

約束の意味と主体の生成

—ハンナ・アーレントにおける「現れ」の行為論から

Meaning of Promises and Formation of Subjects:
Hannah Arendt's Theory of Action in the Perspective of "Appearance"

宮田 晃碩
MIYATA, Akihiro

序論

約束を結び得る、ということは社会一般の成立にとって、また我々の日常生活にとって欠かせない条件である。私的な約束から公的な契約までその様式は様々だが、いずれにせよ言葉によって互いの未来を拘束する、というこの働きが無ければ、他者と共に生きるということは成り立たなくなるだろう。だが我々はどうして、不定の未来に関して約束するなどということができのだろうか。

こうした問いは特に近代哲学において、主に社会的な組織の成立根拠を問うという動機で扱われてきた。本来別箇の存在であってそれぞれに自分の関心を有するはずの個人が、どうして未来へ向けて互いを拘束し、一つの共同体を作り上げることができるのか、という問いである。ハンナ・アーレントの約束に関する議論も、一面ではこの問題の系譜に位置付けることができるだろう。特に『革命について』における彼女の考察は、約束をこそ一つの政治的空間の設立根拠とする可能性について論ずるものである。だが政治哲学の文脈でアーレントの約束論を見るとき、そのラディカルさは見落とされてはならない。というのも彼女の洞察は、約束が単に人々を結びつけるというだけでなく、寧ろ自由に行為する主体そのものを成立せしめる契機である、と論ずるものだからである。

本稿の目的は、こうしたアーレントの洞察を、主に『人間の条件』における彼女の約束論を手掛かりに解明することである。ただしこの課題は、約束についての明示的な言明を辿るだけでは十分に達成されない。我々は、彼女の「行為」概念の眼目を究明するとともに、そもそも約束がどのように意味を持ち得るのかについて、批判的に検討する必要がある。

そのため以下では次のような順序で論ずる。まず第1章では、『人間の条件』において行為するものとしての人間の主体性がどのように規定されているかを確認する。そこで鍵となるのは、「複数性」ないし「自由」の概念である。このなかで「約束」の働きは捉えられねばならない。

第2章では、約束がそもそもどのように意味を持つのかについて

1 Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2nd ed., Chicago, London: The University of Chicago Press, 1998. 志水速雄訳『人間の条件』筑摩書房、1994年。以下HCと略記。なお引用にあたっては邦訳を参考にしながら、自らの責任において訳した。以下、外国語文献については同様の扱いとする。

2 Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München, Berlin, Zürich: Piper, 2002. 森一郎訳『活動的生』みすず書房、2015年。以下Vaと略記。以下参照・引用にあたっては、先行研究における優先順位に従って英語版を主に参照し、特筆すべき改稿がある場合ドイツ語版をも参照する。

3 「労働 Arbeit」「制作 Herstellen」「行為 Handeln」という訳語はそれぞれドイツ語版 *Vita activa* の邦訳『活動的生』のものに倣った(英語版の邦訳ではそれぞれ「労働」「仕事」「活動」)。

4 HC, §24.

アーレントの立場に即して検討する。ポイントは、それが決して個人の意志の一貫性といった点からは説明され得ず、寧ろ他者との関わりにおいて初めて説明され得る、という点である。そこでは特に「赦し」の働きが重要な位置を占める。

第3章では上の議論を踏まえ、約束が他者と共に再解釈される限りにおいて意味を持つ、という次第を検討する。そこで問題になるのが、約束の必然的に内含する多義性である。この多義性を引き受けるという点に約束の成立は懸っているのである。こうした議論を踏まえ、結局約束を結ぶとはどのような行為であり、何故それが可能なのかということをはっきりさせる。

本稿はアーレント解釈として構成されるが、他方で一貫して「約束によって自己を規定するとはどういうことか」という問いに取り組むものである。他者との関わりにおいて言葉を与えることが不可逆的に自己を規定するという点、その重みと限界とを見定めることが本稿の底にある目的である。

第1章 複数のものとしての人間

本章ではまず、『人間の条件』における「複数性」の概念および「行為」するものとしての人間という概念を概観し、それらが特に人間の「自由」についてのアーレントの思索においてどのような役割を果たすものであるかを確認する。約束の働きはまさにこの「自由」との関連で考察されねばならない。

1. 1. 『人間の条件』における「行為」概念

アーレントは『人間の条件』¹(ドイツ語版:『活動的生』²)において、人間の活動(activity)を「労働 labor」、「制作 work」、「行為 action」という三つの様式に区分している³。「労働」が人間の動物的な生を支えるための生産-消費活動を指し、「制作」が道具を作り出した持続的な「世界」を建設したりする活動を指すのに対して、「行為」とは人間がそれぞれ際立った人格として、互いに自由に関わり合うとされる活動の様式である。この「行為」の領域において人間は、各人の独特な「比類のなさ distinctness」において現れる。人間の行為はそのつど何か新しいことを「始める」ものであり、これによって彼/彼女は、「何か what」には回収され得ない固有な「誰か who」を示すことになるのである。こうした「行為」の領域を、アーレントは「複数性」という条件によって特徴づける⁴。

「行為」と並び立つ活動として論じられるのが「言論 speech」である。これらはまとめて「行為」と呼ばれるものの、「多くの、それど

ころかほとんどの行為は、言論の様式で遂行される」とさえ言われる⁵。行為一般には「新しいことを始める」と「自らが誰であるかを開示する」という二つの主要な働きが帰せられるのだが、このうち前者の側面に着目する場合「行為」と呼ばれ、後者の側面に着目する場合「言論」が不可欠の契機とされるのである⁶。

行為や言論における人格の「開示 disclosure」ないし「暴露 revelation」という事態は、意図的にいわば自己表現しようとする場合に限られるものではない。それどころか、「その開示はほとんど決して、意図的な目的としては達成され得ない」とされる⁷。自分が「何であるか」、例えば自分の性質や性格、才能、欠点などについてであれば、意図的に示したり隠したりすることができるが、ここで「誰であるか」ないし「人格」として考えられているのは、どんな行いや言葉にも暗黙のうちに伴うものであって、自らの意図に拘らず他者に「現れる appear」とされるのである。これは何か、個々の人間の内面的な質として考えられるものではない。我々は「現れの空間 space of appearance」に身を置く限り、知らず知らずのうちに自らが「誰であるか」を示してしまうのである。

行為のこうした性格は、「制作」との対照によって際立たせられている。物の制作においては、「第一に、生産物となるべきもののイメージないし形(エイダス)を知覚し、それから手段を組織して実行にとりかかる」というプロセスを辿ることになる⁸。制作を支配しているのは、「手段-目的」のカテゴリーである。これに対して行為は、決して「手段-目的」というカテゴリーによって捉えることができない。行為とはそれ自身が「目的」なのであり、決して他の目的のための「手段」とは見做され得ないものなのである⁹。

ただしこれは決して、そのつどの行為がそれぞれ単独で価値を有する、といったことを意味するのではない¹⁰。寧ろ行為は他者に対して現れる限りで意味を獲得し、しかもこの他者がまた行為する者である以上、その本質的な特徴は「無際限性 boundlessness」となるのである。言い換えれば、どのような行為も何らかの反応を引き起こさざるを得ず、この反応 (reaction) 自体がまたさらなる行為を惹起する、という連鎖こそが、人間の行為の領域を形作っているのである。それゆえ行為は本質的に、「不可測性 unpredictability」という条件を負うことになる。制作の場合と対照的に、行為においては、それが何を意味することになるのか、あらかじめ知ることは不可能なのである¹¹。

しかし他方で、「行為の無際限性は、関係性を創立することへの途方もない能力、つまりその特殊な生産性の裏面に過ぎない」とされる¹²。行為の連鎖が形成する領域、つまり行為者としての人間が身を置く人間関係をアーレントは「人間関係の網の目」と

5 HC, 178.

6 「行為と言論とは緊密に関連しているが、その理由は、根源的かつ特別に人間的な行為が、全ての新参者に対して問われる「あなたは誰であるか?」という問いに、同時に答えねばならないからである。[...]しかし言論と[人格の]暴露とのあいだの親近性の方が明らかに、行為と暴露とのそれよりもはるかに緊密である[...]」(HC, 178)。

7 HC, 179.

8 HC, 225.

9 このことをアーレントは、アリストテレスのエネルギー概念を参照しながら論じている(HC, 207)。

10 Gottliebは、その洞察に富む論考のなかで、行為が独特な意味で他の目的「のために」為されるということを指摘している。即ち、個々の行為は別の新たな行為を可能にするために為される、という性格を持つのである。Cf. Susannah Young-ah Gottlieb, *Regions of Sorrow: Anxiety and Messianism in Hannah Arendt and W. H. Auden*, Stanford, California: Stanford University Press, 2003, pp. 140-147.

11 HC, 192.

12 HC, 191.

13 HC, 183.

14 Hannah Arendt, "What is Freedom?" in: *Between Past and Future*, New York: Penguin Books, 2006, p. 145. 以下WFと略記。

15 政治をこのように規定することは、この条件を満たさない共同体を「政体」とは認めないということを含意する。これは特に「全体主義」への批判を狙ったものである (Cf. WF, 147f.)。

16 WF, 145.

17 Ibid.

18 「〔行為の〕本質はまさに自由である[……]」(HC, 234)

19 HC, 234.

20 WF, 156.

表現する。それは「行いと言葉から成り、その起源を専ら、人間たちが互いに直接行為し、話すことに負っている」ものであって、何らか物質的な基盤を持つわけではないにも拘らず、行為の領域における現実性を基礎づけ、行為が意味を獲得する条件を形作っているのである¹³。

1. 2. 行為における「自由」とその困難

行為の「無際限性」および「不可測性」という性格は、アレントにおいて積極的な意味を持っている。というのもこれこそが、他者と共に生きる人間の「自由」を可能にする条件だと考えられているからである。

アレントの政治哲学の根本的な態度は、「自由」があくまで行為の領域において考えられねばならないという点に存する。アレントによれば、「政治の存在理由 *raison d'être* とは自由であり、その経験される場は行為である」¹⁴。つまり政治は行為における「自由」を可能にせねばならないのであり、そうでなければそれは「政治」とは呼ばれ得ないのである¹⁵。ここで「自由」と言われるのは「人が外的な共生から逃げ込み、そこで自由だと感じるような内面的な空間」という意味での「内的自由」とは逆のものである¹⁶。行為における自由とは、「以前には存在しなかったもの、認識や想像の対象としてさえ与えられなかったもの、従って厳密に言って、知られ得なかったものを存在へもたらす自由」¹⁷である。『人間の条件』における、行為一般の「何か新しいことを始めること」という特徴付けは、端的に行為の本質を「自由」として規定するものなのである¹⁸。

アレントの行為概念の眼目は、まさにこの意味での自由を浮かび上がらせ、その自由の場として政治を構想することにある。伝統的な政治哲学との対決もこの点において鮮明になる。というのもアレントによれば「西洋思想の偉大な伝統」は、「何か新しいことの自発的な始まり」という意味での行為を、それが結局人間関係の網の目に落ち込んでしまい自らの意のままにすることができない、という理由で一貫して貶めてきたからである。伝統的な哲学がそれに代わって自由を見出したのは、「人間事象の領域全体から手を引く」こと、つまり「非-行為」の領域であった。そこでなら人は自分自身を支配することができるとされたのである。この「妥協のない自足と支配という理想」、即ち「主権 *sovereignty*」の理念こそ、アレントが「行為の自由」と厳しく対立させるものである。何故ならそれは端的に「複数性というまさにこの条件と対立する」からである¹⁹。アレントの見立てによれば、この主権の概念が獲得されたのは、行為の領域から身を引く哲学的な営みにおいてであった²⁰。哲学が伝統的に論じてきた「自由意志」というものを、アレント

は行為の自由から鋭く区別するのである。ところがこの、自らの意のままになるという意味で「主権」的な自由意志の概念が政治の領域へ拡大されたことによって、「新しいことを始める」という意味での行為の自由は、政治哲学の考察から追いやられてしまった²¹。もしこの「主権」的な自由の理念に従うならば、アーレントによる行為の特徴付けとは対照的に、自らの行いに伴う不可測性を排除すればするほど人間は自由になる、ということになるだろう。

だがアーレントによれば、政治的組織において主権の概念が頼りとされてきたのも、故なきことではない。というのも人間の行為が実際「予測のつかない」ものである限り、何らかの対抗策がなければ共に生きるということは不可能になるだろうからである。問題は、その不可測性に対抗する原理をどこに求めるか、という点に存する。アーレントはこの困難に対する「救済策 remedy」を、あくまで「行為」のうちに見出す。アーレントがここで何か超越的な救済者や、弁証法的な止揚に訴えないということは、まさに彼女の「政治」の構想において本質的なことなのである。

1. 3. 赦しと約束の働き

「行為」が必然的に直面する困難とは、第一には先に確認したように「不可測性」である。つまり人間の行為は、前もってその行為が何を意味し何を帰結するか知り得るようなものではない。さらに、行為が「人間関係の網の目」において行なわれるということから帰結するもう一つの困難が「不可逆性 irreversibility」である。つまり、我々はそのつど既に他者との関わりに身を置くものとして行為を「始める」ほかはなく、このしがらみは自ら振りほどき得るものではない。それ故行為は、行為の際には意図していなかったにも拘らず、その結果が取り消し得ないものとして覆いかぶさってくるという「不可逆性」を帯びるのである²²。

アーレントが制作の原理に代えて提示する「救済策」とは、「赦し forgiveness」と「約束 promise」の行為である。第一に赦しは不可逆的な過ちについて、そこから互いを解放し、新たな行為を可能にする²³。ただし赦しとは、完全に過去の行為を取り消すようなものではない。赦しにおいて考えられているのは寧ろ、再び新しく行為することができるように、他者との関係を結び直すということである²⁴。従って赦しは、必ず相互的な働きでなければならない²⁵。「人間は、彼らの為すことからの、この不断の相互解放を通じてのみ、自由な行為者であり続けられるのであり、自分たちの心を変え再び始めようということに不断に意志的であることによってのみ、彼らは、何か新しいことを始めるというほどの大きな力に与り得るのである」²⁶〔強調引用者〕。つまり赦しとは、人が他者と共に、再び新

21 WF, 161f.

22 HC, §32.

23 HC, 237.

24 ドイツ語版『活動的生』においては次のような表現がある。これは『人間の条件』における表現を補う形で変更のある箇所である。「赦しが、失敗に対する修正のための、行為そのものに内在する能力であるということは、おそらく次の奇妙な事実のうちにも最もはつきりと示されている。即ち赦しは、つまり行なわれたことの取り消しは、行為そのものと同等の人格開示的、かつ関係設立的な性格を提示しているという事実である」〔強調引用者〕(Va, 308)。

25 ただし、赦しが相互的なものでなければならないという見解に対しては、デリダのラディカルな批判が対置されるだろう。アーレント、ジャンケレヴィッチ、リクール、デリダによる赦しの議論を明瞭に纏めた論考として次を参照。佐藤啓介「不可能な赦しの可能性：現代宗教哲学の観点から」『宗教と倫理』第4号、宗教倫理学会、2004年、pp. 64-81。

26 HC, 240.

27 Ibid.

28 アーレントは、赦しが不可能なものとして「根源悪」に言及するのだが、それは端的に「人間事象の領域を超えている」とされる(HC, 241)。つまりそのような悪は、単なる個別的な過ちとは異なり、その者と共に行為するという可能性を全く遮断してしまうのである。

29 HC, 237.

30 HC, 244f.

31 ちなみにこの箇所では、ある限定された「主権」が相互約束によって成立すると論じられている。そこで言われる「主権」が、アーレントが厳しく批判する意味での「主権」から区別される根拠は、約束がまさに人間の複数性を保ったままにする、ということに懸っている。「それ〔約束の能力〕は、非-主権という条件のもとで与えられる自由の存在にちょうど対応している」(HC, 244)。このことは、約束が「ある単一の意志によってではなく」、「約束がそのためにのみ妥当であり拘束力を持つような、ある合意された目的(agreed purpose)によって」人々を拘束する限りにおいて可能なのだと言われる(Ibid.)が、これがどのように複数性を保ったままにしておくのかという問題に関しては、第3章第2節で検討する。

32 HC, 244; Va, 311.

たに行為するというを可能にする行為であり、言い換えれば、人が再び人間関係の網の目のうちに「現れる」ことを可能にする行為なのである。

こうしたいわば「目的」を持つ限りにおいて、赦しは全く無条件に為されるものではない。だがそこで問題となるのは、相手が「何を為したか」ではなく、相手が「誰であるか」である。

赦しとそれが設立する関係とは、いつも際立って人格的な(必ずしも個人的とか私的というのではないが)事象であって、ここでは、何が為されたかということが、誰がそれを為したかということのために赦されるのである²⁷。〔強調原文〕

赦しの機能を踏まえるならば、「何か」とは既に成立している事実や諸規定を指すのに対し、「誰か」とは、その者が他者と共にどのように行為し得るかという可能性を指すものであると解することができる。その人格は、「新しいことを始める」という意味で未規定的であるとはいえ、必ず何らかの人間関係において現れるほかない以上、全く無規定であるわけではない。つまり赦しの条件とは、その相手と共に何らかの人格的關係が可能であるか、というものであると言えるだろう²⁸。

もう一つの「救済策」である約束は、予測のつかない未来について、人間があてどなく彷徨わないよう目印を付け、共に行為することを可能にすると言われる。約束を結び、それを守るというこの能力がなければ、「人間のあいだの関係において持続性はおろか、どんな種類の連続性も可能ではないだろう」と言われるのである²⁹。約束は行為の「不可測性」に対処しようとする行為であり、その意味では自由を制限する働きであるようにも思われる。だが、ある主体が自由であると言い得るためには、その主体が何らかの意味で連続的なものであると言えねばなるまい。

約束が克服するとされる不可測性は二面にわたっている。人間の複数性に由来する「不可測性」はその一つである。「人々がそこに集まるところの現れの空間、およびこの公的空間を存在させ続ける力、これらからは区別された、人々と一緒に保っておく力こそ、相互約束ないし契約の力である」³⁰。つまり約束以前に「現れの空間」ないし「公的空間」は、人間が行為する者として現れるための条件として既に存立しているのだが、そのなかでさらに約束は人々を結び付ける働きをするのである³¹。

約束が克服するとされるもう一つの不可測性は「人間の心の暗闇」、即ち個々の人間が「自分が明日何者になっているかを今日保証することができないという、人間の根本的な頼りなさ」³²である。

約束の履行へと拘束されることがなかったとすれば、我々は自分の自己同一性 (identity) を保つことも決してできなかっただろう。その場合我々は、それぞれの人間の孤独な心の暗闇のうちを、その矛盾と曖昧さに囚われて、救いもなくあてどもなしに彷徨うことを強いられていたであろう——この暗闇を追い散らすことができるのは、他者たちの現前 (presence of others) によって公的領域に投げかけられる光だけである。この他者たちは、約束する者とそれを果たす者とが同一人物であることを確認するのである³³。

つまり我々は自分自身の心を頼りにすることはできないのだが、それにも拘らず行為する者として同一性を保つことができるのは、我々が他者に対して現れるからであり、その他者が、約束を結んだ者とそれを履行する者との同一性を確認するからである、と言われるのである。

約束の働きに関して注意すべきは、それが我々の未来を一義的に決定するものとして考えられてはならない、ということである。約束が何らかの不確実さを残すのでなければ、これは我々の自由を可能にするどころか、以降の我々の自由を奪うことになってしまう。そしてその「不確実さ」は、各人の「人間の心の暗闇」ないし複数性に由来する「不可測性」の両面にわたって考えられるのである。後者に関しては、それが単一の意志による支配という意味での「主権」から区別されている、という点を確認することができる³⁴。その不可測性は「人間が複数性と現実性に対して支払う代償」³⁵とされるのである。

他方、前者の「人間の心の暗闇」は「人間が自由に対して支払う代償」とされている。実際、もし心の働きが全て明白に知られており、今後どのような気分になるかといったことも完全に把握されているとすれば、我々が何か新しいこと、未知のことを引き起こすなどということは考えられないように思われる。

重要なことは、以上の「不確実さ」が次のようなことを帰結するだろう、ということである。つまり約束は、人間の心の内的一貫性によって意味を持つのもなければ、逆に人間を拘束する枠組みの堅固さによって意味を持つものでもない。寧ろその両面にわたる不確実さを必然的な契機として含みながら、約束は働かねばならないのである。このことは、約束もまた「行為」として位置づけられるということを考えれば本質的な条件であるが、そうだとすると問題になるのは、約束の拘束力がどのように説明されるかということである。次章からはこの点を考察する。

33 HC, 237. この部分の後半はドイツ語版では次のような表現になっている。「[...]その迷宮から我々が救い出されるのは、ただ共同世界の呼び声によってのみである。共同世界は、我々が交わした、そしていまや守るべき約束へと我々を拘束することによって、我々の自己同一性を確認する、もしくは自己同一性を総じてはじめて構成するのである」(Va, 302)。

34 HC, 245.

35 HC, 244.

36 Otto Friedrich Bollnow, „Wesen und Wandel der Tugenden,“ in: ders., *Schriften*, Band 2, hrsg. v. U. Boelhaue, G. Kühne-Bertram, H.-U. Lessing und F. Rodi, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009. 森田孝訳『徳の現象学』白水社、1983年。

37 Ibid., p. 253. この例はもともとガブリエル・マルセルの挙げているもので、マルセルの元の記述では「私は先日Cに対して、彼が病院で数週間前から苦しんでいるところに、また見舞いに来ることを約束した」となっている (Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, Paris: Éditions Mouton, 1935, p. 66). Cは死を宣告されており、私はそのことを承知しており、彼もまたそれを知っている。この約束から数日が経ち、約束したときに自分を捉えていた激情がもはや過ぎ去ってしまい、自らの平静に戸惑うなかで、この約束がなおも意味を持ち続ける、ということの重みへ向けてマルセルの問いは発されている。

38 Ibid.

39 Ibid., p. 254.

第2章 約束の意味の他者依存性

まず明らかにすべきは、他者がいなかったとすれば我々は「人間の心の暗闇」を彷徨うことになるだろう、とされているのがどういうことかである。これに関して我々は、O. F. ボルノウによる約束についての議論に手掛かりを求めることができる。

2.1. 内面の不確かさ

ボルノウは著書『徳の本質と変遷』³⁶において次のような例を挙げている。

私はある病気の友に、翌日病院に見舞う約束をした。私が彼にその約束をしたのは、私が彼の苦しんでいる状態に直接的な共感を持つからであり、私との対話と、私がそこにいることによって、いくらかでもその苦しい状態から彼を助けて逃れさせればと希望するからである。今日ではもう行けぬ、しかし明日は見舞おうと、私は彼に約束した³⁷。

ここには一見何の問題もない。約束はまさに私自身の意志において成され、私とその履行を継続して意志するからこそ、この約束は意味を持つのだと考えたくなる。だがボルノウはこうした考え方を問い返し、「そもそもどうして私は明日の自分について約束できるのか」と問う。

ボルノウの疑念は、主観的に次のように記述されるものである——私はいま確かに、心から友人の支えになりたいと思い、そのための行為を意図している。私の約束が誠実なものだと言える根拠は、「本当にそうしようと思っている」ということに求められるだろう。だがこの心意は、明日には失われているかもしれない。自分が心変わりしないということを、私はどのように確証できるだろうか。この不確かさにも拘らず約束を結ぶというのは、一種の不誠実ではないのか³⁸。

ここで問題になっているのは、「約束するということが有意味に言おうとしていることは本来何なのか」³⁹ということである。勿論、約束が常に一貫した感情を伴わねばならないということはないだろう。だがそうだとすると、私が約束を結ぶときにその約束の達成を本当に意図している、ということは何を意味しているのか。

この問題に対してボルノウは次のように考察を進める。確かに、そもそも約束し得ない、あるいは約束すべきでない事柄はある。例えば「一年後も同じ考え・信念を持っていよう」といったことは約束すべき事柄ではない。現在の考えは一年後にはより優れた考えに

よって乗り越えられているかもしれず、そのときには新たな考えの方が自分自身の考えと呼ばれるべきだからである⁴⁰。同様のことは、感情や気分についても言える。私は未来の自分の感情について約束することができない。感情や気分はそのつど私を見舞うものであって、これもやはり「私の力の及ぶ範囲にはない」⁴¹。

だがそれにも拘らず約束は意味を持つ、とボルノウは論ずる。「病気の友を見舞うという約束は、明日私がどのような気分であるだろうとか、私が明日どのように考えるだろうかということとは何の関わりもない」⁴²。寧ろ、ここで問題になっているのは「忠実 Treue」という徳であり、忠実とは、「ひとが心胸の移ろいやすさのなかにあっても人間的結合の拘束性をしっかり保持することを意味する」⁴³のである。

約束の意味、約束への忠実の可能性を確保することでボルノウが示そうとするのは、我々の生がまったく時に応じて変転してしまうものではなく、ある一貫した「自己 das Selbst」を形成し得るということである⁴⁴。生の移ろいやすさへの対抗策は、個人の内面にあらかじめ見出されるのではない。寧ろ他者への忠実という徳こそ、「自己」の獲得において不可欠のものとされるのである。そうしてボルノウは、「人間は約束を守るかぎりにおいて自己を獲得するのであり、彼自身になる」と言う⁴⁵。

つまるところボルノウの洞察は、約束の意味の根拠が決して「考え」や「感情」といった主体の内面に求められるものではなく、寧ろ「他者に対して約束を結んだ」という事実、そして私がその約束を守り得るという事実求められる、という仕方であらめられるだろう。そしてこの、行為の次元における事実こそが、内面の不確かさを克服し自己を獲得することををはじめて可能にする、というのである。こうしたボルノウの議論は明らかに、アーレントの主張と軌を一にするものである。考えや感情の不確かさというのはちょうど「人間の心の暗闇」、即ち「自分が明日何者になっているかを今日保証することができないという、人間の根本的な頼りなさ」を指すものと解することができる。ところがボルノウの議論に特徴的なのは、彼が依然として「約束を守るかぎりにおいて人間は自己を獲得する」と述べていることであり、その限り何らか主体の能力といったものが「自己の獲得」において不可欠のものと考えられていることである。確かに、そもそも約束が意味を持つためには、それが自分自身の守るべきものとして約束を結んだ者に迫ってくる、ということが必要であろう。しかしこのことはアーレントにおいては、主体自身による約束の遂行というより寧ろ、約束を結んだ者がどのように他者に現れるか、という観点で考えられる。実際のところ約束において注目すべきは、約束した者がそれを守らなかったとして

40 Ibid.

41 Ibid.

42 Ibid., p. 255.

43 Ibid.

44 Ibid., p. 256.

45 Ibid., p. 257. ちなみにここでボルノウが「自己」と呼ぶものは、ポール・リクールが「同一性 (mêmeté)」から区別して用いる「自己性 (ipséité)」と同一視することができるだろう。リクールはこの区別を「性格」と「約束」の対比によって示している。即ち約束において問題となる「自己性」は、性格の変化に拘らず、つまり「同一性」に依らず保たれねばならないものである。Cf. 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、1996年、pp. 149ff.

46 Daniel Brandes, "Nietzsche, Arendt, and the Promise of the Future," in: *Animus* (14), 2010, pp. 16-29 (online), URL: http://www2.swgc.mun.ca/Animus/Articles/Volume%2014/4_Brandes.pdf

47 Ibid., pp. 24f.

48 Ibid.

49 Cf. HC, 182f.

も、否応なく約束した者として現れざるを得ない、という事情であろう。

以下で我々は、このアーレントの観点からどのように内面の不確かさが克服され、約束が意味を持ち得るとされるかを明らかにする。

2. 2. 約束の間主観的性格

アーレントが約束の力をいわば主体の外側に求めるということに関して、Brandes⁴⁶は特に約束の「世界性 worldliness」に注目して論じている。つまり約束がある主体を規定する働きは、「約束が自己をそれ自身の外へと連れ出し、その自己に方向と関係性を与える」⁴⁷という仕方で説明される。約束は「新たな関係性や共有された企て、約束によって開始された世間的な制度」⁴⁸へと主体を結びつけることによって、その主体の自己同一性を可能にするのである。

ここで重要なのは、約束において示される内容が必ず他者と共に確認し得るもの、言ってみれば間主観的なものでなければならないということである。約束の内容の間主観性というこの条件は、単に約束の実現を確かなものにするというだけではなく、約束を結んだ主体の同一性を確認するという点でも本質的なことであろう。というのもアーレントによれば、行為や言論が関わる対象ないし「世間的な関心 worldly interests」は、必ず人々の「間にある *inter-est*」という性格を有するのであり、その行為が行われる人間関係と相関的なものだからである⁴⁹。そうだとすると、約束は具体的な「関心 interest」を指示し、そこへ向けて主体を拘束することによって、その関心を「間に」持つような人間関係をも規定するのだと言うことができるだろう。約束によって確証ないし構成される主体の同一性とは、まさに約束が具体的な関心を指示し共有することで形成される「人間関係の網の目」において成立するものなのである。

さらに、約束が「世界性」を有するということは、それが指示する目的に関してのみではなく、約束の言葉そのものの存立に関しても見て取られるだろう。つまり約束は、その言葉が他者に聞き届けられ、その意味で間主観的なものとなる限りにおいて働く。約束の言葉もまた「人間関係の網の目」において現実性を持つのである。そこで約束の言葉はしかも、「不可逆的」なものとして主体に覆い被さることになるだろう。

ただし約束の言葉は、それを発した者から離れて存立するわけではない。寧ろそれは言論である限り、約束する者の人格を開示するものとして受け止められる。ここであらためて、アーレントが「言論」に認めている働きは注目に値する。

言論を欠いた行為がもはや行為ではないというのは、そこには

もはや行為者 (actor) がいないからである。行為者すなわち仕手 (doer) は、彼が同時に言葉の話し手である場合にのみ可能なのである。彼が始める活動は言葉によってこそ、人間に理解できるように開示される〔…〕その行為を意味のあるものにするのは、ただ語られる言葉だけである。なぜなら、この言葉によって彼は、自らを行為者として同定し、自らが何をするか、何をしたか、何をしようと思図しているか、ということを示すからである⁵⁰。

つまり言論を通じて初めて、行為は、その行為者自身の行為である、という意義を得るのである。勿論、ある者の自己主張がその者の現れを全面的に規定すると言うことはできないだろう。そうではなく、ある者が行為者としての自らについて語り、それを自ら共通の理解にもたらし得る限りにおいてのみ、その者の現れを我々は「行為」と捉えるのである。その者の行為は、彼が言葉の話し手であることによって、単に「現れる」だけでなく、「表現する」という性格を有するのだと言えるだろう。

約束はこうした言論一般の特徴を典型的に示している。その上で注目すべきは、それが単に約束する者の人格を示すというだけではなく、先に確認したように具体的な「世界的」な事柄と対応することである。ここで、約束が示すとされる「意図」は主体の内面的な質のようなものではなく、間主観的な世界において実現されるべき事柄を指すのである。こうして約束は、その言葉そのものの現実性と人格開示的な働き、そして間主観的な目的との対応、という三つの契機によって約束した者の人格を規定するのだと捉えることができる。

このことを我々は再び、先のボルノウの例に即して確認してみよう——私は自らへの疑いを捨てきれないながらも、病室の友人に見舞いを約束した。私と友人との間には、「明日見舞おう」と私が言い、友人がそれを聞き届けたという事実がある。翌日の私は、友人と十分話す時間を確保すべく予定を練り合わせる。友人はおそらく私の約束を信じ、病室で待っている。やがて私は昼過ぎに病室を訪れ、友人と話す。この約束は、「明日見舞おう」という言葉の指示する事柄が達成されるまで、常に間断なく意識されている必要はないとしても、いつでも参照可能なものとして、そのつど私の行為を方向づけることになる。つまりこの約束を理解し、守ろうと欲するならば、私はその実現を不可能にしないような行為をそのつど選択せねばならない。そうして大小の選択を経た後に病室で友人と顔を合わせたとき、私は約束が実現されたこと、それまで約束が意味を持ち続けていたことを確認する。

ここで約束は、単に私あるいは友人の心のうちで力を持つのではなく、私と友人との間に不可逆的に成立した事実として現実性を持っており、かつ私と友人との間で確認し得る世界的な事柄に照らして理解される。そしてこの約束は(友人に現れる限りでの)私の人格を開示するものである限り、それを守るように行為しているか否かということがまた、不可避的に私の人格に対する判断をもたらすことになるだろう。このようにして約束の働きは、アーレントの「現れ」の原理に即して説明されるのである。

ここで一つ重要なことは、約束が行為の「不可逆性」によって現実性を持ち、互いを拘束するという点だった。だがそうだとすれば、この不可逆性に対する救済策が、つまり赦しが考えられることになるだろう。実際、その赦しの可能性こそ約束の成立に深く関わる契機だと考えられるのである。

2. 3. 約束の条件としての赦し

先程からの例を再び取り上げよう。例えば私は見舞いを約束したにも拘らず、どうしても断れない仕事のために電話で友人に詫びの連絡を入れるかもしれない。こうした場合にも「赦し」が可能でなければ、私と友人との関係はそこで立ち行かなくなってしまうだろう。だが赦しが可能である限り、そこから新たな約束を結ぶということがあり得る。あるいは私が約束を忘れていたために、友人は孤独のうちに面会時間の終了を確認することになるかもしれない。こうした場合にも、友人は約束の言葉を反芻し、私を待ち続けることができる——それから間もなくどちらかが連絡をするかもしれないし、翌日になってから私が現れ、約束の違反と彼を孤独にしたことについて謝るかもしれない。いずれにせよここでは、赦しが可能であることによって関係は持続し得るものとなり、しかもこの赦しの可能性によって、例えば約束の時間を過ぎたとしても、約束は意味を持ち続けると思われるのである。

実のところ、この「赦しの可能性」がなかったとすれば、約束はそもそも成立し得ないのではないか。既に見たように、約束が意味を持つのは、約束を結んだ者たちの間で、その言葉と間主観的な事実との対応が確認され得ることにおいてである。上の例で言えばその確認はさしあたり、実際に病室で会う、という形で見込まれている。しかしその確認の場面において、約束が守られなかったということは当然あり得る。それどころか約束とは本質的に、それへの違反が可能なものなのだと言えるだろう。もし違反が絶対に不可能であれば、それを約束として結ぶ意味はなくなってしまう。しかも違反は、約束を結んだ者自身の行為として(意図的であれ過失であれ)現れる。もしそこで赦しの可能性が与えられていなかったとすれば、

約束は初めからその関係を破綻させるために結ばれる、という奇妙なことになってしまうだろう。

約束が可能であるための条件として赦しが考えられねばならない、というこの消息について、Gottliebは「アーレントの中心的な洞察は、〔…〕約束の安定させる (stabilizing) 力が赦しの中断的 (interruptive) な能力に根拠を置いている、というものである」⁵¹と指摘している。即ち、

ある他者への忠実の約束——それを通じて初めて人が自身を定義し、そこから同一性を獲得するような約束——は、この他者のある先行的な約束、その〔約束を結んだ〕者がまさにこの約束を守ることに失敗した、ということからその者を解放するという約束に、根拠を置いているのである⁵²。

我々は赦すという能力を有するからこそ、約束を結ぶことができる。ただしここでGottliebが赦しの可能性を「先行的な約束」と言っているのは多分にレトリカルである。というのも、赦しをあらかじめ確実なものとして保証することなどできないし、仮にそうした確証が与えられるとすれば、当の約束自体が拘束力を持たなくなってしまうからである。赦しはそもそも「決して予見し得ない」⁵³ものである。約束が意味を持ち得るのは、従って寧ろ、赦しが可能でありながら、それがどこまでも可能性に留まり続けることに拠っていると言ふべきだろう。その意味では、約束は行為の「不可測性」に依存しているとさえ言える。約束とは、仮に約束を結んだ者が絶対的な意志の堅固さを有していたとしても、一人で守るといったことが不可能なものなのである。約束の意味もその実現も何ほどこか、他者に委ねるといふ契機を必要とするのである⁵⁴。

第3章 約束の再解釈

前章では、約束が意味を持つために内面的な感情や考えの一貫性が支えとなるわけではなく、寧ろ「赦し」に典型的に見られるような、不可測性や他者依存性はその成立を支えるのだということを確認した。しかしだからといって、その約束の意味の理解が完全に自らの手を離れるわけではない。それどころか、赦しもまた「関係創設的」なものであり、再び共に行為することを可能にするものである限りで、約束の意味は必ず共に理解されねばならないとさえ言えるだろう。本章ではこうした観点から、「約束の再確認」ないし「再解釈」という事柄に焦点を当てて考察する⁵⁵。

51 Gottlieb, p. 153.

52 Ibid.

53 Ibid., p. 241.

54 先にも引いたBrandesの議論は、この点に着目して、アーレントの約束論をニーチェのそれと対照するものである。Brandesによれば、実のところニーチェにおいても約束のいわば「不可測性」は捉えられており、ただしそこでは未来の不可測性への関わりが主体の「意志」に帰せられる。「約束はつまるところ、再解釈への意志によって自らを取り戻すのである」(Brandes, p. 23)。これに対してアーレントにおいては、約束の働きは主体の意志に還元されるものではなく、寧ろ他者の「赦し」を必要とするのである。

55 約束はその「再確認」へ向けて結ばれるという点に関しては、森一郎『死と誕生：ハイデガー・九鬼周造・アーレント』東京大学出版会、2008年、第二部第二章で指摘されている。

56 John R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, New York, New Rochell, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1969, p. 65.

57 Searle, *Speech Acts*, p. 60.

58 John R. Searle, *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*, New York, Victoria: Cambridge University Press, 1979, p. 4.

59 Searle, *Speech Act*, p. 62.

60 Searle, *Expression and Meaning*, pp. 4f.

3. 1. 約束の目的の再確認

我々はあらためて、約束の意味として理解されるのはどのような事柄か、ということを確認する必要がある。前章第2節で述べたように、その一つは約束の言葉の指示する間主観的な世界の事柄である。だが約束は、単にその文言が間主観的な事柄と対応するということによって意味を持つのではなく、同時に人格開示的な働きを有しており、「まさにこの者が約束した」という事実によって意味を持つ。我々はその働きを、J. R. サールの言語行為論を参照しながらより詳細に検討できるだろう。

サールによれば、約束するという行為を含めた「発語内行為 illocutionary acts」の遂行は一般に、何らか発話者の「心理的状态 psychological state」の表現と見做されねばならない⁵⁶。このことをサールは、「誠実性条件」として分析している。つまり約束が適切に為されたと言えるためには、「話し手Sは行為Aを意図している」という条件が満たされていなければならないのである⁵⁷。注意せねばならないのは、このことは発話者が「不誠実」であっても成り立つ、つまりそこで発話者が本当にその意図を抱いている必要はない、ということである⁵⁸。発話者は誠実であれ不誠実であれ、約束することにおいて、「自分がAをするという意図を持つという責任を負うということを用意している」とされるのである⁵⁹。この規定は特に「本当に行為の意図を抱いている必要はない」と言いながら別種の意図を持ち出している点で混乱を招くかもしれないが、我々がサールと共に確認すべきは、ある人が行為Aを約束しているながら「私は行為Aを意図していない」と述べることは表現の上で矛盾する、ということである⁶⁰。この「意図の表現」という点は、アーレントにおける言論の人格開示的な働きに実質を加えるものと言えるだろう。つまり約束が理解されるということには、そうした意図を表現したもののとして当の人格が現れる、ということが含まれており、約束の理解においてはその意図があらためて確認されねばならないのである。

ところが約束において問題となるのは、その意図が一方的に宣言されたものとしてではなく、あくまでそれに関して「合意」されたものとして確認されねばならないということである。それゆえ約束の意味の理解においては、単に発話者の意図が問題になるのではなく、寧ろ互いの意図が問題になると思われる。

約束において何が合意されたかと言えば、それは勿論約束の言葉が指示する事柄であろう。「明日見舞いに行こう」という約束を私がしたのだとすれば、その約束の日に私が病室に現れるかどうかということが、履行の判断基準となるだろう。だが実のところ、約束において何が合意されたかということは、必ずしも明瞭なものであるとは言えない。例えば「真相究明に全力を挙げる」といった約束

が発話され、合意されたとして、これは具体的に何を含んでおり、どうすれば約束が守られたことになるのだろうか。

特に「赦し」の可能性を考えると、何が約束を履行したということになり何が違反したということになるのか、その境界は曖昧なものになるだろう。例えば見舞いの約束についても、たった1分しか病室にいらなかったとか、受付で手紙だけ渡したとか、約束の日には行けず連絡したうえ翌日見舞いに訪れたとか、様々な場合が考えられる。そうした場合に私が友人から「赦された」として、それは「違反したにも拘らず赦された」のだろうか、それとも「何とか約束を守ったということにしてもらった」のだろうか。だがこの区別には、もはや大きな意味はないだろう。つまり、何を以て約束において表現され合意された意図が実現されたと言うべきかは、必ずしもその文言にあらかじめ定まった一義的な事柄の理解に依存するものではないように思われるのである⁶¹。そしてそれにも拘らず、ここには何らか約束の意味の理解、ないし約束において表現された意図の理解、と呼ぶべき働きが見て取られるように思われる。そうだとすれば、ここでは何が約束の意味ないし意図として理解されているのだろうか。

ここで重要なのは、約束の文言がいかにも曖昧なものであれ、結ばれたからにはとにかく合意されたものとして、約束は再確認され得るということである。その限り約束の再確認においては、そこで表現された意図が何らかさらなる目的へ向けられたものであること、およびその目的が約束を結ぶ者との間の関係において共通の目的として目指され得るものであることが遡及的に確認され得る。約束の意図の理解においては、その文言の字義的な理解というより、そうした背景的な理解が規定的な働きを担うだろう。例えば時刻を定めた待ち合わせも、予定の電車に間に合うために為されるのであり、その目的が達成されるならば約束の違反は赦され得る、ないし約束は履行したと見做され得る。「真相究明に全力を挙げる」にせよ「翌日友人を見舞う」にせよ、それらの約束は一般に、それが合意されるための背景的な理解を有している。その背景的な理解は大きく言って、「さらなる目的のために」という連関と、「この関係において」という共同性との(相関的な)二面にわたると言えるだろう。そしてこれらの背景的な理解があらためて確認される限り、約束の意図は理解し直される、と考えられる。

次のように整理できるだろう。約束の再確認において問題となるのは、その文言の厳密な理解というより寧ろ、それが何へ向けて合意されたか、ということの再確認である。表現された文字通りの意図は、さらに何らかの目的を有しており、その目的こそが——それは「この関係の持続」といったことでもあり得るだろう——赦しな

61 もちろん約束において用いられる言葉の定義を厳密なものにしていくことで、その約束の曖昧さを縮減していくことはできるだろう。だがそれでも、こうした定義あるいは「約束についての約束」を重ねていくことが全くの完全さに至ることはないと考えられる。これは所謂「規則のパラドクス」と呼ばれる問題に関わる。例えば次を参照。飯田隆「規則と意味のパラドクス」筑摩書房、2016年。

62 Hannah Arendt, *On Revolution*, New York: Penguin Books, 2006. 以下ORと略記。

63 OR, 121.

64 OR, 148.

65 OR, 189ff.

いし「再確認」の場面においては確認される。そして、その「約束において目指されていた目的」へ向けて、関係は再確認(ないし赦しにおいては「再構築」)される。このことは、違反に対して明示的に赦しを与えられる場合に限らないだろう。およそ約束は何らかの意図を表現し、それがさらなる共通の目的に向けられている限り、約束における意図の理解は必ずこの「共通の目的」の再確認という契機を含まねばならない。そして約束が確認され、その後もこの関係が継続するならば、この「共通の目的」こそが(その文言に明示的に含まれなかったにも拘らず)約束の意味理解の根拠となるのである。

約束の意味理解に関するこうした見解は実のところ、アーレントの政治哲学を重要な点で支える洞察として取り出していくことができる。次節ではこのことを『革命について』の議論のうちに確認するとともに、約束の「再確認」がまた「再解釈」ともならねばならない次第を検討する。

3. 2. 再解釈による共同性の持続

再び確認しておくならば、アーレントは政治の存在理由(*raison d'être*)を「自由」に求めるのだった。そしてアーレントは、約束こそ政治における「自由」を可能にする働きであるということを、具体的にアメリカ共和国の「創設 foundation」という出来事に即して論じている。

アーレントは『革命について』⁶²のなかで、アメリカ独立宣言の意義を「相互誓約 mutual pledge」ないし「相互約束」の力に認めている。これは「専制において臣民が「互いに誓約を交わす」のではなく、国土を全体として代表する王権に誓約する」ことと対置され、それがまさに対等な者たちの中で結ばれるということによって力を持つ、とされるのである⁶³。

この約束は持続性を持つために、「書かれた文書、耐久性のある客体的なものとならねばならなかった」。それによって約束はまた、「意志のような主観的な心の状態」ではなく、「手に触れうる世界的な実体」となり得たのである⁶⁴。ところがこの約束はさらに、単にそれ自身が存続するだけでなく、人々を拘束する力を持ち続けねばならない。アーレントはこの点に関して、「権威 authority」という概念についての分析を提示する。アーレントによれば、アメリカ革命において暗黙のうちに範とされたのはローマ共和国における“auctoritas”の理念であった⁶⁵。勿論、アメリカ共和国においては憲法こそが権威の源泉とされるのだから、古代ローマにおける元老院の権威(auctoritas)とはその意味を異にしている。だがアーレントによれば、アメリカ共和国の創設者たちは「増大 augmentation」こそ「権威」の意味であるという根本的な洞察を、古代ローマの経

験から引き出してきたのである。ローマの元老院に与えられた権威(auctoritas)とは、創設者たちの後継者であることに拠っているのだが、その語義は“augere”即ち「増大させる」という語源に負っている⁶⁶。彼らは初めの「創設」を絶えず増大・拡大させるという点において権威あるものとされた、というのである。「権威とはこの文脈において、ある種の必然的な「増大」以上でも以下でもない。この「増大」の働きによって、すべての革新と変化は依然その創設へと遡って結び付けられており、同時にこの創設を増大、拡大させるのである」⁶⁷。独立宣言が力を持ち続けるものとして成立したのは、アーレントによれば、まさにこの「増大」の可能性を伴ってこそである。「それゆえこの憲法への修正は、アメリカ共和国の原初の創設を増大させ拡大させるものである。言うまでもなく、アメリカ憲法の権威はまさに、それが修正され拡大され得るといふ、その内在的な能力に宿っている」⁶⁸。つまりところ独立宣言が「約束」として為され、かつ権威を持つということは、それが絶えず修正され得るといふ可能性に依存しているとされるのである。

この議論において見て取ることができるのは、この修正可能性の原理が、権威の源泉を説明すると同時に、「政治の存在理由は自由である」とするアーレントの基本的立場を支えるものとして働いているということである。というのもここで権威とは、人々の上に君臨する「主権」としてではなく、寧ろそのつど互いの合意に基づいて力を持つものと考えられており、しかもその修正がまさに「自由」の行使として為されると考えられているからである。

だがこうした議論は問題も抱えている。なかでもKeenan⁶⁹による指摘は、約束一般の本質にも関わると言うべきだろう。彼が指摘するのは、約束はそれが成立した時点で既に多義性に開かれるはずではないかということ、そしてそれにも拘らず、アーレントは約束が実効的な力を持つためにその意味の単一性といった理念を暗黙裡に措定しているのではないか——そしてそれはアーレント自身の「自由」の理念と矛盾するのではないか——ということである。「約束が「自由」であるためには、その約束がまた、自由の印であるところの、政治的な論議の偶然的な戯れ(play)に服さねばならない」⁷⁰。約束の働きを正確に捉えるならば、それは寧ろ「多様な異なる目的、潜在的には衝突し得る目的のための共通の場所として役立つ」と捉えられるべきであって、決して「意味の同一性を見出す場所」としては捉えられない⁷¹。実際のところ、ある約束をどのように解釈するかということは、現実の政治において常に核心的な問題である⁷²。

この点からKeenanは、アーレントの約束論が一つの限界に突き当たると結論付ける。それはつまり、約束が現実に関わり得るために

66 アーレントは語源に関して特に典拠を示していないが、例えば次を参照。Alfred Ernout et Antoine Meillet, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine : Histoire des Mots*, 3e éd., revue, corrigée et augmentée d'un index, Paris : C. Klincksieck, 1951, p. 102, « auctōritās ».

67 OR, 194.

68 Ibid.

69 Alan Keenan, “Promises, Promises: The Abyss of Freedom and the Loss of the Political in the Work of Hannah Arendt,” *Political Theory*, Vol. 22 No. 2, Sage Publications, 1994, pp. 297-322.

70 Ibid., p. 317.

71 Ibid.

72 Ibid., p. 318. 我々はKeenanの洞察に加えて、それどころかこの意味の未決定性によってこそ政治は可能なのだ、と言うこともできるように思われる。

73 Ibid., pp. 318ff.

74 ただし、実際のところ何が「行為」ないし「言論」として為され、何が「暴力」として為されるかについての明瞭な線引きは難しいだろう。形式的に言えば、その「決定」が一部の人々から言論の機会を奪ったりしないということが、「言論」としての「決定」の条件であると言える。問題は、言論の機会を残すとか奪うといったことが何を意味するのか、直ちに明らかではないということである。

はその意味の「決定 decision」という契機が必要であり、それ故何らかの「暴力」が、「自由」と「創設」とを共に成り立たせるために避けられないのではないかと、ということである⁷³。

アーレントの議論から我々は、約束の絶えざる再確認ないし再解釈が、そのつど原初的な「創設」のいわば反復として為されるといふ点を取り出すことができる。つまり一般的に言って、約束には「そこで本来意図されていたのはこういうことである」といった再解釈が可能であり、こうした再解釈が共に為される限りそれは初めの約束そのものの反復として、そのつど約束を意味あるものたらしめるということである。他方また我々が Keenan と共に確認すべきは、約束の時点においても約束の理解が複数的であり得るといふこと、そしてそれ故に約束は再解釈を必要とし、しかも約束の当時に何を互いに理解していたか、ということとそのつど再確認しながら、現実に照らして再解釈することを必要とするだろう、ということである。だがここまでの議論を踏まえて Keenan に応答するならば、我々は次のように言うことができる。即ち、約束の意味の「決定」もまた（少なくともアーレントの立場から考えるならば）、「言論」ないし「行為」として為され得るのであって、その限り「暴力」からは区別されねばならない、ということである。つまりそこで示される「決定」は、それ自体がまた再解釈へ開かれたものとして為され得るのである⁷⁴。

約束が「自由」を可能にする働きであるということはそれ故、その再解釈に、しかも再解釈がまた再解釈され得るものとして為される、ということに懸っているのである。言い換えれば約束を結ぶとは、その無際限な（そして不可測的な）再解釈へ向けて、不可逆的な一歩を踏み出すことなのである。

3.3. 共同性への意志と主体の生成

我々は前節で、約束の「再解釈」がそれ自体「再解釈」を要請するものであり、それ故これは無際限なものであらざるを得ないだろう、ということを目指した。しかしそうだとすると、約束を結ぶこと自体は結局何の確実さも意味し得ないのだろうか。確かに、赦しが「決して予期し得ない」ものであるというアーレントの規定を踏まえると、それは全く不可測的な未来によって乗り越えられるべきものであるように思える。だが既に確認したように、赦しは全く無条件に為されるというものではない。この点を振り返ることにより、約束の再解釈ないし約束を結ぶことそのものに関して、それが何を意味するのかより具体的に描き出せるだろう。

本章第1節で我々は、約束の再確認がその「共通の目的」の再確認に基づき行われるだろうということを目指した。問題となるのは、

そこで確認される「共通の目的」が（最終的には）どこまで遡り得るものなのか、そこには何らかの限界があるのか、ということである。他方我々は既に第1章第3節で次のことを確認した。即ち、赦しという行為は相手が「誰であるか」の故に、かつ「その者と再び共に行為する」ために為されるということである。赦しに関するこの規定は、具体的な「相手が何を為したか」を問わないものであるから、約束の再解釈の形式的な条件、いわば再解釈の限界を示すものであると言えるだろう。つまり約束の再解釈は、最低でも「約束を結んだ相手と再び共に行為する」ために為されるのでなければならない。

そしてこのことは、遡及的に、再解釈において何が約束の目的として確認され得るかについても条件を与えると思われる。つまりこの再解釈においては、約束において表現された意図それ自体もまた「再び共に行為することを可能にするため」という根底的な目的を有すると解されねばならないだろう。というのもそうでなければ、再解釈自体が矛盾をきたし、不可能になってしまうからである。そしてこの条件の下で、具体的な「共通の目的」についての再確認が可能となるのである。

つまるところ、約束において表現された（そして合意された）意図が確認されるときには、そこには必ず、その意図が根底的に（そして相手と共に）志向している究極的な（とはいえ際限のない）目的への志向性が見出され得るのでなければならない。そうした根底的な「志向性」というべきものに関する言及を、我々はアーレントの記述のうちに確認することができる。それはアーレントが次のような意味で「意志」という語を使用する箇所である。

少なくとも政治的領域において、道徳の証人たり得るのは約束の能力において他にはなく、またその支えたり得るのは善意志 (der gute Wille) をおいて他にはない——その善意志とは、人間が行為する存在である限り晒されねばならない危険に対して、自ら進んで赦しあるいは赦され、約束しまた約束を守るということによって立ち向かおうとする、そういう善意志である。[...] このような道徳は、行為と言論とにそもそも関わり合うものである限りでの人間の共同性 (Miteinander) から、直接生じてくるのである⁷⁵。

ここで「善意志」と言われ、また英語版で「他者たちと共に生きようという意志」と言われているのは、行為の領域から引き退いた個人の内面的な働きとしてアーレントが指摘する「意志」とは別のものである。それどころか対照的に、これは行為や言論へと向かうものなのであって、その限り他者への現れにおいて初めて認められる

75 Va, 314. 英語版では、引用した最後の部分が次のような表現になっている。「これらは〔行為の外部の領域から来るようなものとは〕反対に、行為や言論という様式で他者たちと共に生きようという意志から直接に生じてくるのである」〔強調引用者〕(HC, 246)。

76 第1章第2節で確認したように、アーレントは行為における「自由」を「自由意志」という意味での「自由」から鋭く区別しており、それどころか行為の自由を論ずるにあたって内面的な「意志」の働きに訴えることをはっきり拒絶しているように思われる。だがその一方で行為について論ずる際、アーレントがしばしば「意志」に関わる語を使っていることは注意を引く。例えば勇氣という徳について、その基本的な意味を「そもそも行為し話そうとすること、自分自身を世界に挿入し自分固有の物語を始めよう」と意志的であること (willingness) に認めている (HC, 186)。また既に第1章第3節で引用した赦しについての記述 (註26) でも “willingness” という語が用いられている。こうしたアーレントにおける「行為への意志」の重要性については、George Kateb, *Hannah Arendt, Politics, Conscience, Evil*, Totowa, N. J.: Rowman & Allanheld, 1984, pp. 34ff. で論じられている。

77 HC. 246f., WF, 168f.

ものだと言える。

言い換えれば我々は、共に行為する者としての他者に直面するとき、そうした根源的な共同性への「意志」をその他者に帰するほかないのだと言えるだろう。その「意志」は、各人が自らの内面において確認できるようなものではなく、あくまで他者への「現れ」を通じて表現され理解されるものである。その意味で、ここで「意志」と呼ばれるものは既に「共同的な意志」であるとさえ言えるだろう⁷⁶。

ここまでの考察から我々は、約束が意味を持ち得るための根拠を次のように理解することができる。即ち、約束を結ぶということは、それが再解釈へ向けて意味を持つのである限り、個々の具体的な意図を表現すると同時に、この根底的な「意志」を表現するものだと見做されねばならない。これが表現されるというのは、その約束が聞き届けられ合意される限りにおいてである。この「意志」はただ一人で有し得るようなものではなく、他者による承認を俟って初めて表現され、その限りにおいて成立し得るものである。そしてこの共同的な「意志」を繰り返し共に確認するということが、この「意志」そのものにおいて意志されているのである。

これはつまり、約束が意味を持ち得る根拠は約束の行為それ自体のうちに存する、ということと言わんとしているのであり、そうだとすると約束は何か「奇蹟」の様相を呈するかもしれない。その性格づけはおそらく、行為の「新しいことを始める」という性格についてアーレント自身が「奇蹟」と呼ぶことに照らしてみれば妥当なものである⁷⁷。だが一方で、それは全くの無から自己と他者とを行為する者として出来させるものでもない。寧ろ我々は、そのつど既に、互いに対して現れているのであり、互いに行為する者として、何事かを言う者としての相手に直面しているのである。約束するとは、この互いに対し既に現れているという事実に応答する行為であると言えるだろう。現れの実事を自ら引き受け、その事実を互いの意志において引き受けんとすることが、約束するということなのである。こうして、約束を結ぶということは、互いの間に生ずるであろう様々な出来事に共に対峙しつつ、絶えずその約束を共に引き受けなおすことへ向けて、あらためて一つの「決断」をすることなのだと言える。ここで「引き受ける」というのはしかし、何か個人的な心構えとして為されるのではない。寧ろ他者による解釈に開かれた言葉を与え、この言葉において自らの現れを規定することが、約束するということなのである。

約束が人格の同一性を確認し、あるいは初めて構成すると言われするのは、この意味において理解できる。つまりそれは、自らの現れの実事を引き受け、しかもそれが絶えず問い直されることになる共同性の持続をも——互いに現れているという事実を共に引き受ける

ことによって——繰り返し確認すべきものとして意志し、それを表現にもたらすことによって、他者と共に生きる人格を生ぜしめるのである。

結論

我々はここまで、「約束によって自己を規定する」という事態をめぐって、その働きを明らかにすべく考察してきた。以上の議論を踏まえて、約束による自己規定の働きは次のようにまとめられるだろう。(1) 約束は他者に聞き届けられることによって、「現れの空間」ないし「人間関係の網の目」において現実性を持つことになる。それは言葉としても、また内容に関しても他者と共に確認され得る限りにおいて現実性を持つのである。(2) この約束の言葉は、約束した者の「現れ」を規定することになる。つまりその主体の行為は、約束の言葉に照らして理解されることになる。約束を守るということは、そうした他者への現れにおいていわば他者からの「問い質し」に応答すべく行為することであると言える。(3) ところが約束は、その成立が未来に、および他者への現れに懸っているということから、原理的に不可測性を免れ得ない。それゆえ約束が可能であるためには、赦しの可能性がなければならないのである。この意味で、約束による自己規定は、自らを他者に委ねる行為であると言えることができる。(4) 約束は、約束を結んだ者の現れを規定するというだけでなく、それに合意した者同士の共同性をも規定する。その共同性は絶えず約束を再解釈するということへ向けて成立しており、かつ互いの間に生起する出来事に絶えず対処するというものを引き受けるものである。(5) 約束を結ぶことは従って、そのように繰り返し関係を更新しつつ共に行為するという意志を表現するものである、ということになる。この意志はしかし、他者への現れがなかったとすれば考えられないようなものである。(6) つまり約束を結ぶということは、第一には特定の目標へ向けて互いの関係と自らの現れとを規定するのだが、これは同時に、他者に現れる限りでの自らを、まさにその相手と共に行為する意志を有する者として引き受けるものである、ということができる。

ここで強調したいのは、約束があくまで言葉による表現を通じて、自らの現れおよび他者との関係を引き受けるものだという点である。ここで表現され得るものには、おのずから限界がある。アーレントの所謂「人間の心の暗闇」はその表現から抜け落ちざるを得ないし、またそうしてのみ約束は意味を持ち得るのである。例えば自らの感情が決して変わらないといったことは、たとえ口で言うこ

とができたとしても、その通りの意味で約束され得る事柄ではない。そうした「約束」が理解され得るとすれば、それは例えば「変わらぬ愛を誓う」という約束が、内面的な感情というより寧ろほとんど底なしの「赦し」を以て共に生きるというような意味で、つまり行為の次元で理解される限りにおいてであろう。言ってみれば約束は、内面的な感情や衝動、「意志」といったものを置き去りにせねばならない。何故ならそれらは現れ得ないからである。我々は却って、他者と同じ言葉のもとで理解し得る事柄へと決断することによってのみ、約束することができる。勿論、それで内面的な感情が存在しないということになるわけではない。それどころか「心の暗闇」は、いつも行為の隠れた源泉でさえあるだろう。しかしおそらく我々はその源泉を隠し、ひょっとすると弔うことによるのみ、持続する自己というものを獲得し得るのである。

こうした「内面的なもの」と「現れ」との関係については、本稿でほとんど考察することができなかった。この課題は晩年のアーレントと共にあらためて検討することができるだろう。また、本稿では約束という行為を取り上げたが、その問いの方向はより一般的に、言葉を通じて他者と関わり合うとはどういうことか、それはどのように自己と他者とを規定することになるのか、言葉による関わりは一体何を可能にするのか、といったことへ向けられている。約束は特に、他者との関わりを時間性を浮き彫りにする現象であるが、言葉が話すことが一般に何らかの意味で自らの人格を示すものであるとすれば、約束において見て取られたのと同様の時間性が、言葉を語ること一般に見て取られるのではないかとも考えられる。こうした課題は一つの約束として記しておく。