

人類の普遍性、歴史的特異性：巧みな制作による導入

イヴ・シュワルツ

比較という観点に捧げられたこのシンポジウムにおいては、それぞれの歴史によって特異なものとなった諸民族を対象とする比較という活動そのものの意味を検討することができる。すなわち、どのような感覚が差異に面しているのか、どのような性質が比較することを正当化する思考の一貫性なのか、ということである。さらに正確に言うならば次のようになる。すなわち、それによって人類の歴史が生まれた諸民族の特異な軌跡を尊重しつつ、区別という作業の共通空間を作り出す普遍的な地平をいかにして確立するのか。誰が——場合によっては？——私たちに「どうあっても」同類と認識させうるのか。

その点については、日本は特に刺激的な思考への誘いとなるのではないだろうか。今日、日本は文化、建築、芸術など、すべての「近代」から影響を吸収するものであると同時に、この近代の豊かな製作者としての姿をも現している。ある人々は日本を、極東(*l'Extreme-Orient*)として位置づけるのと同様に、「極限の西洋(*l'Extreme Occident*)」としても位置づけるほどである。とはいえ、四世紀に始まり現在にまで至る植民以来、おそらくどのような民族(*people*)も、特殊な軌跡、閉じられた歴史を生きそして構築することはできなかった。確かに日本は 13 世紀に二度の短い期間の蒙古襲来、そして 1543 年から 1639 年の間、一世紀にわたるヨーロッパとの接触をもった。中国の影響は芸術や宗教的信仰に現れている。しかしそれにもかかわらず、根底において、この島の人々に固有の可能性と盛衰の上に築かれたように思われるもの、それこそが歴史なのである。

島国であるということ、それは哲学的エートスそのもの、そしてシンポジウムの主要な対象に深いところで触れているように思われる。今道友信教授は先ごろ、フランス哲学協会(*Société française de Philosophie*)での講演において次のように言った。「私の考えでは、それが東洋のものであれ西洋のものであれ、古典的ヒューマニズムは人類全体に関するものではありません。古典的ヒューマニズムは単に西洋にとって、あるいは東洋にとってのいわば『小教区主義』であり、そのような意味で、我々は古典的ヒューマニズムを、半-ヒューマニズムとして考えることができるでしょう」[Imamichi 2005 p.11]。この日本の教授は疑いなく東洋全体の名において語っているのだが、しかし、核心的な点は日本語と日本文化において明示されるのである。

それらは、絶対的なもの、芸術、「事実」の概念、客観的な対象などの示差的な意味作用に関係がある。そして普遍性という次元との関係において繰り返される相違のありか、次の二つのもの間の対立である。まずは、ヨーロッパの思考において、単独の存在へと凝縮された人格(*persona*)または人類である。そして、社会生活および倫理的ヒューマニズムとの関係における、どうやら根本的に日本の思考の特徴である、「間人格主義」、そして責任の感覚である。

要するに、現在の展開するダイナミズムを担う遺産は、この島の長い歴史の立役者以外のものに、それほど多くを負ってはいないのである。そこから、正当な——そしてお決まりの——驚愕が、この数十年間におけるこの民族による、技術と科学の方策、効率、ノウハウへの再適応に対する驚くべき能力に直面する。というのもその技術や科学は、西洋が 3 ないし 4 世紀という長い時間をかけて、日本とは明らかに異なった文化的、哲学的、宗教的遺産の上に構築してきたものだからである。しかし結局のところ、明治時代(1868)と共に始まったことは、単なる「追従主義」、諸外国に強いられた開国の帰結、とりわけ素早くそして見事な「平準化」なのだろうか。

私たちの課題はこれらの問いに答えることではなく、普遍的なものと特異なものとの接合を思考することの探求という機会へと、この問いがどのように私たちに直面させるのかということを示唆することにある。これほど閉じられた歴史をもつこの国は、圧倒的な規模で、人類の最も「近代的な」力を我がものとするだけでなく圧倒もした、非西洋の最初の国でもある。つまり、ローカルで実際的なものへの密着を解体する思考の能力の上に基礎づけられた、概念的かつ操作的な効力を見せたということである。何がこの目立った「例外」をもたらしたのか。(P.Pelletier, 2003, p.7)

この困難、また不安感、人類の普遍性というこの問いを再び続けること、あるいは少なくともそれを深めることを私たちに促す。事実に関する問いだろうか。人間という種は異種交配によって定義されるのだろうか。それとも解剖学的、身体的特徴によって、あるいは言語の使用によってだろうか。すべてが却下されるわけではないが、これらはただ経験的で脆弱な普遍性へ、また不確かな認識の形態へと至るにすぎない。精神的な共約性の空間や、財、人々、諸觀念の交換の地球規模における制御の可能性を作り出すような実質的な基底も、経験的な普遍性に基づけられるということはないだろう。それでは権利的な問いだろうか。そうであることは疑いないが、しかしこの権利は、日本に関する問いを提起するに至るほどの深い差異を解消す

る土台なしに設定されてしまうという危険を冒さないだろうか。ヨーロッパにおいては17世紀以来、「人権」の概念が進展し、1789年以来、「人間と市民の権利宣言」が政治的一法の普遍主義に揺るぎない基礎を与えてきた。とはいえ、もし「個人としての人間の『自由』という徳のかわりに、東洋には『我々』という相互作用の道徳的意識があり、(……) 個人的な自由のかわりに、東洋では古代以来、特定の『私たち』の閉じられた社会内部での責任という徳が養われてきた」のだとしたら[Imamichi, p.4]、何がその「普遍的な」基礎でありえるのだろうか。エグザン-プロヴァンスで行われた「日本国憲法の平和主義：カント的啓蒙と現代情勢」(2006年1月4日²⁾)という講演で、長野工業専門学校の中村博雄教授は、歴史家である武藤 盈

(1914-1998)の著作を援用しながら、蒙古襲来の時にのしかかってきたヒエラルキーから解放された武士が、苦悩を通して、人間存在としての個人の意識、自己意識の経験をしたのだという考えを主張した。何の介在もない、仏陀との関係における普遍性への覚醒の形であると彼は言うのである。

だからといって、この自我(ego)の感情は、集団に対立していたわけではないと彼は付け加える。実際のところ、この「自我/我々」の関係が日本的な思考の様式を深く示してはいないと考えることは困難である。それほどまでに(たとえ経済的な困難がそれを弱めているとしても)企業の推進力と組織構成において、社会的および血縁的ネットワークの重要性と共に、職業的、経済的関係の只中に、この思考様式は今日でもなお残っている。

他方では、1789年の人権宣言がどれほど偉大なものであったにせよ、それが奴隷制度の継続、様々な人種主義、諸々の民族に対する侮辱、南北間の巨大な不平等などに対する障害という役割を果たすことはなかったということ、歴史は示している。つまり、他の人間を自らの同胞と見なすことへの、あらゆる種類の実践のうえでの拒否である。このような西洋の自民族中心主義の振る舞いに面したことによって、しばしば優れた民族学の研究に基づいた、トマス・クーンが言うようなパラダイムの共約不可能性の人類学的変奏が、批判的な仕方でも発展した。これは共約不可能性に基づく閉じた文化の擁護であり、人間と文化の真の共約性の空間を促進することを、度を越えて妨げることである。

人間である限りの各人の平等の尊重のために働きかけた観念を流布し、諸実践を可能にした、哲学のおよび法的政治的磨き上げを十分に考慮したとしても、この磨き上げは、上記のような点を前提としたままにしておいたように、一方では不十分だったと私たちは考える。そしてもし私たち

が、日本の学派の事例から開始して、ほとんど使われていない形で問いを提出するに至ったならば、それは哲学が十分には試みなかった道を出発点として進んでいくためなのである。この事例、しかし日本/西洋が唯一というわけではない事例が提示するのは、あるものが人間の普遍性への可能な通路の二つの形態の間の関係において演じられるということである。それは概念の使用と科学の支配による導入、そして「巧みな制作 faire industrieux³⁾」と「活動」の精査 exploration de l'《activité》という入り口である。

巧みな活動の分散への直面、科学による普遍性への導入

ギリシア哲学以来、科学(エピステーメ)への通路は、「不統一」(poikilia)、多様性、政治的・社会的な意見や生活における対立を越えることを可能にするものである。確かにプラトンにおいては、普遍的な人間を考えることが重要だったのではなかった。しかし本質や存在という人々にとって最善のものへの到達は、変転の魅惑に深く根を下ろすことの諸効果を抹消することで、この多様性を「自然」と「本質」のローカルな結合として扱うことを可能にする(たとえば『パイドロス』272ab や『政治家』294c-295b, 305b-307cを参照)。この普遍化の力は、とりわけ、数学的本質に対する知性の関係における、たとえば『メノン』の若い奴隷の事例における特異な描写に見ることができる。それは数学的本質への接近が、幾何学的な領域の相対的な数値の比較という予備的な学習なしに可能だということである。想起説はそのことを言うひとつの仕方である。

それに対して、巧みな実践は、具体における、また局所的なノウハウの経験的な多様性における、分散モデルとして現れる。J.P.ヴェルナンの古典的研究である『ギリシアにおける神話と思考』(1969)によれば、「カイロスの技術」としてのテクネーは、単一の状況における技術として、無時間的な知と対立していた。個人的で定着した熟達は、苦行の準備ができたすべての精神に対して、行うべきことを説明することのできる、エピステーメに基づいた推論とは全面的に異なるものであった。科学への潜在心が具体的なものへの情動的な固着をそれ自体において抹消するときに、逆に巧みな制作は人々を区別する⁴⁾。

この対立は哲学の歴史においても継続される。デカルトの『精神指導の規則』の第一規則は、学者の普遍的な哲学的良識を、技術(arts)による専門化、そこから帰結する人間の種別化に対立させる⁵⁾。つまり、各々の身体化された妙技、たとえば農耕での気配りやギターの演奏などは、各々の各々にとっての理解不可能性の相対的な型だということである。17世紀、とりわけ18世紀には、本質的に理性的な

機械論である、自然哲学の基礎が構築された。そこから、カントと共に、我々はどのようにして人間の悟性の権能と限界が、物理的世界とニュートン的な宇宙の秩序と一致しているのかということを知る。『自然科学の形而上学的原理』(1786)を参照)。認識という作用における人間理性の諸原理の同定が、我々の世界に住まうことの可能性において、私たちを同類にするのである。

確かに、これが重要なことなのだが、カントにおいては、普遍的なものへの接近は科学の原則という領域のみには制限されてはいなかった。この権能、つまりは普遍的に妥当する認識の形成の条件、超越論的自我的条件は、確かに諸現象に関する知への接近に限界づけられている。しかしこの限界はその代償として、実践的な面(道徳)に対する絶対的な普遍的なものへの要請をもつ。理性が自我において純粋な状態で意志を統治している以上、私は、すべての理性的な存在を普遍的に包含する世界の立法者なのである。尊敬の概念は、この普遍的なものとの出会いにある実質的な規定を与えた⁶。

19世紀以来、多かれ少なかれ哲学から解放された諸科学の勝利に人は立ち会ってきた。『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』(1935-36, 1962)においてフッサールを不安にさせたのが、この「客観主義的科学」だった。この諸科学は、(当時言われ始めた)物質を変形し支配することへの「適用」という増大していく能力において、その頃までは経験的なもの、偶然的なもの、局地的な妙技とその蓄積によって占拠されていた領域に、少しずつ従属するようになった。つまりそれらの領域とは、巧みな制作と、当時までは職人の技巧であった領域のことである。これは『資本論』の第15章でマルクスによって見事に描写された、手工業から工場への、つまり近代的な工業への移行であろう。これは効率をもたらすための、科学的諸原理の結合の学問としての「テクノロジー」を前提とするものである。数と自然についての抽象的な知の蓄積による普遍的なものへの接近は、もっぱら思弁的な秩序に関するものであることをやめたのだ。このような普遍性は、それを人が利用するような場面においても、操作的な支配力によって直接的に自らを現す。つまり、人類の遺産に属する科学的諸原理に驚くほど結合された表現として現れた工場である。

しかし工場には、男(と女)もいる。ある意味では、これは理性の実践的な権能(ここでは自然的過程の支配という意味で)の抑止になる。テクノロジー的理性の間隙において、J.P.ヴェルナンの研究に関して上で言及したカイロスの技芸の残滓として、彼らは居続けている。ローカルな歴史と能力に密着した無名の力である。「合理的な」普遍化に合わ

せようとしな、この統御不可能な多様性との出会いは、20世紀初頭のエンジニア、テラーを憤慨させた。これが「労働の科学的な組織化」としてのテラー主義の起源である。テラー主義は、歴史における、そして歴史による文化的な諸差異を統合する道具として、部分的に、普遍化という自らの支配力を表明することに成功するようになった。それはアメリカにおける20世紀初頭の移民の波の統合というだけではなく、ヨーロッパにおける組み立て装置に関しても同様なのである。

ここに今日の普遍的なものに関する問題が由来するのである。西洋社会の技術的、組織的、経済的な諸形態の、一見して驚くべき成功を経過したのとは別の、この普遍的なものへの入り口をどのように構想したらよいのだろうか。実際のところそれらの形態は、まさに西洋の伝統によって創造された科学的世界の共有あるいは分有である、この普遍性の生きた証拠のうえに立脚している——あるいは立脚していると言われている——のである。それは文化的な差異や多様性の無効化、歴史それ自体の擾動効果の解消に基づけられた普遍性である。人が自然科学において実験的手法と呼ぶものの成功を確立するものは、空間と時間の諸条件を中立化する、立証と検証のプロセスの標準化の理想に基づく。物理的—化学的な標準状態は、人間の活動の手続きと生産物の標準化のテラー主義—フォード主義における理想の反響を為すように思われる。

科学による文明伝達の諸効果として現れたきわめて効果的な導入は、そのため、恣意的あるいは「イデオロギー的」なものと思われえる、他のすべての物事の見方を弱体化させるに至る。人類史の偉大な瞬間に戻るならば、1789年の人権宣言、それは結果として少しずつ普通選挙の普及をもたらした。それは普遍的な同等性の現実的かつ本質的な基礎である。一方、哲学は常に、その未解決の仕事として、他者を同類として、あるいは少なくとも自分と共約可能であると承認するという問題があるのではないだろうか。実際のところ権利上、科学的合理性とは異なった普遍性への接近のプロセスがあるのだろうか。科学的合理性は、すぐれて豊かな合理性と接近だが、それらは三つの理由から我々を真に満足させることがないだろう。

まず、それは確かに普遍化ではあるのだが、しかし、間接的に、ほとんど、否定によってだったのである。概念的な相互理解における「承認」は、歴史的である限りにおいて、諸々の「証明を求める探求者たち」(G.Bachelard)の間の差異を無効にすることによって為された⁷。仮に比較が、共通する問題空間において歴史的軌跡をまともに考えると

いうことをその目的とするのであれば、科学における苦行によるこの唯一の導入は、問題となる辞項のひとつを弱め、さらには無効にしてしまうのである。

次に、諸差異の実定性を無効にする努力による普遍化は、今日では、諸民族の間の不平等の母胎として存続している。自然に対する数学的で儀礼化した関係を3世紀に渡って築いてきたのは西洋なのである。技術的かつ経済的な支配力は、そこに由来するのだと考えられる。望むと望まざるにかかわらず、普遍性へのこの接近は、長期に渡って、しかも理由なしにではなく、自民族中心主義を育ててきた。科学とテクノロジーを取り入れることは、いまだに、外部の範例を模倣するという意味するのである。したがって明治までの日本が近代科学を知らなかったとすれば、それは教師たちによって「オランダの科学(蘭学)」として教えられていた(1639年の鎖国以後、オランダという例外に由来する説明である)。「そこに由来する科学の概念は、西洋的な文明化(…)、したがって、生まれることのできる、そして生まれなければならない、日本における近代化の構想を意味するようになった」(A.Rieu, 2001, p.53)。このような見方に満足するならば、1868年から着手された驚くべき「近代化」の過程は、並外れた模倣の能力にのみ由来することになるだろう。

三番目の理由だが、しかしこのような解釈は、科学の力から機械化の力へ、またテクノロジーの支配から人間労働の支配へ移行するという、単線的な生成を前提している。科学による普遍性への接近は、直接的に経済の支配力を条件づけることになるだろう。さて、確かに今日のグローバルな貿易は、すべての諸民族の間の正真正銘の共通空間を顕示する。しかし、日本による目をひくほどの「追撃」を説明することができるのは、我々が信じているような単純な単線性ではない。実際のところ、巧みな制作を無効にすることはできるだろうか。部分的に誤って信じられていたように、それを労働の科学的な有機的組織に変えることはできるのだろうか。日本の場合、と言ってもそれだけに限定されるわけではないのだが、人類の普遍性への他の可能な導入の道へと我々を移行させることはできるだろうか。このことはおそらく、以上のような問いかけに結びついた、反復する諸々の困難を解決することを可能にするのではなからうか。

巧みな制作の普遍性へのテクノロジーの移植

それでは、巧みな制作を無効にすることはできるのだろうか。人間の活動を異なった仕方では決定することはできるのだろうか。生の契機を概念の力に完全に従属させるにしたがって、概念が生からローカルで実存的なすべての固着

を奪うのだろうか。

それはおそらく、不可能であると同時に我慢ならないことでもある。テクノロジーの移転の問題は——日本の事例はそのなかでも特に目覚ましい事例である——それを判断するために、まったく核心をついた論点である。私たちはそこに、いわば普遍性への二つの接近の接触を読み解くことを余儀なくされるのではないだろうか。

それはある点では、フランスの偉大な人間工学者であるアラン・ウイスナー⁸が私たちに提示したことである。彼は労働という活動の地球規模の様々な配置に強く心を奪われ、そこから人類テクノロジー学と名づけた新しい分野を引き出した⁹。

彼は幾度も¹⁰——私と一緒に——中央アフリカ共和国の首都バンギのビール工場¹¹で働く精製に携わる労働者であるソンボの事例に立ち戻る。読み書きができないにもかかわらず、ソンボはヨーロッパの同僚たちと同じように仕事の複雑さに応えることができるということが明らかになった。しかもそこは、天候と創業の状況がひどく、施設設置の構想のフランスにおける規格に対応していないような場所だった。ヨーロッパで同様のことをしている人々と共約可能なこの能力、ソンボはこれを部分的には極めて特殊な源泉から引き出さなければならなかった。ウイスナーは「少年期から思春期にかけての狩りや漁といった実践は、ソンボにとってオートメーション化された装置の監視に対する準備とはならなかった」のではないかと自問する。実際、「狩りや漁の成功は、徴候を手掛かりとした見張りに立脚している。その徴候は、見つけ出そうと努めている動物からは明らかにきわめて異なったものであり、状況の多かれ少なかれ早い展開と結びついている(たとえば人が動かす葉、水の中の反映など)」(1985, p.97)。このような警戒の形態は、実際、オートメーション化されたプロセスの見張りを練り上げる総合的な指標との多くの類似点をもつ。

私たちの主張は、そこでは人間の活動の極めて一般的な構造と呼びえるものが作動しているということである。すべての人間と同様に、そしてビール工場という極めて特殊な運行の諸条件との関係において、ローカルな状況に応じて、また視覚的な活動の民族的に「組み立てられた」神経回路を動員することで、ソンボは「再規格化」、言い換えれば、諸規格を有効に機能させるために、それを部分的に自らに課すということをしなければならなかったのである。しかしこの再規格化の「劇」を理解するということは、アフリカの文化と伝統、狩りと漁の微視的で目立たない実践、完全に妨げられているというわけでは少しもないが「労働」と「労働以外のもの」との間とは別の場所では少しもない移転など、そういった諸々のことを身につけるということ

経るであろう。人文地理学、生活実践の民族学、さらには集約的生活の諸実践などが、すべての人間の生の一般的な要請に実質を与えるために、ここに召集されるのである。

他方で、日本の事例に戻ってみることにしよう。日本の工業への離陸において、仮に大きく移入された科学的な創造性が本質的なものでなかったのだとしたら、極めて大きなものであったために西洋の経営者たちにとってモデルとなった違いが、他の諸々の側面に位置づけられているということ、誰もが心得ているということになる。それはすなわち、生産に関する知識／工程の移転（技術者という職業への独特な従事¹²）、生産管理の形態（「かんばん方式¹³」を思い浮かべよ）、品質管理（改善を思い浮かべよ）などである。日本的な工業の成功の主要な要素を総合する語としてのトヨタ主義は、まさにテーラー主義の野望が盲目であった点の上に位置づけられるのである。テーラー主義は、「作業を実行する人¹⁴」の思考を無効にするにしたがって、そして、彼らそれぞれの間でのコミュニケーションを禁止し孤立した諸原子として統制するに従って、効果的な生産が行われると信じていたのである¹⁵。ところで、日本の経営者が、集団と作業班の一貫性における工場生産の配列の前工程と後工程を結びつけるような、情報と交換の循環やその流れの不可欠な空間として生産の総体を着想するために、「我々」日本人の遺産を汲み取っていたと考えることは困難である。

ここから、いくつかのより一般的な命題を結びつけることができるということは疑いえない。

テクノロジーの成功した移転は、外因的な手順の純粋な模倣では少しもない。それは常に「能動的」(A. Wisner, 1997, p.49)なのであり、長きに渡る歴史に根を張った内因的な資源、遺産、包囲との関連で部分的に再規格化するという、外在的な規格の修正が常に存するのである¹⁶。

しかしテクノロジーの移転は、特異な歴史的環境の中でのあらゆる屈折の外部にある一般的な関係において定義される——科学的、技術的などの——諸原則の利用の中で、より微視的な水準での発見の過程を強化するにすぎない。ソンの事例では、熟練した眼が、操業を特殊で複雑なものにする（気候や組織に関する）ローカルな条件を見分けるのはかなり早いものだった。しかし、どのようなものであれ、自らの活動を録取り、方向づけ、規定する、先行する諸々の規格を再規格化するという次元で、多数の変異性がすべての作業部分を拘束することは不可能である。なぜなら、それらの諸規格には、運営するうえでの不可能性、見えない矛盾の核心の、避けることのできない「裂け目」がある

からである。労働の科学的組織化は、その実質的な効率性を越えて、巧みな制作の「全面的な」予見に対する願望という極端な次元そのものに、可能な解決の多様性に面した再規格化に先立つと共にそれを拘束する、諸規格の間を調停することによって保たれる、微視的な次元における活動の「劇」が常に存するという事を見抜くことはなかった。推論によるならばなおさら、人間の活動を全面的に異なった仕方と決定することの不可能性を普遍化する限界的な事例なのである。

「生きるということ、それは中心から放射するということであり、それ自体が指示対象になれば必ずやそのオリジナルな意義を失ってしまうような準拠の中心から出発して、環境を有機的に構成することである」。このカンギレム(1965, p.147)の発言は、単に統合された異種決定の不可能性のみならず、まさに文字通り生きていくことができないという特性からも、巧みな制作での再規格化どのように生じるのかということを理解させる。この内因性の諸支配力への訴えは、単に、歴史的な状況に特殊なすべての要因に先行することの不可能性のみ起因するというわけではない。それは、すべての生物の生活環境との葛藤という、おそらくは普遍的な傾向の様態として、あらゆる巧みな制作の深い諸特徴に連関しているのである。この再規格化への傾向は、製作者の効率の条件と、外的な環境による生の諸規範の厳格かつ致命的な賦課から逃れるという要求の、二つのことを同時に表している。この二つの要素が互いに支え合うことを、人間の活動の普遍的な構造であると言うことは正当であるように思われる。異なった仕方での決定を余すことなく行うことが不可能であることの避けられない帰結として、先行する諸規格と内因性の諸規格の間の調停は、再規格化の選択のために、その基準として諸価値を必要とする。選択の中心点として、人間はそこで、「我慢ならないもの」から様々に距離をとることができる。

テクノロジーの移転の問題は人類と共に実行へと移しなおされた、生の太古の次元へと私たちを送り返すように思われる。またそれは、それによって私たちが共約可能である普遍的な次元へと、またそれによって生の常に再特異化された諸特徴を構築させる再規格化の領域へと関連づけることを、私たちに強いる。ここにおいて、私たちは人類学的かつ哲学的な流れに再び遭遇する。それは生の過程の普遍性を思考しようと試みることであったのであり、そのような方法は、歴史すなわち予測不可能な特異性を再び作り出すのをやめることはない。

たとえばアンドレ・ルロワ＝グーランは、ベルクソンの「エラン・ヴィタール」に繰り返し明示的に言及しながら

(たとえば 1945, p.360 を参照)、多様化だけでなく交雑における、人間の力動性を駆り立てる「傾向」を定義した。「普遍的本性によって、一般的法則¹⁷で表現することが可能なすべての可能性の充満する傾向は、それぞれの人間集団の心的な伝統に浸っている内的環境を横切る。光線が様々な物体を通過することによって多様な特性を獲得するように、傾向は内的環境の中で個別的な特性を獲得する……」(同書 p.361)。さらに、彼は次のように注意を促す。「進化的普遍的法則を逃れることなしに、人類は少なくとも、外的な環境の価値が内的環境の価値によって大きく置き換えられる、特有の秩序を作り出す」(つまりこれは人間に固有なことである、同書 p.435)。

実際、生の選択というこの次元は、すべてのテクノロジーの移転の様式に遍在する。日本の事例では、明治時代の初頭の有名な定式が知られている。「和魂洋才[日本の精神/西洋の諸技術]」である(A.M.Rieu p.65 などを参照)。この定式は簡潔すぎるかもしれない。諸々の技術を移入することはできるが、ソンボについて見たように、技術的な制作は内因的な方策の中から引き出すべきだということである。「精神」はすでに巧みな制作の中に存在しているのである。しかし、巧みな身体の実り多い使用が、関係する日本人の生活設計の修正に結びついた、再規格化に編入された明確な諸価値を経たのだという考えを、この定式はよく表している。私のコモロ人の同僚の一人であるアブドラ・ヌルディンは、コモロにおける漁業の近代化の制限された選択が、「変化に対する抵抗」という言葉によって分析されるべきではなく、自分たち自身の生産的な利用の、漁師の長による積極的な配慮との関連で分析されるべきである理由を示した(Nourouline 2001)。

したがって、諸規格の葛藤がない人間の活動も、諸価値の普遍性と関係をもたない人間の活動もないのである。ルロワ＝グーランを哲学の案内役とした、ベルクソンの重要な読解において、カンギレムは自分流の仕方であることを絶えず想起させた。「人間に固有の環境、それは知覚的世界である。すなわちそれは、諸傾向に内在的な価値によって方向づけられ調整された行動が、規定された諸対象を切り分け、それらの対象を相互に関連づけて位置づけ、そしてすべてを自己との関係において配置するような、実践的な経験の領域のことである」(Canguilehm 1965 p.152)。

ソンボの事例では、コモロの農民は読み書きができないにもかかわらず *mrahra* という抽象的で「計算的な」ゲームのすばらしいプレイヤーであり(A.Nourouline, p.127)、より一般的には、移入された設備の運用を有効に再規格化するその土地固有の技手である。そのことから、ウィスナー

は次のように断言した。「それぞれの人間存在は、潜在的には、他者に対して同等＝平等(*égal*)であるという民主的な信念が、偶然確認された」(1997, p.123)。人類学者や人間工学者は、このようにして差異化(再規格化)の行動を経ることによって、(人間の)生存についての哲学的な命題を再発見し、逆説的な普遍性への道へと導く。しかし、それでは何が歴史的な不均等＝不平等(*inégalité*)を作り出したのだろうか。

二つの仮説を提示することができる。ウィスナーは「日本の奇跡」に反論するために、その二つを相次いで提示する。最初のものは 1980 年のクロード・レヴィ＝ストロースのインタビューから引き出される。「すべての事例は、過去においては日本と西洋が、我々がそう思っていたよりも異なっていたということを示している。それらの差異は、歴史的なギャップにある。ある時は日本が、ある時は西洋が、何十年あるいは何世紀にわたって先頭にある。あたかも同じカードが大昔に両者に割り当てられたかのよう、それぞれは同じ仕方でもカードを賭けに使うわけではない」(同書, p.124)。カンギレムと同様ルロワ＝グーランの命題は、実際に、太古における普遍性と歴史的軌跡の特異性を形作るカードを切る契機を選択を裏付ける¹⁸。

さて、二番目の仮説である。最初のカードの平等というこの観念は、後にカードを「引き出す」であろう民族の手の内に隠れている、巧みで知的な支配力の全般的な再評価へと至る。ウィスナーは、マグレブや「原始的」といわれるアフリカの国々での、技術的、職人的な天分について絶えず熟考していた(たとえば 1997, p.125 を参照)。日本においては、この再評価は古典的研究の対象となった。私たちはまさに、最も目を見張るようなものについてのみ話すために、驚くべき奈良の大仏(8世紀)や鎌倉の大仏を前面に押し立てる。私たちは遡及的に、「前近代主義的な準備期間」を明治時代以前に識別し、P.ベルティエの表現を使うならば(p.43)、徳川時代の「知的な」先駆者や「江戸文化」を再び可視的にする¹⁹。先に挙げた講演において、今道教授は「傷」としての世界の不完全性について説明し、日本の思考にとっての技術を次のように説明した。「それは自然によって課された不都合に対する人間の道具あるいは手段である。テクノロジーは長きに渡る以前から、人間社会と自然の間の中心を占めていた、人間の手手段だったのである」(p.15)。

このように、成功した移転は、外発的なものに直面したり借用したりする「内的環境」において、遠い昔から、しかし常に独特に準備されていたのである。これは諸々の技

術の伝播に関するルロワ＝グーランの命題である。「きわめて高水準に組織された内的環境において、借用が大規模で素早い躍進を引き起こしたのに対して、どのように日本のように閉じた集団が、相次ぐ技術的諸段階においてきわめてゆっくり前進したのかということを説明するものは、創意に富んだ脆弱さに驚くように思われる」。集合的諸価値をいま一度具体的に検討するために、ウィスナーは森嶋通夫(1982)の主要著書に言及しつつ、内的環境による素地を描き出す。「企業や作業班の成功が最も重要であるという事実、集団的な成功よりもむしろ自分を引き立たせようとするのが、職業における昇進の障害とされるという事実は、儒教的価値、軍隊的価値の存続に原因があるとすることができる」(同書 p.174)。

だから、常に部分的には特殊な内因的歴史と外因的な諸支配力によって印づけられる諸民族の間では、それらの対面は常に相手にとっては予見不可能なのである。借用や移転は、常に修正である。新石器時代の優れた専門家であるジャック・コヴァンは、そもそも中東で作られた技術的遺産のヨーロッパ人による借用のすべては、「二番煎じの新石器時代化なのだ」と論じた。「ヨーロッパの新石器時代人は、伝播のメカニズムを調べるためのすべての材料を提供してくれるが、それに比べて新石器革命そのものについては、遥かに少ない説明しか与えてくれない。それはちょうど、日本の工業化が、その起源であるヨーロッパの工業革命についてほとんど何の説明にならないのと同様である」(1994 p.14)。したがってこのような遭遇は、常に錬金術とも呼ぶべきものなのである。というのも、「再規格化」という試みは、疑いなく、人間という生命の普遍的な所与だからである。「このように、歴史学と人類学は一地域の多くの文化的諸側面について説明するが、過去の遺産が一義的であるか否かについて説明することはほとんどない」。そしてウィスナーは、森嶋通夫の見事な結論を引用する。「歴史に対するどのような注意をも認めない社会科学の領域におけるすべての考察は、たとえそれが現実の最初の概観であったとしても、危険なものとなりえるだろう」(同書 pp.172, 175)。

このように、エピステーメーとは対極的であると非難される「四散」「雑多」は、差異の産出そのものにおいて、人間の普遍性への逆説的な接近へと導くのである。

普遍性のパラドックス

このように簡潔な考察から、一般的な結論を引き出すことは許されるだろうか。いや、そうしなければ、私たちが人間の「活動」についての探求として、エルゴロジー的²⁰と

規定してきた、長きに渡って磨き上げられてきた仮説をよりどころにするのである。

普遍性の創設におけるこのような仮説は、エピステーメーと巧みな制作との間の関係を転倒させる。私たちは生命の要請としての、概念を「脱歴史化する」、そして無効にするという野心を取り戻した。人類にとって生きるということは、生きる力を拡張するための再規格化によって作られた、具体的な固着の放棄を受け入れるに至らせるということなのである。「人間にとって、生きるということは体験することである」²¹。

技術的な制作は、「普遍的な生物学的現象であり、単に人間の知的な操作ではないものとして」(Canguilhem 1965 p.126)新しい位置に置きなおされた。技術的な制作は、近代的な工場における労働者を、科学による操作上の潜在的な砲兵にしてしまうという線状性を打ち破る。「我々が正当化しようと試みた解決は、人間が科学を介してその責任を引き受けるところの断絶を力説する前に、技術を介しての生命との連続性において人間を明らかにするという利点をもっている」(同書 p.127)。

概念と生命の関係を再考することは、普遍性の問題に別の仕方に取り組むことを可能にするのである。

*このようにして巧みな制作を位置づけなおすことは、出発点においては、比較文化研究の問題の内容と合致しないだろうか。生を再規格化するという要請の私たちの普遍性、そして不可能性と我慢ならなさを管理することのいかなる例外も認めない必然性は、差異を作り出す行動そのものにおいて、私たちを人間共同体として集結させるのである。再規格化を通じた歴史の形成という技術的かつ生命的な責務において、私たちは、私たちを、同類のものとして認めなければならないのである。

これが、普遍性の逆説的な構造と呼びえるものである。

*既に見たとおり、ウィスナーは、巧みな制作に遭遇することに赴くことを自らの責務とする以上、すべての人間の認識に関する平等＝同等な尊厳の確認を繰り返し強調する²²。彼が言うには、認識に関するこのような平等＝同等性はたいていの場合、「哲学的、さらにはイデオロギー的な表現の様態」の対象である。ところで、私たちは「工業的な領域においてそれに対する証拠を再演することができる」(1997, p.40)。

別の言い方をすれば、尊敬すべき学習や、とりわけ特に巧みな制作の微視的段階を通して、普遍性のこの逆説的な構造は、原理の確立という状態に留まることが可能なもの

を、その内容に詰め込む。そして認識的な同等性は、より深い次元を目に見えなくさせる。人間性とは、生物一般(動物性)の中で人間に固有な要請を特徴づけるのだが、そこで生じる、先立つ規格と内因性の規格との葛藤は、諸価値との関連においてのみ解決されることができるのである。非自然的価値、遺伝子プログラムに書き込まれているのではなく、民族と人間の歴史によって、またその中において創られた諸価値のことである。これこそが、テクノロジーの移転が示す事柄である。すべての人間という存在——それが個人であれ集団であれ——は、「自己の活用という劇」に絶えず貫かれ、人間に固有の諸価値の虜になっているのである。

ところで、もし順序または量を測定するような「価値に関する科学」が存在するならば、この劇を階層化し、諸規格の葛藤に目盛りをつけることも、ということはそれを判定することもできるようになるだろう。諸価値に関して、私たちは疑義を差し挟むことができるし、またそうしなければならない。しかし、私たち誰もが、限りなく小さな部分においてすら葛藤に貫かれているかぎり、このような諸価値に関する絶対的で無時間的な尺度などまったくもって存在するはずもないがゆえに、私たちは誰もが、どのような民族や人間であれ、同類なのである。

*18 世紀末に開始された人権運動のような実践哲学においては、エルゴロジー的な観点が以下のように貢献することが可能だったように私たちには思われる。『実践理性批判』におけるカント的な尊敬の少しばかりの修正版のようなものである。つまり、超感性的な世界の潜在的な立法者である限りにおいてではなく、神秘的なものなど何もない諸価値が賭けられている劇の虜になることなしには、どのような生も、どのような人間の活動も不可能になってしまう限りにおける尊敬である。このような局面において、私たちは誰もが尊敬すべき者なのである²³。調停を評価する時が来た後においてのみ、人間と人民のそれぞれが自らの行為をよく確信することができるのである。

日本、ヨーロッパ、また別の場所であろうと、地球上のどのような時代や場所であっても、もし私たちが他の人間集団の巧みな制作に対して、その前提と共に強い関心を傾け、それを交換するならば、エルゴロジー的理性による「反駁」は私たちの間に、他のアプローチによっては直接的に作り出すことが不可能のように思われる、共約可能性の紐帯を創造するのである。

参考文献

- Canguilhem, Georges. *La connaissance de la vie*, Vrin, 1965 (ジョルジュ・カンギレム『生命の認識』杉山吉弘訳、法政大学出版局、2002年)
- Ecrits sur la médecine*, Le Seuil, 2002
- Cauvin, Jacques. *Naissances des divinités, Naissances de l'agriculture, La révolution des symboles au Néolithique*, CNRS éditions, 1994.
- Duhem, Pierre. *La théorie physique, sa structure, son objet* 1^{ère} édition 1904, réédition Vrin (『物理理論の目的と構造』小林道夫ほか訳、勁草書房、1991年)
- Duraffourg, Jacques et Vuillon, Bernard. *Alain Wisner et les tâches du présent* Octarès éditions, Toulouse, 2004
- Fischbach, Franck. *Fichte et Hegel, La reconnaissance* P.U.F, 1999
- Granger, Gilles Gaston. *Essai d'une philosophie du style*, Armand Colin, 1969
- Husserl, Edmund. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Traduction G.Granet, NRF 1962 (『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』細田恒夫、木田元訳、中央公論社、1974年)
- Imamichi, Tomonobu. «La pensée japonaise à l'orée du XXI^e siècle», Conférence à La société française de philosophie (20/11/2004), Vrin 2005
- Leroi-Gourhan, André. *Milieu et techniques*, Albin Michel, 1945
- Morishima, M. *Why has Japan succeeded?* Cambridge University Press, 1982 (森嶋通夫『なぜ日本は成功したか』TBSブリタニカ、1984年)
- Nouroudine, Abdallah. *Techniques et cultures, Comment s'approprié-t-on des technologies transférées?* Octarès éditions, 2001
- Pelletier, Philippe. *Japon, crise d'une autre modernité*, Belin, 2003
- Rieu, Alain-Marc. *Savoir et pouvoir dans la modernisation du Japon*, P.U.F 2001
- Schwartz, Yves. *Le paradigme ergologique ou un métier de philosophe*, Octarès éditions, 2000
- «Raison pratique et débats de normes», in *La Raison pratique aujourd'hui*, sous-direction Bienenstock, Myriam et Tosel, André, Edition l'Harmattan, 2004
- Vernant, Jean-Pierre. *Mythe et pensée chez les Grecs*, Maspero, Paris 1969
- Wisner, Alain. *Réflexions sur l'épistémologie (1962-1995)*, Octares éditions, 1995

—*Anthropologie, vers un monde industriel pluricentrique*,
Octarès éditions, 1997

—*La place de l'ingénieur de recherche dans l'entreprise au
Japon*, Société franco-japonaise des techniques industrielles,
1993

¹ 講演者はここで、全くの特殊創造説者以外の者を除いた人々にとっての、哲学の主要な問題、とりわけ他者の認識という問題を認める。つまりドイツ観念論から現象学、とりわけサルトル主義者、そしてハーバーマスに至るまでの本質的な問題構成である。ドイツ観念論については、とりわけ[F. Fischbach, 1999]を参照。

² 「哲学と経済学のゼミナール」における講演。(CEPERC—CNRS et du GREQAM—CNRS, Université de Provence, Aix-en-Provence)

³ (訳注) シュヴァルツ氏は「巧みな活動 *activité industrielle*」と「工業活動 *activité industrielle*」という言葉を対比的に使用している。

⁴ それにもかかわらず私たちはこの見事な命題に関して意見が一致していない。「カイロスと能力：プラトンのテクネーを巡る問題」(Schwartz 2000, pp.457-466)を参照。

⁵ (訳注) デカルトは技術がそれぞれの領域において独立的であるのに対して、学問(*scientia*)は全て互いに結びついているため、特定の領域を切り離すのではなく、同時に全体を学ぶべきであるとした。そのことを表す言葉が「良識」であるが、『精神指導の規則』においては『方法序説』などとは異なり、「普遍的英知」というほどの意味で使用されている。

⁶ ここから上で引用した中村博雄教授による講演の題名を理解することができる。講演の目的は日本の現行憲法の普遍的な次元のカントへの依拠を明らかにするということだった。

⁷ 確かに優れた研究が科学的な流儀(G.G.Granger 1967 参照)あるいはそれぞれの国や伝統における科学に関する特性(P.Duhem, 1905 を参照)へともたらされた。しかしこのことは、科学的な成果として評価されるべき、そして絶えず歴史的な「傷痕」と距離を置く絶え間ない努力と交渉すべき、規格を問題にするということではない。

⁸ 人間生理学研究所(Laboratoire de Physiologie humaine)教授、国立工芸学校(Conservatoire national des arts et métiers)エルゴロジー学教授、2003年死去。

⁹ [Wisner, 1997, p.34sq]を参照。

¹⁰ [Wisner, 1985, pp.214, 214-216]を参照。

¹¹ その活動はウィスナーの学生であるカリム・メッカスラによって研究された。

¹² たとえば『日本企業における技術者の研究の位置』(1993)を参照。

¹³ (訳注) トヨタ自動車が生み出した効率化された作業工程のこと。標準作業の遵守、それぞれの工程での優先順位などを、情報の共有によって明示する方法。

<http://www2a.biglobe.ne.jp/~qpon/toyota/kanban/>、<http://qpon.cool.ne.jp/toyota/kanban/text/>などを参照。

¹⁴ 「あなた方に考えることを要求しはしない」とテーラー

は自らの著書で言った。

¹⁵ テーラー主義的組織化の諸々の基準を定義する試みについては、拙論「経験としての労働とテーラー主義の基準」in 2000, pp.332sq.を参照。

¹⁶ 「すべての機械は文化的である」とウィスナーは言う(1997, p.44)。また[Wisner 1995, pp.137-138, 147, 150]をも参照。この限定的な事例は、彼が「全般的な移転」と呼んだものである。つまりこのような事例において、輸出された工場が、それが元あった国とちょうど同程度の生産を確実にするために、多国籍企業は長きにわたって、輸送手段、それに加えて学校や病院などを未来の労働者に提供する。疑いなく、この「人類学的な島」は労働者たちとそのローカルな文化の間にある毛細状に張り巡らされた関係を切り裂くことを目指すのだが、しかし「この状況は、どのような点において、テクノロジーの移転が文化の移転であるのか」ということを明らかにするという利点がある

(Wisner 1997, p.40)。理念的には、適合した労働による生産物をもつことが確実であるためには、日常生活において結晶化した起源の文化的規格を「身体化」しなければならない。

¹⁷ 屋根が二つの傾斜をもつこと、斧が異なる色の柄をもつことが規格に適合しているとするなどである。それは現に存在しているような「技術的収斂」であり、進化論的な近接関係や、「生物学的収斂」からは独立したものである。

¹⁸ ただし今日では振り子は、日本を越えて、大きくアジアの方へと向いているのではないかと自問することができる。

¹⁹ [A.M.Rieu, pp.47-63]を参照

²⁰ (訳注) 働態学と訳されることもある。労働や仕事を表す「エルゴン」という言葉に由来し、作業の能率化や生産性の向上を目指すのが「エルゴノミクス *ergonomics*」と呼ばれる。それに対して「エルゴロジー *ergology* (フランス語では *ergologie*)」は、人間による身体の使い方を精査することによって適切な労働環境を作り出す学問のことを指す。加藤哲郎『国境を越えるユートピア——国民国家のエルゴロジー』平凡社ライブラリー、2002年を参照。なおこのようなエルゴロジー的観点は、この用語を使用していないが[Canguilhem 1965]においても強く打ち出されている。

²¹ [Canguilhem 2004, p.68/1965, pp.152-154]を参照。

²² 特に[Wisner 1997, pp.15, 18, 119]を参照。

²³ 私たちはこの点について、「実践理性と諸規格の葛藤」で説明しておいた。これは、中村博雄教授が展開した、日本国憲法の平和主義的・普遍主義的的局面にもたらされたカント主義的な意味を私たちが再解釈するという意味においてです。前註4を参照。

(翻訳・手塚 博 (東京大学大学院))