

<b>Title</b>	アレントにおける寛容と義務
<b>Author(s)</b>	森分, 大輔
<b>Citation</b>	聖学院大学総合研究所紀要, No.50, 2011.3 : 278-313
<b>URL</b>	<a href="http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=3117">http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=3117</a>
<b>Rights</b>	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

## アレントにおける寛容と義務

森 分 大 輔

人生について物語を語ったり、詩を書いたりすることはできるとしても、人生を詩的なものにしたたり、まるで人生が芸術作品であるかのように生きたり、あるいはある「観念」を実現するために用いたりすることはできない。

アレント<sup>(1)</sup>

### はじめに

近代政治学における寛容 (toleration) と義務 (obligation) との問題は、一般に、権利と義務の問題として記述可能であるように思われる。なぜなら、政治学史において寛容の概念は、主として宗教的文脈において発展を遂げ、それと政治秩序との関連において問われたという事実が存在しているからである。ジョン・ロックの『寛容書簡』に端を発するその概念は、やがてヴァージニア権利章典を経て信教の自由として権利化されるに至る。結果、現在では、寛容の言葉が示唆する、異なるものを容認し赦すというニュアンスは希薄化し、信教の自由という市民的権利 (civil liberties)

の一つとして定着している。他方、義務の問題は、同じくロックをその源流の一つとする社会契約論の文脈において、契約遵守の問題へと集約されている。『統治二論』における政治社会の形成は、その本質において政治体形成のために交わされた約束を果たす義務を前提にしているからである。

このような権利と義務という比較的なじみ深い論理構成において寛容と義務との問題を捉えるとき、近代政治学が最初に直面したのは権利としての寛容よりも、むしろ義務の問題であった。その問題圏を形成した社会契約論が、契約の問題をこそ最初に問うたからである。それまで自然法への服従義務から秩序を守るとされていた人間観は、コンフェツィオナリズムの登場により覆された。そして、その宗派間対立が露わにした「人が人に対して狼である」状態を、個人の権利行使の状態として容認することから、近代政治学は始まったのである。それゆえ、このような秩序を崩壊させる権利行使を防ぎ、秩序維持を可能にする義務の可能性こそが問われたのである。

この問題に直面したトマス・ホッブズは、倫理を功利的に解釈し、その利益の最高位に自己保存を据えることで解答とした。人は暴力的死の回避という唯一の目的の下に契約遵守の義務を果たすというのである。ホッブズのこの議論は、義務の観念、あるいは約束の遵守が、何らかの結果をもたらすことで維持されていると主張しているように映る。<sup>(2)</sup> 実際、彼の議論の登場以降、政治体は基本的には何らかの利益を提供する機能の体系として観念される傾向を強めた。例えば、この特徴はロックの政治体論にも同様に見いだせるのである。<sup>(3)</sup> こうして近代政治学は、契約遵守義務を履行することを前提とした権利行使を容認する政治社会の成立と、そして、その義務が人間ならば誰もが認めざるを得ない究極の利益たる自己保存の提供によって担保されるという論理を示した。そして、コンフェツィオナリズムを引き起こし、寛容の対象とされた宗教的主張は、まずもってその枠の中に取り込まれたのである。<sup>(4)</sup> このような理論的解決に対してシェルドン・ウォリンは「ロックの『寛容書簡』の豊かな宗教的多元主義が『統治二論』第二巻の均質な多数者と併置されたとき、後者の存在条件とは前者の消滅ではないのかという疑問が浮上する」<sup>(5)</sup>と、その特徴を指摘している。

本稿では、政治学においてこのように議論されてきた寛容、そして義務の問題を、ハンナ・アレントの『人間の条件 (The Human Condition)』を手がかりに再考する。彼女の議論が、この問題を考える上記のような図式とは異なった、非常にユニークな見解を提示していることがその理由である。アレントは、これから見るようにその問題を、自身の「活動」概念との関連で論じた。その主張を論点先取的に示せば、彼女の義務論は、それを遵守すること自体に意義を見いだしうるものであった。<sup>(6)</sup>そして寛容は、創設された政治体制下における市民的権利の一つとしてではなく、それ自体独立に、政治社会の維持に不可欠な要素であると論じられたのである。加えて彼女の示したモデルにおいては、多様な行為者がそのまま存在しているとされている。

これらの主張を理解する際に以下で中心的に検討されるのは、その主張の骨子となる彼女の「約束 (promise)」及び「赦し (forgiveness)」の概念である。本稿ではこれら二概念の分析を通じて、彼女の主張の内容を問う。それはおそらく、「約束」と「赦し」とを一括して論じた次の比喩的表現の中に示唆された論理を救い出す作業となる。

一方の能力である赦しが、ダモクレスの剣のように全ての新しい世代の上にその罪がぶら下がるだろう過去の行為を元に戻すのに役立ち、他方の能力である約束が、自分自身を拘束することを通じて、定義上の未来を示す不確実性の大海の中で、それ無しには継続どころか人間関係の耐久性はもとより、連続性さえ不可能である安全の小島を設立するのに役立つ限りにおいて、この二つの能力は同じものに属している。<sup>(7)</sup>

そして、この作業の先には、先に示された近代政治学の従来的図式が前提とする人間観に対するアレントの批判的認識の把握が存するはずである。

## 一、予備考察

先にも指摘したとおり、アレントの寛容論、義務論は、彼女の「赦し」、「約束」の概念によつて形成されている。そして両者は彼女の「活動 (action)」概念と深い関わりを持つものであった (HC pp. 236-237)。そのため、それら概念の検討に取り進む前に、彼女の「活動」概念について簡単に整理する必要がある。

アレントの思想形成期に強く影響を及ぼしたハイデガーは『ヒューマニズム』について『において次のように述べている。「私たちは、行爲するというこの本質を、まだとても十分明確に考え抜いているとは言えない状態にある。……行爲することの本質は実らせ達成することなのである」。プラトン以来、西洋哲学の伝統となつていゝ存在忘却、あるいは行爲に対する機能主義的解釈をハイデガーは批判し、彼の主張する行爲の本質を「何かを、その本質の充実のなかへと展開して」やることに見いだしていた<sup>(8)</sup>。

ハイデガーのこのようなヨーロッパ哲学の伝統に対する批判図式は、アレントの議論の中にも色濃く反映されている。そして、ハイデガーが主張する「行爲」に属するものとアレントが見なしていたのが「活動」であつた。<sup>(9)</sup> アレントは『人間の条件』において、思索を重視する「観照的生活 (via contemplativa)」を、実践を重視する「活動的生活 (via activa)」から区分し、さらにその「活動的生活」を次の三類型に整理している。すなわち、「労働 (labor)」、「制作 (work)」、「活動」がそれぞれである (HC p. 8)。彼女は、これらの行爲様式が、それぞれに固有の領域に対応するものであると主張し、中でも「活動」は「人間事象の領域 (a region of human affairs)」に対応し、それ自体として充足する要素を持つものであると見なしていた。

アレントのこのような図式は、「人間事象の領域」とは、人が他者と関わり合う領域であるという主張によって裏付けられている。彼女によればそこでの関係性は、「活動」と「言論」とによって構築されるのであり、そして、この関係性こそがそれ自体として意味なものであった (OR p. 19 及び p. 39)。これはハイデガーの批判が、事物それ自体の意味を見失い、それぞれが何かのために役立つという機能主義において解釈される現代的態度に向けられていたのと同様に、アレントもまた、「活動」をそのような批判のコンテクストで理解していたことを示している。アレントの分類する「制作」は、目的―手段的カテゴリーを行為の主軸とする行為類型であり、したがって、それ自体で意味を持つ目的自身の問題を解決する必要に迫られる。彼女はその解答が「制作」ではなく、「活動」にあると主張したのである。なぜなら「活動」は、何かの目的を得るために行われるものではないからである (HC p. 184)。それは個々人が何者であるのかを、「人間事象の領域」における他者との関わり合いの中で暴露し、そうすることで、個々人および個物の意味を把握することを可能にさせる。

このような意味開示を伴う関係性を、各人は網の目のように広く構築していく。人は単独ではなく複数存在しているからである。結果、それらが複雑に絡み合った「関係の網の目 (the web of relationships)」が構成されるとアレントは述べている。アレントは「活動」に対応する「人間事象の領域」が、この「関係の網の目」によって満たされていると考えていたのである。

このような彼女の論理は、「活動」が、それら関係性を「過程 (process)」として形成することを基盤とするものであった。アレントによれば我々は、他者と関係する「活動」を、その開始と帰結を通曉して初めて把握可能となる一つの「過程」として構築するのである。このことは、その「過程」がひとたび開始されてしまうとき、後戻りが不可能であることを示唆している (HC pp. 232–233)。彼女はこのような特徴を、「不可逆性 (irreversibility)」として論じた。

本稿の後の議論との関連で無視できないのは、この「過程」の「不可逆性」が「活動」の一回性を示唆している点

であろう。それは、ちょうどかけがえのない友人を得ることが人生において極めて稀であり、ひとたび知り合ってしまったならばそれをなかつたことにはできないようなものである。さらにこのような一回性は、その「過程」が他のものとは交換不可能な固有性を伴うことをも示唆している。すなわち、その「過程」がいかなる形で完結するのかを予測することはできない。先の友人関係の例で述べれば、親友がいつ得られ、あるいはどのような形で別離を迎え、終焉するのかを我々は予測することができないのである。アレントは「活動」のこのような性格を「予見不可能性 (unpredictability)」と呼び、もう一つの特徴として指摘している。加えてアレントは、もう一つ「活動」の「予見不可能」性についても論じた。それは「活動」を開始させる人間内面の動きそれ自体が、あたかも暗闇の如く「予見不可能」であることである。誰と知り合うのかを予測できないのと同じく、我々は誰を友とするのかを予め決めることはできない。その決断は自発的に、そして不意に生ずるのである。アレントはこの点と、過程の見通しの利かなさを合わせて「人間事象の二重の暗闇 (twofold darkness of human affairs)」(HC p. 244) と述べた。

このように見るならば、「活動」とはかけがえのない人間関係の構築を開始すること、そしてその関係を継続させる「過程」そのものという二つを示唆する概念であると述べることができる。換言すれば「活動」とは、自発的に開始された過程をそれ自体として了解することを、あるいは先のハイデガー的表現を用いれば「活動」それ自体において充足することを要求するのである。<sup>10</sup>なぜなら「活動」とは、ものあるいは事柄の介入なしに直接人と人との間でおこなわれる唯一の活動力」(HC p. 7)であり、そのようにして他者と関係を持つこと、あるいは他者によって自身の「活動」が看取されることで、個々人を有意義な存在として了解することになるからである。<sup>11</sup>

では、その関係性の了解の形式はどのようなものであろうか。それを本稿の課題と関わり合う範囲で指摘するならば、彼女は「活動」が「物語 (story)」として把握されることがあげられる (HC p. 184)。それはちょうど、先の友人関係の構築とその別離との意味を理解するのに、その経緯を「物語」として了解するしか方法がないことと等し

い。<sup>(12)</sup> その関係性がいかに大切であつたかを陳腐な表現を超えて了解し、伝えるためには「物語」によって示すしかないのである。

アレントはまた、このような把握における「物語」の「主人公 (Hero)」に注目していた。すなわち「物語」の「過程」で当事者がいかに振る舞ったのかを示すことで、「物語」はその人物の人となり、すなわち彼が「何者 (who)」であるのかを示唆するのである。<sup>(13)</sup> それは「主人公」は「物語」を通じて初めて十全とした形で自らの姿を露わにすることを意味している (HC p. 193)。そして我々は、それを時には「物語」を通じてかぶる仮面としての persona として把握することもあり (OR p. 107)、それゆえそれを行為者の真の姿であるのかを疑うこともある。しかし、これから見るようにアレントの立場は、その「物語」の続く間は、単一の代わることのない「人格 (person)」として理解することが可能であるという以上のものではなかった。このことは「活動」によって満たされた「人間事象の領域」には、近代政治学が想定した理性的存在者という、抽象的モデルによつて語りうる人間一般を見いだすことはできず、その代わりに「活動」によつて暴露された「人格」を保持した者達が、個々の独自性を露わにしながらそれぞれ存在していることを意味している。それはまさにアレントの指摘する「多数 (plural)」状態を形成している状態である。そして、序で示した政治学的関心からすれば、このような「多数」状態を維持し、多様な個性を容認したままで、はたして秩序の維持が可能であるのかが問われるであろう。この点にこそ、従来の寛容と義務の問題と彼女の論理との齟齬が明確に示されているからである。

## 二、寛容論、「赦し」について

### (A)「赦し」の持つ機能

このような問題連関の中におかれた「活動」と関連させて、アレントは、寛容および義務、あるいは「赦し」と「約束」とについて考察している。まず「赦し」についてであるが、彼女はそれを、先行する「活動」に反応して生じた、新たな活動（リアクション／reaction）であると規定した。ちょうど他人に裏切られた際に復讐を企てるように、ある「活動」は別の「活動」を引き起こす。アレントによれば「赦し」は、この引き起こされた新たな活動の一種にすぎないが、その作用は特筆に価するものであった。すなわちそれは、先行する「活動」の影響を断ち切るのである。復讐ではなく、相手に「赦し」を与えることで、その後に予想される復讐の連鎖を断ち切ることが可能であると、彼女は主張したのである。

アレントの「赦し」に関する主張の核およびその概念の有する重要性は、まさにこの点に存するが、これを正しく理解するには、多少の手間がかかる。その理由の一つはこのような主張が、「活動」に関するアレントの次のような認識から導き出されるものだからである。すなわち、「活動」を開始した行為者は「自分の意図もせず予見さえしなかった帰結について必ず有罪となる」（HC p. 233）とされているのである。先の整理にあるように「活動」は、「予見不可」であり「不可逆」である以上、その結果を予測することも取り消すこともできない。このことは人間が、「人間事象の領域」において「活動」することによって、常にその「過程」に対する、他者からの評価を引き受ける「受難者

(sufferer)」(HC p. 184) たらざるを得ないことを意味している。

この「受難者」の表現は、その「罪 (trespassing)」があたかも厄災のように我々に降りかかってくるということを示唆している (HC p. 241)。そしてアレントによれば、人間はこの厄災を己自身では振り払うことができない。彼女はそれを次のように逆説的に表現している。

自分の内部に閉じこめられている限り、私たちが自分自身の失敗や罪を赦すことができないのは、赦されるべき当の人物を（認識する〈引用者注〉）経験を欠いているからである。<sup>(14)</sup>

この引用の意味は以下の議論でより明らかとなるであろう。ここではまず、アレントが「赦し」をこのように規定し、その重要性を認めていたこと、そして「赦し」に単なるエピソード以上の意義を見いだしていたこと、いわばその必要性を認めていたことを確認するに止めたい。しかし「赦し」が「活動」である以上、それは「予見不可能」なはずである。換言すれば「赦し」が必ず与えられると断言することは、誰にもできない (HC p. 240)。本稿では以下、この点について注意を払ってその重要性に関する検討をすすめていく。

## (B) 奇蹟としての「赦し」

これまでの議論によって、「赦し」の基本的メカニズムは明らかになったが、それに伴い、「赦し」が「予見不可能性」という「活動」固有の問題点を包蔵するものであることも指摘された。すなわち、先の整理にあるように「活動」には「人間事象の二重の暗闇」が随伴するものであり、「赦し」もまた、内面の暗闇から何の前触れもなく、そしてそ

の帰着点がどのようなものを予想することなしに生ずるのである (HC p.241)。

アレント自身のこのような論理に従い、「赦し」が自発的に新しく始められた「活動」であることを了解したとしても、「赦し」の重要性の意味、さらにはそれがどのような点に疑問が生じる。いかなる根拠もコンテキストも不在のまま「赦し」は与えられるものであるのか、あるいは何らかの利得を計算して与えられるものであるのか。

アレントは、これらの疑問を考察するための手がかりを与えてくれている。それはナザレのイエスに対する次のような言及である。

人間事象の領域で赦しが果たす役割を発見したのは、ナザレのイエスであった。……ナザレのイエスの教えのある側面は……イスラエルの公的権威に挑戦的な態度をとっていた彼の従者たちとの親密で小さな共同体の経験から生まれている。……赦しというのは活動から必ず生まれる傷を癒すのに必要な救済策である……

(HC p.239)。

この指摘から読み取れることは、第一に「赦し」が個別の「活動」から「必ず生まれる傷」を癒すという人間事象の領域において不可欠であるという彼女の認識であろう。この点については節を改めて検討することにした。第二には、それが「親密で小さな共同体」において発見されたことが示唆する特徴である。そして、この「親密で小さな共同体」いう表現に着目した場合に指摘できる「赦し」の持つ効果として、さらに次の二点を指摘できるだろう。すなわち、第一にそれが「人格」と大きく関わるであろうという点であり、そして、第二に、それゆえ「赦し」が非常に個別的な判断においてなされるという点である。

「親密で小さな共同体」での「赦し」の発見は、その発動に個別の「人格」が関与していることを示唆している。「親密で小さな共同体」において、それぞれの成員が互いの「活動」によって生じた「物語」を把握可能であり、そして行為者が「何者」であるのかを認識可能であるからである。<sup>(15)</sup>繰り返すように、「活動」は「物語」を開示し、そしてその「物語」は不可避免的に「主題」として、他人とは異なる唯一の人格として、自己を暴露する」(HC p.183)。換言すれば、そのような「親密で小さな共同体」においてこそ「人格」は、よく「それ自身を言論と活動の中に開示する」(HC p.181)と言える。

このように考えるとき、さらに次の点を指摘できるであろう。こうして「赦し」が「人格」と深く関連するならば、その作動は第一には、「人格」への「尊敬 (respect)」を、あるいは第二に「愛 (love)」を基礎としたものであるという点である (HC p.243)。アレントはそれを次のように述べている。

行われたことがら (what) は、それを行なった者 (who) のために赦される (HC p.241)。

アレントのこの表現が示唆しているのは、「赦し」が与えられるのは相手が、その固有の人格を保持するがゆえであるということであろう。このことは彼女が、「赦し」の作動に何らかの利得を想定してはいないということを、まず第一に示唆している。もちろん、この点は「赦し」が、暗闇たる人間内面から突然開始される「活動」であるという彼女の規定からすればむしろ当然であるが、「赦し」がそのような功利計算とは区別される別の原理に依拠していることをあらためて確認できるだろう。

そして、既に指摘したように、その別の原理をアレントは「愛」あるいは「尊敬」としていた。ただし、彼女は、「愛」よりも「尊敬」にこそ、「赦し」の本来性を見いだしていた。なぜなら、アレントにしたがえば、「愛」が構築す

る関係性は、相互を隔てる一切の距離を無にすることによって「赦し」を可能にするが、それは相手を「人格」として認めるのに必要な適切な距離を消滅させることにつながるからである。<sup>16)</sup>これは「赦し」が「活動」であるという彼女の規定それ自体に反することになる。

これに対し、「尊敬」は、「世界の空間を間に挟んで眺めた人物への敬意」であつた。それはまさに「活動」によって暴露された「人格」を媒介することによって生ずるものである。アレントは、「ある人物が行った行為をその人のために赦すのには」そのような「尊敬だけで十分」(HC p. 243)と述べている。その理由を考察するならば、おそらく、その人物の「人格」を把握可能であるという時点において、我々は彼の「物語」の意味を理解可能だからであると言えるだろう。

人生を想像力で反復することがなければ、けつして十分に生きることができない。『想像力の欠如』は人々を『現存するもの』から遠ざける (MDT p. 97)。

すなわち、我々は想像力を働かせることで目の前に「現存するもの」である他者を了解し、そこから「尊敬」を、さらには「赦し」を導き出すのである。

こうして「人格」を把握することのできる具体的かつ個別の他者に対して、我々は「赦し」を与えることができるというアレントの主張が明らかとなった。ただし、それを彼女は「尊敬」を基盤とした極めて特殊な事例を用いて叙述したのである。先にも指摘したように、常にこのような形で「許し」が与えられると述べることはできない。それは人間内面の暗闇から到来するものだからである。アレント自身も、このような特殊性のことは承知しており、彼女はそれを「赦し」の発見者イエスに仮託して次のように評している。

実際、イエスが、赦しの力を、奇蹟を行うもつと一般的な力と同一視し、それらを共に同じ次元に置いて、二つとも人間のなしうることにしたとき、彼は活動が人間の奇蹟創造能力であることを非常によく知っていたにちがいない<sup>(17)</sup>。(HC pp. 246-247)。

### (c) 「赦し」の要請と人間事象の領域

これまで確認してきたように「赦し」は特殊な事例であつた。ただしそれは、ほぼ望みうることでないと言ひ切れない事例であつた。なぜなら、それは「物語」を了解し他者の「人格」を把握するという「活動」に必然的に随伴する要素の延長にあるものだったからである。その意味で、「赦し」は「罪」を背負う「活動」者にとって、それが与えられうるという希望を提供する「奇蹟」であつたと言える。

このように「赦し」を理解するとき、では、それが「人間事象の領域」において果たしている役割とは何か。この点を次に確認しておく。アレントの記述にしたがえば、「人間事象の領域」が脆く、崩れやすいものであるため、それを保全し調整する機能を担うものとして「赦し」が要請されているのである。換言すれば、「赦し」は「人間事象の領域」に機能的に要請されているというのが彼女の論理構成なのである。

アレントの規定する「人間事象 (human affairs)」とは、「活動」の成果 (HC p. 185) であり、具体的には行為者と観客との関係によって構成された「関係の網の目」を示唆したものであつた。そして既に確認しているとおり、その「活動」は「物語」として把握されるのであつた。すなわち、観客が行為者の「物語」を把握するという関係性の成立が、「人間事象の領域」の構成基盤となつているのである。アレントにとって問題であつたのは、この「活動」が対応

する領域の「永続性 (durability)<sup>(18)</sup>」があまり信頼できない点であった。

このような彼女の認識は、例えば「活動」を二つのギリシア語によって規定したアレントの議論から看取できる。それはアルケイン (archein) とプラテイン (prattein) という区分である。アルケインは開始を、プラテインは完成を意味し、前者が個人によってなされるのに対して、後者は複数によってなされるものであるとアレントは述べている (HC p. 189)。この区別が示唆しているのは、「活動」が個人によって開始され、複人数によって完成させられるという一つの構図であろう (HC p. 189 及び OR p. 174)。同時に、この区別は、アルケインとしての「活動」に留まり、プラテインに到達し得ないものが存在する可能性をも示唆している。そのひとつの例として「活動」が開始されても、それが「物語」として記憶されない場合をあげることができるであろう。すなわち「活動」が他者の目にさらされない場合、あるいは「活動」がたとえ他者の目にさらされたとしても、それが「永続性」を獲得せずに忘却されてしまう事例である。仮にこのようなものばかりであるならば、「活動」が対応するはずの「人間事象の領域」はそもそも存続し得ないことになる。

このような忘却を回避する方策としてアレントがあげている第一のものは、詩人、物語作家、あるいは歴史家であった。彼らによって「過程」は「物語」としての体裁を与えられ、語り続けられることで、忘却は回避される。しかし、このような者たちはそもそも稀であつて、あらゆる社会のいかなるグループの中にもそのような者が帰属していると想定することはできない。

アレントがあげるもう一つの方策は、個々の「人格」を認識し、その差違を相互に確認しあう関係性それ自体の保存であつた。彼女はそれを「一種の組織された記憶」と呼び、その範例としてギリシアのポリスをあげている。この点に関する彼女の表現は次のように逆説的なものであつた。すなわち「ポリスの外部での観客は、ただ短い間その演技の前にいるだけ」(HC P. 198) であり、そこを離れるや否や忘却に飲み込まれてしまうのである。<sup>(19)</sup>このような観点から述べ

るならば、我々はいわば、忘却を回避し、「人間事象の領域」を維持するために政治体を構成していると言える。

ただしアレントは、この回答にも満足してはいなかった。なぜならポリスに象徴される「人間事象の領域」は、常に崩壊の危機にさらされているからである。すなわち、それが「活動」とそれに刺激された新たな「活動」、すなわちリアクションとの継続的発生にさらされている以上、あるリアクションが「罪」に対する復讐へと墮して復讐の連鎖を生じさせる危険性は常に付きまとう。そしてこのような連鎖は、究極的には、「活動」者の減少と消滅という、その領域そのものの崩壊へと帰着する。仮に、そこにまでは達せずとも、復讐以外の新しい過程を見いだすことが困難な内乱状態に陥ることは十二分に予測可能である。それは、結果的に、「活動」の持つ「予見不可能性」が破壊された状態を示唆しており、「人間事象の領域」が崩壊状態にあることを意味している。

このように考えるとき、「過程」を断ち切る「赦し」が果たす役割の重要性は明らかではないだろうか。すなわち、「赦し」が存在することによってのみ、「人間事象の領域」は「予見不可能」な新たな「活動」の現れる領域としての性格を保持し続けることが可能だからである。

もちろん、「人間事象の領域」に「赦し」とは異なるが同様の機能を提供する要素を発見することは可能であろう。例えば処罰がそれである。実際、アレントは、それがリアクションを断ち切るという意味においては「赦し」の代替物として機能することを認めている(HC p. 241)。しかし処罰は、それが法的形態をとることに示されているように、非人格的性格を強く示す、多分に制度的なものである。すなわち、「処罰」はそれが誰であつても与えられるという公平性の観点において優れているが、同時に制度が不在であつたり、機能不全に陥つていたりする時には、それを作動させることができない。

これに対し「人格」への「尊敬」を基盤とする「赦し」はそうでない。より直接的に「人間事象の領域」本来の性格から引き出されている。なぜなら、「赦し」自体が「活動」であり、それが「人間事象の領域」を形成する基礎的行為

原理であるからである。このことは制度が機能不全に陥った場合にもそれが作動する希望を見いだしうること、そしてそれによって「人間事象の領域」の崩壊の危機から脱する可能性を我々自身の能力を信ずることによって達成しうることを意味している。<sup>(20)</sup>

こうして他者に「赦し」を与えること、あるいは他者に対して寛容であることは、人が「人格」を露にした多様な「複数」状態の中で生きることができるために不可欠のものであるというアレントの主張が確認できた。その代替としての処罰はあくまでも復讐を断ち切るという機能に特化した制度の構築によつてのみ果たされる点でやはり、その本来性の点において次点に留まらざるを得ない。はじめに触れたホッブズの議論が内乱状態を克服し、処罰を機能させるために政治体を求めたこと、そのために一切の人間の多様性を捨象してフィクションとしての契約論を強行したことは、処罰のこの人工的性格を明示している。<sup>(21)</sup> 他方「赦し」は、これまでに確認してきたように、確かに「尊敬」に依拠した「奇跡」ではある。しかし、それゆえに内乱状態を含む「人間事象の領域」それ自体が危機に陥ったとき、かえって希望を与えうると述べることができる。

### 三、義務論、「約束」の概念について

#### (A)「約束」の概念

では、次に義務論について確認していこう。アレントの定式にしたがえば、「約束」とは、行為者が何らかの実践を「約束」し、保障することである。彼女の議論の特徴は、序で触れた自然権論者が前提とした自己保存のような、それ

を履行するための究極的動機を想定するものではない点にある。その上でアレントは、「人々をいっしょにさせておく力は、相互的な約束あるいは契約の力である。(HC pp. 244-245)」と述べ、社会の最も基本的な構成要素としてそれを掲げた。いわばアレントの義務論、そしてそれに基づいた政治体観は、最高善を設定することがなくとも人は「約束」の遵守が可能であるという論理に基づいたものであった。

『人間の条件』において、このような「約束」に関するアレントの議論の要点を整理するならば、次の四点を指摘できる。すなわち、第一に、「約束」は具体的な他者と交わされる<sup>(22)</sup>、第二に、それ自体も「活動」である(HC p. 246)、第三に、「活動」及び言論に対してのみ機能する、最後に、時系列的に「約束」の対象とされる「活動」に対して常に先行する<sup>(23)</sup>。

このような機能を有している「約束」は、さらに、派生的に次の注目すべき二つの効果が期待できる。第一には「約束」が「契約 (contract)」として機能する効果であり、第二には行為者の確定という効果である。

## (B) 「約束」を交わす相手

既に確認しているとおり、人間の内面は暗闇であり、その作用は「予見不可能」であった。換言すればそれは常に不定なものであった。アレントからすれば、このような人間の内面における不安定性は、全く新しい「過程」を開始する「活動」を可能にするものであったが、同時に、一人の人間の同一性を不確定にさせる要因でもあった。すなわち、過去の行為を悔い改めて新たな「活動」を開始することを「暗闇」は可能にさせるが、同時に、過去と現在とを容易に切断し、切断された二つの行為が同一の者によってなされたことを認めさせることに対しては困難として立ち現れるのである。

このような不確定性を抱えながらも人間が「人間事象の領域」において個人を同一人格と認めることが可能であるのは、個人をどのように認識可能とさせる「物語」、あるいは「過程」が見いだされるためであった。我々がそこに現れた主人公を「人格」として認識していることは再三確認したとおりである。いわば我々は、「人間事象の領域」において見いだされる「人格」を具体的他者として認識しているのである。

ここで忘れてはならないのは、ある人物の「人格」は、あくまでもそれを認識する観客役の者が臨在するときのみ認識されうるというアレントの基本的認識である。このことは「人格」を現出させた「物語」と、その行為の動機との間に類推以上の関連を想定することを不可能とするアレントの議論からも補強される。すなわち、人間の心は暗闇であり、動機は常にその暗闇に潜んでいなくてはならず、それを形あるものとして把握し、了解可能にしようとして抽出されるとき、それは全く別のものとなるのである (OR p. 96)。我々はこの領域に現出したもののみを把握可能であって、隠された動機や心情、言うなれば真の姿のようなものを直接に把握することができないと、アレントは主張していたのである。

このことは他者の真の動機を確認できないということのみならず、自己のそれもまた同様に確認できないということの意味している。それは常に意識して動機を保持していない限りは、すなわち「人間事象の領域」と自己の内面ということの二つの領域を行き来する者では、以前に行つた「活動」と現在行っている「活動」、そして将来行う可能性のある「活動」との間にいかなる一貫性を、自ら保障できないということになる (HC p. 244 もしくは OR p. 97)。

このような認識を踏まえるとき我々は、アレントが次のような自身の哲学的認識を「活動」者に当てはめて考えていたと言わねばならない。すなわち、「人間事象の領域では、存在 (being) と現れ (appearance) は一つであり同一のものである」 (OR p. 98) というものがそれである。「活動」がなされる領域においては、それが暴露する「人格」とその「物語」とがその全てであり、そこに示された意味によつてそれらは判断されざるを得ないのである。

## (c)「契約」

アレントによれば、このように現出した「過程」から類推される動機を保持する個々の具体的人格を相手に我々は「約束」を交わしている。では、この議論は政治学との関係、とりわけ「契約 (contract)」においては、どのような機能を果たしているのだろうか。

アレントの「契約」に関する議論において、まず指摘できるのは、それが従来の概念と大きく異なっている点である。彼女はそれを、主権を基盤にした政治体と、「契約」を基盤にした政治体という二つの議論の対比において表現している (HC pp. 244-245)。そして彼女は、政治学の議論において長らく主流を占めていた前者ではなく、後者の「契約」によるものをより好ましいものであると主張している。

アレントは両者の性格の違いを、交わされる契約の形態の違いによって示唆した。主権に基づく政治体の構成が「同意 (consent)」による構成であるのに対して、「約束」に基づく政治体は「相互約束 (mutual promise)」に基づいた関係の構成であると彼女は述べたのである。ホッブズやルソーの議論において典型的に見られるように、従来の社会契約論が単一の意志に従うことに「同意」することによって主権を発生させるのに対して、「契約」に依拠したそれは、相互に各行為者が「約束」を交わし、相互に拘束しあうことによって政治体を構成するのである。

前者の議論が、本稿の序で示された、義務論の構造と同一であることは指摘するまでもないであろう。主権を生み出す「同意」の議論においては、それが提供する利得ゆえに、各人の個別意志が抑制され、政治対全体に主権者の意志を貫徹することを実現している。それによって、人々の意思は見かけ上一致し、義務も果たされうると仮構されているのである。このような構造は、コモン・ウェルスを巨人によって象徴した『リヴァイアサン』の挿絵に象徴されている。

それに対して、後者の「相互約束」を基盤とした「契約」によつて政治体が構成される場合、自由で「多数性(plurality)」が実現した空間が生ずる。なぜなら「相互約束」は、個別の行為者の「活動」を、「約束」に関する限り拘束するが、それに反しない限り、自由なままにおくからである(HC p. 244)。それは同時に個々人の独自の「人格」の表出を可能な限り妨げないことを意味している。

このように考えるならば、アレントの義務論は、「多数性」を実現する政治社会の基盤を提供するものであると言えるであろう。さらに踏み込んで述べるならば、「約束」は、予見できない「活動」の遂行を具体的な他者に対して予め保障することで、「人間事象の領域」の内実を成す関係性を安定化する作用を提供しているのである。<sup>(24)</sup>なぜなら、「契約」を通じた安定的関係性は、秩序維持に貢献し、それによつて政治体の構成を可能にするからである。<sup>(25)</sup>

加えて指摘できるのは、このようにして設立される政治体は単に秩序を担保するのみならず、ある作用を人々にもたらすことである。すなわち「約束」を交わすことで行為者を個別に特定することを可能にし、そうすることで「関係の網の目」の中で繰り広げられる「活動」者の特定と、「永續性」を強化するのである。

#### 四、「約束」を巡る問題点

##### (A) 行為者の特定——その形式

このように、「約束」の機能は、「活動」に対応する「人間事象の領域」、さらにはそれをより強固にした政治体に対して大きく寄与するものであった。ただし、彼女の議論を検討してきた中で、見過ごされてきた問題点が二つほど存在

する。それは第一に、「約束」を交わす行為者を巡る問題である。すなわち、先の議論に見られるように、他者が仮に「物語」を通じて「人格」として把握可能であり、その他者と「約束」を交わすにせよ、もう一方の側の自己は自身においてどのように把握可能であるのだろうか。先の「赦し」の議論において触れたアレントの議論、すなわち自己が自身に対して「赦し」を与えることができないという議論に示されるように、「約束」を交わす自己の存在を、彼女の論理構成において認めることは困難ではないだろうか。むしろ、「物語」を経て認識された他者の「人格」よりも、暗闇たる内面を有する自己のほうが信頼できないとも考えられないだろうか。

そして第二に、そもそも、なぜ人は交わした「約束」を遵守するのであろうか。主権論が依拠した自己保存のような最高善を提示しないというアレントの議論を受け入れるとするならば、この点こそが従来の政治学との対比を意識する限りにおいては問われねばならない。

第一の点に関して指摘可能であるのは、「約束」における次のような特徴である。すなわち、「約束」は単に相手のみならず自己をも拘束するという点がそれである。そして、第二の問題については、この自己拘束効果が「約束」遵守の動機となっていると指摘することができる。以下これらについて確認する。

### (B) アイデンティティ——把握可能性

先にも指摘したように、他者の同一性は、「物語」という形式と、その「主人公」という形式とにおいて確保される。そうすることで我々は、時系列的に同一な「人格」として他者を把握することが可能であった。一方、既に指摘したように自己自身がそれを確保することは困難であると考えられる。

この点に関連して確認されるべきであるのは、「活動」過程において言論が行為者の存在を明示可能であるという点

である。それは瞬間において自己に対する認識がなされていることを示唆するものだからである。ただし、一定の期間にわたる「活動」が、常に同一の行為者によって担われ続けていることを、言明による自己指示だけで保障することはできない。<sup>(26)</sup> 動機を意識的に保持し続けない限り、行為者の同一性は外的視点によって確保されねばならないのである(HC p. 178)。そして、先に見たように我々の内面は常に変化しているため、単純に外部に対して嘘をつくに留まらず、自己欺瞞という形で過去の行為を否定したり、あるいは過去とは正反対の行為を選択することも可能である。<sup>(27)</sup> このような存在を、これまでの議論で確認してきた「人格」と見なし、「約束」の当事者とすることは、なんとも心もとない。

「活動」の一貫性、あるいはそれを担う行為者の一貫性に関する問題について、『イエルサレムのアイヒマン(Eichman in Jerusalem)』の「自己欺瞞(self-deception)」(EJ p. 51)の議論は示唆的である。なぜなら、アレントはアイヒマンのあり方を通じて「虚言は年々変わる」(EJ p. 52)ことを指摘しており、過去の行為と現在の自分との関係を否認したり、あるいはその動機や行為そのものを忘却したりすることが極めて容易であるという事実を明らかにしているからである。また、この点に関連して『革命について(On Revolution)』における「偽善」の問題もまた示唆的である(OR p. 98)。なぜなら、アイヒマンに見られる自己欺瞞のあり方は、「偽善」の問題に通底するものがあるためである。すなわち、自己欺瞞者と同じく偽善者は、欺かれている他者と同じ程度自己自身もその「偽善」の犠牲者となることがある。「偽善」は、それをなしているという自己意識を持つて初めてそうであることを指摘可能となるが、そのような意識が不在の場合、そもそも成立しない(OR p. 103)。同様にアイヒマンの虚言は、彼自身が、それを虚言であることを意識せぬままに行われていた。どちらもそれが偽りであることを自ら意識し得ないのである。

これら二つの事例が示すのは、現れと存在とを同一視するアレントの論理において、偽善的行為や自己欺瞞を糾弾するために欠かせない、内面に隠された本来の自己の姿を発見することが困難極まりないことを、彼女が認識していた点である。<sup>(28)</sup> 加えてアレントは、他者に暴露される自己、あるいはそれを示唆する「過程」あるいは「物語」が、主人公自

身に直接開示されることがないとも考えていた(HC p. 179)。行為者が「何者」であるかは、その行為が継続している最中に、行為者自身に対して開示されることはない。<sup>(29)</sup>

こうして「物語」を経ることで確保される「人格」が自身に対しては開示されておらないという問題は、そのまま残る。我々はこのままでは他人の「人格」は「永続性」を有したある程度は信頼のおけるものとして把握し得ても、自己自身のそれを把握できないことになる。

### (C) デカルト的定式化に対するアレントの批判

このような自己の「人格」、あるいはアイデンティティ(同一性)を確保することの困難がアレントの議論において生ずるのは、「観照的生活」と「活動的生活」を無理に区分したためであると批判することが可能であるかもしれない。さらには、そのような区分がそもそも妥当であるのかを問うこともできるかもしれない。精神的存在者として人間を捉え、それに実存を重ね合わせることこそがヨーロッパ哲学の主流であったからである。例えば、先に触れたハイデガーの場合、アレントとは異なり「思考」こそが本来の人間性を回復させるあり方であった。あるいは、近代哲学の祖であるデカルトは、方法的懐疑を経て獲得したコギトの形式によって、思考と自己の実存とを一致させている。しかしアレントは、このような定式に否定的であり、とりわけデカルトの議論に対して、以下のような疑問を提出し、反論している。

アレントは彼の議論を、「我思うゆえに我あり」ではなく、「我疑う故に我あり」(HC p. 279)であるとした。彼女からすれば、デカルトの議論が示しているのは、人間は懐疑の過程が続いている間においてのみ自己の意識を感得していることにすぎなかった。それは、まずもって、そのような懐疑の継続が失われたときには消え失せてしまう、不安定な

構造に自身の存在を重ね合わせることに對する危惧の表明であつた。

加えて、アレントがデカルトモデルに対して危惧を表明した理由として、次の点をあげることができる。すなわち、たとえそのような懷疑の繼續が自己同一性を担保しようとも、そのような同一的自己が外部の「人間事象の領域」と接点を有していないことが問題である点<sup>(30)</sup>がそれである。そしてアレントは、仮にそのような精神的存在が、「人間事象の領域」に関与しようとするとした場合にどのようなものかについて、二つの事例を示している。第一は、精神によつて確保されたアイデンティティを行為にそのまま持ち込み、実現しようとする<sup>(31)</sup>ことがそれである。アレントはこのような試みはアイデンティティの罠に陥り、失敗すると考えていた。『暗い時代の人々』は、これを次のように表現している。「人生における最大の罠は自分自身のアイデンティティ」(MDT p. 96)であり、精神によつて得られた揺るぎなきものを実証しようとして、「予め考えられた形式にしたがうことで人生を損なう」と。

そして第二は、自己の内面から「人間事象の領域」へと無媒介に移行しようとする<sup>(32)</sup>ことで、精神内部において得られた確実な世界と、「人間事象の領域」の双方から「身を引いて自分自身に閉じこもる」(HC p. 293)ことであつた。なぜなら、そのような試みは二つの領域の提示する世界から逃避して、なおかつ自己の意のままにそれを取り扱おうとする態度に他ならないからである。そのようなものにとつての現実<sup>(32)</sup>は、同一なる精神的存在の真正性を示すための手段以外の何ものでもない。このような現世否定のあり方をアレントは「世界疎外 (world alienation)」と呼び、全体主義に通じるメンタリテイであるとして問題視した。

#### (D) 「約束」遵守の動機——他者を通じての自己

こうして、アレントの議論を見てきたとき、自己を信頼にたる「人格」として自ら把握することは困難なまま留まら

ざるを得ない。ただし、これまでの議論を参考にするならば、以下の要件を満たす場合に、この問題の解決の糸口が見つかると可能性がある。すなわち、第一に、それは、内面の領域に留まることなく、「人間事象の領域」に現出した「過程」から把握されたものであるという点、第二に、行為者本人ではなく、他者の視点から把握されるという点、そして第三に、そのようにして把握された「過程」が自己に経験される点である。

もしこれらの点が満たされるならば、自身に対しても信頼にたる「人格」として自己が出現する、あるいは自身を信頼することが可能になると述べることができるであろう。そして、繰り返して述べてきたように、このような把握の契機の一つを「約束」の議論に見いだすことができるのである。

既に指摘したように、アレントは「約束」それ自体を「活動」として規定した。それは、ある特定の期間にわたって、交わした内容に関する行為を遵守するという区切られた「過程」である。これが意味するのは「約束」は開始と終了を持つことで、明確に区切れ完結した「物語」を形作るということである。加えて、彼女の言う「約束」は相互的なものであった。それは具体的な他者と取り交わされる。これが意味するのは自己からすれば具体的に、安定して現れている他者の「人格」によって、自身の「活動」が把握されるという事実である。したがって「約束」を交わすものは、この他者を媒介として、「約束」の完了時に、それを守った自己のアイデンティティを感得できることになる。

換言すれば「約束」を交わすことによって自己は他者に現れる。そしてその姿は同時に自己自身にもたらされるのである。これをアレントは次のように述べた。

この他人が、約束をする人とそれを実行する人とが同一人物であることを確認する (HC p. 237)。

このような他者を通じて確保される永続的な自己の経験は、何も「約束」に限られたものではないだろう。例えば、

記録機器の発達によって、自身の振る舞いを客観視する機会は増加している。しかし、何らの手段を用いることなく、自己の経験をもたらしことが可能であるという点において「約束」の持つ能力は特筆に価するものであり、優れている。したがって、「約束」こそが第一義的に、「人間事象の領域」を、さらには「相互約束」原理に基づいた「契約」による政治社会の「人格」を、自己に対してもたらし機能を有していると述べるのが可能なのである。

行為者としての「人格」が確保されなくては、「人間事象の領域」における「活動」を開始することすら困難であろう。なぜなら他者が外的視点からその者の「罪」を指摘したとしても、それを認めることすらできなくなるからである。換言すれば他からの「人格」認知の構造そのものを否定しているために、その当人は「罪」をかぶることすらできず、当然に「赦し」を与えられることをも放棄してしまう。彼は一人「人間事象の領域」から逸脱するのである。これこそが自己欺瞞を体現したアイヒマンのあり方であった。彼の過去の行為はあくまでも現時点での自己とは関わりのないものであつて、それに対して寛大に「赦し」を与えようとも、あるいは強く非難し処罰を与えようとも、彼にそれら行為の示す意味が伝わることはないのである。<sup>(33)</sup>

## 五、おわりに——「赦し」と「約束」について

これまでの議論で明らかになったのは、第一に、「赦し」と「約束」がともに「人間事象の領域」の保全のための特殊機能を担う「活動」としての地位を与えられていたことであろう。そして、本稿の冒頭に引用した両者の関連を比喩的に示唆した文章の内容は、この点を指摘していると考えることが妥当である。すなわち、「約束」が「人間事象の領域」そのものを具体化し、政治体を構成するのに貢献すると同時に、「赦し」は「人間事象の領域」における「罪」の

追求を断ち切るための機能を担うことでそれを保全するというものである。<sup>(34)</sup>そして、これらの能力が同じものに属するというのは、両者が共に「人間事象の領域」に与える積極的效果を示唆しているのであって、それなしには自由が存在しないという表現は、その領域において人は自己を暴露する行為を自発的に開始可能であることを、あるいはアイヒマンのような存在はそもそもその領域から隔絶していることを示唆していると考えられる。

このように理解するならば、アレントが示した「赦し」および「約束」、そしてそれらがカテゴライズされた「活動」は、幅広い論理的射程を有していると言える。「制作」が「活動」によってその対応領域に生じる矛盾点を克服してきたのとは異なり、「活動」に対応する「人間事象の領域」は、「活動」によって設立され、その崩壊の危機を脱していることが、その一つの証左であろう(HC p. 236)。人々は互いにそれぞれの持つ意味を暴露、把握することで世界を了解し、その世界の消滅を回避し続けるのである。

さらに、「赦し」と「約束」との概念を検討してくる過程で明らかになった「人格」の概念に注意を払うならば、この問題連関にさらなる意義を見いだせるだろう。すなわち「赦し」と「約束」との概念の検討によって顕わにされる行為者の同一性の文脈は、新たな人間理解の手がかりを示しているのである。<sup>(35)</sup>それは、近代政治学が想定した自己保存の受容によって一律の反応をすると言われた人間一般の姿とは大きく異なり、一人一人が独自性を露わにする特別な存在であることを示している。しかもそれは他者との具体的関係性の線上においてしか現れ得ないことをも示している。

このような「人格」は、たとえば「罪」人として把握されようとも、「約束」を経ること無しには、自己にはもたらされることはない。そして、他者から「罪」がとがめられようとも、まさにその「人格」がゆえに「赦し」を与えられることも期待できる。ここにこれまで応えることのできずに最後まで残された疑問、すなわち、なぜアレントの描く「活動」者が義務を果たす、あるいは「約束」を守るのか、という問いに答えることが可能になる。すなわち、「約束」という行為を経て、あるいは他者認知を経て自己を把握する限りににおいて、この形式を否定するとき、人は自身が世界に

存在するという確実な経験を獲得し得ない。したがって、我々は自己が自身であり続けるために義務を果たす。これがアレントの描いた義務論の基本的原理であった。

加えて、このような「約束」のあり方によつてもたらされる世界それ自体が、アレントにとつては尊いものであったことをあげられる。すなわち、それによつてもたらされる世界は、自身を含んだ多様な「人格」によつて織りなされる「多数性 (plurality)」が実現した状態なのである。そこで人は自身を含む存在の意味を了解可能となる。こうしてみるならば、アレントにとつて「約束」の遵守は、かつての自然法が人間に課した義務ではなかったし、また、自然権論者が想定した自己保存のような最高善から導出されうるとな命令でもなかった。なぜなら「多数性」とは「地上に生き世界に住むのが一人の人間ではなく、多数の人間であるという事実」(HC p. 7)を表すものであつて、それは人が個々人の「人格」を暴露するという人間の条件そのものをありのままに表現したものであったからである。こうしてアレントは「多数性は、全政治生活の条件でありその必要条件であるばかりか、最大の条件」<sup>(36)</sup>であると述べることができた。そして、これらの検討から我々は、アレントが、自身の述べた「約束」の遵守それ自体の実現可能性に対して何ら絶望することはなかったと指摘することができる。

『革命について』の最後にアレントが好意的に引用しているシャルルの以下の言葉がこのような状態の実現を活写している。

その宝とは、彼が『自分自身を発見した』こと、もはや自分の『不誠実さ』を疑わなくてもよいこと、仮面と虚偽とを身につけてあらわれる必要のないこと、どこへ行こうとも自分の姿は他人にも自分自身にも同じように見えること、『裸びいること』が**じびる**ことであつた (OR p. 280)。

すなわち、「多数性」の実現は、そのまま自分自身を設立するという宝を我々に与えるのである。そして、我々はこの文脈でこそ、アレントの「約束の実行に拘束されることがなければ、私たちは自己のアイデンティティを維持することができない」(HC p.237) という言葉を理解することが許されるであろう。

アレントはこのような寛容論、義務論を展開した『人間の条件』を、「我々が常に行っていること」(HC p.5) に関する分析であるとした。それはアレントがこのような多様性の顕現にこそ、我々の本来的姿を見いだしていたことを意味している。仮に彼女の主張をこのように解するならば、文字通り人を機械的な反応の束とすることを現実のものとした全体主義体制の登場以降の時代に住まう我々にも、いまだ可能性が大きく開かれていと述べるものが許される。それはまさにイエスによって発見された「奇蹟」への、そしてアウグスティヌスによって再確認されたそれを成す人々の「新生 (natality)」への希望に裏打ちされたものに他ならない。

## 注

・アレント原典の引用に関しては以下に示す略記を使用する。

▷ HC—*The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958). (清水速雄訳『人間の条件』(筑摩書房、一九九四年))

▷ MDT—*Men in Dark Times* (New York: Harcourt Brace & Company, 1968). (阿部斉訳『暗い時代の人々』(河出書房新社、一九八六年))

△ OR — *On Revolution* (New York: Penguin Books, 1976). (清水速雄訳『革命について』(筑摩書房、一九九五年))  
△ LM I, LM II — *The Life of The Mind, One-Volume Edition* (New York: Harcourt Brace & Company 1977). (佐藤和夫訳『精神の生活』上・下(岩波書店、一九九四年))  
△ EJ — *Eichman in Jerusalem* (New York: Penguin Books, 1977). (大久保和朗訳『イエルサレムのアイヒマン』(みすず書房、一九六九年))

- (1) MDT p. 109.
- (2) Watkins, 1973., Ch.5. あることは、福田、一三四頁を参照。
- (3) この傾向を最も典型的に示すものが、家父長権論と神権論とを混合することで王権を正当化したフィルマーの議論を批判し、契約論を展開した、ロックの『統治二論』であることは言うまでもない。
- (4) 以下の議論を参照。「ロックの寛容論を貫く最も基本的な特質は(略)『政教分離(segregation)』の主張に求められる」。そして「政教分離の要求は、『政治的統治』のその固有性を守るために不可避的な主張であった」(加藤、一三二—一三三、一四二頁)。また、ロック以外に、ホッブズ、そしてルソーという二人の契約論者が、この図式を容認していたことは付言されてよいだろう。ホッブズは主権者による学説判定権を主張することで、教義対立を政治権力が裁くことを主張し、ルソーは市民宗教によって人々が教化されることを主張したのである。
- (5) Wolin, pp. 246—247.
- (6) カントの実践理性に関する議論は、義務はそれ自体において遵守されねばならないと主張しており、この点において、功利的な契約論の構成とは異なる位相にある。しかし、彼の主張とアレントのそれとは異なるものである。その異同については本稿で論ずることはないが、アレントの議論に関しては、以下の本稿の議論を参照のこと。
- (7) HC p. 237. この表現の前半は次のようなものである。「不可逆性の苦境から抜け出す可能な救済は、赦しの能力である。これにたいし(略)予見不可能性に対する救済策は、約束をし、約束を守る能力に含まれている」。
- (8) ハイデガー、一七頁。
- (9) 『「ヒューマニズム」について』におけるハイデガーが、彼の主張する行為の典型例を「思考」に求めたのに対し、アレン

トは、「思考」と「活動」とを区分した。それはアレントがハイデガーの議論と一定の距離を置いていたことを意味している。本稿の主たる検討対象である『人間の条件』には、その区分は意識されてはいても（例「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」（HC p. 246））明瞭ではないところがあり、「思考」に「充足」の可能性を見いだそうとする記述が存在することは否定できない（例、HC p. 325）。しかし後期の著作である『精神の生活』、とりわけハイデガーを直接論じた『意志』において、両者の差異はより明確に示されるようになる。

- (10) HC p. 233. 確かに、アレントの引用するアキレウスの例（HC p. 194）を顧みれば、そこには「活動」の目的が提出されている。しかしその目的が、「活動」を偉大とするのではないことは明白であろう。「活動」そのものの偉大さが後代に残るというひとつの効果を導き出すのであって、それは「制作」の連関とは明らかに異なっているからである（HC p. 205-206を参照）。またこれに関連して、Villa, p. 55を参照のこと。

- (11) Villa, p. 46-49. ヴィラは、ここでアリストテレスのパフォーマンスとしての「活動」に言及している。この論考は本稿における「活動」理解にとって極めて興味深い観点を提供している。

- (12) このような整理を別の表現で述べるならば、「物語」とは、模倣することによってしか表現され得ないものであるということとである（HC p. 187）。「物語」の「主人公」が「何者」であるのかもまた、その「物語」が繰り返し語られることでしか十全には示されえない。なぜなら自身が「何者」であるのかを示すには、他との区別によってそれを開示する必要があるのであって、何か抽象的な用語によってそれを定義することは不可能なのである（HC p. 184）。

- (13) このようなアレントの議論で、注意すべきであるのは、「主人公」が「物語」の作者ではないというアレントの指摘である（HC p. 184）。作者は、物語を自由に構想し、主人公の行為の究極目的を設定してストーリーを記述可能であり、この点で、むしろ「制作」者としての性格を多分に有している。これに対し「物語」に開示される「主人公」は、自身が始めた過程と、そこに関わるさまざまな過程とに翻弄され続け、それらを意のままに操ることはできない。ただし、「物語」は様々な経緯を再構築したものにはすぎないにせよ、その困難に立ち向かった「主人公」の姿を暴露する。そして、それを通じて彼が「何者」であるのか明らかにされるのである。

- (14) HC p. 243. このような構造において「赦し」は、作用している。それは、単にリアクションを断ち切るのみならず、行為者に対して厄災として降りかかった「罪」から解放する働きを持つものであった。単に復讐を止めるのみならず、それは

行為者自身が「罪」に苛まれ続けることを防止するのである。

- (15) これは先に触れた「主人公」が「人格」あるいは「何者」であるのかを開示する機能を果たしている点に注意を払えば理解できる。

- (16) HC p. 242. また、拙稿（二〇〇七年）、一二四頁の議論を参照。

- (17) この「奇蹟 (miracle)」という形容が示唆することをあらためて確認するならば、そこには二つの意味が込められている。その第一は、「赦し」が「活動」同様に全く新しい「過程」を、あるいは関係性を生み出すという、これまでに確認してきただその本来的機能であり、そして第二は、個別の人格を「了解」し「尊敬」することは可能であって、それによってあらゆる利害関係から隔絶してもなお人間は他者に「赦し」を与えうるという特殊な性格が、それである。また、付言するならば、この表現に関してアレント自身はキリスト教的解釈を積極的に受け入ようとはしていない（クリストファーセン、一〇五—一〇六頁）。

- (18) 「物語」は永続的であるからこそ、世界的事物である。これに関してはアレントが「制作」の項において論じた「制作」の担う役割を理解する必要がある。「物語」が物語作者によつて語られる事態は「物語」の素材となる「活動」が、「物語」という最終制作物となる過程を示している。このような制作物が有する一つの性質が「永続性」であり、ここではそれを持続的に現れ続けるという性質として理解でき（HC p. 168 及び HC p. 192 を参照のこと）。

- (19) Dish, p. 62 を参照。

- (20) 処罰に関するアレントの議論は、『人間の条件』を著してのち『イエルサレムのアイヒマン』において、より発展した形で論ぜられている。彼女は、処罰の持つ制度的側面に眼を向け、その作動に潜む個別の事象を理解し判断する能力の必要性に目を向けた。これは「活動」における「物語」理解の能力の延長にある力である。アレントの議論によれば、「罪」の確定が、その制度の合理性に依拠するに留まる限りでは困難である可能性が存在する。彼女はそれを次のように示している。すなわち「我々は犯罪や暴力が例外または極端な場合とされている支配機構に適用されているのと同じ原則を、犯罪が合法的とされ常態とされているような政治秩序にも適用することができるだろうか」(EJ pp. 291–292)。加えて彼女は、「人道に対する罪」が適用されるような状況では、たとえ「明白に犯罪的な命令には従ってはならない」としても、それが適用される「例外と原則の関係が、(略)逆になっている」(EJ p. 292) 状況の中で、不服従を貫徹する困難にも触れている。

人間事象の領域とは隔離され、倒錯された状況で、人間が一人で正しい判断を下すことが果たして可能であるのかを、アレントはあらためてアイヒマンのケースを踏まえて考察したのである。

(21) ホップズの議論のフィクションとしての性格に関しては、福田、二四八頁を参照。

(22) アレントは同意と「相互約束 (mutual promises)」とを区別して議論している (OR p. 170)。それによれば、同意とは、特定の意思に対して各自がそれに従うことを意味している。それに対し、「相互約束」は相互に自己を拘束するものとして記述される。同意が服従を求める意思と自己との垂直的関係のみを要請するのは対照的に、「相互約束」は相手による検証を伴いながら同時に自己を拘束するものとして描かれている。

(23) 三と四に関して、アレントが直接に述べることはない。しかし「人間事象の領域」が活動と言論のみが現れる場であるという彼女の議論と、「約束」の「未来を現在のように扱う」(HC p. 245 及び OR p. 175) という彼女の指摘より導出可能である。

(24) HC p. 245 及び OR p. 175 を参照。またこれに関連して、D'Entre's, p. 82 を参照。

(25) ホップズの議論が、秩序を構成するのに多くのフィクションを積み重ねる必要があったのに対して、安定的自然秩序を前提としたロックの議論が、より容易に政治体への移行を論ずることができたことを思い起こすとき、アレントの示す「約束」の秩序は、ロック的自然状態を提供するのにふさわしい原理として作用しうる可能性を指摘できる。

(26) 以下の議論に関しては、リクール『他者のような自己自身』を参照。とりわけリクールは同書において、自己をイデム (idem) とイプセ (ipse) という形式に区別して議論している点は興味深い (同書日本語版への序文を参照)。

(27) Disch, p. 52 及び p. 53. また、以降の「約束」に関する議論も参照のこと。

(28) アレントは後年になって、自己同一性を精神内部において確認することに関する問題を、その構造の検討から確認しようとしている。『思考』における彼女の議論によれば、人間が自身の同一性を確認できるのは、私と私自身との内面における対話を通じてであった (LMI p. 192 あるいは OR p. 10)。このような議論から、一方において継続的思考を行うものは、自身の同一性を確保可能であるという結論を導き出すことは可能である。ただし他方において、このように持続する何かが内面に見つからない限り、人は自己の同一性を確認できないと述べることができる (関連して注 30 の議論も参照)。

(29) HC p. 211. 「ある人の who がその人自身によつては物化できない」という基本的事実」を参照。アレントの「物化 (reification)」

の概念は、「永続性」という観点において我々の議論と関連している。

- (30) これに関連する議論としてアレントの『革命について』における「隠された悪」の問題をあげることが出来る (OR p. 151)。それは、良心の機能において典型的に見られるように、もう一人の自己の存在を内面に想定するか、あるいは神という他在を自己の内部に抱え込むかなければ、悪が内面に隠されたまま留まることはできずに失われてしまうという議論である。先のアイヒマンの例に示されているように自己欺瞞によって悪の事実は忘却される可能性を常にはらんでいる。

デカルト的な精神のあり方においては、悪を対象化して見つめる自己対話的自己自身も、自己を見つめる内なる神も測定できない。デカルトの議論において現れる神は、コギトを得たあとの自己と世界とを直接媒介するそれであって、自己を対象化する精神内部の他在とは異なるものである。

- (31) MDT p. 106. このようなものの抱く悲嘆をアレントは『夢見る人びと』の登場人物に語らせている。「二度と私は一個の人間であろうとしないだろう。……もう二度と一人の女に自分の心と全生活を縛ることはしないだろう」(MDT p. 96)。彼女は、一貫性の罫に陥った人に対して人生が果たす復讐の意味をそこから読み取っていた。

- (32) 拙著第二章、第三章を参照。

- (33) 全体主義はこのような者を大量生産した。彼らはいわば「人格」をとおして発見される、他者の存在する世界を拒絶したのである。このような拒絶者の典型であるアイヒマンに対して、世界から下される判断をアレントは、次のように想定した。「君は、自分に罪があるとは思っていないと言った。われわれはそれを信じることはまったく不可能ではないまでも困難である」(EJ p. 278)。また、その上で下された死刑という判決に対する彼の反応について、アレントは、「絞首台の下で……自分の死という現実をすっかり忘れてしまう……現実離反と無思想性」(EJ p. 287)の顕現として受け取っている。彼女は、このような彼の反応に関して、現在の自己の状況も、過去に自己が行っていることに關しても「想像力の欠如」のため「俗な表現をするなら、彼は自分のしていることがどういふことか全然分かっていなかった」(EJ p. 287)という考察を与えている。

- (34) OR p. 175 及び HC p. 246 また、Canovan, p. 191-192を参照。そして「島 (Island)」の理解には以下を参照。「そこでもしこの自由な空間を政治的領域と同じであると考えるなら、それはちょうど大洋の中の島が砂漠の中のアアシスのようなものに思われるだろう」(OR p. 275)。

(35) HC p. 193. ここでアレントは eudaimonia と「人格」を時系列的な意味での同一性の文脈において論究している。

(36) HC p. 7 また、この記述に関連して Disch, p. 55 を参照。同書はアレントの「条件 (condition)」の語が二通りの意味で使われている点を指摘している。

## 参考文献

- Canovan, Margaret, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).
- D'Entres, Maurizio Passerin, *The Political Philosophy of Hannah Arendt* (London: Routledge, 1994).
- Disch, Lisa Jane, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy* (London: Cornell University Press, 1994).
- Villa, Dana R., *Arendt and Heidegger* (Princeton: Princeton University Press, 1996).
- Locke, John, *Two Treatises of Government* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).
- Hobbes, Thomas, *Leviathan* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).
- Watkins, J.W.N., *Hobbes's system of ideas* (London: Hutchinson Publishing Group Ltd, 1973).
- Wolin, Sheldon S., *Tocqueville between two worlds—The making of a political and theoretical life* (Princeton: Princeton University Press, 2001).
- マルティン・ハイデガー『「ヒューマニズム」について——パリのジャン・ポーフレに宛てた書簡』(渡邊二郎訳、ちくま学芸文庫、一九九七年)
- ポール・リクール、『他者のような自己自身』(久米博訳、法政大学出版局、一九九六年)

- ・ アルフ・クリストファーセン、クラウディア・シュルゼ編著『アーレントとテイリツヒ』（深井智朗、佐藤貴史、兼松誠訳、法政大学出版局、二〇〇八年）
- ・ 加藤節『ジョン・ロックの思想世界』（東京大学出版会、一九八七年）
- ・ 福田歓一『福田歓一著作集 第二卷』（岩波書店、一九九八年）
- ・ 森分大輔『ハンナ・アレント研究——〈始まり〉と社会契約』（風行社、二〇〇一年）
- ・ 森分大輔「バーリアはどこにいる——ハンナ・アレントの社会概念」（『現代思想 vol.35-11』、青土社、二〇〇七年九月）