



Arendt Platz 第6号刊行によせて

河合恭平（日本アーレント研究会編集長）

2020年、新型コロナウイルスが世界を席卷し、本会も活動の制約や縮小を余儀なくされました。同年3月には、春季定例会としてシンポジウム「生まれること」を考える」が予定されていましたが、その延期は避けられず、9月に予定されていた大会も、感染状況の悪化に鑑み、中止が決定されました。

この状況を受けて、私たちスタッフは、会の活動を停滞させず継続する方法を議論し、オンラインイベント開催に挑戦するという決定をしました。オンラインイベントの経験はありませんでしたが、まずは9月、本会が中心となって編集した『アーレント読本』刊行記念イベントのオンラインでの実施に挑戦しました。このイベントで、Zoomでの研究会実施に対するたしかな手ごたえを得た私たちは、春季定例会のオンラインでの実施を決意いたしました。こうして今年（2021年）3月、一年間の延期を経て、春季定例会・シンポジウム「生まれること」を考える」の実現へと至ったのです。

よく知られるとおり、アーレントの思想では「出生性」が枢要な位置づけをもっています。本シンポジウムでは、この「生まれること」を、広く哲学的な文脈のなかに置き、多角的に解明することを試みました。登壇者には、レヴィナスの専門家、生殖の哲学的問題にも深い見識をお持ちの中真生先生（神戸大学）、古代哲学がご専門で、反出生主義の旗手ベネターの紹介者でもある小島和男先生（学習院大学）をお招きし、お二人の議論に本会会員でアーレント研究者の青木崇会員（一橋大学）が応じました。また、司会には、つとに出生や性の問題について独自の哲学を形成してこられた、森岡正博先生（早稲田大学）をお招きし、さらに大変有益なコメントもいただきました。

当日は、大勢の方々にご参加いただき、登壇者間のディスカッションは言うまでもなく、参加者からの質問もたくさん出されました。質問はZoomコメント欄に書いていただく形を取りましたが、出された質問をやっとの思いで確認できるほどに次々とコメントが追加されていった状況が思い出されます。その質問に登壇者が一つ一つ応じるなかで、ディスカッションに火が付き、さまざまな知見やアイデアが引き出され、相互に交換された点が非常に印象深い研究会になりました。

『Arendt Platz』第6号では、以上の春季定例研究会の登壇者4名からご論稿をご寄稿いただきました。そして、今号からの新たな試みとして査読投稿論文を掲載しています。ぜひ中身をご覧くださいと思いますが、アーレントに関するテーマに特化した査読投稿論文ということで、まさに本研究会の会誌独特のテーマ・内容の論稿が、厳正な査読を経て掲載されたものと考えます。加えて、引き続き書評も4本収録しています。

今号は、毎号掲載してきた研究大会のシンポジウムと個人発表要旨がないものの、充実の内容となりました。特に長年にわたり審議と計画を続けてきた査読投稿論文をスタートした号として、後に引き続き本誌の流れを作り出す非常に意義深い一冊になったことに間違いありません。それは、今後のアーレント研究の流れにも関わるものであり、一層の研究の活発化につながるものと強く確信しています。

●第5回春の定例研究会企画「生まれること」を考える
「生むこと」あるいは「子どもとの関係」における個別性と普遍性
——レヴィナスをひとつの手がかりに
提題者：中真生（神戸大学）

1. 「生まれること」と「生むこと（あるいは産むこと）」の相違

まずは、「生まれること」というシンポジウムの共通テーマから考えてみたい。生まれることというのは“to be born”という受動態で表わされる事態であろうか、あるいは“birth”という名詞化した事態だろうか。後者ならば、日本語では、「誕生」、「出生」などとも言え換えることができるだろう。

「生まれること」は、自身が生まれたという一回限りのことも意味するし、自分の子どもやだれか特定の人が生まれる、あるいは生まれたことも、また、だれか不特定の人や人々が生まれることをも意味する。最後のものは、たとえば出生率が問題にされるとき視点であり、また、生命誕生の神秘と言ったり、「生まれること」はよいことか否かを論じるときなどに用いられている視点である。

いずれの場合も、「生まれること」あるいは「出生」という言い方をするとき、生まれた本人、あるいはその事実が焦点化されており、誰から生まれたか、言いかえれば、誰がその本人を生んだかということ、つまり親については、背景に退くか、問題にされていないと言える。

一方、「生むこと」と言うとき、視点は生む側、つまり親側にある。さらに、日本語では「生む」と「産む」という表現の違いがある。後者は主に、出産という行為や、あるいは出産前後の限定された期間に焦点を当てるときに用いられると言えるだろう。この意味で「産む」のは母親だけである。これに対し「生む」ことは、出産に限定されず、生命や何らかの存在をもたらすことを指すから、出産をしない父親も、子どもの命や存在をもたらす原因となりそれに関わったという意味で、子どもを「生む」と言うこともできそうである¹。

また「生むこと」に関しても、先の「生まれたこと」と同じように、自分が生むことを言う場合と、だれか特定の人が生むことを言う場合、また不特定の人や人々が生むことを言う場合とがある。最後の場合は、たとえば出生率を調整するために、産む女性、あるいは生むカップルに焦点を当てて政策を練る時などがそうであろう。

「生まれること」と「生むこと」の違いは、親側か子ども側かという視点の置かれ方の違いのほか、に、「生まれること」は、食べることや寝ること、老いること、死ぬことなどと同様、すべての人間に当てはまるが、「生むこと」あるいは「産むこと」の方はそうでない点にもある。つまり、個々人の次元で見た場合、自分の子どもをもつ人もいればそうでない人もいる。また、自分の子どもをもつ人の中にも、自分で子どもを出産する人（母親）もいればそうでない人（父親、養親、代理出産の依頼者など）もいる、そのような差異を本質的に含んでいる。そしてこの差異は偶然に拠るところもあり、だれもが「生まない」あるいは「産まない」人になりうるという点でも、またじっさいに、「生まない」あるいは「産まない」人が例外とは言えず、（男性は産まないことを考えれば）むしろ過半数を占

¹ 少なくとも本稿では、「生む」という表現をそのように用いている。また本稿では、「生む」の語を、子どもを生物学的にもたらすことに限定して用いるが、「生む」という語は実際には、子どもに限らず、何らかの存在をもたらすことに用いられる。たとえばアイデアを生むとか、誤解を生む、作品を生み出すなど。

めているという数や性差の面でも、無視できない、生殖に本質的に含まれた差異である。つまり、「生む」あるいは「産む」ことには、「生まれること」と違って、人間にとって複数の異なるかかわり方があるということである。

このように、差異を本質的に含む事象、すべての人に一般化できない事象を哲学的に思考することは非常に困難をとまなう。その代表例が、性（あるいはジェンダー）についてであろう。人間一般を論じるときに、その人の性（ジェンダー）を捨象して一般的に考えることができるのかどうか。哲学の伝統では長らくそうしてきたように、一面では可能なようにも見えるが、ときにその限界が露呈することがある。そのひとつの場面が、「産む」、あるいは「生む」ことを問題にするときであろう。このことは、「生まれること」を考えるとときには起こりえない問題である。もうひとつは性的関係を考えるとときであろう。

レヴィナスは、「生まれる」ことよりも「生むこと」を哲学的に思考し、それだけでなく、性愛関係（エロス）をも哲学的に思考した数少ない哲学者のひとりである。「生むこと」にかかわる差異はしかし、性差に由来するだけではなく、生まない人や産まない女性も多くいるという個人差にも由来する、その意味で二重の差異を含む事象である。身体に関する事象で、これほど無視できない差異を本質的に含む事象はほかにないのではないか。

ただ、実際に生む（産む）か生まない（産まない）かという経験の次元よりも手前で考えれば、つまり、人間はみな「生みうる」存在であるとは言えるというところに焦点を当てれば、生まれたことや死ぬことと同様に「生むこと」を考えうるだろう。病みうる、傷つきうる(vulnérable)などと言うときと同様に。(病気をする、心身の外傷を負うというのには個人差があるが、病気をしうる、外傷を負いうる、弱く脆い存在であるということであれば、すべての人に共通する。生むことも同様である。だれが実際に生み、あるいは産むかには差が現れるが。これらの、病気をしうる、傷を負いうる、そして生みうることは、人が死ぬ存在であることとつながっている。)

レヴィナスが「生むこと」を考えるのは、このような次元であると言える。さらに言えば、生物学的次元に基礎をもつが、必ずしもその次元にとどまらず、それを超越するような「生むこと」を、レヴィナスは考えている。それは具体的には、「父性」、「繁殖性」、あるいは後期に、「母性」として考察されるものである。

2. レヴィナスにおける「生むこと」

レヴィナスにおいては、「生まれること」についての考察もあるが²、「生まれること」よりも「生むこと」の方に圧倒的な力点がおかれる。レヴィナスはその思想を貫いて、つねに主体＝自己に視点を据えて、主体＝自己の視点から考察するのが特徴であるが、本稿の主題である「生むこと」もまた、主体＝自己の視点から、より正確には、主体＝自己そのものの考察として展開される。あるいは、レヴィナスにおいては結局は同じことだが、主体＝自己の、その「子ども」との関係の考察として展開されるとも言える。ただし、そのときの自己は、自らに閉じた自己ではなく、他なるものに開かれた、言い換えれば、自己同一性を他なるものに攪乱された自己である。

また、レヴィナスにおいて子どもが主題となるとは言っても、それは必ずしも現実の子どものこと

² 「被造性」(creaturité)、「息子であること」(filialité)がそうであると考えられる。

を意味しない。したがって、子どもとの関係を考えるときも、現実の子どもとの関係を念頭に置いているわけではない。そうではなく、おそらく生物学的な子どもを生むことから着想を得つつも、レヴィナスの追求する主体のあり方の一側面を、「子ども」との関係としてとらえ、考察したという方が正確である³。だから、現実の子ども、あるいは子どもとの関係と重なるところがないわけではないが、そうでない側面、それを越えた側面の方がはるかに大きく、そちらにこそ重点があると言える。

しかし、現実の子どもを指すのではないのなら、なぜ「子ども」という言葉を使うのか、という疑問が湧くだろう。本稿はこのような疑問に、間接的にではあるがひとつの解答を示そうとするものとも言える。というのも本稿は、「生むこと」や「子ども」との関係に関するレヴィナスの主張における、個別的レベルと普遍的レベルの重なり合いと隔たりに着目し、それをレヴィナスにとどまらず、「生むこと」一般に当てはめて考えてみようとするからである。先取りして言えば、生んだ（産んだ）あるいは生まなかつた（産まなかつた）という、個々人の経験レベルで考えられることの多い「生むこと」を、その手前の次元からも同時に考えてみることに何らかの意義があるのではないかと考えている。

まずは、レヴィナスにおける「生むこと」がどのようなものであるかを見ておこう。前期から中期の「父性」や「繁殖性」として考察される時期と、後期の「母性」として考察される時期とに分けられる。

(1) 「父性」(paternité) / 「繁殖性」(fécondité)——『時間と他なるもの』『全体性と無限』

レヴィナスにおいて、「生むこと」がはじめて展開されるのは、初期の『時間と他なるもの』においてである⁴。それは、他のものを対象としてとらえ、認識し、コントロールする、その意味で自分自身に閉じた「孤独な」主体が、どのようにその閉塞から逃れうるか、どのように自己にとって真に他なるものと関係しうるのかを模索する文脈においてである。そして、死や、女性的なものとの関係であるエロスを経て、最終的に子どもとの関係である「父性」あるいは「繁殖性」に、自己への閉塞からの解放と、真に他なるものとの関係とが見出される。このことはレヴィナスにとって、主体の「存在すること」を「別様に」考えることに等しい。主体の存在することは、西洋思想において、つねに「ひとつのもの」(一元性)(unité)だと考えられ、疑われることがなかったが、そのような一元性においては、真に自分とは他なるものに出会う余地はない。自分とは異なるものも、結局は自らに同化してしまうからである。しかし、死、エロス、そしてとりわけ「子ども」との関係においては、主体の「存在すること」そのものが二重化(dualiser)するのだとレヴィナスは考える。

「性、父性、死は、実存に、おのおのの主体の実存すること(exsiter)そのものに関わる二元性を導入する。実存することそのものが二重になるのだ」(TA88)。

そしてそこにおいてのみ、主体が、主体の同化を逃れる真に他なるものと関係しつつ、しかも主体が、逆に他なるものの方に吸収され、解消されてしまうこともない、主体と他なるものとの「二元性」

³ 実際、次のように言う。「生物学的繁殖性は父性の多くの形式の一つに過ぎない。時間の根源的実現として、人間の内では父性が生物学的生に基づくこともありうるが、生物学的生を超えて生きられる父性、そのような父性が問題である」(TI225)。

⁴ 『実存から実存者へ』でも一言触れられている。

が保たれるという。

では、子どもとの関係である父性において、どのようにその「二元性」は保たれるのだろうか。レヴィナスは次のように言う。

「父性とは、私自身との関係、ただし、まったく他人でありながら私である、見知らぬ人との関係である。[……] 私は私の子どもをもっているのではない。私は幾分か、私の子どもであるのだ」(TA85)。

ここで言われているのは、子どもは、「私」にとってまったくの他なるものであるにもかかわらず、「私」はその子どもであるという矛盾した事態である。というのも、「私」は、「私」にとってまったく他なるものである、と言っているのに等しいからである。

このことは、上の引用の前半で、父性という「私」のあり方が、「私自身との関係」であると言われている点に注目すれば、次のように解釈することができる。つまり、父性としての私が、「関係」そのもののなのであると。言い換えれば、父性としての私とは、私と、子どもという私とは他なるものとの「関係」から成り立っている。このようにして父性においては、私が私自身との同一性という「孤独」から、言い換えれば「一元性」から、他なるものとの関係から成る仕方へ、つまり他なるものとの関係そのものへと転じる。このことを、私の存在することが二重化すると表現しているのである。

（２）「母性」(maternité)——『存在するとは別の仕方で』

『存在するとは別の仕方で』を中心とする後期には、父性や繁殖性という表現は用いられなくなり、同様に他なるものとの隔たりを、自らの内に含み切れないうかたちで含む主体の矛盾したあり方が、今度は「母性」と呼ばれるようになる。父性から母性へという見かけの変化の大きさに反して、レヴィナスの追求する方向は一貫しており、むしろそれをさらに推し進めていると言える。つまり、他なるものと関係する主体の「存在すること」は、もはや二元性と言われるのにとどまらず、さらに複雑な仕方で一元性を引き裂かれ、攪乱され、「存在すること」を超えた「存在するとは別の仕方」(autrement qu'être)となる。そして、他なるものとのこの深まった隔たりは、直線的な時間上ではなく、決して交わることのない時間的隔たりである「隔時性」(diachronie)と呼ばれるようになる。このような隔たりを内に含み、引き裂かれた主体が「母性」である。

また、『全体性と無限』では、他者たちとの関係と子どもとの関係は、後者が前者の基盤をなすとされるにせよ、分けて論じられていたが、『存在するとは別の仕方で』では、子どもを連想させるものへの言及はそう多くはなく、『全体性と無限』でのようにまとまった記述もないものの、他なるものに一方的に責任を負うという非対称なかたちで関係する主体のあり方そのものが、他なるものを（胎児のように、あるいは胎児として）体内に孕む「母性」とみなされるようになる。実際、「母性」は、「同の中での他の懐胎」(gestation de l'autre dans le même) (AE95)とも言い換えられる。

「母性の内で、他者たちへの責任は意味する——他者たちの身代わりに至るまで [……]」(AE95)。

こうした「母性」としての主体は、「他者のために苦しむ身体である母性」(AE100)であり、そこから「母胎」(matrice) (AE132)とも呼ばれる。他なるものを内に孕むことで、この上なく他にさらされ(exposé)、同一性を引き裂かれ、傷つきやすい状態(vulnérable)にある。このような仕方では他なるものに

結び付けられることではじめて、主体は成り立つという。「自己自身は自分固有の自発性から生じるのではない。[...] 自己自身は別の仕方では基体化する。つまりそれ[自己自身]は、他者たちへの責任の中で、ほどけない仕方では結ばれる」(AE133-4)。母性としての主体とは、「私が、自分の身体に結び付けられるより前に、他者たちに結び付けられているという筋立て(構造, intrigue)」(AE96)である。

3. 主体におけるふたつのあり方の重なり合い——性(ジェンダー)の表現に注目して

以上概観した、「生まれること」に関するレヴィナスの思想の特徴の一つは、主体あるいは子どもの性(ジェンダー)の形容の仕方であろう。『時間と他なるもの』や『全体性と無限』の時期には、主体の子どもの関係を父性(父であること)と呼んでいたが、『存在するとは別の仕方では』では、類似的、他なるものをはらむ主体が母性(母であること)と呼ばれている。また前者では、子どもを息子と呼ぶことが多くある。このことを、レヴィナスが男性である自身の観点から、主体やその子どもを、男性としてのみ見ているとか、父から息子への連なりを重視するユダヤ的思考を、彼の哲学的思考にも避けがたく反映させていると解釈する人々もいる。筆者は、そのような側面がまったくないとは言えないにしても、それよりもレヴィナスは、主体の性をひとつに定めることに無関心だった、あるいはその必要を感じていなかったのだと考えている。ある者が女性か男性か(どちらでもないか)というのは、経験的レベルで「生むこと」に関することを考える際には問題になりうるけれども、レヴィナスはつねに、それより手前の次元で主体を考えていると言える。そこでは主体の、どちらかに固定された性は問題にならない。同様に、個々のレベルで、子どもをもっている人もいればいない人もいう個人差も、そこでは問題にならない。

(1) レヴィナスにおける両性具有的な主体

ではなぜ、性の形容をあえて用いるのかと言えば、レヴィナスの主体は性を帯びていないのではなく、固定的ではない複数の性を、同時にかつ流動的に帯びるものだと考えられているからである。こういう言い方が可能ならば、レヴィナスの考える主体は「両性具有的」である。(ただしそれらの「性」は、象徴的なものであり、実際の両性具有と同じものでないことは言うまでもない。)その側面を考えるために、「生むこと」の手前に位置づけられ、それと関連付けて考えられる「エロス」についても簡単に見ておきたい。

『時間と他なるもの』におけるレヴィナスにおいて⁵、エロスとは、他なるものの最たるものである「女性的なもの」(le féminin)との関係である。この関係の先に、この時期のレヴィナスは、「子ども」との関係である「父性」あるいは「繁殖性」があると考えている。

しかし注意したいのは、レヴィナスにとって主体は、たとえば男性あるいは男性的なものであって、その外に何らかのかたちで存在する「女性的なもの」と関係を結ぶというのではないことである。そうではなく、主体が「女性的なもの」とかかわるということは、主体自身が女性的なものでもあり、それとの関係そのものであるという仕方では存在することである。(この点は、主体自身が、子どもという他なるものでもあり、それとの関係そのものである、「父性」と同じ事情だと筆者は考える。)エロスにおける主体とは、そのように女性的なものという他なるものを、また他なるものとの隔たり、

⁵ 『全体性と無限』の第三部においても、より詳しくエロスについて論じられるが、ここでは「女性的なもの」の位置づけは、他なるものの最たるものではなく、「曖昧な」ものとされる。本稿では、『時間と他なるもの』におけるエロスに限定して考察する。

言いかえれば性差という二元性を、含み込めないというかたちで内にはらんだ、一元性ならざるものである。

では、男性的なものについてはどう考えたらよいのだろうか。初期のレヴィナスは、女性的なものといまだかわっていない、先に見た「孤独」な主体、「ひとつのもの」(一元性)というあり方をした主体のことを、男性的(雄的)(*viril*)と形容する。認識するという営みにもっぱら携わる主体は、本当の意味で自分とは異なるものと出会うことのない「孤独」であると同時に、この世界のあらゆるものを支配する「主人」でもある。このような主体を、レヴィナスは「雄性」(*virilité*)あるいは「英雄性」(*héroïsme*)と呼ぶ。ところが、そうした主体が、自らに同化できない他なるものとかわることによって、その男性性は終焉に至るのだという。このことをレヴィナスは、直接には死との関係について述べる。死は「主体がその主人ではない出来事」(TA57)であるから、「主体の雄性と英雄性の終わりをしるす」(TA59)のだという。すると、死との関係において雄性の終わりに至った主体は、いまや「女性的な」主体だと言えるのではないだろうか。

そしてこのことが、エロスという他なるものとの関係についても言えるとすれば、エロスにおいて女性的なものとかかわる主体は、雄性、つまり男性的なものではなく、それ自体が女性的なあり方をするものだということになる。そうだとするとレヴィナスは、認識する主体、孤独としての主体、他のものを自らに同化してそれ自体は「一なるもの」として存在する主体を男性的とみなし、反対に、他なるものとの関係によって、もはや一なるものに統合できない、自らを引き裂く隔たりを内にはらんだ主体、言い換えれば、二元性を内に孕んだ、「関係」そのものとしての主体を、女性的なもののみなしにしていると言えるのではないだろうか。

このようなレヴィナスの発想に則せば、自己同一的な「一元性」ではなく、子どもという他なるものとの関係が自分自身を成り立たせているとされる、初期から中期の「父性」は、男性的に形容するよりも、むしろ女性的に形容する方が適っていると言える。したがって、他なるものやそれとの隔たりをより徹底して考察した後期に、他なるものを内に孕む主体を「母性」として考察するようになったことは、自然な成り行きだと考えられる。

さて、このように見てくると、レヴィナスの考える主体は、(自己同一的な)男性的なものでもあれば、(他なるものとの関係から成る)女性的なものでもあると言える。しかもそれらは、単に並列的な仕方主体を二分しているのではない。というのも、主体は女性的なものや子どもという他なるものとかかわりながらも、認識する自己同一的な主体であることをやめるわけではないからである。すると男性的な主体と女性的な主体は、単に並列的にではなく、次元を異にしつつも両立しているのだと言える。

このように、レヴィナスの「生むこと」や性に関連する考察の功績のひとつは、上のふたつの主体のあり方が、ひとりの人の内に層を異にして同時に存在しうることを示した点にあるだろう。つまり、生みうる側面を締め出した、レヴィナスが言うところの「自己同一的な」あり方と、生むものあるいは産むものとしてのあり方(初期と中期のレヴィナスで言えば「父性」、後期では「母性」)とが、ひとりの人の内にともに存在していることを示した点にあるだろう。

(2) シクスーにおける両性具有的な主体

上と同様の主体のあり方を考えたひとりが、シクスーであると言える。彼女はひとりの人を、女性性も男性性もともに具えた「両性具有」的な存在だと見る。シクスーにおいて、人間は、男性であれ

女性であれ、本来は、女性性と男性性の双方をさまざまな強さや配分で帯び、しかも時期によってそれらを変化させうる、両性具有的な存在だと考えられている。

『新しく生まれた女』で彼女は、二種類の両性具有を区分する。この内、シクスーが「再評価する」(revaluer)両性具有は、「各人が、自己の内に二つの性があることに気づくことである」と言う。しかも「それらの間の差異[性差]を排除することも、どちらかひとつの性を排除することもなしに」(JN155)。この両性具有では、二つの性はともに自己の内にありながら、融合することも一体化することもない。かといって、この不協和音を避けるために、どちらかの性を排除することもない。これを敷衍すれば、こちらの両性具有のあり方は、異質なものを複数、自己の内に含みながら、そのことから生じる不安定さや軋轢、葛藤、ちぐはぐさ、統一性のなさを強引に減じようとしたり、覆い隠そうとはせず、なすがままになることである。複数の異質なものの、他なるものによって貫かれ、攪乱され、引き裂かれるがままになる。それどころか、さらにそれを積極的に求めさえするともいう。「不安定なこの両性具有は、多様な差異を消すことなく、却ってそれを活性化し、追求し、追加する」(JN156)のである。そして、自己の内にある「それら[二つの性]の現れ方や強さは、各人によって多様に異なる」(JN155)とも言う。

単一の性から成るのではなく、複数の異なる性のあり方を内に抱え、引き裂かれている主体、それは他なるものを内に抱えることで成る主体のあり方でもある。そして、女性性はここでも「母性」と結びついている(cf. JN140)。ただしそれは、男性も等しく体現し得る母性であり女性性である。(とはいえ、シクスーによれば、男性は両性具有的であることをより恐れ、女性性を拒否する場合も少なくないのだが(JN143)。

このようなシクスーの考える人間において、とくに注目したいのは次の点である。両性具有としての自己のあり方は、後から経験的に獲得されたりされなかったりするものではなく、人間はみな、本来二つの性を帯びる両性具有であるとする、その原初性である。両性具有は、人間の本来の「潜在的な」(JN158)あり方だと考えられている。しかしそうは言っても、その本来のあり方が、歴史的社会的に、あるいは個人の経験の内で、抑圧されたり消されたりして、多くの場合は一つの性のみをもっていかのように自他ともに認識し、実際そのように生きているのであるという。ここから、エクリチュール・フェミニンという彼女の中心的な主張のひとつが展開されていくのだが、レヴィナスとの近接点に着目している本書は、経験的な次元に考察が移る手前のところ、つまり、両性具有が人間の本来の「潜在的な」あり方だと考えられている点に注目したい。それは、レヴィナスが、性差や個体差が重要になる手前の次元で、人間をみな生みうるものとして考えたことに通じるところがあると思うからである。

4. レヴィナスを超えてどのように「生むこと」を考えるか

さて、ここまで見てきた、「生むこと」にかかわるレヴィナスらの主張は、彼らの文脈から離れたとき、私たちに何をもたらしてくれるだろうか。もし上で見たように、ひとりの人に、産むもの、その意味での「母」としてのあり方と、自己同一的な男性的なあり方の二つが、層を異にして同時に存在するとすれば、重要なのは、女性と男性のあいだに、産む者と産まない者とのあいだに、明確な境界線を引いてしまわないことではないだろうか。少なくとも父親はすでに、こうした「母」としてのあり方もしているだろうし、反対に、たいていの母親(女親という意味での)が、「自己同一的な」あり方でも存在している。そして何より、性に関わりなく、すべての人がどちらかだけでは生きられず、

多かれ少なかれふたつのあり方を交替させながら、内に分裂を抱えながら生きていると言える。にもかかわらず、私たちは産んだ女性を「母」としてのあり方に、父親や産んでない人を「自己同一的」なあり方へと故意に振り分け、そのあいだに境界線を見て、安心してしまいがちである。

さらに言えば、「母性」としての主体という観点から見るとき、母親と父親、産む者と産まない者とのあいだに境界線が引けないだけでなく、子どものいる者とそうでない者のあいだにもまた、はっきりとした境界線は引けないのではないかと考え進めることが可能だろう。レヴィナスにおける「母性」としての主体、自らの自己同一性に先立って、他なるものと結ばれた主体の考察は、そのように解釈する展望を与えてくれる。

(1) 「生むこと」に関する境界とその無効化

これまで見てきたように、レヴィナスは、「生むこと」に関する、個人差や性差という差異を本質的に含むその次元の手前に目を向け、主体の基底的なあり方を、「生みうる」ものとして、あるいは他なるものである「子ども」を避けがたく孕むもの、その意味で「産むもの」として見ようとしたのであった。

それでは、そのような普遍的なレベルでの見方を考慮に入れ、それとの重なり合いという観点から経験的・個別的次元に立ち返って「生むこと」を考えると、どのようなことが言えるだろうか。そのとき浮かび上がってくるのは、あらゆる人間を「産むもの」、「母であるもの」という視点から一貫して見うとしても、人によってその現実の表れ方には濃淡の差があり、しかも、ひとりの人においても濃淡がたえず変わるという流動的な事態だろう。これを、レヴィナスにおいて見た、二つの次元の絡み合いの関係から見れば次のように言える。つまり、人はだれでも、基底においてはある意味で「産むもの」であるが、同時に、(他なるものである「子ども」との関係が遠く背景に退き、自分自身で完結しているように見える)自己同一的なあり方もしており、どちらがどれだけ優位に現れるかは、その人や状況によって幾様にも異なるのだと。

ここにおいて、レヴィナスにおいては明示的ではなかった、経験レベルでの差異、生む(産む)ことに関する個体差や性差が問題になってくる。ただ、上の考察を経てきた私たちは、それらの差異は、たとえば産む(産んだ)者とそうでない者、子どもがいる者とそうでない者というように、はっきりと区分できるような差異ではない、と見るように促されるのではないかと。というのも、レヴィナスらが言う意味での「産むもの」というあり方の現れには濃淡の差があり、しかも流動的なものであったから。具体的に言えば、「生む(産む)」ということに関し、私たちが自明のものとみなしている、人々を分ける境界線は、本当は恣意的に引かれたものであり、じつははっきりとした境界線などないのではないのかと見るよう促される。

私たちは普段、「生むこと」に関し、漠然といくつかの境界線があるとみなし、それをほとんど疑うことなく受け入れている側面がある。それらを境に、人々を「生むこと」に関し、こちら側とあちら側に分ける境界線である。細かく見れば、また視点の置き方によってもそれは無数にありうるだろうが、もっとも際立つのは次の三つだと言える。

まず、いちばん内側にあるのが、①自分が「生んだ」子どもが、自分が出産した子どもかどうかを分ける境界線であり、そのひとつ外側には、②子どもがいる場合、それが自分の血のつながった、本稿の用語法で言い換えれば、自分が「生んだ」子どもであるかどうかを分ける境界線がある。そして

一番外側には、③子どもがいるかいないかを分ける境界線があると言える。端的に言えば、それらは、次の三つの基準で分ける境界線と言い換えられる。①妊娠出産経験の有無、②（子どもとの）血縁の有無、③子どもの有無、である。

②の境界線では、子どもをもつ親が、生物学的親である生みの親と、そうでない育ての親とに分けられ、①の境界線では、生みの親がさらに、妊娠出産した母親と、そうでない父親とに分けられると言える。（もちろん、代理出産やその他の第三者からの提供を受ける生殖医療を利用した場合など、この三段階ではっきりと分けられない例も存在するが、ここでは措いておく。）

たしかにこのような境界線による区分は、親子間の愛着が形成されうる要素のひとつとして、また子どもの利益を考える上で一定の意義があり、完全に無効化されることはこの先もないだろう。ただ、「生まれる」ことに関して、レヴィナスが注目したような経験的次元の手前も考慮に入れて見直してみると、上記の境界自体は、事実として残るには残るが、その境界にどれだけ重要な意味を見出すかが変わってくる。ではそれらは、具体的にはどのように見直されうるのだろうか。

レヴィナスの見方を採り入れれば、人は、経験的には子どもがいるとしても、あるいは自ら出産したとしても、必ずしもつねに、レヴィナスやシクスの文脈で解される「母である」（あるいは「親である」）わけではないということになる。あるときは濃く「母」（親）でありうるが、子どもの成長とともに、あるいは責任や労苦をだれかとシェアしたり、だれかに受け渡すことによって、徐々にあるいは一時的にそれが薄まったり、なくなったりしうるし、あるいは子どもとの関係が築かれるにつれて、少しずつ「母」（親）である濃さを増していったりもする。このように見るとき、「母」（親）であることは、安定した、容易には変わらない属性ではなく、たえず流動的で可変的なあり方であることになる。

また、母親や生みの親が中心に育てることが一番という、境界を固定化した見方にとらわれると、父親や育ての親が主に育てることを「次善」とみなしてしまい、生みの親のもとでの虐待やネグレクト、（母）親が子どもに、あるいは子どもが親に愛情を感じられないという問題、また（母）親の孤独な子育てで親や子どもが追い詰められる問題を過小評価しがちになってしまう。これとは逆に、境界の自明性を疑い、解消しようとする見方は、「親」を固定して単一のものとする見方をも緩和し、解消していく可能性がある。実質的に、（母）親はひとりあるいはふたりだけでなく、それ以上の複数から成りうる。「親であること」を流動する状態だとみなせば、生み（産み）の親だけでない複数の人がそれをシェアしうるし、子どもの方も、自分にとっての「親」を、関わり方の異なる様々な人から自由に形成しうるだろう。

さらには、ある人において、レヴィナスやシクスの文脈で解される「母である」というあり方を際立たせるのは、現実の子どもだけではないし、さらに言えば、現実の子どもがそこでとりわけ特権的な位置にあるわけでもない。現実の子どもとの関係は見えやすく、自他にとって分かりやすいひとつの例にすぎないと言える。というのも、レヴィナスが見たように、他なるものである「子ども」との関係が自己の基底を成しているのだとしたら、それは経験レベルでの子どもの有無という偶然の個体差に左右されるものではないはずだからである（妊娠出産経験の有無、あるいは血縁の子どもの有無に左右されないのと同様に。）そうだとすれば、そのときの「子ども」は現実の子どもに限らないし、現実の子どもはその特権的な例ですらない可能性がある。その場合に重要なのは、人間が「産む（生む）もの」というあり方を基底に成り立っていることであり、それが何を通して現れるかは重要な問題ではないと言える。

そうだとすると、「生むこと」という観点から経験的に見るとき、絶対的な基準だと思われる子どもの有無による境界(③)も、普遍的次元との重ね合わせから見るとき、それほどはっきりとした「線」をなしてはいないように見えてくる。レヴィナスの言う意味で、だれが「子ども」との関係をより露わに表現しているか、だれがその意味で「親である」と言えるかは、じつは明確には言えないし、しかもそれはたえず流動しているからである。つまり明確な境界線の代わりに、あるのは、つねに変化している濃淡のみということになる。

このように、三つの主要な境界線に過剰な意味を見出すことをやめ、生むことに関して、人々の間にはっきりと固定化された境界などないと、人々をゆるやかに連続的に見る見方も可能なのではないか。それは具体的には、子どもを自ら産んだかどうか(①)、また自分自身の「生みの」子どもをもっているかどうか(②)、そしてどんなかたちであれ(血縁にかかわらず)子どもがいるかどうか(③)を、必ずしも固定的に考えない見方に人々を開くことであろう⁶。

(2) 普遍的なレベルから見ることで、境界を緩める

以上見てきたように、三つの境界をできるかぎり緩め、解消すること、そこに明確な境界よりは、流動的で、ある程度可逆的な濃淡の差を見ることを可能にするひとつの方法が、前章でレヴィナスに沿って見たような普遍的なレベルにも目を向けることで、経験的レベルを見る視点を相対化あるいは二重化することだと言えるだろう。生むか、生まないかは、個々人にとって非常に重要な意味をもち続けうる一方で、その手前の普遍的なレベルから見れば、人々のあいだの差異や境界はぼやけてくるからである。私たちはいわば、その二重の次元を同時に生きている。そして時によってそのどちらかが色濃く現れては、たえず濃淡を変えているのだと言える。この両次元の重なり合いに目を向けることで、新たに浮かび上がってくるものがあるのではないか。

私たちはみな、人間の子どものに限らない「子ども」を孕むものであり、また他なるものである「子ども」との関係が自らの存在の基盤を成すような次元を生きると同時に、子どもを生んだり生まなかつたり、産んだり産まなかつたりする個々の差異を、自分にとって重大なものとして経験しながら個別の生を生きてもいる。だから、生むか生まないか、産むか産まないか…のあいだに境界線を引いて考えたり、人々をその境界線で分けて見るのをただちにやめることは難しい。

ただ、両次元を同時に生きるものとして人間を見てみると、それらの境界線は動かしがたいものではなく、また特定の場所にだけ境界線があるわけでもないことが浮かび上がってくるだろう。実際は、生んだ人や、産んだ人のあいだにもさまざまな差異があるだけでなく、生んだ人と生まなかつた人、産んだ人と産まなかつた人との境界は、越えられないものでもなければ、一度越えたら二度と戻れないもの、その意味で、決して往き来できないものでもない。さまざまな身体的条件や社会的環境、医療技術、人々の価値観などとともに、境界線を引いて、それを固定化して見ようとしているのは、私たち自身であると言えるだろう。いつもどこかに何らかの差異や境界線を見ずには、私たち人間は、何ものも考えられないのだとしても、いっぺんに境界線などないとは考えることができず、線を引いては消し、消しては引くことしかできないのだとしても。

したがって、ふたつの次元の重なり合いから生殖を見ると、私たちは一面では、人々のあいだに、

⁶ 母親、父親、養親等のあいだにはっきりとした境界線は引けないという見方を具体的に展開したものとして、拙著『生殖する人間の哲学—「母性」と血縁を問なおす』勁草書房、2021年を参照。

あるいはひとりの人の内に、もっと微細な差異を見分けるよう促される。他方で私たちは、それらは濃淡の差に過ぎず、しかもつねに流動しているから、どこにも固定化された境界線は引くことはできず、あらゆる人が、その意味で、濃淡の差をともないつつも連続していると見るようにも促されるのではないだろうか。

おわりに

これまで、人々の間の境界、そして個人の生における境界が緩み、複雑な濃淡の差に解消されうる可能性を考えてきた。しかし、もう一度レヴィナスに立ち返れば、「生むこと」に関する経験的次元と普遍的次元とは、自己において、同時に重なり合い絡み合っているのだから、正確に言えば、「生むこと」に関して人々を隔てる境界や、ひとりの人の生における境界がじつははっきりしておらず濃淡の差であるというだけでなく、ひとりの人のある特定の時期、さらには瞬間瞬間においてさえ、「生むもの」または「産むもの」としてあるとか、そうでないとか、あるいは本稿が見てきたような意味での、子どもの(母)親であるとか(母)親でないなどという境界をはっきり引くことはできないし、ひとりの人はそれら両方を同時に生き、その現れが、たえず流動しつつ濃淡を変えているに過ぎないのだと言える。

というのも、子どもの親であることが、本稿で見てきたように、「自分自身であると同時に他なるものである子どもと関わり、その関係が自己を成り立たせている」ことを意味するのだとすれば、現実には子どもの親であっても、つねにこの意味での「親」であるわけではないからである。レヴィナスを手がかりにして本稿がとってきた、「生むこと」を見る見方は、ふだん隠れがちなこの側面をあぶりだしてくれるのではないだろうか。人々の間が、またひとりの人の異なる時期や瞬間の間が、緩やかに連続的で、揺れ動く濃淡の差しかないような側面を。他面では、その濃淡のありようが、個々人の一回限りの生を形作っていることもまた真実ではあるが。

引用文献

Emmanuel Lévinas の著作

TA: *Le temps et l'autre*, Quadriga / Presses Universitaires de France, 1947.

TI: *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Kluwer Academic Publishers, 1961.

AE: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Kluwer Academic Publishers, 1974.

その他

JN: H. Cixous, et C. Clement, *La june née*, Union general d'édition, 1975.

●第5回春の定例研究会企画「生まれること」を考える 反-出生奨励主義・映画館の比喻・プロティノス

提題者：小島和男（学習院大学）

はじめに

今回、「生まれること」を考える」というこのシンポジウムに登壇するにあたり、当初は「(この世界が)存在しないほうが良かった——一者からの「誕生」が悪の原因であるとするプロティノスの話」と提題する予定であった。しかし、少なからぬ参加者が反出生主義についての関心から参加することをふまえ、表題をこのように変更した。おそらく当シンポジウムにおいて私には、ベネターの著書の翻訳者としてベネターの反出生主義について何らかの話をするのが求められていると思われたからである。一方で、その著書『生まれてこないほうが良かった』¹の内容には非常に感銘をうけながらも、私自身はおそらくベネター氏と同じような反出生主義者ではない。そもそも私は自分がはっきりと〇〇主義者だと言えるほど、なんらかの〇〇主義について理解できたことはないのではないだろうか。振り返ってみれば、初見の衝撃といったようなものの影響も受けつつ、何か魅力的な主義主張に出会った時、一定期間それに魅了されることはあっても、それからずっとその熱量が続くようなこともないように思われる。ただし、反出生主義に関連する問題について、暫定的に——それは自身にとってもいつ棄却されるとも分からないものではあるが——自身の主義主張というものはあり、それを拙論では「反-出生奨励主義」と称する。これはベネターの反出生主義を一部批判するものではあるが、当然のことながら極めて影響を受けたものであり、その批判的考察から生じた主張である。

そこで当発表では、「生まれること」を考える」に関連して、最初に「他者が生まれること」「他者を生むこと」について、私のその「反-出生奨励主義」を説明することを通じて、どのように考えているのかを表明し、次に、「自身が生まれたこと」について、ベネターの反出生主義、特に主著『生まれてこないほうが良かった』の中でベネターはそこまで強調しないけれども私が重要だと考える点をあげ、それを発展させる形で私の考えを述べる。それが「映画館の比喻」である。そして最後に、「生まれること」、正にそのことが悪だと言うべきだろうという主張を、新プラトン主義者のプロティノスに関する説を例にあげて補強することにしたい。

反-出生奨励主義

「反-出生奨励主義」とは、直接的に言えば「他者を生むこと」、「子どもを作ること」に関しての問題である。したがって、シンポジウムの問題設定とは少しずれたものであると指摘されれば否定はできない。しかし、当シンポジウムにおける「生まれること」が、狭い意味で自分が生まれること、つまり「他者を生むこと」や「自身が生まれたこと」ではなく「自分が生まれること」ということだとすると、それを考えるのはとても難しい。少なくとも私の考えでは——というか記憶では——自分の行為として「生まれること」があったわけではなく、今後私が「生まれること」をすることもなさそ

¹ David Benatar, *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence*, Oxford: Oxford University Press, 2006.
[邦訳 デイヴィッド・ベネター著『生まれてこないほうが良かった』小島和男・田村宜義訳、すずさわ書店、2017年。]

うな気がするからだ。そこで差し当たりこの「反・出生奨励主義」に関する「生まれること」は、「自身が生まれたこと」、「他者が生まれること」、「他者を生むこと」だと理解して欲しい。

「反・出生奨励主義」は、生の価値に関する不可知論に依拠している。それは、私たち人間は絶対的な知にはたどり着いていないということを鑑みると、「生まれてこないほうが良い」というのが絶対的に正しいかどうかは本当のところ分からないというものである。この見解に従えば、あのパーフィットの非同一性問題²が回避可能となり、私たちは未来の世代への責任を持つことが可能となる。何故なら私たちが作る未来の世代の人々の生は悪いものかもしれないからだ。しかし同時に、ベネター氏が主張するような段階的絶滅に向かうことが良いという主張も出来なくなる。何故なら生が良いものかもしれないからだ。従って私たちは、持続していくことが良いことかどうかともまた分からないとはいえ、差し当たり、未来の世代への責任で以って秩序付けられた人間社会を持続していくことが可能になる。なお、この生の価値に関する不可知論は、思考を停止することではない。「存在しないほうが存在することよりも良い」かどうかは絶対に人間には分からないのだ、ということを主張しているわけではないのである。あくまで今現在分かっていないということであって、明日知り合う人間（もしくは神）が分かっていて教えてくれる、というような可能性は否定しない。何を言いたいのかというと、「絶対に人間には分からない」と断言することもまた出来ないだろうということだ。私たちは最終的に分からないかどうかともまた分からない。そしてそれが分からないという基盤があるので思考し続け探し続けることができるということになる³。そしてまた、私たちはその思考したその経験を私たち自身の行動に反映することもできるのである。

そのひとつの例として、不可知論は決して出産を奨励はしないということがあげられる。それが「反・出生推奨主義」と称したい理由である。ただここまでは、出生は奨励できないが、出生をしないことを奨励することもできないということになる。しかし現実の問題として私は、結果としてベネターと同様に、「子どもを新たに作ることは倫理なことではない」と主張する。これはいつでも常にそうだと断言できるわけではないだろう。しかし、少なくとも現状、この国では自前の子どもを新たに作ることは避けるべきで、何故ならそのリソースは他に用いるほうが、そうしないよりもより善い行いであると考えられるからだ⁴。

というのは、これは反出生主義などとは全く関係なしに断言できることだが、この国に限っても、全国 600 か所を超える児童養護施設に 3 万人に近い親のいない児童がいる現状で、また日本には優れた里親の制度などがあるにも関わらず、そうした状況にある児童を放置して新たに子どもを作ることには合理的な意味はないと断言できるからである。困難な状況にある人間を見過ごすことは大抵の場合、倫理なこと・善いことではなく、また子どもを作ることは防ごうと思えばいくらでも防げることである。子どもを育てるリソースがあるなら、何故先にその困っている児童を育てずにわざわざ自前で作ろうとするのか、むしろ、不用意な妊娠・出産故の子どもを育てていなければ、理性を持つ人にとっては自分の血のつながった子どもを何よりも優先して育てる、というのは理解しがたいと言

² Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press, 1984, Ch. 16. [邦訳 デレク・パーフィット著『理由と人格』森村進訳、勁草書房、1998 年、第十六章。]

³ 以上の、ベネター氏の反出生主義に対する私の立場の詳細は拙論「反・出生奨励主義と生の価値への不可知論」『現代思想』2019 年 11 月号、青土社、84-93 頁）をご参照下さい。

⁴ 以下、「映画館の比喻」まで、2020 年 10 月 18 日 教育哲学会第 63 回大会ラウンドテーブル「出生の可能性と暴力性——出生主義と反出生主義のあいだで——」での私の発表でもお話ししたこととその内容のほとんどが重なります。

っても過言ではないだろう。それにもし万が一、血のつながった子どもでなければならぬことに何らかの意味を持てるとしても、その意味を語るその言論はどうしたって非常に差別的で一定数の人を傷つけるものになるのではないか。

ただ、これは非常に大事な点であるが、私は実際に、例えば妊娠したりして、私の子を生むという体験を持てるような体の構造をしていない。直接的に生む側では決してなく、また現実には直接的に生む側の人々が存在しているのだ。そういった生む側の人々自身の動機などに関わる重要な問題について、愚かしくも私は棚あげしてしまっているのを認めなければならない。勿論、例えば新しく家族を作ることに直接的に生む側でない人間は全く関与できないとか、していないとかいうことを言っているわけではない。広い意味での「生む」、「子どもを新たに作る」という行為は、誰にとっても関与することが可能な行為だと思われる。しかし、違う身体性を持った人々、しかもその行為に対してはるかにリスクなどが高い人々の存在をある意味棚上げして語ることは誠実とは思えない。そこをどのように考えるかは大きな問題だと考え、現状、そういった問題を努力して考えているつもりでいるが、結果は出ていない。それについての批判は甘んじて受け入れなければならない。ただ、以上のことどもを恥じ入りながらも、決して免罪符としては認められまいだろう諸々の事情故に、結局私は語らないよりは語ることを選んでおり、そこはやはり合理的ではない。「そのような非合理的な行動を自分に許しているお前に、自分の血のつながった子どもを欲し育てるのを非合理的だと断じる資格があるのか」という批判への十分な答えを私は事実として持っていないのである。

映画館の比喻

ここまでで、この「反・出生奨励主義」において私が「他者が生まれること」、「他者を生むこと」についてどのように私が考えているのかのあらましを説明した。次に「自分が生まれたこと」について考えていきたい。ここで正にベネターの論が関連してくる。「自身が生まれたこと」は「生まれさせられてしまったこと」であって、自身で能動的にした行為ではないが、それでも振り返って考えることは可能である。しかし、誤解を恐れずに言えば、それは考えても仕方のない類いの事柄なのかもしれない。というのは「生まれる」ということをかつて自分がさせられてしまったこと自体は、もうどうしようもないことだからである。とはいえ、どうしようもないけれど考えずにはいられないということもあるだろうが。また、そういった意味では、あらゆる行為や出来事は行われたり起こったりしてしまっただけで、どうしようもないということであるとも言える。しかし、他の行為や出来事は繰り返されるものであることが多いということに留意して欲しい。そのような行為や出来事は、次は避けようとか、もっとうまくやろう、といった対応が可能である。他方で、「生まれてしまったこと」が、決してそのようなものではない、つまり、繰り返されるものではないとしたら、やはりそれがどうしようもないことだとあえて言及することには意味があるのではないか。

それでは以上を踏まえた上で、それをどのように考えるべきなのだろうか。ここで、ベネターの「始める価値」と「続ける価値」の違いという話を利用したい。何か物事を「始める」と「続ける」ことは異なった事態である。そして「始めたい」と思う理由と「続けたい」と思う理由は異なる場合がある。「始める価値」はあったけれども「続ける価値」がなくなることは数多くあるのである。例えば、習い事、趣味などがすぐに思い浮かぶだろう。結婚、婚姻関係もそうである場合があるだろう。またそれらは「始める価値」も「続ける価値」もあるという状態が途中にある。次に「始める価値」はなかったけれども「続ける価値」がある場合はどうだろうか。これについては親に無理やりやらさ

れている習い事などがその例にあたるだろう。そのような状態も比較的容易に思い浮かべることができる。人生がそういった事態と類似のものだとする際に、ベネターの使う比喻は秀逸だ⁵。厳密には直接譬えているわけではないのだが、「私たちは、人生を始めないという判断をすることによりも、終わらせるという判断をすることにより強い理由を必要とする」ことを説明する際に注で「上映されている映画は、見に行かなかった方が良いというくらいに十分酷いものであったとしても、終わりまで見ないで帰ってしまうほどは酷くはない場合」をあげているのである。これを差し当たり、「映画館の比喻」と名付けて話を進めよう。

「映画館の比喻」において人生は映画鑑賞に譬えられている。人生という事態をよりの確に譬えるためにも少し詳細を詰めてみよう。私たちは——私にとっては当たり前のことである一方でそうは思わない人もいるかもしれないが、差し当たり——やはり自分の意志で生まれてきたわけではない。従って、この映画館には自分の意志で来ていないことになる。寝ているうちに運び込まれて椅子に座らされ上映開始のブザーと共に起きたと考えて欲しい。また席を立て映画館を出るということは人生をやめるということになる。自分の意志でそうする場合、人生では「自殺」ということになるのだろうが、「自殺」は全面的に禁じられるようなものではないものの、ほとんどの場合は選択すべきではない程非常にリスクが高いとベネターは考えているため、ここでは映画館を出ようとする屈強な係員に殴られると譬えよう。

このような事態を考えると「始める価値はないが続ける価値は（少なくとも消極的には）あると言える」ということが理解できるのではないだろうか。「始める価値が無かったら続ける価値もなく途中でやめるべきである」と考える人は、この「映画館の比喻」が現実的ではない、もしくは人生に当てはまる訳ではないということを説明しなければならない。その為の一つの方法としては、映画がものすごく楽しいものだ、もしくは逆に殴られてでも続きを見たくないようなものだとする方法があげられる。つまり人生をどう判定するかということに焦点を当てる論説である。しかし、ここで強調したいのは「始める価値」と「続ける価値」が異なる場合があるということだ。これが「生まれてしまったこと」をどう考えるかに関係してくる。というのも、「生まれてしまったこと」を考えることは「始める価値」を考えることであり、「続ける価値」とは切り離して考えることが可能であるというのが私の考えだからである。

なお、ここで言う「価値」は、昨今の「人生の意味」の哲学の「意味」というタームと同じように使用している。そして私はそれを差し当たりここでは主観的なものでしかないと考える⁶。その結果として、私は自分の人生を「実感としてほぼ確信をもって生まれてこないほうが良かったと思えるのだがそんなことは今言ってもどうしようもなく、今のところ自殺をしてやめることはない」と考えることも可能になるのである。この私に関する事実だけでも「始める価値はないが続ける価値はある」という場合はないと主張する人への一つの反証となるだろう。人生の意味を客観的なものとする人にとっては反論の余地があるにしても、あくまで戦うステージが異なる、つまり人生の意味や価値が主観的なものとするのが妥当か客観的なものとするのが妥当かという点で争うことになるだろう。

⁵ Benatar (2006), p. 23, fn. 15. [邦訳 32 頁、注 15]

⁶ Thaddeus Metz, *Meaning in Life: An Analytic Study*, Oxford University Press, 2013. この書でメッツは、人生の意味を、まずは超自然主義 (supernaturalism) と自然主義 (naturalism) に、そして次に後者を主観主義 (subjectivism) と客観主義 (objectivism) に分類し検討をしている。これにより、メッツの議論への批判的検討が、少なくとも英米分析哲学においては、哲学で人生の意味を扱うときの主軸となっていると言える。

ところで、この「映画館の比喩」をベネターはあまり強調していない。以下で、それはどうしてかを推測したい。ベネターの考えはこうだ。生まれてこない人は苦痛をまぬがれるが、生まれて来てしまうと誰しも人生の中で、風邪をひいたり、けがをしたりしてしまう。それらはまぎれもなく「避けたいこと」「嫌なこと」であり、苦痛でしかない。また、生まれたら必ず死ぬことになる。死ぬことに通常は恐怖を伴う上、多くの場合苦痛も伴う。そういった苦痛は、生まれれば確実に味わうことになるが、生まれさえしなければ、こうむることもない。ベネターは「それでも始めたほうがいい人生なんてあるのか？」と考えるのである。彼はこのことを「図2-1」として知られている「快苦の非対称性」で証明する。これは「基本的非対称性」などとも呼ばれているものだ。しかし、その証明にはおそらく穴がある⁷。このことはなにを示しているのか。おそらく、確実な判定を我々が本当に大事なもののに関する価値について下すことは難しい、ということを示しているのではないだろうか。これは先の不可知論に通じている。だとすると「映画館の比喩」は更にそのことに驚くほどピッタリと当てはまることになる。つまり、見ている映画がつまらなくて退屈だと何故判断ができるのかという話になるからである。それが「映画館の比喩」をベネターが強調しない理由かもしれないと私は推測する。

その見ている退屈な映画は、今のところはただただ退屈なものかもしれない。しかしどんな退屈な映画であろうと楽しむ余地を見つける可能性は残されている、ということだ。「つまらなさが常軌を逸していて逆に面白い」という事態にもなるかもしれないし、そうした発見により、「あの時見るのをやめないでよかった」と思うというような話は十分あり得るだろう。つまり、「そもそも生まれてこなければよかったとは思えけれども、十年前の病気の時に死なずに助かって、今生き続けられていて良かった」という発言は十分意味の通じるものであるということだ。

プロティノス

とはいえ、やはり、本当に「生まれてこなければ良かった」のかについては、今のところよく分からず、そもそもその問題設定がどう意味あるのかもはっきりとしない。それを考えるためにはそもそも「生まれる」ということ自体がどういうことなのかをやはり考えなければいけないのだろう。ここでプロティノスの思想を取り上げたい。

プロティノスは存在するもののとある体系を前提として自身の思想を語っている。その体系はプロティノスの著作の中で分かりやすく解説されているわけではなく、つまりはその体系を前提として色々なトピックを語っているといった向きが強い。そしてその体系はプラトンに既にあったものとプロティノスははっきりと考えており、独自の哲学を作り上げたという意識はプロティノスにはなかったと思われる⁸。

教科書的にごく簡単なことを言うと、一者からの発出により段階を追って世界はできているという

⁷ David Boonin, 'Better to Be', *South African Journal of Philosophy* 31 (1), pp. 10-25. および、佐藤岳詩「ベネター氏の反出生主義における「良」と「悪」について」(『現代思想』2019年11月号、青土社、125-35頁)が非常にクリティカルだと思われる。前者は鈴木生郎「非対称性をめぐる攻防」(『現代思想』2019年11月号、青土社、114-24頁)に簡潔に紹介されている。また、吉沢文武「ベネター氏の反出生主義をどう受けとめるか」(『現代思想』2019年9月号、青土社、129-37頁)では非対称性に基づく議論が非常に丁寧に解説されている。

⁸ VI [10] 8, 1-19. プロティノスのテキストは Henry, P. et Schwyzler, H. -R., *Plotini Opera* (editio maior) TomusI, 1951; TomusII, 1959; TomusIII, 1973, Bruxelles et Leiden. を底本とした。以下、『エネアデス』の「巻数〔出版順〕節、行数」と表記する。

ことになる。それは所謂「発出説」などと称されるものである⁹。ここで断っておきたい点は、プロティノス研究は大変層が厚く、テキストに当たっているとは言え、以下の私の話の詳細においては研究上の解釈の相違が非常に多くある。よって専門的な見解から見れば乱暴な議論となってしまう点はあるが、紙幅の都合もあるためご勘如頂きたい。またプロティノス自身、言語では語り難い事柄について無理に言語に落として語っている面があるため、それについての解釈を簡潔に表現することは誰にとっても難しいことであるだろう¹⁰。

ともあれ、プロティノスは、三つの原理的なものとして、一者とヌースと魂を挙げる。最初に、といってもそれは時間的な「最初」ではないのだが¹¹、一者からヌースが発出する。ヌースとは知性であり、知性の働きそのものである。一者は不動のままヌースを生む。それは一者の似像である。そしてヌースの更なる似像が魂ということになる。ただこれはただの魂ではない。ただ単に「魂」というと、それ動かすものであり、人間も動物も植物も天体も個別に個別の魂を持っている。この我々のいる世界全体も動いており、すなわちその魂を持っていて、それは世界の魂ということになる。この世界の魂が我々のいるこの世界を管理運営しているのである。世界の魂と個別の魂の上位に純粋な魂がある。これが実は、ヌースの更なる似像である魂であって、以上をまとめると、三つの原理的なものが段階的に、一者、ヌース、純粋な魂の順に並ぶということになる。この三つがある世界は「英知界」と称される。ただし、実はこれもまた微妙で、一者は英知界を超えているとも言われるので、一者は英知界に含まないほうが適切であるかもしれない¹²。

かたや、この私たちの住んでいる世界は「感性界」と称される。この「英知界」と「感性界」のように二つに分ける所謂二分説と言われるような考え方は極めてプラトンの話の解釈として必ずなされる¹³。三つの原理的なものについては、プロティノスは勿論プラトンの話の解釈として話しているわけだが、プラトンのテキストからそれを直接読み取ることは困難である。またこの感性界についてプロティノスが述べていることをどのように解釈するかについては非常に幅広い学説の相違があるため、ここでは詳しくは扱わない。このとき、「感性界」にもともと「素材」というものがあるかないか、その素材を悪の原因に出来るのか、それはどういう意味なのかなどが問題となる¹⁴。ここでは差し当たり、この感性界は一者と複数の段階を経て繋がっているものの遠く離れており、一者の光のようなものが相当薄くなってしまっているという点だけを抑えておきたい¹⁵。

さて、ここで一つの疑問が生じる。何故、一者は生んだのだろうか。これについて、プロティノスのテキストを見ていきたい。

では、どのようにしてヌースを生むのか。いやむしろ、それがそれに向かって振り返ることで

⁹ 水地宗明「プロティノス入門」、『プロティノス全集』第一巻、中央公論社、1989年、80-84頁。

¹⁰ V3 [49] 13, 1-6; V19 [9] 3, 50-51; 4, 12-16. また、シュヴィーツァーは‘Plotinos’, *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaften* 21, 1951, p530 の中で「超感覚的な世界の荘厳さあるいは、一者の善性は全く言葉で表現されえないということを、プロティノスははっきり自覚していたのだ」と述べている。

¹¹ V1 [10] 6, 19-22.

¹² V3 [49] 12, 47-48; 13, 1-6; V19 [9] 3, 38-39.

¹³ 「プロティノス入門」、55頁。

¹⁴ 素材についての議論は、オブライエンの以下の論文が詳しい。O'Brien, D., "Plotinus on evil. A study of matter and the soul in Plotinus' conception of human evil", in *Le Neoplatonisme*, 1971. and "Plotinus on matter and evil", in L.P. Gersson, ed. *The Cambridge Companion to Plotinus*, 1996, 171-95.

¹⁵ I6 [1] 3, 18; II4 [15] 5, 5-11; 10, 12-17.

以って見ていたからなのだ。そして見ることで自分がヌースなのである。¹⁶

主語がはっきりと明記されていないため、この箇所もまた大いに解釈が分かれるところであるが、プロティノスが苦慮しながら語っていることが察せられるだろう。そしてこれが始まりである。これは私の解釈であるが、これさえなければ、一者は一者のままでいて、段階を追って流出などせず、この世界の苦も悪もなかったはずなのだ。ヌースが流出することがなく、一者がそのままの状態を保っていたならば、それほど良いことはなかっただろう。少なくとも、感性界まで下りずに、純粋な魂まで留まってくれればよかったのだ¹⁷。

しかし、出てきて下りて来てしまった。プロティノスは先のテキストのある論文の序盤で以下のようにも述べている。

確かに、魂たちにとってその悪の端緒は無謀であり、また生まれることであり、また最初の相違であり、そしてまた、自分たち自身に属しているということを欲したことなのだ。¹⁸

この箇所の「生まれること」を直接に先のヌースの生成と結び付けることはできないが、段階をさかのぼってつながっていることは明白である。おそらくここでは個別の魂が、ヌースから飛び出て個別の魂として生まれたことが語られているわけだが、それもそもそもヌースが一者から生まれてこなければそうした事態に陥ることも無かったのである。

そして、ここで言われている「その悪」とは何なのか。その内容はその直前、この論文の冒頭で語られている。

はたしていったい何が、魂たちに父なる神のことを忘れさせしめたものなのか、実にかのものの諸部分であり、また全体としてかのものに属している魂たちに、実にそういった自分たち自身やまたかのものを意識なくさせてしまったものは。¹⁹

「その悪」とは、つまり、私たちの魂が、父なる神のことを忘れてしまったことである。この「父なる神」とは、直接的にはヌースであり、さかのぼれば一者となるだろう。プロティノスは私たちの魂が父なる神を忘れてしまっていることを「悪」と言う。その悪の原因は「生まれること」だというのは先の引用ではっきりと言われている。

このように、一者が一者のままそのままいられずに、もしくはいながら、動かずしてヌースは出てきてしまい、そこからこの感性界へと延々と一者の光的なものが薄くなりながら続いてしまったこの現実が実際にこの私たちにはあるということになる。ではどうしたらよいのだろうか。プロティノスはまた、我々がどうすべきなのかも説明してくれている。

まず、本論で引用をしたこの論文は『エネアデス』の中でも極めて「哲学のすすめ」といった趣の強いものだと言える。プロティノスにとってその哲学とは、極めて実践的な行為であった。それは、

¹⁶ V1 [10] 7, 5-6.

¹⁷ I8 [51] 2, 25-30.

¹⁸ V1 [10] 1, 4-5

¹⁹ *ibid.*, 1-3.

魂の耳を澄ませて上方からの声を聴き、一者へと還ろうとする行為に他ならない²⁰。一者へと還るためにはその前にヌースがあるのであって、まずはヌースを求めなければならない。そしてそれは万人に出来る行為なのである。というのも、魂を持っていない人は存在しないからだ。その魂は勿論個別の魂のことであるが、それが魂であるからには、ヌース、ひいては一者とどうしたって繋がっており、同質の部分がある。よって、我々は我々に出来る限りのすべきことをすべきで、つまりは、この感性界の出来事にうつつを抜かさず、魂の耳を澄ませる努力をするべきなのである。

以上がプロティノスの『エネアデス』の概要であるが、実はその所謂「発出説」を説明する際の構造が、ベネターの基本的非対称性の説明の構造に、とある一面で極めて似ている。おそらく最初は——実際には順番は逆でも構わないのだが——自身の経験又は直観による、一見突拍子もないような論 X があると仮定し、それに対していくつかの事実に基づく事例を挙げて、それらの事実を説明するためには、その論 X が最善だろうと導く。そしてその説明力に基づいて、その論 X が真実であると主張するといったやり方だ。ベネター氏は、基本的非対称性を、4つの事実がそれによって説明できるところから、それが真であると説明する。ベネターはそうした論証を明確に意識して行っているが、プロティノスが意識してやっていたかは分からない。それに勿論、『エネアデス』の内容すべてがそのように事実を挙げて説明づけることに注力しているわけではない。しかしそのような構造を読み取ることは可能だろう²¹。なお、プロティノスが自身でその「発出説」が真だと確信出来る体験を実際に何度も体験していたことも事実としてある²²。私がここでベネターとプロティノスの論証の構造の類似を指摘する理由は、プロティノスの体験もベネターの直観も哲学的な考察という俎上にあがれば、信憑性において大差がないということを示したかったからである。しかも、プロティノスはプラトンを後ろ盾につけているのである。プロティノスの哲学を理解することには大きな困難がつきまとうが、だからといって、それを軽んじたり、いわんやおかしな人の妄想だと侮るような人があれば、それは適切ではないのである。

さて、このようなプロティノスの思想から「生まれること」についてどのようなことが言えるか。勿論、「生まれること」、やや乱暴にまとめてしまえば、一者からヌースが、そしてヌースから魂が、一つになっていけばいいのに無謀にも下降して感性界の肉体と繋がってしまったこと、おそらくこれが各個人が「生まれること」となるのだろうが、これは先の「悪」の原因であり、決して肯定的にとらえられるものではない。しかし、プロティノスはそこを強く、例えば「生まれてこなければよかった」とか「存在しないほうが良かった」などという表現で語ることがはしてはいない。その理由は、既に一者は一者であるからであると考えられる。あるものはあり、その根源である一者は、死すべき人間の言葉では表現できないほどあることを超えてあるのである。太陽が光を発していくように、一者からはどうしても存在の光が流れ出てしまう²³。そしてかなり離れて我々がいるわけだが、我々には魂がある以上、その魂はどうしたって、ヌースと、一者と結びついている。離れてしまっているが故に、この感性界に生まれてしまったが故に忘れているが、思い出すことは可能である。「生まれるこ

²⁰ V3 [49] 17.

²¹ II9 [13] 1, 5-8; V5 [32] 6, 23-25; VI9 [9] 3, 49-54; 5, 30-35; 4, 11-16.

²² IV8 [6] 1, 1-7. and VP, 23. ポリピュリオスの『プロティノス伝』については、Brisson et al.(edd.), *Porphyre la Vie de Plotin*, ii: Études d'introduction, texte grec et trad. française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie, Paris: Vrin, 1992. を底本とした (以下 VP)。

²³ V3 [49] 12, 39-41; V1 [10] 6, 29-37.

と」について、この感性界において肉体をまもってしまっていることは、プロティノスがそうしていたようにきつと恥じ入るべきなのだろう。きちんと恥じ入り、魂の耳を澄ませて上方からの声を聴き、自分の魂をその故郷に返すように努力することが望ましいのだろう。

最後に、プロティノスの伝記から二つのエピソードを紹介したい。一つはプロティノスはおそらく自分の血のつながった子どもは作らず、親を亡くした子供たちをたくさん育てていたというエピソードである²⁴。もう一つは、弟子で参拝好きのアメリオスという男が、プロティノスを参拝に誘ったところ、「その神々から私のところに来るべきで、私が彼らのところに行くべきではない」と言って断ったというエピソードだ²⁵。プロティノスは、所謂ローマやギリシアの神々も魂であり生き物だと考えていた²⁶。勿論我々人間よりは上等なので感性界と英知界の下の方を行ったり来たりしているわけだが。しかし、プロティノスは自分の魂が少なくとも彼ら以上であると自認していたということになるのだろう²⁷。

おわりに

一つの筋道だった論説とは言い難い歯切れの悪い主張となってしまったが、私が「生まれること」について言いたいことは全体を通して以下のようにまとめられる。「生まれてこないほうが良かった」というのはそうかもしれないが、生まれてきてしまったからにはもうそのことは仕方がない。しかし、子どもを作るという行為はおそらくしないほうが良く（少なくとも決して奨励できるようなものではない）、それよりも日々、哲学をするべきである。とはいえ、この哲学がプロティノスの言うようなものではないと考える立場もあるだろうし、また実際の生活を軽んじるような考え方であるとして批判的な意見があるだろうことも承知している。しかしそれでもなおこの考察から言えることは、日々の暮らしよりも重要なのが、魂の耳を澄ますことなのであり、所謂日々の暮らしというのは肉体の世話に他ならず、それは向いている方向が間違っているのだということになるだろう。

そして最後に言い添えておきたいのは、この「生まれること」を考えるにあたり、プラトンを読んで人間としては真っ先に思いついたのは『饗宴』であったということである。『饗宴』において、ディオティマはソクラテスに次のように語る²⁸。愚かな人たちは現実の子を生むことによって不死と思い出と幸福を未来永劫手に入れると考えている。しかし、魂の上で身ごもる人というのがいて、その人たちは、知恵や徳を生む。その中でも最も偉大で美しいものは節制と正義である。それはより美しく、より不変なる子供であり人は誰でも人間の子どもを持つよりは、このような子どもを持つ方を喜ぶだろう……これは「生むこと」に関する話だが、ここで生まれるのは、知識や徳である。具体的には何になるかというと、例えば法律や詩だ。「恋をし、交わり、生む」のは否定されることではないが、ディオティマに言わせれば、多くの人の交わりかたや生むものが間違っている。異性間で性交をし、子どもを作るとするのは、恋の営みとしては決して上等なものではない。下等な行為だ。所詮、知恵のある人ではない多くの人のすることなのであり、ハッキリ言ってしまうと間違っているのだ

²⁴ VP, 9.

²⁵ ibid., 10, 33-36.

²⁶ V1 [10] 4, 1-15; V8 [31] 12-13.

²⁷ 上記した発言は、弟子のポリピュリオスにして「どのような考えから彼がこうも大言したのか、われわれ自身は理解できなかったし、あえて彼に問いただす勇気もなかったのである (VP, 36-38.)」と言わしめるほどである。

²⁸ 以下の内容は主に 208E~209E。

る。より良い子どもである知識や徳を作る時間を削って、感性界の肉体を持った子どもを作るという行為は、そもそも非常に愚かなことでしかないのだ。

森岡氏のコメントへの応答

「親が（この）私を産んだ」と言えるかどうかに関して疑問の余地があることには、その文脈においては強く同意する。ただし、映画館の比喩で示され得るような文脈において、能動的に私が私の意志で私の責任で私として登場した、とは言い難く、このことは先の疑問の余地があることと相反しない。映画館の比喩を比喩として語るうえで、あくまでも比喩だということを念頭において押さえておかなければならないのが、「我々は気がついたら映画館で映画を見ていたのだ」ということである。自分自身で選択してその人生を歩んでいるわけではないということである。「自身で能動的にした行為ではない」ということである。そうすると「そもそも映画を見に行かなければよかった」「そもそも生まれなければよかったじゃないか」ということをその本人に言うことは実際的にはかなり無意味なことになる。ただし、無意味であることと真実でないことはまた別の事態である。また、「親が（この）私を産んだ」と言えるかどうかに関してはハッキリとは言えないため、責任を親にかぶせることには慎重にならなくてはならないだろう。しかしながら、この私ではない別の誰かが加害を受けるような状態になることを防ぐことは出来る。映画館に客を連れて行かないと決心することは可能なのである。

次に、第二の質問は、プロティノスのような「一者へと還りたい」とする動因とベネターのような「生まれてこないほうが良かった」とする哲学的直観のあいだにどのような違いがあるのかというものだ。この質問に対しては、プロティノスは这个世界に生まれる前を「有」と考えており、ベネターは「無」と考えているところに違いがあると答えられる。そしてどちらにせよ、这个世界には登場しないほうが良いということになる。「生まれないこと」への憧憬に関しては、もし仮にベネターがそれを持っていたとしても、それがある種の思弁哲学における有への憧憬と重なるところがあるかどうかは情報が少ないので分からない。また「無に還りたい」というような表現も、そういった表現は勿論比喩的に、もしくは文学的に、もしくは宗教的にされていて、その限りにおいて有意味の何かであるということを許容するとしても、それが「意識を持っているという状態をやめたい」といったこと以上の何を示しているのかは、その表現をする主体や文脈によって多種多様であり、一概には語れないように思われる。

●第5回春の定例研究会企画「「生まれること」を考える」 赤子はどこへ生まれるか*

——可死性と出生性、ハイデガーとアーレント

提題者：青木崇（一橋大学）

この世に生まれぬことが／全てにましてよいことだ／
生まれてきたからには次善のことは／
生まれたものところすみやかに戻ることだ。
——ソフォクレス『コロヌスのオイディプス』
ハンナ・アーレント『革命について』

はじめに

本稿は、ハンナ・アーレントの政治理論における誕生論を「どこへ生まれるか」という問いとして捉え直すものである。その政治理論において「出生性(natality, Natalität, Gebürtlichkeit)」という概念が中心的な位置を占めていることは確かであるが、この概念に関するアーレントの論述の密度や断片性のせい、様々な分析が試みられてきたにも拘らず、決定的な解釈は未だ見当たらない。複数の論文や未完成の作品にまで飛び散るアーレントのそうした文言を整理していくことは有益であろう¹。しかし、本稿では、まずもってその主著である『人間の条件』および『活動的生』に焦点を絞りつつ、その概念や論理の網を手繰り寄せることでその「出生性」概念の含意を明らかにしていきたい。

そこで改めて『人間の条件』および『活動的生』²を眺めると、様々な「生(life, Leben)」で溢れていることに気づく。ビオスとゾーエー、ポリスの生(bios politikos)と観想的生(bios theoretikos)、活動的生(vita activa)と観想的生(vita contemplativa)、「生それ自体(life itself)」、公的、私的、社会的な生、親密さの生、また基本的な活動としての「労働(labor, Arbeit)」、「制作(work, Herstellen)」、「行為(action, Handeln)」もそれぞれ生の様式であり、特に名付けられない生も散見される。アーレントはその多義性を示しつつも「生」という語を用い続ける。このことは、ハイデガーやベンヤミンに倣って、伝統という瓦礫の山に埋もれてなおそこで瓦礫や断片として詩や歴史書や芸術作品に遺る無数の経験——目下の文脈では生の諸経験——を蒐集することで、瓦礫の山に立つ現在を動揺させるというアーレントの思索態度（「真珠採り」）に起因する³。一方で、その政治理論が「生まれること」の〈どこへ〉という問い

* 本稿は、2021年3月21日に開催されたシンポジウム「「生まれること」を考える」（日本アーレント研究会第5回春の定例会）で行った報告に若干の手を加えたものである。なお、本誌にも掲載されているように、司会の森岡正博氏から本シンポジウムに対して応答文を頂戴した。この応答文に対する私の返答は、次のURLで公開する（<https://drive.google.com/drive/folders/1-1cGFf5D1HM8lmlTSt2MhXRBd-E9b3Ob?usp=sharing>）。

¹ 本邦の研究としては森川輝一『〈始まり〉のアーレント——「出生」の思想の誕生』（岩波書店、2010年）を参照。また、natality概念の意味をめぐる様々な解釈や研究を整理したものとしては以下の研究が参考になる。Wolfhart Totschnig (2017), “Arendt’s Notion of Natalty. An Attempt at Clarification.” Ideas y Valores 66, : 327-346. ただ、この研究は『活動的生』における「出生性は行為の存在論的前提である」という命題に触れておらず、十分とは言えない。

² Hannah Arendt (1958), *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago. 志水速雄訳『人間の条件』（ちくま学芸文庫、1994年）、Arendt (1967), *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München. 森一郎訳『活動的生』（みすず書房、2015年）。本稿では前者をHCと、後者をVaと略記する。引用は筆者による翻訳である。

³ Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, Steller Books, 1968, p. 205f.. こうしたアーレントの態度については先行研究と共に以下の論文で扱った。青木崇「政治的なものの諸断片——ハンナ・アーレントの公共性論をめぐる解釈とその振幅」、『思想』（第1140号、2019年、岩波書店）。

を投げ掛けているとすれば、それは「生」とその多義性の間の緊張においてである。

実際、エピグラフに掲げた一節に表れているソフォクレス的な反出生主義に対し、『革命について』のアーレントはテセウスを代弁しつつ、公的な光によって初めて「生」は耐えうるものになると答える。このことをビオス／ゾーエーという生のギリシア的区別に従って換言すれば、単なるゾーエーは生きるに堪えない生であり、その意味で生まれるに値しない〈どこへ〉である。誕生や出生性に関する美しい表現に眩まされて、「生」に対するアーレントの憂鬱から目を逸らすべきではない。その憂鬱の上でなお、アーレントは生や誕生を肯定するのであり、それゆえにこそ、アーレントの政治理論は、次の問いを投げ掛けている。すなわち、いかなる「生」が生まれるに値する〈どこへ〉なのか。生の諸条件が急速に変化している今日、この不快な問いは問うておかねばならない。

以下、次の順序で議論を進める。まず、ハイデガーの思索や西洋哲学の伝統との連関を視野に入れつつ、「出生性」を「可死性」と一対のものとして描き直し、それが生の肯定に関わるものであることを示す。次に、アーレントが批判する生の肯定の仕方として『活動的生』第44節「最高善としての生」について考察する。最後に、リオタールによる解釈を検討することで、アーレントの反省的判断論が有限な生の肯定に向けられていることを明らかにする。

1. 可死生と出生性——有限な生の肯定

「出生性」概念の輪郭を描く上でまず注目すべきは『人間の条件』およびそのドイツ語版『活動的生』の「第3節 永遠と不死性」である。この「第3節」は、神、神々、自然、そして人々という四者の「生」をそれぞれ時間的に特徴づけるところから始まる。

まず、アーレントによれば、ヘロドトスは既にアジア人の崇める「神」が時間と空間の彼岸に存在する超越的な一者であることを知っていた。その非-時間性は後に哲学者たちやキリスト教哲学を介して「名状しがたいもの」(プラトン)、「言葉に欠いたもの」(アリストテレス)、「永遠」、「止まる今(nunc stans)」などと呼ばれた。一方、ギリシアの神々は「死を免れた生」として「不死」であったが、時間とオリュンポスの山々の中で生きていた。自然も、繁殖によって個体の終わりを埋め合わせ種の存続を保証するという円環的な時間を生きる不死の存在者であった。そして「人間以外の万物が不死である秩序に埋め込まれて、可死性はそれ自体、人間の実存の本来の徴標になった」(Va: 29)。神の永遠、神々と自然の不死性、人々の「可死性(mortality, Mortalität, Sterblichkeit)」である。

アーレントがここで人々の生を「死」から捉えているように見えることは意外かもしれないが、これも早計である。人々の生はむしろ、円環を生きる自然と生まれはするが死にはしない神々に対して、死と誕生という両端によって特徴づけられる。「人々の可死性が根差すのは、個々の生が誕生から死までの、見分けのつく生の物語を伴って生物学的な生から出で立つという事実である」(HC:19. 強調は青木)。人々はその生物学的な円環を「生の物語」によって遮り、両端のある直線を生きる。この直線の一つの「生の物語」として円環から「出で立つ」のであり、直線を生きる者たちだけが生まれ死ぬことができる。それゆえ、アーレントにおいて死と誕生は、生物学的な意味での死や誕生を意味しない⁴。無論、一般的に言えば、ヒト個体もまた、母体からの離脱および身体機能の停止という意味で

⁴ この点に関するアーレントの論述はいくつもあるが、最も端的な表現は次の箇所であろう。「自然と、自然があらゆる生き物をそのうちに押し込む循環運動は、人間が理解するような誕生も死も知らない」(Va: 115)。なお、戸谷・百木(2020)は birth および natality を「生物学的な誕生」と誤読している。「……「言論と活動」に伴う「第二の誕生」は、生物学的な「第一の誕生(出生)」にその起源を持っていたということになる」(cf. 戸谷洋志・百木漠『漂泊のアーレン

生まれ死ぬ存在者である——また、例えば絶滅強制収容所で生まれて死んだ赤子のように、その意味でのみ生まれ死にうる存在者でもあろう——が、それをアーレントは生まれ死ぬことさえできない生として論じることで、ビオスの両端の意味を際立たせる。

ゾーエーとビオスの区別が明示されるのもこの文脈である。

こうした生は、始まりと終わりによって限界づけられており、この世界の内に現われ出ることとそこから消え去ることという二つの根本的な出来事の間で遂行され、一義的に直線として規定された運動を辿る。とはいえ、この直線的な運動そのものは、円環運動を成す生物学的な生過程の推進力によって繰り返し支えられている。現われては消えることが世界的な出来事であるという人間の生の主な徴表は、それ自体が最終的に一つの物語として語られうる出来事からいわば組み立てられるという点に存し、その生の物語(*Lebensgeschichte*)は各々の人間の生に帰せられ、またそれが書き記され、一つの伝記(*Bio-graphie*)へと物化されると、一つの世界物(*Welt Ding*)としてその後も存続しうる。アリストテレスが「一つの実践(*praxis*)」と述べたのは、ゾーエーから区別されるビオスについてであった。(Va:116. cf. HC:97.)

ここで「ビオス」とは *bios politikos* (ポリス的生) のことである。人々は「行為と言論」をすることによって複数的な他者たちの間で「生の物語」を語られ、ゾーエーに突き動かされながらもゾーエーの円環を食み出てビオスという直線を生きる。死と誕生はそのような直線の両端であり、ビオスを生きる人々の特権であった⁵。ビオスを生きることのない人々は個体としては発生し消滅するとしても、ゾーエーの円環に絡め取られてしまう。ゆえにまた、死と誕生がビオスを生きる人々の特権であるように、生の基本条件としての出生性と可死性も生の単なる事実や所与ではない。こう言ってよければ、ビオスがあえて生きられる生であるように、可死性と出生性もあえて生きられる生の条件なのである。

まず、アーレントによれば、ポリスにおいて人々は「行為と言論」という「不死への努力」(HC: 20, vgl. Va: 32)によってのみ死にうる存在者として可死性を生きることができた。行為と言論は人々の間で語り継がれるという不死を獲得する偉業であったが、人々が偉業に挑むのはむしろ自らの死と対峙するからである。それゆえ、行為と言論とは、人々の間で語られることでビオスを生きつつ、ビオスを生きるがゆえに死ぬことができるにも拘らず、死にうるがゆえにこそ、死後も語り継がれうる偉業に挑むという逆説的な「不死への努力」である。その「不死」とは、哲学者たちが希求した彼岸の不死(永遠)ではなく、人々に語られ続けるという此岸の、ポリス内の不死であった⁶。したがって、可死性とは「死を眼前に据えて実存することを耐え」(Va:239)、またそのように死に臨むことで死後を見据えつつ生きる人々の存在性格を意味する。

次に、「出生性」は「不死性」と一対のものとして解釈され直されねばならない。natality は、例え

ト 戦場のヨナス——ふたりの二〇世紀 ふたつの旅路』慶應義塾大学出版会、2020年、109-110頁)。こうした誤読によって、アーレントの政治哲学における基本概念や構想であるビオス／ゾーエーや近現代的な「最高善としての生」の含意や連関さえもが取り逃がされてしまう。

⁵ この特権は、古代ギリシアにおいては自由民——男性家長——に限られていたそれと重なるが、アーレントが古代ギリシア的な身分制を復刻させようとしていたわけではない。アーレントの議論はむしろ、ビオスを奪われている人々の生の悲惨さを浮き彫りにし、それに抵抗するものとして理解すべきである。

⁶ Jeffrey A. Barash (2002), Martin Heidegger, Hannah Arendt and the Politics of Remembrance, *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 10(2).

ばマーティン・ジェイによって、一方では単なる生物学的な繁殖を意味する語として誤読され、他方では「アーレントが固執する表現」(Jay, 1978: 363)として違和感を提示されてきた。さらに、この誤読が解かれてなお単なる「誕生(birth)」の互換可能な用語として解釈され、しばしば「出生」と訳される⁷。しかし、natality は語の形として〈natal であること〉という性格を指すはずである。また、birth と natality が同義であるという理解の違和感は両者の語幹の相違によって薄まるかもしれないが、『活動的生』では「誕生と出生性(Geburt und Gebürtlichkeit)」(Va: 316)という表現が登場し、やはり birth と natality が同義であるとは考えられない。それは、森一郎が『活動的生』の訳注で触れるように「出生性 Natalität」という、生まれ出づる者たちの始まりをはらんだ存在性格(森訳, 508 頁)を意味する。

では、いかにして出生性という存在性格を生きるのか。この点についてアーレントは出生性が行為において具体化されると論じる。「行為は新しい始まりとして誰かの誕生に応え、各人において誕生存在という事実を具体化する」(Va: 217)。この具体化は「行為と言論」における「誰(who, Wer)」の開示に関わる。「誰」の開示とは、行為者の「誰」(人格)がその行為において他者たちに露わになり、自らの「誰」を知ることと操作することもないまま他者たちに晒されることである。D. R. ヴィラがニーチェによる稲妻の比喻を思い起こさせるように、行為の背後に「誰」はなく、行為という仕方でのみ「誰」は露わになり、いかなる「誰」が露わになったかというその判断は、最終的にそれを見聞きする他者たちに委ねられる(cf. Villa, 1996: 86)⁸。「誰」は「誰もが過去、現在、未来の誰とも異なる」という意味で「唯一無比」(Va: 217)であり、新しいが、一般的な性質や性格、範疇によって掬い取れないその特殊性は、ただ他者たちの語る「生の物語」においてのみ掴みうる。こうした、唯一無比の「誰」として——その都度、幾度も、新たに——現われる可能性が、各人の「誕生」によって与えられている⁹。「出生性」とは、こうした可能性を有するという存在の仕方、そうした生の事実である。

出生性や誕生存在を行為と言論において具体化することを、アーレントは「確証」とも表現する。「こうした〔行為と言論という世界への〕参入は第二の誕生のようであり、そこにおいて我々は誕生存在という赤裸の事実を確証する」(Va: 215)。この事実が確証されるのは行為と言論がその都度、唯一無比の「誰」という「新しいもの」を世界にもたらしみせるからであり、これが「第二の誕生」と呼ばれる(第三、第四の誕生があるわけではなく、あらゆる行為と言論が「第二の誕生」である)。出生性および誕生存在は、行為と言論の度毎に確証、具体化されることで生きられる。逆を言えば、行為と言論は、誕生によって根源的な可能性が与えられているという人々の存在の仕方——出生性、誕生存在——に根差す。このことをアーレントは次のように表すとともに、「出生性」が存在論的な概念であることを明示する。「これ〔出生性、誕生存在〕こそ、何か行為といったようなものがそもそ

⁷ 「アーレントはしばしば誕生——アーレントが固執する表現に従えば natality——が行為の始まりの原型であると強調し、行為をアーレントが常に軽視する〈労働スル動物〉の圏域である自然的世界のリズムに結び付ける」(Jay, 1978: 363)。これに対して森川は、natality を生物学的な繁殖と同一視するジェイの根本的な誤解を指摘しつつこの箇所を引用する (cf. 森川, 2010: 356 頁)。一方、森川も natality を「誕生」の換言として、「出生」すなわち人々一人ひとりが「世界に生まれてくる born into the world」こと(森川, 2010: 281)として解釈する。なお、既に触れたように戸谷・百木(2020)は、natality を生物学的な誕生とする解釈に逆行してしまっている。

⁸ Dana R. Villa (1996) *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton University Press. (青木隆嘉訳『アレントとハイデガー——政治的なものの運命』法政大学出版局、2004 年)。本稿もヴィラに多くを負っている。

⁹ ただし、アーレントにおいて「唯一無比(einzigartig)」の用法にはぶれがある。例えば、「誕生という事実とともに与えられる唯一無比性」(Va: 217)の場合、「唯一無比性」は行為において露わになる以前のそれとして解釈でき、本稿ではこれを、「誰」として現われうるという根源的な可能性として位置づけた。他方で「行い語りつつ、人々はその都度、自らが誰であるかを露わにし、自らの存在の人格的な唯一無比性を能動的に示す」(Va: 219)とも論じられており、この場合は行為と言論において露わになる「誰」の「唯一無比性」を指すと読める。

も存在しうるための存在論的な前提である」(Va: 316. 強調は青木)。

以上のように、人々の生は死と誕生という両端から捉えられる。アーレントは「行為と言論」が逆説的な「不死への努力」であったと論じ、ある種の「死への先駆」を各人が行為と言論へと乗り出すための契機として自らの理論に取り込むことによって、むしろ「死」と、それに臨む「生の緊張」を、複数者たちの共同性に位置づける。

アーレントにおいて「死」とは、ビオスの終端であるという意味で各自のものでありながら、複数者たちの間においてのみ可能である。『活動的生』のみに登場する箇所によれば、生は「自らの死」という「未来の事柄のなかで唯一確実な終わり」(Va:239)であるにも拘らず、「死を眼前に据えて実存することを耐える」(*ibid.*)という仕方でも張り詰める。生は、複数者たちの間で進行しその「生の物語」を十全に語られるがゆえに、いかなる物語が結果的に紡がれるかを予見することは何者にも能わない。「結果の予見不可能性は、行為によって不可避免的に産み出される物語の進行に属す。この予見不可能性がその物語に固有の緊張を成している」(*ibid.*)。死によって人々の間に遺される「生の物語」という予見不可能な結果に臨みつつ行為し生きること、これが生を死と誕生という両端の間で直線上に引き締める。「生の緊張、いわば誕生とともに与えられた始まりの躍動は、死に至るまで持続する」(*ibid.*)。

以上のような死と誕生、可死性と出生性に関する議論は、「死の練習」(プラトン)や「不死化(athanatizein)」(アリストテレス)としての「哲学」に対するハイデガーの批判を換骨奪胎しているということである。ハイデガーが「死の練習」や「不死化」を批判するのは、少なくともその一面として、その永遠への志向が人間存在の有限性を看過させるからであった。アーレントは人間存在の有限性についてはハイデガーに同意しつつも、ハイデガーに対して、永遠という彼岸の不死性から此岸の不死性を区別し、「死」をビオスという共同的生の一端として位置づけることで、個々の死を越えて存続する実存の可能性を語ることができた(cf. Barash, 2002) ¹⁰。

以上のような、生や存在、そして死後をも時間の中で捉え直すという企て¹¹は、人間存在の有限性に眼を向けさせるとしても、有限な生を肯定することにはならない。このことは「観想的生」を生のも最高位に置く——その優位は既に転覆させられているものの——西洋哲学の伝統に抗して「活動的生」の意味を考究するという『活動的生』の企てにとって一つの弱みとなる。この企てを徹底するには、有限な生からの離脱ではなく、有限な生への到来を肯定しなければならない¹²。それゆえ、アーレントの出生性論は、有限な生を否定してきた西洋哲学の伝統に対するハイデガーの批判をむしろ継承し徹底するものであり、またその意味で、有限な、どこまでも条件づけられた「活動的生」の肯定という『人間の条件』や『活動的生』の企ての中核に位置づけられる。

2. 「最高善としての生」

前章では、アーレントの出生性論が、死後の永遠を志向することで有限な生を肯定し損なってきた西洋哲学の伝統に対する批判であることを確認した。ただし、活動的生に対する観想的生の伝統的な

¹⁰ ただし、バラッシュのハイデガー批判は一面的である。というのも、ハイデガーは「自らの英雄を選ぶ」(SZ, 385)という仕方でも「遺産」を自己や共同体の将来の可能性として取り戻す「反復」について論じていたからである。アーレントが国民社会主義に向かうことはないが、アーレントにおける「不死への努力」はむしろ、行為者が自らの死後に反復される可能性を目掛けて行為するという先駆として理解できよう。

¹¹ Paul Ricoeur (1983), *Action, Story and History: On Re-reading The Human Condition, Salmagundi*, No. 60, Spring-Summer, pp. 60-72. 合田正人訳『レクチュール：政治的なものをめぐって』(みすず書房、1996年)に収録。

¹² Karin Fry (2014), *Nativity, Hannah Arendt Key Concept*, Acumen Publishing, Patrick Hayden ed., pp. 23-35.

優位は失われて久しく、その意味では生の肯定は既に成功している。実際、アーレントは「第 44 節 最高善としての生」で近現代をそのように特徴づける。「近代は世界ではなく生こそが最高善であるという公準を無条件に掲げた」(Va: 405)。しかし、もしアーレントがこの近現代的な生肯定に同意するならば、その誕生論、出生性論は無用であろう。その場合に誕生は、生という最高善への到来として、この公準からほとんど演繹的に肯定できるからである。何よりも、アーレントはこうした近現代的な生肯定が有害だとさえ考えている。ゆえに、その出生性論は、死後の永遠を希求する西洋哲学の伝統への批判であるだけでなく、近現代的な生肯定やそれによって駆動する政治——後にフーコーが示した「生政治」にも繋がりを——に対する批判でもある。

「第 44 節」は『活動的生』の中でも最も多くの「生」が登場する箇所である。古代ギリシアやローマ、ヘブライ、キリスト教、近代、現代世界と、それぞれの「生」の理解について論じられる。それらを安易に同一視することはできないが、歴史の中で最高善として見做されるようになった「生」とは、「生物学的な生過程それ自体」であり、「ゾーエー」に連なるとさしあたり考えられる。

それでは、ゾーエーが最高善になるとはいかなる事態なのか。「第 3 節 活動的生という概念」ではアリストテレスの「三つの生様式——*bioi*——」(Va:22)がそれぞれ、美しい物に拘る生、美しい行為に拘る生、永遠の美に拘る生であり、ゾーエーはこうした生様式に含まれていなかったと論じられていた¹³。アリストテレスにおいてゾーエーには確かに善美の分け前が認められていたにも拘わらず、なぜかアーレントはこれを認めない¹⁴。いずれにせよ、アーレントにおいて「最高善としての生」とは——アガンベンが『ホモ・サケル』の序論で「我々の政治は今日、生命以外の価値を知らない」と述べて「ゾーエーのビオス」と表したように——美にも善にも預かることのなかったゾーエーが、最高善を与えられるばかりでなく、生物学的な生過程を維持するために生きるという、唯一の望ましい生様式(ビオス)となった姿なのである。

こうしてアーレントは「第 44 節」でゾーエーがビオスの最高位にまで到達した系譜を辿るという、ニーチェやベンヤミンから引き継いだ企てを遂行する¹⁵。それによれば、この系譜の始まりはキリスト教の登場であった。無論、キリスト教において重点が置かれるのは死後の永遠であり、この世の生ではない。それにも拘らず、キリスト教は彼岸の永遠を生のもっとも最終目標に位置づけただけではなかった。「地上の生は嘆きの谷にも等しいが、不死性の始まりにして条件であり続ける以上、その始まりとして絶対的な価値をもつ。〔中略〕キリスト教が個人の生の不死性を西洋人の中心的な信仰箇条にまで高めたとき、地上の生もまた西洋人の最高善となった」(Va: 402f.)。ここで「不死性」とは、此岸の不死性ではなく、個人の魂の不死性であり、永遠に属す。キリスト教でも地上の生への、「労働や出産といった、単に生きることに伴う労苦と骨折り」(Va: 401)に対する憂鬱は依然として保持されるが、嘆きの谷のごとく乾いた生は、死後の永遠の始まりや条件として絶対的な価値をもつに至った。

¹³ 別の箇所ではアリストテレスにとってポリス的生が「正しく善く生きること(*eu zēn*)」(Va:46)であったとある。直接的にはこの箇所に註はないが、同段落の最後に付された註(Va:426)によれば「善く生きること(*eu*)」(Va:47)の参照元はアリストテレス『政治学』第一巻第二章である(cf. 牛田訳『政治学』1252b29-30)。

¹⁴ 「それ〔生きること〕が善いものであるのは、生の必要の主人になることに、すなわち労働と制作から解放され、そしてあらゆる生きとし生けるものがもつ生存本能をある意味で克服することに、またそうすることによって生物学的な生過程による隷属から高い程度で抜け出ること成功する限りのことである」(Va: 46)。

¹⁵ ベンヤミンは「暴力批判論」で「生の神聖さというドグマの根源は、探求に値しよう」(浅井訳、276 頁)と論じるが、この課題は、アガンベンの「ホモ・サケル」プロジェクトだけでなく、『活動的生』第 44 章「最高善としての生」でも確かに引き継がれている(cf. 浅井健二郎訳『ドイツ悲劇の根源(下)』ちくま学芸文庫、1999 年)。

アーレントによれば、キリスト教的な生の絶対視が活動的生の内部の区別（労働、制作、行為）を「単に生きること」の維持としての労働へと均質化してしまった。ところが、このことは近現代の労働賛美とは関係がない。トマスが強調したように、労働は、生きるという義務を遂行する術を労働の他にもたない者たちの義務にすぎず、「単に生きること」の絶対視によって観想的生の優位が揺らぐことはなかったからである(vgl. Va: 404)。その後、観想的生は、近代の「懐疑と不信の学派」(Va: 406)によって投げ掛けられた、感覚と理性に対する攻撃が信仰にまで浸透したことで失墜したが、地上の生を絶対視する公準そのものは近代にも引き継がれた。結果として、死後の希望も観想的生の権威も失った「活動的生」は生物学的な生の維持という唯一の生様式によってその全域を塗り潰された(vgl. Va: 405)。「ゾーエー／ビオス」という区別で整理し直すならば、キリスト教以前にはビオスに含まれてさえいなかったゾーエーは、キリスト教においてビオスの一様式になり、さらに近代的な懐疑による観想的生の失脚とともに唯一にして最高のビオスという地位を獲得するに至った。

以上のようにアーレントは「最高善としての生」という逆説の系譜を描くが、この系譜の端緒として登場するのが「よき知らせ（福音）」(Va: 400)である¹⁶。アーレントが近現代的な生や誕生の絶対的肯定を批判するのは、こうした肯定が「活動的生」内部の区別を生物学的な生の維持に一元化してしまうという理由だけではない。批判の力点はむしろ、「よき知らせ」がもたらした「転倒」にある。

歴史的には、まさしくこうした転倒こそが古代の宗教に対するキリスト教の勝利を手伝ったと考えたくなるが、実際、その「よき知らせ」が響き渡ったのは、自らが滅亡に捧げられたことを感じ取った世界であり、世界的に望まれるあらゆるものをとうに置き去りにした希望を今や自らの絶望の中で受け取った世界であった。しかし政治的に言えば、この希望に満ちた転倒が人間事象の尊厳と意義にとって破滅的な帰結をもたらしたということは疑いえない。(Va: 400)

ここで「転倒」とは、世界の不滅性への希望が人々の生の不死性に対する信仰に置き換わり、また人々ではなく世界が死すべきものとなったということである。「よき知らせ」は滅びゆく古代世界に木霊することで、魂の不死性という新たな希望を与えたが、死後の永遠を希求するものとして世界的、現世的なものとは引き離されていた。そしてこの彼岸的な希望は政治的には破滅を意味した。

「よき知らせ」が政治にもたらした「破滅的な帰結」をアーレントは世界との関係で大きく二つ挙げる。一つは、世界の不滅性や永続性への希望が失われたことで、それに依拠するギリシア的な「不死への努力」としての「行為」が意味を失ったことである(vgl. Va: 400)。これと関連して、もう一つは、「第 44 節」の末尾で論じられるように、生物学的生の絶対視によって人間と自然の間での物質交換——生産と消費の循環——が肥大し、「結果として、その増殖する多産性(wuchernde Fruchtbarkeit)が世界そのものと自らその成立を負っている生産能力をその自立性において脅かす」(Va: 407)という帰結である。アーレントが「よき知らせ」を福音に反してまで「我々のもとに一人の子供が生まれた」として解釈することも、こうした近現代的な生肯定への抵抗であると考えられる。

¹⁶ アーレントにおける「よき知らせ」と言えば、『活動的生』「第五章 行為」の末尾で引用され、ヘンデルのオラトリオ『メサイア』の一節「我々のもとに一人の子供が生まれた」として捉え直されたことで広く知られているが(vgl. Va: 317)、「第 44 節」における「よき知らせ」を「我々のもとに一人の子供が生まれた」として解釈することはできない。この点については前掲書（森川、2010, 302-303 頁）も参照。

3. 「生まれること」の肯定

本稿では生まれるに値する〈どこへ〉を問うてきた。アーレントによれば、それは「最高善としての生」という仕方では肯定される生ではない。その出生性論はそうした近現代的な生肯定への批判として理解されねばならない。そうだとすれば、人々の有限な生はいかにして肯定されるのか。あるいは、その有限性において肯定される生とはいかなるものなのだろうか。

ところで、アーレントによる出生性論のわかりやすい解釈は、次の一節の次のような読解に集約されるだろう。「世界、すなわち人間事象の領域をその通常の、「自然な」破滅から救う奇跡とは、究極的には出生(nativity)の事実である」(HC: 247. 傍点箇所はあえて誤訳)¹⁷。“natality”を「誕生」と同義の「出生」と解することによって、アーレントの政治理論は、世界の救済のために赤子の誕生を肯定するという「出生推奨主義(natalism)」へと転化されてしまう。それは、アーレントが『全体主義の諸起源』でテロルへの欲求を誕生によって生まれる新しい声への恐れとして論じたことに関して、早くもリオタールが「出生推奨主義的なもの」(Lyotard, 1991:79, 111 頁)を読み取り懸念を示した通りである¹⁸。しかし、このような肯定は、世界を救済するために赤子の誕生を肯定するという、既に生きている者たちの論理でしかない。それは、市場経済の維持や発展のために、ゆえに究極的には生者たちの生存のために、出生率を増大させようとする(いわば)「経済的出生推奨主義」——アーレントが「第44節」で「増殖する多産性」(Va: 407)と批判した立場——と本質的には何も変わらない。問うべきは、ソフォクレス的な反出生主義の一節に答えようとする際の肯定であり、出生性によって条件づけられた生がいかにして生まれるに値する〈どこへ〉でありうるか、である。

3-1. 幼年・赦し・判断——リオタールの解釈

この最後の問いにとってもリオタールの解釈は示唆的である。リオタールは「生き延びた者(Survivant)」という主題の下で解釈を展開し、アーレントの著作に対する自らの忠実さに躊躇いを示しつつも、未だ何者でもないこととしての存在論的な「幼年(enfance)」¹⁹への繊細さをアーレントにおける「赦し」と「判断」に見る。すなわち、「赦し」とは他者を未だ何者でもないことへと「再び置く(re-mise, 赦免)」ことであり(cf. Lyotard, 1991:71, 98 頁)。「判断」は他者を何者かとして判断してしまうにせよ「過去あるいは将来のいかなるもの、いかなる人の名においても判断せず」に「賛辞」を贈る(cf. Lyotard, 1991:82-86, 112-117 頁)。こうした解釈に従えば、行為において唯一無比の「誰」として現われる可能性を有することは、「意味」という賛辞を贈られることによって肯定される可能性を有することでもある。この肯定は、それが反省的判断であることによって、ただ生の特異性、さら

¹⁷ 戸谷は2019年の討論「生きることの意味を問う哲学」でアーレントの思想が「出生主義」であるとしているが、こうした解釈は既に触れたようなアーレントにおける birth や natality を〈生物学的な誕生〉と誤読すること(戸谷・百木, 2020)によってより強められてしまうであろう(cf. 森岡正博・戸谷洋志他『現代思想 特集=反出生主義を考える——生まれてこない方が良かったという思想——』(青土社、2019年11月号))。

¹⁸ J-F. Lyotard (1991), *Lecture: d'enfance*, Editions Galilée. 小林康夫他訳『インファンス読解』(未来社、1995年)。本書からの引用は基本的に小林訳に従い、翻訳の頁数も併記する。ただし、enfance は小林訳では「子供」と訳されているが、この語の一般的な用法およびリオタールが「存在論的な意味での幼年の時間」(Lyotard, 1991:83, 115 頁)と述べていることを勘案して「幼年(期)」と訳す。

¹⁹ 「生き延び」に関しては宮崎裕助が後期デリダに関する最近の著作の中で注目した。デリダは「生き延び」をベンヤミンに遡りつつ Überleben (死後に生き延びる) と Fortleben (生き続ける) を区別して考察する(宮崎裕助『ジャック・デリダ——死後の生を与える』岩波書店、2020年)。このテーマをめぐるデリダとリオタールの接点は不明だが、リオタールにおける生き延びは Überleben に相当する。

に言えば生の現われの度毎の特殊性において為される。

リオタールは、アーレントが、行為し判断されることで急ぎ何者かであろうとする生の側面——「多忙な生き延び」(Lyotard, 1991:82, 112 頁)——に力点を置いていると批判しつつも、「出生性」の裏側に手を届かせる。すなわち、出生性とは、行為において唯一無比の「誰」として人々の間に幾度も現われ直す可能性を有することであったが、幾度も現われ直すには、既に何者かであることを中断し、未だ何者でもないことが可能でなければならない。

3-2. 魔法使いと弟子

複数的な人々の間で幾度も現われ直すという仕方では存在することには、否応なしに諸々の人間関係や意味連関——「関係の織地」——が絡み付く。「関係の織地」とは、無数の生や行為が複数的な人々のパースペクティヴから様々に意味づけられることで新たに編み込まれていく場であり、それなしには現われること、存在することそのものが不可能となる場である。「現実〔存在〕と現われとは同一である」(Va:251)²⁰。しかし、生きることがそうして絡み付かれることでしかないとなれば、幾度も現われ直すという仕方での生の進行は、その雁字搦めの中で妨げられてしまう。

アーレントによれば、そこで「赦し(forgiving, Verzeihen, Vergeben)」が求められる。

もし我々が互いに赦し合えないとしたら、すなわち自分たちの行いの結果から互いに再び解くことができないとなれば、我々の行為する能力はある意味でたった一つの行いに、すなわち良きにつけ悪しきにつけその結果が全く文字通りの意味で生の終わりまで我々に付き纏うような一つの行いに、制限されてしまうであろう。行為の只中で我々は我々自身の犠牲となってしまうだろうし、[その場合に]我々はあたかも魔法を解く言葉「箒よ、箒！ もとに戻れ(Besen, Besen, Sei's gewesen)」を見つけられない魔法使いの弟子であるかのようだ。(Va: 302)

ここで「赦し」は人々を「関係の織地」の中での絡み付きから解放することとして論じられる。その意味で「赦し」は、悪行についてというよりは、あらゆる行為、あらゆる生の進行について行われうる。あるいはむしろ、あらゆる行為、あらゆる生の進行には予見不可能な無数の「罪(過失, Verfehlungen)」が付き纏う。「罪は行為の本性そのものから生じる日常的な出来事である」(Va: 306)。「罪」とは、行いう者が人々の間で付与される様々な「意味」であり、またそうして「誰」が露わになるという仕方である。明示こそされていないが、リオタールがアーレントにおける「赦し」を「そこに存在することの罪が、存在者たちの世界において赦免〔re-mise, 置き直し〕され得る」こと(Lyotard, 1991:71, 98 頁)と論じたのは、こうした意味であろう。

その上で、アーレントは、行いと赦し、行いう者と赦す者の関係をゲーテの詩「魔法使いの弟子」に準える。この詩の中で「弟子」は師の「魔法使い」の留守をいいことに箒に見様見真似の呪文を掛けて水汲みをさせるが、呪文を解除する方法を知らずに家中を水浸しにしてしまう。そこで師が帰宅して「箒よ、箒！ もとに戻れ」と唱えて箒を鎮める。結果を知らずに行為するほかない「行いう者」が「弟子」に、そして行為に付き纏う「罪」を洗い流す「赦す者」が「魔法使い」に喩えられる。

²⁰ この素朴にも見える命題については以下の拙論を参照。青木崇「思考——現われの“reality”」、日本アーレント研究会編『アーレント読本』(法政大学出版局、2020年)。

ただし、この比喩は誤解を招きかねない。「赦し」は『活動的生』「第5章 行為」において行為としても論じられているからである(vgl. Va:307)。すなわち、「赦し」もまた、一つの行為——例えば「私はあなたを赦します」という言論——として「関係の織地」の中で行われる限り、それ自体が新たな織地を予見不可能な仕方であらわれ、織地を予見不可能な仕方で紡いでしまい、「罪」を免れないことになる。その意味では、箒に掛けられた弟子の呪文を解く師の言葉も一つの新たな呪文にすぎず、師も見習いにすぎないのではないか（それはあたかも、アーレントが“Sei's gewesen”と単数形で誤って引用したことによって、二つに折れた箒の片方が未だ呪文から解放されていないかのようでもある）。

議論を先取りすれば、アーレントは「赦し」を二つの次元で考えていると整理できる。

一方で、行為としての赦しがある。この場合の赦しは、行為であるがゆえに「罪」を免れず、それ自体も新たな魔法であるような「もとに戻れ」である。それは、復讐とは異なって予期しえぬ「応答行為(re-action)」であり、一つの行為として「無限に非蓋然的」であり、「奇跡」にも等しい(vgl. Va:216f.)。こうした主張は、後にリクールやデリダらの間で展開された、赦しの困難さや不可能性に関する議論に通底するものであろう。他方で、リオタールが洞察したように、存在論的な赦しがある。アーレントは、行為としての赦しを論じながら、赦しを行為の可能性に存するものとしても論じる。「赦しは、出来損ないを修正するための、行為そのものに内在する能力である」(Va:308, vgl. Va:301, 306)。アーレントによれば、赦しは人格開示性と関係設立性という可能性に根差す。「赦すことは、すなわち為されたことを解除することは、行為そのものと同様に、人格開示的で関係設立的な性格を示す」(ibid. 強調は青木)。ここで「人格開示性」とは、赦される者のそれであり、赦される者の新たな「誰」が露わになるよう既に行われことから赦される者を解放することである。「その中心に存するのは罪人自身であり、その罪人ゆえに赦す人は赦すのである」(ibid.)。行為の人格開示性が行う者の自己開示性であるのに対し、赦しの中心にある人格開示性は他者の人格開示を許すことであり、この点で「行為」と「赦し」はむしろ対照的であるが、この対照性は、新たな関係設立のために互いに新たな人格開示を許しつつ互いに行うという可能性の両面にすぎない。この意味での赦しは、「罪」があらゆる生と行為の進行に伴うという意味で「日常的」であるのと同様に「日常的」であり、「一日に七回」(Va:306)である。それは、行為として行われるものではなく、人々の間で存在することによって絡み付いた関係の織地や意味連関を絶えず解きほぐすことであり、そうすることによってのみ人々は新たに「誰」を露わにし、行為し、新たな生を生きることができる。

「第5章」末尾近くでは、「イエスは、赦しと奇跡〔行為〕を同等に扱い、此岸的存在者としての人間に帰せられる可能性として理解した」(Va:316)とその洞察が再び讃えられつつ、ただ通りすがりに、赦しの可能性は思考の可能性と繋げられる。リオタールも同箇所を引用するように、「(行為の本質に関するイエスの洞察は、思考の可能性に関するソクラテスの洞察の他には比類のないほどに深く、そして根源的であった)」(ibid.)。『精神の生活』では「思考」が『パイドン』に反して「前の晩に織り終えたものを毎朝ほどいてしまう」ペネロペにも似ていると喩えられ(LM1.88)、現われの意味を求めては解体する精神活動として論じられる。この、新たな呪文ではない赦しは、思考における解体と結び付くように思われるが、『活動的生』で「思考」は主題から外されている(vgl. Va:14)。

3-3. 誕生者としての生

「行為」と「赦し」は「出生性」という存在性格の両面を指し示している。すなわち、出生性とは、行為において幾度も人々の間に現われ直す可能性を有することであるが、そのように現われつつ存在

することには同時に無数の「罪（意味）」が絡みつき、現われ直す余地は狭められていく。そこで、その「罪」を繰り返し揺り解き、その無垢へと「再び-置く(re-mise)」こと、すなわち「赦し」が求められる。ゆえに、出生性は、様々な「罪（意味）」を纏わされつつ、剥がされていくという、これら両面において複数的な人々の間に根差している。それは何人も各人において所有したり思い通りに行使したりできない——その意味で「有する」という表現さえ不適切な——可能性を有することである²¹。

こうした「出生性」の両面が最も色濃く表現されるのは、『活動的生』第5章の最終段落「これ〔出生性、誕生存在〕こそ、何か行為といったようなものがそもそも存在しうるための存在論的な前提である」(Va:316)という一節に加筆された括弧書きである。

（それゆえ、イエスの物語の特殊に政治的・哲学的な意義は、その宗教上の重要性が死者の復活に関わることは当然であるとしても、イエスの誕生と出生性に重点を置いているというところにある。それゆえに、ヨハン・ペーター・ヘーベルは、復活者として「天から見下ろし、我々の道を眺める」キリストを「誕生者」となとも呼び得たのである。それというのも、キリストは一人の「誕生者」としてのみ「生きている」からである、と。）(Va:316f. 強調は青木)²²

アーレントが引用する箇所、ヘーベルは、赤子イエスの誕生を、酔った者が覚め、殺めた者が短剣を落とし天使になるほどに、誰もが喜びに震えた瞬間として讀えつつ、その瞬間が「未だ常に現前し」、「大事である」と謳う。そして、アーレントは、ヘーベルが「復活者」キリストを「誕生者」と呼ぶところに着目してこの一節を解釈する。すなわち、イエスという一人の赤子が誕生した瞬間は、その復活がむしろもう一つの誕生であったがゆえに、依然として過ぎ去ることがない、と。

無論、ヘーベルがキリストの復活をもう一つの誕生として説くとしても、それが死後の永遠に存する限り、イエスの出生性、その〈誕生者としての生〉が人々の此岸的な生や出生性と一致することはない。それにも拘わらず、イエスのそれと対比することで、アーレントは此岸の出生性をも〈誕生者としての生〉と呼ぶのである。あらゆる生の進行が無数の「罪」を纏うことであるならば、そうした「罪」を「赦し」によって振り解かれることは、ある種の死であろう。その生は、イエスが死から復活し再び弟子たちに現われたように、幾度も人々の間に現われ直す度毎に——「第二の誕生」を遂げる度毎に——死から誕生する。したがって、出生性とは〈誕生者としての生〉として、罪を落とされることによる死から幾度も現われ直す可能性を生きることなのである。

最後に、リオタールは明示しないが、アーレントにおける反省的判断を、未だ何者でもないという「幼年」への「繊細さ」として解釈することの強みは、ロナルド・ビーナーによる解釈と対比するこ

²¹ natality は日本のアーレント研究では「出生」と訳され「非生物学的な誕生」と同一視される場合が多い一方で(cf. 森川、前掲書)、英米系の研究では「始める能力(the capacity to begin)」と同一視される場合が多い（この点をめぐる先行研究の整理は前掲の Totschnig(2017)を参照のこと）。natality が「始める能力」であることは、例えば私が自由にまばたきしたりしなかったりすることができるように、自由にその能力を行使することができることを含意するであろう。しかしながら、アーレントがその行為論で論じていたのは、「始める」ことがいかに複数的な人々の間に織りなされる関係の織地に根ざしているかということであり、また行為者は制作者が設計通りに新しい作品を作り出すようには、思い通りに新しいものをもたらすことができない、ということである。そうである以上、始めることは個人が所有し自由に操作しうる「能力」ではありえない。

²² 引用元は、『活動的生』の註では「1796年のクリスマス説教において」(Va: 469, 88n.)とあるのみではっきりしないが、“Predigt am zweiten Christtage 1796”として次の文献に確認できる。P. J. Hebel (1838), *Sämtliche Werke*, Sechster Band, Predigten 2., Karlsruhe. (なお、この文献は入手困難であったため Google Books で閲覧した)。

とで鮮明になる。ビーナーによれば、アーレントの反省的判断論が晩年に辿り着いたという回顧的判断論は、ソフォクレスからゲーテ、ニーチェ、そしてアーレントに受け継がれた生の無意味さと時間へのルサンチマンという陰鬱な気分から発しており、ある意味ではニーチェの「永遠回帰」に対する応答でもある。すなわち、回顧的判断は、無数の回帰によって瞬間を永遠に近づける代わりに、瞬間を物語や歴史書、芸術作品として書き残すことで此岸の不死性（永続性）に近づける（cf. LKPP, 149f.）。その企ては、彼岸の不死性（永遠）に対して此岸の不死性（永続性）を対置しはするものの、瞬間を永遠に、生成を存在に接近させようとするニーチェの試みを受け継ぐものである。一方、リオタールの解釈はむしろ生成の瞬間を存在や永遠に近づけることなく肯定する方向に向かう。というのも「幼年」とは、「t.dt（時点の微分）」としての現在しか与えられない思考には届き得ない瞬間のことだからである。「必然的に失われているはずだと思えるもの、それはいまは過ぎ去ったもののあの時の現前である。いま必然的であるもの、変わり得ないものが、あの時は偶然的であった」（Lyotard, 1991:61, 83 頁）。「時点の微分」という撤廃不可能な隙間にも拘らず、あらゆる生の進行に伴う罪（意味）を「赦し」としての思考によって幾度も解きほぐし、「反省的判断」によって現われをその度毎に新たに意味づけることは、生を、第一の誕生の後もなお、生成に、「生まれること」に留め、肯定するのである。反省的判断がこの次元を欠くならば、生をその死において不死化させ存在に近づけることは、死後の擬似的な永遠という目的の下で生を肯定するという、ニーチェやハイデガーが批判する伝統的な哲学の枠組みに舞い戻ってしまいかねない。

おわりに

本稿では、アーレントにおける誕生論／出生性論を〈どこへ生まれるか〉という問いの下で考察した。これに対して本稿では、「誕生」とは「出生性」という仕方で存在することへと与えられることであると答えた。出生性とは、人々の間で行為し赦免されつつ幾度も現われ直すこと——「第二の誕生」——において様々に、新たに意味づけられるという存在の仕方であり、この意味づけとそれによる肯定を担うのが物語りであり反省的判断である。生が、無数の「労苦と骨折り」にも拘らず、生きるに耐えうるものであり、生まれるに値する〈どこへ〉であるのは、「出生性」が保全される限りのことである。「ただこうした行為の側面が十全に経験される場合にのみ、何か「信仰と希望」のようなものが与えられる…」(Va:317. 強調は青木)。生は、さしあたってたいてい、そのように意味づけられ肯定される可能性のうちにあるが、あらゆる「人間の条件」がそうであるように、出生性は破壊される。破壊されてしまえば、人々は、生物学的円環に囚われ、母体から離脱し個体として消滅するだけの、死ぬことも誕生することもない生を生きることになる。アーレントが政治の中心に誕生を位置づけるとしても、それは、世界の救済のために赤子たちの誕生に期待することではなく、赤子たちが死と誕生という両端のある生を生きることができるよう不断に気遣うことなのである。それは、〈我と汝〉の気遣いであるよりは、人々の直線的な生が誕生においてそこへと現われ、死においてそこから消え去ることのできる「世界」への気遣いであり、またその意味で政治的な気遣いである。

●第5回春の定例研究会企画「「生まれること」を考える」 生まれることをどう哲学するか

——アーレント・プロティノス・レヴィナス
司会・コメンテーター：森岡正博（早稲田大学）

日本アーレント研究会第5回春の定例会で、「「生まれること」を考える」と題するシンポジウムが行われた。私はこのシンポジウムの司会をした。そして提題者の方々の発表内容に質問をして、議論を深めるように試みた。本報告では、シンポジウムで私が行なった質問を中心に、「生まれること」について考えていきたい。

まず、シンポジウムでなされた提題について簡単に紹介しておく。青木崇氏は「赤子はどこへ生まれるか——可死性と出生性、ハイデガーとアーレント」というタイトルで発表を行ない、アーレントに見られる出生性の概念を掘り下げた。小島和男氏は「反-出生奨励主義・映画館の比喩・プロティノス」というタイトルで発表を行ない、ベネターとプロティノスの言説をもとに議論を展開した。中真生氏は「「生むこと」あるいは「子どもとの関係」における個別性と普遍性」というタイトルで発表を行ない、レヴィナスを参照しながら「生むこと」の境界線について論じた。

ところで、今回のシンポジウムで「生まれること」がテーマとなった理由のひとつに、昨今話題になっている「反出生主義」の思潮があると私は聞いている。私は反出生主義の思想をこの10年間考察しており、2020年にはそれをまとめた『生まれてこないほうが良かったのか？』（筑摩選書）を刊行したので、司会の役が回ってきたのだと思われる。私は生まれることの否定だけではなく、生まれることの肯定についても考察をしてきており、その過程でアーレントの出生性の議論から多くを学んだ。青木発表でも強調されるように、アーレントは人間がこの世界に物理的に誕生することだけをもって出生（性）とは呼んでいない。そのような物理的な出生を契機とはしながらも、それがいまを生き続ける人間につねにたえず内発的な生まれ直しを迫るメカニズムのようなものをアーレントは見据えていると考えられる。すなわち、アーレントの言う出生（性）とは、生きる人間にたえず内発的に関与する何ものかでもあるように見える。もしこの意味での出生（性）を否定するものとして反出生主義があるのだとしたら、それはちょうど生理的には健康に生きていたとしてもその内発性において生きる屍のような人生を生きることを称揚する思想ということにならざるを得ないであろう。ここには、私がかねてより提唱している「無痛文明」に関わる哲学的な論点がある。

ところが、現在ベネターらによって提唱されている「反出生主義」の哲学思想は、そのような文明論的かつ人間論的な視座を持つものではない。アーレントのように、生の内発性をもって政治哲学に切り込むようなダイナミックな思考があるわけではないのである。そもそも反出生主義的な考え方は古代ギリシアや古代インドの時代からあった。それらを「原-反出生主義」と呼ぶこともあるので、私もそれを踏襲している。原-反出生主義とは、人間がこの世に生まれてきたことの否定である。たとえば古代ギリシアには「いちばん良いのは生まれてこないこと、次に良いのは来たところに早く戻る」という思想があり、多数の詩人や劇作家によって歌われた。古代インドではこれとはまた異なった原-反出生主義がある。すなわち人が死んだら輪廻し、それは無限に続く。その苦しみの輪廻から脱出してもう二度とどこへも「生まれないこと」が切望されたのである。これら二種の原-反出生主義をまとめたのが19世紀ヨーロッパのショーペンハウアーであった。20世紀になって、脱宗

教化が進み、具体的な避妊技術が登場することで、実際に「人間を産むべきではない」とする反出生主義の思想が現われた。これは反生殖主義とも呼ばれる。20世紀末の地球環境問題における「人類は地球のがん細胞である」との見解などを経て、人間は子どもを産むべきではない、絶滅するべきであるという思想が世界同時に現われている¹。

ベネターの反出生主義もこの流れの上に位置づけられる。彼は、人が存在するときと存在しないときの善悪を比べたとき、人が存在しないときのほうが、人が存在するときのほうよりも「より善い」ことになるから、人が生まれてくるのはつねに害であると結論した。したがって、我々は子どもを産むべきではないと言うのである。その理論の基盤には「快苦の非対称性」がある。ベネターの議論に対しては分析的倫理学の領域で多数の反論がなされており、私もベネターの議論は正しくは成立していないと考えている²。しかし「快」と「苦」を概念的に峻別して「善さ」の比較をするという彼の手法は多くの哲学者を惹きつけたと言える。

日本においては、吉本陵によって早くからベネターの分析系の議論を、ハンス・ヨナスの大陸系の議論と照らし合わせる考察が行なわれてきた³。この両派のアプローチは水と油のようであるけれども、何か大事な論点が潜んでいると考えられる。ただし、ヨナスの盟友であったアーレントとベネターを突き合わせる議論はいままでなされていなかった。これは世界的に見てもそうなのではないだろうか。本シンポジウムはこの点においてもユニークな企画であったと言える。

私はこのような背景から、3名の提題者の発表に対して質問を行なった。以下、それを振り返りながら、私が思うところを書いていきたい。(なお、引用はシンポジウムの際に配付されたレジュメから行なった。レジュメは暫定的資料なので、本報告においてその頁数は記載しない)。

青木の発表は、私が冒頭に述べたアーレントの考え、すなわち物理的な出生（第一の誕生）とそれが生のプロセスへと絶えず決定的に関与すること（第二の誕生）がどう関わるかを考究している。そして *natality* を「出生」と誤訳したとたんに、その政治理論は「世界の救済のために赤子の誕生を肯定するという「出生（出産）推奨主義」(*natalism*)へと転化されてしまう」と青木は言う。そうやってしまえば、アーレントが目指していたところの、永遠を希求する西洋哲学の伝統や近現代的な生肯定への批判を行なえなくなるのである。したがって *natality* は「出生性」でなくてはならない。青木によれば、行為という仕方で「誰」というものの姿が露わになるのだが、その「誰」は「唯一無比」である。そして「唯一無比の「誰」として——その都度、幾度も、新たに——現われうるという可能性が、各人の「誕生」によって与えられている。「出生性」および「誕生存在」とは、こうした可能性を有するという存在の仕方、そうした生の事実のことである」と青木は言うのである。これはまさに第二の誕生を指しているのだと思われるが、ここで「唯一無比」性が強調されているところを見ると、この出生性（第二の誕生）は「誰」の唯一無比性から導かれているかのような印象を与える。だとすれば、その「誰」が言論と行為の公的世界・政治世界のただ中に置かれているという側面が見落とされることになるのではないかと、という疑問を私は持った。言い換えれば、出生性（第二の誕生）はアーレントにおいて、どのくらい強く政治性と結びついているのかということである。

青木は発表の後半で、赦しについての議論を行なうのだが、この論点は私には分かりにくかった。青木は、「行為」と「赦し」が「出生性」という存在性格の両面を指し示していると言う。すなわち、

¹ 以上の詳細は、森岡(2021a)参照。

² 森岡(2021b)参照。

³ 吉本(2014)。

出生性には「無数の「罪（意味）」が絡みつき、現われ直す余地は狭められていく。そこで、その「罪」を繰り返し揺り解き、その無垢へと「再び置く(re-mise)」こと、すなわち「赦し」が求められる」とする。青木は、リオタールのアーレント解釈に着目し、「出生性とは、行為において唯一無比の「誰」として人々の間に幾度も現われ直す可能性を有することであったが、幾度も現われ直すには、既に何者かであることを中断し、未だ何者でもないことが可能でなければならない」とする。第二の誕生の場面において、それまでの「誰」は「未だ何者でもない」存在へといわば脱色されることになるのだが、そのときに「誰」が背負っていた罪もまた脱色されて赦されるはずだ、というのが青木の解釈するリオタールの発想なのだろうと私は解釈した。「無垢へと再び置く」とは、そのようなことであろう。これはたいへん興味深いのだが、しかしなぜそこにおいて「赦し」という契機のみがピンポイントで取り出されて議論されなければならないのかという疑問点が残った。もし第二の誕生が赦しに関わっているのだとすれば、第二の誕生において「赦しが求められる」というよりも、第二の誕生が立ち上がることによって、そこに赦しが生起する「可能性の地平」が整えられるということではないかと私は感じた。赦しというのは、求めて得られるようなものではなく、つねに謎の方向から与えられるものでなくてはならない。このあたりのダイナミズムをどう考えればいいのかという問いが私には浮かぶのである。青木はイエスの復活という出来事に、新たな解釈の可能性を見ているが、私にはよく理解できなかった。ただし、イエスの死と復活という構造が、第二の誕生・罪・赦しという論点に関わるという直観はそのとおりであるように感じる。

小島はベネターの「映画館の比喩」、プロティノスの一者からの流出を検討し、子どもを新たに作ることは倫理的ではないと結論する。そして里親制度を活用すべきだと提言する。小島は映画館の比喩に関して「「自身が生まれたこと」は「生まれさせられてしまったこと」」であるとする。前後の文脈からすれば、これは「親によって」生まれさせられてしまったという意味であると考えられる。つまり親が私を産んだのである。森岡はこの考え方に常々疑問を持っている。というのも、実存的な観点から見た場合に、私が誰から生まれたかというのはそれほど自明なことではないからである。たしかに私は生まれてきた。しかし親と言われる二人は、この私を産もうと思って産んだわけではない。親は「誰」かを産もうと思って産んだ。しかし親は「この私」を産もうと思って産んだわけではない。親はすでにどこかの世界に存在する「この私」を指さして、「この男を産もう」と考え、そして「この私」を狙って産んだわけではない。それはそもそも不可能である。青木の検討で出てきた「唯一無比」の「誰」を、我々はあらかじめ狙って産むことはできない。もちろん我々は、体外受精の技術を用いて、唯一無比の「この受精卵」を妊娠させて産むことはできる。しかし外部から第三者的に指示された「この受精卵」という存在と、生まれてきた私が自分を指示して「この私」と呼ぶときの「この私」は、存在論的に別物である。親は前者を狙って産むことはできるが、後者を狙って産むことはできない。もちろんある受精卵が作成されてそれが育って私になる動画が何十年にもわたって撮影されていたとしたら、そこには「この受精卵」が「ある固有人名を持った人間」になるプロセスが一義的に映されているだろう。しかしそれは「この受精卵」が「この私」になるプロセスではない。この論点は、産むこと、生まれることについての根本的な問いへと結びつくはずである。そしてその問い自身はまだ十分には問われていない。

第二の質問は、プロティノスのような「一者へと還りたい」とする動因とベネターのような「生まれてこないほうが良かった」とする哲学的直観のあいだにどのような違いがあるのかというものであるが、私はシンボリズムでそれをうまく問うことができなかった。いま再整理して考えてみると、プ

ロティノスの場合、一者は一者として、何かの様式で、根源的にあるのであり、それへの憧憬が人間に生まれる。これに対して、ベネターに代表される現代の反出生主義の誕生否定の場合、生まれてくるときと生まれてこないときが比較され、生まれてこないほうが「より善い」とされる。後者の推論においては、かなりの程度論理的な推論によってその帰結が提唱される。そこには「生まれてこないこと」への憧憬というものは見られないと考えられ、この点にプロティノスとの差異があると言える。ただし、ベネターにおいて「生まれないこと」が実際にもっとも善いとされているのは明白であるから、それは本当に「生まれないこと」への憧憬を伴わないと言えるのかという疑問が起きる。ベネター的には「生まれないこと」は「無」であろう。だが、生まれないのは最善であるが、その無の状態への憧憬はいっさいない、というスタンスはあり得るのであるか。たとえば反出生主義者シオランには、生まれる前の「無」への憧憬がある。だがシオランと異なるスタンスはあり得るかもしれない。生まれる前の「無」をどういうものと考え、それへの感情をどう捉えるかに関して、現代の反出生主義は一枚岩ではない。生まれる前の「無」への憧憬を持つ反出生主義は、プロティノスの一者への憧憬とはまた異なった意味で、「還りたい」という憧憬を持つと言うことができる。そもそも「無」へと還りたいとはどのような衝動なのだろうか。それは死んで無になりたいというものとは異なる。死んで無になるとは無に還るのではなく、無へと赴くのである。「無」へと還りたいというのは、「宗教的」な意識・感情・衝動であるとも言える。それは現代の反出生主義とどのような関わりを持つのだろうか。

中は、レヴィナスにおける繁殖性を検討し、父性から母性へと主体概念が移りゆくことでレヴィナスの出生の哲学は両性具有的なものとなったと指摘する。すなわちレヴィナスは男女の二元論へと議論が至るそれ以前の次元において主体の子産みを捉えようとしていたのである。そして、このような観点を重視すれば、一般的に言って、妊娠出産の「基点にあると見られがちな母親が、父親やその他の人よりも、妊娠出産や、「母であること」を、もっとも濃く経験し、体現しているわけでは必ずしもない」と主張する。現代のフェミニスト哲学が、妊娠出産する主体としての女性の経験の現象学的解明を進めようとするなかで、中の主張はきわめて大胆なものである。

私はこの主張に対して、生物学的男性はけっして妊娠出産することはできないのだから、妊娠出産に関して男性が両性具有的な存在になることは不可能であり、その点でやはり子産みに対する男女の非対称性は崩れないのではないかと考えた。もちろん生物学的女性のなかにも生物学的理由において妊娠出産できない女性たちがいる。しかしながら男性と女性という括りで考えた場合、女性には妊娠出産できる者とできない者が含まれているのに対し、男性には妊娠出産が完全に拒まれている。ここには無視できない非対称性があると言える。中は子産みに関する境界線として「①妊娠出産経験の有無、②（子どもとの）血縁の有無、③子どもの有無」の三つがあるとする。そしてこれらの境界線が「完全に無効化されることは、この先もないだろう」が、それにもかかわらず「上記の三つの主要な境界線に過剰な意味を見出すことをやめ、生むことに関して、人々の間にはっきりと固定化された境界などないと、人々をゆるやかに連続的に見る見方も可能なのではないか」と問いを投げかける。

中の方向性は曇りなく理解できるのだが、男性カテゴリーに属するとみなされる人間がすべて妊娠出産の経験を持っていないという事実は動かすことはできず、ここにある境界線を非固定化することはできないのではないだろうか。もちろん、「男性」―「産めない・産まない女性」―「産む女性」、というふうに「産めない・産まない女性」を媒介項として置くことによって、境界線が揺らぐということはあるかもしれない。とすると、この図式における「産めない・産まない女性」という存在様式への

哲学的接近がさらに必要だということになりそうである。ウーマンリブの当初より、この「産めない・産まない女性」という存在様式の中には、生物学的に産めない女性、生物学的には産めるのだけでも妊娠出産が自然に完遂しない女性、産みたいけれども権力構造によって産むことを許されない女性、妊娠出産のプロセスを人為的に中絶するあるいはさせられる女性、自分の意志によって産まない女性など、多数の複雑な経験が含まれていることが指摘されてきた。この点を現代の視点からふたたび哲学的に掘り進めていく研究が必要だとも言えそうである。

以上、当日のディスカッションにおいて私から質問した項目をもとに、あらためて論点を組み立ててみた。これらの論点はシンポジウムにおいて発表者から応答されたし、今号掲載の彼らの論文においても論じられているだろう。私からの問いかけが今後のこの領域の議論に貢献することができれば幸いである。

文献一覧

森岡正博(2020)『生まれてこないほうが良かったのか? — 生命の哲学へ!』筑摩選書。

森岡正博(2021a)「デイヴィッド・ベネターの誕生害悪論はどこで間違えたか — 生命の哲学の構築に向けて (1 2)」『現代生命哲学研究』第 10 号、1-38 頁。

森岡正博(2021b)「反出生主義とは何か — その定義とカテゴリー」『現代生命哲学研究』第 10 号、39-67 頁。

吉本陵(2014)「『人類の絶滅は道徳に合うか? — デイヴィッド・ベネターの『誕生害悪論』とハンス・ヨーナスの倫理思想』『現代生命哲学研究』第 3 号、50-68 頁。

■査読投稿論文①

革命における法の源泉

——コジェーヴとアーレント

坂井礼文（日本学術振興会特別研究員PD・神戸大学）

はじめに

本稿では、アレクサンドル・コジェーヴ（1902-1968）とハンナ・アーレント（1906-1975）の革命論を取り上げる。これまで二人の革命論が比較考量されることはほとんどなかったが、それを行なう意義は、どこにあるのだろうか⁽¹⁾。

二人が革命論を構築した際に、互いに影響関係にあったか論証しながら、この問いに答えたい。コジェーヴがアーレントから影響を受けたことを示す証拠は何もない。アーレントに関して言えば、エリザベス・ヤング＝ブルーエル⁽²⁾の著書『ハンナ・アーレント伝』（以下『アーレント伝』と省略し、頁数を併記）によると、1930年代にコジェーヴがパリで行っていたヘーゲルに関する講義に、レーモン・アロンの紹介で、彼女は出席したことがある⁽³⁾。アーレントにはフランス語で書かれた文を理解する能力は十分あったが、日常会話を行なったり、まして哲学的な議論をしたりするほどのフランス語の会話力はなかったため（『アーレント伝』一七六）、当時彼女がこの講義の内容をどの程度理解できたか疑問が残る。だが、戦後に大学教員ではなく、官僚として活躍したコジェーヴが、反アカデミーへと徐々に傾倒していたアーレントに与えた印象は強烈であり、講義の内容を採録した『ヘーゲル読解入門』が、あらゆるヘーゲル哲学研究の基礎だと彼女は考えていた（『アーレント伝』一七五）。ただし、アーレントがコジェーヴのヘーゲル読解から具体的にいかなる影響を受けたか、ヤング＝ブルーエルは明らかにしていない。

実際にアーレントの著書を読めば、コジェーヴのヘーゲル解釈から彼女が受けた影響を見て取ることができる。『革命について』の中で、彼女は「理論面でいえば、フランス革命のもっとも広範囲にわたる結果は、ヘーゲル哲学において近代的歴史概念が誕生したことである」（OR42／七二）と明言していた。アーレントはまた、ヘーゲル哲学に関して、「絶対者は歴史的過程を通じて現れるというこの新しい啓示のモデルはフランス革命であった」（OR42／七二）と書き、さらに『思索日記』（以下『日記』）では「世界に関する彼〔ヘーゲル〕の最初の経験はフランス革命である」⁽⁴⁾（〔 〕内は執筆者による補足、以下同様）と述べながら、ヘーゲル哲学とフランス革命の結び付きを強調している。

馬に乗ったナポレオンを実際に目のあたりにしたヘーゲルが、この皇帝こそ世界精神だとニートハマーに宛てた手紙の中で書いたことを根拠に、フランス革命とナポレオンを強く意識しながらヘーゲルが『精神現象学』を執筆した点に着目したのは、コジェーヴであった⁽⁵⁾。さらに、ヘーゲルが存在の弁証法的性質に関する自説を要約して、絶対者は精神であると述べたことにもコジェーヴは注目し、その後で「精神とは即自存在（同一性・定立・所与存在・自然）であり、同時に対自存在（否定性・反定立・行動・人間）でもあり、そしてまた即自かつ対自存在（総体・総合・成果・歴史＝「運動」）でもある」（ILH534／三六七）と説明している。つまり、精神である絶対者が、即自存在および対自存在であるだけではなく、即自かつ対自存在としての歴史であるとコジェーヴのヘーゲルは考えており、これは先のアーレントからの引用文における、絶対者が歴史的過程を通じて現れるという内容とまったく同一というわけではないが、その内容に対応しているように思われる。

また、ヘーゲルという「観客」がナポレオンを「運命」とであるとアーレントが考えた点も、コジェーヴからの影響を伺わせる（OR43／七三）。コジェーヴがフランス革命とナポレオンに言及した箇所については、次節で検討することにした。

さらに、同じくヘーゲルに言及する文脈で、「人々によって始められ演じられたすべての物語がその本当の意味を明らかにするのは、ようやくそれが終わる時であり、行為者ではなく観客だけが、ある一連の行為と出来事の中に実際に起きたことを理解できるように思われる」（OR43／七三）とアーレントが主張するに至ったのは、コジェーヴがヘーゲル哲学から演繹した「歴史の終焉」の観念を、彼女が考慮に入れていたからであろう。アーレントは『政治とは何か』の中でも、あえてヘーゲルの名前を出さずに、「歴史という巨大な人間ならぬ怪物ができ、これが歴史の終わりにおいて、政治そのもののなかで全面的かつ野蛮な形で完全に支配するのである」⁹⁾と書いていることから分かるように、コジェーヴのヘーゲル解釈に依拠しつつ、ヘーゲル的な世界史観を強く批判している。

以上の内容から、ヘーゲル哲学をフランス革命およびナポレオンと強く関連づけて解釈した点に関し、アーレントがコジェーヴから影響を受けた可能性が高い。しかしながら、二人の革命論をめぐる影響関係について、一次文献に基づいてこれ以上のことを証明するのは困難である。したがって、本稿では、両者の関係とは別に、革命という政治現象を考察する手がかりとして、アーレントとコジェーヴの議論を比較検証し、その位相の違いを解明するアプローチを取ることにする。以下では、まず二人が革命について語った理由を検討した後で、二人にとって革命とは何であったか明らかにしたい。次いで、革命がもたらす無神論的世界において革命を成功させ続けるうえで重要な鍵となる「法の源泉」の問題について、アーレントに依拠しつつ論及し、実はコジェーヴも同様の問題に逢着していたことを示しながら、二人がどのようにそれを解決できると考えていたか解明したい。

1. 革命を取り上げた理由

アーレントは『革命について』（1963年）の中だけでなく、『過去と未来の間』（1968年）の中でも頻繁に革命に論及している。コジェーヴの場合には、『権威の概念』（1942年に執筆）や『法の現象学』（1943年に執筆）に加え、『ヘーゲル読解入門』（初出は1947年）の中でも、たびたび革命について触れている。1942年にマルセイユで執筆されたコジェーヴの『権威の概念』が、最初フランスで出版されたのは2004年のことであるため、1941年にアメリカに亡命していたアーレントが『革命について』や『過去と未来の間』を書いた際に、コジェーヴの草稿を目にした可能性は低いと言わざるをえない。

だが、権威について思索を展開したコジェーヴとアーレントが、革命に関しても考察を行なったことは、論理的に考えればまったくの偶然ではない。革命により誕生した政府が、武力に依拠しながら国民を動かす権力ではなく、武力を伴うことなく国民の支持を得ることを可能にしてくれる権威を、いかに創出するかということは歴史上どこでも常に問題であった。人民の意志に関係なく統治者の意志を押し付ける権力を行使すること自体は容易だが、このように権力に依拠するだけでは、長期的に政権を維持するのは困難である。

ここから、なぜコジェーヴとアーレントが革命論を展開したか、個別に検証していこう。

まず、アーレントが先に挙げた本の中で革命について語る時、彼女が言及するのは主にフランス革命とアメリカ革命である点を考慮しながら、この問いに答えたい。志水速雄によると、「アレントのアメリカ独立革命に対する高い評価が自由主義批判としての意味を有しているとするならば、フラン

ス革命に対する否定的な評価は、実はマルクス主義とロシア革命に対する批判という意味を持っていると言えるだろう」（『革命について』四六九）。全体主義に対して否定的な態度を取っていたアーレントが、アメリカ革命はロシア革命とは異なるという見方を示しながら、ロシア革命を批判することを目的として、革命について論じたことは十分納得がいく。アメリカ革命とフランス革命に関する彼女の考えについては、革命の本質を主題とする第5節で考察したい。

では、アーレントが革命論を展開した理由は、ロシア革命を批判する目的だけだったのだろうか。この問いに答えるために、『〈始まり〉のアーレント』（以下『始まり』と省略）の中で森川輝一が、最初期から1960年代前後までの彼女の著作を、プラトン自身とは異なる方法で、プラトニックな「始まり（arche）」を独自にアーレントが反復したものとして整理したことをここで思い起こしたい⁽⁶⁾。人間が出生を起点として、活動を始めるという『人間の条件』第5章の記述から着想を得て、彼はそのような解釈を施した（『始まり』vi）。そうであるならば、「始まり」の概念に重きを置いていたアーレントが、革命後の世界において新しい権威の創出がいかにして始まったか思考を巡らせたのは、必然的とまでは言えないであろうが、自然なことだと言える。森川によれば、アーレントは「何か新しいことを始めること」が活動の特質だと繰り返し主張し、人々の自由な活動が保証される新たな空間を創設することが現代の課題だと語っていた（『始まり』xvi）。革命も一つの「始まり」であるため、本稿の試みは森川がこの本で行なった取り組みの延長線上にあると言える⁽⁷⁾。しかし、松本礼二は、「始まり」としての革命を規定したアーレントの学説が、「革命という出来事の歴史的説明としては、アメリカ革命とフランス革命を含めて説得力をまったくもたない」⁽⁸⁾と辛辣に述べている。というのも、革命の当事者が新しいものを実現しようという意識を持つのは、革命が引き返せない地点に到達してからのことだからである。「自由な創設行為としての始まり」に注目するアーレントの意図は、フランス革命がアメリカ革命と異なり、自由の否定へと至ってしまったという事実を描き出すことにあると考えられる（同前、256頁）。このように、「歴史的説明としては」不合理に見えるアーレントの学説にも、哲学的価値があることは認められていることから（同前、266-7頁）、本稿では革命の歴史的価値よりも哲学的価値に注目しつつ、考察を行ないたい。

次に、コジェーヴはなぜ革命について論述したか考えたい。個々の革命に関する彼の議論を追っていくことで、革命について彼が語った理由を探ろうと思う。

第一に、フィリップ・ペタンが先導した国民革命に関して、コジェーヴが『権威の概念』の中で論じたことを取り上げたい。国民革命の「論理的場所」すなわちアリストテレス的「トポス」の「内容」とは何かが問題であると主張した後で（NA195／一八一）、コジェーヴはこの「内容」を「革命的理念」と言い換えて、『権威の概念』の草稿を執筆した1942年5月の時点で、「フランスは国民革命のトポスを受け入れはしたものの、革命的理念はいまだ持っていない」（NA196／一八二）と率直に指摘する。ところでコジェーヴによると、『革命』とは、政治的現実を未来に向けて能動的に変化させることであり、この変化には現在の所与の否定が含まれている」（NA195／一八一）。もしそうならば、革命的理念を持たない国民革命には目指すべき指針がなく、国民革命はただ所与の否定をニヒリスティックに繰り返すだけであり、何の進歩も随伴しないと我々には思われる。また、コジェーヴが「理念がなければ、本来の意味での革命的行為も存在しない」（NA197／一八三）と断言していることから、国民革命は真の意味で革命ではないと彼はみなしていたと言える。このように、国民革命への疑問が、コジェーヴが革命とは何か考えた一つの理由だろう。

第二に、ロシア革命とフランス革命について、コジェーヴがどのように考えていたか見ていきたい。

『ヘーゲル読解入門』の第2版に付けた有名な注の中で彼は、「ロシアのソビエト化と中国の共産化とが（ヒトラー体制を介した）帝国ドイツの民主化やトーゴの独立への接近、さらにはパプア人の民族自決より以上のものであり、これらとは異なったものであるにしても、それは単に中国とソ連とにおけるロベスピエール＝ボナパルティズムの現実化（actualisation）により、ナポレオン以後のヨーロッパが、なお残る革命以前の程度の差はあれ、時代遅れの多数の遺物を除去するよう急き立てられるに至ったということではしかない」（ILH 436／二四六）と書いていた。ロベスピエールとナポレオンと言えば、独裁者にして、市民革命を否定した人物であると捉えられがちではあるものの、コジエーヴが「ロベスピエール＝ナポレオンによりフランスにおいて現実化された普遍的な革命」（ILH 436／二四六）と形容していることから明らかに、彼にとってこの二人の独裁者はフランス革命を否定した人物ではなく、逆に革命の立役者であった。時代の制約もあり、コジエーヴはロシア革命について書こうとはしなかったが、マルクス主義の影響もあってか、先の引用文から伺えるように、彼はフランス革命とロシア革命を単線上に並べており、少なくとも表面上は両革命を肯定的に捉えたと考えられる。フランス革命とロシア革命の関係について考えるためにも、彼は革命に関して論述したのであろう。

コジエーヴの姪ニーナ・クーズネットゾフによれば、コジエーヴがロシアから亡命したのは、反革命の立場からというよりも、革命後に長きにわたって続く飢餓状況から逃れるためであった⁽⁹⁾。クーズネットゾフの伴侶によると、コジエーヴは自分が「最初の共産主義者」だと吹聴していたため⁽¹⁰⁾、政治的信条からすればロシアを離れる必要はなかった。

これらの逸話は事実なのだろうか。ジル・ラブージュが行なったインタビューの中で、コジエーヴはロシアから亡命したことについて、次のように述べている。「私は共産主義者でしたので、ロシアから脱出する理由などありませんでした。しかし、共産主義体制は耐えがたき30年をもたらすものと私には思えました」⁽¹¹⁾。このようにコジエーヴは共産主義の理念自体には共鳴していたものの、それがもたらす苦難に耐え忍ぶのは並大抵なことではないと理解していた。実際に、彼は10代の頃、ソ連の闇市場で石鹼を売った容疑で捕らえられ、銃殺刑に処されそうになったことがあった。だが、それに関わらず、彼は監獄で「革命の理念に魅了され」ていたと後年語ったという⁽¹²⁾。このようにコジエーヴは、革命擁護の立場からロシア革命後の困難を見据えるべく、革命について語ったと思われる。

では、コジエーヴはアメリカ革命と米国をどのように捉えていたのだろうか。執筆者が知る限り、コジエーヴがアメリカ革命について、その論文や著書の中で言及したことはないが、アメリカについて『ヘーゲル読解入門』の注の中で語ったことで知られている⁽¹³⁾。「今やすでにこの〔時代遅れの多数の遺物の〕除去の過程は、ヨーロッパ自体よりも、ヨーロッパの延長である北米において、より進んでいる」（ILH 436／二四六）と述べた彼は、アメリカとフランスが同じ道程を歩んだと考えていた。さらに、1948年の時点でアメリカでは、「階級なき社会」が実現していることを理由に、ある意味でこの国は「すでにマルクス主義的『共産主義』の最終段階に到達しているとすら述べることができる」（ILH 436／二四六）、それゆえ実はアメリカもロシアと同じ方向を目指していた、とコジエーヴは主張した。アメリカで「共産主義」革命が必要なかったのは、すでにアメリカ革命を通じて、理念上は平等な社会が実現していたことが一つの理由かもしれないが、自動車王ヘンリー・フォードが労働者の給料を大幅に引き上げたことに、「共産主義」革命に相当する効果をコジエーヴが見ていたことが、もう一つのより大きな理由だと考えられる⁽¹⁴⁾。いずれにせよ、なぜアメリカでは共産主義革命が起き

なかったのか、という疑問もコジエーヴが革命について論じた一つの理由だと思われる。

ここまで、アーレントとコジエーヴが個々の革命についてどのように考えていたか概観することで、二人がなぜ革命論を取り上げたか明らかにしてきた。次に、二人が革命とはいかなるものであると認識していたか検討していきたい。

2. コジエーヴにとって革命とは何か

コジエーヴの場合、単なる改革 (*réforme*) が「[所与の自然的世界] の細部を変え、本質的な性格を変更することなく、個々の部分を変貌させる」(ILH33/四一～二) ことに過ぎないのに対し、革命 (*révolution*) については、「人間は理想を彼岸に投影することをやめた時になって初めて、世界の中で行動によって理想を実現しようと望むこと、すなわち革命を起こそうと望むことができる」(ILH213/一一四) と書いている。このように、端的に言えば、革命とは「世界の中で行動により理想を実現すること」を意味すると言えるが、実はこの理想は「宗教が彼岸に投影した理想と同じ」であるため、「革命は世界の中に宗教を実現する」ことだと考えている点が、コジエーヴの革命観の特徴である (ILH213/一一四)。コジエーヴの意見では、宗教者が革命を起こさずに、来世においてその理想が実現されることを祈願するにとどまる一方で、来世の存在を信じない無神論者は、現世においてその理想を実現しなければならないという思考へと必然的に行き着くことから、革命を起こすのは宗教者ではなく、無神論者の方である。1789年にフランス革命が始まる前に、同じく18世紀に無神論が勃興していたという事実が、革命に影響を与えたコジエーヴは解釈している (ILH213/一一四)。ここで言う無神論とは啓蒙思想のことを指していると思われる。実際、別の箇所では「啓蒙の世紀のイデオロギーがフランス革命により実現された」(ILH207/一〇六～七) とも書かれている。単に啓蒙思想が革命に影響を与えたというテーゼであれば常識の域を出ないが、超越主義的神学が啓蒙思想により批判を浴び、超越の概念自体が否定されることになった結果、「キリスト教の運命 (*Schicksal*)」としての「ヘーゲルの無神論ないしは人神論 (*anthropo-théisme*)」へと移行した、とコジエーヴは独特の見解を打ち出している (ILH207/一〇六)。こうしてキリスト教的な世界は、無神論者である革命家の手により、根源的な転換を施されたのであるから、コジエーヴにすれば、真の革命とは必然的に無神論をもたらすものであり、有神論的革命などといったものは存在しえない。無神論が有神論に対するアンチテーゼとして形成されてきた側面を考慮に入れば、革命が間接的に有神論と関係を持つ可能性も完全に否定することはできないであろうが、それでも直接的には革命は無神論の方と深い繋がりを持つというコジエーヴの主張には、説得力がある。革命と宗教の関係については、第4節でも取り上げる。

では、無神論者が起こす革命は何をもたらすのだろうか。この問いに答えるにあたり、死を恐れたことで奴隷となる道を選んだ者の中で、主人に対して闘争を挑むことを依然として拒否し続ける者と闘争を再開する者の違いに関してコジエーヴが、レオ・シュトラウスに宛てた1936年11月2日の手紙の中で、次のように書いていたことに注目したい。「放棄された諸価値 (*aufgegebene Werte*) を承認すること。最初、それは『ユートピア』(「狂気」) をもたらす。だがもし人間がそれらのために闘う用意があれば、それは革命をもたらす。それが (主と奴の) 最後の総合である。労働者の闘争は闘争者の労働をもたらす (ヘーゲルによれば、フラ【ンス】革命の主要な帰結としての普【遍的な】兵役!)」

(15)

自らの人間的な諸価値を認められていなかった奴隷が、そのことに異議を唱えるべく主人に対し武

力行使に訴えるのが革命であり、革命の結果、単なる理論に過ぎなかった主人と奴隷の弁証法が実行に移され、奴隷は「自己の自由を実現し開示する市民性 (Citoyenneté) によって充足され」(ILH175/六三) ることになる。『現象学的』次元において、否定性 (Négativité) は人間的自由以外の何物でもない (ILH494/三〇五) とするならば、かつて人間性を否定されていた奴隷が、革命という「否定的行動」を取ることは、単なる暴力ではなく、自由を発露する反自然的 (= 人間的) 行為であるように我々には思われる。

そしてコジェーヴにすれば、革命とは命がけで行なうものであり、そのような革命によって歴史が進展する。オフレによると、1968 年の 5 月革命について、コジェーヴは「誰も死んでおらず、したがって何も起こらなかった」⁽¹⁶⁾ とみなしていた。労働者であった奴隷は歴史の終焉における革命を経て、主人とともに自由な市民となり、平等に兵役に付くという義務が市民全員に課される。コジェーヴにとって、革命の目的とは「生死を賭けた闘争 (Lutte pour la vie et la mort / Kampf auf Leben und Tod)」により実現した自由と平等を通じた「普遍的承認 (reconnaissance universelle)」だと解釈できる (ILH169/五五)。このように、キリスト教の教義である「神の前の平等」が、無神論者の起こす革命によってもたらされるのは興味深い。また、コジェーヴの考えを敷衍して言えば、命を賭けて自ら戦争を指揮し、「普遍的承認」をフランスの内外で推し進めたナポレオンは、第 1 節で述べた通り、フランス革命を完成させたことになるだろう。

3. アーレントにとって革命とは何か

今度は、アーレントが革命の本質についてどのように考えていたか論じていこう。革命 (revolution) という用語がいかに使われてきたかに注意を向けた彼女は、最初期には天文学用語だったこの言葉が、コペルニクスの述べる天体の回転を指していたと指摘する (OR32/五七)。それゆえ、後代において革命の語が含有する新規性や暴力といったニュアンスを、この用語は当初は帯びていなかった。この語が地上の人間の事柄に使われた時には、複数の統治形態が被統治者の周囲を、不可抗力を随伴しつつ巡回することを意味していた。革命が政治用語として初めて用いられたのは、クロムウェルが独裁体制を確立した時ではなく、1660 年にイングランドで残部議会在が打倒され、君主制が復活した王政復古 (The Restoration) の時であった。現在の用法とは逆に、「革命」の語がかつて意味していたのは「復古 (restoration)」であり、実際に 17-8 世紀の革命は「復古」を目指していた (OR33/五九)。例えば、今日「清教徒革命」と呼ばれる最初の近代革命の勝利 (1649 年) がもたらしたのは、「神の加護により復活した (restored) 自由」であり、一つの復古だと当時は公式に理解された (OR34/五九)。また、1688 年の「名誉革命」は「王権が以前の正義と栄光を復古したもの (restoration) と考えられた」 (OR33/五九) が、この「革命」は王家内での争いであり、「革命」の結果として共和制が成立したわけではないため、今日的な視点からすれば、革命とは言いがたいと我々には思える。

では、革命の語が、失われた何かを取り戻そうとする回転運動の含意を持つことなく、君主制を廃して共和制を樹立するという近代的な意味でのみ初めて用いられたのは、いつだろうか。アーレントによれば、それは 1789 年 7 月 14 日の夜に、パリでルイ 16 世がラ・ロシュフーコー＝リアンクール公爵から、バスティーユ牢獄が陥落したのを聞いた時である。その際に、ルイ 16 世が「これは反乱 (révolte) だ」と叫んだのに対し、リアンクールは「いいえ陛下、これは革命 (révolution) です」と応答した (OR38/六六)。本当に彼らがこのような掛け言葉を用いたエスプリに富んだ会話を交わしたかどうか、疑問に感じるが、ここで事の真偽はさほど重要な問題ではない。我々にとって重要な

は、この頃を境に、革命という用語がもともと帯びていた回復と不可抗力的な運動という二つの含意のうち、後者の意味合いだけが残存することになったという事実である。アーレントはこの事実について、「この不可抗力的な運動という概念は、(中略)フランス革命のページの最初から最後まで響きわたっている」(OR38-9/六七)と表現している。

革命によって経済格差という社会問題を解決するという発想も近代に固有のものであり、それ以前にはなかったと考える彼女は、アリストテレスが「利益 (συμφέρον) すなわち一個人にとってもあるいは集団や人民にとっても有益なるものと名づけたこの利害が、政治問題で最高位を占めており、また占めるべきだと主張した最初の人だった」(OR12/二九)と、アリストテレスの著作から論拠を示さずに明記している。古代においても貧富の差が政変を引き起こすことは当然あったが、経済格差自体は政治体において自然で不可避と思われていた。ポリュビオスが「政体の循環 (πολιτειῶν ἀνακύκλωσις)」という表現を用いながら、人間事象の変転の行方はあらかじめ決まっていると論じたことは (OR11/二七～八)、古代において突飛な意見ではなかった。おそらくヘラクレイトスの「万物は流転する」という文言にも影響されつつ、可変的かつ死ぬべき運命にある人間の事象は、あまり真剣に取り上げる必要はないとすらギリシャの哲学者たちは考えていた (OR18/三七)。

古代ローマにおいても、権利の平等を要求して反乱を起こす者がいたとすれば、それは人民の範疇に入っていなかった多数派の奴隷と外国人居領民であったであろうが、実際には彼らはそうすることはなかった (OR30/五四)。ところで、『社会契約論』の第3編第12章におけるルソーの「卑しい奴隷は、『自由』という言葉聞いても、せせら笑う」⁽⁴⁷⁾という記述から、奴隷は自由を目指さないと推論したアーレントは、「革命が奴隷によって起こることはない」(『日記 II』二四七)と1965年に書いていた。だが、彼女自身は奴隷が権利の平等を求めなかったと考えた理由はルソーからの影響だとは述べずに、当時は現代人が当然のこととして認識している、平等が万人に認められた権利だという発想が存在していなかったことを、そう考えた理由として挙げている (OR30/五四)。中世やそれ以降の理論においても、権力者に対する蜂起や不服従は存在していたが、謀反の目的は権威そのものに対する挑戦にあったのではなく、たまたま権威を持っていた人物を他の者へと置き換えることでしかなかった (OR30/五四～五)。近代以前の政治用語の中には、被支配者が支配者になるというほど抜本的な変化を表す言葉は存在しなかったことから (OR31/五六)、被支配者が自ら権力を握ることを目指して蜂起する試みもなかったのである。

結局のところ、アーレントにとって革命とは「自由の観念」を実現し、「新しい始まり」の経験をもたらすものであったが、それは単なる変化とは異なり、近代に固有のものである (OR19/三八)。革命をこのように規定しただけでは、まだ斬新な意見とはいえないため、彼女のこの主張に説明を加えていこうと思う。

最初に、アーレントが liberty と freedom という二種類の自由を区別したことに注目したい。「欠乏と恐怖から自由な (free from want and fear)」状態を指す liberty は「解放 (liberation)」の結果であり、ネガティブなものに過ぎず、「公的關係への参加、あるいは公的領域への加入」を意味する「freedom の実際の内容」とは異なると主張する彼女は、「消極的自由 (liberty)」より「積極的自由 (freedom)」を重視していると言える (OR22/四三)。実際には、アーレントは革命論の中で「消極的自由」と「積極的自由」というアイザイア・バーリンの表現を用いたわけではないが、liberty と freedom を峻別しつつ、ほとんどの場合 freedom の語を使用した彼女の自由概念について論じるにあたり、必要に応じ、これらの用語を便宜的に用いたい。(以下でアーレントに関する文脈で単に「自由」と書く場合、

freedom を指す。)

次に、自由は近代に固有のものであるかどうか検討していこう。平等とは自由に対する脅威であるというトクヴィルの説を念頭に置きながら、古代ギリシャにおいてはどのように考えられていなかったとするアーレントの記述が、ここで注目に値する。ギリシャでは都市国家の誕生とともに政治現象としての自由が生まれたが、ヘロドトス以降に自由が意味していたのは、支配者と被支配者の区別が市民間で存在しない状態のことであった (OR20/四〇)。このような状態は無支配 (no-rule)、ギリシャ語ではイソノミアと呼ばれた。イソノミアの辞書的な語義は市民同権を指すが、イソノミアの語はイソノミアに反対していた人々が、その内実は無支配というよりも、民衆による支配という最悪の支配形態であると主張する際に用いられていた。したがって、古代ギリシャ人たちの認識では、自由も平等も同じようなものであった (OR20/四〇)。アーレントはプラトンが『国家』で民主制を批判したことにここで触れていないが、周知のように、彼の考えからしても、自由と平等を旨とする民主制は退けられるべきものであった。

ロベスピエールが自由の専制を目指したことと関連して、コンドルセが革命とは自由を目的とするとして定式化したことが (OR19/三八)、近代に固有の革命の特徴を如実に表しているけれども、アーレントにすれば、近代的な自由の観念はギリシャの伝統と同一ではない。そして、この近代的な自由の観念に即して、「新しさに対する人間の能力を新しく経験したということが、アメリカ革命とフランス革命の両方に見られる巨大なパトスの根本をなす」 (OR24/四六) 点が、アーレントの革命観における重要な特徴である。

4. アーレントにおける革命と無神論の関係性

革命後に起こる問題を吟味する前に、アーレントが革命と無神論の関係についてどのように捉えていたか考察しておきたい。たとえ革命家が無神論を標榜していた場合であっても、近代の革命はすべてキリスト教に起源を持つという主張を、彼女は検討している (OR16/三三)。その主張の根拠は、キリスト教の反抗精神が革命的な要素を含意することである。この反抗精神が宗教改革を推進し、キリスト教に固有の発想が、近代革命の先に、「神の前の平等」が実現された天国が到来するという希望をもたらしたと捉えられなくもない。

しかし、アーレントの考えでは、革命の起源にあるのは世俗化であり、キリスト教の教義ではない。ルターにしても、時代の新秩序を形成しようとしたのではなく、世俗的秩序にとらわれずに、真にキリスト教的な生活を送ることを奨励したに過ぎない (OR16/三四)。さらに、キリスト教の持つ反抗精神が、近代において常に大覚醒 (Great Awakening) や信仰復興運動 (revivalism) といった宗教回帰を促進してきたのは事実だが、この精神は政治的な効果を及ぼさなかったため、歴史的には無意味だったと彼女は述べる (OR17/三五)。

続いて、キリスト教の教義が革命的だという主張に関しても、近代以前にキリスト教の名の下で遂行された革命が存在しないがゆえに、この主張は成り立たない (OR17/三五)。また、キリスト教がギリシャ的な循環論的時間概念にとらわれずに、単線的な歴史観を生み出したことを根拠に、歴史概念の起源がキリスト教にあるという意見に対しても、彼女は論駁を試みている。死後の世界の存在を信じ、自らが永遠の生命を持つという信念に基づいてキリスト教徒は、循環が織りなす風景をただ眺めるだけである (OR17/三六)。

以上のことから、アーレントもコジェーヴと同様に、革命とキリスト教の関係を否定し、革命はあ

くまでも無神論的な発想に基づくとし唆しているようにも思える。革命と無神論は親和性が高いとアーレントも考えていたことは確かであるが、次節以降で見えていくように、二人の議論から伺えることは、その程度の事実には留まらない。

5. 無神論的革命がもたらす問題

次に、革命がキリスト教徒ではなく、無神論者によって行なわれると何か問題が起こるか考えたい。アーレントによると、アメリカ革命だけが成功し、フランス革命以降のすべての革命は失敗した⁽¹⁸⁾。彼女にすれば、革命の目的は自由の創設であり（OR133／二二三）、アメリカでは「永遠の同盟を創設するほど強力な権力原理を発見したという確信から生まれた」憲法によって（OR145／二四〇）自由を保障することで、革命を成功させたのに対し、フランスではロベスピエールの恐怖政治によって自由の否定へと行き着いたため、革命が失敗したことになる。我々の意見では、このような失敗に至った理由と無神論的革命後の問題が関係していると思われるため、そのいくつかある失敗の理由を検証していこう。

まず、フランスでは革命家が途中から貧困問題を解決する方向に向かったのに対し、アメリカは革命前から物質的に豊かであったため、アメリカの革命家はそのような問題に取り組む必要がなかった、と彼女が考えたことを挙げておく必要がある。彼女にすれば、革命によって経済問題を解決することは至難の業である。彼女の言葉を借りれば、「アメリカ革命を除いてすべての革命にとってもっとも緊急で、しかも政治的に解決困難な問題を投げかけたもの、つまり、おそろべき大衆的貧困というかたちであらわれた社会問題は、アメリカ革命の過程ではほとんど役割を果たさなかった」（OR14／三二）。

他の理由として、アメリカ革命の人々が権力と暴力を明確に区別したのに対し、フランス革命の人々は両者を区別しなかったがために、群衆の力が貧困の下で結集し、暴力として爆発したことが挙げられる。革命の立役者の一人であったジョン・アダムズの「お互いを信頼し、普通の人々を信頼する」権力によって「合衆国は革命を遂行することができた」という言葉から伺えるように、アメリカ革命の人々は、相互約束によって生まれる信頼から権力を作り出していたのであった（OR173-4／二九四～五）。

これらの理由も重要だが、ここでは別の理由を取り上げたい。『過去と未来の間』の第三章「権威とは何か」から、アメリカ革命のみが成功したとする論述に続く文を引用しよう。

「権威なしに、あるいは権威に伴う意識、つまり権威の源泉（the source of authority）は権力ならびに権力の座にある人々を超越しているという意識を抱くこともなく、政治の領域を生きるということは、神聖な始まりに対する宗教的信頼なしに、また伝統的なそれゆえ自明な行為の基準に庇護されることもなく、人間の共生という根本問題に改めて直面することを意味している。」（BPF 141／一九二）

権威の源泉の背後に超越者である神の後ろ盾がなく、宗教的信頼も存在しないということは、革命後に無神論的世界が到来することを指すと解釈できる。革命後に信仰が失われたために、為政者が権威を保持するのは困難になった。だとすれば、革命はどのような性質を持っていると言えるのだろうか。アーレントの見解を引用しよう。「一般に革命は伝統との徹底的な断絶だと見なされているが、われわれの文脈では、革命は人々の行為が依然としてローマの伝統の起源によって生気を吹き込まれ、また人々の最大の力が、その起源から引き出されている出来事としてその姿を現わす。革命は、このローマ-西洋の伝統が危機の時代のために準備した唯一の救済のように思われる。」（BPF141／一九

一～二)

ここで言う「ローマの伝統」とは何か。古代ローマでは、宗教・伝統・権威は三位一体という分離不可能な形態を取っていたが、時代が下り「西洋の没落」という現象が起きたことで事態は一変した（BPF140／一九〇）。こうして、宗教という一つの存立基盤を失ったのに伴い、三位一体性の別の要素である権威も無傷ではいられなくなった結果、革命後に長期にわたる安定的な政権運営が困難となったと我々には思われる。

ところで、ルソーが人間の作り上げた法を有効にするためには「神々が必要であらう」と述べたとアーレントは書いた後で、フランス革命の過程で、ロベスピエールがこれまでとは異なった新しい宗教を創始しようとして、「最高存在の崇拜」を行なったことをルソーのこの言葉と関連づけている（OR176／二九八）。ロベスピエールが革命を遂行していくうえで必要であると考えたものは、彼自身の言葉によると、「不滅の立法者」あるいは「正義へのたえざる訴え」であり、アーレントの表現では、「国民や革命それ自体の一般意志と同一視することのできない恒常的で超越的な権威の源泉」または「絶対的不滅性（an absolute Immortality）」であった（OR177／二九九）。だが、ロベスピエールが祀り上げた神は完全に無力であり、法的に有効な手立てを与えることができなかったため、アーレントはこの試みが絶望的な企てであったと痛烈に書いている（OR176／二九八）。結局のところ、彼女にすれば、「法と権力をともに同じ源泉に求めようとした」結果として「フランス革命で人民が神格化された」（OR175／二九六）ことが、フランス革命のそもそもの失敗要因であり、後から新しい神への信仰を人民に求めても、もはや無駄であった。

他方で、アメリカ革命においては、「権力の根源（the origin of power）は下の人民の『草の根』から生ずるものであるのに対し、法の源泉（the source of law）は『上の』ある高い超越的な領域にある」（OR174／二九六）というように、権力と法が明確に峻別されていたとアーレントは述べる。先に論じたように、権力は「お互いを信頼し、普通の人々を信頼する」性質を持つことから、「権力の根源」は「下の人民の『草の根』」からおのずと生ずる。それに対し、法は「下の人民」に由来するものではないため、「法の源泉」という問題をいかに解決するかが、革命によって生じた政府による支配を、「下の人民」に自発的に受け入れてもらううえで重要であると我々には思われる。「法の源泉」は、「上の」ある高い超越的な領域にあるがゆえに、アダムズは「宇宙の偉大な立法者」と形容する最高存在を尊敬することを要求し、ジェファースンは独立宣言の中で「自然の法と自然の神」に訴えた（OR177／二九九）。アダムズは「ただ神的なるものだけが人々に法を与える重要な任務にふさわしい、というのが古代の諸国民の一般通念だった」と考えていたが、アーレントによれば、彼のこの思い込みは誤謬である。なぜならば、ギリシャ人にとっての法（νόμος）も、ローマ人にとっての法（lex）も実際には神的起源を持つものではなかったからである（OR178／三〇〇）。彼女の説では、ギリシャ人にとって、立法者は法を超越し、法の外部にいたものの、神的存在とは異なっていた。また、「ローマの宗教に従い、神々はうなづくことによって人間の下す決定を承認した」（OR179／三〇二）が、ローマの立法は政治に先んじる活動といったものではなく、立法者の権威の超越的な源泉を求める必要はなかった。というのも、現代人が理解している法と異なり、ローマの法が語源的に意味していたのは、「親密なつながり」だったからである。興味深いことに、モンテスキューもおそらくローマ人の影響を受けて、法とは関係（rapport）、すなわち異質な実在（entities）の間に存在する関係であると定義づけており、法が人々を結び付ける（relate）ことから、法とは相対的な（relative）ものに過ぎないため、権威の絶対的な源泉の問題に悩まされることなく、その法理論を構築することができた（OR180-

1/三〇四)。アーレントの意見では、ヨーロッパ人たちがローマに起源を持つ法も含めた、あらゆる法の本質について考察を行なった際、ローマの法制用語を用いて法を解釈した場合ですら、実際には彼らはヘブライに起源を持ち、モーゼの十戒に表明された発想に基づいて、法は同意なくとも従うべき戒律だと解していた(OR181/三〇五～六)。そして、そのように解するようになったがゆえに、法の源泉の問題が生じてきたのであった。

アーレントにおいて、源泉・根源・源には意味上の違いがないと思われるが、権威・権力・法はどのように異なるか、ここで考えてみたい。「権威とは、人々が自由を保持する服従を意味する」のに対し、権力については「強制する権力」という表現が用いられており(BPF105/一四三)、先に論じたように、法は「同意なくとも従うべき戒律」である。したがって、権威は強制的ではないが、権力も法も、強制的に人々を服従させる点で、権威とは異なる。統治者が武力を背景に、権力と法を国民に押し付ける場合には、自由を創設しているとは言えない。革命後に制定される法に、人々が自発的に従うかどうか、革命のその後の命運を左右する。そして、「法は、それに有効性を与える権威の超越的源泉、すなわち人間の権力を必ずや超えた根源を必要とする」(OR181/三〇五)ため、法の源泉の問題を克服するには、法を支える権威の根源の問題を解決しなければならない。

では、権威の根源の問題は、どのように解決されたのだろうか。アーレントは「アメリカ革命の人々が自分たちを『創設者』と考えていたという事実自体が、新しい政治体における権威の源(the fountain of authority)は結局、不滅の立法者とか自明の真理とかその他の超越的で現世超越的な源泉(source)などではなく、むしろ、創設の行為自体だと彼らがいかによく知っていたか示している」と述べたうえで、絶対者を探求することで権威の源の問題をめぐる悪循環を断ち切ろうとする試みは、無益だと断言した(OR196/三二六)⁽¹⁹⁾。その理由として、絶対者は始めるという行為そのものの中に存在するのであり⁽²⁰⁾、抽象的な思索の中にあるのではないことが示唆されている。このように、絶対者を創始者と同一視することが彼女の見解の特徴である。アメリカ革命の人々は創始者にして絶対者になることで、権威の源泉を得ることができた。こうして、建国の父が、法に有効性を与える権威の源泉の問題を克服することにより、法の源泉の問題を解決できたことが、アメリカ革命の成功要因の一つだと考えられる。

6. コジエーヴにおける法の究極的源泉

実を言えば、コジエーヴも、『法の現象学』の中で法の源泉の問題を取り上げていた。無神論者のコジエーヴは、神に依拠することで法の源泉の問題を解決するわけにはいかなかった。では、彼はどのように解決したのだろうか。この問いの答えを検討する前に、コジエーヴにとって、そもそも法とは何であったか明らかにしておきたい。

前節で論じたように、アーレントによると、ローマ人とモンテスキューが法を関係であると定義づけたのに対し、モンテスキューを除く、古代ローマ以降の時代に法の本質について考察したヨーロッパ人は、法を従うべき命令と認識した。コジエーヴの場合、ローマ人の見解とヨーロッパ人の認識の両方の意味を込めつつ、法は「二人の人間存在の間の相互作用(interaction)」という一つの要素に基づき、法を規定した。その他の要素として、コジエーヴは「公正無私の第三者(un tiers impartial et désintéressé)の介入」と「この介入と相互作用との必然的關係、および介入の帰結」を挙げており、これら三つの要素を組み合わせることで、法現象を「行動主義的」に定義づけられると主張する(EPD28/二五)⁽²¹⁾。

そして法の源泉について、彼は次のように論じた。「法の源泉 (la source du Droit) の問題、すなわち正義の理念から法がいかんにして形成されるかという問題は、人間的な第三者がいかんにして現れ、彼の意識の中にかんして正義の理念が浸透するかという問題に帰着する。(中略) 法の究極的源泉に関して言えば、それは第三者、つまり当該の二人の敵対者とは別の人間の意識の中に、この正義の理念が浸透することである。」(EPD260/三〇四)⁽²²⁾このように、コジエーヴの考えでは、法が成立するための不可欠な前提条件として、係争の当事者である第一者と第二者に加え、審判を下す第三者の存在が必要である。この第三者は法廷においては裁判官のことを指すと考えられるが、コジエーヴは第三者とは裁判官に限らず、立法者または警察でもあると、より広い意味で捉えていた(EPD259/三〇三)。

では、先の引用文で彼が言及していた「正義の理念」とは何か。この問いに答えるにあたり、人間発生的闘争を措定することで、法の誕生を分析しようと試みたコジエーヴが、当初は平等な立場であった人間同士が戦った結果、主人と奴隷という不平等な立場が生じたことを思い起こす必要がある。コジエーヴの想定では、最初の闘争は双方の同意に基づいていたため、正当であったことになり、このような結果の不平等もまた「同意の相互性」に裏打ちされているがゆえに、不平等な正義も正当であることになる(EPD254/二九六)。たとえ主人と奴隷の関係が平等性 (égalité) に基づいていなくとも、等価性 (équivalence) に準拠しているという事実が重要である。「原初の平等主義的正義に対して、等価性の正義が付け加わる」(EPD255/二九八)という記述から、このような二種類の正義の理念を浸透させることが、法の正当性を担保するとコジエーヴが考えていたと伺える。そして、等価性について彼は次のように述べている。「生命の安全が持つ有利は、奴隷の目から見れば、支配することの有利と等価である。逆に、主人の目から見れば、支配することの有利は、生命の安全がもつ有利と等価である」(EPD255/二九七～八)。

だが、奴隷が不平等な立場に不満を覚えるようになれば、奴隷は主人に対し、革命という名の生死を賭けた闘争を行なう。革命の結果、主人と奴隷がともに対等な市民となる。市民の法は「公平 (équité) の正義、すなわち平等の正義と等価性の正義とのジンテーゼの理念を基礎とする」(EPD266/三一)のため、平等の正義と等価性の正義は、革命後も依然として存続する。公平の正義の理念を持った人物が、神に代わって第三者となることで、法が効力を持つことが可能になる。こうして、革命後の普遍同質国家における第三者の役割が、法の源泉の問題を解決するうえで重要だとコジエーヴは示唆したと考えられる。

おわりに

ここまで論じてきた内容を要約しておこう。まず「はじめに」の中で、コジエーヴとアーレントの影響関係を解明するにあたり、アーレントがコジエーヴのヘーゲル読解の影響を受けたと指摘した。彼女はコジエーヴがヘーゲル哲学に見出した歴史の終焉論を意識しつつ、フランス革命とヘーゲル哲学の関係を考慮に入れながら、コジエーヴとは反対に、フランス革命については否定的な見解を示したのであった。次に第1節で、個々の革命に関するアーレントとコジエーヴの意見を紹介しながら、二人が革命について考察した理由を探究した。その後に第2節で、コジエーヴにおける革命の定義を検討したうえで、無神論者が命がけで起こす革命という「否定性」が、自由と平等を現実化することで「普遍的承認」がもたらされる、とコジエーヴが考えたことを論証した。次いで第3節では、革命に関する語源的考察に言及し、アーレントにおける革命の定義を確認した後で、彼女は革命が自由の

実現であることに重きを置き、また革命により新しいものを創設しようというパトスを人々が共有していたことに着目したと論じた。そして第4節で、アーレントが革命とキリスト教の関係についてどのように考えたか検証した。続く第5節では、古代ローマにおける宗教・伝統・権威の三位一体に論及したうえで、近代革命を通じて法の源泉の問題が生じたことに彼女が焦点を当てていたと明らかにしてから、建国の父がこの問題をいかに乗り越えようとしたか仮説を立てながら考察した。最後に第6節で、コジエーヴが法の源泉とは第三者の中に正義の理念が浸透することであると論じながら、その問題を解決しようと試みたことを取り上げた。

以上の要約からも伺えるように、アーレントとコジエーヴは革命の目的に関して異なった見解を持っていた。一方で、革命の目的として平等より自由を重視したアーレントの場合、ロベスピエールの恐怖政治に言及しながらフランス革命を過小評価し、イギリスの支配からの解放 (liberation) という意味での「消極的自由 (liberty)」を成し遂げただけではなく、「公的關係への参加」を含意する「積極的自由 (freedom)」を実現したアメリカ革命を好評価したのであった。他方で、コジエーヴの場合には、freedom と liberty の区別がフランス語には存在しないこともあり、両者を峻別しなかったものの、彼にとっての自由 (liberté) は、奴隷からの解放というニュアンスと、元奴隷と元主人が対等な市民として公的な事柄に同等に関わるというニュアンスの双方を含むため、「消極的自由」と「積極的自由」の両方に該当することから、彼はあえて両者を区別する必要がなかったとも考えられる。自由と平等の双方に同程度に重きを置いたコジエーヴの場合、フランスで身分制の問題に端を発して革命が起きた後にも不平等は残っていたにせよ、法の下での平等が人権宣言の中で明記され、理念上は平等な社会が目指されたがゆえに、彼がフランス革命に積極的な評価を下したのは当然の帰結であろう。

そして、宗教的権威が喪失した無神論の時代における革命の成功のためには、宗教に依拠しない形で権威を創り出すことが必要であり、そのために法の源泉が重要であると考えたという点では、アーレントもコジエーヴも共通していた。二人の思想の比較を通じて、革命後の世界において法の源泉を担保することで、統治者が被統治者から支持を得る方法に関する有意義な示唆が得られると言えよう。

※ 邦訳は原著を参照しながら適宜改変を加えた。すべての強調は原著者による。次の文献については以下の略号を用いて、原著と邦訳の頁数を記した。

OR : Hannah Arendt, *On Revolution*, Penguin Classics, 2006. (ハンナ・アーレント著、志水速雄訳『革命について』ちくま学芸文庫、1995年。)

ILH : Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1968. (アレクサンドル・コジエーヴ著、上妻精・今野雅方訳『ヘーゲル読解入門』国文社、1987年。)

NA : Kojève, *La Notion de l'autorité*, Gallimard, 2004. (今村真介訳『権威の概念』法政大学出版局、2010年。)

BPF : Arendt, *Between Past and Future*, Penguin Classics, 2006. (引田隆也・斎藤純一訳『過去と未来の間』みすず書房、1994年。)

EPD : Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du Droit*, Gallimard, 2007. (今村仁司・堅田研一訳『法の現象学』法政大学出版局、1996年。)

注

(1) コジエーヴとアーレントについて同一の論稿の中で扱われた例として、Maciej Kaluza, "Power and

force: Rethinking Kojève, Arendt and Camus in the populist era”を挙げることができる。この論稿の第1節ではコジェーヴのヘーゲル解釈に依拠しながら、権力（power）の起源が解明され、第2節でアーレントの主張にあえて逆らいつつ、武力（force）を用いずとも権力を行使できると論じられているが、この論稿で二人の哲学者の比較はされていない。

- (2) エリザベス・ヤング＝ブルーエル著、荒川幾男・本間直子・原一子・宮内寿子訳『ハンナ・アーレント伝』晶文社、1999年、175頁。
- (3) アーレント著、ウルズラ・ルッツ／インゲボルク・ノルトマン編、青木隆嘉訳『思索日記 II』（新装版）法政大学出版局、2017年、352頁。
- (4) これについてインタビューでコジェーヴ自身も言及している。「Kojève : Les philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages », *La Quinzaine littéraire*, vol. 53, 1968, p. 18.
- (5) アーレント著、ルッツ編、佐藤和夫訳『政治とは何か』岩波書店、2004年、6頁。アーレントは「進歩は無制限ではなかったものであり、歴史の終わりでもありうる自由の王国とみなされるマルクスの階級なき社会は（中略）実際のところまだ啓蒙主義の時代の刻印を帯びている」（山田正行訳『暴力について』みすず書房、2000年、118頁）とも書いており、マルクス解釈に際してもコジェーヴの「歴史の終焉」論に影響されていることが伺える。
- (6) 森川輝一『〈始まり〉のアーレント』岩波書店、2010年、v頁およびxxiii頁。アーレントの法も「始まり」を源泉とすることに関しては、以下の論文も参照。和田昌也「ハンナ・アーレントの法概念」『政治思想研究』第20号、風行社、2020年、298-328頁。
- (7) 森一郎によれば、『人間の条件』（1958年）と、その5年後に出版された『革命について』は、ともに「近代とはどんな時代か」という問いに答えようとして書かれた著作であり、「始まりとしての『活動・行為』を、革命という特大の出来事を例にとって究明している」という点では、同様である（『誕生、行為、創設——アーレント『革命論』における「始まり」について』『思想』2019年5月号、69頁）。
- (8) 「アーレント革命論への疑問」川崎修・萩原能久・出岡直也編著『アーレントと二〇世紀の経験』慶應義塾大学出版会、2017年、254頁。
- (9) クーズネットゾフが2011-2年にインタビューで執筆者に語った内容による。
- (10) クーズネットゾフの伴侶が2011年にインタビューで執筆者に語った内容による。
- (11) « Kojève : Les philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages », pp. 18-9.
- (12) Dominique Auffret, *Alexandre Kojève*, Grasset, 1990, p. 86. （ドミニック・オフレ著、今野雅方訳『評伝アレクサンドル・コジェーヴ』パピルス、2001年、80頁。）
- (13) コジェーヴの影響を受けたアメリカの学者たちが、アメリカ人は「最後の人間」として「無意味な動物性」に蝕まれていると考えたと、カナダの政治思想家シャディア・ドゥルーリーは指摘している。Shadia B. Drury, *Alexandre Kojève*, St. Martin's Press, 1994, p. 159.
- (14) 坂井礼文「贈与型資本主義に基づいたコジェーヴの国家論」『社会思想史研究』39号、藤原書店、2015年、226-45頁、参照。
- (15) Leo Strauss, *On Tyranny*, University of Chicago Press, 2000, p. 232. （レオ・シュトラウス著、石崎嘉彦・飯島昇蔵・金田耕一訳『僭主政治について』現代思潮新社、2007年、下180頁。）【 】内はコジェーヴにより省略された文字を補足している。
- (16) Auffret, *Alexandre Kojève*, p. 578. （邦訳、597頁。）

(17) ルソー著、桑原武夫・前川貞次郎訳『社会契約論』岩波文庫、1954年、127頁。

(18) 川崎修は「新しい政治体をつくり出す権力と、成立した権力にたいして永続性を付与する権威という二つの要素は、まさに革命のこの二つの側面を体現している」(『アレント 公共性の復権』講談社、2005年、209頁)と論じつつ、アメリカ革命の成功要因について分析したアーレントの思想を解説した。また、フランス革命が失敗したという主張について、社会主義者ハリントンは『革命について』の前半で展開された、フランスの革命家が社会問題の解決に重きを置いたために革命に頓挫した、という説は受け入れないと表明した。Harrington, untitled review, *Voice books*, 9 May 1963, p. 11. 『アーレント伝』538頁も参照。

(19) アーレントは「源泉 (source)」と「源 (fountain)」を使い分けていないと、この引用箇所から判断できる。訳書では、どちらの語も「源泉」と訳されている。

(20) 上野成利によると、アーレントのこの説明は、デリダの言う「権威の神秘的基礎」の問題をはらんでいる可能性がある。同様にデリダの「行為遂行的暴力」の観点からすれば、フランス革命の際に「不滅の立法者」にすぎろうとしたロベスピエールの企てと、アメリカ革命の人々の試みとの間には大差がないと上野が指摘していると解釈できる。上野成利「暴力批判論の再構成のために」『政治思想研究』第19号、風行社、2019年、82-3頁、参照。

(21) 訳書では *impartial* は「公平無私」と訳されているが、後で取り上げるように *équité* も「公平」と訳されており、区別が付きにくいので、本稿では *impartial* を「公正」と訳す。

(22) 堅田研一は、まったく偶然にも「正義の理念」について次のように論じた。「コジューヴの思想とアーレントの思想とを接ぎ木するならば、コジューヴのいう公平無私の第三者が人間的相互行為に介入するのは、確かに正義の理念を実現するためだが、そればかりでなく、正義の理念を実現することによって、人間が社会において人間として生存すること（社会なしには人間は人間として生存しえない）、人間的世界を永続させることをめざしてであると考えることができる」(『コジューヴの法哲学』成文堂、2019年、144頁)。ここで堅田は「正義の理念」とは何か解明したり、コジューヴとアーレントの関連性について考察する中で、法の源泉の問題に注目したりしていない点で、彼の著書は本稿と異なる。

(さかい・れいもん／reimon.sakai@gmail.com)

Source of Law in Revolution: Kojève and Arendt

Reimon SAKAI

This article examines the theories of revolution proposed by Alexandre Kojève and Hannah Arendt. In the “Introduction”, I elucidate the possible influences between Kojève and Arendt. In the first section, I discuss why Arendt and Kojève expanded the discussion about revolutions. In the second section, I argue that Kojève considered that the Negativity of revolutions was brought about by atheists risking their lives and that this would result in “universal recognition” through actualization of “Liberty and Freedom” (*Liberté*) and Equality (*Egalité*). In the third section, after referring to the etymological study of the word “revolution” by Arendt, I maintain that she attached greater importance to the reality that revolutions had brought about freedom, and that she focused

on the fact that people shared the pathos of creating new things through the revolutions. In the fourth section, I examine Arendt's thoughts about the relation between revolutions and Christianity. In the fifth section, after referring to the "Roman trinity of religion, tradition and authority", I reveal that she directed her attention to the point that the problem of the source of law had arisen through the modern revolutions. In the sixth section, I discuss the fact that Kojève developed the notion of the Third (le Tiers) in order to solve this problem of the source of law.

Keywords : Liberté, Egalité, Tiers

■査読投稿論文②

『全体主義の起原』初版のインパクト

——それはニューヨーク知識人にいかなる影響を与えたか
大形綾（京都大学）

はじめに

一九五一年に『全体主義の起原』（以下『起原』と省略）を出版するまで「ニューヨークの小さな亡命者サークルの外では無名」⁽¹⁾だったアーレントは、『起原』がもたらした学術的成功によって戦後世界で政治哲学者として活躍した⁽²⁾。『起原』は、戦後アメリカ社会で冷戦イデオロギーを理論的に補完する作品として広く受容されたという⁽³⁾。

『起原』の価値をいち早く見出し出版時に惜しめない賞賛を送ったのが「ニューヨーク知識人 New York Intellectuals」だった⁽⁴⁾。彼らは一九三〇年代から六〇年代にかけて文芸批評を中心に活躍した、多くがユダヤ系の出自を持つ左翼知識人グループである。これまで、アーレントとニューヨーク知識人は六〇年代に生じた『エルサレムのアイヒマン』をめぐる対立の中で限定的に言及されることはあったものの、他の文脈ではほとんど注目されてこなかった⁽⁵⁾。このような研究状況は二〇一五年頃の英語圏を中心とする研究において変化しつつあるものの⁽⁶⁾、ニューヨーク知識人とアーレントの繋がりを取り上げた包括的な研究はこんにちでもほとんど存在しない⁽⁷⁾。

本稿は、『起原』初版の与えたインパクトをニューヨーク知識人に注目しながら考察するものである。ここでは第二次世界大戦と冷戦という二つの出来事を取り上げる。第一節と第二節では、両者が四〇年代に接近しつつあったものの、そこには第二次大戦という大きな隔たりが存在したことを確認する。第三節と第四節では、五〇年代初頭に発表された二つの作品——『起原』初版と「西側を選ぶ」⁽⁸⁾——の分析を通じて、冷戦が両者を引き寄せる要因であったことを確認する。本稿が目指すのは、次の問いの解明である。出自も政治姿勢も異なるアーレントとニューヨーク知識人は、『起原』の出版後になぜ急速に接近したのだろうか？

1. 亡命知識人アーレントの役割

一九三三年にフランスに亡命したアーレントは、四一年にアメリカへと渡った。アーレントが三十五歳のときである。慣れない英語と困窮する生活の中で、彼女はまずユダヤ系雑誌に記事を投稿し始めた。このころアーレントが寄稿した雑誌は、ドイツ語話者の移民に向けて政治的・宗教的問題を発信した『アウフバウ (Aufbau, 1934-)』、労働シオニストのための『ジューイッシュ・フロンティア (Jewish Frontier, 1934-2005)』、非正統派ユダヤ系知識人に向けてユダヤ人の歴史や文化、社会問題を発信した『メノラ・ジャーナル (Menorah Journal, 1915-1962)』や『ジューイッシュ・ソーシャル・スタディーズ (Jewish Social Studies, 1939-)』、『コンテンポラリー・ジューイッシュ・レコード (Contemporary Jewish Record, 1938-1945)』（のちの『コメンタリー (Commentary, 1945-)』）、そしてニューヨーク知識人の発行した『パルティザン・レビュー (Partisan Review, 1934-2003)』、『ポリティックス (Politics, 1944-1949)』、『ディセント (Dissent, 1954-)』などがある。戦後にはニューヨーク知識人を介して更にアメリカの知識人との交流の輪を広げ、『ネイション (The Nation, 1865-)』や『レビュー・オブ・ポリティックス (Review of Politics, 1939-)』、『ケニヨン・レビュー (Kenyon Review, 1939-)』、『スワニー・レビュー

(*Sewanee Review*, 1982-)』といった広範な読者層を持つエリート向け雑誌や、ドイツの雑誌『ヴァンドルング (*Die Wandlung*, 1945-1949)』にも寄稿するようになる。

さて、亡命直後のアーレントの仕事を簡潔にまとめた先行研究に、オルガ・キルシュバウムの「ハンナ・アーレント、1945-1950——『ヨーロッパ』の公的知識人？」がある⁽⁹⁾。キルシュバウムによると、戦中から戦後間もないころ、アーレントはヨーロッパ由来の、ユダヤ系の、そして無国籍の公的知識人という異なるアイデンティティを状況に応じて使い分けていたという。それらをアメリカという文脈で具体的に示すなら、(1) ユダヤ系移民にシオニズム批判をつうじてヨーロッパとの連帯を呼びかけること、(2) アメリカの知識人にヨーロッパの知識や文化を紹介すること、と言い換えることができるだろう。以下、キルシュバウムの論文に即して、亡命直後にアーレントが果たした役割を確認してみたい。

第一に、シオニズム批判と連帯への呼びかけである。例えば、「ユダヤ軍——ユダヤ人政治のはじまり？」は、対ヒトラー戦線に立つユダヤ人が「ユダヤ軍」の下に集い戦争に参加するよう説いた最初期の記事である⁽¹⁰⁾。彼女は、ユダヤ人が連合軍の一部として戦うのではなくユダヤ人として連帯してヒトラーに立ち向かうことで、世界中のユダヤ人が一つに結びつくと考えた。続く多くの記事の中で、アーレントはユダヤ軍がヨーロッパの諸民族と共に戦う中で戦後ヨーロッパに居場所を見出せるだろうと希望を込めて語ったり、ユダヤ人の特異性を強調してユダヤ人国家の建設を目指すシオニストの論理はヨーロッパの諸民族からユダヤ人を締め出すだろうと批判的に論じたりした。

アーレントのユダヤ軍創設の訴えとシオニズム批判は、「シオニズム再考」で結晶化される⁽¹¹⁾。ここでアーレントは、隣人（アラブ人）との「幅広い相互理解」に基づくならば、ユダヤ-アラブ間の対立は乗り越えられるだろうと主張している。加えて、将来ユダヤ人が迫られる政治形態は「帝国」か「連邦」のどちらかであろうが、望みは後者にしかない、とも書いている。ここでは「シオニズム再考」によって生じた批判の詳細に立ち入ることはできないが、彼女の立場が一貫して次のようなものであったことは確認できる。すなわち、国民国家に執着することで中東に新たな反ユダヤ主義の種を蒔きかねないシオニズム主流派とは異なり、彼女は隣国や欧州との協調を重んじる少数派に属していた、ということ。こうして、アーレントはアメリカで異端のシオニストとして最初に頭角を現した。

第二に、ヨーロッパの知識や文化の紹介である。ユダヤ系雑誌への投稿を通じてアーレントとアメリカの知識人との交流の輪は徐々に広がり、非ユダヤ系の読者を持つ雑誌にも記事が掲載されるようになる。そうした雑誌の一つで当時アメリカの知識人階級に広く読まれた『パルティザン・レビュー』に、アーレントは「フランツ・カフカ——再評価」を初めて掲載する⁽¹²⁾。そこで彼女は、カフカの小説を官僚制に抗い最低限の権利を求めて世界の再構築を試みる「ありふれた人」の物語だと評価した。必然性が支配する官僚機構の中で、人間は尊厳を保ちながらどのように生きることができるのか——カフカの物語をこうした問いと照らし合わせて解釈しながら、彼女は記事を次のように締めくくった。「この善意の人物は誰かであり、誰でもありうるものであり、ひょっとしたらあなたや私であるかもしれないのだ」⁽¹³⁾。この記事は、当時アメリカであまり知られていなかったカフカを紹介するために書かれた文芸批評だが、同時にナチに対するアーレントの考察としても解釈することができるだろう。

他にも、カントからヤスパースにいたるドイツ実存哲学の変遷をたどった「実存哲学とは何か」という記事がある⁽¹⁴⁾。ここでアーレントは「絶対的孤立」に基づくハイデガーの哲学と対比させながら「伝達可能性」を重んじるヤスパースの哲学を賞賛した。ここから、他者の存在を重んじコミュニケーションによって世界の共有を促す試みというヤスパース哲学の解釈の中に、亡命者として寄る辺な

い生活を強いられたアーレントの戦争体験を読み取ることもできる。この記事もまた、当時は英語圏でほとんど知られていなかったヤスパースを紹介する目的で書かれたものである。

以上のように、亡命から第二次大戦直後にかけてアーレントがアメリカで担った役割は、まずは反体制派のシオニスト、次にヨーロッパ由来の知識人という二種類に分類することができる。キルシュバウムは、これらの役割を通じてアーレントが戦後世界で公的知識人になったと主張しているが、この判断の是非は第三節で改めて検証したい。ここではただ、アーレントがアメリカで果たした二つの役割が、ユダヤ人として直面したアーレントの戦争体験と深く結び付いていたことを確認するに留めておく。

2. ニューヨーク知識人と第二次世界大戦

戦後アメリカ社会で活躍したニューヨーク知識人は、主に雑誌『パルティザン・レビュー』の編集部を中心に、一種の知的サロンを形成した。総勢四〇名前後からなるグループの代表的な人物には、ライオネル・トリリング(Lionel Trilling, 1905-1975)、フィリップ・ラーヴ(Philip Rahv, 1908-1973)、ウィリアム・フィリップス(William Philipps, 1907-2002)、ドワイト・マクドナルド(Dowight Macdonald, 1906-1982)、アルフレッド・ケイジン(Alfred Kazin, 1915-1998)、アーヴィング・ハウ(Irving Howe, 1920-1993)、メアリー・マッカーシー(Mary McCarthy, 1912-1989)、ノーマン・ポドレツ(Norman Podhoretz, 1930-)などがいる。彼らはアーレントとは全く異なる形で第二次世界大戦を潜り抜けた。これからニューヨーク知識人の全体図を俯瞰した後、彼らの共産党との関わり、そして戦争への対応について、順を追って確認していきたい。

まずは、ニューヨーク知識人のおおまかな見取り図である。彼らはそれぞれが個性の強い「一匹狼」の集まりではあったものの、共通するいくつかの特性を挙げることができる。わけても重要なのは、「ユダヤ性」と「批評スタイル」である⁽¹⁵⁾。

ニューヨーク知識人は、そのメンバーのほとんどがユダヤ系であり、彼らは共通してアメリカ社会からの強い「疎外意識」を抱いていた。東欧系移民というルーツを持ち、大半が貧しいユダヤ人ゲットーで育った彼らにとって、アメリカのメインストリームたる WASP (ホワイต์・アングロサクソン・プロテスタント) 文化は、自分たちとは異なる遠い世界だと思われていた。彼らは家庭で話されるイディッシュ語や、低賃金労働を強いられて困窮する親の背を見て育ち、自身がアメリカで「周縁」的な存在であると感じていた。彼らにとって、学問を通じてアメリカン・ドリームを掴みとり、貧困にあえぐ親世代やユダヤ人集住地区を抜け出して広い社会で身を立てることは、成功のロール・モデルとなっていた。ユダヤ性を最小化してコスモポリタンな知識人になることを目指したニューヨーク知識人の原形は、アメリカ社会にもユダヤ人社会にも身を落ち着けることのできない「ひとりぼっち」の若者たちだった⁽¹⁶⁾。

ニューヨーク知識人の多くは批評家として活躍したが、その特徴は政治的関心と文学的関心の融合にある。彼らの政治への傾倒は、いくつかの出来事によって育まれた。例えば、一九二九年に大恐慌が始まると、彼らは資本主義に対して強い不信感を抱くようになる。また、幼少期から貧しい暮らしを強いられてきた彼らの多くが恐慌後に貧困を味わい、望まぬ労働を経験した。こうして、彼らはマルクス主義を信奉し、左翼知識人として社会主義を理想化するようになった。一方、東欧系移民という出自から、彼らはトルストイやチェーホフ、ドストエフスキーといったロシア文学への関心を育んだ。彼らは次第に、カフカやジョイスに代表される「モダニズム文学」に魅了され、それらの文学の

持つ「世界文学的志向」に傾倒するようになる。こうして、政治的には「マルクス主義」、文学的には「モダニズム」という二つの要素の結合が、彼らの批評の特徴となった⁽¹⁷⁾。

次に、ニューヨーク知識人とアメリカ共産党の関係について確認しよう。世界恐慌を経て左翼化した『パルティザン・レビュー』の創刊者であるラーヴとフィリップスは、共産党のニューヨーク支部で出会った。二人は文芸批評を扱う新しい雑誌を作ることで意気投合し、党からの資金援助を受けて三四年に『パルティザン・レビュー』を創刊した。だが、まもなく彼らは困難に直面する。ラーヴやフィリップスら若手の左翼青年たちは、年長の黨員たちが抱く教条的な文化理解や硬直した政治姿勢に次第に反発するようになるのである。決定的だったのはスペイン内戦とモスクワ裁判で、とりわけ後者の不当な裁判手続きと歴戦の革命家の処刑という結末は、彼らが共産党に幻滅するのに十分だった。こうして、三六年十月に休刊へと追い込まれた『パルティザン・レビュー』が、新たな支援者のもとで三七年十二月に再刊したとき、編集者声明文は次のように宣言した——新生『パルティザン・レビュー』は、あらゆる政治的党派性から独立した革命的な文芸誌を目指す、と⁽¹⁸⁾。かつて抱いた共産主義への幻想から目覚め、党から身を引きはがすことに成功した若手左翼たちは、文化と政治に関心を持つ知識人の拠点となる雑誌の創設を目指して『パルティザン・レビュー』を再刊させた。

共産党からの離脱を経て再出発した『パルティザン・レビュー』は、第二次世界大戦によって転換点を迎えることになる。ニューヨーク知識人はそもそも、ヨーロッパでの戦争を彼らと関わりのないものとする傾向があった。雑誌は厭戦主義を表明し、真珠湾攻撃によって参戦が決定する四一年まで、読者に戦争反対を呼びかけもした。もっとも、孤立主義が残る当時のアメリカの世論において、厭戦主義は人々の一般的な態度ではあったのだが。ともあれ、三九年の誌上シンポジウム「アメリカ文学の状況」には彼らの消極姿勢が如実に表れている。問いの一つに第二次大戦と文学者の責任を含めたこの誌上シンポジウムで、トリリングは戦争が自らの文学活動を阻害することになるだろうと懸念を表明した⁽¹⁹⁾。ドイツ軍によるポーランド侵攻が始まり、アメリカでも参戦の意欲が高まっていた同年秋ですら、『パルティザン・レビュー』は次のような声明文を載せていた。

「ヒトラーを止めろ！」のスローガンのもとにアメリカが参戦するとすれば、それは即座に全体主義をこの国に招来する結果になるのは間違いないだろう。ドイツ国民は自らの力でファシストのくびきを断ち切るしかない⁽²⁰⁾。

こうしたあからさまな厭戦主義が叫ばれたのは、彼らが孤立主義や平和主義を掲げる知識人であっただけでなく、彼らが依拠するマルクス主義思想——階級闘争こそが真の戦争であって、国家間の闘争など帝国主義者のいさかいでしかないという見方⁽²¹⁾——や、ヒトラーとスターリンの姿の捉え損ねとも関わっていた。三九年夏に至るまで、『パルティザン・レビュー』はナチズムについて一言も言及しなかった。その後も戦争参加に消極的な態度を貫いた彼らにとって、第二次大戦は「対岸の火事」とみなされていた。

しかし、アメリカの参戦が決定した後、彼らは国民感情に配慮して厭戦姿勢を弱めるようになる。真珠湾攻撃後、編集者たちはドイツのファシズム打倒のためには参戦もやむなしと判断したのである。とはいえ、もちろん彼らの中には反戦を唱える者も存在した。クレメント・グリーンバークとドワイト・マクドナルドは、四一年にラーヴとフィリップスによる戦争容認の態度を厳しく批判し、編集部での対立を先鋭化させる。反戦論者は、資本主義（アメリカ）でも全体主義（ドイツ、ソ連）でもな

く、労働者階級の革命を通じた新たな社会の構築を目指す「第三陣営 The Third Camp」論を主張した⁽²²⁾。ラーヴはその主張を理想主義的で現実味を欠くと退けたが、雑誌は最終的に、編集者の一致した方針として「戦争に対していかなる編集方針も定めない」ことを宣言した。彼らは、自らの使命を「あらゆる種類の抑圧と弾圧に抗する文化的価値の保護」にあると定義することで合意したが⁽²³⁾、これは事実上、雑誌から政治問題を排除することを意味していた。

参戦／反戦をめぐる編集部が一時的な合意に達したあとも、マクドナルドは自身の信念を曲げることはなかった。孤立した状況や内面化された疎外に身をおいてこそ知識人はその役目を十全に果たすことが出来る、と信じるマクドナルドにとって、『パルティザン・レビュー』の姿勢は世論におもねり戦争に口をつぐむものと思われた。四三年になると編集部は運営資金をめぐる再び分裂し、これを期にマクドナルドは『パルティザン・レビュー』から離れてしまう。彼は、四四年に自身の理念を体現した雑誌『ポリティックス』を創刊し、文芸批評に偏った『パルティザン・レビュー』に代わり、積極的に国内外の政治問題を取り上げるようになる。

以上のように、東欧系ユダヤ人移民の子どもたちであり、貧しい暮らしを強いられ疎外意識を育んだ彼らが、社会主義や共産党、ソ連に傾倒したのは自然な流れであった。『パルティザン・レビュー』は創刊に際して共産党と結びつきを持ったものの、彼らは早い段階で党から離脱し独自の道を歩み始める。そして、第二次世界大戦を経る中で、彼らはグループ内で内部分裂を経験するのである。

こうして、ヨーロッパで生命の危機にさらされ悲惨な戦争を味わったアーレントとは対照的に、アメリカに暮らし第二次大戦を直接体験することのなかったニューヨーク知識人は、戦中、ユダヤ人としてではなく「知識人」としていかに戦争と関わるのか、という問いをめぐる議論を戦わせていた。ここで明らかなのは、ニューヨーク知識人にとって、ヨーロッパの戦争が引き起こした悪夢がリアリティを持って受け止められていなかった、ということである。戦争体験を軸に自身の思想を練り上げたアーレントとは対照的に、ニューヨーク知識人は戦争経験を決定的に欠いていた。こうして、いまだ差異が際立つ両者の関係は、戦後から『全体主義』の出版にかけて大きな歩み寄りを見せることとなる。そこには、戦争終結と共に始まる新たな戦争である、冷戦が深く関与していた。

3. 削除された「結びのことば」

戦後間もない一九四六年六月十二日、ホートン・ミフリン社はアーレントに一通の手紙を送付した。そこには、『コメンタリー』に掲載されたアーレントの論文に興味を持ち、「帝国主義」に関する本を自社から出版したいので原稿を送って欲しい、と書かれていた⁽²⁴⁾。四五年に『コメンタリー』へと誌名を変えた『コンテンポラリー・ジュエリッシュ・レコード』は、新しい編集方針の下で雑誌を刷新しており、そこ掲載されたアーレントの「ユダヤ人国家——五〇年後、ヘルツルの政治はどこに辿り着いたか？」が編集者の目に留まったのである⁽²⁵⁾。約半年後には契約書がアーレントの元に送られ、手紙には執筆を暖かく励ます言葉も添えられている⁽²⁶⁾。しかしながら、『起原』は最終的にホートン・ミフリン社ではなくハーコート・ブレイス社から出版された。アーレントによる度重なる原稿の遅れや、四七年以後の全体構成の大幅な変更により本全体の厚みが増したために、出版社側が市場での売れ行きを懸念したことが原因だった⁽²⁷⁾。

出版契約を打ち切られた『起原』の原稿をハーコート・ブレイス社へと持ち込んだのが、ニューヨーク知識人の一人アルフレッド・ケイジンだった。二人は四六年にレーオ・ベックの晩餐会で出会い、翌年には手紙のやり取りを始めている⁽²⁸⁾。ケイジンはまた、ドイツ語で書かれた『起原』を友人とと

もに英訳し、アイヒマン論争時には怒号が飛び交う会場内でアーレントを擁護するなど、長期的にアーレントを支えた友人でもあった。彼から原稿を手渡されたハーコート・ブレイス社の編集者は、すぐさま『起原』の価値を見出しアーレントに出版契約書を送付した——「言うまでもありませんが、我々は喜んであなたの作品を出版致します」⁽²⁹⁾。

『起原』は四七年に最初の梗概が大幅に変更されたが、今日私たちが手にする『起原』もまた、初版とは体裁が異なるということに注意しなければならない。『起原』は版を重ねるごとに前書きや章の追加／削除が繰り返されるが、初版と今日の版の最も大きな違いの一つに、最終章の「イデオロギーとテロル」に代えて「結びのこば **Concluding Remarks**」が置かれていた、という点がある。ここには、あらゆる人間の紐帯を断ち切ろうとする全体主義に抵抗する、戦後初期のアーレントの提言が述べられている。そして、初版にのみ印刷されたこの「結びの言葉」の中に、彼女とニューヨーク知識人を結びつける手がかりが隠されている。

まずは『起原』の内容を確認しよう。三部構成の『起原』は、それぞれ「反ユダヤ主義」、「帝国主義」、「全体主義」に分かれている。第一部の「反ユダヤ主義」は、伝統的にヨーロッパ社会で異質な存在であったユダヤ人の同化が十八—十九世紀を通じて進展し、最終的にはドレフュス事件によって反ユダヤ主義と出会うまでの道のりが語られている。第二部の「帝国主義」は、十九世紀末にヨーロッパ諸国が行った植民地争奪戦と汎民族運動の拡がり、人種思想の強化と警察権力の拡大につながったことを説明している。第三部の「全体主義」は、二十世紀の大衆社会の到来が全体主義のシンボルとなる強制収容所を生み出し、そこでは人間を解体し改変するという未曾有の実験が行われたと伝えられる。大まかに年代順に並ぶ『起原』三部作において、アーレントは、全体主義生成は近代化の中でヨーロッパが大衆民主主義化したことにある、と指摘した。

アーレントは第三部の序盤で、全体主義にとって「大衆」の存在が重要であると強調する。階級社会の崩壊によって生み出されたヨーロッパの大衆は、他者との繋がりを断たれて「見捨てられている」と感じており、公的な問題といった他人と共通する関心事を持たない。また、彼らは「自分は代わりがきく存在である」というシニカルな感覚に囚われており、現実から逃避するために壮大で首尾一貫したイデオロギーに傾倒しやすい。伝統的な社会が崩壊して分断した生を強いられる近代大衆の弱みに付け込む形で、全体主義は強化されるのである。

段階を踏んで完成する「全体的支配」は、アーレントによれば、繰り返される類似諸機関の生成と消滅や、それぞれの機関のヒエラルキーの混迷といった「無構造化」に特徴づけられる。他方、そこから独立した中枢機関である「秘密警察」と「強制収容所」が全体主義には欠かせない。秘密警察は、全体主義社会を生きる人々に疑心暗鬼と相互不信の種を蒔き、個人を隣人の密告者となるようそそのかす。加えて、秘密警察は時々のイデオロギーに基づく「客観的な敵」を指定し、彼らの摘発・粛清を行う。また、秘密警察の重要な役割の一つに、ある人物がこの世界に存在したという痕跡を消し去ること、すなわち「忘却の穴」に人間を投げ入れることがある。秘密警察が社会の雰囲気毒すにつれて、ますます人々は分断され孤独になっていく。こうして、人間の結びつきが極限にまで切断された先にテロルに支配された強制収容所が姿を現すのである。アーレントは、それを「全ての社会、生きている人間世界から遮断」された場所であると表現した。収容所の中で、囚人は法的権利を奪われ（法的人格の抹殺）、良心を機能させる条件を破壊され（道徳的人格の抹殺）、新しいものを生み出し行為するという人間の自発性の芽を摘み取られる（アイデンティティーの抹殺）。自身の無用さを叩き込まれる収容所で、人間の本性は捻じ曲げられ改変させられる。人間が人間に行いうる行為の限界

を見つけ出そうとする過程で、収容所は、人間が人間に対してあらゆることを行いうること、すなわち「全ては可能である」ことを証明したのである。

こうして全体主義の恐ろしさを切々と語ったのち、アーレントは主に第三部の議論をまとめ直す内容の「結びのことば」を置いた。この、初版にのみ存在する最終章には、意外にも、絶望的な状況に屈せず希望を語ろうとするアーレントの前向きな姿勢が表れている。アーレントは「政治的、社会的、経済的苦難を人間にふさわしい方法で緩和することが不可能だと思われるときにはいつでも生じるであろう強い誘惑の形でもって」⁽³⁰⁾、今後も「余計な人々」が死の工場へと送られる可能性を否定してはいない。しかし同時に、「人間の全体的支配は決して生じることはない」とも強調している。もちろん、強制収容所のあらゆる実用性を無視した「無意味さ」や、そこに映しだされた近代大衆の「余計さ」の経験、それに伴う「絶対悪」の発見、そして人間の創造性（予測不可能性）を粉砕し「人間本性」を改変するという恐るべき試みについて、再び「結びのことば」で語られる。それでもなお、アーレントは『起原』を次のように締めくくった。

人間性と人間の歴史から追放され、それにより人間の条件を奪われた人々のために、「人間の不朽の年代記」にふさわしい居場所を保証するような全ての人々の連帯が必要である。少なくとも、私たちは正しくも絶望の中にあるそうした個々人のために、次のように叫ぶことはできる。「自害したりしてはいけない。我々はみんなここにいる」（使徒行伝 16:28）⁽³¹⁾。

さて、この文章に注目しながら次の二点を考察したい。それは、前半の「人間の条件を奪われた人々」、そして後半の引用文を叫ぶ「私たち」である。

まず、「人間性と人間の歴史から追放され、それにより人間の条件を奪われた人々」について考えてみよう。この少し前の文章で、アーレントは、独裁国家の犯罪と全体主義国家の犯罪を区別して論じていた。彼女によれば、前者は「不正義や搾取、自由のはく奪や政治的抑圧」であり、それらは当事者の国によって対処されるべき犯罪だという。一方、後者は人間を収容所に送りこむことで彼を「合法性の全領域から追放」するものであり、それは他国の介入を許してでも対処されるべき「人間性に対する犯罪」だという。さて、アーレントが「結びのことば」を執筆していたころ、「人間性に対する犯罪」を行っていた国はどこか。もちろんのこと、ソ連である。ここで彼女は、「ロシアの収容所」は人権を無視した施設であるために、他国による介入もやむを得ないと主張していると思われる——「数百万人が自国の方の疑わしい恩恵すら奪われているロシアの収容所は、主権の支配や権利を尊重しなくとも良い行為の主題になりうるし、なるべきである」⁽³²⁾。なるほど、アーレントは、国際社会が「国際礼讓」を通して人権を保障することで「人間性に対する犯罪」に抵抗すべき、と主張していることは間違いない⁽³³⁾。それでも、「イデオロギーとテロル」というエピソードに親しんできた読者にとって、こうした主張は奇妙に感じられるだろう。これでは、ともすれば過激な反ソ軍拡主義者アーレント、というイメージを読者に与えかねないためである。もちろん、彼女はアメリカとソ連を中心とした第三次世界大戦を望んでいたわけではない。「結びのことば」において明らかなのは、先行研究で既に指摘されてきたように、「アーレントは、『起原』初版においては、ナチス体制よりスターリン体制の方に、より徹底した全体主義支配を見てい」たということである⁽³⁴⁾。

さて、ではなぜアーレントは「結びのことば」で他国への主権介入をも辞さないような強固な姿勢を示したのか。先の引用で確認したように、ここでアーレントは、かつてはドイツの強制収容所で、

現在はソ連の強制収容所で人権が踏みにじられている人々のために、「全ての人々は連帯する必要がある」と訴えている。この「全ての人々」とは、文字通り世界中の人々、すなわち長らく反戦姿勢を掲げてきたアメリカ人のことも含まれているに違いない。ナチの手から救い出せなかった収容所の人々を、ソ連の収容所からは何としても救い出したい——『起原』の初版には、こうしたアーレントの世界情勢に対する焦燥感が滲んでいる。なんといっても、彼女が『起原』を仕上げていた一九四九年は、いまだスターリンが存命中だった。第二次大戦が終結しても、いまだ稼働し続ける強制収容所が世界には存在する。今日でも「人間の条件」を奪われた状況下にある人々の存在を忘れてはならない...そんな切実な思いが、「結びのことば」には込められているのかもしれない。しかしアーレントは、1955年の二版以後、この「結びのことば」をごく一部を残してほとんど削除した。彼女がなぜそのような修正に踏み切ったのかは定かではないが、一九六八年の英語版分冊版のために書かれた『起原』の「緒言」の中に、そのヒントが隠されていると思われる。そこでアーレントは、「あらゆる新しい統治形式の内でも最も恐ろしいこの形式 [...] が、ドイツの全体主義がヒトラーの死とともに終わったのと同様にここでもスターリンの死を持って終わったということもまた真実なのである[省略引用者]⁽³⁵⁾」と書いている。彼女は、1953年にスターリンが急死したことで全体主義は一旦終わりを迎えたと考えた。それに伴い、「結びのことば」を削除したのではないだろうか。ともあれ、「人間の条件を奪われた人々」の意味を探る中で、次のことは明らかになった。すなわち、「結びのことば」を執筆していた一九四八年から四九年の春にかけて、アーレントは、ソ連で稼働している収容所を世界中の人々の連帯によって停止させたい、という希望を抱いていたということ。

続いて、自害してはいけないと叫ぶ「私たち」についても考えてみたい。まずは、引用されている『新約聖書』の一節を確認する。パウロが伝道の旅の途中に投獄される「使徒行伝」第16章28行目は次のような文章である。「パウロが大きな声で叫んで、言った、『自害したりしてはいけない。我々はみんなここにいる』」⁽³⁶⁾。この前後の文脈も確認しておこう。投獄された夜、パウロたちが獄舎で讃美歌を謳っていると大地震が起きる。眠り込んでいた看守が目覚まし、監獄が壊れて全ての扉が開かれたことに気がつく、彼は囚人が脱走したと思って自殺を図ろうとした。そのとき獄舎からパウロが叫ぶのである、自害してはいけない、と。

無実の罪で投獄されるパウロの状況は、『起原』第9章「国民国家の没落と人権の終焉」に描かれた、収容所に送られた罪なき人々を彷彿とさせる。収容所に送られ「人間の条件」を奪われた難民や亡命者は、なるほど「絶望の中にある」に違いない。では、彼らに自害するなと呼びかける「私たち」とは誰か。文脈に即して考えるなら、それは収容所の看守たちということになるだろう。なるほど、全体主義の駆動力を「運動を統御する独裁者」や「全能の制作者」[強調原文]⁽³⁷⁾にこそ見出す『起原』初版執筆時のアーレントは、看守ですら独裁者の作り出す全体主義体制に取り込まれた一個人、と考えていたのかもしれない。もしくは、アーレントが文脈を無視して引用したと考えることもできるだろう。その際、ここで語られる「私たち」とは、収容所こそ脱したものいまだ世界中で無権利状態にある難民や亡命者たちを指すことになるだろう。その場合、この締めくくりの文言は、「亡命者」というアーレントの自己規定の現れのようにも考えられる。アメリカ亡命から『起原』出版までの間に、アーレントは様々な仕事を経てアメリカ社会に根を下ろし始めた。しかし、いまだアメリカの市民権を獲得できていなかった彼女は、自身がアメリカの「異邦人」であると感じていた。例えば、『起原』の書評に掲載された著者紹介文には次のように書かれている。「彼女は大きな喜びをもって無国籍状態という不確実な状態が終わる、そう遠くないアメリカの市民となる時を心待ちにしている」

(38)『起原』を執筆した当時のアーレントは、キルシュバウムが指摘するような公的知識人とはいまだ認識されていなかった。亡命直後の日々にアーレントが使い分けた「ユダヤ系、ヨーロッパ出自、無国籍風の公的知識人」という三つのアイデンティティーは、『起原』の出版によって「ユダヤ系亡命知識人」へと結晶化したのではなかろうか。

4. 反共リベラリズム

ここでは再びニューヨーク知識人に焦点を移しながら、『起原』が彼らにいかなる影響を与えたのかを考察したい。まずは一つの逸話を取り上げてみよう。アーレントより二十四歳年下のニューヨーク知識人ノーマン・ポドレツは、その回顧録の中で彼が当時『起原』からどれほど強いインパクトを受けたかを綴っている。

ハンナ・アーレントは、二十世紀に生じ、現在も生じている全ての恐るべき出来事の相互関係を暴露し、その結びつきの展開を辿ることで、出来事が最大の悪によってどのようにして最高潮を迎えたのかに関する新たな理解に到達した。その悪に彼女が与えた名前は、全体主義である。[...]それは、一つは極右もう一つは極左として政治の領域では通常両極端に位置するものと見なされていたナチズムとコミニズムが、実際には、うわべこそ違えど同種のものであることを証明したのである〔省略引用者〕(39)。

他にも、アーレントの親友メアリー・マッカーシーは、『起原』を二週間に渡ってあらゆる機会に読むことに熱中し、「これは真に驚くべき作品のように思われます」と手紙にしたためている(40)。ニューヨーク知識人が『起原』に強く惹きつけられた背景には、戦後アメリカの国内情勢とそれに伴う彼らの社会的立場が関係していたようである。

アーレントが「結びの言葉」を執筆していた一九四八年から四九年の春、アメリカの新聞は「マーシャル・プラン」に関する報道で埋め尽くされた。西欧諸国に経済支援を行うことで共産主義を封じ込めようとするこの政策について、人々は盛んに議論を行った。戦中仲間として戦ったソ連が戦後にアメリカの敵へと変貌し、四七年にトルーマンが今や世界は「自由」か「自由の抑圧」かを選ぶことで、ソ連に代表される全体主義諸国からアメリカに代表される自由主義諸国を防衛せねばならない、と表明したところ、第二次大戦に続く「冷たい戦争」の幕が開けたのである。アメリカ国内の動きに目を移すと、四七年には共産党と関わりがある連邦政府職員のブラックリスト作りが開始され、アメリカにとって「好ましからざる者たち」の職場解雇が合法化される。翌年、アメリカ共産党の指導者が逮捕・起訴され、後に有罪判決が下される。四八年はチェコの無血クーデターとベルリン封鎖が、四九年にはソ連による原爆実験成功のニュースがアメリカに衝撃を与えた。こうして、五〇年に朝鮮戦争が勃発する頃には、アメリカの国際政治が上手く立ち行かないのは國務省に潜む共産黨員が国内政治を操作しているためである、というジョセフ・マッカーシー上院議員の荒唐無稽な主張が受け入れられる十分な素地ができあがった(41)。

アメリカ共産党の資金援助を受けて創刊された『パルティザン・レビュー』に集うニューヨーク知識人も、もちろん反共ヒステリーの恐怖に直面した。世界恐慌によって共産党に引き寄せられたニューヨーク知識人は、早い段階で党と決別したものの、過激化しつつある赤狩りがいつ自らを襲うか分からないという不安に苛まれていた。戦中、彼らは政治問題に介入せずという方針を掲げたが、トル

ーマンによる自由か自由の抑圧かという二者択一のレトリックは、もはや彼らに「政治からの逃走」ともいうべき中立を許さなかった⁽⁴²⁾。緊迫する状況下で、彼らは反スターリニズムを繰り返し表明し、西側諸国の擁護を表明するようになる⁽⁴³⁾。冷戦下に生きる彼らには、もはや政治的に独立した文芸批評家として自己を規定する道は残されていなかった。戦後アメリカ社会を生き抜くために、ニューヨーク知識人は何らかの政治姿勢を標榜する必要に迫られた。

こうして、ニューヨーク知識人は「反共リベラリズム」という新たな政治姿勢を掲げることになる。これからドワイト・マクドナルドが一九五二年に発表したエッセー「西側を選ぶ」に注目しながら、この新たな「リベラリズム」の内実を確認したい。そこにはニューヨーク知識人が戦後世界を立ち回るためのロジックが描かれると同時に、明示されざるアーレントの『起原』の影響を垣間見ることができる。

第二節で確認したように、真珠湾攻撃後に『パルティザン・レビュー』編集部が反戦姿勢を放棄して戦争を黙認するようになると、理想主義者のマクドナルドは、彼らの態度に反発した。彼は、連合国にも枢軸国にも与しない「第三陣営」というオルタナティブの立場を追求するべきだと考えた。『パルティザン・レビュー』を離れたマクドナルドは一人きりで『ポリティックス』を運営したが、そこには C・ライト・ミルズやダニエル・ベル、アーレントなどを含む著名人からの記事が寄せられる。こうして頑固に反戦を掲げ続けたマクドナルドが、一九五二年、突如「西側を選ぶ」という声明文を発表し他のニューヨーク知識人を驚かせた。彼はそこで、戦中に掲げた「第三陣営」論を放棄し、アメリカに代表される西側諸国を支持することを表明していた。

「僕が西側を選ぶのは、今日の闘争が、第一次世界大戦のような基本的に類似した帝国主義国家間の闘争ではなく、根本的に異なる文化観の死闘であるからだ」⁽⁴⁴⁾。ここでマクドナルドは、アメリカに代表される「西側」の抱える多くの欠点を認めつつ、ドイツやソ連といった「東側」のファシズム国家による狂信的イデオロギーから自由主義を防衛する必要性を説いている。『パルティザン・レビュー』の面々が真珠湾攻撃開始とともに文芸批評から政治問題を切り離し、アメリカに中立ないしは容認の姿勢を強めたのに対し、マクドナルドは最後までオルタナティブの模索を続けていた。しかし、冷戦の深化とともにマクドナルドは抑圧的で閉鎖的な「東側」に対抗するカウンターイデオロギーが「西側」の自由主義的民主主義にしかない、という結論に至り、悩んだ末に西側の論理を受け入れたのである。戦後に「全体主義」という言葉がナチスとソ連の悪の象徴として用いられるようになり、それがアメリカ国内でヒステリックな反共主義へと発展する中で、彼はトルーマンの二元論的レトリックに屈してしまったかに思われる。同じ声明の中で、マクドナルドは苦しい胸の内を次のように吐露している。「僕は命の通わない閉ざされた社会よりも、不完全ながらも命の通っている開かれた社会を選びたい」⁽⁴⁵⁾。

いったい何がマクドナルドに思想上の転回をもたらしたのか。「西側を選ぶ」を発表する前年、彼は『起原』の書評を執筆しているが、それは『起原』を絶賛する内容となっている⁽⁴⁶⁾。例えば、書評の冒頭は「この本と共に、ハンナ・アーレントは我々の時代におけるもっとも独創的で深みのある——すなわちもっとも価値ある——政治哲学者として頭角を現す」という一文から始められている。また、マクドナルドはとりわけ第三部「全体主義」の意義を強調し、そこには「ソヴィエト型共産主義の真の性質に関するみごとな説明」がある、と述べている。マルクス主義者を標榜する彼は、『起原』は自身がマルクスを読んで以来最も感銘した政治理論の分析書だ、と断じている。ここから、マクドナルドが『起原』を通じてソ連の「真の性質」について学んだと考えることは不可能ではない。もちろん、

ただ『起原』のみがマクドナルドの思想上の転回の要因であると断じることはできないが、彼が「第三陣営論」を放棄し「西側を選ぶ」という選択に転じた重要な要因であった、ということはあるだろう。とはいえ、もちろんアーレントには『起原』を通じて読者に「西側を選ぶ」よう示唆する意図はなかった。ここから明らかなのは、『起原』は反共ヒステリーに覆われる冷戦期のアメリカで、政治的イデオロギーを帯びる形でニューヨーク知識人に受容されたという事実である。

マクドナルドに代表されるように、三〇年代に反動主義的な批評スタイルを特徴としたニューヨーク知識人は、かつては批判対象であった資本主義国家アメリカを、第二次大戦を経て支持する側に回った。彼らの立場の変遷について、ある者は次のように分析している。「アメリカの知識人は、多文化主義、福祉国家、教育の普及、知識人の雇用機会の拡大によって、アメリカに新たな美德を見出した。冷戦が深化する中で、彼らはソ連が自由に対する主要な脅威であるという事実を受け入れたのである」⁽⁴⁷⁾。

ニューヨーク知識人がアメリカを容認した背景に、雇用の問題があったことは間違いない。そして、戦中戦後にアメリカでユダヤ系知識人の雇用が拡大された背景には、亡命者たちの活躍があった。すなわち、戦中ヨーロッパからやってきた亡命知識人が大学で教鞭をとるようになるにつれ、少しずつ WASP 文化が掘り崩され、アメリカ生まれのユダヤ系知識人にも社会進出の門戸が開かれたのである。ヨーロッパ由来のユダヤ系知識人が戦後に多様なアクターで活躍し始めたことと連動して、アメリカ生まれのユダヤ系知識人にも戦前には閉ざされていた大学や政府での雇用が開かれるようになる。いまや彼らは、幼年期に刻み込まれた自分がアメリカ社会の「周縁」的存在である、という感覚を捨て去りつつあった。冷戦体制が敷かれていく中で、彼らはむしろ、共産主義についての深い知識を持ちつつもアメリカ擁護を表明する、第一級の知識人とみなされるようになっていた。

ただし、彼らにもたらされた経済的な安定は、一方ではアメリカ社会への批判の矛先を緩めるという結果ももたらした。三〇年代に反体制的でラディカルな知識人として名を挙げたはずのニューヨーク知識人は、戦後にアメリカ社会との「和解」を果たす中で、その批判的視座を弱めてしまう。このように、第二次世界大戦から冷戦初期の間に、ニューヨーク知識人の政治姿勢はアメリカの否定から肯定へと大きな変化を遂げていた。

冷戦の始まりとともに、アメリカにとって、共産主義はファシズムと多くの類似点を持つ政治体へと、スターリンはヒトラー亡き後の新たな悪の象徴へと変化した。ニューヨーク知識人は今なお権力を揮うスターリンを西側の論理によって制裁することが、知識人としての使命を果たすことに繋がると考えたのかもしれない。『起原』は、戦争の介入に二の足を踏むことでヨーロッパの同胞を見殺しにした、と感じていた彼らに次なる行動指針、すなわち主体的に「西側を選ぶ」という政治姿勢を示した。ケイジンが綴っているように「彼女は自分の友人たち […] に、戦争が我々に明らかにしてくれた恐怖に対し立ち向かっていく勇気を与え〔省略引用者〕」⁽⁴⁸⁾なのである。

おわりに

アメリカ亡命から一〇年後に発表されたアーレントの『起原』には、多くの賞賛が寄せられた。彼女の名は全体主義の第一人者として広く人々に知られることとなり、同年彼女はアメリカの市民権を獲得する。『起原』の成功は、彼女が待ち望んだ亡命状態からの脱却に寄与したのである。本稿では、戦後に生じたアーレントの急速な名声の高まりの背後に、冷戦構造の深化とニューヨーク知識人の政治姿勢の変化が存在したことを確認した。それは、反共リベラリズムと呼ばれた左派知識人たちの限

定的なアメリカ型民主主義の容認の姿勢だった。彼らが反共リベラリズムを掲げるようになった背景には、彼らの生い立ちや共産党との接近という過去、そして『起原』初版が影響していた。

時代状況を考慮すれば、アーレントの『起原』初版が、当時、冷戦イデオロギーを強化する作品として受容されたのは無理からぬことだったに違いない。とはいえ、本稿はアーレントが反ソ反共のプロタゴニストであった、などと結論づけるつもりはない。ここでは、「結びのこぼし」の考察を通じて、アーレントがソ連の収容所に強い危機感を持って世界中の人々に呼びかけていたことを確認してきた。他方、ニューヨーク知識人にとって、『起原』は彼らにユダヤ性への回帰を促すとともに、世界情勢へと彼らの目を見開かせる契機となる作品として受容されていたのである。

(おおがた・あや／natsunosorairo@gmail.com)

注

- (1) Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For the Love of the World*, 2nd ed., New Haven: Yale University Press, 2004, p. xxxvii. 荒川幾男、原一子、本間直子、宮内寿子訳『ハンナ・アーレント伝』晶文社、二〇〇〇年、一四頁。
- (2) Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt, 1973. 大久保和郎訳『全体主義の起原 I・II・III』みすず書房、二〇一五年。ただし、1951年の初版から引用を行った場合、脚注に 1st ed. と記載している。
- (3) Elizabeth Young-Bruehl, *Why Arendt Matters*, New Haven: Yale University Press, 2006, pp. 39-40. 矢野久美子訳『なぜアーレントが重要か』みすず書房、二〇〇八年、四四頁。
- (4) Alan M. Wald, *The New York Intellectuals: The Rise and Decline of the Anti-Stalinist Left from the 1930s to the 1980s*, Chapel Hill & London: The University of North Carolina Press, 1987, p. 269.
- (5) ニューヨーク知識人との関わりからアイヒマン論争を扱っているものは、以下——Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, pp. 328-378, 邦訳四六三—五〇五頁; Michael Ezra, “The Eichmann Polemics: Hannah Arendt and Her Critics,” *Democratia* 9 (Summer 2009), pp. 141-165; Anson Rabinbach, “Eichmann in New York: The New York Intellectuals and the Hannah Arendt Controversy,” *October* 108 (Spring 2004), pp. 97-111.
- (6) Richard H. King, *Arendt and America*, Chicago: University of Chicago Press, 2015.
- (7) 戦後間もないころのニューヨーク知識人とアーレントの関わりを取りあげた研究は以下——矢野久美子『ハンナ・アーレント、あるいは政治的思考の場所』みすず書房、二〇〇二年; 川崎修『アレント——公共性の復権』講談社、一九九八年、一九二—二六八頁。
- (8) Dwight Macdonald, “I Choose the West,” in *The New York Intellectuals Reader*, ed. Neil Jumonville, New York and London: Routledge, 2007, pp. 63-68.
- (9) Olga Kirschbaum, “Hannah Arendt, 1945-1950: A ‘European’ Public Intellectual?” *Arendt Studies* 1 (2017), pp. 111-132.
- (10) Hannah Arendt, “The Jewish Army—The Beginning of Jewish Policy?” in *The Jewish Writings*, ed. Jerome Kohn and Ron H. Feldman, New York: Schocken Books, 2007, pp. 136-139. 斎藤純一・山田正行・金慧・矢野久美子・大島かおり訳『反ユダヤ主義——ユダヤ論集 1』みすず書房、二〇一三年、一九五—二〇〇頁。
- (11) Arendt, “Zionism Reconsidered,” in *The Jewish Writings*, pp. 343-374. 『アイヒマン論争——ユダヤ論集 2』みすず書房、二〇一五年、一四八—一九一頁。

- (12) Hannah Arendt, "Franz Kafka: A Revaluation," in *Essays in Understanding 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*, New York: Schocken Books, 1994, pp. 69-80. 斎藤純一、山田正行、矢野久美子訳『アーレント政治思想集成 I ——組織的な罪と普遍的な責任』みすず書房、二〇一五年、九六——一頁。
- (13) Ibid., p. 80. 邦訳、一一一頁。
- (14) Arendt, "What is Existential Philosophy?" in *Essays in Understanding 1930-1954*, pp. 163-187. 『政治思想集成 I』、二二——二五六頁。
- (15) Irving Howe, "The New York Intellectuals: A Chronicle & A Critique," *Commentary* 46 (October 1968), pp. 29-51.
- (16) Alexander Bloom, *Prodigal Sons: The New York Intellectuals & Their World*, New York: Oxford University Press, 1986, pp. 11-27.
- (17) 堀邦維『ニューヨーク知識人——ユダヤ的知性とアメリカ文化』彩流社、二〇〇〇年、一八頁。
- (18) "Editorial Statement," *Partisan Review* 1 (December 1937), pp. 3-4.
- (19) Lionel Trilling, "The Situation in American Writing," *Partisan Review* 6 (Fall 1938), pp. 108-109.
- (20) "War Is the Issue!," *Partisan Review* 6 (Fall 1939), p. 125.
- (21) ダイアナ・トリリング『旅の初めに——ニューヨーク知識人の肖像』野島秀勝訳、法政大学出版局、一九九六年、五一五頁。
- (22) Clement Greenberg and Dwight Macdonald, "10 Proportions on the War," *Partisan Review* 8 (July 1941), pp. 271-278.
- (23) "A Statement by Editors," *Partisan Review* 9 (January 1942), p. 2.
- (24) Hannah Arendt Papers at the New School for Social Research, Box 30, Houghton Mifflin, 1946-1949, image. 1. 以下、アーレント文書からの引用は Arendt Papers と省略。
- (25) Hannah Arendt, "The Jewish State: Fifty Years After--Where Have Herzl's Politics Led?" in *The Jewish Writings*, pp. 375-387. 『ユダヤ論集 2』、一九二——二〇九頁。
- (26) Arendt Papers, Box 30, Houghton Mifflin, image. 11.
- (27) Arendt Papers, Box 30, Houghton Mifflin, image 34.
- (28) "The Correspondence between Hannah Arendt and Alfred Kazin," ed. Helgard Mahrtdt, *Samtiden* 1 (February 2005), pp. 120-141.
- (29) Arendt Papers, Box 29, Harcourt Brace Jovanovich, 1949, Nov.- 1957, July, image 1.
- (30) Arendt, *The Origins of Totalitarianism* 1st ed, p. 433.
- (31) Ibid., p. 439.
- (32) Ibid., p. 435.
- (33) Ibid., p. 437.
- (34) 森川輝一『＜始まり＞のアーレント——「出生」の思想の誕生』岩波書店、二〇一〇年、一六八——一六九頁。同様の指摘は、Roy T. Tsao, "The Three Phrases of Arendt's Theory of Totalitarianism," *Social Research* 69 (Summer 2002), p. 603. にも存在する。
- (35) Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. xxvii. 邦訳『全体主義の起原 III』、xxii-xxiii 頁。
- (36) 田川健三『新約聖書——本文の訳（携帯版）』作品社、二〇一八年、一九二頁。
- (37) 森川『＜始まり＞のアーレント』、一七〇頁。
- (38) Hans Kohn, "Where Terror Is the Essence," *The Saturday Review of Literature* 34 (March 1951), p. 10.

- (39) Norman Podhoretz, *Ex-Friends: Falling Out with Allen Ginsberg, Lionel and Diana Trilling, Lillian Herman, Hannah Arendt, and Norman Mailer*, New York: Encounter Books, 2000, p. 143.
- (40) Hannah Arendt and Mary McCarthy, *Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-1975*, ed. Carol Brightman (New York: Harcourt Brace & Company, 1995), 1. 佐藤佐智子訳『アーレント=マッカーシー往復書簡 知的生活のスカウトたち』(法政大学出版局、一九九九年)、四六頁。
- (41) 前川玲子『アメリカ知識人とラディカル・ビジョンの崩壊』京都大学学術出版会、二〇〇三年、一六六—一九五頁。
- (42) Irving Howe, “Intellectual’s Flight from Politics,” *New Internationalist* 13 (October 1947), pp. 241-246.
- (43) Bloom, *Prodigal Sons*, 211.
- (44) Macdonald, “I Choose the West,” p. 65.
- (45) *Ibid.*, p. 67.
- (46) Dwight Macdonald, “A New Theory of Totalitarianism,” *The New Leader* 34 (May 14, 1951), p. 17. 他にも、『起原』初版に寄せられた書評として Philip Rieff, “The Theology of Politics: Reflections on Totalitarianism as the Burden of Our Time,” *The Journal of Religion* 32, no. 2 (April 1952): pp. 119-126; David Riesman, “The Path to Total Terror,” *Commentary* 11 (April 1951): pp. 392-398; Philip Rieff, “The Theology of Politics: Reflections on Totalitarianism as the Burden of Our Time,” pp. 119-126; Eric Voegelin, “The Origins of Totalitarianism,” *The Review of Politics* 15 (January 1953): pp. 68-76. を確認したが、最も熱烈な賞賛を『起原』に送ったものがマクドナルドの書評である。
- (47) Bloom, *Prodigal Sons*, 200.
- (48) アルフレッド・ケイジン『ニューヨークのユダヤ人たち——ある文学の回想 1940-60 <II>』、大津栄一郎、筒井正明訳、岩波現代選書、一九八七年、九八頁。

The Impact of *The Origins of Totalitarianism* (1951):
What Effect Did It Have on The New York Intellectuals?

Aya OGATA

After World War II, confrontations with communism became a significant political issue in the United States. Hannah Arendt (1906-1975), a German political theorist, influenced American political theory through her book *The Origins of Totalitarianism*, which explored the histories of Nazism. This book led the “New York Intellectuals,” a group of notable Jewish literary critics, to call Arendt a leading spirit of their age.

This essay examines some encounters between German and Jewish-American Intellectuals in the post-war era, focusing on Arendt and the New York Intellectuals. While their origins, political stances, and racial identities were conspicuously different during the World War II, they gradually built close ties in the cold war era. In this essay, I will attempt to clarify some of the influences that Arendt’s thoughts had on American society through the analysis of two essays: “Concluding Remarks”, a final chapter of the 1st edition of *The Origins of Totalitarianism*, and “I Choose the West”, in which the New York Intellectuals voiced their approval for the Allied nations of the West against the states of the Soviet Union. This essay concludes that a watershed moment occurred in their relationship in 1951, which Arendt explicitly called for cooperation between Western countries

to emancipate inmates from concentration camps in Soviet states. In resonance with this, the New York Intellectuals abandoned their former radical stances and became proponents of American values.

Keywords: Hannah Arendt, New York Intellectuals, totalitarianism, cold war, intellectual exile

◆書評①

『ポリスへの愛——アーレントと政治哲学の可能性』

(森一郎 著、風行社、2020年)

評者：稲村一隆（早稲田大学）

本書の目標はハンナ・アーレントを手がかりに、現代において政治哲学の可能性をひらくことである（2頁）¹。本書は必ずしもアーレントの専門研究を目指すものではない。著者（森）は大学の哲学研究に何ができるのかという問いに対して、政治や国家の問題を考える政治哲学こそが今の日本社会において哲学の有望な方向性を示すことができると考えている。そこで著者の身の回りで生じた政治的問題—東京女子大学旧体育館の存廃問題（第4章）や宮城県美術館移転問題（第6章）—についても著者の取り組みが示される。本書は2000年代以降、大学紀要や『理想』などに公表してきた論文と書き下ろしをまとめたものなので、章ごとの関連と論理の展開については、読者の側が推察しなければならない。

政治哲学の樹立のために、本書は全体を通して「政治的なもの」の根源的概念の探究を行なっている。カール・シュミットのように友敵関係に還元するわけでもなく、通俗的な党利党略の意味で解するわけでもなく、アーレントに即して、言葉を通じた熟議に基づく意思決定に政治の意味を見出す。理念化されたポリスは、市民が対等な資格をもとに、各自の卓越性を競い合うアリーナである。古代の自由人たちはポリスを、自分たちの晴れ舞台として大事にするがゆえに、「ポリスへの愛」が生じた。「愛国心」は偏狭な国粋主義として理解されるべきではなく、開かれた共和精神のことである（138–141頁）。こうした共和主義を背景に、著者は日本の古代史、十七条憲法の解釈にも取り組んでいる（第12章）。和の精神とは同調圧力のことではなく、議論を重視する国柄を表現しており、和の国は『共和国』を自任してよいのであり、そういう国を愛することを、われわれは今一度、学び直すべきなのである」（266頁）と結ばれる。

本書と同じトピックを扱った近年の著作として将基面貴巳『愛国の構造』（岩波書店、2019年）がある。どちらも愛国心に関する西洋政治思想史であり、いくらか日本政治思想史も扱っている点では同じであるが、著者の専門に応じて焦点が異なっている。将基面はアリストテレスには少しだけ触れるが、主に古代ローマのキケロからはじめ、マキャヴェッリ、モンテスキュー、ルソーといった共和主義の王道を扱う。憲法パトリオティズムやコミュニタリアニズムも扱い、さらにシモーヌ・ヴェイユを非常に重要視する。その結果、国家とは別のところに愛国の対象として聖なるものが指定されなければならないと主張する。将基面の意図は、世俗の愛国心の相対化である。これに対し、本書はアーレントを中心として、プラトン、アリストテレス、ハイデガーを扱っている。ただしこの三者に対する著者の評価も両義的なときがあり、あくまでアーレントの公共空間の理解が鍵となっている。また著者は文献解釈を「真珠取り」に喩えて、テキストの忠実な解釈よりも現在の観点から過去のテキストを新しく輝かせることに本書の意義を見出している（10頁）。著者の「ポリス」は理念化されたものである以上、世俗の愛国心に対して批判的に機能する側面もあるが、将基面の著作が現世とは別のところに目を向ける作用があるのに対して、本書はあくまで現世の内側で理念化されたポリスを実

¹ 本書の参照箇所については、本文中に頁数や該当する章を示す。

現する試みである。

著者のギリシア哲学理解はおおむねオーソドックスなものだが、大きく異なるのはプラトン『メネクセノス』の取り扱い方である（第3章）。多くの研究者はプラトンによるアテナイ民主制と葬送演説の揶揄としてこの著作を解釈するのに対し、著者はあくまでプラトンの考えの表明として取り扱っている。著者によれば、『メネクセノス』においてアテナイ人の結束が生まれの良さに基づいていると主張されることは味読すべきものである。プラトンはポリスの構成原理として「生まれの等しさ」を意味する *ισογονία* (*isogonia*) を重視し、人為的制度的平等を自然的平等に基礎づける。アテナイ人は同じ母から生まれた兄弟であるがゆえに平等である。彼らの生まれのよさは、先祖たちの生まれのよさに、そして母なる国土の豊穡さに由来する。著者はこうした民族優秀性の思想をプラトン『国家』にも投影し、ポリス内部の同質性と優生思想を、内戦を克服するポリス構成原理としてプラトンが考えていたと結論づける。あくまで著者はアーレントの立場に即しているので、自然の不平等を人為的に平等化するものとしてポリスの構成原理を捉えるが、『メネクセノス』の生まれの平等論は決してアテナイ人へのリップサービスではないと考える。著者はプラトンの揶揄や皮肉として解釈することはこの著作を真剣に取り扱わない講壇哲学だとして批判する。揶揄として扱っても『メネクセノス』と『国家』にはつながりがあること、より正確には『国家』でアテナイの枠組みが守護者用に組み替えられているとは考えない²。

以下の書評では、この点と関連して、本書で取り上げられなかったギリシアの愛国心の背景について検討してみたい。まずポリスへの愛を語る上で必須の概念は *φιλόπολις* (*philopolis*) である。TLG の検索によれば、この言葉はトゥキュディデス、イソクラテス、アリストファネス、クセノフォンなどで使われている。例えば、トゥキュディデス『歴史』2.60.5 ではペリクレスが自分を愛国者であると主張することでアテナイの民衆を安心させようとし、同じく『歴史』6.9.2-4 ではアルキビアデスがラケダイモン人に話す際に自分がアテナイに対する愛国者であることの本当の意味を弁明している。当時の政治指導者は自分が愛国者であると主張しなければならなかった。

プラトン『国家』では 470d と 503a で使われている。470d の文脈はまさにギリシア民族の同胞性が主張される場所である。プラトンのソクラテスの考えによれば、ギリシア人同士は身内であり同族であるがゆえに、その争いは戦争ではなく内乱と呼ばれるべきである。これに対し、夷狄は自然本来の敵である。そこで、内乱で相手の田畑を荒らしたり家を焼いたりすれば愛国者ではない。503a では守護者の要件として愛国者であることが求められている。理想国の守護者はどのような苦難や恐怖の中であっても国への配慮を堅持しなければならない。もちろんその愛国者は大衆へのおもねりではなく、最終的には善の把握を必要とする。

もともと守護者は番犬に喩えられ、気概のある人であった (375a-e)。見知らぬ敵には厳しく接し、見知っている仲間には穏和な素質を備えている。気概は理性の味方となって、不正に反発する魂の部分である (439e-441c)。古代ギリシアで愛は気概と結びつく概念である。気概があつてこそ万難を廃

² プラトン『メネクセノス』に関する日本語の研究として、プラトン全集の解説より他に以下を参照すれば多角的に検討できる。神崎繁『内乱の政治哲学—忘却と制圧』講談社、2017年、21-50頁；近藤和貴「ソクラテスの葬送演説—プラトン『メネクセノス』における弁論術と教育」『シュトラウス政治哲学に向かって』西永亮（編著）小樽商科大学出版会、2015年、127-158頁；山本巍「戦死者追悼演説と哲学の言語—プラトン『メネクセノス』と『ソクラテスの弁明』」『哲学・科学史論叢』第3号、東京大学教養学部哲学・科学史部会（編）、2001年、1-19頁。著者の立場はこの中では近藤に近い。近藤によれば、ソクラテスは葬送演説を通して、ペリクレスではなくソクラテスの価値観をメネクセノスに教えることを意図している。

して友人を配慮することができるからである。逆に気概のない人、つまり友を助け敵を害するという応報としてのギリシア的正義を実現できない人はコミュニティから排除され、奴隷のような存在とされた（特にアリストテレス『政治学』第7巻第7章を参照）。アリストテレスの自然奴隷論とは異なって、理性ではなく愛する能力こそが奴隷的な性質を排除する理由となっている。ポリスへの愛は能動性の賞賛であるとともに、受動を差別する³。

また仮に『メネクセノス』におけるソクラテスの演説がプラトンの思想を表明しているとしても、その思想自体が人類学的に相対化される必要がある。その思想を端的に表現すれば、農耕に基づく集住者側の政治哲学である。遊牧や狩猟や商業に基づく生活形態の政治哲学ではない。『メネクセノス』237b-238b では、アテナイ人の祖先が移住民ではないとされ、継母ではなく真なる母の国土によって養われている以上、国土を尊重しなければならないとされる。さらにこの国土が祖先を生んだことの証として、生むものは生まれ出るものにふさわしい養いの糧を有しているはずであり、アテナイの国土だけが「人間の種族をもっとも美しく、もっとも立派に養うことのできる小麦と大麦の収穫をもたらした」⁴と主張される。同様の穀物中心主義は『国家』の中でも暗黙理に述べられている。例えば、『国家』558c-559d で、我々の自然本性からしてどうしても払いのけることのできない必要な欲望と若い時から訓練すれば取り除ける不必要な欲望を区別して、前者の欲望の例として穀物(σιτος)への欲望が挙げられる。調理されたおかず(ῥῆνον)への欲求は身体を丈夫にする限りにおいて必要な欲望であるが、生きるのに必要不可欠というわけではない。

どの政治思想も特定の生活形態の中で相対化される必要があり、プラトン、アリストテレス、アーレントも限界づけられる必要がある。単純に奴隷制や排外意識を現代的な感覚によって批判するだけでなく、家族制度や植民や正戦論の社会的背景に対する反省を必要としている。本書を発展させて、ポリスへの愛を語るためには、ポリスを愛することのできる、あるいは愛してしまう生活形態とその心理的メカニズムを考察する政治哲学が必要ではなかろうか。

³ プラトンの著作やアリストテレス『エウデモス倫理学』第7巻、『ニコマコス倫理学』第5、8、9巻などを通して、愛と応報と正義と心理と政治の結びつきがもっと探究できるはずである。キリスト教やロマン主義の思想史も必要になってくる。政治的友愛論の研究は欧文ではいろいろある。

⁴ 津村寛二（訳）「メネクセノス—戦死者のための追悼演説—」『プラトン全集 10』岩波書店、1975年。

◆書評②

『漂泊のアーレント 戦場のヨナス——ふたりの二〇世紀 ふたつの旅路』

(戸谷洋志・百木漠 著、慶應義塾大学出版会、2020年)

評者：細見和之（京都大学）

本書で論じられているハンナ・アーレント（1906～1975）とハンス・ヨナス（1903～1993）は、私たちが20世紀を振り返るうえで、そして21世紀のこれからを展望するうえで、ともに不可欠の思想家である。しかも、本書が果敢に主張しているとおり、アーレントとヨナスは、別個に考察されるのではなく、合わせて考察されるべき側面をもつ思想家である。けれども、ふたりの主要著作の翻訳もほぼ出そろっているとはいえ、研究状況には大きな不均衡が存在している。端的に言って、アーレントについてはその思想の全体像をめぐって毎年のように優れた著作や翻訳が出版され続けているのに対して、ヨナスについては、少なくとも日本においては、環境問題に関わって未来世代に対する責任を説いた『責任という原理』の著者という理解にとどまっているだろう。この不均衡な状態にまずもって本書は大きな一石を投じるものだ。

ともあれ、アーレントとヨナスは当時マールブルク大学で教えていたハイデガーのもとでともに学び、ヒトラー政権下ではユダヤ系の知識人として亡命を余儀なくされ、最終的にアメリカ合衆国に定住し、アーレントが1967年にニューヨークのニュースクール・フォア・ソーシャルリサーチの教授に就任してからは同僚としても過ごし、生涯にわたって深い友情で結ばれていた。年少のアーレントのほうに1975年にいち早く亡くなってしまった結果、『ハイデガー／アーレント往復書簡』の最後には、アーレントの死を伝えたヨナスの手紙に対するハイデガーの返事（礼状）が収められることになる。

とはいえ、ふたりの生涯は対照的な側面ももつ。1933年にパリに亡命して以来、1941年にアメリカ合衆国に移住し、1951年に『全体主義の起源』を出版するまで、アーレントは無国籍だった。そのようなアーレントを本書はタイトルにあるように「漂泊」者と捉える。それに対してヨナスは、第二次世界大戦の終末期、英国軍のユダヤ人部隊（「ユダヤ旅団グループ」）の一員として反ナチスの戦争に従軍したうえで、戦後、母親が Ауシュヴィッツ で亡くなったことを知る。本書はそういうヨナスの苛酷きわまりない「戦場」体験を強調する。さらに、アーレントの『エルサレムのアイヒマン』に対してヨナスはショーレム以上に強い批判を投げかけ、ふたりの友情もいったんは途絶していた時期をもつ。あるいは、ユダヤ教に対して生涯忠実でシオニストでもあったヨナスと、ユダヤ人としてのアイデンティティは強固に保持していてもユダヤ教にもシオニズムにもはっきりと距離を置いていたアーレント……。

本書は、このふたりの生涯と思想について、主としてアーレントを研究してきた研究者（百木漠）と主としてヨナスを研究してきた研究者（戸谷洋志）がそれぞれの最新の研究成果をぶつけあった、類い稀な達成といえる。ふたりの生涯の交錯はそれだけでもスリリングであって、それを伝える本書の一種小説的でもある語り口は疑いもなく優れている。アーレントにほのかな恋心も抱いていたであろうヨナスに対して、アーレントと実際に恋愛関係にあったハイデガー、アーレントの最初の夫となるアンダース（シュテルン）、アーレントの二番目の夫となるブリュッヒャー、ヨナスをヘブライ大学に招聘しようとするショーレム……。いずれも個性的な面々がヒトラー政権の成立と亡命、そして

第二次世界大戦とホロコーストを背景に、複雑な人間関係を織りなしてゆく。伝記的なエピソードとしていちばん興味深いのは、ヨナスとアーレントが人格神を疑ったことはないと告白し合って、たがいにそのことに驚いた、しかも相手の告白に驚いただけでなく、両者とも自分がそう相手に告白したことに驚いたという、ヨナスが『回想記』に書き留めているものだろう（本書、277－279 頁）。

しかし、本書はたんにふたりの生涯を伝記的な事実にくくして巧みになぞるだけでなく、それぞれの思想の微細な襞、明らかな対照性とさらにその向こうに透かし見られる影響関係にまで繊細に目を届かせている。アーレントの『全体主義の起源』と『人間の条件』、ヨナスの『生命の哲学』と『責任という原理』といったそれぞれの主著はもとより、これまで検討されてこなかった資料、印象深いエピソードの数々から、アーレントにくくしてはじめて浮き彫りになるヨナスの思想、逆にヨナスにくくしてはじめて浮き彫りになるアーレントの思想が、ここでは章を追うごとに読者のまえに明瞭にされてゆく。

たとえば、ふたりの思想の対照性として本書が際立たせているものに、超越と内在という大きなテーマがある。苛酷な戦場での体験を踏まえて、生命の存続、さらには人類の存続を超越的な価値とするヨナスに対して、アーレントはそのような絶対的な価値の指定は「神」を新たに呼び出すことにはかならないと批判し、すべてを公共的な討議に委ねる「内在」の立場を取ろうとする。本書では、このふたりの対立する立場がそれぞれにとってどれだけ切実なものであったかがその思想的背景に照らして繰り返し確認されるとともに、一見対立する両者の思想が微妙に交錯している地点にまで考察は及んでいる。そして、ふたりの思想の対照性と共通性を浮き彫りにしてゆく際、本書でその軸に置かれているのは「全体主義」と「テクノロジー」という二つの大きなテーマである。それが最終的には「テクノロジー的全体主義」という問題へと絞られてゆく。すなわち、「テクノロジー的全体主義」にどのように抵抗してゆくことが私たちには可能か、という問いへとふたりの思想は収斂されてゆくのである。

一見対立する両者の思想が微妙に交錯している地点にまで本書の考察は及んでいるとさきに述べたが、とくに「出生」をめぐる両者の思想の対立と交錯の確認は、本書の白眉と呼べる。アーレントは『全体主義の起源』の末尾から、『人間の条件』の第 5 章にかけて、人間における「はじまり」の重要性を説いて、それを「出生」という印象的な概念で打ち出し、さらに死後に公開された『精神の生活』においてヨナスの『生命の哲学』に言及する。一方ヨナスは、『生命の哲学』ではまだアーレントの出生概念とは無関係な形で独自の生命論を綴っていたが、アーレント亡きあとに刊行された『責任という原理』においては、「乳飲み子への責任」を自らの責任論の中心に据え、アーレントの出生概念を組み込む形で新たな倫理の基礎づけを企てる。このあたりの事情を、百木はこう述べている。

公私区分を重んじる古代ギリシア・ローマ的な伝統とは異なって、「誕生」それ自体のうちに複数性の発現と「始まり」の原理を見出すヘブライズ的な伝統がアーレント思想の根底に流れていることを重視するならば、生命の存在それ自体のうちに最高善の根拠を見出し、その保護を公的な責任と捉えたヨナスの哲学・倫理と、アーレントの政治思想は、一見するよりもずっと近い位置にあったと見ることもできるのではないか。（同上、273 頁）

一方戸谷は、アーレントとヨナスの生涯にわたるテクノロジー批判をつぎのように巧みに布置してみせている。

テクノロジーの脅威に抵抗する術について、アーレントとヨナスの立場をあえて単純化するならば、次のように解釈することが許されよう。すなわち、アーレントが「ここにいる者とともに」テクノロジーを乗り越えようとするのに対して、ヨナスは「ここにはいない者のために」テクノロジーを乗り越えようとする。ただし、この視点の違いは決して両立不可能ではない。むしろ両者を相互補完的なものとして解釈することも可能だ。(同上、305 頁)

いずれもアーレントとヨナスの思想をめぐる、とても啓発的な指摘である。百木はアーレントにおけるゾーエーとピオスの対立が出生概念においては攪乱されている積極的な可能性に目を留め、戸谷はアーレントとヨナスの視点がテクノロジー批判として連帯しう方向を示唆している。ここでヨナスの思想は、アーレント亡きあとの彼女との「対話」としても考察されているのであって、著者たちはさらに、ヨナスの『責任という原理』に対してアーレントならどう答えたかという地点にまで想像力を研ぎ澄ませている。

私事になるが、私自身はこれまで主として、アーレントに関わる仕事としては『アーレント＝ショーレム往復書簡』(共訳、岩波書店、2019 年)の翻訳に、ヨナスに関わる仕事としては『生命の哲学』(共訳、法政大学出版局、2008 年)の翻訳に、それなりの労力を費やして携わってきた。そして、『生命の哲学』の「訳者あとがき」に私はこう記した。

とりわけ、本書『生命の哲学』の終わりから『責任という原理』へと引き継がれてゆく未来世代の問題を、アーレントの「誕生」をめぐる思考と関連づけること、そしてそれを本書の中心をなす「生命」の問題から問いなおしてみることは、たいへん重要でかつ魅力的な課題だろう。

こう記しておきながら、私自身はその「たいへん重要でかつ魅力的な課題」にいまにいたるまで具体的に踏み込むことができないままである。本書を読んで、自分がぼんやりと思い描いていた「課題」が、自分よりもひとまわりもふたまわりも若い研究者たちによって何倍も優れた形で展開されていることに、私は不思議な感興をもよおしめた。巻末の参考文献まであわせて 352 ページなので、それなりに厚みのある本だが、読んだ印象では実際のページ数を遥かに超える重厚さがある(難解というのでは決してなく、本書の文体は逆にきわめて明晰である)。

なお、本書は共著だが、そのスタイルにも独特のものがある。プロローグとエピローグに挟まれた 7 章のそれぞれには、前半にアーレントについての節、後半にヨナスについての節が配されていて、前の節を百木が、後ろの節を戸谷が執筆していることは著者たち自身も基本的に断っていることだが、それでいて第 7 章以外、著者名は明示されていない(上で引いた一節は両方とも第 7 章からである)。つまり、共著といっても必ずしもふたりの論文をたんに足し合わせたものではなく、むしろアマルガムな状態に掛け合わせたような印象なのだ。このような共著は、ふたりの著者のあいだにそれ相応の信頼関係がないとおよそ成立しないだろう。このような共著の形態からしてもあつぱれというほかない。

◆書評③

『活動の奇跡——アーレント政治理論と哲学カフェ』

(三浦隆宏 著、法政大学出版局、2020 年)

評者：奥井剛（京都大学）

本書は、アーレントの政治理論における活動¹の奇跡を論じること、そして筆者自身が長年取り組んできた哲学カフェの活動の軌跡を自ら振り返り、跡づけることを課題としている。本書は三部構成で、各部にはそれぞれ三つの章と一つの補論が配置されており、第二部には *Interlude* が添えられている。各章の中でこの二つの課題は経糸と緯糸として複雑に絡み合い、相補的に一つの織地をなしている。そしてその全体を貫いているのが、自身の哲学カフェの実践をアーレントの活動の一つの範例として描きだそうとする筆者の意図である。この試みに立ちはだかる最大の問題は、アーレントにおける哲学と政治の緊張関係であると思われる。本書評では特にこの点に着目し、哲学カフェがいかにして活動の範例と捉えられうるのかを検討したい。

20 年間ほど進行役として哲学カフェの運営を続けてきた経験から、筆者は哲学カフェの場において「ささやかなかたちであれ」公的領域が実現されているという確信を抱きつつあると述べる（三浦隆宏『活動の奇跡』、三一頁）。筆者によれば、「哲学カフェとは、参加者どうしがあるテーマについて自分の意見を言い、他人の意見を聴きながら言葉のやりとりを進めていく営み」であり、そこでは、参加者同士が対等な立場で発言し、自分の意見を表明し合うことで、自分は誰であるのかを開示し合う（同前、四六頁）。進行役は、ソクラテスのように対話を通して相手の意見を「真実の姿において開示する」のではなく、「発言者の言葉が『政治の領域』の内部の——すなわち『意見』に関わる——ものなのか、それとも外部の——つまりは『真理』に関わる知識や情報についての——ものなのかを見定める役割を、参加者の＜対話の輪＞の縁に立つことで担っている」という（同前、四二頁）。哲学カフェは限られた時間の中で行われるものであり、その中で一つの結論に至ることはない。その意義はむしろ、対話を通じて参加者たちに「哲学を始める一つのきっかけを与える」ことに見出される（同前、五三頁）。

アーレントが政治と哲学を結び合わせることに慎重な態度を取り続けたことを思い起こせば、哲学対話の場に公的領域が実現されていると主張する筆者の見解は、差し当たり矛盾を孕んだもののようと思われるだろう。この点について筆者は、ソクラテスの営為を哲学対話の範例とすることの意義を強調する。哲学と政治との緊張関係がプラトン以来の伝統に根差したものであるのに対し、「ソクラテスの営為」にはそれが当てはまらないというのが筆者の主張である（同前、五〇頁；PhP:81）。こうした主張は、1954 年の講義資料「哲学と政治」に依拠している。この資料でアーレントは、哲学と政治に関するソクラテスとプラトンの立場を対置している。そしてその立場の違いは、語り合い（*dialogesthai*）をめぐる見解の相違にもっとも際立って現れている。アーレントによれば、プラトンはソクラテスの産婆術を哲学的な形式の言論である語り合いとして定式化したが（PhP:79）、「ソクラテスにとって産婆術とは一つの政治的な営為であった」（PhP:81）。筆者は、さらにアーレントによって同様の主張が展開されている『精神の生活』第一部、「道徳哲学の諸問題」などを参照しつつ、「ソ

¹ 本書評では、筆者の訳語に即して *action* を「活動」、*activity* を「営み」あるいは「営為」とする。

クラテスこそが、政治的営為である活動と思考とを一身に体現した人物、すなわち両者の＜蝶番＞の役割を果たしていた範例的な存在だ」との見立てを提示している（同前、一八九頁―一九四頁）。

この点について、本書評ではあえて、アーレントがソクラテスを、活動する人としてではなく、あくまで職業的思想家ではない立場において思考する人の範例として見立てたことの意味を慎重に考慮したい（LMI:167, PhP:89）。この点について、「哲学と政治」講義資料と『精神の生活』第一部「思考」でアーレントの立場は一貫している。思考はたしかに「一者のなかの二者の対話」というしかたで複数性を内包しているが、その人が「自分の名前を呼ばれて現象界へと戻るとき」、すなわち政治的領域においては、あくまで複数者の人々のなかの二者として応答する（LMI:185）。政治的領域における複数性は、こうした二者が複数いることによるものであり、一者のなかの二者という思考に特有の限られた複数性の延長線上には存在しない。ソクラテスが裁判で裁判官たちを説得できなかったのも、ソクラテスが彼らに「語り合いの形式で話しかけた」ためであったとアーレントは述べている（PhP:79）。彼女の見解では、ペリクレスの死以来、衰亡の一途を辿っていたアテナイにおいて、ソクラテスが「哲学をポリスにとって有意義なものにたらしめようと欲した」ために、結果として「哲学と政治の対立が生じ、哲学とポリスとの闘争が起こった」のである（PhP:91）。さらに、「ソクラテス的な立場が失われたのは、プラトンが意図的に歪曲したからではない」（PhP:101）。アーレントによれば、むしろ「いまだに健全であった政治と具体的な哲学的経験との関係から生まれたソクラテスの洞察が失われたため」にそれは失われたのである（PhP:101）。さらにアーレントは、ソクラテス裁判を経て哲学者とその他の人々のあいだに現れた「真理と意見のあいだの深淵」は、対話者の臆見をことごとく破壊しながらも自らの臆見をもたず、真理の探究へと邁進し続けたソクラテスの姿に、結果的にすでに「予示されていた」とも述べている（PhP:75, 91）。

「哲学と政治」と同じ時期に書かれた論文「近年のヨーロッパ哲学思想における政治への関心」で、一者のなかの二者の対話に根差したヤスパースのコミュニケーション論の限界を指摘し、むしろハイデガーの「死すべき者たち」が複数形であるということの政治的意義を強調したのも、アーレントが堅持し続けた思考と活動、あるいは一者と複数の人々の営みの区別に共鳴する（EU:443 cf. DGI:392²）。彼女は一貫してこの区別を堅持しており、『精神の生活』意志の最終節「自由の深淵と“諸時代の新秩序”」に至っても、やはり「政治的自由は、人間の複数性の領域においてのみ可能であり、この領域が単に二対の＜私―と―私自身＞を複数の私たちに拡張したものではないという前提に立っている」との主張を再び繰り返している（LMI:200）。

本書の第六章で、筆者は思考と活動の区別を強調する立場に対する見解を示している。筆者によれば、レッシングの「自律的思考」や、ヤスパースの「コミュニケーション」の哲学、ソクラテスの「哲学的営為」などのアイヒマン裁判以前の著作に見られる思考様式の特徴からは、必ずしも「思考と行為の対立関係までは読みとれない」（同前）。たしかに、こうした思考様式は「他者の存在を必要とする」ものであり、活動との「密やかな繋がり」が示唆されている（MDT:9）。こうしたアーレントの見解を踏まえたうえで、筆者は、アイヒマン裁判以前の彼女は、哲学が人々のあいだで、あるいは「街なかで実践的に営まれる姿を思い描いていた」と強調する（前掲書、一八一―一八八頁）。筆者にとってアーレントによる思考と活動の区別の強調はアイヒマン裁判以降の傾向である（同前、一八六頁参照）。

² Cf. Heft XVI[21]

しかし、上述の 1954 年の講義資料「哲学と政治」の検討を踏まえれば、思考と活動の区別、および両者のあいだの緊張関係はアイヒマン以前の著作にもすでに現れていたことは指摘されなければならない。さらに、筆者が評価する思考様式には、たしかに思考と行為の密接なつながりが示唆されているといえるが、それらが思考である限りは、やはり現れの空間から退かなければならないはずである (Cf. LMI:71f)。哲学対話が、一人でいるときになされる一者のなかの二者のあいだの対話へと参加者を誘う語り合いの形式をとる限り、こうした対話の場をそのまま公的領域とすることはやはり困難ではないだろうか。レッスン論やヤスパース論でも、思考と行為のあいだの区別が曖昧なままに結び合わされているわけではなく、やはりそこには一定の緊張関係が維持されているように思われる。アイヒマン裁判以降はたしかに思考の道徳的側面を強調する論調が見られるが、『カント政治哲学講義』においても、アーレントはバイナーがいうように活動的生と観想的生の関係において判断力を後者へと単に位置づけたわけではなかった (KLPP:140)。晩年に彼女を「思考」、ひいては『精神の生活』の執筆へと向かわせたのも、「われわれが考える以外は何もしていないとき、われわれはなにを『しているのか』？」という、『人間の条件』以来彼女を悩ませ続けた問いであったはずである (LMI:8)。つまり、彼女は単に政治から哲学へと戻っていったのではなく、西洋哲学の伝統において曖昧にされてきた「精神の生活」における諸営為の区別を明確にすることで、その政治的な意味に光を当てようとしたのではなかっただろうか。

アーレントはソクラテスを範例とすることで、観想ではなく営為としての思考の政治的意味を導出し、専門家でなくても誰もが思考することで自ら悪に携わることを回避し、判断の能力を解放することができることを示そうとしたのだと思われる。対話も思考も、そのまま公的性格を帯びるものではなく、それらによってわれわれが活動している現れの空間から退き、「われわれがしていること」についての理解や判断に至って、はじめて公的な可能性を帯びるはずである。さらに言えばそうした理解や判断でさえも、言論を通じて示されなければ、われわれのあいだに現れることはない。哲学カフェでは限られた時間のなかでそうした結論に至ることが目指されていない以上、少なくとも対話への参加者にとってそれはそのまま公的領域であるというよりも、忙しい日常から距離を取ることで現れる「不可視的なものの地」に留まるのではないだろうか (LMI:85)。

そのうえで考えなければならないのは、哲学カフェの進行役を長年務めてきた筆者が回顧的にその活動の軌跡を振り返ったとき、なぜその場は公的領域として現れてきたのかということである。もちろん限られた哲学対話の時間のなかで参加者が深い洞察に至る可能性は否定できないし、そうした洞察に基づいた言論が展開される可能性も常に留保されているといえる。実際にそうしたことが起こるとすれば、それこそそれは奇跡のように思われるだろう。私自身も数少ない哲学対話の経験のなかで、実際に参加者の深い洞察に触れ、はっとその場が明るくなるのを感じたことがある。そうした経験を重ねるなかで、哲学対話がラーエルのサロンのように公的なものと私的なものが混在する場の形成へと参加者を導く可能性もあるかもしれない。しかし、こうした考察はあくまで可能性にとどまる。

本著が例示する数ある取り組みの中でも、特に本著の中央に位置する補論 2 の「中之島哲学コレージュでの哲学カフェ」の取り組みは、まさにそれが「活動の奇蹟」であることをアクチュアルに示している。その物語を通じて、大都市の駅近くの広場で喧騒の中、筆者の進行によって 40 人から 50 人、多いときで 80 名弱にも上る人々が生き生きと対話を繰り広げるさまが、眼前に広がってくる。その光景は、さながらアゴラのただ中で様々な人々を相手に語り合ったソクラテスの営みを想起させる。この二つの対話の営みに共通しているのは、それらが活動として公的領域に現れたということである。

あろう。そしてこのことは同時に、公的領域を暗い影で覆い隠す緊急事態を除いて、思考は政治的領域において「周辺の事柄」にとどまるというアーレントの洞察を思い起こさせる(RJ:106, LM:192)。一つ一つの哲学カフェが放つ光は確かに微かなものかもしれない。しかし、著者の思考と活動の軌跡は、まさにこうした暗い時代にこれらの微かな光がわれわれの希望となりうることを物語っているように思われる。

参考文献・論文

[引用略号] アーレントの著作からの引用ページの表記は、括弧内の左項に原著の略号を記し、右項に頁数を記す。

- Arendt, Hannah. *Essays in Understanding*. Ed. Jerome Kohn, Schocken Books, 2005. [EU]
———. *Responsibility and Judgment*. Edited by Jerome Kohn, Schocken Books 2003. [RJ]
———. *Denktagebuch, 1950 bis 1973. Bd. & Bd. 2.* herausgegeben von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann, in Zusammenarbeit mit dem Hannah-Arendt-Institut, Dresden, Piper, 2002. [DG]
———. *Men in Dark Times*, Harcourt Brace & Company, 1995. [MDT]
———. “Philosophy and Politics.” *Social Research*, vol. 57, no. 1, 1990, pp. 73–103. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/40970579. Accessed 3 Aug. 2021. [PhP]
———. *Lectures on Kant's Political Philosophy: Edited with an interpretive essay by Ronald Beiner*. The University of Chicago Press, 1982. [KLPP]
———. *The Life of the Mind*. 2 vols. Harcourt Inc, 1978. [LMI/LMII]

◆書評④

『暴力——手すりなき思考』

(リチャード・J. バーンスタイン著、齋藤元紀監訳、法政大学出版局、2020 年)

評者：青木崇(一橋大学)

リーチャード・J. バーンスタインによる『暴力：手すりなき思考』は、複数の読み方に開かれた作品である。暴力をめぐる難解な思想やその解釈を取り扱いながらも、本書が単なる専門書の枠に留まらないのは、バーンスタインによる明快に整理された精緻な議論と、それを 2013 年の公刊から 7 年後の 2020 年という時代に転生させた翻訳者の訳業のおかげである。本書は、専門的な関心からも、より一般的な関心からも、様々な読み方に耐えうる強度をもつ。そのようにしてバーンスタインは、暴力をめぐる思考すること、議論することそのものを、多種多様な読者の間に投げ掛けている。こうした作品の書評としては、各章ごとの議論をさらに手際よく整理して紹介することが求められるかもしれないが、本稿では、本書の全体像を捉えつつ批判的に対話することに注力したい。

「暴力」という主題をめぐる本書で繰り上げられる複数の思索家たちとの対話は、各章ごとに見れば見事に整頓されているものの、章どうしの関係を見ると——いわば「星座(constellation)」のように——まとまりが悪い。例えば、ヴァルター・ベンヤミンの暴力論とそれに触発された現代の哲学者たちの解釈は「第 2 章」に配置されるが、「第 3 章」で詳論されるハンナ・アーレントの暴力論との交流の可能性は想定されない。カール・シュミットの暴力論に関する「第 1 章」はその後の議論にあまり効力を及ぼしていない。アーレントによる批判に反してフランツ・ファノンの暴力論を再読する「第 4 章」は興味深く、その意味で「第 3 章」と「第 4 章」の繋がりは強いが、これら 2 つの章が近接しているだけのようにも見える。そして、異物感を拭いきれない「第 5 章」におけるヤン・アスマンの暴力論。「第 6 章」は、「第 1 章」から「第 5 章」までで打ち上げられた星々の間を線で結び、星座らしい歪なまとまりとして浮かび上がらせている——この歪さはどう理解できるだろうか。

こうしたスタイルは、既に 1991 年の著作『手すりなき思考』¹に確認することができる。バーンスタインは『手すりなき思考』が一つの「星座」を示すものであるとしつつ、マーティン・ジェイから次の箇所を引用する。ベンヤミンとアドルノから借用された比喻である「コンステレーション」とは、「一群の変転する諸要素〔であるが、ただし、それら〕は統合されることなく並置されており、それらは共通分母とか、本質的核心とか、産出的な第一原理とかへの還元を拒むのである」(『手すりなき思考』、11 頁)。このスタイルは『暴力』において、暴力という「プロテウス」(『暴力』、281 頁)のごとく変幻自在な現象を何度も捕まえ直し、対策を開き出しては実践に移すための柔軟さを保つ。反対に、物事を本質や共通分母や第一原理に還元する思考に拘泥するならば、暴力が姿を変えて現われた途端に、それを捕まえることは二度と叶わなくなるだろう。ゆえに、本書で描かれる「星座」の歪さは、暴力の千変万化を取り溢さぬよう思考を開いたままにしておくものであると理解できる。

以上のように考えると、アーレントが本書の「星座」の中心に置かれている理由、監訳者の齋藤元紀による表現を借れば「バーンスタインが『手すりなき思考』というアーレントの言葉をこの暴力論の副題として添えたことの意図」(348 頁)もはっきりと見えてくる。バーンスタインは本書で、アー

¹ バーンスタイン『手すりなき思考：現代思想の倫理-政治的地平』(谷徹・谷優訳、産業図書、1997 年)。本書の原題は“The New Constellation—The Ethical-Political Horizons of Modernity and Postmodernity”である。また、バーンスタインはこの一節を、Martin Jay (1984), *Adorno*, Harvard University Press. の序文から引用している。

レントにおける「思考」が「手すりなき」、手探りの活動であるにも拘らず、決して闇雲に行われるものでないこと、そしてそれが暴力に対する抵抗でありうることを実演してみせるのである。

第一に、暴力の現われそのものが思考の道標となる。本書でも『精神の生活』からの確に引用されるように、アーレントにおいて思考とは「何であれたまたま生じる事柄や注意を引く事柄を吟味する」という活動やその「習慣」である。思考とは、現われから幾度も退却(withdraw)してはまた幾度も現われに立ち返る活動である。そうであればこそ、思考はプロテウスのように姿形を変転させて現われ続ける暴力を絶えず新たに捉えることができる。第二に、思索家たちが書き残した作品である。バーンスタインは本書で各章ごとに思索家一人一人の作品を新たに読み直しつつも、自らの思考の道標とする。アーレントがそうであったように、バーンスタインの「手すりなき思考」もこうした読み直しとともに進められるところが大きい。第三に、思考を公共的な議論に開いておくことである。暴力についての思考は実際の公共空間での議論に開いていなければならない(cf. 『暴力』、292頁)。公共空間が壊れているところでは、暴力の正当化を阻止するものは何もない。以上のように、バーンスタインの思考は、先の「星座」と重なるかたちで、公共的な議論とそこに開かれた思考——この二重の意味における熟議(*deliberation*)——を豊かにすることに向けられている。

暴力に対する防波堤としての熟議という本書の主張は、公的空間がほとんど壊滅的である現状においては確かにナイーブであろうが、この自覚的なナイーブさは今日でもなお省みられるべきであろう。それにも拘らず、暴力と熟議を暴力と非暴力の二分法で捉えるという本書の根本的な枠組みが、本書で展開される暴力論や思索家たちとの対話にある限界を設けている。その限界が最もはっきり読み取れるのは、バーンスタインがベンヤミンの暴力論とアーレントのアメリカ革命論の呼応を捉え損なっているという点である²。以下で素描するように、アメリカ革命の物語がベンヤミンの暴力論、とりわけ法措定的暴力／法維持的暴力に関する議論と無関係であるとは考えにくい。

アーレントによれば、アメリカ革命が成功した要因は、「憲法を制定する権力」と「憲法によって制定された権力」の間の悪循環をフランス革命とは異なった仕方回避したということであった。まず、アメリカ革命の人々が「権力」を「約束や契約、相互誓約」によって生じると考え、また憲法制定会議が州憲法を制定した代表者たちで構成されたがゆえに、「憲法を制定する権力」をフランス革命のように群衆の意思という流砂の上に築かずに済んだ。一方で、人々の相互約束に根ざした権力において制定された合衆国憲法は、アメリカ革命の人々がその下で互いを拘束しながら革命を遂行するに足るものであったが、「多数者や少数者も、同世代や未来世代も、全ての人々に権威をもち妥当である」ためには不十分であった(cf. OR, 174)³。このことをアメリカ革命の人々は熟知しており、それゆえに権力と権威を区別し、憲法は権力ではなく権威によって維持された⁴。

こうしたアメリカ革命論は、ベンヤミンにおける神話的暴力——法措定的暴力と法維持的暴力——が非暴力的な力でありうることを例証するものであると理解できる。すなわち、法律を措定する力はベンヤミンが論じるように確かに暴力でありうるが、相互的な約束に根ざした紐帯としての権力でもありうる。また、アメリカ革命の人々は権力と権威を区別することで、法措定的な力はその法律を万人に行使する法維持的な力として流用されず、不可分であるとされる両者の関係を断ち切った。さら

² バーンスタインは次のように述べている。「アーレントはベンヤミンの初期の論文を何か知的に混乱したものとみなし、ベンヤミンの文才を真に評価していなかったように思われる」(『暴力』、264頁)。

³ 以下、ORはHannah Arendt, *On Revolution* (New York: Penguin Books, 1963=1977)を指す。

⁴ 『過去と未来の間』に収録の「権威とは何か」(権威とは何であったか)によれば、「権威」は、服従を要求するため、一般に権力や暴力として誤解されているが、強制が働けば権威は損なわれるため暴力ではありえず、対等性を前提とする説得は権威の要求するヒエラルキーと両立しないため、暴力や説得、権力から区別される。

に、「書かれた文書」としての憲法が——創設行為の精神は忘却されたにも拘らず——人々に崇拜され始めることで権威を獲得したように、法維持的な力もまた非暴力的でありうる。それゆえ、このアメリカ革命論は、法律や憲法が暴力的でない政治的な力によって措定され維持されるものであったこと、神話的な法形態に呪縛されない政体が可能であったことを示す「暴力の歴史の哲学」であろう。

『革命について』を以上のように読み直すことは、バーンスタインがマルクーゼ、バトラー、クリッチリー、ジジェク、デリダ、アガンベンらとともにそうするように、「神的暴力」の暴力性と非暴力性をめぐる逆説に直面することになる。そのアメリカ革命論において神話的暴力の循環が切断されるその中核である創設行為、権力や権威が「暴力」という語で形容されることは決してないからである。一方で、アーレントはバーンスタインが考えるほど、暴力と非暴力を対立的に捉えていない。『革命について』では、政治的行為が「時間の裂け目」から出来ることがゆえに「恣意性」を伴う「始まり」であることが強調される(cf. OR, 197f.)。それはいわば、どこからともなく世界という盤上に打たれる不意の一手である。そして、相互的な言論において約束を結び合意に至ろうとするときでさえ、その行為には「決断」(OR, 164)と、不意の一手としての恣意性——ある種の暴力性——が存するのである。こうした「始まり」の現象学は、ジェイが逸早く洞察したように、決断主義的であるように見える。バーンスタインは、こうしたアーレントの危険な側面を度外視するが、アーレントの力点はむしろ、「始まりの行為をそれ自身の恣意性から救済する」(OR, 205)ことである。行為において露わになる原理、始まりの引き継ぎ(*prattein*)、物語、増幅(*augere*)としての権威(*auctoritas*)、反省的判断など、アーレントはいくつもの(あるいは一繋ぎの)救済策を考案している。いずれにせよ行為者は、自らの行為がその恣意性から救済されるかどうか、確証なきままに、行為へと突き出される。

アーレントにおける行為は、その恣意性からの救済の未決定性のうちにあり、それは、ベンヤミンの神的暴力が暴力と非暴力の逆説のうちにあることと呼応している。この呼応は、『革命について』でアメリカ革命が神話的暴力の循環を切断し得た出来事として語られていることを考え合わせるならば、無視できない。バーンスタインは暴力／権力という、アーレントの大げさな区別に従うことで、非／暴力の逆説をアーレントから削ぎ落とし、その結果、『暴力』「第2章」でベンヤミンの暴力批判論をめぐって現代の代表的な思索家たちが参加した架空の読書会に、アーレントの席を用意することができなかった。この読書会にアーレントが参加していれば、「第4章」も、アーレントの「自由」-ファノンの「解放」という図式だけでなく、神話的暴力の循環の切断-植民者と被植民者というシステムの破壊という図式でさらに有機的な議論になったかもしれない。それだけではない。我々は、いわば大文字の暴力を克服しようとする場合にさえ、バーンスタインの言うように、その克服の暴力性の正当化をめぐって公共的な議論に徹しなければならないのだろうか。それは、シュミットが忌み嫌った議会政治に舞い戻ることではないとなぜ言えるのか。無論、アーレントも決断そのものを称揚するわけではない。しかし、既述のように、アーレントは単に公共空間の創設というより、アメリカ革命の組織的な構造に暴力システムの解体の可能性を見出しており、またその公共空間でさえ決断や恣意性なしには創設されえないと強調する。いずれの点もバーンスタインは見落としている。私は依然として、暴力に対する防波堤としての熟議というバーンスタインの主張に同意するが、その熟議は、法律的-物理的な構造を創設し整備していく「世界への気遣い」——ジェファースンが合衆国憲法の定期的な改築を憲法そのものに組み込もうとしたように⁵——と、その「気遣い」に仕掛かる果敢な行為と言論——その恣意性から救われるに値する振る舞い——に開かれていなければならない。

⁵ このことは憲法の改正だけが望ましい「世界への気遣い」であることを決して意味しない。社会的、政治的、国際的な現状の中で「書かれた文書」としての憲法を捉え直しつつ保全することも一つの「気遣い」だからである。

査読投稿論文公募のお知らせ

このたびは、『Arendt Platz』第7号（2022年刊行予定）への論文投稿を公募します。投稿を希望する会員は、以下に掲げた諸規程を熟読の上、それらにしたがって投稿してください。投稿締切は、2021年8月31日としています。投稿においては、電子メールに、投稿論文（ワードおよびPDF形式の2点）、英文要旨、投稿者連絡票の4点を添付し、公募論文編集委員会のメールアドレス（arendteditors@gmail.com）に送信してください。ふるっての投稿をお待ちしています。

・問い合わせ先

日本アーレント研究会公募論文編集委員会
arendteditors@gmail.com

公募論文投稿規程

1. 【資格】論文投稿の資格は、日本アーレント研究会の正会員および賛助会員で、前年度までの会費を完納している者に限る。共著論文の場合、執筆者全員がこの投稿資格を満たしている必要がある。前号に掲載された者の投稿も認める。
2. 【テーマ等】論文は、ハンナ・アーレントを直接的にテーマとしたもの、ないしアーレント研究に間接的に関連するテーマのものに限る。言語は日本語で、未公開のものに限る。二重投稿は認めない。
 - ・本誌および別誌での口頭発表の要旨掲載は公開とは見なさない。
 - ・同一年度に本研究会大会で口頭発表を行い、かつ同一主題の公募論文の掲載が決定した場合は、公募論文を優先して掲載し、口頭発表については発表の事実のみを本誌内に記載するものとする。
3. 【締切り】締切りは8月31日
4. 【提出方法】
 - ・論文はワードとPDFの形式のファイルを電子メールに添付して以下の公募論文編集委員会（以下、編集委員会と表記）のメールアドレスに送付すること。arendteditors@gmail.com
 - ・投稿後3日以内に、論文の受け取りを確認するメールを編集委員会から送信する。この確認メールを受信しなかった投稿者は、上記の編集委員会のメールアドレスに問い合わせ、正式に再送付の指示を受けること。
 - ・論文とは別に、ワード形式のファイルで投稿者連絡票を作成し、以下の事項を明記のうえ添付すること。日本語タイトル・英文タイトル、執筆者の氏名・フリガナ・英文表記、所属、メールアドレス。
5. 【英文要旨】論題および執筆者の英文表記を含め、200語程度の要旨を作成すること。また別に外国語によるキーワードを3つ程度付すこと。キーワードに関しては、英語以外の言語も認める。
6. 【著作権】掲載論文の著作権は日本アーレント研究会に帰属するが、著者による転載等を制限はしない。
7. 【インターネットでの公開】論文掲載誌『Arendt Platz』は、本研究会ホームページでも公開される。公募論文は、投稿によってインターネットでの公開に同意したものとみなす。

公募論文審査規程

- 1.【決定権限】公募論文編集委員会（以下、編集委員会と表記）は査読者に審査を委嘱し、その結果に応じて論文の内容や形式についての修正を求めることがある。公募論文の最終的な採否は、編集委員会が決定する。
- 2.【匿名】一篇の論文に対して原則2名の査読者を選任し、投稿者と査読者の間は相互に匿名とする。
- 3.【評価区分】査読者は、公募論文を4段階で評価し、査読報告を編集委員会事務局に提出する。査読者による公募論文への評価は以下のような区分でなされる。
 - A: 研究論文として十分な水準に達しており、本誌への掲載に値する。軽微な修正を除いて書き直しの必要はない。
 - B: 研究論文として一定の水準に達しているが、本誌に掲載するには部分的な書き直しが必要である。
 - C: 研究論文として本誌に掲載するには、大幅な書き直しが必要である。
 - D: 研究論文として一定の水準に達しておらず、本誌への掲載は不可である。
- 4.【審査結果通知】編集委員会は、査読者による評価を付した審査結果を投稿者に通知する。書き直しを求められた論文については、所定の期日までに再提出し、再審査を受けるものとする。
- 5.【再審査】編集委員会は、再提出された論文に適切な修正がなされているかを判断し、最終的な採否の結果を通知する。
- 6.【校正】掲載決定後、投稿者による校正は初校のみとし、その際、大幅な書き直しは認めない。
- 7.【個人情報の保護】査読者、編集委員会、研究会事務局、研究会スタッフは、公募論文の審査過程において知れた個人情報のすべてについて守秘義務を負う。

公募論文執筆要領

『Arendt Platz』では、所属会員の学際性を重んじ、公募論文の形式については投稿者が属する専門分野の慣例に従うこととする。ただし、以下の点に関しては形式を定めるので、投稿に際し参照されたい。この要領が守られない場合、論文を不受理とすることがある。

1. 基本表記

- ・【匿名】本文および注に氏名・所属等、執筆者の特定につながる情報を記載してはならない。
- ・【字数と書式】A4版用紙を縦長に使用し、横書き、文字の大きさ10.5ポイント、40字×40行の設定で15枚以内（タイトル・注・文献一覧を含む）とする。下限は設けない。
- ・【タイトル・本文の位置】提出する原稿の第1ページ冒頭には、和文タイトル（副題を付すの可）を付す。タイトルから1行空けて本文の開始位置とする。
- ・【句読点】句読点は、「、」「。」を用い、「,」「.」は使用しない。
- ・【英数字表記】英数字は半角表記とし、Times New Romanを用いる。
- ・【漢字／かな】接続詞、副詞の類の漢字語はなるべく仮名書きとし、当て字は避ける。
(例) 故に→ゆえに 従って→したがって 漸く→ようやく 等

2. 節、項の見出し表記

- ・本文中の節、項の見出しの表記は、次のとおりとする。

節：1. ～、 2. ～、 3. ～

項：1-1. ～、1-2. ～、2-1. ～

- ・「はじめに」や「おわりに」、「結論」等を節として設ける場合には、節番号は不要とする。
- ・節、項見出しの前は1行空けること。ただし、節と項のあいだに文章がない場合には、1行空ける必要はない。

3. 注について

- ・注の形式は文末注とする。
- ・ワープロソフトの注釈機能を使用しないこと。
- ・注の文字の大きさを10.5ポイントとする。
- ・注番号は、本文の該当箇所(1)(2)(3)…と記し、上付き文字とする。
- ・引用の場合には引用カッコの直後に、文章注の場合には句読点の前に注番号を付する。

例：「引用文」⁽¹⁾……。……についての解釈は、まだ定まっていない⁽²⁾。

- ・本文および注に（ ）を用いて文献注を挿入する場合にも、引用カッコの直後、句読点の前に付する。

4. 文献一覧について

- ・注に出典を記載する場合、文献一覧は必須とはしない。
- ・文献一覧を付す場合は、注の後に付する。
- ・文献一覧の文字の大きさは10.5ポイントとする。

編集後記

『Arendt Platz』（第6号）をここにお届けいたします。

2020年から現在に至るまで、新型コロナウイルスの世界的な感染拡大という異常事態により、社会は大きな混乱のうちにあります。本研究会もその例外ではなく、2020年9月に予定されていた研究大会は中止を余儀なくされ、それに応じて本誌の刊行も例年より大幅に遅れることとなりました（今号表紙に記載の「2021」という年は、前号までとは異なり実際の刊行時期に合わせたもので、次号以降も同様の方針を採ることといたします）。

とはいえ、これまでに増して充実した内容で今号をお届けできることを喜ばしくも思います。本誌は、2016年に第1号が創刊されてから前号に至るまで、本研究会の「会報」という位置づけのもとで刊行を継続してまいりましたが、実質的には「会報」の域を超える充実ぶりとなりました。そのような実情に鑑み、今号からは本誌を日本アーレント研究会の「研究会誌」として位置づけなおし、名実ともに一層の発展を期することとなりました。

そのための新たな試みとして、査読投稿論文を掲載する運びとなりました。今回は2名の方からのご応募をいただき、厳正な審査の結果、2本の論文を掲載するに至りました。査読委員としてご協力をいただきました先生方に厚く御礼申し上げます。査読論文の公募は次号以降も継続してまいりますので、アーレントの思想の豊饒な可能性を照らし出すべく、多様な専門分野の方々のご応募をお待ちしております。

例年では、夏期開催の研究大会シンポジウムの報告記事を掲載してまいりましたが、その中止を受け、今号では春の定例研究会企画「「生まれること」を考える」の記事を掲載しております。報告原稿をご寄稿くださいました中真生先生、小島和男先生、青木崇会員、またシンポジウム当日に司会をお勤めくださったうえで三氏のご報告へのコメントをお寄せいただいた森岡正博先生に、あらためて感謝申し上げます。

次号以降も「研究会誌」の名に悖ることのないような誌面作りに努めたいと思います。皆様の変わらぬご協力をお願い申し上げます。

（文責：編集長 河合恭平／編集補佐 齋藤宜之）

Arendt Platz 第6号

2021年8月18日 発行

編集 日本アーレント研究会編集長：河合恭平 編集補佐：齋藤宜之

発行 日本アーレント研究会 <http://arendtjapan.wix.com/arendt>
事務局 〒470-0136

愛知県日進市竹の山3-2005

椋山女学園大学人間関係学部心理学科 三浦隆宏研究室内

印刷 株式会社 プリントパック
