

# 近代人文学とはなにか

## ——二つの世紀の記憶と忘却——

田中 希生

### 第一章 問いの所在

本稿は、近代の人文学がいかなるものであったか、もつと正確に  
いえるように機能してきたのか、その歴史的な足取りをたどり  
ながら、来たるべき人文学のための見取り図を示そうとするもので  
ある。プラトンやアリストテレスの伝統に連なる「とはなにか」<sup>①</sup>  
[註]という問いを引き受けることは、当然、アカデミズムの伝統  
が受けてきた非難をも背負うことであろう。また伝統的アカデミズ  
ムの側からいっても、風変わりな概略を述べることの暴力と、いさ  
さか冒険的な内容を見取り図として示す無謀とが、本稿の望まぬ基  
調となることを、十分に承知している。

近代には、明確な日付があるように思われる。それは、王や英雄

たちによって作り出された、大掛かりな事件によってではない。多  
くの政治学者が、三十年戦争終結後にかわされた一六四八年のウエ  
ストファリア条約に、近代主権国家の起源のひとつをみている。法  
学者にとつては、革命ともになされたフランスの人権宣言は、お  
おいなる画期だろう。だがわれわれは、三十年戦争に兵士として参  
加した、二十三歳のひとりの若者に起こったとるに足らぬ出来事の  
ほうを重視する。それは、その日を振り返って、「わたしの計画は、  
自分の思想を改革しようと努め、わたしだけのものである土地に建  
設することであり、それより先へ広がったことは一度もない」といっ  
ていたひとりの儉しい男の精神が到達した、小さな出来事であった  
日付である。今は失われた『オリュンピカ』<sup>★<sub>2</sub></sup>なる彼の手記を参照す  
ることができたアドリアン・バイエの伝記によれば、レネ・デカル  
トは、旧教軍バイエルン公マクシミリアンの旗下、ウルム近郊の村  
ノイブルクの炉部屋で冬営中、次のような認識に達する。

[Article]

TANAKA, Kio

What are Liberal Arts in Modern Age?  
: Memory and Oblivion in Two Centuries

(Received 12 November 2010)

A Noon of Liberal Arts, No. 1, 2010

彼がわれわれに知らせるところによれば、一六一九年十一月十日、「靈感に満たされ」、「この日驚くべき学問の基礎を見いだした」という思いにすっかり心を奪われて床についてから、彼は次々に三つの夢をみた。いずれもまことに異常な夢で、天上から訪れたものとか考えられぬほどであった。……★<sup>3</sup>

『方法序説』のなかの記述では、次の箇所に当たるとある。「その頃私はドイツにいた。いまなお（一六三七年）終わっていないあの戦争（三十年戦争）に心ひかれて私はそこへ行っていたのである。皇帝の戴冠式を見てから軍隊に帰る途中、冬が始まってある村に足留めされた。

ここでは私の気を散らす話の相手もおらず、また幸い、心を乱す心配事や情念もなかったので、私は終日炉部屋にただひとりとしこもり、心ゆくまで思索にふけていた」★<sup>4</sup>。彼のみた三つの夢の精緻さゆえに、その内容については公表された当初から疑いがもたれてきたが、この小さな事件そのものの信ぴょう性は、デカルトのさまざまテクストからある程度実証されうる。「驚くべき学問の基礎」、それはもちろん、『我オモウ、ユエニ我アリ（Je pense, donc je suis あるいは Cogito, ergo sum）』★<sup>5</sup>、いわゆる『コギト』である。

到来する「わたし」。神でもなく、王でもない、ほかでもない「わたし」が、彼に訪れる。近代知の起源と最高峰とを分有する『コギト』は、炉部屋の闇に溶け入る暗い炎のような、ひそやかな、孤独な登場をもつて始まる。——すべての実在は疑わしい。あらゆる実在が、

その存在を証明することができない。しかし、とデカルトはいいう。それを疑うこの「わたし」だけは、そうした疑いが可能であるために存在していなければならない。かくして、「わたしは存在する」が一種の逆説として、証明される。このダイナミックな転回は、しかし、その後多くの哲学者によって批判されることになる。そして、われわれの多くも、そうした批判をおおむね共有している。「わたしは思う、ゆえにわたしは存在する」。この言葉を読むとき、誰もが欠陥に気づくにちがいない。「思う」を実現するための「わたし」が、そもそもその存在証明を与えられていない以上、「わたしは思う」すら可能にならず、結局、「わたしは存在する」は可能にならないのではないか？

有名なデカルト批判をいくつか振り返っておこう。一七世紀後半以降ヨーロッパに君臨したデカルト哲学の最初の批判は、物理学方面、とりわけニュートンによって行われている。デカルトは離れたもの同士のあいだで働く磁力や重力のような概念を信用しなかったからである。彼はもの同士のあいだではたらく力を、ピリヤードのような衝突によつて理解しようとしていた。したがって、重力は、虚空に充滿するエーテルの渦によつて説明される。むしろ、このような説明は、ニュートン物理学を受け容れるかぎり、信用し難い。★

だが、コギトそのものに対する明証的な批判はカントを待たねばならない。彼の哲学からみれば、デカルトのコギトは、ある意味では、存在の証明ではなくて、不在の規定というにふさわしい。実在を實現するためには、時空間を必要とする。その時空間がはじめになけ

れば、そもそも「わたしは存在する」は可能にならない。デカルトのいう「わたし」が可能になるためには、こうした時空間認識がアブリオリに規定されていなければならない。したがって、すべてが疑わしいというデカルトの議論の前提は、当然「わたし」にも当てはまるのであつて、とどのつまり、「わたし」すら存在しなくなってしまうはずなのだ。カントはいう。「この（デカルトの）観念論のたぐらみは当然以上に観念論自身に報復される」と。つまり、デカルトの「わたし」の存在証明は、かえつて「わたし」の不在を証明してしまう。いうなれば、コギトはほとんど「わたしは存在している」と思っている「I think that I am」に等しい、というわけだ。

カントは、彼の練磨したアブリオリテート *Apriorität* の概念によつて、デカルトのコギトのなかに、亀裂<sup>★7</sup>としての時間を見出したと考へていい。デカルトが空間上の点として配分した「わたし」は、時間の導入によつて、再度浮遊する。カントのアブリオリテートを厳密に適用すれば、デカルトの実在、すなわち「我アリ」は、「我オモウ」という不確かな思念のうちに消え去つてしまう。デカルトのコギトは、存在の明証性というよりは、消滅の明証性をしか意味していない。ジル・ドゥルーズはカントの批判をやや限定的に評価しつつ、デカルトのコギトを「ひび割れた私」<sup>★8</sup>と呼んでいる。時間の虚空に消え去る「わたし」、時間の亀裂に飲み込まれる「わたし」。「わたし」の内奥に生じた深刻なこの空虚、この亀裂はいかにして埋められるべきか。デカルトによつて打ち立てられた新しい「学問の基礎」——「わたし」には、はじめから亀裂が走っている。このひび割れた礎石

の上に、近代の知は屹立していた。

われわれから見ると、カントの批判がいかに論理的に整合性があるとしても、デカルトのコギトは、かえつて出来事というにふさわしい資格を有しているようだ。というのも、出来事は、原理的にいつて、消え去るものだからである。アーキヴィストやジャーナリストは、こうした消え去る出来事を残そうと骨折るが、もちろん、残されたそれは記録であつて、生の出来事とは異なる。そのことは、彼らが十分によく知っている。傷みややすく朽ちやすく、多くはたちまち色あせ消え去るもの、すなわち再現不可能なもの。それが出来事のかげがえのなさの、主要な条件である。したがつて、デカルトの意図とは異なるものの、コギトは彼の期待を裏切つて、客観的永続を夢想する科学的存在というよりは、自ら消え去る出来事の微だったように思われる。

コギトという彼の内面に生じた不思議な亀裂せる直覚は、カントの持ち出した因果律によつて説明しつくせるものでは、本来ない。デカルトの《ゆえに *ergo*》を自分の磨いた因果律の議論にことよせて読める保証はない。むしろわれわれなら《ゆえに》は《そして *and*》とでも翻訳したかもしれない。<sup>★10</sup>とはいえ、カント哲学がなければ、この亀裂の周囲に巡らせた近代の人文學もまたありえなかつた。ここではこの線で議論を進めていこう。「わたしは思う」と「わたしは存在する」のあいだには亀裂がある。すなわち、区別せねばならないし、実践的にはそうするほかない。したがつてカントは次のようにいう。

客観的に見られた認識内容をいっさい度外視すると、およそ認識は、主観的には、歴史的 (historisch) であるか、さもなければ理性的 (rational) であるか、この二つしかない。歴史的認識は、与えられたものから成る認識 (cognitio ex datis) であり、理性的認識は原理にもとづく認識 (cognitio ex principiis) である。<sup>★H</sup>

主観的認識は二つに区別できる。ひとつは歴史的認識、もうひとつは理性的認識である。あえてこの区別をコギトに当てはめると、前者は「わたしは存在する」であり、後者は「わたしは思う」である。この両者は直接つながらない（なによりもまず《ゆえに》が証明されねばならない）。だが、外から与えられる歴史的認識とはなんだろうか。たとえば、それが自分の署名付きのテキストであればどうだろうか。自分の書いたものを読むという行為（これはジャック・デリダ的なテーマでもある、ただし彼は音声に議論を限定する）は、単純に外から与えられる歴史的認識と考えてよいだろうか。自署入りのテキストをみて、これはわたしの外側からやってきたものだから、わたしの内なる純粹理性は責任を負わない、と語ることは正しいだろうか。自国史を語る人間、あるいは人類史であつても、自らを人類の一員と認めつつ人類史を語る人間にとつて、この区別はいとも簡単に崩壊してしまう。どこにサイン入りの契約書に対する無責任を推奨する社会があろう——歴史の実践は、この区別を禁じるのである。すなわち、カントが意図していたかどうかとは別に、カ

ントのこの区別こそが、皮肉なことにかえつて彼が正しく見出したデカルトの亀裂を埋めてしまう。「我オモウ」と「我アリ」を区別するカント的《ゆえに》によつて、内在的な人間理性と外からくる歴史とが思わぬ邂逅を遂げる。以後、周知のとおり一九世紀は歴史の世紀となるが、それは上のような観点からも説明できよう。

## 第二章 《わたし》の空隙を埋める歴史について

### 第一節 進歩する時間

一九世紀以降の時代を、歴史の時代と呼ぶことがある。それは、たとえばヘーゲルが歴史哲学を書いたとか、マルクス主義者が史的唯物論を説いたとか、産業革命と帝国主義戦争に由来する激烈な進歩と進化の時代だったとか、近代歴史学が産声をあげたとか、そういうことに起因するのではない。それらは結果と原因を取り違えたいいかただ。そうではなく、起源（過去）や終末（未来）を暗示しつつ、現在をその内側に厳しく固定する神話や物語の助けを借りることができなくなった時代、ひとことではいえば、神もなく王もない時代に登場したのが、ただの《わたし》でしかなかったからである。神話や物語のような虚構に頼ることのできない《わたし》が頼ることのできる唯一のものは、事実とその集積、すなわち歴史しかなかった。かつて、アウグスティヌスは次のようにいつていた。

ところでいま私にとつて明々白々となったことは、次のことだ

す。すなわち、未来もなく過去もない。厳密な意味では、過去、現在、未来という三つの時があるともいえない。おそらく、厳密にはこういうべきであろう。「三つの時がある。過去についての現在、現在についての現在、未来についての現在」。じつさい、この三つは何か魂のうちにあるものです。魂以外のどこにも見いだすことができません。過去についての現在とは「記憶」であり、現在についての現在とは「直観」であり、未来についての現在とは「期待」です。もしこういうことが許されるならば、たしかに私は三つの時を見ますし、それどころか、「三つの時がある」ということをも承認いたします。それでもなお、不正確ないならわしによつて、「三つの時がある。それは過去と現在と未来だ」といいたい人があるならば、いわせておきましょう。私は気にしないし、反対もしないし、非難もしない。ただし、そこにいわれていることの意味をよく理解していただければならない。未来であるものがすでにあるとか、過去となったものがまだあるなどと思つてはならない。<sup>★12</sup>

人間にとつて、過去は記憶であり、現在は直観であり、未来は期待であるにすぎない。これらはそれぞれ、キケロの記憶力 *memoria*、知力 *intelligentia*、予知力 *providentia* の概念をキリスト教的に変奏したものだ、真の過去や未来は神の領分だった——あるいはこういうべきか。「宇宙の創造主、もろもろの魂と物体との創造主であるあなたが、そのようなしかたで、すべての未来と過去

とを知りたもうと考えるのは、とんでもないことです。あなたの知は、それよりはるかに驚嘆すべく、はるかに神秘的です。すなわち、うたう人がよく知った歌をうたい、聞く人がよく知った歌を聞くとき、未来の声に対する期待と過去の声の記憶とによつて、心の印象はさまざまに変わり、感覚は分散した方向に向かいますが、変わることなく永遠で、もろもろの精神の真に永遠の創造主であるあなたには、そのようなことはおこりません。<sup>★13</sup> つまり、過去や未来は、現在を生きるひとびとの記憶や期待としてしか存在しない。碩学フランス・A・イエイツの研究によれば、中世ヨーロッパの記憶術（時間）は運動に従属する、もつぱら可変的な空間的配列を意味していた。永遠の神と結びついて天国と地獄のイメージを与える「生得的記憶」のおかげで、ひとは煉獄としての現在に宙づりにされ、現在のうちに厳密に封じられていたといえる。

## 第二節 コントの実証主義

しかしカントは、ときに天国と地獄のイメージにあふれた「生得性」の概念を否定する。というより、そうしたアプリアリテートとして、イメージを欠いた空虚な時間と空間のみを提示した。先にみたように、《わたし》は時間のうちに空虚だった。《わたし》を可能にすると同時に、《わたし》をさえ乗り越えていく空虚な時間。<sup>★15</sup> 近代のひとつとはこの空虚を埋めねばならないと考えたのかもしれない。実際、実証主義 *positivisme* および社会学 *sociologie*、そして「利他主義 *altruisme*」なる語の創始者であるオーギュスト・コントは、

明白に次のような問いをおのれに課していた。「決定的な問題、それは神も王も存在することなく社会を再組織化することにはならない」<sup>★16</sup>。過去および未来のすべてを見渡していた神という蝶番を失い、指数関数的に加速し増大していく時間のなかで、望むと望まざるとにかかわらず、旧来の秩序は変化せざるをえない。そのことを、一九世紀のひとつとは、誰よりも自覚していただろう。そのなかで未来を予見し、社会を再組織化するための素材は、《歴史》しかなかった。「すべて科学というものは、予見を目的とする。…事実、どんな未開人でも、すべての人は、過去を知ることによって未来の予見を行なっている」<sup>★17</sup>。神々の《神話》や、諸王の《物語》に頼るのではなく、みずから社会を再組織化すること、それが実証主義の真の意味にほかならない。それは、民衆社会のうちに、さまざまな有機体同様、秩序への意志があらかじめ備わっていることを意味する。だからこそ、コントは次のように語ることが可能であった。「学者は今日、政治を観察科学の域に引き上げなければならない」<sup>★18</sup>。つまり政治は、数学の適用可能性は否定されているものの、自然科学、さらにいえば動物行動学あるいは「社会物理学」の延長上にあり、もっぱら実証主義的な科学者の領分となる。

コントは、有機体 Organisme として社会を描く構想をもった。無政府状態を防ぐ唯一の手だては、実証主義的な科学者による過去および現在の「観察」によって、未来にふさわしい組織を「発見（発明）」し、さらには「予見」することである。だが、有機体の観点では、マルクスがいうようにその理論的な深度において、ヘーゲルが優越

していよう。彼は、有機体を、主観的な分類「概念」をたえず逃れていく客観的な「地の暴力 Gewalt der Erde」とのあいだの差異において把握しようと努め、さらにそこから、それらの複数性を高次に統一する、垂直に立ち上がる《精神》の概念を提示する。一方のコントが、博物学的な一般的分類法によって、文明史全体を通観する「諸時代の一覽表」を作り上げようとする水平的な欲望を有していたのとは、大きく異なっている。実際コントはこういつていたほどだ。「人類の歴史全体の中で、文明の各時代を自然の關係に従つて配列しようとする理由は、同じ法則によつて動植物を分類する博物学者の理由と全く同じである。ただ、前者の理由のほうが、なおいっそう強力なだけである。なぜなら、事実の正しい配列はどの科学にとつても非常に大切であるが、政治科学にとつてはこれがすべてであり、この条件を欠けば、実践的目的に全く達し得ないからである。目的とは、もちろん、過去を観察することによつて、今日の文明の発展が生み出そうとしている社会組織を決定することである」<sup>★21</sup>。コントにおいて、政治的決断はもっぱら実証主義者にこそ委ねられているが、それゆえ、「一覽表」の作成は政治的決断と同一視できるほど強力である。この点では、垂直に立ち上がる《精神》の思想家であるヘーゲルが、世界史を論じつつもあくまで国家の思想家であつたのに対して、水平に広がる《実証》の思想家であるコントが、最終的には、過去から現在、未来のすべてを一覽表のなかに凍結する「大存在」を神と仰ぐ「人類教」の大神祭となつたことは、著しいコントラストを描いている。ヴェルドナルがいうように、彼の思想には、

《国家》の概念が脱落している。<sup>★22</sup>

「大存在」、「物神」<sup>モノゴトノカミ</sup>、「環境」の三位一体からなる「人類教」を創設したコントは、三十歳以後、新たな読書はすべて禁ずる。「大脳衛生法」を発明してもいた。歴史を一覧表のなかに凍結する「過去の保存者」としておのれを神聖化したコントのもくろみが達成されたとき、過去、現在、未来という三つの時間は歴史もろとも消滅するだろう。過去は現在の人間が抱く記憶にすぎぬものとなり、未来は現在の人間が抱く期待にすぎぬものとなる。ふたたび、時間は静止する。ひとは終末の神話を期待しつつ、無限の現在に封じ込められるのだ。

コントの実証主義の必要な条件は、もちろん、《歴史》を可能にする時間の超越、すなわち進歩の概念だが、また同時にこの進歩の概念こそ、コントの実証主義を苦しめる張本人である。コントの至った結末はいささか極端に映るが、たとえば近代歴史学の祖師のひとりであり、「ただそれだけですべての科学に生を与える自由でつねに活発な観察は、歴史にとって不可欠である：あらゆる細部は疑わしい」と、歴史を《科学》の名において語る最初の事例のひとつを提示するニブールのいう次の内容が本当に実現したとしたらどうか。コントの結末と同じことが起こらないとはいえない。

何よりもまず、われわれは、真理に対する愛を無垢のままで保ち、いかなる虚偽の見かけもすべて避けるべきであり、どんなに小さな末梢なことでも、その確かさを完全に納得することなしには、確かなものとして与えないようにせねばならない。

もしも、われわれが、自分で犯したと思い、たぶんほかの人は誰も見抜かないような過失を、可能なたびごとに打ち明けることをしなまいとしよう。また、筆を置く際に、次のように神に誓っていうことができまいとしよう。「私はすべてを考量し吟味しました。そして私は、意識的に、本当でないようなことは何も語りませんでした。また私は自分自身に關しても他の人たちに關しても、どんなかわりの意見をも述べませんでした。私は、私の公然たる敵についてさえ、私が死に臨んで責任を負いかねるようなことは、なに一つ主張しませんでした」と。もしも、以上のことができないのなら、科学も文学も、せいぜいわれわれを墮落させ、頹廃させる以外に役立たないだろう。<sup>★24</sup>

ある特定の真理に対して完全に無垢であり、かつ虚偽もなく、どんな瑣末なことさえ完全に納得している状態があるとしたら、どのような瞬間がそういわれるのか。ラブラスが「もしもある瞬間における全ての物質の力学的状態と力を知ることができ、かつもしもそれらのデータを解析できるだけの能力の知性が存在するとすれば、この知性にとつては、不確実なことは何もなくなり、その目には未来も(過去同様に)全て見えているであろう」といったのは、ニブールが『ローマ史』第一巻を刊行した翌年の一八一二年のことである。ある瞬間の完全な理解者は、結局、過去から未来に至る可能なすべての瞬間を知りうるだろう。ラブラスの悪魔が跋扈する時代の雰囲気は、こうした決定論以外のすべての議論が「われわれを墮落

させ、頽廃させる以外に役立たない」ことになるのならば、ひとは、コントの実証主義が望む結論以外のものを望みうるだろうか。ヘーゲル主義者がつい最近たどりついた《歴史の終焉》という結論に、実証主義者たちはとつきの昔に、つまり百年以上前にたどりついていたのである。

その一方で、厳格な資料批判と、可能な限り切り詰められた過去の《再現》によって、ニーブールの衣鉢を継いで科学的歴史学の正當な父とみなされるランケは、「進歩」の概念に懐疑を抱く。この概念に逆らつて進むアジアをみよ、というわけだ。そして進歩にかえて「発展」の概念を提示する。コントを、そして実証主義を可能にすると同時に苦しめた不断の進歩の概念を、ランケは次のように飼いなす。《進歩の概念は歴史的に実証されていない!》……しかしそれでは、そもそも歴史を問題的な概念にしていた前提のほうを不当に放棄する結果になりはしないか(ついでにコントにあつた「人類」の概念も放棄され、それにかえて各国の歴史を総合する「世界史」の概念が提示される)。というのも、われわれはその激烈な進歩、加速する時間のゆえにこそ、実証を必要としていたからだ。変化を適当なところで飼ひならず、それぞれの地域に即した凡庸で曖昧な「発展」の概念が、歴史の延命には必要ということかもしれない。だが、彼のいうように、進歩が「人間の知能や能力の全部門を同時に包むことがないなら、われわれはいかにして、明晰な実証、すなわち自己組織化を確信できる日が来るのだろうか。進歩を飼ひならすことは、逆にそうした実証主義の最大の前提たる人間の「観察」能力

への疑義となろう。

### 第三節 歴史は固有名を追いつめる

実証か、しからずんば無か、というわけではない。実証主義は、現在が実証の過程であることを認めるからだ。曖昧な実証が口にされるよりは、科学的な手続きに沿わなくても真摯な説得のほうが多くの場合に価値があるものだが、「実証主義という語は、哲学することすべての拒否を指」す、というヴェルダナルの発言はいささか不当である。高島素之の「オーギユスト・コントの出現は世界の思想上に一新時代を劃した。コントの功績を一言にして盡せば、哲學の敗北、科學の勝利と云ふことである」といういい方も適當ではない。実証主義を誤解して実践しているいくつかの例を除けば、自然の側に一定の秩序を認める点でカント主義とは異なるとはいへ、こちらにも、別種の哲學といつてよい弾力がある。  
なにしろ絶対的經驗主義には異を唱える。<sup>★29</sup> コントによれば、この考えは「不毛」である。<sup>★30</sup>「複雑な分野で、逆に理論が觀察そのものから生まれることを期待する人がいるなら、人間精神の必然的歩みを全く無視したものと云わねばならない。どんなに単純な研究分野においても、人間精神は常に科学的觀察より先に、対応する現象に関する何らかの考え方を立ててきた」。<sup>★31</sup> つまり「主觀的方法 méthode subjective」によつてこそ、人間社会は再組織化されねばならない。問題は主觀の側、つまり人間が厳格きまる実証主義に耐えうるか、ということになる。しかし実証主義は、結局は、完全



な実証がありうること——対象の固有性をすべて記述のなかに収めることを、遠い未来であるにせよ夢想する。実証主義者にとつて、すべての問題は将来的には完全に実証可能である、という命題は排中律である。「完全な実証」を期待するということは、自然界の無限の渾沌を粗漏なく秩序化する無限大の能力が人間に備わるといふ期待を抱くことと同じである。コントは秩序と進歩とをほとんど同一視する。<sup>★33</sup>したがって彼から、二人の人物が可能となる。ジョン・ステュアート・ミルと、ハーバート・スペンサーである。前者は論理的帰納の点で、後者は進化論の社会への適用の点で、コントからの如実な影響を表明する。一九世紀に特異な形で醸成された、自然科学上の達成を人間社会にも適用できるという共通観念のおかげで、この二つの理論は自由に組み合わせることができ。すなわち、無尽蔵の現象を模写する無尽蔵の記憶力を将来の人間に期待することができた（むろん主観の相対性を認めていたコントは、最終的には物神崇拜に依拠する人類教に逃れるほかなかつたのだ）。

コントの影響は彼らのほかにヨーロッパのいたるところで確認できる。エミール・リトレはもちろん、哲学者や文献学者としては、イポリット・テーヌやエルネスト・ルナン、オイゲン・デュロインやハインリヒ・リール、アルベルト・ランゲ。あるいはクロード・ベルナルやヘンリー・モーズレイ、トマス・ハクスリーやヘッケルのような生理学者。そして特別に名をあげるまでもない、人類学や社会学、経済学や歴史学といったさまざまな領域。だが彼らは師の「人類教」よりも《進歩》に忠誠を誓う。仮定法とはいえ次のよ

うに語る権利をもつ。「もし、われわれがある瞬間のすべての存在を知りえたならば……あとにつづく宇宙の歴史全体を予言できるだろう。……そして宇宙のある状態が次の瞬間にも繰り返し現われたならば、あとにつづくすべてが再帰し、歴史は循環小数のように繰り返される」。<sup>★34</sup>人類は不断の進歩の過程に在る、という無垢な仮説が信じられているあいだは、「完全な実証」の能力があるかどうか、という窮極の問いに答えるのを、すくなくとも先延ばしにすることができたことは確かである。「進歩は偶然ではなく、人間が支配し得るものでもなく、情け深い必然である」。<sup>★35</sup>

一九世紀後半から二〇世紀前半にかけて創刊された物理系の学術雑誌の多くに、*progress* など進歩にまつわる名前が冠されているのを見る事ができるが、<sup>★36</sup>進歩に対する無邪気な信頼は、今日から見れば、ほとんど宗教や神学に近いものにみえる。<sup>★37</sup>その見方はほとんど正しいとしても公平を欠く。宗教という語の範囲を無制限に広げることにもなろう。《進歩》とは、宗教や神学を脱しようとする人間の努力であり、その標語だからである。こうした実践まで宗教に加えられるなら宗教を越えることは不可能となり、これを名指すことも無意味となる。むろん、現時点では、神や王に代わる秩序を準備することはできていない、と彼らは考える。だが、将来はちがう。そういうエクスキューズと勇気を、《進歩》の概念は与えてくれる。《進歩》まで宗教に加えられるという、神はおらず、王もわれわれと同じだけの人間にすぎないという、一九世紀のひとたちのやつとたりついた考えを思い違いと嘲笑うことになろう。

ともあれ、この傾向はますます先鋭化される。自然界同様、人間社会にも秩序がはじめから備わっている。こうした考え方は、実証主義者たちが、カントが厳格に拵えた限界を逸脱していった点でもあるが、そうである以上、すべての事実を正しい配列があり、等しく百科全書の階梯をもった「一覽表」のなかに収まるはずだ。実証主義が暗黙のうちに前提している自然界と人間社会の連続性、あるいは複数の人間社会間の連続性は、この主義が、たったひとつの現実空間を想定していることを意味している（「人類教」とは、いわばこの現実空間の名であろう）。天地創造の明確な日付と終末の日付とを同時に失った近代、因果の鎖列は古代の生物から今日の人間に至るまで、途切れることなくつづく。歴史的に物理的因果律と論理的必然性は緋い交ぜになっっている。無限の世界に投げ出された有限の人間が、無限から解放されるのは、「一覽表」が完成するとき以外にありえない。彼らは次々に表を要素で埋めていく。ところで、

一八九九年、一九世紀の終わりに、ジョサイア・ロイスはこういつていた。

イングランドの地表の一部が完全に平らに均らされ、そこに地図制作者がイングランドの地図を書いたとしよう。仕事は完璧になされ、イングランドの地表の細部はどれほど微細なものでも、地図に再現 represent されていないものはない。そこにはすべての点で照応が見られる。こうした場合、この地図には地図の地図が含まれていなければならず、この地図の地図には地

図の地図の地図が含まれていなければならない。こうしてこの堂々巡りは無限に続く。<sup>★38</sup>

ならば、表を埋めている当の言葉の表が、すなわち self-represent な表が、また必要になるのではないか？ 主体が、おのれの知の条件、すなわち言葉を考察することでおのれ自身を考察する、そういう関心が芽生えはじめる（別にロイスがその嚆矢というわけではない。このテーマはじつはすでに例外的にライプニッツにも現われていたものだ）。

一八四三年にはポーによって『黄金虫』が、一八六三年にはヴェルヌによって『気球に乗って五週間』が、一八八八年にはハクスリーのもとで生物学を学んでいたH・G・ウェルズによって『時の冒険家たち（タイム・マシン）』が書かれていた。虚構を扱うはずの小説の側から行われた言語の科学化への奇妙な秋波がある一方で、実証主義者のなかでもっとも先鋭化していた数学者のグループによって、言語が対象とされはじめた。コントはラグランジュに依拠しつつ、ものとの関わりを欠いた算術よりも代数学を評価し（コーシーの物理的直観を用いない解析学（解析の算術化）を憎んでいた）、<sup>★39</sup>全体として数学を実証主義から取り除く努力を怠らなかつた。だが、よく知られているとおり、一八七九年のゴットロープ・フレーゲによる『概念記法』（正確には「算術の式言語を模した、純粹な思考のための一つの式言語」<sup>★40</sup>）は、逆に数学（自然数）を論理に帰着させることによって、数学を実証主義の対象とすることに成功した。数学もま

た、一九世紀の科学的存在論の対象となりうることを明確にする。そして不思議なことに、数学の言語（≡存在論）化の努力は、反対に、言語（≡存在論）の数学化という結果をも、もたらした。意義と命題内容とが同一と確信するフレーゲの延長上で、数学を実証主義的に再構築していたバートランド・ラッセルは、次のように宣言することができた。

記憶している事件はかつて起こったことで、過去はすべて存在している、という記憶上の信念が存在する論理的必然性はない。そして次の仮説に論理的不可能はない。すなわち——世界は、完全に虚構の過去を《記憶した》人々とともに、五分前に生み出された。<sup>★41</sup>

ひとは再び現在に縛り付けられる。ひとに許されたのは、五分という、永劫にとつてはほんのわずかな振動だけだった。別種の歴史の終焉である。ランケが、厳密な史料批判によつて客観的な事実が確定してはじめて、歴史記述が行なわれるべきことを説いていたことは誰でも知っている。英雄や王をめぐつて好き勝手な論評を下す古い歴史物語と異なり、近代の歴史学は、固有名を具体的な、つまり事実の世界に対応物をもつた厳密な《確定記述》に変えていくというのだ。歴史上に散乱するさまざまな固有名、たとえば第二の自然といわれたローマ、廃墟と化したイスパニル、クブラ・カーンの夢の王宮ザナドゥ、英雄アレクサンドロスやシャルルマーニュ、

神となった將軍関羽や雷光ハンニバル、オルレアン乙女の名、この不均一でごつごつした異物の束を、もつと均整のとれた、しかし味気ない確定記述に変えること、要するに固有名をほかの固有名の助けなしに説明することが、歴史学の窮極の目標だったのだ。この試みは、かつて祖師コントが正当にも警戒を払っていた数学者という、思わぬところからあらわれたひとたちによつて、もつぱら論理学の専有物にされてしまう。フレーゲ以来の伝統的見解によるなら、固有名の指示は行為主体の心にある志向的な内容から成立する。固有名は、外在的な歴史の因果律に従っていない。むしろ、心的な表象である。実証主義的な歴史学者が固有名を論理的必然性のなかに並べ替える権利があるというのなら、問題は歴史にあるのではなく、言語にあるはずではないか。

### 第三章 《空隙》への回帰

#### 第一節 言語論的転回

「数学にイグノラビムスはない」。一九世紀半ばにデュ・ボアレイモンが唱えた科学限界説の言葉、Ignoramus et ignorabimus（我々は無知である、そして無知であり続けるだろう）に対する、公理主義者ファイット・ヒルベルトの反論である。世界の存在論的確信に不可欠のオルガノンたる数学。「人間の思索はすべて、必然的に三つの理論段階を順次通過する。すなわち、普通、神学的段階、形而上学的段階、実証的段階と呼ばれている三つの段階である」とコント

が述べたことは有名である。<sup>★42</sup> ヒルベルトはまるでコントのように、数学的存在証明を三つの段階によって説明する。その存在だけを純粹に証明する段階、どのように現われるかを理論的に求める段階、実際に計算する段階<sup>★43</sup>である。数学的証明と存在とを同一視する彼の奇妙な見解、人間という「有限の立場」から無限に立ち向かうことができるという度を逸した彼の果敢さは、しかし、これまでみてきた一九世紀の思考の延長上で、極限に開花したものであることがわかる。<sup>★44</sup>

フレーゲやラッセルがいうように、数学を論理に置き換えるなら、やはり、歴史家の論理を記述するテキストもまた、数学的な確かさで事実確定を行ないうるはずだろう。だからといって史料をかき集める歴史家の営みが数学によって終わることはないだろうが、問題はもはや歴史家の手を離れている。デカルト以来、近代のひとつひとつとって問題的な概念だった《わたし》の亀裂を埋めるのは、曖昧な歴史の仕事ではなく、もつと厳密な数学の仕事となる。実証史家たちは否定したがるかもしれないが、客観的確かさを求め、歴史的存在論に数学者を引き寄せたのは、彼ら自身である。よく知られる「ヒルベルト計画」によって頂点をきわめる一九世紀末から一九二〇年代までの数十年間は、数学基礎論の時代である。数学こそ、世界の存在論的確かさを不動のものとする……。

しかし、数学を実証主義から除外していたあいだは無頓着でもよかつた問題が頭をもたげてきた。歴史的・物理的因果律と論理的必然性は、同じものなのだろうか。現実の出来事と科学者の作成する

一覧表とのあいだに、ひとが期待するほどの透明性は確保されているのだろうか。論理と実在のあいだの透明性が確保されているかぎり、歴史の実証主義は、依然として可能である。ヒルベルトは、数学的に無矛盾であればその実在は存在論的に証明されていると考えた。彼のこの考えを浅墓と笑うことができるほど、実証史家が優越しているわけではない。実験によって確かめられるはずもない歴史学において、史料を重ねた論証と数学の無矛盾性のどちらが現実に近いかを論じても、答えは出ない。むしろわれわれは、言葉と事実、すなわちもつとも非現実的なものともつとも現実的なものと同じく視する実証主義者たちの狂熱を、一九世紀の歴史家とともにヒルベルトも共有していたと考えるべきだ。

生物における系統発生から人類の社会形成史までを含めた広い意味での歴史学、そして数学化された物理学。これまでみてきたところでいえば、一九世紀の狂熱には顕在的にはこれら二つの極があり、潜在的には自然言語という、中世錬金術によく似たもう一つの極がある。そしてそれらの暗示する秩序が、そのままひとつの存在を示すという、特異な実証主義的存在論が形成されている。《わたし》の空隙を埋めるとみなされた《自署入りのテキスト》としての歴史。たとえば人類史なら「人類」の自署が、自国の歴史であれば、「日本人」や「ドイツ人」の自署が、暗黙のうちにそのなかに入っている。《自署入りのテキスト》のうちに自らの存在を消し去ろうとする狂気が、一九世紀のひとつの知的営為の別の名である。

この狂熱としての実証主義に対する冷水が、それぞれの分野から

浴びせかけられる。数学の分野ではクルト・ゲーデルの不完全性定理が、物理学の分野では量子力学が、言語学の分野ではフェルディナン・ド・ソシュールが、それである。しかし、この冷水は、それ以上の報復を一九世紀の知性に対して行なった。周知の議論への深入りは避けるが、ひととおり触れてはおく。

新約聖書中にみられる『クレタ人は嘘つきである』とクレタ人が言った<sup>★45</sup>のような、自己言及と同時に真偽が反転している命題は、内容的に正当であるにもかかわらず、パラドックスに陥る。こうした自己言及的な命題を数学的に作ることが可能である以上（たとえば、命題A：この命題は証明できない）、無矛盾であつても解答を導くことはできないような亀裂としての問いを、数学が抱え込んでしまふことを意味する。<sup>★46</sup> 数学基礎論の存在論的完全性を夢見た「ヒルベルト計画」の瓦解である。

また、ニュートン以来の物理学において信じられてきた因果律に、ヴェルナー・ハイゼンベルクが突きつけた疑念を、ここでの議論にあわせて解釈すれば、こういうことになる。観察的・実験的操作によつて得られる論理的必然性は、もとの歴史的・物理的因果律を変化させることによつてしか得られない。つまり、観察によつて見いだされる因果律には、不純物としての自己言及的な回帰がかならず含まれてしまふ。観察の透明性は確保しようがない。

したがつて、論理的必然性——もつといえは言語について、ソシュールの見解に従うのが正しかったことになる。すなわち、概念は、物理的な質料 *matière* とではなく、その手前にある聴覚映像 (*image*

*acoustique / representation*) と結びつく。また、精神的なものであるラングが、現実の不均質な指対象と結びつくことはありえない（結びつく可能性があるのは、学術的にはあまり価値のないパロールの一部分だけである）。ラングはたえず均衡に向かつている同質の体系だが、そういえるのは、ラングが不均質なパロールと容赦なく区別されるかぎりにおいてである。

これらの見解は、たしかに、《コギト》の空隙の充実を歴史よりもうまくやつてのけるとみなされていた数学、物理学、言語学に突きつけられた批判である。だが、この批判が実行したのは、数学基礎論、古典物理の因果律、言葉の意味から、それぞれが結びついていた存在論の重しを切り離すことである。したがつて、それらの学は、この批判以後、たとえばニコラ・ブルバキ（という架空の人物を代表とする集団）の構造主義のように、枷を逃れて独自にさらなる飛躍を遂げる。この批判が致命的だったのは、むしろ、論証と存在との不可欠の結びつきを前提し、観察する主体を因果律の外に温存していた実証主義という、一九世紀全体を通じた知的営為である。

二〇世紀半ばを前後してプラトリー状に生じている、こうした批判的言説の総体を、われわれは言語論的転回と呼ぶことがある。<sup>★47</sup> 要するに、言語から、實在の軛を切り離すことである。ここまで抽象化すれば、歴史上、各地でいくつか確認できる言語認識への懐疑がまた繰り返されたというにすぎなくなる。ユーラシア大陸の西の端で生じた、一九世紀実証主義という歴史上類を見ない極端な狂熱のおかげで、この懐疑はそれにふさわしい緻密さを装わねばならなかつ

た、ということである。《コギト》が厳密な「ゲーデル文」でないのはもちろんである。だが、それ自体では矛盾がないにもかかわらず、その体系のうちでは意図するところが証明可能でない命題である、という点でよく似ている。デカルトの《ゆえに》は因果律というよりは時間的連続性を示すだけの空虚な先後関係である。とはいえずれでも、というかそれゆえに、このありふれた言葉は証明できない。この言葉を真理として扱おうとすれば、パラドックスに陥るのは明白である。デカルトのうちにカントが見いだした、時間の空虚、時間の亀裂を埋めるべく払った一九世紀のひとたちの努力は、水泡に帰したようにみえる。問いはふたたびもとのところへ帰ってきた。そればかりか、亀裂の予想外の深さを、空隙の気の遠くなる広大さを、あらわす結果になってしまったようだ……。

## 第二節 固有名に追いつめられた歴史

ベンヤミンのいう、「歴史の天使」の翼が受け止めていた進歩の風が凪いでしまった。あるいは、風は吹いていても、翼のほうが折れてしまったのかもしれない。存在と切り離され、独自の文法のなかで、いまだ進歩をつづける数学や物理学をしり目に、人間の歴史のほうはずっと空回りをつづけている——といういい方は、歴史に対する、あるいは人間に対するいきすぎた同情だろうか。やはり、進歩主義に対する過剰な期待とその欺瞞とは、批判すべきものだった。そして人間の進歩に期待できないなら、言語論的転回とは関係なく、一九世紀の実証主義はその理論的根拠を失っている。

デカルトが見出した《わたし》は、時間によつてはじめて位置づけられる。時間経過にしたがって生じる新しい《わたし》によつて、古い《わたし》はたえず消滅させられているような、そういう自我である。カントはコギトのなかに、《ゆえに》によつて亀裂させられている二人の《わたし》を見いだす。この亀裂こそ、近代の時間概念だった。時間に従属し、たえずかき消されていく《わたし》はおのれを更新しつづけることによつてしか、《わたし》たりえない。コギトが存在論的証明となるためには、《わたし》を乗り越えていくもうひとりの《わたし》が必要なのだ。つまり《わたし》は、進歩を強いられている。単線的で強迫的な進歩の概念が、一九世紀実証主義と同時に《わたし》を可能にしていたとして、強迫を失った二〇世紀には、《わたし》は可能ではなくなる。進歩の風が凪いだ世界で行われる実証主義が、訓話学を越えるのは容易ではない。二〇世紀はおそらく《わたし》の崩壊の時代であろう。実証主義と《わたし》と、そして進歩と。これら三位一体の概念は、いずれかが弱まればすべて同時に弱まる。いずれかが消え去れば、すべて消えてなくなる。さて、一九世紀の実証主義者たちが固有名の周囲に張り巡らせた確定記述の束は、いくつかの前提のもとに集結している。ひとつは、論理的必然性と歴史的物理的因果律とのあいだに排他的な差異がないこと。もうひとつは、じつは論理的必然性と歴史的物理的因果律をつなぐ蝶番になっている固有名が、最終的には論理的必然性のほうに従うということである。この点では、ランケとフレイゲとのあいだに意見の相違はない。そうでなければ、数学として、ある

いは歴史学として、現実を実証的に論じる権利が失効する。あるいはこういうべきだろうか——数学、物理学、歴史学など、さまざまな見方に応じて、それぞれ数学的現実、物理学的現実、歴史学的現実などが構成される。つまり失効するのは、実証主義が暗黙に前提していた、「人類教」という名の、すべての学が一樣かつ一斉に参照するところの、単一の現実空間である。

ソール・クリプキは、固有名が、内的な論理的必然性ではなく、他者の名指しという、社会性をもった外的な因果律のほうに属することを指摘した。<sup>★48</sup> 固有名が外部の名指しに属し、内的な論理記述から切り離されるといふことは、その記述と固有名とを結びつける根拠が、窮極的には、それが単数であれ複数であれ（つまり個人的であれ社会的であれ）、（諸）記述者の（諸）主観にしかない、ということになる。実証主義者の想定よりも、ずっとわれわれの日常感覚に近いこの意見を支持するなら、その意味する帰結は二つある。ひとつは、古い歴史的∥物理的因果律と論理的必然性とを切断することで、固有名を実証主義者の手の届かぬ外部に配置すること。もうひとつは、逆に固有名にまつわる実証主義者の記述行為を、彼らの立ち位置にあわせた別々の諸空間に再配置することである。すなわち、歴史家は、事実の蓄積と羅列からなる単一の人類史を直接分析しているのではなく、事実の総体そのものとは切り離された、実証史家ごとに異なる複数の物語を生産している。実証史家は、現実世界（彼らの言葉でいえば「実態」と呼ばれうる無数の「可能世界

possible world」を論じている。つまり、古い論理的必然性は、ほとんどの場合に、論理的可能性の意味しかもたない。スペンサーのいう「情け深い必然」は、あるかなきかの彼方に遠ざかる。歴史家から一九世紀実証主義の要素だけを抜き取って、再びもとの場所に返す。以前と同じ行為は可能だが、同じ意味を実現するのはもはや不可能——クリプキがやってみせたのは、そんな手品である。この手品を幸運にも自覚しなかったひとたちは、真理をお題目に実証主義を実践しているつもりで訓誥学に勤しみ、不幸にも自覚したひとたちは、万が一の可能性に期待をかけながら、歴史の手前で諦念に満ちた物語を語る。悲観的にいえば、そういうことになる。といっても、経験的には実証史家自身が、そのことをよく知っていたはずなのだ。彼が辛苦を重ねて提示した客観的現実が、別の彼によつて、わずか数行で反駁される学説と化す。彼らのいう真理とは、結局、論理的に可能、というにすぎない。実証史家の数だけ、「可能世界」が生まれるのだ。

### 第三節 歴史的ビュロニズム

名指しという外的な事件、いわば他者性<sup>★49</sup>に敏感であればあるほど、歴史家の記述は主観的な物語の色彩を帯びる。むしろ、彼の記述も、そうした一連の名指しのひとつにすぎず、おのれの語りにも客観性を主張するなんらの特権もない。他者の名指しを尊重するということ——それは、聞こえぬ名指しと捉えることである。固有名の因果をたどつていけば、おそらくは起源としての母親の名指しに行き

着く。しかしわれわれは、ついにその原初の声を聞くことができない。聞こえたすとすれば、ただちに名指しの外部性は失われる。赤子としてのわれわれは、本質的にその声を覚えていない、その声は、つねにすでに痕跡である。ジャック・デリダはクリプキに先んじてこういつていた。「指示物の不在：テキスト外なるものは存在しない」<sup>★50</sup>外部に向かうはずの固有名の指示は、記述のなかで内側に屈折する。デリダは、エクリチュールをなんらかの事件を指示する「文書」ではなく、「テキスト」として読もうとする。それは、エクリチュールがアプオリに外部の《意味されるもの》を指示するという暗黙の形而上学から逃れて、「エクリチュールそのもの」を読み込むことである。「指示物の不在」とは、むしろ他者の本質的外部性を維持しようとする意識である。それは次のようにして達成される。

ところで、言語の正確さと厳密さ、つまり文字言語のこの住み家は、どこにあるのだろうか。何よりもまず固有性の中にである。正確で厳密な言語は、完全に一義的で固有的、つまり非・隠喩的でなければならぬだろう。言語は、自身のうちの比喩を抑圧したり消し去ったりする程度に応じて書かれるのである、また進歩||退歩する (pro-regresse) のである。比喩というものは、言語の起源ということである。なぜなら、言語はもとも隠喩的なものだからである。<sup>★51</sup>

正確さと厳密さとを競う言語の科学的な進歩とは、言語の起源に

ある隠喩性をできるかぎり抑圧していくことである、とデリダは考える。隠喩性を隠蔽し、固有性（||固有名）を記述に解消しようとする科学的な言語の行なう抑圧||忘却を指弾する。逆かというと、言語は、なにものかを直接指示するのではなく、つねに「隠喩」として表象（代理）する。この忘れられた本質的隠喩性を回復させること、さらには隠喩がもっている対象との《間》を実践すること（「間」<sup>★52</sup> espacement）、それが《エクリチュールをテキストとして読む》という宣言の意味である。したがって、逆説的に「情念を適切に表象するのは指示の不適切性（隠喩）である」とさえいわれることになる。<sup>★53</sup>こうした戦略は、ヘーゲルの歴史哲学の弁証法的統合をも、実証主義者の想定する言語と対象の直接的かつ透明な結合をも、批判している。言葉は、その起源——つまり本質において、つねに——すでに対象を逃れていくような、なにものかである。われわれの手にすることができるのは、記述行為という生々しい傷ではなく《痕跡 Face》である。それはおそらくはこういうこと——カントがデカルトに見いだした、つまり近代の忘れられた起源としての《空隙》あるいは《亀裂》、それがふたたび回復されたのである。今度は、進歩の狂気が満ちすことも、忘却することも許されぬ《痕跡》として。

言葉はもはや現実と直接結びつくのではない。学説を真理として語る傲慢さが指摘される。ひとを歴史主義に従属させる進歩という名の真理への懐疑を、お前の胸は抱かなかったのか。懐疑を捨てて《我アリ》に奔ったデカルトの独断論が指摘される。懐疑そのものであるような他者の声なき声を、というよりはむしろ、



おのれの声を、お前の耳は聞かなかったのか。お前が他人の声だと思つて聞いたその声は、お前自身の声ではなかつたか。足りないのは懐疑だ——言語論的転回とは、現代のピュロン主義である。ピュロンとは、紀元前四世紀から三世紀にかけて、のちに《体系》を作り上げたストア主義者に真つ向から反対するような、《真理は把握できないということ》、そして《判断中止》を発明した懐疑主義者の名である。ディオゲネス・ラエルティオスによれば、インドの「裸の哲学者たちやマゴス」との交流から哲学を磨いたこの人物は次のようにいつていた。「何ひとつ美しくもなければ醜くもないし、また正しくもなければ不正でもない……あらゆる事柄について、真実にそうであるものは一つもない……その理由は、それぞれの事柄は、あれであるよりもむしろこれであるということはないからだ」<sup>★55</sup>。懐疑派のひとたちは諸学派の学説を批判することに努めた。それゆえ「探究的」といわれた。「いついかなるときにも真理を探究していたから」である。また「懐疑的」といわれた。「いつも真理を考察しつづけるだけで、決して真理を見つげ出すことができないではないから」である。「何ごともこうであると規定することをしなかつたし、また、その『何ごとも規定しない』ということ、そのことさえもしなかつたのである。したがつて、彼らは、例えば、『われわれは何ごとも規定しない』というふうに言いながら、その『規定しない』ということさえも否認していたのである」<sup>★56</sup>。われわれは、かつてデリダがこういつていたのを思い出す。「痕跡は意味一般の絶対的根源である。ということは、また意味一般の絶対的根源は存在し

ないということでもある。痕跡とは差延作用であつて、……形而上学的いかなる概念も、それを記述することはできない」<sup>★57</sup>。「なぜ痕跡の、なのであろうか。この語をわれわれに選ばせたものは何か。……痕跡は、……間・化としての差延作用……なしには現われまいだろう」。「痕跡とは何のもでもない」<sup>★58</sup>。「外部は内部である」<sup>★59</sup>。「エスペスマンは何のものも指示しない」。「差延 difference は文字通り語でも概念でもない」<sup>★60</sup>。「思考は何ものをも意義しない」<sup>★62</sup>。

デリダを懐疑主義者の列に加えて片付けようというのではない。ピュロンはいう。「諸々の事物は等しく無差別なものであり、不確定なものであり、判定しえないものであつて……」<sup>★63</sup>。すべては等しくなにも決定できないと語るピュロンと、すべてはなにものをも指し示さぬ差延の戯れであると語るデリダは、真逆のことをいつているはずではないか？ そうではなく、ひとを喰つたようなピュロンの非・定義の奥にある対象への誠実さをデリダとともに感じてほしい。哲学的な議論をしようというより、不思議な歴史的邂逅に驚く。ピュロンとデリダ、彼らのような気品ある精神に、本人たちが気づかない、歴史的で絶対的な裂け目が開いているのをわれわれは感じとる。忘却を禁じられた痕跡に対して、もはや時間経過による治癒を期待するのは不可能である。「自己が自己の幅の上に重なる」コギトに対する根源的な不快。無限の現在についての深い諦念。決定的な真理に対する度を逸した畏怖。水漏れをまったく許さぬほど嚴重にこれを内部に監禁する非・概念のおびただしい散乱。知見を付け加えぬはずの同語反復にさえ、なにものでもない差延の存在を指摘する。

というか同語反復にこそ、純粹な差延の裂け目が~~ある~~ある日、ピュロンは、いつものように目隠しをして弟子たちに懷疑主義の神髓を説いていた。弟子たちには、師の足下に崖が——裂け目が口を開けているのがみえた——思わず弟子のひとり~~が~~が注意を促す。師は忠告を疑う——それは裂け目~~がある~~——間をおかず、ピュロンは谷底に飲み込まれ死んだ。このできすぎた悲喜劇が事実かどうかさだかではない。だが、毒殺を恐れたゲーデルが、おのれの調理した食事にすら口をつけず餓死したことは事実として知られている。ニーチェはいつていた、《一切はむなし。一切は同じことだ……》<sup>★64</sup>

#### 第四章 忘却の音楽

##### 第一節 無名性

一九世紀的なものと二〇世紀的なものという分類は粗雑ではある。だが、それでも近代において二つの大きな潮流が前後してあらわれていたことは確かである。明晰かつ嚴密な実証主義のドグマと、言葉の本質的隱喩性のうちに自らを省みる懷疑と。両者のあいだに位置する固有名の奪い合いは、後者に軍配が上がる。と同時に、結局はいずれにも属しえない外部に落ち着く。カントがコギトのうちに見いだした空虚でリニアな時間としての《亀裂》から、間・化としての時間という、デリダ的《痕跡》への散逸的回帰。カントは認識を内的な理性的認識と外的な歴史的認識に分けたことは先に述べた。そして、この内と外の分割が、かえって《亀裂》を埋める《歴史》

を生み出したことも先に述べた。《テクスト外ナルモノハ存在シナイ》という、デリダによる外部の抹消によつて、この《亀裂》は《痕跡》として再び見いだされたのである。

ここにモダンとポストモダンという分割線が引かれることがある。しかし、漠然といわれるその分割には、用語に見合った正当性があるだろうか。われわれには、分割というよりは、もつともな理由のある連続性のほうが、強く感じられた。一九世紀のあの実証主義的狂熱を維持できないことは、ほとんどあきらみかだつた。歴史のなかでたえず生じている有象無象とスケールの巨大さのなかで見えにくくなっているが、この二つの世紀には、画期というよりも、かつて生じた熱が次第に冷めていくという、論理か因果かは知れぬ自然な連続性がある。われわれが歴史のうちに指摘したのは、リニアである~~と~~と信じられていた時間が弧を描いていたということ、そしてこの絶対的な空隙から空隙への巨大な環帰の全体が、《近代》と名指されるべきなものかだつたのではないか、ということである。

二一世紀はどのようなものになるのか。われわれに必要なものはなにか。実証的決定論の色彩を帯びたドグマなのか、それとも、あらゆる事物に対する等しい諦念という、慎ましい調子をもつた懷疑なのか。革命以後の人間であるわれわれは、一九世紀と二〇世紀の両方を見渡せる位置にいて、どちらをどのような割合で選べばいいのか、測りかねている。再び実証へ、同じ歴史を繰り返すに十分な進歩への信頼は、もはや失われている。そしてその熱風が凪いだ今日、懷疑や「批判」をかつてのようにつづけても、劇的に機能するとは

思えない。二〇世紀の歴史が間延びした状態で今後も続くのかもしれない。実証や懐疑の概念は依然として必要かもしれない。だが、それとはちがった歴史もまたありうるのではないか。

一九世紀前半、ジュール・ミシュレというよく知られた人物がいる。ユゴー、ペギー、ブルースト、フェーヴル、バタイユ、バルト、枚挙しだせばきりがないほど多くのひとたちから高く評価された彼は、《ルネサンス》という歴史用語の真正の発案者であり、ソルボンヌではギゾーの代行を務め、コレージュ・ド・フランスでは歴史学と倫理の講座を担当した教授である。彼もまた実証主義者だった。その名高い『フランス革命史』のなかの一節。

かまうものか！ 揺籃のなかですでにたくましかった自由はいまや成人し、抵抗をあまり恐れなくてよかった。自由はたちまち、最も恐ろしい反抗というべき社会不安と無政府状態に打ち勝つだろう。つぎつぎにひろがって全国的な大騒擾になりそうだった、村での略奪、城館への闘いが、ぱったりと終熄した。一月、二月の騒ぎは三月にはもうしずまった。王が公共の安寧の唯一の保証人として名乗りでているあいだに、議会が公共の安寧を回復する手段をもとめて見いだせないでいるあいだに、フランスが自分でこれを成しとげた。友愛の情熱が法に先行したのである。…それは無限の多様さのうちにも驚嘆すべき単純さを失わなかった一つの事実、フランスの自発的な組織化である。そこに歴史があり、現実があり、実証があり、持続がある。

そして残余は無。<sup>66</sup>

この記述に、実証主義者らしいところは微塵もない。一般に通用する *positif* の意味、すなわち空想的に対する《現実的 *reel*》、無用に対する《有用 *utile*》、不決定に対する《確実性 *certitude*》、曖昧に対する《正確 *precision*》。<sup>67</sup> これらの意味で *positif* を捉えるかぎり、この文章を読んだことにはならないだろう。空想的で冗長な、不確実で曖昧な記述。なによりこれらを実現するにぜひとも必要と思われる《不偏不党》の精神が感じられない。黄金の中庸 *aurea mediocritas* はどこにもない。怒濤の変化のうちにも秩序を読み取る彼は、渾沌のなかに渾沌を書き加えているかのようだ。革命を讃え、ダンTONを、サン＝ジユストを、ロベスピエールを愛する。ロベスピエールに非難に値する点があるとすれば、神のかわりにCONTOの「大存在」に似た「最高存在」を拵えたことだ。「最高存在とは、大革命とキリスト教とのあいだにある政治的中立性である。『正義』と『恩寵』とのあいだの政治的中立性である。そのような神は不毛そのものである。ひからびた無である。こうしてロベスピエールは、無への恐れゆえに、より悪質な無へと向かう。より悪質というのは、このどつちつかずの抽象は、曖昧な中立の形態をとると、じつさいにはすこしも中立的ではなく、ただ新しい生命の誕生をさまたげるのみだからである。一方、死と過去とは、こうした煙霧に助けられ、大革命のつまずきとなるむかしながらの石をたてなおすであらう。<sup>68</sup> 政治的中立など「抽象」にすぎない。「私は断言する、この歴史はけっ

して不偏不党ではない、と。この歴史は、善と悪とのあいだに賢明で用心深い均衡を保つなどということはない。それどころか、率直にかつ頑強に、道理と真理に肩入れする偏つた歴史なのだ。<sup>★69</sup> 彼は自分の歴史を真実と信じている。だから後輩の真正の実証主義者テーヌの評価に落胆して、次のように返事した。「あなたは私を作家としてほめ、称賛の言葉を浴びせかけられました…。あなたはまだ、私に与えて下さった詩人というこの言葉がまさに、歴史家をやつづけるのに恰好のものだと信じられていた非難の言葉だということを、御存知ないのです。私は無数の点で歴史に厳粛で実証的な基礎を与えたのですが、それも甲斐がなかつたということになります。…人びとはどこでも、私がすばらしい想像力にめぐまれた歴史家だと書くのをいつこうにあらためなかつたのです」。<sup>★70</sup> ミシュレは自分が、実証主義者だと思つてゐる。それも浅い意味ではない。進歩と秩序とを同一視するという、つまり昆虫のうちにも社会をみるといふ<sup>★71</sup>、深い意味において。コントは、先の *positif* に、さらに次の意味を付け加えていた。否定的の反対として「組織的 *organique*」、神に依拠した人間が得た絶対的の反対として人間自身の分有する「相対的 *relatif*」。<sup>★72</sup> この隠された意味でのみ、ミシュレは実証の語を使用する。ただし、彼のいう「自発的な組織化」とは、ジャコバン独裁を生み出した民衆 *peuple* という名の渾沌である。この真逆の渾沌を、彼は《実証》と呼んでいるかのようだ。

冷静とはとてもいいがたい熱意、残余なき渾沌を秩序といひはる強弁。真逆ものの結合が一九世紀実証主義であるとして、ミシュ

レがほかとちがつたのは、彼が固有名を確定記述のうちに追いつめようとはせず、むしろそこを通り過ぎて無名性の概念に向かつたことである。彼はいう。

大革命の歴史は、いままでのところ、すべて君主本位だった。偶像や神々を打ちくだいた本書こそ、最初の共和主義的な革命史だ。第一ページから最終ページにいたるまで、この歴史にはひとりの英雄しかない。すなわち、人民 *peuple* である。<sup>★73</sup>

よく知られた『フランス革命史』の結論をひくのは、彼がいまではおなじみの近代民衆史観の発祥だつたといいたいからでは、もちろぬ。この概念には、すぐマルクス主義の手垢がついた。敬愛したヴィーコから、マキャヴェツリ、そしてリウイウスにまで遡る民衆史の系譜のうちに、彼を語るのも間違いではないだろう。だがここでは、人びとを無名性のうちに捉え、無名の概念を厳密化しようとする彼の努力に注目したい。名もなき人びとを語るとは、どのようにして可能になるのか。固有名から科学的固有性を奪うのではなく、手の届かぬところに保存するでもない。無名性に敵対するはずの固有名の概念でさえ、前者に貢献した度合いによつては評価を厭わないようだ。ダントンやロベスピエール、ヴォルテールやルソーを愛しても、ルイ・ナポレオンはまちがつても讃えない。彼のテクストには *peuple* しか登場しないと正しいとすると、そこに記されたルイ一六世やロベスピエールの名は、最後に登場し

た「子ども」同様、あらゆる人間にその可能性があるように、運命のいたずらで偶然書き込まれたにすぎない。不思議なことに、名があることとないことは、対立していない。固有名を記述に変えるためにいたずらに攻撃するべきでもなければ、固有名を記述行為の彼岸に置いて拝跪すべきでもない。ただ無名の概念に至るいくつかの道として、そこを通り過ぎればよかった。無名とは、確定不可能な固有性である。固有できぬものの分有である。《無名》の概念は、一九世紀と二〇世紀のひとたちが正反対の方向から等しくかかわった《固有名》の概念よりも、ずっと奇妙な謎に満ちている。

然り、死者ひとりひとりがささやかな財産、つまり彼の記憶を遺し、その記憶を大切にしよう求めている。友人のない人のためには、司直がその代りをしてやらねばならぬ。なぜなら、われわれのいつくしみの情は所詮忘れっぽいものであり、涙はたちまち乾いてしまうものだが、そんな愛撫や涙より、法や正義はずっとたしかなものだからである。この司直の職務、それは歴史である。ローマ法の言い方を借りるなら、死者たちは、歴史の司直が気遣わねばならぬ憐れムベキ境涯ニアル人タチ *miserabiles personee* である。生涯ただの一度たりとも私は『歴史家』のこの義務を見失ったことはない。私はあまりに忘れられた多くの死者たちに、いずれ私自身も必要とするであろう援助をば与えたのである。私はこれらの死者たちに第二の生を与えるために、かれらを掘り出したのである。<sup>★74</sup>

忘却を記憶にかえる。忘れられた死者の名を、ふたたび一覧表のなかに書き加える。それが裁判官としての歴史家の職務である。いまだフロイトを知らぬ無邪気さで彼は、スフィンクスの謎を解いて人間を発見するオイディプス王に、あるいは人間を造り言葉を与えた記憶の神プロメテウスに自分を擬しつつ、次のように語る。

かつて一度も語られたことのない言葉、人びとの心の奥底にとどまつていた言葉（あなた自身の心の奥を探って見たまえ、それらの言葉はそこにあるのだ）に耳を傾けなければならぬ。そこにいたれば歴史はもう何一つ語りはしないけれども、まさしく歴史のもつとも悲劇的なひびきにほからなぬところの、歴史の沈黙、あの恐るべき延音記号をして語らせなければならぬ。<sup>★75</sup>

沈黙の声を聞くこと、この《悲劇的なひびき》を聞くことは、不思議な歴史家が欲望している窮極のアポリアである。表のなかに名を書き加えれば、彼は《無名の人びと》であることを逸脱しよう。心の奥底にとどまつて語られぬ言葉、すなわち忘れられた言葉は、記憶として呼び覚まされた瞬間に、忘却と一緒に無名性まで失ってしまうのではないか。彼は晩年にこう語る。

私は私たちの惨めさを感じた。文字 *letters* を操る穿鑿好きの人の種の惨めさを。私は自分を軽蔑した。私は人民 *people* のな

に生まれた。私は人民を心のなかに抱いていた。人民の旧き時代の記念碑は私の魂を奪った。私は四六年には人民の権利を、六四年には人民の長い宗教的伝統を、かつてなんびとも行なったことがないほど力強く説いた。だがその言語 *langue*、人民の言葉は、ついに私を寄せつけなかった。人民にその言語を喋らせることが私にはできなかった。<sup>★76</sup>

彼は《人民の書 *livres populaires*》を書きたいと願った。後世、誰よりもそれをうまくやつてのけたと思わせた彼は、いまは書き込み、それが叶わぬ夢だったと感じている。人民の言葉 *langue*、すなわち掻き消えていく声を文字 *lettres* のうちに捉えるのは困難である。歴史家は文字をもっている。忘却の淵に消えていく声よりも、記録されたテキストを寵愛する。デリダは、近代のひとびとに音声中心主義という非難に値する形而上学をみたと思つた。文字の蔑視と音声への偏愛が、言語と現実との根源的差異を隠蔽する不当な自己同一性を仮構すると考えた。だが、ミシュレを捉えているのは、真逆の苦悩である。すなわち、音声こそが、おのれのプログラムの完成を妨げている根源的な差異性だ……。忘れられた人たちの歴史を書くこと。それは誰がみてもはじめからパラドックスである。このパラドックスのなかで、彼は生きていく。<sup>★77</sup> 問題は忘却である。このテーマはニーチェのものだ。

## 第二節 忘却 a

ハイデガーは、一九世紀に頂点を極めた西洋形而上学の、そのまた頂点を重ねる完成者として、ニーチェをみた。デリダのような批判者たちは、一九世紀に完成した《近代》の批判者として、すなわち自分たち二〇世紀の人間の先駆者として、ニーチェをみた。だがわれわれは、一九世紀の完成者というにはあまりに奇妙なものを作り上げた者として、また、二〇世紀の先駆者というにはあまりに一九世紀時代精神を浴びすぎた者として、つまり独断でもあり懷疑でもあり、かつそれらのあいだをすり抜けていくニーチェを見ていきたい。ナポレオン三世に対する忠誠の宣誓を拒絶して大学の職を追われたミシュレは、一八七〇年七月に始まった普仏戦争におけるフランス敗北の報に接し、貧困と失意のうちに死ぬ。この戦争に一兵士として従軍していたのがニーチェである。哲学者ニーチェの足どりは、普仏戦争のさなか、<sup>★78</sup>「ヴェルト会戦の砲声が全ヨーロッパに轟きわたっていた間」に完成させた『悲劇の誕生』によつてはじまる。この書物の初版タイトルは『音楽の精神からの悲劇の誕生』、意味を欠いた肉声そのものであるような音楽の肯定を最初のテーマとしていた。<sup>★79</sup>「どんな風にしてまず芸術作品は区別すべきか」。ニーチェは一八八二年に書き上げた《悦ばしき科学 *la gaya scienza*》第五書のなかで、この問いに次のように答える。

一切のものは、独自の芸術に属するか観客相手の芸術に属するかいずれかである。この後者には、なおまた、神への信仰を内に抱くあの見せかけだけの独白芸術、つまり祈祷の叙情詩の

全部が、含められる。というのも、信心深い者には孤独というものもまだ存在しないからだ。こうした区別の案出は、われわれが、背神の徒であるわれわれがはじめてやったことなのだ。

總体的に見た上での芸術家の光学に関しては、つぎのような區別にまさる深い區別を、私は知らない。——それはすなわち、芸術家が観客の目を起点として自分の生成中の芸術作品の方（「自己」の方——）を眺めているのか、それともまた、すべての独自の芸術の本質がそうであるように、「世界を忘却して」いるのか、という点からする區別である。——独自の芸術は忘却に基づいている、それは忘却の音楽なのだ。<sup>★80</sup>

第四書である《神の死》にはじめて触れた彼が、《忘却の音楽》について語る。彼が忘却を肯定的にみているのはあきらかである。この書の前年（二八八一年）の《曙光》第二書のなかでは、忘却はただ《亀裂》として登録されていたものだ。

忘却。——忘却が存在するということは、まだ証明されていない。われわれが知っていることはただ、想起がわれわれの力の及ぶところではない、ということだけである。さしあたってわれわれは、われわれの力のこの割れ目にある「忘却」という言葉を置いた。あたかも能力がもうひとつ登録されたかのように、しかし結局のところ何がわれわれの力の及ぶところだろう！

——あの言葉がわれわれの力の割れ目に位置するとすれば、

それ以外の言葉は、われわれの力に関するわれわれの知識の割れ目に位置するのではないだろうか？<sup>★81</sup>

亀裂としての忘却の不思議な肯定。いつたい、なにを忘却と呼んでいるのかと、さらに問うてみたくなる。だがその前に、フロイトを經由して補助線を引いておこう。

フロイトは「快感原則の彼岸」における果敢な議論のなかで、有機体をモデル化する際、刺激受容体としての未分化な小胞を原有機体として採用した。<sup>★82</sup> イメージされるのは、外界と内部とを分割するシンプルな丸い境界線（＝表皮）である。このモデルにおいて表皮は「刺激保護」＝感覚器官をなし、表皮を透過した刺激は内部に痕跡として蓄えられていく。そこで時間は、内部に蓄積された記憶痕跡（時間性を欠いた）と、時間とともに消え去る表皮上の感覚（傷）との対立的な（質的な）差異として捉えられる。逆に内部（記憶システム）に蓄えられた痕跡のほう表皮によって再度感覚されると、それが「意識」となる。非常にカントに近い考え方で、表皮とは、いわば感性と理性とを区別しつつ繋ぐ悟性の役割を担っていることになる（フロイトにおいて、カントの悟性は大脳皮質に擬せられる）。未来から現在に到来し、現在から過去へと消え去る時間イメージは、広大無辺の無意識の領域に蓄えられてゆく。それもすべてが蓄えられていく。こうして蓄積された原時間とでもいうべき記憶痕跡は、「想起」（再現）によって、定期的に（事後的に）リニアな時間的秩序、すなわち《過去》を与えられる。

この想起が反復強迫を促す場合もある。想起された過去の痕跡を現在の傷と混同してしまうのである。ここから生の欲動ロズと死の欲動タナトスという二元論が推定される。エロスにもとづく有機体と、タナトスにもとづく無機物の対立過程として、生命体は把握される。つまり有機体とは、時間の観点からいうと、痕跡を時系列にしたがつて整理する能力のことである。したがって、これは歴史のモデルでもある。実証主義者は、人間社会に有機性を認めたが、それは人間社会が過去から未来を歴史的に順序立てられるということと同義である（逆に無機物はそれを行なう能力をもたない、それゆえ反復強迫は死の欲動といわれる）。コントが認めた社会の有機性と歴史とはもともと不可分だったのである。彼らは、テクストに蓄積された記憶痕跡をできるかぎりすべて、しかも完全な形で保存しようとするだろう。

そうしなければ、時間的順序をつける材料が失われるかもしれない。フロイトの言葉でいうと、「欲動とは、生命のある有機体に内在する強迫であり、早期の状態を反復しようとするものである」「すべての欲動は初期状態を回復しようとする傾向がある」<sup>★85</sup>。この無時間的な世界に蓄積された書庫をひっくりかえし、過去を再現 represent することで秩序を与えるのが、歴史家の役目である。フロイトの精神分析は、原理的には人類に対して歴史家の行なう仕事と同じであるようにみえる。また、言葉は、内部に蓄えられた意味と外部表象の結合体として理解される。言葉に隠された意味を解釈し、忘れられた痕跡を痕跡として意識化することが、歴史家＝精神分析家の職務である。デカルトに代表される近代人の精神に生じていた亀裂を埋

めるのは歴史であると、先にわれわれは考えたが、その定義とも齟齬しないだろう。ともあれ、この歴史家は、忘却を否定する。「フロイトはわれわれのためにエクリチュールの舞台を整えている」と、デリダがほとんど手放しで絶賛する。最晩年の「マジック・メモについてのノート」をみておこう。市販されているマジック・メモ Wunderblock は帆盤とその上のカバーシートで構成されていて、表面を覆うシートを引きはがすと、シートに浮かび上がる記述は消去されるが、ふたたびシートにメモを書くことが可能となる。カバーシートは白紙の状態になるが、その下の帆盤には、いままで書かれたメモの「持続的な痕跡」がすべて残っている。

これは、人間の心的な装置について：知覚機能が果たす方法そのものなのである。人間の心的装置では、刺激を受け入れる層である知覚・意識 (Mind) システムは、持続的な痕跡は形成せず、記憶の基礎はこれに接触する他のシステムが担当している。<sup>★85</sup>

すべての痕跡が消えずに内部に蓄積される。フロイト自身が認めているとおり、マジック・メモの場合は一度消去されてしまうと内部から再現不可能であるため、厳密に記憶のはたらきと一致しない。しかし、「マジック・メモ」では、受け入れた記載の持続的な痕跡が利用されないということは、困惑するには値しない。これが存在するだけで十分なのである。<sup>★86</sup> 潜在的にはただちに意識化できる状態だが



(「無意識は〔潜在的に〕意識できる〕状態と一致する」)<sup>★87</sup>、ただ想起されていない状態で記憶されているもの、それが彼らにとつての忘却である。痕跡を完全に捨て去ってしまうような忘却は原理的に存在できない。このような意見は、フロイトが有機体を小胞モデルによつて説明しようとしたことに起因していると思われる。このモデルでは、外から受け取つたものを再び外に投げ捨てる可能性を考慮することが困難だからである。したがつて、忘却という言い方は必要がなくなる。知覚・意識(ミウズ)システムの下の「記憶システム」(「エス」)に、すべての「記憶の残滓」が蓄えられている。

この意見について考えを進めると、忘却という語自体が、原理的に意味を失つた完璧な形而上学的概念であるように思われてくる。というのも、逆になにかを記憶しているといつても、たえずもうもろの記憶内容を意識しつづけているのではないからである。どのような記憶内容であろうと、潜在的に意識化される可能性をもつたものである以上、忘却と記憶には質的な差異がない。忘却とは、いわば留保されている記憶である。死ぬまで呼び出されないような記憶があつたとしても、それは記憶の消去としての忘却とは異なる。フロイトにおいて、消去としての忘却は表皮においてしか起こらない。無意識は、生まれてこのかた、見たもの聞いたもの感じたものすべてを記憶している——ただ意識化されていないだけで、「エス」としか呼びようのないものだとしても。<sup>★88</sup>忘却のテーマは間違ひだつたことになる。この概念は、根源的に禁じられていた。忘れられた名もなき人びとの記憶のために歴史を奉仕させようと、絶望的な苦勞に

苦勞を重ねたミシュレの試みは、まつたくの不毛だつたということになる。すべての人間にはなんらかの名前がある。それがたとえは「The Baby(was born dead)」だつたとしても、それはとにかく名前なのだ。したがつて、無名という概念もまた背理であろう。ただ名前を書き連ねればよかつたのだ。もちろん、この固有名に付せられた記述が、窮極的には何ものをも意味できないとしても。

しかし、この思考実験がここまで至ると、別の疑念が湧いてくる。懐疑に対する懐疑だ。《無名のデカルトが発見した本質的な存在論的忘却である空隙としての「コギト」は、なにも意味していないのだから。出来事としてこの空隙が存在した可能性はありえないのだろうか。この空隙から、すべての近代的なものが生成したのではなかつたのか。

### 第三節 忘却 b

ニーチェは、ひとが「知識の死」と呼ぶ忘却を誰よりも深く、そしてもつとも早くに肯定した者である。それはすなわち、おのれが他人から忘れ去られる可能性を受け容れることでもある。多くの場合、ひとが忘却を糾弾するのは、おのれの存在の唯一の保証人である他人の記憶を失うことを恐れているからである。もつとも早くに、というのは、前近代には、おそらく忘却はもつとありふれていたからである(これは実証不可能なテーマである)。「持統痕跡」のための紙や石盤は、いまよりはるかに希少なものであつた。産業革命のあと、文字痕跡のための場である紙が大量生産されるようになったとき、

フロイトのいい方を借りれば、ひとは、記憶を拾い集めるための無限の表皮Ⅱ大脳皮質を手にした。<sup>★89</sup> 前近代においては、忘却はありふれていても、ひとびとの忘却から記憶痕跡を救い上げてくれる神の存在が信じられていた。神は過去や未来をもたず、すべてを永劫のうちに記憶している。だが神が死んだいま、人間の死を登記するのは人間自身である。孤独死の不安を取り除いてくれるのは、神よりもずっと不確かな歴史だけなのである。ひとり固有名の登記ではなく無名性の登記を試みたあのミシュレでさえ、忘却を肯定することはできなかつた。神なき近代において忘却を肯定する、とは、孤独死の可能性をおのれの中に養うことである。ニーチェは瞬間のうちに生き、忘却する動物と、過去の鎖にたえずつきまとわれて存在する人間を対比して、次のようにいう。

動物は直ちに忘れ、あらゆる瞬間が現実死に、霧と夜のなかに沈み込み、永遠に消え失せるのを見る。動物はかくして非歴史的に生きる。けれど動物は妙な分数を余りとして残さない数のごとく割り切つて現在のうちに現われ出る……。これに対して人間は過ぎ去つたものの大きな常に増大する重荷に抵抗する。この重荷は彼を押しつぶしたり、よろめかせたりし、眼に見えぬ暗い負担となつて彼の歩みを悩ます……。最小の幸福においても最大の幸福においても幸福をして幸福たらしめるものは常に一つである。それは忘却しうることであり、あるいは一層学者的に表現すれば、その継続しているあいだ非歴史的に感

する能力である。……すべての行為には忘却が必要であるが、これはすべての有機体の生命に光のみならずまた闇も必要であるのと同様である。<sup>★90</sup>

彼は動物の忘却とあらゆる有機体の幸福とを結びつける。つまり、ニーチェは有機体について、フロイトとは別の考え方ももっている。有機体は、なにかを拾い集めると同時に、自分の体外にそのなにかを捨て去る能力をもつ。歴史を全否定するわけではないが、それは「歴史は生に奉仕している限り非歴史的に奉仕しており……」<sup>★91</sup>という逆説を実現するかぎりにおいてである。記憶と忘却とは対立しているのではないが、フロイトたちのように、同じものの度合いだからというのではない。記憶と忘却とは、ニーチェにとつて、摂取と排泄に似た、一連の《はたらき》なのである。フロイトのようにあえて有機体モデルを提示するなら、それは小胞というよりは、筒や漏斗状のものである。ニーチェの有機体は中心に外部を持つていて、外部が体内を素通りしていくほどである。

ともあれ、ひとは「歴史病」を患つている、とニーチェにはみえる。<sup>★93</sup> 生があり、《そして》それが歴史をなす、という「明晰」で「自然」な生と歴史の先後関係は、過去の歴史があり、《それゆえに》現在および未来のわれわれの生がある、という因果律に塗り替えられてしまう。「星座の位置は、じつさいに変えられてしまった——学問によつて、歴史は学問であるべきだという要求によつて」。<sup>★94</sup> 真理は行なわれしめよ、たとえ生は滅ぶとも *fat veritas pereat vita*……。これが歴

史の標語であると、ニーチェはいう。

言葉の病に苦しみ、まだ言葉でもって捺印されていない自身のどの感覚にも信頼が置けない。生はないが、しかし不気味に活動する概念および言葉の製作所として私はおそらくまだ自己について、われ思う故にわれ在り cogito, ergo sum という権利をもつであろうが、しかしわれ生きる故に思う vivo, ergo cogito という権利をもたない。私に保証されているものは空虚な「存在」であつて、充実した緑の「生」ではない。私の根源的感覚は、私が考える存在者であることだけを私に請け合い、私が生ける存在者であることを請け合わない、それは私が決して動物 animal ではなく、せいぜい思惟者 cogital にすぎぬことを請け合う。<sup>★95</sup>

カント以来、デカルトのコギトを学問的に証明さるべき命題と受け取り、そこに存在論的忘却としての空隙をみたとするなら、ニーチェは sum を vivo にかえることで、生存を可能にする肯定的な忘却としての空隙を見いだす。

歴史熟を病む者が能動的となるのはほとんど歴史的感覺のまさに間断する一瞬の忘却からのみであり、この一瞬の活動が過ぎ去れば、彼は自分の行為を解剖し、活動し続けることを分析的考察によつて妨害し、遂にはこの考察を「歴史」へと脱皮させ

ることになる。この意味においてわれわれはなお中世時代に生きており、歴史は今なお仮装せる神学である。<sup>★96</sup>

学び、そして忘れよ、というわけだ。ニーチェはさらにつづける。

忘却は、浅薄な徒輩が信じるようなたんなる惰性ではない。むしろこれは一つの能動的な、もつとも厳密な意味における積極的な抑止能力であり、この能力のおかげで、およそわれわれに体験され、経験され、摂取されるものが消化の状態（これを「精神的同化」と呼んでもよい）にあるうちは、われわれの肉体的栄養、いわゆる（肉体的同化）が営まれる種々の全過程と同様に、意識に上らないでいる。…自由な余地を空けるためのしばしの静謐、しばしの白紙状態、——これこそが、いまいつたように、能動的な忘却の、心的秩序・安静・礼法のいわば門番であり執事である忘却の効用である。ここからしてただちに、忘却なくしていかなる幸福も晴朗も希望も矜持も、またいかなる現在もありえないということが、察知されるであろう。<sup>★97</sup>

なにゆえ彼はここまで忘却を肯定できるのか。やや冒険的に、かつ手短かに議論を展開してみよう。忘却を肯定的 positive に捉えるならば（つまり忘却を記憶の否定によつて捉えないならば）、この概念は未来の自己によつて発見されるか、他人によつて指摘されるか、そのいずれかであり、空隙として現われるものである。この空隙は、

現在の私以外の可能な他者（外部）によつてしか、指摘され充填させられることができない。この場合、共通の記憶（＝歴史）を媒介に他者と間接的に結びつくのではなく、おのれの空隙＝忘却を通して直接他者に接続すると考えることが可能である。そのため、ニーチェにはサン＝シモンの発明した「同情」や、コントの発明した「利他主義」が余計なものに映るだろう。人間を個体として完成された有機体とみることで、逆に、人間の社会的な活動を説明する場合により高次の組織性を媒介させる必要が生じてしまう。それが「妙な分数を余りとして残」すところの歴史である。ニーチェの有機体organismeはいわば自然数（数える数）であると同時に、有機体としてはつねに不完全なものであるが、逆説的に、そうであるがゆえに組織organismeを必要としない。★<sup>98</sup>手をとる情け深さがあるのなら、

過去の手を振りほどく（罪を赦すobliviscor）情け深さもまたあるのではないか。拾い集めるcogitatus才能と同じほどに、捨て去る才能もまた期待されるのではないか。ひとはすべてを記憶することなどできない。本質的に、カントの「カテゴリー表」も、コントの「一覽表」も、ひとりでは完成させることができない。いつも自分で指摘することのできぬ空隙があちこちにある——すなわち忘却がある。「わたしの身边には砕かれた古い表となかば書かれただけの表とが置かれてある。いつわたしの時は来るのだろう。…最も遠方にいる者たちへのわたしの大いなる愛は、こう命ずる。おまえの隣人をいたわるなと。人間は乗り超えられねばならぬあるものなのだ。

…打ち破れ、君たち認識の徒よ、古い表を」★<sup>99</sup>ここまでくれば、新し

い体系、ニーチェのいう《悦ばしき科学》まで、ミシュレの《人民の書》まで、あと一步である。なぜミシュレが革命後の渾沌を《実証》と口走つたのかも理解できるはずだ。独白や孤独を恐れぬがよい。忘れ去られた無名の人びとの名を拾い集めるがよい。そのことが一時的に彼を致命的な背理に陥らせたとしても、ひとはまた、その名を忘れるだろうから……。

#### 第四節 文字<sup>トシゲ</sup>

名もなき者の名を、声なき者の声を実現できるのは、原理的にいつでもはや忘却だけである。つまり一度は名指され、また名指しもしただろう人民の名や声は、その後、忘れられたからこそ、無名や沈黙を実現できるのである。声（瞬間）を文字（無限）に変えることを背理と恐れる必要もない。文字もまた、それが定着した物質の消滅速度にしたがつて、声と同じようになくなってしまふ。どれほどのテキストが燃え尽きて灰になってしまったか、歴史家ならばよく知っているはずだ。灰になった書、それはついに沈黙の声と同義である。新しい歴史家もまた、いつもなかば書きかけの表をもち、彼ら人民と同じように、沈黙と無名性のなかで、人民を呼びかけ名指すはずだ。そしてそれによつて彼は、一九世紀と二〇世紀のひとつが囚われてしまった、際限のない固有名の議論から抜け出すことができる。名とは、実際にひとの背中を押しもする風であるが、やはりひとの脇を通り過ぎていく風でもある。名をもたぬ人びとの唯名論。進歩の風が凪いだあとも、自己発火しつづける精神としての、

超人。《わたし》を超えていくのはもうひとりの《わたし》ではなく、超人。忘却を記憶の抑圧や「欠失」<sup>★100</sup>としてしか捉えられなかつたひとたちには、思いもよらぬ議論だろう。忘却を恐れぬ者だけが、真正の歴史を書くことができる。

ひとに、完全な無からなにかを作り出す能力はない。完全な無とは、有（存在）の対概念として作られた形而上学的な概念である。存在ではなく、生成と消滅にかかわる《生》を主題に据えるなら、完全な無からなされる創造は神に属する概念であることがわかる。ひとがなにかを作り出す、ということは、正確には、記憶されたイメージになにかを対位的に付け加えたり削つたりすることで変容させることである。つまり、記憶に対する意図的な忘却によつて、それを變形する。そうした能力をときに想像力と呼ぶが、それゆえ、記憶力、想起（想像力）、忘却という三つの力は、相互に依存した概念であることがわかる。これらの概念はときに対立した相をみせることがあるが、実際にはどれかが欠ければすべて不可能となる。これを念頭にプラトンのいくつかのドキュメントに触れ、長い論考を結ぶことにしよう。

ソクラテスの死の場面を伝える『パイドン』は次のように始まる。処刑が決まったものの、ちょうどデロス島で行なわれる祭礼と重なつたために、執行が延期になり、ソクラテスは牢獄でいくらか余命を保つことができた。彼は牢獄に閉じ込められて以来、詩を書くようになったという。そのことを不思議に思つたパイドンたちは、牢獄

で毒を仰ぐ当の処刑の日に訪れ、なぜかと問いただした。そこでソクラテスは彼らに驚くべきことを語つた。

これまでの生涯において、しばしば同じ夢が僕を訪れたのだが、それは、その時々と違つた姿をしてはいたが、いつも同じことを言うのだった。『ソクラテス、文芸<sup>文芸</sup>を作りなし、それを業とせよ』。そして、僕は以前には、僕がずつとしてきたことをこの夢が僕に勧め命じているのだ、と思つていた。ちょうど走者に人々が声援を送るように、この夢は僕に、僕がまさに続けてきたことを文芸をなすこととして激励しているのだ、と。なぜなら、僕は、哲学こそ最高の文芸であり、僕はそれをしていなのだ、と考へていたからだ。しかし、いまや裁判も終わり、神の祭が僕の死を妨げている間に、僕はこう思つたのだ。もしかしてあの夢は通俗的な意味での文芸をなすようにと僕に命じているのかもしれない。それなら、その夢に逆らうことなく、僕はそれをしなければならぬ、と。なぜなら、夢に従つて詩を作り聖なる義務を果たしてからこの世を立ち去る方が、より安全であるからだ。こうして、先ず、僕は現にその祭が行なわれていた神アポロンへの賛歌を作つたのだ。それから、神への賛歌を後で僕は考へた。詩人というものは、もし本当に詩人（作る人）であろうとするなら、<sup>★101</sup> 真実を語る言論ではなくて創作物語を作らなければならない、と。

驚くべき、というのは、豊饒たるこの老人が、死を前に知的な探究心を一切失つていなかったことであり、それまでの生涯を否定しかねない夢の解釈に彼自身が達したとしても、飽くことなく、しかもいけしゃあしゃあと、文芸（ムンクイ）を実践していたことである。真理を司るロゴスから、虚構を司るミュトスへ——たしかに彼は《真理》（ロゴス）を蔑ろにし若者を扇動する《虚構》（ミュトス）をでつち上げたときとされて、死刑の罪を着せられた。だがだからといって、彼がロゴスへの絶望や挫折を表明しているとは考えないことだ。なにしろ、彼はなぜいまミュトスなのか、ということ鮮やかな論理展開で説得しさえする。この抜け目ない男はロゴスにのみ頼り切つたり、あるいは捨ててしまつたり、そんな迂闊なこととはしない。むしろわれわれは、死を前にしてなお、軽快に踵を返して行なわれたロゴスからミュトスへの跳躍、弟子たちをさえ欺く彼の舞踏に素直に感嘆すべきだろう。彼には、ロゴスよりもつと重大なことがあつた——それが《哲学》であり、そして《文芸》（ムンクイ）だったのである。ロゴスにせよミュトスにせよ、彼にはもつと巨大なもの手段にすぎない。

ソクラテスは、パイドンたちに、死後の世界がどのようなものか語る。われわれの世界は、真の世界の窪地にすぎない——画家たちは、真の世界の色の見本を使って、世界を描いている——真の世界においては、「この地の色よりも遙かに明るく輝き、より純粹」で——「ある部分は驚くばかりに美しい深紫色であり、他の部分は金色、白いかぎりの部分は白亜や雪よりも白く、同様にその他いろいろな色から成り、それらの色はわれわれが見知つているかぎりの色よりも

数も多く、より美しい」<sup>★102</sup>。この世界の外側に広がる真の色彩。ソクラテスによれば、優れた画家たちは、この真の色彩を用いる業をもつているのだという。そして嘆きの河や炎の河の流れる、恐るべき冥府にも触れ、最後にソクラテスは次のような言葉を吐露する。

さて、地下世界に関する以上の話が僕が述べた通りにそのままある、と確信をもつて主張することは、理性をもつ人に相応しくはないだろう。だが、魂がたしかに不死であることは明らかなのだから、われわれの魂とその住処についてなにかこのようなことがある、と考えるのは適切でもあるし、そのような考えに身を托して危険を冒すことには価値がある、と僕には思われる。——なぜなら、この危険は美しいのだから——<sup>★103</sup>

ソクラテスは、悲しみに暮れつつ微妙な言い回しで死後を案じるクリトンに、ソクラテスの痕跡をたどるべきではなく、自己にのみ配慮すべきことを述べ、そして「微笑して」こう答えることも忘れていない。「いいかね、善きクリトンよ、言葉を正しく使わないということはそれ自体として誤謬であるばかりではなくて、魂になにか害悪を及ぼすのだ。さあ、元氣を出すのだ。そして、僕の体を埋葬するのだ、と言いたまえ」。こうしてソクラテスは、真理——すなわちロゴスに対しても目配りをしながら、毒を仰いで死ぬ。

嘘はたしかに魂を汚しもある。だが、現状の規定的な真理のために、嘘を恐れ、未来の美を諦めることがあつてはならないだろう。とい

うか、ソクラテスにおいて、『美』は、不確かで未規定な未来における『真理』を約束する予言であり指針である。ここでは、真と美と、すなわちロゴスとミュトスと、さもなくば記憶と想像力とは、複雑に絡み合っている。

別のドキュメントをみよう。ソクラテスは、プラトンの兄グラウコンに対して、『国家』のなかで次のような物語を聞かせている。アルメニオスの子、勇者エルは、戦場で最期を遂げた。だが、屍は十日経っても腐らず、十二日目に生き返った。彼は、その間に冥界で体験したさまざまな奇妙な出来事を語った。オデュッセウスや大アiasが、オルペウスやアタランテが、ふたたびこの世に生まれ変わる輪廻転生の物語である。彼らの魂は最後に、レーターの野において、忘却の河の水を飲む。そこで、冥界や生前の記憶は綺麗さっぱり忘れてしまう。この忘却を、ソクラテスは否定していない。というのも、次のように語っているからである。

このようにして、グラウコンよ、物語は救われたのであり、滅びはしなかったのだ。もしわれわれがこの物語を信じるならば、それはまた、われわれを救うことになるだろう。そしてわれわれは、『忘却の河』をつつがなく渡って、魂を汚さずにすむことだろう。<sup>104</sup>

ソクラテスの目論見は、輪廻転生を信じさせることである。ここ

から次のような問題が生じる——転生があり、したがって滅びがないにもかかわらず、なぜ『始まり』があるのか。(始まりと終わりを必ずもつ) 物語があるにもかかわらず、それは滅びることがない、ということが矛盾でないとすれば、一体どうしてそれが可能なのか。ここでもつとも重要な役割を果たすのが、レーターの野に流れる放念の河の水を飲むこと、すなわち『忘却』である。原初には、忘却がある——かくして、不滅性とはじまりとが同時に実現可能となる。「物語は救われたのであり、滅びはしなかったのだ」という言葉の意味は、はじまりと終わり(＝救い)とが物語の条件であるにもかかわらず、同時に輪廻という永劫をも実現した、ということである。ソクラテスにおいて、忘却はかくも重要なのだ。

デリダは、『テイマイオス』のなかでソクラテスの語った『コーラー(Khōra)』について論じたことがある。コーラーとは、ヘシオドスの『神統記』のなかで歌われた、あらゆるものの起源、原初のカオスを抽象化した、『場』の概念である。ヘシオドスは、渾沌(Khōros)を巨大な空隙(Khasma Mega)と呼ぶこともあったが、渾沌、空隙、場は同じ対象の変容によって生じた概念であることがわかる。戦略的に迂回を重ねた結果、場がなにもものであるかを名指すことのできなかったデリダに反して、三つの概念を一つの対象のうちにみたギリシア人の鮮烈な認識論によるなら、われわれは、これをはつきり名指すことができるように思われる。たしかに、なにかいわずい難いものではある。ロゴスでもないし、ミュトスでもない。真理でも

虚構でもなく、記憶力でも想像力でもない。否定的記述を重ねることでしか定義できないのだろうか。なにか見知ったものであるにもかかわらず、なにかによつて言い表せない不定形な《それ》。デリダはこの概念を哲学の外にあると指摘したが、ソクラテスはむしろこの概念を哲学の「第三の類」に登録する。ほとんど限界の概念であるとしても、ぎりぎりのところで、なにかがいはるはずだ。ロゴスからミュトスのあいだに走る亀裂、カスマ||カオスという起源にかかわる概念、《場》。「父」という模範者||ロゴスでもなく、「子ども」という模倣者||ミュトスでもない。まっさらな蠟盤||白紙としての「受容体」を与える「母」なる《場》。ニーチェが《亀裂》と呼んでいたものが何だったか、ここで思い出そう。おそらくそれは、『国家』において永劫（輪廻転生）と始まりとを同時に実現していた概念、渾沌でもあり空隙でもあるはじまりの概念、すなわち忘却である。ニーチェは『反時代的考察』のなかで、プラトンの『国家』について、次のように語っていた。

プラトンは、彼の新しい社会の第一の世代は強力なやむをえざる嘘の助けによつて教育されることが必要だと考えた。子供たちは、すべて自分らが既に或る期間大地の下に夢みながら住んでいて、まさしくそこで自然の造り主によつて捏ね上げられ形づくられたことを信ずることを学ぶべきである。…このやむをえざる真理のなかでわれわれの第一の世代は教育されなくてはならぬ。<sup>106</sup>

輪廻転生を確信し、そうであるがゆえに因果の鎖列に囚われたプラトンの人間像において、『第一世代』を実現するためのもつとも重要な概念が、『忘却』であり、「自然の造り主」のもたらす嘘、そして生成である。なぜわれわれは、人類の創生にエピメテウスという忘却の神を必要としたのか。ヘシオドスたちの伝える人類創生の神話ほど、快活な笑いに満ちているものはない。われわれがなにかを造る、とは、結局はもとあつたものを変容させることではない。したがって、神でない人間がなにかを造り出すためには、不思議なことにも、もとあつたものを利用しつつ、それを忘却することが必要なのである。人間を過信する記憶の神プロメテウスと、動物に味方する弟エピメテウス——品と位に満ちた兄弟の神話。『神統記』、それは神の賛歌に名を借りた、忘却する人間の礼賛である。「神殿を出てよ。頭をおおつて、帯で結んだ衣を解くように。そして大いなる母の骨を背後に投げよ」。<sup>107</sup>アテナイ民主制崩壊のなか、ロゴスに溢れ「批判」が機能しなくなつた世界において、新たな創造を担うのは、これまでずっと創造を事としてきた芸術以外にはありえない。死後、おのれが忘れられること、そして弟子たちの追憶のなかで、真理ではなく虚構の存在となることを自覚している。「やむをえざる嘘」——「この危険は美しい」—— 齢七十を超えてまだおのれを乗り越えるべく先へ先へと突き進んでいたソクラテスが死の直前に到達した頂点、それは『文芸』<sup>108</sup>だった。



【註】

- (1) デカルト(谷川多佳子訳)『方法序説』、岩波書店、二四頁。「デカルトの生はこのうえなく単純なものである。Vita cartesi res est simplicissima」はオランダのデカルト学徒ジャン・ド・レイの言葉。ポール・ヴァレリーの『テスト氏との一夜』において引用されている。
- (2) いわゆる「ストックホルム遺稿」の一部で、この遺稿は最後の所持者ルグラン師の死後失われたものの、ライプニッツが写したものがフレッシュ・ド・カレイユにより出版されている。経緯については石井誠『デカルトの『オリュンピカ』をめぐる』(『哲学会誌』三〇号、一九九五年、弘前大学出版会)に詳しく。
- (3) アドリアン・バイエ(井沢義雄、井上庄七訳)『デカルト伝』講談社、一九七九年、三六頁(原著一九九一年、*La Vie de Monsieur Descartes*「デカルト殿の生涯」)。
- (4) デカルト、前掲書、二〇頁。
- (5) Gouhier, Henri(1958): *Les premières pensées de Descartes*, Librairie Philosophique, Paris, J. Vrin. 所雄章『デカルト』講談社、一九八一年、ロイス・レーヴィス(小林道夫、川添信介訳)『デカルトの著作と体系』紀伊国屋書店、一九九〇年、森有正『デカルトとパスカル』筑摩書房、一九八〇年ほか。
- (6) デカルトとニュートンの物理学の差異については湯川秀樹「天才論(2) 17世紀の天才群、特にDescartesについて」『創造性研究』第二巻第一号、一九六四年等を参照のこと。
- (7) イマニュエル・カント(篠田英雄訳)『純粋理性批判』上巻、岩波文庫、三〇三頁。
- (8) この論考でわれわれは、亀裂、空隙、虚空、裂け目などの語を文脈に応じて自由に使用する。すべて同じものを指していると考えて差し支えない。
- (9) ジル・ドゥルーズ(財津理訳)『差異と反復』河出書房新社、一四一〜一四八頁。
- (10) よく知られているように、スピノザは「我は思惟しつつ存在する(Ego sum cogitans)」と解釈しよう。
- (11) カント、前掲『純粋理性批判』下巻、二二五頁。
- (12) アウグスティヌス(服部英次郎訳)『告白』下巻、岩波文庫、一三三頁。
- (13) 同前、一四三頁。
- (14) フランセス・A・エイツ『記憶術』玉泉八州男訳、水声社、一九九三年、とくに三章から八章。
- (15) カント哲学に忠実にいうなら、「わたしは思う」から「わたしは存在する」ではないし「わたしは存在する」からこそ「わたしは思う」でもない。まずもって「ゆえに」が時間的な先後関係を決定するからこそ、「思い、そして在る」ということが可能となる。つまり運動は時間に従属する。
- (16) Comte, Auguste(1851): *Système de politique positive*, *Oeuvres d'Auguste Comte*, t. 7, Paris, Anthropos, 1969, p. 127.
- (17) オーギュスト・コント(霧生和夫訳)『社会再組織に必要な科学的作業のプラン』、清水幾太郎責任編集『コント・スペンサー』世界の名著第三六巻、中央公論社、一九八〇年、一二二頁。なお、南原繁は実証主義について、「もっぱら認識と経験の地盤の上に立って、一切の思惟と人間社会生活を築き上げようとする主張である」と述べている(『政治理論史』東京大学出版会、一九六二年、三四〇頁)。
- (18) 前掲、八〇頁。
- (19) 前掲、一二四頁など。「第一に、何人もの生理学者、特にビシャの考察によつて、有機体の諸現象に対しては、数学的分析を応用しても、現実的で重要な結果を得ることが一般に全く不可能であることが示されたが、これは、有機体現象の一特殊例にはかたがたに道德的・政治的現象にも直接的、具体的に当てはまる」。
- (20) マルクスは一八六六年七月七日にエンゲルス宛の書簡で次のように語っている。「僕はいまついでにコントを研究している。というのは、イギリス人たちがフランス人たちがこいつについて大騒ぎしているからだ。彼らをそれにひきつけるものは、百科全書的なもの、総合的なものだ。だが、ヘーゲルに比べれば惨めなものだ(コントは専門の数学者および物理学者としてはヘーゲルよりすぐれている、つ

まり細部ではすぐれているとはいえず、ヘーゲルはこの分野においてさえ全体としては無限に彼よりも偉大なのだ。しかもこのくだらぬ実証主義は一八三二年に刊行されたのだ！『マルクス・エンゲルス全集』三巻、大月書店、一九六頁。

- (21) コント、前掲『社会再組織に必要な科学的作業のプラン』一一四頁。  
(22) ルネ・ヴェルドナル（橋本峰雄訳）「オーギュスト・コントの実証哲学」『フランソワ・シャトレ編 西洋哲学の知Ⅴ 哲学と歴史』白水社、一九九八年、二八六頁。

- (23) Niebuhr, Barthold Georg (first published 1812): *Römische geschichte* (Neue Ausgabe), Zweiter Band, Berlin, Verlag von S. Calvary & Co., 1873, S. IV.

- (24) フランソワ・シャトレ（加茂英臣訳）『歴史学』『フランソワ・シャトレ編 西洋哲学の知Ⅷ 人間科学と哲学』白水社、一九九八年、二二二頁より再引用。

- (25) ビエール・シモン・ラブラス（伊藤清・樋口順四郎訳）『確率論：確率の解析的理論（現代数学の系譜Ⅱ）』共立出版、一九八六年。

- (26) レーオポルト・フォン・ランケ『世界史の流れ』（村岡哲訳、原題『Über die Epochen der neueren Geschichte』、一八五四年）ちくま学芸文庫、一九九八年。「この考えは歴史的にも実証されえない。どううのは、まず第一に、人類のきわめて多くの部分が現在もなお原始的狀態にあり、出発点そのままであるからである。…たしかにラテン的・ゲルマン的民族のなかには、偉大な歴史的發展の諸要素が定着している。…しかし、この普遍的な運動に参加しているのは全人類の一系統のものにすぎず、それには全然関与しないものがあるのである。しかもわれわれは、この歴史的な運動に加わっている諸民族が、一般的にたえず進歩しつつあるとみなすことはできない。たとえば、アジアに眼を向けてみるならば、たしかに文化がその地から来し、またこの大陸がいくつかの文化段階をもつてきたことは認められる。しかしその歴史の運動はむしろ逆行的であった。…第二の誤謬は、幾世紀にもわたる進歩的發展が、あたかも人間の知能や能力の全部門を同時に包んでいたかのように考えらるべきである。」

…人類の生活が時代を追って向上するという点に進歩があり、したがってどの時代もその前の時代を完全に凌駕するもので、そのゆえにいちばんあとの時代が最もすぐれており、前の時代はただ後の時代を運んでくるものにならざるを得ない」と考えようとするならば、それは神の不正といふことにならざるを得ない（二二一―二五頁）。ランケの意見は、「実証的精神は、秩序と進歩と（二つ）の健全な同時的観念を自然に体系化する根本的能力を持つ」としていたコントの意見を見事に覆ったのである。cf. Comte (1844a): *Discours sur l'Esprit Positif, Librairie Philosophique*, Paris, J. Vrin, 1995, p. 158.

- (27) ヴェルドナル、前掲書、二二〇頁。  
(28) 高島素之『社会主義と進化論』売文社、一九二〇年、増補版、改造社、一九二七年。

- (29) コントの経験主義批判を論じたものに、杉本隆司「オーギュスト・コントの歴史哲学と社会組織の思想——フェティシズム論からの解読——」『橋論叢』二二〇巻「三」二〇〇三年がある。

- (30) Comte, (1842): *Cours de philosophie positive VI, Oeuvres d'Auguste Comte*, t. 4, Paris, Anthropos, 1968, p. 532. 「誰が何と云おうと、絶対的经验主義はまったく不毛であるばかりでなく、人間の知性とは根本的に相容れなう。」

- (31) *Ibid.*, p. 531.

- (32) Comte (1844b): *Discours sur l'esprit positif, Oeuvres d'Auguste Comte*, t. 11, Paris, Anthropos, 1970, p.24.

- (33) Comte (1844a), op. cit., pp. 156-159 et passim.

- (34) Mill, John Stuart (1843): *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*, Vol. I, London, John W. Parker, West Strand, pp. 419-420.

- (35) Spencer, Herbert (1857): "Progress: its law and cause". *Essays, Scientific, Political, and Speculative*, Vol. 1., London, William and Norgate, 1891 (first published in The Westminster Review for April, 1857), p. 60.

- (36) cf. *Advances in Physics: Advances in Theoretical and Mathematical Physics, Progress in Optics, Progress in Physics, Progress of Theoretical Physics, Reports on Progress in Physics, etc.*
- (37) たこえび、勝田吉太郎『革命とインテリゲンツィア』筑摩書房一九六六年。
- (38) Royce, Josiah(1899): *World and the Individual, Nature, Man, and the Moral Order*, Vol. I., London, The Macmillan Co., p. 505.
- (39) ライブニッツの時代には無限級数の代数計算によって幾何学の問題を解く方法だった解析学を、コントと同時代の数学者オーギュスタン・ルイ・コーシーは、軍事上の必要から次の方法で厳密化する(完全な厳密化はワイエルシュトラスを待たねばならない)。すなわち、無限小とは、「ある変量が特定の定数に限りなく近づくとき、つまり、その変量と定数の差をいくらでも小さくできるとき、その定数が与えられた変量の極限である」。ここには、時間間のような、物理的な直観形式はまったく使用されていない。いわば解析の算術化である。算術を軽視していたコントは、こうした無限小の定義に実証主義の否定を見て取ったものと想像すべき。ところが、実証主義によつて、時間間のような物理的形式は不可欠だからである。コーシーの解析学には、進歩の概念が立ち入る余地がないと思われたのだろう。クルト・ゲーデル(林晋、八杉満利子訳)『不完全性定理』八七〜八八頁、解説を参照のこと。
- (40) Frege, Gottlob(1879): *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, Halle, Louis Nebert.
- (41) Russell, Bertrand Arthur William(1921): *The Analysis of Mind*, London, George Allen & Unwin LTD., p. 159.
- (42) Comte(1844a), op. cit., p. 41. 「三状態の法則 Loi des trois états」を呼ぶれ。
- (43) Hilbert, David(1897): *Theory of Algebraic Invariants*, Cambridge University Press, 1993(English translated ver.).
- (44) ヒルベルトは有限の立場を保持しつつ、積極的に何らかの仕方

「無限」を達成可能 erreichbar なものとして証明しようとする。たどえはカントールの超限数学を放棄せず、具体的対象を論ずる数学の内部でこれを調節するように。フレーゲやラッセルのそのような論理主義は、概念間の純粋な関係のみを扱うが、形式主義は、その成果を受け取りつつも、原則的には数学を論理学に還元することには反対の立場となる。ところでカントールは、実無限 Aktual-Unendliche を現実には存在しえなうものとしたアリストテレスを攻撃し、プラトンを擁護しながら、人間悟性に無限の素質があることを認めていたが、彼もまた、自身の集合論を自然哲学的に基礎づけようとしていた。「集合とは……きわめて広範な学説の名前であり、従来はたんにその幾何学的あるいは数論的集合論という特殊例にかぎって調べてきたにすぎないが、本当は「一者 Eins」とみなされるところの『多者 Viele』であり、プラトンのいうエンドスまたはイデア、あるいは対話篇『ピレボス』のいうミクトンなどに近いものが定義された……」cf. Cantor, Georg(1883): "Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre", *Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts*, Hrsg. von E. Zermelo, 1932, S. 176, 204.

(45) 『新約聖書』「マテオスへの手紙」第一章第二一〜二五節。「嘘吐きのパラドックス」と呼ばれる、この発言の主はタレスらと並ぶギリシア七賢人のひとりにも数えられる、クノッソスのエビメニデスとされる。なお、ディオゲネス・ラエルティオスのエビメニデスとされることのできない、ストア派のクリュシッポスの書物には以下のものがある。「嘘つき」の論への手引きについて」一卷、「嘘つき」の型の諸議論「手引き用」一卷、「嘘つき」の論について」六巻、「嘘つき」の言(こ)は、偽であるとともに、真でもあると考えている人たちへの反論」一卷、「嘘つき」の論を分解することによって解決してゐる人たちへの反論」二巻、「嘘つき」の論の解決について」三巻、「嘘つき」の論の前提は偽であると主張している人たちに答える」二巻。これらの膨大なテクストは、おそらくエビメニデスのパラドックスをあつかつたものと推測でき、ストア哲学者がすでにこの問題に直面していたことを物語っている。

- (46) 「嘘吐きのバラドックス」は、他者に向かって吐かれた歴史的なくレタ人エビメニデスの発言を、論理学的に、つまり厳密にその命題の意義を証明しようとすることから生じるバラドックスであり、論理学を越えて他の人文科学の側へ単純に拡張してよい議論ではない。
- (47) リチャード・ローティはヴァイゲンシュタインを哲学史上の言語論的転回における重要人物として取り上げている。彼がこの潮流のなかで受容されたことはまちがいないが、本稿では論じる余地がないものの、われわれは彼の理論の可能性をこの潮流とは別のところに位置付けたいと考えている。Rorty, Richard M. (1967): "Metaphysical Difficulties of Linguistic Philosophy". *The linguistic turn. Recent essays in philosophical method*. Chicago, University of Chicago press, pp. 1-39.
- (48) Kripke, Saul Aaron (1972): *Naming and Necessity*. Malden, Blackwell Publishing. ソール・A・クリプキ (八木沢敏 野家啓一訳) 『名指しと必然性——様相の形而上学と心身問題』産業図書、一九八五年。
- (49) 「他者性」のテーマでもっとも的確かつ峻烈な議論を展開したのは柄谷行人である。デカルトのコギトよりもそれ以前の『懐疑』のほうを高く評価する柄谷は、クリプキをこえて、他者を社会(共同体)にも還元しない。『探究Ⅰ』(一九八六年)、『探究Ⅱ』(一九八九年)、講談社学術文庫を参照のこと。
- (50) ジャック・デリダ(足立和浩訳)『グラマトロジーについて』下巻 現代思潮社、一九七七年(原著一九六七年)、三六頁。ドキュマンとテクストの差異については、一六一―一七頁。
- (51) 同前、二四七頁。「諸言語の歴史の直線も、不動の一覧表も存在しないであろう。言語の回転が存在するであろう」(二四八頁)。
- (52) デリダにおいて、忘却は抑圧とほぼ同一視される。ヘーゲルの意味での「歴史哲学」を批判しつつ、次のように語っている。「忘却と抑圧という二つの概念は、対立させられるにせよ結び合わされるにせよ、同じように不十分である。忘却は、過去把持の力の、有限性による消失と解されるなら、とにかく抑圧の可能性そのものである。また抑圧がなければ、隠蔽はいかなる意味ももたないであろう。だ

- から抑圧という概念は、少なくとも忘却という概念と同じくらいに(意味の)哲学の産物なのである」同前、二二七頁。
- (53) 同前、二五三頁。デリダは「隠喩」についてはこう定義している。「隠喩は《意味するもの》の戯れとして存在する以前の観念あるいは意味(こう言うのであれば「意味されるもの」)の過程として理解されねばならない。観念とは意味される意味であり、語が表現するところのものである。だがこれはまた事物の記号であり、私の精神における対象の代理でもある。対象を意味し、語あるいは言語的な《意味するもの》一般によって意味されるこの対象の代理は、けつきよく間接的に感情や情念を意味する(ambivalent)」。『Philinoff』はデュロンの思想に、サンジャヤ・ヘーラッティタイプの不可知論なベン・インド思想の影響を認めている。Ewerand(1980): "Pyroho and India". *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy*. Vol. 25, No. 1-2, pp. 88-108.
- (55) デイオゲネス・ラエルティオス(加来彰俊訳)『ギリシア哲学者列伝』下巻、岩波文庫、一五一―一五二頁。
- (56) 同前、一五八、一六三頁。
- (57) デリダ、前掲『グラマトロジー』上巻、二八―二九頁。
- (58) 同前、一四二―一四三頁。
- (59) 同前、九三頁。
- (60) デリダ(高橋允昭訳)『ポジション』青土社、二〇〇〇年、一二二頁(原著一九七二年)。
- (61) 同前、五六―五七頁。「デオリー・ダンサンブル」に収録された講演からは、「差延のモチーフは、それが無音の $\alpha$ でもって標記されるときには、実際、『概念』としても作用しないし、単に『語』として作用するのでもありません」。
- (62) デリダ、前掲『グラマトロジー』上巻、一九四頁。
- (63) Eusebius, *Præparatio evangelica* (福音の準備) 14. 18. 1-5に含まれるアリストクレス『哲学について』の引用断片より。訳は嘉吉純夫「ピュロン哲学における『アディアポラ』と『アタラクシア』」(『研究紀要』第四一号、一九九一年、日本大学、二頁)を参照した。

- (64) フリードリヒ・ニーチエ (手塚富雄訳) 『ツアラトウストラ』、中公文庫、二二二頁。ピュロンの《すべては等しい》と、デリダの《すべては差異である》、は同じことをいっているのではなからうか。
- (65) ロラン・バルト (藤本治訳) 『ミシュレ』みすず書房、一九七四年、一六九頁以下「ミシュレについてのさまざまな評価」参照のこと。
- (66) ジュール・ミシュレ (桑原武夫、多田満太郎、樋口謹一訳) 『フランス革命史』、『ミシュレ』世界の名著第三七巻、中央公論社、二二四～二二五頁。
- (67) Comte (1844a), op. cit., p. 121.
- (68) ミシュレ、前掲『フランス革命史』四二九頁。
- (69) ミシュレ (大野一道訳) 『フランス史』第十巻結語、藤原書店、二〇一〇年。バルト、前掲書、一二五頁も参照した。
- (70) ミシュレ、イポリット・テーヌ宛書簡 (日付なし、一八五五年頃)、バルト、前掲書による引用、一二四頁。
- (71) Michelet, Jules (1857): *L'Insecte*, Paris, Librairie de L. Hachette et Cie. ジュール・ミシュレ (林柁木訳) 『詩の昆虫』大日本文明協会、一九二五年。
- (72) Comte (1844a), op. cit., pp. 122-123.
- (73) ミシュレ、前掲『フランス革命史』五〇〇頁。
- (74) Mischeliet (1875): *Histoire Du XIXe Siecle*, II, Paris, Michel Lévy Frères, p. III.
- (75) Monod, Gabriel (1923): *La vie et la pensée de Jules Michelet*, Paris, Champion, p. 73. ミシュレの一九四二年一月三〇日付日記より再引用。バルト、前掲書、一三〇頁および前掲『ミシュレ』三〇頁参照。
- (76) Mischeliet (1869): *Nos Fils*, Paris, Librairie Internationale, pp. 363-364.
- (77) 忘却のテーマは、フロイト、ブルースト、マンヤミン、アルトール、アーレント、リクール、デリダ、その他無数の歴史家の、そして最近ではステイグレルのものでもある。にもかかわらず、ニーチエのテーマだったことを強調しておきたい。
- (78) ニーチエ (塩屋竹男訳) 『悲劇の誕生』、『ニーチエ全集』第二巻、ち

- くま学芸文庫、一九九三年、一一頁、「或る自己批判の試み」。
- (79) ニーチエは、『悲劇の誕生』と同時期に書かれた「音楽と言葉について」という短いエッセイにおいて、シラーの詩の意味を否定し、概念を欠いた歌としてのみベートーヴェン第九交響曲の第四楽章を肯定する (前掲全集第二巻、三〇五～三〇六頁)。また「ギリシア人の悲劇時代における哲学」においては、ヘラクレイトスの次の言葉を引用して、『事物の名前』を否定する。「私の目に入るものは生成のみである。欺かれてはならぬ! 汝らが生成と消滅との大海のどこかに堅固な陸地を見るように思うのも、それは汝らの近視の致すところであって、事物の本質にもとづくものではない。汝らは事物の名前を使用する、あたかも事物が不動の持続をもつかのように。しかしながら、汝らが二度目に踏み入る流れさえ、最初の流れと同じものではないのだ」(同、三七八頁)。
- (80) ニーチエ (信太正三訳) 『悦ばしき知識』全集第八巻、四二七頁。
- (81) ニーチエ (茅野良男訳) 『曙光』全集第七巻、一四九頁。
- (82) ジークムント・フロイト (中山元訳) 『快感原則の彼岸』『自我論集』ちくま学芸文庫、一九九六年、原著一九二〇年。「生命をもつ有機体をもつとも単純化すると、刺激を受ける物質で構成される未分化な小胞として考えることができる」(一四四頁)。
- (83) 同前、一五九、一六一頁。
- (84) デリダ (三好郁朗訳) 『フロイトとエクリチュールの舞台』『エクリチュールと差異』下巻、法政大学出版社、一九八三年、一一四頁。
- (85) フロイト『マジック・メモについてのノート』前掲『自我論集』三三〇頁。
- (86) 同前、三二〇頁。
- (87) フロイト『自我とエス』二〇五頁。
- (88) このテーマは、アウグスティヌスを思わせるところがある。彼は神の記憶、すなわちすべての出来事の記憶を分有している、精神の奥底にある広大無辺の記憶層のなかに、神の姿を探したが、精神分析家の行なう職務も、これと似たものである。
- (89) マーシャル・マクルーハン (森常治訳) 『グーテンベルクの銀河系

活字人間の形成」、みず書房、一九八六年(原著一九六二年)。彼はグーテンベルクの印刷技術を近代と前近代を分割する画期とみてゐるが、もつと重要なのは、フランス革命前後に開発された紙の大量生産の技術である。というのも、活版印刷の技術だけで書かれた紙の大量生産ではないからである。紙の大量生産は、物質性をもった紙をかえって不可視になってしまう。すなわち、『メディア』となる。

(90) ニーチェ(小倉志祥訳)『反時代的考察』全集第四巻、一二三―一二五頁。フロイトと異なるニーチェの奇妙な有機体概念が、いかなる時間概念を形成するかについて、考察する用意がわれわれにはあるが、紙幅の都合で論じることができない。

(91) 同前、一二七頁。「非歴史的なものと歴史的なものは個人や民族や文化の健康にとって同じように必要である」。

(92) 同前、一三四頁。

(93) ポール・リクールは、アウシュヴィッツのあとでいかなる歴史が可能かと問いかける。そしてプラトンが文字技術に加える批判とニーチェの歴史批判を同一視し、ニーチェに「ためらい」を見いだしつつ、歴史(＝記憶)を両義性の側に後戻りさせる(久米博訳『記憶・歴史・忘却』下巻、新曜社、二〇〇五年、一四―二三頁。またリクールは忘却を保留する忘却と消失する忘却に分割して後者を批判しつつも、両者が実践的に区別できないことによって、忘却を評価することができない(三二―三九頁)。その点で、彼がニーチェ的でないこととは確かである。ニーチェはその区別に頓着しない。

(94) ニーチェ、前掲『反時代的考察』一五二頁。

(95) 同前、二二五頁。

(96) 同前、一九四―一九五頁。

(97) ニーチェ(信太正三訳)『道徳の系譜』第二論文、全集第一巻、四二―四三―四四頁。

(98) このテーマをもつとも遠くまで進めたのは、いうまでもなくシル・ドゥルーズとフェリックス・ガタリのいくつつかの書物である。彼らの意見に即してニーチェの有機体を語るなら、むしろニーチェの有

機体の中心には空隙があつて、精神と名指されるものはない。すなわち、器官 *organe* をもたない。

(99) ニーチェ、前掲『ツアラトゥストラ』、三二―三三二頁。

(100) ベルナル・ステイグレル(西兼志訳)『技術と時間 1 エビメテウスの過失』法政大学出版局、二〇〇九年。プロメテウスは人間を含む動物に能力を分配しようとして、さまざまな武器を準備する。分配の役を仰せつかった弟エビメテウスは、人間に能力を与えるのを忘れてしまう。そこで兄は火と言葉とを盗み出して、人間に分け与える。この神話から、技術にはつねに忘却という「欠失」が刻み込まれていることを指摘して、言葉＝技術に対する根源的な批判を展開している。

(101) プラトン(岩田靖夫訳)『パイドン』岩波文庫、二〇〇頁。以下、

プラトンのギリシア語原文は随時 *Loeb Classical Library*, Harvard University Press を参照した。

(102) 同前、一五九頁。

(103) 同前、一六七頁。

(104) プラトン(藤澤令夫訳)『国家』岩波文庫、三七二頁。

(105) Derida Jacques(1993): *Khōra*, Paris, Editions Galilée, デリダ(守中高明訳)『コーラプラトンの場』未来社、二〇〇四年。プラトン『ディマイオス』(種山恭子訳)『プラトン全集』二巻、岩波書店。

(106) ニーチェ、前掲『反時代的考察』、一三三―一三四頁。

(107) オウイディウス(中村善也訳)『変身物語』岩波文庫、二八頁。オウイディウスによると、大洪水によつて人類が絶滅したあと、プロメテウスの息子デウカリオンとともに、最後に残ったエビメテウス(トバンドフ)の娘ピュラが背後に投げた母の骨(＝記憶/歴史)は、肉をまとい子どもに生成したとされる。作者は、ここで肯定的な、そして不思議な忘却の創造作用について語っているように思われる。

たなか・きお(近現代史/京都府立大学)