

## どこに？

——ポストモダンにおける公共性の在処——

五十嵐 沙千子

1

「公共性」というのはよく耳にする言葉だ。例えば「電車は公共の乗り物だ」とかいうふうにしてその言葉は使われているし、そう言われてわからない人は多分あんまりいないだろう。だが面白いことに、「電車は公共の乗り物だ」などと言う場合にはその声音にいつも少しばかり怒りが交じっているような気がするのだ。いわく「電車は公共の乗り物だ。それなのにいちやつくとは何事だ!!」、また「電車は公共の乗り物だ。なのに化粧をすることは何事だ!!」などがそうである。

そう言われると、言われた方はたいてい「私の勝手でしょ」とか「あなたには迷惑掛けてないでしょ」とか「他人のプライバシーの問題に踏み込まないで」とかと反論することになるのだが、実は、まさにそうした場合の怒りは、おそらく「公共」の中に「プライベート」を持ち込むこと、つまり「私」を持ち込むことに対して向けられる怒りなのである。つまり、電車という「公共」の場所に「いちやつく」とか「化粧をする」などという「私的」な空間を持ち込むこと、言葉を換えていえば、「公共の場所」を「私的に使用」することが、「むかつく」のだ。でなければ、「いちやつく」とか「化粧をする」などという、特に他人に対して特別の被害を及ぼすわけでもない行為に腹が立つことはないだろう。「あいつらは何を考えているんだ！電車の中でいちやつくなんて!!」というのは「いちやつきは人として悪である」ということではなく「公共の場所ではいちやつくな」ということであり、「電車の中で化粧をするな」も「電車の中で」という部分に腹立ちのポイントがある。つまりその背景には、「公共の場所では私だっていちやつかない（したくても）のに!」、「電車の中では私も化粧しない（したくても）のに!」、換言すれば「公共の場所には私も私的行為を持ち込まないのに!」という、お互いに守るという前提で自分が我慢しているその「約束」を破った者に対する怒りがあるのだ。

それは「正当な」怒りだし、その正当性は「誰にでも」支持されるはずだ。怒れる人はそう思っている。それは単なる個人的なむかつきではない。「誰でも持つべき普遍的な怒り」だ。つまり「正当な」怒りなのだ、と。「電車の中でいちやつくな」という怒りは決して「どうでもいいこと」ではない。「いちやつく」かどうかということが問題なのではない。少しオーバーに言えば、その怒りは、誰のものでもない（ということはどの「私」のものでもない）公共空間を、私的に占有することに対する、公共的な怒りなのである。

では、「誰のものでもない公共空間」とは何か。なぜそんなものをわれわれは設定するのだろうか。

2

なぜそんなものを設定するののかに対する説明は簡単だ。それはわれわれが一緒にいなければならないからである。

誰にでも「私的」な欲求があるとしても、それらが一斉に持ち込まれたらどんな場所だってパンクしてしまうだろう。だからそうした千差万別に異なる個々人が共に存在しなければならないとしたら、その場所には線を引いて、そこにはその異なりを持ち込むことをやめよう（というのも誰かが持ちこんだら自分も自分もということになってしまい本当にとめどなくなってしまうって、共在すること自体が不可能になってしまうだろうから）、と約束する。みんなが「ここには」そういう「私的なもの」を持ち込まない、と約束するわけだ。

その、公共空間を「誰のものでもないもの」として維持し続けるという約束＝規範、それを多分「公共性」とわれわれは言うのではないだろうか。つまり、各個人が「私的」部分では限りない差異を持つことを承認した上で、そうした無限に異なる個人たちが一つの場所を共有していくために（あるいは共在していくために、と言ってもいい）、区画された「公共的」な場所にはそれを「持ち込むな」、公共的な場所は無限に異なる私的差異から中立なままにしておこう、という、それはお互いの約束なのである。そしてその約束の上に、かろうじて無限に異なる欲求や感情を持つ多数の人々がどうにか「共-在する」＝「場所を共有する」ことが可能になるのである・・・

「公共性」というのが必要な理由は多分それだ。

公共空間が「誰のものでもない公共空間」として規定される限り、それは、「どの『私』をも持ち込まない」ことによって「どんな『私』にも開かれた空間」、言い換えれば「誰のものでもない」からこそ「誰にでも」「開かれた」空間なのだろう。そしてそれは多様に異なる人々の共在のために確保されるべき空間なのである。

3

こう考えてくると「公共性」という概念は、約束＝規範だとしてもわりと緩やかな規範だ、ということができよう。

この規範は、まず個々人が千差万別で異なっているということを前提にしている。つまり「私人」としては、何をどうしようどう考えようと構わないしそれは自由である、いやむしろそれは全く問わない、というリベラリストティックな前提をそれは採る。どんな人がいようと、それはしょうがない（構わない）わけである。その意味で「公共性」とは、一見「電車の中でいちゃつくな」「化粧するな」という五月蠅い小言に満ちた、人の行動を規制するガチガチの規範であるように見えたとしても、実は、そこで言われているキマリは、「私」を持ち込むな、の一点に集約されるのであり、その「私」の内容（「私」の欲求や感情や価値観）は実は全く開放されているということになる。逆に言えば、こうしたリベラリズム的前提を維持していくためにこそ、区画された公共の場には「私」を持ち込まない、という約束が必要なのである。

「公共性」がポストモダンの枠組みの中で重要なのは、ポストモダンがまさに、この多元的世界を前提とする枠組みだからである。

世界の中には多様な価値観があり利害がある。その中には対立するものも衝突するものもあるだろう。そうした対立がわれわれの世界の血腥さを作っていることはおそらく誰もが認めるところである。

それらを調停しようような、あるいはそれらの対立を越えてわれわれを統一しようようなより高次の超越的価値（真理）があればいいのだが、そうしたものをとりあえずわれわれは持ちあわせていないし、確立することも難しい。というよりむしろ、超越的価値への梯子を外したのが他ならぬポストモダンだったのだし、まさにそうした超越的価値を拒絶するところにポストモダンの立ち位置があるのだ。

存在する価値（真理だと思われているもの）はすべて誰かの「物語」でしかないし、普遍性を持つものがあるわけではない。それらはみんな、そこでは（あるいは彼らには）信じられている価値である、というだけのものでしかない。結局のところそれらはみんな相対的でしかないのだ。地域や民族や信条の違いを超えてみんなが守るべき普遍的・超越的な、実体的価値（真理）を突定することは誰にもできない。どれがより良い地平なのかという尺度さえわれわれにはない。どんな超越的・調停的な価値を立てようと、それは結局は「その地平では有効な」価値でしかなく、「どんな地平でも有効な」価値ではないのだから。どんな価値も地平依存的な価値でしかないし、どんな調停者や観察者も自分の地平の価値から中立ではあり得ないのだ。要するに誰も、中立的な、あるいは超越的な価値を普遍的なものとして突定することはできないのである。それなのに、この多元的地平を、例えば何かの、もしくは誰かの価値によって、あるいはもっと直截な力によって統一するとすれば、むしろその統一の過程そのものが暴力なのだ、ということ。これがとりあえず現代の前提なのである。

こうして、ポストモダンは複数の異なる、あるいは対立する多元的地平を前にして途方に暮れることになる。

しかも、われわれは共存しなければならないのである。

#### 4

ここでポストモダンが直面するのが、いったいどうすれば、暴力的な一元化に陥ることなく、また相対主義に陥ることなく、なんらかの差異の調停の論理を構築できるのか、という困難な問題なのだ。

アーレントがポストモダン思想から注目されるのは多分そのせいである<sup>9</sup>。いくら差異があろうとわれわれは共生できるし、しかも差異を保ったままで、自由な人間同士として共同体を構築していくことができるはずだ、と彼女が考えるからである。アーレントにおいて「政治」とはまさにこうした差異を扱う技術に他ならない。アーレントの言う政治とは、差異の場であり、差異を調停する場なのだ<sup>10</sup>。複数の人々あるいは複数の立場の差異や対立を前提とした上で、いやむしろその「違い」を悪しきものではなく必要なものとした上で、その差異の間での対立の調停をすること、それがアーレントの考える政治なのである。差異の調停の場だけが政治の場なのだ。それ以外には政治は場を持たない。政治と

は、まさに差異において人々が出会うこと以外の何ものでもない。それ以外の別の目的を持つものではない。人々の生命や生活を保障するのが政治なのではないのである。これに対して、差異を認めないということ、あるいは差異を無かったことにすることは、違いを認めないということ、いろいろな個人がいるのだという複数性——いろいろな個人の複数のあり方——を認めないということである。つまり、他とは違ったあり方をするを誰にも認めないということなのである。それは、その個人の存在を消すということに他ならない。それは自由をなくすということでもある。そして、この人びとの間の差異をなくすシステムこそ、政治の失効＝全体主義なのである。

そこでアーレントは面白いことにやはり「公」「私」の区分をする。「公」は「広場」＝アゴラにあり「私」は「家」＝オイコスにある、というふうに<sup>30</sup>。

アゴラは人々が出会って話をする場所であり、「家」は人の生活の場所である。

アゴラで出会う人々は、予め人々として予期されている。出会うことが可能なのは複数のもの＝人々である<sup>31</sup>。複数のものとして数えることができるのは互いに差異を持つものである<sup>32</sup>。しかも、それら複数のものがただ一緒にいるのではなく出会うことができるためには、そこに言語が介在しなければならない。つまり、話すということ、複数の人々が面と向かって他者に対して自らの差異を現すということ、つまり差異を語るということがなければならない。他者としての自らを現すことによって、われわれは他者としての相手と出会うことができるのだから。

これがアゴラの意味である。そしてアーレントにおいてはこの空間が公共の空間であり、同時に政治の空間そのものなのである。

だが、もし、広場で出会う人々が、「差異」を持つものである、としたら、そこに特定の絶対的な境界線を持ち込むことは原理上できない、ということになるだろう。どんな境界線も結局は差異の一つでしかないとしたら、無数の差異の中の一つでしかない何らかの境界線を特化することはできない<sup>33</sup>。どんな差異も、ただ出会う「私」と「あなた」の差異に回収されるのだから、そこに「われわれ」と「彼ら」を分ける決定的な境界はない。こうして、アーレントのアゴラは、差異において無限に開かれうるということになる。

だから「広場」には壁がない。

「差異を持つもの」として出会われる以上、広場は「誰にでも」「開かれて」いなければならないのだ。

これに対して、「家」は人が生活する場所である。原則上どこまでも差異に対して開かれていかなければならない壁のない「広場」に対して、家はむしろ壁を必要とする。家族が生活していくためには、堅固な壁によって安全に囲まれ、外に対して内側の安定が守られなければならないのだ。ここでは、まず互いの差異を明らかにすることよりも、むしろ差異を現さないままに利害を同じくする共同体（家族）の成員として存在することが求められる。差異を持ち込むということ、「私」を持ち込むということは、家という集団的利害から見れば安定を脅かす「<我>がまま」を持ち込むという禁じ手に他ならない。

だから「家」はもちろん「広場」ではない。家は広場ではないし、語り合う場所ではない。家は政治の場所ではない。むしろ「家」すなわち「私的なもの」は、「四方を囲まれ

どこに？

たなかで隠されたままにしてあること<sup>100</sup>」、つまり自らを現さない沈黙のなかで営まれるのである。そこは人々が互いの差異を現す場所ではない。そこには言論によって自らを現すという本来の意味での「言葉」は存在しない。仮にそこで語られる会話があったとしてもそれは限りなく家族としての融和の中に回収されるはずのものであり、そこではわれわれは決して他者として互いには向き合うことのない「一<sup>77, 81</sup>」として存在するのだ<sup>80</sup>。

だが、壁を持つのが「家」の本質であり、壁を持たないこと、むしろ壁を排除していくこと、他者に対して＝「誰にでも」「開かれる」ということこそが「広場」の本質であるとするならば、国家や共同体はまさに壁＝境界線によって囲まれているという点において一つの大きな家であるということになる。まさに国家や共同体は壁を持つのだ。いやむしろ国家や共同体は壁を必要とするのだ。

壁＝境界線によってそれはその内部と外部を持つ。つまりそれは壁によって自らを実体化させ、内部の無数の成員にただ一つの名前<sup>8</sup>を与えることができるのだし、そのことによって成員全員に一つの同一性を与えて複数の者を一つの存在にするのである。こうして与えた名の下で、国家・共同体は、成員を自らの一員として構成し、同時にその内部を外部に対して保護し、内部の構成員の生活保障（あるいは生命の保証）を与えていく<sup>81</sup>。ほとんど家のように。

だとすれば、現在の世界には広場がどこにもない、ということになる。国や民族といった共同体が実は大きな「家」でしかなかったのだとすれば、われわれが直面している様々な対立や衝突は結局のところ家々の争いなのである。そして、家々の争いが神々の争い（相対主義）に陥りがちであるということ、それが力による覇権以外に今のところ有効な解決策を見いだせないでいるということ。そのことこそ、20世紀を通してわれわれがさんざん経験してきたことではなかったか。しかも、家々の争いが熾烈になればなるほど、個々の家が自己内部の成員に対する統制を強めることもまたわれわれはよく知っている。そこでは与えられた同一性の名前以外に、もはやわれわれは自己認識できないし、存在することもできない。簡単に言ってしまうと、世界の中の対立が家々のそれとしてしか存在しないとき、家＝共同体による個人の組織化＝回収は徹底的なものになってしまうし、まづなによりも先に、家＝共同体の中で徹底的に「他者」が排除されてしまうのである。

こうして、「家」の中でなされた構造的な「他者」の排除は、結果的に世界からもまた他者を一掃することになる。他者に対して「誰にでも」「開かれた」広場は、こうしてその可能性を喪うのである。

八六

だが果たしてわれわれは、広場の論理をいかに構築することができるのだろうか。あるいは個々の家々を超越する広場（公共性の在処）を、われわれはいついかに持つことができるのだろうか。

ハーバーマスたちポストモダンが受け継いだ問題は、まさにこの点にある。

## 5

例えばハーバーマスは、「広場」を、「境界なきコミュニケーションの共同体」の空間として構想する。アレントのアゴラがまさにそうであったように、ハーバーマスにおいてもそれは差異を持つ人々のコミュニケーションの場である。つまり、ごく単純に言って、「市民たち」が現実に出会ってコミュニケーションをとっていく、というその空間がそのまま公共性の場になる、とハーバーマスは考えるのだ。

この単純な図式が持つ縛りは、やはりごく単純なものである。それは、全員が実際に納得するまでコミュニケーションを続けなければならない、という実にシンプルな規範である<sup>34</sup>。要するにみんなが納得できればいいというわけだ。

だが、この「みんなの納得」は、そう簡単なものではない。

それは妥協や戦略的合意であってはならないし、大声や暴力といった威嚇や脅しや強制によるものでもなく、本当の純粋な、当事者の内発的なものでなければならない、とハーバーマスが考えるからだ。つまり、周りから（あるいは高みから）いくら言われても、納得できないのなら、いつまでも「私は違う」と言い張ってよいし、「<われわれ>はみんなそう思うしそれが絶対的事実だ」と言われても、「私はまだ納得できない」「私はまだ<われわれ>ではない」と言い続ける権利——それは「<われわれ>に対して他者である権利<sup>35</sup>」と言い換えることもできるだろう——が誰にでも＝全員に保証されなければならないのである。誰でも「他者」であることが、あるいは、「まだ他者」であることが許されなければならないのだ。誰でも、自分が納得するまでは、合意を強制されず、「われわれ」の一員であることを強制されず、その外側にいることができるのだ。そしてどんな規範も、当事者全員が合意して初めて、有効になるのだ。

そう彼は考えるのである。これが、「実践的討議への参加者としてのすべての当事者の合意をとりつけるような規範のみが、妥当性を要求できる<sup>36</sup>」（傍点筆者）というハーバーマスの立てた討議倫理 Diskursethik 原則の意味するところである。

このごく単純な「全員の合意」という、その「全員」という縛りが、私見によれば、実はハーバーマスの討議倫理のもっとも重要な装置である。というのも「全員」という規範は、その共同体のメンバー全員ということではなくて、やっかいなことにその他者をも含む全員を指示するものだからである。つまり、<われわれ>の地平に（まだ）納得していない他者の合意をも、「全員」という規範は要求するのだ。そして、（まだ）納得していない他者がいる限り、どんな命題も（まだ）正当ではない、ということになる。「みんな納得しているのに何で彼は納得しないのか」という強制は、この場合常に無効である。

だが、この他者の合意を得ることは難しい。

<われわれ>＝今ある共同体の地平に固執しては、その他者の合意を得ることはできないだろう。なぜなら、<われわれ>の地平に合意していないからこそ彼は他者（あるいは、まだ他者）なのだから。だとしたら、その他者の合意を得るためには<われわれ>の従来の地平にしがみつき続けるわけにはいかない。合意を確立するためには、<われわれ>の持っている正当性の地平から離れざるを得ないだろう（なぜならそれでは相手が納

得してくれないのだから)。そして〈われわれ〉の地平を反省的に相対化していくしかないだろう（なぜならまさにこの〈われわれ〉の地平に相手が納得していないのだから）。

こうして、われわれは、まさに地平の不協和音によって確定される〈われわれの他者〉との「間」の空間に引きずり出されることになる。われわれは、他者との「間」に、外なる他者＝相手が納得する、しかも内なる自分も納得できるような足場を、その都度、相手と自分との間に捜していくしかない、のである<sup>xx</sup>。どこにそれがあるのかはわからない。何がその都度合意の基盤になるかもわからない。ただ、その都度、その他者と共に、合意の地点を探していくしかないのだ。そしてそれを「全員」の合意が得られるまで延々と続けて行かなくてはならないのだ……。

だがハーバーマスは言う。たとえそれが困難な遠い道だとしても、そのことを議論する余地があるのか、と。「議論の余地がある問いは一つである。われわれは、各自の倫理的表現であり、その限りでは個別的である世界理解・自己理解の地平上でしか道徳的問いを立てられず、その地平上でしかそれに答えられないのか、それとも、道徳的観点からものごとを考えることによって、この解釈地平の拡大をラディカルに推し進め、ガダマーの言い方にならば、自分の解釈地平を他のすべての人々の地平と「融合させる」ことを目指すのか、という問いである。<sup>xxi</sup>」

こうして、「全員の合意」という——ごく単純な——縛りは、あらゆる既存の共同体とその正当性の地平を、その共同体に属さない他者たちを含む全員による合意にかけて相対化し、脱中心化することを要求する。

簡単に言えばそれは「壁」を砕くのである。

だが、それは、「共同体」という人々のあり方それ自体を否定するものではない。

たしかにその都度の具体的な、この共同体の地平は相対化されるかもしれない。だが、「全員」が納得できる地点を日ざして——その結果、いかなる既存の共同体の地平の権威からも自立的に——相手と自分との間にコミュニケーションを立てていくとすれば、それはやはり一つの共同性のかたちであると言えるだろう。その都度、その他者と共に、合意の地点を探していく、という相手と自分の間に生じるコミュニケーションの場（広場）も、やはり一つの——そしておそらくポストモダンにおいては唯一正当な——共同体なのだ。だとすれば、むしろ、この縛りは、このコミュニケーション共同体以外のあらゆる共同体を棚上げにするのである。

この共同体はもはや地理的・民族的あるいは文化的な足場を持たない。なぜなら、むしろそれは「間」の空間にあるのだから。

そして、その「間」の空間に……どこであれ、誰とであれ、「自由で同権的なパートナーたちによる包括的かつ強制なき討議のコミュニケーション<sup>xxii</sup>」が志向されるところに、その都度、またその都度のみ、コミュニケーション共同体＝「広場」が生まれるのだ<sup>xxiii</sup>。

ハーバーマスは言う。この「コミュニケーション共同体は、空間的、社会的、時間的に無制限のはずである。このようにコミュニケーション共同体を理想化する前提への立場の移行は、実際に行われるそれぞれの討議においても先取りされているし、またそのことはそれぞれのパースペクティブを調整する理念への接近でもある。そしてまた、それぞれの討議を実際に遂行することがコミュニケーション共同体の理念を実現すること<sup>xxiv</sup>」なのだ、

と。

こうしてハーバーマスはわれわれを宙吊りにする。

おそらく全員の合意が達成されることはないだろう。もし達成できたとしても、次の問題に関しては合意は達成できないだろう。そして、絶えず新たな他者が存在し続けるし、「全員」は増殖し続けていくのだ<sup>xx</sup>。 「全員の合意」という規範は、既存の規範が所有している正当性を、そして「われわれ」の安定性を剥奪する。境界線は修正され続けなければならない、われわれのアイデンティティも後ろ盾を失うだろう。確立したアイデンティティや安定した共同体という故郷を、われわれは失ってしまうだろう。だが、それはわれわれが自分の地平を廃棄して真空の中で他者と出会う、というような簡単な話ではない。われわれは自分の地平を正しいと思って生きてきたのだし、とりあえず自分たちの地平の論理しか使う手がかりがないのだから。そしてそこからわれわれは出ていくしかないのだ。出発する、という意味でそれはそうなのである。

宙吊りのままで、何の後ろ盾も持たないで、われわれは広場で他者と出会い続けなければならない。だが、もし結果的に合意が達成できなかったとしても、したがって規範が最終的には正当化されなかったとしても、宙吊りにいること、合意への過程にいること、そのことは、合意を目指すというわれわれの連帯を保証するだろう。それは、他者であることの自由を確保すると同時に、これまで神々の争いとしては解決できなかった共同体間の対立を、「誰にでも」「開かれた」広場における公共のコミュニケーションというわれわれの地面——「あらゆる解釈パースペクティブの脱境界化と可逆性<sup>xxi</sup>」の空間——に降ろすだろう<sup>xxii</sup>。

そして、おそらくそのことだけが、私を私の他者に開かせるのである。

#### 【註】

- i 「公共の」という語はそもそも「誰にでも」「開かれた」ということを示す語である。Publicの語源であるラテン語の *populus* は *the people* (民衆) を、またドイツ語の「公共性」 *Öffentlichkeit* はまさに「開かれた」 *öffentlich* を意味する。
- ii たとえば「ハーバーマスとデリダは、哲学への鋭く異なったアプローチにもかかわらず、アーレントモデルの跡を継いでいるように思われる。」(ジョヴァンナ・ボッラドリ「テロリズムと〈啓蒙〉の遺産」、13頁。ユルゲン・ハーバーマス、ジャック・デリダ、ジョヴァンナ・ボッラドリ、藤本一勇・澤里岳史訳『テロルの時代と哲学の使命』岩波書店、2004年所収。) ボッラドリはこれに続けて、ハーバーマスとデリダがアーレントの後継者であるというのは、まさにその政治に対するアプローチの仕方においてである、と指摘している。

ハーバーマスのアーレント批判に関しては、拙論「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」、『倫理学』第22号、筑波大学倫理学研究会、2006年3月、またリオタールのアーレント批判に関しては、拙論「ポストモダンにおける公共性の問題 —アーレントとリオタール」、『東海大学紀要文学部』第85輯、2006年9月、及び第86輯、2007年3月(分割掲載)を、それぞれ参照されたい。

- iii アーレント著、ウルズラ・ルッツ編、佐藤和夫訳『政治とは何か』岩波書店、2004年、4頁。
- iv 「広場」はポリスのアゴラを範型にする。「公的領域と私的領域、ポリスの領域と家族の領域、そして共通世界に係わる活動力と生命の維持に係わる活動力——これらそれぞれ二つのものの間の決定的な区別」（アーレント、志水速雄訳『人間の条件』筑摩書房、1994年、49頁）をアーレントは確定するのである。
- v アーレントは言う。「<人間>は非政治的だからである。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>の外側になのである。」（『政治とは何か』5頁。）
- vi そもそも同じものをわれわれは区別しない。同じものはわれわれにとって「一」として存在する。例えば机の上の消しゴムの消しかす（複数）は、通常われわれにとってひとまとまりの消しかす（単数）であって、それがいくつあるか数えたりはしないのだ。
- vii 「すべての人間は、お互いに絶対的に異なっているのであり、この差異は、民族、国民、人種という相対的な差異よりも大きなものである。」（『政治とは何か』6頁。）  
 加えてわれわれは、境界線が逆に人びとの間の差異を抹消してしまうという点に注目しなければならない。境界線を持ち込むことは、同時にその線の「内側」と「外側」を同時に持ち込むことであり、それは「内側」の中の差異も「外側」の中の差異も消去してしまうことにほかならない。つまり、境界線を持ち込むことによって実際にはわれわれは、差異を確定するのではなく、抹消してしまうのである。
- viii 『政治とは何か』35頁。
- ix アーレントにおいて「家族」はむしろ政治を阻害するものである。というのも家族という在り方は、個人としての差異を伴う在り方（ひとと違う自分であるということ、あるいはひとと違う自分であるということを実現すること）を許さないし、その中で個々人の複数性が無いことにされてしまうからである。アーレントはこう言う。「ギリシア思想によれば、政治的組織を作る人間の能力は、家庭（oikia）と家族を中心とする自然的な結合と異なっているばかりか、それと正面から対立している。」（『人間の条件』45頁） また、「家族は、親しさを求めようとしても心冷たく疎遠にとどまる世界の中で、避難所、堅き砦として建てられるのである。なぜなら、それによって複数性という基本的性質が捨てられるし、それどころか、親近という概念を導入することによって、政治的なものが剥奪されてしまうからである。」（『政治とは何か』3-4頁）
- x 例えばそれは国民、民族、家族であり、あるいはその具体的な固有名である。
- xi こうして、例えば国家は、かつて家庭が担っていた生命維持や生活保証をその主要な任務とするようになったのだが、その点においても国家は「家」である。アーレントは、現在の国家は「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」し、そして「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』と呼ばれている」ものなのだ、と指摘する。（『人間の条件』50頁。）  
 また、国家が成員の「生命の保証」（あるいは剥奪）をカードとして政治を進めている現在の状況に関しては、ジョルジュ・アガンベンの鋭い指摘がある。（例えば、ジョルジュ・アガンベン、高桑和巳訳『ホモ・サケル』以文社、2003年、168-169頁。）
- xii ハーバーマースによれば、重要なのは「われわれが互いにある集団のメンバーとしてだけではなく、地理的・歴史的・文化的・社会的に大きく異なる他者同士としても抱えることになる期待と要求の正当性なのである。したがってこの場合重要なのは、もはやある（固有のエアトスによって特徴づけられる）集団のメンバーとしてのわれわれにとっての「善」ではなく、全員にとっての「正しさ」なのである。その場合の全員は、言語能力と行為能力を持つ主体からなる世界の全メンバーであるかもしれないし、ある（地域的あるいは全地球的な）法共同体のすべての同胞かもしれないが、とにかく全

員にとっての「正しい」ものなのである。こうした正義の問いを判定する場合、われわれが求めるのは、全当事者（そして全関係者）が相互承認という対称的条件の下での非強制的な対話において十分検討した上で同意するであろう、非党派的解決である。」（ハーバーマス、高野昌行訳『他者の受容』法政大学出版局、2004年、306-307頁）。

xiii ハーバーマス、清水多吉・朝倉輝一訳『討議倫理』法政大学出版局、2005年、135頁。

xiv 『討議倫理』7頁。

xv もちろん、全くの「真空状態」で他者と出会うということが考えられるわけではない。他者と出会う「わたし」は、〈われわれ〉の地平の規範・言語を既に習得済みの「わたし」であり、既に常に〈われわれ〉の地平を背負った「わたし」である。その「わたし」が、やはり同様に何らかの地平を背負った（また、だからこそ〈われわれ〉の地平に対立する）「他者」と出会うのである。むしろその「ズレ」において初めてわたしは他者と出会うのだ、と言い換えても良いだろう。したがって、この場合の出会いには、それぞれの異なる言語使用や異なる世界観を引きずったままの出会い＝対立である。こうして、わたしと他者は、当初はズレ＝対立でしかない出会いを、相互理解の可能性へ向けて維持するという事の中で、当初の言語使用の差異を少しずつ解消し、地平の差異を少しずつ融和させていくことになる。

xvi 『他者の受容』306頁。

xvii 『討議倫理』185頁。

xviii だとすれば、「広場」は在るのではない。どこかに在る「広場」にわれわれが集うのではない。他者と出会うところが「広場」になるのだ。納得していない「彼」の存在を承認するところにのみ、そして、その他者と合意を求めて出会うところにのみ、その場が「家」ではなくて「広場」になる可能性が——と同時に「政治」の存在する可能性が——生まれるのである。

xix 『討議倫理』184頁。

xx アーレントも使用していた「全員」の理念——彼女はこれを理性によって想定され得る普遍的なものと考えていたのだが——に、実際のコミュニケーションによって「現実に向き合う」という限定条件を加えたのがハーバーマスであり、他者の範囲に時間軸を持ち込む（「帰り来る霊」）のがデリダであるとも言えるだろう。

xxi 『討議倫理』185頁。

xxii こうしたハーバーマスのプロジェクトを、境界を持つ共同体から境界なき共同体（「コミュニケーション共同体」）への移行のプロジェクトとして位置づけるとすれば、そこにわれわれは例えば「共通性なき共同体」、あるいは他者の歓待（デリダ）といった概念への拡がりを聴き取ることができるだろう。

\* なお、この論文は、第28回哲学・思想学会（2007年10月25日、於筑波大学）での口頭発表をもとに加筆修正したものである。

## Wo haben wir >unsere Öffentlichkeit< ?

Sachiko IGARASHI

Was ist die >Öffentlichkeit<? Warum ist die Idee der >Öffentlichkeit< die Macht gegeben, die unsere Gesellschaft begründet? Gibt es wirklich die >Öffentlichkeit< in unserer Gesellschaft, die die gemeinsame Norm begründet? Zuerst soll die vorliegende Studie durch die Analyse des Öffentlichkeitsbegriffs von Hannah Arendt an die Problematik des Themas herangehen und nach der Bedeutung der >Öffentlichkeit< in der postmodernen Gesellschaft fragen. Damit überprüfen wir, ob diese >Öffentlichkeit<, von der wir üblich abhängen, die wahre Öffentlichkeit verdient. Ferner rekonstruieren wir es kritisch durch Habermas' Kommunikationstheorie und versuchen, die Bedingungen zu erklären, unter denen unsere Gesellschaft den wahren >öffentlichen< - für jedermann offenen - Raum haben kann.