

ハンナ・アレント 公共空間論の検討（上）

中 野 昌 宏

0. はじめに

近年、全体主義批判の政治理論、とりわけユダヤ人問題に正面から取り組む思想としての、ハンナ・アレントの思想が再び注目を集めている。このアレントへの注目という現象は、昨今におけるナショナリスティックな言説の隠然たる高揚へのアンチ・テーゼとして、まずは解釈することができるかもしれない。

ここに言う、通常の語義での「ナショナリスティック」という形容語は、たとえばある特定の文化・伝統・共同体を志向する思想傾向一般を指している。筆者の主観的な印象ではまさにそうなのであるが、かりにこの思潮が、右向け右式の無思想で盲目的な大衆迎合的運動に近いものであるとすれば、それはアレントの言う「悪 evil」に似ていると思われる。今日においてすら、というより今日においてこそ、そうした「悪」は、それとわからない装いをまとって、つねにわれわれを脅かす可能性を秘めている。

他方、「悪」の隘路に陥る危険を孕んでいるのは、上で言うような土着的な追憶の共同体を志向する思想だけではない。まったく反対に見えるが、徹底して個人の功利のみを志向する考え方のほうも、実はやはりそうである。アレントの「悪の陳腐さ banality of evil」という表現は、この一見正反対に見える2つの方向性の双方に、あるいはそれらの共通点に向けられている。この2つの方向性もつ共通点とは、そのロジックこそ違え、個人を私的な殻に閉じこめ画一化し、正常な「判断力」を喪失させる点にある。

アレントにおいて、まさにその地点で要請される「公共空間 public space」

(2) ハンナ・アレント公共空間論の検討(上)

「公的領域 public realm」「公共圏 public sphere」ないし「公共性 publicity」とは、画一化されない、したがって複数の諸個人が「判断力」をもって他者と関わりあう空間を、第一義的に意味するだろう。少なくとも、これらの術語は、単に通常の語義における「公/私」のうちの「公」、したがって「公権力」のようなものと同列に理解されるべきものではない。そうではなく、これらは内容的には「本来あるべき政治空間」のようなものである。ではいったいわれわれは、「本来あるべき」などという語の内実をどう解すべきだろうか。そして、それに基づく「公共空間」という概念は、より詳しくはどういった内容をもつものなのか、あるいは、今日のわれわれにとって、もつべきなのだろうか。

筆者の見解では、「哲学者 philosopher」たることを峻拒し、「著述家 writer」たることを目指したアレントは、実際のところもやはり、論理の煉瓦を一つ一つ積み上げていくようなタイプの理論家というよりも、むしろ大局的なヴィジョンとイメージを直截に語る思想家であった。したがって、今日のわれわれにとって、アレントの言う「公共空間」がさほど鮮明な像を結んでいないという事実にはそれなりの理由があると思われる。しかしながら、だとすればこそ、アレント自身、あるいはアレントに好意的な論者の多くが、この「公共空間」概念のもつ内容と射程、そして限界を曖昧にしか捉ええていないのではないかという疑いもまた、正当な理由をもつように思われる。この概念については、より厳密に、とりわけより理論的に再検討しておくことは、われわれにとって不可欠の作業である。というのも、この概念を詳らかにすることではじめて、アレント思想の現代的意義が明確になるはずだからである。

したがって、本稿でのわれわれの課題は、アレントの議論の全体を通じて一貫した、彼女が想定した意味での「公共空間」とはいったいどんなものなのか、そして、どこに限界と不足があり、どちらの方向にその限界を超え出る見込みがありうるのか、という問題を考察することにある。

1. 公共空間のイメージ化

1.1 公共空間とは何か

公共空間とはいったいどんな空間なのか。まずはともかくそのイメージをつかんでみたい。アレントの記述を追ってみても、この概念の輪郭はいつも茫洋としている。しかし、まずは一つの手がかりとして、彼女が念頭に置いていた公共空間のモデルとはギリシャのポリスであった、という点を想起することができる。ポリスにおける人々の活動と言論は、アリストテレスによって「^ホポリス^テ的^イ政治^カ的生活」と呼ばれた。公共空間とはしたがって必然的に、すぐれて政治的な領域を意味することになる (Arendt [1958=1994 : 第1章])。アレントの叙述は繰り返し、さまざまに表現を変えながらも、究極的にはこの点をめぐりながら進行していくように見える。

彼女によれば、「公的 public」な空間とは、①万人によって見られ、聞かれうる「現れ appearance の空間」であり、そして②われわれが共通にもっている「世界」そのものである、とされる (cf. Arendt [1958=1994 : 75ff.])。しかしこれだけでは公共空間のイメージは像を結ばないので、彼女のこの表現のもつ含意をもう少し詳しく見なければならぬ。

まず第1の意味では、公共空間は人々の「活動 action [行為]」と「言論 speech」によって不断に再生される、(人為的に)構成された「リアリティー」である。この空間は、「人びとが言論と活動の様式をもって共生しているところでは必ず生まれる」のではあるが、逆に「この空間を生みだしている運動が続いている間だけしか存続しない」ような、脆弱なものでもある。つまり公共空間は「人びとが共に集まっているところでは、たしかに潜在的に存在するが、それは、あくまでも潜在的にであって、必然的あるいは永遠にはない」(以上, Arendt [1958=1994 : 321])。ここに公共空間の「人為性 artificiality」(d'Entreves [1992 : 150])をわれわれは見て取ることができる。

(4) ハンナ・アレント公共空間論の検討(上)

一方、第2の意味では、それは永続性・持続性をもった、「世界」と呼ばれるべき何かである。人間は可死的ではないものであるが、そうであるからこそ永続性・持続性・不死性への希求が人間にとって必然的なものになる。「ギリシア人にとってもローマ人にとっても、政治体は生命の可死性と行いの虚しさを克服しようとする人間の必要から創設された」(Arendt [1968=1994: 94])。つまり政治の空間、公共空間、世界は不死であることを要求されているものである。

世界によってはじめて、複数的な人々が、相異なるにもかかわらず互いに結びつけられる。世界としての公共空間は、われわれの生に対して次のような役割を果たしている。

世界の中に共生するというのは、本質的には、ちょうど、テーブルがそのまわりに座っている人々の真中^{ビトワイーン}に位置しているように、事物の世界がそれを共有している人々の真中^{ビトワイーン}にあるということの意味する。つまり、世界は、すべての介在者^{イン・ビトワイーン}と同じように、人々を結びつけると同時に人々を分離させている。

共通世界としての公的領域は、私たちを一緒に集めるけれども、同時に、私たちがいわば身体をぶつけ合って競争するのを阻止している。

(Arendt [1958=1994: 78-79])

世界としての公共空間は、われわれのあいだの介在物として、一面ではわれわれを結びつけ、他面では分離させている。このことは、活動にもわれわれを結びつける側面と分離させる側面とがある、ということの意味する。その結びつける側面として語られているのが「不死への衝動」あるいは「世界への愛」と呼ばれる契機である。これについては後に詳しく論じることになるが、ここでは簡単に、人間が避けがたくもっているある実存的不安が、人々をして活動

せしめるのだと解しておけば十分であろう。そして、異なる複数の人々の活動が「共通の政治的世界」を創り出す。その際そこへは、共通化を拒むような個人的・私秘プライベート的な部分は、必然的に入り込むことができない。

こうして、人為的な構成物でありつつ、それ自体も不死性を志向するような、われわれの介在物である「公共空間」なるもののアウトラインが描かれることになる。アレントの言う公共空間とは、もっとも大まかに見る場合には、おおむね以上のように考えてよいであろう。しかしながら、もっと詳しく見るつもりならば、注意に値する微妙な論点がいくつかある。その際、ここでのわれわれの関心をはっきりさせるために、「公共空間」とは何か、という問いを直接に問うよりも、何が「公共空間」ではないのか、というふうに問いを反転させてみたい。

1.2 何が公共空間でないか

(1) ゲゼルシャフト

アレントの議論をより詳しく追っていくための準備として、まず公共空間を創り出しているとされる「活動」について押さえておかねばならない。『人間の条件』冒頭においてアレントは、人間の「活動的生活 *vita activa*」または「活動力 *activity*」を、「労働 *labor*」「仕事 *work*」「活動 *action*〔行為〕」の3つに分類している。まず「労働」とは、人間の自然的・生物学的な要求を満たすためになされる営みのことである。労働の人間の条件は生命それ自体である、と言われる。また「仕事」とは、非自然を加工し、やや耐久性ある人為的＝人工の世界を制作する営みを指している。仕事の人間の条件は「世界性 *worldliness*」である。最後に「活動」とは、多数の人間が協同的に政治体を創設し維持する営みを意味する。活動の人間の条件は「複数性 *plurality*」である(以上、cf. Arendt [1958=1994: 19])。

さて、このように見れば、3つの活動的生活のうち、政治的空間としての公

(6) ハンナ・アレント公共空間論の検討(上)

公共空間を創出する「活動」が最も高度・抽象的であり、より理解しづらいことは明らかである。ここで初めからただアレントの言葉を繰り返して「活動が公共空間を創る」と言ってみたとところで、議論を不分明にするだけであろう。アレントの議論の難解な点の一つは、彼女が自ら区分可能な諸対立項を、それも複数系統立てておき、それを叙述において相関させつつ展開しようとする点にある。具体的には、不正確の誹りを恐れず言えば、活動/仕事/労働という区分は、これから解明すべき公的/私的という二項対立にある程度相関し依存している。つまり、公的/私的という角度から見れば、活動が最も公的で、労働が最も私的な営みで、仕事はその中間ということになる。するとすぐに、活動力を上のように分類した以上、労働の産み出すものは、それが自己の生命の必然=必要=欲求 need を満たす糧であるかぎり、つまりそれが私的領域に属するかぎりで永続性をもたず、したがって世界性をもたず、結局は虚しい消費の対象であるにすぎない、ということになる。少なくとも、その種の活動力の所産はただ「欲求の体系」(ヘーゲル)に過ぎず、したがってそれを公共空間とは呼べない¹⁾。アレントはこれを、通常語義とはかなりかけ離れた用法で、「^{ゲゼルシャフト}社会」と呼ぶ。

……社会とは、ただ生命の維持のためだけの相互依存の事実が公的な重要性を帯び、ただ生存にのみ結びついた活動力だけが公的領域に現れるのを許されている形式にほかならない。(Arendt [1958=1994: 71])

1) もちろん、「欲求の体系」という語のヘーゲルの意義は、アレントの単純に否定的な見方からは完全にずれている。ヘーゲルにおいてはそれは「市民社会」の一契機として、ある程度の積極的な意義をもっている。というのは、動物の欲求は本能によって制限されており、動物はそれを超え出ることができないが、人間は「意志の所有」や「活動と労働によって」(Hegel [1821=1978: 422])それを超え出ることができるからである。このようにヘーゲルにおいては、人間の欲求は本能を超えて細分化され複雑化されてゆくものであるが、アレントはむしろ逆に、人間の欲求を、究極的には動物の本能的欲求に還元できるものと捉えている。そのため必然的に、「社会」も本能的で動物的なものと見なされる。

つまり社会とは、ひとまず（この点については後述）、私的利益や欲求の総体でしかないようなものの「現れ」のことである。アレントによれば、そのような「欲求の体系」の勃興は近代のプロセスと相即的であり、まさにここにアレントがマルクスを批判する理由がある。アレントは『人間の条件』の第3章、「労働」の全体においてマルクスを批判するが、それはマルクスが、労働を人間の本質的な活動と見なしたからである²⁾。

この考え方には、人間主体（主観）の能動性への畏敬に基づいたカント自由論からの影響が色濃くにじんんでいる（Arendt [1978=1994], Beiner [1984=1987: 438ff.]). そこから、アレントの考える、「必然 necessity」との対概念としての「自由」の概念内容も浮かび上がってこよう。彼女にとって自由は「政治」（これはもちろん、3つの活動力の中の「活動」と密接な関わりをもつ）と「相互依存」している（Arendt [1968=1994: 211]). 他方アレントが「必然」を軽蔑するのは、アレントの考えでは、必然に追われてのみ生きること、

2) 「マルクスは、労働を『人間による自然との新陳代謝』と定義づけ、この新陳代謝の過程で『自然の素材は、形態変化によって人間の欲求に適応し]、したがって『労働はその主体と一体化する』と述べた。このとき、彼は明らかに、自分が『生理学的に語っている] こと、そして労働と消費は、生物学的生命の永久に続く循環の二つの段階にすぎないことを示したのである」(Arendt [1958=1994: 154]). しかしこれは端的に誤読である。確かにマルクスは「生理学的」と見なせる表現をしている箇所もあるが、実際にはマルクスは、労働は「使用価値の形成者としては、有用労働としては、」(Marx [1867: 58]) ある種の生理学的過程であると言っているにすぎず、同じ労働のもう一つ別の面、つまりあの悪名高い「抽象的人間労働」に関してはこのかぎりではないのである。要約的に言って、マルクスの側から見れば、彼の言う「労働」一般にはアレントの言う「労働」だけでなく、少なくとも「仕事」も明白に含まれるし、究極的には「活動」のうちのある部分も含まれる。アレントとは反対に、マルクスが「労働」に見る特徴はむしろその能動性であって、人間が自然必然性に従属することはまさに必然であるとはいえ、自由なき盲目的隷従ではない。はじめは実際に生理学的な運動も、それが合目的であり能動的であるかぎり、ついにはいつしか生理学の次元を超えてしまう（人間的な次元に入ってくる）のである。この点を確認するにはマルクス自身のテキストや、従来のマルクス主義者側からのアレント批判、たとえば Bacan [1979] や Parekh [1979] などを参照するだけで十分であるが、より詳しい解釈については、たとえば Schmidt [1962=1972] などが参考となるであろう。

(8) ハンナ・アレント公共空間論の検討(上)

必然への隷属は、自由を奪われた、文字通り奴隷の生活だからである。

そして労働する活動力そのものは、もっぱら生命と生命の維持に専念して、世界のことを忘れ、無世界的となる。〈労働する動物〉は、肉体の欲求によって突き動かされるので、〈工作人〉がもっとも原始的な道具である手を用いるように自由に肉体を用いることはできない。プラトンが、労働者と奴隷はただ必然に従属して自由を得ることができないだけでなく、自分自身の中の「動物的」部分を支配することができないと示唆したのはこのためである。マルクスが「社会化された人間」について語ったときに描いていたような労働者の大衆社会は、世界を失ったヒトとしての人間から成り立っている。これらの人間が他人の暴力によって苦境に追い込まれている家内奴隷であろうと、その機能を自ら好んで遂行している自由な人間であろうと、それは同じことである³⁾。

(Arendt [1958=1994 : 176-177])

さらにアレントは、そのような古代における隷属状態より、「(近代) 社会」における隷属状態のほうがより性質が悪いと考えた。

しかし、奴隷社会では、奴隷の生活が『生は隷属なり』という事実を日々

3) Beiner [1984=1987 : 438ff.] が明らかにしているように、アレントは一般にアリストテレスよりもカントの影響を強く受けている。ただし、この引用箇所に見えるのは、アレントの「必要を満たす」ことへのギリシャの軽蔑、つまり、精神的なものを尊ぶ反面で肉体的なものを蔑む態度、あるいはギリシャ的な精神/肉体の二項対立の保持、そうしたものの痕跡である。しかしそれは奇妙に逆転して、むしろカントの解消不能なアンチノミーに連続するであろう。逆にアリストテレスのように、人間を「政治的動物 *zoon politikon*」と(自然主義的に?) 捉え、したがって人間=人間的な自然と捉えることは、すでにヘーゲルやマルクスの弁証法に一步を踏み入れていると見なすことができ、これはアレントの立論とほとんど相容れない。賛否両論のあるところであろうが、アレントの人間と動物をほとんどア・プリオリに区別する視点は、逆に彼女の弱点の一つともなりうると思われる。

証言していたから、必然の「呪い」は依然として生きた現実であったの
 たいし、今日このような状態は、必ずしも誰の目にも明らかというわけ
 なく、むしろ、見たところそういう状態は存在せず、したがって、それを
 認め、記憶することは、以前よりはるかにむづかしくなっている。こうい
 う状態から生まれる危険は明らかである。人間は、自分が必然に従属して
 いるということを知らないとき、自由ではありえないからである。という
 のは、人間の自由とは、常に、自分を必然から解放しようという、けっし
 て成功することのない企ての中で獲得されるものだからである⁴⁾。

(Arendt [1958=1994 : 180])

奴隷は、奴隷だから必要に隷属しているのではない。必然に隷属しているか
 ら奴隷なのだ。自由であるためには、自分が必然に隷属していることをやめね
 ばならない——「自由意志」という観念は間違っている。自由は、何らかの意
 志などではありえない。何かを「欲する」意志をもっているうちは、人は自由
 ではありえないのだ (Arendt [1968=1994 : 第4章])。しかも社会において
 は、自分が隷属状態にあるのを「認め、記憶する」こと自体が難しい。

このように見るかぎりでは、アレントにおいては活動/労働、公的/私的、自
 由/必然、精神/肉体、などなどの二項対立はみな平行する対立項である。アレ
 ントは、まずはこれらを鋭く対立させ、欲求の体系としての経済社会を必然的
 で反復的で蔑むべきものとして否定的に、そしてその反対物である活動や公的
 空間を肯定的に、描いてみせる。

4) この引用箇所、および直前の引用箇所については、原書で「necessity」、したがっ
 て訳書で「必然」となるべき箇所が、「必然〔必要〕」や単に「必要」とされている
 場合があった。そのままでも意味内容に間違いはなく、特段の問題もないようでは
 あるが、無用の混乱や意味合いのぶれを避けるため、ここではあえて訳文を修正し
 て「必然」に統一した。

(10) ハンナ・アレント公共空間論の検討(上)

(2) ゲマインシャフト

さらにアレントにとって公共空間とは言えないもの、公共空間に似て非なるものに焦点を定めてみよう。実は、アレントは「社会」という語を、通常の語義における「経済」(あるいはハーバーマスの言う「システム」のようなもの)とは別のもう一つの意味に用いている。それは、一言で言えばアンシャン・レジームの宮廷や上流社会に代表される「サロン」(Arendt [1958=1994: 64])である。

アレントの言う「社会」の要諦とは、それが「いつでも、その成員がたった一つの意見と一つの利害しかもたないような、単一の巨大家族の成員であるかのように振る舞うよう要求する」という点にある。かつて「家族」が担っていたこの抑圧機能を、近代ではサロンとしての「社会」が担っている。なぜなら、サロンを支配している原理は「個人は、常に社会的枠組みの中で決められたその人の身分にふさわしいものでなければならない」(ibid.) というものなのだから。ここで問題なのは、封建的な身分制云々ではない。これまで家族という私的領域で行われてきた「一様化の要求」(Arendt [1958=1994: 62])という契機が、まさに社会大の規模にまで拡大されてしまっていることが問題なのである。つまり大衆「社会」とは、社会大に膨張し、いまだ成員に一様化を要求しつづけている、かつての意味での「家族」にはほかならない。この意味においては、アレントの「社会」概念のなかには、ゲゼルシャフトだけでなく「ゲマインシャフト」ないし「共同体」も包摂されるものと解釈できるのである。

アレントにとって、本来ポリスにおける人々の活動は、それぞれ異なる観点をもった複数の「市民」が、「共通」の関心事について、「言論」のアリーナにおいて「卓越性」をめぐる「闘争(競争)」すること、最も具体的には不断に議論を交換するということにある。そして人々は、同じでありながら違っているというまさにそのことによってポリスの公共空間を創っているのであって、親密さの中で同質的で一枚岩的な共同体を創っているのでは決してなかった。

たとえばマーガレット・カノヴァンは、アレントを代弁して次のように言う。

公的領域についてのアレントの考え方は、社会に敵対しているだけではなく、共同体にも敵対している。すなわち、ゲゼルシャフトと同様、ゲマインシャフトにも敵対しているのである。私生活の温かさ、親密さ、自然さを高く評価している一方で、彼女は形式的で人為的な公的領域の重要性を主張する。そこでは人々の感情よりも活動が問題であり、そこでは血縁や親密さによる自然な紐帯は脇へ置かれ、他の市民たちとの熟慮的で部分的でない連帯が選り取られる。そこには人々にとって、一步下がって互いに他を冷静かつ客観的に判断するに十分な空間がある。

(Canovan [1985 : 632])

ここに言う「ゲゼルシャフト」が、すでに述べた狭い意味での「社会」を文字通り指していることは容易に見て取れよう。カノヴァンが諫めるように、ここでゲゼルシャフトがよくないからといって、これに対して温かで親密な共同性、つまりゲマインシャフトを持ち出すのは安易すぎる道である。アレントの理想とする公共空間は、これらの両者に鋭く対立すべきものである。なぜならゲゼルシャフトもゲマインシャフトも、広い意味での社会、つまり成員の画一化を固有の原理とする「社会」に属するのだからである。

ゲゼルシャフトとゲマインシャフトの対立は、ある見方をすれば、功利主義思想と社会契約論との対立に比することができるかもしれない。つまり、人々が一樣に快樂計算を行う合理的人間として（つまり快樂の追求に隷属する人間として）その中で振る舞う場所がゲゼルシャフトであり、他方、そうした計算では割り切れない、精神的な部分で連帯する人間の住むのがゲマインシャフトである、というように。もちろんアレントは、個々人の目的の斉一性を前提とする功利主義思想を是とはしない。ただ彼女は全く逆の、人々がそこで画一化・

(12) ハンナ・アレント公共空間論の検討(上)

一様化されてしまうような精神的連帯にも賛成しないのである。このように、アレントがここで問題視しているのは第一に「画一主義 conformism」である。個々人が画一化を拒絶できるかどうかという点は、決定的に大きな分かれ道である。まさにこの地点で、彼女の全体主義批判の文脈が想起されよう (cf. Arendt [1951-68=1972-74],あるいは川崎 [1998 : 196ff.])。

ユダヤ人である彼女が、ナチスだけでなく、同胞愛を強要するユダヤ人コミュニティに対しても批判の刃を鈍らせなかった——いわゆる「アイヒマン論争」において——のも、まさにそのためであった。ユダヤ知識人ゲルシヨム・ショレムは、アレントへ宛てた書簡の中で次のように言った。「ユダヤ人の伝統のなかには、わたしたちには『ユダヤ人への愛』 Ahabath Israelとして知られている、定義しにくいけれど十分に具体的な意味をもつ概念があります。親愛なるハンナ。あなたには、ドイツ左翼出身の多くの知識人の場合と同様に、この愛がほとんど見受けられないのです」(Scholem and Arendt [1963=1994 : 66])。これに対し、アレントは次のよく知られた一節で切り返した。

あなたはまったく正しいのです——わたしはこの種類の「愛」によっては心を動かされません。それには、ふたつの理由があります。第一に、わたしはいままでの人生において、ただの一度も、何らかの民族あるいは集団を愛したことはありません。ドイツ人、フランス人、アメリカ人、労働階級など、その類の集団を愛したことはないのです。わたしはただ自分の友人「だけ」を愛するのであり、私が知っており、信じている唯一の愛は個人への愛です。第二に、この「ユダヤ人への愛」は、わたし自身がユダヤ人であるからこそ、わたしにはむしろ何か疑わしいものと見えるのです。わたしは自分自身、あるいは自分という人間の一部であるものを愛することはできないのです。(Scholem and Arendt [1963=1994 : 72])

愛は他の個人に対するものでしかありえず、自分や自分の属する集団への愛などというものは、(政治学の上では)疑わしいものである。ここでのアレントの論点は、ナルシズムや集団ナルシズムへの警鐘である。そのようなナルシズムは親密さの中への「引きこもり」であり、それこそが、冷静にして無私な判断力を障害し、画一化を推し進めるからである。この論点は後の『精神の生活』(Arendt [1978=1994])へと連続してゆく。

そしてまた、ここから彼女の「愛」と「友愛」の峻別が導かれるだろう。エロースとしての愛の方は、かりにそれが(フランス革命の場合のように)「同胞愛」や「博愛主義」のかたちに変形されたとしても、あくまでも狭隘なもの、私的領域に属するものである(Beiner [1983=1988: 177])⁵⁾。このような意味で私密的でナルシズム的な愛は、アレントにとって、「非政治的であるばかりか反政治的であり、おそらくすべての反政治的な人間の力の中で最も強力である」(Arendt [1958=1994: 379])。むしろアレントが世界と呼ぶもの、あるいは公共空間と呼ぶものは、フィリアをこそ基盤としている(Arendt [1958=1994: 77, 378-9])。フィリアはむしろ、「尊敬」に近い。

愛はそれ自身の狭く区切られた分野にとどまっているのにたいし、尊敬はそれよりも広い人間事象の領域に存在する。尊敬とは、アリストテレスの「政治的友愛」と似ていなくもなく、一種の「友情」であるが、親密さと近しさを欠いている。それは世界の空間を間にはさんで眺めた人物への敬意である。

(Arendt [1958=1994: 379])

5) ただし、だからといって全面的に貶価されるべきものではないが、と彼女はいたるところで断わっている。微妙な論点についてはたとえば Arendt [1963=1995] や Arendt [1968=1986: 11-45], 千葉 [1994] を参照する必要がある。ただし、千葉の愛の分析はかなり詳細にわたるが、微妙な点をつくあまりアレントを本来以上に共同体論のほうへ引きつけすぎている印象を与える。

(14) ハンナ・アレント公共空間論の検討(上)

フィリアは公共空間を創るが、エロースはゲマインシャフトとしての社会を創る。言い換えれば、エロースはフィリアの空間を崩壊させてしまうものである。フィリアと異なり、エロースがもたらすものは人間の内面的な画一化であり、したがって究極的には全体主義である——このことは「一般意志」を僭称するジャコバン派の恐怖政治によって実証されている。そして、公共空間という概念は、アレントにとって何よりもまず、そうした全体主義＝画一主義批判の刃そのものとして機能するものなのである。

(3) 市民的公共圏

上で、公共空間は複数の人間を結びつけると同時に分離する、という点に触れたが、アレントにとっては、人々の政治的な活動にも、同様に人と人を親和的に結びつける面と、人と人とのあいだの闘争もしくは競争的な側面とがある(千葉 [1996: 61])。ここでは便宜上、「コンセンサス志向の活動」、「アゴーン(闘争)志向の活動」と呼び分けよう。また、もし活動がこのように特徴づけられれば、当然公共空間のイメージもそれに対応して、「コンセンサス志向の公共空間」、「アゴーン志向の公共空間」というように、2通りありうると言うことができよう。セイラ・ベンハビブは正当にも、アレント自身の議論のなかに、この2種類の公共空間概念が緊張関係を孕みつつ混在していることを指摘している(Benhbib [1988=1990: 後半54ff.])。いわば「対話の空間」と「現れの空間」の接続は、自明ではないということである。

よく知られているように、ハーバーマスは自身のコミュニケーション理論が、そもそもアレントに深く影響を受けた結果生まれたものだという事を自ら明らかにしている(Habermas [1977=1984])。が、ハーバーマスの言う「市民的公共圏」は、既存の公権力に対峙するものとしての、市民の情報交換と連帯の空間として捉えられていたことが想起される(cf. Habermas [1962=1994])。この市民的公共圏は、あの悪名高き「理想的発話状況」を志向するという点で、

ほとんどコンセンサス志向の公共空間そのものと見ることができる。ハーバーマスのモデルにおいては、「公衆」と区別される「公権力」に敵対するために、公衆の意見としての市民間のコンセンサスが必然的に要請されるのである。

ハーバーマスは、アレントの公共空間概念は権力の設立場面においては妥当するが、それ以降の展開、すなわち公権力が道具化された後、それと対峙すべき市民的公共圏を指し示していない点で不十分であると見る。具体的には、アレントは「強制力」としての戦略的行為をすべて政治から閉め出してしまうため、権力の獲得維持やその行使といった現実の場面において、権力の正当性の下からの根拠を与えることができない、と考える (Habermas [1977=1984: 341ff.])。ここに見られるように、両者において「権力 power」という概念は、そもそも異なるニュアンスで語られている。アレントにおいては多くの場合、「権力」と言えば即複数の市民によって協同的に創設された、「暴力 violence」や「強制力 force」とはあらかじめ区別された、善き権力であるのに対し、一方ハーバーマスの言う「権力」は、多くの場合、暴走する危険性を孕んだ、市民による監視を必要とする本質的に危うい (アレントの言葉で言えば「強制力」をも本質的に含んだ) 権力なのである。したがってアレントの公的領域が市民によって創設される本来の政治の空間として描かれているのに対し、ハーバーマスの市民的公共圏は既存の権力の暴走をくい止めうる対抗権力として描かれることになるのには十分な理由がある。

あるいはこのハーバーマスの批判はある意味では当たっており、アレントの議論が現代における実効性を欠いている、というように思えなくもない。が、逆に見れば、ハーバーマスは権力創設の場面にもみアレントふうの善き権力を認め、しかも自らの議論の中心である市民的・コミュニケーション的公共圏の要請される局面には危うい権力のみを認めることから、実は彼の公共圏にはアレントの考えるかぎりでの「本来の政治の空間」がそっくり欠けているのではないか、という逆向きの疑念を提起することができるかもしれない。この件に

(16) ハンナ・アレント公共空間論の検討(上)

ついて検討するには権力創設の理論、すなわち社会契約論の文脈を簡単に参照しておかねばならない。

まず第一に、17世紀の社会契約論の中には「二種の社会契約」があるという、研究上の常識的もしくは伝統的な想定を、アレントが共有していたことを確認しておく必要がある(Arendt [1963=1995:262])。「すなわち、第一の社会契約は、人民相互のあいだで社会を創り出すべく締結される『水平型の社会契約』であり、第二の社会契約は、人民とその支配者とのあいだに正統的な統治を創り出すべく結ばれる『垂直型の社会契約』——統治契約と呼ばれるもの——である」(千葉[1996:137])。アレントは、互惠主義=相互性 reciprocity と平等を基本原理とするロック的「原初誓約 original compact」に代表される、権力を新たに創り出す第一の社会契約の上に、さらにその権力を安定したものにしようとする第二の社会契約=統治契約が積み重ねられていることを、革命の展開のうちに見て取る。

図式的にいえば、この2種類の社会契約のちがいは、次のように述べることができると思う。共同体をつくるために人びとがお互い同士結ぶ相互的な契約は、互惠主義(reciprocity)にもとづいており、平等を前提としている。その実際の内容は約束であり、その結果はもちろん、^{アライアンス}同盟を意味する、societasの古いローマの意味での「社会」あるいは「^{ソサエティ}協合」である。このような同盟は、「自由で真面目な約束」によって同盟者たちの孤立した力を集中し、彼らを結びつけて新しい権力構造をつくる。ところが、もう一方の、所与の社会とその支配者のあいだのいわゆる社会契約というばあい、これは、個々の成員の側での擬制的な始源的な行為のことであり、この行為によって、各成員は、政府をつくるために自分の孤立した力と権力を放棄するのである。新しい権力を得どころか、おそらくこれまで以上に、あるがままの自分の権力を放棄する。約束で結びつけられるのでは

なく、ただ政府の支配下にはいるという「同意」を表明しているにすぎない。そして、その政府の権力は、すべての個人が政府のなかに注ぎこんだ強制力、被支配者全員のためと称して政府が独占する強制力、の総計からなりたっている。(Arendt [1963=1995 : 263])

フィリアの平面は「水平」的な地平であり、その意味では「垂直」的なそれよりもより根本的・第一義的である。さてアレントの言う公共空間も、第一の、つまり水平的な、フィリアによる「相互契約」によって構成されるものであったことを想起しよう。アレント的には個々人のもつ権力を束ね、その力を強化するのが公共空間なのである。その際、ハーバーマスの考えるような強制力的な公権力は最初からは想定されていない、つまり、垂直的なベクトルは「始まり」においては想定されない。各主体間の、広い意味でのコンセンサスは、空間そのものを共有するまさにその際に要請される。アレントに言わせれば、トマス・ジェファースンは合衆国創立の際には垂直的な含意をもつ「同意」という語ではなく、水平的な「相互契約」という語を用いるべきであった！ 要するに、アレントの主張の構図においては、水平的な空間の共有（契約としての活動）が、そのまま、空間そのもの（公共空間）の産出と同義なのである。したがって活動と空間は、一方が他方を産み出すというよりは、活動＝空間がいわばまさに同時に「創設」される（柄谷行人ふう言えば、「起源する」）のだ。

一方ハーバーマスの現象学的とも言える説明はこれとは異なる。彼の議論が現象学的だというのは、かつてあったはずの権力創設の場面を問題にするよりも、現に眼前にある物質的支配－被支配関係を所与とし、そこから遡及的に考察を始めていると見られるからである。そのためハーバーマスは、もっぱら第二の社会契約に焦点を合わせているように見える。しかも純理論的にも、彼は現在する水平的な対話について、つねにすでにそこに潜む暗黙のルール、すなわちコミュニケーション・ルールを問題にし、しかもそこに参与する人々は、

(18) ハンナ・アレント公共空間論の検討(上)

このルールにはつねにすでに「同意」していなければならないことになる、と見る。このような超越論的な反省を含んでいる点で、彼の理論は垂直的なベクトルをあらかじめもっているように見える。また、ルールについての討議によってコミュニケーション・ルールを鍛えてゆくのはよいとしても、最終的には討議倫理学の2原理がその行き着くところとして「基礎づけ」られることになっている。このことによって、彼の議論はコンセンサスに到達することを理想に掲げている、というよく聞かれる指摘が妥当することになるだろう⁶⁾。

確かにアレントの言う公共空間も、ハーバーマスに似たタイプのものとして、つまり「友人たちのあいだの対話」(Arendt [1990=1994: 94]) の場、というイメージで語ることも一応できる(もちろんここで言う「友人」とは、私的感情から親密であるようないわゆる「友人」とは大いに異なっているということはすでに確認したとおりである)。そのままギリシヤ的な意味での「人間愛」と見なしうるような、したがってフィリアそのものの裏面としての対話、「絶えざる議論の交換」について、確かにアレントは論じている(Arendt [1968=1986: 36-37])。しかしながら、そこでの対話のあり方こそが問題である。

アレントは、対話は対話することそれ自体を目的とすべきであり、合意をみること、すなわち間主観的な真理に到達することを直接の目的としてはならない、と考える。もし「^{エピステーメー}真理」こそが問題であるとすれば、個々人がもっている「^{ドクサ}臆見」は「真理の圧政」に屈し、政治空間は破壊されてしまうだろうからである(cf. Arendt [1990=1994: 91ff.])。肝要なのは臆見の独断主義を回避することであって、臆見を押し潰す真理を掲げることではない。いわば究極で至上の「合意」は、複数性を掘り崩すことになる。だとすれば、アレントの言う公共空間は、ひたすらコンセンサスを志向するだけのものではありえないだ

6) もちろん、この程度の分析ではハーバーマスに対してフェアではないと言えよう。しかし残念ながら、彼の所論を詳細に検討するという課題は本稿の範囲を超えている。

ろう。ベンハビズの言う、アレントに内在する2つの公共空間モデルの緊張関係をどう解決するかはここでは措くとしても、アゴーン志向の公共空間＝現れの空間モデルのウェイトは、アレントにおいて、きわめて大きいと言える。

1.3 公共空間とは何か・再び

以上に見てきたように、アレントによれば、「欲求の体系」であるゲゼルシャフト、画一主義的な共同性を押しつけてくるゲマインシャフトは、いずれも公共空間を形成しない。またハーバーマス流のコミュニケーション共同体というモデルも、アレントの言う公共空間とは微妙にニュアンスを異にする。それでは結局、多分にアゴーン的な「公共空間」のポジティブな内実はどういったものなのか。アレント自身の、活動を次のように特徴づけるくだりがヒントになるかもしれない。

……活動を判断できるのは、ただ偉大さという基準だけである。なぜなら、一般に受け入れられていることをうち破り、異常なるものに到達するのは、活動の本性によるからである。 (Arendt [1958=1994 : 330])

この「判断」は、当然カントの【判断力批判】の文脈で読むべきである (cf. Arendt [1982=1987], Arendt [1978=1994], Beiner [1983=1988])。言うまでもなく、何が偉大で何が偉大でないかをあらかじめ示すことはできない(「活動の不可予言性」)。さらにアレントの政治イメージは、シェルドン・S・ウォーリンによって次のように解説される。

……活動はことばほど声高には語らない。実際、それは何も語らない。活動が必要とするものは言論、すなわち行為の意味を明示すると同時に行為者の目的と意図とを明らかにすることばである。言論は活動を成り立たせ

る構成要素であるばかりでなく、空漠たる無意味性による不断の脅威からそれを救い出し、現出と消滅とを繰り返す自然のリズムへとそれが巻き込まれないように保護する。けれども、言論はそれだけでは活動を十分に保護することができない。記憶のみが、一定の活動や行為者について「記憶するに値する」かどうかを決められるのである。……政治的行為者が観衆に依存する所以はまさにここにある。(Wolin [1977=1988: 211])

活動は、「記憶」のみによって、それが記憶に値するほど「偉大」かどうか「判断」されうる。したがって「ハンナ・アレントにとって政治は本質的にドラマトゥルギーとしての性格をもっていた」(ibid.)。あるいはベンハビブに言わせれば、ドラマトゥルギーと言うよりは「ナラティヴ」であった(Benhbib [1988=1990])。いずれにせよ、人々の、公的な舞台へと上がる活動と、その卓越性=偉大さを判断し語り継ぐ活動が、本来あるべき政治の内実である。

同じことを別の角度から見ると、そのような演劇的政治においては、「空間」は物理的空間を意味しない。それは、人々の活動あるところには必ず立ち現れるある程度抽象的な空間である。もっとも、このアレントの「空間」観には微妙な両義性も見られる。第一に、それはたとえばインターネットに代表される「サイバースペース」のような、極端に抽象的なものではない。昨今、アレント的公共空間の具体化としてインターネットを賛美する論調の記事が散見されるが、少なくとも一つの根拠から、その解釈は安易すぎると言えるだろう。その根拠とはすなわち、技術文明の長足の進歩によって地球が小さくなると、地球全体が一つの世界大の「社会」(=ゲゼルシャフトまたはゲマインシャフト)によって覆われてしまい、したがって、人類は他者を失ってしまう、とアレントが論じている事実である。

……人びとは、今や地球大の連続した全体の中で生活している。距離の観念というのは、切れ目のない連続体にもやはり備わっているものであるが、この距離の観念でさえスピードの攻撃の前に屈している。スピードが空間を征服したからである。……スピードが空間を征服したために、距離が無意味なものになったことはたしかである。

(Arendt [1958=1994 : 405-406])

ヨーロッパの国民国家システムの衰退。地球の経済的・地理的縮小。したがって繁栄と不景気が世界大的現象になる傾向。現代以前には抽象的な概念であり、ただ人道主義者だけの指導原理であった人類が、地球の最も遠隔の地点にいる人でも、一世代前に国民同士が会うのに要したよりもっと短い時間内にお互い同士会えるほどの実体に変貌したこと。こうしたことは、いずれも、この発展が最終段階の始まりに立っていることを示している。ちょうど、家族が階級の構成員に代わり、財産が国家の領土に代わったように、今や、人類が国家としてまとまった社会に取って代わり始めており、地球が国家という一定の領土に取って代わろうとしている。

(Arendt [1958=1994 : 414])

すなわち、近代の疎外過程に応じて、地球上の「空間」はアレントにとって実際に（「地理的」に？）縮小したのであり、それによって地球上の人類は「まとまった社会」にますます取り込まれていく。この意味においては、アレントの言う「空間」は具体的・物理的・地理的な空間であり、かつ、ただ単に具体的・物理的・地理的な空間なのではない。

次のように考えれば、この両義性は理解可能なものになるのではないだろうか。すなわち、アレントの言う「空間」には、政治的行為者＝演技者と観衆との身体的に適度な距離感が必要である。あるいは換言すれば、超・具体的空間

と超・抽象的空間の両方に欠けているものこそ、空間の空間性、すなわち「距離」(感)である。アレントの言う人間の「複数性」と、この他者——「世界の空間を間にはさんで」対峙する「友人」——との距離感は切り離せないと言えるし、「現れの空間」における他者の現前ということも、何らかの身体的な距離を要請しているように見える。

総合的に言っても、アレントの公共空間のイメージは、人間のもつ演劇的な偉大さについてのカント的判断力、および、そうした無私な判断を可能にする、人間の複数性に基づく他者との距離感によって特徴づけうると言えるだろう。この特徴づけに含まれる判断力、距離感といった個々の概念は、彼女の議論を活動論的に読むか空間論的に読むかの違いはあれ、内容的にはほぼ同じだと言ってよい。それと同様、すでに気づかれるように、われわれはこの特徴づけだけによっては、「公共空間」の概念を深く理解したことにはならない。なぜなら、「公共空間」と言うかわりに「活動」と言ってみても、「判断」と言ってみても、「距離」と言ってみても、結局は同じことの言い換えにすぎないのだからである。われわれはアレントの著作を一巡りし、そこに一貫する概念に着目してきたが、一巡して振り出しに戻ったという印象を受けざるをえない。より深い理解を求めるならば、ここでわれわれはもう少し食い下がり、この概念を理論的に取り上げなおさねばならない。

参 考 文 献

- Arendt, Hannah 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。
- 1963 *On Revolution*, Penguin Books, New York. = 1975→1995 【革命について】、志水速雄訳、ちくま学芸文庫。
- 1968 *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*,

- New and Enlarged Edition, Viking Press.=1994『過去と未来の間——政治思想への8試論』, 引田隆也・齋藤純一訳, みすず書房.
- 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.
- 1982 *Lectures on Kant's Political Philosophy*, edited and with interpretive essay by Ronald Beiner, University of Chicago Press.=1987『カント政治哲学の講義』, 浜田義文監訳, 法政大学出版局.
- 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・アーレント), pp.88-110.
- Bacan, Mildred 1979 "Hannah Arendt's Concepts of Labor and Work," in Hill [1979], pp.49-65.
- 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.
- 1984 "Action, Natality and Citizenship: Hannah Arendt's Concept of Freedom," Pelczynski, A. and Gray, John (eds.), *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, The Athlone Press, London.=1987『アーレント』, 齋藤純一訳, ペルチンスキーおよびグレイ編, 『自由論の系譜』, 飯島昇蔵・千葉真ほか訳, 行人社.
- Benhabib, Seyla 1988=1990『ハンナ・アーレントと物語ることの持つ救済力』, 岩崎稔訳, 『みすず』, 6-7月号, 351-352号.
- 1992 "Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jurgen Habermas." *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun, MIT Press.
- Canovan, Margaret 1985 "Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm," *History of Political Thought*, Vol.6, No.3, Winter, pp.617-642.
- 千葉 真 1994『愛の概念と政治的なるもの——アーレントと集合的アイデンティティの構成』, 『思想』, No.844, 1994. 10.
- 1996『アーレントと現代——自由の政治とその展望』, 岩波書店.
- d'Entrèves, Maurizio Passerin 1992 "Hannah Arendt and the Idea of Citizenship," *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, ed. Chantal Mouffe, Verso.

(24) ハンナ・アレント公共空間論の検討(上)

- Habermas, Jürgen 1962→1990 *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.=1973→1994『公共性の構造転換——市民社会の二カテゴリーについての探究』, 細谷貞雄・山田正行訳, 第2版, 未来社.
- 1977 “Hannah Arendt’s Concept of Power,” *Social Research*, Vol.44, No.1, Spring, pp.3-24.=1984「ハンナ・アレントの権力概念」, 『哲学的・政治的プロフィール(上)』, pp.324-351.
- Hegel, G. W. F. 1821 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. =1978『法の哲学』, 藤野渉・赤沢正敏訳, 『ヘーゲル』, 世界の名著44, 中央公論社.
- Hill, Melvyn (ed.) 1979 *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, St. Martin’s Press, New York.
- 川崎 修 1998『アレント——公共性の復権』, 講談社.
- Marx, Karl 1867→1962 *Das Kapital*. =1965『資本論』, 岡崎二郎訳, マルクス・エンゲルス全集23-25, 大月書店.
- Parekh, Bikhu 1979 “Hannah Arendt’s Critique of Marx,” in Hill 1979, pp.67-100.
- Schmidt, Alfred 1962 *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main.=1972『マルクスの自然概念』, 元浜清海訳, 法政大学出版局.
- Scholem, Gershom and Arendt, Hannah 1963→64=1994「イエルサレムのアイヒマン——ゲルショーム・ショーレム/ハンナ・アレント往復書簡」, 『現代思想』, 1997年7月号(特集=ハンナ・アレント), pp.64-77.
- Wolin, Sheldon S. 1977 “Hannah Arendt and the Ordinance of Time,” *Social Research*, Vol.44, No.1=1988「ハンナ・アレントと時間の定め」, 千葉眞ほか編訳, 『政治学批判』, みすず書房.