



権威と自由：ハンナ・アレント研究 (3)

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2009-08-25 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 亀喜, 信 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00011269

論文

権威と自由

—ハンナ・アレント研究(3)—

亀喜 信

アレントは、1958年に『人間の条件』を出版し、人間の自由な活動としての「行為」と、それが成り立つ「公的領域」とについて詳細に論じている。それと前後して彼女は、1958年に「自由とは何か」、1959年に「権威とは何か」という論文を発表している。この二つの論文で注目したいのは、彼女が権威や自由という概念を生みだした経験に遡る必要性を訴えていることである。またそこで彼女は、われわれが直面しているのは自由と権威との同時的退潮であり、その状況は全体主義的統治の温床となることを指摘している。つまり、全体主義が自由と権威とを破壊するのではなく、逆に自由と権威との崩壊が全体主義を準備すると彼女は考える(BPF, 91-92, 100)⁽¹⁾。本論文では、アレントが権威と自由とをいかに把握していたかを辿り、それらの崩壊がなぜ全体主義的統治を準備するかを考察する。

権威と伝統

アレントによれば、権威とは元来、強制手段にも説得にも頼ることなく、人を従わせるものであった。説得は平等を前提とし、議論によって行われるが、権威は平等ではなく、ヒエラルキーの正当性に基づいている(BPF, 92-93)。権威は自然法や神の戒律のような、権力(power)を超越する力(force)に由来するものとして認められており、権力の外部にあって権力を基礎付ける(BPF, 97)。他方、権力とは人間が「行為」⁽²⁾を目的として互いに結びつくときにのみ生じるものであり、また人間が協力して行為する能力に対応する(OR, 175, CR, 143)。従って権力を構成する人々、つまり自由な行為を求めて集まる人々は、互いに平等であり、そのあいだに支配や命令の関係はない。それに対して権威は、行為という共通の目的によってではなく、権力を越える力として人々を結びつける。しかし権威もまた、強制力に基づく支配や命令とは異なる。確かに、権威はヒエラルキーの正当性に基づき、不平等を前提する。しかし権威は強制手段を持たず、権威ある者の特徴は権力を持たないことである。例えば古代ローマにおいて権威をもった元老院

は、勧告 (advice) を与えるのみであり、人々は外的強制がなくともそれに従った (BPF, 122-123)。外的強制を用いないという点で、権威は人間の自由と両立する。それゆえアレントは、権威とは人間が自由を保持しつつ従うことを意味すると述べている (BPF, 106)。では、なぜ人々は権威に従うのか。権威は元来、いかに経験されたのか。

アレントによれば、古代ギリシアのポリスにおいては、政治は平等の原理に基づき、支配する者と支配される者との区別は設けられなかった。従って、直接的な政治の経験によって権威が自覚されるということはなかった (BPF, 117-119)。それに対して、古代ローマの政治的生活には、権威と伝統とが決定的な役割を果たしていた。そこでは、ローマの「創設」 (foundation) という行いが、歴史の決定的な「始まり」を成す、他に代え難い出来事として認められており、この創設の神聖さに対する確信が貫かれていた。世代を越えてローマの人々を結びつけ続けたのは、この神聖な「始まり」への確信に他ならない。古代ローマにおける権威とは、この創設者に由来するものであり、過去に根を持っている (BPF, 120-122)。権威は「始まり」と結びつくことにより、それぞれの現在に「過去の全ての重み」 (the whole weight of the past) を加えることができる。もしひとが、儚い瞬間のうちに埋没することなく、歴史のうちに自らを理解したいと思うなら、「始まり」の権威に従わなければならない (BPF, 123)。なぜなら歴史とは、まとまり (意味) を持つものとして語られる過去であり、過去がまとまりを持つには、「始まり」がなければならないからである。ヨーロッパにおいて権威という概念を生んだ政治的経験とは、古代ローマにおいて、人々が「創設」という出来事を、すべての土台となる神聖な出来事として受けとめたという経験であり、さらに後の人々が、その経験を積み重ね、受け継いできたという経験であった。それはまた、歴史のうちに現在を位置付け、歴史において自らの場所を与えられるという経験であった。

アレントは、記憶とは「深さ」であり、忘却はわれわれから「人間存在の深さの次元」を奪うと言う (BPF, 94)。この「深さ」とは、先に触れた「過去の全ての重み」であり、人間の歴史的存在を指している。現在が一瞬毎に空しく消え去っていくのではなく、歴史の内に位置付けられ、意味づけられるためには、過去との結びつき (連続性) を持たねばならない。過去を失うとき、人間の生は重さを失い、拠り所なく刹那的となる。過去を失うとき、人間は歴史という大きな視点から自分の生きる現在を捉えなおすことができず、現在の生を意味づけるための土台を失う。すると人間は、このニヒリズムから逃れるため、イデオロギーという虚構の世界のうちに自らの場所を求める誘惑に駆られる。その誘惑からいかにして身を守るか、それがアレントの取り組んだ問題であったろう⁽³⁾。

権威は過去に由来する。過去とは、現在すでに存在しないもの、不在のものであり、現実の強制力を持たず、現在の利害と直接関わらない。従って、過去が現在において「重み」を持ち、現

在に「深さ」を与え、人々を結びつける権威としてはたらくということは、現在が利害関係と支配関係から独立した自由の領域を与えられることを意味する。しかし、個人が私的利害を追求する存在と見なされ、その個人が社会の基本単位とされると、現在は個人の利害がしのぎを削る私的領域（市場）に一元化される。そのとき過去は独自の意味を失い、現在の私的利害を基準にして取捨選択され、意味づけされる。確かに、過去を語るのもある視点から語るものであり、あらゆる視点から独立な「過去自体」を想定することはできない。しかし歴史の地平に立つ限り、いかなるコンテキストからも独立な「現在自体」もまた存在しない。現在が過去と連続性を持つものとして、つまり歴史として捉えられるとき、現在は利害関係を越えた次元（深さ）を回復する。過去に根を持つ権威が、強制することなく人々を結びつけるとき、人々は現在の利害関係を越えた人間関係の次元を保持する。それに対して、「国民統合」という現在の利益（国際社会における国益）のために、「共通の過去」という物語の共有を人々に強制することは、決して権威や伝統を尊重することではない。権威は、決して強制することなく人々を結びつけるものであったことを、アレントは強調する。国民統合のために歴史を利用することは、過去を手段に貶め、過去の「重み」を奪うだけである。

権威とは、過去（始まり）という揺るぎない基盤に基づき、世界に永続性と耐久性を与えるものである。権威の喪失は世界の土台の喪失であり、土台を失った世界は絶えず加速度的に変化する（BPF, 95）。権威が現在に過去の重みを加えるからこそ、現在は刹那的な生の耐え難い軽さから救われる。現在が過去の重みを失えば、人々は目先の利害関係によって風見鶏のように軽々と振り回されるだろう。拠り所となるような共有された判断（常識）を失い、人々は利己的になり、互いに信頼を失っていくだろう。根無し草のように寄る辺なく、アトム化してしまった人々は、社会に対する自分の無力感に押しつぶされる。「過去の重み」から解放されることは、ただちに自由を意味しない。権威による結びつきを失った人々は、新たな結びつきが形成されなければ孤立し、自分を無力で「余計な」（superfluous）存在とを感じるだけである。無力感や、自分が余計者であるという感覚から逃れるため、人々は拠り所となるイデオロギーを求めてしまう。もちろん人間にとって、自分だけの私的領域は大切である。しかしあらゆる人間関係から切り離され、無力感に押しつぶされてしまうとき、私的領域は現実からの逃避場所と化し、人間は虚構のうちにしか自由を感じられなくなる。

現実の強制力をいっさい用いず、過去の重みによって人々を結びつける権威はもはやない。人々は、過去から受け継がれてきた自明の行為基準をもはや共有していない。それがアレントの出発点である。その現実認識に立ちつつ、全体主義をいかに避け、人々の共生を実現するか。この根本問題に対する彼女の答えが、個人の私的利害から独立な「公的領域」の構築であった。それは、権威によってではなく、行為（リアルな自由）を目的として人々が結びつくことによって

形成される領域である。そこで次に、自由と公的領域の問題を考える。

政治的自由

アレントは、自由とは人々が政治組織の内で共に生きる理由であり、自由なしには政治的生活そのものが無意味であると言う。そして、自由が経験される場は「行為」であることを強調する(BPF, 146)。アレントが問題にしている自由とは、「世界におけるリアリティ」(worldly reality)としての自由、「証すことの出来る事実」(demonstrable fact)としての自由であり、それは行為と言論とにおいて実現される。世界が他者と共有され、言論と行為とにおいて自由が実現される場として形成されているとき、その世界は政治の領域であり、「公的領域」と呼ばれる。彼女は、「内面の自由」「意志の自由」よりも、「世界におけるリアリティ」としての自由を問題にする。それは、われわれが最初に自由を経験するのが、「他者との交わり」(intercourse with others)においてだからである。(BPF, 148-149)

自由とは、自分で新たに何かを始めること (initiative) に存する。生きるための必要に基づく手段としての活動 (労働) ではなく、行うこと自体が目的である活動 (行為) にこそ自由が存する。そして行為の意味は、他者の前に現れ、他者によって判断されることによって、「世界におけるリアリティ」となる。行為の意味を、利害関心 (生の必要) を離れて判断できる他者が居合わせてこそ、行為はそれ自身で意味を持つものとして現れることができる。それゆえに自由は、他者との交わり (人間の複数性) を条件とする。利害関心から自由に行為し、判断する複数の人間が共有する開かれた領域において、自由はリアリティとして経験される。「行為のみが人間だけに許された特権であり、(...) それのみが他者の不断の現前に完全に依存している。」(HC, 22-23) それゆえアレントは、自由は「政治的共同体」(political community) においてのみ現れ、政治的共同体を構成する市民によってのみ所有されると考える。ただし政治的共同体とは、共に生きる複数の人間が、法や慣習などの多くの関係 (rapports) によって規制された言葉と行いとによって、互いに交わる場である (LM-II, 199-200)。行為や発言が公的領域においてリアリティを与えられるのは、その意味が他者に理解可能である限りにおいてである。そのために行為や発言は、何らかの共有された関係によって規制されなければならない。完全に私的な振る舞いや発声は、無意味であり、理解不可能だからである。

複数の人間が行為という自由な活動を目的として集まり、協力するとき、そこに権力が生まれ、そこでのみ自由はリアリティを持つ。それゆえにアレントは、人間の複数性の領域 (即ち政治の領域) において、権力と自由とは事実上同義語であると言う (LM-II, 201)。そして平等の実質もまた、個人が「政治体」(body politic) によって市民としての法的人格を与えられ、法的人格と

して、つまり政治体を構成する市民として行為することに存する (OR, 108)。リアルな自由は、政治体を構成する平等な市民の間でのみ現れ、平等を保障する法を共有する政治的共同体においてのみ成り立つ⁽⁴⁾。こうした意味での自由と平等とは、人間に生まれながらに備わる自然なものではない。人々が自由を目的として集まり、法によって自らを組織するという、共同の企てによって実現される政治的な自由・平等である (OR, 278)。それゆえに、人間から自由を奪うには、人間が平等な存在として結びつく組織を破壊する必要がある。「他者との交わり」から切断された個人は、自由と平等とを失う。これこそナチの強制収容所というシステムの目的であったとアレントは指摘する。人間を完全に支配するためには、その人間を完全に孤立させることによって、その法的人格を殺すことが必要条件だからである (OT, 451)。

しかしアレントの言う政治的共同体 (政治体) は、行為 (自由) という目的を共有した人々の集まりであり、共同体主義の主張するような、言語や歴史、文化の共有によって成り立つ共同体とは区別すべきである⁽⁵⁾。政治的共同体において共有される「関係」は、慣習も含む広いものであろうが、その核は「法」である。人間を市民という法的人格に変える関係は法であり、人々は法を共有することによって政治的共同体の構成員となる。自由を目的として集まる人々は、法によって自分たちを平等な存在として組織する。政治的自由は、この平等な市民の間でのみ成り立つ。いっさいの法を否定する者は、他者と共に生きることを放棄する者である。政治的共同体は、自由という目的、法という関係を共有することによって成り立つのであり、言語や歴史、文化の共有を条件とするものではない。

それではアレントの言う政治的共同体は、自由と平等を求める人なら誰でも受け入れるのか。現実に存在する法治国家は、それぞれの国家の「国民」となる要件を法によって定めている。確かにその要件は、言語や歴史、文化の共有を含んではいないが、誰でも国民として受け入れることはない。個人に自由で平等な市民という法的人格を与える「政治的共同体」という概念と、複数の自由で平等な人間が形成する「公的領域」という概念とは、精確に重なるものではない。公的領域は、国家という枠を越えて、人々の行為と言論の現れる〈開かれた〉場となりうる。しかし、個人に法的人格を与え、自由と平等という権利を保障できる権力は、今のところ〈閉じた〉国家を措いて他にない。国際的な人権団体が、不当に権利を奪われた人々の救済を訴え、その訴えは実際に効力を持つことはあるものの、不当に奪われた権利を当該の人々に直接回復するのは国家である。人間が自由な存在として現れる場としての公的領域と、自由で平等な法的人格を保障できる政治的共同体とのあいだには、ズレがある。ただし政治的共同体は、国家に限定されるものではなく、様々な「市民団体」など、人々が行為を目的とし、かつ互いに平等な存在として結びついた組織であれば、政治的共同体と呼んでよいのだから、この「ズレ」には様々な度合いがあるだろう。しかし本論文ではこの点にはこれ以上立ち入らず、アレントの言う共同体が、個

人に「集合的アイデンティティ」を与える（強制する）共同体とは異なることを指摘するに止める。

先に述べたように、アレントは人々の交わりの中で経験される自由（政治的自由）を根底的なものとする。しかし全体主義的統治という歴史的な現実を経験して、人々は政治が自由を制限し抑圧するものだと信じるようになっていく。政治という営みは、政治体のために、あるいは政治体の掲げるイデオロギーのために、個人を犠牲にし、個人の私生活を踏みしめるのではないのか。政治は個人の幸福より全体の利益（国益）を優先する。しかし自由とは、個人が自分の考える幸福を自分のやり方で追求できることにあるのではないのか。人間の自由を、個人が私利私欲を追求する自由として捉えれば、政治の役割は、個人が自分の幸福を追求する過程で他者に危害を加えないように、個人の自由を統制することに制限されるべきである。リベラリズムの立場からすれば、政府は「小さい」方が望ましい。しかしアレントからすれば、リベラリズムの考える政治とは、生命維持と利害保全という社会的・経済的生活圏における管理運営であり、経済に従属している（BPF, 155）。このように個人が私利私欲の追求を第一の目的とし、そのための自由を最大限要求する社会は、実は最も全体主義に親和的な社会ではないのか。各人が私利私欲を追求してしのぎを削る競争社会は、人々が互いに協力し、信頼し、尊重しあう社会とはなりにくい。むしろ競争社会において、人々はアトム化され、共有された拠り所としての「常識」を喪失し、自分自身を余計者と思ひこみやすい。それゆえアレントは、現代の大衆社会における人間の主たる特徴は、孤立と根なし草的性格であり、自己への関心を根底的に喪失していることだと指摘する（OT, 316-317）。人々が共通の拠り所を失い、結びつきを失った社会こそ、全体主義のイデオロギーの温床となるのではないのか。

アレントは晩年に書いた未完の書『精神の生活』において、精神のはたらきを思考、意志、判断の三つに区分している（判断の章は書かれずに終わった）。そのうち思考のみが世界からラディカルに距離を取り、出来事の意味という不在を反省するのに対し、意志と判断とは、あくまで現実の個別の事柄に関わり、ただ現実の利害関心から自由であるために、世界から距離を取る（LM-I, 92）。他方アレントは、自由を「行為」において成り立つものと考え、行為とは現実の利害という生の必然から独立に、それ自身を目的として為される自由な活動であると規定した。従って、人間が具体的な行為を、その行為自身のゆえに意志するだけでなく、現実に行為するとき、人間は自由を経験する。アレントは、世界から切り離された内的領域において「欲する」（will）ことにはなく、世界において具体的な行為が「できる」（can）ことに、自由の経験があると考えた。そして、哲学が自由の観念を内的領域（意志）へと置き移すことによって、人間の経験に与えられるままの自由の観念を歪めたと批判する。内的自由の経験は、世界において自由を経験することを拒絶され、世界から退却することを余儀なくされたときに生まれるのであり、派生的なもの

である (BPF, 145-146)。

行為の意味は、他者によって理解され、判断されるものである限り、普遍性を持つ。しかし行為の意味は、行為に先立って、行為と離れて独立した存在を持つ普遍ではなく、個別の行為そのものの内で生まれ、その具体的行為と離れた存在を持たない。行為とは、その遂行、パフォーマンス自体を目的とする活動であり、その一回きりのパフォーマンスがそれ自身で意味を持つからこそ自由である。そしてパフォーマンスは、常に観客を必要とし、現れの領域 (公的領域) においてのみ成立する (BPF, 151-154)。更に行為は、行為者にも予測できない様々な帰結をもたらす。その帰結も含めて、行為それ自身の意味を判断することができるのは、自由の領域を共有する他者のみである。行為は一回性において成り立つ出来事であるとともに、人々に伝わる意味を孕んでいる。誰かがある行いを、その行い自身のために始めるとき、それに立ち会う人は、既存の共有された価値尺度に当てはめてその意味を規定することはできない。既存の価値尺度から自由に、個別の出来事としての行為の意味を反省しなければならない。そのような他者と共に在ることによって、自由な行為は「世界におけるリアリティ」を持つ。それだからこそアレントは、自由が「他者との交わり」においてのみ経験されると主張したのである。人々を結びつける権威を失った現代の人間は、行為 (自由) を目的として自ら集まり、公的領域を形成しなければならない。公的領域の形成そのものが、一つの始まりであり、行為である。公的領域の形成に参加することにより、人々は自由という目的を共有し、法という拠り所を与えられ、自分を余計者と思ひこむ孤立から身を守ることができる。公的領域において、人間の行為は他者によって判断され、記憶される。そこには、絶対の始まりという創設の神話はないとしても、記憶というはたらきが回復し、現在は過去という「深さ」を取り戻す。記憶は人々の生を歴史の中に位置付け、それによって人々はニヒリズムから抜け出すことができる。

現実の社会において、誰かが社会生活に関わる取り決めをし、人々がそれに従うことは、社会の運営・管理をするうえで避けられない必然である。政府が毎年、国家予算を決めなければ、「国民」の生活は支障をきたす。われわれが通常理解する政治とは、このような共通の取り決めをすることであろう。しかしアレントは、生きるうえで避けられない必然の領域を政治の領域とは呼ばない。それは「社会的・経済的生活圏における管理運営」の問題であり、アレントはそこから政治を独立させようとする⁽⁶⁾。政治の領域とは、支配や管理、命令といった人間関係とは無縁であり、人間が行為 (自由) を目的として集まり、平等な存在として協力する領域である。そこで人々は行為し発言することによって、また相手の行為や発言の意味を判断することによって、互いが誰であるかを確かめあう。それに対して全体主義的統治とは、あらゆる人間関係を分断し、イデオロギーの運動の中に溶かし込むことによって、人々を誰か分からない (anonymous) 存在へと貶めるものであった。人間は、自分が誰であるかを確かめるために、他者を必要とする。自

由が他者との交わりの中でのみ経験されるというアレントの言葉は、そのことを言い換えたものである。

孤独と虚構

「大衆」とは、「人数が多すぎるためか無関心 (indifference) のため、共通の利害を基盤とする組織へと統合されることのできない人々」である (OT, 311)。権威が失われ、身分や階級という枠組みが崩壊した後、人々は共有できる拠り所を失い、私的な利害を追求するバラバラのアトムとして、社会のうちに放り出される。市場経済の論理が支配する社会で、人々は一方で労働力として消費され、他方で自由競争に巻き込まれる。労働力に還元された人間、競争の中でランク付けされた人間は、自己を喪失し、大衆のなかに溶かし込まれる。つまり、自分はいつでも他の誰かによって取り替え可能な存在、余計者であると感じる。アレントは『全体主義の起源』のなかで、大衆という人間の在り方に着目し、大衆の抱く「自己喪失」(selflessness)、「自己への関心の喪失」(loss of self-interest)、「自分の死に対する無関心」に言及している (OT, 315-316)。アトム化された大衆は、社会的地位と共有された人間関係(communal relationships)とを喪失する。しかし、この共有された人間関係の内でのみ常識(共通感覚)は意味があるのだから、大衆はもはや常識を頼りにすることはできない。そこで大衆は、イデオロギーという虚構にすがりつく。それは、イデオロギーのみが常識に代わって、大衆に最低限の自尊心(self-respect)を保障するかに見えるからである (OT, 352)。反ユダヤ主義というイデオロギーの原理は、大衆が自己規定(self-definition)をするための手段として映ったのだとアレントは分析する (OT, 356)。大衆は、ナチの運動に身を捧げる限り、少なくとも自分は「余計者」ではないと信じてきたからである。

人間は、自分が「余計者」であると感じることに耐えられない。現実の世界の内に自分の居場所が見つからないなら、虚構の世界の内にもそれを求めずにいられない。全体主義のイデオロギーから身を守るには、人々が世界を共有し、そこに自分の居場所を見出せるようにしなければならない。しかし、人々を強制することなく結びつける力としての権威や伝統は、すでに崩壊している。人間は、市場経済の支配する社会の中に、私的利害を追求して競争する個人として、すでに投げ込まれている。そこでアレントは、経済から独立な自由の領域として政治を求め、平等な複数の人間が共有する公的領域を構想した。政治的自由とは、公的領域において、自ら何かを始める行為のうちにある。その行為の意味は、他者によって判断され、リアリティを得る。この行為と判断との織物のなかで、個々の人間が誰であるかが、他者と共有される仕方で確かめられる。それに対して、内面の自由(意志の自由)は他者の現前を必要としない。それは、世界の内

に場所を持たない自由である。また、個人が私的利害を追求する自由とは、欲求充足のための手段としての行動が、外部によって妨げられないということであり、人間を欲求充足という私的な動機の内閉じ込める。その欲求が社会的に作られた画一的なものであっても、それは他者と欲求を共有するということではない。欲求が画一化されたとき、その欲求という次元では既に他者（人間の複数性）が失われているのだから、そもそも「共有」ということが意味を持たない。共有という概念は、共有する主体の複数性を前提する。私的利害を追求する自由という観点からすれば、他者は邪魔となるか、あるいは目的達成のための手段となるか、あるいは無視されるかのいずれかである。いずれにしても、人々は他者と世界を共有し、そこに自らの場所を見出すことはできない。たとえ自分の欲求が満たされたとしても、その満足感では自分が「余計者」であるという感覚を払拭できない。人間が、自己の掛け替えのなさ（identity）を確かめられるのは、自分と平等な仲間と互いに信頼しあいつつ共に在ること（*trusting and trustworthy company of my equals*）によってである。それゆえアレントは、たとえ現在の社会が全体主義的ではなくとも、孤独が大衆の日常的経験である限り、全体主義の統治は準備されつつあると警告している（OT, 477-478）。

仮の結び

自由は行為において、他者との交わりの中で経験される。自由は他者の現前を必要とし、他者との結びつきを条件とする。かつて権威は、人々を強制することなく結びつける力として経験されていた。しかし現代の個人主義と市場経済の社会において、人々は権威を喪失した。権威に代わって人々を結びつけるものを構築しないと、人間は自由の経験をも失ってしまう。かくして権威と政治的自由とは同時的に退潮する。そして、人々は孤立して拠り所をなくし、虚構の世界に逃避する。権威と自由との退潮が全体主義の温床となるとは、言い換えれば、人間は孤立に耐えられず、他者との結びつきを喪失したときには、全てを擲ってでも、たとえ虚構のなかにでも、自分の居場所を求めずにいられないということである。それだからアレントは、人々が自由を目的として結びつき、自らの場所を与えられる政治的共同体を構築することによって、全体主義の再来を防ごうとした。全体主義は、個人が独自の存在を保持する限り、貫徹されない。個人の独自の存在は、他者との交わりの中で現れ、守られ、記憶される。単なる個人主義は、結局人間を孤立させ、全体主義を呼び寄せる。また「集合的アイデンティティ」を個人に強制する共同体主義も、個人の独自の存在を抑圧し、全体主義と親和的である。行為を目的として結びつく人々のあいだに生まれる「権力」こそ、全体主義に抗するものであろう。

(注)

- (1) アレントの著作からの引用、参照は、本文中の () 内に、著作の略号と頁を記した。著作の略号は以下の通り。

OT : *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace & Company, 1979

HC : *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1998

OR : *On Revolution*, Penguin Books, 1991

BPF : *Between Past and Future*, Penguin Books, 1993

CR : *Crises of the Republic*, Harcourt Brace & Company, 1972

LM : *The Life of the Mind*, Harcourt Brace & Company, 1981

以下の邦訳書を参照させていただいたが、引用文の邦訳は筆者の責任で変えさせていただいた。

『全体主義の起源1, 2, 3』(大久保和郎他訳、みすず書房)

『人間の条件』(志水速雄訳、ちくま学芸文庫)

『革命について』(志水速雄訳、ちくま学芸文庫)

『過去と未来の間』(引田隆也、齋藤純一訳、みすず書房)

『暴力について』(山田正行訳、みすず書房)、

『精神の生活(下)』(佐藤和夫訳、岩波書店)

- (2) 『人間の条件』では、人間の活動が労働、制作、行為の三つに分類され、行為のみがそれ自身を目的として為される自由な活動であるとされた。HC, 7-8, 206-207
- (3) イデオロギーに抗するため、あらゆる価値という虚構を拒絶し、無根拠なありのままの現実を肯定するという立場もありうる。アレントは、『精神の生活』の第二部「意志」において、ニーチェにおける意志の問題を詳しく論じている。しかし本論文では、アレントのニーチェ解釈にまでは立ち入らない。アレント自身は、イデオロギーという虚構に対し、公的空間におけるリアルな自由で対抗しようとした。
- (4) しかし法はまた、個人の所有権を保障するものであり、所有権の主体としての個人を確立するものでもあった。ポーコックは、市場の覇権以前に、法制度の内に個人主義の起源があると指摘している。J.G.A. Pocock, "The Ideal of Citizenship Since Classical Times," in Ronald Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship*, State University of New York Press, 1995, pp. 34-35.
- (5) ロナルド・ベイナーは、個人を強調するリベラリズムも、集合的アイデンティティを強調する共同体主義も、ともにシティズンシップへの脅威となると指摘している。Ronald Beiner (ed.), *op. cit.*, pp. 12-13.
- (6) しかし経済という活動は、単に生産・労働・消費に尽きるものではない。山崎正和は、経済には贈与と交換という活動もあり、それは社交と商業の世界を形成することを指摘している。そして、政治と経済という二分法ではなく、政治にも組織的統治と非組織的統治があり、経済にも生産分配と交換の二種類の経済があると主張している。互いに必要とするものを交換することにより、異なる

る集団の間に結びつきが生まれる。また生活の必要を越えて、感謝の念を表すために贈り物をしあうことも、集団の感情的結びつきを強める。経済は、人々に自由競争を強い、人間を労働力に還元するだけでなく、贈与や交換という契機を含んでいるのであり、後者の側面を文化として押し広げることは、経済による人間のアトム化への歯止めとして有用である。経済から独立な領域として政治を確立するだけでなく、経済自身の持つ人間を結びつけるはたらきを無視すべきではない。さらに人間の結びつきの根底的な次元として、山崎は「社交」を重視する。人にお茶を入れてもてなす、部屋に花を生けて客の目を喜ばす、こうした相手を受け入れる態度もまた、人間が共に生きるうえで大切なものである。行為という自由な活動を目的とする人間の結びつきはハードであり、常時継続できるものではない。政治的共同体は、もっと日常的でソフトな交わりによって支えられているはずである。例えば「公園」という公共の施設は、人々がそこで遊び、散歩し、語らい、挨拶する共有された場として、人間の日常的な交わりを維持するはたらきをしている。そうした社交の場が、時に演説や議論の場と変わる。「市（いち）」や「都市」もまた、単なる売り買いの場ではなく、かつては様々な人々が練り歩き、情報を仕入れ、雑談に興じる空間であった。しかし今日の「遊園地」や「スーパーマーケット」は、消費と娯楽の空間であり、そこに集まる大勢の人は互いに交わることがない。山崎正和『社交する人間』（中央公論新社、2003）、第7章、特に162-164頁を参照されたい。