

論 説

評議会の夢、自由民主主義の隘路 (三)・完

——アーレントと現代政治思想——

森
川
輝
一

目次

はじめに

第一節 評議会の夢——ヤスパースの疑念

(一) 評議会革命のすゝめ?

(二) ハンガリー革命をめぐって

第二節 共和国の再生をめぐって——モーゲンソーとの共鳴と不協和

(一) 共和国の危機(以上、一八九卷六号)

(二) 下からの参加、上からの統治

第三節 立憲政体と共和主義——ロールズとの重なりと隔たり

(一) 私的な自由と立憲政体

(二) 市民社会と代表制(以上、一九〇卷一号)

第四節 自由民主主義の隘路——〈市民社会〉の没落

(一) 〈市民社会〉再考

(二) 〈市民社会〉の黄昏

(三) 政治の終わり(?)

むすびにかえて(以上、本号)

第四節 自由民主主義の隘路——〈市民社会〉の没落

本章の冒頭で示した見取り図に当てはめて整理すると、①全体主義体験にとらわれたアーレントが、②自由民主主義に見切りをつけ、③評議会革命にほのかな期待をよせるのに対して、ロールズのほうは、②自由民主主義だけを見つめ、これをより公正なものへと高めることに心を砕く。いずれのヴィジョンが多くの人に受け入れられたのかについては、指摘するまでもない。くだんのインタビューでアーレントが評議会の夢を語った翌年、満を持して公刊された『正義論』の世界的な成功により、「ロールズの制度的な正義の理論は、それ以後の政治をめぐる哲学的議論の枠組みとなった。〔……〕体系構築が廃れゆく時代にあつて、彼の理論は、ひとつの哲学的体系を提供した」のである。その「普遍主義的で規範的な展望は、ドイツにおいて彼の役回りになったJ・ハーバーマスの場合と同様に、ポスト構造主義やポスト・マルクス主義系の批判理論の挑戦をこえて生き延び」たのであり、「個別の論点」をめぐるあまたの批判や異議にもかかわらず、「全体としての「ロールズ主義的」な枠組みについては、ほとんどの者が受け入れることになった」とつてよる (Forrester 2019: p. xv)。

ロールズの影のもとにあるのは、『正義論』直系の平等主義的正義論にとどまらない。平等のために個人の自由を犠牲にするのか (自由至上主義)、自由の徳をはぐくむ言語共同体を無知のヴェールとやらで覆い隠すとは何ごとか (共同体主義)、市民の参加や討議という契機を等閑視している (民主主義論)、政治につきまとう強制や暴力から目を背けるな (現実主義)、等々、ロールズ批判は枚挙にいとまのないほどだが、ではそうした批判の矛先が、ロールズが正當化をはかる政治社会の基本構造それ自体に向けられているのかといえは、そうではあるまい。「自由かつ平等な市民」と「秩序だった社会」にもとづく立憲民主政体 (Rawls 1996: p. 14) という大枠について異論はないが、それをよりよく理解し、発展させるためにはロールズの議論では不十分だ、と補足や修正を試みているだけのことである——とすれ

ば、わたしたちは今なお政治というものを、ロールズ正義論が前提としていた冷戦期の自由民主主義という枠組みのなかで考えていることになる。⁽¹⁾ その枠組みの帰趨を、〈市民社会〉という言葉を手がかりにあらためて概観したうえで、今日アーレントを読み解くことの意味について、あらためて思いをめぐらせることにしたい。

(一) 〈市民社会〉再考

前節で見たとおり、ロールズのリベリズムはよき市民社会——彼は「市民社会 civil society」という言葉をあまりつかわず、「よく秩序化された社会 well-ordered society」という表現を好むようであるが——の实在を前提としている。規範的デモクラシー理論のけん引役となったハーバーマスについても同じことがあてはまるが、ところで「市民社会」とはいつたい、何のことなのか。ベルリンの壁が崩壊した翌年、『公共性の構造転換』新版にハーバーマスが新たに付した「序言」によれば、「市民社会 Zivilgesellschaft」とは、

ヘーゲルやマルクス以来、公民的共同体 *societas civilis* の翻訳として用いられてきたような市民社会 *bürgerlich Gesellschaft*、という意味での近代的な社会とは異なり、労働市場・資本市場・財貨市場をつうじて制御される経済の領域という意味を、はや含んでいない。〔……〕〈市民社会 *Zivilgesellschaft*〉の制度的な核心をなすのは、自由な意志にもとづく非—国家的かつ非—経済的な結合関係である。〔……〕

市民社会という概念の株価が上昇しているのは、とりわけ国家社会主義体制の批判者たちが、全体主義による政治的公共圏の破壊に対しておこなった批判に負うところが大きい。そこで重要な役割を演じているのが、ハンナ・アーレントによって展開された全体主義の概念、すなわちコミュニケーション的理論にもとづく概念である。さまざまな自律的な公共圏は、意見形成をおこなうアソシエーションを中心としながらその周りに結晶化されるものであるが、アーレントの概念を下敷きにすると、市民社会ツァイテッラのなかでなぜそのようなアソシエーションが決定的に重要な位置を占めるのかが理解できるようになるのである。

(Habermas 1990 : S. 46f./xxxviii 頁以下)

通例「市民社会」と日本語訳される英語 civil society は、もともとアリストテレスがポリスの特質をあらわすためにもちいた「国家的共同体 *politikē koinōnia*」という言葉（『政治学』1252a）のラテン語訳 *societas civilis* を、英語に置き換えたものである。すなわちこの言葉は、本来的には、「家 *oikos*」という経済的共同体とは区別される政治的共同体としてのポリスをさす言葉であったが、一八世紀のイギリスにおいて、文明化された（商業）社会（civilized society）という意味合いが加わり、ドイツの地でこれを受容したヘーゲルにより、「国家 *Staat*」とは区別された経済市場を中心とする「市民社会 *bürgerlich Gesellschaft*」という概念に鑄直され、つづくマルクス（主義）のもとで「ブルジョワ社会」という資本主義批判を含蓄してつかわれるようになった、という曲折を経ている（植村二〇一〇：24頁以下、80頁以下、111頁以下）。ハーバーマスはこうした系譜をふまえながらも、ヘーゲルやマルクスのいう経済的市民社会ではなく、とつて *societas civilis* という古典の意味合いとも異なる、「非—国家的かつ非—経済的な」社会のあり方を「市民社会 *Zivilgesellschaft*」とつう（civil society の直訳）語で言い表そうとするのである。以下、この意味における市民社会については〈市民社会〉と表記することにするが、よく言えば^{フレキシブル}しなやかで融通のきく、わるく言えばあいまいで捉えどころがない、その鶴のごとき性格に注意しなければならない。

第一に、〈市民社会〉とは具体的に何を指す言葉なのか、はつきりしないところがある。society (Gesellschaft) という言葉が、「団体」と「社会」という同じではない意味をあわせもつことをふまえて（あるいは利用して）、ハーバーマスは〈市民社会 *civil society*〉という言葉に、市民が自発的に形成する個々の「市民団体」と、そうした団体がおりなすネットワーク全体をさす「市民社会」という二つの意味をあたえている（植村二〇一〇：174頁以下⁽²⁶⁾）。すなわち〈市民社会〉とは、公的な討議をおこなう個々のアソシエーション、つまり公共圏を構成する行為^{エイジェンダ}主体のことでもあり、同時に、

あまたのアソシエーションによって構成される公共圏、すなわち個々の行為主体が討議をおこなう空間のこともある。このあいまいさは、政治における空間性の問題、とりわけ、民主政体は一定の空間的限界をもつ領域秩序を欠いてはありえないという古代ギリシア以来の難問 (cf. Hist 2005 : pp. 6ff., pp. 26ff.) を回避するうえで、大いにやくだつ⁽⁴⁾。

第二に、〈市民社会〉が政治ときりむすぶ両義的な関係に、言いかえれば、そのしなやかであいまいな「政治的」性質に留意しなければならない。〈市民社会〉は国家という公共体とは区別されるが、市民の討議と参加にひらかれている (offen) という意味では「公共的 (öffentlich) な団体/社会」として、市民が公論の形成をつうじて国家 (および市場) に対する民主的統制をはかるための拠点となる⁽⁵⁾。言いかえれば、国家権力 (Gewalt) の道具的使用をめぐる狭義の「政治」には回収されず、むしろ「政治」に掣肘を加える位置にたちながら、国家と市場をふくめた公共のことがらに対して力 (権力 Macht) をおよぼす点では、まぎれもなく「政治的な実践/領域」なのである。すなわち〈市民社会〉とは、狭義の政治 (politics) にはおさまりきれない「政治的なもの (the political)」が出来る脱領域的な実践の領域なのであり、冷戦後のデモクラシー理論において、自由な活動と語り合いというアーレントの政治概念を軟着陸させるさいの受け皿ないしクッションとなったのが、まさにこうした〈市民社会〉であった。

私益を追求する^{アルジュワット}経済的市民としてではなく、公共的な熟慮 (熟議 deliberation) をおこなう^{ゼトワイヤン}政治的市民として市民をとらえる点で、〈市民社会〉はその源流となった古代の国家的共同体^{ポリス}のなごりをとどめている。しかしながら、市民が活動と語り合いをおこなう領域を、アーレントのようにポリス的な公共空間に限定してしまうのは、現代の市民社会の^{ポリス}現実^{レリチ}にそぐわないうえに、その可能性^{ポテンシャル}を切り下げてしまうことになる (Cohen and Arato 1992 : chap. 4)。アーレントは、*polis* というギリシア語が中世において *societas* とラテン語訳された時点ですでに、非政治的な^{ポリス}社会の発展による「政治的なもの」の没落がはじまっていたかのように語るが (HC : sec. 4, p. 22f./44頁以下)、今日のわたしたちはそんな時代錯誤につきあう必要はなく、現代の〈市民社会〉に適したしなやかな実践概念として、活動や語り合いをめぐる

アーレントの洞察をとらえ直すことが肝要である。たとえば先の引用にあるとおり、アーレントの「コミュニケーショ
 ン的」な実践概念を「下敷き」にすれば、なぜ東欧の〈市民社会〉が「国家社会主義体制」から自由民主主義への移行
 をおおむね平和裏に実現しえたかが、あきらかとなるのである。⁽⁶⁾

〈市民社会〉に立脚する点ではおなじでも、それをどの程度「政治的なもの」と関連づけるかをめぐっては、立場に
 よって(多少の)相違が見られる。たとえば、九〇年代なかばにおこなわれたロールズとハーバーマスの論争は、リベ
 ラルな立憲政体の基礎づけを、〈市民社会〉の「背景的文化」にもとづく「重なり合うコンセンサス」に求める前者と、
 〈市民社会〉で市民がおこなう民主的討議に求める後者とのあいだの、(微妙な)温度差をめぐるものであった
 (Finlayson and Freyenhagen (ed.) 2011: chap. 13)。一口にいえば、民主主義に重きをおくハーバーマスから見ると、自由
 主義者ロールズの〈市民社会〉には「政治的なもの」が足りない、という話であるが、「政治的なもの」をどう理解す
 るかをめぐっては、デモクラシー論の内部でも(それなりの)対立が見られる。たとえば、B・ホーニックによれば、
 アーレントがポリスに見出した「政治的なもの」とは、合意をめざす熟議などではなく、差異をききそう闘技ツグなのであり、
 理性的な市民による合意コンセンサスにはばかりこだわるハーバーマスも、ロールズ同様に「政治的なもの」をとらえそこねてい
 ると批判されねばならぬ。(Honig 1993)⁽⁶⁾。

こうした論争は、世紀転換期の政治理論業界を大いにぎわせ、いまでは学生向けの教科書などでも最先端の議論状
 況として紹介されているが、おおむね〈市民社会〉を前提とし、〈市民社会〉の性質をめぐる論争であった、と言っ
 てよい。アーレントがさまざまに参照されるラディカル・デモクラシー論を例にとると、なるほどそれは、民主的な実践
 を、選挙をはじめとする狭義の政治に限定することをこぼみ、〈市民社会〉に遍在する「政治的なもの」という視座か
 ら根本的にとらえ直すところのみではあるが、立憲自由主義と代議制民主政体、および資本主義経済からなるレ
 ジームラディカルそれ自体を根本的に問い直すものではなく、もっぱらレジームをささえる〈市民社会〉のあり方、すなわち市民

がやしなうべき性格キョウゲクや、それをはぐくむ社会の美風キフウを問うてきた(いる)のである。言いかえれば、冷戦期に定着した自由民主主義体制のささえを、冷戦後に(再)発見された〈市民社会〉にもとめ、前者のいつその安定と発展をはかるためには後者にどのような感情教育をほどこすべきなのか、を論じてきた(いる)のである。⁽⁹⁾ 政治体の存続のなめを市民のよきエートスの涵養にもとめるのは、アリストテレス以来の王道的発想と言えなくもないが、問題は、今なお〈市民社会〉は存在しているのか、ということである。

(二) 〈市民社会〉の黄昏

「自由主義理論へのロールズの貢献には、ほとんど世界的といってよいほどの賞賛がよせられたが、そのせいで、アメリカの自由主義がじつさいにはロールズ的な正義の規定とはまったく異なる方向にすすみ、新自由主義として再編成されたという事実が、あいまいにされてしまった」(Wolin 2004: p. 551/700頁)。国家は企業と連携して資本主義の推進装置となり、自助と効率化を旗印に福祉を削減しながら、人々を過酷な市場競争へと動員してゆき、競争の激化に伴う経済的格差の拡大は、国内に深刻な社会的分断をもたらし、民主的に連帯する道を人々から奪い去ってゆく。⁽¹⁰⁾ 現実の世界がそのように推移したのはロールズの責任ではないが、彼の想定する「近代社会」の姿が、「不正確であるわけはないが、きわめて選択的なもの」であり、あたかも「一八世紀の学者が考えたような世界の像」でしかなく、世界の現実にもるで合致していないことは、認めるほかないのではないか(Singha 2014: p. 24)。また、自由民主政体への平和的移行をはたして冷戦後のデモクラシー論を活気付けた東欧諸国が、その後あいついでひとにぎりの富裕層ブルジョワによる事実上の寡頭支配、ないし格差への不満を背景とする排外的ポピュリズムにおそわれたことは、市民の理性的な熟議にもとづく民主化という——いわば「大学のゼミ」のような「理想的発話状況」を〈市民社会〉に投影してしまう——ハーバースの理念の非現実性をあらわにしているのではないか(Tucker 2015: p. 3-11, 212-224)。

ロールズは財産所有を個人の自尊の物質的基礎と位置づけ、同じ発想からアーレントは「家」という私的領域の重要性を説いたが、二〇〇年代末の世界をおそった恐慌はまさに、住宅を投機の対象とする金融バブルの破綻にはじまったのではなかったか。居場所を脅かされ、自分が世界から見棄てられたと感じた人々のすくなくからぬ部分は、その原因を他なる人々の侵入にもとめ、国境に「壁 wall」を築いて自分たちの空間を守るといった幻想にすがり、壁を超えてくる「やつら」への敵意をますますつららせてゆく——という W・ブラウンの洞察の正しさは (Brown 2010)、「国境に壁を！」と喚きちらす人物が、しよせん泡沫候補とあざ笑うお上品な市民を尻目に合衆国大統領の座に昇りつめたことで、はからずも実証されることになった。四年にわたり、もはやいかなるコンセンサスも望みえないのではないかと思われるほどに〈市民社会〉を引き裂いたその治世の終幕を飾ったのは、再選をかけた選挙での敗北を陰謀といいつる彼の信奉者たちによる連邦議会の襲撃である。強力なリーダーシップによる共和国の再生というモーゲンソウの展望が、モーゲンソウなら断固拒否するようなしかなかったで現実化してしまったようでもあるが、危機的状況は合衆国にかぎったことではあるまい。アーレントが「怪物的」と呼んでいたその「潜勢力」を地球大のスケールで現勢化し、既存の障壁をすべて打ち倒しながら膨張をとげる資本主義と、その濁流に洗われて居場所をうしなつた人びとの恨みつらみを吸い上げながら、「敵」の狩りだしに躍起となる排外主義的ポピュリズムとのはざまで、〈市民社会〉の没落はだれの目にもあきらかとなつている。〈市民社会〉が全面的に崩壊してしまえば、その上部構造たる立憲民主政体もまた運命をともにするほかないことは、ロールズがつとに指摘していたとおりである。

ゆえに、〈市民社会〉を再建しなければならぬ。すなわち、これまで以上に、市民のエートスの涵養につとめなければならぬ。たとえば、「作用・活動・生成の背後には何らの「存在」もない〔……〕作用が一切なのだ」というニーチエの洞察（『道徳の系譜』）を援用しながら、ジェンダーをはじめとする所与の同一性に対する行為遂行的な抵抗と攪乱を説き (Butler 1990)、ホーニッグはじめ闘技デモクラシー論に大きな影響をあたえた J・バトラーは、今世紀に

入るとレヴィナスの他者論への傾倒をふかめ、だれもが逃れられない生のあやうさや身体のもろさに対する倫理的義務にもとづき、暴力におびやかされる人びとがたがいに手をとりあい、連帯することを呼びかける (Butler 2004)。また W・コノリーは、「福音主義と資本主義の共鳴装置 (evangelical capitalist resonance machine)」——合衆国における宗教原理主義と市場原理主義の同盟——のうちに、大文字の神ないし貨幣という単一の価値によって自己の同一性を基礎づけようとする心性をみだし、そのさもしきありようを手きびしく批判しつつ、多様な差異がせめぎあう世界に敬意を払う、そこにおいて自己がこうむる偶然的な変容を肯定するエートスの涵養を説く (Connolly 2008)⁽¹¹⁾。現代政治理論のなかでもっとも急進的に「政治的なもの」を追求してきたと目される「闘技」系の論者が、エートスや倫理への傾斜をいっそう鮮明にしているという事実は、冷戦以降の現代政治理論とはようするに「市民社会」のエートス談義であった、という本書の見立てを裏書きしてくれるが、「政治的なもの」を「倫理的なもの」に還元してしまつてよいのだろうか。⁽¹²⁾

政治体の存続と安定という課題を、あてにならない人民の気風ないし気分にかかせず、権力分立や代表制といったしくみの力で果たそうとする点にこそ、近代的な立憲民主政体の最大の強みがあるのではなかったか。

N・ウルピナーティによれば、今日のデモクラシーは、立憲主義を土台とし、複数政党制をともなう代表制デモクラシー以外のものではありえない (Trihan 2019: p. 32)。既存の政党政治をげしく攻撃するポピュリスト政党にしても、あくまでその枠のなかで多数派支配をめざしているものであり、戦間期のファシズムのように立憲民主政体そのものの転覆を志向しているわけではない。⁽¹³⁾ ゆえに、ポピュリズムをデモクラシーの敵としていたがために危険視するのではなく、健全な政党デモクラシーのもとに包摂する道をさぐるものが肝要である——と論をすすめるウルピナーティは、「政党デモクラシーの批判者のなかで、おそらくハンナ・アーレントだけが認めていたことがある」と述べ、『革命について』のある一節に注目する (Trihan 2019: p. 252, n.94)。

……政党制〔英米の二党制〕が達成したのは、せいぜい(a)被治者が治者がある程度コントロールすることだけであって、(b)市民を公的問題の「参加者」にすることはできなかった、というのもまた事実なのである。(OR: p. 260/455 冊——記号と傍線・強調は森川による)

(b)の理由から政党制そのものの否定と克服を説くアーレントでさえ、政党制の強みが(a)の点にこそあることを認めているのであり、ポピュリズムの台頭による政党デモクラシーの機能不全という今日の状況もまた、この強みの喪失という視座から理解することができる。すなわち、既存の諸政党はもはや自分たちのコントロールのおよばない彼岸なエリートになりはてた、という人びとの不満ないし憤怒が、人民の真の代表をなるポピュリスト政党(のリーダー)への熱狂的な支持を生みだし、政党制に混乱をもたらしているのである(Urbahn 2019: p. 188f)。逆に言えば、人民(本人)が諸政党(代理人)を「ある程度コントロールする」ための回路を組みなおすこと、ハーバースの言葉でいいなおせば、「公共圏」と「法的で政治的な制度」とのあいだに「コミュニケーション」の回路をもうけることで、穏健で抑制のきいた政党デモクラシーを再建することができる、とウルピナーティは説く(同 196c)。分断と敵意を蔓延させる党派抗争を、えらばれた少数の代表による穏和な競争へと変容させることで、多元的な社会のゆるやかな統一をはかる、というマデイソン流の政治的知恵にしたがい、立憲民主政体と〈市民社会〉のあいだのよき循環の回復をはかる(同 147-151; cf. p. 162f)。穏当で理にかなった構想に思われる。よき循環の成否は、結局のところコミュニケーションをになう〈市民社会〉にゆだねられることになるほかないが、自由民主主義体制を前提とするかぎり、ほかに道はないのではないか。

だが、かりに、代表制というしくみによって「被治者が治者がある程度コントロールすることさえ望みえないとしたら、どうしたいのだろうか。アーレントにしたがって「市民を公的問題の「参加者」にする」政治をめざすほかないか。

い、のだろうか。

(三) 政治の終わり——「評議会」が残った?

「代表制を民主化しようとする度重なる努力にもかかわらず、代表がデモクラシーをささえるどころか、デモクラシーを奪い去るという結果にいたったことは、おおうべくもない。われらの統治者はエリート座に居座りつづけ、受動的で私的な生にひきこもる人民大衆を支配——というより、管理——している。〔……〕人びとは冷笑的で陰鬱となり、人民の名のもとにおこなわれる事柄からも、それをおこなう統治者からも、深刻な疎外をこうむっているのだ」(Pickin 2004: p. 339) ——そう語るのは、「代表」概念の理論的研究 (Pickin 1967) で名高い H・ピトキンであって、戦闘的ポピュリストではない。ピトキンはアーレント研究でも知られ、現代における実践的な「政治の不在」に対するアーレントの批判には共鳴しつつも (Pickin 1998: p. 280; cf. Pickin & Rosenblum 2015: p. 7)、代表制をはじめとする現行の政治制度や、そこへと市井の人びとを媒介する「市民社会」の意義を全否定してしまうかのようなアーレントの立論をつとに批判していた (Pickin 1998: p. 282f.; Pickin 1981)。そのピトキンがいまや、「代表制は事実上、寡頭支配になってしまっている」というアーレントの診断を首肯して (OR: p. 261/426頁)、「顔のみえる face-to-face」近さでおこなわれるローカルなデモクラシーの意義を説くのである——「アーレントは、近代の諸革命と「社会運動」をめぐる検討、また一八三〇年代のアメリカについてのトクヴィルの研究にもとづき、デモクラシーをめざす闘争はいまだ敗北に終わつたわけではない、と結論づけた。彼女の信じるところでは、集権的で規模が大きいために抽象化をまぬかれない代表制度の土台に、ローカルなレベルで生き活きとおこなわれる、参加にもとづく具体的で直接的なデモクラシーをすえることによって、純粹に民主的な代表制が可能になるのである」(Pickin 2004: p. 340f.)¹⁴。ピトキンの先輩格の S・ウォーリンもまた、「活動的な人民 (active demos) の座を職業的な利益代表に取り替えてしまった」代表制を論難しつつ、やはり

トクヴィルやアーレントを念頭におきながら、活動的な人民による小規模な「変移的デモクラシー fugitive democracy」の実践を唱え、デモクラシー再生の望みをつなぎとめようとする (Wolff 2004 : p. 602f./760頁以下)¹⁵⁾。

もつとも、ピトキンもウォーリンも、市民を公的問題の「参加者」にできない代表制などやめてしまえ、「たった十人」の評議会から世界を始めなおすのだ、などというアーレント的な夢想にふけっているわけではない。今日の世界は巨大にして複雑怪奇であり、町の集會でいどの自治をいくら重ねたところで、何も変わりはず、何が始まることもない。いや、そうして町の自治を取りもどすことができれば、そこから少しづつ自由の空間を拡大していくことができる、そのためにまずは、「大海のなかの自由の島、あるいは砂漠のなかのオアシス」のような小さな公的領域を創出すべきなのだ (OR : p. 267/435頁)、とあえて言ってみせるのがアーレントティアンの心意気、なのかもしれないが、島が大海原を陸地に変えることは原理的に不可能であり、ちっけなオアシスに砂漠を沃野にかえるだけの水量を期待できるはずもない。どころか、自由の泉はすでに涸れはて、オアシスの内部を潤すことすらできないかもしれないのだ。ピトキンが慨嘆するように、今日わたしたちが生きている世界というのは、たとえば「地元の水道設備の所有者が、どこか知らないところに本部があり(つまり、どこにもないのと同じことだが)、そのへんの国より年間予算の大きな多国籍企業である」ばあい、わが町の水道ひとつ自分たちの思いどおりにできない、そういう世界なのだから (Pitkin 2004 : p. 341f.)。

ブラウンの言葉を借りれば、いまや「経済人 *homo oeconomicus*」の全面的勝利のもとで、「政治的人間 *homo politicus*」は絶滅の危機にひんしている。あらゆる領域に市場原理を貫徹させ、すべての人間を投資価値「一覧表で選別される「人的資本」としてあつかう新自由主義の覇権のもとで、ただ自己利益を追求するだけの生をよしとせず、「公共のことがらにかかわる」ことを「善き生」に必須の条件とみなすアリストテレスいらいの伝統が、いまや完全に息の根を絶たれつつある (Brown 2015 : p. 43, 189)。ウォーリンらがあえて「政治的人間」の意義を説くのは当然であり、必要で

もあるが、小規模な参加実践のため息交じりに鼓舞してみたところで、人民の自己支配を回復することはできない(Brown 2019)。地球大の規模で進行する分断、暴力、排除、格差、貧困が人びとを切り裂き、社会的な連帯を断とうとしているいま、局地的ではかない(Fragile)デモクラシーなどではデモクラシーの担い手たる人民を再編することはできず、ましてや、経済と区別された政治などという古色蒼然たるシエーマに依拠して「公的領域における人民を再編することはできず、また化する」アーレントの議論など、何の役にも立ちほしめないのだ(Brown 2019: pp. 46-50, p. 129)。とまあ舌鋒するどくアーレントを論難するブラウンであるが、いざデモクラシーの本質を語る段になると、その語り口はひどくアーレント的なものになってしまふのである——「デモクラシーは、「気候変動のような」、地球大の危機から国境を超えた不平等にいたる、とおく離れた問題をあつかう力をほとんどもっていない。規模の大きな、たがいの顔が見えない(non-face-to-face)条件のもとでは、うまく機能しない」。たとえば代表制をもちいて「国民国家」の規模に拡張すると、「人民主権」の名を借りた「多数派支配」に堕してしまふから、デモクラシーを「拡大することはできないし、すべきでもない」。ゆえに今日の世界では、デモクラシーはあまりにも無力で、ほとんど無用の長物ではないのであるが、だからといって、デモクラシーを手放すことはできない。たとえ実現の望みは乏しいとしても、人びとが自分たちの生を協働でコントロールしようとする夢、「西洋では古代のアテネに端を発し、世界中のさまざまな共同体がそれぞれの仕方で追い求めてきたデモクラシーの夢」を、捨て去ってはならない(Brown 2020: p. 550f.)。

政治(的)という言葉には古きポリスの経験が埋め込まれている、という本稿冒頭で引いておいたアーレントの洞察は、的を外してはいなかったようである。小さな、アリストテレスによれば「一目で見渡すことができる程度」(「政治学」[296b25])の規模で、人びとが集まり、じかに話し合つて決める、それがほんとうの政治というものだ、という形象は、今日なお、思いのほかつよく、政治をめぐるわたしたちの想像力を拘束している。そうしたイメージへのとらわれは、アーレントに近しさを感じてしまうピトキンやウォーリンではなく、ハーバーマスや、さらにはロールズの

よるな理論家の思考にまで及んでるのであるが、かれらが依拠する「市民社会」のとおい起源はもととアリストテレスのポリスの共同体なのだから、べつにおかしな話ではない。「市民社会」を分厚く覆っているかに思われた現代的なよそおいが、冷戦直後の樂觀的な見通しともども一枚、また一枚と剥がれ落ちていった結果、なごらく埋もれていたコアの部分がすがたをあらわした、というだけのことである。アーレントびいきのピトキンと、アーレントぎらいのプラウンが異口同音に嘆き節を披露しているとおり、そうしてむき出しになった政治の原像をいくら見つめたところで、もはや何のはじまりを思い描くこともできないのであるが。

つまり、政治は終わったのだ。新たな政治のはじまりを語る余地はどこにもないのであるから、結局のところ、自由民主主義にしがみつくよりほかに道はないのだ。今ではわたしたちも、それが冷戦下のある時期、たまたまうまくいっているように見えただけであることを知っており、少なくとも、それを人類の進歩の輝かしき到達点と言祝ぐほど無邪気ではいられず、むしろその崩落の予兆に怯え暮らしている体たらくではあるのだが、ほかにえらびうる道をもたない以上、自由民主主義こそ政治の終着点であることを認め、その修復や改装に精を出すしかないのだ。もとより、政治の終わりは世界の終わりではなく、非政治的な領域、わけても科学技術の領域には新たなのはじまりの可能性が満ち満ちていることであろうし、テクノロジの力をたのんだまったく新しい統治の構造物により、自由民主主義の革新をはかることも夢ではないのかもしれない。(17) アーレント的な視座から見れば、それは自由な活動を制作(物)による支配におきかえること、すなわち政治の否定でしかなく、そもそも今日の自由民主主義にしてからが、代表制というアーキテクチャーだのみの統治ないし管理にすぎず、だんじて政治ではない。しかしながら、だからといって、代表制などやめてしまえ、「たった十人」の評議会から革命が始まるのだ、とかいう与太話に、いったいどんな希望をいだくことができるのか。だいたい、なぜアーレントは、活動することは楽しい、だから評議会はきつとうまくいく、などというおとぎ話のような夢想を、さも楽しげに公言してしまうのか——最後に考えておきた

いのは、活動の楽しさ、すなわち「公的幸福」を語るさいの、アーレントの奇妙なまでの樂觀である。

むすびにかえて

活動することは楽しい、だから活動の政治はきつとうまくいく。一口に言えば、アーレントの評議会論とは、そういう話である。『革命について』のアメリカ革命論を一言で要約すれば、革命の人びとは「公的幸福」を体験した、だからアメリカ革命は成功した、という話である。公的幸福とは何か、活動が楽しいとはどういうことか、について今は問わ⁽¹⁹⁾ず、たいていの人間は他者に無視されて一人ぼっちになるよりも、あるいは暴力で脅しつけられるよりも、対等な関係で自由に言葉を交わすことを好むだろう、という世間的な共通感覚コモンセンスのようなものとみなすことにしよう。⁽²⁰⁾だが、かりにアーレントの言うように、対等なあいだがらで人びとがおこなう活動には楽しさがともなう、と仮定しても、だから政治がうまくいく、という話には(けっして)ならない。古代のプラトンから近代のホッブズまで、対等な関係性のもとは政治は(けっして)うまくいかない、と考えるのが政治思想の伝統における常識である。対等な人びとのあいだで政治秩序の形成がうまくすすむためには、アリストテレスのポリスや、トクヴィルが観察したタウンシップのように、宗教や慣習の共有によって参加者相互の同質性があらかじめ確保されているとか、あるいはロールズの「原初状態」やハーバーマスの「理想的発話状況」のように、公正な議論を手續きの条件によって保障するとか、じつさいの活動に先立つ何らかの前提条件が必要となるはずである。しかしアーレントは、かりにも「政治理論家」を自任するのであれば人一倍真摯に向き合わねばならないはずの、そうした論点には触れることのないまま、楽しく活動すればきつとうまくいくから、まあとにかく始めてみなさい、と無責任極まりないことを吹聴するばかりなのである(OR: p. 271/440頁)。

理論的にはほとんど無内容といつてよい評議会論を、新たな政治のはじまりとして楽しげに披露してみせるアーレントのお気楽ぶりは、彼女の生きた現実の世界に思いをはせるなら、不可解をとおりこして、無気味でさえある。

二〇代なかばで彼女が故国を脱出したとき、多くの普通のドイツ人たちは、彼女らユダヤ人の運命などいささかも顧慮せず、ヒトラーの演説に心からの快哉を叫んでいたのではなかったか？ フランスの官憲は、戦争が始まるや彼女らドイツからの亡命者を敵性外国人とみなし、収容所に追い立てたのではなかったか？ フランス敗北の混乱のなか、ギユルスの収容所にとどまることをえらんでナチの手におちることになった人びとや、ピレネーの山中にて大量のモルヒネをおった畏友ベンヤミンの不運と、からくもアメリカに逃れることに成功した彼女の幸運を分けたのは、髪の毛一本ほどの差ではなかったか（矢野二〇一四：98-100）？ 彼女がそこで「処理」されることも十分にありえた、あの殺戮機構をスムーズに動かしていたのは悪魔でも破壊神でもなく、どこにでもいそうなごく平凡な市民であることを、彼女じしんがあきらかにしてみせたのではなかったか？⁽²²⁾ そして、そのような見立てはナチを矮小化する反ユダヤ主義的だ、と彼女の立論をろくろく吟味することなく激高し、彼女をほとんど孤立無援の状態に追いやった人びとも、一人ひとりとしてみれば、善意の市民だったのではなかったか？ 彼女はなぜ、どんな根拠があつて、活動の楽しさを味わうことができれば、話し合いの政治はきつとうまくいく、など楽しげに言ってしまうのだろうか。

この問いは、わたしたち自身に突きつけられた問いでもある。全体主義と全体戦争のあとで、みずからその地獄を生きたびた体験をもちながら、「活動の政治は楽しいからうまくいく」などとよつてのけるこの不思議な政治思想家に、なぜかわたしたちは魅入られ、そのテキストをあれこれといじくりまわし、その固有名を冠すれば論文なり研究なりとして認知されるような存在にまで祭り上げてきたからである。いったいなぜ、そんなことになったのか。活動の政治に対する彼女の思いは、わたしたちの希望ないし欲望でもある、ということなのだろうか。今後の課題としたい。

(1) K・フォレストターによれば、「ロールズの理論が誕生したのは、一九四〇年代から五〇年代にかけてである——つまりそれは、しばしば言われてきたように（一九六〇年代のジョンソン民主党政権下の）偉大な社会の所産なのではなく、第二次世界大戦の産物なのである。ロールズが終生保持することになる理念の多くは、戦後まもない時期に形成されたのである」(Forrester 2019, p. xiii)。大戦直後のロールズは、(1) 全体主義

への警戒から、国家の集権化や政府による(ケインズ主義的な)市場社会への介入には批判的な立場をとるとともに、(2) 社会を構成する個人を、アトムのな大衆ではなく、家族を基礎としつつ、さまざまなグループや自発的結社に属する存在としてとらえていた。ここから、「任意にもとづくルール」のもとで各人が「理にかなった期待」の実現をはかる公正な社会およびその基本原理の解明、また(3) その原理についてどのようにコンセンサスを形成し、(4) 政治社会の安定性(stability)を確保するか、というのちの「正義論」につながる構想が離陸したのだという(p. 412)。英国留学中の五〇年代には(産業国有化よりも)再分配による経済格差是正を重視する労働党右派の影響をうけ、また六〇年代の合衆国では政治的および社会経済的な不平等の克服をとなえる民主党リベラルに近い立場へとシフトしていくことになるが、フォレストが強調するのは、大戦直後(すなわち冷戦初期)に形成されたロールズの着想がじつに鷹揚ではばひろく、後に登場するロールズ批判者たちの構想も先取りしていた面があるという点である。たとえば上記(1)は、リベタリアニズムないし新自由主義と親和性の高い見方といえ、じつさいロールズは、『正義論』公刊前夜の六八年に、M・フリードマンの紹介でモンペルラン協会に加入している(同書公刊後に脱退)(p. 193)。同じように、(2)はコミュニタリアニズムと(pp. 263ff)、(3)は熟議デモクラシーと(pp. 234)、また(4)は政治的リアリズム論と(pp. 263ff)、それぞれ響き合う面を有している。かくも包容力に富むものであるがゆえに、ロールズの正義論はいまなお現代政治思想の主軸であり続けているのであるが、フォレストが強調するように、その原型が、第二次大戦後のいわゆる「戦後コンセンサス」の時代にかたちづくられたことを、わたしたちは銘記しなければならない。すなわちロールズの正義論とは、「冷戦によって構造化」された世界において、「プレトンウッズ体制」のもとも「急速な経済成長」をとげたアメリカを中心とする西側諸国の、「安定成長のもと、経済的にはあまり不平等ではなく、労働組合はじつに緊密だが、人種とジェンターの不平等が著しく、福祉制度がはばひろく支持を集める反面、排他的で、断片的で、不安定であった社会」を念頭におく正義論(justice theory)のtheory (p. 272)。

(2) 岡本二〇〇四の明快な図式にしたがえば、古典古代のポリスの共同体は「市民社会」国家、スコットランド啓蒙からヘーゲルに引き継がれる近代的な市民社会は「市民社会」社会—国家—経済+ α 、冷戦後にハーバーマスが提起した「新しい市民社会」の概念は「市民社会」社会—(国家+経済)と整理することができる(238頁)。

(3) ハーバーマスが念頭におく「市民団体」とは、「教会、文化的なサークル、学術団体をはじめとして、独立したメディア、スポーツやレクリエーションの団体、弁論クラブ、市民フォーラムや市民運動、さらに同業組合、政党、労働組合、オルタナティブな施設」である。「同業組合」や「政党」のような、国家や市場にかかわるとおぼしき団体がふくまれているが、「あらかた国家にとりこまれてしまった政党とはちがって」という注意書きがあるのとおり、あくまで「市民社会」を構成する「結社」であるかぎりにおいて、という位置づけと解すべきであろう(Habermas 1990: S. 46/xxxviii)。なお、ロールズは、「市民社会の「背景的文化」をはぐくむ「アンシエーション」として、「教会や大学、学術や科学にかんする団体、クラブや競技団体」などを挙げている(Rawls 1996: p. 14)。注目すべきは、ハーバーマスもロールズも、教会や学術団体のような、市民の精神的ないし文化的な陶冶にかかわる団体こそ市民社会のアンシエーションの典型である、と考えている点である。

(4) 公共圏は、行政国家や経済市場といった外部からの非民主的な力に対しては、民主的な討議のための（理想的）発話状況を保全する「空間」でなければならぬが、その空間的性格を——たとえば「公的領域」を社会経済的領域から厳密に区別せよ、と説くアーレントのように——強調すると、公共圏が排他的な公共「空間」になってしまいかねないため、同時に、アソシエーションが領域横断的な実践のなかでおりなすネットワーク、といった脱空間的な性格が強調されることになる。かくて〈市民社会〉は、トクヴィルのな自治の実践からグローバルな空間までを明確な切れ目なく包含する、しなやかで融通無碍な概念ないしイメージとなるのである。

(5) 「公共的 public」という概念を、「①人びと (people) の・による」共通の (common)、「②国家 (state) の・による」支配 (rule) にかかわる③開かれている (open) 、「④公開されている (publicity)」という三つの意味に附分けすると（森川二〇〇四：127頁以下）、ハーバーマスの市民的公共性のとらえかたは、①と③の視座から構想されたもの、といえるだろう。

(6) 「ハンナ・アーレントにとって権力の根本現象とは、マックス・ウェーバーの場合のように社会的関係の内部で自己の意志を押しとおす機会ではなく、強制なきコミュニケーションにおいて共通の意志を形成する潜勢力である。アーレントは権力 Macht を、暴力 Gewalt に対立させる。すなわち、了解を志向するコミュニケーションにおいて合意をめざす力を、他者の意志を自己の目的のために道具化する能力に対立させているのである。[...]」アーレントにとつて政治権力とは、自己の利害を貫徹させたり集団的な目標を達成するための潜勢力でもなければ、集団を拘束する決定をくだす行政権力でもない。そうではなくて彼女は、政治権力というものを、正統的な法を創造し、制度を創設するというかたちで現れる、正統化の力と考えているのである」（Habermas 1992：S. 183f./L. 180頁以下）。

(7) ロールズに言わせれば、「〈市民社会〉を構成する一要素にすぎない民主的な政治参加を過度に強調するハーバーマスは、アーレントともども批判されねばならない、ということになる（本稿第三節注(13)）。もともと、この「論争」じたいが、自由民主主義体制の正統化の道筋をめぐるちよつとした鞘当てに過ぎないとも言える。たとえばシュミットの「政治的なもの」を「敵」の位置におけば、ロールズはまぎれもなくハーバーマスの「友」となり、正統化をめぐる手続き上のちがいは、さしたる問題ではなくなることだろう（ハーバーマス 2002）。市田・王寺（編）二〇一六によれば、ロールズやハーバーマスを中心とする現代政治哲学は、結局のところ、「公共空間」の限定というシュミットやアーレント以来の問いの立て方を反復しているにすぎない（「序」注解 55、など）。同書の問いかけに対する筆者の応答として、森川二〇一七dを参照。

(8) ホーニングのそれははじめとする「闘技的」なアーレント解釈は、一九九〇年代なかばの日本でも、広義「ポストモダン」的政治思想研究の高まりと呼応して、さかんに議論された。小野一九九六（とくに、アーレントを R・ローティ、W・コノリーとともに「ポストモダンズム」に属する政治思想家として論じた第4章、および「現代思想」一九九七年七月号（とくに齋藤純一論文、岡野八代論文）など）。

(9) この点は前著でも指摘したことであるが（森川二〇一〇：202頁）、冷戦終結に先立つ一九八七年の時点ですでに、川崎修が見通していたことである——「現代の政治哲学の様々な試みの中で問われているのは、政治の意味づけ、政治と個人のアイデンティティの関係、市民としてのあり方 (citizenship) をめぐる問題としての側面を強く持っているのではなからうか。そして、規範的正統化根拠をめぐる対立は、むしろ、このより

基本的な問題をめぐる対立に付随した問題なのではなからうか」(川崎二〇一〇a: 225頁)。

- (10) 国家と企業が結びあつて「政治経済体」ないし「経済的政体」となり、軍事的覇権と経済的収奪をグローバルに拡大していく二一世紀初頭の「超強大国 Superpower」のありようを、ウォーリンは「反転した全体主義 inverted totalitarianism」と呼ぶ (Wolin 2004: p. 589/74頁以下; 川崎二〇一〇b: 第五章)。二〇世紀前半のナチ全体主義が、テロルの恐怖によって市民全体の政治的動員をはかったのに対して、今日の「反転した全体主義」は、市民を「経済人」として競争へと駆りたてながら、どこまでも脱政治化してゆく。「ナチスが、文句も言わずに支配者たちを支持し、仕組まれた人民投票においては熱狂的に「イエス」と応ずるよう、だれもが恒常的に動員される社会を欲したのに対し、反転した全体主義のエリートたちは、投票がほとんど意味をもたないような、政治的に動員解除された社会を求めているのである」(p. 582/76頁)。アーレントの全体主義論を意識した議論と思われるが、国家とむすびついた資本の「絶えざる拡大と膨張」という特質は、アーレントが「帝国主義」の本質として見いだしたものである (川崎二〇一〇a: 102頁)。D・ハーヴェイは、ウォーリンの『政治とヴィジョン』増補版とほぼ同時期に公刊された著作で、『全体主義の起原』第二部「帝国主義」を参照しつつ、今日のグローバル資本主義のありようを「新しい帝国主義」と呼んでいる (Harvey 2003)。

(11) ポスト・モダンの闘技デモクラシー論の代表的理論家として名高いコノリーであるが、政治理論家としてコノリーを遇する場合には、「差異に対する同一性の優位自体を覆すこと」や「存在と現われという形而上学的二分法そのものを廃棄すること」といったニーチェやフーコー仕込みの哲学的道具立て (小野一九九六: 159, 162頁) よりも、大資本への規制、社会福祉の拡充、マイノリティとの寛容な共存、地球環境の保全といった、ようするに合衆国におけるリベラル左派としての政治的主張に照準をあわせたほうが、議論の性格と射程が明瞭になるように思われる。言いかえれば、コノリーのいう「アゴンの敬意」や「批判的応答性」といったエートスが、右派の「福音主義と資本主義の共鳴装置」と対峙すべきリベラル左派の市民的徳目として唱えられていることをふまえたうえで、その政治的有效性を吟味するほうがよい、ということであるが、率直にいつて見通しはあかるくない。たとえば、「差異」や「偶然性」(の肯定)、「生成」や「自己創造」といったコノリーが駆使する概念は、ポスト・フォーティズム期の現代資本主義にむしろ適合的であり、新自由主義と「共鳴」してしまふ面をもつ (この点、ドゥルーズリガタリやフーコーといったポスト構造主義系思想家による近代社会批判が、いわば古きフォーティズムからの「逃走」戦略として、現代資本主義の新たな「精神」のうちに取り込まれゆく側面を分析した、ボルトンスキー & シャペロ二〇一三を参照)。じつさいコノリーは、新自由主義の系譜のなかでも、自己利益を追求する合理的個人という貧しい人間観しかもたない M・フリードマンと、市場社会における自生的な秩序形成や偶発的な創造という要素を重視していた F・ハイエクとを区別して、後者には見るべき点が少なくない、と述べている (Connolly 2013: chap. 2)。市場経済や先端技術に対するコノリーのオプティミズムは一貫しており、すでに二〇〇〇年の著作において、環境技術や情報ネットワークの発展といったイノベーションへの期待を語り、返す刀で、資本主義の猛威から自立した政治的空間の構成にこだわるアーレントや S・ウォーリンの「トクヴィルの新民主主義モデル」「一九世紀的な地域主義」を批判している (Connolly 2000: pp. 142f)。しかしそれは、市場や技術がよい帰結をもたらすか否

かは個々のアクターの気構えしだい、という話でしかないのではないか。さらには、日々の暮らしのなかでよき市民であろうとすること、いわばリベラルでエコロジカルなライフスタイルのすすめ終わつてしまっておそれがあるのではないか——「あなたが中産階級なら、自動車を買うときは〔トヨタの〕プリウスや〔シボレーの〕ボルトにして、その理由を友人や隣人に説明するのだ。〔……〕自転車通勤をもっと増やし、太陽光発電パネルについて検討し、そうした新しい話題を、自分が通う教会で紹介するのだ。〔……〕あなたは今や、もっと大きなもろの政治的集合体 *assemblages* にこれまで以上に大胆に参加して、あなたと同じように自分の信念や行為や欲求を変化させてきた他者の輪に加わることができるのだ」(Connolly 2011: p. 91; cf. Myers 2013: p. 47f.)。

- (12) 關枝テモクラシー論における「エートスの陶冶」の位置づけと展開については、乙部二〇一九が簡潔ながら行き届いた見取り図を与えてくれる。アレント研究においても、「倫理(的)なもの」という観点からのアプローチがさかんであるが (Annet 2013; Nixon 2015)、倫理(的)契機)を政治(的)領域)にどのように具体的に落とし込むのか、が問題となるだろう。Myers 2013 は、M・フーコーの「自己への配慮」に着目して民主的な自己の陶冶をめざすコノリ、および E・レヴィナスの他者論(「他者への配慮」)に社会的連帯の倫理的基礎を求めめるパトラー(と S・クリッチリー)の議論を検討し、それぞれ民主的市民による政治的な協働行為の基礎づけとしては不十分であると批判したうえで、アレントの「世界への配慮」に着目する。すなわち、万人にとって共通の「生の条件」である世界の存続を氣遣う (care) ことこそ政治の本質である、というアレントの洞察は、厳格な公と私の区分のゆえに個々人の私的な生のケアを軽視してしまうというその欠点を修正し (Myers 2013: pp. 86ff, p. 119)、A・センや M・ヌスパウムの「ケイバリティ」論と結び合わせることで、「あらゆる人の基本的ニーズを満たす条件をつくり出して世界をよりよい故郷とする」ための「民主主義特有のエートス」の礎となるであろう (p. 133)。だが、そこからどのような「政治」が描かれることになるのだろうか。「アレントが偏愛する評議会制度は、かかるエートスを中心とする民主化の方法の一例であるが〔……〕、世界を民主主義的に配慮するためのやり方には、他にもたくさんのかたちがありうる」(p. 126)。たしかにそうなのだろうが、マイヤーズの挙げる事例は、どれも既存の自由民主主義体制の枠内における実践にとどまるものであるように思われる (pp. 142ff)。つまりは、現行のリベラル・デモクラシーを前提としたうえで、自己と他者、それから世界そのものをケアするエートスをみながら、日々実践しようという倫理のすゝめ、なのだろうか。この点、岡野二〇二〇の真摯な問いかけも参照。

- (13) ポビュリズムとファシズムの類似点として、「指導者崇拜」を挙げることができる。ポビュリスト政党の支持者にとって、指導者は、H・ビトキン(のいう「象徴的代表 *symbolic representation*」)の極端な形態——「もし達成すべき主たる目標が、国民を統制して、一つの統一された全体にすること〔……〕にあるのなら、感情をかき立てる単一の象徴の方が、立法府議員団全員よりもはるかにうまくやれる」と結論づけたくなるというものだ」(Pitkin 1967: pp. 106/141頁)——として、しばしば「宗教的な信仰」の対象となる (Urbani 2019: p. 115-20)。とはいえず、ポビュリズムの場合、指導者(党首)と支持者の精神的合一は、ポビュリスト政党という一党派の内部にとどまり、ファシズムのように国家全体におよぶことはない。アレントが全体主義論で指摘するとおり、ナチのような全体主義政党は一党独裁のもとで敵対者を一掃し、人民を一なる

- 全体へと糾合しようとするが、ひるがえってポピュリスト政党のほうは、みずから真の人民の代表として表象するために、既成政党をはじめとする「敵」をつねに必要とするからである (p. 207, 147; cf. Ott, p. 256-68)。ポピュリスト政党の勢力拡大がもたらすのは、社会の全体主義化ではなく、ネットの分極化 (polarization) であり、政党アモクラシーの党派政治への退行ではあっても、否定や破壊ではないのである (Urbaniak 2019: p. 147-151)。
- (14) 言葉つかいは多少ことなるが——アレントにとって、‘democracy’とは、多数者支配という支配形態の一つをあらわす用語にすぎない (cf. HC: p. 220f, 349頁以下) ——、人びとが直接語りあってエリートを互選するアレントの評議会構想と大同小異と言つてよい。
- (15) 大著『政治とヴァイジョン』のなかで、アレントへの明示的な言及はほとんどないが、この箇所が付された注では、アレントの『革命について』が挙げられてゐる (Wolff 2004: p. 739, n.41/901頁)。ウォーリンやピトキンはじめ、実証科学化という戦後アメリカ政治学の大勢にあらがひ、参加や言論(言説)の実践という視座から「政治的なもの」の探求にむかった政治理論家たちにアレントがおよぼした影響については、Hauptmann 2004を参照。ウォーリンはじめ、その多くがカルフォルニア大バークレー校に所属していたため「バークレー学派」と称されることもあるが、ピトキンの述懐によれば、たがいに刺激と影響をあたえあつた関係であつたものの、「学派 school」のようなまとまりはなかつたという (Pfein and Rosenblum 2015)。なお、以下本文で論及する W・ブラウンもかつてウォーリンの薫陶をうけ、現在バークレー校で教鞭をとつてい²⁹。
- (16) フォレストターによれば、ロールズは大戦直後のアメリカ社会を、地域共同体などさまざまな中間団体から構成されるトクヴィルのなイメージでとらえており、『正義論』における「原初状態」論の原型となつたのも、「トクヴィルのタウンホール・ミーティング」である (Forrester 2019: p. 36, pp. 235f.)。
- (17) 東(二〇一五)の「一般意志? 0」構想——「わたしたちはもはや、自分たちに向かない熟議の理想を追い求めるのをやめて、むしろ「空気を技術的に可視化し、合意形成の基礎に据えるような新しい民主主義を構想したほうがいい」(9頁)——について、Twitter サービスに一度もアクセスしたことがない筆者は、論評する能力をもたない。ただ、右の引用からもうかがえるように、情報技術によって人びとの無意識や欲望(世論)を可視化することによって、議会などで代表(統治エリート)がおこなう「合意形成」を適切に方向づけることを目指すものであり、選挙や議会といった現行のしくみを根底からくつがえすものではないように思われる。はっきりしているのは、アレントやハーバーマスにならつて「熟議の理想を追い求め」てしまう政治理論(家)に対し、東がきつぱりと死亡宣告を下していることである。たとえば次の、痛烈にして的確な批判を参照——「現代社会の市民は、議論を始めるにあたって、議論の場そのものの共有を信じていることができない。意見は異なつても、とりあえず同じ共同体の一員としてひとつの議論に参加している、という出発点の意識すら共有できない。アレントとハーバーマスが理想とした公共圏は、そもそも起動しない」(99頁——傍点森川)。
- (18) かりに指導下の学生が、「センセ、日本政治の現状を見るに、もはや議会制民主主義の破綻は火を見るより明らかで、このさい評議会革命しか

ないですーとりあえず時計台を占拠してヒョーギカイしちゃいましょう!!」とか何とか言い出したら、なにアホなこと言ってるんですか単位あげませんよとたしなめ、たとえば次のように教諭すべき、なのだろう——「治者と被治者が一致する純粹民主主義というルソー的神話」が「排外的ナショナリズムと結びつき」、「ヴェーバーの指導者民主主義」がシュミットの「人民投票的民主主義」にすべり落ちてしまった、という歴史の教訓をふまえるならば、危機の打開を「指導者民主主義」に求めるべきでないことはむろん、「指導者民主主義への対抗モデルとして持ち出される評議会制民主主義」についても、「立法権と執行権を明確に分離しないため、一党独裁の手段に利用されやすい点に注意しなければならぬ」のであって、わたしたちに残された道は、「権力分立」をはじめ、「執行権の権力濫用を未然に防止し、政府の責任を追及できる万全の仕組みを作り上げる」ことなのである、云々（権左二〇二〇：229-32頁）。

(19) 「公的幸福」は、アーレントのアメリカ革命論のみならず、彼女独特の「共和主義 republicanism」を理解するうえで鍵となる言葉である。ここで、R・キングにならって、一八世紀以降ひろく人口に膾炙することになった「二つの極端な共和主義の型」、すなわち、小規模な共和国を念頭に公民の参加と献身を強調する、いわば徳（*virtue*）の共和主義と、代議制や権力分立といった国制のしくみによって規模の大きな共和国の安定をはかる、いわば制度の共和主義という——言うまでもなく前者は『法の精神』におけるモンテスキューの定義、後者は『フェデラリスト』におけるマディソンの主張を画期とする——二類型に照らすと、アーレントの共和主義はどちらにより近いか、と問いを立ててみよう（Kin 2015: p. 221; cf. Shkar 1998: chap. 13）。前述のとおり（本稿第三節注(12)）、テイラー（およびロールズ）は、アーレントを前者のモデルに引き付けて、「公民的共和主義者 civic humanist」とみなす。すなわちアーレントは、「古代のポリスないし共和国をモデルとして」政治参加それ自体を善き生の条件をみいだす、「マキアヴェリ」から「モンテスキュー、ルソー、トクヴィル」へと引き継がれてきた「徳」の共和主義の系譜に位置づけられるのである（Taylor 1995: p. 141）。これに対し、古代のアテネに範をとって参加の「徳」をいたずらに強調するテイラーやアーレントの共和主義理解では、国制による市民的自由の保障という古代のローマ共和政から近代の共和主義者を受けつがれた共和主義思想の最良の要素がそこなわれてしまう、と批判するのがQ・スキナーやPh・パティットであるが（Skinner 2016: p. 211; Pettit 1997: p. 81, 285ff; cf. Honohan 2002: pp. 119ff）、テイラーはともかくアーレントの共和主義が、もっぱら「徳」に重きをおいたそれであるというのは本当なのだろうか。たとえば『革命について』には、「徳 *virtue*」という言葉じたいがほとんど登場しない。例外は、第二章において、メルヴィルの『リーバッド』を参照しながらジャコバン派による善のテロルを批判的に考察するくだりであるが、そこで「徳 *virtue*」と呼ばれているのは、「人間のつくった『法』の限界内にとどまり、『永続的な制度』をたもつ（『リーバッド』のヴァイア船長の）態度のことなのである（OR: p. 74/125頁; cf. 森川二〇一七a: 三）。そもそも、『革命』とは「憲法の制定」と同義であるとアーレントは明言しているのであり（OR: p. 116/192頁）、アメリカ革命の偉大さを何よりもまず憲法の構成（*constitution*）に成功したことにもとめ、しかもその過程を、マディソンらフェデラリストの言行にそくして跡づけているのである。ここから見れば、アーレントの共和主義はけっして公民的な「徳」を称揚するものではなく、むしろ自由な共和政体の構成と安定に重きをおく、制度の共和主義であるように見える（Waldron 2000; Waldron 2013）。では、アーレントの共和主義において、「徳」は

さしたる重みをもたないのだろうか——ロールズやスキナーが批判する意味での「公民的(citizen)な、つまり祖国愛や自己犠牲的の献身を要求するようなたぐいの「徳」について言えば、そういうことになる。しかしながら、「徳」を古代ギリシア的な「徳(arete)すなわち「卓越」という意味で理解するならば、アーレントの共和主義は(特殊アーレント的な意味合いにおける)徳の共和主義でもある。そして、「卓越への情熱(passion for distinction)」に衝き動かされて活動する人びとの喜び、すなわち「公的的幸福」こそが合衆国憲法制定を成功にみちびく原動力となった、という彼女の解釈を踏まえるならば(OR: p. 110, 120/183, 197頁)、「アーレントの共和主義は、徳と制度のいずれかではなく、「両方」を重んじるそれだ、ということになるのである(King 2015: p. 221)なお、ポーコックとアーレントの共和主義論と共和主義論、ひいては政治理論そのものを解明する鍵であるということにはかならないが、さしあたりここでは、福田(一九九八)の簡潔にして卓抜なる評言を引いておきたい——「一八世紀のモンテスキューが共和政を極端な形に整理して以来、共和主義は、自己犠牲や祖国愛の精神の意味に限定された政治的徳と組みで理解されるようになり、「この新しい定式を忠実に受容して共和政における無私の精神を強調」したのが「ルソーやロベスピエールである」が、「対照的な例は二〇世紀のアーレントであり、徳を卓越性の意味に引き戻すとともに、フェアラリストを引き合いに、共和主義における政治機構論の重みを改めて強調している」(福田一九九八: 383頁; 福田二〇〇二: 80頁)。

(20) この点、東浩紀の卓抜な評言を参照——「人間は、ことばのコミュニケーションを介してはじめて、他者の存在へ、さらには他者と共有する「世界」の存在へと開かれる。政治はまさにそのような「開かれ」の場として存在している。自宅でPCをままたひとり動画ばかり見ている、いっこうに他者への「開かれ」は訪れない——これは、哲学以前によく世間で言われている話でもある。アーレントの思想は、その点できわめて常識的だった」(東二〇一五: 85頁——傍点森川)。アーレントの思想の根底には、「ことばのコミュニケーション」が人間らしい生の条件だ、という「きわめて常識的」な感覚がある。しかし、今日の世界では、そのような常識的な感覚(common sense)じたいが人びとのあいだで共有されなくなってしまったのだから、アーレント流の政治など絵空事でしかない、と東は「一般意志 2. 0」構想を説くわけであるが、たほうでアーレント的な「常識」にそった見解も披露している——「オンラインとオフラインの関係について」(……)カフェならば、3時間でも4時間も登壇者が顔を突きあわせて、壇上でじっくりと語りあう。スクールならば、授業が終わったあとの飲み会で議論する。ともにオフラインが大切だという話です。(……)ばくはじつは、大事なものは、オンラインの誤配なきコミュニケーションを、どうやって効果的に「オフライン」への入り口」(「テリタ的な」誤配の入り口)に変貌させていくかという問題意識だと考えているのです」(東二〇一〇: 125頁)。もっとも、ここで語られているのは、「啓蒙」活動における「オフライン」対話の重要性であり、アーレントのように対面の討論を政治の基本にする、という話ではない。その意味では、アーレントの政治理論を「哲学カフェ」の実践と結びつける三浦(二〇二〇)のように、非政治的な方向にずらして読み解くのが、理にかなったアーレント解釈の方向性なのかもしれないが、それはもはや政治理論ではあるまい。

(21) この点は、大衆社会論をベースに全体主義運動の勃興を説明するアーレントの理論的視座と、ナチ運動に加わった人びとの実像との齟齬にかか

わる。J・リンツは、社会から見棄てられ、孤立した大衆を全体主義政党が糾合していった、というアーレントの「大衆社会論的な見方」では、在郷軍人会といった組織をつうじて人びとが運動に加わっていったという経験的事実が看過されてしまうと指摘する。「ナチ運動に参加した人々のほとんど、とは言わないまでも多くは、孤立した個人ではなかった。彼らは、市民社会 *civil society* の——やがてナチの活動家に乗っ取られる——諸集団の構成員として参加し、友人と連れ立ってナチの集会に出かけたのである」(Linz 2000 : p. 18. cf. Fitzpatrick and A. Little 2006)。付言すれば、そうした人びとは、友人とともに旗を振り、指導者の演説に拍手でこたえ、あるいは倒すべき敵の名を連呼するなどして、集会を大いに楽しんだことであろう。

(22) 『エルサレムのアイヒマン』でアーレントが打ち出した「凡庸な悪」というアイヒマン像が、今日再審に付されていることは論を俟たない。

D・セサラーニとB・シユタングネットは、それぞれアーレントの死後に明らかになった一次資料を駆使して、同書のアイヒマン像とアイヒマンの実像との懸隔をあきらかにしている(シユタングネット書の要を得た紹介として、野口二〇一八・第七章)。アイヒマンは、確信犯的なナチ・イデオロギーの信奉者だったのであり、逃亡先のアルゼンチンでの極秘インタビューのなかでは、「一〇三〇万の〔六〇〇万にとどまらず、すべての〕ユダヤ人を殺していたならば、私は満足し、そして、我々はこれで敵を殲滅した、と言ったでしょう」とうそをいっていた(Cesariani 2004 : p. 360; Stangneht 2011 : S. 382)。ところが彼は、エルサレムの法廷ではそうした本心を隠し、命令に従順にしたがう凡庸な小役人を演じてみせたのであり、アーレントは、その仮面をかぶったアイヒマンに「悪の凡庸さ」を見てとったのである(Cesariani 2004 : p. 257f; Stangneht 2011 : S. 286)。だからアーレントのアイヒマン論は有害なのだ、事実を十分に踏まえず、「凡庸な」アイヒマンという虚像をひろめ、正確な歴史理解を妨げてきたのだから、とセサラーニは再三にわたり苦言を呈している(Cesariani 2004 : p. 14f; pp. 343ff)。たほう、シユタングネットは、同時代に参照可能な資料を駆使してアイヒマンの実像に迫ろうとしたアーレントのアプローチに責められるべき点はなく、また、現実のアイヒマンとは異なるとはいえず、「悪の凡庸さ」という洞察はいまなお重要であると述べ、みずからのアイヒマン研究を「アーレントとの対話」と位置づけている(Stangneht 2011 : S. 19f)。こうした評価の違いには、前者は歴史研究者、後者は哲学研究者、というスタンスの違いが影響している面が少なくないのであるが、筆者としては、前者とアーレント「との対話」も十分に可能であるように思われる。たしかに、アイヒマンの言行にイデオロギー的な動機を認めない点は修正を免れないとはいえ、セサラーニが詳細に跡づける、ごく普通の青年アイヒマンが大量虐殺の実行者アイヒマンになってゆく(Becoming Eichmann)過程は、アーレントのアイヒマン像を補強こそすれ、否定するものではない。アイヒマンはナチ入党前から反ユダヤ主義的であったが、それは当時のオーストリアでは珍しいことではなく、ナチ入党も、運動の華々しさに魅了されたからであり、ユダヤ人への憎悪は理由ではなかった。しかし彼は、親衛隊(SS)に入り、さらにその保安部(SD)に移って本格的なイデオロギー教育をうけ、筋金入りの反ユダヤ主義者になっていくとともに、ユダヤ人問題の専門家として頭角をあらわし、出世の階段を昇っていくことになった(Cesariani 2004 : pp. 33ff, 361ff)。これらの事実を、『エルサレムのアイヒマン』で描かれるアイヒマン像と矛盾せず、また、自分の喜び——いまやここに組織内での栄達のみならず、人種イデオロギーの実現というアーレントが見逃がしていた要素が加わるのだが——のためなら他者や世

界の運命をまったく顧慮しない、という思考を欠いた(Thoughtless)凡庸さを如実にしめしている。筆者としては、前著で提示した解釈に根本的な修正の必要を感じていないが(森川二〇一〇：第四章第三節)、言うまでもなくそれは、もうアイヒマンやその「悪の凡庸さ」については何も語らなくてよい、ということではない。対話に終わりはなく、「悪の凡庸さ」を自己完結したテーゼのように扱い、悪をめぐる思考をやめてしまうことほど、非アーレント的な振舞いもないであろう(King 2015: pp. 312-8。また、日本アーレント研究会二〇二〇所収の三浦隆宏「アイヒマン裁判」、山田正行「悪と無思慮」も参照のこと)。

アイヒマンが遂行者の一人となったユダヤ人絶滅政策は、アーレントにとって史上類例のない出来事であり、全体主義の品質証明ともいえるべき特別な意味をもっていた。だが、T・スナイダーによれば、アウシュヴィッツのような「いくつかの強制労働施設とひとつの殺害施設とを組み合わせた特殊なシステム」に全体主義支配の精髓をみるアーレントの見方は、修正されねばならない。「アーレントは、利用可能な文書資料が限られていた中で、驚くばかりの知識を持っていた」ものの、ナチス・ドイツとスターリンのソ連という二つの全体主義体制下でおこなわれた大虐殺のごく一部しかとらえていない。両体制の支配下におかれ、やがて激突の舞台となるポーランドからウクライナにかけての流血地帯(Gorbel)では、「ナチス・ドイツがおよそ一〇〇〇万人(ほかの地域も入れれば一〇〇〇万人)を殺し、スターリン統治下のソ連は四〇〇万人以上(全体では約六〇〇万人)の命を奪った」のであり、「アウシュヴィッツは大量殺人の最終章」と位置づけるべきなのである。こうしてスナイダーは、両体制の「犯罪」を、それに「関係したすべての人々——被害者、加害者、傍観者、指導者——の人間性」という視点から解き明かそうとしたアーレントの全体主義論を、最新の歴史的研究の知見によって引き継ぐとするのである(スナイダー二〇一五：下、235-45頁)。