

Harry S. Trumanの日記におけるEmerson的伝統 —— 原爆使用の決断とアメリカン・サブライム ——

木村章男

要旨

Trumanは公には原爆投下の決断について決して否定的なことを言わなかった。しかし彼の日記には、原爆がいずれは人類全体を滅ぼすかもしれないという「黙示録」的な不安が述べられている。ここに見られるのはアメリカン・サブライムというアメリカ文学の伝統の一つとしてのEmerson的「深淵」である。だがTrumanは原爆を日本に対して使用するという合理的道徳的判断の下に、それを抑圧した。Emerson的「深淵」はEmersonがKantの超越論哲学をアメリカに移入する過程で生じた副産物である。Emerson的「深淵」はそれ自体崇高な対象だが、同じくEmersonに端を発し後にイデオロギー化したテクノロジカル・サブライムが前面に出れば抑圧される。原爆についてのTrumanの思考にはこうして二つに分裂したアメリカン・サブライムの跡が見られる。

「アウシュヴィッツ以後、詩を書くことは野蛮だ」とTheodore Adornoは言った。いったいこれはどういう意味だろう。藤野寛はここで言う「詩」とは文化全般のことであり、『詩を書くことは野蛮だ』とは『文化は野蛮だ』の言い換えである」と指摘する(56)。もっともこの「詩」は文字通り「詩」のことであり、しかも「叙情詩」と取って良いものである。藤野によれば、Adornoは「叙情詩と社会についての講演」と題されたエッセイの中で、個人的なものである「叙情詩」でさえも、「社会性を免れてはありえない」(56)と論じていると言う。つまり社会性とは一見無縁であるかのような「叙情詩」でさえも、野蛮としての文化の一部であり、文化の野蛮性を免れていないということだ。さらに藤野はAdornoの言う「アウシュヴィッツ以後」とは全体主義という野蛮の崩壊の後と言う意味ではなく、逆に野蛮としての文化の「最終段階」としてのアウシュヴィッツ以後、「全体化された野蛮」あるいは「非真なる全体」が継続していることを指すのだと言う(58)。

すなわち文化こそが野蛮なのであり、アウシュヴィッツとは「文化と野蛮の弁証法」(54)を顕在化させた出来事ということになる。

Adornoが目論んでいるのは、もちろん文化批判である。文化が野蛮を食い止めることができなかったと言って批判するのではなく、アウシュヴィッツとは文化そのものであると言って批判しているのだ。「詩を書くことは野蛮だ」とは、詩の素朴さが現代の洗練された暴力に対して、あるいはペンが剣に対して無力であるということではなく、詩を書くことが、そしてペンを持つことがすなわち暴力そのものであることを意味している。アウシュヴィッツ後に生きる私達は、文化が弁証法的に野蛮に転ずるからくりを引き受けて生きていかなければならない。このからくりはアウシュヴィッツ以前からあった。ただアウシュヴィッツがそれを顕在化したのである。第一次世界大戦のショックの後、人は科学に、哲学に、政治に、社会に、文学にまだ希望を抱いていた。アウシュヴィッツ以後は、決定的にそれができなくなった。それどころか

人は、科学、哲学、政治、社会、文学が大量虐殺を引き起こすことを知りながら、そうした営みを継続しているのである。¹

文学も人を殺すことがある。太宰治に影響を受けた若者が自殺するといった個人レベルの話ではなく、より大規模な国家レベルにおいてである。と言っても、国家が戦時中に作家、詩人、ジャーナリストに戦意高揚のための文章を書かせるということでもない。これもまだ個人的で、しかも一時的なものだ。だがここで言う文学とはそのような一時的なものではなく、国家が国民のアイデンティティの基礎として育んできた文学的伝統のことである。広島と長崎に原爆を落としたのはこのような文学的伝統であった。あえて極端な言い方をすれば、広島と長崎では核兵器という科学技術よりも、むしろアメリカン・サブライムという文学的伝統が一瞬にして大量の日本の市民を殺した。と言うのも、原爆を開発したのは科学だが、その使用をめぐる判断と意図はアメリカン・サブライムという文学的伝統の中で形成されたからである。

後述するようにアメリカン・サブライムはRalph Waldo Emersonに対するImmanuel Kantの影響に端を発している。EmersonはKantの超越論哲学をアメリカ的な超越主義へと読み換えたが、その中でアメリカ的な崇高を生み出す。アメリカ的崇高にはイデオロギー化したテクノロジー・サブライムと不気味なものとしての「深淵」の崇高があるが、どちらもEmersonの思想から派生したものと見ることができる。この二つの、ある意味では相反するアメリカ的崇高はアメリカ人の文学的伝統として受け継がれてきたが、原爆を日本に対して使用することを最終的に決断したHarry S. Trumanの日記にさえもその分裂した伝統の一端が見られる。本論はKantのEmersonに対する影響から生まれたアメリカ的な崇高がテクノロジー・サブライムと「深淵」の崇高とに分裂する様をEmersonの言葉「透明な眼球」を手がかりに論じた後、Trumanの日記にその形跡を見る。

I. KantからEmersonへ

アメリカン・サブライム（アメリカ的崇高）とは、古代ローマ時代のLonginus（によるとされる）『崇高について』に始まり、18世紀から19世紀にかけてEdmund Burke、Kant、そしてロマン派の詩人によって論じられたヨーロッパ美学の概念sublime（英語、フランス語）、erhaben（ドイツ語）がアメリカ化したものである。アメリカ人にとって17世紀の北アメリカ大陸東岸への入植の時代、18世紀の建国の時代、19世紀の領土拡張と経済発展の時代を通じて、西方に広がる広大な大地、あるいは荒野wildernessを征服することは、単に政治的な課題ではなく、アメリカ的思考とでも言うべきものの中心にあるものだった。人間の力を超えているように見えるもの、恐怖、不安、驚愕、畏怖の念を喚起するものについての理論としての崇高論が、アメリカで独自の展開を遂げたのはむしろ当然のことである。

アメリカン・サブライムはヨーロッパの崇高と連続しながら、アメリカの風土とアメリカの歴史による変形を受けて独自のものとなった。アメリカン・サブライムがヨーロッパの崇高と連続しているのは、それが基本的に主観の理論になっている点においてである。BurkeからKantを経てロマン派へと進む中で、ヨーロッパの崇高論は外界に崇高を見るのではなく、それを見る主観に崇高の本体を見るようになった。David E. Nyeは次のように指摘している。

From Burke to Kant to later thinkers, the natural world plays a smaller and smaller role in definitions of the sublime, and the observer becomes central in defining the emotion as the mind projects its interior state onto the world. Burke insisted on the centrality of the natural scene in evoking the sublime. Kant emphasized that the mind was central in apprehending the sublime, thus shifting attention from physical nature to its perception. (8)

BurkeからKantへ、そして後の思想家へと進む中で、自然世界が崇高の定義において果たす役割はますます小さくなった。そして精神がその内面を世界に投影するようになると、観察者が崇高の感情の定義において中心となっていく。Burkeは崇高を喚起することにおいて自然の光景の中心性を主張した。Kantは崇高を把握することにおいて精神が中心的であることを主張し、見方を物質的自然からその認識へと転換した。

NyeはここでBurkeがあくまで外界を中心としていたと言っているが、BurkeにもすでにKant的（Copernicus的）転回は現れている。

The passions which belong to self-preservation, turn on pain and danger; they are simply painful when their causes immediately affect us; they are delightful when we have an idea of pain and danger, without being actually in such circumstances; this delight I have not called pleasure, because it turns on pain, and because it is different enough from any idea of positive pleasure. Whatever excites this delight, I call *sublime*. The passions belonging to self-preservation are the strongest of all the passions. (Burke 97)

自己保存に属する情念は痛みと危険に基づくものである。情念の原因が直接私たちに影響する時にはそれらは単純に痛みである。また実際にそうした状況にいることなく、私達が痛みと危険の観念を抱く場合には、情念は喜びとなる。この喜びを、私は快とは呼ばなかった。なぜならそれは痛みによるものであり、またいかなる肯定的な快とも異なっているからである。この喜びを喚起するものを何でも私は崇高と呼ぶ。自己保存に属する情念は全ての情念の中でもっとも強いものである。

Burkeは「それほど単純で、いかなる関係のうちにもないも快」“a pleasure that is such simply, and without any relation” (83) と「関係なくしては、それも痛みとの関係なくしては存在しない快」“that pleasure, which cannot exist without a relation, and that too a relation to pain”とを区別し、後者を喜びdelightと呼ぶ。さらにBurkeは快pleasureと喜びdelightを対照的に捉え、前者を「肯定的な快」“positive pleasure” (84) と呼び、後者を「痛みあるいは危険の除去に伴う感情」“the sensation which accompanies the removal of pain or danger”と呼んで否定的に捉えている。Burkeにとって崇高とは、上の引用にあるように、喜びを喚起するものである。そしてその喜びとは否定的な快であり、苦痛との関係の上で成り立つ快である。さらにそうした否定的快、すなわち喜びとは、「実際にそうした状況にいることなく、私達が痛みと危険の観念を抱く場合に」生じる快、すなわち痛みや危険をもたらす物事から私達が十分な距離を保ち、自己保存が可能であることが理解されている場合に感じる快である。つまりBurkeにとって崇高とは、自己保存を、言い換えれば保存されている自己の存在を意識させるもの、ということになる。

BurkeはすでにKantの崇高論の一步手前まで来ている。もっともKantの『判断力批判』の崇高論はBurkeの崇高論に影響を受け、それを批判的に発展する形で書かれたのだから、そう見えて当然である。Burkeと同じようにKantにとっても崇高は私達が安全である時に、つまり自己保存が可能である時に成立する。Burkeは崇高が痛みと危険に関係していることを指摘したが、Kantはさらに崇高な対象を構想力に対して暴力的（gewaltdätig）であると指摘する。宮崎祐助は次のように説明している。

しかし、崇高の感情にとって重要なのは、こうした暴力がたんなる破壊的な脅威として反発的に感ぜられるだけではなく、理性理念との関連における誘引作用、つまり「同時に魅

力的でもある威嚇的なもの」(KU 265 [強調宮崎])を伴っており、「不快を介してのみ可能であるような快」(KU 260)としても感ぜられるという点である。そうでなければ、崇高の感情がわき起こる以前に、われわれの感性的能力を脅かすこうした暴力は、どこまでも「辛苦や危険や苦境」といった消極的な価値しかもたないことになるだろう。このような暴力が「不快の快」であるのは、カントによれば「ただ感性を理性本来の領域(実践的領域)に適合するように拡張し、感性にとってはひとつの深淵である無限なものを、感性をして望見させる」(KU 265)ことに存している。暴力は、理性と感性の齟齬において構想力を挫くのみならず、その失敗をバネにして構想力を理性に匹敵するものとして増強し、「ひとつの深淵である無限なもの」として理性理念の呈示へと駆り立てる。この意味で暴力は、崇高の感情にとって構成的な価値をもつことが留意されなければならない。(100-101)

Burkeは崇高を「苦しみあるいは危険の除去に伴う感情」としての喜びdelightを喚起するものと考えたが、Kantもまた崇高が認められるのは「自然の勢力から暴力的な契機が引き去られ」(宮崎101)、それが「不快を介してのみ可能であるような快」として感じられる時であると考ええる。だが崇高な対象による暴力はただ除去されるのではない。宮崎は暴力が除去されるとは「物理的ないし身体的」に安全であるというだけであり、「美的な(ästhetisch直感的)」観点からは「崇高な感情が生じる構造にとって、このような自然の勢力は、まず『暴力的な』(KU 183)ものとして現象しなければならない」と指摘する(101)。言い換えれば私達は崇高な対象に対して「恐れを抱く(fürchten)」ことはないが、それでも美的な観点からは崇高な対象は「恐るべきもの(fürchtbar)」として私達の構想力を脅かすということである(宮崎102)。美的な観点において「恐るべきもの」はもはやBurke

の言うような自己保存に通じる快と不快とは無縁である。Kantにおける「恐るべきもの」としての崇高な対象は、私たちの構想力を脅かすことによって『われわれのうちにあるまったく別種の抵抗能力』を発見させ、それが、そうした暴力に匹敵できるような勇気(Mut)をわれわれに与える」(宮崎103)。この「抵抗能力」とは、宮崎によれば、すなわち「(実践)理性」である(103)。ここにKant的(Copernicus的)転回がある。崇高な対象の暴力とは「自然そのものの暴力ではなく、結果的には『自然の表象のうちへと崇高性を見出す心構え』(KU 246)に由来する」のであり、「理性が感性にふるう暴力」なのである(宮崎103)。つまり、崇高なのは自然ではなく、むしろ理性である。

Burkeもアメリカで広く読まれたが、² アメリカにおける崇高論の形成に決定的な影響を与えたのはKantであると言える。それはアメリカの崇高論が、EmersonがKantの哲学をアメリカの風土に合わせて修正revise — Harold Bloomの言う意味において — した時に始まったからである。Emersonは自らKantの影響について“The Transcendentalist”の中でこう言っている。

It is well known to most of my audience, that the Idealism of the present day acquired the name of Transcendental, from the use of that term by Immanuel Kant, of Konigsberg [sic], who replied to the skeptical philosophy of Locke, which insisted that there was nothing in the intellect which was not previously in the experience of the senses, by showing that there was a very important class of ideas, or imperative forms, which did not come by experience, but through which experience was acquired; that these were intuitions of the mind itself; and he denominated them *Transcendental* forms. The extraordinary profoundness and precision of that man's thinking have given vogue to his nomenclature, in Europe and America, to that extent, that

whatever belongs to the class of intuitive thought is popularly called at the present day *Transcendental*. (198-99)

聴衆のほとんどの方がご存知の通り、今日の観念論はその超越論的という名をケーニヒスベルクのカントの用い方から得ています。カントは、ロックの懐疑的哲学のように知性にはその前に感覚が経験していないものは何も含まれないという考え方に対し、経験によらず、逆に経験がそれを通して得られるようなとても重要な観念の集まり、あるいは規範的形式があるのだと反論しました。これは精神自体による直観であり、彼はこれを超越論的形式と名づけたのです。彼の思想の驚くほどの深さと正確さがこの哲学用語のヨーロッパとアメリカにおける流行を引き起こしたのですが、今日では直感的思考に属するものなら何でも一般的に超越論的と言われるほどです。

Emersonはここでtranscendentalという哲学用語の「今日」における流行について語っているが、直観の超越論的形式そのものは普遍的なものであり、「今日」的なものではない。だがEmersonはKantにおける直観の超越論的な形式を万人に共通の、つまり普遍的な精神の構造という意味から、「今日」の特殊な思考法へと読み換えている。Emersonにとって超越論的なのは観念論の特殊な一形態だけであり、当時のアメリカにおいてtranscendentalism（超越主義）³と呼ばれた思考法がそれである。Emersonにとって超越主義とは古くからある観念論の一形態が19世紀半ばのアメリカで修正を受けたものということになる。この“The Transcendentalist”と題された講演の冒頭でEmersonが言っているのは正にそのことである。

The first thing we have to say respecting what are called *new views* here in New England, at the present time, is, that they are not new, but the very oldest of thoughts cast into the

mould of these new times. The light is always identical in its composition, but it falls on a great variety of objects, and by so falling is first revealed to us, not in its own form, for it is formless, but in theirs; in like manner, thought only appears in the objects it classifies. What is popularly called Transcendentalism among us, is Idealism; Idealism as it appears in 1842. (193)

今日のニューイングランドにおいて「新思考」と呼ばれているものについてまず言わなければならないことは、それが新しいものではなく、今の新しい時代の型に入れられた最も古い思考であるということです。光は常にその成分においては同じですが、様々な対象に当たり、そうやって初めて私達の目に見えるのです。それも光自体の形においてではなく、というのも光に形はないので、対象の形においてです。同様に、思考もそれが思考する対象においてのみ表れます。私達の間で一般に超越主義と呼ばれているものは観念論です。1842年において表れたものとしての観念論です。

Emersonにとって超越主義はアメリカ人の思想上の独立宣言ともなるべきものであった。それはアメリカの風土、特に脅威であると同時に拡張への期待を抱かせる荒野の存在に応じたオリジナルな自然観、あるいは自然とのオリジナルな関係を築こうとする思想であった。BurkeからKantを経てロマン派に到る崇高論がその根本に自然観を含むものである以上、Emersonがそれらの影響を受けながら、独自の崇高論を模索するようになったのも当然のことである。EmersonはKantの超越論哲学を超越主義へと読み換える中で、Kantの崇高論をアメリカ的に読み換えた。Kantにおいては崇高な自然は構想力において転回し、むしろ主観における崇高な（実践）理性の存在を意識する契機となるものだった。さらにKantにとってより重要なのはこ

の精神の構造が普遍的であるということであった。Emersonはこの普遍的な精神の構造を、超越主義という特殊な思考法、あるいは“The Transcendentalist”以前に*Nature*の中で「神秘的」“occult” (11)と表現した、人間と自然の関係を思考するための秘儀とでも言うべきものに読み換えた。

Kantにとって崇高さは自然の中にはなく人間の主観の中にあり、しかも個々の主観を超えたtranscendental (超越論的)なものであった。Emersonも決してKantのこうした普遍的な主観主義を放棄したわけではない。それはEmersonが自分の思考法をあくまで観念論Idealismと言い続けたところに表れている。しかしEmersonはKantがせつかく必然的な実践的法則の範囲内で神について思考しようとしたところに、ある偶然的要素を持ち込んでしまう。Emersonは*Nature*の中でこう書いた。

In the woods, we return to reason and faith. There I feel that nothing can befall me in life, — no disgrace, no calamity, (leaving me my eyes,) which nature cannot repair. Standing on the bare ground, — my head bathed by the blithe air, and uplifted into infinite space, — all mean egotism vanishes. I become a transparent eye-ball; I am nothing; I see all; the currents of the Universal Being circulate through me; I am part or particle of God. (10)

森の中で、私達は理性と信仰に立ち返る。そこで私は感じる。人生において何も、自然が修復することのできない不名誉も、災難も、(私に私の目だけを残して)、私に降りかかってはこないことを。剥き出しの大地に立つと——私の頭は快活な空気に浴し、無限の空間に向って持ち上げられる——全ての卑しい我欲は消えうせる。私は透明な眼球になる。私は無である。私は全てを見る。普遍の存在の流れが私を通して循環する。私は神の一部、あるいは神の粒子である。

この有名な一節の中に出てくる「透明な眼球」とは、「私」が森の中で立ち返る「理性と信仰」のことであり、EmersonがKantの言う実践理性 (praktischen Vernunft) を比喩的に表現し直したものと考えられる。Kantは純粋理性 (reinen Vernunft) にとって越権行為だった物自体、あるいは神に関する思考を、純粋理性を実践的に使用することによって可能にした。実践理性は宇宙全体を支配する神の秩序を想定し、またそれを前提として人間の内なる道徳的法則の存在を想定する。言い換えれば、理性を実践的に使用するとは、上の引用でEmersonが言うように、私達が「無」になって神の一部になることであり、また「透明な眼球」となって、宇宙の秩序を私達の心に媒介することである。こうしてEmersonはKantを詩的に表現し直している。しかしEmersonの考え方はKantとはかなりずれている。Kantは実践理性をあくまで普遍的な人間の精神の構造として考えている。だがEmersonが「森の中で、私達は理性と信仰に立ち返る」と言う時、「森」とはアメリカの森を意味しているのであり、また「私達」とはアメリカ人のことを意味している。Emersonはここでアメリカ人に対し、アメリカ固有の自然の中で、いわゆるアメリカのアダムとして、神との新しい独自の関係を結ぶように説いている。Emersonは*Nature*の冒頭で、アメリカ人に対し「なぜ私達もまた宇宙とのオリジナルな関係を楽しんではいけないのか」“Why should not we also enjoy an original relation to the universe?” (7)と問いかけている。EmersonにとってKantの実践理性はアメリカ人が宇宙との——あるいは自然そして神との——オリジナルな関係を結ぶための根拠を提供するものに見えたはずである。

しかしEmersonはKantの実践理性をアメリカ人にふさわしい観念論へと転換する中で、不気味なものthe uncannyに出くわす。Emersonは崇高な自然との神秘的な一体感を可能にする思考法を求めたが、そこにある不協和音が生じたのである。Bloom はEmersonを「アメリカ的宗教の宗祖」“founder of American religion”

(170)と呼んでいる。Emersonは確かにアメリカ人が神と独自の関係にあり、歴史や伝統を超越していることを教えようとした。それは明らかにKantに学んでいるにもかかわらず、Bloomが「Emersonの透明さあるいは超越性とは現前あるいは空間的内在に対するものではなく、時間と歴史的連続性の重みに対するものである」“The Emersonian transparency or transcendence does not oppose itself to presence or spatial immanence, but to the burden of time and of historical continuity” (167) と指摘するように、ヨーロッパの先人から、あるいは歴史から学んだのではないアメリカ人独自の知恵として呈示される。Bloomはさらに「Emersonのアメリカ的グノーシスは私達に伝統に耳を貸さないように促すことで、私達の遅れを否定する」“Emerson’s American Gnosis denies our belatedness by urging us not to listen to tradition” (177) と言っている。否定denyされるもの、あるいは拒絶rejectされるものとはBloomの文脈では抑圧repressされたものである。抑圧されたものは回帰しようとする。アメリカ的グノーシスは自分にとって不都合な知識——すなわち不気味なもの——を抑圧し、それが回帰しようすると否定する。Bloom流に言えば「強い読み」“strong reading”が、Freud的父殺しの記憶を抑圧し、否定するのである。Emersonは「透明な眼球」によって神とのオリジナルな関係を結ぼうとした。しかし神とのオリジナルな関係を結ぶとは、普遍的な理性の限界内において神を考えようとするKantに対して、理性の限界の外で特殊な神を考えることである。こうしてEmersonはKantを読み換える中で、父であるKant、さらに言えばKantの神を殺したのである。Emersonはその記憶を抑圧したが、それは「不気味なもの」として常にEmersonの思想に取り付くことになった。Emersonの「透明な眼球」は父殺しの記憶を「不気味なもの」として抑圧しているがゆえに実は不透明であり、常に自分の神が本当に神なのかという不安に取り付かれている。この不安のゆえにEmersonの思想

は神秘思想に接近しながらも、そうなりきらない。

Emersonの1866年9月の*Journal*に記された有名な言葉「私と深淵」“*I and the Abyss*” (quoted in Bloom 146) はEmerson的自己と無意識の関係を表現したものと取ることができる。この深淵の認識こそがEmersonの崇高論の中心である。Kantにとっては理性が崇高であったのに対し、Emersonにとっては自己と対峙する「深淵」、すなわち無意識こそが崇高である。この「深淵」はアメリカがヨーロッパから離れ、独自の歴史を歩む過程で開いてきたものであり、その過程で抑圧し否定してきた過去への負い目、罪悪感、不安が見えない闇となって存在する穴である。そこにはさらに一体感を得るには破壊せざるを得なかった自然に対する負い目が含まれることになる。⁴ だからこそDonald PeaseはEmersonの*Nature*における観念論者と子供の対話の破綻について、「逆説的に、観念論者と子供はそれぞれ(自然の消失に)対応するという切迫した必要以外全てを奪われ、互いに顔のないのっぺらぼうで対峙しているように見える」“Paradoxically, the idealist and the child denuded of everything except the sheer need to respond seem to face each other with an openness denuded of faces” (48) と言う。自然との一体感を表す子供とは観念論者の理想である。Emerson的観念論者は自らの「透明な眼球」の不透明さを抑圧し、自然とのオリジナルな関係を結んでいるように思い込む。つまり子供とは「透明な眼球」である。Peaseは「Emersonの観念論の背後にはアメリカのリベラリズムのエトスがある」“Behind Emerson’s idealist stands an ethos of American liberalism” (45) と言い、Emersonの観念論はアメリカが国是として推し進める商業主義 commercialism と拡張主義 expansionism に直結していることを指摘する。経済発展の中で自然は消失し、アメリカ的観念論者は理想としての子供からますます離れて行くが、離れれば離れるほど退行しようとする。不透明さは抑圧され、観念論者にとって「透明な眼球」は不気味な

「深淵」となる。それは自分が良く知っているのに知りたくない不気味な知識が潜む場所であり、観念論者にとって不安を生む崇高な対象となる。このように考えるとEmersonが*Nature*の冒頭で問いかけた「なぜ私達もまた宇宙とのオリジナルな関係を楽しんではいけないのか」という問いは、高らかなアメリカ人の精神的独立宣言などではなく、むしろアメリカ的な不安の表現に見えてくる。

もともと Pease は「Emerson 的崇高をアメリカにおけるそのイデオロギー化した使用に対する Emerson の抵抗という観点において」“the Emersonian sublime in terms of Emerson’s resistance to its ideological use in America” (43) 論じると言っている。Emersonの崇高論としての*Nature*においてEmersonの観念論者は理想と現実、子供と大人、深淵と私とに分裂している。「Emerson 的崇高」とは不安の根源としての理想、子供、深淵のこと、あるいはその深淵と「私」との関係のことである。一方、「アメリカにおけるそのイデオロギー化した使用」とは、自然との一体感の内にある自己、自然を征服し子供の理想を実現した観念論者としての自己に崇高性を見ることである。このアメリカ的崇高も「Emerson 的崇高」の一部であることは間違いないが、見方によっては逆に「Emerson 的崇高」がアメリカン・サブライムという伝統の一部になる。と言うのも文学的伝統としてのアメリカン・サブライムは確かにEmersonに端を発するものとして論じられるが、それが文学的伝統であることが認識されるようになったのは、Rob Wilsonによれば1970年代になってからで(6-7)、その後Wilson自身によってAnne Bradstreetにまで遡ってその系譜が辿られようになったからである。つまりEmersonはアメリカン・サブライムという文学的伝統の一部だが、もしEmersonがいなかったらアメリカン・サブライムは存在しなかったことになる。

ここで二つのアメリカン・サブライムを区別した方が良いかもしれない。一つは広義における文学的伝統としてのアメリカン・サブライム

で、これはEmersonにおける子供の崇高性がイデオロギー化したものである。もう一つは狭義における文学的伝統としてのアメリカン・サブライムで、これはEmerson 的「深淵」の崇高性である。Nyeがアメリカのテクノロジカル・サブライム the technological sublimeを論じているのは前者の伝統においてだが、テクノロジカル・サブライムの一端としての原爆のサブライムについて論じているのは後者の伝統においてである。

Emersonは普遍的なはずのKantの実践理性をアメリカ的に読み換えた。その過程でEmerson自身は「深淵」と対峙することになる。だがその一方で「物自体」を思考する方法としてのKantの実践理性は、アメリカン・サブライムという文学的伝統において自然との一体感——あるいは、征服感——を可能にする媒体として理想化され、「透明な眼球」としてイデオロギー化される。「透明な眼球」はアメリカ的崇高の対象が荒野という自然の対象から大陸横断鉄道、ゴールデンゲート・ブリッジ、ニューヨークの摩天楼などの人工物に変わっても、なお理性へと崇高性を反照し続けることができた。しかしNyeによれば、原爆についてはついにそれが出来なかったということになる。

The domestication of atomic energy underscores the shift away from terror and toward control that is a central characteristic of the technological sublime. Atomic power reaffirmed man’s control over nature, both in the awesome explosions of the bomb and even more impressively (it was thought) in the use of this power for peaceful purposes. Yet it proved difficult to separate attitudes toward reactors from fear of the bomb. (234-35)

原子エネルギーを飼いならすことはテクノロジカル・サブライムの中心的特徴である恐怖から支配への転換を良く示している。原子力は原爆の畏怖すべき爆発とさらに印象的な

(と思われた) 原子力の平和利用において、人間の自然に対する支配を再確認させた。しかし原子炉に対する態度を原爆への恐怖から切り離すのは難しかった。

BurkeにとってもKantにとっても崇高性は対象がいかに自己に不安を与えるものであっても、自己がそれから距離を置き、自己の安全が保たれている限りにおいて成立するものだった。その意味では原爆は初めから崇高な対象にはなりえないものだった。確かに原爆が爆発してもその影響を受けない十分な距離をとるということは可能である。しかし原爆はいずれ人類全体を滅ぼすのではないかという不安を与える点で破格の対象だった。特に17世紀以来、「自分達が『黙示録』に描かれた終末を目前にして生きていると信じる傾向にある」“prone to believe that they live on the brink of apocalypse” (Nye 252) アメリカ人にとって、原爆はもはやアメリカの実践理性の崇高性を喚起する崇高な対象ではなく、ただ恐怖の対象だった。だがそれゆえに原爆はかえってEmerson的「深淵」の崇高性を帯びることになった。原爆はアメリカ人にとって「深淵」となったのである。

だがその一方で原爆はもう一つのEmerson的崇高の伝統の中に回収され、アメリカのテクノロジカル・サブライムの一端を担うものとなる。この伝統においては、原爆は科学によって解放された自然エネルギーの有効利用であり、人類を滅ぼすどころか、むしろ人類の平和と将来の繁栄のための道具と見なされる。1945年7月16日にアラモゴードで人類最初の原爆実験が成功した瞬間とは、正にEmersonの「透明な眼球」を通して人間と自然が一体となった瞬間である。もちろんそう見るためには「透明な眼球」の不透明さは隠蔽され続けなければならない。アメリカ人はテクノロジカル・サブライムの最重要の要素としてのアメリカの世界に対する優越性、さらに言えば超越性にこだわり、あらゆる科学技術の競争においても「アメリカが最初と言わなければならない」“you've got to

say America's first” (Nye 240, 241)という強迫観念に取りつかれる。つまりアメリカ人はBloomが言ったように、時間あるいは歴史と対抗し、「遅れ」を否定するのである。原爆は科学技術の最先端であっても、道徳的には野蛮への逆行であるなどとは口が裂けても言うてはならないのである。それどころか日本に対する原爆の使用は多くの人命を救った道徳的な兵器とまで見なされる。さらに第二次大戦後、テクノロジカル・サブライムの伝統は核開発競争がアメリカ人の心の中にますます大きく広げていく「深淵」を、宇宙開発競争をリードするアメリカの優越性によって隠蔽する。Nyeはこうしたテクノロジカル・サブライムの二重性を次のように表現する。

Public enthusiasm for the space program represents a nostalgic return to the technological sublime, a turning away from the abyss of the nuclear holocaust seen all too clearly after 1945. . . . In an atomic age, the pilgrimage to the Kennedy Space Center promised a sublime experience that renewed faith in America and in the ultimate beneficence of advanced industrialization. This final avatar of the technological sublime is a literal escape from the threatened life-world. (256)

宇宙計画に対する民衆の熱狂はテクノロジカル・サブライムへのノスタルジックな回帰を表すものであり、それは1945年以降あまりにもはっきりと見えるようになった核のホロコーストの深淵から目をそむけることでもあった。・・・核時代において、ケネディ宇宙センターへの巡礼はアメリカに対する、そして発展した産業がもたらす最高の恩恵に対する信仰を新たに作る崇高な体験を約束するものだった。このテクノロジカル・サブライムの最後の化身は、脅威に曝された生命世界からの文字通りの逃避だった。

「核のホロコーストの深淵」は宇宙開発のテクノロジー・サブライムが人々に“America's first”を叫ばせる中で、抑圧される。「深淵」との対峙から逃避したアメリカ人は、核兵器に対しアポロやスペース・シャトルと同じテクノロジー・サブライムしか見ない。そして崇高な対象から安全な距離に身を置いて、対象によって喚起された自分自身のアメリカ的实践理性の崇高さに感激するのである。

これと同じことは原爆が初めて実戦で使用されたとき、それを決断したTrumanの心の中で起きていた。Trumanは原爆のテクノロジーな崇高さを前にして、アメリカ的实践理性に従って合理的で道徳的な判断をした。しかし彼の心の中でも「透明な眼球」の不透明さはやはり抑圧されていた。「透明な眼球」は決して透明ではなく、原爆は道徳的に善ではない。科学技術の粋を集めた作られた原爆は自然と人間の一体感をもたらすどころか、逆に人間を自然の生命と死の循環から切り離し、敵に不自然な死をもたらすことによって、それを使用する者に自分は本当は神に通じていないのではないかという不安をもたらす。BloomはEmersonの「透明な眼球」とは「自らを見る原初の深淵の象徴である」“A transparent eyeball is the emblem of the Primal Abyss regarding itself” (158) と言っている。「透明な眼球」すなわちアメリカ的实践理性とは、「原初の深淵」すなわち聖書の神が光あれと言って世界を創造する以前の闇において、闇自身が闇自身の奥底を見つめているような思考である。原爆を前にしてアメリカの指導者は「深淵」の奥底を見ていた。それは聖書の神による世界の創造以前において考えることを意味している。まさにTrumanは「なぜ私もまた宇宙とのオリジナルな関係を楽しんではいけないのか」と問いかけていたのである。

II. TrumanとEmerson的「深淵」

原爆を投下する決断を最終的に下したのはTrumanである。だがTrumanは周囲の助言のも

とに決断したのであり、そこにはRobert J. LiftonとGreg Mitchellが「集団心理の流れ」“[t]he collective psychological flow” (143)と呼ぶ一種の集団心理が働いていた。もちろんTrumanにまったく責任がないということではない。LiftonとMitchellの言う通りその集団心理に巻き込まれたのは「彼自身の政治的及び軍事的判断と感情的必要」“his own political and military judgments and emotional needs”であり、「その過程で彼は自らを最終的な責任のある人間として自覚した」“In that process he became aware of himself as the person with final responsibility” (143) からである。Trumanは決してその「集団心理の流れ」に抵抗はしなかった。ただその流れに巻き込まれながら、自分が大統領であり最高司令官であるという自負を保とうとした。戦後Trumanはことあるごとに原爆の投下を自分の決断として強調したが、彼には「集団心理の流れ」と大統領の決断とが、ただ表現が違っただけで、内容は同じものであるということが分からなかった。

それにしても「集団心理の流れ」とは何を指すのだろうか。もちろん狭義には、Rooseveltが大統領の時から原爆の開発に関わってきた人々、そしてTrumanが大統領になると彼の側近として原爆の使用について助言する立場にあった人々、そしてそこにTruman自身が加わって原爆について一つの意思決定をすることが求められたアメリカの戦争指導者たちの一致した心理の傾向を指す。だがLiftonとMitchellはただそれだけの意味で言っているだけではないようだ。LiftonとMitchellは、1945年7月16日の核実験——トリニティ実験——の成功の知らせをポツダムで受けたアメリカの指導者達、特にTrumanの心理を次のように分析する。

The experience included a surge of power, a new and transcendent blending of self and weapon based no longer on its mysterious potential but on its actual manifestation of a realm of force so vast as to seem more than

natural. The reports of Trinity, combining direct personal experience with more detached scientific observation, enabled American leaders far away in Potsdam to share in the kind of conversion reaction undergone by William Laurence and some of the nuclear scientists. Given his authority as president and his personal psychological struggles, Truman was especially susceptible to that kind of conversion to nuclearism—to an embrace of, and lasting dependency on, the bomb’s “doomsday” power. (153-54)

その経験はある力のうねりを含んでいた。それは自己と兵器との新しい超越的な融合であり、それはもはや神秘的な可能性ではなく、自然を超えて見えるほどに広大な力の現実の顕現に基づいていた。トリニティ実験の報告は直接的で個人的な経験と、より客観的で科学的な観察とを一緒にしたもので、ポツダムという離れた場所にいるアメリカの指導者達に、William Laurenceと幾人かの科学者達が経験した改宗の感情のようなものを共有することを可能にした。大統領としての権威と彼個人の心理的葛藤を考えれば、Trumanは特に核至上主義へのそうした宗教的崇拜のようなもの、言い換えれば原爆の「最後の審判」的な力への信仰、そして原爆に対する永続的な依存状態に陥りやすかった。

William Laurenceとはマンハッタン計画の最高責任者であるLeslie Grovesが公式のスポークスマンとして雇ったジャーナリストである。⁵ LiftonとMitchellの上の文章はLaurenceがトリニティ実験を回想して書いた文章に呼応している。Laurenceは最初の原爆の爆発について、「神が『光あれ』と言った創造の瞬間に立ち会っているかのように感じた」“One felt as though one were present at the moment of creation when God said: ‘Let there be light’”(quoted in Lifton and Mitchell 15) と書いた。LiftonとMitchellが

言うように、Laurenceは「原爆そのものに対する崇拜の感情を含んだ宗教的畏怖の念と『創世記』的なイメージとを結びつけた」“combined Genesis-like imagery with religious awe that included worshipful feelings toward the bomb itself” (14)。さらにLiftonとMitchellは、Laurence自身の言葉を引きながら、原爆実験の成功に対してLaurenceと原爆開発に関わった科学者George Kistiakowskyとが対照的な反応をしていることに注目している。すなわちLaurenceにとって原爆の最初の爆発は「新しい世界の誕生」“the birth of a new world” (15) を意味していたのに対し、Kistiakowskyにとってそれは「最後の審判の日に最も近いもの」“the nearest thing to Doomsday” だった。

最初の原爆の爆発に「新しい世界の誕生」を見るのと「最後の審判の日」を見るのではかなり違う。前者は「創世記」的であり、後者は「黙示録」的である。また前者は始まりへの期待感を抱かせ、後者は終わりへの不安を感じさせる。ただし「創世記」に世界の創造と創造された世界をいったん破壊するノアの箱舟のエピソードがあるように、「ヨハネの黙示録」にも期待と不安の二つの異なった感情を喚起する対照的な要素がある。原爆に最後の審判の日を連想する場合、一つには自分が神に対して罪を犯したように感じ、その罰として原爆という神の火によって人類全体とともに焼き尽くされるのではないかという不安があり、もう一つには最後の審判の日に開かれる「いのちの書」にその名が記されていない者——たとえば日本人——だけが神によって原爆という「火の池」に投げ込まれ、そこに名が記された正しい者——たとえばアメリカ人——は新しいエルサレムの住人となるという期待がある。LiftonとMitchellがLaurenceと対照的であると言うKistiakowskyは、おそらく前者の意味でDoomsdayに言及したと思われる。またLiftonとMitchellが、Trumanは原爆の持つ『最後の審判』的な力への信仰に陥りやすかったと指摘したのは、おそらく後者の意味においてである。だからこそTrumanは

日本への原爆投下を決断した1945年7月25日の日記に「私達は史上最も恐ろしい爆弾を発見した。それはユーフラテス溪谷の時代、ノアと彼の伝説的な箱舟のあとに予言されている火による破壊なのかもしれない」“We have discovered the most terrible bomb in the history of the world. It may be the fire destruction prophesied in the Euphrates Valley Era, after Noah and his fabulous Ark” (Ferrell 55) と書くことができた。Trumanはノアの箱舟の後の「火による破壊」と書いているが、「創世記」を読んだことがある者ならば誰でも知っているように、ノアが箱舟を作った後世界を破壊したのは火ではなく洪水である。これは原爆のことが頭にあったTrumanの単なる混同による書き間違いではないだろう。「創世記」ではノアの箱舟の後、確かに世界は洪水で破壊される。しかしその後、さらに「火による破壊」のエピソードが記されている。ソドムとゴモラである。もし書き間違いでないとすれば、Trumanが「火による破壊」と言っているのはおそらくこのソドムとゴモラのことである。

Trumanは一種のタイポロジー（予型論）的思考をしている。Trumanにとってソドムとゴモラはタイプ（予型）であり、「黙示録」に描かれた最後の審判の光景はそのアンティタイプ（対型）である。そして原爆の火によって焼かれようとする広島と長崎もまた現実の、あるいは歴史上のアンティタイプとなる。Trumanは原爆の破壊力のすごさに「創世記」と「ヨハネの黙示録」の両方に描かれた神の火を連想した。その火は人類全体を焼くのではなく悪人だけを焼くのであり、その悪人にTruman自身は入っていないのである。もしTrumanがKistsiakowskyのように原爆を自分を含めた人類全体を焼き尽くす火としてイメージしていたとしたら、日本に対して原爆を使用することをためらっていただろう。上で見たようにLiftonとMitchellはTrumanが原爆の「最後の審判」的な力に対する信仰を抱いていたと言う。だがそれは同じく「最後の審判」に言及したKistsiakowskyの言う意味にお

いてではなく、むしろLaurenceが「創世記」に言及したのと同じ意味においてであった。すなわち広島と長崎は世界の終わりではなく、原爆の投下によって悪が裁かれ、新しい世界が始まるという意味においてである。

日記の記述にあるように、Trumanは原爆投下を決断した日、おそらくソドムとゴモラのことを考えていた。このことはなぜ原爆は二つ落とされたのか、なぜ広島ばかりでなく長崎もなのか、という問いに対する答えになっている。この問いは実際多くの研究者を悩ませてきたが、明確な答えはなかった。それらしい理由として最も有力なのは、日本の指導者に打撃を与えるためには続けて二発使う必要があると、Grovesが主張したからというものである (Lifton and Mitchell 228)。もちろんこれもなぜ二発なのかという問いに対する答えにはなっていない。LiftonとMitchellが指摘するように、Trumanは原爆投下を一回ずつ大統領命令の対象とすることもできたし、またそうでなくても広島の後すぐに介入し長崎への投下を中止させることができたはずだ (228)。しかもすぐにソ連が参戦することになっていたため、それ以上原爆で日本の指導者達に打撃を与える必要があったようには思えない。にもかかわらず、あたかも当然であるかのように、広島と長崎に原爆が連続して投下されたのは、「創世記」の記述どおり二つの都市が破壊されなければならなかったからである。すなわち、広島と長崎はソドムとゴモラというタイプに対するアンティタイプでなければならなかったからである。

Trumanが原爆の使用を決断するに当たってソドムとゴモラのことを考えていたとすれば、なぜ二つの都市なのかという疑問とともに、もう一つの疑問にも答えることができる。すなわちTrumanには無抵抗な市民を大量虐殺することに対する心理的抵抗はなかったのか、さらにそれがあったとしてそれをどうやって克服したのか、である。答えは簡単である。ここでもTrumanはただ「創世記」の記述に倣えばよかった。ソドムとゴモラを滅ぼそうとする主に向つ

て、アブラハムは次のように言う。

まことにあなたは正しい者を、悪い者と一緒に滅ぼされるのですか。たとい、あの町に五十人の正しい者があっても、あなたはなお、その所を滅ぼし、その中にいる五十人の正しい者のためにこれをゆるされないのですか。正しい者と悪い者とを一緒に殺すようなことを、あなたは決してなさらないでしょう。正しい者と悪い者とを同じようにすることも、あなたは決してなさらないでしょう。全地をさばく者は公義を行うべきではありませんか。(18 : 23-25)⁶

これに対して主はアブラハムに対し50人の正しい人がいればソドムを破壊しないと言い、さらにアブラハムが45人ならどうかと言うと主は45人で良いと言い、さらにアブラハムが40人でどうかと言うと主は40人で良いと言い、この問答が繰り返され最後は10人正しい人がいればソドムは破壊を免れることになる。だが結局その10人がいなかったらしく、ソドムとゴモラは結局神の炎によって焼き尽くされる。

Trumanは戦後、原爆投下の判断が軍事的、政治的に合理的であったことを強調している。また原爆投下の決断には何ら迷いもなかったと言う。Trumanによる『回想録』(*Memoirs of Harry S. Truman*)の中に以下のような記述がある。

The final decision of where and when to use the atomic bomb was up to me. Let there be no mistake about it. I regarded the bomb as a military weapon and never had any doubt that it should be used. The top military advisers to the President recommended its use, and when I talked to Churchill he unhesitatingly told me that he favored the use of the atomic bomb if it might aid to end the war.

In deciding to use this bomb I wanted to make sure that it would be used as a weapon

of war in the manner prescribed by the laws of war. That meant that I wanted it dropped on a military target. I had told Stimson that the bomb should be dropped as nearly as possibly upon a war production center of prime military importance. (419-20)

原爆をどこでいつ使うかについての最終的な決断は私に委ねられていた。そのことについては誤解のないにしよう。私は原爆を兵器として見ていたし、それが使われるべきであるということについて疑いを持ったことは一切ない。大統領への最高軍事顧問がその使用を進言し、Churchillと話した時も彼はためらわず、それが戦争を終らせることに役立つならば原爆の使用に賛成であると言った。

原爆の使用を決断するに当たって、私はそれが戦争法 [ハーグ陸戦条約] に定められたやり方で確かに兵器として使用されることを求めた。つまり私はそれが軍事的な目標の上に落とされるように求めた。私はすでにStimsonに原爆は軍事的に極めて重要な兵器製造拠点のできるだけ近くに落とされるべきであると言ってあった。

Trumanは原爆使用の決断が合理性に基づいて、また一貫した信念を持ってなされたことを読者に印象付けようとしているが、どうやら文章自体がそうしたTrumanの意図を裏切っているようである。最初の段落の冒頭で、Trumanは最終的な原爆投下の決断は自分自身が一人で行い、使用することに何ら疑いもなかったことを断言している。しかしその後すぐに原爆の使用については助言者達に進言されたこと、そしてChurchillがためらいなく使用を認めてくれたと書く。このためらいのなさを表現するためにTrumanはChurchillの威を借りる必要があった。さらに次の段落では、原爆が軍事施設に対してのみ使用されるように一貫して主張してきたかのように言っている。しかしTrumanは同じ本の前の部分ですでに「Byrnes はすでにその兵

器が町全体を抹消し、かつてないほどの規模で人間を殺すことが十分に可能なほど強力であるということを見せてくれた” “Byrnes had already told me that the weapon might be so powerful as to be potentially capable of wiping out entire cities and killing people on an unprecedented scale” (87) と書いている。これはRoosevelt大統領時に副大統領であったにもかかわらずマンハッタン・プロジェクトについて何も聞かされていなかったTrumanが、原爆のことを初めて知らされた時のことを記したものである。Trumanは1945年4月12日の大統領就任直後に戦争長官のHenry Stimsonから大切な話があると会談の申し出を受け、国務長官のJames Byrnesからその話とは原爆のことであろうと知らされる。その後4月25日にTrumanはStimsonから原爆の詳細を知らされる。したがってしばらく経って投下候補地を決める段階では、Trumanは原爆が「戦争法 [ハーグ陸戦条約] に定められたやり方」で使うことなどできないことも、「軍事的に極めて重要な兵器製造拠点のできるだけ近くに」落とすことに意味がないこともすでに十分知っていたはずである。

原爆の破壊力を考えれば、都市の中の軍事施設だけを攻撃目標にすることは不可能であり、また軍事施設だけを破壊するのに原爆を使用する必要のないことは誰の目にも明らかだった。したがってTrumanにとっての問題は、いかに市民の犠牲を少なくするかではなく、いかに市民の犠牲を少なくする最大限の努力をしたかのように思い込むことができるかであり、本論の冒頭で触れたAdornoの語彙を使って言い換えれば、いかに原爆の野蛮さを軍事的な必要性あるいは合理性という文化の中に取り込むことができたか信じることができるかであった。上のTrumanの文章はいかにもそうした問題が簡単に解決され、攻撃目標も合理的に選択されたかのように書かれているが、LiftonとMitchellによれば、そこにはそれなりの心理的葛藤があった。だが「彼はためらった時でさえも自分に決断する権限と責任があると思い込むことにしたため、

後にまったくためらわなかったと主張することができた。言い方を変えれば、Trumanは原爆に関してかなりのためらいと相反する感情を経験したが、大胆な決定を自信を持って下す立場にあるのだという思い込みの中で、これらの感情を抑圧する——考え直してみようといういかなる心の傾きをも抑圧する——ことができた” “He resorted to an aura of decisiveness even as he wavered, so that later he could claim that he had never wavered at all. Putting the matter another way, we can say that Truman experienced considerable hesitation and ambivalence in relation to the weapon but was able to suppress these feelings—and suppress any tendency to reflect—in the service of what he took to be steadfast commitment to bold action” (Lifton and Mitchell 150)。おそらくLiftonとMitchellの言うようにTrumanは心理的葛藤を抑圧していた。彼の原爆投下についての一見明朗な見解はかえってその抑圧されたものを表現している。

Trumanの合理性は、原爆のテクノロジカルな崇高性に喚起された実践理性の働きによるものである。それはいかに原爆の破壊力が強大でも、自分はその影響の及ばない場所にいるという、崇高の本来の条件において成立する合理性である。この合理性の中には上で述べたようなタイポロジカルな思考も含まれる。聖書に従って思考することは、キリスト教徒としての——たとえ、それほど敬虔でなくとも——Trumanにとっては合理的に考えることと同じである。このタイポロジカルな思考においてもTrumanは「黙示録」で言われる「いのちの書」にその名がある者として、つまり神の火によっては焼かれぬ者として自らを崇高な対象から安全な位置に置き、悪人の住む町だけを神の火としての原爆で焼く決断をするのであり、この意味でも崇高の本来の条件において考えていると言うことができる。しかし『回想録』の彼自身の文章が暗示するように、またLiftonとMitchellが想像するように、Trumanの合理性はそのうわべの下に心理的な葛藤を隠していた。言い換え

れば、Trumanの心の中で抑圧されたものが回帰していたのである。

Trumanにも原爆が彼自身を含め人類全体を焼くことになるかもしれないという不安があった。言い換えれば、Trumanにも原爆を開発し使用することが人間の犯しえる最大の罪になるかもしれないという不安があった。Trumanは1945年7月16日の日記に次のように書いている。

I hope for some sort of peace—but I fear that machines are ahead of morals by some centuries and when morals catch up perhaps there'll be no reason for any of it.

I hope not. But we are only termites on a planet and maybe when we bore too deeply into the planet there'll [be] a reckoning—who knows? (Ferrell 52-53)

私は何らかの平和を望んでいる。しかし機械が我々の道徳の何世紀も先を行き、道徳が追いつくときには、おそらく道徳には何の根拠もなくなっているだろう。

そうならないことを望んでいる。しかし我々はただ惑星上のシロアリに過ぎず、おそらくあまりに深く惑星の内部へと食い進んでしまえばその報いがあるのではないか。誰にも分からないが。

この日、アラモゴードで人類最初の原爆実験が成功した。朝5時30分に原爆は爆発し、午後7時30分にはポツダムでStimsonのもとにその知らせが届き、StimsonはただちにそれをTrumanに伝えた (Walker 75)。上の引用は原爆実験の成功を受けて書かれたものと考えてほぼ間違いないだろう。原爆はTrumanの心の中にEmerson的「深淵」を開いた。この時 Truman は聖書の神に見放された自分を感じている。道徳に根拠がなくなるのは、その時点で神がいないからである。また「報い」とは神によるものではなく、神の不在それ自体である。原爆の「深淵」がBloomの言うように「原初の深淵」であるとす

れば、それは神以前であると同時に神以後の闇のことである。Trumanの上の記述に表れている不安は、Emersonの「なぜ私達もまた宇宙とのオリジナルな関係を楽しんではいけないのか」という問いに秘められた不安と同じものであり、「深淵」の崇高性に喚起されたアメリカ的崇高の表現なのである。

この7月16日の記述以前にも、Trumanは6月1日の日記の中で次のように書いていた。

Church was rather dull. But I had a chance to do some thinking and the time wasn't wasted. A lot of the world's troubles have been caused by the interpretation of the Gospels and the controversies between sects and creeds. It is all so silly and comes of the prima donna complex again.

The Jews claim God Almighty picked 'em out for special privilege. Well I'm sure He had better judgment. Fact is I never thought God picked any favorites. It is my studied opinion that any race, creed or color can be God's favorites if they act the part—and very few of 'em do that. (Ferrell 41)

教会は少々退屈だった。しかしいづらか考えることができたので、時間は無駄ではなかった。世界の多くの問題は福音書の解釈と、セクトや信条の間の論争から生じる。それはみなひどく馬鹿げたもので、やはりプリ・マドンナ・コンプレックスから来るものだ。

ユダヤ人は全能の神が彼らに特権を与えるために選んだと主張する。私が思うに神はもっとまじな判断をしたはずだ。実際のところ私は神が誰かをお気に入りとして選んだとは思わない。これはよくよく考えた末に言うのだが、どの人種でも、信条でも、肌の色でも、やるべきことをやりさえすれば神のお気に入りになるだろうと思う。だがそうする者はほとんどいないのだ。

Trumanがこの文章を、自分が背負ってしまった原爆の使用を決断するという責任を意識しながら書いた、ということは十分にありえることだ。Trumanは原爆を日本に対して使用することで、自分が「神のお気に入り」になるだろうとは考えていない。むしろ原爆実験が成功し、それが使用可能になり、自分が使用の決断を下す日が本当に来ることを恐れているかのようだ。7月16日の原爆実験の成功の知らせを聞いてTrumanは当然喜んだが、それはソ連との交渉において優位に立てると思ったためである。日本に実際に原爆を落とすかどうかという問題は心の隅に追いやられた。言い換えれば、それは「深淵」として抑圧された。

それでもTrumanは原爆の使用を実際に決断する。上で述べたように、Trumanは7月25日の日記では聖書の枠内でタイポロジカルに考え、広島と長崎に原爆を落とすことを神がソドムとゴモラを焼いたことになぞらえる。さらに原爆を落とした後では『回想録』に見られるように、原爆の使用が合理的に決断され、そこに一切ためらいがなかったことを強調する。こうした合理性への執着、そしてタイポロジカルな思考はTrumanにとって原爆が開いた「深淵」を抑圧し、自己を防衛するための手段であったと考えられる。Emersonは「遅れ」を否定し、「なぜ私達もまた宇宙とのオリジナルな関係を楽しんではいけないのか」とアメリカの精神的な独立宣言をした。遅れてきた大統領 TrumanもまたRooseveltに対する「遅れ」を否定し、「なぜ私もまた原爆とのオリジナルな関係を楽しんではいけないのか」と独立宣言をする。上の『回想録』からの引用で「そのことについては誤解のないようにしよう」と強い調子で原爆使用の決断を自分だけの責任と言い張るのも、そうした「遅れ」の否定の表れである。こうして原爆の使用はTrumanの「透明な眼球」によって合理的かつ道徳的に決断されたのである。

Ⅲ. 結論

Trumanは原爆の崇高さを前にして、アメリカ的实践理性を働かせて必然的な選択をした。原爆が実際に投下されたのは日本だが、崇高な対象としての原爆から離れたところにいたTrumanにとって、原爆はむしろ原爆自体が彼の心の中に開いたEmerson的「深淵」に落とされた。原爆が日本の二つの町を破壊することで、Trumanの心の中の「深淵」は抑圧された。抑圧されたものは見えなくなる。WalkerはTrumanに原爆の使用を決断させた五つの要因の内の一に「核兵器を使わないという動機の欠如」“the lack of incentives not to use atomic weapons” (126-27)という一見して奇妙な、消極的な理由を挙げているが、⁷ これは原爆を使うことへの不安としての「深淵」が、Trumanの心の中で抑圧されて見えなくなることによって、かえって原爆を使う理由に転じたことを言い当てている。Trumanの日記にあるようにそれはまれに回帰する。しかし回帰するたびに否定され、また見えなくなる。原爆が広島に投下された後で、「深淵」は確かに一度だけ回帰したようである。8月8日、Trumanは広島での死者が少なくとも10万人になるという報告とともに、数枚の写真を見せられた。Stimsonの日記によれば、この時Trumanは「このような破壊がここにいる我々及び彼自身に課した恐ろしい責任」“the terrible responsibility that such destruction placed upon us here and himself”について語ったという (Lifton and Mitchell 169)。

注

- 1 桑島秀樹は「アウシュヴィッツ以後、詩を書くことは野蛮だ」について、本論が取り上げた文化＝野蛮という解釈ではなく、アウシュヴィッツの表象(不)可能性というもう一つの解釈に依拠して、広島と長崎へ応用している(214-16)。
- 2 Nyeによると、Burkeの*A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*は南北戦争前のアメリカで少なくとも10版を数えるほど広く読まれた(4)。
- 3 Kantの用語としてのtranscendental(transzendent)は慣例的に先験的、超越論的、超絶的などと訳されるが、ここでは一貫して超越論的とした。一方、アメリカのtranscendentalismは慣例的に超絶主義、あるいは超越主義と訳されるが、ここでは「超越論的」により近い超越主義を用いた。
- 4 アメリカ文学はこの「私と深淵」を様々な比喩で言い換えてきた。Herman Melvilleの*Moby Dick*におけるAhabあるいはIshmaelと白い鯨の関係もその一つである。Mary Arensbergが言うように、*Moby Dick*においてIshmaelあるいはAhabに不安を与えているのは、イギリスのロマン派にとって脅威だった「宇宙の『中心なき空虚』と巨大さ」「“heartless voids’ and immensities of the universe”(9)ではなく、「鏡のように自己の深淵を映す鯨の『どうしようもない白さ』“the ‘dumb blankness’ of the whale that mirrors the abyss of himself”である。
- 5 Laurenceは後に広く使われるようになった「アトミック・エイジ」(the atomic age)という言葉の生みの親である。
- 6 聖書からの引用は口語訳聖書(日本聖書協会)による。
- 7 他の四つの要因は、「戦争をできるだけ早期に終らせる責任」「the commitment to ending the war successfully at the earliest possible moment」、「原爆の製造にかけた努力と費用を正当化する必要」「the need to justify the effort and expense of building the atomic bombs」、「ソ連とのライヴアル関係において外交的勝利を得ることへの期待」「the hope of achieving diplomatic gains in the growing rivalry with the Soviet Union」、「日本人への憎悪と復讐願望」「hatred of the Japanese and a desire for revenge”である(Walker 126-27)。

引用文献

- Arensberg, Mary. “Introduction: The American Sublime.” *The American Sublime*. Ed. Mary Arensberg. New York: The State University of New York Press, 1986. 1-20.
- Bloom, Harold. *Agon: Toward a Theory of Revisionism*. New York: Oxford UP, 1982.
- Burke, Edmund. *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*. 1757. London: Penguin, 1998.
- Emerson, Ralph Waldo. *Nature. Emerson: Essays and Lectures*. New York: The Library of America, 1983. 5-49.
- . “The Transcendentalist.” *Emerson: Essays and Lectures*. New York: The Library of America, 1983. 191-209.
- Ferrell, Robert H., ed. *Off the Record: The Private Papers of Harry S. Truman*. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 1980.
- Lifton, Robert J., and Greg Mitchell. *Hiroshima in America: A Half Century of Denial*. New York: Avon Books, 1995.
- Nye, David E. *American Technological Sublime*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1994.
- Pease, Donald. “Sublime Politics.” *The American Sublime*. Ed. Mary Arensberg. New York: The State University of New York Press, 1986. 21-49.
- Truman, Harry S. *Memoirs of Harry S. Truman*. Vol. 1. New York: Doubleday & Company, Inc., 1955.
- Walker, J. Samuel. *Prompt & Utter Destruction: Truman and the Use of Atomic Bombs against Japan*. Rev. ed. Chapel Hill, North Carolina: The University of North Carolina Press, 1997, 2004.
- Wilson, Rob. *American Sublime: The Genealogy of a Poetic Genre*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1991.
- 桑島秀樹『崇高の美学』東京、講談社、2008。
- 藤野寛『アウシュヴィッツ以後、詩を書くことだけが野蛮なのか——アドルノと〈文化と野蛮の弁証法〉——』東京、平凡社、2003。
- 宮崎祐助『判断と崇高——カント美学のポリティクス——』東京、知泉書館、2009。