



<論文>公共性と自由：ハンナ・アレント研究(1)

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/10.24729/00011283

論文

公共性と自由

— ハンナ・アレント研究（1） —

亀 喜 信

ハンナ・アレントは『全体主義の起源』の中で、全体主義の支配構造を分析している。それによれば、全体的支配は人間のあらゆる関係を破壊し、人間をアトム化することを通して、人間が自分を「見捨てられている」と感じるように仕向ける。根無し草となった人間の群（大衆）は、自分に最低限の尊厳を与えてくれるかに見える虚構の世界に、自ら進んで服従する。アレントは、自分自身が全体主義の時代を生きた者として、人間が犯したこの過ちについて思索を重ねた。そして、各々の人間が独自の存在として現れる、共有された空間を守ることが、全体主義に抗すると考えた。また人間の自由や基本的人権についても、単独の個人やその内面に還元するのではなく、あくまで人々が共有する世界の内に位置付けようとした。全体主義への流れに抗し、人間のアトム化を妨げるためには、個人主義に定位するリベラルデモクラシーでは不十分であり、人々が互いを自由な存在として認めあう公共性の空間が不可欠であるというのが、アレントの基本的認識であろうと思われる⁽¹⁾。

戦後の日本では、急速な経済再建と不可分な形で、人々間の関わりが歪められ続けてきた。他者を尊重することは互いに干渉しないことだと了解され、公共の空間は、競争社会、官僚制、腐敗した政党政治の圧倒的な優位の前に消滅への一途を辿っている。人々は互いに干渉することを嫌い、他人には無関心である一方で、「見捨てられる」ことを恐れて、携帯電話や電子メールを通じた手軽な関係に熱中する。そういう状況の中で、「公」を国家と読み替え、学校で国旗や国歌を強制しても、他者の尊重のうえに成り立つ公共心は育たない。奉仕活動を義務化しても、他者を独自の存在として認めあう心が育っていなければ、人々はその活動を単なる自己犠牲としか受け止めないだろう。では、他者の尊重を土台として成り立つ公共の空間とは、いかなるものか。

アレントは『人間の条件』の中で、人間の活動 activity を労働、仕事、行為の三つに分類する。労働 labor は、生物としての人間の身体的必要に応じるもので、生存に必要な物質代謝のための活動である。仕事 work は、人間の製作能力による活動で、これによって人間は持続性と安定性を備える人工的世界を形成する。行為 action は、人間が自分自身を他者の前に露わにする活動であり、アレントはこの行為の世界に公共性を位置付けた。そして近代以降、人間の活動

が労働へと一元化され、人々に共有された空間としての「世界」が失われつつあることを危機として問題にする。本論文では、この『人間の条件』を中心として、アレントの思想における公共性の概念を検討する。晩年の大著『精神の生活』を中心とした、その後のアレントの思想の深化ないし論点の推移については、稿を改めて論じる⁽²⁾。

I 行為と世界

1. 人間の複数性

人間は、人間であるという点で同一でありながら、誰一人として他人と同一ではない。この人間の複数性 plurality が公的領域の条件であるとアレントは考える。人間が誰一人として他人と同じではないのは、人間の生が一つの歴史であり、ライフストーリーだからである。人の誕生と死は、この独自の物語の始まりと終わりとして、絶対の重みを持つ。蟻の個体は種の一部でしかなく、独立した個体としての歴史を持たない。蟻の個体の死は、種のレベルで見れば、新たな個体の誕生によって置き換えられる、誕生と死のサイクルの一契機でしかなく、絶対の重みは持たない。種のレベルで考えれば、個体は新たな個体に遺伝子を伝える乗り物に過ぎない。それに対して、人間においては種のレベル（生命のレベル）とは異なる個体のレベルが明確に浮きあがる。もちろん、人間もまた生命をもつ存在である限り、種のレベルと個のレベルとは完全に独立ではなく、存在論的差異とでも呼ぶべき緊張関係があるだろう。なによりも、アレントが重視する人間の誕生と死は、人間の複数性の条件であると同時に、生物としてのヒトという種の運命でもある。けれども人間においては、個は種の単なる一部ではない。それぞれの人間は、誕生によって始まり、死によって終わる歴史（記憶）を担うが故に、個としての独自の存在である。遺伝子レベルに限定して人間を考へることは、人間から固有の誕生と死を奪うことであり、人間の個としての歴史の軽視につながる虞がある。

アレントは、人間が独自の人格 individuality として現れることのできる唯一の場所は公的領域 public realm であると主張する。公的という言葉は二つの意味を持ち、第一に「周知のものとなること」publicity であり、第二に我々すべてに共通な common なものとしての世界そのものである。ある事実や出来事は、人々の間に知れ渡り、共有されて初めて世界のうちに場所を得て、そこでリアリティを与えられる。人々の前に現れること appearance が、出来事のリアリティを支える。その現れの場所が世界であり、公的領域である。世界は人々によって共有されることによって成り立つ。しかしそれは、世界がどの人にも同一の姿を現すという意味ではない。公的領域では、誰一人として同じ人間はいない。人々は互いに隔てられ、固有の位置を占める。しかも人々は互いにバラバラではなく、それぞれの固有の位置から世界を共有する。それぞれの人格

は、世界を眺めるそれぞれ固有の視点 aspect と言える。「世界の中に共に生きるとは、世界が、世界を共有する人々のあいだ between にあるということである。それは丁度、テーブルが、その周りに座る人々のあいだにあるようなものだ。世界は、あらゆる仲介者 in-between と同じく、人々を結びつけると同時に隔てる。」(HC, 52) 世界の共通性と視点の複数性とは、互いに緊張関係にありながら相互依存的である。個々の人間は、共通の世界に現れなければ互いにバラバラであり、私的な空間の中に閉じ込められて孤独である。逆に、世界が一つの視野 perspective においてしか現れないということは、人間がそれぞれの独自性を喪失すること、自分の歴史(記憶)を奪われることである。異なる複数の視点が成り立ち、各々の視点からの視野が相互に重なり合い、出来事が立体的なリアリティとして共有される。その重なり合いの場所が世界であり、公共の空間である。

従ってリアリティとは、複数の視野の緊張の内に成り立つ出来事の奥行き、立体感と考えることもできる。例えば、人間が行為と言論によって世界に身をさらすとき、その行為や言論は人々の多様な視野の中で解釈され、奥行きを与えられ、主体の意図や解釈を越えてしまう。つまり人間は、行為や言論を開始することによって、無数の解釈の中に自己を巻き込んでしまうのであり、そこで異なる他者の批判や妨害と衝突する。あるいはそこで、他者の称賛や協力によって支えられもする。それに対して私的な空間や個人の内面の領域においては、出来事は自分自身にしか現れない。その出来事は平面的で奥行きを失い、裏や死角を欠いている。出来事は主体を越えるリアリティを持たず、表象に内在化され、夢の中の出来事と区別ができなくなる。出来事のリアリティは、それが複数の異なる視野に現れつつ、個々の視野を越え出ることにある。

世界は人々に共有される。しかし世界の共通性とは、共通の尺度に基づくのではない。「公的領域のリアリティは、無数の視野と視点の同時的現前 presence である。この中に共通世界が自ずと姿を現すが、そこでは共通の尺度や公分母は決して考えられない。」(HC, 57) 確かに、多様な視野が会って差異を織りなすことができるのは、それらが共通の場所で出会うからである。それぞれの視野が没交渉にバラバラに並存していても、差異は現れない。しかし、その出会う場所の共通性を支えるのは、尺度の共通性ではない。例えば数学の問題を複数の人間が解き、解答が同一である場合、それは数学という空間の尺度が同じだからである。従ってそこでは、そもそも差異が成り立つ余地がない。数学の世界では答えは一つしかないのだから、合意の形成などというものはナンセンスである。それに対してアレントは、公的空間の共通性の基礎を共通感覚 *sensus communis* に求める。それは、利害関心を越え、自己の立場を越えて、他者の立場に身を置く構想力 *imagination* の働きに基づいている。私は他者にはなれない。しかし他者の立場に身を置いて考えることはできる。「他者の再現前化 *representation* とは、誰か他の人になったり感じたりしようとするような感情移入の問題ではなく(中略)、私自身のアイデンティティ

のもとにありつつ、私が現実に居ない場所に身を置き、思考するという問題である。(中略) 私が他者の立場ならどう感じ考えるかをよりよく想像できるほど、私の再現前化する思考の能力はより強くなるだろうし、私の意見はより妥当なものとなるだろう。」(BPF, 241) 自分の視点から眺めるだけでなく、他者の視点に自分を置いてみる能力が人間にはある。他者にはなれなくても、自分の視点を相対化することはできる。その能力は理性ではない。理性の明証性は、デカルトに典型的に現れているように、あくまで自己への現前であり、他者性や複数性を含まない普遍的真理の基準である。それに対して共通感覚とは、他者の再現前化を可能にする能力であり、たとえ一人きりでその能力を働かしている場合でも、複数の他者の存在を潜在的にであれ前提する。この再現前化の能力を育てることによって、人間は他者と世界を共有することができるようになる(BPF, 220-221)。世界を共有するとは、個々の視点の独自性を消去して平均するものではなく、複数の異なる視点が共通感覚を介して互いに再現前化することによって成り立つ。しかし、共通感覚による他者の再現前化とは、他者を代表すること *represent* とは異なる。私は他者の代わりになることはできない。もし人間が代理可能なものであるなら、人間の複数性は失われる。「代表され、代理されうる唯一のものは、有権者の利害ないし福祉だけであり、その行為や意見ではない。」(OR, 268) アレントが世論を徹底して疑うのも、同じ理由による。世論は大衆の感情や気分といったものを表すに過ぎず、人民の意見を代表するものではない。そもそも人民の意見を代表することは、その人民において人間の複数性が守られている限り不可能である。世論が、あたかも人民の全員一致の意見であるかのように宣伝され、個人の意見の自由を抑圧するために用いられる時、政治的自由は失われ、専制の一形態が生じる(OR, 224-226)。

木前利秋氏は、アレントの言う他者の再現前化が、自己の表象作用の内部で行われるものである限り、現実の他者の現れとズレることを強調し、そのズレの経験こそ重要であると指摘する。公共空間が共通感覚に基づいて成り立つとしても、人間の独自の存在は共通感覚をはみ出るものである。公共空間は、共通感覚を必要条件としつつも、それを越える新たな始まりの空間である。判断力には、他者の再現前化という働きの他に、もう一つ、批判的な反省作用という契機がある。この反省作用としての判断力が、再現前化された他者と現実の他者とのズレを捉える。それは、独立した注視者 *spectator* としての歴史家の判断力(木前氏はこれを「物語的判断力」と呼ぶ)の働きである。構想力は、現実と常にズレるのであり、それだからこそ現実を批判する契機ともなり得る。しかしまた、そのズレゆえに構想力は現実を隠してしまう危険も孕んでいる。再現前化されたものと現実とのズレを捉える批判的な反省作用が伴わなければ、構想力は不十分である。批判的な反省作用としての構想力は、他者の再現前化に基づく公共空間から距離を置いて働く限り、公的自由とは異なる精神生活における自由、単独状態 *solitude* における自由として成立する⁽³⁾。木前氏の解釈は、構想力の重層的構造を軸に、アレントの『人間の条件』と『精神の生活』との

連関を探る貴重な試みである。しかし「精神生活における自由」としての批判的構想力という契機は、アレントの『精神の生活』の研究を要する問題であり、稿を改めて論じることにはしたい。

また岩崎稔氏は、アレントの構想力とは、「世界において現存するものから後退し、しかも世界のあらわれのうちにとどまるというパラドクシカルな課題」を担うものとして解釈している。構想力は、人間の生を条件付ける様々な事態から後退し、それらを括弧に入れ、距離をとることによって現実の批判に与る。それを通して判断力は、個々の存在の意味を救済するという働きに与る。つまり構想力は、普遍のうちに包摂されない個別の事象、互いに異質な個々の出来事を救い出す⁽⁴⁾。見えるもの（図）は、見えないもの（地）を背景にして現れる。見えないものを見るものとするために、隠されたものが現れるために、現実と距離を置き、他者の視点に自分を置く構想力が働かねばならない。しかも、現実を括弧に入れることは現実から切り離されることではない。あくまで現実の現れのうちに残り、それまで見えなかったものが世界の内に現れるのでなければならない。構想力は、現実と距離を置きつつ、現実と緊張関係を保たねばならない。普遍的価値基準の失われた現在の世界において、出来事の個別性や人間の複数性に定位しつつ公共空間の構築を図るうえで、構想力と政治的判断力の問題は極めて重要であり、岩崎氏の研究はこの点で多くの貴重な示唆に富んでいる。しかし構想力の問題については、稿を改めて論じることとする。ただし今日、人々は互いに干渉することを嫌い、自分の利害関心にのみ従って物事を考える傾向にあるように思われる。人々が相互に無関心になっていけば、やがて共通感覚が衰えていき、他者の痛みや世界のリアリティへの感覚が失われていく虞がある点だけを指摘しておきたい。

公的世界のリアリティとは、無数の異なる視野が互いに現前し、共通の世界を共に生きることの中に生まれる。あらゆる人間が同一の視点から世界を眺め、同一の視野しか持てないとき、世界は一元化する。それは、あらゆる人間が自らの独自性を放棄し、全てを全体に捧げ、一匹の蟻のように全体の単なる一部に解消されることである。逆に、それぞれの人間が自分の殻の中に閉じこもり、共通の世界を共に生きることを放棄するとき、その人間は他者との関わりから切り離され、物事のリアリティへの感覚を喪失する。共通の世界が解体するとき、世界は大衆社会へと容易に転化する。そして大衆社会が全体主義に容易に結びつくのは、全体主義が「無数の視点の同時的現前」の破壊を条件とするからである。「共通世界の終焉は、世界がただ一つの視点から見られ、ただ一つの視野においてしか現れることを許されない時に到来する。」(HC, 58)集合的アイデンティティ（例えば「日本人」）を強制することによって公共心を育てようとする試みは矛盾している。何かを共有することは、共有する主体の複数性を前提とする。全ての人々が同一化される時、そもそも何かを共有する必要は既にはないはずである。互いに異なる独自の存在が、世界を共有して共に生きようとする時にのみ公共性が成り立つ。

人間は誰一人として同じではない。しかし人間が互いに孤立し、バラバラになれば、複数性は失われる。「人間の複数性は、平等と差異 equality and distinctionという二重の性格を持つ。互いに等しくなければ、人間はお互いを理解できないだろう。互いに異なっていなければ、人間は自分を理解して貰うために行為や言論をする必要はないだろう。」(HC, 175-6) 公共の世界で、人間の差異が浮き上がり、個々の人格の独自性が現れる。個々の人格の独自の存在は、孤立した個人の私的空間には現れない。差異は常に複数の存在の間に成り立ち、その〈あいだ〉 between というものの共有の上に成り立つ。そして人間の複数性の条件としての平等とは、一律性 sameness ではなく、どの人間も公共の空間の成立に等しく与っているという意味である。その平等は、様々な差別に対する反論としての人間の平等とは次元を異にしており、全ての人間が尊厳を持ち、その点で優劣はないという意味での平等ではない。平等は差異のないことではなく、人々のあいだの差異が等しく尊重され、等しく世界の内に現れることであり、それゆえに人間の複数性が成り立つための条件である。「公的領域に伴う平等とは、等しくない人々の平等である。それらの人々は、ある点で、特定の目的のために平等となることを必要としている。平等化の要因は、人間本性から生じるのではなく、外部から生じる。」(HC, 215) アレントは、神の前の人間の平等や、理性的存在である限りの人間の平等という意味での平等は、「人間の交わり」 human intercourse が生じる領域を越え、その外にある真理に基づく平等であると見なす。そしてそれに対して、あくまで人間の交わりの中で、共有された世界への現れの中で、平等を考えようとする。人間が生まれながらに持つ自然的平等とは異なり、政治的平等とは「共同の企てに自ら身を投じ、それに従事する人々の平等」である(OR, 278)。人間が生まれながらに持つ基本的人権や尊厳という理念は、大規模な難民の出現により、その意義を問いに付される。天賦の人権と叫んでみても、その人権を実際に保証する機関が存在しなければ、絵に描いた餅である。権利の呼びかけは、義務の応答がなければ世界の内にリアリティを持たない⁽⁵⁾。「人権の根本的喪失は、何よりも先ず、世界における場所の喪失の内に現れる。その場所によって、人間の意見が重みを持ち、行為が有効なものとなる。自分が生まれた共同体への帰属がもはや自明ではなくなったとき、(中略)自由と正義という市民の権利よりも、遙かに根本的なものが危うくなっている。」(OT, 296) アレントが問題にしている平等とは、人間が等しく「世界における場所」を持つこと、複数の視点が同時的に現前する場に与ることを意味している。

齋藤純一氏は、アレントの言う差異 distinction を、「正常な規範への抵抗としての異なり」として解釈する。公共空間を、個人がその卓越性において競い合うアゴンの空間として理解する限り、それは極めて狭い限定された空間となる。齋藤氏はむしろ、社会において自明とされる事柄、正常と見なされる規範の妥当性を問題化し、それに異議申し立てをする行為として個人の差異を解釈しようとする⁽⁶⁾。「正常／異常」「優位／劣位」といった人為的秩序を生み出す支配的

表象のメカニズムそのものを問題化する行為は、支配的表象への抵抗としての「異なり」であると同時に、その支配的表象によって排除され、見えなくされてきた個々の存在、出来事が現れるための空間を形成するものである。アレントが「人間の複数性は、平等と差異という二重の性格を持つ」と言う時、その差異とは個人と個人の間で考えられている。その限り、差異の空間は卓越性を競い合う空間へと限定されてしまう。それに対して齋藤氏は、この差異を社会の支配的表象と個人との間で考える。この視点は、パーリアというアレント自身が直面した問題をも考慮に入れるとき、アレントの思想をより豊かに解釈するものとして、貴重であると筆者は考える。そしてこの齋藤氏の解釈に即して考えても、人間の複数性は平等と差異という二重の性格を持つと言える。社会は、特定の存在やその経験を劣位に置き、更には見えなくしてしまうシステムを孕んでいる。そのシステムへの抵抗としての「異なり」によって、人間は独自の存在として世界の内に現れ、そこに平等を築くことができる。

アレントは、人権や平等だけでなく、自由をも人間と人間の〈あいだ〉に位置付ける。自由は個人の内面や意志に還元されるものではない。孤立した個人の意志に還元された自由とは、世界の内面にリアリティを持たない、夢の中の自由と異ならない。アレントの言う自由とは、これまで存在しなかったものを存在させる行為、公的（政治的）自由であり、それは自由な行為が可能となる世界、その世界を共有する他者を必要とする。「政治的なものをポリスという意味で理解するなら、その目的と存在理由は、卓越した業 *virtuosity* としての自由が現れうる空間を樹立し、存続させることにある。それは、自由が世界におけるリアリティであり、他者に聞かれる言葉、他者に見られる行為として、語られ記憶されて物語となる出来事として具体化される領域である。そしてその物語は、やがて人間の歴史という偉大な物語に書き加えられる。」(BPF, 154-5) アレントの言う政治とは、個人の私利の調整や、社会における財の配分の機能を指すものではない。政治とは、人間の複数性を守り、自由が現れる空間を存続させることにある。それは内面的な自由や普遍的本質ではなく、聞かれる言葉、見られる行為といった個別性に定位する。

川崎修氏は、アレントの政治概念について疑問を呈している。アレントは、政治秩序から強制と利益という要素を排除し、人々の自発的参加に政治の基礎を置く。しかしルソーとは異なり、アレントは共同体の意志の一体性を求めない。政治が人間の複数性に基づくというアレントの立場からすれば、自由と主権とは異質なものであり、政治は行為の場としての世界の共有にとどまる。しかし、人々の相互行為において対立が生じた場合、それを同意にもたらすような強制力としての主権がなければ、政治体は解体するのではないか。政治につきまとう強制の要素を、アレントは十分に定式化できていないのではないか。これが川崎氏の提出する疑問である⁽⁷⁾。アレントの構想する政治とは、人々の意見の対立を調整する主権の働きではなく、そもそも対立が成り立つための多数性の空間、自由の領域である。「人間の条件は、複数の人間が地球上に生きてい

るという事実によって規定されており、この条件の下では自由と主権とは全く異質であって、同時に存在できないほどである。」(BPF, 164) 人間の自由を守るためにこそ政治が必要であるという理解は、アレント自身の全体主義の経験に基づいているだろう。人間の複数性は自明の所与ではなく、大衆社会においては脆いものであり、それを守るからこそ政治の意義であるというのがアレントの立場であろう。アレントにとって、公共性の目的はコンセンサスの形成ではなく、複数性を守ることであり、その点でハーバーマスと理解が異なることは、容易に見て取れることである⁽⁸⁾。和解不可能な争点の解決という統治の問題は、複数の意見が可能であってこそ生まれる問題である。その複数性そのものが危うい状況にあるというのがアレントの時代認識であった。アレントにとって危急の問題は、公共の空間としての政治空間を、社会という私的利害に基づく画一化された空間の侵食から守ることであった。その意味で、アレントの政治概念は統治ではなく、統治権力に対する異議申し立ての場、対抗権力の創設の場においてこそ意義を持つという解釈に筆者は賛同する⁽⁹⁾。また千葉真氏も、アレントが「市民の自由の政治のヴィジョン」を明らかにしたことを評価したうえで、「世界形成と抵抗という二極面から成るこの市民の自由のヴィジョンは、基本的に脱主権的な政治の概念を志向する」ことを指摘している⁽¹⁰⁾。『革命について』の中でアレントは、公的な事柄への「参加」と、公共の利益のための「管理」とを区別すべきであると主張する。なぜなら、管理の資質とは「必然性を原理とする生の領域でものと人をやり繰りする」ものであるのに対し、公的空間への参加としての政治は、「自由を原理とする人間関係の領域で人間を相手にする」からである(OR, 273-274)。アレントの政治概念は、人間の自由と複数性とを軸として構想されており、私的利害を調整するための画一的な管理としての統治とは異なる。むしろアレントの公共性概念は、管理としての統治への抵抗として理解されるべきである⁽¹¹⁾。

2. 行為と言論

アレントによれば、人間は行為と言論 action and speech とによって、独自の存在として公共の領域に現れる。行為と言論とは、「自ら新たに始めること」initiative である。生物としての必要に応じる物質代謝のように、必然性に縛られる活動の中には、人格の独自性は現れない。何かを新たに始めること、それも自分から進んで始めることが行為である。言論もまた、単なる情報伝達ではなく、然るべき時に然るべき言葉を見つけるという行為である。労働は、基本的に物質代謝という生物学的必要に応じるものであるから、生物(種)としての人間に一律であり、個としての人間の独自性を生み出すものではない。人間は、行為と言論によって自ら新たに何かを始めることができる。もちろん、全くのゼロから始めることはできないだろう。人間は、ある歴史を持つ社会の中で育てられるのであり、その環境の中で身に付けたものの見方や考え方を完

全に超越して、全く新たに始めることは不可能であろう。けれども、どんなに似通った社会環境に住む人々であっても、それぞれ自分だけの歴史を持つ。自分の住む社会の歴史も、それぞれの歴史を持つ個人の視点から解釈されてはじめて、人格の中に織り込まれる。個々の人間の歴史は、社会の歴史によって一律に受動的に規定されるのではない。人間は、自ら歴史を解釈し、自分の歴史を担っていく能動的な存在である。人間は自分の歴史の作者ではないけれど、歴史に操られる人形でもない⁽¹²⁾。

アレントの言う行為と言論とは、それ自体が目的であるような活動である。それ自体が目的である行為こそが、人間をそれ自身として露わにする。そして肝心なことは、その行為が他者の前で行われることである。新たな始まりとしての行為が、他者と共有される世界の中に現れる。その時、その行為を始める人間の独自の存在がリアリティを与えられる。「行為と言論とは、参加する人々の間に空間を創造する。(中略)それは最も広い意味での現れの空間である。」(HC, 198) 新たな始まりとしての行為が人々の間に現れる、その時に行為は現れの空間、つまり公共の空間を創造する。従って、公共の空間は自明な所与ではなく、行為と言論とによって創り出されねばならない。そして公共の領域の脆さは、行為そのものの性格に由来する。第一に、行為は人間関係の網の目の中で成り立つものであり、そこでは無数の意志と意図とが衝突する。特定の目的へと予め秩序づけられた空間の中ならば、複数の人間の行動はその目的へと方向付けられ、互いに衝突することを避けられるだろう。しかし行為は、既にある目的の手段ではなく、新たに始めることである。従って、行為は他の意志や意図との衝突を避けられず、結果が予見できない。そして一度為された行為は、もう取り返しがつかない。この予見不可能性と不可逆性が、行為を不安で危ういものにする。他者を前にして何かを始めることは、この不安に耐え、リスクを引き受けることを要求する。行為の成り行きは、行為を始めた人間によって完全にコントロールされることはない。それは行為が、他の人間と共有された世界の中で成り立つからである。この不安とリスクに耐えられないとき、人間は行為を放棄する。「行為の結果は予め決定された諸関係の網の目の中に落ち込み、その網の目は結果ともども行為者を引きずり回す。行為者は、自由を享受するその瞬間に自由を失うように見える。この種の自由からの唯一の救いは、行為を放棄することであるように見える。」(HC, 234) リスクを負わずに行動するためには、その行動の結果とそれに対する周囲の評価が予測できなくてはならない。コントロールできるものに対して、人は安心を抱く。しかしコントロールできる行動とは、社会の既存の枠にはまった行動であり、それは何も新たには始めない。そのような行動は、人間の独自性を一切現さない。コントロールできる行動については、人は確かに作者であろう。しかしその作者自身は、社会によって与えられた機能を果たしているに過ぎない。

行為の過程は予見不可能であり、不可逆である。アレントは、行為のこの二つの脆さに対する

補いを、赦しと約束の能力に認める。「自分の行いから生じる結果から解放され、赦されることがなければ、我々の行為能力は一つの行いに閉じ込められ、そこから立ち直すことはできないだろう。(中略) 約束の実行に拘束されなければ、我々は自分のアイデンティティを維持できない。我々はその場合、進む方向も分からず、それぞれ孤独な心の闇の中を、矛盾と曖昧さに捕らわれて、訳も分からずにさまよう他ない。」(HC, 237) 行為の結果は予見できないのだから、とんでもない過ちを犯す危険が伴う。他人に取り返しのできない傷を与えることになるかもしれない。その危険を完全に排除することはできない。過ちを犯してしまった場合、他人から赦されなければ、我々は立ち直ることができない。自分の行いを忘れ、なかったことにするのは、自分にだけ都合のよい私的な空間に閉じこもり、他者を消失させることである。それによって人間は、自分自身の歴史を欺き、己の人格を醜く見せるだけである。幾ら自分だけの視点に閉じこもっても、他者の視点を無視しても、世界の中で一度為された行為は、その行為を為した人間を露わにし続ける。人間は、他者の赦しがなければ、自らの犯した過ちから立ち直ることはできない。

他方人間は、約束をし、その約束を守ることによって、行為の予見不可能性に対して自己のアイデンティティを守る⁽¹³⁾。行為とは新たに始めることであるが、それは始めてすぐ終わりではない。行為は、一連の行いを通して遂行される。行為には終わり(目的 end)はないのであり、一連の行いの成り行きの中で、始まりからの一貫性を巡って葛藤が生じる。行為は人間関係の網の目の中で生じ、予見不可能である。しかしそれは一貫性のない、風見鶏のような振る舞いではない。他人の意図や意志と衝突しつつ、行為の一貫性を模索することに、人格の一貫性が成り立つ。そこに約束を守るといふことの重みがある。もちろん、人は自分の行いの誤りに気づき、それを途中で改めようとすることもある。しかし自らの行いの誤りを改めることは、責任ある行為の一つのあり方である。行為を始めた後で、他者との具体的な関わりの中で、その行為が始まりの意図を実現するものではないと気づくことは、実際に幾らでも起こりうる。そのとき、意地になって最初の行為を正当化しようとするのは、面子(世間体)のために自分を裏切ることでしかない。行為を一貫することは、誤りを改めることを排除しない。そして約束は、誰かに対して果たすものである。「赦しと約束という二つの能力は、ともに複数性に依存し、他者の現前と行為とに依存する。」(HC, 237) 人間の独自の存在は、他者と共有される領域の中で成立する。人間は、他者の前で新たに何かを始めることによって、そして他者の赦しによって支えられ、また他者との約束を通して自己の存在の一貫性を模索することによって、自己の存在を独自のものとして創っていく。個々の人間の歴史は、他者を前にして、他者に支えられながら、織りなされていく。

アレントにとって、公共の領域における道徳とは、「自ら進んで赦し、赦され、約束をし、それを守ろうとすることによって行為の絶大なリスクに対抗する善き意志」(HC, 245)に基づく。従ってこの道徳は、他者の現前によって基礎づけられているのであり、自律を基底とする道徳と

は異質なものである。自律とは、カントにおいて顕著なように、人間が理性によって自らに法を与えることである。その前提は、自己が他者から独立であること、自己内部の理性的部分が感性的部分から独立であることである。他者や感性的欲求への依存関係は共に排除され、理性こそが私の行為の格率を規定せねばならない。これは、人間の本質を理性に置き、理性による自己支配を自由と定義する論理であり、個人の内面に自由の根拠を据える立場である。それに対してアレントは、あくまで自己と他者の〈あいだ〉に道德の根拠を置く。赦しと約束とによって行為を支える「善き意志」は、他者の現前に依存する。それは、格率の普遍的妥当性という理性の基準によって支えられるカントの「善き意志」とは、本質的に異なる。アレントの言う「善き意志」とは、自律という自己と他者との対立関係に基づくのではなく、自由が成り立つためには他者と共有された空間が必要であるという考えに基づく。アレントは、これは行為そのものの論理であると考えて。「この道德規範は、行為の外から適用されるのではない唯一の規範である。それは逆に、行為と言論という様式で他人と共に生きようとする意志そのものから直接生まれる。」(HC, 246)「善き意志」とは、「他者と共に生きようとする意志」に他ならない。赦しと約束もまた、人間が他者を前にして行為を始める不安に対する支えである限り、この「善き意志」に由来する。それだから、赦しと約束とは、行為そのものの潜在能力 potentiality であり、行為の能力そのものに埋め込まれた統制機制 control mechanisms のようなものとされる。行為と言論とは、人間の複数性の空間の中で、その複数性に支えられつつ、その複数性を守ろうとする「善き意志」に由来する活動である。

アレントは、公的世界が存続し、人々を結びつけるためには、永続性 permanence が必要であると言う。「この世における潜在的不死への超越なしには、いかなる政治も共通世界も公的領域もあり得ない。」(HC, 55) なぜ世界には永続性が必要なのか。人間が人々の前で何かを自ら始めようとする、その行為自身がそもそも潜在的不死を目指すものであるとアレントは考えている。人間は、単にヒトという種を維持する一個体ではなく、それ自体で歴史を持ち、死によってその歴史に終わりを迎える存在である。死ぬべき運命を担いつつ不死を得ようとするとき、人間は行為によって世界の内に現れる。それは、世界が永続性を持ち、人間は行為によってその世界の永続性に与ることができるからである。世界が単なる物質の世界ではなく、人間の歴史を担う世界であるとき、その世界に生じた出来事は人々の記憶に刻まれ、消え去ることはない。世界の内に現れた人間は、その世界とともに存続する。人間はなぜ歴史を学び、歴史を尊重するのか。過去に起きたことなど、今更どうでもよいはずではないか。しかし人間は、歴史を通して自分が誰であるかを探ろうとする。そして共通の世界の内に現れることにより、自らその歴史に参加しようとする。個人のライフストーリーは、人類の歴史と独立には成り立たない。人類の歴史をどう解釈し、そこにどう参与するか。個人の歴史は人類の歴史との緊張関係の内で生まれる。

そして、人間が行為するのは潜在的不死を目指すからであるにしても、それは一方的に自分から行うことではない。行為は自ら何かを始めることであるが、それはあくまで他者の現前を前提する。人間は行為によって世界の内に現れるが、それは「他人の現前によって、仲間に加わるように刺激されるのだ。それは、自ら始めることによって反応することである。」(176-7) 人間は、他者との緊張関係の中で、他者に刺激されて自ら何かを始める。それは、刺激-反応という生物学的過程ではない。他者の自由な行為が、その行為自身の価値（アレントはそれを偉大さと呼ぶ）によって、人間に呼びかけるのである。自由な人間の織りなす空間に、その仲間として参加するように呼びかけるのである。ある行為の偉大さとは、他の人間に呼びかける力のことである。人々の行為は、人間関係の網の目の中で相互に反響しあい、歴史の網の目へと繋がっていく。世界は歴史的世界であり、記憶であるからこそ永続性を持つ。自己と他者との緊張関係は、個の歴史と人類の歴史との緊張関係と折り重なっており、人間は行為を通してその中に身を投じ、自分のライフストーリーを紡ぎだしていく。

公共の空間で為される人間の行為が、潜在的不死を目指すものであるというアレントの考えは、直ちに受け入れられるものではないだろう。アレントにおける「政治的なもの」とは、ポリスという古代ギリシアの都市国家をモデルとしており、ポリスこそ「政治的なものの本質と領域とを最初に発見した共同体」であると見なされている(BPF, 154)。ポリスにおいて、人々は互いに自分の卓越性を示そうと競い合った。人間の行為が潜在的不死を目指すものであるという考えも、このポリス的生活を範としたものであろう。しかしポリス的生活における競技精神は、人々の相克も生み出す。川崎氏が指摘するとおり、競技精神は節制の契機と結びつくことによって暴走を免れたのであり、節制の契機（それを支えた共同性の基盤）が伴わなければ、競技は闘争へと変容する⁽¹⁴⁾。歴史に名を残すことを目的とするあまり、勝敗によって視野が狭められれば、行為は自由ではなくなる。そのとき競技精神は、人間の複数性を蔑ろにする支配の契機を孕むことになる。第二次世界大戦とナチズムを経験したアレント自身は、競技精神とバランスをとる節制の契機、それを支える共同性の基盤を頼りにすることは、もはやできなかつた。むしろ、あらゆる既存の共同体的価値が崩壊したあとの精神的砂漠状態こそ、アレントが身をもって生きた現実であつたろう。我々は権威の失われた政治領域に生きているのであり、それは「伝統的で自明な行動基準に守られることなく、人間が共に生きるという根本問題に新たに直面する」ことである(BPF, 141)。アレントは、単に古代ギリシアのポリスをノスタルジックに懐かしんでいるのではない。強制収容所という出来事の後、人間の複数性と自由とをいかに守ることができるのか。アレントにとっての問題はそこにあった。

II 公共空間の解体

1. 労働と社会

アレントの言う労働とは、生命を維持するための活動であり、身体と自然との物質代謝のために行われる。この労働という活動が組織され、公的な関係となったものが「社会」であるというのが、アレントの基本的な捉え方である(HC, 46)。従って社会においては、人間は労働力の単位として扱われ、その労働力の有効な組織化が重要となる。そして社会では、政治という公的なものが経済という私的なものの一機能に還元され、生命維持という機能が次第に公的領域を侵食し、行為が労働からの独立性を喪失していく。労働力としての人間は、生存のための物質代謝という活動に一元化されるが、その活動は生物としてのヒトに共通であるから、人間は単一性 oneness ないし一律性 sameness へと縮減されることになる(HC, 70-71)。社会は、人間の身体的欲求を有効に充足することを最も重要な目的とするのだから、意見や利害の多様性を認めない統制的な画一主義へと進む傾向を本質的に持っている。経済の一機能へと還元された政治は、最終的には官僚制という管理機構に収束して人々の主体的な参与から切り離され、人々の関心も私的な生活と幸福に向けられる。こうして人々の〈あいだ〉としての公的領域が失われる。アレントは、社会という領域がとる政治形態は国民国家であると言う。何故なら国民国家とは、国民という家族的アイデンティティを一律に共有することに基づく、一元的な政治形態だからである。国民というアイデンティティは、人間の複数性を一律性によって置き換えるために用いられることが可能であり、排除のテロルによって共同体の結束を固める排他的圧力として利用される危険を伴う。

アレントは、社会の出現によって公的領域が衰退したと考える。労働という活動は、生命維持という目的に限定されており、人間の複数性によって成り立つ世界とは相容れない。物質代謝としての労働は、生物である限りの人間に共通であるから、人間は協力して労働することができる。しかし、例えば分業による労働組織では、人はそれぞれ異なる機能（役割）を担うが、その機能は他の人によって置き換え可能なものでしかなく、個々の人間の独自性とは関わらない。分業体制の中には、異なる機能はあっても他者は存在しない。従って、社会における人間は、いかに多くの人間と協力して労働しようと、結局は孤独であり、無世界的 worldless である。共通の世界を持たない、バラバラになった人間の群が大衆であり、孤独な大衆が労働力としてのみ組織されているのが大衆社会である。その孤独と無力感から逃れるため、自分を共同体に捧げて熱狂的な一体感を得るという逃げ道はある。しかしその一体感は、異質な存在の徹底的排除と表裏一体であり、平等と差異に基づく複数性とは相容れない。そして、人間の複数性が成り立たないところには、自由も公的空間も存在しない。労働とは反政治的生活様式であり、「労働者の大衆社会は、

ヒトという種の無世界的な個体 worldless specimens of the species mankind から成る。」(HC, 118)

大衆社会において、人間の行動は労働に一元化され、個人は私的な利害関心の内に閉じ込められる。そこでは公共の空間が失われ、政治は経済の一機能となる。人間は相互に無関心にならなければ、競争社会で生きては行けなくなる。現在の日本のように、子どもの頃から競争を強いられる社会では、人々が自己中心的になるのはむしろ当然といえる。自己中心的な心性を改めようと思うなら、経済万能の生活様式そのものを改めなければならない。若い人に奉仕活動を義務づけて、それで公共心を育てようというのは小手先の技でしかない。一部エリートに実質的な政治が独占され、その政治が経済と癒着しており、公共の空間など喪失しているというのに、どうして若い人々が公共心など持とうとするだろうか。強制された奉仕活動は、単に自己犠牲としか受け止められないだろう。公共の空間においてこそ人間は独自の存在として共に生きることができる、そういう自覚に基づく公共心は、奉仕活動の強制によっては生まれない。

高度に発達した産業社会では、技術の進歩により、人間が生存するのに必要な物資を生産するのは容易になった。しかしそれによって個人の労働時間は減少しない。労働は、もはや生存に不可欠な物資の生産ではなく、単なる消費拡大のために費やされている。消費自体が目的となり、生存に必要なものよりも、むしろ不要な贅沢のための生産が中心となる。社会は、人間の活動を労働へと一元化し、その一元化された秩序を維持し、再生産していくために、消費のための消費を目的とするようになる。アレントは、人間のほとんどの労働力が消費に費やされるような状態が訪れることさえ危惧していた。消費自体が目的となる時、余暇という時間はもはや労働からの解放ではなく、消費活動のために使用される。余暇は、消費と労働というサイクルを維持するために、消費部門に組み込まれる。こうして労働と消費のサイクルが人間の活動を完全に独占し、産業社会の秩序維持を万全なものにする。そのあげく、地球全体が消費による破壊の脅威に晒されることになる。

齋藤氏は、アレントの公共的領域が、生命や身体と関わりを持たない、純粋な自由の空間とされてしまい、身体の必要や苦しみを語る声を排除していると批判している⁽¹⁵⁾。また千葉眞氏も、アレントが公的・政治的事柄を不当にまたスタティックに限定し、そこからアレントが非政治的と見なす事柄をすべて最初から排除していることを問題にしている⁽¹⁶⁾。確かにアレントは、生物としての人間の身体的必要の充足を労働の領域に限定し、公共の領域は本来的に生命過程から自由な行為の場所と考えている。しかし、物質代謝から自由であることは、必ずしも生命や身体性全般と無関係であることを意味しない。家庭内暴力や幼児虐待からいじめや性的嫌がらせまで、いずれも人間の人格を破壊し、生きようとする気力そのものを失わせる行動だが、それらは全て人間の生命や身体性と不可分である。そうした行動は、人間から自由な行為の可能性を根こそぎ

に奪う暴力として、公共の領域において論じられるべき問題である。公共の領域とは、複数の視点から、しかも生命の必要（＝物質代謝）や利害から自由に議論し、行為できる空間である。その行為や議論の対象が生命や身体に関わる事柄であっても、何も矛盾はないと筆者は考える。労働自体は、生命の必要や利害関心に拘束される活動であり、能率と有効性という名目で差別や暴力が持ち込まれやすい。そして、私的領域の論理が公的領域を侵食し、政治が経済の一機能へと還元されるとき、生産性の論理に基づく人間のコントロールが覇権を揮うことになる。能率や有効性から自由に、複数の視点から私的領域の構造について議論し、批判できるためにこそ、公共の領域の独立が守られねばならない。確かにアレントは、公的領域においては、個人の生命や利害への関心が妥当性を失う場合があることを認め、そのための勇気が必要であると主張する（BPF, 156）。しかし筆者は、アレントが生命に関わる活動について、公的領域で論じることを排除したとは考えない。齋藤氏は、「領域を横断する活動様式としての行為の可能性」を探ろうとしているが、この貴重な試みはアレントの思想に矛盾なく十分に接続可能であると筆者は考える。身体が必要は何であるのか、それを私的な問題と見なし、公共の領域から排除すれば、権力を与えられている一部の人間ないし組織によって、身体が必要が恣意的に定義されてしまう。身体が必要は、生物としての生存の必要に限定されるものではない。齋藤氏の指摘するとおり、身体が必要は「言説に先立って存在する自然の与件ではなく、言説によって構成されるものである。」⁽¹⁷⁾そもそも公共の領域における行為とは、身体によって為されるものである。身体が生産と消費のシステムに組み込まれ、そのシステムの中で最適な機能を果たすようにコントロールされてしまえば、人間は新たに始めるという意味での行為を既に奪われていると言える。また個人のライフストーリーは、家庭における家族の交わりから切り離されて生成するものではない。子として生まれ、夫婦となり、親となる過程の中で、人間の歴史は積み重ねられていく。家庭の中にも人間の複数性は成り立つのであり、家族の前で自らを表現することもまた、一つの行為であり得る。自己というものは、生まれたときから成り立っているのではなく、養育者との交わりの中で、次第に形成されていくものである。公的空間における言論と行為とは、私的空間にある権力構造を放置することはできないはずである。

またセイラ・ベンハビブ氏も、アレントが仕事と労働とを私的領域に追いやり、そこで支配している権力関係が公共の場における論争から排除されていることを批判している⁽¹⁸⁾。しかし筆者は、上記の理由で、アレントが公共の領域で私的領域の問題を議論することを排除しているとは考えない。公的領域は、生物として生存する必要に拘束されない活動領域である。そこでこそ、私的利害や生の必要を越えた視点から、しかも複数の視点から、私的領域における権力や抑圧の問題を議論できる。私的領域は、生の必要や私的利害に拘束されるから、能率や効用が判断の基準となり、内部で生じた問題を複数の視点から自由に議論することができない。家庭内の男女の

分業体制は、企業の論理からすれば肯定されてしまう。労働という活動を支配する権力関係について、自由に複数の視点から議論できる空間として、公的領域の自律が守られるべきである。アレントは、事実の真理は、たとえ私的領域に起こるものであれ、それについて語られる限りでのみ存在するのであり、事実の真理は本性上政治的であると述べている(BPF, 238)。家庭という私的な領域で揮われる暴力という事実は、公的な場で語られる限りで真実として存在し、政治の問題となる。アレントは、私的領域の問題について公的な場で語ることを否定していない。それよりもアレントが危惧するのは、女性の解放という名目で、経済社会の生命過程に必要な機能として、女性が公的世界に晒されることである。人間の活動が労働へと一元化され、私的領域と公的領域とがともに社会という有用性の秩序の中に組み込まれる過程の中で、女性もまた、社会の生命過程に必要な機能として公的に位置付けられる。しかしそれは、女性が人格として解放されたのではなく、社会における機能として、家庭という私的領域とは異なる位置付けを得たというだけのことである(BPF, 187-188)。

岡野八代氏は、アレントが女性解放運動に対し別の点から危惧を抱いていたことを指摘している。それは、「女性」という名の下に政治的申し立てを行う場合、女性であることのアイデンティティが前提され、実際に女性たちの間に存在するはずの複数性、ユニークな特異性が犠牲になりがちではないかという危惧である。「女性」というカテゴリーが、社会的・文化的・政治的状況において恣意的に構成された人為であるなら、「女性」という共通項(本質)を盾に連帯することは危険ではないか。その共通項を、家父長制における抑圧に先立つアイデンティティとして理解し、そのうえで「女性であること」を再定義する試みは、女性たちを一律化する危険を孕むのではないか。そうした危惧を受け止めつつ、岡野氏はアレントの再解釈を試みる。そして、「共通の本質」「共通のアイデンティティ」を前提しない闘争の空間として、アレントの公共空間を理解する。それは、自然で自明な概念と見なされている〈男/女〉という社会的「規格」を疑問に付し、異議申し立てを行う場である。そして、アレントにとって、「男にも女にも属さない異者」として世界にとどまりつつ、〈男/女〉という規格による抑圧に抵抗することが「政治的」責任として理解されていたと述べる⁽¹⁹⁾。共通のアイデンティティとしてのナショナリティが掲げられる時、その「共通の本質」に違和感を抱く者は「裏切り者」、「非国民」と見なされる。「女性」が共通のアイデンティティとして見なされる時にも、同じ危険が付きまとうだろう。共通の本質としての「女性」とは距離を置きつつ、しかも〈男/女〉という社会的規格によって抑圧されている具体的な一人の「女性」として、この規格に異議申し立てをする。その具体的な異議申し立てのレベルで、連帯や闘争が生じる。それがアレントの複数性であり、自由であり、政治である。

先に、齋藤氏によるアレントの「差異」の解釈に触れた。それは、「正常な規範への抵抗とし

での異なり」として差異を解釈するものであった。齋藤氏は同じ論文において、アイデンティティの政治が排他的暴力の契機を含むことを認めた上で、現にある人々の生やその様式が深刻な危機にさらされている切迫した局面では、その人々が抵抗のために集合的アイデンティティ（例えば「女性」）によって自己主張することは否定されるべきではないと述べる。しかしその抵抗のアイデンティティへと人々を結びつけるのは、何らかの属性（本質）の共有ではなく、被抑圧という「問題の共有」であると主張する⁽²⁰⁾。それは、抑圧する側（例えば「男性」）を敵として定義し、それを否定することによって結束するものではなく、「優位／劣位」という支配的表象を生み出すメカニズムそのものへの異議申し立てにおける連帯である。被抑圧という問題として自らのアイデンティティを担いつつ、そこから異議申し立てを行う。共通の本質を前提せず、支配的表象のメカニズムへの異議申し立て（異者、異なり）のために、抵抗としての被抑圧者のアイデンティティを担う。それは、複数性を抑圧するアイデンティティとは異なる連帯の形として、支持されるべきものと筆者は考える。

アレントの私的領域（必然と労働）と公的領域（自由と行為）との区別は、私的領域の問題を公的領域で議論することを妨げるものではない。しかしそれでも、私的領域が現れの空間の外部として忘れ去られ、無視される可能性は大きい。現に家庭内暴力などに明らかなように、私的領域の問題は隠蔽され続けてきた。現れの空間としての公共領域にとって、やはり私的領域は〈他者〉である。それ故に古賀徹氏は、「私的な生活プロセスを繰り返し公共の政治的問題として取り上げる可能性」を追求する。生物である限り、人間が労働し、物質代謝を確保するのは必然である。しかしその必然の過程をどのように組織するかは必然ではなく、人為である。人々が組み込まれる労働活動の構造は、そこで用いられる道具や機械も含めて、人為的に構成されたものであり、権力構造が染み込んでいる。社会における人間の活動の組織化のうち、何が自然で何が人為なのか、何が必然で何が恣意的なのか、それを疑問に付し、複数の視点から議論することが可能になるのが、公共性の空間であり、自由な政治の空間である。労働（家事を含む）の分担・組織化に関わる差別や権力構造に対して、私的領域を繰り返し公共の政治的問題として取り上げるような意識、「自らの公共性に安住することを戒める意識を不断に活性化する必要」があると古賀氏は主張する⁽²¹⁾。これは、先に引用した齋藤氏の「領域を横断する活動様式としての行為の可能性」に通ずる指摘であり、アレントへの反論というより、アレントが十分に展開しなかった論点への補足として重視すべきであろう。また岡野氏も、人為（自由）と自然（必然）との境界の恣意性を問題にしている。必然としての「自然」の領域は、人為による「政治」の領域と分けられた後に初めて存在するのであり、その分けをする法という人為が成立する以前には存在しない。従って、「自然」の領域とは、法という人為によって構成された人為的な概念なのであり、何が「自然」で何が「政治」なのかという分けも人為的である。岡野氏自身は、この分けそ

のものが無効だと主張するのではなく、この区分けに基づく私的領域と公的領域との境界が恣意的に設定されたものであることを自覚し、政治的行為によってその境界を常に新たに再設定する必要があることを主張する⁽²⁾。古賀氏は、私的な生活プロセスを繰り返し公共の政治的問題として取り上げることが公共性の空間を腐敗させることを懸念しているが、この懸念は不要であると筆者は考える。私的領域の問題を扱おうとも、その扱う視点が私的利害や生の「必然」から自由であり、かつ人間の複数性を守るものであるなら、公共の空間は腐敗しないはずである。公共の空間が腐敗するのは、政治の領域に私的利害や生の「必然」という基準が持ち込まれ、政治の自律性が廃棄される時である。

2. homo faber としての人間

アレントの言う仕事とは製作活動であり、人間の非自然性に対応する。それは、労働のように生物としての自然的欲求を満たす活動ではなく、自然を作り替え、耐久性のある事物を作り出し、安定した堅固な人工的世界を形成する活動である。そして製作とは破壊であり、自然に対する暴力を伴う。この暴力の経験によって、人間は自然の圧倒的な力と競い合う自分の力を知り、自信と満足を得るとアレントは言う。単なる労働は、人間が生物として生存するための身体的必要に従属している。製作の能力によって、人間は単に自然に従うのではなく、自然を能動的に作り替えることができる。とりわけ人間は、道具を生み出すことによって、自然を作り替える大きな力を手に入れた。今日の日本の都市部では、人々の生活圏は人工の建造物や器具に囲まれており、自然と接する機会を奪われている状態にある。それによって、確かに安定した状況の中で人々は暮らすことができる。その反面、どんな要求にもすぐに応じてくれるあまりに便利な環境の中で、人々は自然の力、自然の抵抗を経験することがなくなっている。必要なものはスーパーやコンビニで容易に手に入る時代に、わざわざ他人と協力し合う必要はなくなりつつある。しかし、時に地震などの災害に突然襲われたとき、人々は自然の力と生身の自分の弱さとを体験する。そして、互いに協力して共に生きることの尊さを知らされる。

仕事は、事物の道具化 *instrumentalization* を伴う。自然は、ある目的を達するための道具に作り替えられる。手段となった事物は固有の価値 *worth* を失い、実用的価値 *value* によって評価されることになる。仕事によって作られる人工的世界においては、有用性が究極の基準となり、突き詰めれば世界全体が手段化されることになる。そして手段化と道具化の波は、ついには人間自身をも飲み込み、文字通り全てが固有の価値を失い、世界は無意味さによって支配される。生産自体が目的化され、生産活動を維持するための消費が、人々の差し当たっての目的となる。そして人間自身が労働力と消費力という機能として、社会によって消費されていく。そのような消費社会から救われるためには、言論と行為により、それぞれの人格が独自の価値を受け取る公共

の領域を守らねばならない。「人間の作った事物の世界が、人間という死ぬ定めにある存在の住処となり、その安定性が生命と行為の変化する運動に耐え、それを越えて存続するのは、それが消費のために生産される事物の機能主義と、使用のために生産される事物の有用性とをともに超越する限りにおいてである。人が生まれてから死ぬまでの生涯は、行為と言論の中に現れるが、それらはともに本質的に無益であるという点で生命と共通する。」(HC, 173) 無益 *futility* は無意味とは違う。無益であるとは、有用性の次元を越えていることを意味し、それ自身の固有の価値 *worth* を備えている存在が、有用性という尺度では測れないということの意味する。人間が他者と共有された世界で何かを新たに始めるとき、その行為はそれ自身が目的であって、道具にも手段にもなり得ない。人間の独自の存在が現れる行為は、有用性という基準で測れば無益である。しかしそのことによって、人間は有用性という基準を相対化し、実用的価値を越えた自由な存在として現れる。

けれども仕事は、単に便利な道具を作るだけの活動ではない。芸術作品や文学作品などを制作するのも、仕事という活動に含まれる。アレントの言う仕事とは具象化 *reification* であり、人間の思想や感性の表現でもあり得る。芸術家や詩人は、言論や行為に現れた人間の物語を作品として具象化し、それに永続性を与えることができる。人間の歴史は、絵画や彫刻、音楽や詩という形を与えられて、永続性を得ることができる。美は生の必要や有用性を越えるものでありつつ、この世界そのものの中に具象化される。自然を作り替えて人工のものを作るという活動は、それ自体では必ずしも生存の欲求や生産・消費のシステムに従属していない。生産活動は、何か独自の存在を具象化する活動でもあり得る。その時、仕事は人間の行為に永続性を与える創造的活動となる。逆に生産活動は、人間の欲求を人為的に作り出し、消費を刺激するための製品を開発し、生産することを目的とする場合、労働の一形態へと還元される。先進産業社会において支配的なのは、言うまでもなく人間活動の労働への一元化である。「世界が本来の姿であるために、つまり人間がこの世に生きる間の住処であるために、人間の技 *the human artifice* は行為と言論に相応しい場所でなければならない。」(HC, 173) 社会が公共の領域に侵食するのを防ぎ、経済から政治を守ることは、同時に美を生み出す人間の技を守ることでもある。

近代以降、西欧およびその文化の強い影響下にある社会で、人間は自らを主体として確立してきた。デカルトは真理の基準を、認識の明証性という意識内の判定基準に還元した。人間の活動は、人々に共通な世界への配慮にではなく、自己への配慮に収斂するようになる。自由もまた主体としての個人のレベルで考えられ、独立した個人の自己決定が尊重される。これをアレントは「世界疎外」*world alienation* と呼ぶ。そしてここから、歴史までも作ってしまう *homo faber* としての人間という自覚が生まれた。認識し、製作する主体としての個人がすべての中心となる。人間は製作という観点から世界を眺め、目的・手段というカテゴリーが認識を支配する。世

界は人間が活動するための道具・手段に過ぎず、人間の活動は生産性や能率といった観点から評価される。こうして人間の視点は一元化され、複数性によって成り立つ世界を共有することは不可能となる。明証性という意識内の基準は、全ての人間に普遍的に妥当するものとして主張されるが、そこにはそもそも人間の複数性や独自性が成り立つ余地がない。デカルト的な明証性の基準を選択すれば、人間の複数性によって成り立つ公共的世界は失われる。明証性は、差異を排除するからこそ普遍的なのであり、理性という人間の精神における一律な論理的はたらきの部分を根拠として成り立つ基準である。「近代哲学は、内省によって内部感覚としての意識を発見し、それだけをリアリティの保証としたが、同時に世界を失った。」(HC, 462) すると政治とは、個人の意識(欲求、感情、思考など)を基礎にして、人間が互いに争わずに共存できるような秩序の構想という作業になる。政治は私的な利害関心の調整を担うこととなり、公的空間から政治を構想することはもはや不可能となる。

生産の有効性が価値基準となるとき、人間の価値も、その人間が何を生み出したかによって評価される。製作者の価値は、その作品によってしか評価されない。歴史さえも作ってしまう人間は、自分自身の固有の歴史を奪われ、仕事や業績によってのみ評価される。人間は「自分の為したことからプライドを引き出すような恥ずべきことをし、それによって自分の能力の奴隷となるだろう。」(HC, 211) 人間は自らを生産の機能として理解し、仕事を通して自分の存在価値を与えられる。全てが道具化され、固有の価値を奪われる。生産のための生産、消費のための消費が追求され、産業社会のシステムの維持・再生産が自己目的化される。政治は、社会という経済システムの管理という機能に限定される。

内部意識がリアリティの保障となる時、自由もまた個人の意識(意志)に還元される。人間の複数性や、それによって成り立つ公共の空間は、もはや自由の条件ではない。例えばデカルトにおいては、理性によって最善を明証的に認識し、その認識へと意志が自ずから促されることに人間の自由が成り立つ。それによって、例えば懐疑の自由のように、人間の自由は全能の悪しき霊であっても奪うことのできないものとして確立される。しかしその自由は、意識という人間の内面に還元された、世界性を持たない自由である。私の行為は、現実の世界の中で他者の異なる意図とぶつかり、予想しない成り行きに巻き込まれる。しかしそれは、私の自由とは何ら関わりがない。自由は他者(人間の複数性)とは独立の事柄となる。政治は私利の調整の場であって、個人の自由を制限することはあっても、それを実現する領域ではあり得ない。

仮の結び

倫理学を研究する者として、筆者にとって最も驚きであったのは、アレントが善意志を理解する仕方であった。それは自ら進んで赦し、赦され、約束をし、それを守ろうとすることによって行為の絶大なリスクに対抗する意志であり、カントの言う善意志とはまるで異なる理解であった。この理解の根底には、人間の自由は、自由が可能となる空間の中でなければ成り立たないという洞察がある。その空間とは、「物自体」の世界としての知性界ではなく、複数の人間が共有する公共の空間である。カントの想定する純粋な実践理性は、因果律に支配されることなく、端的に「汝為すべし」と命じる。アレントにとっての自由とは、人間の複数性が守られること、それぞれの人格が、歴史を担った独自の存在として自らを世界の内に表現できることである。その表現が可能のために、表現を受け止める他者の現前が不可欠であるというのが、アレントの立場であった。他者の現前から切り離され、孤独に打ち捨てられた人間は、おのれを表現してもそれを受け止めてくれる相手を奪われており、自分を掛け替えのない存在として感じるができない。近代以降に進んだこの人間のアトム化を、アレントは全体主義支配の重要な条件の一つとして捉えた。ドイツにおいて、カントの道徳理論は人間のアトム化と全体主義支配をくい止めることはできなかった。アレントの思想は、全体主義という経験を介して、デカルト以降の近世哲学を根本的に再検討することを通じて培われたものであった。もちろん、近世以降の哲学を批判すればそれで直ちに全体主義に抗しうるほど、事情は簡単ではない。それはハイデガーとナチズムとの関係を見ても分かることである。アレントは、西洋近世哲学の批判を公共性の概念へと結びつけ、それを人間の自由が成り立つ空間として構想した。人間の自由を守り、全体主義に抗するためには、他者との交わりの中で人間を考えなければならない。赦しと約束とによる他者との結びつきがなければ、人間は自由を守ることができない。人間は一人で自由を支えることはできない。アレントの公共性の理解は、この洞察に基づいている。

【注】

- (1) Cf., 川崎修、「アレントを導入する」、『現代思想』vol.25-8(1997)、p.119,127.
- (2) アレントの著作からの引用は、本文中の括弧内に、著作の略号と頁数を記す。著作略号は以下の通り。
 OT : *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace & Company, 1979.
 HC : *The Human Condition*, University of Chicago Press, second edition, 1998.
 BPF : *Between Past and Future*, Penguin Books, 1993.
 OR : *On Revolution*, Penguin Books, 1990.

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

また、以下の邦訳を参照させていただいたが、筆者の責任で一部または全ての訳文を変更した箇所がある。

大島通義、大島かおり訳、『全体主義の起源2 帝国主義』（みすず書房、1995）

志水速雄訳、『人間の条件』（筑摩書房、1994）

引田隆也、齋藤純一訳、『過去と未来の間』（みすず書房、1994）

志水速雄訳、『革命について』（筑摩書房、1995）

- (3) Cf., 木前利秋、「「始まり」としての構想力」、『現代思想』vol.25-8(1997)、p.269-274.
- (4) Cf., 岩崎稔、「生産する構想力、救済する構想力」、『思想』807号(1991)、p.167,172,176-177.
- (5) 「権利の基底にあるパーソナルな内発的義務」については、以下の論文を参照。川本隆史、「自己決定権と内発的義務」、『思想』908号(2000)。
- (6) Cf., 齋藤純一、「表象の政治／現われの政治」、『現代思想』vol.25-8(1997)、p.163-164, 169-170.
- (7) Cf., 川崎修、『アレント』（講談社、1998）、p.333-335,343.
- (8) この点については、千葉眞氏が既に指摘している。千葉眞、『アレントと現代』（岩波書店、1996）、p.60.
- (9) この解釈については、川崎、前掲書、346頁を参照。
- (10) 千葉、前掲書、p.21。アレントにおける「抵抗の政治」に関しては、同書66頁以下を参照されたい。
- (11) ただしアレント自身は、統治 government を管理という意味では理解していない。『共和制の危機』の中でアレントは、権力 power と暴力 violence とを区別している。暴力は手段であり、正当化のための目的を必要とする。それに対して権力は、人間が共に行為する能力 human ability to act in concert であり、常に集団に属する。それは、人々が手段・目的のカテゴリーによって考え、行為することを可能にする条件であるから、あらゆる目的に先行する。そして統治とは、組織化され、制度化された権力であって、これによって人々は共に生きることが可能となる(CR,143,150)。
- (12) 人間の自己解釈としての自律性については、井上達夫著『共生の作法』（創文社、1986）、235-239頁を参照。
- (13) アレントの「約束の力」の概念が、古代オリエント世界および地中海世界の文明社会における社会原理としての「連邦主義」に親近性を有することについては、千葉、前掲書、201-202頁を参照されたい。
- (14) Cf., 川崎修、「ハンナ・アレントと現代政治哲学の隘路」、『思想』754号(1987)、p.123.
- (15) Cf., 齋藤純一、『公共性』（岩波書店、2000）、p.57.

- (16) Cf., 千葉、前掲書、p.87.
- (17) 齋藤、前掲書、p.62.
- (18) Cf., セイラ・ベンハビブ、「公共空間のモデル」、キャルホーン編『ハーバマスと公共圏』
(山本啓、新田滋訳、未来社、1999) 所収、p.80.
- (19) Cf., 岡野八代、「ハンナ・アレントとフェミニズム」、『思想』872号(1997)、p.109-110,114
-117.
- (20) Cf., 齋藤、「表象の政治／現われの政治」、p.165-166,168-170.
- (21) 古賀徹、「あらわれの暴力」、『理想』661号(1998)、p.112-113.
- (22) Cf., 岡野八代、「法の「前」」、『現代思想』vol.25-8(1997)、p.231,237-238.