

## 歌う言葉はすでに与えられている

——ハンナ・アーレントにおける政治的なもの——

五十嵐 沙千子

ユルゲン・ハーバーマスが「政治的な公共性は、それが歪められないコミュニケーションの諸構造をあらわすかぎりにおいてのみ、正当な権力を生み出すことができる」(Hb, PPP 332)と述べるとき、この文章はまさに、コミュニケーションの合理性によって公共性を再構築しようとするハーバーマス自身の主張を簡潔に述べたものである……ということを疑う人は殆どいないだろう。

ところが、それは私のいたずらである。ハーバーマスは、実はこう言ったのである。「ハンナ・アーレントは次のこと、すなわち、政治的な公共性は、それが歪められないコミュニケーションの諸構造をあらわすかぎりにおいてのみ、正当な権力を生み出すことができる、ということを主張してゆずらない」(Hb, PPP 332) (傍点筆者) のだ、と<sup>1)</sup>。

アーレントだったのだ。

政治における権力の正当性の問題を問い続け、その正当性の基準を「歪められないコミュニケーション」に求め続けた思想家とは、アーレントのことだったのだ。だが、それは——周知

のように——彼、ハーバーマス自身のことでもある。だとすればむしろ、ある意味で、「ユルゲン・ハーバーマス」はアーレントによって準備された……と見えはしないだろうか？「二重に——遡って古代ギリシアのポリスに政治の理想型を求め、そこから現代の政治Ⅱ公共性のあり方を再帰的に批判していく、という理論構築の手法に関しても<sup>2)</sup>、またそこで主張される政治Ⅱ公共性の正当化基準が、アゴラにおける人間同士の「歪められない」コミュニケーションにそのモデルを持つ、という点において——ハーバーマスの思想はアーレントのそれと重なり合って見える。むしろ、アーレントの思想は、次世代にハーバーマスを生み出した、まさにその原型であつたのかもしれない。

だが、いったい、その「原型」アーレントの考えた公共性Ⅱ政治的なものとは何だったのか。ハーバーマスが批判するその限界は、どこにあるのか。アーレントが構想した、政治における権力の正当性とは、いかなる射程を持つものなのだろうか。

本論文の問いはこれである。

## 一、政治というもの

「政治というものは人間生活にどうしても必要なものであり、しかも個々人の生活にとつてだけでなく、社会生活にとつても必要なものだ」と聞かされている。なぜなら、人間というものは自律的なものではなく、他者の生活に依存しているのだから、そもそも共同生活が可能であるための、すべての人に当てはまる生活保障がなければならぬ。政治の課題と目的は、広義の意味での生活の保障である。それによつて個々人は、落ち着いて平和のうちに自分の目的に邁進できる、すなわち、政治に煩わされることなくできるのである。……略……ここで問題になっているのは人間の共同生活であつて、天使のそれではないのだから、生活保障は、暴力を独占しており、万人の万人に對する戦いを阻止しうる国家によつてのみ可能なのである。」(WIP 27f.) (傍点筆者)

まず、ハンナ・アーレントはこう指摘する。政治とは、すべての人の生活を——生命を、といつても良いだろう——保障するためのものだと考えられている、と。あるいは「統治は「良い統治の唯一の正統的な目的」である社会の幸福を促進する一手段」(OR 196) である、と。

これは、ごく当たり前の政治観である。

そして、このごく一般的な政治観を、ほとんど全面的に否定するところから、アーレントの政治は出発するのである。つまり、アーレントにおいて、政治は、人々の「生」——生活や安全——を保障するものではないし、それを保障するものとして、は正当化されない、のである。

では、このごく一般的な政治観のどこがいけないのか。

アーレントによれば、それは、こうした考えが政治を「手段」にしてしまうからである。ここで言へば、まず「生活を保障する」という「目的」がある。そして、その目的を実現するための「手段」として政治が置かれる。この考えを、アーレントは拒否する。アーレントによつて、政治は「手段」ではない。政治は、政治の「外」にある、なにか他の目的のための手段ではない。まして生活保障のための手段ではない。つまり、政治とは、人間の生活にとつて必要なものを確保するための装置ではない。……もし仮に、政治が人々の生活保障の手段だとすれば、「政治は今や統治の行動にかかわる空間となつてしまい、社会の自由な生産を高め、私的領域での個人の安全を保証することが目的となる」(WIP 54)。現に、「近代というのは、他のどんな時にもまして政治というものを、社会の生命の維持と促進のための手段としてのみ見なし、その結果、政治的なものの権能をもつとも必要に迫られたものに制限しようとしてきた」(WIP 60f.) のであつた。

だが、アーレントによれば、本来「国家と政治的なものは自

由にとつて不可欠な装置だという考えと、国家の中に生活にとつて不可欠な装置を見る考え方との間には、埋めがたいような溝の深い対立がある……略……財にとつて最高のものとして、言い換えればあらゆる政治的活動の判定の基準として、自由が置かれるのかそれとも生活が置かれるのかは大きな違いだ……略……政治と生活の結合には内的な矛盾が生まれてくるし、この矛盾によつて固有に政治的なものが失われ破壊させられていくことになるだろう。」(WIP 57) (傍点筆者)

たしかに、近代に入り、人びとの生活保障が政治の中心の問題となつたことは事実である。だがそのことによつて政治は政治であることをやめたのだとアーレントは言う。生命維持や生活保障は、たんなる自由の前提でしかない。実際、かつてのギリシアのポリスではそれは奴隷や家族——私的領域——が担つていたもの、自由であるべき家長を論議の場であるアゴラ——公的領域——へ送り出すための条件でしかなかった。つまり、アーレントの見るところによれば、生活保障は、自由を可能にするための下部構造でしかないのだ。ところが、それが今や政治の目的になつてしまつてゐる。今や家族に代わつて社会全体が人びとの生命維持という目的を担い、そのためにすべてを——政治を——手段化してゐるのである。それは政治それ自体が下部構造になつてしまつたということ、私的領域が公的領域を席巻してしまつたということにほかならない。かつては家族が担つていた生命維持の領域が今や最も普遍的な社会的関心として全体化する<sup>1)</sup>ことで、アゴラとして実体化されるべき自由

な政治の領域を食いつぶしてしまつた……その結果「社会が公的領域を征服」(HC 64) することになつてしまつた……アーレントはそう言うのである。

それはアーレントに言わせれば、政治的なものを「生命維持のレヴェルに属していた次元に引きずり落とす」(WIP 47) ことにほかならない。それは、政治を政治ではなくすることである。なぜなら、政治が「必然的なものになつてしまふ」(WIP 47) と、結果的に、「市民と国家の関係がどうであれ、自由と政治とは徹底的に切り離され」(WIP 54) てしまふからである。

政治は人々の生活を保障するためにあるのではないとアーレントはいう。むしろ、人々の生活を保障する手段に墮するやいなや、政治は、政治ではなくなつてしまふという。そして、それは、生活保障という目的が、自由と対立するからだという。だとすれば、おそらくアーレントにおいて、政治とは、自由の(を確保する)空間なのだろう。そして——予め先取りして言つておくと——アーレントにとつての根本問題は、実際、この「真の自由」と、その空間としての政治Ⅱ「真の公共性」を實現することにほかならないのである……ここにはすでにアーレントの基本的な政治観が露わになつてゐる。政治とは、何か政治の外にある、より「高い」何かを實現するための手段ではない。政治はそれ自体として自由を實現する空間でなければならぬ。

だが、それはいったい、いかにして可能なのか？ あるいは、

政治とは、自由の空間なのか、それとも自由を確保する空間なのか？ もし、政治が自由を確保する空間であるとすれば、それは、政治のなかにやはり目的手段関係を導入してしまい、結局、政治を「ための」手段にしてしまうことになるのではないのか？

いったい、アーレントにとって、政治とはいかなるものなのか。

アーレントは、この対立——自由か生活か——を、その革命論においていつそう鮮明に展開している。

## 二、二つの革命

アーレントによれば、革命には、正しい革命と悪しき革命がある。

通常、現実の政治体制を転覆ないし転換させるものとしての革命は、現政体と対抗勢力との衝突として現出する。その多くは武力衝突という血腥い形を取るのだが、アーレントによれば、そんなことはたいした問題ではない<sup>(5)</sup>。大事なのは、その革命が何のために行われたか、いかなる変革をもたらしたのか、という点である。革命それ自体の正当性は、まさにその目的が決定するのである。そして、この正当性——「正しい」と「悪しき」——は、そのまま先述の対立——自由か生活か——の図式を基準として立ち現れることになる。

アーレントはこう言う。「クーデタや宮廷革命が暴力によっておこなわれるという意味では、このような現象はすべて革命と共通している。それらがよく革命と混同されるのもそのためである。しかし、革命という現象が変化だけでは説明しきれないのと同様に、暴力だけでも説明不十分である。すなわち、ある新しいはじまりという意味で変化が起り、暴力がまったく異なった統治形態を打ち立て、新しい政治体を形成するために用いられ、抑圧からの解放が少なくとも自由の構成をめざしているばあいにはのみ、われわれは革命について語ることができる」(OR 45) (傍点筆者)。アーレントにとって、「革命の中心的な観念、すなわち、革命とは自由の創設のことであり、自由が姿を現すことのできる空間を保証する政治体の創設のこと」(OR 19) (傍点筆者) なのである。

この意味でアーレントにとって「正しい」革命は、アメリカの独立革命である。アーレントは端的に言う。「アメリカ革命の夢——自由の創設——」(OR 211)、と。アーレントによればアメリカ革命は自由な政治体を始めるためになされたものである。「アメリカ革命の進路は依然として自由の創設と永続的な制度の樹立にかかっていた」(OR 137)。したがって、アメリカ革命は、アーレントにとって「正しい」。ハーバースも指摘するように、アーレントにとって「それは政治的自由を求める闘争から生じたものであって、搾取と社会的抑圧に反対する感情から出て来たものではなかった。それ故にその結果は、有益な政治体制であった」(Hb, PPP 319) (傍点筆者) のである。アーレ

ントは、かつて古代ギリシアのポリスに公共性の範を求めたように、今度はアメリカ独立革命を通して、自らが考える正しい政治のあり方を語っていく。

その際、アーレントにとって「悪しき」革命とは、フランス革命である。

「アメリカ革命の進路は依然として自由の創設と永続的な制度の樹立にかかっていた。そしてこの方面で活動する人たちにとって、刑法の範囲の外にあったものは何事も許されなかった。これにたいしてフランス革命の進路は、苦悩の直接性のために、ほとんどその最初から、これと同じ創設のコースからそれていた。その進路は、暴政からの解放ではなく必然性『貧窮』からの解放の緊迫性によって決定され、人民の悲惨とこの悲惨が生みだした哀れみとの両方の際限のない広がりによって力を与えられた。『すべてが許される』という無法性は、やはりこの場合でも精神の感傷から生まれたものであり、ほかならぬその感傷の際限のなさ（*セムレス*）が限りのない暴力の奔流の解放を助けたのである。」（OR 137）

つまり、自由の創設のためになされた革命は正しいのだが、人びとを貧窮から解放するためになされた革命はまちがっているというのである。

たしかに、民衆が救い難い貧窮に喘いでいるという事実、社会の中にまったく出口の見えない差別があるという事実は、見過ごすことのできない重大な社会問題である。食べる「パン」がないという悲惨な集団的状況は、実際、ひとつの限界状況で

あるといえる。しかし、だからといってこのように「政治的手段によって人類を貧困から解放しようとすることの結末は、人びとが本当に自由でありうる唯一の領域、すなわち政治的領域に、必然性『貧窮』が侵入」（OR 169）するのを許すことにはかならない。それが危険なのである。なぜなら、「あらゆる支配の根源的でもっとも正統的な源泉は、自分自身を生命の必然性から解放したいという人間の欲求」（OR 169）であり、この必然性——人間が有機体として生き続けていくために必要な生命的欲求——こそ、人を動かす最も広範で最も強力な力だからである。この力——必然性によって人を動かす最も広範で最も強力な力——は、暴力として出現する。結局、「人間はこのような解放を、暴力によって……略……成し遂げ」（OR 169）ることになるのである。

「フランス革命の人びとが、すべての権力は人民にあるといったとき、彼らが理解していた権力というのは、その源泉と起源が政治領域の外にあるような『自然的』力のことであり、革命がほかならぬ暴力のかたちで解放し、暴風雨のようにアンシャン・レジームの制度をすべて一掃してしまった強制力のことであった。この強制力は、その力強さの点で超人間的なものとして経験されたし、あらゆる拘束やいさいの政治組織の外に立つ群衆の蓄積された暴力の結果であると考えられた。『自然状態』のなかになげだされた人びとにとって、フランス革命の経験が意味したのは、疑いもなく、群衆の倍増された力は、貧困の圧力のもとに、制度化され統制された権力も抗しがたい

暴力として爆発しようということであった。しかしこの経験は、あらゆる理論とは反対に、このような倍増された力は権力を生みださないということ、そして、前政治的状态にある力と暴力は流産に終るということを教えたのである。」(OR 294) (傍点筆者)

こうしてアーレントは、フランス革命を、それまで貧窮にあえいでいた人民をその身体的・経済的抑圧から解放するための暴力の奔流と捉え、そのことにおいて、フランス革命を「悪しき」革命——テロル——であったと断ずるのである。政治の領域に必然性——パンへの欲求——が侵入することで、政治は暴力に押し流されてしまう。自由であるべき政治はその自由を失う。私たちの誰にも食べる「パン」がないという悲惨な状況は、パンを求める——持てる彼らからパンを奪う、あるいは私たちにパンを与えない政府を転覆する——集団的な暴力運動に発展しうるのである。「社会問題を政治的手段で解決しようとする試みはいずれもテロルを導き、ひるがえってそのテロルこそ革命を破滅に追いやる」(OR 168)とアーレントは言う。結局、われわれが「フランス革命から学びうるもっとも明白な教訓は、ほかならぬ『幸福』を達成する手段としての『テロル』がむしろ革命を破滅させるという点にある」(OR 360)。それがアーレントの見るフランス革命であった。

だが、なぜそれは自由ではないのか。なぜそれが政治ではないのか。

それは、このとき「彼らを行動にせきたてたのはパンに対する要求であり、パンを求める声は必ず一つの声となって響く」(OR 140) (傍点筆者) からである。われわれは、パンへの欲求から自由ではありえない。この欲求が、われわれを「一」にする。このとき、「私たち」は「一人」である。そのとき「私たち」はあたかも一つの意志<sup>(6)</sup>である。パンが私たちを分割不可能な「一」にするのである。「すべての人間がパンを必要とするかぎり、われわれはすべて同じであり、一つの肉体に統一されるのは当然である。人民のフランス的概念が、その当初から多頭の怪物の意味を持ち、一つの肉体のように動き、まるで一つの意志を持っているかのように行動する一つの塊りという内容を持っていたのは、けっしてたんなる理論的誤謬という問題ではなかったのである。」(OR 140)

パンを求める集団の「一」性の中に、自由はない。必然性に支配された絶対的<sup>(7)</sup>強制的な集団の欲望のベクトルの中に、そこから逃れる——それを相対化する——自由の余地はない。ベクトルの方向性がぶれることも、また「パンがなければケーキを食べればいいのに」と言った声の持ち主に対するルサンチマンの合唱が乱れることも、ありえない。それは許されない。パンを求めて戦う「一」としてわれわれが存在する、そうした力の奔流の中に、われわれではないもの——異質なもの——が入り込む余地はない。その中で異質なものとしての私が存在する余地もない。パンの不在がわれわれを強制するのだ。その必然性が、私を生じ——生を要求するわれわれとしての「一」に

——縛るのである。そこでは私は、生を欲して、それを邪魔する敵を力づくで排除しようとする有機的生命体以上の何ものでもない。

こうして、政治は強制力＝暴力に席を譲る。こうして、本来、人間間の問題解決を暴力に依らないで解決する手法として位置価値を持つものだったはずの政治は、パンへの欲求の前に自由の空間を喪失し、それと同時に政治であることをやめるのである。

では、アーレントの言う政治とは——あるいは、自由はいかに可能なのか。それはいったどこにあるのか。

あるとすれば、それは、こうした「二」性の〈外〉にだろう。「二」ではないものの「複数」のものとしての存在の場所に？ つまり、「二」性としてではなく、「複数」性としての存在のなかに。

おそらくそこに、アーレントは自由のありかを見出そうとするのである。だが、それは果たして可能なのか。たとえばテンシヤルとしてであつても、生活保障に席巻されてしまった社会と政治の中にそうした複数性の空間を確保することはたして可能なのだろうか。それは殆ど困難なことのように思われる。……だが、仮にそうだとしても、それが「政治」の空間であり、そして、おそらくそこに、暴力としてではない、権力の場所をアーレントは見出すのである。

### 三、複数性——「人間」の条件

アーレントの遺した断片集『政治とはなにか』の冒頭は、こう始まる。

「政治は人間の複数性という事実に基づいている。」(WIP 3) (傍点筆者)

この「複数性」は、政治の条件であるだけではなく、アーレントにおいてはまさに——その主著の題名通り——『人間の条件』である。

「活動 action」とは、物あるいは事柄の介入なしに直接人と人との間で行われる唯一の活動力であり、多数性という人間の条件、すなわち、地球上に生き世界に住むのが一人の人間 *man* ではなく、多数の人間 *men* であるという事実に対応している。たしかに人間の条件のすべての側面が多少とも政治に係わっている。しかしこの多数性こそ、全政治生活の条件であり、その必要条件であるばかりか、最大の条件である。たとえば、私たちが知っている中でおそらく最も政治的な民族であるローマ人の言葉では、「生きる」ということと「人びとの間にある」(*inter homines esse*)と「死ぬ」ということと「人びとの間にあることを止める」(*inter homines esse desinere*)ということとは同義語として用いられた。」(HC 21) (傍点筆者)

では、この多数性——複数性——とは何か。

「多種多様な人びとがいる」という人間の多数性は、活動と言論がともに成り立つ基本的条件であるが、平等と差異という二重の性格をもっている。もし人間が互いに等しいものでなければ、お互い同士を理解できず、自分たちよりも以前にこの世界に生まれた人々たちを理解できない。そのうえ未来のために計画したり、自分たちよりも後にやってくるはずの人たちの欲求を予見したりすることもできないだろう。しかし他方、もし各人が、現在、過去、未来の人びとと互いに異なっていなければ、自分たちを理解させようとして言論を用いたり、活動したりする必要はないだろう。なぜならその場合には、万人に同一の直接的な欲求と欲望を伝達するサインと音がありませんれば、それで十分だからである。

人間の差異性は他者性と同じものではない。他者性とは、存在する一切のものがもっている他性という奇妙な質のことである。したがって、それは、中世の哲学においては、存在の四つの基本的かつ普遍的特徴の一つであり、すべての特殊な質を超越する。もっとも、他者性が多数性の重要な側面であることは事実である。私たちがくだす定義が、結局はすべて差異のことにほかならず、他のものと区別しなければならぬのであるかということができないのも、この他者性のためである。最も抽象的な形式の他者性は、ただ、無数の非有機的な物体の間だけにしか見られない。これにたいし、有機的生命の場合には、同じ種に属する個体の間においてさえ、すでに多様さと差異が

含まれている。しかし、この差異を表明し、他と自分を区別することができるのは人間だけである。そして、人間だけが、渇き、飢え、愛情、歡喜、恐怖などのようなものを伝達できるだけでなく、自分自身をも伝達できるのである。このように、人間は、他者性をもっているという点で、存在する一切のものと共通しており、差異性をもっているという点で、生あるものすべてと共通しているが、この他者性と差異性は、人間においては、唯一性となる。したがって、人間の多数性とは、唯一存在の逆説的な多数性である。

言論と活動は、このユニークな差異性を明らかにする。そして、人間は、言論と活動を通じて、単に互いに「異なるもの」という次元を超えて、抜きん出ようとする。つまり、言論と活動は、人間が、物理的な対象としてではなく、人間として、相互に現われる様式である。」(HC 286f) (傍点筆者)

アレントにおいては、ただ多くの人が生きているということが、複数性なのではない。フランス革命の例にもあるように、多数も集団として「一」でありうるからである。「一」として存在する多数は、「その尊厳がまさにその複数性(plurality)に存するような、限りなく変化に富む複数者(multitude)」(OR 138)ではない。「一」は分割できない。

「複数」とは、数えられることである。多としての「一」ではないもの、多としての「二」に回収されないものとして、つまり他とは違うものとして自らを現すものだけが、世界の中に現



れる「そのものとして」数えられることができる。そのものとして、他者とは違うそのものとして自らを現しうるもの、それだけが自らとして「二」を構成することができるのである。だから、この人間の世界への現れは、差異を現すということである。

この差異を、人間は言論によって現す。「始まり」としての活動が誕生という事実に対応し、出生という人間の条件の現実化であるとするならば、言論は、差異性の事実に対応し、同等者の間にあって差異ある唯一の存在として生きる、多数性という人間の条件の現実化である」(HC 289c)。自らを現すことは、自らの差異を現すことで、差異として現れることであつた。人びととの、他者たちとの、差異。それは私だけが所有している、私の本質を構成する差異である。だからこそ人間の複数性は、「唯一存在の逆説的な多数性」(HC 288)なのである。そして、そのものとして、自らの「二」唯一のものとして、活動と言論によって世界の中に「人びと」に対して自らを現すものだけが、見られ、聞かれ、数えられることができる。つまり、この現れを通してはじめて、私は世界の中に「人びと」の間に、存在する「存在を始める」誕生することができるのである。だから、現れは誕生である。「言葉と行為によって私たちは自分自身を人間世界の中に挿入する。そしてこの挿入は、第二の誕生」(HC 286)である。つまり、これが、人びとによって構成された「世界」の中への私の現れ「誕生」なのである。誕生してはじめて、「私」は人びとにとって存在を始める。そしてそのものとして私は人びとからまなざされうる。同時に、

この世界の中の同等の他者として、私は人をまなざしうるのである。この人がいる。私とは違う、この人が、しかし、いる。そして、この、いるということは動かしえない。いるということとを無視することはできない。その人が、私と同じ仕方、世界の中に現れているからである。その意味で、その人がいるということとは、私がいるということと同等である。同じように「いる」、だがその人とは「違う」私にできることは、その人の現れ「存在をまなざす」こと、私の現れと同等の権利をもつその人の現れを私のからまなざすこと、同時にそのようなものとしてまなざされること、それ以外にはない。

そのまなざしの「間」に、空間が生まれる。

存在しないものの間ではなく、存在するものの間に、つまり互いに現前として現れあう存在者の間に、「空間」が生まれる。そうアレントは言う。その空間とは、まなざすものとまなざされるものとの「間」に生まれる空間である。それは承認——そこにこの人がいる——の空間である。その空間は、互いに差異ある「存在者」として認め合い、承認しあうまなざしとして「二」の上に維持される。そのあいだだけ、空間は維持される。まなざしが失われるところでは、空間は消滅してしまう。だからこそ、多としての「二」の中に空間はなかった。この空間は潜在的なものでしかないのである……。

この空「間」を、アレントは自由と呼ぶ。それが、アレントの言う自由の空間である。固有の差異を、(あるいは普遍に)解消することなく存在させうる。この空間を、絶対的なもの

に対して、あるいは普遍に対しての自由な空間と呼ぶ。一者に解消することなく、互いの差異をまなざしあう、複数のままの個と個の間に、アーレントは自由を見出す。この空間に存在するのは、集団的「二」としての「われわれ」ではなく、「有機的生命体」として統一される「われわれ」でもなく、あくまで分離した、差異を持つ単数どうしの複数である<sup>(7)</sup>。その私と、この人、これらの人びと、複数の、その間に、――交差するまなざしの間に――アーレントの言う政治的空間は存在する。そして、この「異なつたものの間の連関と相互の共同関係」(WPI 9) (傍点筆者) としての政治<sup>(8)</sup>のなかにのみ、「権力」が――つまりアーレントの考える正当な政治の力が――生まれるのである<sup>(9)</sup>。

#### 四、権力とは何か

アーレントは「人間たちが一緒になつて活動をするところではどこでも権力が成立する」(WPI 60)、あるいは「権力は人間が共働する (zusammenhandeln) ところでのみ生じる」(VMZ 44) と言う。

「権力が存在するにいたるのは、複数の人びとが活動のためにお互いに結びつくばあいだけである。どんな理由にせよ、それらの人びとが互いに結びつきをやめ、互いに見捨てればあいには、権力は消滅するだろう。だから、拘束と約束、結合と信約は権力を存在させておく手段である。個々の活動や行為の過程

で人びとのあいだに生まれたこの権力をそこなわないでおくことができたばあい、人びとはすでに、いわば、その活動の結合した権力を住まわせておく安定した世界の建造物を創設し構成する過程にあるといえよう。約束をなし約束を守る人間の能力のなかに、人間の世界建設能力の要素があるのである。」(OR 270)

また彼女はこうも言う。「権力のシンタックスはこうである。権力とは、人びとが約束をなし約束を守ることによって創設行為のなかで互いに関係し結びあうことのできる、世界の介在的空間にのみ適用される唯一の人間の属性である。そして、それは政治領域では最高の人間的能力とみてさしつかえないだろう。」(OR 270)

もちろん、「人間たちが一緒になつて活動をするところではどこでも権力が成立する」、あるいは「権力は人間が共働する (zusammenhandeln) ところでのみ生じる」というアーレントの言い方は、「人間がいるところにはどこでも権力が成立する」、ということではない。たとえば、フランス革命におけるように、人間がその生命体としての必然性ゆえに多としての「二」に統合されてしまったような場所には、権力は生じない。逆に、個別者として互いに切り離されている空間にも権力は生じない。彼女が言うのは、あくまで「権力が存在するにいたるのは、複数の人びとが活動のためにお互いに結びつくばあいだけ」だということである。複数者として固有の差異を持つことを許された唯一の主体たちが、自らとは違うものとしての他者

に出会う空間、互いに異なる者同士としてまなごしあう<sup>11</sup>承認しあう空間に権力はその場所を持つ<sup>12</sup>。その者どうしが、共同で活動しあう (zusammen-handeln) 空間——活動と言論によって人間が互いに現れる、そのコミュニケーションと承認の空間——にのみ、権力は成立する。複数性が権力の前提なのだ。この空間においてはじめて政治は可能であり、またそこで——複数性を条件として——生まれる力 (power) が唯一正当な政治的権力なのである。この力は、自由な相互の関係の中で生まれてきたからこそ——またそれが私と他者との差異を承認しあう本質的な自由の空間から生まれてきたからこそ——正当なのである<sup>13</sup>。アーレントのいう権力とはこの力のことである。

アーレントにおけるこうした自由の空間の描写は美しい。

すべての人が、固有の本質的な意味<sup>14</sup>に差異を持ち、その本質に差違を、活動と言論によって世界の中に表出する（ことができる）。そしてその表出を、差異を持つ平等な主体として互いに承認しあう。そして、その中から……その出会いに承認を通して、自然と、相互に共有しうる何かが生まれてくる。それは互いが、外からの強制を通してではなく、自発的に共有しうる何かである。その何か——それをコンセンサスと呼ぶことはおそらく可能である——だけが、彼と我とを繋ぎ、共に動かす力——権力——として働く唯一正当な力である……。

結局、アーレントにおいては、このコンセンサスを形成する空間が、政治の空間である。「ポリスにとつては、生活の保障

や防衛は政治的生活の中心ではなかったし、それらが本来の意味で政治的になるのは、それらについての決定が上から命令されるのではなくて、ともに語りあい、相互に納得するなかで協同に営まれた場合だけなのである。」(WIP 46) (傍点筆者) 自由な個人が活動と言論をとおして出会い、形成し、共有する権力。それは自由の空間であると同時に、その自由の空間が即ち政治の空間である。「これら (自由 筆者注) は決して政治の目的でないことは昔も今も変わらない。目的というのなら、政治的手段によって達し得るようなものだろう。むしろ、それは、政治的なもののそのもの本来の内容と意味なのである。この意味で政治と自由とは同じなのであり、この種の自由が存在しないところは、また本来の意味での政治的空間も存在しない。」(WIP 42) (傍点筆者) アーレントは言う。「このような自由の空間は……略……現われの空間とも呼ぶことができる。そこで、もし、この自由の空間を政治的領域そのものと同じであると考えるなら、それは、ちょうど大洋のなかの島か、砂漠のなかのオアシスのようなものに思われるだろう。」(OR 434f.) こうしてアーレントの軌跡は限りなくハーバーマスに近づく。ところが、まさにハーバーマスはこのアーレントの権力論を批判するのである。

## 五、ハーバーマスのアーレント批判

まずハーバーマスは、アーレントの権力概念をマックス・

ヴェーバーとの対比において捉える。

周知のように、目的論的な行為型から出発するヴェーバーにおいては、主体とは自らの立てた目的を目的合理的に、つまり目的・手段関係において追求する存在であり、権力とはその目的を実現することができる力のことであった。「すなわち個々の主体（あるいは個別者のようにみなされる集団）は、ある目的を設定しており、その目的を実現するために適切な手段を選択する、そして行為の結果は、設定された目的を満たす状態を、現実にもたらしこむことにある。この結果がある他者のふるまいに依存しているかぎり、行為者は、この他者に望ましいふるまいをさせるための手段を手中におさめねばならない。他者の意志への影響を許す諸手段を、このように意のままにできる力を、マックス・ヴェーバーは、権力と呼ぶのである。」(Hb.PPP 325)

だが、すでに見たように、アーレントはこうした力を権力として認めない。「ハンナ・アーレントはこのようなもののためには、ゲバルト（強制力）という概念を用意する。というのも、もっぱら行為の結果に関心をもっている目的合理的な行為者は、ことを決めることのできる主体を、制裁の脅しによってであれ、あるいは行為の選択肢を巧妙に操作することによってであれ、とにかく強制することのできるような手段を手中におさめねばならないからである。」(Hb.PPP 325) (傍点・ハイパーマース)

アーレントが採用するのは別の行為型——コミュニケーション

的な行為型——である。このコミュニケーション的行為型においては、「権力は、コミュニケーション行為のなかで形成される」(Hb.PPP 326)。つまり「権力の基本的現象は、自らの目的のために他者の意志を道具にすることではなく、了解を目ざすコミュニケーションのなかで共通の意志を形成すること」(Hb.PPP 326)なのである。その場合、「コミュニケーションによって生み出され、共同の確信がおびている権力は、当事者たちがその都度独自の結果によってではなく、了解によって方向づけられている点に帰着する。その際に彼らは、言語を「発語付随的 (perlokutory)」に、つまり望まれる行為へと他の主体をたんにうながすために用いているのではなく、言語を「発語内的 (illocutory)」に、つまり、共同・主観的な諸関連を強制なしで受け入れるために用いているのである。」(Hb.PPP 328) (傍点筆者)

ここにコミュニケーション的行為型と目的論的行為型の違いが存する。つまり、目的論的行為型が、あくまでも他者を自分の目的の実現のために動かすべきコマとみなして操作的なコミュニケーションを企図するのは逆に、コミュニケーション的行為型においては、了解しあうことそれ自体が目的となる。了解しあえてはじめて、コミュニケーションはうまくいったといえることができる。

この了解とは共有である。何かについて、相手と了解しあうことは、その何かについての了解を相手と共有することである。コミュニケーションの中では、相手と共有できた——了解しあ

えた——この何かだけが力をもつ。そして、この力——私と相手が了解することによって生まれる力——が、権力である。

「権力は、全ての当事者にとって了解が自己目的であるような会話の、集团的成果」(Hb.PPP 339)である。そして「協働で行為するために相談しあう人々の了解——『多くの人々が公的に一致した意見』——は、それが確信にもとづき、したがって洞察が貫徹される際のあの独特の強制なき強制にもとづいていくかぎりにおいて、権力を意味する」(Hb.PPP 338)(傍点筆者)。アーレントにとって正当な権力とは、この「強制なき強制」として働くコミュニケーション的権力だけである。ここで「私」を動かすのは、外的強制力＝暴力ではない。だからそれは「強制」ではない。だが、「私」は、ここで得られた了解には従わざるを得ない。それが、内的＝自発的な、「私」自身の了解だからである。

たとえば、「私が確信していること」は、私にとって力を持っている。私がそのことを確信しているからである。だが、コミュニケーションの中では、私と相手がその何かについて共に了解しあえなければ、それは相手にとって力をもたないだけでなく、今や私自身にとつても何の力ももたない。了解しあえてはじめて、当初は自分だけのものではなかった考えが私と相手の間の確信になる。こうしてはじめて、それは私と相手の双方に働く。そしてそれだけが「正当」な権力だとアーレントは考えるのである。

アーレントにとって、この人びとの間のコミュニケーション的了解において生まれる権力が政治の正当化にとって根本的な問題であることは今や明らかである。ハーバーマスは言う。「ハインナ・アーレントは、会話の実践において生み出される共同主観性の形式を、文化的に再生産される生活の根本特徴として分析する。コミュニケーション的な行為は、共同主観的に共にされた生活世界が形成される際の媒体である。この生活世界は、行為者がそのなかで現われ、互いに出会い、互いに見られかつ聞かれる『現象空間』である。この生活世界の空間的な次元は、『人間が多数いるという事実』によって規定されている。つまり、それぞれの相互行為は、そこに居合わせ、個々人として交換できない位置を占める人たちの多様な知覚的ならびに行為的なパースペクティブを、統一する。……略……生活世界は、社会的空間と歴史的時間のなかで個々人と諸集団との同一性を保証するという課題によって規定されている。コミュニケーション的な行為においては、個々人は唯一無二の存在者として能動的に登場し、その主体性において自己を顕現する。が同時に彼らは、責任能力のある、すなわち共同主観的な了解のできる存在として、互いに認め合わねばならない。——会話のうちに内在している理性要求は、根底的な同等性を基礎づけているのである。」(Hb.PPP 330f) ハーバーマスからすればアーレントの意図は明白である。「つまり、それは、傷つけられない共同主観性の普遍的な諸構造を、コミュニケーション的な行為あるいは実践の形式的な諸特徴において読み取ろうとする」

(Hb. PPP 331) 点に存するのである。

正当な権力とはコミュニケーション——活動と言論——に基づいて産出されるべきものである。したがってアーレントにおいては、まず何よりも個々人ひとりひとりの声が挙げられねばならなかった。その声が聞かれなければならなかった。その声と声の間にのみ権力が生まれるのだからである。むしろ、その声と声の間にしか正当な権力は存在しない……と同時に、その仮定のもとのみ、権力のなかにその個人の余地が確保される。言挙げすること（ができる＝を承認される）、そしてそのことによって自らとして姿をあらわすこと（ができる＝を承認される）、アーレントにとって自由というものが可能だとすれば、それは、このような形でしかありえない。それは、権力と対立するものではなく、まさに権力のなかに、権力を通して、むしろ権力として自己を開示するものとして、存在するのである。

アーレントの志向を、このようにコミュニケーション的行動型を目的論的行動型に鋭く対比させ、コミュニケーション的行動型の持つ「強制なき強制」の力——了解に方向付けられた力——を復権させようとするという点において確定できるとすれば、だが、それは周知のように、まさにハーバーマス自身が近代を超克するために採用した彼自身の手法である。

だが、ハーバーマスは次の三点においてアーレントを批判する。

ハーバーマスは、まず、アーレントが政治的なものをもつば「コミュニケーションによって生み出された権力」としての実践に、「つまり諸個人の相互会話と共同行為に」のみ限定していると指摘する。そして、このようにコミュニケーション的な行為を唯一の政治的カテゴリーとして採用することで、「ハンナ・アレントは、次のような代価を支払うのである。すなわち彼女は、(1) 全ての戦略的要素を「強制力」として政治から消し去るのであり、(2) 政治が行政組織を介して深く組み込まれている経済的・社会的な環境への関連から、政治を引き離すのであり、そして彼女は、(3) 構造的強制力の諸現象を捉えることができない」(Hb. PPP 341c) と言うのだ。

第一の点に関してハーバーマスは次のように言う。「政治的なものの概念は、政治的権力をめぐる戦略的競争および政治組織における権力の行使にまで、拡張されねばならない。政治はハンナ・アレントにおけるように、共同で行為するために互いに語り合う人々の実践と同一ではあり得ない」(Hb. PPP 327c) なぜなら、近代社会においては、戦略的な行為の諸要素は、経済的領域においても政治的領域においても、もはや無視し得ないほどその重要性を増しているからである。経済的領域においては、資本主義的生産様式の貫徹とともに戦略的な行為の諸要素は経済交流の正常な状態としてすでに認可されている。これは政治的領域においても同じである。「近代的私法は、すべての商品所有者に、形式的に同等の戦略的行動領域を認める。こ

のような経済社会を補完している近代国家においては、政治的権力に関する闘争は、さらに戦略的行動を制度化することによって(野党の容認によって、諸政党や諸団体の競争によって、労働闘争の合法化によって等々)常態化される。」(Hb,PPP 343)「政治的権力に関するこの闘争は、近代国家においてはまさに制度化さえされるにいたった。このことによってこの闘争は、政治体制の正常な構成部分となるにいたった」(Hb,PPP 344)のである。要するに、政治の問題を扱う際に、もはや「わたしたちは、戦略的行為の要素を、政治的なものの概念から締め出すことはできない」(Hb,PPP 343)、とハーバーマスは言うのだ。

この指摘はむしろ当然だろう。もしすべての戦略的行為を締め出さなければならぬとすれば、たとえば、われわれは、現在の民主主義社会のなかで被雇用者としての労働者が自分たちの主張を経営に反映させる正当な手法として合法化されているストライキやサボタージュといった労働闘争を、政治の問題から排除しなければならぬになってしまうだろう。だが、そうすることによって、たとえば、われわれは今度は、被雇用者と雇用者という既にある権力関係の中で、いかに、より正当な利害の調整をしていくのか、という問題を取り上げることができなくなってしまう。つまり、戦略的行動を政治の領域から排除することは、必ずしも政治の空間に自由を確保するということにはならないのである。むしろ、どの戦略的行動が正義として承認されるべきであり、あるいはどの戦略的行動が不正としてわ

れわれの社会から排除されるべきなのか・・・その線引きの問題こそ、まさに正義の問題としてわれわれの政治の取り扱うべき問題だといわなければならないのである。

ハーバーマスの第二の批判点は、アーレントが一貫して、政治の領域——公的領域——から「生活」の問題——私的領域——を排除してきたという点に対するものである。

「ハンナ・アーレントは正当にも次の点、すなわち、貧困の技術的・経済的克服は決してただちに公共的自由の実践的・政治的保证を意味するものではない、ということに固執する。しかし『社会的ならびに経済的な諸要件が政治的な領域へと侵入し』、『統治が次のような管理機構、つまり人格的支配が官僚的・無記名な措置にとつてかわり、法律が行政命令にとつてかわる管理機構へと転換し』(『革命について』S151)、それらのことが、政治的・能動的な公共性と根底的な民主主義へのあらゆる萌芽を無にしてしまわざるを得ない、と彼女が主張するならば、彼女は、現代的な諸関係には適用できない政治概念の犠牲になっているのである。・・・略・・・わたしは、ハンナ・アーレントを導いている独特なパースペクティブに、注意を喚起したい。すなわちそれは、諸社会問題を行政的に処理することから免れた国家、社会政策の諸問題から純化された政治、福祉の組織化から独立した公共的自由の制度化、社会的抑圧の前では立ちどまる根底的な民主主義的意志形成、といったパースペクティブである。が、それは、どのような現代社会にとつても考

えられうる道ではないのである。」(Hb.PPP 340)

ハーバーマスはこう言う。この点は、ハーバーマスのみならず現代のアーレント批判全般に共通する視点である。たとえば、構造的な貧困の問題を政治から排除することが、はたしてわれわれにとって可能だろうか。あるいは、たとえば文化と結びついた性差別の問題を政治的に無視するということが、政治を自由にするものだと思われるのは本気で考えることができるだろうか。むしろ、こうした現実の社会が直面するわれわれの問題を棚上げにすることで、政治は決定的に空虚なものになってしまうだろう。おそらく——私見によれば——この問題は第一の問題と同根のものである。つまり、アーレントは、社会に現に存在するさまざまな暴力<sup>321</sup>抑圧や社会的諸問題を政治から切り離して、政治を「問題なき」市民たちの架空のアゴラに隔離することで、結局、逆に実在する社会のさまざまな暴力(Gewalt)を黙認することになってしまうのである。

ハーバーマスの挙げる第三の問題点——アーレントは「構造的強制力の諸現象を捉えることができない」という問題——は、まさにこの点と関わるものである。

これまで見てきたように、アーレントは一貫して、公共的空間から強制力(暴力Gewalt)を排除し、自由な主体としての個々人のコンセンサスの上に生まれる権力によって正当な政治的空間を創設しようと試みてきた。したがって、アーレントにおいて、政治は、自由が集まる人びとの支持によって正当化される。ここから、アーレントが倦むことなく繰り返している中心的な

仮説が生ずる。「それは、いかなる政治的指導も、罰せられることなしに権力を強制力に置きかえることはできず、政治的指導は損なわれない公共性からのみ権力を獲得しうる、という仮説」(Hb.PPP 333)である。ハーバーマスは続けてこう言う。

「政治的な公共性を、権力の発生源としてではなくとも、権力の正当化の発生源として捉えるのは、たんにハンナ・アレントのみではない。しかしハンナ・アレントは次のこと、すなわち、政治的な公共性は、それが歪められないコミュニケーションの諸構造をあらわすかぎりにおいてのみ、正当な権力を生み出すことができる、ということこそを主張してゆずらない」(Hb.PPP 332)のである、と。

ハーバーマスによれば、たしかに、近代民主主義社会においては、政治的支配はそれが大多数の人びとによって正当であると認められる間だけ存続しようと——アーレントとともに——言える。現に政治的支配は、人びとの間に生まれる権力を実体化するものとしての選挙によって、定期的に正当性を付与ないし、剥奪されることになっている。その点では、現行の民主主義システムは、アーレントの考えを裏書きすると言ってよい。つまり、人びとに支持された政治体制しか民主主義社会においては権力を正当化されない<sup>322</sup>保持できないのである。

だが、仮にアーレントが言うように、ある政治体制が安定的に支持されていたとしても、それだけで、その政治体制が、人びとの間の正当な権力によって支持された正統なものだと言ってよいのだろうか。簡単に言えば、人びとによって支持され



えすれば、その政治体制は正当だと言えるのか。ハーバーマスが危惧するのはこの点である。

もし、既に、「政治的諸制度のうちに（しかもたんにそれだけではないが）構造的な強制力が組み込まれていると仮定されるならば」（Hb,PPp.349）どうなるだろう？ つまり、何らかの政治体制を承認ないし拒否する権能を付与されている人びとが、既に、ある権力的な構造の中に埋め込まれているとすればどうなるのか。人びとが合意することによってはじめて権力が生じるのではなく、既に常に、その権力に合意させるような文脈が前もってあるのだとしたら？ 人びとの地平が予め与えられているのだとしたら？ その場合、いくら人びとが合意したからといっても、それは権力によって合意すべく予め用意されたものでしかないのではないか。だとすれば、それによって権力を正当化することは「正当」なのか？

「構造的な強制力は、強制力としては表明されないで、むしろ、正当性にとって有効な確信が形成され育成される場のコミュニケーションを、秘かに阻止するのである。目立たないように作用するコミュニケーション阻止についてのこのような仮説が、イデオロギーの形成を説明することができる。それは諸主体をば自己と自己の状態について自己欺瞞させてしまう確信がいかに形成されるかを、納得させることができる。共通確信がもつ権力によって飾られている幻想を、わたしたちはまさにイデオロギーと呼ぶ。

この提議は、権力のコミュニケーション的な創出に対して、

ひとつの現実的な異見を与えようとするものである。組織的に制限されたコミュニケーションにおいては、当事者たちは、主観的には強制なしにはあるが、しかし幻想的な確信を形成する。このことによって彼らはコミュニケーション的にひとつの権力を生み出すのであり、この権力は、それが制度化されるや否や、当事者たち自身に対しても行使されるのである。」

（Hb,PPp.349）（傍点、ハーバーマス、傍点筆者）

アーレントにおいては、自由な主体間のコンセンサスが権力の基盤になっていた。しかし、そもそも、その主体の意見自体が、既にあらかじめ暗黙のうちに存在する権力の地平（イデオロギー）によって形成され済みではないかとハーバーマスは言うのだ。アーレントの中では各主体の地平が平等な権利を持つものとして予め保証し確定されてしまっているため、自己と自己の状態について自己欺瞞させてしまう確信がいかに形成されるかを週及的に問題にすることができない。結局、「これがわれわれの共通確信だ」という信念がもつ権力によって補強された幻想を、アーレントは、非幻想的な確信——そんなものがあるとすればの話だが——から区別することができない。そうハーバーマスは批判するのである。

要するに、ハーバーマスは、自由にコミュニケーションしているはずのアーレントの主体は、実は自由でも何でもない……にも関わらず、アーレントの構図の中ではその主体拘束性を問うことができない、というのである。実は、ハーバーマスの三

つの批判すべての底に流れているのはこの疑問である。すなわち、アーレントは、自由であるはずのコミュニケーションとそこではじめて生まれるコンセンサス——これが唯一正当な権力として実体化される——の背景を問うことができない。アーレントにおいて権力の担い手として確保された主体は、はたして「主体」なのだろうか？そして、このコンセンサスは、ほんとうに「そこではじめて生まれる」のか？

おそらくそうではないのだ。

## 六、歌う言葉はすでに与えられている

これまで述べてきたように、アーレントが一貫して拒否し続けてきたのは、個を全体の中に回収し去る暴力 (Gewalt) に対してであった<sup>(13)</sup>。そのためにアーレントは、個々人が代替不可能な唯一の自己として承認される自由な公共空間を確保し、その主体と主体の「間」の空間に生まれる力 (権力 Power) だけに政治を正当化する権能を付与しようとしてきたのである。つまり、アーレントによれば、政治の正当性は、自由な個々人のコミュニケーション——と、そこで自然に生じるコンセンサスの力——だけに依拠すべきものであった。

注目に値するのは、アーレントにおいて、その暴力は、「上から下へ」の単純なものではなかったという点である。アーレントは、むしろ「下から」——つまり人びとそれ自体の側から——の暴力に着目する。古代ギリシアのポリスにおいて暴力は

生活を支える家族の中に限定されていた<sup>(14)</sup>し、フランス革命においても貧窮に突き動かされた大衆がこの革命をテロル化したのであった。またアーレントを含む無数のユダヤ人が迫害を受けたナチの全体主義にしたところで、アーレントの分析に依れば、その全体主義運動は大衆運動であり、全体主義の擬制を心理的に支え得るものとは、結局は「現実の世界に対する大衆の積極的な怨念」 (UTS 146) に他ならなかった。したがって、アーレントが確保しようとした主体の自由とは、むしろ、「われわれ」として現れる人びとそれ自体の集団——多なる「一」——の支配に対する異議申し立てであった……ということが出来るだろう。つまり、個々の差異の声を抹消してしまう全体の声に抗って、あくまでも個々人の声の場所を確保しようとする。こと、その個々の自由な声を挙げる——聞く空間にのみ政治の正当性を限定しようとしたこと……これらはすべて、個を多なる「一」に解消するものへのアーレントの抵抗であったのである。

こうして、アーレントにおいては、複数性の確保がすなわち正義だということになる。それは、複数性を確保することによって、まさにどの個の小さい声をも響かせ続けていくということに他ならない。多としての「一」の中で——あるいは多としての「一」によって——個の声がかき消されてしまうこと。つまり「私」の存在が消されてしまうこと。それこそアーレントにおける最大の暴力なのである。

だが、ここで問題にすべきなのは、このアーレントが志向した複数性の確保が、アーレントの提供する枠組みの中で真に可能なのかということである。換言すれば、アーレントの枠組みの中で、自由は確保されるのだろうか。

すでにハーバーマスが批判したように、それは困難なことだと言わなければならない。なぜなら、それは、ひとつには、アーレントが「社会問題」を政治の領域から排除することで、主体の中に蓄積された暴力的抑圧を結果的に維持してしまうからであり、またもうひとつには、それ以前に、社会問題としてさえ意識されないままに文化社会的常識として主体の地平を既に常に構成しているイデオロギー的抑圧が黙認されてしまうからである。

これらの抑圧を等閑視したままで、自由なコミュニケーションが可能なのか。あるいは、これらの社会的・文化的抑圧を棚上げしたままで、自由な主体について語ることができるのか。．．．おそらくそれは困難である。「支配からの解放という連関においてのみ、政治的自由の諸条件を有意味に論ずることができる。支配というこのカテゴリーは、政治的暴力と社会的権力を切り離してはならず、両者をその両者に共通しているもの、すなわち抑圧として明示しなければならない。社会的隷属の諸条件のもとでは、政治的自由への裁量の権利も、イデオロギーのままである。」(Hb, PPP 322) このハーバーマスの指摘はやはり正しい。

むしろ、われわれがハーバーマスと共に再び問わなければならないのは、

らないのは、複数の人びとの自由なコミュニケーションによって生まれた権力であれば正当だと**なぜ言えるのか**、ということである。換言すれば、主体どうしのコミュニケーションにおいて得られたコンセンサスであればそれで正しいと**なぜ言えるのか**。たとえ、そのコンセンサスが外的暴力によってでなく主体たち自身の内発的なものであったとしても、やはりわれわれは、そこで、その正当性の根拠を問わなければならないのではないか。コンセンサスそれ自体を再び問うことができるのではないか。．．．これはまさに、合意論を展開するハーバーマス自身が問題にし続けてきたことでもある。

そして、それはもちろん——ハーバーマスのように——いわゆるイデオロギー批判が常に可能でありまた必要でもあるから、ということでもある。どんな主体も何らかの地平のうちに存在し、その地平におけるイデオロギーに依拠しているのだとすれば、アーレントが欲しているような「差異——私」だけが所有している、私の本質を構成する差異——にもとづく、イデオロギーから完全に解放された主体などはどこにも存在しないのだ。だとすれば、こうした自由な「**負荷なき主体**」や「**コンセンサス**」の仮想にもとづいて権力を正当化していくというのは、単にリベラル・デモクラティックな擬制でしかない。だから、このコミュニケーションとこのコンセンサスについて、われわれは常に遡及的に背景を問うという形で正当化要求をしていかなければならないし、また、そうすることによってはじめて、このコンセンサスは、より「**良い**」ものに修正可

能になる。・・あるいは少なくとも、その時点でのイデオロギイからは解放されていくことができる<sup>10)</sup>。可謬論の前提に立てば——もはやこれはポストモダンの条件である——このようにして修正と解放を繰り返していくこと、コンセンサスを続けていくことのなかにしかすべはないのである。

コンセンサスを続けていく？

だが、コンセンサスは変更の持続の中にしかない。それは、今ここにある地平と今ここにある妥当性を、コミュニケーションの中で常に自己と他者の視点から相対化し、脱・構築し変更し続けていくという、変更の持続の中にしかない。出来上がったコンセンサスはすでに権力である。それはもはや「今ここにある地平」と今ここにある妥当性<sup>11)</sup>でしかない。それはもうコンセンサスではない。それはもう、コミュニケーションを可能にするもの、それについてのコミュニケーションを始めることを可能にするものではない<sup>12)</sup>。かつてあったコンセンサス。だが、そのコンセンサスは、もはや私のものではない。過去の私のものであったとしても、それはもう今の私にとつては「私のもの」ではない。だからこそ、私は「約束」をしなければならぬ。

「約束」によつて——コミュニケーションによつてではなく——自らをそのものに縛り付けなければならない。

約束によつて。だが、それをおもコンセンサスと呼ぶことができるのだろうか？

アーレントが「個々の活動や行為の過程で人びとのあいだに

生まれたこの権力をそこなわないでおくことができたばあい、人びとはすでに、いわば、その活動の結合した権力を住まわせておく安定した世界の建造物を創設し構成する過程にあるといえよう。約束をなし約束を守る人間の能力のなかに、人間の世界建設能力の要素がある」(OR20)と言ひ、また、「私たちは以前に、権力は、人びとが共に集合し『協力して活動する』と生き生まれ、人びとが分散する途端に消滅すると述べた。人びとが集合する出現の空間やこの公的空間を存続させる権力と異なり、人びとを一緒にさせておくこの力は、相互的な約束あるいは契約の力である。主権というのは、人格という個人的な実体であれ、国民という集合的な実体であれ、孤立した単一の実体によつて要求される場合、常に虚偽である。しかし、相互の約束によつて拘束された多数の人びとの場合には、ある限定されたリアリティをもつ。・・略・・この場合の主権というのは、人びと全員をなぜか魔法のように鼓舞する単一の意志によつて結びつけられた人びとの団体の主権ではない。そうではなく、それは、同意された目的によつて結ばれ、一緒になつている人びとの団体の主権であり、そこで交わされた約束は、この同意された目的に対してのみ有効であり、拘束力をもつのである。完全に自由で、いかなる約束によつても拘束されず、いかなる目的によつてもしばられていない人びとにたいし、この種の主権は文句のない優位を極めてはっきりと示している。この優位は、未来を現在であるかのように扱う能力にある」(HC382)と言ふとき、アーレントはあくまで約束の力を信じ

ている。

たしかに、公的空間の中での政治を安定的に維持していくためには、約束の力は有効かもしれない。だが、その過程で、必然的に差異は「約束」の中に解消されていく。つまり、差異——共時的差異としての「人は違う」・通時的差異としての「人は変わらうる」——は、集団を維持するという目的にとつてはもう邪魔なのだ。こうして、当初アーレントが企図していた差異Ⅱ主体の確保は色褪せたものになる。今や必要なのは、約束によって、われわれのコンセンサスに、もう既に今はずれてしまった私を拘束させていくこと……そのことによって政治を安定させていくこと。すでに「私」を離れた権力の強制力が私の複数性を禁じる。「私」が「われわれ」に増大していく過程で必然的に入り込んでくる暴力。それは、今度はアイデンティティとして内在化された反抗しがたい暴力である。最初は、アイデンティティを、所属によって与えるⅡ欲する、ことにより、また後には、アイデンティティを、約束によって拘束する、ことにより、私は「私」に——そしてそのことを通してわれわれの中に——縛り付けられてしまうのである。

アーレントの隘路は、実はこの点にある。

問題は——アーレントが企図したように——「全体」に抗して「個」の現れの空間を確保しなければならない、ということではない。問題は、そもそも個が存在しないということ、差異が予め存在するわけではないということの中にある。複数性は予

め可能なのではなく、そもそも個が個として存在するためには、予め全体が先立たなければならない、私の個は予め与えられたものとしてしか存在しないのだということ……。要するに、アーレントにおいてわれわれが直面しているのは、言語を通して人びと——「われわれ」——の前で現れるという構造が必然的に内包してしまう承認Ⅱ拘束のシステムの持つ暴力性なのである。

アーレントはあくまでも、個人が唯一の「私」として、見られ、聞かれる自由な公共空間を求める。「人びとは活動と言論において、自分がだれであるかを示し、そのユニークな人格のアイデンティティを積極的に明らかにし、こうして人間世界にその姿を現わす。しかしその人の肉体的アイデンティティのほうは、別にその人の活動がなくても、肉体のユニークな形と声の音の中に現われる。その人が『なに』(what)であるか——その人が示したり隠したりできるその人の特質、天分、能力、欠陥——の暴露とは対照的に、その人が『何者』(who)であるかというこの暴露は、その人が語る言葉と行う行為の方にすべて暗示されている」(HC201)。そう言うとき、公的空間の中で「私」が現れることができるとアーレントは信じている。

たしかに、この公的空間においてしか、私は現れえないのかもしれない。たしかに、その場所においてしか、唯一の私は存在しえないのかもしれない。そこでしか私は可能ではないのかもしれない。だがそこで存在するとは、存在を与えられるということなのだ。その場所で語られるⅡ聞かれる言葉は、つねに

私に先だつて存在し、私はその言葉を所有することⅡ使用することによつてしかわれわれの前に現れることができない。しかし、われわれの前に現れるためにわれわれの言葉を所有することⅡ使用することを通して、私はわれわれの言葉の中に回収されていつてしまうのである。私だけに見える世界は存在せず、私だけの価値も、私固有の意見も存在しない。私はそれらすべてを、常に既にわれわれから与えられている。私は私の世界を既に与えられているのである。・・・私は、私自身さえも与えられている・・・。

アーレントに依れば、私が私自身を「現す」のではない。私は私を所有しているのではない。私は「現れる」だけである。

「その（私の。筆者注）暴露は、それをある意図的な目的として行うことはほとんど不可能である。人は自分の特質を所有し、それを自由に処理するのと同じ仕方での『正体』を扱うことはできないのである。それどころか、確実なのは、他人にはこれほどはつきりとまちがいなく現われる『正体』が、本人の目にはまったく隠されたままになっているということである。」（HC292）私はたしかに私自身には現れずⅡわからず、他者にしか現れないⅡわからない。それを私は受け取るのだ。「である」として他者に所有された私を、私は「である」として再所有する。その循環。私は私を「であるだけではない」私として所有Ⅱ解放しようとするが、それはリアリティを持たない。それは現れではないからである。

私を存在させるのは承認であり、承認されるということは拘

束されることである。私はそれであると名指されることは私の名を得ることであると同時に、それ以外の仕方での存在Ⅱ名を失うことである。

私は名で呼ばれることを通してわれわれのアゴラの中に出現しうる。そのことによつて私は言論を続けていくことができる。現れを続けていくことができる。だが、と同時にそれと引き替えにして、私は名で呼ばれることを通して、その名に回収されてしまう。私は、われわれに、名によつて現れ、現れるための私の名を探すことによつて、あらかじめ私を名の下に押し込めてしまう。人びとの「間」ではたらく力は、つねに、承認Ⅱ拘束のなかにあるとすれば、われわれのなかでしか可能ではない現れの構造は、私をわれわれの公的領域に現すという回収の仕方を必然にするのである。

私は誰か。

われわれの共通理解Ⅱ言葉にもたらされるⅡ理解されるわたし（what）と、われわれの共通理解Ⅱ言葉にもたらされないⅡ理解されない、わたし（who）。「名」Ⅱwhatによつて呼ばれない私（who）。この差異Ⅱ複数性を開くものはあるのか。

ハーバーマスなら、言論を続けていくことだと言うだろう。しかし、だれと？このわれわれの中のコミュニケーションが、私を抜け出したい仕方で形成Ⅱ所有してしまふということとは既にアーレントにおいて明らかである。

この私が——アーレントが求めたように——無限に差異を持

つものとして現れることは可能なのか?・・・だが、いったいどこで?・・・「誕生」によって。そうアーレントは言う。だがどこへの誕生なのか? 関係の中に外から新たに持ち込まれる他者としての誕生はほんとうに可能なのか? この誕生≡持ち込みは、成長≡承認の中で同化への余儀ない修正を迫られていってしまう。しかもアゴラには、活動と言論を通して出現しなければならぬのだとすれば、つまり、他人≡われわれに既に常に共有されている意味の言葉の網の目を通して≡それを使って出現しなければならぬのだとすれば。

私の持つているかもしれない——というよりむしろ私に到来してくるかもしれない——差異は、われわれの中でいかに共有されるのだろう。私の差異は私の持つている差異ではない。私の差異はむしろ到来してくるかもしれないものではない。つまり私の差異は、彼らにとつただけでなく、すでに私自身にとつて現前≡所有ではないのだ……。だとすれば私はいかにしてわれわれの中で出現しうるのか?・・・私の声はあまりにも簡単にわれわれのざわめきの中に埋もれていってしまう。

この私のモノフォニーの声を、どうすればわれわれの中で響かせることができるのか。

歌う言葉はすでに与えられている、というのに。

#### 註

\*本文中の略号は以下の通りである。

HC ハンナ・アーレント著、志水速雄訳『人間の条件』、筑摩書房、二〇〇四年。(Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago 1958)

OR ハンナ・アーレント著、志水速雄訳『革命について』、筑摩書房、二〇〇二年。(Hannah Arendt, *On Revolution*, New York 1963)

OT ハンナ・アーレント著、大久保和郎他訳『全体主義の起源』、みすず書房、二〇〇五年。(Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York 1951)

VMFZ ハンナ・アーレント著、仲正昌樹訳『暗い時代の人間性について』、状況出版、二〇〇二年。(Hannah Arendt, *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten*, Hamburg 1999)

WIP ハンナ・アーレント著、ウルズラ・ルツ編、佐藤和夫訳『政治とは何か』、岩波書店、二〇〇四年。(Hannah Arendt, *Ursula Lutz (ed.), Was ist Politik?*, München 1993)

Hb, PPP ユルゲン・ハーバーマス著、小牧治他訳『哲学的・政治的プロフィール』、未来社、一九八四年。(Jürgen Habermas, *Philosophisch-Politische Profile*, Ffm. 1971)

(1) ハーバーマスはこうも語っている。「ハンナ・アーレントの哲学的名著『人間の条件』(The Human Condition)一九五八年)はアリストテレス的实践概念の組織的再生に寄与

している。著者は古典的テキストの解釈によりすがらない

で、言語行為の人間学を構想するのである。これはアーノルド・ゲーレンの目的的行為の人間学（『人間（Der Mensch）』一九四〇年、一九五〇年）への対案をなしている。ゲーレンが道具的行為の機能圏を人類の最も重要な再生産機構として研究しているのに対して、ハンナ・アレントは、会話の実践において生み出される共同主観性の形式を、文化的に再生産される生活の根本特徴として分析する。』（Hb PPP 380f.）

ハーバーマスの出発点であった『公共性の構造転換』は、まさに、ギリシアのポリスに起源を——と同時にその理念的原型を——持つ公共性がその後いかに歴史的变化を遂げてきたかを論じたものである。これについては、拙論『情報化社会における公共性の問題——ユルゲン・ハーバーマスのコミュニケーション的公共性概念の再検討』、東海大学文学部紀要第八三輯、二〇〇五年。

もしわれわれが「人間の集合体や政治的共同体というのは、結局のところ、巨大な民族大の家政によって日々の問題を解決するある種の家族にすぎない」と考え（HC49f.）とすれば、それは「政治的領域と社会的領域とを同一視するという誤解」（Ibid.）である。

「家族の集団が経済的に組織されて、一つの超人間的家族の模写となっているものこそ、私たちが『社会』と呼んでいるものであり、その政治的な組織形態が『国民』と呼ばれる

ているのである。」（HC49f.）

むしろアレントに言わせれば、「目的が手段を正当化する。その上、目的は手段を生みだし、手段を組織化する。たとえば、木材が樹木の殺傷を正当化し、テーブルが木材の破壊を正当化するように、目的は……略……暴力を正当化する」（HC 244）のは当然のことなのである。

アレントはこの「一つの意志」を、ルソーの一般意志として説明している。フランス革命においては「合法的統治の前提条件として人民の同意に重点を置く古代の理論ではもはや不十分であった。後知恵ではあるが、ルソーの理論では全体意志にあたと見られるような古代の同意の概念にルソーの一般意志がとってかわったのはほとんど自明のことであるように思われる。……略……もつとも重要な点は、慎重な選択や意見にたいする配慮に重点を置く『同意』という言葉自体が、意見交換のあらゆる過程と最終的な意見の一致を本質的に排除する『意志』という言葉に置き換えられたということである。意志は、もしそれが機能するとすれば、実際一つでなければならないし、不可分でなければならない。『分裂した意志など考えることもできない。』さまざまな意見のあいだで可能であるような調整は、さまざまな意志のあいだでは不可能である。……略……一般意志というこの人民の意志の顕著な特質はその完全一致にあった。ロベスピエールが絶えず『世論』について語ったとき、その意味は一般意志のこの完全一致



だったのである。……略……ルソーは……略……国民を、一個人のように、一つの意志によって動かされる一つの肉体と考えていたのである。」(ORI4f)

この「一般意志というのは、多かれ少なかれ、多数者を一つに結びつけるもの以外のなにものでもなかった」。

(ORI6)

だが、それは隔離されたアトムではなく、差異を持つ唯一者どうしとしての集団的空間Ⅱ「われわれ」である。なぜなら、唯一性も差異も、アトムとしては可能ではなく、複数性の中での他者たちとの差異としてしか存在しえないからである。交差するまなざしの中にしか、私の差異は存在しえない。差異は、「間」にしか存在しえない。

アーレントが「人間」は非政治的<sup>7</sup>であると言うのは、この意味においてである。あくまでも「政治が生まれるのは、人間たちの間においてであり、したがって〈人間〉の外側になるのである。だから固有に政治的な実体があるわけではない。政治は間の関係の中で成立するのであり、関係態として成立する。」(WPS) (傍線アーレント)

人間の差異を消し去り、その存在を「一」にしてしまうものとして、アーレントは「世論」を挙げている。したがって、アーレントにとって「正当な」革命であるアメリカ革命は「世論」に反対する。「万人の潜在的意見の一致にほかならぬ世論に反対することは、アメリカ革命の人びとが完全に同意していた多くの事柄の一つであった。つまり

彼らは、共和制における公的領域は対等者のあいだでおこなわれる意見の交換によって構成されるものであり、この公的領域は、たまたますべての対等者が同一の意見をもつたために意見交換が無意味になったその瞬間に簡単に消滅するであろうということを知っていた。……略……つまり、彼らの眼から見ると、世論の支配は専制の一形態であった。……略……アメリカ的な観念による人民とは、それぞれの意見と利害をもつ複数者という意味であった。」

(OR 138f)

「出現の空間は、人びとが言論と活動の様式をもつて共生しているところでは必ず生まれる」(HC 32i) が「この空間は、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つて、必然的あるいは永遠にではない。」(HC 32j)

アーレントがフランス革命を否定し、同時にアメリカ革命を正当化する根拠はここにある。それは、フランス革命の推進力になったのが「前政治的な暴力Ⅱ自然力」であるのに対し、アメリカ革命の基盤が「統制的権力であったからである。つまり、アーレントにとって、正当な政治とは権力に——暴力ではなく——もとづくものであり、その政治を実現する革命こそ正当な革命なのである。

「アメリカ革命の人びとは、権力を前政治的な自然的暴力とはまったく正・反対のものと理解していた。彼らにとっては、権力は、人びとが集まり、約束や契約や相互誓

(12)

約によつて互いに拘束しあうばあいに実現するものであった。互恵主義 (reciprocity) と相互性 (mutuality) に基づくこのような権力だけが真実の正統的権力であった。……略……アメリカ革命の人びと自身、ほかのすべての国では失敗の運命にあったのに、なぜ自分たちは成功したのか、その理由をよく知っている。つまり成功に導いた力は、ジョン・アダムズの言葉にあるように、「お互いを信頼し、ふつうの人々を信頼する」権力であつて、『それによつて合衆国は革命を遂行することができた』のであつた。そのうへ、この信頼はふつうのイデオロギーから生まれたものではなく、相互約束によつて生じたものであり、そのようなものとして、特定の政治目的のための人びとの集合である【結社】の基礎となつた。」(傍点筆者) (ORCAH)

アーレントが社会問題を政治の問題から排除しているのではないか、というこのハーバーマスの疑念は、この点においてフェミニズムからのアーレント批判とも呼応するものである。

セイヤ・ベンハビブ論「公共空間のモデル——ハンナ・アーレント、自由主義の伝統、ユルゲン・ハーバーマス」、クレイグ・キャルホーン編、山本啓他訳「ハーバーマスと公共圏」、未来社、一九九九年、所収。

志水紀代子論「アーレントとアメリカのフェミニズム」、状況出版編集部編「ハンナ・アーレントを読む」、二〇〇一年、所収。

(13)

エラ・ザレッスキー論「ハンナ・アーレントと公的なもの／私的なものの区別の意味」、状況出版編集部編「ハンナ・アーレントを読む」、二〇〇一年、所収。

ナンシー・フレイザー論「コミュニケーション・変革・意識向上」、状況出版編集部編「ハンナ・アーレントを読む」、二〇〇一年、所収。

アーレントの論議は「集団支配や従属の問題を無視する一方で、個々人の差異の問題に關してのみ複数性を扱っている」(同書一九三頁) というナンシー・フレイザーのコメントは、おそらく、こうした立場からのアーレント批判の代表的なものである。

もちろん、そこには彼女自身がナチの時代にドイツに生きたユダヤ人として暴力の対象にされてきたという経験が働いていたことは疑い得ない。

(14)

「政治的であるということは、ポリスで生活するということであり、ポリスで生活するということは、すべてが力と暴力によらず、言葉と説得によつて決定されるという意味であつた。ギリシア人の自己理解では、暴力によつて人を強制すること、つまり説得するのではなく命令することは、人を扱う前政治的方法であり、ポリスの外部の生活に固有のものであつた。すなわちそれは、家長が絶対的な専制的権力によつて支配する家庭や家族の生活に固有のものであり、その専制政治がしばしば家族の組織に似ているアジアの野蛮な帝国の生活に固有のものであつた。」(HC 47)

(15)

こうして、たとえばハーバーマスは、普遍化要求の中で絶えず自らを相対化し、改変していくようなコミュニケーションの規範を設定しようとする。普遍化要求によって、絶えず今ここにあるコミュニケーションを相対化し続けていく<sup>11</sup>われわれの〈外なる他者〉に対して開き続けていくこと。正当性要求を絶えず立てていくこと。単にコンセンサスがあるからというだけではなくて、そのコンセンサスを可謬的基盤の上に絶えず引き戻し続けていくこと。『かつてあったもの、わたしたちがかつてそうであったものと敢えて対決するという難事を引き受ける』(Hb, PPP 96)ということ。これがハーバーマスが主張し続けている合意論のプログラムである。これについても、前掲の拙論を参照されたい。

(16)

むしろ、今ここにあるものの持続への意志は、コミュニケーションを阻止する。なぜなら、コミュニケーションは新たなコンセンサスの可能性を常に潜在的に持っているし、新たな複数性を招来する可能性を持つからである。

(いがらし・さちこ 東海大学文学部)