

ファシズムへの「論理による抵抗者」

—ジョルジュ・カンギレムにおける有機体と社会の関係の争点—

平 田 周

問題の所在

「フレンチ・セオリー」と名づけられ、英語圏の人文学・社会科学を席卷し、一九世紀のドイツ観念論に比する哲学史上の革新とみなされた第二次世界大戦後のフランスの思想的潮流に、ジョルジュ・カンギレム（1904-1995）ほど独特な「トーン」を与えている哲学者は他にいないだろう。カンギレムは、ジャン＝ポール・サルトル、レイモン・アロンら戦後を代表する知識人をエコール・ノルマルでの学生時代の同窓とし、物理学や化学の科学認識論を発展させたガストン・バシュラールを範と仰ぎながら、生物学や医学の科学認識論を展開した。この科学認識論は、ジャック・ラカンの「フロイトへの回帰」にならって「マルクスへの回帰」を主張したルイ・アルチュセールの教え子たちによって、精神分析、マルクス主義とならぶ第三の準拠枠とみなされた¹⁾。それゆえ、ミシェル・フーコーは、生前に印刷を許可した最後の論文をその師カンギレムに捧げ、そのなかで次のように述べている。「60年代という奇妙な時期に、政治的・学問的な議論のすべてにおいて、哲学者——哲学科で大学教育を受けた者というだけのことだが——の役割はきわめて重要であった。重要すぎるという言葉にたがう人もいよう。これらの哲学者たちのすべて、あるいはほとんどすべてはジョルジュ・カンギレムの教育や著作に、直接ないしは間接にかかわってきたのである²⁾」。

では、何がカンギレムに固有の思想なのだろうか。1952年の『生命の認識』、あるいは1968年の『科学史・科学哲学研究』に収録される1966年の論文「概念と生」の標題が示すように、カンギレムの哲学は、生命の哲学によって特徴づけられる。生命の哲学といっても、それは、カンギレムの思想についての優れた注釈をしてきたギョーム・ル＝ブランが述べるように、「直観」に基づいたベルクソンの生命哲学とは異なり、その思想においては、「概念の構築が生を把握するための哲学的方法となる」³⁾。そうした生と概念の関係についての

カンギレムの考察のなかでも中心的な軸となるのは、「規範 (norme)」の概念である。実際に、これまでのカンギレムについて書かれた研究論文の多くがこの規範の概念をめぐるものであり、この概念を介して、フーコーの規範の概念との比較、あるいはこの概念から出発した社会分析を検討してきた⁴⁾。

これらの研究成果を踏まえながら、本稿では、カンギレムによる有機体についての生物学の認識論から照らし出される社会分析の理論的かつ政治的含意を明らかにすることを目的としたい。一般的な解釈では、カンギレムの社会分析は、1943年に出版された博士論文『正常と病理』に1966年に付された三つの新しい論稿、とりわけ「社会的なものから生命的なものへ」を嚆矢とする。したがって、本稿の第一節で規範の概念について概観した後、第二節で、フーコーの思想との比較で、カンギレムの思想の発展を跡づけるマシュレーの議論を検討する。そして、第三節と第四節では、1947年の講演がもとになった論文「生氣論の諸相」(後に『生命の認識』に所収)から1955年のイスラエルでの講演原稿「有機体と社会における調整の問題」への思想的発展のうちに、一貫して共通する問題があることを指摘する。繰り返せば、それは理論的かつ政治的な問題である。というのも、扱われるのは次のような問題だからである。「ナチスの社会学者による反機械論的な生物学的概念の活用の場合に論議的になっているのは、有機体と社会のあいだの関係についての問題である⁵⁾」。

1. 規範の概念について

規範 (norme) の概念はカンギレムにおいて個人と社会の関係の結び目となっている。実際に、この語が内包する意味は、「正常な (normal)」と「規範的な (normatif)」及び「正常性 (normalité)」と「規範性 (normativité)」という、二つの形容詞(「正常なもの (le normal)」と「規範的なもの (le normatif)」)といったその実詞化を含む)と二つの名詞によって表現される。正常なものは、基本的に病理的なものとの関連で有機体について用いられるのに対して、規範的なものが主に社会体に関わるのは、法的なものと個的なものを結び合わせることで、社会の諸条件を規定するような制度的な規範化 (normalisation) が問題となるからである。

このように正常性と規範性の意味を含んだ規範の概念は、実体的な概念というよりも関係的な概念である。実際、『生命の認識』に収められた論文「正常なものと病理的なもの」では、カンギレムは「正常なもの」について次のように述べている。「『正常な』という用語は本来的に絶対的でないしは本質的でないか

なる意味ももっていない [……]。生体も環境も、それらが別個に考察されるならば正常なものとは言われず、ただ生体と環境との関係においてのみ正常なものと言われうる⁶⁾。こうした正常なものの概念に基づいて、カンギレムは、主観主義あるいは主意主義的な立場も、環境決定論的な立場も拒絶し、規範の概念を媒介として生体 (vivant) と環境との関係を考察するのである。そして、この規範の概念は、静的な第三項というわけでもない。なぜならば、先の引用に続けて述べられているように、「正常なものとは、規範を制定するもの、あるいは規範形成的なもの (normatif) と言われるべきであり、それはプロトタイプ [歴史的な祖型] 的ではあるが、もはやアルケタイプ [超歴史的な祖型] 的ではない」からである⁷⁾。

さらに、正常と病理の区分を問い直す賭金のひとつである健康の問題を検討するなかで、カンギレムはそれを次のように定義している。「健康を特徴づけるものは、一時的に正常と定義されている規範をはみ出る可能性であり、慣習的な規範に対する侵害を許容する可能性、または新たな状況において新しい規範を制定する可能性である。[……] 健康とは、環境に背くことを許容するような余白のことなのである⁸⁾」。つまり、カンギレムにおいて規範の概念は、その制定によって、生体と環境の関係が新たに産み出される可能性があることを指し示している。だが、生体と環境の関係に留まるならば、カンギレムの規範の概念が有する射程を狭めることになるだろう。その広がりとは、人間とそれが作り出す社会との関係において明らかになる。

2. カンギレムとフーコーの思想における規範の主体の差異

カンギレムにおける規範の概念の発展を理解するにあたって、ピエール・マシュレーの論文「カンギレムからフーコーを介してカンギレムへ」は、きわめて示唆的である⁹⁾。この論文のタイトルに暗示されているように、検討されるのは、1943 年の『正常と病理』(この著作の初版の正確なタイトルは『正常と病理に関するいくつかの問題についての試論』である¹⁰⁾) から 1963 年のフーコーの著作『臨床医学の誕生——医学的眼差しの考古学』(この著作はカンギレムが監修する叢書「ガレーノス」から出版された) を経て、1966 年の『正常と病理』の第二版(「正常と病理に関する新たな省察」という標題のもと旧版に付された「社会的なものから生命的なものへ」、「人間の有機的規範について」、「病理学における新しい概念——誤謬」といった新たな三つの論文) までのテキストの解釈である。

マシュレーは、カンギレムとフーコーがともに、なぜ人間存在が規範と向き合うのか、そして、どこから規範はその権力を引き出しているのか、といった問題に取り組みながらも、規範を経験する主体の扱い方に違いがあると指摘している。カンギレムの場合、規範の経験主体は、個人的かつ具体的な生体であり、それゆえ、規範の経験は、その源泉としての生体から生じる。こうした特徴からマシュレーはカンギレムのアプローチを「現象学的」なものとみなす。それに対して、フーコーのアプローチは「歴史的」なもので、規範の経験はもはや生体の経験ではなく、完全に脱個人化された「歴史的」経験、すなわち、彼が「臨床医学の経験」と呼ぶものである。この経験は三つの場によって構成される。第一の場は、眼差しが向けられる客体としての患者によって占められる場であり、第二の場は、眼差しを向ける主体としての医師が占める場であり、最後に、「見られる客体と見る主体の関係を社会的に公認し、正当化する制度」が第三の場を占める。こうした経験は、患者と医師の関係を超えて、「言表可能性」と「可視性」の相互作用を通じて——命名・分類することで対象を焦点化し、逆に視野に置かれた対象に言説が働きかけることで——構造化され、生体の経験そのものに先立ちながら、それを条件づける「アプリオリな歴史的形式」を実現する¹¹⁾。

フーコーの視座において、規範を経験する主体は、個人的な主体ではなく、匿名の、歴史的な主体であり、言い換えれば、個別・具体的な主体の経験に先行し、その経験の可能性を条件づけるという意味で、超越論的主体なのである。このテーマに関連して、18世紀の生理学者で解剖学者でもあったマリー・フランソワ・クサヴィエ・ビシャ（1771-1802）をめぐる二人の評価の相違もまた明らかになる。フーコーは、『臨床医学の誕生』の第八章「屍体解剖」において、留保をつけながら、暗示的に、ビシャの生氣論についてのカンギレムの解釈を批判する。

ビシャの『生氣論』には多くの文句がつけられよう。確かに、彼は生ける現象の特異な性質を描き出そうとして、病気の危険を生命の特殊性に結びつけた。つまり、単に物理的な肉体というものは、その自然な型から逸脱することはありえない（原註）。しかし、それだからと言って、病気の分析が、死の観点からしか行われえない、ということに変わりはないのである——この死には、定義からして、生が抵抗するものなのである¹²⁾。

引用の註において、フーコーは、次のようなカンギレムの『生命の認識』の一

文を参照している。「結局のところ問題になっているのは、医療技術の対象であると同時に生物学の対象でもある。ビシャは『生と死に関する生理学的研究』（1800年）のなかで、物理的現象の一様性との対立において、生命力の不安定性、生命現象の不規則性を、有機体の弁別的な特徴としていた。また彼はその『一般解剖学』（1801年）において、決して『その自然型』から外れることのない物理的性質はそこに立ち戻らされる必要もないがゆえに、病理天文学も病理力学も病理水力学も存在しない、と指摘していた。[……] 生氣論とは生命的事実のオリジナリティをただ承認することである¹³⁾」。要約すれば、ここでカンギレムは次のようなビシャの思想の二つの特徴を強調している。第一に、生物学と医学の固有の対象は、病に冒されるという可能性に見出される生命の不安定性にあり、それゆえに、第二に、この対象は物理的な法則に切り縮められることはないというものである。以上の二つの特徴から、カンギレムは、生命現象のオリジナリティを物理学的な現象とはまったく異なる原理のなかに見出そうとする点において、ビシャを18世紀のあらゆる生氣論者の典型的な言説の代表者とみなす。

他方で、フーコーは、ビシャの生氣論のなかに当時の生氣論者とは区別される特異な言説を見出す。「ビシャは、死への恐怖から医学を解放するだけでなく、それ以上のことをなした。彼はこの死を、一つの技術的、概念的総体のなかに統合したので、そのなかで死は自己の特殊性と、経験としての根本的な価値をおびることになった。したがって、西欧医学における大きな切れ目[coupure=切断]は、まさに臨床医学の経験が、解剖的な臨床医学の眼差しと化したときから始まる¹⁴⁾」。フーコーによれば、生命現象の不安定性は、単に病として解釈されるだけでなく、死の必然性として解釈される。死が生に内在していることを、ビシャは、「生は死に抵抗する働きの総体である」という定式にまとめた。このようなビシャの特異な生氣論を、フーコーは西洋近代の個性一般の経験にまで拡張する。「医学的に思考のなかで死と取り組むことから、個人の科学と称する医学が生まれた。より一般的に言って、現代文化における個性の経験は、おそらく死の経験に結びつけられているのである¹⁵⁾」。

死の経験は、近代の主体の規範の決定的な構成要素のひとつとなることで、フーコーの超越論的かつエピステモロジー的な——「切断」という語が知の歴史にするす不連続性として——主体を構成するものとなる。こうしたフーコーの議論において、カンギレムに存在していた規範の担い手としての生体という観点は、完全に姿を消すのである。

マシュレーが指摘するように、『正常と病理』の一九六六年版で、カンギレ

ムがフーコーの批判を意識していたということは疑いがない¹⁶⁾。だが、この新版に付された論稿、とりわけ「社会的なものから生命的なものへ」のなかで導入された「社会的規範」や「規範化」などの概念を通じた社会分析は、フーコーによる外在的批判に対する応答として展開されたとすることには疑問の余地がある。この論文においても、規範の担い手としての生体の観点は、放棄されているように思われない。さらに、アラン・バディウが、主体論というわれわれの関心とは別の文脈で述べていることだが、超越論的な主体は、カンギレムのどのテキストにおいても見出されえない¹⁷⁾。それゆえ、カンギレムにおける社会分析への転回は、フーコーの問題圏とは別のカンギレム固有のものとして捉える必要があるだろう。別言すれば、「社会的なものから生命的なものへ」においてなされたような生命的ないしは有機的な規範と社会的な規範の区別は、(フーコーからの) 外在的な批判への応答というよりも、カンギレムの思想の必然的な内的発展として解釈されるべきである。このことを示すために、以下では、1947年の論文「生氣論の諸相」と1955年の論文「有機体と社会における調整の問題」というカンギレムの二つの論文を検討する。

3. 生氣論、あるいは失敗した機械論批判の企て

カンギレムの生命の哲学の立場は、生物学における生氣論の歴史のなかではなく、その批判のなかで位置づけられる。「生氣論の諸相」のなかで分析の対象となっているのは、生物学の歴史に不連続な仕方では回帰する生氣論の言説とその活力の源泉である。その諸側面とは、生氣論の活力、(概念的な) 多産生、自律性の三つの側面である。ここで手短にこれら三つの側面を概観するが、予め付言しておけば、そのなかでも有機体と社会の関係の問題というわれわれの関心に関わるのは、第三の側面である。

第一に、何が生氣論の活力を特徴づけているのか。18世紀のモンペリエ学派の医者で百科全書派に属すポール＝ジョセフ・バルテス(1734-1806)の著作に見出される生氣論は、ヒポクラテスから始まる伝統、〈治癒する自然(*Natura medicatrix*)〉によって特徴づけられる。この理論は、「病理学において、病因よりも有機体の反応やその防衛作用をより重要視する。術後の療法は、それが依拠する診断の方法に対して優位を占めている。[……] というのも、医者でも第一の医者であるのは、自然だからである¹⁸⁾」。ヒポクラテスの説は、生の外部にあるものよりも、生の内にあるものにより多くの信頼を与える。そこから浮かび上がるのは、自然と技術とのあいだの対立である。「し

たがって、医学上の生氣論は、生命に対する技術の力への、本能的とも言うべき不信の表現なのである」(Ibid.)。こうした理由からカンギレムは、「生氣論とは、生体における生命の恒常的な要請、すなわち生体に内在する生命の、自己自身との同一性を言い表す」ものであると規定する (Ibid.)。

だが、機械論の立場からすれば、生氣論のこうした特徴こそが疑わしいのである。なぜならば、機械論者にとって、「生命の要請」は、特定の定式や方法を意味するものではなく、それは生命を定義するにはあまりにも曖昧だからである。ここで、自然と技術との対立は、明確に生氣論と機械論との対立と重ね合わせられる。先の生氣論者の生命を前にした態度とは逆に、機械論者によれば、「人間とは、科学によって生命から切り離された生体であり、そして科学を通じて生命を取り戻そうと試みる生体である」(p.110 [九六頁])。実際に、デカルトとライブニッツが発展させた生体機械論は、ほとんどつねに、すでに組み立てられた機械の構造と機能から出発して、あらゆる生体の構造と機能を説明し、動物と自然全体を機械に還元しようとする。生きるものすべてが機械以上のものでないならば、なぜこうした自然全体を機械に還元しようとするのかという疑問が、生氣論者たちに新たな活力を与えるのであるが、それは、カンギレムに言わせれば、〈理論〉というよりも生氣論者の〈道徳〉なのである。この道徳の存在は、「もろもろの機械装置に分解された自然、すなわち器具機械 (engin) のまとも以外なものも含まない状態に逆説的に貶められた自然から生命を出現させようということへのためらい——ある種の人々にとっては嫌悪でさえあるもの」によって説明される (p.112 [九八—九九])。さらに、機械論への反感から、生氣論は、古代への回帰、すなわち「兵士が隊長に従い、奴隷が主人に従うように、肉体が靈魂に従うという、アリストテレス的な観念への回帰」に向かう (アリストテレス『政治学』)。

機械論を嫌悪し、古代へ回帰しながら、生氣論者は、多くの理論的概念を産み出す。この多産こそ生氣論の第二の側面であるが、カンギレムは、この多産性にかんしてきわめて否定的な仕方であらう要約をしている。「バルテスのように生命原理について、ビシャのように生命力について、ドリーシュ [ドイツの動物学者 (1867-1941)] のようにエンテレヒーについて、フォン・モナコフ [スイスの神経科医 (1853-1930)] のように衝動 (hormè) について語ることは、答えを差し出すよりもはるかに答えのなかに問いを住まわせることである」(p.115 [一〇一頁])。カンギレムには、こうした多産性は、生命の本質存在を名づけるにあたってギリシャ語から借り受ける——「エンテレヒー」、「ホルマー」——という古代への回帰によってもたらされたものであるだけに、いっそう疑

わしいものとなる。このギリシャ語の拝借というのは、「生命を拡張し強固にするために人間が創造した、用具や言語といった道具に先立つ生命についての見方」を追い求めるある種の素朴さを説明するものでしかないのである (p.116 [一〇二頁])。

ようやくここで、われわれの関心の対象である生氣論の第三の側面、「自律性」にたどり着く。この側面は、他の二つの側面と同じように、機械論に対する反発に特徴づけられている。それは、アニミズム的な関係を下支えることで、有機体へと社会を同化させる。

とりわけ今日、ナチスのイデオロギーによる生氣論的な生物学の利用、また全体主義的な勢力と社会形態とを賞賛することによって個人主義的・原子論的・機械論的な自由主義に反対して全体性 (Ganzheit) の理論を活用することからなる欺瞞、そしてナチズムへの生氣論的な生物学者のかなり安易な転向、それらのことは、フリップ・フランクのような実証主義的哲学者やマルクス主義者によって定式化された告発を確認することになったのである。 (p.124 [一一〇頁])

生物学のナチズムへの加担によって明らかになったのは、生氣論的な生物学者たちによって主張された自律性が、政治的・社会的状況によっていわば根本的に「汚染」されていたということである。その背景にある反近代的な傾向は、機械論的な世界観の批判という口実のもと、ある有機体のなかで諸器官が協働するような仕方で、社会全体にまで全体性を拡張する。というのも、その世界観において、リベラルな社会の成員は、すべて個人主義化され、アトム化され、いかなる紐帯もなく分離され、生産の歯車の一部品としてしか存在していないからである。生氣論者たちの社会診断は、必ずしもまったくの間違いだったわけではないのかもしれない。だがその治療法は、われわれがすでに知っているように、致命的に誤っている。ここにカンギレムの生氣論の批判的検討が単に生物学の認識論のみならず、政治的な争点を含んだものであることが見てとれる。問題は、生氣論の言説のなかで生じた社会の有機体への同一化の問題なのであり、なぜそれが生物学という科学において許されないかと言えば、「いかなる生物学者も生物学者として、ただ唯一、生物学的な事実だけに権威ある保証を見出すような答を、そうした問題 [有機体と社会のあいだの関係] に与えることはできない」からである (p.125 [一一一頁]、強調原文)。こうしたカンギレムの境界画定は、生物学的な認識の越権行為の告発という意味で、すぐ

れてカント的な批判と言えよう。だが、「生氣論の諸相」では、有機体と社会の関係が俎上に載せられたとしても、解明されたわけではない。

4. 有機体の規範と社会の規範

「社会の腐敗」、「いまこの社会は病に冒されている」、「奴らは社会の癌だ」といった類の言葉は、現実の世界であれ、小説や映画といったフィクションの世界であれ、よく耳にする表現である。こうした社会を有機体になぞらえる表現は古代から存在し、逆に有機体のメカニズムを社会になぞらえる表現も存在するとカンギレムは述べている。例えば、病気の症状の急激な顕在化を示すギリシャ語の *krisis* を語源とする「発作 (*crise*)」は、経済の領域における「恐慌」や社会的「危機」を意味する言葉として用いられるようになったし、逆に、紀元前5世紀から6世紀頃に活躍したクロトンのアルクマイオンは、病が引き起こす体の均衡の喪失を「暴動 *sédition*」として解釈したという。このように、社会に有機体を、有機体に社会を敷き写しするような言語活動の例には事欠かない。そして、「生氣論の諸相」への明示的な参照がないとしても、論文「有機体と社会における調整の問題」では、有機体と社会の関係の問題が扱われている。とりわけ、「社会への有機体の同化を左右するのは、社会的治療行為、社会的治療法、社会の病への治療といった観念である」。だが、有機体と社会において病 [*mal*=悪] は、まったく異なる。それゆえこの文に続いてカンギレムは次のように書いている。「あるいは指摘しなければならないのは、健康と病気の関係、つまるところ有機体の障害の回復と社会の障害の回復との関係において、病と治療との関係は、有機体と社会とでは根本的に異なるということである」¹⁹⁾。

有機体と社会にかかわる健康ないし健全性と病の(交互的な)継起は、カンギレムに有機体と社会の働きの種差を問い直すことを促す。ここでは二つの論点を取り上げる。

第一に、有機体にとって、規範と合目的性は、有機体自身に内在するのに対し、社会にとって、その二つは、社会そのものの外部にあるということである。カンギレムの言葉を取り上げるならば、有機体にとって、「その存在の規範や規則は、存在それ自体において与えられる」のに対し、「社会の存在そのものには、人間の社会性の規範は閉じ込められない」(p.108)。このことは、有機体と社会のあいだの次のようなズレによっても説明される。有機体について語られるとき、正常性よりも調子の悪さについて語られる。というのも、自らの

健康、体の調子そのものについては、有機体自らが認識しているからである。他方で、社会について語られるときには、その理想状態が語られるのは、社会の病の性質についてのほうが、それに適用される救済手段や治療法よりもたやすく見通すことができるからである。こうしたズレを説明するために、カンギレムは調整 (régulation) の観念を導入する。

それでは、調整の概念によって、どのように有機体と社会は区別されることになるのだろうか。これが第二の論点である。「有機体の固有性は、全体として生き、また全体としてしか生きられないということにある。このことは、有機体における調整の仕組みやメカニズムの総体の存在によって可能とされる。その結果は、まさにこうした全体性の維持に、全体としての有機体の存続のうちにあるのだ」(p.110)。これが、カンギレムが「有機的調整の観念」と呼ぶものである。カンギレムはその観念の起源をクロード・ベルナルの生理学のなかに見定める。この観念は、先に見たようなく治癒する自然 *Natura medicatrix* というヒポクラテスの理論、すなわち有機体が受けた傷や障害の自然な治癒を再定式化したものにほかならない。この観念は、有機体そのものの存在にその環境から独立した働きを付与するような自然の治癒力を与える。「有機体は、それが有機体であるという事実のみからして、それが生きる世界、環境とのかかわりで被った規範からの逸脱や損害を矯正し、相殺する仕組みを備えたシステムを有している。環境に対するこうした調整メカニズムの存在によって、有機体は、比較的に環境から独立して存在することが可能となる」(p.111)。こうした調整メカニズムの例は、変温動物と恒温動物のなかに容易に見出すことができる。体温調節のシステムをもたない変温動物は、外部の環境に影響を受けやすいのに対して、それを有する恒温動物は、環境の変化に比較的独立して、自らの体温を保つことができる。この種の外部環境から独立した働きが、ベルナルが「内部環境」と呼んだものであり、さらにアメリカの生理学者ウォルター・B・キャノンが、環境変化に対して自らによって均衡状態を取り戻す有機体の働きを観察することで、「ホメオスタシー [恒常性]」と呼んだもののなのである。

「内的環境」と「ホメオスタシー」といった観念は、有機体における調整システムの存在を前提とする。だが、そうした概念加工を通じて、ただちにその社会の領野へと適用することに対してカンギレムは警戒を怠らない。それは、社会を有機体に同一化する誘惑が見られるだけに、より具体的に、キャノンの著作のエピローグ「生物学的恒常性と社会的恒常性」のなかにみられるだけにいっそう重要であるが²⁰⁾、われわれのほうでは、そこになぜカンギレムが社会

を有機体として考えないのかを理解しなければならない。

社会に関して、われわれは組織（organisation）と有機体（organisme）とを混同させることから生じるような混乱を除去しなければなりません。社会が組織されるという事実——そして、最小の組織なくして社会は存在しないという事実——は、社会が有機体であるということを意味しません。それどころか、わたしがほんとうに言いたいのは、社会の水準では組織は、有機的組織の領域^{オルドル}というよりむしろアレンジメントの領域^{オルドル}に属するということです。というのも、有機体をなすものは、まさに全体性の形式のもとでの合目的性が有機体のうちに、そのあらゆる部分のうちに現れているからです。おそらくこれから皆さんを訝しがらせることになることをお許し下さい。他方で社会は、固有の合目的性を有していないのです。社会は、手段であり、社会は有機体の領域というよりも機械や道具の領域に属しています（pp.120）。

確かに、社会は、生きるものの集団であるという点において、何か有機的なものと似たものを有している。だが、この集合性は、個人にも、人間という種にも合致するものではない。それゆえ、「両義的な類概念である社会は、生命であると同程度に機械なのである」（p.121）。もちろん、この「機械」という用語は、カンギレムが機械論者に与していることを意味しているわけではない²¹⁾。その語によって社会が有機体と区別されるのは、社会が全体性も、それ自体の内部にある合目的性も有しておらず、また、社会のメカニズムは、有機体のメカニズムのように閉じておらず、社会は逆説的にも開かれてあることを強いられているということである。要するに社会には内的な調整が欠けているのである。それゆえ、カンギレムは次のように述べるのだ。「規則のない社会は存在しないが、社会には自己調整は存在していないのである。こういってよければ、調整はいつも社会に付け足されるものであり、いつも不安定なのである」（*Ibid.*）。したがって、自己調整の原理をもたないがゆえに、社会には、その外部から、異質で多様な成員と組織からなるアレンジメントとしての調整が提示されなければならない。この点で、自らの外部をもたずにつねに産出される純粋な内在主義に基づいた原理は、社会にとっては狂気じみたものとなる。というのもそうした原理は有機体への社会の同化とほとんどなら変わらないからである。だがそれでもやはり社会の外部は、逆説的に諸々の生に内在している。というのも、社会的生は有機的生と区別されながらも、自らの外部としての有

機的な生が存在しなければ存在しないからである。

この点で興味深いのは、『正常と病理』に 1966 年に付された論稿「社会的なものから生命的なものへ」が、調整についての論文と同じ問題を扱っていることである。この論文の末尾で、個人と社会のあいだの潜在的な不和を示すために、カンギレムは次のような問いかけを行っている。「個人が社会の合目的性に疑問を抱くのは、社会がまさに構造上可能な集団的活動によって一体化された目的を欠くために、諸々の手段をうまく統合していないことのしるしだからではないだろうか²²⁾」

個人は、社会なしに、社会が彼に課す規範なしに存在しえないことは事実である。だが、そのことは、まるで有機体へと向かう社会の手足や細胞とならねばならないかのように、個人が社会に完全に同化させられることを意味しているのではない。社会の合目的性を問い直し、それに異議申し立てを行う力は、個人が社会とその規範から身を引き離す余地があることを示唆している。こうした隔たりにおいて、個人は、新たな社会の規範を確立する可能性を有する。有機体と社会の関係の問題を通じてカンギレムが到達した結論とは、規範と調整の（再）確立を経る、個人化と社会化の二重のプロセスなのである。

おわりに

冒頭で言及した論文のなかでフーコーは、ナチズムへのレジスタンスに参加した事実に関するカンギレムの沈黙に触れている。確かにカンギレムは、自らにその沈黙を課したが、数学における科学認識論に革新をもたらした彼の友人、ジャン・カヴァイエスに関してはそうではなかった。戦後の実存主義のような主体的な英雄主義のない、思想の必然的な要請に従ってレジスタンスに参加したカヴァイエスを、カンギレムは、「論理による抵抗者」と評した²³⁾。おそらくこの形容は、これまでわれわれが論じてきたことを振り返るならば、戦中・戦後のカンギレムにもまたあてはまるだろう。カンギレムは、論文「生氣論の諸相」において展開したように、科学史に忠実に、その学問において生じた生氣論とナチズムとの関連を問題にし、その論理必然的な結果として、有機体と社会の新たな関係を提示しようと試みた。有機的規範と社会的規範の区別、つまり生物学的なものと社会的なものの本質的な差異を示すことは、一方から他方への同化とは異なる仕方では社会的な生を思考することを可能にする。社会の規範の脆弱さに向き合うことになるとしても、社会をアレンジメントとして考察することは、諸個人の間を編み直す可能性を有している。こうした集団性

の思想は、まったく新しいものであり、われわれはいまだにその意味を十分に汲み尽くしていないように思われるのだ²⁴⁾。

注

* 本稿で参照した文献で邦訳のあるものは適宜参照したが、訳文を変更した箇所もある。先学の蓄積に感謝したい。

- 1) Élisabeth Roudinesco, « Georges Canguilhem: une philosophie de l'héroïsme », *Philosophes dans la tourmente*, Paris, Fayard, coll. « Points », 2011(2005), pp.15-69, pp.62-64.
- 2) Michel Foucault, « La vie: l'expérience et la science (1985) » *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, coll. « Quatro », 2001, pp.1582-1595, p.1582. = 「生命——経験と科学」, 廣瀬浩司訳, 『フーコー・コレクション 6』, 小林康夫・石田英敬・松浦寿輝 (編), 筑摩書房, 二〇〇六年, 四二一頁。
- 3) Guillaume Le Blanc, *Canguilhem et les normes*, Paris, PUF, 1998, p.5.
- 4) 谷川多佳子「ジョルジュ・カンギレム——〈生命〉と〈Norme〉の探求」, 『札幌医科大学人文自然科学紀要』, 第 25 号, 札幌医科大学, 一九八四年, 一一九頁。Pierre Macherey, *De Canguilhem à Foucault, la force des normes*, Paris, La fabrique, 2009. 手塚博「カンギレムにおける生物学的なものと社会的なものとの交錯」『論集』, 第 27 号, 東京大学大学院人文社会系研究化哲学研究室, 二〇〇八年, 一九六—二〇九頁。
手塚論文では、生物学的規範性が社会において適用できないという理由で、「凡庸な『生の哲学』」は棄却されるべきであると結論づけられているが、本稿では、これから提示する理路を通じて、社会の有機体への還元とは別の論理において、カンギレムの生命論と社会分析が両立することを示したい。
- 5) Georges Canguilhem, « Aspects du vitalisme », *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2009 (1952), pp.105-127, p.125. = 「生氣論の諸相」『生命の認識』, 杉山吉弘訳, 法政大学出版局, 二〇〇二年, 一一一頁。
- 6) Georges Canguilhem, « le normal et le pathologique », *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2009, pp.199-218, pp.207-208. = 「正常なものと病理的なもの」『生命の認識』, 杉山吉弘訳, 法政大学出版局, 二〇〇二年, 一八九頁。
- 7) *Ibid.*, p.208. = 前掲書, 一九〇頁。
- 8) Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966, p.130. = 『正常と病理』, 滝沢武久訳, 法政大学出版局, 一九八七年, 一七五—一七六頁。
- 9) Pierre Macherey, « de Canguilhem à Canguilhem en passant par Foucault », *Georges Canguilhem, philosophe, historien des sciences, Actes du colloque (6-7-8 décembre 1990)*, Paris, Albin Michel, 1993, pp.286-294, repris in Pierre Macherey, *De Canguilhem à Foucault, la force des normes*, Paris, La fabrique, 2009, pp.98-109. カ

- ンギレムの 1966 年の諸論稿については、以下も参照。Guillaume Le Blanc, *Canguilhem et les normes*, pp.78-106.
- 10) Georges Canguilhem, *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, Clermont-Ferrand, La Montagne, 1943.
 - 11) Pierre Macherey, *De Canguilhem à Foucault, la force des normes*, op., cit, pp.102-104.
 - 12) Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris, PUF «Quadrige», 2007 (1963), p.147. = 『臨床医学の誕生』, 神谷美恵子訳, みすず書房, 二〇一一年, 二四二—二四三頁.
 - 13) Canguilhem, «le normal et le pathologique», op. cit., 200-201. =前掲書, 一八一—一八二頁.
 - 14) Foucault, *Naissance de la clinique*, op., cit, p.149. =前掲書, 二四五頁.
 - 15) *Ibid.*, 201=前掲書, 三二四頁.
 - 16) 例えば, 以下を参照。Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, op. cit., p.215. =前掲書, 二七〇頁.
 - 17) Alain Badiou, «Y a-t-il une théorie du sujet chez Georges Canguilhem?», *Georges Canguilhem, philosophe, historien des sciences, Actes du colloque (6-7-8 décembre 1990)*, Paris, Albin Michel, 1993, pp.295-304, p.302.
 - 18) Canguilhem, «Aspects du vitalisme», op. cit., p.109. =前掲書, 九五頁. 以下の本文では, この論文の引用は, () に原書頁を, [] に邦訳頁を記す.
 - 19) Georges Canguilhem, «Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société» *Écrit sur la médecine*, Seuil, 2002, pp.101-125, p.106. 以下の本文では, この論文の引用は, () に原書頁を記す.
 - 20) W・B・キャノン『からだの知恵——この不思議なはたらき』, 館郷・館澄江訳, 講談社, 一九八一年.
 - 21) その理由は, カンギレムが「機械と有機体」の論文のなかではっきりと述べているとおりである. すなわち, 有機的な現象についての機械論的説明が形成されるためには, 動物の筋肉とは別の動力源を有する「自動機械」の出現が想定されているのが確かだとしても, デカルトによって進展させられた動物機械論ないしは「生体機械論のモデルは生体それ自体である」のであって, 逆ではない. 言い換えれば, 最も理想的な機械は生体であるか, あるいはそれに近づくことなのである. こうした機械と有機体の関係の転倒は, 産業社会とともに, (有機体をモデルとした) 機械が全般的に使用される技術的環境のもとで (テイラー主義のような) 「有機体の機械化」が進行することによって決定的なものとなるのである. Georges Canguilhem, «Machine et organisme», *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2009, pp.129-164, pp.144-145, 162. = 「機械と有機体」『生命の認識』, 杉山吉弘訳, 法政大学出版局, 二〇〇二年, 一二八, 一四四頁.
 - 22) Georges Canguilhem, «Du social au vital» *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966, pp.175-191, p.191. = 「社会的なものから生命的なものへ」『正常と病理』,

滝沢武久訳，法政大学出版局，一九八七年，二四〇頁．

23) Georges Canguilhem, *Vie et mort de Jean Cavaillès*, Paris, Allia, 1996.

24) おそらく，この意味を汲み取る作業は，ジル・ドゥルーズとフェリックス・ガタリの『アンチ・オイディプス』や『ミル・プラトー』における「アレンジメント」や「連結組み合わせ (agencement)」といった「機械」にまつわる語彙体系の理解にも結びつけることができるように思われる．