

# さまざまな円環，動態と科学

— 自己言及の連鎖と主体 —

犬 飼 裕 一

- 1 さらに自己言及する科学と文学
- 2 楽しき熱帯の科学者
- 3 夢の逆襲
- 4 対話の論理の変貌
- 5 小 括

## 1 さらに自己言及する科学と文学

「科学は、人間の精神発達における最後の段階であり、人間文化の、最高にして最も特徴的な成果とみなすことができる。それは、最も後につくられた洗練された生成物であり、特殊の条件のもとにおいてのみ発達しえたものである。〔中略〕科学的思考の力に比べられるような第二の力は、現代の世界には存在しない。それは、あらゆる我々の人間的活動の頂点であり、極致であり、人類の歴史における最後の章であって、人間哲学の最も重要な題目と考えられている。」(エルンスト・カッシーラー『人間』、宮城音弥訳、岩波文庫、1997年〔原著1944年〕、438頁)

理性は本当に理性的なのか。このある種奇を衒った問いも、さまざまの領域における近代主義的主体の動きを追っていくなかで重要性を帯びてくる。自分こそは最高の理性だと主張してきた人々が二十世紀にやったことは何だったのか。本当に理性的だったのか。理性的な方法はそれが理性的(合理的)であるほど他者にとっても有用な方法である。特定の文化を共有し合う

人々にしか意味のないような方法ではなくて、普遍的に応用できる方法こそ世界全体を変革する力を持つことができた。ただし、世界全体を変革する力をその保持者自身に向けたらどうなるのか。自己言及の問題がここに始まる。

近代は真に近代的なのか。理性を最前列に掲げることによって近代は成立してきた。しかし近代の推進（近代化）を掲げる主体が本当に理性的だったのかと問われることによって、問題が深刻化する。それは近代社会を特徴づける社会全体の分業体制を問題にすることでもある。自分が住んで生活している社会を「近代化」することを至上の目的として生きてきた近代主義的主体は、それ自身として本当に理性的で近代的だったのか。これは近代社会のエリートが考えたこともない設問なのかもしれない。自分の特権が保証され、社会の多くの人々もそれを歓迎している、というのが彼らの常識だったからである。近代主義がまだ挫折を体験しない時代、十九世紀の後半のヨーロッパはまさにこのようなエリート主体の黄金時代であった。国外の植民地に出かければ、（彼らの常識では）無知で未開の現地人が羨望の眼差しで見上げてくれる。国内でも、財産や教養のない下層階級の人々が崇拜してくれる。この時代には、近代主義的主体——知識人——の特権は疑う余地のない常識として受け入れられていたのである。

しかしいったん近代的主体の自己言及を問いはじめると状況が変わってきてしまう。知識人エリートの主体も社会全体を巻き込んだ自己言及の連鎖に身をさらすとき、今までとはまったく異なった状況に直面せざるをえなくなるのである。

自己言及の問題を考えるには二つの型の自己言及を区別しなければならない。一つ目は、独我論的自己言及とここで呼ぶことにする。それは人が自らの人生について書くときに顕著に見られる自己言及の型である。人は自分の生涯について語る場合、どうしても汚点を目立たなくしようとする。しば

しばしば汚点になりうる事実など始めからなかったように書く。生まれてからさまざまな活躍を経て、大成した——自伝を取って書くような人は自分が大成した人物だと信じている——今日まで、すべては予定調和、無駄な回り道など一つもなかったかのような自伝がよくある。ただしこのことを非難することは誰にもできない。人間には誰でも自分の生涯を美しく回想する権利がある。

もう一つは、本稿で主な考察の対象とする自己言及で、これを対話的自己言及と呼ぶことにする。筆者は拙稿「理性、近代、世界史と円環」（『岐阜経済大学論集』、第33巻第3号、1999年）で、この型の自己言及構造についていくつかの問題を検討してきた。それは複数の主体の間で立ち現れる対話、あるいは相互言及の連鎖であり、同稿では近代主義を特徴づける特権的主体という発想の思想的帰結について考察した。多くの場合、人は他者による批判によっておのれの欠点について省察する。

特権的主体——自分は特別な存在であると信じている主体——は独我論的にしか自己言及しない。自分自身を特権的存在であると信じている近代主義の主体は、この型の自己言及を最も苦手とする。自分とは切り離された対象について検討するときには洞察力を発揮するが、自分自身については何も言わないことが多い。この結果、自分と同様の志向を持った他者と遭遇するとき、困難に陥ることになる。

文学者はしばしば独自の洞察力で問題を捉えてきた。近代主義的主体がここでいう意味で自己言及する物語も、多くはないが生み出されてきた。そのなかで十九世紀初頭のイギリスの女流作家メアリー・シェリーが1818年に書いた『フランケンシュタイン』は印象的である。

「人生の出来事はさまざまだが、人間の感情はそれよりもっと変わりやすい。私は命のないからだに生命をうえつけるという唯一の目的のために、ほとんど二年間激しく働いて、そのために休息と健康を奪い、抑制し得ない熱情をもつ

てその完成を願ってきた、しかもそれを完成した今になって、夢の美しさは消えてなくなり、いきもつけない恐怖と嫌悪が私の心におそってきた。自分が創造した存在の姿を見るに耐えず、私はその部屋からとびだして、気を落ち着けて眠ることもできないままに、長いあいだ寝室の中を歩きまわった。」(メアリー・シェリー『フランケンシュタイン』、山本政喜訳、角川文庫、1994年、60-61頁)

最上の知性を持った科学者の主体が、主体としての究極の仕事に手を染める。究極の仕事とは生命の創造である。唯一の創造主だけに許されているはずの業に人間の主体が立ち向かう。これは新プラトン主義に由来し、スコラ哲学者から王権神授説、さらには啓蒙思想にいたるまで保持されてきた「存在の大いなる連鎖」を断ち切るものである。地上の塵芥から植物、動物、種々の身分の人間、君主、法王、そして頂点の神といった大いなる連鎖は、頂点にいる神が一人で創り出したところに根拠づけられているはずである。ここから血縁による権力の正当化といった議論も出てくる。あらゆる生命には親があり、親にも親がある。永久に続くかにも見える連鎖を大元で掌握しているのが神なのだ、ということになる。信じられるか否かは別にせよ、これは理解しやすい論理である。

ところが創造者が一人でなくなると、いったいどうなるのだろうか。万能の神は万能でなくなってしまう。一元的なシステムとして構想されてきたはずの「存在の大いなる連鎖」が、微細であるとはいえ、内部に別の成立原理からなるサブ・システムを抱えてしまうことになる。このサブ・システムは成立要件を上位(ホスト)システムに依存していないから、上位システムの指令に従うとは限らない。この違いは図書館の情報端末のような一元システムと、インターネットのような多元システムとの違いに似ている。図書館のホスト・コンピュータが止まったら端末も使えなくなるが、インターネットのプロバイダの一つや二つが使用不能になっても、別のプロバイダに替えればすぐに接続を復旧できる。

科学者フランケンシュタインが創造した生命は神に依存しないだけではな

くて、創造主のフランケンシュタインにも依存しない。創造された人造人間は、自分自身ひとつの自律した主体として、創造者であるフランケンシュタインに襲いかかってくる。科学小説（SF）の元祖とされるこの作品は、すでに近代科学の危険な一面を察知していた。ただしそれはSFの作者がしばしば強調するような狂気の科学（マッド・サイエンス）への批判とは質的に異なっている。通常のマッド・サイエンス論は、核兵器に代表される科学技術が権力者の手で残虐な目的に使われてしまう状況を指している。この場合、たとえ核兵器であってもそのものは生命のない無生物であり、核兵器自身の意図で人間に危害を加えるわけではない。この点ではナイフやピストルが人を殺すのと変わりがない。これに対してフランケンシュタインが作った人造人間は、自分の意志を持った主体なのである。人造人間が慈愛に満ちた愛すべき存在になるのか、それとも悪の化身となるのかは、ひとえに人造人間自身の恣意的——主体的——な決断にかかっている。人間よりも強力で、恣意的な決断を任された存在者が地上に登場することになる。恣意的であることと主体的であることの古くからある区別論は、この場合意味をなさない。同種の人造人間が自己産出しはじめて、自分たちよりも劣った集団である人類を「理性的」に管理しはじめたらどうなるのだろうか。ここに早くも十九世紀初頭に生み出された洞察がもつ独自の意義がある。

二つの種類の自己言及を区別するべきなのは、同じ形の自己言及がまったく異なった意味を持ちうるからである。フランケンシュタインはまさに自分自身の似姿を作ろうとして、人間を造った。造られるのは、創造者が考えうる限りすべての美点をすべて取りこんだ最善の存在でなければならない。理想を現実とするのだから、現実に存在している人間以上に善良でなければ創造した意味がない。しかし現実に存在している人間以上に善良な人間とは、いったいいかなるものなのだろうか。特定の結論が用意できたとしても、結論を容認するのは誰なのか。その根拠はどこにあるのか。根拠があったとしても根拠を根拠づけるのは何か。泥沼のような無限背進が始まる。しかし、

相手が主体を持って活動する人造人間である以上、無限に続いていく存在への問いを止めることはできない。人間以上の特性（体力、攻撃力、寿命）をもった人間を創造するのだから、結果が人間に有害なものであってはならないはずである。善意に燃える科学者の意図は、ここで裏切られる。著者のシェリーがどのようなことを考えていたにせよ、フランケンシュタインの最善への努力は最悪の結果へとつながっていく。

このことは「人造の主体」を取り扱う文学作品に共通の課題となってきた。「ロボット」という言葉を作ったカレル・チャペックにも、「ロボット三原則」を立ち上げたアイザック・アシモフにも、「鉄腕アトム」を創造した手塚治虫にも、同じことがいえる。アシモフは「ロボットは人間に危害を加えてはならない」と命じるが、この命令をロボットが遵守している間は人間に従属する道具であって、自律した主体ではない。ここに重要な問題がある。著者たちの想像力によって続々と生み出されてきたこれらのロボットたちは、自動車工場の溶接ロボットとフランケンシュタインの人造人間という両極の間に引かれた座標上にある。

哲学と同じく文学でも鏡に映る鏡像はしばしば自己言及の象徴として語られてきた。鏡は自惚れのシンボルであると同時に、自己嫌悪の標でもある。ギリシア神話で姿を見た者を石に変えるメドゥーサも、鏡を見せられれば自分も石になってしまう。さしたる含意のないように思われるこの神話も、自己言及の問題と照らし合わせると意味深長であるように思われてくる。自分もつ無敵の武器が、鏡のせいで自身に跳ね返ってくる。鏡は対話する他者を象徴する。核兵器の脅威に直面してきた二十世紀の人間には他人事ではない。詩人哲学者ニーチェが創作した大声で獅子吼する予言者も、鏡に映るおのれの姿にたじろいでしばし嘆息した（前掲拙稿、145-147頁、参照）。人間の墮落を指弾する当人も、鏡に映せば非難される連中と区別しがたい。フランケンシュタインが行なった創造は、鏡に映る二種類の鏡像を示唆していた。

最善の鏡像と最悪の鏡像は、実は一体のものであった。自分の最も美しい部分が映っていると信じていたはずが、実は最悪の部分も映し出していた。

しかも、同一の映像がそれを眺める主体の心理状態によって最善の映像と考えられていたものが最悪の映像に思われてくることもある。同様の洞察は日本文学にも印象的な形で出現していた。

「鏡は自惚の醸造器であるごとく、同時に自慢の消毒器である。もし浮華虚栄の念をもってこれに対する時はこれほど愚物を煽動する道具はない。昔から増上慢をもって己を害し他を損うた事績の三分の二はたしかに鏡の所作である。仏国革命の当時物好きなお医者さんが改良首きり器械を発明してとんだ罪をつくったように、はじめて鏡をこしらえた人も定めし寝ざめのわるいことだろう。」（夏目漱石『吾輩は猫である』、日本の文学 13、中央公論社、1965年、215頁）

これは『吾輩は猫である』の文章である。漱石はこの特異な作品で何度も鏡を登場させる。漱石にとって鏡が特別の意味ある小道具であったことは間違いない。自己言及の問題を考えると、『吾輩は猫である』は特別な作品なのである。単純に言えば、猫が人間について物語る。自己言及が苦手な近代主義の主体に業を煮やして、あたかも猫がわざわざ小説を書いてくれたかのようである。猫は他者のシンボルであり、他者のシンボルが同じく他者のシンボルである鏡を見つめて省察に浸る。眼前に広がるのはどこまでも続く自己言及世界。漱石は自己言及の連鎖という問題を意識している。無限に続いていく対話の連鎖を敢えて主題にして、前例のない文学を作ってしまったのである。

このことは漱石という批判的思索者が「近代日本の開化」の実情を論難する姿とも解釈できる。漱石は「開化」があらゆる点で優れているなどとは考えない。開化がもたらすばら色の未来に酔いしれる和製近代主義者への風刺、それが漱石の処女作の主題であった、といわれている。明治日本でも、「開化」を担うエリートは自分が特権的主体であると信じている。猫の手でも借りなければ、日本の近代人も自己言及できないのである。そうでなければ

ば十八世紀のヨーロッパ以来世に流布する進歩史観のように、自画自賛の自己言及しか成り立たない。

ただしここで注意しておかなければならないことがある。『吾輩は猫である』の著者が自分自身について実に念入りに自己言及していることである。しかも漱石の自己言及は独我論的ではなくて、対話的な自己言及になっている。すべては名もない「猫」のおかげである。名がまだない猫の口を借りて、自分自身の日常生活を揶揄して喜んでいる。猫がいうことであるから、はじめから偉人の自叙伝とはなりえない。著者が自分について語る自伝ではないのである。ちょうど高座の落語家が自分の日常生活をネタにして話のマクラをこしらえるように、漱石も、昼寝したりよだれをたらしたり、くしゃみしたり、見栄を張って偉そうなことをいう自分を笑う。このような特異な自己言及は同時代の人々の特別な関心を引いたようである。

「当時の人気は今日の若い人たちの想像も及ばないほどであります。『猫』がユーモア作品であるからその作者の漱石というのはどんなおやじかと漱石をつけまわして尾行する人も出て来たようです。当時先生は本郷千駄木町に住んでいられたのですが、その先生を尾行して、漱石が何をするかを調べて文章の雑誌などに投書する。こういう事がはりました。先生が風呂に行かれると一緒に風呂屋へ這入って行って風呂につかる。先生が湯槽から上がってお尻を三べん叩いた。カンカンに乗って目方を計った。帰り途に近所の文房具屋で一帖だったか百枚だったかが六銭の紙を買ったというような事まで報告する。世間から人気があったというだけでなく、何だか気にかかる作者であって、尊敬もせられ又好奇の目で以って見られていたようであります。」(内田百閒『私の「漱石」と「龍之介」』、ちくま文庫、1993年、104頁)

さまざまな鏡はさまざまな鏡像を映し出す。美しいにせよ、醜いにせよ、鏡はそれを眺める主体の意図とは別の次元で鏡像を与えてくれる。誰がなんといおうと、鏡や写真はそれ自身の論理で映像を映し出すのである。三次元の実在が二次元の情報に変換されても、そのことを非難する主体は存在しな



い。これは機械の論理であって主体の恣意はまったく介在しないのである。もちろん機械の論理が生み出した映像を、主体がどのように解釈するのかは、別問題である。当然のことながら、これこそが本稿の主題である。鏡や猫の世話になって漱石や本稿は別の問題を考える。

別の問題とは、特権的な近代主義的主体が他者（別の近代主義的主体）に直面する状況のことである。『吾輩は猫である』を書いた夏目漱石が何を考えたにせよ、問題は近代日本文学の古典がどうであったのかということを超えている。カントや漱石はどのような課題に直面していたのか。これこそが今まさに問われなければならない。それは特権的な主体に集中してきた近代そのものの課題である。

## 2 楽しき熱帯の科学者

「以上で行なってきた考察から帰結する重要な結論として、次のようなことが言える。すなわち、科学者や医者判断を鵜呑みにすることは、愚かであるばかりでなく、無責任なことである。」(P.K. ファイヤアーベント『自由人のための知』、村上陽一郎・村上公子訳、新曜社、1982年、175頁)

クロード・レヴィ=ストロースの『悲しき熱帯』(1955)は、同国人デカルトの『方法叙説』に似ている。分量はレヴィ=ストロースのほうがはるかに多いのだが、物語の構造はほぼ同じである。最初に因習的な学問世界があり、そこで苦難する自分の姿が描かれる。苦難のなかにも出会いはあり、書物や友人との出会いが語られる。そのなかでおのれの方法を確立する素材にめぐり合う。すべては予定調和、現在の視点で過去を再構成することで、両者の語り(ナラティブ)の構造が出来上がっている。

二人とも都会の大学で知識人とだけ付き合っていたのではだめだという気分になる。飛躍のきっかけは、やはり旅である。ただし、「世界という書物」

を読もうとしたデカルトも、やはり十七世紀人であって、行動範囲はヨーロッパに限定された。これに対しレヴィ=ストロースは新大陸に向かう。

「私の思考は、哲学の思考訓練のために、密閉された甕のなかに押しこめられて汗を流していた状態をのがれた。外気のなかに連れだされて、私の思考は、新しい風にあたって生気をとりもどすのを感じた。山のなかに解きはなたれた都会人のように、私は広々とした空間に陶醉し、そしてそのあいだにも、私の目はまぶしさをこらえながら、私をとりまく新しい対象のゆたかさと多様さをはかっていた。」(レヴィ=ストロース『悲しき熱帯』、川田順造訳、世界の名著 59、中央公論社、1967年、405-6頁)

書名に反して楽しげなこの一文は、デカルトが『方法叙説』に書いてもそのままふさわしいように思われる。旅は省察の機会であり、今までになかった発見の時でもある。この旅でレヴィ=ストロースは実に多くの対象に遭遇し、豊かな世界の広がりを観察する機会を得た。もちろん一般の観光客、物見遊山とは違って、レヴィ=ストロースは独自の理論的洞察に到達する。

「一つの民族の習俗の総体には、つねに、ある様式を認めることができる。すなわち習俗はいくつかの体系を形づくっている。私は、こうした体系は無数には存在していないものであり、人間の社会は個人と同じく、遊びにおいても、夢においても、さらには錯乱においてさえも、けっして完全に新しい創造を行なうことはないのだということを教えられた。」(レヴィ=ストロース、同上訳書、461頁)

まさにその通りで、同じフランス人に属するデカルトとレヴィ=ストロースの言説にも同様の様式を認めることができる。それは自叙伝という形で「方法についての言説」を語る様式である(前掲拙稿、132頁以下、参照)。自分自身の主体そのものが方法を所有しており、それは自分の人生を語ることによって最適に語ることができるというわけである。

ただし、さらに重要な問題はもっと別のところにある。「構造主義」という名前で一世を風靡したレヴィ=ストロースの「方法」を、レヴィ=ストロー

スの言説それ自体に当てはめるといったいどうなるのだろうか。「構造」というこの言葉は、レヴィ=ストロースをはじめとする人々のおかげで安易に使えなくなってしまった。

レヴィ=ストロースとデカルトに共通するのは、対象を研究する研究者の特権的主体という「構造」である。主体と対象の二項対立（からなるシステム）が前提となっており、主体は一方的に客体へ働きかける。

レヴィ=ストロースにおいて、研究者は種々の民族の行動（儀礼、習慣、遊び、夢、錯乱、等々）に共通の構造を把握しようとする。「構造」は時間的、空間的に不変でなければならない。ソシュールが言語について明らかにしたように、合理的に把握可能な構造（メタ言語）が先行し、個別の事例（各国語）がそれに従属する。個々の言語がそれぞれに翻訳可能であるように、文化や慣習といった範疇に入れられている事例も、それぞれに翻訳可能なのではないのか、というわけである。

レヴィ=ストロースの仕事が人類学や民族誌の領域において、大陸（フランス）合理主義の久々の勝利という意味を持っていたことは重要である。はるか彼方の植民地に出かけて行って未知の民族（民俗）資料を収集し、記述するといった事業は、経験主義的な思考や功利主義の最も得意とする分野であるように思われていた。そこに植民地があり、未知の習慣を持った人間が住んでいるのだから、何はともあれ、植民地経営を上手くいかせる人類学が良い人類学である。統治者としてのヨーロッパ人（主体）と、被統治者としての未開人（対象）の関係は所与のものである。特別の考察の対象にはならない。さらに人類学者が持ち帰った新奇な資料は、ヨーロッパ本国人の興味を引く収集品でもある。それらは古代遺跡を掘り当てた考古学者の戦利品とともに博物館や博覧会の目玉を成すようになる。

レヴィ=ストロースは純粹に経験的、記述的な対象と思われていた「未開社会」が、実はヨーロッパ文明社会と同様の「構造」を含んでいるのだと主張しはじめる。構造はソシュールが主張したように合理的に把握可能でなけ

ればならない。すると未開社会と文明社会を隔てていた論理的障壁が取り去られ、いつしか議論は文明社会の自己言及という様相を呈してくる。未開が文明に進化するのではなくて、未開も文明も同じ型の構造に肉付けされているにすぎない、ということになる。フィールドから帰って来た人類学者が都会に住む社会批判者にたくさんの素材を提供する。ここに人類学を中心にした難解で有名な議論が出發する。議論の仔細に立ち入ることは本稿の課題ではない。ただし本稿にとって意味深い論点を挙げるとすれば、「人間の多様な行動は合理的に把握できるのか」という古くからの問題に、構造主義をめぐる長年の議論が直接にかかわってきたということである。もちろん問題を把握するのは科学者の主体である。

レヴィ=ストロースの知的自伝を兼ねている『悲しき熱帯』が、デカルトの『方法叙説』に似ているのは、恐らく偶然ではあるまい。基本的な発想も似ている。デカルトの「合理主義」がまたたく間にヨーロッパの主要哲学になったように、構造主義も短期間に普及していった。レヴィ=ストロースの意図とは別に、当面の敵対者はドイツ由来の歴史主義であるように思われた。歴史的に生み出された人間精神の多様性を掲げる歴史主義は、ドイツに興隆したロマン主義の流れも引いている。歴史主義者が大陸合理主義へ対決姿勢を強めていくなかで、フランス人は二十世紀の前半までドイツ人の風下に立たされてきた。西にイギリス経験論、東にドイツ歴史主義、間にあってヨーロッパ文明の中心を自称するフランス人は、ここにデカルト合理主義の伝統を再生しようとする。

ただしレヴィ=ストロース自身の意図では、歴史を排除するよりも歴史を取りこんで体系を作り上げていくことのほうが重要であった。それに成功すれば歴史を排除するどころか、歴史を構造化することができる。ヨーロッパの知的伝統をすべて取りこんだ巨大理論に挑戦できるかもしれない。前世紀にそれをやったヘーゲルもマルクスもドイツ人であった。レヴィ=ストロースは『野生の思考』(1962)で、

「歴史と体系の間には二律背反性が見られると信ずる人もある。しかしながら、この二面の関係がダイナミックな関係であることを知らぬ人でもない限り、本書でいままで検討してきた例には、そのような二律背反は見出しえない。両者の間には、移行相を形成する通時的でかつ非恣意的な構造体のための場所がある。考えうる最も単純な体系の例である二項対立をもとにして、その両極に新しい項をつけ加えていってこの構造体はでき上がるのである。」（レヴィ=ストロース『野生の思考』、大橋保夫訳、みすず書房、1976年、192頁）

と書いている。当人の言説に当てはめれば、まさにその通りである。自伝的通時的な物語（ナラティブ）として構想された『悲しき熱帯』も、そしてデカルトの『方法叙説』も、両方とも主体と客体の二項対立からなる最も単純な体系をもとにしている。レヴィ=ストロース自身の著述も、主体と客体の二項対立の両極に新しい項（種々の通時的事例）を付け加えて出来上がっているのである。歴史と体系（構造）は、確かにダイナミックな関係にあるのだろう。

繰り返し強調することになるが、レヴィ=ストロースにあっても主体と客体の二項対立は不変のままなのである。

ただしデカルト流の発想が強固であるほどに、近代主義の困難も深刻にならざるをえない。世界という書物を読むと豪語したデカルトも、本業は自然科学者であった。ところがレヴィ=ストロースは人間そのものを研究対象とする人類学者なのである。探求目的を「法則」と呼ぼうと、「構造」と呼ぼうと、同じことである。研究する人間の主体と研究される人間の主体とが、ここで直面してしまう。レヴィ=ストロースを英語圏に紹介したエドモンド・リーチは書いている。

「我々人間のおかれた状況を考えてみれば、人間の観察者が、同じ種である人間を、あたかもプレパラートの向こう側にある自然の生物であるかのように研究することは、極度に難しいのである。それはやってみる価値のある研究方法ではあるが、この分野で科学者たちが合意に達するまでにたいへん時間がかかりそうだし、その合意は、科学者以外の者にはとても信じられそうもないであろう。」（E.リーチ『社会人類学案内』、長島信弘訳、岩波書店、1991年、156頁）

人間の動態を研究する科学が、はたして狭義の「科学」となりうるのか。古くからある論題である。経済学者の予測を聞いた人々が我も我もと同じ経済行為に走ってしまうと、肝心の予測が外れてしまう。誰もが他者を出しぬいて利益をあげたい相場の世界などはその好例で、テレビを見て株式投資しても一向に儲からないのはこのためである。同様に人類学も研究対象の側からの言及——フィードバック——に直面する。

とりわけ人類学の場合には特定の社会に生活する人々についての包括的な考察を意図するため、困難が多くなる。帝国主義時代の人類学のように、未知の小さな社会の新奇な情報に終始していられる間ならば問題は起らない。ところが、そのようにして記述された社会の住人が今度は批判者として登場したら、一体どうするのか。さらに社会人類学や経済人類学といった分野のように文明社会、つまり科学者自身が属する社会をも視野に入れるようになったときにはどうなるのか。すると「人類学の人類学」にまでいくべきではないのか。その場合には人類学者は同僚や自分自身を「プレパラートの向こう側にある自然の生物」のように研究できるのだろうか。この問題はリーチの鋭利な洞察力でも解決できていない。そもそも人類学だけで解決できる問題ではないからである。

古くから問題視されてきた自然科学と社会・人文科学との間の差異は、自己言及構造の問題として説明できるのかもしれない。新カント派の哲学者は法則定立科学と個性記述科学の違いによって両者を区別しようとした。しかし経済学が経済法則への指向を打ち出し、個性記述科学の屋台骨を成していた歴史主義が衰退していくと、この区別も無意味になってしまった。今日の常識では法則定立と個性記述は学問の分類というよりも、個別の科学が含んでいる要素を分類する指標になっている。生物学は生化学と博物学を含んでおり、経済学も経済法則と経済史や制度知の両方の指向を容認している。

仮に自己言及科学などというものが想定されるのならば、主体と対象の一

直線の関係からなるデカルト的科学与と、主体と主体とが相互的に作用し合う自己言及科学与とを区別できるはずである。自己言及科学では、法則知もさることながら、相互に自己言及し合う主体の間関係性を理解することが重要になってくる。

### 3 夢の逆襲

「最近、アメリカの二人の研究者ダニエル・レーヴェンソンとマイロン・シャラフは、若手の医者たちのあいだに見られる特殊な現象の研究を行った。この現象とは、まだ駆け出しの精神科医が自分たちを小さな神と考える傾向のことであり、患者を診断する際にしばしば軽蔑した様子を示すことである。レーヴェンソンとシャラフはこの態度を精神科医の全能の願望と呼んでいるが、これはもちろん普遍的なことではない。ただ、新しく実践活動を始めたばかりの臨床医のあいだには、しばしば見られるものである。」(R.セネット『無秩序の活用』、今田高俊訳、中央公論社、1975年、6頁)

デカルトが『方法叙説』のなかで見た夢は、「考える私」になんら危害を加えるものではなかった。夢であろうと、覚醒時であろうと、デカルトの理性は曇らない。このあたりの説明づけを、デカルトは、「神」を持ち出して、なぜかデカルトらしくない不明瞭な論証で済ませている。神が存在するから理性が万能なのだ（デカルト『方法叙説』、谷川多佳子訳、岩波文庫、1997年、53-55頁）、というわけである。デカルトの論証は「ミュンヒハウゼン・トリレンマ」に陥ってしまう（「ミュンヒハウゼン・トリレンマ」については、拙稿前掲、130頁、参照）。デカルトが自分の理性の万能を主張しようとする場合、1. 根拠づけの無限背進（自分の理性の万能を根拠づけるのは理性、根拠づける理性を根拠づける理性、……神、神を認識するのは……）、2. 循環論による証明（自分の理性は神に起因する、神についての認識は自分の理性に起因する）、3. ドグマ的な命題による証明（聖書にあるごとく神はすべての真理の根拠）という型の証明しかできない。デカルトもここから先は形而上学に向かわざるをえないのである。そして、

ともかくも夢もまた没落して、ただただ「考える私」に好意的な態度をとることになる。

夢の名誉回復を行ったのはフロイトであった。精神科医として千をこえる夢の実例を収集したフロイトは、それらが満足されない欲求の象徴（シンボル）としての性質を持っていることを主張（あるいは「発見」）した。欲求不満は夢のなかで充足される。夢見る人々の欲求はフロイトの教説で充足される。それは、ちょうど芸術家が作品創造の現場で行うように、他者との相互関係から自由になれる条件の下での充足である。画家が——様式という制約との対決はあるにせよ——独自の世界を創造することができるように、眠る人間は夢のなかで——記憶を素材として——独自の世界を創造する。定員一名の近代的主体を強迫観念のように押し付けられた無数の主体たちも、夢のなかでは文字通り万能の特権的主体として思う存分すべての対象を操作、支配できる。

まさに「夢のような」体験である。デカルトは夢を従属させようとしたが、フロイトは夢を活用しようとする。フロイトの意図がどのようなものであったにせよ、フロイトの「夢判断」は、近代主義に定員一名の無情な軋轢を解消する手掛かりを与えてくれた。互いに孤立した夢の閉鎖システムの内側では、すべての主体はすべてを支配できるからである。それは定員一名の意識世界——デカルトが考えた理性世界——に対抗し、すべての主体を分け隔てなく、無限に受け容れる無意識（潜在意識）のユートピアである。フロイトは、確かにこの意味で近代人のかけがえのない治療者であった。

ところが、夢が逆襲に転じるときがやってくる。すべての主体が等しく欲求を満足できるのならば、満足されるべき欲求とは、最も普遍的なものでなくてはならない。デカルトが考えたような真理探求への欲求は、普遍性を志向しながらも、すべての人々に普遍的な欲求ではない。むしろそのような特殊な欲求は、もっと普遍的で根源的な欲求に下支えされ、突き動かされて作動しているのではないのか。「もっとも単純で、もっとも認識しやすいもの



から始めよ」（デカルト『方法叙説』、前掲訳書、29頁）と命じたデカルトの理論は、デカルト自身のもっとも単純でもっとも認識しやすい欲求へと自己言及していく。それは性欲（エロチシズム）である。解釈と、分析の枠組に依存するが、性欲は昆虫ですら持っている。

デカルト以来の近代主義者も、すべて性欲——フロイトの用語に即しているならば「リビドー」——に突き動かされて行動してきただけだったのではないのか。彼らは夢のなかでの性欲の充足と同じく、哲学や科学で自分の性欲を満たしてきただけではないのか。「もっとも単純で、もっとも認識しやすいもの」としての性欲は、性欲還元論の自己言及連鎖へ道を開く。すべては性の象徴として解釈される。すべてが性欲であるのならば、サルと人間の区別、それどころか昆虫と人間の主体の区別すら無意味になる。しかもフロイトの論理に従うならば、反論する手立てはない。デカルトが放った「もっとも単純で、もっとも認識しやすいもの」というブーメランは、三百年の飛行を終えて再び近代主義そのものへと向かって飛んでくる。

生命そのものの成り立ちを根底から解明しようとしたダーウィンの主体が、結果的に同じ生命としての人間の特権を掘り崩すことになったのと同じように、フロイトの主体がフロイトの主体自らを問いはじめる。世界的に有名な大家となってからのフロイトの私生活は、まさに自己言及の連鎖を象徴する。エロチシズムの預言者の私生活（性生活）はどうなっているのか。家族関係は、特に父親との関係はエディプス・コンプレックスよろしく敵対的だったのか。娘との関係（フロイトの娘は父の後継者となるが、そのことはフロイトの決定論で説明できるのか）は、フロイト当人の幼少期の性的体験は、彼の「肛門期」の体験は、彼の理論にどのように反映しているのか……。研究書や伝記が語るフロイトの生涯は、まさにフロイトの理論によるフロイト自身の生活への言及なくして一歩も先に進まないのである。もちろん、これは当人の生前から続いてきたことである。自分の私生活について頑なな態度を貫いたフロイトは、内心では、恐らくフランケンシュタインの心情を味わっていた

はずである。努力して創造したものが、創造者とは切り離された主体として、創造者が与えた武器をすべて携えて襲いかかってくる。

誰もが見る夢は、まさに誰もが見るという事実（夢の普遍性）によってデカルトの伝統に襲いかかる。デカルト自身が世界を支配する欲求を、夢と著述で辛うじて満たしていたにすぎないのではないのか。もしもそうならば、近代主義はその出発点から自己満足の論理、自慰の論理として構成されてきたことになってしまうのではなからうか。

フロイトの論理の仕掛けは、自己言及を意図的に推進することにあった。すべての事象を根拠づけるのが「もっとも単純で、もっとも認識しやすいもの」としてのリビドーであるならば、フロイトに対する反論もリビドーに突き動かされていることになってしまう。どんな反論をしても、みな反論者の意識下に潜在するリビドーで説明される。それはまるで性欲の原理でできた鏡のようなものであり、のぞき込む者はすべて性欲に駆られて動いている生き物にされてしまう。ここに「もっとも単純で、もっとも認識しやすいもの」による論理、すなわち決定論や還元論の仕掛けがある。それはまさにのぞき込んだら最後、無限に反映していく合わせ鏡である。

他方で、フロイトとその後継者たちの主張と、反対者たちの主張とは長い間平行線をたどってきた。フロイトのあまりにも強烈な影響力は、同様に強烈な反発を巻き起こし、絶えることのない論争が受け継がれてきた。フロイトの教説の、ある種秘教的な性格も手伝っている。一部の献身的な信奉者がそこから始祖の口吻に似た言説をどんどん再生産していく。それがまた反対者の反発に火をつけて、状況は宗教裁判官と殉教志願者の間の対話に似てくる。

多くの言葉が費やされてきたわりには、そこで問題になっていた論点は比較的分かりやすい。フロイトの説は真実なのか否かという一点である。科学においては当たり前のこの論点がかくも長く論じられてきた理由は、フロイトの学説の大半が、実証することも反証することもできない性質を持っている

るからである。そもそも「無意識」や「潜在意識」を、意識の営みとしての科学が把握できるのか。把握できるとしたら把握者としての科学者——その第一番目にフロイト自身がくる——の意識はどうか。

これに対して、真実であるのか否かというなじみの論題をいったん離れて、フロイトと後継者たちの営みを、近代主義的主体の自己言及現象の一部として把握しようとするればどうなるだろうか。

周知のようにフロイトは自分を自然科学者であると認識していた。臨床の医師として出発したフロイトの前には現に精神を病んだ患者がいた。フロイトが目指したのは、何よりも対象としての患者を治療できる主体（医師）の手段を確立することであった。専門家としての医師は、科学者として対象を分析し、コントロールできなければならない。「精神分析」とはまさにこのためにある。このことはフロイトのいかなる読者でも否定できないはずである。ここに、近代主義的主体への信念が出てくる。

それは人間の精神の奥底、意識の根底にある潜在意識まで科学的にコントロール（支配）しようとする主体の意志・欲望そのものである。しかし、人間そのものを対象としたならば、自己言及の連鎖から逃れることはできない。フロイトをめぐる論争の多くは、擁護も批判も含めて、近代主義的主体をめぐる自己言及の連鎖そのものである。しばしば指摘されるようにフロイトは、近代主義的主体の「正体」の暴露者であった。「正体」とは、例えば、ヴィクトリア朝の倫理を振りかざすヨーロッパ・エリートの主体の意識に潜む「エロチシズム」であり、幼時の性的体験がもたらした心理的外傷である。それは確かに画期的な主張であり、社会に与えた影響、同時代以降の思想に与えた影響は計り知れない。このような読み方が正しいのか否か、それが本質なのか否か、といった問題はすべて放置するとして、本稿にとっての問題は別のところにある。

フロイトの科学にはマルクスの科学とよく似た方法が内蔵されている。すなわち、人々が意識世界で種々の言説を行っている背後（基盤）には、言説

よりもはるかに単純で普遍的な原理が潜んでいることを明らかにするという方法である。マルクスの場合には、『資本論』で展開された労働と価値の原理がそれであった。フロイトはそこに潜在する性欲をもってきた。人々が意識世界で何かの主張をしても、それはあくまでも表層の論理——イデオロギー——であって、本質ではない。イデオロギーは基盤に規定されているのだから、基盤になる原理を研究しなければ、いつまでたっても表層を堂々巡りしなければならない。これがその方法である。それはデカルトの「もっとも単純で、もっとも認識しやすいものから始めよ」に従うことでもある。

ただし、考え方の角度を変えて、デカルト以来の「もっとも単純で、もっとも認識しやすいもの」という視点のあり方を考え直すならば、どうだろうか。そもそも普遍的で根本的な原理が多くて現象よりも単純であるという根拠はどこにあるのだろうか。例えばフロイトは潜在する性欲が人間の認識世界を規定すると信じたが、認識世界の動向が性欲を変質させたり新しく生み出したりすることはありえないのか。さらにいうならば、社会的な諸関係が人間の性意識や性文化を変質させ、肝心の潜在意識をも変質させていくのではないのか。

このように考えていくと、やはりフロイトの教説とその展開には近代主義的な欲望の投影を観察できる。人間の意識の根源に潜在する本質を分析し、人間を自在にコントロールしようという欲望である。フロイトがあればどこまでもてはやされ、影響力を行使した理由はここにあったのではないのか。人間を自在に支配しようとする欲望は、決して新しいものではない。近代主義は古くからある支配への欲望に強力な方法をもたらした。支配への方法は長年にわたって改良され、さらに一層強力になっていく。人間の内的心情(信条)にまで立ち入らないというのが近代法の掲げた理念であった。しかし、「科学」はそんな理念の前に立ち止まったりはしない。フロイトは欲望の遍在を説いたが、フロイト自身も欲望に逆らうことはなかったわけである。もちろんフロイトが説いた欲望とフロイトを突き動かしていた欲望と

が、必ずしも同一である必要はない。むしろここで重要なのは、性欲よりも近代主義によって強化された支配欲の方である。

#### 4 対話の論理の変貌

「関係は相互的である。わたしが〈なんじ〉に働きかけるように、わたしの〈なんじ〉はわたしに働きかける。われわれは弟子に教えられ、作品によって作り直されることがある。[中略]われわれは奔流する全存在の相互性の中で神秘につつまれながら生きているのである。」（マルティン・ブーバー『我と汝』，植田重雄訳，岩波文庫〔『我と汝・対話』所収〕，1979年，24-25頁）

先に二つの型の自己言及が区別されるべきであると論じてきた。

一つは、独我論的自己言及であり、その典型はデカルトの「考える私」から続く系列であり、もう一つは、対話的自己言及であり、古代の弁論術（弁証法）からヘーゲルを通して続く系列である\*。

\* ヘーゲルの哲学が大成功を収めた理由は、独我論的な発想が強かった哲学の伝統に、対話的なアイデアを大々的に導入したことにある。拙稿前掲，137頁以下参照。

近代主義の流れのなかで独我論的自己言及が圧倒的な地位を占めてきたことはあらためて強調するまでもない。独我論とは、すでに強調してきたように、定員一名の論理であり、自己完結したシステムのなかから（システムの外部の）他者を記述したり、分析したり、操作したりすることを意図する。これに対して対話的自己言及は、他者からの対応の連鎖として出来上がる自己言及である。この場合の自己言及は、他者の対応を前提とし、互いに言及し合うことによって、自動的に自己に対して言及していくことによって成立する。両者はもちろんあらゆる時代に共存し、それどころか同一人物の思惟のなかにも複雑に絡まり合って同居していた。むしろ優れた思索者の方が多面的な含意を有するのが普通である。その証拠に、デカルトのテキストに他

者との対話を見つけ出すことはいとも簡単であるし、ヘーゲルに独我論を見つけることも難しくはない。むしろ重要なのは、どちらが勢力を拡大するかということである。

近代主義的独我論が説得力を行使することができる条件を考えることは、大切な作業である。単純にいつてしまえば、いくつかにまとめることができる。まず第一に、主体という観念が強固に支持されていること。第二に、主体と客体（対象）との特権的な区別が保証されていること。第三に、客体（対象）はあらかじめ限定されていること。第四に、同等の権威を保持する別の主体たちが自分の主体の自律を容認していること（相互不可侵を保証し合っていること）。第五に、以上四つを人々が至高の価値として尊重しており、それを脅かす勢力が現れないこと。二十世紀の百年間は、実のところこれらの条件が次第に掘り崩されていく期間であったということができる。

客体、すなわち対象のとてつもない拡大——それは、二十世紀の哲学界、人文・社会科学界、芸術、自然科学界、その他の領域を特徴づける。しかも客体が拡大するだけでなく、思いもかけなかったことに、自分に向かって言及してくるのである。

主体の拡張はそれ自体としては誰もが歓迎する「進歩」であった。人間や人間集団が主体的に思念したり行動することを否定する近代主義などありえないはずである。しかし、これまで一方的に客体としてのみ扱われてきた存在者が主体として行動しはじめるとき、状況は変わってしまう。自らが年来主張してきた論理を追い求めていくと、皮肉なことに自分の特権的地位が崩れはじめる。苦勞して製作した人造人間に首を絞められるような事態である。

会員制高級クラブで、居心地のよい安楽椅子に腰掛けて窓の外を眺めて思索に耽って来た近代主義者たちは、窓外の景色の急変に慌てふためく。「脇掛椅子（アーム・チア）人類学」と呼ばれたフレイザーの文献人類学が、実地のフィールド・ワークを主体とする人類学に地位を奪われたのは象徴的で

ある。ある人類学者が書いていたように、研究者がフィールド・ワークをしに出かけていった土地の出身者が、留学生として教室に登場するとき、人類学は重大な転機を迎えたのである。高度一万メートルの飛行機の窓から鳥瞰していたはずの近代主義的主体が、気づいてみると動物園のパンダのように観客に眺められる。このことは、もちろん気楽な比喻などではない。自国の庶民や植民地の「未開人」を睥睨していた帝国主義政治家の後継者たちは、テレビ画面に閉じ込められて、万人の見世物として機能しはじめる。ケネディに代表されるアメリカ大統領は、自他ともに認める世界の指導者だが、同時に家族も含めて世界最大の見せ物でもある。大威張りで権威主義独裁体制を非難する「民衆政治家」も、カメラの向こうにいる無数の視聴者に自分自身の権威主義的人格を見破られてしまう。「識者」として画面に登場する知識人も同様である。過去の発言には無数の目撃者がおり、立場の変更には過去の自分への自己言及が不可避になる。マス・メディアが対話的自己言及の速度に果たした役割は、強調しなければならない。

もちろん同種の関係は古くから存在した。例えば、権力者としての王と、王の肖像画を描く画家、出来上がった肖像画を見る王、そして王と画家の死後に残された肖像画を見る人々。今日、画家の立場にあるのは、マス・メディアである。

ヨーロッパ絵画のなかで、鏡に主役としての地位を与えた作品として最も印象深いのは、ベラスケスの『侍女たち』である。王女を中心として居並ぶ廷臣（侍女たち）の傍らにはベラスケス自身のキャンバスを前にした自画像、ただし作品の中心は画面のごく小さな鏡である。そこには宮廷画家ベラスケスの雇い主である国王夫妻が映っている。ベラスケスが取り組んでいるキャンバスがこの作品そのものであることは間違いない。自画像を描く自画像、まさに合わせ鏡の連鎖の入口である。自己言及の連鎖から扉を開けて出ていこうとする人物も描かれているが、画面の主力はやはり絵画のなかの自己言

及システムである。果てしなく展開する自己言及の連鎖。1656年に描かれたこの名作は、以来350年近く回りつづけている。主人公は、雇い主の国王夫妻でも、王女でもなくて、循環そのものを創造する主体としてのベラスケス自身である。これが十七世紀に出現した近代主義的主体を暗示していたことは、容易に想像できる。尊大な表情で絵筆を握るベラスケスは、まさに万物を操作する特権的主体であり、当人はまさに独我論的自己言及のなかにいる。

ところが別の意味でベラスケスのこの絵画に注目した男がいた。ミシェル・フーコーである。フーコーは理論的主著と目される『言葉と物』の冒頭に、いきなりベラスケスの『侍女たち』の解釈変えを持ってくる。

「一見こうした場所は単純なものだ。それは純粹な相互性からなっている。われわれは絵を見つめ、絵のなかの画家は画家でわれわれを凝視する。それこそ、ひとつの対決、相手をとらえあう眼、交叉しながら重なりあう真直な視線そのもの以外の何ものでもあるまい。しかしながらわれわれのほうにもどってくる、可視性をあらわすこの細い線は、不確かさと交換と身のかわしの入りくんだ、ひとつの網目全体を含んでいる。画家が眼をわれわれのほうに向けているのは、われわれが絵のモチーフの場所にいるからにほかならない。われわれ鑑賞者はおまけにすぎぬ。その視線に迎え入れられながら、われわれは画家によって追い払われ、われわれの以前からずっとそこにあったもの、すなわちモデルそのものによって置きかえられてしまう。けれども反対に、絵の外の眼のまへの虚空にこらされている画家の視線は、押しかけてくる鑑賞者と同じ数のモデルを受け入れるわけだ。つまり、この的確で無頓着な場所では、見るものと見られるものとが絶えず互いに入れかわる。どちらの視線も安定してはいない。というよりもむしろ、画面を垂直につらぬくいずれともつかぬ視線のなかで、主体と客体、鑑賞者とモデルとは永遠のその役割を換えつづけていく。」  
(ミシェル・フーコー『言葉と物』、渡辺一民・佐々木明訳、新潮社、1974年、28-29頁)

眩暈を誘うような独特のレトリックを無視して観察するならば、ここまで続けてきた本稿の議論にとってそれほど難解なことをいっているわけではない。独我論的自己言及の循環は、「役割の変換」を内包した対話的自己言及の循環に解釈変えされる、というわけである。



もちろんフーコーには、自分の解釈こそが真実なのだという権利はない。あくまでも対象としての絵画作品は、350年そこにいまあるようにあったわけであり、この大作の前にたたずんだ無数の鑑賞者には、それぞれ等しく解釈の自由が与えられてきた。むしろ重要なのは、このように解釈しようとするフーコーという人間そのものが何処にいるのかということである。

言わずと知れた「人間主義の敵対者」フーコーの人間を問うことは、すべての読者の権利である。フーコーにフーコーを自己言及させる必要がある。本稿ではフロイトが飛ばしたブーメランについて指摘してきたが、同じことはフーコーについても問われなければならない。フーコーは考古学者がやるように「知 (savoir)」の地層を一枚一枚はがして下層にある別様の知のあり方を明らかにするのだと称する。その結果、知の地層の古層には、近代主義的主体としての「人間」というのは見当たらないのだとフーコーは宣言する。ここからフーコーは近代主義的主体というものの特殊な性質を暴き出そうとする。当人の言辞だけを信じるならば、まさに近代的「人間主義」の敵対者、あるいは告発者そのものである。ただし、考古学者自身が考古学の対象になるときは来ないのだろうか。

このように問うとき、フーコーのとっている手法の巧妙さに驚かされる。なぜならば、土地を掘り返す考古学者は、人間社会について研究・発言しているながら、実際に取り扱っているのは過去の社会の物言わぬ遺物だからである。遺物は、あくまでも「物」であって「言葉」を話さない。考古学者は、例えば経済学者が日常的にさらされている他者との自己言及の連鎖から切れている。その上、フーコーの取り扱う知の発掘品は、ベラスケスの解釈にも現れているように、レトリックによる入念な加工を施されている。フーコーとは、まさに特権的な主体なのである。1966年の『言葉と物』に続いて1969年に刊行された『知の考古学』で、

「結局のところ、多分私は、一思想史家にすぎまい。が、羞恥心をもった、あるいは、お望みなら、自分勝手の思想史家なのである。その学問を根底からこ

とごとく更新しようとした、また、おそらく、それに、かなり隣接した他の多くの記述が最近獲得した厳密さを、与えようと欲した一思想史家なのだ。しかも、実際にはこの古い分析形式を変容することも、諸観念の歴史を科学性の闕から解き放たせることもできず（かような変貌が絶対に不可能な場合もあれば、こうした変換を行なう力をそれ自身ももっていなかった場合もある）、幻想を描くために、それは常に他の事柄を行なったし、行なうと欲した、と明言するものなのだ。」（ミシェル・フーコー『知の考古学』、中村雄二郎訳、河出書房新社、1981年、207頁）

と書いているのが暗示的である。自分が書いているのが幻想なのだ、というのではまことに心もとないのだが、次々ともどってくるブーメランを受け止めるためには、衝撃を和らげるべく自分の体を柔軟にしておかなければならぬのだろうか。「そういう貴方はどうなんですか」と問われる前に、フーコーの鋭い知性は、自分自身で予防措置をとろうというのだろうか。しかし、いずれにせよフーコー自身を巻き込んだ対話的自己言及には、迫力が欠けている。「人間」の敵対者に当人の理論を当てはめてみると、当人の「人間」もまた随分と心もとない、という点で循環の環が閉じているのだろうか。

フーコーという現象が面白いのは、近代主義そのものの告発を近代主義的に行っている点にある。しかもそのことは当人に十分すぎるほどよくわかっている。このような知的立場を「ジレンマ」とか「パラドックス」といった言葉で表現することもできよう。フランス合理主義数百年の伝統を掘り崩しながら、自分自身はどこから見てもフランス知識人の代表者でありつづける。ところがフーコーは、ジレンマやパラドックスを楽しんでいるようにも見える。フーコーの思考がもっている独得の微妙さは、ここに起因するはずである。

ただし、対話的自己言及の事態、とりわけ西洋近代の主体の対象として固定されてきた植民地が、西欧に対決する主体として立ち現れ、いままでとは逆に西欧近代を対象として取り扱いはじめるとき、フーコーの手法は何物にもまして有効な攻撃手段となる。特権的な主体が一方向的に操作するという思

考様式に慣れてしまうと、対象として取り扱ってきたものが意外な動きを見せたときに戸惑いはじめてしまう。二十世紀になってから盛んになった「大衆社会論」も、それまで対象として取り扱われてきた大多数の人々が、新たな「主体」として、種々の手段によってエリートたちの操作に言及しはじめることに端を発していた。エリート知識人の特権的主体が対話的自己言及の循環に入らざるをえなくなってしまったのである。特権的な主体としてのヨーロッパ人エリートたちは、今まで対象として操作してきた自国の大衆と植民地の住民の「主体的」行動に直面する。まさに対話的自己言及の事態である。特権的主体が存在する権利を破壊したフーコーの手法は、植民地の側からヨーロッパ人の知的世界を理解しようとする立場にとって、まったく願ってもない武器となった。

「オリエンタリズム」を告発するパレスチナ人のエドワード・サイードがフーコーを利用しようとするのは自然な成り行きである。

「簡単に言えば、オリエンタリズムとは、オリエントを支配し再構成し威圧するための西洋の様式（スタイル）なのである。この点に関し、私は、ミシェル・フーコーの『知の考古学』および『監獄の誕生——監視と処罰』のなかで説明されている言説（ディスクール）概念の援用が、オリエンタリズムの本質を見極めるうえで有効だということに思い至った。つまり言説としてのオリエンタリズムを検討しないかぎり、啓蒙主義時代以降のヨーロッパ文化が、政治的・社会的・軍事的・イデオロギー的・科学的に、また想像力によって、オリエントを管理したり、むしろオリエントを生産することさえした場合の、その巨大な組織的規律＝訓練というものを理解することは不可能なのである。」  
（エドワード W. サイード『オリエンタリズム』上、板垣雄三・杉田英明監修、今沢紀子訳、平凡社、1993年、21-22頁）

「オリエント」はヨーロッパ人にとって、あくまでも操作（支配）するべき対象であり、操作によって異国趣味や優越感・軽蔑心を取り出す素材なのである。ドラクロワがイスラムの華美なハーレムを画面に描き、「アラビアのロレンス」がわざわざ出かけて行ってアラブの「解放」に手を貸してやる。

「オリエント」とは、眺めて楽しむもの、あるいは自力では何もできない家畜のような存在として、ヨーロッパ人に表象されている。

この場合ヨーロッパ人の所有する「言説」そのものが重要になってくる。なぜならば、通常の場合のオリエンタリズム批判は、ヨーロッパの一般の人々が抱く無知に基づいた異国趣味の類を批判するだけだからである。生半可な知識は偏見を助長するのだというわけである。これに対してヨーロッパの献身的な「オリエント専門家」の主体は、オリエントの本質を間違いなく把握できているはずだということになってしまう。サイドがいたいのは、大勢の「専門家」たちの問題である。肝心の「言説」は素朴な敵意や憧れを抱く一般の人々よりも、専門家において強固である。このことは、本稿のこれまでの議論からすれば再度詳論するまでもない。彼らはまさにプレパラート標本としての「オリエント」を大量に収集し、昆虫学者がチョウやクワガタを分類するように「オリエント」を取り扱うというのである。

サイドの文章から時代がかなり過去にさかのぼるけれども、夏目漱石も同様の洞察を抱いていた形跡がある。

「マードック先生の吾等日本人に対する態度は恰も動物学者が突然青く変化した虫に対するのと同様の驚嘆である。維新前は殆ど欧州の十四世紀頃のカルチュアーにしか達しなかった国民が、急に過去の十年間に於て、二十世紀の西洋と比較すべき程度に発展したのを不思議がるのである。」(夏目漱石「マードック先生の日本歴史」(1911年)、『漱石全集 第十一巻 評論雑篇』、岩波書店、1966年、268頁)

漱石が尊敬してやまない師マードックが考える日本は、サイドの非難する欧米人にとっての「オリエント」と、区別できないぐらいよく似ている。漱石の独特の諧謔趣味が語るマードックの主体は、まさに採集瓶の中の昆虫を好き勝手に操作する科学者と変わらない。漱石とサイドの問題は、両方ともヨーロッパ近代の主体によって操作の対象とされた経験に根ざしている。一方はいわゆる「お雇い外国人」の優秀な弟子として二十世紀初め(1911年)

に、そしてもう一方はアメリカの大学の外国人教員として同じ世紀の終盤（1978年）に。漱石が上記の引用の後に続けて、ロシア艦隊を打ち破った日本について誇らしげに書いていることは、サイドが執拗に書き連ねる西欧による罪業と呼応し合っているようにすら見える。彼らは両方とも自律的主体としてヨーロッパ近代を対象化しようとしているのである。

夏目漱石からサイドに至る流れは、操作する特権的な主体として立ち現れた西欧と対決する人々の連なりであった。彼らの思索には、二つの側面がある。一つは、西欧の衝撃に抗して自己の同一性（アイデンティティ）を守ろうとする側面であり、もう一つは、彼ら自身が西欧的な主体、すなわち操作する特権的な主体として振る舞っているという側面である。漱石の日本文化・漢学に対する執着やサイドのサディスティックなまでのオリエンタリズム批判（批難）は、彼らの遭遇した相手の強力を暗示する。イギリス流の「私の個人主義」について語る漱石や、アメリカの大学教授として英語で著書を書くサイドは、決して伝統的な日本人やアラブ人ではない。彼らは西欧に向かつては防衛者（攻撃者）として行動し、彼らが暮らしてきた非西欧社会に向かつては先行する近代的主体として振る舞おうとする。いうなれば、外向きと内向きの顔が異なったヤヌス的人物として行動しているのである。

もちろんヤヌスの両面は、先に本稿で定義を試みた二つの自己言及と内的につながり合っている。漱石やサイドのような人々は、彼ら自身独我論的に自己言及しつつ、現実の行動では対話的自己言及に加担している。彼らは西欧の影響下に近代的自我たるべく探求し、努力する。その過程で眼前に現れてくるのは、自文化の「後進性」あるいは非近代的性格であり、近代化に適応しない伝統的な人間たちである。この側面で彼らは、しばしば純粋な近代主義者として行動する。ところが、その反面で彼らには対決すべき他者としての近代とも直面しなければならない。彼らは近代の求心力に向かつて異議を唱え、自分たちの独自性をことさらに強調せざるをえない。それができないならば、単なる植民地人として、西欧の特権的主体によって一方的に

支配される存在として生きるほかはないからである。このことは実際に植民地として支配された社会に育ったサイドのほうが、そうではない漱石よりもはるかに強烈にあてはまる。しかし両者は共通している。

内向きの顔と外向きの顔の間にある相違は、当人のなかで自己言及せざるをえない。彼らのなかでは独我論的自己言及が対話的自己言及によって相対化され、しかも対話的自己言及が独我論的自己言及によってさらに相対化される。独我論的自己言及と対話的自己言及の間で循環しはじめるのである。この循環を止めることは彼らにはできない。

これは困難な知的境遇である。しかも漱石の時代には辺境的な場に置かれていた現象も、サイドの時代になると二十世紀の重要な論点としての地位を獲得しはじめる。特権的な主体としての支配欲を一方向的に輸出して維持されてきたヨーロッパ近代も、デカルトの論理がすでに抱えていた自己言及のジレンマ、さらには独我論的自己言及と対話的自己言及の間の循環が始まるのである。

まさにこれは対話の論理の変貌である。

## 5 小 括

「要するに、ブルジョワジーは、絶対に終わらせてはならない永久革命を開始したのだった。自分はもうやめたいからといって、世界を止める道はなかったのだ。この革命的なプロセスが要求する終わりのない変化はまた、新しい種類の人間をも必要とした。すなわち、変化を変化のために愛する人間で、いらいらして、短気で、移動性とスピードが大好きで、自分の生活のあらゆる面や点を改善しようとしてばかりいる人間である。要するにこの革命は、われわれが好むと好まざるにかかわらず、われわれのような人間を必要としていたのだ。この革命を始めたのは、われわれの先祖だが、われわれはまだそれを生き続けているのだ。われわれはたとえそうしたいと思っても、それを止めることはできないのである。」(チャールズ・ヴァン・ドレン『知の全体史』、石塚浩司訳、法政大学出版局、1999年、474頁)

自己言及の連鎖は人間が知的営為を続ける間は停止しない。停止するとき

は、その人や集団が活動を停止するときであろう。特定の目的を永続的に固定したいならば、ゲーテの描くファウストやワグナーの音楽劇の主人公のように死ななければならないのかもしれない。

古典落語に「あたま山」という噺がある。

「昔、吝兵衛（けちべえ）という男が花見に行った。ケチだから、何も飲まず食わずで歩いていたが、早咲きの桜がもう桜んぼになって落ちていたので、それをむやみやたらと食べて帰って来た。すると頭の上へ桜の木が生えてきた。桜が育ち、吝兵衛のあたまの桜が見事と評判になって、みんなが花見に来て、どんちゃん騒ぎをする。吝兵衛うるさくてたまらない。とうとうこの頭の桜を抜いてしまう。すると、あとへ大きな穴があいた。ある時外へ出ると、夕立に会って頭の穴へ水がいっぱいになり、鮒や鯉がわく有様。今度は魚釣りに大勢の人が集まって来て、またどんちゃん騒ぎ。吝兵衛はほとんど困り果てて、自分の頭の池へ身を投げてしまった……」\*、ということになる。

\* 以上は佐々木みよ子・森岡ハインツ『笑いの世界旅行 落語・オイレンシュピーゲル・アメリカ法螺』、平凡社、1989年、23-24頁の文章を下敷きしている。

物語の作者とそれを再現する落語家が何を考えてきたのかは問題ではない。重要なのは落語が可能にしている独特の言説世界である。どこまでもつづく自己言及の連鎖は、困り果てて自分の頭に身を投げるまで終わらない。そもそも落語には通常の言説としての目的がない。例えばコンピュータ・ソフトの解説書に書かれた言説は、肝心のソフトの使用方法を読者に伝えることを唯一絶対の目的とする。フランス語の教科書も、カントが書いた哲学書も事情は同じである。ところが、落語にはこのような目的がない。特定の目的に役立たない言説なのである。目的があるとすれば、自己言及の循環によって生み出される滑稽な情景を観客に提供して、しばしの娯楽とすることだけである。しかも落語家と観客とが実演の場では対話的に自己言及を連鎖させている。ここに落語的言語世界、落語的知性の独特の性質があるのかも

しれない。連鎖を止めるのは落語という演芸の終演である。舞台上（高座上）の落語家は舞台から降りることで自己言及を停止させることができる。ここに舞台芸能の特性がある。

自己言及はどこまでも完成しない。完成しないのが自己言及の連鎖である。生身の論者が退場するだけである。他方でテキストとして固定されてしまった思想は、やはり自己言及から逃れられない。ここでは多種多様なテキストを扱ってきたが、それらの多くは死者のものである。例えばデカルトという人物がどういう人だったのか、そんなことはどうでもよいことである。当人が残していったテキストはモノとして現存するから、本稿でも「デカルト哲学」や「デカルト主義」について語ることができた。

他方で「デカルト哲学」や「デカルト主義」について語る知的産業が生まれ、人々に多くの仕事を提供してきたのも事実である。注記と参考文献が膨大化するのに（反）比例して論者自身の思索力が減退していくように思われる。死者について語れば語るほど、現に今を生きる生者への関心が減っていくかのようなのである。いうまでもなく、このようなことは百年も前からいわれてきた。専門分化して見通しを失った学問。「精神なき専門人」（マックス・ウェーバー）、「ヨーロッパ諸学の危機」（フッサール）、あるいは「たこ壺」（丸山真男）。そのことについて書く当人たちの自己言及を除いて、もはや言い尽くされているのかもしれない。

もちろん本稿の自己言及もとどまることができない。