

# 目 次

## 春季シンポジウム：フランス哲学と生命の問題

- 生命特性と哲学——ビシャの生理学とその影響—— …… 村松正隆 1  
生命と個体——生命をめぐる哲学的言説に含まれた  
一つの争点について—— …… 米虫正巳 15  
生命理論と生命哲学——ドゥルーズ／ガタリを参照して—— …… 小泉義之 30

## 秋季シンポジウム：フーコーの現在——没後20周年のために——

- ポストフォーディズムのなかのフーコー  
——クラウゼヴィッツの転倒と「生権力」「生政治」—— …… 酒井隆史 41  
図書館と空隙——フーコーと文学—— …… 菅谷憲興 63  
フーコーと哲学——『知の考古学』を中心に—— …… 慎改康之 78

## 秋季一般研究発表要旨

- デカルトと政治論 …… 竹中利彦 91  
初期ライプニッツの最善世界説 …… 長綱啓典 92  
前期ライプニッツにおける「観念」について …… 清水洋貴 93  
他者と倫理  
——ナベールにおける「一体性原理」について—— …… 福田 肇 94  
ベルクソンにおける「決定論」と「自由」の問題 …… 伊東俊彦 95  
ベルクソンにおける物質の諸相  
——物質から創造論を考察する—— ……  
平光哲朗 96  
哲学的言説と文学性 …… 小林 徹 97  
レヴィナスにおける時間性  
——ディアクロニー概念からの未来と過去の位置づけ—— 佐藤香織 98  
生命論の中のフーコー——知と生命—— …… 近藤和敬 99

ドゥルーズ哲学の政治性を巡る一考察 .....	原 一樹	100
個体化論の行方——シモンドンを出発点として—— .....	中村大介	101
コミュニケーションからテレコミュニケーションへ ——デリダにおける準・超越論的コミュニケーション論の可能性——	宮崎裕助	102

## 公募論文

### Une lecture 'probabiliste' de la visée pratique

chez Montaigne et Descartes .....	Yoshinori TSUZAKI	103
初期ライプニッツの最善世界説 .....	長綱啓典	120
実現は偽の概念ではない。 ——ベルクソンにおける actualiser と réaliser —— .....	平光哲朗	132
ベルクソンと認識批判 ——イマージュ論の経験内在的記述にむけて—— .....	荒谷大輔	144
ジゼール・ブルレにおける音楽的現在の形成の問題 .....	山下尚一	157
覚醒する理性 ——レヴィナスとフッサールにおける認識と「倫理」—— .....	田口 茂	170
Le « tiers-temps » : à l'aporétique du temps cosmologique et du temps phénoménologique dans <i>Temps et Récit</i> .....	Shigeo KAWAGUCHI	183
技術のエピステモロジー ——ジルベール・シモンドンの哲学の側面—— .....	中村大介	196

## 書 評

村上勝三著『観念と存在 デカルト研究1』 .....	鈴木 泉	209
山口信夫著『疎まれし者デカルト』 .....	山田弘明	214
佐藤一郎著『個と無限——スピノザ雑考』 .....	上野 修	218
水野浩二著『サルトルの倫理思想——本来の人間から全体的人間へ』	沼田千恵	222
清 真人著『実存と暴力——後期サルトル思想の復権』 .....	永野 潤	227
Koji HIROSE, <i>Problématique de l'institution dans la dernière philosophie de Maurice Merleau-Ponty, Événement Structure Chair</i> .....	加國尚志	233
中 敬夫著『自然の現象学——時間・空間の論理』 .....	谷 徹	238

山形頼洋著『声と運動と他者——情感性と言語の問題』……	吉永和加	243
吉永和加著『感情から他者へ——生の現象学による共同体論』……	庭田茂吉	247
湯浅博雄著『聖なるものと<永遠回帰>』……	若森栄樹	251
松永澄夫著『食を料理する——哲学的考察』……	坂部 恵	256
日仏哲学会 2004 年度活動報告 ……		261
日仏哲学会入会手続きについて ……		262
2006 年春季・秋季研究大会一般研究発表応募要領 ……		263
『フランス哲学・思想研究』公募論文応募規定 ……		263
日仏哲学会会則 ……		264
編集後記 ……		266



# 春季シンポジウム

## フランス哲学と生命の問題

### 生命特性と哲学

#### ——ビシャの生理学とその影響——

村松 正隆

#### 1. ビシャの生命の定義

フランス革命期に活躍した生理学者ビシャの生命論は、多くの哲学者の思索に様々な影響を与えてきた。ディストリアはその古典的なビシャ論<sup>1)</sup>の中で、ビシャの影響を受けた哲学者として、メヌ・ド・ビラン、コント、ラヴェッソン、クールノー、ショーペンハウアーを挙げている。本稿では特に、ビシャの生命特性に対して直接に言及を行っているメヌ・ド・ビランとコントを取り上げ、彼らがビシャの生命特性をいかに改編したかを見ることとしたい。

最初に確認しておきたいが、ビシャの著作のうちには「哲学的」と形容するような省察はほとんど見当たらない<sup>2)</sup>。彼のテキストは完全に生理学(あるいは病理学)、解剖学に内在している。だが上述のように、彼の生命理論は哲学者に様々な影響を与えてきた。こうした影響力を探るために、まずはビシャの生命論の枠組みを紹介し、彼が新たに提出した「組織」「生命特性」といった概念を素描することとしたい。

まずビシャの著名な生命の定義、「生命とは死に抗う諸機能の総体である。」(RP,p.2)を手がかりに、この定義が現れる『生と死に関する生理学的諸研究』(以下『諸研究』)、並びにその直後の『一般解剖学』を取り上げることとしよう。

この定義は必ずしも好意的に受け容れられてきたわけではない。『諸研究』に註を付したマジャンディは、生命の概念を前提とする「死」の概念を含むがゆえにこの定義は悪循環であると指摘し(RP, p.3 note)、またビシャの従兄弟でもあったピュイソンは、「生命の停止でしかない死に逆に積極的性格を与える欠陥を有している。」と述べる。しかしこうした批判は、ビシャが生命を根本的に個体に定位させていたことを考慮すれば、消失しないだろうか。強調しておきたいが、ビシャの生命論は、ごく僅かな場面を除いて、「生きた」個体を離れることはない。「生命」が何らかの不可思議な実体として、個体を離れた場に位置付けられることはないわけだ。従って「生命」とは個体の存在様態なのであり、生命が個体に定位して語られるなら、死もまた個体に定位して語られることになる。つまり、かつては生きていたが今はもうその徴候を示さぬ《死体》との対比の中で、生きた個体は必ずや死ぬものであるという洞察を背景として、《死体》になることに「抗う諸機能の総体」として生命が定義されることになる。

ところでここで「生命」と「諸機能の総体」という語が結びれていることを手がかりに、次に「機能」という語に注意してみよう。この点については、彼の発想が最も定式化されている『一般解剖学』の次の箇所が参考になる。次のテキストは、後述する有名な組織概念が導入される箇所の冒頭である。

「およそ動物は様々な器官の集成である。諸器官は各々その機能を果たすことで、それぞれの仕方で全体の保持に協力する。それらは個体を構成する全体としての機械のうちの部分機械 (machines particulières) のようなものである。」(AG, p. lxxix)

機能は自らが属する全体の保存 (la conservation du tout) に役立つ。ある一定の皮膚なり外皮に覆われている生きた個体は、その周辺からの様々な圧力に絶えず曝されている。「生体を取り巻くすべてのものは生体を破壊しようとするというのが、生体の現存様態である。」(RP, p.2) この状況の中、「全体」の保存のために作動していると見做される、ある器官に定位される働きが「機能」と呼ばれるのであり、かつ、この機能の諸作動の総体が「生命」と呼ばれ

る。この事態を別の側面から見れば、一つでも何か機能が作動している限り、ビシャにとり、その機能が属する生体は生きていくことになる。

生命と機能との関係をさしあたり押えた後、ビシャは生命を構成する諸機能を二つに分割する。諸機能は「全体の保存」への貢献の様態に応じて、動物のみが持つ「動物的生命」と動植物に共通する「有機的生命」に分割される。ここで一言注意しておけば、ビシャはこの分割によって生命を二種類に分割しようとしたわけではない。生きた個体は複数の機能を持つのであり、各々の機能は、個体の外部と関係するか内部で完結するかに従って「動物的」か「有機的」かに分けられる（だから動物的生命は「関係の生命」とも呼ばれる）。

ビシャの『諸研究』の第一部は、これら二つの生命（あるいは機能のカテゴリと呼ぶべきであろうか）の差異を整然と記述することを目的とする。即ち各々の生命（機能）を担う器官の外的な形態、それぞれの活動様態、活動の持続、さらには習慣から被る影響、「精神的なもの」との関係から各々の生命の差異が記述される。ところで、この第1部第7節は「生命諸力との関係における二つの生命の一般的差異」と題されている。少し考えてみると、これは他の節の標題と比べて奇異の念を抱かせるものだ。なぜなら、例えば器官の形状（動物的生命を担う器官は対称的、有機的生命を担う器官は非対称的）や、あるいは習慣が各々の生命機能に与える影響は、直接的に観察可能であるのに対し、ここで十分な規定が与えられていない「生命諸力」といった言葉が出されるのは唐突の感を否めないからだ（これはビシャが「生命特性」（今後は「生命諸力」の代わりにこの語を用いる）をニュートンの重力と同じく、現象の説明のための未知項としていたことにもよる）。だが唐突に登場するこの「生命特性」こそが、ビシャの独創性を示している。

節を改めて、ビシャが考えていた生命特性について見ることにしたい。

## 2. 生命の単位としての組織と生命特性

ビシャの生命論の歴史的な斬新さは、生命を論ずるに際して「機能」の分析で歩みを止めず、さらなる基礎的な単位を求め、これを「機能」が定位される器官とは階層を異にする「組織」に求めた点にある。この発想は『諸膜論』に

既に現れていた。ピシャは『諸膜論』において、それまで器官ごと別々に扱われてきた粘膜、漿膜などをそれ自身として独立して扱うことを提案する (cf; TM, ch. I)。この発想は『諸探究』を経て『一般解剖学』で完成する。彼は器官に固有の生命を認めていたボルドゥを引きつつ、次のように述べる。

「ボルドゥ以来人びとは、各々の器官に固有の生について語ってきた。この生とは、ある器官の諸生命特性の総体を別の器官の諸特性の総体から区別する特殊な性格に他ならない。これらの有機的特性が厳密かつ正確に分析される以前には、この固有の生についての正確な観念を形成することも明らかに不可能であった。さて、私がこれについて与えた観念に従えば、諸器官の大半は様々な単純な組織から構成される以上、固有の生という観念も、器官それ自身にではなく単純な組織に適用されなければならない。」 (AG, p. lxxxiii : 強調は引用者による)

《組織》こそが、ピシャが指示する「生命特性」を担う。そして「生命特性」を担う組織が器官を構成する。先に引いた『一般解剖学』のテキストでは、組織と器官との関係が次のように説明される。

「およそ動物は様々な器官の集成である。諸器官は各々がその機能を果たすことで、それぞれの仕方で全体の保持に協力する。それらは個体を構成する全体としての機械のうちの部分機械 (machines particulières) の如きものである。さて、これらの部分機械はそれ自身また数多くの組織から形成されている。それらははなはだ異なった本性を持ち、真にそれらの器官の要素である。」 (AG, p. lxxix)

生命の分析は器官で終局を迎えはしない。観察に対して最初に分節された形で現れるのは器官だが、解剖学者はこの器官がさらに様々な部分から成ることを認め、これら諸部分の類似 (特に病的諸現象が示す類似) に導かれつつ、器官が担う「機能」とは別次元の「生命特性」を担う組織にまで到達しなければならない。



別の言い方をしよう。一般に「機能」についての議論は必ず目的論的な構図に組み入れられる。先に見たように、器官に位置づけられる「機能」は、自ら<sup>ら</sup>が属する全体<sup>の</sup>保持に役立つものと定義されていた。ところで今は、機能<sup>それ</sup>自身が説明されるべきものに転化している。機能は、組織レベルで観察される、それ自身の働きは何ら目的論的に位置付けられることのない、観察に基づいて確定される（とピシャが考える）生命特性によって説明されるべきものとなる。組織は生命特性を担うが、生命特性を巡る議論は目的論的な図式に巻き込まれてはならない。そして諸組織が複合して織り成す器官の機能が、さらに集まって総体として個体としての生命を構成するという順序になる。従って、生理学と解剖学の結節点を示す次の方法が、生命の探究に関する規則として規定される。

「ある機能を研究するならこの機能を実行する複合的な器官を一般的に考察せねばならない。だが、この器官の諸特性と生命を知りたいければ必ずこれを分解せねばならない。同じように、解剖学についての一般的概念を得たければ各々の器官を大まかに考察してよいであろう。だが、その内的な構造を厳密に分析したければ、諸組織を孤立させることが絶対に必要なのだ。」（AG, p.lxxxv）

そしてよく知られているように、ピシャは組織を21に分類する。ところで組織が担う生命特性がいかなるものであるかについては『諸研究』『一般解剖学』の中に詳しい説明があるので、それをごく簡単に見ることとしたい（図表1も参照のこと）。

ピシャによれば生命特性は、収縮性と感覚性の二種類に分けられる。そして、各々の特性は、動物的生命を構成するか有機的生命を構成するかに従って、各々2種類に分けられ、結果として「動物的収縮性」「動物的感覚性」「有機的収縮性」「有機的感覚性」の4種類が取り出される（なお「有機的収縮性」は「感覚的有機的収縮性」と「非感覚的有機的収縮性」の二つに分けられる。これの差異は、収縮が観察に現われるか否かによって決まる）。そしてピシャは21の組織の各々に関して、それに属する4つ（ないし5つ）の生命諸特性の

有無、特質を決定し、ここから器官の機能を構成的に説明しようとする。個体が外部の事物を受容する知覚・感覚などの機能は動物的感覺性によって、運動、発声は動物的収縮性によって説明され、また循環、同化、吸収、発散などの有機的諸機能は、有機的感覺性と有機収縮性のペアになった働きから説明される。

組織特性から機能の様態を説明しようという傾向は、特に習慣の説明に顕著に見られる。習慣が、動物的生においては感覺性を弱め他方で判断を強化すること、そして有機的生にはほとんど影響を及ぼさないことをビシャは指摘するが、『諸膜論』のビシャはこの事態を、粘膜の感覺性と結び付けて説明する。「皮膚と同じく粘膜の感覺性はその本質上習慣の影響が大きい。」(TM, § 71)。粘膜の感覺性が、皮膚の感覺性と同じく習慣によってその鋭さを減じられるがゆえに、有機的生命はこれが属する個体にとって無感覺なものということになる。即ち有機的生命諸機能に習慣が及ぼす影響は、組織に属する有機的感覺性から説明されることになる。

他にも生命諸特性に関しては論じるべきことは多々あるし、またそもそもビシャがこれらの概念を取り出した方法論はさらに吟味されなければならないだろう。だが、本稿の話題はビシャの生命論が哲学に及ぼした影響にあるので、そうした議論は一切割愛し、「組織」「生命諸特性」といった概念を哲学者がどう改編してきたかを見てみたい。

### 3. 生命特性の改編——メーヌ・ド・ピランの場合

メーヌ・ド・ピランがビシャを熟読していたことはよく知られている。彼は自らの哲学の生理学的基礎を求めてビシャを利用する。もっとも彼は組織概念には殆ど触れない。彼にとって重要なのは、意志と身体のもたらす内的抵抗とによって構成される《人格》としての自我に対し(有機的)身体に定位される生命的な諸活動が与える影響を計測し、いかにこの影響をいかに統御するかを論じることである。

だが実際のところ、ピランが(組織の概念抜きで)ビシャの生命特性に触れ

ている箇所は散見される。ピランはビシャの生命特性をどのように評価するのか。

まず目に付くのは、意志的能動性の自律性を主張するピランが、自らの学説に合わせてビシャの生命特性に基づく知覚の説明に改編を加えている点である。ピランは「ビシャが生きていたなら恐らくなしたろう改編」(A, XIII-2, p.238)を言う。即ち、「超有機的な」努力の哲学を構築し、知覚(ビシャにとっては動物的感觉に相当する)を意志的運動に基づけるピランにとっては、動物的感觉(これは組織・器官から脳へと向かうものだった)の改編が必要になる。ピランに従えば、知覚は超有機的な努力に基づく脳を中心とする遠心的な運動性に基づくのであり、動物的感觉だけでは知覚を説明することはできない。この改編の帰結は小さくはない。ビシャが動物的感觉に割り振っていた知覚、そして動物的感觉性と動物的収縮性との連関に割り振っていた知性などは、超有機的努力によって構成される自我へと割り振られ、動物的感觉性の役割としては「触発」のみが残される。「動物的感觉性は、生体が諸印象を受容しさらにはそれによって触発されるために、つまり苦痛や快樂を被るために持つ単純な能力として考察することができる。」(A, III, p.380)

ところでこのような動物的感觉性の扱いと平行して、ピランは同時に、ビシャが峻別した動物的感觉性と有機的感觉性とを同一視するに至っているように見える。そもそもビシャ自身も「動物的感觉性と有機的感觉性との間には程度の差しかない」(cf; RP, p.110)という命題を立てていた。しかし他方でビシャはそれが担う機能という観点から、有機的感觉性と動物的感觉性との間に差異を導入していた。しかしピランは、この機能という観点からの区分はほとんど考慮せず、「程度の差しかない」という命題の意味を強く解釈する。

そもそもピランは「有機的感觉性」の實在的に極めて懐疑的だ。有機的感觉性とは、「外的な徴候 (*signes étrangères*) に基づき、時に幻想的ですからある仮説的な名称」(A, III, p.378)である。有機的感觉性は意識に現われない以上、ピランに従えば、実際に観察される生体部位の収縮から「推断されるかないし帰納される」(A, VI, p.97)ものであり、あるいは「極めて實在的なもの」(A, III, p.379)としての動物的感觉性からその働きが推論されるに過ぎないものである。

ビランにとり、「すべての動物的感觉は、生命的機能の直接的結果であるという意味では有機的であると言われうるし【…中略…】逆にすべての有機的感觉は動物的であり、ある苦痛あるいは快樂の段階へと動物的感觉性を触発しうる」(A, X-2, p.62) のであり、両者は本性を同じくする。ところでこの同一視の論理に注意しよう。動物的感觉が有機的でもあると言われるのは、それが「生命的諸機能の直接的結果だから」である。これは「生命的諸機能の直接的結果」を「有機的」と呼ぶか否かの定義の問題だ。他方、有機的感觉が動物的と言われるのは、それが動物的感觉性を触発しうるからである。こうした議論自体はビシャのうちにも存するが、「有機的感觉性」を動物的感觉性に吸収させる論理はビシャのうちには存在しない。特性の差異を無視して動物的感觉性と有機的感觉性とを同一視する論理は、ビシャには受け入れがたいものだろう。ビランに対するビシャの影響を吟味しているアズヴィの言葉を借りれば、「すべての差異を消し去ってしまうこの結論に達することで、彼【ビランのこと：引用者註】は生理学の分類を覆してしまうことになる」<sup>3)</sup> からだ。

「動物的感觉性」の特性としては触発のみが残され、また触発を及ぼすという契機から、「有機的感觉性」は「動物的感觉性」は同一視される。ビランの議論において、「有機的感觉性」は触発の概念を媒介にして動物的感觉性に吸収されている。

ビランが触発を、意志と抵抗とによって構成される「人格の生」に対立するものと捉えていたことも思い起こしたい。有機的感觉性と動物的感觉性の同一視、そして恐らくは有機的生命と動物的生命との同一視は、両者が共に「人格」に触発を及ぼすという論理に支えられている。これは言い換えれば、「生命」を特徴付ける審級が触発に求められ、結果として「生命」が「動物的生命」によって代表させられていくプロセスとも言える。

メヌ・ド・ビランにとり、生命とは一元的なものであり、ビシャが行ったような生命特性の違いによってなされる分割は、二次的なものである。「有機的感觉性」の消失は、ビラニズムにおける「生命」概念の特徴を象徴している。ビランにとり、特性に基づく生命機能の区分は後景に退く。ビラニズムにおける「生命」とは、意識の生との対比の中で、これに抗う動物的なもの、従って意識の生によって飼いならされるべきものとされる。

#### 4. 生命特性の改編——オーギュスト・コントの場合

さて、次にオーギュスト・コントに触れておきたい。ビシャに対するコント評価については多々論ずべきことがあるが、ここでは「組織」概念にのみ注意することとする。

方法論的な面から言えば、ビシャが組織研究に利用した方法は、「生体の研究に本性上最も適している比較の方法」(C, p.268)の模範的な例である。コントは、ビシャが粘膜組織と皮膚組織の根本的アナロジーを発見したこと(C, III, p.281)、繊維組織、軟骨組織、骨組織の類似に気づいていたことを賞賛する(C, p.413)。そしてこうした方法論で見出された組織の概念をも、コントは高く評価する。

「生命諸力に関する形而上学的理論の構築において、ビシャは確かに初めて組織特性という名称で、徐々に進展して必ずやすべての形而上学的概念を消失させ、生理学の主要な基本的諸原理の完全な実証性を準備することになる主要な考察を導入した。というのも、その哲学的手続きはここでは本質的に、特性という観念を力という古い観念の代わりに置くものであり、この言葉を、様々な生物学的諸現象がそれへと分解されうる最も一般的な働きとしてのみ実証的に理解したからである。」(C, p.517)

ビシャが生命特性を定位すべきとして提出した組織の概念は、自然界の各々の事象の統一的な理解を実証哲学の根本的な任務と考えるコントにとって重要な成果と映り、彼はこれに賛意を表すると同時に、さらには組織の数が減じていき、最終的には複数の組織が一つに還元されることを望む (cf; C, p.418)。組織概念への賞賛は別として、ビシャが組織に定位した「生命特性」(コントに従うならば「組織特性」)に関するコントの批評を見よう。ビシャ、コント共に生体の特徴として認める「交感」について、コントがビシャを次のように批判していることを導きの糸としたい。「それまで専ら医者が行っていた交感の一般的研究を生物学的思弁の通常の体系に決定的に導入した功績はビシャの

ものだが、この点【交感を有機的生にも認めたこと：引用者註】に関しては、彼の生命力に関する有害な理論は、それらの重要な諸現象の根本的概念に不都合な影響を及ぼしてしまった。」(C,p.601) 有機的生命に交感を認めることは「生命力に関する有害な理論」というわけだ。

ではコントは「有機的生命」の特性をどのようなものと考えていたのだろうか。彼は植物的生命（コントが有機的生命をこう呼ぶ場合もある）の特質を、湿度、循環、収縮（rétractilité）であるとするが、特に最後の「収縮」に関しては、これがビシャの組織の収縮性と非感覚的有機的収縮性に対応することを明言している（C, p.524）。従って、コントが植物的生命（あるいは一般的生命）を、ビシャの「有機的生命」とある程度重ね合わせていると推測することは許されよう。ところでコントにとり、「植物的生命を構成する主要な働きはその本性からして物理—化学的なものである。」(C, p.531) ビシャは物理化学が組織の有機的特性を説明できるとは認めなかったが、コントは、端からこれを認める。だからこそコントによるならば、「有機的生命」が示す現象に、純粹に生命的な現象を理解するために用いられるカテゴリー（例えば上述の交感）を適用することは間違っている。

コントは、有機的な生命諸特性の独自性を認めない。彼はビシャの「有機的感覚性」の概念を「無意識的感覚性」と言い換え、それ自身完全に矛盾した概念と批判し、翻って「有機的収縮性」の概念にも批判を加える。ビシャが「有機的収縮性」を導入するために持ち出した、組織が刺激を感知する能力としての「有機的感覚性」を、コントは意識を伴わない感覚性と理解し、矛盾した術語であるとする。「植物的な諸現象は、厳密にそれだけで広い視点から考察すると、構成と分解という連続的な活動なのであり、その本質的な側面においては、単純な非有機的諸現象と同一化される。」(C,p.554)

このコントの議論を支える論理はいかなるものだろうか。なぜコントは、植物的生命と有機的生命との間に強い区分を引き、かつ有機的生命を物理化学に還元できると考えたのだろうか。一つにはコントが、実証哲学における諸学問の階梯に於いて生物学の直前に位置する化学の説明能力を信じ、化学が必ずや有機的生命の諸現象を説明しうると確信していたことが挙げられよう。「自然的であれ人工的であれ様々な実体が相互に及ぼす分子的で特殊な活動から生じ

る、構成と分解との諸現象の法則」(C,p.11)の探求を目的とする化学は、植物的生命が示す「構成と分解という連続的な活動」(C,p.554)を説明することが、原理的に要請されているように見える。

もう一つ論点を挙げれば、コントにとって生物学は、「人間」を明らかにすることを目的とする学であったことが思い出される。

「生物学の偉大な目的は、恐らく最終的な分析においては、人間の正確な認識である。」(C, p.233)

「人間の研究が常に、出発点としても目的としても、生物学的科学の完全なシステムを高いところから支配しなければならない。」(C, p.243)

そして、コントにとり「人間の本質的特性が露わになるのは、社会的状態において、それも特に発展した文明に従ってのみである。」(C, p.233) ビシャ自身もまた社会の発展を動物的生命の諸機能によるとしていたことが思い起こされる。

「現実の社会も、この【動物的】生命の多様な諸機能の働きにおけるより規則的な発展、より明確な完成に他ならない。これら多様な諸機能は、私たちを取り巻く諸存在と私たちとの間に諸関係を打ち立てる。というのも、後でもっと詳しく証明することになるが、発展し自己完成にいたる力を持つというのが、動物的生命作用の主要な性質の一つであるのだから。」(RP, p.67)

社会的状態に人間性の発露を見るコントは、明らかにこのビシャのテキストの延長上にいる。メヌ・ド・ピランと違ってコントは人間の知的営みを動物的生命の延長線上に位置づける。そして彼によれば、人間のあり方は動物的生命の研究によって明らかにされる。コントが有機的生命(一般的生命)を物理化学に還元できるとした背景には、もちろんコント自身の科学観がある。しかしこの背景にはまた、コントの動物的生命への高い評価があると考えられるだろう。ビシャ言うところの、動物的生命の「発展し自己完成に至る力を持つ」特性こそが、生命を最も特徴付ける側面であるとするコントの発想は、有

機的生命は物理化学的に説明されるという論点と密接な関連を持つように見える。

## 5. 結びにかえて

ビシャを読み込んでいたメーヌ・ド・ビランとコントの批評からやや強引に取り出したのは、彼らがビシャの生命特性に加えた改編、わけてもその「有機的感覚性」の消滅であった。このことは何を意味するだろうか？二人の哲学者によるビシャの生命特性の改編は、動物的生を意識の生との対立の中で否定的に捉えるにせよ（メーヌ・ド・ビランの場合）、あるいは動物的生を人間の基礎として捉えるにせよ（コントの場合）、いずれも、「生命」という語によって名指される存在様態を動物的生によって代表させていく過程に見える。もちろん彼らの論理には、彼ら自身の哲学によって支えられた一貫性が見られる。自我は確かに、自らの選択、意志に抵抗するものとして「生命」を評価することもある。あるいは人間が社会生活を営むという事態は、ビシャの分析に従えばやはり動物的生命の発展上に割り振られる事がらであろう。

だが、ビランやコントが行った生命特性の改編は、ビシャの志に適ったものであっただろうか？ビシャが組織に対して有機的とされる特性と動物的特性とされる特性を割り振ったのは、ビシャ自身が適切と考える実証的な観察という手続きに従ってであった。他方、メーヌ・ド・ビランやコントの生命特性に対する再評価には、どこか、実証的観察とは別種の論理が入り込んでいる。ビシャと哲学者たちは、すれ違いを見せている。

メーヌ・ド・ビランとコントという、通常は対立の相のもとで理解される二人の哲学者が、ビシャの生命特性の改編においてはある種共通する姿勢を見ている点、即ち<生命>を動物的生命によって代表させ、かつ有機的感覚性を否定しているという点は、いくつかの点で示唆的である。この事態からは、哲学と生命を巡る実証科学との関係のあり方、さらには哲学それ自身が「生命」を語るときの、ある種の前提ともいえる事態が引き出しうるように思う。だが大まかな帰結をいきなり引き出すことは控え、ここでは、ビシャとビシャを巡る哲学者たちとの間の議論の、一つの特徴を導き出すことができたことで、ひとまず筆を擱くこととしたい。



## 註

- 1) F.Colona d'Istria. « La psychologie de Bichat », dans *Revue de métaphysique et de moral*, tome XXXIII (1926)
- 2) 『生と死に関する生理学的諸研究』の一部には、コンディヤック、イデオロジストからの影響が見られる箇所があるがそれもごく僅かである。また研究者たちの指摘に拠れば、ビシャはイデオロジストたちのサークルとあまり関わりを持たなかったようである。
- 3) François Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme*. Vrin, 1995. p.188

ビシャの著作 【 】内は引用の際の略号

Traité des membranes. Paris, Richard, Caille et Ravier. 1802 【TM】

Recherches physiologiques sur la vie et la mort. Gabon, 1822 【RP】(初版は1800年)

Anatomie générale tome. I, Paris, Brosson, 1812 【AG】(初版は1801年)

その他の著作

Auguste Comte. Cours de philosophie positive. tome. III. éd. Anthropos, 1968 【C】

なおメヌ・ド・ビランの著作については、François Azouvi の編集による『メヌ・ド・ビラン著作集』(ŒUVRES DE MAINE DE BIRAN sous la direction de F. Azouvi)を用いた。引用に際しては、“A”の文字の後に巻数を記し、その後にページ数を記した。

図表 1 (生命特性)

属する生命	動物的生		有機的生	
生命特性	動物的感覺性	動物の収縮性	有機的感覺性	有機の収縮性
諸特性相互の 関係	動物の収縮性から 独立		有機の収縮性に依 存	
伝達の有無	脳と関係する		いずれも組織内部で働く	
性格	意識的、有機的感 覚性とは程度の差 異を持つ	意志的	無意識的。動物的 感覺性とは程度の 差異を持つ	非意志的
中断の様態	直接的に消滅する		段階的に消滅する。	
機能	感覚、知覚、快苦	移動、発声	消化、循環、分泌、発散	

Roselyne Rey, *Naissance et développement du vitalisme en France de la deuxième moitié du 18<sup>e</sup> siècle à la fin du Premier Empire*, p. 362 を参考に作成。ビシャの包括的な記述としては『諸研究』の第7節、並びに『一般解剖学』の「一般的序説」第2節が参照できる。

# Les propriétés vitales et la philosophie: La physiologie de Bichat et son influence sur les philosophes

Masataka MURAMATSU

L'originalité de la physiologie de Bichat consiste dans sa conception du « tissu » et des « propriétés vitales » qui se situent dans celui-ci. La méthode et les idées nouvelles de Bichat exercent une grande influence sur la philosophie de Maine de Biran et Auguste Comte. Maine de Biran et Auguste Comte, qui appréciaient l'originalité de Bichat, critiquent cependant les propriétés vitales qu'il propose. Ils refusent le caractère spécifique attribué à la vie organique. Pour Maine de Biran, elle s'identifie à la vie animale et pour Auguste Comte, elle doit être expliquée par la chimie. Les deux philosophes sont considérés comme opposés en général, mais le point commun entre eux est que le caractère essentiel de la vie se trouve dans la vie animale.

# 生命理論と生命哲学

——ドゥルーズ／ガタリを参照して——

小泉 義之

## 一 科学理論と生命理論

生命科学技術の進展を念頭に置き、ドゥルーズとガタリの『哲学とは何か』(1991)を参照しながら、生命理論と生命哲学の関係について考える。なお、以下、著者はドゥルーズで代表させる。

生命科学技術は、生体内部で次々と発見される分子や反応系について、分類・整理の方式すら確立していないように見える。生命科学技術は、いわば分子的な混沌、この意味での分子的なカオスに戸惑っているように見える。例えば、Roche Applied Science 社 HP に掲示されている図表は、分子的カオスから技術的に釣り上げて確定したところの反応回路を図表化している。ここには、生体内部で活性化した分子の状態、遷移状態における反応系は記載されていないが、それにしても、この類の図表を見ることを通して、生体内の分子的カオスを想像してみることはできる。問われるべきは、このように垣間見られるところの分子的カオス、これをどのように思考するのかということである。そこで、ドゥルーズによるカオスの定義と、カオスをめぐる思考の三つの形式の区別を引用しておく。

「カオスは、その無秩序によって定義されるというよりも、むしろ無限速度によって定義される。カオスに下書きされるすべての形は、無限の速度で消散する。カオスは空虚であるが、無ではなく、潜在的なものである。それはあらゆる可能な粒子を含み、あらゆる可能な形を描くが、それらは出現するや直ちに消失し、何の整合性 (consistence) も指示性も帰結も残さない。カオスは、生成と消滅の無限速度である」(111/168 [『哲学とは何か』からの引用は、原書・

翻訳書の順で引用頁数を記す)。

「思考の定義、思考の三つの偉大な形式の定義、すなわち、芸術・科学・哲学の定義は、常にカオスに直面すること、或る平面を描くこと、或る平面をカオスの上に張り渡すことである。哲学は、カオスに整合性を与えて、無限を救い出そうとする。すなわち、哲学は、概念人物の作用の下で、整合的な出来事や概念を無限に担うことになる内在平面を張り渡す。科学は、反対に、無限を放棄して、参照系を獲得する。すなわち、科学は、たんに無際限な座標平面を張り渡し、これがその都度、部分観察者の作用の下で、事物の状態、関数や指示命題を確定する。芸術は、無限を回復するような有限を創造しようとする。すなわち、芸術は、構成平面を張り渡し、これが今度は、美的姿形の作用の下で、記念物や複合感覚を担うことになる」(186/280)。

科学はカオスから何かが現実化する過程を理論的に捉えようとする。そのために、科学理論は、三つのステップを辿る。第一に、生成消滅の無限速度を放棄して有限速度に置き換えることである。カオスの生成消滅を、いわばスナップ・ショット、スローモーションで捉えて、何ものかの時間発展の関数を定めることである。第二に、参照系(内包量の軸)を立て、次いで座標系(内包量と外延量の軸)を立てることである。そして、事物の状態、すなわち、科学でいうところの状態を、座標系における点として表示し、状態の変化を座標系における点の軌跡として表示することである。第三に、座標系にポテンシャルを置くことである。ドゥルーズによるなら、ポテンシャルはカオスから借りられる。

「一般に、事物の状態がカオス的で潜在的なものを現実化するには、事物の状態はカオス的で潜在的なものからポテンシャルを借りなければならない。このポテンシャルが座標系の中に配分される。事物の状態は、事物の状態が現実化するところの潜在的なものから、事物の状態が占有するポテンシャルを取り出す。いかに閉じた系であっても、潜在的なものへと上昇する糸があって、そこから蜘蛛が降りてくる。しかし、ポテンシャルは現実的なものの中で再創造されうるのが、ポテンシャルは更新され拡大されうるのがと問うことによって、事物の状態、事物、物体をより厳密に区別することができる」(116/174)。

科学理論におけるポテンシャル概念は多義的であるが、ここで注意しておき

たいのは、座標系にポテンシャルを配置する際に、すなわち、＜蜘蛛が降りてきて蜘蛛の巣を張り渡す＞際に、実際には理論家が＜天下りの＞ポテンシャルを設定しているということである。つまり、科学理論の実情からすると、ポテンシャルがカオスから借りられているとはとても解せないのである。天から蜘蛛を降ろすもの、天から操り人形を操るのが、まさに天から蜘蛛の巣や人形の動作を借りていると証明するには、哲学と科学理論のすべてが必要である。この問題は措くとして、ともかく、座標系にポテンシャルを配置して状態変化の軌跡を描き出す科学理論とは、力学系理論のことだと解しておいてよい。そして、ドゥルーズが考えようとしていることは、状態変化の力学系理論を、いかにして事物変化の理論へ、物体変化の理論へ、さらには、生体変化の理論へと仕上げるのかということである。ドゥルーズは、物体は座標変換に対する不変量に相当すると示唆した上で、物体と生体について次のように書いている。

「物体において、独立変数の関係は十分に完成される。ただし、その関係にはポテンシャルが、あるいは、物体の個体化を更新する力能が備え付けられているが。しかし、とりわけ物体が生体であるときには、すなわち、拡大や付加によってではなく分化によって進行する生体であるときには、出現するのは新たなタイプの変数である。それは内部環境との関係で生物固有の関数を決定する内的変数であり（内部－参照系）、しかもそれは外部環境の外的変数との確率的関数に入り込む内的変数である（外部－参照系）」（116-117/175）。

「生体の特権は、その中で自らの状態を現実化し、自らの物体を個体化するところの連合するポテンシャルを再生産することにある」（145/218）。

ドゥルーズは、こう見通していることになる。状態、事物すなわち質点、物体すなわち剛体、これらに関する力学系は完成している。ポテンシャルの再創造・更新・拡大・付加については原理的には力学系によって理論化することができる。では、生体を力学系によって表現するにはどうしたらよいのか。生体は発生・分化する。それは生体の内部での分裂・分化として進行する。つまり、生体とは、その内部に次々と新たなポテンシャルを分子のカオスから借りてきて、新たな力学系を張り渡すものであるということになる。同時に、生体は、別の生体との間で、また、生体の外部との関係で、力学系を自発的に変化させ

る。生体には、力学系の拡大や付加以上の力能がある。とすると、科学理論を生命理論に仕立て上げるには、状態・質点・剛体の力学系理論以上の理論を数学的に構成しなければならないし、生命哲学は、そのことを見越して、概念を創造しなければならないということになる。

## 二 生命理論と生命哲学

ドゥルーズにとって、哲学の使命は、概念を創造することと、概念が内在する平面を張り渡すことである。このことを説明するために、『哲学とは何か』の前半では、概念の論理と命題の論理を切り離すこと、整合性概念を概念の論理に相応しく作り直すことなどが行なわれている。この重要な一連の議論を経た上で、ドゥルーズはこう書いている。

「関数という観念こそが、諸科学の反省と諸科学の交流を可能にする。この二つの仕事のためには、科学は哲学をまったく必要とはしない。ところが、対象が、例えば幾何学的空間が、科学的に関数によって構成される時、その哲学的概念が探究されることになる」(111/167)。

「概念そのものが与えられなくても、関数が与えられることがある。しかし概念は与えられうるし与えられるべきである。例えば、空間の概念がまだ与えられなくても、空間の関数が与えられることがある」(126/188)。

概念と関数空間の関係については、力学系を例にとって口頭発表したもので、ここでは、幹細胞を取り上げて考えてみる。幹細胞については、さまざまな実験報告が続いていて、とても確定的なことは言えないが、それは自己を複製し、同時に、別の細胞を分化する細胞である。幹細胞は、さまざまな細胞を分化する多能性をもっており、その多能性を潜在させたままの自己を複製し、同時に、その多能性を現実化し自己とは異なる細胞を分化する。ところで、受精卵やクローン胚は、個体を構成するすべての種類の細胞を分化する力能、すなわち、全能性をもっている。この全能性は、発生・分化の過程で基本的には失われるが、受精卵やクローン胚は、内部分化を進行させながら、同時に、幹細胞を分化する。以上のことを考慮に入れるや、既存の生体概念の変更が迫られ、それに応える生命理論と生命哲学を確立する必要があるのは明らかであ

る。

この幹細胞に関して、たんなる図示のレベルから、簡単な力学系モデルまで、さまざまなモデルが提出されているが、これらは理論的に不十分であると言わざるをえない。金子邦彦他『複雑系の進化的シナリオ』（朝倉書店、1998）、金子邦彦『生命とは何か』（東京大学出版会、2003）でのモデルを例にとってみる。これは多細胞生物を細胞集団で表わそうとしているが、この初発の段階ですでに不十分である。多細胞生物は、細胞を寄せ集めたものではなく、一つの特異な細胞、受精卵が、内部分裂・内部分化して形成されるものだからである。寄せ集めの細胞集団をいかにモデル化したところで、多細胞生物の原理を掴むことはできないであろう。ともあれ、金子邦彦は、各細胞に内部状態を指定し、細胞間の相互作用を表わすためにということで、細胞たちの外部に培地を設定する。各細胞はこの培地と物質を遣り取りするが、そのことを介して、各細胞は相互作用したかのような現象を引き起こすことになる。加えて、細胞内部の反応による生成物の量が一定量を越えると細胞分裂するようにし、活性が一定値以下になると細胞死するようにする。細胞の数が増えて変数が増大する力学系のモデルである。幹細胞に関するモデルはすこし簡単になっているが、このモデルを走らせると、細胞の内部状態の変化の方式、変化の周期が幾つかのパターンに分化し、その中の或るタイプは、こう振る舞うことになる。すなわち、内部の物質濃度が一定の値に達すると、それは分裂するが、分裂後の一方の細胞のタイプは元の細胞のそれと同じになり、分裂後の他方の細胞のタイプは元の細胞のそれとは別になる。これが幹細胞のモデル化であるというわけである。金子自身はこの力学系モデルをこう評価している。

「分裂が続いて細胞数がさらに増すと、上で分かれたグループが少しだけ化学成分の異なるサブグループに分かれていく。つまりA型からA1,A2のタイプが生まれ、B型からはB1,B2のタイプが生まれるというようなことが起こっていく。その意味では、段階4でのA型の細胞は以降のその系列の細胞の幹細胞となっている」（『複雑系の進化的シナリオ』250）。

しかし、金子自身が気付いていることも含め、幾つかの疑念が残らざるをえない。第一に、初期設定においてすべての細胞が同質に設定されていることである。それらは相互作用を通して、エピジェネティックに分化するというわけ

だが、ゲノム・インプリンティングひとつとっても、これは全く実情に合っていない。受精卵からの発生過程のすべてにわたって、差異のないところから差異が発生するなどということはありえない。これは、力学系の初期条件や境界条件をいかに力学系自身が決定するのかという問題にも関連する。第二に、幹細胞の多能性を実現するシステム、これは幹細胞を含むシステムと幹細胞の近くに位置するシステムに関係するはずだが、それらも細胞のシステムであるのに、これが培地に還元されている。この点は、発生・分化のモデュラリティをいかに区別し同定するのかという問題にも関連する。第三に、このモデルは実験で見出される現象を再現・表象する点でも不十分である。幹細胞は細胞分裂の際にどうやら非対称的に、大小の差のある二つの細胞に分裂しているし、細胞の大小の差は力学系の変換の仕方に影響を及ぼすはずだからである。

考えられるべきは、これらの問題点が、力学系理論の改良や調整だけでクリアできるのかということである。しかし、現状の生命理論も生命哲学もそれ以前の段階で停滞していると言わざるをえない。そもそも、自己複製や自己保存といった哲学的概念ですら、フォン・ノイマンのそれを含め科学理論は定式化に成功してはいない。『エチカ』の数学版はいまだに書かれてはいないのである。ましてや、自己保存しながらも自己消滅するもの、差異化するものとして自己を複製するもの、このことの理論化は全く手付かずである。こんな停滞状況が、幹細胞のモデル化の現状によってあからさまに示されているのである。もちろん生命哲学における概念化も遅れている。幾つか指摘しておく。第一に、「有機体」概念の変容を迫られている。有機体論は、生物個体を器官や組織の統合されたシステムと見なし、そこに生物個体の一性や本質を見出してきた。ところが、幹細胞云々以前に、生物個体の本質は、そのような器官のシステムを再生産して維持するシステムにこそ求められるべきであった。ましてや幹細胞が発見されたからには、或る器官を再生産して維持するシステムである幹細胞のシステム、これらを再生産して維持するシステムにこそ、生物個体の本質が見出されるべきであるということになる。このことを不分明にでも表現する概念としては、いまのところ、古代哲学の「種子のロゴス」やドゥルーズの「器官なき身体」しかないと言わざるをえない。ドゥルーズからするなら、生物個体とは、器官なき身体が器官のシステムを生産して維持するものであ



る。器官なき身体とは、先ずは受精卵であり、次いで幹細胞のシステムであるということになる。しかし、これだけではもちろん不十分である。ドゥルーズの用語で言えば、器官なき身体による脱領土化、有機体生産という領土化と再領土化、これらの関係が、用語が与えられただけで、概念化も理論化もされていないからである。第二に、これは生命科学の不十分さにも関わるが、幹細胞が存在し機能しているということが、実験的に発見されたという事情が表現されてはいない。幹細胞の存在は、例えば次のように証明されている。或る個体の内部の特別な細胞集団、すなわち、幹細胞を含んでいると推定される細胞集団、これにマーカーを付ける。その上で、それら細胞集団を、別の個体に移植し、その後で、後者の個体において新たに分化した細胞を調べると、そのマーカーが見出される細胞が僅かであれ発見されることがある。ただしその場合、元の幹細胞から分化したかどうかは不明であるし、むしろ元の幹細胞が後者の個体の細胞と融合しただけではないのかといった推定もなされている。現状では不確定なところが多いが、少なくとも、実験を通して見出される現象と、元の生物個体で起こっているはずの現象との異同を考える必要がある。一般に、幹細胞の分離と同定そのものが、各種の実験操作に依拠していることを理論化においても概念化においても考慮しなければならないのである。

そこで、近い将来、幹細胞の振る舞いをそれなりに表現する科学理論が出来上がるとする。それは、解析学と代数学を統合した力学系変換の関数空間として書き下されると想像しておく。そのとき、哲学は、その関数空間を概念化し、関数空間における変換を出来事として取り出すことになるだろう。それがどのような形式・表現になるかはわからない。もちろん<発生><分化><個体化>と呼んで間違いはないし、ここでは<差異化・分化しながらの自己保存という概念><差異化・分化しながら自己を保存する出来事>と呼んでおくが、それだけでは決定的に足りないことになるだろう。そうではあるが、このように概念や出来事を捉えることが、どうして生命哲学の独自の務めとなるのかを考えておきたい。幾つか引用する。

「科学と哲学は二つの対立する道を辿ると言ってもいいだろう。なぜなら、哲学的概念は出来事の整合性に関わるのに対して、科学的関数は事物状態や混合の指示に関わるからである。すなわち、哲学は、概念によって事物状態から、

いわば猫なじの笑いのような、整合的出来事を絶えず引き出すのに対して、科学は、関数によって出来事を、指示可能な事物状態、事物、物体の中で絶えず現実化するからである」(120/180)。

「もし線を反対に上昇するなら、すなわち、事物の状態から潜在的なものへと上昇するなら、これは同じ潜在的なものではないがゆえに、それは同じ線ではない。……潜在的なものは、もはやカオスの潜在性ではなく、整合性となった潜在性、カオスを切る内在平面の上で形成される存在者性である。それこそが<出来事>と呼ばれるものである。あるいは、起こることにおいて現実化を逃れる部分である」(147/221)。

「概念は、来たるべき出来事の輪郭、配置、布置である。……概念が認識するのは純粋な出来事であり、この純粋な出来事は、それがそこで受肉する事物状態とは混同されない。哲学が概念、存在者性を創造するとき、出来事を事物と存在者から解き放つことが、哲学の責務である。事物と存在者の新しい出来事を打ち立てること、事物と存在者に新しい出来事を常に与えること」(36/50)。

幹細胞から出発して空想を逞しくするなら、或る概念と或る出来事を手に入れると想像することができる。そのとき、生命哲学は、現実化を逃れる部分を概念化し、純粋な出来事を打ち立てることになる。すなわち、幹細胞において現実化しているはずの潜在的なものを概念化し出来事として定式化するならば、この人間の特定の臓器に現実化する幹細胞は、或る関数空間の一本の軌跡であると捉えることができるし、同時に、現状の人間はその線に沿って生まれて生きて死んでいくにしても、それに還元しきれない剰余を捉えることができる。このことを思考することが哲学の使命であるとドゥルーズは主張するのである。最後に、この生命哲学が含意する生命の倫理に触れておく。

### 三 生命の倫理

ドゥルーズは、90年代後半の発生生物学の進展を知る前に亡くなった。そのこともあって、ドゥルーズは、理論化と概念化に先行する経験を、病的な経験に、しかも肉体の病というよりは、精神の病の経験に求めている。精神の病に見られる肉体の経験、これに未来の予兆や預言を聴き取ろうとしていた。『ア

ンチ・オイディプス』や『千のプラトール』はそのように書かれているし、『哲学とは何か』にもこんな一節がある。

「思考することは一般に無関心を引き起こす。しかし、思考することは危険な営みであると言っても間違いではない。無関心が止むのは、危険が明白になるときだけであるが、企てに内在する危険はしばしば隠れているし、ほとんど知覚不可能である。まさに内在平面は前—哲学的であり、予め概念とともに作用するわけではないからこそ、内在平面は一種の手探りの実験を含むのであり、内在平面の描出は、公認されえない手段、穏当でも合理的でもない手段に依存するのである。夢、病的プロセス、秘教的経験、酩酊や過度といった手段である。人は内在平面の上で地平線に向かって走る。そして人は、たとえ精神の目であっても、自分の目を真っ赤にしてそこから戻ってくる」(44/62)。

ここにいう「前—哲学的な内在平面」は、生命理論に対応させるなら、「前—理論的な関数空間」とでもなるが、その解釈は難しいので措く。ともかく、それがすでに予め経験されているというのがドゥルーズの主張するところである。そして、私は、肉体の病の経験においてこそ、さらには、人体実験という経験や、実験動物の経験においてこそ、このような趣旨が語られるべきであると考えている。その際には、ドゥルーズによるなら、概念人物という装置が必要になる。

「哲学は絶えず概念人物を生かし、概念人物に生命を与える」(61/91)。

「生命の諸可能性、あるいは、生存の諸様式は、概念人物の力を展開＝発生する内在平面の上ではじめて発明されうる」(71/106)。

出来事や概念は、現実化をはみ出る剰余を孕んでいる。しかし私たちは現実にはそのような剰余を生きて死ぬわけではない。だから、私たちがその剰余を思考するには、要するに生命のポテンシャルをそれとして思考するためには、その剰余を生きて死ぬようなそのような概念人物を創造する必要があるとドゥルーズは主張するのである。『哲学とは何か』では、ゴッホの絵画を念頭に置きながら、〈人間—向日葵〉という事例をあげている。生命哲学は、出来事を概念化することに加え、それを生きて死ぬような生命体を構想することを使命とするが、そのことは結局のところ、生命のポテンシャルに対する信仰に近い態度を必要とすることにもなる。ドゥルーズはこう書いている。

「新たな平面の上では、問題はいまや世界を信じる者の生存にかかわるだろう。世界を信じるといっても、それは、世界の実在を信じるということですらなく、新たな生存様式を、しかも動物や岩山にいつそう近い生存様式を誕生させるために、世界の運動と強度の可能性を信じるということである。おそらく、この世界を、この生命を信じることは、私たちの最も困難な責務になった。あるいは、今日の私たちの内在平面の上で発見される生存様式にとっての責務になった。それは経験論的な回心である」(72/109)。

生命の倫理がありうるとするならば、この信仰に支えられながら、現在の私たちの生老病死を、或る一つの生、或る一つの線として受諾することであることになる。これが運命愛として定式化される。

「人が否応なく事物状態の中で出来事に関わるたびに、人は出来事を現実化し実現する。しかし、人が事物状態から概念を引き出すために出来事を事物状態から抽象するたびに、人は出来事を反一実現する。ここに出来事の尊厳がある。それは、<運命愛>としての哲学と常に分離不可能であった。自らを出来事と対等のものにすること、あるいは、自分自身の出来事の息子となること。「私の傷は私以前に実在していた、私はそれを受肉するために生まれた」。私が傷を出来事として受肉するために生まれたのは、事物状態や体験された状況としての傷を、脱受肉化するすべを知ったからである。哲学の運命愛以外に、倫理はない」(150-151/226)。

「芸術家は哲学者のようである。芸術家の健康はしばしば弱くもろい。しかしそれは、病気のせいでも神経症のせいでもない。そうではなくて、芸術家は、生命の中に、誰にとっても何か大きすぎるもの、自らにとっても大きすぎるもの、そして、自らに死の密やかな烙印を押してしまっているものを見てしまったからである。しかも、この何ものかはまた、生きられた病気を貫いて芸術家を生きさせている源泉、息なのである」(163/245)。

生命哲学の含意する生命の倫理は、運命愛である。幹細胞は、癌細胞に似た振る舞いをすることがある。癌細胞はこれもまた理論化できていない細胞だが、少なくとも<自己を差異化・分化することなく自己複製する細胞>として概念化される。そして、幹細胞と癌化という出来事の関係に関心が寄せられている。幹細胞と癌細胞を視野に置きながら、癌化する出来事や癌を生きる病人

の肉体を考えるなら、その病人の生死の軌跡は、いまだ科学的にも哲学的にも捉えられてはいないものの、何か潜在的なもの一つの現実化であると言うことができる。つまり、病人の経験は常に既に内在平面の一つの現実化である。ドゥルーズはそこに前哲学的な内在平面を垣間見て、その大きすぎるものから息を吹き込まれる生命体を思考しようとしているのである。

これは別に突飛なことを述べているわけではない。癌を生きて死ぬ肉体、これを科学的に思考し哲学的に思考するとは、いかなることかを簡明に述べているだけなのだ。もちろん、私たちはそこにだけ心を傾注できるわけではない。だからこそ、生命や死を冠した言説に捉えられ巻き込まれるもする。しかし、生命理論と連携しながらそれと区別される生命哲学が含意する倫理、それがドゥルーズの言うようなものであることは動かないと思う。

## La théorie de la vie et la philosophie de la vie

Yoshiyuki KOIZUMI

*Le Qu'est-ce que la philosophie ?* de G. Deleuze et F. Guattari distingue les trois formes de la pensée : la philosophie, la science et l'art. Ici, la science est une théorie du système dynamique. Donc, pour établir la théorie de la vie, il faut étendre la théorie du système dynamique analytiquement et algébriquement. Et, pour établir la philosophie de la vie, il faut créer les concepts en résonance avec la théorie mathématique de la vie.

## 秋季シンポジウム

フーコーの現在——没後 20 周年のために——

### ポストフォーダイズムのなかのフーコー —— クラウゼヴィッツの転倒と「生権力」「生政治」——

酒井 隆史

本報告では、現在、ミシェル・フーコーのもっとも生産的な読解をおこなっていると考えられる潮流の一つ、イタリアそしてフランスのオペライスモの流れにあるマルクス主義者たちの議論を追尾しながら、フーコーの提出した「生権力」「生政治」をめぐる現在の理論的水準を確認してみたい。

#### オペライスモ的反転

ここでまず、オペライスモの基本原則を簡単に反復しておこう。それは、マリオ・トロンティの「イングランドのレーニン」に集約されている。この論文は、1964年、「オペライスモ」と呼ばれるイタリアの非共産党系左派の強力な潮流の原点のひとつとなった雑誌“Classe Operaia”の第一号に掲載され、この潮流の出発点の一つをなすテーゼを提出した。ある論者によって「コペルニクスの転回」と呼ばれた動き、つまり資本と労働の優位性の逆転である。セルジオ・ボロニャにいわせるなら、その後のオペライスモの展開は、すべてこのトロンティのテーゼを補強することにむけられる。

「イングランドのレーニン」には著名な次のような一節がある。

「われわれは資本主義の発展を第一に、そしてその次に労働者について考え

る。だがそれは誤りだ。問題を足で立たせること。まず最初に労働者階級の闘争がある。社会的に発達した資本主義のレベルでは、資本主義の発展は闘争のあとをやっとでついてくる」(Tronti,1977)。

こうなると、たとえば、完全雇用、社会保障、大量生産・大量消費などのケインズ主義的フォーディズム体制の形成は、ロシア革命につづく時期における労働者階級の蜂起によって資本が余儀なくされたものとして捉えられる。そしてこの労働者の力につらぬかれた、あらたな社会構成が、あらたな階級闘争の水準を定める条件になるのである。トロンティによれば、近代的工場の大衆労働者は、生産過程それ自体に対する根本的敵対を表現するものである。そこからトロンティは、これも有名な用語である「拒否の戦略」を提示する。それは、組合代表や伝統的な党の政策をしばしば暗黙のうちにすっとばして労働者たちがおこなう要求、戦術的实践であり、具体的にはストライキ、サボタージュなどを通じた生産義務の拒否と賃金要求のエスカレーションをあらわしていた。それをトロンティは、労働者が資本の要請とはまったく独立しておこなう欲求実現のための闘争と捉えたのである。ここから、「労働者の自律」というその後のイタリアのオペライスマや68年以後を規定するテーマがはっきりとあらわれた。

## フーコーのオペライスマ化？

フーコーの導入は、いわば「フーコーのオペライスマ化」と「オペライスマのフーコー化」という二つの引力によって規定されている。そしてその中心に浮上するのが「アウトノミア」、すなわち自律というテーマであり、具体的な概念としては「生政治」であるといえるだろう。そのいくつかの位相をとらえてみよう。それがフーコーに即してもっとも明確に捉えられているようにおもわれるラツァラットの議論に即するなら、次のような手続きをとっているといえる。

- 1) フーコー自身の展開、権力から倫理への展開

2) この展開に生政治の問題を重ね合わせ、さらにそれをマルクスの問題設定に導入すること。

2) の操作がおこなわれるときに、フーコーの概念には同時に変形が加えられることになるが、このような導入は『<帝国>』にまで流れ込んでいる。ネグリは、『講義』において次のような問いを発している。「……統治の構造から派生する生権力の総体として生政治を考えるべきなのか？ それともその反対に、権力が<生>を備給したその程度に応じて、<生>も権力になるのだろうか？」(Negri,2003=2004, 訳 110 頁) [強調、引用者]

この問いに対する応答は、ドゥルーズによるフーコーの議論の展開についての注釈に要約されているといえるだろう。「生は権力がその対象として生を捕獲するとき、権力への抵抗となる。権力が生権力となるとき、抵抗は生の権力[力]、生きた権力[力]となる (Quand le pouvoir devient biopouvoir, la resistance devient pouvoir de la vie, pouvoir vital) 』。

一つの転倒が、この一節にひそんでいるといえる。その転倒を、ここでは、生権力から生政治への反転と呼んでおきたい。

### 生政治とはなにか？

生政治 (biopolitique) は、もともとフーコーにとっては生権力という概念のうちに包摂される、どうしてもネガティブなニュアンスをはらんだ概念だった。現在、コレージュ・ド・フランスの講義録が年ごとにまとめられて次々と刊行されているが、リベラリズムが論じられた「生政治の誕生」(1978-1979) はまだ出版されていない。しかし、その講義レジュメ (1979年) では生政治は次のように定義されている。

「これ[生政治]によって私は、一八世紀にはじまった、人口[=住民]として構成された生きた人間集団を特徴づける現象によって統治的实践に提示された諸問題を合理化する努力を意味している」(Foucault, 1994 = 2001.; 訳 134 頁)。



具体的には、健康、公衆衛生、出生率、寿命、人種などが、この生政治の項目としてあげられている。その一方で、『知への意志』では、生政治は、生権力が包含する二つの極のひとつである。つまり、規律を特徴づけている権力の手続きである、人間の身体の解剖—政治学（一七世紀にあらわれた）に対する、人口の生政治である。

つづいて、生政治[学]について、『知への意志』では次のように述べられる。「生に固有の運動と歴史の様々なプロセスが互いに干渉しあう際の圧力現象を「生—歴史 (bio-histoire)」と呼ぶことができるならば、生とそのメカニズムをあからさまな計算の領域に登場させ、<知である権力 (pouvoir-savoir) >を人間の生の変形の担い手に仕立てるものを表すためには、「生—政治」を語るねばなるまい」 (p.188; 訳 180 頁) [強調、引用者]。「知である権力」を「人間の生の変形の担い手に仕立てるものをあらわすもの」と定義がくだされている。フーコーがもちいる意味での生政治が登場したのは、近代において、人口の生が政治的な賭け金となるからである。「歴史のなかへの生命の登場……政治の技術の領域への生命の登場」、これは歴史上はじめてのことであり、ここでいわば「生物学的近代性の闘」が超えられる。それをさしてフーコーは、生命と政治の緊密なむすびつき、あるいは生命化された政治、つまり「生政治」の誕生と指摘したわけである。

これはフーコーも『知への意志』のなかで指摘しているが、アリストテレスにとって、人間とは生きた動物であり、かつ政治的存在であり、これらは人間の二つの異質な存在性として、すなわち、前者がゾーエーで後者がビオスというかたちで区分されていた。とするならば、近代において生じていることは、反アリストテレス的な事態、つまりこのフーコーのこの議論をネグリたちとときに重なりつつも距離をおきながら、独自に発展させつつあるジョルジョ・アガンベンの言葉でいえば、「ゾーエーとビオスの無差別化」なのである。ハンナ・アーレントは「ゾーエーとビオスの無差別化」という近代の傾向を、政治的なものの領域のはてしのない貧困化だと考えた。

しかしネグリたちはむしろ、生と政治の統合をむしろ、政治に対し、生の力という存在論的な充填が十全に与えられることとして積極的に解釈する。生政

治はこうして、生権力にくらべて、抵抗と創造、つまりネグリティたちにとっては生産——フーコーはあまり生産をこのようなかたちでは用いない、このような生産のポジティブな用法はドゥルーズ＝ガタリのものである——という契機をも指す概念へと転換するのである。

ところで、ここでいまだ少しふれた、ジョルジョ・アガンベンGiorgio Agambenの議論を少しみてみたい(1995=2003)。アガンベンAgambenは「歴史のなかへの生命の登場」というフーコーの分析から、「剥きだしの生」というベンヤミンWalter Benjaminの概念を再活性化させる。「剥きだしの生」とは、まさに生きるだけの存在にまで切り縮められた生物学的な生である。「生物学的近代性」の閾が超えられて、歴史のうちに生命が登場するとき、剥きだしの生は、国家のいわば大地的な基盤となる。国民国家(Nation-State)とは、生まれ(nascita)、つまり剥きだしの生をみずからの政治的共同体の土台に据えたものである。これは「歴史のなかへの生命の登場」についてのアガンベンAgambenなりの注釈なのである。

ただしここでアガンベンAgambenは、生政治というフーコーの問題設定に主権を再導入する。フーコーにおいては、主権的問題設定を追放するふるまいと並行して生政治が導入された。アガンベンAgambenはいわば、生政治を考察するとき、主権的問題設定をもうひとつ呼び戻すわけなのだ。後述するように、ここには重大な問題がはらまれている。

「剥きだしの生」とは、このように生が政治のなかに包摂された時代のなかで、あらゆる権利を剥奪され、主権、つまり生殺与奪の権力、フーコーの言葉でいえば「生かす権力」という生権力とは対照的な「殺す権力」という性格をもつ主権的権力と無媒介に向き合うことになる生のことである。だからこそアガンベンAgambenにとって、近代性の範例をなすのは、制度でいえば、フーコーのように工場や学校ではなく、強制収容所となるのであり、人間でいえば、囚人や学生ではなく難民となるのである。

このようにアガンベンAgambenにおいては、「剥きだしの生」とは、死の領域への放棄というような否定的な含意をもつ。あるいはより厳密にいうならば、排除によって包摂されるのである。ところがそれに対して、『<帝国>』では、このアガンベンAgambenの「剥きだしの生」がとりあげられるものの、それをポジティブなものとして、つまり巨大な創造性の源泉として把握する。これは生権力を、む

しる抵抗と創造の力、つまり彼らの解釈する「生政治」へと転換する操作と対応している。ネグリたちにとって〈帝国〉の表面において、社会的協働を構成するものは剥きだしの生にはかならない。この事態はポストフォーディズムの段階にいたってはっきりするものである。つまり実質的包摂の段階において、生そのものが価値源泉として措定され、資本によって包摂されるという事態である。

イタリアのアウトノミストたちは、ポストフォーディズムにおける労働形態、生産形態の非物質化やコミュニケーション化などの趨勢を分析しながら、生と生産が重なりあい新しい革命的主体の生成を潜在態として形成する平面を捉えようとする。しかしその議論も、情動、感情といった非知性的であり身体的な領域が生産に包摂されるという局面を見落としていると批判を加えながら、しかしこれらの議論の流れに寄り添いつつ、ネグリたちは生の生産性をよりはっきりとさせようとする。

生が生産力に直接に統合されるということ、つまり生が、いわば剥きだしのままで生産力にまで高まるのである。ここで剥きだしの生は、死のなかに廃棄された受動的な存在ではなく、途方もない潜勢力をはらんだものとしてあらわれる。「生のシナジー効果、あるいはより具体的には剥きだしの生の生産的発現」こそが、ポストフォーディズムの、ということとは〈帝国〉の社会の表面上で社会的協働を形成しているのだから。ナチスという出来事はネグリたちにかかれば、「剥きだしの生が生成可能であった巨大な力を打ち砕き、マルチチュードによる生産的協働の新しい諸力が蓄積される形態を追い払おうとむなしく苦闘した」（訳457頁）ということになるわけである。

しかし、『〈帝国〉』1-2においては、生権力が、支配の作用のみならずまさに生産性として把握される理論的プロセスを追尾しているが、つまり先ほど引用したドゥルーズのフレーズ「権力が生権力となると、抵抗は生の権力[力]、生きた権力[力]となる」というときの、この生の動態を具体的にどのような点に把握するかという点が問われているのである。ハートとネグリは、フーコーにおいてその点はいまだかなりあいまいだった、という。フーコーは、抵抗がなぜ必然的に生じるのかについてあいまいだとして、長いあいだ批判にさらされているが、彼らの批判もその流れのなかにあるといえるだろう。

ネグリたちによれば、諸構造の編成とその効果という、フーコーが脱出しきれなかった構造主義的枠組みから、諸機械の生産という社会の存在論的実質をみだしたドゥルーズ＝ガタリはより一步、歩みを進めている。しかしドゥルーズ＝ガタリもなお、生の生産性をカオス的で不確定な地平としてか捉えられていない。そこでこうした困難な地点をまたぎこえつつ、より生の生産性の実質をあきらかにした潮流としてネグリに近いイタリアのアウトノミストたちの議論が提示されるわけである。つまり、これらの分析は、ポストフォーダイズムの分析として、あるいはより一般的に言えば、資本制分析として、実質化されなければならない。

ただし、『<帝国>』という書物全般にいえることでもあるが、ここでのハートとネグリの議論は、かなり図式的にまとめあげるだけで、ステップとなった個々の理論の十分な検討は欠落している。そこで、マウリツィオ・ラッツァラートのより細部にわたった論考を足がかりにしながら展開させてみたい。

ラッツァラートによれば、アガンベンはフーコーと同様、ポリスの領域へのゾーエーの導入が、古典的思想における政治的・哲学的カテゴリーの根本的変容をしるしづける近代性の決定的出来事を構成しているとする。しかしながら、ゾーエーとビオス、単純に生きているものとしての人間と政治的主体としての人間のあいだの区別不可能性は、主権的権力の作用の産物なのか、あるいは主権的権力が「捕獲できない」あらたな諸力の作用の帰結であるのか、についてはアガンベンはきわめてあいまいであり、この二つの選択肢のあいだを揺れているようにみえる (Lazzarato, 2000, p.47)。

## 権力の戦争モデルから統治モデルへ

それに対して、フーコーにおいて生政治は、古典世界が知らなかった権力関係を表現するあらたな諸力の動態に対応する統治形態なのである。つまり、諸力の社会化によって、多様で雑多な諸力のうごめく領野が開かれたことに対応して、それらの諸力を内在的に調整し、目的づけする力である。それは超越的であり、一方向的な線をえがき、それゆえにもはやあらたな諸力の社会化には対応しきれなくなっていた主権的権力にかわり、権力行使の場所と目標をく社

会>にすえるようになった、あらたな内在的な権力行使の様態なのだ。ここで権力は、主権という超越的な権力は周縁的なものになりながら、生権力という内在的な権力形態に接続される。近代において、権力は「内在的超越」として作動する。

この問題設定は、不可避に、自由や抵抗の問題を権力を思考する前提として導きいれる。ラツァラットの議論に補足をくわえておけば、フーコーのいう生政治と資本主義の関係は、たとえば『知への意志』では次のようなものとされている。生権力は資本主義の発達に不可欠の要因であり、資本主義はそれなしには保証されなかった。つまり、生産機関へと身体を管理されたかたちで組み込む、他方で、人口現象を経済的プロセスにはめ込むという、二つの代償を支払ってはじめて資本主義の存立は確保しえたのである。それ以上に資本主義は、「力と適応能力とより一般的に生を増大させつつ、それらの隷属化をより困難にせずにすむような、そういう権力の方法」(Foucault, 1976=1986; 訳 178 頁)を必要とした。

ここで問題が生まれてくる。ここでは力の増大が服従とともに確保できるような権力技法の配置が指摘されているが、この生は、権力にうまく捕獲されるかぎりではしか問われないのである。ここにフーコーの、1970年代の転換——考古学から系譜学へ——のおちいった袋小路があった。つまりそれは、権力についての闘争モデル、戦争モデル——「戦争はべつ的手段をもってする政治に延長である」というクラウゼヴィッツの命題の転倒として定義される、すなわち「政治はべつ的手段をもってする戦争の延長である」——のつきあたった袋小路である。ラツァラットは次のように指摘する。このような把握の方法においては、諸力のゲームの「自由」(自律と独立)はあるが、しかしそこで問題であるのは、「他者からそれを剥奪する権力」としてのみ把握されることでしかない。「つまるところ、戦争においては、強者と弱者、策略と純朴、勝者と敗者があるのみであり、それらすべては「活発」で「自由な」主体であるけれども、あたかもこの自由は、ただだんに他者の力の領有、制服、服従化にのみあるかのようなのである」(Lazzarato, 2000, p.51)。

主権・法のモデルから、戦争、あるいは戦略モデルへの移行は、潜在的には自由や抵抗なしに権力は把握できないということを含意していた。しかしそれ

はつねに否定的に含意されていたにすぎないのであり、そこにいやしがたい限界があったのである。

権力関係の戦争モデルから統治モデルへの展開は、この限界を乗り越える契機となった。フーコーは、晩年に、権力を「他者の行為にはたらきかける行為」(action sur une autre action)と定義し、さらにそれを「自己の行為にはたらきかける行為」との接合関係のうちにおきなす。後者の次元が、フーコーの、権力論から倫理へというプロセスで徐々にひらかれていくのである。この次元は、フーコーがとくに1970年代終わりのエコール・ノルマルの講義において統治性の概念を挿入することによって可能になった地平であるといえるだろう。統治性という概念は、権力論の延長上で登場するのだが、この概念はその内包を徐々に豊かなものにさせながら発展していき、晩年の倫理の問題へと橋渡しをおこなうべく機能する。ここではじめて、支配状態と権力とは厳密にわけられることが可能になるのである。それらのあいだに統治術が挿入されることによってはじめ、支配状態と権力とは区分されるのだから。フーコーは、ふつう混同されている三つの異なる概念を区別すべきだとする。すなわち、(1) 戦略的關係、(2) 統治の技術、(3) 支配状態。通常、権力として考えられているのは(3)の支配状態のことなのだ。しかし、これまでは、この区別のあいまいさが、フーコー本人の著作も混乱させていたといえる。

統治性の概念は、権力論と倫理のあいだに通常、想定されている亀裂をまたいだ、抵抗と支配の領域を開いたのである。「生を支配し経営する技術に組み込まれたと言うことでは毫もない。生は絶えずそこから逃れ去るのだ」(訳180頁)、「権力のあるところには抵抗があること、そして、それにもかかわらず、とうかまさにそのゆえに……」、あるいは、「したがって、抵抗がまず最初に来ますし、それはそのプロセスの全ての力に優っています。抵抗は、その影響によって、権力関係を変化させるのです。というわけで、「抵抗」という言葉が最も重要な言葉、この力学のキー・ワードだと思います」(Foucault, 1994b=2003;訳262頁)などと断片的に示唆されていたことが、ここで、より実質的に展開しうようになる。つまり、統治の技術によってこそ、「支配状態が成立したり維持されたりすることが非常に多い……」(1994d=2003;訳244頁)。とすれば、統治の技術は、ひとつの闘争の焦点となる。むしろ、自

己統治のほうから他者統治を把握する「反転」をフーコーは晩年にほどこすのである。「実際私は向きを『『快樂の活用』『自己への配慮』において』『正反対にした』」のです。……前者の場合においては、要約的にいうと、どのようにして人は狂人たちを「統治した」のかを知ることが問題だったのであり、今度はいかにして人は自分自身を「自己統治する」かを知ることがねらいなのです。ただし私はすぐにも付け加えておきたいのですが、狂気の場合においてもそのような地点から出発して、精神疾患とか精神医療の実践、精神病院制度などの枠内において、どのようにして狂人としての自己自身の体験が構成されたのかを追求しようと試みているのは、言うまでもないことです。今度の本の中で私は、どのようにして自己の統治が他者を統治する実践と合体するのかを示したいと思ったわけです」（Foucault, 1994c=2003, p.670; 訳 157-158 頁）[強調、引用者]

重要なことは、この自己統治という軸の挿入にともなって、抵抗は創造と等しくなることだ。抵抗とは拒否することだけではない、とフーコーは語っている。拒否は抵抗の最小限でしかない。それは「創造の過程」という、「より決定的な抵抗の形」と化さなければならない。

しかし、こうした問題圏への移行は、古代ギリシャに遡行することで可能になったのであった。それを現在において捉えるならどうなるのか？　そこで古代ギリシアの生から、あらためて現在の、権力によって包囲された生があらためて捉えかえされねばならないのだ。抵抗とは創造である。このフーコーの迂回が、生権力から生政治への反転を考察することを可能にする。そして、指令という性格をもつ生権力と、それへの抵抗と創造をも包摂する概念である生政治とは質的に区別された概念になるのである。

### 労働力とその住まいとしての生

なぜ生政治かについて、さらにフーコーとの関連では、パオロ・ヴィルノが参照されるべきである（Virno, 2002, pp.88-94）。ヴィルノは、フーコーにおいては、いまだ生政治の「いかにして」と「なぜ」はあいまいだ、と述べている。生政治という概念は流行であるものの、ありとあらゆる文脈で用いられてい

る。これを回避するためには、生政治の非神話の起源を求めねばならない、というのである。そこで、労働力（の存在様態）がとりあげられる。哲学的には生政治に比較してもはるかに複雑な概念なのだ。

労働力という概念は、なにを意味しているのか？「生」という概念を、「労働力」というより深い概念から捉えかえすことで獲得できる。労働力、それは、生産する力としての純粋な力（la puissance pure）、しかも、現前しない包括的／類的で未規定な力を意味している。資本制のもとにおいては、潜在力としての潜在力。それが売り買いされる。その「純粋な潜在性」の住まいとして、ビオス bios があるのだ。とすれば、なぜ生そのものが、管理され、統御されるのか？という問いに対する回答があきらかになる。それは、なぜ「bios」か、という問いについての回答である。生政治のなかのひとつの項目として労働力の管理があるのではない、生政治は、実は、歴史的・哲学的であるような、第一の事実のひとつの表現、効果なのである。

ここでは「無規定な力」、「純粋な潜在性」が労働力として、措定されおしている。ここに生政治と労働の問題を重ね合わせ、生をめぐる闘争を、もう一度、マルクス主義的な問題設定に引き入れるという試みの重要な地点になる。

## 「自己との関係」と「自己価値化」

フーコーの「自己との関係」という晩年の問題設定は、ポスト68年のものであるという点だけとつても、ネグリたちの試みとおなじ磁場にあることはうたがいない。たとえば、自己価値化という問題設定と自己への配慮という問題設定が、一見したところ、きわめて近接していることは指摘できるだろう。たとえばフーコーは晩年のインタビューで次のように述べている。

「そこで、私が自問してみるののは、今日のわれわれの問題も、ある種の仕方  
で [古代ギリシア人と] 同一なのではあるまいか、ということです。というの  
も、われわれの多くは、道徳が宗教のうえに基礎づけられ得るとは考  
えていませんし、個人的な内奥のものであるわれわれの道徳的な生の内部  
に介入してくるような法的システムを望んでなどいないからです。近年の



さまざまな解放運動が苦勞しているのは、新たな道德の錬成を基礎づけるべき原則が見つからない点にです。それらの解放運動は何らかの道德を必要としています。しかし、それらは、自我、欲望、無意識等々といった偽りの科学的認識のうえにみずからを基礎づけてしまうような道德以外の道德を見いだすことができずにいるのです」(Foucault, 1994a=2003; 訳 73 頁)

この問題設定は、自己の問題、つまり倫理の問題にも 68 年以降が反響していることを伝えているが、さらに重要であるのは次のような発言である。

「私は、60年代及び70年代初頭初頭に起こったことを守っていく必要があると思います。守られるべきものの一つは、大政党の外で、正常や通常のプログラムの外部で行われた政治的革新、創造、実験の存在だと思えます。人々の日常生活は60年代の初頭から今日の間に変化し、それは私自身の生活の変化が物語ってもいます。その変化が政党ではなく、数多くの運動に負うものであることは明らかです。それらの社会運動は私たちの生活、メンタリティ、態度とともに、この運動に加わっていなかったそれ以外の人々の態度やメンタリティをも本当に変化させたのです。これこそが、極めて重要で、積極的な意味を持つものなのです」(Foucault, 1994b=2003; 訳 268 頁) [強調、引用者]

このような問題設定は、「労働の分析のあたらしい次元が、まったくマルクスとははなれたやり方でおこなわれていたフーコーの作業のうちに存在しうるのか」(Lazzarato and Negri) という問いをひらく。たとえばネグリたちが要約するには、68年のあたりに生じたことは、「認識論的な爆発」であり、「労働者組織や社会的分業を横断した、「多様」で「異質」な抵抗や蜂起のかまど」であり、さらにそのとき、権力関係は社会的主体としての「自己の構成」に従属した」からである。

こうして、(ポスト) オペライスマの潮流にとって、「フーコーのオペライスマ化」は、ここで、「自己」の問題、あるいは権力の作用とは一定、区別され

た要素としての主体化という過程を経由してはじめて、はっきりとする。

「ここでわれわれに関心のあること、それは権力と知の関係から区別された次元としての「自己との関係」の次元についてのフーコーの発見を組上げることである。70年代の講義と晩年の著作においてあきらかになったこの次元は、「大衆知性」の構成を示唆する分析である」(Lazzarato and Negri, 1991)。

ラツアラットとネグリは、三つの時代区分をフーコーから導きだしていた(*ibid.*)。まず「古典主義的政治」の時代。これは「支配」としての権力の定義の時代とも言い換えられる。本源的蓄積の究極の諸形態が、古典的でリジッドな社会構造の形態とむすびついていた、アンシャン・レジームの時代である。二番目の時代は、「政治的代表」と「規律的な技術」の時代。おおよそ大工業の発展期からフォーディズムの時代に該当しているといえる。この時代においては、権力は、権利の主体の法律的・代表的な権力としてあらわれると同時に、特異な身体服従として、つまり、ノルムの機能の一般化された内面化としてあらわれる。この時代の法や規範が根本にすえるのは「労働」である。この時代には、権力の行使はみずからの正当性を労働のうちのみみだすのである。たとえばブルジョアジーであれば、資本主義であれば、生産条件の組織者として、社会主義であれば労働の解放として。三番目にやってくるのが、コミュニケーションの政治の時代、あるいはコミュニケーションの主体のコントロールか解放か、の闘争の時代である。

### 「一般的知性論」

ここでオペライスモの潮流が、いくども立ち返りながら、その都度の状況のなかで注釈をくわえなおしている、マルクスの『経済学批判要綱』の「機械についての断章」における「一般的知性論」をみる必要がある。オペライスモの潮流による、マルクスの『要綱』における一般的知性論は次のような解釈の変遷をたどることになる。1960年代には、それは、そこでは科学や知一般の中立

性の神話を打破することが目指された。機械とヒエラルキー、技術的領域と  
コマンド  
指令の領域を切り離して考えることが不可能であることの論証がそれによって  
可能となったのである。

それが、70年代には、社会主義批判のために活用された。つまり、労働中心主義にもとづく社会主義体制批判である。コミュニズム、すなわち賃労働の廃棄と国家の死滅の同時代性あるいは現在性の指標が「断片」の文章のなかに読み込まれた。労働は富の生産においては無視できる量 (quantité négligeable) であるがゆえに、労働力として商品化された条件を労働者自ら解き放つ可能性がそこに垣間みられたのであった。「一般的知性」の確立に対応して、強力な敵対の主体性が構成されている、そのように思われたのだった。

そこでのマルクスによれば、相対的剰余価値追求のための生産過程の機械装置による合理化の過程は、労働を生産過程の中心の座から追放し周縁化することになる。機械あるいは固定資本と一体化した抽象的知が、労働を周縁化しながら、主要な生産力となる、というのである。「ところが、大工業が発展するにつれて、現実的富の創造は、労働時間と充用された労働の量とに依存することがますます少なくなり、むしろ労働時間のあいだに運動させられる諸作用因の力に依存するようになる」。「労働者は生産過程の主作用因であることをやめ生産過程と並んで現れる」。この過程においては労働は「生産過程のなかに内包されたものとして現れるというよりは、むしろ人間が生産過程それ自体にたいして監視者ならびに規制者として関わるようになる」。そのため、労働は価値源泉としては副次的なものとなり、労働時間は富の尺度であることをやめ、それゆえ資本主義自身によって価値法則が否定されるのである。「直接的形態における労働が富の偉大な源泉であることをやめてしまえば、労働時間は富の尺度であることを……やめる」。富の生産という観点からするなら、労働はもはや無視できるエレメントである。それにかわって主要な生産力になるのは、生産(機械やのちには組織)に応用された科学抽象的知、固定資本に客体化された「一般的知性 (general intellect)」である。

まさに70年代以降の(もと)オペライスティ、アウトノミストたちの課題は、「権力関係は社会的主体としての「自己の構成」に従属した」ということ  
を、べつのかたちで示すためにこの一般的知性論を活用することになる。ネグ

りたちによれば、一般的知性論は、次のような逆説の一般的傾向をひらいている。つまり、一面では、資本は労働力を、ますます生産過程に従属させることによって「固定資本」に還元する。他方では、この従属によって、社会的過程の根本的主作用因は、いま一般的な社会的知となる。この一般的知性に、主体あるいは主体化の問題がかかわるのである。つまり、この一般的知性は、ネグリたちからすると、もはや、必ずしもマルクスがみたような固定資本である機械を主要な基軸としたものではなく、「科学、情報、言語コミュニケーション、知一般」となり、さらにそこには「想像力、倫理的な性格、思考様式」あるいは「情動の関係」などなどもふくみこむ生きた労働としてあらわれているのである。生きた労働は、ますます非物質的な性格をおびていくが、ふつうは情報化やサービス化と呼ばれる事態は、このように労働者（失業者もふくむ）の主体性との関係で捉えかえされるのである。まさにこの水準でとらえられた一般的知性に、「自己との関係」が接続されるのである。

## 時間と自己の構成

先述したように、オペライスマの原則にそって、ポストフォーディズムを規定している非物質的労働のサイクルは、さきに「労働の拒否」のスローガンに結実した労働者の抵抗、あるいは68年以降のさまざまな諸主体の抵抗と創造の実験によって構成されていた、とされる。むしろ資本は、いま、この自己価値化の過程を外的に捕獲するにすぎない。「非物質的労働のサイクルは、社会的で自律的な労働力によってあらかじめ構成されている」。この闘争がもたらした「自律的労働」は、「非物質的労働」として、ポストフォーディズムの生産様式のコアを構成するようになるのである。ラツァラットによれば、60年代後半の闘争のもたらした大きな意義は、労働時間と生活時間の区別の廃棄である。彼は、それを、「尺度—時間」の解体による、「創造—時間」、「力能—時間」の登場と定義している。資本主義は、フォーディズムの結晶体である「時間」を解放し、このあたらしい時間的な内在平面をひきうけ、力能—時間にふさわしい価値実現と搾取の構造の再構築をせまられた。オペライスマ特有の反転がポストフォーディズムに即して展開されているわけである。そしていわば、

「潜在的なもの (virtuel)」という問題設定と接続させられるのだ。この「潜在的なもの」は、無規定な力であり、尺度をはずされた内在的な時間である (Lazzarato, 1997)。

このヴィルノのいう「純粋な力」ともひとしいだろう「無規定な潜在力」を、ネグリたちは91年の時点で、それをむしろ失業者、不安定な労働者など、ということは「貧民」の形象にみている。「熟練労働者においては、若い労働者、「不安定」労働者、若き失業者において、問われているのは、純粋な「潜在力 (une pure virtualité)」、いまだ無規定な能力であり、それは、しかしすでにポスト工業時代の生産的主体性の特性のすべてを分かちもっている」、となるのである。より具体的な事例をあげれば、(ポスト)オペライスモの流れのなかで使われる表現でいうと、「非物質的労働の水たまり」もこの「潜在力」をイメージするときの手がかりになるだろう (たとえば、ただガラガラしゃべっていることが主要な活動である自然発生的なネットワークで生まれたアイデアが、商品になる、という局面など)。そしてこの能力の潜在性は、「空虚な能力でも非歴史的な能力でもなく、むしろ「フォーディズムの労働者による「労働に対抗する闘争」を歴史的起源として前提としている」潜在力である。だからこそ、いまや、「非物質的労働は、もはや資本も必要としていないし、存在するために資本の社会的秩序も必要としない、それは直接に自由で構成的である」、とネグリとラツァラットはいうのである。このあいだの関係は、弁証法的ではなく、敵対であり、さらには敵対も超えてオルタナティブである。

そこであらためて問いが提起される。このような媒介性を弱体化させた敵対性をはらみつつ、さらにそれを再編成しつつ、構築された「力能—時間にふさわしい価値実現と搾取の構造」とはいかなるものか？ 権力関係への「自己の構成」の「従属」が、現在、必ずしも解放としてあらわれているのではなく、解放とあらたな服従のアンビヴァレントによって規定される装置を構成している、とするならば、その装置とはいかなるものか？ この問いに応答すべく、一般的知性論は機能させられるのである。

## あたらしい服従様式

ネグリたちの観点からすると、「無数の排除」は絶対的な包摂の徴候であった。それはいまの文脈でいうと、(議会のみならず労働組合もふくめた代表制としての)媒介性の衰退のひとつの表現なのである。その一つのコロラリーとして、ポストフォーディズムにおける、「生産と労働」、「活動と価値」の亀裂があるとしても、繰り返かえしになるが、しかしそれは、あたらしく「安定的な権力形態」を生みだしているのである。「貧困」もその一つの戦略点として機能している。

それは次のように整理できるだろう。つまり、構想と実行の分離は、「労働過程」の内部では乗り越えられるが、「価値増殖過程」内部で政治的指令としてふたたび押しつけられる、と。たとえば、生産過程において、「自己の構成」の優越性をもたらした自律と敵対性は、より高次の水準で設定されなおされ、次のように装置のなかに組み込まれる (Lazzarato, 1996, pp.135-136)。

まず一点。かつての規律権力の技術の生産過程への適用といえる、構想と実行の分割を、「君は[生産における]主体だ」という言表は乗り越えているが、しかし、それを同時に押しつけてもいる。つまりそれは、君は課業をこなすだけの受動的な存在であってはならず、みずから起業的アイデアをもち、コネをつくり、創造的に生きよ、というわけだが、しかし、それこそがあらたな指令なのである。「自己表現せよ、しゃべれ、コミュニケーションせよ、協力せよ」というように、自発性は権威主義的に押しつけられのであり、そのトーンは、テイラー主義的組織内部での実行指令と、内容が変わらないだけで、なんら変わることはない。

第二に、もはやテイラー主義の時代のように課題と権限を厳密に割り当てることができず、逆に、協働と集合的な調整に開かれねばならないとすれば、主体はまさにワーク・チームへの積極的な参加者である「コミュニケーションの主体」とならねばならない。(この点について、ヴィルノはイタリアのメルフィにおけるフィアット工場の事例をだしているが、日本ではQCとしてなじみ深

いものである)。垂直であると同時に水平でもあるコミュニケーションの関係は、内容においても形態においても完全にあらかじめ規定されたものである。そこで伝達されるメッセージも、工場によって完全に規格化されたコミュニケーションの文脈内部に限定された「クリアーであいまいさのない」ものであり、主体はその情報の中継点にすぎない。

また、クリスチャン・マラッジのいう「隷従的關係の再導入」。いまや企業の目標にも、以前よりもはるかに高度の忠誠を誓わねばならない。これは、「無規定な潜在力」が、資本によって包摂され、「フレキシビリティ」としてあらわれるということも指している。無期限契約を手に行っているいまや「特権的」な労働者にしても、企業内部の空気の変動や多様な受容がうみだす生産の上下に完全に適応しなければならないし、テクノロジーの変動にあわせてつねにみずからを教育しなおしていく必要がある。ヨーロッパにおいて、失業率の増大と、超過労働時間の延長は同時にのびているのは、こうした条件が背景にある(Marrazzi, 1994, p.44)

このような点からして、ポストフォーダイズムにおいては、主体性があるいは全体的力が、限定ぬきで資本によって包摂される場合に、テイラー主義よりもはるかに全体主義的な性格をあきらかにするのである。

もうひとつ、このあらたな権力関係を、時間という観点からみてみよう。こうした隷従的關係や高度の搾取は結局のところ、「労働時間がもはや真の単位ではないにもかかわらず、実際に作動している尺度単位である」(Virno, 2002, pp.114-137)ことからきている。つまり、「労働社会の終焉」が現実のものになり、人が生きることと賃労働を等しいとむすぶイデオロギーが物質的にも解体していく一方で、このような労働主義イデオロギーは「あまりに深いものなので」私たち自身、気づくことがとぼしく、いまだに強固に根を張っている。ここでは生産的となった無規定な時間に、たとえば、生産的となった非労働時間に、いまだふるい尺度があてがわれ、その結果、無規定の潜在力の相関物である創造—時間の豊かさは、たんなる喪失された時間として、欠落としてあらわれているのだ。「雇用創出」というイデオロギーは、この「労働社会の終焉」とその根底にある動きを隠蔽する、というか、隠蔽しながら再編成するものの筆頭にあげられる。「万人のための雇用を」という現在の左派の多数派がとなえ

るスローガンに対して、ラツアラットは、「一九世紀の人間なら」、と次のようにつづけている。「それは「あたらしいボスがほしい」というあらたな隷属状態を求めるスローガンとして聞こえるだろう」(Lazzarato, 2002, p.15)。このようなスローガンが生まれる背景には、生産労働と不生産労働を、生活と労働(つまり再生産と生産)を分割する、ポストフォーディズム以前のイデオロギーが残響している。このようなイデオロギーというか、労働過程と価値増殖過程のちぐはぐだがともに作動する動きの結果、生産的である「活動」は「価値」の指令によって、恣意的に分割されたり、階層化されたりし、そして、そのような振るまいが(非)労働者のフレキシビリティとして対象化され、労働者の不安定性や失業の増大として捉えられている。まさに、ネグリが冒頭であげたエッセイでいうように、いまや労働者は、「社会的な生産活動に積極的に参与すればするほど、貧困は増していく」。いまや潜在力は、そのままアクチュアルなのである。生政治と労働力をむすびつけることは、このアクチュアリティを取り戻し、価値法則による分割を拒絶して、ポストフォーディズムの権力関係とそれからの脱出を同時におこなっていく作業の前提となるわけだ。

## 保障と自律

ミシェル・フーコーは、晩年のインタビューで、福祉国家の危機についてふれるなかで、保障と自律を開く、というヴィジョンを提示していた。「保障＝依存という「地獄のカップル」をいかにして管理すればいいのか、というインタビューの問いに対して、フーコーは、いまや保障と自律を両立させる要求があらわれている、という。「ひとがその保障に期待してしかるべきことは、めいめいに劣等感を抱かせるか、めいめいを服従させかねない性質の危険や状況からの自律を各人にあたえることのはずです」。さらに次のように指摘する。「疑いもなく積極的な要求が存在します。各人に現実の自律を保証しながら、自分自身および自分の環境とのあいだのより豊かで、より数多くの、より多様で柔軟な関係に道を開く保障の要求です。これは社会的保護における今日の諸概念に影響をすべきはずの新しい事実です」(Foucault, 1994 = 2001, p.368; 訳208-209頁) [強調、引用者]



アンチ・ホップズ主義者であり、晩年には友愛の系譜学と実践的重要性を説いていた<sup>1)</sup>フーコーには、恐怖と自由をともに開こうとする、あるいはより正確に言えば、自由は、つねに恐怖によって制限されるかたちでしかあらわれえないリベラルの発想はまったく無縁であるといえるだろう。たしかに、リベラルが繰り返してきたように、セキュリティなき自由はないし、保険なき生産も存在しない。しかし、保障に賭けられた主要な問題は、フーコーの一部の弟子たちのような、リスクを、ということは恐怖を配分することではない。むしろ、創造と協働を発展させるために、権力関係を支配状態へと固定させる恐怖から解放された地平を開く保障を構想することである。自律と両立し、また支配の持ち分を制限するだろう保障こそが、この世俗における「生の技術」を発展させるための条件となるのである。

とすれば、『<帝国>』では、最後のほうでわずかに触れられている無条件の保証所得、社会所得は、このような自律と保障をともに可能にする、生政治のひとつの要である賭け金となるだろう。保証所得は、従来の社会保障にかわるあらたな保障の手段として、それをどう構想するかは、ネオリベラルからエコロジストにいたるまで、あらゆる政治的陣営の争点になっているが、そこには「労働社会の終焉」のもたらすさまざまな逆説と倒錯、力関係が凝縮されている。

そこにこそ、生の技術、統治術の発明という、フーコーの晩年の問題設定で介入することが必要になるのかもしれない。

## 注

- 1) 「軍隊、官僚制、行政、大学、学校等——少なくとも今日のな意味における——は、[古代ギリシア以来数世紀にわたるような]これほど強い友愛と両立できないのです。それは全ての制度において、愛情関係を縮減し、最小化すべく多大な努力が払われているのが分かると思います。特に、それは学校に当てはまります。数百もの少年を受け入れる中等教育機関を設立する時の問題の一つは、性的関係はもちろんのこと、友愛を育むのをいかにして防ぐかということなのです。……性の歴史を研究してきた私たちは、今度は友愛、様々な友愛の歴史を理解しようとせねばならないでしょう。それは、きわめて興味深い歴史に違いありません」(Foucault, 1994b=2003, 訳 266 頁)

## 参考文献

- Agamben, G. 1995, *Homo Sacer*, Edition du Seul (= 2003 高桑和巳訳『ホモ・サケル』以文社)
- Foucault, M., 1976, *L'Histoire de la sexualité, La volonté de savoir*, Gallimard (=1986 渡辺守章訳『性の歴史：知への意志』新潮社)
- 1994, *Dits et écrits III*, Gallimard
- 1994, *Dits et écrits IV*, Gallimard
- 1994a, *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress*, in *Dits et écrits IV* (=2003 守中高明訳「倫理の系譜学について——進行中の作業の概要」『ミシェル・フーコー思考集成10』筑摩書房)
- 1994 b, Michel Foucault, an Interview: Sex, Power and the Politics of Identity, in *Dits et écrits IV* (=2003 西兼志訳「ミシェル・フーコー、インタビュー——性、権力、同一性の政治」『ミシェル・フーコー思考集成10』筑摩書房)
- 1994c, *Le souci de la vérité*, in *Dits et écrits IV* (=2003 湯浅博雄訳「真実への気遣い」『ミシェル・フーコー思考集成10』筑摩書房)
- 1994 d, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, in *Dits et écrits IV* (=2003 廣瀬浩司訳「自由の実践としての自己への配慮」『ミシェル・フーコー思考集成10』筑摩書房)
- 1994, *Un système fini face à une demande infinie*, in *Dits et écrits IV* (=2001 西永良成訳「無限の需要に直面する有限の制度」『ミシェル・フーコー思考集成9』筑摩書房)
- 1994, *Naissance de la biopolitique*, in *Dits et écrits III*, Gallimard (=2001 石田英敬訳「生体政治の誕生」『ミシェル・フーコー思考集成8』筑摩書房)
- Lazzarato, M. 1996, *Immaterial Labor*, in P.Virno and M.Hardt (eds.), *Radical Thought in Italy : A Potential Politics*, University of Minnesota Press
- 1997, *Pour une redé finition du concept de “Biopolitique”* ([http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id\\_article=426](http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=426))
- 2000, *Du biopouvoir à la biopolitique* in, *Multitudes, 1*
- 2002, *Garantir le revenu: une politique les multitudes*, in *Multitudes, 8*
- Lazzarato, M. and T. Negri, 1991, *Travail immatériel et subjectivité*, in *Futur antérieur 6U* ([http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id\\_article=474](http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=474))
- Marazzi, C. 1994 *La Place des Chaussettes: Le tournant linguistique de l'économie et ses conséquences politiques*, L'Éclat
- Marx, K. 1994, 『マルクス 資本論草稿集：1857-58年の経済学草稿 第二分冊』大月書店
- Negri, A. 2003, *The poor: threatening and indispensable enemy: From the dangerous classes to the*

- danger of the multitude, (Published on Global Magazine, Issue 2, May 2003. Translated by Arianna Bove) (<http://www.generation-online.org/t/negripoor.htm>)
- Negri, A. 2003, *Guide: Cinque lezioni su Impero e dintorni* (= 2004 小原耕一、吉澤明訳『<帝国>をめぐる五つの講義』青土社)
- 2000, *Empire*, Harvard University Press (= 2003 水嶋一憲、酒井隆史、浜邦彦、吉田傑美訳『<帝国>』以文社)
- Tronti, M. 1977, *Ouvriers et Capital*, Christian Bourgeois
- 1964, *Lenin in England* (<http://www.duke.edu/gkg/LeninInEngland.html>)
- Virno, P. 2002, *Grammaire de la Multitude*, Conjonctures & L'Éclat
- 酒井隆史 2001, 『自由論』青土社

## Foucault in Post-Fordism:

Inversion of the Klausewitz's thesis and bio-power/bio-politics

Takashi SAKAI

The works of Michel Foucault have been interpreted uniquely in an Italian Marxist circle, *Operaismo*. Those key concepts scattered in Foucault's Writings, such as "bio-politics", "governmentality", "subjectivity" and "self" have been integrated into the systematic analysis of capitalism in their own way. The purpose of this paper is to review how they have accepted Foucault and developed his works.

## 図書館と空隙

### —フーコーと文学—

菅谷 憲興

フーコーを通して文学を擁護することは可能だろうか。フーコーをめぐる現在の言説の主流は社会学の方向を向いているが、翻って日本におけるフーコーの受容史を眺めると、かつては他ならぬ文学が特権的な問題系を形作っていた。もちろん、そのことの幣を難じる声が当初から、特に哲学の専門家の間に上がっていたことも事実だが、初期のフーコー読み達が哲学と文学が交差する地点から試みた読解は、少なくとも私のような一文学研究者にとっては今でも十分に刺激的である。

とはいえ、やはりどうしても否定し難いのは、フーコー自身がどこかで決定的に文学を見切ったことだ。実際、73年の蓮實重彦氏とのインタビュー（「アルケオロジーからディナスティックへ」）の中で、フーコーは、「そこでわたしも、文学という制度の総体について、エクリチュールという制度について、自分とは何の関係もないとどなってやりたい気持ちがしています」（II 413／IV 412）<sup>11</sup>と断言している。考古学から権力の問題へと関心をシフトさせつつあったこの当時のフーコーの眼に、明らかに文学はブルジョワ社会の秩序に取り込まれた文化的制度として映っていた。またこの時期、ほぼ同時に、フーコーがGIP（監獄情報グループ）等の政治活動へと急速に傾斜していったことも象徴的だと言えよう。ちなみに、『思考集成』所収のダニエル・ドフェールによる年譜によれば、このGIPの活動に関して、フーコー自ら、「この新しい関心は、文学的事象を前に感じていた倦怠に対する真の出口として、僕に与えられた」（I 38／I 38）と述べている。

だがそもそも、主に『思考集成』フランス語版の第I巻に収められた文芸評論を今回まとめて読み直してみて痛切に感じたのは、これらの圧倒的な論考の

中に既に本質的な文学批判が内包されているということである。文学に関するフーコーの言説に寄り添っていくと、遅かれ早かれフーコーが文学と決別するのは必然的な成り行きだったと納得される。文学研究者として正直これはいささか意気阻喪させられる発見ではあるのだが、いずれにせよ、このことを踏まえた上で「フーコーと文学」について論じてみたい。とりあえずフローベール論「幻想の図書館」から抽出した二つのキーワード、「図書館」と「空隙」を手掛かりにして、フーコーが60年代に残した文芸批評を現在の文学をめぐる思考の中にいかに再導入できるか、を問うてみたいと思う。

## 1. 図書館から網目へ

図書館 *bibliothèque* がフーコーの文学論のキーワードの一つであることは、今や自明であろう。フローベールの『聖アントワヌの誘惑』を論じた「幻想の図書館」(64)は、図書館という灰色の知の空間が可能にする想像的なもの *imaginaire* のあり方を見事に描き出している。おそらくはジャン・セズネックの実証的な源泉研究に依拠しつつ、フーコーは、『聖アントワヌ』の絢爛豪華な幻想が無味乾燥な博学の産物であることの現代的意義を強調する。フーコーの卓抜な指摘によれば、『聖アントワヌ』の作者が「書物とランプのあいだで」経験したのは、「十九世紀に発見されたある種の想像力の空間」以外のものではない (I 297 / II 21-22)。この想像力の空間が位置付けられねばならぬのは、もはや作家の豊穡かつ無秩序な夢想の中ではなく、「すでに書かれたものの網目のなか」にである。そこでは、一冊の書物、例えば『聖アントワヌ』は、「[作者] フローベールが長いあいだ書くことを夢見てきた書物」である以上に、何よりもまず「ほかの書物たちの夢」として存在している (I 298 / II 24-25)。言語活動が作家の主体性への絶対的帰属から離れ、純粋な外在性において繰り広げられることになる空間。フーコーは、フローベールのこの少々風変わりな作品が新たな文学空間を切り開いたと主張して憚らない。「このことがあってのちはじめて、マラルメの〈書物〉が可能になる、それからジョイスが、ルーセルが、カフカが、パウンドが、ボルヘスが、とつづく。図書館は、火につつまれている」 (I 298 / II 25)。

ところで、この燃え上がる図書館という美しいイメージは、70年の清水徹と渡辺守章両氏によるインタビュー「文学・狂気・社会」の中でも、幾分異なる文脈で取り上げられている。モーリス・ブランショについて論じている件、この謎の文学者の著作のタイトルを借りつつ、「文学空間」とは「火の地帯」なのだとフーコーは定義する。とりあえずこのインタビューの文脈において確認すべきは、火がここでは、文学が社会に対して持つ侵犯の力のメタファーとして呼び出されていることであろう。ブランショが描き出した「文学空間」とは、フーコー曰く、「文明がもはやそれによっては生きながらえることのできぬもの」なのだ（Ⅱ 123／Ⅲ 459）。（ちなみに、侵犯としての文学の例として、フーコーがフローベールを挙げているのは興味深い。一人の人間としては鼻持ちならぬ田舎のブルジョワにすぎなかったフローベールの作品が、にもかかわらず備えていたスキャンダルの力、特に『ボヴァリー夫人』が引き起こした裁判沙汰は、19世紀における文学の強い侵犯力を証している。だが一方、1970年の時点において文学が依然として社会に対する異議申し立ての手段であり得るか否かについて、フーコーはきわめて懐疑的である〔Ⅱ 117-118／Ⅲ 452-453〕。）いずれにせよ、文学の侵犯力についてフーコーは次のように語っている。「そして、文学作品が次々とやって来ては、いわば納屋に貯えるように蔵いこまれる、あの図書館といういささかめかしい場所、言語の最も豪華な財宝の一切を完璧に保存した博物館とでもいうように見えるあの場所、あの場所こそは実は、永遠の火災現場なのです」（Ⅱ 123／Ⅲ 459）。

intertextualité と transgression。この二つの様相を兼ね備えた文学空間、すなわち「炎上する図書館」の誕生は、逆説的にも、フーコーによって監獄の中に位置付けられている。「言語の無限反復」（63）によれば、18世紀末、総計27年にもおよぶ獄中生活の中で、発表する当てもなくサドが書き続けた厩大な言葉とともに、厳密な意味での文学が始まる。サドのテキストが実践するのはいわば言葉を対象としたサディズムであり、神、人間、魂といった主題について既に語られた言語を反復し、焼き尽くす作業、「あらゆる言語を灰にしようとする作業」である（Ⅰ 257／Ⅰ 334）。或いはまた、フローベールに引き付けられれば、ブヴァールとペキュシェの「コピーする」という倒錯的な振る舞いこそ、文学の現代性を象徴しているとも言えよう。ちなみに、「幻想の図書館」にお

いては、ただひたすら書き写すという2人の筆耕の無償の企ては、「みずからのうえに折り返されるディスクールの襞であること」と定義されている（I 312 / II 45）。

いずれにせよ、19世紀以降、文学はすぐれて「図書館の現象」（I 298 / II 24）となった。或いはむしろ、より正確には、現代において文学は網目 *réseau* として存在しているとフーコーは指摘する。この点に関して、63年の「距たり、アスペクト、起源」は、きわめて明快な歴史的見取り図を提示している。まずサド以前、いわゆる古典主義時代においては、文学とは修辞学 *Rhétorique* の問題であり、真理であり法でもある大文字のパロールを復元することにこそ、いわゆる文彩の役割があった。続いて、18世紀末以降、図書館が文学の場となるとともに、それぞれの書物は、他のすべての書物との関係性において、「それらの傍らに——それらの外に、それらの間に——」生み出されることになる。最後に、「今日では（つまりロブ＝グリエ以降）[……] 文学は、図書館としての消滅をまた迎えつつある」とフーコーがわざわざ書き記すとすれば、それは図書館のイメージが依然ある種の年代記的な秩序を含意しているからであろう。事実、「網目としての文学の存在」が明らかにするのは、「後から来ることがいささかも継起の線的な法則に還元されることのないような関係」、すなわち完全な同時性において形成される諸作品のネットワークに他ならない（I 278-279 / I 364-365）。レトリックから図書館、さらにクロノロジーを欠いたネットワークへ。この諸作品のネットワークを可視化することが批評の役割であると、60年代前半、『テル・ケル』派等の同時代の文学動向に深い共感を寄せていた頃のフーコーは一度ならず断言している。いわば「作品の空間性」（「J = P・リシャルのマルルメ」、64、I 434 / II 215）を問うこのような批評の賭金は、言葉の中性的なネットワークという布置の上へと文学言語をあたう限り拡散させることであったと言えよう。

## 2. 空隙、そして作品の不在

「図書館の現象」として、限定された自己同一性の外へと開かれていく文学作品は、フーコーによって、またその内部に向かっても穴を穿たれることにな

る。ここで再び「幻想の図書館」に戻り、『聖アントワーヌの誘惑』の独特なヴィジョンの構造を検討してみたい。戯曲形式で書かれたフローベールのこの小説が、その見せ掛けの単調さにもかかわらず、「段状の奥行」(I 301/II 29)とでもいうべき巧みな構成に支えられていることを初めて説得的に示したのは、他ならぬフーコーその人である。本来小説＝戯曲の舞台の前面にいるのは聖アントワーヌ唯一人であり、この老いた隠者が開く書物、つまり『聖書』からまずは様々な幻覚が立ち上がる。それらの不穏な幻覚の一つが凝縮して実在性を装うに至るのが、かつての弟子イラリオンであり、今度は聖者はそのイラリオンの肩越しに、彼を見る新たな幻覚の空間を覗き込むことになる。そこに現れるのは異端の信徒、異教の神々、そして奇怪な怪物達の数々であり、彼らが語る夥しい言葉の中からさらにまた新たな次元が生み出される。要するに、「[[彼自身幻覚に他ならぬ]悪魔的な弟子が出現させた幻覚の内部に生まれた幻覚]」に、アントワーヌは、従って我々読者もまた立ち会うことになる。グロテスクな諸形象が列をなして通り過ぎていくだけでも見える一見極度に平板なフローベールのテキストは、実は複雑な「矢状方向の広がり」を備えている。しかも、「逆向きの包み込み *enveloppement rétrograde*」の動きによって、本来一番遠くにあるはずの形象が、唯一の実在の作中人物たる聖アントワーヌに劣らぬ存在感を付与され、その結果、すべてが同一平面上に並置されることになる(I 302/II 30-31)。「幾重にも入れ子になった」奥行き構造と、幻覚の諸形象の単調な行列という表面的効果。垂直に交叉するこれら二つの方向軸を結び付けるものこそ、幻覚を見る者を彼が見ている対象へと惹きつけ、その幻覚の場の中へと包み込んでしまう「誘惑」の論理なのだと、フーコーは指摘する(I 304/II 33)。

複数の「言語の体制 *régimes*」が入れ子状に互いを包み込むテキスト。さらに、この奥行き構造が現出させる「不可視なるものの可視性 *la visibilité de l'invisible*」(I 304/II 32)。フーコーの読解を通して立ち現れる『聖アントワーヌ』のテキストは、きわめて現代的な様相を備えている。だがそもそも、フローベール論にとどまらず、フーコーは一貫して文学言語の「自己包含 *auto-implication*」の様態に強い関心を寄せていた。例えば、フーコーが文芸批評の領域で残した唯一の著作『レーモン・ルーセル』は、この特異な小説家の作品



の構成原理たる「手法 *procédé*」を考察の中心に据えている。「手法」とは言語の組織的な二重化であり、そこから生じる眩暈の経験、ある言葉を前にして「それとは別の語、別でありそして同じ語を読むという、いかなる基準をも逸脱する危険」<sup>2)</sup> が緻密に分析されている。ルーセルにおいては、一見完全に滑らかなテキストの同一性の内部に密かに空隙 *béance* が穿たれており、表面の第一の言語は、「物語の下を走る蜘蛛の巣」<sup>3)</sup> にも喩えられるべき第二の言語へと不断に送り返されている。或いはまた、ジャン＝ピエール・ブリッセの「言語学的錯乱」（「カエルたちの叙事詩」、63、I 204 / I 264）の分析をここで挙げることもできるだろう。言葉の恣意的な分解を繰り返しながらその下に無数の言表を聞き取るというブリッセによる奇怪な語源の探究を、フーコーはルーセルの企てにも似た「言語的手法」のヴァリエーションとみなしている（「第七天使をめぐる七言」、70、II 20-24 / III 318-324）。

「距たり、アスペクト、起源」の中で、フーコーはフィクションに、「存在しないものの、あるがままの、言葉の網状脈 *nervure verbale*」という卓抜な定義を与えている（I 280 / I 367）。また、ジュール・ヴェルヌを論じた「物語の背後にあるもの」（66）においては、*fiction* と *fable* とを区別して、フェアブルとは語られているもの、フィクションとは「語りのレジーム」のアレンジメントのことで規定している（I 506 / II 316-317）。60年代のフーコーの文芸批評は、まさに分析対象となる作品の「言葉の網状脈」に対する感性において際立っており、とりわけ複数の言語のレジーム間に見られる「包み込み」の構造は、その最もコンスタントなモチーフの一つをなしている。それらの批評においては、「言語の二重化 *redoublement*」、「入れ子構造 *emboîtement*」、「鏡の空間」、或いは言語の内部に穿たれた「空隙 *béance*」、「空洞 *creux*」、「空虚 *vide*」といったことが再三問題にされている。ここではさらに論点を整理するため、64年に発表された「狂気、作品の不在」というテキストを召喚してみたい。

後に『狂気の歴史』72年版に付録として収録されることになるこの重要な論考は、「狂気と文学」という今や批評のトポスとなった問題について、きわめて明晰な見通しを与えてくれる。フーコーによれば、狂気をめぐってフロイトのもたらした革新は、通常そう考えられているのとは違い、狂気の言語の中に隠された意味を見出した点にあるのではない。狂気に語らせることによってフ

ロイトが開いたのは、むしろ「それ自身をみずから包み込む言葉 *langages s'impliquant eux-mêmes*」(I 417/II 190)としての狂気という経験である。狂気とは「構造的に秘法的な言語 *langage structurellement ésotérique*」とでもいうべきものであり、一つの言語の下にはもう一つの言語が、さらにその下にはまたもう一つの……、とおそらくは無限に続いていくような眩暈の経験、言い換えれば、「つねに光なき焦点へと向かう言葉の統御不可能な逃走」こそが、フーコーがフロイトに認める狂気の現代的経験である(I 416/II 189)。当然ここで我々としては、フロイトによるエディプス・コンプレックスの発見を想起することができるだろう。ヒステリー患者達が分析の中で持ち出す幼児期の性的誘惑の場面が、現実起こった外傷的事件に対応するどころか、実はエディプス的な幻想の産物、つまり言語に他ならないことをフロイトが確信するに至ったのは、1897年頃のことだと言われている。実際、「ニーチェ・フロイト・マルクス」(67)と題された論文において、フーコーはフロイトの解釈の本質的に未完成な性格を強調している<sup>4)</sup>。記号としての症状を解釈することによって現れるのは、それ自体一つの解釈たるところのファンタスムの言語に他ならない。フロイトにおける「解釈の構造的に開かれた、構造的に穴の開いた *béant* この性格」(I 570/II 409)こそ、フーコーが精神分析の創始者に見て取る現代性なのだ。

言語がそれ自身を包み込む「自己包含の白い地帯」。ここで再び「狂気、作品の不在」に戻ると、このような場ならざる場こそが、おそらくはマラルメ以来、まさに文学が生起する空間でもある。「19世紀の終わりに、言語の作品は、それ自身のうちに、みずからの解読の原理を書き込んだ言葉となった」。フーコー独自のこのような「文学の存在論」<sup>5)</sup>にとって、文学言語は、その内部に穿たれた空隙を通じて密かに二重化し、表層において重なり合って、「語られていることの襞 *pli du parlé*」とでもいったものを形作る(I 418/II 191-192)。かくして、図書館という言葉の無方向的な網目の上を漂流する文学作品は、その内的構造のレベルにおいても、「作品の不在」の方へと絶えず引き寄せられざるを得ない。狂気と文学との類縁性というテーマは、まさにこの意味において理解されねばならない。この誤解を招きやすいテーマによって問題となるのは、決して作者の狂気といった心理学的なレベルではなく、あくまで言語の存

在 être である。そもそも、フーコーが強調したように、狂気とは端的に作品の不在に他ならず、従って、あらゆる文学作品が狂気の圏域外で成り立っている。とはいえ、作品と狂気とのこの両立不可能性にもかかわらず、現代文学の本質的な営為が、自らの言語の内部に空隙を設えることにより、いわば構造的に狂気の言語と通じ合うことになった経緯を、フーコーは執拗に明るみに出そうとした。ヘルダーリン、ネルヴァル、ルーセル、アルトールといった文字通り狂気を経験に落ち込んだ作家達をフーコーが繰り返し取り上げたのも、彼らの個人的な狂気に対する関心以上に、彼らのエクリチュールの営みがまさに作品と狂気とが分岐する微妙な地点において展開されたからに他ならない。ヘルダーリン論「父の〈否〉」(62)の表現を借りるならば、これらの作家たちの極限のテキストは、「作品と作品の不在とを [……] 結びつけ、両者のつながりを明らかなものにした」(I 203 / I 261) と言えよう。

60年代のフーコーの文学論は、一言で言えば、文学作品を「作品の不在」の方へと丹念に開いていく作業であったと思われる。我々が「幻想の図書館」から引き出した「図書館」と「空隙」(もしくは「包み込み」)という二つのモチーフの重要性も、まさにこの点に存している。intertextualité や mise en abyme といった文学理論の概念の多少とも気の利いた言い換えである以上に、これらのモチーフは文芸批評家フーコーが文学に向けた眼差しの在処を明確に示している。すなわち、テキストの同一性を内に、外にと掘り崩し、一つのテキストを貫いている諸々の不連続性を顕在化させること。そのようにして、作品というシステムの閉鎖性が必然的に遮断している筈の無数の雑音を言表 énoncés の出来事として拾い上げること。この時期のフーコーは、文学テキストをしばしば劇場のイメージ、様々な力がそこでせめぎあう劇場のイメージで捉えている。一例を挙げれば、先程も言及した J・ヴェルヌ論において、フィクションを構成する「複数の異なった [語りの] 声」たちの間に交わされる闘いを分析しつつ、それを「物語の背後にうごめいている影たちの大いなる演劇」と呼んでいる (I 511 / II 325)。この比喩の賭金は明らかに系譜学的なものであり、フーコーがニーチェについて用いた言い回しを使うと、それは作品、さらには文学そのものの「アイデンティティーの組織的な解体」(「ニーチェ、系譜学、歴史」、71、II 154 / IV 35) を志向している。

### 3. ミメティズムとフィクション

以上のような構えが、フーコーをして徐々に文学という制度全般への関心を失わせていったのはきわめて当然だと言えよう。事実、67年以降、フーコーによる文学論は目立って少なくなり、それに代わって、「無名、匿名のディスクール discours anonyme」に対する関心が前面に出てくることになる。ノルマンディーの尊属殺人犯ピエール・リヴィエールの「手記の美しさに魅せられて」<sup>6)</sup>、その訴訟記録を公刊するのは73年であり、77年には有名な「汚辱にまみれた人々の生」を発表している。フーコー自ら記す如く、汚辱 infâmie とは「有名性 fama」を欠いているという意味でもあり、これら「文字通り無名の汚辱に塗れた者たち」の矮小かつ熾烈な情念に、フーコーはあからさまに魅了されている(Ⅲ 243 / VI 323)。

この時期のフーコーはまた、匿名性の磁場への自身の憧れとでもいったものを折りある毎に表明している。一つ例を挙げると、67年の「歴史の書き方について」の中で、「わたしたちは匿名性を獲得しなければならない」と、フーコーは主張している。「書く者にとって重要なのは、かつては、万人の匿名性から身を引き離すことだったのですが、わたしたちの時代にあっては、固有名を消し去って、語られる言説のこの巨大な匿名のつぶやきのなかに自らの声を住ませる、ということなのです」(I 596 / II 445)。無名のざわめきのような言説に対する共感、そのようなざわめきの中へ自ら紛れ込んでしまいたいという欲望へとフーコーを導いていくかのようだ。『知の考古学』序論の末尾に読まれる「もはや顔を持たぬために書く」<sup>7)</sup>という願望は、この意味でまさに典型的であろう。

文学テキストから匿名の言説へ。哲学者の思考が描いた軌跡にとって、文学への積極的な関心は一時期のエピソードにすぎなかったかにも見える。60年代の考古学的思考の練り上げに伴奏したフーコーの卓越した文学論の数々は、既に確認したように、制度としての文学を否定する契機を当初から自らの内に孕んでいた。現在「フーコーと文学」について語ろうとする者は誰一人として、この点を無視することはできない。にもかかわらず、文学研究者として常々気

になっているフーコーの一側面、あまり論じられることのない一側面をここで指摘しておきたい。

\*

ところで、匿名性の磁場への憧れは、実はフーコーの最初期にその萌芽をはっきりと認めることができると思われる。ルートヴィヒ・ビンスワンガーの『夢と実存』のフランス語版(54)に寄せた序論の中で、フーコーは自殺を擁護している。確かに自殺のアポロジ―それ自体は西洋思想のトポスでもあり、古来、幾多の哲学者や文学者達が自死の行為を肯定しようと試みてきた。彼らの論拠は概ねストア派的なもので、要するに、死すべき時を自らアレンジする自由意志の力を評価するものだと言える。これに対して、若きフーコーの自殺観はきわめて独特なものであり<sup>8)</sup>、「自殺するとは、想像する究極的なやり方」だと定義される。フーコーにとって、自殺とは、想像力の運動一般と同様に、自分自身を非現実化することによって、逆に世界に自らを遍在させようとする倒錯した企てである。「もはや私はここやそこではなく、いたるところに現前しており、それぞれの場所は私にとって透明であり私の絶対的な現前への帰属を指し示しているような世界に、すべての自殺の願望は満たされているのである」(I 113 / I 140)。従って、自殺の本質は、私なり世界なりの廃棄といった否定的な契機に求められるべきではない。フーコー的な自殺とは「私が世界と化す」擬態 *mimétisme* の経験であり、逆説的ながら、想像力の運動の延長線上に位置付けられる限りにおいて、むしろ官能的な経験でもある。

言うまでもなく、ビンスワンガーへの序論を発表した時点で、フーコーはいわゆる人間学的な思考の枠組みから抜け出してはいない。同じ年に刊行された『精神疾患と人格』も含めて、最初期のテキストは後に作者自身によって否認されるのだが、一般的にも『狂気の歴史』(61)を哲学者フーコーの出発点とみなすのが通例となっている。事実、いま取り上げたばかりの自殺に関する件においても、「起源の時」、「実存の運動」、「想像力の人間学」(I 112-113 / I 140)といった明白に実存主義的な言い回し、60年代のフーコーの著作群が徹底的に批判することになる人間学のタームが用いられている。世界への遍在としての自殺とはいっても、54年の文脈に厳密に置き直すならば、それはミメ

ティズムの非人称的な経験というよりは、私の実存の自由の貫徹といった意味合いがはるかに強い。結局のところ、想像力を通して「自ら世界となる」とは、自らの実存の運動によって世界を染め上げることでありとされる。とはいえ、フーコー固有の問題系には属さぬこれらの要素がまだまだ散見されるにもかかわらず、自殺を想像力の至高の形態と規定し、世界の中に散逸していく欲望とみなすフーコーの視点は、やはり決定的に重要だと言わざるを得ない。

ところで、この短い自殺論は、想像力一般に関する考察の一部をなしている。そこにおいてフーコーは、サルトルの『想像力の問題』を取り上げつつ、想像的なものを、知覚内容の「不在」の上に成り立つ「現実の否定の指標」（I 113 / I 140）とみなす見方を批判している。確かにサルトルが示してみせたように、私がピエールを想像する時、私が抱くピエールのイメージは非現実性のうちにおいて実現される「幻影」にすぎないとも言える<sup>9)</sup>。だが、フーコーによれば、想像するという行為において真に非現実化されるのは、元々その場に不在であったピエールではなく、想像する私自身である。想像することの本質は、不在を背景に他者ピエールを志向することではなく、私自身が「この世界への現前」としては消え去りながら、「彼 [ピエール] がそこにいる世界と化すことなのだ」と、フーコーは言う。「私は彼が読んでいる手紙であり、[……] 彼の部屋の四つの壁となるのである。私は彼の眼差しでもあり、彼の注意でもある。私は彼の不満であり、また彼の驚きでもある。[……] 私は彼がすることであり、彼がそうあるところのものなのだ」（I 111 / I 138）。想像的なものとは、それ故、あくまでプレゼンスを生きる経験として理解されるべきである。フーコー言うところのこの「すべてがまだ第一人称で活用されるような世界」、現存在分析の文脈においては実存の原初的な次元を開示するものとされるこの世界は、また同時に、その後のフーコーに取り憑くことになる匿名の誘惑、自己同一性の秩序から逃れ出ることへの執着を先取りしてもいる。

匿名性のテーマから擬態のテーマまで少し長々と拘ってきたのは、これらの主題が他ならぬ文学的想像力にとって本質的な問題を含んでいると考えられるからだ。要するに一言で言えば、フィクションとミメティズムの間には特権的な関係が認められる。この関係はもちろん様々な角度から分析されようが、とりあえずここではフローベールの書簡の一節を引用してみたい。1853年12

月23日、『ボヴァリー夫人』の作者はちょうど名高い森の中での姦通シーンを執筆中である。

いやともかく、[……]じつに甘美なるものですね、書くということは！それは自分自身でなくなること、今語っている被造物のなかをくまなくめぐることだ。たとえば今日などぼくは、男と女の両方になり、同時に情人ともなり情婦ともなって、秋の午さがりの森のなか、黄ばんだ葉叢のしたを、馬で散策したのです。ぼくは馬たちであり、木の葉であり、風であり、交わされる言葉たちであり、愛に濡れた臉を半ば閉じさせる朱い太陽でありました<sup>10)</sup>。

『夢と実存』序論のフーコーの文章と見紛うばかりなこの一節は、小説家フローベールにとってフィクションを書くという言語的实践がいかなるものであったかをはっきりと示している。すなわち、それは自らの存在を極限まで希薄化させた上でイメージ的な対象と同一化すること、想像力とペンを介して世界の不定形な物質性の中に溶け込んでしまう体験であったと言えよう。先程のフーコーの語彙を借りるならば、それはいわばエクリチュールによる一種の自死にも喩えられようが、この自死（むしろ仮死）はあからさまにエロチックな色調を帯びている。

ここで重要なのは、このミメティズムの欲望が、フローベールの「没我性 *impersonnalité*」の主張と結び付いていることだろう。没我性とは、リアリズムの文脈でしばしば素朴に信じられているように、客観的描写のために作家の主観性を殺す克己的態度を意味するのではない。むしろそれは、擬態の誘惑と表裏一体となった「作者の死」の謂である。おそらくフーコーはこのことを深く理解していたからこそ、「作者とは何か」(69)の中に次のように書き記したのであろう。「かつては義務として不死性をもたらすべきものであった作品が、いまでは、自分の作者を殺す権利、自分の作者の殺害者であるという権利を受け取ってしまったのです。フローベール、プルースト、カフカの例をお考え下さい」(I 793/Ⅲ 229)。60年代後半に盛んに批評の俎上にのせられた「エクリチュールと死との近親関係」<sup>11)</sup>という主題は、少なくともフローベールの文

脈にこれを置いてみた場合、(イマジネールな)世界への遍在という擬態の欲望と切り離せない。そもそも、作者が消え去らねばならないとしたら、それは「作者というものが、その作品において、神が宇宙においてそうであるように、いたるところに存在しながらどこにも見えぬ」<sup>12)</sup> からののだ。先程のフーコーの「すべてが第一人称で活用されるような世界」も、後に彼自身が「外」と呼ぶことになる「話している私が細片化され、拡散され」る中性的な空間へとまっすぐに繋がっているとと言えるだろう(「外の思考」、66、I 519 / II 336)。

おそらく、フィクションはその本質においてこの遍在への誘惑と密接に結び付いている。『聖アントワヌの誘惑』を締め括る「物質になりたい être la matière !」という名高い叫びは、端的に文学的エクリチュールの基底にある欲望でもある。フローバールに関しては、ジャン＝ピエール・リシャルがそのことを鮮やかに示してみせた<sup>13)</sup>。ところで、ここで三度「幻想の図書館」に戻ると、物質性の不定形な塊の中に入り込んでしまいたいというこのアントワヌの欲望に、聖性 *sainteté* と愚鈍 *bêtise* との特権的な結合をフーコーは読み取っている。「この思考の眠り、ただの運動にすぎぬ欲望の無垢のなかで、彼はついに、物象の痴愚なる聖性に一体化するだろう」(I 312 / II 44)。聖アントワヌが受けるこの誘惑は、フーコー自身にも決して無縁ではなかった筈であり、ピンスワンガーへの序論はそのことをはっきりと示しているように思われる。

## おわりに

「形式 *forme* とは、形ならざるもの *non-forme* があらわれる様態のひとつにすぎない」(I 431 / II 210)。64年のリシャル論の中で、フーコーはリシャル流テマティスムの賭金をこのように定義している。形式＝テキストの言語は、「それ自体がそこから到来し、そこに再び消えていくような方向」、すなわち形なきもの *informe* の方を向いている。リシャルが問題化した「言語のむき出しの体験」とは、言語が生成する場における「形あるものと形なきものの戯れ」であり、批評の営みは文学言語をその母胎であるところの無限のざわめきの方へと開いていく。リシャルが語るのは、間違っても作品の固定された構造などではなく、むしろ「諸形式の溶解、それらの絶えざる敗走」なのだと、



フーコーは指摘する（I 431 / II 210-211）。この刺激的な分析は、他ならぬフーコー自身にとって文学が占めていた微妙な位置を明らかにしてくれよう。というのも、実はフーコーの分析は、あくまで「形式の創造」（リシャルのフローバール論のタイトルは「フローバールにおける形式の創造」）へと方向付けられたリシャルの批評とは、最終的に逆のベクトルを向いていると考えられるのだ。つまり、文学言語を、「過渡的で瞬間的な閃光」に他ならぬ形式において考察するのではなく、「暗い夜の側面」たる無形のつぶやきの厚みの方へと引き戻すことによって（I 431 / II 210）、フーコーは来るべき文学との決別を密かに準備しているかのようだ。

だがそもそも、フーコー以降と言うべきか、今や文学研究は何らかの意味において根底的な文学批判たらざるを得ない。90年代に急速に閉塞したとしばしば言われもする文学をめぐる思考は、今後すべからく、フーコーが文学を見切った困難な地点、作品が作品の不在と接する場にその出発点を置くべきことは明かだ。おそらく現在必要とされているのは、文学的言説の統一性を暴力的にこじ開けて、他の諸々の言説（例えば政治性）へと自在に接続させる文字通り横断的な思考であろう。とはいえ、今までのところ、フーコー以後の文学というこの難題に、批評・研究はまだ十分に答えてはいない。

## 注

- 1) Michel Foucault, *Dits et écrits*, Gallimard, 1994, 4 vol. からの引用は、括弧内に原典の巻数とページ数を、次に邦訳（『ミシェル・フーコー思考集成』、筑摩書房、全10巻）の巻数とページ数を記入した。
- 2) Raymond Roussel, Gallimard, « folio/essai », 1992 (1963), p.19. / 『レーモン・ルーセル』、豊崎光一訳、法政大学出版社、16頁。
- 3) *Ibid.*, p.48. / 邦訳、47頁。
- 4) 「同様に、フロイトは記号をではなしに解釈を解釈しているのです。実際、諸々の症候の下にフロイトは何を発見するのでしょうか。いわゆる「心的外傷」を発見するのではなしに、幻想を、それらの不安の負荷と共に、つまりはその固有な存在においてそれ自体がすでに一解釈である核心と共に明るみに出すのです」（I 571 / II 411）。
- 5) 「こうした言語の自己表象現象を出発点として文学の存在論 *une ontologie de la littérature* を構築するか、少なくともそれを素描することはできないだろうか」（『言語の無限反復』、I 253 / I 329）。

- 6) *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère... un cas de parricide au XIXe siècle*, présenté par Michel Foucault, Gallimard/Julliard, « Archives », 1973, p.11. / 『ピエール・リヴィエールの犯罪』、岸田秀・久米博訳、河出書房新社、7頁。
- 7) *L'archéologie du savoir*, p.28. / 『知の考古学』中村雄二郎訳、河出書房新社、31頁。
- 8) 79年にもフーコーは、「かくも単純な悦び」(Ⅲ 777-779 / Ⅷ 71-74) と題された小文において、再度自殺の擁護を試みている。ただし、ここでの論点ははるかにストア派的であり、むしろ「自己への配慮」の文脈に位置づけられるように思われる。
- 9) 「想像的意識はその対象物を空無 *néant* として措定する。」「像 *image* は或る種の空無 *néant* を内包していると言えよう」(Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire*, Gallimard, « folio/essais », 1986 (1940), pp. 30 et 34 / 『想像力の問題』、平井啓之訳、人文書院、25、30頁)。
- 10) Gustave Flaubert, *Correspondance*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », t.II, 1980, pp.483-484. / 『ボヴァリー夫人の手紙』、工藤庸子編訳、筑摩書房、302頁。
- 11) この近親関係の極限的なケースが、ルーセルの死であろう。フーコーも示唆する如く、そこでは他ならぬエクリチュールのロジックが生身の作者の死を要請したかに思われる (*Raymond Roussel*, p.10. / 邦訳、5頁)。
- 12) Flaubert, *op. cit.*, p.204. / 『ボヴァリー夫人の手紙』、177頁。
- 13) Jean-Pierre Richard, *Littérature et sensation*, Seuil, 1954.

## Bibliothèque et béance : Foucault et la littérature

Norioki SUGAYA

On sait que le lien privilégié de Foucault avec la littérature n'a pas duré longtemps et qu'à partir de 1970 son intérêt s'est déplacé vers les discours anonymes comme le mémoire de Pierre Rivière. Pourtant, si on examine de près ses articles littéraires des années 60, on se rend compte que c'est la logique même de ces textes importants qui a amené le philosophe à abandonner ensuite la littérature. Nous montrerons donc en quel sens les écrits consacrés par Foucault à des auteurs littéraires peuvent être considérés comme une critique fondamentale de la littérature. À cet effet, nous partirons de deux mots-clés tirés de « La bibliothèque fantastique » : bibliothèque et béance. En plus, un coup d'œil sur l'Introduction au livre de Binswanger nous permettra de comprendre que dans ce premier texte foucauldien se dessine déjà clairement la tentation de l'anonyme.

# フーコーと哲学

——『知の考古学』を中心に——

慎改 康之

I

ミシェル・フーコーの『知の考古学』は、「考古学」と呼ばれる彼の歴史研究の方法論的練り上げを目指して書かれた著作である。この1969年の書物を哲学という文脈のなかに位置づけて分析しようという試みは、これまでもいくつかのやり方でなされてきた。たとえば、フーコーの提示する研究を、フランスのエピステモロジーの系譜のなかに位置づけつつ、その正当性を吟味しようとする試み。あるいはまた、彼によって考察されている諸問題と、分析哲学や言語哲学などを関連づけようとする探求。さらには、彼が提案する「エノンセ」、「アルシーヴ」などといった諸概念の哲学的意義を明らかにしようという解説。こうした一連の試みによって、『知の考古学』の読解およびフーコーに関する研究に大きな寄与がもたらされたということについては、もちろん、異論の余地がない。しかしここでは、あえてそのような既存のアプローチとは異なる次のような考察を提示してみたい。それはすなわち、『知の考古学』を、あくまでもフーコーの語る意味での「哲学」を实践した書物として読み解こう、というものである。

それでは、フーコーにとっての「哲学」とは、いったいどのようなものであろうか。この問いに対する回答は、1984年に公刊された『性の歴史』第二巻『快楽の活用』の序文のなかに明確なかたちで見いだされる。

しかし、今日において哲学とは何であろうか——私が言っているのは哲学的活動のことだ——、もしそれが、思考の思考自身に対する批判作業でないとしたら。そしてもしそれが、すでに知られていることを正当化するそ

のかわりに、別の仕方でも思考することがどのようにしてまたどこまで可能であるかを知ろうとすることでないとしたら<sup>1)</sup>。

自己の変容、自己からの離脱としての「哲学」。もちろん、この一節においてフーコーが直接念頭に置いているのは、当時の彼がかかえていた問題、すなわち、『性の歴史』の研究計画の修正をめぐる問題である。周知のとおり、1976年に第一巻『知への意志』が著された後、セクシュアリティの歴史をめぐる彼の探求には大きな変更がもたらされることになる。この変更を説明しようとして、フーコーは、自分自身から身を引き離すこと、別のやり方で思考することの重要性を語ったのであった。とはいえ、思考の思考自身に対するそのような批判作業は、彼の80年代の転回にのみ見いだされるものではない。というよりもむしろ、そうしたものとしての「哲学的活動」は、とりわけ60年代の彼の一連の研究のなかに、より顕著なかたちで見いだされるものであるように思われる。実際、まさしく『知の考古学』においてフーコーは、彼のそれまでの歴史研究が、それ自体、一つの「離脱」の試みであったということ、そして1969年の彼の著作が、そうした試みによってもたらされた帰結であるということを明言している。

こうして、『狂気の歴史』、『臨床医学の誕生』、『言葉と物』によって極めて不完全ながらも粗描された一つの企図が明確になる。それは(……)人間学への最後の隷属を断ち切ろうという企図であり、また、そうした隷属がいかにして形成されえたかを明らかにしようとする企図である。このような任務が、ある種の無秩序のなかで、その全般的分節化が明確に規定されぬままに、粗描されたのであった。それらの任務に対して一貫性を与えなければならなかった——あるいは、少なくともその演習を行う必要があった。そうした演習の帰結、それが、この書物なのである<sup>2)</sup>。

60年代に行われたフーコーの一連の探求が、歴史研究を「人間学」への隷属から解放するためのプロセスであったということ。そして、このように退けられるべきものとして示されている人間学的思考とはまさしく、かつてのフー

コー自身によって引き受けられていたものであるように思われる。つまりその思考は、彼が自らに帰属するものとして認めることを拒絶する1950年代のいわば「前フーコー的」テキストにおいて容易に読み取られうるものであるということだ。「人間学」から身を引き離そうとする60年代のフーコーの努力は、したがって、「思考の思考自身に対する批判作業」としての「哲学的活動」そのものに他ならないと言えよう。そして、そのような努力の「帰結」としてもたらされたのが他ならぬ『知の考古学』であるとするなら、我々の企図を、次のように言い直すことができるだろう。すなわち、『知の考古学』を「哲学的」に読み解く、とは、この書物のうちにフーコーにおける「人間学」からの離脱がどのようなやり方で含意されているかを明確に示そうと試みることであり、と。

こうした目標を掲げつつこの1969年の書物に目を向けてみると、注目すべきものとしてそこに見いだされるのは、次の二つの系列の拒絶、すなわち、歴史研究における連続性の復元という任務の拒絶と、解釈的な方法の拒絶である。というのも、これらの拒絶こそ、フーコー自身がかつて属していた思考の地平からの離反を顕著に示すものであるように思われるからだ。したがって以下の考察では、『知の考古学』における解釈および連続的歴史に対する異議申し立てを可能にしたのが、確かに、60年代に行われた「考古学的」であるということ、それぞれの場合について示していこうと思う。

## II

まず、歴史の連続性の拒絶について。連続性の再構成を任務とする歴史研究がいかなる意味において「人間学的」であるのかということに関して、フーコーは、『知の考古学』の序文のなかで語っている。彼によれば、とりわけ思考や科学の歴史を扱う際に連続性の再構成が至上の任務として定められているのは、連続的な歴史が人間主体にとってのいわば最後の隠れ家として役立つからである。連続的な歴史とは、「主体から逃れ去ったものが主体に対して返還されるであろうという保証であり、時間はそれが分散させるものを必ず一つの再構成された統一性のなかに復元するであろうという確信であり、差異によっ

て遠く隔てられたままのあらゆる事物を、主体がいつの日か——歴史意識のかたちのもとで——再び我が物とし、それに対する支配を復元し、そこに自らの住処と呼びうるようなものを見いだすことができるであろうという約束である」<sup>3)</sup>。思考の歴史における連続性の再構成という任務をフーコーが退けるのは、したがって、構成的主体としての人間の至上権からその保証を奪うためである<sup>4)</sup>。ところで、『知の考古学』がこのように問題化する人間主体の特権は、まさしく、1950年代のフーコーが自らに引き受けていたものであった。1954年に著された、ルードヴィヒ・ビンスワンガーの『夢と実存』仏訳への序文は、実際、「人間存在」が自らの研究における特権的な対象であるということの名言していた。つまりそこでフーコーは、自然のなかの単なる一つの客体以上のものとしての人間、すなわち、構成的主体としての人間こそが、「具体的、客観的、実験的なあらゆる認識に対して、最も根本的なものとして指し示されるべきであるような分析形式」を決定するものであるとみなしつつ、そのような分析形式の一つを示そうと試みていたのであった<sup>5)</sup>。

それでは、50年代に自らが帰属していたそのような思考の地平から、1960年代の一連の著作においてフーコーはどのようなやり方で身を引き離していくことになるのか。まずただちに思い起こされるのは、『言葉と物』のなかの「人間の終焉」をめぐる記述である。1966年のこの著作が語っているのは、構成的主体としての「人間」なるものが、18世紀の終わりになって初めて知の対象として現れたものであり、したがって、それ以前にはそのような対象は西欧の知にとって存在していなかったのだ、ということである<sup>6)</sup>。つまり、古典主義的な知から近代的な知への根本的転換を分析しつつ、フーコーは、54年のテキストにおいて自らが特権の対象として扱っていた「人間存在」なるものが、「ほんの最近の被造物」にすぎないということ、そしてそれがいずれ「波打ち際の砂の顔」のように消え去るに違いないということを、示してみせるのである。そして、人間主体の隠れ家としての歴史の連続性というテーマに関しては、60年代の彼の歴史研究の全体に、そうしたテーマに対する反証としての価値を与えることができる。

もし、一つの科学が、ただ一つの対象に対する永続的な関心によって特徴づけられるとしたら、その科学の歴史的統一性が保証されることにもなるだろう

し、またそこから、歴史を本質的に連続的なものとしてとらえる思考に根柢が与えられることにもなるだろう<sup>7)</sup>。しかし、フーコーはその歴史研究によってある種の科学やその対象に想定されるそのような統一性を一つ一つ突き崩していく。1961年の『狂気の歴史』、1963年の『臨床医学の誕生』、そして『言葉と物』が、精神医学、医学、生物学、言語学などの歴史を辿りながら明るみに出しているのは、狂気、病、生命、言語などといった対象が、決して歴史を通じて同一にとどまってきたものではないということである。そして、まさにこのような成果をもとにして、次のような問い、すなわち、「医学なるもの、文法なるもの、政治経済学なるもの」といった個々の学問分野が、「同時代の諸科学に対し自分自身の過去について錯覚を抱かせる回顧的な再編成以外の何ものでもないのではないか」という、『知の考古学』の問いも可能となるのだ<sup>8)</sup>。要するに、連続性の再構成を目指すのではなく、逆に連続性の錯覚を解体することを任務とするような歴史研究が必要であるということ、そしてそれが実際に可能であるということ、フーコーの考古学的研究は身をもって示しているのである。

50年代のフーコーは、人間主体を特権的对象とみなしつつ、人間学的探求に専心していた。これに対し、60年代の歴史研究のなかで、彼は、人間の至上権と知の対象の永続性とを問題化することによって、かつて自らが属していた地平から身を引き離していく。『知の考古学』における歴史の連続性の拒絶は、したがって、考古学的研究を行う際の方法論的態度であると同時に、そうした方法にもとづいて行われた歴史研究がもたらした帰結でもあるものとして理解されなければならないのである<sup>9)</sup>。

このように、連続的歴史をめぐるこの第一の側面、第一の拒絶は、『知の考古学』において極めて明白なやり方で語られているものであり、また、そうした記述と、50年代および60年代のテキストとの関係もやはり、比較的容易に見いだされるものである。これに対し、もう一つの拒絶、すなわち、解釈の拒絶については、より緻密な考察が必要とされるように思われる。というのも、『知の考古学』のなかでは、解釈的方法と人間学的思考とが直接的に関係づけて語られているわけではないからだ。それでは次に、この第二の側面に関して詳細に検討し、そこにも確かにフーコーの「哲学的活動」を標定しようということを示していくことにしよう。

### III

『知の考古学』において、考古学的方法は「あらゆる解釈の外にとどまるもの」として語られる。「考古学が規定しようとするのは、言説のなかに隠されていたり表明されていたりする思考や、表象や、イメージや、テーマや、強迫観念などではなく、言説そのもの、つまり、諸々の規則に従う実践としての言説そのものである<sup>10)</sup>。」すなわち、考古学とは、「語られたことに対して、それが隠していることや、そのなかでそれに反して語られていたことを問うものではない」ということだ<sup>11)</sup>。1969年の著作におけるこのような記述のみを見ている限り、フーコーが退けようとしている「解釈」とは、与えられたテキストに対する極めて一般的な一つの態度のことでしかないように思われもしよう。しかし、ここでもやはり50年代のフーコーのテキストおよび60年代の彼の歴史研究に目を向けてみることによって、フーコーの「解釈」批判の射程が明確に示されることになるだろう。つまり、そうすることによって、解釈学的思考の拒否が、いかなる意味において、人間学的思考という歴史的に限定された一つの思考の形式に対する絶縁を含意しうるのかということが明らかになるように思われるのだ。

実際、1954年の『夢と実存』への序文は、夢のなかに実存の構造を読み解くことを目指す人間学的探求が、一つの「解釈」を要請するということを語っていた。すなわち、夢の意味を外側から指し示す「指標」としての夢のイメージから、内側から夢を構成する「表現」へと近づくために、「表現行為を充実したかたちで復元するような解釈の方法」が必要である、と<sup>12)</sup>。「表現」と「指標」との現象学的区別を認めつつ、ここでフーコーが主張しているのは、指標において失われてしまっている意味を、まさにその指標から出発して復元することとしての、「解釈学」の必要性である。言説やエクリチュールといった指標的要素からは、意味は常に逃れ去り、失われてしまっている以上、思考は、そうした要素にとどまっていたはならならず、逃れ去った意味を回収するというおそらくは終わりのない任務に身を委ねなければならない、というわけだ<sup>13)</sup>。ところで、このように、ポジティブなやり方で与えられるものとそこから逃れ去る



ものとの「本質的区別」を認めたくえでその区別を乗り越えようとする努力としてとらえられた解釈学的思考、これこそまさしく、60年代のフーコーの一連の研究によって、人間学的思考の基盤として示されるものに他ならない。つまり、フーコーの考古学的研究は、そのような思考の形式がどのようにして歴史的に形成されたのかということ、そしてそれが「人間」の登場をどのようにして可能にしたのかということ、明らかにしようとする試みになるのである。

こうした観点から、フーコーの60年代の著作を順に検討してみよう。

まず、『狂気の歴史』について。フーコー的なものとして最初の著作とみなされるこの1961年の書物は、解釈学的思考との関係という観点から見れば、実は、むしろ若きフーコーと同じ思考の地平に属するものである。確かにここでは、「人間」という知の対象に与えられた特権に対しても、また、狂気という形象の歴史的連続性に対しても、はっきりと異議が申し立てられている。しかし、我々の知から逃れ去るものにこそ真理が潜んでいると想定しつつその真理を明るみに出そうとするものとしての解釈学的思考については、フーコーはそれを依然として引き受けているように思われる。実際、『狂気の歴史』初版の序文には、精神医学によって精神の病としてとらえられた「狂気」と、そうした知による「捕獲以前の」「生き生きとした状態」における「狂気そのもの」とを区別しつつ、前者を越えて後者に接近することを目指そうという企図が語られている<sup>14)</sup>。客観的な認識に対して与えられる狂気は、その真の意味を喪失してしまった狂気にすぎず、したがって、そのようにして失われた狂気の真理へと至る別の道を探さなければならない、という、こうした任務は、まさしく、50年代にフーコーが自らに課していた解釈学的思考の図式に属するものであると言えよう<sup>15)</sup>。そして、そのような図式から彼が実際に身を引き離し始めるのは、1963年の『臨床医学の誕生』においてである。

西欧の近代医学がどのようにして成立したのかという問題を扱ったこの著作においてフーコーが明らかにしようとしているのは、18世紀の終わりに、「病」についての考え方に根本的な変容が起こったということである。彼によれば、それまでは身体の表面において観察しうる症状の総体そのものが「病」とみなされていたのに対し、18世紀の終わり以降、身体の内部における「病巣」ない

し「損傷」こそが「病」の真理である、とされるようになる。そしてここから、医学的視線に対して、新たな任務が課されることになる。つまり、目に見える症状から深層に隠されている病巣に向かうという、病理解剖学によって体现される任務が、医学にとって必然的なものとなる、というわけだ。そしてフーコーは、こうした新たな医学の登場を、西欧における一つの認識論的構造の成立に関係づける。彼が「不可視なる可視性」と名づけるその構造とは、見えないものこそが見えるものの真理を握っていると想定しつつ、この見えないものを見えるようにすることを任務とするような思考の構造であるが<sup>16)</sup>、これは、彼がかつて引き受けていたものとしての解釈学的思考の構造と正確に重なり合う。というのも、そこに想定されているのはまさしく、見えるものは「指標」にすぎず、見えるものの「意味」は常に我々の視線の彼方に逃れ去っているということ、そしてそうである以上、見えるものから出発しつつ見えないものに到達すべきであるということであるからだ。この構造について、『臨床医学の誕生』は、それを必然的なものとして引き受けるかわりに、その歴史性を告発する。つまり、見えないものの優位もしくは解釈学的任務が、実は18世紀の終わりになって初めて思考に対して課されるようになったものであるということ、したがって、我々がいずれそうした任務から解放されることもありうるのだということ、フーコーはここで示そうとしているのである。

ただし、『臨床医学の誕生』においては、そのような認識論的構造が歴史的に構成されたものであることが示唆されているのみであり、それではそれがどのようにして成立することになったのかということについては語られていない。この問題を包括的なやり方で再び取り上げ、「人間」の登場との関連において分析することになるのが、1966年の『言葉と物』である。

この著作によれば、17世紀および18世紀における西欧の思考は、完全に表象の内部において展開されていた。すなわち、当時の知の任務はもっぱら、諸々の表象のあいだに同一性と差異の関係を打ち立てることであり、そうした関係が表象の外部にある何かに送り返されることは決してなかったということである。そして、18世紀の終わりに一つの重大な出来事が起こる、とフーコーは言う。西欧の知を根本的に変容させることになるその出来事、それが、「深層」の発明である。「深層」が発明されると、とはすなわち、表象の外に、表

象を支えている何かが想定されるようになり、見えるものの背後に、見えるものの秘密としての見えないものが発明されるということだ。それまで表象のなかに完全に宿っていた事物は、以後、自らに固有の空間へと引きこもることになり、それによって、「可視的な諸形象、それらのあいだの絆、それらを分離してそれらの輪郭を描く余白、こうしたものは、もはや我々の視線に対し、時間とともにそれらを作り上げる下方の夜のなかですでに分節化された全くの合成物としてしか与えられないことになる」<sup>17)</sup>。ここから、思考には新たな任務が与えられる。つまり、もはや表象に与えられるもののレベルにとどまっていることは許されず、表面から深層へ、見えるものから見えないものへ赴くという任務が、必然的なものとして課されることになるのだ。そしてさらに、まさしくこのような深層の発明と、それに伴う解釈学的構造の成立に伴って、創設的主体としての「人間」が知の舞台に登場することにもなる。というのも、表象の「外」が思考され、表象がその自律性を失うようになるようになって初めて、「表象がそのために存在する者、表象のうちに自らを表象する者、表象のうちに自らをイメージないし反映として認める者、「タブローにおける表象」の錯綜した糸のすべてを結び合わせる者」が、問われるべきものとして現れることになるからだ。要するに、『言葉と物』が示そうとしているのは、見えないものにこそ見えるものの秘密が潜んでおりそれを明らかにすべきであるという、「不可視なる可視性」の構造ないし解釈学的構造が、歴史的にどのようにして成立したのかということ、そしてその構造が、いかにして、超越論的主体としての「人間」を可能にし、またそれを要請したのかということなのである。

そして、『言葉と物』が、解釈学的思考の歴史性をこのように告発しつつ、それと別の仕方でも考えることも大いに可能なのだということを示してみせたその後で、そうした別の思考をいわば定式化しようと試みるのが、『知の考古学』である。「言説のなかに隠されていたり表明されていたりする思考や、表象や、イメージや、テーマや、強迫観念など」を明らかにしようとするのではなく、「諸々の規則に従う実践としての言説そのもの」を扱うこと。1969年の著作に提示されている「エノンセ」、「アルシーヴ」、「ポジティヴィテ」などといった諸概念について、それらを当時の言語理論や記号理論に関係づけたり、それら

を認識論的文脈のなかに位置づけたり、それらの根本的な新しさを吟味したりすることは、もちろん、必要かつ有意義なことである。しかし、そもそもフーコーにおいてそうした諸概念を要請しているのがいったい何かということを明らかにしない限り、すべては抽象的なままにとどまることになろう。彼を突き動かしているもの、それは、彼自身がかつて囚われとなっていた思考の地平からの離脱という、「哲学的」目標である。「語られたこと」に徹底してとどまる歴史研究の可能性を模索すること、これはやはり、何よりもまず、「人間学への最後の隷属を断ち切ろうという企図」によって命じられた任務なのである。

\*

『知の考古学』は、このように、60年代のフーコーにおける離脱のプロセスとの関係のもとで、その明確な射程を顕にする。したがって、そこにおいて提示される理論が70年代以降のフーコーによって顧みられることがないとしても、それがそのまま、この書物の限界ないし失敗を意味することになりはしない。むしろそのことは、この書物が、使用されるべき方法の確立を第一の目的とするものではないということを、はっきりと示しているとすら言えるであろう。それは、別の仕方でも思考するための実験の書である。方法論的な書物として、理論的な書物として自らを提示する『知の考古学』は、同時に、自己の変容のための極めて実践的な書物なのだ。

## 注

- 1) M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 14-15.
- 2) M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 25.
- 3) *Ibid.*, p. 22.
- 4) 歴史の連続性をこのように「主体の創設的機能にとって不可欠な相関物」とみなすとして、たとえば、『幾何学の起源』におけるフッサールの記述がある。彼はそこで、文化の現在の総体が文化の過去の総体を自らのうちに含んでいるという想定のもとに文化の「連続的前進」を語りつつ、科学の「最も原初的な意味」を「創設的主体性」に関係づけようとしていたのであった。
- 5) M. Foucault, *Dits et Écrits I*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 65-66.
- 6) M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 319.

フッサールは、「幾何学なるもの」の歴史を超えた統一性を、「普遍的歴史一般」にとつての範例的な問題としてとらえていた。

7) M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, *op.cit.*, p. 45.

60年代の歴史研究と69年の書物との二重の関係については、フーコー自身が明確に語っている。「人間学的テーマから解放された歴史分析の方法を規定することが問題である、その限りにおいて、これから粗描されようとしている理論は、すでになされた調査とのあいだに、二重の関係を持つことになる。一方において、この理論は、それらの研究が途中で使用したり、必要に応じてこしらえたりした道具を、一般的用語によって（そして少なからず訂正と練り上げとを伴いつつ）定式化しようとする。しかし他方において、この理論は、そうした研究がもたらした成果によって強化され、あらゆる人間学主義を完全に排した一つの分析方法を規定することができるようになる。この理論が基礎を置く地盤は、この理論によって発見された地盤なのである」(*Ibid.*, p. 26)。

8) *Ibid.*, p. 182.

9) *Ibid.*, p. 143.

10) M. Foucault, *Dits et Écrits I*, *op.cit.*, p. 79.

このようなものとして理解された「解釈学の道」として、たとえば、失われたものを再び我が物としようとする努力としてのリケールの解釈、または、生ける言説に対する「自己疎外」とみなされたエクリチュールから出発して原初的な意味を回収しようとする試みとしてのガダマー的解釈がある。

11) M. Foucault, *Dits et Écrits I*, *op. cit.*, p.164.

実際、このことについては、『知の考古学』のなかでフーコー自身が自己批判をおこなっている。また、ジャック・デリダが『狂気の歴史』に対しておこなった有名な批判の要点の一つもここにあった。

12) M. Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris, P. U. F., 1963, p. 168.

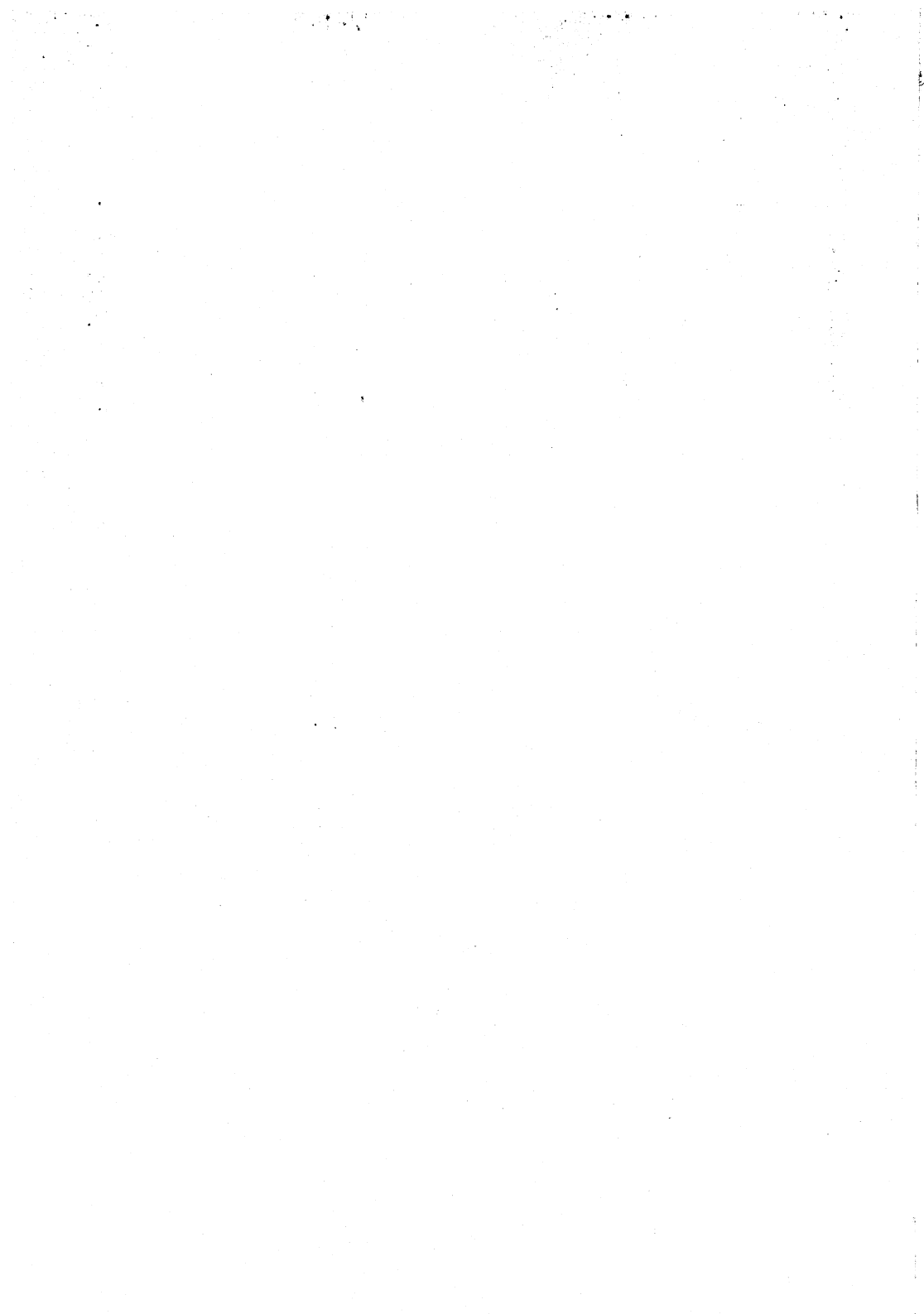
13) M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, *op. cit.*, p.264.

## Foucault et la philosophie

Yasuyuki SHINKAI

Michel Foucault affirme que l'activité philosophique doit consister avant tout à entreprendre de savoir comment et jusqu'où il serait possible de penser autrement. Et

cette « philosophie », il nous semble qu'il la pratique surtout dans ses recherches des années soixante : nous pouvons y trouver ses efforts pour se détacher de la pensée « anthropologique » qui commandait à ses ouvrages de jeunesse. Nous essayons dans la présente étude de montrer comment se déroule chez Foucault ce « travail critique de la pensée sur elle-même » en considérant comme résultat de ce travail son livre méthodologique de 1969 qu'est *L'archéologie du savoir*.



## 秋季一般研究発表要旨

### デカルトと政治論

竹中 利彦

本発表ではデカルト哲学と政治論の関係についてとり扱った。デカルトが政治についての論述をあまり行わなかった理由について、ゲナンシアにしたがえば、三つのものを考えることができる。第一に、明証性を基礎とするデカルト的な学問観にその本性からして不確定な政治についての研究はなじまない。第二に、マキャベリ以来の政治理論家が人間の行為の客観的観察を主張するのに対し、デカルトは人間の行為を導く動機の認知不可能性を強調する。そして第三に、デカルトの政治に対する態度。デカルトは『方法序説』第二部で自分の改革は自分自身にのみ及ぶとし、同時代の国家の体制が不完全であることを認めながらも、それを個人が改革するのは非常に困難であり、不当なことと考えている。これらのうち、第一と第二のものについては、人間の自由意志が関係すると考えられる。デカルトは、人間の身体に関して、それが一種の機械であることを認めている。もし人間が身体によってのみ構成されているならば、人間は明証的かつ客観的な認識の対象となり、先に述べた理由の第一、第二が不適當なものとなる。しかし実際には、人間は精神をもつものであり、しかも精神の能動的な能力として意志が存在し、意志は自由なものとして規定されている。自由意志の善い使用こそが「高邁」の鍵である。このように人間を自由意志をもつものと考えることが、デカルト的学問が政治論となじみにくい理由である。しかしデカルトの考える人間は個人的道徳に終始するものではない。自由意志をもった個人は、他者を同じく自由意志をもつものとして尊重する。そして自らを他者との共同体に結合するという形で人間は社会に参加する。その際、自由意志は全体の中に解消されるのではなく維持される。



## 初期ライプニッツの最善世界説

### 長綱 啓典

1670年代初頭、ライプニッツの主要な関心の一つは、最善世界説からどのような世界観が帰結するかであったとすることができる。興味深いのは、ライプニッツが短期間のうちにこの問題に関する見解を変えたことである。1671年5月のヴェダーコプフ宛書簡では、充足理由律を哲学的な論拠とすることによって、最善世界説は絶対的必然性の世界観を帰結すると言明されていた。これに対し、1672/73年の『哲学者の告白』では、最善世界説は偶然性を容れ得る世界観として提示されることになるのである。ただし、この見解の変化がいわば単線的に進むものではないことに注意する必要がある。ヴェダーコプフ宛書簡とほぼ同時期の著作である『神の全能と全知および人間の自由について』（1670/71）においてすでに、道徳への顧慮に基づいて、人間の自由が積極的に擁護されているのである。それゆえ、最善世界説の帰結に関するライプニッツの見解の変化は、必ずしも統一性をもたないままにライプニッツの内に共存していた、一見相反するような二つの見解の総合ないし調和として生じたのだと考えなければならない。そして、『哲学者の告白』のテキスト進行という面に依拠するならば、以上のような見解の変化は、当初決定論を哲学的に基礎付けるべきものとして想定されていた最善世界説が、人間の道徳への顧慮に由来するライプニッツの自己批判によって、神の免責と、「怠惰な論理」の克服という実践的意味を獲得するに至る過程として見ることができるように思われる。周知のように、クーチュラの汎論理主義的な解釈によれば、最善選択の原理は、「不可識別者同一の原理」と並んで、充足理由律という公理の「系」の一つである。しかし、それは一面であって、最善世界説が上記のような実践的な意図を含んでいることが看過されてはならないのである。

## 前期ライプニッツにおける「観念」について

清水 洋貴

本発表の狙いは、ライプニッツにおける「観念」について、それが論じられる文脈を確認し、その役割を明らかにすることである。この際、「観念」(idée)と「概念」(notion)との対比に着目することの重要性を指摘したい。ここでの議論の材料は、『観念とはなにか』(1678年)、『認識、真理、観念についての省察』(1684年)および『形而上学叙説』(1686年)に限定される。

『観念』論文における「観念」は、「精神」が「事象」を「表出する」ことを可能にする「思惟の能力」である。ここで、「観念」は表出があることを、表出の「基礎」である「本性」は表出であることを、可能にする制約である。ここでの「表出」は、一つの階層しか考えられていない。表出の成立に「観念」と「本性」が共に寄与するのである。

つぎに『省察』では、デカルト批判を導きの糸として、「観念」は「認識」および「概念」によって制御されることになる。「認識」分類の最高段階(直観的認識)に達して、はじめて「観念」について語りうるという議論が、『省察』の中に認められる。

『省察』におけるこうした議論を踏まえて、『叙説』では、観念と概念のそれぞれに「本質」と「本性」が重ね合わされる。いまや「観念」は、たとえわれわれが「概念」として現に有していなくとも、「本質」や「奇蹟」といういっそう高次の秩序を「表出する」、「われわれの魂の性質」(26節)である。概念(ないしは本性)と、観念(ないしは本質)は、両者が表出の成立に寄与するという議論(『観念とは何か』)、前者が後者を制御するという議論(『省察』)を経て、それぞれが別の階層にある「秩序」を「表出する」という議論へ『叙説』において到ったといえるだろう。

## 他者と倫理

——ナベールにおける「一体性原理」について——

福田 肇

ナベールによれば、〈わたし〉の自己意識は〈わたし〉に対して他者が取る態度に対する応答として形成される。つまり、二つの意識の相互性の諸関係と、その諸関係が両者のそれぞれに刻む自己意識の規定は、同時に生まれるのである。

ところで、このような相互性の諸関係は、すでに「一体性原理」(principe d'unité)への参照を含んでいる、とナベールは言う。ヘーゲルが想定するような主と奴の間の死を賭しての闘争の末、双方が妥協点を見出すのではない。反対に「敵対者」や「異邦人」なる観念は、この「一体性原理」の存在を証するような理念、つまり「一段高い目的性」からの逸脱ないし拒否としてしかありえない。とはいえ、この「一体性原理」は〈わたし〉と他者の間の差異を消して両者を同化してしまうものではない。むしろそれは、〈わたし〉と他者の差異を承認し合おうとする、いいかえれば、両者の「お互いがお互いに対して透明になろうとする」欲望、つまり「存在することへの欲望」(désir d'être)を通して証されるのである。

ナベールによれば、こうした「一体性原理」との紐帯を意識たちが断つことこそ、「罪」(péché)にほかならない。意識たちを分離の方へひきずるファクターである「不純な原因性」に抗して、カント的道德法則の課す「義務」に基づく行為を為すことが、それでは、倫理そのものなのか。ナベールにとって、倫理とは「存在することへの欲望」を深化することにほかならない。したがって義務は〈わたし〉に『存在することへの欲望』を開示するのに力を貸すもの、つまり「存在することへの欲望」が導く「実存の昇格」のプロセスの「一契機」にすぎず、このプロセスの意義を引き出し見定めることが、倫理の役目である。義務とはだから、ばらばらな意識たちを「普遍的妥当性」の名のもとに結びつけ、近づけるためのひとつの「方策」であって、その彼方にあるものとして、道徳的義務が予見するものが「一体性原理」なのである。

## ベルクソンにおける「決定論」と「自由」の問題

伊東 俊彦

私たちは、感情や観念など様々な意識状態に促されて行為を行うが、そのような行為を促す諸条件と私たちの行為との関係はどのようなものだろうか。本発表は、この問題に対するベルクソンの見解を、『意識の直接与件についての試論』第三章における、私たちの行為についての「決定論」と「自由」という二つの主張の検討を辿ることによって明らかにした。通常、「決定論」や「自由」が主張されるとき、「こう思っているならば、こうするはずだ」とか、「もししようと思ったならば、別の行為もできた」などといった条件文の意味するものが何なのかが問われる。そして、こういった条件文が、一方で、行為に先行する諸条件が確定した行為と結びついていることを表わしていると解釈され、他方で、異なる行為を生み出す力能の存在を指し示すものと解釈されることになる。つまり、行為の諸条件が単独の行為と結びつくか、それとも複数の行為の可能性を示すものと解釈するかが問題になるのである。しかし、通常私たちの行為を記述するそうした条件文は、決して異なる行為の可能性の存否を記述してはいない。むしろ行為が実現されていくときの私たちの意識状態の様々な色合いを表しているはずのものである。翻り、ベルクソンは、行為を促す諸条件が行為の実現へと結び付けられていく際の、私たちの意識状態の様々な色合いの動的なあり方を掬い取る仕方で、意識状態を記述しようとするのである。そこで、ベルクソンは、自由な行為が、行為を促す諸条件と内的なつながりを持っていることを認めながらも、そのつながりを諸条件による行為の「決定」として述べるのではなく、「表現」という言葉を与えて記述するのである。このようなベルクソンが自由行為に与えた「表現」という規定は、行為を制約する諸条件からの解放とも、主体が行使する力能とも関係のない、ベルクソンの自由概念の特異性とその射程を示唆するものでもあると思われる。

## ベルクソンにおける物質の諸相

——物質から創造論を考察する——

平光 哲朗

ベルクソンにおける創造論を物質の観点から捉え直す。物質概念の変遷に注目することで、持続の哲学の創造論への展開は一層明白になるだろうし、創造論的な観点は物質がいかに関題となっていたかを教えるだろう。

持続は『意識に直接与えられたものについての試論』において、内的意識における異質な状態の連続性として発見された。意識に内的な領域の直接的事実である持続の哲学は、自らの「外部」については当惑を述べるに留まっていた。この当惑は、物質という乗り越えるべき問題として、第二主著『物質と記憶』で形をとる。

本論では持続の具体的な生成との連関において物質概念を考察する。運動としての物質、あるいは自己解体の傾向性としての物質ではなく、具体的な生成の aspekto における物質概念を検討する。直に「持続の相のもとに」物質を見ようとするのではなく、物質と持続の哲学との闘争の現場に注目する。

具体的な生成と物質についての解釈の構図を下書きしておく。『物質と記憶』では、純粹記憶という潜在的な過去の存在が、現在の知覚（物質的なレベルで提起された）へ向かって、記憶＝イメージとして現勢化していく。その時物質は知覚において意識に差し出された問題であり、記憶が現勢化していく枠組みである。『創造的進化』においては、それ自体で潜在的な生命が、物質という障碍に出会い、さまざまな現勢化していく。二つのテキストにおいて物質は、一方では記憶に対して知覚の身体的枠組みとして現れ、他方では生命の進化にとっての障碍として現れる。共に物質概念は持続の哲学の主流の原理（記憶、生命）に対立する構図にある。「可能と実在」では、この対立の図式をはみだしていくような生成の運動が登場する。この小論で展開された生成に注目することで、創造論のベルクソン哲学における転換点を浮き彫りにすることを目指す。

## 哲学的言説と文学性

小林 徹

哲学の言説は、多義性を排しつつ、一義的な真理を目指す。一方、文学は、多様な読解を許容しつつ、虚構の世界を語る。このような二分法に従えば、確かに、哲学と文学は二つの相容れない言説様式をなしていることになるし、哲学的言説にとって文学性は、払拭せねばならない不純物となるだろう。しかしながら、文学の本質がさまざまな仕方でも問題化されている現在、それに対する哲学の態度もけっして一様ではありえないように思われる。

まずサルトルは、文学の本質を、それまで文学性の発現する特権的な場であった詩的言語にではなく、他者に開かれた散文の領域に求めることによって、文学を哲学へと接近させている。メルロ＝ポンティはさらに、哲学も文学もともに言語の創造的な使用であるという点を強調し、文学を存在論とみなすことによって、両者をほぼ同一の平面で捉えなおしたといえる。とはいえ、サルトルやメルロ＝ポンティは、哲学と文学の近接性を述べると同時に、二つの言説のあいだに微妙な差異を残してもいる。このような差異は二つの言説の制度的な分割ではなく、むしろ、哲学や文学がそこにおいて語り始めるような場所に位置している。問題なのは自立的な言説間の排他関係ではなく、諸言説の発生場としての差異なのである。ドゥルーズは、文学が哲学的思考に対して有している暴力的な力について論じている。この力によって、既存の思考法は揺るがされ、新しい思考が目覚めることになるのである。

哲学と文学の差異は疑いえないものだとしても、今日、その境界線は曖昧であるように思われる。だが、それは、両言説が各々の発生状態に身を置き続けていることの証左なのではないだろうか。哲学的言説は、文学性との関係を自明なものとして不問に付すのではなく、不断にそれに問いかけ、境界線を引きなおすことによってこそ、刷新されるのではないだろうか。

## レヴィナスにおける時間性

——ディアクロニー概念からの未来と過去の位置づけ——

佐藤 香織

レヴィナスは、主体と他者との関係について論じるときに、単純に「未来・現在・過去」の枠組みを用いることを拒否し、後期の著作において「ディアクロニー diachronie」という時間性の概念を用いた。この概念は、「非現在の最たるもの」から時間を考えることによって、「未来・現在・過去」の枠組みを崩す、特殊な時間性を示す。また、彼は、ディアクロニーのうちには「*同 le Même*」を「*他 l'Autre*」から分離する間 *intervalle*」があるが、この隔たりのうちでなお「*同*」は「*他者 l'Autrui*」と関係している」と述べる。さらに、彼が論じる自他の関係においては、「死」が重要な役割を果たしている。

主体が、主体性を保持しつつ他なるものと関わることが可能なのは、ディアクロニーにおいて、主体が他者と既に関わっていることによって、主体の主体性が成立しているからである。また、主体は他者との対面の場において他者の「未来の死」と関わり、主体の主体性は、対面において主体が他者の「過去の死」と関わることによって成立している。

「ディアクロニー」という概念は、単独では、この語が含意する隔たりがいかなるものであるのかを示さないために、極めて形式的な概念である。しかし、この形式は、主体が対面のうちで他者とのように隔たっているのかを考える際に必要となる。レヴィナスは、「ディアクロニー」から主体の主体性を考え、ディアクロニーの「未来」や「過去」に現在から考えられた時間性の未来や過去とは全く異なった意味を持たせることによって、時間性の概念の内部において概念の外部を示した。レヴィナスが、「時間性」でありながら、現在から過去や未来を考える時間性を否定する概念として「ディアクロニー」を用いたことは、他者の他者性および主体の主体性を損なうことのない自他の関係を問うための、一つの可能な方法であったのである。

# 生命論の中のフーコー

## ——知と生命——

近藤 和敬

本発表では、概念の哲学に見られる自律的な概念空間の複数性とそこから導かれる偶然性が、生命論的な意味での力の問題、あるいはフーコー自身が自らに課すことになる系譜学的な問題と接続されることを示した。

フーコーがカンギレムの『正常と病理』の序文で述べるように、フランス哲学の諸潮流の中には、「概念の哲学」と呼ばれるものがあり、そこにはバシュラールを代表とするエピステモログらと同時に、フーコー自身もその一人として挙げるができる。

概念の哲学の一つの特徴を明らかにしているのは、カヴァイエスの『論理と科学理論について』である。そこでは、自律的なダイナミズムをもつ閉じたシステムとしての概念空間が核となる。概念の哲学はそのような構造を研究対象とし、その意味で、科学に内在する理性の批判哲学であるとも言える。

また、概念空間は普遍的なものが唯一存在するのではなく、むしろそれぞれの科学に固有な空間が複数共立することが認められる。それを実証したのがカンギレムの研究であるが、彼は概念の哲学のもう一つの核を、論文「概念と生命」の中で示す。有用であり、目的に合うものが合理的であるとすることを認めたとえ、その有用性、目的性それ自身を決定する価値論的な解釈それ自身は、ある種の非合理性あるいは偶然性に基づいている。そこから見えるのは、複数の目的性に合う複数の合理性、つまり概念空間が存在したとして、それら自身の共立自体は何らかの目的性に従うものではないということである。この点に概念の哲学と生命論の接合点を見出すことができる。

ドゥルーズは『フーコー』で『知の考古学』をまとめるにあたって、概念空間の共立を認めた上で、そのような空間の成立そのものを、生命論的な力能と力の問題へと接続する。つまり非合理性や偶然性といったものは、ドゥルーズがニーチェにみるところの力能の発生論的・系譜学的な問題なのである。



# ドゥルーズ哲学の政治性を巡る一考察

原 一樹

本発表ではドゥルーズ哲学の政治性について、三つのテーマに絞って検討を加えた。以下が概要である。

1. ドゥルーズの「生成の政治」の概要について。ドゥルーズ哲学は「生成」を「雀蜂と蘭のように異質な要素同士が同盟を結び共生が成立することで生の新たな可能性が拓かれる事態」だと規定する。私達は原理的には皆「生成」することで政治的实践に携わりうる。ポイントは、「生成」の内実が各自の置かれた特定状況に相関的であること、ドゥルーズが「生成」の結果よりもプロセスを重視することである。

2. 「生成の政治」と民主主義との関係について。ドゥルーズの「民主主義批判」の文言の不十分な理解に基づきドゥルーズが民主主義を否定したとの解釈を提出する論者もいるが、「理念としての民主主義」という視点を導入すれば、彼の「生成の政治」は「ラディカル・デモクラシー」の潮流と共振する側面を持つと判断すべきである。

3. 「管理社会」批判と「生成の政治」について。ドゥルーズは1990年の論考で「管理社会」の到来を危惧していた。監視カメラやバイオメトリクスなど一面では私達の生活の利便性・効率性を増大させる装置群の社会空間への配備は、各個人の同一性を維持し強化する側面を持つ故に、予想外の事象との遭遇により私達の欲望や感じ方が変化し生の新たな可能性を実験的に創造することを重視する「生成の政治」の視点から批判されたと理解すべきだろう。現在の日本社会では、「匿名性という自由」なる新たな権利創造の提案、監視カメラ批判集団の形成等の形で「生成の政治」が試みられていると判断できる。今後、治安維持や利益獲得ではなく、人間の「新たな生の可能性」を拓く方向での技術使用の可能性を構想することも、一つの「生成の政治」の試みとして実践されるに値するだろう。

# 個体化論の行方

——シモンドンを出発点として——

中村 大介

ジルベール・シモンドンは従来の「個体」及び「個体化」についての議論を転倒させたことで知られる。彼によれば、質料形相論や原子論に代表される従来の個体化論は、いずれも個体の生成を説明するのに個体を前提するという論点先取を含んでいるが、この欠点は準安定的平衡状態という考えを導入することで取り除くことができる。この平衡状態では個体ともう一つの現実とがシステムを形成しており、しかもそのシステムはポテンシャルを隠し持っている。そして二つの現実の間に不均衡が生じると、その不均衡を解決しようとして潜在的だったポテンシャルが顕在化して、新たな個体が生成することになる。勿論この個体も他の現実と共にポテンシャルを隠し持つシステムを作っており、個体化のプロセスが引き続き進展していく。質料形相論や原子論のように個体から出発して個体化を考えるのではなく、個体化を通して個体を考えねばならない、シモンドンの企てた転倒の内実は以上のようなものである。

そしてこの個体化論は、その議論の弱点を各々異なった形で乗り越えようとする2つの方向で展開されている。一つはベルナル・スティグレールの方向である。彼はシモンドンが人間を既に構成済みの個体と前提していることを批判し、ジャック・デリダの「差延」の議論を導入することで、よりシモンドンの議論を徹底化しようとした。もう一つはジル・ドゥルーズの方向である。彼はシモンドンの概念的区別をより適切なものとし、シモンドン以上にポテンシャルのレベルを強調する議論を『差異と反復』において行なった。

## コミュニケーションからテレコミュニケーションへ ——デリダにおける準・超越論的コミュニケーション論の可能性——

宮崎 裕助

「コミュニケーション」という言葉は、デリダがみずから好んで用いる語ではない。そればかりか、デリダは既存のコミュニケーション論の批判者としてしばしば現れる。にもかかわらず、デリダが「コミュニケーション」という語に対して距離をとってきたという事実（たとえば『他の岬』におけるハーバースのコミュニケーション理論への批判的言及）に、従来十分な注意が払われてこなかったように思われる。

本発表の目的は、まずもって、デリダのコミュニケーション論批判の内実を把握することにある。とはいえこの批判は、通常「批判」という語が含むかもしれない否定的・消極的なニュアンスにおいて受け取られるべきではない。本発表がそこから問いかけようとするのは、そうしたコミュニケーション論批判を通じて、デリダの思想のうちに、いかなる積極的なコミュニケーション論の可能性を見出すことができるのか、という点である。

本発表はこれを『有限責任会社』に現れる「テレコミュニケーション」という概念の練り上げを通じて試みた。そのさい焦点になるのは、デリダのテレコミュニケーション論が、コミュニケーションの理想化する諸想定（一義性、透明性、公共性などの理念）を経験主義的な観点（コミュニケーションの日常的現実の多様性にこだわる観点）から異議を申し立てるような論難ではなく、コミュニケーションを理想化可能にする論理そのものから生じてくる内在的批判だということである。一義性や透明性といった理想化の要素が、コミュニケーションの概念にとって超越論的価値をもつのだとすれば、それを批判するデリダのテレコミュニケーション論は、経験主義的でもメタ超越論的（それは結局「超越論的」と同義である）でもなく、「準・超越論的（quasi-transcendental）」と特徴づけられうるだろう。本発表はこの点に、デリダにおけるより積極的なコミュニケーション論の可能性を定位することをもって締め括られた。

## Une lecture 'probabiliste' de la visée pratique chez Montaigne et Descartes

Yoshinori TSUZAKI

Bien que le nom de Montaigne<sup>1</sup> ne soit mentionné dans le corpus cartésien<sup>2</sup> qu'une seule fois (cf. AT,IV,573<sub>2-4</sub>), les études sur l'histoire de la philosophie des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles<sup>3</sup> ont déjà montré l'influence des *Essais* dans la constitution des pensées philosophiques de Descartes. Ce dernier n'a peut-être fait que feuilleter les *Essais* dès le collège de La Flèche à travers une lecture possible de Jean-Pierre Camus<sup>4</sup>; on n'en trouve pas moins de nombreux passages des *Essais* dont la teneur et le vocabulaire sont très proches de Descartes, et surtout dans le *Discours de la Méthode*, laissant supposer que l'auteur du *Discours* les avait présents à l'esprit lors de la rédaction de sa troisième partie. Nous ne nous engagerons certes pas dans un examen détaillé des exégèses auxquelles ce rapport Montaigne-Descartes a déjà donné lieu, mais nous ne nous souvenons d'aucun commentateur majeur<sup>5</sup> qui ait souligné et abordé les rapports de solidarité intertextuelle qui paraissent exister entre la « morale par provision » (AT,VI,22) du *Discours* et l'*Apologie de Raymond Sebond* de Montaigne: VS,505<sub>17</sub>-506<sub>19</sub>. Quelle proximité conceptuelle et/ou problématique peut-on évoquer pour réunir, malgré l'écart qui les sépare, ces deux figures ? Et quelle différence entre eux subsiste, non dissimulable, sous les apparences qui les rapprochent ? Pour éclairer ces questions, sinon pour les résoudre, nous prenons appui sur l'usage montaignien et cartésien de la probabilité

dans le registre pratique face au scepticisme spéculatif.

## I

Commençons par constater que dans l'*Apologie* Montaigne essaie de démontrer, en se servant successivement d'une argumentation pyrrhonienne, académique et enfin socratique, l'incertitude des sciences dont l'homme se targue, et l'incapacité de la raison humaine à trouver le critère du vrai et du certain. Parmi ces trois courants sceptiques, ce sont deux premiers, entre lesquels Montaigne ne fait généralement pas la distinction précise sauf dans le cas où il cite *littéralement* Sextus Empiricus<sup>6</sup>, qui soulignent expressément que les sciences n'arrivent à rien établir en dépit de leurs prétentions (cf. VS,502<sub>12-14</sub>): les pyrrhoniens dont la liberté spéculative permet de « branler, douter et enquérir, ne s'asseurer de rien, de rien ne se répondre »; les « autres Sceptiques ou Epechistes », y compris les académiciens, selon lesquels « la vérité ne se pouvoit concevoir par nos moyens »(VS,502<sub>38-39</sub>). Bien qu'il approuve ces raisonnements, Montaigne sait aussi qu'ils risquent d'interdire, tant pour les pyrrhoniens que pour les académiciens, toute action dans leur vie, et qu'il est nécessaire même pour eux, dans la mesure où ils veulent « se faire homme vivant »(VS,505<sub>27</sub>), d'avoir un certain guide pratique pendant qu'ils s'adonnent à la spéculation: « il [= le sage] ne laisse de conduire les offices de sa vie pleinement et commodement »(VS,506<sub>8,9</sub>). Tout en restant fidèle au scepticisme pour diriger sur son propre esprit, ses opérations et ses productions un regard scrutateur, Montaigne n'ignore absolument pas l'effet négatif de son scepticisme sur les « actions de la vie »(VS,505<sub>17</sub>) en général. C'est ce souci et ce besoin qui fournissent le cadre de pensée montaignien aux problématiques cartésiennes dans la troisième partie du *Discours*. Jamais Descartes n'a disjoint la visée pratique ayant pour but de marcher avec assurance en cette vie (cf. AT,VI,10<sub>9</sub>,  
11; X,361<sub>20-21</sub>) du projet théorique qui consiste à douter et à rejeter tous les

préjugés « comme absolument faux »(AT,VI,31<sub>27</sub>) afin d'édifier une philosophie indubitable; il oppose cependant ces deux formes que prend la relation entre clarté de l'entendement et détermination de la volonté, selon qu'il s'agit de rechercher la vérité (où la volonté doit atteindre l'évidence) ou de conduire sa vie (où la volonté doit se déterminer avant que l'entendement ait atteint l'évidence). Et c'est dans ce dernier cas que fonctionne la « morale par prouision ». Pendant que le sujet cartésien fait un saut en passant d'un climat sceptique à l'édification d'un système scientifique solide, le doute hyperbolique et méthodique l'oblige à être irrésolu « en [ses] iugemens »; mais sa volonté se détermine à former cette morale afin de ne pas rester « irrésolu » en ses propres actions (cf. AT,VI,22<sub>23-27</sub>), et d'éviter l'objection selon laquelle « ce doute si vniuersel peut produire vne grande irresolution & vn grand déreglement dans les mœurs »(AT,II,35).

Une telle opposition est d'autant plus remarquable que l'on constate ensuite qu'en abordant le problème de la probabilité en toute une série d'occasions décisives, à partir des *Regulæ*, Descartes refuse manifestement toute pertinence théorique au probable, désormais inutile dans la recherche de la vérité: « rejicimus illas omnes probabiles tantùm cognitiones »(AT,X,362), pour définir la science comme connaissance certaine et évidente (cf. AT,X,362<sub>2</sub>). La certitude est l'unique modalité de connaissance, tandis que le probable devient un simple mode de connaissance confirmé comme douteux, faux (cf. AT,VII,548<sub>19-21</sub>), et absolument incompatible avec les sciences. Si le probable est ainsi épistémologiquement dévalorisé et radicalement éliminé de la constitution cartésienne de la science, il est à noter que la première occurrence du mot « probable » dans la seconde partie du *Discours*, correspond à son sens technique exact, selon lequel la probabilité s'accroît en fonction du nombre des gens: « ie pensay que les sciences des liures, au moins celles dont les raisons ne sont que *probables*, & qui n'ont aucunes demonstrations, s'estant composées & grossies peu a peu des opinions de *plusieurs diuerses personnes*, ne sont point si approchantes de la

verité, [...] [n.s.]»(AT,VI,12). Et c'est cette probabilité, expulsée de l'ordre théorique, qui est précisément réintroduite dans l'ordre pratique de la troisième partie du *Discours*. Ce point nécessite pourtant que nous tentions, tout en nous aidant des gloses de Vincent Carraud<sup>7</sup>, d'aller plus loin en complétant son travail par la recherche de l'élément décisif démontrant que les maximes cartésiennes relèvent au moins d'une certaine doctrine de la probabilité, et qu'elles partagent l'usage de la probabilité avec le guide pratique préconisé et même admiré par Montaigne (cf. VS,506<sub>20-21</sub>).

Quant à l'origine de ce cadre doctrinal ou conceptuel, il faut la chercher directement chez les théologiens de la seconde scolastique, en particulier ceux qui ont élaboré de façon plus manifeste la doctrine de la probabilité pour donner lieu aux appellations plus tardives de *probabilisme* et de *probabiliorisme*. D'après les études<sup>8</sup> qui portent sur l'histoire de la notion philosophique de probabilité, l'*Expositio in Primam Secundæ*, le commentaire sur Thomas d'Aquin paru en 1577, de Barthélemy de Medina<sup>9</sup> (1528?-1581?), représente un tournant important pour avoir formulé et même achevé la théorie du probabilisme. Elle permet d'adopter, indépendamment d'une adhésion spontanée à la vérité, c'est-à-dire avec un doute spéculatif, l'opinion la moins probable sur l'action que l'on va poser (cf. « Certe argumenta videntur optima, sed mihi videtur, quod si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita probabilior sit. [...] [sic]»(Comment. Thom.,464)), car celle-ci reste encore probable pourvu qu'elle ait pour elle la conformité à la droite raison personnelle et/ou à l'autorité d'un sage (cf. «[...] ea opinio probabilis est, quam asserunt viri sapientes, & confirmant optima argumenta, quæ sequi, nihil improbable est. [...] opinio probabilis est conformis rectæ rationi, & existimationi virorum prudentum & sapientum: ergo eam sequi non est peccatum, [...]. [...] si est contra rationem, opinio probabilis non est, sed error manifestarius. [sic]»(Comment. Thom.,465)). L'adjectif *probabilis*, traduit par le français *probable*, ne renvoie pas ici à une *possibilité* quelconque, mais seulement à une preuve: *ce qui peut se prouver*, c'est-à-dire *ce*

*qui est plausible, voire prouvable.* La probabilité devrait alors s'accroître avec le nombre des autorités: elle a d'autant plus de crédit que l'opinion sur laquelle elle porte a été *ap-prouvée*, c'est-à-dire argumentée, soutenue et accrue par l'avis d'un plus grand nombre de gens. La définition qu'a donnée Barthélemy de Medina n'est ainsi ni celle du *relativement douteux*, ni celle du *demi-assuré seulement*, élaborées surtout par Dominique Soto (1494-1560) dans son commentaire sur Aristote paru en 1544, *In Dialecticam Aristotelis commentarii*<sup>10</sup> (cf. «[...] *ratio probabilis* concurrunt cum demonstratione ad assensum scientiæ. [sic] [n.s.]» (*Comment. Arist.*, 132 verso)); mais celle du *certain en matière contingente*, évidemment d'origine thomiste: *certitudo probabilis* (cf. *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>-II<sup>e</sup>, XCVI, 1; II<sup>a</sup>-II<sup>e</sup>, LXX, 2, etc.). Il s'agit donc d'une certitude qui s'appuie non seulement sur les meilleures raisons personnelles ainsi que sur les raisons des meilleures personnes, mais qui est aussi réservée aux cas où l'on se sert d'une telle argumentation rationnelle *pour en faire un usage pratique*: une proposition probable peut l'être de façon rationnelle (intrinsèque) ou authentique (extrinsèque).

## II

Ne serait-il pas possible, à partir de ce concept d'origine théologico-morale, très répandu au début de XVII<sup>e</sup> siècle, de mener une lecture *probabiliste* dans un autre contexte proprement sceptique dès la fin de XVI<sup>e</sup> siècle<sup>11</sup>, où la certitude peut être mise en doute pour introduire la probabilité, *probabile*, dans le régime pratique: en particulier chez le Montaigne d'inspiration cicéronienne<sup>12</sup> (cf. *Ac.*, II, 99-102)<sup>13</sup> et chez Descartes lecteur de ce Montaigne ? Suivant l'ordre chronologique des maximes cartésiennes, puisqu'elles définissent une mise en place de l'action au regard de sa durée, commençons par la première qui règle la conduite du sujet cartésien avant qu'il ait décidé d'agir au regard d'une action future. On pourrait la mettre en accord avec une probabilité extrinsèque dans sa forme



la plus classique, c'est-à-dire avec la recherche de la règle de ses actions hors de soi-même: dans ce qui fait autorité. Il ne s'agit pas seulement d'un conformisme empirique, mais bien d'un élément constitutif d'un certain probabilisme: « La premiere estoit d'obeir aux lois & aux coutumes de mon país, retenant constamment la religion en laquelle Dieu m'a fait la grace d'estre instruit dès mon enfance, & me gouvernant, en toute autre chose, suiuant les opinions les plus moderées, & les plus esloignées de l'excés, qui fussent communement receües en pratique par les mieux sensez de ceux avec lesquels i'aurois a viure [n.s.]»(AT,VI,22-23). Rappelons ici que Montaigne tient à peu près le même langage: « Quant aux actions de la vie, ils sont en cela de la commune façon. Ils se prestant et accommodent aux inclinations naturelles, à l'impulsion et contrainte des passions, aux constitutions des loix et des coutumes et à la tradition des arts. [...] Ils laissent guider à ces choses là leurs actions communes, sans aucune opinion ou jugement [n.s.]»(VS,505<sub>17-22</sub>). Montaigne insiste lui aussi sur la probabilité extrinsèque pour montrer que les sceptiques ne rejettent pas forcément le recours aux autorités, telles que les représentent lois et mœurs, dans le domaine pratique. En plus de ces deux premières autorités, Montaigne, ainsi que Descartes, affirme ailleurs sa fidélité à la religion de son enfance: «[...] je ne suis pas capable de choisir, je pren le choix d'autrui et me tien en l'assiette où Dieu m'a mis. Autrement, je ne me sçauroy garder de rouler sans cesse. Ainsi me suis-je, par la grace de Dieu, conservé entier, sans agitation et trouble de conscience, aux anciennes creances de nostre religion, [...] [n.s.]»(VS,569<sub>31-35</sub>). Cette citation fait écho à une autre dimension commune, celle de la probabilité extrinsèque: le choix d'autrui<sup>14</sup>. Ce choix marque, surtout chez Descartes (cf. AT,VI,23<sub>14</sub>), non seulement le caractère provisionnel de la « morale par prouision », car en situation d'urgence le sujet cartésien est encore incapable de porter un jugement définitif; mais aussi la dimension d'intersubjectivité, dans la mesure où ce choix est celui des plus sensés, c'est-à-dire de ceux dont l'opinion est la plus importante,

ou plutôt, selon l'atténuation cartésienne (cf. AT, VI, 23<sub>15-17</sub>), de ceux que leurs pratiques, plus que leurs discours, révèlent comme modérées (cf. AT, VI, 23<sub>24-27</sub>). Si les opinions les plus mesurées sont aussi vraisemblablement, donc probablement les meilleures, la première maxime cartésienne, comme c'était le cas chez Montaigne, doit concerner la probabilité extrinsèque.

Gouvernant la conduite du sujet cartésien pendant qu'il agit au regard d'une action présente, la seconde maxime appartient plutôt à la probabilité intrinsèque la plus classique: une certitude appuyée sur les meilleures raisons personnelles. De façon plus remarquable encore que dans les deux autres, on constate que dans cette maxime celui qui inaugure sa philosophie en refusant radicalement la probabilité, quand il s'agit de la vérité, la recommande en matière de morale au point d'en faire un principe pratique décisif. C'est justement parce que, dans l'usage de la vie, on a le devoir de se décider sans attendre l'évidence, que le probable suffit pour prendre parti en morale: « les actions de la vie ne souffrant souuent aucun delay, c'est vne verité tres certaine que, lorsqu'il n'est pas en nostre pouuoir de discerner les plus vrayes opinions, nous deuons suiure les plus probables; et mesme, qu'encore que nous ne remarquions point dauantage de probabilité aux vnes qu'aux autres, nous deuons neanmoins nous determiner a quelques vnes, & les considerer après, non plus comme douteuses, en tant qu'elles se rapportent a la pratique, mais comme tres vrayes & tres certaines, a cause que la raison qui nous y a fait determiner se trouue telle [n.s.]»(AT, VI, 25). La seconde maxime se constitue dans le double cadre, indiqué successivement par Descartes, du probabiliorisme (cf. AT, VI, 25<sub>4,6</sub>) et de l'équiprobabilisme (cf. AT, VI, 25<sub>7,8</sub>). Et chez le Montaigne d'inspiration cicéronienne (cf. «[...] contra naturam esset, si *probabile* nihil esset, et sequitur omnis *uitæ* ea, [...] euersio. [n.s.]»(*Ac.*, II, 99); «[...] multa *probabilia*, [...] quæ nisi probet, omnis *uita* tollatur. [n.s.]»(*ibid.*), *etc.*) aussi, ce qui est introduit dans la même situation sceptique, c'est une probabilité d'après laquelle on puisse se gouverner dans la sphère d'ordre habituel: « Si n'est-il point de secte qui ne soit con-

trainte de permettre à son sage de suivre assez de choses non comprises, ny perceuës, ny consenties, s'il veut vivre. Et, quand il monte en mer, il suit ce dessein, ignorant s'il luy sera utile, et se plie à ce que le vaisseau est bon, le pilote expérimenté, la saison commode, circonstances probables seulement: apres lesquelles il est tenu d'aller et se laisser remuer aux apparences, pourveu qu'elles n'ayent point d'expresse contrariété »(VS,505<sub>33</sub>-506<sub>4</sub>). Moins développée que chez Descartes, la dimension probable reste remarquable chez Montaigne.

Ce qui est pourtant plus révélateur ici, c'est qu'on pourrait comparer ce navigateur montainien, mais en fait cicéronien (cf. *Ac.*,II,100), ce « sage », avec les fameux « voyageurs se trouuant esgarez en quelque forest »(AT,VI,24) de Descartes: pour lui, et sans doute aussi pour Montaigne (cf. VS,506<sub>2,4</sub>), aucun des différents choix ne paraît plus probable qu'un autre. C'est en l'absence de toute préférence qu'il leur faut pourtant choisir. Parce que tout apparaît possible à l'entendement, toute détermination serait en effet impossible à une volonté qui s'y assujettirait. L'état dans lequel se mettent ces voyageurs est un état caractérisé comme de l'indifférence (cf. AT,IV,173), dans lequel la volonté ne peut se déterminer que par elle-même. En cette position, le sujet moral placé devant deux opinions également probables est en droit de suivre indifféremment l'une ou l'autre (cf. « *Quando utraque opinio, tam propria, quam opposita, est æque probabilis, licitum est indifferenter utramque sequi. [sic]* »(Comment. Thom.,463)). Le probabilisme ne prend ainsi son sens rigoureux que *si le libre-arbitre est un exact équilibre et si la décision du sujet moral peut être tout entière déterminée par sa volonté propre*. Il ne suffit cependant pas à ces voyageurs d'avoir la volution; il faut l'avoir constamment: une certaine durée est impliquée dans l'exercice de la volonté. Ce qui constitue en effet la vertu, surtout cartésienne (cf. AT,IV,265<sub>16-20</sub>), reste lié à la constance et à la fermeté de la résolution (cf. AT,VI,24<sub>18-22</sub>; VS,569<sub>27-31</sub>). L'interdiction de changer de *dictamen* (cf. AT,VI,24<sub>27-28</sub>; VII,149<sub>10-12</sub>), en tant qu'il n'est pas seulement

un jugement moral sur l'acte commis, mais aussi l'opinion conditionnée (cf. AT,II,35<sub>3-7</sub>) pour guider le choix moral, éloigne Descartes d'un abus du probabilisme: le laxisme. C'est ainsi que sa deuxième maxime présente un aspect spécifique du probabilisme, plus développé que chez Montaigne.

S'appuyant sur l'événement d'une action passée (cf. AT,VI,25<sub>25</sub>), la troisième maxime ne semble pas immédiatement appartenir à ce système d'idées; elle est simplement destinée à éviter les vains désirs et les regrets, sans renvoyer pour autant aux maximes stoïciennes, tant de fois répétées dans les *Essais*, ni marquer d'incohérence<sup>15</sup> par rapport à la critique des Anciens dans la première partie du *Discours* (cf. AT,VI,7<sub>30</sub>-8<sub>7</sub>). Cette maxime semble cependant inspirée par un certain stoïcisme, proche de ce qu'a formulé Montaigne, qui précisément fait appel à la fois au stoïcisme et au scepticisme: « Combien y a il d'arts qui font profession de consister en la conjecture plus qu'en la science; qui ne decident pas du vray et du faulx et suivent seulement ce qui semble ? Il y a, disent ils, et vray et faulx, et y a en nous dequoy le chercher, mais non pas dequoy l'arrester à la touche. *Nous en valons bien mieux de nous laisser manier sans inquisition à l'ordre du monde. Une ame garantie de prejugeé a un merveilleux avancement vers la tranquillité.* Gens qui jugent et contrerollent leurs juges ne s'y soubsmettent jamais deuément. Combien, et aux *loix de la religion* et aux *loix politiques*, se trouvent plus dociles et aisez à mener les esprits simples et incurieux, que ces esprits surveillants et pædagogues des causes divines et humaines ! [n.s.]» (VS,506<sub>9-19</sub>). Ici se retrouve évidemment la juxtaposition<sup>16</sup> de la visée stoïcienne poursuivant l'idéal moral, *apatheia*, comme état absent de ce qui affecte (*passio, perturbatio animi*), et du projet pyrrhonien de suspendre les jugements, ayant pour objet non seulement d'acquérir un autre idéal moral, qui serait la tranquillité d'esprit, *ataraxia*, mais aussi de montrer l'incertitude des sciences (cf. VS,506<sub>10-11</sub>;506<sub>12-13</sub>). L'aspect notable de cette liaison consiste à recommander la vie « sans inquisition », mais *selon l'ordre extérieur*, et à ne rendre aucun jugement à propos de ce qui relève de la

sphère extérieure. Revenons ici à la probabilité extrinsèque sur laquelle s'appuie la première maxime cartésienne: celui qui vit dans l'attitude sceptique, qui consiste dans la suspension du jugement théorique, ne peut pas, concernant son action, se laisser conduire par son propre préjugé dogmatique. Et c'est ce préjugé qui doit être remplacé par tout ce qui est hors de soi-même. Cette dimension d'extériorité fait aussi ce que Montaigne appelle l'ordre du « monde » au sens large, et par là il entend les lois religieuses et politiques. C'est cette extériorité et corrélativement l'intériorité qui fixent exactement la perspective de la troisième maxime cartésienne: « de tascher tousiours plutost a me vaincre que la fortune, & a changer mes desirs que *l'ordre du monde* [n.s.]»(AT,VI,25). Tout en employant le même vocabulaire que Montaigne, cette maxime ne préconise cependant pas pour le sujet cartésien de s'appuyer sur cet ordre extrinsèque; elle l'invite en général à le regarder comme fatal de toute éternité, à regarder comme absolument *impossible* ce qu'il a manqué, et à trouver un « biais »(AT,VI,26): « généralement, de m'accoustumer a croire qu'il n'y a rien qui soit entierement en nostre pouuoir, que nos pensées, en sorte qu'après que nous auons fait nostre mieux, touchant les choses qui nous sont exterieures, tout ce qui manque de nous reussir est, au regard de nous, absolument *impossible* [n.s.]»(AT,VI,25). En revanche, le sujet cartésien ne peut vouloir une chose jugée favorable pour lui que s'il se la représente préalablement comme *possible* (cf. AT,VI,25<sub>31</sub>-26<sub>2</sub>), c'est-à-dire bonne (cf. AT,I,366<sub>7-10</sub>;VI,28<sub>6,9</sub>). C'est ainsi à un probabiliorisme intrinsèque, c'est-à-dire à *ce qui paraît au sujet le plus probable*, donc le meilleur à travers la recherche de la représentation du possible, donc du bien, que le sujet cartésien est autorisé par la troisième maxime à passer d'une probabilité extrinsèque, étant entièrement représentée dans la dimension de « l'ordre du monde » par les « opinions d'autrui » au sens large. La troisième maxime, donc, introduit une certaine démarcation à tracer entre ce qui est hors de soi et ce qui est en soi, pour subordonner la probabilité extrinsèque de la première maxime à la postulation

d'un probabiliorisme intrinsèque, ultérieurement posé par la deuxième maxime (cf. AT, II, 35<sub>16-19</sub>; VI, 27<sub>25</sub>-28<sub>1</sub>).

### III

Ces analyses textuelles nous permettent de formuler une hypothèse selon laquelle la morale du *Discours* serait une figure nourrie par la doctrine de la probabilité, et qu'elle préconiserait, comme chez Montaigne, ce qui est probable à titre de guide pratique. Il n'est pourtant pas question d'assimiler l'un à l'autre les systèmes de ces deux penseurs. Loin s'en faut, et leurs pensées sont en fin de compte bien différentes: seules les maximes cartésiennes admettent un moment d'entière certitude, bien qu'elles relèvent du *probabilisme*. Il n'est plus possible de faire l'hypothèse que Descartes, en morale, se contentait de pures vraisemblances, quand il s'agit de savoir d'où vient la certitude de bien agir, alors même que la science n'a pas encore procuré de certitude dans les questions importantes relevant de la *praxis*. Différent de la certitude théorique qui reçoit sa signification par opposition à la possibilité d'être mis en doute (cf. AT, VIII-A, 327<sub>24</sub>-328<sub>16</sub>), le moment de certitude pratique se divise en deux: l'un concerne le contenu, disons, objectif d'une action pratique; l'autre son méta-savoir en quelque sorte. Qu'il soit juste de tenir pour certain dans l'action ce qui n'est objectivement que probable, et donc douteux, est un fait absolument vrai et certain. C'est cette *certitude réfléchie* qu'on doit constater, de façon plus prégnante que chez Montaigne, dans chaque maxime cartésienne.

Rappelons que la première maxime précise ainsi: «[...] *i'estois assuré* de ne pouvoir mieux que de suivre celles des mieux sensés [n.s.]» (AT, VI, 23). Les opinions des mieux sensés restent *cartésiennement* douteuses, puisqu'elles ne sont que probables, donc *épistémologiquement* assimilables au faux. Mais le sujet cartésien les tient pour certaines *prati- quement*; ce faisant, seule est certaine cette forme de probable qui ne peut

mieux faire que de choisir ce qui est probable, et de tenir pour certain ce qui ne l'est pas. Si l'on prend ici la troisième maxime, Descartes soutient ainsi: «[...] *il est certain que*, si l'on considère tous les biens qui sont hors de soi comme esgalement esloignez de nostre pouuoir, nous n'aurons pas [...] de regret [n.s.]»(AT,VI,26). On a affaire pareillement à une certitude prise au second degré, ne portant pas sur la dépendance ou l'indépendance des biens hors de soi. Enfin, la deuxième maxime se prête aussi à cette certitude: «[...] *c'est vne verité tres certaine* que, lorsqu'il n'est pas en nostre pouuoir de discerner les plus vrayes opinions, nous deuons suiure les plus probables; et mesme, qu'encore que nous ne remarquions point dauantage de probabilité aux vnes qu'aux autres, nous deuons neanmoins nous determiner a quelques vnes, & les considerer après, non plus comme douteuses, en tant qu'elles se rapportent a la pratique, mais *comme tres vrayes & tres certaines, a cause que la raison qui nous y a fait determiner se trouue telle* [n.s.]»(AT,VI,25). Une certitude réfléchie peut ainsi justifier que le sujet cartésien tienne pratiquement le douteux pour certain, et non l'inverse. Si Montaigne affirme qu'«[on] ne doit engager son consentement, attendu qu'il peut estre quelque faux pareil à ce vray »(VS,506<sub>6,8</sub>), Descartes pourrait affirmer le contraire, attendu qu'il peut y auoir du probable, donc du douteux (cf. AT,II,35<sub>2,3</sub>;VI,24<sub>20-21</sub>) qui est « déterminé », « considéré » et enfin « iugé » comme vrai, c'est-à-dire « meilleur » et « plus certain »(AT,II,35;VI,24), à condition d'ajouter immédiatement ceci: si c'est « vne verité tres certaine » que le sujet cartésien doive se déterminer à ce que cette vérité même assignera son statut de certitude pratique au probable auquel sa volonté se détermine en jugeant comme très certaines des opinions que son entendement sait cependant être douteuses (cf. AT,II,35<sub>10-13</sub>), il est clair que la certitude morale réfléchie n'est pas une vraisemblance *plus ou moins grande*, et que celle-là est, à titre d'état psychologique du sujet moral, une certitude *absolue* qui a déjà atteint dans le domaine pratique le point vers lequel tend comme vers son idéal la science théorique, appuyée sur l'évi-

dence de ses objets.

Si la certitude morale est conçue comme un tel état psychologique du sujet cartésien, il faut noter que cette disposition s'engendre avant tout à travers l'exercice maximum de la volonté, et que chaque sujet le renouvelle constamment, pendant la suspension du jugement théorique, à un moment donné des actions pratiques ne souffrant pas de délai, pour que cette puissance ne perde pas de son efficacité. Or la volonté, quoiqu'elle se rapporte assurément à certaines notions, perceptions ou imaginations des choses (cf. AT, VI, 25<sub>31</sub>-26<sub>2</sub>), et qu'elle soit en quelque façon déterminée par elles, est toujours conçue par Descartes comme une action de l'âme, et, en un sens, comme l'unique action dont elle soit capable. Par cet exercice de la volonté, vouloir pourrait se réduire à l'acte de juger: « la volonté, aussi bien que l'entendement, est requise pour juger »; « assumer, nier [...] sont des façons différentes de vouloir » (AT, IX-B, 39). C'est la volonté elle-même qui juge les opinions douteuses comme certaines. De là vient que la certitude prise au second degré, celle à laquelle on n'accède que dans la troisième partie du *Discours*, et jamais dans l'*Apologie*, devrait être atteinte et reçue en soi à titre d'expérience fondamentale de l'acte optimal de la volonté. La validité de la « morale par prouision », de ses maximes vraisemblablement constituées par le probabilisme, se fonde sur cette certitude réfléchie, ce qui apporte le sentiment certain. Ce dernier ne peut être ni réduit à l'ordre tout simplement probable ni mis en doute par le scepticisme de Descartes, mais doit conditionner cet ordre à titre de guide pratique, et assurer la possibilité de son doute hyperbolique comme feinte (cf. AT, VI, 32<sub>13</sub>), à seule condition que le sujet cartésien ait toujours ce sentiment au travers de l'exercice ferme et constant de la volonté.



## Notes

<sup>1</sup> Pour les *Essais* de MONTAIGNE, nous renverrons à l'édition de P. VILLEY et de V.-L. SAULNIER, Paris: P.U.F., 1965 (sigle: VS), en désignant la page par le chiffre arabe.

<sup>2</sup> Les références de DESCARTES renverront aux *Œuvres de Descartes*, éd. par ADAM, Ch. et TANNERY, P., Paris: J. Vrin, 11 vol., 1964-1974 (sigle: AT). Le chiffre romain désigne le tome, le chiffre arabe la page.

<sup>3</sup> Cf. BRUNSCHVICG, L., *Descartes et Pascal: lecteurs de Montaigne*, New York: Brentano's, 1944; CARRAUD, V., «L'imaginer unimaginable: le Dieu de Montaigne», dans *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, Paris: P.U.F., 2004, pp. 137-171; CURLEY, E. M., *Descartes against the Sceptics*, Oxford: Blackwell, 1978; DESCARTES, R., *Discours de la Méthode*, texte et comment. par GILSON, E., Paris: Vrin, 1987[1925]; GONTIER, T., *De l'homme à l'animal*, Paris: Vrin, 1998; GONTIER, T., «D'un paradoxe à l'autre: l'intelligence des bêtes chez Montaigne et les animaux-machines chez Descartes», dans *Descartes et la Renaissance*, Paris: Champion, 1999, pp. 87-101; ONG-VAN-GUNG, K. S., «L'instant chez Montaigne et Descartes: fragilité de l'être entre les actes ?», dans *Descartes et la Renaissance*, Paris: Champion, 1999, pp. 103-115; PAULSON, M. G., *The Possible Influence of Montaigne's Essais on Descartes's Treatise on the Passions*, New York: University Press of America, 1988; RODIS-LEWIS, G., «Doute pratique et doute spéculatif chez Montaigne et Descartes», dans *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris: P.U.F., 1992, pp. 439-449; SHIOKAWA, T., «Une lecture 'moraliste' de Descartes: pourquoi le bon sens est-il la chose du monde la mieux partagée ?», dans *Le rayonnement de Port-Royal*, Paris: Champion, 2001, pp. 143-160, etc.

<sup>4</sup> Cf. LIMBRICK, E., «Montaigne et le spectre du pyrrhonisme au XVII<sup>e</sup> siècle», dans *Montaigne: penseur et philosophe*, Paris: Champion, 1990, p. 145; RODIS-LEWIS, G., «Descartes et les mathématiques au collège», dans *Le Discours et sa méthode*, Paris: P.U.F., 1987, pp. 187-211.

<sup>5</sup> Cf. BRUNSCHVICG, L., *La tradition philosophique et la pensée française*, Paris: Félix Alcan, 1922, p. 49: bien que BRUNSCHVICG suggère que « c'est à Montaigne qu'il [=Des-

cartes] emprunte la sagesse pratique de la morale par provision », il n'y contient aucune discussion approfondie sur le rapport en question.

<sup>6</sup> Cf. LIMBRICK, E., «Was Montaigne Really a Pyrrhonian ?», dans *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, Genève: Droz, 1977, pp. 67 et 78.

<sup>7</sup> Cf. CARRAUD, V. et CHALINE, O., «Casuistique», dans *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris: P.U.F., 1996, pp. 213-222; CARRAUD, V., «Morale par provision et probabilité», dans *Descartes et le moyen âge*, Paris: Vrin, 1997, pp. 259-279. Nous aborderons dans une autre occasion la critique peu documentée qu'a portée Emmanuel FAYE sur les travaux de CARRAUD: FAYE, E., «La philosophie de l'homme de Montaigne et Charron», dans *Montaigne et la question de l'homme*, Paris: P.U.F., 1999, p. 154, n. 1.

<sup>8</sup> Cf. ARMOGATHE, J.-R., «Probabilisme et Libre-Arbitre: la théologie morale de Caramuel y Lobkowitz», dans *La meraviglie del probabile: Juan Caramuel*, Comune di Vigevano, 1990, pp. 35-40; BYRNE, E., *Probability and Opinion*, La Haye: Nijhoff, 1968; DEMAN, Th., «Probabilisme», dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 13, Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1936, pp. 417-620; GARDEIL, Fr. A., «La « certitude probable »», dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1911, pp. 237-266, 441-485; GORCE, M.-M., «Medina», dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 11, Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1928, pp. 481-485; GORCE, M.-M., «Le sens du mot probable et les origines du probabilisme», dans *Revue des sciences religieuses*, 1930, pp. 460-464; HACKING, I., *The Emergence of Probability*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975; NELSON, B., «Probabilists, Anti-probabilists, and the Quest for Certainty in the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> Centuries», dans *Proceedings of the 10<sup>th</sup> International Congress of the History of Science*, Ithaca, 1962, pp. 269-273, etc.

<sup>9</sup> Pour l'ouvrage de Barthélemy de MEDINA, nous renverrons à l'édition conservée à la Bibliothèque Nationale de France: *Scholastica commentaria in D. Thomæ Aquinatis, Doct. Angelici, primam secundæ*, 1618 (sigle: *Comment. Thom.*; chiffre arabe: la page).

<sup>10</sup> Pour l'ouvrage de Dominique SOTO, nous renverrons à l'édition conservée à la Bibliothèque Nationale de France: *In Dialecticam Aristotelis commentarii*, 1583 (sigle: *Comment. Arist.*; chiffre arabe: la page).

<sup>11</sup>Cf. DASTON, L., «Probability and Evidence», dans *Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 1109-1122.

<sup>12</sup> Cf. VILLEY, P., *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, t. I., réd., New York: Burt Franklin, 1968, p. 218.

<sup>13</sup> Pour les *Academica* de CICERON, nous renverrons à l'édition de J. S. REID, *M. Tulli Ciceronis Academica*, Londres: Macmillan, 1885 (sigle: *Ac.*), en désignant le livre par le chiffre romain et la section par le chiffre arabe.

<sup>14</sup> Il faut noter ici que contrairement à la nomenclature de Montaigne, Descartes ne cite à titre d'autorité extérieure ni « inclinations naturelles » ni « impulsion et contrainte des passions ». Ce fait peu négligeable nous amène, en effet, à considérer qu'une certaine morale cartésienne s'expose une première fois dans le *Discours* sans faire nulle mention des passions de l'âme. D'où l'on pourrait admettre avec KAMBOUCHNER que c'est très précisément dans le cadre du *Traité des Passions* que cette morale est destinée à s'exposer une seconde fois sur un mode élargi. Cf. KAMBOUCHNER, D., *L'homme des passions*, t. I, Paris: Albin Michel, 1995, pp. 76-77.

<sup>15</sup> Discuté par CURLEY, E. M., «Cohérence ou incohérence du *Discours* ?», dans *Le Discours et sa méthode*, Paris: P.U.F., 1987, pp. 41-64.

<sup>16</sup> Cf. LEVI, A. H. T., «The Relationship of Stoicism and Skepticism: Justus Lipsius», dans *Humanism and Early Modern Philosophy*, Londres: Routledge, 2000, p. 101.

# Une lecture 'probabiliste' de la visée pratique chez Montaigne et Descartes

Yoshinori TSUZAKI

Pour mettre en évidence les rapports de solidarité non seulement intertextuelle mais aussi conceptuelle qui paraissent exister entre les passages de la « morale par provision » du *Discours de la Méthode* de Descartes (AT,VI,22<sub>16</sub>-27<sub>2</sub>) et ceux de l'*Apologie de Raymond Sebond* de Montaigne (VS,II,505<sub>17</sub>-506<sub>19</sub>), il est nécessaire d'examiner de plus près l'élément décisif démontrant que les maximes cartésiennes, ainsi que le guide pratique préconisé par Montaigne, reposent sur une certaine doctrine de la probabilité, d'origine théologique, répandue au début de XVII<sup>e</sup> siècle: le probabili(ori)sme. Malgré la proximité conceptuelle unissant ces deux figures, leurs pensées sont au bout de compte différentes l'une de l'autre: seules maximes cartésiennes admettent en effet un moment d'entière certitude prise au second degré, dans le registre moral.

# 初期ライプニッツの最善世界説

長綱 啓典

## 序

ライプニッツ (1646-1716) が、1710年の著作『神の善性、人間の自由、悪の起源についての弁神論』 (*Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*) [以下『弁神論』と略記]において、最善世界説、つまり神は無数の可能世界のうち「最善なるもの」(optimum)を選択するという説を主題的に展開していることはよく知られている。この最善世界説を含む弁神論的着想がライプニッツによって早くから構想され、とりわけ1672/73年の著作『哲学者の告白』 (*Confessio Philosophi*) の内に明瞭な仕方で見出されることも周知の通りである<sup>1</sup>。

しかし、『哲学者の告白』における最善世界説がそれ自身の前史を有することはあまり知られていない。最善世界説からどのような世界観が帰結するかという問題に関して、ライプニッツはごく短期間の内に見解を変えたのである<sup>2</sup>。1671年5月キールの法学者ヴェダーコプフに宛てた書簡では、最善世界説から絶対的必然性の世界観が帰結すると言明されていたのに対し、『哲学者の告白』では、最善世界説から偶然性を容れ得る世界観が帰結すると主張されている。これは『弁神論』に見られる最終的な立場の先取りとみなしうるが、そうした最終的な立場に到る前に、ライプニッツの思惟は根本的な変化を経ていたのである。本論文の第一の目的は最善世界説の帰結に関するこうした見解の変化を十分に跡付けることにある。

ただし、この見解の変化が言わば単線的に進むものではないことに注意する必要がある。『神の全能と全知および人間の自由について』 (*Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen*, 1670/71) [以下『神の全能』と略記]は、絶対的必然性の世界観を提示するヴェダーコプフ宛書簡とほぼ同時

期の著作であるにもかかわらず、人間の自由を積極的に擁護しているからである。つまり、1671年頃には、ライプニッツは相反する二つの見解を自らの内に有していたのである。本論文の第二の目的は、『哲学者の告白』における偶然性擁護の立場がこれらの相反する要素の総合として生じたものであることを示すことにある。

このように、初期ライプニッツの最善世界説をその帰結に関する変化の面から問うことによって、最善世界説が本来的にいかなる思想的意味を持つのか明らかにしたい。

### 1-1. 最善世界説からの絶対的必然性の帰結 ——ヴェダーコプフ宛書簡

ヴェダーコプフ宛書簡は絶対的必然性の世界観を提示しているが、それは二つの仕方ではなされている。まず神の全知と全能という神学的観念から、次に充足理由律に基づく哲学的議論から、それぞれ絶対的必然性の世界観が結論される。本章では、この二つの議論の展開を順次追うことによって、この書簡における最善世界説の位置付けとその含意を明らかにする。

ライプニッツによれば、神が万物について決定しないとしたら、神は「全知」(omniscius)ではないことになってしまう。また、神が万物について決定しているのに諸事物がその決定に対立するとしたら、神は「全能」(omnipotens)ではないことになってしまう(A.II, 1, 117)。それゆえ、神の全知・全能という観念から神の決定の普遍性が帰結し、この神の普遍的な決定によって万物に必然性が課されるのである。

こうして神の全知・全能という神学的な観念から絶対的必然性の世界観が結論されるわけだが、これに続いて充足理由律に基づく哲学的議論からも絶対的必然性の世界観が結論される。このような順序で議論が進められるのは、神学的観念から導出される結論を別の側面からより説得的に基礎付けるためであろう<sup>3</sup>。

ここでは次の言葉の内に充足理由律が表明されている。「万物は何らかの理由に解消されなければならない。それは第一の理由に到るまで停止されえない」(ibid.)。このような充足理由律に基づいて、例えばピラトの断罪にも「究極理

由」(ratio ultima)が求められる。理由の追求は、万物の第一理由である神にまで到る。さらに、個の存在起源である神の意志自体にも理由が求められる。この神の意志の究極理由こそ「最善」に他ならない。「実際、神は自らが最善であり最も調和的であると知解するところのものどもを意志し、そして言わば神はそれらのものどもを無数の可能の内から選択するのである」(ibid.)。

これは後に『弁神論』で「最善律」(principe du meilleur)と呼ばれる議論である(GP.VI, 44)。しかし、『弁神論』における「最善」——それは「傾けるが強いしない」(incliner sans nécessiter)と言われる(GP.VI, 126)——とは違って、この書簡ではライプニッツは、最も完全な精神である神は最も完全な調和によって刺激されざるを得ず、したがって神は「最善」へと「強いられる」(necessitari)と述べている(A.II, 1, 117)。この意味で「最善」は神の意志に「必然性」(necessitas)を課するのだと言えよう。そのような神によって産出されたこの現実世界はしたがって「最善」であると同時に「必然的」であると言わねばならない。「ここから、何であれ為されたこと、生じること、さらに生じるであろうことはすべて最善であり、それゆえまた必然的であること(optimum ac proinde necessarium esse)が帰結する」(ibid.)。それゆえ、本書簡において、ライプニッツは神の自由と、被造物の、特に人間の自由を同時に否認しているように思われる<sup>4</sup>。

ここでライプニッツは、充足理由律を無制限に適用して、世界に対して「偶然性」を拒否し「必然性」を結論する立場に立っている。こうして、ヴェダーコプフ宛書簡においては、最善世界説から哲学的決定論とも言うべき絶対的必然性の世界観が帰結するのである。

## 1-2. ライプニッツによる道徳の擁護——『神の全能』

ヴェダーコプフ宛書簡に見られる哲学的決定論は宿命論的と形容されうるような性格をさえ示している<sup>5</sup>。しかし、ライプニッツは、以下に見るような二つの詭弁を道徳論上の帰結として伴うような粗野な宿命論に対しては当初より警戒している。本章では、『神の全能』を見ることによって、ライプニッツがそのような宿命論を拒否する際の動機を明らかにする。

この著作の中心的な問いは次のようなものである。「いかにして人間の自由な意志、懲罰そして報酬は、すべてを支配する神の全能および全知と両立しうるのか」(A.VI, 1, 537)。ヴェダーコプフ宛書簡では、神の全知・全能が絶対的必然性の世界観を導出する際の論拠とされ、さらにこれが充足理由律に基づく哲学的議論によって補完されることを通じて、人間の自由は神の自由と共に否認されていた。ところが、この『神の全能』では、上記の問いによって、神の全知・全能と人間の意志の自由との両立が「懲罰」(Strafe)と「報酬」(Belohnung)という道徳的観点から求められている。後に『弁神論』で明言されるように、必然的な行為に関しては懲罰や報酬を云々することはできない。このような「行為の道徳性」(moralité de l'action)という観点から、人間の意志の自由を確保すべきだとライプニッツは考えている(GP.VI, 33)。

『神の全能』では、ライプニッツは宿命論が隠し持っている二つの詭弁に答えることによって宿命論を論破しようとしている(A.VI, 1, 538)。

第一の詭弁は次のようなものである。「神は来るべきことをすべて予見している。ゆえに神は私が幸福になるか断罪されるかを見ている。二つのうちの一方は真であり、それゆえ神に予見されているのでなければならない。もし神がそれを予見しているのなら、事情が異なることはできず、それは生じなければならない。もしそれが生じなければならないのなら、私が何をしようとそれは生じるであろう」(A.VI, 1, 538-539)。これは『弁神論』で「怠惰な論理」(raison paresseuse)と呼ばれることになる議論である<sup>6</sup>。この怠惰な論理が認められるならば、人間の行為には救いや断罪のためのいかなる意義も認められなくなってしまう。ひいては人間の道徳的責任が崩壊してしまうであろう。

第一の詭弁から、第二の詭弁も帰結する。「故意に罪を容認する者は罪に好都合なあらゆる機会を創造するのであり、そして犯人が罪を犯しうるようにしているのである。さらに、罪を妨げ、罪に好都合な諸々の機会を創造するのを控え、そして犯人の意志をして罪を犯すことに駆り立てずにいることもできたのに、犯人の意志を罪に駆り立て、そして犯人が罪を犯そうと意志するようにする者は、罪の作者(Urheber)とみなされるべきである。証明されるように、神はそうしている。したがって神は罪の作者とみなされるべきである」(A.VI, 1, 543)。人間が道徳的責任を取れないということから、神に責任が転嫁され、神



が悪や罪の首謀者とみなされてしまうわけである<sup>7</sup>。

ライプニッツは以上二つの詭弁を批判することを通して粗野な宿命論を論破しようとする。このとき、人間の意志の自由、あるいはそれを前提として成立する人間の道徳への顧慮がその動機として確在するのである。

## 2. 最善世界における偶然性と自由の確保 —— 『哲学者の告白』

以上の考察から明らかなように、1671年頃には、ライプニッツは一方で充足理由律や最善世界説に基づいて哲学的決定論とも言うべき絶対的必然性の世界観を主張し、他方で人間の道徳への顧慮に基づいて粗野な宿命論を批判しつつ人間の自由を擁護していた。我々は、これら二つの一見相反するように見える主張が『哲学者の告白』において総合あるいは調和にもたらされると見ることができる。『哲学者の告白』では、充足理由律<sup>8</sup>や最善世界説を堅持しながら、しかも粗野な宿命論には与しないという議論が展開されるのである。

さて、『神の全能』では、宿命論への批判は二つの詭弁に答えることによってなされると考えられていた。『哲学者の告白』でも、やはりその二つの詭弁を論駁することを通じて、最善世界説は宿命論的な意味を含まないと主張されるのである。本章では、まず『哲学者の告白』においてどのようにして最善世界説が導入されてくるのかを確認しよう。その上で、最善世界説が二つの詭弁を論駁する際の論点を取り出すことにしよう。

『哲学者の告白』では、ユダの罪と断罪について、その究極理由が求められるという仕方で議論が進められる。神は諸事物の究極理由である以上、理由の追求は神にまで至る。したがって罪や断罪の究極理由も神である。「ゆえに、他のすべての事物と同様、罪の、したがってまた断罪の究極理由は神である」(A.VI, 3, 120)。

神が諸事物の究極理由であるということは、神が指定されると「諸事物のこの系列」(haec series rerum) つまり現実世界も指定されるということである(A.VI, 3, 121-124)。これは神が「最善」だけを選択するということでもある。なぜなら、すべての可能な系列が神の観念の内にあるにしても、現実存在する系列は唯一つであり、しかも神はその系列を意志したのだからである。およそ

神の意志は善なるものに向かう。そして神は理由なしにはたらくことはない。「最善」は神の意志決定の理由として、すなわち「最善律」として機能するというのがライプニッツの見解である。

しかし、こうした最善世界説から、まさに先の二つの詭弁が帰結するようにも思われる。そもそも「神は罪の究極理由である」という論定は、「神は罪の作者である」という上述の第二の詭弁と同じことを意味するのではないか。この疑問に対するライプニッツの答えは次のようなものである。「神はたとえ罪の理由 (rationem) であるとしても、だからといって罪の作者 (auctorem) ではない」(A.VI, 3, 121)。ライプニッツによれば、幾つかのものは、神の意志ではなく、神の「現実存在」(existentia) すなわち「知性」(intellectus) をその原因とする。例えば、3や9といった数や正方形といった数学的観念、あるいは「 $3:9=4:12$ 」といった数学的な「関係」(ratio) もそのようなものに属している (A.VI, 3, 122)。諸事物の「普遍的調和」(harmonia universalis) という、事物のレベルにおける「差異性に対する同一性の関係」(ratio identitatis ad diversitatem) についても同様である。罪は「不一致」(discordentia) にあたり、個別的な調和と共に普遍的調和という「関係」を形成する。ところで、この普遍的調和は「概念的な」(abstracta) 調和として神の「観想」(contemplari) つまり知性認識を原因とする。それゆえ、神の知性認識は神の現実存在を意味するから、罪も神の意志からではなく、神の現実存在から生じると考えるべきなのである (ibid.)。このような意味で、ライプニッツは「神は罪の作者ではない」と結論し、第二の詭弁を論駁するのである。

最善世界説から第一の詭弁も帰結するようにも思われる。諸事物が神を究極理由とし、その神は唯一「最善」しか選択しないのだとしたら、この世界の罪科は必然的となるのではないか。ライプニッツの答えは、「否」である。神から最善世界が帰結するというはその通りだが、それを「必然的」とみなしてはならない。この議論は以下の三つの論点によって支えられている。

#### A. 理由律と矛盾律の区別——二つの真理の区別との対応——

ヴェダーコプフ宛書簡において、充足理由律に基づく最善世界説から厳密な哲学的決定論が結論されえたのは、はっきりとされている訳ではないが、そ

こでの理由律に、強制的で、その反対が不可能であるような決定性が認められていたからであるように思われる。ところが、『哲学者の告白』では、理由律と矛盾律が区別されている (A.VI, 3, 118)。この区別によってライプニッツは理由律の使用が必ずしも宿命論を帰結しないことを示唆しているように思われる。ここでは理由律が道徳や自然学の原理とされ、矛盾律が数学や幾何学の原理とされているのだが、そのことから分かつとおり、永遠的必然的真理ではなく、事實的偶然的真理が、理由律に固有の領域として割り当てられている<sup>9</sup>。これは、強制的で、その反対が不可能であるような決定性が矛盾律に配当され、それとは別の、偶然性を容れ得る決定性が理由律に配当されていることを意味するのではないだろうか。実際、後の短篇『自由について』 (*De libertate*, 1689) では、永遠的必然的真理は「形而上学的ないし幾何学的必然性」 (*necessitas metaphysica vel geometrica*) を持つ真理であること、それに対して事實的偶然的真理は矛盾律に還元されない真理であり、それは神だけが見通している諸理由の無限系列を含むこと、そしてこの無限系列こそ「偶然性」 (*contingentia*) の本性であることが言明されているのである (FC. 181-185)。それゆえ、以上のように、二つの真理の区別に基づいて、理由律を矛盾律から差異化することが、最善世界説に関して宿命論の疑いを否定し、むしろ偶然性を認めるための哲学的前提であるように思われるのである。

## B. 事物の観念の論理的検討

さて、『哲学者の告白』において、ライプニッツは最善世界が必然性に服さないことを示すために、「必然的」 (*necessarius*)、「偶然的」 (*contingens*)、「可能的」 (*possibilis*)、「不可能的」 (*impossibilis*) などの諸概念を定義している。それによると、必然的なものとは「その反対が矛盾を含むもの」のことであり、偶然的なものとは「その反対が可能であるもの」のことである (A.VI, 3, 126-127)。このように定義した上で、ライプニッツは、或るものが必然的であるかどうかの徴表はその事物の「観念」 (*idea*) の内に求めるべきだとするのである。「諸事物の必然性や不可能性は諸事物の外にはなく諸事物自身の観念の内に求められるべきである」 (A.VI, 3, 128)。例えば「ユダ」の観念について考えてみると、「ユダは断罪された」という命題が真であるわけだが、その反対、つまり「ユダ

は断罪されない」という命題も矛盾を含むわけではない。つまり、反対が可能である。ゆえに、ユダの断罪は偶然的な事柄だと言うべきなのである (ibid.)。このように、論理的な観点からも、この世界における諸事物について「偶然性」が確保されるのである。

### C. 「仮定的必然性」の概念

もっとも、最善世界に対して偶然性を保持するには、そのように事物の観念を検討するだけでは十分ではない。なぜなら問題の核心は、究極理由としての神とその帰結としての世界との関係に存するからである。すでに述べたように、神が諸事物の究極理由として措定されるならば、最善の、したがって現実の世界系列も措定される。その場合、他の実現されなかった諸系列も神の知性にとっては「可能」(possibile)でありうる。しかし、それらの系列は「共可能」(compossibile)ではありえず、だからこそ現実化されずに可能にとどまる。「他の諸事物の系列はそれ自体として (in se) 可能ではあるが、それらは神の知恵に対して (sapientiae divinae) 共可能的<sup>10</sup>ではないのである」(A.VI, 3, 121)。これに対して、最善、すなわち現実の系列が神の意志によって選択されることは、その反対が不可能という意味での「絶対的必然性」を意味するのではなく、むしろ「仮定的に必然的」(hypothetice necessarium) と言うべきであるとライプニッツは主張するのである (A.VI, 3, 128)。興味深いことに、ライプニッツによる絶対的必然性と仮定的必然性との区別は、実はすでにトマス・アクィナスにも見られる。トマスは必然性を「絶対的」(absolute)と「前提的」(ex suppositione)とに分類し、この区別によって、一つには神の意志の自由と、もう一つには事物の多様性とを保証しようと努めた<sup>11</sup>。それゆえ、ライプニッツも「仮定的必然性」の概念によって、神が無限に多様な事物を作る可能性を持ち、したがって特定の事物を作るよう強いられているわけではないことを強調しているのである。

以上のように、A、B、C三つの論点によって、最善世界説が宿命的な「必然性」を招くものではないというライプニッツの立場が根拠付けられるのである。たしかに、神が現実存在することは必然的である。そして罪もまた神を究極理

由とする。それゆえ、罪は「必然的」に生じるかのように思われる。しかし、以上三つの論点によって支えられて、ライブニッツは最終的に次のように結論付けている。「罪、断罪、そしてその他の偶然的なものの諸系列は必然的ではない。たとえこれらのものが必然的なもの、つまり神の現実存在、あるいは諸事物の調和から生じるとしても」(A.VI, 3, 129)。ここにおいて、最善世界説は宿命論的な絶対的必然性との結び付きを否定し、かえって偶然性と結び付くのである。

これは、行為の道德性の本質をなす意志の自由に対して、少なくともその成立条件の一つが与えられたことを意味する<sup>12</sup>。だからこそ、この最善世界説と偶然性との結び付きは、宿命論が隠し持っている二つの詭弁、ここでは特に「怠惰な論理」を克服する、そのような実践的意味をも担っているのである<sup>13</sup>。

## 結 語

以上の考察から、初期ライブニッツの最善世界説について、次の二点が明らかになったであろう。すなわち、それは第一に、最善世界説はその帰結に関して絶対的必然性の世界観から「偶然性」を容れ得る世界観へと変化したことであり、第二に、ただしこの変化は、充足理由律に基づく決定性と、道德への顧慮に基づく人間の自由の擁護という、一見相反するような二つの要素の総合または調和として生じたことである。

もっとも、自由の擁護というモチーフに哲学的決定論が作用することによってこの総合が生じたのか、反対に哲学的決定論に自由の擁護というモチーフが作用することによってこの総合が生じたのか、それは少なくとも現在のところ年代的にも論理的にも即断することはできない。しかし、『哲学者の告白』の議論は、まず最善律の決定性を示し、次にその決定性について宿命論的な絶対的必然性の嫌疑を取り除いて行くという仕方で行進するものであった。このようなテキストの進行という面に依拠するならば、上述の総合はより直接的には哲学的決定論に自由の擁護というモチーフが作用することによって生じたのだと見ることができるように思われる。

そうだとすれば、初期ライブニッツにおける最善世界説の帰結に関する見解の変化の思想的意味は、当初厳密な哲学的決定論の根拠として想定されていた

最善世界説が、人間の道徳への顧慮を動機として、神をこの世界の罪科から免責し、「怠惰な論理」を克服するという実践的な意味を獲得するに到った点に求められるであろう。

この神の免責と、「怠惰な論理」の克服という課題は後の『弁神論』にも引き継がれるであろう (GP.VI, 37-38)。それゆえ、我々は、『哲学者の告白』において獲得された実践の意味が、『弁神論』における最善世界説の内にも維持されていることを見て取ることができる。ここで注意すべきは、神の免責というすぐれて神学的な議論も常に人間の道徳という観点から処理されていることである。ここにはライプニッツの道徳神学的な立場が窺われよう。ここで詳述することはできないが、ライプニッツのこうした立場の前提は、被造物としての人間が特に理性的精神であることにより「神性そのものの似姿」とみなされること、さらには神と人間とが断続的というよりはむしろ類比的に考えられていることに求められるのではないだろうか (GP.VI, 621)。

周知のように、クーチュラの汎論理主義的な解釈によれば、最善選択の原理は「不可識別者同一の原理」と並んで充足理由律という公理の「系」の一つである<sup>14</sup>。最善律が充足理由律を前提とするものである限り、確かに最善律には充足理由律の系としての側面が認められねばなるまい。しかし、それは一面であって、最善世界説がその根本的な部分において上記のような実践的な意図を含んでいることが看過されてはならないのである<sup>15</sup>。

#### 略記法

- A. = Leibniz: *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Preuß. (Deutschen) Akad. d. Wiss. zu Berlin, Darmstadt.  
Eth. = Spinoza: *Ethica. Ordine geometrico demonstrata*.  
FC. = Leibniz: *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz*. éd. par A. Foucher de Careil.  
GP. = Leibniz: *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, 7Bde. Hrsg. von Gerhardt.  
ST. = Thomas Aquinas: *Summa Theologiae*.

#### 注

- 1 中野重伸「ライプニッツと自由の問題——「哲学者の告白」を中心に——」、『理想』426号、理想社、1968年、72頁参照。

- 2 ライプニッツ自身このような見解の変化を自覚していた。例えば、ヴェダーコプフ宛書簡の欄外には、ライプニッツ自身による次のような付記が見出されるのである。「私は後にこれを訂正した。というのも罪が間違いなく (infallibilter) 生じるだろうということ、罪が必然的に (necessario) 生じるだろうということとは別のことなのだから」(A. II, 1, 118)。文中に見出される「これ」という語は「ここで主張されている見解」つまり絶対的必然性の世界観のことを指すと考えられる。また、1689年の『自由について』では、ライプニッツは、かつて自分が「万物は絶対的に必然的である」(omnia absolute necessaria) と考える人々の意見からあまり離れていなかったということを受けている。FC. 178.
- 3 Vgl. Stefan Lorenz, *De mundo optimo. Studien zu Leibniz' Theodizee und ihrer Rezeption in Deutschland (1710-1791)*. Studia Leibnitiana Supplementa 31. Stuttgart 1997, S. 53.
- 4 ライプニッツは、ここで結論されている必然性が神や人間の自由を損なうものではないことを注意している (A. II, 1, 117)。しかし、この場合に言われている自由は言わば主知主義的なそれを意味している。「最高の自由とは正しい理性によって最善へと駆り立てられることである」(ibid.)。このような意味での自由が絶対的必然性の世界観を緩和するものでは必ずしもないことはスピノザなどに見られる通りである。Cf. Eth.V, prop. 6.
- 5 ヴェダーコプフ宛のこの書簡には次のような文言が見出される。「宿命 (fatum) とは神の決定であり、すなわち諸々の出来事の必然性である。必然的に生じるであろうところのものは宿命的 (fatalia) である」(A. II, 1, 117)。ここから、この書簡における哲学的決定論がいわゆる宿命論的な見解に非常に近かったことが知られる。ただし、この書簡において、そうした宿命論的な見解が、存在論的な次元にとどまらず、道德論的な次元にまで及ぶものとして意識されていたかどうかは断定できない。
- 6 GP.VI, 30. なお、『神の全能』では、「怠惰な論理」は logos argos · die faule Regel と記されている。
- 7 Vgl. Willy Kabitz, *Die Philosophie des jungen Leibniz. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte seines Systems*. Heidelberg 1909, S. 123. ただし、カビッツはこの『神の全能』における第一の詭弁と第二の詭弁との関係について直接的な言及をしていない。
- 8 『哲学者の告白』では、「何ものも理由なしには存在しないこと」が認められるならば、「(少なくとも全知なるものにとって) 何故それが存在しないよりも寧ろ存在するのか、また別様によりも寧ろこのように存在するのかについて、その十分な理由を帰することができないようなものは、決して現実存在しないこと」が証明されると述べられている。A.VI, 3, 118.
- 9 Ibid. Cf. G. W. Leibniz, *Confessio philosophi. La Profession de foi du Philosophe*. Texte, traduction et notes par Yvon Belaval. Paris 1993, p. 117.
- 10 それゆえ、共可能性は、或る諸事物の系列が神によって選択される際に、その選択

の基準の役割を果たしているわけだが、ここでは「諸事物の系列」と「神の知恵」との間に共可能性が求められている。これに対して、いわゆる『二四の命題』（1690）などでは、或る系列を構成する諸可能相互の間に共可能性が求められるようになる。GP. VII, 289. Vgl. Heinrich Schepers, *Zum Problem der Kontingenz bei Leibniz. Die beste der möglichen Welten*. In: *Leibniz' Logik und Metaphysik*. Hrsg. von A. Heinekamp und F. Schupp. Darmstadt 1988. S. 203.

- 11 ST.I, q. 19, a. 3, c. 酒井潔『世界と自我——ライプニッツ形而上学論攷——』、創文社、1987年、191頁参照。
- 12 ライプニッツによれば、自由という概念は「偶然性」(contingence)、「自発性」(spontanéité)そして「知性」(intelligence)からなる。GP.VI, 29.
- 13 A.VI, 3, 129.『哲学者の告白』では「怠惰な論理」は *sophisma ignavum* と記されている。
- 14 Cf. Louis Couturat, *La logique de Leibniz*. Paris 1901. p. Xf.
- 15 グリュアも、ライプニッツの最善世界説は理由律によってアプリアリに確立されるだけでなく、真の敬虔の必要十分条件として要請されたものであると見ている。Cf. Gaston Grua, *Le fondement optimiste de la vraie piété selon Leibniz*. In: *Studi di filosofia della religione*. Roma 1955, p. 177.

## La formation de l'idée du «meilleur monde» chez Leibniz

Keisuke NAGATSUNA

Au début des années 1670, un des problèmes principaux de Leibniz était de préciser le rapport entre le principe du meilleur et la nécessité. En 1671, Leibniz était incliné vers le déterminisme de la nécessité absolue en s'appuyant sur son principe du meilleur. Mais, en 1672/73, il a changé d'opinion et admis le règne de la contingence dans ce monde. Ce changement vient de la réflexion sur la liberté humaine renouvelée au point de vue morale. Il faut donc souligner que le principe du meilleur n'est pas seulement une des conséquences du principe de raison, mais qu'il a aussi des significations pratiques. Il sert à réfuter le sophisme que Dieu serait l'auteur du mal, sans tomber pour autant dans un autre sophisme dit «raison paresseuse», puisque le principe du meilleur réintroduit la contingence et notre liberté dans ce monde.



# 実現は偽の概念ではない。

—— ベルクソンにおける *actualiser* と *réaliser* ——

平光 哲朗

何をかはまだ見えていないにしても、動き出さずにはいられないことがある。何ごとか物にしてやろうという時、人を動かすのは「何か」という形よりも、「とにかくやらなければ」という訳の分らない衝動であったりするだろう。この思いは単純だが根が深く、一度取りつかれると逃れがたいものだ。「創造の要求」とか「湧出の連続」とかベルクソンが言うのは、こうした思いとそう遠いものではない。

実現の概念を巡ってベルクソンは可能性という観念を批判する。曰く「可能なものが実現するのではない、実現したものが可能だったことになる」。実現したい「何か」がある、というよりも、出来てしまったものが「何か」になる。*réaliser* についてベルクソンが書き残したのは畢竟こうした事情に他ならない。

## はじめに

持続の具体的な生成を表現する二つの概念を、物質との連関において考察する。一つは「現勢する」(*actualiser*) という生成の運動であり、一つは「実現する」(*réaliser*) という生成の運動である。特にこれらの生成の概念が物質と切り結ぶ関係に注目することで、区別を判明にする。物質は各々の生成の中でもともに流れに対する「障碍」として登場する。現勢と実現とは、この障碍としての物質を「乗り越え」ていく仕方において区別され、またその運動の本質を明らかにされる。

「現勢する」という生成は、物質を自らに対立する障碍として乗り越えようとする運動であるが、実質的に乗り越えはしない。それはむしろ「乗り越え」と「障碍」という対立において補いあうことで駆動する。現勢化は、障碍を自らの

運動に外的な契機として、潜在的な多様性を様々な生命種へと現実的に分化していく運動である。

「実現する」という生成は、障害を乗り越える運動である。しかしその乗り越えは超克の強度の増大による、というようなものではない。実現とは、「障害」を「乗り越えられるもの」として存立させていくような生成である。実現するという生成を考察することで、発生論的な見地から障害の存在は規定されるようになるのである。

actualiserとréaliserとを、障害への対応を通して検討することで明らかになるのは、各々の生成が置かれた議論の枠組みの違いである。前者については潜在的なものの現勢化という構造が強く機能している。対して後者は、生成の運動から出発して思考していくという創造論的な要請に対応するものであるだろう。そして、議論の枠組みの違いをこのように理解することによって、現勢と実現についてドゥルーズがたてた定式を新たに捉え返していく視点が獲得されることになる。

結論において、創造の観点から私は実現という生成を再評価することになる。現勢によっては表現し切れなかった持続という同じ生成の異なる水準を、実現の概念は明らかにしているだろう。

## 1. actualiser は障害を迂回する

### エラン・ヴィタールと障害の対立的な相補性

持続は『創造的進化』においてはじめて生成の運動を中心にして捉えられるようになった。ベルクソンはこの著作で、具体的な現実から離脱した純粋性において持続を確保することよりもむしろ、具体的な現実を成立させていく生成の運動において持続を把握しようとする。つまり、持続の存在論は何らかの純粋な領域を想定することによってではなく、生成の現場で語られていくことになる。例えば『物質と記憶』でベルクソンは「物質」と「記憶」という二つの本質的に異なる存在について、一端はそれぞれを純粋な形態において考察した。そして最終的には両者ともに持続として総合されていくことになった。しかしこの著作では、「創造的進化」という題名が告げるように、進化という具体的な

生成の運動がまず問題なのであり、「物質」や「生命」の存在は、原理的には、生成の運動の傾向として位置づけられるものである。つまり問題の中心は具体的な持続としての生命進化の運動になっている。

ところで物質の概念は、ベルクソンが生命進化に定位して持続を語ることにともなって「障碍」として登場するようになる。生命にとって「なまの物質の抵抗はまず迂回 (tourner) しなければならない障碍 (obstacle) である」(EC579) i。

さて『進化』にはエラン・ヴィタールという概念が登場する。エラン・ヴィタールとは「創造の要求」(EC708)であり、それは個別的な経験としては、創造的な行為に働いている意志として発見されるものだ。このエランによって生命の進化運動の全体は動機付けられているとベルクソンは考える。

物質が『進化』において障碍としてあらわれることは、まずは主導動機であるエランが創造の要求であり、その要求に導かれた生成の運動や行為が、超克の運動として把握されていることの反映であると言えるだろう。物質が障碍であるのは、それが創造的な運動を妨げるものとして捉えられていることの実現であり、それ自体に積極的なものはないようである。

しかし生命は、「物質との接触においてエランとくらべうる」ようになる、ともベルクソンは言っている (EC714)。額面通り受け取れば、エラン・ヴィタールという概念にしても、障碍という概念と相関的であることになるだろう。例えば次の記述から、エランと障碍という二つの概念の関係を伺うことができる。「エラン・ヴィタールはあらゆる障碍を乗り越える (surmonter) ことは出来ない。エラン・ヴィタールの刻み込む運動はある時は逸れあるときは分裂し、つねに妨げられている。有機的世界の進化とはこの闘争の展開に他ならない」(EC710)。

エラン・ヴィタールと障碍とは、対立において相関的な概念である (著しく非対称的ではあるにせよ)、と言うべきだ。生命進化はどちらか一つの内容によってのみ語りうるものではない。両概念の緊張関係の中でベルクソンは生命進化論を展開していったのである。「たいていの場合、様々な形態は偶然に採用される、というよりはむしろ発明される。偶然に、ある時ある場所で出会う障碍と相関的に、原初の傾向があれこれの補いあう諸傾向へと分離して、進化の様々な諸線を創造する」(EC711)。障碍とエラン・ヴィタールとはそれらが対

立することにおいて相補的な概念であり、この関係によって生命の進化は描き出されていく。

### 現勢化としての創造

創造的進化とは物質を障碍として対峙し、これ乗り越えようとする運動だが、この運動は『進化』のなかで実際的に物質を「乗り越え」ているわけではない。それは「障碍と相関的に、原初の傾向があればこれの補いあう諸傾向へと分離して、進化の様々な諸線を創造する」ものである。進化という運動が創造であることの実質は、原初的な諸傾向が障碍に出会うことで分岐し、様々な種へと現実的に分化していくことにある。この事情を潜在的なものの存在と差異化の論理から捉え、ベルクソニズムの頂点として鮮やかに描き出したのは『ベルクソンの哲学』のドゥルーズである。

彼は、潜在性の存在についての構造論的な発見と共に、現勢化をベルクソンの体系にとって決定的な生成の運動として捉えた。「潜在的なものから現勢的なものへ進化がなされる。進化は現勢であり、現勢とは創造である」とドゥルーズは言う<sup>ii</sup>。ここでは彼の解釈を下敷きにしつつ、エランと物質についての上記の知見から、現勢化という創造がどういったものでありうるか、描いてみよう。

ベルクソンは、「生命それ自体」あるいは「生命一般」を、潜在性という存在領域における多様な質の相互浸透として捉えている。生命は「それ自体としては膨大な潜在であり幾千もの傾向の相互侵蝕である」(EC714)。この多様な質の相互浸透は潜在的であるが故に緊密なままであるだろう。生命の進化運動は、この潜在性における諸傾向が、現勢化し分化することで緊密な相互浸透を失いつつ、種の多様として発現していったものと理解することができる。こうした構造の下で、物質と生命とは次のように把握されるだろう。「物質は潜在的にしか多数でなかったものを現実に分割する。その意味で個体化は一部は物質の仕事であり、一部分は生命がそれ自体の内に含むものの結果である」(EC714)。

さて、「進化の様々な諸線を創造する」生成の運動は、この潜在性の現勢化という構造を保持している。すでに述べたエランー障碍という進化運動を動かす対立を、この構造に当てはめれば次の様になるだろう。一方ではエラン・ヴィタルが「生命がそれ自体の内に含むもの」として個体化（現実的分化として

の現勢化)の展開を動機付け、他方では物質が障碍として潜在性の現実的分化における分割を決定づける。生命の進化は、エラン・ヴィタルと障碍という対立的な相補性によって駆動され、またその運動は潜在性の現勢化を基礎的な構造としている。

創造の要求に動機付けられた生命進化は、乗り越えるべき障碍として物質と対立しつつ、それを迂回する (tourner、こなしていく) ことで創造を具現化する。現勢化とは、エランと障碍が対立しつつ織り成す、潜在性における質的多様の現実的分化である。こうした現勢化を自らの生成とする生命進化は、先の引用からも伺えるように、「発明」(invention) という人間的な創造の辿る過程に象徴的であるだろう。

### 発明という創造について

エラン・ヴィタルは「絶対的には創造し得ない。物質に、すなわち自らとは反対の運動に正面からぶつかる」(EC708)。ここで言う「絶対的な創造」とは『進化』の中で「湧出の連続」(EC706)として垣間見られているものであるだろう。しかしこの創造については議論の通りがかりに触れられるのみである。創造的進化という生成の運動は基本的に、人間的な創造を指示する発明によってその縮図を表現される。『進化』のなかで発明は、生命進化という具体的な生成の創造性を端的に示している様に思われる。

「発明それ自体と発明の結果との桁外れの不均衡の事実は注目に値する」(EC650)。「発明それ自体」と名指されているのは、先の湧出の連続と同じ事柄である。この原初として認められる湧出の連続、創造性の全き充溢が、縮減されたものがベルクソンにとっての「発明の結果」ということになる。「いわゆる発明については、それは産業そのものの出発点であるのに、本来の意味での発明が湧出するところ、すなわちその不可分なところ、発明の天才的なところつまり創造者らしいところは、知性には捉えられない」(EC634)。発明は全体として、発想の沸騰ともいべき湧出が現勢化して道具へと発現する過程を辿る。ベルクソンはこの過程が知性によって導かれるとし、結果的には初めにあった創造性が縮小して発現すると考えた。

ベルクソンによれば知性とは、生命が物質という障碍に適応しつつ自らの要

求を現実のものとしていくなかで発達した能力である。「知性はなまの物質の造作にかたどられている」(EC653)。彼は知性を、もとより物質を扱うのには向いているが、生命それ自体あるいは純粋な創造性を捉えるようには出来ていないとする。こうした本性を持つ知性によって発明が道具へと物質化していくことで、必然的に、発明そのものの豊穡さを取り逃がすことになる、というのである。

発明において創造の要求は、物質という障碍にぶつかり、知性によってこの物質的条件の屈曲にあわせていくことで、現実的な着地点を決めていくだろう。この創造性を一言でいえば「知恵を絞る」ということになるだろうか。発明の結果にベルクソンが見て取るのは、創造の要求と物質という障碍との知性による現実的解決である。

要約しよう。『進化』における具体的な生成は、エラン・ヴィタールと障碍という両概念が対立しつつ補完しあうことで動的に展開される。エランは「創造の要求」であり「乗り越えよう」とする意志である。そして障碍は常に「乗り越えられるべき」ものとして存在する。実際に乗り越えていく運動が『進化』において語られるわけではない。むしろこの対立によって動くのが進化である。そしてこの進化の運動は、「現勢する」(actualiser)という生成の運動によって特徴付けられる。「現勢する」という生成は、潜在的なものの現勢化という構造を基盤としており、潜在性における質的多様性としての生命の諸傾向を、多様な種へと現実的に分化する運動である。障碍は、この生成の運動に対して、分化を促す外的な条件あるいは制約として機能している。種の多様性はこの制約とともに現実的に分化していく。この分化が進化の線の創造であるのだ。創造的な進化という生成運動の縮図は、創造論の文脈においては、発明という人間的創造の段階によって表現されるものである。

## 2. réaliser は障碍をのりこえるか

論文「可能と実在」は持続を、「予見不可能な新しさの連続創造」(PM1331)というテーマから論じる。この時ベルクソンは「実現する」という概念を、創造の運動の述語にしている。まず実現は、持続を創造のアスペクトから検討するにあたって特に採用されたものである、と言えらるだろう。

この「実現する」という生成においてはじめて障害は「乗り越えられる」ことになる。だがこの乗り越えは、字義通り障害を乗り越えることによって果たされるのではない。実現が具体的生成の述語となることで、障害について、その存在を発生論的に理解することができるようになるのである。

さて実現の概念がとりあげられるにあたって、可能性という概念が批判される。その主張の骨子は次のようなものだ。実現とは、可能なことが現実になる、ということの意味しない。「私はこれから起ることの細部を思い浮かべようとしても無駄である。……実現 (réalisation) がもたらす予見できないごく僅かなものでも全てを変えてしまう」(PM1331)。予め抱いていた未来についての可能性の表象は、その未来がいったん実現されてみれば、どこかで必ず当の実現されたものによって裏切られているはずである。だから可能なものが実現されると考えるべきではなく、実現されたものが可能だったことになる、と考えるべきである。実現を巡るこのような論理を検討して、このテキストはさらに障害の概念について新たな展望を開いていく。

ところでバルクソンは『進化』でこう言っていた。「創造の観念において、創造されるであろうもの (choses) や創造するものによって考えると、すべては曖昧になる」(EC705)。「可能と実在」で彼は以前提出しておいたこの要請に応え、運動そのものを起点にして、創造するものや創造されたものが、創造という事柄においていかなる布置を取るかを明らかにしている。実現の分析は運動から、運動の本質から創造論を展開するのである。

### 実現する生成と可能なものの存在論

「しかしわれわれが過去のなかに可能なもの (possible) を置くことができる、というよりもむしろ可能なものがあらゆる瞬間にそれ自体で過去のなかに入り込むということ、このことは疑いえない。現実 (réalité) が予見不可能かつ新たに創造していくにつれて、背後にある無限の過去のなかにそのイメージが反射する。このようにしてそのイメージはつねに可能であったことになる。しかし、まさにその瞬間にイメージはつねに可能であったことになり始めるのである。だから、私は可能性は、その現実に先立つのではなく、ひとたび現実が現れるや、現実に先立ったことになるだろうと言ったのだ。したがって可能

なものとは過去における現在の蜃気楼である」(PM1341)。

ベルクソンはここで「可能なもの」と「可能性」とをいったん区別する。そして可能なものの存在からいかに可能性という認識論的な虚構が生じるか、その推移を語っている。実現という生成の運動が進展するにつれて、新たなものが産出されていく。この持続の進展に伴って、実現されたものは過去において、可能だったことになる。実現の進行とともに、一方で新たなものはつくり出されていき、他方ではこの産出された現実のイマージュが過去への反射として成立する。私たちが「可能性が実現した」と言えるのは、このように実現の運動に伴って、「可能なもの」が過去の中に存立するからだ、ということになる。

可能性が形成される条件として、可能なものの存在がある、と言おう。ベルクソンは可能性という思考の形式を批判するが、可能なもの(イマージュ)の存立自体を虚偽とするのではない。可能なものの発生を生成の運動に内在的に位置づけることで、可能性という思考の形式が批判されるのである。だから可能なものの発生を指す蜃気楼の存在と、そこから生じる認識論的な錯覚としての可能性という概念とは、その間に必然的な移行があるにしても、成立している位相の違いは区別されるべきだろう。

このように実現するという述語の本質は、可能性が実現するというところにあるのではない。それはこの運動がある新しさを生み出し、同時に生み出されたものの「可能なもの」を成立させることにある。

### 芸術的創作における障碍の超克

実現するという生成を巡る考察は、『ハムレット』の創作を例に展開される。といっても、ベルクソンの天才がシェイクスピアの創作の内的動向に沈潜する、というのではない。彼が提示しているのは創造行為における実現と可能を巡る運動の形式である。

シェイクスピアの行ったある創造の行為によって、『ハムレット』という作品が成立する。それはその成立以前には決して存在しなかったある新しさの誕生であっただろう。この行為の遂行と同時に、生み出された作品は過去において可能だったことになる。

こうしてベルクソンも、シェイクスピアにとって『ハムレット』は実現され



る前に可能であった」(PM1341)、とすることになる。つまり、実現してしまったものについては、「可能なものが実現した」と言うこともできるし、「実現したものが可能になる」と主張することもできる、ということだろう。創造の行為が果たされ、ある存在へと固定した後は、実現と可能は入れ替え可能な概念にすぎない。

しかし、運動の観点からは事情は同じではない。創造を考える時のポイントを思い起こそう。創造するもの(『ハムレット』を可能なものとして懐胎していたシェイクスピア)や、創造されたもの(実現された『ハムレット』)ではなく、生成の運動が何よりも優先される必要がある。創造行為がなければ、『ハムレット』は実現される前に可能であった」ことになっていない。出来てしまったものから眺めても、実現と可能に本質的な違いは見当たらないだろう。生成の運動を起点にすることではじめて、実現と可能の決定的な違いが見えてくる。

ベルクソンは続いて「障害を乗り越える」ということに言及する。『ハムレット』は実現される前に可能であった。それはその実現にとって乗り越えることのできない障害がなかったということである」(PM1341)。問題は「その実現にとって乗り越えることのできない障害がなかったということ」、この箇所理解にある。

この件には注が付されている。「それにしてもある場合においては、障害が、それを乗り越えた創造的な行為によって、乗り越えられるもの(surmontable)に成らなかったかどうかを問う必要がある。行為はそれ自体予見できぬものであり、こうして乗り越え可能性を創造したことになるだろう。行為の前にはその障害は乗り越えることができないものであったし、その行為がなければ、乗り越えられないままであるだろう」(PM1342)。

創造行為によって乗り越えることの出来ない障害がなかったから、『ハムレット』は実現したのだろうか。ベルクソンが言おうとするのは、創造的な行為の遂行が、「障害」を「乗り越えられるもの」にした運動だったということだ。できできない(障害の有る無し)が決まるのは、やった後でのことである。

『ハムレット』が創造される。それと同時にこの作品として実現することになったイメージ(可能なもの)が、創造行為以前のシェイクスピアには、懐胎されていたことになる。この『ハムレット』のイメージという「可能なもの」と、創造行為によって「乗り越えられるもの」になった「障害」とは等価

であるだろう。ある実現の運動が障碍を可能なものとして存在させたのである。だから『ハムレット』によって乗り越えられている障碍は、この作品のイメージと同じものであることになる。ベルクソンに従えば、実現と可能について、私たちが身を置くべき観点は運動である。創造について運動を起点に考えることで、「障碍」の存在は「可能なもの」であることが発生論的に明らかになるのである。

### 「障碍」は「乗り越えられる」

この註についてもう少し踏み込んでみよう。ベルクソンは、「行為の前にはその障害は乗り越えることができないものであったし、その行為がなければ、乗り越えられないままであるだろう」と言うが、そうした障碍とはどのようなものだろうか。

『ハムレット』が創作され、この現実が過去に反映し、乗り越えられるものとして障碍が構成される。そこで『ハムレット』へと結実するある行為に関わらない障碍とは、何だろうか。『ハムレット』が成立する以前の障碍とは、この特定の創作行為にとって、障碍として現れているだろうか。

いま問題にしている障碍は、『ハムレット』のイメージではない。ある実現の運動が『ハムレット』に結実する。この実現の運動によって乗り越えられることになった障碍の総体が『ハムレット』のイメージであるだろう。逆に言えば『ハムレット』によって「乗り越えられていない障碍」とは、何ものの反映でもない真のイメージではないか。『ハムレット』によって乗り越えられていない障碍という想定は、何らかの現実の反射ではなくて、イメージ一般という奇妙な存在を表しているだろう。『ハムレット』へと結実していく創造行為にとっては、その特殊な運動によって乗り越えられた障碍しか、障碍ではなかったはずである。

障碍は、実現という生成において乗り越えられる。それは実現が「障碍」を「乗り越えられるもの」として過去の中に存立させるということである。具体的な生成と物質の関係は、ここではもはや対立的な相関性にあるのではない。実現は自らの生成に対する抵抗をも、事後的に存立させていく生成の一つの水準を示している。

### 3. actualiser と réaliser

『進化』では障碍とそれを乗り越えようとする創造の要求は、対立しつつ補いあう相関的な図式の下にあった。現勢という運動において、物質は障碍として、潜在的なものが現実的に分化していくための、外的な一契機として機能している。運動に内的な分化の論理はエラン・ヴィタールが担っているものだろう。エランと障碍という二つの概念の対立によって、潜在的なものの現勢化という構造は動いている。現勢が障碍を乗り越えないというのは、この概念がエランと障碍の対立的な相補性を暗黙の前提とすることの裏返しである。

「可能と實在」で論じられた実現の分析は、障碍の存在を乗り越えられるものとして発生論的に明らかにする。この生成の運動において障碍は、乗り越えられるものとして存在を与えられるのである。そしてこの段階では、物質はもはや障碍ではないのだろう。持続における創造の主題化とともに、生命、エラン、潜在性などの概念を含めて、ベルクソン哲学は『進化』とまた異なるステージに入っている。

実現は偽の概念ではない。

ドゥルーズは、潜在的なものが現勢化し、可能なものが実現すると定式化した<sup>iii</sup>。彼は潜在性と現勢化という思考のラインを高く評価したが、実現は可能性という虚偽概念とともに切り捨てている。障碍という物質の概念を通して現勢と実現とを考察することで、私たちは実現についていまや別様に理解することができる。創造を考えるにあたって、運動が何よりも優先されるべきであり、実現という生成の概念はこの創造論の要請に応えるものであるのだ。

『進化』では生成が現勢という概念によって語られ、また潜在的なものの現勢化という構造が特に生命進化の創造性を打ち明けていた。ところで『道徳と宗教の二源泉』第三章ではエラン・ヴィタルの限界が告げられ、「創造と愛」という節にベルクソン哲学の新たな頂きが姿を見せている。「可能と實在」という小さな論考における実現の分析は、『進化』から『二源泉』へ進む過程で行われたベルクソン哲学最後の全体的な組み替えの、予告篇となるものだろう。

## 注

- i ベルクソンの著作からの引用は生誕百年記念版著作集における各著作のページ付けを用い、各著作は次の略号によって指示した。MM : *Matière et mémoire*, EC : *L'évolution créatrice*, PM : *La pensée et le mouvant*
- ii Deleuze, Gilles. *Le bergsonisme*, PUF, 1966, p. 101.
- iii *Ibid.*, pp. 99-102.

## La réalisation n'est pas une fausse notion.

— «actualiser» et «réaliser» chez Bergson —

Tetsuro HIRAMITSU

Nous examinons ici deux concepts du devenir chez Bergson, «actualiser» d'une part, et «réaliser» d'autre part. Il s'agit de la relation entre ces notions et le concept de la matière. Dans chaque devenir, la matière se traduit par l'obstacle à l'écoulement.

L'actualisation est un devenir qui essaie de surmonter l'obstacle, sans y parvenir. Ce qui est important, c'est l'opposition même qui suppose l'antagonisme entre «l'exigence de création» et «la résistance de la matière», et qui rend effective la notion d'«actualiser».

Au contraire, le mouvement de «réaliser» surmonte les obstacles, ce qui ne signifie pas un accroissement de l'intensité du mouvement, mais la découverte de la genèse de la notion de l'obstacle dans le processus de la réalisation. Dans *Le possible et le réel*, Bergson montre «l'être de l'obstacle» comme «le possible» qui est après coup produit par l'action de la réalisation.

En conclusion, nous réhabilitons le concept du «réaliser» du point de vue de la création.

## ベルクソンと認識批判

—— イマージュ論の経験内在的記述にむけて ——

荒谷 大輔

ベルクソンは、『物質と記憶』において、イマージュという概念を「我々の目に見えるように存在するもの」と規定していた。目に見えるものと存在を切り離すことは哲学的な思弁の帰結にすぎず、哲学的な議論を経ていない通常の問題ならば、「見ること」と「あること」を区別しない。ベルクソンは、こうした「常識」の立場から、イマージュにおける知覚と存在の同等性を主張していたのであった。

我々によって知覚されるものと、知覚されるかどうかに関わらず存在するものの間には「本性上の差異」はなく、単なる「程度の差」しかない。このようなベルクソンの規定は、しかし、ある困難に出会う。

ロックの経験論によって先鞭をつけられた認識批判は、アリストテレスが提示したような「存在についての学」を、少なくともそのままのかたちで受け継ぐことを困難にした。我々の知性を知ることは、単に我々によって知られるだけであって、我々の認識に無関係に端的に存在しているものではない。「神は、私たちが物の明晰で十分な知識をもつことを志向したもうたとは思えない」[Locke, 2.23.12] のであり、例えば、超越した知性であるところの「神」によって創られた何らかの秩序があったとしても、それは我々が知りうるものとは区別された次元にあるといわなければならない。近代における認識の批判とは、「我々に知られるもの」と「知られるかどうかに関わらず存在するもの」との間に厳然たる区別をもうけ、それに対して無批判であることを「独断」として退けるものであったのである。

「常識」の立場に依拠しながら、イマージュにおける「知覚」と「存在」の同等性を主張するベルクソンの議論は、それゆえ、近代において哲学が提示した

批判を、全く無視したところに展開されるもののように見える。我々によって知覚されるものが、程度の差を含みこそすれ、我々の知覚とは独立に存在するものと本性を同じくするものであると考えるベルクソンの理論は、認識と存在を切り分ける認識批判と真っ向から対立するものであるように思えるのである。実際、メルロ＝ポンティは、ベルクソンを、我々の認識から問いを發することなく、我々の経験を超越した視点から語る点において、素朴な実在論へ回帰するものと見なした。ひとりの認識者の視点を離れて総体的に存在を記述するベルクソンの理論は、我々の経験から離れた「独断的形而上学」として批判されたのだ。

だが、ベルクソンは、認識批判を全く無視して、素朴な常識へ立ち返るだけのものだったのだろうか。そうではない、というのが本論の立場である。ベルクソンのイメージ論とは、むしろ、意識に立ち現れる経験に徹底的に忠実になることで、経験内在的に「実在」へ至ろうとするものだったのではないか。その点を明らかにすることが、我々の目標である。

しかし、本論において、そうした大きな課題がすべて解決されるわけではない。本論においては、ベルクソンと認識批判との関わりに焦点を絞りながら、ベルクソンのイメージ論が、近代における認識批判を徹底した先に自らの理論を展開するものであることが示される。「見えるように存在する」といわれるベルクソンのイメージ論は、認識批判を無視したところに成立するのではなく、経験論との強い緊張関係のもとで展開される。そうした点を明らかにすることによって、『物質と記憶』のイメージ論が従来の「経験論」と袂を分かつ地点もまた明らかになるはずである。

## 一、経験の単純性に対するベルクソンの批判

ベルクソンのイメージ論は、認識批判をどのように引き受けるのだろうか。『意識に与えられるものについての試論』からのベルクソンの読者であるならば、しかし、その問いはある意味において自明のものかもしれない。『試論』と「同じ方法を適用して」展開されるイメージ論は、徹底して「我々の意識に与えられるもの」に基づいて理論を構築するものであった。通常の悟性が世界の

うちに見出す対象は、意識によって「空間化」されたものにすぎず、真に経験に忠実になるためには、意識に直接的に与えられる純粋な経験に立ち返らなければならない。日常性の要求に従って構築されている世界の存在を前提することなく、意識に与えられるものから理論を打ち立てようとするベルクソンの理論は、与えられた経験をもとに理論を紡ぎあげるべきと考えた認識批判の枠組みを、まずは十全に引き継いでいる、と予考えられるのである。

実際、ベルクソンの理論は、後にみるように、ロックを祖とする経験論的な認識批判をさらに徹底し、我々の経験の肌目に一層忠実たらんとするものであったといえる。ベルクソンは、自らを認識批判の系譜に連ねると同時に同時代の経験論的な思考の「認識批判」の不徹底を批判していたのである。

ロックの経験論的な思考の枠組みは、ヴォルテールによってフランスに輸入され、コンディヤックによる翻案を経て、すでにベルクソンの時代のフランス思想界を圧巻していた。哲学思想の分野で立ち遅れていたフランスにおいて、ロックの経験論は、「科学」的な学問の基底に据えられるべきものと捉えられていた。ロックにはじまる経験論的な思考は、当時のフランスにおいて、それが人間の「心 (psyche)」に与えられるものについての学問であることから、「心理学 (psychologie)」と呼ばれていたが、ベルクソンは、そうした「心理学」に対して批判的な検討をしているのである。

我々のうちに現れる観念や感覚を分析することによって心の働きを解明しようとする心理学は、「連合」によって、様々な観念の結合を記述する [Hume, 1.1.4]。ヒュームによれば、我々の意識に直接与えられるところの単純な「印象」は、我々のうちでそれに正確に対応する単純観念となる<sup>1)</sup>。そうして得られる単純観念は、「連合」と呼ばれる絆によって様々に結び付けられることで、意識のうちに様々な事象を形成するといわれていたのである。だが、ベルクソンによれば、このような連合主義的な経験の分析は、理論の出発点となるべき「経験」を措定する段階で大きく躓いていることになる。ベルクソンによれば、ヒュームは意識的な経験の源泉となるものを「単純」な観念と捉える限りにおいて、すでに根源的な経験を取り逃がしてしまっていることになるのである。すなわち、最も「単純」なものから出発する理論は、意識に与えられる経験をすでに何らかの「単一性」によって縁取られるものと捉えていることにおいて、

大きな誤りを犯しているとベルクソンはいうのだ。

真の問いは、いかにして無限の記憶の中から選択がなされるのか……を知ることである。しかし、連合主義はこうした問題に答ええない。連合主義は、観念やイマージュを独立したものに仕立てあげ、エピキュロスのアトムのように、内的な空間を漂い、偶然だけが互いを引力の場に引きつけ、接合するものと考えたのである。[MM, 182-3]

連合心理学は、我々の意識に与えられる単純な観念を、それぞれ独立な単一項とみなし、その項の組み合わせによって、すべての経験を説明した。しかし、彼らは、まさにそうした単純観念を「経験」の基本単位と考えていることで、それらを結びつける働きであるところの「連合」という働きを、それ自身根拠を問うことが出来ない不可思議な力にまつりあげることになったとベルクソンはいうのである。

実際、ヒュームは、「連合」という概念を導入する際、「ゆえに、ここには一種の『引力』がある」[Hume, 1.1.4]としていた。解釈者がいうようにヒュームは当時隆盛を極めていたニュートンの万有引力の法則に照らし合わせながら「連合」という新しい概念の正当性を印象づけようとしたのであろう。だが、その「連合」が持つ引力とは、一体どのようなものだろうか。「引力」と呼ばれる観念同士の結合自身の規定については、しかし、ヒュームは次のように述べるに止まっていた。

この引力たるや心的世界において、自然界におけるのと同じ様に数々の不思議な結果を引き起こし、また自然界に劣らず多数かつ多様な形をとって現れる。この引力の結果はいたるところに見出されるが、その原因に至ってはほとんど知られず、人間の本性そのものの根源的性質に帰さなければならぬものなのだ。が、この根源的な性質はもはや私の敢えて説明しようとするところではない。[Hume, 1.1.4]

連合がもつ引力は、結果こそ様々な様態で確認されるが、その原因は人間の



認識の能力を越えたところにある。ヒュームはこのようにいいながら、連合という概念がもつ結合力を我々の知りえない不可思議な力として提示するに止まっていたのである。

一見するところ、認識批判の則を越えず、人間がもたねばならない「謙虚さ」に訴えるように見えるヒュームのこうした態度は、しかし、自らの理論を審問するような問いを隠蔽することにおいて、かえって独断的なものとなる危険をはらんではいないだろうか。ヒュームは、意識に直接与えられるところのものを単純な印象としながら、いかなる基準においてそうした「単一なもの」として印象が切り取られるかについてまでは明らかにしなかった。そしてまさにそのことによってヒュームは、その「単一なもの」同士の結合について、「引力」という比喩を用いるだけにとどまらざるを得なくなってしまったのだ。自らの理論的な要請によって導入せざるを得なくなった「連合」という概念について、それ以上の詳細な規定を与えることを、予め問いの及ぶところのない領域へと押しやってしまうならば、それは認識批判の徹底というよりもむしろ、自らの理論に対する無根拠な固執とも見なされうるだろう。ベルクソンの連合心理学批判は、まさにそうした「独断」的な概念規定に向けられるものだったのである。

経験論の誤りは、経験を高く評価しすぎたことにあるのではない。そうではなく反対に、真の経験、つまりは精神が対象と直接的に接触することから生まれる経験にかえて、バラバラにされ、おそらくはその結果として本性を変えられ、結局行動と言語に最も効率のいいように設えられた経験をおいたことにある。[MM, 204]

経験論がそこから思考をはじめた最も「単純」であるような経験は、しかしベルクソンにとっては、それがすでに単純なものであるかぎりにおいて、ある独断的な前提を含んでいることになる。ベルクソンによれば、「意識に直接的に与えられるもの」とは、経験論が前提とした単純印象がもっていた「単一性」を取り払ったところに見出されなければならないことになる。すなわち、ベルクソンは、認識を批判する学問がその理論を構築する際の出発点とするべき根

源的な経験を、いかなる「単一性」にも区分されることのない純粋に「質的な変化」に求めることになるのだ。

諸感官はそれ自身において、ある二つの現実の静止の間に、切れ目なく分割できないような現実の動きを我々に提示する。分割とは、想像力の働きであり、そうした働きによって、夜、雷雨の情景を照らす一閃の稲妻のような、通常我々の経験における動くイメージが、固定化して捉えられることになるのである。[MM, 211]

夜空に閃めく稲妻とは、我々の意識において純粋な動きとして経験されるのであり、その動きは、不可分な性質の変化として現れる[MM, 220f.]。だとするならば、そこでの経験とは、「何」らかの単一なまとまりも持つことなく、純粋な「動きそのもの」として立ち現れるといわなければならないだろう。「動きは存在する。が、動く対象、内的で変化しないような動くものは存在しない。つまり、動きは、動くものを含まない」[PM, 163]といわれるように、ベルクソンは「動くもの」を前提とすることのない「動き」そのものを、最も根源的な経験とみなすのである。

こうして、ベルクソンのイメージ論は、経験論的な認識批判の枠組みを引き受けながら、さらに徹底的にその批判を推し進めたものであることになる。我々に直接的に与えられる経験とは、あるまとまった経験の単位を持つものではなく、純粋な質的变化としてある。ベルクソンは、こうして、経験論が展開する認識批判よりもさらに徹底的に事柄に寄り添うことによって、いかなる「動くもの」も含まないような「動きそのもの」へ至ったのである。

## 二、経験の現在性に対するベルクソンの批判

経験論の批判をさらにラディカルに推し進め、純粋な流れに至るベルクソンの思考の道筋は、多くの論者が指摘するように、ウィリアム・ジェームスが展開した「根源的経験論」に深く通じるものである。実際、若きベルクソンが思想界の中心へと導かれたのは、ジェームスが、ベルクソンのうちに自身の理論

に通じるものを見出し、それを大きく取り上げたことがおおいかった。そうした意味においても、ベルクソンの思想を、認識批判の徹底と捉えることは、一定の妥当性があるだろう。

だが、ベルクソンにおいて「動きそのもの」といわれるものの身分は、しかし、ある一点において、ジェームスにおける「純粹経験」と決定的に異なるといわなければならない。ベルクソンにおいて「純粹なもの」として見出される「動きそのもの」としての経験は、とりわけ『物質と記憶』以降のベルクソンの思想的な展開において、純粹な「記憶」へと必然的に接合されていくものだった。こうした記憶の概念が導入されるにあたって、ジェームスは、ベルクソンの理論を、我々の「経験」から乖離した「形而上学」と見なすことになるのである。

しかし、記憶が保存されるというあなた[ベルクソン]の考え方、無意識的あるいは潜在意識的な記憶という考え方は、反対に多くの困難を生み出す捉え方です。結局のところ、それは少々変更されただけの「魂」の等価物です。[Mél, 584]

ジェームスは、このようにベルクソンにおける純粹記憶を、経験に即して理解することの困難な概念と見なした。おそらくジェームスにとっては、ベルクソンが提示する純粹記憶の概念は、「根源的経験論」という名には値しない、形而上学的な予断によって導入されるもののように思われたのだろう。例えば、ロックが「魂」の自己同一性を支えるものとして導入し、後にヒュームが形而上学的独断として退けた記憶概念と同様のものを、ジェームスはベルクソンの純粹記憶論に見出したのかもしれない。しかしながら、ベルクソンは、こうしたジェームスの批判に対して、むしろ積極的に差異を認めていくことになる。

私は多くの本質的な点においてあなた[ジェームス]と考えをともにすることができると思います。しかし、私は、あなたが『根源的経験論』の方法においてなすであろうことすべてに追隨するわけではないでしょう。その主なる違いは、おそらく（私はまだ確信しているわけではないのですが）

「無意識的なもの」の役割に関係あります。[M&I, 652]

このようにベルクソンは、我々の意識的な経験を支える純粋な記憶に、より積極的な役割を付与することになる。我々の意識に直接的に与えられる「経験」は、ベルクソンにおいて、意識的な注意の力さえ及ばない次元にある純粋な記憶に直接的に接続していくものなのである。実のところ、ベルクソンにおいて経験論の不徹底を批判する第二の論点として挙げられるのは、まさにこの点なのだ。

\*

一般的にいつて「経験論」として語られる理論は、ジェームスのそれを含めて、「意識に直接的に与えられる経験」を、「生き生きとした現在」を源泉として立ち現れるものとする。「初めて出現する単純観念はすべて、その観念に対応し、かつ、その観念によって正確に再現されているような単純印象に由来する」[Hume, 1.1.1]。例えばヒュームにおいて顕著に見られるように、経験論的な思考において、我々の「経験」は、常に更新される「生き生きとした現在」において与えられる「単純印象」をその源泉とするものと考えられていたのである。

これに対してベルクソンは、こうした経験論の現在に対する定位を批判することになる。

彼ら[連合心理学者たち]は、それら[想起されたイマージュ]を、すでに出来あがったものとして、つまり、感覚の弱められたものが現実化したものとして捉える。そしてそれゆえに、そうしたイマージュたちが肅然と紡ぎあげてきた純粋な記憶に目をふさいでしまうのである。[MM, 149/[ ]内、傍点はともに引用者]

経験論的な思考は、意識のうちに保持される単純な観念を、それが獲得される現在において出来あがったものと捉え、その観念の想起を二次的なものとする。現在に優位をおく経験論的な立場からするならば、生き生きとした現在において与えられ続ける、生き生きとした印象が最も根源的なものであり、意識

のうちに保持されていく記憶は、二次的な弱められたものすぎないことになるだろう。だが、ベルクソンは、そうした現在に対する無条件的な信頼こそ、批判されるべきと考えた。

想像すること (*Imaginer*)、それは想起すること (*se souvenir*) とは区別される。記憶は、確かに、それが現在化される限りにおいて、あるイメージのうちに活性化するといえる。が、しかし、その逆[あるイメージが記憶のうちで弱まること]は真ではない。純粹で単純なイメージが過去へともたらされるのは、次のような場合に限られるだろう。つまり、私がそのイメージを、だんだんと暗がりから明るみに引き出しながら探しに向うところが、実際には過去のうちである場合にのみに限られるのである。  
[MM, 150、傍点強調はベルクソン、[ ]内補足は引用者]

経験論的な思考は、現在に与えられる単純な印象が「想像力 (*imagination*)」によって組み変えられると考える。そうした想像力の働きによって、経験論は、現在に与えられる印象を原本とする様々な観念が繋ぎ合わされると考えるのだ。だが、ベルクソンは、我々の意識におけるイメージの様々な現れを、現在に与えられる印象によるものであるというよりもむしろ、記憶の現在化によって果たされるものとする。根源的なものとして与えられる経験は、ベルクソンにおいて、生き生きとした現在に定位するものであるよりもむしろ、純粹な記憶として規定されるべきものであることになるのである<sup>2)</sup>。

ベルクソンにおける「経験」は、この点において、経験論的な思考が考えるところの「経験」と乖離する。我々の意識に直接的に与えられる「経験」とは、ベルクソンにおいて、生き生きとした現在における流れであるというよりもむしろ、意識的な注意の力さえ及ばない次元にある純粹な記憶に直接的に関わるものであることになるのである。しかしながら、そうして従来の「経験論」と決定的に袂を分かつことになるベルクソンの「経験」の規定は、ジェームスがいうような形而上学的独断と無関係でありうるだろうか。イメージ論と認識批判の関わりを描き出そうとする本論は、まさにその点を問わなければならない。

### 三、純粹記憶は形而上学的概念か？

純粹記憶という概念は、どのような身分をもつものか。その点を明らかにするためには、まず、「動きそのもの」として規定された「純粹持続」概念の内実を明らかにする必要がある。純粹に質的な変化として立ち現れる純粹持続は、ベルクソンにおいて、どのようにして純粹記憶へと移行するのだろうか。「動きそのもの」として語られる純粹持続の内実を明らかにすることによって、それがいかにして純粹記憶へとつながっていくのかもまた示されるだろう。では、純粹な動き、あるいは質的な変化と呼ばれる純粹持続の概念は、それ自身、どのような内実をもつものなのか。一見して明らかのように、純粹持続とは、それが「持続」あるいは「動き」である限りにおいて、「時間」と密接に関わるものである。純粹な持続が何らかの「持続」であり、何らかの意味での「動き」であるためには、そこにはどのようなかたちではあれ、何らかの時間性が関与している。極めて当然のことではあるが、その点を確認することは無意味ではない。なぜなら、このとき純粹持続と必然的な関わりをもつ「時間」が、それ自身において、どのような身分をもつものであるかについては、必ずしも明らかではないからである。そしてまた、純粹持続と純粹記憶という二つの概念の間の繋がりを理解するためにも、両者に密接に関連している「時間」の概念が鍵になるだろう。ベルクソンにおける持続とは、いかなる意味において「時間的なもの」であるのか。純粹記憶の身分を明らかにするためにも、まずその点が問題にされなければならないことになる。

しかし、それ自身大きな問題を含んでいるベルクソンの時間概念について詳細に論じることは、ベルクソンの理論と認識批判との関わりを論じる小論の課題を越えてしまう<sup>3)</sup>。ベルクソン自身が必ずしも明確に規定していない時間概念については、様々に論じなければならない問題があるが、しかし、本論においては、次のような論点を確認するだけにとどめることにしたい。すなわち、ベルクソンにおける純粹持続とは、何らかの時間性を外部に要求するものではなく、むしろ、それ自身において独自の時間的な規定をもつものであるということを確認するにとどめるのである。

例えば、もし仮に、立ち現れる根源的な経験が、単に次々と継起するだけのものであるとするならば、それが「質的な変化」や「動き」として持続することもないだろう。そのとき、次々と立ち現れる経験は現れては消えていくだけのものであり、時間の流れのうちに位置付けられることもない。立ち現れる経験が、純粹な「持続」として与えられるためには、それゆえ、その経験を「時間的な流れ」とするような構造が「持続」のうちに機能していなければならないと考えられる。そうした構造を我々は、ウォルムスとともに、純粹持続における「自動的な保持 (autoconservation)」[Worms, 76]の機能に求めることができる。純粹な持続とは、単にそこにおいて経験が与えられるものではなく、次々に立ち現れる経験を、次々と自動的に保持し続けるものである。そうした持続における経験の「保持」の機能によって、持続における時間的な流れが形成される。時間が時間として「流れる」ためには、以前に立ち現れた経験が「以前に立ち現れた経験」として、意識のうちに「保持」されなければならない。純粹な持続は、そのうちに立ち現れる経験を自動的に保持し続け、そのことによって始めて、時間が時間であることを可能にするものであるのである。

\*

さて、そうだとするならば、純粹な持続は、「持続」であることにすで  
に、必然的に「記憶」であることになるだろう。純粹な「持続」が、「流れ」として「持続」することのうちに、すでに経験を質的な変化として「保持」することを含んでいるのだとすれば、その「持続」とは、その出発点のうちにすでに、経験を純粹な「記憶」として保持することを含んでいることになる。純粹持続は、立ち現れる経験を保持することによって始めて、純粹に時間的なものとして流れる。純粹持続とは、その定義のうちに、本質的に経験の「保持」を含むのだ。そして、その限りにおいて、保持され続けていく一連の経験は、純粹に時間的な流れとして「持続」するものであると全く同時に、純粹な「記憶」として保持されていくものであることになるのである。バルクソンにおける「経験」は、「時間的なもの」として意識に与えられるときにはすでに、純粹な「記憶」として、意識のうちに保持されるものであるのだ。

そのように考えるならば、従来の「経験論」のように、「生き生きとした現

在」において与えられる、活気を帯びた経験が、時間が経つに連れて次第に色褪せると考えることはできないことになるだろう。ベルクソンによれば、純粹な流れとして我々の意識に与えられる経験は、「現在」において与えられるものでは決してなく、与えられる時点においてすでに潜在的な記憶である。「生き生きとした現在」において何らかの「単純」な経験が顕在的に与えられると考える従来の経験論は、与えられる経験をあらかじめ「単一性」によって区切られたものと考えことによって批判されるべきであると同時に、その経験が「現在」において顕在的に与えられるものと考えることにおいてもある種の予断を持っていることになるのだ。ベルクソンによれば、純粹に質的な流れとして与えられる経験は、まずは潜在的な記憶として、我々の時間的な経験の構造自体を支えるものとして規定される。ベルクソンにおける「根源的な経験」とは、いかなる顕在化にも先立つような潜在的な「記憶」として、時間の構造自体を支えるものであるのである。

だとするならば、ベルクソンの純粹記憶とは、ジェームスのというような形而上学的な独断によって規定されるものでは決してなく、むしろ、これまでの経験論が無批判に遵守してきた経験の現在性に対する批判を徹底したところに見出されるものであることになる。ベルクソンにおける純粹記憶の概念は、それが我々の経験から超越した根拠によって語られることにおいて「経験論」と袂を分かつことになるのでは決してなく、むしろ、従来の「経験論」が暗黙のうちに前提としていた枠組みを暴き出し、経験の批判を徹底させることにおいて、「根源的」といわれる「経験論」よりもさらに徹底して批判を進めようとするものであることになるのである。

本論において参照された文献の略号は次の通り

[MM]H. Bergson, *Matière et mémoire*, P.U.F., 1997

[PM]H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, P.U.F., 1996

[Mél] H. Bergson, *Mélanges*, P.U.F., 2002

[Locke] J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Wordsworth Classics, 1998

[Hume] D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, 2000

[Worms] F. Worms, 'La conception bergsonienne du temps' in *Philosophie No.54*, 1997

[Hypollite] J. Hypollite, *Figures de la pensée philosophique*, tome I, P.U.F., 1991



## 註

- (1) 「初めて出現する単純観念はすべて、その観念に対応しかつその概念によって正確に再現される単純印象に由来する」 [Hume, 1.1.1.]。
- (2) こうした意味において、引用部分についてのイポリットの解釈は、訂正を迫られる [cf. Hypollite, 481]。この点については、大小田の解釈が正しい [cf. 大小田, 223f.]。
- (3) ベルクソンにおける時間の概念についての詳細な検討については、拙稿「ベルクソンにおける時間の概念」を参照されたい。また、後述の [Worms] もまた、時間について詳しく検討している。

## Bergson et la critique de la connaissance : un essai pour la description non métaphysique de la théorie d'image

Daisuke ARAYA

Lorsque nous voyons un phénomène, existe-t-il tel que nous le voyons? Cette question annonçait l'ouverture de la critique de la pensée moderne. Cependant, Bergson, qui est aussi un philosophe moderne en un sens, ne semble pas considérer cette critique. L'image, selon Bergson, est à la fois une représentation interne de la conscience et une existence en elle-même. La distinction de *l'esse* et le *percipi* semble méconnue chez Bergson.

Comme dit Merleau-Ponty, Bergson est-il un métaphysicien naïf, parce qu'il présente des images comme choses en soi sans critiquer la connaissance? C'est la question capitale de cet article. Nous verrons que la différence entre la théorie de Bergson et de l'empirisme ne désignera pas Bergson comme métaphysicien, mais comme le plus radical empiriste.

## ジゼール・ブルレにおける 音楽的現在の形成の問題

山下 尚一

本稿の目的は、フランスの音楽美学者ジゼール・ブルレ(Gisèle Brelet, 1915-73)の音楽的時間論を検討し、ベルクソンやバシュラールの時間論との関連を示しながら、音楽の時間性の問題を明らかにすることにある。

ブルレは1949年に主著である『音楽的時間』<sup>1)</sup>をあらわした。そこで彼女は、音楽作品の具体的体験にもとづきながら、ベルクソンやバシュラール、ルイ・ラヴェルなどの思想を取り入れつつ、音楽と時間の連関を体系的に論じた。だが、これまでのブルレにかんする研究は、その音楽的時間論の独自性を強調するにとどまっている。とくにブルレ自身が、あくまでも音楽体験から出発する「音楽の内在的形而上学」(TM52)という構想を強調していることから、先行研究では、哲学的思考に依拠しないやり方で、ブルレの論のみを取り上げてそれを音楽美学的に解説するものが非常に多く見られる<sup>2)</sup>。それに対して本稿では、さまざまな思想との影響関係を視野に入れながら、彼女の理論をそのうちに閉じ込めてしまうのではなく、開かれた可能性を発見し、音楽と哲学を結ぶ新たな手がかりを取り出すことにする。

そのさい本稿が重視するのは、ブルレの独特の方法、「直接的なものを間接化する (*médiatiser l'immédiat*) という方法」(TM 54)である。というのも、この方法を基軸として分析することで、ほかの時間論にたいするブルレの態度がより明瞭に示されるし、ブルレが独自に展開する音楽的時間論の意義も正確に理解されることになるからである。本稿は以上のような観点から、ブルレがベルクソンやバシュラールに触れることで、いかなる論を基礎づけていったのか、また、音楽演奏という実際の場面を想定する立場から、ブルレがいかにしてダイナミックな時間性をとらえたのかを考察していく。そこで注意すべきなのは、

ベルクソンやバシュラールについてのブルレの理解(とくに前者にかんするもの)が非常に一面的だということである。ブルレのそうした表層的な解釈は、まさに「音楽の内在的形而上学」という方法に帰されるかもしれない。その点をふまえつつも本稿では、ブルレの意義を強調することに主眼を置き、おもに彼女によって解釈されたかぎりでのベルクソンやバシュラールを見ていくことにする。

## 1. ベルクソンの持続との関係

ブルレの音楽的時間にかんする立場として、まずはじめにあげることができるのは、音楽の音、つまり音響(sonorité)が現在においてあらわれてくるということである。すなわち、彼女自身の言葉を借りれば、「音はつねにアクチュアル(actuel)である」(TM2)ということであり、そしてその音響のアクチュアリティ(actualité)は現在(présent)において所有されるということである(TM178)。音響が私たちに聞こえるのは、過去においてでも未来においてでもない。まさに現在という特権的な瞬間において、音響は私たちへとたちあらわれてくるのであって、それこそ見逃してはならない「根本的な音響的事実」<sup>3)</sup>なのである。

このような音響の現在性についてブルレは、ベルクソンを批判しているが、とくに二つの点に注意せねばならない。まず第一に、メロディーの連続性という問題である。ベルクソンはメロディーにかんして、「その諸部分が、区別されるにもかかわらず、それらの緊密な結びつきそのものによって相互に浸透するようなひとつの生き物」と表現し、そこから、「区別のない継起というもの、さまざまな要素の相互浸透・結合・内的組織化のようなもの」を考察している<sup>4)</sup>。このようにベルクソンは、メロディーの本質として、その流動性、分割不可能性を取り出したのであり、もし「その一音が変化させられた場合、その変化は、その一音の変化に留まらず、そのメロディー全体の質的变化に及ぶ」<sup>5)</sup>と考えたのである。それに対してブルレは、メロディーが浸透・連続性であるとともに、区別・秩序でもあること、それゆえメロディーを純粹な流動性としてはならないことを説明している(TM48)。というのもブルレによれば、連続的である純粹持続はそれだけでは不定形な流れでしかないのであって、思考による区切

り・区別がなされてはじめて、音楽の時間が秩序としてあらわれてくるからである。それゆえブルレにとって「心的持続は音楽の時間ではなく、音楽的時間にとってどうしようもない障害でさえある」(TM36)。この考えは、「直接的なものを間接化するという方法」の第一の意味ととらえることができるだろう。すなわち思考による間接化である。ブルレは、ベルクソンにおいて直接に与えられたもの、つまり純粹持続としての連続性を、思考によって区画するという立場をとっており、直接的連続性 (*continuité immédiate*) を排除して、区別の余地があるような「間接的連続性 (*continuité médiate*)」(TM49)を導入する。もちろんここでは、ブルレによって批判されている持続概念が、実はベルクソンの最初期のものでしかないということを見無視するわけにはいかない<sup>6)</sup>。しかしこの思考による間接化は、先行研究において非常にしばしば取り上げられており、標準的なブルレ解釈となっている<sup>7)</sup>。

第二に、唯一のものとしての持続という問題である。ベルクソンはメロディーを聞くときの態度として、「うっとりとし身を任せる(*se laisser bercer*)」<sup>8)</sup>という姿勢を想定している。すなわち、ベルクソンにとって音響を聞くとは、直接的な音響の流れに身をゆだねること、いわば音楽との神秘的な一体化を実現することなのである。それについてブルレは、次のように批判する。「ベルクソンははじめから、音楽的時間のただなかに生きている三つの持続——創造者の持続、作品の持続、演奏者の持続——を区別することをみずから禁じてしまっている」(TM50)。ブルレによれば、楽譜に記された空虚な枠組みとしての創造者の持続は、みずからを完成するために、演奏者の持続へとつねに呼びかけているのであって(TM50)、それゆえこの三つの持続を唯一の持続に帰してしまうベルクソンの方法は幻想でしかないのである(TM51)。そうではなくて、むしろ複数の持続が存在するという音楽的事実を認めねばならない。こうした着想は、ブルレの方法である間接化の第二の意味として考えることができる。つまり、音楽体験においてただひとつの幻想的な持続を見出すのではなく、複数の持続を区別することで、音楽との一体化から身を引き離そうとするのである。こうした持続の複数性による間接化という考えは、のちに確認するように、ブルレの論においてより積極的な可能性をもつことになる。

## 2. バシュラールの瞬間性との関係

ブルレは音響の現在性について、ベルクソンの持続を批判する一方で、バシュラールの瞬間性を参照している。バシュラールもベルクソンと同様、その時間論を追究するのにメロディーの例をもち出している。彼によればメロディーとは、たんに音が持続することではなく、さまざまな仕方で切断される音響の粒子の数々が生み出されていくことであって、そこには「積み重ねられる粒子化(atomisation)という原理」<sup>9)</sup>がはたらいている。バシュラールはそれゆえ、メロディーを実際に非連続なものと考えており、ベルクソンに見られるような純粹持続の連続性を拒むのである。ブルレはこの考えについて、メロディーの粒子化という状況は現実的には認められないものの、連続性が「秩序をもち、合理的である」(TM49)ようなものとして存在するためには、非連続性という概念が必要であるとして、一定の評価をしている。ここに、間接化という方法の第一の意味が再びあらわれることになる。すなわち、連続性の内部に非連続性の契機を見出すことで、持続を分節し、さらには分解していくのである。そのとき音響の現在性は、鋭い瞬間、つまり容易には過去とも未来とも接続されない瞬間という特徴をもつことになるだろう。こうした方法は、分解としての間接化というように定義することができる<sup>10)</sup>。

以上の考察から、ベルクソンとバシュラールの時間論は次のように位置づけられるだろう。一方でベルクソンは、純粹持続の連続性を重視する。音響が聞こえる現在には、つねに過去が不可分に貼りついてくるのであって、それゆえ現在は、つねに過去と一体となっているのである。そこでは、「持続の粘りつき(viscosité)」<sup>11)</sup>という事態を見ることができる。他方でバシュラールは、瞬間という純粹な非連続性を取り上げる。音の持続は、それが単純に連続することによって存在するのではなく、点としての音の諸粒子が重ね合わされることによって成り立つのである。音響は現在へと打ち込まれることで、過去や未来とはことなった創造的意味をもつようになり、現在はそれ自体において充実した瞬間性として形成される。それゆえここには、持続の瞬間化という作用があらわれている。

こうした両者の思想に対して、ブルレは独自の論を展開しようとする。それはひとことでいえば、「非連続と連続の微妙な結びつき」(TM49)にしたがう時間論である。ブルレにおいて問題となるのは、ベルクソンの純粋な連続性、つまり持続の粘りつきでもなく、バシュラールの純粋な非連続性、つまり持続の瞬間化でもない。そうではなくて、いかにして連続と非連続が絡み合っているのか、音たちがどのように粘りついたりあるいは分離したりしているのか、そして、そうした運動のなかで音響的現在がいかなる仕方であらわれてくるのかといった事柄である。そしてこの観点からこそ、間接化という方法がもつ根本的な意味が明らかになるのである。

### 3. ブルレにおける現在の形成

ベルクソンとバシュラールはそれぞれ対極の時間論を提示したが、ある点において共通している。というのも両者はともに、メロディーという音響的運動を、時間の本質的な様相を照らし出すための一例として見ており、メロディーそれ自体の時間性を解明しようとするわけではないからである。すなわち彼らにおいて、音楽的時間はある種の比喩にすぎないのである<sup>12)</sup>。それに対してブルレは、音楽の具体的な動きに焦点を当て、よりダイナミックな時間論に取り組もうとしている。彼女が論の出発点とするのは、実際の演奏の場面としてのテンポである。なぜならテンポとは、音の鳴り響きがあらわれてくる現場であって、そのテンポへと立ち合わないかぎり、音楽的時間が作動する様子をとらえることはできないからである。

ブルレがテンポにかんしてまず指摘するのは、演奏者の役割である。演奏者は音を響かせるときに、テンポをある事実や所与として受け入れるのではなく、その作品に見合ったやり方でテンポを決定せねばならない(TM380)。すなわち演奏者の役割とは、たんに楽譜に書かれているオリジナルなものを再現するという従属的なものではなくて、いまだ曖昧なヴァーチャリティーにとどまっている作品を、テンポという手段でもって、まさにそうあるべき姿へと生まれ変わらせるという積極的なものである<sup>13)</sup>。演奏者がもたらす音楽運動は、それゆえに、「速さや遅さに応じて、作品を多様な仕方でも明らかにするのであり、作品

においてこれこれの可能なことをアクチュアル化し、ほかのことを追い払うのである」(TM382)。こうしてテンポの決定は、速度のたんなる選択である以上に、作品を現前させる決定的な契機となるわけだが、ブルレはこのことを次のようにいいかえている。「結局のところ作品のテンポとは、それによって演奏者がこの作品を生きているテンポなのである」(TM382)。ここで思い起こすべきは、第二の間接化、つまり持続の複数性という問題である。先ほど述べたようにブルレは、創造者・作品・演奏者といった三者の持続を区別しようとしている。この文脈に合わせれば、演奏者があるテンポを採用するということは、楽譜におけるヴァーチャルな作品のアクチュアル化をとおして、創造者の持続を生きることであって、それは同時に、音楽作品の持続を作り上げることでもある。すなわち、区別されていた三つの持続は演奏においてこそ一致し、まさしくひとつの音楽作品として実現するのである。そこには複数の持続の「全体的同時発生 (total synchronisme)」(TM50) という状況を見ることができる。音楽をスタティックに見るならば、創造者や演奏者や聴衆、あるいは作品といった複数の持続を分離したままに扱うこともたしかに可能であろう。しかしながら実際の演奏体験を想定するならば、まさにその演奏行為において、あらゆる持続はただひとつの作品の持続として姿をあらわすのである。そのとき作品のテンポは、演奏者によってのみならず、聴衆によっても生きられることになる。このように考えると第二の間接化は、複数の持続を区別するものとしてだけでなく、テンポという生きられる場をとおして、それらの持続が一致し、作品が織り成されていくための契機としても考えられるわけである。以上から、演奏という行為の意味も深みを帯びてくるだろう。すなわち演奏は、作品が姿を見せるその舞台装置としてテンポを設定することで、テンポをまさに「生きられる時間」(TM385) となす。そしてそのことによって、演奏者や創造者や聴衆といった客観的区別をなくしていく。さらにそのテンポをとおして、作品がもつ可能性に形式を与えながら完成させていく。演奏とはこのように、テンポの決定と、作品の形成とを同時におこなうことなのである。

演奏とテンポのこうした関係を考慮に入れて、ブルレは次のように表明する。「音楽的時間は、演奏者の内奥の持続の外に、つまり、みずからをこの音楽的時間へと調整し (ajuster)、またその時間をみずからへと調整しもあるだろうよう

な、そうした持続の外に生きることはできない」(TM385)。いいかえれば、演奏者の行為のうちに獲得された作品の持続は、速度を一様に保ったり変化したりしながら、望ましい音楽的時間をめざしてつねにバランスをとっているのである。そうした持続の調整活動こそが、演奏であり、テンポの動きであって、さらにいえば、音楽作品のダイナミズムである。ここに時間の調整という独特の問題が発生するが、調整をおこなう主体が作品それ自身であるということを見逃してはならない。たしかに一般的に言えば、演奏行為において時間を調整するのは演奏者であるし、「演奏のはじめに演奏者は、彼の生命のテンポを、作品のテンポに調節し(*régler*)なければならない」(TM385)とブルレも述べている。とはいえ前段落で考察したように、演奏者がテンポを決定することで、創造者、演奏者、聴衆、さらに作品そのものといった区別はなくなり、それらすべては作品のテンポにおいて合致するのである。だから演奏者が「演奏のはじめに」、彼自身のテンポを作品のそれへと合わせねばならないのは事実であるけれども、一度そのテンポがうまく調整されたならば、作品の運動はもはやほとんど自動的なものとなり、次々に先のフレーズへと展開していく。そのとき演奏者はみずからを作品に合わせるというよりも、作品のほうが演奏者へとあらわれてくる。要するに、演奏者が作品を演奏するのではなく、作品が演奏者のなかでみずからを演奏するのである。それゆえ考慮すべきなのは、作品の持続が自己に対しておこなう調整である。すなわち、作品の時間がみずからを、みずからに対して調節するかぎりにおいて、音楽的時間はえられるのである。こうした音楽のあり方を、時間の自己調整と規定できるだろう。このときまさに、「音楽作品はその存在を自律的持続のなかへ導き入れ」(TM385)、音楽独自の時間的特徴を帯びるようになる<sup>14)</sup>。

ここで具体的に、音楽的な調整の仕方を見ていくことにする。ブルレはテンポの調整をおこなう手法として、テンポ・ルバートの例をあげている。一般にテンポ・ルバートは、「テンポを柔軟に伸縮させて」という意味をもつ演奏上の指示記号であるが<sup>15)</sup>、ブルレにおいてはそれ以上の意義が付与されている。すなわちテンポ・ルバートとは一方で、「テンポが標準でありふれたものか、あるいは例外的で特別なものかということにしたがって、加速したり減速したりしながら、音響的な出来事へとたえず調整されているひとつの持続を創造するこ



と」(TM379)である。また他方でテンポ・ルバートは、拍子にたいする違反の技術とも考えられるが、その技術において、「量的時間に刻まれた逸脱は、音響的持続のオリジナルな提示を表現する」(TM387)。ここで注意すべきなのは、時間的な調整と作品のオリジナリティーとの結びつきである。テンポ・ルバートとは、たんに拍節的構造を無視する自由な演奏ではない。それはむしろ、音の長さや速さを巧妙に取り扱うことで出来事に向けて調整し、そこから現在の鳴り響きをオリジナルなものとして形成することである。演奏がオリジナルなものの再現ではなく、まさしくオリジナルなものの現前であるということがここに示される。このように考えると、演奏におけるテンポの調整とは、音たちを適切に組み合わせることで現在を作り出すこと、しかもたんなる現在ではなく、より洗練された現在、作品のオリジナリティーとしての現在を作り出すことであろう。音楽作品はそれゆえ、現在それ自体のうちに問題を発見し、その問題に答えようとして、新たに現在を生まれ変わらせようとする。このようにブルレは音楽的時間のうちに、現在とのたえざる取り組みと、それによる現在の新たな形成という一連のシステムを見出しているのである。

この現在の形成という考えは、テンポの速さと遅さという特徴を分析することで、より明瞭になる。「速い運動において根源的なのはつながりと跳躍である」(TM380)。つまり速さは音を次々につなげていき、そのことによってメロディーの連続的な様相を作り出す。そこでは音の跳躍としての連続性を見ることができる。逆に「遅さは、音たちの個別化という要求をとくにきわだって体現する。それゆえここでは、音たちのつながりはより不安定なものとなり、演奏者はつねにメロディー的な輪郭の連続性を中断するおそれがある」(TM380)。つまり遅さは音の連絡をほどこき、その個性性を強調する。そこでは音の深みとしての非連続性があらわれてくる。このように速さは連続性として、遅さは非連続性として考えられるだろう。だがブルレにとって重要なのは、連続あるいは非連続それ自体ではなく、むしろ「非連続と連続の微妙な結びつき」である<sup>16)</sup>。というのも、速さによる連続だけでは、音たちの継起的な個性がなくなってしまうし、あるいは、遅さによる非連続だけでは、作品のオリジナリティーがちりぢりになってしまうからである。ブルレはそこで、速さや遅さにおける現在のあり方を分析する。「速さが明らかにするのは、跳躍、生成の豊か

さであり、現在がかぎりなく収縮し分裂する力である。遅さが明らかにするのは、現在の広がりという力、その充実であり、音響的瞬間のさまざまな深みである」(TM393)。一方で速さにおいて現在は、めまぐるしく生産されつづけ、次の現在へと連続的につながっていく。他方で、遅さにおいて現在は、その充実や十全さという面から、「時間的広がり(*étendue temporelle*)」(TM320)を表現する。速さと遅さはこのように、連続あるいは非連続という存在の仕方をとおして、音楽的現在を形作っているのである。音楽作品は一定の速度を保ちつづけるわけではなく、そのつどの現在へと向き合いながら、作品のあるべき姿をめざして加速または減速していく。アツチェランド(だんだん速く)やリタルダンド(だんだん遅く)、テンポ・ルバートといった演奏記号が、そうしたテンポの調節を可能とする。テンポはこのように調節されることで、連続にも非連続にもかたよることなく、両者の接点を探りつつ、適切な現在を形成していくのである。こうしてブルレは、ベルクソンとバシュラールの理論を批判的に継承することによって、連続かつ非連続であるような時間論を提唱した。時間はそのとき、速さと遅さ、すなわち連続と非連続という、現在を調整するための個別的パターンをもちいて、みずからの現在の生成を引き受けることになるだろう。音楽は遅さや速さをもって現在へと取り組み、現在を形成していくのである<sup>17)</sup>。

#### 4. 結論——間接化の意味

以上の分析によって、ブルレにおける現在形成の問題と、ベルクソンまたはバシュラールの時間論との関係も明らかになる。すなわちブルレが主張するのは、ベルクソンの持続の連続性でも、バシュラールの瞬間的非連続性でもなく、「相互に要請し合う連続と非連続」(TM380)にもとづく時間論なのである。いいかえれば、持続の粘りつきにそのまま身を浸すのではなく、持続の瞬間化によってこれを粒子へと集中させるのでもない。そうではなくて、持続という哲学的概念を直接に受け取ることなく、それに対して音楽的な媒介を立てるということである。純粹持続が考察可能であるにせよ、ブルレはいったんそれから身を引き離し、実際に音楽において音がどのようにあらわれるのかを取り上

げなおす。ベルクソンが持続の粘りつきを、バシュエールが持続の瞬間化を認めたとするならば、ブルレは持続の媒介化を主張するわけである。その媒介とはもちろん、音楽における現在あるいは音響であり、または現在・音響を生み出す演奏行為である。ブルレは音が鳴り響くその具体的な様子から出発するのであって、そのようにしてこそ、連続か非連続かという議論をこえて、現在の形成という問題を把握できるのである。

この媒介化はもちろん、「直接的なものを間接化する(=非媒介的なものを媒介化する) (*médiatiser l'immédiate*) という方法」に関連する。間接化という方法は、これまで見てきたように、思考や分解による間接化、持続の複数性による間接化、その複数の持続の一致による間接化というふうに、さまざまな形をとる。だがその根本的特徴は、演奏とテンポとの具体的ななかかわりをとおして、現在が形成される仕方を把握するというところに存するのである。ブルレがめざすのはそれゆえ、音楽作品に新たな様相、新たな現在が付与されるまさにその瞬間であるといえるだろう (TM3)。

こうした間接化の方法を考察するにあたり忘れてはならないのは、音の鳴り響きそれ自体に目が向けられているということである。音が私たちへと鳴り響いていること、「音楽作品がつねに精神へと現前している」(TM1) ことこそ、ブルレの論理を支える土台なのである。このような考えを、たんなるスピリチュアリズムとして受け取ることもできるだろう<sup>18)</sup>。実際現代の音楽的時間論はブルレの特徴をそのように理解し、そこに見られる生き生きとしたものの価値よりもむしろ、虚構的な性格を強調する。たとえばダニエル・シャルルは、因果的連鎖ではなく全方向的な結合剤であるような宇宙的機能を主張している<sup>19)</sup>、作曲家ジェルジ・リゲティは、複数の中心や領域をもつ網状組織としての時間を提唱している<sup>20)</sup>。音楽的時間はここで、メタファーとして考察されているのである。こうした現代音楽美学に対してブルレは、より実際の音楽の様相に取り組み、ダイナミックな時間論を打ち出している。本稿はそのブルレの立場をポジティブにとらえ、現代の潮流において見過ごされがちな音響それ自体の重要性をすくい取ろうとしたのである<sup>21)</sup>。

## 注

- 1) Gisèle Brelet, *Le temps musical: Essai d'une esthétique nouvelle de la musique* (Paris, PUF, 1949). 以下、『音楽的時間』を引用または参照するさいはTMと略記し、そのあとに当該ページ数を記すことにする。
- 2) 芝池昌美「創造的演奏の美学——ジゼール・ブルレの演奏論についての考察——」、『美学』188号(1997年)、田之頭一知「ジゼール・ブルレのリズム論——リズムと拍子の関係をめぐって——」、『待兼山論叢 美学篇』28号(1994年)などの諸論考を参照。
- 3) Gisèle Brelet, *L'esthétique et création musicale* (Paris, PUF, 1947), p23.
- 4) Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience, Œuvres* (Paris, PUF, 1970, 3e édition), p68.
- 5) 堀月子『芸術作品と時間』(福岡、九州大学出版会、1993年)、75頁。
- 6) ベルクソンは『物質と記憶』や『創造的進化』において、持続が意識だけではなく物質にもおよぶことを主張している。すなわち持続は、不可分な連続性としての純粹持続であるだけではなく、弛緩(*détente*)という仕方で、物質の非連続性ともつながっているのである。この両者のあいだにあるのは、「持続のリズムのちがいが、内的緊張のちがいが」(Henri Bergson, *Matière et mémoire, Œuvres*, p376)でしかない。この点から、ブルレの持続概念の取り扱いにかんして再考する必要があるだろう。
- 7) 笹川隆司「音楽的時間の本質——ジゼール・ブルレの音楽美学——」、『多摩芸術学園紀要』15巻(1989年)、95-96頁、佐藤真紀「ジゼール・ブルレにおける「内的歌」——音楽の時間の本質との連関において——」、『デアルテ』20巻(2004年)、68頁などを参照。
- 8) Henri Bergson, *La pensée et le mouvant, Œuvres*, p1382.
- 9) Gaston Bachelard, *La dialectique de la durée* (Paris, PUF, 1972, 3e édition), p121.
- 10) 先行研究においては、連続と非連続の対立において時間をとらえ、二者択一的にそのどちらにブルレが位置するのかを議論するものが多い。堀、前掲論文などを参照。
- 11) Bachelard, *ibid.*, p2.
- 12) とりわけ「純粹持続の哲学者は、とかく音楽的時間に助けを求めることで、持続の本質を理解させようとして」(TM46)おり、音楽的時間そのものを見ていないとブルレは述べている。
- 13) 音楽における演奏を体系的に扱ったものとしては、Gisèle Brelet, *L'interprétation créatrice* (Paris, PUF, 1951)を参照。また、芝池、前掲書、前川陽都『音楽と美的体験』(東京、勁草書房、1995年)、第八章を参照。
- 14) 先行研究では、作品をもたらす主体として提示されるのは、もっぱら演奏者である。

- 笹川隆司「ジゼル・ブルレの演奏美学その1——作品と演奏の二元性の克服——」、『多摩芸術学園紀要』12巻（1986年）、40-43頁を参照。
- 15) 民族音楽学者ザックスの定義はとくに示唆に富む。Curt Sachs, *Rhythm and tempo* (New York, W. W. Norton, 1953), p307を参照。
  - 16) この連続と非連続の結びつきは、作曲家ピエール・ブーレーズの音楽論における切断の議論にも関連する。音響空間の切断とは、その音楽における連続する部分と連続しない部分とを決定する作業、それによって多彩で部分的な音響連続体を創出するための作業のことである。「連続と非連続のあいだの弁証法は、それゆえ、切断 (*coupure*) という観念をとおっていく。連続体は連続と非連続をどちらも含むのであるから、切断の可能性そのものであるとまでいってもよいほどである」。Pierre Boulez, *Penser la musique aujourd'hui* (Genève, Editions Gonthier, 1964), p95を参照。
  - 17) 現在の形成がうまくいかないのは、ブルレによれば、「作品の運動があまりに遅いかあまりに速いかのとき、つまり、音楽的時間が不十分にしか現前しないとき」(TM387)である。そのときまさに「私たちは現在を放棄している」(TM390)のであって、現在の音響と向き合っていないのである。
  - 18) 田之頭、前掲論文、32-39頁を参照。そこでは生き生きとしたリズムと数学的・抽象的な拍子が対立させられ、それらが弁証法的に昇華していく過程が述べられている。しかしブルレによれば、「拍子はリズムそれ自体の内部に存在する」(TM293)。つまり、リズムという広大な可能性のなかに、いわゆる自由リズムと厳格な拍子が同時に含まれており、リズムと拍子は単純に対立関係や弁証法的関係にあるとはいえないのである。
  - 19) Daniel Charles, *La fiction de la postmodernité selon l'esprit de la musique* (Paris, PUF, 2001), pp73-74を参照。
  - 20) 神月朋子『ジェルジ・リゲティ論』（東京、春秋社、2003年）、65-67頁を参照。
  - 21) 本稿で追究することはできなかったが、ブルレとベルクソンの関係は大きな問題としてのこされている。というのも、ブルレの論はベルクソンの持続概念にもとづいているにもかかわらず、それを把握しきれていないからである。ベルクソンは持続をもたらす不可分の感情について、「音楽以上であり知性以上である」(Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, *Œuvres*, p1190)と表現し、音楽において持続が知性によって非連続化・空間化してしまうことを見てとっている。この問題に関しては、機会をあらためて考察しなければならない。

# Le problème du présent musical chez Gisèle Brelet

Shoichi YAMASHITA

Dans son ouvrage sur le temps musical, Gisèle Brelet cherche à examiner la temporalité dans la musique. Sa méthode philosophique qui consiste à “médiatiser l’immédiat” permet, semble-t-il, de mettre en question la continuité immédiate de la durée bergsonienne et la discontinuité de l’instant bachelardien. Nous avons aussi souligné que son travail, loin de s’enfermer dans l’idée abstraite, nous conduit à dévoiler l’alliance paradoxale de discontinuité et de continuité. Pour comprendre en quoi cette alliance consiste, il faudrait, à partir de la “métaphysique immanente de la musique,” saisir le moment où se présente et se forme le temps musical lui-même.

# 覚醒する理性

——レヴィナスとフッサールにおける認識と「倫理」——

田口 茂

## 1. 序：理性の別なる覚醒

理性は眠り込むことを好む。至るところで惰眠を貪ろうとしているわれわれの理性に対して、警鐘を乱打しているのがレヴィナスの論文「意識から覚醒へ——フッサールから出発して」である（『観念に到来する神について』所収、DVI 34-61）。「覚醒」と「警戒」を共に含意する *vigilance, éveil* といった語をふんだんに使って、レヴィナスは覚醒を語ると同時に昏睡への警戒を呼びかける。これらに文字通り「警戒」を表す語が加わって、文面は一面に警鐘の基調を浮かび上がらせる。

そこで語られる「理性の覚醒」を、より明晰な認識の達成と理解するとき、哲学的思考は新たなまどろみへと誘われる。理性は、最も明々白々たる「認識」の中で、眼を見開いたまま眠り込んでいることがありうる。つまり、理性は、単純に幻想を敵として打ち破るだけで、まどろみから醒めることができるわけではない。理性が理性として働いているまさにその只中で、その理性の動きに乗っているかぎり全く気づかぬ仕方で、理性を欺く作用が働いていることがありうる（DVI 35-36）。そうしたまどろみに対して、目覚め警戒しているとき、理性は、対象を同一化し確定するような認識とは別の仕方で目覚めている。この別なる覚醒こそ、レヴィナスがフッサールに寄り添い、フッサールを突き抜けつつ、浮き彫りにしようとするものである。

理性のまさしく理性らしい——と近代の知が考えてきた——自己確信の内にこそ、理性を眠り込ませるものが潜んでいる。この洞察は、ニーチェやフロイト以来、次第に具体性を増しつつわれわれに身近なものとなってきたようにみえる。しかし、この洞察自体が一つの勝ち誇った認識に至るなら、その洞察は

自己を裏切ることになるだろうし、「自分の眼を信じるな」という教訓が、認識の放棄と絶望的な非合理主義を帰結するなら、理性は単なる非理性へと再び転落するだけであろう。こうした理性の危機は、すでにフッサールにおいて、まさしく危機そのものとして明確な形姿をとるに至っている。そこで彼が動いていた思考空間は、彼自身の表明的意図を追い越す仕方、先述の「別なる覚醒」を垣間見せている。レヴィナスはこのことを、フッサールの言説に繊細な仕方、語り出そうとしているのである。

そこでは、「認識」に回収されない覚醒性が、何らかの仕方、「倫理」に関わっていることが際立ってきている。以下では、レヴィナスの先述の論考を主な手がかりとしつつ、また彼が扱っていないフッサールのテキストをも参照しながら、フッサールの分析のうちにレヴィナスが読み取った思惟の動向を、浮き彫りにしてゆくことを試みたい。知と認識に対して、それを超えるものを単純に対置し強調しても、理性から眠りを追い払うことには少しもならない。レヴィナスの緻密な行論を追うことによって、理性の深まりと覚醒へのより注意深い方法論が準備されるであろう。

## 2. 明証の自己盲目化と「還元」

まず、レヴィナスの読みに即しつつ、フッサールの分析において明証的認識そのものの自己盲目化の動向が語られていること、「現象学的還元」がすでにこの盲目化からの「目覚め」の意義をもつことを見ておきたい。

明証は、どんなに完全であっても、混乱し、誤解されることがありうるし、さらに誤りとして撤回されることもありうる。これは、フッサール研究者の間では「明証の相対性」として知られている事柄である。この相対性は、「理念」としての「十全的明証」と相関している。明証が、この「理念」へと漸進的に接近するプロセスとして、絶えず「推定的明証」の意義をもつ以上、明証を対象的に確保されたものだけで打ち止めにすることはできないのである<sup>2)</sup>。そこで示唆されているのは、明証の中で疑いなく現出する対象的なもの——事物の存在であれ、論理的諸法則であれ——が、それだけで自立することはできず、それが「真」として現前している事態を正確に理解しようとするれば、そこに必



然的に「媒体」として寄り添う主体性の方へと遡行せざるをえない」という事情である。

この「水準の変化」ないし「深まり」を、レヴィナスは次のように的確に際立たせる。「それは、全き明晰性のなかで対象に没頭している主体において、明証が吸収し忘れさせ匿名的にしてしまった生を覚醒させること、より一般的に言えば、〈明証において照らし出された存在者〉から、〈明証において自らを告知するよりはむしろ自らを消す主体〉へと下降してゆくことである」(DVI 39)。明証は、「それ自身では自らに対する透明性を欠くがゆえに、反省においてのみ自己自身に覚醒するのである」(DVI 41)。要するに、1) 明証の内では主体は自己を消し去ること、2) この点に盲目である以上、対象の明証的現出は、どんなに完全に見えようとも、まだまどろみを払拭していないということ、これらのことがすでにフッサール現象学の至るところで実証されていることを、レヴィナスは印象的に示す<sup>3)</sup>。

こうした自己盲目化する思惟の動向に対して、「自らを消す主体」へと方法的に還帰する企てが「現象学的還元」である。レヴィナスにとって、還元こそ「目覚め」を意味するのである (EN 96)。還元は「生ける現在」「生ける明証」へとわれわれを連れ戻すが、その場合の「生ける」という形容詞は、明証の漸近的系列の極限、行き止まりとしての絶対的同一性を意味するのではなく、むしろわれわれの自己が自己自身から引き剥がされていること、すなわち自己への終わりなき「目覚め」を意味する (DVI 46)。還元は、認識における「同一的なもの」への拘束からわれわれを解放するものとして、「存在認識の様態としての確実性や不確実性を超えた、精神の目覚め」(DVI 43) と呼ばれる。そこで発見されるのは、通常の実確性を超えた絶対的実確性ではない。実確性の程度が連続的に高まるのではなく、むしろ実確性というあり方へと魅入られた視線が、そのようにある自己自身に目覚めるのである。といっても、視線が自己を同一的な対象として認識するわけではない。それでは振り出しに戻るだけである。その目覚めは、いわば「認識とは別の仕方」への目覚めである。フッサールはそれを高次の認識として再解釈するが (DVI 55)、そこにはどうしても認識を超えた契機が現われざるをえない。フッサール存命中から論議を呼んだ「還元の動機」が、結局未解明の深淵として残されざるをえないのも、この点に

関連すると思われる（次節で扱う「認識倫理」の問題もここに関わる）。

レヴィナスは、「目覚め」としての還元において、同者（Même）の同一性を統御する規範とは全く異なる「合理性＝理性性」（rationalité）が姿を現わすと言う。彼によれば還元は、同一性においてある同者の「攪乱」として現われるが、それは、同一性への目覚めが、自足し自己陶醉する傾向をもつからである（DVI 54）。同一性と確実性を求める知は、いわば「目覚めつつ眠っている」のである（DVI 53）。それゆえ、還元の合理性＝理性性は、知や確実性のうちでは表現不可能であり、むしろ、「目覚めの只中での目覚め」（DVI 61）といった言葉によって、かろうじて指し示されうるのみである（DVI 43）。しかしそれは、確実性として表現されえないからといって不確実であるわけではない。レヴィナスが他の箇所で言っているように、現象学が発見する諸根拠は、「厳密に言えば知の構造を欠いている」が、それは、そうした諸根拠が「先行しかつ条件付けるものとして、確実性よりも確実であり、理性よりも理性的＝合理的であるからである」（EDE 121）。確実性や合理性の程度が連続的に増すのではないが、ある断絶を介して、なおも一つの優位関係が見出される。つまり、知と認識を超えてなお、理性性の高まりを告げる一つの尺度があるということである。

レヴィナスにおいてこの尺度が、他者性と「倫理的なるもの」に関わっていることはいうまでもない。しかし、なぜここで「倫理」が問いの中心に現われるのか。興味深いことに、フッサールにおいても、先ほど触れた「還元の動機」の問題をめぐって、「倫理的なるもの」が姿を現わしている。次節では、この点を検討することを通じて、「なぜ倫理なのか」という問いへと立ち入るきっかけを探ることにしたい。

### 3. フッサールにおける還元論の変貌と「認識倫理」

フッサールの還元論の展開を追っていくと、その初期（1905頃-1910年代）における叙述と二十年代における叙述との間には大きな落差があることに気づく。初期の還元論は、〈対象構成の前提となる次元と構成の所産とを取り違えることによって循環に陥ること〉を回避する方法として、単なる理論的操作といった外観を呈していたのに対し、二十年代の還元論は、生全体の転換として、一種

の「実存的」性格を強めていく<sup>4)</sup>。こうした転回のほぼ最初の現われとして、近年出版された「ロンドン講演」(1922年: Hua XXXV, 311-340)を挙げることができる。そこでは哲学の端緒・開始(Anfang)を問題にするに当たって、「認識倫理」(Erkenntnisethik)というモチーフが強調されている。

デカルトにおいては、究極的に自己を正当化する合理性＝理性性(Rationalität)への要求が、哲学する主体自身の「生の問い・良心の問い」に結びつけられているが、そこには(必ずしも明確ではないにせよ)倫理的な契機が見てとれる、とフッサールはいう(Hua XXXV, 314)。しかし、たとえばプラトンにおいてはなおも主導的であった、哲学のもつすぐれて倫理的な側面が、デカルト以後はもはや意識されなくなり、哲学が理論であることが自明化してゆく(ibid., 314f.)。それでもデカルトにおいてはまだ生き生きと働いているこの倫理的契機のうちにこそ、哲学の真の端緒への道が指し示されている、とフッサールは考える。人が哲学者たりうるのは、「開始するもの、はじめて[哲学者へと]生成する者」としてのみである(Hua XXXV, 59f.)。「哲学者」とは状態ではなく一つの「生成」であり、少なくともこの生成からのみ哲学者としての特殊な性格を汲み取っている。そして、この生成は、広い意味での生の倫理的要求のうちで「倫理的に目覚める」こととして生起する(ibid., 58)。一切の認識に先立つ第一の認識を求める哲学が、「倫理的覚醒」としての哲学者の根源的生成からのみ開始するとすれば、一切の哲学的認識は、この倫理的覚醒という媒体の内に保たれ、つねにその内を動いていることになる。そこには、一切の哲学的認識に先立つ「倫理的なもの」が姿を現わしている。

さて、こうした「認識倫理」的な哲学の開始・端緒を、フッサールは「現象学的還元」のうちに見ている。そのさい見逃すことができないのは、認識倫理的な性格の強調と共に、「私＝自我」が哲学の始まりにおいて果たす際立った役割が前面に押し出してくる点である。フッサールにおいて現象学的還元は、初期においては「無自我的」(ichlos)とも評される非自我論的性格をもっており、フッサール自身、還元は「自我への還元ではない」ことを強調していたが<sup>5)</sup>、「ロンドン講演」においては、すでに還元が明確に「エゴへの還元」として特徴づけられている(Hua XXXV, 60)。この転換の背景には、「自我」概念の決定的深まりがある。その詳細にここで踏み込むことはできないが、この深まりの核心に

は、「自我」なるものが単に哲学的認識の一テーマたる「構成されたもの」としてではなく、哲学的認識自身がその内で生起する生きた媒体として捉え直されてゆくという経緯があったと考えられる<sup>6)</sup>。「エゴの必自然的明証」と呼ばれるものは、論理的な意味での判断の真偽にさえ先立つ原事実を意味する (Hua XXXV, 320f., 77f.)。それゆえ、ここでいう「私=エゴ」とは誰か、という問いは、容易には答えられない。それは、還元の徹底化のうちで、私自身に対して「全く異他的なるもの」(ein völlig Fremdes) (ibid., 76) として迫ってくるのである。フッサールのいう「自我」は、見かけほど自己を確信していない。むしろそれは、自己を追い詰めるほど、それが「確定」されえないものであることを露呈する。一切の認識において、それ以上ありえないほど「明証的」で疑いえない媒体として機能している「私」は、同時に、何かを確定的に「取り押さえる」という認識の働きにとっては、原理的に異質なあり方をしているのである<sup>7)</sup>。

このように、フッサールは、「一切の存在者の知」を目指す哲学的認識に先行するような次元のうちに、何らかの「倫理的なもの」を見てとり、しかもそこに、「私が私であること」の克服されえない原事実が関わっていることを洞察している。ところが、こうした「私=エゴ」のあり方は、あまりにも「近く」生きられているがゆえに、かえって私自身の対象化的認識をどこまでも逃れ去るものとならざるをえない。「自我は『存在者』ではない」(Hua XXXIII, 277) といわれる所以である<sup>8)</sup>。ところで、こうした私自身にとっての私の「異他性」(Fremdheit/étrangeté) は、他者の「他者性」(Andersheit/altérité) とも関わっているのであろうか。「どこかの誰かが」ではなく「他ならぬこの私が」哲学者となることとしてのみ、哲学が生成するのだとしたら、そこにはすでに「私ならざる者」が、否定的な仕方でも、共に自己を告げているのではないか。この点にこそ、レヴィナスにおける問いの転回（ないし激化 *exaspération*; DVI 142) を準備するものが含まれている。

#### 4. 「私」を目覚めさせる「他者」——一元性の攪乱

フッサールにおける「認識倫理」は、哲学的認識そのものが根付いている媒体の内に倫理的契機を見出した。そこでは「私=自我」が比類のない役割を果

たすことが洞察されていたが、レヴィナスは、まさしくこの特異な「私＝自我」を回転軸として、問いを「倫理的なもの」へと転回する。

「私＝自我」のあり方を現象学的に問い詰めるとき、人は同一性ではなく、むしろ一つの「差異」へと突き当たる。フッサールにおける「生ける現在」としての自我は、絶えざる自己流出として、まさしく自己自身との差異としてある。この差異こそが、生の生動性＝生き生きしていること (*Lebendigkeit*) を意味しているのである。私＝自我とは、究極的にはこのような（おのれの生を）「生きる」 (*le vivre [de la vie]*) にはかならない<sup>9)</sup>。レヴィナスもこの点を踏まえている (DVI 46, 48, 56-57)。しかし、生ける差異としての自我が、なおも自己自身と同一にとどまる「源泉」ないし無限の「自己触発」として理解されるとき、それはやはり、「存在」としての重みを持つてしまうのではないか。つまり自我が、「根源的存在」として自己の内に淀み、全存在者がそこに根付く、不動の一次元的な求心点となってしまうのではないか。これに反してレヴィナスは、自我の「生き生きしていること」の内に、あるラディカルに非-一次元的なものを見てとる。「同者の核心における差異という還元不可能なカテゴリー。それは、存在の構造を生気づけ、それに息を吹き込みながら、それに穴を穿つ」 (DVI 50)。それは、一者の「点性」そのものを「脱-点化すること＝失望」 (*dés-appointement*) としての「不眠」と呼ばれる (DVI 51)。

この「不眠」としての覚醒の中で、他者（他なるもの *autre*, これはまだ必ずしも「他人」ではない）は同者と対立するのでも和解するのでもなく、離反しあうのでも同化しあうのでもない。他者は同者を排除するわけではない。むしろ同者を、「同者自身よりも深いところへと呼び寄せている」 (DVI 48; EN 95)。そこには、私における「自己を超えたものへの関わり」が言い表されている。といっても、自己の内領域を超えた対象へと志向的に関わるのではない。ここではむしろ、自己自身の只中で自己に先立つものとの関わりが問題となっている。晩年のフッサールも、私＝自我のもつ差異性構造を、「私は私自身に先立つ」という言葉で言い表していた<sup>10)</sup>。「私であること」は、私の知りうる一切の私に先立つ。つまり「私であること」それ自体が、どうしても「私自身」に収まりきらないのである。

ところがこの構造は、私を生み出す自然のような単に中性的な審級との関係

としては考えられない。なぜなら、まさしくこの根底的自我構造自体が、すでに責任として出会われるからである。この点に、問いの倫理的転回を可能にするレヴィナスの洞察がある。私が代替不可能な「比類のなさ」、「唯一性」(unicité) ① 得するのは、この「責任」によってなのであって、その逆ではない。「私」の核心を成す差異性そのものが、すでに「責任」として、「他人のために」として、私の思惟そのものを審問している。私の唯一性のうちには——それが「他人 (autrui) に対する責任」(DVI 48) であるかぎりにおいて——すでに「他人」が自らを告げているのである。

ここでは、唯一的自我の一元的な求心性が根本的に「攪乱」されている。「同者は他者によって攪乱されるが、他者は同者を高める」(DVI 57; EN 98)。この攪乱が、新たな「目覚め」を意味する。他者が同者を高めるからといって、他者が同者に対する「根源」の位置に立つわけではない。他者は同者を目覚めさせるが、この目覚めは、自己が何に目覚めるのか知らない。それは「何かへの目覚め」ではない (DVI 98)。それは「志向性を欠いた目覚め」であり、「おのれの目覚めの状態そのものから不断に目覚めさせられている目覚め」である (DVI 51)。しかしそれは、「充実されるべき志向」ではない仕方、「他者」としての他人との関係そのものである。そこで私は、「私を絶対的に超えたもの」と関わる。それにより私の閉鎖的統一性はいわば「破裂する」。この破裂が、まさしく「認識を超えた覚醒」として記述されるのである<sup>11)</sup>。

## 5. 覚醒の倫理——審問される理性

以上のように、「私であること」をどこまでも問い詰めていくことにおいて、問う者は、自己を絶対的に超えたものによって自らが根底から「攪乱」されていることに気づく。この「攪乱」によってこそ、私は自己への閉鎖から逃れることができる。またそれによってこそ、哲学的認識が自己の内に充足して硬直化することなく、自己自身を不断に審問し続けることが可能となる。「他者」によって攪乱されることこそが、私の「自由」と「責任」を意味しているのである<sup>12)</sup>。「他者のために」としての責任は、隷属ではなく解放を、自由を意味する (AE 160)。それも、他者による同者の攪乱が「眠りからの目覚め」を意味する

ことを思えば、奇妙なことではない。

哲学の始まりにおける「倫理」についてフッサールが語ったとき、そこにはすでに、このような「他者による同者の攪乱」が潜在的に自己を告げていたはずである。この点を等閑視するならば、哲学的思惟は再び、すでに思惟されたことへの自己充足へと落ち込む。このことは、不断の「開始・始まり」としての「目覚め」のうちのみ哲学の場を見出すフッサール自身の考えに反する。それゆえ、「他者」との関わりと「攪乱」へと問いを転回するレヴィナスは、この点を明示することなく認識の基礎づけへと戻ってゆくフッサールよりも、ある点ではフッサールの思惟のモチーフにより忠実であるといえるかもしれない。

哲学の開始・始まりにおける「倫理的なもの」は、一つの「問い」として、すでに他なるものへの関わりを意味する。そこで思惟は、おのれ自身の尺度を超えるもの、「逆説的にもおのれ自身と不均等であるような問い」と関わる。それが意味するのは「他者との、含みえないものとの、無限との関係の様態ではないか」とレヴィナスは問う (DVI 186)。「哲学」としての「問い」は、「答え」によって充足されるべき空虚、すなわち潜在的な充実としてではなく、むしろ自己を絶対的に超えるものとの根源的な関わりの様態なのである。「問い」は、根源への帰還を求める派生的な変様ではなく、それ自身「根源的である」。それは「思惟の根源的な不眠」を意味するのである (ibid.; cf. DVI 130)。

哲学とは絶えざる「自己照明の不断の運動の内にある理性 (ratio)」にほかならない、とフッサールが言うとき (Hua VI, 273)、それが体系的知の漸進的完全化のプロセスとして理解されるならば、フッサールは自己自身の思惟の運動から逸脱することになるだろう。しかし彼は、哲学の無限の途上性の内に、「同時に新種の無限性と相対性の開始形態でもあるような終局形態」があると語っている (ibid. 274)。理性の運動は、完全性へと至る段階的あるいは弁証法的運動の単なる一契機とされるわけではなく、そのつどゼロから始まり、かつ終結してもいる。「不断の開始・始まり」としての哲学という思想に忠実であるならば、フッサールの思惟は「自己自身の内に含みえない無限による思惟の審問」(DVI 188) という、新たな意味での「覚醒」へと至らざるをえないであろう。そこでは、「論理」すらも私を惑わすものでありうる。なぜならそれは、「確実なもの」として私を信じ込ませ、確信の中で眠り込ませうるからである。数学

者フッサールは、数学的論証どころか、「数」そのものの確実性にさえ安住できず、その自明性を根底からぐらつかせる思惟へと踏み込んでいった<sup>13)</sup>。レヴィナスは、フッサールが生涯歩み続けたこの思考の道筋を、いや増す徹底性でもって厳密に歩んでいくことを試みているとも考えられる。

繰り返すが、そこでは単なる非合理主義が、すなわち論理に非論理を対置することが意図されているわけではない。むしろ理性は、増減する確実性の方向とは全く別の方向において、絶えずある審問へと開かれているということである。ロゴスの確実性が追求される際にも、理性はこの審問に曝されている。絶対的確信の中で他人の反問に対して身構えているとき、人はこの別なる審問の響きを自己の内に聞き取っているのである。そしてこのとき人は、知の明晰性を超えた仕方です「目覚めている」。それは、注意と不注意に先立つ、メタ・カテゴリーとしての「不眠」である (DVI 98)。

こうしてわれわれは、レヴィナスの以下のような言明に辿り着く。「無限を堪え忍ぶこと、そこにおいて理性とは、他者による同者の絶え間ない攪乱であり、あるいは時間の隔時性のことである。それは、具体的にいえば、他人に対する私の責任のうちで、すなわち倫理のうちで生み出されるものである」(DVI 188; 傍点引用者)。問いと還元の厳密な遂行によって、「私」という「非場所」にまで追い詰められるとき、私＝自我が他人の「身代わり」として——認識されるのでなく——覚醒する (AE 148)。これこそが「倫理」の名の下に指し示されている「理性」である。

一言付言しておくならば、こうした叙述が、認識の内で並列された自己と他人の相互関係へとずらされる仮象に対して、レヴィナスは極度に敏感である。「他者」をめぐる彼の倦むことのない思索は、「書かれる」ことに伴うこの避けがたい仮象を徹底して排除しようとする。それゆえレヴィナスの言説は、言語を認識のための有用性から粘り強く引き剥がしてゆくような性格を帯びざるをえない。ここで——科学に倣って——隠喩を禁ずることは、思惟の要求に対してかえって不誠実であることを意味する (cf. DVI 166)。それは、理性を再び、より目立たない——理性自身も気づかない——仕方です、眠らせることになるからである。隠喩を駆使しつつ、語り直し、前言撤回する (se dédire) レヴィナスの晦渋な文体もまた、不断に「覚醒」を促す警鐘として理解されるべきであ



ろう。

以上の論述から、レヴィナスのいう「知と認識を超えた覚醒」が、特有の厳密な思考の手続きにもとづいて提示されている（ただしそれは、体系的に基礎づけられることと同じではない）ことが、もとより不十分にはあるが、跡づけられえたとする。またその際、晩年のレヴィナスの思索が、フッサール自身に倣ってフッサールを超えてゆく（EDE 6）模範的な歩みを示していることも、示唆されえたとされる。この思想を単なる非合理主義として片づけるなら——それを非合理主義として称揚するならなおのこと——人はレヴィナスの警告を無視して、まどろみのうちにとどまる選択をしていることになる。合理主義＝理性主義のある特定の形態を確信するような態度は、見かけに反して、「非理性的」であることになる。「理性」が、「新たな目覚めを待ちかまえている覚醒状態」、「非 - 休息」（DVI 57）、「非 - 平穩」（DVI 59）を意味するなら、考えられる最高の確実性であっても、心穏やかにその確信に浸り続けるのは理性の「怠慢」であり「肥満」である（DVI 60, 58）。それは、私＝自我の「生きること」と等しいがゆえに決して逃れることのできない「他者による審問」に対して、耳を塞ぐことを意味するからである。他方で、生は何らかの確実性を頼りにすることなしには、一歩も先に進むことはできない。確実性を注視しつつ、眼を見開いたまま眠り込まないこと。レヴィナスにとって「理性」とは、「明証の明晰性よりもさらに用心深い不眠」（DVI 61）にほかならない。

Emmanuel Lévinas の著作は、以下のように略記する。

EDE: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, J.Vrin, Paris 1967.

AE: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, M.Nijhoff, Den Haag 1974.

DVI: *De Dieu qui vient à l'idée*, J.Vrin, Paris 1992 (1982).

EN: *Entre nous: Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris 1991.

フッサール著作集 *Husserliana* (Den Haag/Dordrecht 1950ff.) は Hua と略記し、巻数と頁数を付記する。

## 注

1) Cf. VIII, 34, XVII, 284ff.; Lohmar, D. (2000): *Edmund Husserls, Formale und Transzendente*

*Logik'*, Darmstadt 2000, 195ff.

- 2) さらに「必当的明証」をも加えて、明証は三項的（トリアーデ）構造を示す。新田義弘『現代哲学——現象学と解釈学』白菁社、1997年、286f.; 拙論「明証の媒体性と『理論の他者』——フッサールにおけるく内在／超越く図式の自己解体」『フッサール研究』第三号、2005年、223f. 参照。
- 3) DVI 37-46. この点をレヴィナスは、意識の「自己忘却」のモチーフと共に、繰り返し強調する。Cf. DVI 161-163, 259; EDE 114-116, 129-131.
- 4) 晩年のフッサールはこの点を明記するに至る。Cf. VI, 140, 154.
- 5) Cf. Hua XVI,40f.; XXIV, 212f., 216, 381; II,44; Marbach, E.: *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag 1974, 23ff. 拙論「く私であることくの自明性——フッサールにおける方法的視の深化と原自我の問題」『思想』第916号、岩波書店、62-64頁をも参照。
- 6) 前掲拙論、66頁以下。
- 7) このことは、後期の「原自我」論においてとりわけ際立ってくる。前掲拙論、69頁以下。
- 8) 自我の「不可視性」に関して、拙論「否定性としての自己」『現代思想』第29-17号、青土社、2001年、188頁以下を参照。
- 9) J. Benoist のフッサール解釈 (*Autour de Husserl: L'ego et la raison*, Paris, Vrin, 1994, 72-75, 69)、ならびに前掲拙論 191頁以下参照。
- 10) Cf. XIV,432. また B I 5, K III 6 といった草稿群のなかに、この表現を用いている数多くの箇所が見られる。
- 11) Cf. DVI 110, 164-165, 180. 「間主観的還元」は、「絶対的不眠へ向けての、同者の内での他者の爆発」と呼ばれる (DVI 55)。そもそも「生の生きること」それ自体が、「同一性の絶え間ない破裂」(DVI 56; cf. 49) にほかならない。それはつまり、生は他者の攪乱によってのみ生たりえているということである。時間論と主体の倫理的転換との関連について、Bernet, R.: *Conscience et existence*, PUF, Paris 2004, 255以下を参照。
- 12) それゆえレヴィナスは、「自由の他律」(DVI 48; AE 160) について語る。これは近年、アドルノの流れを汲むハーマッハーが「異質自律」として語っている事態とも深く通じ合う重要な論点と思われる。Hamacher, W.: *Heterautonomen. One 2 Many Multiculturalisms*, in: Liebsch, B./ Mensink, B. (Hg.): *Gewalt Verstehen*, Berlin 2003, 157-201.
- 13) Cf. Schuhmann, K.: *Husserliana Dokumente I: Husserl-Chronik*, Den Haag 1977, 330f.; cf. Hua XX/1, 273.

# La raison en éveil : sur la connaissance et l'*éthique* chez Lévinas et Husserl

Shigeru TAGUCHI

La réduction phénoménologique de Husserl signifie, selon Lévinas, l'éveil de la raison qui a tendance à s'endormir dans la connaissance identifiant de l'objet. Dans cette réduction, il y a donc un facteur de dépassement radical du savoir et de la connaissance. L'« éthique » dont Husserl parle par rapport au commencement de la philosophie, c'est le motif que Lévinas développe et approfondit plus radicalement que ce philosophe allemand. Ce qui me réveille (ou dégrise) en sommeil au milieu d'identification par la connaissance rationnelle, c'est l'« autre » qui « dérange » l'ordre du savoir sur lequel le Moi domine avec ivresse de son omnipotence apparente : il me fait « plus raisonnable » que dans la lucidité du savoir.

## Le « tiers-temps » :

à l'aporétique du temps cosmologique et du temps  
phénoménologique dans *Temps et Récit*

Shigeo KAWAGUCHI

(Les chiffres entre parenthèses renvoient aux tomes et paginations de *Temps et Récit*.)

### **Introduction**

Les « conclusions »<sup>1</sup> de *Temps et Récit* (1983-85, Édition de Seuil), magnum opus de Paul Ricoeur, ne proposent pas de solutions triomphantes concernant les problématiques du temps par la philosophie ; elles retrouvent au contraire, en s'éloignant comme ailleurs des « synthèses prématurées », les « apories » inévitables pour toutes les philosophies du temps. Mais on ne peut repérer exactement ces apories qu'après la longue poursuite pénible à laquelle se consacre ce livre monumental.

Il va sans dire que la richesse des descriptions et des analyses dans les trois tomes de *Temps et Récit* est remarquablement abondante et, à la fois, ne cesse de montrer sa précision. De nombreuses dichotomies sont examinées en cours d'ouvrage ; explication/compréhension, historiographie/récit de fiction, physique moderne/phénoménologie, durée/événement, etc. Tantôt ces dichotomies se distinguent, tantôt elles se couvrent et tantôt quelques-unes d'entre elles sont rejetées parce qu' inadéquates. Mais de là peut résulter le risque pour le lecteur de se perdre dans le labyrinthe des philosophèmes – plus que jamais redoublés et surdéterminés, interdisciplinairement – autour du langage, du corps, du temps et de l'entité de l'histoire etc. Il faut au moins d'abord, au prix d'arguments détaillés, choisir et mettre en relief quelques thèmes qui pourraient, nécessairement, servir comme un fil conducteur tout au long de la (re-)lecture de cet ouvrage ou, en général, à l'interrogation des problèmes.

Dans des pages limitées de cet article, notre interrogation se concentrera donc sur un des thèmes importants : celui de l'aporétique du temps cosmologique et du temps phénoménologique. Mais par quelle voie approfondit-on cette problématique classique et actuelle? On trouve plusieurs possibilités, telles que Ricoeur les a présentées et pratiquées tour à tour dans ce livre. Bien que cela puisse appauvrir l'argument, nous nous bornons et appliquons ici à la mise à l'épreuve du concept d'« événement », un des mots-clé dans *Temps et Récit*, pour repérer en certain manière la zone opaque ou le lien absent entre le temps cosmologique et le temps phénoménologique : voilà notre choix.

Encore un mot pour préciser notre dessein : nous ne traitons pas ici l'arrière-plan ou le contexte situationnel très complexe autour de *Temps et Récit*. Ce livre marque en effet, après 18 ans d'échec de *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965)<sup>2</sup>, une riposte par Ricoeur adressée aux « structuralismes », celui de Lévi-Strauss ou celui de Lacan, dans l'atmosphère de déclin des pensées des années 60 ; dans ce contexte, par exemple, la position assignée à F. Braudel dans *Temps et Récit* paraît ambivalente ; dans un cas, quelques passages de Braudel où il critique Lévi-Strauss sont favorablement cités. Dans un autre, pourtant, Ricoeur soumet le fameux concept braudelien de « longue durée » à des critiques très sévères, recourant aux diverses objections posées par la troisième génération des *Annales*. Expliquer en détail telles situations intellectuelles des années 80 en France, n'est pas ici notre propos.

L'étude se développe par l'ordre suivant :

1. Découvrir l'aporie entre le « temps de l'âme » augustinien et le « temps du monde » aristotélicien, d'après les analyses par Ricoeur.

Mais parce que cette aporie ne nous laisse aucune approche directe du problème du temps, nous serons obligé de déplacer de champs d'investigation, aux considérations indirectes et médiatrices. Nous nous engagerons alors à la problématique discutée autour de l'exercice de l'historiographie, présentée dans *Temps et Récit I* ;

2. Examiner le format et l'essentiel de la « longue durée » dans l'« histoire

non-événementielle » et son implication concernant la conception possible du temps. Et ensuite marquer le statut ontologique du champ de l'« événement » en rapport au procédé des explications historiques ou historiennes.

3. Enfin, il faut considérer la réalité instable du « tiers-temps », ce n'est pas le premier-temps, ni le temps primordial. Ce schème ou idée-limite, proposé dans *Temps et Récit III*, montrera l'essence de la compréhension du temps et de l'histoire chez Ricoeur.

### ***1. Irréconciliabilité du temps cosmologique et du temps phénoménologique***

« [...F]aut-il dire que la cosmologie risque autant d'*occulter* la psychologie que celle-ci a occulté la cosmologie? C'est à ce constat dérangeant qu'il faut bien se rendre, quelque chagrin qu'en conçoive notre esprit épris de système » (III-30).

Le résultat de la confrontation fameuse dans *Temps et Récit* entre Augustin (*Confessions XI*) et Aristote (*Physique*)<sup>3</sup>, autrement dit entre le temps de l'âme ou phénoménologique et le temps cosmologique ou physique, ne consiste quère dans une réconciliation harmonieuse. Bien au contraire, la réflexion nous oblige à admettre qu'« on ne passe d'une perspective sur le temps à l'autre que par saut » (III-35). Entre la perspective augustinienne à partir de l'âme humaine et celle d'Aristote à partir du mouvement, il y a un abîme. Mais presque toujours les tentatives de compréhension ou de domination intégrale sur le temps laissent échapper cet abîme du temps d'autant plus qu'elles prétendent avoir *une* perspective une et globale.

Examinons alors de plus près cette paradoxe autour des perspectives sur le temps par un exemplaire, c'est-à-dire l'« écart, conceptuellement infranchissable, entre la notion d'*instant* au sens d'Aristote et celle de *présent* au sens d'Augustin » (III-30).

D'un côté, « la définition aristotélicienne du temps – « le nombre du mouvement, selon l'avant et l'après » (*Physique*, 219b2) – ne comporte pas de référence *explicite* à l'âme » (III-25). Le temps d'Aristote est principalement

celui de la relation « numérique », la « simple succession du temps physique ». Dès lors l'*instant* « ne requiert qu'une coupure opérée par l'esprit dans la continuité du mouvement, en tant que celui-ci est nombrable. Or cette coupure peut être quelconque : *n'importe quel* instant est également digne d'être le présent » (III-30).

Par opposition, d'un autre côté, le *présent* phénoménologique d'Augustin (notons : en l'occurrence Ricoeur superpose, de manière un peu simplificatrice, Augustin à Husserl dans *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*)<sup>4</sup>, Ricoeur le définit ici d'après la manière de Benveniste : « c'est tout instant désigné par un locuteur comme le « maintenant » de son énonciation » (III-30).

Le trait différentiel entre deux perspectives consiste donc en ceci que l'instant est simplement quelconque et le présent est singulier et déterminé par un locuteur (ou un observateur). D'une part, dans la perspective aristotélicienne, « je puis dire : l'événement A précède l'événement B et l'événement B succède l'événement A, mais je ne peux pas pour autant affirmer que l'événement A est *passé* et l'événement B *futur* » (III-30. C'est nous qui soulignons.). Une telle définition seulement numérique n'est valable « que lorsque nous traitons le temps comme une ligne, par définition en repos » (III-33). En ce sens l'argument d'Aristote a besoin de « réflexion sur les traits qui distinguent l'instant du *point* ». Donc – analyse Ricoeur à la façon de Lachelier<sup>5</sup> – « [d]ans une perspective comme celle d'Aristote, où l'accent principal est mis sur la dépendance du temps au mouvement, la puissance unificatrice de l'instant repose sur l'unité dynamique du mobile... », mais « le « maintenant » dynamique qui correspondrait à l'unité du mouvement du mobile appelle une analyse proprement temporelle, qui excède la simple analogie en vertu de laquelle l'instant correspond en quelque manière au point. N'est-ce pas ici que l'analyse augustinienne vient au secours de celle d'Aristote? » (III-33).

Dans la perspective augustinienne, en revanche, « il n'y a de futur et de passé que par rapport à un présent, c'est-à-dire à un instant qualifié par l'énonciation qui le désigne » (III-30f.). Le mérite de la perspective

augustinienne, du temps phénoménologique, c'est donc de rendre les références aux moments temporels, à savoir au futur et au passé, reposant toujours déjà sur l'axe du présent. Mais cela vaut aussi comme sa limite, car dans cette perspective, « l'avant-après, c'est-à-dire le rapport de *succession*, est étranger aux notions de présent, de passé et de futur » (III-31). Par conséquent Augustin « était ... condamné à tenir l'impossible pari de trouver dans l'*attente* et dans le *souvenir* le principe de leur propre mesure » (III-21) ; « Le moment précis de l'échec est celui où Augustin entreprend de dériver de la seule *distension* de l'esprit le principe même de l'extension et de la mesure du temps » (III-19). Cependant, à cet égard, « il faut rendre hommage à Augustin de n'avoir jamais vacillé dans la conviction que la *mesure* est une propriété authentique du temps » et « de n'avoir pas donné le gage à ce qui reviendra plus tard la doctrine majeure de Bergson, dans l'*Essai*.... Pour Augustin, la division du temps en jours et années... désign[e] des propriété du temps lui-même » (III-19). C'est pourquoi, note Ricoeur, « il n'est tout simplement pas vrai qu'un jour restait ce que nous appelons « un jour » s'il n'était pas mesuré par le mouvement du soleil ». Or cette *mesure* n'est jamais trouvable dans la simple *distentio animi*. Mais aussi, elle n'est pas identique pour autant au mouvement naturel des astres. Ainsi la leçon d'Augustin conclut « que le temps est autre chose que le mouvement. ...Aristote aurait tiré la même conclusion, mais celle-ci n'aurait constitué que la face négative de son argument principal, à savoir que le temps est quelque chose du mouvement[*ti tès kinèséōs*], bien qu'il ne soit pas le mouvement. Augustin, lui, ne pouvait apercevoir l'autre face de son propre argument, s'étant borné à réfuter la thèse la moins élaborée, celle où le temps est identifié sans plus au mouvement du soleil, de la lune et des astres » (III-21).

C'est ainsi que la confrontation de l'instant physique et du présent phénoménologique finit par l'aporie autour de la mesure du temps. Le temps d'Augustin ne permet pas de mesurer la durée de la succession continue, car le *nunc stans* ne connaît pas la succession et sa règle. Et le temps cosmologique ou physique d'Aristote à son tour ne peut pas donner de références irréversibles



du futur et du passé, autrement que du « point »<sup>6</sup> spatial et en repos ; « entre une conception augustinienne et une conception aristotélicienne il n'y a pas de transition pensable » (III-35). Aboutit ainsi à sa limite le débat entre deux grands maîtres de la philosophie occidentale<sup>7</sup>.

Mais, si cet échouement apodictique de la réflexion envisageant l'aporie des deux temps nous paraît désespérant, ce n'est en aucune façon en vain, il permet de manifester légitimement la difficulté antinomique comprise même dans un postulat normal de l'« unicité du temps » (et de l'histoire), et du même coup il nous renvoie par un choc en retour à une nouvelle interrogation pour une *troisième* voie, une *troisième* perspective, quoiqu'il n'y en ait pas de première. De plus, il faut noter que les exemplaires jusqu'ici posés pour la réflexion – le présent et l'instant – étaient en un sens des éléments coupés très court, réduits délibérément au minimum. Maintenant, il nous faut changer de point de vue, non sans « long détour » pénible et indirect. Et c'est l'exercice de la description historiographique de « longue durée » – bon contraste en effet avec l'« instant » – par F. Braudel que remarque et analyse attentivement Ricoeur dans la deuxième partie de *Temps et Récit I*.

## **2. La « longue durée » braudélienne et la question du statut de l'« événement »**

De la critique sérieuse contre l'« histoire événementielle » est né le concept de « longue durée », « l'histoire anonyme, profonde et silencieuse », opposé à celui d'événement, entendu de durée brève, dans *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. C'est la contestation du « primat de l'événement, au sens ponctuel du mot, comme ultime atome du changement social » (I-147). Il faut « réagir contre l'histoire entièrement réduite au rôle des héros quintessenciés »<sup>8</sup>.

Sous la superficie (« une agitation de surface, les vagues que les marées soulèvent de leur puissant mouvement ») de l'histoire événementielle, selon Braudel, « se déploie « une histoire lentement rythmée » et sa « longue durée » : c'est l'histoire sociale, celles des groupes et des tendances profondes. Cette

longue durée, c'est l'économiste qui l'enseigne à l'historien ; mais la longue durée est aussi le temps des institutions politiques et celui des mentalités. Enfin, plus profondément enfouie, règne « une histoire quasi immobile, celle de l'homme dans ses rapports avec milieu qui l'entoure » ; pour cette histoire, il faut parler d'un « temps géographique » » (I-148). Alors dans la perspective braudélienne « [...]ne sagesse discrète, opposée à la frénésie de l'événement, se laisse deviner ce respect pour la grande lenteur des changements véritables » (I-150).

Doit-on reconnaître là sans réserve la victoire complète d'« une histoire quasi immobile », « non-événementielle », « géographique » et « matérielle » ? Non. Ce que souligne Ricoeur est plutôt l'« étagement des durées » (I-148) ou la « pluralité du temps social » (I-289). Aux yeux de Ricoeur, soulignons-le, cette « décomposition de l'histoire » ne soutient pas immédiatement le primat *exclusif* de longue durée ; un peu paradoxalement, mais c'est « l'acquis irrécusable de la méthodologie braudélienne » (I-289).

Pour nous, une fois l'aporie *des* perspectives sur le temps confirmée, l'intention de Ricoeur dans ce contexte-là n'est pas difficile à entendre. Ce que signifie le recours à l'exercice de l'historiographie française par une philosophie troublée par l'insaisissabilité du temps, c'est l'attestation concrète pour la *pluralité* essentielle et conflictuelle des aspects, des couches ou des mesures du temps dont le chef-d'oeuvre de Braudel n'est qu'un grand témoignage.

Mais ici s'impose à nouveau la vraie difficulté. Pour autant on ne peut et ne doit pas simplement abandonner le postulat scientifique, élémentaire et ultime : *unicité* de l'histoire. « Aussi bien le titre de l'ouvrage, par sa double référence, d'un côté à la Méditerranée et de l'autre à Philippe II, invite le lecteur à se demander de quelle manière la longue durée fait transition entre la structure et l'événement » (I-290). Or, pourquoi dans ce passage Ricoeur a appelé Philippe II l'« événement » ? C'est que « malgré ses réticences, Braudel n'a pu éluder d'achever son magnifique ouvrage par le tableau d'une mort, non certes celle de la Méditerranée, mais bien celle de Philippe II » (I-313)<sup>9</sup>. « Une vaste

translation de force se fait, dès lors que l'empire de Philippe bascule vers l'Atlantique et l'Amérique. Alors « l'Espagne quitte la Méditerranée ». La Méditerranée en même temps sort de la grande histoire. / Si c'est bien cette histoire que l'on raconte, pourquoi fallait-il finir par les pages somptueuses sur la mort de Philippe II, le 13 septembre 1598 ? » (I-298f.) Car un événement, ce mort qui « révèle un destin individuel », n'est pas seulement une superficie, mais plutôt – c'est ici précisément que nous devons modifier et innover la conception de l'événement – « l'événement ramasse et resserre conjonctures et structures » (I-297). L'événement est plutôt un lieu où en passant se croisent, sinon fusionnent, diverses conjonctures, séries et structures. C'est ainsi que la conception de l'événement renouvelée par Ricoeur dépasse le « faux dilemme structure-conjoncture, et surtout structure-événement » (J. Le Goff) (I-304). Alors Ricoeur tire la conséquence autour du problème antinomique dans l'historiographie entre la pluralité des aspects ou des durées du temps et le postulat de l'unicité de l'histoire : « l'événement est restitué, au terme du travail d'explication, à la fois comme *résidu* de chaque tentative d'explication..., comme *dissonance* entre structures explicatives, enfin comme vie et mort des structures » (I-312, nous soulignons.).

Avançons encore d'un pas : à cette conception de l'événement au sens ricoeurien comme dissonance ou résidu des structures, même l'« histoire quantitative » qui semble la plus éloignée de l'« histoire événementielle » se rejoint. « [L]es séries par *items* des historiens quantitativistes...restent du domaines de l'histoire » (I-241), parce que – ici Ricoeur a recours à la notion empruntée à Cournot de l'« *entrecroisement de séries causales* » avec R. Aron et P. Veyne – « le champ des événements est un entrecroisement de séries » (P. Veyne)<sup>10</sup> (I-241). Ainsi nous sommes en état de reconstruire, même indirectement, l'ontologie du champ de l'événement : c'est le résidu produit à l'*entrecroisement* de séries, de perspectives, de structures. C'est, si l'on veut, le corrélat ou l'envers des « ontological building-bricks » de « *Tractatus-world* » (G. H. von Wright)<sup>11</sup> (I-189).

Si l'on tente ici une analogie, c'est-à-dire entre deux dualités : longue durée/événement (au sens braudélien) et temps cosmologique/temps phénoménologique, on arrive à trouver que la conception de l'événement au sens ricoeurien fonctionne comme le *troisième* terme médiateur, quoique fragile, dans ces dichotomies temporels. Pourtant, à vrai dire, il reste une question redoutable, et il nous faut maintenant encore une fois revenir au sein de l'aporétique du temps lui-même : quel est la temporalité qui correspond à l'événement?

### **3. Le « tiers-temps » : un schématisme instable et l'« inscrutabilité » du temps comme tel**

Ce que retrouve Ricoeur, après ce long détour, comme un schème ou la troisième perspective sur le temps, c'est le « *temps calendaire* ». Il est « le premier pont jeté par la *pratique* historique entre le temps vécu et le temps cosmique » (III-154) ; on ne saurait trop souligner à ce propos qu'il « ne relève exclusivement d'aucune des deux perspectives sur le temps : ...son *institution constitue l'invention d'un tiers-temps* » (III-154).

Ici, l'interrogation devient très délicate, car l'interprétation des conditions de ce *tiers-temps* exige de « ne pas substituer une sorte de positivisme transcendantal à l'empirisme génétique » (III-160).

D'abord, la parenté du temps calendaire avec le temps physique n'est pas difficile à apercevoir. « Ce que le temps calendaire emprunte au temps physique, ce sont les propriétés que Kant ainsi qu'Aristote lui reconnaissent » : c'est « un continu uniforme, infini, linéaire, segmentable à volonté » (III-157) ; « [...]l comporte la mesurabilité, c'est-à-dire la possibilité de faire correspondre des nombres aux intervalles égaux du temps, eux-mêmes mis en relation avec la récurrence de phénomènes naturels. L'astronomie est la science qui fournit les lois de cette récurrence, par une observation de plus en plus exacte de la périodicité et régularité du cours des astres » (III-158).

Mais, « si le *comput* de temps calendaire étayé sur les phénomènes

astronomiques qui donnent un sens à la notion de temps physique, le *principe* de la division du temps calendaire échappe à la physique et à l'astronomie ». Plutôt les traits communs à tous les calendriers procèdent « de la détermination du point zéro du comput » (III-158). Ainsi, comme on a prévu, « [l']emprunt se fait ici à la notion phénoménologique de présent, en tant que distinct de l'instant quelconque. ... Si nous n'avions pas l'expérience vive de la rétention et de la protention, nous n'aurions pas l'idée de parcours d'une série d'événements accomplis » (I-158).

Or, il s'agit d'assurer que c'est jusqu'au bout un *tiers*-temps. Et ce caractère instable d'être tiers correspond, si l'on veut, au volume polycentrique de l'événement : « D'un côté, tous les événements acquièrent une *position* dans le temps, définie par leur distance au moment axial – distance mesurée en années, mois, jours... ; d'un autre côté, les événements de notre propre vie reçoivent une *situation* par rapport aux événements datés ... Nous pouvons ainsi situer les uns par rapport aux autres les événements de la vie interpersonnelle : les simultanités physiques devenant dans le temps calendaire des contemporanéités » (III-159)<sup>12</sup>. Dès lors, conclut-il Ricoeur, « [l']extériorité attribuée au calendrier par rapport aux occurrences physiques et par rapport aux événements vécus exprime au plan lexical la spécificité du temps chronique et son rôle de médiateur entre les deux perspectives sur le temps : il cosmologise le temps vécu, il humanise le temps cosmique » (III-160).

Nous avons ainsi acquis, en fin de compte, un schématisme, une temporalité correspondante au statut du champ de l'événement, entre le temps cosmologique et le temps phénoménologique. Le temps calendaire a sa propre mesure, l'extériorité ou l'objectivité. N'hésitons pas non plus à dire qu'il est une *réalité* temporelle.

Mais – il reste qu'il n'est jamais *le* premier-temps pour autant. Il faut donc, au dernier moment, se demander à l'envers : ne tend-il pas le tiers-temps, lui, aussi à occulter un autre aporie du temps? Ne sommes-nous pas trahis à propos de l'*irreprésentabilité* originelle du temps par l'image synthétisée, quoique

transcendantale, du temps calendrier? Et n'avons-nous pas échoué en fait à *penser le temps comme tel?*

Tout à fait. Ce que nous rencontrons, inévitablement, à la fin de notre démarche, c'est l'aporie de l'« *inscrutabilité* » du temps (le mot est d'après Kant : *unerforschlich*). « L'aporie surgit au moment où le temps, échappant à toute tentative pour le constituer, se révèle appartenir à un ordre du constituant toujours-déjà présupposé par le travail de constitution. C'est ce qu'exprime le mot d'inscrutabilité » (III-375). On voit là échouer l'ambition présomptueuse d'une « phénoménologie idéaliste » de *constituer* le temps. Cela implique que le schématisme n'est pas la constitution<sup>13</sup>.

Pour expliciter cet aporie, dans les « conclusions », Ricoeur fait croiser *Sein und Zeit* et le *Timée* : « tantôt prévaut l'impression d'une complicité entre la non-maîtrise inhérente à notre être jeté et déchu, et cette autre non-maîtrise que nous rappelle la contemplation du mouvement souverain des astres ; tantôt, au contraire, l'emporte le sentiment de l'incommensurabilité entre le temps imparti aux mortels et la vastitude du temps cosmique » (III-391).

Alors, que révèle le « sentiment » ? Qu'exprime le cri : « Quel grand événement! » (I-294) ? Ricoeur dans *Temps et Récit* paraît un peu prudent concernant ce point. Mais c'est, nous semble-t-il, l'intérêt ininterrompu de la philosophie ricoeurienne depuis sa première période, celle de la *Philosophie de la Volonté* (1950-60)<sup>14</sup> : c'est-à-dire le *paradoxe* intégral et théoriquement irréconciliable de la liberté et de la nécessité.

À l'entrecroisement des séries, une question réapparaît toujours à nouveau : le temps admet-il la liberté? – C'est une question ultime du temps et de la *modalité* et, du même coup, lancée peut-être au-delà du tiers-temps.

#### Notes

1 À propos du caractère de ces « conclusions », cf. III-349n.

2 Sur le débat entre Ricoeur et les lacaniens suscité par la publication de *De*

- l'interprétation* et sa conséquence, cf : E. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France. 2. 1925-1985*, Fayard, 1994. pp.398-405.
- 3 Dans *Temps et récit* on trouve deux Aristote : celui de *Physique* et celui de *Poétique* (à ce dernier, dans cet article, nous ne pûmes consacrer beaucoup de mots). Tous les deux jouent des rôles indispensables, surtout le dernier comme la notion du « mis en intrigue ». Mais la relation entre deux n'est pas mentionnée explicitement. Un note, trop concis, concernant ce sujet, cf. III-35n.
  - 4 Nous avons été obligés ici à omettre les arguments importants consacrés à la lecture de Husserl (*Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*) et Heidegger. Pour une comparaison détaillée de *Temps et Récit* et *Sein und Zeit* à propos des chaque thèmes, cf. J. Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, PUF (Épiméthée), 1994.
  - 5 Cf. Lachelier, "Note sur les deux derniers arguments de Zénon d'Élée contre l'existence du mouvement" (1910), in : *OEuvres de Jules Lachelier*, tome II, Félix-Alcan, 1933. pp.3-15.
  - 6 Heidegger a aussi traité ce problème classique et embarrassant de l'image du temps comme *ein Punkt*, un point, dans le §82 de *Sein und Zeit* ; mais c'est au contexte particulier de la réinterprétation et de la critique d'une conception du temps comme *Negation (für sich) der (räumlichen) Punktualität* par Hegel dans son *Enzyklopädie*. Voir aussi ; D. Souche-Dagues, "Une exégèse heideggerienne : le temps chez Hegel d'après le §82 de *Sein und Zeit*", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier-mars 1979. ; S. Kawaguchi, "Punkt, Fluß, Zukunft – Die Auseinandersetzung mit dem vulgären Zeitbegriff in *Sein und Zeit* –", in *The annual Report on Philosophy of Religion*, Kyoto, 2004.
  - 7 Dans ce contexte, la notion ou le mythe du temps dans *Timée* qui ne « trouve pas son site originel dans l'âme humaine, mais dans l'âme du monde » où se conjoint « le cosmologique et le psychologique » paraît un peu équivoque ; cf. III-26n. Mais cette inévitable ambiguïté concerne en définitive la conception ricœurienne du « tiers-temps » : cf. III-390.
  - 8 F. Braudel, *Écrits sur l'histoire*, Flammarion, 1969. p.21.
  - 9 Cf. III-170n. « [L]orsque Braudel ... se demande si, en minorant le rôle des événements et des individus, il n'aurait pas tort à la liberté des hommes, on peut se demander si ce n'est pas plutôt à la mort que l'histoire fait tort, alors même qu'elle est la mémoire des morts. ...N'est-ce pas pourtant le murmure de la mort qui préserve l'historien de fondre son « structuralisme » dans « la problématique qui tourmente, sous le même nom, les autres sciences de l'homme »...? ». Mort(s) et mémoire(s), auxquelles s'appliquera Ricoeur de nouveau dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 2000, Seuil.
  - 10 P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Seuil, 1971. p.35.
  - 11 G. H. von Wright, *Explanation and Understanding*, Routledge & Kegan Paul, 1971. p.44.
  - 12 Ce que l'on trouve également dans les dernières pages de *Der Zauberberg*, c'est l'irruption du

temps historique («*Weltfest des Todes*»), une collision entre le temps psychologique et le temps cosmologique. Cf. II-191ff., III-195f.

- 13 Voir aussi un article dont Jacques Derrida a beaucoup apprécié la densité de l'argument (cf. *L'origine de la géométrie*, PUF, 1962. p.153-4.) : Ricoeur, "Kant et Husserl", in *Kant-Studien*, Bd.46, Heft I, 1954-55. pp.44-67. « La gloire de la phénoménologie est d'avoir élevé à la dignité de science, par la « réduction », l'investigation de l'apparaître. Mais la gloire du kantisme est d'avoir su coordonner l'investigation de l'apparaître à la fonction limite de l'en soi... Husserl fait la phénoménologie. Mais Kant la limite et la fonde. » (p.67.)
- 14 Cf. Ricoeur, *Le volontaire et l'involontaire. Philosophie de la Volonté I*, Aubier, 1950. pp.20-23.

## Le « tiers-temps » :

à l'aporétique du temps cosmologique et du temps  
phénoménologique dans *Temps et Récit*

Shigeo KAWAGUCHI

Les « conclusions » de *Temps et Récit* ne proposent pas de solutions triomphantes concernant les problématiques du temps par la philosophie. Elles retrouvent au contraire, en s'éloignant des « synthèses prématurées », les « apories » inévitables pour toutes les philosophies du temps. La réflexion nous oblige à admettre qu'« on ne passe d'une perspective sur le temps à l'autre que par saut ».

Or ce que retrouve Ricoeur, après le long détour interdisciplinaire passant par Augustin, Aristote, Benveniste, von Wright, Kant, Braudel, Cournot et Thomas Mann, comme un schème ou la troisième perspective sur le temps, c'est le « temps calendaire » qui « ne relève exclusivement d'aucune des deux perspectives sur le temps [i.e. le temps cosmologique et le temps phénoménologique] : son institution constitue l'invention d'un tiers-temps ». Mais c'est précisément à ce tiers-temps que correspond l'aporie ultime, l'« inscrutabilité » du temps. Cela implique que le « schématisme » n'est pas la « constitution ».



# 技術のエピステモロジー

——ジルベール・シモンドンの哲学の一側面——

中村 大介

ジルベール・シモンドンは一般に「技術と個体化」について議論した哲学者として認識されている<sup>1)</sup>。彼の著作は三冊存在するが、確かにうち二冊は伝統的に「個体化」と呼ばれてきた問題を扱っているし、また残る『技術的対象の存在様態について』では、その個体化論をベースに「技術」の問題が論じられている。この点で先の一般的認識は決して誤っているわけではない。しかし彼の哲学は個体化論の継承とその技術論への応用といったことに尽きるものではない。本稿では、彼の哲学に対し「エピステモロジー（科学認識論）」と呼ばれるフランス哲学の系譜からアプローチすることを試みる。勿論、シモンドンが20世紀を代表する「エピステモローグ（科学認識論者）」であるジョルジュ・カンギレムの弟子であるということを鑑みれば、また個体化論で物理学を初めとする諸科学が扱われていることを考えれば、少なくとも事実レベルにおいては彼をエピステモローグと断じることは難しくあるまい。

しかし彼の哲学をエピステモロジーとすることができるのならば、それは思想の内実のいかなる点においてなのか？ 本稿は、これまで立てられてこなかったこの問いに、彼の技術論がエピステモロジーの基本的な考えの上に成立していることを示すことで答えるものである。議論は次のように進む。まず第1節でシモンドンの技術論を素描した後、第2節でカンギレムによるエピステモロジーの規定を見る。そして第3節でシモンドンの技術論がその規定に沿って構成されていることを示した上で、最後の第4節でこのことがエピステモロジーの系譜に対してどんな意味を持つのかを簡単に指摘する。

シモンドンの技術論は、技術的对象に対して人間が持っている認識の誤りを正すために、「技術的对象をそれ自身において定義する」(MEOT, p.15) 試みである。しかし「それ自身において」定義すると言っても、それは、技術的对象を、それがある技術的種に属することで定義することではない。例えば、蒸気機関、ガソリンエンジン、バネエンジンはいずれも等しくエンジンであるが、バネエンジン、弓、弩の間にある構造上の類比はバネエンジンと蒸気機関の間にあるそれよりも大きい。私たちがエンジンという名を与えているものは、ある瞬間においては多様であり、また個性を変えることで時につれて変化する。そこでシモンドンは問題を逆転させる。技術的对象を定義するに当たって、種や個性から出発するのではなく、「生成 *genèse*」から出発することを提唱するのである。

生成という基準から出発することで、私たちは技術的对象の個性と種的特性とを定義しうる。個体としての技術的对象は、イマココニ与えられた (*donnée hic et nunc*) しかじかの物であるのではなく、それについての生成が存在するところのものである。(MEOT, p.20)

シモンドンが「それ自身において」技術的对象を定義するというとき、それは技術的对象を常に生成途上、進化の過程にあるものとして捉える、ということの意味しているのであって、ある特定の技術的对象を、既に構成済みのものとしてある種に分類して済ますわけではない。技術的对象の生成には「具体化のプロセス」という名称が与えられているが、このプロセスを、彼が好んで取り上げる真空管の進化の例で見ることにする。

真空管は二極管から、三極管、四極管、五極管と進化してきた。ここでは三極管から四極管への進化を取り上げる。三極管では、制御格子と陽極の間に静電容量があるために、ときに自励振動が生じる危険を冒さねばならず、この危険を埋め合わせるためには、好ましくないフィードバックを打ち消すニュート

ロダイン方式という外的な操作を加える必要があった。しかし三極管内部、制御格子と陽極の間にスクリーンを入れることによって、静電容量を極度に減らした真空管がつくられ、この問題は内的に解決された。これが四極管であり、このとき、スクリーンは電位差から、陽極に対しては制御格子として介入し、制御格子に対しては陽極として介入する。スクリーンはそれ自身制御格子でありかつ陽極なのだ<sup>2)</sup>。

この例で注目すべきは、三極管では各構造が特定の一つの機能しか果たしていなかったのに対し、四極管では、複数の機能が一つの構造に凝集するようになってきていることである。シモンドンは前者のような技術的対象を「抽象的对象」と呼び、後者のようなそれを「具体的対象」と呼ぶ。この抽象的对象から具体的対象への進化のプロセスは、技術的対象内部の問題を解決するための「内的発展と漸進的飽和化」(MEOT, p.43)であると言われるが、これこそが技術的対象の生成に本質的な「具体化のプロセス」に他ならない。具体化のプロセスは、技術的対象が「空間的次元に加えて歴史的次元を持つ」ことを明らかにするのである (MEOT, p.67)。

しかし、技術的対象とは具体化のプロセスがあるところのものである、というだけでは実は不十分である。具体化のプロセスが「連続的な道筋にしたがって」なされるものではなく、「跳躍 bond」によって不連続的になされるものであることがさらに指摘されねばならない (MEOT, p.40)。先の真空管の例であれば、ニュートロダイン方式ではいまだ三極管の「内的図式」(内部の構造)は変更されておらず、スクリーンの挿入こそが新たな内的図式を産出する。既存の内的図式を変更しないまま外からある要素が付け加わるのではなく、新たな内的図式そのものを産み出すことを条件とするような進化が具体化のプロセスでは問題になるのであり、「跳躍」とはまさにこうしたその度ごとの内的図式の産出を意味するのである。

まとめておけば、技術的対象の生成＝具体化のプロセスとは、技術的対象が己の内部の問題を、新たな内的図式を産出することで解決していく内的発展のプロセスのことである<sup>3)</sup>。そして真空管の例で見たように、シモンドンは、技術的対象の生成における跳躍がどこでそしてどのようにしてなされたかを、具体的な諸事例で確認していくのである。

ではなぜ技術的対象を具体化のプロセスにおいて考えねばならないのか？それは本節冒頭に書いた通り、技術的対象に対して人間が持っている認識の誤りを正すためである。シモンドンによれば、西洋文化には技術的対象に対して両極端な二つの誤った認識が存在するという。一つは人間による技術支配という認識、もう一つは技術の人間化という認識である。ここでは後者を取り上げる<sup>4)</sup>。それは、技術的対象は自動作用を持ったロボットであり、人間に敵対する意図を持っている、という考えに基づく。

シモンドンはこの考えを次のように批判する。技術的対象は絶えず様々な状況の変化に対応できるような「未決定の余白」(MEOT, p.11)を隠し持っている。そして具体化は自動作用の増加に対応するのではなく、未決定の余白の減少に対応するのではあるが、それでもやはり、この未決定の余白を隠し持つことを技術的対象が止めることはない。それゆえその余白を人間が埋め合わせることがなければ決して働くことはないのである、と。

つまり、ロボットをそれ自身の上に「閉じた」、つまり完成されたものとみなす先の誤った認識に対して、シモンドンは技術的対象が常に「開かれた」ものであることを主張するのである。この「開かれた」という言葉は基本的には、人間に開かれている、つまり技術が人間の何らかの介入を常に必要とするということの意味しているが、同時にまた具体化のプロセスの未完結さを表すものでもある。シモンドンは絶えず、現在の技術的対象はそれが一見いかに完成されたものと見えようとも、未完成のものであって、未来へ開かれたものなのだ、ということを主張し続ける。彼の考えによれば、人間は具体化のプロセスを引き起こすように技術的対象に介入しなければならないし、その結果出来上がった技術的対象はそれ自身の上で閉じておらず、常に未来へ開かれているのであって、人間と世界とを媒介するものなのである。

## 2

カンギレムがエピステモロジーをどのように考えていたかを見るにあたって、ここでは1966年の講演「科学史の対象」、及びその十年後の論文「現代の科学史記載におけるエピステモロジーの役割」の二つを主に用いることにする<sup>5)</sup>。

以下、(a) エピステモロジーにおける科学史の対象、(b) エピステモロジーと科学史の関係としての法廷モデル、(c) エピステモロジーの科学観、(d) エピステモロジーの批判的機能、の順で論じていく。なお (b)、(c) ではそれぞれ、カンギレムが己のエピステモロジーとの近さに共感する、彼の師であるガストン・バシュラルの立場と、彼の戦中の友人であるジャン・カヴァイエスのそれも簡単に参照する。

#### (a) エピステモロジーにおける科学史の対象

カンギレムによれば、科学史の対象は科学の対象とは異なる。まずは科学史の対象に関する、次の問いから始めよう。「過去のこの科学は今日の科学の過去であるのか？」(IR, p.13)。これは、カンギレムが、18世紀に「植物学」と呼ばれていた学科を今日の「植物学」の過去として無自覚に断っている歴史家に対して投げつけた「根本的な問い」である。そしてカンギレムによればこの問いに対する答えは端的に「否」である。18世紀の植物学者は当時の動物生理学の内にモデルを求め、植物学者といっても、物理学者兼生理学者と化学者兼生理学者の二つに分担されていた。しかし現代の植物生理学は化学的分析技法と物理学的技術の双方を用いるので、18世紀の植物学と今日の植物学を連続的に論じてしまうことは、「対象の根本的な不連続性と生化学・生物物理学と呼ばれる学科の根本的な新しさを隠蔽する」(IR, p.15) ことになる。

そこで、エピステモロジーが植物学史を描く場合、それは、最初は植物を論じる良質の言説ではなかったが、現在の良質の言説にいたってようやく植物がその科学の中で展示される対象となったような、そうした言説についての言説をつくることになる。このような科学的言説の歴史性こそがエピステモロジーの科学史の対象となるのだ。歴史性を持った科学的言説である限りで、科学史の対象は歴史を持つ。

しかも彼によれば、科学史の対象の理論的な場は、「科学史それ自身のうちで探究されねばならない」(EH, p.18)。例えば先の植物学史であれば、植物学の言説という歴史性を持った対象が意味を持つのは、正にその植物学史の理論的な場においてのみである。それゆえ科学史の対象は、「そこに与えられていない対象 (un objet non donné là) であり、未完成であることをその本質とするよう

な対象」(EH, p.18)である。

それに対して科学の対象は、カンギレムによれば「歴史を持たない」「所与の donné」対象である。確かに、植物を研究するのであれば、植物の成長の歴史が、また結晶の生成を科学的に探究するのであれば、地球の歴史や鉱物の歴史が、それぞれ考慮に入れなければならないのではあるのだが、これらの対象は「この歴史の時間それ自体が既にそこに与えられている対象(un objet déjà donné là)」(EH, p.16)である。これは科学史の対象と異なって、科学の対象が言説から独立しているということだ。科学の対象は歴史を持たない、とはこのような意味で言われている<sup>6)</sup>。

#### (b) エピステモロジーと科学史の関係としての法廷モデル

18世紀に「植物学」と呼ばれていた学科と、現在そう呼ばれている学科を連続的に取り扱うことは禁止された。とするなら、では一体どこでそしてどのようにしてその連続性が断ち切られたのかを調べる作業が重要になってくる。この「知の過去や過去の知について判断を下す」ための「判事」こそエピステモロジーである(EH, p.13)。そしてこの断絶の地点を正しく識別し評価するためには、現在の科学的成果から過去の科学に価値評価を下すことが必要である<sup>7)</sup>。

エピステモロジーこそが、ある一つの科学が語るようになった最新の言語を歴史に教えることで、歴史に判断の原理を提供するよう呼び求められる。また同時に、それこそが、ある科学的言語が理解可能であることを止め、他のより卑俗な言語に翻訳可能であることを止める時点にまで過去を遡ることを歴史に許す。(EH, p.13)

こうした法廷モデルとしてのエピステモロジーの代表は、勿論バシュラールのそれである。実際カンギレム自身、先の引用の後で、バシュラールの「死に絶えた科学史」と「認可された科学史」の間の区別を持ち出しているが、バシュラールのより有名な「認識論的障害」の概念によってエピステモロジーの判事としての性格を理解することもできる。「認識論的障害」とは、『科学的精神の

形成』の中では、18世紀以前において、自然科学への移行を妨げていた様々な心理的条件のことを意味する(最初の経験、身近なイメージの過度の拡大、性質の実体化等)。そしてバachelardはこの認識論的障害を、あくまでも「私たちの時代から」摘出し「裁く」のである (Bachelard, p.19)。

### (c) エピステモロジーの科学観

科学史に対して判事としての役割を演じるエピステモロジー。ではこの科学史との関係を通して、エピステモロジーは「科学」に対してどのように振る舞うのか。カンギレムによれば、「科学はその批判的訂正によって規範化される言説」(IR, p.21)であり、また「科学とは経験の内現実のとみなされざるを得ないものを規定するための、批判的・漸進的言説である」(EH, p.17)。エピステモロジーにとって、科学とは絶えざる批判的訂正を受けることで漸進的に規範化される言説なのである。

それゆえエピステモロジーが調べ、裁く断絶とは、科学的言説の規範性の断絶であるということになる。ミシェル・フーコーは簡潔にも、「エピステモロジーとは実際にそれが働いていた様々な科学的活動に内的な規範性の探究である」(Foucault, p.1590)と述べていた。科学の内的規範性がどこで断絶され、そしていかにして批判的訂正を受けたかを、科学史を通して探究し理解させるための努力、それこそがエピステモロジーなのである。

ここで規範性が「内的」であるというのは、科学が正に己自身の運動により自らの問題を解決する、という見解を意味している。私たちはこうした科学観を強く打ち出したエピステモロギとして、カヴァイエスの名を挙げることができる。カヴァイエスは遺稿『論理学と学知の理論について』の中で、科学を「その運動の内で自律的なもの」と捉え、科学的自律性を、それが外部からの借り物を拒否するという点で、「同時に拡大であり閉関である」ようなものとして考えていた (Cavaillès, p.503-505)。「科学論の本質的問題の一つは、正に[科学の]進展が(……)深化と抹消による内容の永続的刷新である、ということである」(Cavaillès, p.560)。「永続的刷新」、つまり科学の自己批判的訂正運動は終わることがないのである<sup>8)</sup>。

#### (d) エピステモロジーの批判的機能

では以上の性質を持つエピステモロジーはいかなる批判的機能を有するのだろうか。カンギレムはその一つとして、科学史家に対して「先駆者」探しを戒めることができる点を挙げているが、ここでは科学史における「上から下への方法」に対する批判を取り上げる。

エピステモロジーは確かに断絶の地点を調べ裁くのではあるが、このことは決して、現在の「真理」を過去に遡及させて過去の理論を断罪する、ということの意味していない。それは「永遠の真理と同一視された現時点での真理の論理に従って問題の通史を作る」(FC, p.156) ことであり、「科学が成熟状態に達した」(IR, p.22) という誤った保証に依拠することになる。こうしたある種のホイッグ史観である「上から下への方法」に対して、カンギレムが主張するのがバシュラールも主張した「回帰」の方法、つまり(c)で述べた規範性の断絶を探究する方法である<sup>9)</sup>。エピステモロジーは科学史をつくることで、「今日の真理がその消失点であるような科学の諸段階を、遠近法の内に置くのではない」(EH, p.14)。先述した通り、エピステモロジーにおいて、科学とは絶えざる批判的訂正を受けることで漸進的に規範化される言説であった。とするならば、この科学の未完結性の主張は、現時点での真理もまた永遠の真理ではないことを、絶えず意識化させる<sup>10)</sup>。もしこのことを科学史家が忘れ、現在のモデルを普遍的な試金石として過去に遡行的に適用するならば、そのとき「それは歴史に対する一種の盲目」(IR, p.22) となるだろう。

### 3

第1節でシモンドンの技術論を素描し、第2節で主にカンギレムによるエピステモロジーの規定を見た。しかし両者が取り扱う対象には明確なレベルの差異が存在する。というのも、前者では歴史的次元を備えた技術的「対象」が取り扱われるのに対し、後者では歴史性を持つ科学的「言説」が取り扱われるからである。とするならば、シモンドンの技術論を単純にエピステモロジーであるとは断定できないだろう。しかしこの問題については次節で検討することにして、本節では、彼の技術論が第2節でのエピステモロジーの規定に沿って構



成されていることを示しておく。

まず (a) 対象について。エピステモロジーでは、科学史の対象は、科学の対象が歴史を持たないのに対して、歴史を持つことが主張されていた。換言すれば、科学の対象が「歴史の時間それ自体が既にそこに与えられている対象 (*un objet déjà donné là*)」であるのに対し、科学史の対象は、特定の科学史の理論的領域の中でのみ正当性をもつような「そこに与えられていない対象 (*un objet non donné là*)」であり、「未完成であることをその本質とするような対象」であった。シモンドンにおいても、技術的对象は「イマココニ与えられた (*donnée hic et nunc*) しかじかの物」であるのではなかった。そのような既に構成済みのもので技術的对象を取り扱うのであるならば、特定の種に帰属させることで技術的对象を分類することもできたであろう。しかしシモンドンは技術的对象を「それについての生成が存在するところのもの」と、あくまでも生成途上にあり、「歴史的次元」を備えたものとして捉える。確かに研究対象のレベルの差異はあるにせよ、シモンドンもエピステモロジーも、歴史性と不可分のものとして研究対象を捉えるのである。

次に (b) 法廷モデルについて。エピステモロジーにおいては、現在の科学的成果から過去の科学に価値評価を下すことが、とりわけ断絶の地点を調べ裁くことが必要とされていた。シモンドンにおいても、常に現在の技術的对象から、過去の技術的对象が評価される。例えば、真空管の発展においても、四極管から過去の三極管が省みられ、しかも内的図式の「跳躍」が両者の間でどのようにして起こったのが具体的に調べられていた。シモンドンは技術的对象の生成における「断絶」の地点とそのあり方を現在の地点から調べるのだと言うこともできる。

そして (c) 科学観について。エピステモロジーでは、科学とは絶えざる批判的訂正を受けることで漸進的に規範化される言説であった。シモンドンにおいてこの科学観に対応するのは彼の技術観である。彼にとって技術的对象とは、新たな内的図式を産出することで己の内部の問題を解決していく、内的発展のプロセスの内に置かれたものであった。確かにここでは「規範」あるいは「規範性」という言葉は使われていないが、「内的図式」は、それが技術者の制作行為に内的な一貫性を翻訳する限りで、また社会の規範を変化させる限りで、「技

術的規範性」(IPC, p.264f) とも呼ばれる。この意味で、技術的対象とは問題を解決しつつ規範性を確立していくプロセスの中に置かれた対象である、とすることができる。また、エピステモロジーとは科学の内的規範性がどこで断絶され、そしていかにして訂正され追い越されたかを探究し理解させるための努力であったが、シモンドンの技術論もまた技術的対象の生成における跳躍がどこでそしてどのようにしてなされたかを理解させるものである。

最後に (d) 批判的機能について。エピステモロジーでは、現時点での真理もまた永遠の真理ではないことを、絶えず突きつけ続けるが、シモンドンにおいても、現在の技術的対象はそれが一見いかに完成されたものと見えようとも、未完成のものであって、未来へ開かれたものなのだ、ということが主張されていた。

以上のことから、シモンドンの技術論が、エピステモロジーの規定に沿って構成されていることが明らかとなった。まず歴史性を担ったものとして技術的対象を捉え、そしてあくまでも現在の技術的達成から、ある内的図式が産み出された過去の地点の跳躍を評価し、さらには現在の技術的対象の未完結性を指摘する……。このような技術論の側面を私たちは「技術のエピステモロジー」と呼びうるのではないだろうか。

#### 4

最後に第3節冒頭の問題、すなわちシモンドンの技術論とエピステモロジーにおける研究対象のレベルの差異(技術的対象と言説)の問題に戻ろう。この差異を無視してまでシモンドンの技術論を「エピステモロジー」の系譜に据える意味はどこにあるのだろうか。科学と技術の関係を彼がどのように考えているのかを見てみよう。彼によれば、科学ないし技術の発展は世界と人間の間の関係をより安定したものにしていくプロセスであり、ある技術の失敗が、その技術と世界の間を両立させるものとしての新たな科学を招聘することもあれば、また逆に科学的発見が技術的探究に新たな条件を与えることもある。しかし相互に影響し合うとはいえ、科学と技術は決してどちらかに還元可能であるわけではない。というのも、技術が新たな「対象」の発明によって発展するのに対

して、科学は単に失敗した技術の図式を引き写すだけでなく、新たな「概念」を発明することによって発展するからである<sup>11)</sup>。シモンドンにとって、影響し合うにもかかわらず、科学と技術は相互に還元不可能な自律性をそれぞれ持つ（それゆえ彼は科学と技術の発展を「生成」という言葉で呼ぶことができた）。そしてカンギレムも実は同じように科学と技術の関係を考えていたこと<sup>12)</sup>、にもかかわらず技術の領域でまとまった仕事をしなかったことを思い起こすならば、シモンドンの技術論を「エピステモロジー」の系譜に置くことは、カンギレムの仕事を補完する役割をその技術論に与えるのみならず<sup>13)</sup>、科学と技術の自律的生成と相互影響という問題圏を再認させることにもなるだろう。そして自律的生成と相互影響という問題圏をさらに論ずるためには、彼の哲学のもう一つの柱、個体化論が必要とされる。

## 注

- 1 例えば Albin Michel から 1994 年に刊行されたシモンドンについてのクロックの記録では、第 1 部が「個体化の哲学」、第 2 部が「技術の哲学」と題されている (*Gilbert Simondon - Une pensée de l'individuation et de la technique*, Albin Michel, 1994)。
- 2 以上、真空管の例は MEOT, p.28f. cf. ウィリアムズ、707-718 頁。
- 3 しかしシモンドンの技術論は、技術的対象の「内的発展」を描くといっても、決して人間からの技術の自立性を主張する決定論に与するわけでも、また社会からの技術の独立を主張するわけでもない。彼にとっても、「技術的存在が社会性の光輝に取り巻かれている」(PST, p.128) ことは当然のこととして認められている。ただ、社会や文化が適切に技術的対象に介入するためには、まずは内在的な観点から技術的対象の生成を理解しようとしなければならない、というのが彼の重要な論点なのである。
- 4 前者の誤解は、技術的対象とは物質の組合せであり、人間性をいささかも持たず、有用性だけを呈示する単なる道具である、という考えに基づく。
- 5 なお、当然のことながらこれはカンギレムによるエピステモロジーの規定であり、哲学史的にエピステモロジーといわれる系譜の総体の特徴付けたものではないことをお断りしておく。
- 6 またエピステモロジーにおける科学史は内在主義による科学史とは異なるとも主張される。内在主義も外在主義も科学史の対象を科学の対象と同一視する。一方で外在主義は伝統的に科学的と呼ばれる出来事を、経済的・社会的関心や、イデオロギーとの関係によって条件付けることで科学史を描こうとし、他方で内在主義は科学史上の事実の内に、理論なくしてはそれについての歴史が作れないような事実を見出す。こう

した「認識とその対象との関係が問題になっているときに歴史を科学に合わせる」(EH, p.15f.) 態度をカンギレムは批判する。なお、「内在主義/外在主義」の対立に還元されえない(と主張される)エピステモロジー独自の内在主義をどう評価するかということは、現在の科学論との関係でエピステモロジーを考えるに当たって極めて重要と思われるが、ここでは取り扱わない。

- 7 カンギレムは法廷モデルに実験室モデルを対置している。実験室モデルとは、科学史の役割を「人間精神の実験的理論を作ること」と断じる考え方のことである。カンギレムによればこのモデルもまた科学史の対象を科学の対象と同一視している。
- 8 シモンドンに最も近い立場のエピステモロークを挙げるならば、それは実はカンギレムではなく——弁証法や人間の身分に関する評価の大きな違いはあるにせよ——このカヴァイエスになると思われる。特に、カヴァイエスが数学の自律性を内的な歴史から考える点や、構造に歴史の原動力を見る観点は、シモンドンが技術的对象に対して持つ着想に極めて近い。
- 9 ただし、「認識論的障害」を科学の発展を妨げている非科学的認識とするバシュラールは、生氣論を認識論的障害でもあったが同時に生命についての健全な認識を保つ着想でもあったと評価するカンギレムに比べて、ホイッグ史観に近づいていることは確かである。cf. 金森, 1996, 126-131 頁。
- 10 カンギレムにとって、「真理」はただ科学に対してのみ言われうる。「真であること、それは科学的に言うことについて言われることである」(IR, p.21)。
- 11 「概念こそが観念的両立可能性を制度化する新たな表象である。科学は概念的である(……)」(MEOT, p.206)。
- 12 「これらの指摘 [ルロワ＝グーランによる指摘——引用者注] に照らせば、〈科学〉と〈技術〉が、一方が他方に接木されるのではなくて、その各々が他方からあるときは解答を、あるときは問題を借り受けるような、二つの型の活動であるかが見取れる」(CV, p.125)。
- 13 もっとも、技術活動の根幹に生命の運動を見出すような生命論的技術論とでもいうべきカンギレムの視点はシモンドンには希薄ではあるが、Sebestik の論文、及び金森、1994, 34-51 頁を参照のこと。

#### 文献表

(シモンドン、カンギレムの文献のみ略号を用いる。[ ]内は初出年を表す。)

Bachelard, Gaston, *La formation de l'esprit scientifique*, Vrin, 1993 (l'édition de poche) [1938].

Canguilhem, Georges

FC : *La formation du concept de réflexe aux XVII e et XVIII e siècles*, Vrin, 1977 [1955].

CV : *La connaissance de la vie*, Vrin, 1992 (l'édition de poche) [1965].

EH : *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Vrin, 1994 (7ème édition) [1968].

- IR : *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Vrin, 1977.
- Cavaillès, Jean, *Œuvres complètes de philosophie des sciences*, Hermann, 1994.
- Foucault, Michel, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Gallimard, 2001.
- Sebestik, Jan, "Le rôle de la technique dans l'oeuvre de Georges Canguilhem," in *Georges Canguilhem, Philosophe, historien des sciences*, Albin Michel, 1993.
- Simondon, Gilbert
- MEOT : *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, 1958.
- PST : "Psycho-sociologie de la technicité," in *Bulletin de l'école pratique de psychologie et de pédagogie*, Université de Lyon, novembre-décembre 1960.
- IPC : *L'individuation psychique et collective*, Aubier, 1989.
- ウィリアムズ、T・I 編『技術の歴史14 (20世紀その4)』(中岡哲朗訳編)、筑摩書房、1981年。
- 金森修『フランス科学認識論の系譜——カンギレム、ダゴニエ、フーコー』、勁草書房、1994年。
- 『バシュユール——科学と詩』、講談社、1996年。

## L'épistémologie de la technique chez G. Simondon

Daisuke NAKAMURA

La philosophie de G. Simondon est souvent reconnue par sa pensée de l'individuation et de la technique. Mais sa philosophie comprend aussi une réflexion épistémologique. D'après lui, l'objet technique a sa propre historicité ; les modes de bonds dans l'évolution discontinue de l'objet technique ne sont évalués que par rapport au présent ; et il n'y a pas de fin dans ce processus évolutif. Ses idées se fondent sur les déterminations de l'épistémologie que G. Canguilhem a définies. On peut appeler cet aspect de sa philosophie « l'épistémologie de la technique ».

# 書 評

村上勝三著

## 『観念と存在 デカルト研究 1』

(知泉書館、2004年)

目眩むばかりの多様さ・深さ・緊密さを有する畏るべき書物である。

本書——『成立』(=『デカルト形而上学の成立』、1990年)刊行以前に発表されたデカルト観念説に関する論文を中心に構成され、著者の3巻からなるデカルト研究論文集の第1巻、『成立』・『新デカルト的省察』と合わせて5冊になると予告されている「ひとまとまりの仕事」(250=本書の頁付)の2冊目——公刊の意義は誠に大きい。1/デカルト観念説の思索史的な生成と展開、及び、中世哲学との断絶/連続性に関する哲学史的作業——観念論としての形而上学の成立を1630年の四つの書簡から「第四省察」まで辿り、「二重の存在-神-論」(マリオン)とも「二重の意味での二元論」(所雄章)とも異なる、「(学問的)知識の成立」を解き明かすデカルト形而上学の意義を解明した『成立』の思索の背景にあってそれを支える——が纏まった仕方提示された。2/一般存在論と特殊存在論からなる形而上学という解釈の視点から『省察』の思索の核心を解き放ちつつも、知識論的な負荷が一見すると強いやにも思われた『成立』の思索の先に、「<私の思いに条件づけられた一般存在論>(vi, x)の構築という課題が提示され、その課題を背景にしながらデカルト観念説を「<思われてある>こと存在論的機制」(vii)を解き明かす議論として読み直すことを私たちに可能にした。つまり、デカルト観念説に関する哲学史的作業の提示と村上哲学の(新たな展開を含み込んだ)構想とその第一歩の開示の書である。

全4部、各部3章——IV-4(=第IV部第四章)は「デカルト「観念」説に関

する文献表」——の計12+1章からなり、Iは著者のデカルト解釈と村上哲学の三つの視点・仕法からの例示的な展開にして『デカルト研究』三部作の雛形、IIは『成立』と最も密接に関わる一連の研究にしてその基礎の提示、IIIは定礎されたデカルト観念説の哲学史的な位置づけとその(『省察』以降における)展開の解明、IVは要約と作業場の開示、にそれぞれあてられる。I-1・II-1が出発点、II-3・III-2が著者の解釈の核心である。

著者の哲学的テーゼのみを私たちに再構成して列挙しよう。「<私>が世界に対峙しているながら、しかも世界の内にこそ<私>の在処が見出される」(153; cf. 169)という事態——伝統的には認識論と存在論との対立として語られる問題——を、デカルト観念説の(思索史的展開の解明と断絶/連続性の解釈学を武器にした)検討を通して統一的に掴み取り、<私の思いに条件づけられた一般存在論>へと展開すること、これが根本にある。知識論に関わるテーゼは以下の通りである。1-1/デカルト的現実性は、心的事実に支えられつつも、秘私性を含意しない(=II-1——『成立』の核心的テーゼを先取りして深化させ、懐疑が知識の現実性に向けられたことを明らかにしつつ、知識の現実性のデカルト的意義を解明するという意味での出発点——)。デカルトの場合、対象的に/対象としてあるのは観念ではなく、観念の内においてその内容に他ならない「対象の実象性」であり、1-2/「観念によって表象された対象についての表象内容としての「対象の実象性」」(119; cf. 121)は、その<あり方>が観念の<あり方>とは相対的に自立し、したがって「私」ではない事物の「私」における<あり方>」(120; cf. 228)を示す(=II-3——著者によるデカルト観念説の基本的提示として本書の中核——)。デカルト観念説は、<私>の知るという働きから相対的に自立した「知の公共性」(120, 122, 124; cf. 170)のレベルを示す。このような意義を有する『省察』本文的な観念説から「諸答弁」的/以降の観念説への展開の検討がさらに二つのテーゼを生み出す。1-3/この移行は<対象認識>から<形相認識>(黒田亘)への展開を意味し、意識概念の成立もこの展開において把握されねばならない(=III-2——観念説の展開に近代的意識概念の成立を見届ける、本書のもう一つの中核——)。「思惟内容の何であるかを示す形相」(166)によって成立する<形相認識>は、「思惟内容を対象化しているという事実」(id.; cf. 230)を必要とし、この事実が意識として掴まれた。デカルト

ひいては近代的意識概念の本質は、「自らの思惟を対象化しているという意味での〈自己意識〉」(168)に他ならない。他方、1-4/知識成立の基盤は、無記なる力に至り着く本有観念ではなく、〈思惟のままにならず〉・〈あらゆる場合に常に〉ということの本質とし、それを足場に論証が可能になる観念の本有性に求められねばならず、この点『省察』以来デカルト観念説は一貫している(=III-3)。

さて、「対象の実象性」と(その)「対象にあること」との「存在論的差異」(230; cf. 229)の隠蔽は、英米系の研究者に顕著なデカルト観念説の「認知理論への変質」(229)を生み出したが、この差異は、「対象にあること」の原因の探求という存在論的な意義を有している(=IV-3)。こうして知識論は存在論と関わる。だが、この論点は著者の探求の出発点において既に掴まれていたものであって、2-1/デカルトの「実象性」概念は事物の本質だけを表示するのではなく、「それを一つの手掛かりとして事物の實在に関与し得るところの規定」(17)である(=I-1——断絶/連続性の解釈学をテキストに寄り添いつつ遂行することが哲学に結実する、という著者の研究の典型的な論文にして「最初の航海(navigation)」の「標定(réperage)」の在処を余すところなく示す——)。2-2/『省察』本文の観念説は、実体・様態図式を足場にした〈対象認識〉の實在的基盤・成立根拠の探求であり(cf. 165, 169, 225, 228)、認識論と存在論との対立は、観念説の展開において示される「実体・属性図式と知識論的構図の区別と連関」(168)として統括的に理解されねばならない(=III-2)。「対象にあること」・実体としての〈私〉の原因の探求を通し、「〈私〉の思いを真上に超え」(x)た上で切り開かれる存在論そのものの提示は、続刊の課題となる。(なお、I-2は自然学の土台設定を光という主題を巡って逸話的に物語り、著者の文学的とも言える資質を不意打ち的に示し、I-3はアンスコム議論を手がかりにしつつ「私」・行為・「思い」のありさまとそれらの概念地図を独自に描き、村上哲学の一端を示すと共に、『新デカルト的省察』において展開されるであろう、研究によって得られたものを自らの経験として深化させながら日本語へと結実させるという作業の雛形となる。以上二つの雛形は、今後刊行される著作の広がり予感させる。)

一つ一つの論点を批判的に吟味し、応答することは他の場所にこれを委ねる。



本書の意義を俯瞰的に纏めよう。1/世界的同時代性：現在のデカルト研究は、中世哲学、それもジルソンの古典的研究がそうであるようなトマスやスコトゥスとの関わりだけでなく、スアレスを焦点とする第二スコラの哲学者やプチ・カルテジアンの理説との断絶/連続性の解釈学を必須の要件としている。マリオンらによって精力的に進められ、私たちの共有財産にして共通の研究手法となったこの解釈学を、著者は最初ほぼ孤独に、そして途中からは半ば共鳴する仕方で進めた。他方、言語的転回に応答しつつ近世哲学を読み直す作業が英米の研究者によって進められたのも70年代であり、著者の思索はそれらの動向との批判的対峙という側面を有する。2/解釈の哲学的独創性：彼の地における中世哲学との断絶/連続性の解釈学は、特に観念説に絞った場合、クルティーンヌやアリューらによるスアレスとデカルトの間を繋ぐマイクロ・イストワールの試みはあるものの、それほど大きな成果を生みだしておらず、哲学史的解釈学が哲学に結実している例は少ない。博識は必ずしも哲学に結実しない。二点だけ引き出す。i/「対象の実象性」と「対象的にあること」との「存在論的差異」に基づく「知の公共性」のレヴェルの提示は、言語的転回以降においてデカルト哲学と共に思索することの意義を、言語的公共性とは異なる地平において公共性の場面を——しかも＜私＞の思いに裏づけられたそれとして——掴みとること、言い換えれば、観念の私的側面と観念の表象内容の公共性とを共に知にとって不可欠にして重要な契機として捉え返していくことに見て取りながら、これを存在論の問いへと向け直す。世俗の公共性とは異なるもう一つの公共性の在処を、生きられるものにして超越へと開かれた＜私＞のあり方として提示する、と言い換えては著者の思索を曲解したことになるだろうか。ii/近代的な意識概念の本質を、「自らの思惟を対象化しているという意味での＜自己意識＞」として捉え、そこに＜形相認識＞の成立の事実的根拠を見て取るという論点は、一方で、中世哲学との断絶の最も深い意味を教えると共に、闇として感じ取られるような単なる事実性とは異なる役割を意識に対して与えるが、他方で、その意識する＜私＞がカント的な「経験の可能性のア・プリオリな最終制約」(225)という単なる形式に過ぎないものでも、現れを実質とするような単なる思いでもなく、他の存在者と並び立ちつつ実在する実体として捉えられるという＜対象認識＞に関わる論点と区別されつつその連関において理解される。「思

うことをやめるならばあることもやめてしまう比類なき存在である「私」(x)のその存在の意義の解明へと向けられるのである。

こうして本書は、断絶/連続性の解釈学、言語的転回以降における近世観念説の再検討、さらには(実質的)現象学によるデカルト哲学の部分的再評価という同時代的潮流と対峙しつつ、まさしくデカルト観念説の哲学的意義を提示する。〈鉄壁のデカルト〉像を示したと言われる『成立』は、その半ばを占める『省察』読解という禁欲的なスタイルの故もあってか、その孤高の姿のみが認められてきたようにも思う。その書の背景に、というよりもその書において書き込まれていた著者の哲学的なテーゼが、本書と共により広い範囲において吟味され、私たちの共有財産となることを望む。(なお、IVは、デカルト観念説を巡る資料の提示・著者の解釈の要約的提示・主題的再提示を行い、文献表の提示と合わせて、哲学史研究を通しての「公共的な語り」(122)の模範的な場、特に若い研究者にとっては、哲学史研究のアトリエの模範的な姿を示す。)

評者にとって、本書に収められた一連の論文を繰り返し読み、近世哲学史研究が哲学そのものとして結実するその姿に感銘したことが、近世哲学史研究を一生の仕事として定める大きな契機となった。その感銘は、四半世紀前に記された諸論考が大きな変更を加えられることもなしに配置されるだけでデカルト哲学の極めて緊密にして豊饒な姿を提示するに至った本書の刊行によって、驚きを伴うに至った。感銘と驚きの正当な尊重への向け直しは、受け手による新たなテーゼの提出こそを要請するだろう。しかし今は、神論を含まない「特殊存在論」(vi)とカンブシュネルとは反対の歩みにおいて展望されている「「情念」の理論」(230)が、次の三つの著作ないしはその先の仕事において示されること、そして本書を繙くことによってまずは驚きにうたれつつ、哲学史研究を哲学そのものへと結実させる多くの若い研究者が出現すること、これらを心から待ち望むに留める。

(鈴木 泉)

山口信夫著

## 『疎まれし者デカルト』

(世界思想社、2004年)

著者の山口氏は広い視野をもつフランス思想史の研究者である。「デカルト哲学の思想史的検討を中心に研究し、そこから派生する問題を考察」(岡山大学文学部HP)しておられる。派生する問題のなかには、メルセンヌ、薔薇十字会、フランスの哲学教育も含まれる。

著者の長年にわたる研究成果を一書にまとめたものが本書である。18世紀は啓蒙主義の時代であり、ヴォルテールの批判が示すように、この時期デカルト哲学は否定的に評価されていた、というのが一般的理解であろう。だが、実際はどうであったかはあまり知られていない。本書はこの時代におけるデカルト主義の足跡をたどり、それを肯定的に捉えようとしたものである。従来の研究において欠落した部分を補う書であるといえる。

啓蒙の世紀におけるフランス哲学の通史は枚挙に暇がない。古典的なところでは、B.ダミロン『18世紀哲学史のための覚書』1864があり、デカルトに焦点を当てたものにはF.グイエ『デカルト哲学の歴史』1868がある(著者はこれを導きの糸としている)。V.デルボス『フランス哲学』1919、D.モルネ『フランス革命の知的起源』1933、P.アザール『ヨーロッパ意識の危機1680-1715』1935も著名である。その他にJ.S.スピック『ガッサンディからヴォルテールまでのフランス思想』1960、A.アダン『18世紀前半の哲学運動』1967などがある。だが本書が類書と異なるのは、アプローチの仕方がユニークなことである。時代順に哲学者を外から概説するのではなく、その時代の人や事柄に入り込んで、内から具体的に分析する。この手法によって、副題の「18世紀フランスにおけるデカルト神話の生成と展開」が示すように、デカルトの評価という観点からこの時期の思想の一断面を切りとっている。著者のいう「デカルト神話」とは、「オランダで迫害され、フランスに疎まれたデカルト」(F.トマ)という運命の定式化のことである。哲学者の思想が疎まれながらも命脈を保った経緯を明らかにし、その歴史的展開の跡を追うことが本書の主題である。

序章と七章とから構成されている。序章は問題提示である。著者は、18世紀フランスにおいてデカルトに対する肯定的な言説を、上の定式のなかに見出す。そして本書全体の構図を提示するなかで、たとえ神話的であれ、こうした思想の継承があればこそ19世紀以降の近代的なデカルト解釈がありえたという構想を示す。

第一章では、アカデミー・フランセーズの1765年コンクール（雄弁術部門）の課題として「デカルト頌」が取り上げられた状況が述べられ、第二章では、それをめぐって18世紀におけるデカルト哲学の受容状況が分析される。すなわち、このコンクールには神父や作家など、啓蒙主義の影響を受けた多くの人が応募した。しかしデイドロの推挙もあり、貴族の秘書トマの『デカルト頌』が入賞した。トマはデカルト哲学について批判的検討をしたあとで、ニュートンの先駆として評価した。そしてデカルト哲学の運命を上記のように「神話」化した。このコンクールの背景には、アカデミー内部のフィロゾーフ（ヴォルテールやダランベールら啓蒙主義者）と敬神派（保守的なイエズス会）との対立があった。デカルト哲学はイデオロギー闘争の舞台にほかならなかったが、いずれにおいてもデカルト神話は機能していた、と結ぶ。

第三章は、バイエ（著者はバーイエと表記）の『デカルト伝』1691を通して、デカルト神話の生成を物語る。バイエがオランダでのデカルトの迫害に力を入れて描いたこと。またルーヴアンでの禁書令などデカルト主義への迫害の時期に、この書が執筆され読み継がれたこと。これらが「フランスに疎まれたデカルト」という神話を生成させ、拡大させたとする。そしてその延長線上にトマの『デカルト頌』を位置づける。

第四章と第五章は、ともに「ニュートン対デカルト」という図式の下にデカルトが論じられる。第四章はヴォルテールのデカルト批判を取り上げる。ヴォルテールは『哲学書簡』、『ニュートン哲学綱要』などでデカルトの自然哲学とデカルト主義を徹底的に批判しておりが、迫害されたデカルト神話を強く打ち出し、人口に膾炙せしめたのはヴォルテール自身であったとする。第五章では、フォントネルやイエズス会の学者たちにおいて、「対比伝」の形でニュートンとの比較がなされている様子が分析される。そして、フォントネルの『ニュートン頌』はニュートンを賞賛しつつも、デカルトの原理に与するものであり、

以後、デカルト対ニュートンという形でデカルトの神話は継承される、と結ぶ。

第六章では、ジャンリス夫人作(?)の戯曲「貴婦人方のクラブ」1784が取り上げられる。その成立と梗概とが紹介されたあとで思想史的含意が分析される。すなわち、デカルト哲学の啓蒙的要素(思想の自由と独立など)、デカルト思想の世俗化的解釈、迫害神話に支えられたフェミニズム(女性の擁護者デカルトは迫害されたが女性により埋葬された)などが指摘される。プーラン・ドゥ・ラ・バルのフェミニズム的デカルト解釈も紹介される。そして演劇という形で「神話」が継承されていることが確認される。

第七章は「フランス革命期におけるデカルト像」と題され、詳細な時代分析の下に三つの主題が盛り込まれている。すなわち第一に、デカルトのパンテオン入りは決定していたが、デカルトやヴォルテールを批判した作家メルシエの政治的な動き(反学士院・反ジャコバン)により実行されなかったこと。第二に、ニコラ・プーイの戯曲「ルネ・デカルト」は通俗的なメロドラマではあるが、迫害の主題が出ており、やはりデカルト神話の継承であること。第三に、サン・シュルピス修道院長エムリ神父は、「デカルトの運命」を語るとともにその宗教性と道徳性を強調し、キリスト教の擁護者としてのデカルト像を打ち出したが、これは後世に大きな影響を与えたこと、である。

著者の発想の根源はトマの『デカルト頌』にある。それを主題として中心に据え、その変奏として18世紀フランス思想の諸様相を見ている。たとえばヴォルテールも、戯曲家も、修道院長もトマを読んでいたという事実には驚かされる。著者が扱うのはデカルト哲学そのものではなく、デカルト解釈をめぐる啓蒙の世紀の思想である。本書が歴史の表に出ない、ある意味では些事を記述している点で不満に思う読者があるかもしれない。しかしフランスでは、こうした歴史的研究が哲学の基礎研究の一分野として重視されていることを知るべきであろう。デカルト解釈という鏡を通して、当時の社会・思想・学問の状況が克明に映し出されていて逆に興味深い。随所に厳密な史料の考証が施されていることは本書の学問的価値を高めている。バイエの『デカルト伝』に関しては、未刊行のワンの研究まで調べてある。パンテオン入りがならなかった経緯についてもメルシエの資料を中心に詳しく描かれており、なるほどと思わせる。ニュートンとデカルトの比較研究にはとくに力が入っており、ヴォルテール以

外にもいろいろな見方があったことを教えてくれる。デカルトとフェミニズムの問題については、プーランの解釈に触れるなど、著者の叙述には一歩踏み込んだものがある。さまざまな戯曲に表れたデカルト像の紹介は新鮮である。著者の結論は、18世紀フランスには禁書令など多くのデカルト批判があったにもかかわらずデカルト主義は命脈を保っていた、ということである。それなしにはグイエやジルソンなどの近代的な研究もなかったであろうという主張（243ページ）にはだれしも納得するであろう。各章の終わりにまとめが配されているのは、議論の流れを辿りやすくしている。著者がグイエの上掲書やセツバの『デカルト文献』に啓発され、BNなど図書館の資料を徹底的に活用したことは、丁寧な人名索引と豊富な注を見ただけで分かる。年表が付されているのは理解を助ける。「あとがき」は研究の足跡がよく見渡せる。

最後に個人的な感想をいくつか述べておきたい。評者は学生時代、大学の図書館にあったトマの『デカルト頌』をコピー製本してそのままにしている。これを機に、本文80ページ余の小著を改めて読み直そうという気になった。ただ、デカルトの「神話」という場合（そういう言葉をトマは使っていない）、それは定説ということであって神話とするほどのことではないと感じたが、どうであろうか。バイエを論じた第三章に関しては、順序としては先にバイエがあってトマがあるのだから、バイエ論を『デカルト頌』の話よりも先にもって来たほうが分かりやすかったかもしれない。20世紀の「デカルトを主人公とする戯曲」（155ページ）については、1996年夏の国際学会に併せてデカルト村で上演された「理性の騎士デカルト」（ジルベール・ジレ作）も加えてよいであろう。エリザベトとの関連で評者はフェミニズム解釈が前から気になっており、現代のエリカ・ハースの研究（280ページ）などをもっと聞きたいところである。勝手な注文を二つ付け加えさせていただく。デカルトは当時のフランスだけでなく外国でも読まれた。「17世紀英国のデカルト」は叢書になっているが、ヴォルテールが垣間見た18世紀英国では実際どう評価されていたかを、いつか詳しく調べて欲しい。ロックやヒュームのデカルト主義批判の根本が明らかになるであろう。さらに、本書がすぐれた思想史研究であることは言を俟たない。機会があればぜひ仏文にして、日本の研究レベルの高さを世界に示していただければと思う。

（山田 弘明）

佐藤一郎著

『個と無限——スピノザ雑考——』

(風行社、2004年)

佐藤一郎氏の年来のスピノザ研究が一書となった。『個と無限——スピノザ雑考——』。副題からエッセー風のを想像するなら、とんでもない。著者のレビュー論文から最近の論考まで、計6本の論文(および付論1本)を執筆順に収めた本書は高度に専門的なうえにどの章もかなりヘビーである。前著『哲学的冒険——形而上学へのイニシアション——』(丸善株式会社、2002年)の平易な語り口を知る人はちょっとびっくりするかもしれない。とはいえ形而上学を「生き方」として考える著者の本領に変わりはない。形而上学はその名のとおり、経験的に検証することができないような真理に関わる。にもかかわらず形而上学は生き方と深く関わっていて、おのれの生の経験から離れると意味を喪う。実際スピノザ哲学も、丸ごと形而上学でありかつ倫理学であるという特徴で際立つ。形而上学は生の経験とならねばならない。がしかし同時に存在の学である限り、個の経験を引き合いに生き方を語るものではありえない。こういうある種のパラドックスが、本書に思考の独特の緊張を強いている。

そのことはすでに第1章「[エチカ]第一部の二つの因果性がめざすもの」(修士論文をもとにしたもの)から窺われる。「二つの因果性」とは、あなたや私といった個物が神によって存在へと決定される二重の仕方のことである。スピノザによれば「それぞれの個物は他の個物からある仕方存在することへ決定されているにもかかわらず、そのそれぞれが存在することに固執する力量は神の本性の永遠な必然性から生起する」(『エチカ』第2部定理42の備考)。著者はこれを個物の「二重の存在性格」と解釈し、こう説明する。まず神の本性を表現する神の属性から抽象的で普遍的な直接無限様態を介して個物がそれぞれ単独に「間接無限様態」として生起する。どの個物もこの限りでは制限する他の何もかもたず、無限である。ところがいったん存在し始めると、そういう無限な個物が無限に多く並存せざるをえないので、必然的にこれら個物の間に相

互的な因果関係が成立する。こうして本質決定の次元で永遠性と無限性をもつ個物が他の個物から外的に決定される次元に移行し、有限で時間的な存在となる云々。著者の解釈には「間接無限様態」は個々の個物である(!)という、スピノザ研究の常識を覆すような論点が含まれる(普通は宇宙の全体と解釈されることが多い)。無限な個物が有限「になる」という論理に私は少し危うさを感じるし、絶対的な仕方が出てくる無限様態がなぜ同じ属性で複数化されるのか、その論理もよく理解できたとは言えない。移行が存在論的な順序だとしても、たとえば有限になる前の無限なハエって一体……と不安になるし、無限をそんなふうに永遠と同列に並べていいものかと気にもなる。要するに力業とすら見える解釈なのだが、その狙いははっきりしている。個物が個物を決定する決定論的因果性には生き方を語る余地がない。だがわれわれの精神は十全な観念を形成して自らに一致し、外的な原因からの決定では説明できない能動性をもつ。著者はこの倫理的局面を、やや面妖な「無限な個物」という解釈で担保しようとしているのである。

「精神が自らに一致し、自分だけのものになること」。この同じモチーフが他の論考でも変奏される。第2章「竝行と同一」(著者は旧字を好むのである)はチルンハウスへのスピノザの応答を分析し、並行論を二つに区別する。すなわち、無限に多くの属性がすべてひとつの同じ実体の並行的表現であり、それゆえその様態たる個物もまた同じものが無限に多くの属性にわたって並行的に表現されている、という意味での並行論(「竝行論Ⅰ」)。それと、精神は身体の観念であり、思惟属性内でこの観念に並行する「観念の観念」はその精神と同じものである、という意味での並行論(「竝行論Ⅱ」)。この区別によって著者は、精神の自己同一性が普通理解されているような様態の貫属性的同一性(「竝行論Ⅰ」)には還元されず、むしろ観念とその「観念の観念」が同じものであるという思惟に特有の並行論(「竝行論Ⅱ」)にもとづくことを示す。実際スピノザは、すべての並行的属性にわたって同一である個物でもその観念がどの属性の関連物を対象的に表現しているかで異なる精神をもち、それら並行する無数の精神は個物のひとつの同じ精神を構成することはないと答えていた(書簡66)。並行論を論じるとき見落とされやすい精神の自己同一性という視点を、この論考は明確にした。



続く第3章「〈竝行論〉と「観念の観念」——「知性改善論」から「エチカ」へ——」は『エチカ』の並行定理（第1部定理7）を『知性改善論』の萌芽的な「観念の観念」の考え方と比較しながら、いまの二つの並行論の総合を求める。著者によれば、身体と精神が「竝行論Ⅰ」において「同じもの」と捉えられるのは「竝行論Ⅱ」の「観念の観念」によってである。「観念対象と観念から、つまり観念を解して延長と思惟の〈竝行論〉がわれわれに与えられる」。形式的な並行論を生きられる自己との一致の並行論として理解すること。これが狙いと見える。

「観念の観念」は精神の永遠性というスピノザの主張にも大きく関わると著者は考える。第4章「個を証するもの——「エチカ」第五部再考——」はこれを論じる。スピノザは個々の身体の本質を永遠の相のもとに表現する観念が神の中にあるという証明を行うが、ただちにそれが精神の永遠性を意味するわけではない。もしそうなら、そんな永遠性は「この現在の生」と無関係でよくなる。人間の精神には身体とともに無条件に破壊されることのない何かがあり、永遠なものとして残るとスピノザが言うとき、その「何か」とは、どんなふう生きようが永遠性を保証された本質観念としての精神ではなく、あくまで現実に存在している今生の身体についてその観念の観念を形成し・そのことによって自分を神の永遠なる思惟様態として、身体存在を離れて理解するに至った精神である。したがって、精神の永遠性は死後の存続ではない。「この現在の生」のうちで「自らに一致」し「自分だけのもの」になること、それが永遠であるということだ。『エチカ』全体が帰着するのは「究極的に個を証するものは何か」という問いであり、この問いを動かしているのは「個、自己同一性を語りうる場所」「この現在の生」の裡にもあるべきだという確信」だった——そう著者は結論する。

やや趣を異にする付論「人間と動物」と第5章「知者の生きる場所」は、それぞれ「動物を殺すべきではない」という掟および「正義」に対するスピノザのスタンスを論じる。人間が本性上一致して自らの有益を追求できる相手は人間であって動物ではない。動物を殺してはならないという掟は迷信や同情に基づくというスピノザのちょっと困った発言の真意はそこにあると著者は見る。むやみに殺していいというのではない。むしろ理性に導かれて生きる人々の構

成する共同体なら、有益の追求がゆえに無益な殺戮はしないであろう。ただ現実には知者は稀であり、人々の多くは恐れや期待といった受動感情から一致へと導かれる。そのために法があり「正義」がある。むやみに動物を殺さず・法を遵守する知者は、正しくあることが知者の本性を説明するからそうするのではない。自己の利益のために共同の利益を追求せよと命じる理性の教えによって、外来概念にすぎぬ「正義」にあえて従おうと欲するのである。その意味で、知者にとって正義の実質を生きることは「遠くにあって到達されうる」困難なものだと著者は結論する。政治と倫理の狭間に注目した興味深い論考である。

最後の第6章「真理の道」は2002年日仏哲学会春季シンポジウムでの提題をもとにしている。真理が思考（命題）と事実との単なる一致にすぎぬのなら生き方としての真実とは無関係になってしまう——この懐概が通奏低音となっている。観念と観念対象との一致というスピノザの「真の観念」の規定は一見平板な真理の対応説のように見えるが、それは精神の自己確信のあり方としての「十全な観念」というスピノザのもうひとつの規定によって理解されねばならない——要するにこういうことだと思うのだが、『知性改善論』『短論文』『形而上学的思想』『エチカ』のテキストの詳細な対照比較を通じて展開される議論は相当に錯綜していて要約を許さない。読んでいて気がついたのだが、解釈にはできる限り問題の数を減らす説明を求めるミニマリストの解釈と、問題をできる限り多く拾い上げてそれらすべてを思想発展の契機として説明する分厚い解釈とがあって、きっと著者は後者のタイプなのである。どちらかというも前者のタイプであるらしい私は、著者の分析が綿密になればなるほどその真摯な丁寧さが問題ならぬ問題を抱え込みはしないかと心配になってしまう（たとえば『知性改善論』の「観念の観念」の分析）。後書を読むとシンポジウム以降『知性改善論』の理解に若干の留保があるらしく、これも第6章を難しくしている理由の一端なのかもしれない。

本書は日本語で書かれたスピノザ研究のひとつの水準を示している。新たな議論が開かれることに期待したい。

（上野 修）

水野浩二著

『サルトルの倫理思想——本来的人間  
から全体的人間へ』

(法政大学出版局、2004年)

本書は、サルトルが予告しながらも実現しえなかった倫理学の書についての構想を、遺稿および生前刊行された一連のテキストに基づき、跡づけようとするものである。サルトルの死後、1980年代に、『倫理学ノート』、『奇妙な戦争一戦中日記』、『弁証法的理性批判』第二巻、『真理と実存』等が刊行され、近年これらのテキストを手がかりに、新しいサルトル像が明らかになりつつある。著者水野浩二氏は、『倫理学ノート』(1983年)の刊行当初から、サルトル倫理思想の軌跡をたどるという一貫した課題のもとに研究を進めており、本書がその集成であることは言うまでもない。はたしてサルトルは、倫理学の構築を終生断念しなかったのだろうか。著者の指摘にもあるように、サルトルの生涯においては、倫理的問題について「集中的に思索」していた時期と、それらを中絶し倫理学から離れていった時期(政治的現実主義の時代)とが存在する。また、倫理そのものに対して「否定的立場」を取るような言及も、いくつかのテキストに見受けられる(5-6頁)。こうした事情を考慮しつつ著者は、サルトルの倫理思想を、R.ストーンらの分類にならい、1940年代後半の「第一の倫理学」と1960年代の「第二の倫理学」という二つの時期に分けて検討する。この二つの倫理学の輪郭をたどること、そして「第一の倫理学」から「第二の倫理学」へと至る経緯を追うことが重要であると思われるので、本稿では著者が提示する二つの倫理学(本書第一部、第二部)を中心にその内容を概観する。

まず、サルトル自らが述べる人生の三つの時期—「道徳主義」の時期、「政治的現実主義」の時期、1968年以降の「新たな道徳主義」の時期—を手がかりに、倫理学の輪郭がたどられる(第一部第一章)。著者の指摘に従えば、1940年代半ばまでのサルトルは、「芸術による救済のモラル」が倫理思想の中心をなしていた。書くことに専念さえすれば人生は開けると確信していた「楽観主義」の

時期や、逆に「人生に確信がもてなくなり悲観主義に陥っていた時期」、いずれも人生の不条理さから逃れるために芸術作品を生み出すことが、おのれの救済の道とされていた時期である。これに対して、1940年代後半から50年代にかけてのサルトルは、「道徳主義と決別した」かのような政治的現実主義の立場へと向かう。このことは彼自身の戦争体験とも深く関係しており、「人間はすべて政治的なものである、ということを見出した」との言及さえ見られる(23頁)。著者は、『墓場なき死者』(1946年、初演)や『汚れた手』(1948年、初演)等の戯曲を引用し、主義主張のために仲間を死なせたり、暗殺を企てたりする登場人物が拘泥する「自尊心(orgueil)」とは何かを問う。「抽象的モラル」の無益さに気づき、「行動の有効性」に目覚めたのが、この時期のサルトルである。

ではサルトルは、モラルの可能性を完全に排除してしまったのだろうか。この問いに対する本書の答えは否である。目的なき歴史の主体は存在しないが、この目的は観念の世界のものであってはならない。1960年代後半のサルトルは、「モラルと歴史のアンチノミー」を乗り越え、「現実的な行動の論理」を模索しようとする(24-25頁)。「具体的モラル(morale concrete)」として考察されるのはこうしたサルトルの立場である。本書でも指摘されているように、サルトルにとってのモラルとは、そもそも「内容空疎」であり、たとえば革命家に彼がどのようにふるまうべきかを教えるようなものではない(27頁)。とはいえ革命家は「具体的目標」をもっており、その限りで「人間と価値についてのある概念を想定している」。とすれば、目的のために手段を選ばないような単なる「現実主義」ではなく、一定の「理念的目標」に従って、「具体的状況」のなかから行動が決定されるはずであり、これこそがサルトルの目指した「具体的モラル」に他ならない。

第一部第二章、第三章では第一期の倫理思想の核となる「本来性のモラル(morale de l'authenticité)」と、「相互承認論」とがそれぞれ検討される。まず著者は、魂の平静を得るために自己の欲望を抑制することを説くストア派の立場を、一種の欺瞞であるとするサルトルの立場を指摘する。こうした欲望の抑制は、サルトルによれば「自分に対する暴力と嘘」によっている。このストア主義と対置される「本来性のモラル」がわれわれに教えるのは、人間が自らの〈状況-内-存在〉を徹底的に「現実化」することであり、それを生き抜くこと、す

なわち、自己の状況の「自覚」であり、その「引き受け」である。しかしながら、サルトルの言う「本来性」の概念は、単に「自己欺瞞」の告発を目的とするのではない。「本来性」はわれわれに「新しい存在の仕方」をもたらす。それは人間存在が存在所有の企てにおいて経験する挫折を通して、「回心 (conversion)」へと至り、「私が在るところのもの＝自我」ではなく、「私が欲するところのもの＝行為」によって私の何たるかが決定されることを意味する (37頁)。したがって、「本来性」において「唯一妥当」と見なされるのは、「なす (faire)」という投企である。

さらに、相克としての他者関係を克服するようなサルトルの視点が、「相互承認論」として記述される (第三章)。アンダーソンの区分する承認の意味に依拠しつつ、著者が強調するのは、「他者を価値があるものと見なす」という「価値評価的承認」であり、カントの「目的の国」に通じる発想である。これは先に述べた「救済のモラル」において目指された、「単独の人間が自己のより高い尊厳を求めて生きること」とは視点を異にする。私が欲するのは他者からの「積極的な価値評価」であり、他者も同様の評価を受けるようにと、お互いが目的として承認されるような関係が前提とされる。そして、こうしたサルトルの立場は、第二章で述べられた、「本来性のモラル」と密接に結びついていることは言うまでもない。なぜなら、本来の人間は、自分自身が対象となることを「人間条件の一つ」として受け入れるのであり、「事実と価値」という両義性を生きる存在だからである。こうして、著者はサルトルの「相互承認論」のうちに、「他者の自由への共感的な自己拘束」を見だし、「行動や意志の次元」での他者との「一体性 (unité)」を指摘する (64頁)。

第二部では1960年代のサルトルが構想していた、「第二の倫理学」の輪郭がたどられる。この時期のサルトルの草稿 (「1964年のローマ講演」等) に関しては、いまだ公刊されていないという事情もあり、本書が用いるテキストも、1960年に出版された『弁証法的理性批判』第一巻、『レ・タン・モデルヌ』に掲載された「1961年のローマ講演」、講演の草稿を保有しているR. ストーンらによる要約等が中心となる。しかしながら、第一期の倫理学を不完全なものであると示唆するようなサルトル自身の言及を考慮し、本書も「第二の倫理学」こそが「出版に値するもの」であったという確信のもとに考察が進められる。

その詳細を論じる余裕はないが、ここでは著者が掲げる「第二の倫理学のモチーフ」について触れておく。『批判』第一巻の主題とも連動しているこの時期のサルトルの立場を特色づけるのは、人間存在を「欲求 (besoin)」をもった有機的全体性」として定義すること、さらにはこの「欲求」のうちに、道徳性の根源を見いだしていることである。「欲求」が道徳性の根源と見なされるのは、『批判』第一巻に見られるサルトルの立場——欲求を「動機」や「投企」とほぼ同義に用いていること、欲求により、物質的環境が「欲求充足の可能性の全体的な場」として開示されること、さらには欲求が人間存在における生の「現実的目標」を示していること——と深く関わっている (132-133 頁)。また、139 頁以降で検討される 64 年講演に関していえば、「欲求」は「第一の規範的構造」であり、「倫理の真の源泉である」とまで言われている。ではこの「欲求」を道徳性と直接的に結びつけるものとは何であろうか。本書にもあるように、人間存在は、自分が「人間以下の」状態に置かれた時、「人間の名の下に」それを拒否し、「全体的人間 (homme intégral)」として、十全な人間生活を獲得しようとする「抑えがたい力」=欲求を有する。すなわち、われわれは、たとえば食糧の不足という事態に対して、「欲求」を通じて状況を乗り越えようとするが、それと同時に、「全体的人間」としての自己自身を「絶対的目的」として確認するのである。著者はこう述べる。「実践はすべて、人間存在をまったく疎外する体系を生み出す実践でさえ、無条件的未来や無条件的目標として〈全体的人間〉を掲げる。というのも、状況がどうであれ満たされることを求める欲求は、サルトルにとって道徳的規範の無条件的性格の源泉だからである」(98 頁)。

以上において、著者が掲げるサルトルの二つの倫理学の骨子およびそのモチーフについて素描してきた。内容的に紹介しきれなかった部分も多いが、ここで評者が気づいた点を一つを付け加えておく。それは「第一の倫理学」と「第二の倫理学」と関係についてである。著者はサルトル自身の言葉を根拠に、「第二の倫理学」こそが「出版に値する」との確信を記しているが (71 頁)、果たして「第一の倫理学」とはサルトルがいうような「まやかし」として棄却されるべきなのだろうか。この問題は本書が最終的な結論として掲げる「全体的人間」のあり方とも深く関わっているように思われる。というのも、著者も指摘するように、「第二の倫理学」の根幹をなすともいえる「全体的人間」の普遍性

は、「人間の条件の普遍性」であり（98頁）、これが1945年の講演「実存主義はヒューマニズムである」の主張と重なってくることは確かだからである。もしそうならば、「第二の倫理学」の萌芽自体がすでに1940年代のサルトルに見いだされるということであり、「第一の倫理学」の包蔵する微妙なサルトルの立場とともに、「第二の倫理学」に軍配が上がることの根拠そのものを再検討する必要があるのではないだろうか。無論、これらはサルトル思想そのものに内在する課題であり、われわれに残された今後の研究課題であるとも言えよう。

（沼田千恵）

清 眞人著

## 『実存と暴力——後期サルトル思想の復権』

(御茶の水書房、2004年)

本書は、清氏が1996年に出版した『〈受難した子供〉の眼差しとサルトル』とりわけその第五章「実存と暴力」を引継ぎ、そのテーマをさらに展開させている。「暴力」を、「後期サルトル思想の中心軸である」とする氏は、暴力の問題との「対決」の中でこそ、〈後期〉サルトルの倫理想、すなわち、「相互性の回復」を主題とする「相互性のユマニズム」が鍛えられた、と考える。なぜか？それは、暴力とは「相互性の拒絶」にはかならないからである。しかし、相互性のユマニズムとは、単なる「暴力の拒絶」の思想ではない。それは、暴力にぎりぎりまで接近しつつ、暴力に対して「永久革命的に」対決することを通じてはじめて鍛えられるようなモラルである。サルトルは、暴力と対決するからこそ、暴力に根底から捉えられた人間、「想像的人間」（たとえばジュネ）を執拗に描こうとする。サルトルの書は、〈悪〉と暴力の衝動に驚掴みにされた想像的人間（彼らはまた、善人たちが「人間」となるために作り上げた「怪物」でもある）を「偏愛」し、その生を徹底的に描いた。そしてまた、それこそが、根底的に暴力に規定された状況を生きざるを得ない植民地の人々、たとえばフランツ・ファノンや、アメリカの黒人知識人らを、サルトルの思想が激しく魅了した理由である。

清氏は、サルトルの暴力論が、「二つの山脈」を形作っている、という。まず、第一の「山脈」は、「暴力」のシステムの分析である。それは、〈善〉を作り出すシステム、すなわち、「まっとうな人々」が、「他者」を拒絶し〈悪〉として作り上げることによって、その反作用によって自らを〈善〉として作り上げるシステムである。サルトルはそれを「悪のマニ教的構成」と呼ぶ。ここでは、他者との関係性が、他者の拒絶という「負の関係性」へと転倒してしまっている（「相互性の悪魔的転倒劇」）。さらにこの負の関係性は、「実践的＝惰性態」として諸個人を包み込む歴史的環境となり、物質的＝制度的な客体性を帯びた暴力



の関係性の地盤となる。清氏は『弁証法的理性批判』〔以下『批判』〕を、このシステムを精緻に理論化したものとして高く評価する（氏は、サルトル研究者においてさえ『批判』が忘れられ、「黙殺」されていること、あえて読むに値しない書だという先入観がまかり通っていることに対する憤りを表明している）。第二の「山脈」は、このシステムにおいて善人たちに「拒絶される」「他者」たちに関わる分析である。それは、清氏が「想像的人間」と呼ぶ人々であり、善人たちによって拒絶され、〈悪〉として作られる人々である。サルトルは、「想像的人間」を『ボードレール』『聖ジュネ』『家の馬鹿息子』における実存的的精神分析において執拗にえがいた。「想像的人間」は、「本質的に審美主義的な」「否定性のナルシシズム」の中に生きようとする。清氏は「ニーチェ＝バタイユ的思想」が、そうした方向性に連なるものだ、と考える。だが、こうした方向性のもつ暴力性を戦後サルトルは一貫して批判していた、というのが清氏の見方である。

本書はサルトルと暴力の「対決」をテーマとするといいが、本書のもう一つのテーマは、バタイユ、アーレント、ファノン、レヴィナス、レインといった、同時代の他の思想家たちとサルトルの思想の「対決」である（清氏は、思想家どうしの対決と対話の関係性に関心が向かない日本の思想状況を批判する）。とりわけ問題となっているのは、サルトルの思想とバタイユの思想、ないしは「ニーチェ＝バタイユ的思考」との対立関係（註）である。氏は、戦後サルトルの思考は、「ニーチェ＝バタイユ的思考」との鋭い対立を特徴とし、逆に「ブーバー＝レヴィナス的思考」と共振する方向性を持っていると繰り返し強調する。それに関して清氏は「昨今いわゆる『ポスト構造主義』が称揚されるなかでバタイユに極めて高い評価が与えられ、それと裏腹な関係でサルトルが忌避されるという問題が日本のとりわけ若い知識人のなかで起きた」（p.45）と言う。氏は、日本のバタイユ研究を、バタイユの思想のもつ根本的暴力性に眼をふさぎ、バタイユをいわばレヴィナスに近づけて解釈するものとして激しく批判する。清氏は、湯浅博雄氏のバタイユ論は「バタイユをあまりにレヴィナス的方向へといわば解毒している」と言い、また今村仁司氏のバタイユ解釈に関しては「バタイユの思想の暴力性と、またそれが社会的実践の立場に対しては敵対的な審美主義的性格をもつことについて、一切の批判が欠落し

ている」と批判する。一方清氏は、サルトルの思考をバタイユに近づけようとするサルトル研究者にも激しい批判を投げかける。清氏は澤田直氏のサルトル論について「彼はそこでサルトルをバタイユに引きつけて解釈することで、サルトルとバタイユとのあいだに存在する鋭い対立の問題を取り落としている」と言っている。

本書におけるもう一つの重要な「対決」は、(第二章で取り上げられる)アーレントとサルトルの思想の「対決」である。清氏は、アーレントが『全体主義の起源』の中で問うた「ヨーロッパ知識人と『全体主義運動』とのあいだに生じた極めて重大な共振運動」すなわち「哲学となったテロリズム」に対する鋭い批判を含んでる点で、アーレントの思想とサルトルの思想は共振する、と考える。氏は、『文学とは何か』におけるサルトルのシュルレアリスム批判は「シュルレアリスムの立脚する世界観のテロリズム性を明らかに」しており、さらにそれは「サルトルとバタイユとの思想上の対決線の所在を端的に物語るもの」だ、と考える。ブルジョワジーの功利主義的イデオロギーに対する反抗原理としての「無償性」と、「主観性それ自体の拒否、破壊」を特徴とするシュルレアリスムのラディカリズムは、「テロリズム」ないし「想像的な暴力」への共振に向かう危険性をもっており、サルトルはそれを批判していた。そして、サルトルとアーレントは、「知識人の『否定性』のラディカリズムがテロリズムへの共振という回路から自分をいかに遮断し、別な回路へとどう抜け出してゆくのか」という課題を追求した点で、同じ問題を見ていた。しかし清氏によると、アーレントは、自分とサルトルの思想の共通性を認識することなく、サルトルやファノンの思想を単なる暴力称賛の哲学と短絡的に断じている。アーレントは論考「暴力について」(およびその「追録」)において、サルトルを、五月革命における叛乱学生の「スポークマン」として批判しているが、清氏はこの批判を逆に強く批判する。アーレントは、彼女自身が明かしているように、原著を読まず要約のみを参照して『批判』の批判を行っているが、その批判は「サルトル理解の驚くべき短絡化による誤解」である。しかも、アーレントがサルトルやファノンの思想を真剣に対決すべき相手とみなさなかったこと自体、彼女の思考の「根本的なエリート主義的構造」を示している、と清氏は言う。「暴力を内面化した人間がいかに呻吟するか〔……〕そのことの深刻な内面理解とい

う課題を前にした実存の戦慄といったものは彼女の文章には全然感じられない」(p.66)。つまり、彼女の暴力批判は、暴力の問題との「対決」が欠けているというわけである。それはまた、彼女が、〈悪〉を作り上げることによって自らを〈善〉として作り上げるあの暴力のシステムを捉えていなかったということでもある。清氏は、アーレントの思考の「市民社会」主義的性格を批判して、こう言っている。「彼女は古代ギリシャ＝ローマの『市民社会』を支えた政治的＝実践的＝市民的エトスを理念化して、それを現代政治を批判する際の彼女のモラル的支柱とする。だが〔……〕市民的内部意識が自分たちの『実践』的＝政治的生活を下から支えている奴隷たちの『製作』的＝労働生活に対しては、いかに彼等を自分たちと根本的に異なる劣等かつ敵対的な『絶対他者』＝〈外部〉とみなすかという、その外部意識の次元を決して問題とすることはない」(p.77)。また、アーレントが「黒人闘争ならびに第三世界の諸闘争に関しては驚くほど冷淡」なのも、彼女の思考の「西欧」中心主義的性格を示しており、「西欧近代が第三世界に対してふるってきた植民地支配の暴力の問題が、彼女の政治思考の枠組みのなかには入る余地がない」と氏は言う。

このように、清氏は、「ニーチェ＝バタイユの思考」における暴力への「共振」を批判する一方で、「アーレント的思考」における「市民主義的理念の高みから」する暴力の単なる「拒絶」をも批判する。サルトルの暴力に対する「対決」の関係は、単なる「共振」でも単なる「拒絶」でもない、「両義的」なものである。とりわけ清氏は、「革命的暴力」に対するサルトルの「両義的」関わり方を問題とする。それは氏が「闘争のユートピア」と呼ぶ問題である。サルトルは『批判』の中で、「相互性の拒絶」の関係性が、再び「相互性」の関係性へと転換する瞬間（「集列」から「集団」への転換）を「溶融集団」の経験として描いた。そこでサルトルはいわば「暴力のシステムから脱出する暴力」について語っている。それは、民衆がおのれを集列的存在から集団的存在へと変貌させる闘争において行使する暴力である。サルトルは『批判』においてそうした暴力を、「実践的＝惰性的必然性に対抗して行使される共同の暴力」「自由な暴力」「実践的＝惰性的分野に対抗する暴力」と呼んでいる（註）。つまりサルトルは、暴力を単に否定していたわけではなく、革命的暴力の中に希望をも見ていた。しかし、同時にサルトルは『批判』において、集団が再び集列性へと引

き込まれていく課程、すなわち、暴力のシステムから脱出する暴力が再び「暴力のシステム」に転換していく課程をも冷徹に見据えていた。サルトルは、〈闘争のユートピア〉を「それが孕む両義的矛盾性を回避することなく直視するという仕方、『徹底的に考え抜こうとした』一人の孤立した哲学者」である、と清氏は言う。

ところで、清氏が言うように、かつてのマルクス主義者にとって革命の暴力性は自明の理であり、また、政治的な闘争は、同時に、主体の変革、生の変革としての意義をもつとされていた。しかし、ソ連・東欧「社会主義国家」の崩壊、第三世界における反植民地闘争の惨憺たる内戦への転化、などの後、「闘争」は「かつての『解放区』の表象が呼吸していたあのユートピア的希望」を失ってしまったように見える。その意味で、サルトルの集団論がもつ「革命的暴力の孕む暗部への洞察がもつ黒い切れ味」が輝きつつある、とも言えるのである。しかし、清氏はこうも言う。「闘争のユートピアはもはやかつての輝きを回復することが不可能なほどに致命傷を負ってしまった。[……]しかしだからといって、〈闘争のユートピア〉は完全にその生命力を使い果たしたということではできないであろう。それが己の原基的経験とする〈今と此処〉における〈自由な相互性〉という基礎経験は、かつてと比べればどんなに微弱な形でしか存続していないにせよ、われわれ自身の痛切な経験として今もなお生き続けているはずだ。しかもこの現代日本のなかにおいてもだ。」(p.181)そして、この「闘争」の基礎経験こそが「繰り返しわれわれをして抵抗へと、また創設へと赴かせしめる」と。本書における個々の議論については、とくに批判されている思想家の「研究者」からの様々な反論が予想されるが、そのことも含めて、本書における清氏のこの「対決」への呼びかけ、「闘争」への呼びかけを「黙殺」してはならない、と強く感じる。

## 註

清氏は、バタイユ的思考が「ナルシズム」「孤独」に帰着することを強調し、それが「相互性のユマニズム」と対立すると言う。しかし、バタイユの思想は「共同体の思考」、「コミュニケーションの思考」(ただし「共同性を持たな

い人々の共同体」についての思考)である。これに関しては澤田直氏は「個と普遍の関係を(独自—普遍)という相の下で、また脱全体化的全体という概念で探ろうとしたサルトルの思想」と、バタイユ的共同体の思考との共通点を指摘している(『呼びかけ)の経験—サルトルのモラル論』)。清氏はバタイユのコミュニケーション論は「実はコミュニケーション否定論へと逆転する論理を内在させたもの(P.296)と批判するのだが評者には、サルトルと「バタイユとの相互性」、「バタイユとの共振」の側面は、清氏が言う以上に強いのではないか、と思われる。この点は評者と清氏の「対決」点である。

(永野 潤)

Koji HIROSE

*Problématique de l'institution  
dans la dernière philosophie de Maurice Merleau-Ponty  
Événement Structure Chair*

(Institut de Langues et de Cultures Modernes, Université de Tsukuba, 2004)

本書は廣瀬浩司氏が1994年にパリ第一大学に提出した博士論文である。本書は、当時パリ国立図書館で閲覧可能になったばかりのメルロ＝ポンティの遺稿研究をもとに、メルロ＝ポンティ後期思想への導きの糸として、1954-1955年講義で主題的に論じられた「制度化」(institution)の概念の射程を明らかにするものである。この講義ノートは2003年に公刊されたが、当時まだ整理されたばかりの自筆原稿を読解し、350頁を超える浩瀚な研究書に纏め上げた著者の努力のおかげで、私たちは講義ノート出版とほぼ時を措かずに、メルロ＝ポンティの思想形成過程全体の中でこの講義がもつ意義を知ることができる。しかも本書は単に講義草稿の註釈ではなく、メルロ＝ポンティにおける「制度化」概念を洗い出しながら、著者自身が構想する「象徴制度の発生的現象学」を展望する内容ともなっているのである。当時まだ30歳の著者がこれほどの水準の研究を成し遂げ、刺激的な論考を提示したことに、評者は賛嘆の念を禁じ得ない。

一般にメルロ＝ポンティにおける「制度化」概念は50年代に語られだしたものと理解されているが、本書第一部で著者はこの概念を『行動の構造』から一貫したメルロ＝ポンティの現象学における鍵概念として提示する。『行動の構造』においてすでに「制度化」の概念が用いられ、それが「理念の世界における出来事」として語られている箇所を指摘しながら、カッシーラーら批判主義の「構成」概念に対して「偶然的な出来事」を通じて象徴的形態にまで構造化されていく有機体の制度化の哲学が、かなり早い時期からメルロ＝ポンティの着想の根幹にあったことが明らかにされる。著者の観点からすると『知覚の現象学』は、他者、言語、歴史的時間といった問題に関して、現象の欄外に「最も原初的な秩序」による基づけを想定し、それを暗示することでメルロ＝ポン

ティが満足してしまった点が批判される。「沈黙のコギト」と「語られたコギト」の循環的な基づけ関係の確認と脱自的な時間性の素朴な想定にとどまった『知覚の現象学』における現象学的分析の限界を乗り越えるために、「象徴制度の現象学的発生」、表現理論における「制度化する主観」を論究する必要を著者は指摘する。「制度化」概念を時間性としての超越論的主観性に回収するのではなく、時間性の議論をも制度的な発生の場面に送り返すことを著者は目論んでいるようである。

そこで著者は、1954 - 55年講義で主題的に論じられた「四つの秩序」、すなわち「生命と動物性」「芸術作品」「知」「歴史」の制度化を第二部で綿密に論究している。まず「動物性」の秩序では、動物性と身体の象徴制度の主題化が図られ、ユクスキュル、ローレンツ、ポルトマン、メイエなどの理論の考察とともに、後に1956 - 57年講義で論じられることになる「自然の概念」での動物性に関する議論が「制度化」の概念から考察されていたことが明らかにされる。『行動の構造』での「生命的秩序」を「動物的制度」としてとらえ直すことで、二期二著作での或る種の人間主義に対して、身体の象徴制度が動物性の秩序から発生してくる場面が際立たせられる。後期の「肉」の概念を理解するためには、「動物性」における象徴制度化が論じられている1954-55年講義あたりからの議論をおさえずなくてはならないことを著者は見事に示していると言えよう。さらに「感情の制度化」としてメルロ＝ポンティによるプルーストの愛と嫉妬の分析が論じられ、著者はサルトル的な無とラカンの象徴界の間隙を狙うメルロ＝ポンティの意図を描き出している。この箇所はプルーストを介しての一種の他者論とも読める箇所ので、「制度化」の哲学は、『知覚の現象学』ではその解決が時間性に送り返される形で暗示されるにとどまっていた他者と自我の共存と不一致とを同時に理解させる「偏差」(écart)の哲学の試みであることが示されるのである。

つづいて「芸術作品の制度化」と題する章では、メルロ＝ポンティの「スタイル」概念がマルローやパノフスキーらと対比しながら検討される。「制度化」講義に先立つ『世界の散文』や「間接的言語と沈黙の声」を丹念に読み解きながら、著者は、個人的な出来事と意味の出会いの体系のうちに創設される「スタイル」の制度化を芸術作品の歴史の制度化へと、ひいては歴史そのものの制度化

へと議論を展開させてゆくメルロ＝ポンティの思想を明らかにしつつ、『知覚の現象学』以降構想されていた歴史哲学の輪郭を巧みに示していく。

さらに「知の制度化」と題する章で、著者はメルロ＝ポンティのソシユール「記号の恣意性」解釈について、それを「差異の到来」として読み直し、「制度化するパロール」の概念とともに「無差別的で前個人的」な地平と「差異化された構造」へと向かう二重運動を理解する必要性を主張する。先の「スティル」論と並んで、この箇所は、記号論的分析に対して「差異の到来」「出来事」を通じてのダイナミックな象徴制度の発生論を試みる著者の思想が披瀝されている。さらに、理念性の創設として、これも当時はまだ草稿であったフッサール『幾何学の起源』についての講義(1959-1960年)が参照される。ここで「制度化」の概念は、理念的なものの超時間性と遍時間性を側面的に結びつける交差配列状の時間性として理解される。

最後に「歴史的制度化」を論じる章では、メルロ＝ポンティによるレヴィ＝ストロースの歴史概念への批判が検討されており、読み応えがある。歴史的時間は、従来の構造分析のように単に地理学的な配分に解消されるのではなく、「出来事—母胎」が生成する歴史的な制度化の過程として理解されねばならないことを、著者はメルロ＝ポンティとともに主張している。歴史的制度は、普遍化と特殊化、文化的世界と野生の世界との両方へ向かう二重の運動の交差する地点に見いだされるものであって、自然と歴史、構造と出来事の二者択一は、歴史的制度の了解において乗り越えられねばならないのである。ここでも、象徴的制度の発生における象徴的母胎と出来事との循環的な二重運動を通じて、静態的な構造分析を社会性のダイナミックな発生論へと転換しようとする著者の試みを読み取ることができる。

最後に第三部で著者は「制度化と問いかけ」と題して、『見えるものと見えないもの』の未完に終わった論述を理解するために「制度化」の概念がいかに重要であるかを示してくれている。「可逆性」「偏差」「肉」「次元」など、『見えるものと見えないもの』(特に研究ノート)に頻出する独自の概念は、50年代の講義で語られた「制度化」の概念を背景に置いてみると、メルロ＝ポンティが『知覚の現象学』での立場を批判的に乗り越え、能動的なものを受動的なもの、超越論的なものと経験的なもの、現象的なものと客観的なものの相互内属的な



発生の原初的な場面として「出来事」を見ていたことが見事に示されるのである。たとえば「時間」を制度化のモデルとして見ようとするメルロ＝ポンティの講義草稿を紹介しながら、「研究ノート」における時間の制度化をめぐる草稿と対比し、『知覚の現象学』では未だ「時間化」と「移行の総合」の提示にとどまっていたメルロ＝ポンティが、「時間化－空間化」の発生の「象徴的母胎」と「出来事」の交錯から、「超越論的な共存」と「出来事的な不一致」を同時に説明可能にするような視野を開こうとしていたことが明らかにされるくんだり(280頁)など、実にスリリングな解釈である。メルロ＝ポンティの晩年の存在論が、「制度化」(Stiftung)という概念を用いたフッサールの現象学を徹底化しながら、歴史的に制度化された哲学への批判を試みるものであったことを、「出来事」「偏差」といった概念によって切り出していく著者の一貫した論証は、綿密な文献参照を伴っていて実に説得的である。

このように見てくると、これは単にメルロ＝ポンティの草稿研究などというものではなく、「生命」「他者」「言語(表現)」「真理」「歴史」について、「象徴的母胎」と「出来事」、「共存」と「不一致」、「一般性」と「特異性」、「同時性」と「偏差」の二重分節的な制度化の運動の場面を描き出すことによって、古典的な哲学によってはめられてきた枠組みの限界を露呈させ、すでに制度となりきって固定してしまった哲学的思考に、新たな可能性の地平を展望しようとする、壮大な試みの端緒であることがわかってくるだろう。事実、本書をパリ大学に提出した後に著者が発表しつづけてきた論文の数々を知る評者としては、たとえばシモンドンやドゥルーズから、あるいはフーコーから著者が取り出してきた思考がすでに本書の中に胚胎していることを読み取らずにはいられないし、本書が、メルロ＝ポンティの遺した断片的な叙述を出来事と差異と特異性の哲学、あるいは個体的発生と非人称的な制度化の二重分節の思考と見事に連結する試みとして、きわめて刺激的で挑発的な内容を持つものと見えてくる。歴史の中にいったん埋もれそうになっていたメルロ＝ポンティの哲学を、これほど力強く現代の舞台へと呼び出しうる試みを評者は他に知らない。あえて比較すればマルク・リシールが「象徴制度の現象学」を試みているが、著者の進む方向は一方でリシールなどの試みとも併行しながら、メルロ＝ポンティに遡及しながらドゥルーズの彼方を展望する視線の反転の力によって、無起源的な

象徴的母胎の内部に強度として折り畳まれてゆく感性的な襞から、沈黙と言語の交錯的な二重分節の場面を展望する方向へ向かっているようである。本書は、そのような試みを行いつづけてきた著者の基礎となった研究であると同時に、草稿研究と現代的な諸問題を結びつけることによって今後のメルロ＝ポンティ研究に一つの基準を設定した著作であると言えよう。(なお本書の入手については著者自身に問い合わせさせていただきたい。著者自身のホームページからPDF版をダウンロードすることもできる。<http://www.asahi-net.or.jp/~DQ3K-HRS/>)

(加國尚志)

中 敬夫著

## 『自然の現象学——時間・空間の論理』

(世界思想社、2004年)

驚くべき書物が刊行された。中敬夫『自然の現象学』である。と言っても、評者の手元には似た(同じ)書名をもった本がいくつかある。\_街京『意識と自然』、山形頼洋『感情の自然』、加國尚志『自然の現象学』だが、ついでに評者の『意識の自然』も加えさせていただこう。これらの書名が暗示するような現象学的な自然の問題系——客観化される以前の自然を問う——に、今回新たな一冊が加わった。

これらのなかで本書に最も近いのは山形氏の著書だが、著者自身が山形氏の教えを受けたのだから(本書は山形氏に捧げられている)、これは当然のことだろう。山形氏は、先に亡くなられたミシェル・アンリ氏の一番弟子にして共同研究者であり、近年は西田幾多郎などの日本の哲学にも研究を進めておられるが、本書の著者にも(相違はあるにせよ)同様の傾向が感じられる。じつは、評者は、本書の書評の依頼を受けた時(本書を読む前だった)、本書の傾向をこうしたものだろうと「想定」したのだが、この点に関するかぎり、本書は評者の「想定範囲内」にあった。

ところが、大きな「想定外」があった。それは、本書は、内容がきわめて濃く、しかも、壮大な三巻本計画の第一巻にすぎなかった、ということである。これに続く二巻が、これと同様の内容の濃さをもっているとすると、全体の内容はいかほどか。この膨大な内容を推測するのは困難である。解釈学的循環の論をまつまでもなく、部分と全体が相互に補い合う関係のなかでこそ、「理解」は成立する。全体が推測しがたいのだから、部分としての本書の内容を理解するのも、やはり困難である。当初の予想では、もう少し全体を推測できるだろうと思っていたのだが、この予想も覆されてしまった。

これだけではない。『自然の現象学』という書名にもかかわらず、本書には「自然」という言葉がほんのわずかしか登場しないのである。著者の全体構想

(六部構成)は本書で予告されている。第一部「感性論(空間および時間)」、第二部「論理(「多なき一」もしくは「一における一」)」、第三部「実在と表象(自然と文化)」、第四部「自由と非自由(行為と無為)」、第五部「身体論(身体の発生的構成)」、第六部「他者論(自然における他者と文化的他者)」である。この六部構成のなかで「本書は、『自然の現象学』というテーマの第一部および第二部を成す」にすぎない。おそらく、本書の副題「時間・空間の論理」は、第一部「感性論(空間および時間)」と第二部「論理(「多なき一」もしくは「一における一」)がとりまとめられていることを表わしているのだろう——「感性論」と「論理(学)」と言うとカント的印象を与えるが、これのみならず、著者は本書の全体構成においてカントに対するオマージュを示している。ただ、本書が主に扱う「感性論」(空間と時間)も、また簡略に扱う「論理(学)」も、「自然」の最も形式的な側面に関わるものだろう。そのためか、「自然」の実質的な内容は、本書ではあまり登場せず、その考察はおそらく第三部と第六部(これらが全体構想の中核的部分になるのだろう)に回されるのだろう。

このようなわけで、本書は評者にさまざまな驚きを引き起こした。もちろん、それは著者自身の意図ではないだろう。著者自身は、「未完結の著作」にもかかわらず「本書を公刊する決心をしたのは、第三部に当たる「自然」と「文化」の関係についての発生論的現象学的研究に取りかかるまえに、この構想そのものについて諸家の批判を仰いでみたかったのと、私自身、次の段階に移るまえに、いままでの仕事を整理してみたかったことによる」と記している。書評では、評者は、第一義的に、読者に責任を負うと思うが、とはいえ、著者がこう記しているのだから、評者も「諸家」の一人として、これに答えることにも責任を負うのかもしれない。しかし、わからないことがこれだけある以上、評者には「この構想そのものについて」批判を述べることはできないと、断っておきたい。

さてそれにしても、内容的に見ると、本書では、ベルクソンをめぐる議論が圧倒的に多く、しかも、この議論の背景にはミシェル・アンリに対する共感がある、と言えるだろう。そして、著者の中心概念は〈多なき一〉ないしく一としての一〉であり、本書のさまざまな(きわめて詳細な)議論はすべてこの〈一元論〉に収斂すると言ってよい。読者諸賢には、このことを念頭に置いて、本

書を読み進まれることをお勧めする。

本書自体は四章構成になっている。第一章は空間論である。議論はスピノザ論から始まる。スピノザと言うと、たとえば「神即自然」の概念から自然哲学へ向かう方向性を思いつく人が多いと思う。ところが、著者が取り上げるスピノザの概念は「一にして不可分の延長」である。この概念について諸家の議論を検討した上で、著者はフッサールの空間論に取り組み、さらにメヌ・ド・ピランを論じる。最後に著者の行き着くところは、右の〈多なき一〉ないしく一としての一〉である。つまり、第一章の空間論は、この〈一元論〉に向かう最初の里程標なのである。

第二章で、著者は右の空間論を時間論へ橋渡しする。ここで著者は、ベルクソンの諸著作を通時的に注意深く解釈しつつ、とりわけ『物質と記憶』における「緊張」と「伸張」の概念を取り上げる。これは空間における「不可分連続延長」と関わる。ただし、著者は、これらを時間論に直結させず、「行為」と「無為」の概念を間に置く。著者は、この両者を切り離す抽象を批判し、具体性において無為を行為のなかに取り込み、さらに、この関係を時間論へと展開して、瞬間を持続のなかに取り込むのである。このことによって、非連続的と考えられがちな瞬間の概念が持続の概念と一体的に捉えられる。こうした迂路を経て、著者は、ベルクソンの空間論に見出した問題点の克服を「彼の時間論の見直しのうちに求める」。

第三章は時間論である。これが本書の中核をなしており、量的にも本書本文の半分近くを占めている。著者は、現象学派（ハイデガー、サルトル、メルロ＝ポンティ）によるベルクソン批判、現代思想におけるフッサール批判（デリダ、フランク、アンリ）とフッサール解釈（ヘルト）を示し、さらに逆にベルクソンを現象学的に解釈し直しつつ同時にドゥルーズのベルクソン解釈を退ける。これらの考察をつうじて、（見直された）ベルクソンの時間論とフッサールの時間論を「調停」する試みがなされるのだが、ここでも調停の行き着く先は〈一元論〉である。

第四章は、著者の考え方の「論理」的考察という役割を担っているようだ。著者の〈一元論〉に最も強く対立するのは、レヴィナスの〈多元論〉（あるいは他元論）である。そこで、著者は、これを取り上げつつその問題点を指摘して、

アンリ的な「生」の優先権を確保する。このことによって、これまでに示唆された空間論・時間論的な〈一元論〉に「論理」的な保証を与える、というのが著者の意図であろう。ただ、著者も認めるとおり、これは「せかせかして切りつめた、不機嫌でとっつきにくい表現」の多い章である。

以上のように、本書は、きわめて豊富な哲学的材料を、じつに丹念に検討し、その問題点を逐一洗い出していく。著者と問題を共有する（と自己認識する）評者は、著者の丹念な思索とテキスト読解から大いに学んだ。特に第三章は、現象学に関心を抱く読者に有益だろう。

だが他方で、関心を共有しない読者から見ると、そもそもなぜ「一にして不可分の延長」を出発点にするのかということからして、疑義が出されるかもしれない。これは著者の〈一元論〉につながるが、しかし、それにしても出発点の選択が恣意的ではないのか。本書は、現象学の可能性を（ある種の内的必然性に従って）展開したというよりも、著者が恣意的に設定した〈一元論〉のなかに（うまくはまりそうな）スピノザや現象学やその他の哲学を取り込んだのではないか。こういう疑義である。もちろん、現象学派でも、ハイデガーは存在の問題を、メルロ＝ポンティは身体の問題を解明するためにそれぞれ現象学を取り込んだのだから、著者の取り込みも、それ自体で問題だということではない。ただ、ハイデガーもメルロ＝ポンティも主著でそれぞれの「現象学」の考え方をじつにみごとに述べており、それが成功につながっている。こうした準備作業が、とりわけ三巻本の第一巻あたる本書にもあってよかったのではないか、という気がする。著者の現象学とは何か。これが示されていたなら、右の疑念は生じなかつただろう。

また、現象学派の時間論は、ただ根源的な時間性を解明するだけでなく、これからいわゆる客観的な時間が派生することを示そうとする意図ももつが（空間論も同様）、すべてを〈一〉に集約する著者の考え方からは、こうした派生の動向は捉えにくいのではないか。

さらに、これと微妙に関わる別の問題として、著者が依拠する〈一元論〉的な生の概念は、どこまで「自然」に迫ることができるのだろうか。先に山形氏は、ある論文においてアンリの『現出の本質』に独自の解釈を加えることによって、アンリ的な生の概念から世界へと関わる通路を切り開いた。著者もおそら

く（それと

関係しつつも）別の仕方でも自然への通路を切り開こうとしていると思われる。だが、著者は、「生（あるいは、われわれの将来の論攷が示すところでは自然）」（一八二頁）と述べて、生と自然を同一視する。しかし、両者のあいだには、何らかの多元論・他元論的な裂け目やひび割れのようなものは介在しないのだろうか。端的に言えば、生と自然には齟齬がないのか。著者が〈一〉を強調すればするほど、このことが気になる。じつは、これは、評者が拙著の執筆中につねに念頭に置いていた問題でもあったが、著者はまったく違った発想をもっているのかもしれない。

まだ、わからないことが多い。だが、本書が現象学的な自然の問題系への重要な貢献であることは間違いない。多くの読者が本書の内容にさらに検討を加え、そして著者自身が右の諸問題に対してさらに深い解明を与えてくれることを、評者は望んでいる。こう述べることはまた、著者への評者なりの「応答」でもある。

（谷 徹）

山形頼洋著

## 『声と運動と他者——情感性と言語の問題』

(萌書房、2004年)

現象学は、フッサールの提起した問題を引き継いで、時間や身体や他者といった問題群をめぐって展開してきた。それらの問題群は、例えば、「生き生きした現在」についてのヘルトやラントグレーベの論考、身体についてのメルロ＝ポンティの思索、他者についてのレヴィナスの考究といった具合に、論者の個性に合った仕方でも論じられてきた。著者は、こうしたさまざまな議論を自家葉籠中のものにした上で、運動という観点から、一つ一つを吟味し、それらを有機的に総合し、一個の哲学世界を紡ぎあげている。その世界は、対象を「～への意識」において把握する志向性、あるいは時間化の働きそのものの始原へと遡り、それらを可能にしている根本原理は何か、という粘り強い思索に支えられている。この思索はまた、アンリの存在論への深い理解に基づいているがゆえに、読者は、著者の思索の軌跡を通して、アンリの思想が現象学に対するいかなる批判から出来し、結実したのか、その経緯と意義を知ることができる。

本書は三部から成る第一部で、著者は、声という現象の特異性に着目する。その理由は、自分の声を聞くという行為が、身体運動の一つであり、自己の主観的な身体を知るという仕方でも、反省能力の基礎を成していると考えられるからである。現象学的反省は、対象との隔たりを必要とし、その隔たりとは時間にはかならない。この反省が自分自身に向けられると、時間化作用として、超越論的自我が得られる。だが、反省する私、つまり作用としての超越論的自我は、それ自体としては対象化できず、したがって反省を逃れる。こうして、現象学的反省は、反省を逃れる絶対的事実、「生き生きした現在」に直面することとなる。著者は、ラントグレーベに倣い、この「生き生きした現在」をキネステーズ、すなわち自ら動き、それを同時に感じ取る身体と捉え直し、これを時間構成の根本原理に据える。そして、キネステーズが、遂行における遂行の直接的な確信であり、自分を超えて行きつつ、しかも自分に留まるという形で自



己との関係を構成することから、それが、一種の反省であり、しかも超越論的  
反省を基礎づける反省である、と著者は結論する。さらに、著者は、このキネ  
ステーゼ理論をアンリのメヌ・ド・ピラン解釈と結びつけ、次のように論証  
している。すなわち、メヌ・ド・ピランの独創性は、自我を生きた力と定義  
して、その力の存在や運動や行為の遂行がコギトにほかならないことを明らか  
にした点にある。そのことを、アンリは、身体運動が、世界の事物として超越  
的な存在として知られるのではなく、作用と作用の対象とが一致する「内在」  
において経験されることと解釈する。そしてまた、アンリによれば、身体運動  
は、力能として、何度でもその運動を遂行し得ること（反復可能性）を含んで  
いる。こうして、真のキネステーゼの相關者は、知覚世界ではなく、その根源に  
ある見えない内在であり、そこにおいて生き生きした力が顕示されるのである。

第二部で、著者は、メルロ＝ポンティの「語は意味をもつ」というテーゼを  
端緒に、根源的世界において身体運動がどのように展開されるのかを論じる。  
メルロ＝ポンティは、言葉が声によって遂行される身振り、すなわち身体運動  
であることから、話す主体としての現象学的身体が存在することを導く。この  
身体において、見るものが見えるものであるという「肉」の可逆性が成立して  
いる。ただし、肉の可逆性は厳密には達成されることはなく、肉の反省性と自  
己性は、肉におけるずれ、すなわち自ら動く身体が自分から離れることができ  
ないことのうちにある。他方、メヌ・ド・ピランの反省概念は、自己を自己  
の産出の結果の原因として認めるところにある、と著者は指摘する。すると、  
自分の声を聞くことこそ、意志的努力と抵抗の関係を示すものであるから、こ  
の反省の典型だといえる。そして、記号としての言語は、感性化された意志作  
用として、キネステーゼ的身体（「私はできる」）から反復可能性を獲得するの  
である。さらに、著者は、アンリのカンディンスキー論を参照しながら、言語  
による反省を芸術における反省と結びつけ、両者の共通点が、力としての生の  
躍動の自覚である点に、換言すれば、生の内在、すなわち、自己自身の感受で  
ある情感性において遂行される点にあることを指摘する。そして、芸術におけ  
る創造が、感情の推力によって、これまで存在しなかった新しい生を実現しよ  
うとするものであることを、ベルクソンの生の持続概念を用いつつ、論証する。

第三部で、著者は、ベルクソンの持続概念を引き継ぎ、それと「生き生きし

た現在」との同一性に着目して、現象学では見出されなかった時間のあり方、すなわち、過去が現在にたえず流入し、それと相互浸透し、有機的な総合をなしつつ、生命を拡大してゆくさまを描写する。そして、こうしたベルクソンの生命観を経由して、再び、生き生きした現在として時空を構成するキネステーゼに戻り、このキネステーゼが時空を構成するのが、欲求から充足までの力動的な過程であることを確認する。その上で、このことを、「～で生きる」と規定されるレヴィナスの享受の概念と結びつける。享受とは、食物摂取をモデルとした、反省ではない「意識の意識」であり、世界への関係である超越が自己自身を絶対的受動性において受け取る情感的状態である。この享受において、実は沈思の他者が前提されている。だが、真の他者との遭遇は「言うこと」において果される。著者は、レヴィナスを手掛かりに、根源的時間の自己触発と、言葉の自己触発（言うことが言われることを触発する）とに同一の構造を見出し、言うこととそれが聞こえる時に、存在が現われることを改めて定立する。さらに、レヴィナスによれば、言われるものの相関者として、言うことを還元し、付すことによって、言われるものの共時態を超えて、時間の通一時態に至るとき、そこにおいて、言われることの内容を超えた「他者への接近の様態」が現われる。そこで、著者は、「近しさ」という領域に出来る他者への責任や、その責任を否応なく負わされる自由な私を把握することは、時間化による私の存在の確立に先立つ根源的受動性であり、アンリの内在と同一のものである、と指摘する。そして、最後にアンリについて、内在における自己触発が、大文字の生命の強い自己触発と、生命個体の弱い自己触発とに分けられることによって、大文字の生命の基底のうちで、同じく生命個体である自己と他者とが遭遇しうる可能性を示す。

本書の特長は、フッサールの志向性（知覚の構造）に還元されず、志向性の根源にあって、それを基礎づけている現われの仕方を、身体運動の探究を通して、根源的受動性としてある内在のうちで探究した点にある。その成果は、次のように整理できるだろう。いち①主観性は時間意識である、というフッサールの超越論的自我の理論から出発して、それを批判し、時間を時間たらしめている作用そのものを「生き生きした現在」とキネステーゼ的身体に求めたこと。②キネステーゼの身体運動の中でもとりわけ声に着目して、自分の声を

聞く際の独特な反省作用を明らかにしたこと。③その反省が、実は、自分自身を受け取るという根源的受動性、すなわち内在において遂行され、「自己を超えようとしつつ」「自己に留まる」という仕方、根源的な自我を成立させることを示したこと。④声が言葉を介した身振りであることから、言葉と意味の関係を身体運動から解き明かしたこと。⑤言語が他者を前提にすることを踏まえて、他者が、時間化に先立つ根源的な自我のレベルで現われることを示し、しかも、その他者の到来が、自己の自己性を成立させることを明示したこと。⑥根源的なレベル（内在）においてある身体運動、言語使用、他者との遭遇が、知覚とは異なる認識の仕方、つまり情感性において感受されることを示したこと。

以上の成果を踏まえて、さらに展開が望まれる問題として、次のことを指摘してみたい。すなわち、自分の声を聞きうる、あるいは自分の身体運動を感じうる、という反省の作用が、何故、他者の声を聞きうる、身体を感じうる、ということに結びつくのか、という問題である。もちろん、著者は、「ずれ」を内包した肉（メルロ＝ポンティ）、抵抗する連続体と努力の感情（メヌ・ド・ビラン）、創造する生（ベルクソン）、生命の強い自己触発と弱い自己触発（アンリ）、通一時態における他者の到来（レヴィナス）、といった概念についての解釈を通じて、解答を準備している。しかし、通一時態における他者の到来を別にすれば、自己自身が自己自身を感じるという反省作用の確立が、可感性の成立に繋がるにせよ、その自己は、どのようにして他性を保持したままの他者を把握するのだろうか。換言すれば、生命における反省作用が自分自身を拡大していくものであるにせよ、自己が、その生命すらも危険に曝されてしまうような予測不能な他者の到来を、自己には回収されない形で受容するのは、いかにして可能なのだろうか。機会があれば、ぜひ著者にご教示を賜りたい。

いずれにせよ、著者は、「自分の声を聞く」という現象を手掛かりに、現象学の諸理論だけでなく、メヌ・ド・ビランの身体論、ベルクソンの時間論、西田の我と汝の議論、を縦横無尽に往還しつつ、最終的にはアンリの内在とレヴィナスの超越に逢着することで、時間論から身体論、他者論までを一本の糸で結ぶことに成功している。本書は、現象学の内在的批判を通じてその必然的な展開を示し、現象学の将来あるべき可能性の一つを開いたといえるだろう。

（吉永 和加）

吉永 和加著

## 『感情から他者へ——生の現象学による共同体論』

(萌書房、2004年)

本書の魅力は、他者論・共同体論においてベルクソンとルソーとを取り上げたことである。しかし、この魅力はまた、危うさを秘めたそれでもある。

他者論・共同体論とひとまとめに書いたが、これは厳密な言い方ではない。それぞれの来歴が異なるからである。他者論と共同体論とは分けて考えなければならぬ。もちろん、どのような文脈において論じるかによって、それらの場所は違ってくる。

ひとまず分けて考えるとして、本書で取り上げられている、サルトル、シェーラー、ベルクソン、アンリ、ルソーのうち、他者論として論じられるのは、サルトルとシェーラーであろう。他方、共同体論としては、ベルクソンとルソーであろう。それではアンリはどうなるのか。アンリの場合、他者論がそのまま共同体論でもあるという点で、前者と後者とを繋ぐ結び目の役割を果たしている。しかし、これもまた、シェーラーに関する論述を見ると、便宜上のことでしかない。シェーラーもまた他者論でも共同体論でもある。

共同体、あるいは、共同性の問題において、まず問われるべき問題は共同のものとは何かという問いである。アンリの場合には、「生」であり、「生」の現れとしての「情感性」である。言い換えれば、この共有があって初めて共同体や共同性について語るができる。もちろん、このような存在論的意味での、「生」や「生命」の共有としての「生の共同体」と、われわれがこの世界において見聞きするさまざまな共同体・共同性とを同列に置くわけにはいかない。

他方、他者の問題は、フッサールにおいてそうであったように、「私」以外の者が存在しているということのをどのようにして証明するかという問題である。それは独我論への嫌疑をどのようにしてはらすかという問いに向けられている。そして、その意味で、「相互主観性」や「共に在ること」や「共同存在」が問題になる。しかし、実は、こうした「相互」や「共に」や「共同」が問題なのである。

例えば、レヴィナスがハイデガーの「共同存在」を批判して、他者との本源的な関係は、前置詞「共に (mit, avec)」の関係ではないと述べる時、念頭にあったのは、「父であること」のように、「私」が「私」ではないもの、すなわち、「子」において初めて「父」であるような「私」の独特の存在の仕方である。この場合、前置詞「共に」に表されるような「関係」が問題なのではない。「私」の実存の孤独を破る本質的な意味での他性が問題なのである。それなしには、「私」が「私」ではあり得ない絶対的他性が問題なのである。それゆえ、「共同存在」という概念によって、他者との本源的な関係を考えるのであれば、「私」が常に他者と共に在るということと言っただけでは不十分である。他者性を「私」の自由とは異なる、もう一つの自由の実存であると言っただけでは十分ではないのである。「父であること」は、父の子に対する外在性なしにはあり得ない。この意味において、「父であること」は「複数での実存すること」である。真の意味での「共同存在」が考えられるのは、ここにおいてである。レヴィナスの言い方では、他者との本源的な関係は「向かい合わせ」の関係であり、そのことによって「在ること」に対して「複数性」と「超越」とを導入することになる。

実はレヴィナスは、この「父であること」や「生殖性」といった概念によって、ベルクソンの「エラン・ヴィタル」の考え方を批判し、「共同体ならざる集団性」の構想を掲げているのであるが、他者論と共同体論をめぐるプロブレマティクとしては、こうした議論が本書の魅力的な企てに対するよりよき理解のための有力な補助線になるかもしれない。「父であること」や「生殖性」といった概念によって少しだけ展開されたレヴィナスの生命論と、ベルクソンの生命の共同体論との一瞬の交叉は、今後の魅力的なテーマとして、この著作の未来の読書をも誘惑することになるだろう。

前置きはこれくらいにして、少し著者の言葉に耳を傾けよう。「序論」において述べられているように、本書の著者によれば、他者を問題として取り上げる場合、どのような問題意識から論じるかによって他者論の骨格の違いが生じると言う。すなわち、次の三つである。(1)「自己の存在がまず前提されていて、自己から出発して他者を把握するという立場」。(2)「逆にまず他者が存在して、自己との関係を模索するという立場」。(3)「自己と他者との間に何らかの

存在論的基盤を設けて、自己と他者を等間隔に配置し、相互の意志疎通を基礎づけようとする立場」。

このうち、最初のものはフッサールによって代表されるような「志向性による他者把握」の立場であり、この志向性による把握の立場に対する根本的な批判から第二、第三の立場が取られることになるのだが、二つ目のものは残念ながら本書では取り上げられなかったレヴィナスの立場であり、そして最後のものが本書において著者によってその理論的可能性がぎりぎりまで追及された「感性による他者把握」の立場である。この立場は次のようにまとめられる。すなわち、それは「共同体論構築のために、自己と他者の共通の地盤を設けた上で、自己と他者の疎通を図ろうとする議論である。この種の議論は、フッサールに対する批判を根底にもって、志向性に代わる他者把握の原理を模索することを目指す。その結果、この論陣は、自己と他者の共通の地盤となり、両者を繋ぐものとして、新たに感性という契機に注目するに至ったのである」。それゆえ、本書の課題は、まさしくこの「感性による他者把握」をめぐるものとなる。「本書では、この感性に注目し、それがいかに他者把握の議論の中で重視されるようになり、他者把握の原理とされたのか、さらに、その感性が他者把握の原理としてどこまで有効なのかを検討する」。

検討は次のような手順で行われる。まず、第一部「志向的他者把握から感情的他者把握へ」において、フッサールによって代表される志向性による他者把握の失敗とその克服の試みが論じられる。ここで取り上げられるのは、サルトル、シェラー、ベルクソンの三者であるが、サルトル、シェラーの場合には、共に成功とは言えないが、志向性による把握から感性による把握への可能性の道筋が、またベルクソンの場合には前二者とはまったくタイプの異なる議論、すなわち、感性を重視した生命の共同体論における他者把握の可能性が論じられる。この中でとりわけサルトル型の議論とベルクソン型の議論との接続は、少し無理があるのかもしれない。いわゆる他者論と共同体論との間に、例えば、先に触れたようなレヴィナスのような議論の挿入が必要だったのかもしれない。とはいえ、ベルクソンに関する議論が魅力的であることは間違いない。また、シェラーの問題は、アンリにおける他者論・共同体論が論じられる、次の第二部の議論に直接的につながるものであり、「感性による他者把

の道を開きながら、志向性への拘泥が残した失敗の軌跡が筋道の通った優れた哲学的議論において辿られ、なかなか興味深いものになっている。

次に第二部「情感的他者把握の可能性」において、アンリの生の共同体論が取り上げられ、まだ十分に自覚的であったとは思えない初期の内在をめぐる他者性や外部性の問題から、それらの問題への意識的な取り組みから開始されたアンリの他者論・共同体論の問題から、特にアンリの最晩年のキリスト教をめぐる著作に関する手際のよい理解が示され有益である。結局、この第二部が全体の要であり、他者論と共同体論の継ぎ目になっている。それゆえ、このアンリをめぐる議論から先に読んで、第一部及び第三部へと進む読み方が有効かもしれない。

更に第三部「情感的共同体論の展開と限界」では、ルソーにおける共同体の問題と自我の問題とが取り上げられる。ここは、ルソーに関する独創的な哲学的理解が示され、非常に魅力にあふれた読みが展開されている。しかし、それにしても、他者論・共同体論にあって、なぜルソーなのか。著者によれば、ルソーが「他者把握に失敗している」からである。それゆえ、このルソー読解をもって、情感性における他者把握のプロブレマティークそのものの帰結というわけではない。失敗から学ぶことはこの議論の「可能性と限界」を推し量るには有効であろうし、本書の課題である「情感性における他者把握の可能性の方向を見極める」には不可欠の課題でもあろう。議論全体は、アンリとベルクソンとでは方向が反対ではあるが、個体化の問題を含めて根本に生命の共同体の問題があり、それに基づいて他人との関係の問題、他の主観との関係の問題が論じられるという構造になっている。

最後に少しだけ注文と疑問点を。ルソーの場合、「存在の感情」から始めて「自愛心」と「憐憫の情」との関係問い、そこから政治的・法的レヴェルでの共同性問題を論じてよかったようにも思われる。また、この「存在の感情」が「生」、「生命」の問題へとつながるものなのかどうかも問う必要があったのではないか。自他の関係が前提とされ、その上での意志疎通の問題、いわゆる「コミュニケーション」の問題と、いわゆる他者論・他我論の問題とは位相差があるにもかかわらず、同じ「把握」という言い方では少し無理があるのではないか。

(庭田茂吉)

湯浅博雄著

## 『聖なるものと＜永遠回帰＞』

(筑摩書房、2004年)

「よい」本とは、どのような本だろうか？一言で言えば、読んで真似したくなるような本のことではないだろうか。教えられることが多く、自分のうちに取り込み、自分のものにしてしまいたいという気持ちを起こさせる、そういう本が、よい本と呼ばれるのではないか。

では、悪い本は、といえ、それにはいろいろな種類があるだろう。しかし、少なくともそのひとつが、他者に対する働きかけがない、閉じた本であることは間違いない。いかに完成され、スキがなく、論理的に整然としていても、読者への働きかけの感じられない本は、私には「悪い」本と感じられる。簡単な例を挙げれば、ニーチェの『ツァラトゥストラ』は私にとって、よい本の典型である。どの箇所を読んでも教えられ、読めば読むほど自分自身をいっそう深く知ることができるからである。それに対して、普段目にする大部分の思想書は、残念ながら、祖述あるいは客観的、思想史的要約、でなければ主観的意見（または、その変形である現代世相の社会学的考察——ポスト・モダン等についての饒舌）の表明に過ぎないものが多く、表面的な次元でつじつまを合わせるのに汲々として、読者と何のかかわりも持たない場合が多い。そのため、時に、日本の思想書は、読んでいて、退屈な授業を受けているような気になる。こちらが飽き飽きしていることに気付きもせず、一方的に教師がしゃべり続ける退屈な授業と、今述べた「悪い」本はそっくりなのである。

これは日本の場合、構造的である。というのは、日本の場合、単なる「知識」を読書に期待している人が大部分で、書き手も最初からそのような読者を念頭に置いているため、ほとんどの場合その書き手の書くものは、単なる「啓蒙」の次元にとどまっているからである。しかしそのようにして書かれた本は、本当は「啓蒙的」でさえない。というのは、カントも教えているように、啓蒙とは、すでに完成された「知識」を読者に差し出すのではなく、「知識」に先立ち、それを先験的に条件付けている「自由」を実践的に示すことだからである。



よい本は、読む人を自由にする。ここで「自由」とは、ルソーの言うように、自分がしたいことをすることではなく、「自分がしたくないことをしない」ことである。つまり現実の世界で、自分の望まないことを拒否できるという、生きる上でもっとも大切な能力をよい本は培ってくれるのである。

ところで、日本の大学ではいま述べたような「客観主義的」「歴史主義的」な傾向が支配的で、学会などではそれが唯一正しいかのように誤認されているのだが、その原因のひとつは、「経験」の大切さが忘れられていることにあると思う。すべての思想は経験から始まる。ささやかでしかないにせよ、われわれは自分の「体験」から出発する以外に方法はなく、そこから出発して始めて、自分を超出した「アプリアリ」なもの、「法」あるいは「他者」に出会うことができるのである。デカルトの「コギト」の意味もそこにある。コギトによって発見された「私 ego」は発見されるや、その場所を「他者」（たとえば「神」あるいは自然科学的法則性といった、「主体」とは断絶したもの）に譲り渡し、消滅する。実際、そうでなければ、デカルトの思想は、しばしば誤解されているように、単なる「近代的主体主義 le subjectivisme」に過ぎないものになってしまうだろう。どのような過去の与件、歴史も、それが人間によって把握されたものである限りで絶対的ではなく、絶対的に正しい「知識」はどこにもない。したがって私たちは常に存在のゼロ地点、グラウンド・ゼロ（これは比喩ではない）へ立ち戻ることによってしか、何か新しいことを始めることはできないのである。

上のような観点から読むとき湯浅氏の『聖なるものと<永遠回帰>』はどう読めるだろうか？

この本のよい点は、いま述べたような歴史主義に与せず、問題をまさにゼロから考えていることである。彼は「宗教」の問題を、バタイユを踏まえ、プランショやデリダを参考にしてはいるものの、あくまでも自分の頭で考え、自分の文体で書いている。私はすでにこの本についての短い書評を書いたことがある（「現代詩手帖」）ので、まずそれを引用したい。

「宗教」とは何か？

この問いに、この本は答えているだろうか？ 一面では確かに答えている。湯浅氏はほぼバタイユの観点に立ち、古代王権における宗教や、その変形としてのファシズム、あるいは共産主義運動を取り上げ、そこにおける「至高者」の役割を分析する。彼はほぼ次のように推論する。人間は「死」の経験（決して経験としてあらわれることのない経験）を通じて、直接的現実（自然）から乖離し、言語を中心とした象徴秩序を獲得することで「文化」と呼ばれるものを創造し、動物的な生から脱却する。古代王権における動物の供犠（サクリファイス）や、キリスト教における「聖体拝受」のような「祝祭」は、このような人間自身の内なる動物性の抹殺を記念するものに他ならない。しかしこのようにして排除された動物性は一種「呪われた」聖性を帯び、人間を魅惑する。動物は「神」の最初の形象である。こうして動物は、人間が「死」あるいはその象徴的代理である「否定」を通じて獲得した文化や「法」の彼方にある「異質な激しい力」の表象となる。そして「聖なるもの」とは、湯浅氏の文を引用すれば、「（動物性に対して）強い恐れや嫌悪感があり、そんな情動によって引き離され、遠ざかるよう拘束されているにもかかわらず、そういう『引き離し』をあえて破り、侵犯することに結ばれた」感情、「怖れと魅惑、嫌悪と誘惑が渾然と一体化した」感情であり、それによって「人間は(……)初めて『聖なる世界』を、宗教性を知る」のである（p.53・傍点引用者）。

こうして湯浅氏にとって「宗教」性は、法を侵犯し、その彼方にある「激しい力」の源泉としての動物性に到達することと深く結びついている。このような把握から出発して湯浅氏はさらに、原始王権から現代ファシズム、スターリニズム、天皇制などにおいて「至高者」がもつ、共同体における強い同化作用などを分析していくのであるが、このあたりはとてつと説得的だった。

ここで湯浅氏の多用する「力」の概念について考えてみたい。というのは前著『ランボー論』でもこの本でも、「力」は湯浅氏のキー・コンセプトとなっているからである。たとえば湯浅氏は「贈与・蕩尽」の観念を解説して、こう書いている。「贈与・蕩尽は、侵犯する力の激しさと一体になってのみ起こることである。エコノミーの円環のうちにとどまろうとする力、

つまりこれまで制約付けられてきた法的効力に逆らい、破る力の強烈さとともに生じるのであり、そうでなければ起こらない」(p.236)。これはバタイユの解説としては正しいのだが、しかしこれではヘーゲルと同じことになりはしないだろうか。つまりアクションとリアクションが力の内実であるとすれば、侵犯は同時に反-侵犯を生じさせ、結局エコノミーの円環へと回収されはしないだろうか。そしてそれが「永遠回帰」として反復されるとしても、法秩序に根本的変化をもたらすことはできず、湯浅氏のいう「革命」とは結びつかないのではないか。ポトラッチは共同体の制度であって、共同体を破壊するものではない。「力」は多分、より本質的な「無力」の場を経て生ずる。湯浅氏は宗教と並んで「情熱的な愛 amour-passion」をこの本の主要なテーマとしているが、たとえば能「砧」における愛は絶対的隔絶を伴う、不可能な愛である。力の出現はこのような、一切の「力」が無効となる場を前提にしている。同じことは宗教についても言える。Sacréと saintの違いについて、湯浅氏はどう考えるのだろうか。

この感想を変える必要を私は感じていない人。ただ、この本の後半ではバタイユの影が薄れ、ブランショやデリダが参照されることが多くなっており、湯浅氏の方向性も前半とは違っていることを指摘しなければならない。湯浅氏の今後の方向性がむしろ後半部にあることは想像に難くない。

ここで私は、湯浅氏の本を読んで感じる、もうひとつの事柄について述べなければならない。それは湯浅氏の文体と関連している。彼の文体は繰り返しが多く、「なんだ、いつも同じことを繰り返しているだけじゃないか」と思う人がいても不思議ではない。が、それは彼の思考方法および内容と深く関連している。たとえば、彼は「決定不可能という試練」と題された章で、普遍的公正を目指す「法」とは別に、「特異な、独特なものへの正しさが要請される」とし、「それは、規則によって測れないものを、別のやり方で計測しよう、規則化しようとすることである。規則に従わないこと、規則を中断することによって、逆説的にもある種の規範へと向かって決断することである」(p.233)と書いているが、これは不正確で、「特異なもの、独特なもの」は、それとして現前しえないし(現前すれば、直ちに法のシステムにおける位置づけを受けることになる

だろう)、ましてそれへの「正しさ」はありえない。「正しさ」(したがって誤りも)がありえないので、われわれはそれに対し、どのような態度をとればよいのか分からず、「先送り」する他ない。このような「先送り」の試練を受け、肯定することで、われわれは法への「別な」対処の仕方を知ることになるのだ。これはわれわれが「死後の人間 post mortem」であることを認めることを意味する。このときすべての事象は「単独性」のもとにあらわれる。すなわちいかなる反復もありえず、すべては「異質」となるのである。このことが湯浅氏のうちで内面化されるとき、湯浅氏の文体も変わるのではないかと思う。

(若森栄樹)

松永澄夫著

## 『食を料理する——哲学的考察』

(東信堂、2003年)

「味のあるものは触れられるものの一種である」。つまり、味覚は触覚の一種であるとアリストテレスはいう(『靈魂論』第2巻)。しかし、そういう一方で、触覚と他の感覚とのちがいは、触覚においては、過剰な刺激や打撃が生物の身体そのものを減ぼしてしまうのにひきくらべて、触覚以外の感覚では過剰な光や音などがそれぞれの感覚器を損傷するにとどまることだ、ともいっている。

たしかに、煮え湯を飲まされたり、あるいはドライアイスを口に含んだりすれば、舌や口蓋は損壊するだろうが、命には別状ないかもしれない。それでも、味覚は、他の感覚(遠感覚)とくらべて対象と直接に触れ合う触覚の一種であることは、まちがいにアリストテレスのいうとおりなのである。

視覚、聴覚以下の、他の「高級」な遠感覚が生活の当面の必要を離れた美的・芸術的転用ないし観想になじみやすいのにくらべて、むしろ原始的な生命感覚の色合いの濃い触覚や味覚は、直接的な生活・生存の必要と結びついてはたらく度合いがずっと高い。哲学でいえば、絵画や音楽や演劇などに関する「哲学的考察」は、枚挙にいとまがないけれども、触覚や味覚についてのその種の考察となると、(触覚については、今しがた触れたアリストテレスをはじめ、新しいところでは、パークリ、ヘルダーなど数少ない例が思い浮かぶけれども)ぐっと寂しくなるのが実情だろう。

しかし、である。「趣味」ということば自体にはじまって、それに相当する *goût*, *Geschmack*, *taste* などの欧米語も、皆もとは「味覚」の意味に由来することは、周知のところ。「味覚」は、一方で、生命の保持に直接かかわる原始感覚であるとともに、他方ではまた、一番「違いのわかる」、味わい分け、「吟味」し、「玩味」すること一般のメタファーとなるほどに鋭敏かつ繊細な感覚なのである。

とはいえ、通常の意味での(美的)「趣味」についてならば、ヨーロッパ各国

の近代哲学・美学からその考察の例をあげることは至極容易なところだろうが、今便宜上フランスに話を限ったとしても、(ブリア・サバランなどの好事家の例はあるとしても) 味覚を正面から取り上げた「哲学的考察」がはたしてあるだろうか。(隣国ドイツでは、カントが意外に食通で、食卓仲間の貴婦人たちからおつぎは *Kritik der Kochkunst* をお書きあそばせとおだてられていたという話はあるが、もちろん、書いた形跡はおろか、書こうとした気配さえない。)

というわけで、松永氏の新著『食を料理する——哲学的考察』は、その方面の雑誌連載をもとにする非専門家向けの小著であるとはいえ、哲学研究のエア・ポケットというべき領域にあえて一石を投ずる貴重な業績なのである。

「食を料理する」というタイトルは、(食以外のものを「料理する」ということは普通ないのだから) 一見リダングントにおもえるが、「食」を食べ、消費することにとどまらず、ひろい意味での料理の過程とのかかわりも大切にしたいという著者の意向のあらわれでもあり、また比喩的には食や味覚にかかわることどもを縦横に分析し「料理して」みせようという意味もこめられているのだろう。

全体は、雑誌『食の科学』(「光琳」発行)の連載にもとづいて13章に分かれる。(うち1章分だけ別の場所に発表されたものを含む。)

「第1章 食べる時間・生きる時間」は、もと生物学から哲学に転じ、フランス哲学の生命論にも通暁しておられる著者らしく、まず、生きることに於いて食べること、飲むことの占める不可欠の位置を確認することから開始される。水を取ること、食べること、また食物を得るための配慮は、植物にとっても虫にとってもひとしく死活問題である。

「第2章 食と呼吸」は、食とならんで、呼吸による空気の取り入れと代謝がこれこそまさに不可欠なゆえんを説き、他地域とつながった全体の環境が維持されている限りで食物も(空気も)手に入るという、今や人類が気づきはじめている事態に注意をうながす。

「第3章 食物の安定的供給」は、生物の食物連鎖の中で、捕食される危険と飢えの危険に両面から脅かされる生物が多い中で、人間は前者の危険からは(ごく例外的場合を別として)逃れており、食物の保存と移動のために社会的・政治的装置をも発達せしめていることを説く。

「第4章 味覚の特性」では、いよいよ、味覚について本格的な検討が開始される。

痛みの感覚のように、五感に分類できないものがあるので、「感覚」と五感による「知覚」を分離して考えることを著者は提唱される。その上で、感覚と知覚に共通の基礎として、「或る特定の原因のもとで体の或る変容が生じること」が特定され、さらに味覚の特性として、(食物として)「特定のものを既に積極的交渉相手として選んでしまっていて、それについてのみ味の知覚がある」ことが見定められる。

「第5章 味の濃淡」では、ウェーバー・フェヒナーの法則や、スティーブンの法則、エードリアンの法則などを参照しながら、味覚の「質」の強度(内包量)が外的測定「量」には還元できないゆえんが説かれる。(このあたり、わたしは勝手にパースの「第一性」など思い出してしまう。)さらに、味の混合の問題が提起される。(ここでも、ゲーテの色彩環や九鬼の「いきの外延的構造」に出る、甘味、渋味等のグラフィック表示が自然に頭に浮かぶ。)

「第6章 味を分類するとは」では、生物の分類の線引きの際に参照される「典型」の考えを手がかりに、質を分類することが考察され、甘さには糖度の測定にシヨ糖が使われ、辛さには塩が対応するのに対して、酸っぱさと苦さにはそれに対応する特定の物質がないことが指摘される。

「第7章 基本味という考え」では、民族と言語に応じて味を表現する語彙もおのずからちがうことにも配慮しながら、色の混合の例なども参照しつつ、三原色にあたるような基本味の抽出が試みられ、「うま味」に応じる化学物質が特定されて国際的基準に含まれる現状が紹介される。

「第8章 美味しさと二つの欲求」では、食物を求める空腹という欲求とならんで、質としての味そのものを味わう、文字通りの「趣味」としての欲求があり、これには、一定の生活の余裕と、「調理によって味付けする」というプロセスが一枚かんでおり、前者の自然的欲求に対して「文化的欲求」と名づけられるべきものであることが指摘される。

「第9章 食のメッセージ」は、食についての言語表現やその意味論といった考察だが、ロラン・バルトばりのペダンティズムはなく、淡々と和洋中、エスニックといった分類や、食事作法の文法、習俗的な行事食のありかたなどが順

次考察される。

「第10章 衣食住というときの食の位置」は、「寝食」という人間生活のもっとも基本的な要素にからんで、食べ物を家に持ち帰り保存することと「所有」という社会的事態の関連、また衣装や食物の帯びる社会的記号としての多彩さなどを考察する。

「第11章 食をめぐる諸問題」は、例の「肉骨粉」に見られるような食物資源の有効活用が、いまその是非をおいても、すでに「自然の恵みをそれとして受け取るだけのことから離れることである」ことを説き、環境と安全の多くの問題が今日生じていることを指摘する。

「第12章 浪費される食」は、今日の食料の氾濫状態、栄養摂取の目的を離れた趣味化が、「食の文化的価値や政治的価値、社会的価値を基準に考えてもお無駄ではないかと疑念をもたれる段階」に来ていることがいわれ、コンビニに象徴される食文化の貧しさが批判される。

「第13章 食事の時間」は、食べる楽しみを「味わう」ために、みずから栽培・採取したり、料理したりすることを尊重すべきゆえんが説かれ、食事が元来「人と人をつなぐ可能性を濃くもつ時間」であることをいい、拒食や過食がそのことを裏側からあかし立てていることを指摘する。

以上、本書の細部にいたるまで細かく神経を配って叙述された内容をごくごくあらましかけたどって来た。とくに体系的に構成されているわけではなく、哲学的なターミノロジーなどもむしろ注意深く避けられているのだが、食の哲学的考察にふさわしい話題はほとんど網羅されている。全体を一貫して、食を個人的・家庭的・社会的それぞれの生活の重要な一環としてじっくり考え、その愉しみのむしろささやかな面を大切にしようとする著者の姿勢がおのずからにじみでていることを好ましく感じる。

(坂部 恵)





## 日仏哲学会 2004 年度活動報告

日仏哲学会は 2004 年に下記の活動を行いました。

### (1) 春季シンポジウム

2004年3月27日に同志社大学今出川キャンパスで春季シンポジウムを開催しました。詳細は以下の通りです。

テーマ：フランス哲学と生命の問題 13時30分～17時

司会：山形頼洋

村松正隆：生命の単位と哲学——ビシャの生命論とその影響

米虫正巳：「生命と個体——生命をめぐる哲学的言説の——側面について

小泉義之：生命理論と生命哲学—ドゥルーズ/ガタリを参照して

### (2) 秋季研究大会

2004年9月11日に東京大学本郷キャンパスで秋季研究大会を開催しました。詳細は以下の通りです。

[一般研究発表] 10時～12時55分

A 会場 司会：財津 理

竹中利彦 デカルトと政治論

長綱啓典 初期ライプニッツの最善世界説

清水洋貴 前期ライプニッツにおける観念について

福田 肇 他者と倫理——ナベールにおける「一体性原理」について——

B 会場 司会：河野哲也

伊東俊彦 ベルクソンにおける「決定論」と「自由」の問題

平光哲朗 ベルクソンにおける物質の諸相  
——物質から創造論を考察する——

小林 徹 哲学的言説と文学性

佐藤香織 レヴィナスにおける時間性  
——ディアクロニー概念からの未来と過去の位置づけ——

C会場 司会：廣瀬浩司

近藤和敬 生命論の中のフーコー：カンギレムからフーコーへ  
——言葉と物の錯綜体の分析法——

原 一樹 ドゥルーズ哲学の政治性を巡る一考察

中村大介 具体化の論理・差延の論理——シモンドンとデリダ

宮崎裕助 コミュニケーションからテレコミュニケーションへ——デリ  
ダにおける準・超越論的コミュニケーション論の可能性——

[総会] 14時～14時25分

[シンポジウム] 14時30分～17時30分

テーマ：フーコーの現在——没後20周年のために——

司会：小林康夫

酒井隆史：クラウゼヴィッツの転倒をめぐる——70年代のフーコー——

菅谷憲興：図書館と空隙——フーコーと文学——

慎改康之：哲学とフーコー——『知の考古学』を中心に——

(3)『フランス哲学思想研究』第9号発行 2004年8月31日

## 日仏哲学会入会手続きについて

本会への入会希望者は「入会申込書」をまず下記事務局に請求し、それに記入の上、改めて同書を事務局までお送り下さい。その際、正会員1名以上による推薦が必要です(会則第5条)。ただし、適当な推薦者がいない場合には事務局にご相談下さい。理事会での議を経て、入会は承認されます。なお、本会の正会員の会費は年額3000円です(会則第9条)。

(事務局) 〒301-0005 茨城県龍ヶ崎市川原代町1043-17 松永澄夫

Tel: 0297-66-6376 / E-mail: smatsu@agate.plala.or.jp

郵便振替口座 記号番号 00120-6-194046 加入者名 日仏哲学会

## 2006年春季・秋季研究大会一般研究発表応募要領

春季大会は2006年3月24日に同志社大学で、秋季大会は9月9日(案)に法政大学で開催される予定です。(正式の日時・場所は追って「会報」でお知らせします。)発表希望者は、発表要旨(3000字程度)3部および80円切手を貼った返信用封筒を、春季大会希望者は2005年11月末日までに、秋季大会希望者は2006年6月末日までに、下記事務局宛にお送り下さい。

(事務局) 〒301-0005 茨城県龍ヶ崎市川原代町1043-17 松永澄夫

### 『フランス哲学・思想研究』公募論文応募規定

- 1) テーマ: フランス哲学・思想に関するもの
- 2) 応募資格: 日仏哲学会会員
- 3) 原稿の形式: ワードプロによる完全原稿。和文・仏文を問わず、1行全角35字(半角70字)の設定で横書き、タイトル、著者名、注も含めて350行以内。和文・仏文いずれの場合も仏語レジュメ(上記設定でタイトルと著者名も含め14行以内)を本文とは別のページに付すこと。以上をA4版1ページ35字×30行でプリントアウトしたものを3部提出。原稿は返却しない。応募者の連絡先(住所、電話番号、E-mailアドレスを含む)を明記した別紙を同封すること。
- 4) 原稿作成上の注意: アクサンやウムラウト、専門用語に使用される特別な外字などは赤線で囲うこと。欧文のハイフンは本来のものだけとし、改行時には入れないこと。また仏語レジュメは、ネイティブ・チェックを受けるなど、著者が責任をもって点検を済ませておくこと。
- 5) 原稿締め切り: 毎年12月31日、郵送にて必着。
- 6) 原稿送付先: 〒561-0881 豊中市中桜塚2-13-20 望月太郎

(E-mail: taromoch@mtd.biglobe.ne.jp)

- 7) 審査：掲載の可否は編集委員会で決定する。掲載決定の場合、応募者は原稿の電子ファイル（Microsoft Wordバージョン2000以上を推奨。それ以外の場合は、使用したソフトウェア名を明記し、テキスト形式で保存したファイルとともに保存したフロッピーディスクを郵送すること）を上記宛先に送付すること。郵送（フロッピーディスク）あるいは電子メール（添付ファイル）、どちらの方法でもよい。

## 日 仏 哲 学 会 会 則

- 第1条 本会は、日仏哲学会（Société franco-japonaise de la philosophie）と称する。
- 第2条 本会は、フランス哲学・思想に関心をもつ研究者たちのために、共同研究の場を設け、フランス哲学・思想の研究、ならびに日仏両哲学界の交流を促進することを目的とする。
- 第3条 本会は、前条の目的を達成するため、次の諸事業を行なう。
- イ 年次総会、研究発表会、講演会、等の開催
  - ロ 研究機関誌の刊行
  - ハ 日仏間の研究者・思想家の交流
  - ニ その他
- 第4条 本会は、次に定める会員をもって、これを構成する。
- イ 正会員
  - ロ 賛助会員
  - ハ 名誉会員
  - ニ 本会は、また、顧問を置くことができる。
- 第5条 本会の会員ならびに顧問は、正会員1名以上による推薦と、理事会での議を経て、これを承認する。
- 第6条 本会は理事会を置く。理事は計20名とし、全会員による選挙と、年次総会での議を経て、これを決定する。任期を3年とする。理事会は本

会運営方針について審議・決定する。

第7条 本会は、会長1名、副会長2名、ならびに事務局長1名を置く。会長・副会長・事務局長は、理事会がこれを互選し、年次総会での議を経て、決定する。任期を3年とする。会長は会を代表し、副会長はこれを補佐し、事務局長は事務を総轄する。

第8条 本会は、研究機関誌編集委員会を置く。編集委員長1名ならびに編集委員若干名は理事会がこれを選出し、年次総会にて報告する。任期を3年とする。

第9条 本会の会費は、正会員 年額3,000円、賛助会員（個人）年額10,000円、賛助会員（法人）年額20,000円以上とし、名誉会員・顧問は納入の義務を課せられない。

第10条 本会の事務所は、東京・日仏会館内に置く。

第11条 本会則は、年次総会での議を経て、変更することができる。

#### 付則

1. 本会則は1998年9月1日をもって一部改正した。
2. 本会則は2003年9月15日をもって一部改正した。

## 編集後記

第10号をお届けします。今回は公募論文への応募数は16篇に上り、過去最多となりました。厳正な査読の結果、8篇の論文が採用されました。いずれの論考も水準が高く、読みごたえあることに感心しています。また書評に関しても取り上げた会員の著作は11冊にもなり、学会の活況と会員諸氏の活躍ぶりを反映していることと嬉しく思います。

来年度から秋の東京での研究大会に加えて春にも京都で研究大会を実施し、従来のシンポジウムと合わせて一般研究発表も行われる運びとなりました。関西および西日本在住の会員の方々には口頭発表へのアクセスがこれまでよりも容易になり、さらに学会の全国的な活性化が期待されます。

本年度より編集委員長が交代しました。今後は新たな企画も取り入れ、よりいっそうの内容の充実に励んでいきたいと思えます。

公募論文の応募規定が一部変更になりましたのでご注意下さい。(望月)

**理事** (五十音順、会長\*、副会長\*\*、事務局長\*\*\*) 安孫子信、金森修、久米博\*、小林道夫\*\*、小林康夫、坂部恵、澤田直之、塩川徹也、鈴木泉、杉村靖彦、高橋哲哉、谷川多佳子、中田光雄\*\*、中村弓子、松永澄夫\*\*\*、村上勝三、望月太郎、山形頼洋、山田弘明、湯浅博雄

**編集委員** (五十音順、委員長\*) 安孫子信、澤田直之、塩川徹也、鈴木泉、杉村靖彦、谷川多佳子、望月太郎\*、湯浅博雄

『フランス哲学・思想研究』第十号

発行 2005年8月31日

発行所 日仏哲学会

事務所 〒150-0013 東京都渋谷区恵比寿3-9-25 東京日仏会館内

編集 日仏哲学会編集委員会

〒560-0043 大阪府豊中市待兼山町1-16

大阪大学大学教育実践センター 望月研究室内

頒値 1000円



