

出生性と被投性——アレントの「政治」とハイデガーの「倫理」をめぐる一考察

森川輝一（京都大学）

「政治的なもの／倫理的なもの」という統一テーマに即して、本報告は、アレントの「政治」とハイデガーの「倫理」とを、誕生と死をめぐる両者の視座に照らして比較考察してみたいと思います。資本と技術の支配する現代大衆社会における人間の本来的な在り方の喪失を批判した両者ですが、「死」に臨む本来的な「自己」を、非本来的な世人の公共空間と鋭く対立させるハイデガーに対し、アレントの方は、「出生」に人間の複数性のはじまり（原理）を求め、本来的な公共空間の創設をめざす——アレント研究において夙に語られてきた、定番といつてよい対立図式です¹。さしあたり、本報告もこの図式から出発することにします。

アレントから見ると、ハイデガーは「死」という「無」に囚われており、ゆえに複数の人々が生きる世界を肯定することができない——「ハイデガーは誤っている。人間は「世界の内に」、被投されている *geworfen*」のではない。もしそうであるなら、我々は大地の上に投げ込まれた動物以外の何ものでもない。人間は世界の内に、投げ込まれるのではなく、導かれるのである *geleitet*。だからこそ、自らの持続性を確立し、自らの帰属を明らかにするのである²。人間は意味もなく世界に投げ込まれた無意味な存在者ではなく、「人々は、死ななければならぬにもかかわらず、死ぬためにではなく、始めるために生まれて来るのである」³。このことを簡潔に言い当てた言葉として、アレントが好んで引用するのが、「始まりが存在せんがために人間は創られた」というアウグスティヌス『神の国』の一節（12巻21章）です。出生こそ人間の自由と複数性の始まりにして原理（*archē principium*）である、というわけですが、ここには、何かを始めるために人間をこの世界に導く何か、創った何ものかが想定されているように思われます。ハイデガーからすれば、そうした謂いは、人間という存在者を根拠づける「最高の存在者 *summum ens*、つまりそれ自身は被造的でない存在者 *ens increatum* としての神」を招き寄せてしまうもので、そのような形而上学的な思考に抗して存在そのものを思索するためにこそ、「無」が問われねばならない⁴。「人間トハ〜デアル」という本質規定から出発するあらゆる人間学主義を超えて、存在の言葉に住まう「根源的な倫理学」を開かねばならない⁵。死すべき者の「倫理」は、生まれ来る者どもの「政治」が、出生の理由ないし目的をめぐる何らかの形而上学に依拠せざるを得ないことを、告発しているのではないか。

こうした問題を考えるために、出生と死だけを二分法的に対比するのではなく⁶、まずは「生殖」という要素を間に差し挟んでみたいと思います。

¹ Dana, R. Villa, *Arendt and Heidegger: the Fate of the Political*, Princeton U. P., 1996（青木隆嘉訳、法政大学出版社、2004）；Jacques Taminiaux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*, trans. by Gendreau, M., SUNY, 1997；森一郎『死と誕生——ハイデガー・九鬼周造・アレント』（東京大学出版会、2008）；森川輝一『《始まり》のアレント』（岩波、2010）、等。

² *Denktagebuch: 1950 bis 1973*, hrsg. von Ludz, U. und Nordmann, I., Piper, 2003（青木隆嘉訳『思索日記』I・II、法政大学出版会、2006年）、XXI[68], S.549f. 以下DTと略記し、「号Heft、項目」で示す（なお、傍点は原典の強調、下線は引用者によるもの、以下同じ）

³ *The Human Condition*, Chicago University Press, 1958（志水速雄訳『人間の条件』、ちくま学芸文庫、1994年）、p.246. 以下HCと略記。

⁴ “Was ist Metaphysik?“, GA9: S.119（邦訳『全集』9巻145頁）

⁵ “Über den Humanismus“, GA9: S.356（邦訳はちくま文庫版の渡辺二郎訳を参照、124頁）

⁶ 「アレントの「可死性／誕生性」の二分法は、小気味よいほどの切れ味を発揮する一方で、いかんせん、死と誕生を分断しすぎているように思われる。終わりとしての死を思考に、始まりとしての誕生を行為に、それぞれ割りふることによって、いのち全体は抽象化され、バラバラになってしまう」（森一郎「誕生、行為、創設——アレント『革命論』における「始まり」について」（『思想』1141号、2019）、76頁）。

1. 「誕生」の両義性——「出生」と「生殖」

人が生まれることを、さしあたり「誕生 birth」と呼ぶことにしますと、新しい人格的存在者の到来という意味における誕生を、アーレントは「出生 natality」と呼んで自由な生の始まりと位置づけるわけですが、誕生にはもう一つの側面があります。言うまでもなく、「生殖」すなわち人間の「再生産 reproduction」という側面です。アーレントの行為概念に照らすと、個の始まりとしての「出生」という出来事は「活動 action, Handeln」に、人間集団の再生産過程である「生殖」は「労働 labor, Arbeit」に対応しています。生殖は、人間世界が滅亡せず存続するための必要条件ですが、生命 (zōē) に従属して労働と生殖に勤しむだけでは動物と変わりません（「労働する動物 animal laborans」）。人々の間で活動を始めることが人間的な生 (bios) の条件であり、この「始めるために」という条件を欠くと、人間の生は動物的な生存に墮し、誕生は「労働する動物」の繁殖率（出生率 natality）の次元に還元されてしまう。ハイデガーの『存在と時間』では、非本来的な世人から本来的な自己への被投的企投において「死の先駆」が梃子となりますが、アーレントの『人間の条件』においては「出生」という、いわば本来的意味における誕生がその位置を占めると言ってよいでしょう。

とはいえ、当然と言えば当然ですが、「出生」は「生殖」抜きには成り立ちません。「労働」による生命維持が「活動」を含む行為の生活にとって不可欠の物質的基礎であるのと同様、「生殖」による人間の再生産過程が途絶えたら人間は死に絶え、新しい人間が「出生」することなど不可能になります。活動の基本的な構造は、誰かが何かを始め (archein)、他の誰かが引き継ぐ (prattein) というものですが (HC: sec.25)、引き継いでくれる未来の他者が生まれて来なければ、始まり (archē) は消滅してしまう。『革命について』でアーレントが論じるような政治的な活動について考えると、活動過程の持続性が「生殖」に支えられていることは、さらに明白となります。革命を成就させて自由の国制を創設しても、新たな「世代」が生まれて来て革命の成果を引き継ぎ、自由の国制の「保存と増大」に努めてくれなければ、すべては水泡に帰してしまう⁷。とすると、「行為の生活」の根本的な「責務」は「世界に生まれて来る新たな人々」のために「世界を保持する」ことだ (HC: sec.1, p.9)、或いは、革命による政治体の創設とは「我々自身」より「我々の「後継者」や「子孫」」のためだ (OR: p.175/270 頁)、とアーレントは言うけれど、むしろ、今ここを生きる私たちの方が、現在の世界を続けるために、所与の政治体を保持するために、新たな世代の出現を欲し、必要としている、と言うべきではないでしょうか。

如上の言いがかりは、アーレントのみに向けられるべきものではなく、政治という営み一般に妥当します。出生率がゼロになったら、国家社会は滅びます。全体主義国家であれ、いわゆる自由民主主義国家であれ、その点是不変である。だから、「国家のために女性は子を産め」という類いの野卑な言説には眉を顰めるリベラルな市民も（報告者含め）、口に出しては言わないまでも、やはり出生率が下がり過ぎたら困る、向上して欲しい、と思っている——L・エーデルマンが「生殖未来主義 reproductive futurism」と告発するとおりですが⁸、だからと言って「死の欲動」なるものに身を任せて政治に背を向ける決心もつかず、困ったものです。

さしあたり言えるのは、アーレントの「出生」が実は「生殖」に決定的に依存していること、そしてそれは現在から未来へと秩序の存続をはかる政治という営みの孕む本質的特徴であるということです。生まれて来る子どもに、先行世代が勝手に作った世界を故郷 (Heimat) として押し付け、無理やり引き継がせる、ということですから、何とも無気味な (unheimlich) 話ではないでしょうか。そして、この無気味さを見つめ、「政治的なもの」一切の根底に潜む無を露呈させようとしたのが、ハイデガーだったのではないのでしょうか。

⁷ *On Revolution*, Penguin Books, 1965 (1963) (志水速雄訳『革命について』、ちくま学芸文庫、1995年)、以下ORと略記。

⁸ Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, Duke U.P., 2004. また、前掲『思想』1141号所収のエーデルマン「未来は子ども騙し」および小泉義之「類としての人間の生殖」参照。

2. ハイデガーにおける「誕生」

ハイデガーはもっぱら「死」を見据え、誕生（出生）とともに始まる複数者の「行為の生活」に目を向けず、存在の真理を問う孤独な思索のみを本来的な行いと看做した、とアーレントは批判します⁹。とはいえ、ハイデガーは「誕生」について完全に沈黙していたわけではありません。存在を時間性から問う思索が、死という終わりへのみ目を向けるはずもなく、誕生という始まりも視野の内に置かれていました。『存在と時間』第5章の72～75節の論述が、それです。

[2-1] 『存在と時間』第5章——「誕生」と「民族」

「日常性とは、誕生と死の「間」にある存在にほかならない」（45節、S.233）。人間の生の時間は、生まれてから死ぬまでの「間」にあります。通例ひとは日常的な「今」のなかで時間性を忘却している、というわけでハイデガーはもっぱら「死」を注視し、「死の先駆」による本来的な実存への「脱自」を論じていきます。共同存在の本来的なあり方においても、誕生ではなく、さしあたり死が決定的な契機となる——「各自が覚悟性において本来的な自己であることによって、はじめて本来的な相互存在が発源する」（60節、S.298）¹⁰。ただし覚悟性は、現存在が「どこへむかっておのれを開示する」のか、「何をしようと決断する」のか、を事実的に開示するわけではない。頹落した非本来的日常性から脱却して本来的（共同）現存在へ、という道筋は示されても、その具体的な道筋は不明なままで、とにかく覚悟を決めて決断しろ！と煽られているような気がします¹¹。しかしハイデガーは、共同存在への事実的な企投を論じる第5章「時間性と歴史性」に至り、「誕生 Geburt」に論及します。

5章冒頭の72節で、ハイデガーは、実存の全体を捉えるためには、「死への存在」だけでなく「始まりへの存在 Sein zum Anfang」をも視野におさめねばならぬと述べ（373）、現存在の時間性を「誕生と死の間の伸張（Erstreckung 伸び広がり）」と定義し、かかる伸張を「現存在の生起 Geschehen」と呼びます（374）。そして74節「歴史性の根本的構成」において、個々の現存在の生起を、歴史的な共同存在の生起と結び合わせるのです。60節での指摘のとおり、「現存在がそのつど事実的に何へ決意するかということは、実存論的分析においては、原理的に論究することができない」のですが、「現存在が自己をそこへ向かって事実的に企投するもろもろの可能性が、一般にどこから汲み取られうるのか、この点は問われなくてはならない」。つまり、「実存」が「おのれの事実的可能性を引きとってくる」何らかの「地平」が開示されねばならない（383）。それは、「伝承」すべき「遺産 Erbe」、歴史的に受け継がれてきた「相続財産」にほかなりません。「すべての《善きもの》が相続財産 Erbschaft であるとすれば、そしてその《善きもの》が、本来的実存を可能にすることにあるのだとすれば、遺産の継承 Überliefern はそのつど覚悟性のなかで、成り立つものなのである」（384）。これに続くのが、数年後のナチ関与を先取りしているようにも見える、「民族 Volk」をめぐる一節です——「しかし、宿命づけられた現存在は、世界=内=存在として本質的に他者との共同存在において実存するのであるかぎり、現存在の生起は共同で生起することであって、命運 Geschick として規定される。運命によって私たちが指し示すのは、共同体の、すなわち民族の生起である」。

⁹ *The Life of the Mind, vol.2: Willing*, Harcourt Brace&Company,1978, chap.16（佐藤和夫訳『精神の生活』（下巻・意志）、岩波書店、以下 LOM2 と略記）

¹⁰ 「覚悟性は本来的な自己存在であるけれども、現存在をその世界から解き離すものではなく、現存在を孤立させて宙に浮いた自我たらしめるものではない。…むしろ覚悟性とは、用具的なものごとに従事するそのつどの配慮的な存在のなかへ自己を引き入れ、ほかの人々との待遇的な共同存在のなかへ自己を突き入れるものである」（SZ: 298）

¹¹ いわゆる「決断主義」への陥穽として批判されてきた点だが、このあと、ハイデガーが「行為 Handeln」について語るのを避けている点に（SZ: 301）、アーレントは注目する（LOM2: 185）。それは、『存在と時間』の時期からハイデガーが、存在者的次元での行為（への決断）ではなく、「思考」が唯一真正な行為であると考えていたこと、被投されて在るという事実への「感謝」という後期思想が芽生えていたことを示す、という。

存在論的には論究できないはずの「事實的」な被投的企投のゆくえを、ハイデガーはなぜか、歴史的共同体としての民族の生起に結びつけています。ここに報告者が着目するのは、彼のナチ関与を云々するためではなく、共同存在の事實的な時間性（歴史性）を考察し、「遺産」「伝承」「世代」といった問題に論及するにおよび、ハイデガーは「誕生」という主題に触れざるをえなくなったのではないかと考えるからです。先に見たとおり、子どもが生まれて世代が更新されることがなければ、いかなる人間集団も存続することができず、その意味で誕生（生殖）こそは、あらゆる政治的共同体の根本的条件です。逆に言えば、誕生（生殖）について語ることは、共同存在の存続が世代の更新を強いる、という政治的なものの「無気味さ」に触れてしまうことを意味します。してみると、33年におけるハイデガーの政治的決断は、『存在と時間』でついうっかり「誕生」について語ってしまったことに関わっているのではないかと——というのは素人のこじつけかもしれませんが。

【2-2】共同存在のゆくえ——「存在の牧人」は誕生（生殖）について何を語るのか

アーレントが「転回」をめぐる自己解釈と位置づける『ヒューマニズムについて』（1947）において、ハイデガーは、人間という存在者の本質を存在との関係から切り離して規定する類の数多の「人間学主義」を、「主観性の形而上学」として撫で斬りにしますが、それらの内で、近代の存在忘却（故郷喪失）に最も近接しているのがマルクスの「社会的な人間」である、と言います。「社会的な人間」が、マルクスにとっては「自然的な人間」である。「社会」の内でも、人間の「自然的な欲求」（食糧、衣類、生殖、経済的な生計）の全体が、均質な仕方では確保されるのである（GA9: 319/31 頁）。ここに「生殖 Fortpflanzung」の語が見えますが、生殖は「自然的な欲求」という動物的次元に属する事柄にすぎず、マルクスの「社会的な人間」は、欲求を計算する「理性的動物 animal rationale」の一変種でしかない¹²。「民族主義 Nationalismus」もまた「人間学主義」であり、そうした人間中心主義を超克せぬかぎり、本来的な共同存在を思索することはできない（341/83 頁）。

「エートスという語の根本規定〔居場所〕に即すならば、倫理学 Ethik という名称は、人間の居場所のことをよく考え抜く」ことであり、「存在の真理」をめぐる思索こそが「根源的な倫理学」であり（356/124 頁）、そこにおいてはじめて、真の共同体を語り得る地平が開かれる。「人間が、存在の真理へと脱-自しながらも存在へと帰属しているかぎりにおいてのみ、存在そのものの方からもろの指令の割り当てが起こってくるのであり、それらが人間にとっての法律や規律となるのである」（360/136 頁）。「人間理性の拵えもの」ではなく、存在からの根源的な「割り当て *nemein*」としての「法 *nomos*」のもとではじめて、真のポリスが性起する、ということのようですが、それを政治的共同体と呼べるかは疑わしい。というのも、政治的共同体の事實的な条件であるところの誕生（生殖）の契機が、ここでは一切顧慮されていない（ように見える）からです。「自然的な欲求」に従って性交と繁殖に励む、動物としての人間への気遣いなくしては、いかなる政治も不可能なのですが…（ハイデガー存在論において、生殖やまた性愛は、どのように位置づけられるのでしょうか？）¹³。

¹² 『ブレーメン講演』での、「動物」と「人間」の違い——「死ぬのは人間だけである。動物は生を終えるのみである（Nur der Mensch stirbt. Das Tier verendet）。…死は、無の聖櫃として、存在の本質を自らの内に守っている。…死すべきものども〔人間たち〕は、存在としての存在に対する本質的な関係なのである。（原文改行）これに対し形而上学は、人間を animal として、つまり生き物（動物 Lebewesen）として表象する。理性 ratio が動物性 animalitas を徹底してつかさどるときでさえ、人間であることは、生および生の体験のほうからあくまで規定されているのである」（GA79: 17-18/23-24 頁）。

¹³ 『寄与』論稿における「民族の本質」——「ある民族が民族であるのは、民族の神を見出すことの中で、自らの歴史を割り当てられ *zugeteilt*、受け取る時のみである。民族の神は、民族にそれ自身を越えて彼方へ向かうように強い、そのことによって民族を存在するものうちへと置き戻すのである」…「民族の本質は、神に聴き従うことに基づいて、自らも互いに属し合う者たちの歴史性に基づく。この聴き従いがそのうちで歴史的に基づけられるところの性起から、初めて次の問いの基礎づけが発源するのである。すなわち、なぜ「生」と身体が、生殖 Zeugung と性 Geschlecht、血統（種族）Stamm が、根本的な語で言うなら大地が、歴史に属すのか、そしてそれぞれの仕方で再び歴史を自らの内に取り戻すのか、そしてそれにもかかわらず、そのつど無制約的な

ここで今一度、『存在と時間』でうっかり誕生という主題に触れてしまったばかりに政治的な民族運動に踏み込んでしまったハイデガーが、その後、誕生というテーマをおのれの存在論的思索の外に放逐したのではないか、というこじつけめいた思いなしを繰り返したくなるのは、アーレントもそのように考えていたふしがあるからでず——「生成の「秩序」〔存在が現成する「秩序 *dike*〕に対する意図的な反乱としての自己保存の本能（これはあらゆる生物に共通である）へのハイデガーの非難は、思想史のなかで極めて稀である」（LOM2: p.194）。何かが存在すること、「～のため」などではなくただそこに在ることの意味を思索し抜こうとしたハイデガーにとってみれば¹⁴、生殖という種族の自己保存と結びつかざるを得ない「政治的なもの」一切からの放下（*Gelassenheit*）こそが、存在への感謝を全うする唯一の道だった、ということでしょうか¹⁵。

ともあれアーレントから見ると、ハイデガーの思索においては、意味もなく世界に投げ込まれた人間が、偶さか帰属することになった民族共同体に自己を投げ込んでその宿命と同一化するか（「転回」前）、一切の実践を放棄して孤独な思索に引きこもるか（「転回」後）、いずれにせよ複数の人々が自由に行為して世界を変えるという契機がまったく視野の外に置かれている。「政治的なもの」を引き受けるべく、「始めるために生まれて来る」ことが示されねばなりません、そのためにアーレントは、「生殖」の問題と正面から切り結ぶこととなります。

3. アーレントにおける「生殖」と「出生」

アーレントの行為論において「生殖」は「労働」に対応しており、『人間の条件』第3章「労働」の冒頭で述べられているとおり、アーレントの「労働」論はマルクス批判として展開されます。それはマルクス解釈としては問題を多々含んでいます¹⁶、ハイデガーのマルクス理解の批判的継承として読むならば、そこにこめたアーレントの狙いが明らかとなります。

[3-1] 「生殖」という自然的な力

ハイデガーによれば、マルクスは「存在するものすべてが労働の素材として現れてくる」という近代社会における労働の在り方をよく見抜いていたが、そこから「技術の本質」へと思索を深めることなく、欲求を充たすべくすべてを貪りつくす労働を人間の「自然的な本性」とする形而上学に陥ってしまった（GA9: 340/80 頁）。マルクスが見出した近代資本制下の疎外という問題は、「総かり立て体制 *Ge-stell*」における故郷喪失（存在忘却）として思索されねばならない、というわけですが¹⁷、アーレントはこの問題を独自の仕方で行き継いでいきます。

のであることの最も内的な畏れに担われて、大地と世界の戦いにのみ従事するのか、という問いである。…」（GA65:398/433 頁）

¹⁴ 「生きとし生けるもの全てへの、それが生きているということのみがすでに「畏怖」の主題になりうるという思想 […] 或る人が、ドイツ人であるか、ユダヤ人であるか（*Was-heit*）でなく、その人がそこに居る（在る）ということ（*Dass-heit*）、そのことの重要性、そのことへの畏敬の念、がその（ハイデガー存在思惟の）核心なのです。 […] もっとも、ハイデガー自身も、安易なヒューマニズムに陥ることを嫌ってか、あるいは、そのほかの理由によってか、この種の発想を表立たせることはありませんでした。（中田光雄「ハイデガー思惟と〈反ユダヤ主義〉」、『ハイデガー哲学は反ユダヤ主義か』（水声社、2015）、186-7 頁、傍点略）

¹⁵ ハイデガー存在論における政治は、いわば政治的なもの一切への反抗、反政治的政治としてのみ可能なのではないか。Alexander S. Duff, *Heidegger and Politics: The Ontology of Radical Discontent*, Cambridge, 2015

¹⁶ アーレントのマルクス読解の問題点は、端的に言えば、近代資本制下の疎外された労働をめぐるマルクスの分析を、労働の「本質」として読み抜いてしまう点である（Tama Weisman, *Hannah Arendt and Karl Marx*, Lexington Books, 2014, p.82f.; 以下も参照、百木漠『アーレントのマルクス』人文書院、2018年）。アーレントのマルクス理解の特徴は、マルクスを西洋哲学の伝統の最後において伝統的諸価値を転倒した思想家として、ニーチェと並置する点にある（DT: XX[57]; *Between Past and Future*, Penguin Books, 1968, chap.1）。ここにも、ハイデガー（『ニーチェ』）の影響が認められよう。

¹⁷ Michael Eldred, *Kapital und Technik: Marx und Heidegger* (J.H.Röll, 2000)

アーレントから見ると、人間の本質を労働に見出すマルクスの人間観は批判されねばなりません、ハイデガーのように「技術の本質」ですべてを説明してしまうわけにもいかない。生きるために欲求を充たす行為と、新たな人工物を造り出す行為とでは、根本的に性格が異なる。そこでアーレントは、「労働」と「制作」を区別した上で、近代社会において前者が全面化したゆえんを探求していくのですが¹⁸、ここでは『条件』の第13、14節から、「労働」と「生殖」をめぐる省察の要点のみ析出することにします。

アーレントは次のように問いを立てます——マルクスは、労働を「自然と人間との物質代謝」の過程と捉えつつ、労働が自然を変化させて新たな物を生み出すとも述べているが（『資本論』1巻3篇5章）、これはおかしい。前者は、生命維持のために強いられる消費の反復（アーレントの言う「労働」）であり、新たな人工物を創造する後者（「制作」）とはまったく性格が異なる、にもかかわらずマルクスはなぜ、労働が新たな価値を生み出すと考えたのか？ ポイントは、アーレントが、労働とは「素材を…食い尽くすのであり、したがって、それは消費過程である」（同上）というマルクスの洞察に従いつつ、労働の本質的特徴を消費（「貪り尽くす過程 devouring process, verzehrende Prozess」）に見ている点です（HC: sec.13, p.100）。パンをつくる労働は、パンを食べて命をつなぐことにこそ本質があり、パンそのものに固有の意味はなく、従ってパン作りが新たな価値を生むことはない（「ハンマー」や「テーブル」の制作との違い）。なのに、なぜマルクスは労働過程に、剰余を産み出す力（労働力）を見出すことになったのか？——アーレントの答えは、「おのれの生命の再生産 reproduction of one's own life」を行なう労働過程が、ヒトという種として見た場合には「他の生命の」生産すなわち繁殖を含んでおり、まさにこの新たな個体を産み出すという「繁殖力 fertility」にこそ、マルクスは価値を創造する労働力の原型をみたのだ、というものです（sec.14, p.106）。「産めよ、殖えよ」（創世記 1.28）が剰余価値生産の源だ、という解釈がマルクス解釈として妥当かどうかは措き、労働を蔑視した思想家としてしばしば批判されてきたアーレントが、ここでは繁殖（力）を、「労働に内在する、生命全体への祝福 blessing」として肯定的に捉えていることに注目したい（p.107）。理由は明らかで、生殖過程の持続が、雌雄ががつがつヒトを産み続けることが、活動の政治にとって（も）不可欠な物質的基盤だからです。

生殖それ自体を言わざつつ、しかしその繁殖力（労働力）に価値創造の唯一の源泉を見出して歴史の弁証法的発展過程なるものを表象する（マルクス）のではなく、逆に総グかり立テて体制のニヒリズムのみを見出す（ハイデガー）のでもなく、活動する人間の生の始まりへと向け変えることが、アーレントの課題となります。人間の誕生が単なる生殖にとどまらず、「始めるために生まれて来る」こと、すなわち出生でもあることが、示されねばなりません。

[3-2] 始める「ために」生まれて来る——信仰と希望

「生殖」と「出生」は、誕生の事実が孕む二つの要素であって、別々のものとして切り離すことはできません（「労働／制作／活動」という行為の三類型や、またハイデガー『存在と時間』の「非本来性／本来性」と同じことです）。一人の子どもが生まれるという出来事のなかで、活動の始まりたる「出生」は、労働過程に対応する「生殖」と表裏一体となっています。この視座から誕生（生殖／出生）にアーレントが光を当てるのは、「活動」を主題とする『人間の条件』第5章の終わり近く、一組の男女の性愛がもたらす子どもの誕生を論じた件ですが（p.242）、まず5章全体の構成を概観しておきます。

第5章冒頭の24節で、アーレントはアウグスティヌスの言葉「始まりが存在せんがために人間が創られた」を引き、結びの34節で人間が「始まるために生まれて来る」と述べ、「私たちの許に子どもが生まれた」という

¹⁸ ハイデガーの「ゲシュテル」を、アーレントは科学技術の支配と労働の全面化という異なる側面に分節し、検討を進めていく。科学技術の問題については、森川「ハイデガーからアーレントへ——ハイゼンベルク「不確定性原理」との対向を手がかりに」（『実存思想論集 XXXII』2017年）を参照。

「福音」を告げて、章を締めくくっています。「活動」章の始まりと終わりで、始めるためにという出生の原理が、キリスト教の言葉で明確に語られるわけです。他方、「始める *archein* - 引き継ぐ *prattein*」という活動の基本構造が示される 25 節から、活動の過程的性格が強調される 32 節までの間、出生という主題は表立って論じられていません。これらの各節では、現れの世界に出来る出来事 (event, Ereignis) として体験される活動の特質が、人間を「死すべき者」と捉えていた古代ギリシア人の言葉で語られており、そこで強調されるのは、活動の過程とは偶然的で、予測も制御もできないものだ、ということなのです。偶然性は活動の自由と結びついており、少なくとも人間が宿命や必然（例えば「民族の命運」だとか）に支配されていないことを開示しますが、同時に、人間とその世界への脅威となります。ギリシア悲劇の英雄たちが智勇を競いながら相討ち滅んでいくように、民主政アテナイは自由な意見の闘技場として東の間きらめきを放ったのち崩壊したように（27 節）、活動の過程は脆く、危うい（特に 26, 32 節）。これに対する救済策として、互いの過ちを赦し合うこと（33 節）、未来に向けた共生を誓い合うこと（34 節）が提示されることになります。34 節の「約束」の議論は、相互契約による新たな政治体の創設というアメリカ独立革命論の原型ですが、人間は「始めるために生まれて来る」とアーレントが明言するのは、まさにここです（p.246）。というのも、世界は放っておけば破滅してしまいかねず、「この破滅から世界を救う奇蹟とは、究極的には人間の出生という事実であり、活動の能力も存在論的にはこの出生に淵源している。言い換えれば、奇蹟とは新しい人々の誕生、そして生まれ出た者であるがゆえに彼らが為す活動のことなのである」（p.247）。つまり、「始めるために生まれて来る」とは、「世界を（破滅から）救う」べく「活動する」ために「生まれて来る」ということになります。人々が生まれて来るのは、ナチ運動を始めるためでも、行政的大量殺人機構に関与するためでもなく、そうした暴力や破壊から世界を救うためなのです——とはいえ、このことは、アーレントが珍しく「存在論的に *ontologically*」という言葉を使っているにもかかわらず存在論的には根拠づけられているとは言えず、すぐあとで彼女自身が認めるように、「信仰と希望 *faith and hope*」に属する事柄です。この世界は酷い状態に陥っているけれど、それでも新しい人々が生まれて来て破滅を防ぎ、よりよい場所へと変えていってくれるはずだ、そうして欲しい、ということに過ぎない。「始めるために生まれて来る」ということが、単なる期待や願望を超えて、誕生（生殖／出生）という事実のうちに開示されるのでなければならぬ。では、33 節でその事実をアーレントが論じている箇所に目を向けましょう。

「愛の魔術が続く限り、愛し合う二人の間に分け入ってくる可能性のあるものは唯ひとつ、子どもという愛そのものの産物 *love's own product* だけである。[...] 子どもは、愛し合う二人が、既に存在している世界のなかに一つの新しい世界を挿入してしまう *insert* ことの徴なのである。子どもをつうじて、愛し合う二人は自らの愛ゆえに放逐されていたはずの世界へと再び戻ってきてしまったかのようでもある。こうして彼らは新たに世界に在ることになるが、これは愛の営みがもたらしうる帰結であり、唯一可能な幸福な結末でもあるが、ある意味で愛の終わりでもある。愛は改めて二人を征服するか、もしくは、異なる共生の様式へと転換されなければならない」（sec.33, p.242）。愛（性愛）の営みが本人たちの意図に反して「子ども」をもたらしてしまう、という（よくある？）事態に即して、誕生における「生殖／出生」の両義性が提示されています。子どもの誕生は、一面では紛れもなく「生殖」ですが、単に個体が一つ増えたというだけではなく、所与の世界に新しい人間が到来し、既存の秩序に変容を迫る「出生」という始まりでもあります。この出来事に二人の男女は何らかの応答をなし、子どもというよそ者を、意味もなく投げ込まれた動物ではなく、共に生きてゆくパートナーとして迎え入れ、新たな「共生の様式」を構成してゆくことになる。ここに開示されているのは、誰かの新たな始まりを、その都度他の人々が引き継ぐことで世界を続けてゆく、という「政治的なもの」の基本的なかたちにはほかなりません。

ですが、やはりというべきか、以上から、子どもが「始まるために生まれて来る」というテーゼを引き出すことはできない。開示されているのは、出生（始まり）への応答が「政治的なもの」の原理であること、そしてそれが、生まれて来た子どもに対する大人たちの応答責任 (responsibility) としての問われること、ではあっても、

子どもが「何のために in order to」生まれて来るのかは何も示されていません。まして、「この子は世界を破滅から救うために生まれて来たのだ」などと言うことはできないはず¹⁹。

結びにかえて

かくて、議論は振り出しに戻ることになります。

政治という営みは、「生殖」による人間の再生産、世代の更新を不可欠の前提としています。プラトンが、理想国家プランニングの冒頭で「正しい恋 *orthos erōs*」について述べ（『国家』403）、守護者の性愛と生殖に心を砕いた昔から、それは自明の前提だったと言えるでしょう。しかしながら、生殖を政治と無批判に結びつけるなら、この世に生まれて来る人間一人ひとりの生の尊厳は失われ、ただの素材として——民族の一員として、国家の兵力として、経済成長のための労働力として——かり立てられるだけの存在に墮してしまふ。だからこそ、かつての師が国民社会主義運動への「勤労・国防・知的奉仕」を学生に呼びかけていた頃、ひっそりと故国を脱出したアーレントは、一人ひとりがユニークな個として、誰もが自由な始まりとして共存しうる政治をめざして、単なる生殖とは異なる「出生 *natality*」から人間の生を捉え直そうとした。人間は、意味もなく世界に投げ込まれているのではなく、動物のように生命をつなぐだけの存在者ではなく、新しいことを始めるために生まれて来るのだ、と。

ところが、そうした出生の意味づけは、自らの世界の「保存と増大」のために次世代の人々を必要とするという現在を生きる者たちの都合、言ってしまうと「自己保存」の欲望と重なってしまうのではないかと（子どもたちに、「君たちは、この世界をもっとマシな場所に変えるために生まれて来た、だから国の借金とか環境破壊とか核廃棄物とか、対処よろしく」ということにならないか）。むしろアーレントは、そのような世代的エゴイズムの見地から考えたのではない。彼女の言う「信仰と希望」は、この世界が、私たち一人ひとりが生まれる前から存在し、死に去った後も存在し続ける、すなわち個々人の生の時間を「超越」して存在するということへの信——世界への愛 *amor mundi*——と根底で響き合っていたはず（cf. HC: p.55）。不死なる世界への信（愛）が成り立つなら、過去・現在・未来を生きる人々誰もがその都度「始めるために」生まれて来て、世界を新たにすることだ、と確言できるかもしれませんが、そうした信が成り立つには、この世界が根本的に善き世界であることを信ずる必要があるでしょう——そのアウグスティヌス論でアーレントが、天地は「善なる秩序」であり、それが包括するすべての存在者は「善きもの」であり、悪と見えるものはその欠如に過ぎない、と述べるように²⁰。しかしハイデガーに言わせれば、「善の欠如 *privatio boni* としての悪 *malum* というような理念に方向づけられているかぎり、負い目 *Schuld* という実存論的な現象に接近することなど到底できない。というのも、*bonum* も *privatio* も存在論的には、目の前に在るものの存在論に [...] 由来するものだからである」（SZ: S.286）。善き最高存在なるものを前に立て、自分が善き者であり、善きことを始めるために生まれて来ることを証立てるという発想、要するに形而上学的人間学主義でしかない。被投性の事実が開示する、自己の存在は自己に由来するものではないという負い目を忘れ、存在 (*es gibt*) を与えるところの、決して語り得ないそれを、人間に都合のよい表象に——しかも政治的な理由で——すり替えてしまうことではない。

¹⁹ アーレントは遺稿『意志』のドゥッス・スコトゥス論でも、男女の性愛が子供を産みだす出来事を論じているが、偶さか子どもが生まれて来るという始まりの偶然性の論証に留まり、「始めるために生まれて来る」ことには及んでいない（LOM2: p.137）。アーレントが終生思索をめぐらせた「始まりのために」問題は、アーレントの革命論においては、偶さか出来た自由の体験を憲法秩序の構成として引き継ぐ過程として革命を語ることはできるが、革命の「始まり＝原理」の根拠はどこに由来するのか、という政治的問いとして立ち現れる。

²⁰ Arendt, *Love and Saint Augustine*, ed. and Interpretive Essay by Scott, J. V. & Stark, J. C., Chicago University Press, 1996, p.40, 61

さしあたりまとめると、「政治的なもの」は、何らかの形而上学的人間学主義に基づく世界と人間への信仰を必要としており、それ（だけ）が、次世代の誕生に、単なる「生殖」とは区別された「出生」の意味を与えるための条件となる——アレントに倣えばその最良の範例として、『独立宣言』前文における、人間が自由で平等であることは自明の真理であると「私たちは信ずる we hold」、というジェファソンの言葉があります（OR: p.192）。これに対して、哲学は、少なくともハイデガー的なそれは、およそ「政治的なもの」が依拠せざるを得ない何らかの形而上学的人間観の無根拠性を暴露し、解体しようとする。そして、無ではなくナニカが在ることへの驚嘆^{タウマゼイン}を住処とし、人間の言葉では汲み尽くすことのできないその意味を思索し抜こうとする思索²¹が「根源的倫理」への唯一の道であるとするなら、「政治的なもの」と「倫理的なもの」とは根源的には相容れない二つの道として対峙し続けることになる、ということになりそうです。誕生（生殖／出生）について情熱的に語り続けたアレントが「哲学者」という呼称を頑として拒否し、「政治理論家」を自称し続けたこと、また、存在を語る言葉を住処としたハイデガーが誕生について、ある時期を除いて沈黙し続けた、少なくとも明示的に語ろうとしなかったことは、そのことの証左であるようにも思われます²²。両者の「間」でいかなる対話がありうるのか²³、についてその新たな始まりを期しつつ、報告を終わります。御清聴ありがとうございました。

²¹ Arendt, “Heidegger ist achtzig Jahre alt”, *Merkur*: XXIII, 1969, S.902

²² 先に引いた『条件』33節の一節の原型と思しきノートの箇所、アレントは次のように書く——「愛」は世界を「食する *verzehren*」もので、「世界なき生」をもたらすのだが、他方で「世界を創造し、新しい世界を生み出す」力でもある。「愛し合う者たちの語り *Rede* が詩に近いのは、それが最も純粋な人間の語りだからである」。「愛そのものが新しい世界を創造するからこそ、愛は世界に留まる（また愛し合う二人は世界に立ち返る）。子どものない愛、新しい世界のない愛は、常に破壊的である（反 - 政治的である！）。しかしそのときこそ愛は、人間特有のものを純粋な形で出来させる *hervorbringen* のである」(DT: XVI[3])。

²³ 現代政治理論における試みの一例として、近年の Ronald Beiner の仕事が挙げられる。ポスト世俗化が叫ばれる今日、自由民主主義を啓蒙的理性によってのみ基礎づける J・ロールズや J・ハーバーマス流の政治理論は限界を露わにしており、人々の共生を支える根源的倫理を宗教的次元に踏み込んで探求すべきであり、その際ニーチェやハイデガーによるラディカルな近代世俗主義批判が重要な足がかりとなるが (*Civil Religion: A Dialogue in the History of Political Philosophy*, Cambridge U. P., 2011)、その (ontisch な次元での) 政治的影響は危険でもあり、あくまで参照項に留めるべきである (*Dangerous Minds: Nietzsche, Heidegger, and the Return of the Far Right*, Penn U. Press, 2018)、というもの。リベラル・デモクラシーを所与として考えるかぎり、こうした中途半端な態度を超えることは難しく、忸怩たる思いを抱きつつ、報告者にも何ら妙案はない。

ハイデガーもアレントも、動物と人間の種差をそれぞれの仕方と言葉 (logos) にもとめ、言葉で生きる存在 (zōon logon echon) 固有のあり方を探求した点では、共通している (その墮落形態としての「理性的動物 animal rationale」という、近代自由主義が前提とする主体像を批判しつつ)。こうした「動物／人間」の区別に依らない思考の枠組みのもとでなら、「政治的なもの／倫理的なもの」の間を別の仕方越境できるのかもしれないが、言葉で生きる存在が構成するポリスの在りようを問う政治 (学) politics という枠のなかであれこれ考えてきた報告者には、何の見通しもてない。