

## 仮想現実としての社会秩序

村上 淳一

- 一 美的モデルネからの示唆
- 二 画像・文字・コンピュータ
- 三 主体と秩序の仮象性
- 四 廿一世紀の仮想現実

コンピュータ文化における社会秩序が仮想現実ヴァーチャル・リアリティとしての性格を帯びるというテーゼは、むろん説明を必要とするとはいえ漠然と予感されるところであろう。<sup>(1)</sup>しかし、実は、西洋近代の社会秩序そのものが一種の仮想現実として構成されたという側面をもっており、高度情報化はその仮象性に質的変化をもたらすものとして位置づけられるのではなからうか。<sup>(2)</sup>これに対して、日本は、かつて仮想現実としての社会秩序を生み出したことがあるのだろうか。

(1)もとより、この予感<sup>1</sup>を無根拠として退ける態度もありうる。しかし、それは知的怠慢であるとする次の指摘を見よ。

「今のところ大多数の人々、とりわけ批判的知識人は、コンピューターシミュレーションのデジタル的美学をまだ可能性の場として利用せず、幻の世界として忌避しているが、それは仮象を心底から怖れる態度が最後にとつている歴史的な形態である。そこでは〈現実〉こそ大切だという主張が物神崇拜的に機能しているのである。……そうした〈啓蒙〉の蒙を啓いてみれば、現実と仮象を分けることは世界を知るための決め手ではないこと、せいぜい特定の文脈で役に立つ区別にすぎないことが判るであろう。現実とは、現実のシミュレーションの総合であり、世界を理解するとは、今や、世界をコンピューターシミュレーションで示せるといふことなのだ」(Norbert Bolz, *Eine kurze Geschichte des Scheins*, 1991, S.123)。

(2)「自己を批判的意識として正当化する〈仮象への怖れ〉は、コンピューター世界への道を切り拓いた思想伝統(ホップズやパスカルやライプニツ)を無視しがちである。……ライプニツが普遍的記号法と名づけたのは、あらゆる対象をそれの数で数学的に表現しようという試みであった。それは、他のいかなる〈人間能力の拡張〉(たとえば光学器械による)よりも断然勝れた〈人類の新機関<sup>オルガニ</sup>〉だと思われた。ようやく二〇世紀の計算機が、一七世紀のライプニツ・プログラムを実現することになったのである。コンピューターは、へもろもろの可能な世界〈ライプニツ〉の技術的実現にほかならない。……しかし、思考の統語論的連結の魔力を破ってそれが計算の過程にほかならないというラディカルな結論を出した点において、ホップズは他の追従を許さない」(Bolz, a.a.O., S.123 f.)。パスカルについては第三節註5参照。

## 一 美的モデルネからの示唆

ドイツの批評家カール・ハインツ・ポラーは、一九九一年の論文「芸術哲学か美学理論か——普遍主義的進拠性の問題」において、フリードリヒ・シュレーゲルの美学理論による芸術哲学(普遍主義的進拠性)の拒否がハイデガーとアドルノに受け継がれたことを指摘している。<sup>1</sup>ハイデガーについてのポラーの所見は、こうである。

「ハイデガーは、芸術を（イデーの）「表象」<sup>ジレンム</sup>として理解するヘーゲルの伝統を攻撃し、（イデーの）現<sup>レプレゼンタツイオリ</sup> 前

と見る伝統を拒否した。ハイデガーによれば、詩にとつて「精神的内容」や「意味」などというものは無縁であり、言葉がひとり、言葉のなかに「起こる」ことを生み出すのだとされる。これは、芸術とは（イデー）の象徴化だというヘーゲルの「形而上学的」解釈に対するあからさまな批判である。美的なもの<sup>エアーベンハイト</sup>のこうした理解は、「ギリシアの神々によらずに直接非日常性<sup>グス・ウシゲナレ</sup>を歌いあげた」ヘルダーリンの讃歌に示唆を得て経験的「現在」のモードが考え出されたことに由来する。これに加えて、ハイデガーの芸術哲学は、主体と言葉を分離する——つまり詩人の言葉<sup>②</sup>を詩人の意図によつて読まない——ものだから、それは全体として、美の自律性に関して来るべき「美学理論」の仕事<sup>③</sup>を先取りする見方を示すことになった。

この短い引用からも明らかのように、ポラーの——ポラーばかりでなく現代の——「美学理論」は、ロマン主義を出発点とする「美的近代」<sup>モデルネ</sup>の理論である。それは、「形而上学」と「歴史哲学」の清算を求める限りで、「ポストモダン」の理論だとも言える。しかし、ポラーは、こうした美学理論をポストモダン論一般に拡張する試みに対して否定的である。拡張の結果、美学理論は再び形而上学や歴史哲学と結びつきかねないから。ポラーは言う。「現在の美学理論が美的なるもののモチーフをめぐるものとなっているのはよいとして、それが発展性をもつのは、一般的な文化理論に転じてしまつたり、まして人生相談の代用品に化してしまつたりすることなく、美的な現象の枠をきびしく守る場合だけである」<sup>③</sup>。しかしポラーは、美学理論の自己限定によつて、社会一般を形而上学と歴史哲学の支配に委ねようとするのであろうか？ 「美的モデルネ」をあくまでも、形而上学と歴史哲学の支配する近代一般に對置し、後者に関しては高度情報化の進展にもかかわらず依然として、社会秩序を「イデー」の顕現とみなす「ヘーゲルの伝統」の存続を認めようとするのであろうか？ まず、哲学者ヴィレム・フルツァー<sup>③</sup>の文明批評的考察によりなが

ら、現代においては「主体と言葉（＝作品）の分離」が美学理論に限定されない射程をもつに至っていることを確認しよう。

(1) Karl Heinz Bohrer, Philosophie der Kunst oder Ästhetische Theorie. Das Problem der universalistischen Referenz, in: Peter Koslowski (Hg.), Orientierung durch Philosophie, 1991; auch in: Bohrer, Das absolute Präsenz, 1994. なお、ハイデガーとアドルノについては、九四年の論集に初出の Das Erhabene (als ungelöstes Problem der Moderne. Martin Heideggers und Theodor W. Adornos Ästhetik) をも参照せよ。

(2) Bohrer, Das absolute Präsenz, S.136. もちろんボーラーは、ハイデガーが「起こること」の背後に存在を想定することによって、かくの反形而上学的発想を棄ててしまふことを指摘している。存在論的理想を克服しようとしたアドルノの美学理論も、依然として裏返しにユートピアという歴史哲学的モチーフに拘泥した限りで不徹底であったとされる。

(3) Bohrer, a.a.O., S.137. 哲学を美学化する例としてローティエが、生活世界を美学化する例として（ハーバーマースの譬みにならう）ヴェルシュが、また人生相談の代用品を提供する例としてマルクヴァルトが挙げられている。それらはいずれも、非同一性を本質とする美的昂揚を打消すものとされるのである。しかし、今日の美学がすでに芸術論の枠を超えらるものになっていることを、考慮すべきではあるまいか。ノルベルト・ボルツによれば、「現実の認識に関わる認識論と並んで、仮象の問題に取り組む哲学分野が美学である。それは、とくに芸術の理論ではなくなっており、現在では感性的な受容の理論（メディア論）と、画像作成のデジタル・テクノロジー（コンピュータグラフィック）とに分かれてゐる」(Norbert Bolz, Eine kurze Geschichte des Scheins, 1991, S.7)。美学自体のこうした変容は、当然ボーラーも承知のことであらう。

(4) ヴィレム・フルッサー (Vilém Flusser) は、一九二〇年、ユダヤ人学者（数学・哲学）の子としてプラハに生まれ、三九年にロンドン、さらにブラジルに移住した（父はブルーヘンヴァルト、母と妹はアウシュヴィッツで殺害された）。六三年にサンパウロ大学の正教授（コミュニケーション哲学）となり、ヨーロッパおよびアメリカの学界との交流に努めた。

七二年以後イタリア、次いで南フランスに在住し、活発な文筆活動を展開したが、九一年死去。一九九三年から、ドイツで（ドイツ語の）著作集全一三巻の刊行が始まっている。本稿では、フルツサーの論考から主として Eine neue Einbildungskraft, in: Volker Bohn(Hg.), Bildlichkeit. Internationale Beiträge zur Poetik, 1990 年及び Digitaler Schein, in: Florian Rötzer(Hg.), Ästhetik der elektronischen Medien, 1991 を利用する。「コミュニケーション哲学」に関するドイツ語の著作としては、Die Schrift. Hat Schreiben Zukunft?, 1987 があり、版を重ねている。Gesten. Versuch einer Phänomenologie, 2. erweiterte Aufl. 1993 は、書くことや話すことから髭を剃ること、パイプをくゆらすことに至るさまざまな所作について、やはりユダヤ人だったゲオルク・ジンメルを連想させる卓抜な直観的考察を展開したコミュニケーション論である。なお、本稿が負うところの大きいもう一人の哲学者ノルベルト・ポルツも、一九九三年の著作「グーテンベルク銀河系の終りに」(Norbert Bolz, Am Ende der Gutenberg-Galaxis) においてフルツサーから多くの示唆を得ている。

## 二 画像・文字・コンピュータ

先史時代の人間は現実をとらえて伝達するため、洞窟の壁などに画像を描いた。しかし画像は現実を忠実に写すものではなく、偶像崇拜をもたらしかねない。そこで、画像を描くことを禁止するか、または、画像に対する批判を行う必要がある。「西洋文化は全体として、表アインゼレンドラング象シグナラト力を説き明かす(画像を説明する)試みの展開と見ることができ。その説明のために、線形的に「(一行一行)書かれる文字(楔形文字やアルファベット)が案出されたのである」<sup>(2)</sup>。画像の一部を文字として切り取り、一列に並べることは、二次元的な画像のコードに代る一次的・言説的な文字列のコードによって画像を説明し、批判するためにこそ必要であった。いまや画像は因果的・論理的に説明され、そのことよって現実を方法的に扱うことが可能になった。

しかし、文字列による画像批判には限界があることが、やがて明らかになる。画像から切り離された文字(ビット)は、一列に並べられ、「線形的構造を無批判に受け容れる」「因果的・論理的説明を以て足れりとする」ことによって、批判力を弱めざるをえない。<sup>3)</sup>「画像を徹底的に批判するためには、解析することが必要である。切り取られたビットを所与の線形的構造に従って並べるのではなく、形式的に〔因果性・論理性の枠組みにとらわれずに〕処理することが必要である。いまや、もろもろのビットを「計算」しなければならぬ。計算が尽されて初めて、表象力は説明されたことになる。<sup>4)</sup>そこで数のコードがアルファベットのコードを補足することになるが、西洋の歴史をほとんど縦貫して近代に及ぶこの「アルファベットの $\Pi$ 数的なコード」は、当然のことながら矛盾を内在させている。アルファベットのコードが一次元的であり、直線に沿って横に滑ってゆく読み書きと論理的・因果的展開を可能にするのに対して、数のコードは、生活世界をゼロ次元の点ないし粒子に分解した上で形式的・抽象的なレベルでの処理を可能にするものだから。この矛盾にもかかわらず、非連続的な数のコードをアルファベットのコードに組み込むために、デカルトは解析幾何学を、また、ニュートンとライブニツは微積分を用いたのであった。

このように論じた上で、フルツサーは、最近になってコンピュータ文化の進展がラディカルな変革をもたらしたことを指摘する。「数のコードは、アルファベットのコードから切り離され、線形性への強制から解放された」。いまや解放された数のコード、すなわち「デジタル・コード」が、その「徹底的な批判と解析による〔因果性と論理性に拘束されない〕表象力」を以て、全く新たな仕方て画像を描くことになる。「デジタル・コード」は、二進法的な、しかし構成的なコードである。

「それは、ゼロ次元の要素を集め、それらの間に存する隙間を潰して一個の平面〔画像〕にする。この描き方は従来とは異なり、現実をかえりみてはそれを抽象化するものではなく、さまざまの抽象的な要素を具体的な姿にま

とめ、それを〔前方に〕投射するものである。……従来の表象力が生み出した画像が、生活世界（それは四次元的だと言っておく）から抽象されたものであるゆえに二次元的であったのに対して、新たな表象力による画像は、ゼロ次元的諸要素の計算から投射されたものであるゆえに二次元的なのである。前者が人間とその生活世界（主体と客体）を媒介するのに対して、後者は計算とその——場合によっては可能な——外界への適用を媒介する<sup>⑤</sup>。

そのさい、計算の結果が外界に適用されるか否かは「付随現象」にすぎない。新たな表象力は、本来、「純粋な美学」、すなわち「芸術のための芸術」に向けられている、とされる。その限りで、フルツサーの所論は、美学を形而上学と歴史哲学から解放しようとするボーラーの立場と共通する。ボーラーとの違いは、フルツサーが「新たな表象力」の展開を美学の分野に限定しないこと、従ってポストモダン論の広い視野に立つ点にある。フルツサーの指摘するように、認識に関してはすでに確率計算が因果的説明に、命題計算が論理的推論にとつて代っている<sup>⑥</sup>。価値や体験に関して転換が容易でないことはフルツサーも認めるが、たとえば自由の概念について、もはや制約からの解放ではなくカーオスに秩序を与える自由、その意味で「何からの自由か？」ではなく「何のための自由か？」を問うべき状況になっている、と指摘する。また、たとえば労働モラルについて、所与の現実を変更することではなく所与の可能性を実現することを目標とすべきだ、と言う。「換言すれば、われわれの課題は、線形的な〔因果性・論理性に拘束された〕生存のレヴェルから全く抽象的なゼロ次元の生存レヴェルへ（つまりへ無へ）と跳躍する〔その上で、多様な粒子をコンブティイレン計算により構成化する〕ことにある<sup>⑦</sup>」。この跳躍は確かに冒険ではあるが、新たな表象力がすでに舞台上で登場している以上、跳躍を回避することはもはや不可能なのである。しかも、「これは期待に満ちた冒険である。新たな表象力のおかげでもっと高い生存レヴェルによじ登れば、いままで夢見ることしかできなかつたさまざまな体験、観念、感情、概念、価値、決定（たとえば因果性に拘泥せず、論理的Ⅱ二分法的に是非善悪をはつきりさせないままでの決定？）

が可能になる。いままで眠っていたわれわれの能力を働かせることが可能になる」。

この「新たな表象力」の世界が「デジタル的仮象」<sup>シミュレーション</sup>だとしても、それは多くのビットから成る一種の現実、仮想現実である。フルツサーはそこに、「新たな人間学」の可能性を見出す。「われわれは、相互に交錯するもろもろの關係（とくに人間關係）の場における歪み（粒子の分散密度の濃い部分）として自己を理解しなければならぬ。……だが、われわれの「自我」が、さまざまの仮想的なるものの交叉する点であり、無意識の大海に漂う冰山であり、神經シナプスから神經シナプスへと伝わる計算的構成であることを知るだけでは足りない。それが判つたら、われわれは行動しなければならぬ。……コンピュータを前にする人々は、別の世界を、そして別の自分を実現する。かれらは、可能性から現実（仮想現実）をデザインする。その現実（粒子の）密度が濃いほど効果的（現実的）なのである」。

コンピュータは、人間の自我と、人間相互の關係と、人間にとっての外界を、創造的に実現するための装置であり、「われわれは、もはや所与の客体的世界と向き合う主体ではなく、別の世界を投射するものなのだ」。ここで、この「投射体」<sup>プロジェクト</sup>がもはや「主体」でないことの指摘は重要である。それは、「主体と言葉（＝作品）の分離」という「美的モデルネ」の展開を意味するから。フルツサーは言う。

「われわれはもはや主体ではありえない。われわれがその主体になりうるような客体はもはや存在せず、何らかの客体の主体たりうるような核心をわれわれがもっているわけではないから。主体的態度も、どんな主体的認識も、もはやありえない。そんなものは幼児的幻想として清算し、豊かな可能性の領域に踏み込んでいかなければならぬ。人間発達の冒険は、いまや新段階を迎えている。それをよく示すのは、真実と仮象、学術と芸術がもはや区別できないということだ。実現すべきもろもろの可能性、へ今はまだ無でしかない可能性以外に、われわれにへ与えられているものへは何もない」。

一般に、確かでなくなつた世界においては確かな理念に基づく「主体性の確立」が必要だと説かれる(そして、主体性を確立した個人相互の対話とコンセンサスの上に正しい社会秩序を建設すべきだと説かれる)。しかし、フルツサーによれば、それは不可能な話である。確かな客体と確かな主体は相互依存関係にあり、前者が消滅すれば後者の前提も失われるのだから。「ヘディジタル的仮象」は、われわれの外周と内面にぼっかり口を開けている空なる闇を照らしてくれる光である。われわれ自身は、この無に対して、そしてこの無に向けて、さまざまの別の世界をデザインする投光器なのだ<sup>11</sup>。投光器ないし投射体にも「行動」が要請される限りで、能動性とエネルギーが必要とされようが、それはもはや確かな(実質的な)理念に基づくものではありえない。それは、実は近代のはじめから判つていたことであつた<sup>12</sup>。

(1) 「西洋」の概念についてフルツサーは、一九六四年の講演において、その相対性を指摘しながらもキリスト生誕前後の地中海東部の地方にその起源を求め、西洋文化をギリシアの理性とユダヤ的宗教性の相剋、両者の「不可能な統合」の試みとして理解している。「西洋的であるということとは、どんなことについても——政治的にも社会的にも、芸術においても哲学においても宗教においても——基本的に不可能な、つねに徒勞に終る統合を求めることである。西洋の間は不条理な存在である。まさにそれだからこそ、西洋の間は強い力をもつ。なぜなら、そもそも人間そのものが不条理な存在なのだから。西洋的伝統とその価値を維持しようというなら、それはすべての個人が服する「野蛮に墮すまい」という高貴な、しかし不可能な課題のことだ、ということを得てほしい。……一方で、感情と感覚(宗教性)に溺れることは野蛮である。他方、物質性(理性)にとらわれることも野蛮である」(Der Westen, in: Flusser, Nachgeschichte. Essays, Vorträge, Glossen, 1990, S.28 f.)。もう一つの相剋は、「二つの異なる要素から成り立っていない」「インドや極東の文明」には見られな<sup>13</sup>、と云ふ(a.a.O., S.25)。二つの要素の指摘自体は陳腐だが、不可能を知らながらの統合の追求と

いう見方は、カオスのなかに秩序を求めるポストモダンの状況にまで及ぶ射程をもつ。

- (2) Flusser, *Einbildungskraft*, S.119. これに対して、古代エジプト文字や中国の表意文字(漢字)は、文字列に並べられようとも依然として画像のコードとしての性格を残すものであり、弱い画像批判力しかもたないということになる。「表意文字はヘイデー」のための——内面の目によって看られた画像のための——記号である。しかし(西洋では)、書くときに画像にとらわれることこそ、避けるべきだとされる。画像を説明すること、説明し尽くすことが、書くということなのだ。画像的・表象的・イメージ的思考に代えて、概念的・言説的・批判的思考を、というわけだ。偶像破壊的な思考を可能にするためにこそ、表意文字ではなくアルファベットで書くのである(Ders, *Die Schrift*, S.34)。なお、西洋における画像禁止の複雑な歴史について、Bolz, *Eine kurze Geschichte des Scheins* (S.9 ff.) を見よ。また「表語文字」(「表意文字」のより厳密な表現)が「一般大衆から隔絶した……いわば(祭政的)なもの」だったのに対し、アルファベットは「より実用的であり、大衆的であり、つまりより(民主的)であるといわれる」(河野六郎『文字論』、一九九四年、一二七頁)ことも、後者の批判機能との関係で見逃せない意味をもつ。

- (3) 因果的・論理的な説明は、結局のところ修辭術レトリックに終る。ニーチェを要約しながら、ボルツは言う。「レトリック的叙述(それが言葉の本質である)は、すべて論理的誤謬である。[だが]理性はそこから始めるのだ。われわれが事物の本質を把握したと信ずるところで実際に支配するのは、(「非本質的な」具象性と「既存の図式の」投影なのだ。……こうして、合理主義的に排除されたレトリックは、ヨーロッパ的理性そのものの内部に——つまり自我とか存在とか物とかいった概念の(「魅惑的な説得力」に——「回帰する」(Bolz, a.a.O., S.60 ff.)。

- (4) Flusser, *Einbildungskraft*, S.120. こうした変化の口火を切ったのは、フルツサーによれば「初期ルネッサンスの手工業者」であった。かれらはもはや司教によって定められた「正当な価格」(実質性)を守ろうとはせず、市場の形式的ルールの下での需給関係による価格に従う。いまや「理論家」は聖堂や修道院ではなく工房アトリエに住むのである。世界をよりよく理解し扱うことができるようになったかれらにとっての基準は「画像でもテキストでもなく、算法アルゴリズムであった」(Ders, *Digitaler Schein*, S.149)。「アルファベットのコード」が線形的構造をもち、その限りで因果性と論理性による画像批判

を可能にしたとしても、形式的な基準の適用／不適用による二分法的なコードは「数のコード」と手を携えてはじめて登場した、ということであろう。

(5) Fusser, Einbildungskraft, S.123. このように二つの表象力が異質であるために、新種の画像は伝統的な——哲学的でないし神学的な——画像批判の対象にならない。「最も正統的なタルムード学者も、この種の画像に文句をつけることはできない。それは、表象するものと表象されるものを混同する存在論的な誤謬をもたらしようがないから。他方、最も正統的な学知論者も、やはりこれには文句をつけられまい。そうした画像は、シミュレーションにすぎないことを自ら隠そうとしないから。プラトンでさえ異論は唱えられまい。この種の画像は、「現実とは無縁の」へ純粹なイデアへであり、それを観ることはへ直観<sup>デオリク</sup>であって、臆見ではなく真知をもたらすものだから」(a.a.O., S.122)。これは、コンピューター文化が西洋文化の二つの要素(ユダヤ的伝統とギリシア的伝統。註1を参照)のいずれにとっても批判困難な「自律性」を獲得しつつあることを意味する。

(6) もっとも、フルツサーは他方で、数のコードによる認識がもはや現実の写像<sup>シャイ</sup>ではないことを指摘する。「粒子(たとえば量子)なるものが、本当に世界の部分なのか、それとも計算的思考のシンボルないし記号にすぎないのかは、問題である。数的思考は世界の認識をもたらすのではなく、数のコードを外部に投射すること、そして投射されたものをまた受けとめるということなのかかもしれない」(Fusser, Digitaler Schein, S.152)。認識もまた、再帰的に構成された仮想現実、「芸術のための芸術」の類推で言えば「認識のための認識」なのである。「この投射された世界のなかで、数学的に可能なことは——現実の外界では不可能なことさえ——すべて実際に可能である」(a.a.O., S.155)。

(7) Fusser, Einbildungskraft, S.126. 「自由」や「労働モラル」への言及は伝統的価値に代る新たな価値(新たな「形而上学」や「歴史哲学」)の提唱に主眼があるのではなく、もはや伝統的な秩序観念を前提しえず新たな現実(仮想現実)をデザインしなければならぬという事態を強調する趣旨であろう。

(8) Fusser, Einbildungskraft, ebenda. 人間は計算をコンピューターに委ねて、プログラムを考えるようになる。「数学的思考は一步退いてシステム・アナリシスを行なうものへと変容する。そして、数学的思考については言えることは、他のい

くつもの思考、たとえば決定についても言える」(Ders., Digitaler Schein, S.154)。「決定」にはむろん、法的決定も含まれよう。

(9) Fusser, Digitaler Schein, S.156 f.

(10) Fusser, a.a.O., S.157. 「芸術の自律性」を「形而上学と歴史哲学」から防衛しようとするボーラーの姿勢は、「形而上学と歴史哲学」、「因果性と論理性」から解放された「学術」に対する芸術の自律性を基礎づけるものではない。フルツサーによれば、「われわれが言う『世界』とは、われわれの感官が、未解明の方法で、知覚、感情、願望、認識へと計算によって構成したものであり、感官なるものもそれ自体、計算的構成の過程を具象的に表現したものである。こうして下拵えされた世界について、学術がさらに計算的構成を行なうのである。……学術が提供する成果は、何らかの客観的認識ではなく、計算的構成の仕方のモデルである。こうして学術が一種の技芸クレストだということが判ったとしても、それだからといって学術の価値が下がるわけではない。それどころか、〔緻密な技芸としての〕学術は、他のすべての技芸のためのパラダイムになっているのだ」(a.a.O., S.157 f.)。

ニクラス・ルーマンのシステム理論においては、各機能システムの——それぞれの二分法的コードに従った——線形的作動の観念が再帰性の観念と結びつけられることによってシステムの自律性を支えている。これに対して、コンピューター文化においては、その意味での自律性は消滅することになるであろう。フルツサーはこう指摘する。「客観的認識を求める幼児的願望が放棄された」(ボーラーのいう「形而上学と歴史哲学」からの解放が完了した) 暁には、認識は美的基準によって判断されるであろう。これは何も新しいことではない。コペルニクスがプトレマイオスに勝り、アインシュタインがニュートンに勝るのは、よりエレガントなモデルを提示したからである。本当に新しいのは、いまや美を、真理についての承認できる唯一の基準と考えなければならぬということだ。「芸術は真理に勝る」ということだ」(a.a.O., S.158)。真／偽のコードのこうした揺らぎに対応して、法／不法のコードがどこまで因果性と論理性への依存を維持できるかという問題も、避けて通れなくなるであろう。

(11) Fusser, a.a.O., S.159.

(12)「次世代の情報テクノロジ」としてのマルチメディアとは、近代的自我を確立した個人を生かすためのメディアである(増田祐司「情報メディアの可能性」学士会会報一九九四年四号)などと説かれる場合、その「近代的自我」が少なくとも西洋の近代においては仮象にほかならなかったこと、そこに「近代的自我」の強みも弱みもあることが、どれだけ意識されているのであろうか。

### 三 主体と秩序の仮象性

「所与の線形的構造」に従う「アルファベットのコード」に「所与の線形的構造」から解放された「数のコード」を持ち込んだのは、フルツサーによれば、聖職者から「理論家」としての地位を奪った「初期ルネッサンスの手工業者」であった。<sup>①</sup> こうした「アルファベットのII数的コード」の形成を、われわれは、ポストモダンの法理論家カール・ハインツ・ラデアとともに、自律的主体の観念を中核とする近代的法秩序の形成として読むことができる。

「(他者(神)の意志によって実質(的統一性)を与えられた社会秩序」という観念の解体と並んで進行した「社会秩序の作アルテファイツイアリールンク為ク化」とは、社会秩序がもはや神の超越性に依存せず主体ズワイエクトの自律性によって再生産されるということである。市場は主体の自律性を前提とする。主体の自律性のおかげで、社会は、不確定性とか最終目的の不存在とかいった新事態に対応し、目的から抽象されたルールによって、つまり「目的ではなく」手段によって自生的に秩序を生み出すことができるようになったのである。これは、法秩序においては、個人の自由の保障、所有権の保障という形をとる。この保障によって、個人は結果「目的が成就されたか否か」に対する責任を問われないことになった。<sup>②</sup>

これは、近代法の形成についての通常の叙述と異なるところがない。しかし、通常の叙述とは違って、ラデアは

——「アルファベットのⅡ数的コード」の内在的矛盾を指摘するフルッサーと同様に——近代法における「主体の自律性」がカント、ヘーゲルにおいてもまだ普遍的理性の観念によって基礎づけられねばならなかったことに注目する。<sup>③</sup>

「この普遍性は伝統的実質性と比べてより抽象的な形式によって統一性を与え、より大きな歴史的可変性をもたらしたが、それは、主体概念が「理論的な細工」<sup>さいく</sup>になってしまったということである。……いまや主体は、「統一性と可変性の」媒介の形式であり、緊張関係を伴うものとなったのであつて、その緊張関係の動きは主体そのものの解体をもたらしかねないのである」。

フルッサーの所論をこれと対応させながら読めば、こうなるであろう。「アルファベットのコード」が因果性・論理性(Ⅱ「神の意志」)によって実は社会秩序の実質性を根拠づけたのに対して、神に代つて登場した「主体」は——形式的な「数のコード」を用いることにより——伝統的な因果性・論理性からある程度解放された多様性・可変性をもたらしたが(Ⅱ「市場の秩序」)、それにもかかわらず、依然として因果性・論理性(形而上学的ないし歴史哲学的基礎づけ)からの完全な解放を実現するに至らなかつた(「アルファベットのⅡ数的コード」の支配)、と。ただし、「数のコード」が登場してからも依然として主体の多様性・可変性を拘束する因果性・論理性が、「数のコード」登場以前のそれと同一ではなくなっていることに、注意しなければならぬ。かつての因果性・論理性はいわば無自覚に社会秩序の実質性を表現したが、「数のコード」を取り込んだ因果性・論理性は、増大する多様性・可変性との緊張関係によって、形式的・普遍的なもの、その意味で自覚的な仮象に転化しているのである。この点に関するラデアの次の指摘は重要な意味をもつと思われる。

「法的に見れば、〈主体〉は法治国家<sup>レヒツシャート</sup>に從属する。しかし、その法治国家は——かつて君主の占めていた地位は空虚な象徴になつてしまい、一般的な人民意志が持続的にこれに取つて代ることもできないから——もはや秩序の実

質的統一性を身を以て示すことができないのである。主体性の登場に伴う〔秩序の〕こうした流動化は、すでにホッブズにおいて認められる。すなわち、ホッブズは、法律にわざわざ成文法という形式を与え、慣習法と地域的慣習の一体性を破る分離の体制によって法的関係の普遍化を実現しようとした。個別の〔固定的な〕人的関係から切り離された〔多様性と可変性の前提としての〕抽象的な法主体は、それ自体、〔国家の〕法律の所産なのである。だが、その結果、秩序モデルは著しく複雑化する。社会と国家の建設に関するさまざまな契約理論は、〔主体間の契約により〕これから生み出されるもの（身を以て統一性を示す社会ないし国家）が〔主体の登場に先立って〕すでに前提とされていなければならないという弱点をもっていた。たとえばルソーもこの問題をよく承知しており、一般意志が経験的形象でないことを心得ていた。一般意志の観念は、君主が身を以て国家権力を示すという伝統的形式に抗するものだったが、集团的主体〔社会ないし国家〕の〔発端〕を仮想的な契約に求めるわけにはいかないという問題があることを否定できなかった（この発端は隠しとおすしかない、とパスカルは言う）。実質的秩序がひとたび崩壊してしまえば、どんな秩序であれ真の秩序などというものは仮象にすぎない。

もとより、いわゆる「旧ヨーロッパ」の実質的秩序が直ちに崩壊したというわけではない。それは、少なくとも一九世紀後半に入るまで、一七世紀に生まれた仮想的秩序と拮抗しながら、これと重なり合って現実のヨーロッパ近代を規定し続けた。しかし、近代を近代たらしめるために仮想的秩序が必要であったことは、疑いを容れない。伝統的な秩序の実質性を、ニクラス・ルーマンは、ローカルで具体的な互酬性として理解する。さまざまな権利法は、初めから互酬関係に立っていた。これに対して、近代の複雑化した社会は、互酬性への拘束を脱した非対称的な関係を要求する。「非対称化は組合せの幅を広げ、細かく織り成された社会的互酬性の束縛から解放する。それは、親族・姻戚関係、親分子分関係、互助結合関係といったへローカルな従属関係から強制可能性を切り離し、実定的な立法

の実現をめざすのである<sup>(7)</sup>。だが、この変化がそのまま法システムに映し出されたわけではない。法システムが用意した受皿は、「主体」<sup>サブジェクト</sup>ないし「主体の法」<sup>サブジェクト・ラフ・オブ・レヒト</sup>の概念（それは、自由な契約によらない限り互酬性に縛られず、他人の義務ないし予期によって受けとめられる相補性<sup>コモン・ベネフィット</sup>を予定するにすぎない）であった。こうした概念からは、また、「自由」、「力」、「できる」<sup>ケネン</sup>、「許される」<sup>デュルフェン</sup>、「意思」、「利益」、「権限」、「受益者」等々の概念が派生する。「主体」ないし「主体の法」を中心とするこうした意味論的構成として、「近代法」は体系化されたのであった。しかし、この意味論的構成は、一個の仮想現実にはかならない。ルーマンは言う。

「主体が引き合いに出された結果として、法システムが自己準拠的に閉じられたコミュニケーション連関としての自己理解をもつことは長い間妨げられてきた。法システムの自己準拠性がいわば外部化され、主体に帰せられた上で、それが主体によってシステムに示されるだけだと考えられたのである。法は、人間にとつての自由増大の可能性として——すなわち、やむをえない制約の下ではあれ自己の自然的自由を行使する力、さらに、与えられ獲得された権利を用いてこれを拡大する力として——理解され、実践された。しかし、この目標を棚上げしさえすれば、法システムそのものに基礎を有する自己準拠性（法の実定性）が明らかになる。すでに一九世紀中葉、訴求可能な権利を単なる利益から区別しようと試みられたのは、そのことを物語っている。権利とは、単なる事実上の利益とは違って法的保護を受けうるものである。しかし、法的保護が受けられるのは権利がある場合だけなのだ（自己準拠的な循環）。立法者が法を定めることの法的基礎（憲法）を立法者自身が定めるといふのも、同種の問題である<sup>(8)</sup>」。

法の実定性（自己準拠性）を神に代る主体（ないし理性）によって基礎づける近代の仮象は、ルーマンによれば、社会の成層的分化から機能的分化への移行にさいして法の実定化を直ちに承認することがためらわれたために生じた

ものである。この躊躇は、近代の表層としての仮想現実がなお基層の實質性（家長たちの互酬性の秩序）を映すものだったことに由来するであろう。フルツサーの図式によれば、實質性に拘束された「アルファベットのコード」に代って登場した「アルファベットのII数的コード」も、偶像破壊を徹底しえないまままで仮想現実としての近代法を描き出すにとどまったのである。だが、この仮想現実が現代福祉国家においてほとんど崩壊している——したがって、主体ないしその権利の概念から出発することはコンピューター時代をまたずともすでに無理になっている——ことを、ルーマンは指摘する。福祉国家における権利の主体とは、行政の相<sup>ゲケンユバ</sup>手として登場する存在でしかなくなっている。「そこでは、権利というものが本来ひとつの独自の法源（主体の法！）であり、「国家の定める」実定法と対峙するものであったこと（近代の仮想現実！）が忘れられてしまう。いまや権利は、実定法そのものの道具にすぎない。この道具を使うさいに念頭に置かれるのはもはや主体ではなく「非自律的な」人間<sup>インゼン</sup>であり、自主性ではなく利益なのだ<sup>⑨</sup>」。それは、人々の権利要求（II利益主張）に限度がなくなるといふことでもある。

このように大きな転換を認めるにもかかわらず、ルーマンは、ポストモダン論との関係では転換の意義を低く見積もることによって、自己の立場の独自性を主張する。

「ポストモダン論は、過去を——とりわけ、近代社会の法システムが従来行なってきた自己記述を——実際よりも完結的なものとして描き出している。だが、〈国家の立法の〉実定性〈対〉〈主体の〉理性〈〉〈合法性〉対〈正当性〉と言つてもよい」といふ（近代の）二重の見方がすでに、法源ヒエラルヒーのモデル（中世の成層的分化）が断念された後もはやバランスのとれた調和的記述がありえなかつたことを示している。してみれば、ポストモダンの意味論と近代<sup>モダネ</sup>の意味論は、後者が未来に統一性を求めるのに対して前者が過去に統一性を求める（そして、その伝統的過去を拒否する）という点で区別されるにすぎない。「両者が似ているという」この結論は次のことに由来す

る。統一性は、到達できない時という〔透視画法の〕消尽点に求めることしかできず、いま現在に統一性を求めることはできなくなっているのである<sup>10)</sup>。

しかしルーマンは、近代の仮象が「自覚的な仮象」であったことの意味を、十分に認識していないのではないかと疑われる。仮象の仮象性を暴露してポストモダン論との連続性を指摘してみても、それは、近代が仮象を仮象と知りながら自覚的に利用した限りで、近代に痛痒を感じさせるものではないし、まして自らの仮象性を当然の出発点とするポストモダン論を批判したことにはならない。問題は、近代の仮想現実がもはや利用できなくなったという点にあり、それこそがポストモダン論の起爆力になっているのではないか。そして、ポストモダン論は——少なくともその一部は——「過去の統一性」とは全く異なる「カオスの秩序」を「いま現在」に求めようとしているのではないか。

(1) 前節註3参照。むろん、「初期ルネッサンスの手工業者」は象徴的な意味しかもたない。この変化は、少なくとも領域的支配の形成（「真理〔伝統的実質性〕ではなく権威が法を造る」という国制史的発展に関連するであろう）。

(2) Karl-Heinz Ladeur, *Auflösung des Subjekts in der differentiellen Bewegung der Funktionssysteme? Zum Konzept einer „relationalen“ Persönlichkeit in einer heterarchischen Gesellschaft*, ARSP 1994, S.407.

(3) 哲学者ノルベルト・ポルトゥに従ってより正確に言えば、「こうである。「神・自由・不死性といった形而上学的理念は、カントがそれによって（自然を超える）（純粹理性批判）ために必要であった。純粹悟性に対する批判の結果、可想界に踏み込むことはもはや許されないが、われわれが自然的に有する形而上学的素質のために（経験の束縛）（プロレゴメナ）を緩めるような場所が、経験と悟性の彼方に残された。……その場所——認識できないながらも——未知の何かとして考えられるものは、（経験的）感覚を限界づける……限界概念であり、それが物自体と現象との批判的区別を可

能にし、自由を救い出すのである。カントは、こうして、自然の文脈から自由を救出したのであった。この観念が最高の明証性を得るのは、崇高なもの美学においてである。へ自然の美については、われわれの外部に理由を求めなければならぬ。しかし、崇高なもの理由はわれわれの内部にしかない（判断力批判）。ここでカントが純粋な内省として構成したものを、自律的な美的主体性と呼んでよいであらう（Norbert Bolz, *Lebenslauf des Subjekts in aufsteigender Linie*, in: Manfred Frank/Gérard Raulet/Willem van Reijen (Hg.), *Die Frage nach dem Subjekt*, 1988, S. 169. この「美的主体性」が依然として形而上学的基礎を欠きえないとしても（それは、ポラーのいう「美学理論」と両立しない）、他方でそれがすでに実質性を欠いた想定ないし仮象になっていることは、明らかであらう。村上「歴史と偶然」〔「仮想の近代」一九九二年、所収〕を見よ。なお、ヘーゲルについてのボルツの叙述（「自己意識は自己疎外によってのみ現実的となる」という歴史哲学的基礎づけ）には、詳しく触れる必要はあるまい。

(4) Ladeur, a.a.O., S.408.

(5) Ladeur, ebenda. ラデーアはここで、ボルツの以下の指摘を参照する。「ホップズの国家契約の擬制的性格をよく示すのは、次の点である。契約はすべての個人が服する絶対的代 表 者を生む。しかし、国家を建設するために万人が服さなければならぬ主権的統一性は、そもそも代表者と手を携えてはじめて成立するのである。この論理的な困難を覆うのが、リヴァイアサンの姿にほかならぬ」(Bolz, *Eine kurze Geschichte des Scheins*, S.42)。パスカルについては、ボルツの次の指摘を見よ。「幻想を見破ることよりも弁証法的に高次に位置づけられるのは、真の知者の第二の幻想、すなわち仮象の秩序形成力の是認である。……パスカルは、主権者がこの洞察をもつことを期待した。パスカルにおける支配の（禁欲の美学は、幻想を見破った者の悩みを中心とするものであった。賢人と同様に君主も、権力の美しき仮象に溺れることなしにそれを正当化すべきである。君主は壮麗な壁画の背後に何も無いことを知りながら、その仮象を保つべきである」(Bolz, a.a.O., S.39)。

とすれば、近代とは、「アルファベットのコード」の仮象性を見破った時代、それを「数のコード」により補完しつつも「アルファベットのII数的コード」の仮象性をみずから承認し、理性を——仮象と知りながら——その「魅惑的な説得

力」のゆえに「理論的な細工」として引照した時代だったということになる。その意味で、ニーチェは、むしろ仮象性を徹底的に見破った近代批判者であると同時に、仮象性の自覚的な使用を要請した限りで近代の正統的な承継者として位置づけられよう。ボルツはニーチェをこう代弁する。「主体の实在と呼ばれるものは、自己以外のものすべてを自己の透視画法によって位置づけるへ力の中心である。したがって世界の実在とは、形而上学が昔から仮象であるとして非難してきたもの——われわれが世界と名づける地平線の前でさまざまの現象を構成する数多くの主体へ力の中心へが透視画として描いたもの——にほかならない。そして、透視の視点を逆転すれば、主体が地平線上に現れる。すなわち、主体とは、透視画法において多くの透視線が交わる一点を形而上学的に名づけたものである。ニーチェは、この主体に、自己の美学的な力、つまり事物を透視法的に位置づけることにより生を保持する力、誤謬と仮象から一つの世界を構築する力を、自覚させようとする」。(a.a.O., S.72)。ボルツの解釈によれば、ニーチェの悪名高き「力への意志」とは、まさに仮象を現実として構成する「美学的な力」の自覚を意味するものであった。

(6) 村上『近代法の形成』(一九七九年)、同『ドイツ市民法史』(一九八五年)、同『ドイツ現代法の基層』(一九九〇年)は、この重層性を解明する試みであった。これを前提として、一七世紀起源の「合理主義的近代」が仮想現実にはかならなかったこと、現代においてはその仮象性がますます鮮明になっていることを明らかにしようとしたのが、村上『仮想的近代——西洋的理性とポストモダン』(一九九二年)である。

(7) Niklas Luhmann, *Subjektive Rechte. Zum Umbau des Rechtsbewußtseins für die moderne Gesellschaft*, in: *Ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd.2, 1981, Taschenbuchausgabe 1993, S.101. ルーマンはすでに一九七〇年に、この問題を論じている。近代においては「ある権利を同定する——そしてまた正当化し確保する——ためにもはや互酬性は必要ではなく、相補性を以て足りる。だからといって互酬的な法的関係に入ること、双務契約によってその関係が成立すること、権利が対応する義務に縛られることは排除されないし、軽視されるというわけでもないが、互酬性はもはや権利そのものの本質的要素ではなくなったのである。いまや、権利と引き替えに相手方に対して義務を負い、その義務によって限界づけられることのないような権利が、考えられることになる。自由が権利だということ、でもない、考

えを抱へんとせむるのべし」(Luhmann, Zur Funktion der subjektiven Rechte, Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie, 1970, auch in: Luhmann, Ausdifferenzierung des Rechts, 1981, S.364 f.)。ホップスについては、最近の著作でこう指摘している。「個人は……法を任意に制定する主権者の権限を認めらるることによって、〈作為による第二の自然〉(仮象)としての個人になる。こうしてはじめて、権利と義務の対応関係(相補性)が設定されるのである。個人は、社会のなかでの個人であることを、法と政治が一つであること(法の実定性)に負うが、法と政治が一つであることは個人が個人であることに負う。政治と法を統合するこの組織論的・意味論的な運動がもたらしたのが、一八、九世紀の大法典であり、さらに、国家の機能は法による——つまり法の制約の下での——自由の保障に存するところ(思考である)」(Luhmann, Das Recht der Gesellschaft, 1993, S.410 f.)。近代の仮象性の認識において、ルーマン、ポルトツ、ラデーアの間に違いがないことは明らかであろう。

(8) Luhmann, a.a.O., S.102.

(9) Luhmann, Gesellschaftsstruktur und Semantik, Bd.2, S.90. 同じ傾向が私法においても見られることを、ルーマンは見逃していない。「近時の私法理論は、権利を財ないしチャンスの割当てとしてとらえ、そうすることが基本法的人格概念や人間の尊厳概念と合致する所以だとしている。カントを繕いてみれば、まさにそうした理解が拒否されていることが判る。「カントにおいて」権利(主体の法)とは、「利益を新たに」割り当てるのでなく、主体にへむともく属するものを「確美化」(「保障」するにすぎない)(a.a.O., S.91)。こうしたルーマンの認識は、現代の「法化」に「生活世界の植民地化」を読み取るハーバーマースの認識と一致する。しかし、主体の自律性を主体間のコンセンサスによって置き換えようとするハーバーマースとは異なり、ルーマンは主体による法秩序の基礎づけを断念し、法システムそのものの自己準拠性によって維持される秩序を考えるしかないと言っているのである。

(10) Luhmann, Das Recht der Gesellschaft, S.539 f.

## 四 廿一世紀の仮想現実

廿一世紀においては、抽象的な「主体」概念（および、それと関連する「自由」や「権利」や「意思」の概念）に基づく仮想的な社会秩序の構成に代って、それぞれの人間がその具体的な属性とともにコンピューター・ディスプレイに描き出され、社会秩序はこの具体的仮象（ゼロ次元の点から成る一種の画像）を前提とした仮想現実としてデザインされることになるであろう。これに逆らって近代の抽象的な仮想現実を固執することは非現実的であり、ほとんど「無駄な抵抗」だと思われる。にもかかわらず、われわれが「投光器」として新たな仮想現実をデザインしようとすれば、それはいかにして可能か？ ラダーアはこう答える。「普遍主義的思考(プロセス的・討議的な理性という(ハーバーマース流の)ヴァリエーションを含む)が放棄され、いくつもの可能性空間が(推計論的・確率論的に)モデル化されるようになれば、追求努力を要請する倫理学の手がかりが得られるかもしれない。その倫理学によれば、生の全体をとらえるなどということは(すべての可能性が不変だ)という限界的条件の下でしかありえないのであって、無段階に細分化される行為が、分野の如何と時間の前後を問わないさまざまな優先基準によって評価されてゆくことになる——そのことによって操作性が確保される——のである」。

むしろそのさい、明確な「優先基準」が与えられているわけではなく、社会の自己制御のために多様な基準による評価から何らかの習コンヴェンションわしが形成されざるをえまい、とされるにすぎない。そのさい、ラダーアは、近代化を進めながら普遍的でも主体中心でもない固有の文化的制度を発展させた日本人の思考様式に学ぶことができるのではないかと考える。「日本人の思考と言語は、可能な状況の多様性を自己の形式によって捕捉し、維持しようとする。J・ハイゼが日本文化について言う(醒めた生き方)なるものは、われわれにとっても他人事ではない。対話的論証による

相互理解（「コンセンサス」をめざさない「シュルクラレ・システム文化的冷静」）が生まれ、その結果、別な考えが排除されないように、また、人間と思考が自己循環によって自律性を固めることを妨げるための休止符が置かれるように、なるべきである。そうならば、行為の可能性が際限なく増大し災害がますます不正として受けとめられるにもかかわらずフラストレーションが強まるばかりだというディレンマを、脱することができるとは思えない。このディレンマたるや、主体の立場からすれば、他人が態度を変えさえすればすべてが変る（良くなる）と考へたくなるが、他人の方でも当然そう考へているといった体のものなのだ」（傍点村上）。

ここにはむしろ、日本文化に対する買取りがある。伝統を温存しながらの近代化も、雑種文化も、直ちに価値の多元性に対する寛容を意味するわけではない。にもかかわらず注目を要するのは、西洋の知識人（少なくともその一部）が日本をモデルとして新たな仮想現実を——しかも、それ以外にもはや現実はないということになるかもしれないコンピュータ時代の仮想現実を——生み出さなければならぬ（フルツサーによれば「行動しなければならぬ」と考へはじめていることである。かれらは、かつて近代の仮想現実を仮象と知りながら作為によって生み出した経験をもっている。日本人はその仮想現実を受容しただけで（したがって、その仮想現実が無視されることもあれば過度に重視されることもある）、現実に対する批判によってみずから仮想現実を生み出した経験をもたない。しかし、批判を経ない画像の世界、ないし「ローカルで具体的な互酬性の世界」が、世界的なコンピュータ・ネットワークに写し出されることはありえない。高度情報化時代を迎えるということは、近代の仮想現実と構成原理を異にする新たな仮想現実として社会秩序をデザインしなければならぬということであり、それは日本人にとっては二重の課題を意味するのではなからうか。そのことに気付かず技術的可能性と採算性に追随する態度も、過去のものとなっている近代の仮象に継る態度も、われわれにとって未来を約束するものではないであろう。

(1) Ladeur, a.a.O., S.435. 「無段階に細分化された行為」は、むろん法／不法の二分法によらない処理を可能にするであろう。

(2) Ladeur, ebenda. ハイゼの引用は、一九九〇年一月三日のヘッセン放送講演原稿から(村上は未見)。ボルツもまた、アレクサンドル・コジエーヴを参照して言う。「西洋の精神史は、生き方の芸レベンスkunstによって梓づけられている。その到達点は、コジエーヴが日本に見出し、西洋世界の手本にした、〈純粋な形式のスノビズム〉である。このスノビズムにおいて、人は、(純粋な形式「さまざまな透視線の消尽点」としての)自分自身に対面し、そのことによって人間存在の最小限度の緊張を保つのである(けだし、主体－客体の対立は、もはや存在しないのだ)。出発点にあったのは、ギリシアにおける形式崇拜である。ニーチェはこれを、啓蒙の自己啓蒙の頂点で再現しようとした。これによって、かれは、魔術から解放された世界が科学によって自殺に追い込まれるのを防ごうとした」(Bolz, Eine kurze Geschichte des Scheins, S. 85)。なお、コジエーヴ(上妻精／今野雅方訳)『ヘーゲル読解入門』、一九八七年、二四六頁以下を見よ。日本の「ポストイストワール」についてのコジエーヴの評価(西洋人が「日本化」するであろうという予言)は、かれの日本旅行後、同書の第二版(一九六八年)に註として書き加えられたものである。

(3) 近代の仮想現実が対抗した実質的一体性へと今更回帰することはできない。「主体の自由から社交性(秩序)がもたらさるべきだ」というのは当然だが、その社交性は、自己同一的空間において直接生み出されるものではなく、差異を前提とした秩序、共通の意図などというものは殆ど無関係に自然発生的に析出されてくる(無秩序からの秩序)でしかありえない。これが、秩序の内在性イマンテンツ(「実質性」が失われたことの代償なのだ。社会感覚(秩序感覚)はもろもろの差異を經由してのみ生まれるのであり、主体もまた差異によって「諸関係の束」にまで分解される) [Ladeur, Subjektive Rechte und Theorie der Prozeduralisierung, KI, 1994, S.45]。

(むらかみ じゅんいち・本学法学部教授)