

〔研究ノート〕

法における互酬性について

——コジェーヴの法論を基に
堅 田 研 一

1. 問題設定
2. 互酬性とは何か
3. ヘーゲルのパラドクス
4. ジャン＝リュック・ナンシーによる性の分析
5. アレクサンドル・コジェーヴにおける愛と承認の問題
6. コジェーヴと互酬性
7. パラドクスを解消するための第三者

1. 問題設定

アレクサンドル・コジェーヴによれば、正義の理念 (*idée de Justice*) は「承認を求める生死を賭けた闘争」、すなわち政治的闘争に由来する。ところが、この政治的闘争から生じる正義の理念——平等の正義と等価性の正義の理念——は、生きることを前提にした非政治的關係に対して法 (*Droit*)⁽¹⁾ として適用される。(政治的な関係そのものには「公平無私⁽¹⁾の第三者 (*tiers impartial et désintéressé*)」が介入する余地がないから、正義の理念が法として適用されることはない。) つまり、政治的な正義の理念が非政治的な関係 (相互行為) に適用されるのだから、政治的な正義の理念は修正されて適用されざるをえない。なぜこのようなことが可能にな

(1) Cf. 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。また、この問題については、以下の拙稿を参照していただきたい。堅田研一「アレクサンドル・コジェーヴにおける否定の概念について——擬制としての正義と法の定立」、愛知学院大学論叢法学研究第58巻第3・4号、2017年、所収。

ののだろうか。

それは、人間とは死の実現であるが、これを生きて実現することができないというパラドクスに由来する。承認を求める生死を賭けた闘争において闘争の両当事者は死んではならない。つまり、死へと覚悟を決めるものの、死には至らないし、至ってはならない。言い換えると、闘争のなかで、死を求めることが生を求めることへと転換するということである。そして、これによって主人と奴隷との関係が生じるのである。主人は奴隷を殺さず、奴隷が屈服した時点で闘争を止める。奴隷は、承認を求めて死に至るよりも、主人に屈服することによって生を選択する。承認を求める闘争、及び主人と奴隷との関係をいわば裏から支えているのは、この死を求めながらも死には至らないということである。この点についてはコジェーヴ自身が指摘しているし（後述）、アクセル・ホネットもまたこの論理の決定的重要性に気づいている⁽²⁾。さらに今村仁司もこの論理を用いている⁽³⁾。

この死に至らない死への覚悟は、主人と奴隷との関係をつくる合意として現れる。主人と奴隷との関係をつくるのは、闘争の開始と終了における合意であり、それによって正義の理念が開示される。重要なのは、この関

(2) ホネットは次のように言う。「互いに闘争している主体は、自分たちが互いに死ぬ可能性があることを自覚することで、基本的な権利の点ではすでにあらかじめ承認しあっており、そうすることで、間主観的に拘束力のある法的関係のための社会的基盤をすでに暗黙のうちにつくりあげていることを発見する。(……) 他者が自分の個体的な権利のためにどのように賭けるかではなく、賭けることによるのみ、両方の主体は、相手方にそのつど道徳的に傷つきやすい人格を認め、そのことをつうじて自分たちの根本的な統合の要求を互いに肯定するようになる」(アクセル・ホネット『承認をめぐる闘争〔増補版〕——社会的コンフリクトの道徳的文法』山本啓・直江清隆訳、法政大学出版局、2014年、66-67頁)((……)は堅田による省略を示す。以下も同様とする)。

(3) 今村は、人間の存在の根源を、自己の存在が何ものかによって与えられた、贈与されたと感じることに求める。人間はそれによって負い目を負い、その負い目を返そうと自分を犠牲にしようとする。この負い目の返済が一度になされる場合、それは自死という形をとるが、この自己犠牲または自己贈与の動きが自己保存の動きによって限定的に否定される場合、それは小出しの自死となる。人間の生存とはまさしく、この小出しの自死にはかならない。参照、今村仁司『社会性の哲学』岩波書店、2007年。

係があるからこそ正義の理念が発生するということである。つまり、この関係が生じるからこそ、闘争の最初における、死の危険への条件の平等が平等の正義の理念となり、また闘争の終わりにおける主人と奴隷のそれぞれの条件の等価性が等価性の正義の理念となる。主人と奴隷との関係をつくる合意を導くのは、死に至らない死への覚悟である。そして、その合意に正義の理念を見て取るのは第三者である。

この死に至らない死への覚悟は、主人と主人との関係においても見出される。主人とは戦場において死すべき存在であるが、その主人が主人として生きるとは、まさしく死に至らない死への覚悟において生きることである。これは、自己の、見返りを求めない、ただし全面的でない贈与として現れるだろう。このような主人どうしが相互行為を行うとき、そこに、相互的な自己贈与としての互酬性（reciprocity）（後述）の関係が生じるように思われる。この互酬性の関係は主人と主人とが平等であることが前提であるから、この関係を可能にするのは平等の正義である。したがって互酬性とは、平等の正義の理念（及び公平無私の第三者によるその適用としての法）によって支えられた、主人どうしの相互行為の原理である。

ところで、この死に至らない死への覚悟が、性的領域、セックスの領域において働いていることをジャン＝リュック・ナンシーが、その著作『性=実存⁽⁴⁾』において指摘している。彼によれば、愛のセックス行為には、「死のなかに至るまでの生の称揚⁽⁵⁾」がある。つまり、性愛における快樂の追求の極において生と死との境界にまで至るものの（死に内部はないから、これは境界＝限界（limite）を意味する（cf. SE 148））、この境界を越えて死に至ることはなく、それは生への意志に転換する。死の意識、死への覚悟において性行為は動物的なものと区別される人間的なものになるのであるが、それが生への意志に転換しないと、そもそも人間的家族は生じない。（転

(4) Jean-Luc Nancy, *Sexsistence*, Galilée, 2017. 以下、同書からの引用・参照にあたっては、SEと略記し、その後に頁数を表記する。

(5) SE, p. 85.

換しないと、サド的な性になってしまうように思われる。) 死に至るとは、自己の全面的な贈与、つまり全面的な自己の遺棄を行うことである。性行為には相互的な自己贈与があるのである。ところがこの相互の自己贈与(相手=他者への全面的な自己の遺棄)の関係は死に至らない。それはどこかで生への意志へと転換する。これは、贈与が全面的なものではなかったこと、生への意志へと転換するはずであったものであることを意味する。したがって、性行為にも互酬の関係を見て取ることができる。

この性行為における互酬性において、自己贈与を行う二人は平等である。これは行為の性質による平等である。アリストテレスによれば、男女の性的結合を基に、奴隷と主人という共同体を含んで家が生まれ、いくつかの家が集まって村が生まれ、いくつかの村が集まってポリスが生まれる⁽⁶⁾。この一連の過程の出発点は男女の性的結合にあり、したがって過程全体において平等と互酬性が作用するのではないだろうか。ところで、アリストテレスによれば、家には主人・奴隷関係が含まれているのであるが、この主人・奴隷関係をコジェーヴ的に、つまり承認を求める闘争に由来するものと捉えてみることにする (cf. EPD 487/568)。これは男女の性的結合とは性質において異なるものであるが、承認を求める闘争を行う者は、男女の性的結合に由来する家族のメンバーであるから、この二つの領域には何らかの関係があるものと考えることができる。この点については後述する。

ところで、互酬性は、後述するように、まずは与える義務があり、この義務の履行としての贈与の結果として、返礼としての贈与がある。ところが、ジャック・デリダが指摘するように、もしこの贈与の関係を意識するとき、贈与者については、義務の履行として贈与するときにすでに返礼への期待をもつようになる。また受贈者にとっては、お返し⁽⁶⁾の贈与を行わねばならないと考えるようになる。それはもはや純粋な贈与ではなくなっている。ところが、贈与を贈与として認識することなしに贈与をなすことは

(6) 参照、アリストテレス『政治学』牛田徳子訳、京都大学学術出版会、2001年、6-9頁。

できない。したがって純粋な贈与がそれ自体として存在することはない。⁽⁷⁾返礼への期待をもって贈与するとき、それは奴隷的な等価性の関係になる。つまりそれは、自己が利益を上げるための、つまりもうけを得るためのいわば贈与になる。これは経済的な交換にほかならない。これを規律するのは等価性の正義の理念である。互酬性が経済的等価性へと転換するのである。

なぜ転換するのかを考えると、それは、義務としての贈与において、返礼を期待させないようにするための社会全体のシステムが崩れるからだと考えられる。このシステムを支えていたのは、奴隷的等価性を原理とはしない主人性（における平等と互酬性）と家族性の原理であるだろう。したがって、主人性や家族性の崩壊は、もうけの観念によって起動された等価性の正義の全面的な支配へとつながるだろう。（コジェーヴによれば、主人が主人である限りは相互承認を実現することができない。したがって主人性は必然的に崩壊する運命にある。⁽⁸⁾）

もうけの観念が優先する経済的等価性の関係において、死に至らない死への覚悟が働く余地はあるだろうか。この問題については、ナンシーが考えるような性の多様性、性は男性と女性のみではないということ、「私＝セックス性」、つまり一人ひとりの性的な傾向、性別が異なるということ、この考え方が示唆を与える。つまり、家族を各人の性的特異性に応じて多様化しつつ全人類的な規模で再興するということである。このような家族内部での相互作用に等価性の正義を適用するとき、この適用には、性的な関係における死に至らない死への覚悟が働くのではないだろうか。ここに互酬性を再興する契機がある。

さらに奴隷またはブルジョワは、いったんは自己の生命を危険に晒す覚悟をしたのであり、死に至らない死への覚悟を受け入れる可能性をもって

(7) Cf. Jacques Derrida, *Donner le temps : 1. La fausse monnaie*, Galilée, 1991, pp. 26-27.

(8) この問題については、拙著『法の脱構築と人間の社会性』御茶の水書房、2009年、第一章を参照していただきたい。

いると考えられ、このことが互酬性の再興を助けるだろう。

法とは、主人たちの社会において平等の正義の理念の適用のかたちで互酬性を実現するところから出発したのだとすると、経済的等価性の支配する社会において互酬性を再興することは、このような意味での法を再興することである。そして、おそらくはこれこそが真の法であると考えられる。経済的等価性が全面的に支配する社会には、真の意味での法が存在しないと思われる。このような社会には等価性の経済法則と、それを正義として法的に強制する国家というシステムだけが存在する。あるいは、貨幣的評価の等しさが正義であり、貨幣が法となっている⁽⁹⁾。

本稿の課題は、奴隷的・ブルジョワ的な等価性の正義と互酬性との違いを確認し、前者及びそれを適用する法が優位を占めている現代の社会において互酬性を復権させることの意義について考察することである。

2. 互酬性とは何か

互酬性とは何かを、カール・ポランニーの互酬性論を取り上げて考えてみることにしよう。⁽¹⁰⁾

(9) 私は互酬性及びそれを支える個人的所有 (cf. EPD 575-586/660-673) が法の本質だと主張する。ところで、マリノフスキーは、互酬性を法の特徴だと主張し、それを基に法の定義を行ったと批判されているようである (cf. Tomáš Ledvinka "Bronislaw Malinowski and the Anthropology of Law", in Mateusz Stępień, ed., *Bronislaw Malinowski's Concept of Law*, Springer, 2016, p. 66)。この批判の当否は別として、マリノフスキーの法の概念において互酬性の概念が重要な役割をもっていることは確かなようである。もしそうだとすると、私の考え方はマリノフスキーの考え方に近い。この問題については別稿で論じたい。

(10) 本稿ではポランニーの次の著作を基に考えていく。Karl Polanyi, *The Great Transformation*, Beacon Press, 2001 (originally published: New York: Farrar & Rinehart, 1944)。邦訳として、カール・ポランニー『大転換——市場社会の形成と崩壊』野口建彦・栖原学訳、東洋経済新報社、2009年。以下、同書からの引用・参照にあたっては、GTと略記し、最初に原書の頁数を、その後には邦訳書の頁数を表記する。

ポランニーは次のように言う。

大雑把にいて、西ヨーロッパにおける封建制の終焉まで、われわれが知っているあらゆる経済システムは、互酬性、再分配（redistribution）、あるいは家政（householding）の原理によって、あるいはこれら三つの原理のいずれかの組合せによって組織されていたという主張が妥当する。これらの原理は、とりわけ対称性、中心性、および自給自足性というパターンを利用した社会組織の助けを借りて制度化されていた。この枠組みの中で、財の秩序立った生産と分配が、社会全体としての行動原理によって統制されたなかでの多種多様な個人の動機を通じて確保されていた。こうした動機の中で、利得動機は突出したのものではなかった。究極のところ、経済システムにおける各自の役割の遂行を保障していた行動規範を当の個人に遵守させるという点において、慣習と法、呪術と宗教とが協同していたのである。（GT 57/93）

「西ヨーロッパにおける封建制の終焉まで」の、「われわれが知っているあらゆる経済システム」とは、市場経済が社会から独立した自律的システムになる以前の、経済システムが社会組織のなかに埋め込まれていた（embedded）状態におけるその経済システムのことである。ポランニーによれば、この経済システムは互酬性、再分配、家政の三つの原理に基づいて組織されている。

互酬性は、「長期にわたって個別的に行われるギヴ・アンド・テイクの行為」に依拠する（GT 51/85）。それは社会全体の観点から社会的義務として課せられるギヴ・アンド・テイクである。互酬的なギヴ・アンド・テイクは、対称性をもったパートナーとの間で、両者が対称性をもっているが故に機能する。

たとえば、部族社会の場合を考えてみよう。そのような社会では、個人の経済的利害が何にもまして重要なものとされることはまれである。というのは、

大災害に遭遇する場合はともかくとして、共同体自体が、すべての成員を飢えから守ってくれるものだからである。かりに大災害に襲われるとしても、それによって脅かされるのは、やはり個々の成員の利益ではなくて共同体全体の利益である。他方、社会的紐帯を維持することは決定的に重要である。なぜなら、第一に、広く認められた名誉あるいは寛容の規範を無視すれば、個人は共同体との結びつきから切り離され、村八分となるからである。また第二に、長期的に見ればあらゆる社会的な義務は互惠的なものであり、それを遵守することはまた成員相互のギヴ・アンド・テイクの関係に基づく利益にもっとも役立つからである。このような状況は、個人に対して、自分自身の意識から経済的な利己心を取り除くよう絶えざる圧力となって作用するにちがいない。その結果個々人は、多くの場合（けっしてすべての場合とはいえないが）、みずからの行為の意味をこのような利害の観点から理解することさえ不可能になるのである。（GT 48-49/81）

互酬性の関係においては、ギヴとテイクとの間に時間的な間隔があくこともあるから、当事者の間には信頼が必要である。「取引行為（barter）は、この場合〔互酬性が支配する場合〕には通常、信用と信頼をとまなう長期的関係の中に埋め込まれ、やりとりのもつ双務的な性格は消し去られてしまいがちであった」（GT 64/106）（〔 〕は堅田による補足である。以下も同様とする）。つまり、互酬的な取引が、相互信頼をもって、かつ「慣習および法、宗教および呪術」のような諸関係によって交換的性格を制限されつつ行われるのである（cf. GT 64/106）。

再分配原理とは、共同体の生産物が集められてそのメンバーに再分配されることであるが、この再分配は、すべての生産物を集め、貯蔵し、再分配する首長によってなされることが多い。つまり再分配は中心性を要請するのである。ポランニーは次のように言う。

中心性という制度的パターンは、程度の差はあれあらゆる人間集団において

見られるものであるが、これもまた、財とサービスの徴収、貯蔵、そして再分配の途を提供するものである。狩猟部族の成員は、通常は再分配のためにまず獲物を首長に引き渡す。獲物の量が一定しないということは、それが集団的な労働投入の結果であるということと並んで、狩猟というものの本質をなすものである。このような条件のもとでは、かりに集団がそれぞれの狩猟のたびごとに解散するのでもなければ、分配に関するこれ以外の方法は現実的ではない。だがいかに集団が大人数になろうと、あらゆる種類の経済においてこれと同様の必要性が存在する。そして、領域が拡大し生産物が多様となるにつれて、再分配はよりいっそう効果的な分業をもたらすだろう。というのは再分配が、地理的に多様な生産者の集団を結びつける助けとなるに相違ないからである。（GT 51/85）

家政とは、「みずから使用するための生産」（GT 55/90）のことである。「家政原理のパターンは、閉ざされた集団である。さまざまに異なった家族、居住地、あるいは荘園が自給自足の単位を構成していたのであるが、原理はいずれにおいても同一であった。すなわち、集団の成員の欲求を満たすために生産し貯蔵するということである」（GT 55-56/91）。またそれは、「利得（gain）のための生産に対立するものとしての使用のための生産」である（GT 56/91）。この家政について、ポランニーはアリストテレスを援用しながら次のように言う。

急速に没落しつつある世界的規模の市場経済の高みから顧みれば、『政治学』の序章で述べられた、アリストテレスの有名な本来の家政と貨殖との区別こそ、おそらくは社会科学の領域においてかつてなされたもっとも予言的な指摘であることを認めねばならない。そして間違いなくそれは、この問題についてわれわれが知るかぎり依然として最良の分析であるといえよう。アリストテレスは、利得のための生産に対立するものとしての使用のための生産を、本来の意味での家政の基本であると主張する。しかしながら、家畜や穀物のような商品作物が、

生計の手段として自家消費のために農園で飼育され栽培されているかぎりにおいて、補助的に行われる市場のための生産は、家政の自給自足を必ずしも破壊するものではないだろう。余剰生産物の販売は、必ずしも家政の基礎を破壊するわけではないのである。これが彼の議論であった。良識をもつ天才だけが——アリストテレスは実際にそうであったが——、利得は市場のための生産に特有な動機であり、貨幣という要因は状況に新しい要素をもち込むものであるが、それでもなお市場と貨幣が自給自足的な家政の単なる付属物であるかぎりにおいて、使用のための生産という原理は機能しうるだろうと論ずることができたのである。(GT 56/91-92)

ここでは、「利得のための生産」と「使用のための生産」とが区別されており、家政とは後者のことだとされている。そして、「家畜や穀物」といった「商品作物」は、「自家消費」のために生産されている限りにおいて、その余剰生産物が市場のために、つまり「利得のために」生産されたとしても、「家政の基礎」、つまり家政の自給自足の体制を破壊することはないとされている。この家政的な自給自足を維持するために互酬性と財の再分配システムがあると考えられる。そして、これらの全体によって、「利得のための生産」、及びそれを支える自己利益のための交換が経済活動全般を支配することによって生じる、市場経済システムの成立及び社会からの離脱が阻止される。この点を強調する別の論文⁽¹¹⁾でポランニーは次のように言う。

アリストテレスの一連の思考には、交易 (trade) の媒介手段としての市場の

(11) Karl Polanyi, "Aristotle Discovers the Economy", in *Primitive, Archaic and Modern Economies—Essays of Karl Polanyi*, Edited by George Dalton, Beacon Press, 1968. 邦訳として、カール・ポランニー「アリストテレスによる経済の発見」、カール・ポランニー『経済の文明史』玉野井芳郎・平野健一郎編訳、筑摩書房（ちくま学芸文庫）、2003年、所収。以下、同論文からの引用・参照にあたっては、ADE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。

否定、市場の機能としての価格形成の否定、自給自足性に対する寄与以外の取引のすべての機能の否定、市場で形成される価格が設定価格と違わなければならない理由の否定、市場価格は当然変動するものとされる理由の否定、最後に、市場決済の役割を果たし、したがって、唯一の自然な交換比率とみなしうる特徴をもった価格を生み出す装置としての競争の否定、が含まれるのである。（ADE 108-109/305）（強調は原文。以下も同様とする）

ところが、コジェーヴの等価性の正義とは、自己にとって有利であるが故に、客観的に等価なものを交換するということであり、もうけ、利得の観念が働いている。これはポランニー、あるいは彼によって解釈されたアリストテレスによれば、市場を前提にしたものである。ところで、アリストテレスは市場を否定しているのではなく、それと、互酬性に基づく取引とを区別しているのである。（コジェーヴにおいて互酬性に基づく取引のための場があるとすると、それは個人的所有においてである。）今引用した箇所を引き続いてポランニーは言う。

そこでは、そのかわりに市場と取引が別々に分離した制度と考えられている。価格は習慣や法律や布告によって生み出されるものであり、もうけを生む（gainful）取引は「不自然」であり、設定価格は「自然」であり、価格の変動は望ましくないものであり、そして、自然な価格は交換される財の非人格的な評価などではなくて、生産者の地位の相互評価を表現するものである、と考えられている。（ADE 109/305-306）

このような互酬性の体制が働くのは、ポランニーによれば、その成員が「グッド・ウィル善意（フィリア）の絆により結ばれている」コミュニティ共同体（コイノニア）においてである（cf. ADE 96/287）。その範囲を拡大することが可能であるように思われる。そして、その際には信頼が基本的な絆となるように思われる。

3. ヘーゲルのパラドクス

コジェーヴによれば、ヘーゲルにおいては人間性とは自己の自然・動物性の意識的な否定、つまり自殺である。したがって人間は死ぬことによって自己を実現する。ところが、死とは無であるから、人間は自己を実現したと同時に無となり、したがって自己の人間性を実現すること、人間的存在として現実存在することは不可能であるということになる。このパラドクスをヘーゲルは『精神現象学』（出版は1807年）において克服しようとしたとコジェーヴはいう。コジェーヴの解釈を追ってみよう⁽¹²⁾。

まず、1802年頃から見られる、『精神現象学』以前のヘーゲルの根本思想について。この自殺は他者によって媒介されたものである。つまり、自己の動物性を否定する人間的存在として自己を証し立てたい、このような意味で自己の人間性を他者に承認させたいと思う者が、同じくそう思っている者と出会うことによって、互いに自己の人間性を証し立てようと、死の危険を引き受けて闘争することになる。つまり、他者との闘争を介した自殺ということである。

ところで、(動物的) 所与存在者が自己を人間的存在者として創造するのは、ただ承認のための闘争においてであり、もっぱらこの闘争に含まれる生命を危険に晒すことによってである。したがって、遷延された (*différé*) ——ヘーゲルの表現を借りるならば、外界と自己とについて言説による意識を生み出す否定する行動によって「媒介された」——自殺として「現われ」、顕在化するのとは人間の存在そのものである。人間は自殺する存在者である、少なくとも自殺できる存在者である。人間の人間的現実存在 (*existence*) は、生成の途上にある意識的、意志的な死である。(ILH 570/416)。

(12) Cf. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947. 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。以下、同書からの引用・参照にあたっては、ILHと略記し、最初に原書の頁数を、その後には邦訳書の頁数を表記する。

今度は、『精神現象学』におけるヘーゲルである。コジエーヴは言う。

『精神現象学』において、ヘーゲルは承認のための闘争という主題を再び取り上げ、それを明確にする。彼はこの闘争に内在する人間の生成をもたらす性格を強調する。すなわち、人間が動物から人間へと自己を創造できるのは、ただ闘争において、そしてそれによってである、と強調する。さらに彼は論点を明確にし、この闘争において重要なことは、他者を殺そうという意志ではなく、いかなる必然性もなく、動物としては何ら強いられることもなく、自己を死の危険に晒そうという意志である、と述べる。まったくの尊厳を求める闘争においてみずから意志的に課した死の危険によって、われわれは承認という真理に到達する。(……) 人間は承認される限りで人間的に実在する (réel) にすぎない。したがって、死に立ち向かおうという意志的行為において、そしてそれにより自己を構成し自己を創造するものは、人間的実在 (réalité) そのものである。／このようなわけで、ヘーゲルは人間の自己創造をその死の現実化と同一のものとした一八〇三—一八〇四年度の講義の根本思想を『精神現象学』においても保持し、強化する。だが、彼は当初主張した逆説は放棄する。たしかに、死が人間にとりその総体的かつ決定的な無化を意味する、という言明は引き続き見られる (……)。だが、人間の実現は実際の死においてのみ、すなわちまさしく無化によってのみ完全に成し遂げられうる、との言明はもはや見られない。問題の箇所においては、人間的存在者を実現するには生命を危険に晒すだけで十分である、と彼ははっきり述べている。みずからの意志によって自己の生命を危険に晒しながら死を免れた存在者は人間的に生きることができる。(……) ／人間が本質的に死すべきものであり、その意味で人間は自分の自己意識の支えとなっている動物の外では人間的に現実存在する (exister) ことができない、ということを人間が把握するのは、まさしく生命を危険に晒すことによってである。／承認のための闘争に加わった人間が人間的に生きることができるためには、その人間は生き残っていなければならない。だが、そのような人間は他

者に承認される限りで人間的に生きるにすぎない。したがって、その敵もまた死を免れねばならない。一八〇三—一八〇四年度の講義（……）においてヘーゲルが述べたこととは反対に、闘いは死に至る前に終わらねばならない。（ILH 570-571/416-417）（／は改行を示す。以下も同様とする）

「人間の実現は実際の死においてのみ」「完全に成し遂げられうる」のではなく、「生命を危険に晒すだけで十分である」というところにコジェーヴは、ヘーゲルの思想の決定的な転換を見て取る。これによってヘーゲルは、奴隷の人間性を認めることができ、また「奴隷による主人の承認が有する人間の生成をもたらす価値を認める」ことができるようになる（ILH 571/418）。つまり、生きて人間性を実現することができる道筋を描くことができるようになる。したがって、奴隷の人間性もまた、この闘争において死の危険を受け入れ、死を意識し、自らの有限性を自覚したところにあることになる。

奴隷のほうもまた自己の本質的有限性を意識することによって自己を人間たらしめる（これもまた人間特有の存在形式である奴隷として自己を実現する）。その際、奴隷は死の不安（angoisse）をなめるが、その死は承認のための闘争の過程で、すなわち純粋に生物的な必然ではない何物かとして奴隷に現われるものである。（ILH 571/418）

したがって、奴隷の人間性を生成させる労働とは、「死の不安から生まれ、労働し奉仕する者の本質的有限性の意識が伴っている」限りでの労働でなければならない（ILH 572 /419）。

したがって、承認による人間性の実現とは、死において自己を実現するはずの人間というパラドクスの回避として生じるのである。

こうして、人間は生き続け、生き続けるなかで人間性を実現することになる。コジェーヴはここに、人間が生きて人間性を実現させるために不可

欠なものを登場させる。それが法（Droit）である。そしてこの法とは、承認を求める闘争において二人のホモ・サピエンスが闘争を開始し、またその闘争を両者が生きてまま終わらせた条件に由来する正義の観念——前者は平等の正義の観念、後者は等価性の正義の観念——の実現にはかならない。

このように、自覚的に生命を危険に晒すこと、あるいは死に至らない死への覚悟に人間性を見るならば、それは別のところにも見て取ることができる。例えば、性行為においてである。ジャン＝リュック・ナンシーがこの点を指摘している。

4. ジャン＝リュック・ナンシーによる性の分析

アリストテレスによれば、人間が共同体を形成するのは善を求めて、つまり善く生きるためである。そしてこの共同体は、男女の性的な結合から始まり、家（主人と奴隷の共同体を含む）、家の集まりとしての村、村の集まりとしてのポリスへと生成する。ポリスは完全な自足的共同体であり、最善の共同体であり、そこにおいて人は、最善の生を享受することができる。

問題は、この共同体において本質的な善、とりわけ男女の性的結合においてすでに追求されている善とは何かである。ジャン＝リュック・ナンシーはその著作『性＝実存』において、^{セックス}性の分析を通じてこの問題を考えようとしているように思われる。アリストテレスの正義と法についての考え方も、政治についての考え方も、さらには経済や貨幣に関する考え方も、この問題抜きには理解しえないだろう。おそらくナンシーは、性を通じて、アリストテレス的な共同体を現代的に復権させ（この現代的復権のポイントは、後述するように、私＝^{セックス}性という考え方だと思われる）、それによって、現代のグローバル化における行き過ぎた市場主義を是正しようと考え

たのだと思われる。

(1) ^{セックス}性の構造

ナンシーは、限界＝目的＝終わりをめざしながら必然的にその手前にとどまらざるをえないような、無目的な、剩余的な活動のモデルとしてセックス（性、性行為）を分析するのだが、このような活動の構造は、コジューヴにおける、死をめざしながらその手前にとどまらざるをえない、つまり死を生き続けねばならない主人及び奴隷の構造と同じである。おそらくナンシーが語ろうとするのは、コジューヴ的な承認を求める生死を賭けた闘争やそこから生じる主人と奴隷の関係の以前にあるような、根源的な人間生成的な活動であるだろう。ナンシーはフロイトの「欲動 (pulsion)」の概念を基礎にしてそれを考えようとする。

欲動とは、メタ心理学的思考にとっての根本概念であるばかりではない。すなわちそれは、「存在」も「原理」もないこの形而上学において、実存 (existence) の、実存への本源的推進力 (poussée) に名を与える。この意味において、欲動は、「第一動力」たる神の位置を占める。ただし、この神は不動であるのに対し、欲動は結局のところ可動性そのものであるという違いはあるが。アリストテレスからフロイトに至るまで、万物の基礎は自分を動かす。(ヘーゲルを経て、と付け加えることができる。) (SE 179)

したがってナンシーにおいては、フロイトのいうところの「それ」(Es. フランス語ではça。フロイトの用語で「イド」のことであるが、本稿では文字通り「それ」と訳する) が作動する、それ自身が駆り立てると同時に(「それ」によって) 駆り立てられる「欲動」が人間どうしの関係をつくる原動力であり、欲動によって形成されるセックスの関係が、人間どうしの

(13)
基本的な関係となる。

セックス
性行為は他者へと差し向けられ、他者によって自らを受け取りもすることを明確にしておくべきである。たとえそれが一人で行われているように見えてもやはりそうだ。他者は、その類（genre）が何であれ——すでに欲動のなかに含まれている。（……）／性行為は他者へと差し向けられ、他者によって自らを自己の最も親密なものにおいて受け取る。このことは何よりも次のことを意味する。すなわち、他の人格において、問題になるのは人格とは別のものである、と。それは、推進力そのものにおける法外なもの（l'exorbitant）である。この法外なものは、無限に推進し、欲動させ（pulsé）うるのみである——この無限性が再生産のそれであれ、享受のそれであれ（後に見るように、たぶんこの両者は同じものである）。（SE 40-41）。

したがってセックス
性行為は、享受または快樂のみならず、「再生産」つまり子供の出産、誕生という出来事、さらに社会的継続と結びついている。

(2) セックス 性と言語活動

さらにナンシーは、欲動とパロールまたは言語活動（langage）との結びつきについても語る。

厳密にいうと、「それ」は達成されない。人はそれに到達しない。人はそれに到達しないことによってそれに到達する。人は縁に、前または後にいる。それ

(13) ナンシーは、レヴィナスの「他者（の顔）」をフロイトの「それ」として解釈し直しているように思われる。人は「それ」それ自体を把握することは不可能であり、それに先んじる（それを先取りする）か、またはそれに遅れる（それを想起する）かしかなしえない。私見によれば、レヴィナスの「他者」はロバート・カヴァーにおける「ノモス」に相当する。したがって、「それ」は「ノモス」に相当するとも考えられる。この問題については、以下の拙稿を参照していただきたい。堅田研一「D.コーネルの脱構築的法哲学について——法における倫理性の問題」、法哲学年報2014、2015年、所収。

はまるで、人が認知することのできないメシアの到来のようである。それはまるで、「それ」が語りに属してはいないが故に人が語るができないものようである。／ラカンは恋人たちに語らせる——「僕は君に要求する。どうか僕が君に贈るものを拒否してくれたまえ。なぜならそれは、「それ」ではないのだから。[……]それは「それ」ではないのだ」——獲得された享受を期待された享受から区別する叫びがここにある」。ここに次のように付け加えることができる——それは実際のところ、欲動がそこからやって来てそこに帰っていくところの「それ」ではない。なぜなら、「それ」のなかにはもはや誰もいない、またはまだ誰もいないからだ、と。けれども恋人たちは、叫ぶと同時に、このことを知っている。／彼らはこのことを知っているが、それはまさしく、彼らが、パロールは常に、自らの縁において、次のように語るのを知っているのと同じようにである。すなわち、自らの外には、ただし自らによってのみ接近可能なものとして、沈黙へと落ちていくある種の叫びがあるのだ、と。したがって、言語活動 (langage) と性行為^{セックス}とは結合した部分をもつ。すなわちそれは、同じ目的=運命 (destination) または運命=彷徨 (destinerrance) である。叫びまたは歌は、忘我と満了との闕における嘆息であるから、身体から発する。それは、失敗のようなものでありかつ同時に成功のようなものでもある。(SE 41-42) (⁽¹⁴⁾[……] は原文における省略を示す)

「それ」は、それ自体として把握する、つまりわがものにすることができない。わがものにしたと思った瞬間に、それを逃れる。「それ」は本質的に我有不可能なものである。「それ」に到達しようとして到達できないセックスも、「それ」に到達不可能な瞬間に発せられる「叫び」と同様の、「忘我」に至った瞬間に「満了」したことの「嘆息」としての「叫び」を自らの「縁」とする言語活動も、サンス (sens) (つまり感覚または意味)

(14) この点については、レヴィナスは他者と語りとの関係を、カヴァーはノモスと語りとの関係を重視していたことに注意すべきである。この点については、拙稿「D.コーネルの脱構築的法哲学について」(前掲注13)を参照していただきたい。

をわがものにしたと思った瞬間に、自己から逃れ落ちていく点で共通する。したがって、それらの本質はek-sistenceである（cf. SE 37）。

ナンシーによれば、^{セックス}性行為も言語活動もともに、自らを表現しよう、自らを現前させようと欲望する。この自己表現は、フィクション、フィクションとしての形象（figure）を用いて行われざるをえない。また、性行為も言語活動も自らを伝播しようと欲望する。これは、「それ」（またはサンス）の自己伝播として捉えることができる。この自己伝播は形象、及びそれを表現する言語を用いて行われることになる（cf. SE 56）。「それ」をそれ自身として把握することはできないのだから、この自己表現及び自己伝播は無限の作用となる。

この「それ」は現実的なもの（le réel）である。この「それ」は自らを与える。それは贈与である——ただし、贈与する者も贈与される者もないが故に、贈与として認識されることはない（cf. SE 58）。

この形象的表現とは、「変容作用（transformation）」である。「^{セックス}性行為が、次に言語活動が、われわれがその語のすべての意味において「サンス（sens）」と呼ぶものを共同して形象化し（configurer）ようとそこからやって来たところの、変容作用」（SE 59）。

ナンシーは、このような構造をもつセックスと言語活動こそが、人間的存在を形成する原動力であると考えている。そして、それらを支えるのは「技術（technique）」である。

（3）^{セックス}性と技術

ナンシーは^{セックス}技術を性との関係で考え直そうとする。

^{セックス}性行為は何らかの仕方で常に神聖化されてきた。それを証明するさまざまな礼拝や社会的諸規則がいくつもある。言語（langage）とは常に、ヴァレリーが名づけるところの「聖なる言語」であった（……）。両方のケースにおいてわれわれが聖性のもろもろの指標を再発見するのは偶然ではない。そして、もしわ

れわれが、脱神聖化の過程にある——と、かくも何度も言われている——のではなく、全く他なるある経験を認識する過程にあるのだとしたらどうだろうか。神聖なるものは常に、ある他なる現前——目につかないようにされてはいるが実効的であり、われわれがわれわれを超出する限りにおいてわれわれをわれわれ自身に関係づけるものの現前であるが故に、危険でありかつ魅力的な現前——の事実であった。／この超出＝過剰 (excès) が自らをわれわれのものとして、つまり並外れたもの——取得できないもの、またわれわれがそれを支持する他の可能性をすべて欠いているかのように、否定的または引き算的な用語で名づけるあらゆるもの——のわれわれにおける、われわれを介した湧出として指示されるや否や、実存が、この超出＝過剰の名前となる。実のところわれわれは、われわれが「自然」や「人間」と名づけるものとは別の特性をもつものを語るための名前をもたない。この両者の間において、あるいはまたむしろこの両者の区別を越えて、われわれが「技術」と名づけるある体制が展開される。この体制はまさしく、さまざまな可能な取得 (appropriations) ——支配、諸目的の指示、財 (biens) (この用語の豊かな意味の全体における) の生産——のあらゆる場所を占めている＝に完全に取って代わるように思われる。そして、この体制の内部において、われわれの、われわれ自身との固有な関係が技術へと変容されるようにわれわれには思われる——とりわけ、性的な技術 (種の再生産の観点においても、享受の観点においても)、及び言語的技術 (これは、常に検証可能な情報の伝達に服するだろう。検証可能とはつまり、言語的ではなく数的で計算可能なデータへの適合性の諸手続において規制された、ということである) へと。(SE 69-70)

さらに次のような説明が続く。

ところで、^{セックス}性行為と言語活動とは、われわれが「人類 (espèce humaine)」として実存する二重のエレメントを形成する。「人類」として、とは、言い換えると、あらゆる所与の——つまり、われわれが自ら据え付けただと考える、あるコ

スモスの・自然的・生命的宇宙の諸秩序と諸法則についてのモデルによって規定された——秩序を何らかの仕方で超出する類として、ということである。にもかかわらず、今日、われわれの前でわれわれによって、われわれ自身の実存におけるわれわれ自身として表に現れていること、それは、われわれの技術が、これらの諸秩序や諸法則を攪乱している——必ずしもそれらを変容することによってではないが、少なくとも、この技術の計算の下にそれらを招集することによって攪乱している——ということである。／一つの確認をしておくことが不可避となる。すなわち、この自然と思われるものと、その秩序と推測されるものからまさしく、人類が、その言語的資質や享受的資質をともなって湧出するのである。すなわち、言語活動は、生けるものどうしの伝達のすべての秩序から自らを例外として免れさせ、また人間的性行為は、種（espèces）の再生産のすべての秩序から自らを例外として免れさせるのである。いずれの場合にも、この例外として免れさせることは、次のことから成る。すなわち、機能が、言語的なそれであれ性的なそれであれ、自分自身を目的として見なすと同時に、伝達または再生産の手段として作用するということから成るのである。／この機能は、自分自身を目的として見なすことによって、もはや同じようには機能しない。例外は超出＝過剰をつくるのである。にもかかわらず、それは自然と生命から発する。かなり長い間、技術は、人間的動物のいくつかの欠陥に対する根本的に自然的な補充（suppléance）として理解されてきた——これは、概念化され実践化されてきたという意味でもある。アリストテレスにとっては、それぞれの領域における技術は、数においても概念形成においても、ある一定の限度を超出することはできない。そしてこの限度は、アリストテレスの時代において多かれ少なかれ達成されたものと理解しなければならない。ところが、技術が超出することを、そして自分を超出することを止めたことはない。この点で技術は、より「自然的」でなくなっているのだろうか。この問いは意味をなさない。／「自然」のどこをとってみても、「自然の」状態において与えられることはない。人間的なものは常にそこにあるわけではなく、それがそこにあるときには、人間的なものにおける自然は自らを人間化している、つまり新た

に自らの場所をずらしている。起源において原理も目的もない運動であったもの——エネルギー、衝突、クリナメン、生死、代謝、進化、渦巻、突然変異——はそれ自体として表出される。つまり、常に誕生し（nasco, natura）常に消滅する（沈黙、ため息、痙攣）^サ意味 = ^ン感覚 = ^ス方向として表出される。（SE 70-72）

つまり、ナンシーによれば、技術は、われわれがそれに対して据え付けた規則や秩序を超出することを止めない。これは、「それ」や意味の無限の自己伝播と同じ構造をもつ。それどころか、技術の起源を考えると、性行為と言語活動における無限の自己伝播を支えるものとして技術を捉えることができるだろう。

（4）^{セックス}性における生と死——死に至らない死への覚悟

そしてナンシーは、性行為における、死に至らない死への覚悟について語る。それは、「死のなかに至るまでの生の称揚である」、と。

存在または諸存在の継続性が、バタイユが同名の著作において理解するところのエロティシズムの主たる賭金である（……）。この著作の最初の文章は次のように言う。「エロティシズムについて、それは死のなかに至るまでの生の称揚であると言うことが可能である」。死は「存在の継続性の意味をもつ」と、彼はその後で言う。生は、自らを再生産することによって、ある種の不継続性を導入する。その反対に、死とは、充実と端的な無限定において自分自身に等しい存在と同一であるだろう。エロティシズムは、諸存在の孤立の代わりに、「根本的継続性の感情」を置くのである。／人は次のように考えることができる——欲望とはこの継続性への欲望である。なぜなら欲望とは、ある実存を、それを実存させる推進力（poussée）にかなう仕方では他のもろもろの実存の方へと持ち上げる運動であるからだ、と。確かに、愛する者は、愛される者のなかに「存在の根本を認識する」ことができる。確かにまた、このことは、愛する者と愛される者——それぞれ、同時に両方である——が、この「認識（aperçu）」を、

それが他者とともにかつ他者において消滅するであろうような過剰状態に至るまで享受することを欲望するように駆り立てる。もし欲望が欲望の欲望、つまり自らをもたらず躍動^{エラン}そのものなかで自らを喪失する不可避免的に誇張的な自分自身の過剰の刷新であるとする、この欲望が表現＝表象する（représente）のは要するに、それを構成する運び去り（emportement）または移＝送（transport）の極みである。しかしながら欲望は、そこには到達しない。（SE 85-86）

おそらくナンシーは、コジェーヴの承認欲望、つまり欲望の欲望という考え方を念頭に、それを性的な領域において考え直そうとしている。なぜそうするのかを考えてみる必要がある。この問題を考えるにあたって、コジェーヴの次の指摘がきわめて示唆的である。コジェーヴによれば、ヘーゲルは、有名は主人と奴隷の弁証法以前に、愛する者と愛される者の弁証法を構想していたというのである。この点については後述する。

さらに、すでに述べたように、コジェーヴ自身が、ヘーゲルの主人と奴隷の弁証法における、ヘーゲル自身も気づいていたであろうパラドクスを指摘している。それは、承認を求める生死を賭けた闘争において、その当事者は死んではならないということ、生き残って自己の人間性を実現しなければならないということである。しかしながら、承認を求める闘争において開示されるのは、人間の本質が、自己の動物性の完全な否定、つまり人間的な死であるということではなかったか。人間が生きて自己の実現を追求するというのはパラドクスではないだろうか。この問題を解決するためにヘーゲルは、奴隷の存在の重要性に気づいたとコジェーヴはいう。しかしながらナンシーは、性行為^{セックス}において人間は、生きながら死（＝愛する者と愛される者との融合）を求め、またこの死を求めながら生きることを求めているのだという。つまり、このパラドクスを生きているのである。

（5）性^{セックス}における動物性の否定、及び他者による媒介、欲望の欲望

さらにナンシーは、存在すること、つまり（彼にとっては）実存するこ

と、欲望すること自体がすでに所与（動物的所与を含むと考えられる）の否定作用を含むことを示そうとしているように思われる。そもそも彼にとって、欲望するとは継続性への欲望を欲望することであり、かつこの継続性は、絶えざる不継続、断絶と乗り越え、超越によって達成へと向かう（しかし決して達成されることはない）。さらにこの否定作用について彼は、ハイデガーの存在概念を論じながら次のように言う。

さらに、もし人がこの動詞〔「存在する (être) 〕を、その文法はともかく、他動詞として見なすならば（これまたハイデガーが提案していることである）、現に存在するそれ (cela) としての存在の概念を、かなり目に見える形で、次のような理念に向けてずらすことになる。すなわち、現に存在するそれは、それが何であれ、属性付与の意味においてそれが現にそうであるような「それ (cela)」（私は語る動物である）ではなく、存在することによって作用、欲動、または存在すること（実存すること）の発送を受け取るのである。それは、フランス語が「生きる (vivre)」という動詞をもって、またドイツ語が「生きる (leben)」をもって許し与えるものにいくらか類似する。すなわち、人は補語なしに「生きる」、つまり生きていることができる。あるいはまた、「ある冒険を生きる」、つまり自らを冒険させる、ある冒険へともたらされる、その冒険の危険性、リスク、感情を経験することができる。(SE 92)

ナンシーにとって、生きることと等しい否定作用（「冒険の危険性」の引き受け）は欲動、推進力によってもたらされるが、この欲動の典型、むしろ本性が性的な欲動であることからわかる通り、それは他者を前提にする。そしてこの欲動ないし推進力とは愛（性愛）そのものである。

ところで、カール・ポランニーは、古典的社会の社会形成と維持における交易の等価性に着目する。この等価性は近代的な経済的等価性ではなく、彼によれば「互酬性」である。そしてこの等価性は、共同体のフィリア、つまり「善意」または友愛を維持し共同体そのものを維持するために「設

定される」のである。ポランニーのいうフィリアとナンシーのいう「愛（amour）」とがいかなる関係にあるかは問題であるが、少なくともナンシーが古典時代の愛、したがって友愛を意識していることは確かである。

次の文章においてナンシーは、ヘーゲルとの関係について語っている。

ヘーゲルが^{セックス}性行為を個人（individu）の顕示の行為に数え入れなかったのは、彼にとって性行為は、個人を通じての種の顕示であるからだ（……）。これとは逆に、精神の顕示を、その度ごとに異なる、個別化された（individué）または絶えざる個別化（individuation）の過程にあるその実存の現実性に従って見てみるならば、性行為は、言語活動及び変容とともに、一つの三幅対（triade）を形成する。この三幅対のなかに一般的な共実存（coexistence）（語る諸存在者の、そしてそれらを通じてすべての諸存在者の複数の特異性）が、次の三つの資格において書き込まれている。すなわち、ロゴスの＝言語的実存（logexistence）、テクネー的＝技術的実存（technexistence）、性＝実存（sexistence）である。／性行為の観点から「他のものへの遺棄（abandon à autre chose）」〔「個人はもはや自分自身において自らを保持し所有するのではなく、内部全体が自分自身から外に出るがままにし、それを他のものへと遺棄する」というヘーゲル『精神現象学』の一節（SE 108）〕の分析を取り上げ直すならば、次のように言えるだろう。すなわち、この顕示は「内部を表出しすぎる。なぜなら、そこで破裂するのは内部そのものであるから、この顕示と内部との間に対立は残らないからだ〔……〕この顕示は無媒介的にこの内部そのものを与える」と同時に、この顕示による内部の表出は「あまりに不十分である——というのも〔……〕内部は自己をある別のものにし、したがって自らを変貌の要素へと遺棄するからである」、と。したがって、二つのリスクがある。破裂または疎外である。もし弁証法的パースペクティブ（これは、統合的顕示の状態における精神全体をある最終的止揚にゆだねることを強いるだろう）を見限るならば、表出の——圧力そのものの、または推進力の——条件として、〈多すぎかつ少なすぎる〉（trop-et-trop-peu）の状態にとどまらねばならない。（SE 109-110）〔……〕は原文に

おける省略を示す)

この記述においてナンシーは、ヘーゲルを意識し、ヘーゲルの構図を用いて性行為を解釈しつつ、この図式を修正する。性行為においては、自己の内部があまりに表出しすぎると同時に、あまりに表出しなさすぎる。なぜなら性行為においては、自己の内部が無媒介的に表れると同時に、自己の他のものへの遺棄、つまり自己の疎外が生じるからだ。そして、まさしくこの状態にとどまらねばならない。それはなぜか。「止揚」に至るためではない。これについてナンシーは次のように述べる。

プラトンからヘーゲル、ニーチェ、そしてわれわれに至るまで、欲望とは常に欲望の欲望であることがわかる。欲望が非常に長いあいだ知への欲望へと逸れていたこと——われわれの文化の特徴——は次のことを忘れさせるべきではない。すなわち、知そのものにおいて、目覚めているのはなおある種の欲望なのである。すなわち、真の知への欲望とは、自分自身が知ろうとしているものであることを知っており、このようにして、ヘーゲルの「絶対知」のように無限に自分自身を享受する知への欲望なのである。(……) /スピノザが「至福 (béatitude) は徳の報酬ではなく、徳そのものである」と主張するとき、彼は徳をヴィルトゥス、つまり彼が「神的愛」と名づけ、真実の知——それは顕在態における無限性の知である——を可能にする唯一のものであるものの活動的な力、として主張しているのである。したがって至福とはそれ自身が活動であり緊張関係である。至福がその霊的名前であるところの享受 (……) とは、達成ではなくて更新された躍動^{エラン}である。さらに、スピノザは次のように続ける——「そして、われわれが至福をもつのはわれわれが自らの肉的諸欲望を抑制するからではなく、われわれが至福をもつからこそわれわれは自らの肉的諸欲望を抑制することができるのである」。徹頭徹尾、問題は欲望である。すなわち、もしわれわれが、肉への諸欲望によって、知的愛へと至るのを妨げられるとすると、この知的愛のみが——すなわち、そのみが自分自身と世界の真理とを知ると

ころの神的知への欲望のみが——肉への諸欲望を抑え、それらを自分自身の上昇のために従属させることができる。言い換えると、この従属は、抑制よりも上昇＝昇天（ascension）をもたらす。肉の抑制は、より優れた体制（régime supérieur）へ向けた肉の熱望または昇華にほかならない。（SE 81-82）

つまりナンシーによれば、われわれの肉への欲望、性的欲望は、「より優れた体制」へ向けた熱望を含んでおり、これをめざすことによってこの欲望は抑えられる。つまり性的欲望は、ある「より優れた体制」への欲望を含んでいる。性的欲望とは、知を欲望する自分を欲望すること、「より優れた体制」を欲望する自分を欲望することである。そしてこの知、「より優れた体制」を求める活動自体が享受をもたらし、性的欲望の満足となるのである。したがって性的欲望とは「欲望の欲望」である。したがってナンシーは次のように主張する。

欲望は、いかなる仕方やエネルギーにおいてであれ、欲望の欲望、つまり「存在すること」または「実存すること」の本質そのものとしての存在の拡張である。（SE 83）

したがって、この欲望の欲望は、「より優れた体制」に向けての動物的な性的欲望の抑制、つまり否定を含んでいることになる。そして、この欲望の欲望、つまり存在の持続・拡張は、性行為を介する。つまり他者を媒介にするのである。

（6）ナンシーのセックス論とコジェーヴの承認欲望論

このようなナンシーの性の分析においては、欲望の欲望、所与または動物性の否定、この否定における他者の媒介、死に至らない死への覚悟、といったようなコジェーヴの承認欲望＝人間発生論において見出される基本的な観念がすべて出揃っている。にもかかわらず、コジェーヴがすでに指

摘していたように、このような愛の共同体では「歴史」の過程を説明することができないのである。後述するように、コジェーヴによると、ヘーゲルは最初は愛によって個別の人間と全体＝共同体との総合を行なおうとしたが、これでは歴史の過程を説明しえないが故に、これに代えて承認を求める闘争の観念を提出したのである。⁽¹⁵⁾ナンシーのセックス論についてもこれと同じことが当てはまるだろう。つまり、それは歴史、世界史の過程を説明できない。

しかし、ナンシーが歴史とその産物、コジェーヴなら「普遍等質国家」と呼ぶものを否定し、性的共同体に取って代えようとしたとは考えられない。おそらくナンシーの狙いは、すでに述べたように、現代のグローバル化における行き過ぎた市場主義を是正することにあつたと考えられる。この点でナンシーの「技術」論は注目に値する。ナンシーは、制度化された性別（男性・女性のような）の以前に、人間の性的な特異性があると考え⁽¹⁶⁾る。この特異性は各人によって異なるから、すべての者が独自の性別をもつとさえ言うことができる。

覆い隠されまま保存されており、フロイトが一般的な心的エネルギーのなかに薄めるのを拒否するもの、一つの特異な性的特徴（……）をそこに見て取るべきもの、それはまさしく「自我のリビドー」(または「ナルシズムのリビドー」)と名づけることができる。すなわち、このことがわれわれに情報を与えてくれるのは、次のことをわれわれに悟らせることによるのみである。すなわち、「自我 (moi)」とは性別化される以前に性的であり、性は、^{セックス}つまるところ、自己の最も始原的な区別と同期的な自己の一部門または一継起として、自らに先行する、と。それはある性やそれとは別の性に属するのではなく、「自我」として性^{セックス}

(15) Cf. Alexandre Kojève, "Hegel, Marx, et le Chiristianisme", in *Critique*, 3-4, 1946. 以下、同論文からの引用・参照にあたっては、HMCと略記し、その後には頁数を表記する。

(16) この性的特異性をシャルル・フーリエなら「奇癖」と呼ぶだろう。参照、シモース・ドゥブー『フーリエのユートピア』今村仁司監訳、平凡社、1993年。

法における互酬性について——コジェーヴの法論を基に（堅田研一）

である。（……） / （……）^{セックスセックス}性は性以前に、ある種のカニバリズム、ないしは自らの外部との関係での内部の、それとは別の何らかの形の変貌において開始しうるのかもしれない（これは、外部へとさらされること以前の、内部における外在化（externalisation）を意味するかもしれない）。 / 私^{セックス} = 性。私は自らを外化する、君は自らを外化する、われわれは性 = 実存する（Je s'exe, tu s'exes, nous sexistons.）。（SE 118-119）

それぞれが性的特異性をもつ複数の個人の共存を可能するのが、ナンシーのいう「技術」であると思われる。この「技術」の考え方は、われわれ近代人の考える技術の考え方に再考を迫るものをもっているように思われる。この点については後述する。

また、ナンシーのセックス論は、なぜ物（個人的所有物）が交換へと強制されることなく交換可能性をもち、また実際に交換へと向けて作られるのかの説明となりうるかもしれない。⁽¹⁷⁾「フロイトは、愛が破壊的激烈さを鎮めることができると考えるのではなく、彼がセックスとアートとの間に引く平行線は、欲動がある形態を見出す可能性を保持する。形態とはつまり、意味 = 感覚 = 方向（sens）をつくる仕方である」（SE 177）。この意味 = 感覚 = 方向をつくること、形態を見出すことが、物を作ることにもなると考えられる。

5. アレクサンドル・コジェーヴにおける愛と承認の問題

コジェーヴによれば、ヘーゲルは当初は、愛のなかに人間性の実現を見ていた。

(17) この問題については、拙稿「アレクサンドル・コジェーヴにおける否定の概念について」（前掲注1）を参照していただきたい。

愛が弁証法的であるのは、全体性であって純然たる同一性ではないからである。愛する者たち (Liebende) は、統一されかつ彼らである。けれども彼らの絶対的な統一とは、二つの「分離された」、本質的に自律的または相違する (相違 = 否定、つまり否定性) 存在の統一である。したがって、二人の愛する者たちの「全体性」とは、自分自身との「同一性」において捉えられたこの愛する者たちのそれぞれとは別のものである。すなわち、彼らの「全体性」とは子供である。そして、子供が全体性 (愛する者たちの「再=統一」) であって単に同一性ではないが故にこそ、子供は教育可能で教育された、一人の人間的存在である。ところで、子供が全体性であるのは、親たちが、その愛による統一にもかかわらず、自由かつ自律した個人として「分離されている」からである。そして彼らが分離されているのは、彼らが死すべきもの (mortels) であるからにはかならない (彼らのそれぞれは、一方を他方に結びつける愛の絆にもかかわらず、自分ひとりで死なねばならない)。したがって、親たちが死すべきものであるからこそ、子供は人間的存在である。そして、子供とは自分の親たちの死 (= 否定性) でもある——生物学的次元においてのみならず、人間的次元においてもまた。なぜなら、子供自身が人間的存在なのは、まさしく親たちが彼を教育するからである。けれども、子供を教育することによって親たちは、「新しい世代」を準備する。「新しい世代」は、親たち、つまり親たちや親たちが作り上げた自分たち自身についての、また世界についての諸観念を歴史的過去の無のなかへと追いやり、この歴史的過去は子供の想起 (Erinnerung) のなかでのみ生きることになるだろう。したがって、愛、死、及び歴史性、すなわち人間の人間性は、最初から、ヘーゲルの弁証法的諸分析と連動しているのである。(HMC 349)

しかしコジェーヴによれば、ヘーゲルはこれでは満足しなかった。なぜなら、この愛の弁証法は世界史の過程を説明できないからである。「なるほど、愛の弁証法的概念によっても人間の歴史性は理解可能であった。けれどもこの概念から出発して、世界史 (histoire universelle) の具体的内容を「演繹する」 (= ア・ポステリオリに再構成する、つまり「理解する」)

ことはできない」（HMC 349-350）。そこでヘーゲルは新しい弁証法を構想することになる。ただしそこには、この二つの弁証法の間血縁関係をも見て取ることができる。

愛のなかに人間的なものとしてあるもの、それは、欲望が、自らをある自然的な経験的実体に直接に（＝「無媒介的に」）関係づけることはないという事実である。この実体（身体）への欲望は、人が欲望する者の欲望そのものによって「媒介されている」（vermittelt）。つまり、動物は雌を欲望する（セクシュアリティ）が、人間＝男性（homme）は女性の欲望を欲望する（エロティシズム）。結局のところ、愛の欲望とは、愛そのものへの欲望である。すなわち、愛する者は愛されることを望む。そして彼は、この相互的な愛のみによって、いかなる「具体化＝物質化（matérialisation）」もなしに満足しうる。ところで、愛の固有性は、ある絶対的（＝普遍的（universelle））価値を、人が愛する者の排他的な唯一性（＝「個別性（particularité）」）に付与することである（「この世にもあの世にも君しかいない」）。したがって、愛することとは、個別的なもの（＝同一性）と普遍的なもの（＝否定性。なぜなら、普遍性とは個別性の否定であるからだ）との総合であり、また、このような総合として、つまりある「全体性」として自らを構成することである。／けれども実際には、この愛の「全体性」は本質的に限定的である。したがって、万人の共通意見では、その名に真に値する人間の現実存在は、愛による満足によっては汲み尽くされえない。また、したがってキリスト教徒たち自身の意見によれば、愛は、「慈悲（charité）」という普遍化された形態を取ってさえ、世界史の本当の原動力ではない。愛が本質的に限定されているのは、愛がある絶対的価値を、愛される者の行為（Tun）に対してではなく、愛される者の所与存在（Sein）に対して付与するからである。すなわち人は、ある人を「理由なしに」、つまりその人がなすことの故にではなく、その人が現に存在するという理由のみによって、愛する。ところで、所与存在とは、それが所与である＝与えられている（donné）という事実そのものによって、つまり自分自身と同一であり、したがって自分ではないあらゆるものとは相違

するという事実そのものによって、限定的である。否定的行為のみが、それに対置される諸限界を乗り越えることができ、したがって、行為し、自分自身がそれである所与存在の能動的な否定によって自分自身を創造する者の存在そのものを普遍化することができる。愛は、自らを所与存在に関係づけるのであるから、行為を前提にすることはなく、真に能動的な（＝否定的な）行動を生み出すことはない。したがって愛は本質的に受動的なものにとどまり、さらには効果のない、または作用しないものであるにとどまる。そして愛は、それが自らを関係づける存在の静態的な諸限界によって永遠に限定され続ける。したがって愛は、限定された自然的基礎による（「友のサークル」によって拡大されるのがせいぜいの）人間的家族を基礎づけるのがせいぜいである。このような家族は、歴史の過程において、自らを狭めることによって進化する。自身の国家の普遍的拡張をめざして行為する公民たちの国家を愛が創造したことは一度もない。／したがって、歴史の現象や歴史的人間を説明するためには、愛の限定された受動的弁証法を、行為の普遍的弁証法によって置き換えねばならない。そしてこれこそ、ヘーゲルが自らの最初の愛の弁証法を普遍化することによって行っていることである。「愛する者」は、愛される存在によって（またはせいぜい、自分の「親たち」と「友人たち」の必然的に限られたグループによって）絶対的価値として承認されたいと思う。歴史的人間は、自分の個性の絶対的価値の普遍的承認を熱望する。すなわち、彼は、「自分の類において唯一」でありながら「普遍的に価値ある」存在でありたいと思うのである。そして、自分の所与存在の諸限界やそれを取り巻く自然的・人間的世界の所与の構造は、自分の個性のこの普遍的承認と対立するのであるから、彼は一連の否定的諸行為によってこの世界を変容し（trans-forme）、また自分自身を変容する。彼が承認されるようにするのはこれらの行為であり、また彼が承認されるのは行為主体(agent)としてである。普遍的承認をめざして行われる、個別者(particuliers)のもろもろの否定的行為の総体こそが、世界史の具体的内容を構成する。そして、人間の真の存在はこの歴史的行為であり、この歴史的行為こそが、人間の自然的所与存在を、その個性の普遍化的否定によって「媒介する」のである。(HMC

350-351)。

ナンシーは、セックス（性、性行為）と言語活動とを人間的存在（つまり、実存における存在の超出）を形成する原動力であると考え、また自己表出を求めるセックスが言語活動を要求するとさえ考えている。これに対してコジェーヴは、愛に基づく承認関係は不十分であり（なぜなら歴史の過程を説明できないから）、否定的行為に基づく承認こそが人間の真の人間性を形成すると考える。つまり、愛は所与存在を前提にするのであり、所与の完全な否定に結びつけられることはなく、所与存在に拘束される。したがってそれは普遍的な承認をもたらすことができないのである。人間存在とは死の実現、つまり所与の完全な否定であるとする、人間は、限定的ではなく普遍的な承認を求め続けることになる。まさしく、上の引用文にあるように、「歴史の現象や歴史的人間を説明するためには、愛の限定された受動的弁証法を、行為の普遍的弁証法によって置き換えねばならない。そしてこれこそ、ヘーゲルが自らの最初の愛の弁証法を普遍化することによって行っていることである。「愛する者」は、愛される存在によって（またはせいぜい、自分の「親たち」と「友人たち」の必然的に限られたグループによって）絶対的価値として承認されたいと思う。歴史的人間は、自分の個性の絶対的価値の普遍的承認を熱望する。すなわち、彼は、「自分の類において唯一」でありながら「普遍的に価値ある」存在でありたいと思うのである」。

そして、コジェーヴによれば、言説とは歴史を実現する否定的行為をなす者の自己意識にほかならず、歴史の終わりを實現する者＝ナポレオンの自己意識となったヘーゲルの言説こそが完全かつ一貫した言説であることになる。

しかし、ナンシーが指摘するように、性愛または性行為のなかにも、死に至らない死への覚悟がある。したがって、そこに人間性の発生を見て取ることができるのではないだろうか。それでもなお、それを越えて人間が

自己の普遍的な承認を求めるのだとすると、それはなぜなのだろうか。上で述べたように、コジェーヴなら、人間存在とは所与の完全な否定、つまり死の実現にはかならないからだ、つまり所与の完全な否定は限定的ではなく普遍的な承認を要求するのだ、と答えるだろう。しかしながら、死を生きることができない以上、人間性の完全な実現はありえず、そのために人間は自己の承認を求めるのであった。つまり、人間性を実現する所与の否定は、必然的に限定されたものであらざるをえない。そして、このような限定的な否定なら、性行為のなかにすでにあるのである。したがって、承認を求める生死を賭けた闘争を、人間性の形成の原動力として特権化する必要はないのである。それでは、性行為における（さらには性的タブーや教育による家族内での）所与の否定と、承認を求める闘争における否定とはどう関係するのだろうか。これを考えるヒントをロラン・ビバルが与えてくれている。

コジェーヴのいう欲望の欲望とはすきまそのもの、つまり、他人の欲望という空白、自然の欠如、すきまを欲望するすきまである。すきまをすきまによって充たしても、すきまは依然としてすきまである。このすきまそのものとは、例えばビバルのいうように、女性は母親と同じことをなすうる、つまり子供を産むことができるのに対して、男性はそれができないという意味での欠如であり、この欠如の充足を求めて男性は承認を求めるのだ、つまり相手を自分の鏡にすることによって自分を刻みつけようとするのだと考えることができないだろうか。そしてこのとき、家族生活における自然の否定、とりわけ性行為における否定性が反復される。この反復が、生死を賭けた闘争——それも、主人と奴隷というかたちで当事者の双方が生き残るような、死を賭けた闘争——というかたちをとるのではないだろうか。

(18) Cf. Laurent Bibard, *Terrorisme et féminisme*, Éditions de l'Aube, 2016, p. 105. この問題については以下の拙稿を参照していただきたい。堅田研一「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」、愛知学院大学宗教法制研究所紀要第57号、2017年、所収。

コジェーヴは、愛による家族的共同体が承認に基づく政治的共同体に取って代わられるような言い方をしているが、むしろこの二つの共同体は共存し、連続的な関係にあると考えるべきである。家族的共同体なしには政治的共同体は存続しえない（そのため、政治的共同体は家族的共同体を存続させようとする）し、また家族的共同体のみでは人（特に男性）は十分に満足しえないが故に、家族的共同体が政治的共同体を不可避的に生じさせると考えることができる。

コジェーヴ自身、『法の現象学』で国家と家族との併存を認めている。

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、奴隷の労働は食料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（vie sexuelle）の人間化によって家族社会が構成される。（EPD 487/568）

コジェーヴはあくまで承認を求める政治的な闘争が根源的な人間化だと考えているが、むしろ根源的な人間化は、家族的共同体における、とりわけ「性生活」における人間化だと考える方がよいのではないだろうか。少なくとも、その方がアリストテレスの考え方にはマッチしているように思われる。

したがって、ナンシーがいうような愛の共同体における欲望の欲望と、コジェーヴがいうような欲望の欲望とは、異なると同時に併存する。

コジェーヴのいう欲望の欲望、承認欲望をアリストテレス=ホッブズのな「虚栄心」に引きつけて解釈したのがレオ・シュトラウスである。⁽¹⁹⁾アリ

(19) Cf. Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, The University of Chicago Press, 1952. 邦訳として、レオ・シュトラウス『ホッブズの政治学』添谷育志・谷喬夫・飯島昇蔵訳、みすず書房、1990年。以下、同書からの引用・参照にあたっては、PPHと略記し、最初に原書の頁数を、その後には邦訳書の頁数を表

ストテレスはこれを何とか抑制しようとし、ホップズはこの問題意識を引き継ぐ。シュトラウスは次のように言う。

名誉、優越性の意識および貴族と大度 (magnanimity) との関連は、アリストテレスによって古典的な形で説明がつけられている。アリストテレスにとって大度とは、一方では、数ある徳のなかの一つの徳である——それは、偉大な名誉に向けての正しい (right) 振る舞いのことである——が、しかし他方では、それは「いわば (他の) もろもろの徳の冠飾のごときもの」である。というのも、大度は他のもろもろの徳を必然的に前提しており、かつ前者は後者をより偉大なものたらしめるからである。大度は、卓越した自由な個人の徳として、それ以外の徳をいわば統括している。それは、あたかも正義が、法を遵守し同胞に対して正しく (rightly) 振る舞う市民の徳として、それ以外の徳を統括しているのと同様である。このように、『ニコマコス倫理学』においては、大度と正義 (justice) との間に、不安定ながらも一つの均衡関係が維持されているわけだが、もしもこのバランスが崩れて、正義に対する大度の比重がますます増大してくるならば、それは、法と義務が道徳的原理としての意義を失い、それに代わって、卓越した個人の優越性の意識 (得意) と自らの優越性が他人によって承認されることへの (すなわち「名誉」への) 関心こそが道徳的原理であると考えられるようになる、ということの意味する。(PPH 51/72-73)

「偉大な名誉に向けての正しい振る舞い」としての大度は、この「正しさ」を通じて正義、さらには「法と義務」へとつながっている。ところが、「大度と正義との間 (……) のバランスが崩れて、正義に対する大度の比重がますます増大してくる」ことによって、「自らの優越性が他人によって承認されることへの (すなわち「名誉」への) 関心」が「法と義務」に優先する事態こそが近代を生じさせたのだとシュトラウスは考えているように

記する。

思われる。

大度と正義との間のバランスを維持したのは、アリストテレスにおいては、正しさとしての、つまり中庸としての大度である。しかしシュトラウスによれば、ホッブズはそれを次のように批判する。

ホッブズにとっては、大度はもはやアリストテレスにとってのように、とりわけ既存の正義の「冠飾」なのではなく、とりわけ正義の源泉であるということによって、ホッブズの教説は一目でアリストテレス的教説から区別される。こうした変化は、原則的につぎのことを意味する。すなわち、卓越した人間の自己意識が徳を構成する、より普遍的には、もはや何らかの態度ではなく、ある信念 (intention)こそが徳を構成する、と。事実そのとおりであることは、ホッブズの断固たるアリストテレス倫理学批判が示しているところである。「……道徳哲学の著作者たちは、(もちろんホッブズと)同じ徳と悪徳とを認めてはいるものの、それらの徳の本質がどこにあるかがわからず、……徳の本質を中庸性 (mediocrity of passions) におくのである。それはまるで、大胆の原因ではなく大胆の程度が、剛毅をつくるかのようにであり、贈与の原因ではなく贈与の量が、気前よさをつくるかのようなのである」。(PPH 54/76) (() はシュトラウスによる補足である。「 」内はシュトラウスによるホッブズ『リヴァイアサン』からの引用である)

シュトラウスは、このホッブズのアリストテレス批判から次のような結論を導く。この引用文に続いてシュトラウスは言う。

このことでもっていわれているのは、ある行為ないしは態度の理由、動機だけが、その行為ないしは態度の道徳的評価にとって決定的である、ということなのである。(……) ホッブズにとって信念が唯一の道徳的原理になるのは、人間が自らの行為を秩序づけるためには従わねばならないであろう、何らかの「客観的」原理の現実性を、つまり、あらゆる人間的意欲に先立つ自然法の現実性を、

かれがもはや信じていないからなのである。実際かれは、自然的、道徳的法が真に法であることを、明確に否定しさえする。自然法の否定、いっさいの人間の合意に先立つ義務づけの否定こそ、信念、とりわけ「勇敢の、特定の高貴さなないしは優雅さ」、すなわち大度が、あらゆる徳の十分な根拠とみなされることの、究極的な理由なのである。(PPH 54-55/76-77)

こうして「信念」、正確には信念としての大度、つまり自己の優越性の意識がホッブズにおいては道徳の源泉となった。しかし、この考え方は、シュトラウスによれば、ホッブズにとっては一時的なものである。ホッブズの本来的考え方においては、「大度」は、自己の優越性の意識に基づいているのであるから、「高慢」（つまり「虚栄心」）の一形態とされ、「暴力による死への恐怖」によって克服されるべきものである（cf. PPH 55-57/77-79）。つまり、本来のホッブズの考え方は、「暴力による死への恐怖」を徳の源泉とみる。「ホッブズは、（……）大度のなかにではなく、恐怖、死の恐怖のなかに、徳の源泉をみるのである。かれは、大度ではなく暴力による死への恐怖こそが、結局のところ唯一適切な自己意識であると考えているのである」（PPH 57/79）。

しかし、克服されるべきものとはいえ、ホッブズはこの信念としての大度、つまり虚栄心を自然状態の構成の出発点にしており、また信念としての大度は客観的な正義や法を否定させるのであるから、ここにアリストテレス批判があることは間違いのない。つまり、信念としての大度、つまり虚栄心こそが、自然法、「法と義務」を否定させる、近代性の源泉であるといえることができる。そしてこの虚栄心をヘーゲルは承認欲望として定式化し、承認を求める闘争の源泉だと考えたのである。

したがって、アリストテレスとホッブズ、古代性と近代性との対立は、中庸または中庸としての大度と、信念としての大度、つまり虚栄心との対立であるといえることができる。そしてコジェーヴによれば、ヘーゲルの承認欲望及び生死を賭けた闘争論は、このホッブズの問題設定を出発点にし

(20)
ている。

6. コジェーヴと互酬性

ナンシーによれば、^{セックス}性行為は死に至るような快楽を享受しようとするが、それは実は生そのものへの欲望であり、また持続性への欲望でもある。このパラドクスのな構造は、コジェーヴの承認を求める生死を賭けた闘争においても見出される。それは、闘争の両当事者が闘争を最後まで押し進めることがなく、一方は主人として生き、他方は奴隷として生きることを選択するところにある。主人も奴隷も闘争において死へと覚悟を決めながら、その終わりには生を選択する。それによって正義の理念が生じ、正義の理念によって人間的共同体が生じ、人間が人間として生きることが可能になる。これに対して性行為においては、いわば生の称揚によって人間は生き延びる。ここから法や正義の観念が生じることはない。しかしながら、性的関係を基に共同体が生じる場合、例えばアリストテレスがいうようなポリスにおいては、法や正義が問題となる。ナンシー的に考えると、この場合に生き延び、共同体を形成することを可能にするのは「技術」である。生き延びることを可能にするということは、死の可能性もあったということである。つまり、性行為における死を生へと転換させるのが「技術」である。この「技術」のなかにアリストテレス的な「中庸」を含めることができると思われるが、法の「技術」もまたそこに含めることができるだろう。そしてそれは正義を本質とすると考えることができる。アリストテ

(20) 1936年11月2日付シュトラウス宛のコジェーヴの書簡。Cf. Leo Strauss, *On Tyranny*, The University of Chicago Press, 2013, pp. 231-232. 邦訳として、レオ・シュトラウス『僭主政治について』（下）石崎嘉彦・飯島昇蔵・金田耕一他訳、現代思潮新社、2007年、178-179頁。以下、同書からの引用・参照にあたっては、OTと略記し、最初に原書の頁数を、その後には邦訳書（『僭主政治について』（下））の頁数を表記する。

スのいう正義とはこのようなものではないかと考えられる。このような正義は、承認を求める闘争において生じる正義の観念とは別物であると考えられる。なぜなら、前者の正義は性行為に由来するが、後者は闘争に由来するからである。しかしながら、生、生き延びることを可能にするものという点で両者は共通する。

アリストテレス的な共同体の考え方とヘーゲルまたはコジェーヴ的な共同体の考え方との間にはおそらく断絶（と、しかしながら関係も）がある。この断絶（と関係）をエコノミーの問題との関連ではあるが考えさせてくれるのがカール・ポランニーである。ポランニーは市場経済を社会のなかに「埋め込む」というが、これは市場経済を否定するのではなく、それを肯定しつつ社会、言い換えるとアリストテレス的な共同体の支配の下に置くということ、優劣関係を逆転させるということである。

コジェーヴ的な正義の観念とポランニーが復権させようとするアリストテレス的な正義の観念との違いが決定的に現れるのは、等価性の正義の考え方においてである。ポランニーによれば、アリストテレスにおいては、「等価性 (equivalency)」は設定される。それは善意または友愛に基づくものであり、かつ自給自足を維持するためのものである。ここに一方を犠牲にして他方が利益を得るという「もうけ」の観念は入る余地がない。⁽²¹⁾ポランニーはこれを「互酬性」と呼ぶ (ADE 106-111/302-309)。これに対して、コジェーヴのいう奴隸的な「等価性」は、自分の有利と不利とを比較して、自分の有利になるということを含意している。したがって両者の等価性の考え方は全く異なる。(すでに指摘したように、コジェーヴに互酬的な取引の考え方があるとすれば、それは個人的所有物どうしの取引においてである。) (しかしながら、両者の等価性は、共通する要素が全くない、完全に別物であるかということ、そうでもないように思われる。少なくとも、生

(21) ミシェル・ヴィレーのいう「交換的正義 (justice commutative)」もまた、互酬性とまでは呼べないかもしれないが、このもうけの観念の入らない等価性であると思われる。Cf. Michel Villey, *Le droit et les droits de l'homme*, PUF, 1983, pp. 51-52.

き延びようとする欲望を抱えている点ではすでに両者は共通する。）

コジェーヴのいう奴隸的な等価性の正義の観念には「利得」や「もうけ」の観念が働く。闘争の敗者は、主人に隷属した方が自分にとって有利、つまりもうけになるから主人の奴隷になるのである。ところで、純粋な主人たちが社会を形成することはありえないから、主人たちが社会を形成する場合には、主人たちが生きることをめざしていることになる。主人たちが生きる場合、政治的に考えると、政治的に中性はありえないのだから、主人性と奴隷性とが何らかの形で総合されているということになる。正義論でいえば、主人の平等の正義と奴隷の等価性の正義とが総合されていることになる。しかしながら、主人たちの社会に等価性の正義が存在するとしても、おそらくその等価性とは、奴隷的正義における等価性とは異なると思われる。その違いとなるのは、主人的な等価性の正義にはもうけの観念が入らないという点である。おそらく主人的な等価性とは、ポランニーのいう「互酬性」にほかならないだろう。

この場合、まず、主人が自己の所有物をもつことが認められねばならないが、主人の原理からすると、主人がそれぞれのものをもつということは認められないはずである。主人は主人として厳密に平等であり、あるいは主人はすべてをもつのであり、したがって主人の社会の所有とは共同所有でなければならないはずである。したがって、主人たちの社会に個人の所有が認められるとすると、それは「個人的所有」でなければならない。つまり、自己の身体の所有に基づく所有でなければならない。つまり、身体は各人によって異なるのだから、この差異に由来する所有は認められねばならない。例えば、自分の身体の一部となったものは自分のもの（個人的所有物）である（cf. EPD 576-577/661-662）。この身体性に、個人的所有（及びそれを支える「特殊性（spécificité）」）をナンシーの性の問題設定とつなげるための契機がある。

生きる主人の人間性、つまり自己の動物性の否定の仕方は、もはや直接的な死の危険の引き受けによるのではなく、間接的な、いわば観念化され

た死の危険の引き受けに由来する。このような引き受けは、言語活動における所与存在の否定と同じものであるだろう。

もし主人の社会においてこのような個人的所有物どうしの交換が生じるとすると、それはもうけのためではなく、(交換の当事者のそれぞれが)自己の(主人的な)生を可能にするためでなければならない。この交換の比率、つまりどの比率での交換が等価性の正義にかなうかは、ポランニーによれば、各家族の自給自足性を維持するという観点から社会的に設定される。コジェーヴ的に言えば、これを設定するのは公平無私の第三者である。

ところで、この個人的所有または互酬性をコジェーヴの正義論に位置づけてみると次のようになる。

主人 (の平等の正義) —— 個人的所有 (互酬性としての等価性の正義) —— 奴隷 (の等価性の正義)

つまり、個人的所有が、主人的社会から奴隷的社会への転換の媒介となりうるのである。もうけの観念が互酬性としての等価性の正義に入り込むとき、奴隷的な等価性の正義が社会のなかに登場する。

もうけの観念が入り込まない互酬性としての等価性の正義は、贈与的な等価性の正義と呼ぶことができるだろう。贈与的な等価性からもうけとしての等価性への転換が、奴隷的、またはブルジョワ的社会への転換を支える。ところが、すでに述べたように、デリダは、贈与の観念がすでにパラドクスの的に自己利益、もうけの観念を孕んでいることを指摘する。デリダによれば、純粋な贈与は現実には存在しない。なぜなら、贈与を贈与として意識した瞬間に、その見返りを期待するようになるからだ。やがて、見返りを得るために贈与するようになると、もはや贈与は贈与ではなく、自己利益のための交換、商業的交換となる。(おそらくポランニーからすれば、古代社会はこの転換をさまざまな装置によって阻止しようとしていたとい

うことになるだろう。）

逆に言うと、現在の社会を支配している商業的交換も、贈与の契機を含んでいることになる。ここに、序列を再逆転し、贈与を自己利益に優位させるための契機が存在する。これは、ポランニーのいう経済システムの社会への「埋め込み」に相当するだろう。

ポランニーからしても、アリストテレス的な互酬性の原理が機能しうるのは限定的な共同体においてであろう。もしこれを、おそらくはポランニー自身もそう願っているであろうように、全世界的に機能させたいと思うならば、コジェーヴの「普遍等質国家」のような理念が欠かせないだろう。他方、コジェーヴの普遍等質国家、つまりすべての者が公民として承認される国家を実現するためには、言い換えると、現在はブルジョワ社会であるから、ブルジョワ社会と主人性を総合するためには、互酬性の観念を媒介にすることが有効ではないだろうか。ところで、この互酬性の正義は、主人的な平等の正義とも、奴隸的な等価性の正義とも異なる。ところでコジェーヴは、平等の正義と等価性の正義との総合を「公平の正義」と呼ぶ。これがいかなるものかは積極的には語られていない。この「公平の正義」とは、全世界的に拡張された互酬性の正義ではないだろうか。さらに、法の存在に欠かせない公平無私の第三者は、相互行為への介入にあたって、相互行為の当事者においても自分自身においても主人性・奴隸性を捨象しなければならない。これは、第三者は互酬性の正義を適用するというのと同じことではないだろうか。

それでは、このような互酬性の正義とはいかなる仕方 で存在するのだろうか。それは、それ自体として存在することはなく、主人的な平等の正義の観念や奴隸的な等価性の正義の観念、言い換えると政治的な正義の観念の脱構築としてのみ存在すると私は考える。なぜなら、コジェーヴがいうように、歴史（世界史）を形成するのは行為であり、その原動力は承認欲望であるからだ。すでに述べたように、この歴史こそ、レオ・シュトラウスがいうように、古代の思想家たちがその存在を知りつつそれが支配的に

なるのを妨げようとした近代性ではないだろうか（アリストテレスのいうポリスに近代的な意味での歴史は存在しないだろう）。近代性が支配的な現代の社会においては、承認欲望を原動力として展開される世界史が支配的である。だとすると、近代性を批判するいわば脱近代的なものは、近代性への脱構築としてしか存在しないだろう。

ポランニーのいう「需要供給・価格メカニズム」（ADE 104-105/300）に支配された市場メカニズムにおいては、市場において形成された価格による商品の取引が正義、つまり等価性の正義にかなったものと見なされる（そして、このような等価性の正義にかなった取引は「もうけ」の観念を含んでいる）。この両者、つまり市場価格と正義には必然的なつながりはないと思われる。つまり、そこには、法によって実現されるべき正義（等価性の正義）の観念についての社会的な決定・合意があるのだと考えられる⁽²²⁾。したがってそれは、正義の観点から脱構築可能であるだろう。

7. パラドクスを解消するための第三者

コジェーヴは、アリストテレスについて次のように言う。「アリストテレスによれば、一個は反対物をさがす、そのプロセスのなかで二足す一、すなわち三番目のものをmesotesとして見出す、そしてこの方法によってこの三つすべてが確定される」（OT 285/258）。そしてこのmesotesについて、「あれでもありこれでもある」と述べる（OT 285/257）。そしてこの第一と第二のもの二者（これらは、コジェーヴによれば、「反対対当」をなす）について、「両者〔反対対当をなす二項〕ともが「悪」（≠最適条件、そしてその代わりに、過剰かあるいは欠損のいずれか）であるが、しかし、

(22) この等価性の正義に関する社会的合意の問題については、拙稿「アレクサンドル・コジェーヴにおける否定の概念について」（前掲注1）を参照していただきたい。

「善き」mesotesは生の形態に依存しつつ「不特定多数（indeterminate many）」である」と特徴づけ、この三者関係、とりわけ極端の両項をつなぐmesotesについて、それは「年齢、ジェンダー、人種の関数である——政体の関数でさえあるのだ」と述べる（cf. OT 288/263）（これらの引用箇所は、すべて1957年7月1日付シュトラウス宛のコジェーヴの書簡からのものである）。「不特定多数」とは任意性、第三者性の意味で理解することができるだろう。

このコジェーヴの見解についてはこれから十分に検討を加えるべき課題であるが、少なくとも本稿の課題との関係では次のように言える。すなわち、コジェーヴのいう正義の理念、またはそれを適用する「公平無私の第三者」とは、自らの実現が死であるにもかかわらず、自らを実現するためには生きなければならないという人間のパラドクスを解決するための、つまり死という極端と動物的生という極端との間のmesotesである、あるいはそれを体現するものであると考えることができる。正義の理念は、主人と奴隷とをつくって闘争を終わらせる、つまり闘争の両当事者を人間として生きさせる合意から生まれ、この合意から抽出された正義の理念及びそれを適用する第三者によって、主人として、また奴隷として、死の危険に対する意識を抱えながら生きることが可能になるのである。

ところで、性行為に関して、アリストテレスが立てる第三項（彼の場合には中庸）とは「節制」である。『ニコマコス倫理学』の次の一節を見ていただきたい。

節制ある人というのはしかし、快いものに関して中庸の態度をとる人である。すなわち、節制ある人は、放埒な人が最も楽しむところのものを楽しむのではなく、むしろ不快に思うのであり、また楽しむべきでないものは総じて楽しまず、一般にどのような身体的快樂であっても激しく楽しむというようなことはなく、そうした快樂がなくても、苦しんだり欲したりすることもないのである。あるいはそうした快樂を楽しむにしても適度に楽しむのであって、必要以上に楽し

ものでもなければ、不必要なときに楽しむのでもなく、およそ誤った楽しみ方をけっしてしないのである。／他方、快いものでも、健康や壮健のためになるかぎりのものであれば、そのたぐいのもを節制ある人は適度に、しかるべき仕方で欲求し、またそれ以外の快いものにしても、それらが健康や壮健の妨げにならなければ、あるいは美しいことから逸れていたたり、財産を超えたりするようなことがなければ欲求するのである。すなわち、放埒な状態にある人の方は、こうした快樂に対して、実際の値打ち以上に愛着を寄せるけれども、節制ある人とはそのような人間ではなくて、「正しい道理」の指示するとおりに愛着を寄せるのである。⁽²³⁾

ところで、ナンシーの性の分析においては、性行為は死と生との両極端を併せもつ。つまり、快樂の極致としての死と、持続性つまり生への欲望である。ナンシーによれば、死に至るような快樂の極致、死への欲動は、その極である死に至ることはなく、それは生、持続性への欲望に転換する。彼はこの両極を関係づけるのに「ゲーム (jeu)」という概念を用いる。死という極限に向かいながら生へと転換する運動はゲームとしての様相をもつ。したがって、両極がゲームのなかで維持されることになる (Cf. SE 156)。この転換を可能にするのはアリストテレスにおいては「節制」としての中庸であるだろう。しかし、この節制による転換は必ずしもうまくいくとは限らないだろう (ナンシーについても同じことが言えるように思われる)。おそらくアリストテレスにおいては、この「節制」を越え出させるもの、つまり「放埒」と呼ばれるもの、さらには徳の本質としての中庸を越え出させるものは、貨幣への愛、つまり貨殖へとつながっていくものであるだろう。すでに述べたように、ホップズはアリストテレス的な中庸としての大度の観念を批判し、信念としての大度、つまり虚栄心を問題にした。つまり、虚栄心は徳としての中庸を越えたもの、徳としての中庸で

(23) アリストテレス『ニコマコス倫理学』朴一功訳、京都大学学術出版会、2002年、140-141頁。

は対処できないものである。ヘーゲル及びコジェーヴの承認欲望論はまさしくこれを扱うのである。

おそらくアリストテレスも、徳としての中庸を越え出たものという問題に気づいていたように思われる。それ故に、主人と奴隷というカテゴリーを導入し、つまり奴隷性が社会の支配的要素になることを防ぎ、かつ貨殖を抑えるという議論を構成したのだと思われる。コジェーヴの場合には、主人性の没落と奴隷性の全面的な展開という歴史的事実を踏まえて理論を構成している点で両者は異なるが、両者が取り組もうとした理論的課題は同一であるように思われる。そしてコジェーヴは、アリストテレス的な第三項論、つまり中庸論を法的第三者論としてつくり直したのである。

コジェーヴにおいては、「もうけ」の観念、したがって貨殖が全面的に展開した社会が奴隷的・ブルジョワ的社会である。これを主人の社会と「総合」することが問題になるのだが、この総合のなされる場所は、（人間は死の実現であるという意味での）死と（動物的）生とを総合する、死を生きることを可能にする、つまり人間的な生を可能にするものとしての正義の理念と、その実現としての法である。そして、前に述べたように、奴隷的な等価性の正義の理念と主人的な平等の正義の理念とを総合するためには、互酬性の観念が媒介しなければならない。この互酬性は、ナンシー的に拡大されて理解された性^{セックス}と家族によるものとして考えるのがよいと思われる。私見によれば、コジェーヴはまさにこのような意味において理解された互酬性に相当する概念をもっており、それが個人的所有の概念である。個人的所有物の取引を規律するのは、平等の正義でも等価性の正義でもない、それでいてこの両者のいずれかの適用の形をとって適用される互酬性の正義である。この場合、コジェーヴのいう法的第三者は、平等の正義や等価性の正義を適用するにあたって、互酬性の正義によって調整しながら適用しているのだと考えられる。

