

<研究ノート>

ハンナ・アーレントと「政治的なものの退引」

アーレントを読むナンシーとラクー＝ラバルト

青木崇*

目次

- 1 はじめに
 - 2 80年代初頭
 - 3 アーレントとハイデガー
 - 4 退引
 - 5 「創設」と「共同体の不死性」
 - 6 超越的なものの退引
- おわりに

1 はじめに

本稿では次のように問いを立てておきたい。すなわち、なにがフィリップ・ラクー＝ラバルトとジャン＝リュック・ナンシーという2人の哲学者をハンナ・アーレントの政治哲学に向かわせたのか。このように問うべきなのは、この2人の——ひいてはその周囲の哲学者たちの——アーレント解釈が、その後の、とりわけ日本のアーレント研究においてほとんど引き継がれてこなかったからである¹。2人の哲学者の論述はしばしば強く圧縮されており、ともすればアーレント研究者でさえある記述がアーレントに関するものであると気づかないこともありうるほどである。本稿は、ナンシーとラクー＝ラバルトのアーレント読解を

* 一橋大学大学院社会学研究科博士課程在籍
電子メール: taoki0046[a]gmail.com

¹ 日本における代表的なものを挙げておこう。例えば、川崎が1989年にアーレントの解釈の振幅を逸早く指摘した際にもナンシーやラクー＝ラバルトとの読解については論じられておらず (cf. 川崎, 2010)、森川がアーレント解釈史を一本線上に整理しようとした際も同様である (cf. 森川, 2010)。また、アーレント研究でこそないものの、松葉が2010年に「政治的なものに関する哲学研究センター」について集中的に取り上げる場合にも、アーレントについての言及は「政治的なものの「退引」と比しても周辺的なものに留まっている。例外と言えるのは『アーレント読本』に収録のフランス語圏におけるアーレント需要をまとめたものである (cf. 渡名喜・柿並, 2020)。

引き受け直すための足掛かりとなるだろう。また、そのために本稿で注目するのは以下2つのテキストである。

- ① 一つは、『政治的なものを掛けなおす』(Rejouer le politique, Galilée, 1981)の冒頭論文「開会」(«OUVERTURE»)である(このテキストについては次の翻訳を参照する。cf.「〈政治的なもの〉と〈哲学的なもの〉」立川健二・長野督訳、『現代思想』1986年8月号、50頁以下)。
- ② もう一つは、『政治的なものの退引』(Le retrait du politique, Galilée, 1983)に収録の「政治的なものの「退引」」(«Le «retrait» du politique»)である(このテキストについては次の翻訳を参照する。cf.「政治的なものの「退引」」柿並良佑訳、『現代思想』2016年9月号、7頁以下)²。

『政治的なものを掛けなおす』と『政治的なものの退引』は、ナンシーやラクー＝ラバルトを中心に設置された「政治的なものに関する哲学研究センター」の成果を集めたものであり、その中でもそれらの問題意識が明示されている論考が以上のように訳出されている。アーレントに対する直接的な言及が確認されるのは主に後者のテキスト(「政治的なものの「退引」」)であるが、後者のテキストに至る道程を確かめるために前者のテキスト(「〈政治的なもの〉と〈哲学的なもの〉」)も参照する。

なにがナンシーとラクー＝ラバルトをアーレントに向かわせたのか。この問いに対する答えは、本稿では不完全なものにならざるをえない。以下で見るように、「〈政治的なもの〉と〈哲学的なもの〉」(以下、「政治的／哲学的」と略記)にはアーレントに至ると思われる様々な思考の道程が刻まれているが、「政治的／哲学的」においてすでにこの二人の哲学者はそう明記しないままアーレントに向かっている。実際、1981年に「政治的なものに関する哲学研究センター」で行われたラクー＝ラバルトによる講演「政治における有限なる超越／超越は政治の中で終わる」(「政治的／哲学的」と同じく『政治的なものを掛けなおす』で初出)では、「ハイデガーの思考を考慮に入れた可能な「政治」は存在するのだろうか」(192, 199頁)と問われつつ、この問いを切り開いたのがアーレント(およびバタイユ)であったと述べられている³。すでに答えは明白であるように見えるかもしれないが、我々はただ次のように問わねばならなくな

² 精確に言えば、この柿並による翻訳には、「政治的なものの「退引」」と題されたテキストの他に、本書に収録されている討議(«Discussion»)・緒言(«Avertissement»)・補遺(«Annexe»)の翻訳も含まれている。また、『政治的なものを掛けなおす』と『政治的なものの退引』のいずれも入手困難であったため原著は確認できていない。

³ ただし、本稿では Phillipe Lacoue-Labarthe, 1985 に再収録されたものの翻訳(ラクー＝ラバルト, 2003)を参照する。

ただけである——すなわち、なぜラクー＝ラバルトは「ハイデガーの思考を考慮に入れた可能な「政治」は存在するのだろうか」という問いをアーレントの内に見出し、引き継ぐことができたのか。この（最後の）問いには詳細な文献研究によってより鮮明な答えが与えられうるのかもしれないが、本稿にそうする余裕はない。そこで、以下では、先に挙げた二つのテキスト、とりわけ「政治的なものの「退引」」（以下「退引」と略記）の内部で、可能な限り先の問いに答えていく。

2 80年代初頭

「哲学的／政治的」からいくつかキーワードを拾うところから始めよう。全体主義、ポリス、ハイデガー、〈哲学的なもの／政治的なもの〉、これら4つないし5つの言葉が目につく。いずれもアーレントの専売特許では決してないが、いまやこれらの言葉の並びを目にしてアーレントの名を思い浮かべないでいることは難しい。もっとも、こうした並びこそがナンシーとラクー＝ラバルトをアーレントに向かわせたと考えることもできるかもしれない。

しかし考慮に入れるべきは、「哲学的／政治的」および「退引」という二つのテキストが公刊された1981年および1983年という時期である。当時、アーレントは『全体主義の諸起源』ですでに著名であったし、『人間の条件』ではある種のポリス論が展開されていることも広く知られていたであろう。一方、アーレントとハイデガーの関係は必ずしもそうではなかった。両者の私的あるいは親密な関係が世間に暴露されるのは、エティンガーの『アーレントとハイデガー』（1995）のことであり、それまで両者の師弟関係、少なくとも思想上の関係を知らずには、両者の周辺にいた人物たちから聞き及ぶか、アーレントの著作に稀に登場するハイデガーの名前——『人間の条件』には一度も登場しない——を拾うほかなかったように思われる。また、〈哲学的なもの／政治的なもの〉についてアーレントが明示的に問うている論文「哲学と政治」の公刊も1990年である（アーレントが直接的にハイデガーを扱った『精神の生活』は1978年の公刊であり、『カント政治哲学講義』も1982年を待たねばならない）。ハイデガーや〈哲学的なもの／政治的なもの〉というアーレントの哲学内部のテーマは、1980年代初頭という時期には、現在の我々にとってそうであるほどには、必ずしも馴染みあるものではなかったと思われる。

もちろん、ナンシーやラクー＝ラバルトがハイデガーや〈哲学的なもの／政治的なもの〉というテーマを、当時すでに公刊されていたアーレントの著作に見出した、ということは十分に考えられる。現在の視点から見てもそれは確かに可能なことではある。ただし、同時期の英米系のアーレント研究と比べてみると、

ナンシーやラクー＝ラバルトの読みの鋭さには驚くほかない。例えば、1978年にはマーティン・ジェイがアーレントの政治哲学の実存思想的、決断主義的な側面を指摘し批判するが、最終的にはハーバーマスに方向づけられたアーレントの熟議的解釈を支持するに至っている（cf. Jay, 1978）。先駆的な研究はいくつも存在するものの、ハイデガーとアーレントの思想上の関係が本格的に問われ始めたのは90年代であり、ダイナ・ヴィラの『アーレントとハイデガー：政治的なものの運命』（1996）、シェイラ・ベンハビブの“The Reluctant Modernism of Hannah Arendt”（1996, 2003）、ジャック・タミニオーの“The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger”（1998）がその代表である。80年代の英米圏ではフェミニズムからの厳しいながらも有意義な批判がアーレントに向けられており⁴（これがなければ90年代のアーレント再読の流れはなかったかもしれない）、どちらかが一方的に優れているというわけでは決してないが、英米圏のアーレント研究がナンシーやラクー＝ラバルトのアーレント読解と噛み合うようになるには90年代を待たねばならなかったと言って過言ではない。

それゆえ、「なにがナンシーとラクー＝ラバルトをアーレントに向かわせたのか」という問いは、単純に「いかなるテーマが」という問いではありえない。それはむしろ、80年代初頭という極めて早い時期にこの二人の哲学者が先に挙げたようなテーマをアーレントの哲学の内部に見出すことができたのはなぜか、という問いを含まざるを得ないだろう（最終的には、二人の哲学者の——あるいは「政治的なものに関する哲学研究センター」のメンバーの——慧眼ゆえに、と答えるしかないのかもしれない）。

3 アーレントとハイデガー

「政治的なものの「退引」」を読む限り、ナンシーとラクー＝ラバルトをアーレントに向かわせたもの、少なくともその一つは、確かに全体主義の問題、ひいては「すべては政治的である」という、全体主義が体現した政治体制の問題であったように思われる⁵。実際、「退引」では次のように論じられている。

何が問われているのでしょうか。我々にとって——問題がここではかなり共有されたものであることはこれまでに見てきたとおりです——ハイデガーの歩みを踏襲しつつ、しかしながら一層、頑として政治的な明晰さと決意をもって、ハンナ・アレントが全体主義の名のもとに初めて思考し分析したことが問題になっているのです。（「退引」14頁）

⁴ その一部はHonig, 1995にまとめられている。

⁵ 「政治的なもの」をめぐるナンシーの思考の経緯については、柿並, 2014aに詳しい。

やはり、全体主義というテーマこそが二人の哲学者をアーレントに向かわせたと思われるが、この時点ですでに、アーレントの政治哲学は、「ハイデガーの歩みを踏襲」したものであるとして、またそれを「政治的な明晰さと決意をもって」歩み直したものであるとして読まれている。先述したように、アーレントとハイデガーの思想上の関係は当時、現在の我々にとってそうであるほどには馴染みのものではなかったはずであり、この関係を前提にアーレントを読みこなし、そこから自分たちの思索を展開していこうとする態度は、80年代初頭のものであるとしても——また仮に2022年に行われたものであったとしても——驚くべきものである。おそらく、全体主義というテーマだけではこの二人の哲学者がアーレントに至りつくことはなかつたであろう。全体主義とハイデガーという二つの問題の交差するところから生じる様々な問題が二人の哲学者をアーレントに向かわせている。

一方で、「政治的／哲学的」によれば、「ここでわれわれは、哲学的なるものを形而上学的言説一般とは区別するということだ。というのも、後者は、政治の本質（または政治的本質）を基礎づけ、その相関物である現実存在を創設したり計画したりするためにあるからである」（「政治的／哲学的」54頁）。ここでは例えばハイデガーの「総長就任演説」（1934）が想定されていると考えられる⁶。この問題は、「政治的なものの「退引」」という課題の一翼を担うものとして「哲学がおのれ自身とおのれの権威にたいする剥奪を実践すること」（「政治的／哲学的」55頁）と端的に示される。

他方で、「政治的なるものが、ほかのあらゆる準拠領域を排除してしまうほどに成就されている時代」、それを体現したものである「全体主義現象そのもの」（「政治的／哲学的」54頁）という問題がある。この問題は、「すべては政治的である」と表現される、全体主義に対するアーレントの問題意識と重ねられる（アーレントの名が登場するのは「退引」であるが）。それは、「政治的なるものの閉域を認識すること」、「政治的なるものから身を引く（retirer）こと、また政治のもつ「既知性」と自明性（明白な自明性）から身を引くこと、われわれが政治的なるものの閉域のなかに閉じ込められていることを形容する「すべては政治的だ」という文句から身をひくことである」（「政治的／哲学的」55頁）。

ハイデガーという問題と全体主義という問題はそれぞれ、政治の哲学的基礎づけから身を引きつつ「哲学的なもの」と「政治的なもの」の間を線引きし直すことと、「すべては政治的である」から身を引きつつ「政治的なもの」の輪郭を線引きし直すことという二重の課題に対応するものとして、さしあたり整理しておくことができるだろう。

⁶ 実際、ラクー＝ラバルトは「政治のなかの有限なる超越／超越は政治のなかで終わる」を通してハイデガーの「総長就任演説」に焦点を当てている。

その上で、ナンシーとラクー＝ラバルトが「退引」においてハイデガーとアーレントを最接近させるのは次の箇所である。

二、共同体と、現世にあっては共同体の持つ性質であるような不死性との関係によって先の他性はできている。なおこの不死性はもう一つの世界での個々人のそれではなく、ハンナ・アレントが例えば『活動的生』で書いている意味で理解できる。「ギリシア人にとってポリスとは——ローマ人にとってのレス・プブリカと同様——、まず個人の生の虚しさと儚さに対する保証、死すべき人間に不死性を約束するよう定められた空間であった」。この不死性こそが、別の形ではあるが、まずはフィヒテからハイデガーに至るまで、民族〔Volk〕の要素の内に、次いで、諸民族〔Völker〕を超えた共産主義的な〈人類〉の内に再び姿を現していたのである。

（「退引」18頁）

ここで「他性」と呼ばれていること、あるいはこの一段落と「政治的なものの「退引」」がどう関わるかということについては、重要な問題として後で立ち返ろう。ここで先んじて分析しておきたいのは、ナンシーとラクー＝ラバルトがこの一段落、この文脈で「不死性」という概念に焦点を絞っている——それも英語版やフランス語版の『人間の条件』ではなくそのドイツ語版の『活動的生』に着目して——、という事実である。

議論を先取りすれば、ここで二人の哲学者による『活動的生』への着目は、二重に捻れているように見えるし、その捻れは有意義である。

先の一段落は、次の点に一定の推察を許すものとなっている。すなわち、なぜナンシーとラクー＝ラバルトは80年代初頭に逸早くアーレントの哲学を「ハイデガーの歩みを踏襲」したのものとして捉えることができたのか。

興味深いテキスト上の事実として、次の一節を『活動的生』から引用しよう⁷。この一節は、『活動的生』にのみ登場する箇所であり、また訳者の森一郎も指摘するとおり、ハイデガーの名は登場しないが明らかにハイデガーの——それも死や不死性というテーマについて——再解釈を試みている箇所である。

むしろ、結果の予測のつかなさ、行為によって不可避免的に生み出される物語の進行の一部であり、その物語に固有な緊張を形づくっている。この緊張は、人生にピンと張りつめており、息つく暇も与えないほどである。

⁷ あまり面白くないテキスト上の事実として、『人間の条件』（英語版・フランス語版）にハイデガーの名は一度も登場しないが、ドイツ語版『活動的生』には2回登場している（第5章註4と第6章註31）。

この緊張なしには、人生は退屈となり、まさしく内部崩壊せざるをえないだろう。こういった緊張を持して一個の物語の結末を待ち備えているからこそ、われわれは動揺することなく未来に向かって進み、未来へ方向を定めることができるのである。そうした未来の事柄のうちで唯一確実な終わりとは、自分自身の死にほかならないと、われわれは知りすぎるほど知っているのにである。われわれは、とにかく生きているのであり、死を目の前にしながら実存することを、持ちこたえている。すなわち、われわれが生まれたとき自分の身に宣告された死刑判決が、最終的に執行されるのをただ待つだけというふうには、われわれは決してふるまっていない。この事實は、われわれが、結末を知らされていない物語に、緊張させられながらそのつど巻き込まれているということと、関係していよう。生きること嫌気がさすこと、*taedium vitae* つまり生の倦怠とは、おそらく、この緊張状態が麻痺してしまったということにほかならないだろう。(Va, 239, 森訳, 245 頁)

アーレントによれば、ポリスにおいて人々は「行為と言論」という「不死への努力」(HC, 20, vgl. Va, 32)によってのみ死にうる存在者として可死性を生きることができた。行為と言論は人々の間で語り継がれるという不死を獲得する偉業であったが、人々が偉業に挑むのはむしろ自らの死と対峙するからである。生は「自らの死」という「未来の事柄のなかで唯一確実な終わり」であるにも拘らず、「死を眼前に据えて実存することを耐える」という仕方で張り詰める。それゆえ、行為と言論とは、人々の間で物語られることでビオスを生きつつ、ビオスを生きるがゆえに死ぬことができるにも拘らず、そして死にうるがゆえにこそ、死後も語り継がれうる偉業に挑むという逆説的な「不死への努力」である。その「不死」とは、哲学者たちが希求した彼岸の不死(永遠)ではなく、人々に物語られ続けるという此岸の、ポリス内の不死であった。アーレントは、「死への先駆」を引き継ぎつつ、彼岸の不死から此岸の不死を区別し、此岸の不死をむしろ死と表裏一体のものとして肯定的に評価し直している⁸。

先に引用した、ナンシーおよびラクー＝ラバルトによる「この不死性はもう一つの世界での個々人のそれではなく」という箇所は、確かに、アーレントによる〈彼岸の不死／此岸の不死〉という区別を意識したものであると理解できる(なお、私の知る限り、この二人の後でこの点とその意義を指摘したのは Barash (2002)である)。こうした議論は『人間の条件』から読み取ることも不可能ではないが、やはり『活動的生』からのほうが読み取りやすい。それゆえ、ナンシーやラクー＝ラバルトがハイデガーとアーレントの近さを発見し掘り下げた場の

⁸ この点についてより詳しい分析は、青木, 2021 を参照。

一つは、死や不死といったテーマであり、そのテキストが『活動的生』であったと推察できる。

しかしながら——これが一つ目の捩れである——この二人の哲学者が先の一段落で『活動的生』から主題的に読み取るのは、個々の不死性ではなく、共同体の不死性である。もちろん、アーレントも個々の不死性は共同体の（あるいは「世界」や「ポリス」の）不死性においてのみ可能であると論じている。ゆえに二人の読解は妥当なものであるが、それでもなお、『活動的生』を読んでまず目につくのは、先の引用からしても、個々の不死性のほうであろう。ナンシーとラクー＝ラバルトは「この不死性はもう一つの世界での個々人のそれではなく」と述べつつ、あくまで「共同体の不死性」について論じているのである。二人の哲学者は、その上であえて共同体の不死性を強調して解釈していると理解できる。

そこで問題は、なぜこの二人はあえて共同体の不死性を強調するのか、である。この問いに答えるには、先に棚上げにしておいた「他性」や「超越」の問題を考慮に入れる必要がある。他性の問題については次節でまとめて論じるとしても、ナンシーとラクー＝ラバルトが「他性」や「超越」ひいてはその「退引」という問題を論じるとき、『活動的生』から引用しつつもその念頭に置いているのはむしろまずもって『革命について』であるように思われる——これがもう一つの捩れである。次節では、共同体の不死性、超越やその退引、それに関わる『革命について』の問題を論じていく。

4 退引

ナンシーとラクー＝ラバルトが最もアーレントに集中する箇所において問題となっているのは、「他性」や「超越」、またその「退引」である（cf.「退引」17-19頁）。二箇所を引用しておこう。

今一度ルフォールとリオタールの用語を借りて言うと、もし古典的全体主義が超越の体内化と現前化によって生じるとすれば（ナチズムにおける芸術作品、スターリニズムにおける歴史の理性）、前代未聞の全体主義は超越の解消によって生じるものであろう、そしてその時かの超越はもはや一切の他性を容れず生活の全域に浸透してくるのだ、と。

（「退引」17-18頁）

それゆえ、退引はまずは超越ないし他性の退引として現われるのです。それは〈神〉であれ、〈人間〉であれ、〈歴史〉であれ、我々が再び何らかの超越に訴える必要がある、と言うことでないのは明らかです。まさにそ

うした超越こそが全体主義を生み出した、あるいはそれらの内に全体主義は拠って立つ場所を見出し、さらにそうした超越を共同生活の全面的内在性へと変じたのです。／ただこの点について言いますと、退引の問題は引き退いた超越を「取り戻す」ことではなく、退引を通じていかにして「政治的超越」の概念の意味をずらし、練り上げ直し、改めて争点とせねばならないのか、ということなのです。超越という観念そのもの（あるいはこう言った方が曖昧さが減るなら、他性の観念）のこれほどまでの変容を考慮した上で、我々が政治的なものの「本質」と言った時に問題となるのは、まさしく政治的なものの超越と他性なのです。だからこそそれは何ら経験的なものではありえないのです。（「退引」18頁）

次のように整理できる。すなわち、「すべては政治的である」を体現した全体主義から身を引くためには、まずもって政治的なものや共同的生を根拠づけるような「他性」あるいは「超越」から身を引く必要がある、ということである。それも、他性や超越を単に放棄するのではなく、その「意味をずらし、練り上げ直す」のである。また、この他性を構成するものとして挙げられているのが、「物質的で拘束力のある力としての権力と、超越としての権威の連結」、先に論じた共同体の不死性、「共同体が自らを現前させ、自らを現前させ、自らに対してその共同-存在そのものを表象（呈示〔*darstellen*〕）することができる」と規定される、自己への関係」という3つの要素である⁹。

それではなぜ、こうした問題を考えるためにナンシーとラクー＝ラバルトは『活動的生』よりも『革命について』を念頭に置いていると理解できるのか（『革命について』は明示的に参照されているわけではないにも拘らず）。

議論に深く入り込む前に、こうした理解を裏付ける証言をいくつか「退引」から拾っておく。まず、先の文脈でナンシーとラクー＝ラバルトは次のように問いを設定する。「退引を話題にすることで言いたかったのは、手短かに、またちょっと挑発的な言い方をしますが、私が以下で近代都市と呼ぶものの中で（あるいはそこから）何か引き退いていくということなのです」（「退引」17頁）。「権力から区別される要素としての権威の喪失。この権威はある創設行為の（アレントにとってのモデルはローマ）の超越的性格に関わるものであり、その喪失は自由

⁹ ただし、〈なぜ政治的なものや共同的生を根拠づけるような他性や超越に共同体の不死性が組み込まれるのか〉という点がうまく掴みきれない。この点に関しては、実はアレントも、「世界」が個々の生涯を過去方向にも未来方向にも越え出ていることを「世界の超越性」と表現している。すでに触れたように、アレントは超越的な「永遠」と時間的な「不死性」を区別し、これを自らの哲学の中で徹底しつつも永遠なるものに属すとされる事柄を様々に換骨奪胎している。「世界の超越性」という表現はまさにこうした論点に関わる問題であるが、なぜアレントが先のような事態を「世界の超越性」と表現するのは上手く捉えられていない。その意味でもナンシーとラクー＝ラバルトの解釈はさらなる熟考に値する。

の喪失にも比肩する」（「退引」17頁）。そして数頁後では「（ハンナ・アレントが用いている意味での「根拠づけ〔fondement〕」と「創設〔fondation〕」の間になされて然るべき区別についての問いかけを妨げる理由はおそらくここにはまったくないでしょう）」（「退引」21頁）とも述べられる。近代における創設、ひいては権力と権威の区別、共同体の不死性、そして他性や超越の「退引」、これらのテーマが論じられるのが、『革命について』という著作にほかならない（以下の議論は、2021年11月27日に行われたシンポジウム「言語の力」——ベンヤミン『言語一般論』と哲学者たち」で発表した論文「言葉が肉になった」——ベンヤミンとアレントの暴力批判に向けて」で詳論した（公刊予定））。

5 「創設」と「共同体の不死性」

ナンシーとラクー＝ラバルトは権力と権威の区別について、別のアレントの論文（「権威とは何か」『過去と未来の間』）を参照しているが、この区別は『革命について』でも引き継がれており、この区別に関するより鮮明な具体例が与えられるのも『革命について』という著作である。「権力と暴力が異なるのと同様に、権力(power)と権威(authority)は異なる」(OR, 170, ÜR, 231)。二人の哲学者はこの点を正確に捉えていた。そこで以下、この区別が『革命について』においていかなる位置づけにあるかを確認しておく。

例えば、ボニー・ホーニッグ(1991)は、こうした区別を度外視している。ホーニッグは、アレントにおいて合衆国憲法の権威が独立宣言論の行為遂行性に基づき、「権力と権威は相互依存的である」(Honig: 1991, 101)と論じる。ホーニッグの解釈は、アメリカ独立宣言についてのアレントの論述をJ.L. オースティンらに由来する言語行為論的な意味で行為遂行的なものとして捉え、またこの言語行為に相互依存的な権力と権威の源泉を見出しつつ、それをデリダの独立宣言論と比較し、最終的には後者に軍配を上げる、というものである。この解釈は、未だに日本でも強い影響力を保持しているが、誤読であると言わざるを得ない（ホーニッグがこの論文でアレントのアメリカ革命論とデリダのそれとを本格的に比較しているだけに、このことはナンシーとラクー＝ラバルトのテキストがいかに引き継がれてこなかったかということの証左の一つでもあろう。ただし、アレントとデリダを対比しつつ接近させたことの功績は認めざるを得ないし、この点は、ナンシーとラクー＝ラバルトのアレント解釈がデリダの合衆国憲法論や『法の力』——なぜかアレントについてはほとんど触れられない——に先行しているという事実と併せて熟考されるべきである）。

アレントにおける権力と権威の区別を蔑ろにする解釈が誤読である理由は、この区別が合衆国の創設に関わる問題であり、『革命について』の根幹の議論と

関わるからである。『革命について』では次のように論じられている。

相互的な約束によって拘束され、誓約によって構成された政治体に生きる人々に根差す権力は「一つの革命を遂行する」には十分であったとしても〔中略〕、「永久の同盟」の創設、すなわち新しい権威を発見するには決して十分でなかった。(OR, 174, ÜR, 235)

ここでアーレントが指摘している問題は、法措定と法維持の問題である。後にデリダがベンヤミンにおける法措定的暴力と法維持的暴力の相互浸透性を指摘するように、たとえ法措定が措定として達成されたとしても、措定された法が法として維持されなければ、当の法措定は何ものでもないに等しい¹⁰。アメリカ革命の人々は、相互的な約束による権力において合衆国憲法の措定（一つの革命の遂行）にはひとまず成功したものの、その自分たちの権力が、その新しい憲法を相互約束に加わっていない後世の人々にとっても正統な法として維持する「権威」とはなりえないことを自覚していた。そして、この権威なくして合衆国憲法の措定は失敗に等しいものになってしまう（アーレントによれば、フランス革命の場合、権力と権威は区別されず、いわばその両者を一挙に国民の意志に基づかせることで「憲法を制定する権力」の問題を解消したかに見えたが、新しい政府や憲法が国民の意志という流砂の上で安定することは革命の間でさえなかった）。

「近代的条件の下で創設行為とは憲法作成と同一」(OR, 116, ÜR, 158f.)とアーレントも論じるように、憲法作成と政治的共同体の創設とは同一である。それでは、法措定（憲法制定）が法維持なしには真に達成されたと言えないように、政治的共同体の創設も共同体の維持——すなわち「共同体の不死性」なしには——真に達成されたとは言えないのかどうか、この点は注意深く考える必要がある。ただし、「共同体の不死性」という問題は、共同体の創設という問題のうちにもそもそも食い込んでいるということは確かであろうし、例えば先の引用で「永久の同盟」について触れるとき、アーレントはこのことを自覚的に論じているのであろう。それも、この場合の「永久の同盟」あるいは「共同体の不死性」は、『活動的生』と異なって、「個々の不死性」と表裏一体のものでは必ずしもない¹¹。その意味で、ナンシーとラクー＝ラバルトが着目している「共同体の不死性」は

¹⁰ 上述の論文「言葉が肉になった」——ベンヤミンとアーレントの暴力批判に向けて」では、アーレントが『革命について』でベンヤミンにおける神的暴力と神話的暴力を引き継ぎつつ、法措定的暴力と法維持的暴力の相互浸透を「反転」させる可能性——神的暴力になり損なったこと、その失敗したままの可能性——をアメリカ革命に見出していることを論証した。

¹¹ もっとも、『革命について』でも「建国の父たち」の革命精神の忘却や追想(Andenken)、創設行為の「反復」といったことが問題となっているため、「個々の不死性」と「共同体の不死性」とが全く無縁なわけではない。

『活動的生』のそれよりも『革命について』のそれに近いように思われる。

7 超越的なものの「退引」

「退引(retrait)」という語は現代フランス思想の巨匠たちの思考や身振りが複雑に交差する場のようにあり¹²、それゆえ、そのすべてがアーレントの『革命について』に見出せる、などと主張することはできない。しかしながら、『革命について』では創設や維持の問題に関わって超越的なものが引き退いていく（としか呼べないような）様が描かれていることも確かである。

先に批判したホーニッグが『革命について』を「近現代のニヒリズムへの応答」(Honig: 1991, 103)と看破したことは半ば正しい。いわば神亡きところでいかに憲法や政治的共同体を創設し維持するのか、それがフランス革命でもアメリカ革命でも問題になっていたからである。ただし、注意深く読むならば、本書で描かれる革命の物語は、神の死から始まるのではない。むしろ、神や超越的なものは、革命の物語の中で政治的なものからいわば瞬きながら消えていく、そしてなお完全には消え去らないで見えるように見える。

アーレントは「言葉が肉となった」という「ヨハネによる福音書」1章14節の一節を、神の名による政治体の根拠づけの象徴のように扱いつつ、換骨奪胎していく。

「言葉が肉となった」後で、地上における神的な絶対者の受肉は、まずはキリスト自身の代理人によって、すなわち司教と教皇によって代理され、次いで神授の権利によって支配的地位を主張した国王に引き継がれ、最後に専制君主制がそれに劣らず絶対的な国民主権に繋がった。

(OR, 186, ÜR, 250)

ここで論じられているのは、神授の権威による司教や教皇、絶対君主の根拠づけだけではない。アーレントによれば、専制君主制に劣らず絶対的な国民主権もまた絶対者の受肉の名残である。「あらゆる政府とあらゆる法」を国民の意志に基づかせたフランス革命ですら、法を定める神の意志の似姿においてその意志を捉えたのである(cf. OR, 175, vgl. ÜR, 236)。「国民の意志はあらゆる政府とあらゆる法の外側に、また超越したところに留まっていた」(OR, 154, ÜR, 210)。フランス革命ですら、新しい政治の根拠を求めて、人間あるいは人間の意志という超越に訴えたのである。

アメリカ革命において「憲法を制定する権力(*pouvoir constituant*)」の問題――

¹² 「退引」については、柿並, 2014b に詳しい。

それを憲法そのものによって根拠づけることはできないという問題——は、次のように解消された。すなわち、アメリカ革命の人々は、当時すでに植民者たちに根付いていた小さな自治体という歴史的幸運を尊重しつつ、憲法を制定する会議をそうした小さな自治体や州政府で選ばれた人々によって構成することで、その正統性を州政府や下部団体から引き出した。このことによってアメリカ革命において「憲法を制定する権力」の問題は、理論的、哲学的には何ら解消されなかったにも拘らず、それについて「いかなる深刻な疑義も生じなかった」(OR, 156, ÜR, 212)のである。これまでのところ、アメリカ革命はいかなる絶対者の名前も哲学的根拠づけも抜きに憲法制定に成功したように見えるし、アーレントがアメリカ革命を称賛する理由の一つもこうした点に存する¹³。

しかしながら、すでに引用したように、「相互的な約束によって拘束され、誓約によって構成された政治体に生きる人々に根差す権力は、「一つの革命を遂行する」には十分であったとしても〔中略〕、「永久の同盟」を創設すること、すなわち新しい権威を発見するには決して十分でなかった」(OR, 174, ÜR, 235)。アーレントによれば、この段階になって初めて、フランスに劣らずアメリカでも、あらゆる実定法に妥当性を与える「絶対者の必要」(*ibid.*)に直面した。ただし、法と権力の源泉をともに人々の意志という絶対者——この発想は「その意志が法である神というイメージ」(OR, 175, ÜR, 236)に根差す——に位置づけたフランス革命の人々とは異なり、アメリカ革命の人々は権力の源泉と法律の源泉を区別した。それは、フランス革命のように実定法の権威を人々の意志に基づかせることを防ぎはするものの、新しい実定法の権威の源泉に神の存在——「不死の魂」と「来世における報いと処罰」(OR, 182f., ÜR, 239)——を想定するという革命以前の発想に舞い戻ることになってしまう。「権威の源泉となり、人間の作った法に妥当性を与えるには、ジェファーソンがそうしたように「自然法」に「自然の神」を付け加えねばならなかった」(*ibid.*)。

アーレントは、アメリカ革命の人々にとって実定法の権威の源泉を神や高次の法に求めることが重要であったことを認めつつも、アメリカ革命の、成功の秘訣——ひいては失敗の要諦——を別のところ、すなわち、合衆国憲法が「崇拜され始めた」(OR, 191, ÜR, 255)ということに見出す。「新しい共和国のために安定性を保障したのは、不死の立法者、来世における報いの希望や罰の恐れ、あるいは

¹³ 「創設の父たちの抱いていた、哲学的な一般化への一定の不信は、疑いもなく、彼らが英国から受け継いだ遺産の要ではあったが、しかし彼らの書物を一読しただけでも明らかになるのは、彼らが旧世界の同僚たちよりも「古代と近代の賢慮」から学び、そしてむしろ行為の指針として〔古代や近代の〕書物に助言を求めた、ということである」(*ibid.*)。アーレントは、こうした「哲学的な一般化への不信」が革命精神の概念化を妨げ、その忘却の一因となったと論じる一方で、やはり「憲法を制定する権力」の理論的、哲学的な解消に拘泥しなかったことがアメリカ革命をある種の成功に導いた、と革命期の「アメリカ的心構え」を高く評価する。

は独立宣言の前文に挙げられた疑わしい真理の自明さではなく、創設行為そのものが含んでいた権威であった、と結論づけたいとなる」(ibid.)。「権威とは何か〔権威とは何であったか〕」によれば、「権威(authority)」とは強制も暴力も、そして説得もなしに人々が自ら服従する人物や事物に帰される力や性格であったが、合衆国憲法は人々に「崇拜」され始めたことである意味での「権威」を獲得し、その権威によってある意味で「維持」されてきた。

アーレントによれば、そのような「崇拜」の対象は当初、「書かれた文書そのもの」としての憲法(constitution)であると同時に「創設行為(act of constituting)」であったが、事態はそう単純でなかった。「[……] 出来事そのもの——新しい政治体を熟議によって創設した人々——に関する想起が続いていることによって、この行為の実際の結果を、すなわちその文書そのものを敬虔なる畏敬の 아우ラで包んだのであり、この 아우ラがその出来事と文書の両方を時間の攻撃と変化した環境から保護してきた、と結論づけたいとなる」(OR, 196, ÜR, 262. 強調は青木)。しかし実際には、革命の人々を創設行為へと駆り立てた「革命の精神」に対して持続的な制度を与えること——さらには「哲学的な一般化に対する一定の不信」(OR, 211, ÜR, 282)ゆえに「革命の精神」を概念化すること——に合衆国憲法が失敗したがゆえに、創設行為やその精神は忘却されてしまった。合衆国憲法は「人民に投票箱以上の公的空間」も「選挙日以外に自分たちの声を公的に表明する機会」(OR, 245, ÜR, 324)も与えなかった。人々が「共和主義者となり、市民として行為する」(ibid.)ことができるはずだった空間や機会とは集会所や郡区制を含めた大小様々な公的空間であったが、こうした制度は合衆国憲法に組み込まれなかった。そうした空間の中で人々は「革命の精神」を体現し、それぞれ代表を決め、定期的に憲法を修正し再構成するという、「アメリカ革命の進路に沿った行為の全過程の精確な反復」(OR, 226, ÜR, 301f.)を続けることができたかもしれない。この「反復」こそ、合衆国憲法が創設され続けるという仕方で維持され、またその維持によって創設が真に成し遂げられるという「創設と維持の一致」(OR, 194, ÜR, 260)であり、ローマ的な「権威」でありえた(が実現されないままとなった)。

以上のような、アメリカ革命の分析を神や超越という観点から整理しよう。

- ① 合衆国憲法の制定(創設)は、神や超越の権威や哲学的正当化なしで済ますことができた。→神の後退
- ② 合衆国憲法の維持(憲法が後世の人々にとっても正統性を保持するようになる)という段階になって初めて、アメリカ革命の人々は神の権威に縋らざるを得なかった。→神の前進
- ③ しかし、実際のところ合衆国憲法は、革命の人々の思惑に反して、神の

権威なしに、創設行為と書かれた文章としての憲法そのものが崇拜（正典化）され始めた（その後、書かれた文章としての憲法を起草した創設行為やその精神は忘却されてしまったが）。→神の後退

④ こうした神の権威に頼らない「書かれた文章としての憲法」の崇拜（正典化）は、いわば世俗的な正典化(Heiligsprechung)であるとしても、それが神抜きに聖性を認めるものである限り、いわば憲法の聖書化にすぎず、擬似的に超越的なものに仕立てることになっただけである。（「(神の)言葉が肉になった」が「(人の)言葉が神の言葉であるかのように肉になった」かのようなものである）。→権威の擬似的な超越化

⑤ ローマ的な「権威」——実現しないままとなっている権威——は、人々が「革命の精神」を体現しつつそれぞれ代表を決め、定期的に憲法を修正し再構成するという、「アメリカ革命の進路に沿った行為の全過程の正確な反復」(OR, 226, ÜR, 301f.)において、またその「創設と維持の一致」において「増幅」される（ローマ的な権威は、「増幅」されるという点で、④の擬似—超越的な「権威」とは異なる）。→権威の脱超越化

こうした、①神の後退→②神の前進→③神の後退→④権威の擬似的超越化（→⑤権威の脱超越化）という行程は、その実現しないままとなっている可能性（⑤）を含め、ナンシーとラクー＝ラバルトが「退引」で論じていたことと確かに符合している。最後にもう一度、ほぼ同箇所を引用しておこう¹⁴。

退引はまずは超越ないし他性の退引として現われるのです。それは〈神〉であれ、〈人間〉であれ、〈歴史〉であれ、我々が再び何らかの超越に訴える必要がある、とすることでないのは明らかです。まさにそうした超越こそが全体主義を生み出した、あるいはそれらの内に全体主義は拠って立

¹⁴ 『全体主義の諸起源』と『革命について』との繋がりについては、近年ダイナ・ヴィラも次のように論じる。「ここで我々は、『革命について』とアーレントの初期の諸著作の間にある最も強く主題的な繋がりの一つと直面する。『全体主義の諸起源』においてアーレントが論じたのは、全体主義的なイデオロギーが自然と歴史の「運動法則」を、万物を規定する強制力の地位にまで上昇させた、ということであった。『人間の条件』でアーレントはこうした分析を「社会的なものの勃興」——すなわち、社会の「生存過程」という近代のヘゲモニーが政治的領域の自発的行為の上に条件付けられた経済行動を君臨させつつ、人間の実存をかつてないほどに予言可能なものに変化させているという考え——へと展開させる。初期の二著作との比較において『革命について』がそうするように共同行為と根源的始まりへの人間的能力に焦点を絞るならば、『革命について』はその外観からして著しく楽観的であるように見える。しかし『革命について』はフランス革命とアメリカ革命の両者を、自発的な（予言不可能な）政治的行為の本質的な具体例として提示する一方で、いかにして二つの革命が道から外れてしまったか——決定論的な強制力と理論の支配に下り、当初は両者を活気づけた「革命の精神」を裏切ったがゆえのことだが——ということについての物語を語ってもいる」（Villa: 2021, 235）。

つ場所を見出し、さらにそうした超越を共同-生活の全面的内在性へと変じたのです。／ただこの点について言いますと、退引の問題は引き退いた超越を「取り戻す」ことではなく、退引を通じていかにして「政治的超越」の概念の意味をずらし、練り上げ直し、改めて争点とせねばならなくなるのか、ということなのです。（「退引」18頁）

おわりに

ナンシーとラクー＝ラバルトが『革命について』を（どこまで）読んでいたのか、本当に『革命について』がこの二人の哲学者をアーレントに向かわせたのかどうか、という点について細かな文献的な調査を除けば、これ以上の論証は難しい。しかし少なくともアーレント研究として有意義なのは、『革命について』が他のどんな著作にも劣らず、政治的なもの／哲学的なものという線引き、線の引き直しに深く関わっていることを「政治的なものの「退引」」というテキストが鮮やかに逆照射している、ということである。『人間の条件』や『活動的生』の以前から、アーレントは「政治的なもの」に対して伝統的な哲学が保持してきたプラトンの「敵意」——「哲学」によって「政治的なもの」を根拠づけ、「哲学」によって描かれた青写真を目的として「政治」を確固たる作品として制作し、「哲学」によって政治や人間事象から一切の揺らぎや移ろいやすさを拭い去ろうとする「敵意」——に警鐘を鳴らしてきた。しかしそうだとすれば、アーレントおよび我々は、政治や政治的なものについて考える際に、哲学的なものを放棄するしかないのだろうか。あるいは、哲学的なものの一切を放棄するわけではないとしても、政治はいかにして創設され、その正統性を保持しうるのだろうか——ということについて哲学することはできるかどうか。『革命について』という著作は、政治に対する哲学の伝統的な「敵意」の後で、いかにして政治／哲学を行うのか、それをアーレント自身が試みている著作であり、この著作に〈理論的・哲学的／実践的〉という区別が登場するのもそうした含意であろう（cf. OR, 211, ÜR, 282）¹⁵。ナンシーとラクー＝ラバルトはこうした課題をアーレントから見事

¹⁵ 『革命について』における理論と実践の問題については改めて詳論する必要があるが、関連する論点を挙げておきたい。ラクー＝ラバルトは「政治のなかの有限なる超越／超越は政治のなかで終わる」において、ハイデガーの『総長就任演説』を批判的に検討しつつ、その問題の一つを「哲学することへと実存を根本的に還元すること」、「知と精神的使命への還元」であると論じる。「〔……〕あらゆる実践を——また特権的に社会的かつ政治的実存を——哲学することへと（あるいはギリシア語でいえば、もっとも強い意味で、プラクシスをテオリアへと）関係づけるがゆえに、哲学的なるもの、もしくは理論的なるものは、この関係づけの運動において、本質的に政治的なものとしてみずからを規定することが避けられないからである」（『近代人の模倣』231頁）。これと同様の問題は、もしアーレントが「哲学的なもの」によって実存を政治的実存ひいては政治的に行為する実存に還元しているとするならば——私はこの解

に引き継ぎ展開させているように思われるし、その意味でも「政治的なものに関する哲学研究センター」によって残されたテキストは再読されねばならない。

引用文献

本文中の引用文は、アーレントの著作およびフランス語文献以外のアーレントに関する著作・論文に限り、すべて筆者が訳出したものである。フランス語の文献は翻訳から引用している。アーレントの著作は以下のように略記し、頁数はそれに併記する。「政治的なものの「退引」」からの引用は、退引と略記し頁数を併記する。その他の引用文献については著者名、公刊年、頁数を併記する。また、翻訳からの引用については「頁」と記すことで区別する。

HC: *The Human Condition*, Va: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, OR: *On Revolution*, ÜR: *Über die Revolution*.

Arendt, Hannah. *The Human Condition*. University of Chicago Press. 1958.

(志水速雄訳『人間の条件』ちくま学芸文庫、1994.)

——. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Piper Verlag GmbH. 1960.

(森一郎訳『活動的生』みすず書房、2005.)

Arendt, Hannah. *On Revolution*. Penguin Books. 1963.

(志水速雄訳『革命について』ちくま学芸文庫、1995.)

——. *Über die Revolution*. Piper Verlag GmbH. 1965.

フィリップ・ラクー＝ラバルト著、大西雅一郎訳『近代人の模倣』みすず書房、2003.

フィリップ・ラクー＝ラバルト、ジャン＝リュック・ナンシー著、立川健二・長野督訳「〈政治的なもの〉と〈哲学的なもの〉」『現代思想』8月号、50-65. 1986.

フィリップ・ラクー＝ラバルト、ジャン＝リュック・ナンシー著、柿並良佑訳「政治的なものの「退引」」『現代思想』9月号、7-33. 2016.

積に同意しないが、ありうる批判であろう——、それは「政治的なものをみずからに従属させようとする意志」(*ibid.*)をハイデガーともプラトンの「敵意」とも共有することになってしまう。アーレントがいかにかこうした問題を避けているかという点については次の研究を参照のこと。青木崇「「真珠採り」の態度——ハイデガー・ベンヤミン・アーレント」、2022(この研究は原稿がHP[ハイデガー・フォーラム第十六回大会]で公開されているほか、『Heidegger Forum』第16号に掲載される)。

- Barash, Jeffrey A. Martin Heidegger, Hannah Arendt and the Politics of Remembrance. *International Journal of Philosophical Studies*. 10(2), 171-182, 2002.
- Benhabib, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Sage Publication. 1996, 2003.
- Honig, Bonnie. Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic. *American Political Science Review* 85.1, 97-113, 1991.
- Honig, Bonnie (ed.). *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Pennsylvania State University Press. 1995. (ボニー・ホーニグ編、岡野八代、志水紀代子訳『ハンナ・アレントとフェミニズム——フェミニストはアレントをどう理解したか』未来社、2001.)
- Jay, Martin. Hannah Arendt: Opposing Views. *Partisan Review* 45(3), 348-368, 1978.
- Taminiaux, Jacques. *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*. Michael Gendre (Trans.). State University of New York Press. 1997.
- Villa, Dana. *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*. Princeton University Press. 1996. (青木隆嘉訳『アレントとハイデガー——政治的なものの運命』法政大学出版局、2004.)
- Villa, Dana. *Arendt*. Routledge. 2021.
- 青木崇「赤子はどこへ生まれるか——ハイデガーとアレント、可死性と出生性」『アレント・プラッツ』第6号、23-34、2021.
- 柿並良佑「存在論は政治的か？」『思想』1078号、67-93、2014a.
- 柿並良佑「哲学の再描：デリダ／ナンシー、消える線を描いて」『思想』1088号、333-354、2014b.
- 川崎修『ハンナ・アレントと現代思想（アレント論集2）』岩波書店、2010.
- 渡名喜庸哲・柿並良佑「4 フランス」日本アレント研究会編『アレント読本』法政大学出版局、331-334、2020.
- 松葉祥一『哲学的なものと政治的なもの——開かれた現象学のために』青土社、2010.
- 森川輝一『〈始まり〉のアレント——「出生」の思想の誕生』岩波書店、2010.