

ハンナ・アーレントが言わなかったこと

伊藤 正博

はじめに

カントは『判断力批判』において、趣味判断は普遍妥当性の要求を含むという命題を掲げ、その根拠を共通感覚（*GemeinSinn*）に求めた⁽¹⁾。ドイツ・ロマン主義の系譜に連なる後世の思想家たちはカントのこの議論のうちに共同体の創設原理を示唆する着想を認め、それを発展させるいくつかの試みを行なったが、それらの試みは、やがて到来したナショナリズムの波に呑み込まれ、さらにはナチズムの国家論に利用されるという運命をたどった。そのためこの試みは第二次大戦後しばらく顧みられなくなっていた。『判断力批判』を手がかりにして共同体の問題を考える試みが再興されるのは1960年代のことで、その先鞭をつけたのはユダヤ系出自の哲学者であるハンナ・アーレントだった⁽²⁾。

だがアーレントの『判断力批判』の読み方は、それ以前の試みを継承するようなものではなかった。かつての人々が、趣味判断のもつ普遍妥当性の要求を新たな普遍を構築せよという要求として読み込み、そこから同質的なメンバーから成る有機体的な国家の理念へと向かったのに対して、アーレントは、美的判断が対象の再認（*Rekognition*）の猶予をその内的契機とする判断であることを重視する読み方をして、質的に異なった多様な人間をつなぐ社会的紐帯を形成する原理をそこに求めた。思想史に即して見るならば、いわば、彼女は『判断力批判』を国家主義者たちの手から取り返したのである。

しかしアーレント自身の問題意識の中心は少し別のところにあったようである。この仕事に取り組む必要性を彼女に意識させたのはアイヒマン裁判の傍聴経験

だったといわれる。アイヒマンは、自分はカントの道徳律に基づいてヒトラーの命令を履行したと法廷で陳述した。裁判レポート『イエルサレムのアイヒマン』⁽³⁾を読むと、アイヒマンの主張をカント哲学の歪曲として片付けようとして果たせずにいるアーレントの姿が浮かび上がってくる。彼女はこのレポートのあちこちでカントを意識していると思われる考察を試みているが、いずれもすっきりしたものではない。彼女が言いよんだその先には『実践理性批判』のもつ危うさが見え隠れしている。

そういうわけで、アーレントが『判断力批判』研究に着手する直接のきっかけとなったのは、『実践理性批判』が抱え持つ問題に直面したことだったと考えられる。すなわち彼女にとって『判断力批判』を共同体論として読むことは、何よりもまず、そこに見られるカント自身の論理に即して『実践理性批判』の立場を批判的に乗り越えるという意図、つまりカント倫理学の内在的批判を遂行するという意図をもった仕事だったのである。

しかしながらアーレントは結局、『実践理性批判』のどこがどのように問題なのかということを直接、主題的に論じることはしなかった。だが、もし彼女が『判断力批判』の解釈を通して「真の」カント像を提示するだけで事足りると考えていたのだとすれば、それはきわめて誤解を招きやすい措置だったといわざるをえない。というのも『イエルサレムのアイヒマン』で彼女が直面しているのは、『実践理性批判』と『判断力批判』との違いが際立つところに見出される問題ではなく、むしろ『実践理性批判』のなかでカントが最も『判断力批判』に近づいたところに見出される問題だから

である。

この問題の所在を正確に把握しておくことは、アーレントの『判断力批判』の読み方とそれ以前の人々の読み方との違いの根本にあるものをはっきりさせるうえでも、また彼女の読み方の帰趨を見極めるうえでも必要であると思われる。『実践理性批判』の危うさは『判断力批判』の危うさにつながっているからである。以下の論考は、そういう観点から、この問題についてラカン派精神分析に基づくカント解釈を踏まえて考察したものである。

アイヒマンのカント解釈

『イェルサレムのアイヒマン』のなかでハンナ・アーレントは、「自分はこれまでの全生涯をカントの道徳律にしたがって生きてきた」というアイヒマンの述懐にふれて、つぎのようなコメントを加えている。

「・・・一見するとこれは突飛な、理解しがたい発言である。というのもカントの道徳哲学は、無批判的な服従を斥ける人間の判断能力と深く結びついているからである。・・・ところが誰もが驚いたことにアイヒマンはカントの定言的命令のおおよそ正しい定義を下してみせた。『わたしがカントについて言ったことは、わたしの意志の原則はつねに普遍的な法の原則となりうるようなものでなければならないということです』・・・それから彼は、「最終的解決」の実施を命じられたときから自分はカントの原則に従って生きることをやめた、そのことは自覚していたが、自分にはや「自らの行為の主人」ではなく「何かを変える」ことは自分にはできないと考えて自分を慰めていたと説明を試みた。彼が法廷で言わなかったことは、「国家によって犯罪が合法化されていた時代」——今は彼自身もそういつていた——においてカントの方式をもはや適用しえぬものとして退けてしまっただけでなく、これをつぎのように読み曲げていたということである。

すなわち、『汝の行動の原則が立法者の、もしくは国法の原則と同一であるかのごとく行為せよ』、あるいは、ハンス・フランクの「第三帝国の定言的命令」にあるように、『総統が汝の行動を知ったとすれば是認するように行動せよ』と。カントにはもちろん、このような種類のことは全然言う気がなかった。反対にカントにとってはすべての人間はその実践理性を用いることによって、法の原則となりうる原則、法の原則となるべき原則を見出すのであった。しかしアイヒマンのこの無意識の歪曲が、彼自身が「凡人の日常の用に供するための」カント解釈と一致することは事実である。この日常の用においてカントの精神のうち残されたものは、人間は法に従うだけであってはならず、単なる服従の義務を越えて自分の意志を法の背後にある原則——法がそこから生じてくる源泉——と同一化しなければならないという要求だけである。カント哲学においてはこの源泉は実践理性である。アイヒマンのカント哲学の日常の用においては、それは総統の意志である。最終的解決の実施におけるおそろしく入念な徹底ぶりの多くは——これは典型的にドイツ的なものとして、あるいはまた完璧な官僚に特徴的なものとして人の目を引く徹底さであるが——、法を守るということは単に法に従うということだけではなく、自分自身が自分の従う法の立法者であるかのように行動することを意味するという、事実ドイツではごく一般的に見られる観念に帰せられうる。」⁽⁴⁾

『イェルサレムのアイヒマン』のなかで、アイヒマンのカント解釈への直接的言及がなされているのは、この個所だけである。アーレントはここで、アイヒマンがみずからの「実践理性」に属する権能を「総統の意志」に委譲することによってカントの精神を台無しにしているという点に批判的を絞り、それさえ指摘しておけば十分だといふかのよう、この話題をさっさと切り上げている。しかし最後の方をよく見ると、問題がそれほど単純ではないことを示唆する記述が見え

隠れしており、そのことがこのコメントに、全体としての歯切れの悪さと、唐突に議論を打ち切ってしまったような印象とを与えている。以下にアーレントのコメントを整理して、ここで彼女が持ち出しかけた（そして思いとどまった）論点について考えてみよう。

まず、「総統の意志」に「実践理性」の地位を占めさせることによって、アイヒマンの解釈は以下の二つの点でカントから離反している、とアーレントが考えていたことは、コメントの文脈から容易に読み取ることができる。第一に、カントの考える道徳的主体とは何よりもまず、みずからの行為の格率をみずから措定するという意味において立法者である。そのかぎりにおいて、主体はみずからの格率が普遍的なものとなることを望むことを許されもするのである。これに対してアイヒマンの場合には、立法者は総統という他者であり、主体にとって問題となるのは、この他者の意志に同一化することではない。このことによってアイヒマンの場合にはカントが道徳性の第一条件とみなす主体の自律性が損なわれている、とアーレントは考えている。第二に、カントにあっては「法の背後にある原則」「法がそこから生じてくる源泉」は、すべての理性的存在者の必然的な同意を含意する意志としての純粹実践理性である。これに対してアイヒマンのようにその位置を「総統の意志」に占めさせるならば、たとえ「第三帝国にあっては総統の意志は法としての効力 (Gesetzeskraft) を持っていた」⁽⁵⁾ という彼の主張を認めたとしても、命法の普遍妥当性が損なわれることは明らかだとアーレントは考えている。

しかし第一の点に関しても第二の点に関しても、問題はそれほど簡単ではない。第一の点に関していえば、アイヒマンにあっては、単に与えられた命令に唯々諾々と服従することが道徳的だと考えられているわけではない。そうではなく、あたかもその命令を立てたのが自分自身であるかのように、命令を下した意志へとみずからの意志を同一化させる、という自発的な手続きを介在させることによって、命令への服従は自律

的行為へと転化され、道徳的なものとなりうる、とアイヒマンは考えている。簡単に言えば、「汝の格率が普遍的な法則となるように」というカントの定式を「普遍的な法則が汝の格率となるように」というかたちへと逆転させたものが、アイヒマンの定言命法なのである。ただし、いうまでもなくアイヒマンの場合は、「普遍的な法則」の置かれるべき場所に「総統の命令」が置かれているという第二の問題をはらんでいるのだが。しかし、この点に関して、アイヒマンが行なった置き換えは、決して単にカントの定式の歪曲として片付けるわけにはいかない微妙な問題を含んでいる。というのも、ヴァルター・ベンヤミンが『暴力批判論』で取り上げる神話的暴力 (mythische Gewalt)、あるいはアーレント自身が『革命について』で言及している革命の「はじまり」としての暴力といった、法の起源として現れ、みずからの生み出した法の陰に姿を隠してしまう暴力をめぐる問題が、ここには生じているからである⁽⁶⁾。さらに言えば、「総統の命令」が「最終的解決」である場合には、一切を浄化する神的暴力 (göttliche Gewalt) とベンヤミンが呼ぶものに関わる、よりセンシティブな問題が浮上してくる⁽⁷⁾。だが、この問題の検討は次の機会に譲り、ひとまず第一の問題に戻ろう。「汝の格率」と「普遍的な法則」との関係が逆転された定式に即して立てられた格率の場合でも、少なくとも普遍化可能性という道徳性の基準を満たすという点では元の定式に即して立てられた格率の場合と変わらない。はたしてカントの定言命法はこの変形を許すのだろうか、それとも、そこにはなにか重大な意味内容のちがいが生じているのだろうか。

上に引用した叙述に見られるように、アーレントは、「法の背後にある原則」「法がそこから生じてくる源泉」へと「自分の意志を同一化しなければならないという要求」に関しては、アイヒマンの解釈は「カントの精神」と一致するものであると認めている。だがその「カントの精神」は、それに引き続いて彼女があげつらっている「法を守るということは単に法に従うというこ

とだけではなく、自分自身が自分の従う法の立法者であるかのように行動することを意味するという、事実ドイツではごく一般的に見られる観念」と、どのように異なるのか。もしこの「官僚に特徴的な」遵法精神の向かうところが「普遍的な法則」であったとすれば、それはカントの考える道徳的行為の主体のあり方と合致するということになるのだろうか。アーレントはこの問いの手前までわたしたちを導いたところで議論を打ち切ってしまう。

もしかするとアーレントは、ここはカント学説の細部にまで立ち入った煩瑣な議論をする場ではないと判断して口を噤んだのかもしれない。あるいは、みずからの批判の矛先がアイヒマンを離れてカント自身に向かうことを避けたのかもしれない。いずれにせよ、単にアイヒマンによる「無意識の歪曲」として片付けるわけにはいかない、カントの倫理思想それ自体にかかわる問題がそこに見出されることに彼女が気付かなかったとは考えにくい。たとえば次の一節などは、カント倫理学の暗部を覗き込むような叙述ではないだろうか。

「人間の自然な欲望や傾向は時として殺意になることもあるが、それにもかかわらず良心の声は万人に『汝殺すべからず』と命じる——このことを、文明化された諸国の法律は前提している。それとまったく同様の仕方で、ヒトラーの国の法律は良心の声がすべての人間に『汝殺すべし』と語りかけることを要求した。つまり、殺戮の組織者たちは殺人が大多数の人間の正常な欲望や傾向に反するというを十分知っているにもかかわらず、それを命じたのである。第三帝国の『悪』には、大多数の人にとって悪を悪と識別するよすがとなっている特質が欠けていた。すなわち誘惑という特質がそれである。多くのドイツ人が、多くのナチ黨員が、おそらくその圧倒的多数が、殺さないこと、奪わないこと、隣人を死に赴かせないこと(というのも、もちろん彼らはユダヤ人が死へと運ばれていたことを

知っていたから。たとえそのぞっとするような細部は知らなかったとしても)のほうに、誘惑を感じていたにちがいない。そして、そこから利益を得ることによってこれらの犯罪すべての共犯者になりたくない、という誘惑を感じていたにちがいない。だが、なぜか、彼らは誘惑に抵抗するすべを学んだのである。」⁽⁸⁾

アーレントはここで、多くの人間が「汝殺すべし」という命令を受け入れたのは、その命令が彼らの「正常な欲望や傾向に反する」ものとして課されたからこそである、という逆説的な主張をほとんど口に出しかかっている。カントは『単なる理性の限界内の宗教』において、一切の感性的な動機（*patrologische Triebfeder*）を去って、なおかつ道徳法則の反対命題を選び取ることを悪魔的な（*teuflich*）悪意とみなし、それは人間には不可能だと言ったのだが⁽⁹⁾、アーレントは、その反証となる事実、「大多数の人間」がそれを実現しえたという事実がここに示されているではないか、と言いかけているのである。とはいえ、ここでもまた彼女は、「なぜか（*God knows*）」と言ったきり口を噤んでしまう。

しかし近年になって、アーレントが示唆したこれらの問題を主題的に取り上げたカント研究が現れている。アレンカ・ズパンチッチの『現実界の倫理』⁽¹⁰⁾がそれである。以下に節を改めて紹介・検討しよう。

二つの道徳法則

「汝の格率が普遍的な法則となるように」というカントの本来の定式と「普遍的な法則が汝の格率となるように」という定式との異なる点は、後者の定式の場合には格率の措定に先立って法則が与えられているということである。周知のとおり定言命法の導出に際してカントは格率の形成が立法的（*gesetzgebend*）であることを強調しており、そのくだりを素直に読むかぎり、定言命法を後者の変形された定式に引きつけて解釈することには無理がある。けれども道徳的判断の具

体例を提示する段になると、しばしばカントは何の断りもなく後者の定式に即した議論へと移行している。たとえば主体が義務と感性的動機との二者択一に直面するという例を持ち出す場合、カントが義務の側に置くのは、事情を問わず万人に妥当することが了解済みであるとみなされた、具体的な内容をもった命令である。カントのそのような具体例にでてくる道徳的行為の主体は「大文字の他者の道具」という位置に立っているという点でサドの小説に登場する放蕩者と同様であると、かつてジャック・ラカンは喝破したのだが⁽¹¹⁾、近年になって、カントのテキストの綿密な検証を通してこのラカンの指摘を裏付けるような研究が、スロベニアの哲学者アレнка・ズパンチッチによってなされている。

ズパンチッチは問題を最も明確に示す例として「人間愛から嘘をつく権利の虚妄」⁽¹²⁾においてカントが取り上げる具体例を引いている。それは、「友人を追ってきた刺客の質問に対して、自分は友人を匿っていないという嘘の返答をすることは許されるか」という例である。この例は、そこでカントが下している結論が常識にそぐわない（もちろんカントはこの場合、嘘をつくべきではないと答えている）ことから、これまでも何かと物議を醸してきた例であるが、ズパンチッチが問題にするのはそのことではない。「誰かが刺客に本当のことを教えるのを自分の義務とみなすということは可能であり、どれほど逆説的に見えようとも、それは道徳的な行為でありうる」⁽¹³⁾と彼女は言う。すなわち、道徳法則はいかなる善の概念から導かれるものでもなく、逆に、一切の可能的な善の定義にとっての基礎をなすものであるから、隣人の益をなすということ（善）が「嘘をつくな」という無条件的に課された義務（道徳法則）を放棄する口実となることはありえない、という考えは当然成り立つというのである。何らかの善の観念から出発する一切の倫理学を斥けるカントの基本姿勢を最もよく示しているのは、常識にとって受け入れやすい他の諸例よりもむしろ、義務を

明確に他者にとっての善と対立させているこの具体例なのである。

ズパンチッチによれば、本当の問題は、ここでは「嘘をついてはならない」という命題が、いかなる理性的主体に対しても妥当するレディ・メイドの命令として、主体の外部にあらかじめ存在すると考えられていることにあると言われる。「そのことが、無制約的義務として課されているからという理由でみずからの行為を正当化し、道徳法則の陰に隠れてみずからを立法的意志の『単なる道具』とみなすという倒錯的な態度を主体がとることを可能にしているのである」⁽¹⁴⁾、「容認できないのは、主体が『そういう義務がわたしに課された以上、わたしは他にどうしようもなかったのだ。わたしは法則の命令に従っただけだ』と主張することである」⁽¹⁵⁾、とズパンチッチは言う。実際にカントはここで、刺客に本当のことを告げるという行為がどのような結果を招こうとも、その行為の主体に責任は帰せられない、と言い切っているのである。

だが、定言命法の本来の定式に即して考えれば、カント的な道徳的主体のあり方はそのような言い逃れを許すものではないはずだ、とズパンチッチは言う。

「道徳的主体は普遍的なものの代理人 (agent) ではなく、その当事者 (agence) である。これによってわたしが言っているのは、ただ単に普遍的なものはつねに「主体によって媒介されて」いるということだけではない。また、法はつねに「主観的 (部分的、選択的、先入見的)」だということが言いたいわけでもない。わたしは普遍的なものの何らかの定義ではなく、主体の定義を問題にしているのだ。わたしが言いたいのは、主体とはまさにこの普遍化作用の動因、法の構成ないし規定の動因以外のなものでもないということ、これである。道徳的主体とは、与えられた (道徳的な) 状況のうちに自分の主観的な荷物を一切合財持ち込んでは波風を立てる (たとえばみずからの傾向性に即した格率を形成する) といった主体ではなく、厳密な意

味において、この状況から生まれる主体、そこから出現する主体である。道徳的主体とは、普遍的なものがそれ自身へと到来し、その規定に到達する地点なのである。」⁽¹⁶⁾

一見するとカントというよりは、むしろキルケゴールに近い言い方になっているが、ズパンチッチはここで、カントの定言命法のうちに暗に含まれている内容を明確化しているにすぎない。すなわち、一つには、何らかの行為が道徳的行為でありうるためには、その行為をみずからの義務とみなすような主体の格率形成(=立法)を通してそうなる以外にはないということ、いいかえれば、そうした主体的関与が法則それ自体の普遍性の構成要件をなしているということ、彼女は指摘している。したがって、無条件に万人に課される道徳的行為の一覧表が主体にさきだって与えられているわけではなく、一つの行為をみずからの義務として位置づけた責任は主体自身に帰せられるということになる。

それではカントは、アプリアな道徳性の原理それ自体を究明する段階でのこの考え方から、どこで、どのようにして逸脱してしまったのか。ズパンチッチのもう一つの指摘——道徳的主体とはその意志の決定を通して新たに生み出される主体であるという指摘——は、この問いに答えるための糸口を与えてくれる。道徳的命令は、純粋な理性的存在者ではなく同時に感性界に属しもする人間という主体に対して、一切の感性的な動機を顧みないことを要求する。それは人間に対してその存在の基礎的条件を超え出よと命じることにはかならない。そういう意味で、道徳的に行為することとは、いわば人間ならざる新たな主体を生み出すことである。しかしそれは逆にいえば、主体が人間として存在するかぎり、その道徳的行為はつねに挫折を運命づけられているということである。

ズパンチッチはカント倫理学の卓越性をここに認める。カント倫理学が道徳的行為の実現可能性に関する

このようなアプリアに逢着するのは、ラカンが現実界(le réel)と呼ぶ次元にまで、それが踏み込んでいるからである。現実界とは、大まかに言えば、カントにおける叡智界(intelligible Welt)や物自体(Ding an sich)に対応する次元である。伝統的な倫理学が現象界に見出される「善きもの」を考察するだけであつたのに対して、カント倫理学はその彼岸(叡智界)を射程におさめることにより、一切の「善きもの」の規定根拠となる善意志を主題化するところまで到達しているのである。だが、この卓越性は同時にカント倫理学の危うさでもあり、上に見たような「サドの罫」にカントが陥る誘因ともなっている、とズパンチッチは言う。以下に説明しよう。

カントによる叡智界の捉え方とは異なり、ラカンは欲望との関連において現実界を捉え、ある種の論理的時間関係の中にそれを位置づける。それによれば、現実界とは、語る主体(sujet parlant)としての人間にとっては、みずからが言語的秩序に服属したことによって決定的に喪失した原初的な充足の世界として回顧的に想定されるものでもあるとされる。そういう意味での現実界へと回帰し、それがもたらす享樂(jouissance)を取り戻そうとするエロスの欲動は、人間の欲望を根本的に方向づけている。けれども原初の充足を実現するためには語る主体であることを放棄しなければならない。語る主体にとって、それは死を受け入れることを意味する。それゆえ現実界へと人間を誘うものは、同時に死の欲動(Todestrieb)でもある。そういう意味において現実界は、語る主体にとって単に回帰不可能というだけでなく、忌避されるべきものでもある。人間の欲望を導くシニフィアン連鎖(カントの文脈で言えば「善きもの」たち)は、死の欲動が直接的な仕方で発動することのないよう、現実界から主体を逸らせるために組織されていると言ってもよい。このようなラカンの精神分析理論の文脈の中に置いてみるならば、道徳的行為の実現とは、死を受け入れることによってしか手のとどかない享樂の実現に相当するものである。カント倫理学の危うさは、この

ような享樂の引力圏に深く立ち入ったことから生じている。

ズパンチッチによれば、カントは定言命法の定式から道徳的行為の実現可能性の問題が生じてくることを承知していながら、それを直視することを回避していると言われる。すなわちカントは、一切の感性的な動機から離れることが人間的な存在から離脱することを意味する以上、人間は意志と法則との完全な一致（最高善）を「その生存のいかなるときにおいても所有することができない」ということを一方では認めながらも、他方ではこの対象への接近不可能性を「否認」し、その空想的な実現（魂の不死によって可能となる「無限の前進」）のシナリオを思い描くことによってこのアポリアを擦り抜けようとする。カントが倒錯の方向に大きく傾くのはこのときである。というのも、カントはこのシナリオによってヌーメナのもつ実践的実在性を地上の実践からの直接的連続性のうちに位置づけようとするのだが、それは、享樂を表象の次元に引き入れて捕えようとする倒錯の基本的戦略にほかならないからである。

倒錯の戦略

それではこの倒錯の戦略は具体的にどのように組み立てられているのか。尊敬（Achtung）についてのズパンチッチの議論を概観することを通して、それを明らかにしよう。上に見た道徳法則の二種類の現れ方に応じて、もう一つの水準における道徳法則の現れである尊敬についてのカントの説明も両義的なものになっていることを彼女は指摘する。

ズパンチッチによれば、本来の定言命法の定式に即して考えるならば、尊敬はラカンの定義する不安の感情と同じ成り立ちをもつものであるはずだと言われる。ラカンは「不安は特定の対象をもたない」という通念を斥け、逆に、不安において主体はあまりにも対象に近づきすぎているのだと主張する。すなわち、不安に

おいて対象が見失われるのは対象の不在や特定不可能性のせいではなく、対象に接近しすぎることによって、表象作用の主体としての条件が損なわれるような事態が主体の側に生じるからだ、とラカンは言うのである。ではその問題となる表象作用の主体としての条件とは何か。それは、みずからが表象するものの領域から主体自身が抜け落ちることであり、そのようにして自己との直接的な関係を失うことである。ズパンチッチの叙述を引用しよう。

「カントの理論では、表象作用の主体の構成はある種の喪失と結びついている。主体が喪失するのは、いわば、かつて一度も主体が持ったことのないもの、つまり、自己自身への直接的なアクセスである。これはデカルトのコギトに対するカントの批判の要点をなしている。自己自身と完全に一致する主体などというものは、いまだ主体とはいえない。いったん主体というものになってしまったら、もはや自己自身とは一致せず、一つの「対象」としての自己について語るだけである。自己自身に対する主体の関係は、他のすべての（表象の）対象に対する主体の関係と何ら変わらない。「自我」は一つの表象にすぎず、とりたてて他の表象と異なるものではない。この基本的喪失ないし疎外が「客観的実在性」（現象としての実在性）を開示し、主体がみずからを主体とみなすことを許すのである。ラカンの用語でいえば、主体を構成するときに必然的に現実界のかけらが抜け落ちるのである。」⁽¹⁷⁾

不安において損なわれている表象の主観的条件とは、表象作用の基礎となっているこの喪失である。不安の対象とは、表象の領域から脱落した主体自身にほかならず、主体はあまりにもそれに近づきすぎるために、いわば「喪失の喪失」という事態に陥るのである。尊敬の場合もこれと同様である。すなわち、道徳法則もまた「現実界のかけら」すなわちヌーメノンであり、けっして義務の具体的内容をポジティブに告げてこな

い大文字の他者の不気味な沈黙であり、そしてそれは表象の領野を開示しつつみずからは姿を消す「物自体」としての主体自身とみなされもするものである。尊敬とは、そのような道徳法則に近づきすぎた主体が、認識主観であるために必要な「喪失」を喪失するという体験なのである。『実践理性批判』に見られる「いかにして法則がそれのみで直接的に意志の規定根拠となりうるかということとは人間理性によっては解決不能の問題である」⁽¹⁸⁾とか「法則に対する尊敬は道徳性の動機ではなく、主観的に動機として考察された道徳性そのものである」⁽¹⁹⁾といった記述は、尊敬を表象として捉えることの困難さをカント自身もある程度まで察知していたということを物語るものとズパンチッチは考える。

ところで尊敬についての以上のような説明には、ひとつ補足しておかなければならないことがある。『実践理性批判』のカントの文脈では、尊敬は「道徳法則が意志を直接 (unmittelbar) 規定する」ことによって生じる効果であると考えられている。その場合には、対象 (道徳法則) は単に主体の近くにあるだけではなく、主体に直接触れていることになる。したがってカント自身による尊敬の説明は、ラカンにおける不安というよりもむしろ享樂——もし仮に道徳的行為が実現されたとすれば、そこで体験されるだろうと考えられる享樂——についての説明に近いものと見なされるべきである。したがって、このカントの文脈で語られるかぎり、尊敬とはそれ自体「単に可想的な」体験でしかないはずである。

だが、尊敬が以上のようなものとして理解されるにもかかわらず、『実践理性批判』では尊敬における「表象の対象」としての道徳法則のイメージがさまざまに描き出されている。このことについてズパンチッチは、それは表象の次元を再建して現実界を覆い隠し、現実界と直面することを回避しようとする試み、すなわち、道徳法則の表象不可能性に耐えられず、その欠如を具体的なイメージで埋め合わせてしまおうとする防衛

(Abwehr) の試みであると言う。たとえば、「実践理性・・・その声 (Stimme) は最も不敵な罪人をも戦慄せしめ、彼をしてその眼差し (Anblick) から怖じ隠れなければならないようにさせる・・・」⁽²⁰⁾といった表現に、それは典型的にあらわれている。ここに見られるのは、フロイトが恐怖症のうちに見出した、恐ろしい対象を作り出し、それによって不安を覆い隠すという戦略と同様のものである。すなわち、道徳法則を想像上の敵めしい他者の声や眼差しとして具象化することによって、「アプリオリな感情」としての尊敬を恐怖という感性的・経験的な感情のひとつで覆い隠すという操作がここでは行なわれているのである。

しかし、この恐怖症の戦略は単なる消極的な防衛にとどまらず、倒錯への橋渡し役をするものでもある。道徳法則を想像上の他者から到来する命令として疎外するこの試みは、続いて命令を下す側を主体化し、そこに次のような感情を認めることへと反転する。

「この感情 (尊敬) は、法則への服従として、いいかえれば (感性的に触発された主観に対して強制を宣言するところの) 命令として、それみずからのうちになんらの快を含まず、むしろその限りにおいて行為に対する不快を含む。とはいえこの強制は自己みずからの理性の立法によってのみ行なわれるから、また高揚 (Erhebung) を含むのである。」⁽²¹⁾

ここに見られる「高揚」は、明らかに『判断力批判』における崇高の感情 (Gefühl des Erhabenen) と同質のものであり、主体がみずからのうちに「法則への服従」と「行為に対する不快」とを「見る」という事実によって引き起こされる感情である⁽²²⁾。このようにカントは、本来ならば表象不可能性の体験、かつ単に可想的な体験であるはずの尊敬を、二つに分裂した主体の二つの感情へと分節化することを通して、具体的、経験的な表象の次元に引き入れる。ただし、いうまでもなくカント自身はこのような「恐怖」や「高揚」を

「アприオリな感情」としての尊敬の諸側面と見なしている。おそらく無自覚的になされたこのようなトリックを通して、カントは道徳的行為の主体を経験的次元に引き降ろすのである。

さて、そのような下準備を整えた上で、これらの感情——すなわち、いまや表象の次元に引き降ろされた享樂——を、その出現の現場で取り押さえることを目的とする倒錯的な行為を考えてみよう。そのような行為はみずからの目的をあからさまにすることができず、いわば道徳的行為に寄生するような格好をとらねばならない。だから倒錯的な主体は道徳的行為の主体の陰に身を隠さなければならない。そこで倒錯的な主体は、表向きは道徳的行為の主体としてふるまいつつ、同時に道徳的行為の主体を内側から眺める表象作用の主体の位置を占める。いわば道徳的行為の主体からこっそり抜け出して、その観察者の側に回るのである。そしてこの観察者は、物陰に身を潜めつつ、道徳的行為の主体の上で演じられる感情のドラマ——そのシナリオは倒錯的な主体自身がかねて用意していたものであり、それを演じるのは彼が想像のなかで道徳的主体を分裂させて作った登場人物たちである——が始まるのを待ち構えるのである。このような仕方、認識主体であることを放棄することなしに享樂を獲得すること、これが倒錯の戦略である。

一見したところ、この戦略は間が抜けているように見えるかもしれない。というのも、ここで倒錯的な主体が捕えるのは、正確に言えば彼自身の享樂ではないからである。シナリオライターや演出家として忙しく働いたあげく、彼が目にするのは結局、想像上の他者の享樂でしかない。サド的主体が「大文字の他者の道具」の位置に立つといわれるのは、ひとつにはこのような意味においてである。このことは、倒錯的な主体が「それが義務である以上、他にどうしようもなかったのだ」という言い訳を口に出すのを容易にしている。「その証拠に、わたしはそれによって何の得をしたわけでもない」と続けられるからである。だが、このとき

倒錯的な主体は、みずからを道具にすることを通して他者をその使用者に仕立て上げている張本人が彼自身であることについて「しらばくれ」ているだけでなく、他者の享樂を演出することを通して彼自身もこっそりと享樂のおこぼれにあずかっていることについても「しらばくれ」ている。じつは倒錯の戦略は、始めからそのおこぼれを狙って立てられている。すなわち想像的表象という私密的な領域にみずからの王国を構築することがこの戦略の目的であり、そのためには、享樂が実在するという可能性への確信を保ち、それを目指す「無限の前進」を鼓舞することができれば十分なのである。

まとめにかえて

さて、ここまで「倒錯的な主体」「倒錯の戦略」等の表現を用いてきたが、それはなにも、カントが意図的に彼自身の道徳理論を歪めていると言っているのではない。そういう意味ではカントは決して「しらばくれて」いない。倒錯的な主体が「カントに対して」しらばくれているのである。同様のことはおそらくアイヒマンについても、また「汝、殺すべし」という命令にしたがった「大多数の人間たち」についても言えるだろう。アレンカ・ズパンチッチも指摘するように、人間は時としてみずからの全く望まない（したがって一切の感性的動機を免れた）行為をなすのである⁽²³⁾。ただしカントの考える道徳的行為とは異なり、それは自覚的な意志に基づく行為ではない。たとえば神経症者に見られる失策行為や強迫的行動がその典型的な例である。それが「ひとつの行為」と見なされるのは、症状に苦しむ本人のあずかりしらぬ享樂の実現がそこに認められるからである。そのような行為へと人を駆り立てているのは、倒錯の場合と同様、死の欲動である。

ところで、神経症の症状ほどあからさまではないにせよ、いかなる行為の場合にも同様の仕方による意志と行為との齟齬が存すると精神分析は考える。そこか

ら精神分析は主体と行為の概念を一変させ、主体とはそれを生み出した行為を通して遡及的にそれと規定されるものであり、行為とはそのつど新しい主体を出現させるものである、という見解を引き出す。この見解にしたがえば、天使や悪魔ならいざしらず人間には不可能だとカントが考えた行為も、十分人間に可能であるとみなされる。また、それにともなって、主体はみずからを生み出した行為の責任を負わねばならないという倫理の見解が導き出される。いわば精神分析は「汝を生み出した行為の内なる死の欲動を、決してしらばくれることなしに汝自身のものと認めよ」という定言命法を差し出しているのである。この定式にしたがえばアイヒマンを裁くことは可能だろう。しかしここには別の問題が生じている。すなわち、彼のような言い訳をせず、みずからの責任を認めつつそれを為す者に対して、たとえば「総統」に対して、精神分析は言うべき言葉を持ちうるか、という問題がそれである。この問題は神話的暴力、神的暴力をめぐる問題と関連している。それらと合わせて次の機会に検討することにした。

註

- (1) Immanuel Kant, "Kritik der Urteilskraft," 1790, Vorländer 版 S.156.
- (2) 小野紀明『美と政治』(岩波書店 1999) および仲正昌樹『法の共同体』(御茶の水書房 2002) を参照。
- (3) Hannah Arendt, "Eichmann in Jerusalem," 1965.以下、同書からの引用個所の指示は Penguin Books 版 (1977) による。邦訳は原則として『イェルサレムのアイヒマン』大久保和郎訳 (みすず書房 1969) に従ったが、一部変更した。
- (4) Hannah Arendt, op.cit., p.136.邦訳 107-108 頁
- (5) Hannah Arendt, op.cit., p.148.邦訳 116 頁
- (6) Walter Benjamin, "Zur Kritik der Gewalt," Manuscript, in "Angelus Novus : Ausgewählte Schriften 2," Suhrkamp, 1988, S.60-66. および Hannah Arendt, "On Revolution," Penguin Books, 1963, p.20.
- (7) Jacques Derrida, "Force de loi," Galilée, 1994, pp.137-45. また、梅木達郎『脱構築と公共性』(松籟社 2002) には、この問題についての詳しい考察が見られる。
- (8) Hannah Arendt, "Eichmann in Jerusalem," p.150.邦訳 118 頁
- (9) Immanuel Kant, "Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft," 1793, Vorländer 版 S. 36.
- (10) Alenka Zupančič, "Ethics of the real," Verso, 2000.
- (11) Jacques Lacan, "Kant avec Sade" in "Ecrits," Seuil, 1966. および "Le Séminaire livre VII : L'éthique de la psychanalyse," Seuil, 1986.
- (12) Immanuel Kant, "Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen," 1797.
- (13) Alenka Zupančič, op.cit., p. 60.
- (14) ibid.
- (15) ibid.
- (16) Alenka Zupančič, op.cit., pp.61-62.
- (17) Alenka Zupančič, op.cit., p.143
- (18) Immanuel Kant, "Kritik der praktischen Vernunft," 1788, Vorländer 版 S. 128.
- (19) Immanuel Kant, op.cit., S.134.
- (20) Immanuel Kant, op.cit., S.142.
- (21) Immanuel Kant, op.cit., S.143.
- (22) Alenka Zupančič, op.cit., pp.149-60.
- (23) Alenka Zupančič, op.cit., p.100