HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	レイモン・アロンの民主主義思想（３・完）：全体主義批判と歴史哲学の交錯1930-40年
Author(s)	池嵜, 航一; Ikezaki, Koichi
Citation	北大法学論集, 73(3), 97-163
Issue Date	2022-09-30
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/86842
Type	departmental bulletin paper
File Information	lawreview_73_3_03_Ikezaki.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

研究ノート

レイモン・アロンの民主主義思想（３・完）

―― 全体主義批判と歴史哲学の交錯1930-40年 ――

池　嵜　航　一

目　次

序　章　見過ごされた問い――全体主義批判と歴史哲学が出会う場
（１）問題の所在
（２）戦間期アロン思想と先行研究
（３）本論文の構成
第１章　ユルム街のアロン 1924-28年 ――前史的考察
（１）哲学教育
（２）政治への関心
第２章　フランスとドイツの狭間で 1930-33年
第１節　歴史哲学の発見――“Mon projet d’existence”
（１）二つに引き裂かれる精神
（２）歴史への問い――マルクスからウェーバーへ
第２節　ワイマール共和国の断末魔――「ドイツの運命はヨーロッパの運命でもある」
（１）仏独和解の模索――平和主義・条約修正・軍縮
（２）崩壊への序奏
（３）政治と道徳――平和主義批判　（以上、72巻４号）
第３章　全体主義の革命
第１節　ナチ体制の成立――「国民革命」の諸相
第２節　ナチズムの大衆的基盤――「右派の民衆革命」はいかにして起こりえたのか？
第３節　全体主義 vs. 民主主義
（１）全体主義エリートのシニシズム――「大衆への軽蔑」
（２）「全体主義体制は真に革命的であり、民主主義体制は本質的に

保守的である」
（３）民主主義は生き残ることができるか？
第４章　現代の暴政――マキアヴェリズムの理論と実践
第１節　『暴政の時代』――エリー・アレヴィとの対話
（１）社会主義の矛盾
（２）現代の暴政の歴史的起源
（３）二種の暴政――共産主義とファシズム
第２節　大戦前夜の政治状況――「欺かれた者たちの時代」
（以上、72巻５号）
第３節　マキアヴェリズム――歴史哲学から政治術へ
（１）マキアヴェリ
（２）パレート
第４節　全体主義とは何か――革命・暴政・マキアヴェリズム
第５章　『歴史哲学序説』の政治思想
第１節　『序説』における人間と歴史
第２節　理解と因果性――歴史的客観性の限界
第３節　歴史と政治の弁証法
終　章　戦間期アロンの思想構造　（以上、本号）

第４章　現代の暴政――マキアヴェリズムの理論と実践

第３節　マキアヴェリズム――歴史哲学から政治術へ

（１）マキアヴェリ

ルネサンス期のイタリアを生きたマキアヴェリは、目前に広がる政治的混乱のなかで、権力を中心とした政治学の体系を打ち立てた。利己的な人間が多数集まるところに何らかの秩序をもたらそうと思えば、むき出しの力 stato に頼るより他に方法はない。ゆえに政治の問題とは、突き詰めてしまえば力の獲得・維持・増大をめぐる問題である。そして、そのために必要な技術的知識を得ようとするならば、我々は歴史的経験のなかに教訓を見出さなければならない。

アロンはマキアヴェリについて、「マキアヴェリは政治をあるがままのものとして分析した最初の人々のうちの一人に数えられる。彼は出来事の継起を観察してそこに規則性を見出し、行動のための助言を引き出した」と述べている

が、これは上述のようなマキアヴェリ政治学の方法論を指している[1]。

このマキアヴェリの方法論を特徴づけているのは「観察の優位 primat de l'observation」であり、「歴史の優位 primat de l'histoire」である。すなわちマキアヴェリは、歴史の観察によって政治において何が有効な行為たりうるのかを知り、それを模倣するよう説き勧める。このようにして観察から実用的教訓を導くことにより、「合理的政治 Politique rationnelle」の前提を整えることこそが、マキアヴェリ政治学の主眼であった[2]。

その意味で、マキアヴェリの方法論のなかでは、事実を直視するという「現実主義」が、有効な行為を導くという「合理主義」へと架橋されている。そしてこの方法論は、マキアヴェリの人間観と歴史観（あるいは歴史哲学）に基礎を置くものであった。というのも、歴史（とりわけ古代 Antiquité）がいまなお参照のための基準たりうるのは、「すべての都市や人民の間で見られるように、人びとの欲望や性分は、いつの時代でも同じものだ」という理由によるものだからである[3]。

この点に着目したアロンは、「おそらくマキアヴェリの思想のなかでは、天体の運行の不変性と、人間の情念の永続性 pérennité des passions humaines とが、同程度の重要性を与えられているのである」と論じている。つまりマキアヴェリにとっては、宇宙の運動が不変であるのと同じように、人間の情念もまた永続的なものだと考えられたということである。アロンは、この「人間情念の同一性」の観念を重視しており、これこそがマキアヴェリの思想における「政治的本性の実在性」に確証を与えているのだという。人間を衝き動かしている情念が「不変」ないし「同一」であるとすれば、その人間の営みであるところの政治にも永続して変わらぬ「政治的本性」があるはずである。この意味において、「実証的な政治 politique expérimentale」を標榜するマキアヴェリの思想は、根本において「人間は変わらない」という格言に象徴される「永遠の保

---

[1] Aron, "Le machiavélisme de Machiavel", in *Machiavel et les tyrannies modernes* (Paris: Editions de Fallois, 1993), pp. 59-83, p. 61.

[2] *Ibid.*, pp. 62-3.

[3] ニッコロ・マキアヴェリ［永井三明訳］『ディスコルシ』（ちくま学芸文庫、2011年）、第１巻第39章。

守主義 conservatisme éternel」と結託していることになる[4]。人間が永遠に変わらないとすれば、政治の原理もやはり不変である。そう考えられるからこそ、科学的な明証性を掲げて政治を論じることが可能になるのだ。

こうした「永続性の原理 principe de pérennité」にも関わらず、歴史においてもしばしば消滅や変化が生じるのは、そこに「腐敗の原理 principe de corruption」が介入してくるからである。いかなる政体も、いかなる都市国家も、やがて訪れる消滅を免れるのは不可能である。この腐敗は、善と悪の混合から成る現実において、悪が生長することによって生じると考えられた。

しかし、永続性の原理が不変を、腐敗の原理が変化を意味するとすれば、これら二つの原理の間には矛盾が存在するのではないか。そこで両者を媒介するのが「循環の観念 idée des cycles」である。あらゆるものは時間とともに腐敗して朽ちていき、それに代わって別のものが生起する。しかし、このプロセスは無規則でも一方向的でもなく、自然の生成にも似た規則的循環を繰り返すのであり、政体の変遷（君主政、貴族政、民主政）や国家の盛衰はそのようにして説明される[5]。

それでは、マキアヴェリは歴史の観察のなかから、具体的にいかなる教訓を引き出したのか。議論の出発点となるのは「人間本性 nature humaine」の問題である。アロンによれば、マキアヴェリズムの根底をなす原理とは、「人間の性悪 méchanceté des hommes」の原理である。「すべての人間はよこしまなものであり、勝手気ままに振舞える時はいつなんどきでも、すぐさま本来の邪悪な性格を発揮するものだと考えておく必要がある」とマキアヴェリは述べている[6]。人間は野心と貪欲を持ち、現状に飽き足らず、常に不満を抱えている。それというのも、「自然が人間を作ったときに、人間がなにごとをも望めるようにしておきながら、しかも何ひとつ望みどおりに実現できないように仕組んでおいたから」であり、「このように欲望のほうが、現実の実現能力をいつもはるかに上回っているので、人間は自分の持っているものに不満を持ち続け、さしたる満足を感じない結果をもたらすこととなる[7]」。

---

[4] Aron, “Le machiavélisme de Machiavel”, p. 63.

[5] *Ibid.*, pp. 64-7.

[6] マキアヴェリ『ディスコルシ』、第１巻第３章。

[7] 前掲書、第１巻第37章；Aron, “Le machiavélisme de Machiavel”, pp. 67-8.

かかる人間理解に立つ限り、秩序の自明性はもはや前提しえない。ここに何らかの秩序を打ち立てようとするのならば、依拠しうるのはただ力による強制のみである。人間は必要性に迫られない限り善良にはならないが、その必要性を生み出すものとは脅しによる恐怖であり、この恐怖をもたらすための手段は力である[8]。

かくして、マキアヴェリの政治理論のなかでは力に圧倒的重要性が与えられることになり、治者が備えるべき「徳 vertu」もその観点から捉えられるのである。すなわち、アロンによれば、マキアヴェリは被治者の徳を「共通善への献身」や「法の尊重」、「公益の感覚」によって定義するが、治者の徳については「権力意志 volonté de puissance」として定義しているのである。後者の権力意志は「手段の明晰な把握」によって導かれるものであり、そこには「原始的な不道徳性 immoralité primitive と相容れない倫理的資質などどこにも見られない」。というのも、政治にとって「有効な手段」を追求していくと、それが道徳との間に矛盾をきたすということをマキアヴェリは認めるが、彼はその解決を模索してはおらず、それどころか、一般には不道徳とされるような手段を用いるように推奨することさえあったからである[9]。

例えば、人間は善良になりきることができないのと同様、悪党になりきることもできない存在とされるが、これはマキアヴェリにとっては非難されるべきことであった。有効性の観点から見れば、状況に適した政策を極限まで追求する方がよい。すなわち、たとえ道徳的には悪とされる行為であっても、それが有効と認められるのであれば、仮借なく徹底的に断行しなければならないのである。したがってマキアヴェリは、教皇ユリウス２世や枢機卿らの一行が軍隊を伴わずにペルージアへと入場した際に、ペルージアの僭主ジョヴァンパゴロ・バリオーニが彼らに対して襲撃や略奪を行わなかったことを批判し、逆に「もし彼がこの機会に行動を起こしていたら、長く記憶に残る人物となっていただろう」とまで述べる[10]。

---

[8] *Ibid.*, p. 68; ニッコロ・マキアヴェリ［佐々木毅訳］『君主論』（講談社学術文庫、2004年）、第17章；佐々木毅『マキアヴェッリの政治思想』（岩波書店、1970年）、96-8頁、169-70頁。

[9] Aron, “Le machiavélisme de Machiavel”, pp. 67-8.

[10] *Ibid.*, pp. 67-8, see also p. 75; マキアヴェリ『ディスコルシ』、第１巻第27章。

このようにマキアヴェリは、いざというときには極端な策を講じることを支持しており、状況に適合的な手段を用いる能力は、マキアヴェリにしてみれば、単に「精神力」や「徳」を示すものでしかなかった[11]。こうした理由からアロンは、マキアヴェリは行動の手段というものを「まったくの無道徳性 amoralité」において考えていたのだと結論するのである。たしかに、マキアヴェリが暴政を非難している箇所は存在するものの、アロンの見るところでは、それらはあくまでも政治的なものに留まっている。つまりその行為は、結果から見て政治的に有効と認められなかったから非難されているにすぎない[12]。アロンがマキアヴェリを「無道徳的」と形容するときには、このように行為の良し悪しを政治的有効性の観点からのみ判断する態度のことを指しているのである。

かくして、マキアヴェリズムは通俗的には目的のためには手段を選ばない統治手法とされており、「マキアヴェリ主義的に統治する」ということは「計略を用い、裏切り、虐殺し、毒を盛ること」だと捉えられている[13]。この「マキアヴェリ主義的な政治」において用いられる計略や暴力や詐欺などの手段を、アロンは「暴政の手段 moyens tyranniques」と呼ぶ[14]。暴政とは、「絶対的な権威 autorité absolue」ないし「一人の人間が持つ絶対的権威 autorité absolu d'un homme」のことであるが、マキアヴェリは『君主論』において、この暴政（≒「新君主国」）を維持する方法を説いたのである[15]。通俗的マキアヴェリズムとは、まずもってこうした「暴政の手段」の理論を指している。

この「手段の理論」とも関連するものとしてあげられているのが、「人民への軽蔑」ないし「大衆への軽蔑」であり、これもまた俗流マキアヴェリズムの重要な構成要素といわなければならない。

> これらのテクストや観念から、我々にとっての問題、すなわち指導者と大衆の問題に関していかなる結論が引き出されるのか。マキアヴェリは俗流のマキアヴェリズムの部分をなす人民への軽蔑 *mépris des peuples* とは無

---

[11] Aron, "Le machiavélisme de Machiavel", p. 69.
[12] *Ibid*., pp. 76-7.
[13] *Ibid*., p. 74.
[14] *Ibid*., pp. 77-9.
[15] *Ibid*., pp. 74-5, p. 72, p. 81.

縁であるのか。答えは二重であると思われる。ローマ共和政を賛美するマキアヴェリは、彼のその願望ゆえに自由の体制を求める。しかし、政治の理論家、すなわち力の理論家としての彼は、（君主の）権力 pouvoir（または国家の力 puissance）の維持を目的とする一方で、人民を手段の地位にまで貶めるかたちで人民を処遇する方法を提起するのである[16]。

マキアヴェリの理論体系においては、「力」が追及すべき「目的」とされる一方で、人民はそのための「手段」へと堕していくことをこの引用文ははっきりと指摘している。では、この力はいかなる「目的」（「高次の目的 fin supérieure」）によって方向づけられるものなのか。マキアヴェリはたしかに、「公共の利益」や「都市の利益」といった別の目的を掲げてはいる。それでもやはり、「観察によれば、あらゆる政治の直接目的は権力の維持である」ということが強調される点に変わりはない。そして、この直接目的としての力の重要性が説かれ、その獲得・維持・増大のための手段が論じられるなかで、高次の目的が後景に退き、力それ自体が目的化していく論理をアロンは見逃さない。その極点において帰結するのが「外政の優位 primat de la politique extérieure」であり、「あらゆる外政的考慮は権力の維持を目指し、内政はすべて都市の外交上の利益に従属させられる」という状況が生じる（第３章第３節も参照）。以上のように、「政治は一般に力を重視し、目的とするのであって、人間的現実はすべて政治との関係において考えられるのである[17]」。

力を目的とし、他のあらゆるものをそのための手段とし、人間的現実のすべてをかかる意味での政治との関係において把握しようとするマキアヴェリズムを、アロンは「政治的決定論 déterminisme politique」と呼ぶ。しかも、この力という目的は、本来は他の高次の目的を達成するための手段であったものが、政治における目的＝手段の追求過程のなかで自己目的化したものであり、アロンはここに一種のニヒリズムを見てとっている。

かくして手段の理論は徐々に拡張され、それがより多くの手段を用いるにつれ、一種の人間的でプラグマティックな哲学に等しいものに見えてくる。

---

[16] *Ibid.*, p. 72.

[17] *Ibid.*, pp. 81-2.

本質的なのは、政治的手段に関する無道徳的考慮不道徳的な手段の公然たる提案だけではない。このプラグマティズムが人間的現実全体へと拡張していくことこそが本質的なのであり、そこではあらゆるものがすべて手段の地位へと貶められてしまう。では、何のための手段なのか。社会秩序に関していえば、それ自体が力のための手段である。しかしこの国家の力とは何を目指すものなのか。それ自体のほかに何の目的をもたないとすれば、政治は無意味ではないか[18]。

言い換えると、アロンがここで問題とするマキアヴェリ主義的なニヒリズムは、一方ではあらゆるものを力のための手段と見なし、そのすべてを力の獲得・維持・増大に向けるという強烈な目的意識によって導かれるが、他方ではこの力が一体何のために必要とされるのかという高次の目的意識を欠いているがゆえに虚無へと陥るのである。

これまでの議論を要約し、マキアヴェリのマキアヴェリズムをいくつかの構成要素へと区分してみよう。第一に、マキアヴェリズムとは、歴史の観察を重視する現実主義であり、そこから政治にとって有用な教訓を引き出すことにより、合理主義的な政治を導こうとする方法論のことを指す。マキアヴェリズムは、「事実から出発するという意味では現実主義的であるが、現実主義的である以上に合理主義的である。というのも、それは常に出来事の乱雑を理解可能な画一性に還元しようとし、観察された規則性を、深慮に富んだ助言へと一般化しようとするからである[19]」。

第二に、この方法に基づいてマキアヴェリズムは、ある歴史哲学を打ち立てている。この歴史哲学は、人間を不変の情念に衝き動かされる存在として捉えたうえで（「永遠の保守主義」）、そこに腐敗と循環の原理を媒介させることによって歴史の変動を説明する。

第三に、歴史的経験から、人間本性の邪悪さという原理が導出され、力という手段の圧倒的な重要性が説かれる。かつ、この手段の選択と使用はもっぱら政治的有効性の観点からのみ捉えられ、無道徳主義の様相を呈するようになる。この意味で、マキアヴェリズムにおいては、手段の有効性という政治的現実主

[18] *Ibid.*, pp. 80-1.
[19] *Ibid.*, p. 83.

義の要請が極端なまでに押し進められるのである。

第四に、この力という手段は、しだいに手段という地位から目的の地位へと滑り込んでいく。つまり、力それ自体が目的と化し、しかもそれが高次の目的による方向づけを失っていくのであり、そこからニヒリズムが帰結する。

第五に、この過程であらゆるものが力のための手段へと降格され、人民もまた、統治権力や国力のための手段と見なされるようになる。これが「人民への軽蔑」の意味である。

この最後の点は、マキアヴェリの具体的な統治構想とも関わる部分であるため、若干の補足的説明が必要であろう。まず、「力」（目的）に対する「人民」（手段）の従属、あるいは「人民への軽蔑」がもっとも顕著に表れるのは、絶対的権威が支配する暴政においてである。既に述べた通り、ここでは計略・暴力・詐欺といった暴政の手段が妥当する。

だが、共和政の場合はどうか。マキアヴェリは一方で暴政の理論を説きながら、他方では共和政を理想の政体とした。この「共和主義的な熱望」にも関わらず、マキアヴェリを「現代のマキアヴェリズム」の祖とすることは可能か。とくに問題となるのは、「指導者 chefs」と「大衆 masses」（「人民 peule」）を区別したうえで、前者に「積極的使命 mission active」を与える「現代のマキアヴェリズムの教理 dogme」を、マキアヴェリ自身の思想のなかに見出すことは可能かということである。

結論からいえば、この問いに対するアロンの回答は肯定的である。その根拠は以下の諸点に求められよう。まず、共和国に法をもたらす「立法者 législateur」は、「単独で歯止めなき権威を保持しなければならない」とされるのであり、この点は暴君とさして違わない[20]。不道徳的な手段を用いる点も両者に共通である（「立法者は単独で行動し、成果を得るためには不法な手段に訴えることもいとわない」）。同じような手段を選ぶにも関わらず、立法者は称賛を浴び、暴君は非難されるのだが、「この対比は、暴君が共和政国家の建設者または再建者のカリカチュアであることを考えれば、容易に理解される。しかし、両者とも不可避的に道徳が咎める手段を用いる。ならば、両者をどう区

[20] *Ibid.*, p. 77.「新しい国家の設立、または旧い制度の徹底的な改革は、一人の人間が単独でなすべきことであ」り、「一国を建設するには独裁者にまかせることが必要」である（マキアヴェリ『ディスコルシ』、第１巻第９章）。

別したらよいのか。答えは一つしかないと思われる。結果によって彼自身がその意図を判断するのである。帝国や国家に良き国政を得させる者は、たとえ自分の息子を殺したとしても、何もかもが正当化される[21]」。

このようにアロンは、暴君と立法者のあいだに本質的な相違があるとは考えなかったようである。さらに、共和国においては暴政の手段の補完物として「宗教」が介入してくるが、これは現代のマキアヴェリズムとの相違を示すものというよりは、その原型を示すものと見なされている。マキアヴェリは「大衆の信じやすさ」と「指導者の巧妙な手法」の対置を前提とし、被治者の徳を養うための手段としての宗教の有用性を説く[22]。そこでは、宗教の真偽は問題とはならず、指導者がそれを信仰している必要もない[23]。マキアヴェリはただ、都市の繁栄の基礎をなす感情を人民のあいだに根づかせ、法を受容させるという目的のために宗教の利用を説いている（「社会を維持するための手段」）。この構図は、現代のプロパガンダの構図と相似形をなすものであり、我々はその理論をパレートの社会学体系のなかに見出すことができる。次項ではこのパレートについて検討する。

ただし、その検討に入る前に、アロンのマキアヴェリ解釈に留保を付しておく必要があろう。マキアヴェリの思想をめぐっては、『君主論』と『ディスコル

---

[21] Aron, “Le machiavélisme de Machiavel”, p. 71.〔強調は引用者による〕。かくして、ロムルスによるレムスの殺害や、ルキウス・ユニウス・ブルトゥスによる二人の息子の殺害は正当なものと見なされる（ibid., 77; マキアヴェリ『ディスコルシ』、第１巻第９, 10, 16章）。

[22] Aron, “Le machiavélisme de Machiavel”, pp. 70-1.

[23] そのような例として、アロンは「鳥占い」に関する記述を引いている。ローマ人たちは決戦の際、兵士たちに勝利を確信させるべく、プラリイと呼ばれる従軍占い師に鳥占いを命じた。それは通常、鳥が餌をついばむことをもって吉兆とし、鳥が一向に餌をついばまない場合は凶兆と解していた。しかし、「占いの結果が思わしくなくても、どうしても予定の行動をとらなければならないような時は、ともかく実行に移す。しかしその場合も、自分の信仰についていささかの疑念も呼びおこさせないように、きわめて抜け目のないやり方で占いそのものを勝手に解釈して変えていた」という。そしてマキアヴェリは、かかる宗教の利用について、それが（サムニウム戦争のときの執政官ルキウス・パピリウス・クルソルのように）「鳥占いを慎重に取り扱った」ものである限りでは高く評価している（マキアヴェリ『ディスコルシ』、第14章）。

シ』を統一的に解釈することは可能か、という古くからの問題がある。この問題を考えるには、二つの著作がそれぞれいかなる統治を前提として書かれたものであったのかを考証しなければならない。

『君主論』に関していえば、それが主に想定しているのは新君主（国）であり、当時の歴史的文脈に照らすならば、それはメディチ家の教皇レオ10世が弟のジュリアーノ・デ・メディチや甥のロレンツォ・デ・メディチに与えようとしていたロマーニャ地方の支配をとくに念頭に置いたものであったと考えられる。つまり第一に、『君主論』におけるマキアヴェッリの提言は、かかる特殊な政治状況との関係においてなされたものであり、君主国一般（ましてや統治一般）に妥当するものとして主張されたわけではなかった。また第二に、マキアヴェッリは『君主論』のなかでも、彼の祖国フィレンツェを意識して一章を設け、それを「市民的君主国」として論じていた。マキアヴェッリは、フィレンツェにとって望ましいのは共和政であり、そこでは新君主国とは異なる統治の様式が必要だと考えて『ディスコルシ』を書いたのであった[24]。

これらの点についてアロンが無自覚だったというわけではない。彼は『君主論』が統治一般ではなくあくまで新君主国を想定したものであった点に注意を促しており、また『ディスコルシ』を無視して『君主論』のみをマキアヴェッリの思想とすることはできないと考えていた（「『ディスコルシ』ではなく『君主論』が読まれてきたために、新君主の理論が統治一般の理論と見なされてきたために、マキアヴェリは誤解され、あるいは間違って解釈されてきた」[25]）。

それでもなお、「マキアヴェリズム草稿」におけるアロンが、現代のマキアヴェリズムを理解しようとするために、『君主論』における新君主への提言を中心にマキアヴェリ解釈を組み立てようとしている点は否めず、それがこの時期のアロンのマキアヴェリ論を一面的なものにしている。実際アロン自身も、のちにこの時期のマキアヴェリ理解が不十分であったとを認め、戦後の著作ではマキアヴェリ解釈を大きく転換させている[26]。しかし、第二次世界大戦勃発

---

[24] 鹿子生浩輝『マキァヴェッリ――『君主論』をよむ』（岩波新書、2019年）。

[25] Raymond Aron, “Machiavélisme et tyrannie”, in *Machiavel et les tyrannies modernes* (Paris: Editions de Fallois, 1993), pp. 119-54, p. 119.

[26] 戦間期から第二次大戦期までのアロンがマキアヴェリのなかに全体主義の政治術を見出そうとしたのに対し、戦後のアロンは逆に民主主義体制の理解

前後の時点でのアロンの関心は、『君主論』のなかに同時代の全体主義体制の政治術を読み解く鍵を見出し、それとも共通する思想を『ディスコルシ』のなかからも拾いあげるという点にあったといえよう。

そこにアロンの限界があるともいえるが、こうした読み方自体は、マキアヴェリの思想研究としては欠陥を含むものであるにせよ、古典読解を広い意味での政治的営為と見なすのであれば、必ずしも否定されるべきものではない。いずれにせよ、ここで重要なのは、上記のようなアロンの関心のありようを意識しておくことである。

（2）パレート

マキアヴェリズムの祖がマキアヴェリだとすれば、それに理論的精緻化を施し、「現代のマキアヴェリズム」へのアップデートを行ったのはパレートである[27]。アロンによれば、パレートは最も代表的かつ体系的なマキアヴェリズムの理論家であり、彼ほどまでに現代のマキアヴェリズムの特徴を備えている思想家は他にいない[28]。このような観点からアロンは、パレートが1916年に発表

のためにマキアヴェリを援用しようとした。この点については次の論文を参照。Serge Audier, “A Machiavelian Conception of Democracy: Democracy and Conflict”, José Colen and Elisabeth Dutartre-Michaut (eds.), *The Companion to Raymond Aron*, (New York : Palgrave, 2015), pp.149-62.

[27] パレート社会学に関するアロンの解説としては、“La sociologie de Pareto”, *Zeitschrift für Sozialforschung* (1937), pp. 417-9や、*Les étapes de la pensée sociologique: Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber* (Paris: Gallimard, 1967)（アロン［北川隆吉・平野秀秋・佐藤守弘・岩城完之・安江孝司訳］『社会学的思考の流れⅠ・Ⅱ』（法政大学出版局、1974年））がある。アロンのパレート解釈の変遷については、Stuart L. Campbell, “The Four Paretos of Raymond Aron”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 47, no. 2, 1986, pp. 287–98を参照されたい。日本のパレート研究としては、松嶋敦茂『経済から社会へ――パレートの生涯と思想』（みすず書房、1985年）；赤坂真人「パレート行為論再考――非論理的行為の概念を手がかりとして」『関西学院大学社会学学部紀要』第74巻（1996年）、135-49頁；居安正『エリート理論の形成と転回』（世界思想社、2002年）などがあげられよう。

[28] Raymond Aron, “La comparaison de Machiavel et Pareto”, in *Machiavel et les tyrannies modernes* (Paris: Editions de Fallois, 1993), pp. 84-106, pp. 84-5.

した大著『一般社会学提要 *Trattato di sociologia generale*』（以下、『提要』と省略）のなかにマキアヴェリズムの論理を探っていく[29]。

我々は先にマキアヴェリズムを構成する五つの要素を抽出した。以下では、（順番はときに前後するが）基本的にそれに準ずるかたちで、アロンのパレート理解を追跡してみたい。最初の問題は方法論である。パレートはみずからの方法を「論理的＝実験的方法 méthode logico-expérimentale」と称した。それは、「科学的な手法」を模範として、諸事実のなかに観察しうる「恒常的な関係」を見出すことを意味しており、「歴史上の様々な時代に共通する一様性 uniformités を白日の下に晒すこと」こそが『提要』の目標であった[30]。

「一様性」が歴史を通じて見られるという主張は、パレートもマキアヴェリと同様に、歴史における「永続性の原理」を前提としていたことを示唆している。さらにアロンは、マキアヴェリの「腐敗」や「循環」の原理に対応する概念をパレートの理論のなかから引き出すことで、両者に共通の歴史観があったことを指摘する。腐敗の原理についていえば、それは、「歴史は貴族の墓場である」というパレートの言葉に象徴されている[31]。この世に消滅を免れうるものなど存在せず、一定期間が経過すれば既存の支配階級は必ず腐敗して滅びるのであり、新たな階級がそれにとって代わる。しかし、この新たな支配階級も永続は望めず、やがては腐敗して再び支配層の交代が生じる（パレートはこれを「エリートの循環〔または周流〕circulation des élites」と呼んだ）。ここに我々は、腐敗が循環を呼び起こすというかたちで、この二つの原理が結びついている点を確認することができる[32]。

ただし、パレートの場合には、歴史変動は二つの対立項のあいだで繰り返される衝突と交代によって生じるものとイメージされているため、循環というよりは「波動 ondulation」と呼ぶ方が適切である。この歴史観は、一種のマニ教的な二元論を含意するが、それと同時に19世紀的な進歩主義に対する論駁にも

---

[29] 原著はイタリア語だが、1917年から19年にかけて、パレート自身の監修と加筆によるフランス語版が出されており、本稿では以下、このフランス語版をテクストとして用いる（Vilflrdo Pareto, *Traité de sociologie générale: Vol. 1 & Vol. 2*（Paris: Lausanne, 1917-19））。

[30] *Ibid*., pp. 85-86.

[31] Pareto, *Traité de sociologie générale*, §. 2053.

[32] Aron, “La comparaison de Machiavel et Pareto”, p. 87.

なっているのだとアロンは指摘する。歴史が波のように上昇と下降を交互に繰り返しながら展開するのだとすれば、ある一時期において上昇の継続が見られたとしても、それは決して永遠に続くものではなく、必ずどこかで下降に転じるに違いない。よって、半永久的で不可逆的な上昇としての進歩などありえないのだが、進歩主義はそれに気づかずに、上昇がいつまでも続くという錯覚を抱いてしまう。これは、パレート的な歴史観から見れば、「曲線の一区画における部分的な見方から生じる幻想」にすぎないのである。

たしかに、未来においても進歩が継続すると想定することは幻想であるかもしれない。しかし、そうだとすれば、過去から現在までに繰り返されてきたとされる循環や波動のパターンが、将来においても再現すると主張することも同様に誤りであるように見える。それにも関わらず、マキアヴェリとパレートがそのように主張することができたのはなぜか。

アロンによれば、この二人が共通の歴史観へとたどり着いたのは決して偶然ではない。この類似性は、人間は不変の情念によって支配される存在であるという観念に由来するからである。かかる人間本性が永遠である限り、そこから生じる歴史のパターンも、それに対して要請される政治の技術も、本質的には似通ったものであり続ける。この意味においてマキアヴェリズムは、その根底において「永遠の保守主義」（または「永遠の運命論」）を前提とするものなのである。

では、パレートは人間本性をいかなるものとして捉えていたのか。パレートは、人間の合理性を自明とすることなく、むしろその非合理性に焦点を当てることによって、独自の社会学体系を構築した理論家である。彼は、行動の目的と手段のあいだに、主観的観点からも客観的観点からも適合的な関係が認められるようなものを「論理的行動」と呼んだ[33]。逆に、こうした適合的な関係が認められないか、そもそも目的ないし手段のいずれかが欠如している場合には、それは「非論理的行動」と呼ばれ、社会現象の大部分はこの非論理的行動によって占められているとパレートはいう[34]。ところが人間には、「彼の行動に論理の粉飾を施そうとするきわめて奇妙な傾向」がある[35]。つまり、人間はふつう本能

[33] Pareto, *Traité de sociologie générale*, §. 150.
[34] *Ibid.*, §. 151-2.
[35] *Ibid.*, §. 154.

や感情によって衝き動かされて行動を起こすものなのだが、同時に自分が何らかの論理に従って行動していると考えて自身の行動を合理化するという習性を持つというのである。

パレートは前者に相当するものを「残基 résidus」と名づけ、後者を「派生 dérivations」と呼ぶのだが、アロンによれば、パレートの理論において人間本性の等価物といえるのは残基の方である[36]。またパレートは残基を、（ⅰ）結合の本能、（ⅱ）集合体の持続、（ⅲ）外的行動によって感情を表現しようとする欲求、（ⅳ）社会性に関する感情、（ⅴ）個人とその所有物の保全、（ⅵ）性的残基の六種類に分類しているが、アロンはこのうちの（ⅰ）と（ⅱ）に分析を集中させている。それは、『提要』での議論の重心が政治へと移るにつれて、（ⅲ）と（ⅵ）は目に見える役割を演じなくなり、また（ⅳ）と（ⅴ）は（ⅱ）へと間接的に組み込まれるからである[37]。

よって議論の焦点は、（ⅰ）結合の本能と（ⅱ）集合体の持続に絞られるのだが、これらは相反する特徴を有するものとして定義されているという点が重要である。すなわち、（ⅰ）は諸要素を結びつける傾向を指し、新たな結合を生み出すという意味で革新的であるのに対して、（ⅱ）は（ⅰ）によってつくり出された結合を維持しようとする傾向（家族の感情や愛国心、宗教的信念など）を指すために保守的である。この二種類の残基は、人間のうちに次のような心理的対立を生み出すことになる。

> 合理的存在ではないが合理化は行う人間が、本能〔＝残基〕と正当化〔＝派生〕とに分かたれるのと同じように、人間は革新者であるとともに保守主義者でもあり、活発であるとともに無気力でもあり、新しさとともに完成した結合にもとりつかれる。かくして、結合の本能と集合体の持続は対立し、補完的な行動のみが個人の心理的均衡を可能なものとする[38]。

このように、二種類の残基の対立はまずもって諸個人の内部に発生するのであり、それゆえに人間本性は矛盾を孕んだものとなる。そして、残基の概念は、

---

[36] *Ibid.*, §. 868; Aron, “La comparaison de Machiavel et Pareto”, p. 90.

[37] *Ibid.*, p. 90.

[38] *Ibid.*, pp. 92-3.

人間内部の心理的矛盾にとどまらずに、社会構造の問題や、ひいては国家の分類までをも規定する要因とされる。したがって我々は次に、この残基の概念を媒介することによって、パレートがいかなる政治論を構築したのかを見なければならない。

パレートによれば、「ある種の理論家が好むと好まざるとに関わらず、実は人間社会は同質的なものではなく、諸個人は肉体的・道徳的・知的に異なっている[39]」。これが「社会的異質性 hétérogénéité sociale」であり、なかでも重要なのは、「すべての社会は少数のエリートと服従する大衆とに区分される」という基本的事実である[40]。

社会がこのように二つに区分されることによって、先に見たような二種類の残基のあいだの内的矛盾は消える。それというのも、個人の心理的矛盾を生み出していた（ⅰ）結合の本能と（ⅱ）集合体の持続は、社会における二つの階級――エリートと大衆――へ振り分けられるからである。前述のように、治者と被治者に別種の徳を想定するという思考自体はマキアヴェリにおいて既に見られたものだが、パレートは残基の理論を用いることによってそれをさらに体系化している。端的にいえば、治者（≒エリート／指導者）の徳には（ⅰ）結合の本能が、被治者（＝大衆）の徳には（ⅱ）集合体の持続が対応するとされるのである。

> 大衆は有徳でなければならず、彼らの徳は、愛国主義、法に対する敬意、宗教的な感覚、同時に変化する様々な感覚の集合によってつくられなければならない。指導者は、知性を備え、結合や革新の感覚を持ち、科学を知らなければならない[41]。

このように、パレートがエリートに対して期待するのは、「知性」や「結合や革新の感覚」や「科学」の知識であり、彼は「技術的な行動、利益優先の経済行動、マキアヴェリ主義的と呼ばれている行動」を「論理的行動」として推奨す

---

[39] Pareto, *Traité de sociologie générale*, §. 2025.

[40] Aron, “La comparaison de Machiavel et Pareto”, p. 94.

[41] *Ibid*., p. 95.

る[42]。マキアヴェリが君主への助言を行ったのと同様に、パレートはエリートが生き延びるために有効な手段とは何かを問うことによって、エリートへの助言を行っているのである。

具体的な行動目標としては、エリートにとっては「権力を維持するということ以上の目的はありえない」という結論を引き出されており、パレートもやはり「権力の維持 maintien au pouvoir」を直接の目標として設定していたということが分かる[43]。パレートはまた、「目的は手段を正当化する」という原理を打ち出しているのだが、かかる思考は、目的達成のために有効と認められるのであれば、いかなる手段であっても許容されるという主張を先鋭化させ、無道徳主義へと陥るであろう[44]。

この通俗的マキアヴェリズムは、「有効な手段が、いかなる高次の目的によって価値的に方向づけられるべきか」という問題関心を失ったときにニヒリズムと化す。権力という直接目的の先に高次の目的が設定されない場合、権力それ自体が目的とされ、他のあらゆるものはそのための手段へと堕していく。このような権力の自己目的化は、パレートにおいても見出されるのか。アロンは、パレートが「権力の維持」の先に想定される最終目的には無関心であり、それを無視したという点を指摘することによって、「権力の自己目的化」の論理がパレートにも妥当することを示している[45]。あくまでも力こそが最終項なのである[46]。

パレートの「論理的＝実験的方法」は、現実に観察されるものだけを分析対象とし、価値や理念をそこから削ぎ落すことによって、理想主義やユートピアを否定する[47]。それは、実証科学という装いのもとで、価値や理念によって手段に課される制約を取り払う。「実際のところ、あらゆる倫理的・宗教的考慮を拒否するには、実証科学に自己限定し、他のあらゆる思考形式を押し除け、純粋かつ単純な現実のみを認識することで足りる。自然権や正義、自由は、ま

---

[42] *Ibid*., p. 103.

[43] Pareto, *Traité de sociologie générale*, §. 2236.

[44] *Ibid*., §. 1823; Aron, “La comparaison de Machiavel et Pareto”, pp. 99-101.

[45] *Ibid*., p. 103.

[46] *Ibid*., p. 104.

[47] *Ibid*., p. 89,

だ完全にはシステムへと組織化されておらず、制度へと十分に表現されてはいない。自分だけが論理的だと思い込むとき、科学は、暗に、間接的に、あらゆる哲学と道徳を否定する」。

それと同時に、「意識的にマキアヴェリ的でない行動、あるいは倫理や自然権、正義を標榜する行動、歴史的に未だ実現していない目的を目指す行動」は、「非論理的行動」という烙印を押される。何らかの価値や理念を未来において実現しようとする行動は、このようにして退けられるのである。「排他的哲学と化した科学は、人間を純粋で単純な資料へと矮小化し、現実の中で出会わないものは存在しないことになる。未来への志向を剥ぎ取られて、人間存在は人間的であることをやめ、自然的になるのである[48]」（cf. 本稿第５章第３節）。

しかし、ここで留意すべきは、パレートが上で見たような「統治のための手法」と「統治を受け入れさせるための手法」とを区別していたという点である。エリートにとって統治の課題は二重であり、「技術的に有効な手段とは何か」ということと同時に、「その措置を大衆にとって好ましく、あるいは支持しうるものにする提示の仕方とはいかなるものか」ということが問われなければならないのである[49]。

エリートは、統治にとって有効な手段を選択する際には、結合の本能に従い、論理的行動をとらなければならないが、決定された措置を大衆に受け入れさせる際には、信仰や理念などに訴えかけることが有用となる。こうしてパレートは、「統治の特定の手段、すなわち権威による決定を大衆に受け入れさせるための手段」として、プロパガンダの必要性を説く[50]。その場合、これらの信仰や理念の真偽は問題とはならず、それらはただ単にエリートによる統治の有効性の観点からのみ評価されるにすぎない。大衆に権威への服従を受け入れさせ、彼らのあいだに被治者の徳に相当する（ⅱ）集合体の持続を息づかせるために、宗教や神話などが利用されるということである。以上の意味において、「我々の時代は技術 technique の時代であると同時に神話 mythes の時代でもある」とアロンは述べている。つまり、一方では「統治のための手法」がきわめて技術的に考えられるのだが（「技術者による統治 gouvernement des techniciens」）、

---

[48] *Ibid.*, p. 103.

[49] *Ibid.*, p. 99.

[50] *Ibid.*, p. 100.

他方では「統治を受け入れさせるための手法」として神話が利用されるのである（「プロパガンダによる働きかけ action de la propagande」）[51]。

第４節　全体主義とは何か――革命・暴政・マキアヴェリズム

現代のマキアヴェリズムとは、「現在の政治状況に対して、権威主義的な技術や現実主義的＝合理主義的な方法を適用すること」として定義される[52]。暴政の理論家としてのマキアヴェリは、指導者やエリートは有効性の観点から手段を選択しなければならないと説く。そこでは、力が直接目的として定められ、その追求においては道徳に配慮する必要はないとされる（無道徳主義）。この過程において力の自己目的化が生じ、他のものはすべてそのための手段と考えられるようになる。人民や大衆も例外ではない（「人民・大衆への軽蔑」）。統治権力の手段へと貶められた人民・大衆は、宗教やプロパガンダによる操作・働きかけの対象物と化していく。それによって指導者・エリートは、彼らの統治にとって有用な「徳」や「残基」を人民・大衆へと根づかせることができる。

こうした統治理論は、マキアヴェリズムの根底にある歴史哲学――方法論や人間観・歴史観――に基礎を持ち、そこから導出されてきたものであった。マキアヴェリズムは、現実主義的＝合理主義的な方法によってこの歴史哲学へと到達し、科学的・実証的な知識の装いのもとに、暴政を理論的に正当化することができた。歴史の観察から、人間は不変の情念によって支配される存在であるという観念が獲得され、永続・腐敗・循環を柱とする反進歩主義的な歴史観が導き出される（「永遠の保守主義」）。過去に対する解釈も、現在や未来においてとるべき行動も、このような歴史哲学によって教示されるのであり、そこでは力という原理が支配的な地位を占めることになる。

以上を踏まえることによって、第２章第２節（３）や第３章第３節で取り上げた問題の意義をいっそう明確なものとし、さらに第５章を貫く問題関心を提示することが可能となる。第２章第２節（３）では、アロンが1930年代前半のドイツでの政治教育を経て、現実主義的思考をとるようになったことを確認した。ここで現実主義とは、事実をありのままに認識するということだけでなく、政治と道徳を切り離すという要請をも含むものであった。それを象徴するのが、

---

[51] *Ibid.*, p. 99.

[52] *Ibid.*, p. 84.

「政治の問題は道徳の問題ではない」という命題である。これについて後年のアロンは、政治を道徳的観点からのみ考察することの誤りを指摘しつつも、政治の問題が究極的には道徳的関心によって方向づけられなければならないということを主張していた。しかし、かかる問題意識はのちの時代になってようやく現れたものではなく、戦間期末期から戦争初期のマキアヴェリズム批判において、すでに明瞭なかたちをとって現れていたのであり、前節での分析はそのことを証明している。

また第３章第３節では、全体主義諸国に対抗するには、民主主義諸国も、有効と認められるものについては全体主義諸国と同様の手段に頼ることが必要であるという主張をアロンが唱えていたことが確認された。しかし、アロンとマリタンの論争が示していたように、たとえ民主主義諸国が同じような手段に頼るとしても、それらは異なる目的へと向けられるのである。つまり、民主主義の場合には、そうした手段は民主主義体制を保守するために用いられる。であるがゆえに、民主主義体制と全体主義体制の相違はまさに本質的な問題となる。民主主義体制は、全体主義とは異なる価値（＝人間に対する最低限の尊重）を体現し、それを異なる制度（＝法や代表制による権力や権威への制約）によって保障するものでなければならないのである（これらの意味については、第５章および終章で再論する）。

さらに、マキアヴェリズムにおいて典型的に見られたように、全体主義的な統治の理論が、ある固有の歴史哲学を基礎として断定的に主張されるものだとすれば、それに対抗する民主主義の思想は、究極的にはこのような全体主義の歴史哲学を論駁しうるものでなければならない。第５章では、かかる思想課題をあつかったものとして、アロンの『序説』を読み解いていく。それにより我々は、戦間期のアロンが到達した基本的な政治思想を描き出し、彼の全体主義批判と歴史哲学とを総合的に把握することができるであろう。

しかしその前に、戦間期末期から戦争初期のアロンが、全体主義体制の現実についていかなる理解をとるようになっていたのかを整理しておきたい。というのも、アロンの「マキアヴェリズム草稿」は、既述のようなかたちでマキアヴェリズムの理論を検討したのちに、現代における暴政の実践についても分析しており、そこにはいくつかの興味深い指摘が見られるからである。以下では、こうした新たな論点を踏まえつつ、第３章と第４章で議論した内容を振り返ることで、アロンの全体主義論を小括する。

まずは暴政の定義を見よう。アロンは、マキアヴェリの新君主国の概念をもとに、暴政を規定しようとしている。それによれば、新君主国とは、「世襲やその他のあらゆる正統な継承によってではなく、力や計略や偶然によって、いずれにせよ旧来の正統性に歯向かい、新たな合法性を創出する行為によって獲得される」ものである。したがって新君主は、「旧来の合法性にも、彼が少しずつ導入する合法性にも縛られているとは考えない」のであり、「新たな権力は同時に恣意的でもある」。また新君主は「人民の指導者」であり、「エリートからの助力や協力」を得るとともに、彼のために献身する「人民の軍団」を持つ[53]。

アロンはこれを暴政のモデルと見なしているため、ここから暴政の特徴を次の三点にまとめることができるであろう。第一に、暴政は正統な手続きによらずに成立する。すなわち、暴政は非正統的な方法によって権力を獲得するのである。第二に、暴政はいかなる合法性にも縛られないのであり、恣意的な（＝絶対的な）権力や権威を含意している（第４章第１節も参照）。第三に、暴君は大衆からの支持を背景とし、自らに身を捧げる民兵組織を動員しつつ、協力者の手を借りることで権力へと到達し、暴政を樹立する。

暴君は、「恣意的な権威の保持者であり、大衆を後ろ盾とし、自らをただ一人の支配者であると思わせ、みずからの任期や権力行使に対する制限や条件を認めない」。では、彼らが非正統的な手段によって権力を獲得し、その権力を絶対的権力にまで拡大する方法とは、具体的にいかなるものなのか。アロンは次に、こうした暴政の権力獲得技術と権力拡大技術についての分析を行っている。念頭に置かれている事例は主にイタリア・ドイツ・ソ連である。

権力の獲得についての分析において与件とされているのは、現代においては、かつてのような暴力革命は困難になっているという事実である（「武器を持たない人民は僅かな軍隊の前でも無力である」）。ヒトラーはミュンヘン一揆の経験からこのことを悟った。そうだとすれば、権力の獲得には別の方法が用いられなければならない。それは、軍や警察と正面衝突を回避する「現代のクーデタ技術」であり、暴力による政権転覆ではなく、「権力の合法的獲得 *conquête légale du pouvoir*」を目標とするものである（これに関しては、第２章第２節

[53] “Machiavélisme et tyrannies”, p. 120.

（２）での議論も参照）[54]。

この「権力の合法的獲得」はいかにして可能になるのか。先に言及した要因（民兵組織、大衆の支持、エリートの共犯や協力）がそれを説明する。まず、革命を志向する全体主義政党が存在する。この政党は独自の民兵組織を保有するが、「権力の合法的獲得」が目指されている以上、それは軍や警察との戦闘に用いられるのではない。この民兵組織の本質的な価値は、むしろ革命政党の党員や支持者を募集するという点にあり、「心理戦における軍隊」としての性格が強いとアロンは述べている[55]。こうした全体主義政党と民兵組織は、「利用可能な大衆」を動員し、大衆的支持を味方につけていくのだが、この点は第３章第１～２節で論じた通りである。

そのうえで全体主義政党は、「体制破壊の技術 *technique de destruction du régimes*」を駆使することによって、権力を「受けとる *recevoir*」。この「体制破壊の技術」には、①戦闘の相手となる体制の欠陥をつくり出し、あるいは少なくとも増幅すること、②この欠陥について激しく非難すること、③街頭、国内、政府内での騒擾や政治的不安定性を持続させ、決定的変化による秩序や平和の回復を国全体が待望するような状況をもたらすことなどが含まれる。この技術が必要とされるのは、「国家の存立や体制の機能を不可能にし、体制そのものに敵対的な政党を権力につけることが唯一の解決策と見なされるところにまでもっていく」ことによってのみ、全体主義政党は権力を「受けとる」ことができるからである。ただし、そこでは明らかに、（意図的であるか否かに関わらず）既存政党の「共犯 complicité」が前提となっている。というのも、新体制的な諸政党が団結して暴政に対抗することを選べば、全体主義政党による権力の獲得は成し遂げられないからである。加えて、警察などの治安組織が全体主義政党の鎮圧に動かないということも重要な前提条件の一つであるといえよう[56]。

全体主義政党による「上からの合法的な革命」のための条件がこうして整う。しかし、それは元の体制における正規の権力獲得の手続からは逸脱したものとして捉えられる。すなわち、アロンによれば、全体主義政党の用いる技術は、自由主義的で議会主義的な体制のもとでの通常の権力獲得の技術に似ている

---

[54] *Ibid.*, pp. 123-4.

[55] *Ibid.*, pp. 124-6.

[56] *Ibid.*, pp. 126-8.

が、いくつかの点でそれとは異なる特徴を持つ。ここで念頭に置かれているのは、全体主義政党が「革命」という目標を掲げ、民兵組織を保持しており、通常の政党間競争とは違った「体制破壊の技術」を用いることなどであろう[57]。

これに対して、ロシアにおいて用いられたのは別種の技術である。すなわち、ロシアでは共産党は平和的にではなく、「真の内戦戦術 [tactique] de l'authentique guerre civile」（ないし「真のクーデタ戦術 [tactique] de l'authentique coup d'État」）を用いることで、権力へと到達した。

一方、資本主義諸国における共産主義の戦略は、「二つの相反する戦術のあいだを揺れ動いてきた」という。一つは、ロシアで成功した戦略（つまり、武力による政権の転覆と獲得）を模倣するものであり、いま一つは、前者の失敗から引き出されたものであって、「党内の神秘的つながりの構造は保ちながらも、接触や協力や連合を増やし、公的機構へと政治工作員を潜入させ、革命的な意図をカモフラージュしようとする[58]」。

以上のような権力獲得という第一の段階には、その「不確実な権威」を「絶対的な権威」へ、「合法的な権力」を「暴政的な権力」へと転換するという第二の段階が後続する[59]。ここで用いられるのが「権力拡大の技術 *technique d'extension du pouvoir*」であり、それは具体的には、①敵対組織を排除し、②命令を下すことのできるポストを確保し、③行政機構に党の支持者を送り込む、といった内容を含む[60]。

我々が第３章第１節で見た、ドイツにおける「画一化」の過程は、この技術の典型的な適用事例にほかならない。もともとヒトラーは、既存の支配層の協力によって政権を得たのであったが、彼はそれを「一人と一党による合法的な暴政 tyrannie légale d'un homme et d'un parti」へと転化させてしまったのである。「革命国家 *l'État révolutionnaire*」としての標識は、国会議事堂炎上事件によって与えられたものだとアロンはいう。

---

[57] *Ibid.*, pp. 124-7.

[58] *Ibid.*, p. 128.

[59] *Ibid.*, pp. 133-4.

[60] *Ibid.*, pp. 137-8. ただし、この技術は、権力獲得の技術に比べてより緩やかに規定されている（see also pp. 133-4）。

革命とは、本質的には、あらゆる既存政党を違法化し、種々の自由権という法的地位を抹消し、党の政治的敵対者を投獄し、収容所送りにすること、つまり一言でいえば、内戦の勝利〔に相当する結果〕を、そのプログラムにおいて具現化した政治的暴政を実現するということを意味した。瞬く間にただ一つの政党のみが合法となり、その他の諸政党はすべて消失を余儀なくされた。同時に、党の権力は、行政機構や警察における粛清によって強化された[61]。

このように論じることで、アロンは革命の概念を再定義しているのである。すなわち、革命は必ずしも「暴動 émeute」を前提とするわけではない[62]。上記の変化は、クーデタや暴動や内戦といった物理的暴力による政権の転覆に比肩しうる（あるいはそれ以上の）ものである。そこにおいては、「革命は上から *par en haut* なされる」のである（「上からの合法的な革命」）[63]。加えて、端的には「エリートの交代」や「政治体制の変更」として理解される革命が、必ずしも自由主義的な機能を果たすとも限らない（アロンにとって「真の革命」とは、「エリートの交代」と「政治体制の変更」、そして「価値やイデオロギーの転換」を意味するものだった）[64]。これは、全体主義の革命が「絶対的な権威」を樹立したということを見れば明らかであろう。20世紀の革命は、「権威の革命」なのである。そして、西洋文明が獲得してきた様々な価値――一定の自由もそこに含まれる――を否定するからこそ、全体主義体制は「革命的」と呼ばれるのであった（第３章第３節を参照）。

先述の内容をより一般的なかたちで規定しなおすと、暴政的権力の段階的な獲得技術は、次の三つを含むといえる。

⑴敵対組織の破壊。あらゆる反対者、あらゆる潜在的代替者の破壊。言い換えると、暴君や、彼の政党および政府は、各々の敵対者を排除する。

⑵暴君や政府や党があらゆる役職を占める。暴君は総統兼首相となり、政

---

[61] *Ibid.*, p. 134.

[62] *Ibid.*, p. 135.

[63] *Ibid.*, pp. 145-6.〔強調は引用者による〕

[64] *Ibid.*, pp. 122-3, p. 125.

府は、あらゆる地方ないし専門的権威〔当局〕les autorités provinciales ou spéciales を中央の一般的権威 l'autorité centrale et générale へと厳格に従わせることによって、権威を集中する。

⑶党はその支持者らをあらゆる行政組織へと行き渡らせ、大多数の人々があらゆるものを体制に依拠するようなかかちで公職の独占を保つことによって、地方と国を占領する[65]。

かくして、暴君とその党は国家の支配者となる。絶対的権威としての暴政は、以上の技術を用いて暴君やその党、および彼らの政府へと権力や権威を集中させ、同時にそれぞれの敵対者らを破壊することによって成立する。そこにおいて暴君と国家機構とを接続しているのは党であり、ゆえに一党独裁は、全体主義を識別するうえでの決定的なメルクマールとされるのである（「全体主義国家とは、何よりもまず、一つの政党によって支配される国家のことである」）。

最後に、暴政と合法性との関係について整理しておきたい。既述の通り、（独伊型のファシズム的）暴政はその権力獲得に際して「合法性の技術」を用いる（「権力の合法的獲得」）。また権力掌握後についても、暴政は獲得した権力を「合法化」することに強い執着を示す（「暴政の合法化 *légalisation de la tyrannie*」）[66]。これらは、ロシアにおける「真の内戦戦術」や「真のクーデタ戦術」とは対照的であるといえる。

しかし、第３章第３節で見たように、アロンは全体主義体制（≒暴政）に対する民主主義体制の本質的特徴の一つに「合法性」をあげていた。とすれば、次の疑問が生じるのは当然である。ここでいう暴政の「合法性」と、民主主義における「合法性」との相違とは何か。

暴政における合法性は、形式上ないし見かけ上の合法性にすぎない。本来的な意味での合法性とは、「規則への尊重」や「非人格的な諸原理への服従」を意味するものであり、現実の暴政は、こうした合法性を蹂躙する[67]。これに対し、

---

[65] *Ibid.*, p. 138.

[66] *Ibid.*, p. 140.

[67]「実際には合法性を軽蔑している――合法性というものが規則に対する尊重や非人格的な諸原理に対する服従を意味するとすれば――これらの体制〔＝独伊の全体主義体制〕が、形式的にであれ、合法性への配慮を見せるのはなぜな

アロンが民主主義にとって本質的であるとする合法性とは、内実としては「法の支配」に近いものであり、暴政ないし全体主義はこの意味での合法性とは相容れないのである。「暴政とは本質的に、人格的で恣意的かつ無制限の権力という特徴を持つ」ものにほかならないからである[68]。したがってアロンは次のように論じる。

> これらの体制〔＝独伊の全体主義体制〕における根本的な非合法性は、それらが何らの規則も制限もない人格的な意志、すなわち恣意的で全能な意志に対して服従するという事実を原因とするものである。これらの体制は、まさにそのような意志――例えば総統の意志――こそが法の源泉なのだと主張する。同時にそれらは、見かけ上、非合法性を合法性へと、恣意を憲法へと転化させるのであり、ワイマール共和国から第三帝国への移行にともなう法的断絶性をそのままにはしないのである[69]。

そしてアロンによれば、このように体制変更の前後における法的断絶性が形式的には見られないということこそ、「革命が上からなされたという歴史的事実の外的あらわれ」を示すものにほかならない[70]。「上からの合法的な革命」によって成立した暴政は、新たな法を導入することで旧体制と新体制の断絶を形式的に架橋しつつ、自らに合法性の外見を与える。すなわち、新たな法は、「恣意と合法性の和解のための道具」として利用されたのである[71]。

⁂

以上を踏まえてアロンの全体主義論の構造を描いてみよう。全体主義は革命的であり、エリートの交代や政治体制の変更、価値やイデオロギーの転換をともなう。しかしその革命は、19世紀的な革命とは異なる特徴を持った革命であ

のか」（*Ibid*., p. 145）。

[68] *Ibid*., p.150.

[69] *Ibid*., p. 145.

[70] *Ibid*., pp. 145-6.

[71] *Ibid*., p. 146.

る。第一に、それは必ずしも物理的暴力による体制変更を意味しない。とくにイタリアやドイツでは、「権力の合法的獲得」が目指され、実際それが実現した。第二に、革命が自由や解放をもたらすという保証はない。20世紀の革命は「権威の革命」であり、それは旧体制よりもいっそう苛烈な支配へと帰結しうる。ヒトラーやムッソリーニは、政権に到達したのち、「権力拡大の技術」を駆使することで「絶対的な権威」を確立した。これを捉えた概念が暴政であり、そこでは暴君やその党、政府への権力や権威の集中が起こる一方で、彼らの敵対者らは排除される。こうして成立する一党独裁の体制が全体主義である。かかる全体主義は、法の支配たる合法性と代議制のシステムとを破壊するものであり、人間への軽蔑を内包する。

こうした統治を理論的に嚮導するのがマキアヴェリズムである。それは、独自の人間観や歴史観を基礎とすることによって、暴政の適用を無道徳的に主張する。力は自己目的化し、大衆を含めたあらゆるものがそれとの関係において手段化される（大衆への軽蔑）。宗教やプロパガンダも利用されるが、それは、それ自体の価値のためにではなく、あくまでも人民や大衆の操作のために利用される。このように、マキアヴェリズムの統治理論は、力という原理によって社会を一元的に把握し、他のあらゆるものをその原理へと従属させる機能を有しているが、決定的に重要なのは、この理論の究極的な基礎がその歴史哲学のなかにあるという点なのである。アロンの「マキアヴェリズム草稿」の前半部分は、まさにそのことを論証しようとするものであった。

アロンのマキアヴェリズム論が象徴的に物語っているのは、全体主義の社会においては、権力の一元化と真理の一元化の相互依存関係が見出されるということである。第３章第１節と第４章第１節が、ナチ体制を事例とすることで、権力の一元化が真理の一元化を引き起こるという作用を明らかにしているとすれば、第４章第３節は、それと逆の作用――すなわち、真理の一元化が権力の一元化を正当化するという作用――を示している。

そして、全体主義がこのように相互に依存する権力と真理の一元化をともなうものだとすれば、それを批判する反全体主義の思想も当然に、この両方の側面を対象としなければならなかった。戦間期アロンの思想のなかで、前者に対応したのは第３～４章で論じた狭義の全体主義論であり、後者に対応したのが第５章で論じる歴史哲学であった。したがって我々は、次章において後者の集大成たるアロンの『歴史哲学序説』をとりあげてその政治的含意を探り、両者

の総合を行うことによって、アロンの反全体主義思想が持っていた構造を体系的に描き出すことができる。

（＊補論）アロンは戦間期のイタリア・ドイツ・ソ連の体制に共通するものを見てとり、それらを全体主義（あるいは現代の暴政）と総称した。そしてこの三つの全体主義体制によって駆使された権力獲得と拡大の政治術こそがマキアヴェリズムであった。

しかしながら、指導者やその信奉者らが抱き、喧伝し、また政権獲得後に体制下の人々に強制されたイデオロギーの内容は体制ごとに異なる。少なくとも（ナチズムを含む広義の）ファシズムと共産主義のあいだには無視できない相違があり、にも関わらずそれらをすべてマキアヴェリズムの名の下に束ねあげてしまうことには異論も予想される。

したがって、ここで以下の二点を指摘しておくべきであろう。第一に、アロンのいうマキアヴェリズムには、権力を獲得・増大する必要とその方策とを説く実践的な政治術の次元と、これに根拠を与える歴史哲学（「人間と政治に関する一定の観念」）の次元がある。独伊のファシズムはこの両方を持つが、共産主義は単に後者のマキアヴェリズムの戦術を利用するにすぎない[72]。この点は「マキアヴェリズム草稿」では必ずしも明らかでないが、少し時期を下った論説では明確にされている。ただし、ファシズム体制と同様、共産主義の体制下でもイデオロギーによる真理の一元化が権力の一元化をもたらすという現象は共通していた。

第二に、このようにファシズムと共産主義の類似性は主としてその政治的実践に関わるものであり、必ずしもイデオロギーの内容面での同質性を前提とするものではない。たとえば、共産主義は階級闘争史観に根ざし、国境を越えた労働者の連帯を説く点で国際主義的であるのに対し、ファシズムは国民共同体を称揚する。また前者は帝国主義を鋭く批判するが、後者は自国の対外的拡張を肯定し、むしろ積極的に推進する。さらに、共産主義はフランス革命以来の啓蒙の伝統の継承者を自認するが、ファシズムは啓蒙的価値全般を否定する。

とはいえ、こうした対比もまた差異を強調しすぎるきらいがある。両者の関係をより実態に即したかたちで捉え直すならば、一見対照的でありながらも通

[72] Campbell, “The Four Paretos of Raymond Aron”, p. 289.

底するものを持ち、敵対しつつ共謀し、互いのやり方を模倣し合うという複雑な関係が浮かび上がってくる[73]。共産主義は階級を、ファシズムは国民を歴史の主体と見なしたが、そうした人間集団を一人の指導者と一つの党によって排他的に代表せしめたという点では共通性があった。共産主義もソ連が一国社会主義へ転じたようにナショナリズムと無縁ではありえなかった。ファシズムにしても、そこに国際主義的な側面がなかったわけではない[74]。加えて、ファシズムと共産主義は、西洋の自由民主主義やブルジョワ的な議会主義、個人主義などを共通の敵とし、ともにこれに対する革命を志向した。ファシズムが共産主義的な革命に対する反革命ときて台頭してきたという事実はあったが、それが既存の体制の保守を目指したわけではなく、逆にそれを破壊することで新たな秩序を樹立しようとした点では、ファシズムもやはり一つの革命であったと見なしうる。歴史的な変革の手段として暴力が肯定されたことも同様である。

以上のような関係に着目し、ファシズムと共産主義に相通ずるものを見出していく際に全体主義という概念の果たした役割は大きい。アロンも1930年代末から40年頃にかけてこのような視座をとるに至り、全体主義の概念をイタリア・ドイツ・ソ連の三つの体制へと適用した。それは間違いなく当時のフランスにおけるこの語の最も先端的で重要な用例の一つであったといえる。ただし、そう認めたうえでなお、この種の全体主義論が個々の体制間に存在した差異[75]を曖昧にしかねないという点について自覚的である必要はあろう。

---

[73] フランソワ・フュレ［楠瀬正浩訳］『幻想の過去――20世紀の全体主義思想』（バジリコ、2007年）。

[74] Madeleine Herren, “Fascist Internationalism”, Glenda Sluga and Patricia Clavin (eds.), *Internationalisms: A Twentieth-Century History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), pp. 191-212. 国際関係理論史における共産主義やファシズムの位置づけについては、Torbjørn L. Knutsen, *A History of International Relations Theory*, 3rd Ed.（Manchester: Manchester University Press, 2016）を参照。

[75] イアン・カーショー［三浦元博・竹田保孝訳］『地獄の淵から――ヨーロッパ史1914-1949』（白水社、2017年）、272-4頁。

第５章　『歴史哲学序説』の政治思想

第１節　『序説』における人間と歴史

「普遍妥当的な歴史学は可能か。どの程度まで可能か」。この問いが『序説』の出発点である。自然科学が普遍的な法則を発見するのと同じように、歴史学も普遍的な（すなわち客観的な）認識へと到達しうるのか。したがって、「歴史的客観性の限界」が問題の中心に据えられるのだが、かかる問題設定は「歴史理論の核心を突くものである」とアロンはいう。それは、「歴史家たらんとする歴史的存在としての自己の状況を反省する個人が、不可避的に抱くことになる疑問」なのである[76]。

では、そもそも「歴史認識 connaissance historique」とは何を意味するものなのか。アロンによれば、歴史認識とは、「人間存在と不可分なものであり、現在を過去と比較対照し、現在の各人を過去の各人と比較対照し、主体を他の存在と比較対照する」ものである。それは、「生から出発し、ふたたび生へと立ち戻る弁証法の契機となる、反省 réflexion としての認識」であるという[77]。

どういうことか。まずは、歴史認識が「生から出発し、ふたたび生へと立ち戻る弁証法の契機となる、反省としての認識」であるということについて理解しよう。これが意味しているのは、「歴史認識は過去そのものではない」ということである。過去を客体化し、それを現在の時点から振り返って「反省」すること（「回顧的把握」）が歴史認識なのである。

> 時の流れのある一点で、ある個人が自己の運命について反省し、ある集団がその過去について反省し、人類がその進化について反省する。自伝や各国史や世界史はこうして生まれる。歴史とは、社会的生成であると同時に精神的生成でもある人間の生成についての回顧的把握である[78]。

---

[76] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire: Essai sur les limites de l'objectivité histoire* (Galimard, [1938] 1986); アロン［霧生和夫訳］『歴史哲学入門』（荒地出版社、1971年）、pp. 9-10.（邦訳15-16頁）。以下で引用する外国語文献について、訳書が存在する場合はそれを参考にしたが、訳文は適宜変えている。〔　〕内は訳注である。

[77] *Ibid.*, p. 95.（邦訳97頁）

[78] *Ibid.*, p. 98.（邦訳99-100頁）

生成とは、社会や個々人の生や精神の動きそのもののことを指すものと考えてよい。歴史認識はその生成を後の時点から対象化することによって行われる。ここで注意すべきは、「回顧的把握」は「過去をありのままに再現すること」ではありえないという点である。過去の自分自身の苦悩について回顧する場合を考えよう。苦悩そのものは過去に属する。それを認識する主体は現在にいる。この認識の主体は、過去から現在までの間に変質してしまっているがゆえに、過去の自分と同一の精神状況を再現し、それを体験することはできないのである[79]。過去の他者について認識する場合であればなおさらである。ゆえに、回顧としての歴史認識は常に「概念的再構成 *reconstitution* conceptuelle」とならざるをえない[80]。

次に、歴史認識は自己認識 connaissance de soi の「部分」ないしその「手段」として位置づけられる（「歴史認識は自己認識の部分であり、手段である」）。逆説的ではあるものの、自己を知ろうと思えば、「自分自身の外に出なければならない」のであって、歴史認識はそのために用いられる。つまり我々は、自己と他者とを、現在の自己と過去の自己とを、自己の属している時代と他の時代とを比較対照することによってはじめて、自己を認識することができるのである。

> 何より、独自な存在としての自己の認識は、どうやっても他の存在の発見と探求の後に来る。各々の人間は、対照されることによって規定される。ある時代はその過去と、ある文化やある国民は他の文化や国民と、ある人物はその時代やその環境と対照される。あらゆる次元において、自己認識は最後に来る。それは他者認識の完結である[81]。

したがって我々は、まず自己認識とは何かを問わなければならない。それは、第一義的には文字通り自己を認識することを意味するが、アロンによれば、「自

---

[79] 以下、説明のために具体例を用いることがあるが、それは必ずしもアロン自身が『序説』のなかで引いている例とは一致するとは限らず、便宜的に簡素な例を用いる場合がある点に留意されたい。

[80] *Ibid.*, p. 95, pp. 97-98, p. 101.（邦訳97頁 , 99頁 , 103頁）〔強調は引用者による〕

[81] *Ibid.*, pp. 100-1.（邦訳102頁）

己認識とは、純粋な観照という理想を追い求めるものではない。〔自己を〕認識するということは、その人がいかなるものになりたいと欲しているかを規定し、その人が自分自身について抱いている観念と一致すべく努力することである[82]」。

言い換えると、自己認識とは、ただ単に「自己がいかなる存在であるのか」を反省によって認識することのみを指すものではない。それを認識したうえで、「自己がいかなる存在たらんとするか」を定め、それに向かって行動していくことまでが、自己認識の過程のなかには含まれているのである。

> 一瞬ごとに、過去を現在に結びつけることによって、我々は自己を創造しなおしていかねばならない。このようにして、絶えず更新される弁証法のなかで、回顧的認識と選択とが、与件の受容と超越の努力とが統一される。人間は内省によってと同様に、行動によっても自己を発見する[83]。

現在の自己が過去を振り返って自己を認識したうえで、「あるべき自己」について決定し、そこに向かって行動していく。この自己認識の過程で、反省によって過去は現在と結びつけられ、行動によって現在は未来へと結びつくことになる（「自己認識はその完成と証明とを未来に仰ぐ以上、未来に向かって開かれている[84]」）。

ただし、この自己認識の二つの契機（認識と行動）は、いずれも不完全性を免れない。先に述べたように、現在の時点からの回顧的把握は決して過去そのものへは到達しえず、また行動においても「あるべき自己」との完全な合一は望みえないからである。それでもなお、「常に不完全な発見と決して成就することのない決断のあいだに置かれた個人は、〔認識における〕明晰と〔行動における〕創造という二つの努力によって自己を規定する」のだとアロンはいう。「偽りと諦めという危険に常に挟まれながら、個人はこの二つの緊張のいずれからも解放されえない。生と意志とを一致させるために、個人は汲みつくすことのできない自然としての自己を観察することも、絶えず自己を規定する選択

---

[82] *Ibid.*, p. 72.（邦訳74頁）
[83] *Ibid.*, p. 74.（邦訳76頁）
[84] *Ibid.*, p. 73.（邦訳75頁）

を確認することも、決してやめるわけにはいかない」のだと。

これが自己認識の「弁証法 dialectique」である。自己の生は、過去から現在まで連綿と続いてきた所与としてある（それは固定的なものではなく、回顧的把握によって再構成されるものではあるけれども）。意識による反省作用はこれを対象化して認識したうえで、あるべき自己について選択し、それを目指して行動へと乗り出し、これが新たにその個人の生を形成していく。こうして、生から反省へ、反省から選択や行動へ、選択や行動からふたたび生への弁証法的発展が繰り返されていく。前に言及した「生から出発し、ふたたび生へと立ち戻る弁証法の契機となる、反省としての認識」という言葉は、以上のような意味を持つものとして理解することができよう。

これらの根底にあるのは、「各人は本質的に自らがそうありたいと欲するところのものである」というアロンの人間理解である。より簡潔に表現すれば、「我々は自己を決定しうる」ということである[85]。つまり、我々はあるがままの自己を受け入れるのではなく、自分自身がそうありたいと願う自己をつくりあげる。こういう存在が人間なのだとすれば、上述の自己認識はまさにそれにとって本質的なものである。

そして、歴史認識がこうした自己認識の部分や手段であるとすれば、それが「人間存在と不可分」だといわれるのも当然である。事実、『序説』において、歴史は自己認識と相似形をなすもの、あるいはその延長として理解されている。アロンによれば、歴史の概念にとって決定的なのは、「過去に対する意識と、過去との関係で自己を規定する意志」にほかならず、「選択の主人たる人間は、みずからの使命を探し求めるがゆえに一つの歴史を持つ」のである[86]。

歴史とは単なる過去の事実の集積ではない。それは生成そのものではなく、

---

[85] *Ibid.*, p. 72.（邦訳74頁）;「我々は、自分自身の最良と思われる部分（すなわち、我々が自分はそういう存在であると考え、あるいは自分がそうありたいと欲するところのもの）によって自己を規定する」（*Ibid.*, p. 98（邦訳100頁））;「人間は比較対照によってのみ自己を認識し、自己を決定する」（*Ibid.*, p. 148（邦訳145頁））;「人間的真理は受容するものではなく創造するものである」（*Ibid.*, p. 176（邦訳173））。哲学もまた、この人間観との関係において定義されている。「あらゆる哲学は、自分自身を決定しようとする人間の努力として定義される」（*Ibid.*, p. 401（邦訳383頁））。

[86] *Ibid.*, p. 43, p. 52.（邦訳46頁、55頁）

その再現でもない。ある主体の意識が、反省の作用を通じて対象化された過去を回顧的に把握し、それによって現在の自己を規定し、未来への行動を決定するときにはじめて、歴史が立ち現れる。こうした歴史観は上で見たアロンの人間観とパラレルな構造を持つものであり、まさにそうであるがゆえに、「歴史は人間の本質そのものと不可分」とされるのである[87]。

第２節　理解と因果性――歴史的客観性の限界

アロンは歴史的思考の最も基本的な方式として、「理解 compréhension」と「因果性 causalité」の二つを想定する。「理解とは、人間の存在とその行為が因果的規則性の定立なしに理解可能 intelligible である限りにおいて、これらについて我々が持つところの認識である」。人間は思考し、何らかの意志に基づいて行動を起こすのであり、そこに人間の歴史の固有性がある。自然現象の場合は、こうした意志の介在がないため、その仕組みを明らかにするには、基本的に因果法則という外的な説明に頼るほかはない。これに対して、人間の行為や出来事については、それを行った人の内的な意識を探ることで、因果法則によらずとも、なぜそのようなことが起こったのかを明らかにする余地がある。このように、「現実を体験あるいはそれを実現した人によって思考され、思考されえたであろうところの、現実に内在する意味を認識が引き出してくるとき、それを理解と呼ぶ」のである[88]。

他方で、因果性は、「継起の規則性に基づく因果法則の確定」を意味する[89]。理解が規則性を前提とせずとも成立しうるのに対して、因果性と規則性は不可分の関係にある。アロンは、「因果性の観念は、ばらばらの現象を普遍妥当的な関係によって結びつけるうえでは不可欠と思われる」と述べ、理解と因果性

---

[87] *Ibid.*, p.43（邦訳46頁）；「歴史的存在とは、持続し、経験を蓄積する存在ではなく、思い出す存在でもない。歴史とは自覚を意味するものであり、それを通じて過去は過去として認識され、ある種の現在性を取り戻す。だからこそ我々は、歴史認識の起源を、記憶のなかにではなく、生きられた時間のなかにでもなく、各人を自分自身の観察者とする反省のなかに、あるいは他者の経験を客体とする観察のなかに求めてきたのである」（*ibid.*, p. 101（邦訳103頁））。

[88] *Ibid.*, p. 59.（邦訳61頁）

[89] *Ibid.*, p. 57.（邦訳59頁）

の違いについて次のように論じている[90]。すなわち、理解は、「動機 motifs や動因 mobiles や思想に内在する理解可能性と結びつく」が、因果性は、「何よりもまず、規則性を観察することによって必然的関係を確定することを目指す」のだと[91]。

アロンはこの理解と因果性の様々な形態について検討を行っていくのだが、ここではその内容にはあまり深入りせずに、何ゆえにこの二つが歴史的客観性の限界に直面することになるのかという結論のみを確認するにとどめたい。というのも我々の目的は、この歴史的客観性の限界に関する議論が、一方ではいかなる人間観や歴史観を前提とし、他方ではどのような政治観へと帰結するものであったのかを明らかにする点にあるからである。

まずは理解の限界についてだが、これは歴史の認識主体が置かれる条件に起因する。その条件とは、①歴史家が「対象の外部に立つ」ということ（「〔歴史家は〕歴史的存在に対しては他者である」）と、②歴史家が「自らがその運動をたどる歴史のなかにいる」ということ（「歴史家は、自分がたどる生成に属している」）である[92]。

例えばある歴史家が、ナポレオンの生涯やカントの思想を研究の対象として選ぶ。この歴史家は、彼以外の何者でもなく、彼自身としてしか対象に接近しえない。つまり、この歴史家が、他者であるナポレオンやカントの意識と合一することはできないということだ。この歴史家になしうるのは、ナポレオンの生涯やカントの思想を再現することではなく（それは不可能である）、みずからの視点からこれらを再構成することである。しかし、他者という存在は、我々一人一人にそれぞれ違った様相を示すため、それに対する再構成の仕方もまた、多様なものにならざるをえない。事実の解釈になると、事態は一層複雑である。戦争の例が典型だが、そこでは事件を構成する主体が多数おり、それと同じ数だけの体験と意識とが存在する。神の視点から出来事の全体を見渡し、すべての主体の内面を見通すことは、個別的存在にとどまる個々の人間には不可能である。ここからおのずと、「解釈体系の多元性 *pluralité des systèmes*

---

[90] *Ibid.*, p, 196.（邦訳192頁）

[91] *Ibid.*, p. 197.（邦訳193頁）。なお、「動機」と「動因」については、*Ibid.*, p. 68（邦訳69-70頁）を参照。

[92] *Ibid.*, p. 105.（邦訳106頁）

d'interprétation」が帰結する。

また、ある歴史家が自国史（例えばフランス史）を解釈する場合を考えよう。彼自身がその研究の対象たる歴史のなかに含まれており、不可避的にその歴史の発展による影響を受ける。例えば、フランス史における普仏戦争という事件は、その後の第一次大戦によって、さらには第二次世界大戦の勃発によって、新たな意味を与えられる。歴史家は当然、各々のいる時点から過去を眺めることになるが、こうした「観点 perspective」は時間の経過とともに移り変わり、それによって「更新 renouvellement」が生じる。解釈の多元性は、この更新によってもたらされるものでもあるのだ。この点についてアロンは、科学史を例にとって次のように述べている。

> 科学が未完成である限り、ということはつまり、おそらく人間が生き続ける限り、知識は、そこから引き出される結果によって、あるいはそれが組み込まれている全体によって、更新されていく。現在との関係で規定される過去に対する見方を観点と呼ぶことにすれば、科学史は（それ自体として）、多くの変わりゆく観点を経験している[93]。

以上から分かるように、歴史家は、現在という時間性と自己という存在の個別性とによって拘束されており、理解の相対性 relativité はそこから生じる。アロンの言葉を用いれば、「理解の普遍性は、常に未完で新しい意味を含む歴史的現実の構造によって、あるいは歴史的発展に縛りつけられて過去に対して外部に立ち続ける歴史家の活動によって、不可能なものとなる[94]」。

これは、理解の相対性を、認識の主体たる歴史家の側から捉えた表現といえようが、同じことを認識の客体としての歴史的現実の側から表現すると次のようになる。「ただ忠実に再現しさえすればよいというような、知識以前に出来上がった歴史的現実 *réalité historique* などというものは存在しない。歴史的現実は、人間的なものであるがゆえに、多義的 *équivoque* であり、また果てしない *inépuisable*。多義的であるというのは、人間の生が展開する場である精神世界の多元性 pluralité や、基本的な思想や行為がそのなかに位置を占める全

---

[93] *Ibid.*, pp. 155-6.（邦訳152頁）

[94] *Ibid.*, p. 107.（邦訳108頁）

体世界の多様性 diversité を示している。果てしないのは、人間にとっての人間の意味、解釈者にとっての作品の意味、継起する現在にとっての過去の意味である[95]」。

アロンはこれを「対象の解体 *dissolution de l'objet*」と呼ぶ。それが意味するのは、歴史の対象はそれ自体としてあらかじめ定まったかたちを与えられているわけではなく、それぞれが独自の精神世界を持った多数の部分から構成され、しかもその各々が実に多様な様相を呈してあらわれるということである。さらに、歴史の発展がこれらに絶えず新しい意味を付与していく。ゆえに、解釈体系は多数存在するのであり、歴史家はそのなかでみずからの解釈が拠って立つところの「理論 théorie」についての選択を行う必要がある[96]。「歴史は――現実としても学としても――それ自体として存在するのではなく、歴史家を介して、また歴史家にとって、存在するのである[97]」。

次に因果性の限界を見よう。アロンは「歴史的因果性 causalité historique」と「社会学的因果性 causalité sociologique」とを区別する。歴史研究はすべて回顧的であり、原因の研究もやはり遡行的に行われる。つまり歴史家は、何らかの「結果 l'effet」から出発し、その「前件群 les antécédents」(前件は常に複数存在する)へと遡る。歴史的因果性とは、このなかでも「時間的に一回限りで、質的に独特な」出来事の前後関係を対象とするものである(例えば、ワーテルローの戦いでの敗北など)[98]。

この場合、因果性の判断はどのように行われるのか。アロンはそれをウェーバーの議論に依拠するかたちで図式化する。すなわち、歴史的因果性の研究は、「①結果である現象の切り離し、②前件群 [les] antécédents の区別および効果を測定しようとする特定の前件 un antécédent の分離、③非現実的発展の構築、④頭のなかでの想像と現実の出来事との比較」という四つの操作を含むという[99]。

原因研究にとっての最初のステップは対象の選択であり、①を通じて歴史家

---

[95] *Ibid.*, p. 147.(邦訳144頁)

[96] *Ibid.*, p. 111, p. 157.(邦訳110-1頁、156頁)

[97] *Ibid.*, p. 160.(邦訳157頁)〔強調は引用者による〕

[98] *Ibid.*, pp. 199-201.(邦訳196頁)

[99] *Ibid.*, p. 203.(邦訳198頁)

は、歴史のなかのいかなる現象を「結果」としてあつかうかを決定する。次に②は、その「結果」が生じる以前に起こった様々なことがら（「前件群」）を明らかにし、そのなかでも対象たる「結果」にとりわけ大きく影響したであろう「特定の前件」を分離する。そのうえで③を通じて、仮にその「特定の前件」がなかったとすれば、どのような展開となっていたかを想像する。「どんな歴史家も、何が起こったのかを説明するには、何が起こりえたかを問う」のである[100]。こうした「頭のなかでの想像」と「現実の出来事」を突き合わせ、「特定の前件」がどの程度結果に影響したかを分析するのが④である。これによって、当該の前件と結果との強い関係（前者によって後者が生じる可能性が有意に高まるということ）が示される場合には、両者の関係は「適合的 adéquate」であると見なされる。それとは逆のことが証明される場合には、その関係は「偶発的 accidentel」と呼ばれる。歴史的因果性の判断とは、このようにして「適合性」と「偶発性」とを区分することにほかならない[101]。

しかし、何らかの出来事のなかに適合的関係が見出されるとしても、それは前件と結果のあいだの必然的な結びつきを示すものではない。適合性が意味するのは、あくまでも、ある前件があるときには、特定の結果が生じる可能性が相対的に増大するということにすぎない。つまり、その関係は蓋然的 *probable* なのであって、必然的 nécessaire ではない。「我々の判断は、最も好都合な仮説の場合であっても、適合的〔＝蓋然的〕であって、必然的ではない」のである。

なぜか。アロンによれば、「抽象的関係によって具体的な独自性を汲み尽くすことはできないからであり、また隔離された体系は常に外部からの作用に晒されているからである[102]」。「時間的に一回限りで、質的に独特な」出来事をあつかう歴史的因果性が、何らかの適合的関係を指摘しうるとすれば、それは次のように別の事例を引き合いに出すことによって可能になる。すなわち、ほかの場合においても一般的に当該前件はその結果へと結びつく傾向があるというようなかたちで、適合的要因は発見される[103]。ここで不可欠なのが、「抽象化」

---

[100] *Ibid.*, p. 202.（邦訳197-8頁）

[101] *Ibid.*, p. 203.（邦訳198-9頁）

[102] *Ibid.*, p. 206.（邦訳202頁）

[103] このことは、歴史的因果性と後述の社会学的因果性とのあいだに、一定の協同的関係が成り立つということを示唆していよう。アロンの立場は、「歴史と

により複数の事例に共通する前件を見つけ、それらを比較可能なものへと設えるという作業だが、この作業によって、各事例が持っている具体的な独自性は多少なりとも損なわれる。

また歴史家は、みずからの関心や視座に基づいて独自の分析枠組み（≒「隔離された体系」）をつくりあげるが、そこに、対象とされる出来事のあらゆる前件を含めることは不可能である。つまり、その歴史家が考慮に入れない要因（≒「外部」）が必ず存在するということであり、これらが対象たる出来事に重要な影響を及ぼしていた可能性は否定できない。

さらに、歴史的因果性には常に偶然性が介入するが、「ある事象に対して何が偶然的であり、何が適合的であるのか」という判断それ自体が、突き詰めていくと、研究を行う歴史家本人に依存していることがわかる。つまり極論してしまえば、「形式的にはいかなる現象でも偶発的といいうる」のである[104]。

結論は次の通りである。「歴史的因果性の限界は二種類である。一つは、図式そのものに起因するものであり、もう一つは、非現実的発展を構築する際に我々が手にすることのできる知識の性質ないしはその不足に起因するものである[105]」。前者の限界としては、上で述べたようなことを想定すればよい。後者の限界とは、歴史的因果性を判断するときに我々が行う反実仮想的な推論が、現実には起こらなかったことの想像であるということから生じる不確定性のことを指している。

社会学、偶然と規則性を両方維持するような妥協を立場としてはならないのか。私はそうは思わない」というものである。アロンによれば、「社会学的因果性と歴史的因果性とは、相互に補完し合いつつ対立するものとして、互いに他を必要とする」（*Ibid.*, p. 291, p. 235（邦訳282頁、230頁））。この二つが、自らを取り巻いている状況を把握しようとする行動の主体にとっても不可欠であるという点については、次の記述を参照。「行動する人が社会学と歴史の双方を利用するのは、自らの決断を、一回限りの全体的な状況において考えるのと同時に、再現可能な、したがって分離可能な要素との関係においても考えるからである。……行動する人は、これらの規則性と偶然の双方を必要とする」（*Ibid.*, p. 292（邦訳284頁））。さらに、理解と因果性のあいだにも補完的な関係は想定しうる（*Ibid.*, pp. 256-7, p. 282（249-50頁、273-4頁））。

[104] *Ibid.*, p. 220.（邦訳215頁）

[105] *Ibid.*, p. 225.（邦訳219頁）

社会学的因果性の方はどうか。アロンはここで「社会学」という語を「歴史的事実のあいだの一般的関係を引き出す学問」の意味で用いている。こうした社会学は、「法則 lois（少なくとも規則性 régularités や一般性 généralités）を確立しようとする努力」を特徴とするものであり、「社会学者にとっては、原因は恒常的前件 *antécédent constant* である[106]」。つまり、歴史的因果性が、過去に一度だけ起こった個別の事象（例えばフランス革命）の原因を探るのに対し、社会学的因果性は、繰り返しあらわれる一般的事象（例えば革命現象全般）をとりあげ、その前には必ずある特定の前件が存在していることを指摘する。この社会学的因果性にも限界があることは、次の一節が示す通りである。

> 一般的な意味では、社会学においては、因果関係はすべて部分的であり蓋然的であるといえるだろう。しかし、これらの性格は、場合により異なる価値を持つ。明確に規定された、あれやこれやの制度を、自然が人間に対して課すことなど決してないのだから、自然的原因が必然的結果をともなうことはない。社会的原因は、多少なりとも適合的な原因なのであって、必然的な原因ではない。ある結果がただ一つの原因から生じることはめったにないからであり、いずれにせよ、部分的決定論 déterminisme parcellaire は決して正確に再現することはない独特な配列においてのみ、規則的に展開されるものだからである。
>
> たしかに統計を用いれば、標準的な状況下では、因果関係は確実かつ必然的（あるいは必然性に非常に近く）になる。独身生活は自殺の割合を高め、政治的危機はそれを低下させる。しかし、こうした因果関係の公式は、全体的で巨視的であるがゆえに、内部の蓋然性を示す。個々の人間との関係では、この因果関係の公式は、ある特定の出来事の可能性が高まるということを意味する[107]。

社会学的因果性においても、指摘しうるのは、ある前件の存在が特定の事象の発生可能性を増大させるということまでである。言い換えれば、歴史における偶然性が除去されない限り、我々の現実はあくまで部分的に決定されている

---

[106] *Ibid.*, pp. 235-6.（邦訳230頁）

[107] *Ibid.*, p.281.（邦訳272-3頁）

にすぎず、必然的な関係は見出しえないということである（「部分的決定論」）。

しかも、社会学的因果性において結びつけられる原因項と結果項とは、いずれも社会学者によって構成されたものにほかならない。それらは「概念的抽象化 abstraction conceptuelle」の所産であり、ここに社会学者による「選択 sélection」が介入する。そのことはウェーバーが明快に示した通りだとアロンはいう。カリスマ的権力が経済合理性に及ぼす影響を考える場合、「カリスマ的権力」には、イスラエルの預言者から現代のデマゴーグまで様々なものが含まれるが、それらは「一定の共通する特徴を持つだけである」。その類似でさえ、「歴史のある一点に立ち、同時代の状況によって提示された一定の観念を用いて過去を追思惟する観察者にとってしか存在しない」。同様のことは、結果項としての「経済合理性」にもあてはまる。ゆえに、こうした抽象的かつ一般的な項は現実に所与として存在するものではなく、それらを結ぶ関係もまた同様であって、必然性には決して到達しえない。このように、社会学的因果性もやはり限界に直面することになる[108]。

第３節　歴史と政治の弁証法

前節での議論により、歴史的客観性の限界たる相対性が示された。そこから引き出される結論は、歴史解釈には多様なヴァリエーションがあり、それらがただ一つに収斂することはないということである。すなわち、「事実のなかにも、事実と観念からなる全体的現実のなかにも、歴史家は多数性 multiplicité を見出す」のであって、「いかなる方法も多元性 pluralité を単一性 unité へと帰することはない[109]」。

このように、アロンの歴史哲学は多元性の確認へと帰着する。それに対して、「全体主義の思想 pensée totalitaire」とは、こうした多元性を否定することで、「社会全体を単一の原理 un principe unique へ帰そうとする」ものにほかならなかった[110]。すでに第４章第４節でも述べた通り、全体主義は、真理の一元化を権力の一元化と結合させるという点に特徴がある。すなわち、真理の一元化は権力の一元化を理論的に正当化し、権力の一元化は真理の一元化を制度的に

---

[108] *Ibid.*, pp. 252-4.（邦訳245-7頁）

[109] *Ibid.*, p. 344.（邦訳331頁）

[110] Aron, *Introduction*, p. 349.（邦訳336頁）

具現化するのである。そうだとすれば、アロンが『序説』において行った多元性の論証とは、まさにかかる真理の一元化を否定することによって、全体主義の思想を歴史哲学のレヴェルにおいて退けるものであったということができよう。

本稿にとっての最後の課題は、このことの含意を、第５章第１節で示したようなアロンの人間観や歴史観との関連において明らかにし、それらがいかなるかたちで政治へと結びつくものであったのかを論じることにある。

アロンによれば、多元性の背景をなすのは、「多元主義的な人間論 anthropologie pluraliste」に相応した「歴史世界の複雑性 complexité du monde historique」である[111]。アロンの想定する人間像とは、現在から過去を回顧的に反省することを通じて、「自己の何たるか」や「歴史の何たるか」を認識したうえで、「自己がどうあるべきか」や「歴史がどうあるべきか」について決定し、それを実現すべく、未来への行動へと踏み出していく存在であった。我々が歴史として捉えようとする世界には、こうした人間が多数存在している。我々と彼らとは互いに他者であり、相手の意識と経験とを理解しようと努めても、それと完全に合一することはありえない。また、個々の人間の存在を決定する権利は、究極的にはその人自身にしか与えられておらず、他者としての我々が外部からそれを絶対的に規定してしまうことはできない。さらに、ある人間についてのイメージは、理論的にはその観察者と同じ数だけ存在しうる（「再構成の多元性 pluralité des reconstruction」）[112]。

時間的な次元における複雑性がこれに加わる。対象としての歴史は、一つの固定した意味を持ち続けるものではなく、歴史の展開につれて、様々な意味を付与されていく（「距離を置いて見ると、過去は異なった意味を帯びる[113]」）。認識は常にある一時点において行われなければならないが、それにより発見されるのは、あくまでもその時点にとっての過去の意味にすぎない。歴史が運動を止めない限りは、歴史全体の意味についても、個々の出来事の意味についても、何か一つに確定することは不可能であり、観点の変化にともなって解釈が更新されていくことは不可避である。

---

[111] *Ibid.*, p. 344, p. 349（邦訳331頁、336頁）

[112] *Ibid.*, pp. 75-86.（邦訳77-89頁）

[113] Aron, *Mémoires*, p. 124.（邦訳132頁）

以上に述べたような歴史世界の構造が、多数の可変的な解釈を生み出す原因といえよう。それは、一面においては客観性の限界を画するものであったが、他面においては「人間による創造 créations」の「豊かさ richesse」や「自由 liberté」を含意するものでもあった[114]。つまり我々は、自己存在の個別性と現在という時間性によって二重に縛られており、そこからしか歴史を認識することができないが、しかしまさにその独自の視座から他者と過去とを把握することを通じて、それらに新たな意味を吹き込むことができるのである。

次に、因果性との関連において歴史世界の複雑性を考えてみよう。歴史現象も、一定の規則性に従って継起するものであり、すべてが偶発的なのではない。しかし、規則性は必然性を意味せず、蓋然性を示すにすぎない。すなわち、ある前件や原因の存在は、特定の結果が発生する確率を高めるだけであり、常にそれをもたらすことになるとは限らない。これが部分的決定論の立場であった。ゆえに、歴史現象を単一の原因によって説明することはできない。たしかに、方法次第では、因果関係を必然的なものとして描き出すことも不可能ではないだろう。だが、その場合には、因果性の認定を行う主体による介入が大きくなり、その分だけ、判断は相対的にならざるをえない。

最後に、歴史的運動の全体を捉えようとする場合にはどうであろうか。歴史は、あらかじめ定められた目的へと向かって進歩していくものなのか。あるいは、そこには何らの目的も意味も存在せず、単にあるものから別のものへの変化が繰り返されていくだけなのか。アロンの用語法に依拠すれば、前者のように「歴史の本質的な統一性と究極的な統一性とを前提とする」見方は「進化の哲学 philosophie de l'évolution」と呼ばれ、後者のように「多様なものの無秩序な羅列を容認する」見方は「生成の哲学 philosophie du devenir」と呼ばれる[115]。

アロンは独特なかたちでこの二つの哲学のあいだを縫っていく。歴史における相対性と多様性を認めるという意味でいえば、『序説』が生成の哲学の方に親和的な見方をとっているようにも見える。実際、『序説』の大部分は、進化の哲学に対する論駁として読むことができるであろう。そして、これにはれっきとした理由がある。19世紀的精神を体現していた進化の哲学が、20世紀初頭——特に第一次大戦——を境に、生成の哲学としての「歴史主義 historisme」

---

[114] *Ibid.*, p. 122（邦訳130頁）; Aron, *Introduction*, p. 354.（邦訳340頁）
[115] *Ibid.*, p. 187.（邦訳182頁）

にとって代わられたという、アロンの時代診断がそれである[116]。「合理主義 rationalisme」の失墜により自信を失った「未来なき社会」のなかで、歴史主義は伸長した。

ここでいわれている歴史主義とは、「歴史的相対論 relativisme historique」のことである。たしかに、この哲学にはアロンのそれと類似する点も認められるが、両者のあいだには決定的な違いがある。歴史主義について、アロンは『序説』のなかで次のように書いていた。

> 歴史主義とは、本質的には、進歩 progrès の神話に代えて生成の神話を置いたものとして定義される。名もなき運命 destin への諦念という点では同じだが、未来が現在に比べてよいものになるという確信に満ちた楽観論ではなく、ある種の悲観論ないしは不可知論なのである。歴史の運動は人間の願望とは関係がない。少なくとも、彼らの理性的あるいは道徳的な願望とは無関係なのである。未来は別のものになるのであって、よくなるわけでも、悪くなるわけでもない。歴史主義から解放されるということは、何よりもまず、この宿命論 fatalisme の克服を意味する[117]。

歴史は必然的に進歩へと向かうというのが進化の哲学の想定であるとすれば、それを真っ向から否定するのが歴史主義（生成の哲学）の立場である。このペシミズムは、進歩のみならず、歴史の意味や目的をも認めないのであり（「目的なき弁証法」）、いわば「価値の無秩序」へと帰結する[118]。

アロンの歴史哲学はこれとはまったく異なる。上との対比を用いて表現すれば、それは「目的への弁証法」とでも呼ぶべきものであり、その点ではむしろ進化の哲学に近いといってもよい。ただし、それとも決定的に違うのは、歴史世界の統一性や進歩をア・プリオリには認めておらず、歴史における意味や目的の決定をあくまでも個々人による主体的な意志に委ねているという点にある。

歴史の運動は、人間の意志の如何に関わりなく、あらかじめ決められた方向へと進歩していくのでもなければ、逆に方向を持たずにただ無意味な生成を繰

---

[116] *Ibid.*, p. 367.（邦訳352頁）

[117] *Ibid.*, p. 377.（邦訳360-1頁）

[118] *Ibid.*, p. 370（邦訳354頁）; see also p. 367.（邦訳352頁）

り返すのでもない。歴史とは、人間の生と不可分であり、人間の手によってつくりあげられていくものなのである。そうであるからこそ、歴史は自由 *libre* なのだ。「なぜなら、それがあらかじめ書かれてはいないからであり、自然 nature や宿命 fatalité のように決定されてはいないからである[119]」。この意味では、先に述べた運命への諦念は、アロンの歴史哲学とは対極の態度にほかならなかった。

歴史を生きる人間は、自分がこの世に生を享けるより以前から存在していた何らかの集団へと組み込まれている（「人間は歴史のなかにある [*L'homme*] *est dans l'histoire*」）。この歴史的な環境によってある程度まで人間存在は規定されるが、そのことに気づき、みずからの歴史性について自覚するには、自己が理想とするものとその人を取り巻く環境とのあいだに何らかの矛盾が見出されなければならない（「人間は歴史的である *L'homme est historique*」）。そしてこの自覚を経たうえで人間は、みずからの意志と行動によって歴史をつくり変えていくことができる（「歴史は人間である *L'homme est une histoire*」）[120]。

つまり、アロンにとって人間とは、ただ一方的に歴史を課される客体なのではなく、それまでの歴史を乗り越え、あらたに創造していく主体としてイメージされているのである。「自らを創造しながら自らを規定していくとすれば、おそらく人間は、歴史を認識し、決定することによって、歴史を克服することに成功するであろう[121]」。これを考えれば、アロンの歴史哲学において「未来」に特別の地位が与えられていることにも納得がいくはずである。

> 歴史哲学は、将来 futur との関係で過去を位置づける（過去のイメージをもとに将来をイメージする）がゆえに、本質において所与を超越するものである。そのため歴史哲学は、政治に身を投じるあらゆる思想と同じように、意志と結びつく。実践哲学が公平性を欠かざるをえないのは、歴史的な意識のなかでは未来 avenir に優先権が存するからである[122]。

---

[119] *Ibid.*, p. 404.（邦訳387頁）

[120] *Ibid.*, pp. 403-4（邦訳385-7頁）。この三つの表現に関しては、Aron, *Le spectateur engagé*, pp. 59-60も参照。

[121] Aron, *Introduction*, p. 423.（邦訳405頁）

[122] *Ibid.*, p. 392（邦訳375頁）〔強調は引用者による〕; see also p. 432.（邦訳413頁）

歴史において本質的なのは「未来への意志」である[123]。それは行動へと具体化され、現実を超克する運動へと展開されていく。このことはアロンの歴史哲学のなかでは深い意味を持つ。その意味を明らかにすることで、アロン思想の根幹へと迫ることができるだろう。

すでに何度も述べてきたように、認識は反省を出発点とする。人間は、過去と未来をつなぐ中間項としての現在に立ち、そこから反省によって過去を振り返り、行動によって未来を切り拓く。ここで、「過去は知識 savoir に属し、未来は意志 *volonté* に属する。未来は、観察 observer すべきものではなく、創造 créer すべきものである[124]」。

我々を動物性 animalité から人間性 humanité へと引きあげるのは、この意志にほかならない。なぜなら、アロンの見るところ、「我々の人間性は、欲動 pulsions の段階にあるのではなく、意志や思想のレヴェルにある」からである[125]。我々は、「自らを動物性の上へと高めるべき命令」を自分自身のうちに見出し、「決断 décision」によって、「自らを創造する[126]」。

第５章第１節で見たアロンの人間観とは、このように「動物性＝欲動」を「人間性＝意志」によって乗り越え、そのうえで決断を通じた自己創造を目指すものだったのである。この決断が行動によって具体化されるとき、そこに自由が実現する。

> 人間は動物であると同時に精神 esprit であるから、低次の宿命を克服する力を持つ。情念 passions を意志によって、盲目的な衝動 impulsion を意識 conscience によって、定まらぬ思想を決断によって克服しうるのだ。この意味において自由は、瞬間ごとにすべてを賭けなおすのであり、自己とふたたび合一化する行動のなかで確証される[127]

これこそが、アロンにとっての「人間性」なのである。人間は様々な「欲動」

---

[123] *Ibid.*, p. 394.（邦訳377頁）
[124] *Ibid.*, p. 432.（邦訳413頁）
[125] *Ibid.*, p. 400.（邦訳383頁）
[126] *Ibid.*, p. 385.（邦訳369頁）
[127] *Ibid.*, p. 436.（邦訳417頁）

や「情念」や「衝動」によって左右される。こうした「低次の宿命」に支配されている限り、人間はただの「動物」であるにすぎない。それを「意志」や「意識」や「決断」によって克服するときにはじめて、人間は「人間性」の次元へとたどり着くことができる。ただし、それも「行動」によって実現されない限りは、真の克服とはなりえない。我々が「行動」において「あるべき自己」へと接近しえたときに、「自由」が感じとられるのである。ゆえに、アロンの歴史哲学のなかでは、「自由」とは、何よりもまず「行動」と結びつくものとして構想されていた。

> 自己に対する我々の支配は限られている。恐怖に震えない自由や、何かを欲しない自由はないし、誰かを愛することも自由ではない。けれども、自己を意に従わせることなら可能であろう。何かを行ったり、あるいは行わなかったり、「諾 oui」と言い、あるいは「否 non」と言う自由はある。伝統的な自由の雛型が、この類型に属しているのは誤りではない。たとえ恐怖を感じたとしても、逃げないことはできる。自由というものは、行動においてのみ感じとられる[128]。

以上を要約すれば、アロン思想の根幹には宿命論の否定があり、それが彼の人間観から歴史観までを貫いていたのだといえるだろう。人間観のレヴェルでは、動物的感性を人間的意志によって克服し、決断と行動を通じて望ましい自己を創造する自由が説かれた。自然への盲従が、これによって反証される。歴史観のレヴェルにおいても同じく、歴史の超克が示唆されていた。歴史のなかに生きる人間は、過去によってある程度まで存在を規定されることになるが、それと同時に、反省を通じてみずからの歴史性を自覚しつつ、主体的意志に基づく決断と行動を通じて過去を乗り越え、未来を創造していくことができる。その先において、歴史的自由が獲得されるのである。これは人間にのみ許された特権である。「独り人間のみが、死ではなく、自己実現が目的であるような冒険へと身を投じる」ことができるからである[129]。

前段で論じた歴史世界の複雑性とは、この人間の自由を認めるがゆえの論理

[128] *Ibid.*, p. 73.（邦訳75頁）
[129] *Ibid.*, p. 52.（邦訳54頁）

的帰結であると同時に、自由を可能ならしめるための前提条件でもあった。一定の自律性を持った多数の人々が、それぞれの意志や行動によって歴史をつくり出していくのだとすれば、歴史世界は多様かつ可変的で複雑なものにならざるをえない。認識の主体ごとに様々な解釈が成り立つだけでなく、時の進展とともに歴史は異なる意味をまとっていく。さらに、因果関係は必然的ではありえないため、未来の不確定性は決してなくならない。だからこそ我々には、多様かつ可変的な歴史解釈のなかから、「自己がどうあるべきか」や「歴史がどうあるべきか」を決定する自由が残されるのであり、現実のなかでの蓋然性を見極めつつ、不確定の未来を切り拓いていく自由を手にすることが可能になる（「因果性の糸の切断ゆえに行動の余地が残され、世界の未完性と多様性ゆえに各人による決定の余地が残される[130]」）。

これこそがアロンの反全体主義的な歴史哲学の核心である。それというのも、歴史における多元性を否定し、それを単一性へと溶かし込もうとする全体主義思想の根底にあったのは、上述したような人間の自由を否定し、人間の主体的意志に体現される人間性を軽蔑する思想にほかならなかったからである。第４章第３節で示した通り、マキアヴェリズムは、永遠不変の情念によって支配される存在として人間を描く。すなわち、そこにおいて人間は動物性に服従し続けるのであり、人間性や自由へは到達しえないのである。かかる人間観は、悲観主義的かつ反進歩主義的な「永遠の保守主義」という歴史観へと反映される。歴史を変革していく力は人間にはなく、この世界は単に、永続性の原理に沿って腐敗と循環とを繰り返していくものにすぎない。かくして人間は主体性を剥奪され、歴史は目的を失う。

人間が自然的な情念に衝き動かされるのだとすれば、社会現象も自然と同じように説明することができるであろう。マキアヴェリズムが科学的手法を政治に応用するのはそのためである。これは主体的意志を核とする人間性を根こそぎ否定するものといえよう。第３章第３節でも指摘したように、全体主義は「人間を軽蔑することによって人間を理解している」と言い張るが、それはこの意味での人間性の否定と表裏一体をなすものであった。アロンの歴史哲学が、人間性と自由を認めたがゆえに、歴史的客観性の限界を受け入れざるをえなかったのとは対照的に、マキアヴェリズムは、まさにこうした人間性の否定を通じ

[130] *Ibid.*, p. 377.（邦訳361頁）

て、人間と歴史に関する客観的かつ一元的な解釈を得ることができたのである。そして、こうした歴史哲学に依拠するマキアヴェリズムにとっては、経験的真理の名のもとで、暴政とプロパガンダに基づく統治――権力の一元化――を正当化することなど容易であった。パレートの理論はその典型である。

アロンが『序説』で展開した歴史哲学は、その人間観や歴史観まで一貫して、こうした全体主義思想に対する理論的反証を構成するものであった。つまりアロンは、動物性に対しては人間性を、情念に対しては人間の主体的意志を、宿命論や「永遠の保守主義」に対しては人間の自由を、歴史の単一性に対してはその多元性を、それぞれ称揚することによって、反全体主義的な歴史哲学を打ち立てていたのである。それは、「人間を軽蔑することによって人間を理解している」と主張する全体主義に対して、「人間に対する最低限の尊重」を可能とする民主主義を擁護するためには不可欠な思想であったといえよう。

以上に述べた全体主義思想との対照を踏まえたうえで、あらためて『序説』に示されている歴史哲学へと立ち戻ろう。この歴史哲学の核心をなすものとして『序説』の中心に据えられているのは、「過去と、未来を志向する現在との弁証法」である[131]。これまでに何度も述べてきたアロンの人間観と歴史観とを想起するならば、この弁証法には、少なくとも次の二つの契機が含まれていると見ることができるだろう。一つは、過去に対する回顧的な反省を通じて歴史を再構成し、「自己の何たるか」や「歴史の何たるか」を把握するという過程である。いま一つは、それに基づいて、「自己がどうあるべきか」や「歴史がどうあるべきか」を決断し、その実現を目指す行動によって未来を切り拓いていく過程である。

そして、これらがとくに何らかの社会を舞台として展開される場合において、前者を狭い意味での「歴史」と呼び、後者を「政治」と呼ぶことにすれば、先の弁証法は、「歴史と政治の弁証法」と言い換えることができる。人々は、過去の回顧を通じて「歴史」を認識し、それを「政治」によって乗り越えようとするのであり、それがまた新たな「歴史」を生み出すことになる（広い意味での「歴史」とは、こうした弁証法的発展のすべてを包摂する全体的な運動として捉えられよう）。

ここで次のような疑問が生じる。アロンの歴史哲学が前提とする基本単位は

---

[131] *Ibid.*, p. 410.（邦訳392頁）

個々の人間であり、彼らは過去を振り返りつつ、未来を目指す行動のなかで自己をつくりあげていく存在とされている。端的にいえば、これは各人が自己の生のあり方について決定することと同義であった（第５章第１節で見たような生の弁証法）。では、なにゆえに人間はときに危険を冒してまで、社会をつくりあげていく運動（「歴史と政治の弁証法」）へと身を投じるのか。各人の生のあり方についての決定は、いかなるかたちで「政治」に結びつくことになるのか。

こうした問いに答えを出すために、以下でアロンの政治観について検討しよう。政治における決定的な過程としてアロンが想定するのは、「選択 choix」と「行動 action」である。このうち選択に関しては、さらに二つの異なる過程が含まれている[132]。第一の段階は「政策の選択」であり、ここにおいて求められるのは、(a)「既存の社会のなかに実現可能かつ望ましい目標」を見出すか、あるいは (b)「現在の体制に代わりうる別の体制 le régime autre」を望むのかについて、みずからの態度を決定することである。したがって、「論理的にもっとも重要なのは、既存の秩序を受け入れるか否かということだ」とアロンはいう。(a) を志向して既存の体制のなかにとどまる人々は「改革主義者 réformistes」や「保守主義者 conservateurs」であり、(b) を目指して体制の破壊へと向かうのは「革命家 révolutionnaires」である。

選択の第二段階は、「ある党派への加入 adhésion」である。これは、「ある党派やある階級のメンバーを仲間として認めること、つまり、希望を述べたり、好みを表明したりするだけでなく、完全にその身を投じること」を意味している[133]。

そうだとすれば、このような加入は、概念的には選択に区分されてはいるものの、その実質を見れば、むしろ行動の方に近いともいえるだろう（「参加と行動とのあいだには何の障害もない」）。行動にも二つの異なる課題がある。一つは「権力を獲得し維持すること」であり、いま一つは「それを次なる目的の

---

[132]「所与としてのシステムの枠内にとどまる人は、その原則的承認に多種多様なニュアンスをつける。自らの知性に従う保守主義者は、常に多少なりとも改革論者でもあるのであって、自らをある価値やある利益の擁護者として位置づける」（*ibid.*, p. 411（邦訳394頁））。

[133] *Ibid.*, p. 410-1.（邦訳393-5頁）

ために利用すること」である[134]。

ここで、権力の獲得・維持という直接目標の先に、その権力をいかなる目的のために用いるのかが問われているという点は特筆に値するであろう。こうした問題意識は、全体主義の理論たるマキアヴェリズムのように、当初は手段であったはずの権力を自己目的化し、無道徳主義的なニヒリズムへと陥るのを避けるには不可欠なものと思われるからである。

これとも関連するであろうが、アロンは政治的行動に関して、対立しあう二つの理念型を提示している。これらは、歴史とそのなかで実現すべき目的とをどのように関連づけるかという問題に対する二つの態度を示すといえよう。「悟性の政治 *politique de l'entendement*」とは、歴史を無秩序に継起する別個の状況として捉えつつ、その瞬間ごとに何らかの目標を実現しようとする態度のことである。それは「港を知らずに船を動かす水先案内人」に似ており、ウェーバーやアランによって代表される。これに対して「理性の政治 *politique de la Raison*」とは、歴史を段階的発展としてイメージしたうえで、最終的な目的からの逆算において各瞬間の行動を考える。マルクス主義者がその典型とされる。アロンによれば、この二つは「両極端の態度」を示すものであり、現実においてはその両方が求められるという。

> これら二つの類型は、言うまでもなく理念型であり、二つの両極端な態度を示すものである。後者は諦念へ、前者は盲目へと陥る恐れがある。後者は歴史をあてにするがゆえに、前者は歴史を忘却するがゆえに、ともに無力と化す。後者は賢明であり、前者は英雄的である。結局のところ、あらゆる政治は、一方であるとともに他方でもあるのだ。政治とは、遠く先にある関心に従わない瞬間的な行動なのではなく、一回限りの機会を狙わずに摂理を信奉するものでもない。預言者の資質と経験論者の資質とが相容れないものであってはならないのである。政治とは、取り返しのきかない選択の芸術であると同時に、長期を見通した設計の芸術でもある。行動する人は、偶然の機会を睨みながらも、みずからの課した目的を見据えていなければならない。とはいえ、狂気的な事業のために英知が利用されたり、技術を無視したがゆえに、理にかなった計画が駄目になったりすることの

[134] *Ibid.*, pp. 412.（邦訳395頁）

ほうが多い[135]。

すなわち、政治において必要な態度とは、各瞬間の具体的状況を把握して、そこにおいて求められる行動をとるだけでなく、それらを歴史的運動の全体のなかに位置づけながら、みずからが掲げる長期的な目的の方向へと導いていくような態度なのである。

以上を念頭に置いたうえで、「歴史と政治の弁証法」の展開過程をあらためて整理するとすれば、それは次のようになるだろう[136]。第一に、この弁証法は、「遺産を受け継ぐこと」から始まる。言い換えると、「個人が、それに責任がないにも関わらず、その重荷を背負わされているような状況」を受容し、認識することが出発点となる。具体的にいえば、我々は自分たちが生まれる前から歴史的に形成されてきた社会のなかに組み込まれ、自ら選びとったのではない体制をひとまずは受容せざるをえないということである。

しかし第二に、我々は、こうした所与としての社会を受け入れて保全し、その体制の枠内においてみずからの目的達成を目指すか（保守 conservation または改良 réforme）、あるいはその社会を破壊することによって新たな体制を樹立するか（革命 révolution）を選択する。「平穏な時代」には、「既成の体制が問題化することはない」が、「危機の時代には、〔体制に関する〕政治的選択が、歴史的選択としての本性を露わにする」。アロンの生きた時代というのは、まさにそういう時代であったということができよう。

かかる選択に基づき、我々は具体的な行動へと踏み出していくのだが、その際に不可欠なのは、「将来というものの不確実性に同意すること」である。「あれかこれか」の選択――例えば、資本主義か共産主義か、民主主義か全体主義か――の前に立たされるとき、我々は「二つの理想的なシステムのあいだで選択を行うのではない」。なぜなら、我々が既存の体制か新たな体制かを選ぶという場合、それは当然に、「現在の機構と将来の機構とを突き合わせる」こと

---

135 *Ibid.*, p. 414.（邦訳396-7頁）

136 以下に述べる説明は、基本的には『序説』の第Ⅳ部第３章第１節末尾の記述に依拠するものであるが（*ibid.*, pp. 414-5（邦訳397頁））、必要に応じて関連する他の記述も参照している（たとえば、pp. 407-8, pp. 410-2（邦訳389-91頁、393-5頁）など）。

になるが、前者は現実に属するがゆえに不完全なかたちでしか理想を体現しえず、後者は未来に属するがゆえに本質的には不可知なものだからである。つまり我々は、「二つの不完全な形態のなかから」選択を行わざるをえない。

たしかに、既存の社会や体制を根本からつくり変えようとする革命家は、「現実を超越する」思想としての「イデオロギー」を用いることによって、自らが目指す未来を理想の到来として描いて見せるであろう。だが、「時の審判を待つ予想」としてのイデオロギーを裁くのは未来であって、そこにおいてはじめて我々は、イデオロギーのなかの、ユートピアにすぎなかった部分と実際に現実化された部分とを識別することができる[137]。現在に縛りつけられている人間にとって唯一可能なのは、革命によってもたらされるであろう社会を頭のなかで想像し、それをいま目の前に存在している社会と見比べることである。しかしながら、予想は予想にすぎないのであって、それと現実とのあいだには「巨大な空隙」が残される。

このように、未来に対する我々の想像には限界がある。とはいえ、それは必ずしも悲観主義を意味するものではない。現在と未来のあいだに横たわる空隙とは、「無知の空隙であり、おそらくは自由の空隙でもある」からである。それは、革命家にとっても、それに敵対する保守主義者や改革主義者らにとっても、同様であろう。革命は、実際によりよい社会を実現するのかもしれないし、あるいは逆にさらに酷い惨状へと通じるのかもしれない。また、既存の体制を維持することが、我々にとって望ましいことでありうる一方で、ただ単に山積する問題を放置することにつながる可能性もある。

したがって第三に、我々を規定している根本的諸条件について明晰に認識したうえで、それでもなお、「何らかの歴史的な意志を信じる」ということ――その意味において「信条 foi」を持つこと――が必要である。それによって我々は、「個人を超えた運動のなかに自己を位置づける」のであり、新たな歴史を創造していくのである。

ここで一つの但し書きを付しておくべきであろう。すなわち、これまで述べてきたように、アロンの歴史哲学が歴史の克服を含意しているからといって、それが革命を要求する思想であったと解釈してはならない。アロンの『序説』から革命の選択という結論を演繹することは、解釈上の無理があるのみならず、

---

[137] *Ibid.*, p. 392.（邦訳375頁）

当時のアロンの政治的立場に照らしても適切とはいい難い（本稿第３章第３節を参照）。しかしそうだとすれば、アロンにとって歴史の克服とは何を意味していたのか。これに関しては、次のように解釈しておくことが妥当と思われる。歴史を克服するという場合、その本質は、既存の社会や体制を新たなものに置き換えるのか否かという点にあるのではない。そうではなく問題は、かかる歴史的条件によって我々が拘束されていることについて反省的に自覚し、その条件を受け入れるのか、それを破壊することで別の条件をつくり出すのかを主体的に決断するという点にあるだといえよう。ゆえに、仮にその決断の結果として我々がいまある社会や体制を維持していくのだとしても、それがアロンの歴史哲学の想定に反するというわけではないのである。

以上からも分かる通り、アロンは体制選択の問題を政治的過程の根本に据えていた。そしてアロンによれば、この政治的選択は「自己の真なる存在 mon être authentique と無縁の活動ではない」のだという。「歴史における選択は、自分自身の実存 ma propre existence を起源とし、対象としている以上は、実質的には自己に関する決断と同じものである[138]」。

どういうことか。我々はみな、何らの社会を前提として暮らしており、そのなかで自己の生のあり方を決するものである。ところが、この社会の体制は様々なかたちで人々の生のあり方を制約し、条件づけ、左右する（あるいは特定の生のあり方を促したりもする）。何よりも、国家はいざとなれば生殺与奪の権を行使することができる。

そうだとすれば、我々が自ら選んだのではない体制によって、我々の望む生を営むこと――換言すれば、我々がそうありたいと思う自己を実現すること――が不可能になるという局面は、理論的にも現実的にも当然のものとして想定しうる。歴史的環境と各人の生とのあいだでの決断が求められるのは、この場合においてである。もちろん、これには多様なヴァリエーションがある。みずからの理想や願望を実現するためには、何としてもいまある社会を破壊する必要があると考える人もいるであろうし、既存の体制の枠内での変革を通じて要求を達成できる人もいるであろう。おそらく大多数の人々は、方法は違えども何らかのかたちで社会と折り合いをつけている。いずれにせよ我々は、「自らが生きている状況を発見するのだが、これを受容ないし拒否すること――つま

[138] *Ibid.*, p. 416.（邦訳398頁）

り、自らがそこで生きたいと欲するような状況について決断すること――によってしか、その状況を自分自身のものとして認めることができない」がゆえに、みずからの生のあり方に関する選択と不可分なものとして、政治的選択を行うことになるのである[139]。

アロンがこのように述べたことの背景には、その当時の時代状況もあった。

> めったにない平穏な時代――つまり、私的生活が公的なことがらとは関わりなく進み、職業が権力に対して期待したり恐れたりするものを何も（あるいはほとんど）持たなかったような時代――には、政治というものは、少数の専門家の領分であり、真剣というよりは興味を引く職業であるかのごとく思われていた。自分たちが私人 particuliers であるより前に市民 citoyens であることを人々に思い出させるには、戦争が必要であった。階級であれ、国であれ、集団というものは、各人に対してある大義のために自らを犠牲にするよう正統性をもって要求する。国防や革命に際して、歴史に組み込まれた個人は、最大の犠牲を払うことも覚悟しなければならないのである。……今日では、公的生活が私的生活のすべてを決定づけており、ある社会秩序を願うことが、ある生のあり方を願うということを意味するのは明らかである[140]。

危機の時代には、政治が我々の生のあり方に対して深刻な影響を及ぼす。まさにそうであるがゆえに、政治的選択なるものが決定的な重要性を帯びることになる。「政治的選択には何らかの死の選択をともなう恐れがある。なぜなら、この政治的選択というものは何らかの生き方の選択を意味するからである」〔強調は引用者による〕というアロンの言葉は至言である。

政治的選択（とくに体制の選択）は、おそらくは二重の意味で我々の生と死に結びつく。一つは、政治が直接的に我々に死を要求するという意味であり、革命や戦争がその典型である。現実に戦争がはじまれば、徴兵等を通じて戦地へと駆り立てられ、そこで死ぬ可能性があることはいうまでもない。仮にそれを免れたとしても、空襲をはじめ何らかのかたちで戦闘に巻き込まれて殺され

---

139 *Ibid.*, p. 419.（邦訳301頁）

140 *Ibid.*, p. 416, p. 418.（邦訳398頁、400頁）〔強調は引用者による〕

る危険、あるいは病気や飢餓などの副次的な要因によって死に直面する危険がある。革命によって生じる内戦の場合にもそれは同様であろう。

いま一つは、政治が何らかの生の選択であるがゆえに、間接的に死やそれに近いものを我々に課するという意味である。政治というものは、つねに特定の生のあり方しか認めない――これは民主主義も含めてあらゆる体制に妥当する事実である。ここでは特に本稿と関連の深い全体主義の体制を引くことにするが、例えばそこでは政治的反対は許容されない（本稿第３～４章も参照）。つまり、反体制的ないし反政府的な方法で、表現や言論の自由、集会や結社の自由を志向するような生のあり方は否定される。仮にこれに反すれば、最悪の場合には死が待ち受けている。ならば、体制の想定する生き方に適合すればよいのだろうか。それを受け入れる人は多いかもしれないが、全員がそうであるとは限らない。そして、人間の本質が、自らがありたいと願う自己を実現するという意味での生の選択にあるとすれば、特定の生のあり方の強要は、仮にそれが直接には死を要求しないものであるにせよ、実質的にはそれと等しい効果をもたらすことがある。自己実現の可能性を奪われた人々は、「死んだように」生き続けるか、生を放棄して「自死」することを選ぶか、あるいは「死」を賭すことによって、こうした社会そのものの変更を目指すかもしれない。

以上に述べたようなかたちで、政治的選択は我々の自己決定に関わるのであり、それこそが体制選択という問題が持つ原理的な意味にほかならなかった。そのことを確認したうえで、いま改めて当時の現実政治的な文脈について想起するならば、アロンにとって、この政治的選択の問題とは、何よりもまず民主主義と全体主義の対立として捉えられるべきものだったはずである。つまり、1930年代のアロンにとっての実践的な課題とは、全体主義の革命に対して、民主主義体制を保守することにあったのであり、この意味において、政治体制の選択は、同時代史的にもきわめてアクチュアルな問題として存在していた。

この問題を目前として、まず必要になったのは、この新たな体制としての全体主義を具体的に研究することであり、それが、第３～４章で見たアロンの全体主義論へと結実することになったのである。ここでアロンは、全体主義の体制を、革命と暴政を鍵概念として分析することで、その特質を明らかにしていた。これによれば、全体主義は、現代的な方法を駆使して革命を達成したのであり、それによって獲得した権力を用いることで、絶対的権威を本質とする暴政を樹立したのだとされる。そこでは、暴君とその党への権力の一元化がなさ

れるのみならず、それにともなって、真理の一元化までもが進んでいく（「公式の真理」）。

こうした全体主義的な実践の背後に、アロンは「暴政の理論」としてのマキアヴェリズムを見てとり、この思想体系の解明に努めた（「マキアヴェリズム草稿」）。第４章で論じたように、それを通じてアロンが明らかにしたのは、マキアヴェリズムが固有の歴史哲学に基づいて一元的な真理を主張し、それによって一元的な権力としての暴政を正当化する理論を提供しているということにほかならなかった。

そうだとすれば、ただ単に体制論のレヴェルにおいて全体主義批判を展開するだけでは足りないだろう。全体主義思想に対して理論的に論駁しうる歴史哲学が必要であった。その点でいえば、アロンの『序説』とは、もちろん彼の哲学研究の賜物であるが、それだけでなく、こうした反全体主義的な歴史哲学を雄弁に論証してみせるという実際的な意味を持っていたのだといえよう。そして、こうした思想的基礎に支えられていたからこそ、アロンは以降も一貫して反全体主義の立場をとることができたのであり、民主主義体制の真価についても確信を持つことができたのである。この歴史哲学の根幹をなすものとは、主体的な意志に基づいて自己と歴史とを創造していく人間の観念にほかならず、それが、アロンの思想において人間性の尊重と自由を可能にしていたのであった。

全体主義の思想たるマキアヴェリズムは、かかる人間像を否定するものであり、永遠不変の情念によって支配されるだけの存在として人間を描く。したがって、それは人間性や自由を否定する哲学であるといってよい。世界の多元性を否定し、それを単一性に帰そうとする全体主義の思想とは、究極的にはこの歴史哲学を拠り所として主張されたものであった。

アロンが『序説』で提示した歴史哲学は、こうした全体主義思想に対する反証として読まれるべきであろう。歴史的客観性の限界を示すことは、裏返して見れば、世界の多元性を確認することと同義であった。そしてこの多元性こそは、個々の人間に主体性と自由を認めたことから生じる帰結であるとともに、そのような人間の存立を可能にするための条件でもあった。各人が主体的かつ自由に歴史を創造しうる存在であるからこそ、歴史は不確定であり、様々な意味を持つことになる。また歴史があらかじめ決定されてはおらず、いくつもの解釈を許すものであるがゆえに、人間には決定と行動の自由が残される。民主

主義によって体現されるという「人間に対する最低限の尊重」とは、何よりもまず以上の多元性と自由を認めることを意味していたと理解しうるのではないか。

しかし、この多元性と自由を哲学のレヴェルを超えて現実の社会のなかで担保しようと思えば、一定の制度的枠組みが不可欠である。そのように考えれば、アロンが民主主義体制の本質として「人間に対する最低限の尊重」とともに、「合法性」や「代表制」を通じた権力への統制の必要を説いていたことにも肯けるであろう。後二者は暴政に対する防波堤である（第３章第３節も参照）。全体主義体制は、真理の一元化と権力の一元化を組み合わせることによって、西洋文明の歴史のなかでそれまでに培われてきたこれらのものを転覆するという意味で「革命的」だった。それに対してアロンは、上記三つの要素を本質とする民主主義体制の保守を説いたのである。

戦間期のアロンは、以上のようにして、全体主義への対抗構想としての思想を構築した。その思想の核心には、自己と歴史を創造していく人間の自由に対する信念があった。しかし当然ながら、この自由も無制限ではない。

> 自由は理論的に可能であり、実践的に現実であるが、決して完全ではない。個人の過去により、個人的発意の働く限界が定まり、歴史的状況によって政治的行動の可能性が決まる。選択も決断も無から生じるのではない。それらは、最も基本的な欲動に従うのかもしれない。いずれにせよ、選択や決断をその前件群に結びつければ、それらが部分的に決定されていることはたしかである[141]。

我々はみな、みずからの過去や集団の歴史や周囲の環境によって制約された存在である。こうした歴史的条件から完全に解放されることなどありえない。しかしながら、この歴史的条件による制約もやはり部分的なものにすぎないのであって、それゆえに歴史における自由の余地は常に保たれている。我々の目的はときに妨げられ、あるいはそれを達成できたとしても不完全なものにとどまるかもしれないが、それでもなお、宿命論に陥ることなく現実を認識し、自己や歴史を創造する努力を続けていく限り、自由は可能である。我々の生や歴

[141] *Ibid.*, p. 437.（邦訳418頁）

史とは、みずから実現しようとするものへと向かって絶えず努力し、その度ごとに跳ね返され、それでも努力をやめないもの、つまり「決して完成することのない努力」を本質とするものである。それは弁証法であり、ドラマなのである[142]。

終　章　　戦間期アロンの思想構造

戦間期という危機の時代において、アロンは興隆する全体主義を批判しながら、民主主義を守っていくことの価値を説いた。そのような主張に思想上の根拠を与えていたのは、アロンの歴史哲学であった。この哲学こそが、人間の自由と歴史の多元性を論証することを通じて、一方ではそれらを可能にする民主主義に対して正当化のための基盤を与えつつ、他方ではこれを否定する全体主義への反証をかたちづくっていたのである。

そのことを明らかにするために、この論文は、戦間期アロンの思想における二つの文脈に焦点を当てた。一つは政治的な文脈であり、そのなかから全体主義論があらわれてきたのだった。もう一つは理論的な文脈であり、歴史哲学はそのなかでかたちづくられた。重要なのは、これらは別個のものとして存在していたわけではなく、上述のようなかたちで結びついていたという点である。だからこそ、この論文はこれら二つのあいだの連関を探り、両者を総合することによって、戦間期アロンの思想構造を体系的に描き出そうとした。

この試みの骨格となる部分は、すでに第５章第３節において完成している。終章で行うのは、本稿のなかで論じてきた様々な要素が、互いにどのような関連を持つものであったのかをあらためて確認し、全体の叙述を一筆書きにすることである。それによって、戦間期アロンの思想構造をより明確なかたちで提示することが可能になるだろう。

これまでの議論は、時期的に見ると次の三つに分けることができる。第一は、1924年から28年の高等師範時代である。この頃のアロンは、学業的には大きな成功をおさめながらも、内面においてはひそかな苦悩を抱えていた。アロンは高等師範で哲学を学んだが、そこで受けた教育には不満が残った。それは、アロンが当時フランスで教わった哲学が、現実の世界とはかけ離れたものに思わ

[142] *Ibid.*, p. 431, p. 437.（邦訳412頁、418頁）

れたからであった。とくに、政治への関心を強く抱いていた青年アロンにとっては、この乖離は無視することのできないものであった。それゆえにアロンは、アグレガシオン合格の前後から一種の精神分裂へと陥っていった。

第二の時期は、1930年から33年にかけてのドイツ留学である。1930年の春にケルンに到着したアロンは、「歴史がふたたび動き出した」ことを直観する。自分自身が歴史変動のさなかにいるという感覚は、上記の精神分裂をいっそう深刻化させることになった。ナショナリズムに揺れ動くドイツ政治の状況を目の当たりにすることによって、アロンはみずからが歴史的に規定された存在であるということを自覚する。歴史の認識は、科学が自然を研究するのと同じ認識ではありえない。フランス人であり、ユダヤ人であるアロンは、その限定された個別的存在の視点からしか現実を認識することができない。そうだとすれば、そこでの客観性とはいかなるものであり、またどこまで可能であるのか。このような疑問から出発して、アロンはみずからの哲学的な基礎を根本から再検討していく。その過程において、アロンはドイツ哲学を貪欲に摂取し、マルクスやウェーバーらとの対話を経ることで、歴史哲学の道へと進んでいった。

このドイツ留学の経験はまた、アロンがかつての政治的立場について再考を加えるための契機にもなった。ドイツ政治の現状を観察しながら、いくつもの時事論説を書いていくなかで、アロンは以前の平和主義から離れて、現実主義的な態度へと接近するようになったのである（「政治教育」）。その一つの到達点ともいえるのが、1933年から34年のあいだに書かれた一連の論説である。ここにおいてアロンは、「政治の問題は道徳の問題ではない」という思想に基づきながら、平和主義に対する批判を繰り広げていくのである。

この時期になって、政治と道徳の関係が問われたというのは、おそらくは単なる偶然ではなかった。1933年１月のヒトラー政権の成立以来、アロンはやがて来るであろう戦争の可能性について、それまで以上に真剣に考えたはずである。その戦争を回避するためにも、あるいはいざ戦争となった場合にそれに勝利するためにも、「きれいごと」だけで政治を論じることは許されなかった。求められたのは、政治的に有効な手段（とりわけ「力」）に関する冷徹な思考であり、道徳的見地からしか政治を見ないような態度は退けられて然るべきだったのである。

ところが逆説的に、まさにこうした現実主義的な態度を肯定したがゆえに、アロンは適切な道徳的目的や価値によって政治的手段を導いていくことの必要

性について、強く意識せざるをえなかった。政治というものが、「悪魔の力と契約を結ぶ」ことを前提にするものだとすれば、それだけにいっそう、権力や暴力といった「いかがわしい」手段をいったい何のために用いようとするのかが問わなければならないからである。予想される次の戦争において、民主主義諸国が全体主義諸国と戦うのだとすれば、彼らはいったい何のために、戦争という莫大な犠牲を払おうとするのか。そこまでして守らなければならない価値が民主主義にはあるのだろうか。そのような疑問が深刻な意味を持つものになっていく。ドイツから帰国したのちのアロンの思想を貫くことになる根本的な問いは、まさにこの点にあるといっても過言ではないだろう。

第三の時期は、フランス帰国後の1933年夏からはじまり、第二次世界大戦の勃発を挟んで、アロンがロンドンへと亡命する直前の1940年までを含んでいる。これはちょうど、アロンがドイツ留学のなかで得た経験を思想的に結晶化させていった時期にあたるだろう。

政治的な文脈においては、これは全体主義に関する一連の分析としてあらわれた。そのなかでアロンは、革命の概念を用いることで全体主義の特質について明らかにしており、それはある意味では革命観の転換を含意するものでもあった。すなわち、20世紀の革命は必ずしも暴力的な体制転覆を意味するわけではなく、自由や解放をもたらすとも限らない。イタリアやドイツで起こった全体主義の革命は、合法的な手段を駆使して権力を獲得したのちに、この権力を用いて上から合法的に暴政を打ち立てるものであった。この意味で、全体主義の革命は暴政を樹立するのであり、それは端的にいえば、民主主義を否定する革命にほかならなかった。このようなかたちで、全体主義は権力の一元化を成し遂げながら、それと並行してイデオロギーの強制などに見られる真理の一元化をも実現させていくのである。

さらに全体主義には、それとは逆に、真理の一元化を通じて権力の一元化を理論的に根拠づけるというもう一つの側面があった。これを可能にするのがマキアヴェリズムだったのであり、それは人間から主体性を剥奪する歴史哲学に依拠することによって、暴政を正当化する理論であった。この哲学は、歴史の多元性を一元性へと溶かし込み、自由や人間性といったものを否定する。そこにおいては、すべてが力との関係で手段化されるのであり、人民や大衆までもが軽蔑の対象となる。さらに、この自己目的化された力は高次の目的による方向づけを欠いているため、マキアヴェリズムはやがて、無道徳主義的なニヒリ

ズムへと化してしまう。ここにおいて、政治と道徳の問題がふたたび争点化することになるだろう。

全体主義の脅威から民主主義を守るためには、そのために有効とされる手段を用いなければならず、とくに権力意志は不可欠となろう。ところが、このような思考を押し進めていけば、マキアヴェリズムと同様のニヒリズムに陥る恐れがある。その板挟みのなかで、アロンは次のようなかたちで理論的な解決をはかったといえる。すなわち、仮にこれら二つの体制が有効性の観点から同様の手段を選択するのだとしても、民主主義の場合には、それを全体主義とは異なる目的（＝民主主義体制の保守）のために奉仕させることができるのだと証明することに、アロンは望みを託したのである[143]。

ゆえに、アロンにとっての課題とは、全体主義体制とは本質的に異なる民主主義体制の価値を示すことにあった。そのなかでも核心をなすのは、民主主義は「人間に対する最低限の尊重」を可能にする体制だという主張にあったと思われる。そのことの意味は、アロンの歴史哲学のなかではじめて明らかになる。アロン思想の根底には、みずからの生のあり方について主体的に決定していく人間の観念があり、それが自由や人間性などと結びついていた。このような人間の存立を可能にする条件であるとともに、それを許容することの帰結でもあったのが歴史の多元性である。自己と歴史を創造する能力を個々の人間に認めるのであれば、歴史は多元的なものとならざるをえないし、歴史が多元的であるとすれば、人間には自己と歴史を創造する自由が残される。これらを否定せず、許容することこそが、民主主義において、「人間に対する最低限の尊重」が保たれるということの意味であった。

また民主主義においては、「合法性」や「代議制」による権力や権威への制約が存在する。これらは、権力の一元化に歯止めをかけ、暴政への防壁をかたちづくることによって、現実社会における多元性と自由を制度的に保障するものであったといえるだろう。あるいは、上述の「人間に対する最低限の尊重」を具現化するためのしくみと言い換えてもよい。

逆にいえば、これらを本質とする民主主義を否定するのが全体主義であり、

---

143 アロンがこのように民主主義体制の保守を説いたとき、その主張が、民主主義体制の側での自己改革に対する鋭い要求と一体不可分であった点については、第３章第３節（３）を参照されたい。

以上のものを破壊するがゆえに、それは革命的といわれるのである。かかる全体主義に対して、多元性と自由を確保し、それを通じて「人間に対する最低限の尊重」を実現する社会を維持しようとするのであれば、民主主義体制は保守的なものにならざるをえないのである。

参考文献一覧

（一次文献）

・Aron, Raymond, “Ce que pense la jeunesse universitaire d’Europe”, *Revue de Genève* (décembre 1926), pp. 789-94.

“A propos de la trahison des clercs”, *Libres Propos* (avril 1928), pp. 176-8.

“Lettre d’Allemagne”, *Libres Propos* (décembre 1930), p. 570.

“De Man, *Au delà du Marxisme*”, *Libres Propos* (Janvier 1931), pp. 43-7.

“Simple propositions du pacifisme”, *Libres Propos* (février 1931), pp. 81-3.

“« Autre impasse » ou «devoir présent »”, *Europe* (février 1931), pp. 281-6.

“Lettre d’Allemagne: Cologne, le 26 février”, *Libres Propos* (mars 1931), pp. 138-40.

“Lettre d’Allemagne: Révision des traités”, *Libres Propos* (mai 1931), pp. 221-3.

“Lettre d’Allemagne: List der Vernunft (Ruse de la Raison)”, *Libres Propos* (juin 1931), pp. 258-9.

“Lettre d’Allemagne: de l’Anschluss à Hoover”, *Libres Propos* (juillet 1931), pp. 306-9.

“Nouvelles perspectives allemandes”, *Europe* (février 1932), pp. 295-305.

“Allemagne, juin 1932”, *Europe* (juillet 1932), pp. 489-98.

“Après les élections”, *Europe* (décembre 1932), pp. 625-30.

“Sur le problème des réparations”, *Libres Propos* (janvier 1932), pp. 38-40.

“Lettre d’Allemagne, Berlin, 29 janvier 1932”, *Libres Propos* (février 1932), pp. 88-91.

“Lettre d’Allemagne. Berlin, le 5 mars 1932”, *Libres Propos* (mars 1932), pp. 151-3.

“Lettre d’Allemagne. Réflexion de politique réaliste. Berlin”, *Libres Propos* (avril 1932), pp. 86-9.

“Documents. Combien l’Allemagne a-t-elle payé?”, *Libres Propos* (mai 1932), pp. 250-5.

“Combien l’Allemagne a-t-elle payé? Remarques et rectifications”, *Libres Propos* (juin 1932), p. 313.

"Lettre d'Allemagne. Berlin, le 1er juin 1932", *Libres Propos* (juin 1932), pp. 314-7.

"Élections allemandes: perspectives", *Libres Propos* (août 1932), pp. 422-5.

"Désarmement ou union franco-allemande?", *Libres Propos* (août 1932), pp. 414-5.

"Lettre d'Allemagne. Berlin, le 11 novembre", *Libres Propos* (novembre 1932), pp. 117-8.

"Réflexions sur le pacifisme intégral", *Libres Propos* (janvier 1933), pp. 96-9.

"Lettre ouverte d'un jeune français à Allemagne, 1933"[janvier 1933], in *Croire en la démocratie: 1933-1944* (Paris: Pluriel, 2017), pp. 29-42.

"La révolution nationale en Allemagne" [septembre 1933], in *Croire en la démocratie: 1933-1944* (Paris: Pluriel, 2017), pp. 44-66.

"De l'objection de conscience", *Revue de métaphysique et de morale*, (janvier 1934), pp. 133-45.

"Une révolution antiprolétarienne: Idéologie et réalités du national-socialisme"[1934/36], in *Machiavel et les tyrannies modernes* (Paris: Editions de Fallois, 1993), pp. 286-306.

"L'idéologie", *Recherches philosophiques* (1936-37), pp. 65-84.

"Réflexions sur les problèmes économiques français", *Revue de métaphysique et de morale* (octobre 1937), pp. 793-822.

"La sociologie de Pareto", *Zeitschrift für Sozialforschung* (1937), pp. 417-9.

"L'ère des tyrannies d'Elie Halévy", *Revue de métaphysique et de morale* (avril 1939), pp. 283-307.

"États démocratiques et États totalitaires"[1939], in *Bulletin de la Société Français de Philosophie* (1946), pp. 41-92.

"Le machiavélisme de Machiavel", in *Machiavel et les tyrannies modernes* (Paris: Editions de Fallois, 1993), pp. 59-83.

"La comparaison de Machiavel et Pareto", in *Machiavel et les tyrannies modernes* (Paris: Editions de Fallois, 1993), pp. 84-106.

"Pareto et le machiavélisme du XXe siècle", in *Machiavel et les tyrannies modernes* (Paris: Editions de Fallois, 1993), pp. 107-118.

"Machiavélisme et tyrannies", in *Machiavel et les tyrannies modernes* (Paris: Editions de Fallois, 1993), pp. 119-154.

La sociologie allemande contemporaine (Paris: Quadrige / Presses Universitaires de France, [1935] 2007); アロン［川上源太郎訳］『ヴェーバーへの道』福村出版、1982年）

Introduction à la philosophie de l'histoire: Essai sur les limites de

l'objectivité histoire (Galimard, [1938] 1986); アロン［霧生和夫訳］『歴史哲学入門』（荒地出版社、1971年）
La philosophie critique de l'histoire: essai sur les limites de l'objectivité historique (Paris: Julliard [1938] 1987).
Démocratie et totalitarisme (Paris: Editions Gallimard, 1965).
Les étapes de la pensée sociologique: Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber (Paris: Gallimard, 1967); アロン［北川隆吉・平野秀秋・佐藤守弘・岩城完之・安江孝司訳］『社会学的思考の流れⅠ・Ⅱ』（法政大学出版局、1974年）
De la condition historique du sociologue (Paris: Gallimard, 1971).
History and the Dialectic of Violence: An analysis of Sartre's "Critique de la Raison Dialectique" (New York: Harper and Row, 1975).
Politics and History (Free Press, 1978).
Le spectateur engagé: entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton (Paris: Julliard, 1981).
Mémoires: 50 ans de réflexion politique (Paris : Julliard, 1983); アロン［三保元訳］『レーモン・アロン回想録（1）・（2）』（みすず書房、1999年）
Leçon sur l'histoire (Paris: Éditions de Fallois, 1989).

・Halévy, Elie, "L'ère des tyrannies, Séance du 28 novembre", *Revue de métaphysique et de morale*, (octobre-décembre 1936), pp. 181-233.
L'ère des tyrannies: études sur le socialisme et la guerre (Paris: Gallimard, 1938).

・Pareto, Vilfredo, *Traité de sociologie générale: Vol. 1 & Vol. 2* (Paris: Lausanne, 1917-19).

・ウェーバー、マックス［脇圭平訳］『職業としての政治』（岩波文庫、1980年）
――――［尾高邦雄訳］『職業としての学問』（岩波文庫、1980年）
――――［富永裕治・立野保男訳／折原浩補訳］『社会科学と社会政策にかかわる認識の客観性』（岩波文庫、1998年）

・シュミット、カール［田中浩・原田武雄訳］『政治的なものの概念』（未来社、1970年）
――――［樋口陽一訳］『現代議会主義の精神史的状況』（岩波文庫、2015年）

・マキャヴェリ、ニコロ［佐々木毅訳］『君主論』（講談社学術文庫、2004年）
――――［永井三明訳］『ディスコルシ』（ちくま学芸文庫、2011年）

（二次文献）

・Serge Audier, "A Machiavelian Conception of Democracy: Democracy and Conflict", Colen and Dutartre-Michaut (eds.), *Op. cit.*, pp.149-62

・Baverez, Nicolas, *Raymond Aron: un moraliste au temps des idéologies* (Paris:

Flammarion, 1993).
・Colquhoun, Robert, *Raymond Aron: Volume I, The Philosopher in History, 1905-1955* (Beverly Hills:
Sage Publications, 1986).
・Campbell Stuart L., “The Four Paretos of Raymond Aron”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 47, no. 2, 1986, pp. 287-98.
・Davis, Reed M., *A Politics of Understanding: The International Thought of Raymond Aron,* (Baton
Rouge: Louisiana State University Press, 2009).
・Draus, Franciszek, “Raymond Aron et la politique”, *Revue français de science politique*, 34, no. 6 (1984),
pp. 1198-1210.
・Judt, Tony, *The Burden of Responsibility: Blum, Camus, Aron, and the French Twentieth Century*
(London : University of Chicago Press, 1998); ジャット［土倉莞爾・長谷川一年・渡辺和行・神垣享介訳］『知識人の責任――ブルム、カミュ、アロン』（晃洋書房、2009年）
・Lapparent, Olivier de, *Raymond Aron et l'Europe: itinéraire d'un Européen dans le siècle* (Bern: Peter Lang, 2010).
・Lefranc, George, *Visage du mouvement ouvrier français* (Paris: Presses universitaires de France, 1982).
・Herren, Madeleine, “Fascist Internationalism”, Glenda Sluga and Patricia Clavin (eds.), *Internationalisms: A Twentieth-Century History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), pp. 191-212.
・Mahoney, Daniel J., *The Liberal Political Science of Raymond Aron: A Critical Introduction* (Lanham: Rowman & Little Field, 1992).
・Nelson, Scott B., *Tragedy and History: The German Influence on Raymond Aron's Political Thought*, (Berlin: Pater Lang, 2019).
・Oppermann, Matthias, “In the “Era of Tyrannies”: the International Order from Nazism to the Cold War”, in José Colen and Elisabeth Dutartre-Michaut (eds.), *The Companion to Raymond Aron*, (New York : Palgrave, 2015).
・Sirinelli, Jean-François, “Raymond Aron avant Raymond Aron (1923-33)”, *Vingtième siècle* (Avril 1984).
・Stewart, Iain, *Raymond Aron and Liberal Thought in the Twentieth Century*, (London : Cambridge University Press, 2019).
・Knutsen, Torbjørn L. *A History of International Relations Theory* [Third

Edition], (Manchester: Manchester University Press, 2016).
・池嵜航一「レイモン・アロン研究のルネッサンス――国際政治学のもう一つの始源へ」『北大法学論集』第71巻２号（2020年）、89-123頁
・赤坂真人「パレート行為論再考――非論理的行為の概念を手がかりとして」『関西学院大学社会学学部紀要』第74巻（1996年）、135-49頁
・石田勇治『ヒトラーとナチ・ドイツ』（講談社現代新書、2015年）
・居安正『エリート理論の形成と転回』（世界思想社、2002年）
・大井孝『欧州の国際関係1919-1946――フランス外交の視角から』（たちばな出版、2008年）
・大塚久雄『社会科学の方法――ヴェーバーとマルクス』（岩波新書、1966年）
・鹿子生浩輝『マキァヴェッリ――『君主論』をよむ』（岩波新書、2019年）
・北川忠明『レイモン・アロンの政治思想』（青木書店、1995年）
・斉藤孝『戦間期国際政治史』（岩波現代文庫、2015年）
・佐々木毅『マキアヴェッリの政治思想』（岩波書店、1970年）
・桜井哲夫『世界戦争の世紀――20世紀知識人群像』（平凡社、2019年）
・杉山光信『モラリストの政治参加――レイモン・アロンと現代フランス知識人』（中央公論社、1987年）
・中本義彦「レイモン・アロンの「リアリズム批判」」『静岡大学法政研究』第９巻４号（2005年）、61-120頁
・奈良和重「レイモン・アロンにおける歴史＝政治哲学」『法學研究』（慶應義塾大学）第61巻５号（1988年）、87-116頁
・松嶋敦茂『経済から社会へ――パレートの生涯と思想』（みすず書房、1985年）
・渡辺和行・南充彦・森本哲郎『現代フランス政治史』（ナカニシヤ出版、1997年）
・渡辺二郎『歴史の哲学――現代の思想的状況』（講談社学術文庫、1999年）
・カーショー、イアン［三浦元博・竹田保孝訳］『地獄の淵から――ヨーロッパ史1914-1949』（白水社、2017年）
・トラヴェルソ、エンツォ［柱本元彦訳］『全体主義』（平凡社、2010年）
・フュレ、フランソワ［楠瀬正浩訳］『幻想の過去――20世紀の全体主義思想』（バジリコ、2007年）。
・ミュラー、ヤン＝ヴェルナー［板橋拓己・田口晃監訳］『試される民主主義――20世紀ヨーロッパの政治思想（上・下）』（岩波新書、2019年）