

特権から自由への発展についての考察 ～アレントの賤民論とグラムシのサバルタン論の関連と差異を中心に～

Consideration of the development from privilege to freedom

谷 本 純 一

Junichi TANIMOTO

社会科教育ユニット

(令和3年9月30日受付, 令和3年12月23日受理)

「政治」概念が古代ギリシアにおいて発生したことは偶然ではない。いかに奴隷や女性が排除されていたにせよ, 古代ギリシアにおいては, 平等な市民間においてのみ政治が存在した。政治概念は近代以降復活するが, 近代は古代ギリシアとは異なり, 法的には平等だが政治的・社会的には不平等な人間による政治という点で, 古代ギリシアとは根本的に異なっている。ハンナ・アレントの賤民論と, アントニオ・グラムシのサバルタン論との関連と差異を論じることによって, 現代における政治のあり方について考察する。

凡例

Q: Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, 1975 (校訂版『獄中ノート』)。

校訂版引用に当たってはQの後にノート番号, その後に覚書番号を § ○○というように表記し, 更にページ番号を表記した。

校訂版 I: 獄中ノート翻訳委員会訳『グラムシ研究所校訂版 グラムシ獄中ノート I』大月書店, 1981年。

合: 山崎功監修『グラムシ選集』I～IV, 合同出版, 1961～1965年。

松田訳 III: 松田博編訳『グラムシ『獄中ノート』著作集 III 知識人とヘゲモニー 「知識人ノート」注解』明石書店, 2013年。

松田訳 VII: 松田博編訳『グラムシ『獄中ノート』著作集 VII 歴史の周辺にて「サバルタンノート」注解』明石書店, 2011年。

『アメリカニズムとフォーディズム』: 東京グラムシ会『獄中ノート』研究会訳・編『ノート 22 アメリカニズムとフォーディズム』いりす, 2006年。

小原訳: 小原耕一訳『原典試訳(本邦初全訳)グラムシ『獄中ノート』ベネデット・クロウチェの哲学(Q10) 哲学研究入門(ブハーリン批判)(Q11)』(グラムシ没

後 80 周年記念特別頒布) 2017年。

※合同版選集引用にあたっては, 合 I というように巻数を記し, 必要に応じ独自訳を行った。他の訳を参照した場合も必要に応じ独自訳を行っている。

引用文中の「」等に関しては必要に応じ『』《》等に変更した。

LC: Gramsci, *Lettere dal carcere*, a cura di Sergio Caprioglio e Elsa Fubini, Einaudi, 1968.

はじめに

古代ギリシア民主政においては, 奴隷や女性が政治から排除され, 成人男性市民間においては経済的な差異が存在したとはいえ, 平等であった。しかし近代以降, 特に現代においては, すべての市民が政治主体になったにもかかわらず, 階級であれ, 性別であれ, 民族であれ, 肌の色であれ, 様々な従属的属性というものが存在し, その差異が政治に色濃く影響する。ところで, マルクスとエンゲルスによる『共産党宣言』は「万国の労働者団結せよ」で終わっている。なぜ団結を呼びかけなければならなかったか。言うまでもなく, 自然発生的に「団結」が行われる保証はないからだ。なぜ団結が自然的には困難かといえば, 従属

的属性の人間全員が同じ境遇にあるわけではないからに他ならない。従属性という属性そのものが変化することなくいわば「特権」を持つ人間、これを「成り上がり者」と定義してみよう。では、「成り上がり者」となることで、自らの従属性から脱却できるかといえばそうではないのである。つまり「特権」をもつことでは従属性から脱却することはできないということだ。では、真に従属性から脱却するとはどういうことであろうか。ハンナ・アレントの「賤民」とアントニオ・グラムシの「サバルタン」概念から検討していく。

1. 「成り上がり者」

「成り上がり者」とはいかなる性質の存在であろうか。ある人が「成り上がり者」であるという場合、何を意味するのか。「成り上がり者」がいかなる存在であろうが、重要な点は、それが数少ない存在であるということだ。なぜ数少ないのか？「成り上がり者」の典型は、19世紀の特権的な同化ユダヤ人であろう。森川輝一はつぎのように述べている。

「同化」とは、自分が「社会で承認され、社会的な存在となり、ひとかけらの幸福を得、安全と市民的境遇を手に入れる」ために、ユダヤ人としての自己を否定することである¹。

こうした「同化」は2面性を持っていると言える。一方では、自らが生まれついた境遇を受け容れつつ、他方でその境遇から脱出する、ということである。問題はその「脱出」の方法なのである。そこで、「脱出」にも2つの方向が発生する。一つは「可能性を現実に変える」ことであり、もう一つは「現実から可能性へ逃れる」ことである²。後者が前者とどのように異なるかといえば、前者が新たな制度を構築しようとするのに対し、後者はネガティブにはあるが、自らが生まれついた境遇を受け容れている。つまり、後者の立場をとることは、自らの境遇から脱出しようとしているにもかかわらず、実際には脱出しようとしていない人間と同じ態度を取っているということなのである。つまり、脱出しようとしていようがまいが、自らの境遇が不変であるという、いわば「宿

命」を受け入れているという点では変わらない。

またサバルタンは、グラムシによれば「従属的社会集団の歴史は、必然的に断片化され、挿話的なものであり、「反抗・蜂起している時でさえ、従属的集団は、常に支配集団のイニシアティブを蒙っている」のである³。つまり、サバルタンである以上は、常に宿命的に支配集団のイニシアの下にあらざるを得ないのである。

宿命論は賤民とサバルタンに共通の要素であると言える。「現実から可能性へ逃れる」ことはいわば意志から宿命へ逃れるということである。アレントは『ラーエル・ファルンハーゲン』において、「上昇しよう、成り上がろうと断乎決意している者が早くから慣れておかなければならないことは、つぎの段階への到達への先手の策として、上司から自発的に評価してもらえるように点を稼ぐこと」であり、「下僕や下位者に期待されていることをするのも、つねに自発的にやっているかのように、自主独立の人であるかのように振る舞うこと」であることを指摘している⁴が、もちろんここにはいかなる意味でも真の意味の「自発性」など存在しない。むしろ完全に宿命論あるいは必然性に従属しているのだ。宿命という観点から言えば、賤民は根源的に「成り上がる」ことはできない。それゆえ逆説的に、「成り上がり者は、社会の階段をほんの二、三段上がるだけでも、力と才能のすべてを傾けてすさまじい努力をしなければならぬから、しばしば妄想じみた自己過大評価が生ずる」のであり、「苦勞のすえにほんの小さな成功をかちとれば『すべてが可能だ』という幻想にひたり、ほんのわずかの失敗にもたちまちもとの社会的虚無の奈落へ突きおとされて、みじめったらしい成功崇拜へしがみつかざるをえない⁵」という結果が発生するのである。この性質は、モップではなくむしろ大衆の性質である。というのも、モップは「所与の世界を憎悪し、凡庸な日常を破壊するためには手段を選ばず、『すべてが許されている』かのごとく共通世界を蹂躪する「能動的ニヒリズム」を持つ⁶」のに対し、大衆は「モップのように利己性を肥大化させることはないが、隣人の受苦

³ Q25, §2, p. 2283. 松田訳Ⅶ, 31頁。

⁴ アレント（大島かおり訳）『ラーエル・ファルンハーゲン』みすず書房、1999年、207頁。

⁵ 同上、209頁。

⁶ 森川前掲、242頁。

¹ 森川輝一『始まりのアーレント』岩波書店、2010年、101頁。傍点は森川による。

² 同上、103頁。

を顧慮することなく所与の世界に進んで自己を同化させ社会的地位の上昇を目指す『成り上がり者 parnevu』と同様、私的な生の保全を唯一の原理とする⁷存在であり、彼らは、先述の『ラーエル・ファルンハーゲン』でのアレントの言葉を借りれば「下僕や下位者に期待されていることをするのに、つねに自発的にやっているかのように、自主独立の人であるかのように振る舞う」ことで、「孤絶した大衆人が職を得るべく組織に同化し、組織の中で一層成り上がるべく自らの職責の遂行に全力を尽くし、『総統の意志』の実現を阻む様々な技術的問題の解決に取り組むことにより、巨大な官僚機構が『最終的解決』に向けて本格的に駆動を始」め、「かくてすべては可能となる」のである⁸。

だから、「すべては許される」という場合、そこには能動性が存在するが、「すべては可能である」という場合には受動性と宿命性のみが存在する弱者の論理にはかならないことに注意しなければならない。その典型的な例がナチにおける人種理論であり、スターリンのソ連におけるマルクス・レーニン主義だったと言える。この二つの「理論」の本質は宿命論であり、サバルタンの思想に他ならない。すなわち、宿命論は「能動的で現実的な意志が弱者たちのやり方で身にまとう衣装」であり、それゆえに「機械的決定論の無意味さをつねに明らかにする必要がある」のである⁹。結論がア priori に決定されているとみなす機械的決定論は宿命論と変わることはない。ただし、こうした宿命論や機械的決定論は常にネガティブなものとして存在するわけではない（宿命論や機械的決定論一般について言っているのであり、人種理論やマルクス・レーニン主義にポジティブな側面があるかどうかは別問題である）。というのも、「大衆の素朴な哲学として説明可能であり、またそのようなものとしてのみ、内面的な力の要素であると説明可能」¹⁰だからである。つまり、従属的集団が従属的な状態にとどまっている段階においては、そのような宿命論の危険性は少なく、むしろ「モラル的な抵抗、結束、辛抱強くゆらぐことのない不屈さの驚くべき力となる」が、「《サバルタン》が経済的大衆活動に対し指導的で

責任あるものとなるとき、機械論はある一定の時点で恐るべき危険として現象し、社会的な存在様式に変化が生じている」ために、「全思考様式の修正」が必要となるのである¹¹。もしこのような修正が行われなければあい、次のような破局的結果をもたらしかねない。つまり、宿命論が「知識人たちの側から考え抜かれた一貫した哲学の高みへと就かせられると、受動性や愚かな自己満足の原因となる」¹²ということである。

とはいえ、宿命論的傾向は、たとえ危険性が少ない場合や積極面を持つ場合であっても、一時的なものにとどまらざるを得ない。宿命論的な政治的行為は、従属性から逃れることはできない。グラムシは「下部構造の研究においては、有機的な（比較的永続的な）運動をその場限り〈comgiuntura〉と呼びうる運動（時々の、直接的、ほとんど偶発的なものとして表現される）から区別しなければなら」ず、その場限りの現象は、「その場限りの〈giorno per giorno〉政治的批判を引き起こし、これに対し有機的現象の方は、「歴史的-社会的批判を引き起こす」ということ、つまり「直接的責任者や指導職にある者の背後にいる巨大な層〈aggruppamenti〉を攻撃する」と指摘している¹³。危機的状況において、「その場限りの」運動が形成されるか、あるいは「有機的」運動が形成されるかによって、その危機的状況が長期間にわたるか、あるいは短期間に克服されるかが決まると言える。長期間にわたる場合、次のような状況が発生していると言いうる。すなわち、「下部構造において、いやしがたい矛盾が明らかになっている（成熟に達している）こと、そして、その下部構造を保守し、防衛しようとする積極的な活動的政治権力がまさにある限界内で癒し、乗り越えようとそれでも努力していること」¹⁴である。

もちろん、グラムシの観点においては、変革主体の主体的条件のみが問題とされるわけではないことは言うまでもない。主体的条件と客観的条件とが一致した場合に変革が可能となるということだ。だからいくら客観的条件が成熟したとしても、主体的条件が存在しない場合には変革は発生しないか、旧来の支配的勢力に有利な、あるいは

⁷ 同上。傍点は原文による。

⁸ 同上、243頁。傍点は原文による。

⁹ Q11, §1, p. 1388. 小原訳143頁。

¹⁰ *ibid.* 同上。

¹¹ *ibid.* 同上、142頁。

¹² *ibid.*, pp. 1388-1389. 同上、143頁。

¹³ Q13, §17, p. 1579. 合I, 140～141頁。

¹⁴ Q13, §17, p. 1580. 同上、141頁。

支配的勢力が部分的譲歩を行うだけにとどまるであろう（後述するが、このような譲歩・妥協が可能である自体、ヘゲモニー能力が存在する証拠なのである）。では客観的条件とは何か。それは第一に「どのような社会も、完成に達した（si pone deicompti）ときには、その社会の解消のための必要十分条件がすでに存在しているか、少なくともその条件が出現し発展する過程にある」ということであり、第二に「どのような社会もその諸関係の中に含まれている生活の諸形式がすべて展開するまでは解消せず、代替することもできない」ということである¹⁵。この2つの客観的条件が揃い、かつ上で述べたような主体的条件が整って初めて、変革は可能となるのである。ここに、変革主体とモップとの相違が存在する。変革主体は「すべては許されている」ということ以上の要素が求められる。つまり「一定の課題が歴史的に解決される必要十分条件がすでに存在し、それゆえ解決されなければならない、ということ」であり、そしてなぜ「解決されなければならない」かといえ、「歴史的義務が何も発生しないことは、必然的に無秩序を増大させ、より深刻な破局が準備されることになるから」である¹⁶。

こうした観点から考えると、賤民やサバルタンがモップ、大衆、変革主体のいずれかに展開していくかがどのようなメカニズムを持つかが重要になる。この3つは2つに大別できる。すなわちモップ・大衆と変革主体である。モップのメンタリティが「すべてが許される」であり、大衆のメンタリティが「すべては可能である」のに対し、変革主体のメンタリティは「（ある問題を）解決しなければならない」である。再び『ラーエル・ファルンハーゲン』を見てみる。

成り上がり者になろうとする賤民は、すべてから締め出されていただけに、つかみどころのない空虚な一般性としてのすべてを、手に入れようとあくせくする。特定の願いを抱くようなまねはできないのだ。成り上がり者になればなったで、こんどはいつも、いま自分が到達したものをそもそも自分は願ってなぞいなかった。つまり願うことができなかつたと。気づくだろう。自分にできたのはただ少しでも高くよじのぼろうとすることだけで、最後にどこに行きつくのかはまるでわからなかったのだ、と。かつて賤民として反抗したあのおなじ不快さ

¹⁵ Q13, § 17, p. 1579. 同上, 140 頁。

¹⁶ Q13, § 17, p. 1580. 同上, 141 頁。

わまる掟、分をわきまえてすべてに甘んじようという掟に、依然として従わされているのだ¹⁷。

能動的なモップであれ受動的な大衆であれ、自らが望んでいる（あるいはそう思われている）要求は外的なものであり、主体的なものではない。アレントは第一次世界大戦前の病理的現象について「『偉大な人物』が実際に何をなしとげたかということは顧慮しないで、ただ偉大な人物そのものを神格化すること」であり、「この病いがユダヤ人の場合は特殊な形をとって現れ、文化的に偉大な人物ということになれば特に激しいものとなったことはたしかである」¹⁸と述べているが、もちろんこの事情は、当時のユダヤ人の境遇によるものである。「偉大な人物」の業績の具体的内容は問われない。なぜならば、いかなる業績であったとしても、「名声なり成功というものは、社会的に故郷を失った人々が、いわば自分たちの手で故郷や環境を調達するための手段だった」のであり、「華々しい成功は国民的な枠を越えてしまうから、有名人はいとも簡単に国民的偏見など用をなさぬようなある漠然とした国際社会の代表者のような気になることができた」¹⁹のために、「成功した者の国際的な社会は、ユダヤ人を同等な者として扱ってくれる唯一の社会だった」²⁰からである。そのため、当時のユダヤ人が身を立てようと思えば、「成功した者」に頼るのが一番であり、その「成功」の内容は二の次とならざるを得ないのである。

こうした広い意味での「受動性」を持つモップであれ大衆であれ、またユダヤ人であろうが非ユダヤ人であろうが、「成功した者」とは「自分をいくら他のユダヤ人から切り離しても、ユダヤ性と無縁になれるわけではな」く、「一つの歴史的運命、社会的帰属性、非個人的な『一般的災厄』であるユダヤ性が、個人の性格上の一特性、一欠陥へと変わってしまうだけ」²¹の存在である。ここでの「ユダヤ性」には他の単語をいくらでも入れ替えることができよう。そして、賤民が同化し

¹⁷ 前掲『ラーエル・ファルンハーゲン』, 216 頁。下線は筆者による。

¹⁸ アレント『パリアとしてのユダヤ人』未来社, 1989 年, 117～118 頁。

¹⁹ 同上, 123 頁。

²⁰ 同上, 124 頁。

²¹ 前掲『ラーエル・ファルンハーゲン』, 226～227 頁。

ようとする場合、先に待つのは溢路でしかない。ユダヤ人の場合は、「同化は反ユダヤ主義に同化して初めて可能になる」のであり、「ふつうの人間、厳密にほかの人みんなとおなじ人間になりたいければ、古い偏見のかわりに新しい偏見を受け入れるしかない」が、逆に「ほんとうに首尾一貫しておのれの出自を否認し、それをしない者たちとの連帯を断ち切って同化するとしたら、人間の屑になってしまう」²²ことになる。「偏見を受け入れる」のであれ「人間の屑」になるのであれ共通するのは、宿命に囚われていることであろう。しかし、「人間は『天と地』に単独者として到来するのであり、『此の世』への所属やその慣習への従属を宿命づけられてはいない」のであり、「人間は、『第二の世界創造者』であり、既存の社会を創り直すことが、さらにはこの大地の上に新たな故郷を創り出すことができる」²³ということでもある。

ではアレントはどのような人間の類型を望ましいと考えるか。それは「社会が自らに加える抑圧や排除を容認せず、逆に社会を嘲笑し（ハイネ）あるいは攪乱し（チャップリン）既存の秩序や通念を自明視する人々を挑発する単独者」²⁴である。人間は客観的条件に絶対的に条件づけられているわけではない。そうでなければ、ハイネやチャップリンのような人間は出現し得ないだろう。

しかし、ハイネやチャップリンのような「単独者」はどのように形成されるのか。それは「第一に、反ユダヤ主義に対してユダヤ人がユダヤ人として反抗しなければならないことを、そして第二に、反ユダヤ主義への犯行が『抑圧に抵抗する』という人類共通の問題であることを主張」²⁵することによってである。第一だけではなく第二が含まれていることが重要と言えよう。つまり、賤民を解放することは、その賤民だけを解放することではなく、人類そのものの問題であるということだ。賤民解放は人類的問題と結合する必要があるのである。

とはいえ、ユダヤ人がユダヤ人として、あるいは賤民が賤民として、サバルタンがサバルタンとして反抗するというのはいかなる意味かという問題は残る。アレントの場合は「単独者」を重視す

るが、ユダヤ人であれサバルタンであれ、個々の人間は「単独者」であらざるを得ない。しかし、ハイネやチャップリンは単に「単独者」として世界に対峙したのであるだろうか？ もっと言えば、どのように「宿命」と対峙したのか？

2. 宿命への対峙と「政治的」であること

宿命に抵抗するとはいかなる意味を持つか。ユダヤ人であれその他の賤民であれ、少なくともヨーロッパにおいて純粋に数の上で多数者となることはできない。しかし、「量的に優勢な勢力になること（これは常に可能でも実行できるわけではない）だけでなく、質的に優勢な勢力となることで、決定的勢力になることができる」のであり、そのために必要なことは、「もし、イニシアティブの精神を持ち、『好機』をとらえ、あらゆるよりよい時期に素早く反応できるように意志の緊張を持続させる等々（よりよい好機が通り過ぎる長い準備の必要のない）であれば、質的に優勢な勢力になることは可能である」²⁶ということである。だから、賤民であれサバルタンであれ、「質的に優勢な勢力」となった時点でそれは賤民でもサバルタンでもなくなるのである。

それゆえに、当然のことであるが、アレントが、無権利者が権利を得るための方法として指摘するのは、第一に犯罪者になることと「天才になると決意すること、もしくは、これはそう容易ではないからせめて天才らしく装うこと」²⁷であるが、これらが賤民やサバルタンの地位を根本的に変えるわけではない。たしかに「首輪をつけた名前のある犬は、ただの犬でしかない野良犬より生き延びるチャンスに恵まれている」²⁸わけだが、犯罪者となるのであれ天才になるのであれ、「法律が犯罪者だけは例外として承認し、その規定の中に組み入れているのと同じように、市民社会はつねに天才だけには例外的地位を認め

²⁶ Q9, § 65, pp. 1135-1136. 合VI, 216 頁。

²⁷ Hanna Arendt, *Imperialism*, Hartcourt, 1968, p. 167. 大島通義・大島かおり訳『全体主義の起原2』みすず書房、1981年、266頁。邦訳『全体主義の起原』はドイツ語版を底本とし、1968年の英語版を参照して叙述・注記を補うという方法がとられているため、英語版と邦訳では一致しない箇所が存在する。本稿では第一巻 *Antisemitism*、第二巻 *Imperialism* および第三巻 *Totalitarianism* とともに基本的に邦訳を使用し、英語版は該当箇所が明確である場合のみ併記した。

²⁸ *ibid.*, p. 167. 同上、266～267頁。

²² 同上、232頁。

²³ 森川前掲、106頁。

²⁴ 同上、107頁。

²⁵ 同上、108頁。

てきた」²⁹とアレント自身が指摘するように、「首輪」や「名前」は外部から与えられるのであるから、従属的状态にあることに変わりはない（アインシュタインのような正真正銘の「天才」は別である。この場合はハイネやチャップリンのような「単独者」となる。そしてハイネにしるチャップリンにしるアインシュタインにしる、生涯にわたり政治的メッセージを発信し続けたことは偶然ではない）。従属的状态にある人々は、その雑多性を克服する必要がある。そのために必要なのは、グラムシの言う「集合的人間」概念である。つまり「どんな歴史的行為も、《集合的人間》によって成し遂げられるものとならざるを得」ず、「《文化的-社会的》統一性の達成を前提とする」ということである。これにより「雑多な目的をもつ脈絡のない多数の意志は、一つの（同等な）共通の世界観（一般的小および個別的、一時的に活動的-感情を通じて-ないしは永続的な世界観として、知的土台が非常に深く根を下ろし、同化し、経験を積んでいるので、情念となることも可能なのである）にもとづいて、同一の目的のために、ともに結合する」ことになる³⁰。

こうした知的土台なき能動性は、それだけではアレントの言う「モップ」の段階にとどまらざるを得ないだろう。というのも、能動的だが知的土台をもたない人間は数多く存在するからだ。だから「大衆の能動的人間は実践的に活動するが、自分のこの活動についての明確な理論的意識をもっていない」が、「それでもこの人間の活動が世界を変革する限りで世界を認識すること」なのである³¹。つまり、能動性に問題がないということではなく、知的土台なき能動性が問題なのである。そして、「彼は、二つの理論的意識（あるいは一つの矛盾する意識）を持っている」ということ、「ひとつは、彼の活動のなかに暗黙裡に含まれる意識で、実在の実践的な変革に際して彼をすべての協同者たちと現実結合しているもの」であり「もうひとつは、表面的には明示的な意識、あるいは言葉で言い表される意識であって、過去から引き継いで無批判に受け入れてきたもの」である³²。だから後者の傾向が強力である場合、能動的だが従属的な存在にとどまらざるを得ない。こ

うした人々を能動的かつ知的土台を持つ存在とするために必要な要素、それが知識人なのである。

能動的だが知的土台を持たない人間は、自動的に政治的存在となる保証はない。なぜなら、狭い経済的利益や個人的好き嫌いの感情で動く可能性があるからである。常に政治と情念 *passione* を区別する必要がある、あるいは情念を政治に従属させる必要がある。これについてはグラムシが軍隊を例に挙げて説明している。

軍事組織は、特別に個人によってひどく嫌われているわけではない他の人間たちを殺害するという、もっとも極端な実践行為を冷血に、苦痛もなく遂行するよう訓練する。さらに軍隊は平時においても、情念と恒常性、秩序と系統的規律などをいかに両立させるか？という点では、すばらしく政治的な立役者である。政治的意志は、情念にまざる、何か別の〈バネ〉をもたなければならない（略）指導者や平党员の場合は、指導者や指導集団が大衆の情念を人為的にかきたて大衆を闘争や戦争に導くようなことがおこるが、この場合、政治の大義と本質となるのは情念ではなく、冷静に思考し続ける指導者の行動である³³。

ドレフュス事件の初期において、ドレフュス派はこうした観点を完全に欠いていた。社会主義者ジャン・ジョレスは事件の中に「オポルチュニストと聖職界というブルジョワジーの二つの集団のあいだの闘争以上のものを見出し得」ず、ヴィルヘルム・リープクネヒトは「上層階級に属する人間が不当な判決を受けることがあり得るなどとは」想像することもできなかったのであり、またドレフュスの家族に至っては、「公衆に知られることに対して最大の不安をおぼえ、そして秘密裡に有力者の袖にすぎることの最大の信頼を置いていた」のである³⁴。むしろ事件初期においてはドレフュス派よりも他の欧州諸国の方がはるかにグラムシ的には政治的に動いた。「当時ツァーリズムのロシアはフランスを野蛮として非難し、ドイツ皇帝の官吏たちは、三十年代に強度の左翼自由主義的な傾向を帯びた新聞のみがヒットラーに対して敢て放ったのと同じような激昂の声を上げ

²⁹ *ibid.*, p. 167. 同上, 266 頁。

³⁰ Q10 II, § 44, p. 1331. 小原訳 77 頁。

³¹ Q11, § 25, p. 1385. 同上, 140 頁。

³² *ibid.* 同上。

³³ Q10 II, § 40, pp. 1309-1310. 同上, 61 ~ 62 頁。

³⁴ Arendt, *Antisemitism*, Harcourt, 1968, p. 105. 大久保和郎訳『全体主義の起原 1』みすず書房, 1981 年, 201 ~ 202 頁。

た」³⁵のである。事件初期からフランスにおいて政治的に動いたのはクレマンソーのみであり、当時必要だったのは、「人権に基礎を置くジャコバンのなネーションの原理と、一人の市民の問題はすべての市民の問題であるとする共和主義的な公共生活の原理とを唱えるかぎり、ドレフュスは救われねばならず、しかも堂々と救われねばならなかった」³⁶ということだったのである。

もちろん、ドレフュス救援にあたり、「情念」の要素が無意味であるわけではない。アレントはドレフュス裁判に関し、「一つの誤判によって政治的情熱 (political passion) が燃上り、この情熱が裁判が終ってからもお無数の決闘をとまなわぬがらちろちろと燃え続けた」³⁷と指摘しているが、単なる「情念」と「政治的情念 (情熱)」とは似て非なるものと考えが必要であろう。なぜなら、「堂々と救う」ためには、永続性が必要だからだ。そしておそらく、ドレフュス事件でのドレフュス派の弱点は、フランスにおける政党システムの未成熟が密接に関連していたと考えることができる。というのも、当時「いかなる政党にも、社会主義政党にすらも正義の立場を自分のものとする気構えがな」く、「公的問題の持つあくまで政治的な原理を理解する真のセンスを欠いてい」たのであり、「カトリックの新聞『ラ・クロワ』 La Croix は『人々はもはやドレフュスは有罪であるか無罪であるかとは問わない。勝利を得るのは誰か、軍の敵か、軍の味方かと問うのである』と言ったが、これは必要な修正を加えればドレフュス派にも当てはま」³⁸ったということ、人権、共和国、共和制を守ること、特定の目的を達成することよりも、いかに自らが勝利を得るかが焦点になってしまったということだ。これほど本来の意味での政治生活から程遠いものはないのである。

このように、個々の従属的状态の人間が勝利を得ることだけを目的とする場合何が発生するか。ホロコーストにおいてユダヤ人だけでなく同性愛者も犠牲となったことは偶然ではない。両者は社交界でもてはやされていたという点で共通する。そして社交界でもてはやされていたがゆえにその地位が保証されていたのである。どのように保証

されていたかといえば、「一般に犯罪として烙印を捺されているものは、社交界のなかでは単なる悖徳となるのであり、「犯罪を悖徳に変えるということは、犯罪そのものを讃美することの前段階」だったのである³⁹。しかし犯罪と悖徳は異なる。前者に関しては、「犯罪をおこなうものは、その悪事について責任を問われ得る自由な人間である」のに対し、後者に関しては「悖徳には人間は宿命的な生まれつきの素質によってひきこまれる」ということである⁴⁰。ところが「ユダヤ社会からは逃れることはできても、ユダヤ人からは逃れることはできなかつた」のであり、なぜならば「犯罪には刑罰が加えられるだけだが、悖徳というものを抑えようとすれば絶滅が必要となってくる」からである⁴¹。

3. 「特権」と従属性

こうしたメカニズムは、旧ソ連・東欧における党幹部が、一般市民とかけ離れた特権を享受する一方、何かあれば一夜にして失脚し、あらゆる特権を剥奪される (国と時代によっては生命までも) 現象と奇妙にも一致している。もちろん彼らは犯罪者、ユダヤ人、同性愛者とは異なるにしても、特定の集団との関係においてのみ存在し得るという点で一致するのである。そこに階級との決定的相違がある。旧東欧では、支配集団＝党幹部は「装置があらかじめ設定した規則・目標に自覚的に従わなければならない、さもなければ制裁を受ける、つまり権力ある地位と一体の職務を失うことになる」⁴²ということだ。これは階級としての資本家とは全く異なった地位である。というのも、「ある人間が資本家であるのは、階級の他の成員との関係にかかわりない」のに対し、「東欧で、ある人間が権力装置の成員たりうるのは、既定の職務上の規則・目的に則って他の成員と働きかけあうかぎりであって、さもなければ上司の他の目を気にする行動の結果、職務を奪われる」ということ、つまり「このタイプの社会集団は－階級とは正反対に－限定的に組織された集団 (「同業組合」) の個人に対する優越に基づ」くのであ

³⁵ *ibid.*, p. 91. 同上, 176 頁。

³⁶ *ibid.*, p. 106. 同上, 202 頁。

³⁷ *ibid.*, p. 91. 同上, 176 頁。

³⁸ *ibid.*, pp. 112-113. 同上, 214 頁。

³⁹ 同上, 160～161 頁。

⁴⁰ 同上, 164 頁。

⁴¹ Arendt, *Antisemitism*, p. 87. 同上, 170 頁。

⁴² F. フェヘール他 (富田武訳) 『欲求に対する独裁』岩波書店, 1984 年, 117 頁。

る⁴³。つまり、従属的集団の境遇が一時的に改善されたとしても、それは根本的解決とはならない。これこそ「特権」の状態である。

これは、近代主権国家であるがゆえの問題であり、近代主権国家における王家の地位と奇妙にもリンクする。近代立憲君主制の王家は、部族の首長とは根本的に異なる。

近代主権国家という単一の status により国内のあらゆる身分が平準化され、そのゆえにこそすべての国民が人間一般として承認された。にもかかわらず、そのなかで、制度体保障により存続を保証された、王家という特定の status は、いわば「自由」の大海に取り残された孤島である⁴⁴。

問題はこの「孤島」の性質である。自由民主主義的憲法下では、市民が相互に尊重し合うのであり、市民間には平等な関係しか存在しない。つまり「他者」による一方的承認に依存することはない。しかし王家は別である。

或る憲法典が、いわば国体の変更にもかかわらず、王家の持つ固有の価値を国民のために維持しようとしたのだから、国王の身分は、憲法典によって保障されることになる。そして、その帰結として、その身分のゆえの特権を享受すると同時に、その身分に伴う義務—職務外の品位ある生活態度等—を引き受けることになる⁴⁵。

つまり、王家は憲法典によって一方的にその身分的地位が保証・規定されているのであるから、結果として「国王および王家は、身分的特権を享受する反面として、特別な身分的義務を負うことを余儀なくされるのであり、一般的=普遍的『自由』の論理はそこには届かない」⁴⁶こととなる。王家はまさに自由民主主義的立憲君主制憲法典という「他者」の存在によってのみその地位が保証される。国民にとって憲法は内在的だが、王家にとって憲法は外在的なのである。国民の基本的人権は前憲法的なものであり、憲法は前憲法的な権利を保障したに過ぎないが、王家の特権は憲法の保障なしに存在し得ない。まさにこのような境

遇、「特権」的境遇は、ファルンハーゲンや旧ソ連・東欧ノーマンクラトゥーラのような、上司や党指導部に従属する「成り上がり者」と同様の、他者次第の地位なのである。

従属的集団の境遇の最大の特徴は他者に依存しているということである。これに対し階級の場合は、その境遇は客観的なものであり、他の集団から相対的に独立しているのである。もちろんサバルタンが階級になることができないということではない。要するに未だ階級になっていない集団がサバルタンなのである。

政治においては継続的活動が要求される。そこに情念を持ち込むと情念が永続化するわけだが、「永続的情念は興奮やけいれんの状態であり、作業には不適切」⁴⁷である。政党が未成熟な状態は「共同行動のあらゆる《プラン》が前もって除外されてしまう」⁴⁸ことになってしまうのである。共同行動が不可能な状態は従属的状态の社会集団にとってより不利とならざるを得ない。軍隊の制服の政治的意味とは、個々の兵士の出自、出身階級その他が雑多であるにしても、それらを超えた組織としての軍隊という点にある。政党の場合は、敵対する2か国の軍隊同士との関係とは異なる。なぜなら、大国の軍隊と小国の軍隊との関係は単なる量的な差でしかなく、基本的に対等であるが、指導的階級の政党と被支配階級の政党とでは、質的な差が発生するからだ。一国内で複数存在するブルジョア政党は「徒党と陰謀に解体した社会の表現」⁴⁹、つまり互いに判別可能な同類他者であるがゆえに、支配階級の代表ゆえ深刻な問題は発生しない。しかし、従属的集団の場合はそうではない。グラムシは、古代ローマでの故事を引きつつ次のように述べている。

ローマでは、奴隷は外見上見分けることは不可能であった。ある元老院議員が、奴隷たちにそれと区別できるような衣服を与えるべきであると提案したとき、元老院はそれに反対した。というのは奴隷たちが自分たちの数が多数であることを知れば、彼らが危険な存在であることを危惧したからである…このエピソードには、一連の公然とした示威行動—宗教的行進、行列、大衆の集会、様々な種類の行進（パレード）、また部分的には選

⁴³ 同上。

⁴⁴ 石川健治『自由と特権の距離』日本評論社、2007年、163頁。

⁴⁵ 同上、163～164頁。

⁴⁶ 同上、164頁。

⁴⁷ Q13, § 8, p. 1567. 合 I, 94頁。

⁴⁸ *ibid.*, 同上, 94～95頁。

⁴⁹ Arendt, *Antisemitism*, p. 112. 前掲『全体主義の起原1』, 214頁。

拳（若干の集団の選挙への参加）や人民投票（plebiscite）などーを引き起こす政治的・心理的要因が含まれている⁵⁰。

支配階級は、自らの集団が数の上では少数であることを認識しているがゆえに、従属的集団自身が自らの数を認識し得る状況がでし上がることを恐れるということである。しかし、自らの数を認識するために自らを組織化することは決して容易なことではない。それは系統的に行われなければならない。こうした自律化は、むしろ支配層において行われたことに注意すべきであろう。つまり、フーコーが言うように、性についての管理・統制において「最も厳密な技術が形成され、特にまず、極めて集中的に適用されたのは、経済的に恵まれ、政治的に指導的な地位にいた階層において」であり、「秘密の快樂の中に未来の大切な基質を無駄遣いする思春期の若者、オナニーにふける少年という、18世紀末から19世紀末まであれほど医師と教育者の主要関心事となったものに関していえば、それは庶民の子供ではなかったし、つまり、身体の規律を教えるおかねばならないような未来の労働者ではな」く、「学寮に生活する少年であり、召使や家庭教師、家政婦にかしずかれて、そこで危険にさらされるものがあるとすれば、それは肉体的な力ではなく知的な能力、道義的義務であり、彼の家族と階級に対して健康な子孫を保証するという責任であるような、そういう少年であった」のである⁵¹。ある意味究極の自然発生的要素とも言うべき「性」の問題の規律化は、上層階級内部においてなされたのである。ブルジョアジーは、「一つの特異な身体を構成しよう、健康と衛生と子孫と種族を伴う『階級的＝優秀な』身体を構成しようとして必死にな」⁵²ったということ、性の要素をいわば自らの「仕事」として再構成したと言える。

おそらくこの問題は、アレントの教育論とも関わってくる。アレントは、近代世界の基本前提の一つについて「人間が認識しかつ理解できるのは自分自身が実行したことだけである、というもの」であるとし、「これが教育に適用された場合には、できるかぎり学習を実行に代えよ、と

いう明瞭かつプリミティブなものとな」り、結果、「この学習過程においては、遊びを重視しながら、遊びと仕事（勉強）との区別をできるかぎり消し去ること」に重要性が与えられることになる⁵³。つまり、「学習を実行に代え、そして仕事を遊びに代える」ことになり、結果、「子供の世界の自立性を選んだために、子供に大人の世界への準備をさせるべき事柄、すなわち、遊びではなく仕事の習慣を身につけさせることそのものが、放棄されている」ことになるのである⁵⁴。こうした学習理論の背景には、「旧来の学習では、子供は受け身の態度を強いられ、子供にかれ自身の遊びのイニシアティブを断念させる」⁵⁵という考え方が存在した。しかし、現実には逆の結果をもたらす。こうした学習方法では、なるほど子供は子供としてはイニシアティブを発揮できるかもしれないし、それはそれで重要である。しかし、大人として、主権者の一員としてイニシアティブを発揮することは不可能になってしまい、その従属性は恒常的なものとなるのである。

このような、「遊び」を中心とした学習方法は、自己規律化とは矛盾せざるをえない。というのも、実際に社会が求めるのは、遊びではなく仕事であるからである。例えば、近代における「工業主義の歴史は、常に、人間の《獣性》に対する絶え間ない闘争であった（そして、今日、より強調され厳格なものとなっている）」⁵⁶のであり、「工業主義の発展の必然的結果である、集団生活のますます複雑化する諸形態を可能にする秩序、正確さ、精密さの常に新しく、より複雑で厳格な規範や習慣に本能（自然的、つまり動物的・原初的な）を服従させる不断の、しばしば苦しみに満ちた血なまぐさい過程」⁵⁶だったからだ。近代の、特にアメリカ的な合理的生産システムにおいては、まさに人間の「自然的」なものを「規範や習慣」に服従させる必要があったのである。このような生産システムには批判があるにしても、従属的状態の社会階級に属する人々は、自らその「自

⁵³ Arendt, *Between past and future: Eight Exercises in Political Thought*, Viking Press, 1968, pp. 182-183. 引田隆也・齋藤純一訳『過去と未来の間』みすず書房、1994年、246頁。

⁵⁴ *ibid.*, p. 183. 同上、246～247頁。

⁵⁵ *ibid.* 同上、247頁。

⁵⁶ Q22, § 10, pp. 2160-2161. 『アメリカニズムとフォーディズム』、67頁。

⁵⁰ Q25, § 6. 松田訳Ⅶ、66～67頁。

⁵¹ フーコー（渡辺守章訳）『性の歴史Ⅰ 知への意志』新潮社、1986年、154頁。

⁵² 同上、158頁。

然的」段階から脱却することなしには、従属状態から脱することはできない。これは学習においても同様である。話し言葉の延長上で書き言葉を習得することはできない。ギリシア語やラテン語の習得は、いわば究極の書き言葉の習得に他ならない。そこにおいては、単にギリシア語やラテン語を習得する以上の意味がある。グラムシは『ノート12』の段階で既に次のように論じている。

ラテン語とギリシア語は文法によって機械的に習得された。しかし、機械性と無味乾燥さの非難には非常な不当性と誤りが存在する。規律的で規則立った動作の機械的の反復なしには獲得できない勤勉、精密、肉体的でもある節度、一定の対象に対する心理的集中の確実な習慣を若者たちに身に付けさせなければならない。もし幼少期から機械的強制によって適切な心理的習慣を強制的に身に付けていなければ、40歳の研究者が16時間続けて机に向かう能力を持つことができようか？偉大な科学者を選抜したいのであれば、なおこの点から開始し、あらゆる文明が必要とする巨大な核となる研究者の数千、数百、あるいはわずか数十人を出現させるのに成功させるためすべての教育分野に圧力を加えなければならない⁵⁷。

こうした「圧力」は一部の教育分野に対してのみ加えられればよいということではなく、「すべての」教育分野に加えられなければならないということに注意する必要がある。なぜなら、「一部の」教育分野においてのみ圧力が加えられるならば、一国の人口内に深刻な知的格差あるいは乖離を招くからである。この問題についてアレントから見てみる。

民衆の憤激をかきたてたものは、まったく文字どおりの意味で余計である余計さであった。ところが権力というものは決して余計ではあり得ない。なぜなら、厳密に考えれば権力というものは一人の人物の所有になるものではなく、他の人々との関係においてある以上、人間間にも存在するものだからである。たとい一階級全体が富んでいるにしても、富というものは実際に個人の問題にすぎないが、権力というものはたとい有害なものであっても常に共同社会形成の力を持っている(略)貴族階級が絶対君主制のもとにおけるその特権を失い、それとともに搾取し抑圧する特権をも失ったときにはじめて、民衆はこの階級を寄生的なものだと感じたのだ(略)換言すれば、堪えがたく感じられたのは抑圧その

もの、搾取そのものではまずなかった。それよりはるかに人々の怒りをそそののは、明確な機能をまったく持たない富だった。実際のところ何が故にそのようなものが許容されねばならないのか誰にも理解できなかったからである⁵⁸。

「共同社会形成」がなされない場合に、民衆の憤激をかきたてるという点に注意する必要がある。このような状態の現代的現象こそ大衆社会である。

共通世界 common world としての公的領域は、私たちを一緒に集めるけれども、同時に、私たちがいわば体をぶつけ合って競争するのを阻止している。大衆社会をこれほど堪え難いものにしてしているのは、それに加わっている人間の数のためではないし、少なくともそれが第一の理由ではない。それよりも、人びとの介在者であるべき世界が、人びとを結集させる力を失い、人びとを関係させると同時に分離するその力を失っているという事実こそ、その理由である⁵⁹。

世界が人々を介在するために必要なもの、それが「共通世界」である⁶⁰。それは「私たちがやってくる前からすでに存在し、私たちの短い一生の

⁵⁸ 前掲『全体主義の起原1』、3～4頁。

⁵⁹ Arendt, *The human condition*, University of Chicago press, 1958, pp. 52-53. 志水速雄訳『人間の条件』ちくま学芸文庫、1994年、79頁。

⁶⁰ 共通世界の不在こそ、大衆の一貫性の無さの要因であり、また全体主義の要因の一つである。アレントによる次の記述ほど大衆のメンタリティを表現したものはないであろう。

「大衆の基本的特質は、彼らはもはや何らの社会的組織にも政治体にも属さず、他の形に変換できない個別的な利害の真の混沌を示している、という点にあるからである。この変換可能な個別的利害をいかに大量に寄せ集めようと、階級的利害や国民的利害といった総体的利害は決して生れず、むしろ利害が大衆の中で相互に相殺し合う。それ故に大衆的人間には、普通の政党の党員の忠誠心とは明白に異質な、自分の生命を犠牲に捧げることさえ厭わないあのファナティックな献身が可能なのである」(大久保和郎・大島かおり訳『全体主義の起原3』みすず書房、1981年、74頁)。

「全体主義の刑吏たちがあのように危険であるのは、単に生きようが死のうがかまわれないというだけではなく、この世に生まれて来て来なくても自分には同じだったと彼らが思っているからである」(Arendt, *Totalitarianism*, Harcourt, 1968 p. 157. 『全体主義の起原3』、266頁)。

⁵⁷ Q12, §2, p. 1544. 松田訳Ⅲ、58～59頁。

後にも存続するもの」であり、そして「このような共通世界は、ただそれが公的に現れている限りでのみ、世代の流れを超えて生き続けることができる」のである⁶¹。そして共通世界こそ、人間を他の動物から区別する決定的要素である。こうした考え方は、教育のあり方とも関わってくる。

グラムシがギリシア語・ラテン語の機械的習得を重視したことは、単にギリシア語・ラテン語習得にとどまるものではない。ギリシア語・ラテン語は現代において公用語として使用されておらず（学習を^{ラーニング}実行にかえる、ということが不可能）、それゆえに、グラムシの言葉で言えば、なぜ旧来の学校においてギリシア語・ラテン語文法が学ばれていたかといえば、「アテネとローマで具体化されていた人文主義的理想が、社会全体に普及し、生活と国民文化本質的要素であった限りにおいて、一つの教育原理だった」⁶²からである。そして、ギリシア語・ラテン語文法の機械的反復によって勤勉、精密、節度、心理的集中を身に付けることは、いかなる「実利的」能力を身に付けるためのものではなかった点に注意せねばならない。つまり、「実践的－職業的目的のために学ばれるのではなく」、「話すために、給仕、通訳、商業の駐在員になるためにラテン語やギリシア語を学ぶのではない」⁶³ということである。これは、ギリシア語・ラテン語習得に留まるものではない。「機械的的反復による勤勉、精密、節度、心理的集中」によって身に付けなければならないあらゆる知的要素は、「実践的－職業的目的」のためではなく、まさに「私たちがやってくる前からすでに存在し、私たちの短い一生の後にも存続するもの」⁶⁴を習得することに他ならないのである。

だからこそ、従属的状态にある人々に対する教育が諦観されてはならない。むしろそのような人々こそ、「機械的的反復による勤勉、精密、節度、心理的集中」を身に付けるための条件を持っていると言える。

サルデーニャの村の学校で見られることですが、家でイタリア語を話す（ほんのすこしでも、それが不正確でも）ことに慣れている少年や少女は、ただそのことだけ

のために、サルデーニャ語しか知らず、それゆえ、読み、書き、話し、答案を書くことをまったく新しい言葉で学んでいる同級生よりも優れていることとなります。実際にはそうとはかぎらないのに、まえの子供たちは賢いように見え、そのために、家や学校で大人たちは、「頭がよい」からどんな困難をも乗り越えられるだろうと考えて、子供に規則正しいきちんとした学習をする習慣をつけさせるのをなおざりにすることになります⁶⁵。

学校入学前に既に獲得している素質（あるいは生来の才能）というものがそのまま有利になるわけではない。また逆に公式非公式の制度的に不利な状況に置かれている人々にとっては、なお「『知能』とか『生来の善良さ』とか『才気』』といったものよりも、「『気力』とか、規律と労働への愛とか、思ったことをやりとおす心などの方がたいせつ」⁶⁶であること、なぜなら、「思春期以前には、子供の人格はまだ形成されていないので、その生活をみちびき、秩序、規律、勉強の習慣を身につけさせるのは比較的容易」だが、「思春期以後になると人格が急速に形成され、外部からのあらゆる干渉がうとましく、横暴に見え、耐えがたいものになる」からだ⁶⁷。日本における医学部不正入試問題もこの点から批判されなければならない。1930年代当時のイタリアでは「女の子が多くの奨学資金の対象から除外されていることにも見られるように、女性の活動にはすでに小学校から非常に不利な条件が設けられている」ために、「女性は男性に求められる以上の性質をもち、いっそうの粘り強さと辛抱強さをもつことが、競争上必要」であった⁶⁸。採点不正にいかなる理由があったにせよ、それは「粘り強さと辛抱強さ」を持たない人間が持つ人間に取って代わるということに他ならない。男女別なく、いかなる志望であれ「粘り強さと辛抱強さ」を養成する教育を怠ってきたことにこそ問題が存在するのである。

4. 生来性の私的人格

ここで問題となるのは、なぜ「生来の能力」が重視されてはならないのかということだ。一言で

⁶¹ Arendt, *The human condition*, p. 55. 同上, 82頁。

⁶² Q12, §2, p. 1543. 松田訳Ⅲ, 58頁。

⁶³ *ibid.*, pp. 1543-1544. 同上。

⁶⁴ Arendt, *The human condition*, p. 55. 志水訳前掲『人間の条件』, 82頁。

⁶⁵ LC, pp. 256-247. 大久保昭男・坂井信義訳『愛よ知よ永遠なれ①』大月書店, 1982年, 251～252頁。

⁶⁶ LC, p. 431. 大久保・坂井訳『愛よ知よ永遠なれ②』大月書店, 1982年, 190頁。

⁶⁷ LC, p. 364. 同上, 123頁。

⁶⁸ LC, p. 431. 同上, 191頁。

説明するならば、一般化も普遍化もできないからである。既に述べたように、19世紀までのユダヤ人が社交界でもてはやされたのは、特定の集団との関係においてのみもてはやされたということの意味する。従属的存在の人々が「才能」によってもてはやされるとしても、その「才能」は特定の集団にとって有益であるにすぎず、従属的集団全体に拡大されるものではない。従属的集団の中の一人がもてはやされることによって従属的集団そのものの状態が変化するわけではない。

公的称賛も、使用され消費されるなものかであり、今日なら^{ステイタス}地位と呼ぶようなものも、食物が一つの欲求を満たすように、それとは別の欲求を満たす。実際、食物が空腹によって消費されるように、公的称賛も個人の虚栄によって消費されるのである。明らかに、この観点から見ると、リアリティを検証するのは、公的な場所にいる他人ではなく、多かれ少なかれ、差し迫った欲求である。ところが、この欲求こそ、たまたまそれを経験する人以外は、だれもそれが存在するのかわからないのか検証できないようなものである。そして、食物への欲求が現実的であることを検証するのは、生命過程そのものである。そうである以上、空腹というまったく主観的な苦痛が、ホップズが公的称賛への欲求を指すのに用いた^{ヴェイングローリイ}「虚飾」よりも現実的であることも明らかである。その上、たとえこの欲求が、^{シンパシー}共苦という一種の奇蹟を通して、他人により共有されたとしても、この欲求は空虚なものであるから、それが、共通世界のようなものに固い、耐久力のあるものを樹立することは不可能であろう⁶⁹。

「もてはやされる」とはまさにここでアレントが言う「個人の虚栄によって消費」される「公的称賛」に他ならない。いかに「公的」であろうと、個人によって消費されるにすぎないものは、私的な段階にとどまっているのであり、その本質は私的である。その例と言えるのが、かつてのイタリア農民（特に南部）である。

農村においては、知識人（司祭、弁護士、教師、公証人、医師等）は、高い平均的生活状態か、少なくとも農民の平均的生活水準とは異なる。それゆえ農民にとって、自らの条件から抜け出し、改善しようと切望する社会的モデルを代表する。農民は常に、少なくとも自分の息子の一人が知識人（特に司祭）、つまり紳士 *signore*

になり、家族の社会的地位を高め、他の紳士たちとの間で持たないわけにはいかない縁故関係 *aderenze* によって経済的生活に便宜を与えることを常に考えている。知識人に対する農民の態度は、二面性があり、矛盾するように見える。彼らは知識人の社会的地位や一般には国家公務員の地位を称賛するが、時には軽蔑するようなふりをする。つまり、農民の称賛には、嫉妬と激しい憤怒の要素で本能的に満ちているのである⁷⁰。

イタリア農民にとって、知識人になることに何らかの公的意味が存在するわけではなく、まさに自らの生活水準を向上させるという私的要素しか存在しなかった。知識人の地位への称賛は、自らがその地位に立った場合には自らが受けるものであり、それは個人的に消費されるだけのものにすぎない。消費されるだけであるということは、従属的状态にあるイタリア農民全体の生活条件を向上させるという方向には向かず、司祭や公務員、弁護士として支配階級に従属し、「もてはやされる」ことで自らを他の農民階級から隔離した存在とすることになる。結果「ある家族の中で司祭が司教座聖堂参事会員になると、《肉体労働》はただちに親戚全員にとって《不名誉》となる」⁷¹ということになる。

現代世界は、古代ギリシアとは異なり、法的・政治的・形式的平等性と社会的・経済的・実質的不平等とが併存している世界である。こうした世界における教育、特に公教育においては、常に既述したところの「可能性を現実に変える」精神を養成しなければならない。従属的集団の諦観や「現実から可能性へ逃れる」精神との闘争は公教育の最も重要な任務と言えよう（「すべては許されている」「すべては可能である」というのは両者とも可能性への逃亡以外の何ものでもない）。もしこの闘争がなされないのであれば、公教育に意味はない。学校生活のあらゆる場において、従属的社会集団の哲学たる「常識」や民間伝承との闘争が日常的に遂行される必要がある。民間伝承は「現代の思想的諸潮流と接触したことのない特定の社会諸階層の《世界観》として研究する必要がある」ものであり、「それがただちに歴史をつうじて継起してきたあらゆる世界観・人生観の断片の博物館ではないとしても、かなり多くの世界観の機械的羅列であるという意味で複合的」であ

⁷⁰ Q12, § 1, p. 1521. 松田訳Ⅲ, 23頁。

⁷¹ Q22, § 2, p. 2144. 『アメリカニズムとフォーディズム』, 31頁。

⁶⁹ Arendt, *The human condition*, pp. 56-57. 志水訳前掲『人間の条件』, 84～85頁。

り、「人民の生活諸条件の反映としてだけ理解されうるもの」⁷²なのである。つまり、民間伝承とは、いわば社会諸階層の生活条件を直接反映したものであるために、一般化不可能なもの、つまりは経済的・同業組合的利害がそのまま反映されているのである。こうした状況下では、いかに見かけ上の生活水準が上昇したとしても、従属性から脱却することはできない。

5. 経済主義と従属性

実際のところ、経済的水準と政治的水準とは必ずしも一致するものではない。ここに経済的・同業組合的傾向の欠点が存在する。ポラニーによる次の指摘はきわめて重要である。

たとえば、かつては自由であった人々が奴隷の状態に引きずり込まれた場合を考えてみよう。彼らが売られてきた国における彼らの生活水準を何らかの人工的な尺度で測れば、生まれ故郷の灌木の茂みの中にいるときにくらべて、その水準が改善されたといえるかもしれない。それでも、彼らが搾取されているということを誰も否定しようとは思わないだろう⁷³。

言うまでもないことであるが、搾取は搾取者の利益のため行われるのであって、被搾取者を貧困化することを目的に行われるわけではない。貧困化が発生したとしてもそれは結果であって当初から目的とされるわけではないのである。つまり、搾取の結果貧困化が発生するか否かは別の要因にかかっているということだ。ポラニーが指摘しているインドの例で言えば、「セポイの反乱以降、イギリス統治下のインドに壊滅的な打撃を与えた三度あるいは四度の大飢饉は、それゆえ自然の猛威や経済的な搾取によるものではなく、実際に古い村落の問題を解決するどころか村落そのものを解体させた新たな社会の組織化、すなわち労働と土地の商品化という市場による組織化の結果であった」ということ、さらには、「1887年に北米インディアンに対して行われた強制的土地割当ては、われわれの金銭的な尺度によれば個人個人に対しては利益をもたらした」が、「この措置は、

肉体的な存在としてのこの種族をほとんど壊滅させた」のである⁷⁴。

このように、経済的には豊かになったことがかえって自らの存在そのものの壊滅に追い込むということさえありうる。それはちょうど、ドレフュス事件に際しドレフュス大尉が富裕なユダヤ家庭出身であったことが彼に冤罪を着せるにあたり何の障害にもならなかったことに、あるいはホロコーストにおいては富裕なユダヤ人であることよりもドイツ人の配偶者をもつユダヤ人であること、あるいは中立国のパスポートを所持しているユダヤ人であることの方がはるかに身の安全を保障したことに相当するであろう。つまり他者との関係性においてのみ存在するあらゆる地位は常に「賤民」「サバルタン」となる可能性を常に孕んでいるのである。それは「ブルジョアジー」であっても同じである。ブルジョアジーは資本主義体制においてのみ存在するわけではない。ブルジョアジーが支配階級である体制を資本主義体制と呼ぶだけである。例えば、絶対王政期の商業ブルジョアジーは君主と結びつくことによってのみ自らの地位の保証が得られる。ウォーラーズテインが言うように、「世界帝国において中間層は、余り好ましいものとはされていないが、ともかく遠隔地奢侈品交易を維持する役割を事実上許され、こうした中間層のような「都市化された要素に剰余の限定部分の取得を許すことによって、上層は、結束した反乱の潜在的な指導者をうまく買収する」が、その一方で「この商業的・都市的・中間層に対して政治的権利の取得を拒絶することによって、中間層の経済的利得が中間層自身のために軍事力を創出し始めるのに十分なほどに増加するようなことがあれば、財産没収という手段にいつでも訴えられるように絶えず弱点がつくっておかれる」ということである⁷⁵。

このメカニズムはアレントが指摘した宮廷ユダヤ人や「もてはやされる」ユダヤ人といった「例外ユダヤ人」の状況に酷似していないだろうか。

ユダヤ人がヨーロッパ諸民族の隣人として、いやそれのみか実際にヨーロッパ諸民族のただなかで生きていた150年のあいだ、彼らは常に政治的不幸という代償を

⁷² Q1, § 89, p. 89. 校訂版 I, 196 頁。

⁷³ Karl Polanyi, *The great transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Foreword by Joseph E. Stiglitz, Introduction by Fred Block, Beacon Press, 2001, p. 167. 野口健彦・栖原学訳『大転換』東洋経済新報社, 2009年, 287～288頁。

⁷⁴ *ibid.*, pp. 167-168. 同上, 288～289頁。

⁷⁵ Immanuel Wallerstein, *The capitalist world-economy*, Cambridge University Press, 1979, p. 23. 藤瀬浩司・麻沼賢彦・金井雄一訳『資本主義世界経済 I』名古屋大学出版会, 1987年, 27頁。

払って社会的榮譽を、また社会的侮蔑という代償を払って政治的成功を得て来たのである。同化ということがユダヤ人たちが実際に非ユダヤ人社会に受容られているということの意味するものだとすれば、彼らがそれを享受したのは自分らがあきらかに例外として他のユダヤ人大衆と対照をなしているときだけだった(略)社会は政治的にも職業的にもユダヤ人に政治的また職業的な同権を保証しなければならなくなると、かならず社会的同権だけは拒否した。社会はユダヤ人ではなく、ユダヤ民族の例外者—例外ユダヤ人 *Ausnahmejuden*—に対してのみサロンの扉を開いたのである。あなたは例外だという奇妙なお世辞を言われるユダヤ人たちは、自分の得ている社会的地位は或る曖昧さのおかげであることをよく知っていた。つまりユダヤ人でありながらユダヤ人みたいではないようにしなければならぬということである⁷⁶。

ゆえに、賤民であれサバルタンであれ、その従属性の本質には経済性と非政治性がある。この点については、ポラニーによる指摘が参考になる。一番の例は、なぜヨーロッパにおいて、イギリスと大陸諸国では同様の時期に産業革命を経験したにもかかわらず、政治構造が極端に異なるのか、ということである。

ヨーロッパ大陸では、解放されてまもない農場労働者は、古くからの文化的伝統をもつ職人や商人などの下層中間階級への上昇する可能性をかなりの程度もっていたばかりではない。社会的には農村出身の労働者よりはるかに高い地位にあったブルジョアジーでさえ、政治的な意味では彼らと同じ船に乗り込んでいたとすることができる。ブルジョアジーも、解放された農場労働者とはほぼ同様に、実際の支配階級という地位からは遠ざけられていたからである。勃興しつつある中産階級と労働者階級は、封建貴族やローマ教会体制に対抗して、緊密に連携した⁷⁷。

大陸諸国においては、封建貴族・ローマ教会こそが最大の敵であったため、ブルジョアジー、労働者、農民、下層中間階級が連携する必要があった。いかに連携の必要があるにしても、そこにおいては「妥協」が余儀なくされる(もちろん妥協しない場合はより悪い状態となるわけだが)。しかしこの「妥協」において、彼らは「政治」を学

んだのである。実際のところ、「妥協」は極めて政治的な営為である。大陸諸国において、いかに封建貴族やローマ教会が共通の敵であったにせよ、農民、労働者、下層中間階級、ブルジョアジーの間に経済的な利益の対立が存在した。

妥協への原理的嫌悪が経済主義と密接に結びついていることは明らかである。この嫌悪の基礎となる概念は、歴史発展にとって、自然法則と同じ性格の客観法則が存在するという堅固な確信以外の何ものでもなく、さらには宗教的終末論に似た性格の宿命論的終末論の信念を伴うものである⁷⁸。

こうした「非妥協」の背後に存在するのは、他者の経済的利益に対する無関心に他ならない。ここでは当然「妥協」は最初から検討の対象とはならないのである。さらに卑俗に表現してみよう。国境を自然的要素で決定するといった考え方や、いわゆるナチの東方「生存圏」あるいは戦前日本における「満蒙は『生命線』」という主張である。こうした考え方のどこに問題があるか。

前者に関しては、オルテガ・イ・ガセットの『大衆の反逆』における次の指摘が重要であろう。

国境をつくる山脈は、ピレネーやアルプスほど高くないし、水の障害も、ライン川やドーヴァー海峡やジブラルタル海峡ほど広くないであろう。しかし、このことは、国境の《自然性》というのはたんに相対的なものだ、ということを示すだけである。国境は、経済的、軍事的な諸手段に左右されるのである⁷⁹。

後者に関しては、シグマント・ノイマンによる次の指摘が参考になる。

「生活圏」の概念は、それが野心的な国民に事実上無限といえる可能性を与える点で好都合であった。すべての人は、彼が支配し得る限り、どれほど広大な生活圏でも要求する権利がある、というのである。だから一たび野望を懐けば、その膨張には際限がなかった。二室で幸福に暮している人も、やがて手狭と感ずるようになり、もし財政が許せば、喜んで三室のアパートに移るであろう。もっと広い処に住みたいという欲望は、その財政状態によってのみ制限を受けるのである。しかし、そのような野心が人間の行動の基底にある原理であるかも知れ

⁷⁶ Arendt, *Antisemitism*, p. 56. 前掲『全体主義の起原1』, 104～105頁。傍点は訳書による。

⁷⁷ Polanyi, *op. cit.*, p. 182. 野口・栖原訳前掲, 312頁。

⁷⁸ Q13, § 23, pp. 1611-1612. 合I, 132頁。

⁷⁹ 『世界の名著56 マンハイム オルテガ』中央公論社, 1971年, 524頁。

ぬとしても、それは社会の組織原理ではない⁸⁰。

共通点は、経済的な外的条件によってのみ決定されるということだ。後者においては「他者」が存在しないわけではないが、「他者」は山脈や海峡と同様に認識される。結果、「他者」への態度は「他者」の経済的・軍事的な力によって決定され、従属するか従属させるかの二者択一となり、いずれにせよ「妥協」の余地は存在しない。「相手次第」の賤民の態度はここに起因すると言えるだろう。

この問題は組合主義（あるいは労働組合主義）unionism において顕著なものとなる。組合主義とは、レーニンが『なにをなすべきか?』で言ったように「1ルーブリにつき1コペイカましてもらうほうが、どんな社会主義やどんな政治より身近で貴重であるとか、労働者は『なにか未来の世代のためなどでなく、自分自身と自分の子供のためにたたかっているのだ』ということを意識して、闘争を』行わなければならない」という議論、あるいは西ヨーロッパのブルジョアが「社会主義をにくみながら、イギリス流の組合主義を祖国の土壤にうつし植えることに自分で骨をおり（ドイツの「社会政策家」ヒルシュのように）、労働者にむかっては、純職業的闘争こそ、なにか未来の社会主義のもとに住む、なにか未来の世代のためなどでなく、自分自身と自分の子供のために闘争なのだ、といいきかせた」⁸¹といったようなことである。このような組合主義では、他者との関係性といったことには思い及ばず、まして階級間の「妥協」など問題にもならない。それゆえ、組合主義と一致する経済主義を説明するとすれば、「大衆の意志とは本能に一致するものであり、本能に従うということはブルジョアのイデオロギーに従うということである。というのも、現代社会における支配的イデオロギーは常にブルジョア階級のイデオロギーだから」⁸²である。そして「本能」は「情熱 *passione*」と類似の概念であり、「《情熱 *passioni*》とは、経済的利益の同義語以外のなにものでもない」⁸³のである。

⁸⁰ ノイマン（岩永健吉郎・岡義達・高木誠訳）『大衆国家と独裁』みすず書房、1998年、273頁。

⁸¹ 邦訳『レーニン全集⑤』大月書店、1954年、402頁。

⁸² Gramsci, *La costruzione del partito comunista 1923-1926*, Einaudi, 1971, p. 246.

⁸³ Q13, § 18, p. 1594. 合 I, 128頁。

ノイマンの言うように、本能には際限がなく、社会の組織原理にはなり得ないもの、非政治的要素なのである。「本能」も「情熱」も支配的イデオロギーに従属するもので、そこに独自のイニシアティブなど存在しない。

「1ルーブリにつき1コペイカましてもらう」と「自分にできたのはただ少しでも高くよじのぼろうとすることだけで、最後にどこに行きつくのかはまるでわからなかったのだ」⁸⁴ということとは共通する。つまり明確な目標というものが設定されないのである。1コペイカは2コペイカかもしれないし、現物支給かもしれない。上司に尽くすことで得られるのは報奨金かもしれないしより高い官職かもしれないし爵位かもしれない。しかしそれらは自らが求めたものであると同時に求めたものではない。そうしたものは獲得すれば獲得するほどますます従属することになる。目先の経済的利益を追求することでは、決して従属状態から逃れられはしないのである。

だから、賃金や報酬の上昇は、労働者であれ何であれ、その従属的地位を何ら変えるものではない。マルクスが賃上げより労働時間の制限・引き下げを重視したことは極めて重要である。

自分たちを悩ます蛇にたいする「防衛」のために、労働者たちは結集し、階級として一つの国法を、資本との自由意志契約によって自分たちとその同族とを売って死と奴隷状態におとし入れることを彼らみずから阻止する強力な社会的防止手段を、奪取しなければならない。「譲ることのできない人権」のはでな目録に代わって、法律によって制限された労働日というつましい“大憲章”が登場する。それは「労働者が販売する時間がいつ終わり、彼ら自身のものとなる時間がいつ始まるかを十分に明瞭にする」⁸⁵。

ケヴィン・アンダーソンは、上記を引用した後で、「もし彼ら週6日ないし7日、1日18時間働くのであれば、どのようにして実際に労働者たちは彼らの市民権を有意義な仕方で行使できるであろうか?」⁸⁶と述べる。たとえ高給であっても、極度の長時間労働下では、市民権の有意義な行使

⁸⁴ 脚注17参照。

⁸⁵ マルクス『資本論 第1巻a』新日本出版社、1997年、523頁。

⁸⁶ ケヴィン・B. アンダーソン（平子友長監訳）『周縁のマルクス』社会評論社、2015年、289頁。

は不可能であろう。だから、アレントがいかにマルクスに批判的であるにしても、「肉体が本当にすべての財産の根源となるのは、それが、望んでも人と分有できない唯一のものだから」であり、「奴隷状態であれ、極端に堪え難い苦痛の状態であれ、とにかく人間がやむをえず自分の肉体の生命に精神を集中すること以上に、人間を根本的に世界から投げ出すものはほかにない」⁸⁷ということ、他者との共通世界を持つことが不可能となっているという点を強調することにおいて、両者は共通する。肉体的従属からの脱却こそ、自由にいたる条件なのである。そして「肉体的従属」の一形態が「特権」なのだ。

おわりに

古代ギリシアにおいては、経済的に豊かになることと引き換えに政治的存在としての自らを壊滅させる、といったことはそもそも考えられなかった。実際、「ギリシアの住民人口の大半の階層は常にかろうじて生活できるという限界点で暮らしていた」のであり、「飢餓・疾病・戦争・政治闘争などすべての恐れがあったし、社会的危機はギリシア史においてはまったくありふれた現象」⁸⁸であった。にもかかわらず、「苦痛への不満は—『汝は額に汗してパンを食ろうべし』という—〔アダムの〕罪に対する〔神エホバの〕罪には

変容しなかったし、熟練した職人の誇りもまた労働の美德ないし天職の家業という〔プロテスタンティズムの〕教義やそれに類似した何ものにも転化しなかった」⁸⁹のである。

また中世においても、各同業組合は経済的な存在であると同時に政治的な存在であった。しかし、市民革命と近代資本主義の発展により、政治と経済が分離し、しかも古代ギリシアとは逆に、経済活動こそが人間の本質と考えられるようになったのである。そして近代以降の賤民やサバルタンは、古代ギリシアにおける奴隷とは異なり、政治的には平等であるはずにもかかわらず従属的であるという特異な地位に陥った。本研究においては、グラムシのサバルタン概念とアレントの賤民概念は、その他者への従属性という点で予想以上に共通点が多かった。そして、現代における従属性は中世における被支配身分より悲惨なものとなる可能性を孕む。経済的独立は政治的独立という高次の目的のために果されなければならない。さもなければますます他者に対し従属的とならざるを得ないであろう。特権という特異な要素ではなく、一般的・普遍的要素たる自由、しかも政治的意味での自由こそが、従属性から脱却するために必須なのである。経済的地位を確認することは、政治的自由を確保することの基盤としてのみ意味を持つのである。

⁸⁷ Arendt, *The human condition*, p. 112. 志水訳前掲『人間の条件』, 170頁。

⁸⁸ M. I. フィンレイ (古代奴隷制研究会訳)『西洋古代の奴隷制』東京大学出版会, 1970年, 87頁。

⁸⁹ 同上。