

РОССИЙСКО-ЯПОНСКИЙ ФИЛОСОФСКИЙ ДИАЛОГ



Санкт-Петербург
2016

О г л а в л е н и е

Часть I

Русская философия на пересечении традиций Запада и Востока

<i>А. М. Алексеев-Апраксин.</i> Рецепции японской культуры в современной России	7
<i>Е. О. Ковалева.</i> Россия и Япония: к вопросу об исторической традиции культурного взаимовлияния	16
<i>И. И. Евлампиев.</i> Русская философия и христианство	25
<i>К. А. Баршт.</i> Энергетическая концепция Андрея Платонова и жизненная энергия <i>ци</i> в даосизме	38
<i>В. М. Дианова.</i> Западный/российский/японский постмодернизм в культуре: сравнительная характеристика	57
<i>В. В. Кравченко.</i> Экзо-дзен как суррогат японского дзен-буддизма в современном российском масскульте	69
<i>Т. Оболевич.</i> Единство духа. Восточнохристианский исихазм и японский буддизм дзен в творчестве С. С. Хоружего и Т. Мертона ...	76
<i>А. В. Малинов.</i> Япония в историософской публицистике <i>В. С. Соловьева</i>	93
<i>О. С. Козлова.</i> Философия японских и русских видеоигр	106
<i>А. Саканива, И. И. Евлампиев.</i> Возвращение к России: Тютчев и Достоевский	113
<i>М. П. Матвеева.</i> Рецепции российского искусства в культуре Японии	135
<i>К. Б. Заболотный.</i> Социокультурные отличия западного и восточного подходов к здоровью человека	147
<i>А. Е. Рыбас, Т. Симосато.</i> Человек и общество как «проблемы» современной русской и японской философии	152

Часть II

Современные исследования русской философии в Японии

<i>Т. Симосато.</i> О формировании образа Платона как символа русской философии в сочинениях В. Н. Карпова	167
<i>Т. Симосато.</i> Н. И. Надеждин: от эстетики и литературной критики к этнографическому изучению культуры	181
<i>М. Рэйя.</i> Вопросы философии музыки в сочинениях князя В. Ф. Одоевского	198
<i>А. Саканива.</i> О кинофильме «Жить»: диалог А. Куросавы с русской литературой	205
<i>А. Саканива.</i> Философия в «Денисьевском цикле»: о двух «слияниях» Тютчева	218
<i>Ю. Хаяси.</i> «Отечество и служение»: эволюция общественно-научной мысли русского зарубежья	229
<i>С. Нонака.</i> Как выражение получает свою форму и утешает человека. К одному мотиву в письмах А. Платонова	245
<i>Х. Хориэ.</i> Реакция двух «идеалистических» философов Японии и России на понятие «практика» – Китаро Нисида и о. Сергей Булгаков	262
<i>С. Суэцура.</i> О различии правовой мысли Б. Н. Чичерина и П. И. Новгородцева	275
<i>Т. Рёити.</i> Безмолвный Христос и говорящий Христос в произведениях русской и японской литературы. Сравнительный анализ поэмы «Великий инквизитор» Ф. М. Достоевского и повести «Молчание» С. Эндо	283
<i>С. Наохито.</i> Восприятие романа «Идиот» в Японии за последние сорок лет	294
<i>Я. Кэнсо.</i> М. А. Бакунин в глобализирующемся мире	302
Информация об авторах	309

現代哲学の「問題」としての人間と社会 ——教員養成課程における社会科内容構成論のための視座として——

アレクサンドル ルィバース*・下 里 俊 行**

(平成27年8月28日受理) / (平成27年10月14日受理)

要 旨

本論は、社会科内容構成論の理論的視座をえるための一つの試みとして社会科の鍵的概念である人間と社会について現代の哲学がどのように把握してきたかを概観する。その今日的帰結は、根本に突及可能性をもつ内容という視点から人間と社会を超越的なものとして理解することである。人間と社会についての本質主義的理解への代替案は、相互に強引した人間と社会の表裏を提出することである。欧米系の現代哲学に関するロシアと日本の研究者によるこの解釈は、21世紀のグローバル化時代に対応可能な能力を育む社会科教育のあり方に少なからぬ示唆を与えるものである。

KEY WORDS

現代哲学 Contemporary Philosophy 社会科内容構成 Constitution of Subject Knowledge for Social Studies 問題 problem

1. はじめに

現代のグローバル化に対応する知識基盤社会の形成という要請に応える教員養成課程の見直しという課題が提起されて久しい〔加藤〕¹⁾。その際、子どもの学力育成に直接的に関わる各教科の内容の再検討、さらに教員養成課程での教科専門科目の内容の再構築という課題が強調された〔西園・増井〕。この背景には、教員養成課程に対して「一般学部とは異なる教科専門科目の在り方についての研究」の推進が期待され、「子どもたちの発達段階に応じ、興味や関心を引き出す授業を展開していく能力」を育成する教科専門の専門性の内実の解明が重要だという指摘があった〔高等教育局〕。

これに対して順門教育大学、兵庫教育大学、上越教育大学の研究者は教育専門と教科教育を架橋する新しい教育研究領域として教科内容学の構築という課題を設定し、その枠内で具体的な社会科内容学構成案を提案した〔下里〕²⁾。また高校大学でも教科専門の教員が中心に「教科内容構成研究」に取り組んできた〔新井・飯原〕。これに対して西園吉博は「教科専門と教職専門とを架橋する新たな領域をつくることではなく、現在の教科専門の科目を教育実践の観点から見え教員養成の『教科内容学』として構築すること」が必要だと指摘した〔西園〕。他方、2014年度に全学規模で「教科内容構成に関する科目」を新設した上越教育大学では、その一環として学部3年を対象に「教科内容構成『社会』」を実施し、その教科書も作成した〔山縣〕。

この新設科目の試行と事後調査によって明らかになったのは、教科専門の多様な内容を社会科として統合するためには、独自の象徴型の授業科目が必要だという問題意識を履修生自身も抱いていたということである。また同時に、授業担当者の視点から言えば、教科専門の内容をメタ次元で統合するためには、その前提として教科内容構成の根本的なあり方を教科内容構成論として理論的に基礎づける必要があるという課題も鮮明になった。

そこで本論は、社会科内容構成論のための理論的視座を確保する試みとして、社会科にとって鍵的概念である人間と社会について現代の哲学研究がどのように把握してきたかを概観し、その今日的到達点を確認することを目的とする。本論が哲学的アプローチを重視するのは、欧米だけでなく明治以降の日本で哲学が諸科学の基礎的概念を根本的に研究してきたという伝統による。だが、哲学的アプローチを絶対視する必要はなく、あくまでも社会科内容構成論への現理の一つであることを強調しておきたい。本論の哲学的な内容はルィバースが執筆し、それを土台にして下里が「はじめに」を中心に加筆した。本論は、欧米系の現代哲学に対するロシアと日本の研究者による一解釈であり、21世紀のグローバル化時代の社会科に必要な能力を育むための人間と社会の概念的認識をめざしたものである。

*サンクト・ペテルブルグ大学 **人文学・社会教育学系

2. 現代哲学における「問題」としての人間と社会

2. 1. 「問題」という用語の含意

本論が問題としてしていることは、現代哲学の観点からすれば、社会あるいは広く社会に係わる新教科の中心的内容である「人間」と「社会」は、それ自体が問題として理解すべき対象であり、教科内容構成の課題もこのような観点から検討されるべきであるということである。

そこで、まず注意を向ける必要があるのは問題という概念の多義性である。形式論理学では、問題problemとは、回答が想定される質問questionとは異なり、非常に解決する必要があるにもかかわらず、その解決が困難な事案、疑問のことを指す。だから、問題ある状況と言う場合、それは当の問題の解決が切実であるにもかかわらず、その解決策がないということを示している。哲学においても問題と言う場合、形式論理学と同じような意味で解決が難しい事案を指すものの、この解決不能性が單面的な性格をもっている点がその特徴である。つまり、哲学において問題が設定される場合には、その問題設定自体が価値をもっており、その最終的解答は前提になっていない。かりに暫定的であれ最終的解答があるとなれば、原理的に解決困難な事案としての問題そのものが消滅することになるからだ。

そして、なぜ、人間や社会についての哲学的な知識の問題性、その根本的な問いへの適切な解答の不可能性を了解しておくことが重要なのか？現代哲学の特徴は一切の体系的知識の構築を拒否する点にある。なぜならだいぶ以前に、あらゆる「世界像」あるいは「大きな物語」の限界が露呈してしまったからである。私たちがその中で暮らし、哲学の対象となっているこの「世界」は、必ずしも現実の枠内に閉ざされているわけではない。この世界をどのように理解しようとも、例えば、現実を今ここに在る現象の総体だというように経験論的に理解しようとも、あるいは現実を先験的な認識形式の実現であるというように超越論的に理解しようとも、また現実とは永遠の理念または本質の体系であるというように形而上学的に理解しようとも、いずれにしても、私たちが生きている「世界」は現実のなかに完結しているわけではない。私たちの「世界」の根本的な属性は、その超越的性質、原理的な未定論性、人間による創造的要素のために開かれているという性質である。私たちが生活している世界は、形而上論の世界であって、不安定な本質の世界ではない。だから、この世界を哲学的に認識する場合、「現実性」に対する「可能性」を優先させることでしか認識できない。つまり、あり得るが未だ不在のものとしての「実現可能なもの」が、「現に在るもの」の存在のあり方と意味を規定するのである。現実とは、実はつねに何かが投影されるものであり、未来の観点から意味づけられるものである。なぜなら、現実をこのように理解することによって初めて、現実が人間存在にとって合理的に理解可能で、相応しいものになることができるからである。

まさにこのような理由から現代の哲学者たちは、「絶対的なもの」を把握し、その内容を概念的に表現するための概略を考案する代わりに、正しく問いを設定することに集中し、その結果として様々な問いの問題性・解決不能性を解明することに傾注しているのである。現代世界における哲学の役割は、「諸科学の学」あるいは「最高の知識」ではなく、また最も重要な問いへの解答を与えるものでもなく、たんに問いの設定を支援するだけにすぎないと言われる。このこと自体は現代での哲学の主要な機能を示している。哲学の使命は、世界を説明したり、文化的・精神的・倫理的・その他の価値の存在を正当化したりすることではなく、問いを設定することにより現実の内の可能性ある内容をアクチュアルなものにさせることにある。その意味で、哲学的に、つまり根源的・原理的に問題を設定することは、まさに将来の世代を育む教育実践において決定的に重要な要素なのである。

2. 2. 現代哲学における「人間」という問題

本論の考察対象としての人間と社会は、つねに哲学者の関心の的であったが、これらの概念の問題性が意識されるようになったのは20世紀以降である。「人間」概念の問題性の核心を非常に的確に定式化したのはミッシェル・フーコーである。彼は「言葉と物」で「私たちの時代において思考することの意味となるのは、もはや人間が不在の空の空間だけである」と論じた〔フーコー：362〕。フーコーが、「人間」は哲学的思考の障害物に他ならないと論じる時に、彼が全意にしていたのは近代の合理主義哲学によって形成された主体性のモデルであった。彼によれば、「我思う、ゆえに我在り」というデカルト主義的な人間モデルは、17-18世紀のヨーロッパの古典主義時代の学問的言説の要請に応じたものであったが、今日では現実を構成する動的な諸機能を理解するうえで大きな障害であり廃棄されなければならないという。しかし、デカルト主義的な主体性を解体して、デカルト主義に連動した人間観を生成してきた言説を批判的に分析することは、現代哲学にとって必要条件ではあるが、まだその前提条件にすぎない。フーコーが示しているように、批判的課題は、歴史的に形成された既存の人間観の感傷的無力化だけにとどまらず、哲学的思想を活性化させるためには「弊」を人間、脱人間化された人間が必要であることを示すことにある。言い換えれば、批判的課題は、「人間」についての伝統的な解釈の脱権力を突き崩して、「人間」を哲学の問題として提出する

ことにある。

だから、たんに古典的な合理主義による人間モデルの虚偽性の暴露だけが必要だということであれば、遂に真実のモデルの構築への期待を生み出すことになってしまう。つまり、デカルト主義的主体は、「人間学的な夢」の法則により、主体に固有の幻覚を映し出す、荒んだ「自然の鏡」(ローティ)によって歪曲されざる真の本質存在を受け入れるうえで障害とみなされ、この障害を除去することによって、いかなる前提をもたない真の主体を展覧できるかもしれないことになる。だが、そのような試みが19世紀のヨーロッパ哲学において度々企図されたが、一つも成功しなかったことを想起すべきである。例えば、エトムント・フッサールは、現象学を「厳密な学」として基礎づけるために、「自然的態度」を克服しようとして「超越論的還元」を用いて経験的な主体の意識から科学的知識の先験的な根拠としての「純粋意識」へと移行することを期待した。非常に人気ある「根拠的存在論」の創始者マルティン・ハイデッガーは、ヨーロッパの形而上学を廃棄することによって、つまりデカルトの主体の「世界間の時間」による拘束を示すことで人間を「現存在」として理解することを提唱した。この現存在とは、「世界に巻き込まれている」という存在の本質的なあり方であり、それは実存として在るとともに「自己の内なる真正なもの」を見ることを人間に可能にさせるという。しかし、フッサールの「超越論的主観性」もハイデッガーの「現存在」も人間の存在様式を最終的に説明してくれる新しい存在論(あるいは新しい人間学)をもたらしなかった。逆に、フッサールとハイデッガーの哲学構想は、より正確にいえば、彼らの挫折は、人間という概念の問題性の自覚を促したのである。換言すれば、古典的合理主義哲学の人間の解釈の虚偽性の暴露の試みは、その代替物が不可能であり、そもそも人間をモデル化する試み自体が成り立たないことを証明したのである。

これに対してフーコーは、「空の」空間こそが哲学の条件であるとして「人間」という認識枠組みの「死」について語り始めた。まさに人間の「死」が、人間とは何かという問いを正当に設定することを初めて可能にした。そもそも「人間」の死・終焉という命題は最近の哲学上の発見であり、その直接的な原因は「狂気の人」の口から発せられた「神は死んだ」というフリードリヒ・ニーチェの警句に求められる[ニーチェ(註) 296]。人間はその全歴史にわたって常に死について語り、死の恐怖を逃れるため宗教的・形而上学的体系を構築したが、実際には死を知らなかったと曰える。死が語られる時に念頭に念頭にしていたのは人間の存在の原理的な有限性ではなく、むしろ人間がこの世の現世的で一時的な生から、あの世での別の永遠の生、だが以前と同質の生へと移行することであった。だから「死」とはより大きな次元での「生命」を意味しており、死について考える際には生命について考えるのと同じ用語が使われた。こうして人間は永遠の生の観点から理解され、不變の本質・理念をもつとされたのである。

世界と人間についての道論的な解釈に対してニーチェが紡いだ批判は、本質主義型の思考を拒否することを可能にした。しかし、その結果としてははっきりしたのは、本質が存在の現実的なあり方を制約しているのではなく、反対に、存在の現実的なあり方がその本質を規定しているということである。「人間」とよばれて現にそう振舞っているものは偶然的な状況によって、例えば「権力への意志」を実現しようとする「見過し」の交錯、様々な「言説」「実践」等々の抗争によって規定されている。まさにここでは偶然性が重要な役割を果たしているが、それはこの偶然性こそが必然性の原因だからである。つまり偶々起こったことだけが必然的なものになる。なぜなら、この偶然的な出来事や、魅でもなくまさにそのように起こったからである。偶々生じたこと、偶々成ったことは不可逆的であり、それゆえに、必然的である。さらに、偶々生じたことは、つねに唯一無二でユニークなものである。失敗したものの唯一無二の性格は、一方で、その有限性を規定し、他方で、その表現不可能性を規定する。これに関してはジム・ドールズの次の論点を想起することが適切である。彼は、「主体性の深淵にはいかなる「私」もない。その代わりにあるのは異常な結晶、ある種の特異体、神秘的暗号である」(ドールズ 163)。偶然的な生成物としての人間は、それゆえ、必然的に唯一無二の存在者であり、自己反省する能力をもっている。この能力の結果、人間は「言葉だけをもちいて思考する」[ニーチェ(註) 296]という伝統的な習慣を拒否した途端、自分の本質を定義する際に先験的な本質・理念に訴えるという道を断念した途端、自分を解解な「問題」としてさらけ出す。人間が厄介な問題となるのは、人間は自分を「生成する存在」(ドールズ 175)として理解しているゆえに、何度も繰り返して自分を定義することを強いらられるものの、何度も自分を定義しようとするたびに、どんな定義も不可能であることを確認することで、人間は自分自身の定義された状態から離脱されるからである。かくして、思考する人間は、原理的に「○○」である」と定義される者である。だから人間は自分の「存在」について言明した途端に「死んでいる」のである。

現代哲学において人間という問題は様々な形で記述されている。例えば、フーコーは、主体が士宅を徘徊しているのは身体的存在でもなく、社会的領域でもなく、精神的経験でもなく、主体は対外的世界との関係によって規定されるわけでもなく、自己自身によって規定されるわけでもなく、ましてや超越的実在によって規定されるわけでもないことを強調している。主体をなんらかの定義によって規定することは、フーコーによれば、人間の実存が根源的に根拠無しの女性性、(「意識者」ノマド)的女性性)も持っているからだという。自然のうち人間は「居場所」はどこ

にもない。この「居場所」というのは、個人であり、社会的次元であり、人間の生きることを規定してくれるようなものであるが、そういう「居場所」は自然のうちにはない。しかし、この本来的な居場所がないということの完全な代償として、人間はどんなところで好きな場所を占拠する能力をもっており、さらに自分自身で自分の居場所を創り出すことができる。人間が占めているそれぞれの場所は、人間が何であり、同時に人間が何でないのかについて「居場所」である。あれこれの立ち位置は、それが反省の対象にならない限りは人間の本質を規定しているが、いったん人間が自分を自分で相対しい仕方で自覚するようになると、その人間の主体性はその規定された本質から滑り落ちて別の立ち位置をとることになる。その結果、フーコーが示しているように、主体は、ある場所から別の場所へとつねに「遊牧」し、特定の居場所をもつ人間がもはや「不在の」。このような空間でのみ哲学的思想が立ち現れることになる。

進歩的民主主体は、人間の自己に関する思想によって把握することはできないが、例外からは見える。主体を定義させ、主体をあれこれの立場に昇降するためには他の人間が必要である。まさに、動物の視点のもとで主体は自分の存在を獲得し（サルトル）、その動物こそが遑遑なく主体の本質を完成できるのであるが、それは、他者だけが人間をその居場所の機能として理解することができるからである。人間を機能として理解することはだいたい以前からなされてきた。例えば、すでにカール・マルクスは、人間の本質を「社会関係の总体」[マルクス：3]として完成したが、その際、人間の本質の社会的・歴史的な規範性だけでなく、その無謀に変わることができる能力も強調した。ソ連の植物化学者ウラジミール・ヴェルナツキー（1863-1945）は、生命圏と脳意識に関する学説を構築し、「自然的客体としての人間と、自然現象としての人類がその生存と意思の環境に機能的に依存していること」を指摘した（ヴェルナツキー：13）。この指摘を通じて我が反駁したのは、人間の自己完結的性格を主張し、人間が外的自然現象と本質的に異なるだけでなく他の生物とも本質的に異なると主張してきた従来の哲学理論だった。ヴェルナツキーが指摘げたように、人間の生存の文脈を放きにして人間を正しく理解することができない以上、人間は生物圏の一機能であり、人間はその生存環境と一緒に考察されるべきである。現代哲学において人間の機能上の地位の明示は、通常、人間性を中心とする「私」という観念を並出している諸言説（「私は〇〇である」）の分析の助けを借りておこなわれている。これらの諸言説を脱構築した結果、明らかになったのは、主体性とはむしろある種の仮想的な空間であって、その内部では複数の異なる意味解釈の見通しが折り合いをつけているということである。その際にも様々な言説の「遊動」が干渉・取敢・増殖した結果として現れるのが「私」という幻想なのである。

2. 3. 現代哲学における「社会」という問題

人間を前提として理解することは、それに対応した社会の理解をもたらす。現代哲学において「社会」は、何よりもまず人間の本質的な在り方を定義しようとする諸言説を生産する自主的かつ自律的空間として理解されている。社会についての哲学研究の課題は、これらの諸言説の批判を通じて、一方で、人間が外的原因によって全体的に決定されていることを明らかにし、他方で、全体的な社会体制の産物としての人間と、社会体制自体との間には克服し難い「隙間」が横たわっていることを明確にすることである。このように、今日の哲学的関心の主要たる対象とは、いわば社会諸関係の理想的なモデルの作成ではなく、個人的なものとの間の弁証法的関係（対立・相互作用・統合）なのである。

人間（部分）は社会（全体）とどのように関係しているのか、という問いに対して、通常、個人的なものに対する社会的なものの一貫性という結論が出される。しかし、人間の社会的本質は、暫時的なものではなく、その本質・理念の内容も不明である。さらに、人間の社会的性質それ自体は、個人的なものを制約しているとはいえ、各々の人間の創造的積極性によって左右される。だからこそ、20世紀の哲学において登場した「人間の結晶」を志向した様々なプロジェクトは、宗教的・形而上学的な伝統においても、科学的・実証主義的な伝統においても、人間の「真の本質」とそれに相対しい理想的な社会生活の再編ではなく、人間と社会の創造的発展を確保する方向をのぞいたのである。

それゆえ、例えば、フランスの古生物学者・哲学者ピエール・ティヤール・ド・シャルダン（1881-1956）は、「現象としての人間」（1955）を執筆し、自然哲学における進化論の文脈でカトリック教会の教義を見直す必要があると主張し、そのことによって創造的ダイナミズムを表現しようとした。しかも、ティヤールによれば、進化の終着点としての「オメガ点」は「世界の終末——自己の複雑化と集中の点で同時に必死に達した精神圏全体が丸ごと自己へと内向的に回帰すること」であるといえ、この発展の究極的目的地は、人間の本質のあり方とその生存諸条件の根本的な変容を想定している（ティヤール・ド・シャルダン：40）。このように、人間の本質の在り方とは行き行く若であり、その本質は人間の活動によって規定されているのである。

実証主義者・建邦主義者たち（20世紀初頭に人類の建設的活動を宗教的なものと解釈したロシアの文学者の一團

流)も同様に「人々を人類へと流着する」という概念を指していたが、そのために採案したのが新しい「社会主義的」宗教であった。それが宗教でなければならないのは、道徳主義の代表者の一人アナトーリー・ルナチヤルスキー(1875-1933)が書いているように、「そもそも神秘主義と形而上学を全く含まない世界の枠組に神がないのであれば、宗教は、世界のうちにもはや意味を見出そうとはせずに、現代の自然科学の事実的資料のうえに意味を創り出すことになるからである[ルナチヤルスキー①(7-8)]。精神主義者たちは、全く異なる実証的宗教」が必要だと主張しつつも、この宗教はなんらかの究極目標、歴史の終着点に到達することを想定してはいない(強調)。彼らによれば、私たちが人類の理想をどのように理解するとしても、人類の完成がどのように描かれようとも、「それはまったく、私たちの究極理念の象徴、思考し感覚する生命の無限の成長の象徴にすぎない」という[ルナチヤルスキー①(159)]。また、権威的で伝統的な宗教の教えとは異なり、「新しい宗教、人類の宗教、労働の宗教が語け合うことは何もない」と指摘した[ルナチヤルスキー①(48)]。つまり、この新しい宗教は、極めて大胆で革新的なプロジェクトを実現するための見直しを切り開くためだけにあつたのである。

現代哲学による「社会」理解は、社会関係の理想的体系のモデル化を否定する。なぜなら、この理想的体系は「絶対的に真理である」がゆえに多様性を容認しないものになるはずだからである。理想社会についてのあらゆる教えは、必ず形而上学的であり、すなわち、傾向的、歴史的に制約されている。人間の本質のあり方が問題含みであることが明白になっている以上、人間が本質的に存在するための不変の条件を想定することは人間には不可能である。なぜなら、人間の本質が変容するにしたがって人間を構成要素とする社会的なものの全体も変化するからである。それゆえ、理想的な社会体制は、ダイナミックで生成的であり、あれこれの目標が達成された時点でいつでもすぐさま自己否定するようものでなければならぬ。社会的理想はその内容を決して記述してはならず、記述することによって知識の対象にしてはならない。社会的理想はつねにある種の仮説、発展への理想であり、最終的な状態ではない。現代哲学が理解する理想的な社会とは、それぞれの人間、社会の構成員が自分の進化的な存在を実現し可能なものを現実化させてくれる諸条件の体系である。

2. 4. 人間と社会についての哲学的知識の可能性

もし哲学にとって人間そのものが課題であつて本質的な認識の対象ではないとすれば、人間の科学的研究は不可能だということになるかもしれない。実際、人間の本質のあり方がつねに変化するとなれば、どのように人間を研究すべきなのかで外部の視点で人間の機能を固定化させて人間についての特定の重要事柄を指摘してきたとしても、この人間への言及は、たちまち人間とは無関係であるか、もはや人間としての人間を定義していないことを露呈させる。その結果として人間の本来のあり方はそもそも認識不可能であり、哲学は人間についていかなる実証的な知識も伝えることもできないという徹底的な主張だけが残されるだろう。

しかし、そのような不可知論的結論は不当である。人間の本質的な認識の可能性の論議は、ただちに全ての認識の虚偽性の論議を意味しない。人間についての固定的な考察に対する哲学的批判のなかで説得力があるのは、人間は、人間の存在様式を全体的に規定するような非歴史的本質を一切有していないという主張だけである。しかし、本質というものを認識できないとしても、本質的な存在のあり方については話は別である。まさに、後者の本質的な存在のあり方、すなわち人間が多様な形態で歴史的に規定されていることを分析すれば、人間についての適切な内容の言明が可能になる。このことは、人間は社会と一體にもつぱら過去に依拠して、つまり人間と社会の形成の歴史に基づいて研究すべきであるということの意味している。

それぞれの具体的な形態をもつ主体性は、歴史的に制約されて現れるので、人間の本質を適切に表現できると主張することは不可能である。だが、それぞれの具体的な形態をもった主体性は、この主体性がすでに成立しているがゆえに、「人間とは何か」という問いに対して部分的に答えている。人間存在の多様な形態を研究することで、私たちは、哲学的認識のための「人間」概念の最大限理解可能な内容を対象化できるようになる。哲学的認識に許されているのは、人間の可能な内容の総体としての人間自体ではなく、人間が歴史に残した軌跡だけであり、この軌跡に基づいて哲学的認識を追求する必要がある。歴史的哲学研究の過程で人間の軌跡を調査することによって、私たちが認識するのは、すでに現実になったこと、つまり人間の本来のあり方に究極に関わっていることである。その際、重要なのは、軌跡の意義を絶対視して、既に成立したことから今後生成することについての全ての表象をも導出しようとはしないことである。あらゆる判断は人間について正しく判断することを可能にしてくれると同時に、人間の本来の存在のあり方を裏書きしている。たとえば、デカルト的主体性を絶対視して、それを人間の妥当な本質と見なすならば、デカルト的主体性は間違いない哲学的思考の防壁となる。だから、人間の本来の存在のあり方について正しく問題を設定するために、デカルトの視点の体系をあらかじめ批判しておくことが肝要なのである。しかし、同じデカルト的主体性は、本質的なもののそれ相応の解釈という文脈に置いて理解するならば、人間における本質的な存在の

あり方の一つとして、まさに人間が立法者ので超越論的な主体として登場する世界像をモデル化できる能力を人間が有しているということを含めてくれるものである。

このように人間と社会についての現代の哲学的認識は、人間と社会に関する従来の定義による意味づけを前提にしている。ここで一つの極めて重要な方法論上の指摘をしなければならぬ。すなわち、人間についての知識を得ようという目的で歴史に注目するとしても、歴史的な証拠を事実として、つまり、それの一つの、しかも一義的な解釈しか許さないような資料として取り扱ってはならないということである。かつてニーチェが示したように、存在しているのは事実ではなく、それについての解釈にすぎないのである（『ニーチェ論』：281）。このことは、歴史の中で生じた人間を規定するあらゆる要因は、過去に属しているにもかかわらず、それを理解しようとする文脈においては現在に関わっているということを含意している。それゆえ、例えば、デカルトの主体は、当該の「古典主義時代」〔フーコー〕に思考した人間の客観的特徴である、などと完全な確信をもって主張してはならない。デカルトの主体もそれに伴う「言葉」と「物」との距離関係も、多くの点で現代の歴史的・哲学的言説の産物だということは全く誤り得るし、実際にそうなのである。いずれにしても、事実について語る時は常に慎重になるべきであり、その事実について、同等の存在理由をもつ無限に無数の解釈があり得ることを認める必要がある。

歴史叙述の素材としての史料は、それが現時点でどのように何のために今日の意味をもつのかに応じて様々な解釈されるがゆえに、歴史叙述そのものも原理的に多様な変種をもつことになる。歴史叙述がそもそも多様な変種をもっている以上、史料が提供する事実の数に限界があるにもかかわらず、歴史叙述のうちに多様な人間解釈が集合した複合体を見て取ることができる。これに加えて、過去の時代に特徴的な諸々の人間像を寄せ集めることにより、人間を私たち「自身」が「モデル化」すればする程、私たちは人間について深く知ることができるようになる。この場合、有名な格言「分かるということは、行うということを含意する」は正しい、なぜなら、人間を他者として認識するという経験は、同時に自己を反省する経験でもあるからである。こうして、私たちは断絶した時代にたどり着き理解されてきたような主体性を理解できるとすれば、あるいは人間の肯定の規範的地位を解明することでその時代を理解できるとすれば、それだけで自分自身を認識すると同じように人間一般の本質的な存在のあり方を認識するためには十分である。上述したことから当然明らかなるように、歴史的事実の解釈の妥当性の問題はここでいかになる役割も果たさない。つまり、あれこれの解釈が現実になされた限り、それに対応した（解釈者の）主体性も成立しているからである。

結局、人間に関する認識は、ただ歴史上現象化した存在形態に基づくのであるから、今や、哲学は哲学の歴史でしかあり得ない。今日的に意味のある哲学の課題の一つは、主体についての知識を獲う「考古学」の再建であり、現代の諸概念の枠組みを規定している思考構造の解明であるとする点で、フーコーに全面的に同意できる。そこに付け加える必要があるのは、主体性の解明とは、同時に多様な人間の存在のあり方を集約して全体性を回復するという意味で「人間の結果」の要諦でもあるという点である。要するに、何かを理解しようとする思考の前提条件としての、あれこれと定義された人間がいらない「空の空間」こそが、新しい主体性であり、まさにこの「空の空間」が哲学的認識の新たな問題設定の土壌の地平を切り開くのである。

2. 5. 人間と社会について内容を規定する主要な立場

あらゆる歴史的・哲学的言説は、最も単純化して言えば、コスモス中心主義、神中心主義、人間中心主義という3つの根源的・典型的立場によって構造的に捉えることができる。それぞれの立場はそれぞれ自分なりに人間と社会の本質的な存在のあり方について定義しており、人間と社会に関する現代の哲学知識はこれら3つの定義のいずれかに立脚している。そこで第1にそれぞれの立場をみてみよう。

コスモス中心主義（ギリシャ語でコスモスは秩序、転じて秩序、宇宙、元）とは、究極的な哲学範疇として、その内容が一日創生の「コスモス」という概念に訴えて存在を解釈する様式である。コスモス中心主義の枠組みで思考する哲学者の認識は、「存在するものの秩序」と、人間を含めた存在者の宇宙全体の中での「位置」を洞察しようとすることに依る。ここでの認識の基本的な姿勢は、発生論、正確に言えば宇宙生成論であり、それは所与の存在者とその最初形態とのあいだの関連を探索することを可能にしてくれる。その哲学的理解の結論は、コスモスにおいて占めるべきそれぞれの理想的な位置を通じて個別的な存在者を解釈し、その存在者がその理想的な位置からどれだけ脱落し、その脱落の原因は何かについて説明するというかたちで表現されている。コスモス中心主義は古代哲学において最も普及した。それによ生ずる当時の人間の特徴づけは、次のようないくつかの命題に整理することができる。第1に、人間は宇宙の存在論的構造の一要素であり、人間の生命は宇宙的であり、整理されている。第2に、人間における真正なものは人間の類としての本質であり、この本質は具体的な人間に対して第一義的なものである。したがって、類とは区別される「私」はそもそも存在しない（アリストテレスのいう「ポリスの外部の人間」というのは、神か、それとも獣で

ある。第3に、人間はその外在的関係性、つまりエッセンス（人間の居住空間、領域、地位（理念、本質）、コスモスを通じて規定される（だからホメロスの英雄たちは、戦場に入る前に、まず自分の一掃の始末を神から始めて全ての祖先の名を順番に列挙するからで右取り左取りである。英雄自身の名前を名乗るのはすべての祖先を列挙した後であり、このような方法で始末と他のつぎが規定されるのである。第4に、人間は神々の手中にある玩具である。しかし、人間も神々も同じように万物が例外なく従属すべき大宇宙（法、正義、審判）に支配されている。コスモス中心主義からみた理想社会は、現在が調和的に構築された社会生活の空間であり（ケレス「賢恵」を知れ、人々と神々との相互作用を保障するものである。「イリヤス」では理想的な民族として「善も公正なアダム人」と「暴君なエチオピア人」について語られているが、ゼクスは多量の小元なる者たちと連れられて彼らの宴会しばしば立ち去ることを好んだのである。この社会では何よりもまず全体性の利害（理念）が実現されており、個々の部分（具体的個人々々）はそれ自体として意味をもたず、この全体性と関連してはじめて意味をもつのである（プラトンの「国家」）。理想社会に對置されるのが、個人の権利への固執である（「ナデシイ」では、キュクロプス族の野蛮な風化について、彼らは「自分自身を知り、他人について配慮せずに他人が支配者になる」という風刺に耽っていたと語られている。すでに古代において本質存在の回帰的解釈の原理が完成しており、それは発生源的認識という共通の方法によって本質存在として規定されていたことを強調しておくことが重要である。回帰的解釈の要点は、現在が回帰的に理想化された過去の視点から評価されるということである。その結果、その時点で存在する社会体制を含めて現在は、理想的な状態からますます墮落していく衰退として特徴づけられることになる（ヘンリクススの『世界と日々』での5つの時代の抜粋）。

神中心主義（デオセントリズム）（ギリシア語のテオースは神）とは、哲学の究極的礎石としての「神」概念を先験的に自なる内容として説明することによって本質存在を解釈する仕方である。「神」は、全事物の存在の源流として登場するので、それは世界を超越しており認識不可能であるとされるにもかかわらず、何と超理性的な面路としての「恩恵によって」獲得された「神」についての知識が本質存在に関する判断における真偽の基準であるとされる。神中心主義の神内で思考する哲学者の課題は、創造の意味を掘り、「神」の創造物全体の理性的根拠を調査することにある。基本的な証明方法は霊的模倣（ミメーシス）、つまり、神聖な文藝や正典と見なされた思想家の著作の引用である。

神中心主義は、何よりもまず中世哲学に特徴的である。当時、人間の存在は次のように規定されていた。第1に、人間はまず「神」の「かたどりと似姿」として創造されたので、人間はこの世界に由来する存在者ではないと考えられていた。第2に、神のかたどりと、神の似姿であるという性格が創造の体系における人間の中心的位置を規定する。つまり、人間が「創造の最終目的」なのであり、人間のために「神」が飛躍の全てを創造したとされる。第3に、人間において真正なものは最初人間としてのアダムとイヴである。人間はその最初の全体的な存在としては原罪を超越しており、それゆえに完璧である。第4に、人間の生命の意味は「寂草をあげなう」と、失われた最初の真正なる状態を再建することにある。第5に、だが、原初状態への単純な回帰はもはや不可能である。なぜなら、「アダムの身体の破片」としてこの世に生まれた人間は、須臾させることや神秘的完全へと進歩させることができない個人の変遷をもっているからである。第6に、個的変遷の存在は人間を個人にするが、この個人の個としての性格は自己責任性や情りによる「我」と「汝（神）」との対話によっていっそう強められる。第7に、人間の真の本質の開示（平明の取消）は、得業の観点から、より正確に言えば「永遠」の観点からのみ可能である。こうした終末論的思考は、人間の未来志向的な解釈の条件を創りだすものの、全体としては過去志向の原理が維持されていく。第8に、人間は自分自身にとって「謎」となる。なぜなら人間は創造の計画における自分の運命を知らないし、自分自身で謎解きをしなければならないからである（「マウスティエス」無の因、での「神」への転落へと向かう自己愛によって造られた地上の因と自己自身へ昇りへと向かう「神」への愛によって造られた神の因という二つの因の理論。神の道が基準についてのメタメタノエターの論議）。第9に、人間は巡礼者であり、自分が行った罪だけでなく、自分が行うことが可能であった罪をも贖うことで、今よりもより良くならなければならない（18世紀のロシア正教団の道徳を重視した非新舊派の代表者の神論士ニール・ツルスキーの祈り）。こうして、すでに成立したことでなく、部分的に今後生成することに優先権が与えられるのである。神中心主義の立場から判断するならば、理想社会は、教会という社会であり、そこでは万人は共通の目的である救済へと向かうことになる（19世紀前半のロシアの著名な宗教思想家ゲオルグ・メルローヴィツの『自由神権政治論』）。

人間中心主義（アントロポセントリズム）（ギリシア語でアントロポスは人間）は、かつてプロクポラスが「人間とは万物の尺度である。存在するものについては、それが存在しているということの尺度であり、存在しないものについては、それが存在しないということの尺度である」と定式化した本質存在に関する解釈原理である。世界とそこの中にある自分自身を了解しているといえ、人間は、全体的なものの原初的自明性としてのコスモスや、知識の超越的条件としての「神」に訴えることを拒否する。デカルトが提案した懐疑的方法をもちいて人間は自分のコゴト（我思

う)を全ての認識の条件として主張する。なぜなら、自分自身の懐疑を疑うことは、思う者としての自分の存在証明だからである。その結果として認識する人間は、認識の主体へと変容し、認識される世界は「世界像」へと変容する。それ以降、認識の意味は、主体が本質存在を客観化する能力に還元される。「我思う」主体自身は、人間にとって白明で絶対的に真なる知識、自己自身を先験的に証明する「純粋意識」となり、本質存在の合理的な表象の法則（アケルトの「自然律（原則）」）は存在論化され、客観的實在の法則と同視される。人間中心主義の時代の哲学的認識の課題は、絶対的真理が適切に表現されるべく、全包括的で、形式論理上の素朴な体系を構築することに帰着する。

人間中心主義の立場は、基本的に近代ヨーロッパ哲学に特徴的である。人間中心主義の時代の人間がもつ特徴は、次の通りである。第1に、既述したように、まず人間は自己を認識の主体として理解している。この主体は、普遍的であり、表象的であり、存在の次元では自発的であり、本質存在を表象する次元では自立的である。第2に、人間における真正なものは、最初から超越論的主体の能力と結びついている。その能力とは自分が本質存在の立法者となり、自己の存在によって事物を「認識」し、事物を創造し、その後、意識の現象として自分に与えられた事物の本質を適切に洞察できるというものである。結果として、外的世界全体はまるで意識されたかたちで最初から主体に与えられたものとなる。それゆえ、哲学固有の認識は、自己認識ないし「慧知」として解釈される「思まななからの理念、のけ+女理念、直観主義、現象学」。第3に、人間は自足的な人格、单子（モノイド）になり、それは不可侵の「自然」性を持ち、自己を絶対的な個體とみなしている。第4に、最後に、主体の創造的積極性を発揮する場としての文化、「人間の鏡」、人間の「善」の「自然」が発生する。人間中心主義の観点からみた理想社会とは、主体のあらゆる権限を人間可能なものにさせる合理的な構造物である。近代には数多くの多様な社会理想が生み出されたが、それらに共通していることは、人間自身が「自分の幸福の造製者」になろうとしていることである。近代ヨーロッパの合理主義に最も適合しているのは、個人の諸権利の不可侵と人間の自由を宣言し、人間の創造的積極性のための諸条件を保護しようとするリベラ的な構想である。

2. 6. 古典的な主体性の解体

ここでより詳細に検討しなければならないのは、アケルトの主体性の解体過程であり、それが現代哲学の形成をもたらした人間と社会の問題を明らかにしたからである。主体の絶対的認識という主張の正当性に對して最初に原理的に疑問を呈したのがカントの「諸批判」である。カント自身も人間中心主義の立場にとどまって哲学的思弁を展開したとはいえ、彼は、その後の思想家たちによって展開され、人間中心主義の立場の全面的な解体の原因となる一連の命題を定式化した。熟知のように、カントは教条主義的形而上学を拒否し、理性そのもの、理性が本質存在（物自体）を認識する能力を哲学研究の対象とした。彼が到達した結論、まさに「物自体」の認識不可能性という命題は、教条主義的形而上学の有効性だけでなく、哲学的認識一般の可能性をも問題視するものであった。カント以降の哲学の発展史を眺めると、カントの「不可知論」を克服しようとした二つの主要な路線を区別することができる。第1の路線は、含蓋性を~~通~~じて哲学の客観的対象（「物自体」）に踏み込もうとする試み（フイヒャ、シェリング、ヘーゲル）である。第2の路線は、非合理的なもの、ないし「身体的なもの」の主題化（ショーペンハウエル、ニーチェ）である。第1の路線はアッサーの現象学によって完成された。それは本質的な認識の仕方方法論をつくりあげたが、そこであえて懐疑論の危険を回避しようとはせず、結局は「生活世界」という問題領域へと向かい、現象学の土台にはすでに最初から存在論が築かれていたことを認めた。第2の路線が行き着いたのは現代哲学の問題構構の発見であった。

主体性の解体は、論理的に超越論的観念論の創始者カントの考察から導出されることに注目すべきである。実際、カントにおいて主体は一義的に特徴づけられていない。つまり、一方では、主体は超越論的統覚体であり、この統覚を「通じて、直覚的な表象において与えられているすべての多様性は客体という概念へと統一されている」[カント：119-120]。他方で、主体は、認識不可能なものであるが、それは自分自身の境を、私たちの内的感覚に提供されるもの以外の望みの直覚的な表象によって観察することができないからである。カントは次のように意図している。「一つの対象物に関する感覚と、この同じ対象物の超越論的根拠との関係は、疑いなく亦言に際しここに隠されており、私たちは自分自身をえも一現象として内的感覚だけを用いて認識するほかないことを考えれば、この内的感覚という不完全な研究手段を適用できるのは、やはり再び現象だけに、つまり私たちが非常に熱心に研究したいと思っている非感覚的な原因によって引き起こされる現象だけに限定されるのであり、それ以外には適用できないのである」[カント：201]。諸表象の結合の条件としての自己意識という超越論的統一性は、主体的-客体的な表象後の構造過程において本質的存在の客観可能性を保証しているが、永遠の「秘密」としての主体は、認識の対象となることができず、ましてや疑いのない明証的な哲学のための根拠にもなりえない。

「[認識の対象としての] 私たちの魂（心）についての内的感覚的な直覚的表象ですら—やはり本當の私ではな

い。なぜなら本当の私は自分自身で存在しているからであり、あるいは経験論的主体が構成するのは感覚に与えられた。私たちに未知の存在者の現象にすぎないからである。【カント：307】というカントの命題は、ショーペンハウエルによってさらに展開された。ショーペンハウエルによれば、主体とは「すべてを認識するが、誰からも認識されないもの」【ショーペンハウエル：20】であり、それゆえ主体が必要となるのは、あらゆる現象・対象の前提条件としてだけである。つまり、主体は、直感的対象の構造的な構成要素である。可能な知識の形式としての主体が知識自体にけり得ないし、その先験的な性格ゆえに、その知識の真理性を保証することもできないというところは当然である。さらにショーペンハウエルは、表象の認知対象の中には特別な「直接的対象」があり、それはまさに認識する人間の身体であるということに注目している。まさにここにおいて、「あらゆる認識の本質」あるいは物自体への到達がはっきりする。つまり「吾人にとって物自体とは吾人の固有の身体である以上、それは直観的に知られる」ということによって、動物の認識不可性が除去されるのである【ショーペンハウエル：31】。

「単なる感官的感觉」、「身体変化の直接的意識」としての直接的対象は悟性の適用を可能にする。なぜなら、悟性はその意識の真理性を保証するものだからである。悟性は、すべてを認識する者にとって、したがって、決して認識されない主体によっても世界の洞察の出発点である。ここから、主体は直接に直接的対象に依存しており、この直接的対象なしにはいかなる意味もない。あらゆる内容を奪われるということになる。これは、ショーペンハウエルにおいて主体性の解放は身体的であって形而上学的ではないということの意味している。動物的身体が存在する数だけ直接的対象も存在しており、「それゆえ、「認識」とは、動物に関して認識が規定している運動とともに、真の動物的性格」【ショーペンハウエル：33】であるということは何ら驚くべきことではない。

ショーペンハウエルによれば、「あらゆる動物は、最も未完成なものでもさえも悟性を有しており、それはすべての動物が対象を認識するからであり、この認識は動物として動物の運動を規定している」という【ショーペンハウエル：33】。動物の悟性と人間の悟性とあいだの原理的違いはない。なぜなら、合理的思考はその最も昇華な形態において（作用から原因への移行と原因から作用への移行というかたちで）生命の条件であり、すべての生物に固有に備わっているからである。前いが生じるのは、思考のメカニズムの次元ではなく、思维の対象の次元においてであり、その際、この対象の面での相違は、動物と人間との間だけでなく、それぞれの生物は唯一無二性と具体性を有している。別々の唯一無二で具体的な生物間でも生じるのである。こうして、ショーペンハウエルが到達した結論とは、認識する主体は普遍的ではなく、個体であるということである。実際、思维の対象が直接的に対象によって制約されており、これら数多くの対象をそれぞれの生物が自分の対象とするのである。生物の数だけ認識主体があるということになる。固有の具体的に判別して直接的な対象。あるいは身体に対する認識的な関係性が、人間（あるいは他の生物）が自分を「私」として自覚することを可能にするのである。この「認識主体が個体として現れることを可能にする関係は、それゆえ、認識主体とそのすべての表象のうちの唯一者との間に存在している。まさにそれゆえ、この唯一者を、認識主体は、表象としてだけではなく、同時に全く他ならぬ意志として意識するのである。【ショーペンハウエル：101】。

主体性への批判を継続したのはニーチェである。彼は、この問題域を「アディオニスとアポロン」という文脈で吟味した。合理的な動物としての主体は、アポロンのなものの領域に関わり、かならず機能として現れるが、人間存在にとってこの主体は、思考を機能させる条件として必要なのである。だから、主体への信仰は、思考する存在としての人間の生存条件であり、「この信仰を刷新するということは、もはや思考する権利をたない」ということを意味している【ニーチェ①：383】。主体とは、つねに、生きることの意味の積積であり、生命活動の単純化・論理化である。解釈者としての主体が提出するのは「唯一の実在性であり、それに立脚して私たちは絶えず事物に実在性を付与しているのである。【ニーチェ②：288】。しかし、主体の実在性は、人間によって課せられた意味の実在性として、それゆえ存在にはなく無に根拠を置いている意味の実在性という点で、特殊な実在性として理解されるべきである。このことは主体性の概念がもっているのは存在論的地位ではなく倫理的な地位であるということの意味する。つまり、主体性の概念はあれこれの生活様式の実現を可能にし、あれこれの欲望をもって形成する過程を規定してくれるのである。主体の土台としての無が想定しているのは、まさに最も多様なヴァリエーションで生を実現する可能性である。

ニーチェによれば、主体を形而上学的に検討することは、直感される原則的実在性としての「純粋な自覚」を自明の前提とするのであるが、それはあらゆる懷疑を排除し、それ以上の哲学的分析を容れず、意味の創造的な産出の複雑な過程を検討する代わりに、主体の所有性から、しかもすでに絶対的に真なるもの所有性から出発することを好むがゆえに脆弱である。「自己のうちの真実なるもの」を明るみだそうとするあらゆる戦略が「主体性という奇跡」を前提にしていても驚くに値しない。この奇跡は、哲学的議論として容認されているとはいえ、それを単なる信仰の行為に変えてしまうのである。「主体」は何らかの所有のものではなく、書き加えられたもの、表象された

ものである。はたして、結局、解釈の背後にさらに解釈するものを置く必要があるのだろうか？すでにこれは一つの図構、復讐なのである」〔ニーチェ②：281〕。

主体の存在論的性質を認めることは、一連の哲学的誤謬をもたらすことになる。この誤謬の結果、認識過程を教条化し偽造する虚ろな形而上学的概念の舞台全体が構築される。つまり「考えている」ゆえに、考える者が存在している。この点にデカルトの認識は帰結する。だがこれは、「すでに先験的に真なる」実体という概念への私たちの信仰を前提にすることを意味している。なぜなら、「考えている」何かが必ずあるべきだと考える時、これは、作用に対して作用者を想定するという、私たちの文法上の習慣を単に公式化したものにすぎない。〔ニーチェ③：281-282〕。ニーチェによれば、こうして、実体の概念は主体の概念からの帰結なのである。別の形而上学的な定義も類似のやり方で造出されている。「主体というのは、実在性の最高の感覚をもたらし、あらゆる多様な諸知識の統一性への私たちの信仰上の用途である。私たちはこの信仰を同じ原因の作用として理解している。つまり、私たちはあまりにも深く私たちの信仰を信じているので、この信仰のために自分自身の「真理」、「現実」、「実体性」を表明しているのである」〔ニーチェ④：282〕。

ショーペンハウエルに就いてニーチェは、主体性を形而上学的にではなく身体的に理解することで主体の多義性の理論を生み出した。彼は、伝統的な形而上学的範疇と身体現象とを比較することで、後者のほうを優先する。「身体という現象は最も豊かで明瞭で触ることのできる現象である。だからこの現象を、その究極の意義について何も前提として置かず、方法論的に最初の場面にするべきである」〔ニーチェ⑤：284〕。まさに身体の保全のためにかつ多様な形而上学的範疇が造出されたということは完全に明らかであろう。ニーチェは次のように書いている。「精神の発展全体において、おそらく問題なのは身体であろう。これは、より高次元に形成された身体が形成されているという事実が一旦瞭然となっていく歴史である。有機的なものはさらにより高い水準へと高められていく。自然認識の問題における私たちの欲望は、私たちの身体が自己完成をめざすために依拠する手段なのである」〔ニーチェ⑥：371〕。しかし、もしすべてがまさにそのようになっているとすれば、ショーペンハウエルが想定したように、身体性を一つの主体だけでなく複数の主体と結びつけたほうがより正しいであろう。こうして、「直接的対象」そのものは降層的な秩序をもった多くの諸主体として——生命活動を實現するための多様な展望の中心として理解されなければならない。こうして、ニーチェは20世紀の哲学に強烈な衝撃を与え、その結果、デカルトの主体性は完全に哲学的言説から消された。ニーチェは、ハイテッガーが彼を「最後の形而上学者」と呼んだように、彼は「最後の人間」のルネサンスマン的思考を記述し、その實現の可能性を暗示することによって人間解釈の伝統全体を完了させたのである。

3. 結論

本論の結論は次の通りである。第1に、現代哲学において「人間」と「社会」はそれぞれがアトキチアルな「問題」であり、この問題は、一方でいかなる最終的な解決もありえないが、他方で哲学研究者たちにその解決を探索するよう原動力を与えている。人間と社会を「問題」として理解することは、「人間」と「社会」というかたちで現象している存在を、将来における實現可能な内容の視点から過渡的・可変的なものとして表現することを意味している。人間と社会についての本質主義的記憶の代わりに使われるのが、このような符號を投影する記述である。第2に、哲学の「問題」としての人間は、その有限性、歴史による強制性を特徴としており、それは人間について「本質的なこと」を語ることを不可能する。人間の有限性は、現代哲学においては人間の「死」という命題で表現される。死すべき存在者としての人間は、唯一無二性・ユニークさを帯びており、定義されざる者になる。存在のあり方が偶然であることは、一方で、主体を「自分の居場所をもたない遊牧者的存在（ノマド）」を生産するが、他方で、この偶然性こそが、主体が現実的で必然的であることの根拠となる。第3に、現代哲学において最も普及した人間解釈の一つは、人間の機體上の地位・状態の説明に依拠している。ある機體としての人間は、人間の可能的未来の解釈への視座を与えてくれる「私」という幻想の造出と崇拜の助けをかりて自分の独自性を主張する。第4に、哲学の「問題」としての社会は、人間の客観的な存在のあり方を定義する諸言説（ディスクourses）を生産する。當時空動的な間主観的空席である。「社会」の哲学的理解は、全体的なものの部分との弁証法的関係の記述に基づいて構築されるが、社会の理想的なモデルの構築は不可能であり、それを排除する。しかし、敢えてこのモデルについて語るとすれば、完成した社会として認められるのは、それぞれの時点で自己の存在様式が完成していることを否定し、社会を構成する諸個人の創造的企図の實現にさせるような社会であろう。第5に、人間と社会を「問題」として理解することは、不可知論あるいは懐疑主義へと導くものではない。実践的知識は、人間と社会の歴史的被規定性の分析の結果として得られる。その際、歴史において實現された人間と社会の諸歴史は、事実としてではなく、解釈として受

け取られる。こうして歴史の過去は多種多様な解釈のための素材となり、人間と社会の創造的発展を志向する「人間の結晶」のプロジェクトとは、この多様な解釈の模範実験である。過去の時代の人間の研究における創造的実験は、可能な存在様式という文脈における人間の本来の解釈の試みである。最後に、現在、哲学は知識の定着した体系の構築を主張しており、人文科学の考古学の影響を受けている。哲学は、主として哲学の歴史である。歴史・哲学的言説は、最も3つの根本的立場：コスモス中心主義、神中心主義、人間中心主義によって構造化される。これらの立場のそれぞれは、自分なりに、人間と社会の存在を定義している。その際、それぞれの定義は、それに対応した時代（古代・中世・近代）に特徴的なものであるといえ、現在でも有効性をもっている。現代哲学の問題意識はこれらの諸立場に、同時にそれらの立場の否定に規定されている。第7に、現代哲学の形成は、その出発点をカントの著作における教条主義的批判と哲学批判においており、デカルト主義的主体性の解体の方向で継続されている。この過程において重要な役割を果たしたのはショーペンハウエルであり、彼は認識主体の唯一無二性の命題を根拠づけた。また同様にニーチェであり、彼は主体の多数性の理論をつくった。20世紀の哲学は基本的にはニーチェの哲学への注釈であり、部分的にはさらなる加工である。

以上の結論は、社会科学に属する主体の唯一無二性と多数性という理解と、社会科学の内容構成における本来の創造的可能性と連動した考古学的重要性を示唆している。

● 本研究はJSPS科学研究費26285099「教育行政と教科専門を架橋する社会科学内容構成に関する基礎的研究」(研究代表者：松田俊也)および平成27年度上級教育大学国際交流事業経費の助成による研究成果である。

注

- 1) 用語は参考文献一覧により「著者・頁数」の形式で示し、ロシア語文献で対応のある場合はその書名を示した。
- 2) 藤原茂は、学習指導要領を前提とした教育内容学ではなく「それぞれの学問分野による体系的なカリキュラムを通して専門的知識を習得させ、論理的思考力、探求力、批判力を育成することが教科専門の最も重要な課題」だと指摘している(原部14)。今日、相当細分化した個別講義の専門的視点を系統化・統合化する視点や原理をいかに教科専門の観点から構築するかという課題を解決するためには学習指導要領を前提とする教科教育との連携が不可欠である。同時に、「教科内容構成」という概念自体が「まだ十分に確立されているとは言い難い状況」(渋谷・引)を鑑みると、教科内容構成の枠内で学習指導要領のあり方や各教科概念の再検討・再編成の課題も提起されるだろう。
- 3) 本論は、2015年8月7日に上級教育大学で行われた特別講演に基づいている。その際、インターネット時代における多様で寛容な在り方の可能性、また現代哲学の到達点と仏教などの東洋思想との「無我」との親近性などが提起された。これらの論点は、グローバル時代における社会の形成主体のあり方を考える上で示唆的である。

参考文献一覧

藤井知生・藤原茂「高校大学教育学部における「教科内容構成研究」：教科専門教員による実践」『Synapse』Vol. 30, 2014年。
 加藤卓爾「21世紀知識社会と教員教育ビジョン」教育開発研究所, 2000年。
 高等教育局改定「今後の国公立の教員養成大学・学部の在り方について」文部科学省, 2001年。
 下里雄行ほか「社会科学内容学」構成案」『平成22-23年度文部科学省先進的大学院卒業研究発表報告書：教科専門と教育を架橋する教育研究領域に関する調査研究』上級教育大学, 2011年。
 渋谷治典「教員養成改革の動き」(インタビュー)『Synapse』Vol. 46, 2015年。
 西園芳信・増井三夫編「教育実践から捉える教員養成のための教科内容学研究」風間書房, 2006年。
 西園芳信「教育実践の観点から捉える教員養成としての「教科内容学」の考え方」『Synapse』Vol. 24, 2013年。
 藤原茂「教員養成課程における教科専門の役割」『教科内容学』前によせて「島根大学教育学部紀要」第3巻特別号, 2012年。
 山崎順太郎ほか「教科内容構成「社会」」上級教育大学, 2014年。
 ゲルソウナー *Владислав В. Ил. Наука мысль как планетное явление*, М., 1991。
 カント *Кант И. Критика чистого разума*, СПб., 1995。『純粋理性批判』
 ショート *Сюрт Ж-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологического онтологизма*, М., 2001。『存在と無』
 ショーペンハウエル *Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Собр. соч.*, В 6 т. Т. 1, М., 1999。『意志と表象としての世界』
 テイケール・ド・シャルデン *Teilhard de Chardin P. Философия человека*, М., 2002。『現象としての人間』
 ドゥルーズ① *Дюльэ Ж. Критика и клиника*, СПб., 2002。『批評と臨床』
 ドゥルーズ② *Дюльэ Ж. Ницше и философия*, М., 2003。『ニーチェと哲学』

1. 1997. ①. Абашин Ф. Вера, политика. // *Искусство*. Сентенции к 2. ①. 7. 1. М., 1993. ①98-203. ②Иск.
2. ①. ②. Абашин Ф. Вера и политика. Усталые переживания всех пяти столетий. М., 1996. ①96-203. ②Иск.
3. ①. ②. Фурса М. Слова и вещи. Анализ поэмы «Умом правды» // *Искусство*. Сентенции. 1. ①. М., 1993. ①95-203. ②Иск.
4. ①. ②. К. Абашин Ф., Тетенов С., Федоркин Д., Марин К., Лигонин Ф., Семинев И. ①. М., 1993. ①95-203. ②Иск.
5. ①. ②. К. Абашин Ф., Федоркин Д. ①. Тетенов С. ①. Лигонин Ф. ①. Семинев И. ①. М., 1993. ①95-203. ②Иск.
6. ①. ②. К. Абашин Ф., Федоркин Д. ①. Тетенов С. ①. Лигонин Ф. ①. Семинев И. ①. М., 1993. ①95-203. ②Иск.
7. ①. ②. К. Абашин Ф., Федоркин Д. ①. Тетенов С. ①. Лигонин Ф. ①. Семинев И. ①. М., 1993. ①95-203. ②Иск.
8. ①. ②. К. Абашин Ф., Федоркин Д. ①. Тетенов С. ①. Лигонин Ф. ①. Семинев И. ①. М., 1993. ①95-203. ②Иск.
9. ①. ②. К. Абашин Ф., Федоркин Д. ①. Тетенов С. ①. Лигонин Ф. ①. Семинев И. ①. М., 1993. ①95-203. ②Иск.
10. ①. ②. К. Абашин Ф., Федоркин Д. ①. Тетенов С. ①. Лигонин Ф. ①. Семинев И. ①. М., 1993. ①95-203. ②Иск.