主体をひらく

浦井先生、皆さま。

先週は月曜＆火曜と、何から何までお世話になりました。あらためてお礼申し上げます。どんなに筋違いのサーブも危なげなく相手のコートに打ち返し、ラリーをつづける浦井先生の妙技に感服することしきりです。畏怖の念すら感じました。

追加セッションでの私の発表は、一言でいえば「いかに主体を開くか」でした。議論の過程で色々と思い当たり、気づかされる点があり、はなはだ意義深い機会となりました。当日に頂いたコメントを反芻しながら、あらためて自分の考えをまとめ直してみようと思い立ちました。

当日は、もっぱらバタイユと対比しつつコジェーヴにおける「歴史の終焉」の概念、およびその独特の法理論を検討し、さらにこれをルソーと比較しました。コジェーヴの絶対法の理論が浦井先生の理想に近いと聞いて、一同唖然としましたが、どうやらその冷酷なまでの首尾一貫性が、浦井先生には快感らしい。

ことによると、われわれ凡人とは異なり、そもそも論理というものが浦井先生の眼には最初からゆるゆるに映っているのかも知れません。絶対法の存在が一向に苦にならないのかも？つまり、それが超ゆるゆるに感じられるのかも？という疑念を持つに至りました。論理を論理で解体しつつ、限りなくゆるゆるの境地をめざす。こう理解するなら、ゲーデルの不完全性定理が浦井先生の方法論に占める重要性が解るような気がします（解らないような気も……）。

書いているうちに先日とはまた異なる考えが浮かび、ぐだぐだになってしまいましたが、いちおうセミナーでの討議を盛り込んだ内容になっています。なにかの参考にして頂けたら幸甚です。

１）バタイユとコジェーヴの対決

１９世紀末から２０世紀初頭にかけて《生》が、生の充溢としての主体が哲学において主題化されるようになりました。その直接の源泉がフランスにおいてはベルクソン、ドイツにおいてはニーチェでしょう。影響は後のバタイユやハイデガーに及ぶ。それらを端的に自由、ないし生の解放を目指す思想と敢えて一括りにするとき、ベルクソンやニーチェ以前に１８世紀のルソーがいます。かれは自然と一体化し、自然のなかで自然とともに共振する歓びを語った。そこからロマン主義運動が生じるのは周知の通り。

一方、フランス革命で無軌道な暴力が氾濫するのを隣国は見ていた。軛のない生の充溢を不安視し、むしろこれを支配し、コントロールするのが主体の真の務めだというカントの倫理学が要請される。ところが、そもそも自らを支配する者こそが真に自由だと説いたのも、やはり同じルソーである。むしろカント哲学はその強い影響を受けている。

生の充溢において自らを解放し、蕩尽し、時に破壊する主体と、生の充溢のなかで自らを統合し、支配し、コントロールする主体、そのどちらの源泉にもルソーがいます。近代思想史および文学におけるその重要性は否定すべくもない。その後の人類文明の動向を決定づけた人物だと言ってよい。

こうした「ジャン＝ジャック・ルソー問題」に触れる前に、20世紀に生の充溢論を極端にまで推し進めた著者としてジョルジュ・バタイユの思想を紹介しておきましょう。とはいえ、私がバタイユを読んでいたのは２０年も前のことで、今の研究状況については殆ど知りません。もっぱら記憶に頼った紹介で、いささか不正確かもしれません。そもそも本が書棚の奥に埋もれ、発掘できない……

なぜバタイユが『呪われた部分』のような一種の奇書を公刊し、近代経済学とちょうど正反対の主張を唱えるに至ったか。この著作は出版時ほんの数部しか売れなかったと言われる。そもそも生前のバタイユにあまり売れた著作はありません。あくまで知る人ぞ知るという存在にとどまった。死後にフーコーやデリダがやたら持ち上げ、広く読まれるようになりました。

第１次大戦で故郷が炎に包まれたとき、梅毒病みで半身不随の父を家に捨て置いて逃げた。このことがバタイユの生涯のトラウマになります。神学を学びますが、ある雨の日フール街で「神秘体験」をする。これまで自分を閉じ込めていた殻がパカッと割れ、自分が外に開かれて行く。外からは風や光や音が流れ込んで来る。そのとき私は雨のなかで狂ったように笑った、と彼は回顧します。

こうした体験を自分一人のものとし、自分が神に選ばれた者であるかのように思い上がり、いわば「生悟り」で人の倫（みち）を説く者が後を立たない。いや、むしろそれこそが一般にカルト宗教の構造です。かつてのオウム真理教がまさにそうでした。

バタイユは違いました。むしろ彼はその反対に、自分の体験の一般化ないし世俗化を企てる。というのも、自分が持った体験のなかにカトリックの教義から学んだ全てがあった。カトリックの神秘体験とは、まさにこの体験であり、それ以外の何ものでもない、という確信を彼は得たからです。それは誰の身にも起こりうる、世俗における偶然の体験に過ぎなかった。とすれば、もう神など信じられない。キリスト教信仰の悉くがインチキだ、ということになる。ヨーロッパ世界がキリスト教に支えられているとすれば、その総体を疑わねばならぬ、となるのも事の成り行きでした。

同様の体験は後年コリン・ウィルソンのようなアメリカの思想家の身にも起きています。私は浪人時代に『アウトサイダー』を読み、そこでホワイトヘッドの名前を知りました。神田・三省堂で Process and Reality の原書を買いましたが、とうてい予備校生ごときに太刀打ちできる代物ではなく。ふたたび取り組むのは２０年後……

俯瞰して言えば、大衆社会の発展とともに主体の変容が起こってきた。一方でそれは政治や経済や法の主体として著しく限定されるに至る。他方で、そんな閉じた主体が開かれる機会もまた至るところで生じていた。色々な場所で脱自＝恍惚（エクスターズ）を体験する者が出てくる。が、もはや既成宗教ではそれをカバーできなくなっていた。体験それ自体にはいかなる特権もない。バタイユが言うように、そうした「内的体験」は何かの権威にすがることができず、自らを権威とするしかない。

べつだん神秘的な体験というほどではなく、何かをきっかけに感覚や視界の拡大ないし拡張が起こるのはさして珍しいことではない。その契機が音楽だったり、ドラッグだったり、セックスだったりするわけです。イアン・デューリーは ”Sex and drugs and rock and roll is very good indeed”と歌い、７０年代パンクロックの象徴的な存在になる。

さて、バタイユの著作はきわめて多様です。というのも彼がニーチェの衣鉢を継ぎつつ、自らの体験それのみを権威とし、そこからヨーロッパ世界全体の根底的な批判を企てたからです。その蛮勇はやはり尊敬を払うに値します。

まずは『マダム・エドワルダ』や『眼球譚』のようなポルノグラフィティ、これらは文人バタイユの本領を示します。前時代の市民道徳に徹底的に牙を剥く文学作品です。その文学世界にはもはや真も善も美もない。むしろ世界は偽と悪と醜によりできている。「私は悪の哲学者だ」と彼は叫ぶ。あらゆる価値の転倒（およびその不可能）という観点から文芸批評、美術批評、ひいては政治社会批評などを無数に書いている。

思想家としてのバタイユを考える上で重要なのは「無神学大全」と呼ばれる3部作です（『内的体験』『有罪者』『ニーチェについて』）。これらはニーチェをまねた断片的な文体で綴られていますが、かれの著作のなかでは最も理論的な色彩が強い。というか、思考する主体が限界に達して四分五裂する様を執拗に描く。

人間にとってエロスとは何かを問う『エロティシズム』や『エロティシズムの歴史』。宗教の根源に迫る『宗教の理論』や『至高性』。芸術の誕生を究明する『ラスコーの壁画』。『呪われた部分』では、人類学や民族学の資料を踏まえ、経済現象の本質を解明せんとする。フランスにおける経済人類学の草分けとも見なせます。

これらの分類はなかなか難しい。というのも、バタイユにとってそれらの著作はどれも上記の「内的体験」という観点から書かれている。この「体験」から発して彼は、宗教、哲学、文学、芸術、経済、エロティシズムといった一切の人類文化の起源に迫り、その悉くを解体せんとする。よく言えば「流動的知性」の発露ですが、あきらかに行き過ぎであり、やり過ぎ、あまりにも「過剰」です。盟友ロジェ・カイヨワはアカデミシャンとして、それを遊びの理論として学術の枠内に押さえ込もうとした。

ちなみにサルトルは、バタイユのいう体験が決して「内的」ではなく、むしろ「外立」の体験だと、しごく真っ当な批判を加えています。主体の外に出る脱自＝恍惚（エクスターズ）の体験ですから「内的」なわけがない。現象学のような厳密な学を求める立場からすれば、言葉の用い方がずさん極まりない、ということになります。

そもそもバタイユは哲学をよく知りません。哲学書をちゃんと読んだ形跡がない。思想家としてのバタイユは、ロシアからの亡命哲学者アレクサンドル・コジェーヴの決定的な影響下にありました。コジェーヴは1933年から39年までパリ高等実習院で伝説的なヘーゲル講義を行ない、そこで「歴史の終焉」を説く。聴講したバタイユたちフランスの知識人は衝撃を受ける。行為と認識において人類はもはや限界ないし「絶対知」に達した。もう知りうべきことは何もないと言うのです。

バタイユはコジェーヴ宛の手紙で「自分という宇宙の傷口が閉じることはない」と述べます。かれに対抗して、終わりなき欲動の世界として普遍経済論を構想（妄想？）することになる。

バタイユは日本の岡本太郎らとともに、モースの人類学の授業にも出ています。「浮遊するマナ」のような民族学の概念に馴染んでいた。後年の『呪われた部分』は人類学的な原始経済をモデルとする。そこで彼は戦後のマーシャルプランという新しい発想のうちに、じつは古代の贈与経済という観念がいまだ生きていると指摘する。古代経済の観点から、現代のブルジョワ経済の欺瞞を撃つ、という戦略を取るのです。

しかしながら、古代経済における交易は一定の範囲を超えることがなく、決して「普遍的」な経済ではありませんでした。経済人類学のカール・ポランニーが解明したように、近代ヨーロッパの市場経済とは異なる形での交換と分配のシステムが存在していた。それは明らかに合理的であり、しょせん「限定的」な経済にすぎなかった。

たとえ呆れるばかりに残酷な人身御供が行なわれていたにしても、アステカはメキシコのメソアメリカ文明の巨大経済システムを支配する当時最先端の都市でした。そもそもメキシコは、紀元５千５百年ごろ中国に抜かれるまでは地球上で最も人口の多い地域です。今の惨憺たるメキシコのイメージで考えてはいけない。

ローマのコロッセウムでは５０万人以上の剣闘士が死んだそうですが、誰もローマが野蛮だとは言わない。軍国日本は特攻隊で無数の若者を死なせた。にもかかわらず、いまだ大して反省しているようには見えない。そこにはバタイユが過剰に読み込むようなロマンティックな供儀の体験など存在しない。すべてはシステムの存続の問題なのです。

古代社会は自らを取り巻く環境に厳しく縛られていました。いくつもの異質な共同体の利害を調整しつつ、一定以上に経済規模を拡張することは難しかった。それには共通の貨幣を必要とし、貨幣の価値を担保するには成員が公共の利益を目ざす必要がある。そうした意志は法として意識され、共有されねばならない。貨幣そのものは無根拠であるがゆえに、その虚構性は公共善ないし普遍的な法への意志により支えられねばならぬ。『サピエンス全史』のユヴァル・ノア・ハラリは、それを幻想だと言いますが、幻想もまた社会の成員により信奉されれば実在化する。堅固なシステムと化す。バタイユが夢見たような普遍経済は、近代の市場システムにおいては現出することはない。たとえそれが試みられたとしても、必ずや破綻することでしょう。

歴史の終焉とは、バタイユにとってヨーロッパ中心の政治の終焉でした。それは決して経済の終焉ではない。また、たとえ経済までもが終焉するとしても、社会が社会であるかぎりは法システムは存続する。実際、ポランニーの研究が示しているのは、いかなる未開社会においても、というか未開社会であればあるほど互酬的な制度は強固で揺るぎないという事実です。どんな社会にも法が存在し、それは貫徹される。

栗本慎一郎さんは元来カール・ポランニーの研究者で、ポランニー的な経済人類学と、バタイユの蕩尽理論を結びつけようと企てていた。実際、両者は同時代人と言ってよく、関心領域も重なっていた。にもかかわらず、出会う機会はなかった。戦後アメリカへ亡命したポランニーと、図書館の司書でしかなかったバタイユは知り合う由もない。そのありうべき出会いを現代において実現させるという仕事は栗本さんに託されていたはずですが、なんだかんだでご本人は政治家になってしまった。

バタイユの経済理論には貨幣という概念がない。また近代社会が市場の論理で動いていることへの洞察もなかった。さらに重要な点は、古代社会も近代社会もあくまで法の支配下にある。その認識が栗本＝バタイユ理論には欠落していたように思います。良きにつけ悪しきにつけ、両人にとって最も重要なのは「政治」だった。

第２次大戦の惨禍は大きく、多くの知識人の運命を狂わせます。コジェーヴのヘーゲル講義に集っていた若き知識人たちはバラバラになる。ナチスの侵攻迫るパリから逃れ、亡命先でコジェーヴは『法の現象学』をしたためています。そこに描かれる歴史の終焉後の等質普遍国家は、隅から隅まで法に貫かれた公民による国家です。ちなみにバタイユの証言によると、当時コジェーヴは歴史を終わらせるのはスターリニズムだと考えていた節があります。

とまれ、コジェーヴのヘーゲル講義は、この書を以て初めて完結すると見なさねばなりません。バタイユら「魔法使いの弟子たち」は師の思想の全貌をついに知らずに終わった。そもそもコジェーヴは草稿を篋底に秘めたまま、生涯発表しなかった。それが戦後世界においてスターリニズムの擁護のように思われるのを恐れたからかもしれません。

上掲書でコジェーヴは、法が本質点に社会的な現象であることを確認します。たんに2人の存在の間に相互作用があるだけでは社会とは見なせず、そこに第３者の「介入」がなければならない。そのとき成立するのが法現象です。人間は社会的な存在であり、そうである以上は法的な存在でしかあり得ません。

この社会的存在としての人間が社会のなかで第一義的に求めるものは（アリストテレスとは異なり）決して幸福ではない、とコジェーヴは注意します。幸福の追求が社会生活を規定するのではない。人間が何を於いても希求するのは、自分という個人の価値が普遍的に承認されることである。この承認において人は初めて満足する。そのためなら自分の幸福など、いつでも犠牲にする用意ができている。まさにこの論点こそコジェーヴがヘーゲルに読み取り、決して手放すことなく、むやみに拡張するもの、いわばその必殺技です。

普遍的なものとは１なるものでしかあり得ない。すなわち相対的ではなく、絶対的でなければならない。そこへと完全に溶け込んだ公民は雑多ではなく等質でなければならない。普遍的な承認を求める個人たち、かれらが構成する社会は、等質にして普遍的な全体社会であり、世界国家です。この等質普遍国家を統べるものは、もはや相対的な法ではあり得ず、絶対的な法である。それはいまや生成の終極に達した唯一の法、自らの本質を実現した法ですが、そうなるのは歴史が終焉を迎え、等質普遍国家が実際に成立したときに限られます。

歴史の終焉という人類史のリミットにおいて等質普遍国家が成立し、そこでは万人の諸価値が普遍的な承認を受ける。その極北において絶対的な法が自らの経てきた歴史を回顧し、それを理解し抱懐しつつ、万人の法として、最終的な正義として真の姿を顕わすことになる。

バタイユはコジェーヴとは逆に、法への意志を否認し、純粋な欲望が解放される境地、いわば純然たる遊びの世界へ到達することを夢見た。それこそが普遍経済のヴィジョンです。バタイユはそれを「宇宙規模の経済」とも言い換えます。あたかも機動戦士ガンダムのように？「コズミック・ドライブ」が駆け巡る世界です。そこには貨幣もなく、公共善への希求もない。

バタイユの経済論とは、いわばバブルを呼び招く思想だと言ってもいい。ですが、バブルは弾けるからこそバブルなのである。そして本人もそれを重々承知していた。それはほぼ同時代のハイエクの自由放任主義的な市場理解に近いものがあります。そんなことでは経済の動向が理解不可能なもの、支配不可能なものに委ねられてしまう。とうてい社会は成り立たない。いつも都合よく「神の見えざる手」が私たちを救ってくれるとは限らない。

近代国家は等質で普遍的な世界国家を目ざし、そこでは絶対法とでもいうべきものが支配する。そう予言するコジェーヴの理論は、あながち空想的とは言えません。近代の国家システムは事実その方向に向けて動いている。とはいえ、コジェーヴ自身が認めるように、絶対法とは進化の究極において法が辿り着く理念にすぎない。

一般的に言って社会が擾乱され、あげく等質で普遍的な、いわば透明な形に辿り着くことはまずあり得ない。多くの場合、支配層と被支配層という二極構造、ないし多極構造が析出する。それにより社会が刷新されることはほとんどない。それまで無意識の内に沈み、陰で社会を支えていた伝統的かつ因襲的な構造が、現代風にお色直しをして再帰する。克服されたはずの社会的な差別構造や軋轢に再び欲動が充当され、古傷がずきずき痛み出す。近代的な「全体社会」（ルーマン）は前進するどころか、むしろ後退する。社会の進化ではなく、退化が生じる。悪くすると、全面的な崩壊に至る。

２）ルソーの両義性

こうした等質にして普遍的な国家という理想ないし幻想は、ルソーの『社会契約論』に起因すると見なされがちです。ところがカール・ポランニーは「そうではない」と言う。ルソーはあくまでも強制なき自由な社会を求めたのだ、と。（「ジャン・ジャック・ルソー、または自由な社会は可能か」、『市場社会と人間の自由――社会哲学論選』所収、若森みどり+植村邦彦+若森章孝訳、大月書店、2012年）。

ハイエクはルソーを蛇蝎のごとく嫌いますが、私の考えでは両者は似ている。ともに強制なき自由を求めている。かれらにとって法とは決して命令の体系ではなく、むしろ謂われなき強制を禁じるものです。積極的なものではなく、消極的なものです。それにより自由な社会は担保される。自由社会を担うべきは創発的な主体です。ケインズにとってそれは社会的な選良、すなわちケンブリッジのエリートでした。ハイエクにとっては企業家である。ならばルソーにとってそれは誰か。言うまでもなく民衆です。

ポランニーは、ルソーによる「民衆の発見」の意義を強調します。それは政治用語における多数者（マルチチュード）でも、経済用語における貧民でもなく、「文化の貯蔵庫」としての民衆です。ルソーは民衆の創造的な役割を発見した、と彼は指摘する。

「民主主義は本質的に世界全体にとって、より地位の高い人またはより優秀な人ではなく、民衆自身がその尺度となるような生活様式を意味する」。しかしまさにそこから「民主主義のディレンマ」が出来する。民衆は野蛮でもあり得るからです。そこには自由と平等のディレンマがあり、個人主義と全体主義のディレンマがある。

ポランニーの見るところ民主主義とは、民衆自身がその尺度となるような生活様式を意味する。より地位の高い人とか、より優秀な人がその方向を決めるのではない。国家の運命を決めるのは民衆である。決して選良ではない。そして、それは残念ながら楽観視できる事態ではない。

等質にして普遍的な世界国家に憧れ、それを志向するのは社会の選良にすぎない。知的・政治的・経済的に１つの世界が出現し、あらゆる情報が速やかに一個所に集められ、社会の進化と前進がくり返され、禁忌なき欲望と快楽が消費される日々が訪れる。それは近代知性の夢かもしれませんが、しょせんは夢にすぎない。

そんな極度に流動化した世界では、自分が自分ならざるものになる。いわば他人に、未知なるものになってしまう。それは得てして恐怖以外の何ものでもない。そして、私たちはそんな恐怖に打ち克つことができない。というか、それを超克する必要や動機など、少なくとも民衆レベルではそもそも存在しません。

民衆は決してそんな流動的な世界を望まない。社会の変容が一定レベルを超えると必ずや反発と反動が訪れると、ポランニーは見ていた。それが第２次世界大戦で起こったことだと。なるほどルソーが肯定したように民衆には独自の文化がある。むしろ一国の文化の母胎は民衆の内にある。であるがゆえに、それは外に開かれ解体されるのを恐れる。いよいよとなると反発が生じる。なるほど、この反発を産軍複合体が巧みに利用したのが先の戦争だった、そしてその構造は反復されている、と言えなくはありません。

民衆の意志を完全に無視した国家運営など不可能です。そのため近代国家は、脱近代への極みにおいて躊躇し、ためらい、足踏みする。のみならず過去に引き返そうとする。いわゆる「退行」（フロイト）が生じる。神話が回帰する。それは不可避です。

ところで１９３０年代初頭、ルソーを法の思想家として捉えたのが新カント派の領袖エルンスト・カッシーラーです。ルソーにとって法とは自由の対義語ではなく、むしろ法こそが私たちに自由を与え、自由を保証してくれるものなのだと彼は断言します（『ジャン＝ジャック・ルソー問題』生松敬三訳、みすず書房、1997年。）

法とは、国家がばらばらになるのを防ぐために外からお仕着せのように個々人に課せられる強制では本来ない。私たちは誰かの命令に服すのではない。私たちは法の必然性を洞察する。法の意味を理解し、自らの意志に取り込む。それは個々人の意志の構成原理であり、それを基礎づけ正当化するものだとカッシーラーは言う（32頁）自らを省み、自分の意志と一般意志との間に必然的な連帯を確認するとき、初めて真に普遍的なものが発見される（96頁）。

これは極めて重要な指摘です。自分の意志だと思えるものも、実際には一般意志に根差している。一般意志から自分の意志が分岐する。そこにおいて自分の意志は一般意志との乖離を痛感せざるを得ません。自己は一般的なもの、ないし普遍的なものへ回帰せんと欲する。同時に、その内で自分という変異を活かそうとする。

ルソーが自然人に帰した意志そのものが、すでに社会的に合成されているという事実に注目せねばなりません。この意味で、意志もまた社会的なものでしかない。それは法の内に自己を実現しようとする。

百科全書派は人間の幸福を求めたが、それが許されるのは少数者だけだと見なしていた。だからこそ彼らは啓蒙専制君主の擁護者となったのだ、とカッシーラーは弾劾する（35-6頁）。なるほどルソーもまた幸福を求めます。ただ彼が真に求めるのは幸福と徳の一致という古代的な境地です。それは法と一体化されねばならぬ。そこに強く、しなやかな意志が求められる。

かれによれば、人間は本来善良である。にもかかわらず社会に入ったとたん堕落し始める。とすれば悪いのは人間ではなく、社会である。ルソーは責任を帰す新たな主体を創出したのだとカッシーラーは指摘する。

自然人の中にルソーは自己決定の能力、自己完成に向かう意志を見る。それは自由への希求でもある。なるほどルソーも「憐憫」という言葉を用いる。とはいえそれは、たんに想像力に根差しているに過ぎず、ある程度発展した社会と個人において初めて見いだされる能力にすぎない。

自己の本性に向き直り、自らを完成させようとする意志、それが人間である。ルソーが社会に求めるのは幸福や福祉を増大させることではない。人間の自由を確保し、「人間をその真の使命に連れ戻すこと」なのです。そんな使命に法は仕えねばならぬ。そうした法のありようにこそ、ルソーは人間本性の根源的な善性の証明を見る（77頁）。

一方でルソーは感情の人、というかルソーこそが感情の人だった。とはいえそれが自我本来の源泉から、その根源的な力として現われてくることにカッシーラーは注意を促す（84頁）。ルソーが人とともにいるより自然の中で独り楽しむことを好んだのはよく知られています。かれにとり自然とは観察や研究の対象などではなかった。「人間は自然の内部生命に没入し、自然独自のリズムのなかで振動する。そしてここにこそ、決して涸渇することのない人間の幸福の源泉があるのだ」（57頁）。

ここでのカッシーラーの論述は、いささか矛盾を感じさせます。法へ向かう意志としての理性と、根源的な力としての感情は主体においてどう接合されるのか。その肝心な説明がない。

ジャン・スタロバンスキーのルソー論において、またチャールズ・テイラー『自我の源泉』において、ルソーにおける主体性が音楽的であり、それは彼がもともと音楽家であったことに由来するのではないかと指摘されています。

主体は音楽的でもありうる。おそらくそれがルソーにおける主体と、カントのそれを大きく隔てる。言語的思考だけが理性なのではなく、音楽的思考や美術的思考もまた理性的働きです。にもかかわらず言語以外は非理性であり、のみならず「狂気」であるかのような不可解な二元論に拘泥する者が少なからずいる。むしろ新しいものは言語からではなく、音楽や美術から生まれる。言語はその後追いをするにすぎない。音楽には音楽の、美術には美術に固有の《理》（ことわり）がある。それぞれの理知と理性がある。音楽や美術におけるシンボル思考は自らを超え出る情動により動かされる。

ルソーは文明という呪いとそれに起因する悪を主体に帰すのでなく、社会そのものに帰した。それにより後の社会科学の礎を築いた。他方で、自然の直中で自然とともに打ち震え、共振し、自然と合一するところから豊かな情動のエネルギーを引き出す。そんなルソー的主体は、自らの衝動を自ら支配し、自分が自分の支配者になることで自由を得る。そうした主体と社会にまつわるリビドー経済を見出だし、その表現およびコントロールを自らの務めとしたのがルソーでした。

現代においてルソーの企図を継ごうとする者は、ルソーとともに主体概念の拡張を企てねばなりません。それは法的・経済的な主体である以前に音楽的かつ芸術的な主体でもある。いいかえれば、言語により構成される以前にシンボル活動の中で脈動し、イメージにより切り閉じされる主体、それらシンボル＆イメージにより他とつながり、多様な文脈に開かれて行く、ホワイトヘッドの術語を用いるなら「ネクサス」（隣接体）としての主体であるでしょう。

ルソーの中ではシンボルもイメージも、ともに生きられていた。そこに矛盾はなかった。カッシーラーはシンボル理性の枠に囚われ、ルソーにおけるイメージと想像力の問題を見落としているように思われます。そのために矛盾を感じさせるような論述に陥っている。

ネクサスとは、主体―超主体の脈動が自ずと他を呼び招き、他を自に織り込みつつ、自が他に織り込まれて行く活動です。それは開かれる。それは閉じる。リズムであり、メロディです。

主体を解体し破壊するのでも、脱構築し再構築するのでもない。それを未知なるものに開き、拡張する。未知なるものの中で未知なるものに生成する。社会的に限定され、意味づけられ、機能的に固定化され、固く閉じられた主体を外に開く。そこで主体は、他なるものと愛し合うことを学ぶ。その１つの手段が文化でしょう。

文化のなかには愛の営みがある。この意味での文化に法も政治も経済も包含されねばならぬ。正義を以て他者を裁き、支配し、搾取するのを止めよ。そんな手段として法を用いるのを止めよ。法もまた、愛の拡張に努めねばならぬ。法が社会的な現象であるように、愛もまた社会的です。ただし第３者の介入なき、あるいはその介入をどこまでも拒もうとする関係性です。それは文化のなかで花開き、法をも自らのうちに包含せんとする。

３）主体をいかに開くか

主体としてのネクサス、脈動するネクサスがつねに善とは限りません。というか、始源における主体―超主体生成は、あくまでも１つの機会であり、出来事でしかない。それは善悪を超えている。倫理や道徳以前、ひいては法以前の関係性の生起であり、その（逃れがたい）再固有化でもある。それがもし宇宙の「遊び」であるとしたら、そこにはいかなるモラルも存在しない以上、忌むべきものである。私たちは法が支配する社会でしか生きられない。

そもそも完全なるカオスが現出することはない。宇宙がそんな狂った混沌であったことは一度もない。もし宇宙が混沌でしかなかったとすれば、そこではいかなる社会も、ホワイトヘッドのいう「電子社会」ですら存立し得なかったでしょう。存在が存在するところでは常に《法》が現前する。存在は法と切り離せない。顕在的か否かは別にして、いかなる法則も持たぬ宇宙は存立し得ない。ハイデガー存在論には、そんな発想が微塵もない。この意味で（この意味においてのみ）倫理学こそが第一哲学である、とするレヴィナスの主張は首肯しうる。

存在が遊戯であるとしたら、それは力の抗争に終わるほかはない。存在の遊戯そのものには倫理性がない。善悪がない。それでは社会は維持されない。よって法は不可欠である。神すらも、この法に従わねばならぬ。宇宙とは１つの秩序である。そうでなければ何ものでもない。無ですらない。

遊びが可能になるのは社会の内部においてのみである。いかなる社会であれ、それが創成されるとき働いているのは「まじめなもの」である。宇宙は無目的な遊びとして生まれたのではなく、何らかの秩序を求めて生起した。ベルクソンは万象が愛し合うことを求めていると説きますが、愛を求める意志があるとすれば、まじめなものでしかあり得ません。愛し合うとき私たちは、宇宙そのものが真剣であるように真剣なのです。

コジェーヴ＝ヘーゲルが言うように私たちが普遍的承認を求めるのは事実でしょう。とはいえ、世界最高の金持ちや権力者として承認されるのが夢だという人物はさすがに多くはいないでしょう。トランプも、プーチンも、習近平も、それほど単純ではないでしょう。かれらは名誉を求めている。名誉とは何かと言えば、たんにカネや名声や権力があるのではなく、徳の高い人として他から崇敬されることです。

この場合の徳とは、カネや名声や権力を超えた《善》です。公共善と言うべきかもしれません。社会に富ばかりか善をもたらすこと、それに貢献することは公共の善と見なされる。善こそ社会が協働して希求するものです。というのも、善こそが私たちに幸福をもたらしてくれるからです。そこに平和も安寧も含まれる。

なるほど社会に正義をもたらすことも大事ですが、概して裁判官は愛されない。むしろ恨まれる。ならば真理を求める学者はどうかと言えば、真実を言い募る者はソクラテスのごとく敢えなく刑死の運命にあります。弟子にも見捨てられる。

人間は公共の善を求める。共に生きる人たちの幸福を、ひいては我が身の徳を求める。こう考えたのがアリストテレスです。『ニコマコス倫理学』の主題は、まさに善の追求です。それは同時に幸福の追求であり、徳の追求でもあった。

幸福（エウダイモニア）とは、即自的に望ましい活動（エネルゲイア）である。たんなる状態や習慣（ヘクシス）ではない。もしそうなら生涯眠ってばかりいる植物もまた幸福だとされてしまう。とはいえ、幸福は遊びでもない。いいかえれば時間つぶしではない。ところが世上幸福だとされる者には時間つぶしに逃避している者が多い、とアリストテレスは批判する（『ニコマコス倫理学（下）』高田三郎訳、岩波文庫、171頁）。そうした人間が僭主に愛されるのも当然だ、求められるまま僭主のお遊びの相手を楽しく務められるような輩だからだ、と。

優れた人にとって最も望ましい活動は、自らの卓越性（アレテー）に即した活動である。そして人間に固有なのは知性（ヌース）に即しての生活である。人間にとって究極の目的は幸福であるから、自らの卓越性のゆえんたる知性に即して幸福を実現するのが私たちの生の目的だと言えよう。そんな生活は真剣そのものであって、決して遊びではないとアリストテレスは断ずる。「遊びのために真剣になり労苦するのは馬鹿ばかしく、まったく子供じみているように思われる」（同上172頁）。

とはいえ、プラトンの弟子たるアリストテレスは、善と快楽（あそび？）は容易に切り離せないと見なす。快楽の役割を十全に認めたうえで、快楽とは異なるものとして幸福を求める。善を知性へ、そして徳へ結びつけようとする。

２０世紀においては様相がずいぶん異なります。イギリスの事情について一言すると、Ｃ・Ｅ・ムーアの『倫理学原理』は「善は善である」という同語反復から始めて、自然主義的な善の感情とは異なる、まことの善の解明をめざした。そこから言語哲学や分析哲学の流派が出てくる。ムーアは快感の増大を善と見なす、スペンサー流の社会進化論を非難します。善は快楽であっては絶対ならない。ところがそれを読んだケインズら若い世代は、善と美を混同し、美こそ真実であると主張する。自らは善の何たるかを知っていると称して、好き放題やらかす。まさに生と性の充溢を謳歌する。

ケインズは不確実性の問題を蓋然性として論じましたが（『確率論』）、指導教授であるホワイトヘッドはこれがあまりお気に召さなかったようです。就職論文は撥ねられてしまう。経済官僚としての道を選んだケインズは、株でひと財産築き、経済はコントロールできるという自信を最後まで失わなかった。かれにとり未来とはあくまで蓋然性の問題にすぎない。そこには主体の不安など微塵もない。ことによると、すべては遊びであり、戯れだと思っていたのかも知れない。

ところで、古代のような善の探求がむずかしくなってきたのには理由があると思われます。２０世紀初頭のムーアの倫理学にしても、いまや古色蒼然としている。むしろ正義について人は語ろうとする。それはなぜか。

アリストテレスにおいても、ルソーにおいても、法社会が可能なのは環境に制約された一定の範囲内だと見なされている。ひとつの社会には、環境に制約された適正規模がある。だからこそ、その社会の現実に根差した倫理や道徳の探求が意味を持つ。

ところが近代以降、世界は急速に拡張された。倫理や道徳は相対的なものになりつつあった。そんな２０世紀初頭に、善ではなく美をもって社会を包含しようとする動きが出てきたのは不思議ではなかった。

２１世紀の現在、もはや世界全体がひとつの社会、「全体社会」（ルーマン）に変容しつつある。おそらくコジェーヴの念頭にはそれがあった。私たちは否応なく等質普遍国家の出現に直面しつつある。ネット社会がそれを加速している。美もまた相対化され尽くし、たんに「アート」という名の商品と化し、逆に倫理や道徳における原理主義的な反動が生じている。支配的な勢力が自らの道徳や価値観を他に押し付ける動きが出てきている。そこでは正義もまた相対化される。

社会は不断に変化します。宇宙そのものもまた転変をくりかえす。古い秩序は新しい秩序に取って代わられる。その間断のない変化において働いているのは遊びであり、笑いです。変化に遊びは付き物です。そして笑いとは変化の肯定である。そこには共鳴があり、共振がある。

ところが困ったことに悪もまた共鳴し共振する。アリストテレスは、悪人は協和的ではない、他人を容れない、ゆえに孤立して自滅すると見なしますが、はたしてそうでしょうか。悪いやつほどよく遊び、よく笑う。そんな光景は珍しくない。

というか、われわれの世界は悪の行き着いた果てであり、われわれ自身が悪の末裔でしかないという可能性が多々ある。悪は他人事ではない。自分自身が悪である。自分の属す社会そのものが悪である。この宇宙の全体が悪である。としたら、宇宙そのものの贖罪が必要になる。ルソーは決してそんな深刻な事態について考えなかった。悪いのは社会だけだった。自分は悪くないはずである。なのに社会が自分に向かってくる。ゆえに孤絶感に苦しめられた。

現代においては善も悪も、生き残りを賭けた進化論的な競争に投げ込まれている、と言えなくもありません。永遠に善とか悪とかは考えにくい。はたして善悪にイデアは存在するのでしょうか。

現代生物学において進化とは、まず何を措いても「適応」です。その事実を渋々認めつつも、ベルクソン『創造的進化』は、生命世界においては恰も「目的」が存在するかのように一切が推移すると繰返し述べます。そこで彼が依拠するのはダーウィンの理論というより、その批判者であったファーブルの昆虫論です。後年の『道徳と宗教の二源泉』では、むしろ目的論に大きく舵を切る。愛のエランを実現しようとして宇宙は進化したのではなかろうか、というのです。そうでも言わないと人間における倫理道徳の問題は収まりがつかないのではないか、とベルクソンは恐らく考えた。

ハンス・ヨナスはもっと自覚的に、進化論に反旗を翻す。というのも、適応した者が勝つと見なされ、それが安易に社会理論に適用されれば、まさに我が世を謳歌する竹中平蔵流の新自由主義の一人勝ちという顛末になる。進化の適応理論には倫理が入り込む余地がない。仮に生命世界に倫理道徳は不要だとしても、人間社会がそれでは成り立たない。

というか、哺乳類においては明らかに「道徳性」が見られることを現代の動物学は報告している。18世紀「人間機械論」を説いたラ・メトリすら、動物には道徳が見られ、自然法に貫かれていると考えた。むしろこの意味での「自然法」が人間社会における倫理道徳性の起源になっている可能性すらある。そもそも仏教では動物に素朴な道徳の存在を認めます。動物倫理学の必要性を訴える論者はもはや珍しくない。

ヨナスによれば、人間社会は倫理道徳を必要とし、それはたんに同時代にとどまるものではありません。むしろ未来世代にたいする倫理こそが、人間社会の存続を可能にするものではないか。倫理とは未来の世代への呼びかけなのです。未来への眼差しなくして倫理は成り立たない。

とすれば、未来に向けて何らかの目的を仮構することは避けられない。目的論は乗り越え不可能なのです。それを「非科学的」だと決めつける現代科学の側にはいかなる倫理性もない。むしろサイエンスは倫理や道徳を徹底的に排除せんとする。目的概念を除去する限りで、いかなる倫理も道徳も成り立つわけがない。そこに存在するのはたんなる職業倫理に過ぎません。しかるに現代の科学技術の動向は、職能集団のみに委ねるには危険すぎる。

私たちが生きるのは、もっぱら閉じた社会です。私たちの認識は閉じたシステムにより限定されている。とはいえ、人為的なシステムの枠内では、多くの場合ありうべき事象はコントロールされ、起こるべきことが起きる。一定の範囲内で未来は予測できる。たとえ人身事故が起きても山手線は速やかに復旧され、大過なく運行を続けるに違いない。私たちはそれを予測し、それに基づいて１日の予定を立てる。大きく狂うことはさほどない。未来は蓋然的かつ統計的に予測され得る。

世界を認識しようとする限りで、私たちは閉じたシステムを構築せざるを得ない。閉じたものの中では一定の予想が成り立ち、一定の成果が得られる。自然は私たちの認識にふさわしいものになる。たとえばアステカの神官が来年も太陽は昇るであろうと託宣を下すとき、その予想は大体当たる。むしろ難しいのは冷夏の夏を予想すること、なかんずく世界の終わりを予知することです。不吉な予言は、はずれた場合に重大な責任が問われるからです。

世界の終わりは決して空想ではない。実際に世界は終わることがある。これまで地球上では無数の文明が滅びてきた。そこまで行かずとも、大雪や大地震、大事故などが起こることがしばしばある。多くの場合それらは予知不可能です。閉じたシステムを超え出る自然の潜在的な不確実さ、不安定性が露出する。開いたシステムが津波のように襲い、閉じたシステムを押し流す。私たちは自らの無知、それも本質的な無知を思い知らされる。開いた世界を扱おうとすると「無知」を認めざるを得ない。その時いわば「方法としての無知」が要請されることになる。

私たちは存在が何であるかを知らない。知ることができるのは存在者の世界だけである。ゆえにいちばん身近にある現存在の分析から始めるのだ、とするハイデガー存在論は、こうした文脈から再評価される余地があります。とはいえハイデガーは、自分だけはそれを知っているという素振りを隠そうとはしなかった。そんな哲学者たちに反発したバタイユは「私は何も知らない」と繰り返した。いわばソクラテスの産婆術を現代に甦らせようとしたわけです。

情報化が極端に進行する現代社会で、この「方法としての無知」を私たちは選択せざるを得なくなっています。そのあげく専門化が避けがたくなっている。専門領域以外のことは知らない、何にも知らないと告白する以外に自らの主体性を、端的に自我を護持しがたくなっている。この途方もなく開かれ行く全体社会のなかで、私たちは時に閉じ、時に開きながら、航海を続けざるを得ない。それは難破が運命づけられた道行です。

おそらく私たちは、知らねばならぬことを何ひとつ知らないまま死んで行く。そんな死生をいかに肯定するか。自らに引き受けるか。現代における主体の問題は恐るべき難所に差し掛かっていると言わざるを得ません。

むしろ私としてはこう言いたい。専門のことなど私は知らない、何も知らないと。むしろ専門以外のあらゆることを私は知ろうと欲するのだ、と。