

労働と余暇

——新たな均衡を求めて——

昔から生活の基本に労働の時間と労働外の時間との周期的な交代がみられた。この基本形式は、先ず以て「労働社会」と解される我々の社会では、(失業問題を含めての)労働世界だけではなく自由時間に関しても極めて複雑な形態になってきている。そうは言ってもやはり我々の社会は、第一に「労働社会」と定義されるだけではなく「自由時間社会」と定義もされるという特徴を有する。自由時間を人間が必要とするのは、家族や友人仲間や社交における社会生活を送り、魂も心も身も鋭気を養うためである。その中庸をなすものを古人は精神の定位付けという意味で余暇 *Muse* と名付けた。もちろんついこの間までにこの概念はほとんど廃語と化したかのように見えた。この概念はそれでも活動に定位した平等社会「の眼」には初めから偏見に囚われてしまつて、魅力あるとは思われないばかりでなく、過去の高尚な教養層である「大卒」の時代遅れになつたエリート的な要求であるとも映る。だが、今日の特徴をなす「活動的

ペーター・パウル・ミュラー || シュミット

山田 秀 訳

な」労働社会や自由時間社会はどのように見えているだろうか？ 何故我々は働くのだろうか？ 人間的なるもの、働く人格の尊厳はどこにあるのだろうか？ 労働が総てなのだろうか？ そこでである。我々は労働と余暇との新しい均衡を必要としているのではなからうか？

労働と自由時間の両価性

八〇年代後半に米合衆国でなされた議論では、将来はこれまでのような「時は金なり」という原則は通用せず、自由時間の価値が優勢となるであろうということだった。この考えは、その間我々ドイツ社会でも相当適度において現実のものとなつた。もちろん労働者にとつては今日でも尚依然としてお金を稼ぐことが重要な労働動機となつている。しかし、それと同じくらい重要になつているのが自

由時間世界の魅力である。こうして労働することの意味が変化する。人が労働するのはできるだけ多くの自由時間活動のためのお金を稼ぐためである。こうして非賃金労働は、例えば名誉職的、市民的、そして無条件の働きを要求する家事労働はいよいよもつて、社会的承認の片隅に追い遣られる恐れがあるということが帰結として現れる。これは憂慮すべきことである¹⁾。

職業の流動性から今日もつとも利益を得ている地域は、すぐれた学校体制や充分に良い職場提供と並んで同時にもつとも魅力的な自由時間の提供をする地域である。これは労働者にも自由業者にも当てはまる。今日では多くの人々にとつて無条件に生活の一部となっている或る一定の遊びという要因があつて、それは、労働から解放された時間のための十分な自由時間の可能性が見出せるような処でもつともうまく実現されるものである。労働界が今日どれほど意識的に自由時間によつて規定されているかは、労働研究者や自由時間研究者の実施した世論調査が示している。だからと言って、今日の労働界はますます失業率が昂じる時代にあつて熾烈な職場獲得競争によつて規定されてもいないという訳ではない。それは又、今日労働が厳しくないということも意味しない。それどころか事実はいさば逆である。労働は労働中毒へと昂じていく。今日の労働はかつてより身体的には楽になつていくかもしれない。そして労働時間は一般的に大幅に削減された。しかし、今日の労働は、落ち着かず性急になつた時間のなかで高い集中力を要求する。そしてこれは、教師にも電車の運転手、パイロット、貨物車やバスの運転手にもコン

ピューターの専門職にも当てはまることであつて、警察官、医者、看護師に当てはまるのと同様である（後者の職業においてはこの外、他の多くの職種におけるよりも遙に不利な労働時間を伴っている）。

他方ではしかし、今日「体験社会」²⁾ Erlebnisgesellschaftと呼ばれる部分の一部に労働がなつていくことも事実である。だがこのように呼ばれる社会における労働の位置とは何だろうか？ 社会学者らが労働社会を目的合理性という中心範疇の優位によつて特徴づける一方、「体験社会」は日常的に通用する自己目的性という範疇によつて特色づけられる新しい社会とされる。命法は「君の生を体験せよ！」と語る。労働は喜びをもたらし、個人的な発展及び自己実現に奉仕しなければならぬ。これは、いわば体験を強調して取り込むことを通じて更に急進化されたかに見えるところの、恐らくまとめて表現するならば、近代の古い理念である。労働を通じての自己実現、今日根本にあるのはこの標語である。それと結びついて、次の命題が、即ち、こうした発展をへることによつて、倫理的にこれまで労働の中心的意味をなしていたものが著しい意味を獲得した自由時間への地位によつて相対化されたという命題がある。

労働は人生全体ではない。しかしそれは意味を与える生の秩序に義務を負っている。偽りの労働観は同時にまた意味秩序にも矛盾する。もちろんこれは同時に労働から解放された時間にも言えることであつて、これは同様に——「消費倫理」³⁾に関する議論を想起されるだけでよい——意味秩序の外には立たないのである。ここで今や

労働の意味への問い、及び、充足した人間的行為と存在の全連関への労働の組み入れへの問いがなされる。問いは歴史と時代の変遷の中で労働の社会的地位のみならず宗教と世界像にも関わるまことに相異なつた回答を見出してきた。

古代ギリシヤ及び古代ローマにおける労働

ヘシオドスの著作において自由な農夫の労働は、無為に対し人間の神的な定めに従う活動として尚高い承認を得ていたが、これも都市文化、貨幣経済、海商によつて規定された古代ギリシヤ社会が発展推移する中で変化した。農村のおよび営業の肉体労働は奴隷を含む下層階層に割り当てられていた。プラトンによれば、奉仕活動としての農村の労働は、市民社会の協同へと召喚されていた自由市民の活動とは一致し得なかつた。同様にアリストテレスもこれを見ていた。興味深く影響力もあり、そして労働と休息、労働と瞑想との交替にかんするキリスト教的理解と比肩されうるもの、それがアリストテレスの必要的労働投下の目的志向性に関する見解であつた。労働投下は余暇に向けられていなければならなかつた。ここで中心的なのは、哲学において我々今日の時代にいたるまで「理論と実践の問題」として特徴づけられている事態である。理性的存在としての人間の最高課題は、アリストテレスの説明では、人間的生命を規定する一般的意味の文脈の認識である。これを意味するのが「テオリア」theoriaという彼の概念であり、よく知られているよう

に、これを中世においてトマス・アクィナスは「活動的生活」*vita activa* に対する「観想的生活」*vita contemplativa* の優位というキリスト教的意味において発展させた。

これと連関するのがギリシヤ哲学の更なる根本命題である。即ち、人間の活動の最高価値はアリストテレスによつて「実践」*Praxis* と呼ばれた行為である。それは現代風に言えば意味に規定された行為である。この行為やそれに従つた思慮 (*Phronesis*) は単に道具的でしかない行為に優位する。アリストテレスはこの文脈で「善い生活」を語る。それは、我々の行為を導くべきものであり、労働もまたそこからその道具的範疇としての意味規定を獲得する。

古代ギリシヤ以上にローマの発展は古い紀元前二世紀まで戦闘体制を敷く農村的伝統によつて特色づけられている。ここから手工業労働と比較してより開放的なローマ人の態度が帰結した。勿論これはギリシヤ人の社会だけでなく、ローマ人の社会をも特徴づけていた奴隷世界と自由市民世界との社会の階層分裂という事実を寸毫も変えるものではなかつた。

キリスト教における新しい労働観

ギリシヤローマの伝統とは対照的に、キリスト教は特定活動の蔑視 *Disqualifizierung* を何ら知らない。神の前における万人の平等と万人の兄弟姉妹関係は労働のあらゆる社会的評価の上位に置かれる。こうした観方によつてキリスト教は労働の理解に今日まで決定

的な方向性を与えてきた。

1 聖書に根拠を有する文化課題としての労働

聖書が「エデンの園」について創世記で記すところによると、神が最高の被造物として自らの似像として創造した人間は、エデンの園を耕し育てることを造物主から委任されている。労働はそれ故、人間の創造とともに与えられているのである。それは神の創造の業に与る働き（労働）である。労働と結びついた人間的行為の多大な労苦はこの事態をいささかも変更しない。それは、創世記（第三章一七―一九）が我々に教えるように、人間の原罪の故に生じた楽園からの追放という結果であり、畑にかけられた神の呪いと結びついている。人間が創造の業を労働によって更に遂行していくという神による人間への委任は、上記の事情に拘らず更に存在し続けている。人間に託された聖書による支配の委任は耕作と保全という委任である。ヨハネス・メスナーはこの文化委任（耕作委任）*Kulturamtrag* という第一規範を「理性賦与の故に人間に可能となつた、彼自身の最善の利益という必要に適うよう経済過程を調整すること」と解釈している。神の似像に基礎を有する理性賦与のお蔭で「人間は人格として万人の自己実現に奉仕して世界を創造的に支配するよう招かれて」⁴いる。この委任がどれほど重いものであるかは、規範と事実世界とを比較して認識しなければならぬことであるが、メスナーが註記しているように、何億人もの人々が飢餓に苦しむ生活を送り経済的にも文化的にも実存の最小限にすら達してい

ないことを見るだけで、歴史上今日ほどこの文化委任の実現からかけ離れたことはなかった。

2 無為ではなく労働——初期キリスト教

神の前ですべての人間は平等である。これは初期キリスト教が古代の人々に公言したことであり、社会思想及び活動の革命的な新しい路線を惹き起こした。労働は、とりわけアウグスティヌスが強調したように、召命であり義務である。それは誰にとつても、貧しき者にも富める者にも欠かし得ない。労働は人の糧に奉仕するもの、しかも同時に神と隣人への奉仕でもあり、キリスト教の奉仕活動において実現される。

これがキリスト教的観方を、基本的に労働を軽視する形をとつた古代の労働と余暇についての観方から本質的に区別したのであつた。⁵キリスト教的意味での労働とは、パウロが自らの労働を例に語つたように、（宣教的、使徒職の任を負つた）精神的でもあれば肉体的でもある労働である。護教論者たちにおいて、異教徒の上流界で見られた贅沢な無為とは反対にキリスト教徒の勤勉ぶりが指摘されたのは偶然ではない。労働 *Arbeit* (*negotium*) の反対概念は、キリスト教においてはもはや古代世界流の余暇 (*otium*) という意味での休息ではなく、使徒パウロが「働こうとしない者は食してはならない！」⁶テサ二、三、一〇）キリスト教的労働倫理の観点から闘つた無為 *Müßiggang* (*otiositas*) という意味での休息である。

3 修道会がキリスト教的労働文化の形成に果たした役割

キリスト教的労働秩序観を作り上げていったのは、とくに修道会であつて、そこで彼らの努力は解放と訓練の両方の作用を發揮した。^⑥ベネディクト会、修道士たち、それに彼らに従う他の修道会は、労働と祈りの調和によつて生活した。「祈りと働き」 ora et labora がベネディクト会の根本規則であつた。多少の重心の推移を伴ひはするものの、この観方は初期中世及び盛期中世にまで受け継がれ、果ては晩期中世に到るまで、更に部分的には近代初期にまで時代の文化的特徴を形成した。^⑦この時代は近代及び現代とは本質的に異なつていた。それにも拘らず近代を先取りしこれに影響を与えもした發展傾向は存在してゐた。社会史の研究において、古代の労働概念の社会的諸前提が廃棄され、とくに修道院によつて始められた農業經濟の「近代化」が廃棄され、近代を指し示す労働倫理の新しい方針が始まつたことを実証しようと試みられた。社会的観点からは特にフランク、スコに大きな意義があつた。彼らは貧富の大きな乖離の流れに謂わば平等化する方向で対立した。それに対して、合理性と科学性を促進する役割を担つたのは特に、信仰と理性、観想 (contemplatio) と活動 (行為) actio を同等に扱う哲学と靈性を有するドミニコ会であつた (アルベルトゥス・マグヌス、トマス・アクィナス)。

修道院はしばしば重要な經濟単位であつた。それは組織という点でも農業、手工業、技術を要する生産という点でもヨーロッパの大部分の地域における文明の發達の場所であつた。例えば、シト

修道会士らはベネディクト修道会の理想の改革者と自任した。^⑧シト修道会士の生活は祈りと並んで實際の労働に圧倒的な比重を置いていた。こうして無為の悪習に対抗すべきとされた。周知の如く、ベネディクトは無為を魂の敵と看做した。手仕事も「靈的読書」 lectio divina も、何れも彼は悪弊の除去手段と考えた。シト修道会の歴史で興味深いのは、彼等が經濟運営をいかにも成功裡に合理化したことであるが、その宗教的な動機を長期に互つて背後に押し遣ることはできなかった。

4 宗教改革が労働理解に与えた影響

更に近代への一步を進めたのは宗教改革であつた。基本思想は、神意にかなつた労働の中にその本質があるとするキリスト者の義務である。宗教改革は旧約・新約聖書に基礎をもつ労働観の新たな急進化と理解された。中世の思想におけるとは異なつて確かに観想的生活は活動的生活に対する優位を失つていた。農業と手工業は祈りと同格にされた。キリスト教徒は労働し、神に配慮を委ねた。^⑨労働は、神と隣人の故に活動してゐるのだということによつて、キリスト教的意味をもつた。中世から離脱し、近代を目指すプロテスタントの労働エトスの帰結の一つは乞食に対する闘いであつた。こうした乞食には特に十六世紀以降オランダのようなカルヴァン派の国々に始まる矯正施設の整備によつて対抗することになつた。

宗教改革の労働理解の「近代性の性格」に関しては嚴密に観る必要がある。W・コンツェは、M・ヴェーバーに依拠する誤つた解釈

を訂正して、プロテスタントの理解において、——ある意味で「近代的な」——社会はなるほど疑いなく既に「労働社会」であったが、他方では労働によって達成されるべき社会の発展並びに利益のための利益を追求するという近代理念は存在しなかったことを指摘している。¹⁰⁾

近代における新しい兆候

近代思想の出発点は、もはや人格的創造神の像としての人間人格ではなく、詰り失われ得ない尊厳の保持者としての人間人格ではなく、自律的主人としての人間である。近代の人間はそれ故きわめて深いところで「労働者」である。人間は飽くなき活動によって自律的存在としての自己を実現する。彼は所与に対してではなく、自己実現という意味において理性を以て創造されるべきものに向けられている。¹¹⁾ 技術 Technik がアリストテレスの実践概念に取って代わり、アリストテレスの思慮は近代の目的合理的に定位された政治科学によって置き換えられる。社会倫理学 Sozialtechnik は社会技術学 Sozialtechnik に置き換えられる。

このことは同時に、人間を規定する根本態度としての余暇を根本的に拒絶したことを意味した。「労働」は理論と実践の新たな規定にとって実用的な出発点をなした。こうした発展の重要な階梯となったのがカントの新しい精神革命に比肩される体系の企てで、それはかの有名な「コペルニクス的な転換」という意味で、本質に定

位した認識としてのアリストテレスの「観想」theoria という現実主義に対抗して超越論的観念論を打ち立てた。我々の関連においてここで重要なことは、ここにおいて決定的に擡頭して来たうえ体系全体に発展した新たな、我々の時代にまで未曾有の影響を与えている人間の自律、Autonomie の哲学である。この自律の哲学は理論理性に対する実践理性の優位に支配された理論と実践の理解と結びついている。

ヘーゲルはこうした兆候を捉えて彼流に弁証法的歴史哲学に基づいてこの考えを体系化し拡充した。それは最終的には内在主義的であるものとして解釈されなければならないであろう。¹²⁾ 労働はヘーゲルにおいて歴史哲学的に解釈された精神の生成過程、別言すれば、世界史の過程における自由の原理の実現との連関に置かれた。¹³⁾

ヘーゲル哲学に繋がるマルクスにおいて最終的に、人間は労働の結果と看做される完全に自己自身に属する主体になる。マルクスは資本主義経済様式を、誤った労働概念を主張するものと非難する。¹⁴⁾ 即ち、集合的に形成されるべき人間の自己実現に定位するのではなく、それ故、労働と人間の自由の関連を承認するのではなくこれを否定する労働観を非難する。そして余暇の従前の補完概念に代わって、マルクスにおいては労働ないし労働時間に対して階級なき社会において万人に利用可能な自由な時間という概念が登場する。その時間は主体の普遍的自己展開のために奉仕すべきとされる。

『ラボーレム・エクセルチェンス』——人間的労働の尊厳

何処に階級なき社会の実現の試みが辿り着き得たかは、ソヴィエト連邦や東ヨーロッパにおいて政権の座に就いた共產主義の全体主義体制が示した。教皇ヨハネ・パウロ二世は祖国において司祭として、司教としてこの体制をその細部に互って知悉した。この経験のなかに硬直した無神論的社会政策の綱領や容赦ない社会の集団化の綱領が含まれていた。労働は称賛されたが、労働者自身はほとんど権利を有しなかった。その地位は工業生産体制内部での客体の地位であった。労働者は結局、集団主義的に決定されたことを遣り遂げねばならない命令拝受者であった。こうした経験が彼の社会回勅『ラボーレム・エクセルチェンス』（一九八一年）「邦訳書名『働くことについて』」の背景をなした。この回勅は、労働は人間人格によつて為されるのであるが故に尊厳を備えているということ論じている。¹⁵⁾

『ラボーレム・エクセルチェンス』における労働概念は普遍的に捉えられている。即ち、労働概念には人間が引き受ける「あらゆる人間的行為」が含まれ、それは「人間が地を支配せんがために」（創世記一、二八）なされるものである。従つて、労働は賃金労働だけに限定されず、遺憾ながら必ずしも正当な承認を得ていない日常の「責任及び家計や子供の養育といった苦勞」をも包括している。それは手作業も含めば、研究という知的労働から様々な行為の局面で必要になつてくる運營業務までも含む。このような包括的な意味に

において、教皇は労働のなかに鍵を、恐らく社会問題の漸次的解決への「本質的な鍵」までも見ている。

中心テーゼは、労働の尊厳は労働主体たる人間の尊厳に根拠づけられることであり、この主体は神の似像として創造の業に協同するよう呼びかけられており、客体化された労働世界の効率性考量に服せしめられてはならない。こうした精神で理解された労働はすべて、それ故、価値あるものと看做されるべきである。無用であるとか価値のない労働とかはこの観点からは存在しない。どのような経済体制においても労働評価についての客観的な基準が存在することは、回勅で争われてはいない。ただ重要なのは、「客観的な」評価基準が労働する人間の人格に転用されないという確認である。そうした転用を行うなら、それは「唯物主義的」で「経済主義的」というものであろう。これを教皇は「原始資本主義の誤謬」と名付ける。

労働の尊厳に定位したこのような観方の構造的な帰結は、既にその基礎において「労働」と「資本」との対立を克服し、「労働の主体としての人間という原理及び労働する者が生み出す給付の種類」如何に拘らず、全生産過程への実効的参加という原理」に建設された労働秩序の要求に関係する。労使双方 Sozialpartner は、「労働が人間をとりわけ一つにすることが労働の特徴である」のだから、協同するよう督励される。そこに社会の力があり、これが共同体を形成する。障害をもつた者も又、労働社会において予め与えられた人間の尊厳を有する。障害者に対する奉仕は、とりわけキリスト教の中心的な関心事である。

価値に関わる三領域において、教皇は労働の、エト、スの発展可能性を更に指摘する。先ず苦勞の多い労働と勤勉と結びついた徳、倫理という重要な領域がある。この領域は回勅においてある意味で復権をみている。但し、その復権とは、「労働において、それが貶められるのではなく、「より一層人間になる」ことを人間に許容する」社会秩序という前提のもとでの復権である。第二番目のものとして回勅が強調するのは家族の基本価値である。この価値の中でこそ労働と努力もまた全教育過程を特徴づける。最後に第三の局面は国民的、且つ人類的な文化、特に「生産手段の途方もない発達」の面であつて、これは「労働の客観的な次元が主観的な次元を圧倒して人間から尊厳と不可譲の権利を奪つたり縮減したりすることがない」という条件下で、進歩するのである。

労働と仕事休み時間の必要なリズム

『ラポーレム・エクセルチェンス』においてヨハネ・パウロ二世は創世記の第一章において既に見出される創造の業をある意味において最初の「労働福音」と呼んでいる。それは労働並びに必要な労働の休息の意味を基礎づけている。それは、人間は、そして人間のみが抜きん出て神の似像であるから、労働によつて神、造物主を模倣すべきであると教える。「人間は、労働においても休息においても神を模倣すべきである。何となれば、神は自らの創造的な行為を労働と休息の形式において人間にはつきりと解らせようとしたから

である。」こうして、ヨハネ・パウロ二世は人間を規定する根本的なリズムの神学的基礎付けを指摘する。労働と労働から解放された時間とは人生を特徴づける統一である。

「自由時間」という今日の意味での労働から解放された時間はまだ歴史の浅い現象である。一部の例外を除いて人口の総ての階層のために規制された労働時間と自由時間が存在するのはやと最近になつてからのことである。産業化以前の時代は法的に規制された自由時間という領域を知らなかった。「終業」は、終業日及び季節の实情に応じて労働時間を変更していた。農村手工業の社会では、労働が重労働に由来する人々の完全な疲労困憊の点で際立っているのではない限り、終業は日々の仕事と内的関連を形成する祝典と休養の時であつた。その時は、伝統と生活全般を特徴づける家族、隣人、教会の共同体の堅固な軌道の上を経過した。同様に安定した軌道を祝祭日が経過したものだ、それには宗教的文化的に特色を与える力としての教会が決定的であつた。手工業的農村の構造化された社会と決定的な決別を意味したのが初期産業化時代に支配的になった機械時代であつて、それは日夜のリズムや季節の自然のリズムとは無関係に「労働し」たものだから、それに「奉仕する」人間をその限度において従来知られなかつた労働超過に晒したのであつた。産業労働者のための有給休暇からは程遠い時代であつた。その上、一週間の労働時間は六〇時間を超え、自由時間を本質的に制約するものであつた。多くの労働者にとつて、少なくとももし日曜日が休業日であるならば、それだけでもう儲けものであつた。日曜日は休息

と休養に役立つ。その中心にあつたのは家族や親戚と一緒に礼拝に行くことであつた。自由時間の更なる増加をもたらしたのは十九世紀末ないし二十世紀初めに始まつた労働時間に関する法律の制定であつて、これには社会的カトリシズムも決定的に貢献した。決定的な一歩、それはヴァイマル共和国の初期に一日八時間労働が制定されたことであつた。ヴァイマル憲法において宣言された仕事、休みの日曜日の保護は模範的であつた。この規定は第二次世界大戦後、ドイツ基本法に踏襲された。

第二次世界大戦後の復興期の結果始まつた経済の発展のお蔭で結局は、広範な住民居住地域に開かれた自由時間社会に道を開いた条件が成立した。徐々に自由時間世界と消費世界とが統一世界を形成していく。多くの人々にとつて買ひ物が苦痛で必要厄介なものではないとしても、他の人々が消費主義の「無教養」Unkulturを軽蔑したところで、今日ではもう多くの者が別様に感じているように見える。自由時間は買ひ物の楽しみとなり、買ひ物は買ひ物で物資調達という体験を超えて、老いも若きも、独身も家族も、これに魅了されるという体験になる。これは買ひ物世界とか自由時間世界とか体験世界とかから成る、到る処で多様な新たに登場したインフラによって支えられている。

営利化された自由時間世界は、労働への対立世界として、息抜き、喜び、社会的意思疎通をもたらしたかも知れない。それでもここで同時に、批判的熟慮を促すきっかけを与える一定の価値把握が前面に登場する。営利化され常に新しい体験に定位した自由時間世界は

その努力の満足も充足も知らない。それは外部から、時代精神によって予め与えられてはいるが、主観的な印象によって生きている。ポストモダンの価値世界が貫徹し、生活の形態までをも規定する。我々の自由な時間の営利化はこうして逆説的な結果に辿り着く。即ち、自由な時間の増加にも拘らず時間不足という感情がいよいよ広がっている。時間はその深い意味を失い、表面的なものとなる。短期的で目まぐるしく変化する範疇で起る感情の家計に支配されるのである。

余暇と熟慮への勇氣

結局ただ単に労働世界の計画範疇を反映するだけの自由時間世界の不十分さから熟慮を要求する声が増加してきている。自由時間は意味の展望に再帰しなければならぬ。娯楽や思慮なき熱心さの向こう側に、消費主義と唯物主義との向こう側により自由な時間について獲得されたものを有意味に使うことが大事である¹⁵。こうした関心が今日熟慮型の人から消費世界並びに自由時間世界の積極的な共同形成者にいたる多くの人々によつて気付かれているという徴候は、少なくとも見ることができ、知覚することができ、聞くことができる者にとつては、少なからず存在する。今日の音楽界に登場する多くの歌の主題と歌詞をじっくり味わってみるが良い、そうすれば、潜在的な想いが表現されていることに気付くであろう。

この連関でメディア世界の現象を指摘しておこう。「知覚欠乏症」

Wahrnehmungsdéfizit」というものである。我々はしばしば現実を曇つた目でしか見ていない。現実にはメディアで提示される消費世界と自由時間世界以上のものである。現実には属するものとしては、今日でもなお家族文化があり、ここでは会話、世俗的ならびに宗教的祝典、教会生活への結合、家族や教区や友人の範囲での他者の苦境への関わりが見られる。テレビやコンピューター世界もいたるところで自由な時間を定める訳ではない。少なからぬ若者が固い結束を有するスポーツ団体に関わっている。今日でも両親は子供の音楽教育を大切にしているし、若者は音楽の仕事に携わり、家庭音楽を行い、読書をし、会話を楽しんでいる。

遅くともこの連関で「余暇」という主題に我々は不可避免的に逢着する。「余暇」は厳密にかの領域を、即ち日常労働世界の効用定位の枠外にあり、それにも拘らず、否それどころか最も内面において人間の実存に属する領域を意味する。余暇は精神的な方向付けであり、我々人間の現存在に方向を与える意味定位であり、従つて実存的な問題である。と言うのも、人間はパンのみで生きる者ではないのだから。人間は精神的な使命を帯びており、神的なるもの、造物主と被造物に向けられている。余暇は自分自身及び現実への黙考、人間の労働すべてに先立つ、神によつて創造された現実の承認を意味する。従つて、余暇は労働に優位するのである。

余暇は労働世界の機能ではない。それは社会機能として決して機能主義的に説明され得ない。それはむしろ、すべてがそれを巡る中心である。余暇は超越的なものに向かつて機能的なるものすべて

を超え出る。かくて余暇は真に人間の尊厳に適っており、キリスト教的に言うならば、人格としての、神の似像としての人間の本質に適合している。それと言うのも、この不可譲の、神との尊厳——出生後であれ出生前であれ人間はあらゆる社会的要求を超えてこれを有する——のお蔭で、人間は——ちようど余暇が労働によつて完全に抑圧されてはならないように——いかなる意味でも社会の「機能者」に還元されてはならないからである。

労働と余暇の内的相互秩序付けは或る社会の文化を規定する要素に属する¹⁷⁾。これはとりわけ社会が力を汲み出すことが可能となる宗教的源泉に基づく。ヨーゼフ・ピーパーはこの点、彼の文化哲学的論文で次のように語っている¹⁸⁾。この分類が今日でもなお生きているかどうか、或いは少なくとも再び価値を獲得し始めているかどうかは問題ではない。最後に人生の意味が、それ故又、労働世界の意味が問題となる。宗教と文化、余暇と熟慮は、教皇ベネディクト十六世が是が非でも示そうと試みたように、社会の力の源泉であり合理性の獲得である。目的合理的に訓練された労働エトスと経済的効率だけでは、たといそれ自身いかに重要であろうとも、若しそれらが日常世界を支配形成し調整している熟慮の深層から力を汲み取っているのではないならば、十分ではない。宗教的な観点からは国法に取り入れられている仕事のない日曜日というヨーロッパの伝統を指摘しておくべきであろう。これは労働週日の度に新たに意味と目標を与え、神への献身、瞑想、会話、家族的生活、心身の回復に役立ち、そして人格的な展開に広い領域を与えることができる。特別の役割

がキリスト教的生活を何世紀にも亘って規定してきた「ベネディクトの伝統「祈って働け」*ora et labora*にある。これはヨーロッパ社会だけでなく他の社会の成功の秘訣であったし、今でもそうである。人生経験豊富な人、とりわけ今日の経済界の指導者や経営者はこの規則の価値を知っている。時々修道院の静寂に引きこもるのが今日ますます人気を得ているのは理由なことではない。祈りの力に対する信仰と余暇の文化と名付けても良いであろうものの深層次元に生活を方向付けることが、我々はそう願う者であるが、新しい好況を呈している。

註

- (1) Vgl. A. Rauscher: Sozialistische Überlegungen zur Arbeitsgesellschaft der Zukunft. In: ders. (Hg.): Arbeitsgesellschaft im Umbruch. Ursachen, Tendenzen, Konsequenzen. Berlin 2002, 167-177.
- (2) Vgl. G. Schulze: Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt 1993.
- (3) Vgl. K.-G. Michel: Konsumethik in der Wohlstandsgesellschaft. Paderborn 1997, 122ff.; S. Witz: Vom Mangel zum Überfluß. Münster 1993.
- (4) J. Messner: Was ist Menschenwürde? In: Internationale Katholische Zeitschrift 6 (1977), 233-240, hier 234.
- (5) Vgl. hierzu und zum Folgenden W. Conze: Arbeit. In: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hg. von O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck. Stuttgart 1972, Bd. 1, 154-215, hier 159ff.
- (6) Vgl. F. Steinbach: Der geschichtliche Weg des wirtschaftenden Menschen in die soziale Freiheit und politische Verantwortung. Köln 1954.
- (7) Vgl. P. Wilpert (Hg.): Beiträge zum Berufsbewußtsein des

mittelalterlichen Menschen. Berlin 1964.

- (8) Vgl. U. Knefelkamp (Hg.): Zisterzienser. Norm, Kultur, Reform -900 Jahre Zisterzienser. Berlin 2001.
- (9) Hierzu und zum Folgenden W. Conze: a.a.O., 163ff.
- (10) W. Conze: a.a.O., 166.
- (11) Vgl. A. Arendt: Vita activa oder Vom tätigen Leben. Stuttgart 1960, Kapitel III, IV und VI.
- (12) Vgl. P. P. Müller-Schmid: Emanzipatorische Sozialphilosophie und pluralistisches Ordnungsgedanken. Stuttgart 1976.
- (13) Vgl. M. Riedel: Theorie und Praxis im Denken Hegels. Stuttgart - Berlin 1965.
- (14) Zur Analyse und Kritik des marxistischen Systemansatzes vgl. A. F. Utz: Die marxistische Wirtschaftsphilosophie. Bonn 1982.
- (15) Vgl. L. Roos: Laborem exercens. Sinn und Sozialgestalt der menschlichen Arbeit. Köln 1982; Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden: Kompendium der Soziallehre der Kirche. Freiburg i. Br. 2006, 207ff.
- (16) Vgl. Apprimas N. Wolf: Worauf warten wir? Ketzerische Gedanken zu Deutschland. Reinbek bei Hamburg 2006, 187ff.; siehe auch die zahlreichen Arbeiten von H. W. Opaschowski (u. a. die Abhandlung: Freizeit, Konsum und Lebensstil. Köln 1990, 36ff.).
- (17) Vgl. Joseph Kardinal Höfner: Christliche Gesellschaftslehre, herausgegeben, bearbeitet und ergänzt von L. Roos. Kevelaer 1997, 149ff.
- (18) Vgl. J. Pieper: Muße und Kult. In: Werke in acht Bänden. Band 6: Kulturphilosophische Schriften, hg. von B. Wald. Hamburg 1999, 1-44.

用語の註記

原典中の Muße と Freizeit は、それぞれ「余暇」と「自由時間」と訳し分けた。Arbeit, Arbeiten (arbeiten) はそれぞれ「労働 (仕事)」と訳した。

原典

Arbeit und Muße. Auf der Suche nach einem neuen Gleichgewicht: Kirche und Gesellschaft Nr. 339, Köln 2007.

著者

Dr. phil. habil. Peter Paul Müller-Schmid, bis 2006 Wiss. Referent an der KSZ in Mönchengladbach.