

〈研究ノート〉

時 空 の 政 治 的 価 値

— R. ポランの政治哲学 三五 —

白 石 正 樹

目 次
はじめに
一 時空の伝統的価値
二 現代文明の危機
三 空間の価値の破損
四 時間の価値の歪曲
五 秩序の要請

はじめに

レーモン・ポランによれば、社会的、政治的生活において思考され体験されるような空間の価値と時間の価値は、あたかも時空にわたること (le spatio temporel) が、幾何学者たちや力学者たちの抽象的見方において自明のことであるように、それ自体で自足するかの如くに個別に考察されてはならない。それらはたんに、各時代に優勢である社会的、政治的秩序を形成する一つの総体の諸要素を、また、幾つかの観点ではその枠組みを、なすのである。¹⁾

一 時空の伝統的価値

古代がユダヤ・キリスト教世界に遺贈したような政治的諸価値の秩序 (L'ordre des valeurs politiques) は、十八世紀まで、形而上学的、超越的で、意味に満ちた一つの秩序に基づいたままであった、とポランは言う。古代人にとって、政治的コスモスは普通それに模範として役立った普遍のコスモス (宇宙) と連続していた。世俗的世界の腐敗にもかかわらず、ユダヤ人とキリスト

教徒の文明は、人間的諸制度や諸行動に正当化、規則、または模範として役立ちうる、一つの理解可能な秩序を信じていた。人々の「正義」の秩序は、神的「正義」の秩序と一致せねばならなかったし、また一致しえた。政治的秩序は、理解可能な、正当性を証し、安心させる、それに先立つ一つの秩序を抛り所としていた。²⁾

1 伝統の空間は有限な、閉じた、不均質な空間をなしていて、その規模や指標は、社会生活の規模、指標と一致していた。各人は一種の質的な空間の中に、彼がそれと一体をなす彼の「領土」(territoire)の上に、生きていた。かかる領土は、一人の人間の個人的権威によって、それと他の人々の権威との関係のなかで境界を定められていた。各領土はこうして個性化されていた。首長たちはかれらが支配していた場所から、かれらの名前を引き出していた。各人は、彼がそれを所有するのであれ、それに所属するのであれ、土地の範囲と結びついていた。不動産所有、土地所有は、個性と切り離せなかった。

すっかり人間化されたそうした充満した質的な空間の有限性は、人間の有限性の感情と一致していたし、また、その空間的諸限定がほとんど重要でない、本質的な彼岸への信仰と一致していた。

諸々の政治的領土は、こうして、かれらの地方(terroir)にしっかり根を下ろしたその住民を伴って、その領主や君主の権威に結びつけられていた。政治的空間の分割は、人々の間の権威と従属の諸関係の体系を反映していた。

結局、旅行者たちは多かったとしても、各人は、制限された変らない地平の下で、自分の領土、自分の地方に引き止められたままであった。しかし、その人たちにとっては、巡礼または十字軍のような宗教的冒険や、学校から学校へ、大学から大学へ行く人々にとってのような精神的冒険が問題であれ、または商業上の往来と踏査が問題であれ、かれらの生命をかける強く動機づけられた冒険が問題であった。かれら全員にとって、世界の姿は豊かな個性、多様性、意味を発展させる。

その人民、その祖先、その奉仕者およびその主人と切り離せない、たえず生き生きした景観(paysage)であり続ける一つの場所に対する、己のあらゆる心情(琴線)による愛着は、各人の政治的生活にとって本質的なままである。

各々の人が愛着をもつ国は、擬人化される。それは、今にも一つの魂をもつところである。なぜなら、それはそこに住む人々の存在がそれと切り離せないように、そこに住む人々の歴史と切り離せなくなったから。祖国の観念 (L'idée de patrie) は、諸々の国民的集合体が発達するとき、晩年になってやってくるだろうが、しかしひと、人間と彼の生活の領土たるその地方との間の、あの存在の統一を示すために、その祖国の語をたいそうよく使用することができる³⁾だろう。

2 時間の政治的諸価値は、変らないものとして、いずれにしるその特性において本質的に持続的なものとして、体験され感じられた、あの広がり、静態的性格の性質を帯びていた。

それらは、日常生活とのその錯綜のなかで非常に近いものとして実感された、永遠性 (l'éternité)、永遠なるもの (l'éternel) の現前、の魅惑によって支配されていた。つねに現前する永遠なるものだけが、各人によって生きられた時間の有限性に、その充実した意味を与えていたし、各人の存在に意味を提供していた。生きられた時間から、日常的任務から、永遠の救済の配慮まで、連続性がある。あの世における運命の気がかりは、この試練の世における人間的事柄の可能な最善の管理と結びついていた。有限性の只中での永遠なるものの意味は、過去の尊重、伝統に止まること、長く実感された経験への服従、に訴えていたし、要するに、それは、この世における永続性 (permanence)、持続 (durée) を、永遠性の最も接近したイメージにするように促していた。

それゆえに、事物の自然に順応するために、政治の使命は、維持し保存する技術 (l'art de maintenir et de conserver) であった、とポランは言う。政治は、伝統がゆっくりと賢明に練り上げてきたような人間的事柄の保存、擁護を保証する技術である。政治の時間は、最良のものの上澄み移し (décantation) の時間、維持と永続性の時間である。征服それ自体も、一つの変化ではなく、その長い持続によって、より大きな力により表明された永続性の価値によって、正当化された一つの秩序への統合である。政治的成功は、己を保存すること、持続することにある。

秩序の価値によって支配された一つの文明において、時間の可動性は一つの

脅威をなし、また、時間の流れに伴う変化は一つの危機をなす。最良の秩序の永遠性は、人間的秩序の永続性、保存へ招く。なぜなら、秩序は、その本質によって、その諸構造の肯定と永続性を要求するから。

それがどの政治的なものの次元に位置しようとも、時間の価値は、伝統的に個人的価値のままである。各人は、一つの個人的冒険、この世俗的世界における自分の冒険、に個人的にコミットした自分の運命を感じる。誰が、良きにつけ悪しきにつけ彼にもたらされる人類の時間としてのもう一つの種類の時間、もう一つの種類の存在、もう一つの次元の希望や恐れを想像しえただろうか。永遠性に臨む神の時間の只中で、自らの有限性の中に閉ざされた個人の時間以外の、他の時間は存在しない。⁴⁾

二 現代文明の危機

ボランによれば、西欧文明の現代的危機は、十八世紀に生じた秩序の觀念の、また秩序の意味の、危機から生まれた。人間的事柄にとって本質的な、秩序と各人の自由との弁証法において、秩序の価値は、自由によって捉えられた新しい諸価値に抵抗しなかった。十八世紀まで、自由はつねに支障なくひとがそうであるものになる技術、自らの本性、自らの努め、を実現する技術、普遍的秩序と人間的秩序の只中で、障害なしに自らの役割を果たす技術として考えられていた。十八世紀から、他の誰よりもルソーとともに、自由はひとがそうであるものを越えていく能力、自己を完成させ、そしてやがて自らをつくる能力、自由に自分の本性をつくる能力、そして最後に世代から世代へと人間本性の仕上げるに参加する能力となる。創造的自由⁵⁾ (la liberté créatrice) の出番なのである。行動は所与に、なすことは存在に、生成は秩序に優先する。

宗教的基礎またはたんに形而上学的基礎が、また秩序の価値の形而上学的構造が再び問題にされるためには、それ以上のことは必要でない。秩序はあらゆる人間存在を超越し、かつそれに先行するのをやめる。前者は後者の所産⁶⁾ になる。理解可能な、正当性を証する、秩序の意味は失われる。

それに反して、形而上学を知らない、勝ち誇った科学が、大きな作業仮説に基づく抽象的で約定的な秩序の叙述を提供する。ひとはかかる秩序に対する唯

一の基準として、ひとがそこから引き出す諸技術の有効性を押しつける。しかし、ひとは科学の抽象的秩序を、形而上学の具体的秩序に置き換えることはできないだろう。形而上学の秩序は実践的秩序であって、その只中で人々の自由は表現され理解されることができるのである。それは実存的秩序である。人々は科学的秩序のなかに、科学の抽象的世界になかに、生きることはできないだろう。かれらはたんにそれを利用するのであり、またそれは、かれらに何故とかいかなる目的でとか言うことすらできない。それは機械以外は住むことのできない技術的秩序である。⁷⁾

人間存在は科学の秩序に自足することはできない。人間存在は、他の性質の秩序からその諸価値を引き出さねばならない。人間存在は、他の性質の秩序、諸価値の秩序、なしで済ませることはできない。

現代では、形而上学の不評判があまりに大きくなったので、また形而上学の終りの告示があまりにやかましいので、ひとはとっさに唯一の健全な反応——それは形而上学の復興であろう——、ひとが今日信じることのできる一つの形而上学の設定、を忘れていて、とポランは指摘する。⁸⁾

あるときは——そしてそれが最も劇的な反応、インテリゲンチアのなかで最大の反響に出会うものののだが——、ひとは無秩序の弁明に、秩序の資格での秩序の誹謗と拒絶に、身を投じる。それも、自由を絶対的創造性と、無からの (*ex-nihilo*) 自発性と、混同する自由の規定の名においてである。人間はこれほどまでに自由であるので、彼に対してなされる諸事物と諸存在の配分は、つねに彼の意のままであり、つねに彼の欲望の気まぐれに従う。超越的模範または諸原理がないので、内在的理解可能性がないので、それが何であれ己の御意を超出するものへの信仰がないので、各人は非決定の世界のなかで、無意味なつねにかりそめの無秩序のなかで暮らす。ひとはふつうそれに喜びを見出すのみならず、己の感覚の欠如を、原理として立てられた己の不条理によって正当化しさえするまでに至る。またひとは自らきっぱりと、彼にとってすべてが可能であり、すべてが許されるニヒリストであることを誇る。秩序と無秩序の観念は、それ自体、すべての意味を失ってしまった。

あるときは、その反対に、人間性質や事物の本性を無視して、ひとは是が非でも科学的な抽象的秩序を実際に体験された秩序にしようと努めるだろう。加

重情状により、ひとはあたかも人間的自由とその実践との一科学がありうるかのように、人間科学 (une science de l'homme) を抛り所にすることを望む。

だから、例えば歴史の擬一科学の名においてこそ、共産主義のイデオロギーは人間的な生き生きした全共同体に対して、全体主義的秩序の抽象的枠組みの中で生きることを強制しようとするのである。ひとはこうして、自由な存在がそこで可能であるために、自然的で生き生きしていなければならない一秩序に対して、その唯一のメリットは技術的で機械的な活動を有効にすることである、諸約定に基づく抽象的一秩序を置き換える。ひとがそこに見るのは、それ自体へのその盲目的な閉塞、その不毛の内在説、非人間的な平等主義を極端にまで押し進めるその均質性を伴って、全体性が、秩序の代りになること、順応主義を未分化状態にまで押しやる一秩序の代りになることである。

諸々の自由主義的体制において、テクノクラートたちが進んで実践するような官僚的秩序、行政的秩序は、ときにはこれもまた、人間の哲学にまったく無知な人間科学から靈感を与えられていると主張し、そして、もし抑えがたい自由がそれに熱心に抵抗しないならば、人間の自由のうえに類似した型の諸脅威を漂わ⁹⁾せてしまうことだろう。

三 空間の価値の破損

われわれの同時代人たちのアナーキズム的傾向の無一秩序または全体主義的擬一秩序の只中で、空間の価値は幾つかの仕方で破損される、とポランは主張する。

体験される広がりとは、まず最初に、奇妙な不確定性 (indétermination) を被る。なぜなら、各人は少しずつ自分の個人的準拠体系、すなわち自分の地方や自分の領土の感覚を失うから。ある者は自分の父祖伝来の係累 (attaches ancestrales)、自分の生まれた土地の感覚を忘れるし、他の者は自分を根無し草であると感じる。移動の頻発、交通機関や情報の迅速は、あらゆる体験される空間から、その特色を取り除き、そして、それを多少とも他のあらゆる空間と同じようなものにする。ひとは、ひとがいる場所と同じく、他所にもいる。他所にいるおかげで、至る所にいるおかげで、ひとはもはや決してどこにもい

ない。地方的特色のない、漠然と均質的な、一種の不確定な空間が発達する。あなたはどこにいるのか。それはどうでもよい。その下に具体的な係累のない、うわべだけのコスモポリティズム（世界主義）が発達する。そのようなコスモポリティズムは効果的結果を伴わない。なぜなら、どこにもいず、自らの係累を、そしてそれとともに自らの欲望と力を、失った人々の間には、偽りの友情（une fausse fraternité）しか発達しえないから。

政治的空間の不確定性はあまりにはなはだしいので、それは、そこで己の本質的性質 — 安定性 — まで失う。それは一種の折畳み式空間（espace-accordéon）になり、そこでは遠方はたちまちに、まことしやかに、非常に近くなり、そしてそこでは、近親は忘れられ、知られず、互いを取るに足りない、遠いものになる。

消え失せるのは、距離の感覚と同時に、差異の感覚である。諸々の特色の現実性、諸々の独創の還元不能性は、かすんでしまう。諸都市、諸国は、交換可能なものとなる。一つの大都会は他のあらゆる大都会に似ており、同じ諸悪と同じ凡庸さをわずらう。旅行者の理想は、それがどの街角であっても、同じ国際的ホテルに滞在したいということのように思われる。空虚で、限りなく意のままになる、均質な一つの空間の抽象は、現実、充満した空間の堅固さ、に優先する。また逆に、空になるのは各人の個性である。 — 至る所にいる人間、そしてどこにもいない人間は、何でもない人間である。彼は市民になることはできない。¹⁰⁾

そうした不確定性に、現代の政治的空間は無限性（infinitude）を付け加える。近親に対する無関心は、最も遠いものに対する飽くなき好奇心を伴う。ひとはこうして、安く、彼岸の哀れな代用品を手に入れる。旅行の熱狂は真の永続的運動をつくりだし、そして運搬や情報の技術の助けもあって、体験される空間を惑星の次元まで拡げる。ひとは自分の地方または自分の町を知らないが、しかし、ひとはギリシアに、セイケレス諸島に、またはハワイに、日光浴をしに行く。この惑星（地球）はほとんど十分でないし、ひとは開発に熱中し、かつもう少しで月や諸天体の開発に熱中するほどである。空間の諸価値はますます空虚で架空のものになる。体験される空間は、空想空間（un espace-fiction）になる。¹¹⁾

同時に、諸々の政治的領土の次元は、政治的献身をかき立てることの不可能な、諸々の抽象的帝国になるまで、広くなる傾向がある。あるいは、激昂した、だがそれでもやはり空しく取るに足りない反応によって、自治（オートノミー）または真の自足（アウタルケイア）の不可能な、見掛け倒しの地方分権主義（régionalismes folkloriques）が、多くの要求事項を使って、かなりの程度の愛国心として示される。實際上とうてい生きていけない地方の自主独立主義は、普遍的帝国の夢または人類の一つの政治社会の虚妄と、不条理を競う。諸々の現実と体験される空間との感覚が失われるとき、どんなでたらめも可能なことの外観をとるのでないか。ひとはまじめにいかなる政治的企てを、頼りない、おまけに偽りの空間に住む、根無し草の、すべてに幻滅した市民たちをもって導くことができようか。

そこでまた、世界の科学的見方から、体験される一秩序を引き出そうとする人々は、学者たちの抽象的空間を人間存在の社会的枠組みにしようとする。その科学的空間に対応するのは、乱暴にも、各人の移動、運動および身振りが決定され、そして規制されるところの技術的空間であろう。徐々に、その仕組みは市民たちの大多数全体に適用され、かれらは自分たちの余暇や仕事が、不変の空間的諸決定をもつ仕組みの中に捉えられているのを見る。各人にその場所が割り当てられ、彼の運動は規定される。彼を取り囲む広がり、ほとんど飛び越ええない境界、障壁をもって彼の上で閉ざされる。ひとは大勢で、また實際上、命令によって移動する。それは合理化され、科学的な、厳密に仕切られた空間、閉じた諸空間から構成される閉ざされた一つの宇宙、をなす。¹²⁾科学的で全体主義的な秩序に対応するのは、牢獄空間（l'espace-prison）である。

そうした空間的諸価値の貧困はあまりはなはだしいので、それは幼稚な諸反応をはやらせる。人間的空間のなかに人間的停泊地がないので、ひとは純粋な自然の擁護というエコロジー的夢想を繰り返す。あたかも自然は、人間がそれからつくるものでないと言わんばかりである。人々の技術や産業の行過ぎが自然的景観に被らせた破壊を正統にも口実としながら、幾人かの人々は、その全面的な尊重を要求する。——あたかも人間の特性は、自然的空間を自らの欲望に適応させることでないかのよう、あたかも人間は自然の主人にして世話役になるのと別な仕方生きることができるかのよう、あたかも文明は、自然

の人間化でないかのように、またあたかも人間は文化の中以外の場所で、自然の耕作のおかげで生きることができるかのように。

しかし、そのはっきり見てとれる乱用において、エコロジー的神話は、現代の腐敗と人間的空間についてのわれわれの諸価値の不足を十分に強調している。¹³⁾

四 時間の価値の歪曲

時間の政治的価値は、なお一層重大な歪曲を被っている、とポランは考える。なぜなら、もし空間が自由の場であるとすれば、持続はそのリズムから生まれるから。体験される具体的空間は、未分化の空間性、または人工的にブロックされた空間性のなかで解体する。体験される具体的時間は、その諸構造が崩れるのが分かる。

ひとが最初に居合わせるのは、過去の忘却、すなわち体験された持続期間の諸作品の総体の主観的除去である。伝統のあらゆる価値、文化のあらゆる贈物は、過去が伴いうる実質、基体、条件のあらゆるものと同様に、少なくとも理論上、廃止される。極限的には、絶対的自由に恵まれた存在の現在、原因のない現在、を生きることが重要である。だから、どんな歴史があるのだろうか。というのも、各々の自由な存在は無から (*ex nihilo*) つくられ、虚無から立ち現れるから。政治的技術は、すぐれて保存の技術であっても無駄であり、政治のあらゆる保存的価値は否認される。あるいは政治それ自体がそうであるかも知れない。歴史的なものは、せいぜい博物館の陳列ケースのためには良い、たんなる好奇心の対象になった。¹⁴⁾

未来についてどうかというと、それはまた、若者たちの肩にあまりに重い重荷をかける。それは、多くの人がその責任をとろうとしない、諸々の結果と帰結の場でないだろうか。ユートピアに対する、またユークロニー (*uchronie*)¹⁵⁾ と呼ばれるに値するであろうものに対する、あの刷新された嗜好は、われわれの時代の驚きの一つでないだろうか。そこでは、諸々の可能事を考慮に入れずに、ひとは自分の気まぐれに釣合った一つの世界を再建する。¹⁶⁾そして、もしひとがユートピアが生み出しうる急激な荒廃 — それほどそれは現実と両立しない — のためにユートピアに熱中するならば、ひとが求めるのは破壊のみであっ

て、続いて生じうる積極的建設ではないのである。

時がたてば分かる (Qui vivra verra.)。一日の苦労は一日にて足れり。しかし、民の知恵 (俗知) が諦めて受入れるこれらの諺は、ここでは現在のための喜ばしい選好を表現している。実存は現在に、過ぎゆく時間の即座の瞬間に、己を生きねばならない。時間とは現在である。存在するとは、現在を享受すること、受動性と享樂のおかげで彼ひとりのために体験される現在を享受することである。ただし、それは欲望なしに実感される純粋な享樂であろう。なぜなら、過去と未来を伴わない行動はなく、欲望もないからである。¹⁷⁾

もし現在は同時に、束の間のもの、過ぎ去るもの、変化、として実感されないならば、時間については現在しか残らないだろう。永遠なるものの尊重と永続的なものの感覚が支配していたところで、保存された伝統は、勝ち誇る抗しえない生成のうちに運び去られる痕跡である。ひとは進んで技術的諸変化の加速から歴史の加速を推定し、それはありふれた考えになる。ひとは各人の、自分自身とは別のものになる傾向からと同様、全体的生成の必然性から生まれる、変化の大きな運動のなかに運び去られるように感じる。ひとはもはや事なかれ主義、保存、に対して軽蔑しかもたず、それをひとは硬直化または反動と呼ぶ。時流に合っていることは、それとともに動かされるままになること、さらにそれによって運び去られるままになることである。前衛 (avant-garde) となることはよいことである。というのも、人間性は進行中であるから。

たんに動的なものが静的なものに優位を占めるのではない。変化 (Le changement) は一つの並外れた政治的価値になる。それはもちろん文明の内的変化に応じるために望まれ、命じられた変化であるが、やがてまた、何よりも変化であるといわれる歴史の歩調で、自発的に進むための、変化のための変化である。変化は政治的万能薬の成行となる。変化はプロパガンダの反復される主題 (leit-motiv)、大衆の籠絡の原則になる。変らない者は敗北を経験し滅¹⁸⁾びる。

安定性こそが陰うつな、不健全なものになる。(その理由は、それがマスメディアに好餌を与えないからだろうか。) 危機こそが、われわれの文明のノーマルな、有益な状態である。ひとはもはや変化と保存の間で議論するのではなく、変化のさまざまな様態について議論する。どのように変化するか。改革か革命か、そ

ここに今後は唯一の選択肢がある。

一方では、段階的変化、漸進的変化、法律による変化、他方では、突然の深い変化、暴力による法律を無視した変化、そして集合体の存在をことごとく転覆するものがある。変化に対して与えられる特権は大変なものなので、まさに事物の自然において、革命こそが流行するようになる。革命は破局（カストロフ）を伴うおそれがあっても構わない。なぜなら、結局、破局（カストロフ）自体も一つの変化であるから。革命は根本的救済策としてと同様に、歴史のカーブにとって本質的な弁証法的逆立ちとして現れる。ひとはこうして、革命的行動を教義に、また神話に変える。ひとはためらうことなく革命のイデオロギー、言ってみれば革命至上主義、を伝播させるが、それは革命運動それ自体に、またその手段に専心するために、ついには諸々の計画や諸々の目的に無関心になる。ひとはときには、人間的時間の真のリズムは永続的革命（la révolution permanente）¹⁹⁾であると提案するに至る。

しかし、かかる現在、結局、個人にとって住むにたえないものであることを十分認めねばならない。個人は瞬間の、たえず過ぎ去る現在のうちに止められ、またあらゆる指標、あらゆる準拠が消滅する永続的変化のうちに失われる。永遠性も有限性も、もうどうでも構わない。しかし、そのとき人間には何が残るのだろうか。結局、個人自身がもう耐えられない時間の極端な個別化（individualisation）には限界がある。彼はこうして、自分の永遠の感覚と自分の保存の欲望を、歴史の時間である社会的時間のなかで、集合体の次元に投企する。ひとが居合わせているのは、体験される時間、現実的と見なされる時間の、個人から、文明または人類への移転である。真に存在するのは人間の歴史であって、個人の歴史は抽象の中に落ち込み、もはや照会によるのでなければ存在しない。

ひとはそれ以来、諸々の歴史哲学の出現と成功を理解するのであるが、それらの哲学は、革命的現在に帰された個人的存在に対して、二重のアリバイを与えつつ、かりそめの希望を回復する。一方では、進歩の理論（théorie du progrès）の形で普及しながら、諸歴史哲学は、あまりに狭く体験される現在を、未来の安心させる、和らげる見方のなかに据え付けつつ、変化を正当化する。他方では、歴史の終り（fin d'histoire）という終末論的な見方において頂点に

達しつつ、またかりそめの幸福の告知に門戸を開きつつ、それらは、永遠への潜在的欲望に応答して革命的渴望を正当化する。もしその翌日が必然的に称揚すべきものであるならば、革命は決定的に良いのである。

またもや人間的事柄は事物の力によって、集合体の次元で、人類の次元で、諸個人のために、だが諸個人なしに、おのずから解決される。幸福の時間は不条理にも政治的成功の時間、諸個人が實際上、排除された一つの政治の時間になった。

結局、人間は己に科されるあの限りない自由にもう耐えることができない。過度の自由、誤った自由、法律のない自由は、行動の、また責任ある生活の、誘因であるどころか、非人間的な無気力と受動性の毒となる。²⁰⁾

五 秩序の要請

おそらく、ひとはボランを、現代の政治生活において空間と時間をもってゐる諸価値の分析を、それらの、秩序や無秩序の諸価値との関係において極端に押し進めたと非難するだろう。しかし、そうした偏愛する価値を極端に押し進めるのが、まさしく現代の諸価値の布置の特徴の一つなのである。—— アナーキズムの傾向のある諸価値が問題であれ、または全体主義的諸価値が問題であれ、また、空間と時間の諸価値の個別化が、同じくそれらの集産化が問題であれ、そうである。現代の人々に欠けているものは、節度 (mesure) の嗜好と感覚である。量的なものがたいそう大きく支配する文明において、ひとはそのことを予期しえるだろう。過激主義であることはたいそう容易であるが、生活するときに中庸 (le juste milieu) をどこに見出すかを知り、それを大いに努力して実践するのはたいそう難しい。

さらに、このことは、現代文明は過激主義者たちのみで一杯であると言おうとしているのではない。それははるかに最も少ない数であるが、しかし、かれらこそが範を示すのであり、かれらの意見こそがインテリゲンチアや世論に最も影響を与えるのである。

他方、もしボランの分析した諸価値がはなはだしく脈絡がなく、はなはだしく矛盾しているとしても、彼の報告の配列を咎めてはならない。それもまた、

われわれの時代の特徴であるから。彼はそのうえ、それを容赦することもない。なぜなら、ポランは人間的諸矛盾のなかに、いわゆる歴史的進歩の豊かな源泉を見る人々に属さないから。彼はそうした危機に悦に入ることはない。彼はそれを告発するし、またそれを恐れる。だから、彼はかかる過激主義やかかる支離滅裂を公然と批判するのである。

おそらくひとは結局、ポランを、そうした悪弊、そうした行過ぎ、に関する分析に集中したと非難するだろう。かかる分析の理由は、そうした危機が彼には非常に重大に思われるからである。それは最悪の放任主義、最悪の無秩序と、あらゆる秩序の中で最悪の最も偽りのものとの間に捉えられた、われわれの文明の生き残りを問題にする。しかし、現代の諸過激主義がいかなる秩序の諸価値、いかなる政治的時間、空間の諸価値に対置されるかを示しつつ、ポランは、われわれのあらゆる文化を通して、過去、伝統が、いかなる諸傾向によってなおわれわれの政治生活のなかに現前し、影響力があるかを示した。²¹⁾

アナーキズム的傾向の人々の、また放任主義者たちの、常軌を逸した無秩序にすらも、全体主義者たちの常軌を逸した秩序にも、内属して、かくれて続いているのは、人間的事柄に本質的な秩序、それを理解可能で正当化しうるものにする正しいと信じられる秩序、の要求である。この正しいものとして同意される秩序は、具体的に体験され居住される一つの空間を想定する。そこでは自然は、人間的技巧がそれを腐敗させることなく、人間的なものにされるが、それは地方とか祖国でありうるだろう。そうした秩序は、こうして、その過去とその存在条件を伴う、本質的連続性のうちに体験される持続の価値、また未来の不安、希望、責任のうちに体験される持続の価値を、想定する。

現代の政治的危機が、とりわけ空間と時間の政治的諸価値に影響を及ぼしたことは驚くべきことでない、とポランは言う。というのも、人々の事柄の、すなわち、当てにならない明敏性において自らの有限性と自らの自由を生きる人々の事柄の、形而上学的秩序がそこに具現される諸次元が問題であるから。かれら自身やかれらの政治的共同体の何らかの彼方 (un au-delà) への準拠がなければ、かれらの存在の後ろへ、または前へ、かれらを超出する一秩序への準拠がなければ、ある国の市民たちは、地方もなく祖国もなく、伝統も責任もなく、信仰もないので、もはや何時、また如何に位置するかを知らないとしても驚く

べきことでない。²²⁾

現代文明の危機は、人間的事柄の秩序とのその関係における自由の危機、道徳的、形而上学的危機である。われわれと同時代の人々は、突然、かれらにとってあまりにも大きな形而上学的自由を賦与されているのを見出した。かれらの問題は、それを節度をもって使う技術（決して科学でないし、かかる科学は存在しない）を学ぶこと、または発明することである。この技術は、それなくして自由はない文化的かつ政治的秩序にかれらが入ることを可能ならしめる。もっとも、かかる秩序は無際限に、かれらの自由の作品、あらゆる人間的自由の協力の結果、なのである。

ポランによれば、この問題は決定的解決がある諸問題に属さない。なぜなら、その絶えざる擁護と同様、その絶えざる推敲に生きる、自由で異なる諸存在のあいだの一秩序が問題であるから。それは本質的であるが、しかしつねに未完成であり、つねに受け取るべきであるが、しかしつねに再開すべきで修復すべきである。人間的事柄の秩序は、継続された一つの創造である。それが人間的作品である限り、それは決してそれ自体で十分ではない。しかしながら、人間的集合体は、その諸価値の秩序への、それが己の正義の秩序と呼ぶものへの、信仰なしには存在し生き残ることはできない。つねに必要なであるが、つねに不十分なこの秩序は、それを受け取る人々がそれを新たに練り上げ、そしてつねにその彼方を目指しつつ、それを維持するという条件でのみ意味をとる。

政治は、そのあらゆる秩序、空間、および時間の諸価値と同様に、政治自体以上の何ものかのための、そして、たださらなる何ものかのための、手段でしか決²³⁾してない。

注

1) Raymond Polin, « Les valeurs politiques de l'espace et du temps », IPSA 1976, p. 1.

2) Polin, ibid.

3) Polin, art. cit., pp. 1-2.

4) Polin, art. cit., pp. 3-4.

5) 「創造を言う者は、根本的に新しいものの出現を、したがって各人の、己に適した方向への可能な生成を言う。創造は差異を引き起す。各人の、己自身のための自由な創造は、各人を他のあらゆる人々と違ったものにし、彼をますます特殊でますます独創的な人格に

する傾向がある。独創性は創造のコロラリーにしてその証言、現動におけるあらゆる意図的超越の帰結、人間の創造的自由の感知しうるしるしである。自由になる (Se libérer) とは、各々その本来の意味で、ひとがそれを独創的なものとしつつ創る作品の所有を確保することである。独創的であるとは、自分自身で己の固有の起源であり、最も重要で最も私的な、己自身の主要な創造者たることである。」(R. Polin, *Ethique et politique*, Editions Sirey, 1968, ch. 2, I, p. 55.)

- 6) Polin, art. cit., p. 4.
- 7) 「しかし、科学がどれほど完全であろうとも、それはもはやエピステーメ (ἐπιστήμη)、すなわち人間の秩序がそれに従属する世界の調和的秩序の啓示、のようではない。かかる啓示は、その価値と切り離せない一つの整序された実在を明らかにしていた。事物の秩序の価値にかかわらない近代科学は、善または幸福と関係がなく共通点がない。それは幸福の物質的諸条件にしか、だから、せいぜい一般にその消極的諸条件にしか決してかかわらないし、また決して幸福それ自体にかかわらない。」(R. Polin, *Le Bonheur considéré comme l'un des Beaux-Arts*, PUF, 1966, pp. 60-61.)
- 8) Polin, art. cit., pp. 4-5.
- 9) Polin, art. cit., pp. 5-6.
- 10) Polin, art. cit., pp. 6-7.
- 11) Polin, art. cit., p. 7.
- 12) Polin, art. cit., pp. 7-8.
- 13) Polin, art. cit., p. 8.
- 14) Polin, art. cit., pp. 8-9.
- 15) ユークロニーは、ユートピアの語源 (ou-topos : not - place どこにもない場所) になって、ギリシア語から作られた語 (ou-chronos : not - time どこにもない時間) であると思われる。
- 16) フーコー (Michel Foucault) の1966年12月の二つのラジオ講演は極めて独創的なユートピア論であるが、また時代の雰囲気をよく伝えていると思われる。「私の考えでは、結局のところ、身体に抗して、そして身体を消去するためであるように、人はあらゆるユートピアを生み出したのだ。ユートピアの特権、ユートピアの美、驚き、それらは何に負っているのだろうか。ユートピア、それはすべての場所の外部にある場所であるが、それは私が身体なき身体を持つような場所……なのである。」「いかなるものであれ各人間集団は、自らが占めている空間の中に、自らが実際に生き、働いている空間の中に、ユートピアの場所を浮かび上がらせることが大いにありうるし、また自らが関わっている時間の中に、ユークロニー的〔非時間的〕瞬間を浮かび上がらせることが大いにありうるのである。」(『ユートピア的身体／ヘテロトピア』佐藤嘉幸訳、水声社、2013年、17頁、及び34頁。)
- 17) Polin, art. cit., p. 9.
- 18) Polin, art. cit., pp. 9-10.
- 19) Polin, art. cit., pp. 10.
- 20) Polin, art. cit., pp. 10-11.
- 21) Polin, art. cit., p. 12.
- 22) Polin, art. cit., p. 13. 「それに反して、イスラエルは何とよい例をわれわれに与

えていないだろうか」とポランは書いている (ibid.)。

23) Polin, art. cit., pp. 13-14.