

公共性の現在を理解するために

今出 敏彦

1. はじめに

- ・公共性を巡る近年の言説—90年代の日本における二つの流れ

「公共性」と言えば、「滅私奉公」や「公共の福祉」等、人々に受忍を強いる官製用語とみなされてきたが、90年代に入って、この言葉が肯定的な意味で、しかも積極的に用いられるようになった。その理由には、第一に、すでに60年代末以降の住民運動や市民運動という形で、国家が公共性を独占することへの批判が提起され、この問題意識が、バブル崩壊の後に国家の財政破綻が露呈されるにつれて、広く一般に共有されるようになったことである。そして、第二には、ボランティア活動団体、NPO(非営利組織)、NGO(非政府組織)等、市民による自発的なアソシエーション形成に注目が集まったことが挙げられる。このような動きから、国家や市場社会とは違う、「市民社会」(civil society)の独自の意義が注目され、国家の独占から「公共性」を定義する権利の返還が要求され始めている。

他方、90年代には、こうした市民的公共性とは明らかに別種の「公共性」論¹が台頭してきた。それは、「公共性」を共同体の延長上に置き、「国民共同体」と解釈するものである。彼らの主張によれば、「公共性」は、戦後社会における個人主義の野放図な進展によって破綻したのであり、これに対抗するためには、国家の主導によって「祖国のために死ぬる」覚悟を持つ公民としての徳性を、国民に対して積極的に植え付けなければならないという。彼らは、英米での共同体主義の用語を援用し、自らを「共和主義」と称するが、多文化主義を積極的に擁護する共同体主義とは異なり、国民共同体の再統合を標榜するネオ・ナショナリズム(新保守主義)と呼ばれるべきものである。このような新保守主義者によって主張される「公共性」論は、公共性を国益と同一視し、「グローバル化の条件のもとで日本が国際競争=『経済戦争』に勝ちぬくことを求める経済的なナショナリズムと親和的な関係にある²」という。

以上のように、近年の日本における公共性を巡る言説には、全く相反するものがあり、いたずらに混乱させないために、公共性概念の基本的特徴を纏めておきたい。

- ・公共性概念の基本的特徴と根本的な問い

公共性はドイツ語では“Öffentlichkeit”と表現されるが、この言葉の概念史によれば、18世紀後半にこの“Öffentlichkeit”は形成され、本質的に二つの意味上の膨張において構成されたという³。第一は、17世紀の近代的国家法の発展のために「国家的」「staatlich」という意味を受け取ったこと。第二に、この言葉は、18世紀末に、啓蒙の理性的要求の中へ入っていったということである。さらに、ドイツ語の“Öffentlichkeit”には、政治—社会的な様相と並んで、「可視的知的な様相」「visuellintellektuellen Aspekt」を包含しており、その様相のために、常に固有の両義性が与えられている。このように、一つの言葉で同時に様々な意味を持つ概念を扱う際に、それらの概念が相互に関連するならば、

その緊張状態の中に、固有の問題意識が表現される。公共性という言葉の根本的な問いは、そのときどきの反対概念との関係、とりわけ秘密(Geheimnis)との関係によって、一貫して措定されている⁴。

一般的に公共性という言葉が用いられる際の主要な意味のスペクトルは、三つに大別される⁵。第一に、国家に関係する「公的な」(official) ものという意味である。これに対比されるのは、「民間の、私人の」活動である。第二に、全ての人々に「共通の」(common) ものという意味である。これに対比されるのは、「固有の」(particular) ものである。第三に、「開かれている」(open) ことである。これとの対比は、秘密の (secret) ものである。

しかし、公共性という言葉の多義性を踏まえると⁶、これら三つだけではなく、上述の「可視的知的な様相」も加えられるべきである。「というのも、公的という言葉には、従来、事物の明証性は、その公的な顕現 (Manifestation) に基づかねばならないという考え方と密接に結び付いていた」からであり、この明証性の様相は、アリストテレスの *paneron* に由来し、古代ギリシア人の宗教的経験と深く結び付いていたのである⁷。「真理の認識のためには、遮られることのない明証性の中で顕現した現象の本質の認識が必要である。他の場合には、見ることと理解することとの間で、人間を不幸に突き落とす深淵が開かれる可能性が生じる。このことは、神の意志に反したオイディプスの悲劇的な幻惑 (Verblendung) の認識論的な背景となっている。*paneros* のような表現は、明証性の多義性を通して、ソフォクレスやエウリピデスによって体系的に述べられた意味の両義性を受け取った。つまり、人間の幻惑を言語で理解可能にしたのである⁸」(下線は引用者)。

ここに、公共性概念の最も厄介な側面が要約されている。つまり、公共性の明証性は、自らの存在証明である明証性そのものによって、自らに内在する深淵を暴露してしまうということである。これは、一旦定立された「公共的なもの」を絶えず自己批判し、それに内在する自己欺瞞、意識的嘘を明らかにする力を持つということである。これを公共性概念に内在する「明証性の逆説」と呼びたいと思う。

以上、公共性を巡る最近の言説の活況と混乱状況を概観し、続いて公共性の基本的な特徴を述べた。本論の主題は、公共性概念の歴史的生成を踏まえた現在を我々なりに把握することであるが、とりわけ、公共性概念の明証性の様相を手掛かりにして、ハーバースとアーレントの公共性概念を比較検討する。この作業を通じて、公共性の現在について検討してみたい。

2. 公共性の条件と近代の「公共性」の定義

・公共性と共同体

公共性という言葉が多義的であり、混乱を生じやすい概念であることは、確認出来たと思う。ここでは、公共性が何ではないのかを明確にしつつ、公共性の条件を確認したい。その際、最も注意を要するのが、共同体との相違である⁹。第一に、共同体は閉じた領域をつくるのに対し、公共性は、「開かれている」(open) ことをその条件としている。第二に、共同体は、宗教的価値や道徳的価値あるいは文化的価値など、共同体の統

合にとって本質的とされる価値を構成員が共有することが条件であるが、公共性は、人々の抱く価値や意見が互いに異質なものであること、つまり、「複数性」(plurality)を条件としている。第三に、共同体は、その統合のメディアを構成員の内面的な情念(愛国心・同胞愛等)に大きく依存しているが、公共性のメディアは、人々の間に起こる出来事への「関心」(interest) — 間にある“inter-est” — を巡って営まれるコミュニケーションである¹⁰。

以上のように、「開かれていること」や、「複数性」、そして「関心」に基づくコミュニケーションを条件とする公共性は、共同体と区別されるべきである。しかしながら、公共性もまた、排除の力を持っていることは事実である。実際、公共性への参加資格は、教養と財産を持つ男性に限られたこと(ハーバーマス)、私的なもの、社会的なものを排除したもの(アーレント)、公用語(キムリッカ)等によって制限され、「万人に開かれたもの」という理想には程遠い。加えて、公共性は、何を「私的なもの」として定義するかによって反証的に定義されることから、「公私の区別をわきまえ、公共の場に相応しいテーマを語らなければならない」という暗黙の規範的要求¹¹という側面を持っている。この点には注意が必要である。

・近代の「公共性」の定義

このような「暗黙の規範的要求」が決定的であったのが、近代の「公共性」の定義であろう。そして、その主眼は、宗教や信仰に関する事柄を「私事化」(privatization)することによって、それらを公共の争点から除去することであったという¹²。この点に関して、齋藤氏は、次のように述べている。「近代の『公共性』は、多くのテーマを『私的なもの』とすることによって自らを定義してきたのである。このことは、逆にいえば、公私を分ける境界線は言説に依存する流動的なものであり、言説以前のもの、政治以前のものではないということを意味している¹³」。

齋藤氏のこの発言には、二つの意味があるように思われる。第一は、公共性とは、公的な事柄のみに関わるのではなく、公私の境界を巡る言説の政治が繰り広げられる空間であり、そもそも「何が公共的なテーマかはコミュニケーションに先行して決定されているわけではない」ということである。このことから、「私的なもの」を「公的なもの」へ再定義する可能性が開かれるという指摘は重要であろう。第二は、しかしながら、何が公共的なテーマか決まっていないということは、公私の区別の再定義という可能性だけでなく、公私の区別の意義そのものが自明のものではなくなっていることを意味している。このようなアポリアは、公私の区別それ自体への不信から、公共性概念そのものを忌避する危険を孕んでいるように思われる(後述)。

3. 公共性の再定義(1) — 公共性の復権

・危険な空間としての公共性

19世紀半ばからおよそ一世紀の間、公共性はネガティブに捉えられて来たと言える。それは、ハイデガーの「世人」(das Mann)に象徴されるように、本来、民主的な法治国家の組織原理である公共性が凋落してしまった様子が明らかになったからである。し

かし、これに反して、大戦下のドイツでは、公共性が大衆動員の空間となってしまったことが現実立証された¹⁴。公共性は、一方で脱—政治化、他方で超—政治化という両極化の危険を孕んだ空間と見なされていた。

・公共性の復権

以上のような、公共性へのネガティブな意味を大きく変化させたものとして、ハンナ・アーレントの『人間の条件』とユルゲン・ハーバーマスの『公共性の構造転換』は、公共性を復権させる企図として、様々な学問分野で参照されている。両者は公共性の出発点を、一方は古代ギリシア・ポリスに求め、他方は近代市民社会に求めており、それらの区別は明確にしなければならないが、両者が公共性の復権に際して、その模範としているものが、カントの啓蒙の理念、特に「理性の公共的使用」の意義についてである。カントは、「思考の方向を定めるとは何か¹⁵」の中で、「理性の公共的な使用」について述べている。「人間からその思考を公共的に伝える自由を奪う外的な権力は、同時にその人の思考する自由をも奪うといって差し支えない。この思考する自由は、市民生活において私たちに残されている唯一の財産であり、これによってのみ、現状におけるすべての害悪に対する療法をこうじることが可能となる¹⁶」。カントにとって、公権力は、本来の意味での公共性ではなく、しかも、理性を公共的に使用するということは、共同体の他者に向けて発言することであり、それは当然、自らの共同体の利害に反することであっても擁護されるべきものである。カントの公共性は「共同体を超えて語るコミュニケーション的自由の実践」を支持するものであるといえよう。このコミュニケーション的自由の実践こそ、ハーバーマスやアーレントが公共性の復権を企図した際の核となるものである。では、以下に、アーレントの公共性概念の概観し、次いでハーバーマスのそれへの批判を確認し、公共性を巡る問題を考えたい。

・アーレントの公共性概念について¹⁷

アーレントの公共性概念は、「行為」(action)と「公的なもの」(the public)によって特徴付けられている。アーレントの行為概念は、他者との共生と密接に関連しており、他者との共生の中で各個人のユニークな個性が発揮される在り方が、「公的なもの」なのである。アーレントは公共性概念を古代ギリシアの都市国家ポリスを模範として議論を展開する。古代ギリシアの都市国家では、自由な市民によって構成されたポリスの生活圏(公的領域)と各個人に固有な家族の生活圏(私的領域)が明確に区別されていた。従って、アーレントにとって、自由であるということは、人々が共に語り行為する公的＝政治的生活を意味している。彼女の公共性概念の眼目は、人間の自由が実現し、一人一人のユニークな個性が十全に発揮されることであり、彼女はその達成を公的自由や公的幸福と呼ぶ。「公的なもの」とは決して全体の利益を優先させるものではなく、人間の個性を輝かせるものであり、「公的なもの」は人間の自由と密接に関わるものである。

・ハーバーマスの批判

確かに、明確に「公」と「私」を区別し、公共性を言語活動的コミュニケーションに

限定する、アーレントの公共性概念は、古典的理論に固執したものであり、あまりにも理想主義的で、現実への適用可能性に乏しいとする批判も多く存在する¹⁸。しかし、彼女の公共性概念の意義を最も深く理解し、かつ根底的な批判を行ったのが、ハーバーマスであろう¹⁹。ハーバーマスによれば、アーレントの公共性概念の意義は、その古典的理論への固執ゆえに、「政治的なもの」の本質的に実質的な内容が、今日の政治的過程から、明らかに消滅していることに光を当てているということである²⁰。しかし、同時に、その固執ゆえにアーレントは、現代的な諸問題には適用出来ない公共性および政治概念の犠牲になっているのであるという。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止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っても考えられうる道ではない²¹」。公共性は、「政治権力を巡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、広げられねばならない」。そうでないと、アーレントが救い出した公共性概念を現代的な諸問題に適用出来ないからである。こう述べた際、彼が念頭に置いていたのは、現実政治において、権力が行使する構造的な強制力、つまり、イデオロギー形成という現象をコミュニケーション的合理性の光のもとで批判するということである。

ハーバーマスによれば、構造的な強制力とは、「強制力とは表明されないで、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、密かに阻止する」ものである。そして、構造的な強制力によって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出来るという。「それは、諸主体を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、納得させることが出来る。共通の確信が持つ権力によって粉飾されている幻想を、我々はまさにイデオロギーと呼ぶ²²」。

さらに彼は、アーレントが公共性概念を実現可能なものへと高めること、つまり、コミュニケーション的合理性を形成出来なかった理由を次のように指摘する。「彼女は理論と実践との間の古典的な区別に固執する。その場合に実践は、厳密な意味では真理たり得ない意見と確信に支えられている」。つまり、アーレントは、究極的な明証性に基づく理論的認識に固執するため、実践的な諸問題に関する了解を理性的な意志形成として捉えることが出来ないのである。これに対して、ハーバーマスは、実践的な諸観点の普遍化可能性を吟味し、論証から切り離さないのであるならば、「共同の確信が持つ権力に対してもまた、ある認識的な基礎が要求される。そうならば権力の根拠は、論証的に解決可能で、原則的に批判可能な妥当性要求が実際に承認される²³」と主張する。これこそ、彼の『コミュニケーション的行為の理論』の主眼²⁴であるが、アーレントは、この可能性に反対し、認識と意見との間の深淵が開かれたままに残し、コミュニケーション的な実践の概念には向かわず、意見が帯びる権力のために別の根拠、つまり、契約や同意といった自然法の伝統に立ち帰ってしまったのである。

4. 公共性の再定義（２）－正常化²⁵（nomalization）の批判のために

・アーレントの「社会的なもの」（the social）の問題

前述のハーバーマスの批判にあったように、古典的理論に固執し、明確に「公」と「私」を区分するアーレントの公共性概念は、現代社会の諸問題に適切に対処することが困難なように思われる。しかも、アーレントの公共性概念の問題は、それだけではない。アーレントが公共性概念の意義を救い出そうとしたのは、「社会的なもの」の支配からであるが、彼女の「社会的なもの」の概念規定そのものにも問題がある。アーレントによれば、社会とは、「生命維持のためにのみ存在する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が、公的領域の中に現れるのを許されている形式である²⁶」という。社会は、その構成員の生命維持のための必要を充足させるために、さまざまな規則を課すことで、構成員を「正常化」し、彼らを「行動」させ、個々人のユニークで自発的な「行為」の可能性を排除する傾向を持っている。アーレントは、人々が、正常な規範に従う行動を繰り返すことで、政治的に無力な生へと飼い慣らされてしまうことを恐れたのである。だが、ここで、問題なのは、彼女がこの「社会的なもの」の全領域を「公的なもの」の外側に排除し、脱—政治化を図ったことで、「公的なもの」の批判的な力が「社会的なもの」の内側に囲い込まれてしまったのである。齋藤氏は、このような逆説を指して、次のように述べている。「アーレントは、身体とその必要を実質的に定義し、生命を保障するという膨大な権力を、公共的空間の政治から取り去り、行政権力にあずけてしまった²⁷」と。アーレントの「社会的なもの」の論考は、今日の社会の変容²⁸において極めて深刻な問題を孕んでいる。

・ハーバーマスの討議論理の問題点

ハーバーマスは、公共性のあるべき姿として、合意形成のための討議の空間として捉えた。彼の討議論理は、批判可能性、普遍妥当性を要請し、討議に参加する者は、より合理的と思われる論拠のみを受け入れ、それを自己の意思形成の動機付けとする。このような参加者の合理的な動機付けによって、不合理な論拠は退けられ、ついには参加者の間に一定の合意が形成される。「道徳規範の妥当性や政治権力の正統性はこのような合意によって根拠付けられねばならない」とされる。しかし、このような討議論理のプロセスには、既存の合意の批判的解体という側面もあるはずである。齋藤氏は、この点に着目して、次のように述べる。「ハーバーマスの議論を詰めていけば、批判・反省の過程と合意形成の過程が並行するという保証は失われるだろう。既存の『合意』の批判的解体が新たな合意の形成としては進行せず、『よりよい論拠』かどうかを判断する尺度、すなわち何をもって合理的とするかの基準そのものが問題化されるだろう。討議は、透明な合意に収斂する代わりにアポリア（行き詰まり）を産出するはずである²⁹」と。

ハーバーマスの討議は、それに参加する者をよりよい合意形成へと向かわせる（学習過程となる）、つまり「正常化」することの積極的側面のみを見ているように思われる。しかし、皮肉なことに、既存の妥当性を批判的に吟味すべき討議論理のプロセスは、その参加者自身を「正常化」するという「学習過程」にもなるのである。

以上、一方では、アーレントは、社会の「正常化」を批判するために、公共性から「社

会的なもの」を取り去り、公共性の批判的な力が「社会的なもの」の権力、行政権力に対して無力化されてしまったこと、そして他方で、ハーバーマスは生活世界の植民地化（ある意味で「正常化」）に対して、コミュニケーション的合理性、討議論理によって対抗しようとしたが、皮肉なことに、「正常化」を再構築する危険を孕んでいるということを確認した。

・公共性の政治的価値を巡って

両者の公共性概念の問題をいかに克服すべきであろうか。まず、アーレントについては、彼女の「行為」(action) 概念を再解釈するということである³⁰。アーレントの行為概念には、その予言不可能性のために、「その特定の内実がいかなるものであれ、つねに新たな関係性を打ち立てるものであり、それゆえあらゆる制約を突破し、あらゆる境界を横断する内在的な傾向を持っている³¹」ものである。つまり、「行為」は、「行動」とは別次元の活動様式ではなく、「社会的なもの」の空間内部で不断に新しく生まれてくるものとして捉え直すことが出来るのである。このことは、「社会的なもの」、「私的なもの」の領域も行為がなされうる空間として描き直すことの可能性、「公」と「私」の区別を書き換える政治的可能性を復権させる論考となろう。

次に、ハーバーマスについては、討議論理の合意形成の裏面にも眼を向けることである。つまり、「討議は合意が形成され過程であると同時に不合意が新たに創出されていく過程でもある。合意を形成していくことと不合意の在り処を顕在化していくことは矛盾しない³²」ということへの注視である。齋藤氏は、これを意思決定の「可謬性」への注視と呼び、「意思決定の『可謬性』を重視するということは、意思形成過程そのものにおける不合意に意図的にアテンションを向ける³³」ことであるという。このことは、公共性の批判的な力を復権させる論考となろう。

以上のような、齋藤氏のアーレントとハーバーマスへの批判は、公共性の政治的価値を復権させるものとして意義深いものがある。齋藤氏によれば、公共性の政治的価値は二つあり、第一は、「自由」(freedom) であるが、それは単なる「解放」(liberty) 以上のものである。そして、第二は、「排除への抵抗」(resistance against exclusion) であるという³⁴。しかし、齋藤氏のアーレントやハーバーマスへの批判は、公共性の政治的価値の第二のもの（排除への抵抗）に収斂されており、自由については明確になされていない。自由と公共性の連関におけるアーレントの強調点、「自由は単なる解放以上のものである」ということは、自由は、排除や圧制からの解放からは自動的に帰結しないということ、つまり、「解放と自由との間には、深淵が開いている³⁵」ということなのである。

自由の深淵へのアーレントの洞察は、齋藤氏も採り上げたアーレントのルネ・シャールの詩からの引用で、氏が採り上げなかった部分、「我々の遺産は、遺言一つなく残された³⁶」に存する。ルネ・シャールや「革命の人々」にとって、「我々の遺産」とは、革命の時に、人々の共同的な生の在り方が自発的に発揮されたという経験であり、それは、公的自由や公的幸福と呼ばれたものである。そして、正に、この遺産の遺言のなさ（自由の深淵の合理化不可能性）を巡って、アーレントとハーバーマスは対立しているのである。あくまでも政治的行為やコミュニケーション的行為を、合理化出来ないもの、つ

まり、明証性としての認識においては捉える事が出来ぬものと解するアーレントの理解は、ルネ・シャールの困惑を的確に捉えている。これに対して、ハーバーマスは、この「遺言」をも、合理性の下で捉えることが出来るものと解釈するのである。両者の公共性概念の相違は、この「自由の合理化可能性」の可否にこそ、求められるべきである。そして、この相違が決定的になるのは、正に公共性概念が、政治的—社会的様相と並んで、常に「明証性」の様相を保持しているということを承認するか否かという、公共性概念そのものの理解に関わってくるように思われる。

5. 自由の逆説

冒頭で述べたように、公共性概念における明証性の様相は、人間の真理認識という古典的な概念に由来しており、それ故、独特な逆説を持っている。それは、一方では、万物が普遍的な光によって照らし出され、評価されながら、他方では、人間の有限さ、つまり、人間の認識によっては万物を捉えることが出来ないという限界が明らかになるという逆説である。ここから、先に述べた、古代ギリシア悲劇、神託に反したオイディプスの偉大で苦渋に満ちた逆説が生まれた。アーレントは、この逆説に基づいて、「自由とは何か」を問うている。「自由とは何かという問いを立てるのは展望のない企てのように思える。論理的に両立しえないディレンマに精神を追い込む古来の矛盾と二律背反がそこには待ち受けている...この困難は、我々の意識や良心—我々は自由であり従って責任の能力をもつことを我々に告げる—と、外部世界における我々の日常経験—そこでは我々は因果律に従う—との矛盾として要約できよう³⁷」。

我々は、この問いとその困難が、キリスト教の罪の教説に基づいていることを想起出来る。パウロの『ローマ人への手紙』第1章20、21節では、「したがって、彼らには弁解の余地がない。なぜなら、彼らは神を知っていながら、神としてあがめず」と記されており、人間が不可避免的に、必然性によって罪を犯すにも関わらず、その行為に対して責任を持たねばならないということの逆説が示されている。この逆説的な説明について、R.ニーバーが、『人間の本性と運命³⁸』の第一巻、『人間の本性』の第9章「原罪と人間の責任」において議論している。ニーバーによれば、この問題を分析するためには、まず誘惑と罪の不可避性との関係を分析する必要があるという。人間の状況それ自体の中には、「罪への傾向」(the temptation to sin)があり、この状況というのは、「精神としての人間は、自分を包含している時間的自然の過程を超越するものであり、また、彼自身をも超越するものだということである。このように、彼の自由は彼の創造性の基盤であり、また、誘惑でもある。一方、彼は自然の過程の偶然性と必然性の中に巻き込まれているために、他方、彼はそれらのものの外に立ち、それらの気まぐれと危険とを予見するために、不安なのである。この不安において、彼は自らの有限性を無限性に、自らの弱さを強さに、自らの依存性を独立性へと変えようと努めるのである³⁹」。

キルケゴールは、『不安の概念⁴⁰』において、不安と自由との関係を分析するが、その際、次のように述べている。「不安は自由の眩暈なのだ。眩暈がおこるのは、精神が総合を措定しようとするとき、自由がおのれの可能性のなかをのぞきこみ、しかもその身を支えようとして有限性に手をのばすときである。この眩暈のなかで、自由は失神して

倒れる...まさしくその瞬間に、すべては一変する。そして自由がふたたび立ち上がったとき、自由は自分が負い目ある身であることを見出す⁴¹⁾」と。そして、ニーバーは、この「瞬間」(moment)に、人間の罪の不可避性と責任との逆説的な関係があることを見出すのである。罪とは、人間が自己を発見し、その特殊の状態、条件からおこる誘惑に基づくのではなく、「もしも、罪が人間の状況の中に既に導入されていなかったら、有限性と自由の状況は、罪に導きはしなかったという、不可避性と責任との逆説的關係⁴²⁾」に基づいているのである。ここでいう罪とは、先行する罪、神への不信仰として描かれている。

キルケゴールによって分析され、そして、ニーバーによって省察された「不安」という人間の宗教的経験は、我々に自由の実現が、先行する罪の実現でもあるという逆説を提示する。それは、「人間は自分が自由でないということを発見することにおいて最も自由である」という逆説である。我々は、このような自由の逆説から、現在の公共性を巡る問題に対して、どのような意義を認めることが出来るだろうか。それは、自由の逆説が、公共性の明証性の逆説と深い連関を持っているということに認められるであろう。

我々は、先に、公共性の政治的価値の復権を標榜するために、「公」と「私」の区分を描き直す可能性や、また、合意を批判的に解体する批判的な力を取り戻す営為が、同時に、公共性の意義そのものの自明性への懐疑を呼び覚ますという危険を確認した。このような危険に対して、公共性の政治的価値のみに注目する議論は、公共性の内在的な批判の力を認めていく有効な手掛かりを見出していないように思われる。しかし、人間の宗教的経験に基づく自由の逆説の発見は、公共性の明証性の様相が持つ、内在的な批判の力を認めるものであり、それが意味するものは、「人間が行為においてその自由を誤用することを認識する⁴³⁾」力を人間自らが内在的に持っているということである⁴⁴⁾。公共性の政治的価値を巡る論考は、明言はしないが、自由の逆説としての公共性の明証性の様相を前提としているのである。

6. 結びにかえて

本発表において我々は、公共性概念を巡って、その基本的特徴を確認したが、特に、18世紀の啓蒙理性の要求によって、公共性概念に与えられた政治的価値を、今日において復権させようと標榜するアーレントとハーバーマスの公共性論を中心に扱った。その際、両者の共通点よりも、むしろ相違点を検討した。そして、両者の公共性論の大きな相違は、公共性の明証性の様相を巡る対立として理解出来るということを確認した。次に、公共性の明証性の意義について、その由来を人間の宗教的経験に求めて、自由の逆説としての公共性という命題を提出した。この命題は、アーレントの公共性概念において、その「公」と「私」の区分を巡って批判が集中し、従来あまり議論されなかった、彼女の最も啓発的な洞察の一つである、人間の自由と公共性との連関について考察するための前提となる視点を提示し得ると思われる。

<注>

- ¹ 例えば、小林よしのり『戦争論』、幻冬舎、1998 年。
- ² 齋藤純一『公共性』、岩波書店、2000 年、4 頁、本発表でのアーレントとハーバーマスの比較検討において、齋藤氏の論考から多くの示唆を得た。
- ³ *GESCHICHTLICHE GRUNDBEGRIFFE Historisches Lexikon zur politisch- sozialen Sprache in Deutschland*, Band 4 Mi-Pre, Klett-Cotta Stuttgart 2004 (following ,GGHL) , S,413.
- ⁴ a.a.O.,S.414.
- ⁵ 齋藤、8-9 頁。
- ⁶ GGHL,S.414.本発表では、この言葉の概念史上、極めて重要であった、ラテン語からの翻訳については触れることが出来なかった。
- ⁷ GGHL ,S.415, アリストテレスは、paneron を全ての安全な認識の出発点とみなした。
- ⁸ a.a.O.,S.415.
- ⁹ 齋藤 前掲書、5-6 頁。ただし、齋藤氏は、公共性と共同体との相違を4つの点で分析しているが、本発表は第四のアイデンティティは採り上げず、主要な3点のみを掲げておく。
- ¹⁰ Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, London, 1958, p.182.(following,HC)
- ¹¹ 齋藤、12 頁。
- ¹² 政教分離の意義については、拙論「国家・個人・共同体」『宗教と寛容』（宗教的寛容研究会、2005 年）参照。
- ¹³ 齋藤、12 頁。
- ¹⁴ 佐藤卓巳「ファシスト的公共性—公共性の非自由主義的モデル」、(岩波講座 現代社会学 24)『民族・国家・エスニシティ』、1996 年。
- ¹⁵ Immanuel Kant, "Was heist: sich im Denken orientieren?“, *Was ist Aufklärung?: ausgewählte kleine Schriften*, Meiner, Philosophische Bibliothek, 1999.
- ¹⁶ a.a.O.,S.58.
- ¹⁷ 拙論、「国家・個人・共同体」3 節を参照。
- ¹⁸ Hanna Fenichel . Pitokin, "Justice: On Relating Private and Public," *Hannah Arendt Critical Essays*, Lewis P. Hinchman and Sandra K. Hinchman ed, State University of new York, 1994, p261ff, 山脇直司『公共哲学とは何か』、ちくま新書、2004 年、19-21 頁。
- ¹⁹ 藤原保信・三島憲一・木前利秋編『ハーバーマスと現代』、新評論、1987 年。
- ²⁰ Habermas , *Philosophisch—Politische Profile*, Frankfurt am Main, Suhrkanp, 1981, S.240ff.これと同様の指摘は、千葉眞氏も行っている（『アーレントと現代—自由の政治とその展望』岩波書店、1996 年）。
- ²¹ a.a.O.,S.240.
- ²² a.a.O., S.246.
- ²³ a.a.O.,S.247-248..
- ²⁴ Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Band I , Suhrkanp, 1981, S.44ff.
- ²⁵ 但し、これはノーマライゼーションの積極的意義とは区別して用いており、むしろ、社会の常識や決まり事のような、水平化の圧力をイメージしている。
- ²⁶ HC, p.46.
- ²⁷ 齋藤 前掲書、53 頁。
- ²⁸ 社会民主主義、第三の道も、今日、その社会保障の形態をワークフェアという就労可能性の活性化へ向けており、それは失業者に「能動性テスト」を課し、「正常化」が強化されるプロセスにもなる。このテストからの落伍者は、文字通り余計者にされて

いく。齋藤『『第三の道』と社会変容』（日本政治学会）『年報 政治学 2001』、岩波書店、143-153 頁。

²⁹ 齋藤、35 頁。

³⁰ Bonnie Honig, "Toward an Agonistic Feminism. Hannah Arendt and Politics of Identity." *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, The Pennsylvania State University press, 1995.

³¹ HC, p.308.

³² 齋藤、36 頁。

³³ 同、36 頁。

³⁴ 同、iii。

³⁵ Hannah Arendt, *The life of the mind*, vol I :Thinking, II :Willing, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego. New York. London, 1978, p.195.

³⁶ Hannah Arendt, *Between past and future*, The Viking Press, New York, 1968, p.3. (following, BPF)

³⁷ BPF, p.143.

³⁸ Reinhold Niebuhr, *The nature and destiny of man*, vol I , Human Nature, Charles scriber's sons :New York, 1964.

³⁹ *ibid.*, p.251.

⁴⁰ キルケゴール著作集第 10 巻『不安の概念』（氷上英廣訳、白水社）。

⁴¹ 上掲書、91 頁。

⁴² Niebuhr, p.254.

⁴³ *ibid.*, p.260.

⁴⁴ このような内在的な力が、自由の積極的な発見とは言えず、自由の誤用の認識という単なる非自由の発見に過ぎないという批判も存在する。この点において、拙論「公共性の現在」を参照。