

# 政治とは何か

— ハンナ・アレント『人間の条件』を手掛かりに —

藤原 修

## 目次

はじめに

- 1 定義：「労働」、「仕事」、「活動」
- 2 「人間の条件」
- 3 政治の根源的条件：不死と永続性の獲得
- 4 政治の条件 2：必要・有益・暴力の排除、言論の優位
- 5 「社会」：公的領域と私的領域の融合・消滅
- 6 「労働」の優位する近代社会
- 7 公開性と善行
- 8 「労働」の勝利と解放、自由・公的領域の喪失
- 9 「仕事」：目的と手段の無限の連鎖、無意味性のダイレンマ
- 10 芸術作品：効用性を超える「物」の本質
- 11 「活動」の条件：「正体」の暴露
- 12 「暴露」記述の不可能性：人間事象の不確定性、目的達成の困難性
- 13 「活動」の物語、演劇の政治性
- 14 「活動」の不可予言性、「出現」の空間とリアリティ
- 15 権力の条件
- 16 結果に左右されない政治的行為の「偉大さ」
- 17 反政治的政治：専制政治とユートピア政治
- 18 「活動」を救うもの：「許し」と「約束」
- 19 「活動」を人間事象以外の分野に適用することの危険
- 20 「許し」と罰
- 21 「根源的悪」
- 22 政治行動の究極条件：人格の復権、人間の出生
- 23 トーマス・マン：非政治的人間の政治論

- 24 ラスキンの政治論
- 25 ラスキンの造形芸術論
- 26 未来世代のために家を建てる

## はじめに

近年、日本社会における反政治的傾向が指摘されている。政治的な話題は、学生、市民の一般的な会話の中で歓迎されないという。他方、世界的文脈で見ても、近年の政治のキーワードは「分断」である。政治的見解の異なる者同士での対話が成り立たず、SNSを中心に同じ考えをもつ者同士での閉鎖的なコミュニケーションが拡散・肥大化する一方、異なる政治的見解の者同士では罵倒の応酬が一般化する。日本の国会審議もおよそ「審議」の名に値しない、一方的なモノローグが飛び交い続けている。アメリカの大統領と議会、イギリスのEU離脱などをめぐる言説も同様である。もはや意味のある政治的言説と熟議は、世界各地で同時に失われつつあるようである。

このようなとき、改めて、政治とは何か、政治はなぜ必要なのか、あるいは、政治をなしで済ますことができれば、むしろその方がよいのかという、政治そのものの価値と意義を根源的に問い直してみることに、十分意味があるであろう。

政治とは何か。この政治における最も根源的な問いに答えようとする場合、まず参照すべき現代の古典的著作は、ハンナ・アレントの『人間の条件』であろう。本稿は、アレントの『人間の条件』を主な手掛かりに、その主要論点をたどりつつ、政治的なるものを明らかにするための予備的考察を行おうとするものである。

## 1 定義：「労働」、「仕事」、「活動」

『人間の条件』で、アレントは、人間の〈活動的生活〉としての三つの基本的な活動力、すなわち労働、仕事、活動について、その関連の歴史の変遷を述べている。この三つの活動力を取り上げるのは、これらが「人間が地上の生命を得た際の根本的条件に、それぞれが対応しているからである」という。<sup>1)</sup>

労働 (labor) は「人間の肉体の生物学的過程に対応する活動力である。人間

の肉体が自然に成長し、新陳代謝を行い、そして最後には朽ちてしまうこの過程は、労働によって生命過程の中で生みだされ消費される生活の必要物に拘束されている。そこで、労働の人間の条件は生命それ自体である。」(19頁)

仕事 (work) は、「人間存在の非自然性に対応する活動力である。…仕事は、すべての自然環境と際立って異なる物の「人工的」世界を作り出す。」仕事の創り出すものとは、住居や様々な生活上の施設、町など、人の生命の長さを超えた耐久性・永続性を持つものである。「仕事の人的条件は世界性である。」(19—20頁)

ここでいう「世界」とは、人間を取り巻く自然的環境と区別される、人間が生活していくために人工的に生み出した工作物によって構築された空間である。

活動 (action) は「物あるいは事柄の介入なしに直接人と人との間で行なわれる唯一の活動力であり、多数性という人間の条件」に対応している。

そして、これらの人間の条件すべてが「多少とも政治に係わってはいる。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。…多数性が人間活動の条件であるというのは、私たちが人間であるという点ですべて同一でありながら、だれ一人として、過去に生きた他人、現に生きている他人、将来生きるであろう他人と、けっして同一ではないからである。」

やや分かりにくい表現であるが、多数性という条件の下での活動がアレントの政治の定義であり、これは政治学説における政治の定義として、最も根源的な定義を与えるものとして際立っており、この意味での「政治」こそ、アレントの政治哲学の核心をなす。この政治の定義は、その抽象性、難解性ととともに、われわれが、あるべき政治とは何かを考えるにあたって、最も広い思考課題を与えられるという意味で、比類のないユニークなものと見えよう。

---

1) ハンナ・アレント [志水速雄訳] 『人間の条件』ちくま学芸文庫、1994年、19頁。  
英語版原本初出は1958年。以下、本書の引用・参照出典の表示は、本文中に「(○○頁)」というように、頁番号のみ示す。

## 2 「人間の条件」

この三つの活動力とそれに対応する諸条件は、すべて人間存在の最も一般的な条件である生と死、出生と可死性に深く結びついている。労働は、個体の生命のみならず、種の生命をも保障する。仕事とその生産物である人間の工作物は、死すべき生命の空しさと人間的時間のはかない性格に一定の永続性と耐久性を与える。活動は、それが政治体を創設し維持することができる限りは、記憶の条件、つまり、歴史の条件を作り出す。

アレントは、「人間の条件」という、漠然としてやや不可思議な本書のタイトルについて、次のように説明している。「人間の条件というのは、単に人間に生命が与えられる場合の条件を意味するだけでない。というのは、人間が条件づけられた存在であるという場合、それは、人間が接触するすべてのものがただちに人間存在の条件に変わるという意味だからである。…地上の人間に生命が与えられる場合の条件に加え、また一部分それらの条件から、人間は自分自身の手になる条件を絶えず作り出している…この条件は、それが人間起源のものであり、変化しやすいものであるにもかかわらず、自然物と同じような条件づけの力をもっている。人間の生命と持続した関係に入るものはすべて、ただちに人間存在の条件という性格をおびる。これこそ、なにをしようと人間がいつも条件づけられた存在であるという理由である。」(21—22 頁)

この説明は明快であるが、禅問答のような分かりにくさがある。要するにアレントの言う「人間の条件」とは、人間存在を可能にする条件、人間らしく生きるための条件といった常識的な意味だけでなく、それを含みつつ、人間はつねに新たに存在の条件を作り出していく、人が接触するもの、見聞きするものすべてが次々と、それが重荷となるものであれアメニティーとなるものであれ、ともかく人間が生み出し、人間を取り巻くものすべてが逃れることのできない条件になるということであろう。問題は、そのように人間を条件づけられた存在と見るこの意味は何かである。

おそらくその意味するところは、人間は常に自分の存在について判断を迫られるということであろう。すなわち、自分の直面する条件に対してどう対応するのが得か損か、正しいか正しくないか、その基準は…と、人間はつねに判断と行動

を迫られ、その連鎖が人格や自己意識を形成する。その点において、一本の木や一匹の動物と区別され、ヒトという同一種でありながら、群れの中に埋没することなく、それぞれが唯一無二の個別の存在となり、「多数性」という人間の根本条件を生み出すことになる。この意味で、「人間の条件」とは、「多数性」をキー概念とするアレントの政治概念と照応している。

### 3 政治の根源的条件：不死と永続性の獲得

アレントの活動＝政治のモデルとなっているのは古代ギリシアの都市国家ポリスにおける政治である。ポリスの政治では、人間が生活の必要に煩わされることのない「自由」が重要な条件となっていた。「アリストテレスの場合、人間が自由に選びうる生活とは、自分が割りだした諸関係と生活の必要物にまったく関係なく自由に選びうる生活…のことであった…この生活が自由であるというのは、主として自分の生命を維持するのに捧げられる生活様式は一切この生活から除かれているからである。」すなわち、生命および生計を維持するのに必要な労働・仕事から免れている。こうして享受される自由な生活様式とは「美しいもの」、すなわち必要でもなければ単に有益でさえないようなものに関連している。(26頁)

古代ギリシア人にとって「ポリスの生活とは、非常に特殊な自由選ばれた政治組織形態を意味しており、人びとをただ従順に結びつけておくのに必要な形態ではなかった。」(27頁)しかし、アウグスチヌスの頃(4-5世紀)になると、古代の都市国家の消滅とともに、「〈活動的生活〉という用語は特殊に政治的な意味を失って、この世界の物事にたいするあらゆる種類の積極的な係わりを意味するようになった…つまり、活動も今や現世的生活の必要物の一つとなり下がり、したがって観照生活…だけが唯一の真に自由な生活様式として残ったのである。」(27-28頁)観照生活とは、「永遠なる事物の探究」すなわち哲学的生活のことを指し、すでにプラトン、アリストテレスによって、活動を含めてあらゆる種類の活動力に対するその優位が主張されている。すなわち、古代ギリシアのポリスの時代においても、プラトン、アリストテレスの時代にすでに脱政治的理想が説かれていた。(28頁)

古代ギリシアでは、「宇宙では万物が不死である。しかし、その中で人間だけが死すべきものであり、したがって可死性が人間存在の印となった。人間が「死すべきもの」であり、存在における唯一の死すべきものであるのは、動物と違って、人間は単に、その不死を生命の生殖によって保証する種の一員ではないからである。一個の生命は…生から死までのはっきりとした生涯の物語をもっている。人間の可死性はこの事実にある。」

「死すべきものの任務と潜在的な偉大さは、無限の中にあって住家に値する、そして少なくともある程度まで住家である物—仕事、偉業、言葉—を生み出す能力にある。こうして死すべきものは、それらの物によって、自分を除いては一切が不死である宇宙の中に自分たちの場所を見つけることができたのである。不死の偉業に対する能力、不朽の痕跡を残しうる能力によって、人間はその個体の可死性にもかかわらず、自分たちの不死を獲得し、自分たち自身が「神」の性格をもつものであることを証明する。人間と動物のこのような区別は人間の種そのものの中にも適用される。だから、自分をたえず最良な者として証明する…最良な者…「死すべきものよりは不死の名声を好む」者だけが、真の人間であり、逆に、自然が与えてくれる快樂だけに満足する者は動物のように生き、動物のように死ぬのである。」(33—34頁)

この部分は難解であるが、アレントの政治概念を理解する上で土台となる最も重要な部分である。あらゆる生命体は死するが、動植物は基本的にすべて群生の中での生殖過程を通じて種の存続が、特別な条件で絶滅しない限り、継続的に維持される。そこに個体の「死」はない。しかし、人間の場合、生と死のサイクルがはっきりと意識される。群生における生殖過程による種の永続性と個体の死は明確に区別される。したがって人間の場合、自らを不死にするためには、特別の工作によって「住家」をつくって死を克服し、その永続性を勝ち取らなければならない。ここに言う「住家」とは、通常の建造物の「家(イエ)」ではなく、それを含み、人間によって特別に生み出され獲得された、人間の生きた証を打ち立て、死後に残す多様な道具(言語など)や工作物(アレントの言う「世界」)である。そしてそうした能力にたけた者が偉大であり、最良の者とされ、そうでない者は、動物に近い存在と評価される。この不死と永続性を打ち立てようとする人間の営みこそが、人間が政治を生みだし、政治を必要とする基本条件である。

#### 4 政治の条件 2：必要・有益・暴力の排除、言論の優位

しかし、「ローマ帝国の没落が、死すべき者の手になる仕事はどれ一つとして不死ではあり得ないことを、はっきりと立証し…しかも、ローマ帝国の没落に続いて、永遠なる個体の生命を説くキリスト教の福音が、西洋人の排他的な宗教としての地位を占めるに至り、「現世における不死への努力は空虚となり、不必要なものとなった…しかも、この二つの事件によって、〈活動的生活〉と政治的生活は完全に観照の侍女になり下がったので、近代になって世俗的領域が勃興し、同時に活動と観照の間の伝統的ヒエラルヒーが転倒されたにもかかわらず、もともと〈活動的生活〉の源泉であり中核であった不死への努力を、忘却の中から救い出すことはできなかった。」(37頁)

古代ギリシアにおいては、「人間の共同体に現われ必要とされるすべての活動力のうち、ただ二つのものだけが政治的であるように思われ」た。「すなわち活動(プラクシス)と言論(レクシス)がそれである。そこから人間事象の領域…が生じるのであるが、そこからは単に必要なもの、あるいは有益なものは、一切厳格に除かれている。」「思考は言論よりも下位にあったが、言論と活動は同時的なもの、同等のもの…同種のものと考えられていた…これは、もともと、ほとんどの政治活動は、暴力の範囲外に留まっているのであるから、実際に、言葉によって行われるということの意味したばかりではない。もっと根本的にいうと、言葉が運ぶ情報や伝達とはまったく別に、正しい瞬間に正しい言葉を見つけるということが活動であるということをも意味していた。ただむきだしの暴力だけが言葉を発せず、この理由のゆえに、暴力だけは偉大ではありえないのである。」(46—47頁)

「ポリスは、政治体の中でも、最も饒舌な政治体と呼ばれた…その経験から生まれた政治哲学において、活動と言論は分離し、ますます独立した活動力となった。重点は、活動から言論に移り、それも、…説得の手段としての言論に移った。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、言葉と説得によって決定されるという意味であった。ギリシア人の自己理解では、暴力によっ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った。」(47頁)

「ギリシアやポリスばかりでなく、古代西洋全体を通じて、僭主の権力でさえ、奴隷や家族を支配する家父や家長の権力よりも大きくはなく、「完全」でもないということは、実際、自明のことだったのである。そしてそれは、…絶対的で並ぶもののない支配と政治的領域とは、適切に言えば、互いに相容れないものだったからである。」(49頁)

このように、古代ギリシアのポリスにおける政治とは、生活の必要や有益性から自由であること(私的利害に煩わされず、公的活動に専念できる中立性と時間的余裕)、暴力(強制力)によらない言論を通じた説得・納得による意思決定を旨とするものであった。しかし、そのような政治は、ローマ帝国の没落、キリスト教の普及の中で失われていく。それは近代における「社会」の出現でさらに決定的となる。

## 5 「社会」：公的領域と私的領域の融合・消滅

古代においては、公的領域＝ポリスの領域＝共通世界に関わる活動力、私的領域＝家族の領域＝生命の維持に関わる活動力という区別は自明のものであった。これに対して、「私的なものでもなく公的なものでもない社会的領域の出現は、比較的に新しい現象であって、その起源は近代の出現と時を同じく」する。(49頁) 今日、この公私の境界は非常にあいまいになっている。「それは、私たちが、人間の集合体や政治共同体というのは、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ているからである。…すなわち、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」。古代の思想においては、経済的なもの、「すなわち個体の生命と種の生存に係わるものはすべて、定義上、非政治的な家族問題だったからである。」(50頁)

そして、古代ギリシアにおいては、私的領域＝家族が必然(必要)によって支配されるのに対して、公的領域＝ポリスは自由(フリーダム)の領域であった。そして、この両者の関係は、「家族内における生命の必然(必要)を克服するこ

とがポリスの自由のための条件である」となる。(51頁)

「ギリシアの哲学者ならだれでも、自由はもっぱら政治的領域に位置し、必然はなによりもまず前政治的現象であって、私的な家族組織に特徴的なものだと考えていた。そして暴力がこの領域で正当化されるのは、それらがたとえ奴隷を支配することによって一必然を克服し、自由となるための唯一の手段であるからだということを当然なことと見ていた。すべての人間は必然に従属しているからこそ、他者に対して暴力をふるう資格をもつ。つまり、暴力は、世界の自由のために、生命の必然から自分自身を解放する前政治的な行為である。」(52頁)

この後、古代ギリシアの時代に明確に区別されていた私的領域と公的領域は、「社会」の発展とともに融合していくことになる。アレントは言う。「現代世界においては、社会的領域と政治的領域があまりはつきり区別されていない。政治は社会の機能にすぎず、活動と言論と思考は、何よりもまず社会的利害の上部構造であるというのはマルクスの発見ではなく、むしろ…自明の仮定の一つである。…これは理論あるいはイデオロギーの問題ではない。というのは、社会が勃興し、「家族」あるいは経済行動が公的領域に侵入してくるとともに、家計と、かつては家族の私的領域に関連していたすべての問題が「集团的」関心となったからである。現代世界では、公的領域と私的領域のこの二つは、実際、生命過程の止むことのない流れの波のように、絶えず互いの領域の中に流れ込んでいる。」(54—55頁)

公私領域の区別の原型を古代ギリシアに求めるアレントの着眼は、公的領域＝政治は、自由と非暴力を不可欠の条件とする人間活動領域である、そうあらねばならない、という見方にわれわれの注意を促す。確かに、古代ギリシアの民主制が奴隷制と表裏一体であったことは常に問題となるが、奴隷制＝暴力が容認されていた領域があくまで私的領域であり、政治そのものである公的領域では、これは排されていた点が重要である。つまり、政治と暴力は本質的に相容れないものと観念されていた。問題は、その自由な領域である政治は、奴隷制＝暴力を不可欠とする私的領域を欠かせない条件としていたということである。実際、公私領域の区別があいまいになり、社会が発展していく中で、政治においては強制力＝暴力は欠かせないものとして観念され、専制体制か民主政体かに関わりなく、近現代においては、国家とは暴力の正当な行使を独占する存在であるとの国家＝政

治の定義が通説化する。

しかし、ここでの暴力をめぐる問題を正確に位置づけるならば、生命維持の必然の要請に迫られて暴力を伴っていた私的領域が、暴力を伴うことなく必然（生命）の要請を充たすことができるかであり、もしそれができないのであれば、公私融合の社会段階にあって、国家＝政治が暴力の行使によってその必要を満たすようになる、ということになろう。そして、本来自由を不可欠の条件とする政治は、暴力の必要を取り込むにあたって、法の支配、立憲主義などの制度を用いて、国家＝政治における暴力の行使を自由と両立するように抑制してきた、という説明が与えられることになろう。そのような近代立憲主義の歴史的・原理的起源を明らかにする上でも、古代ギリシアの公的＝政治的なるものの観念に着目するアレントの議論は重要である。

## 6 「労働」の優位する近代社会

公私の領域を取り込んで発展する「社会」は画一主義を特徴とする。「画一主義は社会に固有のものであり、それが生まれたのは、人間関係の主要な様式として、行動（ビヘイヴィア）が活動（アクション）に取って代わったためである。近代の平等は、このような画一主義にもとづいており、すべての点で古代、とりわけギリシアの都市国家の平等と異なっている。かつて、少数の「平等なる者」…に属するという事は、自分と同じ同格者の間に生活することが許されるという意味であった。しかし、公的領域そのものにほかならないポリスは、激しい競技精神で満たされていて、どんな人でも、自分を常に他人と区別しなければならず、ユニークな偉業や成績によって、自分が万人の中の最良の者であること…を示さなければならなかった。…公的領域は個性のために保持されていた。それは人びとが、他人と取り換えることのできない真実の自分を示しうる唯一の場所であった。各人が、司法や防衛や公的問題の管理などの重荷を多かれ少なかれ進んで引き受けていたのは、真実の自分を示すというこのチャンスのためであり、政治体に対する愛のためであった。」（65頁）

これに対し、「社会」の勃興と同じくして誕生した近代の経済学の根本にあるのは画一主義である。「つまり、近代の経済学は、人間は行動する（ビヘイヴ）

するのであって、お互い同士活動するのではないと仮定している…経済学が科学的性格を帯びようになったのは、ようやく人間が社会的存在となり、一致して一定の行動パターンに従い、そのため、規則を守らない人たちが非社会的あるいは異常とみなされるようになってからである。」(65—66 頁)

「社会」は、近代以降、絶えず成長し、その成長は加速されている。「この傾向がこのように力強いのは、さまざまな形で社会を通して公的領域に流れ込んでくるのがほかならぬ生命過程そのものだからである。…あらゆるタイプの社会に見られる一枚岩的な性格、ただ一つの利害とただ一つの意見しか許さないという画一主義は、結局のところ、ヒトの一者生(ワン・ネス)にもとづいている。大衆社会では、社会的動物としての人間が最高位を支配し、その上、種の生存が全世界的な規模で保証されることも明らかである。しかし、それと同時に、大衆社会は、人類を滅亡の危機に陥れることもできる。」(70 頁)「社会が生命過程そのものの公的組織にほかならないという最も明白な証拠は、おそらく、比較的短い期間のうちに新しい社会領域が、近代の共同体をすべて労働者と賃仕事人の社会に変えたという事実の中に見ることができよう。いいかえると、近代の共同体はすべて、たちまちのうちに、生命を維持するのに必要な唯一の活動力である労働を中心とするようになったのである。」(71 頁)

そして、このように「労働が公的な分野に入り込んできたために、労働の過程は循環的で単調な反復から解放され、急速に進む発展に変わった。その結果、数世紀のうちに人間の住む世界全体は全面的に変化した。私的領域に閉じ込められていた労働は、いまやそのために押し付けられていた制限から解放された。…労働がいったん解放されると、それはあたかも、すべての有機的生命に見られる成長の要素が異常発育を遂げ、その結果、自然界で、有機生命を阻止しその均衡を保持する腐食の過程の方は、完全に屈服し、征服されたかのようにであった。…いわば、自然的なるものの不自然な成長を解き放した。この結果、一方では私的なものと親密なるものが、他方では狭義の政治的なものが、それぞれわが身を守ることができなくなった。」(72 頁)

## 7 公開性と善行

私的なものと公的なものとの根本的な違いは、その公開性にある。「一方には、ともかく存在するためには隠しておく必要のあるものがあり、他方には、公に示す必要のあるものがあるということである。」アレントは、キリストの教えから、その最も興味深い例を挙げる。「イエスが言葉と行為で教えた唯一の活動力は、善の活動力であり、この善は明らかに、見られ聞かれることから隠れようとする傾向を秘めている。キリスト教は、公的領域に敵意をもっており、少なくとも、初期のキリスト教はできる限り公的領域から離れた生活を送ろうとする傾向をもっている。これは、ある種の信仰や期待とは一切関係がなく、ただ善行に献身しようとするれば当然現れる結果にすぎないと考えられる。なぜなら善行は、それが知られ、公になった途端、ただ善のためにのみなされるという善の特殊性を失うからである。善が公に現れるとき、なるほど、それは組織された同胞愛あるいは連帯の一活動としてやはり有益ではあろう。しかし、それは、もはや善ではない。したがって「自分の義を見られるために人の前でやらないように、注意なさい」ということになる。善が存在しうるのは、ただ、その行為者でさえそれに気づかないときだけである。自分が善行を行っていると感じている人は、もはや善人ではなく、せいぜい有益な社会人か、義務に忠実な教会の一員にすぎない。したがって「右の手のしていることを左手に知らせるな」ということになる。」(105頁) こうして、善行は、「すぐに忘れられなければならないから、けっして世界の一部となることはない。それは、生まれ、なんの痕跡も残さずに去る。実際、善行はこの世界のものではない。」(108頁)「したがって、善を一貫した生活様式として実行しようとしても、それは公的領域の境界内では不可能であるばかりか、むしろ公的領域を破壊してしまう。…犯罪行為も、別の理由からではあるが、他人によってみられ、聞かれることを避ける…マキャヴェリにとって、政治活動の基準は、古典古代と同様、栄光である。ところが、悪は善と同じく、栄光に輝くことはない。…隠れることから生じる悪は無謀であり、共通世界を直接破壊する。同じように、本来、善は隠すことから生じるものである以上、それが公的役割を引き受けるとき、善はもはや善ではなく、自ら腐敗し、その腐敗を至るところに撒き散らすであろう。」(109頁)

## 8 「労働」の勝利と解放、自由・公的領域の喪失

アレントによれば、「私たちは消費者社会に生きている」と言われることは、労働と消費が「生命の必要によって人間に押し付けられた同一過程の二つの局面にすぎない以上、…私たちは労働者の社会に生きているということのいいかえにすぎない。」これが意味するものは、「私たちが、労働という、生命の必要物を確保し、それを豊富に提供する公分母に、すべての人間的活動力を標準化することにはほぼ成功した」ということである。「私たちが何をしようと、それはすべて「生計を立てる」ためにしていると考えられている。それが社会の判断である。そして、特にそのような判断に挑戦しうる職業についている人びとの数は急速に減少した。社会がみずから進んで受け入れている唯一の例外は芸術家であって、彼らは、厳密に言えば労働する社会に残された唯一の「仕事人」である。」しかし、その芸術すらもむしろ「遊び」の範疇に入れられて、「その世界的意味は失われている。」「生計を立てる」という観点から見ると、労働と関係のないすべての活動力は「遊び」か「趣味」となる。(188—190頁)

なお、「労働が解放され、それに伴って労働階級が抑圧と搾取から解放されたことは、たしかに、非暴力の方向に向かう一歩前進を意味した。しかし、それが同時に自由の方向に向かう一歩前進であったかどうかは疑わしい。」つまり、古代において、生命の必然を担う労働は奴隷制＝暴力によって担保されていたが、労働が賛美され社会の主流となるにしたがい、暴力の必要は減少した。アレントは「労働が上昇し、労働による自然との新陳代謝に固有の必然が上昇したことは、暴力をなんらかの形で含む活動力の評価が低下したとと密接に結びついているように思われる」と言う。(191頁)そして近代社会における労働の勝利は、さらに機械化や自動化によって労働の苦痛からの解放が進むことで、生命過程の必然からの解放をももたらすことになろう。しかし、なお生命過程に本質的な労働と消費の絶え間ない循環は、今度は、余暇の増大による過剰消費を招き、「消費がもはや必要物に限定されず、むしろ主に生命の不要物に集中している」ということは、この社会の性格を変えるものではなく、逆に、ついには世界の物が、すべて消費と消費による絶滅の脅威に曝されるであろうという重大な危険をはらんでいることを意味する。」(192—195頁)アレントのこの労働をめぐる哲学的考察

は、1950年代にして、あたかも今日のゴミや廃棄物などに関わる地球環境問題を予見していたかのようである。

「近代世界は、たしかに必要〔必然〕に対して勝利を取めた。しかし、その勝利は、労働が解放され、〈労働する動物〉が公的領域を占拠してはじめて獲得されたものである。この問題のいささか不安な真実はこの点にある。しかもなお、〈労働する動物〉がそれを占拠し続けている限り、真の公的領域はありえず、ただ私的な活動力が公然と示されるだけである。」(195頁)

今日、「私たちの経済全体がかなり浪費経済になっている」。「この経済においては、過程そのものに急激な破局的終末をもたらさないようにするために、物が世界に現われた途端に、今度はそれを急いで貪り食い、投げ棄ててしまわなければならない。しかし、もしこの理想がすでに実現されており、私たちが本当に消費者社会のメンバー以外の何者でもないとするならば、私たちはもはや世界に生きているのではなく、ただ一つの過程に突き動かされているだけだということになる。この過程の絶えず反復されるサイクルの中では、物は、現われては消滅し、姿を見せたかと思うと消えてしまい、十分に持続して生命過程をその中に閉じ込めるといことはけっしてない。」

「世界とは、地上に打ち立てられ、地上の自然が人間の手に与えてくれる材料で作られた人工的な家であり、それは消費される物からできてい<sup>る</sup>のではなく、使用される物からできている。自然と地球が一般的に人間の生命の条件を成しているとするならば、世界と世界の物は、この特殊に人間的な生命が地上において安らぐための条件を成している。…物は、その耐久性によって使用に適合し、そのほかならぬ永続性によって生命と直接的な対照をなす世界の樹立に適合する。そしてそのような物に取り囲まれた安らぎがなければ、この生命もけっして人間的ではないであろう。」「この生命が、消費者社会あるいは労働者社会において、安楽になればなるほど、生命を突き動かしている必要の緊急性に気づくことが困難になる。しかし、実際は、必要〔必然〕の外部的現われにほかならぬ苦痛や努力がほとんど消滅しているように見えるときでさえ、生命はこの必要によって突き動かされているのである。社会は、増大する繁殖力の豊さによって幻惑され、終わりなき過程の円滑な作用にとらえられる。このような社会は、もはやそれ自身の空虚さを認めることができない。つまり「労働が終わった後にも持続する、

なにか永続的な主体の中に、自らを固定したり、実現したりしない」生命の空虚さを認めることができない。危険はこの点にある。」(196—198頁)

## 9 「仕事」：目的と手段の無限の連鎖、無意味性のディレンマ

次に「仕事」である。「労働」と区別される「仕事」の担い手は「工作人」であり、工作人は耐久性のある物を作り、これによって人間にとって安住の場所である世界を実現する。工作には材料が必要であり、それは自然から人間の手が取り出してきたものである。その際、人間は自然に対して侵犯と破壊という暴力を振るうことになる。工作人は「これまで常に自然の破壊者であった。」〈労働する動物〉は、「すべての生きものの支配者であり主人」ではあるが、「それでもやはり、自然と地球の召使にすぎない。ただ〈工作人〉だけが、地球全体の支配者、あるいは主人として振舞うのである。」(228頁)そして、仕事における物の「制作過程それ自体は、目的と手段のカテゴリーによって完全に決定されている。」「明確な始まりと明確で予見できる終わりをもっているというのが製作の印であり、製作は、この特徴だけでも他のすべての人間の活動力から区別される。」(232、233頁)

仕事と政策においては、有用性という目的が手段を正当化する。しかし、創り出された物の有用性は、また何かの使用目的の手段となる。こうして「製作が依拠している手段と目的の関係は、すべての目的がある別の文脈ではふたたび手段となるような連鎖に大変似ている」。これは、工作人の哲学である功利主義につきものの難問で、「有用性と有意味性の区別を理解しえない功利主義本来の無能力からきている」。功利主義の「この無意味性のディレンマから逃れる唯一の方法は、使用物の客観的世界から脱出し、効用それ自体の主観性に立ち戻ることである。厳密に人間中心的な世界では、使用者である人間そのものが、目的と手段の終わりなき連鎖に終止符を打つ究極目的になる。このような人間中心的世界においてのみ、有用性そのものが有意味性の尊厳を獲得することができるのである。」しかし、今度は、物の使用者である人間が最高の目的であり「万物の尺度」となると、工作人が作る物自体は価値を失うことになる。(244—248頁)

「〈労働する動物〉の場合、その社会生活は、世界を欠き、獣の群れの如きもの

であり、したがって公的な世界の領域を建設する能力も、そこに住む能力ももない。これに反して、〈工人〉は、正確にいえば政治領域ではないにしても、それ独自の公的領域をもつ能力を完全にもっている。その公的領域とは、交換市場であり、そこでは彼は自分の手になる生産物を陳列し、自分にふさわしい評価を受けることができる。…世界の建設者であり、物の生産者である〈工人〉は、自分の生産物を他人の生産物と交換することによってのみ、自分にふさわしい他人との関係を見いだすことができる」。(255頁)

## 10 芸術作品：効用性を超える「物」の本質

目的・手段の連鎖による物の世界の無価値性という問題に対して、アレントの与えている解答は、芸術作品の存在によって示唆されている。「人間の工作物は、安定性がなければ、人間にとって信頼できる住家とはならない。そのような安定性を人間の工作物に与えている物の中には、厳密にいっていかなる有用性もなく、その上、それがただ一つのものであるために交換もされず、したがって貨幣のような公分母による平等化を拒んでいる多くの対象物がある。」言うまでもなく芸術作品である。「芸術作品にふさわしい扱いというのは、もちろん、それを「使用すること」ではない。…芸術作品は、このような日常生活の必要や欲求から最も縁遠い」。しかし「芸術作品は、そのすぐれた永続性ゆえに、すべての触知できる物の中で最も際立って世界的である。すなわち、その永続性は、自然過程の腐蝕効果をもってしても、ほとんど侵されない。…このように芸術作品の耐久性は、すべての物がとにかく存在するために必要とする耐久性よりも高度のものである。人間の工作物は、死すべき人間が住み、使用するものであるが、けっして絶対的ではありえない。しかし、このような人間の工作物の安定性は、芸術作品の永続性の中に表象されているのである。物の世界の耐久性が、そのままの形でこれほど純粹かつ明瞭に現われているものはほかになく、したがって、この物世界が、死すべき存在である人間の不死の住家として、これほど見事にその姿を現しているところもほかにない。あたかも、世界の安定性は芸術の永続性の中で透明になったかのようなようである。」(263—264頁)

アレントは、この「物」としての芸術作品の永続性を手掛かりに、物一般の価

値について改めて次のように言う。「たしかに、普通の物の耐久性は、すべての物のうちで最も世界的なもの、すなわち芸術作品がもちうる永続性のかすかな反映にすぎない。しかし、この質のなにかがしかは、物としての物すべてに固有のものである。実際、プラトンにとっては、それは、不死に接近しているがゆえに神的なものであった。そして物の形の中で前面に輝いており、それを美しくしたり醜くしたりするのは、まさにこの質であり、あるいはこの質の欠如である。もちろん、普通の使用対象物は美のために作られたものではないし、美のために作られるべきものでもない。にもかかわらず、ともかく形をもち、見られる物はすべて、美しいか、醜いか、その中間であるか、このいずれかにならざるをえない。あるところのものはすべて現われなければならず、それ自身の形をもたないで現われることのできるものはな一つない。それゆえにある点でその機能的効用を超越しない物はなく、その超越、つまりその美あるいは醜さは、公的に現われること、見られることと同じである。同様に、すべての物は、純粹に世界的な存在としていったん完成されると、単なる手段性の分野をも超越する。醜いテーブルも、美しいテーブルと同じ機能を果たすけれども、物の優秀性が判断される場合の標準は、単なる有益性ではなく、その物が本来<sup>レ</sup>似てしかるべきものに一致しているかないかという標準である。」(271—272頁)

## 11 「活動」の条件：「正体」の暴露

仕事によって生み出される物の世界は、安定性・永続性によって特徴づけられるが、これに対して、活動と言論は、「ともに本質的に空虚であるという点で生命と共通する。行為も言葉も、どれほど大きかろうと「いかなる痕跡も残さず、活動の瞬間と語られた言葉が過ぎ去った後にも存続するような産物は一切残さない。…活動し語る人々は、最高の能力をもつ〈工作人〉の助力、すなわち、芸術家、詩人、歴史編纂者、記念碑建設者、作家の助力を必要とする。…それらの助力なしには、彼らの活動力の産物、彼らが演じ、語る物語は、決して生き残らないからである。世界が常にそうあるべきものであるためには、つまり人びとが地上で生きている間その住家であるためには、人間の工作物は、活動と言論にふさわしい場所でなければならない。そしてこの活動と言論というのは、生命の必要

にとってまったく無用であるばかりか、世界と世界の中のすべての物が生産される製作の多様な活動力ともまったく異なる性格を持つ活動力なのである。」(272—273頁)

「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的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。」これをアレントは「暴露」と呼んでいる。しかし、この暴露は、その人が何者か (who) を明らかにするものであり、その人が何か (what) —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—を問題とするものではないという。そして「その暴露は、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 (フー)」を扱うことはできない」。これは「その人が出会う人にだけ見えるのである。」(291—292頁)

「この言論と活動の暴露の特質は、人びとが他人の犠牲になったり、他者に敵意をもったりする場合ではなく、他人とともにある場合、つまり純粋に人間的共同性におかれている場合、前面に出てくる。人が行為と言葉において自分自身を暴露するとき、その人はどんな正体を明らかにしているのか自分でもわからないけれども、ともかく暴露の危険を自ら進んで犯していることはまちがいない。このようなことは善行の人にはできないことである。なぜなら、善行の人は自分自身を無にし、完全に匿名でいなければならないからである。また、自分自身を他人から隠さなければならぬ犯罪者にもできないことである。善行の人といい、犯罪者といい、いずれも孤独な人であり、一方は万人の身代わりとなっており、他方は万人に敵対している。…活動は、行為とともにその行為者をも暴露するという固有の傾向をもっている。だから活動が完全な姿を現わすするには、私たちがかつて栄光と呼んだ光輝く明るさが必要である。そして、このような明るさは公的領域にだけ存在する。」「行為において行為者を暴露しなければ、活動は、その特殊な性格を失い、なによりもまず功績の一形態になる。その場合、活動は、実際、製作が対象物を作る手段であるように、目的のための手段にすぎない。このことは、人間の共同性が失われ、人びとが互いに敵味方に分かれて争っているにすぎないようなとき、常に起こる。…この場合、言葉はなにも明らかにせず、暴露はただ行為そのものからやってくるだけである。そしてこの功績は、他のあらゆる

功績と同じく、行為者の「正体（フー）」を暴露することはできず、他人と異なるこの行為者の唯一のアイデンティティを暴露することはできない。」(292—293 頁)

## 12 「暴露」記述の不可能性：人間事象の不確定性、目的達成の困難性

しかしこの、活動・言論において暴露される「正体」は、誰の目にも明らかなるものであるにもかかわらず、「それを明瞭な言語で表現しようとしても、そういう努力はすべて打ち砕かれてしまう」という。「その人が「だれ」(who)であるか述べようとする途端、私たちは、語彙そのものによって、彼が「なに」(what)であるかを述べる方向に迷い込んでしまうのである。つまり、その人が他の同じような人と必ず共通にもっている特質の描写にもつれこんでしまい、タイプとか、あるいは古い意味の「性格」の描写を始めてしまう。その結果、その人の特殊な唯一性は私たちからすりりと逃げてしまう。」「この不可能性は、人間事象の領域全体と大いに関係がある。というのは、私たちがなによりもまず活動し語る者として存在しているのは、この人間事象の領域だからである。ある種の事物は名称をつけることができるから、その本性を意のままに扱うことができる。ところが、活動と言論の中で示される人間の「正体（フー）」は言葉で表現できないために、人間事象をこのように取り扱うことは、原理上、不可能なのである。」人間の「正体（フー）」はこのように不確かな形でしか現われてこないことが、すべての政治問題が不確かである基本的な要因なのだと言はれる。そしてそれは政治問題だけではなく、「諸関係を媒介し、安定させ、定着させる物の影響力を欠いたままで、直接人間の間で進行するすべての事象が、やはり同じように不確かであるのもこのためである。」この障害は活動・言論にとって根本的なものである。「この障害の中には、なにか活動の目的そのものを挫折させてしまうようなものが示されているからである。」さらに、「人間事象の領域は、人間の共生しているところではどこにも存在している人間関係の網の目から成り立っている。」活動・言論は、「常に、すでに存在している網の目の中で行なわれる。そして言論と活動の直接的な成果も、この網の目の中で感じられるのである。言

論と活動はともに、新しい過程を出発させるが、…活動がほとんどその目的を達成しないのは、このように人間関係の網の目がすでに存在しているからであり、その網の目の中では、無数の意志と意図が葛藤を引き起こしているためである。」(294—298 頁)

### 13 「活動」の物語、演劇の政治性

「だれでも、活動と言論を通じて自分を人間世界の中に挿入し、それによってその生涯を始める。にもかかわらず、だれ一人として、自分自身の生涯の物語の作者あるいは生産者ではない。いいかえると、活動と言論の結果である物語は、行為者を暴露するが、この行為者は作者でも生産者でもない。言論と活動を始めた人は、たしかに、言葉の二重の意味で、すなわち活動者であり受難者であるという意味で、物語の主体ではあるが、物語の作者ではない。」(299 頁)

「活動と言論の特定の内容は、その一般的な意味とともに、芸術作品の中でさまざまな形で物化されている。芸術作品は、偉業や達成を称賛し、ある異常な出来事を変形し、圧縮して、その出来事の完全な意味を伝える。しかし、行為者と言論者を顕にするという、活動と言論に特殊な暴露的特質は、活動と言論の生きた流れと解きがたく結びついているから、この生きた流れは、一種の反復である模倣（ミメーシス）によってのみ表現され、「物化され」る。アリストテレスによれば、模倣はすべての芸術に一般的に見られるが、実際にそれがふさわしいのは、」演劇のみである。「物語における行為者の触知できないアイデンティティは、一般化できないものであり、物化できないものであるから、ただその活動を模倣して伝達することができるだけである。これは演劇がすぐれて政治的な芸術である理由でもある。人間生活の政治的分野を芸術に移すことのできるのは、ただ演劇だけだからである。同じ意味で、演劇の主体は、他人とさまざまな関係を取り結ぶ人間だけであり、このような芸術はただ演劇だけである。」(303—304 頁)

### 14 「活動」の不可予言性、「出現」の空間とリアリティ

活動の重要な特徴として、結果を予知できない不可予言性がある。どんな政治

体にもさまざまな制限や境界線があるが、そうしたものは活動のこの不可予言性を相殺するには全く無力である。「この不可予言性は、活動の結果である物語から直接生じているのである。」物語は行為が終わってから始まる。「活動の意味が完全に明らかになるのは、ようやくその活動が終わってからだということ」になる。(309—310 頁)

「このように結果を予言できないということは、活動と言論の暴露的性格に密接な繋がりをもっている。というのは、この活動と言論によって人間は自己自身を暴露するのであるが、その場合、その人は自分が何者であるか知らないし、いかなる「正体 (フー)」を暴露するか、前もって予測することもできないからである。」(311 頁)

「この活動の脆さにたいするギリシア人の独創的で前哲学的な救済手段はポリスの創設であった。ポリスは、人びとの共生を価値あるものにする、「言葉と行為の共有」というギリシアの前ポリスの経験と評価から成長し、そこに依然として根をもっていた。」ポリスの機能は、第一に「「不死の名声」を獲得する機会を殖やす」こと、「いいかえれば、すべての人が自らを際立たせ、行為と言葉によって、他人と異なるユニークな自分の「正体 (フー)」を示す機会を殖やすものと考えられた。」第二に、「活動と言論の空虚さを救う」手段を与えることである。(317 頁) アレントは、ペリクレスの有名な演説を引用して次のように言う。「ポリスというのは、すべての海と陸を制圧して自分たちの冒険の舞台とした人びとの証人となるものであり、そのような人びとを称賛する言葉の扱い方を知っているホメロスやその他の詩人が別にいなくてもやっていけるような保証を与えるものであった。つまりポリスというのは、活動した人びとが自分たちの行った善い行為や悪い行為を、詩人たちの援助を受けることなく、永遠に記憶に留め、現在と将来にわたって称賛を呼びますためのものであった。いいかえると、ポリスという形で共生している人びとの生活は、活動と言論という人間の活動力の中で最も空虚な活動力を不滅にし、活動と言論の結果である行為と物語という人工の「生産物」の中で最もはかなく触知できない生産物を不滅にするように思われたのである。」ポリスというのは、「一種の組織された記憶である。ポリスは死すべき活動者にある保証を与える。なぜなら、リアリティというのは、人びとが見られ、聞かれ、そして一般に、仲間の聴衆の前に姿を現わすことから生まれて

くるものであるが、ポリスにおいては、たとえ、活動者の存在が束の間のものであり、その偉大さが過ぎ去ってゆくものであるにしても、このようなリアリティはけっして欠けていないからである。」(318—319頁)

ポリスは、「ある一定の物理的場所を占める都市=国家ではない。むしろ、それは、共に行動し、共に語ることから生まれる人びとの組織である。そして、このポリスの真の空間は、共に活動し、共に語るといふこの目的のために共生する人びとの間に生まれる…活動と言論は、それに参加する人びとの間に空間を作るのであり、その空間は、ほとんどいかなる時いかなる場所にもそれにふさわしい場所を見つけることができる。…この空間は、最も広い意味の出現(アピアランス)の空間である。すなわち、それは、私が他人の眼に現われ(アピアー)、他人が私の眼に現われる空間であり、人びとが単に他の生物や無生物のように存在するのではなく、その外形(アピアランス)をはっきりと示す空間である。」

「この空間は常に存在するとは限らない。すべての人が行為と言葉の能力もっているにもかかわらず、ほとんどの人たちはこの空間に住んでいない。…ところが、この空間を奪われることは、リアリティを奪われることに等しい。このリアリティは、人間の次元、政治の次元で言えば、外形と同じものだからである。人間にとって世界のリアリティは、他人の存在によって、つまり他人の存在が万人に現われていることによって保証される。」(320—321頁)

## 15 権力の条件

アレントは、これまで見てきた独得の根源的政治概念の文脈から権力の条件を明らかにしている。これも通説的な権力概念からは離れているが、理論的整合性のとれた見事な定式化である。政治共同体を掘り崩し抹殺してしまうのは、権力の喪失であり、最後の無能力である。「権力が実現されるのは、ただ言葉と行為が互いに分離せず、言葉が空虚でなく、行為が野獸的でなく、言葉が意図を隠すためではなく、リアリティを暴露するために用いられ、行為が関係を破壊するのではなく、関係を樹立し新しいリアリティを創造するために用いられる場合だけである。」「権力は、活動し語る人びとの間に現われる潜在的な出現の空間、すなわち公的領域を存続させるものである。」(322頁)「権力が発生する上で、欠くこ

とのできない唯一の物質的要因は人びとの共生である。人びとが非常に密接に生活しているので活動の潜在能力が常に存在するところでのみ、権力は人びとと共に存続しうる。…活動の束の間の瞬間が過ぎ去っても人びとを結びつけておくもの（今日「組織」と呼ばれているもの）、そして同時に人びとの共生によって存続するもの、これが権力である。」(323—324 頁)

この権力概念を用いて、アレントは「暴政」を次のように説明する。「実力あるいは暴力は、権力を減ぼすことはできるが、けっして権力の代替物になることはできない。ここから、めずらしくもない、実力と無権力の政治的結合が生まれる。この実力と無権力の政治的結合というのは、いわば無能な実力の盛装にすぎず、…歴史にともかく残るだけの十分な記憶をも、残さない。このような実力と無権力の結合こそ、…暴政として知られているものである。」(325 頁)そしてモンテスキューに依拠しつつアレントは言う。「暴政というのは、孤立に一暴君の臣下からの孤立、恐怖と猜疑心による臣下相互の孤立に一依存しているから、けっして一つの統治形態などではなく、あらゆる政治組織形態の条件でもある、共に活動し語るという人間に不可欠な多数性の条件と対立している、これこそ暴政の顕著な特徴であると。暴政は、公的領域の特殊な分野だけでなく、その全領域で権力の発展を阻止する。いいかえれば、他の政治体がごく自然に権力を生み出すように、暴政は、ごく自然に無能力を生み出す。…暴政だけが、出現の空間である公的領域にともかく留まるのに必要な権力を発展させる能力を欠いているのである。」(325—326 頁)

## 16 結果に左右されない政治的行為の「偉大さ」

アレントのこのような権力概念は、権力に信頼を置かない近代の政治思想とは対照的なものである。このポリスの権力概念を体現するものとして、アレントはトゥキュディデスの伝えるペリクレスの言葉を挙げる。「この言葉は、人間は、同時的にそしていわば同じ一つの身振りで、自分の偉大さを演じそして救うことができるという最大の確信に満ちている…いいかえると、そのような演技（パフォーマンス）は、それだけで権力（デユナミス）を生むのに十分であり、それを保持してリアリティとするのに格別〈工作人〉による変形の物化を必要としない

という最大の確信に一致して」いる。そしてアレントはペリクレスのこうした言葉が発するメッセージとして、次のことを指摘する。「行われた行為と語られた言葉の内奥の意味は、勝敗に関係なく、その帰結がよいものであろうと悪いものであろうと、いずれにせよその最終結果において動かされることのないままにしておかなければならない」。ギリシア人も、一方で動機や意図、他方で目的や結果を考慮に入れて人間の行動を判断した。「しかしこのような人間の行動（ビヘイヴィア）と違って、活動（アクション）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打ち破り、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。その場合、一般の日常生活で真実であるとされるものかはやさそうでなくなるのは、存在するもの一切がユニークであり、唯一のもの（スイ・ゲネリス）だからである。…デモクリトスの言葉によれば、政治の術とは、偉大で光輝くものをもたらし方法を人びとに教えるものである。」「このように、人間が達成できる最大のこととして、生きた行為と語られる言葉が固執されたからこそ、アリストテレスのエネルゲイア（現存性）という観念が概念化されたのである。そしてアリストテレスは、この観念によって、目的を追わず、作品を残すことなく、ただ演技そのもののうちにこそ完全な意味があるすべての活動力を指した。」（329—331頁）

ここでアレントは、マックス・ウェーバーによって定式化された「責任倫理」という近代政治の基本原則をあつまり覆している。しかし、アレントの政治概念、権力概念は、どこまでも「人間の多数性」に条件づけられたものであり、「職業としての政治」における政治道徳を述べたものではない。そのことは、「現存性」およびそれが可能となる公的空間は、すべての人にとって必要なものだという、アレントの次の指摘に現われている。

〈労働する動物〉や、〈工作人〉は非政治的存在である。しかし彼らも公的領域を必要とする。「なぜなら、出現の空間がなく、共生の様式としての活動と言論にたいする信頼がなければ、自分自身のリアリティ、自分自身のアイデンティティも、周りの世界のリアリティも樹立できないことは疑いないからである。人間の感覚がリアリティをもつためには、人間は、単に与えられたままの受身の自分を現存化しなければならない。しかしそうするのは、自分を変えるためではなく、自分をはっきりと際立たせ、完全に存在させるためである。…このような現存化

は、純粋な現存性においてのみ存在するような活動力によって行われ、そのような活動の中で起こる。」(333—334頁) 公的領域は人の「正体(フー)」を現わす。「ある人の「正体(フー)」というのは、その人がなしうることや生産しうるものよりも偉大であり、重要であると信じることは、人間的自負にとって欠くべからざる要素である。」(338頁)

## 17 反政治的政治：専制政治とユートピア政治

画一性、同一性を特徴とする「労働にとっての最良の「社会条件」というのは、…人間がアイデンティティを失うような条件である…多数者を一つのものにするこの統合性は、基本的に反政治的なものである。この統合性は、政治共同体や商業共同体に一般的な共同体のまきに対極に立つ。これらの共同体の共同性は…「…一般的には異なっていて等しくない人びとの間」で成りたつものだからである。」(341—342頁)

「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の「本性」から生じるのではなく、外部から生じるのである。…したがって政治的平等とは、死の前の平等の対極にあるものである。なぜなら、死は、万人に共通の運命として人間の条件から生まれてくるものだからである。…世界と公的領域の観点から見ると、生と死、同一性を示す一切のものは、非世界的で反政治的経験であり、真の超越的経験である。」(342—343頁) 「〈労働する動物〉は自分を際立たせる能力を欠き、したがって活動と言論の能力を欠いている。この無能力は、古代と近代を通じ重大な奴隷反乱が驚くほど少なかったということによって確認されるように思われる。」(343頁)

「近代も初期の頃は、触知できる生産物と確実な利潤に関心もたれ、後期になると、円滑な機能と社会性が追い求められるようになった。いずれにせよ、一般的に政治は無駄なものであると非難され、とくに活動と言論は無用なものとして退けられた。しかし、…活動結果の不可予言性、活動過程の不可逆性、活動過程をつくる者の匿名性(活動において人は新参者として現われ、かつ活動で暴露

される「正体」も、その者が「何」であるかを明らかにしない（引用者注）という、この活動の三重の欠点に対する憤激は、ほとんど有史以来のものである。活動の人にとっても思考の人にとっても、活動に代わる代替物を発見したいというのは、常に大きな誘惑であった。この場合、人間事象の領域から偶然性を取り除き、同時に、行為者が多数いることから必ず生じる道徳的無責任を取り除くことが期待されていたのである。…一般的にいうと、いずれの解決策も、活動の災いを避けるために、それに代わるある活動力、すなわち製作を持ち出している。製作の活動力では、他人から離れた唯一人の人間が最初から最後まで自分の行為の主人に留まることができるからである。活動を製作によって置き換えようとするこの試みは、「民主主義」に反対する議論全体にはっきりと現われている。」

「活動の災いは、すべて、人間の多数性という条件から生じているのだが、この人間の多数性というものは、公的領域である出現の空間にとっては必要不可欠な条件である。このために、この多数性を取り除こうとする企ては、必ず、公的領域そのものを廃止しようとする企てに等しいということになる。多数性の危険を免れるための最も明瞭な解決策は、一人支配（モン・アルキー）である。この場合、一人支配というものは、一人が万人に対立する完全な暴政から慈愛的な専制政治に至るまで、多くの変種がある。さらに、多数者が集団全体を形成し、したがって人民が「一体となった多数者」であり、自ら「一人支配」を構成するような形態の民主主義も、この一人支配に加えてよかろう。」（348—349 頁）

人間の多数性を取り除こうとする、もう一つの政治は、一つの理想を掲げて人びとにこれを受け容れさせようとするものである。「一つのモデルに従ってユートピア的な政治システムを組み立てる」のは、「意識的にしろ無意識的にしろ、活動の観念を製作の観点から解釈しているような政治思想の伝統を保持し、発展させるのに最も効果的な手段の一つであった。」「しかし、この伝統の発展の中で注目すべき事が一つある。…暴力は、製作に必ず伴うものである。だから、活動を製作の観点から解釈する政治的計画や政治思想では、暴力がいつも重要な役割を果たしてきた。しかし、近代に至るまで、この暴力の要素は厳密に手段的性格を保持していたから、暴力には、自分を正当化し、制限するためのある目的が必要であった。いいかえれば、暴力それ自体を賛美するということは、近代以前の政治思想の伝統にはまったくなかったことである。…支配の概念やそれに伴う正

統性及び正当な権威の問題の方が、活動そのものの理解や解釈よりもはるかに決定的な役割を果たした。しかし、近代になって、人間は自分の作るものだけを知ることができ、人間のいわゆるいつそう高い能力は製作に依存しており、したがって人間はなによりもまず〈工作人〉であって、「理性的動物」ではないという確信が生まれた。このような確信が生まれたとき、はじめて、人間事象の領域を製作の分野と見なす解釈にもともと含まれていた暴力の意味が前面に出てきたのである。このことは、近代に特徴的な一連の革命にとくに印象的に現われている。」(357—359頁)

## 18 「活動」を救うもの：「許し」と「約束」

「〈労働する動物〉は生命過程の反復的なサイクルに閉じ込められ、労働と消費の必要に永久に従属するという苦境に立たされている。彼がそこから救われるのは、ただ他の人間能力、すなわち、作り、製作し、生産する〈工作人〉の能力を動員することによってである。〈工作人〉は、道具の作り手として、労働の苦痛と困難を和らげるだけでなく、耐久性をもつ世界をも建設する。労働によって維持される生命を救済するものは、製作によって維持される世界性である。しかし、…〈工作人〉は〈工作人〉で、それなりの苦境に立たされている。すなわち、無意味性、「すべての価値の低落」、そして手段と目的のカテゴリーによって決定される世界では有効な標準を発見できないという不可能性などである。彼がそこから救われるのは、ただ活動と言論という相互に関連した能力によってである。なぜならこの二つの能力は、製作が使用対象物を生産するのと同じくらい自然に、有意味な物語を生産するからである。…これらの例に思考の苦境をつけ加えてもよいだろう。…思考も、思考の活動力それ自体が生みだす苦境から脱けだすために「それ自身を考える」ことはできないからである。これらの例ではそれぞれ、…〈労働する動物〉、〈工作人〉、および思考する者としての人間…を救うものは…それぞれの活動力の外部からやってくる。」(370—371頁)

活動の場合もそれ自身の苦境がある。「活動する人は自分のしていることを全く知らないということ。そして彼は自分の意図もせず予見さえしなかった帰結について必ず「有罪」となるということ。彼の行為の結果がどんなに悲惨で予期し

ないものであろうとそれを元に戻すことはできないということ。彼が始める過程はただ一つの行為や出来事によってきっぱりと完結しはしないということ。彼の行為のほかならぬ意味は、活動者にとってはまったく明らかでなく、事後的に歴史家によってのみ明らかになるということ。一言で言えば、活動の不可逆性と不可予言性という困難である。(366—367頁)では、このような活動の救済はどこから来るか。

活動の場合、労働や仕事と異なり、救済は、活動とは別の「なにかいっそう高い能力からやってくるのではなく、活動そのものの潜在能力の一つが救済に当たるのである。不可逆性というのは、人間が自分の行っていることを知らず、知ることでもできなかったにもかかわらず、自分が行ってしまったことを元に戻すことができないということである。この不可逆性の苦境から脱けだす可能な救済は、許しの能力である。これにたいし、未来の混沌とした不確かさ、つまり、不可予言性にたいする救済策は、約束をし、約束を守る能力に含まれている。」

「自分の行った行為から生じる結果から解放され、許されることがなければ、私たちの活動能力は、いわば、たった一つの行為に限定されるだろう。そして私たちはそのたった一つの行為のために回復できなくなるだろう。…他方、約束の実行に拘束されることがなければ、私たちは、なんの助けもなく、進む方向も判らずに、人間のそれぞれ孤独な心の暗闇の中をさまようように運命づけられ、矛盾と曖昧さの中にとらわれてしまうからである。この暗闇を追い散らすことができるのは、他人の存在によって公的領域を照らす光だけである。なぜなら、この他人は、約束をする人とそれを実行する人とが同一人物であることを確証するからである。したがって、許しと約束というこの二つの能力は、共に多数性に依存し、他人の存在と活動に依存している。というのは、だれも自分自身を許すことはできないし、だれも自分自身とだけ取り交わした約束に拘束されていると感じることはありえないからである。独居や孤立の中で行われる許しと拘束は、リアリティを欠いており、一人芝居の役割以上のものを意味しない。」(371—372頁)

## 19 「活動」を人間事象以外の分野に適用することの危険

アレントの「許し」と「約束」による救済は、あくまで人間事象においてのみ適用可能であり、これが期待できない軍事や産業の領域においては、文字通り取り返しのつかない破局の危険がある。

「活動過程に固有の巨大な強さと弾力性にたいするこのような救済策は、ただ多数性という条件のもとでのみ有効である。だから、活動能力を人間事象の領域以外のところで用いるのは非常に危険である。ところが、現代の自然科学とテクノロジーは、もはや自然過程を観察したり、模倣したり、そこから材料を得たりすることで満足しておらず、実際には自然過程の中へ活動しているように思われる。…不可逆性と人間的な不可予言性を自然領域の中に持ちこんでいる。しかし、この場合には、いったん行なわれたことを元に戻すための対応策は、発見することができないのである。同様に製作の様式で、つまり手段と目的のカテゴリーの枠組みの内部で活動する場合も、大きな危険が生じる。なぜなら、その場合もやはり、活動にのみ固有の救済策がおのずから奪われているからである。そこで、この場合には、すべての製作に必要な暴力という手段を取り扱わなければならないだけでなく、ちょうど失敗した対象物を壊してしまうように、自分の行ったことを破壊という手段で元に戻さなければならない。しかも、これらの企てでは、人間力の大きさが最も明瞭に現われる。この力の源泉は、活動能力にあり、この力は、活動に固有の救済がなければ、人間そのものだけでなく、人間に生命が与えられた条件をも必ず圧倒し、破壊し始めるのである。」(373—374頁)

## 20 「許し」と罰

この「許し」と「約束」は、アレントの政治概念の核心をなす公的領域における活動の理論の円環を完結させるに欠かせない重要な「救済」方法である。しかし様々な疑問も生じる。いずれも一般的な社会道徳あるいは宗教倫理としては、つまり私的領域の行動規範としては、むしろありふれたものともいえるが、政治行動の規範としてどれほどの妥当性があるであろうか。「約束」については、政治における信頼性の重要性に鑑みて妥当性は高いであろう。しかし、アレントの

言う「約束」は、歴史的な反政治的傾向から、公的領域における活動を守るための欠かせない条件と位置付けられていることが重要である。

「許し」も同様だが、これは誤解を招きやすい、あるいは悪用されやすい概念である。まず、アレントは、当然ながら、殺人や強盗などの一般犯罪のようなことも「許す」べきだと言っているのではない。アレントは、「許し」を次のように説明している。

「人間事象の領域で許しが果たす役割を発見したのは、ナザレのイエスであった。」しかし、「イエスの主張によれば、許しは、神が人間を媒介にして許すという類いのものではない。…「もしも、あなたがたが人々のあやまちをゆるすならば」、神も「同様に」許すであろう…許しの義務に固執する理由は、明らかに「彼らは自分のなすことを知らないから」である。だから極端な犯罪と意図的な悪には、これは適用されない。…イエスによれば、それは、地上の生活ではまったくなんの役割も果たさない最後の審判において神によって考慮されるであろう。そして最後の審判は、許しを特徴とするものではなく、応報を特徴とするのである。しかし罪は日常的な出来事であり、それは諸関係の網の目の中に新しい関係を絶えず樹立しようとする活動の本性そのものから生じる。そこで、生活を続けてゆくためには、許しと放免が必要であり、人びとは、このように自分の行なう行為から絶えず相互に解放されることによってのみ、自由な行為者に留まることができるのである。そして、人間は、常に自ら進んで自分の心を変え、ふたたび出発点に戻ることによってのみ、なにか新しいことを始める大きな力を与えられるのである。」(374—376頁)

「許しは復讐の対極に立つ。復讐というのは、最初の罪にたいする反活動(リ・アクティング)の形で行われる活動である。だから、この場合、人は最初の罪の帰結に終止符を打つどころか、…過程に拘束されたままになる。しかし、復讐は、罪にたいする当然の自動的反応であり、活動過程は不可逆的なものであるから、それだけに予期され、計算さえされうるものである。これと対照的に、許しの行為はけっして予見できないものである。それは、予期せざる仕方でも活動し、反活動(リアクション)でありながら、活動の初源的な性格のなにかは保持している唯一の反応(リアクション)。いいかえると、許しは、単に反活動(リ・アクト)するだけでなく、それを誘発した活動によって条件づけられずに

新しく予期しない仕方でも活動し、したがって、許す者も許される者をも共に最初の活動の結果から自由にする唯一の反応（リアクション）である。許しを説くイエスの教えに含まれている自由というのは、復讐からの自由である。なぜなら復讐を続けた場合、行為者と受難者は共に、活動過程の無慈悲な自動的運動の中に巻き込まれ、この活動過程は、許しがなければけっして終わることはないからである。」（376—377頁）

## 21 「根源的悪」

しかし、アレントは「許し」の反対物として「復讐」を否定しながら、「罰」は必ずしも否定していないように見える。罰はむしろ許しの前提となりうるからである。「許しの反対物どころか、むしろ許しの代替物となっているのが罰である。許しと罰は、干渉がなければ際限なく続くなにかを終わらせようとする点で共通しているからである。」

この罰に関してむしろ重要なのは、アレントが、人間事象において、およそ許すことができないが、罰しないわけにはいかないものとしての「根源悪」に触れていることである。アレントは言う。「人間は、自分の罰することのできないものは許すことができず、明らかに許すことができないものは罰することができない。これは、人間事象の領域における極めて重要な構造的要素である。これは、カント以来「根源悪」と呼ばれている罪のまぎれもない印である。私たちは、公的な舞台でこのような「根源悪」のめったにない噴出を目撃しているのに、この「根源悪」の性格は、その私たちにさえよく判っていない。私たちに判っていることは、ただ、このような罪は、罰することも許すこともできず、したがってそれは、人間的事象の領域と人間の潜在的な力を超えているだけでなく、それが姿を現わすところでは、人間事象の領域と人間の潜在的な力が共に根本から破壊されてしまうということだけである。この場合、行為そのものが私たちからすべての力を奪い、私たちが実際にできることといたら、イエスと共にこう繰り返すだけである。「むしろ、挽臼に首をかけられて海に投げ入れられた方が、ましである」。（376—378頁）

アレントの言う「「根源悪」のめったにない噴出」とは、ホロコーストの事を

指していると思われる。一般に現代の国際法で「人道に対する罪」と言われるもの、アレントが『イェルサレムのアイヒマン』で使っている言葉で言えば「人類に対する罪」である。近年の大量無差別テロなどもこれに該当するであろう。政治性を帯びたこのような極端な罪は、許しはもとより通常の「罰」をも超えるものということであろうか。「許し」と「罰」という「人間事象の領域における極めて重要な構造的要素」を超越するような根源悪に、人間の政治が直面し始めたことは、アレントの政治概念、公的領域概念がいよいよ根こそぎにされ始めたということの意味するのかもしれない。

## 22 政治行動の究極条件：人格の復権、人間の出生

アレントの公的領域における活動としての政治概念の説明は、人格と愛の議論で終わりを迎える。アレントの、この長く難解な政治物語が、信仰と希望の印としての人間の出生をもって閉じられるのは、感動的でさえある。

「破壊が製作と結びついているように、許しは活動と密接に結びついているというもっともな議論は、おそらく、行なわれた行為の取消は、行為そのものと同じような暴露の性格を示しているように見えるという許しの側面から来ているのであろう。許しと許しが樹立する関係は、常に、目立って人格的な…事象であり、そこでは、行なわれたところのもの（what）がそれを行った者（who）のために許されるからである。そしてこれが、愛だけが許す力をもっているという一般的な確信の理由である。なぜなら、…それは、実際、比類のない自己暴露の力と「正体（フー）」を暴露する比類のない明晰な透視力をもっているからである。それはまさに、愛は、完全な脱俗の域に達して、愛される人が「なに」（“what”）であるかということに関心を持たず、愛される人の特質や欠点、その人の功績や失敗や罪などに関心をもたないからである。」

しかしこのような愛は、脱俗的であり、すぐれて反政治的である。これに対し、尊敬は世界の空間を挟んで眺めた人物への敬意であり、公的領域の範囲内にとどまる。「そしてこの敬意は、もともと私たちが称賛する特質や、私たちが高く評価する功績とは関係がない。だから、たとえば、近代になって尊敬が失われたということ、あるいはむしろ尊敬というものは称賛や高い評価が与えられるからこ

そ生まれるという確信は、公的・社会的性格の非人格化が進んでいる明白な印である。ともあれ、尊敬というのはただ人格にのみ関心をもつものである以上、ある人物が行った行為をその人のために許すには、尊敬だけで充分である。しかし、活動と言論において暴露される同じ「正体（フー）」が許しの主体でもあるという事実は、なぜだれも自分自身に許しを与えることができないのかということの説明する最も深い理由である。」なぜなら、私たちは自分自身の「正体（フー）」を透視することはできず、自分自身と人格的な交わりを持つことはできないからである。(378—380頁)

「徳性は、少なくとも政治的には、自ら進んで許し、許され、約束し、約束を守ろうとすることによって活動の巨大な危険に対処する善意以外になんの支えももたない。このような道徳律は、活動の外部から与えられるものではない。つまり、このような道徳律は、なにか活動以上に高いと考えられる別の能力とか、活動の範囲を超えたところにある経験などから与えられるものではない。そうではなく、このような徳性は、活動と言論の様式で他人と共生しようとする意志そのものから直接生まれてくるものである。したがって、それは、際限のない過程を新しく始める能力そのものの中にはめこまれた統制機構のようなものである。活動と言論を欠き、出生の明瞭な輪郭を欠いているとしたら、…私たちは、自然法則という無慈悲な自動的必然の犠牲者となるだろう。…この自然の宿命は、なるほど、自動的に回転しており、永遠なものであろう。しかし、死すべき人間にとっては、ただ破滅をもたらすだけのものにすぎない。」

「人間事象は、そのまま放置しておけば、可死性の法則に従う…この法則は、生から死までの間に営まれる生命の最も確実に信頼できる唯一の法則である。この法則に干渉するのが活動の能力である。…なるほど、人間は死ななければならない。しかし、人間が生まれてきたのは死ぬためではなくて、始めるためである。活動は常にこのようなことを思い起こさせる。このような活動に固有の能力、すなわち、破滅を妨げ、新しいことを始める能力がなかったとしたら、死に向かって走る人間の寿命は、必ず、一切の人間的なものを破滅に持ち込むだろう。…活動は、世界の進路を決定しているように思われる自動的過程から眺めると、一つの奇蹟のように見える。…実際、活動は人間の奇蹟創造能力である。」

「人間事象の領域である世界は、そのまま放置すれば「自然に」破壊する。そ

れを救う奇蹟というのは、究極的には、人間の出生という事実であり、活動の能力も存在論的にはこの出生にもとづいている。いいかえれば、それは、新しい人びとの誕生であり、新しい始まりであり、人びとが誕生したことによって行ないうる活動である。この能力が完全に経験されて初めて、人間事象に信仰と希望が与えられる。ついでに言えば、この信仰と希望という、人間存在に本質的な二つの特徴は、古代ギリシア人がまったく無視したものである。彼らは、信仰を…低く評価し、他方、希望とは…幻想悪の一つにすぎないとしたのであった。しかし、福音書が「福音」を告げたとき、そのわずかな言葉の中で、最も光栄ある、最も簡潔な表現で語られたのは、世界に対するこの信仰と希望である。そのわずかな言葉とはこうである。「わたしたちのもとに子供が生まれた。」(384—386頁)

## 23 トーマス・マン：非政治的人間の政治論

アレントの政治概念は、反政治の危険にたいする政治の擁護という性格をもっている。そこで、20世紀における非政治的政治論の代表的人物であるトーマス・マンを取り上げて、政治と非政治との関連に若干触れておきたい。

第一次世界大戦後に、『非政治的人間の考察』をもって、政治と非政治の問題に本格的に取り組んだドイツの文豪マンは、引き続き、ファシズムへの危機感を背景に、長編小説『魔の山』によって、この問題に一つの結論を導く。

『魔の山』の中で、著者のトーマス・マンは、小説中の主要登場人物の一人である、人文主義者で進歩的な合理主義者のセテムブリーニに次のように言わせる。「文学的精神は精神そのものであり、分析と結合の妙である。文学的精神はあらゆる人間的なものへの理解を呼びさまし、愚昧な価値判断と信念とを弱体化し解消させ、人類の教化、醇化、向上を可能にするのである。文学的精神は最高度の道徳的洗煉性と感性を実現させ、それによって熱狂させずにむしろ懐疑と正義と寛容の精神とを養成するのである。文学の浄化作用と醇化作用、認識と言葉とによる熱情の抑制、理解と宥恕と愛に導く道としての文学、言葉の解放する力、人間精神一般のもっとも高貴な表現としての文学的精神…」これに対して、イエズス会士でラディカルな宗教的保守主義者の論敵ナフタは、セテムブリーニの「精神に対して保守と生命の味方をした。…文学的精神は探究と分類の原理へ形

式を結合させると自慢するが、その形式なるものは、欺瞞的外形的な形式にすぎず、真正な完全な自然的形式、すなわち、生命にみちた形式ではない…いわゆる人間改良家、二言目には人類の浄化、醇化を口にするが、かれらが念願しているものは、ほんとうは生命の去勢と貧血化にほかならない…いたずらに興奮的な理論のみを口にする精神は、生命をそこなうだけであり、熱情を抑制しようとするのは、無を欲することである…死と同然の平和主義…平和主義は敬虔であるどころか、生命を弱化する大罪人であり、宗教の名による宗教裁判、峻烈な秘密裁判にかけて痛めつける必要がある…」。<sup>2)</sup>

セテムブリーニとナフタの論争に立ち会ってきた主人公の青年カストルプは、結局いずれの側にも与しないが、小説の舞台のサナトリウムにやってきた引退した実業家ベーベルコロンには強く惹きつけられる。これに不満なセテムブリーニに対し、カストルプは次のように反論する。「あなたが価値を問題にされるのであれば、人物もやはり積極的な価値の一つだと、僕は考えるんです、一馬鹿とか利口とかよりも積極的な、最高度に積極的な、生命そのもののように文句なく積極的な価値、一言でいうと、生命的価値であって、真剣に取り組むべき価値だと考えるのです。」(マン、417頁)

カストルプは、セテムブリーニに対しては「いつも理性の角笛を吹きつけ、狂人をも冷静にできるとうぬぼれているが、悪趣味なことだ」と批判し、他方で、「神と悪魔、善と悪のごちゃまぜ…、個人がまっさかさまに落ちこみ、共同体の中へ神秘的に呑みこまれてしまう…ナフタの宗教もごめんである」と言い、いずれの考えにも染まるまいと決意し、次のような結論に達する。

「あの二人の論争と対立そのものがごちゃまぜにすぎなくて、混乱した雄叫びであり、頭のなかがすこしでも自由で、心のなかで敬虔な人間は、だれもあんなものにまどわされはしない。…死と生…これは矛盾しあうものだろうか…死の冒険は生のなかにふくまれ、その冒険がなければ生は生ではなく、その真ん中に神の子たる人間…の位置があるのだ、一冒険と理性とのあいだの真ん中に…高貴なのは人間だけであって、対立する考えではないからである。人間は対立する考え

2) トーマス・マン〔関泰祐、望月市恵訳〕『魔の山(下)』岩波文庫、1988年、原本初出は1924年、312—313頁。以下、本書からの引用・参照出典の表示は、本文中に「(マン、〇〇頁)」というように表記する。

の主人で、すべての考えは人間によって存在するのであるから、人間はどんな考えよりも高貴である。人間は死よりも高貴であり、死に従属するには高貴すぎる…死は大きな力である。死は過去の重々しいかざり襟をつけ、生きている僕たちも死に敬意を表してはやり服装を正し、黒い服をつける。理性は死のまえではこっけいにみえるが、それは理性が単なる徳にすぎないのに、死は自由、冒険、無形式、淫蕩であるからだ。…愛は死に対立し、理性ではなくて、愛のみが、死よりも強いのだ。愛のみが、理性ではなくて愛のみが、正しい考えをあたえるのだ。…僕は心のなかで死に誠実な気持ちを持ちつづけよう、しかし、死と過去への誠実さが僕たちの考えと陣取りを支配するならば、その誠実さは悪意と陰惨な淫蕩と反人間性にかわることも、はつきりとおぼえておこう。人間は善意と愛とを失わないために、考えを死に従属させないようにしなくてはならない。」(マン、261—263頁)

また、マンは、形而上学あるいは批評原理に関し、小説中の著者自身の独白として、次のように述べている。「人間の認識方法と認識形式を批判して、その絶対の妥当性を疑わしくすることは、理性にたいして、理性がふみこえてはならない限界、それをふみこえると理性の本来の使命をなおざりにする結果になる限界を示すためでないのだったら、不条理で破廉恥で裏切りになるであろう。…私たちは、批評原理の意味と目的はただ一つであって、義務の観念と生の命令のほかにはありえないし、あってはならないと断言する」。(マン、352—353頁)

『魔の山』のこうした叙述が示唆するのは、思想対立を超えて愛とヒューマニズムに立脚しようとする立場である。マンは、この頃、反ファシズム、デモクラシー擁護の立場を鮮明にし、かつカストルプの独白からも平和主義への強い傾斜が感じられる。

アレントは政治を擁護し、活動・言論の重要性を強調する。他方、マンは言論政治の限界に着目する。政治的な対立と分断が暴力的破壊の危機すら帯びているとき、「高貴なのは人間だけであって、対立する考えではない」と説くマンの主張は、アレントの、愛に準じる尊敬をもたらす人格的関係の確立と、人間の破滅を避ける奇蹟としての人間の出生に着目する立場と近いように見える。しかし、アレントは、そのような立場を、マンのような政治からの退避ではなく、政治そのものの本来のあり方であると見なす。

## 24 ラスキンの政治論

もう一人、19世紀イギリスの代表的な芸術評論家、ジョン・ラスキンを取り上げてみたい。ラスキンは、芸術文化面の人であるが、アレントのユニークに見える政治概念と重なるような主張を行っているからである。

ラスキンは、建築芸術に関するその主著の一つ『建築の七灯』の冒頭で、人間の政治に関して述べている。「神の啓示に助けられる人間の知覚と良心とは、若し真面目に指向けられれば、彼をして凡そ何が正しいことかを発見し得させるにはいつも十分であるが、然し彼の知覚も、良心も、感情も、何が可能であるかを彼の為めに判定するには—これらはその為めのものではないからして—決して十分ではないのである。人間は彼自身の力をも彼の仲間の力をも知らず、また彼の味方に置き得べき信頼の確かな度をも、彼の敵より受くべき抵抗の度をも知らない。これらは情熱が彼の断案を狂わせるかも知れず、又知識の欠如が必ずや彼の断案を制限することのあるべき問題である。然しながら孰れにしてもそれが義務の理解を妨げ、或は正義の認識を妨げることあれば、それは彼自身の過失である。而して私が才智ある人々の努力、殊に政治上の事柄に於ける彼等の努力の、縷々失敗に帰することのあるその失敗の原因を観察するに、それらの失敗の大多数は他の総ての誤りよりもこの唯一の誤り、即ち彼らの能力、機会、抵抗、不便などの測り難い、どこか説明し難いところのある、関係についての詮議を、何が絶対的に望ましく正しきことであるかという事の決定よりも一仮令全然前者を以て後者にとって代らせないまでも一先立たせることの誤りから発生するように思われる。」<sup>3)</sup>

ここでラスキンは、アレントが指摘した、人が公的領域での活動を忌避する理由である不可逆性、不可予言性を心配して、却って政治的に失敗してしまうことについて、警鐘を鳴らしている。

3) ジョン・ラスキン〔高橋栄川訳〕『建築の七灯』岩波文庫、1930年、20—21頁。翻訳原文の旧漢字、旧仮名遣いは現行漢字、新仮名遣いに改めている。また引用文の大部分に傍点が打たれているが、特に強調されている部分を除いて略している。以下、本書からの引用は同様の扱い。英文原著は1849年発表、この日本語訳本は、1880年の原著者校訂版に基づく。以下、本書からの引用・参照出典の表示は、本文中に「(ラスキン、〇〇頁)」というように表記する。

## 25 ラスキンの造形芸術論

また、ラスキンは次のようにも言う。「物は、他の点、例えばその実質、或は用途、或は外形におけると同様に、それ自身が享有するところの生命の満てる程度に比例して、乃至は、浜の砂が海水の波動の印跡を帯びることによって美しくされるように、生命の活動の証跡をそが帯びるところのその生命の満てる程度に比例して尊くもあり卑くもある。而してこの事の特に当嵌まるのは、最高級の創造的生命即ち人間の心の印象をその上に帯びるところの総ての物体に於てである。それらは、目に見えてそれらに使用されたところの心のエネルギーの量に比例して、尊くも卑くもなるのである。けれども、この法則の最も格段に最も必須的に当嵌まるのは「建築」の創作に於てであって、その創作は本来これ以外の生命を受け容れることが出来ないからして、またそれは、例えば音楽が甘美な音で、絵画が美しい色で、組成されるが如く、本質的にそれ自身に於て愉快なもので組立てられずに、無生の物質から組立てられるのであるからして、その威厳と愉快さを得る為めには極度に、その工作に携わったところの智的生命の生々した表現に由るものである。」(ラスキン、216頁)

この部分では、アレントのやはりユニークな「物」の目的・手段連鎖を超える価値を、ラスキンは造形芸術の立場から鮮やかに説明している。

さらにラスキンは、この芸術作品の価値に関して、物理的に損なわれた作品の復旧という問題に即して、やはり「物」の価値をいわば裏から説明している。「一般公衆によっても、また公共の記念建造物の世話掛りの者によっても「復旧」という言葉の真の意義が理解されていない。それは建物の蒙り得る極端な全部的破壊、一残片すらも集め得られざる破壊、破壊されたる物の虚偽の描写を伴える破壊である。この重大なる事柄で吾々自らを欺くことはしまい。それは不可能の事である。建築に於て嘗つて偉大なりしもの或は美しかりしものを復旧する事は、死者を立たしむるが如くに、不可能の事である。私が嚮にその全体のもの生命として主張したところのもの、そが工人の手と眼によってのみ与えられるところの精神は、決して呼び戻すことは出来ないのである。他の精神は他の時代によって与えられよう、その時はそれは一箇の新なる建物である。けれども死せる工人の精神を呼び起し、これに命じて他的手、他の思想を指導せしむることは出来な

い。而して直接な単純な模写の如きは、明かに不可能のことである。半寸も耗り去った表面に対して何の模写があり得よう？ その作品の仕上げ全部はその耗り去った半寸の中にあつたのである。若し諸君がその仕上げを復旧せんと企てるならば、それは推量でやっているのである。若し諸君がその残れるものを模写するならば、仮にその精確な模写は可能であるとしても、…その新作品は旧作品より如何程優るところがあるか？ 旧作品には、それでも、或る生命があつた、それが嘗てあつたものの、それが失つたものの或る不可思議な暗示があつた、雨や太陽の作用せる和らかな線に或る甘美さがあつた。新しく刻まれたものの粗野な硬さの中には何物もあり得ない。…復旧への第一歩は、…旧作品を粉碎してしまうことである。第二歩は通例看破を逃れ得る程度で最も低廉な最も卑劣なる模倣を作り出すことである。」「されば、復旧に就いて語ることは止めることにしよう。事は始めから終りまで一箇の「嘘」である。…然しながら復旧の必要は来るであろう…だが、その必要なものをじっと見詰めよ、而してそれをそれ自身の関係で解するがよい。それは破壊の必要である。…その場所に「嘘」を建てるようなことはせぬがよい。」(ラスキン、275—278頁)

この部分は、また、消失した文化財の復旧という問題に関して重要な示唆を与えるものであろう。

## 26 未来世代のために家を建てる

ラスキンは、『建築の七灯』の最後の章で、建築芸術をめぐる7番目の灯として、それまで述べてきた「他の総ての原則中の最上の美德を具うる」原則を取り上げている。「その原則というは、「国家」がその安定を、「生命」がその幸福を、「信仰」がその受容を、「万物」がその存続を負うところのもの、即ち「従順」である。」「所謂「自由」という頼み難き幻想の如何に虚妄の観念であるか、又そを追求することの如何に狂気じみているか…実際自由はあらゆる幻想中の最も頼み難きものである。理性の最も微弱な光といえども確に、その得達はおろかその存在すらも不可能であることを、吾々に示すことが出来るであらう。宇宙間に斯の如きものは存在しない。決して存在し得ないのである。星辰もそれを有っていない。大地もそれを有っていない。海もそれを有っていない。然るに吾々人間はそ

れの扮擬（まがい）と外見を有っているが、それは畢竟するに吾々の最も重い刑罰としてに過ぎないのである。」（ラスキン、281—282 頁）

ラスキンは、近代政治における自由そのものを否定しているのではなく、主に放縱の意味で自由という言葉を使っており、法の支配の下にある自由を敢えて「従順」という言葉で呼んでいる。「従順は成程一種の自由の上に基礎を置くものであって、然らざればそれは単なる屈従となるであろう。けれどもその自由は従順が一層完全ならんがために与えられてあるに過ぎない。されば多少の自由奔放は事物各自の活力を顕すために必要であるが、然しそれらのものの麗しさと快さと完全さは総てそれらのものの「抑制」に存するのである。堤防を突破って氾濫せる河と、堤防によってよく限界された河とを…比較して見よ。…万物の順調な麗しい状態の存する平衡は、支配さる物の中なる生命乃至存在の法則と、それらの物の受ける一般的支配の法則との間に在る…けれども尊貴と美との両つながらの増加は普通に物そのものの性質（即ちそのもの本来具有する法則の働き）の側よりも寧ろ抑制（即ち外より加えられる更に高き法則の働き）の側にあるものである。」ラスキンは、自由と従順のバランスに於いて、自由よりもこれを制約するものへの従順を重視しているが、それは特に建築芸術を念頭に置いているからである。「事物を支配する法則への従順の完全さの度は事物のその存在の大きさに於ける威厳に正しく比例する」。「即ち建築の健全なる状態と働きは絵画彫刻よりも遙かに厳格な法則に依る」。（ラスキン、283—284 頁）

しかし、ラスキンの抑制志向が最も一貫した堅固さを見せるのは、今日の環境保護思想の先駆的主張とみなしうる部分である。すなわち、地球それ自体という最も巨大な「構築物」においてこそ、「従順」は決定的重要性を帯びる。

「一般の人々の仁愛的顧慮や企図は己れ一代以上に及んでいると想像し得る場合は減多にない。彼らは子孫を聴衆と考え、その謹聴を期待し、その称賛を博せんと務めるかも知れぬ。彼等は今認められざる価値を子孫が認めることに信頼し、同時代の者の不当の取扱に対するその公平なる裁判を要求するかも知れぬ。然しながら斯の如きは凡て利己に過ぎない。それには子孫の利益に対する顧慮乃至考察は毫も含まれていないのである。彼等はただ加わり来る子孫の数によって彼等の阿諛者の範囲の増大せん事を欲し、その權威によって彼等の現在異議を唱えらるる主張を擁護せん事を望むに過ぎないのである。子孫の為に自己の欲望を制

し、未だ生れざる債務者の為めを思うて現在の節儉を実行し、吾々の子孫の住むべき日陰を与えんが為めに森林を植附け、或は未来の国民の為に住むべき都市を建設するなどの考えは一般に認めらるる努力の中に決して有効に起ってはいないように思われる。然もそれにも拘わらず、これらは依然として吾々の義務なのである。また吾々が熟慮計画して人々のために役立たんとする範囲が吾々の地上巡礼の同伴者のみならず、その後継者をも包含するのでなければ、吾々の役目は地上に全うされないのである。神は地球を吾々の生命の為に吾々に貸し与えられた、それは吾々の勝手に譲り渡しの出来ざる大切なる世襲財産である。それは吾々の物たると同時に、吾々の後に来るべくしてその名が既に神の創造帳に記された者にも属するのである。而して吾々が為すべからざる事を為し、為すべき事を為さざるによって、彼等を彼等に必要もなき刑罰の捲添えにしたり、或は我々が譲り伝え得べき福利を彼等より奪ったりする権利は吾々にはないのである。果実の豊熟は播種と収穫との間の時日の長短に比例するものであり、従って、一般的に言えば、吾々が目的を遠くに置けば置く程、また吾々自身が自らの勤労の結果の目撃者たらんと欲望が少なれば少き程、吾々の成功の量は広大であり豊富であるべき事は、人間の勤労の定められたる条件の一つであるからして、右の事たるや尚更然る訳である。人は福利を後に来る者に与え得る程に同時代の者に与え得るものではない。又如何なる説教壇より発せらるる人間の声も、墓より発せらるる声程に遠くに達するものはないのである。」

「実際また、斯の如く未来を尊重するが為に現在に損失を招くが如き事もないのである。人間の行為は凡て、未来の事物を顧慮することによって、榮譽を、品位を、あらゆる真の莊嚴を得るのである。人間のあらゆる属性中でもとりわけ人と人とを離して、その「造り主」に近づかしむるものはこの遠く慮る明であり、この沈著にして自信ある忍耐である。如何なる行為も如何なる芸術もこの吟味の標準によってその尊嚴を量り得ざるものはないのである。されば、吾々は家を建てる時は未来永久の為に建てることにしよう。そして唯現在の快樂の為め、現在の使用の為めのみたらしむることなく、吾々の子孫がそれに対して吾々に感謝するようなものたらしむべきである。」(ラスキン、265—266頁)

ここの部分は、社会において労働・消費が果てしないサイクルを刻み、自然界にまで活動や仕事の仕方を持ち込み、地球生態系に取り返しのつかない事態を招

きつつある現代科学技術、現代産業社会へのアレントの警鐘を先取りしているものとして注目される。そして、未来世代への義務を強調するラスキンの主張は、「そのまま放置すれば「自然に」破滅する」人類を救う「奇蹟」として、人間の出生を位置づけるアレントの議論に照応している。

本稿は、2018年度東京経済大学個人研究助成費（研究番号 18-25）に基づく研究成果の一部である。