forgive and the power of promise. Arendt convincingly showed the political — not merely religious or moral — significance of these forms of power based upon the act of the inner faculty of men and women. Political freedom is based upon the working-out of the mental faculties, the will in particular.

Arendt's idea of ontological freedom is a highly original feature of her whole discussion of freedom. According to her understanding, political freedom and inner freedom are ontologically rooted in "natality," i. e., "the fact of human condition." She has drawn the idea of "natality" from Augustine's passage in *The City of God*, Book 12, Ch. 20: "A beginning might be, person was created before whom nobody was." As each individual is a beginning himself, so he can begin. The capacity for beginning something novel in thought and in action is based upon the miracle of human birth; therefore, men and women should not be defined as "mortals," as the Greeks did, but as "natals."

It is right to say that her idea of political freedom has made an important contribution to the theory and practice of citizens' participation since the 1960s. And her discussion of freedom functions as the transcendent principle of "natality"; as such it is her final answer to the double threat of this century: totalitarianism and nuclear war.