

ハンナ・アレント公共空間論の検討（下）

中 野 昌 宏

2. 公共空間の理論化

2.1 アレント公共空間論の積極的意義

(1) 潜勢力としての空間

ここまでのところを要約しよう。アレントは、できあがったシステムとしての「社会」に対し、活動の産み出す「(公共)空間」を対置した。社会はハーバーマスの意味でのシステムであったり、上流階級的なサロンであったり、ユダヤ人共同体のような共同体であったりするのだが、それらはいずれも〈私〉の原理によって編成されているという点で共通している。そこで人間が行っていることは、基本的には欲求を満たすための「労働」であるか、せいぜいのところ「仕事」でしかない。この意味で人間の営為は画一化されており、社会の運動は本質的に不生産的・消費的である。

これに対し、「活動」の織り上げる空間は、人間の複数性を前提とし、したがって〈公〉の原理によって貫かれている。それは本質的に創設的であり、虚空に何か新しいものを産み出す^{ポテンチ}潜勢力である。つまりは、社会と空間とは、アリストテレスの言葉遣いを借りれば、できあがったもの（現実態）とそれを創り出す力（可能態）との対立であると言ってよいであろう。あるいは、現象学的な明証として眼前にあるものと、目には見えないがその背後からエネルギーを供給する存在論的な地平との対立とも言えるであろう（図1参照）。

この問題を、ハイデガーやフッサールやヤスパースとの関連において、純哲学的に論じることもたしかに興味深い試みではある。たとえばアレントのテク

(2) ハンナ・アレント公共空間論の検討(下)

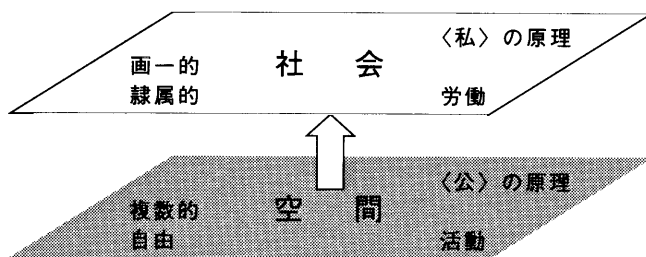


図1 アレントにおける社会と空間

スト ([1946=1989]) や、川崎 [1989], Bernstein [1991=1997: 第4章] などの研究が示していることによれば、ハイデガーならここでの「社会」が「非本来的」な「ひと Das Mann」の地平であり、「空間」が「本来的」な「現存在 Dasein」の地平だということになるだろう。そこで、アレントのハイデガーとの違いは、ハイデガーの場合のように「空間」が孤高の(=単数的な)哲学者によって占められるのではなく、まったく逆に、複数的な人々の活動によって占められる次元だという点である、と説明されうるだろう。まさに人間の複数性こそが、その反対物であるかに見える共通空間を支えているのだということ。このことを単刀直入に指摘したことがアレントの功績であることは動かない。

したがって問題はその「複数性」の内実である。が、以上に見てきたように、この概念は十分に明確とは言えない。さしあたりここでは、総じて、アレントによっては「空間」の積極的な特徴づけがなされていないこと、あるいは、なされているようでいて実はそうでないことを確認しておきたい。アレントにおいて「公」という概念は、実質的に、かろうじて「私」でないものという消極的な意味でしか語られてはいないように見える。実際の経緯としても、彼女は、全体主義という墮落した社会を目の当たりにしたからこそ、失われた宝として^{アガレマ}のポリスの空間を称揚したのではなかったか。少なくとも人間の複数性という

字面によって、われわれが何かわかった気になってしまうのは問題である。

そもそも、アレントを重要な論者として持ち出す時点で、ただこの点だけが肝要であるのだが、アレントはまったくと言っていいほど答えてくれているはいない——アレントの議論をいくら追っていても、単純素朴に読むかぎりでは、現れの空間としての「共通」空間概念と人間存在の「複数性」との関係は、依然として謎のまま、共通性と複数性を直接的に結ぶ理路に飛躍があるように見えることは否めない。したがってわれわれの課題は、複数性が共通性を支えるということの理論的な機序を、理論的な言説をもって対自化（自覚）し、彼女の言説につけ加えることにあるだろう。いまやわれわれは、アレントの外部に答えを探しに出かける必要がある。

(2) 人間の複数性と空間の共通性

おそらくアレントは、ハイデガーの独我論的傾向（これは言うまでもなく、彼自身の政治的に微妙な立場に反映されていると見られている）に反発し、逆にヤスパースに共感するかたちで、複数性を基礎・条件とした人間のあり方に固執したのだと想像される。が、いずれにせよ、彼女が「共通性と複数性をどう接続するか」という問題を問題と見なさなかったことはたしかであると思われる。空間ないし世界自体が、いわば消極的に規定された否定概念であり、しかもそれは本質的にシステムティックな分節化を拒むものなのだとすれば、そのこと自体無理からぬことである。しかし、彼女の論述にはいくつかのほころびがあり、そこから、彼女がこの問題をまったく無視して素通りしたわけでもないということも、かろうじて読みとることができる。

複数性は「単なる多数 a mere multitude」(e.g. Arendt [1958=1994: 428]) には還元されえない。それはいわば、「等しくない者の平等」である。ここで通常の見識からは、「平等」の観念は本来近代的なものはずではないかという疑問も生ずるだろう。実際、アレントに対する批判の典型的な一形態として

(4) ハンナ・アレント公共空間論の検討(下)

挙げられるのは、アレントは「共通感覚」を持ち出すことで近代以前の・古代ギリシャ的な「平等」を称揚しているが、それはむしろ奴隷制度のもとではじめて成立しうる類の「平等」でしかなく、本来の「平等」はむしろ近代的主体の成立と相即的であるはずだ、という批判である。確かにこの批判はかなりの説得力をもっているが、アレントの議論を単に歴史解釈の誤りとして片づける前に、彼女の言わんとすることの本質を整理してみてもよいはずである。

アレントは、この種の平等が実現するための「外部要因」についてわずかに言及している。

公的領域につきものの平等というものは、必ず、等しくない者の平等のことであり、等しくないからこそ、これらの人びとは、ある点で、また特定の目的のために、「平等化される」必要があるのである。そう考えると平等化要因は人間「本性 [=自然]」から生じるのではなく、外部から生じるのである。それはちょうど——アリストテレスの例を続けると——医者と農夫の等しくない活動力を等しくする外部要因として、貨幣が必要とされるのと同じである。(Arendt [1958=1994: 342], []内は引用者)

「政治的平等」は、したがって、「死の前の平等」や「神の前の平等」とは根本的に異なる性質のものである。それは自然的な——ルソーの賛美するような——平等ではない。ダントレーヴの言うように、「人為的なもの」である。それはまたしてもあの、活動によって不断につくられるもの、なのである。注目すべきは、彼女がただ平等であるとか平等化されるとか言っているのではなく、「ある点で、また特定の目的のために in certain respects and for specific purposes」「『平等化される』必要がある stand in need of “equalized”」と言っているという点である (cf. 岡野 [1995])。表面的にはこれ以上のことは語られていないが、「特定の目的」とは実際「政治」にはほかならないし、それを彼

女が「活動によって不断につくられねばならない」「つくられる必要がある」というかたちで規範的なモメントを混入させている点から、彼女の価値観が垣間見えるように思われる。この線で考えれば、古代的な「共通感覚」も人間にとっての自然的事情ではない。それは存在としての自然的所与ではなく、本来根本的に共通でないリアリティーを「共通化させねばならない」という^{ゾレン}当為としての人間的課題、あるいは、「共通化する」力そのものとしての人間の能動性・運動性を指し示しているのである。

(3) 活動論の空間論的転回

このようにアレントは、全体主義という最も激しい「画一化」の事例の批判を通じて、画一化にも独断主義化にも陥らないための「共通化」を導き出したと言える (cf. Arendt [1951-68=1972-74], 岡野 [1995])。この指摘自体については既存のアレント解釈の中でも特に目新しいとも思われぬが、筆者には、これがある種の物理的、身体的、もしくは感覚的リアリティーにかかわる「空間」性と関連づけられて捉えられたとき、はじめてその十全な輝きを放つように思われる。

すでに見たように、アレントの言う「公共空間」ないし「世界」は、まったくの抽象的空間でもまったくの具体的空間でもない、その中間にある種の身体的距離(感)を要請する空間であった。それはわれわれが一所に殺到するのを阻止している。「空間」は、その中で人間が活動するための単なる容れものではなく、まさに人間の活動に応じて伸縮する——地球は実際に縮小しうる (cf. Arendt [1958=1994: 405ff.])。アレントにとっては、距離の観念の喪失は近代の世界疎外過程と連続している。世界規模でコミュニケーションが容易になることはたしかに結構なことかもしれないが、個々人相互間の距離感が見失われてしまうとすれば、事態は画一化への道をたどっていることになるだろう。

この意味で、「インターネット=公共圏=万歳」論は、自らアレントを持ち

(6) ハンナ・アレント公共空間論の検討(下)

出すとき全面的な矛盾に到達してしまう。対面的コミュニケーションとは異なり、インターネット上では見ず知らずの相手と、実際的人格な「自分」を相手に晒すことなく、コミュニケーションをもつことができる。このことは、一面では新たなコミュニケーションの可能性を開く技術的進歩であるが、他面では相手との責任ある対話を必ずしも要求しない点で新たな危険性ももたらしている。やはり筆者宛にも、見ず知らずの相手から妙に馴れ馴れしいメールが舞い込むことがしばしばあるが、ことほどさように人格的な他者との距離感がつかめなくなっているネット住人がいくらかは存在することは明白である。距離感のない者同士が実名を使わず、しかもときには性まで偽って、やりとりするその内容たるや、えてして無意味な同語反復か、これまた無意味な誹謗中傷合戦(ネット用語で「フレーム flame」という)に終始するケースが多い。こうした者たちの言説は、市民的公共圏どころか、せいぜいのところ無責任な井戸端会議であり、外部への想像力を欠いたコミュニティー的閉鎖性をかたちづけているように見える。極端に言えば、少し前の「インターネットをやっている人=オタク」といった固定観念は、あながちの外れでもなかったとすら言える。彼らの行為はこうなるともはや「自由」という形容詞はすでに不適当であり、実名と実人格を背負った上で責任ある情報交換をしているネット上の別の人々にとっては「破壊的」ですらある。

誤解のないよう付言しておく、ここでの主張はインターネットを敵視しようとする議論ではまったくなく、要するに、インターネット上でであろうがなかろうが、他者との距離感と自己の負う人格的責任のない対話は建設的なものにならないだけでなく、深刻な害悪をももたらしかねない、ということである。アレントはまさに、複数性という逆説によって、このことを指摘しようとしたのではないのか。つまり彼女の思想の核心は、「空間」的(ここでは、身体的・人格的、というような含意をもつだろう)な距離によって現前している他者性の重大さなのではないのだろうか。そうであるならば、それゆえにこそ、彼女

の議論の延長線上では、コミュニケーション手段の進歩によってかえってコミュニケーションが空洞化するという可能性も大いにありうる、ということになるのである。

ここでハーバーマスに好意的に言うならば、無責任な付和雷同や暴言・紛争が支配する空間では、コミュニケーションはすでに骨抜きにされており、そんなものはコミュニケーションでも対話でも何でもないということになろう。しかしながら想起すべきなのは、ハーバーマスの危惧する「道具化された公権力」よりももっと危険なのがこの「骨抜きにされたコミュニケーション」——大衆の画一化を促し、全体主義をもたらす——なのだ、というのがまさにアレントの主張点なのだということである。したがってアレント的観点からは、ハーバーマスの理想的発話状況や合意といった論点は、ほとんどの外れに見えることになるだろう。あるべきコミュニケーションでは合意が志向されているかどうかとか、究極的に達成される（もしくはされない）合意が他者性・複数性を掘り崩すかどうかといったことも、そこではほとんど問題ではないのだ。それ以前にやはり、人間の複数性という根底的な逆説こそがより重要な問題であり、その核心に「空間」性があるということのほうが問題である。

なぜ人々が容易には画一化されないのかと言えば、個々人はある人格的固有性を持ち、したがって互いのあいだにあらかじめ適切な距離感のようなものがあるからである。他者との身体的距離感・違和感・異物感は、単純に感覚的なものでしかないが、全体主義の下でなければ決して消し去ることのできない契機である。換言すれば、距離感は「空間」に不可欠なエレメントである。このような距離感を含む「空間」は、責任や自由の単なる派生物ではない。それだけではなく、と言うよりむしろ逆に、責任や自由の積極的条件をなす、より根本的な原初的「空間」（への回帰）だと考えるべきである。そしてそのように理解するかぎりでは、アレントの功績はおそらく、責任や自由の問題を原初的「空間」＝「空間」という円環において論じたことにある、と言いうるであ

(8) ハンナ・アレント公共空間論の検討(下)

ろう。というのも、すでに「活動」と「公共空間」の概念上の相互依存とある種の同義性を指摘しておいたが、個々人の(ととれる)「活動」よりは、原理的に人間の複数性を含意する「空間」の方を中心に据えた理解がより適切ではないかと思われるからである。

2.2 ポストモダンのアレント?

(1) 政治の自律性の問題

やや繰り返しになるが、ここまでの議論でまず問題となるのは、公共空間についてのアレントの説明の、いくつかの論理的な不備である。そのうちおそらく最も重要な点は、すでにハンナ・ピトキン [1981] やロナルド・ベイナー [1983=1988] などが疑義を表明してきた、「公共空間」と「活動」の相互依存関係であろう。すなわち、活動が公共空間を創り出し、一方公共空間においてのみ活動がなされる。しかも人々の活動には特に原因や理由などは必要ない——。たしかに「公」が否定概念であるとすれば、そのようになる必然性がある。しかしこのように論ずるかぎり、最初に公共空間が用意されてから活動がなされはじめたのか、もしくは最初の活動だけは公共空間のないところでいわば真空中で行われたのか、いずれにせよ「最初の一撃」がどうだったのかについて疑問が残ることもまた、たしかである。このことは、アレントの議論を統合的に理解しようとする努力にとって障害となっている。

この問題に関連することであるが、もう少し根本的な問題、すなわち、目的と手段の関係についての考え方という問題にも目を向けておく価値がある。「アレントによれば、政治的活動力は目的に対する手段ではなく、目的そのものである」(d'Entrèves [1992 : 154])。活動は世界を創り出すための手段ではありえず、それ自体が目的である。したがって厳密には、アレントにおいて、不死への衝動や世界への愛というのは人が活動する理由や条件にはなりえていない。「汝活動すべし」というのが、アレントにとっての定言命令なのである。

このような活動の自己目的化は、カント的道德理論においては正当化されうるかもしれないが、アレント自身の論拠にとって無視できないいくつかの問題を引き起こしているように見える。

まず第1に、もしアレントが悪に陥らないために活動を賞賛し奨励しているものだとすれば、その活動はアレントの議論内容に遂行的に矛盾していることになる。つまり目的-手段の関係を自分の活動に導き入れてしまっていることになる。かりにそうでないとしても、第2に、活動に理由や条件がないのであれば、活動をするかしないかを人間がどのように意識的に決定するかという問い自体がナンセンスだということになる。言い換えれば活動とは、まるでパルメデスが言っているようだが、あるときにあり、ないときにないものであるにすぎず、したがって人間が主体的に奨励することも抑制することもできないことになる。すなわち、アレントは活動の衰微した局面をも——たとえば全体主義体制として、もっと広くは近代の世俗化^{セキユラリゼーション}の帰結として——想定していたが、全体主義体制のもとでもまた、活動するかしないかを人間が決める手はないことになるのである。それゆえに活動と、それによって創られる公共空間の地位はともに曖昧になってしまい、そうしたものをことさらに賞揚する意義も不明確になるのではないか。

この点をどう理解すべきだろうか。われわれには少なくとも、上の記述に対応する2つの道があるはずである。1つは、最初の一撃が生じた根源を公共空間か活動かのどちらかに定め、循環を解くことによって解釈する道¹⁾。もう1

1) 活動と公共空間とはどちらがより根本的なのかは、微妙なところである。たとえば「多様な意見をもつ市民にみずからを開示してくる複雑かつ多面的な現実……は、市民のあいだで対話がなされ、意見の交換がなされていく過程で、この世界の『共通』性が明白に現わされてくる、そうした現実なのである」(Arendt [1990: 96])、という文脈においては、公共空間が活動を創り出すと言うよりも、活動が公共空間を創り出すと言った方が彼女の本意には沿うように思われる。しかし別の箇所では逆の解釈も可能である。筆者としては、前述のとおり、その逆の解釈の可能性を強調したい。

(10) ハンナ・アレント公共空間論の検討(下)

つは、この論理の循環を循環として、つまりトートロジーをトートロジーとして解する道、したがって公共空間と活動は少なくともある意味で同根のものであると見なす道である。

ここでポストモダニズム派の論者なら、迷わず後者の道を選ぶはずである。確かにアレントに好意的に見れば、「政治」の内部からはまさにその「政治」の意義や価値や必然性は問えないというのは一面の真実である。アレントの言う「政治」や「公共空間」の具体的イメージは何も小難しいものではなく、すでに見たようにむしろまったく単刀直入と言うべきで、「〔個人的なつきあいの対象という意味ではなく、尊重すべき他者という意味での〕友人たちのあいだの対話」と形容できるほどの本来身近なものにすぎない。そしておそらく彼女は、その身近なものが失われている、ということを知りたいのである。したがって彼女の真意は、「政治」は複数的に存在する人間にとってどのみち必然なのだ、というところにあるのだと解釈されることになるであろう。この解釈によれば、活動および公共空間はいわば「無根拠」、もしくは「自己根拠」なのである。たとえばダイナ・ヴィラは、ジョージ・ケイティブにしたがいつつ、政治的活動の自己目的性を肯定的に評価して次のように言う。

もし政治的活動がそれ自身のために〔のみ〕評価されるものであるとすれば、政治的活動の中身は「政治的活動は政治について〔のみ〕語るという意味で」〔Kateb〕政治的である。ジョージ・ケイティブによって与えられたこの定式化の循環は、不可避のものである。ここでわれわれの助けとなるのは、ケイティブが提案した、純粹に政治的な政治とゲームとのあいだのアナロジーを利用することである。ケイティブは言う。「一つのゲームは、その外部の何かに『ついでの』ものではなく、それ自体充足した世界なのである……いかなるゲームであれ、その中身とはそれ自身なのである」(Kateb [1984 : 16])。ゲームのなかで問題なのはプレイそれ自体

なのであって、そのプレイの性質というのは、プレイヤーの、ゲームの「世界」に入ろうとする気持ち willingness および能力に完全に依存している。アレント的な政治の考え方は、そのなかで「プレイ」（言葉 words と行為 deeds の分有）を動かしている精神 spirit が、他の何もの——個人的関心や、集団の利益、道徳的主張さえよりも——にも先んじている、ということである。もしも「ゲーム」が支配されてしまったとすれば、その諸要素はプレイや活動の遂行ではなくなってしまうであろう。よいゲームは、プレイヤーたちがそうした精神へと自らを投げ出し、プレイにあたっての主観的あるいは外的な動機を許さないときにのみ、生じる。真正なる政治のようなよいゲームとは、それ自身のためにプレイされるものなのである。

(Villa [1996 : 37])

つまりヴィラおよびヴィラの読むアレントは、意図としては、論理的真（ヴィラはこれを「自己包摂性 self-containedness」と呼ぶ）を「政治」の積極的な規準として定義しようとしているのである。

しかしながら、このように解するかぎりは、上で指摘したように、結局何が活動と公共空間を必然的なものとするのか、ひいては何が活動と公共空間を衰退させ全体主義を招来するのか、は理論的に不明であることには甘んじねばならない。実際のところ、この記述におけるヴィラは、公共空間および活動の根拠として「ゲームの『世界』に入ろうとする気持ちと能力」を自ら挙げてしまっていることになりはしないだろうか。これは単なる言葉の綾なのだろうか。

百歩譲ってそうであったとしても、この例に見るように、論理的真として定義された政治を首尾一貫して擁護することはきわめて難しいと思われる。なぜなら論理的真とは内容をもたない純粋な空虚な形式のことであるから、そのことがはたして政治の積極的で本質的な内容を言い表していることになるかどうか、その規定で政治という概念がよく理解できるようになるかは、大いに疑問

の余地がある。そもそも、活動や公共空間の生成消滅が人間の制御の及ばない必然であるなどという考えは、人間的自由を愛するアレントにとってとうてい容認できるはずのない、最も唾棄すべきものではなかったのだろうか。実際マーティン・ジェイは、このいわば「政治の自律性 autonomy」という考えを、アレントの「決断主義」の裏面と見なし (Jay [1986=1989: 405]), アグネス・ヘラーの口を通じて批判させている (Jay [1993=1996: 第5章])。アレントの擁護者はしばしばジェイの批判は当たらないと主張するが、筆者の知るかぎりその論拠はかなり薄弱であり、少なくともジェイのアレントの論述に対する批判が正鵠を射ている面もあることは否めないと思われる²⁾。

このように、上述のような自己目的的=決断主義的なアレント解釈を支持するポストモダニストは、アリストテレスの目的論やカントの倫理学が教えるような仕方では、アレントにおいては政治は政治それ自体を目的としている(自己目的化している)と解するために、活動および公共空間の必然性への問いそのものまでも捨象してしまっている、と解説せざるをえないように思われる。彼らは、活動や公共空間は、ただ(即自的に)存在する、と言っているかのである。しかしハイデガー哲学によれば、ただ存在するものは存在者(事物)であって、現存在(人間)ではありえないのである。少なくともこの点に限っては、アレントがハイデガーと同意見でないとは考えられない。アレントが、

2) 千葉 [1996: 77-83] はアレントを擁護して、彼女が「哲学者」と「著述家」を峻別しつつ、非政治的規準を政治に押しつける「哲学者」を批判し、政治的経験に基づいて政治を記述する「著述家」へシンパシーを寄せている点に触れ、「政治は政治それ自体以外には何の目的ももたない」ことを指摘する。が、にもかかわらずこの「政治の独自性 sui generis」は「政治の自律性」を意味するものではなく、「政治の固有成りかつ自立的な価値を擁護し保存しようとする注意深い試み」なのだ、と言う。ここで千葉の論拠はまったく不明瞭である。「彼女は政治の自律性といった考え方を積極的に支持したことはない」(千葉 [1996: 79]) というだけでは明らかに十分ではない。なぜならジェイらの批判の要点は、アレントが政治の独自性を強調し、政治固有の局面だけを切り離し純粋に取り出そうとするあまり、政治の自律性を(消極的に、暗に)主張することになってしまっている、ということなのだからである。

「独自性」「自律性」「自己包摂性」「自己充足性 self-sufficiency」云々その他どんな言い方であれ、そういったものそれ自体を政治の積極的な規準と見なししているという解釈には、やはり難があると言わざるをえない。

(2) 「空間」の内容は問えないか？

アレントの言う「空間」あるいは「世界」は「活動」と相互依存しており、したがって具体的な内容をもっていない、という点は真実であり、かつ、これはアレントの精神に照らして見ればまったく意図した戦略である。何と云っても「公共空間」「世界」といったものは、それ自体人間の複数性を第一の本質としているのだから、何らかの固定的で画一化を強いるようなイメージを付与してしまうわけにはいかないのである。またその内容自体も、人間の複数性と、それに基づく活動に不断に支えられていかなければならない。ある解釈者は言う、「世界」に何らかの意味を付与してはならない、そうすることは「世界」内容の固定化をもたらし、「真理の圧制」を導くから。この考えは確かにアレントの議論を字義通りに捉えてはいるが、しかし整合的な解釈としては不十分であり、事態を軽く見積もりすぎている。事態はもっと込み入っている。

こうしてここから、われわれの考え方とはどうあるべきかについての議論に脱線してしまうのだが、この点をまったく避けて通ることはできないのでごく簡単にだけ確認しておきたい。ポストモダニストと称する/呼ばれる人々——この呼び名が、呼ばれている人々にふさわしいかどうかは大いに疑問である——はしばしば、トートロジーの状況をそれとしてそのままに肯定する。つまり、無根拠は無根拠であり、それだけだ、とするのである。この主張は、一面では正しい。無根拠とはまさに根拠が説明されえないことを指すのであり、もし根拠が説明されてしまえば無根拠ではなくなるのだからである。ところでこうした態度は、あるがままの現象をあるがままに受け入れるという意味で素朴に率直ではあるが、しかし一言で言えば単なる蒙昧主義とも言える。少なくとも理

(14) ハンナ・アレント公共空間論の検討(下)

論家に課せられているのは、現象をありのままに「見る」ことでもなければ、いわんやただ現象の中で「生きる」ことでもない。それも必要だが、それに加えて、あるがままの現象を現象でないものによって「語る」もしくは「示す」必要があるのである。このような考え方に立てば、ある現象を無根拠とか自己準拠という一言で終わりにすることは、「決断主義」かどうか以前に、端的に不誠実である。

仮にもし、アレントの禁止が「世界」への意味付与、あるいはシステムティックな解説ということに対してのものであったとしてみよう。アレントの字義通りの解釈者は、「活動が公共空間・世界を創る」「公共空間は活動によってはじめて支えられる」ということから、「『世界』は内容をもたない」「説明できない」という端的な結論に達するかもしれない。他方それによってアレントは、閉じた論理の円環にはまりこんでしまうように見える。しかしながら、ここから最大限われわれが学びうることは何なのだろうか。少なくとも単純に、「世界」は内容をもたない、という陳腐なことではないだろう。むしろまったく逆に、われわれ個々人が「世界」というものの内容を(「活動」によって)不断に充当し続けねばならない、ということだったはずである。やはり「世界」なり「活動」なりの内容は、アレントにとっても確かに重要なのである。

ここでわれわれとしては——「活動や公共空間は昔からあり、今もあり、今後も未来永劫あり続けるのだ」あるいは「そんなものはもともとどこにもなかったのだ」などと主張したいのでなければ——、アレントのテキストの解釈を通じその論理の円環に出入口を設けることで、「公共空間」そのものの起源や必然性や規範的正当性を理論化してゆかねばならないはずである。したがっておそらく、カントの「手段としてでなく、目的として遇せよ」という命令をこの点においてだけ破る必要があるだろう。つまり、活動と公共空間の必然性は、究極的には「不死への衝動」と「世界への愛」——「ゲームの『世界』に入ろうとする気持ち」の正体は、不死性の希求にほかならないのだから——によっ

てのみ説明しうる、とあえて言い切ることが、われわれにとっておそらく最も建設的な道ではなかろうか。言い換えれば、「活動」と「空間」はイコールであると同時に、その活動＝空間が産み出されるエレメントとしての「原初の空間」、空間以前の空間、いわば可能性としての空間がここでも要請されることになる。

もつとも、そのように言明された原初の空間という契機は、さしあたりはまったく内容不明な、ネガティヴな仮設として想定されたものでしかありえないだろう。ただこれは、無であるにもかかわらず実際に機能しているとした考えられないある要因の謂いである。いかにそれが怪しげなものであっても、それ相応の名前で呼んでおくこと、これはやはり必要である。なぜなら、アレントができたシステム＝社会から遡って活動の空間＝世界を名指したように、われわれはその「できた空間」のイメージからさらに遡ることで、「生成する空間」の生成機序を探っていくことができるかもしれないからである。

2.3 アレントの残した課題

(1) 複数性から敵対性へ——判断の弁証法

以上に述べてきた私見を端的に整理すれば、アレントの特異で固有な意義は、全体主義の興亡を制御する意図に基づいて、彼女が「空間」の起源もしくは創設、また「空間」そのものの創発力について問うたことにある。これはハーバーマスが、すでにできあがってしまっている全体主義権力とどう闘うべきかと問うたことに比して、より根底的である。なるほどそれは、たしかに存在論的な問いの立て方であり、いまにもポストモダニスト側からの「形而上学！」という非難が聞こえてくるかのようなのである。しかしハイデガーに欠けていたとつねづね言われる他者の他者性は、アレントにおいてはむしろまさに「人間」の起源の前提そのものとして生きていた。少なくともわれわれは、それを活かしたアレント解釈を遂行する必要がある。

(16) ハンナ・アレント公共空間論の検討(下)

哲学者は「思考」によって私的世界に「退きこもる」が、逆にアイヒマンはまったく「思考」しないことによって(「私は義務を果たしただけだ」)、無責任にも「陳腐な」悪にいわば埋没する——こちらもまた、公的空間を機能させなくする点で、逆説的な私的世界への退きこもりの態度である。アレントにとって、ここでわれわれに必要なのは、他人の見解を考慮に入れた「より包括的な考え方」を目指す冷静な「判断」である。フランス革命におけるような、熱狂的な参加者の行為に盲目的に埋没するなかれ。全体の意味を明らかにするのは、参加者の行為ではなく、むしろ観察者の判断なのだ(Arendt [1978=1994: 上108ff.])。他方、観想する「退きこもり」は、熱狂への盲目的な埋没と無縁であるだけでなく、哲学者のそれと異なり、単に私的世界への退きこもりではない。カント=アレントの意味で「判断」するということは、私的世界の外部へとまろび出るということ、したがって自己包摂的な円環から抜ける力動性、を同時に意味するだろう。逆に言えば、公的世界とは、通常の語義における何らかの世界ではなく、自己包摂的な〈私〉性を否定する運動を意味している。そしてそれは「思考する自我」よりは、「意志する自我」に(Arendt [1978=1994: 下])、そしてもしもアレントが最期の原稿を完成させていたならば、「判断する自我」により特徴的なものであったはずである。

このようにアレントの言う公/私の関係は、区別であると同時に相互関係でもある。だとするとより根本的には、われわれとしては、労働と仕事と活動の区別をも、やはり区別かつ相互関係として捉え直さなくてはならなくなるであろう。「活動的生活 *vita activa*」か「観想的生活 *vita contemplativa*」か?——もちろん、両方だ。このように言うとき、われわれはアレントの思想を弁証法的なものとして捉えることになる。この点については、『精神の生活』におけるヘーゲルへの部分的な共感が傍証となるであろう(Arendt [1978=1994: 下§6])。

ところで、アレントの公共空間(政治空間)についての議論には、特に「人

間の条件」を読むかぎりでは、あのカール・シュミットの「政治的なもの」の概念と奇妙に共鳴しているように思われる点がある。もっとも齋藤純一は、シュミットの議論は「表象の政治」を代表しており、アレントの「現れの政治」とは相容れない、と断じているが（齋藤 [1997: 159]）。「表象の政治」とは「C・シュミットの描く『政治的なもの』、他者を言説の回路から外して『敵』として本質化する政治」のことであるが、齋藤は、そうした政治が「他者の現れを阻み、害することはあらためて確認するまでもないだろう」（齋藤 [1997: 171]）と見る。しかし、アレントが表象の政治と現れの政治を区別しているのは事実であるとしても、シュミットの「政治的なもの」の概念をそれこそ仮想敵とした間接的アレント理解にはやや一面性が残るように思われる。

シュミットによれば、善/悪が倫理の、美/醜が美の、利/害が経済の次元における価値両極であるとするならば、「友/敵」の対立こそが政治の次元に固有のものである。友/敵の関係は他の次元に還元されえず、したがって政治というものは原理的に紛争（例外状況）的なものである。自分たちと共通のルールにもとづかないまったくの他者と、どのように渡り合うか。それが「政治的なもの」の本来の課題なのである。したがって自由主義＝議会主義者のように、本来「敵」と見なすべき他者を「取引相手」や「議論相手」に変えて曖昧にしてしまつては、「政治的なもの」の次元も抑圧・隠蔽されてしまう。自由主義＝議会主義は、私利を離れて公開の討論を行うための本来あるべき「政治的なもの」の空間を、交渉による利害調整と妥協の支配する墮落した空間へと歪めてしまっている（Schmitt [1932=1970], [1923=1972]）。

シュミット自身は、ここで例外状況における主権——敵を「敵」と決定できる権限——の所在をナチスやヒトラーとしてしまうのであるが、われわれはもちろんそうした結論までもを受け入れる必要はない³⁾。ただその自由主義批判の文脈において、「友か敵か」という対立を軸とする「政治的なもの」の次元が、道徳や経済その他のシステムから独立固有のものであること、したがって、

「敵」との具体的力学的な調整こそが「政治」の課題であることを明確にした点で、シュミットの議論は現代的評価に値するのである (cf. Mouffe [1993=1998])。とすれば、どちらかと言えば私的=個人的な「労働」や「仕事」と、公的=政治的な「活動」とを次元の異なるものとして峻別するアレントの倫理もまた、こうしたシュミットの議論にかなり近接しているように受け取れたとしても無理はないはずである。

シュミットは、「存在的」な他者を即「敵」と見なしたのではない。もしそうだったならば、彼は「友」もつくることができなかつただろう。彼は、「いかなる宗教的・道徳的・経済的・人種的その他の対立も、それが實際上、人間を友・敵の両グループに分けてしまうほどに強力であるばあいには、政治的対立に転化してしまう」(Schmitt [1932=1970: 33], 強調は引用者) と言っているものであり、他者との直面そのこと自体と、その相手と敵対関係に入る可能性は、表裏一体であるとしてもあくまで「可能性」であり、その「可能性」の部分に「政治」はつねに伏在しているのだということを主張しているのである。これは自由主義者の、平等で公正な手続きという共通ルール上における他者との合理的討論、という理念の盲点をつくものである。本当の意味での「他者」は、常識的に言ってもそうなのだが、われわれ自身と共通したルールに則ってプレイをしてくれる保証はどこにもない。

とすると、前述したような、アレントが原初的空間において看取する身体的距離感という契機は、そのような可能性としての敵対関係と別のものではない

3) シュミットは「敵」を「存在的に、他者・異質者ということだけで足りる」と規定している。齋藤純一は、この「存在的に」という文言は「言説の外部に」と解釈されるとしており(齋藤 [1997: 159]), その解釈自体も正しいと思われる。しかしそうだとするとまさに、齋藤自身の解説とは異なって、シュミットは「表象」以前の、つまり「現れ」の地点に立っていることになるだろう。齋藤自身のアレント解釈——それは正確な意味で「現象学的」と言えるだろうが——によれば、「表象」とは、事象そのものの「現れ」を中立的には見えなくする先取観念、もしくは見る側の視点の投射のようなものと考えられている。そのような先取観念とは、「敵宣言」というまさに言説によってすでに与えられてしまった観念のことである。

とすることができそうである。言うまでもなく、それを「敵対性 antagonism」と要約するのがラクラウとムフであるが (Laclau and Mouffe [1985=1992]), この概念は合理的討論の不可能性そのものを指示している。たとえば、男性と女性のあいだの関係を想起してみよう。男性は女性として生きてみることはできず、したがって女性としての生は男性にとって原理的に不可知であり、逆もまた然りである。この意味で、男性と女性は永遠のライヴァルであり、「性的関係はない」、もしくは不可能である (cf. Lacan, Žižek)。他者の立場を「理解」というようなことは、ただ想像力 (構想力) によってしか可能ではないが、そこで「理解」されたものは直接的には想像する側の投影の所産であって、したがってそのような他者「理解」は「関係」を構成する合理的契機ではありえない。男性と女性のあいだにあるものもやはり、合理的合意の不可能性、あるいはいわば伏在する「共約不可能性」(cf. 中野 [1998a]) であり、その顕在化と「地平の融合」のダイナミズムこそがつまりは「ヘゲモニー」をめぐる「政治」なのである (Laclau and Mouffe [1985=1992])。

(2) 水平的他者性と垂直的他者性

しかしアレントとシュミットの親近性を確認したそのうえで、アレントとシュミットとの決定的な断絶を探す必要もある。それは何だろうか。これに類する問題はすでに、より現代的で現実的な諸問題——筆者は特に多文化主義をめぐる論争などを念頭に置いているが (cf. 中野 [1998b]) ——において議論の俎上にある問題の一つである。アレントの言う複数性や、シュミットの言う友・敵、ラクラウとムフの言う敵対性は、それが自由主義への批判として読まれるかぎり、共同体主義 (多文化主義を含む) 側の論者は勢いを得ている。自由主義者が公正な手続きを踏まえた合意を強調するのに対し、共同体主義者は差異を強調し、自由主義者の合意が同質化を強いる強者の論理であり、中立性という仮面をつけた暴力であると主張する。この理屈は通っているのだろうか。

(20) ハンナ・アレント公共空間論の検討(下)

先述したように、アレントは垂直的な契約(同意)よりも水平的な契約(相互契約)を重視していた。彼女はルールのないところにルールを創ること、このことをまさに「政治」の内実として問題としていたのだからである。シュミットもまた、議会という合意のためのシステムではなく、そういったシステムがない(または機能しない)例外状況におけるリーダーシップを重視した。こうした場合、自分にとって、相手も自分と同じように、同じ(明示的・暗黙的)ルールに基づいて行動するとは限らないという意味において、他者は他者的であり、人間は複数的である。この水平的な次元での他者性こそ、前述の「距離感」や「敵対性」と関係の深いものであった。逆に言えば、共通ルールがすでに敷かれている者どうしのあいだには、大した他者性はないということになる。

この議論を自由主義批判の文脈で読むことは、シュミットが明示的にそう論じているように、もちろん可能である。自由主義はアレントの恐れる「画一化」をもたらす議論であり、共同体主義は「差異」によってそれを拒否するのだ、と。しかしながら、この勤善懲悪型の解釈にはきわめて大きな陥穽がある。そもそも自由主義の主張を確認してみればすぐにわかることだが、自由主義者も差異・他者性を強調する局面がある。特に(少なくとも【正義論】までの)ロールズの問題意識が、功利主義を廃し、現代に社会契約論を復活させることだったことを想起しよう(cf. Rawls [1971=1979])。するとすぐに思い当たることだが、自由主義者が強調したいと考えるのは、個人どうしのあいだの他者性、つまり水平的他者性ではなく、個人と国家の他者性、つまり垂直的他者性の方である。

功利主義にあっては、個の効用の総和が即、全体の厚生として解釈される。これが永らく経済学の基礎となってきた。しかしながら、(少なくとも「かつての」)ロールズが望んだのは、個の原理と全体の原理とのあいだには断絶があるという事実、したがって垂直的な他者性を、経済学をはじめとする政策科学が是認することであったはずである。しかるに、共同体主義が強調している

のは水平的な他者性のみである。それ自体は間違いではないが、問題は、彼らが水平的他者性を強調するとき、垂直的他者性を無視してしまうことにある。彼らは、「他の文化の住人と、われわれは違う」と言う。しかし、そう言っている人物にはしばしば、個人的自己としての「私^{わたし}(自分)」と国家や共同体としての「われわれ」(または超越的第三者としての「それ」「かれ」)との区別がついていないことがある⁴⁾。本稿では詳論する余裕はないが、これこそシュミットをして全体主義へと走らせた理由だとあえて付度したくなるような点である。他方先述したように、ユダヤ共同体と自己のアイデンティティーを決して混同しなかったアレントには、そのようなところがない。もちろん彼女がそのことを理論的・自覚的に言い得ているかどうかは微妙なところであるが。

自由主義者の肩をもう少しだけもつなら、彼らは「私」と「われわれ」との——より広い文脈では一般的な討論「手続き=形式」と個々人の善き生の「実質=内容」との——論理的ステータスの違いに敏感なのである (e.g. Dworkin)。共同体主義者・多文化主義者は、ポストモダン的な着想から、そのステータスの差異を消して回る。その結果彼らは、功利主義に先祖返りするばかりでなく、いわば暗黙のうちに次のような主張を行うまでになる——文化としての「われわれ」は「私」たちによって創られるばかりでなく、「私」は「われわれ」によって定義されている、したがって「私」と「われわれ」は区別できない、と。言うまでもなく、この推論は明らかに飛躍を含んでいる。「私」と「われわれ」は、論理的には相互依存の関係にあったとしても、やはり他者どうしなのだ——個を足しあわせても全にはならない、その意味でまったく異なる者どうしなのである。

アレントがゲマインシャフト的共同性に陥らなかったのは、「私」と「公」

4) 中村雄二郎 [1975] は、マルティン・ブーバーの「われ-かれ」関係に対する「われ-汝」関係の強調と関連させて、「われ-かれ」「われ-それ」、「われ-われわれ」関係を再考する必要があるのではないかと指摘している。

(22) ハンナ・アレント公共空間論の検討(下)

の差異を、すなわち垂直的な差異を彼女が見落とさなかったからである。もちろん、彼女の言う「公」は、すでに固定化され・道具化された公権力(「暴力」や「強制力」)ではなく、いわば生成過程の/生成そのものとしての「権力」を指すものであった。したがって、彼女の言う「空間」そのものが、人間の条件＝複数性を含意する原初的空間への、人間の不断の回帰を意味する、と一応言ってもよい。ただし急いで付け加えねばならないことは、この論理を支えているのは、実は、この活動＝空間の論理的円環からはみ出す私的で個人的な契機(ここには先述の身体的な距離感・違和感・異物感が含まれるだろう)を、決して円環のなかに首尾よく解消できないもの、円環の根底的な外部と見る観点なのである。アレントの文脈では、これには「思考」に対する「判断」の優位という論点が対応する(Arendt [1978=1994])。「思考」は「退きこもり」を許すが、「判断」はつねに、自己充足の否定、つまり「意志」や「始まり」、したがって根底的な他者性を内に含んでいる。

筆者の見解では、社会契約論が問題としてきた水平的他者性と垂直的他者性との弁証法——ヨコの連帯をすることが、なぜ/いかにしてタテの支配—非支配関係につながるのか——は、アレントにとっても、人間の(ヨコの)複数性を含意する原初的空間と、私的世界とは(タテに)一線を画した公共空間との弁証法として、最も根本的な問題でなければならなかったように思われる。アレントはこの点について十分な議論を尽くしてきてはいない。が、いわばヨコの他者性とタテの他者性があるとし、それらのステータスの違いをアレントが見落とさなかったことは、当然のことではなく、むしろ特筆すべき事項なのである。

3. むすびにかえて

最後に、アレントの議論がそうした現代的問題にどの程度・どのように有効なのか、またそれが不十分である点についてはどのように補完してゆくことが

できるのか、を再確認することで締めくくりとしたい。

アレントにおいては、原初的空間における人間の複数性こそが、まさに「人間の条件」にほかならなかった。しかしながら、この論点だけをとってみれば、アレントの議論はさほどポジティブな内容をもつわけではなく、彼女の議論全体は（ジェイなどは反対するかも知れないが）むしろいわゆる「批判理論」の体をなしているとすら言えそうである。もしここまでであれば、彼女はさまざまな非難を甘受しなければならないだろう。たとえば、「形而上学」、「否定神学」、あるいは神秘化された「生の哲学」、などなど。なぜなら、「生成としての空間」などと言っても、それはそれ以上理論言語によって分節化できるものではないからである。しかしながら、何が公共空間ではないかについて論ずる彼女はたしかに鋭かった。だからこそ、われわれはここから、議論を裏返してみる必要がある。

まずは従来アレントの「活動論」として読まれてきたものを「空間論」として読み直すこと。というのも、「空間」とはいわば過程としての権力にほかならないのであり、したがってそれは単に「活動」と言ったときに誤解を招きかねないような個々人の心がけの問題なのではなく、複数性という人間の条件への、原初的・可能的「空間」への人間たちの不断の回帰という問題なのだからである。その意味で、〈私〉は〈公〉の疎外態である。とすれば、〈私〉の側の編成過程をより具体的に見る必要があることになりはしないだろうか。たとえば「私的な問題」は、何をもって「私的」と言われねばならないのか。アレントが言うように、それが自己の生命維持にのみかかわるといった点を指摘するだけでは十分ではない。自己の生命維持にのみ関わるような問題など、具体的には考えられないからである。あるいは、原初的で可能的な公的空間から、どのようにして画一化された〈私〉によって過度にシステムティックに編成されたシステム、つまり疎外されたシステムが立ち上がるのか、立ち上がらねばならないのか。これを、アレントがしたように歴史的にではなく、概念的に再構

成する必要があるのではないか。

だとすればまた、次のような別の言い方をしてもよいであろう。すなわち、われわれは、アレントの循環論理の外部、すなわち循環論理そのものの起源としての原初的「空間」という地点に立ってはじめて、そこから他者とは何か、適切な人格的距離とはどれほどか、距離はどのように構成されるのか、アイデンティティとは何か、といった次なるテーマへと歩を進めることができる。このことを明確にしてはじめてわれわれは、アレントの議論を批判的に摂取しつつ発展させて、さまざまな理論的・現実的課題に取り組んでゆくことができるのである。

参 考 文 献

- Arendt, Hannah 1946 "What is Existenz Philosophy?" *Partisan Review*, vol.13, no.1, pp.34-56. =1989「実存哲学とは何か」, 斎藤純一訳, 【みすず】, No.344-345.
- 1951-68 *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace & World Inc., New York. =1972-74【全体主義の起源】、大久保和郎ほか訳, みすず書房.
- 1958 *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago. =1973→1994【人間の条件】、志水速雄訳, ちくま学芸文庫.
- 1978 *The Life of the Mind*, A Harvest/HBJ Book, San Diego. =1994【精神の生活】(上=第一部 思考・下=第二部 意志), 佐藤和夫訳, 岩波書店.
- 1990 "Philosophy and Politics," *Social Research*, Vol.57, No.1 (Spring). =1994「哲学と政治」, 【現代思想】、1997年7月号(特集=ハンナ・アレント), pp.88-110.
- Beiner, Ronald 1983 *Political Judgment*, Methuen & Co. Ltd., London. =1988【政治的判断力】、浜田義文監訳, 法政大学出版局.
- Bernstein, Richard J. 1991→1992 *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, MIT Press. =1997【手すりなき思考】、谷徹・谷優訳, 産業図書.
- 千葉 眞 1996【アレントと現代——自由の政治とその展望】、岩波書店.
- d'Entreves, Maurizio Passerin 1992 "Hannah Arendt and the Idea of

- Citizenship," *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, ed. Chantal Mouffe, Verso.
- Habermas, Jürgen 1977 "Hannah Arendt's Concept of Power," *Social Research*, Vol.44, No.1, Spring, pp.3-24. =1984 「ハンナ・アーレントの権力概念」, 『哲学的・政治的プロフィール(上)』, pp.324-351.
- Jay, Martin 1986 *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*, Columbia University Press, New York. =1989 『永遠の亡命者たち——知識人の移住と思想の運命』, 今村仁司ほか訳, 新曜社.
- 1993 *Force Fields: Between Intellectual History and Cultural Critique*, Routledge. = 『力の場——思想史と文化批判のあいだ』, 今井道夫ほか訳, 法政大学出版局.
- 1998 *Cultural Semantics: Keywords of Our Time*, University of Massachusetts Press.
- 川崎 修 1989 「ハンナ・アーレントはハイデガーをどう読んだか」, 『思想』, No.780, pp.48-92.
- Laclau, Ernesto and Mouffe, Chantal 1985 *Hegemony and Socialist Strategy*, Verso. =1992 『ポスト・マルクス主義と政治——根源的民主主義のために』, 大村書店.
- Mouffe, Chantal 1993 *The Return of the Political*, Verso. =1998 『政治的なるものの再興』, 日本経済評論社.
- 中野昌宏 1998a 「共約不可能性を超えて——政治的対話の可能性」, 『社会システム研究』, 創刊号, 京都大学, pp.27-47.
- 1998b 「多文化主義の批判的検討——公共的対話空間の理論的前提としての」, 『公共政策: 日本公共政策学会年報』.
- 中村雄二郎 1975 「公と私についての考察——現代社会のドラマトゥルギー」, 『世界』, 6月号, 岩波書店.
- 岡野八代 1995 「アーレント——公共空間の再興」, 藤原保信・飯島昇藏編 『西洋政治思想史Ⅱ』, 新評論.
- Pitkin, Hanna Fenichel 1981 "Justice: On Relating Private and Public," *Political Theory*, Vol.9, No.3, pp.327-352.
- Rawls, John 1971 *A Theory of Justice*, Oxford University Press. =1979 『正義論』, 矢島鈞次監訳, 紀伊國屋書店.

(26) ハンナ・アレント公共空間論の検討(下)

齋藤純一 1997「表象の政治/現われの政治」, 『現代思想』, 1997年7月号(特集=ハンナ・アレント), pp.158-177.

Schmitt, Carl 1923 *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, München. =1972『現代議会主義の精神史的地位』, 稲葉素之訳, みすず書房.

—1932 *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, München. =1970『政治的なものの概念』, 田中 浩・原田武雄訳, 未来社.

Villa, Dana R. 1996 *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton University Press.