

Hannah Arendt's Concept of the "Public"

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2017-10-03 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/2297/18132

ハンナ・アーレントの〈公共性〉の概念

——〈公的なもの／私的なもの〉の境界線としての〈ノモス＝法〉

仲 正 昌 樹

一 はじめに…西欧社会における〈公〉と〈私〉

欧米との比較で日本社会の特徴が論じられる際に、よく言及されるテーマの一つに〈公／私〉の区別という問題がある。英語の〈public〉と〈private〉を日本語に移し変える際にそれぞれ〈公〉と〈私〉という漢字を当てるケースが多いが、無論全面的に対応しているわけではない。最初に「〈public〉＝〈公〉」関係について考えてみよう。〈public law〉を〈公法〉、〈public policy〉を〈公共政策〉、〈public service〉を〈公益事業〉と訳す場合のように、〈public〉の指し示す具体的内容が国家・政府機関に関わっている時は、比較的スムーズに〈公〉と対応している。しかし〈public opinion〉（世論）のように、国家・社会を構成する市民一人一人に直接関わる表現の場合、日本語の〈公〉のイメージとのズレが出てくる。不特定多数を対象にする〈public relations〉（広報・宣伝）になると、〈公〉からかなり隔たる。〈private〉についても、〈private negotiations〉（秘密交渉）といった言い回しの場合、日本語の〈私的〉、いわゆる〈プライベート〉とは異なった意味になる。

田原嗣郎は日本語の〈おおやけ〉がもともと、古代の農業共同体の基本単位である〈ヤケ〉の大きいものを指しており、各地の共同体の首長（豪族）に属していたことを指摘する。古代の農村社会は、天皇家を頂点とする大小の〈おおやけ〉が重なり合っていたわけであるから、ある一つの〈おおやけ〉に対してより上位に立つ〈お

おやけ」があり、その「おおやけ」の上に更に大きな「おおやけ」が……という形の入れ子構造が形成されていると考えられる。田原はこうした古代の「おおやけ／やけ」関係を基礎にして、日本的な「公／私」関係の重層構造が成立していると推測する。

社会が共同体の積層でできているところでは、上級の共同体は下級のそれを包摂しているのであるから、必ずヨリ大きい勢力範囲をもつ。従って下級の「公」の前では「私」になってしまふ。そこで公私関係は上下関係に重ねられる。これが習慣化すれば公私は単に上下関係を表現するものとなることがある。^{〔1〕}

田原の議論によれば、日本的な「公／私」関係は共同体内でのヒエラルキーの上下関係を表示する場合が多く、その際に「公」は「私」に対してより上位の判断審級を意味することになる。従って「公」のもつ公共性が「首長性の影にかくれがち」になる一方、「私」は積極的意味を与えられず、共同体内の「公」ではない否定的なものとして扱われる傾向が生じてきたのである。こうした「公／私」階層構造の中では、共同体全体の規範に関わる種々の問題において判断する審級は常により「上」にあるわけだから、道徳的責任主体としての「個」の存在する余地はほとんど残されていない。

このように階層的な意味合いが極めて強い日本の「公」に対して、英語の「public」には、先に挙げた例からも分かるように、共同体の成員全員に関わっている、全員に対して「公開されている」といったニュアンスがある。「in a public place」は、「誰からも見える所で、衆人環視の中で」という意味である。逆に言えば、特権化された「おおやけ」ではなく、「the public」一般の人々、公衆」が集まり、共同体全体に関わる「公」的な事柄 public affairs」についての関心を共有する場が「公共の場」なのである。ナチスの政權掌握後ドイツから米國に亡命し

ユダヤ系の政治哲学者ハンナ・アーレント（一九〇六―七五）は、そうした意味での〈公共性〉が西欧的な政治システムを支えてきた基礎であったと考える。全ての構成員に対して開かれた〈公共〉の場が確保されていることが、政治（ポリス）の存立条件なのである。『全体主義の起源』（一九五二）における彼女の議論によれば、近代的な民主制度の下で〈個〉の存在を消滅させる全体主義が生まれてきた根本的な原因は、市民社会の中に拡大した〈公的生活〉に対する無関心、無気力であった（OT 333）。〈公的事柄〉に対する関心をなくした人々は、〈個性〉を持たない無名（anonym）の群衆と化し、国家の官僚的支配機構の中に自ら進んで統合されてしまう。彼女に言わせれば、〈公的事柄〉に対するアパシーは西洋文明の根底にあった〈人間性〉の終焉を意味する。

アーレントは、現代政治が陥っている危機状況を〈公共性〉の喪失という視点から分析し、古代ギリシアのポリスにまで遡って西欧的な〈公共性〉の原型を見出だそうとする。彼女にとって〈公共の場〉とは、人間が人間になる場だ。彼女が（再）発見しようとした〈公的生活〉の本質とは何なのか、またそれは現在の状況において何等かの形で再生し得るものなのか、以下具体的に検討していこう。

二 人間性の条件と〈公共性〉

アーレントはその代表的著作である『人間性の条件 The Human Condition』（一九五八）において、我々の（西欧的な意味での）〈人間性〉を支えている三つの基本的条件として、①労働（labor）②仕事（work）③活動（action）を挙げている。〈労働〉が生物学的要求によって必然的に引き起こされる行動であるとすれば、〈仕事〉は自然に対し人間の側から積極的に働きかけ、自然環境から区別される人工的な物の〈世界〉を産出する。〈仕事〉を通して形成される〈世界〉の中で、我々は個としての生を営んでいるのである。このように〈労働〉と〈仕事〉が

いずれも“私と物”との関わり方を指し示しているのに対し、アーレントが人間であることの条件として最も重視する〈活動〉は〈世界〉の中での人間の生の複数性(plurality)を意味する。つまり一人だけ孤立しているのではなく、他の人間に対して働きかけ、関わりを持ちながら〈世界〉の中に存在していることである。ラテン語の〈inter homines esse〉という表現は、「生きる(に)to live」と同時に「人々の間に有る(に)to be among men」を意味する。従って「人々の間に有るのを止める」とinter homines esse desinere」は、人間として「死ぬ(に)」である(HC 7-8)。無論、他の動物にも集団を作って生活するものが多いが、人間の場合、生物学的に規定された行動パターンに従って機械的に相互作用し合うだけでなく、〈自／他〉の差異を認識しながら、自らと同一の種に属する“異なったもの”としての他の個体に働きかける。〈活動〉を通して自己と他者が互いに影響を与え合い、各々が自立した〈個体〉としての自己を形成していることが彼女の言う〈複数性〉である。単に物理的・身体的に一緒にいるだけではなく、人と人の“間”を共通の〈関心＝利害inter est: 間に有ること〉に基づいて結び付ける〈中間体 in-between〉⁽⁵⁾が形成されている点が重要だ(HC 182)。「人間は政治的(ポリス的)動物である」という有名なアリストテレスの命題を、アーレントはこの視点から解釈する。アリストテレスの言う〈政治的な bios politikos〉は、自立した主体相互の〈活動 praxis〉の上に成り立っているのだ。

労働も仕事も、自律的で真に人間的な生活様式(bios)を構成するのに十分な威厳を持つているとは考えられていなかった。というのも、労働と仕事は必要かつ有用なものに奉仕し、またそのようなものを産出するわけだから、人間の必要や欲望から独立の、自由なものではありえなかったのである。政治的な生活様式が労働や仕事とは違った評価を受けたのは、ポリスの生活についてのギリシア人たちの理解の仕方由来する。彼らにとってポリスの生活とは、極めて特殊な、自由を選択された政治組織を意味しており、単に人々を行儀よく一緒に

して集めておくのに必要な形式ではなかった。人間の生活は常に何等かの政治組織を必要としており、臣民に対する支配がある一定の明確な生活様式を構成する可能性があることを、ギリシア人やアリストテレスが知らなかったわけではない。そうした専制下での生活様式は、それが「単なる」必要である以上、自由とは考えられず、政治的な生とは何ら関係なかったのである。(HC 13)

この箇所からはつきり分かるようにアーレントは、「ポリスの生活Ⅱ政治的な生」の本質は、生物学的な次元での〈必要〉や〈欲望〉から自由(free)であることだと考える。人と人の〈間〉に生まれた共通の〈関心〉に基づいて、人々が自由意思によって選択した集団的な〈生〉の様式が〈ポリス〉なのだ。〈ポリス〉的関係の中に参入することを通して初めて、人は動物的な欲望を超えた高次の〈生〉を営むことができるようになるのだ。マルクス主義の政治哲学が人間性の本質を〈仕事〉を含んだ意味での〈労働〉と規定し、〈労働〉の内に歴史発展の原動力を見出だそうとしたのに対し、アーレントは〈労働〉から独立した、純粋な活動の場を提供する〈ポリス〉の中に人間性を成り立たせている最も重要な条件を見出だしたのである。

無論、人は〈活動〉する人間であると同時に肉体を持った生物である以上、〈労働〉や〈仕事〉抜きで生きていくはずはない。しかしながら、〈労働〉や〈仕事〉に時間的・身体的に拘束されている限り、〈中間体〉の中で〈活動〉する余地はほとんど残されていない。アーレントは、〈ポリス〉という組織にはその構成員を様々な〈必要性〉から解放してやる仕組みが備わっていたと推測する。その仕組みが〈公的領域／私的領域〉の区別である。ポリスにおける〈公的領域Ⅱ政治的領域〉が、もっぱら共同体全体の〈利害〉に関わる事柄をめぐって〈活動〉と〈言論 speech = lexia〉を通して他の人に対して働きかける場であり、言葉と説得が重視されるのに対し、自然な結合に基づく〈私的領域〉、つまり家(oikia)の領域では家長の〈暴力〉による統治がなされる(HC 25-27)。

人は自然的な〈力〉関係の支配する〈家〉から「外」に出ることで、ポリス全体の共通の事柄について自由に語り合う〈言論〉の場（＝政治）を獲得し、人間になるわけだが、逆に言えば、〈私的領域〉によって家計＝経済（oecconomy: "oikia" の秩序を意味する）的に支えられているおかげで、そうした自由な活動が可能になるわけである。

歴史的に見て、都市国家と公的領域は、家族と家計（household）という私的領域を犠牲にして勃興したように見える。しかし、古典時代のギリシアにおいても古代ローマの場合ほど重視されなかったが――炉に対する古からの神聖視は全く失われていたわけではなかった。ポリスが市民の私生活に侵入せず、各々の財産（property）を取り囲む境界線が神聖なものとして保持されていたのは、我々が今日理解しているような意味で私有財産が尊重されていたからではない。家を持たなければ、人は自分に固有な（proper）場所を占めることができず、従って世界の事柄に参与することができなかったからである。私有財産の廃止と、公的領域の拡張による私的生活の全廃という政治的計画を立てていたプラトンでさえ、それでもやはり境界線の守護神であるゼウス・ヘルケイオスのことを深い敬意を込めて語り、何の矛盾も感ずることなく、不動産の間の境界線（horoi）を神聖なものと呼んでいたのである。／家計の領域の際立った特徴は、人々が欲求や必要に駆り立てられて共に住んでいる、ということである。（……）従って家計という自然共同体は必要＝必然（necessity）から生まれたものであり、その中でなされる全ての行動は必然によって支配されている。／これに対してポリスは自由の領域であった。そしてこの二つの領域の間に何等かの関係があるとすれば、それは当然、家計における様々の生活上の必要事を制御しておくことが、ポリスにおける自由の条件になるという点であろう。（HC 29-31）

私的領域における家計の営みは、ポリスの市民（＝各家の長）たちが生物学的な必然性に煩わされることなく、〈公的領域〉において自由に活動できるのに十分なだけの物質的基盤を提供するのである。足場としての〈家計〉を所有していなければ、〈公的領域〉に参入することはできないのだ。言わば、言論活動を通して人と人が結び付く〈公的領域〉がポリスの生活の表の面であるとすれば、暴力的支配の下で生物学的な再生産の営みが反復されている〈私的領域〉は裏の面である。この意味で、〈公的領域〉と〈私的領域〉は相互に依存し合いながら〈ポリス〉を形成しているが、この共存関係は両者がお互いから絶対的に分離されているからこそ可能なのである。古代西欧世界においては、公的領域における活動である〈政治〉と、家計の営みとしての〈経済〉が分離されていたことが、ポリスの存立の必要条件になっていたのだ。生物学的な次元の営みである〈家計〉が、自由の領域である〈政治〉の中に入り込んでしまったのである。しかしそうした二つの領域の境界線は時代と共に次第に曖昧になっていった。近代的な知の枠組みの中で生まれてきた〈国民経済〉あるいは〈社会経済〉といったカテゴリーは、国民全体が一つの巨大な家計の中へと組織化されたことを示しているわけだが、この組織化は各不動産の間を隔てていた〈境界線〉がもはや神聖視されなくなったことを意味する。〈私的領域〉が境界線を越えて表に出てくることは、〈政治〉の（必然性からの）自由が失われていくことに繋がる。ルソーやマルクスが近代市民社会を分析するのに用いた〈政治経済〉という概念は、アーレントに言わせれば撞着語法である（HC28-29）。

このようにアーレントの描き出した古代ポリスにおける〈政治〉は、人の身体的必要を全面的に〈家計＝経済〉に押し込むことによって活動の〈自由〉の余地を確保していたわけだから、市民の経済活動の“自由”、国民全体の生活福祉、労働の社会的評価、財政・貿易収支の均衡などを課題にしている近・現代の政治とは極めて異質である。当然、国家運営のメカニズムにおける〈政治〉と〈経済〉の機能分担も現代とはかなり異なってくる。ポリスの〈公的領域〉は、市民の物質的な生活とは何の関わりもなかった、否、関わってはならなかったのである。

我々は通常、近代政治思想の通念に従って、〈支配／被支配〉、〈統治 government〉〈権力 power〉といった、人々を秩序に従属させている力関係や権威に関わるカテゴリーは政治の専権事項だと思いがちだが、ポリスにおいてはこれらはむしろ前政治的・私的な領域に属する事象である（HC 32）。近代人が政治の本質だと思っているものは、本来〈家〉の内部での関係に属していたのである。

ポリスには「平等者 equals」だけしかないのに、家族は厳格な不平等の中心であるという点で、両者は区別されていた。自由であるということは、生活の必要「必然」あるいは他人の命令に従属しないことと同時に、自分自身も命令する立場にはない、ということを意味した。それは支配もしなければ支配されもしないことであつた。そういうわけで、家計の領域の内部に自由は存在しなかつた。というのも、家計の支配者である家長が自由であると考えられたのは、もっぱら彼が家計を去って、全員が平等者である政治的領域に入っていく権力をもっていたからである。当然のことながら、この政治的領域における平等には、私たちの平等概念とほとんど何の共通性もない。ポリスにおける平等は、同輩の間で生活し、同輩だけを相手にしなければならないことを意味していたし、都市国家の中では事実上常に住民の多数を占めていた「不平等者 unequals」の存在を前提にしていたのである。したがって平等は、現代のように正義＝公正 (justice) と結び付いていたはずはなく、まさに自由の本質だったのである。つまり自由であるとは、支配関係の中に現存している不平等から自由であり、支配も被支配も存在しない領域を動き回るといふ意味であつた。（HC 32-33）

我々の知っている近代の政治においては国民（市民）の“自由”と“平等”の実現が最優先課題とされてきたが、古代のポリスでは〈自由〉と〈平等〉は政治の目標ではなく、政治的領域が存立するための前提だったので

ある。ポリス的人間は(生活水準において)「平等」になるために政治的「自由」を求めるのではなく、自らと「同等」な平等なものたちとの間の相互の〈自由〉な言論活動を通して、生命を超越した〈良き生活 good life〉を求めたのである。物質的な生に囚われている者(あるいは囚われることを余儀なくされている者)は、ポリスの共通の関心事である〈良き生活〉に参与することはできない。ポリス的な善のために、生命の安全が保証されている自らの〈家〉の垣根を越える勇氣を持つ者(あるいは持ちうる者)だけが、同等な市民として公的領域の中で自由に活動することができたのである(HC 36-37)。公的領域の基盤である〈自由〉とは、単なる生物的な生を越えたより良き生活に向かって努力する余地が与えられていることを意味する。公的領域の中で良き生活を送り、自らの〈栄光〉に満ちた行為が同輩たちの間で記憶され、語り伝えられることが市民的活動の目的なのだ。¹⁷⁾

アーレントは、近代市民社会の成立を象徴する二大革命としてのアメリカ独立革命とフランス革命を比較研究した『革命について On Revolution』(一九六二)の中で、前者の方を、〈自由 freedom〉が姿を現す公的空間(public space)を保証する政治体の創設として高く評価している。その際に彼女は、フランス革命の指導理念である〈自由 liberté = liberty〉は〈freedom〉の前提条件ではあるが、イコールではないという議論を展開している(OR, 33-35)。¹⁸⁾ 〈liberty〉とは権力者によって不当に支配・拘束されている状態から〈解放 liberation〉されていることであり、そういう意味での〈解放〉がなければ精神的に〈free〉になれるのはたしかだが、それだけでは主体相互の言論活動によって構成される政治的領域において〈良き生活〉を営んでいることにはならない。アーレントに言わせれば、米国独立革命が理念的に「liberty → freedom」の道を歩んだのに対し、フランス革命は中心点が貧困からの解放という方向にシフトしたため、(ポリス的な意味での)公的空間創出に成功しなかったのである。〈解放〉されからといって、解放された人々が生命を越えた〈公的事柄〉に関心を持つとしない限り、自動的に〈free〉になれるわけではないのだ。彼女が古代ギリシアの都市国家の中に(再)発見した〈自由〉と〈平等〉は、いか

なる人間にも本性として備わっているような性質のものではなかった。両者は「フェシス」自然に属するものではなく、人為的・慣習的な「ノモス」法によって形成されたもの、人工的に形成された世界の特徴なのである（OR 31）。そしてポリスの公的領域に参入している者だけが自由・平等な市民なのだ。

三 「社会的領域」の出現

このようにアーレントが叙述している「公的」政治的領域は、全人類に自然に内在する本性に基づいて発展してきたのではなく、古代のポリスの極めて特殊な歴史的条件下で成立したわけであるから、時代と環境が変われば純粹な形で保持することは困難になってくる。「私的領域」が市民の生命を全面的に「裏」から支えるメカニズムが崩れれば、自由な政治活動の場としての「公的領域」は変質し始める。アーレントは、時代の経過と共に、私的領域の闇の中に隠れていた「家計」が表の世界である「公的領域」に浮上してきたことによって、両者の間の境界線が曖昧になったことを指摘している。つまり、国家全体の「家計」経済をどのように組織化し、運営するかが公の場での議論の主要関心事になった時、「公的領域」はもはや本来の意味での「公的領域」ではなくなる。彼女はこの新たに出現してきた中間的領域を「社会的領域 social realm」と呼んでいる（HC 38）。セイラ・ベンハビブの解釈によれば、アーレントの「社会」というタームは、主に①資本主義的な商品交換経済の成長②大衆社会的側面③社会性、即ち市民社会と市民的アソシエーション（⁹）の中の生活の質の三つの意味内容を含んでいる。拡大した「家計」としての「経済」を中心に不特定多数の大衆が、横並びで機械的に行動する（近代）「社会」においては、「自由な活動」の基礎になる真の意味での「複数性」は成立せず、人々は単に物理的に一緒に生活するだけの存在に成り下がっていく。人間性の条件の終焉である。

当然、こうした〈社会的領域〉の拡大に対応して、〈私〉の機能も変化する。既に述べたように、古代ポリス世界においては〈私〉は、もっぱら〈公〉の裏面として理解され、それ自体として積極的な意味を与えられることはなかった。ギリシア人にとって、共通なものの世界の外部で営まれる自分自身 (idion) の〈私生活 privacy〉は、その本性からして愚かしい (idiotic) ものであったし、古代ローマ人は〈私生活〉は〈公的なもの Ⅱ 共和国 res publica〉の仕事から一時的に引き下がって身を隠す避難所を提供するにすぎないと考えた。ラテン語の〈privatus〉という言葉はもともと〈公的な事柄〉から引き離された状態を表していたのである。ところが〈私的領域〉の主要な部分を占める〈家計〉が、〈社会的領域〉の中で表に出てきたことにより、〈privacy〉から〈私如〉という意味合いが薄れ、別の意味が付け加わってきた。

古代人の感情では、言葉それ自体が示しているように、私生活の欠如的 (privative) な特徴は極めて重要であった。それは文字通り何かを奪われている (deprived) 状態を示しており、人間の能力の内でも最も高く、最も人間的な能力を奪われた状態を意味することさえあった。私的生活だけを送る人間や、奴隷のように公的領域に入ることを許されない人間、あるいは野蠻人のように公的領域を樹立する道を選択しなかった人間は、完全に人間ではなかった。私たちは "privacy" という言葉を用いる時、それが第一義的に剝奪 (deprivation) を意味しているとはもはや考えなくなっている。それは部分的には、近代の個人主義によって私的領域が著しく豊かになったためである。しかしそれよりも重要だと思える点がある。近代の私生活はたしかに政治的なものと対立しているが、少なくともそれと同程度に社会的領域―その具体的内容は古代人にとって私的な事柄であり、その意味では未知の領域だった―とも鋭く対立している、と言うのが適切だろう。歴史的に決定的事実は、親密な (intimate) ものを保護するという最も重要な機能を担っている近代の私生活が、政治的領域ではなく、むしろ

る社会的領域の対立項として発見されたということである。(HC 38)

古代においては、精神的な自由の場としての「政治的領域」に対して、「私生活」はもっぱらそれを支える物質的生活として位置付けられていた。しかし近代においては「私的領域」の闇の中に隠されていた「経済」的機能が「社会的領域」の表面に浮上し、国家の主要な関心事になったため、「私生活」から市民の身体的生命を保存するという本来の役割が抜け落ち、新たな役割が付与されることになった。それは、市場経済の原理に従って人々の振る舞いを画一化し、同一の行動を取らせるように仕向ける社会の圧力から逃れるための避難所としての役割である。近代の経済学においては、人間は相互に自由に働きかける「活動」の主体としてではなく、統計学的な法則に従って行動(behave)する存在として規定される(HC 41-43)。そうした近代社会の画一主義、行動主義、自動主義に反抗するルソーやロマン主義者たちは、「私生活」の中に内面世界における「親密さ」を保持する内的空間としての機能を求めたのである(HC 39)。公の光を遮る闇としての「私生活」の特性が社会・国家の介入への防波堤として高く評価されるようになったのである。ロマン主義によって発見された親密な関係の領域とは、具体的には仕事、(ロマン主義的)恋愛、家庭などである。この領域においては、人間関係を一元的に規制・制約する社会とは違って、お互いの顔が見える「個人的 personal」な関係が可能であるとされた。¹⁰つまり社会的領域から隔絶された「私生活」こそが最も「人間的 human」であると見なす逆転した傾向が生じてきたのである。

無論、アーレントはこの逆転を好ましいことと考えてはいない。人間性の条件としての活動と言論は、「社会的領域」の圧力によって「親密なもの」と私的なものの領域「の中へと追いやられてしまったことで、かつての質を喪失したのである。その質とはギリシア人が「arete」、ローマ人が「virtu」と呼んでいたもの、即ち「卓越性 excellence」とある(HC 48-49)。古代のポリスの市民たちは、自分の同輩たちから構成される公的領域において、

活動と言論を通して自らが他とは異なり、抜きん出ていることを示そうとした。言わば、公的演技(public performance)を通して人間性を発展させたのである。無色透明な大衆の行動からなる〈社会的領域〉においては、真の意味で〈卓越性〉を演じることはできない。「教育も創意工夫も才能も、人間の卓越に相應しい場である公的領域の構成要素に取って替わることはできないのだ」(HC 9)他者の前で公に演じることでできない近代人は、〈複数性〉に基づいて人々や生き物が互いに現れ合う基礎領域ないし大舞台としての〈世界〉から疎外されているのだ。⁽¹⁾アーレントに言わせれば、近代市民社会に生きる我々は〈世界性〉を失った根無し草なのだ。〈公的領域〉の本質である〈自由な政治〉の崩壊は、人間性そのものの崩壊に繋がっている。

四 公的領域の〈世界性〉

アーレントにとって(ボリスの)〈公的領域〉は、単に国家の「政治」が行われる領域であるというだけではなく、〈人間性〉そのものが発展する場なのである。〈公的領域〉の光の中に入っていくかぎり、我々は人間らしく生きることができないのだ。西欧的な人間性が誕生した古代都市国家においては、〈公的領域〉こそが人間の生活する〈世界〉そのものだったのである。彼女は〈公〉というチームに内包されている存在論的な意義を二つの視点から整理している。その一つは、諸事物を我々の世界の中に現象させ、リアリティー(實在性)を与える作用である。〈公〉に現れる(appear)ものはすべて、共同体を構成する各人によって見られ、聞かれ、可能な限り最も広範に公示(publicity)されることになる。私的生活において個人的に経験した〈物〉の實在性が極めて不安定であり、変化しやすいのに対して、〈公的領域〉に現れて、全員に共有される認識の対象となったものが帯びるリアリティーは安定しており、(その共同体が存続する限り)永続的である(HC 50)。個人的に経験した事物の方

がより親密で「リアル」であるという感性は、〈公的領域〉がその本来の機能を喪失した後には生じてきたものであり、アーレントの視点から見れば、倒錯である。私たちが見たり、聞いたりするものを同様に見たり、聞いたりする〈他者〉の現前によって、〈世界〉と私たち自身のリアリティーが保証されるのだ。アーレントは、「リアリティー」の感覚を公の光から遮断された〈私的領域〉と結び付けてきた近代的知の基本構造を（再）転倒することを試みる。

リアリティーに対する私たちの感覚は、完全に現われ（appearance）に依存しており、従って、公的領域の存在（existence）に依存している。というのは、事物は隠蔽された存在の暗闇の中からこうした公的領域の中に姿を現わすことができるからである。そうである以上、私たちの私的で親密な生活を明るみに出す薄明の光でさえ、究極的には、それよりもっと厳しい公的領域の光から出ているのである。しかし、公的舞台における他者たちの恒常的な現前が、そこから発する容赦のない明るい光に耐えられない事柄は、実にたくさんある。公的舞台では、それに適切であると考えられるもの、見られ、聞かれる価値があると考えられるものだけが許され、したがってそれに不適切なものは自動的に私的な事柄となるからである。（HC 51）

デカルト以降の近代思想の枠組みにおいては、〈存在〉とは第一義的には、認識主体である「私」にとって「有る」ということだとされてきた。〈私〉の目の前に現前しているものこそが、最も確実に「有る」のである。〈私〉が外界の事物をいかに認識し、いかに関わりを持つかが近代的知の原点であった。それに対してアーレントは、複数の主体によって構成される〈公的領域〉の中に〈現れる〉ことを通して初めて、事物は〈存在〉へともたられされると主張する。単に〈私〉が個人的に「有る」と感じるだけではなく、その「有る」という感性的な体験が、

同時に他の「私」たちとの間主観的なコミュニケーションを通して共有されていることが、「存在」の成立要件なのである。〈公的領域〉はそうした体験の共有を可能にする場なのである。¹² その意味でアーレントの〈存在〉は、最初から政治的な〈活動〉を可能にする〈複数性〉を内包していると言える。

〈存在〉を〈現れ〉とはば等置している点に注目すると、アーレントの議論は、ハイデッガーの存在論の影響を強く受けていると見ることができる。ハイデッガーによれば、「存在するもの」は、(言語を媒介にして)自然の暗闇から、開かれた「明るみ」の中へと「現成」してくる。彼にとっても、「存在」は諸事物を「明るみ」の中で「隠蔽されないもの」として「現れ」させる場であった。¹³ ただし、ハイデッガーの言う「現れ」は、もっぱら「現存在」に対しての現れであって、「存在」への問いを発しながら、「存在」それ自体に関わっていく「存在者」は「現存在」だけである。「存在」と「現存在」の間に他の「私」(「他者」)のまなざしが介入する余地は残されていない。端的に言えば、ハイデッガー哲学には、「現れ」の問題を公的・政治的な次元で捉え直す契機がない。これに対して、アーレントの「現れ」は、常に公的な光の下での現れである。ジャック・タミニオーが指摘するように、「存在」＝「現れ」という定式は、ハイデッガーにおいては、「共通のもの」(koinon)＝「公的領域」から「自分自身のもの」(idion)＝「私的領域」へともぐり込んでいく運動を表しているのに対し、アーレントの場合はその逆に、「自分自身のもの」から「共通のもの」へと出ていく運動だと言える。¹⁴ 近代的な自我中心主義の思考法を越えようとしながらも、結果的には、他者との関わり(＝「活動」)を排除して「私的領域」の暗闇へと更に引き籠ってしまいう傾向を示すハイデッガーの存在論に対して、アーレントの政治哲学は、「存在」の明るさの光源を〈公的領域〉の複数性に求めることで、近代思想が陥りがちの〈私的領域〉への「後退」を回避しているわけである。

この〈複数性〉の問題から、〈公的〉という言葉のもう一つの意味が導き出されてくる。それは私たちが共生している〈世界〉そのものという意味である。〈世界〉とは、私たち全てに〈共通〉の場であり、各人が私的に所有

している場所とは異なる。無論アーレントがここで問題にしている「世界」は、地球や自然といった人間の生物としての生が営まれている空間ではなく、むしろ、人間によって作られた工作物や生産物に結び付いており、更には、人工の世界に共住している人々の間に進行する事柄と関わっているのである。言い換えれば、「私たち」全員に共有されるリアリティーを帯びて「存在」する事物から構成される「世界」の中に生きることによって、「私」は必然的に他者と関わりを持っているのである。「世界」は人工的に産出された（リアルな）事物によって媒介される人間相互の「活動」の場なのである。人々は「共通のもの」公的なもの *res publica* に参与することを通して、人間になるのだ。「世界の中に共生するというのは、本質的にちょうどテーブルがその周りに座っている人たちの間 (between) に位置するように、事物の世界がそれを共有している人びとの間にあることを意味する。」（HC 52）事物の「世界」は、全ての「中間体」がそうであるように、人々を相互に結び付けると同時に、一定の「間」を置いて分離する機能を担っている。様々の中間物の集合体である「世界」が「間」を産み出していることによって、私たちは自由に活動できるのだ。

このように「共通（に産出された）のもの」から構成される「世界」が成立しているおかげで、私の個人的行為は「私的領域」の間の中での不安定な状態に留まらず、共同体の他の構成員の承認を経て、「公的なもの」としてリアルになる可能性がある。公的な領域の光に耐えきったものは、それを産出した私の身体的な生が終わった後にも、共同体の中に記憶という形で「生き」続けることが可能になる。ポリスの中にこそ、（身体的な）生を越えた生が有るという確信によって、市民たちは家計のレベルを越えた「良き生活」を営むよう動機付けられるのである。

地上における潜在的な不死性に向けてのこうした超越がない限り、厳密に言って、いかなる政治も、いかなる

共通世界も、いかなる公的領域もありえない。キリスト教が理解したような共通善——万人に共通の関心事としての魂の救済——と違って、共通世界とは、私たちが生まれるときにそこに入り、死ぬときに去るものだからである。それは、過去の方角においても、未来の方角においても、私たちのライフ・スパンを超越している。(……)それは、私たちが、現に一緒に住んでいる人々と共有しているだけでなく、以前にそこにいた人々や私たちの後にやって来る人々とも共有しているものである。しかしこうした共通世界は、ただそれが公的に現われている限りでのみ、世代の移り変わりを超えて生き延びることができる。実際、人々が時による自然の破滅から救い出そうとするものを全て吸収し、何世紀にもわたって輝く(shine)ようにしておくことができるのは、公的領域における公示なのである。(HC 55)

古代ギリシア人にとってポリスとは、個体の生命の空虚さを越えた存在の永続性を保証する「共通世界」だった。この「世界」の中で私の「活動」は、私という個体を制約している時空間を超越した意味を獲得するのだ。ただしこうしたポリスにおける政治的生活に向けての「超越性」は、キリスト教の教義に見られるように、地上での生を蔑視して、もっぱら天上での幸福を求める「無世界性 worldlessness」には繋がらない。政治的生の超越性は、人間の相互活動を可能にする「間」を基礎に成立するのであって、間主観的に構築された「世界」の結合力がなければ永続性は得られないのだ。アーレントに言わせれば、現実の世界そのものを超越しようとするキリスト教の(家族をモデルにした)兄弟愛は、古代のポリス的な活動の空間(「世界」)が崩壊した後に、その欠如を補う代替物として生じてきた観念にすぎないのだ(HC 53-54)。自由な政治活動の余地を生み出す「公的領域」「世界」の価値を否定するキリスト教倫理には、本当の永続性はないのだ。

では、私の個人的な行為がポリスの中で記憶に留められ永続性を得るには、どのような要件を満たしている必

要があるのだろうか。その指標になるのは、自らがユニークであることを示す「偉大さ」、更に言えば、日常生活における行動の正常な基準を越えた「異常さ」に到達していることである。デモクリトスの言葉によれば、政治の技術とはいかに「偉大で光輝くもの *ta megala kai lampla*」を生み出すかを人々に教えることであつた。ポリスでの公的生活は各人を、常ならざる行為をなすように鼓舞する (HC 206)。そうした異常な行為を遂行する行為者 (actor) は、ちょうど役者 (actor) が舞台の上で自らの役になりきることと卓越性を発揮するように、政治の場で (他の市民とは異なる) 自分に固有の役割を徹底的に演じることで、共同体全体から覚えられる「偉大さ」を示すことができるのだ。政治的活動の主体は、言わば一つの物語の「英雄」主人公 *Hero* として公的領域の中に姿を現わすのだ。そして彼が主役を演じている物語が、共同体においてそれまで語り伝えられてきた様々の物語 (人間関係) の網の目 (web) に組み込まれることを通して、彼は共同体内部でのアイデンティティを与えられるのだ。物語の主人公は主体としての自己の正体を公に暴露 (disclosure) しながら、共同体全体の歴史に物語に参加することで、その人物の行為は客観性を帯びるのだ (HC 182-183)。アーレントにとって、政治的活動とは、公衆の前で「演じる *perform*」ことなのである。彼女の政治哲学は、ポリスの公衆の前で演じられた芸術活動、共同体のアイデンティティ形成の上で重要な機能を帯びていた「演劇」をモデルにして構築されているのである。⁽¹⁵⁾

このようにポリスの政治の本質は、各市民が公的領域という光の当たる舞台に登場して、日常性から脱した「偉大さ」を演じることにあつたが、既に述べたように市民の行動が画一化している近代市民社会には、そのような「偉大さ」を演じる余地は残されていない。古代世界においては、公的な領域への「現れ」、他者の前での「現前性 (*presence*)」によって客観性が基礎付けられていたのに対し、公的領域が本来の機能を次第に喪失していった近代においては、当然、そのような意味での客観性は失われていく。それに代わって、あらゆる欲求を満足させる

共通分母としての金銭が「客観性」の基準となった。演技的な客観性には、(他者のまなざしに由来する)無数のパースペクティブと側面が同時に含まれていたが、金銭に媒介された客観性には単一的な基準しかない(HC 57)。金銭は全く質の違う事物、行為を同じ尺度で等置し、あらゆるものを代替可能にしてしまう。ポリスを構成する様々な物語のネットワークの中で伝承されていく特異で、唯一なものに帯びている永続的リアリティーが消失し、代わりに、いくらかでもスベアーと取り替えるべく商品を基準にした社会的リアリティーが生まれてきたのだ。対象の持つ多様性を単一的な等価性へと還元する共通分母としての金銭の登場は、自由な活動を可能にしていた共通世界の解体と表裏一体の関係にある。公的演技を通して各人の存在のリアリティーを相互承認し合う技術を持たない近代市民たちは、単一的な尺度を中心に〈行動〉するようになる。

五 公的領域と法の仮面

自由な活動の場である〈公的領域・共通世界〉が崩壊することは、(西欧的な)人間が本来の「人間らしさ」を失うことに他ならない。演技によって公的な光に身を晒す機会を持たない近代市民の生活は、アーレントに言わせれば、もはや政治的生活ではない。人々は活動と言語によって相互に働きかけながら、自らのアイデンティティーを確立していると実感することができなくなる。

共通世界の条件の下でリアリティーを保証するのは、世界を構成する全ての人々の「共通の本性 common nature」ではなく、むしろ何よりも先ず、立場の相違やその帰結としてのパースペクティブの多様性にもかかわらず、全ての人が常に同一の対象に関わっているという事実である。しかし、対象が同一であることがもは

や識別不可能だということになれば、共通世界の解体―通常は、これに先立ってこの世界が複数の人々に対して示す様々の側面が解体する―は、人々の共通の本性をもってしても回避しえず、ましてや大衆社会の不自然な画一主義によってどうにかできるはずもない。こうした事態は、普通は専制政治のようにもはや誰も自分以外の人と同意できないほど根本的に孤立している場合に生じてくる。しかし、これは、大衆社会や大衆ヒステリーという条件下でも起こりうるのであって、その場合には、全ての人が、突然まるで一族のメンバーであるかのように行動し、それぞれ自らの隣人のパースペクティブを増殖し、拡張するようになる。この二つの例において、人々は完全に私的 (private) になる。つまり彼らは他者を見聞きすること、そして他者から見聞きされることを奪われた (deprived) 状態にある。彼らは皆、自らのただ一つの経験という主観性の中に囚われる。そして、この経験は、たとえそれが無限倍に増殖されたとしても単数であることに変わりはない。共通世界の終焉は、それがただ一つの側面の下で見られ、ただ一つのパースペクティブの下でのみ現前するようになる時、やって来るのだ。(HC 56-57)

公の光の下での〈活動〉の可能性を奪われた大衆社会の人々は、必然的に私的な領域の闇の中に引き籠るようになり、他者と〈世界〉を共有できなくなる。表面的には全ての人が画一化された行動を取っていても、それは間主観的なコミュニケーションを伴わない機械的な同化にすぎない。〈公的な事柄〉に関する共通の関心が成立していないので、彼らはいくら大勢集まっても、基本的に自分だけの経験 (私的領域) の中に閉じ籠っており、孤立しているのだ。『全体主義の起源』の中でアーレントは、極度の自己中心性が、自己保存本能の決定的な衰退と結び付く、という大衆社会に特有の逆説的な現象に言及している (OT 315)。つまり、アトム化した人々の関心が自分自身のことだけに集中すればするほど、(他者から隔離された) 自己の存在のユニークさを実感できなくな

り、共同体の中で自己に固有のアイデンティティーを確立しようとする意欲を失っていく。自己への関心 (*self-interest*) を喪失した人々は、民族や国民国家といった永続性を帯びた「全体」のために生きるように誘いかけてくる全体主義のプロパガンダに引き付けられやすくなる。全体主義の運動に巻き込まれた人たちは、複数的なパースペクティブを持たなくなり、一つの〈物語〉に組み込まれていく。全体主義体制は、人々の〈間の空間〉を完全に消滅させ、〈自由〉への愛さえも人々の心から根絶する (OT 466)。〈自己〉を公的に演じる空間を持たない大衆人は、古代ポリスの極めて限定的な環境において成立した人間性の条件から次第に遠ざかっていく。

近代において公的の光が弱まったのは、裏を返せば、私的領域の闇の部分が多くなったということでもある。ポリスにおいては、政治「以前」の要素、即ち、身体的な生命の維持に必要な家計・経済、暴力、支配といったものが〈家〉の境界線の中に囲い込まれていたわけであり、この境界線のおかげで市民たちは自らの「闇」の部分を表に出さないで、公の場で〈演技〉することができたのである。社会的領域の台頭で、今まで闇に隠れていた政治「以前」のものが表面に浮上し、そのまま市民権を得てしまうと、政治的な演技の余地がなくなるのだ。アーレントは「革命について」で、近代において自由な政治活動の空間が衰退した歴史的背景として、十八世紀フランスの革命思想の影響を指摘している。

ルソーが(我々の心に自然に備わっている)弱者への同情 (*compassion*) を自らの政治理論の中核に置き、ロベスピエールがそれを国民統合の原理にしようとした (OR 79) ことで、〈心〉の問題、つまり行為の背後に隠れた〈動機〉の問題が政治の場に持ち込まれることになった。アーレントは、彼らが〈同情〉によってそれまで政治の埒外に置かれていた貧しい人々に対して公的領域のドアを開いた点はそれなりに評価しているが (OR 81)、そのために〈同情〉への〈情熱 *passion*〉が政治の主要な原理になってしまったのは大きなマイナスだったという見解を取っている。むきだしの〈情熱〉に直接導かれる政治では、相手に対して論証的、説得的に語りかける言

業はほとんど役に立たず、代わって、弱者の苦しみに対して共感するよう迫ってくる、直接的・感情的な表現が好んで使用される。端的に言えば、「同情しない者は人間ではない」という（非）論理が政治の場を占拠することになる。その意味で、「同情は距離を、即ち政治的問題、人間的な事柄の全領域がその中に含まれているところの、人と人の間の世界的空間（worldly space）を取り除いてしまふ」（OR 86）のである。ロベスピエールの恐怖政治とは、自由な活動を可能にする人と人の〈間〉の重要性を無視して、心の中の問題である〈同情〉を統一的な原理として人々を一つの意志（一般意志）を持った共同体へと組織する企てであった。〈同情への熱狂〉に基づく政治は、闇の領域に押し込められていた暴力的欲求を、人間の「自然な」本性として正当化し、人民（peuple）を「一つの肉体のように動き、一つの意志を有するかのように行爲する塊」（OR 94）へと変貌させる。いかなる理性的制約も受けないこの肉体は、自らに同化できないものを暴力によって破壊してしまふのだ。⁽¹⁶⁾

フランス革命が「挫折」した原因の分析を通してアーレントは、〈同情〉を政治活動の原理にすることの矛盾を明らかにしている。闇に包まれていた〈心〉の中の問題が表に出てくる時、市民たちは〈卓越性〉を演じる余裕を失うのだ。

情熱や感情がどのようなものであれ、またそれらが思考や理性と本当はどのように結び付いているのであれ、それらが人間の心の中に位置しているのは確実である。そして、人間の心はたしかに人間の目が入り込めない暗闇の場所である。しかし、それだけではない。心の特性は、それが本来あるべきもの、即ち公的に表示してはならない奥深い動機に留まるために、暗闇を、つまり公の光からの保護を必要とする。どんなに心の奥深くで感じられた動機であろうと、いったん外に出され、公的な検閲に晒されると、それは洞察の対象というよりも、むしろ疑惑の対象となる。公的なものの光が当てられさえすれば、それは現われ、輝きさえするだろう。

しかし、本来現れるためにあり、その存在そのものが現れ (appearance) にかかっている行為や言葉と違って、このような行為や言葉の背後に潜む動機は、その本質からして、現れることによって破壊される。それらは現れると、その背後に更に別の動機を潜ませる「単なる見せかけ mere appearance」に、つまり偽善とか欺瞞のようなものになってしまう。こうした人間の心の悲しい論理によって、近代の「動機調査」はほとんど自動的

に、人間的な悪徳のある種の不気味なフائل棚となり、人間嫌いの真実の科学となった。(OR 95-96)

我々の心に潜む (無意識的な) 動機はそれ自体としては「現れる」ことなく、公的領域の光に照らされた「存在」の影に潜んでおり、本来、共通の知の対象にはならない。逆に言えば、動機の部分が闇に包まれているからこそ、その暗さを乗り越えて表に現れてくる公的な演技が光輝いて見えるのである。公的演技＝活動とは、心に潜む暗さ (非人間性) を抑圧し、制御するための技術だと言ってもよい。「光＝公的領域／闇＝私的領域」のコントラストによって公的領域で営まれる自由な (政治) 活動が卓越した人間的営みと見なされたわけであるが、啓蒙主義の政治思想は強引に影の部分を表に引き摺り出そうとしたために、本来の光の輝きを弱めることになってしまったのである。「心」に潜む「真の」動機の追求に拘りすぎたせいで、公的領域への「現れ」は輝きを失って「見せかけ」へと貶められることになった。その一方、「自然のままの人間性」が発見されるはずだった心の闇から出てきたのは、制御不可能な暴力衝動だった。そうすると、人間を人間らしく見せるための演技の余地がどこにもなくなる。熱狂の政治は、公的演技を否定することによって、政治活動の可能性そのものを破壊してしまっただけだ。

「偽善 hypocrisy」を徹底的に攻撃し、見せかけの仮面をはぎ取ろうとしたロベスピエールに対して、アーレントは「偽善」の政治的機能を擁護する。「偽善者 hypocrite」という言葉は、ギリシア語では「役者」を意味してい

た。偽善者Ⅱ役者は、芝居のために自らの役と完全に同化していなければならないのだ (OR 103)。少なくとも彼が公的な場で演技を続けている限り、役とは異なる〈別の自我〉はありえないのだ。〈政治〉とは元来、こうした〈偽善者Ⅱ俳優〉たちの間で展開される壮大なスケールのお芝居であったと言えるが、役者たち全員が公的領域の中で活動している間は完全に役になりきっていたので、偽善者の「正体」を暴き出す必要などなかったのである。〈偽善〉をやめるといふことは、政治活動をやめることなのである。

こうした〈政治〉と〈演劇〉の関係は、我々が日常使っている政治・法律用語の内にも認められる。英語の〈person〉もしくは〈人格 personality〉という語は、周知のように、劇場で使用する仮面を表すラテン語の〈persona〉に由来する。仮面には、①俳優自身の顔と表情を隠す、もしくは取り替える②それを通して声を響かせる—という二つの機能があったが、法律用語としての〈persona〉は明らかに二番目の意味が含まれている。古代ローマにおいて、〈私的な個人〉と〈市民〉の違いは、後者が〈法的人格 legal personality〉としての役割を公的場面で演じることを期待されており、この〈仮面〉を通して自らの声を響かせねばならないという点にある。法廷において法の前に立つのは、自然のままの個人ではなく、法によって作られ権利義務を有する〈人格〉である。〈人格Ⅱ仮面〉を取り去った後に残る生物学的な意味での人は、法と市民たちの政治体の領域の外部に置かれており、政治的には無意味な存在なのだ (OR 106-107)。

このような法的に決められた〈人格Ⅱ仮面〉は公的領域における活動の自由を保证する上で不可欠な装置であった。ルソーやロベスピエールの過ちは、人間性の条件を支えていた仮面の機能を理解せず、仮面の裏にこそ真の人間性があると思いついてしまったことにある。仮面のはぎ取りが、人間の人格性そのものの破壊に繋がることを彼らは理解しなかったのである。〈仮面Ⅱ人格〉は公的演技の道具であると同時に、人間の目に晒されてはならないもの、非人間的・前政治的なものを私的な領域の闇の中に隠蔽してしまう働きをする。市民一人一人に〈仮

面」を被せて、各「人格」を公的領域の中での活動（演技）のルールに従うように仕向ける仕組みが「法 nomos」である。市民はポリスの「法」によって自らに割り振られた範囲の中で生きるよう運命付けられていた（「nomos」は「割り当てる」ことを意味する動詞 *nomon* の名詞形である）。「法」によって画定される「光／闇」の境界線は神聖であり、何人もこれを侵犯することは許されないのだ。この境界線は具体的には、都市空間の中で「家」と「家」の間を隔てる垣という形で表象される。「法」の壁によって保護された「家」は、公の光に晒されることのない不可侵の領域であり、人にとって究極の神秘である生と死の謎を包み込んでいる。アーレントは、垣根によって取り囲まれた「家」の神聖さと「法」の関係について以下のように述べている。

都市にとって重要なのは、隠されたまま公的な意味を持たないこの領域（家族）の内部ではなく、その外面の現われである。それは、家と家の間の境界線を通して、都市の領域に現われる。法とは元来、この境界線と同一視されていたものであり、それは、古代においては、依然として実際に一つの空間、つまり、私的なものと公的なものの間にある一種の無人地帯であって、その両方の領域を守り、保護し、同時に双方を互いに隔離していたのである。無論、ポリスの法はこの古代的理解を超越していたが、その本来の空間的意味は保持していた。（……）都市国家の法とは、全く文字通り壁のことであって、それなしには、単なる家屋の集積としての町（asty）はありえたとしても、政治的共同体としての都市はありえなかったろう。この壁としての法は神聖だったが、囲い込みだけは政治的であった。その周囲に張りめぐらされた垣がなければ財産（property）が存在しないのと同様に、壁としての法がなければ公的領域はもはや存在しえなかったのである。一方が政治生活を保護し、囲い込んでいたように、他方は家族の生物学な生命プロセスを守り、保護したのである。（HC 63-64）

アーレントが描き出す古代ポリスは、都市全体を取り囲む外壁（ポリスとは元来「輪状の壁」を意味していた）と、都市内部の家と家の間の垣によって（法的に）構造化されていた。市民とは〈仮面〉を被って法的人格になりきること、〈家〉の垣を越えて外で自由に活動することを認められた者なのだ。法の壁は、仮面のない者が公的領域の光の中に現れることを許さない。このように見えてくると、彼女の言う〈自由な活動〉は、「生得的」な自由に基づき、近代市民社会の自由の概念とはかなり異質のものであるのは明らかだろう。アーレントの〈自由〉は、法という壁によって（物理的にも）囲い込まれた人工的な空間の中で、仮面を被った役者になりきることを通してのみ達成されるものであり、人の「自然な」本性から隔たっている。神聖不可侵の壁が崩れて、各人が「自然」のままに行動するようになれば、当然、人間たちが人為的に身に付けていた〈自由な活動〉は次第に体をなさなくなる。〈公的領域／私的領域〉の境界線が曖昧な平板化された社会では、法的人格は恣意的に取り外し可能な単なるマスクにしか見えなくなる。近代市民社会には、人間性の最も重要な条件である〈活動〉の成立しうる空間的基礎がほとんどなくなっていたのである。

六 西欧的人間性の限界

これまで繰り返し述べてきたように、アーレントは西欧的な人間性（＝自由な活動）を支えてきた〈公共性〉の原型を古代ギリシアのポリスに求めているわけだが、〈政治〉の意味が根本的に変質してしまった現代社会において純粋な〈公共性〉を復活させるのは現実的に不可能だ。経済（巨大化された家計）の論理に従って人々の行動が画一化されている大衆社会の「政治」において、〈公的領域／私的領域〉の区別をそのままの形で（再）導入するのは無理であろう。彼女が（再）発見した〈公共性〉のイメージは、今日のアクチュアルな政治・社会情勢

から相当されている。アーレント自身、現代社会に人間的な自由を保証する〈公共性〉の空間を再建する可能性についてポジティブな語り方をしていない。彼女にとって、〈自由な空間〉としての政治（公共）的領域は、「大洋の中の島か、砂漠のオアシス」（OT 275）のようなものであって、ごく限定された時空間の中でしか成立しない。現実的な政治の原理にはなり得ないのである。にもかかわらず彼女が〈公共性〉に執拗に拘り続けたのは何故だろうか。

岡野八代が指摘するように、アーレントが〈公／私〉の境界線（＝法）の問題を重視するようになったきっかけは、全体主義による「人間の本性＝自然の作り替え transformation of human nature」（OT 458）である。⁽¹⁷⁾ ナチス政権は計画的に大量虐殺を実行したが、アーレントにとって衝撃的だったのは肉体的な殺害よりもむしろ、人間の中の法的人格（juridical person）の殺害であった（OT 447）。絶滅収容所に送られた人々は完全に〈法〉の枠外に置かれ、合法的な根拠も手続きもないままに非人間的な「罰」を受けた。人格を剝奪された「自然」のままの人たちが、動物のように屠殺された。法的人格の破壊が極めて大規模に組織され、執行者たちはそれが「自然な」ことであるかのように行動した。⁽¹⁸⁾ 実定的な〈法〉体系による拘束が停止してしまうと、〈人間〉性は全面的に崩壊してしまうのだ。ホロコーストという出来事を通して、これまで人間の生来の〈本性＝自然〉に根差していると思われる〈自由な活動〉が、実際には人為的に構築された空間の中で限定的にしか成立しないことが暴露されたわけである。人間性それ自体が作られたものであり、国家や法の枠組みを替えれば作り替え可能なのだ。「汝、殺すなかれ」という「普遍的な」格率は、ヒトラーの下で「汝、殺すべし」へと変換されたのである。全体主義体制下での人々の行動の分析を通してアーレントは、実定法の境界線の「内」でしか〈人間性〉は成立しないという洞察に到達したのだ。

法の「内部」で保証されていた〈人格〉が抜け落ちた時、西欧哲学の伝統においてこれまで存在が認められて

いなかった〈根源悪 radical evil〉(OT 459)が浮上ってくる。〈根源悪〉とは、私利、貪欲、権力欲、恨みといった具体的な動機の面から説明・理解することができない悪、言わば(法の枠内で構成された)〈人間性〉の基準から完全に逸脱しており、基準自体を破壊してしまう絶対的悪なのである。このような意味での〈根源悪〉は、悪魔のような超自然的なものの働きによって突如発動するわけではなく、我々の日常性の中に常に潜在しており、〈人間性〉を支えている既成の法体系が変質する時、具体的な「悪の行為」として表面化してくるのだ。アドルフ・アイヒマンの公開裁判についての報告『エルサレムのアイヒマン』(一九六四)の中でアーレントは、アイヒマンの中に想像を絶するような「悪」の権化を見出だすことはできず、むしろ(神の言葉の代わりに)総統の言葉に忠実であろうとした平凡な執行官の姿しか見えてこない、という結論に到達している。アーレントはそれを〈悪の陳腐さ banality of evil〉⁽¹⁹⁾と表現している。〈人間性〉それ自体が人為的に構築された作り替え可能なものである以上、日常生活の枠内でのありふれたな市民の行為が、行為自体自身が意識しない内に〈人間性〉の基準から外れている危険は絶えずある。むしろ周囲の環境に同化しやすい平均的市民ほど全体主義の「悪」に対して無防備になる。複数的なパースペクティブを持つことを可能にする人と人の〈間〉の空間がなければ、人はいつ〈人間性〉を失って大衆の中に埋没し、動物的・機械的に行動するようになるか分からない。近代市民社会における〈陳腐さ〉は〈根源悪〉への潜在的傾向を含んでいるのだ。⁽²⁰⁾普遍的だったはずの〈人間性〉は、実際には日常の生活実践を通して形成された〈習俗 more〉であって、人為的な〈法〉の支えがなければいつ崩れてしまうか分からない脆いものなのだ。

アーレントが古代ギリシアのポリスにおいて生成した〈公／私〉の境界線の問題を重視するのは、全体の中から抜き出ようとして公的に演技するための空間と、人間の動物性を〈私〉の闇の中に押し込める〈法〉の壁がなければ、〈人間性〉が極めて不安定になってしまうからである。しかも我々の生きる現代には、アリストテレス

的な「政治」を実行する条件が欠けている。⁽²¹⁾我々は、自らが「人間性」に基づく普遍的正義だと信じているものに対して批判の目を向け続けるしかないのだ。高橋哲哉は、アーレントがギリシアのポリスをモデルに公共空間を復権しようとしているため、公的な卓越性を示して政治的共同体の物語に名を残せない者たちを「忘却の穴」に追いやってしまう危険があるとしているが、筆者の見解では、アーレントは「人間性」の基盤になった公共空間が極めて特殊な条件下で人為的に構築されたものであることを際立たせるための説明モデルとしてポリスを持ち出したのであって、現代においてポリス的な共同体を再興しようとしているわけではない。実際、彼女自身はポリス的なものの「再建」を標榜するかのような発言はしていない。古代ポリスの特殊な環境を再現するのはもはや不可能であるという前提の上で、次第に失われていく傾向にある「人間性」「自由な活動」「公的領域」の完全消滅を防ぐには、我々はどうしたらいいのか。それが、アーレントの政治哲学において発せられている中心的な問いである。

普遍的人間性に基づく「政治」の実現を目指してきた西欧近代の政治思想史の流れに反抗して、アーレントは「人間性」の「自然さ」を括弧に入れ、疑うところから思索を始める。本来、少数の「市民」の「間」で生まれてきた間主體的な「活動」のための公的空間の代替物を、近代市民社会の中に創設することは不可能だ。万人の（経済的）平等を前提とする市民社会の政治体制が、「自由」の原理と完全に一致することはない。究極的な解決法はない。しかし、我々が陳腐さの「悪」に負けて「人間」を放棄する道を望まないなら、無理を承知のうえで「政治」に関わらねばならない。「近代」の矛盾を鋭く突きながらも、単純に「反近代（＝伝統回帰）」に向かうことなく、「近代／反近代」の狭間の微妙な位置で「人間性」を可能な限り守っていこうとするアーレントの思想は、ポスト・モダンの政治理論の問題意識と交差していると言えよう。⁽²²⁾

最後に、「公的領域」をめぐるアーレントの議論を継承した（と一般的には言われている）ドイツの社会哲学者

ユルゲン・ハーバマス（一九二九—）の理論と、彼女の政治哲学との対比を通して、彼女の政治哲学のポスト近代的な特徴を際立たせることを試みよう。

七 アゴーン（闘争）の政治と公共性

『人間性の条件』の四年後に、『公共性』についてのハーバマスの見解をまとめた『公共性の構造転換』（一九六二）が刊行された。この著作においてハーバマスは、アーレントと同様に古代のポリスにおける〈公的領域／私的領域〉の区別に、西欧的〈公共性〉の歴史的原点を見出だしている。〈言論〉と〈活動〉を〈政治的生〉の中心に位置付けている点もアーレントと共通している。²⁴ただしアーレントが、近代における〈家計Ⅱ経済〉の拡大と〈社会的領域〉の台頭が〈公的領域〉の掘り崩しを加速すると見ているのに対し、ハーバマスはそれが市民社会における新たな〈公共圏 public sphere〉の形成に繋がるという見解を示している。

国家権威の脱人格化の必然的帰結として市民社会 (civil society) が形成されるに至った。それまで家計経済の枠内に封じ込まれていた行為や従属関係は、家の敷居を越えて公共圏へと出ていくことになった。(……) 私的な性格を帯びていた経済活動が、公的な指導と監督の下で、拡大した商品市場向けに展開されねばならなかったのだ。従って、今や私的経済行為が営まれるための経済的諸条件は、個別の家計の境界線の外側にあることになった。ここで初めてこれらの条件が一般的関心事となったのだ。ハンナ・アーレントは、私生活圏 (private sphere) に対する公共圏の近代的な関係を、その古代的な関係と対比する形で、前者を「社会的なもの」の台頭という点で特徴付けているが、その場合の私生活圏とは、公共的な重要性を持つようになった社会の私生活

(民間) 圏を指しているのである。⁽²⁵⁾

ハーバマスは、〈家計〉の枠を越えて外部へと拡大した私的な〈経済〉活動を通して、市民を中心とした新しい〈公共圏〉、即ち〈市民社会〉が成立したという前提で議論を展開している。それまでは、国王と貴族・教会によって構成される公権力に〈公共性〉の機能が集中していたが、資本主義的経済活動によって力を得、同時に国家全体の公的事柄に関心を持つようになった市民(ブルジョワ)たちは公権力(＝政府)に対抗する市民的な公共圏を形成した。彼らは、新たに公的事柄になった商品市場や社会的労働に関して、公権力の政策を〈公〉に批判するようになったのである。⁽²⁶⁾ 公的事柄をめぐる意見交換し合う市民たちは、自らのコミュニケーション能力を発達させるのことでできる空間を獲得したのである。既に述べたように、アーレントは、資本主義経済の下で形成された〈社会的領域〉に懐疑的なまなざしを向け続けたわけだが、ハーバマスは〈社会的領域〉の中に限定的な形で生じてきた「公共性」に注目することで、市民社会をめぐるアーレントの議論をポジティブに読み替えたと言っているだろう。

無論、ハーバマスが新たに定義した市民的公共性は、アーレントがギリシアのポリスに原型を求めた古典的公共性とはその性質がかなり異なる。セイラ・ベン・ハビブは両者の違いを、以下のようにメディアという視点からまとめている。アーレントの〈公的領域〉が劇場における演技とのアナロジーで説明されることから分かるように、各市民が互いの行為を見つめ合うことを通して成立していたのに対し、ハーバマスの言う〈市民的公共圏〉は、主に読書界(reading public)を中心に構成されている。直接に相手の姿を見て、声を聞くのではなく、活字メディアの中に書き留められた著者の「声」を間接的に「聞く」という形になる。そのようにコミュニケーションのためのメディアが前面に出てくると、アーレントの言う〈現れの空間〉はさほど重要ではなくなる。他者の

前での直接的・空間的な現前から、メディアに媒介された意思・情報伝達へと「公共性」の重点がシフトしたことになる。ハーバマスの「市民的公共圏」では、人格的な「活動」よりも、メディア化した非人格的なコミュニケーションの方が重要なのである。⁽²⁷⁾

メディアに媒介されたコミュニケーションによって新たな「公共圏」が開かれてきたとするハーバマスの議論については、かなり評価の分かれるところであろう。ベンハビブは、ハーバマスの仕事を通して、アレントが必ずしも明確にしていなかった「公共圏」の問題と、「民主主義における正当性 democratic legitimacy」の問題をリンクさせることが可能になったとして評価している。⁽²⁸⁾つまり彼が「公共圏」における市民の自由な言論活動（世論）が民主主義的な手続きを経て、国家の意思決定に影響を与えていくメカニズムを分析する枠組みを示してくれたおかげで、「公共性」の社会的機能をアクチュアルな現代政治の課題と関連付けて論じることが可能になった、というわけである。

しかしながら、新しい「公共性」は常に公権力を批判・抑制することを通して、「自由」の空間を保持する方向に作用するとは限らない。ハーバマス自身が指摘しているように、マス・メディアを媒体に構成された大衆社会の「公共性」は、逆にメディアを通して権力の側から操作される危険がある。現代社会における公衆は、公的事柄について主体的に理性を働かせて議論するというよりも、メディアから提供される情報を単に消費するだけの大衆になり下がり、「私有圏」へと後退しているように見える。⁽²⁹⁾ハーバマスは、それでもなお「市民的公共圏」には批判的に理性を働かせることのできる場としての潜在的可能性を失っていないと主張し続けているが、近年のドイツにおけるメディアと公共性をめぐる議論では、メディア的に構築された公共圏は、かえって大衆の理性を麻痺させ、画一的行動へと駆り立てているのではないかという見方が強まっている。⁽³⁰⁾かつてナチスがマス・メディアを巧みに利用して大衆動員をしたことを想起すれば、非人格的で匿名的なメディアに媒介されたコミュニケーション

ションが政治批判的な〈公共圏〉として機能している、と見なすハーバマスの議論の前提に問題があるのはたしかだろう。

ハーバマスの言う〈市民的公共圏〉が大衆化した社会において十分に機能しえないのは、古代ポリスの〈公的領域〉を構成していたいくつかの重要なファクターを欠いているからだと考えられる。先ず、古代ポリスの場合とは違って、近代市民社会の〈公共圏〉は、公権力の支配する政治的領域から分離した形で〈民間（私生活）圏〉を基盤に成立している。物質的な利害から自由ではない、という点を挙げることができるだろう。経済市民（ブルジョワ）たちが自らの経済活動における「自由」を確保するために、〈公権力〉の統治体制を批判するようになったことが、新たな〈公共圏〉のスタートであるわけだから、その前提の下での「自由」は、身体的な生命を超越した卓越性を目指すポリス的な〈自由〉とは異なったものとならざるをえない。その意味で、ハーバマスの〈市民的公共圏〉は共同体の中での個々の市民のアイデンティティーの確立よりも、公権力に対抗するための市民の結集、世論形成に重点があると言える。クレイグ・カルフーンによれば、ハーバマスが公的活動を主に合理的・批判的言説として捉えているのに対し、アーレントは〈複数性〉の中での個の自己形成・表現、相互承認をより重視している。⁽³¹⁾更に言えば、ハーバマスにとつての〈公共圏〉が、個人間の〈差異〉を越えた普遍的コミュニケーション（理想的対話状況）が実現されるべき場であるとすれば、アーレントの〈公的領域〉は、個々の行為者＝役者の間の〈差異〉を際立たせることを通して〈人間性〉を育成する場である。ハーバマスがコミュニケーション的理性の普遍性を最初から前提にして〈公共性〉の問題を考えているのに対し、アーレントはむしろ人為的に創出された人間的な理性・思考能力を保持していくには、〈法〉の壁によって〈私的領域〉から隔てられた〈公的領域〉が必要だと考えるのである。

最近のアーレント研究では、彼女の〈公共性〉論ではハーバマスの意味での主体間のコミュニケーションよ

りも、〈アゴーン＝闘争的活動 agonistic action〉という側面がより重要だとする見解が生まれている。³² 〈アゴーン〉とは他者たちと激しく競い合い、争いながら、自らの行為の偉大さを示そうとする営みである。〈闘争精神 agonal spirit〉とは、「他人と競い合つて自己を示そうとする情熱的衝動を喚起する」ものであり、「そうした情熱的衝動によって、都市国家に一般的に見られる政治概念が支えられていた」という(HC194)。「政治」という舞台の上で、お互いに自己の卓越性(アレテー)を示そうと情熱的に演技することによって、各市民は自己に固有の役(ペルソナ)を身に付けていくのだ。機械的に平板化された日常性から抜きん出て〈人間性〉に到達するには、苦しみに満ちた闘争が必要なのだ。そうした〈闘争〉的要素を含まない、近代の非人格的なマス・コミュニケーションは、人々の語る言葉を均質化し、批判的に思考する能力を失わせるように作用する。

現代社会において、各人が固有のアイデンティティを得られるように、とことんまで〈闘争〉し続けることのできる公的空間を創出するのは、物理的な条件から見ても不可能に近い。全員が役者＝行為者として参加できる〈公的演技〉を、現実の政治システムの中に導入するのは極めて困難である。何等かの形でこれに近似したものを部分的に制度化することはできたとしても、最終解決策にはなりえないだろう。しかし、我々が〈人間性〉を保ちたいと願うなら、そうした不完全で暫定的な試みを続けるしかないのである。〈公共性〉を中心に展開されるアーレントの政治哲学は、この問題の根深さを示している。

注

- (1) 田原闕郎「日本の「公・私」(上)」『思想』一九八八年十月号、一〇七頁。
- (2) 同右、一〇九頁。

- (3) Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*. The World Publishing Company (New York/Cleveland), 1958, p.313.以下、同書からの引用に際してはOに略記する。
- (4) Arendt, Hannah, *The Human Condition*. University of Chicago Press (Chicago), 1958, pp.7-8.以下、同書からの引用に際してはHに略記する。
- (5) 間主観的に人間を結び付ける〈間 between=Zwischen〉という概念は、アーレントの哲学上の師であるハイデッガー（一八九九—一九七六）の哲学でも重要な位置を占めている。ハイデッガーの〈間〉概念については詳しくは、『現象学辞典』（木田元、野家啓一・村田純一・鷺田清一編、弘文堂、一九九四）の「間」の項参照。
- (6) McGowan, John, *Hannah Arendt: An introduction*. University of Minnesota Press (Minneapolis), 1998, p.39.
- (7) Cf. Canovan, Margaret, *The Political Thought of Hannah Arendt*. J.M.Dent & Sons Ltd (London), 1974, pp.60-62.
- (8) Arendt, Hannah, *On Revolution*. Penguin Books (Harmondsworth), 1990, pp.33-35.以下、同書からの引用に際してはORと略記する。
- (9) Benhabib, Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Sage Publications (Thousand Oaks, London, New Delhi), 1996, p.23.
- (10) Cf. Calhoun, Craig, *Plurality, Promises, and Public Spaces*. in: *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*. ed. by Craig Calhoun & John McGowan. University of Minnesota Press (Minneapolis), 1997, p.235.
- (11) 近代人の〈世界疎外〉の問題については、千葉真の以下の著作を参照。『アーレントと現代』。自由の政治と夢の展望』。岩波書店、一九九六年、三三二頁以下。
- (12) ジャック・タミニオは、間主観的なコミュニケーションによる体験の共有という視点からフッサールとアーレントの類似性を指摘している。Taminiaux, Jacques, *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*. trans. by Michael Gendre, State University of New York Press (Albany), 1997, pp.30-34.
- (13) ハイデッガーにおける〈存在〉と〈現れ〉〈明るみ〉〈隠蔽性〉の関係について詳しくは、『現象学辞典』の「明るみ」「隠蔽性／非隠蔽性」「開放性」等の各項を参照。
- (14) Taminiaux, a.a.O. pp.92—98.
- (15) アーレントの政治哲学の美学的側面については、以下の論文を参照。Cf. Curtis, Kimberley F., *Aesthetic Foundations of Democratic Politics in the Work of Hannah Arendt*. in: *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*. pp.27-52.

- (16) アーレントは〈同情〉の政治的役割を高く評価していない、というのが通常の解釈であり、筆者自身もそう見ているが、最近のフミニズムの立場からのアーレント研究には、彼女の政治哲学における〈同情〉の位置付けを見直そうとする議論もある。その例として、以下の論文を挙げておく。下河辺美知子「苦しんでいるのは誰なのか？コンパッションをめぐるリポリューション」「現代思想」一九九七年七月号、一九三—二〇七頁。
- (17) 岡野八代「法の「前」『現代思想』一九九七年七月号、二二九頁。
- (18) ホロコーストの末端の執行者たちが、自らの行為をどのように受け止めたかについては研究者の間でかなり意見が分かれている。一九九五年に、米国の政治学者ゴールドハーゲンが、執行者たちの自発性 (willingness) を強調するテーゼを出し、国際的にも物議をかもした。この論争については以下の拙論で詳しく論じた。「ゴールドハーゲン論争とナチズム研究の行方」『歴史評論』一九九八年五月号、八六—一〇三頁。
- (19) Arendt, Hannah; Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil. Revised and enlarged edition. The Viking Press (New York), 1965, p.252
- (20) 〈根源悪〉と〈悪の陳腐さ〉の関連については「リチャード・バーンSTEINが以下の論文の中で論じている」Bernstein, Richard J.; "The Banality of Evil Reconsidered", in: Hannah Arendt and the Meaning of Politics. pp.297—322.
- (21) Cf. Bernstein, Richard J.; *ibid.* pp.303-304.
- (22) 高橋哲哉のアーレント論は、主に「記憶のエチカ」(岩波書店、一九九五)の第一章「記憶されえぬもの 語りえぬもの—アーレントからショア—」と第二章「〈闇の奥〉の記憶—アーレントと人種の幻影」で展開されている。この問題については第一章の十二頁以下、及び第二章の九七頁以下を参照。
- (23) 〈近代〉〈反近代〉〈ポスト近代〉と、アーレントの関わりについては以下の論文を参照。Dana, R.Villa; *Modernity, Alienation and Critique*, in: Hannah Arendt and the Meaning of Politics. pp.179—206. esp. pp.198—202.
- (24) Habermas, Jürgen; *The Structural Transformation of the Public Sphere. An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. trans. by Thomas Burger. The MIT Press (Cambridge), 1989, pp.3-4.
- (25) *Ibid.* p.19.
- (26) *Ibid.* pp.27—31.
- (27) Benhabib, Seyla; a.a.O. p.200
- (28) Cf. *ibid.* pp.200—203.

- (29) Habermas, Jürgen; a.o. pp.181—222.
- (30) マス・メディア論の視点から、〈市民的公共性〉を批判する議論は多々あるが、代表的なものとしては、一九九三年に『シュピーゲル』誌に掲載されて話題を呼んだ劇作家ボートー・シュトラウスのエッセイ『膨れ上がる山羊の歌』を挙げることができるだろう。シュトラウスは、市民的公共性の擁護を唱えるリベラル左派陣営のメディア支配は、逆に大衆の創造性や批判的精神を退化させて、ネオ・ナチが台頭する素地を作っていると皮肉っている。Cf. Straub, Botho; *Anschwellender Bocksgesang*, in: *Der Spiegel* 6 (1993), pp.202—207.
- (31) Calhoun, Craig; *Plurality, Promises, and Public Spaces*, in: Hannah Arendt and the Meaning of Politics, p.248.
- (32) この問題については以下の論文を参照。斎藤純一「表象の政治／現れの政治」『現代思想』一九九七年七月号、一六三頁以下。