

社会思想史学会

第 49 回大会

大会報告集

大会報告集目次

I シンポジウム

「社会思想の課題としてのパレスチナ／イスラエル」

趣旨説明

第1報告：岡真理「それは、誰の/何の死なのか」

第2報告：佐藤貴史「イスラエル国家の建設とメシアニズム」

II セッション

A 「批判理論」の成立過程——初期ホルクハイマーにそくして

B 18・9世紀ドイツの社会経済思想——カントの社会思想の当時と現在における意義：生誕300年に寄せて

C 啓蒙的自然主義の批判と疎外論——マルクス、フォイエルバッハ、シュティルナー

D 戦後思想再考《始まりを問い質す》第4回

E 思想史と市民アーカイヴ——社会的生の質を保つために

F 批判理論の成立過程（続き）——フロム、ポロックにそくして：フランクフルト社会研究所創立から100年を期して（2）

G 社会思想におけるリプロダクション——ガヤトリ・スピヴァクの脱再生産主義

H 政治理論とインテレクチュアル・ヒストリー——ジュディス・シュクラーにおける希望と記憶

I 政治学者が読むグレーバー

J 【幹事会企画セッション】社会思想史の系譜学(2)——ケンブリッジ学派とは誰であり、私たちにいかなる方法論的な影響を与えてきたのか？

K 木村周市朗著『ドイツ国家学と社会改革——クラウゼ派自然法論の成立と問題圏』（御茶の水書房、2023年）を読む

III 自由論題報告

「プロレタリアートの独裁」概念の多義的性格——マルクス・エンゲルスからロシア革命まで

赤海勇人（東京大学大学院総合文化研究科博士後期課程・日本学術振興会特別研究員）

フランソワーズ・コランにおける「複数普遍主義 [pluriversalisme]」の射程

ファヨル入江容子（甲南大学）

寛容はなぜ批判理論の問題となるのか ——フォアスト寛容論の射程

後藤正英（佐賀大学）

西田幾多郎と「絶対無」

岩井洋子（東京女子大学研究員）

独裁と剰余：ジジエクにとってのアルチュセール

高橋若木（大正大学）

理性の国家 (Empire of Reason) ——ノア・ウェブスターにおける政治と言語

上村剛（関西学院大学）

〈見えないもの〉と〈社会的想念〉についての試論——メルロ＝ポンティとカストリアディ
ス

田中雄祐（東京福祉大学）

世俗化と時間化——ラインハルト・コゼレックとカール・レーヴィットの関係

遠藤健樹（北海道教育大学釧路校）

ジョン・デューイにおける「全体主義」批判とその教育的可能性について

石田雅樹（宮城教育大学）

コンテンポラリーアートと社会思想——ソーシャリー・エンゲージド・アートを軸にして——
二

北村浩

ミメーシスと差異の問題——カイヨワと『啓蒙の弁証法』の接合点及びジラールへの展開について——

佐藤梓（明治大学大学院 情報コミュニケーション研究科 博士後期課程）

ヘーゲル法哲学における賤民の叛逆と妻の恭順

岡崎佑香（立命館大学専門研究員／日本学術振興会特別研究員 PD）

総動員前夜の「都市武装」論——1930年代の日本建築協会にみる防空都市の思想

山本千寛（福山市立大学）

ソレルの暴力と強制力——ベンヤミン「暴力批判論」的読解の再検討

上田恒友（東京大学大学院法学政治学研究科総合法政専攻博士課程）

ハーバーマスの歴史哲学批判——カントとヘーゲルをめぐって

崎山英俊（大阪大学博士後期課程）

シンポジウム

会場 総合講義棟 2階 経済学部第1講義室

11月9日(土) 15:00-17:40【経済学部第1講義室】

《シンポジウム》

社会思想の課題としてのパレスチナ／イスラエル

報告者：岡真理（早稲田大学）・佐藤貴史（北海学園大学）

討論者：山田正行・金城美幸（立命館大学）

司会：五野井郁夫（高千穂大学）・大河内泰樹（京都大学）

（趣旨説明）

2023年10月7日のハマスによるイスラエルに対する攻撃以降、もはや「戦争」とも呼べないほどの徹底した非対称的かつ一方的な殺戮をイスラエルはパレスチナ・ガザ地区に行っており、事態は「ジェノサイド」と呼ばれるまでに至っている。いうまでもなく、パレスチナ／イスラエル問題は単なる地域問題を越えて、欧米・日本を含む今日の世界の権力構造に複雑に関わる問題である。こうした状況は思想史的にも、ユダヤ思想とシオニズムの関係の歴史について、問い直す一つのきっかけとなるだろうし、またそうならねばならない。

本会の会員はさまざまなディスシプリンから「社会思想史」研究に従事している。そうした私たちは、それぞれのディスシプリンから、あるいはそれぞれのディスシプリンを越えて、ここに複雑に絡み合う歴史と思想を踏まえたいうえで、この状況に対してなにを語り、行動することが出来るだろうか。

論点となり得るポイントをいくつかあげてみよう。

第一に、私たちには歴史家としてこの事態をいかに見るのかが問われているだろう。今起こっている事態が2023年10月7日に始まったものであるかのように語ることによって、1948年のナクバはもちろん、昨年のハマスの攻撃に至るまでのイスラエルの暴力的な入植政策あるいは壁に囲まれたガザへの非人道的な封鎖がなかったように語られているという歴史の忘却の問題がある。第二に、思想史的問題である。現在起こっている事態が近代以前の宗教対立に由来するものだとすることで、近代ナショナリズムの副産物であるシオニズムがあたかも歴史的に根深い問題だと（歴史的に根深い問題でありどうしようもないのだという諦めとともに）語られ誤解されている。反ユダヤ主義と反シオニズムを同一視しようとする政治的な圧力に対して、ユダヤ思想の歴史を辿り直しながら、現在の思想状況を改めて問い直す必要があるように思われる。そして第三に、ヨーロッパの知識人た

ちの、ハマスによる攻撃の犠牲者（その「蛮行」とされたことの多くが根拠のないものであったことが指摘されている）にたいする共感と、イスラエルの攻撃によるガザ市民の犠牲者にたいする非共感の間にあるものは何なのだろうか。この事件のあとに、反ユダヤ主義を牽制し、あるいはイスラエルが行っているのは自己防衛でしかないと語るヨーロッパの哲学者・思想家たち（普段正義を語る彼女・彼ら）の、反-反ユダヤ主義に隠れたレイシズムはないだろうか。

このシンポジウムでは、昨年10月以来活発に発言しているパレスチナ研究の岡真理氏、ドイツ・ユダヤ思想史研究の立場から会員の佐藤貴史氏のお二人にご報告をいただいた上で、政治思想研究の山田正行氏、パレスチナ／イスラエル研究の金城美幸氏にそれぞれコメントをお願いする。そうしてパレスチナ／イスラエルの歴史と現状を改めて社会思想史の課題として捉え返しながら、社会思想史研究者としての私たちの課題について議論する場としたい。

〔第1報告〕それは、誰の/何の死なのか

岡 真理

一介のアラブ文学研究者に過ぎず、学問、ないし学術領域としての「社会思想史」について十分な学問的知識も理解も持ち合わせていない私のようなものが、社会思想史学会というような場でお話しさせていただいてよいのだろうか戸惑っています。いや、「スワヒリ・アフリカ文学などというものは存在しないテーマ (non-existent subject) だ」と言って、大学における科目開設に反対した政治思想学者からすれば、「アラブ文学」研究者などというものも、存在しないテーマを研究する詐欺師のようなものかもしれません。とはいえ西洋の植民地支配を受けた地域の人間たち（この惑星の大半ですが）とこれらの地域を学問的対象とする者にとっては、上述のような発言はレイシズム以外の何ものでもなく、このような発言をする者はレイシストということになります（レイシストであってみれば、「アフリカ黒人」と「セム人」のあいだに「人種的差異」をもうけているかもしれないので、もしかしたらアラブには、西洋文学には及ばないが文学らしきものがあると、くだんの学者は考えていたかもしれません）。

私自身は学生時代にパレスチナ人作家、ガッサーン・カナファーニーの作品に出会い、パレスチナ問題を文学を通して思想的に研究したいと思い、この道に進みました。ゴルダ・メイール（イスラエル第5代首相）は、「パレスチナ人」などというものは存在しない」と語

っていますので、もし、彼女が正しければ、私はここでも、「存在しない者たち」の存在しない文学を研究しているということになります。

私は哲学のこともよく分からないので、存在しない者たちの文学を研究している私の妄想かもしれませんが、レヴィナスの「他者の顔」とか、ベンヤミンの『歴史哲学テーゼ』など読むとイスラエル批判としてしか読めません。イスラエルによるジェノサイドが10カ月近くも続くガザではすでに、5万人がイスラエルのミサイルによって殺されています（英国のランセットは、餓死をはじめとする戦争関連死を含めれば、死者は186000人にのぼっていると推定しています。ガザの人口の8%近くに及びます）。そうした事実にもまして、ガザのジェノサイドなど存在しないかのように、世界が「平和の祭典」なるものを開催しようとしているというその事実には震撼させられます。世界にとって、パレスチナ人の「顔」など存在しないのです。

一方、アウシュヴィッツから出発しながら、ジョルジョ・アガンベンGiorgio Agambenの哲学はそれ自体が明示的にパレスチナに対して開かれています。アウシュヴィッツと言えば、アドルノのあの有名な言葉がありますが、それが取り上げられる際、議論されてきたのは多くの場合、アウシュヴィッツのあとで詩を書くことは果たして野蛮であるのか否か、という点ではなかったかと思います。しかし、この点も、この惑星に生きる人間の大半を構成する西洋の植民地支配を受けた地域の人間たちの歴史的経験に照らすと、「問題はそこなのか？」ということになります。むしろ、私たち（植民地支配を受けるという歴史的経験を有する、この世界の大半の者たちと、その地域における人間の経験を学問対象とする者たち）は、このように言い換えるべきなのかもしれません——「ラス・カサスRas Casasは詩を愛でたか」（愛でたかかもしれません。であれば、それは、どのような詩であったのか）。

でも、この問い自体、私がここで明示的かつ暗示的に批判しているはずの西洋中心主義とレイシズムに冒されているかもしれません。奴隷制貿易や植民地支配で何世紀にもわたりヨーロッパ人が地球上の各地でジェノサイドをおこなっていたとき、そこで狩られていた者たちは、その思いを必ずや「詩」にしていたはずですから。人間なのだから。人間である限り、当然のことです。だから、2008年から09年にかけて、封鎖されたガザに対してイスラエルが行った最初の大規模軍事攻撃のとき（封鎖して逃げ場のないガザに150万人を閉じ込めて、空から陸から海から攻撃し22日間にわたって無差別殺戮をおこなうという出来事が、ほんの17年前にあったということすら、記憶にないかもしれませんが…）、サパティスタのマルコス副司令官が「詩」で応答したのは、そのためでしょう。

でも、そもそもアフリカ文学など存在しないテーマであるとすれば、これらすべて、どうでもよいことになります。

餅は餅屋、パレスチナは中東研究者と第三世界の者たちが云々していればよいのでしょう。

〔第2報告〕イスラエル国家の建設とメシアニズム

佐藤 貴史

イスラエル国家の起源とその行方をドイツ・ユダヤ思想史、とりわけ宗教思想史の観点から考察してもそれほど実りのある作業ではないのかもしれない。なぜなら、「宗教の機能主義的利用」（ヤコヴ・M・ラブキン）や「植民地主義としてのシオニズム」（岡真理）という言葉からもうかがわれるように、本来イスラエル国家がもっていた世俗性はさまざまなテキストですでに論じられ、暴かれているからである。

しかし、このような研究状況を踏まえたうえでなお、本発表は20世紀のユダヤ人思想家にとってイスラエル国家の建設がユダヤ教やユダヤ人の在り方にいかなる影響を与えたかについて考察してみたい。

『救済の星』（1921）のなかでフランツ・ローゼンツヴァイクは、「国家」や「世界史」は永遠の民族たるユダヤ人の前ではその威力もくじけてしまうと書いた。若きレオ・シュトラウスはシオニズムを熱烈に支持していたが、1965年には「イスラエル国家の建設は、これまで起こったガルトのもっとも深遠な修正であるが、それはガルトの終焉ではない」と言わなければならなかった。すなわち、彼らにとって、国家はユダヤ人の救済に対して力をもつこともなければ、イスラエル国家の建設を「メシアの時代の到来」とみなすことも到底できなかつたのである。

本発表は、このような国家に対する無関心や懐疑を背景としながら、イスラエル国家の建設とメシアニズムの関係を、主にヤーコプ・タウベス、ゲルシヨム・ショーレム、そしてヨセフ・ハイム・イェルシャルミの思想に即して明らかにする。結果的に、これら3人のユダヤ人思想家は、イスラエル国家がいかなる意味でユダヤ教の伝統から逸脱しているか、そしてイスラエル国家という政治的現実のなかでメシアニズムはどのように変容してしまつたかについて直接的・間接的に論じていることがわかるはずである。

セッション

11月9日（土）10:00-12:00

11月10日（日）9:30-11:30／14:30-16:30

会場 総合講義棟2階

【第1会場】法学部第2講義室、【第2会場】第1小講義室

【第3会場】第2小講義室、【第4会場】第3小講義室

※セッションEのみ【経済学部第2講義室】となります。

A 「批判理論」の成立過程——初期ホルクハイマーにそくして

世話人：細見和之（京都大学）

報告者：青柳雅文（立命館大学非常勤）・楠秀樹（東京理科大学非常勤）

討論者：上野成利（神戸大学）

フランクフルト社会研究所は1923年にフランクフルト大学の附属研究機関として創設された。その際の所長はカール・グリュンベルクだった。しかし、私たちが「フランクフルト学派」として知るひとびとが理論的活動を活発に展開してゆくのは、病に倒れたグリュンベルクのあとを受けて、1930年6月にホルクハイマーが社会研究所の所長となってからである。ホルクハイマーは1931年1月に所長就任講演「社会哲学の現状と社会研究所の課題」を行ない、翌年には『社会研究誌』が創刊される。その後、1933年1月末のヒトラーの政権獲得をへて、同年3月には社会研究所は閉鎖され、蔵書も押収されてしまう。これによって社会研究所自体が亡命を余儀なくされ、ジュネーヴ、さらにはニューヨークへと本拠を移すことになる。その間ホルクハイマーは、『社会研究誌』の刊行を軸にして、社会研究所の活動を牽引してゆき、1937年には記念碑的な論文「伝統的理論と批判的理論」を発表するにいたる。

本セッションでは、このように社会研究所を所長として牽引したホルクハイマーの初期思想を、「批判理論」そのものの成立過程として捉えようとする。

そのために、ホルクハイマーの研究者として彼の教授資格論文「理論哲学と実践哲学の結合子としてのカント『判断力批判』」の翻訳（こぶし書房、2010年）とホルクハイマーの『初期哲学論集』の翻訳（同、2014年）を刊行している青柳雅文会員に、初期ホルクハイマーの思想展開を浮き彫りにしていただく。また、『ホルクハイマーの社会研究と初期ドイツ社会学』（社会評論社、2008年）の著書をもつ楠秀樹会員に、ヴィーン学団の論理実証主義との関わりにおいて初期ホルクハイマーの動向に光をあてていただく。討論者の上野成利会員には、「伝統的理論と批判的理論」という論考の成立を念頭において両者の報告にたいしてコメントを提示いただく。さらに、フロア参加者とともに質疑応答の時間をできるだけ確保することとする。

第1報告：青柳雅文

若きホルクハイマーの哲学思想

本報告では、若きホルクハイマーの思想の形成過程について、とりわけ彼の社会哲学の端緒について、彼自身のテキストにそくして浮き彫りにすることを目指す。考察対象となるのは、フランクフルト大学で哲学を専攻し（1919-22年）、助手として活動（1922-25年）した後、私講師として教鞭を執っていた（1925-30年）時期である。それはいわば研究者として駆け出しの時期であり、哲学の修養期間である。ホルクハイマーは社会研究所所長に就任する以前から、社会研究所とは密接な結びつきがあった。1919年の秋には、社会研究所設立のために資金援助をしていたヴァイルと出会い、また社会研究所設立のための準備組織のメンバーでもあった。

社会研究所との接点を持ち始めてから所長に就任するまでの期間、ホルクハイマーは、理論理性と実践理性、哲学における唯物論、理論と経験的調査、精神分析と社会理論など、さまざまな論点に取り組みながら、共通の目標を持った学際的研究を構想するに至った。この構想を実現する場として、社会研究所も位置づけられている。

ホルクハイマーはフランクフルト大学において、彼の指導教員だったコルネリウスの哲学に依拠するところから研究活動を開始した。その一方で彼は、現実の社会にたいする批判的精神や実践を動機として含み持っていた。それはコルネリウスの認識論にたいして否定的な評価を持つものであった。若きホルクハイマーは、「一種の精神的な二重生活」を過ごしていたのであり、次第に彼の思想の中で対立的なものとして露呈することになる。

ホルクハイマーは、次第にコルネリウスの立場から離れ、マルクス主義や倫理的な問題に関心を寄せるようになる。彼は『唯物論と経験批判論』への書評草稿において、レーニンの主張を批判的に検討していた。そしてその著作における歴史と社会への観点については、アクチュアルなものとして肯定的に評価していた。ホルクハイマーはレーニン哲学を、社会との関係において展開される哲学、あるいは現実社会の実質的な諸問題に取り組もうとする哲学としてとらえ、そこに意義を見出しているのである。レーニンにたいするホルクハイマーの批判的考察からは、彼の社会哲学の萌芽と呼びうる立場が窺えるのである。

ホルクハイマーの思想には変遷が見られるが、彼は実践的な問題関心も一貫して持っている。その関心は、前述の二重生活の中で垣間見えるものだったが、次第に顕在化するようになる。それは後に彼の社会哲学・批判理論として全面的に展開することになるのであり、若き彼の思想は、その端緒として位置づけることができるのである。その一方で、当初のコルネリウスの立場は鳴りを潜めてゆくことになるが、学生時代の習作として捨て去られるものではなく、彼の思想形成の礎として無視できないものではないかと考えられるのである。

第2報告：楠秀樹

ホルクハイマーの「新しさ」―実証主義と形而上学への批判

ホルクハイマーの社会研究の思想と実践に同時代で最も近い立場として、論理実証主義とヴィーン学団が存在する。報告者は以前にホルクハイマーについて著書を公刊した際、ホルクハイマーの思想における社会学と実証主義について取り扱いながら、この点を取り逃がしていた。

この論理実証主義者たちのヴィーン学団とフランクフルト社会研究所には、実際に統合計画があった。しかし、それは破談となった。このことを考えるうえでホルクハイマーによる実証主義批判論文「形而上学への最新の攻撃」(1937)は極めて重要である。この論文はフランクフルト学派の綱領的論文と言える「伝統的理論と批判的理論」と同年に発表されている。その中でホルクハイマーは、「新しさ(das Neue)」という概念に言及している。この「新しさ」をめぐる彼の議論から、ヴィーン学団とフランクフルト学派の統合計画を考察することで、ホルクハイマーの「唯物論」から「批判理論」への展開を考察したい。

したがって、以下では、①ヴィーン学団の綱領と言える「科学的世界把握」の内容を確認したのち、②フランクフルト学派とヴィーン学団の共通点として、エルンスト・マッハの哲学とオーストロ・マルクス主義の流れがあり、そこから両者が学際的研究を志向するところがある。そして、なにより、両者は「形而上学への批判」と向かうのである。このことを明らかにする。③しかし、この両者の中で違いがあるとすればどこか。フランクフルト学派においては、それは自然科学に対する評価ではないかと考えられる。ヴィーン学団が自然科学偏重とも言える姿勢をとっていくのに対して、フランクフルト学派は、自然科学を批判理論のプロジェクトに接合することができなかつたのではないかと考察する。④そこで、今度は、ヴィーン学団における自然科学の過大評価を振り返り、⑤フランクフルト学派とヴィーン学団の相互の認知と政治についての立場の認識を考えたい。⑥そして最後に、両学派の決裂の事情を背景としたホルクハイマーの論理実証主義への批判「形而上学への最新の批判」が現れる。これと関連する論文を含め、ホルクハイマーの「唯物論」思想が「批判理論」へと発展し、「実証主義」もまた形而上学として批判する契機を、同論文で触れられる「新しさ」の概念から確認し、批判理論以降の展開について考えられるようにしたい。

B 18・9世紀ドイツの社会経済思想

カントの社会思想の当時と現在における意義——生誕300年に寄せて

報告者：斎藤拓也（北海道大学）・網谷壮介（獨協大学）

討論者：小谷英生（群馬大学）・津田栞里（東洋大学）

世話人：原田哲史（関西学院大学）・大塚雄太（愛知学院大学）

イマヌエル・カント（1724～1804年）生誕の300周年にあたり、その社会思想を論じ合いたい。意志の自律、共和主義、永久平和論など、そうした彼による問題提起が当時どのような意味をもっていたか。そして、21世紀という人権・ジェンダーが論じられつつもなお戦争が存在する状況でその意義はどうか。カントについて優れた作品を出され、かつ社会思想史学会にも深く関与されているおふたりに報告していただく。

網谷壮介「カントと家・結婚の問題」

本報告では、カント哲学の中に現れる家・結婚に関する論点を取りあげ、それを当時の知的・社会的文脈のなかで検討する。例えばカントの『啓蒙とはなにか』は、真空からこの問いが発せられてカントが自作自演的に回答を与えたというような類のテキストではなく、それに先駆けて『ベルリン月報』上で交わされていた論争に応答することを一つの目的として書かれたテキストである。よく知られているように、その論争は結婚と宗教・国家の関係をめぐるものだった。そこからの脱出が啓蒙と定義された未成年というカテゴリーは、法的に見れば家の内部に留められ家長に後見されなければならない人を指し、当然ながらそこには女性が含まれる。こうした啓蒙との関わりのみならず、自然法学上のコンテクストを参照しながら、家と結婚、さらには女性の問題がドイツの初期近代においてどう考えられてきたのかを、カントを一つのケーススタディとして検討したい。

斎藤拓也「生誕300周年にカントの社会思想の「遺産」をどのように受け取るか？」

カントは18世紀末のプロイセンで、世襲君主制とは対立する共和制、平和構築の展望を開く国際法、植民地主義を批判する世界市民法を論じた。本報告では、まず、カントの社会思想を構成するこれらの議論が、カントの実践哲学、とりわけ自由論の展開の結果であり、それまでのドイツの自然法論に方向転換を迫るものとして受け取られたこと、そして共和制の構想によって近代の民主主義の諸原理を擁護していることを確認する。他方で、以上の

ようなカントの社会思想の「遺産」には、そのまま受け取ることのできない問題が含まれていることも繰り返し指摘されてきた。本報告では、そのような問題として、女性や労働者の参加を排除するカントの思想と、それに対する同時代の批判を検討するほか、カントの人種主義の問題が民主主義の構想と植民地主義批判にとってもつ意味を考察したい。

C 啓蒙的自然主義の批判と疎外論——マルクス、フォイエルバッハ、シュテ イルナー

世話人 柏崎正憲（一橋大学）

報告者 柏崎正憲、菊地賢（立教大学）

討論者 隅田聡一郎（大阪経済大学）

若きマルクスとヘーゲル左派の思想家たちが繰り広げた一連の思想運動や論争について、その多面性や多義性に留意しつつも、いまだ汲みつくされない意味をそこに読み取ることが可能だろうか。1990年代以降に若干の新たな試みが見られるなか、本セッションでは、三月前期ドイツの急進的思想圏をポスト啓蒙的な社会批判の生成の現場として読んでみたい。

この思想圏は、国外亡命者の活動や英仏からの知的影響といった諸経路とつながる国際的な言説空間としても、また高度に戦略的な言説状況—それを構成する主要な諸観念の一つ一つが理論的かつ実践的な意味をめぐる争いの対象とならずにはいられない—としても豊穡であった。ナポレオン戦争以後の激動する政治・社会情勢がこの圏域を規定していたことは言うまでもない。だがそれにもまして、各思想家が独自の応答を定式化するために利用しえた多様な観念群—自由主義や共和主義、歴史主義やロマン主義、功利主義や個人主義、産業主義や国民経済（学）など—の特異な凝縮点として、それは究明されていく必要があるだろう。

しかし多様性を貫く共通の傾向もまた作用しているとすれば、その一つは啓蒙的言説からの断絶過程ではないか。この断絶は、啓蒙的な自然主義の一面では改作と、他面では正面からの批判との、双方をつうじて進んだ。啓蒙的自然主義とは、人間の行為や関係や発展可能性を規定する「自然的」な性質や法則をひとたび見出したあとに、体系的思想を基礎づける無媒介の与件としてそれを立てるという思考の手続きを指す。それは三月前期にも批判の武器でありえた。しかしヘーゲル左派には、人間の自己形成的本性（自分自身の行為により媒介された人間本性）や、ひいては人間自身による「人間本性」の疎外という、啓蒙的自然主義を掘り崩すポテンシャルをそなえた思考のモチーフもまた利用可能であった。とくにマルクスの疎外論およびイデオロギー批判は、このモチーフのもっとも徹底した社会批判への適用として位置づけうる。

柏崎報告は、まず上述の主題を、すなわち三月前期の急進思想における啓蒙的自然主義と

人間本性の自己形成および疎外というモチーフとの緊張関係を把握するための見取り図を描く。そのうえで、この研究方法によって扱われるべき重要な論点の一つとして、ポスト啓蒙的社会批判者としてのフョイエルバッハとマルクスとの差異という問題を提起する。ただしそれは、フョイエルバッハの宗教批判の枠内に留まった非実践的な唯物論とマルクスの実践的・共産主義的な史的唯物論、という型にはまった対比を確認するためではない。フョイエルバッハの哲学的挑戦の核心は、神学と政治の双方をまたいだ「人格主義」との対決にあり、彼によるヘーゲル的疎外論の批判的流用の意義もこの対決のなかで見えてくる (cf. W. Breckman 1999)。この点に留意しつつ、彼の「人格主義」批判がいかにか、どの程度まで啓蒙的自然主義の限界を突き抜けるものであったかを検討する。また、フョイエルバッハのポスト啓蒙的社会批判が通った軌道との対比で、疎外論から共産主義へという若きマルクスの思想的展開の意義をも再考する。

菊地報告は『ドイツ・イデオロギー』でのシュティルナー批判を題材に、マルクスのイデオロギー批判が啓蒙的自然主義の一形態への批判として読みうる可能性を提示する。シュティルナーは『唯一者とその所有』で虚偽意識を打ち破る卓越した人格性を擁護するなかで、資産と能力（どちらも Vermögen）を同一視した。彼によれば能力（人格性）が主であり、資産（貨幣）はそれに付随する。これに対してマルクスとエンゲルスは、貨幣がいかにか人格に対する自立的で「物象的」な力となるかを説く。さらには、貨幣の物象化を思想へと反映させたシュティルナーには先駆者として、功利主義的な啓蒙家たち（ドルバック、エルヴェシウス、ベンサム）がいたことを彼らは指摘している。こうしてシュティルナーの自我論が啓蒙的自然主義と二重写しにされている点に注目することで、マルクスのイデオロギー批判の特質をより鮮明かつ立体的に浮かび上がらせたい。

D 戦後思想再考 《始まりを問い質す》第4回

世話人：中野敏男（無所属）

報告者：初見基（無所属）

討論者〔順不同〕：三島憲一（無所属） 川本隆史（無所属） 中野敏男（無所属）

セッション「戦後思想再考」は第35回大会（2010年）から継続されており、第46回大会（2021年）より副題《始まりを問い質す》のもと、1945年の敗戦から問もない時期の日本の思想状況を三島憲一会員、中野敏男会員、川本隆史会員がそれぞれの観点から論じてきた。その第4回にあたる今回は、同時期にあつて「戦争責任」がどのように語られた、ないしは語られなかったかを検討する。

1985年に刊行された著書『戦争責任』の「はしがき」で家永三郎は《「戦争責任」という問題意識が私の脳裡に浮んでくるまでには、一九四五（昭和二〇）年八月戦争が終ってから数年の経過を必要とした》と自認している。事実日本の敗戦直後の諸言説のなかで《戦争責任》という概念はほとんど使われていない。とはいっても、終えたばかりの「戦争」に対してなんらかの負の意識を多くの者が強く抱えていたことはたしかであつて、たとえば小林秀雄が《僕は無智だから反省なぞしない。利巧な奴はたと反省してみるがいいじゃないか。》と居直つてみせたところからも窺えるように、「反省」の言はありふれたものにすらなつていた。ただしそこでなされた「反省」の内実は一様ではない。

東久邇首相による、《敗戦の因つて来る所は固より一にして止まりませぬ、前線も銃後も、軍も官も民も総て、国民悉く静かに反省する所がなければなりませぬ》という1945年9月5日帝国議会での演説では、いわば「敗戦責任」が国民の非力のなかに求められており、「一億総懺悔」なるキャッチフレーズそのものは人口に膾炙しつつもこれが必ずしも強い支持を得たわけではなかつた。とはいえ、「敗戦」を悔いてみせるこうした心情のいくばくかは「戦後論壇」のなかからも垣間見られる。

他方、「極東国際軍事裁判」のかたちで具体化する、「不戦条約」等の国際法に抵触した侵略行為への批判は、国内でも満洲事変（1931年）の直後から存しており、「開戦責任」ないし「戦争遂行責任」とでも呼ぶべきものを求める声自体はある程度広く共有された。そこでは「責任」は主として法的処罰の対象者、とりわけ軍部指導者、政治指導者に還元され、軍閥が「暴走」する体制の背景にあつた「封建主義」が「民主主義」に置き換えられさえすれば明るい未来が約束されるかのごとく語られた。そしてその裏面では、国民は軍部の、あ

るいは制度の「被害者」であったと位置づけられ、諸個人の「加害者」性は積極的に論じられず、いわんや「植民地」支配への「反省」は稀薄だった。1945年まで体制を支えてきた国民の積極的関与、さらには「不作為」という消極的関与が問題化されるようになるまでには、その後まだ時間を重ねなくてはならなかった。

本年度のセッション「戦後思想再考」では、こうした様相に着目しつつ、敗戦直後の諸言説のなかから見て取れる「戦争責任」意識を取り上げ、そこに胚胎されていた後代の議論へとつながる可能性と、またそこにあった限界ないし否定面、という正負両面から戦後の議論の《始まり》を問い質すことにする。

11月10日 9:30-11:30 【経済学部第2講義室】

E 思想史と市民アーカイヴ History of thoughts and citizen archives——社会的生の質を保つために Sustaining the quality of our social life

Coordinator : Chikako Nakayama (Tokyo University of Foreign Studies、学会員)

Presenters :

-Shigeru Tanaka (Executive Director of Pacific Asia Resource Center、online)

-Tutomu Tomotsune (Tokyo University of Foreign Studies、学会員)

Commentators (online) :

-Ichiyo Muto (A founder of PARC, The committee member of People' s Plan Study Group)

-Lau Kin Chi (Lingnan University)

-Michael Hardt (Duke University)

This session follows the opening of the digital archive of the Pacific Asia Resource Center (PARC) in 2023, a people' s organization triggered by Beheiren and started by Muto Ichiyo and others in 1973 in Japan. PARC stands in solidarity with the people of the Asia-Pacific region, focusing on anti-war and peace. Delving into these archives and examining their issues and meanings will help us survive in the chaotic modern world and pursue a socially better quality of life. We will make a hybrid session in English: Tanaka (online) will explain the archive overview, while Tomotsune will analyze PARC' s thoughts. We welcome three commentators online: Muto, the founder of PARC; Kin-chi, L., an author of a co-authored paper on Muto; and Hardt, M., who has recently published a book on civil movements in the 1970s. Here are messages from some panelists.

Tanaka, S.: The speaker will walk through some of the functions of this online archive and introduce its present-day significance.

Tomotsune, T. (Thoughts of PARC): This paper examines the archives of AMPO and Sekai-kara (from the world) to focus on the PARC' s engagement in realizing solidarity with Third World liberation struggles and revolutionary militancy during the 1970s-80s. PARC tried to shape Japanese citizens' political

imaginings by organizing seminars, study groups, and publications, which was a challenging attempt to establish radical democracy under the reformation of the nation-state of post-welfare state Japan.

Hardt, M. : I am particularly interested in revolutionary movements in Japan in the 1970s in relation to revolutionary movements in other parts of the world. There were specific conditions in Japan, of course, but there was also significant correspondence with movements elsewhere, in part, due to communication among militants.

F 批判理論の成立過程（続き）——フロム、ポロックにそくして：フランクフルト社会研究所創立から100年を期して（2）

世話人：高幣秀知（北海道大学名誉教授）

報告者：櫻井隆充（慶応義塾大学 SFC 研究所上席研究員）

古松丈周（旭川市立大学教授）

討論者：木村邦博（東北大学名誉教授）

隅田聡一郎（大阪経済大学専任講師）

本セッションでは、「批判理論の成立過程—初期ホルクハイマーにそくして」に続いて、彼の企画者としての側面に焦点をあわせ、具体的にはフロム社会心理学、ポロックの政治経済学の検討を主題とする。

フロムについては、日本ではともすれば古物扱いされがちであるが、ここではイギリス・ドイツでのながい研究経歴をもつ櫻井氏にその社会心理学の現代性を新しく展開いただく。ポロックについては、保住敏彦氏による先駆的な研究・紹介が行われていたが、ここではポロック著作集の刊行開始を機会として鋭意、古松氏にその研究成果を発表いただく。討論者として、フロム、ポロックそれぞれに専門研究をもつ木村氏、隅田氏に担当いただく。

これらに関連する研究として例えば、精神病理学のヤスパースからミチャーリッヒ、ハーバースマスなど、サルトル、フーコーからラカニアンたちまで、経済的支配構造についてはヒルファーディング、ノイマン、バランから宇野学派まで等々、多様に列挙されよう。しかしながら、社会的自然支配とその病理といった問題関心からこの時代を把握しようとする時、ホルクハイマーによる企画意図には、社会病理学と政治経済学批判との接続への祖型がみとめられるのである。

なおまた、以上のこうした学際的唯物論の試みは、『啓蒙の弁証法』の段階に至っては、おおよそ弁証法的人間学の目論見へと転換されていく。この問題圏に立ち入ることは次回セッション以降の課題となるだろうが、一定の質疑応答は可能であろうと考えられる。

（世話人・高幣）

櫻井報告：エーリッヒ・フロムにおける初期社会心理学とファシズムの社会理論

エーリッヒ・フロムはファシズムを論じた数多くの思想家の内の一人であるが、フロムのファシズム論が彼の初期社会心理学に関連付けて説明されることは驚くほど少ない。フロ

ムのファシズム論は彼の社会理論の格子であり、これが彼の精神分析的社會心理学によって媒介されていることは論を俟たない。『自由からの逃走』以降、彼の特異な社會心理学を用いることによって、方法論を超えてフロムは直接的な政治論を展開したが、これは社会理論的にはどのような問題意識によって理解されていたのか。本稿は特に『自由からの逃走』（1941年）と「社会心理学の方法と課題」（1932年）とに焦点を当て、フロムの社會心理学が彼のファシズム論の一部であることを論じる。それによって、フロムの社会理論そのものが彼の初期社會心理学によって理論構成されているということを証明する。

古松報告：フリードリヒ・ポロックの「国家資本主義」論をめぐって

社会研究所の運営面を実質的に担った経済学者フリードリヒ・ポロック（1894-1970）は、ナチス・ドイツ、ソ連、そしてニューディール下のアメリカなどの経済を「国家資本主義」概念で把握し、分析した。ポロックは「国家資本主義」ということばによって、「私的資本主義の後継者である」、「国家は私的資本家の重要な機能を引き受けている」、「利潤に関心を持つものが、なお、重要な役割を演じている」、「社会主義ではない」ことを示そうとした。その分析は、「いわゆる経済法則」が消滅したこと、「政治の優位」が確立したことを示すもので、ノイマンらとは見解を異にするものであったが、ホルクハイマーやアドルノらに受け入れられ、「学際的唯物論」に経済的次元の分析を提供するものとなった。

本報告では、近年のポロック研究を参考にしつつ、彼の「国家資本主義」論を検討することで、かれらのナチズム分析の成立について、明らかにしたい。

G 社会思想におけるリプロダクション——ガヤトリ・スピヴァクの脱再生産主義

報告者：伊藤潤一郎（新潟県立大学：非会員）

討論者：後藤浩子（法政大学）、棚沢直子（東洋大学名誉教授：非会員）、草野いづみ（帝京大学名誉教授：非会員）

世話人：後藤浩子

G・C・スピヴァクは、すでに80年代前半から、性差別主義への反対とフェミニズムへの賛成という「二重のプログラム（もしくはヴィジョン）」を展開する必要性を指摘してきた。反性差別主義とは、雌雄という生殖上のシンメトリに連動した社会的な男／女のカテゴリ分け、つまりジェンダー区分のもとで、「女性」が「男性」よりも下位におかれることへの異議申し立てである。他方、フェミニズムとは、男性との対の外部にある「女性的なもの」を探究し、意識変容のために訓練する場である。男性の対として、対象として、〈女性〉が定立されるからくりは、クリトリスのシンボリックな抹消にある。ファルス中心主義的編制の中に転位され、男性との対に置かれた「女性」は、子宮的社会編制の平面にある。ここから、抹消されたクリトリス的社会編制の平面を現出させようとするのがフェミニズムなのである。その際、スピヴァクは、たんに子宮的社会編制から逃れて、クリトリス的社会編制を助長すること、いわば「母からの解放」では不十分だと警告する。では、いかにクリトリス的社会編制を構想するのか。本セッションでは、伊藤潤一郎氏の報告をもとに、「母の解放」としての脱再生産主義の地平を考える。これは同時に、クリトリス的社会編制における「母」＝ジェネレーションを捉える試みでもある。

《報告要旨》 伊藤潤一郎「生殖の脱超越論化——スピヴァクとともに」

ガヤトリ・C・スピヴァクは、デリダ『グラマトロジーについて』の英訳者序文（1976年）において、「植物を生み出さない種まき」としてデリダの「散種」を解釈する可能性を示唆し、脱生殖・脱再生産主義へと向かう一歩を踏み出した。のちの「国際的枠組みにおけるフランス・フェミニズム」（1981年）では、脱生殖の問いの核心が子宮的社会編成とクリトリス的社会編成の関係として明確化され、さらに約三〇年後の『ナショナリズムと想像力』（2010）においては、生殖と結びついた異性愛規範の脱超越論化が主張されるようになった。1989年から2011年までの論考によって構成された大著 *An Aesthetic Education in the*

Era of Globalization (2012) を繙いても、各所に生殖への批判的まなざしが見て取れる。こうした点をふまえれば、脱生殖・脱再生産主義こそスピヴァクの思考に一貫するテーマだといえるだろう。本報告では、脱生殖へと向かうスピヴァクの歩みを初期から跡づけるとともに、スピヴァクが生殖批判の文脈でしばしば用いる「脱超越論化」という言葉の含意を探る。それにより、脱再生産主義社会における時間の問い（世代と絶滅）にアプローチする。

H 政治理論とインテレクチュアル・ヒストリー——ジュディス・シュクラーにおける希望と記憶

世話人：安武真隆（関西大学）、小田川大典（岡山大学）、石川敬史（帝京大学）

司会：安武真隆（関西大学）

報告者：小田川大典（岡山大学）、田中将人（岡山商科大学）

討論者：山岡龍一（放送大学）

今世紀に入り、政治思想研究の分野では、正義をめぐる大きな物語ではなく、不正義をめぐる小さな物語が語られるようになった。そして、そうした不正議論の多くがジュディス・シュクラーの晩年の著作に依拠したものであることはよく知られている。

シュクラーは「人格的自由の行使に必要な政治的条件の確保」を最も重視する政治理論としてのリベラリズムの陣営を、(1)自然権や人格発展といったポジティブな理念の実現をめざす「希望の党派」と、(2)過去の「身の毛もよだつ恐怖」を想起しつつ、甘美なユートピア主義を拒絶し、共通善ならぬ「共通悪」としての〈残酷さ＝強者による弱者の蹂躪〉の回避を最優先する「記憶の党派」に区別し、後者の思想を「恐怖のリベラリズム」として擁護する。もちろん残酷さを素手で回避することはできない。シュクラーによれば、「恐怖のリベラリズム」が支持する政治体制は、「より大きな残酷さ」を〈より小さな残酷さ＝基本法によってコントロールされた公権力〉によって回避する立憲デモクラシーである（「恐怖のリベラリズム」1989、大川正彦訳『現代思想』29-7, 2001.6）。

とはいえ、シュクラーの思想を、この短いエッセイだけで理解することについては、近年、疑義が出されている。本セッションでは、近年の研究を踏まえつつ、シュクラーの多面的な思想の一端を理解することを試みる。第一報告では小田川がモンテーニュとの関係を、第二報告では田中将人氏がマイケル・ウォルツァーとの関係を検討し、山岡龍一氏との討論を行なう。

ペーパーのアップロード先とこのセッションの詳細については、以下を。

http://odg.la.cocan.jp/political_thought/

username: political

password: thought

I 政治学者が読むグレーバー

世話人・司会・討論者：重田園江（明治大学）、網谷壮介（獨協大学）

報告者：宇野重規（東京大学）、野口雅弘（成蹊大学）、上村剛（関西学院大学）

デイヴィッド・グレーバー(1961-2020)は、21世紀の世界にさまざまな問題提起をした、一人類学者をはるかに超えたスケールの大きい思想家であった。彼は人類学に新たな息吹を吹き込んだだけではない。新しいアナキズムの構想、2011年のウォール街占拠にみられた新たな社会運動の形、そしてそれらと深く結びついた新しい民主主義の提唱などを行った。

そのためグレーバーは、人類学者、アナキズム研究者、そして街頭運動に期待と親近感を持つ人々によって熱い支持を受けてきた。社会思想史学会の中には、グレーバーに関心を寄せる会員は少なくないと思われる。だが一方で、政治学者はこれまで、グレーバーにあまりに関心なかった。

本セッションの報告者と世話人は全員が、政治学を専門領域とする一方で、いわゆる政治科学＝ポリティカル・サイエンスとは距離を置いてきた。政治を歴史や思想に関連づけて捉えようとする私たちのようなアプローチは、一方で人類学や社会学におけるグレーバー支持者とは異なる立ち位置にある。他方で他の政治学者と比べると、グレーバーを受け入れる素地やその思想への好奇心はかなり強い。私たちは、一方ですでにグレーバーにシンパシーを感じてきた研究者に対して、これまでとは少し違った角度からその思想の可能性を提示することを目指す。他方で、グレーバー思想に冷淡とも言える政治学者に対しては、グレーバーを読むことで見えてくる、政治学における新しく豊かな可能性を示すことを目指す。

以上のような意味で、今回のセッションでは、民主主義、そして官僚制をキーワードとして、政治学者とグレーバーとの対話の端緒を開きたいと考えている。

グレーバーは『民主主義の非西洋起源について』や『万物の黎明』で、民主主義の起源を古代ギリシアに求める従来の「文法」、また近代民主主義をヨーロッパを起点に描くことに反発している。もっとも彼の議論は孤立したものではなく、スタサヴェージ『民主主義の人類史』などにもみられるような、人類学的な観点からの民主主義の起源の相対化の一つであるだろう。グレーバーは民主主義の多様な起源の中でも、とくにアメリカ先住民社会における民主主義の実践を強調する。ではこれは「建国期」アメリカ政治思想の研究者からはどのように見えるのだろうか。

また、グレーバーのアナキズム寄りの民主主義イメージは、その官僚制批判と大いに関係している。グレーバーの官僚制理解は、マックス・ヴェーバーのような古典におけるそれとは異なっている。彼の官僚制批判は、きわめて現代的な問題関心に発しているのだ。そのため、企業におけるマネジメントと国家行政における官僚制を地続きで捉え、また新自由主義と官僚制との関係についても独自の見方を提示している。さらに彼のブルシットジョブ論は、実はその官僚制論と表裏を成している。ではこうしたグレーバーのオリジナリティは、これまでの官僚制の捉え方と対比するとどう見えるのか。

最後に、グレーバーは民主主義を直接民主主義として、あるいは彼のイメージするアナキズムに近いものとして捉えている。そのことと、民主主義の起源を古代ギリシャや近代啓蒙思想に求めることへのグレーバーの批判、また代議制民主主義への冷淡さ、さらに官僚制批判とは大いに関係している。ではグレーバーに特徴的な民主主義像は、政治学あるいは政治思想史における民主主義論をフィールドとする立場からはどう見えるのか。

こうした問いを、主にアメリカ18世紀の政治思想を専門とする上村剛、マックス・ヴェーバー思想と官僚制研究に関心を抱いてきた野口雅弘、現代における民主主義論を思想的なバックグラウンドから牽引する宇野重規の各氏に検討してもらおう。これがこのセッションの概略である。

セッションは各報告者からの短めの口頭発表につづいて、世話人二人を交えたフリーディスカッションを行う。その上で、フロアからの質問も交えて討議を行いたい。学術的にリジッドな結論を求めるような形ではなく、各々の疑問や考えを自由に話し合い、視野が広がっていくようなやり方を想定している。グレーバーは常に、型にはまった「学術的」討論より、自由なスタイルで思考が解放され、対話によって一人では思いもよらない視界を得る体験を重視していた。ここでの討議をきっかけに、各々が持ち帰ったアイデアや構想が時間をかけて実を結び、未来へとつながるようなセッションになることを期待している。

J 【幹事会企画セッション】社会思想史の系譜学(2) ——ケンブリッジ学派とは誰であり、私たちにいかなる方法論的な影響を与えてきたのか？

報告者：竹澤祐丈（京都大学）

討論者：原田哲史（関西学院大学）

司会：後藤浩子（法政大学）

昨年度は、初代代表幹事であった水田洋の「社会思想史」研究の捉え方を振り返ったが、今年度は、1990年代以降、思想史研究の方法論として、ケンブリッジ学派が与えた影響について考察する。

1980年代の学会年報での特集企画は、基本的に一人の思想家や一つの地域に焦点を当てるものであった。ところが、1999年から2年連続で、「社会思想史の表象と方法」をテーマとするシンポジウムが開催され、グランド・セオリーを読む機軸のずれと読み返しの意味、そして読みのパラダイム・チェンジ、さらには、言語以外の思想の表現媒体への研究対象の拡大が言及された。こうして、社会思想史研究の方法と対象が自覚的に問われ始め、2003年には「思想史研究の新たな展開に向けて」、2013年には「思想史研究を問い直す」、2020年にも『社会思想史事典』刊行を記念して「〈社会思想史〉を問い直す」という特集が組まれてきた。

学会創立40周年に際しての2013年の特集では、英語圏、フランス、日本の思想研究の「支配的パラダイム」とその継承と克服が述べられている。そこでは、英語圏の啓蒙思想研究を担当された故田中秀夫氏が、1990年代の思想史研究を回顧した節で、「ケンブリッジの文脈主義」を紹介し、この方法論の日本への波及が遅れた原因を考察している。ただ、遅れたとはいっても、「ウェーバーの厳密な方法論がよく読まれ、その方法意識が習得されている日本の思想史研究者にとって、ケンブリッジの文脈主義はまったく未知の新説というわけではなかった」と指摘し、丸山真男や小林昇の研究も「たんなるテキスト主義ではなく、テキストの背景と著者の意図、そして論争の文脈や概念と思想の継承と革新—持続と変容—などの思想史の文脈を意識的に掘り起こす文脈主義的研究であったというのが、私の理解である」と結んでいる。

その後、2000年代に入り、啓蒙研究と共和主義研究は年報の誌面にも盛んに載るようになったが、方法論としてのケンブリッジ学派に正面から光が当てられる機会はなかった。この度は、報告者に竹澤祐丈会員（京都大学）、討論者に原田哲史会員（関西学院大学）を招いて、

ケンブリッジ学派の思想史研究の方法論と我々への影響を考察したい。

ケンブリッジ学派とは誰であり、私たちにいかなる方法論的な影響を与えてきたのか？

—近代イギリスを中心とする社会思想史研究を事例にしながら— (仮題)

竹澤 祐丈

本発表は、ケンブリッジ学派の思想史研究の方法論が私たちの研究に与えた影響について、近代イギリスを中心とする、狭義の社会思想史研究を事例に考察する。この素材的な限定は、独仏を素材とする豊かな研究蓄積や、政治思想史などの隣接分野の営為を軽視する意図からではない。むしろこの設定は、本報告の射程を示すと同時に、議論の焦点を絞り込むことによって、問題の所在をより深く共有したいと考えるからである。

その目的のために、本報告の導入では、ケンブリッジ学派とはどのような集団であるのかに関して、報告者自身の参与観察的な考察を交えつつ、知識社会学的に振り返ってみたい。通常理解によれば、ケンブリッジ学派とは、様々な文脈（コンテクスト）との関係で思想を分析する集団とみなされ、具体的な研究者としては、Q・スキナー、J・ダン、J・G・A・ポーコックが、時には、I・ホントやJ・ロバートソン、さらには彼らのケンブリッジ大学での同僚や弟子筋までが挙げられることもある。この予備的な考察では、彼らからの影響を語る際には、まずは伸縮自在に語られる傾向が強いケンブリッジ学派とはだれなのかの特定が、意外なほど重要である点をまずは確認したい。そして彼らの共通性は、より正確には、思想の受容史的な分析と呼ばれる点にあることを強調したい。

その作業を踏まえて、本報告の大部分では、ケンブリッジ学派の方法の特徴は、（通常注目される）上記の共通性の観点だけではなく、どのような思想の受容史だったのか、すなわち論点や素材の特徴の観点からも論じられるべきことを主張したい。すなわち、この点での変化の有無が、ケンブリッジ学派の影響を語る際にはより重要でより効果的な観点ではないかと思料するのである。

これらの考察に基づく報告者の結論は、ケンブリッジ学派からの影響と呼ばれる内容の大半は、主として、日本と英語圏（≠米語圏）における思想史研究を巡る学問分野の布置関係の相違に起因するものであり、したがって彼らからの本質的な影響は、現時点では、むしろ限定的だったとみなすべきではないかという解釈である。この結論は、通常理解とは大きく異なる論争提起的なものと自覚するので、当日は、可能な限り丁寧に議論を展開したい。

11月10日 14:30-16:30【第3会場】

K 木村周市朗著『ドイツ国家学と社会改革 —— クラウゼ派自然法論の成立と問題圏』（御茶の水書房、2023年）を読む

報告者：杉田孝夫(お茶の水女子大学名誉教授)・金山 準(北海道大学)・深貝保則(横浜国立大学名誉教授)

リプライ：木村周市朗(成城大学名誉教授)

世話人：鳴子博子(中央大学)

本セッションは、2023年6月に刊行された木村周市朗著『ドイツ国家学と社会改革：クラウゼ派自然法論の成立と問題圏』（御茶の水書房）の合評会である。同書は著者の前著『ドイツ福祉国家思想史』（未来社、2000年）以降の研究集成である。

同書あとがきには「本書の主題は、ドイツ国家学という伝統的な統治のための総合学が、十九世紀の商品経済拡大過程のなかで「社会問題」と称された諸矛盾の認識と政策対応の必要性認識の点で、「経済学」と「法学」とにおける言わば怠慢を批判しつつ、ドイツにおける社会改良主義の形成に大きく寄与したことを、社会思想史として、学問史的に明らかにすることにある」と記されている。

セッションは、ドイツの内からの観点とともに、フランス、イギリスとの対比などドイツの外からの観点も重視して、著者が知的営為の場とする、社会思想史と社会政策の交差する問題領域に分け入って議論を深め広げてゆくことを目指している。

そのため、ドイツ政治思想史の杉田会員、フランス社会思想史の金山会員、イギリス経済思想史の深貝会員にそれぞれの観点から報告(書評)いただき、続いて著者の木村会員にリプライをお願いし、その後フロアとの質疑応答に移り、活発な討論を展開することとしたい。

まず、杉田会員は、本書は旧著『ドイツ福祉国家思想史』と重ね合わせると、19世紀から20世紀にかけての、ドイツにおける社会政策及び社会福祉の概念枠組みがどのように形成されてきたのかを、社会思想史的に検証しようとする大作であるとし、続けて、同時にそれは、ドイツの法学と国家学そして官房学・ポリツァイ学が、どのような限界と可能性を持っていたのかについての、貴重な批判的検討となっており、この両側面からなる著者の考察を根底において支えているのが、カントであり、フィヒテであり、ヘーゲルであると捉える。そして報告については、カントの『人倫の形而上学』第一部「法論」、フィヒテ『自然法の基礎』、ヘーゲル『法の哲学』を念頭に置きつつ、本書におけるラウの官房学の再編成、アーレンス

とモールの「生」と「社会」の発見、クラウゼの理想と改革についての考察の意義を考えてみたいと語る。

ところで、四部十二章からなる本書には、100頁超の第七章「サン=シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール」が収められ、1831年に始まるパリとブリュッセルでの亡命生活を経験したアーレンスは、師であるクラウゼの思想を継承発展させて多元的社会構成論を展開すると同時に、クラウゼ哲学の国際化の道を拓いたことが論述されている。金山会員は、19世紀フランス思想史を専門とする立場から、同時代フランスとの比較、また本書で扱われるサン=シモン主義などのフランス思想との関係といった観点からコメントする。

深貝会員は、コメントの観点として以下の2点を挙げる。

1) スコットランド4段階論という歴史認識を踏まえて市場の特質を描き出すスミス『国富論』、およびその19世紀的変容としての古典派の市場観や、大陸の一部の思想からの展開でもあるイングランドのベンサムを起点とする功利主義の段階的展開との対比のもとで、有機的 - 人格的なドイツの側の思想系譜の特質の意味を受け止めたい。

2) 併せ、古典古代に典型的に現われ、スコットランド出自のジェームズ・ステュアートやドイツ官房学、および国家学 / 財政学にその要素を色濃く残すオイコノミア論の系譜の可能性を、ウェル - ビーイングの現代的な可能性および困難をも念頭に考えてみたい。

自由論題報告

11月9日（土） 13:00-13:45／14:00-14:45

11月10日（日） 12:30-13:15／13:30-14:15

会場 総合講義棟2階

【第1会場】法学部第2講義室、【第2会場】第1小講義室

【第3会場】第2小講義室、【第4会場】第3小講義室

「プロレタリアートの独裁」概念の多義的性格——マルクス・エンゲルスからロシア革命まで

赤海勇人（東京大学大学院総合文化研究科博士後期課程・日本学術振興会特別研究員）

はじめに

本報告は、20世紀の国際労働運動の歴史において重要な地位を占め、マルクス＝レーニン主義の根本教義と見なされ続けてきた「プロレタリアートの独裁（Diktatur des Proletariats, диктатура пролетариата）」という政治概念の解釈と影響力の変遷を跡付け、その多義的な性格を明るみに出すことを目的としている。そのために、本報告ではとりわけ、19世紀中葉にこの用語がマルクスの政治言説にはじめて現れてから、20世紀初頭に戦争と革命の混乱のなかで自らを「プロレタリアートの独裁」と称する諸国家が出現するまでの時期を取り上げる。

本研究分野に関する最も詳細な先行研究（『カール・マルクスの革命理論』第3巻）を著したハル・ドレイパーは、マルクスとエンゲルスにとって、「プロレタリアートの独裁」は「プロレタリアートの階級支配」や「労働者階級の権力」を意味するに過ぎず、彼らはこの言葉を常に一定の同じ意味で用いていたと想定している¹。そして、このような議論に基づいて、ドレイパーはマルクス・エンゲルスからレーニンに至るまでの「プロレタリアートの独裁」の概念史を、本来の用語法からの逸脱の歴史と見なしている²。確かに、とりわけボリシェヴィキ革命の勃発以降、この概念に創始者たちが想定していなかったような意味が付け加えられていったことは事実であるが、こうした見解には若干の問題がある。なぜなら、ドレイパーはマルクスの革命観が初期の国家中心主義から大きく転回したことを考慮せずに、「プロレタリアートの独裁」論の不変性を前提としており、またマルクスとエンゲルスの社会革命論を端的に同一視しているからである。

これに対して、2021年に開催された国際会議「プロレタリアートの独裁：概念—国家—修正」では、より慎重なアプローチに基づいて、20世紀を通じたこの政治概念の解釈と影響力の変遷の解明が試みられている。マイク・シュマイツナーは「マルクスとエンゲルスはこの概念を曖昧に用いており、まさにこの曖昧さこそが、権威あるエピゴーネンたるカウツキー、レーニン、トロツキーのあいだでの異なる解釈とそれをめぐる闘争に対して責を負っている」として、創始者たちの曖昧な用語法がもたらした解釈の余地と後代のエピゴーネンたちによる多様な解釈とのあいだの関連を示唆している³。こうした研究動向を踏まえ、本報告ではマルクスとエンゲルスの政治言説の多義性を直視し、「プロレタリアートの独裁」の概念史を、彼らの用いた曖昧さに満ちた概念が、様々に異なった政治的・イデオロギー的

¹ Hal Draper, *The "Dictatorship of the Proletariat," Karl Marx's Theory of Revolution*, Vol. 3, New York, 1986.

² Hal Draper, *The "Dictatorship of the Proletariat" from Marx to Lenin*, New York, 1987.

³ Mike Schmeitzner, "Einleitung," *Die Diktatur des Proletariats: Begriff - Staat - Revision*, hrsg. v. Mike Schmeitzner, Baden, 2022, S. 12.

文脈に置かれた後代の解釈者たちによって意味づけられていく歴史として跡づけたい。なお、マルクス、エンゲルスの著作からの引用は原則として MEGA (*Marx-Engels-Gesamtausgabe*, 65 [114] Bde., Berlin, 1975ff.) または MEW (*Marx-Engels-Werke*, 46 Bde., Berlin, 1956-1990) から行い、その巻数と頁数を記した。

マルクスの「プロレタリアートの独裁」論

マルクスとエンゲルスは共に、わずか7回程度しかこの言葉を使用しなかったうえに、それらの発言の多くは具体性に乏しい。マルクスは、1850年の『新ライン新聞：政治経済評論』に掲載された連続論文（いわゆる『フランスにおける階級闘争』）で初めて「プロレタリアートの階級独裁」に言及し、そこで示された「階級差異一般の廃止への……必然的な過渡点」という漠然とした定式（MEGA I /10, S. 192）を、1852年のヨーゼフ・ヴァイデマイヤー宛ての手紙でも繰り返した（MEGA III /5, S. 76）。当時マルクスは、1848年革命の勃発とその挫折という時代状況のなかで、中央集権的な国家権力に依拠した社会革命論を打ち出していた。そして「プロレタリアートの独裁」もまた、そうした国家中心的な過渡期社会の構想を、階級支配の最終的消滅を強調する形で表現した概念であった（MEGA I /10, S. 354-355）。実際に、『共産党宣言』では、一方では「各人の自由な発展が万人の自由な発展の条件であるような一つのアソシエーション」（MEW, Bd. 4, S. 482）の出現を謳いながらも、他方では過渡期における生産手段、信用、運輸手段などの国家への集中が打ち出されている。

しかし、やがてマルクスは、経済学批判の進展や国際労働者協会（第一インターナショナル）での活動、最終的には1871年のパリ・コミューンの歴史的経験を受けて、『フランスの内乱』では、人民大衆のアソシエーションとその政治的形態であるコミューンに立脚した社会革命論を打ち出すことになった⁴。マルクスによれば、コミューン革命とはまさに「国家そのものに対する革命」であった（MEGA I /22, S. 55）。すなわち、ここでは既存の国家権力は解体され、人民大衆の自己解放を可能とする、いわば「国家に抗するデモクラシー」⁵による真の自治で置き換えられるのである。このような国家中心主義からのラディカルな転回にもかかわらず、マルクスは「プロレタリアートの独裁」という以前と同じフレーズを用い続けたが、その位置付けは暗黙のうちに大きく変化している。たとえば、マルクスは1875年の「ゴータ綱領批判」で「政治的過渡期の国家はプロレタリアートの革命的独裁以外のなにものでもありえない」と規定している。だが、それは決して上から未来社会を創設するような国家権力のことではなく、むしろ同じテキストの他の箇所にかかれている「社会

⁴ 国家中心主義からのマルクス社会革命論の転回については、加藤哲郎『東欧革命と社会主義』花伝社、1990年、107-217頁；大藪龍介『マルクス社会主義像の転換』御茶の水書房、1996年、3-125頁を、マルクスのアソシエーション論については、田畑稔『マルクスとアソシエーション：マルクス再読の試み』新泉社、2015年〔増補新版〕；大谷禎之介『マルクスのアソシエーション論：未来社会は資本主義のなかに見えている』桜井書店、2011年を、それぞれ参照。また、報告者は経済理論学会第72回大会において、「アソシエーションの概念史：その歴史的背景と関連概念」と題して報告を行った。

⁵ Miquel Abensour, *La démocratie contre l'État: Marx et le moment machiavélien*, Paris, 2012（松葉類・山下雄大訳『国家に抗するデモクラシー：マルクスとマキアヴェリアン・モーメント』法政大学出版、2019年）。

の上位にある機関」から「社会に完全に従属する機関」へと作り変えられた国家のことを言っているのだと解釈できる (MEGA I /25, S. 22, 21)。「政治問題への無関心」でのマルクスの言及を踏まえれば、少なくともこの独裁の任務には、軍事的反乱のような例外状態への対処が含まれているようである (MEGA I /24, S. 105-106)⁶。だが、この独裁の具体的な構成形態をはじめとして、その意味内容の大部分は不明確なままであり、マルクス自身にさえ、こうした問いに答える明快な叙述を仕上げる意図はなかったのではないかと考えられる⁷。

差し当たり、はっきりと言うことができるのは以下のことである。すなわち、隅田聡一郎の近著が明らかにしているように、晩期マルクスの過渡期社会の構想において、資本主義社会システムを補完する国家形態は、自己自身の死滅へと至る中央集権的な国家権力の自律的活動によってではなく、国家に抗する政治的共同体へと自己自身を組織化した、自由でアソシエイトした生産者の自発的な活動によってのみ徐々に解消されていく⁸。そのため、こうした構想のなかでは、「プロレタリアートの独裁」が、特にソヴィエト・マルクス主義が主張したような巨大な役割を担うことはありえないのである。しかし、そのことは、この政治概念がのちにマルクス主義の「試金石」と見なされ、多かれ少なかれ国家中心主義的に構成された政治言説のなかで活用されることを妨げるものではなかった。

エンゲルスから第二インター・マルクス主義へ

マルクスが「プロレタリアートの独裁」とパリ・コミューンの関係をそれほど明確にせず、少なくとも両者を区別していた可能性があるのに対して、エンゲルスは両者をはっきりと同一視した (MEGA I /32, S. 16)。だが、「エルフルト綱領批判」では、「民主共和政」を「プロレタリアートの独裁のための特有な形態」と見なしており、エンゲルスの用語法は曖昧である (MEGA I /32, S. 49-50)。エンゲルスは、『反デューリング論』における生産手段の国家的所有を通じた「国家の死滅」の主張に見られるように、『共産党宣言』の国家中心的な過渡期社会像を晩年に至るまでおおむね維持していた (MEGA I /27, S. 535)。さらに、エンゲルスが 1891 年にマルクスの「ゴータ綱領批判」を死後出版したことで⁹、はじめて「プロレタリアートの独裁」という用語は広く知られるようになり、後代のエピゴーネンたちによる様々な解釈の可能性へと委ねられた。

エンゲルスの生前に既に、「プロレタリアートの独裁」概念をめぐる対照的な二つの解釈が示されていた。一方では、「エルフルト綱領批判」でのエンゲルスの発言を受けて、カール・カウツキーはイギリス型の強力な議会制民主主義国家がそのまま「プロレタリアートの独裁」の形態でもありうると判断した¹⁰。他方では、ゲオルギー・プレハーノフは「プロレ

⁶ 1871 年 9 月にマルクスが行った演説の報告記事も参考になる。MEGA I /22, S. 479.

⁷ Eric Hobsbawm, *How to change the World: Marx and Marxism 1840-2011*, London, 2011, pp. 86-87 (水田洋ほか訳『いかに世界を変革するか』作品社, 2017 年, 118 頁)。

⁸ 隅田聡一郎『国家に抗するマルクス：「政治の他律性」について』堀之内出版, 2023 年。

⁹ Friedrich Engels (Hrsg.), “Zur Kritik des sozialdemokratischen Parteiprogramms: Aus dem Nachlaß von Karl Marx,” *Die Neue Zeit* 1(18), Jg. 9, 1890/1891, S. 561-575.

¹⁰ 1891 年 7 月のカウツキーのメーリング宛て書簡は、以下の文献で引用されている。Paul Frölich, “Einleitung,” *Gegen den Reformismus, Rosa Luxemburg: Gesammelte Werke*, Bd. 3, Berlin, 1925, S. 23-24.

タリアートの独裁」について、「もし『我々』が権力を握ったなら『我々』は『我々』以外の誰に対しても自由を認めないだろう」と語り、エンゲルスの不興を買うことになった¹¹。このように、政治的自由の制限を含む排他的な措置を正当化するためにこの概念を最初に利用したのは、レーニンではなくプレハーノフであった。

エンゲルスの死から数年後、エドゥアルト・ベルンシュタインはドイツ社会民主党の疑似革命的な理論を、その改良主義的な実践に適合させようと試みたが、その彼にとって「プロレタリアートの独裁というフレーズは今日ではあまりにも時代遅れ」であった¹²。こうした攻撃は逆に、カウツキーやプレハーノフら正統派をこの曖昧なスローガンのもとに結集させることになった。とはいえ、カウツキーは『ベルンシュタインと社会民主党の綱領』においてたった1ページを割いてこの概念を擁護したに過ぎず¹³、しばらく後になってから、『権力への道』では「プロレタリアートが政治権力を行使することができる唯一の形態としてのプロレタリアートの政治的単独支配」¹⁴という規定をこの概念に与えた。このフレーズに散発的にしか言及しない点においても、またその意味内容の曖昧さにおいても、カウツキーの用語法は創始者たちの、特にエンゲルスの用語法と近いようである。

他方、プレハーノフやレーニンなどのロシアの正統派は、ドイツやオーストリアの社会民主主義者と比較してこの概念をより熱心に擁護する傾向があった。修正主義に対する反動により、1903年の亡命党大会において、ロシア社会民主党の綱領には「社会革命の不可欠の政治的条件」として「プロレタリアートの独裁」というフレーズが書き込まれるに至った¹⁵。当時、このスローガンを自党の綱領で掲げていたのは、ロシア社会民主党だけであった。ドイツ社会民主党のゴータ綱領、エルフルト綱領や、オーストリア社会民主党のハインフェルト綱領およびブリュン修正綱領などはもちろん、マルクス自身がその前文を執筆したことで知られている、フランス労働党の綱領にさえこの文言は見られない。

1905年に勃発したロシア革命は、「プロレタリアートと農民の革命的民主主義的独裁」のような新たな定式を生み出したが、とりわけ注目すべきはレーニンによる独裁概念のラディカルな再定式化である。レーニンは1905年のロシア革命に続く時期に、「独裁という科学的概念」を「なにものにも制限されない、どんな法律によっても、絶対にどんな規則

¹¹ Алексей Воден, “На заре «легального марксизма»,” *Летописи Марксизма* 4, 1927, стр. 294-295.

¹² Eduard Bernstein, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Stuttgart, 1899, S. 127 (佐瀬昌盛訳『社会主義の諸前提と社会民主主義の任務』ダイヤモンド社, 1974年, 192頁)。

¹³ Karl Kautsky, *Bernstein und das Sozialdemokratische Programm: Eine Antikritik*, Stuttgart, 1899, S. 172.

¹⁴ Karl Kautsky, *Der Weg zur Macht: Politische Betrachtungen über das Hineinwachsen in die Revolution*, Berlin, 1909, S. 12 (奥田八二訳『権力への道』『世界大思想全集：社会・宗教・科学思想篇』第14巻, 河出書房, 1955年, 195頁)。

¹⁵ “Проект программы Российской социал-демократической рабочей партии,” *Полное Собрание Сочинений*, Том 6, Москва, 1958-1965 [Изд. 5-е], стр. 205 (「ロシア社会民主労働党綱領草案」『レーニン全集』第6巻, 大月書店, 1953-1969年, 14頁)。

によっても束縛されない、直接暴力に立脚する権力」として規定した¹⁶。このように、どんな法的コンテクストによる束縛も拒絶して、完全に脱規範化された端的な暴力を独裁と呼んだのは、ドレイパーも指摘しているように、マルクス主義の思想史において全く前例のないことであった。レーニンはこの新たな概念規定を、1917年以降、繰り返し説き続けることになる。

革命の時代と多様な解釈実践

1917年のロシア革命とそれに続く数年間のうちに、「プロレタリアートの独裁」概念の解釈はマルクス主義的な国際労働運動において決定的な重要性をもつ問題となった。レーニンは『国家と革命』の執筆にあたって、マルクスとエンゲルスの言説から一定の正当な解釈を引き出し、とりわけ国家の廃止をめぐる彼らの思想の多くを復活させた。当時一般に、創始者たちのテキストを一々引き合いに出しながら「プロレタリアートの独裁」を論じるようなことは行われておらず、せいぜい「ゴータ綱領批判」や「エルフルト綱領批判」の短い一文が知られているに過ぎなかったが、『国家と革命』はメーリングやリャザノフが再版したマルクスのテキストも活用しており、文献学的に優れた研究であった¹⁷。だが、革命の進行と共にレーニンの独裁概念の問題点もまた表出することになる。

レーニンの指導下で政治権力を奪取したボリシェヴィキは、他にもない「プロレタリアートの独裁」を樹立したと称したが、このソヴィエト権力は状況の圧力によって徐々に歪んだ形態を取るようになった。とりわけ、ボリシェヴィキが普通選挙権に基づいて選出された憲法制定議会を解散し、人口の少なくない部分から選挙権を剥奪したソヴィエト憲法を採択したことでその反民主主義的性格が、また、彼らがブルジョア政党だけでなくメンシェヴィキやエスエルなどの社会主義政党も含む反対派を抑圧し、内戦による軍事的危機の深刻化と共に赤色テロルのような過激な対抗措置を採用したことでその暴力的性格が明らかになったことは、ロシア革命に同情的な各国の社会民主主義者たちを悩ませた。

こうした状況下で、独立社会民主党内の反対にもかかわらず、カウツキーは1918年の夏に『プロレタリアートの独裁』を出版し、以降長く続くことになるボリシェヴィキとの論争の火蓋を切って落とした。カウツキーはそこで、単なるプロレタリアートの階級支配を意味するに過ぎない「状態」としての独裁と、反対派からの政治的自由の剥奪などを含む「統治形態」としての独裁を区別し、前者だけがマルクス主義的な独裁概念であると強調した¹⁸。他方、レーニンによる反批判の書である『プロレタリア革命と背教者カウツキー』によれば、「直接暴力に立脚した権力」である「プロレタリアートの独裁」の必須の条件とは、「階級

¹⁶ Владимир Ильич Ленин, “Победа кадетов и задачи рабочей партии,” *Полное Собрание Сочинений*, Том 12, стр. 320 (「カデットの勝利と労働者党の任務」『レーニン全集』第10巻, 233頁)。

¹⁷ Franz Mehring, “Neue Beiträge zur Biographie von Karl Marx und Friedrich Engels,” *Die Neue Zeit* 2(31), Jg. 25, 2. Mai, 1907, S. 160-168; David Rjasanoff, “Ein Beitrag zur Geschichte der Internationale: Zwei unbekannte Artikel von Friedrich Engels und Karl Marx,” *Die Neue Zeit* 1(2), Jg. 32, 10. Oktober, 1913, S. 37-44. メーリングが公表した「ヴァイデマイヤーへの手紙」に対する言及は、『国家と革命』第二版で追加された。

¹⁸ Karl Kautsky, *Die Diktatur des Proletariats*, Wien, 1918[2. Aufl.], S. 20-21.

としての搾取者を暴力的に抑圧すること」であって、ブルジョアジーの政治的自由は悉く破壊されなければならなかった¹⁹。こうしたボリシェヴィキの「プロレタリアートの独裁」論を批判するために、カウツキーはさらに『民主主義か独裁か』、『テロリズムと共産主義』、『民主主義から国家奴隷制へ』などの著作を次々と発表した。これに対して、ジノヴィエフ、カーメネフ、ラデック、ブハーリン、トロツキーなどのボリシェヴィキの革命家たちは、しばしばレーニンよりもはるかに粗野な仕方で反批判を行い、独裁という概念には取り返しの付かないほど反民主主義的な性格が刻印されることになった²⁰。この頃には、「民主主義か独裁か」という二者択一が、そのまま「社会民主主義かボリシェヴィズムか」という二者択一を意味しうるようになった。結局、1921年頃までにカウツキーは、当初から多義的な性格を持っていたが、歴史的には「ボリシェヴィズムの特徴」となってしまったこのスローガンの使用を放棄することさえ提案するようになった²¹。

メンシェヴィキ国際派のユーリー・マルトフや、オーストリア社会民主党のオット・バウアー、マックス・アドラーらは、「プロレタリアートの独裁」というスローガンを維持しつつも、いわばこれにカウツキーとレーニンを折衷したような解釈を加えており、階級独裁における搾取者階級の抵抗の粉碎と完全な政治的自由の保障の双方を強調した²²。こうした見解は、内外の敵から革命を防衛しようとするボリシェヴィキの試みを理解しつつも、反対派の暴力的・組織的な排除によって社会主義者の団結を破壊することには反対し、社会主義インターナショナルの再建を目指した彼らの努力とも照応している。ローザ・ルクセンブルクはよりラディカル立場から、ボリシェヴィキ革命を最も力強く賞賛しながらも、反対派からの権利剥奪に抗議して「異なった考えをもつ者の自由」を擁護し、「プロレタリアートの独裁」とは「社会主義的民主主義」に他ならないと主張した²³。

ボリシェヴィキの革命家たちは、内戦期の緊迫した状況に強いられながら、便利な概念的資源として「プロレタリアートの独裁」というスローガンを自分たちの政治的実践を正当化するために活用した。しかし、ボリシェヴィキに劣らずマルクス主義的な革命理論に強い拘りを持っていた社会民主党の人々は、それぞれに異なった解釈を加えることで、ボリシェヴィキと同様にこの曖昧な概念に訴えることができたのである。この時期に、「プロレタリアートの独裁」概念に加えられた解釈の範囲は、無内容なプロレタリアートの階級支配から政治的自由の剥奪と剥き出しの暴力に至るまで、またその構成形態に関しては、既存の議会制民主主義国家や、新たに登場した評議会制、さらには事実上の一党独裁に至るまで大幅に拡張された。創始者たちの用語法におけるこの概念の意味内容の曖昧さは、特に革命の時代に

¹⁹ Владимир Ильич Ленин, *Пролетарская революция и ренегат Каутский*, Полное Собрание Сочинений, Том 37, стр. 266 (『プロレタリア革命と背教者カウツキー』『レーニン全集』第28巻, 271頁)。

²⁰ Draper, *The "Dictatorship of the Proletariat" from Marx to Lenin*, pp. 137-142.

²¹ Karl Kautsky, *Von der Demokratie zur Staats-Sklaverei: Eine Auseinandersetzung mit Trotzki*, Berlin, 1921, S. 83-84.

²² Uli Schöler, "Julius Martow und die Austromarxisten," *Die Diktatur des Proletariats: Begriff - Staat - Revision*, S. 65-89.

²³ 拙稿「ローザ・ルクセンブルクの「社会主義的民主主義」論：「異なった考えをもつ者の自由」を中心として」『一橋社会科学』15, 2023年, 63-81頁。

において、このような解釈実践を可能にするものであった。

おわりに

本報告の結論は次のようなものである。すなわち、マルクスとエンゲルスの政治言説において、「プロレタリアートの独裁」は考え抜かれた体系的な理論というよりも、解釈の余地がある多義的な概念であった。だが、むしろその多義性や断片性のゆえに、様々に異なった政治的目的のために奉仕しうる多様な解釈の可能性が開かれていたことで、この概念は、マルクス主義を掲げる 20 世紀初頭の国際労働運動の政治言説において第一級の地位を獲得するに至ったのである。

11月9日(土) 13:00-13:45 【第2会場】

フランソワーズ・コランにおける「複数普遍主義 [pluriversalisme]」の射程

発表者名：ファヨル入江容子（甲南大学）

概要

ベルギーの哲学者フランソワーズ・コラン [Françoise Collin] (1928-2012) は、1973年にフランス語圏初のフェミニズム雑誌となる『グリフ手帖 [Les Cahiers du Griffon]』を創刊したことで知られ、パリに拠点を移した80年代初頭以降も、40年近くにわたり、独自のフェミニズム思想を追求しつつ、政治的および知的活動を精力的に展開した。彼女は、また、80年代のフランスにおいては、ほとんど無視されていたハンナ・アレントの諸著作を自身のフェミニズム思想に導入することによって、広く知らしめることにも貢献している。

本報告では、まず、フランス共和主義における「普遍主義」を概観したのち、コランの著書『人間は厄介者になったのか——ハンナ・アレント論 [L'Homme est-il devenu superflu ? : Hannah Arendt]』(1999)における議論を中心とした80年代から90年代のコランの論考を読解しながら、とりわけ彼女がアレントを参照しつつ提唱した「複数普遍主義 [pluriversalisme]」概念について検討し、その射程を示すことが目的である。

1980年代末～1990年代半ば、アメリカを発端に「第3波フェミニズム」がグローバルな展開を見せ、個々人のジェンダーやセクシュアリティ、女性間の人種・階級問題、グローバル資本主義がもたらす国際分業による世界的経済不均衡（ドイツの社会学者マリア・ミースによる分析）が可視化されていった。マイノリティの声から始まるこのような「波」は、多文化主義を掲げるアメリカ型共和主義のもとでは受け入れやすいが、「普遍主義」を掲げるフランス型共和主義のもとでは事情が異なる。

フランスにおけるフェミニズムは、一般に普遍主義フェミニズムと差異主義フェミニズムの二大潮流があるとされるが、主流とされるのは前者である。普遍主義フェミニズムは、フランス共和国の理念である「普遍主義 [universalisme]」と結びついたフェミニズムである。

フランスの共和主義は、理念的共和主義とも呼ばれるが、18世紀、特権的中間団体を公的領域から排し（＝集団的帰属の廃止、脱宗教化）、個人が「市民」として直接「国家」と直結する社会としての国家を構想した。そのため、公的領域においては、人種、宗教、性、身分という出生によって規定される集団の権利を承認することは不平等を生じさせるとし

て、差異のない「(フランス) 市民」であることが個人に要請される。これがフランスの平等理念の特徴ということになる。

フランス革命の最中、「ヒューマニスト」として知られるアベ・グレゴワール [1' abbé Grégoire:1750-1831] は、「人間」の「再生」として、統一された「国民=市民」の創出を目指した。均質化された「人間」の再生には差異の根絶が必要であると考え、同化を条件とした「ユダヤ人」の解放を訴える一方で、性的差異の解消を企図し、そもそも「人間」に「女性」を含まないものとして「国民=市民」を構想していたと、歴史家アリサ・ゴールドスタイン・セピンウォール [Alyssa Goldstein Sepinwall :1970-] は指摘している¹。1789年8月の「人間と市民の権利宣言」の主体である「人間=男 Homme」にはオランプ・ド・グージュが「女性と女性市民の権利宣言」で異議申し立てしたように、「女性」は含まれていなかったことは周知の事実である。

歴史家・政治学者のピエール・ローザンヴァロンによると、フランス普遍主義で問題となるのは、議会制民主主義下において「社会の代表 [répresentation] の特質とは何を意味するのか」²という問いである。19世紀における「代表」をめぐる論争の端緒には、数学者ジョゼフ・ディエズ・ゲルゴンヌ [Joseph Diez Gergonne] による主張「代表の基本は均質性の基準であるべきだ」³が、非常に重要な考えとなったという。社会が複雑で多様性に富んでいる以上、「均質性と異質性の結合を可能にするのは、社会的代表者の複数主義の観念 [1' idée de pluralisme des représentants sociaux] 」⁴とされ、差異の捨象された「均質性」の次元において複数の「代表」を選出することが重視されるようになった。

市民権に包摂されることを目指し、参政権の獲得、教育の機会均等を求める女性たちの運動は、19世紀末、ジャーナリストであるユベルティーヌ・オークレール [Hubertine Auclert] によって、はじめて「フェミニズム」という名が与えられることになる。「フェミニズムとは男性と平等の権利を獲得することである」と要約できるこの狭義の「フェミニズム」は「リベラル・フェミニズム」としても把握されている。フランスでは戦後、1944年に男女普通選挙が実現し、1975年に中絶の権利(リプロダクティブ・ライツ)が保障されてからは、普遍的な価値に基づくグローバルな視点から、女性の権利が人種・宗教・文化等に関係なく、どの地域においても等しく拡大すべきだという理念のもと、「普遍主義フェミ

¹ Sepinwall Alusso G., 2008, *Grégoire et la Révolution française. Les origines de l' universalisme moderne* [2005], Bécherel, Les Perséides, p. 142.

² Pierre Rosanvallon, Françoise Collin, Alain Lipietz, 《Parité et universalisme (1)》, Réunion du 2 février 1995, Projets Féministes, n° 4-5, 1996, p. 94.

³ Ibid., p. 95.

⁴ Ibid.

ニズム」が登場した。エリザベット・バダンテールを代表格とするこの潮流は、抽象的に定義された限りでの「人間＝男性」の単一性を支持し、諸々の女性たちの「人間＝男性」との均質化ないし同一化を目的とする。

しかし、例えば、共和主義理念であるライシテの徹底をその政治目標に掲げる「普遍主義フェミニズム」にはムスリム女性の着用するヴェールに対して非寛容であるなど、異なる文化への軽視が見られ、また、グローバルサウスへの視点の欠如、人種・階級・ジェンダー/セクシュアリティへの交差的抑圧を十分に考慮しないといった難点がある。ときとしてフランス型共和主義ナショナリズムと結びつき、外国人排斥を助長する「フェノナショナリズム」⁵に陥る危険をも孕むのである。

このような傾向は、「人種」という語の扱い方にも現れている。2012年の大統領選で社会党候補のフランソワ・オランドは、第五共和国憲法第一条に「人種 [race] 」という語があることに懸念を示し、その削除を示唆した。その後、議会での審議を重ね、2018年7月、憲法第一条から「人種」という語が削除された。もともとフランスはヴィシー政権下の対独協力への反省から「人種」という言葉自体がタブー視されている点があり、社会科学的研究の場では括弧つきで慣用的に用いられつつも、公的文書で明確に規定されてこなかったという背景がある。いうまでもないが、この削除が2010年代半ばから高揚している反人種主義×性差別主義運動への共和主義的反動であるとの批判がある。このように、旧来の「肌の色」等、諸々の「人種的標徴」とされてきたものを理由とした人種的差別が歴然とあるにもかかわらず、それに由来する差別であることを公言することが難しい状況がフランスには常在している。たとえば、「黒人女性」が人種差別を公に訴えるため、「黒人女性」として「主体化 [subjectivation] 」すれば、まさに平等理念によってその行為が妨げられ、逆に「人種」を引き合いに出したせいで「差別主義者」としてみなされかねない、というジレンマがある。ひいては「白人差別」と糾弾されかねない。概ね、マイノリティの訴えは、中間団体の否定を理由に「共同体主義」とみなされ、共和国理念に反するものとされるのである。

コランは、普遍主義フェミニズムにも、男女両性を本質化する傾向が見られる差異主義フェミニズムにも還元されない、新たなフェミニズムを模索していた。また、彼女は、フランスで活躍したフェミニストには珍しく、冷戦後の経済グローバル化および移民問題等を背景に、階級や植民地主義・帝国主義に由来する「人種」問題から引き起こされる女性間の格差にも注意を払っていた。ユダヤ系ベルギー人であることから、フランスともベルギーとも

⁵ サラ・R・ファリス [Sara R. Farris] による用語で、著書 *In the Name of Woman's Rights. The Rise of Femonationalism* (2017) において展開されている。

距離を置ける立場から「国民」としてアイデンティティを形成することから半ば免れており、その意味で、アレントのいうような「自覚的パリア *conscious pariah*」の視座（『パリアリアとしてのユダヤ人』）をもつことができたといえる。こうして、彼女は、すべての女性たちに共通するジェンダー抑圧を矮小化することなく、それぞれの置かれた社会関係を変革することが可能なのかを問うたのである。

ややもすると、それぞれの「属性」がカテゴリー化され、アイデンティティ化され、ひいてはゲッター化してしまいかねないとして、多文化（相対）主義には懐疑的であったコランは、主にアレントの「出生」概念と「複数性」概念を自らのフェミニズム思想に取り入れ、インターセクショナルリティという言葉がフランスに受容⁶される前から、「複数性」概念によって、複合差別について考察しようとしていた。

コランが参照した、アレントの「複数性」概念は、彼女が、アウグスティヌスから着想を得た「新生 *natalité*」の概念から誕生する。ところで、「新生」概念は、初期の頃（『アウグスティヌスの愛の概念』から『全体主義の起源』初版）までは、「始まり *intim*」として登場し、分析されるが、アレントの「始まり」の捉え方は、1953年の論考「イデオロギーとテロル」を境に転回する⁷。アウグスティヌス『神の国』第12巻第21章の「始まりを存在させるために、それ以前には一人も存在していなかった人間が創られたのである」という文言における「始まり」を初期アレントは、『創世記』第2章の記述にならって、ひとりの人間、父祖アダム「無からの創造」と解釈する。この「始まり」をこの最初の間は、「生殖 *generacione*」つまり生殖＝再生産〔*reproduction*〕により、均質的に増殖〔*multiplication*〕していく。他方、53年以降のアレントの「始まり」の解釈は大きく転回する。『全体主義の起源』では、「始まり」を個々の人間が新たに世界に登場することとして定義し、それが「新生」なのだとする。コランは、初期アレントに見られる差異のない「人類＝種としての人間 *espèce humaine*」から構成される共同体のありかたを多数性〔*multitude*〕とし、後期アレントにみられる個々の存在からなる共同体のありかたを複数性〔*pluralité*〕として区別する。

⁶ 「インターセクショナルリティ」概念が、フランスのフェミニズム・ジェンダー研究の領域へ翻訳を介して導入されたのは、2005年のことである。この年、クレンショーの論考「余白をマッピングする—交差性、アイデンティティ・ポリティクス、有色人種の女性に対する暴力」（『スタンフォード・ローレビュー』、43巻6号、1991年）の翻訳が、『ジェンダー手帖〔*Cahiers du genre*〕』誌39号・特集「複数のフェミニズム—複数性を考える」に掲載された。なお、クレンショーの論文が掲載された『ジェンダー手帖』の前身は、コランが創刊した『グリフ手帖』である。

⁷ 森川輝一『〈始まり〉のアレント——「出生」の思想の誕生』岩波書店、2010年参照。

コランは、この「複数性」概念が、女性も男性も、さまざまな人間たちが、それぞれの差異を肯定し、このように違いに分離されながらも、「真ん中に置かれているテーブルを囲むように」、対話の席に着く、そうした人と人との関係のあり方を開示するものとして待望する。

コランは、「複数性、差異、アイデンティティ」（1991）と題する論考で、「ユダヤ人性」あるいは「アラブ人性」、そして、「女性」といったファクターの重なり合いを重視し、発言する側が、自分のアイデンティティを本質化したり、他方で、誰かが何かを語るその言葉を、それぞれのファクターへ本質化させたり、あるいは、所属性をヒエラルキー化してしまったりすることの危険性も指摘している。

所与の差異は、劣等性の原則にも、優等性の原則にも変化され得ない。性別、国籍、文化、歴史、社会、その他の要素がない抽象的な主体はないが、これらのいずれかまたはそれらの合計に還元される主体もない。「普遍的なもの [l'universel]」の領域へのアクセスすなわち互いを理解するための能力は、アイデンティティを構成するすべての不在を意味するわけではなく、それを横断するのである。[……] 共同世界（ともに生きる世界）の複数性は、諸々の性の差異や他のすべての差異によって横断される。主体の属性が、語り、行動するとしたら、その言葉や行動はたしかにそのアイデンティティによって維持されるであろうが、その表現の単一性には還元しえない。主体であることとは、おのれから出る自己のことである。⁸

コランは、「女性」というアイデンティティ集団を「代表」することの困難を指摘した上で、ジャック・ランシエールを参照しつつ、政治的「主体化 [subjectivation]」のプロセスとは、ある確固とした自己同一性＝アイデンティティの確立なのではなく、またそのアイデンティティの「普遍的な主体」への同質化なのでもなく、「おのれから出る自己」としての異他性 [hétérologie] の産出なのだとした。

1999 年に来日したコランは、日仏共同研究企画「女性研究における日仏比較——新しい比較方法論の必要性をめぐって」の一環で行われたシンポジウムに登壇し、「対話的な普遍に向けて」と題する発表を行なっている。

彼女は、ここで、従来の普遍主義を「単一普遍主義 mono-versalisme」と呼び、これに対し、複数文化間の対話を可能にする「複数普遍主義 pluri-versalisme」を提案し、その重

⁸ 《Pluralité, différence, identité, Présence》, numéro 38, Alliance Culturelle romande, octobre 1991.

要性を主張した。コランは、対話によって「複数性」の存在を可能にする「普遍的なもの」を構想していたのである。すなわち「女性運動をひとつのイデオロギーに還元してはならない。この運動に必要なのは、男女関係の根本的な問題の情報一つひとつを理解しながら、それぞれの状況に応じて、思考と行動を絶えず問い直していくことである」⁹と。

コランの「複数普遍主義」には、女性運動を一つのイデオロギーへ還元することを退け、2000年代の「複数のフェミニズム」の流れを準備したことで意義深い。主体が語り、行動するための「主体化」のプロセスが、己から出て、諸々の差異を横断すること、異他性の産出に基づく点に報告者は同意する。しかし、同時にコランのこの概念は、「対話」を可能とする人数を暗に規定してはいないだろうか。そのテーブルは円卓であり、囲める人数には限りがありはしないだろうか。やはり公的領域における「代表者」選出を前提とし、包摂される者とそうではない者の境界線が前提にされてはいないだろうか。沈黙を余儀なくされた被抑圧者の「主体化」の課題は依然残されているといえないだろうか。報告者は、このように問い、ジュディス・バトラーが『アセンブリ』（2015）で展開した「複数性」概念、アントニオ・ネグリ+マイケル・ハートが提唱した「マルチチュード」概念、ジャック・ランシエールにおける「主体化」概念を参照しながら、コラン=アレントの「複数普遍主義」の射程を見定め、平等と差異を両立しうる21世紀のデモクラシーの可能性の条件を探りたい。

⁹ フランソワーズ・コラン「対話的な普遍に向けて——フランスと日本——近代性との関係のふたつのあり方」伊吹弘子・加藤康子・棚沢直子訳、棚沢直子編・中嶋公子編『フランスからみる日本ジェンダー史——権力と女性表象の日仏比較』所収、新曜社、2007年、6頁。

寛容はなぜ批判理論の問題となるのか ——フォアスト寛容論の射程

後藤正英 (佐賀大学)

1 本発表の目指すところ

ライナー・フォアスト(Rainer Forst)は、ハーバーマスの批判理論を継承しつつ、後期ハーバーマスの関心(多文化主義、宗教と世俗)を背景にしながら、寛容論を政治哲学の中に積極的に位置づけてきたことで知られる存在である。現在、大著『コンフリクトの中の寛容』(2003)¹の刊行から二十年が経ち、彼の仕事の位置づけも明確になってきた状況といえる。今回の報告では、フォアストの寛容論の基本的主張を概観し、代表的な論争を紹介することで、フォアスト寛容論の射程を明らかにしたい。

フォアストの寛容論は、文化的・宗教的価値観の差異が解消されることはない多元的な社会状況を前提にしたうえで、平等で公正な社会を形成することを目的とする。したがって、その寛容論は絶えざるコンフリクトの中にある。

フォアストは、寛容を3つの構成要素から形成されるものと見なしている。第一の要素は「拒否(Ablehnung)」であり、相手に違和感を覚え、他者を間違っており悪として拒否する段階である。第二の「受容(Akzeptanz)」は、相手に違和感を覚えながらも、相手を完全に否定する理由をもたず、忍耐をもって受容しなければならない段階である。第三の「却下(Zurückweisung)」は、相手を拒否するための理由が受容する理由を上回り、拒否をする理由が一般的な妥当性と相互性をもっている場合である。いわゆる寛容の限界が発生するのは、この段階である。これらの構成要素は弁証法的なダイナズムの中にあり、そのプロセスは、よりよい理由づけを求める正当化論の文脈にある。さらにフォアストは、寛容について、「許容構想」「共存構想」「尊敬構想」「評価構想」の4つを提示する。ここでは、そのうちの3つを紹介する。「許容構想」は、マジョリティの側が、マジョリティの体制に従っている限りでマイノリティを許容することを意味する。「共存構想」は力の拮抗するグループが妥協の結果として共存しようとする状態のことを指す。「尊敬構想」は、個人の道徳的自律と相互に妥当する規範の正当化を内容としており、「許容構

¹ Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffes*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2003.

想」のように上下関係に基づく一方的なものではなく、相互的で平等な関係に基づいている。

フォアストは、寛容は、それ自体では規範を提供することはできず、規範としては依存的概念であることを主張する。つまりは、寛容は正義という規範に依存しており、正当な規範を背景にもつことで、はじめて寛容は徳や価値をもつことになるのである。

本報告では、特に、フォアストがジョン・ホートン (John Horton) とウエンディ・ブラウン (Wendy Brown) との間で行なった対論に注目したい。フォアストに対する彼らの批判は、寛容論を批判理論として展開することの意義に向けられている。ホートンは、寛容を「共存構想」のような政治的妥協の産物として解釈しようとしており、フォアストのように、寛容を強い意味での規範理論として展開することに疑義を唱えている。もう一方のブラウンは、寛容とは、本来、「許容構想」に代表される政治権力の渦中にあるものであり、フォアストが「尊敬構想」という道徳的規範を寛容論の中に入れようとするのは何故なのか、と問いかけている。彼らとフォアストの対論の内容を検証することで、フォアスト寛容論が目指すところを考究したい。

2 ホートンとブラウンとの対論 —政治的寛容と道徳的寛容—

以下に、対論の一部を紹介しよう。ホートンとフォアストの間には何度かの議論の往復が見られるが、その中でも『寛容、権力、正当化への権利 ライナー・フォアストとの対話』(2020)に掲載された論考がよく知られている。²ホートンは、寛容論において、ジョン・グレイに代表されるような「暫定協定(Modus Vivendi)」を重視する。³ホートンは、平和的共存を達成するためには、理性的合意よりも、個々の場面での政治的妥協や交渉の方が現実的であると主張する。

ホートンによると、本格的な意味で寛容が問題となるのは、価値観の深刻な敵対関係が存在する場合である。⁴そうした敵対関係において、相手の信じる価値観を一方向的に否定す

² Rainer Forst, *Toleration, power, and the right to justification: Rainer Forst in Dialogue*, Manchester: Manchester University Press, 2020.

³ 近年の寛容論における「暫定協定」をめぐる議論については以下の論考が参考になる。佐野亘「政治的寛容を実現する：暫定協定から妥協へ」『政治哲学』第32巻、2022年。佐野亘「リベラル・デモクラシーにおける寛容と妥協」『文明と哲学』第15号、2023年。

⁴ John Horton, Why the traditional conception of toleration still matters, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Vol. 14,

ることなく、ぎりぎりのところで共存共生への道を探ろうとするのが「暫定協定」としての寛容なのである。

ホートンは、フォアストとの対論において、どこまでが普遍妥当性をもつ道徳的規範で、どこからが特定の妥当性しかもたない（宗教や文化の）倫理的価値観なのかを明確に区別することは不可能である、と主張する。ホートンは、フォアストと同じく、寛容は規範的としては依存的概念であることを認めているが、問題を解決するための、ただ一つの規範は存在しないと主張する。さらに、道徳的規範に関する「相互性と一般性」という基準だけでは、様々なケースを解決するのには不十分であるとの批判も行なっている。⁵ホートンは、寛容論において理想論を強調しすぎると、政治的な意見の対立において許容しうる範囲を狭めてしまうことになるとも語っている。⁶

これに対して、フォアストは、道徳的規範と倫理的価値観の間の義務論的区別を重視し、「共存構想」に見られる政治的妥協の場合には多数派が実権を握ることが多いことを懸念する。「相互性」については、フォアスト独自の思想史的理解から、アウグスティヌスからロックへと続く「個人の良心の自由」の系譜だけでは、善意からの他者への強制という問題が残ることを指摘し、「相互性」の視点を発見したピエール・ベールの議論を称揚している。⁷

ブラウンが寛容論に着手することになった機縁は、フォアストの編集による寛容論集にマルクーゼの寛容論をテーマとする寄稿を求められたことにある。その後、寛容に関する一連の論考は『嫌悪を規制すること（邦訳 寛容の帝国）』（2006）に結実した。2007年にはベルリンで二人の間で対談（後に『寛容の力』として出版）⁸も行なわれている。

ブラウンは、寛容を、一般的な概念としてでなく、フーコー的なディスクールの問題として捉えており、寛容が論じられる際の政治的文脈や社会構造を重視する。ブラウンによれば、寛容の言説は、寛容の対象となる人々を他者として固定化し、彼らが周縁に追いや

No. 3, 2011, p. 292.

⁵ Rainer Forst, *Tolerance, power, and the right to justification: Rainer Forst in Dialogue*, No. 119-120/277（電子書籍版）.

⁶ John Horton, *op.cit.*, p. 302.

⁷ 川出良枝氏は、フォアストの寛容論の意義を紹介しながらも、フォアストの解釈ではベールが政治的寛容の伝統に属する存在であることが見逃されている点を指摘している。川出良枝「政治的寛容 —ポリテイク派からピエール・ベールへ—」『思想』no. 1143、2019年。

⁸ Wendy Brown and Rainer Forst, edited by Luca Di Blasi and Christoph F. E. Holzhey, *The Power of Tolerance, A Debate*, New York: Columbia University Press, 2014.

られている原因を明らかにすることなく、そうした状況を産み出している政治権力を覆い隠してしまう。寛容の言説は、政治的に解決されるべき不平等、従属、周縁化といった事柄を、個人や集団がもつ生来の対立関係として説明することで、脱政治化を遂行するのである。

フォアストとブラウンは、共に、「許容構想」に見られるような政治権力による抑圧を問題視しているが、フォアストは、ブラウンとは違って、「尊敬構想」を提唱することで、寛容がもつ解放と相互承認へのベクトルに注目する。ブラウンの場合、寛容をめぐる言説はデモクラシーとの相性の悪さが目立つが、フォアストは、寛容のうちにデモクラシーにつながるポテンシャルを読み取ろうとしている。

3 カント的正当化論と寛容論の関係

ホートンとブラウンが、それぞれ異なる観点からとはいえ、政治的寛容の観点を強調するのに対して、フォアストは、寛容論における道徳的規範の役割に注目する。ここにあるのはカント的洞察であり、フォアストにとって、批判理論はカントの批判哲学の精神を受け継ぐものなのである。フォアストは、政治的妥協で満足することなく、道徳的規範による批判を重視しており、権力の分析だけでなく、理性に基づく道徳的正当化を希求する。この点で、たしかにフォアストの寛容をめぐる議論はカント主義であるといえる。

フォアストによれば、そもそも批判理論とは、解放への関心によって特徴づけられる哲学的考察と社会学的分析の統一体を意味している。⁹フランクフルト学派の批判理論は、既存の社会がもつ理不尽さを明らかにするために、カントからヘーゲルにかけて展開されてきた理性概念と社会学的分析を体系的に結びつけようとするホルクハイマーの独創的な考えを保持している。フォアストは、規範的反省と社会学的分析を体系的に統一するには、事実と価値の間を媒介する用語が必要であると主張し、その用語を「正当化 (Recht-fertigung)」のうちに見出している。¹⁰

⁹ Rainer Forst, *The Rational Critique of Social Unreason. On Critical Theory in the Frankfurt Tradition*, *Constellations*, 2023.
<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1467-8675.12724> (最終閲覧日：2024年7月9日)

¹⁰ フォアストは、カント生誕300年を記念した最近の新聞記事でも¹⁰、カントが「正当化への問い」を発見したことを高く評価している。“300 Jahre Kant -Kritik als Methode“ , *Frankfurter Rundschau*, April 19, 2024.

正当化は、一方では、既存の社会がもつ規範秩序を社会的事実として記述的・批判的に分析しながら（いかなる秩序であれ、その合理化の構造を明らかにする）、他方では、既存の秩序がもつ合理性の正当化可能性を規範的観点から批判することができる（所与の秩序を超えて、よりよい正当化を目指す）。フォアストによれば、こうしたアプローチを実現するべく、伝統的理論と批判理論を区別する際には、特にカントが重要になってくる。

「カントの理性概念は、正しく理解するなら、依然として最もラディカルなものである。それは、批判的理性の声と、正当化を行なう対等な存在者としての万人の対話的で自律的な声とを同一視する。この場合、人々は合理的正当化と相互尊重の原則によってのみ拘束されている。たしかに、この声は決して純粋な形では聞こえないが、解放を求める闘争とその達成の中に現れる。解放とは、可能な限り「ありのままの自分になる」ことであり、他者と対等な規範的権威となることなのである。」¹¹

フォアストは、近著『叡知的共和国』（2021）¹²において、フランクフルト学派の批判理論をカント的文脈から再構成している。フォアストは、カントの「目的の国」を、正当化の能力をもつ相互に対等な存在が形成する叡知的共和国として解釈する。フォアストは、カントによる感性界と叡知界の区別を規範に関する事実と反事実という二つの観点として読み替えたうえで、カントの「構成主義（Konstruktivismus）」を実践的な意味で解釈し、規範の有効性を担保する正当化のプロセスとして理解する。

フォアストの寛容論は、彼のカンティアナーとしての立場を背景にしているが、その一方で、フォアストは、カントの議論では十分に考察されていない問題があることも認識している。それは、理性の有限性である。フォアストの思想史理解では、ベールとカントは自律的道德や相互尊重の思想に関しては連続する系譜に属しているが、思弁的真理をめぐる理性の限界や有限性については異なる見解を示している。¹³ベールは、理性には宗教の違いを超えて人間たちを結びつけ、迷信を批判する力があることを認識していたが、他方では、習慣や教育がもたらす影響により、理性の一義的な判断によっては解決できない差異があることも十分に理解していた。ベールによれば、すべてを一つの宗教に統一しよ

<https://www.fr.de/kultur/gesellschaft/300-jahre-kant-kritik-als-methode-93022015.html>（最終閲覧日：2024年5月31日）

¹¹ Rainer Forst, *The Rational Critique of Social Unreason. On Critical Theory in the Frankfurt Tradition*, p. 396.

¹² Rainer Forst, *Die noumenale Republik, Kritischer Konstruktivismus nach Kant*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2021, Einleitung.

¹³ Rainer Forst, *Normativität und Macht, Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2015, Kap. 5.

うとする願いが叶うことはないのであり、それに対する最良の応答は寛容なのである。ベールの観点からすると、道徳宗教のもとで信仰の違いを解消していこうとするカントの理性宗教論は、理性の限界への洞察が不十分であることになる。

フォアストの議論は、カント的な合理的正当化論のみならず、理性の有限性をめぐるベールの寛容論も内包しており、双方の要素がどのような関係にあるのかを理解することが重要である。

当日の報告では、以上の論点について、さらに詳細に考察する予定である。

西田幾多郎と「絶対無」

岩井洋子（東京女子大学研究員）

はじめに

本報告では、『哲学の根本問題・続編』（1934年、昭和9年）以降の、いわゆる後期西田哲学の絶対無を対象とする。ここでの目的は、絶対無を通して、西田幾多郎の歴史・社会思想の根幹にあり、核として貫かれているものは何かをさぐることにある。

（i）絶対無とは何か

では、西田にとって絶対無とは何か。西田は、絶対無を、究極的な存在の根拠として考えている。だが、西田によれば、我々の現実世界は背後に基体的なもの、実体的なものを考えることはできない（10・369）¹。したがって、世界全体を包み、かつすべてを自己の限定として成立させる、唯一の絶対的全体としての「絶対的一者」（10・475）も、対象的に見た場合、絶対無と呼ばざるをえない。また、絶対無自体も対象的であることを越えるものとして、対象的な存在であることを拒否するものである。それゆえ絶対無とされる。

ところが、これに矛盾するように、西田は「有即無」「絶対の無は絶対の有といふのと同じである」（8・431）と述べている。つまり、西田は、「絶対無」は「絶対有」であるというのだ。このことの意味は何だろうか。

絶対無とは、経験的对象としても、知の対象としても、決して我々に現れてこない、あらゆる思惟を越えた、超存在という意義では「絶対の無」である。だが、単なる無ではなく、存在の底にあり、働いている究極の根拠として、潜在的な創造的エネルギーであり、「無にして有を限定する」（5・423）という意義では、「絶対の有」である（8・430）。

ここで我々が着目すべきことは、「有即無」とされるように、絶対無は矛盾を含むものなので、自己否定に陥らざるをえないということである。西田は弁証法的運動について、自己自身に否定を含んだものを主体と考える（7・6）ので、西田によれば、絶対無を弁証法的主体として、否定即肯定、肯定即否定の相互限定の動的な世界、弁証法的運動が作り上げられることになる。このように、西田は、「絶対の相反するものの自己同一」という立場において弁証法的限定が成立し、ここから、「無限なる弁証法的運動」（7・47）が生み出されるとする。

¹ 西田幾多郎『西田幾多郎全集』全19巻、安倍能成ほか編、岩波書店、昭和54（1978）—昭和55（1980）年、以下、ここからの引用は（号数・頁数）を文中に埋め込む。ここでの（10・369）とは10巻369頁を意味する。

以上から考えると、西田の「絶対無」には元来二つの特徴があったといえる。一つは、絶対無は思惟以上のものとして、無実体的なものであるにもかかわらず、我々に内在するとともに、我々を「包む」、無限大の内包であるということである。もう一つは、「絶対無」は自己を否定することによって自己を顕わにし、弁証法的な過程を「媒介する」ものであるということである。

西田は、以上のような特徴を持つものとして絶対無を考えている。だが、西田の著作を読んでもみると、西田は「絶対無」の概念で表わすべきものを「絶対無」とばかり表記していないことが明らかとなる。

そこで、本報告では、絶対無を、以下の特徴を持つものとして規定する。

- (i) 我々の人格的行動を越え、これを「包む」、包括的存在である。
- (ii) 弁証法的な過程を「媒介」する存在である。
- (iii) 自ら無にして有を限定する、「有即無」という矛盾的存在である。
- (iv) 矛盾を越えて矛盾を包むものとして「矛盾的自己同一」という性質をもつ。

以上に該当するものを、<「絶対無」のメタモルフォーゼしたもの>とし、これを補助線として西田の社会思想を再考する試みをおこなう。

この視点から、「絶対無」をとらえると、西田の思索の深まりとともに、「純粹経験」→「絶対意志」→「場所」→「絶対無」→「弁証法的一般者」→「神」「絶対者」→「自然法爾」→「平常底」と、「絶対無」は動いていると考えられる。

この推移と共に、絶対無解釈にも変化がみられる。だが、西田の思想の根幹にあるものは、絶対無であり、真実在とは何かという問いの飽くなき探求ともいえるのだ。この真実在に対して西田は「我々を限定し盡すもの、否我々の底から我々を限定するもの」(7・7)と述べている。難解と言われる西田の思想も絶対無を手がかりに読み解くことは可能といえるのではないか。

ここでは、方法として、歴史形成における絶対無の役割とは何かを中心として論じる。西田によれば社会的・歴史的限定の主体は、我々の根底にある「絶対に相反するものの自己同一」(7・49)であり、これが弁証法過程を成立させる。つまり、絶対無であると述べている。西田は「歴史の変革は世界的悲劇の意味を有つたものでなければならない」(7・200)と述べているが、歴史の危機において絶対無はどのような役割を与えられているのか。

以上の視点から絶対無を考察する。

(ii) 前期西田哲学における絶対無

では、ここで、本稿では対象としない、前期西田哲学における絶対無解釈について概観をおこない、これからの論の前提とする。

西田の思想は、「純粹経験」の段階では決定論的という批判を浴びる性格を許容するものであった。だが、「絶対意志」へと移行すると、主観の側から新しく創造されていく非決定論的なものとなる。このように、「純粹経験」から「絶対意志」へと移行したのは、発出論的性格を取り除く意図があったと考えられる。

これに対して「絶対意志」から「場所」へとしたのは、西田が自らの論に客観的論理であることを求めようとしたからである。なぜなら、西田は、場所が場所自身を限定すると考えられる時、そこに「於いてあるもの」は、主語的なものとしては考えられないとし、場所的限定の意義を持つ限り、客観的認識が成立すると考えるからである。

さらに「場所」から「絶対無」へと変化したのは、「場所」と「於いてあるもの」、つまり超越的述語面と超越的主語面との分裂を克服するため、両者をともに包み込み、自己の両極として持つ原理を形成することにある。これにより「場所」は、述語的なものとしての「場所」ではなく、超越的述語面と超越的主語面との両面を媒介する「場所」となっていく。ここでの主旋律は西田独自の弁証法である。

以上が、前期西田哲学における絶対無解釈の流れである。これに対して、本報告では、後期西田哲学の絶対無について、〔Ⅰ〕昭和3（1928）年の『一般者の自覚的体系』、〔Ⅱ〕昭和7（1932）年の「無の自覚的限定」、〔Ⅲ〕昭和9（1934）年の『哲学の根本問題 続編』（弁証法的世界）、〔Ⅳ〕昭和20（1945）年の「場所的論理と宗教的世界観」のそれぞれを中心として論を展開する。そして、それぞれの絶対無解釈から浮かび上がってくる、西田の歴史・社会思想の根幹にあり、核として貫かれているものは何かをさぐる。

（iii）『一般者の自覚的体系』における絶対無

昭和3年から4年に書かれた『一般者の自覚的体系』において、西田は、絶対無という概念に到達する。絶対無は、前段階の一般者とは異なり、ノエシス（＝主観）とノエマ（＝客観）との分裂を持たない、すべてが一つの生命に合流する「ノエシス的限定の極致」（5・451）としての純粹ノエシスとされる²。つまり、包越的全体、一切を包む全体性とされる。

ここでの絶対無は、単に、有に対する無ではなく、有を「自己の影像」（5・68）とし、これを自己の内に包むものである。さらに「自己の中に自己を限定するものを包む」（5・62）とあるように、自己の内にこれを包むと共にこれを成立せしめるものとして絶対無は規定

² 西田はフッサールの用語を用いて主観をノエシス、客観をノエマとするが、現象学に対しては批判的であり、現象学が用いるように志向性ではなく、「ノエシス面はノエマ面を包むものである」（5・363）とあるように、ノエシス的意識がノエマ的身体を包むものとして考えられている。

されている。

絶対無は、それ自身においてはノエマもノエシスもないが、自己自身を限定するときは無であるがゆえにノエマとノエシスとの対立から始まらなくてはならないと西田は考える(5・459)。そして、西田によれば、そのノエマ面として「場所」「最後の一般者」が成立し、ノエシス面として「無限なる生命の流れ」「内的生命」がみられる。

ここから考えると、絶対無とは、それらの背後にあり「自己の底より自己を動かすもの」(5・407)であり、場所の底にあり、場所の自己限定をもたらすものである。これを西田は「一般者の上に一般者を包む一般者」(5・442)であり、「生命が自己自身の姿を映す鏡」(5・440)ともよぶ。

この絶対無の内容について、西田は「不可知的なる客観的精神」(5・409)「我々の行為を越えた深い内的生命」(5・410)内的生命の底にある「深い非合理性」(5・417)「客観の底に横たはる非合理的なるもの」(5・412)「唯深い内的生命の流れ」(5・441)であるとしている。

このように、西田は、「ヘーゲルの如く理性を最後のものとするのではない」(5・410)とあるように、理性よりもより根源的なものとして絶対無をとらえる。我々の行為を限定するものは「自己の内容として限定すべからざる深いものが自己の底から自己を動かすのである」(5・406)とあるように、「不可知的なる客観的精神」(5・409)「真の無我」(5・444)とよばれる絶対無である。

では、なぜ西田は理性よりも根源的なものとして絶対無をとらえたのであろうか。西田によれば、本能とか社会とか歴史、すなわち客観的に自己を限定する限りでは「時代精神」に支配されているものでしかない。実際、この時期は帝国主義により列強の苛烈なる植民地支配が進んでいた。各国の利害関係の対立により、理性の次元では解きえない難問として国際情勢の複雑さはあった。日中関係でこれをみれば、同じ年、6月4日に満州某重大事件で張作霖は爆殺されている。

これに対して、絶対無の自覚ということは、「無を見る自己の自己限定」(5・401)とされているが、これが時代精神を越えた地点から歴史形成をおこなうことを可能とする。西田は、「自己を越えたものを自己の内容となす」(5・401)ことに現状打破の方向性と本来的な歴史形成のあり方があると考ええる。

ここで言われている「自己を越えたものを自己の内容」とするとはどういうことか。西田はこれによって直線的歴史観の転覆を図ろうとする。西田は因果の関係、合目的関係によって歴史をとらえる考え方は真の歴史形成を導き出すものではないと批判する。

西田は、それぞれの時代において、イデヤを個性的に表現するのが歴史であり、それぞれの時代は、非連続の連続として独立し、「個性的イデヤの顕現」(5・400)をなすことが

歴史の使命であるとする。西田によれば、因果律はイデア的發展がみられない、単なる存在の規定にしかすぎない。西田は、歴史的行為的自己の限界を越えたもの、これは時代的イデアさえも否定するものとされるが、これが絶対無の自覚を通して導き出されるとする。

(iv) 昭和7年の『無の自覚的限定』における絶対無

昭和7(1932)年5月には、5.15事件がおき、犬養首相が暗殺され、内閣が総辞職している。7月、文部省は農漁村欠食児童20万人と発表している。このような社会状況の下、西田の思想はどう変化しているのだろうか。

ここでは、『一般者の自覚的体系』で「不可知的なる客観的精神」(5・409)「深い非合理性」(5・417)とされていた絶対無に対する、西田による一般化の試みがおこなわれている。この時期から、西田は、自らの思想に客観性を求めようとしている。これは言いかえると西田が自らの思想の完成を企図するとともに自らの構築した思想による時代の処方箋を書きつつあったともいえるのではないか。

ここで我々が着目すべきことは、西田が、これまで、自己相似的な自己写像としてとらえられてきた絶対無の自己限定を弁証法的運動としてとらえることにある。そして、絶対無は弁証法的運動を基礎づけるものとされ、個物的限定の底にある「弁証法的物質」(6・380)と呼ばれることになる。これが弁証法的進行を引き起こすのは、絶対無の自覚とは、無から有を生み出すという矛盾から、自己限定は、肯定(能動性)と否定(受動性)という矛盾の相互作用によって行なわれるからである。

ここでは絶対無は「すべてを消してすべてを始めると考えられるもの」(6・311)「すべての過去が消されすべての未来が始まると考へられるもの」(6・312)、『一切を否定すると共に一切を肯定する自由意志』(6・310)「何処までも我々を殺し、我々を否定する意味を有つて居ると共に、我々を肯定し我々を生むといふ意味を有つてみなければならない」(6・375)とされる。

ここには、西田の歴史、並びに個物に対する考え方の方向転換がある。西田の絶対無にとって「包む」ということは重要な役割の一つを果たすものであるが、西田は「包まれる」と考えられる限り、いつも未来から限定せられるものとしてあり、そのような合目的的世界では、「真に生きた個物」(6・380)というものは考えられないとする。

これに対して、絶対無の自己限定としての弁証法的運動を考えることによって「個物が一般を限定し、一般が個物を限定する」という関係性が新たに開かれ、そこから「真の個物的生命」(6・380)が生まれるとする。ここにみられるように、西田は、真の個物とは、一般から限定されるばかりではなく、逆に一般者を限定する意味を持ったものでなければ

ならないと考えている。

そして、西田は、絶対無の自覚による個物の独立性により、我々は歴史的に社会を変化させることができると考える。西田は「我々の生命といふものが因果的に限定せられたものと考へられる場合、そこに真の生命といふものはない」(6・334)と述べる。ところが、次項で述べる『哲学の根本問題 続編』で、西田は自らの立ち位置を変えることになる。

(v) 『哲学の根本問題 続編』における絶対無

昭和9年の『哲学の根本問題 続編』(弁証法的世界)の序で、西田は『無の自覚的限定』でとらえたものは、個人的自己の立場から世界を見るという立場を脱していないものであり、個物的限定、ノエシス的限定の立場が主となったものであったとする。(7・210)そして、新たに「真の客観的実在の論理」(7・219)を求めなければならないと主張する。

これに対して、西田は、『一般者の自覚的体系』におけるノエスがノエシスを包むという考え方を反転させる。西田は弁証法的世界のノエマ面は「何処までもノエシス面に包まれるものではない」(7・252)とし、かえってノエシス面を限定する意味を持つとし、世界は主観が客観を限定するとともに、客観が主観を限定するという「主観客観の相互限定」(7・261)によって成立しているとする。そして、西田は、主観の客観化、客観の主観化は行為によってなされるとする。

ここでの絶対無は、「弁証法的世界の底に見られる暗いもの」(7・412)であり、それは「我々を否定すると共に、我々を生むものでなければならない」(7・412)とされる。この解釈は、『無の自覚的限定』で示されたものと基本構造を同じくするが、ここで絶対無は、「弁証法的一般者」とよばれるようになる。

「弁証法的一般者」とは、西田によれば一般者ではあるが、個物を否定する一般者としてあるのではなく「個物と個物との相互限定の媒介者」(7・315)という意味を持つものである。そして、それは「媒介者M」の意味を持つと言われるようになる。

西田は媒介者Mについて以下のように説明する。

個物に対し絶対の否定たると共に絶対の肯定の意味を有つてみなければならない、無なると共に有の意味を有つてみなければならない。即ちそれは弁証法的限定と考へられるものでなければならない。(7・310)

このように、西田は媒介者Mによって弁証法的関係が成立するとし、媒介者Mは矛盾するものを媒介し、統一する概念であるとする。

以上から考えると、この時期に、『一般者の自覚的体系』で「客観の底に横たはる非合

理的なるもの」(5・412)とされていた絶対無に対して論理化の完成がなされたといえる。絶対無は「絶対の否定即肯定」(7・393)であると規定されることで、実体的なものであることを失い、対立するものを媒介し統一する機能、いいかえれば無ではあるが、対立するものを結ぶ媒介的场所となる。

だが、我々がここで注目すべきことは、三つある。一つは、西田はここでも、絶対無は、単に何ものでもないというのではなく、「我々の自己がそれによつて飛躍的に次の瞬間に結び付くという意味に於て有る」³(7・295)と書かれているように、飛躍的、跳躍的な歴史形成をおこなうとき、その背後にあり、それを引き起こすものとして考えられていることである。また、一つは、絶対無は対象界を否定するものであり、我々はこのような対象界を否定するものによって媒介されているので、対象界と考えられるものからは独立であり、自由であると西田が述べていることである。さらに、一つは、西田が「現実の世界に即しながら、いつも絶対に現実を越えたもの」(7・424)に歴史の主軸をおこうとすることである。

ここにあるのは世界を根底から問うという西田の姿勢である。混迷する時代に対して、相対(イデオロギー等)を提示するのではなく、また、相対と対立する次元の絶対を提示するのではなく、絶対無が「絶対否定」(=肯定と否定を包み、それを越えたもの)とされていることから明かとなるように、西田は、それらを越えた次元からの問題解決の道を示そうとしているのだ。

報告では、以上を踏まえ、西田の1930年代の論考について重点を置き、論を展開する。それによって、西田の歴史・社会思想の根幹にあり、核として貫かれているものは何かを明確化したい。

³ 傍点筆者

独裁と剰余——ジジエックにとってのアルチュセール

高橋若木（大正大学）

1. アルチュセール継承によるシニシズム批判

スラヴォイ・ジジエックの社会思想におけるルイ・アルチュセールの影響は、ファイファー（Pfeifer 2015:115-124）やホーマー（Homer 2016:14-15）の研究にも見られるとおり、九〇年代に展開された初期ジジエックのイデオロギー論に即して語られてきた。本報告ではこれに対して、アルチュセールの影響が初期ジジエックのイデオロギー論を超え、二〇〇〇年代以降のジジエックが重用するマルクス主義的諸概念、とりわけ独裁と剰余という二つの概念に及んでいることを示したい。

まず本節では、ジジエックによるアルチュセールのイデオロギー論の継承をシニシズム批判に即して確認する。次節では、ジジエックのラカン派精神分析にもとづくアルチュセール批判を整理する。その上で、初期ジジエックが現実界に即して語った民主主義（第3節）と剰余享樂（第5節）のそれぞれについて、ジジエックの社会思想がよりマルクス主義的に発展し、アルチュセールの思想に回帰していった様を跡づける（第4節、第6節）。

アルチュセールは「イデオロギーと国家のイデオロギー装置」において、資本主義的な生産関係の再生産は、警察など単一の中心を備えた抑圧装置だけでなく、学校、家族、組合、メディアなどの複数の制度、すなわち国家のイデオロギー装置によって可能となっていると論じた。国家のイデオロギー装置のなかで、人は誤った観念や信念を抱いた上で服従するのではなく、「呼びかけ」られるままに行動し、自らを自発的な主体として形成する。主体はそこで、「自分自身がつもつ自由な主体という諸観念を、自分の物質的な実践の諸行為のなかに刻み込まなければならないということを、自ら認めるように強いられている」（Althusser 2011:293 =邦訳 二二三頁）、自由な主体という自己イメージはこの従属を覆い隠す。

ジジエックは、『イデオロギーの崇高な対象（*The Sublime Object of Ideology*）』で、アルチュセールのイデオロギー論を独自のシニシズム批判へと転用した（Žižek 1989:24-30）。一般に、社会主義は革命の理念を信じさせ、資本主義は懐疑を醸成するよう見えやすい。資本主義は全てを交換価値に還元してしまうからだ。ジジエックは国家のイデオロギー装置という概念によって、この対比を覆した。一方で、社会主義国家はシニシズムをむしろ推奨する。国家行事や教育機関をはじめとする社会主義国家のイデオロギー装置は、理念を真に

受けているふりをして恭順に振る舞う主体を要請する。理念の実現を文字通りに要求する主体は、体制にとってむしろ危険な存在となってしまうからだ(1)。

他方で資本主義は、すべてを交換の対象にして相対主義を浸透させるようで、資本増殖の永続性をあてにするシステムでもある。各人は、資本増殖の永続性をあてにするシステムから距離をとっているつもりでも、イデオロギー装置のなかでは恭順に振る舞い続ける。ジジエックにとってアルチュセールの理論は、振る舞いのレベルで服従しながら自らを批判的主体と思い込むシニカルな主体のイデオロギー性を明らかにするものだった。

2. アルチュセール批判と現実界

前節で論じたアルチュセール継承と並行して、ジジエックは最初期からアルチュセールへの批判的留保を述べてきた(2)。ラカン派の用語で言えば、アルチュセールの主体は、象徴的な役割や想像的なイメージへの同一化によって成立する。これに対して現実界に着目するジジエックは、主体がその従属を享樂する次元を考察する。

ラカンの精神分析における想像界は、具体的な対他関係におけるイメージの次元であり、鏡像段階論で知られる。これに対して、構造主義の導入で知られる象徴界は、社会空間の規範と言語の構造からなる非人称的な“大文字の”秩序である。ジジエックのラカン論の特徴は、想像界や象徴界に尽くされない現実界を強調した点にある。現実界は、人が他者との関係に巻き込まれ、社会空間に参入することで失われる欲望の対象の原初的な次元である。現実界はイメージや語りを駆り立てるが、その空間に収まらず、奇妙な経験や対象として繰り返し回帰してくる。現実界的なものとしての享樂は、社会空間に参入するうえで否定されているはずの欲動の満足であり、快樂や自己保存に反する無意識の愉樂である。従属を愉しむ享樂の逆説性は、そのような現実界的な性格に由来する。一方、現実界への着目は同時に、主体が社会構造への従属に収まらない可能性を残してくれる。次節で見るとおり、この可能性は初期ジジエックにとって、民主主義において結実する。

3. 民主主義と現実界

初期の主著である『イデオロギーの崇高な対象』でジジエックは、アルチュセールへの批判的留保に用いた現実界の概念をラクラウとムフの民主主義理論における敵対性(antagonism)に接続した(Žižek 1989:45:165)。敵対性は、伝統的な階級闘争とは異なり、革命によって清算されうるものではない(Laclau and Mouffe 1985:108-113)。敵対性は象徴界(社会空間)の個別の差異とは異なり、差異の体系が整合的全体性を成すことを阻む現実界的なものである。各集団自身は、他の集団との差異のなかで安定的かつ一義的に自らを定義することができず、自らのうちに不安定な敵対性を抱えている。この敵対性は、諸

集団が「等価性の連鎖」に入ること、ヘゲモニー的連帯とその敵のあいだの敵対性へと構成される。民主主義における権力の座が原則的に空位であり、その座を占めるよう本質的に定められた者が誰もいないのは、民主主義的権力が現実界的な敵対性の場であるからに他ならない。

ジジエクは社会主義国家の民主化のために以上の民主主義理論を採用した。だがそれは、アルチュセールの立場とは相容れないものであったと言わざるを得ない。アルチュセールは1976年、社会主義への議会民主制的な移行を掲げてプロレタリアート独裁を放棄したフランス共産党第22回大会を批判した。アルチュセールによれば、社会主義とは共産主義ではなく、ブルジョワ国家の形態を残した過渡的な段階である。社会主義の主眼は、権力を得た労働者階級がその機構を「改造し再編成し革命」し、「将来における「消滅」」に導くことである(Althusser 1978:244-247)。ソ連の独裁国家のイメージと決別しようとしたフランス共産党は、プロレタリアート独裁の理論を棄てることで、かえって国家批判を不可能にしてしまったというのが、アルチュセールの立場である。

初期ジジエクの民主主義論は、次の点でフランス共産党の民主主義路線と似た側面を持っていたと言いうる。両者はともに、民主主義の主体をさまざまな課題を抱えた市民の連合と捉え、プロレタリアートのような特定の集団の主体には期待しない。また、国家権力の民主化を求めるとはいえ、国家権力それ自体の批判を志向するわけではない。アルチュセールのフランス共産党批判は、初期ジジエクにも当てはまると言うべきだろう。

4. 独裁論におけるジジエクのアルチュセール回帰

ところがジジエクはある時期から、構造的に排除される主体集団に定位することで、民主主義の議会制的形態を超えるコミュニズムの政治を語るようになる。二〇〇八年の『大義を忘れるな (*In Defense of Lost Causes*)』でジジエクは、いまやプロレタリアート独裁を再評価すべきだとして次のように述べる。

「独裁」という術語は政治的空間におけるヘゲモニー的役割を指示し、「プロレタリアート」は社会的空間における「関節の外れた」存在、固有の場所を欠いた「分け前なき者」を指示する。[...]プロレタリアートをこの位置にふさわしい存在にするのは、次の否定的な特徴である。他の階級は「支配階級」の立場に到達する(潜在的)可能性を有しているが、プロレタリアートはそれ自身を一つの階級として廃止することなしには「支配階級」になることができない。(Žižek 2008:414)

この引用文でジジエクが語るプロレタリアートの自己「廃止」は、前節で見たアルチュセ

ールにおける「消滅」と同じ事態である。それは、本来国家権力に馴染まない人々が権力の座に就く際に起きる。もっとも、ジジエクはアルチュセールとは異なり、労働者階級の政治に賭けているわけではない。『厄介なる主体 (*The Ticklish Subject*)』では、どの集団的位置にも収まらない「プロレタリアートのポジション」として、「クィア」や「サラエヴォ」が挙げられる (Žižek 1999:269-271)。こうした主体集団は、権力の座が空位であるような平等の空間が成立するためにこそ排除される、特異な被排除項である。定義上排除されているはずの彼・彼女たちが権力の座に就くことは、逆説的でほとんど不可能な事態であるが、ジジエクはその可能性に賭けることで初期の民主主義から離陸し、マルクス主義的な「独裁」の意図を反復する。ジジエク自身は明言しないとはいえ、これをアルチュセール回帰と呼ぶこともできるだろう。

5. 剰余享樂と現実界

『イデオロギーの崇高な対象』で現実界は、本報告第3節で論じた民主主義論に並び、もう一つ概念に接続されていた。それは剰余享樂である (Žižek 1989:50-55)。ジジエクの精神分析論において、欲望には剰余的な欲動とその満足としての享樂がつきまとう。各欲望の内容は象徴的に語り、イメージすることができる。だが欲望を駆り立てる原因は、特定の対象がもつ内容には尽くされず、主体は本当の満足という幻想を求め続ける。このプロセスで主体は、苦痛と快樂の合わさった享樂を得るのだ。欲望につきまとうこの剰余は、ジジエクによれば現実界的なものである。ジジエクは、ラカンがこの意味での剰余享樂を、マルクスの政治経済学における剰余価値に重ねていたことを重視する。剰余享樂の追求は、特定の対象では満足しないように欲望を駆り立てる。同様に、資本主義は特定の商品の使用価値にとどまらず、さらなる交換によって剰余価値を生成し続ける。

ジジエクによれば、社会主義国家は、このような剰余の次元について無理解だった。完成した社会主義国家には、剰余価値の搾取がないはずだ。だがジジエクにとって、剰余なき社会は不可能だ。ジジエクは、「マルクス主義は、剰余としての対象、象徴化を逃れる現実界の残余を考慮し、それと向き合うことに成功しなかった」、そして生産関係と生産力のギャップは決して克服されないだろうと指摘する (Žižek 1989:53)。剰余享樂が「「ふつう」の基底的な享樂に付け加えられる剰余ではなく、享樂というものはこの剰余においてこそ登場する」 (Žižek 1989:54) ように、近代社会から剰余価値だけを取り除くことはできない。

ジジエクは明言しないが、剰余価値を現実界的なものとして捉える視点は、『資本論を読む』のアルチュセールに、ジジエクとは別の仕方では先取りされていた。アルチュセールによれば、剰余価値は利潤や地代とは異なり、測定不可能な「関係の概念」である。剰余価値は、労働

を実体的源泉とするものではない。剰余価値は、「特定の諸結果のなかでまるごと把握できる」わけではなく、「構造のように、限定された不在そのものの形でのみ結果のなかに現前する。」(Althusser 1965:394=邦訳二三七頁) ラカン派の現実界が語ったりイメージされうるものではないように、アルチュセールが考察する剰余価値は、労働のような特定の实体的源泉において測定されうるものではない。それは資本主義のプロセス全体の構造のなかに「不在」の原因として作用する。

このような剰余価値論は、史的唯物論の必然性を掲げる社会主義国家や、疎外の克服を掲げる人間主義的なマルクス主義に対するアルチュセールの批判を下支えていたと言うべきだろう(3)。アルチュセールの見るところ、労働者階級の政治は、複雑な歴史と資本の機構を駆動しつつ、それらに規定され返されてもいる。この意味で「重層決定」された状況では、経済が一義的かつ一方的に歴史を動かすという社会主義体制の公式見解は妥当しない。さらにこれは、ブルジョワ経済学に対する批判でもある。構造全体を駆動する不可視の原因としての剰余価値は、人間の疎外されない労働といった実体的源泉を想定する人間主義には見抜くことができない。したがって、アルチュセールの政治は依然として資本主義の克服を目指す階級政治である。アルチュセールのこの側面は、社会主義国家の批判を目指した初期ジジエクにおいて、十分に際立たせられることがなかった。初期ジジエクは、剰余の概念をマルクス主義に対する批判に用いていたからである。次節で見るとおり、この点はジジエクの後の著作で修正されることになる。

6. 剰余享樂と資本主義批判におけるジジエクのアルチュセール回帰

後期の主著の一つである『空虚の放肆：経済的-哲学的スパンドレル (*Incontinence of the Void: Economico-Philosophical Spandrels*)』でジジエクは、精神分析的な剰余享樂という人間の「構成的な疎外」と資本主義的な剰余価値の相同性について、二つの危険を避けようとする(Žižek 2017:235)。そのひとつであるヒューマニズムは、資本主義的な剰余価値を批判するために、剰余享樂を生まない安定的な人間本性の回復を訴える。この論点は、ジジエクの最近の著作でも集中的に展開されており、特に『剰余享樂：分かっている人のためのガイド (*Surplus-Enjoyment: A Guide for the Non-Perplexed*)』の次の箇所でも明白である。

資本主義は世界内の様々な非対称性や不均衡の源泉ではない。従って我々の目標は「自然」な均衡と対称性の回復ではない。前資本主義的な均衡を回復するようなプロジェクトは、前資本主義的社会ですでに作用している割れ目を無視(あるいは少なくとも過小評価)することになる。それはまた、近代的主観性の台頭の解放的次元を無視する

ことにもなるだろう。(Žižek 2022:63-64)

ここで言われている剰余の「解放的次元」とは、新たな科学技術の発明やフィクションの享楽であるとされる。ジジェクは、それらを資本主義的な剰余価値に対抗するために用いる政治を描こうとする(Žižek 2022:84)。

『空虚の放肆』では、以上の間人主義の罨とは別に、その逆の罨も指摘される。それは、剰余の生成が人間の運命であるなら、資本主義は乗り越えられないと考えるある種のペシミズムである(4)。このペシミズムを超えるには、資本主義とは別の仕方で剰余を肯定する必要がある。このためにジジェクは、資本を駆動する力から我々自身を分離するために必要となるスタンスを、精神分析によって描き出す。気候危機に直面する現代では、資本拡大の限界を弁える必要が訴えられやすい。ジジェクは逆に、資本の限界とその外部を想定することはさらなる資本化の誘因になりうると指摘する。重要なのは、むしろこの限界の彼方には「限界によって生成される全面的我有化の幻影の他には何もないということ」(Žižek 2017:193)を自覚し、限界という概念が誘発する駆動力から我々自身を分離することであると言う。この議論は確かに抽象的ではあるが、ポイントは次の点にある。ジジェクはここで、剰余の概念を使って社会主義的な資本主義批判の不可能性を示すかわりに、資本主義とは異なる剰余生成の可能性を肯定しようとしているのである。

前節で見たとおり、アルチュセールは人間主義的なブルジョワ経済学には発見され得ない剰余価値の搾取を批判した。一方、本節で論じた近年のジジェクは、非資本主義的な剰余の生成を模索している。この違いにも関わらず、ジジェクの議論をアルチュセールの資本主義批判への回帰と見ることは可能である。非資本主義的な剰余を模索する前提は、資本主義的な剰余価値の批判であるからだ。初期のジジェクが剰余と社会主義を対立させていたとすれば、近年のジジェクは剰余と資本主義の対立を際立たせている。

7. 結語

本報告は、ジジェクの世界思想のうちに、ジジェク自身が明示的には語らないアルチュセールの立場への回帰が起きていることを指摘した。その特徴は、第一に自らを揚棄する国家権力としてのプロレタリアート独裁(第4節)であり、第二に資本主義のなかでは洞察しえない剰余価値および享楽の理論(第6節)である。

九〇年代の初期ジジェクは、現実界の理論によってアルチュセールを批判し、民主主義と剰余享楽にもとづく社会主義批判を展開した。以上に示したとおり、現在までのジジェクの著作において、民主主義はプロレタリアート独裁の観点から批判され、剰余享楽論の焦点は社会主義批判から資本主義批判へと移動している。このことを示したのが本報告の成果で

あるが、残された課題のなかでも重要な点を二つ、最後に述べておきたい。

まず、本報告の第4節で論じた独裁論と第6節の剰余論を、整合的かつ具体的な政治構想として解明する作業が残されている。また、本報告で辿った変化を歴史的な文脈のなかで解明する課題も、残されている。独裁と剰余に関するジジェクの理論的発展をひとつの過程として描き出すには、一九九〇年前後の社会主義国家の解体と民主化、さらに二〇〇〇年代以降の「民主主義」の戦争に関するジジェクの時評を追跡し、歴史的状況と理論的対応の関係を解明する必要がある。

注

- (1) Žižek 1989:24-30. 社会主義体制とシニシズムの関係に関する初期ジジェクの議論については、さらに Žižek 1994:62-65. を参照。
- (2) アルチュセールへの批判的留保は、初期の『イデオロギーの崇高な対象』（Žižek 1989:42-54）から後期の『絶対的的反跳：弁証法的唯物論の新たな基礎に向けて』（Žižek 2014:51-66）まで、ジジェクの思考の出発点でありつづけている。
- (3) ファイファーはアルチュセールの社会主義批判を手際よくまとめている（Pfeifer 2015:9-48）。ただしその分析はイデオロギー論に限られ、剰余価値論を含まない。
- (4) 剰余の概念を軸にしてジジェクを総体的に考察した先行研究として、ヴィギの仕事（Vighi 2010）がある。ヴィギは剰余価値と剰余享樂の相同性に基づくマルクス批判を強調する（Vighi 2010: 55-58）。これに対して本報告は、ジジェクの剰余論における資本主義批判に注目するものである。

文献

- Althusser, Louis (1965). *Lire Le Capital*, Paris: Francois Maspero. 邦訳『資本論を読む』中巻、今村仁司訳、筑摩書房、一九九七年。
- (2011). *Sur la reproduction*, Paris: Presses Universitaires de France. 邦訳『再生産について 下』西川長夫ほか訳、平凡社、二〇一〇年。
- (1978). 「第二二回大会 - プロレタリアート独裁・社会主義・国家・民主集中制 - 」エチエンヌ・バリバル『プロレタリア独裁とはなにか』（新評論：加藤晴久訳、一九七八年）所収。
- Homer, Sean (2016). *Slavoj Žižek and Radical Politics*, New York: Routledge.
- Laclau, Ernesto., Mouffe, Chantal, (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London: Verso.
- Pfeifer, George (2015). *The New Materialism - Althusser, Badiou, and Žižek*, London:

Routledge.

Vighi, Fabio (2010). *On Žižek's Dialectics - Surplus, Subtraction, Sublimation*, London:Continuum International Publishing Group.

Žižek, Slavoj (2014). *Absolute Recoil:Towards A New Foundation of Dialectical Materialism*, London:Verso

----- (2017). *Incontinence of the Void:Economico-Philosophical Spandrels*, London: MIT.

----- (2008). *In Defense of Lost Causes*, London:Verso.

----- (2022). *Surplus-Enjoyment: A Guide for the Non-Perplexed*, London: Bloomsbury.

----- (1994). *The Metastases of Enjoyment:On Women and Causality*, London:Verso.

----- (1989). *The Sublime Object of Ideology*, London:Verso.

----- (1999). *The Ticklish Subject - The Absent Centre of Political Ontology*, London: Verso.

11月9日(土) 14:00~14:45【第2会場】

理性の国家 (*Empire of Reason*) ——ノア・ウェブスターにおける政治と言語

上村剛 (関西学院大学)

本報告では、1780年代、特に後半のノア・ウェブスター (Noah Webster, 1758-1843) における政治と言語の結びつきについて論じる。

ウェブスターは1828年の英語辞書の編纂によって、辞書の代名詞としても知られるアメリカ建国期の作家であり、独立後のアメリカ英語をイギリス英語とは異なるものとして確立した人物である。その一方で、連邦憲法批准に賛同するパンフレットなど、フェデラリストに加担する多くの政治言説を残したことはさほど注目を浴びていない。本報告はこの点に着目し、政治思想家としてのウェブスターを主題に据え、従来文学や言語学の分野で研究が進んできたウェブスターの思想についての理解の深化と修正を図る。特に1787年に書かれた連邦憲法論 (*An Examination into the Leading Principles of the Federal Constitution*、以下ELPとする) において彼がアメリカ合衆国を「理性の国家 (*Empire of Reason*) 」と呼んだことを手がかりとして、彼の思想における理性の位置と、その政治的役割を中心に考える。

報告は5節から成る。まず第1節では、アメリカ建国史に馴染みのない方々に向け、1790年までのウェブスターの生涯の概説を行う。第2節では、既存の研究史について論じる。第3節では、*Sketches of American Policy* (以下SAPとする) における連邦政治の理性的基礎について論じる。第4節では、ELPにおける理性と経験の関係を中心にウェブスターの政治思想を論じる。第5節では、ウェブスターの言語についてのエッセイを中心に、連邦憲法を中心とする政治思想と言語論との関係を検討する。

第1節

ウェブスターは1758年、コネティカット邦のウェスト・ハートフォードに生まれた。1774年、独立戦争直前のイエール大学に進学。詩人として著名なジョエル・バーロウなど同級生には恵まれたが、戦争と天然痘の感染拡大のため、大学では満足した勉学生活を送れなかったようである。卒業後、1781年に司法試験に合格するとハートフォードで事務所を開設したが、満足な収入は得られなかった。そこでウェブスターは同じコネティカット邦のシャロ

ンに移住し、学校を開いた。だがすぐに、失恋をきっかけとしてシャロンを去った。

ウェブスターの名前を一躍知らしめたのは、1783年に書かれた綴り字教本、通称『青本』（正式には、*Grammatical Institute of the English Language*, Vol. 1）である。これは初版が9か月で売り切れたのち、1801年までに150万部が売れ、現在に至るまで1億部以上が売れたとされる。非宗教的な書物としては、アメリカのロングセラーの筆頭と言ってよい。

1784年には、戦争終結後のコネティカットの政治状況の混乱について新聞紙上に批評を断続的に掲載する。翌1785年には連邦政府の形成を訴えるSAPを公刊した。この頃、邦を超えた著作権がないことを背景に、『青本』の海賊版が出回ったため、ウェブスターを連邦政府における著作権法の成立を訴えるため、13邦を行脚した。

1787年には、連邦憲法制定会議開催中のフィラデルフィアに滞在し、会議参加者との交流の結果、10月に連邦憲法案を擁護するパンフレット、ELPを出版した。

その後、新しい連邦共和国を支える世論の醸成が必要だと考えたウェブスターは、1788年1月からアメリカン・マガジンという雑誌を発刊、自らも寄稿者になると同時に、政治や宗教から文学、教育に至るまで多くの論説を編集した。この雑誌はうまくいかずにまもなく廃刊となってしまうものの、ウェブスターは1789年には、*Dissertations on the English Language*を、1790年には*A Collection of Essays and Fugitiv Writings on Moral, Historical, Political and Literacy Subjects*を出版し、それまでの政治論と言語論を立て続けに世に問いかけたのであった。

第2節

以上のようなウェブスターの思想は、言語学、文学において特に注目を集めてきた。特にアメリカ固有の言語の確立を目指した点が古くから研究者によって指摘されてきた。古典的にはナショナリストであるウェブスターの政治思想が、アメリカ英語の確立という言語論に流れ込んだとする理解が長らく支配的（代表例としては、Harry Warfel, *Noah Webster, Schoolmaster to America*, 1936）だったが、それを相対化した古典的なウェブスター研究として、Benjamin T. Spencer, *The Quest for Nationality* (1957) がある。同書においてスペンサーは、従来言われていたほどウェブスターの議論に独創性はなく、「非アメリカ的」として英本国との連続性を指摘する。例えば、代表作である『青本』に、トマス・デイルワースの著作との共通性がみてとれるのはその例である。

これに対して、Michael P. Kramer, *Imagining Language in America* (1992) は、デイルワースが英語の発展を漸進的に理解するのに対して、ウェブスターはアメリカにおいて革

命的な変化が起きたと理解している点に、なお両者の差異を見出す。実際の英語の変化の内実がどうであるかというよりも、どのような意味づけを異なる政治状況において両者が行なったかという点で異なる、というのである。こうして、なおウェブスターの、あるいはアメリカ英語の独自性が見出されている。

その後、評伝としては Joshua Kendall, *The Forgotten Founding Father* (2010) などがあげられるものの、研究の進展はさほどみられていない。さらに、ウェブスターを政治思想史の観点から取り上げる研究も多くはない（例外として共和主義との関係を主軸に置くリチャード・M・ロリンズ『ウェブスター 辞書の思想』1980；邦訳1983年や、1828年のウェブスター辞書の政治性を論じる David Simpson, *The Politics of American English, 1776-1850* (1986)）。また、反ウェブスターの角度からアメリカ建国史を分析するものとして、Tim Cassedy, “A Dictionary Which We Do Not Want’: Defining America against Noah Webster, 1783-1810,” *William and Mary Quarterly* 3rd ser., Vol. 71, No. 2, 2014 がある。

そこで本報告では、政治と言語の関係を、理性や経験といったウェブスターの認識の基礎に光をあてることで、政治思想史的な再検討を試みることにする。

第3節

SAP は1787年の連邦憲法制定会議に2年先立っており、初めての連邦憲法擁護の書とも呼ばれる。

SAP でウェブスターはまず、リチャード・プライスの議論（書名こそ明示されていないが、1784年の *Observations on the Importance of the American Revolution, and the Means of Making it a Benefit to the World* であることはウェブスターの日記から明らか）との類似性を自ら述べる。アメリカ政府の理論は、社会契約に基礎を持ち、集合的資格としての人民が立法権を持つ。

このような理論自体は真新しいものでは決してない（研究書の多くはルソー『社会契約論』からの影響も指摘している）が、ウェブスターがプライスから特に受けた影響を示唆する論点として、宗教政策の点がある。アメリカ政府のリベラルな宗教政策は世界中の他に類を見ないものであるとウェブスターは理解するのである。そのようなアメリカ政府の世俗的性格は、人々が迷信のうちにとどまることを防ぎ、高度にひらかれた教育システムと相まって、理性の使用によって真理に到達することを容易にする。そこにウェブスターはアメリカの国制の最も独創的な点を看取するのである。

同時に、プライスからウェブスターはある思考のスタイルを得ている。それが、理性の国

家というユートピアについてである。本報告のタイトルにもなったこの表現は、プライスにおいても重要な地位を占めており、ウェブスターもそこからアメリカ合衆国の未来のビジョンを得たのではないかと解釈できる。

第4節

SAPの執筆ののち、ウェブスターは自らの政治思想が具現化される機会に直面する。それが1787年5月から9月にかけてフィラデルフィアで行われた連邦憲法制定会議である。この時期ウェブスターもフィラデルフィアに滞在し、フランクリンやマディソンに面会することで直接憲法構想をぶつけている。さらには10月にELPを出版し、憲法批准に向けて、連邦憲法案を擁護する論陣を張った。上述のように、ここでウェブスターは連邦憲法によるアメリカ合衆国を理性の国家と呼んで、SAPと同様に、高い教育水準をもつ人々が政治に理性を用いて参与することを擁護した。さらに彼は、そのような理性の国家の政治体制が、ローマやイングランドの比較や、さらにはアメリカの植民地期からの経験によっても裏付けられることを、古典古代の歴史叙述を通じて論証しようと試みた。

第5節

以上のように連邦の政治制度について論じたウェブスターだが、なお革命は終結していないと論じた。政治の革命と同様に、市民の思考や習俗(manners)の革命もまた必要であると考えたからである。そこで彼は、1788~90年にかけても立て続けに著作を出版した。

ウェブスターにとって現状のアメリカの不満は、世論の専制(the tyranny of opinion)が起きかねない点にある。他方で、単なる思弁もまた、モラルに対して悪影響を及ぼす可能性がある。そこで彼は、80年前のイングランド(アディソンなどの作家)の時代の英語を高く評価し、そこを模範として独立後のアメリカの言語を鍛造する道を思い描いたのである。

これらのテキスト分析を通じて本報告は、アメリカ語という新たな言語の構築が単に言語学の観点から重要であるのみならず、世論の専制という危険を背景として、政治的な言説の相互理解の基礎となることをウェブスターが企図した点で、政治思想史上における独創性と重要性をもつ、と論じるものである。

11月9日（土）14:00～14:45【第3会場】

〈見えないもの〉と〈社会的想念〉についての試論——メルロ＝ポンティとカストリアディ
ス

田中雄祐（東京福祉大学）

本報告では、コルネリユス・カストリアディスの哲学を手がかりとして、急逝のために未完に終わっているモーリス・メルロ＝ポンティの「書かれざる政治哲学」を部分的に解明することを目指したい。田中（2023）では、クロード・ルフォールの政治哲学を手がかりとして、メルロ＝ポンティの未完の政治哲学とは社会の生成原理を探求する〈見えないもの〉をめぐる〈政治哲学〉だったのではないかという解釈を提示した。しかしながら、メルロ＝ポンティの制度化論の中で新たな制度を創出していく〈制度化（institution）〉の側面についてはほとんど触れることができなかつたため、社会の生成原理が創出されていく過程を明らかにすることはできなかつた。具体的には次の2つの問いが残されたままとなっている。

- a. どのようにして新たな制度が創出されるのか。
- b. 制度へと参入することで制度化された主体はどのようにして制度化する主体となるのか。

そこで、本報告では、上記のaの問いに対して何らかの答えを提示することを目指していきたい。具体的には次のようなアプローチを行っていく。

最初にカストリアディスの哲学を手がかりとして、メルロ＝ポンティの制度化論の視点から取り組まなければならない問題を明らかにする。もっとも、カストリアディスのメルロ＝ポンティに対する態度は両義的である。カストリアディスは主著である『社会の想像的な制度化（*L' institution imaginaire de la société*）』（1975年）において、〈制度化〉を〈社会的想念（*imaginaire sociale*）〉と結びつけて論じており、この〈制度化〉という概念はメルロ＝ポンティの制度化論の影響を受けていると考えられる。しかし、その一方でカストリアディスは、メルロ＝ポンティについて論じた「メルロ＝ポンティと存在論についての遺産の重み」（1976-1977年）という論文において、最晩年のメルロ＝ポンティは知覚を〈存在〉へと接近する範型とし、〈存在〉を〈確定したもの〉として捉える従来の存在論に囚われたままである。その結果として、〈想像的なもの（*imaginaire*）〉や〈根源的想像力（*imagination radicale*）〉を主題化するまでには至らなかつたと批判しているのだ。

このカストリアディスの批判を検討すると、メルロ＝ポンティの制度化論が抱える致命的な問題点が示唆されていることが分かる。というのも、制度化論においては社会の生成原理である〈見えないもの〉は〈特権的な知覚〉をモデルとして生み出されているからである。カストリアディスが言うように、〈特権的な知覚〉がまず範型として、すでに〈確定したもの〉としてあらかじめ与えられているのであるとすれば、新たな制度が創出されるという問題を制度化論は扱うことができなくなってしまう。それゆえに、カストリアディスの批判に応答するためには、社会の生成原理である〈見えないもの〉とは〈確定したもの〉としてあらかじめ与えられているのではなく、それが社会的・歴史的に創出されていく過程をメルロ＝ポンティも論じようとしていたことを明らかにする必要があるのだ。

そこで、本報告では、最初にカストリアディスによるメルロ＝ポンティ批判についてさらに詳しく検討していく（第一節）。その上で、この批判に対してメルロ＝ポンティ側からどのような応答ができるのかを考察していく（第二節）。

一. カストリアディスによるメルロ＝ポンティ批判

本節では、カストリアディスが指摘するメルロ＝ポンティの哲学の問題点を整理していく。以下では、その前提として〈制度化〉という概念の捉え方についてメルロ＝ポンティとカストリアディスには共通点があることを指摘する（1）。その上で、カストリアディスの「メルロ＝ポンティと存在論についての遺産の重み」におけるメルロ＝ポンティの知覚理論に対する批判について述べる（2）。

1. 〈制度化〉

ここでは、メルロ＝ポンティとカストリアディスの考える〈制度化〉の共通点について簡単に述べておきたい。田中（2019）で述べているように、メルロ＝ポンティの〈制度化〉という概念には2つの側面があると考えられる。1つは、〈制度〉の側面、すなわち、すでに確立され私と他者間で共有されている社会的・文化的な制度の側面である。もう1つは、このようにすでに確立されている社会的・文化的な制度をもとにして新たな制度が創出されていく〈制度化〉の側面である。要するに、メルロ＝ポンティが考えている〈制度化〉とは、既存の社会的・文化的な制度にもとづいて新たな制度が創出され、その制度がもとになってさらに新たな制度が創出されていく動的な過程のことなのである。

カストリアディスもまたこのような動的な過程として〈制度化〉を捉えている。例えば、以下の箇所では〈制度化された社会〉と〈制度化する社会〉ないし〈社会的想念〉を区別し、次のように述べている。

制度化された社会は、制度化する社会に、出来そこないの製品がそれを生じさせた活動に対するように、対立してはいない。制度化された社会は、それらの中で、それらによって、根源的な想念が社会 - 歴史的なものとして存在しうるし、存在させられもしうる制度化された形態 - 形象の相対的で一時的な固定性や安定性を表している。社会の永遠の自己 - 変質は、その存在そのものであり、それは相対的に固定し安定した形態 - 形象の定立によって、また別の形態 - 形象の定立 - 創造以外では決してありえないこの形態 - 形象の破裂によって示されている (Castoriadis 1975: 536/346)。

ここからは、カストリアディスもまた〈制度化された社会〉と〈制度化する社会〉は対立するものではなく、一時的に安定している状態である〈制度化された社会〉が絶えず変質していき、新たに制度化された別の形態 - 形象が創造されていくという動的な過程として捉えようとしていることが分かる。そして、この新たな社会的 - 歴史的な制度が創出されていく側面を〈制度化する社会〉または〈社会的想念〉と呼んでいるのである。

2. 知覚と〈根源的想像力〉

以上のように、動的な過程としての〈制度化〉の捉え方は両者に共通しているのであるが、その一方で、カストリアディスはメルロ＝ポンティが最晩年においても知覚を特権視し、〈存在〉を〈確定したもの〉として捉える従来の存在論に囚われたままであると批判している。

この批判の鍵となっているのが知覚と〈根源的想像力〉や〈表象〉との関係である。カストリアディスは〈表象〉と〈根源的想像力〉について以下のように述べている。

表象は根源的想像力に依存している。表象は自己の存在を示そうとする、自己を形象化しようとする根源的想像力である。表象がそのようなものであるのは、それが知覚的な表象であるときにも、[...] 全く同じである。(Castoriadis 1997: 189/211)

〈根源的想像力〉に依存する〈表象〉は自己形象化の働きによって〈イメージ (image)〉を創出するものである。そして、知覚的な表象の場合もその働きは同様なのであるから知覚もまた〈表象〉であると考えられる。ところが、メルロ＝ポンティにとって〈表象〉とは〈存在〉へと接近する知覚を阻害する要因となるものとして否定的に捉えられている。それゆえに、この〈表象〉についての見解の相違は、カストリアディスとメルロ＝ポンティの相容れない点となっているのである。

さらにカストリアディスによれば、知覚を範型とすることによってメルロ＝ポンティは

「知覚の文化的 - 歴史的な性格」 (Catoriadis 1997: 213/238) について着目しながらも、それを主題化することができなかつたと述べている。次の記述を見てもらいたい。

もしわれわれの知覚が、異論なしにそうであるように、文化的 - 歴史的なものであるとすれば、知覚に対して、何らかの存在論的な特権を維持させること、あるいは、お望みのようにいえるが、現にあるものに接近すること、何かしらを《自らに与える》ことあるいは存在させること、他の形式に関連して《原型 (archétype) 》の地位を維持することは問題となりえないだけではなく、そうした事実の結果を探求すること、知覚のどんな《構成要素》が社会的 - 歴史的な起源に属し、どんな仕方でそうなのか、したがって人はそこで《構成要素》を識別し、それらをあれこれの起源に振り分けることができるのかどうか、最終的には《知覚》の伝統的な意味を保つことができるのかどうかを問うことが、重大かつ緊急の課題となる。(Catoriadis 1997: 213/239)

知覚が文化的 - 歴史的なものであるとすれば、知覚のみに〈存在〉へと接近する特権を与えることはできないのであり、知覚もまた創出されたものである。それゆえに、「知覚の文化的 - 歴史的な性格」を問題にしようとするならば、知覚がどのようにして創出されたのかを問わなければならないはずだ。そこで、カストリアディスは個人の側の〈根源的想像力〉と社会の側の〈社会的想念〉が結びつくことで〈表象〉として文化的 - 歴史的な知覚が創出されると考えていくことになるのだが、その〈表象〉を否定的なものとして捉えているメルロ＝ポンティの知覚理論では、このような展開は不可能になってしまっているのである。

二. 〈制度化〉と〈見えないもの〉

ここからは、上記のカストリアディスの批判をもとにして新たな社会が創出されていく〈制度化〉の側面をメルロ＝ポンティがどのように考えようとしていたのかを明らかにしていく。まず、カストリアディスの批判がメルロ＝ポンティの制度化論のどのような問題点を指摘しているのかを説明する (1)。その上で、メルロ＝ポンティが〈見えないもの〉の探求を通してその問題に取り組んでいたことを示す (2)。

1. 知覚と規範

すでに見たように、カストリアディスはメルロ＝ポンティが知覚を〈存在〉へと接近する特権的な手段として捉えることによって、「知覚の文化的 - 歴史的な性格」を主題化することができなかつたと批判していた。このカストリアディスの批判はメルロ＝ポンティの制

度化論にとっては致命的なものとなる。というのも、メルロ＝ポンティの制度化論における〈制度〉は〈特権的な知覚〉というものを〈規範〉あるいは〈次元〉として設定することによって成立しているからである。以下では、それを「サッカー」という〈制度〉を具体例として説明していきたい¹。

田中（2019, 2023）で述べたように、メルロ＝ポンティにとって〈制度〉とは、その諸要素を配置する〈スタイル〉と身体的技能の〈スタイル〉がセットになったものである。例えば「サッカー」という〈制度〉であれば、グラウンドには「ペナルティエリア」、「ゴールポスト」、「タッチライン」、「オフサイドライン」といった諸要素があり、それが特定の〈スタイル〉に従って配置されている。そして、その〈スタイル〉に対応する特定の身体技能を身につけたプレーヤーにとってのみ「ペナルティエリア」、「ゴールポスト」といった諸要素が特定の行為を促す意味を持つ。つまり、この〈スタイル〉のセットこそが「サッカー」という〈制度〉を成り立たせるものなのであり、その差異によって、「サッカー」は「ラグビー」や「アメリカンフットボール」といった他の〈制度〉から区別されるのである。

では、この〈スタイル〉はどのようにして特定されているのだろうか。それを可能にするのは〈規範〉や〈次元〉となる「特権的なサッカー」という理想的なサッカーであり、この〈規範〉からの隔たりとして現実のサッカーはサッカーとして認識される。例えば、小学校のグラウンドでの少年サッカーも、W杯の決勝戦でのサッカーも同じサッカーとして私たちは認識できるが、それは両者ともにこの〈規範〉から一定程度の隔たりに止まっているからである。それゆえに、もし隔たりが一定以上になればそれはもはや「サッカー」とは認識されずに、「ラグビー」や「アメフト」の試合だと認識されるようになる。また、小学校のグラウンドでの小学生のサッカーとW杯の決勝戦でのアルゼンチン代表のサッカーを比較すると、より理想的なサッカーに近いのは後者だと誰もが思うだろう。それは「特権的なサッカー」が〈規範〉として働き、個々の現実的なサッカーがそれと隔たりによって認識されているということに他ならない。

だが、〈規範〉となっている「特権的なサッカー」があらゆるサッカーの範型となっており、理念としてすでに与えられている〈確定されているもの〉だとするならば、カストリアディスが主張するようにメルロ＝ポンティは〈存在〉を〈確定されたもの〉として捉える従来の存在論に囚われたままであるということになるのではないだろうか。

2. 〈想像的なもの〉と〈見えないもの〉

上記のような、カストリアディスの批判からすると、この〈規範〉や〈次元〉となるものはあくまでも文化的・歴史的なものであり、それがどのように創出されるのかを説明できなければ、メルロ＝ポンティの制度化論は〈制度化〉の側面を不十分にしか扱うことができ

ないということになる。もっとも、メルロ＝ポンティは最晩年の『見えるものと見えないもの』（1964年）などにおいてこの〈規範〉となるものを〈見えないもの〉として主題化しようとしていた。この〈見えないもの〉がいかにして機能するようになるのかを考察することで、〈規範〉の成立を明らかにできるのではないだろうか。

そのヒントの1つとなるのが川瀬（2019）による研究である。川瀬（2019）は、奥行きと同時性という概念に注目しながら、『行動の構造』（1942年）や『知覚の現象学』（1945年）の時期から遺稿の『見えるものと見えないもの』（1964年）の時期のメルロ＝ポンティの思想の変遷をたどっている。その際の大きな変化は、『知覚の現象学』では身体を中心に奥行きが考えられていたのに対して、『見えるものと見えないもの』の時期には「過去、現在、未来、よその知覚、肉を含む〈存在〉の全体」（川瀬 2019: 197）が奥行きとして考えられるようになるというものだ。そして、この変化に重大な影響を及ぼしているのが〈制度化〉と〈想像的なもの〉であり、〈制度化〉と〈想像的なもの〉の働きによって過去と未来を現在の奥行きとして含むことが可能になっているのである。

そうだとすれば、このような〈制度化〉と〈想像的なもの〉との結びつきを媒介とすることで、メルロ＝ポンティは〈見えないもの〉という社会の生成原理が創出されていく過程を論じようとしていたのではないだろうか。つまり、〈見えないもの〉は〈想像的なもの〉を介して過去と未来を含む現在の奥行きとして創出されると考えられていたのである。

注

1. 田中（2019, 2023）においても「サッカー」の事例を用いて説明しているので、ここでは最小限の記述に止める。詳細はそちらを参照してもらいたい。

● 参考文献

※引用は邦訳がある場合には、邦訳に拠ったが必要によって適宜変更を加えている。頁数は原著/邦訳の順で示す。

川瀬智之（2019）．『メルロ＝ポンティの美学——芸術と同時性』，青弓社．

田中雄祐（2019）．「メルロ＝ポンティの政治哲学——共存と変革」【博士論文】

——．（2023）．「メルロ＝ポンティの〈政治哲学〉への接近 ——ルフォールの〈社会的なものの肉〉を手がかりに——」，『政治哲学』34号（pp. 33-59）．

Adams, S. (2011). *Castoriadis' s Ontology: Being and Creation*. Fordham University Press: New York.

Adams, S. (ed.) . (2014). *Cornelius Castoriadis: Key Concepts*. Bloomsbury: New

York.

Castoriadis, C. (1975). *L' institution imaginaire de la société*. Éditions du Seuil : Paris. (江口幹訳『想念が社会を創る 社会的想念と制度』, 法政大学出版局, 1994年)

——. (1997). *Fait et à faire : Les carrefours du labyrinthe 5*. Éditions du Seuil : Paris. (江口幹訳『したこととすべきこと〈迷宮の岐路V〉』, 法政大学出版局, 2007年)

Merleau-Ponty, M. (1945) : *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard. 2004.

(中島盛夫訳『知覚の現象学』, 法政大学出版局, 1982年)

——. (1964). : *Le visible et l' invisible*. Paris: Gallimard. (滝浦静雄・木田元訳『見えるものと見えないもの』, みすず書房, 1989年)

世俗化と時間化——ラインハルト・コゼレックとカール・レーヴィットの関係

遠藤健樹(北海道教育大学釧路校)

一 はじめに

本発表では、ラインハルト・コゼレック(Reinhart Koselleck 1923~2006)とカール・レーヴィット(Karl Löwith 1897~1973)の関係について論じる。この予稿では、発表の前提となる情報を整理し、結論の見通しを立てておきたい。

コゼレックは「概念史(Begriffsgeschichte)」と呼ばれる歴史研究の方法論に取り組み、大部の事典『歴史的基本概念(*Geschichtliche Grundbegriffe*)』を編纂したことで知られる歴史学者である。C・シュミット、H・G・ガダマーを参照しながら特異な歴史理論を作り上げたため、またQ・スキナー、J・G・A・ポーコックと歴史研究の方法論について競合関係にあったため、近年ひろく関心を集めている。これに対し、レーヴィットはM・ハイデガーの最初期の弟子であり、哲学的人間学や歴史哲学について研究したことで知られる哲学者である。両者の出会いは、コゼレックが第二次世界大戦後にハイデルベルク大学で歴史学を学んでいた一九五〇年代初頭にまで遡る。この時期、コゼレックはレーヴィットの著作『歴史の意味(*Meaning in history*)』(一九四九年)を『世界史と救済史(*Weltgeschichte und Heilsgeschehen*)』(一九五二年)としてドイツ語訳する作業に加わり、同著から多くを学んだという。また、一九五四年に提出されたコゼレックの博士論文の審査では、亡命先のアメリカからドイツに帰国して間もないレーヴィットが副査を務めたという。ほかにも、日本亡命時に執筆されたレーヴィットの回想録(一九八六年)が出版される際にコゼレックが序言を寄せるなど、交流は長く続いた。こうした事情から、先行研究では両者の関係がしばしば取り上げられている。

コゼレックとレーヴィットの関係は、「世俗化(Säkularisierung)」論に即して説明されることが多い。すなわち、コゼレックは博士論文をもとにして執筆した著作『批判と危機(*Kritik und Krise*)』(一九五九年)⁽¹⁾で、東西冷戦に至る現代の危機は未来をユートピア的に設計しようとする政治思想により引き起こされたものであるとし、さらにその起源に当たる啓蒙主義の歴史哲学はキリスト教的終末論の世俗化により成立したと主張した。その際、こうした主張はレーヴィットの『歴史の意味』を引き合いに出して正当化されたというのである。たとえばH・ヨアスやN・オルセンは、『批判と危機』第三章や(著作版に比べて『歴史の意味』への言及がはるかに多い)博士論文そのものを例にして、コゼレック

にとってレーヴィットの世俗化論がいかに重要であったかを明らかにしようとしている⁽²⁾。

大方の論者は、コゼレックが世俗化論への肯定的な評価を後年になるまで変えなかったと考えている。H・ブルーメンベルクが『近代の正統性 (*Legitimität der Neuzeit*)』増補版(一九七四年)でレーヴィットとコゼレックの世俗化論をまとめて批判した際、コゼレックは終始一貫してレーヴィットの側に立ったとする者も多い。典拠としては、コゼレックが八三/八四年冬学期にビーレフェルト大学で行った講義「ブルーメンベルクの歴史理論との対比におけるレーヴィットの歴史哲学」も参照されがちである⁽³⁾。しかし他方で、コゼレックは七〇年代以降になると、進歩的な歴史哲学が成立した要因を、世俗化ではなく「時間化 (*Verzeitlichung*)」に求めるようになったとされることも少なくない。時間化とは、『過ぎ去った未来 (*Vergangene Zukunft*)』(一九七九年)⁽⁴⁾などでしばしば言及される考え方であり、一七五〇年頃から一八五〇年頃にかけて、つまりヨーロッパにおける社会的・政治的語彙が大規模に変動したいわゆる「鞍部期 (*Sattelzeit*)」に、「時間構造 (*Zeitstruktur*)」ないし時間経験の変化が生じたことを表す。時間構造とは過去・現在・未来の文節化様式であり、ひとびとの時間経験を基礎づけるものとされる。したがって、時間化論によれば、進歩的な歴史哲学の発生は時間構造や時間経験における変化の帰結として描き出されることになる(なお、『歴史的基本概念』は鞍部期に起きた一連の変化を明らかにするため編まれた)。かくしてオルセンやT・パンカコスキは、コゼレックが後年になってレーヴィットの世俗化論を相対化するようになったという見解を採っている⁽⁵⁾。

以上のような先行研究に対し、本発表では二つことを試みたい。

第一の試みは、コゼレックは実際のところレーヴィットの世俗化論を当初から手放して評価していなかったのではないかと問うことである。これは、二〇二三年に公開されたコゼレックのブルーメンベルク宛書簡(七五年一月一六日付)で、『批判と危機』はレーヴィットの世俗化論を肯定的に評価したものではなく、むしろ同著のポイントは後年の歴史理論と関連づけられるべきであるとされていたため生じた疑義である⁽⁶⁾。同書簡は以前からマールバッハのドイツ文学文書館で閲覧できたので、若干の先行研究も注意を払っているが⁽⁷⁾、立ち入った検討はいまのところあまりなされていない。そこで、『批判と危機』におけるレーヴィットの世俗化論受容を、ブルーメンベルク宛書簡に照らして読み直してみたいのである。

第二の試みは、コゼレックは実際のところレーヴィットからなにがしか影響を受けて時間化論を着想したのではないかと問うことである。時間化論については、類似した発想が他の思想史研究(たとえば、A・O・ラヴジョイ『存在の大いなる連鎖』第九章に登場する「存在の連鎖における時間化 (*Temporalizing*)」など)に探られたり、それが歴史上の事実と合致するかどうかに関して批判が加えられたりはするが⁽⁸⁾、発想それ自体の由来はきちんと

辿られていないように思う。ましてやレーヴィットとの関係は取り上げられたことがないのではないか。しかし、両者のテキストを読み比べてみると、この点においてこそレーヴィットとコゼレックの密接な関係が明らかになるように思われるのである。

二 『批判と危機』と非対称的な対立概念

本節では、第一の試みの背景についてももう少し詳しく述べたい。

一般的に言って、『批判と危機』はレーヴィットのみならずシュミットから借りたアイデアをもとにして執筆されたものと受け取られている。シュミットから借りたアイデアとは、『大地のノモス』等に見られる近代国家の成立とその動揺に関する議論である。おおまかにまとめると次のようになる。すなわち、シュミットによると、十六、七世紀のヨーロッパにおける宗教内戦は「政治/宗教（道徳）」「公/私」がはっきりと区別されることでようやく停止し、それとともに政治の担い手としての近代国家が成立したという。また、現代における危機は、政治/宗教（道徳）がなんらかのかたちで再結合したことから生じたものであり、近代国家の動揺と内戦復活のきざしと解することができるという。これに対してコゼレックは、十六、七世紀に登場した絶対主義国家の思想的特徴を明らかにする『批判と危機』第一章で、シュミットによる近代国家の成立についての議論を、次いで十八世紀に登場した市民社会と啓蒙主義の思想的特徴を明らかにする第二章で、同じく政治/宗教（道徳）の再結合についての議論を参照したとされるのである。こうしたことから、コゼレックは（当人からすれば不本意ながら）しばしばシュミットの代弁者と見なされることになり、そのつどごとに反論せざるをえなくなった⁽⁹⁾。

一方、レーヴィットから借りたアイデアとは、すでに触れた『批判と危機』第三章に登場する世俗化論である。これは啓蒙主義の歴史哲学におけるキリスト教的起源を指摘するものであるため、一見したところ、シュミットに由来する政治/宗教（道徳）の再結合についての議論を補強し、正当化するため導入されたかのようなようである。しかし、これも同じくすでに触れたように、ブルーメンベルク宛書簡を考慮するなら、コゼレックをレーヴィットの単なる代弁者と見なすことも誤りと言わざるをえない。実際のところ同書簡では、『批判と危機』は広く受け入れられた仮説としての世俗化論に言及しただけであり、終末論が直接変形することで進歩的な歴史哲学が登場したとする世俗化論の「変形テーゼ（Transformationsthese）」は意識的に断念した、と明言されているためである。そのうえで注目すべきは、進歩的な歴史哲学の成立が、「非対称的な対立概念（asymmetrische Gegenbegriffe）」というものによってインジケートされる歴史の「長期的構造

(langfristige Struktur)」の変容として描きだされねばならないと示唆されていることである (HBRK, 77)。

非対称的な対立概念とは、コゼレックが自らの歴史理論あるいは概念史研究の方法として徐々に仕上げていき、ブルーメンベルク宛書簡とほぼ同じ時期に執筆した論文「非対称的な対立概念の歴史的・政治的ゼマンティックについて」(一九七五年)⁽¹⁰⁾で集中的に論じたものである。それは、ある概念と、それが措定される際に同時に措定されて排他的な関係を取り結ぶ対立概念 (Gegenbegriff) からなる二元論的な対概念 (Begriffspaar) を指し、紛争下において一方が他方に対して相互承認を拒否するような政治的・社会的行為諸単位を表すため用いられるものとされる。もう少し言えば、あるグループが自らをなんらかの表徴のもとに捉えると同時に、それと二元論的に対立するグループをなんらかの表徴のもとで括り出し、そうすることで前者が後者を一方向的に排除するという事態が想定されている (例としては、「ギリシャ人と野蛮人」、「キリスト教徒と異教徒」、「人間と非人間」ないし「超人と劣等人種」といった対概念が挙げられている)。また、非対称的な対立概念は時代を経るとともに形を変えながら引き継がれ、「諸概念の影響作用史 (Wirkungsgeschichte von Begriffen)」と呼ばれるプロセスを形成するものとされる (たとえば、キリスト教徒と異教徒の対概念にはギリシャ人と野蛮人の対概念がなにがしか畳み込まれているということ)。それゆえ、概念史家はこのプロセスを追うことで、ひとびとが紛争において自己と他者をどのように理解していくか、またそうした理解を可能にする長期的構造がどのように変化していくかを明らかにできるという (VZ, 211ff.)。

本発表では、この非対称的な対立概念を念頭に置きながら、『批判と危機』第一章と第二章を読み解いてみたい。具体的には、宗教内戦を停止するべく導入されたという政治/宗教 (道徳) その他の二元論を非対称的な対立概念の一例と捉え、それらが啓蒙主義によって形を変えつつ引き継がれたという描写を諸概念の影響作用史と捉えたいのである。このような読み解き方が適切であるとすれば、先行研究においてコゼレックによるレーヴィットの世俗化論受容とされてきたものは、概念間の影響作用史のヴァリエーションであったということになるだろう。

三 時間化論

本節では、第二の試みの背景についてももう少し詳しく述べたい。

前節で述べたことに筋が通っているとすれば、とりあえず『批判と危機』の時期に関しては、コゼレックに対するレーヴィットの影響は従来よりも抑制的に見積もらなければなら

なくなる。しかし、両者の関係には別の側面からも光を当てられるのではないか。実際、先行研究では見逃されているものの、両者のあいだには時間化論に即してこそ密接な関係があるように思われるのである。もう少し言えば、コゼレックが時間化論に言及した有名な論文「歴史」（一九七五年）⁽¹¹⁾や「歴史は人生の師」（一九七六年）⁽¹²⁾は、レーヴィットの著作『ヘーゲルからニーチェへ』（一九四一年）第一部第五章「時代の精神と永遠性への問い」と比較可能であり、双方にはかなりの共通点があるように思われるのである。

コゼレックは、七〇年代におおやけにしたいくつかの論文で、時間の問題を歴史学に固有の研究対象とすることを提案している。社会史研究が流行となり、歴史学の学問としてのアイデンティティを確立しなければならなくなったためとされる。その際、時間研究の一環として彫琢されたものが時間化論なのであった。コゼレックが時間化論のなかで明らかにしようとしていたのは、さしあたっては上記のとおり鞍部期に生じた時間構造ないし時間経験の変化であるが、より端的には次のような事態である。すなわち、この時期以前には循環的な時間構造・時間経験が自明視されていたため、同じような事態が回帰してくる以上、歴史に範例性・教訓性を認めることができていたが、この時期以降には線的な時間構造・時間経験が自明視されるようになったため、未来を予見することができず、かえってその人為的制約が求められるようになった、という事態である。進歩的な歴史哲学の成立要件とされたものこそ、こうした時間構造・時間経験の変化にはほかならない。

とはいえ、コゼレックが時間化という文言で言い表そうとしたことからはだいぶ幅がある。たとえばK・パローネンは、(A) ゲシヒテ (Geschichte) の時間化、(B) 概念の時間化、(C) 経験の時間化という三つのアスペクトを区別しなければならないとしている。パローネンの分類を補足しつつまとめると、(A) で問題になるのは、鞍部期以降、歴史における過去と現在のあいだに質的な違いがはっきり意識されるようになったこと、またその前提として、不可逆に進んでいく歴史の流れを意味するゲシヒテという単数集合名詞 (Kollektivsingular) が、元来は個々の探究や報告を意味していたヒストリエ (Historie) という名詞との交錯を通じて構成されたことである。(B) で問題になるのは、いくつかの概念の意味それ自体に時間的な変化というニュアンスが付け加わったことである (たとえば、天体の循環運動を表すものから未来において目指すべき目標を表すものへと意味が変化した「革命 (Revolution)」概念の例など)。最後に (C) で問題になるのは、コゼレックが人間の経験における可能性の条件と見なしていた「経験の空間 (Erfahrungsraum)」と「期待の地平 (Erwartungshorizont)」という二つのメタ歴史学的概念が、この時期に完全に分離したこと、つまり未来への期待が過去の経験とまったく無関係になってしまったため、歴史に範例性・教訓性が求められなくなったことなどである⁽¹³⁾。

一方のレーヴィットは、『ヘーゲルからニーチェへ』第一部第五章で時間化という文言を

用いている。詳細は発表に譲るが、本書もまた鞍部期とほぼ重なる一九世紀半ばまでに生じた一連の「革命的断絶」を思想史的に分析したものであった。なかでも第一部第五章は、「時代精神 (Zeitgeist)」という概念における意味の変遷を辿ることからはじまり、ひとつひとつの歴史意識に生じた断絶に焦点を当てている。その際、興味深いことに、パローネンが整理するところの (A) のアスペクトに対応するいくつかの論点を取り上げられたのである。具体的には、(1) 一九世紀半ばまでに生じた歴史意識における変化を時間化 (正確には「精神の時間化」と称し、その内実を質的に異なる各エポックの不可逆的継起への着目と見なしていること、(2) また、このような変化を、ゲーテやブルクハルトに代表される循環的な歴史・時間表象に対してヘーゲルやニーチェに代表される線的な歴史・時間表象が優位を占めるようになった過程として捉えていること、(3) そして、かかる過程を J・ヘニングという人物の論文⁽¹⁴⁾を参照しながら、ゲシヒテとヒストリーエという二つの概念の交錯として説明していたことである。(1) と (2) が重要なのは、それが一九三六年の『ヤーコプ・ブルクハルト』執筆以降に示された考え方を、すなわち、(2) の過程の果てに、未来を人為的に制作しようとする「歴史的未來主義 (historischer Futurismus)」としてのファシズムが登場したとする考え方を下敷きにしているためである⁽¹⁵⁾。また (3) が重要なのは、コゼレックが全く同じ文献を引用しながら単数集合名詞としてのゲシヒテの構成について論じていたためである。

こうした時間化論における共通点に着目して、コゼレックとレーヴィットの関係を整理できれば、本発表は先行研究に対して新たな知見を付け加えることができるだろう。

四 まとめ

これまで整理してきたように、本発表ではコゼレックとレーヴィットの関係を世俗化論および時間化論に即して問い直したい。結論としては、先行研究で想定されてきたのとは異なり、コゼレックはレーヴィットのうちに、世俗化論ではなく時間化論を引き継ぐべきものとして読みとったということになるだろう。もちろん、今回の試みは先行研究の部分的修正であるため、両者の関係の全体像は十分に明らかにできなかった。とはいえ、こうした部分的修正は、コゼレックの歴史理論における哲学的背景をより正確に描き出した点で有意義であろう。レーヴィットの歴史哲学の核心には世俗化論があるというのが、いまもむかしも変わらずひろく受け入れられている見解である。だとすれば、本発表の結論が妥当である場合、レーヴィットのコゼレック読解は間違いなく独創的であったということになる。また翻って考えてみると、コゼレックの読解を参照しながら、『ニーチェからヘーゲルへ』におけ

る時間化論と『歴史の意味』における世俗化論の緊張を解きほぐせるようになるかもしれない。ここからはレーヴィットの歴史哲学そのものを検討しなおす手がかりが得られるはずである。

注

- (1) Koselleck, *Kritik und Krise*, Suhrkamp, 1959. コゼレック『批判と危機』村上隆夫訳、未来社、一九八九年。
- (2) H. Joas, Die Kontingenz der Säkularisierung, *Begriffene Geschichte*, H. Joas, P. Vogt (hg.), Suhrkamp, 2011. N. Olsen, Reinhart Koselleck, Karl Löwith und der Geschichtsbegriff, (hg.) C. Dutt, R. Laube, *Zwischen Sprache und Geschichte*, Wallstein, 2013.
- (3) 八三/ 八四年冬学期講義がもとになった Koselleck, *Zeitverkürzung und Beschleunigung, Zeitschichten*, Suhrkamp, 2003 も参照。
- (4) Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Suhrkamp, 1989. VZ と略記し頁数を付す。
- (5) T. Pankakoski, Reoccupying secularization, *History and Theory* 52, Wesleyan University, 2013.
- (6) *Hans Blumenberg Reinhart Koseleck Briefwechsel*, Suhrkamp, 2023, S. 77. HBRK と略記し頁数を付す。
- (7) たとえば、G. Imbriano, *Der Begriff der Politik*, Campus, 2018, S. 119ff.
- (8) T. Jung, Das Neue der Neuzeit ist ihre Zeit, *Moderne* 6, Studien Verlag, 2010 / 2011.
- (9) これについては、遠藤「ラインハルト・コゼレック『批判と危機』」『啓蒙の百科事典』丸善出版、二〇二三年で簡単に述べた。
- (10) Koselleck, Zur historish-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe, *Vergangene Zukunft*, Suhrkamp, 1979. もとは七二年九月に開催された「詩学と解釈学」グループの第六回カンファレンスでの発表原稿。
- (11) Koselleck, Geschichte, Historie, *Geschichtliche Grundbegriffe* Bd. 2, Klett-Cotta, 1975.
- (12) Koselleck, *Historia Magistra Vitae, Vergangene Zukunft*, Suhrkamp, 1979. なお、この論文ははじめレーヴィットの七〇歳記念論文集に収録されていた。
- (13) K. Palonen, Die Verzeitlichung der Begriffe bei Max Weber, *Zeit, Geschichte und Politik*, Jyvaskyla University, 2003, S. 88ff.. —, *Die Entzauberung der Begriffe*, Lit Verlag, 2004, S. 214ff..
- (14) J. Henning, Die Geschichte des Wortes Geschichte, *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 1938.

- (15) これについては、遠藤「歴史的未來主義と人間学的な歴史記述——カール・レーヴィットにおけるファシズム批判」『政治哲学』第35号、政治哲学研究会、二〇二四年で論じた。

ジョン・デューイにおける「全体主義」批判とその教育的可能性について

石田 雅樹 (宮城教育大学)

1 はじめに

本報告は、ジョン・デューイ(John Dewey)における「全体主義」(totalitarianism)論を再考し、その思想史的意義を明らかにした上で、「全体主義」に抗する教育の可能性を検討するものである。

20世紀の政治を語る際にしばしば登場する「全体主義」という言葉は、他の政治言語と同様にあるいはそれ以上に政治性を孕むものであった。周知のように、それは元々イタリア・ファシズムの政治原理—選挙における多数派/少数派体制と異なる全体性の強調、個に対する全体の優先—を表現する言葉として登場しながらも、その後の国際政治の変動—ナチス抬頭と独ソ不可侵条約の締結、そして冷戦体制—に伴って、右派のファシズムと左派の共産主義を同一視する政治言語へと変質していった(cf. Gleason[1995], トラベルソ[2010])。それゆえ「全体主義」は、リベラル・デモクラシーと敵対するものとして、独裁体制やファシズムを意味するものでありながらも、そこにどのような国家や体制が該当するかは論者によって異なり、その点でその用語を用いる論者の政治的立場やイデオロギーを反映するものとなった。

このように「全体主義」がその論者の政治的立場と不可分な関係にある点は、ジョン・デューイにおいても例外ではない。この点に関して、デューイがアメリカのデモクラシーの危機を訴える中で、「全体主義」批判を展開した意義についてはこれまでも論じられてきた。例えば、リチャード・ローティや森田尚人は、デューイが1930年代において提示した「全体主義」論の先駆性を高く評価する(森田[2003, 2005])。すなわち、同時代のアメリカのリベラリストの多くが左傾化し人民戦線派へ同調する中で、デューイは当時抬頭するナチス・ドイツとソビエト・ロシアを「全体主義」として規定し批判したが、こうした1930年代以降のデューイの議論は、ハンナ・アーレントやカール・J・フリードリヒら1950年代の「全体主義」論の思想的先駆と捉えられてきた。本報告はこうした先行研究を踏まえつつ、デューイの「全体主義」論でこれまで十分に検討されてこなかった論点に焦点を当て、その特徴を明らかにしたい。その論点とは、第一に「全体主義」とデモクラシー論との関係であり、第二に、それを踏まえてどのような教育の在り方を構想するかという点である。

2 デューイの「全体主義論」の特徴と位置づけについて

2-1 「全体主義」における文化・生活様式の問題

ジョン・デューイのテキストにおいて「全体主義」という言葉が登場するのは『自由と文化』(1939)が初出となる(LW13:70-71=121)。ここでデューイは「全体主義」をアメリカのデモクラシーを揺るがす問題としながらも、ドイツやロシアといった「全体主義」国家からの侵略を問題視するのではなく、また自由の国アメリカには「全体主義」は無縁であるという考えを批判する。「全体主義」は暴力的強制や威嚇によってではなく、社会の変質によって生じるのであり、その点で自由や多様性の忌避、あるいは人種憎悪や情緒的連帯への傾倒は、アメリカ社会が「全体主義」へ向かう端緒となり得る。デューイが「全体主義」の問題を語る際、それはドイツのナチズムやロシアのコミニズムといった敵対者からの侵攻としてではなく、アメリカ社会内部の変質として認識されており、その点で何よりもデモクラシー自体が「全体主義」へと転化する危険性を警戒したのであった。

デューイが「全体主義」について生活様式の問題として認識していたことは、既に小西中和により指摘されているが(小西[2018:82-83])、本報告ではそれを踏まえつつ、デモクラシーが「全体主義」に陥るプロセスと自由な「文化」cultureの喪失という問題設定に注目したい。周知のように、デューイは『デモクラシーと教育』(1916)から、デモクラシーを単に政治体制としてではなく、生活様式の問題として捉えるよう主張していた。つまりデモクラシーの政治制度として、いかに普通選挙制度や複数政党制を整備しても、自由で平等なコミュニケーションを尊重する生活様式が人びとの間に浸透しない場合、その理念と現実とのあいだには大きな断絶が生じることになる。この点について『自由と文化』では、「人間が相互に結合し共同生活を営む際の枠組みを決定するものは、さまざまな条件の複合であり、それを文化と呼ぶことができる」と語り、その文化に応じてデモクラシーはどのように機能し得るのか、「政治的自由を宿し生み出すようなそれ自体自由な文化は存在するであろうか」という問題を提起している(LW13:67=118)。

こうした問いかけをデューイが行うのは、人びとが自ら自由を拒絶し、人種の憎悪や暴力的イデオロギーに加担することで、デモクラシーが容易く「全体主義」へ変質する可能性について、いち早く察知したからであるように思う。「世界の現状を見るに、多くの国において、自由の制度は転覆されたとは思われない。むしろ嬉々としてあるいは明らかに熱狂的に、放棄されたのではないか」(LW13:66=116)。エーリッヒ・フロムであれば「自由からの逃走」と呼ぶこうした現象をどのように克服するかという問題は、デューイの「全体主義」論の中心を占めていたのだった。

2-2 ナチス・ドイツの「文化」への批判

このようにデューイは、アメリカの文化的変質、とりわけその自由な精神の喪失を「全体主義」の萌芽としたが、こうした主張はアメリカとドイツとの文化的異質性を強調する見方

を土台としている。第一次大戦の勃発に際して、デューイは『ドイツ哲学と政治』(1915)を刊行し、ドイツのナショナリズムとアメリカのそれとの異質性を強調したが、このドイツ異質論は 1930 年代以降の「全体主義」批判にも継承されている。この『自由と文化』でも、ナチス・ドイツにおける「全体主義」抬頭の要因として、ドイツの歪んだ文化的優越論が指摘されている。デューイに従えば、ルソーが自然状態における「人間性」と、それを墮落させる「文化」とを対置して、前者の自然状態における自由と平等を評価したのに対して、ドイツでは逆に自然状態の自由を野蛮なものとし、「より高次の」自由を設定した。それは結果的にナチズムを生み出す精神的土壌となり、「戦争には敗れたが文化的にはドイツの方が優秀であるという考えは、ドイツの国民主義的プロパガンダに用いられる「文化」Kultur という概念の利用に生き続ける」ことになった(LW13:84=136)。

またこの『自由と文化』の後 1942 年に、デューイは『ドイツ哲学と政治』を改訂しているが、その際新たに「ヒトラー国民社会主義における一元的世界」という章を加筆している。同書でデューイは、ナチズムとドイツ哲学との間に直接的影響関係はないとしながらも、両者には「精神性」や「世界観」における内面性の克服など多くの共有モチーフがあると指摘する。そしてドイツの伝統的な二元論、すなわち「内なるもの」と「外なるもの」との分裂—理性的なものと現実的なもの—を克服するものこそが、ナチズムであったと位置づける。それゆえ「全体主義権力との闘争とは、その勢力圏を絶えず拡大することによってのみ持続しうる侵略的な生活様式に対する闘争にほかならない」のであり、社会生活において隅々まで全員一致を強制する圧力に対抗して、自由なコミュニケーションに基づく民主的な生活様式の有効性を示す必要があると訴えている(MW8:446=47)。

2-3 ソビエト・マルクス主義の「文化」への批判

一方において『自由と文化』では、ソビエトの Kommunismus による「全体主義」支配もまた批判の対象とされている。その際に俎上に載せられるのは、唯一の正しい科学の名の下に自由な言論を認めないマルクス主義の立場であり、共産主義の一元論的支配である。デューイはここで科学的真理と歴史法則に基づくとされるプロレタリアート独裁について、二つの視点から批判を展開している。

第一に、科学的な正しさを主張するマルクス主義が、実質的には科学的内実を備えていないという点である。社会現象を一元的に説明するマルクス主義の理論は、観察された事実と矛盾する場合も、その理論が修正されることはないが、その唯一不可謬を主張する姿勢はもはや科学ではなく形而上学である。現代の科学は既に、蓋然性(probability)や多元性(pluralism)を前提としており、その点でマルクス主義の科学性は既に時代遅れであるとデューイは指摘する(LW13:122-3=175)。

第二に、「正しい」科学にもとづく独裁は現実では限りなく神学的な統治に近づくという

点である。マルクス主義による一元論的支配では、思想・言論・出版の自由は抑圧され、報道や教育はすべて党の管理下におかれることになるが、その際に何が正しく、何が間違っているかを判断するのは科学者ではなく支配政党の中の一握りの人間である。その支配政党の一部の人間（あるいは一人の人間）は、マルクス主義の理論の上位に立ち、理論と現実社会とのあいだにどれ程矛盾が生じようとも理論と現実を如何様にも解釈し、神学的な手段でその一貫性を取り繕う(LW13:132=185)。そしてかつての神学が自らの教義にそぐわない者を異端として告発したように、現在の共産主義の指導者は反対者に反革命というレッテルを張り追放あるいは投獄する。デューイはソビエトでの多くの政治的追放や迫害を念頭に置きつつ、不可謬の「真理」に基づく独裁の正当化を批判する。ロシア・ソビエトで行われている独裁は、科学的な正しさという点でも、その現実への適応という点でも二重に誤りを犯しており、それゆえその理論と実践はアメリカには決定的に相容れないとデューイは主張するのである。

こうした「全体主義」批判としてのマルクス主義は、他の論者、例えばカール・ポパーなども論じたが、デューイの立場がポパーと異なるのは、前者が現状のアメリカ資本主義社会を良しとせず、よりラディカルなデモクラシーの変革を追求した点であり、その点でリベラル左派として複雑な立場にあったという点である。1930年代のデューイはソビエト・ロシアを「全体主義」として非難しつつも、それと同時にアメリカでの自由競争と資本主義体制を批判し、計画経済とデモクラシーとの接合を試みる「社会主義デモクラシー」を提唱するようになる(cf. Westbrook[1991:429-430])。こうした反スターリン主義的左派としてのデューイのスタンスは、同時代的にはニューヨーク知識人(New York Intellectuals)と呼ばれる人々と共通する部分も多い。周知のようにデューイは、1937年レオン・トロツキーに対するモスクワ裁判の調査委員会の委員長の任務を務め、その裁判の不当性を告発したが、この調査委員会のメンバーの多くはニューヨーク知識人と呼ばれるグループ—デューイから薫陶を受けたシドニー・フックの他に、ドワイト・マクドナルド、ライオネル・トリリング、メアリー・マッカシーなどと重なり合う。このニューヨーク知識人のグループは、デューイ同様に反スターリニズムの立場に立ちつつも、左派的なスタンスからアメリカ社会を批判した。デューイは「全体主義」を批判する上で、スターリニズムのみならずマルクス主義自体の問題を指摘し、それと同時に資本主義経済を乗り越える「社会主義デモクラシー」を構想したが、こうしたデューイの立場は、ニューヨーク知識人とどのような関係にあったのだろうか。この「全体主義」批判という文脈でのデューイの独自性と可能性についても検討すべき重要な論点である。

3 「全体主義」に抗する教育の可能性

『デモクラシーと教育』以前から、デューイが一貫してデモクラシーと教育との関係を考察したことは知られているが、その文脈で1930年代以降の文献の中に「全体主義」に抗する教育を読み解く試みはこれまでも行われてきた。例えば、ネーサン・クリックは、論理的思考を促すデューイの議論を民主的ヒューマニズムの教育学としてファシズムに対抗するものとして評価した。また西本健吾は、美的経験論を重視するデューイの教育論の中に、「全体主義」の政治的動員に対抗する可能性を指摘している(Crick[2019:chp. 7], 西本[2017])。本報告ではこうした先行研究を踏まえつつも、先述のデューイ「全体主義」論の特徴を踏まえ、「全体主義」に抗する教育としてどのような可能性を提示したかを検証するが、その際二つの論点に注目したい。

第一に、個人の自由を尊重する民主的な生活様式と学校教育との関係、とりわけメディア・リテラシーの涵養という点である。先述のようにデューイは、自由を尊重する文化と生活様式を「全体主義」の防波堤としたが、その実践面において学校教育が機能を果たしていないばかりか、ある場合その拡大と共犯関係にあると断じている。例えばデューイは、ドイツでの公教育の充実を念頭に置いた上で、教育水準の向上は「全体主義」の抑止ではなく、むしろその拡大に寄与した点を問題視した。つまり、初等教育での読み・書き能力の技能の向上は、新聞などのメディアを通じた全体主義プロパガンダを受容する下地となったのであり、また高等教育もデモクラシーを推し進めるのではなくワイマール共和国への反動を醸成したに過ぎなかった(LW13:92=144)。そしてこうした学校教育が抱える問題、それが必ずしも自由で民主的な生活様式を育むものではないという問題はアメリカも例外ではない。デューイは、アメリカでも市民がセンセーショナルな報道に踊らされたり、あるいはその情報量に圧倒される状況に言及し、それに対して学校教育が無力である点を告発する。つまり「公の管理機関、運営、規制、教師の地位、教課および教授法、規律の維持が「問題」を含んでいること、そして教育と民主主義の諸制度の関係に関するかぎり、これらの問題は無視されてきた」のである(LW13:92-3=144)。この点でデューイは、単に資本主義社会での自由な言論を活性化すれば、「全体主義」を克服できると考えていたわけではなく、むしろイエロージャーナリズムによる世論への弊害がある中で、どのようにして自由なコミュニケーションを回復できるかを考察したのであった(cf. 石田[2023:145-147])。

第二に、上記に関連して、「全体主義」に抗する批判的思考の養成が抱えるジレンマという問題がある。「全体主義」を批判する教育は、往往にして「間違った」イデオロギーに対して「正しい」イデオロギーを教え込むことに成りかねず、その教育的試みが自由な思考を妨げる危うさを孕んでいる。デューイはそうした点を踏まえ、政治的左派・右派双方に対して、教条的な教え込みを批判した。そして教師が行うことは一定の方向への教化ではなく、社会問題の熟議を促し、批判的思考を促すことであるとした(cf. 石田[2022:80-81])。こう

した批判的思考を促すデューイの教育論は、「全体主義」に抗する教育として評価されてきた。

しかしながら、この批判的思考を促す教育にはある種のジレンマと隣り合わせにある。そのジレンマとは、批判的思考を促す教育それ自体は、一方においては、その自由な思考や議論の帰結として排外主義や「全体主義」に至るかもしれないし、他方でその帰結を予め制限することは、批判的思考を損なうという問題である。それは端的に言えば、「闘うデモクラシー」と表現の自由のジレンマとの相剋であり、デモクラシーを否定する言論や懐疑的な言論を、自由な思考や発言としてどの程度教室において許容できるかという問題である。

この点について例えばトマス・D・ファレスは、社会問題の熟議を促すデューイの教育論がどのように受容され、またその時代状況の文脈が忘却されてきたかを論証している(Fallace[2016:511])。すなわち、社会問題の熟議を促す教育は、1920年代(全体主義勢力抬頭以前)においては、学校教育において社会への批判的思考を促すラディカルなものとして評価されたものの、1930年代以降においては逆に「全体主義」に対抗する教育としては穏当で、不十分であると見なされるようになった。このような時代状況の変化において、デューイをどう評価すべきかという点も重要な問題である。

むすび

政治思想史においてデューイの「全体主義」論は、ハンナ・アーレントやカール・ポパーらに比較して忘却されてきたように思う。ただ本報告で示したように、その議論はアーレントやポパーらを部分的に先取りするものであったし、またその特異な思想的立場も再考するに値する。デューイは「全体主義」としてナチス・ドイツとソビエト・ロシアを批判しながらも、その批判の矛先は反スターリズムに限定されずマルクス主義を対象としたものであった。他方でその議論は、アメリカの資本主義経済と個人主義の在り方を肯定するものではなく、むしろアメリカ社会の現状を批判し、それを乗り越える方向性としてデモクラシーと社会主義との融合を目指した。「全体主義」という言葉は、冷戦下で往々にしてアメリカニズムを正当化する役割を果たしたが、そうした立場から最も遠かったのがデューイであった、ということもできるだろう。

それと同時に、デューイが示した「全体主義」に抗する教育の在り方も、そのアポリアも含めて今なお再考すべ問題を提起している。「闘うデモクラシー」のジレンマは、周知のように、現在の政治教育につながる問題である。「全体主義」に抗する教育、デモクラシーのための教育が、デモクラシーを奪いかねないジレンマをデューイはどのように乗り越えようとしたのか。この問題に納得しうる答えを見つけるのは困難かもしれないが、その考察の手がかりがデューイの思想に見出すことができるかもしれない。

【本研究は、2024年度科学研究費・基盤研究C「ジョン・デューイと「全体主義の時代」に抗する教育政治学的研究」(24K05650)の研究成果の一部である。】

参考文献

デューイ著作からの引用については全集版の巻数とページを略記し、邦訳のあるものはそのページを付記した(例: Middle Works vol. 7, p. 25, 邦訳 30 頁 → MW7:25=30)。

・ Dewey, John, 1915→1979, "German Philosophy and Politics," in Jo Ann Boydston(ed.) *John Dewey The Middle Works 1899--1924*, vol.8, Southern Illinois University Press, pp.135--204 (以下、全集からの引用については、*Middle Works*, *Later Works* と略記) = 足立幸男(訳)『ドイツ哲学と政治: ナチズムの思想的淵源』木鐸社、1977年。

・ —, 1935→1987, " Liberalism and Social Action " in *Later Works*, vol.11, pp.1--65. = 1975 明石紀雄(訳)「リベラリズムと社会行動」『ジョン・デューイ: アメリカ古典文庫(13)』二四七-三一四頁。

・ —, 1939→1987, " Freedom and Culture", in *Later Works*, vol.13. pp.63--188. = 「自由と文化」『ジョン・デューイ: アメリカ古典文庫(13)』一一三-二四六頁。

・ —. 1939→1987, "I Believe", in *Later Works*, vol. 14, pp.91-97.

・ —. 1939→1987, "Creative Democracy—The Task Before Us", in *Later Works*, vol.14. pp. 224-230.

・ —, 1942→1979, "The One-World of Hitler's National Socialism", in *Middle Works*, Vol.8, pp.421-446. = 「ヒトラーの国家社会主義における一元的世界」『ドイツ哲学と政治』9--48.

・ Crick, Nathan 2019, *Dewey for a New Age of Fascism: Teaching Democratic Habits*, The Pennsylvania State University Press.

・ Fallace, Thomas D. , 2016, "The Origins of Classroom Deliberation: Democratic Education in the Shadow of Totalitarianism, 1938-1960," *Harvard Educational Review*, 86(4) , 506-526.

・ Gleason, Abbott, 1995, *Totalitarianism: The Inner History of the Cold War*, Oxford University Press.

・ 小西 中和, 2018, 「全体主義と民主主義: ジョン・デューイとソ連(3・完)」『彦根論

叢』417, 82-97.

・井上 弘貴, 2002, 「探究の論理と政治の論理の間—政治における手段と目的をめぐる、ジョン・デューイとレオン・トロツキーの対話」『早稲田政治公法研究』69, 237-268.

・一, 2008, 『ジョン・デューイとアメリカの責任』木鐸社.

・石田 雅樹, 2022, 「デモクラシーを持続可能にする教育、デモクラシーの危機と対峙する教育—ジョン・デューイ「デモクラシーと教育」再考」『社会思想史研究』46, 68-87.

・一, 2023, 「デモクラシーとメディアの関係をどう読み解くべきか：メディア・リテラシー論としての「リップマン=デューイ論争」」『年報政治学』(2), 131-152.

・森田 尚人, 2003, 「「赤い30年代」のジョン・デューイ—リベラリズムと反スターリニズムのあいだ」『教育学論集』45, 97-115.

・一, 2005, 「ジョン・デューイと全体主義の時代経験—歴史的コンテクストのなかの戦争と平和」『日本デューイ学会紀要』46, 176-187.

・西本 健吾, 2017, 「1930年代デューイ思想における美と政治の緊張関係：全体主義との対決に着目して」『教育哲学研究』115, 72-90.

・トラヴェルソ、エンツォ, 2010, 柱本元彦（訳）『全体主義』平凡社新書.

・Westbrook, B. Robert, 1991, *John Dewey and American Democracy*, Cornell University Press.

コンテンポラリーアートと社会思想——ソーシャリー・エンゲージド・アートを軸にして

北村 浩

【報告の基本的な構成・概要と問題意識】

今日のアートシーン、コンテンポラリーアートにおいて、ソーシャリー・エンゲージド・アート、社会につながるアートという潮流が、一定の存在感を示しながら、広がりつつあるといえる。これは、文字どおり、社会性のあるテーマにもとづくアート作品を制作したり、アートをつうじて社会的な 이슈を喚起しようとしたりすることを試みる、そのような傾向といえることができる。日本においても、とりわけ3・11を契機とした社会変容の中で、そのような動向が顕在化したといえることができるが、主として、比較的若いアーティストなどによって担われているというところも、特徴的であるといえることができるだろう。

こうした潮流に対して、芸術論をはじめとした美の領域に関する研究分野や表象文化論などの文化研究、文化理論の視点からだけではなく、社会思想、社会理論の観点からも、検討することが有意義なことといえるのではないだろうか。アートとしての価値や意味づけに、文化の側面に加えて、社会とのかかわり、そこにある社会性、政治性などの視座からも、議論を重ねていくことが重要となると考えられる。美の領域と社会的な文脈、両側面からの相互的な考察を加えていくことによって、はじめてソーシャリー・エンゲージド・アートの評価が意味をもつものとなるのではないだろうか。また、同時に、そこから社会思想、社会理論に対しても、いろいろな示唆をもたらす、新たなインパクトと可能性が開かれると考えられる。そのような潜在的な可能性が、ソーシャリー・エンゲージド・アートを社会思想の文脈から検証していくことによって、得られるのではないだろうか。

このような問題設定にもとづいて本報告では、ソーシャリー・エンゲージド・アートと社会思想・社会理論との関係を起点にして、その思想的な背景をふまえて、社会思想における意義と社会思想研究に、どういった展望がもたらされるのかを検討していきたい。はじめにソーシャリー・エンゲージド・アートとはどのようなものを概観したのち、それが社会運動の質的な変化と軌を一に展開されてきたこと、つまり思想的背景における特徴的な事柄を明らかにすることにつながる、このことをふまえて、アートと社会および社会運動のかかわり、さらには、これらの関係性に变化の中で、ソーシャリー・エンゲージド・アートという現象をとらえていきたいと考えている。これらの論点を考察していくことによって、ソーシャリー・エンゲージド・アートが、さまざまな 이슈と運動、それがもたらす形態の影響を受けながら、複数性や多元的な要素を含みこみつつ、実り豊かなものとして、アートに

において、その存在を示していくと同時に、社会思想の観点からも、大きなインパクトを与えるものとして認識ができるということを議論していきたい。

具体的に、ソーシャリー・エンゲージド・アートによって生み出されているアートワークや作品のテーマにおいて、思想的な観点を色濃く反映し、社会思想とも共有可能な事柄としては、歴史意識の問題や、ジェンダー、フェミニズム、いろいろな点でのマイノリティ性、多様な当事者性を鮮明におびたアイデンティティ・ポリティクスに深くかかわる種々の論点などをあげることができるだろう。こうした 이슈が、とりわけ社会運動のテーマとして前景化されてきたのは、動員型を特質とする古典的な社会運動に対して、参加者の自発性や、それぞれのイニシアティブ、ネットワークにもとづく緩やかな関係性を重視するような新しい社会運動が主流化してきたという、社会運動における質的な転換と大きく関係していると考えられる。社会運動における、このような質的变化の背景として、社会思想と社会哲学的な動向として、価値の多元性への承認が広く浸透してきたことも、深くかかわっているということができるのではないだろうか。それがアイデンティティ・ポリティクスの噴出や社会運動の転換をもたらしたとともに、ソーシャリー・エンゲージド・アートの隆盛をもたらすこととも、結果的に、つながっていくのではないだろうか。

また、ソーシャリー・エンゲージド・アートが一定の広がりを見せていくプロセスでは、アートワーク、作品の制作過程におけるリサーチの手法が多く用いられることも、社会思想との関係性を考えるうえでも、有意義な観点となるといえるだろう。リサーチをもとにしたアート作品とは、多くの場合の学術研究におけるリサーチと、調査という点で、そう大きく異なるところはないといえる。リサーチの方法としては、共通する要素を多分に有してはいるが、そのアウトプットの仕方の違いと理解してもよいのではないだろうか。つまり、学術論文のような形態ではなく、アート作品、インスタレーションのような形態で、問題や結果を表象、可視化するという帰結をとるということであるといえる。そのことは、社会との関係性を考えるうえでは、重要であると考えられる。そこに社会運動や社会思想との接点も見いだせるだろう。さらには、アーティスト・イン・レジデンスが普及してきたという事情も、これらの動向に多大に寄与しているということができるかもしれない。

こうした相関関係を考察することによって、アートと社会が結びついて展開されているソーシャリー・エンゲージド・アートの持つ意味が明確になるだろう。社会運動にかかわる議論をふまえ、そこにある思想的な意味を読み解くことをつうじて、そのアートとしての位置づけと、社会思想、社会理論にとっての潜在的なインパクトも示すことができるだろう。ソーシャリー・エンゲージド・アートと社会思想の交錯するところを考察することによって、芸術論と表象文化論にも、より一層の複合的な観点と、交差性に富んだ議論が開かれていく可能性が生じていくとともに、さらなる認識の深化が得られるのではないだろうか。

社会思想や社会理論にとっては、社会運動のイシューとなるテーマをはじめ、社会におけるさまざまな問題性を、どのように可視化していくのかという問いへの重要な示唆を与えることにつながるだろうし、社会そのものをどのような角度から光を当て、それをどう表現し、表象していくのかを考える際のヒントとなる事柄であり、問題の整理へのてがかりともなるだろう。加えて、社会的なテーマを公共に開かれた形で、提起をしたり、議論をしたりする際に、アートが、その導きの糸として、大切な機能を果たすことが考えられる。

それと同時に、美の領域においても、重要な問題提起を含んでいるように思われる。例えば、20世紀以降の前衛の再評価や再検討という、美術史上の問題にもかかわる論点や、芸術と政治の関係性、政治的傾向を多分に有しているアートの位置づけをめぐる議論などのアートにおける社会とのかかわりそのものの問いを再考させることとなるだろう。それだけではなく、ソーシャリー・エンゲージド・アートが潜在的に有する、美の概念の多元的傾向がもたらす、美の領域におけるいろいろな理論的な問題群も、同時に検討の射程に収めることとなるだろう。ソーシャリー・エンゲージド・アートは、かならずしも、美を崇高さや形而上学的なものとの関連でとらえてはおらず、自覚的に抽象的な美を価値基準とはしていないことも多い。そうした、美や美しいということに対する、普遍性や普遍的価値への相対化や、多元的傾向は、アール・ブリュットやアウトサイダーアートなどの、既存の美の概念にゆらぎをもたらす事柄とつながって、美の領域に反省的な再考をうながすだろう。

アートと社会との直接的なかわりについて、社会思想の観点から検討すること、アートをめぐる美の領域にかかわる問題性を、社会的な文脈と、その思想的な背景をまじえて考察することによって、アートと社会の接点、関係性、社会におけるアートの意味が浮かびあがるだろう。それとともに、美の理論や表象文化、文化理論においても、社会的な観点をふまえて考える必要があるだろう。このことをソーシャリー・エンゲージド・アートから、あらためて考えてみたい。おそらく、ソーシャリー・エンゲージド・アートが持つ、立場性や結論的主張を前景化するよりも、考えるための素材、機会を提供する機能を重要視する、柔軟な姿勢から、こうした、いわば古典的な論点ともつながる問題群を考察していくことに、すくなくとも意義が存するのではないかと考えている。

【議論を展開していくための材料】

ソーシャリー・エンゲージド・アートとその背景について

ソーシャリー・エンゲージド・アートについての特徴的な事柄をいくつか示し、そのうえでそれらの背景にあることや、動向を簡単に述べていきたい。

ソーシャリー・エンゲージド・アートは、美術史上の既存の潮流の多くとは異なり、様式

などにおける、一定の共通了解のようなものを共有するという性格のものではなく、社会とのかかわりを主題とする、大まかな傾向とすることができるだろう。そこにあるのは、むしろ、社会性をキーワードとした、様式的にも、テーマにおいても、多様な作品、アートワークの集合といえる。ここでしばしば言及されることが、歴史意識の問題や、差別、不平等などの不正義、その根底にあるジェンダー、フェミニズム、人種やいろいろなマイノリティにかかわりのある事項である。これらの主題について、絵画・タブローをはじめ、彫刻などの立体的な表現、写真や映像など、それらを組み合わせたインスタレーションのような複合的な表現の形態をとりながら、鑑賞者、受け手に問題提起をしていくという試みといえよう。

表現手法としては、固定的な領域の枠組みから、相対的に自由に、相互の境界を越境する横断的な方向で、また、鑑賞者、受け手に対しては、問題を提示すると同時に、ときには参加をうながすほか、さらなる熟慮にいざなうなど、作品の提示、リプレゼンテーション・表象することでの自己完結性をもとめない傾向がある。現代アートの共通することではあるが、そのため、理解が容易ではない難解な対象とみなされることになる。もちろん、わかりやすい解を求めがちな、現代社会への批評という側面があることは否定できない。

ただ、わかりやすさということだけではなく、より一層の参加や熟慮の契機となることを重視していることから、開かれた対話や、相互の関係性の構築など、公開性と公共性へとつながることを意識している。ここに、現代の社会思想との交差点を見ることは、難しいことではない。社会思想のメディウムのひとつとして、ソーシャリー・エンゲージド・アートを位置づけることも、不可能なことではないように思われる。

そうした文脈からリサーチにもとづく作品制作ということの意味が浮かび上がってくると考えられる。リサーチという手法そのものは、ソーシャリー・エンゲージド・アートを志向する場合だけではなく、コンテンポラリーアートの文脈では、広く使用されるものといえる。ただ、作品の制作にあたり、リサーチを取り入れることによって、対象を社会的なコンテキストに関連させ、ソーシャリー・エンゲージド・アートとして成立させるきっかけとなるという意味で、特徴的ということができるだろう。実際、リサーチの過程で、歴史的背景や、社会的なイシューとして、問題を把握したり、気づきをえたりすることがある。

アーティスト・イン・レジデンスも、こうした傾向を推し進めることにつながるだろう。近年、地域的な事柄とのかかわりなどとの関係もあり、アーティスト・イン・レジデンスの機会がふえている。ある一定の地域ないしは、場所に拠点を置き、そこでのリサーチ活動をへて、作品制作をするという過程で、そこに内在する問題の認識や歴史性を感知し、それを形象化するという行為自体が、ソーシャリー・エンゲージド・アートと親和的であるといえる。リサーチが、具体的な場所と文脈に位置づけられることによって、社会性を獲得し、それらをアートという方法で表象するということが、アーティスト・イン・レジデンスにおいても、そ

の特質ということができる。こうした連関を考えることができる。

つぎに、ソーシャリー・エンゲージド・アートの潮流を考察する際に、ふまえておく必要のある、その背後に存在している、社会的な変化や意識の変容、とりわけ社会運動と、それを取りまく思想的なトレンドについて、いくつか指摘しておきたい。

ソーシャリー・エンゲージド・アートの射程において、しばしばテーマ化される主題としては、歴史認識、歴史意識の問題や、ジェンダー、フェミニズムといった題材、植民地主義、貧困と格差などのさまざまな不正義、さらには気候危機、エコロジーなど、広い意味での平和にかかわる事柄、グローバルイシューとも密接につながるものである。それだけではなく、こうしたモチーフの大半は、一定の普遍性をおびた価値を問うものであると同時に、日常生活世界にねざした実践的なものでもある。それがソーシャリー・エンゲージド・アートの特質である、公開性や開かれた対話的プロセスを重視する傾向とマッチしているということができるだろう。かつての政治的プロパガンダとむすびついたアートとは異なり、主張を前面に掲げるよりも、問題提起を重視する姿勢が反映しているといえる。

こうした傾向の背景として、新しい社会運動論に代表される、社会運動における質的な転換と関連づけることは容易である。そのような動向の根底に、社会意識の変容を据えて議論されることも多い。つまり、ソーシャリー・エンゲージド・アートの展開は、社会運動と社会意識のトレンドと密接にかかわり、軌を一にしていると把握できる。実践的に社会運動で主題化されたテーマ紐づけて表象行為がされ、それがもたらされた社会意識を反映しているといえよう。それも意識的に、こうした連関をソーシャリー・エンゲージド・アートが、ふまえているということができる。ここに相補性を見て取りることができる。

社会運動の変化とそれを支える社会意識の変容という事態が示唆する思想的な論点は、価値の多元性をめぐる問題といえるだろう。新しい社会運動論が、これまでの社会運動との差異として、価値意識の違いを指摘しているが、一元的、同質的価値観のもとでは、多様性をおびた運動が展開されることは困難であり、開かれた対話などの方向性をとることも難しくなるといえよう。多元的な価値の存在が前提になるから、それらの相互の対話や、関係性の修復などの観点が生じる。ソーシャリー・エンゲージド・アートが、そうしたプロセスの媒体となり、問題解決へのひとつのアプローチとして機能する余地が生まれる。

社会思想、現代思想の文脈とのかかわり

ソーシャリー・エンゲージド・アートと、それを裏打ちしている社会運動の動向、および社会意識の変容という事態とのかかわって、これが社会思想や現代の思想状況とどのように切り結んでいくのかについて、ひとつだけ言及しておきたい。それは、コンストラクティブ

ズム、構築主義との関係である。価値の多元性とコンストラクティビズムは親和的であるといえる。コンストラクティビズム的な認識が根底にあるから、多元的な価値の承認ということが可能となるのではないだろうか。しばしばコンストラクティビズムと対比的に論究される、いわゆる本質主義的な観点からは、柔軟な発想は距離があるように思える。

社会構築主義的な立場からの社会への認識が、社会の多元性の承認につながり、アイデンティティ・ポリティクスを軸に展開される社会運動が生じてくると、図式的ではあるが、理解することは可能であろう。このような連関と、ソーシャリー・エンゲージド・アートの特質を結びつけて把握することは、あながち飛躍したこととはいえないであろう。

コンストラクティビズムの考え方が、ある程度、浸透してきた背景には、言語論的転換といった哲学的、思想的なトレンドの存在を指摘することができるが、こうした動向を受けてナラティブアプローチなどの、オープンな対話を重視する研究上の傾向が、一定の影響力を有するようになった。それとソーシャリー・エンゲージド・アートとは、それほど隔たったものとはいえないだろう。ソーシャリー・エンゲージド・アートが、開かれた対話や公開性を志向するきっかけは、やはりこのようなナラティブアプローチの影響は否定できない。

社会思想の視角からは、ソーシャリー・エンゲージド・アートについて考察する際に、コンストラクティビズムにいたる思想的な背後関係を考慮に入れることが、意味のあることのように思える。コンストラクティビズム的な認識を根底に、そうした社会への理解が価値の多元性や社会運動における多様性の承認へとつながり、ソーシャリー・エンゲージド・アートの営為を開くと同時に、ナラティブアプローチを基底にすえた取り組みに、それらが連なっていくという構図の把握ができるのではないだろうか。ここに社会思想としてソーシャリー・エンゲージド・アートをとらえる意義が生じてくるようにも思える。

社会思想に示唆すること

ソーシャリー・エンゲージド・アートを社会思想の営為のひとつとして理解することもできるかもしれない。哲学的実践、フィロソフィープラクティスと同様の視点で、ソーシャリー・エンゲージド・アートを社会思想の実践に連なるものとみなすことができるだろう。ソーシャリー・エンゲージド・アートが実践していることは、社会思想が可視化しようとしている問題群と、密接な関連を有しているということができる。この点で、社会思想と相補的な関係にあるといえる。それゆえ、ソーシャリー・エンゲージド・アートを社会思想の文脈で検討し、社会思想に位置づけて考察することに意味があるといえる。

しかしながら、それだけではなく、社会思想とソーシャリー・エンゲージド・アートを連関させて議論していくことにより、コンストラクティビズムとのかかわりにおいても、思想的な観点から、示唆をえることができるだろう。コンストラクティビズム的な考え方が、今

日の社会思想の状況を検討する際にも、重要な役割を果たしている。コンストラクティビズムと価値の多元性の問題を分析的に考察していくと、そこに相対主義的な傾向や、価値の相対性といった論点が浮上してくる。多様な価値観を承認していくことは、どのような価値をどのように承認していくのかという問いを、不可避免的に内在させていく。

このことは、やはり、難問であり、しばしばアポリアに陥る可能性を生じさせる。これを回避するための方途として、ソーシャリー・エンゲージド・アートが、一定の役割を果たす可能性があるのではないだろうか。ソーシャリー・エンゲージド・アートも、アートであり、基本的には、なんらかの表現、表象行為をとまなう。その際に、もはや崇高さや美といったたぐいの、形而上学的な観点にはとらわれないとしても、表現の過程で価値とは切り離せない事柄と切り結ばざるをえないのではないだろうか。意識的に相対主義的な立場を選択するとしても、価値論議と無関係な安全圏にとどまることは困難であると思われる。

社会思想と価値の関係については、あまり議論されることの少ないテーマであるかもしれないが、重要な問題をはらんでいるといえよう。ここにソーシャリー・エンゲージド・アートの観点をまじえることによって、興味深い示唆をえることにつながるのではないだろうか。ここにも、社会思想の視角からソーシャリー・エンゲージド・アートを考察することの意義が見えてくるように思える。また、ソーシャリー・エンゲージド・アートが開く問題を状況が、そうした形で思想的なインパクトをもたらすともいえる。

美的領域と美の理論に波及すること

ソーシャリー・エンゲージド・アートの基調にあるものを、社会思想と位置づけて検討することによって、美の領域に関する議論や美の理論に、どのような事柄がはいえるのかについて、いくつか例示しておきたい。ひとつは、アール・ブリュット、アウトサイダーアートを、社会的な文脈に紐づけてとらえるという可能性が開けるという点である。そのような視点で、ソーシャリー・エンゲージド・アートと、アール・ブリュットなどを交差させる企画がなされている。アール・ブリュットを美の理論に組み込む際にも、すくなくはない示唆を与えることにつながるだろう。アウトサイダーとして、美の領域の枠外に置かれがちであったが、美の基準をさらに相対化させることとなる潜在的な可能性を有しているといえる。

ソーシャリー・エンゲージド・アートを社会思想の文脈でとらえることによって、さらに美の基準をめぐる論議に、一層の深みをもたらす可能性が指摘できる。美そのものをめぐる議論は、近代以降に、さまざまな形で相対化されてきてはいる。形而上学の解体にとまなない、美の基準自体は、いろいろな議論がなされてきた。美を、普遍的、絶対的な価値とはしない芸術は、けっして珍しくはない。20世紀の後半以降でも、ときどきの前衛的傾向は、そうした営みという点では、共有するところは大きい。ここに、ソーシャリー・エンゲージド・

アートは、あらたな視点をまじえたと評価することができる。

そこから波及する事柄として、美術史の解釈や枠組みの変更にもつながる潜在的な可能性が生じてくる。近代以降の美術史を再考させる契機となりうる、そうしたパースペクティブを描くこともできるだろう。少なくとも、20世紀後半以降の前衛の再評価や、芸術のための芸術、芸術至上主義的な傾向の強い前衛的な傾向とのかかわりは、対比的に意味があるだろう。また、政治主義的な芸術動向、社会性はあるが、プロパガンダの色彩も同時に濃いようなアートに対する見方も、影響を受けるであろう。その際にも、今日のソーシャリー・エンゲージド・アートが有している、価値の多元性に根ざした、公開性や開かれた対話などを志向する方向性は、さまざまな示唆を投げかけ、論議の的となるであろう。

ソーシャリー・エンゲージド・アート自体が持っているそれらの特質が、美的領域や美の理論にどのような影響をもたらすのかも、無視することはできないであろう。コンストラクティビズムや価値の多元性、ナラティブアプローチにもとづいた表象行為としてのソーシャリー・エンゲージド・アートが、直接的に、こうした問題圏にどのように働きかけていくのかも、興味を持たれることであろう。問題提起的側面と、公開性などの志向、取り扱うモチーフ、それらがどのように、これから評価されていくのであろうか。

ソーシャリー・エンゲージド・アートを社会思想の観点から検討してきた。社会思想の文脈での位置づけと同時に、社会思想と文化研究、文化理論、美の領域に関する議論とどのような関係性やパースペクティブを描くことができるのか、その点で、ソーシャリー・エンゲージド・アートは適切なメディアとなりうるものではあるが、そうした関係性を考える端緒をひらくことが、この報告での目的のひとつであったといえる。

多くは示唆にとどまり、十分に論証できたとはいいがたいのだが、むしろ、ここでの目論見としては、このような問題圏が存在していることを示すこととともに、そうした論議にいざなうことも重要な事柄であると考えている。問題は、ソーシャリー・エンゲージド・アートと同様に、オープンクエスチョンとして、開かれたものであるということが出来る。

報告は、おそらく、口頭でのプレゼンテーションで完結ではなく、たくさんのやり取りをへてねられるものであろう。オープンダイアログの過程と同様のものとして。これもまた、アートの実践と、近似的な行為ということが出来るのかもしれない。

11月10日（日）12:30～13:15【第3会場】

ミメーシスと差異の問題——カイヨワと『啓蒙の弁証法』の接合点及びジラールへの展開について

佐藤 梓（明治大学大学院 情報コミュニケーション研究科 博士後期課程）

はじめに

本報告の目的は、思想史のなかで扱われてきた「ミメーシス」という概念に、差異を捉える新たな分析機能の可能性を見出し、他者との社会的な関わりにおける差異と自由の条件を検討する上で有効な視点を発掘することである。

ミメーシスという概念は、プラトンに始まり、模倣や擬態を示す概念として、芸術論、演劇や教育学において展開されてきた。近年ではジラールのミメーシスと暴力をめぐる議論に基づき、生物学や進化論の立場から、ミメーシスの概念とそれが果たす役割を再検討する取り組みがなされてもいる。集団のなかで似通った者同士がミメーシス（擬態）的ライバル関係に陥り、何世代にもわたる犠牲を繰り返すことが再確認されている（Konner 2011: 169）が、これは共同体における差異と類似をどう扱うかという重要な問いが前提される。

現代ドイツ思想とりわけフランクフルト学派においては、ミメーシスは、ホルクハイマーとアドルノによる『啓蒙の弁証法』を筆頭として、人間と自然との関わりや社会的病理を捉える概念として用いられてきた。彼らがミメーシスという概念を用いることとなった経緯を辿り、その本質を探りたい。徳永恂（2015）によれば、ホルクハイマーとアドルノが啓蒙の弁証法という発想を学んだのは、ヘーゲルとニーチェの他に、はっきりと名前は挙げられてはいないが、カイヨワと後期フロイトではないかとされる。「パリ時代のベンヤミンを介して接触したカイヨワたち、後にジラールへ連なる、パリの『社会学研究会』グループの神話研究は無視できない」（徳永 2015: 67）というように、現代フランス思想そして自然科学分野への接合点として「ミメーシス」が重要な概念であることは疑いない。更に合田正人（2017）によれば、カイヨワの1934年の論考「かまきり」そして翌年の「擬態と伝説的精神衰弱」がアドルノに影響を与えており、前者に関してはベンヤミン宛の書簡において論評されているものの、後者については言及がないとされている。

そこで、バタイユ、カイヨワ、レスリらの「社会学研究会」グループの活動とホルクハイマー、アドルノらフランクフルト学派の思想の交錯点、特にカイヨワの論考が『啓蒙の弁証法』に与えた影響を考察することを通じ、ミメーシスの解釈について、ジラールの差異と共同体の議論へつながる視点を設定することを試みる。

一 「社会学研究会」とフランクフルト学派の交錯

第一の論点として、「社会学研究会」グループとベンヤミン、ホルクハイマーとアドルノとの接触を具体的に示すものを検討し、「ミメーシス」をめぐるカイヨワの思想がどのように受容されたのかを検証(1)することから始めたい。まず、バタイユとカイヨワらの「社会学研究会」グループの活動とベンヤミン及びフランクフルト学派の「社会研究所」の『社会研究誌』における両者の交錯、ベンヤミンとアドルノらの往復書簡を順に見ていく。

1 「社会学研究会」とベンヤミンおよび「社会研究所」

バタイユ、カイヨワ、レスリらの「社会学研究会」は1937年初めに構想され、1937年11月から1939年7月まで活動したとされる(Hollier ed. 1979=1987: 17)。ここにホルクハイマーとアドルノが直接出入りしていたとドゥニ・オリエが証言している(2)が、この時期に両者がパリを訪れていたとは考えにくい。実際、アドルノは1937年秋にはパリ行きを実現していない(Lonitz ed. 1994: 279-280)。一方でベンヤミンがこの研究会を聴講していたことはクロソウスキーの手紙及び回想から明らかで、相互に影響し合っていたことが述べられている。1937年5-6月には、クロソウスキーがベンヤミンの「ゲーテにおける神話的不安」の一部を翻訳し、『カイエ・デュ・シュッド』誌の〈ドイツロマン主義特集号〉に掲載された(3)。クロソウスキーは1939年にはベンヤミンの「複製技術時代の芸術」を翻訳し、これはパリで発刊された『社会研究誌』に掲載されている。また、1952年の親しい知人宛の手紙では、ベンヤミンとの出会いが語られ、自分とバタイユが当時あらゆる面で対立していたにもかかわらず、ベンヤミンの話には2人とも嬉々として耳を傾けたものだったと述べている(Klossowski 1952=1994)。出会い及びベンヤミンの「社会学研究会」への参加の経緯については、1969年5月31日、『ル・モンド』第7582号増補版に掲載された「マルクスとフーリエのあいだ」においても同様の回想がなされている。

私がヴァルター・ベンヤミンと最初に会ったのは、ある日行われた〈コントロール=アタック〉(4)の会合の席においてだった。(中略)その後ベンヤミンは—(中略)—「社会学研究会」の常連の聴講者となった。この時以来、彼は時々われわれの密談にも顔を出すようになった(Hollier ed. 1979=1987: 565-566)。

このクロソウスキーの回想によればベンヤミンは、バタイユの結成した秘密結社「アセフェアル(無頭派)」の思想に対し、ドイツ・ブルジョワの精神史の分析から、ナチズムに都合の良い心理的土壌が用意された過程について主張したという(Hollier 1979=1987: 556)。これはE. フロムが1929年に「社会研究所」で行った調査を念頭に置いているのではないかと推察されるが、このように「社会学研究会」と「社会研究所」のメンバーらの思想、研究がベンヤミンを通じて交錯していることがわかる。

2 ベンヤミンを経由したホルクハイマーとアドルノへの影響

次に、合田(2017)にある通り、アドルノからベンヤミンへの1937年9月22日付の手紙に下記のような言及がある。

ところで私たち二人(5)は、カイヨワの『マント』(6)を入念に読みました。カイヨワが神話を意識内在に解消したり、「象徴表現」に平板化したりせず、神話の現実性に的を置いていることは、私には肯定できる感じでした——(中略)——脳髄を蝕む「マント」(7)と人間のあいだには事実上最小の差異しかないわけですが、その一方ではイマジネーションが、そのすべての深みにおいて宇宙のなかへ落ちてゆくのであれば、私としてはカイヨワに、ともかくもかれよりは啓蒙された一フランス人の古い言葉を借りて、微小な差異ヨバンザイ、とでも応じておくほかはありません(Lonitz ed. 1994: 276-277=2013: 47-48)。

また、1938年にはカイヨワの『神話と人間』が刊行され、『社会研究誌』1938年第3号には、アドルノによるこの本への書評が掲載された。これは上記のベンヤミンへの手紙の内容を踏襲するものであり、人間の、自然のつながりから逃れようとするすべての試みを自然と神話に還元しようとするカイヨワの主張を批判しつつも、それを検討すること自体に意義を見出している(Adorno 1938, in: Horkheimer, M. ed. [1970]1980)。

1947年には、クロソウスキーが『わが隣人サド』を刊行、ホルクハイマーとアドルノの『啓蒙の弁証法』がアムステルダムで刊行された。「社会学研究会」と「社会研究所」における、相互に重なり合う主題が同時期に発表されたことは注目すべき事実である。

以上のように、「社会学研究会」グループのなかでも、クロソウスキーとベンヤミンの関係性は深く、ベンヤミンを介したカイヨワとホルクハイマー、アドルノへの影響も見て取れる。カイヨワからの影響はアドルノだけでなくホルクハイマーにも及んでいることが推測される(8)が、やはり注目すべきはベンヤミンとの書簡にて、アドルノがカイヨワについて、その神話的なものへの現実的な眼差しは肯定できるとしつつも、差異についての態度には懐疑的な姿勢を示している点である。

二 ミメシスをめぐる解釈の展開

1 カイヨワの受容と『啓蒙の弁証法』のコンセプト

カイヨワの差異についての眼差しが『啓蒙の弁証法』に通じる点も見出せる。カイヨワの思想が『啓蒙』にどのように織り込まれているか。これが第二の論点である。カイヨワは「擬態と伝説的精神衰弱」において、昆虫の様々な擬態を例に取り上げ、これが防御や攻撃のためという目的に必ずしも帰結せず、時にはより悲惨な結末(模倣、擬態の結果による新たな危険との遭遇や共食いといった集団内の悲劇)をもたらすことを述べている(Caillois [1958]1987=1994: 112) (9)。

ここで主眼が置かれているのは、「類似による牽引」であって、似たものが似たものを引

き寄せ新たに生み出す、個物と個物の魔術的な接触のことである。ホルクハイマー、アドルノの『啓蒙』では、神話すなわち呪術から脱却したはずの啓蒙が、自己崩壊し神話へ逆戻りすることが批判的に描き出される。全く別様に見えるもの、そのように進化したはずのものが、より悲劇的な結果をなぞること。これは確かに、カイヨワの擬態論が示す「類似による牽引」に重なるもので、悲劇を回避しようとする動きがより悲惨なものに陥ってゆく、しかも進歩と退行両方において、という点が示唆的である。

ここで、ホルクハイマーとアドルノにとっての擬態（ミメーシス）とは一体何だったのかという問いが生じるが、『啓蒙』第2章でのオデュッセウスの帰還の物語が示唆している通り、自然に同一化することでその支配を免れる理性の働き、すなわち啓蒙が模倣、擬態する対象は神話的自然である。理性はミメーシスの反対物であるばかりでなく、理性自身がミメーシスであり、ミメーシスは人間が擬人化された神として人間を支配するために役立つ。これが同一化による自然支配である（Horkheimer & Adorno [1947]1984=2006: 122）。オデュッセウスは道具的理性が自然の前で屈服したように見せかけ自然を欺き、すすんで自然の勢力圏内に同一化して分け入っていく（前掲書: 123-124）が、この帰還物語の目指す場所は「故郷」であり、故郷とはすなわち抜け出たはずのもの、神話から「奪い取って」（前掲書: 156）来られたはずのものである。脱却したはずの場所に別のしかたで還る、という物語全体のコンセプトと、分離したはずの神話的自然に同一化するという詭計とが逆説的に描かれていることが、啓蒙が野蛮へと頹落することと擬えられている。

また、カイヨワが精神疾患の患者の例を挙げて言及するように、人間が自己を似せようとする「自然」つまり外的空間は不明のままである。オデュッセウスが擬態したのは神話的自然神であったが、現実の人間が擬態するべき対象は『啓蒙』第2章では具体的には示されない(10)。しかし、反ユダヤ主義に関する第5章では、ミメーシスに類似した病的憎悪の働きが説明されており(11)、これは他者を自己に似せようとする衝動のことである。自己を外的環境や他者に似せるのではなく、他者を同一化へ追い込むことは本来のミメーシスとは逆の機能であり、似るべき対象を持たない（あるいは見失った）人間が、他者を支配し結果的に自己をも破壊するという逆説的な状況へ陥ることが示されている。これはカイヨワの「擬態と伝説的精神衰弱」にある、行き過ぎた擬態の結果の説明に符合する。病的憎悪は、本来のミメーシスが委縮した、逸脱した状態のエネルギーの発露であり、カイヨワの発想が、ホルクハイマーとアドルノの逆説的な表現に繰り返し見て取れると言えるのではないだろうか。

2 ミメーシスと差異

前述のようにカイヨワそしてホルクハイマーとアドルノにおいてもミメーシスは模倣、擬態そして同一化の概念として用いられてきたが、「物的形態の『可塑性』とは生物と環境、

内と外との『区別』、両者の境界の『可塑性』にほかならず、ある形態が別の形態に変化したとしても、条件如何では元に戻る可能性がつねにあるのだ」（合田 2017: 85）という指摘もある。カイヨワの「擬態と伝説的精神衰弱」においては、ミメーシスというのは対象に近付くことと遠ざかることを行き来する、揺れ動くものをあらかず概念としても読み取れるのではないかと考える。つまり揺れ動くもの、差異を消滅させることなく、両側を行ったり来たりすることのできる可変的なエネルギーのことを表すのではないかと。

ホルクハイマーとアドルノが『啓蒙の弁証法』で繰り返し描こうとするミメーシス的なものとは、外なる自然と内なる自然の間を揺れ動く人間の姿(12)であって、これは自然自体の両義性を示しているとともに、人間が無感覚と欲望とのあいだを揺れ動く、その可変性をあらわしている。

カイヨワの述べる通り、画一化そして同一化へと誘いこむ魔術性がミメーシス (Caillois [1958]1987=1994: 125) なのだとすると、これは対象とそれに似ようとする存在が、両者の境界、差異を認識するところから動きが始まる。とすれば、ミメーシスはまず「差異を感知する能力」とも言えるのであって、そこから画一化、同一化への衝迫を含めたエネルギーがどこから生じるのか、という問題は次の段階の問いである。

三 ミメーシスは同一化の概念か、差異化の概念か——ジラルールの議論

ここまで見てきたように、ミメーシスという概念は本質的には、必ずしも同一化へ突き進むものではなく、同一化回避へ向かう動き、個物と個物の「個別的共存」を可能とする状態への回路があるのではないかと。つまり第三の論点は、「ミメーシス」は同一化の概念か、それとも差異化の概念か、である。そこで取り上げるのは、ジラルールによる差異をめぐる議論である。差異と共同体をめぐる重要な研究としては、ドゥルーズとガタリの『アンチ・オイディプス』が挙げられるが、これに対するジラルールの批判的取組み (Girard 1978=1985: 196-200) に依拠すると、現代の様々な共同体で生じる同一化と排除をめぐる問題を、差異化という観点から論じることができる。ジラルールの議論からミメーシスとは、同一化や消滅を促す衝動のことではなく、差異に対する能力のことであると想定できる(前掲書: 198)が、この場合の「差異」とは、純粋差異、絶対的な差異のことではなく、個々人が近接し、それぞれに保持しうる微小な差異、ほとんど無いもののようで、確かに存在するものことである。ミメーシスは自己と環境ないし他者のあいだ、境界を揺れ動く可変的なエネルギーであり、微小な差異を感知し認識するからこそ、対象に接近し、自己内部の多様性を喚起して他者性を発掘することができる、とは言えないだろうか。即ち他者との和解を志向するエネルギーのことであり、自己を他者のなかで理解する能力がミメーシスであると言えるのではないかと。

終わりに

ミメーシスが差異と他者性を感知する能力を示す概念であると仮定した場合も、ミメーシスが同一化を回避し、個別的共存へと向かう回路を遮断する要因は何であるのか。ミメーシスによる差異と他者性の感知は、対象を前にした自己あるいは他者消滅の衝迫から人間を解放する可能性を握っていると考えられるが、差異と他者性が暴力的に消し去られるような、エネルギーが入り込む隘路の発生について検討することが次なる課題となる。

注

(1) カイヨワのフランクフルト学派への影響については、上野俊哉、2008、「回文／擬態としての聖なるもの〈と〉批判理論」『東西南北』和光大学総合文化研究所、96-129. 及び布施京悟、2021、「『啓蒙の弁証法』における擬態としての病的憎悪とは何か」『哲学・思想論叢』筑波大学哲学・思想学会、39: 138(1)-124(15). においても指摘されている。

(2) Hollier(1979=1987: 17)、しかし1995年版に依拠したドイツ語訳版(2012)を参照すると、この箇所にはベンヤミンの名が挙がっているのみでホルクハイマーとアドルノの名前はない。代わりにAlexandre Bracke-Desrousseaux (1861-1955)の名が記載されている。

(3) 同号にはカイヨワのノヴァーリス批判も掲載されていたとされる (Hollier 1979=1987: 356)。

(4) 1935年、アンドレ・ブルトンのグループとバタイユらのグループが一時期共に活動していた際の名称。

(5) ホルクハイマーのこと。

(6) 野村(1994)の註では『宗教的なマント』とされているが、『かまきり』のことだと思われる。

(7) かまきりのことだと思われる。

(8) Lonitz, H., & Götter, C. eds. (2005=2017: 351)

(9) Hurlbut (2011) は進化論の観点からも、ミメーシス(擬態)のような有益なはずの適応が機能不全となり、種の存続を脅かすことは注目すべき状態であるとする。

(10) これについては、「擬態とはいえ、何に似ればよいのか。その対象がないのだ。私の考えでは、カイヨワのこの見地がホルクハイマー／アドルノの『啓蒙の弁証法』に決定的な作用を及ぼしたのである」(合田 2017: 86) という指摘がある。

(11) 「反ユダヤ主義は誤れる投影作用 (Projektion) に基づいている。この投影は本来のミメーシスとは反対のものであり、抑圧されたミメーシスときわめて似かよってはいるものの、じつはおそらく病的な性質の相貌を帯びており、そこではミメーシスは委縮している。

ミメシスが自己を環境に似せるものだとすれば、虚偽の投影は自己に環境を似せる。前者にとっては、外的なものが、内的なものの順応するモデルとなり、疎遠なものが身近なものになっているのに対して、後者は、発現しようとする内的なものを外的なものへと移し変え、もっとも身近なものにも敵の烙印を押す」(Horkheimer & Adorno [1947]1984=2006: 386)。
(12) 「人間的なものが自然のように成ろうと欲する所では、人間的なものは、同時に自然に対して無感覚になる」(Horkheimer & Adorno [1947]1984=2006: 374)。

参考文献

- Adorno, T. W., 1938, Besprechung, in: Horkheimer, M. ed., [1970]1980, Zeitschrift für Sozialforschung Jahrgang 7, Deutscher Taschenbuch Verlag, 410-411.
- Caillois, R., [1938]1958, *Le Mythe et l' Homme*, 《Collection les Essais VI》, Gallimard. (久米博訳, [1975]1994, 『神話と人間』 せりか書房.)
- 藤野寛, 2000, 『アドルノ／ホルクハイマーの問題圏 同一性批判の哲学』 勁草書房.
- Girard, R., 1978, “*To double business bound.*” : *Essays on Literature, Mimesis, and Anthropology*, The Johns Hopkins University Press. (浅野敏夫訳, 1985, 『ミメシスの文学と人類学』 法政大学出版局.)
- 合田正人, 2017, 『入門ユダヤ思想』 ちくま新書.
- Hollier, D. ed., 1979, *Le Collège de Sociologie*, coll. “idées”, Gallimard. (金子正勝・中沢信一・西谷修訳, 1987, 『聖社会学』 工作舎.) = Albers, I., & Moebius, S. eds, Brühmann, H. trans., 2012, *Das Collège de Sociologie 1937-1939*, Suhrkamp Verlag.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. W., [1947]1984, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Querido Verlag. (徳永恂訳, [1990]2006, 『啓蒙の弁証法』 岩波書店.)
- Hurlbut, W. B., 2011, *Desire, Mimesis, and the Phylogeny of Freedom*, in: Garrels, S. ed, 2011, *Mimesis and Science*, Michigan State University Press, 175-192.
- Klossowski, P., 1952, *Lettre sur Walter Benjamin*, in: *Mercure de France*, Juillet. (清水正訳, 1994, 「ヴァルター・ベンヤミンについての手紙」 『ユリイカ——クロソフスキーの世界』 青土社, 70-74.)
- Konner, M., 2011, *Sacred Violence, Mimetic Rivalry, and War*, in: Garrels, S. ed, 2011, *Mimesis and Science*, Michigan State University Press, 155-174.
- Lonitz, H. ed., 1994, *Theodor W. Adorno, Walter Benjamin Briefwechsel 1928-1940*, Suhrkamp Verlag. (野村修訳, 2013, 『ベンヤミン／アドルノ往復書簡 (下)』 みすず書房.)
- Lonitz, H., & Gödde, C. eds., 2005, *Gretel Adorno, Walter Benjamin BRIEFWECHSEL*

1930-1940, Suhrkamp Verlag. (伊藤白・鈴木直・三島憲一訳, 2017, 『ヴァルター・ベンヤミン グレーテル・アドルノ往復書簡 1930-1940』 みすず書房.)

宮本真也, 2024, 「社会的承認論のアクチュアリティ——制度化された暴力への抵抗の(不)可能性」 岡本和子編『暴力の表象空間 ヨーロッパ近現代の危機を読み解く』 法政大学出版局, 118-148.

徳永恂, 1974, 『ユートピアの倫理 フランクフルト学派研究序説』 河出書房新社.

徳永恂, 1979, 『現代批判の哲学』 東京大学出版会.

徳永恂, 2015, 『絢爛たる悲慘——ドイツ・ユダヤ思想の光と影』 作品社.

ヘーゲル法哲学における賤民の叛逆と妻の恭順

岡崎佑香（立命館大学専門研究員／日本学術振興会特別研究員 PD）

はじめに

本報告の目的は、G. W. F. ヘーゲルの『法哲学要綱』（一八二〇年）及び一連の法哲学講義録における貧者の賤民化の防止策と女性のセクシュアリティの管理の連関を解明することである。本報告は、次のように進められる。まず、子どもが教育を受ける権利をヘーゲルが擁護した背景にいかなる社会的状況があったのかを確認したうえで、一連の法哲学講義録における工場労働についての議論を精査する（第一節）。次に、ヘーゲルの賤民論を検討し、貧者から賤民を区別するのは後者が「叛逆」をその心術とする点であることを改めて指摘する（第二節）。その上で、ヘーゲルが貧困問題の解決にさいして愛に顧慮した「主観的援助」の必要性を示唆していることに着目し、家族論をヘーゲルが市民社会の構造的欠陥と捉えた貧困問題との関連で読み解くことことで、ヘーゲルが妻にいかなる「使命」を課しているか、そしてそれが資本主義下でいかなる意義を持つかを検討する（第三節）。最後に、ヘーゲルの女性の「怒り」についての議論に着目することで、妻の「恭順」のうちに隠された感情労働を指摘し、さらにそれが貧者の賤民化を防ぐための安全弁になっていることを論ずる（第四節）。

一 工場における人間の摩滅

『法哲学要綱』および一連の法哲学講義の家族論においてヘーゲルは、「子は共有の家族資産によって養育され、かつ教育される権利を持つ」（GW 14-1, 153）とし、（嫡出子に限ってはあつたが）子が教育を受ける権利を保障する義務が国家にあると主張した。この主張の背後には、ごく幼い子どもたちが工場で酷使され、教育を受ける権利が毀損されている社会状況があり（GW 26-1, 94/121）、それゆえ彼は両親が子に労働を強いることで、子が自らの欲求を満たす権利や教育を受ける権利を毀損することがないように、国家に対して監督を要求したのである。

彼が児童労働を批判し、子どもの教育を擁護した理由として、市民社会の原理である「市民社会の諸個人の自立性と誇りの感情の原理」（GW 14-1, 194）とそれが孕む矛盾が指摘できる。彼によれば、市民社会は諸個人が自分の労働によって生計を立て、経済的に独立すること、そしてそれについて誇りを持つという原理のもとで成立しているが、実のところ自らの労働によって生計を立てられる可能性は諸個人に対して平等に分配されているわけではない。そもそも各人が生来的に備える資質に優劣があるだけでなく、資本やその他様々な偶然性によって各人の資質の発達度合いに格差が生じる。この格差からさらに諸個人の資産や技能の格差がもたらされ、その格差により労働によって生計を立てることのできる可能

性の不平等な分配が帰結するのである（GW 14-1, 169-170）。こうした洞察から、ヘーゲルは義務教育を重視することで、諸個人に不平等に与えられた資質の発達における格差、そしてそれに伴う経済格差の是正を図ろうとした。

市民社会においては児童労働が蔓延っていた一方で、失業状態にある成人たちで溢れかえってもいた。ここにヘーゲルは市民社会の構造的欠陥すなわち「富の過剰にもかかわらず市民社会が十分に豊かではないこと、換言すれば、貧困の過剰と賤民の出現を防止するに足るほど、市民社会はそれ固有の資産を具えてはいないこと」（GW 14-1, 194）の証左を見出していた。とりわけ貧困の過剰が顕著なのは、商工業身分とりわけ工場主身分においてである。利潤の追求を至上命題とする工場主身分では、機械の導入や人件費の削減などによるコスト削減が蔓延することで、幼い子どもたちが安い労働力として使用される一方で、他方においては過当競争に敗北し、仕事を失う成人労働者の増加を招いたのである。

ヘーゲルによれば、「貧困の過剰」の主要因は分業による労働の単純化である。たしかに彼は「個人の労働は分割によってより単純になり、これによって個人の抽象的労働における技能やその生産量はより増大する」（GW 14-1, 169）と指摘しているが、一連の法哲学講義録に目をやると、彼の主眼が分業による生産力向上を称揚することにあるのではなく、むしろそれがもたらす負の側面を看破することにあることがわかる。例えば、一七／一八年の講義では、分業によって生産工程が細分化され、各工程に決まった人員が固定的に配置されるようになると、労働者は各々に割り当てられた単調なライン作業だけをただひたすら遂行することになるため、手工業の熟練工が培うことのできるような多面的な知識や技能の体得は困難になると指摘される（GW 26-1, 111/142）。一八／一九年の講義では、分業の拡大により「労働者は益々精神を欠いたものになり、機械的になり、労働は益々人間を格下げし、人間を労働のこの個別の側面に依存させる」（GW 26-1, 302/129f.）ことが問題視される。二二／二三年の講義では、工場に依存した労働者は「この特定の方法〔工場での単調なライン作業〕でしか生計を立てることができない。そして、もしもこの特定の方法を欠く場合には失業状態となり、困窮を免れるための何の逃げ道も見出せない」（GW 26-2, 961/366f.）と論じられる。二四／二五年の講義では、知識や技能の欠如による逃げ道のなさが、市民社会では「全てがすでに占有されている」という観点から補強され、貧者は自らの欲求を満たしたくとも「漁も、狩りも、果物を摘むことなどもできない」と述べられる（GW 26-3, 1388）。以上のことから、分業による労働の単純化および機械化が「労働の完成」と換言されつつも、それによってもたらされるのは「労働者の摩滅であり、最終的には人間があぶれるという事態である」（GW 26-3, 1326/392）と批判される。

ただし、一七／一八年の講義によれば、分業による労働の単純化によって無力化されるのは労働者としての人間だけではない。それは、消費者としての人間をも無力化する。

工場労働者は摩滅し、工場に縛り付けられ、それに依存している。工場労働者は、他のどこでもそうした個々の技能によって切り抜けることができないからである。これが工場での人間の摩滅という痛ましい光景である。このため、工場労働者は日曜日になる

といつも自分の週給全部をさっさと浪費してしまうのである。(GW 26-1, 111/142)

『法哲学要綱』では個人やその家族を貧困に陥らせる主要因としてその個人の浪費癖が挙げられているが(GW 14-1, 192)、ここでは、自分やその家族の生計を危うくする浪費という消費様式でさえ本人の生来的な資質に帰されるべきものではなく、工場での生産様式に起因するものであると指摘される。つまり、工場労働者はその生産様式に起因する単純性や偶然性に曝露され続けることで、鈍麻し、従属的となっているため、いつしか自分自身の財産を管理できない「禁治産者」となってしまうのである。

ヘーゲルにとってコルポラツィオンの意義は貧困の緩和機能を持つ点であることがしばしば正しく指摘されるが、ルーダや齋藤が述べるように、コルポラツィオンは「その内部に含まれるそれ独自の利益に配慮する権利、構成員をその技能や誠実さという客観的性質にしたがって、一般的連関によって定まる数だけ採用する権利、所属する構成員に対して、特殊な偶然性からの保護を担い、同時に彼らに割り当てられるべき能力の陶冶に対する配慮を担う権利」(GW 14-1, 197)を有する点で、排除的機能を持つ(Ruda, 2011, 22ff.; 齋藤, 2019, 133)。つまり、コルポラツィオンはそこから排除される「日雇い労働者や個々の臨時の奉仕に雇われるのを厭わない者」(GW 14-1, 197)などの非熟練労働者の労働条件を改善したり、彼らが失業状態に陥った場合に経済的支援をしたり、あるいは彼らの間で過当競争が生じるのを防ぐことを目的とするものではない。コルポラツィオンとは非熟練労働者を排除することではじめて成立しうる熟練労働者の互助組織であり、その組織化により工場主身分の内部で階級分裂および貧富の格差が生み出されるのである。

二 賤民と「内心の叛逆」

齋藤が指摘するように、ヘーゲルの慧眼は、市民社会の発展に伴う分業や貧困の拡大が労働者の内面に変化をもたらすことを明らかにしたことである(齋藤, 2019, 131)。貧困と窮乏にあえぐのみならず、社会から見棄てられた労働者が「不正を被っているという感情」を抱くようになるのは必然であるが(GW 14-1, 192)、この感情はさらに労働者から自主独立の誇りや就労意欲を奪い、その心術を「労働忌避」(GW 14-1, 192)に変えてしまう。

貧困それ自体は何人をも賤民にはしない。賤民は貧困と結びついている心術によってはじめて規定される。この心術とその害悪は次のことに基づいている。各自はみずからの生計の資を手に入れる権利を持っている。もしその生計の資を手に入れることができないのなら、貧民になる。そして、各自は自らの生計の資を手に入れる権利があることを知っているのだから、自らの貧困は不正義、つまり自らの権利に対する侮辱となる。このことが不満を生み出し、それが同時に正義の形をとる。これに当然のごとく結びつくのは、富者や社会、政府などに対する内心の叛逆という心術である。(GW 26-3, 1390/479)

問題なのは、「無垢な貧困」(GW 26-1, 499)状態にある者が、いつ、どこで「内心の叛逆」

に駆られた賤民となるかは、全く偶発的であるということである。ルーダはこの点に「二重の潜在性」を認める (Ruda, 2011, 35)。あるいは、齋藤はヘーゲルが「最善の方法」として「物乞い」を提示していることのうちに (GW 26-3, 1393)、ヘーゲルの「市民社会の矛盾の解決に対する諦念」を読み取る (齋藤, 2019, 133)。

しかし、ルーダや齋藤は次の二点について十分な考察を行なっていないように思われる。それは第一に、ヘーゲルが貧困には主観的な側面があることを指摘したうえで、そうした側面にアプローチする「心情や愛を顧慮するとともに、特殊な状況にも顧慮した主観的な援助」の重要性を指摘している点 (GW 14-1, 193) であり、そして第二に、普遍的資産に参与し、それを分有する可能性が何らかの偶然性によって毀損される場合、まず個人を扶養するのはその家族の仕事であると主張している点 (GW 14-1, 191) である。たしかにルーダは婚姻における愛の絆やセクシュアリティの習慣化の意義について分析しているが、彼はこれを貧者の賤民化という論点と接続しなかった。以上をふまえて、次節では「感ぜられる一体性、すなわち愛」 (GW 14-1, 144) をその使命とする家族についての議論に立ち返り、貧者の賤民化をいかに阻止するかという市民社会論の主題との関連で、「妻の使命」についてのヘーゲルの議論を分析する。

三 女性の性的受容性

分析に先立ち、当時の時代状況を確認する必要があるだろう。周知のように、ヘーゲルはシュレーゲルらの称揚した「自由恋愛」を批判し、婚姻を同衾に先行するものとして重視する立場をとったが、その論拠は、彼によれば、「肉体を捧げることで若い娘は名誉を放棄するのに、男の場合は対してそうではないか、あるいは全くそうではない」という「男女間の不平等」の存在である (GW 26-3, 1285, 335)。ヘーゲルによれば、「男は家族の外に自分の人倫的活動や本質的有効性を持つ。だから、男が婚姻に関してその概念に相応しくない振る舞いをして、男はやはり他の価値を保つが、若い女の使命は本質的に婚姻関係にしか存しないので、信用を落とした場合に男よりもそれが深刻な意味をもつ」 (ebd.) のであり、だからこそ「[女の] 要求は愛が結婚の形をとることである」 (ebd.) とされる。明らかにここでヘーゲルは、カントなどの後期啓蒙期知識人が共有し、プロイセン一般ラント法の「嬰兒殺」条項 (§ 888, II, 20 ALR) にも見出される、婚外妊娠を恥辱とみなす前提に基づき、婚外交渉を女の名誉の放棄と捉えている。また、ヘーゲルは婚前交渉だけでなく「姦通」についてもラント法の規定を踏襲している。ラント法が「姦通」を懲役刑相当の「肉欲犯罪」として規定するのに対して (§ § 1061-1065, II, 20, ALR)、離婚論においてヘーゲルは「姦通 Ehebruch」を「婚姻 Ehe がそれによってそれ自体廃止されるがゆえに婚姻の無限の毀損である」 (GW 26-2, 931) として、厳しく断じたのだ。このようにして、ヘーゲルは啓蒙主義思想や同時代の法制度に相即した形で、性交渉を婚姻内のみに限定し、それ以外の性交渉のあり方を道徳的に非難した。

したがって、ヘーゲルにおいて性衝動の充足は婚姻内においてのみ可能となるが、彼はさ

らに、人すなわち男性は性衝動を持続的に充足させることができはじめて家族の外部の普遍性へと邁進することができる」と主張する(GW 26-1, 440/87; Bockenheimer, 2013, 196)。ヘーゲルによれば、男がその使命である国家や学問といった普遍的目的へと向かうためには、彼の性衝動が持続的に充足され、愛から情熱が取り除かれ続けることが必要であり、そのためには「情熱的な愛」が「婚姻の愛」に高められなければならない(ebd.)。つまり、男が普遍的目的に邁進するためには性衝動の持続的充足が必須であるが、上述の通り、ヘーゲル(の時代)において性交渉は婚姻内に限定されているため、性衝動を持続的に充足させるためには異性と婚姻し、夫になることが必須なのであり、この意味で「男は婚姻生活においてはじめて個人として基礎づけられる」(GW 26-1, 440f.)とされる。

他方で、ヘーゲルは「妻の使命」の内実については次のように述べる。

女は質料であり、受容する者 *Empfangende* である。夫は、国家において生き、普遍的な目的のために働かなければならない。妻には実体的な生命の側面つまり家族が属する。夫は実体的な欲求に従ってしか家族を顧みない。妻は夫に対して夫の欲求に応えねばならない。そして、夫の心は再び力強く、普遍的なもののために再び歩み出すために、家族にいる妻のもとで元気づけられねばならない。(GW 26-1, 86)

ここでヘーゲルは夫の労働力再生産のためには妻が彼の「欲求に応え」て、彼を「元気づけ」てやるのが必須であると主張している。上述のとおり、普遍的目的への従事には性衝動の充足が必須であることを踏まえれば、ここで妻に課された「使命」の中心に性的労働すなわち夫の性衝動の充足を可能にする(再生産)労働が含まれていると言える。

重要なのは、ヘーゲルがこうした女性の性的受容性/受動性に社会的緊張の安全弁あるいは抑圧の捌け口としての機能を看取していたことである。たとえば、一八三〇/三一年の歴史哲学講義においては「ローマの男は〔家庭の〕外では完全に従順であり、国家の目的のために我が身を投げ棄てているが、家庭のなかでは専制君主であった」と述べ(GW 27-4, 1399)、ローマ軍を構成した男たちの国家に対する忠誠が、家庭においては自分の妻を支配し、独断的にほしのままにしていたことに下支えされていることを看破している。他方で市民社会においては分業と機械化が進められた工場でヘーゲルが人間の摩滅と呼ぶ事態が生じていたが、家庭に戻れば無償で自分の欲求に応え元気づけてくれる妻が存在する限り、労働者階級の男たちが叛逆心ないし憤怒に駆られて労働忌避に陥ることは回避され、自主独立を誇りとする市民社会の原理は維持される、とヘーゲルは考えた。一九/二〇年の法哲学講義録によれば、市民社会において「夫は敵対関係、憎悪、稼ぎを得ることを、引き受けねばならない」のに対して、家庭における「妻はこの〔愛の形をとる〕忍耐、世話、服従〔恭順〕を持つ」ので、賃労働で疲労した夫は妻のもとに戻り、「自分の精神の調和を直観すること」で、再び自分自身の使命へと「復帰」とされる(GW 26-1, 442f.)。それゆえ、ヘーゲルの洞察力の鋭さは、性交渉を含む「忍耐、世話、服従」を妻が提供することが、その直接の受益者である夫に資するというのではなく、むしろ市民社会を成立させる原理

そのものの維持を可能にすることを明らかにしたことのうちに見出される。

四 若い娘の「怒り」

最後に、彼が女性の「怒り」にいかなる説明を与えているかを考察しよう。ヘーゲルは妻の心術を「家族的恭順」として明示的に規定した一方で（GW 14-1, 148f.）、他方において彼によれば「内縁の妻」は羞恥心や怒りを持つ。その理由は、上述のように婚姻においては「精神的一体性」が実体的目的として意識されており、「性衝動の充足」はあくまでそれに従属する契機の一つにすぎないのに対して、内縁関係においては性的関係が突出しており（GW 26-1, 87/111f.）、「肉欲的なこと」がその本質とされているからである（GW 26-3, 1286/336）。だからこそヘーゲルは、婚姻内の性交渉については「ひとは顔を赤らめないで語ることができる」のに対して、内縁関係でのそれについては羞恥心を持つと指摘する（GW 26-2, 931/312）。ここでもヘーゲルは婚外交渉を恥辱と結びつけているのだが、一九／二〇年の講義録ではさらに、羞恥心が「ただ単に自然的なこと、したがって不当なことや非人倫的なことに対する若い娘の怒り Zorn」（GW 26-1, 436/84）と換言される。「人間学」においても、羞恥心は「人間が自分に対して持つ控えめな怒りである。というのも、それは私の現れと、私がそうあるべきであり、かつそうありたいところのそれとの間の矛盾に対する反応、つまり私の不適切な現れに対する私の内面の防御を含むからである」（GW 25-2, 1001）と説明される。以上をまとめると、ヘーゲルによれば、「内縁の妻」としての女は、自分は本来妻であるべきであり、また妻でありたいにもかかわらず、実際には「内縁の妻」とあるという事実を恥じており、またそれに対して怒りの感情を持っていることになる。

しかし、それは本当だろうか。これまでの節で明らかになったのは、妻は家族のなかに留め置かれるだけでなく、無償で、性交渉、家政、子の養育、忍耐、夫の世話、服従を遂行することを使命とするということである。それどころか、ヘーゲルの時代において、妻とはあらゆる市民的権利を奪われた女である。ラント法において性的後見制度が廃止されていたとはいえ（Holthöfer, 1997, 428f.）、そこにおいて女性は「非婚女性、離婚した女性、寡婦」である場合に限り、自立した法的人格として承認されており、婚姻に同意する場合は法的人格としての地位を放棄し、夫を自らの法的後見人とせねばならなかった（Weber-Will, 1997, 454）。それゆえ、妻は、貧者と同様かあるいはそれ以上に、社会から見捨てられていると言っても過言ではない。

以上のことから、妻が「家族的恭順」ではなく、むしろ「不正義を被っているという感情」に覚醒し、「叛逆」という心術を持つに至っても不思議ではない。むしろ妻こそがまさに社会から不正を被っているのであり、そうした不正義に対して憤り、自らに課された職務を欠勤して然るべきである。しかしながらヘーゲルが描く妻は、ある種の「感情労働」（Hochschild, 1983, 7）によって、自らの内心の叛逆を封印し、賤民への転落から踏みとどまっている。それどころか、こうした叛逆心・憤慨を感情労働によって「家族的恭順」に変容させることこそが、妻としての女の本懐だとされ、女はまさに自身の賤民化を妨げるこ

とによって男の賤民化を妨げる安全弁となっている。

結論

本報告では、従来のヘーゲル法哲学研究において別々に論じられてきたヘーゲルの婚姻論と貧困・賤民論の相互関係を批判的に分析した。ヘーゲルによれば、いつ賤民へと転落してもおかしくない男性労働者に対して、その妻が家庭を拠点に性的労働を含む再生産労働を無償で担うことで、男性労働者が社会的不正義の曝露を余儀なくされ続ける脆弱な状況下において、それでも彼らが労働忌避に陥ることを許さない市民社会の原理が維持される。

文献略号

GW: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Gesammelte Werke*, Hamburg, 1968ff.

訳出に際し、GW 14-1 は『法の哲学 II』(藤野涉ほか訳、中央公論新社、二〇一三年)を、GW 26-1 は『自然法と国家学講義——ハイデルベルク大学 1817・1818』(高柳良治監訳、法政大学出版会、二〇一七年)、『ヘーゲル法哲学講義録 1819/20』(中村浩爾ほか訳、法律文化社、二〇〇二年)を、GW26-2 は『ヘーゲル教授殿の講義による法の哲学 II』(尼寺義弘訳、晃洋書房、二〇〇八年)を、GW26-3 は『法哲学講義』(長谷川宏訳、作品社、二〇〇〇年)を参照した。

参考文献

Bockenheimer, Eva, *Hegels Familien- und Geschlechtertheorie*, Hamburg: Felix Meiner, 2013.

Hochschild, Arlie Russell, *The Managed Feeling: Commercialization of Human Feeling*, Berkeley: University of California Press, 1983.

Holthöfer, Ernst, Die Geschlechtsvormundschaft. Ein Überblick von der Antike bis ins 19. Jahrhundert, in: Ute Gerhard (Hg.), *Frauen in der Geschichte des Rechts. Von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart*, München: C. H. Beck, 1997, 390-451.

Ruda, Frank, *Hegel's Rabble. An Investigation into Hegel's Philosophy of Right*, London/New York: Continuum, 2011.

Weber-Will, Susanne, Geschlechtsvormundschaft und weibliche Rechtswohltaten im Privatrecht des preußischen Allgemeinen Landrechts von 1794, in: Ute Gerhard (Hg.), *Frauen in der Geschichte des Rechts. Von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart*, München: C. H. Beck, 1997, 452-459.

齋藤幸平、「貧者は承認されるか?」、『思想』、第 1137 号、二〇一九年、123-139。

総動員前夜の「都市武装」論——1930年代の日本建築協会にみる防空都市の思想

山本千寛（福山市立大学）

はじめに——建築界は十五年戦争や植民地支配に「手段」として巻き込まれたのか？

日本における建築の専門技術者・専門知と社会のかかわりを考えるうえで、満州事変から1945年の終戦にいたる十五年戦争や植民地支配への関与は無視できない。すでに建築史分野で指摘されるとおり、日本土木建築請負業連合会が統制団体に指定された1938年以降、土木建築業界は統制の対象となる。また1941年から1942年にかけては業界内からも「直接的な協力体制の表明」となる軍建協力会や海軍施設協力会が設立されている（鈴木・山口1993：427）。くわえて、動員面でも建築界はやや特殊な経緯を辿っている。というのも、土木・建築は国家総動員法下の国民徴用令が公布されるわずか3日前に、急遽その被徴用者の業務範囲に追加されたのみならず、施行後いちばんに徴用銓衡の対象となって「産業戦士」を召集する白紙^{しろがみ}をうけとったのも、ほかならぬ土木・建築技術者であったためだ（新名1939：14；読売新聞 1939b）。彼らは、中国大陸の日本占領地域や内地の軍事関連施設の建設業務に従事し、「建築戦士」などとよばれることになる（読売新聞 1939a）。

ただし、建築の専門技術者・専門知はたんに戦争や植民地支配の「手段」として十五年戦争に巻き込まれてきたわけではない。都市計画史の視座から建築家と植民地支配の関係を論じた石田頼房（2004：162）は、植民地での都市計画・都市建設が、当時の日本国内では適用しにくい「近代都市計画理論、先進的都市計画法制の実験場」とされたことを指摘している。また、「産業戦士」の動員における「同意」の側面に着目し、当時の史料の記述を検討した歴史学者の佐々木啓（2019）にならって、徴用開始当時の史料を再検討すると、業界団体のなかには国家総動員への積極的な姿勢を示すような例も確認できる。たとえば、日本建築協会の会誌『建築と社会』1939年2月号の巻頭言で、同会副会長の中澤誠一郎（大阪府警察部建築課長）が土木・建築業の国民登録制について、「極めて当然なことであって従来より主張し來つた[ママ]我が建築協会としては誠に欣快に堪えない」と記すとおり、同協会は建築人の動員に前向きな姿勢を示しつつけてきた。さらに、つづく箇所では「建築報国」を実現する横断的な業界団体設立のためであれば、同会は「敢て解体をすら辞するものではない」として、協会自体の積極的な解体・再編の可能性まで自ら言及している。

つまり、遅くとも1939年までには建築界はたんに戦争に「手段」として巻き込まれるだけでなく、むしろ一定程度まで積極的に関与あるいは提起をおこない、ときには戦争や植民地支配を利用するような関係を構築していた。本報告では、このような関係が、総動員体制

よりもずっと早い段階から構築されてきたのではないかという仮説のもと、日本建築協会の「防空都市」をめぐる思想・言説、とりわけ「都市武装」論を焦点化する。

なお、当時の日本建築協会は阪神地域を中心とした建築技術者らが結成した関西建築協会を前身とする建築業界初の公益法人である。日本建築学会や日本建築士会とくらべた場合、大阪府・市をはじめとする地方自治体や警察組織の建築官僚との距離がちかく、会誌にも建築学者のみならず建築官僚や建築企業の社員が幅ひろく寄稿するという特徴がある。

1. 国民精神動員や「非常時の認識」を植えつけた都市武装促進運動

第一次世界大戦における欧州の空襲被害を目のあたりにした日本では、関東大震災後の都市改造と不燃都市化を契機として防空のための施策や宣伝が本格化する。土田宏成（2010）や川口朋子（2014）が示すとおり、これらの防空施策は、戦中の銃後社会に継続的な影響を与えることとなる。そのなかでも、近現代史・地域史研究や戦争社会学において関心を集めてきた実践のひとつが、防空大演習である。一連の防空大演習のために、関東や近畿各地で戦間期の「民衆動員」ともいわれる防護団や家庭防空隣保組織、家庭防護組合などが組織された経緯は、その後の戦時下における本格的な民衆動員の下地になったと指摘されている（岩井 1994：287；長 2017：94）。長（2016：77；2017：92-96）によれば、1933年時点で植民地にまでおよんだ日本の防空事業は、戦争に動員される「国民」の境界を拡大しつつ、端的には「銃後の社会の能動性を目指[す]」動きであった。

ひろく銃後の能動性をもとめる言説は、政府広報や婦人誌などの多様なメディアの研究によって進められてきたが、本報告の関心である建築分野に目を向けた場合、建築系学協会の発行する会誌もその例外ではなかった。とりわけ、関西を中心とする日本建築協会は1934年7月の近畿防空談演習の実施に呼応して積極的に「都市武装」を呼びかけるキャンペーン——都市武装促進運動——を展開したことで知られている。

「都市武装」の語には、戦後になると「地震に対する都市武装」（松岡 1973：141）のように防災都市化一般を形容する用法もみられるものの、1934年当時の用法は十五年戦争を念頭においた戦時防空都市の構想を指す概念であった。事実、「都市武装促進運動趣意書」では、空襲が関東大震災による火災や函館大火災以上の被害をもたらす可能性が強調され、「この時にあたり祖国日本指導の第一線にある我々都会人がこの脅威を自覚し率先して防火防空の建築物普及に邁進し都市自体の防護施設の完成を期さねばならぬ」と対空襲の防火防空都市の構想が示されている。都市武装促進運動の6つの目的は、防火防空建築の普及促進、防火地区の拡大、防火地区内建築完成の促進助成、避難施設の完備、環状放射道路及公園人場の設置、都市航空港の建設である。また、上記目的を達成するための方法としては、都市武装にかんする建議、都市武装に就いての論文懸賞募集、都市武装展覧会の開催、講演

並に映画会による宣伝、(会誌『建築と社会』の)「都市武装號」の特集、パンフレットの発行、ポスターの懸賞募集、都市武装に関する座談会の開催、燈火管制の調査、重要建築物における偽装遮蔽避難演習、都市航空港計画案の懸賞募集、都市武装週間の設置という 12 の項目が当初から掲げられた。この実施のため、同会では大阪府の建築官僚・池田實を委員長、辰野片岡建築事務所の建築家・波江悌夫を副委員長とする 1934 年 3 月に都市武装促進委員会を設置し、一部重複があるものの総務部(3名)、財務部(13名)、調査部(12名)、宣伝部(9名)、展覧部(14名)、演習部(53名)、記録部(25名)、会計部(2名)と協会員の大規模な参画が記録されている(日本建築協会 1934b:102)。また、その運動資金として、当時の価格で、大阪府補助金・大林組・竹中工務店からの各 2000 円、大阪市補助金・(同会初代理事長・会長をつとめた)片岡安・清水組からの各 1000 円を筆頭に、電鉄会社やセメント・塗装会社、銀行などを含む民間企業や官民で活動する建築家・建築技術者個人、そして海軍通信学校教頭・山口儀三郎なども寄付をおこなっている。こうした寄付の記録からも、官民を横断して「都市武装」構想を共有していた同協会の特殊性がうかがえる(日本建築協会 1934c)。

しかし、先行研究における「都市武装」への言及例はきわめて少ない。たしかに建築史・都市史(とりわけ建築展覧会史・都市計画展覧会史)分野では、戦争のための展覧会の利用例として同協会が 1934 年に三越でおこなった「大空への武装」展に言及した先行研究(中島 2020;宮下・田所 2023:419)も確認できる。しかし、都市武装言説や促進運動の詳細についてはこれまで十分に論じられてこなかった。また都市の不燃化や都市公園の防御上の役割を論じる文脈(宇高 2017;名古屋都市センター 1999:107)でも「都市武装」の語が強調されることがあるものの、同様に日本建築協会の言説・運動としては十分に焦点化されていない。くわえて、都市批評分野(布野 1980:18)でも、1934 年という限られた時期の「国防と建築」を論じるための鍵語として「都市武装」がリストアップされることはあっても、この言説の通時的な位置づけは試みられてこなかった。こうした研究背景の一因として、近畿防空大演習の調査に参画した建築家の西山卯三(1978:18)がのちに回想するように、この運動が技術面においては「迷彩、偽装、遮蔽といった水準に低迷していた」という事実が挙げられる。つまり、都市武装の物理面においては不十分な成果にとどまっていた。

しかし、つづく箇所西山(1978:18)がまさしく書きのこしたとおり、「都市武装」を喧伝する同会の促進運動は、「国民精神動員、非常時の認識の植えつけということでは相当の効果があつた」とも指摘されてきた。防空法が条文化され、公的に銃後の人びとの防空への「能動性」(長 2017:91)が求められるようになる時期が 1937 年 4 月であったことを考慮すれば、建築界の能動的な防空への参画は比較的早期からおこなわれたと考えられる。この動きの早さについて、民防空政策研究の文脈(黒田 2010:43-45;大井 2016:111)

では、1933年9月1日の建築学会による政府への「耐火防空建築普及促進運に関する建議」の先駆性がすでに指摘されてきた。建築学会の建議と比較した場合、日本建築協会の言説と運動は政府でなく都会人一般にむけられた早期の宣伝であった点に特徴がある。以上をふまえて、本報告で検討する問いは、なぜ同協会は建築学会と同様の「耐火防空」または「防火防空」でなく、「都市武装」の促進を掲げたのか、「都市武装」言説の淵源はどこにあり、戦況の進展にともなってどのように推移したのかである。

2. 「消極的防空」の内面化と、防空の分業をつうじた軍部への接近

まず「耐火防空」あるいは「防火防空」でなく、都市武装の促進を掲げた理由は何か、「都市武装」言説の淵源はどこにあるのかというふたつの問いについて検討しよう。従来、都市武装は、建築業界が軍部主導の「臨戦態制」（ママ）という「歪」な社会状況の煽りを受けた時代に現われたいくつかの特殊な言説のひとつとみなされ、その出自や展開については十分な検討が重ねられてこなかった（木村 1959：672）。本節では、この軍部主導の臨戦態制の内実をひも解きながら、「消極的防空」と都市武装の連続性について考察する。

建築・都市計画の観点から銃後の能動性について検討する場合、すでに戦史研究（柳澤 2008：92）で指摘されるとおり、都市を「空襲被害が減少するように建設する」必要性をきわめて早くから喧伝した組織が陸軍省であったことは無視できない。満州事変の勃発を2か月後にひかえた1931年7月に刊行された『最新世界航空大観』の第4章「国土防空」では、防空のために必要な諸機関が事前迎撃などの「積極的防空」機関と、消防や偽装遮蔽、避難所管理や都市の不燃化などを担う「消極的防空」機関のふたつに分類される。つまり、都市の不燃化をふくむ陸軍の理想とする防空都市の構想は、日本建築学会による政府への提言や日本建築協会による都市武装促進運動に先んじて宣伝されており、両学協会の提言には少なからず陸軍省の後追いという側面がある。

着目すべきは、都市の不燃化をふくむ「消極的防空」の考え方とその紹介のされ方である。この概念は、遅くとも1928年ごろには陸軍関連の文書（cf：小磯 1928：47）に登場しはじめ。翌1929年以降は、陸軍の大佐や少佐らによって一般向けの科学雑誌『科学画報』（堀 1929：570；浅野 1931）や婦人誌『婦女界』（松井 1933：235）でも言及され、簡潔に敵機を「目的地に入れないようにする」積極的防空と敵機に「方向を誤らせたり、爆弾を投下された時、適当な処置をして損害を少なくする」消極的防空の区別が宣伝された。これら一般向けの雑誌と前述の『最新世界航空大観』（1931年）の差異は、後者が積極的防空を飛行隊や高射砲隊などの「直接機関」と防空監視隊や聴音機隊などの「補助機関」に二分した点にも見受けられる。しかし、本報告の関心にとっては『大観』の消極的防空が「都市自ら敵機の與うる損害を減じようとする防衛手段」とされ、都市と結びつけられた点が重要である。

まさに同書刊行の翌年にあたる1932年に日本建築協会は機関誌『建築と社会』において「国防と建築」特集をくみ、この積極的防空／消極的防空の区分を協会員に紹介する陸軍省兵器局・小倉尙の論稿「都市と防空」を掲載している。これが、陸軍省の「消極的防空」と同協会の初の公式な接点である。同特集では、消極的防空のための建築・都市計画の重要性が強調されただけでなく、あくまで建築関係者が利用できる「材料のみを提供する」という名目で、兵営建築や兵器・航空機にかんする知識などもあわせて陸軍省から提供されている。なお、日本建築学会が政府への提言をおこなった1933年には、建築学会側でも陸軍省から3名を招聘した「防空問題懇談会」が開催されたという記録が残されている。しかし同様の趣旨の講演であるにもかかわらず、学会側の講演会では技術的な内容が多くを占め、記録掲載が認められた範囲で講演内容を確認したかぎり、「積極的防空」や「消極的防空」の語は一切確認できない。この点では建築学の専門家からなる学会とは異なる日本建築協会の性質が、軍から受けとる情報の具体／抽象度を変質させ、より一般向け雑誌に近い水準の標語的なメッセージ（積極的防空や消極的防空）が強調されて伝わった可能性も考えられる。

のちの考察にとって、この1932年の小倉の論稿「都市と防空」はきわめて重要な意味を持つ。というのも、この論考では積極的防空／消極的防空の区分が、「軍部の^{たんにん}擔任（積極的防空）」と「軍部以外の擔任（消極的防空）」そして「軍民の協同擔任」としての情報収集・通知・伝達という防空上の分業と協働の明確な役割区分として紹介されたためである。各防空施策の内容よりも、むしろその役割分業を明確に太字で強調したこの説明は、当時としては少数派であり、消極的防空が建築業界の担う仕事でもあることをはっきりと示していた。

本報告では、この分業的な説明のしかたがまさに「都市武装促進運動趣意書」の考え方と重なる点を強調しておきたい。同趣意書では、「都市の防護は空の護りと共に都市の武装であらねばならぬ」という一節のすぐあとに、「空の護りは兵備であつて都市を武装するは我等建築関係者をはじめ社会人の義務である」という文言がつづく。一連の文章にみられる、軍部による「空の護り」と、建築関係者をはじめとした幅ひろい「社会人」による「都市の武装」という構図は、役割主体とその分業・協働を強調した前述の論稿の見方をそのまま踏襲する形式をとっていることが分かる。つまり、1928年頃から流通し、公式には1932年に接点をもった「消極的防空」について、日本建築協会はその構想をわずか2年足らずの間にみずからの「義務」として内面化し、引き受けられたと捉えることができる。すでに先取りしたように、消極的防空が「陸海空軍以外ノ者の行フ灯火管制、消防、防毒、避難及救護並ニ此等ニ関シ必要ナル監視、通信及警報」として公式に防空法で条文化され、公的に銃後の人びとの防空への「能動性」（長 2017：91）が公に求められるようになる時期が1937年4月であることに鑑みれば、1934年の「都市武装促進運動」の先駆性が際立つ。換言すれば、公的な法規定によって定められたり求められたりする以前から、日本建築協会は積極的に

「消極的防空」をみずからの「義務」として引き受けていた。そして、その結果として「都市武装」言説が登場し、防空都市の思想と構想がひろく共有されるにいたったと考えられる。問いと順番が前後しているものの、以上が「都市武装」言説の淵源にかんする考察である。

他方で、以上の経緯をふまえても払拭されることのない疑問がもうひとつ残されている。それは、なぜ同協会は「耐火防空」あるいは「防火防空」でなく、「都市武装」の促進を掲げたのかである。都市武装促進運動直前の1934年3月の『建築と社会』の扉（日本建築協会 1934a）に掲載された住宅委員会の同年各月の催しテーマは、それぞれ防盜、防湿・防腐、防臭・防音、防火などの予防的措置で統一されている。これと同様、予防的表現で標語が統一されなかった背景には、さきに確認した促進運動の目標にみられるように、この運動には予防的措置にとどまらない（航空港の整備などの）積極的な軍事支援が盛り込まれたためである。建築学会の政府への提言以上に、日本建築協会は軍事に接近していたのである。実際、委員会記録を確認すると、都市武装促進委員会設置の端緒となった1934年初頭の都市計画委員会（第2回・第3回）の出席者（発言者不明）のなかから、当初から「防火」を主軸として提起された都市武装促進計画にたいしてむしろ「武装都市建設」を目指すべきという声があがったという記録が確認できる。その意図するところは、より軍事に近接した偽装遮蔽や避難施設の建設、航空港建設まで広くふくむ促進運動を行なうべきという趣旨である。すでに確認したとおり、偽装遮蔽や避難施設の建設は1928年以來の「消極的防空」の宣伝においてつねに強調されてきた内容である。つまり、軍部との分業体制として「軍部以外の擔任」とされた消極的防空の役割を積極的に引き受けようとしたことが、協会にとってはむしろ軍部への接近をもたらす結果になったと言えよう。現在確認できるのはあくまで要約的な議事記録のみであるが、以上の経緯からも「武装都市／都市武装」の標語が、予防的措置の範囲を超えた避難施設や航空港の建設のような軍事行動の周辺環境整備を含みながら、その必要性を訴えるうえで効果的な言葉の選択であったことがうかがえる。実際、演習部において調査に従事した田邊平學ら（1935：701）は、1934年10月4日におこなわれた講演のなかで、近畿防空大演習とそれ以前の関東防空大演習との差異として燈火管制の徹底、偽装・遮蔽の実施、防空気球昇騰演習の実施などを挙げており、近畿地方においては防空大演習の強調点がたんなる防火防空をこえてより広がっていることが確認できる。

本節の最後に、消極的防空構想が同時代に批判・拒絶しうるものであったかどうかについて、関連する論点を簡潔に確認しておこう。近畿防空大演習をめぐるのは、のちに「社説訂正事件」と呼ばれる騒動が生じている。先行研究（荒瀬 1957：45-46；高梨 1988：61-62）が論じるように、1934年7月31日、『東京日日』『大阪毎日』両紙の共通社説が、同演習は敵軍攻撃に対して消極的で張りあいがなく、燈火管制についても電気の供給元を切るなどより機械的な方法が可能ではないか、そして何よりも演習にかかる費用を「国防の実質的

用途」にむけるほうが賢明ではないかという批判を掲載した。結局この社説には発表直後から「囂々の非難」が投げつけられ、結局8月2日に両紙は「誤解を招く論旨」を謝罪したうえで、同演習は「防空思想の普及徹底」に重要な役割を果たしたという肯定的な論調を再掲載する。それほどまで、近畿防空大演習の時期には、消極的防空にたいして肯定的な世論が醸成されていた。上述のように日本建築協会が組織として消極的防空の役割を義務として引き受けたことは間違いないとしても、個々の協会員にとってそれを批判する余地がどれほど残されていたかについては、こうした事件に鑑みても容易に結論づけることはできない。

3. 促進運動以後の「都市武装」言説——概念を用いつづけた田邊平學に着目して

すでに確認したとおり、1937年には「消極的防空」に対応する内容が防空法で条文化され、1939年になると国家総動員法第3条の定める被徴用者の業務範囲内に勅令によって建築・土木業務が追加されて、建築界は本格的に動員体制にくみ入れられる。さらにこの間に日本学術振興会の土木建築部門（第11常設委員会）に防空科学の総合研究にかんする第32小委員会が設置されたことで、防火防空都市の建設はますます学術的な主題となってゆく。つまり、当初の提言からわずか3年ほどで、同協会が積極的に「都市武装」を促進する必要は低下し促進運動は下火になる。『建築と社会』誌においても、1940年11月号に「都市の武装は焦眉の急務」という巻頭言（池田 1940）が掲載されるものの、関東大震災の火災をふり返りつつ重要都市の防空施設の整備を説く内容は、1934年時点からなんら進展がない。

そのようななかで、「都市武装」の語をくりかえし用いつづけながら、むしろこの語を利用して都市建築の鉄筋コンクリート化を説きつづけた関係者がいる。それが、若くから促進運動の調査に従事しつづけた建築構造学者・田邊平學である。田邊（1937a : 152）は、防空大演習を契機に建築家らに共有された「都市武装の重要性」をふり返りつつも、広範な内容をふくむ従来の都市武装論を離れて、建築の専門技術・専門知で対処可能な「防空建築」へと問題を限定化している。これを「昭和12年の問題」として論じた田邊（1937b : 41）の定義を借りれば、防空建築とは「国民防空に属する事項中、特に建築又は土木的立場から、工学的に処理し得る事柄を整理したもの」である。つまり、田邊は従来の都市武装の方向性を尊重してその語も引きつづき用いながら、大演習時の協会が消防隊や避難所管理班などをひろくふくむ軍の「消極的防空」構想に接近しすぎた部分を反省して、建築家・建築技術者の適切な処理範囲を区切りなおしたといえよう。都市武装促進運動委員会での調査ののち、大政翼賛会調査委員となっても、田邊（[1943]2015 : 285）は同会調査会第三委員会への報告書において「軍艦を造るのと同じ重要性を以て都市は武装さるべく、飛行機、戦車を整えるのと同じ緊急性を以て都市防空の強化は実現されねばならぬ」と軍事的・工学的武装の比

喩を用いて都市武装の重要性を説きつづける。他方、「防空建築」の要点はさらに狭められ、防火・耐弾・耐震の性質をあわせ持つ「鉄筋コンクリート建築」を「都市武装に実施せざるは明かに誤りである」（田邊[1943]2015：286）として、都市武装論を戦後までつづく鉄筋コンクリート造の導入論へ収斂させる。

防空大演習に呼応して軍の消極的防空構想を義務として内面化した日本建築協会の都市武装論は、かくしてその役割を徐々に工学的な専門領域へと狭めつつ、同時にその軍事的なメッセージ性の強さゆえに田邊のような一部の建築学者にとっての説得材料として利用されてゆくこととなる。これが第3の問いへの応答である。このようにして戦時の消極的防空の対応物であった都市武装論は、田邊らによって戦後平時の防火防災都市論へ接続される。

※紙幅の制限上、参考文献一覧は会場での配布資料にくわしく掲載します。

ソレルの暴力と強制力——ベンヤミン「暴力批判論」的読解の再検討

上田恒友(東京大学大学院法学政治学研究科総合法政専攻博士課程)

はじめに

ジョルジュ・ソレルの『暴力論』[1908]読解に際しては、今日においてもヴァルター・ベンヤミンの「暴力批判論」[1921]を通じた暴力・強制力の把握が影響力をもつ。この現状はソレルへの注目が主としてベンヤミンへの関心から派生することによるといえよう(1)。本報告では第一節でギリシア悲劇的な世界像を前提とする道德と法という、最初期の著作においてすでにみられるそれぞれの類型に即し、まずソレルの暴力および強制力について、秩序を破壊する前者と秩序を課す後者が二律背反であるという従来からの理解からの更新を試みる。そののちに第二節では「暴力批判論」で捉えられるソレル像について通説的な諒解を確認したうえで、ベンヤミンの当該論文についての再検討を行い、これを用いたソレル読解の射程について論考する。ここではソレルにおける暴力とベンヤミンにおける神的暴力、前者における強制力と後者における神話的暴力の比較対照を経て、両者の捉えるギリシア悲劇そのものの接近性と、その評価に際する両者の姿勢の決定的相違が示されることとなる。

一、ソレルの「道德＝暴力」と「法＝強制力」

先行する『暴力論』読解としては、ベンヤミンをはじめとする他の思想家による当該作品の受容ではなく、ソレル自身の他の著作との接続を重視するものも存在する。しかしこうした読解は社会主義者、あるいはサンディカリストとしてのソレルへの関心による所産という側面をもち、彼が社会主義を受容した1893年以降の著作のみに着目する傾向を有する。そしてこれは、ベンヤミン「暴力批判論」を通じたソレルの暴力・強制力の把握を論駁する契機を明示的に生むものではなかったといえよう。

本報告では以下、1項でこれ以前の時期におけるソレルの著作、とりわけ『ソクラテス裁判』[1889]をとりあげ、ここで示される彼の思考枠組みおよび世界像を確認し、2項でこれが『暴力論』においても維持されており、暴力および強制力についての理解の増進に資するものであることを論じる。そのうえで、3項ではこうしたソレルの思考枠組みおよび世界像について、これらが彼自身のギリシア悲劇理解に由来するものであることを前提に、叙事詩・悲劇研究において論じられるアガトス・アレテー概念を外在的に用いつつ整理を行う。

1. 『ソクラテス裁判』における道徳的類型と法的類型

著述家ソレルの最初期の著作である『ソクラテス裁判』は文献学的手法に倣いつつ古代ギリシアを題材とし、同時に自身の同時代的関心を強く反映させたものでもあった。ここではジュール・フェリーやアルフレッド・フイエに顕著にみられた、自由主義的範疇にとどまりながらも全体利益の追求を可能とする、世俗道徳・実証主義的社会道徳と新たな政治経済学・法学とを結合させる構想が(2)、道徳と法の混同としてソレルによる論駁の対象となった(3)。そして彼が集団全体の利益および物質的制裁に着目するソクラテスの道徳を法的なものとして捉える箇所や(4)、個人に着目するプラトンの議論を道徳論として捉えたうえでこれに内在する物質的帰結への関心を問題視する箇所から(5)、ソレルの定義する道徳と法の内実が明らかとなる。すなわちここでの道徳は個人的・精神的なもの、法は集団的・物質的のものと解される。そのうえでソレルによれば、人間の役割を教義として示す諸宗教のうち(6)、道徳を担うものは突発性をもって創造される(7)。一方、法と連関するものは習俗・伝統と結びつきながら漸進的に形成される(8)。ここから、彼にとって道徳は非歴史性を、法は歴史性をそれぞれ帯びることが読み取られる。このようにソレルにおいて道徳と法は対極をなし、前者に個人性・精神性・非歴史性が、後者に集団性・物質性・歴史性が見出される。他方、道徳と法は切断されるにとどまらない。むしろ、ソレルの関心はこれらの関係を新たに捉えなおし再構成する点にあった。ここで核心をなすのが、詩的・悲劇的ペシニスムに基づく世界像である。彼のいうペシニスムは道徳との関係では、法的類型が許容しうる現状追認を却け、新たな宗教を創造する契機を生み出しうる(9)。法との関係では、道徳的類型が構想しうる完璧な調和による絶対性を否定するような、習俗と結びついた歴史的宗教を強調する(10)。両者の相補的再構成を試みるソレルはアイスキュロスの『ペルシア人』を、道徳が軍事組織での実践、現象の領域における戦闘を経て絶対性に陥ることなく敵への尊敬へと至る例として論じる(11)。ここでは個人的・精神的・非歴史的な道徳が、集団的・物質的・歴史的法の領域に踏み込むことによって徳へと至る過程が示されている。さらに『ソクラテス裁判』が最終章で関心を集中させるソクラテスの死においても、道徳的確信と伝統的法の尊重が、ペシニスム的世界像のもとで統合的に捉えられる(12)。

2. 『暴力論』における道徳的類型と法的類型

そして『暴力論』期においても道徳と法の類型はそれぞれ維持され、暴力は前者に、強制力は後者に該当することとなる。まず両類型の峻別は、例として「個人において存在する根源的なもの」と「社会的評価」とを混同する「モラリスト」をソレルが批判する箇所より明瞭に確認される(13)。そのうえで彼は「まさに暴力に、社会主義は高度の道徳的諸価値を負

っている」とし、暴力と道徳を強固に結びつけながら、戦闘で発揮されつつ物質的利得を侮蔑し精神的価値を追求する貴族的道徳と、「限りない意欲」による全人格的な生産をもたらす突発的革新を生みうる芸術的道徳とを称揚する(14)。他方で彼は、「まったく自動的な体制にたどりつき、自然に法と同一化しうる強制力」(15)をも肯定的に捉える。ソレルの想定する法は強制力が穏和化したものであり(16)、集権性および恣意性を排して集団的かつ歴史的に形成される場合に評価の対象となる。そして「道徳＝暴力」と「法＝強制力」の両類型は、敵を尊敬する前述の資質をもたらす戦闘に際しての軍事組織と、芸術的道徳が発露し法の淵源となる習俗が形成されるアトリエとにおいて(17)、それぞれ相互補完的に連関する。こうしたソレルの論旨を十全に解すとき、彼の希求する「純化された暴力」と「本性に従う強制力」(18)のいずれをも担う主体を捉えた『暴力論』の再読解が可能となる。

3. ソレルにおけるギリシア悲劇的ペシミズム

このように、最初期における『ソクラテス裁判』の論旨をふまえることで、主著『暴力論』理解の深化がもたらされる(19)。ソレルの第一義的な問題意識とは、ギリシア悲劇的ペシミズムに基づく世界像のもとでの、個人における根源的なものを核心とする道徳と、集団においてあらわれる効用を注視する法とのあいだの懸隔にある。これはまさに、ギリシア悲劇において描かれる、各人の本性的・特質的なアガトス(ἀγαθός, 善性)と、共同体における有用性・似つかわしさによって測られるアレテー(ἀρετή, 徳)との乖離によって生じる苦悩に符合する。生誕前に決せられ、その後は神々であっても変更できないような「運命＝モイラ＝分前」によってすぐれた特質を与えられた英雄が基本的にはこのアガトスに基づきアレテーを発揮するものの、神々や人間による外的な介入を被ることで、当該アレテーが奪われる経緯がこれら悲劇では主題的に扱われる(20)(21)。このような枠組みにおいては、アガトスと運命の結びつきは所与のものである、あるいはアガトスの割り当て自体が運命であるといえるうえ、各人の本性・特質そのものも道徳的価値と結合することとなる。ソレルは、こうした悲劇と通底するペシミズムに徹頭徹尾基づきながら、なおも道徳と法を両立させる英雄的資質を追求していくこととなる。彼による上述のようなソクラテスの死への称揚、そしてアイスキュロスの『ペルシア人』を悲劇であると解釈し、ここにアレテーを発揮できず敗北した戦敵へなおも尊敬の念を示す意識のあらわれを見出して嘆賞する姿勢は、こうした英雄像を宣明するものであるといえる(22)。

二、ベンヤミン『暴力批判論』の再検討

従来の『暴力論』理解は、暴力と強制力を二律背反としたうえで前者に関心を集中させ、後者を軽視するものであった。これはベンヤミン研究から派生する関心のもと、彼の明示的

なソレルの援用を主たる論拠とし、「暴力批判論」にソレルの思考を接近させて捉える読解によるところが大きい。ここではソレルの暴力はベンヤミンの神的暴力・純粹暴力と、強制力はベンヤミンの神話的暴力・法的暴力と、それぞれ等置される。しかし報告者が縷々指摘しているソレルの思考、そしてこれより論じる「暴力批判論」の再検討を踏まえれば、こうした従来の通説的諒解は妥当性を欠くことが明らかとなろう。

本報告は以下、神的暴力・純粹暴力については1項において、神話的暴力・法的暴力については2項において、それぞれソレルとの異同を検討する。そののちに3項において、当該論文が背景とするギリシア悲劇像を確認する。これらに際して本節では、「暴力批判論」に加えて「運命と性格」[1919]、「ゲーテ『親和力』論」[1922]を適宜参照対象とする(23)。

1. ベンヤミンの神的暴力・純粹暴力とソレルの「道德＝暴力」

「暴力批判論」において神的暴力・純粹暴力は神話的運命からの解放と法の破壊および罪の除去をもたらす暴力として、神話的暴力・法的暴力は神話的運命を課し法的秩序を措定および維持するものとして対置される(24)。こうしたベンヤミンの思考への検討を深化させるにあたっては、美学的関心を背景としつつ神的なものや神話的・法的なものを論じた、同時期の「ゲーテ『親和力』論」が重要となる。ここではゲーテにおける全体性・調和とこれらを破壊する契機とのうち、前者のみを捉えた同時代的ゲーテ崇拜者による評論を非難する意識が認められる(25)。ベンヤミンはあくまで双方に着目したうえで真理と美を結合させる観念論美学を批判し、全体性・調和の破壊を「美の中断」に結びつけ、ここにおいて「真理」が現れるものとする(26)。美の中断とは歴史的に展開する神話的なものや結びつく美的仮象の中断であり、「表現をもたぬもの」、神的契機の出現、さらには批判的解体を通じた救済までも含意するのである。美を相対化する思考そのものは彼自身の後の作品をも貫く一方で、神的契機は、強烈な人間的意志に着目しつつ当該相対化に資するもう一つの類型すなわち後期ベンヤミンの「アレゴリー」と明確に相違する。ソレルにも美を相対化する問題意識がみられたが(27)、その暴力は芸術に接合させられて美の範疇に属すうえ、特定の人間的主体の意志による行使を強く想定したものであった(28)。ここから、すくなくとも「暴力批判論」における神的暴力・純粹暴力は異なる次元から加えられる批評的なものであって、法との対立を前提としながらも相補的關係へ至りうるというような契機をもたず、一方的な「救済」を主張し、力点を「中断」におく静的なものであり、敵存在の承認を排除しないソレルの動的な暴力と大いに相違するといえる(29)。

2. ベンヤミンの神話的暴力とソレルの「法＝強制力」

「暴力批判論」で神話的・法的暴力は、歴史的に形成された拘束として神的暴力に対置さ

れ人間的営為と結びつく。ベンヤミンがこれらの最たるものとして想定し批判するものはドイツ的法実証主義、そしてその背景となる歴史法学である(30)。すでに確認したように、ソレルにおいて強制力・法は本来的には、集団で歴史的に形成された物理的なものであった。これらは習俗由来であり、『暴力論』期の著作『進歩の幻想』[1908]ではサヴィニーのいう歴史法学の初期段階への明示的な評価がみられる(31)。ソレルは歴史的法を肯定的に捉えながらも道徳・暴力によってその拘束の強化への抵抗を論じる一方、ベンヤミンは歴史的に形成される神話的・法的秩序およびこれに連関する宮廷的な代表的具現(Repräsentation)あるいは美的仮象の要請を同一次元で捉えたうえで批判し、神的契機・「表現をもたぬもの」による中断を期するのである(32)。したがって神話的・法的暴力そのものは強制力・法に著しく接近しているが、ベンヤミンはこれらを肯定するソレルとは大きく相違する価値判断を下しているといえる。

3. 「暴力批判論」期におけるベンヤミンのギリシア悲劇像

本報告が検討しているソレルの個人的な「道徳＝暴力」および集団的な「法＝強制力」と、ベンヤミンの思考とのあいだの距離を論定するにあたっては、後者における個人および集団の意義についての確認もまた求められる。これに際し、「運命と性格」にみられるギリシア悲劇についての論述が大きな意義をもつ。ベンヤミンの当該論文では、上述のようなアガトスとは異なり道徳からも運命からも切り離された「性格」が打ち出されており、さらに運命そのものも純粋に法的なもの、あるいは異教的なものとする(33)。そして、ここで性格から切断された道徳的なもの、運命から切断された宗教的なものは、いずれも「暴力批判論」、「『親和力』論」での神的契機に取り込まれていくものと解される。ベンヤミンは、上述のアレーに接近する美しい仮象および秩序における身分に対応する代表的具現を批判する一方(34)、たとえばオッティエリエの本質的とされる部分を称揚するわけでもなく、むしろこれと峻別しながら美の中断における神的契機、表現をもたぬものこそを肯定する。したがってベンヤミンは、個人と集団を対置させ、ギリシア悲劇そのものについてはソレルと同様の理解を示しながらも、この枠組みを受容することなく、その埒外で道徳性と宗教性を包摂する神的契機をおくことによって相対化を目指したといえよう。ソレルにおけるソクラテスと異なり、この文脈での英雄の死は「沈黙」として、相互に対立する個人的な道徳と集団的な法との間に架橋するものではなく、神々の古くからの法を失効させるような、神的なものの介入の一例である中断として位置付けられる(35)。

おわりに

以上の検討を経て、ソレルとベンヤミンの思考は、法的なものに道徳的契機をもつ暴力を

対峙させていることから双方が合致しているかのような外観を呈する一方で、個人性と道徳性の関係、神的なものの設定の有無といった点で大いに相違する。そしてこの差異の核心はギリシア悲劇への姿勢に見出される。両者にとってギリシア悲劇は規定的関心の対象であり、なおかつその内実は高度に類似するものの、この位置付けは正反対であり、ソレルの暴力は悲劇的ペシミズムのもとで展開する概念であった一方、ベンヤミンの神的暴力はこうしたギリシア悲劇的枠組みを破壊しようとするものであった。

ベンヤミンによるソレルへの着目の意義を論じるにあたっては、そのゼネスト等への関心にとどまらず、両者の思想において枢要な位置を占めたギリシア悲劇こそが主たる検討対象とされねばならない。

脚注

- (1) この傾向は例として Richard Bernstein、Axel Honneth らにも認められる。
- (2) 山下雅之『コントとデュルケームのあいだ 1870年代のフランス社会学』木鐸社、1996年、32～36頁。ウィリアム・ローグ『フランス自由主義の展開 1870～1914』野田裕久、堀口良一、南充彦、山本周次訳、1998年、218頁。
- (3) Georges Sorel, *Le procès de Socrate : Examen critique des thèses socratiques*. Paris: Félix Alcan, 1889, p. 9. 以下、PS。
- (4) PS, pp. 282-283, 302.
- (5) Ibid., pp. 347-348, 354.
- (6) Ibid., p. 298.
- (7) Ibid., pp. 17, 128-130, 147, 273. なお、こうした道徳は単体としては絶対性をもちうる。
- (8) Ibid., p. 104.
- (9) Ibid., p. 277.
- (10) Ibid., p. 219.
- (11) Ibid., p. 217.
- (12) Ibid., pp. 218, 257-262.
- (13) ジョルジュ・ソレル『暴力論<上>』今村仁・塚原史訳、岩波書店、2007年、58頁。以下、引用にあたっては『暴力論<上>』・『暴力論<下>』とする。
- (14) 『暴力論<下>』、166～169、190頁。
- (15) 同上、92頁。
- (16) Georges Sorel, *La décomposition du Marxisme: et autres essais*. France: Presses universitaires de France, 1982, p. 224.

- (17) 『暴力論<上>』、241頁、『暴力論<下>』、148～149頁。
- (18) 同上、199～200頁。
- (19) なお最初期と『暴力論』期の主たる相違は、科学的関心および美学的関心の強弱にある。ソレルのいう科学は目的論・人間中心性から解放されたものである一方、芸術は目的によって価値が左右されるという意味で道具的に捉えられ、「絶対的な美」、「美のための美」は否定される。『ソクラテス裁判』では科学が道徳・法とならんで重視された。他方『暴力論』では科学的関心が後退し、むしろ美学的関心こそが前景化する。これは歴史を学問的にではなく美学的判断のもと道具的に扱う姿勢に端的にあらわれる。
- (20) Dean Hammer, *The Iliad as Politics: The Performance of Political Thought*, University of Oklahoma Press, 2002, pp. 70-71.
- (21) すぐれた英雄が意に反して災いをもたらし、結果責任を問われるといった筋立ては、その最たるものである。もとよりアレテーに連関する有用性そのものが行為の結果によって判断されるものである以上、こうした構造は拘束力をもつ。このようなギリシア悲劇理解は、悲劇をアガトスにおいて優れた人物を描くものとするアリストテレス『詩学』における論述と合致するものの(1448a10-20)、登場人物の本性・特質への関心を副次的なものとし、「筋(ミュートス)」を最重要であるとする整理とは必ずしも合致しない点には留意を要する(1450a1-30)。
- (22) ソレルにとって、優れていたものの共同体を害する帰結を生んだソクラテスは悲劇的側面を有しており、道徳的確信と伝統的な法の尊重とを死によって両立させることで、「偉大な詩人たちの英雄的概念を実現できた」旨が述べられる。(PS, p. 265.)
- (23) これらにおいて神話的なものへの対峙はとりわけ顕著である。(小林哲也「ベンヤミンのギリシア悲劇論：『英雄』の『反抗』と『沈黙』」『文明構造論』京都大学大学院人間・環境学研究科現代文明論講座文明構造論分野刊行会、7巻、2011年、64頁。)
- (24) ヴァルター・ベンヤミン「暴力批判論」『ドイツ悲劇の根源<下>』浅井健二郎訳、筑摩書房、1999年、262～271頁。
- (25) ヴァルター・ベンヤミン「ゲーテの『親和力』」『ベンヤミン・コレクション<1> 近代の意味』浅井健二郎、久保哲司訳、筑摩書房、1995年、97～119頁。
- (26) 同上、146～148頁。
- (27) PS, pp. 320-321.
- (28) 『暴力論<下>』、190頁。
- (29) なお、道徳的側面を有するという点において神的暴力とソレルの暴力は共通するが、その含意はやはり、個人性との関係において大きく相違するように思われる。この

点については、二節3項において論じる。

- (30) アクセル・ホネット『理性の病理 批判理論の歴史と現在』片上平二郎、出口剛司、長澤麻子、日暮雅夫、宮本真也訳、法政大学出版局、2019年、168頁。
- (31) Georges Sorel, *Les illusions du progrès (deuxième édition)*. Paris: Rivière, 1911, p. 245.
- (32) ゲーテに宮廷的な代表的具現と市民性の相克を認める研究として Dieter Borchmeyer, *Höfische Gesellschaft und Französische Revolution bei Goethe*, Kronberg: Athenäum Verlag, 1977. なおオットーリエにおいてもカトリック政治神学的・エリアス社会学的紀律化とプロテスタンティズム的節制の双方が認められると解されうる。
- (33) ヴァルター・ベンヤミン「運命と性格」『ドイツ悲劇の根源<下>』210、216頁。
- (34) 同上、213頁。ベンヤミンは仮象を、運命および罪すなわち神話的・法的なものに対応させながら、人間はこれと本来的に切り離されている旨指摘する。
- (35) ヴァルター・ベンヤミン「ゲーテの『親和力』」、148頁。

ハーバーマスの歴史哲学批判——カントとヘーゲルをめぐって

崎山英俊 (大阪大学博士後期課程)

ユルゲン・ハーバーマスは『公共性の構造転換』(以下『構造転換』)において、18世紀および19世紀の西洋社会で市民的公共圏の理念が生成し、展開されていく過程を叙述している¹。その際、市民的公共圏の理念を古典的に表明したのものとしてハーバーマスが着目するのが、カントの見解である。ハーバーマスによれば、イギリスのコーヒーハウス、フランスのサロン、ドイツの読書会といった場所で形成された文芸的公共圏にその由来をもつ市民的公共圏は、次第に政治的な機能を果たすようになり、当時の絶対主義的な支配を公然と批判するまでに至るが、このような市民的公共圏の自己理解に従えば、論議する公衆が形成する「公論は道徳の名において政治を理性化しようとする」(SW, 178 f.)ものであった。カントもまた、『永遠平和のために』(以下『平和論』)の「付録 I」で「真の政治はあらかじめ道徳に仕えることなしには一步も進むことができない」(Kant, VIII, 380)²と述べ、また「付録 II」では「公法の超越論的概念による政治と道徳の一致について」という標題の下で「公開性」を論じている(Vgl. VIII, 381 ff.)。つまりカントにおいては、公開性が政治と道徳の一致を保証する原理として考えられているのであり、カントがこうした議論を展開したことで、ドイツ語圏では「公論」という言葉がまだ市民権を得ないうちに、市民的公共圏の理念は理論的に成熟した形態を獲得したとハーバーマスは見ているのである。他方で、ハーバーマスはカントの議論を肯定的に評価するだけではない。カントにおいて、政治と道徳の一致が保証されるためには、法的状態が成立している必要があるが、法的状態はそれではどのようにして成立するのか。ハーバーマスによれば、この問題に答えるためにカントが提示するのが歴史哲学であり、しかもカントの歴史哲学には「2つの構想」(SW, 192)を見出すことができる。ところが、この2つの構想はいずれも問題含みであり、やがてそのことはヘーゲルによって指摘されることになる。本報告ではまず、『構造転換』におけるハーバーマスの叙述を手がかりに、カントの歴史哲学に見出すことのできる2つの構想を確認する(1)。次に、この2つの構想に共通する前提に向けられたヘーゲルの批判を検討する。その前提とは「政治的に論議する公衆に参加できるのは、私有財産の所有者のみ

¹ Habermas, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Suhrkamp, 1990 [1962] (=SW).

² Kant, Immanuel, *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Walter de Gruyter, 1968 (=Kant).

である」(SW, 186) というものであり、カントの議論が含んでいるこうした前提に対してヘーゲルはイデオロギー批判を行っているわけであるが、現代的な観点からすると、このヘーゲルの批判の射程には一定の限界があるように思われる(2)。そこで着目したいのが、ハーバーマスの『真理と正当化』に収められた「脱超越論化の道」と題する論文である。この論文のなかでハーバーマスは、ヘーゲルのフランス革命批判を論じているが、この批判は、ハーバーマスがカントの「非公式」の構想と呼ぶものに対する批判としても理解することができる。この現代的な観点からも重要と考えられるヘーゲルのもうひとつのカント批判を考察したうえで、最後にヘーゲルの歴史哲学を批判するハーバーマスの議論に言及する(3)。

1. カントにおける2つの歴史哲学的構想

ハーバーマスによれば、カントの歴史哲学は2つの構想に区別することができ、それぞれの構想で法的状態が形成される仕方は大きく異なっている(Vgl. SW, 192 f.)。以下では、ハーバーマスの解釈に依拠するかたちで、この2つの構想の特徴を要約する。

まず公式の構想に従えば、法的状態が形成されるためには、道徳的主体の関与が必要であるということはなく、法的状態の形成は「自然の強制」(Kant, VIII, 365)によって保証されている。すなわち、たとえ人々が自分の利益を最大化するために行為するとしても、自然はかえってそうした人間の利己的な傾向性を利用することで、法的状態の形成に至るような方向へと人々を導いてゆき、最終的には「完全に法に適った市民的体制」(VIII, 22)が実現されることになる。この構想ではそれゆえ、道徳性と合法性は厳密に区別され、人類の進歩は「道徳性の量の増大」にではなく「合法性の所産の増加」(VII, 91)にのみ認められる。また、政治と道徳の一致と言っても、それは政治が合法的に遂行されるということだけを意味しており、公開性が果たすべき機能も政治的行為の格率の合法性を吟味することで「法の支配」(SW, 193)を貫徹するというものに留まっている。

それに対して、非公式の構想は「政治が法的状態の形成にこれから取り組まなくてはならないという点から出発する」(Ebd.)。法的状態の形成は自然によって保証されており、この法的状態の枠内で政治が道徳と一致するというのではなく、道徳と一致した政治がはじめて法的状態を形成しなければならないのである。ところでカントによれば、法的状態が形成されるためには「万人が共同でこの状態を意志する(統合された意志の集団的統一)」

(Kant, VIII, 371)という課題が解決される必要があるが、万人の統合された意志を達成するというこの課題の解決は、公開性によって保証される。すなわち、政治的に行為する主体は自己の格率を公開することを通じて、当該の格率が「公衆の普遍的目的」(VIII, 386)

³ないし「公衆の福祉」(SW, 193)と合致していることに関して統合された意志を達成する。ハーバーマスの解釈によれば、このとき政治は道徳と一致していることになり、またこのような仕方では道徳と一致した政治によって法的状態は形成されることになるので、この構想では「道徳性から合法性が成立する」(Ebd.)、あるいは「合法性の進歩は道徳性における進歩に依存する」(SW, 191)ということになる。もちろん、ここで「道徳性」という言葉が指しているのは、カントの定言命法から連想されるような意味での道徳性ではなく、いわゆる「公共の福祉」に連なるような意味での道徳性である⁴。しかしもしこのように合法性の成立が道徳性に依存するのだとすれば、非公式の構想は道徳性と合法性を厳密に区別する公式の構想と理論的に矛盾するばかりか、実践的にも恐るべき帰結をもたらすのではないか。この点を明らかにする前に、まずは2つの構想に共通するカントの前提に向けられたヘーゲルの批判を見ておきたい。

2. ヘーゲルによるカント批判(1)——イデオロギー批判

※紙幅の都合上、割愛する。

3. ヘーゲルによるカント批判(2)——フランス革命批判

『構造転換』から30年以上後に公刊されたこの論文集(『真理と正当化』)のなかで、ヘーゲルによるもうひとつのカント批判が扱われるのは、「脱超越論化の道——カントからヘーゲルへ、そしてまたカントへ」という論文⁵においてのことである。たしかにここでハーバーマスは、カントの非公式の構想に直接言及しているわけではない。しかしこれから見ていくように、この論文の末尾の一節で主題化されるヘーゲルのフランス革命批判は、法的状態の成立を道徳性に依存させるカントの非公式の構想に対する批判としても理解できるのではないかと思われる。このような目論見のもと、以下ではまず、ヘーゲルのフランス革命批判についてハーバーマスが論じていることを見ていくことにしよう。

³ 「格率が公開性を通じてのみその目的を達成しうるとすれば、その格率は公衆の普遍的目的(幸福)に適合しているはずであり、この目的と合致すること(公衆をその状態に満足させること)こそ、政治の本来の課題にほかならない。」(Kant, VIII, 386)

⁴ 『構造転換』の邦訳では、後者の意味でのMoralやMoralitätには「道徳(性)」ではなく「倫理(性)」という訳語が当てられている(『公共性の構造転換』細谷貞雄、山田正行訳、第二版、未来社、一九九四年、一五四頁以下を参照)。適訳と思われるが、本稿では議論を煩雑化しないために「道徳(性)」の訳語で統一する。

⁵ Habermas, »Wege der Detranszendentalisierung. Von Kant zu Hegel und zurück«, in: ders., *Wahrheit und Rechtfertigung*, Suhrkamp, 2004 [1999], S. 186-229 (=WR).

当該論文の最終節においてハーバーマスは、「ヘーゲルがイェナ期に取っていた相互主観主義的な進路から結局のところ再び離反する方向に向かったことにはひょっとすると内的な理由があったのだろうか」(WR, 223 f.) という問題を提起したのち、ヘーゲルの「フランス革命に対する批判的な回顧」(WR, 224) にその理由を読み取ることができるという趣旨のことを述べている。つまりヘーゲルは遅くともイェナ期の終わり頃にはそれまで自らが取っていた相互主観主義的な進路に見切りをつけ、別の方向に向かったが、ヘーゲルにそのきっかけを与えたのがフランス革命であったということである。また、これに先行する箇所では「ヘーゲルが相互主観主義的なアプローチそのものに難点を発見していたとしたら、それはもっと人を悩ませることになっただろう」(WR, 223)⁶とも言われている。では、ヘーゲルが見出していた相互主観主義的なアプローチの「難点」とはどのようなものか。ハーバーマスの答えはこうである。前後の文脈も含めて、やや長めに引用する。

現存する立憲国家の安定した軌道の上ではいまだ行うことができず、理性的な諸制度を生み出すという課題を解決する必要がある実践というものはいかに規定されるのか。共和主義的な公共体のリベラルな諸制度が欠けているような状況では、法を正当化し、実定化し、適用するための包摂的かつ実効的な手続きと実践がまずもって確立されなければならない。しかしそうすると、ヘーゲルの見解では、政治的に行為する主体には、個人としてであれ、集団としてであれ、過剰な要求が課されていることになる〔…〕。／こうした議論の正当な核心は次の点にある。すなわち、この種の政治はすべて、〔万人にとって〕善と思われるものを主観的に先取りすれば、欠落している(所与の状況では達成不可能な)相互主観的な同意——万人の平等な自由の唯一の保証——がなくても済ませられると信じることで、異質な利害関心の抑圧と侵害に転化する恐れがあるという点に、である(WR, 226) (強調はハーバーマス)。

共和主義的な公共体においては、少なくとも制度の上では「民主的な自己決定の実践」(WR, 228) が確立されており、このような民主的な手続きを通じて、市民たちは法を正当化し、実定化し、その時々具体的な状況に適用する。この場合、市民たちが服することになる法は市民たちが民主的な手続きに参加することでその妥当性に関して「相互主観的な同意」を達成したものであり、またそうした法にのみ市民たちは服することになるので、そこではカ

⁶ この一文は接続法 II 式の非現実話法で書かれている。つまりハーバーマスは、ヘーゲルが考えるような、相互主観主義的なアプローチの「難点」なるものは、実際には存在していないと考えていることになる(この点については、本報告でより詳細に論じる)。

ントが『平和論』で論じる「法的自由」⁷が成立していることになる。もちろん現実的に考えるなら、1795年に初版が公刊された著作でカントが論じた事柄にフランス革命が影響を受けていたと言うことは奇妙に聞こえるかもしれない。しかしヘーゲルを引用しながらハーバーマスが述べているように⁸、フランス革命が立脚したとされる「思想」を、カント（およびルソー）の唱える「理性法」と結びつけて考えるとすれば、法的自由の原理に基づく共和主義的な体制というカントの理念を実現しようとする試みとしてフランス革命を理解したとしてもそれほど不合理なことではないだろう。そしてこのように理解するとき、フランス革命がまずもって解決しなければならない課題は、民主的な手続きを確立することにあったと考えることができる。民主的な手続きが確立され、相互主観的な同意が現実には達成されうるための制約が実現されることによって始めて、市民たちは法的自由を享受しうることになるのである。

したがって、共和主義的な体制を実現しようとするフランス革命のいわば本丸をなすとも考えられる、民主的な手続きを確立するための実践は、それではどのような仕方で遂行されることになるかと想定されるか。ヘーゲルの見解では、この問いに対して相互主観主義的なアプローチは沈黙で答えるほかない。というのもこれまで述べてきたように、民主的な手続きが確立されることでようやく、相互主観的な同意が達成可能となるのだとすれば、民主的な手続きを確立するための実践それ自体は、論理的に言って、そうした実践に参加する人々が相互主観的な同意を達成するといった仕方では明らかに遂行されえないだろうからである。相互主観主義的なアプローチは、相互主観的な同意が達成可能となるための制約がいかにして実現されるのかをうまく説明することができない。この点に、ヘーゲルは相互主観主義的なアプローチの「難点」を見出していたとハーバーマスは考えているのである。したがって、ヘーゲルによれば、民主的な手続きを確立するための実践は、参加者たちが相互主観的な同意を達成するという仕方ではなく、ロベスピエールのような革命家が「〔万人にとって〕善と思われるものを主観的に先取りする」という仕方で遂行されることになる。万人にとって善と思われるものを主観的に先取りするということは、逆に言えば、自分が主観的に正しいと考えることは「万人の共通の利害関心の内にあり、それゆえすべての理性的存在者の普遍的な同意を期待しうる」（WR, 349）、と考えるということである。こうしてロ

⁷ 「法的（外的）自由とは、私が同意を与えた外的法則のみに従い、それ以外の外的法則には従わない権能である」（Kant, VIII, 350, Anm.）

⁸ 「すでにヘーゲルが考えていたように、フランス革命は『哲学を出発点としていた』。理性法によってフランス革命は『人間が頭の上に（auf den Kopf）立ち、すなわち思想に立脚して、現実を思想に従って築きあげる』というそれまで存在することのなかった要求を掲げたのである。」（WR, 349 f.; Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Werke in zwanzig Bänden*, XII, Suhrkamp, 1969 ff., S. 527, 529）

ベスピエールのような革命家は、自分が主観的に正しいと考えることは（たとえ事後的にであれ）すべての理性的存在者の普遍的な同意を達成することができるとし、その反対に自分と異なる立場を取る人々の側には理性性を認めず、それらの人々を非一理性的存在者として排除するので、民主的な手続きを確立するための実践は「異質な利害関心の抑圧と侵害に転化する」ことになる。言うまでもなく、ヘーゲルの念頭にあるのはロベスピエールによる恐怖政治のことであり、法的自由の原理に基づく共和主義的な体制というカントの理念を実現しようとしたフランス革命が「徳のテロル」（WR, 226）に転化したことを、ヘーゲルは相互主観主義的なアプローチの論理的帰結と考えていることになる。

しかしもしそうだとすれば、道徳的政治が法的状態を形成するというカントの非公式の構想もまた、徳のテロルに転化する危険を孕んでいることにはならないだろうか。道徳的政治は自己の格率を公開することを通じて、その格率が公衆の福祉に適っており、そうした格率を採用することが万人に共通の利害関心の内にあることを明らかにする。このような仕方で統合された意志を達成することで、道徳的政治は法的状態を形成するのである。それに対して、ヘーゲルのフランス革命批判を踏まえるときカントのこの議論に対して問われることになるのは、公開性の原理が現実妥当することを保障し、統合された意志を可能とするような民主的な手続き——カントはそうした手続きを「根源的契約」（Kant, VIII, 350）と呼んでいる——はどのようにして確立されるのかということである。「自然」によって、という解答を措くとすれば、カントにおいてもやはり、民主的な手続きは公衆の福祉を標榜するロベスピエールのような革命家によって確立されざるをえないことになり、そうした実践は「異質な利害関心の抑圧と侵害に転化する」ことになってしまうのではないか。そしてこうしたことは、恐らくカント自身も理解していたように思われる。『平和論』「付録 I」においてカントは、法的状態が形成されるためには「万人が共同でこの状態を意志する（統合された意志の集团的統一）」という課題の解決が必要であるが、そうした「共通意志をもたらすためには、万人の特殊意志の相違を超えてさらにそれらを統合するような原因が付け加わらなければならない」から、「この理念の〔……〕遂行においては、暴力による始まりのほかにはいかなる法的状態の始まりも期待することができず、こうした暴力の強制に基づくことではじめて公法は成立することになる」と言っていたからである（Vgl. VIII, 371）。

このように、ヘーゲルのフランス革命批判はカントの非公式の構想に対する批判としても理解されうるように思われる。とはいえ、カントの公式の構想に対する批判を含め、ヘーゲルの批判はあくまでカントの歴史哲学の具体的内容に向けられており、カントが歴史哲学を語っていること自体に向けられているわけではない。したがってヘーゲル自身もまた、みずからの歴史哲学を語り出すことになるだろう。本報告では、こうしたヘーゲルの歴史哲

学を批判するハーバーマスの議論に言及することで、結びと代えることにしたい。