

『人間の条件』における「複数性」の射程

出雲春明

序、アレントとハイデガー

『全体主義の起源』、『人間の条件』¹といった著作を残した政治理論家ハンナ・アレントは「公共性の復権」に与った立役者の一人に数えられ、その分野に多くの影響を与えてきた。そして、近年では彼女の思想における実存哲学からの影響、現象学的分析を強調する観点からの研究が多くなされていく。そして、ここで問題となるのは、やはりハイデガー思想との関連である。アレントは一九二四―一九二五年にマールブルク大学で『存在と時間』を準備していたハイデガーに師事し多くの薫陶を受けている。しかし、今日二人の関係は疑いえないにも関わらず、『人間の条件』にハイデガーへの言及が全くないのは驚くべきことである。アレント思想を真に理解しようとするなら、ハイデガーの影響は看過できない要素なのである。本論は『存在と時間』の影響を視野に入れつつ、アレントの「複数性 plurality」概念を究明することを

目的とする。

一、活動的生の意味

当該の問題に取り組むにあたって、「複数性」の位置づけを明確にするため、まず『人間の条件』における「活動的生 *vita activa*」分析の意味を概観しておく。

彼女によれば、「世界 *Welt*」とはまず、「工人 *homo faber*」の「仕事 *work*・制作 *Herstellen*」による使用対象物の世界である。工人は、回帰的自然に耐久性を有した客体を付け加える主体であり、手段・目的のカテゴリを以て世界を開示する。これは完全な肉体的存在としての自分自身に心を奪われ、自らの生死や世代を意識することなく「大地 *Erde*」に融解している「労働する動物 *animal laborans*」とは異なった在り方である。「労働 *labor*」に囚われている限り、我々は他の動物と変わらない在り方しかしていないことになる。工人

は世界を持つという点でより人間的な在り方をしていと言える。しかし、工人の観点にも特有の問題が存在する。それは、有用性という特定の存在了解が全般的に普及しているため、「のために das Umzu」が「ゆえに das Umwilen」と混同されている点である。つまり、工人は手段・目的連関の流動性に取り込まれ、意味それ自体という観念を喪失し、すべてを曖昧にしまっているのである。

この「労働 Arbeit」と「制作」にそれぞれ対応している「大地」と「世界」は「環境世界 Umwelt」と「世界」の区別が意識されているものと思われる。

ハイデガーによれば、現存在は世界においてつねに何かを氣遣い、目的に応じてその都度「配慮 Besorgen」して行動している。これは「用具存在 Zuhandensein」、「事物存在 Vorhandensein」という存在了解を開示する「配慮的交渉 besorgenden Umgang」と呼ばれ、非本来的な「日常性 Alltäglichkeit」に埋没した在り方とされる。そして、こうした日常雑務に没頭している状態は「世人 das Man」と言い表され、彼らは匿名的で代替不可能なモノに成り果ててしまっているとされる。これはアレントの「労働する動物」に対する診断に重なり合うところが多い。アレントは「配慮」を「労働」と「仕事」としてさらに細分化し、捉え直したものと考えられる。

そして、ハイデガーは配慮的交渉を超越し、「本来性 Eigenlichkeit」へと移行するために「死 Tod」を跳躍台に据えて議論を進めていく。これに対してアレントは「実存哲学とは何か」で次のように述べる。

「死とは明らかに私が独りきりになる出来事、平均的日常性から単独で切断される出来事である。死を想うことは〈行為〉となる。なぜなら、人は死を想うことによつて自らを主体的なものとし、世界と他者と共にある日常生活から自らを分離するからである。…端的に言えば、この想定は私がおもは存在しない以上、現にあるものへの私の配慮も消滅するはずだという考え方である」(WER, 44)。

死や「不安 Angst」を起点として、世人の日常生活へと陥落していた人間は世間への関心を断つ。というのも、安定しているかに見える日常性の根底には虚無、可死性が横たわっていることがこれによつて露わになるからである。道具や事物としての他の存在者を処遇する日常性から脱し、「独自の eigen」尊厳を回復するためには、「死の先駆 Vorlaufen」という内的転回を必要とする、これがハイデガーの論理である。しかし、この診断に対して、アレントは異議申し立てを行っ

ている。彼女の問題提起はこうである、世界からの退却を経由してしか本来性は回復できないのであるのか。アレントは、「ハイデガーの平均的な日常分析には哲学者がポリスに抱いたあの古い敵意が見出され、この分析によれば、公的領域はリアリティを隠蔽し真理の現出を妨げる機能すら持っている」と指摘する。つまり、本来性の回復のために日常世界からの退却を不可欠の条件とすることは、思考という内面的対話を最高の活動力とする哲学者特有の立場を無批判に踏襲しているのではないか、ということである。

ハイデガーにおいて、死という個体化原理によって現存在は「自己へと差し戻される。そして、「存在の意味への問い」が「自己の意味への問い」に置き換えられることになる。しかし、「自己はそれが絶対的に孤立しているならば無意味であり、他方、孤立せずに世人の日常生活に巻き込まれているならばもはや自己ではない」(WER, 46)がゆえに、この問いは回答不能である。そして、「頽落 Verfallen」という事態は、「自らと同じ者達と共に世界を生きる人間の実存のあらゆる様態を含む」(WER, 50)から、「自己の最も本質的な特性はその絶対的な自己中心性であり、それはすべての仲間から根底的に離在していることとなる」(WER, 51)。アレントはここで「存在と時間」における個人主義的特徴を析出して批判している。しかし、ハイデガーとしては、「本来的自己は他者

との関係を排除しない」(SZ, 188)と反論することだろう。ということとは、本来的自己は、本来的な「相互共同存在 *Miteinandersein*」の回復へと向けられているはずである。では、ハイデガーにおける本来的相互共同存在とは何か。確かに、アレントが指摘するとおり、ハイデガーの他者論は第二七節の世人分析論が中心となっている。しかし、それに先立つ第二六節で若干ではあるが他者に対する気遣いである「顧慮 *Fürsorge*」が論じられている。ここでは日常性とは異なった対人論が展開されている。これを本来的相互共同存在を考える道標としたい。

ハイデガーによれば、顧慮には「二つの極端な可能性」(SZ, 122)がある。一つは、相手自身の配慮すべき事柄を奪いその人の「代理をする *einspringen*」態度である。この「代理する顧慮」は善意から行われようとも、相手が「依存的かつ従属的」(Ibid.)になってしまふという消極的側面が発生する。つまり、ここには「代理しつつ支配する」(Ibid.)関係が暗に含まれている。もう一方は、「相手に向けてその人の実存的存在可能性に関して手本を示す *vorausspringen*」という「率先する *vorspringen*」態度である (Ibid.)。これは相手に自分の「実存」を与え返し、相手が自らの可能性に向かって「自由となる」(Ibid.)ように仕向けることである。

後者の顧慮は、「自由」が強調されている点から見ても明

らかに日常性の次元から区別されている。従って、ハイデガーはこれを本来の様態ないしはそれに近いものとして想定していると考えることもできるだろう。本論ではこれを暫定的に本来的顧慮として仮定することにする。

しかし、ここで注意しておくべきは、他の存在者との関わりを—工作人の視点⇖配慮は別にして—ハイデガーが必ずしも明らかにしていないという点である。アレントが指摘するように、他者との関係のあらゆる様態が頹落として退けられている限り、この問題は解答を与えられず浮いたままである。従って、本来的顧慮が指し示す行為は改めて係争に付されるべきである。

この問題に「複数性」という主題の下、解答を与えたのがアレントである。ここでは、ハイデガーがネガティブな規定しか与えない「公的言論」が再評価されている。彼女が行った「活動的生」—「労働」、「制作」、「活動 *praxis*」の区別—と『精神の生』の分析は、ハイデガーの「配慮」、「顧慮」、「気遣い *Sorge*」をそれぞれ再検討したものであると言っ

二、活動と言論の等根源性

ハイデガーは「相互共同存在の日常性の最初の体系的解釈

学」としてアリストテレスの『弁論術』を提示する (SZ, 138)。そして、世人の根本様相は「空談」、「好奇心」、「曖昧さ」であり、彼らは可能性に目を向けず現実性に固執している。従って、「世界内存在はつねにすでに頹落している」 (SZ, 181)。ここでは、「ギリシア人の日常の実存は、互いに語り合うことにとどまり漫かっていた」 (SZ, 165) と端的に評されるように、複数間の「語り *Rede*」とそれと相互共属的な「公共性 *Öffentlichkeit*」に批判の矛先が向けられる。

「疎隔性、平均性、均等化は世人の存在様相として、すでに〈公共性〉として知られているものを構成する。これは世界と現存在に関するあらゆる解釈をさしあたって統制し、すべての点でその言い分を通す。しかもそれは：〈事象そのものへ〉立ち入ることなく、物事の水準や真価の差に全く無感覚であることによる。公共性は一切を曇らせ、しかもこうして蔽われたものを何か周知のもの、万人に供されたものと公称する」 (SZ, 127)。

ここでハイデガーは公共的領域と大衆社会を同一視していると言っ

てよいだろう。確かに、洞窟に戻った哲学者の例を想起するまでもなく、複数の人々の交流を前提とする言論に

おいては、哲学者の語る真理も一つの「意見 *opinion; doxa*」

として処理されることを免れない。しかし、それらの意見は「臆見 (daxa)」として単純に退けてよいのであろうか。そこに現れる多様なパースペクティブに積極的意味を見出すことはできないのか。むしろそれができなければ、相互共同存在あるいは政治を論じる資格などそもそもないとアレントは主張するのである。

アレントもハイデガーと同様、ポリスの経験に注意を払っている。古代ギリシア人は自らを「ロゴスを持つ動物 (zōon logon ektion)」と称し、ポリス外部の「ロゴスなき動物 (zōon logon ektion)」と区別した。ポリスとは、「活動」と「言論 (lexis)」のための人為的空間であり、「単に必要なもの、あるいは有益なものは一切厳格に排除されている」(HC, 25, 強調筆者)。つまり、それは必然的に生じる生物的欲求の充足(労働)、有用性の標準で一切を測定する態度(仕事)といった「配慮的交渉」を超越する空間であったのだ。では、ここで言う「活動」と「言論」とは何か。アレントは「人間の条件」第四節¹⁰でこれらをホメロス(『イリアス』第九歌四四三)を引き合いに出し、ポリス以前の経験に遡源し説明している。彼女によれば、当時「この二つの人間の能力が同じものに属し、すべての能力のうちで最高の能力であるという確信」(HC, 25)は自明であったという。

「私はあなた(アキレウス―筆者補足)が偉大な行為の遂行者、偉大な言葉 (megaloï logoi) の話し手であるように教育することを頼まれた」。話題は明らかに、人々の集うアゴラ、及び戦場での振る舞いに関する教育である。どちらも、まさに言葉と行為において自らを際立たせる機会を与えるという点で共通だった」(Ibid. 強調筆者)。

ここで端的に示される通り、(活動と) 言論の意味は―言論を日常性への埋没と見たハイデガーの見解とは異なり―「自らを際立たせる」ことにある。では、「偉大な行為」とは戦場での勇敢な振る舞いだとしても、アゴラでの「偉大な言葉」による振る舞いとは何か。アレントは指摘する。

「近代的理解とは違って、…言葉が偉大であるのはそれが偉大な思考を表明しているからではない。…思考とは言論から生じるものであって、その逆ではない」(Ibid.)。

そして、偉大な言葉とは「大いなる打撃に對抗すること」(ソポクレス『アンティゴネ』1350)を指しており、相手の活動・言論に「応答」し、自らを誇示するものと考えられていた。また、これは言論が物理的活動に対抗しうるだけの実効力を有するという古代ギリシア的理解も示している。相互

応答は同時に相互自己表明でもあった。

「思考は言論よりも下位にあつたが、言論と活動は等しく根拠的で対等なものと見なされ、同等同格のものであった。…もつと根本的に言えば、言葉が運ぶ情報や伝達とは全く別に正しい瞬間に正しい言葉を見つけることが活動であることも意味していた」(HC, 25-26, 強調筆者)。

古代ギリシア人にとって、応答しないこと、つまり、「言論と活動なき生は世界から見れば完全に死んでいる」のであり、「このような生はもはや人々の間で営まれるものではないから人間の生活ではない」(HC, 176)と考えられていた。言論とは「人間が自らに生じたり自らの目前で起こったりしたことに応答したり、それに抵抗したりする際の際立った在り方であった」(HC, 26)のである。相手の「活動 action」に釣り合うだけのリアクションが為されてはじめて、人々の間に起きた出来事は形をなし、それを行った人々の存在が見られ聞かれるものとなる。相手の応答をうけて、ようやく人間は自らの行いの咎、自らに降りかかった運命に思い至るのである。こうした分析を経てアレントは第二四節「言論と活動における行為者の暴露」で本格的にこの主題を論じ始めるのだが、ここで念頭に置かれているのは『存在と時間』第二五節

での「何であるか Was」と「誰であるか Wer」の区別である。つまり、人々が相互応答存在として現れる公共空間においては、相手を事物的存在として処理する「何」ではなく、対等の人格として交わる「誰」が掛け金となっていることをアレントは示してみせる。

「人々は活動し語るこのうちで、自らが誰であるかを示し、他に比類のないその人のアイデンティティを能動的に露わにし、人間の世界に現れる」(HC, 179)。

公共空間では「何」という標準が裏切られ、日常性との間に裂け目が生じる。これは、「一般的に受け入れられていることを打ち破り、異常なものに到達する」(HC, 205)経験である。そこでは、日常性を超越する事態が生じているのである。

では、ハイデガーは相互応答をどのように捉えているのか。『存在と時間』で、非本来的ながらも真正な語りとして例示されるのが、職人の親方が弟子に「このハンマーは重すぎる」と嘆き、「沈黙 Schweigen」の内に「別のハンマーを」と命じる光景である(SZ, 157)。ここでの沈黙はもちろんアレントの言う「言論なき生」とは異なる。しかし、これは親方と弟子という関係に暗示されるように、対等者間の相互応答自己

表明とは到底言えない。そして、相互的語りの本来の様式として考えられているのは「良心 Gewissen」という内面的語り
に沈黙しつゝ応じる¹⁾と、つまり「聴従 Gehören」なのである。

三、政治と哲学の分離

「政治とは人間が複数で生きている事実に基づく。…政治
が取り扱うのは異なる者達が共存する *zusammen-sein*」²⁾
と、あるいは彼らの相互共同存在である」(DIT, 15-16)。

アレントは『思索日記』(一九五〇年八月二一番)で政治
II プラクシスをこのように解釈する。しかし、彼女は『人間の
条件』第三一節「活動の伝統的代替物としての制作」で伝
統的政治哲学は複数性を本質とする政治に対してネガティブ
な意味しか持ち得なかつたと指摘する。彼女によれば、プラ
トンは、職人が自らの設計図 II アイデアに基づいて行う孤独な
制作行為を手本として、その政治哲学を創始したという。そ
れは、哲人王が自らの知によって人々を支配運用する図式で
ある。ここで着目したいのは、プラトンが従来³⁾の伝統に反し
て、「思考の活動に対する優位」を確立しようと企てている
点である。ここにおいて、「活動と言論から生じる人間事象
の領域」(HC, 25)は思考に統御されるべき領域となつた。

こうした伝統的政治哲学への批判は、ハイデガーからその
モティーフを掴み取つたと指摘される。ハイデガーはプラト
ンの存在論が制作行為に定位したものであるとし、この「存
在 II 被制作性 *Hergestelltheit*」という一面的な存在了解が形
而上学を規定し続けてきたとする。アレントはこれを「活動
II 被制作性」として自身の思想に組み込んだのである。確か
にハイデガーの議論に精通していたアレントがこれを下地に
した可能性は極めて高い。しかし、ここでの批判は表面上、
プラトんにその矛先が向かつているが、それはハイデガーに
も暗に向けられている。

ハイデガーの言う本来の様態とは、テオリアとプラクシス
が表裏一体を為している。内面的転回によってなされる自ら
の本来性の回復は、同時にそれを「手本として示す」ことによ
つて他者をも本来性へと差し向け、本来的相互共同存在を
回復する。つまり、ハイデガーの哲学の意義は、相互共同存
在 II 政治への参入という形で十全なものとされる。ハイデ
ガーは、一九三三年のフライブルク大学総長就任演説「ドイ
ツの大学の自己主張」で「ギリシア人の思ひは、実践を理論
に適応させることに向かつていたのではなく、その反対に理
論それ自体を真正の実践の最高の現実化として把握すること
に向かつていた」と主張する。ここでは端的に「思考と活動
のギリシア的等根源性」について述べられている。しかし、

アレントの指摘によれば、言論と活動こそが等根源的なのであり、思考はこれらよりも下位のものとして把握されていたのであった。従って、ハイデガーの論拠は譲歩しても自らが批判の俎上に載せているプラトーンにしか求められないことになる（正確には思考の活動に対する優位がプラトーンの主張であるが）。

ここにはアレントの痛烈な皮肉が読み取れる。古代ギリシアの根源的体験に忠実であろうとすればするほど、哲学あるいは思考は政治との対立に直面する。アレントの眼には、ハイデガーも思考による活動の制作化、すなわち「活動忘却の歴史」に棹さしているように見えたと考えられる。アレントは個人の内面性に収斂する思考ではなく、複数性と切り離せない言論と活動の相互性を強調するのである。

四、複数であることの脆弱性

ハイデガーは、様々な位相が見られる複数間の語り合いを日常性という単一概念で一括処理してしまう。対して、アレントは公的言論にこそ、配慮的交渉を克服した人格的交わりを見出していく。これは、同じくポリスを引照点としながらも、その内部における公私の区別、外部の「ロゴスなき」者達という言論の複層性に無頓着であったハイデガーへの異議

申し立てを意味している。しかし、これだけでは批判としては片手落ちたるを免れない。なぜなら、ハイデガーにとって本来的様態とは日常性からの単なる離脱を意味するのではなく、むしろ、「有限性 Endlichkeit」「可能性 Möglichkeit」の開示をその掛け金としているからである。

では、ハイデガーの議論を確認する意味で『存在と時間』第二編第二章の良心論を見ていこう。良心の開示構造は「企投 Entwurf」「被投性 Geworfenheit」「語り」の三つに基づく。良心の語りは「呼びかけ Ruf」を本質とし、自己によって、自己に、自己について、自己へと呼びかけられるという構造を持つ。つまり、不安にあり居心地の良さを失った自己によって、日常に埋没している世人自己に、今ある自己の様態について目を開かせようと、本来的自己へと呼びかける (SZ, 274-275)。

この良心は、道徳律の基礎である「罪 Schuld」によって定められている。「ない」を含む罪は現存在の有限性を指示しており、従って、「無性 Nichtigkeit」が現存在の基礎であることを開示する (SZ, 283)。これによって、「あることができる Sein können」と同時に「ないこともできる」という現存在の「偶然性」が判然となる。これは現存在が無根拠に投げ出されているという「事実性 Faktizität」、あるいは被投性を意味している。しかし、それゆえにこそ、現存在は可能性へと

開かれていると言うこともできる。良心の呼びかけに「決意性 Entschlossenheit」で答え、「自己」であることを選択すること、これが可能性の企投を開示する。

以上のように、企投、被投性、(良心の) 語りの三つの契機は、何れも無性によって規定されている。

では、アレントは複数性をいかなる概念として彫琢しているのか。我々が今直面しているこの問題に答えるために、さしあたって「人間の条件」第二六節「人間事象の脆弱性 frailty」を見ていくことにしよう。

アレント思想に冠せられる「公共性の復権」というイメージでこの著作を読み進めると違和感を抱かざるを得ない。なぜなら、活動が論じられる第五章で重ね重ね指摘されているのが「複数性の欠陥 Frustration」だからである。

「活動者は他の活動者達の間で、彼らとの関係の内側で動いているから、単なる〈行為者〉では決してなく、つねに同時に受難者である。行為と受難はコインの表裏のようなもので、活動が開始する物語はその帰結である行為と受難によって組み立てられている」(HC, 190)。

ある一つの活動は他者のリアクションの連鎖を無限に惹き起こしていく。こうした活動過程は、我々関係のような「二

人のパートナーにしっかりと限定することができない」(Bid) ため、原則的には帰結がなく、それこそ人類がある限り存続する。こうした「人間的な被相互関係の境界のなさ」は「巻き込まれた人々の際限のない多さの結果」(Bid)、つまり「複数性」に由来する。加えて、活動とは人々が「誰」として予期不可能な仕方で応答し合うものであるから、不安定であり、日常的安定感とは無縁のものである。こうして人々が「現れる空間 the space of appearance」は、相互応答のその都度その瞬間にしか成立せず、形ある物としての産物を何も残さない。逆に耐久性のあるものを作り出すなら、それは活動ではない。古代ギリシア人は、活動が制作のようにその生産物の価値によって意味が補填されるのではなく、その遂行自体に意味がある「目的それ自体」であったからこそ、これを最も高次のものと考えたのである。アレントは活動特有の不安定さの帰結について次のように述べる。

「活動は、どんなにそれが特殊な内容であっても、つねに関係性を設立する。それゆえ、一切の制限を空け開かせ、すべての境界を突破する生得的傾向を有する」(Bid)。

関係性の設立は、あらゆる制限と境界(例えば、慣習、領土など)の「安定性 stability」を代償として要求する。この

ように政治とは既存の価値を突破する破壊的な一面を備えている。つまり、活動が開示する関係性はあらゆる所与性を「無化する nicheln」と言うこともできるだろう。ここには全体主義の激流にもまれたアレントの政治に対する冷徹な分析が垣間見える。

アレントはこうした「人間事象の脆弱性」を織りなす鬚を第三二節において三つの概念として言い表す。それが①「活動結果の不可予言性 unpredictability」、②「活動過程の不可逆性 irreversibility」、③「活動過程を作るものの匿名性 anonymity」(HC, 220)である。これら「有史以来の憤激」である「活動の災い」(Bid.)の特徴は次の通りである。

①は、自らの活動がどんな結果、意味をもたらすのかを当事者は先立ってはもちろん、その過程においてすら予期することが不可能であるということである。つまり、自分の人生の出来事を自ら決定し、支配することは誰にも不可能なのである(HC, 191-192)。②は、我々が活動過程、すなわち、関係の網の目に否応なしに「投げ込まれている」以上、意図もせず予期もできなかつた出来事が生じたとしてもその事実を取り消すことが不可能であり、その責任も負わなければならぬということである(HC, 233-233)。我々が人格的存在として、「誕生 bidn」する活動過程は我々の意図とは無関係にすでに始まってしまっているのだから、これに先立って自らの根

拠を問うことは不可能である。③は、複数の人々による「語り」と「応答」の無限連鎖が活動過程であるのだから、①、②と関連して、そこで起る出来事を生み出し背後で随意に操っている根拠、神のごとき物語作者の存在を問い質すことは不可能であるということである(HC, 185)。ここに、活動過程の根拠のなき、不安を呼び覚ます要因がある。

これら三つの不可能「ない」は相互に関係しつつ人間事象の脆弱性を形成している。そして、今や明らかのように、①②③の最深規定はハイデガーの言う「無性」に根ざしているのである。おそらく、アレントはハイデガーによる現存在の開示構造「企投」、「被投性」、「語り」をそれぞれ「不可予言性」、「不可逆性」、「匿名性」という複数性の規定として捉え直している。これらは人間事象の「偶然性」の分析と換言することもできるが、ハイデガーはこの偶然性の帰結を次のように指摘する。

「根拠である限り―すなわち投げ出されたものとして実存する限り―現存在は絶えず自らの可能性に遅れをとっている。現存在は自らの根拠に先立って存在することなく、自らの根拠からしか存在せず、自らの根拠としてのみ存在している。従って、根拠であることは、自らの最も固有の在り方を根底から意のままにする力を有すると

いう意味では絶対にならない。この〈へない〉が被投性の実存論的意味の一部である」(SZ, 284)。

アレントは「絶えず自らの可能性に遅れをとっていること」を可能性の企投である活動がもたらす結果の不可予言性として、「根拠であること」の三重の構造を不可逆的な活動過程に投げ込まれた人間の在り方として捉え返した。そして、良心による語りは自己内構造をとり、現存在の無性を露わにする。これによって同時に良心の語りが「ない」という「罪」に根ざしていることが明るみになる。これは、我々を人格的存在に立ち返らせる活動過程が、同時に当の活動によって無性に直面させられた人々の交流によって構成されていること、すなわち、活動過程の無根拠性として再解釈されているのである。しかし、ここで押さえておかなければならないのは、ハイデガーは本来性をあくまでも自己の内面を經由して見出すのに対し、アレントは人々の関係性において見出しているということである。

以上論じてきた活動の不毛さに対してこれまで図られた「変わり映えのしない解決策」(HC, 200)は、上述のプラクシスをポイエーシスと等置することである。なぜなら、「制作は他人から離れた唯一人の人間が、最初から最後まで自分の行為の主人にとどまることができると活動力」(Eid.)だから

である。工作人は自らが引いた設計図をもとに制作過程を指示支配し(予測可能性、制作者の明証性)、その結果が意に添わなければ最初からやり直すことさえできる(可逆性)。掴み所のない活動過程を、耐久性を有した生産物を捨てる制作の観点で把握する試みは、それこそ手堅い導きを提供することだろう。しかし、そこには複数性という対等者間の交わりが決定的に欠如している。

複数性は儂く脆いからこそ可変性に富み諸々の可能性を蔵している。それは、人間の体が決して堅固でなく傷つきやすいからこそ他者の影響を被る受動性を有するのと同様である。活動はその都度の遂行にすべてが懸かっている、刹那的である。そして、多くの者達と関わり合うがゆえに、行為者は自らの活動の帰結を予測し得ず、それは取り返しがつかない。しかし、それ故にこそ、この世に「誕生」した者達ひとりひとりの「比類のなき uniqueness」が輝き、予期できないような出来事である「始まり beginning」が現れるのである。アレントの複数性概念の射程を見届けるためには、複数性のポジとネガを等しく顧みておくことが肝要である。

結、ハイデガーと共に、そして抗して

以上、本論では『人間の条件』を『存在と時間』への批判

的応答の書として読解することを試みてきた。

アレントの活動的生は氣遣いの構造と対応する形で論じられる。つまり、活動的生の現象学は『存在と時間』における世界内存在の現象学の反復として理解できる。そして、その際、アレントはハイデガーが論じ尽くせなかつた本来の相互共同存在という課題を複数性という概念のもとに捉え直し、公的言論を積極的に評価していく。ハイデガーの実存が単独化された個人に定位しているのに対して、アレントは人間の人格的現われをあくまでも他者との共存に見出していくのである。ここで両者にとって問題となるのは、可能性の開示である。それをハイデガー的に言えば、無性と自由という対立項の共属がいかにして可能となるのかという問題である。彼は可能性としての死を先駆することによってこれに答えた。一方、アレントは複数性を脆弱性と自由という構図で捉え、誕生を可能性として分析することによってこの課題に答えようとするのである。

このように、両者の思想のモチーフは一見対立しているように見えるが、これはアレントがハイデガー思想を重く受け止めていた結果であると考えられる。アレントはハイデガーと共に、そしてハイデガーに抗することによってその思想を展開したのである。

注

- (1) H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, (1958), 1998. 以下、HCと略記。
- (2) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 15. Aufl., Niemeyer, 1979. 以下、SZと略記。
- (3) もっとも、彼女はハイデガーが自己存在を人間世界との対比でのみ捉えていると指摘する。一九五五年八月の『思索日記』四八番を参照。「ハイデガーは誤っている。人間は『世界内』に投げ出されてゐるのではない。もしそうなら、我々は大地の上に投げ出された動物以外の何ものでもない。人間は世界内に投げ出されているのではなく、導かれた *geleitet* のである。だからこそ、自らの持続性を確立し、自らの帰属を明らかにするのである。」(H. Arendt, *Denktagenbuch 1950 bis 1973 I*, hrsg. von U. Lutz und I. Nordmann, Piper, 2003, S. 549-550. 以下、DTIと略記。)
- (4) もっと正確に言えば、「社会[society]における労働の姿容に対してである。『社会』とは「公的 public」と「私的 private」領域のキメラ的領域である。ここでは、私的なものである労働が最高の活動力として規定される。アレントの「社会分析は、「技術への問い」(1953)でハイデガーが論じた「人間を含む一切を一掃発 *Herausfordern*」に「対象 Bestand」とする「集立 *Ge-stell*」に通じるところがある。しかし、ハイデガーが近代的労働と対置する形で本来的な根源的労働を提示するのに対して、アレントは労働の根源の様態が指示示すものは人間性ではなく動物性ではないと指摘する。そして、それを近代批判の文脈に組み込むあたり、アレントの痛烈な皮肉を感じさせる。なお、ハイデガーの労働概念については、香川哲夫「ハイデガーにおける労働の概念について——ナチズム加担問題の再検討——」(『倫理学年報』第五十一集 日本倫理学会、平成十四年所収。)を参照した。
- (5) H. Arendt, "What Is Existenz Philosophy?" in *Parisian Review*

XVIII/1, 1946, 3127 WEP ヲ略記。

- (6) H. Arendt, "Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought" (1954), in *Essays in Understanding 1930-1954*, Edited by J. Kohn, Harcourt Brace & Company, 1964, p.432. 以下「CP」ヲ略記。
- (7) 配慮を労働と仕事に捉え返したとするなら、強に意味での「氣遣」(Sorge) すなわち「自己の実存」の「透視 Durchsicht」に關しては、「精神の生」を論じられる。
- (8) これはニーチェの「同情 Mitleid」批判を下敷きにして考えると考えられる。なお、アレントは「革命にうつら」で同情問題を「社会」問題として捉え、「同情 compassion」と「哀れみ pity」に再区分す⁹⁰。
- (9) ハイデガーはこれを従来の「理性的動物 animal rationale」ではなく「語る存在者 Seiendes, das redet」(SZ, 165)と翻訳し「アレントもこれに従う。その意図としては後述するように、古代ギリシア人における「言論」の優位の強調にあったと考えられる。
- (10) この節に詳細な分析を施したものととして、森一郎「ヘロソスをもつ生き物」の根源的意味 (D) — アレント「人間の条件」第四節への補注 — (『哲学論集』第三四号、上智大学哲学会、二〇〇五年所収) が示唆的である。
- (11) 私にはアレントの挑戦的解釈の是非を問う力量はないが、その概略を示す。彼女はプラトンの対話篇の中でも「国家」は特異であるという。なぜなら、他の対話篇では諸々のアイデアと同格に論じられている善のアイデアが、「国家」では一切のアイデアを根拠づける別格のものとして採り上げられている。特に第六卷の哲人王が「学ぶべき最大のもの」において、からである。アレントはこれを洞窟に戻った哲学者が人々の臆見から身を守って、それを判定し、彼らを支配するためのアイデア、哲人王のためのアイデアと解釈する。彼女によればギリシア的「善 good」とは「役に立つ good for」あるいは「適合性」の觀念であるという (HC, 225ff.)。

- (12) D. R. Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton University Press, 1996, p.166ff. 以下「Villa96」ヲ略記。また、森一郎「制作と哲学、制作と政治 — ハイデガーとアレント」の「ためこ」(『現象学年報15』所収、日本現象学会、一九九九年)も併せて参照。
- (13) M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1990, S.12.
- (14) 複数性の脆弱性におけるハイデガーの「罪」概念の影響はヴィラによって指摘されている (Villa96, 130ff.)。この指摘に加えて、ハイデガーの実存構造とアレントの複数性の構造の対応関係を究明することが本論の目的の一つである。
- (15) 「誕生」は複数性の条件である。アレントは、生物学的誕生と區別して「公共空間への参入を「第二の誕生」(HC, 177)と言っている。一方、「存在と時間」において「誕生」の問題が採り上げられるのは、わずかに「歴史性」の導入部分だけである (SZ, 373)。とすれば、アレントが複数性の織りなす歴史の出来としての「始まり」を強調するのも当然のことである。また、後期ハイデガーにおける「性起 Ereignis」が「始まり Anfang」の問題であることも興味深い。アレントはここでもハイデガーの課題を複数性に引きつけて継承している。アレントは言う。「ハイデガーの歴史性の概念は、明らかに政治の領域に近づきながらも、政治の中心、つまり行為する存在者としての人間には決して到達せず、決まってそれを見逃してしまっている」(CP, 433)。アレントにおける「可死性 mortality」及び「出生性 natality」の問題については別稿に期す。

(いずも・しゅんめい 筑波大学大学院博士課程
人文社会科学研究所 哲学・思想専攻)