

第二章 自由論と主権論批判

私的領域における自由と公的領域における責任

前章でわたしたちは、政治思想史における重要な課題である、政治的統一への包摂の論理を、なにか公的に抑圧され・忘却されようとするのかに焦点をあてて考察してきた。まず、暴力独占装置である近代主権国家の下における、暴力による包摂は、露骨に、ときに物理的強制力をもって生物学的な女性を排除しなら、彼女たちの活動力を忘却し、公私の領域設定を確立したことを確認した。

第二に、国家の暴力的な権力の行使を中心に実現される国民の包摂ではなく、むしろ自律的判断力を有し、自らの権利を主張していく「主体」(=国民)を尊重することによる政治体への包摂は、差異を越えてより多くの者たちを「主体」へと包摂しようとするために、かえって市民の資格から依存する者たちを排除し、依存を巡る活動を忘却する論理を胚胎していることを確認した。

現代におけるシティズンシップをめぐる責任論は、異質な者たちが集い得る国民の構成原理を探究しようとするために、国民の責任を鼓舞する原理には、特定の歴史や文化とは距離をおく普遍性や客観性を求めざるをえない。しかしながら、公的な存在(=国民)としての責任を果たすために、私事や自らがおかれている環境に囚われない自律的な存在であることが強く求められる「主体」は、逆説的なことに、一般的な原理やルールに従う「義務」は課せられているものの、具体的他者が必要としているものに「応える」という意味における責任は課せられない存在であった。

では、リベラルな社会における公私二元論は、公的領域から排除した、具体的な呼応関係をただ私的領域へと移動させただけなのだろうか。この問いは、本稿全体で解き明かそうとする公私二元論をめぐる やっかいな 問題と密接に関係している。本章で自由論に焦点を当てるのは、この やっかいな 問題を解く手がかりを得るために、公私二元論をいわば 私 の側から照らし出そうとするためである。

前章で明らかにしたように、公的領域において市民たちは、自らの善の構想からは距離を置き、自律的な個人が見いだす普遍化可能な原理に従うことが要請された。それゆえ、歴史的には、自らの意見を表明することができないほど依存的存在だとみなされた者たちは、公的領域からは排除されてきた。しかし、現在ではそうした依存状況を極力避けるために、公的な社会保障・社会福祉の充実が求められている。とすればリベラルな社会において、じっさいに他者のニーズに応え、自分の意見や利害関心よりも他者のそれを優先してしまう者たちは、リベラルな公私二元論における私的領域の側へと押しやられた、といえるのだろうか。

本稿の結論をまずここで述べておくと、具体的他者のあいだの依存的関係性のなかにある者たちの居場所は、リベラルな社会が想定する公私二元論のなかのどこにも存在しない。

あたかも、ひとは全て無力の状態生まれ、そこには彼女をじっと見守りその必要に応えてくれる誰かがいた事実の多くをわたしたちは忘れてしまっているかのように、リベラルな公私二元論を 私 の側から詳細にみても、具体的な他者との間の呼応関係が存在する余地がない。

というのも、すでに前章において暗示的にはあるが論じたように、リベラルな社会における公私二元論の根幹には、私的領域においてもすでに自由に自らにとっての善について構想する、自由な個人が存在するからである。リベラルな社会が依拠する公私二元論においては、私的領域こそが、もともと自由な領域である。他者や外的・内的状況への依存は、公的領域から排除されたかといって、けっして単純に私的領域に追いやられたのではない。そこには、非常に巧妙な忘却の作用が働いているのだ¹。

本章では、第一章第三節以降で考察した市民の責任論を、一般的な法や規則に従う義務として非常に限定的に捉えられた責任を担える存在こそが自由な主体である、と主張する自由論として捉え返したうえで（第一節）リベラルな社会における市民の自由がいかにか論じられてきたのか考察する。とくに、第一章でも批判的に触れられた公私二元論が、自由をめぐる消極的理解にとっては諸個人の自由を守るための要であり、また自由意志こそが、公私二元論における 私的 領域の砦であることを突きとめる。とりわけ、消極的自由論にみられる堅い意志は、忘却の作用を伴っていることが明らかにされる（第二節）。そして、そのような自由概念理解は、社会における多様な善の構想を認めようとする一方で、逆説的に個人内部の多様なありようと、そうした多様なありようから必然的に生起する内的な葛藤を抑圧することを確認する（第三節）。そして、最後に、自由意志へと縮減される自由概念が、第一章でみた、他性を排除・抑圧する包摂という国家の論理をも支えていることを明らかにする（第四節）。

再び結論を先取りしていえば、リベラルな社会における公私二元論は、私的領域においては自由を自由意志に限定し、公的領域においては依存からの自由を市民の資格とするゆえに、いずれの領域においても具体的な諸個人の文脈依存的な関係性を育むことができない。本章で明らかにされるのは、一人ひとりの善の構想を自由に育むことを尊重する、善の多元性を前提とする社会における自由論が、個人の自由意志を強調するがゆえに、逆説的に、多様な善を構想することに繋がるはずの、他者とのつながりの中で育まれるような自由の在り方を予め根こそぎにしていることである。

自由意志こそ自由と考える自由論は、個人の内部においてもなお排他的で抑圧的な効果を及ぼしている。自由をもっとも狭義の意味における私的領域、すなわち自由意志へと縮減するために、そうした私的領域で構想された善を実現する手段について争われる公的領域における市民たちにもまた、他者は存在しないのである。

責任論をめくりすでに指摘された公的領域からの依存の排除は、本章第二節で詳細にする主意主義的な自由論解釈によって示されるように、わたし に対する意志の命令こそを

¹ じっさいにどのような忘却の作用が働いているかの検討は、第 II 部で行う。

「自由」と捉える消極的自由論に起因している。「自由」を わたし の自由意志へと切りつめることは、人と人との間にある わたし の存在から目を逸らさせるだけでなく、わたし 内部の要望・欲求・傾向性のあいだに生じる葛藤から、純粋な意志 = 自由意志を切り離し、意志を特権化してしまうのである。

第一節 自由への問い 「責任」からの問い直し

国家の構成原理を考察するシティズンシップ論において、なぜ依存する存在だけでなく、依存関係に巻き込まれた者たちや、彼女たちの諸活動が、その議論から排除され、そのことが問題視されることなく忘却されてしまうのであろうか。本章では以下、依存する者とみなされた者たちは国家の構成員とは認めることができない、より正確に言えば、国家における自由で責任ある構成員とは認められないとする強固な前提が、なぜ形成されたのかについて、消極的な自由論を中心に論じ、最後に主権国家の論理を消極的な自由論がどのように支えているのかにも触れてみたい。

前章で批判的に考察した、現代シティズンシップ論における市民の責任論には、その議論を貫く問題意識が存在していた。それは、「リベラルの課題」、すなわち、「善に対する異なる概念を抱いているひとびとの間に、平和的共存のための公正な条件をいかに見いだすか、という課題」に込めることである。しかし、この課題に込めるために市民が担うべきだとされた責任論には、依存する存在を市民たり得ない者として、責任ある主体からは排除してしまう論理が隠されていることはすでに確認した。

第二章第一節ではまず、前章で明らかにした市民の責任論を、自由という観点から捉え直してみたい。その後、第二節において、有名なアイザイア・バーリンによる自由論を再考し、いわゆる消極的自由と積極的自由という分類によって、かえって隠されてしまう問題を明らかにする。

本論に入る前にしかしながら、概観することすら不可能なほど、思想史上膨大な議論蓄積が存在する「自由」というテーマを扱うに際して²、いくつかの補助線を引いておかなければならないだろう。というのも、たとえば齋藤純一が、次節で詳しく論じられるバーリンに依拠しながら的確に指摘するように、自由について論じるには、「いかなる自由を擁護するかは私たちの生がどのような脅威に曝されているととらえるかによって変わってくるという視点、自由の擁護はその意味で歴史的な文脈を帯びている」ということを意識せざるを得ないからである[齋藤 2005: 1]。

² 直接本章において言及することはできないが、西洋政治思想史における自由論の通史として参考にしたのは、「「自由」の原理とは、人間が、その外的行為と内的精神行為の双方において 独立、解放 を享受し、自己決定 する主体でなければならない、とする原理」と規定する[半澤 2006: 29]である。自由意志論の歴史的軌跡を確認することをテーマにした同書は、本章第二節で触れるリチャード・フラスマン同様、アウグスティヌスの自由意志説がヨーロッパ自由論の枠組みを決定したと捉えている[ibid.: esp. 102-104]。

齋藤によれば、第一に、多岐にわたる自由論は、その議論が想定している脅威とは何か、つまり 他者 を脅威とみなすか、国家 や 社会 あるいは 市場 を脅威とみなすかによって、いかなる自由を想定するかについての議論は大きく異なることになる。すなわち、何からの自由を論じようとするかにしたがって、自由論はその内容を変えることに注意しなければならない。第二に第一の論点に密接に関連しているのだが、諸個人のそうした問題意識や問題認識の背景には、言うまでもなく歴史的な脈が存在し、自由とは何かについて論じることは、ある状態や行為を自由だと感じている諸個人がおかれた社会的・歴史的背景を抜きにしては語れない、ということである[ibid.: 16]。

第一の論点に関して、本稿において焦点をあてる自由論とは、第一章において論じた市民の責任論によって抽出された問題意識を背景にしている。すなわち、依存こそが、自由に対する脅威である、と考える自由論である。第二に、依存がなぜ脅威としてみなされてしまうのかについては、善に対する異なる概念を抱いているひとびとが存在する、ということを経験としたリベラルな社会の成立という大きな歴史的背景が存在している。

ひとびとが抱く善の概念の多様性という特徴を備えたリベラルな社会と、そうした社会を背景にした自由論の特徴については、フラスマンの議論に従いながら、次節において詳しく論じられる。ここでは、齋藤が自由の擁護を語る際に注視しなければならないと指摘する歴史的な脈について、市民革命期以後の西欧社会を次のように特徴づけた、セイラ・ベンハビブの一節を引用することで確認しておきたい。

脱魔術化された世界におけるブルジョア的な個人が、自分たちのために社会秩序の正統な基礎を築く課題に直面するとき、正義だけが道徳論の中心となる。それがいかなるものである「べき」かは、市民の平和と繁栄を保障するために ホッブズやロックのように、今やすべての者が合理的に同意できるものとして捉えられる。あるいは、その「べき」は ルソーやカントのように、道徳の法の合理的形式からのみ派生する。協同 cooperation の社会的基盤と諸個人の権利要求が尊重されているかぎり、自律的なブルジョア的主体は、かれの精神と良心が命ずるままに、自らの善き生活を規定することができる[Benhabib 1987: 83. 強調は引用者]。

すでに第一章第三節でイグナティエフを参照しながら確認し、ベンハビブもここで指摘するように、本稿が前提としている社会は、唯一の絶対的な善、あるいは共通善が存在せず、したがって、諸個人を「主体」として包摂するさいに、なんらかの実体的な理念が先在しない世界である。逆に、「正義だけが道徳論の中心」である社会とは、自らにとって善いことを自らが決める主体が、社会に先立ち存在し、そうした主体が、自ら従う「べき」原理を発見し、合意や説得を通じて、強制的な法を作っていくのである。だからこそ、他

者や外的・内的な環境への依存状態は、一人ひとり異なる生の構想を抱いているからこそ、そうした諸個人の間合意可能なルールを設定することで存立するリベラルな社会の、そもそもの基盤を脅かしかねないのである³。

「脱魔術化された社会」において、平和や繁栄といったすべての者が納得しうる規範や、形式的な法に従うことが、市民としての正しい行い、公的な規範とされる。そのような社会において、依存した状態とは、自らの「精神と良心が命ずるままに、自らの善き生活を規定する」ことを、何らかの形で阻まれている状態なのである。

では、依存した状態を脅威としてみなす問題意識と歴史的背景から、いったいいかなる自由論が展開されてくるのであろうか。前章における責任論を、自由という問題設定から再度捉え直してみよう。

まず、市民の責任が非常に限定的に捉えられ、多くの異なる存在から発せられているニーズに応えることが市民として課せられる責任ではないと考えられたのは、ニーズに応える状態にある者が公的領域の外に留め置かれ、政治の領域においては忘却されていたからであった。そのために一般的には、否応なくそうしたニーズに応えざるを得ない人は、私的領域にこそ相応しい存在であると考えられている。しかし、以下第二節以降で詳細にされるように、「責任」と「自由」の関係と公私二元論との奇妙な捻じれの中で、そうした一般的な理解がリベラルな公私二元論に関しては誤っていることが露わになるであろう。

すでに、前章で確認したが、わたしたち全ての者が無力な存在として生まれてくることは、否定しえない人間の条件である。この事実が示しているのは、そのさい必ず誰かは、わたしたちが存在するために、一定期間は、他者との依存関係に巻き込まれ、ケアに対する責任を引き受けざるを得ないということである。つまり、人類の存続に関わるといっても過言ではない、この絶対的に迫ってくる責任を担う者は、その責任の重さゆえに、依存具体的な他者に左右されるという意味で、やはり依存した状況におかれる。

すなわち、そのニーズを注意深く聞き取らなければならないといった、責任の取り方からしても、さらには、逃れられない必然に巻き込まれたという意味においても、依存する者たちのニーズに応えるという責任を担う者は、まさに不自由な存在だとみなされてしまう⁴。

³ あるいは、自律的な主体が存在していることを前提として発見される正義を唯一の、あるいは第一義的な社会道徳と考える社会には、依存する者の存在など想定されていないのだともいえる。依存する存在がそもそも正義論の射程に入らない問題性については、本稿第 II 部で詳しく論じる。

⁴ 必然を自由に対立する概念として考える思想家として、ここではアレントを挙げておく。必然を充たすための労働を担うことは、奴隷状態に近いと論じるアレントについては、以下を参照。「家族の私的領域というのは、生命の必要物、つまり、個体の生存と同時に種の継続にも必要なものが保護され、保証されている領域にほかならなかった。親密なものの発見以前には、私生活の特徴の一つは、この領域に住む人間は、真の人類としてではなく、動物の種たるヒトの一員として存在するという点にあった。正確にいえば、これこそ古代人がこの領域に対し大いなる侮蔑の念を抱いていたそもそもの理由であった」[Arendt

そしてさらに これは循環論に他ならないのだが、不自由な存在だとみなされた者たちは、不自由な存在、つまり文脈依存的な存在だから、市民に相応しい責任を果たすことができない二級市民として扱われてしまう。そして、そのことは、よりいっそう強く、彼女たちを不自由な存在にしてしまう責任を担わざるを得ない状況へと追い込んでいく。

以上をまとめると、他者からの要請に否応なく応える、という意味における責任を担う者は、不自由な存在である。

他方で、たとえばカント的な用語を使用するならば、感性界における幸福追求を第一目的とするならば、破ってしまうかもしれないルールや原則を、「それにもかかわらず」意志することができるから、市民は自由であるとされる⁵。つまり、市民の責任とは、その責任を負わないのであれば、目の前の他者が困窮に陥るといった、急迫な不可避の責任ではない。市民の責任とは、自らがおかれている状況から離れて、自らが普遍的法則であることを欲する法則に従う義務を「あえて担う」自由に開かれている、という意味の責任である⁶。

ここに、公的領域における存在、すなわち市民は 責任を負いうる存在であるからこそ、自由な存在である という、先ほどの自由と責任関係とは逆の論理が成立するのだ。

だが、と問い返してみよう。先のベンハビブからの引用が示すように、私的領域は、公的領域において正義の原理にのみ従っていれば、他者からの干渉を受けなくてよい、「かれの精神と良心が命ずるままに、自らの善き生活を規定することができる」ことが保障されている場なのである。では、先ほど公的領域から追い立てられるように排除された、二級市民たちは、いったいどこに追いやられてしまったのだろうか。少なくとも、第一章で論じてきた責任論の背景にある公私二元論では、公私のいずれにも、二級市民は存在しないかのようなのだ。

「責任」と「自由」をめぐる論理の逆転と、これまでほとんど注目されてこなかった私的領域における依存の排除という問題について検討するために、ひとびとが抱く善の概念の多様性を前提とした社会を支える自由論の核心を、パーリン、パーリンを批判するチャールズ・テイラー、そしてリチャード・フラスマンの議論から抽出してみたい。

1958: 45-6/ 70]

⁵ カントにおける市民の自由とは、第一に、法律上の自由として「自分が同意を与えた法律以外のどんな法律にも服従しないこと」、第二に、市民(*cives*)間の平等として、対等な関係で法的に拘束しあえる「道徳的能力をもつような、そういう相手だけを認め」る対等性、第三に、属性として自立していること、すなわち自己の生存とその維持を、他者の選択の恣意に委ねることなく、「公共体の成員としての自分に固有の権利と力とによって営むことができること」の三つの自由を意味している。ここでいうカント的な自由な市民、すなわち、国民とは、投票を行う能力を備えていることだけがその資格とされるが、経済的に自立していることがその能力を備えているかどうかの判断基準とされている[カント 2002: 156]。

⁶ たとえば、未成年状態と成年状態との違いを、自分自身の悟性を用いているかどうかであると指摘するカントが、陥るかもしれない危険を覚悟しつつ自ら判断することを、「敢えて賢かれ」という言葉で表現しようとしたことをここで思い起こすことができよう[cf. カント 2000b: 25]。

第二節 自由意志と公私二元論 バーリン、テイラー、フラスマン

わたしたちはここで、他者への依存を脅威とみなす自由論は、かつてバーリンが全体主義への道を拓いたとして批判した積極的自由概念に依拠した自由論であり、善の共約不可能性を前提とする社会における自由論とはいえないのではないかと反論することが可能かも知れない。なぜならば、第一章において、依存状態が脅威であることを論じるさいにウォルドロンが参照したのがルソーであったことが典型的に示しているように、依存が自由と相反すると考えられるのは、バーリンが自由の積極的な意味として定義する「自分自身の主人でありたいという個人の側の願望」から生じているとも考えられるからである [Berlin 1969: 131/ 319]。

そこで本節では、バーリンによる有名な二つの自由概念を巡る議論を概観し、それに対するテイラーの批判を経由した後に、主意主義 voluntarism という観点から自由概念を再構成するフラスマンの議論を論じる。本節において、議論の端緒としてバーリンを参照する意図は、バーリンの思想全体について論じるためではなく、バーリンがその著名な論文「二つの自由概念」において展開した消極的な自由概念は、共約不可能な善の多元性といった社会的事実をまえに構想される自由論にみられる特徴を如実に表しているからである⁷。換言すれば、バーリンによる消極的自由を概観することは、迂遠に思えるかもしれないが、本稿の重大な課題の一つである、公私二元論をめぐる やっかいな 問題を解く鍵へと一歩近付くことになるのである。また、第三章でも再度言及されるように、バーリンの議論は、自由や責任と公私二元論の関係、他者への依存というわたしたちの人間の条件をいかに考えるのかといった、本稿全体で扱っていく重要な論点を提供してくれる。

まずバーリンの議論を検討する前に確認しておくべきことは、バーリンにおける有名な「二つの自由概念」、すなわち「・・・からの自由」としての消極的自由と、「・・・への自由」としての積極的自由が、ロールズが正義の概念 concept と正義の諸構想 conceptions を分類したように、自由概念に対する二つの諸構想である、ということである [cf. Gray 1989: 48/ 67-68]。

以上のことを確認するのは、これから批判的に検証していく消極的自由の問題は、多元

⁷ そのように考える理由として、バーリンの自由論を統括する理念である、「一元論的な見方の拒否と、人間にとっての真なる善は多様であり、かつ共約不可能である、という多元主義者としての主張」に着目していることを挙げておく [Gray 1995: 22/ 24]。すなわち、バーリンが主張し続けた善の多元性という前提は、現代の自由論に共通した前提であると考えているからである。本章で明らかにしたいのは、第一章でも検討したように、善の多元性を前提とする自由論が、一元論的な社会構想へと通じている、という逆説の論理である。したがって、自由を構想するさいに、自由意志による選択とは合理的であることを条件とされるか否か、自由は他の価値に優先する価値なのか否か、善は自律的に選ばれた価値ある善だけであるのか否かなど [ibid.: 27- 37/ 32- 44]、さまざまな点において、論者によって違いがでてくるが、本節で触れるバーリンに関して、そうした論点については議論しない。

的な善の存在を前提とするリベラルな社会における、理念としての自由がそもそも抱えている問題であり、じつはバーリンが積極的自由論として分類している自由論にも共通する問題であることが、後ほど示されるからである。

たしかに、バーリン自身は、二つの自由概念は、「一つ概念についての二つの異なった解釈というのではなく、人生の目的に対する二つのまったく相異なる、和解せしめがたい態度なのである」と論じている[Berlin 1969: 166/ 381]。また、この二つの問いのあいだに存在する緊張関係は、わたしは自ら決定したい、誰からも指図されたくないという主観的な欲求と、ひとは一人では決して自足しておらず、他者からの影響を受けずにはられない、という社会的・客観的事実認識との間の、埋めがたい溝から発している。

しかしながら、その一方で消極的自由の問いである「どれくらいわたしは支配されているか」と、積極的自由の問いである「誰によってわたしは支配されているか」という問いは、「完全に分離できない」ことも認めている[ibid.: xliii/ 64]。すなわち、二つの自由論は、まったく異なる概念というよりも、以下にある、自由という一つの理念をめぐり、それを具体的に構想するさいに生じる違いを表していると理解しなければならない。

他人と全面的に調和することは、自分が独立した人格であることと相容れないこと、すべての点で他人に依存しようというのでない限り、他人が勝手に干渉しない、また干渉しないにあてにできる若干の領域が必要である、ということである [ibid. xliv/ 65]⁸。

他人から干渉を受けない領域を求めようとする欲求は、バーリンによれば自由という理念の本質を捉えている⁹。というのも、消極的、積極的いずれの意味においてであれ、自由

⁸ この点について、フラスマンの理解によれば、バーリンが積極的自由論者の一人と挙げるカントが構想する自由もまた、「・・・からの自由」を志向している点で、より一般的な理念である消極的自由論のヴァリエーションの一つにすぎない。異なっているのは、何を・どの程度まで自己に対する障害物と考えるかである。「ホップズにおける行為者を突き動かしていた衝動、欲望、情念、傾向性そして、利害関心は、カントにおける自己の外部にあり alien to the self、もし自由を達成しようとするならば、自己はそれらを支配しなければならない」[Flathman 1987: 26]。

⁹ なお、グレイは、[Gray 1995]において、「人間の目的が多様であり、そのすべてが原理的には、相互に矛盾のないものではありえないとするならば、衝突・葛藤の可能性 悲劇の可能性 が、個人的にも社会的にも、人間の生活から完全に除去されるということは決してあり得ない。したがって、絶対的な諸要求の間での選択を余儀なくされるという事態は、人間の条件における避けがたい特徴である。このことによって、自由にはアクトンが考えたように、たんに一時的な必要としてではなく、自己目的としての価値が与えられるわけである」という一節を参照しながら[Berlin 1969: 169/ 384- 385]、「バーリンは、選択能力そのものを「基本的自由」それがカントが自由意志 *Willkür* と呼ぶものであると呼んでいるが、[...]この選択能力が彼の自由の理念を支えている」と述べる[Gray 1995: 18/ 19]。基本的自由と、本稿で言及する自由という理念との関係については、[濱 2008: 16-18]に詳しい。

の本質は、「あるもの、あるいはあるひと わたしの領域に足を踏み入れてきたり、わたしの上にかねらの権威を主張したりする他のひとと、あるいは強迫観念とか恐怖心とか神経症とか非理性的な諸力とか、さまざまな種類の侵入者の・専制君主的存在 を近寄せないでおくということにある」からである[ibid.: 159/ 366]。

しかし、そうした欲求を適えるために、二つの異なる問いが生じる。すなわち、「主体一個人あるいは個人からなる集団 が、いかなる他人からの干渉もうけずに、自分のしたいことをし、自分のありたいものであることを放任されている、あるいは放任されているべき範囲はどのようなものであるか」という問いと、「あるひとがあれよりもこれをする、あれよりもこれであることを決定できる統制ないし干渉の根拠はなんであるのか、まただれであるのか」という問いである。第一の問いの答えの中に、消極的自由を求めようとする傾向が宿り、それに対して第二の問いに答えようとすることは、積極的自由を求める意識を高めるのである[ibid.: 121-122/ 303-304]。

こうした自由をめぐる二つの問いを峻別した後、周知のようにバーリンは、第二の意味における自由、すなわち積極的自由を求めようとする傾向の中に、全体主義へと至る入り口を見いだした。

だが、内的な自我の形而上学的な分裂の中で生じてきた、高次の わたし、理想の わたし が、低次の、経験的な、心理学的な わたし を支配するという考えは、支配すべき自我を「制度、教会、国民、人種、国家、階級、文化、政党」と、あるいは「一般意志、共通の福祉、社会の革新的勢力」と同一視する専制政治と容易に結びついたのであった [ibid.: xlv/ 66] 。

バーリンの積極的自由に対する批判の眼目は、諸個人が抱く善 それは、多様に異なっているはずのものあり、そうあるべきである を、一つの共同体、端的に言えば国家が強制力をもって一元化することに対して警告を発することにあつた。たとえば、ルソーは、自らの良心にのみ従って生きられるような社会を構想しようとしたはずが¹⁰、『社会契約論』において論じられるように、社会契約のさいに高次の わたし moi commune をどうしても想定せざるを得ないために、結局は周知のように個人の「自由への強制」を国家に許す議論を展開してしまった[ルソー 1954: 35]。

すなわち、ルソーやカントにみることが出来る「誰が決めるか」、「何を決めるか」といった問いに内在する、支配することへの志向性は、わたしよりも「高次の」誰かが正しい

¹⁰ たとえば、『学問・芸術論』における「おお、徳よ！素朴な魂の崇高な学問よ！お前を知るには多くの苦勞と道具が必要なのだろうか。お前の原則は、すべての人の心の中に刻みこまれていはいしないのか。そしてお前の掟を学ぶには、自分自身のなかにかえり、情念を鎮めて自己の良心の越えに耳を傾けるだけでは十分ではないのか」というルソーの言葉を参照[ルソー 1968: 54. 強調は引用者]。

ことを決定するのであれば、自由を侵されることにならない、といった危険な議論を誘発するのである。

他方で、バーリンが支持する多元主義的な自由論を支えている消極的自由は、他者からの干渉をうけない、というまさに消極的な自由であるがゆえに、高次の わたし を想定することを避けることができる。なぜならば、次のバーリンの言葉が示しているように、他者からの干渉の存否によって客観的に自由であるか否かが判断されるために、では、干渉のない状態で、その者が何をしたのか、何を決めたのか、という内容については、一切の外的判断・外部からの介入を許さないからである。そして、それこそが、多元主義的な社会を保障する、消極的自由論の本領なのである。

強制には、わたくしが行為しようとする範囲内における他人の故意の干渉という意味が含まれている。あなたが自分の目標の達成を他人によって妨害されるときにのみ、あなたは政治的自由を欠いているのである。たんに目標に到達しないというだけのことで、政治的自由の欠如ではないのだ[ibid.: 122/ 305. 強調は引用者]。

こうして、他者からの干渉や抑圧を受けない領域、すなわち同意なくして絶対に他者から侵犯されない領域が確保され、そこにおいてはじめて、各人は自らの善や神聖だと感じる目標を追求するだけでなく、そうした諸目的を構想することが可能になるのである。したがって、消極的自由は、「私生活の範囲と公的権威の範囲とのあいだにはひとつの境界線 a frontier がひかれなければならない」ことを強く要請することになる[ibid.: 124/ 308]。すなわち、消極的自由論を支える核心には、公私のあいだにひかれる「ひとつの境界線」が存在している。

ここまで、バーリンの二つの自由論を簡単に振り返ってきた。ここからは、バーリンが専制主義を免れるためには守られなければならないと考えた消極的自由という考え方が、本当に、高次の わたし の支配から免れているのか否かを、先ほど抽出した 境界線 に着目しながら考えてみたい。そのためにここから主に参照されるのは、ロマン主義にその起原を有する「承認へのニード」を現代における「差異の政治」の実践の中で捉え返した、チャールズ・テイラーである[cf. Taylor 1991]¹¹。

テイラーによれば、バーリンは、戯画化され極端に歪曲された積極的自由を批判するために、消極的自由の意義をも歪曲している。とくに、ロマン主義を経た後、諸個人がめざす「自己実現 self-realization は、かれ・彼女に起原があり original to him/her、だからこ

¹¹ テイラーによるバーリン批判については、テイラーがバーリンと多元性擁護を共有し、多元性の立場から現代リベラリズムを批判すると論じる[中野 2007: 66-78]や、テイラーがバーリンの消極的自由が市民的自由そのものを論じていることを理解していないことを指摘する[濱 2008: 60-61]などで論じられているが、本稿で注目するのは、消極的自由論がいかに厳格に公私を峻別するか、である。

そ、誰にも頼らず independently 実行され得る」こととして高く評価され、自己実現が自由の重要な契機として考えられるようになったことを、バーリンによる消極的自由主義論は見過ごししていると指摘する[Taylor 1985a: 212]。

先に引用したように、バーリンにとって消極的自由とは、他者からの干渉が不在であることであった。消極的自由を支持するバーリンによれば、個人が自由である状態とは、主に法として立ち現れる外的な強制力、物理的力、その他あからさまな強制によって干渉されていないことである。そこには、干渉する力は自己の外部にその根を持っている、という前提が存在している。わたし の願望を打ち砕こうとする力は、主に他者の恣意であり、もしそうした他者の恣意が存在しないのであれば、わたし の願望、すなわち、欲望や関心、ニーズは わたし のものであるはずである。逆にいえば、わたし が現在抱いている願望は、わたし からのみ発せられる願望である、あるいは、そうでなければならないのだ。

消極的自由を追求するための第一の必要条件は、わたし の願望が、外部からの刺激に単に反応した結果にすぎない場合であれ、熟慮の末に抱かれるような長期的展望にたったものである場合であれ、ともあれそれが、わたしのもの であることなのである。ここで、バーリンが消極的自由論者として高く評価するミルの有名な言葉を引用しておく。

人がある程度の常識と経験をもっているならば、彼自身のやり方で自己の生活を展開していくのが最善である。彼のやり方それ自体が最善だからではない。それが彼自身のやり方だからである。 [Mill 1989: 67/ 136, 強調は引用者]。

しかしながらテイラーは、ミルのように自己実現や自己充足を自由と考えるためには、外部からの障害だけでなく、自己内部にも障害を見いださざるを得ないと指摘する。すなわち、「もしかれが自分の潜在能力にまったく気づかなかったら、潜在能力を発揮しようなどと一度として考えなかつたら、それが本当に自分自身の考えかどうかを反省することなく内面化してしまった規範を破ってしまうことが怖くて何もしていないならば」、わたしたちは、そうした状態を自由であるとは考えないはずなのである[Taylor 1985a: 213]。にもかかわらず、バーリンは、おそらくわたしたちの現在の常識からすれば、驚くような状況を自由と呼ぶホッブズに多く依拠しながらも¹²、ミルをも消極的自由論者として高く評価す

¹² バーリンは、「抑圧であるかそうかの規準は、わたくしの願望をうちくだくの直接・間接に他の人間によって演じられると考えられるその役割にある。この意味において自由であるとは、他人によって干渉されないということだ。干渉を受けない範囲が広がるにつれて、わたくしの自由も拡大されるのである」と論じた後、ホッブズの以下の言葉を参照する。「自由な人間とは、[...]それをしようとする意志をいただいたことをするのを妨げられないひとのことである」[Berlin 1969: 123/ 306, 308]。なお、濱によれば、「消極的自由の概念は、市民社会における個人の自由な身体的移動を含意する。そしてその概念は、イギ

るのである。

バーリンが「二つの自由論」において、以下の言葉を直接引用しているわけではないが、ホッブズは、「人間のすべての自発的行為が「必然的」であることは明白である」と述べ、さらに恐怖と自由は両立するとして、つぎのような例を挙げた思想家である。

恐怖と自由は矛盾しない。船が沈むであろうという「恐怖」から財産を海に投ずるとき、それはきわめて自発的な行為であり、もし、そのつもりなら、やめることもできるのである。だから、それは、「自由な」人間の行為である。同様に、人はときに投獄への「恐怖」から借金を支払う。しかしだれも彼が延ばすことを妨げたのではないから、それは「自由」を持つ人間の行為である。一般にコモンウェルスにおいて、法にたいする「恐怖」からなされる行為は、すべてそれをしない「自由」をも含んだ行為なのである [Hobbes 1991: 146/ 230]¹³。

テイラーによれば、ホッブズに代表される自由論は、「自分自身に忠実であれ」という道徳的理想を掲げた一八世紀後半に登場するロマン主義に出会うと大きくその性質を変え¹⁴、この理想は現代における差異の政治や多文化主義にまで受け継がれている。

にもかかわらず、バーリンのいう消極的自由は、いまだホッブズやベンサムを参照しながら特徴づけられている。そのために、消極的といいながら、その名称から想像されるイメージを裏切り、じつのところ堅い意志を要請する tough-minded 自由概念である。なぜならば、ここまで幾度と強調してきたように、外的な物理的障害と法律による強制の不在を

リスの哲学者ホッブズ[...]における、近代人の自由ないし市民の自由に対応している」 [濱 2008: 57]。

¹³ バーリンは、ルソーと対比しながらホッブズを評価するさい、つぎのように論じる。「かれは君主がひとを隷従させないなどと言いはしなかった。かれはこの隷従を正当化したわけであるが、少なくともそれを自由となづけるような鉄面皮は持ちあわせてはいなかったのである」 [Berlin 1969: 164/ 377]。

¹⁴ ミルの『自由論』における主張について、テイラーはつぎのように説明する。「わたしの人生が [わたしによって] 選ばれたものであるということは大事かもしれませんが、しかし、数ある選択肢のなかに意味のある選択肢、他の選択肢よりも重要な選択肢がなければ、自分で選択するという観念自体が陳腐なもの、筋の通らないものになってしまいます。理想としての自己選択 [の観念] が意味をなすのは、ひとえに他にもまして重要な問題が存在するからにほかなりません」 [Taylor 1991 39/ 55]。他方、バーリンによれば、ミルが手放すことがなかった原理は、善の選択において個人は過ちうる権利を自己改善の能力の内に認めることと、「調和 symmetry や終極性 finality を自由の敵として嫌うこと」である。ミルは、私的領域と公的領域を分けることに関心はなかった、とバーリンは考えるが [Berlin 1969: 192/ 426]、なお、カントとの比較においては、「できるだけ多数の個人が、相互に他人の目的を妨げることがない限り、その目的そのものの価値を評価することなく、できるだけ多数の目的を実現しうるような状況を待望する。[...]ただそれらの諸目的の衝突を防ぐという観点からのみ境界線が引かれる」と論じる [ibid.: 153 note#1/ 358]。

もってして、自由と定義するからである。つまり、そのような自由論にとって「自意識の欠如、虚偽意識、抑圧その他の内的な要素」は、自由を脅かすような障害として取り上げられることはない。むしろ、虚偽意識のせいで不自由であると主張することは、自由という語を誤用しているに他ならないとさえ考えている[Taylor 1985a: 212]。つまり、わたしの内部には、自由にとって障害となるようなものは存在しないか、存在したとしても、堅い意志を前にすれば、障害とはみなされない。

テイラーが論じるには、わたし と外部をこのように峻別すること、わたしが他者から独立していることを強調することの背後には、消極的自由概念と積極的自由概念における根源的な相違が存在している。消極的自由が注目するのは、自由とはじっさい わたし にある行為をする能力があるかどうかではなく、ある行為をする「機会」が わたし に拓かれているかどうかである[cf. Berlin 1969: xlii/ 63]。他方で、積極的自由は、自らの生に対してじっさいに自らコントロールすること に眼目がおかれている。「ここでの自由概念は、行使概念の一つ an exercise-concept である」[Taylor 1985a: 213]。したがって、後者は、ある行為をじっさいに行うさい、どのような動機に基づき行為しているのかを自ら精査することになるが、前者は、行為の機会の有無を外部的障害の有無によって量的・客観的に判断することで、自由かどうかを決定することになる。

以上の理由から、消極的自由は、消極的という言葉に裏切られるかのように、そして、あたかもパーリンがむしろ批判するカントを彷彿とさせるような¹⁵、強い意志に貫かれた、高い判断力を有する主体を要請することへとつながっていく¹⁶。というのも、なによりもまず、ある個人が為した行為の帰結については、あくまでその当事者だけが責任を負うことになり、だれも他者の行為については責任を負う必要がなくなるからだ。

パーリンが提唱する消極的自由論は、定義上、わたしが自由に為したと考える行為を、あくまで誰からも干渉を受けない、他者からは独立した領域における行為とみなす。したがって、個人が為した行為に対する、集合的責任は非常に厳格に排除されることになる。わたしの行為は、あくまで自分自身の責任における「選択」だとみなされるからだ。

テイラーによる消極的自由批判をまとめる意味で、ここではナンシー・ハーシュマンによる端的なテイラー解釈を紹介しておく。

消極的自由にとっての要は、わたしがそれを欲していること、そして、わたしがそれを欲していると知っていることであり、なぜわたしがそれを欲するのか、ではない。したがって、消極的な自由概念は、内部と外部、主体と客体、自己と他者との間に明確な境界線を引く。この種の自

¹⁵ 脚注 5 を参照されたい。

¹⁶ いうまでもなく、パーリンがそれほどまでに消極的自由にこだわるのは、個人の内面にまで政府が立ち入り、各人の能力や善の構想を評価し、序列化することで、「自由への強制」を可能にするような事態を避けるためであり、強い意志をもつ主体を構築することに眼目があったわけではない。

由は、テイラーが述べているように、「意志が堅い touch-minded」。というのも、そうした自由が「選択」という概念に不可欠だと考える個人の責任と説明責任についての厳格な考えをもっているからである [Hirschmann 2003: 4. 強調は原文]。

ここでようやく、第一節の最後に提起した問題を解く鍵の一つをわたしたちはようやく手に入れることができる¹⁷。バーリンの消極的自由論は、選択肢に開かれていること、干渉がないこと、といった客観的に捉えられる指標をもって自由であることを示そうとする。それは、テイラーとは異なり、ある行為をじっさいに行えるか否かといった、諸個人の能力を自由の指標とはしないことで、誰からも干渉されない領域をより広く確保するために必要なことであった¹⁸。

だがそのことは逆に、客観的な事実としてわたしたちが他者や内的・外的環境に依存した存在であることを見えなくしてしまう¹⁹。諸個人のとする選択は、社会的文脈のなかで余儀なくされるものではあるが、しかし、その選択そのものは、あくまでも自己完結した、他を「近寄せないでおく」領域においてなされるものと想定されている [Berlin 1969: 159/ 366]。この強い想定によって、消極的自由が守られるために必要だとバーリンが考える公私の厳格な境界線は、公私の厳格な境界線さえひかれていれば、境界線の内側、すなわち私的領域で自己完結している者こそが自由である、との結論さえ導き出してしまふ。そのため、私的領域における個人がなす行為の動機や原因、あるいはその目的については、自由を論じる際に斟酌されなくともよいし、境界線の存在は、行為の結果をよりはっきりと個人の責任の範囲内に留めておくよう作用するのだ。

以上のような「強い・堅い意志」に基底をおく自由論は、フラスマンによる「主意主義」をめぐる議論を検討してみるならば、さらに注目すべき特徴をもっていることが明らかになる。

主意主義、すなわち、「自発的な行為能力の存在と、自発的な能力をよしとする一般的な

¹⁷ 本章全体を貫く問題意識なので、確認のために再度強調しておく。第一章において展開された責任論を、自由の問題として捉え返すならば、他者からの要請に否応なく応える、という意味における責任を担う者は、不自由な存在であるのに対して、自らがおかれている状況から離れて「あえて担う」自由が開かれているような責任については、責任を負いうる存在であるからこそ、自由な存在である。責任と自由をめぐる、このような論理の逆転を可能にするのは、自由についての限定的な考え方、すなわち公私二元論そのものを貫く公私の領域ともが、その原理によって支えられている自由論にわたしたちが囚われているからではないか、というのが本章の問いである。

¹⁸ さらにいえば、あまりにも内面の能力と自由を強く結びつけることは、能力的にそもそも不自由であると価値づける者たちに、責任能力を負わせない。そうした試みは、既存の社会ですでに実行されているというだけでなく、彼女たちにそもそも行為者としての資格を認めず、社会的に彼女たちを排除してしまうことを正当化することにもつながるのである [cf. Flathman 1987: 89-92]。

¹⁹ 客観的事実の認識こそが、積極的自由を構想する契機となっていた。

選好を強調する」主張は[Flathman 1992: 124]、行為能力に注目するため一見すると積極的自由に近い。しかしながら、フラスマンはむしろ、ひとびとが抱く善の多様性を認め、善の一元化を避けようとする消極的自由こそが、強い意味での主意主義であると主張する。すなわち、バーリンによる「消極的」対「積極的」という自由の二側面は、「意志」の扱いに着目すれば、その違いは曖昧となる。いやむしろ、消極的自由こそが、統一性をめざす強い主体を前提とし、意志の弱い他者を排除するような議論であることが明らかになるのだ。

フラスマンの主意主義論の前提として、「意志すること」とはどのような内的行為なのかを注視したニーチェの議論を簡単にではあるが確認しておきたい²⁰。ニーチェによれば、「意志する to will」とは、欲望したり desire、希求したり strive for、欲したり want することと同じではない。それは、命令という要素において、単なる要求や欲望とは区別されるべきであるという。

意志は単に感情と思考の複合体であるのみならず、さらに何よりもまず一つの情感である。しかも、命令という情感である。「われは自由である。『彼』は服従せねばならぬ」 こうした意識がすべての意志の中に潜んでいる。さらに、すべての意志の中に潜んでいるものには、注意の緊張・ただ一つの対象に注ぐ注視・「今はこれのみが必要であり、他のものは必要でない」となす絶対の価値評価・服従されるであろうという内心の確信・さらにその他すべての命令せんとするときの心的状態に必要なものがある。一人の意志する人間は、おのれの内部の或るものに命令を発するが、この或るものとは彼に服従する ないしは服従すると彼が信じるころのものである。[...]われらはつねに同時に命令者であり服従者である。しかして、服従者として、われらは強制・抑圧・圧迫・抵抗・運動の諸感情を知り、これらの感情は意志の行為がはじまるやいなや動きだすのを常とする。しかもわれらはこの二重性を「自我」という総合概念によって除去しごまかしてしまう習慣をもっている[ニーチェ 1954: 34-35. 強調は引用者]。

『精神の生活』において、西洋哲学史を振り返りながら思考 Thinking・意志 Willing・判断力 Judging というわたしたちの精神作用を考察したアーレントに従うならば、こうしたニーチェによる「意志」の定義は、次の二つのことを明らかにしている。第一に、意志

²⁰ フラスマン自身も、以下に引用するニーチェによる意志の特徴づけは、非常に説得的であり、社会における善の多元性を賞揚する自由主義の特徴を考えるさいの導きの糸として最適だと考えている。フラスマンは、『善悪の彼岸』の同じ部分から、より長く引用している[cf. Flathman 1992: 162-166]。

は、わたしたちの精神内部で生じる動きであり、他者との相互作用ではないこと。第二に、意志にみられる特徴とは、とりわけ思考においてみられた「思考する自我」と「自己」との対話を拒み、両者の分裂や衝突によって引き起こされる無力さを克服することである。すなわち、意志の作用は、「命令する者と、服従するべきである者との間の闘争を生む一者の中の二者という精神の二重性を、「わたし」を一つの全体として命令する側に同一化することによって、克服する」のである[Arendt 1971: 161]。

すなわち、アーレントの解釈によれば、ニーチェにおける意志の自由とは、自らの中にある不快な、意志を鈍らせる感情を見ないようにすることによって、自らを命令する者として、内部に分裂を抱えない一つの全体として肯定することなのである。

フラスマンは、現代の自由主義を理解するうえで、こうしたニーチェの意志論を説得力ある議論として援用しようとする。フラスマンによれば、多くのリベラリストたちが積極的自由に疑いの目をむけ消極的自由を支持する理由は、「自発的な行為」の存在を保証しようとするためである。そして、「主意主義」の文脈のなかでこそ、人間にとって「自発的な行為」が存在することが、矛盾なく説明される²¹。

したがってフラスマンは、消極的自由は「主意主義」を支持していると考えのだが、「主意主義」が支持される前提には、二つの信念が存在している。第一に、自発的な行為と強制された行為の区別が可能である、という信念が存在している。この信念は、どのような社会を構想するかに関わる信念である。なぜならば、この区別を基に、奴隷制、権威主義的な政府、パターナリズムが徹底して批判されることになるからだ。さらに、政府の存在が許容されるのは、あくまで自発的な同意による場合のみであり、したがって、ひとびとの自由な活動を保証している市民社会においても、同意と契約こそが高く評価されるのである。そして、「主意主義」が求めるのは、「そうした社会において、自発性、自律、そして多様性を育むこと」である[Flathman 1992: 123]。

第二の信念とは、テイラーが「堅い意志」として説明しようとしたように、主体の能力に関する信念である。すなわち、主意主義の文脈に位置づけられたリベラリズム理解により鮮明となるのは、諸個人は自身の力で、欲望や利害関心を育むことができ、生きる意味や目的を有意義な形で構想し、その構想に基づいて、ニーチェが唱えるように自らに命令を下すことができるという、非常に強い信念である[ibid.: 124]²²。

以上のような信念は、現在の自由論においては「反卓越主義 antiperfectionism」とも呼ばれうる、望ましい社会像が存在することによって、現実的に支えられてもいる。すなわ

²¹ アーレントによれば、意志をめぐって論じられてきた伝統には二つの異なる系統の自由論が存在する。一つは、既存の目的や、目的を達成するための手段を「選択」するさいの裁断を下す作用、すなわち「選択の自由」に関わるものと、時間の連鎖の中でなにか新しいことを生じさせる「自発性 spontaneity」の作用としての意志である[Arendt 1971: 160]。

²² こうした見解に対する代表的な批判は、ひとは社会的動物である というアリストテレスの定義に依拠しながら、義務よりも権利を優先することはアトミズムを惹起するとして批判する[Taylor 1985b]や、[Beiner 1992]を参照。

ち、バーリンがミルを高く評価する理由の一つ、すなわち、ある理念に対する構想、信念、ひとびとの傾向性や選好は、多様なままであること、ときには共約不可能であり続けことを許容し、むしろ、そうした多様性を促進するような社会を望ましいとする考えに支えられているのだ。しかしながら、フラスマンはさらにその背後にある、人間の能力についての限界をめぐる議論についても指摘する。

それぞれの違いにもかかわらず、この種の[善の多様性に関する 引
用者補]様々な定式化は、つぎのような一つの結論に導かれる傾向がある。すなわち互いの思考や行為を評価したり、それらに影響を与えたりすることだけでなく、理解することにさえ、非常にはっきりとした、しかし決して悔やむべきものではない限界が存在している、という結論である[ibid.: 166-167]。

堅い意志をもった主体像を描く反面、主意主義はひとびとの異なりを重視し、多元的な社会を構想することができる。なぜならば、ミルに特徴的にみられたように²³、わたしたちには善に関する究極的な概念をもつことができないため、一人ひとりが抱く善の構想について優劣を評価し、合理的に序列づけたりすることは、わたしたちにはできない、という他者理解に対する限界についてもまた、はっきりと認識しているからである。

善を巡って決定的な評価を下すことは、わたしたちの能力を超えているのだから、諸々の善を序列付けようとする試みは必ず誤る。したがって、フラスマンがリベラルな社会の文脈に近づけようとするニーチェの意志論が、命令とは、あくまで わたし 内部の命令であることを強調していた含意がここにある。つまり、命令者である わたし は、あくまで自分に対して命ずるだけであり、他者に対しては口出ししないし、してはならないのだ。こうしたリベラルな反卓越主義的な態度こそが、フラスマンがリベラリズムはその根本において主意主義であると理解する根拠となっているのである。「リベラリズムがニーチェ的な「意志」の肯定といったものをわがものとするならば、共通性、透明性、協働性を希求するよりも、多様性、意見の相違、そして無関心を、むしろ受け入れ、賞揚するであろう」[ibid.: 166]。

ところで、ここでわたしたちは、バーリンが「私生活の範囲と公的権威の範囲とのあいだにはひとつの境界線がひかれなければならない」ことを「消極的自由」の要請として強く主張していたことを、再び思い出さなければならない。堅い意志に貫かれた命令する わたし と、他者の生き様を理解し得ない わたし は、つぎの二つの意味において、プライベートという考え方を強調することになるからである。一方では、「政府による統制だけでなく、他者からの監視からさえもしっかりと免れている、行為の領域」という意味において、他方で、「誰の知ったことではない nobody's else business」といった、嗜好性、

²³ 本章脚注 14 を参照されたい。

選好としてのより強い意味において、プライバシーという考え方が強調されるようになる [ibid.: 167]。

たとえば、こうした主意主義にみられるプライバシーの強調は、ロールズの正義論にも明らかに見られる傾向であるとフラスマンは主張する。ロールズの正義論によれば、他者自らが自分自身の善について開示することを選択しない限り、わたしたちは他者の善について理解することができないことが当然視されている点で、善が私的なものであることが前提とされている。また、ロールズの議論における顕著な特徴として、そうした相互の無理解・無関心はむしろ促進されるべきだと考えられており²⁴、なぜ、そうであるかの理由として、諸個人の間はこの相互の無理解・無関心こそが、自らが目的だと考える善を達成することを可能にする、すなわち諸個人の自律性が担保されることを挙げていると、フラスマンは指摘するのである [ibid.: 168]²⁵。

しかしながら、ロールズが『正義論』において、公正としての正義が社会の基本構造の第一原理であらねばならないと論じたように、そして、『政治的リベラリズム』以降、そうした正義が基本構造の原理として採用されるのは、異なる善を抱く人々に対する寛容を「道理に適った reasonable」こととして認知し合う人々が暮らす、リベラルな立憲社会においてであると断り書きをしたことから分かるように、私的領域における善の多様性が許容されるためには、じつは「広く共有された合意」や「安定した規範やルール体系」が存在する社会が必要である [ibid.: 171]。私的領域に関しては互いに無関心な だが、自らに関しては堅い意志をもつ 人々と、しっかりとした規律や規範が行き届いた公的領域は、一見すると相反した価値観を表しているようだが、公私の強固な境界こそが、こうした二つの価値観を両立可能であるだけでなく、むしろ相互に不可欠なものにしているのである。

公的領域における諸制度は、私的領域における活動の自由を高めるためにこそ存在し、互いにプライバシーを犯さないよう、厳格に整備されなければならない。他方で、諸個人の自由に任された領域での活動のある種の無秩序さは、公的領域において要請される厳

²⁴ たとえば、正義の環境の主観的側面について、ロールズはつねに、他者との比較において嫉妬を抱かない、相互に無関心な状態を想定するよう要請する [Rawls 1971: 129, Rawls 2001: 24.2 -25/ 150-158]。

なお、ロールズの正義論に対する理解については、目的論的正義観と対置して、義務論的正義観として説明する [飯島 2001] を参照。飯島によれば、「目的論的正義観においては、理性は人間の追及すべき究極的な価値や善の内容を認識しうるとされるのにたいして、義務論的正義観においては、理性にはそのような能力は否定されており、むしろ善の問題は各人の主観的な判断に委ねられるのがよいことだとされている」 [ibid.: 19. 強調は引用者]。

²⁵ 注意しなければいけないのは、同じ箇所でもフラスマンは、「道理に適っていること」を要求するがぎりにおいて、こうした主意主義だけがロールズの正義論を構成しているわけではないことを断っている。すなわち、道理に適っていることが要求される「社会の基本構造」においては、正義が第一原理であり、そこに強制力が働くことは許容されている。しかし、正義論は、そうした強制力が働く「公的領域」以外の「私的領域」、つまり個人の善の追求に対していかなる干渉もなされ得ない領域をなるべく広く確保するために論じられている、という意味において、フラスマンはロールズを強い主意主義者に含めるのである。

格な規律・規範が私的領域に侵入し、人びとが抱く善を画一化することを妨げる活力を育む。さらにいえば、他者の干渉を一切受けなくてよい私的領域でこそ、諸個人が譲ることなき、自らの信念に基づいた善を構想することができるのである。そして、ひとり一人が善を構想する力こそが、公的領域に限定されているべき規律・規範の強制が私的領域へと暴走・侵入してくるのを押しとどめることができる、と考えられている。

ニーチェを参照しながら主意主義という観点からリベラリズムにおける公私二元論の論理を読み解くフラスマンを援用することで、ようやくわたしたちは、本章第一節で指摘した、「責任」と「自由」を巡って生じる二つの異なる関係　他者のニーズに応える、という意味における責任を果たす者は、不自由であり、普遍的な原理を自らに課す者は、自由である　を貫いている論理を明らかにすることができる。

フラスマンによれば、リベラリズムがいかに多岐にわたっていようと、リベラルである限りその根底には、自分自身に　決して他者にむかうのではない　命令しうる、すなわち意志に貫かれた主体が存在する、という強い信念が存在する。だが、ニーチェが『道徳の系譜』と『善悪の彼岸』において主張し、またアーレントも指摘していたように、意志が作用するためには、自己の中に生じる複数の欲求や欲望を抑えつけなければならない。ニーチェの言葉を再度引用するならば、命令する　わたし　を前に、「強制・抑圧・圧迫・抵抗」を感じている自分を、「除去しごまかしてしまう習慣」を身につけておかなければ、命令する　わたし　に自我を統一することができないのである。

アリストテレス以来、わたしたちは、互いにかに多様で異なる選好を抱いていようと、社会的に構成されている存在であることを知っている。いくら、リベラリストが誰からも干渉され得ない私的領域の自由を唱えても、たとえば言葉を喋る存在であるかぎり、わたしたちは他者からの影響を免れ得ない。おそらく、わたしたちの傾向性は、ほとんどすべて他者や社会的規範の影響によって作られている。しかし、それでもなお、唯一　わたし　の自由が担保されるのは、そのような社会的に構成され、拘束された傾向性に抗い、自らに命令しうる、意志を持った存在だからである。あるいは、もっと正確に言えば、そう仮定・想定することなしには、わたしたちは決定づけられた不自由な存在であることを認めてしまうことになってしまうからなのだ。

もし、リベラリズムが理想主義のそしりを免れないとすれば、リベラリズムは、公的なるものではなく、私的なるものを、国家や集団性ではなく、個人や団体 groups を理想化してきたからである [ibid. 175]。

他方で、ニーチェが看破したように、「自らに命令すること」という自由意志に不可欠な機能は、じつは単なる命令を超えて、わたしたちが他者とともに生きざるを得ないという人間の条件から育まれてきた感性や能力、社会を経験することから生じてきた多くの傾向性が抑圧されてしまうことから生じるであろう葛藤を、あえて「除去」する能力なのであ

る。「忘却の機能が働いていることが、ニーチェが意志と名づけたさまざまな要素をつなげる要である。抑圧すること、無視すること、そして受動的な忘却に対置して能動的な忘却とも呼べるものは、意志の作用、あるいはプロセスである」[ibid.: 185. Note #84. 強調は引用者]²⁶。

したがって、わたしに命令することを自由の核心におくかぎり、すなわち、自由を自由意志と考えるかぎり、当然、自由を経験する場は、私的領域、すなわち孤独なわたしの領域においてなのだ。この意味における自由は、社会における経験にその多くの根を持つ傾向性を抑え、さらにはそのことで自らの中に生じる葛藤を忘れることのできる、自己克服あるいは自己規律のなかに存在する。

孤立 the solitaryこそが、他者によって決定されるがままに自分を放っておこうとする衝動を克服する。自分の欲求をなだめすかすにせよ、自分の中にわき起こる情念を抑制し、自分の考えを批判的に検討することによってにせよ[ibid. 197-198]。

このような主意主義からすれば、他者に応えようとする責任は、自らに命じ、自らを律することから得られる自由を放棄していることに他ならない。他方で、自らの客観的条件を忘却することで、社会的に位置づけられた自己の中で生じる傾向性を抑え、そのために生じる葛藤さえも克服することのできる自由な存在は、二重の意味で「責任ある主体」なのである。まず、自己の選択とそれに続く行為は、他者や社会を巻き込んでいないわたしのものであることを、能動的に忘却することによってあえて引き受ける、という意味における責任ある主体であり、さらには、すでに指摘しておいたように、その結果として、選択・行為の帰結についても、それはわたしのものであることと引き受ける、という意味において責任ある主体なのである。

第三節 自由な抑圧 フェミニズムによる自由論批判

フラスマンの議論を経由したことで、自由論を論じるためには、自由の主体の問題

²⁶ この点に関して、いかに「約束をなしうる動物を育てるか」という、人間にとっての最重要課題であるとされる問いに応えるなかで、ニーチェはつぎのように論じている。忘却とは、「一つの能動的な、厳密な意味において積極的な阻止能力であって、いやしくもわれわれによって体験され、経験され、われわれに摂取されるほどのものが[...]消化(それは「精神的消化」と呼んでよいであろう)の状態になってわれわれの意識に上らないのも、この阻止能力の所為である。意識の扉や窓を一時的に閉鎖すること、意識下における隷属的な諸器官が相互に協同したり対抗したりするための喧噪や闘争に惑わされないこと、新しいものに、わけてもより高級の機能や器官に、統制や予測や予定に(われわれの有機体の組織は寡頭政体だから)再び地位が与えられるようになるための僅かばかりの静穏、僅かばかりの意識の《白紙状態》」[ニーチェ 1940: 62]。

を避けることができないことに気づかされるであろう²⁷。バーリンも認めているように、あたかも社会から隔絶されたかのように消極的自由を享受する者であっても、社会の中で構成されている者であるかぎり、自らが為そうとすることが、自らの意志に基づくものなのか、社会が強要する規範なのか、という問いから免れ得ない。したがって、グレイもすでに指摘しているように、バーリンの「消極的自由」論は、「完全に満足した奴隷に自由がないとはいえない」という「有害なパラドクス」を抱えたままである[Gray 1989: 60/ 85]。そして、バーリンの『自由論』からわたしたちは、そうした問題には目をつぶる といった解答しか導くことができない。

本節では、テイラーが批判するように「堅い意志」を持っていることを要請し、厳格な主体内部における公私二元論 選択は わたし のものであるべきであり、実際にもそうである - - を貫くことでようやく享受されるような自由概念が、現実の社会の中でどのように作用し、どのような効果を人々にもたらしているのかを批判的に検討する。つまり、本来は他者からの干渉を受けずに、「自分が独立した人格」であり、「自分のしたいことをし、自分のありたいものであること」を許される領域を見いだそうとする消極的な自由概念が、その効果として、いかに個人を 主体化 し、現実の社会構造にその主体を従属させ、しかも自己責任の呪縛の中で、他者との応答関係から織りなされる社会から主体を隔絶してしまうかを考えてみたい。

たとえば、フェミニズムの自由論を、自由の主体を巡る西洋政治思想史上の議論を経由しつつ模索するハーシュマンは、主体に着目せざるを得ない理由として、つぎのような米国における例を挙げている。

ウェスト・ヴァージニア州に住む無職のシングル・マザーであるメグは、デート・レイプで妊娠してしまった。連邦政府の補助金カットのために、彼女は近くに中絶クリニックを見つけることができず、ようやく彼女の街から四時間かかるチャールストン市にクリニックを見つけた。診断によると、彼女は妊娠一七週目だったが、そのクリニックは、妊娠一六週目までの中絶しか行ってないので、850 ドルで一九週半までの妊娠中絶を行っているオハイオ州シンシナティ市のクリニックを紹介される。三日後にメグはそこを訪れるが、彼女の妊娠は実際には二一週目に入っており、1675 ドルで中絶を行っているという同州デイトン市に行くよう進められる。車のローンを組み直し、ビデオデッキを売り、さらに借金をしてそこに行くが、以前の帝王切開が災いし、現状での中絶は彼女の命に関わると知らされる。カンサス州ウィチータ市に行けば、2500 ドルかかるが手術してくれるだろう、とのことだった。結局彼女は、自分が今の娘を愛しているように、その子も愛するように努めよう、と決意した。ハーシュマンは問う。「この女性は、母親としての役割を自由に選んだと、果たしてわたしたちは言うことができるだろうか」[Hirschmann 2003: 1]²⁸。

²⁷ 主体をめぐる議論については、第 I 部第三章第五節においてさらに詳しく論じる。

²⁸ 米国の中絶論争については、[荻野 2001]を参照。とくに中絶規制を巡る中絶擁護派と反対派の攻防については、[ibid.: 101- 105, 127- 138]に詳しい。

メグが最終的な決断に至った背景には、中絶がプライバシーの権利として認められて四〇年近く経過した米国における、中絶に対する市民たちの根強い道徳的躊躇いと一部の宗教グループによる過激な中絶反対運動、連邦議会や州議会で中絶規制を巡って闘わされる政治的論争と次々と提出される新たな規制、連邦・州政府による中絶に対する補助金カットといった、米国の文脈がある。さらに、彼女がシングル・マザーであること、デート・レイプの立証が非常に困難であること、といった彼女の個人的理由もまた、じっさいには合衆国社会の現状から派生しているのだが、も無視し得ない。

たしかに、ウエスト・ヴァージニア州は、低所得者に与えられる健康保険であるメディケイドの中絶手術への適用を認めている数少ない州の一つである²⁹。だが、同州のほとんどの大都市には中絶クリニックは存在せず、メグの例が示すように、何十マイル、ときに何百マイルも離れた他州のクリニックを自力で探さなければならない。ハーシュマンの例からは、彼女がいつ中絶しようと思ったのかは明らかではないが、逡巡している間にも時間は経過し、その分だけ手術費もどんどんと高くなっていく。メグは、米国で認められている権利である中絶する権利を行使しようとしたが、最後のところで、その子を産むことに決めた。

合衆国において、ハーシュマンが例としてあげるメグのような経験をする女性は例外的な存在ではない。その証拠に、合衆国の最高裁判決は、バーリンの唱える消極的自由概念を採用するかのように、諸個人が受ける干渉を非常に限定的に理解することで、メグのような女性たちは、それでもなお自由であるはずなのだ、と考えているのである。

例えば、州や公立病院は、貧しい女性の中絶費用について補助することを拒否できる、という 1977 年連邦最高裁判決の多数意見によれば、1973 年のロウ判決が認めた中絶の権利とは、「妊娠を中絶するかどうかを決める自由に対する不当に耐え難い介入」から女性を保護するだけのもので、メディケイド制度の下に出産の場合には州予算を支出するが、中絶には支出しないと決めたとしても、それは「すでにそこにある中絶へのアクセスに制限を課したことにはならない」と考えた。すなわち、メグのように中絶費用をまかなえない彼女自身の経済状態は、州や州法の規制が産みだしたものではないから、「基本的権利の侵害にはあたらない」という判決が下されたのである[荻野 2001: 102. 強調は引用者]³⁰。

ハーシュマンは、バーリンにしたがって、自由を理解するさい、選択が鍵概念であることは認めており、また他者からの介入から自由であること、といった消極的自由概念の意義は見失ってはならないという[Hirschmann 2003: 200]³¹。しかし、女性たちが迫られる困難

²⁹ 「メディケイドは連邦社会保障法のもとで、連邦政府が低所得者の医療費の五〇パーセントから九〇パーセントを負担し、残りを州が負担するという制度である」[荻野 2001: 101]。

³⁰ この点については、脚注 13 のバーリンの言葉と比較されたい。

³¹ しかし、同書の第一章でハーシュマンは、自由論を思想史的に振り返れば、近代政治思想史に限って見ても、消極的自由であれ積極的自由であれ、自由の主体は、男性的であることが含意されていると批判している。つまり、いずれの場合であれ、近代政治思想史で

な選択を具体的に考えれば、バーリンのように選択能力のなかに自由意志をみだし、そこに「自己目的としての価値が与え」られると考えることはできない[Berlin 1969: 169/384-385]。むしろ、個々の選択がなされる社会的文脈 とくに、家父長的な社会制度や価値観 と、他者や外界との相互行為の中で培われる諸個人の内面にこそ、目を向けなければならない。「それは、たんにわたしたちは、社会化されているから、ということではない。むしろ、社会化がそこにおいて作用することができるような主体が、産出されているからである」[Ferguson 1993: 129, cited at Hirschmann 2003: 77]。すなわち、「選択する主体の社会的構築」こそが、フェミニストにとっての自由をめぐる問題なのである[Hirschmann 2003: 77. 強調は引用者]。

フェミニストが自由を理解するうえで重要なのは、「家父長制」 それは、単なる別個の個人的な環境ではなく、むしろ広範な社会的力が、いかにして女性たちを欲望する主体として構築するかを理解することである[ibid.: 97. 強調は引用者]。

メグの例が示すように、ただ選択の自由を保障されるだけでは、ある者にとって選択をする という形での自由の行使は非常に高い代償を要求する。たとえ彼女が、当初の望み通り手術を受けることができたとしても、彼女の身体への負担、そのためにさらにかかる費用など、その権利行使によってどれだけの代償を支払わねばならないかは、予め明らかではない。選択の自由が保障されることと、じっさいに選択 することによって実現されるべき善・目的の獲得との間には、架橋しがたい溝が存在する。その溝の深さ故に、なにをそもそも望むかさえも、当然変化する。

さらには、中絶するか否かが、政府からの干渉を受けないという意味での、消極的な「自由」として語られてしまうことで、中絶を望んだメグ本人が、他のどのような選択よりも中絶が好ましいと考え、すなわち彼女の自由の行使であったかのように想定されてしまう³²。こうした理由から、多くのフェミニストたちは、バーリンが説く消極的自由については、懐疑的である³³。

バーリンの自由論からみれば、メグがおかれた状況は、中絶する選択肢に開かれており、

語られてきた自由論は、女性の服従と不自由が織り込み済みであった。したがって、フェミニストが構想すべき自由が、消極的自由か積極的自由かと問うことは、フェミニズムにとっては自滅的であるという[Hirschmann 2003: 200]。

³² それゆえ、合衆国における法体系においては、メグが自由を行使することによって自らが被るであろう被害 harm については、彼女の責任に帰される。フェミニズム法学は、個人が被る危害の軽減を第一の目的とするべきであるとして、ヘドニズム的フェミニズムを唱えるウェストは、現行の法体系は危害に対して沈黙することによって、そうした危害を積極的に合法化・正統化していると批判する[West 1997: esp. chap. 4]。

³³ フェミニズムとリベラルな自由論との間に孕まれる緊張と矛盾については、第 I 部第三章で論じる。

他者からの行為によって干渉されたわけではないので、彼女「の」自由は侵害されているわけではない。また、ロールズの正義論が前提とする公私二元論からすれば、じっさいに、中絶に関する合衆国の状況をいかに考えていたかは不明であるが、中絶するか否かという、彼女の善の構想に大きくかかわる意志決定を左右するような力を補助金などの形で政府が働かせることは、私的領域にまで公的機関が介入し、多様のはずの諸個人の善の構想を一元化することになりかねない[cf. 山根 2004: esp. 第 5 章]。

しかし、果たしてメグは自由なのであろうか。むしろ、メグが陥っている困難とは、不自由であることではなく、あたかも、社会的に開かれている選択肢の中から一つを選び、それをじっさいに行使しうる自由が彼女に備わっており、だからこそ彼女の意志で中絶しないという選択を為した、とみなされてしまうことから生じているのではないか。換言すれば、ある選択を為した、という事実をもって、事後的に、堅い意志をもってその他の情念や自らに影響を与えている経済状況を克服するような主体 だったはずだと構築されてしまうことが、選択後に彼女が直面したであろう苦境を惹起しているのだ。

私的領域への国家の不干渉を保障した「プライバシーの権利」として女性に中絶の自由を認めた合衆国の現行法は、メグのような女性にとって、テイラーのいうような 自らの生に対してじっさいに自らコントロールすること という意味での積極的自由、すなわち行使概念としての自由を保障することを目的とはしていない。中絶の権利が国家からの自由という消極的自由として考えられていることで、むしろ「女性たちは、自分自身の生殖生活において、生の質をより高める決定をするための積極的自由として、生殖に関する自由を実現することはいうまでもなく、そのような自由を認識するという機会さえ奪われている」[West 1997: 142.強調は引用者]³⁴。

社会的諸制度、文化的・宗教的価値観、その人を取り巻く他者・外界との相互関係の中で、あるひとは、中絶をする・しない、といった選択に迫られ、その選択を余儀なくされる。彼女は、まさにその選択において、選択する主体として社会的に構築される。彼女が主体化されたのは、彼女をとりまく状況から免れえなかったがゆえであるにもかかわらず、中絶した・しなかった事実は、彼女が選択する以前には、社会的には存在しないのであり、彼女もまた、自らが主体として構築されたのだ、ということを忘れたかのように、この新しい事態に選択した本人として関わっていかなければならないのである。

ここでわたしたちは、次のように問わざるを得ないだろう。なぜこれほどまでに、厳し

³⁴ ロビン・ウエストは、生殖に関わる自由は、プライバシーの権利といった消極的自由では決してなく、むしろ、「女性と子どもの福祉を保障するのに必要な積極的な自由、両者の安全を守ろうとする配慮が込められた nurturant 実践と価値」としている[West 1997: 73]。ここで、ウエストを引用するのは、フェミニズムにおける自由が、バーリンのいう積極的自由であると論じるためではない。ウエストもここでは積極的自由と名づけているが、バーリンが特徴づける積極的な自由概念を同じ意味で用いてはいない。むしろ、ウエストが積極的自由として表現するものとは、本稿第二部において着目する、ケアの倫理のなかで育まれる自由の様相である。

い条件を わたし に課してまで、自由であることを担保しなければならないのだろうか。あるいは、なぜ自由であるためには、社会状況や自らの葛藤から目を逸らさなければならないのだろうか、と。

たとえば、ここでバーリンが消極的自由について、つぎのように述べていることは注目に値する。「障害のない領域、自分のやりたいことができる空虚な場所 a vacuum、という「消極的な」自由の概念」と[Berlin 1969: 144/ 341]。

空虚であるのは、そこには自分しかいないためではないだろう。おそらくは、 わたし を構成しているはずのさまざまな社会関係や、そうした関係性から生じてくる多様な生の構想を、いったんは忘れて自らに命令を下すことで、そうした諸々の事象から自らに巻き起こる葛藤を忘れなければならないことから生じる、 わたし の中の空虚さ、ではないのだろうか。

ここで、先ほどのハーシュマンの言葉を、本稿の関心にそって言い換えてみたい。フェミニストが自由を理解するうえで重要なのは、「家父長制」が、いかにしてわたしたちを忘却する主体として構築するかを理解することである、と。

消極的自由論は、バーリンが高く評価するように、多元的な善を許容するような社会、権力によって善が画一化されることのないような社会を構想するために不可欠なものと考えられた。しかし逆に、そのような社会で生きる わたし は、主体として、統一された善を、しかも、たった一つの善を構想する者とみなされてしまうのである。空虚な自由と社会の多元性のために、外界と交流し・さまざまな思いに駆られる豊かな存在である わたし が犠牲にされてしまうのだ。社会における善の多元性・多様性こそが、リベラリズムの実現しようとする目的・善であり、その為に逆に諸個人は、自由意志に支配・抑圧される従者として扱われているようではないか。

ここには、第一章で責任をめぐって確認したディレンマと同じディレンマが存在する。すなわち、リベラルな課題に答えようとして、異質な・多様な他者を受け入れるための社会を構想しようとするほど、その社会で生きるひとは、抽象的な自由意志や誰もが認めることのできる規範へと、主体として同一化する、すなわち同一性の論理が強化される、というディレンマである。ここまで本稿でみてきた公私二元論においては、公私の領域ともに、この同じディレンマに陥っているのである。

そのことをさらに確かめるために、本章を締めくくるにあたり、バーリンとは反対に、意志に自由を求めることは、個人の自由を奪うだけでなく、主権国家の支配を貫徹させる論理であることを批判するアーレントの自由論について論じることにする。

第四節 自由意志と主権国家の結託

バーリンが消極的自由を「干渉を受けない範囲が広がるにつれて、わたくしの自由も拡大される」と論じたのは逆に、行為こそが自由であると明言するアーレントは、行使概

念として自由を捉えるテイラーと同じように、積極的自由論者として捉えられる傾向がある³⁵。たしかに、「自由とは何か」において、アーレントは、「政治をより少なく自由をより多く」という消極的自由論を自由主義の信条として捉え、「政治的なものが占める空間が小さくなればなるほど、自由に残される領域は大きくなる」と考える主張を[Arendt 1968: 149/ 201]、哲学的伝統による自由概念の歪曲であると断じる点では、消極的な自由概念に対しては明らかに否定的である。

しかしながら、消極的な自由概念に反対しているということを理由に、アーレントを積極的自由論者である、とすることは、二つの意味において誤りである。第一に、齋藤も指摘するように、アーレントは、パーリンとともに「価値一元論」とりわけ歴史の必然性という概念に対する徹底した批判というスタンスを共有している」点で、彼女を積極的自由論者として理解することは誤りである[齋藤 2005: 57-58]。

第二に、アーレントが論じる行為の特徴には、以下で詳述するように、テイラーが考える「自らの生に対してじっさいに自らコントロールすること」を自由と捉える観点は一切存在しない。それどころか、コントロール=統制と自由とは両立不可能だと繰り返し主張している。すなわち、わたしが意志したことが、本当にわたしの意志なのか否か、あるいは、それは合理的判断に基づく意志なのか、といった積極的自由論において核心をなす問いは、アーレントにとっては自由を巡る問いではなく、むしろ自由を圧殺する問いであると考えられているのだ。

アーレントが意志と自由の関係性をいかに考えていたかについて考えるために、まずは、アーレントが自由をどのように捉えていたかについて、考えてみる必要がある。

アーレントは『人間の条件』のなかで、なぜ、西洋哲学の伝統において「自由」が批判され、敵意さえ抱かれ続けてきたのかについて説明するさいに、自由の特徴とそこから生じるパラドクシカルな自由の在り方を指摘している[Arendt 1958: 179/ 292]。

なまじ人間は自由であるという能力をもつために、人間関係の網の目を生産し、それによって、紛糾の中に巻き込まれるように見える。その結果、人間は、自分の行ったことの作者であり、行為者であるというよりは、むしろその犠牲者であり、受難者のように見えるのである。いいかえると、人間が最も不自由に見える領域は、生命の必要に従属する労働でもなければ、所与の材料に依存する製作でもない。むしろほかならぬ自由を本質とする能力において、またその存在をただ人間のみを負っている領域においてこそ、人間は最も不自由に見えるのである[Arendt 1958: 234/ 367. 強調は引用者]。

アーレントにとって「自由」とは、他者とともにあることによって経験される。自由と

³⁵ たとえば、[Flathman 1987: 35]を参照。

は、誰かがその状態にある、という意味での属性でも、所有されるようなモノではなく、他者とのあいだに交わされる行為と言論をつうじてのみ出来る、他者と共有・分有される或る存在様式である。したがって、アーレントは幾度となく、他者とともに経験される自由を、行為と言論によって創造される空間として説明しようとするのだ。

言論と行為は、それに参加する人々のあいだに空間を創造するのであり、この空間は、ほとんどいついかなる時にも、それにふさわしい場所を見つけることができる。[...]それは、そのもっとも広い意味での現れの空間である。つまり、わたしが他者たちに出現し、他者たちがわたしに出現する空間であり、人がたんに他の生物や無生物のように在るのではなく、はっきりとその姿を現すようになる空間である [ibid.: 198-199/ 320]。

すなわち、消極的自由を信条とする自由主義とも、積極的自由論者とも異なり、アーレントは自由を、行為と言論を介してわたしたちの間に出来る空間、他者とともにあることによって予期せず生じる出来事として自由を捉えるのである。一言でいえば、ニーチェともバーリンとも異なり、孤独のなかに自由は出来し得ないのである。ここに、アーレントが意志と自由の関係をいかに考えていたかを探る手がかりがある。

そこで、アーレントが自由の活動形態の一つだとする言論 *speech* について、もう少し踏み込んで考えてみよう。アーレントにとって言論が自由の空間を出来させるのは、言論は、あなたとは異なる わたし を他者の前にもたらし、わたし が、この世界にあたかも初めてもたらされた新しい人であるかのように、人間世界に わたし という ^{イニシアティヴ}創始を挿入するからである [ibid.: 176/ 287-288]。

しかしながら、周知のように、アーレントにとってひとが誰であることを暴露することは、彼女が「何か *what*」を伝えることと同じではない。ここで、注意しなければならないのは、「誰か」と「何か」を伝えることは違うのだと論じるアーレント自身が、他者に自分が「誰か」を伝えることにまつわるパラドクス、その困難さを強調しているということである。「その人が、だれ *who* であるかを述べようとする途端、わたしたちは、語彙そのものによって、かれがなに *what* であるか述べる方向に迷い込んでしまうものである」 [ibid.: 181/ 294. 強調は原文]。換言すれば、わたしたちは、自分自身の唯一性を同定化しようとするとき、他の誰かと共有しているであろう何らかの属性について、つまり自分が「何であるか」について語ることになってしまう。すなわち、ことばによって、自分自身にだけ固有の唯一性を暴露することは、不可能にさえ思われるのだ。自分を「誰か」を他者に伝えようとするれば、「その暴露は、それをある意図的な目的 *willful purpose* として行うことはほとんど不可能である」 [ibid.: 179/ 292. 強調は引用者]。

じじつ、わたしたちが語る一つひとつのことばでさえ、他者のことばであり模倣にすぎない。いかに、無数のことばを駆使しようとも、わたしの唯一性には届かない。この否定

しがたい事実によって、わたしたちは、わたしたちのことばが伝える唯一性は、ことばそのものによって表現されるのではなくて、わたしたちの間に存在するなにものか、すなわち、関係性の網の目、わたしたちのあいだですでに確立してしまっている文脈から生じてくることが分かる。

たとえば、寂しいわたし の唯一性、そこに表現されている わたし自身 は、そのことばを受け取る側が、なぜ今 わたし がそのように語るのか、わたし がそのことによって何を求めているのか、わたし の来歴などを理解しようとするか否かによって、まったく異なって受け取られるであろう³⁶。

だからこそ、わたしたちが他者とコミュニケーション行為をするさい、はっきりとした意図の下に、他者に対して自分が「誰であるか」を伝えることは不可能であるが、他者にとっては、自分が「誰か」はあまりにも明らかなのだ。このことは、一見するとパラドクシカルに思われるが、極めて人間的な事象であるとアーレントは考える。そして、ことばが、ことばを発した者の意図を越えて、受け取られるという事態を尊重しなければならない、と主張する。なぜならば、わたしたちのあいだにある関係性の網の目、まさにひとのあいだに存在していること *inter-est* こそが、ひとの唯一性と異なりを伝えることばの力 power を生み出し、特定の文脈を互いに維持していることによってのみ、その場におけることばの独自の意味が発生するからである³⁷。

以上のことばに関するアーレントの考察を理解するとき、「権力 power は、活動し語る人びとのあいだに現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」というアーレントの権力定義は、具体性をもって理解可能となるのである [ibid.: 200/ 322]。

コミュニケーション行為は、わたしたちがそれぞれに異なりを保ちながら、同時に多数存在している複数性 plurality という人間の条件を現実化する行為である。なぜならば、自分が発したことばが、他者に受け取られるさいに、そこに生じる送り手と受け手とのズレにより、互いが異なる存在であることを、わたしたちは認識するからである。この複数性とは、他者とともにもありながら、個人としては取り替えのきかない唯一の存在である、という否定しようのない人間の条件である。

他方で、これまで強調してきたように、ことばと言論は、既存の関係性の網の目が個人の意志によってコントロールすることができないことによってはっきりと示されているように、いかなる者であっても、自らの意志によっては支配しきれないために、あまりにも

³⁶ わたしのことば の意味が、いかにことばが投げ入れられる文脈によって異なり、ときに歪められてしまうか、については、九〇年代の日本における従軍 慰安婦 問題を例にしながら論じた、[岡野 2002: esp. chap. 4]を参照。

³⁷ ことばが間にあることは、ひとの間にわたしたちが投げ出され、他者に曝されてあることをも意味している。すなわち、「互いに依存しあい、身体的に互いを傷つけあう可能性のある存在によって占められた世界」に生きることは[Butler 2004b: 27/ 60]、わたしたちには変更不可能な人間条件である。こうした条件から、新たに社会を構想するならば、どのような倫理的な原理が浮かび上がってくるのかについては、第 III 部で詳しく論じられる。

脆く、無制御である。それだけでなく、なにか確実なものを達成することを意図する、目的をもった主体からすれば、あまりにも他者依存的であり、偶発的な contingent 要素が強い。ある者が発したことばの意味は、彼女のことばから他者が受け取る意味と、必ず同じではない。だが、そうした偶発的な要素を否定することは、わたしたちの言論活動によって生み出される自由な空間を破壊する。なぜなら、ことばの意味が文脈依存的であるかぎり、言ったことと聞かれることとのあいだに不可避免的に生じるこのズレこそが、関係性の網の目から湧き上がることばの力 power の効果でもあるからだ。

以上のように、言論が自由の活動様式の一つであるこの第一の理由は、それは わたしの意志を超え、わたし の予期し得なかった仕方で、そして形さえ変え、他者の前に言論の意味が出来るからである。そして、そのことばを発した わたし でさえ、他者とともに改めて、その言論に向かいあうことになるからである。

アーレントにとって自由であることとは、ひとの意志や動機を越えた、したがって、新しく、予測不可能ななにものかがもたらされる空間を享受できることである。すなわち、自由が実現されるためには、ひとびとのあいだで交わされる相互行為を待たねばならず、相互行為のないところでは、自由は潜在的である。「自由が世界性をもったりアリティとなる領域」とは、複数の諸個人に聞かれることばを介して、人びとに語られ、記憶され、物語られる出来事によって保たれている空間である[Arendt 1968: 154/ 209]。自由は、つねに予測を裏切るような、そして人間のコントロールを越えた一種奇蹟的な出来事によってリアルなものとなる。さらにいうならば、だからこそ、自由な空間においては、そうした出来事が生じやすくなるのである³⁸。

しかしながら、アーレントが論じようとしている本節冒頭のパラドクスとは、自らの行為や言論を、自らの意志の下にコントロールしようとするならば、その「行為者は、自由を利用するまさにその瞬間に、自由を失うように見える」というパラドクスである[ibid.]。すなわち、自らの意志の貫徹を自由だと考える者、ここではあえて、リベラリストと呼ぶが、彼女・かれらにとっては、アーレントのいう自由なひとは、最も不自由なひとに見えるのだ。アーレントが考えるには、だからこそリベラリズムは パーリンが考えるところとは全く逆に 、人とともにあることを可能にし、新しい出来事をともに経験する、という意味での自由を敵視し、自らの自由意志を貫徹させようとする、暴力的で抑圧的な

³⁸ 新たな存在者としてひとを迎え入れようとする空間を強調しようとするアーレントの自由論に、アーレントの自由論が共同体主義的なニュアンスを帯びる危険性が存在していることは指摘しておかなければならないだろう。すなわち、アーレントの自由な空間＝公共性は、行為・言論を共有しようとしてくれる他者が存在しなければ、出来ない、換言すれば、そもそも行為・言論を共有しようとしてくれる他者の存在をすでに常に前提にしているのではないかと、という疑問を払拭できないのだ。この点については、梅木達郎は、「行為するためにはいかにして他者として結合するか」という存在論的考察についてアーレントは自ら応えていないが、ジャン＝リュック・ナンシーの「分有」概念を経由することで、主観的認識論の枠内に収まらない端的な他者と共に経験しうる自由への可能性を示唆している[梅木 2005: 290- 295]。

主権者を夢想するようになる。

アーレント思想の真骨頂とも言える 政治の存在理由は自由であり、自由が経験される場は行為にほかならない という宣言で始まる、彼女の論考「自由とは何か」において、アーレントは、権力と支配の同一視の起原を、元来具体的な経験をともなった政治的概念であった「自由」が、自由意志という哲学的な概念へと変化したことに求めている。

自由の理念が、行為から力としての意志へ移動し、行為のうちに具体的に明示される状態としての自由から選択の自由 *liberum arbitrium* へと移動した結果、それは、[...]他者から独立し、しかも最終的には他者を打ち負かす *prevailing against them* 自由意志の理想、すなわち主権となった[*ibid.*: 163/ 221]。

わたしたちがコミュニケーション行為を例にしてすでに確認したように、権力 *power* とは、ひとびとのあいだの相互行為 *interaction* のなか発生し、だれにもコントロールできるものではない。

だが、アーレントがここで明らかにしてみせるのは、支配 *domination*、すなわち他者に対する支配 *rule*、統治 *government*、統御 *control*、管理運営 *administration*、さらには、抑圧 *oppression* とさえ権力が同一視されるのは、「自由」に対する哲学的な考え方に由来しているということである。アーレントによれば、支配から最も遠く、支配からは自由であるはず・あるべき「自由」が、哲学者の手によって篡奪され、ひとびとが他者とともに経験していた自由が形骸化されてしまった結果、もはや「権力」も「自由」も抑圧的なものとなってしまった。

本来は、政治的な経験として、ひとびとの間で共有されてきた出来事としての「自由」が哲学的な思考の主題となったのは、「自由の観念を本来の領域すなわち政治や人間の事柄一般の領域から、内的領域つまり意志 そこでは自由は自己検閲にさらされるだろうへと移し換え」た後なのである[*ibid.* 145/ 196. 強調は引用者]³⁹。

ここでいう意志とは、ニーチェが論じたように、ある目的が達成されるか否かにかかわらず自らに命ずることである。そして、意志という外界から切り離された自己の内面においてひとは、絶対的な「自由」を享受しているように思われがちである。なぜなら、そうした内的な世界は、「世界にあるどのような住み処にもまして外部からの干渉に対して安全に *securely* 保護されている」からである[*ibid.*: 148/ 199]。達成し得ない欲望や意のままにならない環境に左右されなくて済むように、自己を検閲し、統制することが、内的な世界

³⁹ 同様の指摘については、[Arendt 1958: 234/ 368]も参照。ここでアーレントは、「主権と自由が同じものであるならば、実際、人間は自由ではありえないだろう。なぜなら、主権というのは、非妥協的な自己充足と支配の理念であって、ほかならぬ多数性の条件を矛盾するからである」と述べている[*ibid.*]。

を安全に保護する最善の道であることは、ニーチェを待つまでもなく、すでにストア派の議論において明らかである。そのような哲学的な観点からすれば、公的領域において他者とともに経験する「自由」は、逆に全くの不自由である。無条件の自由を求めて、西洋哲学の伝統は、複数の諸個人のあいだに保たれる あいだ in-between ではなく、孤立した単独のひとの内的空間に自由の領域を見いだしたのだ。

以上のアーレントによる議論は、つぎのように要約できるだろう。一方で、現実の世界において具体的に経験される「自由」は、すでに幾度も確認したように、必ずいくつかの「条件」の下にある。この意味における「自由」とは、いかなる人間的なコントロールからも「自由」であることを意味している。他方で、自由意志における「自由」とは、人間の意志を越えたいかなる偶発性からも「自由」であることを意味している。したがって、外界の世界におけるいかなる偶発的な影響からも自由であるような安全性 security を求めるために、自由意志は、容易に抑圧的な力へと変貌する。というのも、外界で生じる出来事は、たんにひとが思い通りにできないだけでなく、意志する主体の観点からすれば、つねにほとんど場合、事前に決定済みのことだからである。

意志が無力であり、真の力を生み出す能力に欠け、自己との闘い 「為しうる」という力はそのなかで自らを消耗しつくしてしまう に絶えず敗れるために、力への意志はただちに抑圧への意志に転化してしまったのである [ibid.: 162/ 219]。

意志する、という最も安全に保護された能力のために、「わたしは意志する I-will」と「わたしは為しうる I-can」のギャップは広がるばかりである。目的が達成されるか否かにかかわらずそれを意志できることにより、自由意志は、より多くの力を求めるようになる。あらゆることを意志できる一方で、元来の意志からすれば、じつは何事も達成され得ないのだから、このギャップを埋めるには、そもそも意志しないように自己統制するか、外界を力づくで制御しなければならない。ここにおいて、内的な意志は、現実世界における自らをも含んだ他者と外的世界に対する抑圧的な力へと変貌する。こうして、意志するという人間の能力と「自由」の哲学的な同一視は、自由概念を権力への意志と他者への支配・抑圧へと移行させていくのだ。

もはや、哲学的な理解において「自由」は、他者とともに行為することやコミュニケーションすることを意味しない。いかに強い意志をもって、自己と他者を統制することができるかが、自由の問題とされる。こうして近代的な政治哲学は、「力としての意志」、「力への意志」と自由との同一視を、政治の場へと再度導入する役割を果たすことになる。そして、バーリンを検討してきたわたしたちにとっては、驚くべきことかもしれないが、アーレントは、自由意志を自由の砦とした近代リベラリストの代表として、主権者の意志は絶対的で不可分である、と説いたルソーを取り上げる。

外界からの干渉から「安全に」守られている自由を求めることによって、いまやわたしたちは、もっぱら わたしたち だけの内部で、内的な空間のなかでのみ自由を経験できると考えられるようになった。外部にある他者は、 わたしたち の自由にとって脅威である。哲学的に理解された自由が、政治的領域においても理想化されることがもたらした最終的な帰結、それが、「自由」と主権の同一視である。自由は、「他者から独立し、しかも最終的には他者を圧倒する自由意志の理想、すなわち主権となった」[ibid.163/ 221]。そして、この同一視は、近代の政治哲学がもたらした、「もっとも有害でもっとも危険な帰結」である。

こうした同一視は、いかなる人びともけっして主権的ではありえないという認識に基づいて人間的自由の否定にいたるか、さもなければ、一人の人間、一集団、一政治体の自由は、他のすべての人びとの自由、すなわち他のすべての人びとの主権を犠牲にすることによってのみ購われうるという見方に傾くかの、いずれかだからである。[...]政治体がもつ主権という周知の事柄はこれまでつねに幻想でしかなかった。そればかりか、そのような幻想は、暴力という道具すなわち本質的に非政治的な手段によってのみ維持されうるものにすぎない[ibid.: 164/ 222-223]。

バーリンの診断とは逆に、こうしてわたしたちは、第一章において批判した、近代的な国家における同一性の論理と自由意志の論理が、自由主義的な理念の中で強く結びついていくことに気づかされるのである。すなわち、国家の自由も わたし の自由も、その内部に存在する異なり・多様性を一つの意志によって統制することによって達成される、という自由観である。さまざまな欲望・要望・傾向性を意志の力によって統制・抑圧することによって生起する 主体 は、ある特徴をもつ主権国家においてこそ、主体として構築されるのである。すなわち、そうした主体は、状況に対してであれ、他者に対してであれ依存する存在を自由で責任ある構成員ではないものとして扱う、とする主権国家において初めて、構成されうる存在なのである。しかも、その主体は忘却する主体として構築される。

二章を経てようやくたどり着いた以上の結論は、第 II 部において、依存する存在と依存をめぐる活動が政治思想史上、どのような忘却の力に曝されてきたのか、依存をめぐる活動を抑圧・搾取する国家体制が、自らが依存する存在であることを否認・忘却する主体をいかに構築するのかについて論ずるなかで、さらに詳しく考察していく。

依存的関係性を注視することで抽出されるケアの倫理を再構成し、政治的な倫理としての可能性を第 II 部において探求する前に、ここまで触れられることがなかった、リベラリズムとフェミニズムとの関係を次章において明らかにしておきたい。次章での考察を通じて、本章では解くことのできなかつた、公私二元論における やっかいな 問題の、いっ

第 I 部第二章

たいどころが問題なのかが明らかになるだろう。