

現代科学技術論批判の方法論としての 反省学試論(1)

Essai sur la “réfléxiologie” comme méthode de critique sur
la science des sciences et technologies d’aujourd’hui

三 石 博 行

—— 金蘭短期大学 研究誌 第28号抜刷 ——

平成9年(1997)12月

現代科学技術論批判の方法論としての 反省学試論(1)

Essai sur la “réfléxiologie” comme méthode de critique sur
la science des sciences et technologies d’aujourd’hui

三 石 博 行

E-mail : h-mitsuishi@kinran.ac.jp

1. 反省学としての哲学の意味

1-1 絶対的反省の不可能性・反省学の第一公理

旅の意味が定住の概念を前提に成り立っているように、反省の意味も固定概念の存在を前提に成立している。丁度旅に立つ人が所有してきた物を捨て去る必要を感じるように、反省は日常生活の習慣や固定概念を捨て去ろうとする思惟である。同様に、個別分野の科学的思惟を定住に例えるなら、哲学は個別分野の視点から世界を解釈してきた特定公理系の概念を捨て去る旅に例えられる。

旅の中で発見するものは、異国の見知らぬ人々や習慣ばかりではなく最も身近な自国の文化や風習等であるように、反省の中で出会うものは最も理解しがたい自分自身でもある⁽¹⁾。

日常生活や科学的思惟の視点には、認識主体の視角を固定し対象認識の在り方を問題にするので、認識主体を問いかける自省作用は本来存在しない。現実に関わりを生き、日常生活を営む私たちの常識や当然の論理と呼ばれる惰性的な思惟からは、認識主体を問いかけ、日常世界から飛び出すことを意味する反省を自然に生み出すことはできない。

しかも惰性的生活の中では、生活時間を中断し非日常的な世界に埋没し、自己自身への問い掛けという非生産的作業である反省を、頻繁に続けることも不可能である。それはとりも直さず日常生活の破壊を意味する。逆に言うと、破壊できる日常生活があるからこそ、反省は可能になるのかもしれない。

そもそも、習慣や固定概念と呼ばれるものは、固定し安定した認識パターンとして映し出された世界である。そのプログラムこそが、固定概念を構成する公理、つまり「自我の精神構造」と呼ばれるものである。この公理を疑うということは、ちょうど地球の重力場の中で生きている私たちが、その世界から飛び出そうとすることに等しい。それは現在の自己を越えることであり、現在の自己が変わることと同義語である。

しかし、私たちは無重力場では生きられないように、世界と関わるという行為を抜きに生きることはできない。生命を維持し自我を保存するためには、他者と共存し、現実則を知り、コミュニケーションの規則を理解する必要がある。私たちが、生き、自己を実現し、自我の欲望を満たそうとしている以上、習慣、規範、文法や規則と言う現実則に縛られ、文化的に成立している偏見や固定概念から無限に解放されることはない。

言い換えれば、生活者である私たちは、固定概念やドグマ・偏見から、絶対的に自由になることはない。この定義から、哲学的で反省的な理念は自然発生的な人間生活の中では成立不可能な概念であるという公理が成り立つ。

しかし、ここではじめて哲学の意味が問われ、反省の意識的必要性が問題になる。この逆説的な結論から反省学としての哲学は成立し出発する。その意味で哲学的思惟は、自己への絶望的な問いかけであるとも言える。

一方で反省の可能性を求め、他方でその実現不可能な課題に立ち向か

っていく自己の姿を理解する。かくして反省学では、反省の必要性のはじめに絶対的反省の不可能性という命題が成立している。哲学を始める者は、求めてやまない認識主体に関する点検や自省行為も、現実の生活では持続的に可能になるものではないことを、逆説的に自覚したことから出発しなければならないのだろう。

反省の不可能性と反省の必要性、この主体の欲望と現実の姿の矛盾する存在関係。それは、科学的研究のような明確な回答が準備されることなく反省や哲学の問題を解かなければならない非生産的な作業である。それにも関わらず、人は予め用意された回答やその労力から得る報酬を当てにして哲学や反省をしてはいない。反省せざるを得ない切迫した気持で反省しているのだ。

デカルトは旅の最中に反省の方法論を語る⁽²⁾。彼にとっての方法的懐疑とは、習性や自己存在を決定した固定概念で成立している定住生活を離棄する精神的旅に例える事が出来る。その放浪の目的は自己の確証性を求めるものであり、放浪の為に放浪しているわけではない。それを方法的懐疑と言った。従って一生に一回ぐらい精神的旅に出ること、精神の異国を放浪することを、彼は勧める⁽³⁾。

しかし、一生に一回の日常性から離脱する精神的旅で反省的思惟が確立するのだろうか。例えば、方法的懐疑で自己確証が一回得られたとする。その後、ドグマや固定概念に足をからめ取られることはないと私たちは断言できるだろうか。答えは簡単だ。歴史を紐解くまでもなく、古き共同体の束縛と闘った人々も、支配者となることによって新たな共同体のドグマを振りかざし、ニーチェが言うように古き怪物と闘った者が、その過程で新たな怪物に変身した事実は例を挙げれば切りはない。だから、一回切りの方法的懐疑で、反省的な自分など確立しようもないのだ。

だがデカルトの方法的懐疑は、意識された自己点検や自省行為であるので、反省行為を意識的に主体の意志に基づいて進行させることが出来

るとも言える。つまり意識的だからこそとことん自分の納得いくまで徹底的に自己点検することが出来る訳だ。方法的懐疑を通じてのドグマからの解放は、個人的意志に任されていることになる。方法の問題は個人の主体性に支えられる。その意味で、個人の自覚的主体性の確立の条件が近代的自我の確立のための必要条件になる。意識的に自己を定住の地から離脱させ続ける強烈な意志こそが方法的懐疑を可能にし、その上に近代的自我が成り立っている。

方法的懐疑から得られる自己確証性と科学的論理上の確証性とは異なる。例えば、科学的論理では第一公理の論証が成立したとすると、その後新しい公理を証明するために、第一公理から立証する必要性は必ずしもない。しかし、自己確証性は、科学的公理体系にみられるような形式的な公理系ではないので、何回となく繰り返し第一公理の証明を必要とする。哲学的な自己確証はあたかも考え続ける主体の進行状態でのみ維持できるものであり、反省的な自己認識状態であると言える⁽⁴⁾。

言い換えると、日常生活と呼ばれるある文化や歴史的環境に限定され生きる私たちは、その固定観念から絶対に自由ではない。この囚われた自己の実存の自覚こそが反省学の第一原理である。従って限り無く懐疑し、自省し続けなければ、固定概念から解放される事はない。それが唯一可能な反省的精神の成立条件を示す。この条件の自覚が反省学の第二の原理となる。

そこで哲学を反省学と定義すれば、哲学を自由精神を獲得しうる技術学であるとか、または超越的認識を教授する手法であるという、教養主義的な哲学的知の概念は否定されるだろう。

反省学が突き付ける方法の問題は、悟りや確信問題を求める主体に対して、あたかもそれがシジュフォス神話のような絶望的行為であり、その回答は逆説的にしか可能にならないことを示す。このことから、確信問題の回答はパスカルのたどり着いた逆説的論理によってしか得られな

い宿命としてあることを示している⁽⁵⁾。だが、このような無限の自省作用は自己の日常性を破壊に至らしめる病に等しく、現実の生活人には不可能である。死にいたる病としての反省行為を、現実の生を破綻に導く自己確信の求道を、はたして平凡な私たちは望むだろうか。

例えば、サルトルが言うように内的世界の外面化と外的世界の内面化の無限に続く弁証法的認識運動の中で反省的思惟が確立するなら⁽⁶⁾、その無限的な回転運動を抱え込む強靱な主体が必要になる。この主体は、確かに反省学が言わんとする、対象認識の中で発展してきた科学的知性と主体認識の中で点検され続けてきた哲学的知との間の限りない循環システムを確立できただろう。しかし、それはデカルトも夢見み決意した強靱な自我の確立という近代合理主義精神を前提にしなければならない。その上で、この無限に続く反省によって近代合理主義世界観である主客二項の認識論を乗り越えようとしているのである。この自己矛盾に気付かないだろうか。

1-2. 前段階的非反省行為の存在・反省学の成立条件

定住を失う事によって旅の意味は失われる。ここで言う旅は、惰性的習慣の重力場である日常性から無重力の非日常性へと飛超することである。しかし、旅という地理的移動が日常化すれば、旅の本来の意味は無くなる。そして、移動を日常とする遊牧や放浪の生活が生まれる。日常化した移動生活も、定住生活のように、惰性的な習慣や社会規則に従っている。移動生活の文化が形成され、決まりきった移動が習慣としてくりかえされる。その社会でも旅を意味するものはある。それは、決まりきった移動のパターンから抜け出すことである。何故なら移動生活という日常生活の存在を前提にしてその旅は成り立っているからなのだ。

日常生活や科学的経験を失うことによって反省の意味は失われる。何故なら人は反省のために反省している訳ではない。反省しなければなら

ない現実を抱えているから反省をしている。人が囚われている日常生活や科学に還元されない反省はないのだ。私たちはそれを反省の目的として語る。目的を持つことで、反省と言う旅も帰り得る場を持つのである。

主体の認識を固定し、つまり自己の見る眼を固定して私たちははじめて対象を認識出来た。主体とは共時的に固定され、かつ文化や歴史的環境に与件された表象・言語・価値に関する認識のプログラム集合体である。それらは言語のように構造化されている。そこには文法のような規則があり、その観念形態の慣性運動法則によって、言語の共時構造や自我の現実則が確立する。それが偏見や固定概念の存在の原因である。従って、精神構造から観念形態の慣性運動の法則を取り除くことはできない。と言うのも「いまここに」生きている条件を主体から取り除く事は出来ないからである。

そこで唯一残された自己確証性を維持する方法は、その事を知っているかどうかを問い詰めるソクラテスの逆説に過ぎない。それが反省学の第三の原則となる。限りない固定観念化と方法的反省の回帰運動を前提として、非反省的存在についての自覚、ドグマ的存在者としての自覚的知が成り立つのである。

例えば、科学や日常性に転化し得ない反省や哲学の課題は、自省行為の方法論を単に倫理的課題としてしまう。あたかも定住を拒否した托鉢僧のように、そこでは反省の為の反省や無前提の倫理主義として反省が語られるにちがいない。

書物の上の知的生活を捨て愛と欲望の放浪の果てにドルトムットが知るように、キリストの愛の理解とその信仰も己れへの救いを閉ざされた修道院での知的求道生活によっては確立出来なかったとヘッセが「知と愛」の中で述べたように、純粹なモラリズムでは、逆説に満ちた現実世界の諸法則性の中で批判や反省を深化することは出来ない。

哲学の有効性は、実践的な知と技術の体系を所有する主体への、つま

り生きて働く人間達への反省の方法を提起する事である。哲学が唯一科学や技術に対してその優位性を主張し、その存在意義を唱えられるのは、総ての人々が何の肩書きもなく行う事の出来る知の在り方である点に尽きる。

何故ならば、哲学は、知の定量性への評価を捨てる事であり、唯一考える主体を持つ事から出発することであるからだ。言い換えると、哲学が遡行的自省の思索であり、その過程はちょうど知の定量的衣をはぎ取る作業に等しい。西洋哲学の伝統精神に流れているように、哲学的知性の探求は遡行的自省の在り方なのである。

哲学では知ると言うことは生きる姿勢のことであるし、新たに知るとは新たに生きる作法を身に付けること、つまり生活態度が変わることである。その点で、哲学知の定義は、対象認識を知とする科学的知の定義と決定的に違う。哲学的知は、認識主体に関する反省的知であり、認識主体の対自化作業を展開するための知なのである。

人は、反省し変わらなければならない己れと変えなければならない現実の生活があるから、反省している。反省のために反省する人はいない。反省行為を要求する日常生活こそ反省学の成立条件の前提となる。

自己を変えることによってしか、自己を取り巻く現実の環境を変えることはできない。そのため反省学的知は、日常生活の中で自己変革しながら現実に応用し生きる姿勢であり、現実の生活を変える行為である。それは実践的で有効な知であって、倫理主義者の説教ではない。

つまり、哲学的批判精神は単純な倫理的決意主義を嫌う。なぜなら、決意やモラルでは遡行的な自己言及は進行しないからだ。反省学的方法論は、日常生活の実践的な課題や学問的体系を目指す科学的経験の課題を前提にし、その哲学的反省を深化させるものである。

1-3. 反省の日常性や科学性への止揚・反省学の出発点

旅での反省は、その人の生活経験の重さに依存する。何故ならば、旅への渴望は現実の生活を保全しようとする力を遙かに越え、その絆を断棄しようとする力である。所有への囚われを越え、現実の利害を超越して、はじめて反省は深化する。

しかしそのことは、現実生活の重みや知的経験のない所では、反省の必要性もないし、反省すべき主体の十分な条件も整っていないことを逆に意味している。

日常生活は旅の中に映し出される。旅における反省はその人が過ごしてきた生活に依拠するように、生活や科学的経験の豊かさこそが、哲学的反省をより深める土台となる。日常生活や科学の経験を基に反省学は深化する。

批判的精神とは、認識主体の在り方を暴露する遡行的な自省的思惟力である。旅人の住んでいた地理的、文化的、社会的環境について、旅で出会ったそれらと比較することによって、より深く理解するように、反省学としての哲学的思惟は、日常生活の習慣や慣れ親しんできた科学の公理系や解釈の論理性を、異なる生活文化の習慣や違う分野の科学的論理を通じて比較し、これまで拠り所にしてきた自己の固定概念を対自化することで、より深まっていく。

そして、反省学的理念は科学化され、技術化され、日常化される事によって、解体され、消化され、再構築され、止揚される。日常性や科学という行為の中で、新しいコミュニケーションの確立のための言語化を通じて、この批判精神から生みだされるシニフィオンは新たな固定概念に造形化し体系化される。コミュニケーションの新しい道具として批判精神は結晶化する。

解体された過去の固定観念に代わって、反省や批判の活動で確立した時代精神や良識と呼ばれる新たな等質の直観に基づいて、パラダイム変

換と呼ばれる新公理が登場し、それを土台に新しい科学性を組み立てる公理系や論理的体系が形成される。哲学的な反省や遡行的な自己批判は、新たな固定概念の体系である科学や技術そして日常性へ沈殿するだろう。

その沈殿化とは、新しいシニフィオンの文化的土壌への定着であり、それを基にした新たな現実則や習慣の形成である。それをパラダイム形成と呼ぶ。新たなパラダイムに等質に貫かれている良識という直観に基づいて、シニフィオンの造形化が現実化し、理念や論理と呼ばれる共時的に等質の表象・言語・価値の認識プログラムの構造が形成される。それが価値体系の変化の過程や、新たに生み出されようとする固定概念化の姿を意味する。これを人は自己変革とか新たな自我と言う。

哲学の基本問題は、どのような直観に基づいて日常生活や科学的論理が形成されているのかを問うことである。それを方法的懐疑を通じての自己認識や自己確証性と言う。だが、近代合理主義の夢みた揺るぎない自己確証性は確立出来るのか。明晰判明に成立したコギトの上により強固な理性の建造物を構築出来るのか。近代的自我の理想は今でも有効に反省学の自己認識の索求の中で成立し続けられるのか。反省の日常性や科学性への止揚を理念として語る時、多くの疑問が噴出する。

すべての人々がその時代と文化の中で共通に感覚する直観こそそれらの人々の日常生活の姿勢や論理的思惟に貫かれた知のあり方を示す。そしてこの直観に自己の行為や欲望のあり方は決定されている。これを「時代的精神」、「現実則」、「イデオロギー」、「共同主観」、「表象・言語・価値の体系」あるいは「パラダイム」などと呼ぶことも出来る。

これらの自我の構制を対自化し、そのあり方を問いかけ、その姿を暴露する作業を哲学的反省と考えた。それは、遡行的自省、自己分析とか方法的懐疑と呼ばれる伝統的な方法によって可能となる。

ラカンが言うようにそして辿り着く所は文化的産物のシニフィオンの

スクリーンに映し出された“私”の像であった⁽⁷⁾。シニフィオンのスクリーンの彼方にあるものは“私”の非在性ではなかったか。また自己言及のあり方も言語での説明を取る以上、言語を説明する事象が当の言語に依存する訳であり、説明と説明されるものは区別できない。自己について語られる事象は語られる言語（実は自己が語っているのだが）をもってはじめて存在するという「自己参照的構造」、言語が言語によって成り立っているという「自己完結的で自律的な構造」が伝統的な名目論の復権を呼びかけるように仮定される。言語と現実との意味論的關係は語る事が出来ない。つまり言語の意味論的關係を語る事によってすでにそれを語るための言語の意味的關係を前提にしなければならないという循環的構造が生じる⁽⁸⁾。その意味で、私という意識も自己言及ヴィドゲンシュタインの言う言語ゲーム⁽⁹⁾として成り立っている。

哲学的反省の到着点を言語という文化的生産物の現象形態としての“私”のあり方として語るにしろ言語活動としての自己言及のあり方も、もはや17世紀に成立した伝統的な自己確証の結論には達しなかった。強烈な自我の確立を夢み、出発した哲学的反省は皮肉にも自我の非存性やシニフィオンの単位を超えてそれ以上に確実に存在し得ない名目的実存性を暴露してしまった。

このように哲学的反省から問われた自己確証性は実存主義、相対主義、名目論、解釈学の問題提起から出発しなければならないのだ。しかもこれらの自我の虚像の発見者たちの問題提起から、再び生活者として具体的に「いまここに」生きている自己の再発見のために、反省学は日常性の意味を問いかけなければならないのだ。それは旅の終りに故郷の発見があるように反省学は再び日常性から始まるのだ。

反省学では、反省のための反省だとか、限りない自己点検だとか、観念的な反省必要性だとか、倫理主義な決意に充ちた反省だとかを求めようとはしない。反省学的な反省の在り方は、デカルトの言うように、「方

法的」な反省である。反省学における反省は、日常生活をより良く生きるための願いが秘められている。惰性的日常性や固定観念的実存の暴露、反省学の成立の第一公理を一生に何回となく証明しなければならないほど深刻な人生を生きている人は別にして、その必要性を度外視して反省のために反省するという循環を繰り返し、日常性に立ち戻ることを否定し続けることを、方法的反省とは呼ばない。生きるために、深刻な問題、それを問いかけなければ先に進まない問題に対して問いかけるだけで十分なのだ。

その問いかけから、習慣や固定概念に縛られた自己の実存が浮かび上がってくる。その懐疑の果てにあるものは、自己の欲望や幻想にのった定住と呼ぶ日常生活の姿の非在性であった。しかし、この精神の旅の後にまた新たな定住生活が始まるのだ。

再び、非反省的な日常生活の固定観念や欲望と共同幻想が登録され、自己増殖する。それこそ人が文化的社会的存在であり、その歴史性の中で生きなければならない宿命によるものなのだ。

必ずやその非反省的日常性は、新たに方法的懐疑や自省を必要とする。それも、人が新たな現実に応用するために必要な自我の変換作用なのだ。この自省行為による自己確証性の確立は、さらに新たなドグマ、つまり新たな日常生活の常識や学問的体系の論理概念の為の入口に過ぎない。

反省は日常性や科学性の中から生まれ、「いまここに」よりよく生きようとする技術として位置づけられる。また生活は反省を通じて変革され、「いまここに」生かされている自己により深く出会うための材料として位置づけられる。それらは限りなく循環しつづけるシステムをなす。この終ることのないドグマ的存在者と反省的存在者の葛藤を自己の現実として受け入れることが反省学の出発点となる。

2. 反省学的方法論と科学技術哲学批判

2-1. 科学技術批判という文化現象

科学技術の進歩は、巨大な生産力や輸送力、多様な商品開発、豊かなコミュニケーションや健康管理システム等を可能にした。その恩恵を受け私たちの生活は豊かになった。人間中心の環境を地球全体に押し広げる事で、私たちは地球のどの場所でも快適な生活空間を獲得する事が可能となった。また、その進歩は、今まで神秘に包まれた宇宙や深海のベールもはぎ取り、その彼方に新たな神秘を拡大し、私たちに科学する夢を与え続けている。

科学・技術の体系は、学際的研究として相互に補足しながら新たな公理系を創りだし、それを自己増殖させ対象認識の世界を広げてきた。それらの解釈モデルは多様化し、色々な専門分野が発生し、科学技術用語は際限なく増えつづけ、学会という研究専門家集団は無数に発生し、研究報告書と呼ばれる専門科学技術誌は数限りなく出版されている。科学技術は現代文明の代表者となった。それによって、自然を支配し制御できると私たちは確信している。

17世紀に成立した近代合理主義精神から発展し続けた科学的合理主義思想は、自然科学系の学問的体系化とその社会的応用の評価を背景にして、その絶対的な正統性を主張している。しかも、それを否定し、それに代わるより有効で実践的な知の在り方が別にあるとは考えられない。

この科学的合理主義は、私たち現代人の日常の生活常識の土台になろうとしている。多くの先端科学技術研究は、大学における学問研究から企業の商品開発研究の一端として取り組まれ、それらは新聞やテレビを通じて、食卓の前に映しだされる。日常生活に必要な情報の一つとして先端科学技術情報は、大衆化され、現代科学技術文化と言う社会身体に流れる血液として細胞の隅々に活力と増殖のためのエネルギーを送り続

けている。今や科学技術の開発を抜きにして、私たちの社会や生活の発展はありえない。

しかし、この科学合理主義思想の覇権宣言が終わりかけた20世紀後半から、人々は深刻な環境破壊や巨大殺人兵器の開発に対して不安を持ち、科学技術の進歩にたいして抱いていた楽観的な期待感を持ち続けることはできなくなっている。

その批判者の多くは、自然科学やその技術に日常生活の豊かさを支えられながら、その被害にもあっている先進国の人々や、その発展に寄与したと自己批判しているモラリスト知識人達であり、結局は科学技術の進歩の恩恵に生活環境を守られている人々である。

逆に、先進国のような豊かな生活水準に達することを目指す発展途上国では、科学技術の発展によって国が豊かになることを信じている知識人の中からは科学技術批判はほとんど起らない。異議をとнаえている主流は、近代化によって伝統的な生活を破壊されようとしている人々である。その意味で科学技術の進歩に対する反感がそれらの人々の文化の根底にあると言える。

今、科学技術信仰、科学技術批判が多様な姿を取って私たちの考えの中に入り込んでいる。この混乱こそが現代文化の姿である。

2-2. 科学技術批判に対する科学技術哲学の立場

現代社会の文化現象として科学技術批判の哲学的な基本問題について、科学的合理主義思想を軸にしながら問題を整理してみよう。

例えば、科学的合理主義に反対する反科学主義の立場に立って科学技術批判、特に合理主義思想を批判する考え方について述べてみよう。

彼らの批判は、社会身体の深層構造に押し込められ抑圧されていた過去の欲望に起因している。17世紀の近代合理主義以来、科学的合理主義思想との闘いに破れ続けてきた神秘主義や中世宗教思想などの亡霊達

が、その批判運動の中で長い眠りから醒め、不明晰、不判明で非論理的、つまりでたらめな考え方と命名され、歴史のごみ箱に捨てられた過去の屈辱を晴らそうとしているかのようだ。

それらは、科学技術の進歩に伴う否定的側面を厳しく糾弾しながら、過去の生活スタイルに戻ることを要求する。彼らは新たな未来の生活や思想を提起する訳ではない。だが、中世にあった社会システムをこれからの社会に再び適用しようとしても、それは反動的な試みでしかない。

これらの反動的な反発としての科学批判は、科学批判の歴史的な論争の問題点や認識論的地平を後退させてしまう。

しかし、現代科学がそのパラダイムの中に取り組めない古い時代から今日まで伝わって来た伝統的な技術や手法がある。例えば、中国鍼灸、漢方医学、風水等。それらを反科学的な魔術や不合理な考え方と言うことは簡単だろうが、その合理性はこれまでの長年の実践の中で統計的や経験的に確認されてきた。問題はそれを説明する公理が西洋科学、自然科学の中にないことである。

次に、科学主義の立場でなされる科学技術批判について考えてみよう。その視点から持ち出される科学技術批判は、科学技術の持つ思想や認識体系への問題提起ではなく、科学技術を利用する社会制度や社会的機能へ向けられたものである。問題になるのは、科学認識論の歴史的点検や批判でなく、科学技術を悪用する政治思想である。言い換えると、科学技術を正しく利用する社会体制があれば、批判すべき問題はすべて解決され、環境破壊や殺人兵器におびえることのない理想的な社会が来ることになると考えている。

過去の啓蒙主義、ユートピア思想や社会主義思想は、科学主義の立場で貫かれていた⁽¹⁰⁾。現在も、科学技術の現場にいる人々の多くが、この立場に立っている。環境破壊も今後の科学技術の進歩によって解決されると彼らは考える。と言うのも、環境破壊やその他科学技術による人間

疎外は、科学技術の過渡的進歩の段階で生じている問題であり、今後さらに科学技術が進歩することによって、それらは解決されると彼らは考えている。

彼らにとって重大で即刻解決しなければならない問題は、科学的合理主義の普及である。人文社会学の分野では、まだ多くの不明晰で不判明な思想に基づく科学と自ら名乗るものがある。それらは人文科学の真の発展を妨害している。そのためには科学的合理主義の認識論を徹底的に普遍化し、提供することが、彼らの主張する科学哲学の課題である。

この哲学思想は、近代合理主義思想、啓蒙主義、実証主義、史的唯物論、プラグマチズム、分析哲学や論理実証主義など近代以降の西洋哲学の伝統的主流を形成してきた。そして、戦略的にも科学合理主義的認識論を普及させ、科学技術の展開に寄与してきた⁽¹¹⁾。

また人間社会学では、科学的合理主義のモデルは採用され、形態学、進化論、計量的方法論、サイバネチックス、免疫遺伝学やシステム論的方法が導入された。新たな公理系との学際的研究の可能性を人文科学や社会科学の中に発展させた。その功績は大きく、その理念は今日哲学の有効性を語る代表者としての信頼を獲得している。

しかし、他方でこの科学的合理主義モデルの拡大に警告が投げかけられている。それは、自然科学の分野で生みだされ発展してきたモデル例えば計量化モデルが、人間社会学の中で検証もなく応用されることへの批判で、一分野で実証されたモデルを他の分野に拡大解釈するという科学性の拡大解釈の権利を巡る科学認識論的批判である。

サルトルは、社会経済学史の中で導きだされた史的弁証法の仮説を、まったく分野の違う物理学に適用しようとしたエンゲルスの「自然の弁証法」を批判した⁽¹²⁾。歴史は今のところサルトルの批判が正しいとしている。そこでも史的唯物論の中に流れる科学主義の思想は批判されたが、科学主義全体が批判された訳ではない。

最後に、反科学主義的立場からなされる科学技術批判について考えてみる。この立場からの批判は廣松渉に代表される⁽¹³⁾。彼は近代合理主義以来の伝統的科学を構成した主客二項図式的認識やその方法論を問題にする。新実証主義の影響を受けた相対性理論や量子論の科学認識では、すでに近代合理主義以来つづいた主客二項図式的世界観は乗り越えられていると彼は考えた。その上で、現代物理学の新たなパラダイム変換が所有している認識論的地平を今日の科学哲学が解明することを提起している。

現代哲学の重要な課題の一つである主客二項図式的認識論批判の論争史を前提にすれば、この20世紀においては、新実証主義、現象学、構造主義や解釈学そしてポスト構造主義などによって、近代合理主義世界観は批判されている。

それらの認識論的地平は、特に人間社会科学として具現化し、その科学認識論の有効性を実証し、それらの科学的体系を形成してきた。例えば、20世紀になって、新実証主義とアイシュタインの相対性理論、生の哲学とフロイトの精神分析学、構造主義とソシュールの一般言語学、レヴィ=ストロースの文化人類学やピアジェの発生心理学、そしてラカンの構造主義的精神分析やフーコーのポスト構造主義的な人間社会学認識論等。主に人間社会学では新しい科学が、新たな哲学を土台にしながら形成され、自然科学の中で発展しつづけてきた科学主義の世界観である古典的な主客二項図式的認識論を乗り越えようとしている。

自然科学中心主義の科学主義的な認識論では物理学、論理学等に課題を絞り、人間科学は認識論の対象から外されてきた。そこで科学認識論を自然科学に限定してきた科学主義の立場に代わって、人間社会学の科学認識論が問題にされる。そこでは科学主義批判がそれらの新しい人間社会学の科学性の成立や解釈モデルとして展開されて来た。さらに自然科学や科学技術も歴史的社会的、つまり文化的産物であると定義される

のでそれらも人間社会学の研究対象となる。例えばニーダムの比較文化論的な科学技術史⁽¹⁴⁾のみならず、マートンの宗教社会学からの科学社会学やハーバマスの科学技術の資本主義イデオロギー文化批判⁽¹⁵⁾や村上陽一郎の科学文化人類学⁽¹⁶⁾、ピアジェの発生心理学からの科学認識論の研究⁽¹⁷⁾、フリードマンの社会精神分析的技術論⁽¹⁸⁾、テンランドの文化人類学的技術論⁽¹⁹⁾など多くの研究が挙げられる。

バシュラールやフーコーに見られるように、フランス現代認識論は新たな科学性の認識構造を解明することを目指してきた⁽²⁰⁾⁽²¹⁾。科学技術を文化的産物、もしくは共同主観的思惟の産物であると定義し、科学技術が所有している「時代精神」「イデオロギー」を対自化することで、科学主義的な自然科学合理主義中心思想を認識論の歴史的発展の中で批判することが出来る⁽²³⁾。

もちろん自然科学や技術の現場へ人間社会科学の対象となった科学技術をそれらの具体的な課題として返す事は出来ない。自然科学に携わる人々にとってこれらの批判は教養主義的評論として受けとめられるかも知れない。人間社会学の研究の目的は自然科学の問題を解決する事ではなかった。そこで外在主義的批判は自然科学の現場の具体的な要求を満たす事はないと言われても論点の食い違いが残るだけだ。これらの教養主義的批判が無効であると言うことも誤りで、新しい視点に立って自然科学の知のあり方を理解する事によって自然科学の合理性や科学性を他の科学性との関係から相対化する事も出来る。その意味で科学主義的合理主義も絶対的な世界観でない事に気付く。自然科学的合理主義中心の世界が相対化されるだけでも科学主義への批判は進んだと考えられる。

外在主義的批判は理念的であり教養的である。その意味で現実の深刻な環境破壊の問題など現代科学技術の進歩によって引き起こされ、かつ今後もこの進歩に生活の豊かさを依存する私たちにとってこれらの批判が具体的に問題解決への答えを与えてくれるとは楽観できない。しかし

この批判は、これから述べようとする反省学的立場からの現代科学技術批判の方向性の基礎を与えてくれた。

以上の議論から結論すると、反科学、科学主義、そして反科学主義の立場から繰り広げられた現代科学技術批判は、それぞれその限界を示していることが理解できた。

2-3. 反省学の立場からの現代科学技術批判

反省学の視点から現代科学技術文明批判の方法論について考えよう。

まず、反省学の方法の定義は、対象認識を通じての主体の認識であり、主体認識の中での対象認識の在り方を発見する哲学的方法論であった。その方法論では、哲学的反省がそれ自体で完結しない。それが科学的、日常的な具体性として展開されることを前提にしている。さらに、科学的、日常的な非反省的な前段階的問題提起を前提にして、哲学的な反省は出発している。しかも、その哲学的方法論は、科学や日常性に具現化することによって、哲学問題を解体し、消化し、再構築し、止揚することができた。

つまりこの定義から、批判主体の自己認識を課題とする科学技術批判が、反省学的方法論の科学批判の問題になっていることが理解できるだろう。

反省学的視点に立つと、科学・技術のパラダイムである〈近代知の構制〉⁽²³⁾を、これまでに語られて来た科学・技術史、科学・技術社会学、科学・技術文化人類学などのような科学技術を文化や地理的空間上に相対化された文明論として述べるのみではなく、同時にそれによって構成されている批判主体の認識構造についても展開する必要があることが解る。だが、この科学技術批判という対象認識と批判主体の自己認識の同時進行、つまり科学的知と哲学的知の同時的成立は不可能であることも理解される。

今までの反省学的方法論に関する議論から、反省学の立場からの科学技術批判は、科学的探求と哲学的探求が交互に取り組み、科学的経験を前提にした哲学的点検と哲学的反省を前提にした科学的論理の形成が相互に進行していくことになる。科学性へ具体化してゆく認識論的点検作業と認識論へ一般化されてゆく科学的経験の点検作業の相補的關係を反省学的方法論は見つけ出すものと考えられるのだが、その具体的な展開は何一つ試みられてはいない。

つまり、反省学における行為は自己に関する自己言及ではない。自己の認知の姿が具体的に対象化されたものを通じて、例えば日常の行動や科学的論理として、その中で自己認識を対象認識の形態から引き出すことである。引き出された対象の中に実は自己の認識の在り方があると考えたのだが、それはどのような科学性の確立によって可能になるのだろうか。

反省学の相互に矛盾しあうそのそれぞれの公理は同時に証明されない。そこには、公理間に相互循環のシステムがあり、そのシステムの中で、公理間の定義が満たされると考えよう。一つの公理が証明され、止揚され、その止揚によって別の公理が満たされ、それも止揚されるという回帰運動が生み出されることになる。唯一その回帰運動の過程の中でのみ反省学は成立すると考えよう。

しかし、反省学的方法論が主張する科学的探求と哲学的探求の相互進行や相補的關係を何が保証するのだろうか。簡単に語るには問題があまりにも大きすぎる。したがって、反省学のこの公理内運動については次回に述べることにする。

科学批判の主体を見いだすためには、科学技術批判を科学しなければならない。言い換えると、科学技術を構成する近代知の分析を他の科学性によって、つまり人間社会学的な批判によって行う必要がある。すると科学技術批判を科学をする現場や技術を考える現場から語ることによ

って、今まで述べてきた反省学的方法論の不十分点が明らかにされる。

対象認識の中に自己のあり方を見つけ出し、自己認識のあり方の中に対象のあり方を発見すると言うのは、ある科学論理やその方法論をその科学が対象としている世界の関係、例えば物理学的理論体系と物理的現象のような関係の中で、物理学の認識対象の拡がりや物理学の理論的体系化の形成の歴史を例に取る事によって具体的に語る事が出来る。この批判は科学発展史の中で、科学性の点検行為やパラダイム変換過程として語られてきた古い考え方が新しい考え方に乗り越えられる様子を語っている。しかしこれだけでは現代科学技術批判の問題提起を受け止めることはできなかった。

科学技術批判をその文化的社会的機能から分析しようとする試みは、人間の認識のあり方や労働のあり方として科学技術を一般的に理解し、さらに文化、歴史や社会の産物として理解してきた。科学技術の文化性、歴史性や社会機能性を研究する事で、現代科学技術のあり方を知ろうとした。これをここでは科学技術論と呼んでいる。この科学技術論は、歴史学的方法で分析される科学技術史、社会学的研究課題として展開される科学技術社会学、そして文化人類学的方法論による科学技術文化人類学、心理学的な方法から取り組まれる科学思考の認知科学などがあげられる。この科学技術論によって科学技術は人間社会学の対象として分析される。

科学的了解とは対象認識のあり方であり、技術的行為は対象への働きかけである。この主体の側にある了解と働きかけを論理形式や、公理体系や科学言語として、また道具や機器として文化的に具現化したものによって、科学技術は人間的行為とか文化的、社会的、歴史的産物として語る事が可能であった。

この外在主義者の考え方によって、新しい“科学技術論”という人間社会学が展開してきた。そして今まで、客観的で超時代的な論理と考え

られた科学も歴史的パラダイムを所有している世界解釈のモデルとして理解された。

しかし「科学は歴史的、社会的なものである」という公理が定着しはじめた時、そう語る科学論の時代性や社会性はどこで誰が点検できるのだろうかという疑問が生じる。科学論は「科学の科学」である以上⁽²⁴⁾、さらにその科学を科学する事は、同じ科学論の論理内に科学論の点検が可能であると結論されるだろうか。

もしそれが可能であるとすれば、科学技術論は自然科学や他の科学の批判や点検を別の科学方法論を駆使活用して行う事が出来、しかも自らの科学性を批判する事がその科学の中で可能になるだろう。例えば科学技術史の科学性を科学技術社会学で点検し、科学技術社会学の科学性を科学技術心理学で批判し、さらに科学技術心理学の科学性を科学技術文化人類学から批判し等々、最終的には再び科学技術史から科学技術史の科学性を批判しなければならないことになる。このように自らの科学性の点検が自己循環的に可能であると言うのなら、科学技術論の科学性の批判はこの科学の内部で成り立つと結論されるだろう。

科学技術論は科学の人間学や社会学科学の方法論を用いる事によって、己れのパラダイム、共同主観性やイデオロギーを文化・社会・歴史のスクリーンに映し出しはした。しかし己れの科学性は己れのスクリーンに映し出しても問題はないと主張しているのだろうか。

この批判の認識論的地平は、科学批判はその科学の論理的発展のための批判であると考えた内在主義の主張と同じになってしまう。他の科学への批判も自らの科学への批判も己れの科学性の中で片付けようとしているのだから、もっと始末におえない。いつのまにこの絶対主義的な批判学が成り立つ事になったのだろうか。

科学技術論のパラダイム、共同主観性イデオロギーを批判し点検する科学は存在しえないと語る時、このドグマ化した科学技術論は歴史のご

み箱にほり込まれるに違いない。これらの批判主体を点検する科学的手段はもうないのだろうか。この疑問に答えるために出発したのが反省学的方法論による科学技術批判の問題点であった。

では、これらの科学技術に関する人間社会学的分析から、批判主体を取り出す過程について述べてみよう。

例えば外在主義的立場に立って現代科学技術批判を1960年代に展開した、J. D. バナールの科学技術史⁽²⁵⁾について点検してみよう。唯物史観やマルクス経済学が流行しなくなった今、彼の科学史分析はそれらといっしょに書庫の奥にしまい込まれている。と同時に、その理論や解釈を展開していた人々も社会の隅の窓際でまだ同じ書き物を続けているかもしれない。

社会は過去の遺物を捨て去り、新しく現在を納得させるシナリオを常に準備しつつ来て来た。捨て去る事によって過去の忌わしい記憶も現在から取り除く。流行している新しい思想も批判もいつの日か古いファッションのように衣装箱の奥にしまい込まれるのだ。絶対的な理性とか絶対的な批判など当然ありようもない。理念や思想そして批判や理論は社会身体を彩る流行装飾品のように時代や文化に使い捨てられるのだ。その意味で思想家は自らを時代精神のファッションデザイナーと考えるべきなのかもしれない⁽²⁶⁾。

しかし唯物史観の立場から科学批判をしていた人々は、社会の現実に身を任せ、時代ごとに流行する科学史観を上手に語る事が出来るだろうか。彼らの研究や批判が彼らの生き方や思想と結びついていればいるほど、いつまでたっても時代遅れの固定観念や理念をぶつぶつと社会の隅で呟き続けるだろう。もちろん彼らが古き良き思想を後生大事に信じようと信じまいと社会はそれらを巨大なブルドーザーで歴史のゴミ山に押し込んでしまうだろう。思想は簡単に脱ぎ棄てる事の出来ない精神の衣裳なのだろうが、現実の社会に役立たない科学史理論を捨てる、つま

り自己批判する勇気がなければ彼らはこのゴミの山で腐敗するしかない。

生活世界の豊かな感受性に支えられた批判精神から出発し、社会批判として科学史や技術史を解釈した知性も変動し続ける現実世界への限りなく張り詰めた受信器を持ち合わせないのなら、確立した理論に自らの人格を搦め取られてしまうだろう。それをドグマと呼んだ。

ドグマを捨て去るには、もう一度現実の風に当たり、時代の流れを受け止めなければならない。しかし過去に溜め込んだ膨大な資料や研究データを捨てる勇気のある研究者がいるだろうか。つまり、もう一度学生に戻り始めから研究しなければならないのだ。反省学や哲学的探求の必要性は、この勇気を必要としている人々にのみ理解されるだろう。

唯物史観を捨てれば科学史の分析や方法論上の問題が解決すると言っている訳ではない。問題になっているのは歴史科学方法論や解釈を貫く歴史観を分析する事である。科学史家にしてみれば自分の拠り所とする歴史解釈の批判的点検が問題になる。

この点検もじっと考えているだけでは進まない。歴史観や歴史解釈の批判は歴史哲学や歴史学説史の中で学ぶ事が出来るし、その哲学的思惟の歴史的経過も知る事が可能だ。哲学の伝統的な研究の中にその答えを見つけ出す事が出来るかも知れない。解決がすぐさま見つけられない場合でも、その方法に基づいて歴史解釈する主体の認識構造や世界観さらには生活観まで歴史哲学の中で分析する事が可能だろう。

哲学的探求の方法論を科学的解釈主体の遡行的な自己分析の道具として位置づけたものが反省学である。ここでは例えばドグマ化した唯物史観を基礎にした科学史がその科学性を点検するための方法として語られた。しかしこの哲学が新しい歴史上の科学性を形成するとか、現実にあった科学批判を展開するという事まで約束した訳ではない。反省学的方法論は原則として科学から哲学への入り口への案内人なのである。

反省学はドグマ化した科学理念を理解させるために、その科学の中に定住しつづけた科学者へ違う文化の世界への旅行切符を見つけ出す精神の旅行代理店なのだ。旅はそれらの科学者達の現実の生活世界を知ってもらうために三つのコースが与えられる。この三つのコースとは比較分析を展開するために「いまここに」いる自分を相対化するための物差しである。

その物差しとは時間的、空間的、そして公理系的な三つの視点によって考える批判精神である。時間的な批判精神というのは、「過去をふりかえる」事が反省のあり方の原点であると言われるように歴史的点検をいう。空間的な批判精神というのは「旅をする」事が反省のあり方であると言われるように文化的視点に立った比較点検をいう。そして、公理系的な批判精神というのは「専門性」を相対化し他の分野の視点も導入して科学する学際的研究のあり方をいう。この手法によって他の科学から新しい理念を吸収する事が出来る。この三つの物差しが比較分析を進める道具となる。

廣松渉が言い残したように現代哲学の基本課題に現代科学技術文明批判がある。その事によって生じている生態環境破壊や情報管理問題を、「よりよく生きる」技術知としての哲学は無視する訳にはいかない。生活世界の有効な知性として、道具として、反省学は現代科学技術文明を支える〈近代知の構制〉の分析に取り組むためにここで三つの批判精神の物差しを準備した。

この三つの物差しを反省学的方法論と呼ぶ。その方法論は比較学という科学性とその認識論を土台にして成り立つ。それは新しい批判精神の切り口を与える道具（観念）〈Organon〉である。言い換えるとこの道具は哲学の歴史の中で常に問い掛けられ探求されつづけてきたものである。

アリストテレスの言う論理学を構成する真なる観念とは世界認識の道

具、つまり方法論を意味すると思われる。ベーコンは新たな認識の在り方をアリストテレスの言う論理学研究に題された Organon から導く⁽²⁷⁾。近代知の構制の出発、中世スコラ哲学的パラダイムからの変換期に、16、17世紀のヨーロッパ知識人達は、過去の知の体系を超える為の批判学を目指した。

西洋的古代文明の汎神論的風土に1世紀以来移植され続けて来たキリスト教一神論的文化によってヨーロッパ社会には文化的分裂が引き起こされていたに違いない。キリスト教を支配の道具とした封建領主制度の確立に見られるように、中世ヨーロッパ社会の成立はこの二つの文化の融合化によって形成されたと考えられる。

6世紀から始まるマリア像崇拜はキリスト教異文化の汎神論的風土化、つまり二つの文化の融合化の最も象徴的な産物である。しかしこの欺瞞的融合は例えば14世紀中期に大流行したペストなど社会的危機によって常に暴露されて来た。民衆の不安や恐怖は、集団ヒステリーとなり魔女狩り裁判を行う事でその解決をみい出そうとした。中世ヨーロッパ文化の観念形態の深層に横たわる汎神論的世界がこの社会的危機に直面して噴き出し、精神構造の表層を構成していた外来文化の教義や中世的合理主義を吹き散らしてしまった。

この集団ヒステリーで行った殺戮の現実を受けとめるために二つの方法が必要であった。一つは、自らの母を魔女狩り裁判から救ったルッターが試みた宗教改革によってキリスト教にまぎれ込んだ土着の思想を払い除け、最も原理的な信仰の原則に立ち帰る事であった。もう一つは、モンテーニュが試み、パスカルやデカルトによって確立してゆく近代的自我とその土台となる近代合理主義の精神の形成であった。

汎神論的風土のアイデンティティーを原子論的古代ギリシヤ世界観の合理的精神に求めるルネッサンス運動とキリスト教神学の教義理念を自然学の中で実証しようとする物理神学の研究の二つの流れが、近代科学

の誕生を導いた事はすでに多く語られて来た。17世紀の近代合理主義は、中世ヨーロッパ精神構造の危機を救い出すため、二つの文化的土台によって分裂した精神構造を原子論的合理精神と運動論的合理精神の統一的解釈を確立する事によって乗り越えようとして、形成されたものであった。その結果として解析幾何学や力学は成立された。

デカルトやベーコンの方法論的思索は近代的合理主義的自我の確立の為に成された。アリストテレス的世界観からの解放は現実には有効な知の体系を実証する事に拠って導かれる必要があった。批判学として哲学は方法論を問題にする。何故ならば、或る巨大な知の体系に反抗する為に、自らの直感を吐き出すだけで精一杯なのだ。思想に色彩を与える芸術的余裕や造形を加える科学的技術的余裕を彼は持ち合わせて居ない。考えの骨子を述べるだけで全を費やす時代に、方法論は同時代の思想家の全課題を占領する。そこに新たなパラダイム変換史は火蓋をきった。

スピノザにとって正しい認識の方法とは、形相的本質を感受する確実性（確知）を獲得する事を意味する。そこから私たちは、形相の所有する観念を理解する事が出来る。デカルトの直感やスピノザの想念的本質は、表象する外的世界を意味する形相的本質を感受する認識土台を示す。

スピノザにとって正しい方法とは想念的本質の所有を意味する。近代的自我の特質は認識の土台を形成する基本的観念を他の諸知覚から明確に区別する事である。つまり、方法は真の観念の獲得を意味する。従って、反省的認識は観念の観念と謂うべきであるとスピノザは述べる⁽²⁸⁾。

正しい方法に拠って、私たちの精神（批判的精神）は、世界の理解の道を容易にする。だから、その為により多くの基本観念を所有し獲得する必要がある。その観念は、自然を理解する道具であり、この新しい諸道具（観念）の獲得に拠ってこそ私たちの自我の確立、つまり方法論的反省は進む。何故ならば、世界について理解する事が多ければ多いだけ、自分に付いて益々理解を深める事が出来るからであるとスピノザは述べ

る。スピノザにとって観念とは技術、科学、哲学の総てを支配するものである。それは自然や自分を理解する道具 (Organon) なのである。

17世紀に入って、カントの純粹理性批判に関する学についての定義のなかでも、Organon は認識の道具と理解されている。それは純粹理性の原理の総括を意味する⁽²⁹⁾。つまり、それは純粹理性の体系を進める為の方法としての意味を持つと思われる。言い換えると、批判学を体系化して行く認識方法を意味する。

Organon (道具) を所有しない科学的体系は存在しない。近代哲学の確立は中世思想の再編を以て、その伝統を継承しながら乗り越えて行く。従って、中世ヨーロッパ思想を支配し続けたアリストテレスの認識の世界は、一夜にして乗り越えられた訳ではなかった。何故ならば、それは過去の認識の世界拒否でなく、その公理系の拡張再解釈という認識論的運動のパラダイム変換の上に成り立っているからである。近代科学の方法論の認識論的土台となるアリストテレスの道具 (Organon) の概念の発展史はその事を物語る。

いかにニコライ ハルトマンが伝統的哲学の課題である存在論を哲学の領域に取り戻そうとしようとも、実証性を伴わない形而上学的自然解釈は実践的で有効な道具として活用されない。19世紀の哲学は自らの落とし子である科学に存在論を奪い取られはじめた。しかし存在論が哲学の領域から分離されはじめたその日から、哲学は科学に対して反省学として成り立つ存在理由を確立しだした。

哲学を反省学として語る思想は、パスカルにあったと述べたのだが(注5を参照)、科学との関係で哲学を語る近代合理主義、啓蒙主義、実証主義、ドイツ観念論の流れからでなく、ショペンハウエールやニーチェなど生の哲学、フッサールの現象学のように近代合理主義的世界観へのアンチテーゼを提出した思想から形成されている。さらにサルトルの実在主義によって明確に哲学と科学の役割分担は定義されている。

反省学の精神は、反科学思想の中で胎動し、現代哲学が自然科学的合理主義を自らの反省の対象に選び、認識論を研究し始めた時、また人間社会学の科学性を展開し始めようとした時に誕生しようとしている。その意味で存在論者としての科学思想に対する唯一の批判者となった。

何故なら反省学は現代哲学の課題を科学・技術の知性がもつ対象認識のあり方から区別する。哲学は世界を解釈するための道具ではない。何故なら、科学や技術が十分にその役割を満たしているからである。反省学は認識主体を分析する技術であり道具である。つまり現代文化や文明の中で生きる主体の精神分析や自己分析の道具であり技術である。

それは哲学が伝統的に形成しつづけてきた自己確証性のための認識のあり方の方法を示すものであり、その道具（観念）〈Organon〉を造り出すことである。この道具は現代科学技術文明批判を展開する人間科学や社会学の科学性のパラダイムを意味する。

[付記 この論文は、1987年8月 フランス・ストラスブールで書かれた未稿の一部を手直ししたものである。]

注

- 1) 三木清『三木清全集第一巻』岩波書店 1966年, pp.342~349
- 2) *Oeuvres* de Descartes, publiées par Ch ADAM et PTANNERY, tome I: "Correspondance avril 1622-février 1638.", Centre national de la recherche scientifique et J Vrin, Paris, 1969. 邦訳落合太郎『方法序説』岩波書店 1937
- 3) *Oeuvres* de Descartes, publiées par Ch ADAM et PTANNERY, tome III: "Correspondance janvier 1640-juin 1643.", Centre national de la recherche scientifique et J Vrin, Paris, 1971, 890 p. 邦訳 桂寿一『哲学原理』岩波書店 1987
- 4) KANT (Emmanuel), *Critique de la raison pure*, traduction française avec notes par ATREMESAYGUES et B PACAUD, préface de CHSERRUS, Quadrige/PUF, 1 ère édition 1944, 10ème édition 1984, 584p. 邦訳篠田英雄『純粹理性批判 (中)』岩波書店 1961, p85

5) PASCAL (Blaise). *Pensée*, Paris, Librairie Génénale Française, 1972, 480p

「人間には二種類だけしかない。一は自己を罪人だと思ふ義人。他は自己を義人だと思っている罪びと」(ibid,534)とパスカルは述べている。するとこの論理からは、人は無限に自らを罪びとと自己批判しつづける以外に善の道を確認できないという結論が導かれる。何故なら自分が罪びとと思ひ自己批判した時、義人として定義され、自分は義人であると自覚したその一瞬に再び罪びととして再定義されてしまうからだ。この逆説は「人間の偉大さ」は「人間が自己の悲惨なことを知っている点において」のみである(ibid,397)と考えるパスカルの思想から導き出されたものである。

パスカルもデカルトと同じように、人間は「相反し類を異にする二つの本性、すなわち靈魂と身体から成り立っている」(ibid,72)と考え、その二つの世界を論じるには「物的な事物」を論じる「幾何学的精神」と「精神的な事物」を論じる「繊細な精神」(idido.1, 72)の二つが必要であると述べている。パスカルの場合は、この二つの精神は別々に存在しており一方が他方を逆説的に相補する関係にある。その意味で反省学で語ろうとする哲学と科学の違いに類似している。さらにパスカルは「真の道徳は道徳を軽蔑する。…哲学を軽蔑することこそ、真に哲学をすることである。」(idid,4)と述べるように、二つの相反する本性からなる世界や人間を語るために反省学が主張される。そこでは、哲学の存在理由が反哲学的世界、つまりドグマ的世界にある事を示している。反省のために反省している事ではない事が、反省するという「繊細な精神」のあり方なのである。

「理性と情欲のあいだにおける人間の内的闘争」(idid,412)が人間性の自然なあり方である以上「人間は天使でもなければ禽獣でもない」(idid,358)もし理性だけを認め「徳をその極端にまでおしすすめようとする、はからずも悪徳が無限小の側からそれと気づかれぬ径路で徳のなかに忍びこむようなことになり」「もはや徳が見えなくなる。」(idid,357)そこで「天使となろうとしたものが禽獣となる」(idid,358)不幸が生じる。何故なら情欲を棄てて天使となったと思った瞬間に、悲惨な人間の実在のあり方の理解こそが人間の偉大さであると言うパスカルの定義から私たちは論理的自己矛盾に陥ってしまう(ibid,406)。と言うのも「理性と情欲」との終りのない闘争から「平和を得たいと欲した」平凡な私たちが、「情欲を棄てて、神々になろうと」しよう「理性を棄てて、野獣になろうと」しようと、結局「いずれの側も目的を達することはできなかった」(idid,413)からである。

反省学の成立の根拠はすでにパスカルによって述べられている。彼の言うように、原則的には自己の実在に向かい合う勇気や姿勢によって、私たちが根本的にナルシストであることを気づく。「人間は自己自身においても、他人に対しても偽

装・虚偽・偽善であるにすぎない。彼は他人から真実を聞くことを欲しないし、他人に真実を語ることを避ける。正義と理性からかくも遠く離れたこれらの性情は、人間の心のうちに生れつき根ざしたものである」(ibid.100) ため、意識的に自己批判しつづける反省によって、つまり「悔い改めからくる低劣さの動き、そこにとどまるためでなく偉大さにいたるための低劣さの動きが必要である。」

(ibid.525) それは「自己の悲惨さを知り」つづけようとする反省的行為と自己の実存のあり方を社会の現実則と他者の評価から受け止めようとする行為の中でしか成立しようもない。しかしこのパスカルの思想から生み出される反省学の公理は倫理主義や決意主義の立場を呼び起こさないだろうかという疑問が生じる。現実の人間の実存的悲惨さから目をそらし「気ばらし」(ibid.168) に明け暮れているのも人間の姿である。反省的主体を持ちつづける事は、困難であると言うよりも不可能に近い。何故なら非妥協的に反省過程を持続しなければならないという非凡な自己点検の意志が必要であると言うのみではなく、現実から逃避し「気ばらし」(ibid.139) を追い求める私たちの自然な心のあり方によっても自己を見つめる事は難しいからである。

反省的である事は、人間の理性的な力によっては決して実現する事は出来ないと理解した時、パスカルの信仰の思想が問題となる。「祈る」ことで理性の限界を越えようとする時、現代的反省学への問題提起がなされる。理性的であろうとして理性の限界を知るように、反省は反省的であろうとする理性の力によっては不可能である。それは反省という理性的行為を包みこむ祈りによって実現されるのではないかとパスカルは考えたのではなからうか。

- 6) SARTRE (Jean-Paul), *Question de méthode*, 1960, 1962, 197p.邦訳平井啓之『方法の問題弁証法的理性批判序説』人文書院 1962 P108
- 7) LACAN (Jaques), *Séminaire vol.20*
RAYNAUD (Philippe), "Trois autres asisis par Lacan" in *Magazine Littéraire* -No.225
- 8) 羽地亮 「言語ゲーム—思想発展史的考察—」京都科学哲学コロキウム9月定例会研究発表 14p.1997.9 in『関西大学哲学』第18号 1998年1月発行予定
- 9) WITTGENSTEIN (Ludwig), *Tractatus Logico-philosophicus* Roatldgedel Kegan Paul. 1961
- 10) 三石博行 「マルクス経済学批判と科学技術論」in『龍谷大学経済学論文集』、34巻第1号、1994年6月、pp49-68
- 11) 内井惣七、小林道夫編『科学と哲学』、京都 昭和堂、1988年、264P
- 12) SARTRE (Jean-Paul), *Question de méthode*, 1960, 1962, 197p.邦訳平井啓之『方法の問題弁証法的理性批判序説』、人文書院、1962、P108

- 13) 廣松渉「科学論の今日的課題と構案－近代知の構制の対自化と超克のために－」
in 『思想』、1983、10、No712、岩波書店
- 14) NEEDHAM (Joseph) and WANG (Ling), *Science and Civilization in China*
vol.1-11, London. The Syndicas of Cambridge University Press, vol.1 (1954)
～vol.11 (1971)
- 15) MERTON (Robert. K.) *The Sociology of Science*, 1973
HABERMAS (Jürgen), *THECHNIK UNT WISSENSCHAFT ALS IDEOLOGIE*, 1968『イデオロギーとしての技術と科学』、邦訳長谷川宏、東京、
紀伊國屋書店、1970、178p
- 16) 村上陽一郎『動的世界像としての科学』、東京、新曜社、1980、296p
『文明のなかの科学』東京 青土社 1994、251p
- 17) PIAGET (Jean), *Les explication causale* Paris FVF. 1971
Introduction à l'épistémologie génétique, Paris PUF. 1973
La ponsée scientifique quelque consepts demarches et methode, paris, UUES-
CO, 1973
- 18) FRIEDMAN (Georges), *Sept Etudes sur l'Homme et la Technique* Editions
Denoël-Conthier, Paris, 1966、天野恒雄訳、『技術と人間 く七つのエチュード』
東京、サイマル出版会、1973、221p
- 19) TINLAND (Franck), *L'ADIFFÊRENCE ANTHROPOLOGIQUE—Essai sur
les rapports de la nature et de l'artifice—*, Paris, Aubier montaignaie, 1977,
453p
“La technique comme méditation et comme system continuité et mutation” in
technologie et société, No.14 juin-septembre, 1983, pp32-41
- 20) BACHELARD (Gaston), *Epistémologie; Textes choisies* par D.Lecout, Paris,
PUF, 1971
- 21) FOUCAULT (Michel), *L'archéologie du savoir*, Paris Galimard, 1969
- 22) MITSUISCHI (Hiroyuki), *Plan de la thèse. Logique du développement tech-
noscientifique et crise de la société*, Présentée par Hiroyuki MITSUISHI, Juin
1986, 72p.
- 23) 廣松渉「科学論の今日的課題と構案－近代知の構制の対自化と超克のために－」
in 『思想』、1983、10、No712、岩波書店
- 24) GOLDSMOTH. MACKAY. (A) 邦訳 是永純引『科学の科学』法政大学出版局、
1969年
- 25) BERNAL (J. D.), *Science in History a Pelican Book*, vol I: “The Emergence
of Science.”, 1-362 P, vol II: “The Scientific and Industrial Revolutions.”,

pp363-689, vol III: "The Natural Science in our Time.", pp 690-1006, vol IV: "The Social Science: Conclusion.", pp 1007-1318.

- 26) 単純にファッションデザイナーとして思想家を語ることは危険である。何故なら流行を追いかけ創り出す彼らが古いファッション（思想）を捨て去る仕掛人であるからだ。社会身体が無意識に古い共同幻想を新しいそれにすり替える事に加担するからだ。過去から現在を時間的に断絶しようという欲望は、現在が今までの過去の繰返しや延長である事への嫌悪や憎悪によるものだ。現在は特別な時間ではなければならないし、最も進んだ時代であり、時代の先端である必要がある。そうであるために社会身体は彼の新しい物語を語りつづけるのだ。

自分の経験に刻みこまれた近接過去を記憶の外に排除するには、その過去の事実として語られる世界と現在とが連続してはならない。過去の事実は一般的に自己のナルチシズムを満してくれる事はない。現実則に服従した忌々しい自分の姿など思い出したくもないのが自然な人間の心情なのである。もし過去の思い出に耽る人がいるなら、その人は単に未来の物語を見つけ出せないのだろう。もともと人は自愛的である以上、自己を未来という幻想の中で見つめていたいのだ。しかし現実の自分は過去の事実に刻まれたみじめな姿をしている。この過去から侵入してくる事実という時間性を切断しなければならない。

ジンメルは「流行はつねに過去と現在の分水嶺に立ち…強烈な現在の感性をあたえる」ものであると述べた。流行はその意味で社会身体のナルチシズム（集団ナルチシズム）の現象であり、過去と現在の時間を切断し無反省に共同幻想の物語性を書き替える作業である。

思想家が時代精神のファッションデザイナーであるというのは哲学は同時代の自我の形成であるというサルトルの考え方から導き出されたものではある。思想家の労働が同時代の他の人々の営みとちがって極めて神聖なる普遍的心理を探求するものであるというパラノイアを物笑いにするには十分に有効なアイロニカルな表現ではあるが、思想家もいつのまにか社会身体や体制の共同幻想の交代劇に無反省に参加し扇動している事を一方では意味している。社会のイデオロギー的機能は無批判に受け入れ、社会的固定観念を増長させるとすればファッションデザイナーとしての彼は、思想と呼ばれる新しいモードの品々を哲学という高級店のショーウィンドウに、陳列したにすぎない。ものめずらしい思想を宣伝する新らしがり屋のジャーナリストとして彼は十分に活躍している。

反省学においては、このようなファッション性に身をまかす事を自己批判する事が求められるだろう。しかし同時に時代的思想を絶対的真理とか普遍的課題とか言う事で逆に現在を絶対化し神格化する非流行という流行をでっち上げようとするナルチシズム的策略も批判しなければならない。

現代科学技術論批判の方法論としての反省学試論(1)

世の中にまったく評価されない、共感を得ることもない自分の思想を、現在の人々はそれを理解出来ないとか、いつかそれは理解され評価される時が来ると愚痴をこぼし、売れない品物をならべて平気な思想家より、時代の流行に乗りどんどん新製品を売りさばく思想家の方がはるかに魅力的ではないか。思想家は売れる時代精神のファッションデザイナーになるように努める方が良いに決まっている。しかし売れるという事が同時に社会身体のナルチシズム（集団ナルチシズム）的行為の共犯者である事を一方で自覚しなければならない。その意味で反省学的立場に立って、あえて思想家を時代精神のファッションデザイナーと語ったのである。

ジンメル (G) 『文化の哲学』ジンメル著作集 7 白水社 1976年

鷺田清一『ひとは何故服を着るか—文化装置としてのファッション』NHK 人間大学 1年10月～12月期 東京日本放送出版教会 1997年10月 143p

- 27) BACON (F) *NOVUM ORGANUM* 1620 邦訳桂寿一『ノウム・オルガヌム（新機関）』岩波書店 1978 p34-54
- 28) BENEDICTUS DE SPINOZA *TRACTATUS DE INTELLECTUS EMENDATIONE* 1677 邦訳畠中尚志『知性改善論』岩波文庫岩波書店 1931 p29-40
- 29) KANT (E) *KRITIK DER REINEN VERNUNFT* 1787 邦訳篠田英雄『純粹理性批判（上）』岩波文庫岩波書店 1961 p73