

Title	《反抗》のヒューマニズム： 《遅れてきたフィロゾーフ》奈良和重教授の《イデオロギー批判》
Sub Title	Revolte aus Humanismus ideologiekritik von einem Nachzügler der Auhklärung Prof. K. Nara
Author	萩原, 能久(Hagiwara, Yoshihisa)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	1997
Jtitle	法學研究：法律・政治・社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.70, No.2 (1997. 2) ,p.35- 70
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	奈良和重教授退職記念号
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19970228-0035

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

《反抗》のヒューマニズム

《遅れてきたフィロゾフ》奈良和重教授の《イデオロギー批判》

萩原能久

凡そ人として我が思ふ所を施行せんと欲せざる者なし。即ち専制の精神なり。故に専制は今の人類の性と云ふも可なり。人にして然り。政府にして然らざるを得ず。政府の専制は咎む可らざるなり。政府の専制咎む可らずと雖も、之を放頓すれば際限あることなし。又これを防がざる可らず。今これを防ぐの術は、唯これに抵抗するの一法あるのみ。世界に専制の行はるゝ間は、之に対するに抵抗の精神を要す。其趣は天地の間に火のあらん限りは水の入用なるが如し。

福沢諭吉『明治十年丁丑公論』緒言⁽¹⁾

はじめに

一 近代における「政治的なもの」の世界

二 《反抗》の思想的可能性

Ⅰ 抵抗権の問題性

Ⅱ イデオロギーと暴力に対する《反抗》

三 啓蒙主義の伝統——自由と知識人の責任——

むすびにかえて

はじめに

現実政治を研究する者がそれだけでは「政治家」と呼ばれないように、政治思想を研究する者がただちに「政治思想家」であるわけではない。そのような錯覚的妄想にとり憑かれる者が多いのも事実ではあるが。奈良教授は、その四十年にわたる慶應義塾での研究・教育生活において、かたくななまでに「研究者」としての姿勢を貫き通そうとされたように見える。多くの政治思想研究者が、おそらくは薄汚れた現実政治よりも一段と「崇高な「政治理念」と自分は関わり合っているのだとの不遜な思いこみに基づく「思想的高み」から現実世界を見下し、非現実的で時代錯誤もはなはだしい政治的評論を公表するという誘惑に抗しきれずいるなかで、教授の著作リストには、学術的研究論文以外ほとんど見あたらない。しかもその研究論文は極めて禁欲的な学術的スタイルで固く武装され、読み手に一切の予備的基本知識の不足、注意散漫を許さない。その重厚、華麗な文体と、行間にはほとぼしるパトスを別とすれば、教授の個別的専門研究論文は、とりあげられた政治思想家の諸説を、読み手に一切の予断を持つことを禁じるかのごとき正確さで、まずは手際よく紹介することに始まる。ついで批判的検討が加えられる際にも、それは徹底した文献渉猟に基づいており、教授独自の見解は数多の批判者からの引用の

背後にうかがい知れるだけである。また教授の講義が「難解」であることは、それをすぐさま忘れ去ってしまうレジヤラント学生のあいだでよりも、今日では研究者の職にあるかつての「優等生たち」のあいだで「伝説的」語り草である。

それでも奈良教授はまぎれもない「政治思想家」であった。義塾を去られようとするこの機会に、弟子の末席を汚す私が力量不足ながらも私なりに《物語って》みたいのは、みずからの政治哲学をあけすけに開陳することを潔しとしなかった一教師の政治思想の《苦悶する心象風景》である。ソクラテスに思いを馳せて奈良教授が記しているような。

「ソクラテスは教師である。決して政治家ではなかった。それゆえにこそ、彼の苦悶する冷静な魂には、現実の歪んだ醜態がはつきりと浮彫りにされたことであろう。」⁽²⁾

ハンナ・アレントは言う。プラトンとアリストテレスに始まった「西洋政治思想」の伝統はカール・マルクスの理論をもって明白に終焉したと。「政治哲学は政治に対する哲学者の態度を必ず示す。すなわち政治哲学の伝統は、哲学者がいったんは政治に背を向けながらも、自らの尺度を人間の事柄に押しつけようと政治に立ち戻るとき始まった。その終焉は、哲学者が政治のうちに哲学を『実現』しようと哲学に背を向けたとき到来した⁽³⁾」。「暗黒、混乱、欺瞞」の政治世界から一人離脱し、真の存在を希求して明澄な永遠のアイデアの天空を望もうとする哲学、人間の条件を「永遠の相のもとに sub specie aeternitatis」眺めようとする哲学が、その実は政治を廃棄する哲学でしかないように、伝統的概念を用いて伝統に反抗しようとしたマルクスの絶望的な企ては哲学を廃棄する政治であった。思考からはリアリティが奪われ、行為からは意味が剝奪され、残されたのは無意味のなかで対立する両者の残滓——イデオロギーとデカダンス——だけである。

この政治思想の伝統が終焉した今日、「混乱と無力」⁽⁴⁾のなかで、それでもまだ政治哲学を語ろうとするならば、それは「政治」と「哲学」との間にある還元不可能な距離によって規定された中間領域を確定し、設定しようとする努力⁽⁵⁾なしにはありえないだろう。現代において政治哲学とは、それがいかに不可能かという、その認識を出発点にせざるをえない。そのことを自覚できぬまま、善意と無邪気を免罪符に「政治」と「哲学」を無媒介に接合しようとする「マルクス以後」の政治思想がもたらした帰結こそが「二〇世紀の悲劇」である。

フランス革命このかた、「哲学」の「政治」化、「理性」による世界創造という「政治意志」は、ラディカルを自称する知識人のあいだに革命の「幻想」⁽⁶⁾を駆り立ててきた。その際に「哲学」と「政治」の乖離、「理念」と実践とのパラドックスに徴して、われわれの普遍性への憧憬は、世界の歴史必然性という神話的思考にしたがいつつも、現実の歴史舞台の場面では、かえって時代の流れに身をゆだね、さまざまな《政治の狂気 Furies politiques》にわれわれを陥⁽⁶⁾らせたのである。これこそが政治における「ひとつの悪の神秘」に他ならない。善意を未曾有の災厄に、希望を絶望に、解放の約束を無制限の隷従や抑圧に一転させてしまう「政治思想」、「今世紀を支配した権力、革命、情念の目眩き政治力学」に血染め上げられた「政治思想」に対して、奈良教授はみずからの知的営為を極めて控えめに「イデオロギー批判」と呼ぶ。それは政治の世界のただ中であって、ひとりそこから超然とした傍観者を決め込むところの、巷間に氾濫する「イデオロギー批判」とは名ばかりの無責任かつ不誠実な揚げ足取りとも、究極的なところ相対主義的ニヒリズムを容認せざるをえないニーチェIIウエーバー的な省察とも明確な一線を画する。それはまた、「ポストモダン」という美名のもとで流行した《反政治》への逃亡を従憑するのでもなく、政治のおさましさを熟知するとともに、否、まさにそれが故にこそ政治の力を信じるという逆説的なところに成立する。

「どのような思想も、それが個人、集団、ないしは時代の持つ問題性を発見し、解決するという鋭い歴史意識

によって貫徹されていなければならないほど、とぎすまされた理論であり、実践への示唆も豊かであるといつてよい。……思想は、すぐれて、現実世界における権力と秩序のための闘争の武器であろう。だがその反面で、思想は闘争的であればある程、いわゆるイデオロギー化し、それだけフアナティックな調子をおびて、そのはては論争拠点をすら見失ってしまう危険性をともなうのがつねである。それゆえかかる狂信化を制止する知的抵抗力の強度といったものが、思想の真価を決定する尺度だともいえないよう。」⁽⁷⁾

奈良教授が政治思想研究者として歩み始めた最も初期の論文「歴史的予測と社会的実践の科学性について」(一九六〇)にすでに表明されているこの言葉は、八〇年代を席卷したミシェル・フーコー的な「知と権力」の共謀というモチーフをはるかに先取りしているだけではない。それはまた、カール・ポパーが「科学的知識」に要求するところの《反証可能性》テーゼが持つ真に批判的なインプリケーション——非正当化主義——を、ほとんど誰もまだくみ取ることのできなかった時期に、それを巧みなまでに「政治的知識」に適用しようとした希有な例でもある。ポパーが私たちに教えようとしたのは、科学的知識は、その強さ(検証可能性)で測られるべきなのではなく、むしろその弱さ(理論反駁的事例)への対応能力によって測られるべきであるということであったと私は解釈しているが、奈良教授が「政治的知識」に要求する「狂信を制止する知的抵抗力」とは、いかなる知識であれ、それが「政治」の舞台で主張される時には、その最大の政治的弱点で測られることを要求することに他ならない。そしてこの「狂信への抵抗」こそ、近代啓蒙主義の忘れ去られた伝統でもあった。啓蒙主義とは、理性絶対主義、進歩主義、ユートピア的平和主義のみによって特徴づけられるべき伝統なのではない。(本稿第三節参照)

だが一般に人間がもつとも「狂信的執着」を見せるのは、なによりも自分自身の思考、信念に対してである。その意味で「狂信を制止する知的抵抗力」が試されなくてはならない最初の披検体とは、他ならぬ自己の政治思

想であろう。先の言葉から三十余年を経て、教授はみずからの思想的立場を回顧的に次のように要約している。

「われわれの思想を規定するイデオロギーと権力による正当化を拒否しつつ、自らがドグマ化、イデオロギー化することなく、いかにしたら人間理性にとって可能な限界内にとどまり得るか、あるいは、世界と生を無価値なものとするようなニヒリズムの、美学的なものに寄生する《真理》要求に陥らずに、おのれの思想と実践の合理性を保持できるか」と。

思想には自らの優位さの意識から傲慢ヒューマスに陥っていくという性向が常に潜んでいるが、この「思想の病」⁽¹⁰⁾を癒す唯一の方法は自己の病を抉別しようとする勇気だけである。

みずからの政治思想を直接的に語ることのなかった奈良教授ではあるが、その手がかりは十分に存在する。教授によって論じられてきた政治思想家たちの「群像」^{プロフィール}は極めて多岐にわたるが、それらは教授自身が述べているように、「善かれ悪しかれ、自己自身の投影」だからである。彼らを批判するときですら、「彼らが直面した時代の重要さ、彼らを取り組み苦闘しながら生きたその誠実さ」⁽¹¹⁾を、教授は共有している。本稿で私が試みる《物語》が妥当性を持つか否かも、したがって、私がどこまでその「時代の重要さ」と「生の誠実さ」を共有できたにかかっているとさえいえる。

(1) 『福沢論吉全集』第六巻、岩波書店 一九五九、五三一～二頁。

(2) 奈良和重『イデオロギー批判のプロフィール 批判的合理主義からポストモダンリズムまで』〔以下ではプロフィールと略記〕慶應義塾大学法学研究会叢書57、一九九四、三五頁。同『理性と反抗 反時代的批判論集』〔以下では理性と反抗と略記〕酒井書店、一九七四、三〇～一頁。なお奈良教授の論考で兩著書に重複して収められているもの（原則的に語句や表現の修正と、アップデートな論潮を考慮しての若干の追補、変更がなされている）の場合、断りのないかぎり、引用は入手の便宜を考慮してプロフィールの方を用いることにする。

- (3) H・アレント「伝統と近代」(『過去と未来の間』、引田隆也・齋藤純一訳、みすず書房) 二〇頁。
- (4) 同右、二二頁。
- (5) この表現はR・アロンの「歴史」と「哲学」の関係についてのエニグマ的定式化(『歴史哲学の可能性は、最終的には、歴史と対立する哲学の可能性と一致する』)に触れた奈良教授の著書からの言葉を「政治哲学」に置き換えたものである。プロフィール、一二九頁参照。
- (6) フランソワ・フュレ他『二〇世紀を問う 革命と情念のエクリアル』、大宅由里子・神吉尚男・奈良和重訳、慶應義塾大学出版会、一九九六、訳者あとがき(二二七頁)における奈良教授の表現より。
- (7) プロフィール、九頁。
- (8) 拙稿「非正当主義政治学序説」『法学研究』第六八巻第七号、一九九五、および拙稿、橋本努著『自由の論法』への書評(Popper Letters [日本ポパー哲学研究会] Vol. 8, No. 1) 参照。
- (9) プロフィール、一〇二頁。
- (10) 寺島俊徳、奈良和重著『イデオロギー批判のプロフィール』書評(『法学研究』第六八巻第九号、一九九五)、一八八頁。
- (11) プロフィール、一頁、および二頁。

一 近代における「政治的なもの」の世界

「個人的なものは政治的である」、あるいは「すべてのものが政治的である」。ポストモダンニズムの文学・文化理論やラディカル・フェミニズムに彩られた現代思想において「政治的なもの」の拡散が指摘され、それを前にしたプロフェッションとしての「政治学」の無力、というよりは困惑が指摘されている。⁽¹⁾ こうした現象は、ひとつに古典的な政治哲学の問題であった、「公的なもの」と「私的なもの」の線引きの問題——何が集団的意志決

定に委ねられるべきで、何が委ねられるべきではないかという問題が、今日、極めて不透明なものになったこと、第二に政治学の学としての自立性根拠であったはずの「権力」についてのイメージが拡散してしまったことに由来すると言えよう。目に見える物理的暴力の行使や、規範の有無を言わせぬ強制というイメージにとってかわって、人間の認識枠組それ自体の暗黙のうちでの規格化（自発的服従）とそれを支える構造的な「知」の枠組みへの注目がそれである。今ここでは仮に、前者を《公共圏の喪失》、後者を《権力のイデオロギー化》問題と呼ぶことにするが、《近代》^{モダニテ}の構造そのものと深く関わり合うこの両者の問題は、逆説的にもポストモダニズムの議論によってより明確なものになったと言いがたい。

「哲学的ポストモダニズムの原著者」とみなしうるリオタールに触れて、奈良教授は「大きな物語の終焉」や「真理への意志の拒絶」というポストモダニズムの《近代批判》^{モダニテ}に一定の理解を示している。もはや普遍的ユマニテなど語りえず、何ものにも還元不可能な多元性と異質性に彩られた《言語ゲーム》のなかで《メタ物語》への「喪の仕事」を執り行おうとするリオタールのデフエランの哲学は、「少数派の言説に声を与え、差異を分節化し、かくして差異を抑圧するよりむしろ保存²」しようとするひとつの《抵抗》だからである。

そこに「現実的な統合体への最小の和解すらも期待できない³」のは、ある意味で当然かもしれない。リオタールにとって、「政治とは『判断基準なくして判断する』空間であり」、普遍的な正義や法を求める近代西欧を支配した伝説こそが、「われわれは正義とは何かを認識しているがゆえに正義なのだ」と言明するに似た全体主義のテロルなのである⁴。

奈良教授の批判は、むしろこのリオタールの《全体性への戦い》が——ニーチェ的プロジェクトにつきもののパラドックスとして——その逆のものへ、《全体性に対する全体化する拒絶⁶》へと転化してしまうことに向けら

れている。というのも、普遍性が不正で抑圧的であるとの批判は、暗黙裡に「万人が不正に抑圧的に取り扱われなくてはならない」という普遍的権利を前提とせざるをえないからである。「正義の判断にいかなる妥当性請求も否認する『絶対的ブルーリズム』、それは自らの『全体主義的論理』の罠に捕らえられることになってしまう。結局……『リオタールの思想警察』による『大きな規制者』のリヴァ、イアサン、的監視のもとに、置かれることを余儀なくされるのだ」⁽⁷⁾。

《政治》そのものの脱政治化⁽⁸⁾をもくろんでいたはずのリオタールのディフェランの政治を、その意図とは逆のものに転換させてしまうものは何か。奈良教授はそれを《政治の美学化》に見いだしている。もちろんリオタールが政治と美学を同一視しているというのではない。しかし彼にとつて、この二つのジャンルはそれぞれ未決定のディフェランの文を構成する点で同一とみなされているのであり、アバンギャルド芸術やポストモダン芸術が《政治的なもの》の探求のモデルとみなされていることは間違いない。しかもその際に、普遍的正義を拒否しつつもリオタールが人間共同体の形成原理として依拠しようとするのが、「規則なしに判断する」判断力の正義を証言するカントから借りてきた美的カテゴリー「崇高」なのである⁽⁹⁾。

奈良教授の《イデオロギー批判》の作業が、あからさまな全体主義的イデオロギーに対してよりも、むしろ一貫して、ロマン主義以来、様々な変奏のもとで立ち現れてくる、この《政治の美学化》の試みに対して向けられてきたものであったことは特筆に値しよう。ニーチェはもとより、マルクーゼのエロスのⅡ美学的ユートピアのヴィジョンにして然り、レインの「反精神医学」やローザックの「対抗文化」が夢想するメタポリティックスに然りである⁽¹⁰⁾。

誤解されがちなことかも知れないが、教授は政治美学の実践的帰結がファシズムだと主張しているのではない。

「想像の跪拜が、その主な顕在化のひとつにおいて、ファシズムのための美学的正当化となる」⁽¹¹⁾ ことが問題なのである。教授は危惧する。「詩と政治、狂気と政治、宗教と政治——これらの偉大な結婚はいかに平和と愛に装われようと、闘いと憎しみに満ちた、おぞましい死の円陣、死の舞踏をうちに秘めているかも知れない」⁽¹²⁾ と。

このことは奈良教授が、おそらくはその純粹さ、その誠実さに心からの共感を寄せながらも、いやそれ故にこそ身を引き裂かれる思いでしたために相違ない「シモーヌ・ヴェーユ論」⁽¹³⁾ にすら窺い知れる。「真理は一つである。正義は一つである。誤謬と不正義は、かぎりなく千差万別である。したがって、虚言や犯罪がかぎりなく人間たちを分裂させるのにくらべて、正しいものと真なるもののなかでは、その同じ人間たちは一つに収斂する」と述べる彼女の思想が民主主義的多元主義と無縁であり、現実政治に対する驚くべきナイーヴさに満ちているのは確かである⁽¹⁴⁾。そしてもう一つ確かなのは、美と純粹性を志向し、現実の権力支配としてのポリテイクへの敵意に貫かれていたヴェーユの道が、ファシズムのように、多くの人間を破滅に導くことなく、彼女自らの破滅のみをもたらしたという事である。ヴェーユの如き美しき純粹さの極みの化身、願わしい平凡な善意ですらをも破滅に導いてしまう政治の《悪の神秘》とは何であろうか。

「政治は近代の悲劇である、とメルロ＝ポンティは言う。『人々は政治から大団円を期待していた。人間にかんする一切の問いは政治の中に見出される、ということ』を楯に取って、政治的な怒りはすべて聖なる怒りとなり、また新聞を読むことはかつてヘーゲルが自分の青年時代について語ったように哲学の朝の祈りになっていったのである。しかしながら、これは近代の悲劇のひとつの部分にすぎない。他の部分は、政治に期待を抱くどころか、むしろ懐疑的であり、あるいは絶望し、あるいはこれを拒絶して『非政治的人間』として生きようとすることである。だが『非政治的』人間は、文字通り、非人間的な政治によって追放を余儀なくされ⁽¹⁵⁾ るということは、より悲劇的でさえある」。

政治権力の悪魔的な力。多くのヒューマニストがそれと闘い、無力にも破れ去っていったこの悪魔的影響力を前にして奈良教授はあえてマキアヴェリの方途を選択する。それは《政治的なもの》の本質を暴力と見定め、その冷徹な事実から目を背けようとするいかなる政治の道德化も許さない。別な言い方をすればそれは、「善からは善のみが、悪からは悪のみが生まれるというのは人間の行為にとって決して真実ではなく、しばしばその逆が真実である⁽¹⁶⁾」という政治のイロハをわきまえることから出発するという意味で、そして政治的行為者がそこに働く情け容赦のない悪魔の力を「見抜けないなら、その行為だけでなく、内面的には行為者自身の上にも、当人も無惨にも滅ぼしてしまう⁽¹⁷⁾」ことをはつきりと自覚するという意味ではウェーバー的、「物理的殺りくの現実的可能性とかかわり、そのかかわりをもち続けることによつて⁽¹⁸⁾」現実的な意味を持つところの友・敵・闘争に政治的なものの標識を見るという意味ではシュミットの立場と言えるかもしれない。しかし注意して見れば、奈良教授がウェーバーに代えてR・アロンを、シュミットに代えてJ・フロイントをして語らしめている点に気づく。なぜウェーバーではなくアロン、シュミットではなくフロイントなのだろうか⁽¹⁹⁾。

アロンが、特に認識論レベルでウェーバーに親和性を感じながらも、ウェーバーと袂を分かつのは、「神々の闘争」の承認という懐疑主義的な「絶対的相対主義」の哲学に対してであった。アロンはこの「人間的に考えられない哲学」を容認しない。奈良教授の著書からアロンの言葉を引いておこう。「滅びゆく目的に身を捧げる、偶有的な一個人としてではなく、みずから思惟しようとするれば、彼は後で自分の選択を正当なものと認め、みずからの自覚によつて決断の相対性を持ち越えることができなくてはならない。哲学とはまさにこのような自覚であつて、それは、人間がみずから歴史を形成する諸々の葛藤を抑制するのではなく、理解された相対性はすでに克服されたものである以上、個々人をその孤独から救済するものなのである⁽²⁰⁾」。

アロンがそれに代えて提示する「人類の統一性」という理念は奈良教授も指摘するとおり、いかにも古典的で

あり、啓蒙の進歩史観を彷彿させるものがあるものの、それはわれわれにいかなる幻想も救済も与えようとするものではない。それは理性のドグマ化を拒否しながら、それでも理性を救い出そうとする「シーシュポスの努力」の表現なのであり、教授が「理性と懐疑に基づく『希望』——信仰に基づく絶対的な『確信』を斥けることが、アロンの人間的美德というべきものである⁽²¹⁾」と評しているゆえんである。

「政治」の核心にあるものを「敵」の物理的せん滅をめざす暴力に見定め、「平和主義」や「人類」なる普遍的概念も欺瞞として退けるフロイントはまぎれもないシュミット主義者である。異なるのは、経済や技術の発展という「中性化」の時代が頂点に達するや、それを道具として使いこなせる政治とは全生活領域を政治化するものだけであるとする、シュミットの《全面的政治化》テーゼに対して、フロイントが「政治的なもの」の普遍性⁽²²⁾と他の活動領域への還元不可能性を主張しつつも、それが人間の行為のすべてを規定しているわけではないとして政治の《優位性》を撤回している点である。さらに徹底的に自由主義を拒否して《治者と被治者の同一性》に民主主義の本質を見るシュミットに対して、《権力を調整する》という観点からメゾクラシー（中庸権力体制）を支持するフロイントは、政治体制としてのデモクラシーを「多様な意見のコンセンサスをひとつの統一的决定へともたらず政治権力の組織化の仕方⁽²³⁾」と理解している。

奈良教授がフロイントに共感を寄せているのはなによりもこの点であろう。「フランス革命以来、《革命》と《反革命》との対立が、権力の研究対象として、それぞれの道徳的正当化を競い合ってきた。フロイントは自らマキヤヴェリアンとして、かかる政治の《道徳化》を排除し、権力を権力として行使する仕方を冷徹に分析している⁽²⁴⁾」。権力は革命権力であるがゆえに解放的で正義なものではない。暴力——政治的なものの本質——に正しい暴力と不正な暴力があり、前者を懲罰し、あるいはそれをそもそも「暴力ではない」と粉飾することが政治思想の課題であってはならないのである。「共産党は労働者の暴力によって養われ、『労働者の暴力によって表明され、

実在化された意志』であり、その暴力は『積極的なヒューマニズム』である」とするサルトル、フランツ・ファノンの『地に呪われた者』の序文で「一人のヨーロッパ人をほうむることは一石二鳥であり、圧迫者と被圧迫者とを同時に抹殺することであるからだ。こうして一人の人間が死に、自由な一人の人間が生まれることになる」と言い放つサルトルが《ヒューマニズム》を語ることを奈良教授は許さない。⁽²⁵⁾

しかしこのことからただちに、「暴力に暴力でもって対抗してはならない」であるとか、「悪魔と戦う者はみずからが悪魔にならなければならない」といった命題が帰結するわけではない。《悪》や《正義》とそっくりの顔をした《不正義》と戦う意志、その際に《正義》を名乗ることをせず、《暴力》から目を背けない誠実さ、それを奈良教授は《反抗》の思想として描き出そうとしている。

(1) 例えば川崎修『現代思想』と政治学」、あるいは柴田平三郎「知らんがために吾信す——〈高貴な嘘〉と〈卑しい真実〉の間——」（ともに小野紀明他『モダンとポスト・モダン 政治思想史の再発見I』、木鐸社、一九九二所収）参照。

(2) 奈良和重「モダニズム／ポストモダニズム論争——リオタール対ハーバーマス——」プロフィール、五二四頁、詳細には同論文の第五節、I、II参照。

(3) 同右、五一〇頁。

(4) 同右、五三六、七頁。

(5) 同右、五四五頁。いかに粉飾されていようと、奈良教授はポストモダニズムの本質はニーチェ的なものに彩られていてと見ている。本稿では割愛せざるをえなかったが奈良教授のニーチェ批判、「イデオロギーとしての『力への意志』——ニーチェにおける《政治的なもの》の批判——」および「ニーチェの超歴史的主義批判のために」（プロフィール、三六七～四四九頁）も併せて参照のこと。

(6) プロフィール、五四七頁。

(7) 同右、五四八、九頁。

- (8) 同右、五三七頁。
- (9) 同右、五四三～五頁参照。
- (10) 「ヘルベルト・マルクーゼの美学Ⅱ政治理論」、「狂気のメタ・政治学——『反精神医学』と『対抗文化』についての考察」(ともに『理性と反抗所収』参照)。
- (11) 『理性と反抗』、一五〇頁。
- (12) 同右、一五〇頁。
- (13) 「シモーヌ・ヴェエユの道、あるいは生きられた思想についての素描」(プロフィール所収)。寺島教授は、奈良教授のこの論文を「最も美しい一篇」であり「悲しい物語」であると評している(前掲書評、一八六頁)。それに私もまったく同意する。この論文ほど奈良教授が自己を投影し、自己を戒めている「生の姿」はない。
- (14) プロフィール、三二七～二〇頁参照。
- (15) 奈良和重「政治におけるヒューマニズムの問題——実存主義とマルクス主義を中心として——」(『理性と反抗』、二〇九頁)。
- (16) M・ウェーバー『職業としての政治』、脇圭平訳、岩波文庫、九四頁。
- (17) 同右、一〇一頁。
- (18) C・シュミット『政治的なもの概念』、田中浩/原田武雄訳、未来社、二六頁。事実、奈良教授は「政治的思想および政治本能は友・敵を区別する能力によって実証される」とのシュミットの言葉を引きつつ、それをポパーの政治感覚と重ね合わせている。「開かれた社会」をめぐるポパーとコーンフォースの対決」、プロフィール、三一頁参照。
- (19) ゴットフリートがフランスにおける「シュミット学派」の第一人者と呼ぶジュリアン・フロイント (Paul Gottfried, *Carl Schmitt. The Claridge Press/London, 1990, p. 47*) はウェーバーの『職業としての政治』、『職業としての学問』の仏訳者でもある。それに長文の序論を寄せているのがレイモン・アロンである。M. Weber, *Le savant et le politique, traduit par Julian Freund, Paris, Plon, 1959*。
- (20) 「レイモン・アロンにおける歴史Ⅱ政治哲学」、プロフィール、一三三頁(引用は『歴史哲学入門』からのものである)。

- (21) 「レイモン・アロンにおける『イデオロギー批判』」、プロフィール、一八四〜五頁、また二五五〜七頁も参照。
- (22) 「イデオロギーとデカダンス——ジュリアン・フロイントの政治哲学——」、プロフィール、二二〇頁参照。
- (23) 同右、二二七頁。
- (24) 同右、二二五頁。
- (25) 「反抗的人間」の擁護——アルベール・カミュの思想的立場——」プロフィール、特に二三八〜九頁参照。

二 《反抗》の思想的可能性

この節では、奈良教授の言う『反抗』を正しく位置づけることができるよう、しばし教授の著作を離れて、近代における『抵抗権』の思想⁽¹⁾について、まず簡単に整理しておきたい。

I 抵抗権の問題性

そもそも『抵抗権』なるものが今日、法理論的に成立する余地があるのだろうか。カール・シュミットは、その『憲法論』のなかで、個人の抵抗権こそ「本質的に真の基本権に欠くことのできないものである」としながらも、それは、「最後の保護手段であり、譲渡しえない、しかも組織化することのできない権利である⁽²⁾」と述べ、抵抗権は国家内での基礎を断じて持ちえない⁽³⁾としている。もつともそれは歴史的には十分に成立する余地がありえた。樋口陽一教授は、それを次のように要約してくれている。中世においてはまぎれもなく実定法上の権利であった『抵抗権』は、「絶対主義に対する闘争のなかでは、当時の絶対主義実定法秩序をくつがえし、新たな秩序を要求する自然法上の革命権としてたちあらわれたが、市民革命による法体系の成立とともに、成立した実定

法秩序を正当づける思想となると同時に、あらたな法秩序を防衛するための実定法上の権利となり、さらに、近
 代立憲主義確立期には、国家からの諸自由が実定法上整備されることによって、抵抗というかたちで人権主張の
 必要が極小化すると考えられ、抵抗権は抵抗権というかたちでは実定法から姿を消し、またことさらに自然法上
 の権利として主張されることもなくなつて、もつぱら、立憲主義実定法体系の全体を支える民衆のがわの権力批
 判的態度となつて伏流する⁽⁴⁾。

「民衆のがわの権力批判的態度」、樋口教授がこう呼ばざるをえないのにも理由がある。まがりなりにも立憲体
 制が確立された現代世界において、例えばヘッセン憲法一四七条——(第一項)憲法に違反して行使された公権
 力に対する抵抗は各人の権利であり義務である。(第二項)憲法破壊または憲法破壊の企図を知つた者は、国事
 裁判所に訴えて責任者の刑事訴追を求める義務がある。詳細は法律でこれを定める。——に実定化されていると
 指摘されることの多い⁽⁵⁾《抵抗権》ではあるが、それはさしずめシュミットに言わせれば、「個人的抵抗権の、組
 織化しえない超国家性を誤認⁽⁶⁾」したものでしかないであろう。抵抗権の実定法的《制度化》とは「個人的抵抗権
 が単なる訴訟手段にvari、人権と自由権が国家によつて承認され、国家のコントロールをうけ、また国家により
 与えられた不服申立ての権利に変わることを意味しているにすぎない」からである。ヘッセン憲法は、この憲法自
 身が《不正の秩序》である、あるいは少なくともそう感じる国民が存在しうる可能性を予定していない。とい
 うより、そのような憲法はそもそもありえないだろう。逆にその第二項は、改正ボン基本法二〇条四項——この秩
 序を排除しようと企てるすべての者に対し、他の防衛手段がない場合には、すべてのドイツ人は抵抗の権利を有
 する。——の場合と同じく、(主観的にであれ、客観的にであれ、あるいはそう言うてよければ自然法的権利に基づく
 ものであれ、実定法的権利に基づくものであれ)違法な国家権力(およびその担い手)に対して定式化されたもので
 あるはずの《抵抗権》を、国家ないしは憲法秩序に反対する私人、ないしは団体に対する《抵抗》||《国体の護

持!》に転化する《倒立した抵抗権》の根拠を提供さえしているのである。⁽⁷⁾

その学の実践的性格からしてある意味で保守的たらざるをえない法学に、奔放きわまりない抵抗権の正当な位置づけを要求するのは、「考えられないことを考えよ、それができないのは考えていない証拠である」という、学そのものを自滅に誘うような不当な自殺要求なのかもしれない。「国家権力が法律と憲法に違反して行使されるべき、それに対して抵抗する権利を規範化することは、それほどむずかしいことでも何でもない。しかしながら国家秩序そのものが、不法の秩序になり下がってしまった場合にそのような国家秩序に反対することが重要なのであれば、その行動を正当化するためには前国家的な基準が必要となる。そのための基準を否定しつつ、同時に(革命を起こして新しい政治的秩序を樹立する権利として理解された)何らかの抵抗権を肯定することは考えられないことのように思われる」。⁽⁸⁾ そうかもしれない。しかも今日、少なくとも民主的法治国家において問題なのが、革命をいかに《自然法》によって正当化するかという問題ではなく、またかつてのナチスのような明白な不法国家に対す「市民的勇氣 Zivilcourage」のすすめでもなく、例えば「良心的兵役拒否」や、軍事基地への強制土地収容拒否といった、《法治国家内での抵抗》⁽⁹⁾ 市民的不服従の可能性であることに思いを馳せれば、その成立可能性など、考えられないどころが、ありえないとみなすほうが健全かもしれない。

周知のように、ジョン・ロールズは、その『正義論』のなかで、市民的不服従を違法ではあるが、公的な場で、非暴力的かつ良心に規定されてなされる行動で、法律や政府の政策の変更をもたらすべきものであると定義している。さらに彼は、それが正当化されるのは、(1)その抗議が十分に明白な証拠のある不正に向けられたものであり、(2)見込みのある法的救済手段が尽きてしまっていること、そして(3)その不服従が憲法秩序にとって脅威となるまで拡大されない場合であると厳しい制約を課している。いかにもロールズらしい慎重な定式化である。しか

し、いかに多くの法学者がこれを歓迎しようとも、私にはこの周到さは、いささか倒錯したもののように思える。そもそも、——シユテファン・ツバイク風の表現を用いれば——《巨象を前にした虻》にも等しい《権力と戦う良心》は、合法性の前におびえる犯罪者であり、犯罪者として自らの「違法行為」の違法性阻却事由の挙証責任を負わされなければならないものなのだろうか。やむにやまれぬからこそ、身を捨てて、巨象に立ち向かう強固な《良心》は、象に赦してもらおうためのアリバイではない。また前節で展開した議論をふまえれば、《非暴力的》政治行為とは自己矛盾ではないのか。⁽¹⁰⁾さらには「良心」的抵抗なるものは、《普遍的に妥当する自然法》を魔法で呼び出さないかぎり、シユミットとともに、いかなる組織化も不可能な、ひとりひとりの人間が、孤独の中で立ち向かわなければならぬ問題のはずである。「良心と社会秩序とのあいだのこのディレンマは、どんな理論も解決できない」⁽¹¹⁾ように思える。

佐々木高雄教授は、抵抗権なるものが二重の意味で原初的性格を持つと言う。歴史的それと論理的それである。前者は法制度の未整備に由来し、法制度の完備とともに後退して、権利保障が欠けていたり、不十分な領域においてのみ機能するが、「論理的原初性」とは、権利が常に抵抗権によつて裏打ちされていることをいう。各人は生まれながら人権を有するとすれば、この意味の抵抗権も、当然各人は——生まれながら——もっている⁽¹²⁾。だとすれば、国法体系の合法性とは、抵抗権のもつこの原初的性格が克服される、まさにそれが故に成立するものであり、その逆ではない。「近代の立憲国家が市民に対して法律への服従を要求できるのは、合法的なものを正統なものとして認め、またときには正統でないとして却下できるような諸原理に、すなわち承認に値する原理に国家が依拠している場合に限られる」⁽¹³⁾のであるから、ハーバーマスとともに次のように言わねばならない。「あらゆる人々の利害に関わる挑戦を前にして代議制が役に立たない場合、市民としての、それも個々の市民としての国民

が、主権者本来の権利を要求していくことが許されなければならない。民主的法治国家は、最終的にこうした正統性の番人たちに依拠しているのである⁽¹⁴⁾。

「人間の尊厳のための課題に真にこたえうるのは、悪法に不正の実定法秩序が強行されうるという事実を知りながらも、にもかかわらずそれはやぶられるべきだという自己の価値観に忠実でありうるような『人間』である。事実の無知のうえに立った勇敢さではなくて、『合法性に挑戦する正当性』のために決断しうる抵抗のエートスである⁽¹⁵⁾」。樋口陽一教授のこの言葉は、抵抗権の本質を見定めた力強い言葉であるが、同時に、先にロールズに触れて述べておいたのと同じ問題性をそのまま表現している点で興味深い。

第一に「悪法に不正の実定法秩序」という言葉で、抵抗権が伝統的な「暴君放伐論」、「悪法論」のなかに位置づけられ、しかもその不正は「主観的」なものではなく「客観的」事実であることが条件とされている点が目を引く。

客観的〈悪〉があつてはじめて、それへの抵抗が正当化される。これは一見したところ当然のことと受け取られがちだが、ここでわれわれが想起しなくてはならないのが、ジョン・ロックの抵抗権論の破綻である。周知のように、彼もまた「力に対して反抗できるのは、それが不正不法な力である場合に限る⁽¹⁶⁾」としていたが、結局はこの不正不法の判定者、そしてその後に必要となる不正の匡正者を見出すことができず、『天に訴える』という形で処理する事しかできなかつたのである。この矛盾を克服すべく、佐々木高雄教授は、これまで「暴君放伐論」や「悪法論」という《客体中心》に構成されてきた抵抗権論を《主体中心》的に再構成することを提案されている⁽¹⁷⁾。重要な問題提起であろう。しかしその場合にはどうしても、法学的議論を離れて、すぐれて思想的テーマである《良心》の問題に立ち入らないわけにはいかないのではないだろうか。先にも述べたとおり、そもそも

それ自身、組織化を拒絶する良心(法に守られることを期待しての法への抵抗は、どうみても良心的ではないだろう)を「客観的に」あるいは「理論的に」説明することは不可能と思われる。

樋口教授においては「決断のエートス」という言葉の後景に退いてしまった観もする《暴力》の問題も見逃さない。そのことは特に、抵抗権の「第三者効力」の問題として、「どこまでが暴力なのか」——影響力を持たない政治的行為などありえない——という現実的問題としても重要性を持つ。

最後に、正統性が合法性に先行し、それに優先するとしても、その正統性根拠——人権、平等などの《普遍的なもの》——は、前節でも検討しておいたように、現代世界では大きくゆらいているのである。この《普遍的なもの》の探求という課題は、啓蒙主義にかかわる問題なので、次節で検討することとして、ここではまず、「良心」と「暴力」という先の二つの問題を中心に、奈良教授の所説を検討したい。

(1) ここでの議論は主として佐々木高雄『抵抗権論』、学陽書房、一九八七、および樋口陽一「憲法における抵抗権」(一九六八)(同著者『近代立憲主義と現代国家』、勁草書房、一九七三)に学ぶところが大きい。

(2) カール・シュミット『憲法論』、阿部照哉・村上義弘訳、みすず書房、一九五頁。また彼のホプフズ論『リヴァイアサン——近代国家の意義と挫折』長尾龍一訳、福村出版も併せて参照のこと。

(3) シュミットは言う。「国家権力が合法的であるということは、なによりもまず、権利としてのあらゆる抵抗権を失効させ、否定しなければならない」。(『合法性と正当性』、田中浩・原田武雄訳、未来社、四二頁。)
「あらゆる抵抗権の排除ということが、合法性概念の本来の機能なのであって、」(同、一二八頁)いかなる非力な国家であろうと、「国家として存在するかぎりは、あらゆる抵抗権を否定し排除して支配するという権利を、決して放棄することはなからう」(同、一三六頁)。

(4) 樋口、前掲書、三〇九—一〇頁(傍点は筆者による)。

(5) Carl Heyland, *Das Widerstandsrecht des Volks gegen verfassungswidrige Ausübung der Staatsgewalt im neuen deutschen Verfassungsrecht*. Tübingen 1950

- (6) シュミット、前掲『憲法論』、一九五頁。
- (7) 佐々木、前掲書、四三〜四頁参照。また五八頁以下も併せて参照のこと。
- (8) P・C・マイヤー・タツシュ『ホップズと抵抗権』、三吉敏博・初宿正典訳、木鐸社、四頁。(傍点は筆者による。)マイヤー・タツシュの試みは、もちろん、シュミットへの反対論陣を張るべく、この「考えられないこと」を遂行することにある。
- (9) J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts: Harvard Univ. Press, 1971, pp. 372-4 (『正義論』、矢島鈞次監訳、紀伊國屋書店、二八八〜九〇頁)。
- (10) 現実にはドイツでは、この「非暴力」がどこまでを指すのか、抵抗権の第三者効力の問題をめぐって論争されている。それが先に言及した「倒錯した抵抗権」を成り立たせる論拠にもなっている。J・ハーバーマス『新たな不透明性』、河上倫逸監訳、松籟社、一一四頁。および佐々木、前掲書、四四頁参照。
- (11) F・ノイマン『政治権力と人間の自由』、内山秀夫他訳、河出書房新社、一二四頁。
- (12) 佐々木、前掲書、六二頁。
- (13) ハーバーマス、前掲書、一一六〜七頁。
- (14) 同右、一一二頁。
- (15) 樋口、前掲書、三二七頁。
- (16) ジョン・ロック『市民政府論』、鶴飼信成訳、岩波文庫、二〇五頁。
- (17) 佐々木教授は、『主体』中心の抵抗権論が次の二つの点で優れていると言う。第一に、個人を前面に押し出すという意味で、より近代的であり、第二に、暴君であるかどうか、そうだとするならば、どのような種類の暴君であるのか(「資格を欠く暴君」か「行使による暴君」か)、どの程度の抵抗が許されるか、等々の抵抗権行使の前提問題を割愛できる点で、時宜に適した行為が可能となる点である。もとより教授も、主体に注目した抵抗権論が「気に入らなければ、即座に、抵抗権」を行使せよ! (前掲書、四五頁)との抵抗権の濫用に陥る危険性をわきまえておられる。教授の意図は、伝統的な抵抗権論に発想の転換を求め、「各人の抵抗行為の正当性」と「国家の命令の正当性」を別個に考慮することの必要性を説くとともに(三九頁)、「条理ほど抽象的でないところに抵抗権の基礎づけを与える」(二一九頁)ことにある。教授のホップズ解釈に関しては、賛否が分かれるところかもしれないが、抵抗権の現

代的意義をさぐる試みとしては卓見と言わざるをえない。

II イデオロギーと暴力に対する《反抗》

ある意味で、近代政治思想史は、不正な世界、不当な国家秩序に決然として抵抗する、《戦う良心》の歴史であつたと言えないだろうか。カミュはそれを《形而上的反抗》と呼び、自らのそれと区別している。奈良教授が多大の共感を寄せるカミュの《反抗の政治思想》は、西欧近代を支配した、この《形而上的反抗》、抵抗者として歴史に名を刻む、刻みたいと欲する者たちへのアンチテーゼであつた。その意味で、それは、圧制への抵抗の思想であると同時に、圧制に転ずる《抵抗》、《良心の専制》への抵抗でもある。

形而上的反抗者は、自身の裡なる正義と、不正の世界の分裂に反抗し、死を賭しても自己の信じる正義の実現を図ろうとする《絶対的正義》の人である。彼らはおそらくは自らの良心に忠実な、世界救済の意図を持った反抗者たちであつたろう。ところがその反抗は、現実の歴史のなかではいつも彼らの意図とは全く異なる政治形態をとつて顕現してきたのである。奈良教授はこの良心の反抗、正義の反抗こそ悲しき近代の反抗の物語であると告発する。「この形而上的反抗の歴史的顕現こそ、イデオロギー的思考の衝迫にほかならず、形而上的反抗と政治的革命的蜃気楼が、まさに近代の『歴史的反抗』というものを特徴づけている。しかもそれは、反抗の裏切り、の歴史なのであつて、『今日、世界に燦然と輝いているのは、反抗でも、その高貴さでもなく、ニヒリズムである』といわれる。神が死んだ後に、神たらんとする人間の倨傲^{ヒューアリス(1)}！」。

ルソーの政治思想を現実の歴史の中に受肉化する試みは、国王処刑とテロ支配をもたらした。ロシア革命は、プロレタリアートの歴史的使命を全く否定したところにマルクス主義的国家権力を現実化させた。ロシアのコミユニズムが死刑執行人の熱狂を死刑執行人そのものによってあらわせば、ファシズムはそれを犠牲者によってあら

わそうとする。いつも解放の約束の結果としてあらわれるのは、形を変えた奴隷状態にすぎない。

カミュの作品全体を貫くモチーフを奈良教授は、「汚れなき肉体の現世的幸福への追求、生の価値に対する、絶対的な誠実さと情熱的な肯定、そして人間の可能性への鋭い意識とその根源的な不条理に対する反抗⁽²⁾」と要約しているが、この、われわれの時代の政治的大犯罪を帰結させた《形而上的反抗》に抗して、人間の根源的不条理を見据えながらも、それでも生の価値を肯定するという、カミュの《反抗》とはどのようなものなのだろうか。ここでは《形而上的反抗》の典型例とみなしうるマルクーゼの「偉大なる拒絶」との対比によって、その特質を明らかにしてみたい。

「抑圧され圧倒されている少数者には、もし合法的手段が適切でないと判つたら、非合法的手段を使ってよい抵抗の《自然権》がある⁽³⁾」と、現代社会においてあからさまな抵抗権を呼び覚まそうとするマルクーゼは、政治権力の合法化された暴力に対して、解放の暴力を擁護する。政治の場で無差別な寛容を説く者は、「すでに体制化された差別の機構を事実上守護している」⁽⁴⁾《抑圧的寛容》に与しているのである。これに対して、彼は《解放的寛容》、すなわち保守派を自称するのが常である《右翼》に対する不寛容と《左翼》に対する寛容を要求する。彼は民主主義の基礎に寛容がある——誰一人として真理も正義をも所有などしていかないからこそ民主主義的議論が必要になる——ことを承知の上で、こうも述べる。「もし未来の指導者がキャンペーンを開始したときに民主主義的寛容がすでに撤回されていたなら、人類はアウシュヴィッツと世界大戦を避ける機会があつたであろう⁽⁵⁾」。

奈良教授は《実行原則》を象徴するプロメテウスではなく、支配と理性に敵対するオルフェウスとナルキソスを讃美し、美的・エロスの秩序をポリスの秩序として構想しようとするマルクーゼの、一見したところ《生》を謳歌するユートピアの「偉大なる拒絶」の根底にあるのが、冷酷な「死」という事実への拒絶⁽⁶⁾であると喝破し、

マーティン・ジェイとともに、それがドイツの思想家に多く見られる「政治への根底的敵意」の表現であると批判する。それは「トータルなカオスからトータルな変化が生じるであろうという黙示録的な希望」⁽⁷⁾に基づく、現実世界を拒むだけの政治の美学化に他ならない。

マルクーゼが怒りを込めて告発する「世界の不条理」への反抗は、同時に、破壊的ニヒリズムという、反抗それ自体の不条理を明らかにしていると言えはしないだろうか。「この世界はくだらぬものだ。そしてそのことがわかった人間こそ自由を獲得するのだ」と主張する、カミュが描き出したところの皇帝カリギュラの横顔にマルクーゼを重ね合わせてみるのも、あながち不当とは思えない。あるいはそれは、《神は死んだ》という絶対的絶望から《世界の解放》へ、絶対的絶望から、無限の悦びへ飛躍するニーチェの「ただ一つの諾」⁽⁸⁾、「絶対的肯定」とも類似している。

これに対して、カミュのいう《反抗》は、カリギュラ皇帝に反対した人々、特にケレアのそれである。その立場とは、「カリギュラが悪いという合理的な論議を証明するてだてはない。彼は拒絶されえない。しかしそれにもかかわらず、彼は抵抗されなければならない」とするほど抑え難き道德感覚である。それは暴力に対して、そしてニヒリズムに対して反抗する。この両者の反抗の相違は、奈良教授も引用する、カミュのエッセイ『ドイツの友への手紙』の中で、力強く表現されている。長くなるが、それをここでも引いておきたい。

どこに相違があったか？ それはきみたちが、軽々しく絶望することを承諾し、私が絶対にそれに同意しなかったことである。きみたちは、きみたち自身その不正に加わったほど、人間の条件の不正を充分に認めていたが、私は、その考えとは逆に、人間は永遠の不正に対して闘うために正義を肯定すべきであり、不幸な世界に対して抗議するために幸福を創造すべきであると思ったのだ。……私は、きみたちとは反対に、大地に忠実であるために正義をえらんだ。この世界に最高の意味がないということを、私は信じてつづける。しかしこの世界のうちにあるなかが意味を持っていること

を知っている。それは人間である。なぜなら人間こそ、意味を持つことを要求されている唯一の存在だからだ。この世界には、少なくとも人間という真理がある。われわれの仕事は、運命そのものに立ち向かう理由を人間に与えることである。ところで人間は、人間以外の理由を持たない。もしも、生活から人々がつくりあげる思想を救おうとすれば、救わねばならないものは人間である¹⁰⁾。

人間であること、それは生きることと同時に死ぬことを学び、また自らを神になぞらえる絶対的立場から語ろうとする誘惑を拒絶することである。それは例えば神の意志や自然法、歴史的必然性という《超越的権威》への寄り掛かりを拒絶し、「自分の置かれている状況を自分で判断する権利⁽¹¹⁾」を擁護することであろう。《反抗》はその意味で、孤独の戦いでしかない。しかし、《反抗》とは、そもそも「純粹哲学」ではなく「行為」であろうとする。「哲学」である。その際に各人は、「哲学」として、反抗という第一の明証を孤独から引き出す。それでもそれは、「行為」として、すべての人間にとつての最初の共通の価値——人間の連帯——となろうとする。なぜなら、反抗においては人間は、絶対的権威のなかへではなく、自分と同じ他人のなかへ自己を超越させるからである。「われ反抗す、ゆえにわれ、あり Je me révolte, donc nous sommes」⁽¹²⁾

奈良教授は、ニーチェのそれを意識して、カミュの反抗の思想をこう要約している。「反抗とは、あらゆる存在のトータルな否定でも、絶対的自由でもなく、同時に諾と否とを叫ぶことであった。すべてか無かという態度は、人間性の否定となり、反抗の自己否定にほかならない。逆に反抗は、人間が事物として扱われること、単なる歴史に還元されることの拒絶である。反抗は、権力の世界ではとらえられぬ、万人に共通の人間性を肯定する⁽¹³⁾」。

このように「誠実に、真正な人間の生き方を、いかに政治的に行動するかをわれわれに教示している」カミュの《反抗のヒューマニズム》に共感を寄せる奈良教授は、他方で、「政治思想家」として執拗に、暴力の問題に

こだわる。否、教授は「真正なる反抗は暴力を拒絶するが、カミュは必ずしも暴力を否定していない」と言うに
とどまらず、カミュの反抗の思想の基底にあるものが、殺人の問題である⁽¹⁶⁾とすら見る。カミュを引き裂き続けた
問いは、教授によるならば、崇高な目的実現のために暴力を行使すること、殺人を犯すことが許されるか、とい
う問いである。

それは例えば、『心優しき殺害者たち』の中で示されている、限界的思想に、「暴力は不可避であるが、それは
決して正当化されない。必然であるが、許しがたい」という極端な矛盾のなかで、心優しき殺害者たちに突きつ
けられている反抗的宿命を描き出されている。「凡庸な人びとなら、この怖るべき問題に直面して、必然的か、
許されないものかのいづれかをすてて、恬然としていたかもしれない。彼らは形式上の原理の名のもとに、すべ
ての直線的な暴力を許せないものとみなすことで満足するだろう。そうすれば、世界と歴史の尺度をなす、あの
拡散した暴力を許すだろう。あるいは歴史の名のもとに、暴力は必然であるということ、心を慰めるだろうし、
そのとき殺人に殺人が重ねられ、ついに歴史とは、人間のうちにあって不正に抗議するすべてのものを、長い期
間にわたって侵犯するものにすぎなくなる⁽¹⁷⁾」。

《形而上的反抗者》とは、後者の選択肢を選ぶ者たちであった。しかし「歴史を支配しようと望むさまざまな
歴史的反抗は、結局のところ、すべての手段を目的に隷属化させ、卑俗な最も血生臭い目的のために用いられて
きた⁽¹⁸⁾」ことを何よりも批判してきたカミュである。目的が手段を正当化するか？ その場合に、誰が目的を正当
化するのか？ カミュの答えは肩すかしに見えるかもしれない。「この問いに対して、歴史的思想はまだ答えを
きめていないが、反抗は《それは手段だ》と答える⁽¹⁹⁾」。

「目的が手段を正当化する」ことを認めつつ、その「目的は手段によって正当化される」とするカミュの立場
は、「けっして絶対的諸を叫ぶことではない。なぜなら、その度ごとに反抗は殺人を犯すことになろうから⁽²⁰⁾」。同

時に諾と否を叫ぼうとするカミュ。ここにおいて、二つの悪のいずれかの選択を突きつけられ、「選択を差し控えることに全力を尽くす」という仕方での選択をする、そうすることによって、自らが置かれている状況を自分で判断するという道徳的価値に、いかなる歴史哲学よりも信頼を置くという道を選択するコラコフスキーとカミュは邂逅する。たしかに教授も言うように、スターリン主義的な「二者択一」の可能性しか残されていないときには、それは「政治的敗北」以外の何ものも意味しないだろう。その意味で、『反抗の人間』は、カミュの哲学上の無能力さ、彼の思想の曖昧さ、平凡さを証明している⁽²²⁾のかもしれないし、また自らのイデオロギー的基礎だけは断固拒否しづつけるものの、「反抗それ自体は、新しいものを創造することはできない⁽²³⁾」かもしれない。

しかし、少なくとも言えることは、カミュ奈良教授の《反抗の思想》が、明白に啓蒙主義の伝統に連なっていることである。啓蒙のフィロゾフたちは、その逞しい知性と溢れるばかりの才能を真理の発見ではなく、虚偽の発見に傾けてきた。⁽²⁴⁾「フィロゾフは既成体制のあらゆる虚妄、無知、偽善、狂信、暴虐と闘ったが、彼の哲学的使命は、みずからの体系構築を意図することではなかった。彼らは学派なき学派とも言うべきで、その批判的姿勢は、特定の教義ではなく、世界を観察する一般的な方法であった⁽²⁵⁾」。

啓蒙のフィロゾフたちの《反抗》はたかしに、真理にもとづくものでもなければ、理論でも、ましてや教義でもない。しかしそれはロマン主義に克服され、時代遅れになったものでも、またポストモダンの検事たちが告発するように、近代をパラドックスに導いた主犯でもないだろう。ピーター・ゲイとともに言えば、「啓蒙主義の人間的目的と批判的方法とを懸念に必要としている時代があるとすれば、それは確かにわれわれの時代なのである」⁽²⁶⁾。

- (1) 「アルベール・カミュの〈反抗〉の政治思想」、理性と反抗、一五九〜六〇頁。
- (2) 「〈反抗の人間〉の擁護」、プロフィール、二四三頁。

- (3) H・マルクーゼ「抑圧的寛容」(マルクーゼ他『純粹寛容批判』、大沢真一郎訳、せりか書房)、一三五頁。
- (4) 同右、一一四頁。
- (5) 同右、一四一頁。
- (6) 理性と反抗、一〇三〜四頁参照。興味深いことだが、マルクスにも同じような「死への拒絶」が見られる。『経済学・哲学草稿』の有名な一節、「個と類のあいだの相克の真の解消」、つまり個を類に還元することによって、類が生き続けるひとつの超越的機能にさせられている部分がそれである。類的存在としてのプロレタリアートの不死・神格化がここに生じる。カミュのそれとは逆に、「個」がすべての出発点にあるのではなく、個人はおのれの「個」を忘却して、「聖なる集合体——Prometheus Liberatus——に沈淪するよう説得されるのである。奈良和重、「ミュトス・グノーシス・プロメテウス」(プロフィール所収)、一二〇頁参照。
- (7) 理性と反抗、一二〇〜二参照。
- (8) 奈良和重「モリス・ヴェイアンベルク『アルベール・カミュとカール・ポパー』をめぐって」(プロフィール所収)、二七二〜三頁参照。
- (9) プロフィール、二四四頁。
- (10) 同右、二四四〜五頁。
- (11) これはコラコフスキーが架空の神父と革命家の対話の中で、神父をして語らしめている言葉であるが(L・コラコフスキー『責任と歴史』、小森潔・古田耕作訳、勁草書房、六八〜九頁)、奈良教授がいかにそれに共感しているかは、異なる二つの論文で、この部分が引用されていることからうかがえる。「政治におけるヒューマニズム」(理性と反抗、二四九頁)および、「道化師のAlternative」(プロフィール、三三三頁)参照。
- (12) プロフィール、二五〇頁(傍点は筆者)。
- (13) 同右、二五五頁。
- (14) 理性と反抗、一五四頁。
- (15) プロフィール、二五六頁。
- (16) 理性と反抗、一七〇頁。
- (17) 同右、一六九頁。

- (18) 理性と反抗、二一四頁。
- (19) プロフィール、二五六〜七頁。
- (20) 理性と反抗、一七〇頁。
- (21) 注(11)参照。
- (22) 理性と反抗、二一四頁。
- (23) プロフィール、五三頁。なお、この典拠論文「開かれた社会」をめぐるポパーとコンフォースの対決」自体は理性と反抗にも収録されているが、該当引用のある第五節は、プロフィール版で大幅に加筆修正されている。
- (24) 「ピーター・ゲイの《啓蒙の弁証法》について」、理性と反抗、二五三頁参照。
- (25) 同右、二五九〜六〇頁。
- (26) 同右、二五四頁参照。

三 啓蒙主義の伝統——自由と知識人の責任——

さて、第一節でも見ておいたように、昨今のポストモダニズムの議論は、近代啓蒙主義をことさらに敵視する。「啓蒙主義」なるものが、神を殺しておきながら、今度は自己の理性をそれに擬し、世界を無から創造し直そうとする「理性の倨傲」を指すとするならば、前節で検討しておいたように、カミュとともに奈良教授もそれを《形而上的反抗》として拒絶するところであろう。しかしこの《形而上的反抗》は、ポストモダニストたちが好んで依拠するニーチェにおいて最高潮に達する思想ではなかったか。そのことに目を閉ざし、実は各々の「美的経験」を語るにすぎない対抗概念によって理性の外側に議論を求め、パラドックスの場を移し変えるにすぎないポストモダニズムの批判に対して、奈良教授はあえて人間解放、デモクラシー、人権といった理想を普遍的価値として擁護しようとするハーバーマスの《啓蒙の未完のプロジェクト》につこうとする。なぜならば、国家権

力という合法化された暴力が、その本来の目的である平和の保証をなしえるのは、それが民主的法秩序の正統性要求と緊張関係にある場合に限られようが、その正統性要求の具体的内容——つまり、何が「公的なもの」として権力的介入の対象となることが許されるか、何が「私的なもの」の領域として保護されるべきか——は普遍的承認を得ていることを必要とするからである。仮にそれが《抵抗》の対象として、挑戦を受けることがあるにしても。

ハーバーマスにとって近代とは、従来、宗教的・形而上学的世界像に表現されていた実体的理性がその統一性を失い、科学（真理）、道徳（規範上の正当性）、芸術（純粹性・美）に分化し、その各々が自律化した帰結であるが、彼にとつて問題なのは、この文化的モデルネの合理化が、逆に生活世界の貧困化を招来してしまっていることにある。社会の構造的分化と複雑化が、同時に、権力と貨幣という両メディアに規定され、機能・効率本位の目的合理性に貫徹された《システム》と、主として文化的再生産と統合を担うところの、言語による相互理解をめぐす《生活世界》の分断を招いただけでなく、前者による後者の浸食と取り込み——《植民地化》——をもたらしってしまったからである。「権力」と「貨幣」を媒体とするシステム合理性に対して、「自律的な公共性」領域を確立すること、そして今一度、自律的な個人に根差した日常実践とともに、公共的秩序の形成を模索すること、これがハーバーマスの課題であつた。

本稿でも見てきたように、マルクゼ版の「批判理論」を拒絶してきた奈良教授は、批判理論のこの発展を歓迎する。『理性の守護者』としてのハーバーマスは、『啓蒙のヤヌスの相貌』への批判的反省をなおざりにせず、モダニティーのメルクマールを理性の分化とそれぞれの自律的志向に認めながら、全体化する批判のニーチェ的な美学的モデルネと一線を画してきたのである。かかる『自己批判』の態度こそ、批判的な社会科学の分析への道を拓くであろうし、⁽²⁾、そうした方途こそ「啓蒙の遺産の暗い側面を充分正当に評価し、その原因を説明してい

るが、それでもなお頑なにわれわれに語りかける自由と正義と幸福の希望を救い出し、正当化する⁽³⁾。

もつとも、ダニエル・ベルの「公共家族」という《失われた市民的公共性》回復の試みとハーバーマスのそれとのあいだに、時代の批判的危機を分かち持つという点で、パラレルなものを認める奈良教授は、かれらの試みを諒しながらも、それが基本的に最終解決であつてはならないと、警戒することを怠らない。なぜならば、「この多元主義^{フルリアリズム}を超越しようとする者は、もしそれを社会学者として試みようとするなら、それこそ無知なる者であり、政治的に実行しようとするなら、独裁者であろう⁽⁴⁾」からである。

ハーバーマスが、執拗なまでに実践領域で、——それがコミュニケーション的なそれであれ——《真理》に導かれることを追求しようとするのに対して、奈良教授は、この点で、あえて無規定にとどまろうとする。それはアレントが指摘するように、「真理」なるものの強制的性格、あるいは他人の意見の圧殺につながりかねない「専制的性格⁽⁵⁾」を教授も見ずかしているからであろう。だからこそ、教授は《真理》追求よりも、《虚偽》の発見とその除去に精力を費やしたと思われる。

奈良教授の《啓蒙》の特色は、したがってハーバーマスのなかにより、むしろコラコフスキーの《道化師の哲学》⁽⁶⁾にその共通性を持つと言えるかもしれない。「道化師は社会の一員でありながら、そのアウトサイダーであり、彼の哲学は、疑問の余地なく見えるものを、疑わしいと告発する哲学なのである。これは、さまざまに極端な思考法のあいだを振り運動する。道化師の態度は、反対の考えのなかに種々の正当な論拠がないかをつねに反省する⁽⁶⁾」。

「絶対的なものを獲得した」と自称する哲学の守護者⁽⁷⁾司祭（コラコフスキーはそれを正統派マルクス主義に見る）に対するところの「いかなる絶対的なものに対しても否定的態度をとる」《道化師の哲学》、全体主義的権力のもとで、歴史に反抗する生（Leben trotz Geschichte⁽⁷⁾）を貫いたコラコフスキー自身を《啓蒙主義》の伝統

に位置づけるのは奇異に映るかもしれない。しかし奈良教授が啓蒙のフィロゾフたちに触れ、次のように語る
 とき、それはコロコフスキーに対する評言と読みかえることもできよう。「彼ら（フィロゾフ）は、現実と出会
 ったしばしば挫折したけれども、絶望よりは希望に生きようと努めた。彼らは現実を否認しつつも、既成体制を
 利用さえした。こうした彼らの政治的態度はいかにも曖昧で、不条理であるかに見える。……彼らの個性の力強
 さ、良心の明澄さ、責任の真摯さは、……ひたすら自由の政治を求めて止まなかったのである」⁽⁸⁾。そして〈自由〉
 と〈人間の尊厳〉のための首尾一貫した闘争を敢行した〈道化師の哲学者〉コロコフスキーが求めてやまなかつた態度、「尊大さなき善意、狂信なき勇氣、絶望なき知性、傲慢さなき希望」⁽⁹⁾、これはフィロゾフたちのそれ
 であり、また奈良教授自身のそれでもある。

ところでフィロゾフたちにとって、「未来の諸々の可能性を犠牲にせず⁽¹⁰⁾に現在の世界を受容する唯一のリア
 リスティックな途は、彼らの大部分においては教育ということであった」。これこそ、奈良教授自身が果たして
 きた実践でもあり、フィロゾフとともに奈良教授が担おうとする《知識人の責任》である。この「教育の政
 治」は、フーコーが批判するような意味での規律・訓練でもなければ、他人を教え諭すふりをして他人をたぶら
 かそうとする指導者^{（フュラ）}や預言者の振る舞いでもない。人間を「自己自身に依存する成人」にしようとするヴォルテ
 ールの『カンデイド』こそフィロゾフの真骨頂⁽¹¹⁾と言えよう。最後に二つ、教授の描き出すフィロゾフの
 横顔^{（プロフェイス）}を引いておきたい。私はここに教授自身のプロフィールと信条を見ている。

カントが示唆しているとおり、「王者達が哲学をし、或いは哲学者達が王者となるという如きことは、期待すべきこ
 とでなく、さらに希望さるべきことですらない」。フィロゾフは、支配者を嚮導することを己の政治的任務と考えて
 いなかったが、彼らの哲学が公的問題に影響力を及ぼすべきであり、かつ及ぼすに相違ない、と確信していたであらう。

その意味において、ルソーは優れて「教育者」であった。……あらゆる外的權威——神的なものにせよ人間的なものにせよ——をラディカルに拒絶したルソーのうちに、われわれは、古い確信から解き放たれた啓蒙の輝かしい徳性と感性を見ないであろうか。⁽¹²⁾

(フィロゾーフは)近代人に対して道德のための基礎と行為のための刺激を与えそこなつたどころではなく、彼が尊厳を以て生き得る唯一の基礎を与えた。……フィロゾーフは確かに問題を提起し、彼らなりの解決を見出した。ルソーやコンドルセのように。しかしながら解決で、きたわけではなく、むしろ彼らの解決そのものが実は問題であつたという方が適切であろう。過ぐる二世紀のあいだ、このことはますます顕在化し、反啓蒙的な非合理性と狂信がフィロゾーフの哲学に挑みかかった。……啓蒙主義の高く掲げた「人間的で、自由思想的なヴィジョン、あるいは批判的方法の恒久的な妥当性」は、十八世紀にそうであつたと同様、現代においても恒久的な妥当性と価値を有するであろう。ただし、世界は現に持つている以上の光を必要としていたのであつて、それ以下ではない。啓蒙的な思想の欠陥に対する治癒は、蒙昧主義にあるのではなく、より一層の啓蒙主義にある。⁽¹³⁾

- (1) J・ハーバース『コミュニケーションの行為の理論』(下)、馬場孚磋江・脇圭平訳、未来社 一九八七、三二〇頁参照。またプロフィール、四九三頁、五五二頁における奈良教授の適切な要約も参照のこと。
- (2) 「モダニズム」ポストモダニズム論争、プロフィール、五五五頁。
- (3) 同右、五五六頁。
- (4) 「ダニエル・ベルと(ポスト)モダニズムの終焉」、プロフィール、四九四頁。
- (5) H・アレント「真理と政治」(前掲『過去と未来の間』所収)、三〇七頁以降。特に、三二五頁、三二七頁参照。
- (6) 奈良和重「政治におけるヒューマニズムの問題」、理性と反抗、二四九頁。
- (7) 奈良和重「道化師のAlternative」、プロフィール、三二九頁、三三四頁参照。しかし教授は、マルクス主義の

ドグマ化された擬似的神話を曝露し、それと訣別するコロコフスキーにすら、「なお人間存在の根底に、『神学的なもの』『宗教的なもの』を認めて、『新しい神話』を模索する」(三六二頁)姿勢を見出している。「今やわれわれは、『人類史的幻想との訣別』を告げるべきである」(「ミユトス・グノーシス・プロメテウス」、プロフィール、一二二頁)とエルンスト・トールピッチュとともに徹底的な《脱神話化》を遂行しようとする奈良教授は、ほんとうに「われわれがこのような境地にいたりつけるかどうか」(二二三頁)一抹の不安を覚えながらも、「現実を直視し、人間にできることを果たし、不可避のことを平静に引き受ける能力を要求する」科学的思考のエートス(二二二頁)に与するのである。

(8) 「ピーター・ゲイの〈啓蒙の弁証法〉について」、理性と反抗、二七二頁。

(9) 「道化師の Alternative」、プロフィール、三六二―三頁。

(10) 「ピーター・ゲイの〈啓蒙の弁証法〉について」、理性と反抗、二七三頁。

(11) 同右、二六一―二頁参照。逆に奈良教授は、「人間実存の世界内的存在における哲学的価値を問い、いかに生くべきかの実践的意味を問いかけ」ながらも、スターリン主義に讃辞を呈してきたエルンスト・プロツホを、コロコフスキーとともに「精神的な無責任性の教師である」と断罪する。(プロフィール、三五七―八頁参照。)

(12) 理性と反抗、二七四頁。

(13) 同右、二七九頁。

むすびにかえて

「はじめに」でも断っておいたが、本稿は一個の研究論文ではなく、物語にすぎない。またご健勝で、今後とも優れた研究論文を世に問われるに違いない奈良教授の「政治思想」を私が勝手に、この時点で総括するというのも、考えてみれば不遜もはなはだしい。しかも私は、物語の語り部としては、失格者なのである。大学に入学したてのところ、「政治的」哲学青年を気取っていた私は、奈良教授の講義(それは「現代の政治思想」というタイ

トルだったと記憶している)に触れ、大いなる感銘を受けたにもかかわらず、Cという惨憺たる評価をいただいた。この物語はだから、その時の答案を、二十年ぶりに書き直したものと云った方が正確かもしれない。今度はDかもしれないが、少なくとも、私は、数年前から、奈良教授の退職記念論文集には、明らかに異例のことであるのは承知で、このテーマで書くことを決めていた。教授にとって、迷惑はなほだしいであろうことは想像に難くない。すべての「物語」がそうであるように、語り手の資質によって、どのようなおもしろい物語も陳腐化してしまう。不肖の押し掛け弟子に過ぎない私ではあるが、退職後の教授のさらなる研究成果と、末永いご健康をお祈りする。私には、まだまだ教授から学ばせられることばかりである。論文ではないと聞き直して、こういう結び方をする私は、確信犯である。

なお、本稿のサブタイトル《遅れてきたフィロゾーフ》(およびその独語表現 *Nachzügler der Aufklärung*)はいささか失礼にも見える物言いなので注釈をつけておくべきかもしれない。私はこの言葉をポパーから引いている。ポパーは、自らを「合理主義と啓蒙主義の最後の残兵の一人 *einer der letzten Nachzügler des Rationalismus und der Aufklärung*」⁽¹⁾と呼ぶ。その際にポパーが合理主義の本質とみなしているのは、何らかの哲学的教説でも、理性信仰でもなく、批判的討論を重視する態度であり、啓蒙主義は、「知による自己解放」の理念、および「他人が精神的に自らを解放し、批判的態度を理解するよう手助けする知識人の義務」⁽²⁾のことと考えられている。本稿で見てきたように、奈良教授のイデオロギー批判の作業は、これになぞらえて言えば、イデオロギーの呪縛からの自己解放であり、教育という知識人の責任の遂行であった。ポパーがイロニカルな自虐をこめて「旧態依然たる時代遅れの哲学」と呼ぶものを文字どおり受け取り、それを奈良教授にも認めるか否か、その答えはわれわれにかかっている。

(1) K. R. Popper, *Alles Leben ist Problemlösen. Über Erkenntnis, Geschichte und Politik*, Piper, München/

Zürich, 1994, S. 158. なお私は本稿では、意図的に、奈良教授が最も精力的にその研究対象に据えているポパー論をあえて中心に持つてこなかった。カール・ポパーの哲学は私自身の研究対象でもあり、それは別稿で果たしたかったからである。

(2) *Ibid.*, S. 161.