

「哲学的人間学」と生存の政治学¹⁾

——アーレントによるフランス革命とルソー——

増 田 一 夫

I. アーレントとフランス革命

1. 世界史的イベントとしてのフランス革命

18世紀後半から19世紀初めにかけて起きた一連の革命を「大西洋革命」もしくは「環大西洋革命」と呼ぶことがある。そこに含まれるのは、南北アメリカからカリブ海、アイルランドを経由してヨーロッパ大陸へといたる地域で起きた数々の革命であるが、なかでも知られているのはアメリカ革命とフランス革命であろう。両者は、時代を深く揺り動かす出来事、いやひとつの時代のなかには収まりきらず、新たな時代を開く出来事であった。とりわけ、旧世界の大国で起きた後者は、革命の阻止を狙った列国の同盟を相手に大規模な戦争をくりひろげ、さらにナポレオン戦争という形で国境を越えて広がっていった。それは、同時代の世界、さらには来たる世界にとって決定的な重要性を持つことを予感させ、時を措かずしてさまざまな考察を生むことになる。なぜ革命は起こったのか。革命は何をめざすのか。革命の予告する世界とはどのような世界なのか……。そのような考察から、後世に引きつがれる解釈図式の大枠が形成され、革命の賛否を論じる大きな流れが作られてゆく。すでに1790年からその翌年にかけて、その大きな二つの方向は、エドモンド・バークとトマス・ペインによって提示されたともいえよう。アメリカが独立した際、両方の論客はともに革命の支持にまわった。しかし、フランス革命が勃発すると彼らの見解は分かれ、対極的な評価を下すことになる。一方でバークは『フランス革命に関する考察』(1790年)において激しい批判を展開し、他方でペインは『人間の権利』(1791年)でそれに反論した²⁾。前者によれば、アメリカ革命は、イギリスの名誉革命を継承し、自由を防衛する長い伝統に則っており、その意味でけっして既成秩序の破壊をめざすものではなく、むしろ保守的な性格を持つものであった。だが、実定法を超越する「人権」を掲げるフランス革命は、社会秩序を破壊するものにほかならない。それに対してペインは、それまでの社会を根底から変えるものとしてフランス革命を評価する。人民主権を打ち出したフランス革命は、アメリカ革命のラディカルな意味を具体化するとともに確認し、それを実現しようとする出来事だというのである³⁾。

本稿は、ハンナ・アーレントの『革命について』(1963年)⁴⁾ 読解の試みである。『革

命について』は、パークを好意的に引き合いに出して人権概念への異議を述べるなど、フランス革命には厳しい評価を下している。その意味で、フランス有数のアーレント研究者であるシルヴィ・クルティエヌ＝ドゥナミのように、アーレントは「よい革命」と「悪い革命」を区別してはいないとするのはむずかしい⁵⁾。彼女にとって、明らかに望ましい革命と、そうではない革命が存在した。ただし、「悪い革命」であるということは、その革命、すなわちフランス革命の世界史的意義が取るに足らないということを意味するのではない。むしろその逆である。アーレントは、「革命」という語に対して現代的な意味と含みを与えたのはアメリカ革命ではなく、フランス革命であると指摘する。わが国においても、「アメリカ独立戦争」の語をあてたり「アメリカ独立革命」と呼んだりするなど、前者を端的な「革命」というイメージでは必ずしも捉えていない節がある。アーレントによれば、人が「革命」を語る際にモデルとなっているのはあくまでもフランス革命である。アメリカにおいてさえ、みずからの革命の記憶が忘れられてしまい、19世紀終わりから「理論と概念」(OR, 55; 77)が旧世界から導入されるという「攻撃」にさらされたため、20世紀に入ってから、フランス革命の性格に一致していないという理由でアメリカ革命を批判する研究者がいるという。それを嘆きながら、アーレントは次のように語る。

痛ましい事実ではあるが、フランス革命は悲慘のうちに終わりはしたものの世界史をつくり、他方、アメリカ革命は誇り高く勝利したものの局地的な重要性をもつにすぎない出来事にとどまった。(OR, 56; 77)

世界史的な事件としてのフランス革命、局地的な事件としてのアメリカ革命。両者の是非は、それぞれがもたらした帰結の規模によって決まるのではない。帰結は前者の方がはるかに大きかった。しかし、それは歓迎すべきどころか深刻な、痛ましいものであった。アーレントによれば、前者は「われわれの時代の中心的政治問題」(EU, 271; II-76)である全体主義の淵源にほかならない。嘆くべきことは、そのフランス革命には正当化しうる大義があったという言説が興り、それが浸透し、広まったことである。それは民衆の蜂起という必然を、歴史的必然性という思想を、解放のための独裁という理論を、たえまない進化という価値観を、生物学的な決定論もしくは人種主義という疑似科学をみずからに合流させながら、19世紀そして20世紀に幾多の革命を起こしていった。それはナチズムやボルシェヴィズムという怪物——全体主義的支配——を成立させた。未曾有の暴力が猛り狂うなか、それらの一方は打ち倒された。しかし、第二次世界大戦が終わったとはいえ、惨禍がいまだ癒えず、核戦争という新たな脅威におののく世界には、それらの革命の一つから生まれた体制が自由主義陣営と対峙している……。アーレントは、「われわれはこれまでに真に全体主義的な支配機構は二つしか知らず」、それは

「1938 年以降のナチスの独裁と 1930 年以降のボルシェヴィズムの独裁である」(OT, 419; III-192) としている。それぞれの独裁を築き上げたのは、いうまでもなくヒトラーとスターリンであった。『革命について』の執筆は、ベルリンの壁建設 (1961 年) やキューバ危機 (1962 年) という、厳しい冷戦の時期と重なっている。ヒトラーはもちろんのこと、スターリンもすでに死去していたとはいえ、全体主義の危険はけっして過去のものではない。少なくともそれが、アーレントの認識であったはずである。したがって、『革命について』に記されたのは単なる「理論」ではなく、著者が生きまたは感じた、切迫する状況に対する一つの回答であり、状況に対する著者なりの一つの「実践」だったといえよう。

本稿が試みるのは『革命について』の読解であるが、なかでも、なぜアーレントがかくまでにフランス革命とルソーに対して否定的なのかという点に注目してみたい。大づかみな答えを出すのは、さほどむずかしくはない。彼女によれば、フランス革命は、強固なマルクス主義的解釈の伝統が示しているように、全体主義への道を用意したからである。そして、ルソーにも同様の評価をくだすのは、しばしばルソーが「フランス革命の (精神的な) 父」と位置づけられるからである⁶⁾。しかし、はたして彼女が述べるほどフランス革命は全体主義の萌芽を孕んでおり、ルソーの政治思想は自由や複数性を容認しないものなのか。この点について少なからぬ議論が展開されてきた⁷⁾。それ以前に、ルソーの思想がどれほど革命のあり方を左右しえたのかという問いにも答えなければならないだろう⁸⁾。いずれも重要な問いではあるが、本稿で扱うことはできない。ここではむしろ、テキストの内的整合性という観点から、アーレントの著作に見られる概念や意味論のネットワークを手がかりに、彼女によるフランス革命とルソーとをめぐる読解を検証してゆきたい。そこに賭けられるのは、アメリカ革命とフランス革命のいずれが「よい」か「悪い」か、いずれがより好ましい政治的力学を生み出すかではない。ルソーのテキストとの突き合わせはおこなうものの、すでに何度も問われてきたように、「一般意志」が必然的に全体主義を導入する概念なのか否かということでもない。むしろ、政治の問いを立てるうえで、なぜルソーが「一般意志」を必要とし、アーレントがしなかったかということ、そしてとりわけ、それぞれの思想家においてなにゆえの政治なのか、誰のための政治なのかという点を示唆することである。

そのために注目したいのが、『革命について』の下地をなす「哲学的人間学」とも呼ぶべき思想である。この表現はアーレント自身が用いているものではなく、ポール・リクールが仏語版『人間の条件』(1958 年)⁹⁾の序文で提示し、その重要性を強調するものである。アーレントの記念碑的著作『全体主義の起源』(1951 年) が確認したのは、それ以前では考えられぬことが 20 世紀になって起こったということ、最もおぞましいことを含めてすべてが可能となったということであった。政治の崩壊に対する抵抗の書であり、政治復権の書である『人間の条件』が問うたのは、その確認を受けて「いかなる条件にお

いて非強制収容所的な世界が可能なのか。いかなる前提に従えば、〈余計な人間〉を生み出すことがやめられるのか¹⁰⁾ だという。だが、「政治」といっても、論じられるのは、「科学」としての政治学が対象とする政治でもなければ、社会学が人々の行動を通じて描いてゆく政治でもない。しばしばギリシアに遡ってポリテアを考察するその書は、哲学的人間学を論じているのであり、その「哲学的人間学は最初から政治哲学への導入として構想されている」¹¹⁾ のであって、「その哲学的人間学の証拠こそが政治そのものである」というのである。アーレントは「アマチュア哲学者となったジャーナリスト」¹²⁾ などではない。彼女の語る「政治」は、彼女が経験してきた 20 世紀の政治と同じぐらい、深い哲学的素養に根を下ろし、それに基づいた人間学をふまえて描き出されたものだとリクールはいう。本稿はこの観点を共有している。以下では、哲学的人間学がどのように彼女の政治思想を動機づけているか、またその政治思想が、彼女の思い描くような共生の空間をもたらしうるのかどうかを考えてみたい。

2. 革命と自由——ルソー・一般意志・主権

アーレントが語る「アメリカ革命の、近代の革命の過程に対する影響のなさ」(OR, 24; 31) は、何に由来するのか。この節では、「不可抗力」や「必然[necessity]」という語に注目してその一因を考えてみたい。

アメリカ革命は、必然的で不可抗力的な力に突き動かされて遂行されたものではなかった。それに対して、フランス革命を最初から最後まで貫いているのは、ヘーゲルを経て、19 世紀に「歴史的必然」という形で概念化される「不可抗力的な運動という概念」(OR, 48; 67) であった。後ほど見るように、アーレントは、「革命」のなかに、一方では自由の希求という、それ自体自由な活動と、他方では必要に突き動かされた、それ自体必然性の運動に運び去られてゆく二種類の現象を見る。アメリカ革命は前者であった。他方でフランス革命を導いたのは、貧窮した群衆であった。それは、自然的、生理的欲求を満たせぬという貧窮[necessity]のなかで生じ、必然的な[necessary]欲求が動因であったために自由という本来の目的を見失い、統御できぬ激流のように人々や社会をのみ込んでいったという。だからこそ、それは大きな惨禍をもたらした。まただからこそ、「世界を火のなかに投じたのはアメリカ革命ではなくフランス革命であった」(OR, 55; 76) という帰結が生じた。

アーレントはいう。すでに起こったフランス革命から哲学的帰結を導き出し、革命の典型として後世に伝えたのはヘーゲルであった。この「絶対知」の思想家は、その歴史哲学を通じて、哲学者が古来より超越的なものとして論じてきた「絶対」を人間事象の領域に持ち込んだ。さらにヘーゲル的な諸範疇はマルクスを通じて後世へと伝えられることになる。しかし、革命が勃発した時点で、あのような形で——革命が必然であるという装いのものに——フランス革命が起こるよう仕向けたのはロベスピエールであり、

そのロベスピエールが依拠したのがルソーであった。近代の革命は、いずれも解放〔liberation〕と自由〔freedom〕に関わってきた¹³⁾。前者は後者の必要条件である。そして、「抑圧から自由になりたいという解放への単純な欲望がどこで終わり、政治的生活様式としての自由への欲望がどこからはじまるのか区別するのは、しばしば非常に困難」(OR, 33; 44, 強調引用者)である。それにもかかわらず、解放と自由とは、同じ政体のもとで実現されるのではない。前者が君主制のもとでも達成されうるのに対して、後者は「新しい、というよりはむしろ再発見されるべき統治形態」を、すなわち「共和国の政体」を必要とするという。

解放への欲望と自由への欲望。両者の境界を見いだすのはしばしば非常に困難である。だが、そう述べたうえで、アーレントはこの二つの性質もしくは方向性こそがアメリカ革命とフランス革命を深く差異化しているという。前者が一貫してめざしていたのは、「自由の創設と永続的な制度の樹立」(OR, 92; 137)であったのに対して、後者は悲劇的なかたちでその正しい進路から逸脱していった。「フランス革命の進路は、苦悩の直接性のために、ほとんどその最初から、これと同じ創設のコースからそれていた。その進路は、暴政からの解放ではなく必然性＝貧窮〔necessity〕からの解放の緊迫性によって決定され、人民の悲惨とその悲惨が生みだす哀れみとの両方の際限のない広がりによって力を与えられた」(ibid.)。そこにおいて、自由は「必然性、すなわち生命過程〔life process〕そのものの切迫」(OR, 60; 91)に敗北してしまう。そして革命は、もはや「自由の創設ではなく、貧困からの解放と人民の幸福を唯一の目的とするにいたった」(OR, 61; 92)のである。

ところで、自由がいったん成立したとしよう。その自由を保つのに適した政体とは、どのような政体なのだろうか。アーレントは、古代ギリシアのイソノミアを引き合いに出している。それは、市民が支配者と被支配者に分化しておらず、無支配関係のもとに生活している政体を意味している (cf. OR, 30; 40)。そこでは、すべての市民が行為する権利を有し、言論によって物事を決めてゆく。市民たちを超越するような審級はなく、そのような審級として設定される「主権」はない。Necessity と同じく、「主権」もアメリカとフランス双方の革命を分ける概念である。アーレントはいう。「政治それ自体における偉大な、そして長期的に見ればおそらく最大のアメリカ的革新は、共和国の政治体内部において主権を徹底的に廃止したということ、そして、人間事象の領域においては、主権と暴政〔tyranny〕は同一のものであると洞察したことであった」(OR, 153; 239. 傍点は引用者)。アメリカでは、モンテスキューの三権分立理論の「適用と精密化」(OR, 24; 31)がおこなわれ、それによって主権の廃止が実現した。しかしヨーロッパ大陸において、その理論はほとんど適用されることがなく、その代わりに、絶対王政形成期の理論家ジャン・ボダンが定式化した、「分割されない中央権力」としての「主権〔souveraineté〕」(OR, 24; 31)の必要性が信じられてきた。しかし、主権は共和制の原理に矛盾する要因

であった。主権は、「国民の主権〔national sovereignty〕」という概念となって君主制の消滅後も国民国家〔nation-state〕に引きつがれるが、それが君主制における性格を色濃く相続していたために、真の意味での共和国の樹立を妨げてしまう。これは、王政以来の古い歴史を持った国々がひしめく旧世界においては頻繁に見られた現象であった。否、アーレントの議論をたどると、そのような歴史を経験した世界においては、共和制をめざす革命が端的に不可能だとしても過言ではない。彼女はいう。「いいかえれば、どんな革命よりも歴史の古い国民国家が、革命がまだヨーロッパに姿を現さないうちに、すでに革命を打ち破っていたかのようなのである」(OR, 24; 31-32)¹⁴⁾。国民国家が成立しているところでは、本来の意味の革命は、つねにすでに不可能なのである。ひるがえっていうならば、革命が可能なのは、革命とともに、もしくは革命によって初めて誕生した国家においてのみだということになるだろう。

つねにすでに失敗へと運命づけられていた旧世界の革命。革命勢力が形のうえでは打ち勝ったとしても暴力が猛威をふるい、大量の流血をもたらし、本来の革命としては打ち破られてしまう旧世界の革命。その悲惨な歴史の発端にある人物としてアーレントが位置づけるのが、ロベスピエールであり、ルソーであった。さらには、「ルソーとロベスピエールの「一般意志」」(OR, 183; 296. 強調は引用者)という概念であった。革命の二つの類型を分けるものとして、解放への欲望と自由への欲望、主権の有無があることはすでに見た。さらに、「一般意志」の有無、より正確には「法は一般意志の表現である」という考えの有無を付け加えなければならない。「アメリカ革命とフランス革命のあいだで、歴史的には、後者が誰ひとり異議を申し立てることなく「法は一般意志の表現である」と主張した以上に大きな原理上の違いはなかった」(OR, 183; 296)からである。

確かに『社会契約論』には、主権は分割できず、一般的でなければならず、その場合においてのみ「表明された意志は主権の行為となり、法となる」(Contrat, 2.2)¹⁵⁾という主張が読まれ、主権・一般意志・法が不可分な関係にあることが確認できる。しかし、なぜアーレントは法が一般意志の表現であってはならないというのだろうか。

II. アーレントと政治の領域

1. 全体と「一般意志」

全体主義的支配は、嘘や情報操作の巨大な体系と不可分であった。しかし——とアーレントは考える——全体主義的支配そのものが成立していなくても、社会がひとつの全体として動くときには、複数性が軽視され、自由が制限される。しかるに、複数性と自由という二つの価値こそ全体主義を阻止するものであり、それらが損なわれるときにはつねに、全体主義の脅威が忍び寄っている。たとえ嘘や情報操作によって社会が動くのではなく、目指す目的が不当でないときでさえ、複数性が失われ、自由が損なわれた際

には重大な危機が到来すると覚悟しなければならない。フランス革命が起こった状況は、まさにそのようなものであった。それは、「生命過程の切迫」に駆られ、生理的な欲求を満たすという一つの意志を共有した人々による行動であった。そのような状況に、ルソーの名と一般意志が結びつけられている。

フランス革命が悲惨の暗黒から連れ出した不幸な人々〔*les malheureux*〕は、単に数的なマルチチュードであるにすぎなかった。「一つの肉体に〔in one body〕統一され……」一つの意思によって動かされる「マルチチュード」というルソーのイメージは、彼らの現実の姿の正確な記述であった。というのは、彼らを行動にせき立てたのはパンに対する要求であり、パンを求める声は必ず一つの声となって響くであろうから。すべての人間がパンを必要とするかぎり、われわれはすべて同じであり、一つの肉体に統一されるのは当然である。(OR, 94; 139–140. 強調は引用者)

ここで「ルソーのイメージ」と呼ばれているものが、ルソー解釈の見地から正しいとされうるのかどうかを問うことは差し控える。近年「マルチチュード」は、有無をいわせぬ、画一的なグローバル化に抵抗する人々を指す語として少なからず注目された¹⁶⁾。そこにおいて強調されていたのは、抵抗という努力を共有しながらも、あくまでも多様で自発的な人々の集団という面であった。しかし上の引用でアーレントが語る「ルソーのマルチチュード」は、多様性を失い、同質性に還元され、単に数的な意味でマルチチュードと呼びうるにすぎない集団である。

それを雄弁に語るのが、〈複数の人間が一つの肉体に統一されてしまう〉という譬喩であろう。アーレントは、きわめて近い表現を『全体主義の起源』において、しかも全体主義的支配を説明するために用いている。全体主義は政治的-公的領域を消滅させてしまい、人間関係の一切を破壊してしまう。その意味で、もはや政治活動は不可能になってしまうのだが、それにもかかわらず全体主義は人々を否応なく政治活動のように見えるものへと動員してゆく。「全体主義的支配は人々からその行動能力を奪うだけではなく、むしろその反対に、まるで彼らがただ一人の人間であるかのように、彼らすべてを全体主義政権が企てるすべての行動、その犯すすべての犯罪の共犯者に仕立て、それにとまなう一切の結果を容赦なく押しつける」(OT-D, III-296–297. 強調は引用者)のである。フランス革命は、後の全体主義がそうであったように、人々から各自の思考を奪い、各自の経験によって蓄積されたはずの個別的な判断力や常識を奪った。彼らは自由を失い、他の人々と融合して、ある上位の目的の実現のために邁進もしくは盲進した。彼らの行動はもはや人間のそれではなく、まるで自然の力、「大地の力」のようであった。

『革命について』第2章冒頭の銘として、「不幸な人々は大地の力である」(OR, 59; 89)というサン＝ジュストの言葉が掲げられている。同じ言葉は章のなかで (OR, 112; 167)

再び引用され、蜂起の不可抗力的な性質を的確に示すとともに、サン＝ジュスト自身は認識していなかった運命を、つまり革命の必然的な失敗を予告するものとして位置づけられている。先に引用した necessity をめぐるくだりに今一度立ち戻ってみよう。

フランス革命の進路は、苦悩の直接性のために、ほとんどその最初から、これと同じ創設のコースからそれていた。その進路は、暴政からの解放ではなく必然性＝貧窮〔necessity〕からの解放の緊迫性によって決定され、人民の悲惨とその悲惨が生みだす哀れみとの両方の際限のない広がりによって力を与えられた。(OR, 92; 137. 強調は引用者)

これこそ、アーレントがフランス革命の「お定まりの運命のコース」(OR, 112; 166)と呼ぶものにほかならない。Necessities〔必需品〕を欠くような necessity〔窮乏〕に陥ったとき、生存のための物資を入手するという necessity〔必然性〕が生ずる。それは猶予を許さぬ、文字通り生死に関わる切迫した要請である。結果するのは、「necessity〔必然性＝貧窮〕からの解放が、その緊急性ゆえに必ず自由の創設よりも優位に置かれる」(OR, 112; 166) ことなのである。生活に不可欠な物資を欠くという necessity からの解放は、物資の確保という必要度があまりにも高いために、あらゆる手段を尽くしてその確保を追求するという、逃れがたい道をたどることになる。必然性からの解放はまだ必然性にとらわれ続けるのであって、そこから解放されるべき当の必然性が指定する道を辿らなければならない。そこにあるのは、「必然性の絶対的命令」(OR, 60; 91) にほかならない。それゆえ、生存手段の確保が第一の目的となり、アーレントが革命本来の目的として位置づける〈自由の創設〉は二の次になってしまう。革命の目的に関する一種の倒錯がここで生じることになる。

しかしアーレントは、「それ以上に重大で危険な事実」(OR, 112; 166) があるという。それは、「富者に対する貧民の蜂起が抑圧者に対する非抑圧者の反乱とはまったく異なる、それよりもっと強力な力の情性をもっているという事実」(ibid. 強調は引用者) である。それは「ほとんど不可抗力」だという。みじめな家のなかで飢えて死に瀕する子どもを救おうと、ヴェルサイユへ行進した母親たちを突き動かした力(cf. OR, 112; 166) は、まさにその典型であろう。すでにあげた、「不幸な人々は大地の力である」というサン＝ジュストの言葉が再び用いられるのは、この文脈においてである。それは、字義どおりに受け取られなければならない。というのも、その不可抗力的な力は、あたかも「大地のさまざまな力が、〔……〕蜂起の慈悲深い陰謀に同盟を結んだかのよう」(OR, 112; 167) だからである。「慈悲深い陰謀」の原語は、benevolent conspiracy。この語彙からもわかるように、大地のさまざまな力が結託したのはけっして邪悪な意図からではなかった。餓死する子どもを救い、窮する人々を助けるための、善意の結託であった。しかし、「その

熱狂は天体の運動のように不可抗力」(OR, 113; 167)であり、その点に致命的な危険を見なければならないというのである。

あまりにも膨大な力。自然の力や自然法則のように抵抗不可能なその運動。そのなかに、自由はありえない。そこに巻き込まれた者は、その圧倒的な奔流に押し流される以外のことはできない。善意がその発端であったとしても、そこから生じた運動は全体的とならざるをえない。よって、蜂起が生み出した、もしくは蜂起を生み出した圧倒的な力にもかかわらず、あるいはむしろその圧倒的な力ゆえに、期待された結果がもたらされることはない。アーレントはいう。「しかし、その蜂起の結末は無力であり、その原理は怒りであり、その意識された目的は自由ではなく生命と幸福である」(OR, 113; 167)。「生命と幸福」は、ここで物質的な満足として捉えられており、後で見るように、自由人が政治を通じて追求すべき価値ではない。Necessity からの解放を目指しながらそれ自体がいつしか necessity となった力は、自由に行動する余地を個人から奪ってしまう。その力学によってこそ、「一つの奔流が自然の根本的な力をもって突進し、全世界を飲み込んでしまう」(OR, 113; 167)という事態が生じる。不可抗力的な力をもって、ある意味で革命は勝利する。しかし革命を導いた人々は、解放されて新たな自由を手にすることはなく、依然として必然性に縛られ、自発的な行動を奪われ、無力なままにとどまるのである。

かりに「ルソーその人」を画定しうるとするならば、『革命について』のルソーは、もはや「ルソーその人」ではなく、「革命の父」の責任を負わされたルソーであり、ルソー・ロベスピエール・サン＝ジユストという、もはや分別不可能な複合体の一部でしかない。そのなかで、「一般意志」は、つねに「超人間的な抵抗しがたい「一般意志」」(OR, 60; 90)として語られ、「一般意志というこの人民の意志の顕著な特質はその完全一致〔unanimity〕であった」(OR, 76; 115)、あるいは「ルソーの一般意志の観念は、国民を鼓舞するばかり、国民が複数の人間からなるのではなく、あたかも実際に一人の人間からなるように扱っている」(OR, 156; 243)と説明されるようになる。一般意志は、複数性、もしくは固有性や差異性を否定する、強力な単一性の原理にほかならず、それがその後の革命と全体主義へとつながってゆく。その名が『革命について』に見当たらないにもかかわらずヤコブ・L・タルモン¹⁷⁾を思わせるこの解釈が、ルソー解釈として妥当なのかどうかを問うのが本稿の第一目的ではない。しかし、そのような解釈が提示されているのであれば、なぜアーレントが一般意志と全体主義とのあいだに密接な関連性があると主張するのかは理解できるだろう。

2. 社会契約と自由

アーレントが試みたのは「政治の復権」である、という位置づけがしばしばおこなわれる。それに異議を唱えるのはむずかしい。その復権は二重の抵抗という形をとったと

もいわれる。政治をめぐる考察がひとつの科学へと還元されることに対する抵抗。そして、その考察が哲学となることへの抵抗である¹⁸⁾。しかし、「政治の復権」が何を意味するのかを別の観点からも確認しなければならない。彼女が考える政治体の目的と政治体をささえる主体——市民とその生——とはどのようなものなのかという観点である。

Necessity の克服、人間の生物学的欲求を満たすことを革命の目的とすることの否定についてはすでに見た。では、革命が目的としてはならぬ necessity が、政治体創設の端緒に見いだされることはあるのだろうか。たとえば、生存を維持するための物理的な必要に迫られて人々が政治体を形成したとアーレントは考えるのだろうか。別の言葉でいうならば、「何が人々をして人民とならしめるのか？」¹⁹⁾ という問いは立てられているのだろうか。筆者の見るかぎり、それが明示的に立てられた形跡はない。社会契約がほとんど語られないという点も、その特徴を裏付けている。ルソーにおいて、社会契約とはまさに「人民がそれによって人民となる行為」(Contrat, 1.5)であった。そして人々は、生存のため、自己保存のために自然状態を棄て、社会契約を結ぶとされている。その点は、何度も繰り返される conservation という名詞、もしくは (se) conserver という動詞によっても明らかであろう。「私は想定する——人々は、自然状態において生存すること〔conservation〕を妨げるもろもろの障害が、その抵抗力によって、各個人が自然状態にとどまろうとして用いる力に打ち勝つにいたる点にまで到達した、と。その時にはこの原始状態はもはや存続しえなくなる。そして人類は、もしも生存の仕方を変えなければ、亡びるであろう」(Contrat, 1.6)。この点は、「社会契約は、契約者の保存〔conservation〕を目的とする」(Contrat, 2.5)、「政治的結合の目的は何か。それは、その構成員の生存〔conservation〕と繁栄である」(Contrat, 3.9)などの証言によっても確認される。

ここで、ルソーの『社会契約論』における「自由」と「自然」について、基本的な点を確認しておきたい。社会契約は自由の価値をないがしろにしているわけではない。むしろ、「自由を放棄すること、それは人間であることを放棄することであり、人間の権利ひいては義務さえも放棄することである」(Contrat, 1.4)とさえいわれている。また、necessity を満たすという意味での生存は自由と矛盾するものではなく、「力と自由は、各人の生存〔conservation〕のための第一の道具」(Contrat, 1.6)と位置づけられてもいる。このくだりにおいては、確かに自由が生存という目的のための道具となっているには違いないが、自由を維持しつつ結合することこそ、人々が解決すべき問題であることに変わりはない。そして、その難問に対する解答こそ社会契約なのである。

「各構成員の身体と財産を、共同の力のすべてをあげて守り保護するような、結合〔association〕の一形式を見いだすこと。そしてそれによって各人が、すべての人々と結びつきながら、しかも自分自身にしか服従せず、以前と同じように自由であること」、これこそ社会契約がそれに解決を与える根本問題なのである。(Contrat, 1.6)

「自分自身にしか服従せず、以前と同じように自由であること」、これは難問を解くうえでゆるがせにできない要件である。少なくともルソーは、そのようなものとして提示しており、彼の意図は自由を守ることであるように見える。一般意志への服従を強制するくだりも確かに存在する。社会契約は、「何びとにせよ一般意志への服従を拒む者は、団体全体によってそれに服従するよう強制されるという約束を暗黙のうちに含んでいる」(Contrat, 1.7) という部分がそうである。しかしその直後に、「このことは、何びとも自由であるように強制される、ということ以外の何も意味していない」(強調は引用者)と語られている。こうした発言に対して、ルソーが語ることはあくまでも意図にすぎず、彼が提示する解決法では、複雑な政治力学のなかで自由が見失われてしまうと主張することもできる。「自由であるように強制すること」を、単に修辞学的な要請だと断じることでもある。さらに、ルソーの意図表明は一種の罣もしくは狡知にすぎず、彼が実はけっして自由を守れないような解決法を提示しているとさえ疑いうるかもしれない。それでもなお、ルソーが彼独自の仕方では追いついていないのは、まさしく支配者なき政体であるイソノミアだと考えることはできないだろう。

アーレントは、古代のポリスにおける合法的統治の前提条件は「同意〔consent〕」であり、それはルソーが「全体意志〔volonté de tous〕」と呼んだものに対応しているという(OR, 76; 114)。しかし、ルソーはそれを退け、「明らかに政府の存在そのものを前提としている」(ibid.) 一般意志に置きかえてしまった。だが、さらに重要な点は、「慎重な選択や意見に対する配慮に重点を置く「同意」という言葉自体が、意見交換のあらゆる過程と最終的な意見の一致を本質的に排除する「意志〔will〕」という言葉に置きかえられたということ」(ibid.) であった。というのも、意志が機能するためには分裂してはならず、完全な一致が求められるからだという。だが、一般意志を提示した後も、ルソーはそこにおける「強制」と「自由」の提携と衝突、両者の微妙な力学を考えようとしているのではないのか。それは、イソノミアという、それもまた微妙な均衡のうえに成立しているであろう制度が求める考察に近いのではないのだろうか。双方の思想家の一種の近さは、次のようなくだりにも現れているように思われる。アーレントは、「平等は、もともと自由とほとんど同じもの」(OR, 30; 40) であり、人間は自然において平等ではなく、イソノミアこそ——その名の通り——平等を保証するとしながら、次のように述べている。

平等も自由も〔……〕法律による〔nomōi〕ものであった。すなわち約束事〔conventional〕であり、人工的なものであり、人間の努力の産物であり、人工的世界の属性なのであった。人間はその平等を市民になることによって受け取るのであって、その誕生にとって受け取るではなかった。(OR, 31; 41)

ルソーは確かに、「自然的自由」や「自然的平等」の存在を語ることがある。しかし、市民社会が成立したあとの自由や平等よりもそれらを上位に置いているとは認めがたい。それどころか、『社会契約論』第一編の最後に述べられたことは、今しがた引用したアーレントの考えにほぼ一致しているとさえ思われる。ルソーは、そこで「すべての社会組織の基礎となるべき指摘」(Contrat, 1.9)として次のように締めくくっている。

〔その指摘とは、〕この基本契約は、自然的平等を破壊するのではなくて、逆に自然的に人間のあいだにありうる肉体的不平等のようなものの代わりに、道徳上および法律上の平等を置きかえるものだということ、また、人間は体力や精神については不平等でありうるが、約束によって〔par convention〕、また権利＝法によって〔de droit〕すべて平等になるということである。(ibid.)

いずれにせよ、ルソーが自由について語る、けっして少なくはない箇所に触れずにアーレントが『社会契約論』を批判していることは、指摘しておかなければならないだろう。

3. 自然状態と社会契約

とはいえ、契約と自然、もしくは社会と自然という観点から、もういちど自由の減少、より正確には自由の制限という点に注目してみたい。社会契約を結んだ人々は、「以前と同じように自由」なのだろうか。確かに、必ずしもそうだとはいえない。ルソー自身も認めるように、彼らは「自然的自由」を失うからである。しかしその代償として、「一般意志によって制限された市民的自由」(Contrat, 1.8)を獲得する。今しがた、「減少」や「制限」という、量的な意味論に属する語彙を用いたが、より正確にいうならば社会契約がもたらすのは自由のいわば量的な変化ではなく、変質である。自由の質は変化するが、人々は別の秩序の自由を享受し続ける。社会契約の発端となる necessity は社会そのものも支配し、自由を損なったり消滅させたりするのではない。社会契約とは、それぞれが自己保存をめざして、みずからの意志で、自由に、既存の自由を放棄し別の秩序の自由を選択する行為であるといえよう。

ここで強調しなければならないのが、「自然状態」から「社会秩序」への移行、すなわちまったく別の秩序への移行が明記されている点である。ルソーは、『社会契約論』の冒頭からこの二つの秩序を厳密に区別している。「〔……〕社会秩序はすべての他の権利＝法〔droit〕の基礎となる神聖な権利＝法である。しかしながら、この権利＝法は自然に由来するものではない。したがってそれは約束にもとづくものである」(Contrat, 1.1)。社会契約は、自然法則の全面的支配をいったん停止する。自然法則を無化することはないにせよ、別の秩序、約束〔convention〕の秩序を創設する。それだけではない。その移行は、人間そのものの内に「注目すべき変化」(Contrat, 1.8)をもたらす。それは、「人間の

行動において、本能を正義によって置きかえ、これまで欠けていた道德性をその行動に与える」(*ibid.*) ものものである。それどころか「愚鈍で狭量な動物を、知性ある存在、つまり人間たらしめた」(*ibid.*) 当の出来事にほかならない。アーレントは、フランスの啓蒙思想とフランス革命において、自然は善であり、社会は悪であるという価値観が支配すると断定する。また、「ルソーとロベスピエールが、人間は「自然によって〔by nature〕」善であり、社会によって腐敗するといひ〔……〕」(OR, 106; 157)、フランスの革命家たちが社会状態を「人間の諸悪の根源だとしていた」(OR, 174; 269) とも述べている。しかし、すでに確認したように「自由という語の哲学的意味」(*ibid.*) は自分のテーマではないと述べているにもかかわらず、ルソーはけっして自由の価値を軽視しているのではない。また、自然の諸力がそのまま社会を律する法則となると主張しているのでもない²⁰⁾。よって、サン＝ジュストが「大地の力」をめぐる発言をしたことは事実であるにせよ、アーレントが述べるのとはうらはらに、ルソーが同じように自然の法則を政治の舞台に持ちこもうとしたと解釈するのはむずかしいのではないだろうか。

ルソーが、生存の necessity が政治体を成立させたとしているのは、すでに見たとおりである。ひるがえって、アーレント自身は何が政治体を形成させたと考えるのだろうか。彼女が考えるポリス形成の動機とは何なのだろうか。この点はさほど明確ではない。そもそも、〈ポリス以前〉については、あまり多くは語られていないように思われる。他方で、〈ポリスの形成〉については、「創設〔foundation〕」という——彼女においては重要な——語を用いてのいくつもの記述が見られる。『人間の条件』には、「ポリスの創設によってのみ、人間はその生活全体を政治的領域である活動と言論のなかで送ることができる」(HC, 25; 46) という記述が読まれる。それは、『革命について』で何度も語られる「自由の創設〔foundation of freedom〕」(OR, 29, 33, *passim*; 39, 44, その他) とほぼ同義の出来事を語っている。また、それはすでに述べたことから分かるように、ルソーのいう「市民的自由の獲得」ともきわめて近い響きをもつようである。

だが、その出来事に社会契約は介在するのだろうか。アーレントは、社会契約の存在を否定しているわけではない。しかし、社会契約の理論に対してはきわめて相対的な重要性しか認めていない。彼女は、『革命について』のなかで、「アメリカ合衆国が社会契約説から受けた恩恵が計り知れないほど大きい」(OR, 169; 261) という説が流布していることを紹介する。しかし即座に、その説を半ば肯定しつつもそれを修正している。すなわち、「問題の核心は、アメリカ革命の人々ではなく、初期の植民者たちが「その説を実践に移した」という点にある」(*ibid.*)。とはいえ、彼らはすべてを見通し、熟知したうえでそのようにしたのではなかった。理論、反省、計算を経ぬその自発性は、「彼らはもちろん、理論については何の観念も持っていなかった」(*ibid.*) という記述からも明らかであろう。「アメリカ革命の人々は最初から終わりまで、独立宣言から憲法制定まで活動の人〔men of action〕にとどまっていた」(OR, 95; 141)。彼女にとって、活動は理論に

優先する。同じ箇所には、理性は欺くことがあるので経験こそが唯一の指針であるべきだという趣旨の、ジョン・ディッキンソンの言葉が引用されており、そこからも理性に対して経験を優位に置く、もしくは理論に対して実践や活動を優位に置く価値観がうかがわれる。〈知らずに実行する〉という、ある意味では幸せな行為。それが理論に拘束され、導かれていないゆえに自由な行為として位置づけられるべきなのか、あるいは逆にいわば本能に導かれるかのように、反省や考察なくその行為を遂行するゆえに、一種の必然に従った行為として位置づけるべきなのかという問いはここでは措く。しかし少なくともいえることは、アメリカ革命という、ある意味では幸せな、そのつど自発的に正しい解が見いだされていった革命においては、「何が人々をして人民とならしめるのか？」という問いが立てられる余地があまりないということである。同じことは、『人間の条件』でアーレントが描く古代ギリシアのポリスにもいえるだろう。その政治体は、きわめて自由選ばれ、それを維持するために求心力を発生させる装置も、強制力も必要としないかのようなのである。

彼ら〔ギリシア人たち〕にとってポリスの生活とは、非常に特殊な、自由に選ばれた政治組織形態を意味しており、人々をただ従順に〔orderly〕結びつけておくのに必要な活動形態ではなかった。(HC, 13; 27)

ポリスという、非常に特殊で自由に選ばれた政治形態においては、人々に秩序や一体性を守らせながら共生させるためのいかなる制限も強制力も不要である。そう語る思想においては、一般意志の機能や意義、一般意志と特殊意志のせめぎ合いと両者を調停する必要性が語られる余地はなさそうである。よって、その必要性から導き出されるさまざまな制限や強制力が理解され、許容されることもないであろう²¹⁾。

III. 政治復権のアボリア——necessityの回帰

1. ポリスの存在意義——組織された想起

ポリスの存在意義はどこにあるのか。ルソーにおいては、生存もしくは自己保存という目的が明確に語られている。アーレントにおいて、同様の答えは見られないように思われる。この問題を考えるためには、彼女の特異な「哲学的人間学」にさらに踏み入らなければならない。だが、あえて先回りするならば、ポリスの存在意義はそれでもなお、一種の生存を、死後の生の可能性を、もしくは不死性を保証することにあるといえるだろう。

「何が人々をして人民とならしめるのか？」という問いが「なぜ人々はポリスを創設したのか？」という形に翻訳可能だとしてみよう。その問いに対する回答が、『人間の条件』

に読まれる。

この脆さに対するギリシア人の独創的で前哲学的な救済手段〔remedy〕は、ポリスの創設であった。(HC, 196; 317)

この「脆さ」とは、「活動〔action, *praxis*〕」の脆さである。この点を説明するために、本来ならばここで『人間の条件』を詳細に分析する必要があるだろう。しかしさしあたり、その著作において区別されている、人間の三つの活動力〔activity〕、すなわち「労働」、「仕事」、「活動」にひとこと触れるにとどめざるをえない。まず、労働〔labor〕は生物学的な存在としての秩序に属し、肉体の新陳代謝の過程、「生命それ自体」に対応している。労働の主体としての人間は、しばしば「労働する動物〔*animal laborans*〕」と呼ばれている。次いで仕事〔work〕は、自然の世界に対して人工物の世界を作り出す活動力である。「工作人〔*homo faber*〕」が作るこの世界は、個々人の生を超えて永続するようにできている。最後に活動〔action〕は、事物の介入なしに直接人と人の間で、もっぱら言論を通じておこなわれる活動力であり、人間の複数性に対応している。生命維持の必要性からも人工的世界を建設する努力からも解放され、複数の人々と無媒介の関係をとり結ぶ「活動」の領域こそ、まさに政治の領域である。また、アーレントがくり返し強調するのは、その領域のみが、私的領域を前提としながらもそこから切り離された公的領域だという点である。「家族生活はポリスにおける「善き生」のために存在する」(HC, 37; 59) と考えるプラトンとアリストテレスにとって、「善き生」すなわち政治的生活は、家族における生活の必要を克服しないかぎりありえなかった。

私的領域としての家族、公的領域としてのポリス。両者のあいだに横たわるのは、自然の必然性と政治的自由との境界である。ルソーは、ある意味ではより「近代的」な発想をし、家族は完全な自然ではなく部分的には約束事に基づいており、ゆえに「政治社会の最初のモデル」(Contrat, 1.2) だと述べている。アーレントの方は、あくまでも家族は necessity から生まれ、その内部での行動もすべて necessity によって支配された「自然共同体」(HC, 30; 51) だとしている。他方で、「ポリスの領域は自由の領域」(*ibid.*) であり、「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」(HC, 31; 52) というギリシア的観点を主張するのである。そこから見えてくるのは、自然的組織としての家族は生命を維持する装置として必要であるが、あくまでも政治以前の段階に属し、いったん生命維持の物質的条件が満たされ政治的領域が成立した暁には、その領域から消え去るべきだとの思想にほかならない。

「労働」や「仕事」と異なり、何も生産せず築きもしない、活動と言論。しかし、この両者こそ、本来的な人間の生にとって不可欠なものである。「言語なき生活、活動なき生

活というのは、〔……〕世界から見れば文字通り死んでいる」(HC, 176; 287)という発言からも、それは明らかであろう。アーレントにおいては、生命維持に費やされる生、自然の諸力を用いた構築は、*zōē*の秩序、すなわち単なる生の秩序に属する。驚異的な技術科学を発展させた人間の「頭脳力」(HC, 171; 269)も〈種としての人間〉に備わったものである限りに於いて、自然の側に位置づけられる。それは、真に生きられる価値があり、活動と言論の秩序で送られる「善き生」(HC, 37; 58)、*bios*ではない(cf. HC, 97; 153)。政治は、この*bios*の秩序で展開され、かつ*bios*の秩序のみを関心の対象とする。その意味で、それはまさに*bio-politics*(生-政治)と呼びうるものである。しかし、ミシェル・フーコーの有名な概念、彼がそこに近代政治の本質を見た生-政治学、種としての身体、生物学的プロセスの支えとなる身体にその中心を置き、繁殖や誕生、死亡率、健康、寿命等の条件を管轄下に置いた「人口の生-政治学〔*bio-politique de la population*〕」²²⁾の対極に位置する*bio-politics*なのである。

「脆さ」に戻ろう。何も生産せず築きもしない活動と言論は、いったい何を遺すのか。どうやってみずからの痕跡をとどめるのか。人工世界を構築する「仕事」はもちろんのこと、生命維持のための消費財を生産する「労働」さえよりも、活動と言論は儚く、脆いとされている。それは、「消費のために生産されるものよりも耐久性がなく空虚」(HC, 95; 149)だという。その儚さと脆さから活動と言論を救い出すために創設されるのがポリスにほかならない。

ポリスという組織は、物理的にはその周りを城壁で守られ、外形的にはその法律によって保証されているが、後続する世代がそれを見分けがつかないほど変えてしまわない限りは、一種の組織された想起〔*organized remembrance*〕である。(HC, 198; 319)

ポリスは第一義的には城壁でも法律でもなく、組織された想起である。これは、「共に活動し、共に語ることから生まれる人々の組織」(HC, 198; 320)というポリスの規定とも対応している。ポリスは、物理的な存在ではなく、人々の関係性であり、そこに見いだされる複数性と記憶のおかげで、活動と言論は儚さと脆さから救われる。そして、「いま・ここ」を超えるばかりでなく、個人の生を超えてこの世にとどまる可能性を与えられる。別の観点からいうならば、活動と言論の永続性を保証するためにこそ、「公的空間は、死すべき人間の一生を超えなければならない」(HC, 62; 82)のである。

この点は、反政治の極致、もしくは政治の無化と位置づけられた全体主義的支配の記述から逆照射することもできるだろう。『全体主義の起源』第3部第3章の「全体主義的支配」には、強制収容所における収容者の境遇と死までの歩みがくり返し語られている。そこで人は、まず法的人格を剥奪され、次いで固有性も奪われてヒトという動物種の個

体例とされてしまう。そして、隔絶され、いかなる形で追憶される可能性も奪われたその個体は、最終的に消される前から「生ける屍」(OT, 451; III-253) となってしまうのである。古来、「追憶されることへの権利」(OT, 452; III-254) は敵にさえ認められてきたのではなかったか。収容所において夥しい数の人々が虐殺されたこともさることながら、アーレントはむしろ、固有の死を奪われ、追憶される権利を奪われるという点を、単なる殺人とは根本的に異なる仕打ちと見ている。殺人者は人を殺すことはできるが、被害者がかつて存在したことがなかったかのような状況を作り出すことはできない。しかし、全体主義的支配は、ある人間が生きた証の一切を破壊してしまう。全体主義が犯しうる罪は、単なる殺人ではなく、殺人の隠蔽でもなく、ある人間がまったく存在したことがなかったかのように彼を消してしまうことである。それは、いわば二重の殺人にほかならない。アーレントはいう。「一人の人間がかつてこの世に生きていたことがなかったかのように生者の世界から抹殺されたとき、初めて彼は本当に殺されたのである」(OT-D, 671; III-225. 強調は引用者)²³⁾。こうした完全犯罪の体制として、全体主義的支配は「組織された忘却 [organized oblivion]」(OT, 452; III-253) と呼ばれ、その支配の中心となる絶滅収容所は「忘却の穴 [holes of oblivion]」(OT, 459; III-266)²⁴⁾ と形容されている。この意味論的構造を逆転させた形で、政治のひとつの理想を体現するポリスが「組織された想起」と呼ばれていることに、十分な重みを認めないわけにはゆかないだろう。

追憶、想起、記憶に関するアーレントの議論は、「権威 [authority, auctoritas]」のテーマ系とも連なっており、すでにこの世に存在しない創設者の偉業が想起され、政治空間を保つという思想を形成している。真に政治体と呼べるものを組織するのは「権力 [power, potestas]」ではない。権力と異なり、「人々が自由を保持する服従を意味する」(BPF, 106; 143) 「権威」である。アーレントは「生きる」ということを、ラテン語の *inter homines esse*、すなわち「人々のあいだにある」という表現で説明している (HC, 8-9; 20)。「死ぬ」は、*inter homines desinere*、「人々のあいだにあるのを止める」である。しかしこれらの表現は、生物学的な意味での生命を明示的に語るものではない。人、すなわち「善き生」を生き、その生を生命維持のみに費やさず、公的場面で著しい働きを遂げ、記憶された人、その人は生物学的な意味での生を終えても、人々のあいだにあるという形で生き残る。そして権威こそ、死者たちの、今は亡き者たちの力が、生者たちのあいだで生を維持し、彼らの生活を律している特権的な例なのであった。

権威は、近代においても重要であり、その概念こそがアメリカ革命後に成立した政体を成功に導いた。というのも、「権力は人民にあり」(*potestas in populo*) (OR, 178; 274) はそれだけでは不十分であり、その真理は「権威は元老院にあり」(*auctoritas in senatu*) (ibid.) によって補完されなければならなかったからである。アメリカ革命は必ずしもローマと同じ意味で、同じ制度的な位置づけで「権威」を用いたのではなかったが、その重要性は十分に理解していた。権威は、創設者たち、すなわち建国の父たちに送り返す。

ローマの元老院が権威をもっていたのは、共和国の父たちを代表し、「あるいはむしろその生まれかわり」(OR, 200; 321) だったからにほかならない。「いいかえると、ローマのポリスの創設者たちはローマの元老院議員を通じて姿を現し、彼らとともに創設の精神、すなわち創設以後ローマ人の歴史を形成することになった偉業 (*res gestae*) のはじまり (*principium*) と原理は現前した」(*ibid.*) のである。存在しないはずの、今は亡き者たちが憑依する、もしくは憑在するという構造。ジャック・デリダならば「憑在論 [*hantologie*]²⁵⁾」と呼びかねない構造を、アーレントは政治の中心に読み取るのである。

この構造は、『過去と未来の間』でまさしく「権威」に捧げられた論文において、あらためて語られている。

生ける者がもつ権威はつねに派生的なものであり、プリニウスが述べているように「ローマの創設者が命ずる権威」、つまりもはや生ける者のあいだから去った創設者たちの権威に基づくものであった。権威は権力 (*potestas*) からはっきり区別され、過去にその根を持っていた。しかしこの過去は、生ける者がもつ権力や力と同じく、都市の現実生活に現前した。エンニウスは「ローマはその古の威風により立てり」と述べている。(BPT, 122; 166)

生物学的な生を超えた死者たちの生存。そこに読まれるのは、まさしく亡霊的な構造である。ポリスの生活には死者も関わっている。それどころか、死者の権威はつねに生者のそれを凌駕する。その力関係があつてこそ、暴力は不要となり、言論と活動の舞台が展開されうる。アーレントの哲学的人間学は、亡霊的な人間学でもあった。人間の生は、その生物学的な次元に限定されることはない。生物学的な生が終焉を迎えても、個人の活動が公的空間の記憶にとどまるかぎり、ある意味でその個人は生を保っている。この視点は実に一貫しており、それが彼女の政治観の強固な下地となっていることは間違いないだろう。

もっとも、亡霊的な構造をもたぬ政治体がそもそも存在するのかという問いも可能である。ルソーの『社会契約論』においても、「権威」と亡霊的な構造は不在ではない。やや異なるのは、それが創設者ではなく、立法者に結びつけられていることである。「法とはつねに強者の法である」と考えたくないならば、そして法がむき出しの力によって強制されるのではないとするならば、何が人々に法を認めさせ、自然状態から法治状態へと移行させるのだろうか。この問いの答えとして、ルソーも「権威」を持ち出している。「立法者は、力も理屈も用いることができないのだから、必然的に他の秩序に属する権威に頼る。その権威は、暴力を用いることなしに導き、理屈を抜きにして説得させようようなものである」(Contrat, 2.7)。不死性への言及が見られるのも、その議論においてである。「立法者は、その崇高な理性の決定が不死の者たちの口から出たようにし、そうし

て人間の思慮によっては動かしえない人々を神の権威によって引っ張っていった」(ibid.)。不死の者たちが立法者の口を通じて語るのではないにせよ、後者は前者の口を借りる。そして、生身の人間の力では動かぬ人々を、その現前せぬ者たちの力、亡霊的な力によって動かすのである。

ルソーの「権威」とアーレントが同じ語彙で語る概念は必ずしも同義ではない、という指摘はありうるだろう。その可能性は認めなければならない。しかし、ルソーもまた、「権威」を「権力〔pouvoir〕」から区別しており、それらを同じ人々の手中に置いたことが、繁栄するローマが滅亡しかけるほどの混乱をもたらしたとしている(Contrat, 2.7)。広い意味での権力を分散させるべきだとの思考は、したがって彼においても読むことができる。ただし、「権威」よりも「権力」が上位に置かれ、「権力は人民にあり」という側面が優先されているのは事実であろう。ルソーの哲学的人間学においては、亡霊たちがポリスの秩序を守るほど強い力を発揮すると評価されてはいなかったようである。

2. アーレントの視点——アメリカ革命と18世紀の社会

アーレントは、研究者としてルソーとフランス革命を読んだのではない。背景には、全体主義、亡命経験、絶滅収容所、冷戦など、平和な共生を打ち壊し、世界の存続そのものに対する脅威となる状況があった。『革命について』にそれを感じるのはさほどむずかしくないだろう。そして、古典や哲学史をめぐる教養、とりわけハイデガーに対する構え、などに由来するいくつかの議論も考慮に入れなければならない。それらを問うことは断念せざるをえないが、最後に政治の射程に関する問いを提示して本稿を締めくくことにしたい。

『革命について』の記述で違和感を覚えるのは、まずアメリカ革命とフランス革命の評価であろう。しかし、片や第二次世界大戦において自由と民主主義を防衛したとされるアメリカ、片や全体主義を生んでしまったヨーロッパ。亡命を余儀なくされた知識人が、庇護を提供した前者に高い評価を与えるのは当然かもしれない。彼女は、戦後まもなくおこなった講演においても、自分を迎えた社会の唯一性を讃えている。

アメリカ共和国は、偉大な18世紀の革命にもとづく政治体のなかで150年の工業化と資本主義的發展を生き延び、ブルジョワジーの興隆をきりぬけ、その社会における強力で醜い人種偏見にもかかわらず、ナショナリズムと帝国主義の政治ゲームを演じようというあらゆる誘惑に抵抗しようとしてきた唯一の国である。(EU, 223–224; II-16)

アメリカは、18世紀の革命以来、150年の年月を「生き延びた〔has survived〕」。めざましい工業化と資本主義的發展ゆえに生き延びたのではなく、それらにもかかわらず生

き延びたのである。建国の父たちが民なき土地に築いた自由の政体、それは工業化や資本主義的發展にも、ブルジョワジーの興隆にも、人種偏見にもかかわらず、建国時の姿を保ち続けているという。その主張は、とりわけヨーロッパの歴史や価値観が染みこんでしまった訪問者にとって、理解しやすいものではない。フォーディズムを発明し、高層ビルが林立する都市を建設し、圧倒的な軍事力でもって第二次世界大戦の勝利へと導き、いまや衰退したヨーロッパに対して巨額の援助をおこなっている超大国に対して抱くイメージではない。それを予見してか、アーレントは付け加える。「訪問者は、アメリカでは、20 世紀の（そしてある点では 19 世紀の）社会が 18 世紀の政治哲学の確固たる基盤のうえで存続し、かつ繁栄しているのだということを理解しないのである」（EU, 225; II-18）。この発言を読んで、彼女の想起のなかになぜ奴隷制、先住民に対するジェノサイド、社会的・人種的不平等および隔離、貧困問題、WASP の支配など²⁶⁾の場がないのかと問うこともできるだろう。しかし、ここで考察している問題にとってさらに重要なのは、なぜアーレントが工業化と資本主義的發展にもかかわらず、18 世紀の政治体が生き延びたと考えているのか、政治はそこまで工業や経済から断絶され、それらによる影響を受けないのか、という点である。この断絶は、本稿の最後に触れる、貧困の解決法をめぐる議論にふたたび現れるだろう。

もう一つの理想化された政治体であるギリシアのポリスについても、一言ふれておきたい。ポリスは、暴力が排除された活動と言論の空間であり、人々の活動と言説が彼らの死後も生き続ける組織された想起として描かれている。イソノミアと組織された想起の対極に位置するのが、人々を抹殺し、その人々が生きた記憶さえも抹消してしまう全体主義的支配と強制収容所であった。しかし、ギリシア史の専門家であり、「記憶の暗殺者たち」という視点から全体主義を追及するピエール・ヴィダル＝ナケは、同名の論文の冒頭で古代ギリシアにおける虐殺とその隠蔽を引き合いに出し、それをナチスによるジェノサイドと歴史修正主義の問題、さらにはアルジェリア戦争下におけるフランス軍による拷問の問題へとつなげている²⁷⁾。古代ギリシアで起きた虐殺と隠蔽とは、ペロポネソス戦争の際に 2000 人ともいわれる非自由民ヘイロタイが選出され、「消された」²⁸⁾事件、そしてそれを「殺人」や「死」という語を用いずに、「部分的にコード化された言語」でトゥキディデスが書いている事件である。もっとも、隠蔽の責任がこの歴史家にあるのかどうかは定かではない。ヴィダル＝ナケも、「見たところ、スパルタ人はかなりよく秘密を守ったようであり、か細い一筋の記憶のみがアテネの歴史家のところまで届いた」²⁹⁾としている。ギリシア版「忘却の穴」とも形容しうるこの出来事を、彼は虐殺と隠蔽の歴史、「記憶の暗殺者たち」の歴史の端緒に位置づけているが、それはポリスの市民が非市民を、自由をもつ人々が非自由民を、政治に関わる人々がその彼らの物質的生を支えながら政治から閉め出されている人々を殺害した事件であった。アテネではなくスパルタで起こった出来事であるにせよ、アーレントが範とするギリシア像からは見

えてこない一側面である。

二つの革命に戻ろう。『革命について』は、明らかにフランス革命に対して批判的である。しかし、革命が失敗した責任は、ひとえにルソーや啓蒙思想家、さらに革命家たちに帰せられるのではない。革命がどのような状況で起こったかということが、大きく作用しており、フランスの場合は革命の発端に貧困があったという不幸な状況が存在した。アーレントは、国土が第二次世界大戦による直接的な被害を受けなかったアメリカを「混乱した世界における幸せな島」(EU, 271; II-76)と呼ぶことがある。その「幸福」とは、「私たちの時代の、おそらく決定的な政治的経験である全体主義支配とテロルを経験しなかった」(EU, 226; II-19)ことであるが、逆にそのためにアメリカの知識人たちは世界から隔絶し、世界の常識からかけ離れた認識を持つようになったのも事実であった。彼らは、「いわば幸福な島に暮らし、世界の他のどんな場所にも存在しないこの条件が「普通」のことであるという妄想を抱いている」(ibid.)。その幸福ゆえに、彼らは知識人の特権である「想像力」を使用することができなくなっている、とアーレントは嘆くのである。

だがここで、そう嘆く彼女自身がどのていど「アメリカ人」なのかと問うことは許されるだろうか。彼女はどのていどアメリカ知識人の常識を共有するようになり、その結果想像力の使用を制約されてしまっているのだろうか。というのも、『革命について』がモデルとして終始取り上げるのは、特権的に幸福な地域で起こった革命だからである。アメリカが幸運に恵まれ幸福でありえたのは、20世紀になってからのことではない。18世紀からすでにそうであった。そして、他の地域では失敗した革命が成功したのは、まさしくその恵まれた条件ゆえにほかならなかった。少なくともそれがアーレントの説明である。「アメリカ革命が特殊な幸運に恵まれていたことは否定できない。この革命は、大衆的貧困状態をまったく知らない国で起き、自治の広い経験をもっていた人々のあいだで起ったものである」(OR, 157; 244)。技術革新が人々の富を飛躍的に増大させる以前から、「アメリカは貧困なき社会のシンボルとなっていた」(OR, 23; 30)。そのおかげで、「まるでアメリカ革命は、人間的悲慘の恐ろしい光景や惨めな貧困のうめき声はいっさい浸透しないような一種の象牙の塔のなかでおこなわれたかのようなのである」(OR, 95; 141)。特殊な幸運に恵まれた国の、貧困を知らぬ象牙の塔のなかで起こった革命、「幸福な島」の知識人たちの想像力の限界。理想的な革命という像をひとたび認め、その革命が創設した共和制が例外的な政体であることを受け入れたとき、逆に浮上する一つの問いがあるように思われる。すなわち、そこから他の国や地域を見わたし、彼らが限りなく不利な状況に置かれているにもかかわらず、自分たちの輝かしい例に基づいて行動せよといわんばかりの行為、それはどのような行為なのか、という問いである。そこから、問題の実像をどのていど直視することができ、ひいては想像することができるのか。貧困をめぐるアーレントの発言をたどって浮かび上がるのは、すでに述べた、政治は経済や社

会から自律しているという構えに対する疑問と、貧困と貧困にあえぐマルチチュードを扱う際の視点の問題である。

3. 政治と貧困——necessity の回帰

社会問題、それは「恐るべき大衆的貧困という形で現れた」(OR, 24; 32)。そしてそれは、「アメリカ革命をのぞいてすべての革命にとって最も緊急でしかも政治的に解決困難な問題を投げかけた」(ibid.)。すでに見てきたように、社会問題はその緊急性にもかかわらず、あるいは necessity に従わざるをえない緊急性ゆえに革命を破綻させた当のものであった。この貧困を、すなわち『革命について』が「社会問題」と呼ぶものを、「政治問題」として取り上げた思想家がいた。マルクスである。アーレントは、この思想家が自由と貧困は両立しないと看破したことは高く評価するが、彼がそこから導き出した社会変革という路線には真っ向から異を唱えている。マルクスは貧困を政治的観点から取り上げ、それが necessity を満たすための蜂起をもたらすだけでなく、自由を求める運動へと必然的につながってゆくだろうと予想した。彼は、「貧困は第一級の政治的力になりうる」(OR, 62; 94. 強調は引用者)と考え、「社会問題を政治的力に変形させた」(ibid.)のだという。

本稿は、フランスで展開されている議論を背景としてもっているが、そこにおけるアーレントの受容はいささか複雑である。すでに、(フランスで活動した論客ではないが)タルモンの議論にはふれた。タルモンの議論と一定の親近性をもち、フランス革命のジャコバン的-マルクス主義的アプローチに対して、いわゆる修正主義的な読解を提示したフランソワ・フュレが、アーレントを頻繁に引き合いに出すことには何ら不思議はない。この著者が、共産主義を手厳しく告発する『ある幻想の過去』³⁰⁾を後に著していることを思えば、なおさらであろう。しかしアーレントが、マルクスの遺産を必ずしも棄てていない「左派」の思想家たちによっても肯定的に受容されている点は注目に値する。クロード・ルフォールの『政治的なものに関する試論』³¹⁾は明示的にアーレントに捧げられた論文を一編収録しているが、その著作全体が民主主義、人権、革命、自由と平等、神学-政治論、不死性をめぐってアーレントとの真摯な対話を展開している。また、「自由=平等 [égalité]」の思想を展開するエティエンヌ・バリバルは、アーレントが否定する「人権」を積極的に肯定しつつも、「諸権利への権利」(OT, 296; II-281)³²⁾を主張した思想家として——彼女の議論全体への賛意を示すことは差し控えながらも——彼女を取り上げている。

問題は、『革命について』とその下地をなす哲学的人間学から考えた場合、その「諸権利への権利」が普遍的に開かれているのかという点である。その観点に立った場合、necessity の排除は何を意味するのだろうか。「貧困とは欠乏 [deprivation] 以上のものである」(OR, 60; 90)とアーレントは述べる。「それは絶えざる不足状態であり、痛ましくも

悲惨な状態であって、それが恥ずべきなのは人間を非人間化〔dehumanizing〕してしまう力をもっているからである」(ibid.)。すでに見た necessity の不可抗力的な力学。その状態に陥った人間は、肉体の絶対的命令という必然性のもとに置かれ、自由を喪失する。活動や言論の脆さあるいは可死性に対する救済方法〔remedy〕がボリスの創設であったように、貧困に対する救済方法はあるのだろうか。「非人間化」してしまった人々を救う道はあるのだろうか。アーレントのテキストにおいて、これらの人々の地位はきわめて微妙だといわざるをえない。というのも、ある意味では皮肉にもルソーと同じように、政治体の適正規模ともいうべき思想が読まれるからである。「ギリシア人たちは〔……〕活動と言論を強調するボリスが生存できるのは、ただその市民の数が制限される場合だけであるという事実をよく知っていた」(HC, 43; 67)。ギリシアのボリスは、みずからの存在を危険にさらさずに市民を無制限に増やすことはできなかったのである。

しかし、たとえギリシアのボリスがいわば自由人のクラブであり、都市国家の物質的存立にかかわる人々はそこへの入場は許されていなかったにせよ、そしてアーレントがポリティアの規範をそのようなボリスに求めているにせよ、彼女が論じているのは今日の政治である。したがって、それに対しても同じ数的制限を要請するのかと問うことはできるだろう。だが、アーレントが政治に求める射程と野心は、大きいと同時にきわめて限られている。一方で、活動と言論の領域である政治からは、計算、強制、情念、暴力などの一切が排除されなければならないという要求がある。他方で、アメリカ革命の帰結がフランス革命のそれに遠く及ばなかったように、彼女の政治が人々に及ぼしうる恩恵は、必ずしも大きくないように思われる。というのも、彼女が主張する政治領域の純粹性は、さまざまな要素や分野を切り離し、問題の解決を断念することによって得られるように見えるからである。アーレントが理想とするイソノミアは、人々のあいだに支配 - 被支配の関係が存在しない体制であった。しかし、すべての人々をそこに参加させるという発想が存在するのかどうかは定かではない。万人が参加するためには、いったん「非人間化」してしまい、自由を喪失してしまった人々をそこに招き入れなければならないはずである。ところが、革命によって社会問題もしくは貧困を解決しようとするとき、その試みは必然的に恐怖政治を生み、その恐怖政治が革命自体を内側から崩壊させてしまう。それは、「過去の革命の記録の一切が疑いの余地なく示している」(OR, 112; 166) ことにほかならない。

アーレントは、社会問題をめぐって一種のアポリアが存在することを認めている。たとえ社会問題を導入することで革命が破綻することがわかっている、革命によって社会問題を解決しようという「致命的な失敗を避けることはほとんど不可能であるということも否定できない」(ibid.) というアポリアである。社会問題を解決しないと自由の体制を樹立することはできない。しかし、社会問題の解決を試みることは necessity を政治に導入することになる。このアポリアを前にして、貧困を経験したことがないアメリカ

革命に範を求めるアーレントは、「非人間化」してしまった人々に手をさしのべることを断念し、社会問題を切り捨てる方向性を選び取るように見える。彼女の発言のうちに、本稿の筆者を最も困惑させるくだりを引用してこの稿を締めくくりたい。

あらゆる支配の根源的で最も正統的な源泉〔most legitimate source〕は、自分自身を生命の必然性〔necessity〕から解放したいという人間の願望にある。そして人間はこのような解放を、暴力によって、すなわち自分のために他人に生命の重荷を背負わせることによって、成し遂げた。これが奴隷制の核心であった。そして、他人にたいする暴力と支配だけが一定の人々を自由にすることができるという古くからある恐るべき真実が覆されたのは、近代的な政治思想が勃興したためではなく、ただ技術革新が起ってきただけのことである。(OR, 114; 169. 強調は引用者)

自分自身の生命の必然性から解放されたいという願望は確かに正統であろう。しかし、それゆえに他者を支配することについて同じことがいえるのだろうか。また、他者を支配するという行為自体は暴力を伴うわけなので、政治的とはいえない。少なくともアーレントの政治理念からはそのように位置づけられる。しかし、政治はその行為やその行為に結果する状態を放置してよいのだろうか。先のくだりに引き続き、以下の文言が読まれる。

今日、政治的手段によって人類を貧困から解放しようとする以上時代遅れなものはないし、それ以上に無益で危険なことはいえよう。というのも、necessity〔必然性＝貧窮〕から解放されている人々とのあいだで起る暴力は、人間が necessity と対決するときに用いる根源的暴力、すなわち、歴史的に記録された政治的事件として近代になってはじめてくっきりと姿を現わした根源的暴力にくらべると、しばしば同じように残酷ではあるが、それよりは恐ろしくなく、それとは異なったものである。政治的手段によって人類を貧困から解放しようとするものの結末は、人びとが本当に自由でありうる唯一の領域、すなわち政治的領域に、necessity が侵入したことであった。

政治は、necessity を解消することはできないし、その解消を試みてもならない。その試みは、過去における以上に不適當になっているだけでなく、無駄であり、危険ですらある。このくだりでは、「necessity から解放されている人々」と「necessity に囚われている人々」あるいは「非人間化した人々」とが明確に区別されている。両者は、それぞれがふるう暴力においても異なっている。前者の暴力は後者の「根源的暴力」にくらべると、「しばしば同じように残酷ではあるが、それよりは恐ろしくない」のである。原語

は、less terrifying though often not less cruel。強引な差異化にみずから当惑しているゆえの表現とも読め、限りない狡知を秘めた表現とも読める文言である。「しばしば A と同じように残酷ではあるが、B よりは恐ろしくない」という言いまわし、またはそこから派生した論法は、何度も免罪符として機能したことだろう。蜂起を鎮圧する暴力は、しばしば蜂起と同じように残酷ではあるが、それよりは恐ろしくないというふうに。いずれにせよ、これが「フランス革命における人民の神格化」(OR, 183; 296) に異議を唱える思想家が貧困について与える一つの回答である³³⁾。

それは、政治復権への道を示しうる解答なのだろうか。『人間の条件』の冒頭では、人間存在そのものまでも変えかねない科学技術の力について、それをどのように用いるかは「第一級の政治問題であり、よって職業的科学者や職業的政治屋の決定にゆだねることはできない」(HC, 3; 12) と明言されていた。しかし『革命について』では、自然をめぐる問題を政治が取り上げてはならないとされている。さらに、経済は私的領域の活動であり、「政治経済学 [political economy]」(OR, 62; 94) は政治・社会・経済を混同したマルクスが作り上げた学問だとされている。そこには、経世済民の問題を正面から取り上げる姿勢は見られない。政治は、貧困や豊かさの問題、後に生-政治学と呼ばれるようになった問題には関わらないのである。それらは——彼女の分類では自然の力である——「頭脳力」がもたらす技術革新が解決すべき問題だという。その方針を貫いたとき、政治は、人間事象の広大な領域が自然の掟にゆだねられるなかで、最後に残った、か細い記憶の糸を守る、非力な言論空間という姿を呈するのではないだろうか。

『全体主義の起源』において、アーレントは資本主義の発展に伴って功利主義が幅を利かせ、経済では金融家という新しい範疇が台頭して、余剰の富 [superfluous wealth] と余計者 [superfluous men] の止めどない増加が見られたと語っている。それが「資本とモップの同盟」(第2部第1章第3節) という一見逆説的な力学を生み、まさしく「功利主義的に考えるかぎり、たえず〈余計〉になりつつある大量の人々」(OT, 459; III-267) が〈政治活動のように見えるもの〉へと動員されてゆく。その行き着く先が、全体主義的支配であった。そこに描かれる世界は、われわれが今日生きる世界とけっして無縁ではない。〈いかにして余計な人間を生み出すことをやめられるのか〉、この問いへの解答として necessity から解放され、生殖、生命維持、生産、消費などの「労働」には囚われぬ、「善き生」を生きる市民による政治像が提示される。確かに、そのような市民は、〈ある目的に対する手段〉へと還元されることから逃れ、功利主義的因果性から解放されているだろう。しかし、それですべての人々が necessity による拘束から逃れられるのか、余計者を生み出さぬ世界が可能なのか、という疑問が解消されることはない。

単なる生を超えた価値である「尊厳」、死後の生、亡き人々の追憶、組織された想起。それらは、アーレントの「哲学的人間学」と、彼女による政治体を構造化する重要な要

素であった。ところで、反政治の極致を成立させた主要な責任者たち、彼らの固有名が歴史に刻まれ、多くの人々に記憶されるとはということなのか。「組織された想起」を否定する「忘却の穴」を創設し、運営した責任者たちの名が永続化されるとはということなのか。彼らもまた、「政治」の内部にいるのではないのか。この逆説は、すでに指摘されている。アーレントの思想は、そのしばしば見事な洞察ゆえに読まなければならない。だが、それが提示する深い逆説によっても迂回不可能であり続けるのである。

注

- 1) 本稿は、2013年10月15日、中央大学人文科学研究所でおこなった講演を展開したものである。講演で求められていたテーマは、アーレントによるルソー読解であった。
 - 2) Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, Dover Publications, 2006 (『フランス革命についての省察』上・下、中野好之訳、岩波文庫、2000年); Thomas Paine, *Collected Writings*, ed. Eric Foner, New York, Library of America, 1995 (『人間の権利』西川正身訳、岩波文庫、1971年)
 - 3) たとえば、Philippe Raynaud, « Révolution française et Révolution américaine », in François Furet (dir.), *L'héritage de la Révolution française*, Paris, Hachette, 1989 参照。
 - 4) Hannah Arendt, *On Revolution*, New York, Viking Press, 1963. (『革命について』志水速雄訳、ちくま学芸文庫、1995年) 引用箇所を示す場合は、OR と略記。
- なお、本稿で扱うアーレントの著作および略号は以下の通り。

— OT: *Origins of Totalitarianism*, Meridian book, Second enlarges edition, 1958 (1951). (『全体主義の起源 3 全体主義』、大久保和郎、大島かおり訳、みすず書房、1974年) なお、1955年に英語版に加筆、修正が加えられたドイツ語版(本稿で使用したのは、*Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München, R. Piper GmbH Co, 1986) が刊行されており、日本語訳は基本的にドイツ語版を底本としている。ドイツ語版を引用する際は、OT-D という略号で表すことにする。

— HC: *Human Condition*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1958. (『人間の条件』志水速雄訳、ちくま学芸文庫、1994年)

— BPF: *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, New York, Penguin Books, 1977 (first published by The Viking Press in 1961) (『過去と未来の間』引田隆也、齋藤純一訳、みすず書房、1994年)

— EU: *Essays in Understanding. 1930–1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*, New York, Schocken Books, 1994. (『アーレント政治思想集成 1』齋藤、山田、矢野訳、みすず書房、2002年)

引用に際しては、(略号、原書頁; 和訳頁) という形で本文中に示す。ただし OT の和訳は三分冊、EU の和訳は二分冊となっているため、ローマ数字で巻数を示した後、算用数字で頁数を示すことにする。また、本稿で引用するすべての著作について可能な限り和訳を参照したが、必要に応じて特に断らずに訳文を変更した。

- 5) Sylvie Courtine-Denamy, *Hannah Arendt*, Paris, Hachette, 1997, p. 343.
- 6) ルソー生誕 200 年を記念して 2012 年にパリでおこなわれた展覧会も、その伝統が生き続けていることを示している。まず、主催者は国民議会議長であり、会場が議会内に設定されていたことは、フランス共和制の創設者としてルソーを位置づけるしぐさであろう。さらに、テーマは「ルソーと革命」であった。展覧会については、ルソー専門家たちの論文を

- 収めた以下のカタログを参照。Rousseau et la Révolution, Paris, Gallimard, 2012.
- 7) 最近の例としては以下のものがある。Étienne Tassin, « Le peuple ne veut pas », in Anne Kupiec (dir.), *Hannah Arendt, crises de l'État-nation : pensées alternatives*, Paris Sens & Tonka, 2007, p. 301–315; Blaise Bachofen, « La notion de pluralité chez Hannah Arendt (ou comment préserver la démocratie d'une fausse alternative) », in Carlos Michel et Stéphane Pinon (dir.), *La Démocratie contre multiplication des droits et contre-pouvoirs sociaux*, Paris, Kimé, 2012, p. 11–24.
 - 8) たとえば、次の著作を参照。Roger Chartier, *Les origines culturelles de la Révolution française*, Paris, Seuil, coll. Points, 1990.
 - 9) Paul Ricœur, « Préface » à Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, tr. fr. Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 5–32.
 - 10) *Ibid.*, p. 14.
 - 11) *Ibid.*
 - 12) *Ibid.*, p. 6.
 - 13) ここで詳しく紹介することはできないが、freedom と liberty の区別については、OR, 31–32; 42–43 を参照。
 - 14) アーレントが述べる「国民」は、エルネスト・ルナンに帰せられる nation 概念とは必ずしも一致していない。この点を論じることはできないが、ルナンの主張については以下を参照。Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?*, Paris, Press Pocket, 1992. (『国民とは何か』 鶴飼哲、大西雅一郎他訳、インスクリプト、1997 年)
 - 15) Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, 1762. (『社会契約論』 桑原武夫、前川貞次郎訳、岩波文庫、1954 年) この著作からの引用については、本文中に Contrat という略号および編と章を示す算用数字で指示する。
 - 16) Antonio Negri and Michael Hardt, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, New York, Penguin Press, 2004 (『マルチチュード——〈帝国〉時代の戦争と民主主義』、幾島幸子訳、NHK ブックス、2005 年) を参照。
 - 17) 冷戦期に思想家で反マルクス主義的な論陣を張ったヤコブ・L・タルモンが 1952 年に著した『全体主義的民主主義の起源』(Jacob Leib Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, London, Secker & Warburg, 1952) は、ジャコバン主義とスターリン主義の類似性を強調し、全体主義の系譜の端緒にフランス革命を位置づけている。大筋において、10 年あまり後に『革命について』が展開する議論を予告するような論旨である。ルソーとその「一般意志」についても、「全体主義的民主主義の推進力、およびそれが孕むあらゆる矛盾と二律背反の源泉となった (p. 6.) と述べられており、文言はいささか異なるとはいえ、アーレントの主張とほぼ重なっている。
 - 18) この視点については、たとえば Miguel Abensour, « Hannah Arendt contre la philosophie politique? », in Étienne Tassin, *Hannah Arendt. L'humaine condition politique*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 11–46 参照。
 - 19) ルソー (とカント) におけるこの問いについては、たとえば Étienne Balibar, « Ce qui fait qu'un peuple est un peuple. Rousseau et Kant », in *Revue de Synthèse*, 3–4, 1989, p. 391–417 を参照。
 - 20) 少なくとも『社会契約論』は、「善き自然」の賞賛ではなく、自然的な力や欲求を共通の利益へ従属させる議論に重点を置いている。そこで主張されているのは諸情念をそのまま認めることではなく、「善き社会」という「善き脱自然化」を通じて人間の本性＝自然である自由へと立ち返ることだといえるだろう。なお、アーレントはルソーの「同情」をロベスピエールの「徳のテロル」と結びつけて論じている (OR, 79; 119)。しかし、「同情」が語られるのは、『人間不平等起源論』においてであり、『社会契約論』には「同情」や「美德」

への言及はほとんど見られない。

- 21) ルソーに対する評価は、これまで見てきたように、『革命について』ではきわめて厳しい。しかし、『人間の条件』の第2章では公的領域と私的領域の区別を「発見」した人物としてむしろ肯定的に語られている。また、『全体主義の起源』では、人々が孤立せずに「ともに行動すること」が全体主義に抵抗するための重要な条件として位置づけられており、そこには何度か *act in concert* という表現が引かれ、それがエドモンド・バークによる表現という指示も見られる (OT, 474; III-279)。しかしフランス語においてそれに相当する表現である *agir de concert* は、『社会契約論』に何度も用いられている。それを意識したためか、*act in concert* は『革命について』では見られないようである。この一瞬の収斂とその後の抹消は、アーレントが念頭に置く「ともに行動する」とルソーの市民たちの行動とがどのていど違うのかという問いを惹起する。
- 22) Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 183. (『性の歴史 I 知への意志』、渡辺守章訳、新潮社、1986 年、176 頁)
- 23) 一度ならず犯される殺人という記述は、同時期に書かれた「社会科学のテクニクと強制収容所の研究」にも読まれる。「全滅収容所は、全体主義のテロルの枠組みのなかに強制収容所の極まった形式として現れる。絶滅は、あらゆる実目的からしてすでに「死んでいる」人々に降りかかるのである。」(EU, 236; II-32)
- 24) ただし、和訳においてはそれぞれ「忘却の体制」、「永遠に開かぬ地下牢」となっているため、意味論的な関連がたどりにくい。
- 25) Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, p. 31. (『マルクスの亡霊たち』増田一夫訳、藤原書店、2007 年、37 頁)
- 26) これらの項目は、フランスの書店でごく一般的に置かれているポケット版アメリカ史の裏表紙に記されたものである。Bernard Vincent (dir.), *Histoire des États-Unis*, Paris, Flammarion, coll. Champs, nouvelle édition, 2001. 『革命について』のなかで、奴隷制に関する発言は存在するが、奴隷制がアメリカ共和制にとって重大な問題であるとの視点は見あたらない。また、革命に続く内戦については語られているが、アメリカの記憶のなかで大きな場を占めている南北戦争に関する記述がないことも指摘できる。
- 27) Pierre Vidal-Naquet, « Les assassins de la mémoire », in *Les assassins de la mémoire. « Un Eichmann de papier » et autres essais sur le révisionnisme*, Paris, La Découverte, 1987, p. 134–187. (『記憶の暗殺者たち』石田靖夫訳、人文書院、1995 年、169 頁–239 頁)
- 28) *Ibid.*, p. 137. (173 頁)
- 29) *Ibid.*, p. 138. (174 頁)
- 30) François Furet, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, Paris, Robert Laffont, 1995. (『幻想の過去——20 世紀の全体主義』楠瀬正浩訳、バジリコ、2007 年)
- 31) Claude Lefort, *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1986.
- 32) Étienne Balibar, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, p. 446.
- 33) この回答は、『全体主義の起源』第二部、「帝国主義」の末尾で亡命者を扱った議論とも共鳴しているように思われる。「亡命者の数の絶えざる増大は、われわれの文明と政治世界にとって、かつての野蛮民族や自然災害に似た、おそらくは最も恐るべき脅威となっている。」(OT-D, 470; II-290)