

問題設定としての普遍等質国家論

——グローバルゼーションの理解のために

堅 田 研 一

1. 問題設定
2. 『法の現象学素描』の意義
3. ハウスとフロストによる『素描』の解釈
4. ビバルによるコジェーヴ解釈
5. アーレントとコジェーヴ
6. 法の意義
7. 結語——政治的な正義の理念の修正

1. 問題設定

アレクサンドル・コジェーヴは人間を「無」として定義する（「存在〔自然〕のなかで無化する無⁽¹⁾」）。したがって無である人間が自己を認識するためには他人を通して自己を認識する、つまり他人を自己の鏡にするしかない。これが「承認欲望」である。つまり、私の欲望を他人が欲望するように、言い換えると私の欲望を他人が自らの欲望とするように、他人が私を絶対的な価値とするようにすることを私が欲望することである。このような承認欲望をもつ二人のホモ・サピエンスが互いに相手を自分の鏡にしようと闘争することが「承認を求める生死を賭けた闘争」である。人間的世界の一切がここから生まれるとコジェーヴは考える。人間的世界とはいわば無の展開である。この展開の終わり＝完成において「普遍等質国家」が生じる。そして、この無の展開としての人間的世界との関係でのみ自然

(1) Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947, pp. 168-169. 邦訳として、アレクサンドル・コジェーヴ『ヘーゲル読解入門』上妻精・今野雅方訳、国文社、1987年、54頁。引用文中の〔 〕は堅田による補足である。以下も同様とする。

は意味をもつ。つまり、自然とは、人間の世界によって形を与えられ、支配されるだけの、それ自身は固有の価値をもたないものと捉えられることになる。

ところが、この普遍等質国家の原理によっては把握できない分野が残る。それは家族社会と経済社会である。この両者はそれぞれ普遍等質国家と互いに前提にしかう関係にあり、普遍等質国家はこれらを維持することに利害関心をもつものの、これらはいずれも普遍等質国家とは別物である。コジェーヴの『法の現象学素描』⁽²⁾によれば、普遍等質国家は、第三者を通じてこの二つの社会に自らの正義の理念を適用しようとする。しかしながら、なぜ普遍等質国家の正義の原理を、それとは別の、つまりそれとは別の原理をもつ社会（家族社会の原理は存在への愛であり、経済社会の原理は自然的所与を否定する労働そのものである。それは奴隷的・ブルジョワ的労働も含んではいるものの、「死の危険」（後述）によることを必ずしも必要とはしないから、やはりそれとは別個の労働である。さらにこれらの社会は、人間発生的な闘争もそこから生じる労働も行わない女性をメンバーに含んでいる）に適用しなければならないのだろうか。また、もし適用することが正当化されるとしても、この適用は、普遍等質国家の正義の理念を修正しつつの適用になるのではないだろうか。

コジェーヴは法による普遍等質国家の実現をめざした。今挙げた彼の『法の現象学素描』（以下、『素描』ともいう）は、まさしくそのための筋道を描いている。ところで、現代の社会においていわゆるグローバリゼーションによるさまざまな問題が噴出していることを考えるとき、一種の世界国家をめざしたコジェーヴのこの構想は引き継ぐに値するものだと考える。『素描』の英訳者であるロバート・ハウスとブライアン=ポール・フロスト

(2) Alexandre Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Gallimard, 1981. 邦訳として、アレクサンドル・コジェーヴ『法の現象学』今村仁司・堅田研一訳、法政大学出版局、1996年。以下、同書からの引用・参照にあたっては、EPDと略記し、最初に原書の頁数を、その後に邦訳書の頁数を表記する。

問題設定としての普遍等質国家論——グローバリゼーションの理解のために（堅田研一）
もまたそう考えている。彼らは、この英訳書の「導入的試論」⁽³⁾において、コジェーヴのこの構想がどのようなものであり、それがいかにして実現可能かを考察している。本稿は、まず彼らの議論を追いながら、彼らによる『素描』の解釈、及び彼らの描き出す普遍等質国家像を取り出し、検討する。私は、彼らの解釈に共感する部分が多い。しかしながら、彼らの解釈には、今述べた問題、つまり、なぜ普遍等質国家の正義の理念が、それとは異なる原理をもつ家族社会や経済社会に適用されるのかという問題が残り続けるように思う。私は、この問題に対する回答を、フランスの優れたコジェーヴ研究者ロラン・ビバルによるコジェーヴ解釈の中に見出すことができるのではないかと考えている。そこで、次に、ビバルのコジェーヴ解釈を検討しながら、この問題に対する回答を考えてみたい。この考察の過程で、コジェーヴとハンナ・アーレントとの思想的な類似性、とりわけ法の概念の類似性を見出すことになった。そこで、この類似性についても検討しながら、コジェーヴの法論の意義について考えてみたい。

以上の考察の前提として、コジェーヴの哲学における、『ヘーゲル読解入門』との関係での『素描』の意義を、ハウスとフロストに従いながら述べることから始めたい。

2. 『法の現象学素描』の意義

コジェーヴによれば、法とは、AとBという二人の当事者の間の相互作用に対する公平無私（*impartial et désintéressé*）の第三者Cの介入であ

(3) Robert Howse and Bryan-Paul Frost, "Introductory Essay—The Plausibility of the Universal and Homogenous State", in Alexandre Kojève, *Outline of a Phenomenology of Right*, edited by Bryan-Paul Frost, translated by Bryan-Paul Frost and Robert Howse, Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 2000. 以下、同論文からの引用・参照にあたっては、IEと略記し、その後に同論文が収められている*Outline*のページ数を表記する。

る。例えば、AがBを殴ろうとしたところ、そこに第三者Cがその行為を止めさせようと介入したとする。この場合、Bは殴られない権利、Aは殴ってはならない義務をもつことになる。「公平」というのは、AとBとを取り替えてもCの介入の仕方は変わらないということであり、「無私」については、Cが任意の誰であってもその介入の仕方が変わらない場合、そのようなCの介入は「無私」であることになる。このような第三者Cの公平無私の介入がある場合、そしてその場合にはじめて、二人の当事者の間の関係は法または権利（droit）の関係になる。

ところで、公平無私の第三者の介入とは、第三者が自己の利益を実現するための行為ではない。それは、当該の相互作用に正義の理念を適用する行為、正義の理念の実現の行為である。つまり、正義の理念を実現するということ以外の動機をもたない第三者の介入が公平無私の介入なのである。また、第三者（の介入）が公平無私である場合、必然的に、この第三者は、正義の理念の実現をめざしているのである。二人の当事者の間の相互作用に対する公平無私の第三者による正義の理念の適用を、コジェーヴは法または権利と呼ぶ。

ところで、コジェーヴが、人間存在の完成＝終わりとして「普遍等質国家」を主張したことは有名である。コジェーヴによれば、人間とは歴史的存在であり、歴史の過程において自らの潜在的能力、つまり可能態を顕在化させるのであるが、原理的に考えると、この過程には終わりがある。この終わりとは人間が自らの可能態を完全に顕在化させること、つまり人間性の完成である。そしてこれは、普遍等質国家の到来によって実現する。普遍等質国家とは、すべての人間存在が、その個別性（particularité）において、つまりその独自の存在において普遍的に（つまり他のすべての人間存在によって）承認され、かつその各自の存在の条件が全員において等しくなるということが実現した国家である。

コジェーヴが最初に普遍等質国家論を主張したのは、『ヘーゲル読解入門』（以下、『入門』ともいう）においてであった。そこでは、自己を他者

に承認させることを欲望する「承認欲望」をもった二人のホモ・サピエンスが、自己の人間性の承認を求めて生死を賭けて闘争することによって人間的存在が発生すると考えられている。この闘争において、闘争の当事者は、承認のために自己の生命を危険にさらす、つまり自己の動物性を克服する覚悟を示すのであるが、この闘争を最後までやり遂げる覚悟のある者は、死の恐怖に屈して闘争を放棄した者に勝利する。つまり、敗者は勝者を人間的存在として承認したのである。また敗者は、自己が動物性を克服できなかったもの、つまりいまだ人間的存在ではないものであることも認識する。勝者は「主人」、敗者はこの主人の「奴隷」となる。主人はこの闘争によって自己の人間性を承認されるのであるが、この承認によって自己の承認欲望が満たされることはない。なぜならそれは、自分がその人間性を承認しない者による承認であるからだ。そのような承認は、動物による承認に等しい。それが人を満足させることはない。人を満足させる承認とは、自己が承認するに値する者による承認、つまり「相互承認」でなければならない。ところが、主人は、主人である限りにおいて、この相互承認を実現することはない。なぜなら、相手を承認するとは自分がその相手の奴隷になることであり、これは主人にとっては受け入れられないことであるからだ。したがって、主人は自己の承認欲望を完全に満足させることができない。コジェーヴによれば、この承認欲望の満足、つまり相互承認の実現こそが人間性の実現なのであるが、主人は歴史のなかでこれを実現することができず、袋小路に陥り、歴史から消え去る。したがって、奴隷のみが、相互承認を実現することができる。歴史とは、奴隷による相互承認の実現の過程にほかならない。

主人の奴隷になった奴隷は、主人のために労働する。奴隷は自己の生産した物を自ら消費することができず、それを主人の消費のために提供しなければならない。つまり奴隷は、自己の動物的欲望の満足を断念せざるをえない。これによって奴隷は、自らの動物性を克服するすべを学ぶ。また、奴隷は、労働によって自然に働きかけ、それを変形して物を生産するので

あるから、所与の自然を否定する。こうして奴隷は人間化される。ところが、このような人間化では奴隷は満足しない。自己の承認欲望を満たすためには、自己が承認するに値する他人に自己を承認させる必要がある。ところで、奴隷はすでに主人を承認している。つまり、奴隷が承認欲望を満足させるためには、自己の主人に自己を承認させるだけでよい。この承認を求めて奴隷が主人に対してもう一度闘いを挑み自己を承認させるとき、相互承認が実現し、人間性が完全に実現される。この相互承認を実現する奴隷は、端的な主人になるのではない。彼は主人にして奴隷、戦士にして労働者になる。これをコジェーヴは「公民 (Citoyen)」と呼ぶ。この相互承認が実現するとき、人間性は完全に実現し、このとき歴史が終わる。これは、自らの個性が万人によって承認されることであり、これは普遍等質国家によって実現するとコジェーヴはいう。コジェーヴの承認を求め生死を賭けた闘争という考え方は、カール・シュミットが政治的なものの本質と考えた「友・敵」論に基づいている。したがって、普遍等質国家は、政治的なものの展開の結果として生じる。ところが、コジェーヴによれば、この普遍等質国家とは、前に述べた意味での法または権利によって完全に支配される国家である。つまりそれは、シュミットの人の支配、つまり「主権者」の支配ではない。それは、シュミット的な政治が完全に消滅した国家である。また、普遍等質国家が生成する過程でも、法または権利が、政治的闘争と並んで、決定的に重要な役割を果たす。普遍等質国家における法の問題を提起したのが、コジェーヴの『法の現象学素描』である。これは、『ヘーゲル読解入門』においては欠落していた法、及び法と政治との相互関係の観点から普遍等質国家を描き直した作品である。コジェーヴによれば、政治や政治的関係のみでは社会的秩序や国家は存続できないのである。したがって、コジェーヴの政治哲学（それは普遍等質国家論に極まる）は、『法の現象学素描』抜きには理解できない。

『法の現象学素描』の英訳版の訳者であるロバート・ハウスとブライアン・ポール・フロストは、この英訳書の「導入的試論」において、コジェー

問題設定としての普遍等質国家論——グローバリゼーションの理解のために（堅田研一）

ヴの理解のためには、とりわけその普遍等質国家論の理解のためには『法の現象学素描』の理解が決定的に重要であり、フランシス・フクヤマのような政治的理解だけではコジェーヴ理解にとって不十分であると主張する（cf. IE 1-3）。そして、コジェーヴの法の強調は、シュミットの政治哲学に対する反論の意味があるのだとして、その独自の意味を浮かび上がらせようとする。『素描』の日本語版の訳者の一人である私も彼らの主張には賛成である。そこで、次章からは、まずはハウスとフロストの理解に沿いながら、『素描』の政治哲学的な意義を浮かび上がらせてみたい。次に、「男性性」と「女性性」の観点から独創的なコジェーヴ論を展開するロラン・ビバルの理論によって彼らの議論を補足したい（本稿で主に取り上げるのは、彼の新著『テロリズムとフェミニズム』である⁽⁴⁾）。なぜなら、私見によれば、彼らの議論には、ビバルのいう「女性性」への配慮が不十分であると思われるからである。

ハウスとフロストの考え方と女性性の問題とをつなぐことができるのではないかと私は考える。その概略を示せば次のようになる。彼らの考える普遍等質国家、つまり平等の正義と等価性の正義との総合としての公平の正義によって支配される社会とは、生まれや境遇のような偶然的な要因を排除した上で市場における自由競争が行われるような社会であるように思われる。彼らのいう偶然的要因には個人の生まれつきの才能が含まれるだろう。生来の才能を否定してすべての者が同じスタートラインに立てるように、例えば才能ある者にハンディキャップを課するような社会は、マイケル・サンデルが指摘するように、自由を完全に否定した悪しき平等の社会であるだろう⁽⁵⁾。この問題を踏まえてジョン・ロールズは、生来の才能の

(4) Laurent Bibard, *Terrorisme et féminisme*, Éditions de l'Aube, 2016. 以下、同書からの引用・参照にあたっては、*Terrorisme et féminisme*と記し、その後にページ数を表記する。

(5) Cf. Michael J. Sandel, *Justice—What's the Right Thing to Do?*, Farrar, Straus and Giroux, 2009, pp. 155-156. 邦訳として、マイケル・サンデル『これからの「正義」の話をしよう——いまを生き延びるための哲学』鬼澤忍訳、早川書房（ハヤカワ・ノンフィクション文庫）、2011年、247-248頁。

不平等の是正と市場競争とを両立させるために格差原理を主張した。ハウスとフロストはこの問題について、つまり生来の才能の違いを含む偶然的要因による格差の排除と自由競争とをどのように両立させるのかという問題について、後述するように、不正な格差を排除すればよいと考える。しかし、それによっていかなる競争が生じるかについては述べていない。この点について考えてみたい。

彼らは彼らの普遍等質国家の構想を、コジェーヴに従って「社会主義的」と呼ぶ。普遍等質国家、つまり「社会主義帝国」において (cf. EPD 575/660) 一切の私有財産、したがって自由競争は否定されるように思われるが、コジェーヴはそうは考えない。社会主義帝国にもある種の私有財産は残るのである。それをコジェーヴは「個人的所有 (個人的財産) (*propriété personnelle*)」と呼ぶ。これに対して、社会主義帝国において否定されるのは「私的所有」である。コジェーヴによれば、社会主義帝国、つまり普遍等質国家においても経済社会、つまり市場は残る。そしてそれは個人的所有を基礎にする。この問題については後で詳しく検討するが、ハウスとフロストが否定する偶然的な要因に基づく (市場競争において生じる) 格差とは、コジェーヴによれば、普遍等質国家において否定される格差であり、彼らが考える、偶然的な要因を排除した上で行われる自由競争とは、個人的所有を基礎にした経済社会に対応すると考えることができるように思われる。偶然的な要因を排除した上で行われる自由競争とは、生来の才能ではなく、ある種の個性を基礎にした競争だと抽象的にはいえるだろう。この生来の才能でない個性とは何を意味するのかは十分に検討する必要があるが、この問題はコジェーヴにおいても存在すると思われる。これは、コジェーヴが、個人的所有を基礎づけるものを「特殊性 (*spécificité*)」と呼んでいることから示唆される。ところで、個人的所有に基づく経済社会とは、普遍等質国家とは別物であるから、両者の相互関係について考えることができる。ハウスとフロストも、社会主義帝国においても経済社会は残ると考えている。したがって彼らもまた、この両者の

問題設定としての普遍等質国家論——グローバル化の理解のために（堅田研一）

相互関係を考えざるをえない。そして、彼らの考えるこの経済社会とは、コジェーヴのいう個人的所有に基づく経済社会のことだと考えざるをえないし、またそう考えるのが正しいと思われる。そして、私の考えでは、ピバルのいう女性性は、個人的所有を基礎づける特殊性と本質を同じくする。そしてピバルは、経済社会や家族社会と切り離された、それ自体としての、いわば無の展開としての普遍等質国家をグローバル化する社会と捉え、男性性（正確には「マッチョ主義」）として特徴づけるのだと考えられる。つまり、ピバルのいう男性性と女性性との関係とは普遍等質国家と、特殊性に由来する個人的所有に基づく経済社会（及びそれと結びついた家族社会、つまり家政的な家族社会）との間の関係のことである。そうだとすると、ピバルのいう男性性と女性性という問題設定はハウスとフロストにもあるし、この問題設定を用いて彼らの考え方をさらに展開することができるのではないかと考える。彼らは、経済社会とはグローバルなものであるから、それを規制する普遍等質国家もグローバルなものにならざるをえないと考え、さらにこのグローバルな普遍等質国家は法的な統合によって生じることが可能だと考える。この彼らの考え方は、非常に興味深い——とりわけ、ロールズの格差原理が国内法によって実現されるべきものであることとの関係でも非常に興味深い——が、この考え方を展開するうえでも、ピバルのいう男性性と女性性という問題設定は有用だと考える。

3. ハウスとフロストによる『素描』の解釈

ハウスとフロストは、『素描』の意義について次のようにいう。

『素描』は普遍等質国家を、僭主政治や帝国を通じてではなく、国家間の法的統合——この統合は、結果として、一種の超国民国家的な憲法的秩序を生じさせ、

そしてこの秩序には、唯一の、決定的な正義の概念が浸透しており、それによって統合されている——を通じて達成されるべきものとして提示する。この最終的秩序の住民たちは、動物やニヒリストや遊戯にふけるスノップでさえあるどころか、公民であり、労働者であり、家族のメンバーである。彼らは、これらの人間的役割にふさわしい相互的な権利と義務とをもち、その人間特有の必要性は、労働における承認及び家族のなかの愛によって満たされる。この最後の秩序は、人の支配の、法の支配による完全な置き換えという超^レリベラルな目標と呼んでいいようなものの達成であるだろう。実のところ、カール・シュミットの意味における政治的なものや国家はもはや現存しないだろう——すべての経済的・社会的諸関係は、伝統的に主権国家間の関係として考えられてきたものでさえ、法的に (juridically) 秩序づけられるだろう。さらに、この普遍的な法的秩序が自らを実現する基礎となる正義の概念は、市場のブルジョワの正義の諸要素と社会主義的平等主義の諸要素とをともにもたらず、一種の総合であるだろう。(IE 3)

この記述は、『入門』における普遍等質国家論を基にコジェーヴを論じるのでは不十分であることを示すためのものである。コジェーヴは人間を自己の自然または動物性の否定と定義する。その否定は生死を賭けた闘争と、その結果としての労働によって行われる。ところが、普遍等質国家においては、もはやこのような意味での闘争も労働もない。したがって、普遍等質国家において人間がどのようにして人間として生きることができるのかという問題が、『入門』に対して提起された。これに対してコジェーヴは、『入門』の第 2 版において追加された注において、普遍等質国家が実現した際には、つまり「歴史の終わり」においては、人間は動物性に回歸するか、さもなくば、つまり人間であり続けるならば、日本的なスノップとして生きることになると述べたことに対応する。コジェーヴの解釈者の多くは、この『入門』におけるコジェーヴの記述を取り上げ、肯定したり批判したりするが、歴史の終わり、つまり普遍等質国家における人間の

問題設定としての普遍等質国家論——グローバリゼーションの理解のために（堅田研一）
あり方は、むしろ『素描』においてより具体的に描かれており、したがって『素描』に言及しないで普遍等質国家について論じるのは不十分であると彼らは主張するのである。

今引用した彼らの記述には注目すべき点がいくつかある。まず、普遍等質国家の公民の「人間特有の必要性」は、「労働における承認及び家族のなかの愛」によって満たされるという点である。いわゆる主人と奴隷の弁証法に由来する相互承認によって満足するとは考えられていないのである。次に、「この普遍的な法的秩序が自らを実現する基礎となる正義の概念は、市場のブルジョワ的正義の諸要素と社会主義的平等主義の諸要素とをとともにもたらす、一種の総合である」という点である。彼らは、奴隷またはブルジョワたちによって構成される社会を「市場（market）」と特徴づけ（この点ではコジェーヴも同じである（cf. EPD 528/610））、この市場と社会主義的平等主義とが総合されることによって一種の市場が残ると考えているのである。そして第三に、市場を支配するブルジョワ的正義と社会主義的な平等主義的正義との総合としての正義の概念によって支配された普遍等質国家においては、シュミットの意味での政治的なものも国家も消え失せるという点である。そこにあるのは、「労働における承認」を可能にする経済社会、及び「家族のなかの愛」を可能にする家族社会、そしてこれらの社会におけるメンバーの相互作用に絶対的な正義の概念を適用するために介入する第三者、そしてこの第三者の介入を抵抗しえない形で強制するものとしての国家的な装置である。

シュミットのな意味での政治的なものが消滅しているとすると、生死を賭けた闘争に由来する奴隷的な労働もなくなっているはずである。したがって、普遍等質国家においても存続する経済社会とは、奴隷から構成される政治的な経済社会（なぜ「政治的」かということ、「奴隷」の概念は、それと闘う「主人」の概念を、したがって「友」と「敵」との闘争を、したがって「死の危険」を前提にしているからである）とは区別されねばならないだろう。

(1) コジューヴ的承認の解釈

ハウスとフロストによれば、コジューヴにおいて重要なのは生死を賭けた闘争ではなく、それによる承認の方である。そしてこの承認は法的に実現される。

コジューヴによれば、人間存在はさまざまな政治以前のまたは超政治的諸社会のメンバーとして生活を送り、また自分自身を実現しようとする。これらの社会のなかで最も重要なのは（少なくとも普遍等質国家の潜在力の理解のためには）、家族社会と経済社会とであるように思われる。法＝権利（right）とは、これらのさまざまな社会の内部における諸関係——当該社会全体に対する個人との関係を含む——への所与の正義の原理の、第三者による適用である……。国家がこの図式に現われるのは、第三者の介入の抵抗不可能性の保証者としてである。（IE 13）

彼らによれば、「諸集団どうしの対立」、例えばシュミットの政治的なもの、つまり友－敵の政治的闘争は、人間の永続的な欲求の対象にはなりえない。「いわゆる「人種」、「言語」等々の根拠に基づく諸個人相互の統合は、まったく慣習的なものであり、普遍等質国家をこれまで達成できていないことの関数である」（IE 13）。

彼らによれば、重要なのは闘争における生命の賭けまたは死の危険・恐怖ではなく承認であるというのがコジューヴの考えである。ハウスとフロストは言う。

したがってコジューヴによれば、人間は最初に暴力的闘争を通じて自分自身を人間化し、まずはこのような仕方でも承認を追求する一方で、このようなかたちで顕示され設定される恒常的な人間的欲求とは、闘争を求める欲求ではなく、承認を求める欲求である。……人間存在を最終的に満足させる承認は法的に達成される。つまり、国家がその政治的性格を失い、単にある決定的な正義の概

念に基づく法＝権利の普遍的な保証者になる場合に達成される。いったんこのような保証が行われるならば、法＝権利は、普遍的な人間的満足への個人的欲求の承認を確かに与える……。 (IE 13-14) (強調は原文。以下、同じ)

したがって、コジェーヴによれば、「いったんすべての諸関係が正義によって規定されるならば、政治的闘争はもはや必要でなくなるか、可能でなくなる」(IE 14) ことになる。

それでは、法による承認——つまり、人間を完全に満足させる相互承認——はどのようにして実現するのだろうか。ハウスとフロストによれば、それは奴隷の等価性の正義を通じて実現される。彼らは、すでに述べた、相互承認を実現できないという主人の袋小路を描いた後、次のように述べる。

労働——最初は主人のための——を通じて、奴隷は自ら人間的になる道を見出す。それも、闘争による死の危険なしにである。奴隷は、労働に必然的に伴う自然そのものの支配を通じて動物的実存を否定する……。闘争を放棄することによって、奴隷は、主人の平等者として見なされたいという自らの主張を放棄する。主人は、闘争を最後まで戦い抜く覚悟のあった他の主人たちのみを平等者として承認するのだ。しかしながら、奴隷の観点からは、自分の生命と労働との交換のなかに等価性——一種の契約的正義——が存在する。ところがこの等価性は、主人たちからなる貴族的社会によっては正義として承認されえない。というのも、奴隷の労働を人間的なものとして、一種の取引（一種の平等性を含んでいる）の産物として承認することは、貴族的社会の原理そのもの——人間的承認への主人のみの権利——を掘り崩すことだろう……。したがって闘争は次のような結果を生じさせた。すなわち、等価性を正真正銘の正義の原理として確立すること、また究極的には、社会主義的公平において、つまりコジェーヴが公民の正義と呼ぶものにおいて等価性の正義と平等の正義とが総合されること、を可能にする結果である。

したがって、原初の闘争が、労働を通じて承認される人間性の可能性に導くからこそ、それは人間的満足的手段を与えるのである。このような承認は、等価性の正義に基礎を置いてはいるものの、平等を含む。なぜなら、ある決定的な意味において、ある者を、たとえ等価性を基礎にしてではあれ人間として承認することは、その者を平等者として承認することであるからだ（奴隷が主人と不平等であるのは、奴隷の承認されざる人間性の故にである）。労働は、相互的で普遍的な承認に至りうるのであるから、闘争や主人性そのものと比較すると、人間的満足に至るより適切な道である。普遍等質国家のポスト歴史的条件下においては、理にかなったことに人々は労働したいと思うだろうが、闘争したいと思うまたは闘争する必要性を感じることはないだろう。というのも、労働への欲望が、自分の生命を維持する必要性によって制限されることはないからである。労働は新しい必要性を創造しもする……。 (IE 15) (改行は原文のまま)

この記述によると、奴隷が承認を実現するのは法によってである。法(貴族法)が奴隷にも適用されるとき、つまり等価性の原理が法によって実現されるべき正義の原理になるとき(ただしその場合、主人と奴隷とが同じ=平等な権利・義務をもつわけではない)、そこには、主人と奴隷とは、法が適用される者として、法的人格として、したがって人間的存在として平等であることが含まれている。やがて主人と奴隷とは、権利と義務についても平等に扱われるだろう。こうして、法を通じて奴隷は、主人と平等な人間的存在として承認されることになるのである。これは、相互承認が実現したことを意味する。ただし、この場合の人間としての承認は、「死の危険」を伴わない、「自然そのものの支配を通じて動物的実存を否定する」という意味で労働する者としての承認である。

以上は労働を通じた人間化と承認であるが、ハウスとフロストは、家族における人間化と承認についても語る。

コジェーヴによれば、人間は自らの行為のために承認される必要があるだけ

りでなく、自分が現にそうであるものために愛される必要がある。この第二の必要性は、自らの有限性、自らの死すべき運命についての人間の意識とある特有な仕方では結びついている。人間は、動物的存在としての自らの死を超えて、愛され、存在しようとする。したがって、家族のなかでは、繁殖は、単に動物の産物ではなく、特有の人間的必要性でもある……。家族を通じての人間化は、何よりもまず、人間の粗暴なまたは動物的なセクシュアリティの一種の征服または克服である。したがって、労働を通じての人間化が非人間的な本性＝自然（nature）の支配または飼いならしを伴うとすると、家族における人間化は、人間が自分自身を抑制することを含む。すなわち、実際、家族内での人間的教育は、何よりもまず、もろもろのタブーまたは制約の教えとして現れる……。……実際、自己抑制がないとすると、正義と法＝権利を通じた承認はどのようにして可能になるというのだろうか。自己抑制または自己克服の要素がないとすると、人間たちが、暴力的闘争に戻るよりもむしろ自分たちの争いを、その権威が承認されている第三者の介入に服させるということは容易には想像できないのである。事実、この抑制は、主人たちが、単に死に至るまで闘争を続けるよりはむしろ彼ら自身の間に進んで正義を適用しようとするに於いてすでに開示または顕示されている。そしてこれこそが、コジェーヴによれば、貴族社会における（平等な）所有の権利の起源なのである……。 (IE 15-16)

家族生活において性的な欲望の自己抑制を学ぶことによって主人たちは、自らの闘争を第三者の介入に服させるようになる。この主人の自己抑制によって法が生じ、この法によって主人たちの社会が可能になる。つまり、この家族生活による自己抑制が法の起源なのである。（この考え方は、ビバルの考え方と一致する。ビバルは、人間の直立によって女性の性器が隠されたこと、それによって女性が性交渉を拒否し、その拒否を男性が受け入れるところに、根源的な人間化を見た。⁽⁶⁾

(6) Cf. Laurent Bibard, *La Sagesse et le féminin—Science, politique et religion selon Kojève et Strauss*, L'Harmattan, 2005. 邦訳として、ロラン・ビバル『知

以上の彼らの記述によると、人間としての承認の源泉である動物性の克服は、自然・動物性の否定としての労働というかたちで行われてもよいし、家族のなかでの教育による「動物的なセクシュアリティ」の克服というかたちをとってもよいことになる。おそらく、闘争による動物性の克服、あるいは死の危険・恐怖による労働というかたちでもよいだろう。つまり、これらの人間化はすべて等価であり、主人的な、または奴隷的な人間化、つまり「死の危険」に基づく人間化を特権化する必要はないことになる。

しかしながら、人間間の相互作用に適用される正義の理念は、コジェーヴによれば、承認を求める生死を賭けた闘争とその結果としての主人とその奴隷との形成から生じる。このような正義の理念が、このような闘争から生じる「死の危険」とは関係のない例えば家族社会のメンバーの間や家族社会そのものとそのメンバーとの間の相互作用になぜ適用されることになるのだろうか。（自然・動物性の否定としての労働によって形成される経済社会についても同じことが言える。）この場合、正義の理念は修正されながら適用されると言わざるをえないように思われる。この修正的適用をどう考えればよいのだろうか。この問題を考えるにあたって、男性性と女性性というビバルの問題設定が有効であると私は考えるのである。

（2）コジェーヴのいう普遍等質国家＝「社会主義帝国」に関するハウスとフロストの解釈

ハウスとフロストは、平等の正義と等価性の正義とが公平の正義の下で総合される事態を次のように描く。まず彼らは、コジェーヴの『素描』の次の一節を引用する。

二人の人物に夕食のための食糧を分けるとする。一人は昼食を食べたが、もう一人は食べていないとする。このとき、昼食を食べていない方がより多く受

恵と女性性——コジェーヴとシュトラウスにおける科学・政治・宗教 堅田研一訳、法政大学出版局、2014年。

け取る場合、分け方は正当であるとわれわれは言うだろう。また、大人のものより大きなケーキ片を子供に与えることは正当であるとわれわれは言うだろう。弱者の荷物を強者より軽くすることもまた正当である。スポーツにおいてハンディキャップをつけることが生まれたのは、ある正義の理想からである。こうしたことから一步を踏み出すだけで、次のように主張しうる——ある物を最も強く欲望する者にそれを与えることは正当である、と。また一般に次のように言われる——ある物を最も強く必要とする者にそれを与えることは正当である、と。（必要に応じて各人に、という「共産主義」社会の原理を参照せよ。）あるいはまた次のように言われるだろう——物を得るために最も努力した者にその物を与えるのは正当である、と。（功績に応じて各人に、という「社会主義」社会の原理を参照せよ。）等々。

これらすべての場合において、主人は、出発点の不平等という不正義に憤慨するだろう。したがって、貧しいが誇り高い人間は、平等の正義だけが適用されるよう、自分が昼食を食べていないという事実を隠しうるだろう。また弱者は、誇りや自尊心によって（ブルジョワなら虚栄心によってと言うだろう）、強者と同じ重さのものをかつぎうる。同様に子供は、何よりも「大人として」扱ってもらいたいと思う場合には、自分に有利な分け方にむとすることがありうる。また、等価性の正義の要求により他者にハンディキャップが課せられる試合は拒否する方がいいと思うスポーツマンがいる。要するに主人は、等価性、つまり自分と他者との不平等の埋め合わせを考慮することなく、平等を要求しうる。これに対しブルジョワまたは奴隷は、条件の不平等は考慮することなく、条件の等価性で満足するだろう。（EPD 295-296/349-350）（IE 21）（改行は原文のまま）

これについて彼らは次のように言う。

平等としての正義と等価性としての正義との間のこの緊張関係がある種の総合において解決される仕方が、この一節のなかでは、「功績に応じて各人に」

という「社会主義的」アイデアによって示唆されている。この観念は等価性を具体化する。なぜなら、異なる人々に異なる分け前を、平等な機会と共に、与えることは正当でありうるからである。（とりわけ労働における）条件と報酬に関する前者の相違は、生まれという偶然や他の偶然的事情によって根本的に影響を受けてはいないと確信しうる場合にのみ、功績の相違によると見なされる。したがって、平等の社会主義的綜合は、チャンスまたは機会を平等にすることによって異なる条件や報酬がそれらの等価性において正当であるような場合に、可能である。機会の平等（社会主義的国家における公民の「身分」の問題）を保障するための平等な資格（教育、等々）がない場合には、平等と等価性との間で、多かれ少なかれ厳しい緊張関係が常に残るだろう。（IE 21-22）

つまり、生まれや他の偶然的事情によって影響されないという意味で「機会の平等」が保障されている状況の下で自由競争が行われ、労働の条件や報酬が決まるとき、それは「功績に応じて各人に」という正義の理念にかなっている。そしてこれが、平等の正義と等価性の正義との「社会主義的」綜合なのである。ハウスとフロストは、夕食に関する事例を再び取り上げるコジェーヴの次の一節を引用しながら、この考え方をジェンダーの問題にも当てはめる。

平等の原理は、権利所有者に平等な取り分が分配されることを要求し、それ以上の配慮は行わないだろう。しかし等価性の原理は、これらの平等な取り分が本当に等価であるかどうか問いたすだろう。ある人々が他の人々よりも空腹であることが確認されるならば、全くそうになっていないことがわかるだろう。この場合には、取り分が食物に対する各人の必要に比例するよう、違った形の分配がなされるだろう。この原理がこうして満たされれば、人はそれで満足するだろう。しかし、もう一方の原理は、この分配の不平等にショックを受け、この不平等を除去しようとするだろう。ただし、等価性の原理にショックを与えないよう、関係者の不平等を除去せねばならないだろう。したがって、なぜ

問題設定としての普遍等質国家論——グローバリゼーションの理解のために（堅田研一）

ある人々が他の人々よりも空腹であるのかが問われるだろう。この違いが、一方の人々は昼食を食べ、他方の人々は食べなかったという事実の結果であると確認されるならば、今後は全員が昼食を食べられるよう配慮がなされるだろう。（EPD 315/371-372）（IE 22）

したがって、形式的な平等を是正する等価性の原理を用いながら男女間の機会の平等を実現すること、そしてこの条件の下で男性と女性とが競争することが、平等の正義と等価性の正義との総合だということになる。

彼らによれば、コジェーヴの正義の理念が適用されるほとんどの領域は家族社会と経済社会であるが、現在グローバル化している経済社会における問題、とりわけ格差の問題を解決するために、コジェーヴの正義論は有効であるという。そして、この場合には、このような正義の理念を適用するために、普遍的な国家が必要となる。彼らによれば、例えば市場競争の結果を操作することによってグローバル化している市場を機能喪失させることは解決にはならない。「たぶん人は端的に次のことを認識するだろう。すなわち、多くの場合、ある安定的で正義にかなう解決が達成されうるのは、市場の結果を操作することによってではなく、むしろ諸個人が市場にもたらすチャンスまたは機会を平等化することによってである、と」（IE 23）。

彼らは次のように言う。

人は、例えば、中国やミャンマーにおける奴隷労働のためにグローバリゼーションを非難する。けれども、グローバリゼーション以前に、それについて何かをなす実効的能力をもって、誰が実際に配慮を行っていたというのだろうか。経済社会は、こうした慣行の不正義をすでに認識するに至っている諸国家とそうではない諸国家との双方のメンバーをますます含むようになっていっているのだから、人は、社会主義的法＝権利のグローバルな普及の一つの現実的基礎がある

ことを見て取ることができる。もう一度言うが、この普及は、市場から、結果におけるすべての相違を除去しようとするまたは除去する傾向をもつのではなく、単に正義にかなう相違のみを保存しようとするまたは保存する傾向をもつのである。いずれにせよ、平等と等価性との総合が進行し、また自らを普遍化するときの動力学についてのコジェーヴの理解と一貫しない、または矛盾することはこれまで何も起こっていない。(IE 23)

これが、ハウスとフロストの考える、法によって実現した普遍等質国家の姿である。しかしながら、すでに述べたように、人間間の相互作用に適用される正義の理念は、コジェーヴによれば、承認を求める生死を賭けた闘争とその結果としての主人とその奴隷との形成から生じる。このような正義の理念が、これらとは別個の原理をもつ、またこのような闘争（とその結果としての奴隷的労働）を行わない女性を含む家族社会のメンバーの間や経済社会のメンバーの間の相互作用（メンバーとこれらの社会そのものとの間の相互作用を含む）になぜ適用されることになるのだろうか。この場合の「適用」とはいかなることをいうのだろうか。この問題に回答するためには、ビバルのコジェーヴ解釈を参考にする必要がある。

4. ビバルによるコジェーヴ解釈

すでに述べたように、政治的なものである普遍等質国家において存続する、それとは異なる原理をもつ二つの社会、つまり「死の危険」とは無関係の労働によって形成される、この意味で奴隷的ではない経済社会、及び家族社会のメンバーの間の相互作用に適用される正義の理念とは、生死を賭けた闘争、すなわちシュミットの政治的なものに由来する。したがって、政治的なものに由来する正義の理念が、政治的ではない相互作用に適用されることになる。これはいかなることだろうか。また、生死を賭けた

闘争＝政治的なものに由来する相互承認によってはじめて十全に満足するとされた人間が、ハウスとフロストによれば、政治的なものの消え去った普遍等質国家においては「労働における承認及び家族のなかの愛」によって、人間に特有な必要性を満足させられるという。このようなことがどうして可能なのだろうか。これらの問いを考えると、普遍等質国家または政治的なものと、非政治的な（つまり、生死を賭けた闘争における「死の危険」とは無関係の）経済社会及び家族社会との間には関係があると言わざるをえない。コジェーヴもこの関係性を認識しているが、彼においては、生死を賭けた闘争によって人間化された主人＝夫を介した関係づけである。例えば、人間化された夫によってタブーを強制されることにより人間化される女性＝妻である。また、家族に奴隷が含まれることによる、家政的労働の人間化である。また、個人的所有を基に構成される非政治的な経済社会において、この個人的所有とは、自分のものを守るために生死を賭けて闘争する覚悟（及び他者による、その個人的所有のために生死を賭けて闘争することの拒否）に由来するとされている。

ヘーゲルの場合、「否定は肯定と同一であり、肯定をその真の存在において実現するだけである」。つまり、否定を通じて肯定的なもの、最後には絶対的なものが現象するということになる。⁽⁷⁾ところが、コジェーヴの場合には、自然の否定、つまり政治的な関係が人間的諸関係においていわば主権的な地位にある。つまり、肯定するための否定ではないのである。この意味で、シュミットの影響が強いといえる。しかし、それだけではない。政治的關係に主導されながら、政治的關係と非政治的な関係とが関係し、その関係を媒介するのが法である。

この関係を考えることが、コジェーヴ理解にとって決定的に重要だと私は考える。そして、この関係を考察の対象にしているのがビバルである。

(7) Cf. Gwendoline Jarczyk, Pierre-Jean Labarrière, *De Kojève à Hegel—Cent cinquante ans de pensée hégélienne en France*, Albin Michel, 1996, pp. 67-68 [1948年10月30日付のチャン・デュク・タオによるコジェーヴへの返信] .

彼はこの考察を、男性性と女性性というタームで行う。私は彼の考察を参考にしながら、そこに法という問題を加えたい。

(1) 「無性的男らしさ」または「マッチョ主義」

ビバルドによれば、自然を単なる物または人間のための手段と見なすという近代や現代の社会に特有の思想は、ルネサンスのヨーロッパ人文主義=人間主義 (humanisme) から始まった (これを彼は「自然に対する人文主義者の反乱」と表現する (cf. *Terrorisme et féminisme* 54))。

西洋 (Occident) においては、女性的セクシュアリティや男性的セクシュアリティに対するある特異な関係が現実に存在する。この特異な関係は、人間が「自然の主人かつ所有者のようなもの」になるようにするという人文主義的決断に基づくもろもろの著作のなかの一つのタイトルによって示されている。それは、哲学者フランシス・ベーコンの『時代の雄々しい誕生 (*Production virile du siècle*)』である。このタイトルは、男が女を支配し所有するように自然を支配しようとする断固としてかつ意識的に「男らしい (virile)」意図を示している。この暗喩は、政治的次元における決定的著作である『君主論』の最後においてマキアヴェリによって再度取り上げられることになる。

しかしながら、ここで問題になっている「男らしさ」は、その権利を回復しようとする彼ら自身によって、おそらく (男の) 人間の古典的男らしさとして考えられていたにもかかわらず、よく見てみると、もはや通常の古代的な男らしさではない。古典的な男らしさは、何よりもまず闘いを通じて表出され実現される。男らしい男性とは、結局のところ、勝利が勝者に与える名声以外のものは求めることなく闘争において自分の生命を危険にさらす者である。

もちろん、「自然」は敵対者と見なされうるし、科学や技術によって自然を征服することは、結局のところ、闘牛の際に雄牛を登場させるときのような男らしい行為の系譜にある。けれども根本的にいうと、一方において男性による女性に対する勝利は一般に、力の一般的な自然的関係からみて大して名誉なこと

ではなく、それどころか臆病に近いことであり、他方では、闘いの目的や方法は変化する。人は新しい男らしさについて語るができる。それは（男の）人間の間で行われる闘争に基礎を置いてではもはやなく、人間の自然に対する労働に基礎を置いて仕立てられるものである。

最後に、「自然の支配と所有」はその原理において、とりわけご婦人方の関心をひくことができる——それによって健康を気にかけることができるようになるという理由によって、あるいは（例えば避妊による月経サイクルの支配によって）これまでにない性的自由の可能性が彼女たちに与えられるという理由によってでしかないにせよ——ということを指摘することによって、人は次のように言うことができる。すなわち、ヨーロッパにおけるルネサンスにおいて問題になった新しい「男らしさ」とは、男の男らしさではなく、男性的でもあれば女性的でもあると見なされる男らしさ、つまり男性と同時に女性の関心もひくような男らしさである、と。「自然を支配し所有する」ことができるようにするという意図的に行われた、意識的かつ自発的な決断は、なるほど、すぐれて意志主義的であるが故に「男らしい」決断ではあるが、もっぱら男らしいわけではない男らしさの決断である。それは、二つのセクシュアリティの下にある人類全体にかかわる男らしさである。こう言ってよければ、問題は無性的な、または「中性的な」男らしさである。（*Terrorisme et féminisme* 57-59）（改行は原文のまま）

ホップズやロックは人文主義者たちのこの決断を引き継ぐ。

「西洋」は、「自然を支配し所有する」という人文主義的決断によって能動的に定立された文化なるものまたは文明なるものとして自らを課する……。この決断は、「自然状態」——これが理論の上で設定されるのは、克服されるためではない——というフィクションによって政治的なものに接近しようというトマス・ホップズの決断と不可分のものである。言い換えると、ホップズにおいてもまた、持続する「自然」という理念はない。後に見るように、彼の後継者

であるイギリス人哲学者ジョン・ロックにおいても、労働の問題については同じことである、それどころかもっと徹底的である。／ところで、この決断はこれ以降、全世界的な効果をもち、もはや誰もこの効果から容易に逃れることはできない。われわれは、人間的なものによる自然の「コントロール」という文化——徐々に全世界的になっている——の地平のなかで生きる。これこそが、本書の最初からわれわれが探し求めていた「西洋」（引用符つきの）である……。 (*Terrorisme et féminisme* 63) (／は改行を示す)

ビバルは、このような「西洋」の行き着いた先を「無性的男らしさ (virilité asexuée)」または「マッチョ主義 (machisme)」と呼び、これがテロリズムにつながる極端主義の源泉であると言う。彼は、この無性的男らしさとしてのグローバル化が、女性性 (le féminin) を排除し、かつ男性性 (le masculin) をも排除することを問題視する。そして、男性性と女性性との関係の構築こそがグローバリゼーションの問題性、とりわけテロリズムの問題を解決する鍵であると考えている。

(2) 男性性と女性性との平衡状態

ビバルは、「無性的男らしさ」が優位する現代世界におけるヒエラルキーを逆転させようとする。彼は、女性が子供をこの世に与えることを充実と捉え、男性をその欠如、無と捉える。(コジェーヴは人間=ホモ・サピエンスを、自然の無、欲望の欲望として捉えるのだが、このように言うことによってビバルは、なぜコジェーヴがそう定義するのもも考えているのである。)

女性 (le féminin) とは、たぶん解剖学的次元においては、ペニスの「不在」または「欠如」であるけれども、こう言ってよければ、母と全く同じことをなすことのの確実性の横溢そのものである。言い換えると、これは、自分が「立ち去った」もの、したがって実際には立ち去っておらず、それどころか、この

問題設定としての普遍等質国家論——グローバリゼーションの理解のために（堅田研一）

ことが授けうる全能の感覚のなかで、誕生と生とを与える根本的可能性として確認されたもの、を継続すること、または継続しうることである。「男性」（le masculin）とは根源的に、その存在の次元においては欠如であり、解剖学的次元においては性的充実である。これに対して「女性」は、存在論的には根源的な充実であるが、解剖学的次元においては性的な「空虚」である……。 (*Terrorisme et féminisme* 105)

ビバルトによれば、男性は欠如（母親のように子供を産むことができない）であるが故に、子供時代にはさまよい、安定を求める。男性は、安定を求め、例えば哲学者として不変の原理を探求しようとする。女性は、充実（母親と同様に子供を産むことができる）であるが故に、子供時代には安定的であるが、大人になると、未知なものへの開けを求めるようになる。

男性（le masculin）とは始原的な不確定性さらには「彷徨」（その「真理」は、われわれがすでに遭遇したような「知恵」の探求（「愛=知〔哲学〕」のなかにある）であることを想起することにより、また女性（le féminin）はといえば始原的な確実性（その「真理」は、自分が知らないものへと開かれていることにある）であることを今や指摘することにより、次のように言うことができる。すなわち、もし男性が、堅固な確実性や、永遠の知識や、秩序とヒエラルキーといったものの獲得の努力であるとする、と、女性とはその逆である、と。生の持続の確実性を「もつ」ばかりでなくそのような確実性であることによって、女性は、大人としては、自分が知らないまたはまだ認識していないものへの根本的な開け——もちろんリスクのある——である。大人の男性が安定と確実性への欲望であるとき、大人の女性とは、開けへの欲望——そのリスクがどんなものであれ——である。逆に、子供の男性が始原的な不確定性であるとき、子供の女性は生の——こう言ってよければ（生ける）存在の——継続性への根源的確実性である。

したがって、孤立的に捉えられた男性と女性とがそれぞれそうであるような

能動的緊張関係は、それらが互いの関係で考察されたならば、ことごとく矛盾する。男性と女性というそれぞれの緊張関係は、自らの作動において、他方の達成の手段を表している。子供の時代の女性は、緊張関係のなかで自らを「大人として」達成することへと向かう男性にとって、確実性なるものを表出すると同時に象徴する。他方、子供の男性は、立ち上がろうとする大人の女性にとって、開けなるものを表し、かつ実現する。

この考察の単純かつ問題を孕んだ帰結は次の通りである。すなわち、男性も女性も、それぞれの欲望の満足において、互いに「他方」をその「子供状態」に留め置き、他方が自己の完成へと向かう運動を潜在的に禁止するのだ、と。
(*Terrorisme et féminisme* 135-136) (改行は原文のまま)

したがって、大人の女性は子供の男性に似ており、大人の男性は子供の女性に似ている。この類似から、およそ男性もまた女性的なものを、またおよそ女性もまた男性的なものをもち合わせている。

われわれが大人の女性と子供の男性との間に、また大人の男性と子供の女性との間に見て取った微妙な近さに比例して、人は女性であると同時に「男性的」でありうるし、また男性であると同時に「女性的」でありうる。(*Terrorisme et féminisme* 140)

これによって、男性であれ女性であれ、自分のなかで男性性と女性性との平衡状態を実現するための手がかりがあることがわかる。ただし、この自己のなかでの平衡状態の実現は、社会における男性性と女性性との平衡状態の実現なしには、実現しないであろう。問題は、男性性と女性性との間に平衡状態を実現することである。男性性と女性性との間の関係が歪むとき、つまり平衡状態が達成されないとき、病的な現象が現れる。そしてこの平衡状態の達成においては、一方の性が他方の性の完成を阻止しようとするという問題がある。

われわれは今や、人文主義の意図といくつかの帰結とをコメントするときに出会った現実的で支配的な「無性的男らしさ」が、なぜ、いかなる程度において、大人の女性を、過去に起こったこととの関係で、解放する傾向にあるのか、という問いに答えることができる。なぜなら、人文主義は、あらゆる個人を、その「自然的」な諸規定——そのなかにはとりわけ、性的な規定が含まれる——から独立的に考察する可能性を開くからである。けれども、より一般的に、人文主義は、人間——類的に理解された——が、自然（それが何であれ）の概念との関係でいかなるものであるかの考察を解放することに貢献する。このような見方は、女性の「大人の」動力学——それは開けである、そして女性の性化された役割である再生産に対する構造的無関心である——と根本的に一致する。この点をより詳しく展開するまでもなく、次のように言うことができる。すなわち、「自然の支配と所有」の可能性が、まさしくあるとき、私がすでにほのめかしたように、避妊の可能性になった。そして、性的出会いの結果には無関心の「マッチョ」の好意に結局のところ従属することのないある種のセクシュアリティの可能性を解放した。十分でないことは明らかだが、この例示だけでも、いかなる点で「無性的男らしさ」が、大人の女性の現代における展開に適しているかを見て取るには十分である。

意図して子供時代にとどまりたいと思う者はいない。子供時代は、大人の時代のために自らを去ることを、「緊張関係」としてまた目的として、常に抱えている。そしてあらゆる個人にとって、子供時代にとどまることは「自然に反する」。それぞれの男女にとって、自分の真理または展開に向かうがままにすることは、いわば「自然」であり、ふさわしいことである。

しかしながら、事物の客観的現実の問題を孕んでいる、というのも、もしわれわれが男性のセクシュアリティと女性のセクシュアリティとの動力学を考察するならば、次のことが確認できるからだ。すなわち、一方のセクシュアリティの生成または展開は、傾向として、他方のセクシュアリティの隷属化または子供状態の維持を経るのである。言い換えると、個人的及び集団的生活のなかには、

二つのセクシュアリティの間の可能な最良の平衡状態へと向かっていくために作動すべき……ある種の恒常的弁証法が存在するのである。おそらくこのようなことこそが、それ自体として捉えられたあらゆる政治的生活のすぐれた意味での賭け金である。(Terrorisme et féminisme 137-138) (改行は原文のまま)

この文章から、二つの問題を見て取ることができる。

①大人の男性と子供の女性とは安定性という点で類似するが、この関係において男性は女性を子供の状態に留め置こうとする。また子供の男性と大人の女性とは変化という点で類似するが、この関係においては女性が男性を子供の状態に留め置こうとする。

②ビバルによれば、グローバリゼーションとは子供の男性性やマッチョ主義が突出していることによって特徴づけられる。子供の男性性と大人の女性とは類似するから、これは大人の男性、及びそれと類似する子供の女性の排除を意味する。

ところで、ビバルによれば、「マッチョ主義」とは男性的な「欠如」または「無」の突出にほかならない。またコジェーヴの普遍等質国家（正確にいうと、家族社会や経済社会と切り離された——つまり自らの政治的原理をこれら二つの社会に押しつける——政治的な普遍等質国家そのもの）とは、「欲望の欲望」、つまり「無」の展開にほかならない。したがって、コジェーヴの普遍等質国家そのものとは、「マッチョ主義」を表現するものと考えることができる。

したがって、コジェーヴの図式を用いて、グローバリゼーションに対処する方策を考えることができる。②の問題については、次のように考えられる。子供の女性とは充実（母と同じく子供を与えることができること）によって特徴づけられる。これに類似する大人の男性性とは、個人的所有物を産出し交換に供することができるということであるだろう。したがって、大人の男性性（+子供の女性性）を回復すること、つまり個人的所有を普遍等質国家と関係づけることが、グローバリゼーションにおける子供

問題設定としての普遍等質国家論——グローバリゼーションの理解のために（堅田研一）
的男性性（+大人の女性性）の突出を抑えることになり、グローバリゼーションにおいて生じる諸問題を解決することにつながるだろう。

したがって問題は、子供の男性性（+大人の女性性）の突出＝普遍等質国家そのものと、大人の男性性（+子供の女性性）＝個人的所有から構成される経済社会（+出産と子供の教育、さらには家政を中心にして構成される家族社会）とを関係づけることである。（①の問題については、おそらくこの関係づけを考えることから、対処の道筋を見出すことができるように思われる。したがって本稿では、②の問題を主に扱うことになる。）

この関係づけを可能にするのは法である。コジェーヴのいう普遍等質国家の法とは、公平無私の第三者（普遍等質国家によって支持された）による、公平の正義の理念の、個人的所有から構成される経済社会、及び家族社会への適用である。これはつまり、男性性と女性性との平衡状態を実現しようとするにほかならない。

この平衡状態をどう実現するか、つまり普遍等質国家と、個人的所有から構成される経済社会や家族社会とを法によってどう関係づけるかの問題を考える前に、今述べた、個人的所有と、生を与える女性の能力とを類似のものと考えてよい理由を次の章で考えてみたい。そのヒントはハンナ・アーレントの「出生性」の概念にある。

その前にこの考察がもつ意義についてもう一言述べておく。ビバルは次のように言う。

これ〔男性は「母なる自然」を、それも現実の母ではなく、母なる「自然」に由来する「真なる」真理を表し実現するものを探求するものだということ〕こそが、男性によって探求されているものである。それは、何らかの仕方で、起源的子宮としての「世界」の外に「投げ出された」というルサンチマンでもある。（*Terrorisme et féminisme* 113）

この「ルサンチマン」こそが、「無」または「欠如」として自己を展開

することの原動力になると考えられる。そしてこの展開がマッチョ主義を生じさせる。したがって、これを解消することは重要な問題である。女性は、自分の母親と同じことをなすうる、つまり誕生と生とを与えることができるが故に、存在論的に無ではなく、このような「ルサンチマン」をもたない。したがって、男性もまた、これに類似する、誕生と生とを与える能力をもつことがわかるならば、この「ルサンチマン」も解消することだろう。このような能力が実際に存在する。これが「個人的所有」を生み出す能力（「特殊性」）である（もちろん、この能力は女性にもある）。両者は、アーレントのいう「出生性」において共通する。この出生性に適切な位置を与えるとき、つまり個人的所有と男性的な政治的關係（主人的闘争+奴隷的労働）との間に適切な關係を設定するとき、この「ルサンチマン」も消え去ることだろう。

5. アーレントとコジェーヴ

（1）活動的生

アーレントは、彼女が「活動的生」と呼ぶものを構成する三つの活動（労働、制作、行為）について、これらの「三つの活動はどれも、出生性に定位置している」と述べる。それは、「労働にしろ制作にしろ行為にしろ、将来のことを気遣うという責務を有している」からである（cf.『活動的生』⁽⁸⁾13頁）。この世界に誕生した人間は、自身が誕生、つまり新しい始まりをもたらすべく運命づけられている。人間はこのような「出生性」によって条件づけられている（cf.『活動的生』13-14頁）。したがって何か新しいものをこの世界にもたらすように、つまり自分も何かを出生するように、したがって世界を永続させるべく気遣うように運命づけられている。この

(8) ハンナ・アーレント『活動的生』森一郎訳、みすず書房、2015年。同書からの引用・参照にあたっては、『活動的生』と記し、その後にページ数を表記する。

問題設定としての普遍等質国家論——グローバリゼーションの理解のために（堅田研一）

アーレントの考え方は、女性による子供の産出と、個人的所有物の産出とを同じ性質のものと捉えるための示唆を与えるように思われる。

コジェーヴによれば、そもそも純粋な主人は戦場で死ぬしかない。主人が生きて主人たちによる社会をつくることができるのは法によってのみである。つまり法の出発点である貴族法は、主人を、そしてまずは主人から出発する人間存在を生きさせ、人間的世界を永続させるためのものである。これは、法とは人間が活動するための場、いわば舞台をつくるものだというアーレントの考え方と一致する（「ギリシア人にとって、立法者とは、都市の城壁の建造者と同じであった。その仕事が一たび為され、それきりで終わってはじめて、真に政治的な生が、それに固有の活動とともに始まることができたからである」（『活動的生』250頁）。法を作成するという行為自体が人間的世界を永続させるという気遣いの下でなされるし、法によって可能にされる活動（とりわけ「行為」）もまた、このような気遣いをもって行われる。

アーレントは「労働する動物の勝利」について批判的に語る。「労働する動物はめざましい勢いで躍進を遂げ、近代社会を席卷してきた」（『活動的生』417頁）。ピバルもまた、奴隷性に由来する労働こそが、確実性を求めて「自然のコントロール」をめざす近代社会を支配する「無性的男らしさ」の源泉であるという。

（2）活動的生と法

このようにコジェーヴの思想とアーレントの思想とを接ぎ木するならば、コジェーヴのいう公平無私の第三者が人間的相互作用に介入するのは、確かに正義の理念を実現するためだが、そればかりでなく、正義の理念を実現することによって、人間が社会において人間として生存すること（社会なしには人間は人間として生存しえない）、人間的世界を永続させることをめざしてであると考えられる。そうなると、介入する第三者は、自らの正義の理念を実現するためだけでなく、介入する社会を存続さ

せるためにも介入することになり、そのために、自らの正義の理念とは異なる正義の理念を、とりわけその社会が正義だとみなしている理念を、自らの正義の理念と両立しうる限りにおいてはあるだろうが、適用することもありうる。つまり、正義の理念とは、人間を人間として存続させる、人間的世界を永続させるためのものでもあるということになる。

普遍等質国家が、したがってそれを支える社会が存続するためには法が不可欠である。この法（の制作）自体が、人間的世界を永続させるという気遣いを持ち、かつ法によってこのような気遣いをもつ人間の活動が可能になる。法によって人間は、アーレントの言葉を使えば、労働する動物の勝利がつくる「人類という動物種全体のこの生命プロセス」（『活動的生』419頁）から逃れることができるだろう。それは、とりわけ労働が、人間のこの生命プロセスを維持するだけでなく、人間的世界を永続させるという気遣いをも有すること（そして法によってこの様相が可能になること）である。この後者の様相において捉えられた労働のことを、コジェーヴは「特殊性」または「個人的所有」に基づくものと捉えたのだと考えることができる。実際、このような労働をコジェーヴは、楽しみのために絵を描くという例を使って説明するが（cf. EPD 578/664）、アーレントもまた、マルクスの商品交換による、生命プロセスをつくる労働の世界を逃れる労働の産物の例として「芸術作品」を挙げている。そして次のように言う。芸術作品と呼ばれるものは「非常に比類なきものであるため、原理的に取り換え不可能であり、したがって貨幣その他の公分母で表わせるような「価値」をおよそもたない。それらの物は、市場に現われるときには、なるほど価格を付けられるが、この価格はもはや、当の物の「価値」と釣り合ったものでは全然なく、まったくもって恣意的なものにすぎない」（『活動的生』203-204頁）。

6. 法の意義

ビバルが問題視する「マッチョ主義」の問題性は、奴隷的労働の突出、及び子供の女性性、つまり新たな生を誕生させる能力の排除にあった。アーレントに基づいて考えれば、女性性と特殊性とは、人間性を出生性によって捉えるならば、本質を同じくするものと捉えることができる。アーレントは、人間の本質としての出生性の隠蔽・抑圧を問題視する。

コジェーヴの法論に基づいてこの問題を定式化し直すならば、問題は、私的所有を生み出す奴隷的労働と、個人的所有に基づきかつそれを生じさせる特殊的労働との同一視、または奴隷性と特殊性との同一視、または闘争及び「死の危険」に由来する奴隷性と闘争を行わない女性性との同一視である。しかもこの同一視は、奴隷性のカテゴリーに他方を包摂する形での同一視である。この同一視は、公平無私の第三者による正義の理念の適用、つまり法が可能であるために必要ではあるが、本来同一ではないものを同一視しているため、問題が生じる。

他方では、このような女性性及び特殊性と奴隷性との同一視は、まさしく法の実現のためには不可欠のことである。なぜ法においてこのような同一視を行うことが不可欠であるのか考えてみよう。その理由は二つある。一つは、法の進化とは奴隷的な法の進化であるからというもの。もう一つは、正義の理念を適用する第三者の「公平性」にかかわる理由である。

（1）法における奴隷性と女性性・特殊性との同一視

主人が主人として生きるならば、他の主人と相互作用を行わざるをえない。しかしながら、「(他の主人と) 平和的な相互作用を行う主人は厳密な意味での主人ではない。[……]彼は、もはや真正な主人ではないのだから、自らの貴族法と、等価性の理想を基礎とするブルジョワ法とを綜合する傾向をもつだろう」(EPD 284/335)。こうして、法によって生きる主人は奴隷性と主人性を綜合しようとする。まず最初に正義の理念を適用しよう

とするのは主人としての第三者であるが、この第三者は、奴隷性を帯びた主人に正義の理念を適用するのであるから、すでに奴隷的な観点もっているのである。したがって、平等の正義だけでなく等価性の正義もまた適用しようとするだろうし、奴隷と主人との相互作用にも正義の理念を適用しようとするだろう。つまり、奴隷を法的人格として、したがって人間存在として認めるだろう。ところで、主人としての第三者が主人と奴隷とを主人としての資格で同じ法的人格として認めることはない。主人と奴隷とを共に法的人格として認める場合、それは奴隷的な人間存在としての資格で認めるのである。

また、そもそも奴隷は、生存して自らを主人たらしめよう、つまり自らの奴隷性と主人性とを総合しようとする。奴隷としての第三者が奴隷どうしの相互作用に等価性の正義の理念を適用するとき、奴隷は法的な人格として、つまり人間存在として認められている。奴隷的第三者は、すでに人間存在として認めている主人にも正義の理念を適用するだろう。この場合、奴隷としての第三者が主人と奴隷とを同じ法的人格として認める場合、それは奴隷的な人間存在としての資格でそう認めるのである。つまり、主人としての第三者にとっても、奴隷としての第三者にとっても、法的人格として主人にも奴隷にも正義の理念を適用する場合、奴隷的な人間存在として主人と奴隷とを捉えているのである。そして、法的人格として平等であることによって、奴隷は貴族的な平等の正義の理念をも適用しようとすることになる。コジェーヴによれば、これが法の進化である。つまり、法の進化とは奴隷的・ブルジョワ的な法の進化である。

真の主人が現実に非主人になる理由はない以上（なぜなら真の主人は、そうなるよりも死ぬ方を選ぶからだ）、真の主人が非主人の観点を受け入れ、とりわけそのブルジョワ法を受け入れる理由もない。したがって、貴族法が任意の仕方
で進化する理由は何もない。[……]奴隷やそのブルジョワ法の状況はこれとは全く別である。奴隷は最初から主人の人間性を承認する。したがって奴隷は、

自分自身を法的人格として、すなわち人間存在としてみなすことにより法をつくり上げる場合には、主人を法的人格として承認しないことはありえない。したがって奴隷は、自分と主人との不平等を認めることにより、等価性の原理を基礎としてのみ法を創造しうる。ところで奴隷が、自分は法的人格、すなわち人間存在であると言うのは、彼がもはや真にまたはもっぱら奴隷であるのではないからである。そう言う限りで奴隷は、非奴隷、つまり主人でもある。彼は主人の観点に身を置き、精神的に主人の立場に立つ。だから彼が、貴族的正義や貴族法の根本原理をも受け入れるのは当然である。したがって、ブルジョワ法の進化があるだろう。（EPD 310/364-365）

したがって、法を進化させるのは、奴隷化した主人、または主人化した奴隷である。しかしながら、主人的でも奴隷的でもない相互作用が存在する。主人的あるいは奴隷的、あるいは両者の総合としての公民的なことを、承認を求める闘争における「死の危険」に由来するという意味で政治的と呼べば、非政治的な相互作用が存在する。それが、前に述べた、家族社会のメンバーどうしの、またはこのメンバーと家族社会との相互作用、あるいは所与の自然の否定そのものに基づく、または個人的所有に基づく経済社会のメンバーどうしの、またはこのメンバーと経済社会との相互作用である。それでは、なぜ非政治的な相互作用に政治的な正義の理念が適用されるのか。それは、正義の理念を適用する第三者は主人的でも奴隷的でもない、つまり政治的ではないからである。

この第三者は、公平であるばかりでなく、無私的でもなければならない。すなわち第三者は、その法的活動において、裁かれるべき者の法とは無関係な人格を考慮に入れないのと同様、自分の利害関心や法とは無関係な人格も考慮に入れてはならない。ところで、主人たることと奴隷たることが「社会的」現象であり、第一次的な法的現象でない限りで、第三者としての第三者は、自分が主人や奴隷であるという事実を考慮からはずすことが十分できる。（EPD

270/317)

問題は、第三者は公平でもなければならぬということである。つまり、相互作用の二人の当事者は相互交換可能でなければならない。これによって、「裁かれるべき者の法とは無関係な人格を考慮に入れない」ことが可能になる。主人は主人たる限りで相互交換可能である。これに対して、奴隷は、価値をもつという点で等価であり、それ以外の人格的要素は捨象されるという意味で相互交換可能である。

主人は平等であり、交換可能である。そして仲裁者は、主人をそのようなものとして取り扱うだろう。これに対し、奴隷は交換しえない。BがAの奴隷であるならば、BはA'の奴隷でもA''の奴隷でもない。そしてAの奴隷はBであり、B'でもB''でもない。しかし奴隷は、交換不可能ではあるけれど、ある奴隷の価値を他の奴隷の価値と比較したり、それによって評価しうる、という意味で等価である（奴隷には価値がある）。したがって、主人たる仲裁者が公平であるのは主人を交換可能な平等者として取り扱うからであるとすると、奴隷たる仲裁者が公平であるのは、奴隷を等価な人格として取り扱うからだろう。(EPD 265/309)

ところで、非政治的な相互作用に正義の理念を適用するためには、相互作用の当事者は、主人として交換可能、または奴隷として等価でなければならない。今述べたように、進化する法、つまり現実的な法は、奴隷的な人間性に基づいて法的人格性を認める。したがって、非政治的な相互作用の当事者を法的人格と認めて正義の理念を適用する場合、この当事者は奴隷的なものとして、したがって価値をもつものとして捉えられている。ここに、本来は奴隷的でない者、例えば女性を奴隷として扱う必要性がある。つまり、価値をもたない者もまた価値をもつものと見なされるのである。こうして、奴隷的でないはずの女性、そして特殊性において捉えられた人

間も価値をもつものとされるのである。こうして、女性性や特殊性の領域に正義と法とが導入される。しかしながら、女性や特殊なもの領域に適用される正義とは、政治的な正義（主人的な平等の正義、奴隸的な等価性の正義、両者の総合としての公平の正義）とは異なるという点に注意しなければならない。女性や特殊なものは、価値をもたないにもかかわらず、価値をもったもの、この意味で等価なものと思われている。つまり、奴隸的でないにもかかわらず奴隸的なものとして扱われ、政治的な正義の理念が適用されるのである。したがって、本来は政治的でない人間的存在である女性性や特殊なもの特性に基づいて、政治的な正義の理念を修正して適用する必要がある。

（2）同一視の問題性

このような異なるものの同一視を行わざるをえないにもかかわらず、法は、人間的世界が存続するためになくしてはならないものである。主人たちからなる社会において、主人たちが生きるためには法が存在しなければならない。この法によって主人たちは奴隸的観点に身を置くことができるようになり、奴隸を法的人格として認めるようになる。それによって奴隸は人間的存在として認められ、同じ人間的存在として主人と奴隸との平等化が求められるようになる。これによって、主人性と奴隸性との総合が行われ、公民が生じる。そして、公民性の実現は普遍等質国家の実現を要求する。この実現は法的に行われる。

ここで、本来異なるものを同一視したことの問題性が浮かび上がる。この同一視を維持するために女性性及び特殊性の隠蔽・抑圧を続けるとき、ビバルのいうような「無性的男らしさ」としての普遍等質国家となる。この抑圧が生じる場合は、総合的な（つまり、主人性と奴隸性とを総合する）法における法的人格の基礎となる奴隸性である。この奴隸性には、本来的な、政治的な（承認を求める生死を賭けた闘争における「死の危険」に由来する）奴隸性と、本来は奴隸的でないもの（女性性と特殊性）とが含ま

れていることを認識しなければならない。今述べたように、前者の意味で奴隷的な関係には政治的な正義の理念が適用されるが、後者の非本来的な奴隷的關係には、政治的な正義の理念を適用するという名の下でそれとは異なる正義の理念が適用されねばならない。(このような正義の理念とは、「互酬性」と呼ばれてきたものだと思われるが、この問題については別稿で検討したい。)

7. 結語——政治的な正義の理念の修正

ハウスとフロストによれば、法の起源とは、家族生活における性的欲望の自己抑制、及びそれによって主人たちが自己抑制を学び、「死に至るまで闘争を続けるよりはむしろ彼ら自身の間に進んで正義を適用しようとする」ところにある。すなわち、法の起源とは「貴族社会における（平等な）所有の権利」を可能にする貴族法である。貴族法、つまり（貴族的）第三者によるまずは平等の正義の理念の適用は、すでに述べたように、戦場で死ぬしかない主人に社会を構成させ、この人間的な社会を永続させようとする。そしてこの永続のためには、奴隷（と家族）から構成される経済社会を永続させねばならないし、人類の再生産を可能にする家族社会を永続させねばならない。

ところで、奴隷的社会、すなわち（政治的な）経済社会が永続するためには、等価性の正義の理念が適用されねばならない。等価性とは奴隷が生き延びるためのものであるからだ。したがって貴族的第三者は、奴隷から構成される経済社会を永続させるためには、等価性の正義の理念を適用せねばならない。

人間的な家族社会が永続するためには、家族構成員の、性的欲望の自己抑制による、また教育による人間化が必要である。コジェーヴによれば、このような人間的な家族を永続させるために法、したがって正義の理念が

問題設定としての普遍等質国家論——グローバリゼーションの理解のために（堅田研一）
適用される。しかし、この適用される正義の理念とは、承認を求める生死を賭けた闘争に由来する。ところが、家族には、このような闘争の要素はない。

闘争と人間的家族に共通するものは動物性の否定である。人間的家族とは、性的生活における動物性の否定なのである。コジェーヴはいう。

人間は、闘争と労働によって主人および奴隷として、すでに人間化されている。主人たちまたは奴隷たちによって、あるいは……主人または奴隷とその配偶者（その子供たちを伴う）によって、形成される「つがい」はもはや動物的のつがいではない。それは人間的家族である。ところで、主人であることと奴隷であることは、友一敵関係を生み出し、またそれを含んでいる。もし人間がまずは主人として顕在的に人間化されるならば、主人たちの結合はまずは政治的な（人間）社会、すなわち（広い意味での）国家である。だから家族は国家を前提にすると言うことができる。国家の内部ではじめて動物的のつがいは家族に変換される。しかし他方では、主人と奴隷は、現実存在するためには動物として生まれなければならない。そして彼らは、動物的のつがいのなかで、またそれによって、生まれる。したがって、国家はつがいを前提する。[……]家族におけるつがいと国家における群れの同時的で平行的な人間化があるのだとも言えるだろう。主人の闘争は動物的争いを人間化し、それを政治的相互作用に転換させ、このようにして動物的な集まり、つまり群れは政治的社会になり、ついには国家になる。この社会の内部で、奴隷の労働は食糧獲得生活を人間化し、経済社会を創造する。そして国家と経済社会のなかで、性生活の人間化によって家族社会が構成される。アリストテレスとともにこうも言えよう——家族は、両親、子供および奴隷から構成されると。なぜかと言うと、家父長は奴隷を所有する主人であり、彼は夫であり家族の長であって、雌や仔をもつ動物的雄ではないからである。（EPD 486-487/567-568）

さらに、これだけでは家族の理解には不十分である。コジェーヴによれ

ば、「人間的愛が何であるかを知らない限りは、家族の人間的内容を実際に理解することはできない」(EPD 493/574)。そして、家族のあるメンバーが他のメンバーを家族として愛するためには、抽象が必要である。例えば母親が自分の息子を愛するのは、その息子の行為の故ではなく、息子であるからである。この限りで母親は、自分の息子を息子として現実の「ここといま」から分離し、息子という抽象の本質として愛しているのである。そして、この抽象が可能であるためには、また抽象的なものを愛することができるためには、母親は、「ここといま」から距離を取ることができなければならない、つまり人間化されていなければならない。

母親は、息子があれこれのことをしたからではなく、また彼が彼女のためにあれこれをしてくれたからですらなくて、まさに単純に彼が彼女の息子であるから、彼を愛するのである……。このように考えられる愛は特殊に人間的な現象であることは明らかである。この愛は「抽象」を前提するし、「本質」としての存在に関係するのであって、相互-行為によって決定されるここといま (hic et nunc)、顕在的現実存在に関係するのではない。人間化された存在、すなわち自分の自然的（「動物的」あるいは「経験的」）ここといまから分離した存在のみが、他の存在のここといま……を抽象することができる。いま指摘した言葉の意味で愛することができるのは、……まえもって人間化された存在だけである。(EPD 493/575)

母親は、承認を求める生死を賭けた闘争及びそれから生じる労働によって人間化されるのではない。人間的家族のなかで性的抑制を学び、教育されることによって人間化される。したがって、コジェーヴ自身が、闘争及びそれに由来する労働とは異なる人間化の仕方を認めているのである。

それでは、なぜ生死を賭けた闘争によって形成された（この意味で政治的な）正義の理念が家族的相互作用に適用されるのだろうか。コジェーヴによれば、それは、家族的相互作用が人間的なものだからである。

これらの家族的（家族間および家族内）相互作用にはそれ自体としては法的なものは何もない。しかしそれらは社会的な相互作用である。すなわち特殊に人間的な相互作用、人間的に行動する人間存在の間の相互作用である。だから、それらの相互作用が、他のすべての社会的相互作用とは本質的に異なる家族的相互作用である限りでは、それらは法的関係、しかも独自の（*sui generis*）法的関係になることもありうる。それは、公平無私の第三者がこれらの相互作用のなかに介入するときに起きることである。（EPD 502/584）

つまり、人間的とは所与の自然・動物性の否定と同義であり、それは承認を求める闘争やそこから生じる労働によって生じることもあれば、家族生活のなかで生じることもあるということである。ただし、家族が人間化されるためには、まずは家族の長が承認を求める闘争において人間化されていることが必要であるが故に、承認を求める闘争（による人間化）がまず最初に問題になるのである。

また、「奴隷の労働は食糧獲得生活を人間化し、経済社会を創造する」。したがって、家族内における「食糧獲得生活」は奴隷の労働を介して人間化される。承認を求める闘争を行わない家族内の女性が行う家政的な活動がこのような仕方では人間化されるためには、すでに女性が人間化されている、つまり所与の自然を否定していることが必要であるだろう。そしてこの女性における所与の自然の否定は、やはり家族における性的欲望の抑制及び教育によるものであるだろう。

ここから、人間化のための二つの要因が浮かび上がる。一つは承認を求める生死を賭けた闘争。もう一つは家族生活における性的欲望の抑制と教育。

コジェーヴにおいては前者の人間化が優位するように見える。しかしビバルは、この二つの人間化を指摘した上で、この優劣関係を逆転させる。ビバルによれば、人間は、女性の直立に由来する性的欲望の抑制によっ

て根源的に人間化され、これによって家族関係は人間化されている。コジェーヴ的な人間発生的な闘争は、むしろこれを前提にして生じることになる。つまり、女性は、母親が子供を与えるのと同じことができるという点において、存在論的に充実である。これに対して、それをなすことのできない男性は欠如である。ここから、「存在のなかで無化する無」としてのコジェーヴの人間＝男性の定義が生じるとピバルは考えるのである。この無としての男性が自己を充足させるために行うのが、承認を求める生死を賭けた闘争であるということになる。

このように考えると、人間化の根源は、承認を求める闘争ではなくて家族における人間化にあることになる。ところで、コジェーヴによれば、正義の理念は、承認を求める闘争から生じる。そこから生じる平等の正義と等価性の正義という正義の理念は、ホモ・サピエンス種に属する動物を人間化するためのものである。しかしながら、承認を求める闘争において人間化可能であるのは、すでに家族生活において人間化されているからである。したがって、この二つの人間化は根本において同一である。だからこそ、承認を求める闘争において生じた正義の理念を家族生活における人間的相互作用に適用できるのである。承認を求める闘争から生じた第三者が正義の理念を家族生活における人間的相互作用に適用するのは、後者において潜在的に存在する正義の理念を顕在化させるためにすぎないとさえいえる。つまり、承認を求める闘争、つまり政治的關係において生じた正義の理念の実体は、家族生活における人間化にあるのである。政治的關係とは、この潜在的な正義の理念を顕在化させるためにのみある。

ここから、コジェーヴの次の記述が理解できる。

第三者の介入の不可抗力は、第三者が介入する社会の国家的組織を想定する。だから家族法は、国家の内部でのみ顕在的に現実存在することができるし、国家のなかでは第三者はつまるところ国家の名の下で行動する「官吏」である。しかし第三者が家族法を創造したり適用したりする限りでは、彼は家族社会を

代表してもいる。第三者は、この社会の排他的な法的グループの代理人であり、国家はこのグループの代理人の介入を承認するだけである。（EPD 503/584）

これは、まるで公平無私の第三者は、家族社会にすでに存在する正義の理念を適用するためにのみ介入する（そして、国家は、この介入を抵抗しえないものにすることによって、この正義の理念を顕在化させる）といっているようなものである。

さらに、人間化のためのもう一つの要因がある。それは労働である。承認を求める生死を賭けた闘争に敗れた者は主人の奴隷になり、主人のために労働する。このとき、奴隷は、自己の作った物を主人の消費のために供するのであり、これによって自己の動物的欲望を抑制する術を学び、部分的に人間化される。さらに奴隷は、物を生産するために所与の自然を変形することによって、自然を否定することになり、これによっても部分的に人間化される。

このような他人のために労働する者は、自己の内や外の自然を否定する限りにおいて、人間化されている。この点において生命を危険にさらすことと同じである。このような意味において、労働する者の人間性の承認が可能である。

奴隷たちもまた「友」の集団である以上、奴隷というカテゴリーは、主人のカテゴリーと同じく、政治的なものである（だからこそ、奴隷的な「第三者」を考えることが可能なのである）。ところで、普遍等質国家においては、政治的なものは消滅し、法がそれに取って代わる。こう言ってよければ、法が主権者である。普遍等質国家においては、政治的なものは、公平無私の第三者（及び第三者の介入の強制的実現）の形でのみ残るだろう。

したがって、政治的な人間の概念と法的な人間の概念とは異なるはずである。政治的な人間の概念においては、生命を危険にさらすことが本質的な要素となる。これに対して、法的な人間の概念においては、自然または動物性の否定、及びこのような存在としての承認が本質的な要素であると

思われる。家族社会においてはそれが性的欲望の抑制及び教育として実現する。経済社会においてはそれは労働による所与の自然の否定として実現する。

したがって、自然または動物性の否定という点で、生死を賭けた闘争による人間化、この闘争における「死の危険」から生じる労働による人間化、家族生活における人間化、非政治的な（つまり「死の危険」とは無関係の）労働による人間化は等しい。ハウスとフロストは、死の危険ではなく承認が重要だと言うことによって、この点を指摘していたと考えることができる。そして、そうであるが故に、生死を賭けた闘争において、つまり政治的に形成された正義の理念を、家族社会や経済社会における相互作用に適用することが可能になるのである。つまり、正義の理念とは、自然または動物性の否定という点での人間化を実現するものなのである。

問題は、労働には、政治的なものと非政治的なものがあるということである。前者は主人のための奴隷の労働である。後者は、貨幣獲得目的でない交換のための物の生産＝自然の否定である（後述するように、この交換は、擬制的主人、つまり資本のために強いられたものではない）。すでに見たように、ピバールは、確実性を求めるための自然の支配とコントロールとしての労働を批判する。このような労働とは、擬制的な主人である資本のためにブルジョワが行う労働に対応すると考えられる（cf. EPD 548/630-631）。それは奴隷的な、したがって（生死を賭けた闘争を行う）男性的な労働の概念である。この労働の概念の下で、もう一つの労働概念（男性的ではないという意味で女性的な）が覆い隠されている。すでに述べたように、相互承認は法的にのみ実現する。したがって、相互承認の実現によるブルジョワの公民化もまた、法的に実現する。この実現は、奴隷的・ブルジョワ的でない労働概念を見出すことにほかならない。

資本を擬制的な主人とする奴隷的労働は、コジェーヴのいう「私的所有」を生み出す労働である。「私的所有」とは、所有者の身体と一体ではない所有である。「ブルジョワ的所有は、集团的ではないが、「人格的

(personnelle)〔個人的〕貴族的所有とも異なる。なぜならブルジョワ的所有は所有者の身体と一体でないからである。それは本質的に交換可能であるから、所有者から分離できるし、実際に分離されながらも依然として彼のものである。だからこの所有は、言葉の本来の意味で「私的所有 (propriété privée)〔切り離された所有〕」である」(EPD 546/629)。奴隷的・ブルジョワ的な私的所有とは、交換可能性、したがって分離可能性そのものである。つまり、労働によって産出された物は、労働者 (A) から分離されても依然としてそのAのもの (所有物) である。ただしこのAから分離されたAのものは、交換のために提供されることを前提にしており、その限りでAの所有物である。つまり、Aが自分の労働の産物の所有者であるのは、それが初めから交換のために産出されたからである。言い換えると、ブルジョワ的所有には、交換のために供しなければならぬという義務が伴っているのである。コジューヴ自身の言葉で言えば、ブルジョワ的所有においては、「所有なき交換はありえないばかりでなく、交換がなければ、少なくとも可能的または潜在的交換がなければ、厳密な意味での所有もないと言える」(EPD 541-542/624)。したがってブルジョワ的所有の本質は交換可能性であり、それはつまり貨幣換算可能性である。ブルジョワ的所有の本質を表現するものは貨幣である。

所有のブルジョワ法においては、所有者たちの共存は所有の貴族法のように静態的であるだけでなく、動態的でもある。所与の所有は他の所有の現実存在(所有の境界、拘束、等々)を可能にするだけでなく、さらにその所有はこれらの他の所有と交換可能でなくてはならない。なぜならそれが体現する有利は、それが他の所有物 (等価の、しかし別の性質をもつ) と交換できる限りでのみ、現実的であるからだ。それが専門化、分業、したがって労働によって生産された所有の種別化の必然的帰結である。靴をつくる人は、それを衣服、食糧等々と交換する……場合にはじめて、生産された所有物から有利を得る。ところで交換可能である限りでの所有物は、結局は、貨幣によって代理^{ルブレザンテ}=表現される。

したがって所有のブルジョワ法はとりわけ価値に、物自体ではなくて、人が所有者である物の価格に、関係する。第三者によって保証されることは、人が所有者である物の価値の所有である。物そのものはどうかと言えば、国家は、他の物と交換したり、それらを売って貨幣を得たりするように、それらの物を譲渡するよう所有者を義務づけることもできる（在庫の禁止、徴発、等々）。こうして貨幣は労働の直接的等価物になるが、労働によって生産された物は労働から分離されることができる。結局、貨幣は法的に承認された唯一の所有であると言える。所有者から所有の貨幣的等価物を取り去ることはできないが、彼が所有者の資格で占有する物を彼から取り上げることは十分にできる。物の代価を支払えばよい。(EPD 543-544/626-627)

したがって、私的所有とは物の価値の所有、つまり貨幣の所有であるといえる。貨幣を得ることそのものための労働がブルジョワ的・奴隷的労働である。したがって、奴隷的でない労働とは「私的所有」を生み出さない労働、交換を前提にしない労働、自己の身体から切り離すことのできないものを産出する労働である。コジェーヴはこのような労働について語っている。それが、「個人的所有」に基づく労働である。自分の身体についての所有を認めるならば、それと一体になったものについても所有を認めることができる。これをコジェーヴは「個人的所有」と呼ぶ。この個人的所有はその人の「特殊性」に基づいている。この自分の身体と一体の個人的所有物を生み出す労働は、交換されることを前提にしたものではなく、また貨幣を得るための労働ではないから、ブルジョワ的・奴隷的労働ではない。しかしながらコジェーヴによれば、この個人的所有物は、その所有者から切り離すことができる。それが、それを得た者の身体に直接に結びつけられるために、それをいわば交換することができる。⁽⁹⁾

(9) ブルジョワ的な私的所有を生み出す労働は次のようなものになるだろう。私が交換を前提にして物を産出する場合、私は物を私の前に立てる、そして立てるように強えられる。私は自己の労働の産物のなかに対象化された私、または私が対象化された物と向き合う。そして、この物はすでに潜在的な交換可能性を含む。つまり

問題は、この二つの労働の間に、したがって普遍等質国家（ブルジョワ的・奴隸的な経済社会を含む）と、個人的所有によって構成される経済社会との間に、また普遍等質国家と家族社会との間に適切な関係を設定することである。これが行われる場合は、政治的な正義（平等の正義、等価性の正義、両者の総合としての公平の正義）の理念の適用としての法である。そしてこれは、男性性と女性性との間に平衡状態を見出すことでもある。ビバルの提示する男性性と女性性との関係を基に政治的な正義の理念の修正的適用を考えることが今後の課題となる。

それは交換されるために立てられる。交換が、このように立てることを強いる。この「強いる」は、主人のために奴隷が労働したことに由来する。ブルジョワとは主人なき奴隷または奴隷なき主人である。ブルジョワは貨幣または資本を主人として、貨幣を得るために労働するように強いられるのである。

これに対して、個人的所有は、交換する義務のない所有である。個人的所有を生み出す労働は、交換されるものを産出するための労働ではない。それは自己の身体と一体になったものを生み出す労働である。けれどもコジェーヴによれば、このような個人的所有物は、その個人から切り離されて交換されうるものである。この意味でこの労働は、「ここといま」から切り離された人間的労働である。ただしこの交換は貨幣を手に入れるためのものではない。それは、この個人所有物が交換の相手の身体に直接に結びつけられるための交換である。そしてまた、この相手の個人的所有物を手に入れるための交換である（ただし、個人的所有物が貨幣であることもある）（cf. EPD 575-584/661-670）。（国家がこの交換を仲介してもかまわない。また、貨幣が単なる仲介的に介入することもあるだろう。）なぜこのような交換を行うのか。それは、互いを生存させるためであるだろう。私が、私と一体になったものを私から分離するのは、他人を生きながらえさせるものを与え、それによって私を生きながらえさせるものを得るためである。それは、人間の世界を永続させるという配慮をもって行われる交換であるだろう。ただしこのような個人的所有物を生み出すことは、このような交換を前提にしてはいない。つまり、交換するように強いられているわけではない。

