

〈論文〉

文化と思考人格 —— エクリチュールは何から生まれるか ——

工藤孝史

はじめに

人それぞれの思想の違いが、文化の違いとして認識されることがある。個人の側からみれば環境にすぎないとみえるものが、逆にその人の思想を決定する要素として作用することもあり得るからだ。

日本人的思想とか欧米人的思想とかいうものを想定してみよう。それは個々の人格を経由しなければ具体的なものになり得ないと思われる。しかし一方で、われわれは非人格のタイプとして、あるナショナルな思想も想定できる。そして、ひとたびそういう想定をすると、ある個人の思想もそのタイプの属性として扱ってしまうことが可能だということだ。

ドストエフスキーの小説がロシア的だとか、モンテーニュのエッセイがフランス的だと言うとき、われわれは、彼ら個人の思想についてそう言っているというよりは、彼らの使用する言語はもちろん、その思想の表明のために彼らが援用したスタイルや、題材や、伝統などの中に、ナショナルなものを見ている。それはテキストのもっている言語=文化的な制約性ばかりでなく、またテキストの書き手としての個人の思想が、言語=文化的な環境から完全に自由であることの困難さをよく物語っている。

たとえば三島由紀夫という作家が日本的か西欧的かということに関して、意見が分かれることがある。彼の好んだ住居のバロック趣味や、文学の表面的手法を考えると、三島は十分に西欧的作家であったとすることができるかもしれない。しかし一方で、周知の通り彼は日本を代表する日本的作家として世界に通用している。後者の評価には、ある生活スタイルをもって彼を西欧的だと思わせるのと同様に、「ハラキリ」とか「ブシドウ」といったナショナルなシンボルが作用しているのである。

しかし彼自身の思考、彼が生み出そうとする文化、言い換えれば彼が文学行為へと結実させるエクリチュールの内的な性格そのものは、はたしてテキストをとりまく、これら様々

な言語＝文化的な制約へと還元されてしまうものであろうか。この還元行為の抽象性を払拭し、より具体的に作家個人の表現行為へと分け入った上で、彼を日本的だとか西欧的だとか評価するとなれば、彼のエクリチュールを特定の文化タイプに分類することはもちろん、そもそも文化と個人の思想の間にある影響関係を正しく見ること自体が、それほど容易ではなくなってくる。

言語(国語)、習慣、道徳、宗教など、いわば思考する人格(以下これを思考人格と呼ぶ)にとっては環境であり、また道具であるものを、それ自体として研究することには大きな意味がある。しかしまた、そこから帰結する認識は、ある時代に生じる個人の思想や哲学の性格を、ひとつの文化タイプの属性として扱う方向をも準備することになるのである。この場合、文化は思考人格にとっての思考の条件もしくは、テキストの土台として扱われる。

だが文化が思考人格に及ぼす影響は一方的ではない。文化と思考人格の関係は相互補完的である。われわれはこの関係をどう理解したらよいのか。また個人が属すると考えられる文化タイプにたいして、思考人格はどこまで自由であり得るのか。こう問うとき、われわれにとって問題なのは「作られた文化」と「作る文化」の相互補完関係なのである。それはまた思考人格の意識というレベルでは「表現された」意識と「表現しようとする」意識の関係でもある。

事柄の枠組みをこのようにおさえた上で、言語＝文化的な環境と思考人格の間にあると予想される基本構造を概観すること、またこの基本構造をいくつかのエクリチュールの実例の中で考察してみることが本論の目的である。

第一章 文化と思考人格

1・制約性について

人間は環境が与えるさまざまな条件の中でしか思考を形成できない。またこの思考の表現の多くを母国語に頼らなければならない。制約という点では、言語＝文化的制約と同様に、個人的体験も大きな要素である。この制約が何であれ思考の表現者にとって、それは表現手段にあらかじめ組み込まれている制約性である。われわれには表現の手段が与えられているが、それと同時に、この手段を構成するシステムに特有の制約も与えられていて、それが表現の可能性や形を左右するような強い影響力をもち得るということである。

しかし、この制約は、たとえばあるピアニストが、一台のピアノによってその表現を制約されているという状況とは区別されるべきであろう。ピアニストにとってのピアノは、

あくまでも自己の身体の延長のようなもので、ピアニストはもし望むなら、技術に見合った分だけそれを恣意的に操作できるにちがいない。ところが、ある思考の表現のために与えられている手段の体系は、一見ピアノと同じような操作性を備えているように見えて、実は操作主体（ピアニストの場合そう考えられるような）に対して単純な操作性を許すものではない。なぜなら、この装置は単なる外部性ないしは身体の延長なのではなく、外部を装いつつ、実は表現者をあらかじめ自己のシステムの要素として内包するばかりか、そもそも思考人格に思考のルールを教えた張本人でさえあるからである。

思考人格の外部に与えられているように見える、表現手段の体系（言語＝文化装置）は、ピアニストの手が触れて初めて動きを開始するような外部装置ではなく、それ自体が常に運動しつつ、操作者＝思考人格の参画や退避を待っている、流動的な装置である。制約性は常にこの流動の中でしか作用しないだろう。

2・流動性と問い

文化とはまず第一に、このような流動体としての装置である。思考人格はあらかじめイメージされた行動のために、外側から働きかけるようにしてこの装置を使用するのではなく、ただこの装置のまっただ中で自己を区別することしかできない。文化に対する自己の認識、すなわち自己にとって文化は何であるかという認識は、この装置の中にある自己の位置ないしは関係の認識であって、自己とはなにかを固定した（対象としての）装置体系に向けて主観的に問うものではない。

そもそも「……とは何か」という形式の問いは、あらゆるものに先立っているのではない。それは、本来自己のうちに生じる環境であったものが、何らかの理由で「外部」的環境として気づかれるときに生じる、環境の問い直しにすぎない。この問いは、「外部の出現」とともに思考人格のうちに生じることになる「異質な中心（外部環境と内部環境が一致しないという意味で）」の出現をもって始まるのである。

人間はおそらく、与えられた環境に異質なものを感じない限り「……とは私にとって何か」と問うことはない。私をとりまいている世界が、私の日常的に使用している言語によって把握されている（と考える）とき、私はこの世界が何であるかなど取り立てて問題にしたりはしないだろう。目の前にあるコンピュータ、時計、机、電話機……これらの存在について、いちいちそれが何であるかを問わなくても、私はそれらが私にもたらすであろう効用を理解しているし、またそのようなものとしてモノにつけられた名と知識を所有している。モノだけではない。国家、社会、家族、友人、恋人……そうした機構や人格に関しても事情は同様で、私はいちいち友人とは何かを問わなくてもある人を友人だと思ってい

るし、日本人とは何かを問わなくても自分を日本人だと思っている。

これは思考人格と環境との間に維持されている、いわば自動作用的な安定状態ないしは自然状態である。われわれはこの安定の中にある限り、世界を異質な他者としてではなく、自己の延長として、ある親近感さえもって受け入れるだろう。

3・他者性

しかしこの安定が壊れるときがある。環境が縁のない他者としてよそよそしく振る舞い出す。この他者の出現は、思考人格を巻き込んで稼働していた装置＝表現手段の側から見れば、スムーズに稼働していたシステムの停滞ないしは異変であって、これまでの認識論がわれわれにそう信じ込ませてきたような、知識＝認識が成立するための「正常な出発点」ではない。

確かにわれわれはあるモノや事柄を認識するという問題をたてるなり、半ば強制的に「私」の外なる世界を想定させられる。考えている「私」以外はすべてが他者と呼ばれ、あたかもそれが考えている私＝主観から独立した何かであると思わされる。伝統的認識論において、認識の対象とは「異質な他者」の別名なのである。

しかし「考える」とか「認識する」とかといった行為は、はたしてそれほど自立＝主観的行為であろうか。思考人格は第一に、思考の手段体系の外側に、アприオリな思考主体として自己を位置づけることができないという理由で、純粋な、環境の操作主体ではあり得ない。その点では「考える人」は対象にたいして純粋に自立的＝主観的に思考しているわけではなく、むしろ自己を含む環境の運動とともに、思考させられていると言ってもよいほどである。第二に、あらゆる存在者が必ずしも意識存在ではあり得ない（少なくとも人間にはそう思える）にもかかわらず、互いを自己の相関者として含むような全体＝世界を前提しない限りは、その「非意識的」存在さえ問題にすることはできない（たとえばひとつの石がただそれ自身で、つまり「石でないもの」との相関を完全に遮断して、絶対的に存在していると考えすることは可能だろうか？ 石は常に世界の中にあるのだから）のと同様に、思考人格もまた、ただそれ自身で存在していると考えるのは、どこか無理がある。思考人格は孤独な存在なのではなく、つねに環境＝装置に巻き込まれているのであって、思考する限りはこの装置を勝手に止めることはできないであろう。

したがって、自己自身への問いが「私」なるものを、思考する主体の「対象」として見いだすとき、すなわち思考人格が環境の中に捉えられた「私」を外部にみながら、それとは違った中心を感じる時、初めて「私とは何か」という問いが生じる。

この問い自体は、ある環境の中でしか機能し得ないであろう。ある環境といったのは、

それが一方で思考人格をその問いへ導くために必要であった環境（言語＝文化環境）でありながら、他方では思考人格そのものの中で作り替えられようとしている（環境の問い直し）という意味では、もはや単なる思考の条件ではなくなった環境だからである。

このアンビヴァレンスはそれ自体どう処理することもできない現実である。あえてこの現実から何かを引きだそうとするならば、われわれは思考人格と言語＝文化環境との緊張関係を、どちらか一方に固定してしまうことなく、動的なシステムの中に止まり続けるべきである。「私とは？」という問いによって内的環境と外的環境との間に亀裂が生じるときにも、まさにこの問いそれ自体によって思考人格と環境との相互補完的な運動がすぐに再開される（この問いが答えを求める限りは）という現実を無視して、あたかも自立的な思考者が、好き勝手に世界を離れたり近づいたりできると考えることは、このアンビヴァレンスを無視することになるだろう。

4・同一と「半導体」的性質

思考人格と環境が造りだす相互補完的状况における「私」（という意識）は、言語＝文化活動の総体に対して半ば恣意的に、半ば従属的に機能する、いわば一個の「半導体」的部品であり、それ自身が、言語活動の諸要素を構成するものの一つなのである。もしここに「私」（という意識）として機能する思考人格があるとして、それが文化（価値）を「対象化」という場合、この行為は二つの同一的存在者（「私」である思考実体と環境である文化実体）の対時的な関係によって説明することはできない。

われわれは、確かに一方に「意識するもの」があり、他方に「意識されるもの」があるというように考えることができる。しかしそれは「もの」ないしは「実体」の対峙関係なのではない。意識という「作用」によってたえず更新される関係である。この両者は自己完結的な同一を恒常的に維持しているわけではなく、意識が機能するという環境ないしは運動があってはじめて、考慮に値するものになる。

この状況は、意識があってはじめて環境が生まれるのか、それとも環境があってはじめて意識が生まれるのか、といった因果関係による説明をあらかじめ閉め出している。環境も運動も伴わない、初期的な値として、思考する「私」や、それによって意識される「外側」を前提してみたところで、思考人格を巻き込んで稼働する環境＝装置の全体図をとらえる役には立たないであろう。

5・カルチャーショック

思考人格を自己の構成要素として巻き込み、それを制約しつつも、他方でこの要素の参

画によって姿を変えていく、流動的装置としての文化は、単に個人の思考を条件づけるものでもなければ、また思考人格によって恣意的に確定されてしまうものでもない。

ある人が自国の文化を意識したり、他国の文化を意識したりする場合、そこで問題になっているのは、文化という流動性の中にある思考人格の意識が、文化＝言語的条件の制約内においてなお、その制約環境を「外部」ととらえることで、いったいいかなる中心を形成していくかということである。言い換えれば、それまで制約的であると同時に共約的な価値でもあった環境（この場合言語＝文化的環境）を異質だと感じた、言語使用者としての「私」がいかに意識化されていくかということである。

そういう意識の中には、必ず既成の文化＝言語環境に対する心の揺らぎ、不信、不安、抵抗などが潜んでいる。だが、そうした不信感や揺らぎは、そのまま環境を離れて自己自身へ引きこもることを、必ずしも由としない。なぜなら、環境から離脱しようとする「異質な中心」が、そのまま凝固してしまうことは、言葉の喪失と同義だからである。この中心は、自らを表明しようと欲する限りは、いわば窮余の策として、再び自分を言語環境の中へ連れ戻してやらなければならないのである。

こうして、一度は同一を欠いた作用の二極——稼働する文化＝言語環境（公共性）と停滞し沈潜しようとする思考人格の意識（私性）——が、どう折り合いをつけながら新たな言語環境を作り出していくかが問題となる。この場合、稼働する文化＝言語環境は常に公共性へと凝縮するベクトルを形成し、思考人格の意識は私性へと凝縮するベクトルを形成するように見える。

文化の比較は、この二方向のベクトルのぶつかりあいによって、より本質的な意味あいを帯びることになる。実際、公共性と私性のぶつかり合いを無視して、たとえば風呂に入るという同一の相で、日本人とフランス人の入り方を、あたかも他人事のように俯瞰しつつ比べてみたところで、われわれが知らされるのは、同じことをするのにそれぞれ違ったやり方があるという、公共性の点ではまったく当たり前のことでしかないのである。

しかし、文化的差異を認識せざるを得なくなった思考人格にとって問題なのは、その文化が自国のものであれ他国のものであれ、公共性において比較されている「差異」そのものにあるのではなく、まさしく文化的差異の認識と同時に体験させられることになる、公共的言語（あるいは公共的文化）と私的言語（あるいは私的文化）の断層でありその修復である。カルチャーショックの内実とは、こうした私性の揺らぎ、ないしは疎外状態に付随する焦燥感である。

6・表現と意識

言語表現はいかなる思考の産物であれ、思考人格それ自身の内部では完結しない。完結を求める舞台が人格の中ではなく環境にあるからである。私的だと考えられる「意識」は人格の中にあるように見えるかもしれない。しかしそれが表現へと具体化される限りは、必ず環境ないしは秩序化された制度の下へ統括される宿命を免れない。表現しようとする意識は、ある「決まり」を必要条件としてもっている環境の中でしか成立しない。

しかし逆の見方をすれば、それは、環境そのものが言語表現化された意識によってある種の衝撃を被るという事態でもある。この見方からすれば、表現の「決まり」（それが固定的、持続的であり得るのはただ制度化によってである）は、あくまでも「生産される」表現のために設けられたガイドでしかない。「生産された」表現は環境を流動化させることで、その中にある決まりや制度にも衝撃を与える。そういう意味では、思考人格の意識は、秩序化された環境（ないしは公共性へと凝固しようとする環境）への反抗や変革意欲を契機に成立すると言ってもよい。表現は制度への一方的服従でもなければ、また制度からの完全な自立でもなく、ただこうした環境流動化の仲介によってのみ可能なバランス運動である。

これを意識の面からとらえるなら、純粹に私的である「意識」（の表明）というのが考えにくいと同様に、純粹に公共的である「意識」（の表明）というのも考えにくい。たしかに意識の成立する場を自立的「人格」の中に求めることができるかもしれない。あるいはそうした個人的な「意識」を何らかの形で集約した意識というものを考えることができるかもしれない。

しかしその場合にも、結局問題なのは何かを「生み出す」意識である。表現＝産出の契機となるような「意識」をア priori に考察しても、おそらく環境の中で一つのバランス化として顕現するような意識をとらえることはできない。むしろ意識を事後的な「表現」のレベルで扱い、この表現という行為（実践）の構造に注目することから、「意識」の実践的な様相を明るみに出すほうが、ことの次第を理解する助けになるように思われる。

7・表現と客観性

表現行為の構造は、少なくともそれを環境の中にあるバランス運動としてとらえる限りは、単に、個人的な衝動や意図の反映として扱うことはできない。個人的な要因は、表現の契機かもしれないが、表現そのものの方は、常に言語＝文化的抑制のもとにおかれている。言葉の「決まり」ばかりか、さまざまな要因、たとえば「雛形」「常識」「うわべのコミュニケーション」など、表現者に何らかの配慮を喚起させる要因は、表現をことごとく

「客観的」なものへと変形する圧力を生じさせるのである。

あらゆる表現は、この「客観性」へと押し出される圧力ぬきには存在し得ない。しかしこの場合「客観性」とは、表現者にとってのいわば「寄る辺」であって、純粋に客観的＝公的な意識が考え難いように、純粋に客観的＝公的表現というのものもないと言った方がよい。

言い換えれば、表現の「客観性」というのは、表現者にとっては、表現が押し出されていく「方向」あるいは「目安」でしかない。表現者が訴えかけようとする内容は「いつ誰が見てもそうだと認められる」性質のうちには収まりきらないからである。表現は、思考人格の意識が外部性と中心の間にしか成立しないのと全く同じように、表現に一時的な制約を課している環境との関係においてしか成立しない。この関係が、単なる服従関係や吸収関係でない限りは、客観性と表現の間には本質的な差異が存在するのである。

8・エクリチュール

客観性を求める言葉が、不特定多数ないしは想定される「すべて」に共約的な性質を志向するとしても、個人の表現には共約的でない何か必ず残されている。この「共約」できない何かを、人は「知る」ことはできない（「知る」とは共約できるということである）。ところが表現はつねに「知られること」へ向かって動く。表現とはそうした矛盾の行為である。

表現しようとする意識が何よりもまず言語＝文化的環境からその「語り方」を学ぶというのは明らかである。しかしだからといって、表現しようとする意識は必ずしも、この環境への従属、つまりあらゆる点で「方法」が先行している状態を望んでいるわけではない。言い替えれば、それは環境に対して自らが「適合的」であるかどうかを前もって吟味しているわけではない。この意識は、環境が与える方法をいわば自動的にとりこむというその過程で、この過程と同時進行的に生成するのである。「書く」という行為は、表現しようとする意識の結果なのではなく、表現しようとする意識そのものなのである。

環境に対する適合性が問題になるのは、そうした生成がつねに共約的なものに向かわざるを得ないという、表現そのものの制約性のためであって、表現しようとする意識において問題になるのではない。もし表現しようとする意識が初めから「適合性」を意識していたら、すべての表現には「生成」としての価値がなくなって、表現としての意味は失われるだろう。

したがって、言語化によって表現が「完成」されるように見えても、この「完成」は共約的なものへ向かう「完成」であって、意識そのものの「生成」と同一視することはできない。言語化は、意識にとってはいわばひとつの環境的制約であって、意識は必ずそ

うした制約性を被るとしても、それを「望む」ことによって生まれるわけではないのである。共約性をもたない言語は存在しない（共約的であるから言語なのである）が、それを目的とする意識も存在しない。この意識が共約的であるり得るのは、ただそれが言語の共約性に自らの表現を託す以外に方法がないからであって、意識の生成はそれ自身としては共約化されない、ひとつの出来事なのである。

「表現された」意識ないしは「書かれたもの」には、つねにそうした出来事としての「生成」が、いわば余韻として含まれている。しかしそれは、当たり前のことだが、言語化されない。われわれは、この言語化されない表現行為をそれ自体として知ることはできないが、共約化へと結晶するこの行為の「事実」性の跡を追うことはできるであろう。

エクリチュールとは言語化されないものへの執着が生み出す痕跡なのである。

第二章 エクリチュールの実例

1・ドストエーフスキイ『夏象冬記』

外国旅行の印象記は、今でも多くの読者を獲得している文学ジャンルの一つである。1861年のロシアにおいても、それはサロンの教養を仕入れようと躍起になっている読者たちには欠かすことのできない、情報の宝庫であった。そういう読者を意識して、作家ドストエーフスキイは『夏象冬記』（作家が40歳にしてはじめて体験したヨーロッパ旅行を素材に書いた批評文学）をこう書きはじめる。

われわれロシア人（といて、せめて雑誌でも読むロシア人のことである）の中で、ロシアより二倍もよくヨーロッパを知らないものが、だれ一人あるか？ 二倍といったのは礼儀上の思惑で、きっと十倍もよく知っているに違いない。（K-351）

ドストエーフスキイにしてみれば、自分がヨーロッパであれを見たこれを見たということ、すでに「ヨーロッパ通」である読者に向かって事細かに報告する気など、最初からなかったと言ってよい。

兄の主宰する「時代」誌から「オリジナリティーのあるヨーロッパ印象記」の執筆を勧められていたドストエーフスキイが、このテキストを載せようとしたとき⁽¹⁾、彼に潜んでいた思惑——それはまたこのテキストを、結局は国民的（つまりこの場合はロシア的）なコンテキストに閉じこめてしまった要因だが——とは、パリやロンドンを描写しつつヨーロッパを批評することではなく、むしろ祖国ロシアを批評することの方であった。もう、

「ロシアよりも」何倍もヨーロッパを知っている読者のために、「いったいわたしはなにを書くというのだろう」と告白する作家には、最初からロシア以外に書くべきテーマが存在しないかのようにさえ見えるのである。

もしドストエフスキイが、この紀行文をはじめから単なるヨーロッパ印象記としてではなく、その後の文明批評的作品群（とくにスラヴ主義的なそれとして評判の高い）へと連なるロシア文明論のひとつとして書こうと考えていたとしたら、彼のエクリチュールが、はじめからロシア的な文化へと向かい、この文化の中で収斂し堅固なものになっていくのは当然と言えば当然である。そしてこの傾向、すなわち他国の文化を通して（あるいは文化を借りて）自国の文化を批評しようとする傾向こそ、当時のロシア人作家にとっては（ロシアのみならず、おそらく日本人も含めて19世紀に近代化を体験した非ヨーロッパ国の作家にとっては）運命的な傾向だったのである。

[外国文化]

外国を旅して出会う風景と、祖国の風景を根本的に隔てているものは何か。これは19世紀のロシア人作家にとっては本質的な問いである。とくにその外国がヨーロッパである場合には、彼らには複雑な感情がわき起こる。

ピョートル大帝によってペテルブルグという「ヨーロッパ」そっくりの街が建設されて以来、ロシアには新たな都市生活者が出現することになる。古ぼけたスラヴの街モスクワを捨てて、ヨーロッパ式の官僚機構の中で、ヨーロッパ式の教育を受けるロシア人が出現したのである。

19世紀ペテルブルグの知識人たち。彼らの多くはエカチェリーナ女帝の時代にロシアへとわたったフランス人たちを家庭教師に雇い、サロンではフランス語を喋る。パリやロンドンそしてドイツの諸都市の文化を話題にしながら、自分たちの住むこのペテルブルグもまた、そうした「文化」を共有するヨーロッパの都市のひとつなのだと考える。しかしそれは、もちろん表面的な類似であり共有幻想である。ペテルブルグとは、広大でそして未開の大地のほんの片隅に突如と出現した「幻想都市」である。そういう都市の生活者の周辺には、ヨーロッパから見ると何世紀も「遅れた」生活様式を未だに厳として守る農民たちがいた。この幻想都市は、進歩的＝ヨーロッパ風の文化と、遅れた＝農民風的生活様式が同居する「矛盾」都市でもあったのである。

ドストエフスキイはペテルブルグの作家として、最初からその矛盾を意識しないわけにはいかなかった。彼がヨーロッパを旅して出会うものは、疑似文化としてすでに彼の回りにあったものである。もし紀行文を書くことによって、その疑似文化を「再び」読者に

紹介したところで、何の意味もない。「いったいわたしはなにを書くというのだろう」という作家のつぶやきは、たんなるレトリックではなく、実際に彼を悩ませた問題なのである。

『夏象冬記』は、そうした前提から生まれたヨーロッパ紀行文である。ドストエーフスキイはそれを通して、結局「本当」の外国と「偽」の外国を比較することになる。そしてこの二重の外国は、彼に「失われた」祖国を探させることになる。

[キャリア]

1840～1860年代のロシアの知識人たち（せめて雑誌でも読む）の関心の的は、スラヴ派と西欧派の論争である。ロシアとヨーロッパの文化比較・思想論争である。ロシアはヨーロッパから何を学び何を学ばなかったか？ その影響はよき影響かそれとも悪しき影響か？ 当時の皇帝によって「狂人」のそしりを受けた不運の哲学者チャーダーエフの論文（1836年に発表された）が契機となって、知識人たちは、この影響関係を肯定的に見る立場と否定的に見る立場に二分した。彼らはヨーロッパ文化の諸相を、もっぱらロシアの文化（もっとも論争の発端をつくった「狂人」の哲学者は、ロシアにはそもそも歴史もなければ文化もないと言い切ったのであるが）との「比較」において見つめ、俎上にのぼすのがつねであった。

ドストエーフスキイはこの影響をまともに受けた。作家の伝記的事実からは、この影響は、彼をシベリア流刑の憂き目にあわせるほど強烈であったことがうかがえる。西欧派の論客のひとりベリンスキイの書いた発禁文書を朗読したというのが彼の罪状であった。ドストエーフスキイはサン・シモンやフーリエといったフランス・ユートピアンたちの思想を研究・紹介するグループが開く「秘密の」会合で、それを読んだ⁽²⁾。未来の大作家にとって、ヨーロッパをどう捉えるかという問題は、生死にかかわる問題であったといっても過言ではないのである（シベリア流刑は、死刑宣告のあとの恩赦によるものである）。

『夏象冬記』が発表されたのは、そんなドストエーフスキイが4年間の流刑生活（それは作家が29歳から33歳にかけての出来事）を終えて、いよいよ本格的な作家活動（ただし彼を有名にしたあの長編小説のジャンルよりも、中編や批評に力点があった）を展開してまもなくのことである。

このキャリアを考えると、テキストの冒頭に掲げられたアイロニカルな表現は別としても、「ヨーロッパ」なる言葉が作家個人にたいしてもっていた意味や価値は、ヨーロッパ通を任じてやまない（であろう）読者のそれとは、初めから大きな隔たりがあったと言わなければならない。さんざんヨーロッパを勉強し、その進歩的な思想に心酔し、それが高じて、あげくは人生の数年間を流刑地で過ごしなればならなかった作家にとって、初め

て見るヨーロッパがたんなる「あこがれ」であったはずはないのである。彼が『夏象冬記』に描くヨーロッパには、あらかじめ彼自身のキャリアによってその「意味」と「価値」を与えられた、原体験としてのヨーロッパ像が反映せざるを得ない。彼のヨーロッパ、それは「偽の外国」としてのヨーロッパであると同時に、また青年時代の彼が求めてやまなかった「心の」ヨーロッパでもある。

[焦燥感]

『夏象冬記』には作家ドストエーフスキイの複雑なヨーロッパ観が、幾重にも層を成して混入される。それはまた、彼の文体を複雑なものにする。この作家にとってアイロニーは単に修辭的な効果のためにあるのではなかった。彼はアイロニーをそのまま文体にすることで、書き手としての「不安」を読者と共有しようとする作家である。『夏象冬記』の前半にはそうした複雑さがきわめてストレートに表現される。例えば彼が最初に出会うケルンの風景は、一種の仮想的な体験を通じてこう読者に報告されている。

「このみじめなロシア人め、おれたちの橋が見えるか。なあ、おまえなんかこの橋の前へ出ると、虫けらみたいなものだ。なぜって、おまえの国にゃこんな橋がないからな」……そのドイツ人はもちろん、そんなことをまるで口にしたわけではなく、そんな考えさえもっていなかったのだろうが、それはどちらでも同じことである、そのときわたしは、彼がまさしくこういいたかったにちがいないと信じ切ったものだ…… (K-354)

この旅行者にとっては、ロシアにない（あるいはおそらくは多くのロシア人が実際に見たことがない）都市文化が問題である。彼は、この欠如感の代弁者あるいは証人として印象記を書くのである。彼はまるで「みなさんは雑誌やなんかでヨーロッパの大都市を知った気になってるかもしれませんが、いざこの巨大な異文化に実際に出会うとなると、そのギャップは焦燥感を募らせるばかりか、へたをすると憧れが転じて憎しみにも近い感情さえ露になるものなのです」とでも言いたいようだ。パリへと向かう旅行者の最初の「印象」は単なる驚きではなく、むしろ「本物」を前にした焦燥感なのである。

この「本物」は、彼に何を考えさせるかといえば、それをまねしても結局は「同等」に扱われないであろうロシアの「ヨーロッパ」文化とその「みじめさ」である。ヨーロッパを前にして彼の中に呼び覚まされるのは「傷つけられた愛国心」である。作家は、それをあらゆるアイロニーを駆使して表明するのである。

[故国]

ドストエーフスキイはアイロニーをもって、読者をヨーロッパの風景に誘い込む。それは、彼自身の「素直な」感情表現の結果であると同時に、それによって読者にある郷愁を感じさせようとする戦略の結果でもある。

この旅行者が、もしパリに何があるかを知りたければ「ライハルド」の旅行案内を見ればそれで済むと言ったあとに「パリにノートルダムやバル・マビューがある、といったような事実を間違えることは不可能である。わけても後者にいたっては、パリのことを書いたすべてのロシア人に証明され尽くしたので、もはやそれを疑うことは不可能なくらいである。そういうことは、わたしもおそらく間違わないだろうが、しかし厳密な意味では、それさえも保証の限りではない」というのを聞いて、読者は苦笑するほかない。ここでまたドストエーフスキイお得意のアイロニーに満ちた「饒舌」が始まるのを予測できるからである。しかしその「饒舌」には（他のドストエーフスキイ作品と同様に）作家がもっとも力を込めて伝えたい現実が隠されている。彼はその現実の表現のために彼の文体＝エクリチュールを確立するのである。

この現実が「素直」な感情によって表現されることはあっても「素直な」文体によっては表現されない。そういう意味では、ドストエーフスキイは自らの文体上の混乱をそのまま読者と共有して、デウス・エクス・マキナをまつタイプの批評家なのである。読者は彼の「饒舌」につきあえばつきあうほど、矛盾した現実の中に引き込まれていくシステムが最初からできあがっている。作家に残された仕事は、このシステムの中に何を「要素」として挿入するかということである。

ドストエーフスキイはただ二つの要素を対立させて、テキストの中においている。ヨーロッパ化したロシアと、ヨーロッパ化されないロシアである。この批評空間にオリジナルなヨーロッパが入り込む余地はない。『夏象冬記』はロシア人が見た「ロシアの中のヨーロッパ」を語る書物なのである。こうして、読者をヨーロッパへと連れ出すことでロシアに回帰させようという意図だけが、終始テキストを貫く矛盾のない視点として確立される。

しかしこの意図は、ひとつの「障害」を体験する。それは作家がいくら「回帰」を促そうとしても、作家自身にこの「回帰」の場所が確立していないという現実から生まれる障害である。彼はアイロニーにみちた饒舌の中に、そうした本音をはく場所を用意している。いくつかの言説は、文体においても感情においてもきわめてストレートなものである。

いったい本当に人間の精神と生みの土地の間には、何か化学的な結合式でもあって、どうしても故国から離れることができないのであろうか？（K-358）

この文を疑問形にするまでもなく、彼は「故国から離れることができない」タイプの作家なのである。ただ、そういう「故国」が（たとえ晩年の作家に一定の結論的なイメージを確立させることになったとしても）実質においてどこにも存在しないという点にこそ、彼が執着する現実の核心があった。この核心へ向かおうとするエクリチュールは、ペテルブルグの知識人たちの間に確立されている「ヨーロッパ」という言葉を、アイロニーによって崩壊させ、それをまるで宝物のように受け入れているロシアの「みじめさ」のシンボルへと変換しようとするのである。

オイドクーネンの近くまで来たとき、今でも覚えています、西欧のために棄ててきた我が祖国に関するいっさいのことが、とくに深く考えられたのです。(K-362)

と告白する作家は、その「深い考え」をストレートに展開するすべをもっていない。それは、祖国を考えるためにはどうしても外国としての西欧を経由しなければならないという19世紀ペテルブルグの作家の運命なのである。

ここには、外国文化を契機として自国の文化へと収斂していくエクリチュールの典型を見ることができる。しかし、そこで想定される自国の文化とはもはや「忘れられた」文化の再評価という形をとって表現されることはない。なぜなら、ドストエーフスキイはその「外国」こそが自己の書き手としての資質にとって決定的役割を果たしたことを知っているからである。

概して外国人は一、これはわたしの目に映ったことだが、ほとんどだれも彼も、ロシア人とは比較にならぬほどナイーブである…… Le Russe est sceptique et moqueur とフランス人はわれわれのことをいうが、まさにそのとおりである。われわれはどちらかというとしニクで、あまり自国のものを尊重しないばかりか、自国のものを愛さないほどである。少なくとも、なんのこともやわからなくせに、ひどく自国のものを尊敬しないのだ。どこの国民にも属していないくせに、ヨーロッパ的、全人類的利益に首をつっこみながら。(K-409)

ドストエーフスキイのエクリチュール、それはスラブ派のものでもなければ西欧派のものでもなく、疑似文化によって「どこの国民にも属さなくなった」もののエクリチュールなのである。それはある意味で「ノマド」の文体であったということができる。

2・デカルト『方法序説』

Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée という有名な書き出しで始まるこの言説 (Discours) で、デカルトは一人の哲学者というよりはむしろ、先駆的な自己解体者として自らを表現する。この自己解体は、教育や先入観によって形成された、自己と世界の関係 (ないしはその知識) を初めから立て直すというだけでなく、同時代が許容していた「言葉」の根本的な解体を意味していた。デカルトは、先達の哲学的議論を吟味したというよりも、彼らが言語の使用に際して看過していたひとつの態度、すなわち方法的な「懐疑」を徹底することでこの解体を準備した。

自己解体へと向かうこの懐疑は、何よりも「全哲学の再構築のために」あったと言いきだが、それによって哲学＝学問の環境は、確実性だけを受け入れる学問＝科学の環境へと変化した。自己の環境を問い直すその方法的懐疑によって、それまでのあらゆる「哲学者」の言葉をひとまず棚上げにし、ただ数学の言葉のみを格率の模範にしたかれは、「明晰」かつ「判明」という、ただ一つの基準から出発するだけで「私」と「世界」、そしてその第一原因としての「神」を説明できると考えたし、また事実それを説明した。

懐疑は、彼が「哲学」を確立するために不可欠であったひとつの決断である。「疑わしいものは受け入れない」と自分に言い聞かせ、少なくとも真理の探究においては、これを徹底するという決断である。この決断によって世界を見たとき、彼の周囲にあって (あるように見えて) 「疑わしくない」ものは、ただこの「懐疑する自分」以外には何ひとつなかった。このように、デカルトが切望した「確実性」は、複雑な諸問題の根源に横たわっている、いかにも単純でかつ真である「確実性」である。速断、つまり懐疑を途中で辞めて、なにがしの言葉に同意するというのは、人生においては「単純」さの選択かもしれないが、真理探究においては事を「複雑」にすると、彼は考えたのである。

[自己解体]

デカルトの自己解体は何から始まったのか。「われ思う故にわれあり」という自己確立が、ひとつの解体の結果であったとしたら、彼が最初に壊さなければならなかった枠組みは、自分をなにがしの人 (例えば哲学者) と思わせている (あるいはそう思わされている) 枠組み、ないしはそうした枠組みのなかに捕らわれている自己である。青年時代のデカルトにとってこの枠組みの象徴的な表現は何であったかと言えば、それは、当時ヨーロッパで最高の学校といわれたラ・フレーシュである。

評伝が教えるところによれば、哲学者足ろうとするデカルトは、学院の先生たちを尊敬していなかったわけではない⁽³⁾。彼はむしろそれを尊敬していた。しかし「尊敬」する先生

たちから教わることはすべて教わった彼が、学校の外で学ぶことを選んだのは、学校の水準をうわまわる「学問」が、世間に隠れていると考えたからではなかった。彼が旅を選んだのは、彼らの教える学問にただ不満だったというのではなく、学校の外でのほうがむしろよく学問の方法を学べると思ったからである。

旅に出た彼がなにを「学んだ」かは『方法序説』の示す通りである。問題は、そのことによって彼は少なくとも一度は哲学者であることを止めなければならない、という点にある。彼は学校の存在を否定するのではなく、学校のなかに囚われの身となっている「哲学者」としての自己を捨てるのである。

この試みは二重の解体を含んでいる。一つは自己をとりまく環境の解体である。表面的に見れば、学校を離れることによって彼は自己の出自ないしは教育的バックグラウンドとしての環境を「解体」するかに見える。しかし、そこから抜け出すことだけでは、おそらく彼の意図は達成されなかったに違いない。たんに肩書きを変えることでは、本質的な自己解体につながる環境の解体はできないのである。デカルトは『方法序説』に告白している通り、学校を離れると同時に哲学者としての成熟を待った。つまり彼は、何者でもない自己を持続することで、実は単に学校という環境だけではなく、同時に世間という環境をも逃れることを選んだのである。もしこの哲学者について「隠遁」の効用が取りざたされるとすれば、それはあらゆる環境を逃れた自己というものが、環境とは別の力で自然発酵する特異な酵母のごとく「邪魔されることのない」中心を自己自身のなかに形成できる効用なのである（実際、彼に哲学の原理を啓示した「暖炉部屋」とは、環境ではなくたんなる機会でしかないし、その啓示の力は環境から生まれたのではない）。彼は自己をとりまく環境の解体を、徹底した逃避によって完成し、その果てに「生得的」な観念の真の力を知るのである。

もう一つの解体は文字どおりの自己解体であるが、それはたんなる「私」の解体ではなかった。この解体は、それが同時に自己確立へと直結する「解体」であり、真の意味での「私」の「創造」ですらあった。

『方法序説』の書き出しにある *la miuex partagée*（もっともよく分配された）という形容詞には、*le bon sens*（良識）の所有者（というよりも被分配者）としての「私」の自己確立が暗に予想される。各人は、公平に「分配」された「良識」の所有者としての「私」であるが故に、共通の「言語」を使用できるのである。ここに分配されているのは良識であると同時に、その良識を行使できる存在に与えられた「言語」でもある。

しかし環境を逃れたデカルトにとって、とりあえず「各人」は、言語や共通感覚によって連帯する何らかの精神存在であるよりは、むしろ石やコーヒーカップのような、たん

る事物としての側面を強調した存在にすぎない（彼は自分自身の肉体についてもそう考えるだろう）。各人の「言葉」にたいしても「疑わしい」ものはすべて拒否する権利が、彼にはすでに確立されているのである。

自己を含めた「各人」が、良識の行使という点で公平な存在であり、もしそうならば、この行使の正しい方法において信頼のできる言葉もまた公平に分配されていることを知るためには、言語の確実性が「わたし」や「あなた」といった個々の資質のなかにあるのではなく「私」を超越した存在の帰結であることに注目する必要がある。彼が導きだそうとするのは、そうした意味での共通言語＝理性である。

各人が各人の資質を越えた領域に共通する「確実な」言葉の所有者（被分配者）であるということは、『方法序説』が示すとおり神の存在証明によってなされたものである。彼が「私」の解体を通していたろうとする世界とは、「各人」が自らの言葉の所有者でありながら、その言葉の整合性の根拠が「各人」の資質とは関係のない、より高次の存在＝神のもとに保証される世界なのである。

神があることを知るのはむずかしいと信じ、さらに自らの精神がなんであるを知ることをさえむずかしいと信じる人が多いのは何によるかといえば、それは、彼らが彼らの精神を、感覚的事物よりうえに高めることがけっしてないためである。彼らはものを想像することによってしか考えぬという習慣にとらわれており、しかも想像とは物質的事物にのみ当てはまる思考の仕方なのであるから、結局、想像され得ないものはすべて理解されえないものであるかのように彼らには思えるのである。そしてこのことを十分に示すのは、哲学者たちでさえ、学院において「まず感覚のうちに存しなかったものは悟性のうちには存しない」ということを格率としてとっていることである。しかし、神の観念と精神の観念が感覚のうちにまず存したのではないことはたしかなのである。（H-192）

自分が相手の言葉を理解できなかつたり、またある意見について複数の人の意見が食い違うのは、言葉が、感覚的次元に閉じこめられた「私」の判断にまかされているからである。デカルトが環境と同時に解体するのは、感覚的事物としてとらえられた「私」である。デカルトの自己解体は、私は私が疑っているという事以外に確実なものを知らないということで、事物としての「私」を解体し、共通言語＝理性の使用人としての「私」＝思惟する実体へいたるのである。

[懐疑]

『方法序説』第四部は、デカルトが懐疑へと向かう理由として、夢と覚醒の混同をあげている。われわれがいま目の前にしている机やカップ、そして自分自身のもと思われている手や足でさえ、もしかすると存在しないのかもしれないと疑える根拠は、われわれは夢でもそれを「見る」ことにある。錯覚についても同じようなことがいえる。「われわれの感覚はしばしばわれわれを欺く」からこそ、彼は懐疑の方をとるのである（少しでも疑いの余地のあるものは採用しないと決めた、第一の規則によって）。

この場合彼が疑っているのは、対象の「あるなし」なのか、それとも夢であれ覚醒の状態であれ、自己のうちに生じる認識の「不完全さ」なのかと問えば、それは、認識の不完全さの方である。実在しているように見えるものがどうであれ、デカルトはその実在性を受け入れようとする思考が、ある対象をアルとしたりナイとしたりする（夢と覚醒、現在と過去などという状況いかんによって）ことに注目して、そうした不確実性を許容している思考というものを懐疑にかけるのである。この懐疑の果てに到達するひとつの結論「我思うゆえに我あり」は、その意味で一見不確実な思考の所有者としての自己確認であるかに見えるが、『方法序説』が示すとおり、実はこの不確実性こそが、逆にデカルトの求める確実性への糸口であった。つまり、この不確実性はたったひとつの確実性、つまりわれわれはたえず実在をめぐって、その認識の確実性を求め思考している存在であるという確実性を知るうえで不可欠のものだったのである。

彼の言葉はいったいどこから生まれ、何を志向するのか。それは、なにがしかの現実（現存=existence）を表現しようとする言葉なのではない。彼の言葉は、現存とは切り放された言葉自身の論理的整合性の記述のためにある。たとえその言葉が何らかの表現を志向するとしても、表現されるのはつねに、われわれの「思考」の本質であって、現存するものの様態ではないのである（思考の現存というのは問題にならないであろう）。結局、彼の懐疑は、実在の不確かさではなく、それを見ている思考の不確かさを認めることによって、逆に、現存から切り離された思考の世界があることを知らせるのである。デカルトにとって、言葉は想像ではなく理性に支配された世界の発見のためにある。懐疑とはそうした理性存在を「語る」ことばの発見に必要な手続きなのである。

（幾何学の）論証のなかには、その対象の現存を私に確信させるようなものは何もない。
(H-191)

たとえ眠っていても、もし非常に判明なある観念をもつならば、例えば一人の幾何学者が

何か新たな論証を見いだすとするならば、彼がそのとき眠っていたとしても、その論証はやはり真であることに変わりはない。(H-193-4)

デカルトはそう断言する。文学者で言えば、自分の言葉がたんなる伝達機能としての言葉であることをやめて、新しい（あるいはそれまで隠れていた）価値を創出する言葉として機能する現場に立ち会う感慨（もっともそれはきわめて強い孤立感である場合が多いであろうが）に近いものが、彼をより徹底した懐疑へと向かわせるのである。

[単純さ]

デカルトが自己自身の発見を含め、世界の根本的な理解を可能にしてくれる「学問」の方法を見つけだそうとするとき、彼が自分に課した規則は『方法序説』によれば四つあった。1) 私がそれを疑ういかなる理由ももたないほど、明晰にかつ判明に、私の精神にあらわれる[se présenter]もの以外の何ものをも、私の判断のうちに取り入れないこと、2) 私が吟味する問題[difficulté]のおのおのを小部分に分かつこと、3) もっとも単純[simples]で、もっとも認識しやすいもの[aisés]からはじめて、少しずつ、段階を踏んで、もっとも複雑なものの認識にまでのぼってゆき、かつ自然のままでは前後の順序をもたぬもの間にさえも順序を想定[supposer]して進むこと、4) 完全な枚挙[dénombréments]と、全体にわたる通監をあらゆる場合に行うこと。

自分に規則を課すこと、—それは哲学者でなくとも、あることがらにひとつの論理的結論（しかも間違っていないであろう）を出そうとする人であれば、誰しものが「遵守」しようとする態度である。デカルトの同時代の哲学者もまたいくつかの格率や規則をもって「学問」の方法的基礎としていた。しかし、デカルトにとって、同時代の人々が運用している「規則」は複雑にすぎたのである。「ただひとり闇の中を歩む者のように、ゆっくりと行こう」とする彼は、どちらかと言えば規則を遵守するよりも、規則の煩雑さをさけることの方に神経を注いだのである。

彼が「一度でもそれからはずれまいとする固い不動の決心をさえするならば、この規則で十分である」と信じるにいたった、諸規則はひとつの反省を契機にしていた。『方法序説』によれば、彼は論理学、幾何学、代数の三つを考察した後に「これら三つの学問の長所を兼ねながら、その欠陥をまぬがれているような」何か他の方法を考えなければならないと考えたのである。これらの学問の「欠陥」とは、その学問それ自体の欠陥であるよりは、むしろ彼自身がいだく目的からみた「欠陥」であろう。彼が求める真理探究のイメージにとって、論理学や数学はひとつのモデルであり得ても、そのまま方法にはなり得ないので

ある。

数学の明証性は、デカルトの考える学問＝哲学の手法を確立するうえで不可欠のものである。しかしここで「明証的」と言われているものは、それがもっている「確実性」とは別のものである。彼はこの「明証性」を「確実」なものとして学問＝哲学の基礎に据えたいのである。その目的を達成するために、これらの学問の「長所」をいくら強調しても仕方がないであろう。逆に「欠陥」こそが問題にされなければならなかったのである。

その欠陥は「複雑」であるということである。彼がが学院で教えられた諸規則のなかに見たものは、この「複雑」であることの欠陥である。彼がそういう煩雑な規則をあっさりと忘れて、第一の規則に語られた「明晰にかつ判明に私の精神にあらわれるもの」の効用を発見するのは、どこまでも「複雑さ」を排して「単純さ」を追求した結果なのである。

この「単純さ」が何を意味するのかと問えば、それはひとつの学問体系はただひとつの究極的な真理によって組み立てられているという単純さ、すなわち「形而上学」の単純さである。形而上学の単純さという言い方は、一見すると矛盾のように見えるが、デカルトにとっては日常的な言語によってあれこれと説明されている世界よりも、唯一の言語＝理性によって説明される世界（それは「自然のままでは前後の順序をもたぬものの中にさえも順序を想定して」説明されるであろう）こそ、もっともわかりやすい＝単純な世界なのである。

デカルトは、彼が発見した哲学の第一原理を説明するに先立って「わたしの最初の思索について語るべきかどうか私にはわからない。というのは、それはきわめて形而上学的で、普通の考えからかけ離れているので、だれでもが興味をもつとはおそらくいえないであろうから」と述べている。しかし彼本来の意図からみれば、『方法序説』は「普通」の人に向けられた言説であろうとするいっぽうで、形而上学の「単純さ」を示そうとする書物なのである。

彼はこの単純さを発見することで、主知主義的なエクリチュールを完成させるのである。

3・オーウェル『1984』

『1984』は小説であると同時に、そのなかに「政治的」メッセージを含む本であるが、しかしたんなるプロパガンダなのではない。オーウェル自身の言葉を借りれば「なんらかの政治的傾向がまったくない本というのはない」⁽⁴⁾のだから、この本の「政治性」は作家自身の意見からすれば、むしろ自然な成果であったと言えるだろう。

だが、この小説を生み出す彼のエクリチュールを「政治的」という形容によって規定するのは、作家の意図をとりちがえる結果になる。なぜなら、彼は「政治」を目的にしたの

ではなく「書くこと」を目的としていたからである。この目的のちがいは、この作家が作家としてのスタートにおいて「政治」に深くかかわっていたとか、小説の題材として「政治」が選ばれたとかいうこと（これらは事実にはちがいないが）とはまったく関係なく、彼自身のなかではっきりと意識されていたものである。彼は政治家としての言葉ではなく、つねに文学者としての言葉を選んだ。彼が選択する、言葉の創造行為（文体への執着）は本質的な点で「政治」を越えるものへと向かっているのである。

彼は『なぜ書くか』（1946）のなかで、作家が作家であることを意識することがどんなことであるかを考えている。それによれば人がものを書く動機は1）純然たるエゴイズム、2）美への情熱、3）歴史的衝動、4）政治的目的、の四つに分類され、これらが年齢や状況に応じて入り交じりながら、「書き物」はできあがっていくのである。そして彼自身についていえば、四つ目の動機「政治」はけっして強いものではなかった。彼はできることなら（あるいは時代がちがえば）「政治」なしですませたかった。彼は「ヒットラーが登場せず、またスペイン戦争がなければ、自分自身の政治的誠実などということはほとんど意識することさえなかった」⁽⁵⁾かもしれないのである。

オーウェルは「題材」によってその資質を決定された作家なのだろうか。文体＝エクリチュールの創造が題材なしには不可能であることを考えれば、ある意味ではそうである。しかし、題材からエクリチュールは生まれえない。問題はそれを扱う視点であり、さらにその視点を作品と読み手の間に「共有できるもの」として確立できる作家の力量である。その意味では、オーウェルは、ひとつの政治的立場を表現する言葉ではなく、政治のなかにおかれた人間の現実を表明する言葉を志向するのである。

[道徳ないしは政治]

われわれにはつねに二重の意識がある。公の意識と私の意識である。この二つが同一の表現形式をわかちあうとしても、この形式は「妥協」の産物でしかない。私は私自身のなかにあるものを意識することはできるが、それが同時に私以外の世界においてもまったく同様に機能する意識であると信じることはできない。とりわけ「私以外」の世界が特定の他者意識として象徴化されるのではなく、不特定の意識＝社会として象徴化されるときにはなおさらそうである。ところが、そもそも人は、そういう不特定の意識＝社会にたいして、「私」という意識を関係づけないで生きていくことはできない。しかも、この関係づけに際して、いったいどちらが主導権をもっているかといえば、必ずしも「私」の方からする歩み寄りによってそれが実現されるとは限らないのである。逆に不特定の意識が「私」の表現者として振る舞うことが可能であり、これが「私性」のおかれている状況にひとつ

の「危機」を感じさせるのである。

オーウェルは、書き手の意識のありようにとっては、もっとも初歩的で、また生涯保ち続けられるであろう、この「私性」の不安そのものを小説という虚構にまで高める。『1984』のウインストン・スミスは、管理社会の抑圧に苦しむ、近代の自由主義者でもなければ、スターリン型の専制主義にブルジョア＝個人主義的自由を対置しようとする反共主義者でもない。この男は「私性」の点で意識に「妥協」を迫ってくるシステムそのものを、自己の意識と他者（ないしは社会）の意識の交錯点において観察し表現しようとする「書き手」なのである（この小説が隠された「日記」によって構成されている点に注意すべきである）。

そういうシステムは、国家社会主義とかファシズムとかいった支配形態に「象徴」されることはあっても、それと同じものだというわけにはいかないであろう。オーウェルは、特定の政治支配体制を批判するためにウインストンというキャラクターを考え出したわけではない。この作家にとっては、自由主義社会もまた、社会主義者や全体主義者の考える社会と同じように、意識＝言語活動に不可避の「妥協」という場面において「私性」の主導権が奪われた社会なのである。作家が見ているのは、あえていえば「自然状態」に対する「社会状態」そのものなのであって、どんな体制も、この政治性＝社会性だけは逃れられないと彼は考えるのである。

ここでは近代の個人主義が社会主義やファシズムによって危機に瀕したことが問題なのではなく、近代の政治思想が、人間を政治と道徳に関与させるその方程式（つまり人間がひとつの契約社会に生きているという関係図式）を確立した時点ですでに始まっていた「私性」の危機が問題なのである。人は、不特定の意識＝社会に自己の意識を忍び込ませ、「自分を消す」ことによってしか、自己の認識へと至れないのではないかという、漠然とした不安がオーウェルに小説を書かせる。

彼は、自分の時代が優れて政治的な時代（彼はそれを「騒乱と革命の時代」といつている）であることをよく認識していたが、それにもましてこの時代が、「私性」のおかれた「危機」に際して近代的な意味での自己確立が何の効力も発揮できない時代であることを見据えた作家だった。『1984』は特定の政治体制に苦しむ人間ではなく、近代以降さまざまな体制をとって存続してきた「政治的現実」そのものに苦しむ人間を描くのである。

[選択と妥協]

人は政治に苦しむが、またそれなしに済ますわけにもいかない。オーウェルの小説のテーマのひとつは、そういうアンビヴァレンスをいかに「生きる」ということである。彼は政治の不毛をもって非政治的な芸術の擁護者となることを由としなかった。いくら政治か

ら逃れようと思っても、彼にとって言語活動は政治における選択に帰着するように思われたからである。この考え方は「参加（アンガジェマン）の文学」を思い起こさせる⁽⁶⁾。しかしこの本質からいえば、オーウェルの文学は「参加」の文学ではなく、むしろ「妥協」の文学である。

彼は自分を「時事批評家」であることを認め、また小説の「政治性」も認めるが、その作家としての行動のモチベーションは、必ずしも「政治的」であったわけでははない。作家としての彼には、なによりも彼自身の好みと嫌悪（の問題）が先にあった。それはたんに「私は私」という自己確認であるばかりではなく、「書く」動機としての好みの問題である。それから言えば、あらゆる行動は自発性から生じる（逆に言えば絶対的に強制された行動はない）という、一見真実でありそうな理が、彼には書き手の権利として与えられている。しかし、状況が公の問題を伴う限りは、行動の根拠としての「自発性」はその純粹性を失うであろう。というのは、「私の好き嫌い」と「公の行動」とはそもそも何の関わりもないからである。その二つを「関係づける」こと——それはオーウェルにとって主体的な政治「参加」ではなく「妥協」なのである。彼にとって「選択」は、人が政治のなかで「強要」されるものであって、近代の政治思想家たちが考えたように、契約社会が各人に約束する「権利」ではないのである。

要は生まれつきの好き嫌い（my ingrained likes and dislikes）と、この時代がわれわれすべてに強要する、本質的に公の、個人とは相いれない活動（non-individuail activities）を妥協させるしかない。（N-17-8）

というのが、作家オーウェルの信条である。

彼はなぜ「妥協」を選ぶのか。それは、言語活動が本質的に二重の意識によって支えられていることからする自然な結果である。これをあえて主体的な行動原則や方針によって説明しても、意味がない（それは妥協なのだから）。そしてその「意味のない」理由づけこそ、オーウェルが『1984』において排除しようとしたものである。

[逆説]

小説『1984』において展開される「政治理論」の迫力は、その逆説効果に裏打ちされたものである。「真理省」の白壁にかかげられた三つのスローガン「戦争は平和である。自由は屈従である。無知は力である」は、その他にも各所にちりばめられたスローガン、および付録として書かれた「ニュースピークの諸原理」とともに、すべてが「逆説」であるが

ゆえに「意味」のある体系のなかで機能する。

この逆説に意味を与える構造は、真理であれ虚偽であれ、それを知ろうとする私的な欲求をことごとく覆す装置によって保証される。ウインストン・スミスの前にあらわれる言説には、つねにその言説が真であるという裏打ちが、彼自身とは「関係なく」自動的に付加されるシステムが「隠れて」いる。もしこれがすべて「嘘」であるなら、それはそれで、あらゆる言説に、その言説は嘘であるという裏打ちが自動的に付加されるシステムが「隠れて」いる。この姿を現さないシステム、それが「オセアニア国」の社会性=政治性である。それは「真」を補強するか「嘘」を補強するかに関わりなく、「私」による言説の裏打ちを不可能にした世界なのである。

オーウェルは逆説ということ、純粋な機能として小説のなかに設置する。この小説のどんな逆説からも、それによって人は「真実」らしいこと「嘘」らしいことを何ひとつ、例えば、信条や教訓や知識として引き出すことはできない。『1984』を書くオーウェルには、逆説によってあえて表現しようとする実体的な「政治思想」（例えばスターリニズムとかナチズムとかいった）はないのである。あえてオーウェルは何を言いたいのかと問えば、人は逆説の「迷宮」の楽しさも味わう（ルイス・キャロルのように）かわりに、苦しさも経験するという事実である。そして言うまでもなく彼は、この逆説の「迷宮」と現実の「政治性」を重ね合わせることで、楽しみよりもはるかに多く「苦しさ」について語ることになる。

その「苦しさ」のひとつは、政治的社会における自己喪失の不安に結びついている。それは実際の政治権力によって反古にされた個人の自由というよりも、むしろ言語の力に翻弄される「私性」ないしは、人はあらゆる場合に「政治的」であらざるを得ない、というイメージに適合する感情である。

政治的社会において「書く」というのは、ウインストンのように「密かに」日記をつけることであって、自己を表明することではない。自己表明は、表明が意味をなす世界においてのみ可能なのである。しかし自己表明が意味をなす世界はどこにあるのか。この小説で、ウインストンは「偉大な兄弟を打倒せよ」という言葉をノートに書きつけようが書きつけまいが、その行為はまったく意味のないことであることをよく承知している。ただ彼にとってつぎのこと、「自分の考えをまとめることができるようになった今こそ、自分は決定的な第一歩を踏み出したのだ」ということ、そしてこの一歩は自分の国では「死を伴う」のではなく「死そのもの」だということだけは、明確な「真理」であったし、またその自覚には「意味」もあつたのである。

「意味のないこと」を書く意味という点でオーウェルのエクリチュールは、その主人公の

エクリチュールとひとつの価値を共有している。それは、もともと「書くこと」には政治的な意味づけが不可能だというネガティブな価値である。あるいは、政治的な意味づけから見れば不必要と思われる文が「私」の文には必ずあるという、共通の認識から生まれる「不必要」の価値である。もし政治的な意味づけが可能であったとしても、政治的な意味づけは政治的システムのなかでだけ価値をもつがゆえに、本質的には「私性」の側からする意味づけとは関係がない。『なぜ書くか』のなかで作家は「過去十年、私の最大の目標は政治的文章 (political writing) を芸術に高めることであった」と書くが、それはまた、政治的プロパガンダを「意味づける」言葉が、作家としての自己を「意味づける」言葉にはなり得ないという表明なのである。

オーウェルは、公共性ないしはその意識を「政治性」と見ている。この「政治性」が「私」に強要する行動のゆえに、私は公共＝政治へと関連づけられる言葉の発語者とならざるを得ないのである。だがその言葉が、もし公共性＝政治性が求める「必要」のゆえにその意味の「確定」を要求されるのだとしたら、そしてその意味確定がつねに政治目的化するのであれば、人はどんな体制に生きようともその「私性」を殺すしかない。オーウェルは、政治においてはどんな逆説も可能だということを示すことで、私性を奪われた言葉の様態を観察するのである。

[保証のない言葉]

言葉が機能するシステムには、意味のための「待避所」が用意されている。「私」の言葉はシステムのなかでしか機能しないが、だからといって、それが発せられた瞬間から自動的にその「意味」を決定されるわけではない。私性と公共性のあいだには、一種の緩衝地帯が築かれているのである。

言葉が発語によって、社会的評価を待つことになるのは事実である。それは「私性」の管轄を離れて公共性へゆだねられる。公共性はしかし、オーウェルが考えて得ているような、実質的な意味決定者として機能し得るだろうか。

そもそも「私」は自分自身で自分の言葉の意味を決定したわけではなく、反対に公共性によって言葉の意味を認識し、さらにその機能までも学習したのだということを考えれば、この問いにはそもそもある矛盾が含まれていることになる。つまり、意味の「決定」は「私」の発語以前にすでにあつたのである。もし、公共性によって「妥協」を迫られている何らかの実質 (例えば私の好き嫌い) が「私性」の中にあるとしても、それは前意味的なもの、したがって実質的には「意味のないもの」でしかない。オーウェルはこの「意味のないもの」のために書くことになる (まるでウインストンの日記のように)。

しかしこの評価は、公共性と私性における「意味」の生成を同一視すること（これもまたオーウェルが「ニュースピークの諸原理」で逆説的に示したことだが）によってのみ可能である。ウインストンが危険を冒して綴った日記の一ページ目に記された「1984年4月4日」という言葉は、公共にとっては単に過ぎゆく一日にすぎない。にもかかわらず、彼があえてそう記すことで、その人生を決定的にしてしまうのは、「私」の言葉が、公共の中で現に機能している様態を「意味づける」ことに向かって動くからである。この意味づけは本質的に個人的 (individual) なものでしかあり得ない。しかしまたそれは公共において流通する「意味」への私的な挑戦という意味では、公共へ向かって投げかけられた言葉でもある。ウインストンは1984年4月4日を自分と同じように過ごしている人の可能性を求めてそれを記すのである。

この「意味づけ」は政治性が私性を支配する場合に限って「意味のない」行為になるであろう。オーウェルは、そういう状況を想定してみることで、保証のない言葉の運命を考えるのである。

「私」の言葉は、意味づけにおける「賛同者」を求めているのであって、その社会的な「保証」を求めているのではない。『1984』は賛同者の可能性がゼロで、ただ「保証」されることだけが言語の生命である世界である。だからウインストンの言説は、死を伴うのではなく死そのものなのである。

*第二章で使用したテキストは以下の通りである。

引用箇所を記号とページ数で示した。

ドストエーフスキイ『夏象冬記』米川正夫訳(河出書房新社版「ドストエーフスキイ全集」)：

K

デカルト『方法序説』野田又夫訳(中央公論社版「世界の名著」)：H

オーウェル『1984年』新庄哲夫訳(ハヤカワ文庫)

オーウェル『なぜ書くか』小野寺健訳(岩波文庫「オーウェル評論集」)：N

また以下のテキストを参照した。

Ф.М. Достоевский, *Зимние заметки о летних впечатлениях* (Пол.Соб.Соч.в тридцати томах, изд.Наука, Москва, 1973, т.5).

R.Descartes, *Discours de la methode*, Garnier-Flammarion, Paris, 1966.

G.Orwell, *Why I Write*, (Collected Essays, Secker & Warburg, London, 1961).

注

- (1) Пол.Соб.Соч. Ф.М. Достоевского, том5, стр.357-8
- (2) 原卓也・小泉猛編訳『ドストエフスキーとペトラシエフスキー事件』集英社（1971年），pp.357-8.
- (3) ジュヌヴィエーヴ・ロディス＝レヴィス『デカルトの著作と体系』紀伊国屋書店（1990年）pp.13-23.
- (4) オーウェル『オーウェル評論集』岩波文庫 p.13.
- (5) 同上
- (6) ジョージ・ウッドコック『オーウェルの全体像』晶文社（1983年）pp.356-7.