

理性、近代、世界史と円環

— 自己言及の連鎖と主体 —

犬 飼 裕 一

- 1 合わせ鏡のなかで
- 2 洞窟の影と胡蝶の夢
- 3 光の時代を映す鏡
- 4 対話の論理を手がかりとして
- 5 成功する事業、進化する主体、挫折
- 6 芸術家の特権
- 7 現象の乱反射
- 8 小 括

理性は本当に理性的なのか、近代は真に近代的なのか。理性的でない理性や近代的でない近代、それらが現に観察できるとしても、それらを観察している当人は理性的なのか、その保証はどこにあるのか。保証は誰がするのか。循環していく問いの連鎖を押し止めるにはどうしたらよいのか、あるいはどうされてきたのか。それらは正当だったのか。小論の課題は、理性と近代をめぐる循環の歴史、歴史の循環を観察・記述することにある。この種の記述の通例として、どうしても古代の哲学者の書物からの引用から始めなければならないけれども、もちろんこれは哲学史を意図しているわけではない。むしろ重要なのは、理性を足がかりにした近代という世界史的現象の種々の型、種々の適応様式を理解することにある。

1 合わせ鏡のなかで

人の姿を映す鏡は二枚向き合わせると、驚異の目で眺める人間の無限に連続する鏡像を双方に映し合う。鏡像は互いに等間隔に縮小し、それがどこまで続くのかを考えることすら難しい。一方が他方を映し、他方がまたもう一方を映し、そしてさらに同じことが延々と繰り返される。何かを語ることや、何かについて主張することは、同時に何かについて語ることに語ることへの欲求を喚起せざるをえない。そして喚起された欲求もまた語られる欲求の対象となりつづける。連鎖に切れ目はない。

切れ目のない連鎖に対する取り組みには二つある。一つは、連鎖に切れ目をつけて何とか出口あるいは目的を見つけ出す取り組みであり、もう一つは出口のない連鎖そのものを観察する姿勢である。前者は、放置したままでは止めどもない連鎖の円環を切断し、一直線の目的論を設定しようとする立場である。そのためには例えば人間の人生とのアナロジーによって誕生（始発）、幼年期、少年期、青年期、成熟期、老年期、死（完結）というコースを設定してみるか、あるいは目的を達成する特別な主体を設定して主体の自由意志によって決定された目的を達成するという物語を書いていくのかといった方法を考えなければならない。

われわれが日ごろ馴染んでいる「歴史」はこれら二つの合成物として表象されている。すなわち始発としての先史時代、そして古代、中世、近代、完結としての現代であり、目的としての現在社会を創造する主体の仕事としての歴史である。約言すれば、歴史には目的があり、しかも歴史は人生のアナロジーで語りうるということになる。逆にいえば、歴史とは人間が経てきた時間に目的を設定するための事業であるということが出来る。このことは司馬遷にもヘロドトスにも、ランケにもウェルズにも、トインビーにも、さら

にはわれわれが熱心に議論する「近代化論」にも当てはまる。古代の歴史家にとっては彼らの時代——当然のことではあるが、古代人は自分の時代を「古代」とは呼ばなかった——が、目的であり、時間の流れは肝心の目的をどんどん前方にずらしながらそれぞれの「歴史」を作り出してきた。

近代主義の基本には、デカルト以来、「主体」と「客体」、「自我」と「対象」の一貫した弁別があった。主体は客体を操作（支配，control）*し、加工し、改造することによって「文明」と「文化」を創造する。「主体」とは間違いもなく一つの特権者である。文明を創造する「主体」という発想が、ユダヤ＝キリスト教の唯一創造神の役割を、代わりに人間が果たそうという野心から出発していることは、周知のとおりである。近代主義と一体となって展開してきたヒューマンイズムとは、まさに人間の主体を神の位置に押し上げるといふ、ある種不遜な信念であった。このような思考様式が、最大限の成功を収めたのは、人間の主体が自然という対象を自由自在に操ることを追求めてきた自然科学と科学技術においてである。一塊の土くれから人間を創った「偉大なる陶工（神）」のように、人間もまた対象を操作（支配）してすべてを作り出そうとしてきたのである。科学技術は、結果、あたかも「無から有を生み出す」特権を獲得したかのようなものである。人間は地上に歴史上未曾有の人工の大構築物を次々と築き上げ、さらには地球を出て宇宙空間にまで人工的な操作（支配）の手を伸ばそうとしている。

* ここで使用する「操作」は、英語の control に最も適合する意味で用いている。control は、「操作」という意味の他に、「支配」という語義も含んでいる。

人間の主体が一方的に対象に働きかけ、支配していくという思考様式は、もちろん無生物を対象とする物理学や工学だけの領域で発展しただけではない。近代主義は人間を取り巻くすべての事象に適用しうる世界観として、あらゆる領域に当てはめられ、伝統的社会に生活する人々には考えられなかった種類の発想を生み出してきた。その代表例が、自然（科学）主義、あるいは

は自然実証主義と呼ばれる思考である。この種の思考の根底には社会や文化、人間生活全般、さらには人間そのものが「対象」として、あるいは「客体」として、主体による一方的な操作（支配）の対象となりうるのだという信念がある。肉体の病気が医者という主体によって癒されるように、問題行動を繰り返す青少年も教育者の主体によって改良され、経済問題も経済学者や政治家の主体によって解決される。自動車の故障が自動車修理業者の主体によって改善されるように、犯罪者も少年院や監獄といった設備で、施設運営者の主体によって行われる矯正手続きによって社会復帰させることができる、とされる。すべては人間の主体によって操作される。

この場合重要なのは、主体が特権的に所有している理性の本来の力を研ぎ澄まし、主体が用いる知識や技術、技能を向上させることである。「方法」が問題になるのはこのためである。優れた理性、知性を持った主体がすぐれた知識のシステム——科学——を駆使するならば、どのような難題でも解決できるはずである、と近代主義は信じる。とりわけ「専門家」と呼ばれる人々は常人が知らない知識を持ち、常人が持たない技能に習熟することで、最もすぐれた主体となりうると信じられてきた。

ところが、主体がすべてを操る、とりわけ対象としての人間をも人間の主体によって操作できるという信念は、人間を対象とすることによって、動物や無生物を扱ってきた場合とは異なった困難に突き当たることになる。いうまでもなく、対象として相される人間も、元来は同等の主体であるはずである。そこにあえて主体と客体との区別、差別を設定しようとするならば、まるで、主体に値する特権的な人間と、そうではなくて操作され、操られ、支配されるだけの奴隷的な人間を措定しなければならなくなる。

そして、これが「オリエンタリズム」、さらには十九世紀ヨーロッパの植民地主義全般の原理である。植民地主義者たちは、「白人の責務」が、自由放任するならば放縦に陥る未開の蛮人を操作して文明化していくことにあるのだと強調してきた。まさに、しつけの悪い飼い犬が通行人に危害を及ぼす

のを避けるのと同じく、未開人をしつけないければならないという論理である。もちろん十九世紀のヨーロッパ・エリート階層の人々が自国の下層民に対して示した態度も同じである。例えば、放縦で愚劣な無能力者を「救う」ために行われた路上生活者に対する強制断種運動も同様な発想に基づく。すぐれた理性的主体は他の主体をも対象として操作できるというわけである。

ただし植民地の独立によって帝国主義が衰退していく一方で、マルクスの貢献に代表されるごとく、支配階級のイデオロギーが次々と暴露されてしまう。さらに二度の世界大戦に端的に示されたように、最もすぐれているはずの主体の最悪の愚劣さが明らかになってくる。その上、植民地の独立に象徴されるごとく、これまで一方的に対象として同定されてきたはずの主体も、みずから主体としての地位を主張しはじめる。特権があるとされてきた主体に、信頼喪失、自信喪失が次々と降りかかってくる。ただし、それら以上に重要なのは、対象とされてきた人々もまた近代的な主体として伝統的な主体（支配階級）について言及しはじめ、社会改良、あるいは革命という形で支配階級、エリート階層を対象化しようとしはじめる事態である。植民地出身のエリートたちが、場合によってはヨーロッパ人よりも完全な近代主義者として発言しはじめるのである。特権者は平等な地位に降ろされ、相互的な関係の循環軌道に落ち込む。この結果、哲学者も社会学者も、革命家も何らかの言説を行うとき、自分が特権者ではなく、すぐにでも同じ言説が自分自身に対して降りかかってくることを覚悟しなければならなくなるのである。

ヨーロッパ植民地主義の特権的地位が崩壊し、ヨーロッパの権威に挑戦する勢力が出現してきた二十世紀は、無限に連鎖する自己言及こそが他の諸問題にも増して重要な位置を占めざるをえなくなったのである。これは二十世紀哲学、社会科学の重大問題であると同時に、古典哲学が古くから、主題としてではないにせよ、一貫して取り扱ってきた問題でもあった。むしろ重要なのは、古くから存在してきた問題が、長期にわたる展開のなかで別様に読みかえられ、以前には考えられもしなかった重大な事態を引き起こしてい

くということにある。それはむしろ意図的に隠蔽されてきた困難が、隠蔽者自身の意図を超えて出現する過程であるといえるのかもしれない。

小論の課題は、特権的な主体という近代主義の基本前提が、その原理的な理由から陥っていかざるをえない隘路を、種々の事例について観察していくことにある。

2 洞窟の影と胡蝶の夢

「みずからを知れ」とは、古代ギリシアの聖地デルフォイのアポロ神殿に刻まれていた有名な碑銘である。日常の処世術として解されがちであったこの格言を、ソクラテスは高度に倫理的な課題、あるいは哲学者自身の主体の限界を物語るもの、いわゆる「無知の知」として理解しようとした。自分の限界を知ること、無限の前での自己の有限性を自覚することは、最良の宗教的洞察にも共通するものである。ここから無数の哲学者たちの二千年をはるかに超える取り組みが出発する。

プラトンが『国家』のなかで語った洞窟の比喩の話*は、みずからを知ることの神話として読むことができる。洞窟のなかで目の前の壁に向かって座らされている人間は、背後から差し込んでくる光によってできた自分の影を見て日々あれやこれやと思案する。プラトンの主張では、洞窟のなかの住人はこのままではいつまでたっても真実の光に到達できない。プラトンの意図は比較的分かりやすい。すべての人間は、哲学によって真理を知らされるまでは、誰もかれも洞窟の囚人なのだというわけである。誰かが何とかして「戒めを解き」、いやがる当人を強制的に真理に立ち向かわせなければならない。すべての人に向かって、洞窟から出ろ！とプラトンは命じるのである。

* 「いつか縛めをとかれるものがある、急に立ちあがり、首をめぐらし、歩行し、そして火の光のほうを仰ぎ見ることを強制されたとする。そして、これらの何をな

すのも彼には苦痛であって、目がちかちかするので、それまではその影しか見ていなかった原物を、よく見ようととしても、見るができないしていると、人が彼に向かって、いままでお前さんが見ていたのは愚にもつかぬものであったけれども、いまはしかし、もっと実在に近いところにいれ、実在性のもっと多い事物に向かっていなのだ、だから、いままでよりも正常に見えるわけだ、と説明してくれて、しかもさらに、とおり過ぎてゆく事物の一つ一つを彼に指し示し、あれは何かと問い、いやでも答えねばならないようにしたとする。」（プラトン『国家』、田中美知太郎他訳、世界の名著7、中央公論社、1969年、243-244頁）

これは感動的な物語として、古くから解釈されてきた。とりわけ近代哲学においては特権を持った主体を目覚めさせる哲学、ただ一人真理を洞察する哲学者の自立物語として、多くの近代主義者たちを勇気づけてきた。

しかし、プラトンの主張そのものもまた背後から差し込んでくる光線に踊る幻影の一つではないことを、プラトンはどうやって証明するのか。プラトン自身もまた人間であるならば、やはり彼も洞窟の囚われ人の一人なのではないのか。仮に洞窟の外に光の源があるとしても、そこが本当に洞窟の外なのかどうかは保証の限りではない。もしかするとそこもまた洞窟のなかなのではないのか。このように見てくると、プラトン自身の意図とは別に、洞窟の物語はプラトン自身をも洞窟の住人の一人として受け入れることで、洞窟の比喩は自己言及の連鎖の物語として読むことができる。つまり特定の人間がいて、彼に対して真理を語る哲学者がいる。ところが哲学者自身もまた人間であり、同じように別の真理を語る別の哲学者がいるのかもしれない。そしてまた、別の真理を語る哲学者もまた人間であり、さらにまた別の哲学者がまたまた別の真理を……、さらに別の場合を考えるならば、特定の人間がいて、彼に対して真理について語る哲学者がいる。ところが語られた人間も、哲学者に対して、自分こそが真の哲学者であり、おまえは贗物だ！と主張しはじめたとすれば、そして贗物といわれた当人が同じ批判を相手に返した場合どうなるのか。このように話を展開していくと、われわれはあたかも不毛な言葉の遊びに興じているようであるが、二千年にわたる哲学者たちの

思索をたどっていけば、それが必ずしも単なる言葉遊びではなくて、「哲学」という行為にとって本質的な意義を持っている検討過程であることが分かってくる。

上記の自己言及の連鎖が発生したのは、簡単にいってしまえば、縛めを解く者、すなわち、いうなれば「真理を語る哲学者」という特別な主体をア・プリオリに設定したことに起因している。何が真理なのか、その根拠はどこにあるのか。誰がその根拠を承認したり、保証したりするのか。保証は信用できるのか。保証が信用できると、誰が決めたのか……。

もちろん「真理を語る哲学者」という問題の立て方そのものが、分析哲学者がしばしば指摘する、いわゆる「ミュンヒハウゼン・トリレンマ」に陥ってしまわざるをえない。すなわち、自分こそが「真理を語る哲学者」であると主張する場合、1) 根拠づけの無限背進（縛めを解く者は誰に自分の縛めを解かれたのか、そしてその人は、そして……）、2) 循環論による証明（洞窟の住人同士が申し合わせて互助的に縛めを解いたことにする）、3) ドグマ的な命題による証明（自分の縛めを解いてくれたのは人間ではなくて上位の存在者であると主張する）、のどれかに依存しなければならない。少なくとも形式論理学に準拠する限りは、このトリレンマを解決することは不可能である。客観的な証明という目的には適合しないのである。

ところが一方で、トリレンマを回避する方法は簡単である。すなわち、「真理を語る哲学者」という特別な主体が、そもそも自己言及の循環の只中にいることを認めることである。つまり洞窟の住人は互いに相手に自分の見解を押し付け合い、目の前の影や別の場所の影に、外国旅行者の土産話よろしく、あれこれ好きな解釈を与え合っているのである。このことは「ミュンヒハウゼン・トリレンマ」をトリレンマと考えるのではなくて、むしろ積極的に容認していくことを意味する。いうなれば、根拠づけの無限背進や循環論による証明、あるいはドグマ的な命題による証明といった行為を続けていく人間の動きそのものを観察することである。そのことは事実上、「真理を

語る哲学者」という特別な主体の退場を意味する。

「真理を語る哲学者」という特別な主体が退場すると、後には自分自身の認識能力に対する懐疑が発端する。ただしそれは別の思想的伝統のなかにある社会では、取り立てて目新しい発想ではない。『莊子』の有名な箇所では次のようにいう。

「むかし、莊周は自分が蝶になった夢を見た。楽しく飛びまわる蝶になりきって、のびのびと快適であったからであろう。自分が莊周であることを自覚しなかった。ところが、ふと目がさめてみると、まぎれもなく莊周である。いったい莊周が蝶となった夢を見たのだろうか、それとも蝶が莊周になった夢を見ていたのだろうか。」（『莊子』第一冊、金谷治訳、岩波文庫、1971年、88-89頁）

人間の自分が蝶になった夢を見たのか、蝶が今ここで人間になった夢を見ているのか……まさにこれは自分自身の認識能力の限界に対する古い時代からの洞察を表明している。自分は人間であって蝶ではない、と主張しようとすれば自分が人間であることについてのトリレンマが始まり、逆に自分が蝶であると主張すると、自分が蝶であることのトリレンマに突き当たる。究極的な判別基準とは果たして通用するのだろうか。

中国の古典『莊子』が語るのは、プラトンが断定したような「真理を語る哲学者」の特権ではなくて、自分自身もまた永遠の循環のなかにあるという洞察である。この場合には循環していく自己言及そのものが関心の中心を占めており、莊周と胡蝶との間に認識論上の優劣関係を設定しようとはしない。莊周が胡蝶について考えるのとまったく同じように、胡蝶もまた莊周について考えることができるのである。ここには主体と客体の間の弁別という近代主義の前提に向かうのとは別の志向があらわれていた。それはすべてを創造する唯一万能神という発想とは明らかに異なった思考の伝統を暗示している。

莊周と胡蝶は、はじめから自己言及の循環に置かれているのである。これに対して、「理性」によって夢と覚醒の間の関係を一元的に律しようとする

発想が十七世紀ヨーロッパに出現する。

「さて、神と魂の認識により、こうしてこの規則が确实なものとなつたうえは、睡眠中に思い描く夢想が、覚醒時に抱く思考の真理性をけつして疑わせるはずがないのが、きわめて容易に知られる。というのは、眠っていても、何かきわめて判明な観念を持つようなこと、たとえば幾何学者が何か新しい証明を発見するようなことが起つたら、眠っていたからといってその証明が真でなくなるわけではないからだ。そして夢の示すいちばん普通の誤謬、つまり、夢がさまざまな対象を、われわれの外部感覚と同じやり方で表象することについては、それが、こうした感覚的観念の真理性を疑わせる機縁となつてもさしつかえない。こうした観念は、われわれが眠っていなくても、しばしばわれわれを欺きうるからである。」(デカルト『方法叙説』、谷川多佳子訳、岩波文庫、1997年、55頁)

夢は自律する権限を剝奪され、夢と覚醒を超えた「理性」の形而上学へと統合される。理性は眠らないというのである。中世の聖人伝で決定的な役割を果たしていた夢は、不確定と誤謬の領域に追い込まれる。夢が名誉回復するためには後で触れるフロイトを待たなければならない。

3 光の時代を映す鏡

「わたしは一つの実体である。」(デカルト)

近代の初頭に活躍したヨーロッパの哲学者たちの事業の中心には、以前の社会が抱えていた迷妄や蒙昧を排除し、すべての人間が理性的に行動する社会を目指すという意図があった。理性を正しく導いていくなれば、自分自身についての省察も正しく行うことができるというわけである。そのためにこそ「方法」が必要になるのである。上記の引用の同じ著者は次のように書いている。

「このようにわたしの目的は、自分の理性を正しく導くために従うべき万人向けの方法をここで教えることではなく、どのように自分の理性を導こうと努力したかを見せるだけなのである。教えを授けることに携わる者は、教える相手よりも自分の知性がまさると見るのが当然だ。どんなに小さな点においても誤るところがあれば、その点で非難されることになる。けれども、この書は一つの話として、あるいは、一つの寓話といってもよいが、そういうものとしてだけお見せするのであり、そこには真似てよい手本とともに、従わないほうがよい例も数多くみられるだろう。そのようにお見せしたわたしが期待するのは、この書がだれにも無害で、しかも人によっては有益であり、またすべての人がわたしのこの率直さをよしとしてくれることである。」（デカルト、同上訳書、11頁）

いわゆる「方法的懐疑」を掲げて哲学界に登場したこの人物は、「方法についての言説 (Discours)」を、自分自身の知的自伝として提示しようとする。自分についての言及が同時に哲学、そして科学そのものの方法と同一視されるという興味深い事例がここに観察される。主体としての特権を与えられた自分は、対象として自分自身を省察し、しかる後にすべての対象について考察することができると思っているのである。先のプラトンの「洞窟の比喻」と合わせて考えると、ここに近代哲学において頂点に達した一つの思考様式を見て取ることができる。それこそがまさに未成熟な段階から出発して、訓練を経て、最後にはすべてを一人でコントロールする特権的主体である。

「たくさんの部品を寄せ集めて作り、いろいろな親方の手を通ってきた作品は、多くの場合、一人だけで苦勞して仕上げた作品ほどの完成度が見られない。（中略）同じく、はじめは城壁のある村落にすぎなかったのが時とともに大都市に発達していった古い町は、一人の技師が思い通りに平原に線引きした規則正しい城塞都市にくらべると、ふつうひどく不揃いだ。そうした古い町の建物を一つ一つ切り離して見ればたいがい、ほかの町の建物と同じかそれ以上の技巧が見出されはするけれど、建物がここに大きいもの、あそこに小さいものと立ち並んで、通りが曲がりくねった高低の多いものになっており、それを見ると、こんなふうに配置したのは、理性を具えた人間の意志ではなく、むしろ偶然なのだ、と言いたくなるほどである。（中略）半ば未開だったむかし、わず

かずつ文明化してきて、犯罪や紛争が起こるたびにただ不都合に迫られて法律をつくってきた民族は、集まった最初から、だれか一人の賢明な立法者の定めた基本法を守ってきた民族ほどには、うまく統治されないだろう」(デカルト、同上訳書、20-21頁)

この引用部分の直後で、デカルトは、スパルタの国政がうまくいったのは一人の理性的な統治者による法律が貫徹したからだと主張する。デカルトの見解をすべて容認することができるか否かは別として、デカルトの思考が近代主義そのものの出発点を画するものであったことはいうまでもない。主体は客体(町、法律……)を操作することができる。しかも、主体そのものまでも操作の対象とすることができなければならない。つまり、「方法」によっておのれ自身を、より理性的に、より正しく導くことができるというのである。それはまさに神に代わってすべてを調整し、秩序づけ、支配する人間の理想像である。デカルトの理想はすべての近代人に対して、自分もまた支配者となる希望を与えた。支配され、操作されるのは、無生物の物質世界だけではなく、デカルト自身が法律の制定について語っていたように、もちろん人間の社会でもある。

ただしデカルトの論理には、意図的なのかそうではないのかは不明であるが、欠落があった。すなわち、すべての主体がすべて支配者となるのなら、互いに支配者であるはずの主体相互の利害関係はどのように調節されるのか、という問題について答えなかったことである。「考える自分」に対して熱心に考えた思索者も、同じように存在する別の「考える自分」については手薄であったといわなければならない。

ところがデカルトの手を離れた近代主義の動きは、この問題からますます離反していく。誰もが主体として地球上に広がる客体を自由に操作、支配できる……まさにすばらしい夢である。人間の欲望の究極的実現を約束するかのようである。しかし、この夢は論理的な困難に陥らざるをえない。単純にいうならば、全能の支配者が二人現れたら両者の間の利害関係が深刻になっ

てしまう。そもそも地球上のすべてを支配できるのは、論理的に定員一名の
はずである。唯一絶対神を掲げるユダヤ教も、キリスト教も、イスラム教
も、何とかこの条件を満たそうと努力してきたはずである。キリスト教の教
理学が教父時代以来、努力してきたのも、キリストや聖母、さらには悪魔だ
の聖人だのといった唯一神以外の勢力を、どうやって定員一名の唯一絶対神
枠に当てはめようかという問題をめぐってであった。

近代主義はこの矛盾を、外部に向かって無限に拡大していく支配によって
解決しようとしてきた。パリとロンドンと低地地方、ライン地方を結ぶ狭い
円環から出発した近代化の動き——宗教改革、啓蒙主義、市民革命、産業革
命——は、円環内の循環から飛び出して全ヨーロッパに、そして全世界に拡
大していく。いうまでもなく、この過程が近代化を操作する主体たちにとっ
ては「拡大」であったとしても、操作（支配、植民地化）される側から見れば
まぎれもない「侵略」であった。それは特定の地域に住む主体たちに支配の
分け前を分配する事業であり、対象としての周縁をどんどん拡大していく活
動であった。

「光の世紀」を自称した啓蒙主義の著者たちが関心を向けた対象は、内側
に向かっては人間自身、そして批判の対象としての教会権威、外側に向かっ
ては海の向こうの見知らぬ世界、未知の品物である。これらはそれ自体とし
て循環しており、例えばヴォルテールが東洋の哲学的伝統の知識を片手に、
もう一方の手でカトリック教会を攻撃したように、異様な博識さを誇った彼
らは多様な対象を好きなように操作して自説の補強に利用していた。それら
はしばしば「旅行記」や異国からの「書簡」、偽未開人の「証言」といった
形をとって、手をかえ品をかえ自分たちの社会について言及する。彼らに
とって重要なのは彼ら自身の社会（を支配する権威）に対する自己言及で
あった。

このことはド・ラ・メトリの『人間機械論』（1747）が、タイトルのごとく、
機械としての人間を論じていながら、結局はカトリック教会への挑戦を意図

していたこととも共通している。人間であっても所詮は時計のような機械であり、時計の部品を取り替えるように、人間も修理したり改善できるというわけである。ただし、人間が脳を含めても機械時計のように操作できるのはいいとしても、同じく人間であるド・ラ・メトリ自身は、やはり機械として分解されたり改造されたりできるのだろうか。臓器移植が現実の問題として議論される二十世紀末のわれわれにとっては、『人間機械論』の著者にこの問題こそ問いたいところである。

ところが、われわれにとって肝心であるように思われる問いにド・ラ・メトリは答えてくれない。この著者の意図はやはり、当時の権威を攻撃することにあつて、攻撃している自分自身について問うことではないのである。ここでも近代主義として、特権的な主体と客体の関係は貫徹しているのである。

同様のことはこの時代の著者たちにおいては珍しいことではない。その時代において圧倒的に見える権威を攻撃する人々は、しばしば自分自身の行動と日常の言動とが釣り合いを欠いている場合がある。歴史に残る一大教育論『エミール』の著者であるルソーが、実の息子を孤児院に捨てたのだとか、教会関係者の蓄財を指弾していたヴォルテールが、実はなりふりかまわぬやり手の投機師だった、などというのは通俗的な哲学物語でも馴染み深い話である。「光の世紀」を映す鏡には実に雑多なものが映っていたのである。しかし、彼らの食い違いが近代主義のさらなる前進によって解消されたのかといえば、そうではない。

カントの事業が、パリやロンドン、低地地方、ライン地方を結ぶ狭い円環から遠く離れたバルト海沿岸のケーニヒスベルクで開始され、しかも完結したことは興味深い事実である。それは遠くから西欧を映す鏡であり、とりわけ「啓蒙とはなにか」についての定義者でもあつた。カントは啓蒙主義と近代主義の最も根底からの批判者であり、同時に最大の支援者でもあつた。カントの仕事は端的にいえば、デカルトから百科全書派に至るまでの人々が決

り文句のように繰り返していた「理性」そのものの内実を理性的に分析することであった。「理性」に「理性」をぶつけていくことである。

その結果出てきたのが、理性のなかの理性，すなわち「純粋理性」そのものの限界に対する省察と，限界のなかで生きざるをえない人間が倫理的に生きていくための「格率」である。理性は理性そのものの自己言及の循環のなかで，倫理へと出口を求めるのである。高度に倫理的な要請としての「永遠平和」について語ったカントが，純粋理性の限界のなかで永遠平和がいかにして達成できると考えていたのか。ここでも肝心な問題が残されている。すなわち自称倫理的な主体が二人以上存在して，互いの倫理同士が矛盾し合う事態に至った場合，カントはどう応えるのだろうか。

4 対話の論理を手がかりとして

「人間は対象がなければ何物でもない。」（フォイエルバッハ）

「弁証法哲学」で一世を風靡したヘーゲルの哲学の根幹にあるアイディアの一つは，対話する二者の間の議論の展開のなかに事象の本質を探り出そうということにある。一方の発言は他方によって認識され，認識された他者はそれに基づく発言を行う。しばしば論争という現場で目撃されるように，対話は対話以前の両者が考えていなかった新しい着想に結びつく。新たに着想された帰結こそが重要であり，真理へのさらなる接近を暗示する。純粋理性の限界のなかで人間がより以上の真理への前進を目指そうとするならば，対話による他はない。対話とは，対等の関係の人間の対話でもあり，強者と弱者の間の相互承認への対話でもある。しかもそれは単に発話を通した「会話」だけではなくて，命を賭けた闘争でもある。キリスト教がユダヤ教に異を唱えるように，プロテスタントがカトリックに抗議するように，真理の顕現としての「歴史」は対話によって前進していく。真理として意義があるも

のは、常に問われつづけ、挑戦され、修正され、改良され、無限の彼方にある完成——唯一創造神の領域——へと近づいていく。ヘーゲルの代表的な著作にある独得の迫力、地響きを立てて真理へと肉薄していくような力は、闘争をはらんだ対話が生み出すものである。しかしこの神はキリスト教の神ではなくて、近代人の理想、自律し創造する主体そのものである。弁証法が自己言及の論理であったことは疑いようがない。『哲学的諸学の百科全書 (Enzyklopädie)』の冒頭に置かれた「論理学」でヘーゲルは書いている。

「本質 (das Wesen) は自己のうちで反照する [=自己言及する (犬飼)]。すなわち純粹な反照 (reine Reflexion) である。かくしてそれは単に自己関係 (Beziehung auf sich) にすぎないが、しかし直接的な自己関係ではなく、反省した (reflektiert) 自己関係、自己との同一性である。」(ヘーゲル『小論理学』下、松村一人訳、岩波文庫、1952年、18頁)

端的に言えば、自己言及 (Selbst-Reflexion) によつてはじめて「本質」は把握されうるのだというのである。ここからヘーゲルは森羅万象の「百科全書」的な認識に向かおうとする。行き着く先は周知のように世界史の「本質」の把握である。それは同時に特権的主体による対象の把握の一つの極限を目指したものである。

ヘーゲルを批判するのは容易である。とりわけその誇大な理論を馬鹿げた妄想の類であると一蹴するのは誰にでもできる。とりわけ誇大な理論による知的帝国主義を憎む人々は、ヘーゲルの哲学が、悪しき近代主義の元凶として、現実世界の帝国主義、さらには全体主義を後押ししたのだと断定しようとする。しかしヘーゲルは主体が複数存在し相互的に作用し合う様を哲学の主題に据えるという画期的な試みに取り組んでいた。たとえア・プリオリに特権を付与されているにせよ主体は対象との対話、さらには対象としての自己との対話 (自己言及) なくしては何ものをも把握しえないのである。

ヘーゲルの「神」が、伝統的なキリスト教とは異なつて、実は人間の主体そのものであることを見破った男がいた。フォイエルバッハである。フォイ

エルバツハにおいて、人間は神をも創造する主体としての地位を獲得する。

「人間の絶対的本質・神は人間自身の本質である。それ故に、対象が人間に対してもっている威力は、人間自身の本質の威力である。かくて、感情の対象の威力は感情の威力であり、理性の対象の威力は理性自身の威力であり、意志の対象の威力は意志の威力である。」（L. フォイエルバツハ『キリスト教の本質』、船山信一訳、岩波文庫、1965年、54-55頁）

近代主義の流れも、ついに人間自身の本質と神の同一性について言及する哲学を生み出すに至る。フォイエルバツハの議論の流れを追えば、これもまた主体としての人間が「神」をめぐる自己言及の結果として成り立っていることが分かる。対象としての世界を自在に操作できる主体は、ついに神をも自在に操作できるようになる。ここまで来ると「神」という表象自体が不要になってしまう。

マルクスの仕事は、真理を語る人々に真理を語る人々自身の方法を当てはめるというアイディアに根ざしている。それはすなわちヘーゲル自身にヘーゲルの方法を適用しようとする立場である。弁証法によって哲学の王者を僭称していたヘーゲルが、弁証法的に再検討される。ヘーゲルを裁くのはヘーゲル自身なのである。

そもそもヘーゲルの論理には困難が内包されていた。すなわち、世界史の本質を把握する特権の主体がいるのはよいとしても、同じような主体としての地位を主張していながら、ヘーゲルとは異なった社会的立場（経済的立場）に置かれている別の主体がいたとしたら、両者の関係はどうなるのか。別の主体の本質もまた「自己のうちで自己言及する」はずであり、自己言及の過程を通して「自己同一性」を獲得しようとするはずである。しかもヘーゲルとは異なった階級の主体が、ヘーゲルが自分以外の存在者を取り扱ったように、ヘーゲルの哲学そのものを対象として取り扱ったらどうなるのか。ヘーゲルは命を賭けた相互承認の過程について言及したが、ヘーゲル自身と他者が同様の相互承認の闘争に向かったならば、どうなるのか。逆立ちさせられ

たヘーゲルはどうやってその先を歩いて行くのか。

ヘーゲルの哲学では、もうこれ以上は答えることができない。ただし同じことはマルクスについても当てはまる。この結果、マルクスは相互承認の闘争の極点として、「革命」を措定せざるをえなかった。一方が減びて存在しなくなるまで続けられる闘争、それがヘーゲルと逆立ちしたヘーゲルの間の、マルクス流の自己言及過程の帰結なのである。

ただし、このことはデカルトにまでさかのぼる近代主義そのものの宿命であった。あたかも定員一名であるかのような「主体」の特権を規定したデカルトは、複数の特権者の介入について答えていなかった（答えられなかった）。特権的主体の間の闘争は、長年にわたって持ち越されてきた宿命的課題なのである。ヘーゲルとマルクスの両方とも、デカルト以来の近代主義者として創始者が残した課題に直面してしまう。特権的主体の、まさに特権が措定されている以上、この問題の解決は永遠に得られない。特権的な主体が自分の価値判断基準を「世界観」と呼び、対象としての敵対者の価値判断基準を「イデオロギー」と呼ぶとき、実は主体と対象としての敵対者は致命的な自己言及の循環を始めている。この循環がどのような帰結をもたらすのかは、二十世紀の歴史を瞥見すれば分かるはずである。われわれはこうしてカール・マンハイムの洞察に行き着く。

マルクスは虐げられた——「商品」として対象化された、疎外された——人々を救済することによって社会正義を実現しようとした。マルクスの理想は多くの人々に勇気を与え、特筆すべき成果がもたらされた。ところがマルクスの理想には、デカルトから変わることなく受け継がれてきた前提が含まれていたのである。それはルソーを経由して受け継がれてきた主体による社会改良、さらにはユートピア建設の信念である。デカルトがいみじくも語っていたように、最も合理的な社会計画は、一人の設計者の手によって成し遂げられなければならない。社会改良をする主体とは、やはり特権的な主体なのである。

二十世紀の最後の十年、現存社会主義の崩壊によってマルクスが描いた理想社会の建設が挫折に直面したとき、マルクスの批判者たちは、いみじくもマルクスの「方法」の限界を強調した。方法が間違っていたから結果が悲惨なことになったのであり、もっと適切な方法を考え出したならば、結果は異なっていたにちがいないと考えたのである。別の方法を取り、もっと現実的な目標に限定して取り組んでいたならば、対象としての社会の操作はうまくいっただろう。重要なことは、現状分析の精度と操作方法の選択なのであるというわけである。まさにデカルトの精神である。

ところがマルクスに敵対する経済学者の立場も、自己言及の宿命からは自由ではない。それどころかマルクスが採用した分析枠組みよりもはるかに多くの枠組みを互いに使用するようになった経済学者たちは、マルクスとその後継者たちが直面したよりもはるかに短期的で多元的な自己言及の機会にさらされることになる。目的が、数百年単位の世界史の進歩から、今後数年間の経済成長に変わってしまったからである。

「混合資本主義体制」と呼ばれる経済学の概念はこのような意図を雄弁に物語っている。つまり、昔ながらの国家主体の経済学をやめて、多様な主体の介在する混合状態を分析に取り入れていこうというわけである。多様な行為者の介在により、特定の型の政策が期待された効果をどんどん失い、財政政策や金融政策の無力論が噴出し、ケインズ派とマネタリズムが相撃ち状態になる。公共事業による消費の創出が経済を操作するのか、それとも市中に出回っている通貨量が決め手なのか。そもそも経済を特定の主体が操作することが可能なのか。それは許されるべきなのか。許されるべきであるとしても、そのことを決定したり承認したりするのは、果たして誰なのか。その人物は本当に正当なのか。正当性の根拠づけはどこにあるのか……連鎖は止まることがない。人々が連鎖に飽きて、最後に残ったのは、個々の主体が選択するであろう「合理的選択」ということになってしまった。「合理的選択理論」と呼ばれる経済学の学派の主張は、当人たちの意図とは別に、実質的に

多元的な主体の及ぼす総合問題（微細現象の積み重ね）を容認する結果となった。しかし経済活動をする主体は本当に「合理的」なのだろうか。あえて合理的であるとしても、それぞれの主体が互いの合理性を目指してばらばらの判断を続けていったらどうなるのか。北京で蝶が羽ばたくとニューヨークで嵐が起こる……いわゆる「バタフライ効果」は気象観測における長期予報の無力性を言い当てることに出発した。ところが「バタフライ効果」の最大の波及先は、予測志向の経済学であった。無数の競技者（player）の介在を前提とする経済のゲームは、主体同士の相互言及を容認するや否や、爆発的に増大する主体の相互管理——複雑性の増大——に直面せざるをえなくなる。これが経済問題における「カオス理論」の帰結である。

古典経済学の想定した「神の見えざる手」とは、まさに特権的な主体が見渡すことのできない相互作用の連鎖を言い表す用語である。見えざる手の権能を、目に見える自分の手に入れて操作することが経済学の夢であった。

5 成功する事業、進化する主体、挫折

近代主義が最大の成果をもたらしたのは、いうまでもなく実証主義的な手続きを中心に据える自然科学・科学技術である。理性は目的に向かって方法を模索する。方法を整備すれば、目的は達成される。われわれが先に検討してきたデカルトの場合と同じく、パスカルも、ベーコンも、近代主義の創始期の思想家たちの多くが今日でいう「自然科学」の領域の関心を強烈に抱いていたことは周知のとおりである。実験して、失敗すれば改良し、再度の実験で成功すれば、一つの原理が「発見」される。「発見」は無限に反復され、応用されていく。試行錯誤（try and error）が彼らの合言葉であり、その彼方には成功（success）が待っている。成功を勝ち得たとき、主体は創造者としての至福の時を味わい、後年の人々は成功者の神話を語り継ぐ。近代主義の

最良の瞬間は、発明や発見を成し遂げた個人（主体）たちの興奮に直面する時である。エジソンやライト兄弟、ジェンナーの種痘、パストールの発見、等々、それらは近代主義の英雄伝説である。彼らは確固たる実績によって主体としての人間の栄光を実証してみせた。乗り物やメディアの改善、発明、生産性の向上や価格の低下、伝染病の克服、乳児死亡率の減少を主な要因とする平均寿命の伸張、先進諸国での絶対的貧困の撲滅、これらはまさに対象と対面する主体の力をどんどん強化していってくれるものである。飛行機で地球の裏側に飛び、電子メールで意見交換している人々に、近代主義の成果を全否定することなどはじめから不可能である。

リンネ、さらにダーウィンの仕事は、対象としての生命に、それまでとは別様の秩序を付与することにあつた。リンネの生物分類学は、家畜と野生動物、有用樹木・農耕植物と雑木・雑草といった日常的な目的に基づく従来の分類に異を唱え、「理性」的な分類、分類の「科学」を樹立しようとした。ダーウィンはリンネによって分類された生物間の関係にまで言及しようとした。十八、十九世紀の二人の自然科学者の貢献が、近代主義的主体にとって哲学者たちの貢献とは別の側面から、それらに匹敵する意義をもったことは強調されなければならない。

果てしなく広がる生物世界の分類が、リンネにおいては生物界全体を支配しようとする主体による自己言及そのものであつたことは間違いない。有用（家畜、農耕）・非有用（野生）という二項対立が人間の操作の及ばない領域を暗示していたのに対し、リンネの分類はそれらすべてを特権的主体の操作（分類）の下に置こうとする。そして分類の頂点に立つのが古典ギリシア時代以来の概念を借りて「叡智人（*homo sapiens*）」と自己を表象する主体である。この発想は、もちろんホモ・サピエンスの内部にも入り込んでいき、十九世紀には悪名高いゴビノーの人種三分類（白，黒，黄色：優，劣，中間）、さらには植民地経営の研究から出発したイギリス人類学へとつながっていく。それは西欧近代文明を生み出した白人の特権的主体を頂点とするホモ・サピエン

スの金字塔型階級図である。デカルトの「考える私 (cogito)」はついに全人類金字塔 (ピラミッド) の頂点にまで登りつめたのである。

ダーウィンが「進化」という概念で始めた事業は、「考える私」が金字塔の底辺から徐々に上昇してくる過程を省察しようとするものであった。底辺には思惟には無縁の物質世界があり、次第に単純な生物、複雑な生物、もっと複雑な生物、高度な生物、そして類人猿、類人猿より少しましな原始人、未開人、そしてついには文明人が鎮座する。階段を上るための手続きは、すなわち「適者生存」。優れているから上昇するのであるということになる。ダーウィン自身の意図がどこにあるにせよ、当人の手を離れた「社会ダーウィン主義」はおびただしい非難を浴びながらも、絶大な影響力を振るいはじめる。その理由は、まぎれもなく広大な植民地帝国を築き上げ、世界に並ぶものない権力を手に入れた西欧人の現状を、まさに近代主義的に根拠づけることができたことにある。勝利者は賞賛され、生存競争に敗れた人間は金字塔の一段低い位に置かれてしかるべきなのだということになる。しかも支配者は、未開の人間を文明化する任務「白人の責務」を担っているのだと自称する。植民地主義者にとって、植民地化は未開から人類を解放する善意に満ちた白人の義務なのである。

対象としての植民地、植民地人は、まさに理性と方法によって、分類され、整理され、分解され、再構成され、そして操作・支配 (control) される。植民地化とは、以前あった伝統的な社会が精神世界の次元から分解され、切断され、宗主国＝支配者の意のままに再構成された、支配者にとってだけ合理的な統治形態なのである。非西欧世界とは、第一に富をもたらす植民地として、さらには、珍しい物産や習俗、奇妙な風貌の人間の「産地」として認識される。自分の国では支配者となりえない主体も、植民地に出かけていけば「土人」という対象の上に聳え立つ支配者になれる。植民地経営がかくも長年にわたってヨーロッパ人に支持され、継続されたのはこのためである。

しかも植民地主義には、比喩ではなくてそのものずばりの「商品」としての人間、すなわち黒人奴隷取引が介在した。今日の視点から見れば弁護の余地のない奴隷取引も、特権的主体と操作される対象という元来の近代主義の図式からすれば、不自然な現象ではない。誰もが支配者となりたい状況では、支配者を輸出したり非支配者を輸入する必要があるのである。

この意味では、いわゆる「社会ダーウィン主義」は近代主義の内的軋轢を外化する働きを果たしてきたといえる。ただし軋轢は単に外化されただけで、解決されたわけではない。国境線の彼方、海の彼方に放り出された軋轢は、有限の地表面を埋め尽くして再び帰ってくる。

地上に充満しはじめた近代人の支配者志向は、一つの便法に向かって一旦集結する。すなわち、彼らが所属する民族国家（国民国家）を、近代的な主体として称揚し、個々の人間の主体をその部品として解消するという便法である。部品としての個人の献身的な働きを統合するのは、「想像の共同体」（ベネディクト・アンダーソン）としての民族国家である。そして、民族国家はすべてを操作（支配）する特権的主体として行動することを期待される。しかし、すべてを操作（支配）する特権的主体が複数存在する場合には、それらの間の利害はどのように調整されるのだろうか。

ここに「全体主義」の問題が登場する。近代主義の情熱に燃える個人に向かって、個人の自律を放棄することを求める全体主義は、放棄の代償として無限の権力を保証せざるをえない。外化された近代主義の軋轢は、より多くの植民地、より多くの「生存圏（Lebensraum）」の確保を必要とする。近代主義を体現した全体主義はどうしても世界大戦に向かわざるをえないのである。

全体主義との関連で検討しておかなければならない哲学がある。それはニーチェの哲学である。ニーチェの哲学を社会ダーウィン主義の文脈から理解することは、すでに決り文句のようになっている。ニーチェ自身が飽きることなく強調した強者の生き方、弱者のルサンチマンを克服して英

雄的に生きる超人、これが適者生存の「原理」に合致し、しかもナチズム全体主義の理想に燃える青年たちの志向に共鳴し合うものであったことは否定できない。鉤十字をタイトルページに掲げた『ニーチェ全集』が刊行され、ニーチェの哲学を継承すると目されたハイデガーが、ナチス党员として、かつてヘーゲルがプロイセン政府の下で享受したような権勢を振るおうとする。適者生存の適者とは、まさに民族としてのドイツなのだ、と主張する人々が社会を占拠する。生存闘争 (der Kampf ums Dasein) とはまさに他国民や少数民族の主体を圧殺する闘争であった。唯一の特権的主体としての民族国家は、ここに極端な姿を現す。

ただし、このような状況からニーチェ個人の罪を責めることなどまったく馬鹿げている。ナチズムの伶俐な狂気は、デカルト以来、ほとんどすべての近代主義者たちの共通点の延長上にあるからである。始祖デカルトをはじめとして、それぞれの思索者のほとんど誰にも罪はないにもかかわらず、彼らの努力の最良の成果が、最悪の結果をもたらしてしまう。絶叫と暴力の時代は、同時に近代的な理性と方法の暴走の時代でもあった。すべてを主体の支配の下に置こうとする人々は、ヒトラーという自称天才を「主体」として担ぎ上げ、「対象」としての全世界に向かって突進していく。そのための「方法」とはいったい何だったのか。迎え撃つのも、これまた同じく近代主義者である。最高の理想主義と最良の知性が最悪の結果をもたらす近代主義の悪夢がやってきてしまった。自分こそがすべてを支配する主体であると主張する勢力が複数存在するならば、闘争は避けられない。しかもそれぞれの主体が、それまでに収めた成功が大きければ大きいほど、権力が大きければ大きいほど、闘争の結果は致命的になってしまう。

他者に遭遇した近代主義者は、他者にとって自分もまた他者であるという自明の事実に煩悶を覚える。操作しようにも自分の意志を押し通すことができないからである。他者の反抗を押しつけ、さらには自発的な服従を獲得するためには支配者としての種々の道具立てが必要である。それができないな

らば、近代主義は主体にとつともない欲求不満を与える。

「ある朝、ツアラトウストラは曙光に先立って目ざめ、臥床で長いあいだ思いにふけていたが、ついに自分の心にむかって言った。

『どうして、わたしは夢のなかであんなに驚いて、目をさましたのか、そうだ、鏡をもった小児がわたしに歩み寄ったのだ。

「おおツアラトウストラよ」と、その小児はわたしに言った。「鏡のなかのおまえを見よ」

鏡をのぞいたとき、わたしは叫び声をあげた、わたしの心はおののいた。わたしがそこに見たのは、わたしではなくて、一人の悪魔の澁面と嘲りだった。

まことに、わたしはこの夢のしるしと警告とを、あまりにもよく理解する。わたしの教えが危険に陥っている。雑草が小麦の名を騙っているのだ。

わたしの敵たちが強力になって、わたしの教えのありかたをゆがめた。そのためにわたしの最も愛する者たちさえ、わたしから受けた贈り物を恥じなければならなくなっている。

わたしの友人たちは失われた。私の失われた者たちをさがし求めるべき時がきたのだ』」（ニーチェ『ツアラトウストラ』、手塚富雄訳、世界の名著 46、中央公論社、1966年、148頁）

超人の到来を予言するツアラトウストラも時には鏡を見て狼狽する。荒野に一人修行する東洋（オリエント）の聖人ツアラトウストラも、十九世紀ドイツ人ニーチェの描くところでは、鏡を見て自己の姿におののく近代主義者であるように見える。ツアラトウストラの苦悩は、「権力への意志」をいつまでたっても実現できない近代人の苦悩に、あまりにもよく似ている。あたかも近代人の限界について近代人自身が自己言及しているかのようなのである。しかも作者ニーチェと主人公ツアラトウストラの間の境界線はあいまいである。

6 芸術家の特権

「ジェイムズ・レヴァインの指揮によれば、オーケストラのコンサートに来る人たちは二つの誤った先入観を抱いている。一つは指揮者はオーケストラが演奏していることを必ず好んでいる、というもの。もう一つは、指揮者は演奏中のオーケストラを必ずコントロールできる、というものである。」(ハーヴェイ・サックス『トスカニーニの時代』、高久暁訳、音楽之友社、1995年、14頁)

特権的な主体が対象(素材)を自在に操作する、それは近代芸術の最大の理念でもあった。信仰を表現する道具として自己を表象した中世の職人たちとは異なっており、近代の芸術家は自己実現そのものを目的とする。天才的な芸術家が、選ばれた主体として、苦難を乗り越えてただ一人創造の神秘を実現する。天才とは特権的な主体そのものであり、例外的に近代主義的主体の理想を実現できる存在者である。天才はまさしく超人であり、無から有を生み出す神秘的な力の象徴なのである。近代主義の歴史は、一面では「天才」礼賛の歴史でもあった。近代のヨーロッパ人が崇拜する天才たちはみな、多かれ少なかれ福音書に出てくるキリストに似ている。先に引いたニーチェが、『ツァラトゥストラ』を福音書のパロディとして構想したことは偶然ではない。ニーチェの意図がいかなるものであるにせよ、特別な人格を創造しようという点では、福音書の著者たちとさほど変わらない。特別な運命を担った天才(神の子)が、種々の啓示を受けつつ、特別な使命に命を捧げるというわけである。キリスト教の創始者たちの刻印した型から、天才たちの創造力・独創性もなかなか自由になることができないのである。

同じことは、若いニーチェが熱狂的に崇拜したワグナーの舞台作品の登場人物たちについてもいえる。当時のワグナーのテーマは、民衆を解放するローマの英雄であり、愛による永遠の解放を求めてさまようオランダ人であり、自由を求めて禁断の世界に向かう中世吟遊詩人である。どれも自律した

主体であり、特別な運命を背負って、苦悩し、最後に目的を達成するといった、ツァラトゥストラ類似の人物たちである。もちろんこのような主人公の型は、音楽の世界ではかなりの部分でベートーヴェンの前例に依存するものでもある。「運命」「苦悩」「勝利」、これらはベートーヴェンが飽きることなく作曲しつづけたテーマであった。ワグナーは自他共に認めるベートーヴェン崇拝者であった。「運命」「苦悩」「勝利」は、カール・マリア・フォン・ウェーバーの『魔弾の射手』のテーマでもある。ウェーバーが劇化した主人公マックスは、天才の達成のために魔物の世界に介入していく。

主体の独我論は、芸術において比較を絶した高度な人格の創造に成功した。ただしそれらが成功したのは、芸術という領域の特性に依存しているといわなければならない。なぜならば、芸術的創造において主人公の主体は対象からの逆言及、相互の自己言及の連鎖から切り離されている自由を特権的に保持しているからである。このために、十九・二十世紀の芸術は、同時代の哲学よりもはるかに純粋に近代主義的であることができた。

若い二十代のゲーテが『若いヴェルターの悩み』を創造した時、ゲーテの念頭にあったのは、愛のためにすべてをなげうつ主体としてのヴェルターである。ゲーテの小説が開拓したとされる「近代小説」という分野は、まさに世界という対象を自在に操作する特権的主体のユートピア——実在しない理想世界——である。この小説の主人公は間違いなく個人主義者であり、エゴイストと呼ぶのが相応しいまでに主体的である。しかも恋愛の相手ロッテからの応答——フィードバック——をほとんど無視している。ロッテは愛という主体的行為の対象でしかないのである。主人公は勝手に対象としての女性に「愛」を投入し、対象を自在に操作しようとするのだが、失敗して自分の頭をピストルで撃ち抜く。ヴェルターは近代主義者である。そしてこれが作者ゲーテの自伝という性格も含んでいることを忘れてはならない。ゲーテもまたデカルトと同じく若年時代の自分を描くことで、同時に近代主義的主体を刻印した。晩年のゲーテが『ファウスト』という完全なまでに自律的な人

格の創造に情熱を傾けたことは象徴的である。もちろん同じことは生涯のゲーテ崇拝者ニーチェの『ツアラトウストラ』にもいえることであるし、ニーチェ自身は自分を指差して——新約聖書よろしく——『この人を見よ』と叫んで死んでいく。

芸術として行われてきた文学は、特権者としての主体とそれを創造する主体としての作家の間の循環を形成してきた。作家の技量とは、いかなる主体を創造するのかということにかかっており、それによって作家の主体が評価される。印象的な主人公たちの物語とともに「文豪」の時代が始まり、過ぎていった。作者としてのディケンズ、スタンダール、トルストイ、そしてしばしば作品のタイトルにもなっている登場人物たち、デヴィッド・コッパフィールド、ジュリアン・ソレル、アンナ・カレーニナ。これらの人物たちは、文学世界の実在者として、現に存在する多くの人々よりも主体的であり、それゆえに自律的な主体たらんとした読者の支持を受ける。まさに理想の西欧近代人たちである。テレビが出現するはるか以前、一般の読者にも掛け値なしに支持された小説が、同時に最上の芸術であると見なされた。これら旧世界の登場人物たちに、アメリカ合衆国の建国伝説とも呼ぶべきフランクリンの『自伝』（この場合は登場人物と作者が一致するが）を付け加えれば、文学世界における近代主義の全面展開が出現する。それは文学における近代主義の黄金時代である。

ただし文豪の時代が終結し、作者と批評者の間の拮抗関係が見えてくると、今までの「物語」が批判にさらされはじめる。創造された登場人物たちは作者に向かって意見を述べるわけではないのだが、過去の登場人物たちについて無比の記憶力を持っている批評者たちがどんどん発言しはじめるのである。このような現象を象徴するのは、小説家自身が小説の批評家として活動しはじめる事態である。

「著者というものは、おそらく、自分自身の作品についてはけっして適切にものを書くことのできない人間であろう。この点に関しては、著名なフランスの小説家ロジェ・マルタン・デュ・ガールがマルセル・ブルーストについて語った、ためになる話がある。ブルーストは、あるフランスの雑誌に、自分の偉大な小説についての重要な論文が掲載されることを望んでいたが、それを書く最適な人間は自分以外にはいないと考えて、机に向かってみずからそれを書きあげたものだった。それから、彼は、若い友人の文学者に、その友人の名前でその論文を編集者に送るように頼んだ。青年はいわれた通りにしたが、二、三日すると、編集者から呼び出された。『あなたの論文はお断りしなければなりません』と、編集者は彼に告げた。『こんなにお座なりで冷淡な、あの人の作品についての批評を載せたら、マルセル・ブルーストはけっして私を許してはくれませんからね。』」（サマセット・モーム『人間の絆』、大橋健三郎訳、世界文学全集29、河出書房、1967年、5頁）

ブルーストの逸話が真実なのかどうかはここでは問題ではない。むしろ重要なのは、モームがこの逸話を重要なものとして自作の半自伝小説『人間の絆』の冒頭に掲げていることである。自身批評家としても活躍したモームは、小説の作者が自作に対する言及（批評）までも含めて創作（操作、支配）しようとする傾向と、それに失敗する現実を、他人の例を挙げて指摘するのである。まさに文学における自己言及の循環である。モーム自身が「自分自身の作品についてはけっして適切にものを書くことのできない人間」だったのかどうかは分からない。しかしこの文章は、小説家兼批評家が「自伝」を書くときの心理状態を、雄弁に物語っている。まさに自己言及が及ぼす緊張そのものである。

7 現象の乱反射

芸術家が作品を創造する姿をどのように判断するのかによって、哲学の立場は二つの流派に分かれる。一つは文学者に代表される創作の虚構性そのも

のを、「真理」探求とは無関係のものとして排除（あるいは無視）しようとする立場。もう一つは、芸術家の作り出す「真実らしさ」こそが人間にとっては単なる事実の羅列よりもはるかに有意味なのだとする立場である。後者の場合、「芸術家」という概念を取り払って、すべての人間の主体が相互に作り出している「真実らしさ」、「現実感」といったものを強調しはじめるならば、古くからの認識論のジレンマ（例えば、先述のミュンヒハウゼン・トリレンマ）を乗り越え、現象の超越論、さらには放置されて久しい存在論にまで進むことができるのではないか。これが現象学の基本的アイディアである。

現象学とはまさに近代主義的な主体の権能を回復しようとする事業であった。フッサールが新カント派の自然科学批判を受けて見出した任務とは、自然科学的な理性が自己言及によって掘り崩した主体の危機をいかに救助するのかということにあった。対象を自在に操作できると信じた主体は、主体そのものまでも操作の対象とするようになる。リンネが万物の霊長と尊称した人間も、ダーウィン主義者によって「サル」の子孫であるとして、その素性が暴露される。人間（白人）が金字塔の頂点にいるにせよ、麓から頂上までつながっていることには変わりがない。つながっている以上は相互に言及し、言及が循環していかざるをえない。野に生える雑草と霊長である人間が同一の論理で把握しうるものであるならば、「主体」とはいったい何なのだろうか。そのどこに特権があるのだろうか。神が万物の創造主としての特権を剥奪された後（神の死後）、誰が主体の特権の根拠を保証するのか。これは今日の分子生物学にまでつながる自己言及の連鎖の出発点である。

このような連鎖を断ち切り、主体の特権を保持しようとした試みはすでに十九世紀の後半から始められていた。とりわけ歴史主義と新カント派の哲学は、自然科学的な概念構成や方法には限界があり、ただ人間だけが「歴史」を所有し、すべてを認識する「主体」たりうるのだと結論づけた。デカルトの「考える私」（あるいは、カントの「純粹理性」）は一旦自然界の無意味世界に没落し、循環して、自分自身の独自性として再浮上してくる。再浮上してき

た「考える私」を出迎えたのが現象学の信念である。

始祖フッサールをはじめとして現象学者の文章には、しばしば驚くほどの情熱が観察できる。一方には自然科学への対抗心があり、他方には芸術的な主体への激しい憧れがある。「厳密な学としての哲学」について語りはじめ、「ヨーロッパ諸学の危機」について語って去って行ったフッサールの場合にも、人間の主体の尊厳を全力で守り通そうとする決意がみなぎっていた。フッサールの業績の継承者と見なされたハイデガーも、「前半」だけが出て終わった初期の主著『存在と時間』で論じたのは、人間——すべてを一人で操作・支配する近代的主体——が存在することそのものであった。しかも後期のハイデガーが向かっていったのは、芸術の問題であった。自然科学の方法の攻撃力が強力であればあるほど、「私」への情熱も強烈になっていく。

「私は、私の身体あるいは私の『精神現象』を規定する多様な因果性の結果でも交錯でもない。私は自分を、世界の一部として、生物学、心理学、ならびに社会学の単なる対象として、考えることはできないし、一般に科学の考える世界のなかに私を閉じこめることはできない。世界についての私の知識は、たとえば科学による知識であろうと、どれもこれも、世界に関する私自身の観察、もしくは経験からして得られるのであって、このような経験がなければ、科学の記号には何の意味もないであろう。科学の宇宙の全体は、生きられた世界の上に打ち建てられており、もしわれわれが科学そのものを厳格に考え、正確にその意義と有効範囲とを測ろうと欲するならば、まず第一に世界についてのあの経験を呼びさまさなくてはならないのである。科学はこの経験の二次的な表現なのだ。」（メルロ＝ポンティ『知覚の現象学』、中島盛夫訳、法政大学出版局、1982年、3-4頁）

デカルトの同国人メルロ＝ポンティの熱狂的な口吻は印象的である。まさに「私」「私」「私」……常に連呼していなければ「私」は砂の城のごとく乾いて風に吹き消されていくかのようなようである。危機感に迫られた真剣な思索は感動をもたらす。しかし危機感をもたらした原因は、けっして分かりにくいものではない。それはわれわれがすでに指摘してきた問題である。

メルロ＝ポンティが主著の最後の部分をデカルトの再検討にあてていることは皮肉な現象である。特権的な主体がすべてを操作する——この意味で自然科学はデカルトの正当な子孫である。デカルト自身が自然科学者でもあった。ところがデカルトの子孫は一人ではない。芸術も、文学も、哲学そのものもデカルトの嫡男の地位を狙って争って来た。しかし相変わらず定員は一名である。二名以上の近代的主体が介在すれば、相互の言及、自己言及の連鎖は避けられない。果てしない分業（部分としての主体）で共通の目的を探求してきたかに見える自然科学とは異なって、哲学者は孤独に「考える私」と対面していくほかはない。「西欧諸学の危機」というのは、特定の事件をきっかけにして引き起こされた事態ではなくて、諸学が始発の段階から内包していた論理的無理が顕在化してくる事態であると考えらるべきである。

互いにおのれの主体性を主張する立場が乱立し、それらが互いに言及し合う。現象学——実存主義も含めて——による度重なる自然科学批判は、それ自体としては重要な論点を含んでいる。しかし、それによって自然科学が衰退を始めるわけでもなければ、自然科学由来の世界観がどこかに押し込められつつあるわけでもない。実態はその逆のようにも見える。まさに近代主義の主体という現象そのものの乱反射である。

8 小 括

「フランス人は本を読まない。どうもそうらしいのです。(中略) 書物についての書物、換言すれば批評の本は、はじめから物の数に入らないごく一部の少数の人たち、すなわちいくばくかの学生とか熱心な愛好家の注意をひくだけにすぎません。でも批評の批評となるとそれはもう最悪で、まさに今の時代の浅薄さのサンプルみたいで、そんなものに誰がいったい興味を感じてくれるのでしょうか。」(ツヴェタン・トドロフ『批評の批評』、及川馥・小林文生訳、法政大学出版局、1991年、1頁)

現象の乱反射、それは近代主義の主体を多面化し、同時に見渡しがたい複雑性の充満に連なっていく。単純な図式ですべてを理論的に整序することが

近代合理主義の信条であるならば、整序されえない複雑性との直面は近代合理主義そのものの危機を暗示する。

無数に生きる人間の毎日の無限にある生活を、有限の体系のなかに整序することは、近代主義にとどまらずあらゆる知の営為の目的であった。宗教にせよ、形而上学にせよ、近代の科学にせよ、哲学にせよ、そして歴史学にせよ、あるいは素朴な人生訓の類にせよ、共通して探求してきたのは、人間が生きる世界を言葉によって表現することにあった。ヨーロッパ由来の近代主義に画期的な意義があるとするならば、それはまぎれもなく、すべてをコントロールする特権的主体という仮説に出発して思索を始めたことに帰結した。ここに未曾有の首尾一貫した世界像が出現し、しかも世界を操作（支配）する人間という信念が不動のものとなった。今日のわれわれの欲望が日々恩恵に浴している「科学」とはまさにこのような信念の賜物である。

ただし、すべてを一人でコントロールする特権的主体とは、一人でなければならない。ここに近代の苦悩があった。苦悩は挫折につながっていく。挫折とは定員一名の支配者たちの死闘において極点に達した。結果としてもたらされたあまりにも大きな犠牲に多くの思索者たちは茫然自失することになる。ここから二十世紀後半、いわゆる「現代思想」の課題が始まる。それは近代主義がもたらすことになった現況に対する解釈の試みであるとともに、一つの思考様式が行き詰まっていく状況を言い当てる作業でもある。このような現況が生じてしまったのは、元来のプログラムが矛盾をはらんでいたからである。最良の「近代」が最悪の結果をもたらし、肝心の「近代」そのものの終焉が語られるとき、人々の関心は「近代」の後に何がやってくるのかということに集中されるのである。