

活動の時間性

— H・アレント 『人間の条件』第三三、三四節読解 —

出雲春明

序

ハンナ・アレントの名著と目される『人間の条件』⁽¹⁾（二九五頁）は、西洋政治哲学の歴史を系譜学的に記述しつつ相対化し、政治それ自体を根本的に問い直すという目的で編まれている。そのため、アレントは公共圏の復権に寄与した思想家の一人と見なされることも多い。確かに、この評価も誤りではない。実際、彼女が提示した「活動的生 (vita activa)」の三類型——「労働 (labor: Arbeit)」、「仕事 (work)、制作 (Herstellen)」、「活動 (action: Handeln)」——のなかでも、政治を実質とする「活動」に主要な関心が寄せられているからである。とはいっても、このことから「活動の賛美者としてのアレント」を導き出すのは早計である。

「活動をヒエラルキーの頂点として評価しているかについては」イエスともノーともいえません。…わたしが示そうとしたのはこのヒエラルキーがどのように変化しているかと

いうことです」⁽²⁾。

活動に対するこの両義的態度が意味するのは何か。リクールは正当にも、活動的生の現象学を了解するための欠かせない要素として、「死すべきものども (mortals)」(HC, p. 18) という観点の重要性和、それぞれの活動力における「存在時的 (temporal) 特性」を指摘した⁽³⁾。つまり、活動的生は人間の有限性という此岸の問題を看過しては理解できないということである。この問題に関して、アレントは『人間の条件』第五章「活動」論の最終節（三四節）の結論部で端的に述べている。

それまでになされたアレントの議論を補足しつつ、その概略を示しておこう。

生物学的分類としてのヒトの生死は、自然がおりなす回帰的循環のうちでは何ら特別なことではない。ここでのヒトは「労働」、消費、休息、生殖を繰り返すだけあり、他の動物との差異は何ら認められない。そこでは、自らの「誕生」も「死」も、世代の「連続性」も明確に意識されず、永遠に同じことが無意

味に繰り返されるだけである(HC, p. 96ff)。アレントはすべての生物に該当するこうした自然的側面を「労働する動物(Animal laborans)」と呼んだ。

しかし、人間はこの自然的側面に繫縛されつつも、「始まり」と「終わり」の自己意識を持ち、「循環運動」という一般的な自然法則からの特殊な逸脱(deviation)(HC, p. 246)をなしている。その一つの例が「制作」である。これは、生成消滅の原理に従う「大地(earth)」の上に、かりそめとはいえ「耐久性を有する世界(HC, p. 236)」という客体を建設するものである。これが主体—客体という個体化の原理である(HC, pp. 139-137)。そして、アレントは制作を中心に据える在り方を「工作人(homo faber)」と呼ぶ。

だが、制作は手段—目的の連鎖を特徴とするため、有意味性の欠如というアポリアに帰着する。これを超越するのは、「活動」と言論という相互に連関した能力のみ(HC, p. 236)である。なぜなら、これらは「制作が使用対象物を生産するのと同じくらい自然に、有意味な物語を生産」(ibid.)し、「生物学的な生命過程のサイクルを妨げ干渉する」(HC, p. 246)からである。「人間が生まれてきたのは死ぬためではなく、始めるためである」(ibid.)という活動規定も、一切を無意味なものに帰する自然の循環に対する悲壯性を帯びた挑戦という観点からのみ了解可能である。

このように、三つの活動力は相補的関係にある。そして、「労働」は「永劫回帰(ewige Wiederkehr)」(HC, p. 97)、「制作」は

ハイデガーの言う「恒常的事物存在性(ständige Vorhandenheit)」という時間性を有することが判然となる。では、「活動」はいかなる時間性から了解されるのか。それは「人間の条件」第五章の「活動」論を締めくくる第三三、三四節で暗示される。本稿ではこの両節の読解を通じてアレントの活動時間論の一端を示したい。

一 活動の刹那的性格

アレントの時間論を論じるにあたって、まずは活動の定義を確認しておく。

「活動とは、事物や物質の介入なしに、直接人と人との間で行われる唯一の活動力であり、複数性(plurality)という人間の条件、すなわち大地に生き、世界に住むのが一人の人間ではなく、複数の人間であるという事実に対応する」(HC, p. 7)。

活動の条件は「複数性」である。そして、複数性は「思索日記」(一九五〇年八月)において「相互共同存在(Miteinandersein)」と言い換えられる。ここから、「活動」論は「存在と時間」で論じられなかった本来的な他者への「顧慮(Fürsorge)」(SZ, s. 122)の解明として結実したと解釈できる。周知のように、「存在と時間」において、相互共同存在は類落的日常性におい

て了解され、本来性の次元は個人の実存に定位することによって分析されている。そして、この本来性の掛け金は「被投性 (Geworfenheit)」と「企投 (Entwurf)」すなわち有限性と自由という対立項の共属がいかんして可能になるかということにあるが、アレントはこの論点を引き受けつつ、単独の実存ではなく、複數性に基づいてそれを予解しようと試みる。つまり、活動は有限性—自由の相互共属性の観点から理解されなければならない。

活動は他者と関係において可能になる営みであるから、複數性という条件から切り離すことはできない。しかし、この複數性は自由な行為を保証するものである一方で、人々に有限性を刻印するものでもある。複數性には本質的な「欠陥 (Frustration)」があり、この欠陥は「活動の災い」、「有史以来の憤激」(HC, p. 220.) とまで称される。

この欠陥は第二に「活動結果の予測不可能性 (unpredictability)」(ibid.) である。活動とは「人間なしには決して実現しないような新たな自発的過程を始める能力」(HC, p. 231.) であり、これは「結果が不確かで予測できない先例のない新しい過程を始める能力」(HC, pp. 231-232.) である。活動は「人間関係の〈網の目〉」(HC, p. 183.) で行われるから、一つの活動はそれに対する応答を際限なく誘発することになる。従って、この連鎖反応は開始した人物の予測しない結果を次々と惹き起こしていく。よって、活動者は自らの活動がもたらす結果や意味を前もってほもちろん、その過程においてすら予測することはできない

(HC, pp. 190-192.)。よって、誰も自分の人生の出来事を自ら決定し、それを支配することはできないのである (HC, p. 184.)。

第二にそれは「活動過程の不可逆性 (irreversibility)」(HC, p. 220.) である。我々は複數で生きている限り、連鎖反応としての活動過程、又は「網の目」に否応なしに投げ込まれている。よって、意図もせず、予測もできなかった出来事が生じたとしても、人間は活動過程から離脱してその事実を取り消すことはできないし、その責任も負わなければならない (HC, pp. 232-234.)。このように⁽¹⁰⁾、活動の根底に横たわっているのは「不可能性・有限性」である。従って、「活動者は他の活動者達の間で、彼らとの関係の内々動いているから、単なる〈行為者〉では決してなく、常に同時に受難者である」(HC, p. 190.)。こうした活動の二面性から先述の対立項の問題は把握される。

活動者は当の活動ゆえに進退窮まる事態に直面し、それに翻弄されることになる。しかも、活動の連鎖は耐久的制作物を残さない。活動の本質はアリストテレスが「現実態 (energeia)」において示した「演技性 (performance)」に⁽¹¹⁾よる。つまり、活動は完成品にこそ意味がある制作とは異なっており、ただ演技そのもののうちに完全な意味がある「活動力なのである」(HC, p. 206.)。よって、活動の本質は演技がなされるその刹那にこそ現れる。活動者達はその都度の現在において、起こった出来事を受け止め、起こらうとする出来事に向かって自らの可能性を投じなければならぬ。そして、活動の儚さゆえにその一瞬の「まなざし・きらめき (Blick)」(HC, pp. 25-26.)⁽¹²⁾が不朽の意味

をもつ。また、複数性の領域は制作物のように堅固では決してなく、「傷つきやすさ」を有するからこそ可変的であり、活動によって紡ぎ出される物語は常に偶然的である。それゆえ、活動には現実を不断に更新し、新しい「始まり(Beginning)」を切り開く可能性が蔵されていると言えるのである (HC, p. 176ff.)。

以上より、活動の時間性は「瞬間的現出性」と解釈できるが、この問題は一旦置いておこう。なぜなら、活動論はこれで終結するわけではなく、不可逆性には「赦し(forgiveness)」が、予測不可能性には「約束(promise)」が活動、それ自体に備わる救済装置として提示されることになるからである。活動はこの二つの救済策によってはじめて可能となる。

二 過去に対する「赦す」

第三三節「不可逆性と赦しの力」では、「人間が自分の行っていることを知らず、知ることもできなかったにも拘わらず、自分の行ったことを元に戻すことができない」(HC, p. 237) という不可逆性に対する救済として「赦し」が提示される。赦しは「過去の行為を元に戻す」(Ibid.)ものであり、それが要請されるのは「自分のなした行為から生じる結果から解放され、赦されることがなければ、我々の活動能力はいわば、たった一つの行為に限定され、そのたった一つの行為によって我々が回復できなくなる」(Ibid.)からである。我々が過去の「たった一つの行為の犠牲者」(Ibid.)になって現実を硬直化、平板化させな

いたためにも、赦しは不可欠なのである。そして、アレントは「活動の災い」を「罪」と呼び⁽⁴⁾、これは「日常的出来事」であり、「諸関係の網の目の中に新しい関係を絶えず樹立しようとする活動の本性」から生じるとする (HC, p. 240)。

「そこ(諸関係の網の目の中)」で生活を続けていくためには、赦しと放免が必要であり、人々を彼らが知らず行つた行為から絶えず放免しなければならぬ。人々はこのように自分の行つた行為から絶えず相互に解放されることによつてのみ、自由な行為者にとどまることができる。そして、人間は常に自ら進んで自分の心を変え、再び出発点に戻ることによつてのみ、何か新しいことを始める大きな力を与えられる」(Ibid. 傍点括弧内引用者)。

「不可能性」としての罪は、我々の意図とは無関係につねにすでに生活へと浸透している。我々は自らを活動者として自覚する時、赦しが必要れば罪の重圧に萎縮し、活動者であることから逃避してしまうだろう。そして、赦しは(そして、後述するように「約束」も)、「相互的」なものであり、他者との関係においてはじめて生起する。「赦しと約束は共に多数性に依存し、他人の存在と活動に依存している」(HC, p. 237)のである。赦しが自己の内だけで完結しえないのは、「誰も自分自身を赦すことはできない」(Ibid.)からであり、「独居や孤立の中で行われる赦しや約束はリアリティを欠き、一人芝居の役割以

上のものを意味し得ない」(ibid.)からである。そして、同一視はできないが、赦しはハイデガーの「反復(Wiederholung)」(SZ, S. 339.)に対応すると考えられる。ただし、赦しはいわば「複数的反復」であり、政治的なものである¹⁰⁾。

その上で、アレントは赦しと「罰」の共通性を指摘し、これらを「復讐」と対立させる。なぜなら、復讐は「最初の罪に対する反一活動(reacting)」であり、「当然の自動的反応」にすぎないからである(HC, pp.240-241.)。つまり、復讐は予測可能な範囲内にあり、「計算されうるもの」(HC, p.241.)である。その限りで復讐は過去の行為からの解放を意味しない。復讐は活動ではなく、所与のものに自動的、画一的に反応する「行動(behavior)」(HC, p.8.)にすぎない。復讐の連鎖の行き着く先は見え透っている。

対して、「赦しの代替物」が罰であり、これらは「干渉がなければ際限なく続く何かを終わらせようとする点で共通している」(HC, p.241.)。そして、復讐と違って「赦しは、単に反活動するだけでなく、それを誘発した活動によって条件付けられず、新しく予期しない仕方でも活動し、従って赦す者も赦される者も共に最初の活動の結果から自由にする唯一の反活動である」(ibid.)とされる。

では、赦しは何を契機とすれば生じる可能性があるのでろうか。高橋は「赦しは、一定の条件が満たされれば自動的に生じるというものではないし、必ず生じるというものでもない」としつつ、「(悔い改め)を赦しの条件(の少なくとも一)」(一)

あると推測している¹¹⁾。これに従えば、「常に自ら進んで自分の心を変える」ことは悔い改めとして解釈することも可能であろう。また、高橋は「赦しを誘発する行為と赦しそのものとの間には、常に決定的な断絶ないし飛躍がある」¹²⁾と指摘する。

アレントは赦しと活動の緊密性を、「行われた行為の取り消し」と「行為そのもの」が同じ「暴露的性格」を有する(HC, p.241.)¹³⁾と求め、次のように述べる。

「赦しと赦しが樹立する関係は、常に際立って人格的な… 事象であり、そこでは行われたところのもの、(what)が、それを行った者、(who)のゆえに赦される」(ibid.)。

高橋の指摘は端的に言えば、この赦しと活動の結びつきを指していると考えられる。さらに踏み込んでみよう。まず、「何であるか(what:Was)」と「誰であるか(who:Wer)」の区別は、ハイデガーにおけるそれ、つまり「事物的存在性」と「現在の実存」の区別に対応している。しかし、アレントの「誰であるか」はハイデガーとは違って複数性を条件とし、この点で「暴露的性格」を有するとされる。つまり、ある人の人格は、その人の活動に関わる周囲の人々のみ現出するのであり、本人の自己評価は「リアリティを欠いた一人芝居」でしかないこと、これが「暴露的性格」と称される(HC, p.175ff.)。対他関係においてのみ露呈する各人の現実存在(人格)こそが赦しの対象であり、このため赦しの現われ自体も予測不可能である。

ここで赦すという行為を二つの例から考えてみよう。まず、「なされた何かにはそうするだけの何か理由があった」という場合、次に「私が赦せば、他者も私を赦してくれるだろう」という場合である。前者は、何かのゆえに出来事が赦される。そして、後者は他者を赦せば私も赦されるはずだという予測の内動く自動反応である。従って、双方ともアレントの主張と一致しない。なぜなら、赦しも人格の現出も共に予測不可能な仕方暴露されるからである。赦しは、過去の行為に「条件付けられず」まさに今現れている人格のゆえになされなければならぬ。もつと言えば、複数性の欠陥である罪は、それをもたらす複数性の暴露の性格ゆえに赦されることになる。確かに、ここに「決定的な断絶ないし飛躍」を認めることができよう。

以上のように、赦しは不可逆性を救済する。しかし、赦しの出来は予測不可能であるため、この欠陥を上塗りするとも考えられる。だが、これは我々が過去を受け止め未来に臨むための当然の代償なのである。

三 未来への「約束」

第三四節「予測不可能性と約束の力」では、「約束の力が有する安定力」(HC, p. 243) が予測不可能性への救済として提示される¹⁰。この予測不可能性は「二重性を有し、それは第一に」人間は基本的に頼りにならないもので、自分が明日どうなるかを今日保証できない」という「人間精神の暗闇」(HC, p. 244)で

あり、第二に活動は同等者間での営みだから、「人間は自分の行為の唯一の主人たりえず、行為の帰結を知ることができず、未来に頼ることができない」(ibid.) ことである。このように、予測不可能性は人間の有限性と、活動に内在する欠陥という二重性から把握される。

人々は約束で自らを拘束することにより、「不確実性の大海——未来は本性上そうである」(HC, p. 237) に「予測可能性の小島」を投げ入れ、「確実性の道標」を打ち立てる (HC, p. 244)。常に変化し、一瞬たりとも同じでない人間事象の領域において、人々が自らを見失わず活動できるのは「耐久性」や「連続性」を可能にする約束のゆえである (HC, p. 237)。従って、約束による拘束がなければ人々は「自らのアイデンティティを維持できない」(ibid.)。なぜなら、「その場合、我々は何ら助けもなく、進行方向も分からず、各々の人間の孤独な心の暗闇をさまようことを運命づけられ、矛盾と曖昧さの中に囚われてしまうからである」(ibid.)。これを阻止するには相互に「約束し、約束を守る」(ibid.) しかない。つまり、先述のように、約束の能力も複数性と切り離せず、他者の存在と活動を条件とする。というのも、「誰も自分自身とだけ取り交わした約束に拘束されていると感じることはありえない」し、そうした約束は「リアリティを欠いた一人芝居」にすぎないからである (HC, p. 237)。リアリティは孤独の内にはなく、他者との関係においてのみ生じる。約束はリアリティを維持し、共同の企てを可能にする関係の永続性を保証する。そして、アレントはこの「人々を一緒

にさせておく力」(HC, p. 244.) が、「完全に自由でいかなる約束によっても縛られていない人々」(HC, p. 245.) に対してでも「優位は、「未来を現在であるかのように扱う能力にある」(ibid.) と言う。人々は約束によって、迫り来る未来の不確実性を活動が営まれるその都度の現在に引きつけ、それに挑戦し新しい始まりを切り開く。あえてハイデガーの表現を用いれば、約束の能力は「先駆 (Vorlaufen)」(SZ, s. 325.) に相当するだろう。

ただし、約束の能力は他者の存在を不可欠とする、いわば「複数的先駆」である。

実は、「人間の条件」のみから約束の全容を掴むことは困難である。約束と始まりの問題は、アレントの第二の名著『革命論』⁽⁴⁸⁾ (一九六三) において本格的に究明されることになる。ただし、本稿では『革命論』に深くは立ち入らず、約束に対するアレントの評価を参照するだけに止める。

「約束をなし約束を守る人間の能力に人間の世界建設能力の要素がある。約束と協定が未来に関わり、予測不能なことが四方八方から割り込んでくる未来の不確実性の大海に安定性を与えるのと同様に、人間の構成能力、創設能力、建設能力が常に関わるのは、地上に生きる我々自身やその時間ではなく、むしろ我々の〈後継者〉や〈子孫〉である。……それ(約束をなし約束を守る人間の能力)は、政治領域では最高の人間の能力と見てさしつかえないだろう」(OR, p. 175, 傍点括弧内引用者)。

アレントはここで約束を「後継者」や「子孫」という未来への連続性のもとで把握し、「政治的領域」、つまり活動の中でも「最高の人間の能力」であると評価している。約束の力の核心は未来を現在化することにあるが、それは活動においても第一義的な能力と見なされるのである。

以上のように、約束によって未来の予測不可能性は救済される。しかし、過去になされた約束が現在の活動を拘束することによって、不可逆性の問題が再浮上しているとも考えられる。とはいっても、それはリアリティのために、そして単なる目新しさが「始まり」と僭称されることを回避するために我々が負わなければならないものである。つまり、それは我々が未来の不確実性に萎縮せず活動し、「始まりの行為がその恣意性から救われる」(OR, p. 212.) ための正当な代償なのである。

四 複数的時熟

以上、活動論の核心である活動の欠陥とそれと対立しつつも共属関係にある「赦し」と「約束」の議論を追ってきた。これまでの議論を要約すると次のようになる。

第一に、活動の欠陥は大別して二つ、「活動結果の予測不可能性」と「活動過程の不可逆性」であり、これらは「複数性」に本質的に付随するものである。その都度の現在を生きる活動者は自らの有限性を引き受けつつ、自らの可能性を投じる。

第二に、「赦し」は過去の取り返しのつかなさとしての「不可逆性」を救済する。そして、赦しは「複数性」に依拠し、それ自体予測不可能な仕方¹⁵¹で出来事する。赦しによって人々は過去の出来事を引き受けつつ、それから解放される。

第三に、「約束」は未来の「予測不可能性」を救済する。そして、約束も赦しと同様、複数性に依拠している。人々は約束に拘束されることによってリアリティを保証され、未来の不確実性に挑戦すること、つまり活動することが可能になる。この約束の能力は活動の中でも最高の能力として位置付けられている。

最後に、赦しと約束は活動の外部にあるものではなく、活動自体に備わる潜在能力である点を改めて指摘しておく。

では、これらを踏まえて、その連関を考察してみよう。まず、赦しと約束はそれぞれ過去と未来に関わることから、両者は対立しているように見える。しかし、アレントは「この二つの能力は、そのうちの一方の能力である赦しが過去の行為を元に戻すのに役立つ限り、同じものに属している」(H.C. p. 232)と主張する。これは次のように解釈できるだろう。

取り返しのつかない出来事(不可逆性)に直面した時、我々の心に浮かぶのは、「こうなることが分かっていたら……」という後悔である。つまり、活動結果が予測不可能だからこそ、取り返しのつかない出来事を招くことになり、それに対する赦しが必要される。逆に、我々が活動する時、その結果が予測できないことに苦悩するのは、起こった出来事が取り返しのつかないものだからである。従って、この場合には未来をある程度確

定する約束の力が要求されることになる。

かくして、我々は赦しと約束を「同じものに属」するものとして、あるいは過去の取り返しのつかなさ¹⁵²と未来の不確実性を相互共属的なものとして了解することが可能になる。では、この「同じもの」、換言すれば、過去と未来の交錯点はどこに見出されるのか。それは、不可逆性と予測不可能性が人々にとって切迫性を帯びてくる、活動が行われるその都度の「現在」に他ならない。

以上から、活動の時間論を考えてみよう。先述のように、過去の不可逆性を克服する赦しは未来の予測不可能性によって現出可能となり、約束による未来の予測不可能性への対抗は過去、約束の拘束性(不可逆性)によって可能となる。つまり、「過去に対しては……未来の助けを借りて闘い、未来とは過去に応援されて闘う」¹⁵³のである。そして、その都度の現在を生きる活動者はこの二つの可能性があるからこそ、自らの制約性を受け入れ、未来の不確実性に挑戦して自由を獲得することができる。つまり、「最高の人間的能力」であり、活動において第一義的である約束によって未来を現在化しつつ、しかも未来的に過去を受け止め(「赦し」の予測不可能な出来)、自らの基盤とする。

(「約束の拘束性」)ことによって、自由は瞬間的に現出する。先に、活動の本質は演技性であり、その時間性は「瞬間的現出性」であると指摘したが、これは赦しと約束の能力との共属によってはじめて言えることなのである。

このように、アレントによる活動の時間様態には、「将来」¹⁵⁴

に基づく三つの時間的地平の統一現象が見出される。ハイデガーは「時間性は存在するのではなく、時間として時熟する (sich zeitigen)」(SZ, s. 328)と言い、この統一現象を本来的時熟 (Zeitigung) として位置付けた。あえてここで両者の符合性を探れば、アレントの「不可逆性―赦し」、予測不可能性―約束」はそれぞれハイデガーの「既在 (Gewesenheit)―反復」、¹¹⁾「将来 (Zukunft)―先駆」の構造に対応する¹²⁾、そして双方を介してその都度開示される状況の「瞬間 (Augenblick)」的直視として「現在」が了解される点 (SZ, s. 328-329) が両者に共通する。しかし、ハイデガーの本来的時間性が個人の実存に定位するのに対し、アレントの活動の時間性は複数性と不可分である。この点で、活動の時間性は「複数的時熟」とでも言うべき問題次元を切り開いている。そして、これは「存在と時間」でおよそ論じられなかった「顧慮」の時間性に対するアレントの解答なのである¹³⁾。

結

日常的営みにおいて我々は自らの行為が引き金となって生じる出来事を確実に予測することはできないが、大抵それは予測可能な範囲内にある。もし、完全に予測不可能な出来事が生じたなら、それは我々にとって悪夢か奇跡のどちらかだろう。アレントはアウシュビッツのことを知った時の戦慄を次のように述懐している。

「最初私達はそれを信じませんでした。いつもは夫も私も、連中は何でもやりかねないぞと言っていたにも拘わらずです。それなのに、私達は信じませんでした。…それから半年後、私達はやはりそれを信じることになったのです。…本当の衝撃でした。…それはまさに奈落の底が開いたような経験でした。」¹⁴⁾

全体主義の出現はアレントにとって紛れもなく悪夢であった。彼女は近年の西洋政治思想がこの恐怖という名の驚きによって動機づけられている¹⁵⁾として、彼女の著作活動もこれに洩れない。歴史の大きな流れにおいて、人々はましてや個人は無力である。だが、人々は共同で活動することによってこの流れを逸らすことはできる。確かに、活動の結果は予測不可能だから、悪夢を回避できる保証はどこにもなく、逆にこれを呼び込む可能性さえある。しかし、自動的反応の繰り返しの内、次第に摩擦していくよりはいくらかましであろう。活動が関わるのは何よりも我々の「後継者」や「子孫」なのである。

「活動に固有の能力、すなわち破滅を妨げ、新しいことを始める能力がなかったら、死に向かつて走る人間の寿命は必ず一切の人的なものを滅亡と破壊に持ち込むだろう」(HC, p. 246)。

活動の本質は自然の循環運動や「日常生活の無慈悲な自動的過程」からの、「逸脱」にある (ibid.)。人々は活動によって現実を不断に更新していく。この点で、活動者は「終末に臨む存在 (Sein zum Ende)」であると同時に、「始まりに臨む存在 (Sein zum Anfang)」 (SZ, s. 373) である。

注

- (1) H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, (1958), 1998. 以下、HCと略記する。
 - (2) 志水速雄「ハンナ・アレント会見記」『歴史と人物』昭和四七年一月号、中央公論社、六七―六八頁、括弧内引用者補足。
 - (3) P. Ricoeur, "Action, Story and History: On Re-reading 'The Human Condition'" in *Salmagundi: quarterly of the humanities and social sciences*, No. 60 (1984), p. 61ff.
 - (4) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 15. Aufl., Niemeyer, 1979, s. 96. 以下、SZと略記する。
- 制作に定位する伝統的存在了解は、「存在論的・存在時的に」〈現前性 (Anwesenheit)〉を意味するものによって規定される」(SZ, s. 25)。そして「この「現前性」は後に「恒常的事物存在性」と言い換えられている。この存在了解においては「現在」が優位し、今の無限の連続である日常的時間様態が成立する (ibid.)。
- なお、アレントの制作はハイデガーの事物や道具への交

渉である「配慮 (Besorgen)」と多くの共通点がある。従来の形而上学に対する「存在II被制作性 (Hergestelltheit)」 (SZ, s. 24) というハイデガーの批判点をアレントが伝統的政治哲学の「活動II被制作性」への批判として受容した点に関してはウイラが指摘している (D. R. Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton University Press, 1996, p. 166ff. 以下、Villa96と略記する)。

- (5) H. Arendt, *Denktagebuch 1950 bis 1973 I*, hrsg. von U. Ludz und I. Nordmann, Piper, 2003, ss. 15-16.
- (6) さらにアレントは「活動過程をつくるものの匿名性 (anonymity)」 (HC, p. 220) を提示するが、本稿では触れない。これは先の二つと関連して、活動過程で起る出来事を制作し、背後で随意に操っている根拠、神の「とき物語作者の存在を問う質す」とは誰にも「まなこ」 (HC, p. 185) によって「まなこ」を意味する。
- (7) アレントは活動の本質を伝えるものとして「アムンティクネ」の最後の一節 (1350-54) とそのヘルダーリン訳を挙げた。ここでヘルダーリンは「大いなる言葉 (megaloï logos)」を「大いなるきらめき (Grosse Blicke)」と翻訳している。また、行為がなされるその都度の状況の認知が要請されるという点で活動は行為的直観としての「実践知 (phronēsis)」に結びつく。この問題に関してはタミニオがハイデガーにおけるアリストテレス受容との比較を通じて論じている (J. Taminiaux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker*).

- (8) Arendt and Heidegger (*La fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger*) [1992], trans. by M. Gendre, State University of New York Press, 1997, p. 5ff).
- (9) ヴィラはアレントとハイデガールの「罪」概念の符合を指摘している (Villa 96, p. 130ff.)。なお、拙稿「人間の条件」における〈複数性〉の射程」(『哲学思想論叢』第二五号、筑波大学哲学・思想学会、二〇〇七年、現在未刊行。)ではヴィラの指摘から一步踏み込んで、ハイデガーが「罪」によって解明した実存の開示構造、「企投」、「被投性」、「語り」とアレントの「予測不可能性」、「不可逆性」、「匿名性」の対応関係を論究した。
- (10) 第三節ではイエスの言葉が頻繁に引用される。しかし、アレントは専ら、「ナザレのイエス」を政治的経験としての赦しの発見者として分析しており、赦しを「なによりもまず人間の力」として解釈している。また、政治的原理としての赦しの「萌芽的印」はローマにあり、「この原理はギリシア人に全く知られていなかった」という点も重要である (HC, pp. 238-239)。
- (11) 高橋哲哉「前掲論文」、八七頁。
- (12) 赦しと同様に、約束もその根源的体験が聖書という宗教的なものに求められ、その政治的起源がギリシアではなくローマとされる (HC, pp. 243-244)。
- (13) アレントは政治と宗教を峻別しようとするが、赦しと約束における宗教への言及は、「政治が固有の領域としては自己完結しえず、それが存立するためにも〈宗教的なもの〉への関係が不可欠であること」を示唆しているのではないか(高橋哲哉「前掲論文」、八七頁。)という問いを切り開く。
- (14) H. Arendt, *On Revolution* (1963), Penguin Books, 1990. 以下、ORと略記する。
- (15) H. Arendt, *The Life of Mind: One/Thinking*, Harcourt Brace & Company, 1978, p. 208. 以下、LMIと略記する。
- (16) 『精神の生 (第一部「思考」)』の第二〇節「過去と未来の間の裂け目」に「静止する現在 (nunc stans)」でアレントは自らの時間論を思考の時間性を通じて展開している。(以下)で思考の時間性は中世哲学における「静止する現在」として提示される。過去—現在—未来という連続体としての日常的時間が失われ、現在において過去と未来が衝突しているという時間了解に到るのは思考を通じてである (LMI, pp. 205-206)。(以下)に活動的生と精神の生の連関の一端を見出すことができよう。例えば、「現在と呼ばれるものは、希望と共に人間を前に押し出そうとする過去の死んだ重圧に対抗する、そして彼が確かだと思つただ一つの現実への

- 郷愁とそれへの想起と共に「過去という平静さ」に人間を立ち帰らせようとする未来の恐怖（その唯一の関心は死である）に対抗する生涯にわたる戦いなのである」（LMI, p. 205）。ただし、「こゝでは対立関係のみが際立っており、赦しにおける過去との和解、約束における未来の現在化という象面の欠如は注意されるべきである。」と云ふで、「この論文のプロトタイプである『過去と未来の間』の序「過去と未来の間」の裂け目」で、詩人ルネ・シャルの「遺言」という比喩が用いられているが、これは約束の力として解釈すべきである（H. Arendt, *Between Past and Future* [1968], Penguin Books, 1993, pp. 56.以下、BPFを略記する）。
- (15) アレントは“future”に「ドイツ語の未来、Zukunftは…文字通り、やってくるものを意味する」と注記し、「ハイデガーの意味づけを踏襲している（LMI, p. 203）」。
- (16) これに対し、「思考」においては「もはやなく（no-longer）」と「まだなく（not-yet）」が問題となつてくる（LMI, p. 203, BPF, p. 9）。「これはハイデガーにおいて、それぞれ「忘却（Vergessen）」（SZ, s. 339）と「予期（Gewärtigen）」（SZ, s. 337）と対になり非本来的時間性とされる。
- (17) 先述のように、活動と制作はそれぞれハイデガーの顧慮と配慮に対応している。ここからアレントの活動的生の現象学をハイデガーの「氣遣い（Sorge）」に対する変奏の試みとして見るのが可能となる。以上を鑑みるに、活動的生が時間的地平を開示するのは極めて当然である。また、強
- (18) 意味での氣遣いである自己の実存への「透視（Durchsicht）」の問題をアレントは「思考」論の第一八節「二者の中の二者」で引き継いでいる。
- (19) H. Arendt, “What Remains? The Language Remains: A Conversation with Gunter Gaus” (1965) in *Essays in Understanding 1930-1954*, J. Kohn (ed.), Harcourt Brace & Company, 1994, pp. 13-14.
- (20) H. Arendt, “Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought” (1954) in *Essays in Understanding 1930-1954*, pp. 436-437.
- 『存在と時間』第七二節では「死」に対するもう一方の「末端」である「誕生（Geburt）」すなわち「終末に臨む存在」に対する「始まりに臨む存在」が提示される。しかし、ハイデガーはこの問題を十全に展開しているとは言えない。アレントはこれを独自に展開した。ただし、これは彼女の思想が誕生に偏向していることを意味しているのではない。先述のように、「始まり」の問題を論じるためには「死すべきもの」という観点が不可欠だからである。本稿の議論は活動的時間性に限定したが、「可死性（mortality）」と「出生性（natality）」の相即関係からの時間論の検討は大いになされるべきである。

（いずも・しゅんめい）

筑波大学大学院
人文社会科学研究所