

＜生きる＞ことと＜語る＞こと

—マッキンタイアのサルトル/ロカンタン批判と＜物語論＞（続続）その3

Vivre et Raconter

—Critique par MacIntyre de Sartre/Roquentin et Narratologie— (suite et fin) III

井上 範夫

Norio INOUE

(承前)

IV ＜物語＞は何故語られるのか

2) ＜物語＞は何故語られるのか

小論の最後を締め括るために、一般に＜物語＞というものが何故存在するのか、という原理的な考察について、人間と＜物語＞との、＜生きる＞ことと＜語る＞こととの根本的な関係について改めて一瞥し、これまでの論述との関連を見ておくことにしたい。人間にとって＜物語＞とは何か、という問題に関しては、ハンナ・アーレントが重要な論究を残している。彼女の政治思想に於いて、＜政治＞という概念が何よりも人間相互の言論と活動を中心に考察構想されている限り、＜語る＞ことは、また人間関係の網の目の中に現れる人間の行動の軌跡とその意味の問題、即ち＜物語＞の問題は、まさしく彼女の思想の中樞に位置付けられていたからである。

西欧政治思想史の集大成と言えるマルクスが、一方で観想を実践よりも優先させる哲学的伝統を覆し、それに訣別を宣言して「人類解放」の実践活動へ決定的な一歩を踏み出したと同時に、他方では、同じプロセスに於いて全体主義という統治体制の出現をも準備してしまったことを、アーレントは西欧思想の根幹に関わる決定的な問題点と見做した。1953年に執筆された『カール・マルクスと西欧政治思想の伝統』では、「イデオロギーとしてのマルクス主義だけが、全体主義的統治形態を伝統と直接結びつけるつなぎ目であることは疑いの余地がない。」¹⁰²と述べられている。そこで彼女が切り開こうとしたのは、マルクスのように＜社会＞概念と＜労働＞概念 — 両者は対を成す — を中心にして世界、或いは人間の営みを考えること自体を問い直す道であった。彼女の考えでは近代の世界史とは、生命過程、それを維持するための＜労働＞、＜労働＞を組織する共同体としての＜社会＞を最優先させることによって、実は公的な共通世界を消滅させた「世界疎外」の過程に他ならなかった。その意味でマルクスの思想は、実はそうした近代世界のプロセスの最大集約的表現であったと考えることが出来るであろう。

そのような近代思想史の再検討を踏まえて構想されたのが、『人間の条件』(1958)である。アーレントは、人間を人間たらしめる根本的な条件として生命存在、非自然性、多数性を挙げ、それらに対応するものとして＜労働＞、＜仕事＞、＜活動＞の三つの基本的活動力を考察していく。即ち人間が、自己の生存・生活を支える＜労働＞、世界を作り変え工作する＜仕事＞、共同体・公的空間を維持し、運営していく＜活動＞、この三つの活動力である。さて、三番目の活動力である言論、＜活動＞の基底を成す「人間の多数性」という根源的な事実に対して、アーレントは、人間相互の＜平等＞と＜差異＞という二性格を指摘する。

多種多様な人びとがいるという人間の多数性は、活動と言論がともに成り立つ基本的条件である

が、平等と差異という二重の性格をもっている。もし人間が互いに等しいものでなければ、お互い同士を理解できず、自分たちよりも以前にこの世界に生まれた人たちを理解できない。そのうえ未来のために計画したり、自分たちよりも後にやってくるはずの人たちの欲求を予見したりすることもできないだろう。しかし他方、もし各人が、現在、過去、未来の人びとと互いに異ならなければ、自分たちを理解させようとして言論を用いたり、活動したりする必要はないだろう。なぜならその場合には、万人に同一の直接的な欲求と欲望を伝達するサインと音がありさえすれば、それで十分だからである。¹⁰³

「複数であること」、様々な人間の共生という事実の認識が、アーレントの政治思想のアルファにしてオメガであるが、そのような存在様態を持つ者としての人間が、生きていくために協力し合わねばならない条件下に於いて、相互に同じでもあればまた異なってもいることこそが、〈言語〉、そして言論、互い同士の働きかけを必然たらしめるのである。互いに同じであることによって相互理解の基盤が形成されるのであり、また同時に、互いに異なることによって相互理解の必須・不可欠が生じて、〈言語〉によるコミュニケーションが発生し展開されていくことになる。そして〈言語〉を通して言論を交し合うことと、人間が政治的存在であることとは、アーレントの思想に於いて不可分の関係にある。多種多様な人々が存在するという人間の多数性が必然的に成立させる活動と言論こそ、人々がそれを通して〈創始〉を競い合い、互いに人間として姿を現し合って「生を輝かせる」真の公的空間、公的共通世界の源であり、彼女はそうした空間の淵源を古代ギリシャのポリスに見出す。公的空間に於ける生の輝きは、やがてアメリカ革命では「公的幸福」、フランス革命では「公的自由」と名付けられることになる。

因みにアーレントの政治思想では、そうして古代ギリシャのポリスがパラダイムとして立てられているが、その〈公的領域〉は、生産や労働を奴隷（及び女性）に負わせることでそれらから解放された自由人によって形成されたものであった。ポリスの空間が如何に理想的な言論と活動を組織するものだったとしても、この二重構造はやはり無視し得ない筈である。『人間の条件』が、政治思想の観点から言えば〈民主主義〉を根底から見直す試みだったとすれば、近代世界を形成した〈革命〉の意義の再検討は、主としてアメリカ独立革命とフランス革命を対比し、前者を高く評価する形で『革命について』（1963）で行われた。従ってアーレントは、ギリシャ的ポリスをそのまま近代以降にも適用しようなどと考えている訳ではないが、しかしフランス革命は、時代の窮乏化という経済的圧力によって本来の目的（「常に自由こそ革命の目的である」¹⁰⁴）から大きく逸らされた（自由ではなく豊かさが求められることになった）とされる。フランソワーズ・コランが要約しているように、「こうして物質的拘束に対する解放の努力が、結局自由の追求と不当に混同される。そうしたことは、対等者たちの間で実行されたアメリカ大革命の場合には、当てはまらない。」¹⁰⁵ こうして古代の自由人、アメリカ革命の対等者という具合に、必然性（物質的拘束）から解放された人たちによって形成される言論と活動の空間が、彼女の思想の中で一貫して規範として思い描かれているのである。だが、それは偶々必然性から自由な政治的領域が成立していた僥倖に過ぎないとも言える訳であって、身分制度から脱した共同体が必然性の問題をどのように内部の構造として組み込むべきか（政治的領域を必然性の侵食から守るとしても、ではその場合どのような形で必然性の問題 — 生命存在にとって必然性は必然性である以上 — に対処するのか）、は全く未解決のまま残されていると考えざるを得ない。とりわけ全世界が資本の論理によってほぼ貫徹支配されている現代の状況にあっては、〈公的領域〉と人間の諸活動力との関係の仕組、就中それが経済システム、労働とどのような関係を結ぶべきかという問題が、やはり彼女の政治思想に対して問われると考えられるが、それは小論のテーマではない。

さてアーレントの死後出版された『精神の生活』（1978）は、人間の精神活動に関する、〈認識

＞と＜思考＞の区別を重要なモチーフの一つとしている。前者が、物事を知ること、知識を獲得する活動であるのに対し、後者は物事の＜意味＞、「それが存在していることがどういう意味があるのか」を求める活動を言う。序文によれば彼女がこの区別を重視する契機となったのは、アイヒマン裁判を傍聴したことであった。ユダヤ人の絶滅を図るという重大な悪、「人類に対する罪」に加担したアイヒマンは、有能であるにせよごく平凡な人物に過ぎず、その加担行為には、「邪悪な動機」も何らかの確信や信念も必要ではなかった。恐るべき悪を為さしめたものは、実に彼が「何も考えていない」こと、体制、組織の中で命令を実行することが実は何であるか、何を＜意味＞するかを全く考えなかったこと、主体に於ける＜思考＞の欠如であった。アーレントは、＜意味＞を求める思考活動と、芸術という営為との根源的な結びつきについて、こう書いている。「もし人間が思考活動という名の意味を求める欲求を失い、答えようのない問いを立てることをやめてしまったら、そういう人間は、我々が芸術作品と呼ぶ思想の産物を生み出す能力を失うだけではなく、回答可能なすべての問いを立てる能力も失っていくということになろう。」¹⁰⁶ ＜思考＞を一つの目的のための手段とする活動が＜認識＞であり、「答えようのない問いを立てる」ことが、答え得る問いを立てることをも可能にする。では、芸術作品、と言うよりここでは寧ろ＜物語＞と、＜意味＞を追求する活動とは、どのように関わるのか。

『人間の条件』に戻るならば、＜生きる＞ことと＜語る＞こと、そして両者の媒介項としての＜意味＞、三者の関係がそこで詳しく論じられている。基本的な関係は、以下のように纏められている。

人びとが行ない、知り、経験するものはなんであれ、それについて語られる限りにおいてのみ有意味である。たしかに言論を超えた真理も存在しよう。そしてそれらの真理は、単数者として存在する人、いいかえると、他の点とはもかく少なくとも政治的存在ではない人にとっては、大いに重要であろう。しかし、この世界に住み、活動する多数者としての人間が、経験を有意味なものにすることができるのは、ただ彼らが相互に語り合い、相互に意味づけているからにほかならないのである。¹⁰⁷

人間が、小さなものであれ大きなものであれ共同体を維持・運営していく（それが広い意味での「政治的存在」としてのあり方である）時、言語、言論、相互の働きかけが必然化する。その共同体の中で行われる行為、認識、経験は、言語化され、意味付けられることによって初めて、互いに交換され得、共有化され得るものとなる。その言語と語りのやり取りの中で、多種多様な＜物語＞が生み出され、受容され、それらを通して互いの行為、認識、経験の＜意味＞が関連させられ、交換され、積み重ねられていく。その場合、特に重視されるのは、人間の活動、行動、生涯の＜物語＞であると考えられる。先程触れた人間間の＜差異性＞は、＜他者性＞と相俟って意識されて、人間一人ひとりの唯一性として現れ、それが多数性の条件の下に、言論と活動を通じて互いに競い合い、「抜きん出る」ことを目指す＜公的領域＞（生命の必然に支配される＜私的領域＞に対する自由の領域、＜思考＞＜芸術＞、何よりも＜政治＞の空間）を成立させる。その人間が人間世界に出現するとは、「活動と言論において、自分がだれであることを示し、そのユニークな人格的アイデンティティを積極的に明らかに」¹⁰⁸することに他ならない。そのようにして、「言論と活動はともに、新しい過程を出発させるが、その過程は、最終的には新参者のユニークな生涯の物語として現われる」¹⁰⁹ことになる。「人間の^{エッセンス}本質が現われるのは、生命がただ物語を残して去るときだけである。」¹¹⁰

そこで行為、出来事、或いは生涯の＜意味＞に関して、アーレントが繰り返し語っているのが、＜意味＞に対する＜主体＞と＜観察者＞の関わり方の違いである。或る行為を行う者、或る出来事に関わる者（引き起こした者、巻き込まれた者）、或る生涯の当事者は、各自何らかの意思を持って事に当たり、事に臨む訳であるが、その結果生じたものを前にした時、その行為、出来事、生涯が「何であっ

たか」についてそれぞれ認識を作り上げるであろう。だがその「何であったか」、その〈意味〉を本当に把握出来るのは、当事者、〈主体〉ではなく、〈観察者〉である。

これ〔：製作〕と対照的に、活動の過程、したがって歴史過程全体を照らす光は、ようやくその過程が終わったときのみ現われ、場合によっては、参加者全員が死んだあとで現われる。いいかえると、活動が完全にその姿を現わすのは、物語作者である歴史家が過去を眺めるときだけである。そして実際、一体何事が起こったのかよく知っているのは、常に、参加者よりも歴史家の方である。¹¹¹

当事者こそ、プロセスの中心人物、或いは参加者としてその活動を目の当たりにした者であり、事情に最も通じた者であるように一見思える。しかし実際にはそのプロセスの全貌、全体像、「何であったか」は、彼には掴むことが出来ず、事後に、また他者（観察者、歴史家、或いは場合によっては、過去を振り返る他者としての自己）にしか現われない。何故当事者にはプロセスの正体を掴むことが出来ないのか、アーレントは活動の結果の無限界性をその理由の第一に挙げる。多数として存在する人間は、相互に様々な関係、「果てしのない人間関係の相互の繋がり」を取り結ぶ。その無限に広がる網の目の中で、行為は行われ、出来事は生じ、生涯は送られるが、活動する者を取り巻く他の人々も、各自活動する者である。従って活動者は、「同時に常に受難者でもある」。それぞれが意思と主体性を持った人々が互いに様々な関係を結ぶ中で、行為、出来事、生涯が展開される時、作用はまた反作用を、行動はまた反動を生み、プロセスはまた新たなプロセスを生んで、相互に次々に影響を与え合って結果は留まる所を知らない。

更にアーレントは第二の理由として、結果の予見不可能性を挙げる。「活動には、この無制限性という第一の特徴に加えて、活動の結果を予知できない不可予言性^{アンプリディクタビリテイ}という第二の顕著な性格がある」¹¹²。限られた知見の中で行為せざるを得ない人間にとって、自己の行為には、未知の、予想もつかぬファクターが関与している可能性、それが方向性をずらし歪ませてしまう可能性が常に付き纏うのである。アーレントは、『精神の生活』で「直接の行為のなかには行為者が意識して意志したこと以上の何か他のことが含まれているかもしれないということだ」、というヘーゲルの『歴史哲学講義』中の一文を引用している。¹¹³ 従って行為、出来事、生涯が「何であったか」は、当事者、その渦中にある者には却って見通せず、全貌を見渡し全体像、全体の〈意味〉を把握するためには距離を取ることが必要である。事後になって、観察者、歴史家の目に対して始めてそれは姿を現すのである。そういった事情をアーレントは、或る人間が幸福であるか、或いはそうでないかの判断に関する古代ギリシャの格言、「死ぬ前にはだれも幸福であるとはいわれない」という言葉に象徴させている。

するとマッキンタイアの主張する「人生の物語的統一性」の概念の誤りは、更に明瞭になる。既に触れたように、彼は、人間が人生の様々なシチュエーションに於いて一貫して〈徳〉を発揮することを求め、そうした「人生における徳の統一性」を「統一的な人生」の概念に基づかせ保証させたいと考えた。その場合彼は、「一つの全体として把握され評価されるような人生」を、「人生の物語的統一性」と理解しそう名付けた。だがマッキンタイアが決定的に見落としていると思われるのは、〈他者〉に関わる認識と〈自己〉に関わる認識の相違、〈過去〉に対する視点と〈現在〉〈未来〉に対する視点の相違である。プロセスの全貌は事後にのみ明らかになる、とは、〈物語〉（完結した物語、確定し得る物語）は〈他者〉〈過去〉に関してのみ成立するというに他ならない。〈自己〉や〈現在〉、〈未来〉について〈物語〉を云々することは、あくまで仮説、擬制、推量、願望の域を出るものではない。彼には〈自己認識〉を廻る主体性と客体性についての考察が欠落していることを既に前章に於いて指摘したが、ここでの問題点もまさに同根である。マッキンタイア自身も、薄々そうした事情に気付いていない訳ではないらしいことは、次のような一連の留保的性格の付言が散見されるこ

とを通して窺うことが出来る。「たしかに、希望が成就されなかったとか戦争が決定的だったとして性格づけられるのは、回顧的に見た場合でしかない、という点には同意しなければならない。」¹¹⁴「私たちが自分たち自身の物語の共同脚本家以上の者では決してない（ときにはそれ以下の者である）という事実」¹¹⁵「しかし、上演される劇的物語のいかなる所与の時点でも、私たちは次に何が起こるかを知らないという点は、決定的なことである。」¹¹⁶（傍点は何れも引用者）

私たちは、自分の行った行為、行動、或いは人生のこれ迄を＜物語＞的認識図式に従って理解し、総括するが、それは主観的なもの、暫定的なものでしかないし、未来に対して予想し、計画する際に＜物語＞的認識図式を用いるにせよ、それも希望的な見取り図に過ぎない。そしてその総括も見取り図も、新しい局面を迎える毎に、修正を迫られ、死に至る迄修正作業は続く。逆に修正を怠る、もしくは無視する、自己満足の見方に安住することは、＜下司＞salaudの生き方へと転落することに他ならない。改めて、「物語的統一性」の中核である＜自己性＞をマッキンタイアがどう規定しているか、見てみよう。「＜私＞とは、私の誕生から死にいたるまでを貫く一つの物語を生き抜く過程で、他者によってそうであると正当に見なされているところの者である。」¹¹⁷ここで「一つの物語を生き抜く」という表現は極めて主体的な性格のものに見えるが、その＜主体性＞にとって「一つの物語」とは何であるのか。＜主体＞は誕生から死までの＜物語＞を、今触れたように主観的に思い描くのみであって、全貌は＜他者＞にしか現れないものである。一方「生き抜く過程」という＜対自存在＞に対して、突如「他者によってそうであると見なされているところの者」という＜對他存在＞が貼り付けられるが、例によってその＜対自＞と＜對他＞の関係、両者を繋ぐメカニズムについては一切説明が為されない。要するにこの＜自己性＞規定に関しても、＜主体性＞と＜客体性＞の区別と連関が考慮されておらず、曖昧なアマルガムが形成されて終わっている。

「人生の物語的統一性」や「一つの物語を生き抜く」という捉え方は、＜主体＞が自己の人生全体を＜物語＞化する、或いは自ら＜物語＞を生きる、と言おうとするかに見える。だが、既に引用したサルトルの戦中日記の「冒険の中に－いる」ことは出来ない、「＜冒険＞を実感・享受する」ことは出来ない、という言い方に倣うならば、「＜物語＞の中に－いる」こと、「＜物語＞を実感・享受する」ことは、本人にとって不可能なのである。要するにマッキンタイアは、人間の実践的な態度と観想的な態度（つまり＜生きる＞ことと、眺め＜語る＞こと）を混淆しているのだと言ってよい。

逆にアーレントは、『アイザック・ディネセン』論（1968）に於いて、「＜物語＞を生きる」という考え方、姿勢（自己）欺瞞性について詳しく考察し批判している。デンマークの女性作家ディネセン（カーレン・ブリクセン）（1885－1962）は、「物語を真実ならしめようとすることの『罪』について」、『詩人』や、『不滅の物語』、『こだま』といった物語を書き残した、とアーレントは解説する。例えば『詩人』という作品は、若い時ゲーテと詩に憧れた初老の元王室顧問官が、自分に詩才のないことを悟り、代わりに「偉大な詩人」を探し出し育てようと試みる物語である。彼は幸い、一人の青年を見出し援助するが、「詩がその最良のインスピレーションを大きな悲劇や悲しみから引き出すことを知っていたため」、青年に対して或る計画を仕組む。つまり、若く美しい妻を迎え、それによって青年と妻が、結婚出来ないにも拘らず互いに惹かれあうようにと仕向けたのである。最終的に青年は彼を銃で撃って逃走し、銃声を聞いて駆けつけた妻が、絞首台上に引き立てられる青年を思い浮かべながら瀕死の顧問官に止めを刺す。ディネセンは、その場面をこう描写する。

言葉はきこえなくとも、足にさわられている感触を通して、フランシーネは顧問官の言いたいことがわかった。この世は善であり、美しいものだと言ってきかせるつもりなのだ。しかし実際はフランシーネのほうが、はるかにこの世のことをわかっていた。この世が美しくあることが自分にとってふさわしいからというだけの理由で、この人はまじないをかけて、世界をそういうものにするつ

もりなのだ。〔・・・〕

「あなたってひとは！」フランシーネは老人に向かって叫んだ。「この詩人！」

頭上高く両手で石を持ちあげたフランシーネは、老人めがけて叩きつけた。¹¹⁸

アーレントは、観念を現実化しようとして失敗するこうした物語の背後に、作者ディネセン自身の若き日の過ち(即ち「ばかげた結婚」)を透かし見ている。ディネセンの最愛の父親は、彼女が十歳の時自殺する。父は結婚前、従妹にあたる或る王女を愛していたが、この王女は二十歳で急逝してしまう。父の自殺が、少女の死の癒しえぬ痛手によるものだと知った(考えた?)時、娘は「古い物語を真実ならしめること」、即ち、死んだ少女が属していた一族の一員となる念願を抱く。やがて彼女が「一目で永遠の」恋に落ちた相手は、死んだ少女の甥にあたるハンス・プロア・ブリクセンであった。しかし実際には彼の関心を得られなかったため、二十七歳の時、彼の双子の兄弟と結婚する。だが1923年離婚し、夫から「病気〔：性病〕という遺産」を受け継ぎ、彼女はそれに生涯苦しめられることになる。「父の物語の続篇となるべき」物語を演じようとした彼女の試みは、手痛いしっぺ返しを食い、苦い実を結んだのである。「こうして若いころの人生が彼女に教えたことは、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したり、まるで人生が芸術作品であるかのように(ゲーテが行なったように)生きたり、あるいはある『観念』を実現するために人生を用いたりすることはできない、ということであった。」¹¹⁹

マッキンタイアが、「人生における徳の統一性」、即ち人間の行動の倫理的な一貫性を追求すること自体は間違っていないにせよ、その論理的な基盤に「物語的統一性」を据え、「どんな(諸)物語の中で私は自分の役を見つけるのか」という問いに応答することで問題解決を図ろうとすること、即ち<物語>を生きる、役を演じるという発想法によって倫理性を考えることには、こうして種々の虚偽性が含まれていると言わねばならない。無論、制度や組織、集団には役割と呼ぶべき立場が存在するが、それをマッキンタイア式に固定的に捉えることの過誤については、II章で論じた通りである。そしてそのような役割を常に食み出し、突き破るのが人間の存在、人間の行動である。人は<物語>を生きるのではない。そうではなくて、或る目的・目標を立て、その達成を求めて行動し、生きるのである。そして目指した挙句の果てに、或いは成功、或いは失敗が訪れ、結果として(初めて)<物語>が形作られることになるのである。それでは、人間と<物語>の関係は本来どのようなものなのか、或いはどうあるべきであるのか。<物語>を真実ならしめる、「あらかじめ考えられた形式に従って人生をそこなう」のとは全く逆に、アーレントが説き勧めるのは、人生に対して忠実であること、即ち人生が与えるものを受け止め想像力の中で反復し、そうすることによってそれをエッセンス、<価値>たらしめること、である。

人生を想像力のなかで反復することがなければ、けっして十分に生きることはできない。「想像力の欠如」は人々を「現存するもの」から妨げる。彼女の作品中の語り手の一人が若い人々に忠告しているように、「物語に忠実であれ」「つねに変わらずに物語に忠実であれ」ということは、人生に忠実であれ、^{フィクション}虚構を創り出すことではなく、人生が与えるものを受け容れよ、それを想起し熟考することによって、すなわちそれを想像力のなかで反復することによって、たとえ何であれそれが価値あるものであることを自分自身に示せ、ということの意味しているにすぎない。¹²⁰

言うまでもなくここで言われている<物語>とは、過去、経験を捉え返すことに他ならず、それは「十分に生きる」ことと不可分の行為と考えられている。この考え方の基底にあるのは、世界と人間の根源的な関係についての洞察である。「世界は物語に、すなわち事件や出来事や奇妙な突発事に満ちてお

り、それらはただ語られることを待っている」。¹²¹ 人間が出会う様々な現象、様々な出来事は、人間の想起と熟考のプロセスを通して、つまり想像力の中での反復（サルトルの言い方に従えば、「人間的自由による再創造」）を通して初めて、その真の相貌を現し、「価値あるものであることを」示すに至る。語られ、＜物語＞となることによって初めて、「現存するもの」は「十分に生き」られることになる。＜物語＞によって、出来事が完成されるということである。

「無ではなくてなぜ何かが存在するのか」という、古く且つ新しい哲学的問いに関わる世界と人間との根源的な結びつきについて、『精神の生活』では「賞賛」という最高の結びつきを例にして、改めて次のように説明されている。

世界や人間は賞賛されることが必要であって、さもないと、その見事さが気づかれぬままになってしまふ。〔・・・〕 観客がいなければ世界は不完全になってしまう。世界へ関与している者は、個々の物事に熱中し、差し迫った仕事に忙殺されているので、世の中での個々の物事の総体と人事の領域でのあらゆる個別の行為とがどのように噛み合って調和を生み出しているのかを見てとることができない。調和そのものは感覚的知覚に与えられるものではないからである。可視的世界におけるこの不可視なものは、それを見物し、賞賛し、物語へと整理して言語化する観客〔観察者〕がいなければ、永遠に未知のままに終わってしまうであろう。¹²²

世界に主体的に関わる者、即ち行為者は、或る目的を目指して行為に没入するが、自分の行為が実際に何であるか、あったかは、十全には掴むことが出来ない。世界の諸事物に対する個別の行為の位置付け＝＜意味＞という不可視なものは、距離をとって全体を見渡すことの出来る観察者に対してしか顕現しない。アーレントはここで、賞賛という反応に対応する調和的關係を取り上げているのだが、驚異や喜び、或いは悲しみ、どのような場合であってもよいのである。「現存するもの」の＜意味＞は、観察者が整理して言語化する＜物語＞を通して現れ出る。

現実に関わり、起こっている間に現象していることの意味は、消えて見えなくなったときに顕現するのである。記憶は、現実にはもう存在せず過去になってしまったことを精神に生じさせる手段であり、物語の形で意味を顕現させるのである。¹²³

ロカンタンの区別する＜生きる＞ことと＜語る＞ことは、こうした行為者の立場と観察者のその基本的な相違に対応する。それに対して、『嘔吐』の作者サルトルの実存哲学に苛立ちを覚えたマッキンタイアは、「人生における徳の統一性」を提言しようとするあまり、両者の別次元性を考慮せず＜生きる＞ことを、＜語る＞ことに連動、或いは一体化させることで、性急に一貫性を確立・保証しようとしたのである。さてアーレントは、同じく『精神の生活』でロカンタンと世界の間を取り上げ、「サルトルの主人公の反応は賞賛ではなく、まして驚異でもなく、存在そのものの不透明さ、事実として与えられた裸の存在に対する嘔吐であって、いかなる思考も到達したことがなく、まして明らかにしたことも透明にしたこともない。」¹²⁴と解説している。彼女の思想的展望に従うならば、「神の死」によって存在の肯定が崩壊した世界状況を前にして、自分以外に何一つ頼るものなくなった理性が、「無の深淵」を覗き込みながらも尚踏み止まろうとする試みが『嘔吐』だ、ということになる。

「世界が無ではなく、存在する」ということが単なる事実でしかなく、その無が「思考されえない」ということ、この「いかなる思考も到達したことがないものの経験を＜物語＞にすることは、だからと言って、ロカンタンが小説の最後で一瞬夢見るかに見える「芸術による存在の正当化、救済」といったものを志向するというのでは無論ない。幾度も述べてきたように、＜物語＞が出来事や経験

を価値あるものたらしめる方法、その〈意味〉を顕現させる構成方法である以上、『嘔吐』にあっては、その筋立てこそが、即ち〈偶然性〉、〈余計〉なものとしての自己の存在に対し、下司たち、独学者、アニー、そして(歴史書を纏めようとしていた)自分自身の振る舞いが、実はそれぞれ〈実存〉からの逃亡の企てであったことに主人公が気づき、ついに「事実として与えられた裸の存在」に直面するに至るプロセスこそが、この小説の骨格を成すのである。『嘔吐』の中で芸術作品は、〈偶然性〉に対する対極、人間の(思考力が)作り出した必然的統一体として度々引き合いに出されるのであって、〈偶然性〉に対抗する唯一の、真の方法として描かれているのでもなければ、主人公が最終的に選んだ方向として確定されるのでもない。

嘗て「存在を私の外に追い出す」¹²⁵ことをあれこれ試みていたロカンタンが、今最後に一つの物語、一つの小説を書くことを考え、その小説の成功を通して「ついに私は、一過去に於ける、ただ過去に於けるだけだが—自分を受け容れることが出来るかも知れない。」¹²⁶と夢想するにせよ、それはあくまでも可能な方向性の一つとして素描されるに過ぎない。従って、時に誤解されるように『嘔吐』自体がロカンタンがその後書いた小説である筈もない。何故なら、形式の上ではロベール・シャンピニーが指摘するように、小説冒頭の「編集者の前書き」にこの「日記」が「ロカンタンの書類の中から発見された」¹²⁷(つまり遺稿ということである)という具合に(設定)明記されているからである。また内容の上でも、『嘔吐』が『失われた時を求めて』に対する一種の反論、或いは揶揄、パロディーという面を持つ以上、決して主人公にとって小説はブルースト的な「見出された時」、即ち芸術による過去や存在の救済にはなり得ず、彼がそんな救済の如きものを本心から信じてはいないことは、プリンスの指摘する通りである。¹²⁸「過去、それは所有する者の贅沢である。」¹²⁹と、作中でロカンタンは言い切っているのだ。

アーレントが著作の中で繰り返し引用しているのは、「あらゆる悲しみは、それを物語に変えるかそれについての物語を語ることで、耐えられるものとなる」というディネセンの言葉である。『過去と未来の間』(1968)では引用した後更に、「彼女は、悲しみだけでなく喜びや至福もまた、それらについて語ることができ、物語として語ることで初めて、人間にとって耐えられるもの、意味あるものになると、つけ加えることもできたであろう。」¹³⁰と補足し、その考え方とヘーゲルの「現実との和解」の概念との親近性を指摘している。為された行為、起こった出来事は、消し去ることも、変えることも人間には許されない。そうであるとすれば、その実際に生起した事態に向き合うために人間に残された、許された(つまり欺瞞的ではない、真率の)方法とは、その経験を「耐えられるもの、意味あるもの」へと云わば完成させることによって(即ち理解・了解のための認識表現様式としての〈物語〉形式を援用することによって、経験からそのエッセンスを浮かび上がらせることを通して)、^{リアリティ}「現実との和解」を試みることに果たしてあるだろうか。アーレントはそのことを、「人生が与えるものを受け容れる」こととも呼んでいた。ここでアーレントが「リアリティ」と呼ぶのは、単なる「事実や出来事の総体」以上のもの、「事実の真理」のことである。〈物語〉というものが人間にとって存在する根源的な意義とは、そうした点にあるのだと考えられる¹³¹。そしてその「耐えられるもの、意味あるもの」は、未来へと関連付けられることによって、つまりサルトルの言い方に倣うならば、「選ばれた目的との関連」付けによって、「己がそれであるところのもの」となるのだし、大切な「知恵」や「判断能力」とも繋がっていくのである。且つまた「耐えられるもの」、^{リアリティ}「現実との和解」は、決して出来事や問題を解決することではない以上、そのようにして更に、新たな語り、〈物語〉、対話を紡がせ、人間的世界を築かせていくことになるのである。

(了)

註

102. アーレント『カール・マルクスと西欧政治思想の伝統』アーレント研究会訳（大月書店、2002）、p.10
103. アーレント『人間の条件』志水速雄訳（筑摩書房、ちくま学芸文庫、1997）p.286
104. アーレント『革命について』志水速雄訳（筑摩書房、ちくま学芸文庫、1995）p.12
105. Collin, Françoise : 《N'ÊTRE》 in *Ontologie et Politique* Actes du Colloque Hannah Arendt, Editions Tierce, 1989,p.129
106. アーレント『精神の生活』上 佐藤和夫訳（岩波書店、2003）、p.73
107. 『人間の条件』前掲書p.14
108. 同書 p.291
109. 同書 p.298
110. 同書 p.311 ところでアーレントが、新たな者が生まれ、対話を再開し、新たな可能性を開き続けること、つまり「私たちが語り続けること」と＜創始＞^{イニシアテイヴ}とを重視した点について、コランは彼女自身が置かれた「排除された者」の立場と関連付けている。「そのようにしてハンナ・アーレントが、可能性の出現にこだわるのは、全著作に於いてそれに固執するのは、彼女が實際上、また象徴的に、とりわけユダヤ人として、また恐らく女性として、排除された者たちの中に属しているから、無言を強制され、その者たちにとっては語る日が来る日も来る日も、奇跡の部類に入る人たちに属しているからである。」(Collin : 《N'ÊTRE》 in *Ontologie et Politique* Actes du Colloque Hannah Arendt, op.cit.,p.119) そうした状況、境遇は、Passion（受苦＝情熱）の生れ出る所以ということに他ならないが、サルトルはジュネに関して、同様の事態を「生きることの不可能性の不可能性生きる」と形容していた。
111. 同書 p.310
112. 同書 p.309
113. 『精神の生活』上 p.113
114. 『美徳なき時代』前掲書 p.259
115. 同書 p.261
116. 同書 p.264
117. 同書 p.266
118. ディナーセン、アイザック 『詩人』 ディナーセン・コレクション②『夢みる人びと 七つのゴシック物語1』所収 横山貞子訳（晶文社 1995）p.295
119. アーレント「アイザック・ディネセン 一八八五 — 一九六三」『暗い時代の人々』所収 阿部斉訳（河出書房 1995）p.137
120. 同書 p.121-122
121. 同書 p.121
122. 『精神の生活』上 p.153
123. 同書 p.154
124. 同書 p.170
125. *La Nausée*, op.cit.,p.239
126. *Ibid.*, p.243
127. Champigny : 《Sens de *La Nausée*》, op.cit.,p.44
128. Prince : 《Le Comique dans l'œuvre romanesque de Sartre》, op.cit., p.302
129. *La Nausée*, p.96
130. アーレント『過去と未来の間』引田隆也 齋藤純一訳（みすず書房 1997）p.357
131. フランソワーズ・プルーストは、アーレントの言う「耐えられるもの」についてこう解説している。「私

たちは、解放されるために、それに関してはもう何も知らなくて良い頃だろうというような禍悪を厄介払いするために、物語を語るということではない。そうではなく全く逆に、私たちは物語から一つの知を、それを知り、名づけ、認知することに耐えることの知を、期待するのである。」(Proust, Françoise : 《Le récitant》, *Ontologie et Politique Actes du Colloque Hannah Arendt*, op.cit.,p.109-110) プルーストは、悲劇、即ち「急転(ペリペテイア)と認知(アナグノーリシス)の物語」が観客に齎す固有の効果(アリストテレスがカタルシスと呼ぶもの)は「認知」にあるとし、アーレントを踏まえながら(『精神の生活』上、p.153) その場合の「認知」はオイディプスの「認知」ではなく、オデュッセウスの「認知」のことだと説明している。「己を無辜と信じた罪を認め、<不死の者たち>に挑もうとした己を死すべき身と知り、敗れた自由の英雄として己のバトス(バトス)をそうしてエートスへと変えるオイディプスの認知ではない。そうではなくて、神々と契約を取り交わし、己の計略と術策によってダイモンを欺いた無敵の英雄でありながら、しかし、語られる己自身の物語を吟唱詩人の口から聞いた時、突如泣き出すオデュッセウスの認知なのだ。」(p.108) 主体の直接的な自己認知ではなく、他者から見られた主体、他者化された主体を通しての、即ち<物語>(その意味)を通しての自己認知ということである。これは事の当事者(本人)よりも観察者(他者)の方が、却って事の全体、本質を見通すことが出来るということに関わっている。ヘロドトスの『歴史』が伝えるエジプト王、プサンメニトスの涙については、モンテーニュ、エルンスト・ブロッホ等、多くの作家、哲学者が様々な解釈を残している。『嘔吐』でもアニーが言及しているが、残念なことに彼女(サルトル)は何の解釈も加えていない。戦いに敗れ囚われの身となったプサンメニトスは、奴隷姿の我が娘、処刑場へ引かれていく息子を見ても動じることにはなかったが、臣下の一人が没落し乞食同然となって老いた姿で通りかかるのを目にして、初めて激しく落涙する。娘や息子は自分自身(の延長)であり、臣下の一人は他者である。他者の物語、或いは他者化された自己の物語を通しての自己認知として、プサンメニトスの涙とオデュッセウスの涙は同一の構造を有すると思われる。