

「ロシア無頼」の行方

——ロシア社会における公共性成立の困難をめぐって

宗近 真一郎（評論家）

キーワード：ロシア無頼、内村剛介、公共性、ハンナ・アーレント、スターリン、服従

はじめに——ロシア・ナウ

昨年（2007年）12月にプーチンによって次期大統領候補に指名されたメドヴェージェフは去る5月、「ロシアの日」の祝日あけに予定通り形式的な選挙を経て就任。直後の同月12日、首相となったプーチンから組閣名簿を受け取って、これを承認する大統領令に署名した。

その陣容はズブコフ第一副首相以下、大半がプーチンの人脈、とりわけ旧ソ連国家保安委員会（KGB）からなるシロビキ派（武闘派）によって占められている。ここには、市民社会の前提である牽制のバランスをまるごと無化する「力」が振るわれているのではないか。このような状況を、ロシア革命、社会主義ソ連以来のシーケンスと照合しながら、市民社会のメルクマールにおいて読み解こうとするのが本稿の趣旨である。

プーチン大統領時代の終わりに、同じく第一副首相として「次期」の最有力候補だったシロビキ派のセルゲイ・イワノフも軍需担当の副首相として残った。因みに、イワノフが「次期」に指名されなかったのは、KGB畑の経歴がプーチンと極めて類似的で大統領となってプーチンに反抗した場合、シロビキ派が寝返ってプーチン「院政」実現の阻害要因になるからだといわれる⁽¹⁾。また、プーチンが心魂を注ぎグアテマラでの委員会にまで赴いて、招致を果たした

ソチ冬季オリンピックが開催される2014年には、彼が2012年の大統領選に立候補して、大統領に返り咲いている可能性は濃厚であるらしい。

これらの出来事は全てメディアによって伝達されており、特段の新味は無い。あからさまに企図的な政治シナリオは、果たされるべきゾレン（理念）の劇として決行され、まだまだ継続しそうである。この不条理なシーケンスを誰も正面から批判できない状況は、「自由」故に揺らいでいる市民社会の通念では了解困難だといえる。さらに、反プーチンのジャーナリスト、アンナ・ポリトコフスカヤの銃殺やプーチン非難の鍵を握っていた元政治局員リトヴィネンコのポロニウムによる毒殺もあっさり遂行され、真犯人がきちんと捜査される気配はない。プーチンに抵抗する者は、予想された通りに葬られる。

アンナに言説の場を提供してサポートしていた50万部発行の日刊紙ノヴァヤ・ガゼータの経営者は現在、当局から根拠のない汚職の罪に問われている。一方では、前記の通り、2014年の冬季オリンピックの開会式の演壇に「プーチン大統領」が立っているという蓋然性が揺ぎ無いという茶番のような書割の背後には、理不尽な権勢が明らかに作用している。行使される力が圧倒的であるために、ジャーナリズムの批評性は、条理から遠い事実を成すすべもなく受容し、効力を自失している。

(1) 廣瀬陽子『強権と不安の超大国・ロシア』光文社新書、2008年2月、256頁

「ロシア無頼」

現在のロシアの状況をめぐって何かを述べるモメンタムは、日本の大手金融機関がロシア現地法人を設立するプロジェクトのヘッドとして、2005年6月に初めてモスクワを訪問、その後、同年10月から2007年8月に互る同地駐在期間中に、ビジネス社会で出会った数多の不条理や路上観察を含む生活体験に由るものである。だが、なによりも、内村剛介が1980年に上梓した『ロシア無頼』からやって来たと言わねばならない。

内村は、満州鉄道育成学校、大連二中を経てハルビン学院を卒業、関東軍総司令部に徴用され、そのかどで1945年から56年までラーゲリに抑留された。彼の「戦後」は、ひとより遅れて、1956年に始まった。だが、内村はその遅れによって「戦後」言説を異化するポジションを得た。約30年前、旧ソ連時代に11年に及ぶラーゲリ経験のサヴァイバーが記した文字通り「無頼」なこの一冊は、現代モスクワに住んだりアルタイムのビジネス経験や路上観察にも十分釣り合うのである。

実は、内村剛介の後期の批評活動の始まりに位置するこの著作への評価はアンビバレントである。例えば、自称起訴退職外務事務官の佐藤優は、外交官としてロシア人と対したとき内村から学んだ「無法をもって法とする」というロシア人の思考を押さえておいたことがとても有効だったと述べる⁽²⁾。一方で、現代企画室編集長の太田昌国は、日本民族の自立さえもがソ連の「力」に屈服するというこの本の後半の戯画的アジテーションに辟易して、その後20年、内村を読むことを止めたと言語⁽³⁾。

このコントラストは、ラーゲリ帰還以降、内村の一貫した無類の饒舌なスタイルに張り合わされている。冒頭から連綿する「無頼」をめぐる饒舌にちょっと耳を傾けてみる。

「ポリシェビキを縛る法なんてものはない」

というのがレーニンである。ポリシェビキはレーニンのひきいるロシアの共産党だが、この党はこと自分のことに関しては一切の法を認めない。「すべては許されてある」とドストエフスキーのスメルジャコフまがいに言うのである。法のないことをすなわち無法を二十世紀の新たな法とするのがポリシェビキである、〈ロシア無頼の起りは農奴制と深くかかわっている。モスクワの勢力をのがれ去ったものにコサックなどがあつたと前にいったが、彼らは逃亡先で自立の経営を営んでいて、いわば堅気の連中である。このほかに逃亡したがっている農奴あるいは奴隷になっている者がある。さらにはのがれ去りはしたものの、もはや二度と生業につかぬ者がある。この生業につかぬ逃亡者、農奴でも奴隷でもコサックでもない“自由の民”、それは十六世紀に多量に発生し、ロシアの各地を放浪する。これがロシア無頼の起りであろう〉、〈ロシア無頼は所有権をばかにする。物を生産してそれをためるという考え方を拒否する。これは生産・労働の価値を無視することに通じている。いや、価値を一般的に無視するのだ。物品価値も精神価値も認めない。したがって、文化の蓄積を拒む。道徳の価値も認めない。要するに、ナッシング（無）なのだ。これはニヒリズムに通じる考え方である。ロシア無頼は無産・無徳であることをもって彼らの存在理由としているといつていい⁽⁴⁾。

とても捨て鉢で一義的な口吻ではないか。こんな一義的な論理はしばしば曖昧な確信から派生して簡単に行き詰りがちである。確信の強度や必然性が弱体で簡単に揺らぐからだ。そういう一義性がときに覇を成しても、ふつうは勝手に破綻するのを待っていればいい。

ところが、内村はこの口吻で語り始めて、共産主義的正義の唯一性（単数性）、絶対的な正しさの強制と市民はゼロという観念の一般化、「理念」即「現実」というメタ・ゾレンが現実

(2) <http://www.keigado.co.jp/uchimura.cyosakusyuu.html> 内村剛介著作集（全7巻）恵雅堂出版、2008年6月刊行開始

(3) <http://www.jca.apc.org/gendai/20-21/2000/utimu.html> 現代企画室 HP

(4) 内村剛介『ロシア無頼』高木書房、1980年5月、28頁、34頁、44頁

社会において実現されたことを仮装するために蔓延する「ウソ」、この「ウソ」に警告を発するサハロフやソルジェニーツィンを「暴力」によって排除しようとする現世代を次々と指弾してゆく。そして、マルクス主義社会の第二世代（現世代）の心性にも「ロシア無頼」が内在すると指摘する。明視されるシーケンスは、先に述べた通り、ソ連崩壊をまたがり30年を経た21世紀のロシアに至る歴史的現実の総体に直通するのである。

私見では、「ロシア無頼」は、歴史の弁証法を現実世界において初めて化肉してみせたボルシェヴィズム、ロシア各地を放浪する定義困難な「自由の民」を嚆矢とし、「党」の秩序と正義によって暴力と抑圧を行使する犯罪社会主義の担い手となり、ソ連崩壊を経過した21世紀においては、所有権や生産への基本的エートスを裏返すかたちで惨憺に「所有」を独占した少数のオリガルヒ、そのオリガルヒを制圧するプーチン政権のハードな権勢へと連綿する。これは、痛烈な弁証法や唯物弁証法へのイロニーではないか。

栄光のマルクス・レーニン主義を体現したのは、生業につかなかった「逃亡者」だった。彼らは、「価値」を無視し、「すべては許されてある」ということによってロマノフ王朝を転覆した。マルキシズムが革命によって体現されたのは、その唯物弁証法が包含する歴史的必然の強度がロマノフ王朝に象徴される世界の矛盾を止揚したからではなく、農奴制から派生した「ロシア無頼」がボルシェヴィズム（ポリシェビキ）の「力」を召喚したからだと内村はいう。ロシアはマルクス主義の土壌（器）だった。ポリシェビキ（単一性）の良心を欠いた犯罪社会主義はロシア生まれであり、それはマルクス主義の嫡子であると言え放つ内村は、ロシア革命のスーパーヒーローたちをこんな風に扱き下ろしてやまない。

〈銀行を暴力で収奪したヤクザが若い日のスターリンであった。その貢ぎでレーニンが海外で暮した。ペン一本で稼いだトロツキーは職業

を持っていたから、このスターリンのやり口を赦せなかった。レーニンやスターリンはトロツキーのように自分の手で稼がなかった。つまり職業という職業を持たないで革命だけを商売にした。そして自分自身を職業革命家とかなんとか称しているが、この「無職ゆえの職業革命家」は「無職のロシア無頼」とその信念、その手口において親類関係にあることは疑えない⁽⁵⁾

このイロニー、フリッパントな口吻に嫌気が差して、相応に聡明な読者が20年も内村の著作から離れるケースさえあったことは先に述べた。

レーニン、スターリンが職業革命家であったことは、近代政治のシーケンスの不可避の鏡だったと私は考える。近代政党政治の政治家が職業政治家であるという事実は、革命家がそうであったように、「政治」を疎外せずしてはありえないことなのだ。あるいは、職業として社会の地平に分節されることで「政治」は自らを疎外する。でなければ、「政治」の標的であるはずの公共性から公共的なものを抜き取るというドラマツルギーは成立しえないのである。

これは、封建支配の終焉以降に起こった市民社会の不可避の陥穽ともいえよう。ロシア革命よりはるか前に市民革命を通過したアメリカ、フランス、イギリスなど西側諸国でも公共的なものをはじき出すために「政治」が疎外（分節）され続けてきた筈である。フランス革命以降、ロベスピエールという「恐怖」が出現したように、「政治」も革命も、もっぱら執せずしては貫けない何ものかにおいて職業たらざるをえないその局面で、原罪のように「無頼」を抱えてしまった。

生産せず、所有を認めない「無頼」が、「官」なるものを媒介にして、ソフトとハードの振幅で荒ぶることがある。「ロシア無頼」は本当は、ロシアだけの「無頼」ではなく、ソシユール言語学のフレームを借りて言うなら、公共的なものと私的なものとの統辞（シンタクス）のあわいに、「無頼」が現れるというべきか。

(5) 同上書、64頁

「服従」と「救済」

それでも、私的なものが分節される局面をキャッチすること、革命のスーパースターの態様（公共性）を「職業」を媒介として「無頼」（ウルトラ私的かつ公共的なもの）に繋げるのは、実は言説の冒険なのだといわねばならない。この冒険を縦横に実践するために、内村は、捨て鉢でフリッパント（flippant=not serious enough）な饒舌を選び取った。言いたいことに対する距離感をイロニーによって確保するために。

1973年発行の『信の飢餓』で内村は、ラーゲリでの拘禁生活の実感に関して、ミハイロフにこんなふうにも語らせる。この本の「ロシアについて」のパートでは、内村の饒舌において、終始、地の文と引用文（他者の言説）とが交錯する。

〈そもそもわたしたちはなぜ全体主義を生んだのか、と問わねばならぬ。全体主義運動のすべてを通じていえることだが、わたしたちの時代のこの運動の主たる力はわたしたちの渴望に発しているのだ。何が何でも精神の独房をかなぐり捨てようとするほとんど絶望的な翼念、いうならば「信の飢餓」——信を求めるあがき——それがわたしたちの世紀の全体主義運動の主たる力であった。このすさまじい牽引力に抗してヨーロッパはいったい何を対置したというのか？（中略）対置すべきものはない。存在の無意味を補うものはない。「信の飢餓」は満たされぬ。世界は不条理に立ち往生している〉⁽⁶⁾

この精神の独房から出る方途を見出すのは、抑圧と悪の道を歩き尽くし、それらに「服従」したものである。「服従」した者にこそ信を満たしかつ信から逃れる契機が許容される。さらに、ヴィクトル・ヴェリスキーに憑依するように、内村は続ける。神の問題、イワン・カラマゾフは回答を避けている——神が人を創ったのか、それとも人が神を作ったのか？この問題においては科学が宗教に勝った。人が神を神で

あると証明した。しかしながら、人間のための神か？それとも、神のための人間か？と更に問い掛けるなら、ドストエフスキーの「大審問官」における「キリストは真理の外にある」という断言命題が浮かび上がってこよう。「信の飢餓」は、渴望の世界に「兄」のようなキリストを呼び込む。

ここで神学を深掘するには別途の論稿を要する。「万物流転」の回帰的な帰趨の寸前に踏みとどまることで、信への断念は超越されよう。

内村は、ミハイロフやヴェリスキーに憑依するかのようにロシア・ニヒリズムとの距離を限りなく縮め、同致する寸前で踵を返したともいえる。この課題には、亀山郁夫が、キリスト教の「ケノーシス」（服従、謙譲）という神学的観念について、佐藤優を相手に述べたひとこまが符合する。

〈ロシア人には、キリストを遠くにある抽象的な神としてではなく、人間の形をした身近な存在と覚えるという宗教観がありますよね。ロシア人たちが皇帝、あるいはスターリンといった絶対的指導者を前に見せる隷従精神と、それによって正当化される自己犠牲という精神と、人間キリストを身近に感じる宗教観との間に「ケノーシス」があるのではないか、これが多くのロシア観の基本なんです。これこそが、ドストエフスキーのみならず、ロシアの魂を理解するために欠かせない概念じゃないかと思っています〉⁽⁷⁾

この「ケノーシス」は、「服従」（隷従）によって「救済」されるという地上的な観念であり、贖罪や悔い改めを媒介としないようである。日常的な放埒も「服従」によって内面的に折り合わせてしまうというご都合主義にロシア人の強さがあると佐藤優が補足している。だが、いいかえれば、「ケノーシス」は神からやって来る筈の「救済」（「恩寵」）が人間によって篡奪される可能性を含む観念であり、ドストエフスキーは「恩寵」を信じていなかったという亀山は、「カラマゾフ」のアリョーシャの「臭さ」を

(6) 内村剛介『信の飢餓』冬樹社、1973年11月、289頁

(7) 亀山郁夫＋佐藤優『ロシア 闇と魂の国家』文春新書、2008年4月、123頁

めぐって次のようにいう。

〈もしも恩寵が信じられないなら、当然、皇帝も信じられない、ということになります。じっさい、ドストエフスキーの宗教観というか、救済の観念には、罪を犯すことが、つまり「一線」を踏み越えることが前提としてあったように思える。その意味でも、ドストエフスキーはまさに「ヒューマニスト」といえるわけですが、その「一線」を踏み越えた人間の救いが、かりに神にあるとしても、それがどこまでキリスト教の神につながっているか、疑問です。ドストエフスキーだって、キリスト教以外の宗教を知らなかったわけではない。だから、キリスト教の文脈とは別の根本的なところでは、「ケノーシス」と「自己犠牲」は同じになるんです〉⁽⁸⁾

この「一線」を踏み越えることにより、「父殺し」から「皇帝殺し」への主題展開をアリョーシャが牽引するのだと、亀山は「カラマーゾフ」の可能的な「続編」を構想する。信を満たし（父殺し）、かつ信から逃れる（皇帝殺し）「万物流転」は、「服従」という歩行によって実践されるのだ。

「諸国民の監獄」ロシア

ラーゲリの時空から連続する内村剛介の饒舌的独白は、「ケノーシス」認識を経て、独白の向こう側に抜けようとした。検挙されたとき、何ものによって何のために裁かれるのかさえも分からないという理不尽な現実「服従」した。つまり、受動的たらざるをえなかった。「服従」すること、受動性に徹することは、目前に待機する死を防ぎとめること、生に踏みとどまることだった。

地上における「救済」を確保するという以前に、キリスト教を仮装した「法」にプロレタリア革命を貫くための「法」が重ねられることにより、何ものによって何のために裁かれるのか不明な現実の時空を徹底的に受け入れることに

よって、その向こう側に抜けていくことだった。その時空では、「法」がもうひとつの「法」に重なることによって、「初めに言葉ありき」の「言葉」は「密告」へと振れたのである⁽⁹⁾。従って、独房から抜けてゆく歩行の途上で他者を見出すのは至難だった。他者は国家規模で恒常的に「囚人」を作り出したからだ。

しかも、「囚人」は、国家や権力の訴追からではなく、「密告」やスパイが糾弾されるという契機から、自らを「囚人」として内面化する。国民の何割か（とりわけ、「自由」な人々、男性のインテリゲンチヤ）が「囚人」としてシベリアに移住して強制労働に処せられるか実質無期で監獄に送られる時空では、亀山郁夫がこんな風に語る逆説が生成しうる。

〈つまり、疑われることによって、自分を疑いはじめるといって堂々巡りです。理性は、自分の無実を理解している。だけど、原罪意識は、有罪を自覚している、というジレンマです。逮捕から処刑に至るまで、彼は自分の運命を左右するスターリンという「神」の気まぐれなひと言ひと言につかの間の安心と極限の恐怖を味わいつくしたと思います。あたりまえのことですが、恐怖というのは、あくまで個人の想像力の問題なんです〉⁽¹⁰⁾

そんな「諸国民の監獄」ロシアから内村は帰還した。だが、内村にとって「救い」は、なんであれ、彼自身の饒舌だった。独白に始まった内村の饒舌は、ラーゲリにおける圧倒的な受動性を裏返すように他者を追い求め、その過程で内村的な現実を構築していった。これは、ロシア人が「服従」を梃子に地上に踏みとどまっている処方箋の鏡でもあった。理不尽な現実をひたすら受動することによって、突き抜けてゆく向こう側には、またもや、苛酷な現実が立ち現れる他はない。だが、徹底的に受動的であることによって、定立された世界は、日常的なアネクトド（ロシアの小話）を可能にする。革命の「法」がキリスト教を仮装したように、イロニ

(8) 同上書、126頁

(9) 内村剛介『独白の交錯』冬樹社、1971年10月、201頁

(10) 前掲書『ロシア 闇と魂の国家』169頁

ーがジョークを仮装するのである。

日付を持つ一連の文章「コングロメラ・デ・リュス」の1969・6・22付「ロシヤ・インテリゲンチャとは何か—そのⅢ」で彼はこう述べる。

〈ともあれ、どのように奇矯にきこえようとも、近代救抜の理念はほかならぬスターリンによって支えられつづけたといわねばならぬ。しかもその支えはまさにスターリンのロシヤ的腕力に拠っていた、いや拠らざるをえなかった、のである。つまり、もし近代が超克されたとするなら、それは封じ込められることによって“超克”されたのだとしか言いようがない。だが果たしてそれは封じ込められつくしたか？じじつ近代のカタストロフ意識は底深くスターリニズムをくぐり、地下に生きつづけたことが今や明らかである。地上ではどうであったか？ロシヤ・モダニズムはスターリニズムの頭越しにそのエビゴネン、サルトルらへと連なっていた。ただ、ロシヤの終末論は、逆説的だが、その底辺においてどうしようもなくオプチミスチックであり、見きわめておいて放りだすといったいのサルトルら亜流の精緻な終末論と根元的に、すなわち、ラジカルに、異なるということは言っておかねばならぬ⁽¹¹⁾

ロシア革命後のシーケンスの最終的かつ持続的な支配者であるスターリンの「ロシヤ的腕力」が、否応もなく「近代救抜の理念」をサポートしたと内村はいう。何故なら、近代の終末論は、スターリニズムの存在があったからこそ、思想的世界の無意識に潜伏することが出来た。一方、地上ではサルトルらがマルクス主義にイカレていたが、そんな終末論のデカルト的（批判）あるいは整合的位相を超えて、スターリニズムが孕むグロテスクなオプティミズムは、誰をも見放さない全体主義の「恩寵」に満ちていたのである。スターリンは、グルジア人でありながら、あるいはそうであったからこそ、まるで民族の王のように、「兄」キリストのように「党」に君臨した。

そこから痛烈な意味作用（シンタクス・統辞）が始まる。もう一度、ソシユール言語学の

フレームに準拠してみるなら、「諸国民の監獄」ロシアでは、まず公共的なものと私的なものとの差異の困難から「ロシヤ的腕力」をものした「ロシア無頼」（スターリン）が現れ、圧倒的に恐喝的でしかも風土的な私的空間をシニフィアン（意味するもの）として成り上がらせた。「ロシア無頼」は意味する暴力である。この意味する暴力によって、すべての（とりわけ「自由」な）ロシアの人々は、何時でも何処でも「囚人」として、シニフェ（意味されるもの）、公共的なものとして分節される。

スターリニズムとは、全円的「恩寵」によって、亀山郁夫がいうような「カラマゾフ」続編の可能的展開、すなわち「皇帝殺し」を食い止めようとする生々しい暴力装置だったのだ。そこで、公共的なものにおける受動性は極まる。可能的な「囚人」である「私」の、この極限の受動性は、自らを生かすという則にシンクロナイズして、「服従」の歩行を内面化し思想化せずにはおかないだろう。自らがスターリニズムの「囚人」であった内村のフリッパントな饒舌が「救い」だったというのは、アネクドートを文体に繰り込むということに即し、その饒舌によってシニフィアン（意味するもの）とシニフェ（意味されるもの）のシンタクス（統辞）を惑乱し得たからだと思われる。饒舌はフェイントのように、理不尽な現実から公共性への志向性を巧妙に保守したのである。

公共性と共同性

公共的なものを、私的なもの、共同的なものとのコンテクストにおいて保守したハンナ・アーレントの方法は、まさに言説の冒険として捨て鉢でフリッパントな口吻（語り口）だった。公共性へのアプローチに関し、フリッパントな「語り口」をめぐるハンナ・アーレントの格闘の分析に関しては、加藤典洋の『敗戦後論』に拠る。

アーレントが元ナチの戦犯アドルフ・アイヒマンの裁判について総合的に取材して『ニュー

(11) 内村剛介『流亡と自存』北洋社、1979年9月、265頁

ヨーカー』誌に連載した『イェルサレムのアイヒマン』は、欧米のユダヤ社会を中心に強度な反応、アーレント非難の嵐を孕む論争を巻き起こした。その論争のポイントは次の三点だった。まず、ユダヤ人強制収容所において、ユダヤ人組織がナチに協力していた事実をはじめて正面から取り上げて責任を糾したこと。次に、ヒトラー統治下のレジスタンスやクーデター計画において、ナチのユダヤ人絶滅政策への批判が全く無かったことを指摘したこと。そして、このアーレントの著作がホロコーストとナチズムに深く言及しながら、「語り口」が皮肉と風刺をまじえる乾いたトーンに終始したことである。ゲルショム・ショーレムは、主題の喚起する感情に由来して、「わたし達の人生」のもっとも感じやすいパートへの言及にあたって嘲弄的で悪意ある「語り口」、フリッパンシイ（軽薄な、小生意気な）を批判した。

ショーレムとアーレントを隔てるものは何か。加藤はこんな風に述べる。

「同胞であっても裁くことが重要」といういわば公共的な観点と「同胞の悲劇への同情」という共同的な観点が静的に対立しているのではない。そうではなく、強固な共同性がこれを肯わないものを、強固な個人性（公共性）へと追いやらずにはいない「歪み」がここに示されている。（中略）批判におけるショーレムの共同的な主張と同様、反論におけるアーレントの個人的な主張もその足場は「同胞」の上に置かれるのである。（中略）しかし、その共同性を壊すものは何か。共同性がコワされた後、それに代置されるのが公共性であり、その単位が個人だということだとしても、先に父を殺すものは何か。ショーレムとアーレントの論争はその一番深いところで、いわば後に述べる「語り口」の問題をさしだすのである⁽¹²⁾

共同的なものはそのように「同胞」の重い宿運を孕む。「同胞」を絶対化する強固な形式と儀礼が暗黙に張り合わされているのである。その構成を異化するという。加藤は、「語り

口」を媒介とすることで、ひとつの共同性を殺す、それ自体、思想的なフィクションの試みであるという。また、アイヒマンが道化であるように、自分自身が死ぬ三分前に笑うのだというアーレントの口吻を加藤は見逃さない。公共性に属する一個人は、その鏡の裏、共同性の一単位たる「私」を選択することが出来るのか。フリッパントな「語り口」は、公共性における一個人と共同性の（仮装的）一単位の往還を包摂する処方なのかもしれない。一個人から一単位からもイロニーという距離を確保して。

〈共同性を殺すには共同性の単位である「私」の場所から、裏の闇である私となって語るしかない。私の語る言葉とは何か。私性は private、世界から奪われた存在にほかならない。私は言葉を奪われている。私に残されているのは語り口なのである⁽¹³⁾

アイヒマンが裁かれる過程とは、ユダヤの「同胞」が剥きだしとなるドラマでもあった。法廷という公共的な場所で、剥き出しになる「同胞」（共同性）にたじろいだアーレントは、膨大な取材とバウチャーにもかかわらず、その言説が（思想的）フィクションとなるリスクを採って、「同胞」たることの理念の純潔性に挑戦したのである。無制限なヒトラーの言葉を「法」の彼岸で内面化していたアイヒマンを、フリッパントならぬ口調で、次のように描いた。

〈人間はその〈実践理性〉を用いることによって、法の原則となり得る原則、法の原則となるべき原則を見出すのであった。しかし、アイヒマンのこの無意識の歪曲が、彼自身が「凡人の日常の用に供するための」カント解釈と呼んでいたものと一致することは事実である。この日常の用においてカントの精神のうち残されたものは、人間は法に従うだけであってはならず、単なる服従の義務を越えて自分の意志を法の背後にある原則——法がそこから生じてくる源泉——と同一化しなければならないという要求である。カント哲学においてはこの源泉は実践理性である。アイヒマンのカント哲学の日常的

(12) 加藤典洋『敗戦後論』講談社、1997年8月、244頁

(13) 同上書、267頁

用においては、それは総統の意志である。最終的解決の実施におけるおそろしく入念な徹底ぶりの多くは——これは典型的にドイツ的なものとして、あるいはまた完璧な官僚に特徴的なものとして人の目をひく徹底さではあるが——、法を守るということは単に法に従うことだけではなく、自分自身が自分の従う法の立法者であるかのように行動することを意味するという、事実ドイツではごく一般に見られる観念に帰せられ得るのである。すくなくとも義務の命ずる以上のことをしなければならないという信条はここから来る⁽¹⁴⁾

例えば、アイヒマンは国籍にかかわらず、全てのユダヤ人を絶滅収容所に移送することを決断したという。それによって、ホロコーストは万人単位でユダヤ人犠牲者を拡大したはずである。だが、〈アイヒマン裁判で問題になったより広汎な論点のなかで最大のものは、悪をおこなう意図が犯罪の遂行には必要である、という近代の法体系に共通する仮説だった〉⁽¹⁵⁾ように、アイヒマンは、むしろ、自分自身の遵守する法の立法者として行動したことにおいて、公共的存在に成り上がってしまうという逆説を享受する。

一方、アイヒマンを糾弾する「同胞」(ユダヤ人)は、全員一致の共同性を行使することによって、新約聖書のパッションを呼応して孤立することさえありうる。従って、「同胞」の共同性から自らを阻隔するために、かつ、カント的に公共的存在に成り上がったアイヒマンを怜悯に処置するために、ひいては「同胞」をパリサイ人からプロテクトするために、アーレントが選択したのが個人性に帰属する「笑い」、個人性の側から公共性を一気に奪還しようとする言説の冒険だったのである。それは、冒険であると同時に、ユダヤ人であることの公共性を確保する不可避の戦略だった。

公共性と複数性

それくらいに、「同胞」の共同性をいったん蹴散らしても、「同胞」が「同胞」である本来性を全うするために、公共性のための「笑い」をアーレントは個人性において遂行した。それは、個人性へと追い込まれたからこそ採り得た選択だった。つまり、「笑い」を遂行するアーレントはひたすら「独り」、だった。公共性が屹立されるためには、自立的な「笑い」によって武装される「独り」が求められたのである。

アーレントが全体主義批判の根底性において明証したのは、まばゆいばかりの「起源」だけではない。アーレントの壮大かつ周密な言説は、公共性とは個人性の鏡であることを告げるための周到なメトニミー(換喩)だったといってもいい。だが、遺稿(『政治の約束』)の一節が語るように、アーレントが自らを個人性に追い込むにあたっては次のような了解があったといわねばならない。

〈だから、仮に私が完全に独りで生きようとも、生きてある限り、私は複数性という条件下で生きることになるのだ。私は自分自身に耐え(put up with)ねばならないし、純粹に考えているとき「私自身と共にいる私」はもっとも明瞭にその姿を現す。なぜなら純粹な思考は、一者の中の二者による対話だからである。複数性という人間的条件を逃れようとして絶対的孤独に引きこもる哲学者は、外の誰よりも徹底的に、すべての人間に内在するこの複数性にやがては支配されてしまう。なぜなら、対話的思考から私を呼び出して私を再び一者——ひとつの声で語り、そういう者としてすべての他者から区別されうる、唯一にして独自の人間——にするのは、他者との交友に外ならないのだから〉⁽¹⁶⁾

「複数性」は公共性とシンクロナイズしている。つまり、「独り」は公共性が出現するための囹だったのだ。

(14) ハンナ・アーレント『イェルサレムのアイヒマン』大久保和郎訳、みすず書房、1969年9月、108頁

(15) 同上書、213頁

(16) ハンナ・アーレント『政治の約束』ジェローム・コーン編、高橋勇夫訳、2008年1月、50頁

ところが、マルクス主義あるいは共産主義的正義の単一性の器であったロシアでは「単数性」が、スターリニズムに符合した風土ともいえる原基であり、個人性へと自らを追い込むということは、ナッシング（無）を確認することに他ならなかった。ナッシング（無）は受動性の到達点、「服従」が地上的に完遂される場所である。それにしても、ナッシング（無）という、繫辞（について、あるいは、対象性）を持たないイメージを、どのように言い換えるべきか。

アーレントのいう「複数性」のイメージを裏返してみるなら、「私」を呼び出すのはひたすら純粋独白であり、その独白によって、返って「他者」への回路（対話）が消失するために、「笑い」によって仮装しつつ、「独り」へと自らを追い込むというようなドラマツルギーは遂行困難となる。「複数性」の交響が前提されない世界で誰が「笑い」を招きえようか。「兄」のようなキリストを待つ「ケノーシス」においてひととき「笑い」は禁じられるのである。

その禁忌を破る位相を内村剛介は実践しようとした。ロシア民衆のアネクドートの根っ子にある理不尽な現実への受動性を、現実への洒脱な攻撃性へと裏返したのである。ハンナ・アーレントのフリッパンシーが個人性の側から「同胞」の公共性を回生する際どい言説の処方だったのに対して、内村のフリッパンシーは、シニフィアン（意味するもの）の暴力としての「ロシア無頼」に憑依するかたちで、市民社会というものが「意味される」戦後の状況をめぐり、「恩寵」からも「父殺し」の契機からも自らを阻隔したのである。「同胞」への距離という点で、アーレントと内村は背中合わせだった。

〈このいわば子供じみた問いともいえる「なぜ、なぜ」がシベリアにおけるわたしの問いでもあった。「なぜ日本というくにはわたしたちを棄てたことを恥じないのであるか？」という初々しく愚かな問いにはじまって、「なぜロシアはロシアなのであるか？」「この住み慣れ

たロシアの獄を出て、平和であるとかいうしち面倒くさい日本の日常へなぜ帰らねばならぬのか？」⁽¹⁷⁾。戦後、内村らのシベリア抑留に対して「日本政府」は沈黙した。方や、アーレントの全体主義批判の根底性は終に「同胞」に理解されることは無かった。

「ロシア無頼」・ナウ

公共性を背理として抱える状況は、住み慣れてしまった「獄」として、あるいは、複数性という人間的条件からの単独的な逃走として描かれよう。その輻輳を視野に納めながら、「ロシア無頼」の経済社会における表象はどんな風に描かれるのか。

内村よりも一世代以上若い社会政治学徒たちがロシアを訪れて展開する庶民層へのフィールドワークとノーメンクラトゥーラ（新興財閥）の手放しの欲望のヒアリングは果てしない振幅を見せる。

『帝政民主主義国家ロシア』という本で中村逸郎はこんなふうに描く。

〈ガリーナ・ヴォロポーエヴァはたしかに反対派住民のすむアパートの子供たちを受け入れているが、自分たちの経済圏を守るために必死になって鉄柵を設置した。そしてその動きはマンション内の住民から支持される一方で、いわば社会民主主義時代の公共性になれたしんできた周辺住民からの反発を招いた。このようにロシア人の居住地では地域的な差異があるにしても、ソ連邦の崩壊から一四年が経過した今も、多かれ少なかれ新しい公共性が再生していないのである〉⁽¹⁸⁾

ドキュメンタリーである。プーチンを「慈父」と呼ぶ老人の談、大統領府における「直訴」のシステムに始まり、モスクワの悲惨なアパート事情、鈍い官の動きと賄賂の横行、ビジネスセンターの建設をめぐって住民と政府（地区基盤整備事業所）の確執、政治と財界の癒着。これらが淡々と語られながら、著者の批評性は

(17) 前掲書『信の飢餓』84頁

(18) 中村逸郎『帝政民主主義国家ロシア』岩波書店、2005年4月、122頁

余りに慎ましい。つまり、「饒舌」が足りないのである。だからこそ、ドキュメンタリーは「モスクワ市民」の生活の中枢には届きえない。しかし、ここに描かれる庶民の表情は、トヴェルスカヤ通りからちょっと路地に迷い込んだ感覚をじわりと呼び戻す。

ちょっと、モスクワ滞在中の路上観察を呼び起こしてみる。住んでいたアパートは、クレムリン間近の目抜き通りの裏の路地に面していたが、ろくに舗装もされておらず、多少の雨でたちまち滞水。一方、まさにアパートの鉄柵をめぐるいざこざなどが耐えず、深夜、路地は嬌声と叫び声で溢れる。表と裏の落差は相当なものだ。底上げ困難な貧しさ、旧ソ連体制の傷と成り上がった人間の浅い欲望と形式的な「民主主義」の拘束が微妙に均衡するワイルドなスペースが未だにあまねいている。中村のいう「社会民主主義時代の公共性」とは、絶対的かつ唯一の党の正しさの前ではゼロ（ナッシング）である市民の「服従」が生活の函数において読み替えられた姿である。「服従」が共有される。見えない「鉄柵」が張り巡らされているのである。

〈信頼できる最高権力者を国家の頂点に配し、かれに権力を集中させることで民主主義が実現されると考えられている。最高支配者と民衆が直接的な関係で結ばれる一方で、代議制民主主義と社会の中間権力が弱体化している点に、本質的な共通性をみた。プーチンはまさに、帝政国家の形成時と同様の手法でロシアの再建に着手しているのである〉⁽¹⁹⁾

これは、プーチンだけが糾される問題ではない。かといって、女帝エカテリーナをはじめ、濃厚にヨーロッパなるものに傾きながら、ロシア、スラブにおけるアジア的なるもの、市民社会の困難がたまたまプーチンにおいて顕在化したといえるのも容易い。しかし、この容易さを加速させて、ロマノフ王朝のロシア的必然と、スターリン、レーニンのロシア的必然は釣り合う、といってみる。何故なら、ロシアは「服従」の器だから。民衆と最高支配者の「関係」

が直接的であるというフィクションは、スターリン全体主義が「服従」を地上の「神」を出現させる「ロシア的腕力」の帰趨たらしめた高度のイリュージョンである。「神」への跪拝は直接的である他はないからだ。

路地をめぐる、表と裏の落差について述べたばかりだが、この「ロシア的腕力」の現場、スターリンという「神」がプーチンというツァーリに復元している裏側では、物質的価値、精神的価値、道徳的価値それら一切を認めず、文化の蓄積を拒むモップのような「ロシア無頼」が徘徊するのではないのか。いや、「ロシア無頼」こそが表であって、「神」への跪拝は地上的な「兄」の出現を望む。「信」として決して無垢ではないのだ。

ノーメンクラトゥーラ（新興財閥）やオリガルヒ（政商）の武勇譚を列挙した栢俊彦の『株式会社ロシア』もまた、聞き書きの本である。旧体制の重鎮たちからのヒアリングには回答者たちの意図を超えた「現在」へのヒントがある。だが、この本でも、著者の批評性は終始サイレントである。現代ロシアの国益第一主義の根源とは何か。そういう問いには決して向かわない。「観察」して終わり、である。

例えば、栢が「官僚の汚職はロシアの伝統ですか」と訊ねたところ、米国型自由主義を唱導する政治学者マルク・ウルノフは〈帝政ロシアの時代には、ソ連のような「誰もが貧乏だが平等」という状況はなかった。ソ連時代に定着した「平等のステレオタイプ」が市場改革に大きな打撃を与えた。体制移行の過程で登場した経済エリートは、心理的には一般の人々と違わなかった。違っていたのは「自分達にはあらゆる可能性がある」と思い込んでいたことだけで、法律とか私的所有権を尊重しない点は同じだった。だから人々は、政権に入ると自分の立場を利用して金持ちになろうとする。それは誰でも同じだ〉⁽²⁰⁾と応えた。実態的に労苦なくして「金持ちになる」とはどういうことか。それは、「金持ち」に関与する「価値」の本質を否定す

(19) 同上書、228頁

(20) 栢俊彦『株式会社ロシア』日本経済新聞出版社、2007年10月、181頁

るということだった。オリガルヒは、政権云々とは別の次元で、体制転換の混乱に乗じて巨利を得たが、それは市民社会における利害に聡かったからではなく、逆に「法律とか私的所有権を尊重しない」から、「価値」の原理を無視しえたからに他ならない。巨利を得る局面で「ロシア無頼」がいかに実践されたのである。

まだある。ソ連科学アカデミーに属しながら筋金入りの市場派経済学者であるという屈折した立ち位置ゆえに不遇をかこつビクトル・ボルコンスキーは（九〇年代と改革前とを比べると、闇経済の規模と汚職は一〇倍に増えた）と暴露し、〈ロシアでは、伝統的に個人の利益のための行動はあまり評価されない。「至高の価値」のためであれば評価される。レーニンの功績は、西欧の個人主義をロシアの伝統的価値と合体させたことにある。ただ、現代では、西欧の個人主義的価値は肯定的な内容を失う段階にいたった〉⁽²¹⁾と述べた。よくぞ語った、と思う。「至高の価値」が「ロシア無頼」によって踏み躪られるシーケンスは如実である。ざっくり言って「至高の価値」はオリガルヒに詐取され、ソフト全体主義を賦活した。方や、「平等」へのアンビバレントなノスタルジーが残存するのだ。

「私有制」と「価値」

「価値」をめぐる振れが見極められねばならない。それは、生産・労働の「価値」を無視する「ロシア無頼」と体制転換によって一気にあまねいた「私有制」とが交差した時点から今日に至るまで取まることのない惑乱である。「価値」は、マルクスによって交換価値と使用価値に分解されて終るのではなく、それが人間の自然への働きかけによって生成するアスペクトから剰余価値、資本の総過程を含む『資本論』の壮大な射程を要した。その意味で『資本論』はイデオロギーの源泉であったのと同じくらいの強度で「価値論」の伽藍でもあった筈である。そのマルクス主義のイデオロギーをベースに成

立したソ連が、「価値」を無視する「ロシア無頼」につながるレーニン、スターリンら職業革命家によって牽引されたという逆説は、ソ連の70年間に互って伏在し、社会主義体制が崩壊し「私有制」が敷かれたことを契機に噴出したのだ。

すなわち、体制転換直後、新しい秩序のもたらず富にあずかろうとする一握りの小利口な下層官僚や企業長たちが、直前まで「国有」だった資産を「私有」に移したのである。そうやって、ノーメンクラトゥーラ型オリガルヒが成り上がったとロシア学の泰斗マーシャル・I・ゴールドマンは大著『強奪されたロシア経済』で明言する。

からくりは次の通りである。1991年以降、統制や意思決定にあたって来た政府機関が崩壊した無政府状態に近い状況を利用して、ビジネスの心得がある小官僚は、殆ど自らに融資するための銀行を次々と開設した。「私有化」計画に慎重だった他の東欧諸国と異なり、ロシアでは、体制転換の翌年に7割の国有企業が即時に私有化されてしまったのである。私設「銀行」がマーケットから調達した資金で二東三文で国有企業を買い取り、一方では、市民に配布された資産との転換権のあるヴァウチャーを「転換」のメカニズムに疎い彼らからただ同然でかき集めた。つまり、経済価値の創出が生産でもマーケティングでも運用でもなく、投機（賭博）で形成された。ゴールドマンは周到的な文献処理、資料分析を経てこう述べる。

〈かつて企業長や政府高官だったものがあたらしい所有者に生まれかわったというのは、驚くにあたらない。すでにそこにあるものを奪っただけのことだからだ。それゆえとうぜんながらかれらは、鉄鋼や鉄道や石油などの産業をおこして帝国を築きあげたアメリカの「泥棒貴族」たちとは、まったく異なっていた。ロシアのオリガルヒはなにも創造しなかったのだ。かれらはただ国家に属しているものを盗んで、インスタント億万長者に成り上がっただけだ

(21) 同上書、211頁、215頁

(22) マーシャル・I・ゴールドマン『強奪されたロシア経済』鈴木博信訳、NHK出版、2003年10月、213頁

た)⁽²²⁾、さらに踏み込んで〈ロシアの歴史を通じてひとつの倫理が低奏音のように貫いてきた。それは国家をだました者をほとんど英雄視する心意気だった。いまのポスト・ソ連になってからのちがいは、それにくわえて暴力が倫理の一部になったのではないかという恐れが広くゆきわたっていることである〉⁽²³⁾

このようにゴールドマンもまた饒舌である。饒舌でなければ、「強奪」が象徴交換の態様であるという解釈を黙認してしまうことになる。「私有制」はロシアにおいては、死に至る病となった。経済は「投機」と「強奪」で形成される。そもそも「価値」認識が定位されていないから、公共性のホライズンに参画することが「私有」に回帰するという抽象が限りなく困難なのだ。

「私有」は「私」すなわち複数性にバックアップされた「独り」と均衡する筈である。「私有」が生成するとき、公共性は「意味するもの」に転倒される。「独り」がその自由と責任において意味形成力を持つからである。共同体に呼応する「私有」の相互了解とは、苛酷な転倒を孕むのである。その前提として、人は「共に」働かねばならない。

ところが、体制転換後のロシアでは、「強奪」が象徴交換でありうる刹那的な可能性に誰もが憧れてしまった。あげく、暴力が倫理の一部になる。プラトノイ（無頼の徒）はオリガルヒに乗り移ったのだ。「ロシア無頼」は、可能的な市民社会の意味作用への理不尽な迎撃を繰り返してやまないのである。その迎撃は表向きの政権交代以降も、宿運のように繰り返されるだろう。

おわりに——「ウソ」の彼方へ

冒頭近くで、ソ連時代に蔓延していた「ウソ」に触れた。ザイン（存在）を強引にゾレン（理念）に符合させるための言葉の術数である。だが、その術数が現実の桎梏を受け入れながら家族を慈しむために選択されることもある。最

後に、そんな「ウソ」が抱懐する優しさを描いた映画を紹介してみたい。

それは、2003年公開のジュリー・ベルトチェリによる初監督作品“やさしい嘘”である。配役は、主役の老婆エカにこのフィルムでデビューした85歳のエステル・グラコンタン、その娘アリーナにニノ・オマスリゼ、そして、アリーナの娘アダにディナラ・ドルカーロフ。主な舞台は、かつては旧ソ連の南端、今はロシアの隣国にして反目関係にあるグルジアのトビリシ。断片的にストーリーを追ってみる。

「スターリン主義とは利他的で博愛的なこと。それを誇りに思うわ」と論じ、停電の夜には、「スターリンなら停電させない」と憤るエカは、娘アリーナ、孫娘のアダと女三世代で同居する。エカの愉みは、新しい生活を求めてパリへ旅立った息子オタルとの文通。エカの足を摩りながら朗読するアダも、時にエカと衝突するアリーナも思い遣りは深い。

ある日、オタルの不慮の死を知ったアリーナは、家族にこれ以上の受苦は無用だと、エカには隠していようと決心。オタル宛ての手紙をエカから預かり、彼を装って返信をひたすら書き続ける。これが、最初の「ウソ」。

その後、一時的な昏睡状態から回復したエカは、思い立って、大切な本を売り払い全財産を投げ打つに近い格好で、アリーナ、アダを伴ってパリに出掛ける。ひとり、オタルの住所を訪ね彼の死を知ったエカは、彼女の不意の失踪に焦燥していた娘たちに「オタルはパリを去ってアメリカに行った。アメリカに行くのが、あの子の夢だったのよ」と快活に告げる。アリーナの「ウソ」への「ウソ」による応答、あるいは家族を包む全現実への慰藉である。家族の気遣いと優しさは「ウソ」によって互酬される。

スターリンを骨肉的に信奉していたエカがアメリカを「夢」の場所と断言するのだ。驚くべき最後のやさしい「ウソ」である。ラストシーン、エアポートでアダは帰路につく二人から逃れて、パリに残って人生のチャンスを求める計画を執行する。パリにはアダの「夢」が広がっ

(23) 同上書、316頁

ているのだ。エカは孫娘の「夢」を微笑んで受け入れる。

夢あるいは未来についての蹉跌が語られる。ザイン（存在）を強引にゾレン（理念）に符合させるための言葉の術数としての「ウソ」とは、「ロシヤ的腕力」へ屈服する庶民が、「服従」の彼岸で、実はそれを予め覆しうるものだと感覚する「自由」の砦であったのかもしれない。

例えば、アーレントの観念性を批判し、常にソ連社会主義へのシンパシーを隠さないアントニオ・ネグリでさえ、ソ連がもっとも必要としていた「自由」な人々を強制収容所に幽閉した失態を「政治的マゾヒズム」と呼んだ⁽²⁴⁾。サディズムの表象が一気にマゾヒズムへと裏返される。マゾヒズムを背負ってラーゲリへ赴いたのは「自由」な「男」たちだった。その隙を縫いながら、大衆の「自由」は地上的な「ウソ」に仮装されてしぶとく伏在し得たのかもしれない。イデオロギーが「ウソ」に依存する常套的シーケンスは放置して置けばいいのだ。「ウソ」の本当の主体はエカやアリーナやアダなのである。ザイン（存在）を支えた筈の「女」たちは、実は、スターリンも及び得ないようなゾレン（理念）を懐胎していた。何故なら、「夢」の強度は彼女らによって遂行されるのだから。

(24) アントニオ・ネグリ『未来派左翼（上）』廣瀬純訳、NHK ブックス、2008年3月、30頁