Revue de Philosophie Française

フランス哲学・思想研究

12



目 次

2006年秋季シンポジウム:パスカルと現代 ― パスカル解釈をめぐって			
イントロダクション	田山	弘明	1
パスカルにとって〈パンセ〉とは何であったか	塩川	微也	3
パスカルにおける「習慣」の問題	山上	浩嗣	16
パスカルの科学思想――パスカルにとって真空とはどういう問題だったのか――	田知	裕紀	28
2007年春季シンポジウム:19世紀フランス・エピステモロジーとベルクソン			
はじめに	安孫子	信	38
精神の場所――エピステモロジーとスピリチュアリスムとの間で――	杉山	直樹	39
ベルクソン哲学と規約主義における仮説選択の働き			
非可逆性の概念を中心に	三宅	岳史	49
19世紀末のフランスにおける社会学の確立			
ガブリエル・タルドの思想を中心として	池田	祥英	63
2006年秋季大会・一般研究発表要旨			
ブルードンにおける「社会」について	伊多波宗周		72
目的論と生気論――ベルクソンと合目的性の問題――	藤田	尚志	73
倫理的単純性とその担い手			
ジャンケレヴィッチのベルクソン読解とその逸脱から ·······	三河	隆之	74
沈黙のコギトの語る言葉――無償性のアポリア――	高橋	若木	75
身体の表現――メルロ=ポンティとドゥルーズ――	小林	徹	76
ドゥルーズにおけるアルトー概念の使用について			
無能力(impouvoir)の観点から	山森	裕毅	77
2007年春季大会・一般研究発表要旨			
ジュール・ラシュリエの主体概念	若松	Fift.	78
バシュラールにおける想像力の垂直性と文学的風景の形成	高島	香	79
アンドレ・バザンの映画美学に関する考察――マルロー批判を中心にして――	柴田	健志	80
稀少性と人間――サルトル集団論における稀少性の位置づけ――	沼田	千惠	81
公募論文			
コギトの特権性	岩佐	宣明	82
スピノザ『エチカ』の「概念」論	朝倉	友海	92
ベルクソンの「力動図式」	大井	英晴	101
ベルクソン『道徳と宗教の二源泉』におけるキリスト教の位置	杉本	隆司	111

ベルクソンと目的論の問題――『創造的進化』百周年を迎えて――	藤田	尚志	121
有機的全体性から倫理的単純性へ			
ジャンケレヴィッチのベルクソン読解とその逸脱··································	三河	隆之	133
絵画の自由――メルロ=ポンティとドゥルーズ――	小林	微	142
Répondre à la voix venant d'une autre rive			
——le « me voici » chez Emmanuel Levinas—— · · · · · Toshihir	ro FUJ	IOKA	151
書評			
上野 修著『スピノザ――「無神論者」は宗教を肯定できるか――』	塩川	徹也	161
浅野俊哉著『スピノザ――共同性のポリティクス――』	江川	隆男	165
香川知晶著『死ぬ権利』	金森	修	169
熊野純彦著『西洋哲学史――古代から中世へ――』			
『西洋哲学史――近代から現代へ――』	鈴木	泉	173
小泉義之著『病の哲学』	上野	修	177
河野哲也著『〈心〉はからだの外にある――「エコロジカルな私」の哲学――』	石原	孝二	180
小林道夫著『デカルト入門』	武田	裕紀	183
斎藤慶典著『デリダ――なぜ「脱-構築」は正義なのか――」	宮﨑	裕助	186
篠原資明著『ベルクソン』	安孫	子 信	191
杉山直樹著『ベルクソン 聴診する経験論』	平井	靖史	195
廣瀬浩司著『デリダ』	澤田	直	199
松永澄夫著『音の経験――言葉はどのようにして可能となるのか――』	河野	哲也	203
村上勝三著『新デカルト的省察』	熊野	純彦	206
守永直幹著『未知なるものへの生成――ベルクソン生命哲学――』	檜垣	立哉	210
会員の声			
第31回フランス語哲学会連合学会報告	久米	博	213
「新しい哲学実践」についての国際会議(2006年11月15日-16日)に参加して…	望月	太郎	214
書評への反論・・・・・・	中田	光雄	217
その他			
2006年度活動報告			219
お知らせ			221
入会手続きについて			223
2008年春季·秋季研究大会一般研究発表応募要領			223
『フランス哲学・思想研究』公募論文応募規定			223
「会員の声」投稿規定			
日仏哲学会会則			
編集後記			226

2006年秋季シンポジウム パスカルと現代 — パスカル解釈をめぐって

イントロダクション

山田 弘明

近年のパスカル研究には目覚ましいものがある。テキストについては、L.ブランシュヴィック、L.ラフュマのあと、J.メナール版全集1964~の四巻があり(V巻『プロヴァンシャル』、VI巻『パンセ』は未完)、最近ではP.セリエ版の著作集2004が出ている。パスカルの哲学に関しては、H. グイエのあと、筆者の知る限りでも、マリオン(J.-L.Marion, Sur le prisme métaphysique de Descartes. 1986)、カロー(V.Carraud, Pascal et la philosophie. 1992)などの書がある。日本でも前田陽一の研究を引き継いで、大いに研究が進んでいると聞いている。

このシンポジウムは、塩川徹也会員が2005年春に学士院賞を受けられたことを記念し、同氏にフランスのパスカル研究の状況を語ってもらうという方向で計画が立ち上がった。そして、それに加えて、気鋭の若い研究者が宗教思想と科学思想の側から提題をする、というのがコンセプトであった。発案者の一人として筆者が司会を務めることとなった。日仏哲学会のシンポジウムでパスカルを取り上げるのは30年ぶりとのことである。

最初に塩川氏(東京大学)が立ち、「パスカルにとって〈パンセ〉とは何であったか」と題して話をされた。塩川氏は、〈パンセ〉ということばの意味、〈パンセ〉とその担い手たる私とのパラドキシカルな関係など、パスカル理解の根幹に関わる重要問題を取り上げ、本シンポジウムの基調となるに相応しい展望を示された。ついで山上浩嗣氏(関西学院大学)が「パスカルにおける「習慣」の問題」と題して、習慣というものを政治論と宗教論の下で詳細に論じられた。そして、「祈り」という習慣化ができない問題もあり、習慣論は一義的な理解を許さないという啓発的な結論を出された。最後に武田裕紀氏(英知大学)が「パスカルにとって真空とはどういう問題だったのか」と題して、パスカルの科学思想を問題にされた。武田氏は真空という物理学の一問題を、自然学(実験)、自然哲学(原子論との関係)、形而上学(空間概念)という三つのレベルの下で緻密に分析され、パスカルの真骨頂は概念批判(「真空」の意味の確定)にあると結ばれた。

休憩をはさんで、補足説明として塩川氏がフランスにおけるパスカル研究の現状と背景を、武田氏が自然学の分野におけるパスカル研究の現状を、それぞれ述べられた。そののち全体討論に移った。そのおりに出た主な話題としては、デカルトのコギトや自然学との関係、「考える葦」の訳語、ジャンセニズムなどの宗教的背景、パスカルの実験の意味、反証可能性、概念批判の意

味、などがあった。司会者の不手際で討論に十分な時間が割けず、挙手された方のすべてを指名 できなかったのは残念である。

パンセ、習慣、真空というシンポジウムの三つの主題は、ある意味では拡散していたかもしれない。だが司会者の見るところ、パスカルの思想は多様なものを擁しながらも、一つの自己同一性を保っている。今回の研究発表と活発で多岐にわたる討論を通して、複数の多様なパスカル像が一つのパスカル像へと結ばれたように感じられた。それは結局、神に向き合う人間パスカルということになろうか。

秋の夕暮れは早く、シンポジウムの予定時間を越えたときには窓外はすでに暗かった。出席者は70名を超え、用意したハンド・アウトが足りないほどであった。パスカルということで、遠路来聴された非会員の方々もおられたように思う。この盛会ぶりは、そのまま現代日本におけるパスカル研究への関心と水準の高さを示すものであろう。2006年は『プロヴァンシャル』350年記念に当たるが、パスカルにしてみれば、自分の考えたことが数世紀を経て、はるか極東の鳥国(J.Guérardの世界水路図1634にはIAPANと記されている)で話題にされ、熱気のある議論を呼ばうとは夢にも思わなかったのではないだろうか。

パスカルにとって 〈パンセ〉とは何であったか

塩川 徹也

パスカルにとって〈パンセ〉とは何であったかを、用語と概念の双方の観点から考えてみたい。 〈パンセ〉がパスカルの思索と著作において重要な役割を果たしていることは言うまでもない。 「考える葦」に関する有名な断章には、「わたしたちの尊厳のすべては考えること(pensée)のうちにある!!」という言葉が見いだされるし、何より彼の遺作は『パンセ』と題されている。彼が、〈パンセ〉をいかなるものとして捉え、それに対していかなる態度を取ったかを探究することは、彼の思索の営みとその成果が、いかなる特質を備えているかという問題の解明の糸口になることが期待される。

あらかじめ注意しておけば、ここで問題にするのは、日本語で〈思想〉という意味での〈バンセ〉ではない。日本語で〈思想〉といえば、ある人――とりわけ思想家――が世界や生き方について持つ見解ないしは信念の総体(サルトルの思想、ガンジーの思想等)、あるいは、ある領域について形成された体系的な思考内容、要するに思想史の考察対象となる思想(現代思想の潮流、ルソーの教育思想等)を意味し、フランス語の〈パンセ〉にも当然そのような意味がある。しかしこのような意味でのパスカルの思想――宗教思想、科学思想、政治思想、人間観――は、ここでは論じない。立論の必要上、それに言及することは出て〈るかもしれないが、少な〈とも正面切った考察対象とはしない。本論の問題意識はむしろ、バスカルの〈パンセ〉があれほど魅力的なのに、その内容=思想を論ずることが困難なのはなぜかという疑問にある。

もう一つ事前の注意をしておけば、〈パンセ〉はきわめて多義的な語であるが、大別すれば、考えるという精神の働き(思考、思索)、およびその所産として精神のうちに生み出される表象ないしイメージ(考え、思想)の二つの意味がある。しかしこれからの議論では、それと並んで、言葉による〈パンセ〉の表現、それもあるタイプの表現という意味での〈パンセ〉が無視できない役割を果たすことになろう。パスカルにとって〈パンセ〉とは、精神の内部で生起する事柄であるばかりでなく、言葉に結実ないしは受肉した〈もの〉でもある。

以上の前置きを踏まえて、〈パンセ〉とその担い手、あるいは〈パンセ〉とそれが生起する場所である〈わたし〉とが、パスカルの思索においていかなる関係を取り結んでいるかを、可能な限り彼の著作に即して考察すること、これが本論の目標である。

1. 『パンセ』という題名――その意味と作者の意図

まずは、その名も『パンセ』と題された遺稿集の題名の意味を考えるところから始めたい。パ

スカルといえば、ただちに『パンセ』の名前が思い浮かぶほど、この題名は有名であり、また著者であるパスカルと密接に結びついているが、最初にこの著作が出版されたときの完全な題名は、次のようなものであった。『死後、書類の中から発見された宗教及びその他いくつかの主題に関するパスカル氏のパンセ』。要するに、宗教を中心として、その他、哲学、道徳、政治、言語といった広範なテーマに関するパスカルの考えを寄せ集めた文集ということであるが、ここで〈パンセ〉とは正確には何を意味し、〈パンセ〉とパスカルはいかなる関係を取り結んでいるのだろうか。

「パスカル氏のパンセ」は、〈パンセ〉の基本的な意味が考えることであるとすれば、「パスカルが考えたこと」と言いかえることができる。そうだとすれば、『パンセ』は、彼が「宗教及びその他いくつかの主題」について考えたことが記された書物ということになる。この解釈は間違ってはいない。しかし他方、〈パンセ〉には、「権威ある人の残した名文句、有名な箴言」という意味があり、題名としてのパスカルの『パンセ』が、その意味に用いられていることには、同時代の証言もあるい。「考える章」や「クレオパトラの鼻」は、それぞれ名句金言という意味での〈パンセ〉であり、題名の『パンセ』(複数形)は、それらを寄せ集めた文集なのである。

もしそうだとすれば、『パンセ』という書物に、パスカルの思想――体系的な思考内容――の表現を見るのはお門違いということになる。一つ一つの〈パンセ〉は、大部分が短文で起承転結を欠いており、全体としての『パンセ』という書物は、論理的な構造と体系性を欠いているからである。そして個々の〈パンセ〉とパスカルの関係について言えば、それぞれの表現を案出したのはパスカルであるが、その内容については、それが箴言とか格言と理解される限り、一般的真理であり、パスカルに独自の考えではない。ヒボクラテスに帰せられる「芸術(技芸)は長く、人生は短い』にせよ、「太陽も死も見つめることはできない」というラロシュフコーの箴言にせよ、それが人口に膾炙しているのは、万人がなるほどと納得する考えが簡潔で洗練された表現に結実しているからであり、名文句の作者の思想が独創的だからではない。コピーライターの独創性と価値が、コピーの内容ではなく、表現のうちにあるのと同様である。

しかし以上の議論が見落としていることが、一つある。それは、『パンセ』が死後出版の書物であり、題名もパスカルが付けたものではないということである。しかもパスカルが生前、『キリスト教護教論』の執筆の準備を進めていたとすれば、彼が、ラロシュフコーやラブリュイエールのように、断片的な文章の集成を書物として出版することをもくろんでいたとは考えにくい。この点に関して、極端であるが刺激的な立場を打ち出した研究者がいる。哲学者のエマニュエル・マルティノーは、1992年に『パンセ』の新版を公刊したが、それは、『ブレズ・パスカル。宗教及びその他いくつかの主題に関する論説(discours)』と題されている。護教論の準備にあたってパスカルは、当時の文章作法に従って、最初から起承転結を備えた論説形式の文章を何篇も綴り、その後で、著作の新たな構成を考えるために、自分自身で断片に切り取り、束に分けて整理をしたと考えるマルティノーは、残された断片を再構成して、一九編にのぼる元の「論説」を復元したと主張する。題名に含まれる「論説」という語は、そのような主張の反映であり、断章(fragment)形式の文章という意味での〈パンセ〉と鋭く対立する。パスカルが残した未完の

著作は、宗教に関する〈パンセ〉ではな〈〈論説〉だというのである。「断章」と「論説」の対立ないしは対比といえば、ロラン・バルトのFragments d'un discours amoureux(1977)がすぐに思い浮かぶが、『パンセ』についても、それをもじってFragments d'un discours apologétiqueという題名が、著作のあり方に即した命名だと考えることもできる。マルティノーの創意は、『パンセ』の中で対立しつつ共存している〈断章〉と〈論説〉の二つの要素を強引に後者に収斂させようとするところにある。

しかしパスカルは果たして〈パンセ〉形式の文章を、それと意識して書くことはなかったのだろうか。初版『パンセ』の本文第一頁表題の上部には、完成した教会堂を中心としてその左右に、建築中の建物と建物の残骸を描いた口絵が掲げられ、それに「事業は中断されたままである(pendent opera interrupta)」という題辞が添えられている。このような見方からすれば、『パンセ』に収録されている断章(fragments)は、未完の遺稿の残された断片ということであり、著者パスカルの執筆の意図を表しているわけではない。それに〈断章〉という語自体、それが作家・思想家の積極的な表現形式として用いられるのは、おそら〈ドイツ・ロマン派以降である。『パンセ』に含まれるそれぞれの短文にしばしば与えられる〈断章〉という名称も、少な〈とも最初のうちは、残された断片を意味しており、著者パスカルの意図、そして文章作法を指しているわけではない⁴。また当然のことながら、パスカル自身は、〈断章〉という語は用いていない。それに対して『パンセ』には、そのなかに含まれる文章を指して、〈論説〉の語が用いられている場合がある⁴。パスカルが自覚的に〈パンセ〉を書いていたかどうかは、彼の思索と表現の特質を考える上で看過できない問題である。

ところが彼が自覚的に〈パンセ〉を書いていたことを示唆する文章がある。一枚の紙片の表裏に書き込まれた文章の片割れ(S618; B18bis)であるが、サロモン・ド・チュルティーの偽名のもとに、自らの文章作法を、エピクテートスとモンテーニュの文章作法になぞらえて論じている。それによれば、三人の文章が世に普及しているのは、彼らの文章が一読心に染みとおり、読者の記憶にとどまり、しばしば引用されるからである。どうしてそれが可能になるかといえば、それは、彼らの文章が、「日常生活の会話から生れた〈パンセ〉」によって作られているからである。そして、そのような文章の一例として、紙片の裏側に記されている文章――サロモン・ド・チュルティーのものとされる――の一節が引用され、さらにその後に、「これは裏側の〈パンセ〉である」という但し書きが付け加えられている。ここで〈パンセ〉の語で指示されているのは、明らかに紙片の裏側に書きつけられた〈パンセ〉形式の文章(S618; B18)である。パスカルは意図して〈パンセ〉を書いていたのである。

また、次のような文章もある。「ある考え (pensée) を思いついて、書きとめようとしたのに、それが逃れ去ってしまうことがある。しかしそれは、自分の弱さ――それを私はいつでも忘れてしまうのだが――を思い出させてくれる。それは、忘れてしまったその考え (pensée) におとらず有益だ。なぜなら私が心がけているのは、自分の虚無を自覚することだけなのだから」(S540; B372)。ここで問題になっている〈パンセ〉は、まずは、わたしの頭に浮かんだよい着想であるが、それを書きとめようとしているのであるから、文章表現上の〈パンセ〉でもある。しかしそ

れはわたしの手をすり抜けて逃れ去ってしまう。しかしそれは、「自分の弱さ」「自分の虚無」という別の〈パンセ〉をわたしの心に呼び覚まし、それが文章に定着されることによって、この文章は一つの〈パンセ〉となる。さらに他の文章はもっと簡潔に同じことを述べる。「逃れ去った考え(pensée)。わたしはそれを書きとめようとしていたのだが。その代わりに、私はこう記す。それは私のもとを逃れ去った」(S459; B370)。〈パンセ〉の喪失あるいは挫折の体験が、〈パンセ〉として定着されるのである。〈パンセ〉の書き手=主体は、〈パンセ〉を統御できない。それはどこからともなくやって来て、どこかへと逃れ去って行く(ibid.)。自らと〈パンセ〉の関係をそのように表象するものにとって、〈パンセ〉は格好の表現形式なのである。

2. 〈パンセ〉は人間の尊厳の根拠か――「考える葦」をめぐって

しかし当然のことながら、〈パンセ〉は表現ないしは表現形式である以前に、考えるという精神の働きである。そしてパスカルは、デカルトに倣って、〈パンセ〉に人間の本質を見ていた。「〈わたし〉はわたしの考え(パンセ)のうちにある」(S167; B469)。そればかりではない。〈パンセ〉は、無限の時空間の深淵に呑みこまれる人間にとって、唯一の拠り所であり、自らの尊厳の根拠である。伝統的な哲学は、人間を「理性的動物」と定義したが、パスカルは人間を「考える葦」と呼ぶ。前者において、「理性的」という形容語はいわゆる種差として、動物という類(集合)から人間という種(部分集合)を抽出する弁別的機能を果たしており、「人間は理性的動物である」という命題は、パスカルが『幾何学的精神について』の中で言及する「事物の定義」の一例である。それに対して、「考える葦」における「考える」は、それが修飾する名詞――か弱くはかないものの比喩である葦――に撞着する性質を付与することを通じて、風にゆらぎながら、思考によって宇宙に拮抗する特異な存在のイメージを立ち上がらせる。「人間は理性的動物である」と「人間は考える葦である」という二つの言表は、構造の点では類似しているが、一方は定義であり、他方は撞着語法を利用した〈パンセ〉あるいは詩句である。

「考える葦」は、「自然の中でもっともか弱いもの」でありながら、「自らが死ぬこと、宇宙が自分より優位にあることを知っていること」において、自分を圧殺する宇宙よりも「高貴」である。他者との関連において自分のあり方を反省する意識のあり方、つまり自己意識が〈パンセ〉の中核にあり、それが人間の尊厳の根拠となる。「こうしてわたしたちの尊厳の根拠はすべて〈パンセ〉のうちにある」(S232; B347)。人間の尊厳が、出自、身分、財産などによらず、万人に平等に与えられた「考えること」――デカルトの言い方を借りれば「良識」――に存しているというのは、近代の人権思想に繋がる美しい考えである。しかしそれは、〈パンセ〉が価値ある働きであり、人間がそれを主体として統御しているということだろうか。

ところが「パンセ」と題された別の断章(S626; B365)は、人間の尊厳が〈パンセ〉のうちにあることを再確認した直後に、こう付け加える。「しかしこの〈パンセ〉とは何か。それは愚かなものではないか。」人間の偉大さを形作るはずの〈パンセ〉(S628; B346)は、現実においては愚かなものである。しかしそれはどういうことか。それは一つには、思考の所産として精神のう

ちに生み出される考えが、多くの場合、愚かで滑稽なものだからである。人間はもっとも常軌を逸した意見でも受け入れることができるし(S67; B374)、どれほど不条理であっても、すでにある哲学者によって主張されていないような考えはない(S675; B363)。〈パンセ〉は、その高貴な本性とは裏腹の結果を生み出してしまうのである。

しかしそれ以上に問題になるのは、〈パンセ〉とその主体すなわち〈わたし〉との関係である。 すでに見たように、よい着想としての〈パンセ〉は、どこからともなくやって来て、どこかへと 行ってしまう。それをもたらすのは「偶然」であり、それを取り去るのも「偶然」であって、そ れを「獲得」し「保存」するすべはない(S459: B370)。そうだとすれば、〈パンセ〉は〈わたし〉 の核心にあって、〈わたし〉を〈わたし〉たらしめるものでありながら、〈わたし〉は〈パンセ〉 を統御できない。しかし翻って考えてみれば、これは、ストア主義との対決において、パスカル 自身強調していたことではないか。彼が愛読していたエピクテートスは、『提要』の冒頭におい て、「われわれの権内にあるもの」と「われわれの権内にないもの」の区別を掲げ、前者を制御 して善用し、後者については、われわれの力の及ばないものとして、そのあり方に心を煩わさな いことが、よい人生を送る秘訣であると説いていた。ここで「われわれの権内にあるもの」とい うのは、エピクテートス自身の説明によれば、「考え、傾向、欲望、嫌悪、要するにわれわれ固 有の活動の全体」であり、それらは「本性上自由で、妨げられず、邪魔されない」。それに対し て、「われわれの権内にないもの」は、「肉体、財産、評判、高位顕職、要するにわれわれ固有の 活動でないものすべて」であり、われわれがいくら熱心に追求しても、それを意のままにするこ とはできない。。パスカルも、『サシとの対話』でこの箇所に着目し、エピクテートスの主張を 次のように要約する。「われわれの能力のうちにあるものによって至福を求めなければならない。 なぜなら神はこの目的のためにそれらのものをわれわれに与えられたのだから。財産、生命、評 判はわれわれの支配下にはなく、したがって神に導かない。しかし精神を強制して、偽りだと知 っていることを信じさせることはできないし、意志を強制して、自分を不幸にすると感じている ものを愛させることはできない。したがってこの二つの能力は自由であり、それらによってわれ われは完全なものになることができるい。」パスカルは、エピクテートスのいう「われわれの権 内にあるもの」を、魂の二つの機能である「精神」と「意志」と同一視し、それがエピクテート スにおいては、「自由」すなわちわれわれに意のままになるものと見なされていることを際立た せる。人間は、自らの精神と意志――すなわち〈パンセ〉――を用いることによって至福と完全 性に到達できる。これが、ストア哲学の道徳だというのである。しかし当然のことながら、これ は、キリスト教徒パスカルにとっては、間違った考え、それどころか「悪魔的な傲慢の原理*) である。人間がおのれの〈パンセ〉を正しく用いることによって、完成の域に達することができ るものなら、イエス・キリストの贖罪による救いは無意味になるからである。逆に言えば、われ われの思いと考えが、「われわれの権内にあるもの」でないからこそ、イエス・キリストの贖罪 とそれに対する信仰が必要なのだ。パスカルにとって、主体が〈パンセ〉といかなる関係を取り 結んでいるかは、(パンセ)の内容に劣らず重要な問題である。

3. 〈パンセ〉とその担い手

(ア) 〈パンセ〉の考案と所有

「〈パンセ〉を与えるのは偶然であり、それを取り去るのも偶然だ」とパスカルは述べていたが、そこで問題になっていたのは、個々の着想として〈パンセ〉とその簡潔な表現である。しかし思想――すなわち体系的思考――としての〈パンセ〉は、孤立した観念を組み合わせ、散在する〈パンセ〉を連結することによって、ある構造を備えた〈パンセ〉の構築物を作り出し、それが科学や哲学であれ、宗教や文学であれ、ある分野・あるテーマに関する包括的な知識あるいは見方を表現する。判断=命題の連鎖である推論、推論の方法的組み合わせである〈論説〉、これもまた人間の思惟の産物である限りで、〈パンセ〉である。しかしこの意味での〈パンセ〉は、その形成の途中で偶然が関与することはあっても、形成の営みそのものは、一人あるいは複数の思想家の意識的な活動であり、そこに思考の主体が否応なしに刻印されることになる。思想としての〈パンセ〉については、その考案、所有、保持、伝達、受容が、思想の主体としての〈わたし〉との関係で問われざるを得ない。

数学者、自然科学者として、定理や理論の発見・構築と証明と説明に大きな力を注いだパスカルは、〈パンセ〉の考案における独創性、優先権、所有権の問題に強い関心を寄せていた。彼は、小品『説得術』で、幾何学をモデルとする完全な証明の方法論を論じ、それを構成する八つの規則、次いでそれを簡略化した五つの規則を掲げるが、最終的にはそれを次の二つの規則にまとめる。第一は、証明に必要なすべての用語を定義すること、第二は、定義された用語を心の中で定義に置き換えながら、すべての証明を行うこと、つまり証明の各段階において、用いられる用語の正確な意味を精神に現前させることである100。あまりにもあっけない規則であり、どこにその新味と独創性があるのか読者としては首を傾げざるを得ない。パスカル自身、そのような疑問は十分に予期しており、それを三つの反論としてまとめる。つまりこの方法論は、まった〈新味がなく、次に、あまりに容易でわざわざ学習する必要がなく、最後に、幾何学に依拠した方法なので、その適用範囲が狭く役に立たない、というのである。これに対してパスカルは、自らの方法の新しさ、難しさ、有用性を強調するが、その際、主張の根拠となるのは、言葉に表現された内容ではなく、それが用いられる「場所と状況」、そして何より、それを考案・実践する人間との関係である。方法論の客観的な思想内容ではなく、言ってみれば、そのプラグマティックスが問題なのである。

パスカルは、これまでの論理学者の著作のなかに、すでに類似のことが記されている可能性を 否定しない。しかし問題は、それがどのように〈パンセ〉の主体のうちに根付いているかである。 無数の考察のなかから、原理となる規則を抽出し、そこから必然的に導出される帰結を豊かに展 開するのと、元の雑多な考察の集積のなかに埋もれたままに放置しておくのとは、まった〈異な る事柄である。〈パンセ〉が前者のようなやり方で、心のなかに宿ってこそ、はじめて〈パンセ〉 の「所有」を云々することができる。モンテーニュがいみじくも述べたように、だれかが名文句 一それは〈パンセ〉でもある──を口にしたからといって、その人間の能力がすぐれているとは限らない。見事な〈論説〉を披露する人間が、それに釣り合う精神の持ち主かどうかも保証できない。たんなる受け売りで、他人の考えと話を鸚鵡返しに繰り返しているだけかもしれないからである。そういう人間は、反論されると、今まで主張していたよい考えを捨てて、別のもっと平板でつまらない考えに立ち戻ってしまう。「だからこの〈パンセ〉が、その発案者=著者のなかでどのように宿っているか、どのようにして、どの局面から、どこまでそれを所有しているかを探らなければならない™。」パスカルは、モンテーニュを愛読しながらも、彼の思想と文章に厳しい批判を加えていたが、ここでは、『エセー』第三巻に収められた「対話術」の章の主張を紹介しつつ、「「対話術」の比類のない著者™」に借しみのない賛辞を捧げている。パスカルの説得術の規則がどれほど平凡で単純に見えても、同様の規則をたまたま口にする論理学者と彼の間には、大きな違いがある。

この点をさらに強調するために、パスカルはデカルトの〈コギト〉の思想を引き合いに出す。デカルト哲学の出発点にある「われ思う、ゆえにわれあり」に類似する文言が、すでに千年以上前にアウグスティヌスの著作のなかに見いだされるという指摘は、彼の最初期の読者であったメルセンヌ神父やアントワーヌ・アルノーによってなされていた。それに対してパスカルは断固としてデカルトの独創性を支持する。それも、かりにデカルトが〈コギト〉の発想源をアウグスティヌスのうちに見出していたとしても、そうだというのである。というのも、「ある言葉を、深〈広い反省もなしにたまたま書きつけることと、この言葉のうちに、物質的本性と精神的本性の区別を証明する一連の驚嘆すべき帰結を見てとり、それを全自然学の確固として首尾一貫した原理として据えつけること**」とは、まった〈別の事柄だからである。こうして「同じ〈パンセ〉が、元来の発案者とは別の人間のなかで、見違えるような成長を遂げることがある。元の土壌では不毛であったものが、移植によって豊かな実りを結ぶのである***。」パスカル自身の比喩を利用して言えば、〈パンセ〉あるいは〈パンセ〉の出発点=原理は、「種子」であり、それを受け入れる「畑」あるいは「土壌」としての精神が、それを育てて「樹木」あるいは「果実」に育てることが問題であり、それこそ〈パンセ〉を我がものとして所有することなのである。

「種子」としての〈パンセ〉が精神に到来するのは、偶然に負うところが大きいかもしれないが、それを「樹木」に養い育てるのは、精神の働きである。しかしそうして実現した「樹木」としての〈パンセ〉を、精神はつねに我がものとして保持しつづけられるのだろうか。たとえばデカルトが〈コギト〉と並んで、彼の哲学の原理として掲げた〈神〉、その存在論的証明、それは彼の思索の中核をなす理論であり、彼は発案者として、その独創性と所有権を主張できる立場にあるはずである。しかし粒粒辛苦の果てに作り上げられた理論をその発案者が細部に至るまで把握し、その正しさを直感的に見通せるわけではない。あからさまにデカルトの名前を出しているわけではないが、パスカルはある断章で、「神の形而上学的証明」の有効性に疑義を呈して、次のように述べる。それは、あまりにも入り組んでいて、推論を極端に押し進めなければならないので、強い印象を与えない。たとえ一部の人々には有効だとしても、「それは彼らがその証明を目の当たりにしている瞬間だけのことである。一時間後には、彼らは間違ったのではないかと心

配になる」(S222; B543)。長大な推論の連鎖からなる大理論を作り上げ、それを理解するには、極度の精神の集中と緊張を必要とする。それが少しでも弛緩してしまえば、理論すなわち思想は精神の支配を逃れ去ってしまう。原理的には、すべての推論の過程とその帰結は、〈直感 sentiment〉、として精神に現前することによって、真の認識となる」。。しかしそれがじっさいには、実現困難な理想に過ぎないとすれば、思想としての〈パンセ〉についても、十全の意味での所有や保持を語ることはできない。

(イ) 正しい (パンセ) の語り手は、正しいか

〈わたし〉は自分の〈パンセ〉を制御することも所有することもできない。しかしより重大なのは、〈パンセ〉の表明がその内容を裏切り、それを保持する〈わたし〉の立場を突き崩す事態が生ずることである。言いかえれば、ある〈パンセ〉を表明することが、その〈パンセ〉の内容ないし主張に矛盾することがある。しかもそれは、純粋な認識あるいは思弁の領域にとどまらず、道徳の領域でも、さらには宗教の領域でも生ずる。そしてそれらはいずれも、広い意味での自己言及の問題に関わる。

認識論については、有名な懐疑論のパラドックスを思い出せばよい。懐疑を突きつめて、「わたしは何も知らない」あるいは「わたしはすべてを疑う」と主張することは、〈わたし〉は、「何も知らない」ということを知っているし、「すべてを疑う」ことは疑っていないという矛盾を引き起こす。「レモン・スボンの弁護」のなかで徹底した懐疑の思想を展開したモンテーニュは、そのことをよく心得ていたからこそ、「わたしは何を知るか」という疑問文で自らの立場を表明した。少なくともパスカルは、『サシとの対話』のなかで、モンテーニュの思想をそのように要約する。もう一つ例を挙げれば、『パンセ』のある断章は、「レモン・スボンの弁護」が言及する懐疑論者アルケシラオスを取り上げ、彼が自らの懐疑論を断定的に語ることによって独断論者に後戻りしたことを指摘する(S453; B375)。パスカルは、自己言及的な命題の引き起こす困難にきわめて敏感であり、また強い興味を寄せていた。

自己言及はたんに論理学や認識論にとどまらず、道徳と宗教の領域にも及び、より厄介な事態を引き起こす。そこでは、自己に回帰する〈わたし〉の〈パンセ〉が、〈わたし〉の自己中心性を介して、〈わたし〉の道徳的・宗教的正しさを危機に陥れるからである。たとえば虚栄心。それはだれの心にも巣くっている悪癖であり、だれもそれから逃れることはできないが、それを見せびらかしている現場をつかまえられることは、恥ずかし〈低劣なことである。こうして名誉と栄光を軽蔑すると自認する哲学者は、虚栄心の醜さあるいは滑稽さを告発する文章を綴り、虚栄心からの脱却を主張するが、その文章を読者から感心してもらいたいという欲望から逃れることはできないし、読者は読者で著者の主張に賛同しながら、このように立派な文章を読んだことに誇りを抱き、それを周囲に自慢したいという気持ちにとらわれる。虚栄心を告発するという行為自体が、虚栄心の発露なのである。しかも問題は、この指摘自体が、その発話者への自己言及によって虚栄心の表現に転ずることである。このことを骨身にしみて感じているからこそ、パスカルは上の指摘の直後にこう書き記す。「そしてこれを書いている〈わたし〉もおそら〈この欲望

を抱いており、おそらくはこれを読む読者も...」(S520: B150)。文章は中断しているが、これはパスカルが意図したことであり、虚栄心告発の〈パンセ〉の自己言及が、無限後退に陥ることを暗示している。自己意識がある限り、このパラドックスを逃れることはできないのである。

虚栄心、そしてその背後にある優越欲は、自己と他者の水平的な関係に関わる限りにおいて道 徳の圏内にとどまり、そのままでは超越的な価値とは無縁である。しかし同類の人間との競い合 いに捕らわれていたものが、哲学的あるいは宗教的回心を遂げて、高次の理想に目覚めれば、優 越欲の悪循環から逃れることができるのだろうか。とりわけストアの哲人エピクテートスのよう に、「人間の研究と欲望のすべては、神の意志を認め、それに従うことにある」と確信し、その 教えを倦まず弛まず説き聞かせれば¹⁶、優越欲を克服した、愛と調和の人間関係が現出するのだ ろうか。

実はパスカルは、そこにも〈パンセ〉と主体の乖離が待ち構えていることを、厳しく告発する。「哲学者たち」(S175; B463) と題する断章がある。彼らは思想においては、「神だけが唯一、愛と賛嘆の対象に相応しい」という信念を抱いているが、欲望においては、「人々から愛され賛嘆されること」を望んでいる。しかしそれはどのようにして可能なのか、また彼らの理想とする完成状態とはどんなものか。それは、一言で言えば、神の名を口にしながら、彼ら自身がその神に成り代わることである。人々が彼らを神として崇め、そこに幸福を見いだすように導くこと、しかも強制や暴力によってではなく、魅惑的な言論による説得を通じて実現すること。要するに、目標として掲げた神について美しく魅力的な言説を展開することによって、読者の目を著者に釘付けにし、著者を神の偶像とすること、これが哲学者たちの目指す「完成」だとパスカルは指摘した上で、「そんな完成はおぞましい」と切って捨てる。人間が優越欲や支配欲を満たす手段として、神の道と信仰を説くことは、神の権威を簒奪する悪魔的な行いなのである。

ここで批判されている「哲学者たち」は、『サシとの対話』と読み合わせてみれば、まずはストア哲学者を指していると考えられる。しかし実は、それは異教の哲学者に限られない。断章のなかに見られる、「彼らは自分たちの腐敗を知らない」という表現からも伺えるように、原罪に基づく人間の惨めさとイエス・キリストの贖罪による救いを知らないか軽視する、すべての哲学者あるいは宗教思想家に当てはまる。パスカルが念頭に置いていたと考えられる具体例としては、原罪が人間の意志を根本から汚染したことを否定するペラギウスとその支持者たち(半ペラギウス派)、近代においてその考えを再生したと見なされるルイス・デ・モリーナとその支持者たち(モリノ派)、とりわけイエズス会の神学者たちが挙げられる。キリスト教徒を自認し、宣教に従事しているからといって、「イエス・キリストなしに神を説く哲学者」。にならない保証はない。

しかしさらに深刻なのは、この断章の書き手であるパスカルが、彼の批判する「哲学者たち」の轍を踏んでいないかどうかということである。彼もまた、護教論者として神を説く。もちろんその神は、「哲学者と学者の神」ではなく、「アブラハム、イサク、ヤコブの神」(『メモリアル』)そして「イエス・キリストの神」あるいは「イエス・キリストによる神」(S221; B547)であり、人間に自らの惨めさと不正を自覚させ、そこからの救いを実現する「修復者」としての神である。しかし結局、彼が準備していた『キリスト教の弁明』は完成せず、その準備ノートとして残され

た原稿を中核として編まれた遺稿集『パンセ』は、文学・思想の古典となり、その著者パスカルは文学的栄光を獲得する。彼自身が望んだことではないにせよ、パスカルは死後において、彼が批判する「哲学者たち」の道を歩んでしまったのではないか。もちろんそのことをパスカルに対して非難するのは、お門違いであり、無意味である。問題は、キリスト教護教論という企てがはらむ矛盾と危険を、パスカルがどれほど自覚し、どのような対策を講じていたかである。もっと一般的にいえば、〈パンセ〉の伝達と説得が引き起こす倫理的困難さらには宗教的困難を、彼はどのように考え、それを回避するために、どのような実践を行っていたか、これが最後の問題になる。

4. 〈パンセ〉の伝達と説得

『ボール・ロワヤル論理学』は、第三部「推論」の末尾で誤謬推理を論ずるにあたって、たんに理論的考察における誤謬ばかりでなく、「市民生活と日常の談話において」犯される判断と推論の過ちを取り上げ、その原因を検討する(第二十章)が、そこで強調されるのは、知性の欠陥よりは、「意志の乱れ」である。こうして「自己愛、利害関心、情念に起因する詭弁」を生み出すメカニズムが解明されていくが、そのなかでも、自己愛に関する部分(a,6)は注目に値する。「人間の精神」はたんに自分を愛するだけでは満足せず、他者に対する嫉妬と羨望の気持ちを抱かずにはいられない。〈わたし〉は、いかなる事柄においても、他者が〈わたし〉に優越することを認めた〈ない。ところで、ある真理を発見し、その光明を他者にもたらすことは名誉であり、優越の一つのあり方である。だからこそ、光明を受け取るほうは、その名誉を発見者から奪いたいという「密かな情念」に駆られて、相手の発見と新見解にしばしば難癖をつけることになる。真理という正しい〈パンセ〉の伝達を妨げるのは、その発信者と受信者の双方の〈わたし〉、その自己愛と優越欲なのである。そうだとすれば、〈パンセ〉の伝達と説得において、もっとも重要な規則は、相手の嫉妬心と羨望の念をできるだけ掻きたてないように、発信者の〈わたし〉を覆い隠すことである。

そして『論理学』は、ここでパスカルの名を挙げ、次のように述べる。「故パスカル氏は、誰にもひけを取らぬほど真のレトリック (=説得術)を心得ていたが、この規則をさらに押し進めて、紳士たるもの自分の名を口にするのを避けるべきだし、それどころか〈ぼく〉とか〈わたし〉といった言葉を用いることさえ差し控えるべきだと主張していた。そしてこの点について、パスカル氏は常々こう述べていた。「キリスト教信仰は、人間の〈わたし〉を消滅させるが、人間的な礼節はそれを隠して抑えつける「80」」。

社交界のオネットムであれ、敬虔なキリスト教徒であれ、自らの〈パンセ〉を滞りな〈伝える ためには、話し手の〈わたし〉を透明にして、〈パンセ〉そのものを言説のなかに浮かび上がら せるべきだというのである。それは、〈パンセ〉がそれを生み出した主体から遊離して、だれの ものでもない真理として現前することによってはじめて聞き手や読み手に受容されるということ なのだろうか。たしかに学問的な知識は、著者の〈わたし〉を離れて、客観的で非人称的な書法 で叙述できるし、またじっさいそのような書き方が多い。数学や論理学に〈わたし〉がしゃしゃり出て、自らの見解や感想を述べることは考えに〈い。しかし人間の生き方と運命が問われる道徳や政治学、そしてとりわけ宗教において、〈パンセ〉をその担い手である主体と切り離すことはできるのだろうか。

しかしそれ以前に、「パンセ」の少なからぬ断章は、〈わたし〉の名において語られ、そこに人間パスカルの肉声が響いているような印象を読者に与える。そうであればこそ、「パンセ」は伝統的に、パスカルという類まれな個性の思索の記録として読まれてきた。もちろんそれは、少な〈とも著者の意図においては、魂の告白ではなく、強烈な説得の意志に貫かれたキリスト教護教論になるべきものであった。しかしその事実は、語り手の問題について、なおさら大きな困難を惹起する。パスカルはキリスト教の真理を読者に説得するにあたって、自らが排斥していた〈わたし〉をテクストのなかに導入したように見えるが、それは彼自身のレトリック、道徳そして信仰と矛盾しないのだろうか。

「バンセ」に登場する〈わたし〉の問題は、すでに論じたことがあるので®、結論だけをかいつまんで記すにとどめるが、まず注意しなければならないのは、「バンセ」のテクストに語り手として登場する〈わたし〉は、著者パスカルを指示しているわけではないことである。書名「パンセ」と著者名パスカルが分かちがた〈結びついているのは、それが遺稿集であり、編者が著者名を題名のなかに織り込んだからである。もしもパスカルが著作を完成していたとすれば、それは匿名あるいはサロモン・ド・チュルティーという偽名のもとに刊行されていたはずである。したがって作中の語り手の〈わたし〉が指示するのは、謎の著者、あるいはその著者が護教論者として作中に登場させるサロモン・ド・チュルティーである。パスカルは、著作の文学的成功が著者に波及して、著者を偶像に仕立て上げないように細心の注意を払っていた。

しかし匿名であれ偽名であれ、著者あるいは登場人物としての護教論者は、キリスト教の真理を我がものとして、それを〈わたし〉自らの責任において読者に説得しようとしているのだろうか。もしそうだとすれば、パスカルはさておき、この世のどこかに人間のレトリックによって神の真理を説得する人間、神の賜物である信仰を神に代わって贈与する人間がいることになる。しかしそれは神の業を簒奪することではないか。しかし『パンセ』に登場する〈わたし〉はそのようなものではない。〈わたし〉が護教論者として、キリスト教の真理の伝達と説得を試みるのは、その出発点に神からの促しがあったからである。「考える我」のうちに自閉していた〈わたし〉の心に神の霊が臨むと、〈わたし〉は、預言者と変じて、「外部の証拠によらず、内的で直接の直感によって神について語り」はじめる(S360; B732)。「神の知恵」が〈わたし〉の名において行う演説(S182; B430)は、その典型である。護教論者の〈わたし〉は、神の霊の侵入によって、主体性を剥奪され、自己同一性に亀裂を生じさせられた〈わたし〉である。そうだとすれば、護教論者は、神から委託されたメッセージを神の導きのもとに書き取る書記あるいは通訳の立場にとどまり、十全な著者の位置を占めることはなくなる。言いかえれば、護教論者は、説得の内容となる〈パンセ〉を所有していないばかりでなく、その伝達と説得においても主体として働くことができない。

それにしても、どうしてパスカルは〈わたし〉の名で語ることにこだわるのか。それはおそら 〈信仰というものが、神と人間の交流、さらに神を介しての人間同士の交流である以上、「抽象 的な学問」(S566; B144) の場合のように、客観的で無個性的な叙述には留まっていられないか らである。〈わたし〉を経由することなしに人格的交流はありえないが、交流の障害となる自己 中心性は除去しなければならない。そもそも自己に執着する〈わたし〉は、十全の意味での自己 同一性と固有性を欠いた存在である。パスカルが自らの身元を隠して、虚構の〈わたし〉に、神 のメッセージの伝達を託したのは、以上の難問に答えるためだったように思われる。

注

- 『パンセ』の引用はセリエ版(略号S)によるが、読者の便宜のために、ブランシュヴィック版(B)の断章番号を添える。S 232 (B 347)。
- «PENSÉE, se dit aussi de quelque belle parole, de quelque dit notable d'un homme d'autorité. Les pensées de Mr. Pascal. (...)» (A. Furetière, Dictionnaire universel, 1690)
- Blaise Pascal. Discours sur la religion et sur quelques autres sujets, restitués par Emmanuel Martineau, Fayard / Armand Colin, 1992.
- 4) «Fragments»の語は、すでに初版『パンセ』(いわゆるボール・ロワヤル版)の序文に登場するが、その意味は、上に述べたとおりである。Cf. «Préface de l'édition de Port-Royal» in Pascal, Œuvres complètes, édition de L. Lafuma, Le Seuil, «L'Intégrale», 1963, p.497 et passim.
- 5)「機械についての論説」(S 45; B 246)。「この論説がきみの気に入り、強力なものと思われるのなら」 (S 680; B 233)
- 6) Épictète, Manuel, I in Les Stoïciens, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1962, p. 1111.
- 7) Entretien avec M. de Sacy in Pascal. Les Provinciales, Pensées et opuscules divers, Le Livre de poche / Classiques Garnier, «La Pochotèque», 2004, pp. 720-721.
- 8) Ibid.
- 9)「考える術 L'Art de penser」の別名を持つ『ボール・ロワヤル論理学』が、「観念」、その結合・分離からなる「判断」、その連鎖である「推論」、そしてその方法的運用術としての「方法」の四部構成になっていることは示唆的である。
- 10) De l'art de persuader in Pascal. Les Provinciales, Pensées et opuscules divers, p. 139.
- 11) Ibid., p.141. Cf. Laurent Thirouin, «Pascal et "L'art de conférer"» in Cahiers de l'Association internationale des études françaises, no. 40, 1988, pp. 199-218.
- 12) Ibid., p.140.
- 13) Ibid., pp.141-142.
- 14) Ibid.
- 15)「私たちが行うあらゆる推論は、結局は直感に道を譲る。/しかし想像は直感に似通っていながら、それに対立するものなので、両者を見分けることはできない。ある人が、私の直感は想像だと言えば、他の人は、自分の想像は直感だと言う。基準が必要になるだろう。理性がその役目を買って出るが、それはあらゆる方向にねじ曲げられる。/このようなわけで、基準は存在しない。」(\$455; B 274)
- 16) Entretien avec M. de Sacy, op. cit., p. 720.

- 17) 問題の断章 (S 175: B 463) の冒頭に記されていたが、後に削除された文言。
- 18) [A. Arnauld et P. Nicole], La Logique ou l'Art de penser, édition de P. Clair et Fr. Girbal, PUF, 1965, p.267.
- 19) 『バスカル 『バンセ』を読む』岩波書店、2001年、第四章。『バスカル考』岩波書店、2003年、II, 3 「説得と回心」及び、II, 4「主題としての「私」と語り手としての「私」」。

La «pensée» selon Pascal

Tetsuya SHIOKAWA

Le but de cette étude n'est pas d'expliciter et de présenter la pensée de Pascal, mais de se demander ce qu'est la pensée pour Pascal, ce que veut dire la pensée dans les œuvres pascaliennes et quels rapports entretient selon lui la pensée avec celui qui la porte en soi, ou plutôt avec le «moi» en tant que lieu où elle se produit et se perd. Le texte est divisé en 4 parties : la première met en question le titre du livre des *Pensées* et s'interroge sur son sens en fonction de l'intention de l'auteur, la seconde examine le fragment du «roseau pensant» et se demande si la pensée est le véritable fondement de la dignité humaine, la troisième considère les réflexions de Pascal sur le rapport de la pensée avec le moi qui pense et la dernière aborde rapidement le problème de la communication et de la persuasion de la pensée selon Pascal.

パスカルにおける「習慣」の問題

山上 浩嗣

G・フェレロール氏は、その著『世界の女王―パスカルにおける想像力と習慣!』(1995年刊)において、パスカルの習慣観念についてはじめて包括的な研究を行った。彼は第一に、パスカルが、「習慣」を人間の「第二の本性(自然)」とみなす一方で、習慣化されない「自然」の存在をも認めているとする。パスカルにおいて、第一原理の認識を可能にするような人間の「内的な自然」も、科学の対象となるような「外的な自然」も、社会における自然(すなわち「自然法」)も明確に存在する、という。フェレロール氏は第二に、人間の本性が習慣によって絶えず変化するというパスカルの観察のうちに、人間の自律的な進歩への信頼を認めている。パスカルは人間のなかに、自己の習慣に対する自由および責任と、それによって自分を「完成」へと導く可能性とを見いだしている、というわけだ。フェレロール氏はこのような主張によって、従来の「アンチ・ユマニスト」としてのパスカル像を一新したと言える。

しかしながら、「習慣」はパスカルの認識論、道徳論、政治論、宗教論のそれぞれにおいて重要な意味をもつ、きわめて広範で、それだけに複雑な観念である。さまざまな人間の活動領域においてパスカルが習慣のなかに認める役割に、かくも楽天的とも受け取られる一貫性を見いだすのは困難である。

まず、パスカルの認識論との関わりにおいて、習慣は、幾何学的真理や、証明不可能な真理を 人間に確証させる働きをもつ一方で、先入観を補強し、新たな考えを受け入れがたくする。習慣 には錯視の効果がある。また、変化しやすい無数の原理に基づく「繊細の精神」や「気に入られ る術」は、習得のための方法が確定できず、他者への伝達が事実上不可能な習慣である。習慣に は、主体の意志によって取り入れられないものもある。次に、パスカルの道徳論において、たし かに人間は善へと向かう一定の自由を保持しているが、習慣は多くの場合、むしろ悪への嫌悪感 を緩和するのだし、そもそも人間は、本性が邪欲に侵されていることによって、堕落へと運命づ けられていると言える。習慣の働きは邪欲の支配下にあるこ。

しかし、パスカルの「習慣」は、政治と宗教の分野において、さらに複雑な様相を呈する。習慣に対する彼の考え方が、その政治論と信仰観を重層的にし、難解なものにしていると言っても過言ではない。パスカルにおいて、国家や社会という共同体のなかで、習慣はどのような役割を果たすのか。また、彼において習慣は、信仰に対していかなる効果を及ぼしうるのか。本論では、このような問題について考える材料を提示したい。

Ⅰ. 習慣と正義――社会的習慣の「善用」はいかにして可能か

1. 「パンセ」における社会的習慣の機能

まず、「パンセ」に基づいて、パスカルの政治論における習慣の役割について概観する。

パスカルにおいて、社会的習慣は、国の慣習、法律、政治体制などを指示する³⁾。彼はこのような社会的習慣のなかに恣意性を見いだしている。それは場所によって異なっているし、時間によっても変化する。よって、習慣には本質的な正義は不在である。

人間の法を支配しているのは、「偶然のもつ乱暴さ」(S94-B294, p. 81) にほかならない。しかしながら、この脆弱な基盤――パスカルはこれを、「狂愚」(folie) ないしは「弱さ」(faiblesse) と呼んでいる――は、「驚くほど確固たる」強制力をもつ (S60-B330)。というのも、習慣に従う民衆は、想像によって正義を作り出してしまうからである。習慣のこのような「神秘的な基盤」は、最終的に、「それが受け入れられている」という事実にのみ帰着する (S94-B294, p. 83)。

習慣が民衆を従わせているのは、本質的な正義ではない。パスカルにとって、このような「現象」の「理由」(raison des effets)を見通すためには、精神の鋭敏さが必要である。しかしながら、「生半可な知識人」(demi-habiles) や、「知識よりも熱意にまさる篤信家 (dévots)」は、貴族階級による支配が偶然の結果によってのみ生じていることに正当にも気づきながら、誤った行動を取る。彼らは、「民衆」(peuple)とは異なって、「生まれの高貴な人々」を軽蔑するのである(S124-B337)。

反対に、民衆は世界の「幻想」を暴くだけの知性はもちあわせていないが、その「意見」は「健全」である。彼らは、「完全なるキリスト者」(chrétiens parfaits) や「知恵のある者」(habiles) と同様に、貴族を敬う。社会的慣習を尊重するという点で、民衆と、「知恵のある者」および「完全なるキリスト者」は共通点をもつが、前者と後二者の考えは異なる。パスカルによれば、「真理は彼ら [民衆] の意見のなかにあるが、彼らが想像する点にあるのではない。たしかに貴族は敬わなければならないが、その生まれが実際の長所であるからではない」からだ(S126-B335)。こうして、「民衆と同様に語りながらも、裏の考え(pensée de derrière)をもち、すべてをそれによって判断しなければ」ならない(S125-B336)。

では、なぜ貴族を尊敬しなければならないのか。あるいはもっと一般的に、なぜ既存の習慣を尊重しなければならないのか。パスカルは、ここから生じるかもしれない災厄にもかかわらず、この状況を許容できるものと考えている。なぜなら、これによって「最大の悪」である「内戦」を避けることができるからである(S128-B313)。

したがって、習慣の恣意性から民衆の目をそらすことが、政治的に賢明な策略となる。民衆は習慣に、「それが正しいと信じているという理由によってのみ」従っている。よって「彼らに法や習慣が何の価値もないと示したとたんに、彼らは反乱を起こしかねない」(S454-B325)。パスカルは、プラトンを念頭に置いて「立法家のうちでもっとも知恵のある者は、人々の善のために、しばしば彼らをあざむかなければならないと語った」と書く(この一節はモンテーニュからの借

用である)。この模範に従って、社会的慣習の起源を隠蔽し、人々に、それが「権威があり」「永 続的な」ものであると信じさせなければならない、というわけだ (S94-B294, pp, 84-85)。

このようにして、「パンセ」の諸断章は、民衆の錯誤の積極的な活用と、民衆の態度の「裏の考え」による受け入れを促しているように見える。しかし、社会的習慣の「善用」――すなわち政治――は、このような欺瞞と面従腹背に帰着するのだろうか。また、このような方策は、国家の秩序の維持という原則によってのみ正当化されるのだろうか。この問題について、「パンセ」以外の文章も参照しながら、二つの手がかりを提示したい。

2. 「パンセ」の政治論の神学的背景

第一に、パスカルの上のような政治論には、ひとつの神学的理論との関連が指摘できる。姉のジルベルト・ペリエの報告によると、パスカルは、王権が確立された国家において、王に対して捧げられる敬意を侵害することは、「一種の冒瀆」にほかならないと考えていた。そこには神の権能が単なる「像」(image)としてではなく、実際に「参与」(participer)しているからである。彼は、ましてやそのことは、「隣人愛に対する考えうるかぎり最大の罪である内戦を引き起こしてしまうのであり、この過ちの大きさについては、どれほど強調してもしすぎることはない」と語っていたという(MES. I, pp. 633-634)。

Ph・セリエ氏は、ここにアウグスティヌスからの顕著な影響を認めている。アウグスティヌスにとって、平和は地上の最高善である。それが戦争という極度の災厄を回避するからという以上に、「秩序の平穏」を意味するからだ。現世にあって、地上における神の直接的な支配(神権政治)は、理想ではあっても現実には不可能である。このとき、キリスト者は、公共の善と平和の維持のために、不正な支配者や法にも――それが明白に神の法に背馳しないかぎり――服従しなければならない。これは、やがて世界が終末を迎え、神の国が地上に到来するまでの間、彼らに課せられた試練である+1。パスカルにとっても、いかに不正なものであっても、地上の権威には従わなければならない。彼は『プロヴァンシアル』のなかで、次のように語っている。

教会はつねにその子どもたちに、[...] たとえ不正であっても、法官や上位者には服従しなければならないと教えてきた。なぜなら、彼らのなかに、われわれの上位に彼らをおいた神の力を見て、それを尊重しなければならないからだ。(14 Prov., p. 268)

3. 「秩序」と「圧政」の思想

『パンセ』の社会的習慣に関する叙述を補足する第二の観点は、パスカルの「秩序」(ordre) と「圧政」(tyrannie) に関する思想から得られる。『パンセ』の「三つの秩序」に関する断章 (S339-B763) はよく知られている。それによると、「身体」(corps)、「精神」(esprit)、「愛」(charité) の三つの秩序は、それぞれ無限の距離によって隔てられている。これら三つは、価値の上で序列をなすとともに、それぞれが他の秩序とまったく独立した原理と目的を有している。「身体の秩序」の偉大さは、「精神の探求を行う人々」――ここでは、たとえばアルキメデスのよ

うな科学者が念頭に置かれている――の目にはいっさいの輝きをも放たないし、「精神の秩序」 における「大天才」のもつ栄光は、イエス・キリストや聖人のような「愛の秩序」において偉大 な者にとっては、何の価値もない。

このとき、異なった秩序の混同、あるいはひとつの秩序による他の秩序の侵犯は、不当な支配、すなわち「圧政」とみなされる。パスカルは「圧政」を、「みずからの秩序を超えて普遍的に支配しようとする」ことであると定義している(S92-B332)。「人は、異なった資質には異なった務めを負う」のであり、「それを拒むのも、ほかの務めを要求するのも不正である」。「愛」(ここではamour)は「快」に、「恐れ」は「力」に、「信頼」は「知識」に対して与えられるのであって、「私は美しい、したがって人は私を恐れなければならない」「私は強い、したがって人は私を愛さねばならない」との発言は、「不当であり、圧政的である」(S91-B332)。

さて、「三つの秩序」の断章のなかで、「王」は「金持ち」や「将軍」とともに、「肉において 偉大な人々」のなかに数えられていることからすれば、政治は「三つの秩序」のなかで「身体の 秩序」を構成する諸原理のひとつであると考えられる。このとき、「精神」や「愛」(charité) を、 為政者の資質として要求することは、まさに「圧政」を許容することにつながってしまう。フェレロール氏は、断章S124-B337の「生半可な知識人」は、身体の秩序と精神の秩序を混同し、「篤信家」は身体の秩序と愛の秩序を混同しているという点で、それぞれ誤っているのだと論じている。また、パスカルは『大貴族の身分に関する講話』のなかで、「自然の偉大さ」と「制度上の偉大さ」とを区別し、前者には「自然の敬意」を、後者には「制度上の敬意、つまりある種の外面的な儀礼」を与えるべきであると言う (MES. IV, p. 1032)。断章S124-B337の「生まれの高貴な人々」は、「制度上の偉大さ」を備えてはいるが、「自然の偉大さ」を備えているわけではない。このとき、パスカルに従って言えば、彼らに与えられるべきは、「制度上の敬意」であって、「自然の敬意」ではない、ということになる。

貴族を敬う際の「裏の考え」とは、「制度上の敬意」にほかならない。秩序の混同を避けることと、「精神」や「愛」の価値を尊ぶ者が「肉において偉大な人々」に、一定の尊敬を与えながらも心からの恭順を示さないということとは、たしかに論理的に一貫している。

4. 為政者の倫理

以上の二つの観点は、現今の習慣に対して――それがいかに恣意的で内在的な正義を欠いたものであっても――順応する必要性を説く『パンセ』の政治論を正当化しうるものと考えられる。しかし、この二つの観点の間には、無視できない矛盾も存在する。パスカルは、支配者のなかに「神の権能の参与」を認め、「隣人愛」に対する最大の罪である内戦を避けるためにこそ、既存の習慣への服従の必要性を説いた。その一方で彼は、純粋に地上的な業である政治が「精神の秩序」、そしてとりわけ「愛の秩序」(すなわち神の秩序)とは独立した領域であるとの認識を背景にして、「圧政」につながる誤りを忌避するために、為政者や習慣への――あくまでも外面的な――恭順を正当なものとした。既存の習慣の尊重という原則は、そこに神の秩序が関与しているから保証されるのだろうか、それとも政治が神の秩序とは完全に独立しているから是認されるのだろ

うか。政治と神あるいは「愛の秩序」とは、いかなる関係にあるのか。この点についてここで明確な解答を示すことはできない。この問題について示唆的なひとつのテクストを紹介するにとどめる。

それは、『大貴族の身分に関する講話』の「第三」である。そこでパスカルは、貴族の子弟である「若君」に対して、為政者の倫理を説いている。パスカルはまず、神が「愛の王」(roi de la charité)であるのに対して、この青年は、人々の現世の欲望の対象となる富を備えた「邪欲の王」(roi de concupiscence)であると言う。このような位置づけは、なによりもまず、地上における支配のあり方、その役割と限界についての忠告を導くためになされている。すなわち、「邪欲の王」としての自分に期待されている役割を自覚して、現世的な幸福を人々に授けることだけを考えて統治せよ、との忠告である(MES. IV, p. 1034)。地上の支配者である王は、もともと愛の秩序とは無縁であり、神のように愛を授けることはできないし、そんなことは期待されていない。それどころか、そのようなことをもくろむこと自体が不当である、というわけだ。ここには、さきほど見たパスカルの「秩序」と「圧政」の思想が色濃く反映している。しかし彼は、これに続いて、次のように言う。

もしあなたがそこにとどまるのなら、あなたは身を滅ぼさずにはいられないだろう。[...] そこにとどまっていてはならない。邪欲とその王国をさげずみ、すべての臣民が愛だけを求め、愛の富だけを切望する愛の王国を希求しなければならない。(Ibid.)

このような提言と、為政者は地上の原理の効果的な実現を図ることのみを任務とすべきであるという主張とは、どのように結びつくのだろうか。邪欲の国の完成のために努力しながら、みずからのそのような所作を「さげずむ」とは、どのような事態なのか、また、そもそもそんなことが可能なのか。パスカルはこれについて、いかなる説明も行っていない。たしかなのはただ、「邪欲」と「愛」、「身体の秩序」と「愛の秩序」との本来的には無限の懸隔を、行為ではなくて少なくとも想念の上で、超越することの可能性、あるいは義務が示唆されている、ということである。

支配者が国家の秩序を軽蔑しつつも、それを維持することに努めなければならないという主張には、「民衆と同様に語りながらも、裏の考えをもち、すべてをそれによって判断しなければならない」という、臣民に求められた倫理との関連を認めることができるかもしれない。すると、理想の国家とは、ともに本心では愛を希求しながら、「裏の考え」をもつ為政者と臣民によって成り立つ共同体だということになる。このとき、為政者は臣民の邪欲の満足に専心し、臣民はそのかぎりにおいて、為政者における内在的な権威の不在を許容することができる。政治の場において、愛と邪欲は、文字通り表と裏の関係にある。両者は独立した原理であると同時に、ある種の象徴的な関係によっても結ばれている。。しかし、このことが具体的にどのような事態を指すのかは、なお検討の余地がある?。

Ⅱ. 習慣と信仰――信仰は習慣によって獲得されるか

1. 習慣としての宗教――集団的実践と個人的実践

次に、信仰における習慣の働きについて見る。

宗教を習慣との関連で問題にする際に、バスカルは二つの異なった側面を認めているようである。同じ共同体の前世代から受け継がれた集団的実践としての宗教と、個人的な実践としての宗教である。

第一の集団的実践としての宗教は、まさに社会的な習慣のひとつである。社会の多くの成員がある職業を実践しているのを見て、人はその職業を選択する(S527-B97)。これと同様に、人はある宗教をほかの宗教よりも好む。たしかにパスカルは、このような習慣的選択が、信者に一定の「納得」(persuasion)を与えていることを認めているようだ(S661-B252)。一方、モンテーニュは「われわれはたまたまその宗教が習慣となっている国に生まれあわせた」と言い、国や地域の慣習に従うことによってのみある宗教を受け入れている人々の信心を疑っている。いかなるキリスト者も、最初は人間の権威、より正確には、生まれた国の人々の権威によってしか信仰しない。習慣的でしかない信仰は、それと対立的な教義をも受け入れてしまう可能性がある。モンテーニュはこんなふうに回心してしまうような信者を、「真のキリスト者」と区別している*」。このような観点は、パスカルにも共有されていたと思われる。パスカル自身、人々が生まれてすぐに宗教を受け入れる場合、それは一種の先入観となるという事実について、明確に意識している(Voir S659-B615)。彼において、共同体の慣習としての宗教の個人への受容が、法や社会的制度の場合のように、その内在的な正当性の検証を不問にしたままで実現可能なものであったとは考えられない。

第二に、宗教はあくまでも個人が取り入れるべき儀礼的・反復的行為の体系であり、その実践を通じて、崇拝の対象から恩寵と、ついで教済を得る可能性を信じ、希求することができる。パスカルが宗教生活において習慣を重視する際、この観点に従っている。彼は「キリスト者においては、異教徒における場合とは異なり、洗礼があるだけに信仰がよけいに与えられている」(S661-B252)と述べ、儀礼が宗教において果たす重要性を認め、それを実践することが信者の条件となることを示唆しているようだ。また、他者の習慣を取り入れることによって「愚かになること」(abêtissement)が、「自然に信じられる」ようになるための手段であるとのパスカルの主張はよく知られている(S680-B233, pp. 464-465)。『パンセ』には、このような「信仰の自動化」の説が、護教論において重要な役割を担う可能性があったことをうかがわせる断章もある(S39-B247, S41-B248, S45-B246)。

しかし、パスカルは、「理性」「習慣」「(神からの) 啓示」という手段により、信仰に異なった 三つの段階を認めているようだ。この観点に従って言えば、習慣によって人は、理性によって理 解した宗教の「証拠」を「確固たるものにする」にすぎないのであり、それだけでは「へり下る ことを通じて啓示に身を捧げる」という、信心の完成段階には至り着くことはできない(S655B245)。信仰には、習慣の効果の及ばない段階も存在する。正しい信の状態にとどまる、すなわち「義人」(le juste) であり続けるには、神からの働きかけが不可欠なのである。

2. 習慣と「祈りの持続」

フェレロール氏は、習慣と恩寵との間に同質性を認めた上で、恩寵によって保証される「祈りの持続」の状態(persévérance)を習慣の発展形態であるとみなしている。が、この二つは似て非なるものである。その事情を、祈りの可能性の教義において見ておこう。

祈りの持続という問題について、パスカルは、『恩寵文書』の一部をなす、掟の可能性についての「手紙」のなかで集中的に考察している。そこで彼は、とくに次の問題について考える。

義人は、正しい間に、祈りにおいて、そして欲望において、ほんの次の瞬間においてさえ、 はたして持続する能力をもつか。(Ecrits sur la grâce., Lettre 1, MES. III, p. 647)

彼にとっては、祈りの持続と、義人であり続けることとは、まったく同じ事態であったからである^{IDI}。パスカルにとって、上の問いに対する答えは否定的でなければならなかった。彼は次のように記す。

聖アウグスティヌスに従って、次のことを認めよう。すなわち、祈りはつねに有効な恩寵 (grâce efficace) の結果であること、この恩寵を保持している者は祈ること、それをもたない者は祈らないこと、そしてそのような者は祈りのための近接能力!!! をもたないということ、である。(Ibid., Lettre 7, MES. III, p. 711)

「有効な思寵」とは、神によって選ばれた者たちに与えられる思寵であり、原則としてすべての人間に与えられるという「十分な思龍」(grâce suffisante)と区別されるものである。この瞬間に祈っている義人は、次の瞬間に「有効な思寵」を喪失する可能性があり、その場合もはや彼らは祈らない、という。それに、祈りの持続は、人間に理解可能ないかなる理由によっても保証されない。パスカルによれば、「神がなぜ二人の義人のうち、一方を引き止め、他方を引き止めないかは、人知を超えた神秘である」(Ibid.)。

この過程において、少なくとも人間の目には、人間の業と思寵との間には因果関係は不在である。さらに、神による人間の「棄却」(délaissement) は、人間の過ちに由来するものであるが、実のところその過ちも神によって当初から導かれている。人間が神を離れるのは、神が人間をもはや祈らない状態へと見棄てた後だからである。

私は次のことを示したいと思う。すなわち、型アウグスティヌスの教義において、[...] 義 人が神を離れないかぎり、神は決して義人を見棄てないということ、しかしながら、神がい つも祈るための助力を与えるとはかぎらないこと、この意味で、神は、義人が神を離れる前 に、義人を見棄てるということ、したがって、このような棄却はつねに、最初に神が人間を、祈るために必要な助力のない状態に見棄て、次に人間が祈るのをやめ、ついで神が人間をもはや祈らないようにする、というように導かれる、ということである。(*Ibid.*, Lettre 3, *MES*. III, p. 669)

こうして、祈りは人間の努力のみによっては習慣化不可能な実践であることが判明する。恩寵が人間に祈りを行うことを可能にするが、その恩寵は、ほんの次の瞬間に人間に与えられないことがありうる。しかもこのような中断は人間の意志とは無関係に生じるのであり、そのとき人間はもはや祈りを行うことができない。このような主張は、恩寵と自由意志との関係に関する常識的な見方を打ち砕くものである。祈りは、第一に、他者(ここでは神であり、その意志は人間にははかりしれない)の介入がなければ持続することができないという点で、第二に、主体が到達したいと考える特定かつ不変の目的によってすら維持されることが不可能だという点で、習慣とはみなされえない。

3.「祈りの持続」における人間と神との「協働」

もっとも、パスカルはそれでも、祈りの持続に際して人間の努力が必要であると主張している。

というのも、神は、かつて求めた者たちにではなく、今求めている者たちに与えるのであり、それゆえ、与えられるためには求め続けなければならない。[...] したがって、今この瞬間において次の瞬間のための祈りを与えられることを求めても、さらにそれを求め続けないかぎり、それを得られないだろうことは、明らかではないだろうか。(*Ibid.*, Lettre 7, *MES*. III, p. 713)

この一節と、上で見たパスカルの主張との間に、一貫性を認めるのは困難である。神が人間に助力を与える理由が不明であって、「棄却」が神の判断によって発生する場合に、いかにして人間は、祈りを持続することが可能なのか。

しかし、パスカルにとって、逆説的にも、このような絶望的な状況においてこそ「求める」努力が可能になる。神はすべての人々に恩寵を与えるわけではないが、もしそれを与えるとしたら、それはつねに、今まさに祈っている人に対してである。祈る人はたしかに義とされてはいるが、それは今この瞬間に関してのみである。したがって彼は、祈ることによって、これに続く瞬間にもみずからの行為が持続させられることを、神に求めなければならない。このような条件においてのみ、彼は祈りをほんの一瞬だけ持続できる可能性が得られるが、同時にその願いが棄却される可能性もある。——実のところ、このような過程において、自由意志は完全に排除されてはいない。こうしてパスカルは、神と人間との間の、「協働」(coopération)の可能性を示唆するアウグスティヌスの文章を引用する。

アウグスティヌス『恩寵と自由意志』第17章――なぜなら、神は自身からまず始めて、われわれが欲するよう働きかけるが、さらにまた、欲する人々とともに働いて(coopérer)御業を完成するのだからである。[...] それゆえ、われわれより前に、神がわれわれを欲するように働きかけるのであり、また、われわれが欲して行うようになるときには、神がわれわれとともに働くのである。(Ibid., Lettre 3, MES. III, p. 666)

われわれが祈るとき、①まずは神がわれわれがそれを望むように働きかけ、②次にわれわれが祈ることを望み、③最後に神がわれわれに、祈りを実現することを助ける。パスカルは、アウグスティヌスにならって、この②の段階において自由意志の介入を認めているように思われる。このような神と人間の「協働」の微妙な均衡は、持続しない。もしこの幸福な協働が二つの瞬間以上成立し続けた場合、それは更新されたことを意味する。「祈りの持続」(persévérance) は習慣ではなく、不連続な出来事の積み重ねである。その出来事のひとつひとつにおいて、神と人間の「協働」が成立していなければならないのであり、それが成立するためにはまた、人間がみずからの心を可能なかぎり「純粋な」(pur)ものとするように努力しながら、助力が与えられるように求めなければならない。

祈る者はつねにみずからの心の状態が、神が次の瞬間にも恩寵を与えてくれるにふさわしいか どうかを自問することを余儀なくされる。パスカルにおいて、このような自己の正しさへの問い かけ、みずからの資格の不十分さの認識、さらには、このような悲劇的な状況から逃れるための 絶望的な努力こそがまさに、信仰を特徴づけている。

パスカルが信仰において習慣の役割の限界を見いだすのは、それによって主体が独りよがりの思いこみに陥る可能性があったからにほかならない。たとえばイエズス会士は、信心の「便利な原理」(& Prov., p. 134)を作りあげたと言い張ることによって、人間の行為と神の恩寵との間に、人間にも十分に理解可能な因果関係が存在すると想像するという、致命的な過ちを犯した。彼らの言う「信心」の行為は、すぐに習慣として取り入れることができる、きわめて実践がやさしいものであるが、それだけに、時間が経つにつれて、それを行う主体は、みずからの行為が神からの教済を得るためにふさわしいものであるかどうかを自問する契機を失ってしまう。パスカルがイエズス会の教えにおいて恐れたのは、このような「愚化」の効果にほかならない。

これとは反対に、持続に関するアウグスティヌスの教義は、祈る者を不安と精神的な緊張のなかに維持するものである。祈りはこうして、「習慣化不可能」である。だが、それゆえにこそ祈りは、それを行う者に、持続への願いを喚起することができるのである。

* * *

法や現今の政治体制という習慣には、内在的な正当性は不在である。民衆がそれに従うのは、 そこに権威を錯視するからにほかならない。習慣は、人間の意志をも操る。国家の秩序と平和を 維持する為政者の倫理は、このような共同幻想(「想像力の絆」)を破壊しないことにある。政治 はこのように、真理から目をそらせる習慣の機能によって成立しているが、そこにおいて支配者 は、みずからの行為をさげずみ、無限の高みにある「愛」(charité)を希求しなければならない。 習慣は他方、信仰の領域において、宗教の証拠を確証させるという重要な役割を果たす。だがそ のようにして得られた信心は、いまだ錯誤と傲慢から完全に逃れられない。信仰は恩寵の助力を 得てはじめて真のものとなる。しかしそのような状態の「持続」は、人間の意志によって達成さ れるものではない。

このように、いずれの場合も、たしかに習慣は人間の自由と意志の一定の裁量下にある。人間 はそれをもって秩序と恩寵への足がかりを得ることはできる。しかしながら、パスカルはなお、 すぐれて人間的な業、あるいはその所産である習慣の本質的な限界を見つめている。身体と愛、 欲望と救いとの距離は依然として無限である。パスカルの習慣論からは、人間の自由と完成への 希求と、それに対する絶望の、両立不可能な認識が同時にうかがえる。

【引用凡例】

Pensées, Texte établi par Ph. Sellier, Présentation et notes par G. Ferreyrolles, Paris, LGF, « Le Livre de poche », 2000. 断章番号は記号 'S'をもって記す。ブランシュヴィック版において対応する断章番号を記号 'B'とともに併記する。セリエ=フェレロール版で断章が複数ページにわたる場合は、引用箇所のページ番号をも記す。

Provinciales, éd. L. Cognet et G. Ferreyrolles, Paris, Bordas, « Classiques Garnier », 1992. 略号 'Prov.'

Pascal. Œuvres complètes, tomes I-IV, éd. J. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1964-1992. 略号 'MES.'

注

- 1) G. Ferreyrolles, Les Reines du monde. L'imagination et la coutume chez Pascal, Paris, Honoré Champion, 1995.
- この点については、拙論 « La 'coutume' dans la vie profane chez Pascal »、『関西学院大学社会学部紀要』、 90号、2001年10月、pp. 99-116をご参照いただきたい。
- 3) 法律を「習慣」であるとみなす見地には、修辞的発想は一切含まれていない。バスカルの時代において、実際に習慣が法の効力をもつことがあった。フュルティエールの辞書(1690)の「習慣」(coutume) の項には、「習わし (habitude) と化した諸民族の習俗 (mœurs)、儀礼 (cérémonies)、生活様式 (façons de vivre) で、慣例 (usage) や法の力 (force de la loi) に転化したものについても用いられる」との記述が見られる。当時にあっては、不特定の時間にわたる民衆の合意に基く慣例に由来する非成文法が、王権によって発令された法と同等の権威をもっていた。16世紀を通じて、このような習慣法の成文化が試みられたが、しばしば個々の法律間には矛盾や不調和が認められ、適用の際に改変が行われることもあったという (Voir Dictionnaire du Grand Siècle, nouvelle édition revue et corrigée, sous la direction de F. Bluche, Paris, Fayard, 2005, art. « droit coutumier »)。
- 4) Voir Ph. Sellier, Pascal et saint Augustin, Paris, A. Michel, 1995, pp. 197-217.
- 5) G. Ferreyrolles, Pascal et la raison du politique, Paris, PUF, 1984, pp. 156-169.
- 6) Voir S150-L402:「邪欲のうちにあってもなお人間は偉大である。そこから驚嘆すべき法体系を導き出すに至り、愛の似像を作り上げたのだから。」この一節は、次の断章と関連づけて読むべきであろう。「人は邪欲から、政治、道徳、司法についてのすばらしい規則を確立し、導き出した。/だが、実の

ところ、人間のこの卑しい基盤、この〈悪しき傾き〉は、隠されているにすぎず、取りのぞかれてはいない」(S244-B453)。この場合、邪欲と愛との間に象徴関係を認める態度には、バスカルの皮肉を読み取る必要がある。邪欲と愛とは一見よく似た構造(ある種の秩序)を呈するにもかかわらず、両者の内実にはいかなる共通点もない。原罪以前の栄光の状態から堕落した人間には、地上において神の絶対的な正義を実現することはできない。 $M \cdot ペシャルマン氏の言によれば、「バスカルにとって、政治的秩序は、人間の究極の状態、すなわちその創造の状態ではなく、人間が本来あるべき状態から堕落した現在の状態に立脚している」にすぎない(M. Pécharman, « Pascal et le politique », in <math>L'Etat$ classique. 1652-1715. Regards sur la pensée politique de la France dans le second XVII siècle, Texte réunis par H. Méchoulan et J. Cornette, Paris, Vrin, 1996, p. 115)。政治の実践の場における愛の秩序への希求は、まさにこのような両者の無限の隔絶という事態によって正当化されると言える。

なお、フェレロール氏は、パスカルが認める邪欲と愛の関連に、いかなる皮肉の調子も読み取っていない。彼は、次のように論じている。自己の支配欲を満たすことは、臣民の邪欲を満たすことでもある。これが実現された場合、臣民は喜んで支配に服従するので、支配者と臣民の関係は、力によるものではなくなる。邪欲の王は、「オネットム」になる。互いが互いに感じる「憎しみ」は、友愛($\phi\iota\lambda\iota\alpha$)によって覆われる。王もまた、臣下によって気晴らしをもたらされている。こうして、支配者と臣民は互いに依存している。国家にあって、だれもが支配者であり被支配者でもある。人は職業を、それが「幼いときから賞賛されているのを聞く」ことによって選択する。ここには邪欲の最たるものである「名誉欲」(「支配欲」)が働いている。しかし、賞賛を求めることによって人は練達する。公共善は人よりも優位に立ちたいという欲望によって成立している。この欲望が激化し、他者に対する侵害をもたらさないようにするために、法によって処罰が定められている。こうして邪欲は、世俗的な善への欲望と、処罰への恐れをともなう限りにおいて、「驚くほど確固たる」基盤を形成するのにほかならない。邪欲の王国は、それ自体「愛」を欠いてはいるが、見かけにおいて「愛」と結びつく…(Ferreyrolles, Pascal et la raison du politique, op. cit., pp. 131-145)。しかし、このような解釈からも、政治と愛の秩序との直接的な連続性を結論づけることはできないと思われる。

7) チョウ・ミュンアイ氏は、アウグスティヌス『神の国』における政治権力について、およそ次のように分析している。アウグスティヌスにおいて、神のもとでの「正当な平和」のうちには、支配と服従は存在しないのに対して、原罪以後の人間は、このような階層秩序なしには平和は保つことができない。したがって地上には「不当な平和」しか成立しえない。人間社会において、臣民の支配者への服従は両者間の合意によって成り立つが、その秩序は真の正義に基づいているのではない。地上における「最高善」としての平和は、キリストを支配者とする神の国における真の平和とは比較できない。そもそも、地上におけるいかなる政体(君主政、貴族政、民主政)も、真の正義を実現できない。そうであれば、平和を維持するために、変革に努めるのではなく、現体制に従わなければならない。神は地上の王国にも権能を及ぼしているからだ。政治権力の本質的な基盤は神によって保証される。このとき、「真の信心を備え、正しく生きる者が、民衆を支配する術を心得ている場合、彼らが神のあわれみによって権力をもつときほど人間にとって幸福なことはない」(『神の国』、V、19)。地上の国家にあっても、支配者も臣民も互いに「愛」charitéをもって奉仕することは可能である。たしかに地上において神の国を築くことは不可能であるが、それに似た共同体の実現の努力をあきらめてはならない… (Myung-AI CHO、« La théorie des deux cités et le pouvoir politique selon saint Augustin », in Religion et Politique. Les avatars de l'augustinisme, Actes du colloque, recueillis et édités par J. Jehasse et A. McKenna,

Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1998, pp. 11-16) .

論者の分析を信じるならば、アウグスティヌスの考えとパスカルの政治思想との近接性は明らかである。このような考えが、『大貴族の身分についての講話』にそのまま反映しているかどうかは不明であるが、パスカルが為政者および臣民の究極的な倫理を「裏の考え」による現世的秩序の肯定——本心における「愛の王国」への希求——とみなしているとの推論が正当ならば、そのことの意義は、アウグスティヌスにおけるのと同様に、地上において神の国に「似た」共同体を構築することにあるとの推測も可能かもしれない。「愛の秩序」は現世にあっても、「邪欲」を調整することができる。しかし、この点についての検証は、別の機会を待たねばならない。

- 8) Montaigne, Essais, éd. P. Villey et V.-L. Saulnier, Paris, PUF, « Quadrige », 1992, II-12, p. 445.
- 9) Ferreyrolles, Les Reines du monde..., op. cit., pp. 109-117.
- 10) « n'est-il pas indubitable qu'il n'y a point de différence entre persévérer dans la prière et persévérer dans l'impétration de la justice [...]? » (Ibid., Lettre 2, MES, III, p. 654).
- 11)「近接能力」(pouvoir prochain)とは、行為をなすのに神からすべての恩寵が与えられている能力のことである。ジャンセニストたちは例外なく、これを「有効な恩寵」の結果と認めている。パスカルにとっても、有効な恩寵なしに近接能力は存在しない。これに対して、モリニスト(スペインのイエズス会士ルイス・モリナを支援する一派で、『恩寵文書』では「ベラギウスの残党」と表現される)によれば、近接能力は「十分な恩寵」によって、すべての人間に対してつねに与えられており、善き業をなすか否かは、人間の自由意志がこの能力を行使するか否かにかかっている。

Le problème de la coutume chez Pascal

Hirotsugu YAMAJO

La signification de la coutume dans la pensée de Pascal est d'autant plus importante qu'il interroge cette signification dans son rapport avec, notamment, la politique ou encore la foi en Dieu. D'une part, le peuple obéit au droit qui n'est que coutumier, en y reconnaissant cependant une justice inhérente. La politique consiste donc à maintenir cette illusion collective afin d'établir la paix dans la communauté, considérée comme le bien suprême ; mais ce bien, de nature terrestre, n'est qu'une fausse image de l'ordre céleste. D'autre part, l'accès habituel aux preuves de la religion et les actes réitérés de dévotion aident les pratiquants à obtenir la foi. Mais celle-ci demeure fausse et provisoire sans la grâce divine, qui ne relève pas de la volonté humaine. Ainsi, la paix et la foi auxquelles ont mené la coutume humaine restent-elles éloignées de la charité, qui est le seul véritable bien, le seul vrai salut. Considérant les coutumes, Pascal reconnaît donc les limites de la perfectibilité de l'homme.

パスカルの科学思想

――パスカルにとって真空とはどういう問題だったのか――

武田 裕紀

0. 一般的な解釈

確かにパスカルは、スコラによる真空嫌悪の学説に対して、あるいはデカルトによる物体=延長のテーゼから導かれた真空の不可能性に対して、真空が可能であると言明したし、またトリチェッリの実験において水銀柱の上部にあらわれた箇所を真空と呼んでもよいと主張した。しかしその主張は、存在論的なレベルにまで達するものではなく、「この空間は感覚に現われる、そして自然界で知られているいかなる物質によっても満たされていない」(MES. II, p. 560)というように、あくまでも現象レベルないし科学的懐疑主義からのものであった。パスカルはこうして感覚(実験・観察)の証人に依拠しつつ、現象レベルにとどまる近代科学の方法を切り拓いた。以上が概説書などに紹介される、真空に対するパスカルの見解である。

こうしたパスカル像は、まったく正当な評価である。彼の自然学の主著となる『流体の平衡と 大気の重さ』の記述を辿っていけば、だれもが天才の催眠術にかけられたように、こうした結論 に誘われていく。読者によっては、パスカル自身の言明を越えて、真空が実在することさえ確信 しかねないほどである。しかしいったんテクストを閉じて、その歴史的背景やそこで使用されて いる概念の根拠を尋ね、再度テキストを開いてみると、その明晰さゆえにいっそう問題点もくっ きりと浮かび上がってくる。以下では3章にわたって順次、(1) 真空問題における実験の役割 は?(自然学のレベル)、(2) パスカルの原子論に対する態度は?(自然哲学のレベル)、(3) 真 空(空間)をどのように基礎づけるのか?(科学哲学のレベル)について考察していく。

1. 真空問題における実験の役割(自然学のレベル)

パスカルは、原子論の自然哲学を根拠としてではなく、実験を通して真空の問題を語った実験 哲学者ということになっている。しかし (A) 歴史的に見て、トリチェッリの実験やその変奏が、 本当に真空論者にとって有利な材料ばかりを提供したのだろうか。(B) またパスカル自身は、 実験によって示されたデータに忠実であり、またテキストに示された実験をすべて実行したので あろうか?

(A) 2004年8月に行なった真空中の真空実験の復元にあたって、われわれが細心の注意を払

ったことは、水銀を管に注ぎ込む際に、空気の混入を最小限にすることであった。空気が混入すればその分だけ水銀柱は押し下げられ、理論値を得られないことになってしまう。こうしたことを防ぐため、紙の漏斗に細かい穴をあけ、そこから細かい粒にした水銀を少しづつ管に注いでいくことにした。それにもかかわらず、空気が管内に混入するのを完全に防ぐことはできなかった。その弊は、理論値が得られないということよりもむしろ、水銀が降下する際に、気泡が次から次へと上部に昇っていくという現象に、より顕著に現われたい。水で行なった実験においても、水面が泡立つという現象が認められることは、コイレの報告によってよく知られていることだが、水銀においても、水とはその原因が異なるとはいえ、類似の現象が観察されるのである。

気泡の現象にもっとも注目したのはロベルヴァルである。1648年には、しぼんだ鯉の浮き袋をトリチェッリの実験によって生じた真空中に置くという実験を試み、この浮き袋が一瞬にして膨らむという現象を観察、これによってロベルヴァルは、熱によらずとも空気が非常に膨張する性質があることを知る。同時にこれによって、気泡となって登っていった空気が実は膨張・希薄化して、見かけの真空部分を満たしているのではないかと考え充満論へと傾き、最終的には真空問題に対して態度を保留した30。実際、ロベルヴァルは正しいのである。

また発展史観的に見ても、こうして発見された空気の弾性という性質は、空気という弾性気体の圧力のメカニスムを正しく把握するための重要な契機となったし、マリオットやボイルによる、気体の体積と圧力との関係の定量的研究へと至る第一歩となった。トリチェッリの実験は、かならずしも真空論者に有利に作用したわけではない。

(B) 第一に、よく知られているピュイ・ド・ドームでの実験結果 (これは義兄のベリエが行なったものである) は、「大気の重さ」第7章では、理想値に合うように粉飾されているのは、ほぼ確実と言ってよいが。ただしデータを粉飾することの意味は、今日でいういわゆるデータ捏造として理解されるべきではない。科学の思惟枠が共有されていない近代科学の黎明期において、近似値を取ることの意味や、誤差を処理することの意義を、われわれは機会を改めて慎重に考量しなければならないだろう。

第二に、パスカルが実行したと称する、あるいは同時代人や後世の人びとが実行したと信じている実験の多くは、じつは仮想実験であった可能性が高い。「ある事実がなかった」ということを証明するのは不可能なので、決定的な証拠が提出できるわけではないが、逆に「パスカルが実験を行なった」という証拠は、非常に薄弱である場合がある。仮想実験の可能性が高いものとしてひとつだけ例を挙げるなら、「流体の平衡と大気の重さ」に描かれた有名な真空中の真空実験がある。第一にこれには、目撃証言や第三者の証言が皆無である。第二に、実験手続きの記述も、水銀で満たした2メートルを超えるガラス管を、管端を指で押さえつつ転倒させるなど、実現がきわめて困難なものである。第三に、パスカル自身によって描かれたその図は、明らかに誤っており、これでは実験不可能である。原理を知悉しているはずの考案者自身によって描かれた図が、単なる概念図であり、実験の実行に耐えないのであれば、そもそもこの有名な真空中の真空実験は、実験の遂行を念頭において記述されたものか、大いに疑問がわく。第四に、ガラス管の上部を押さえる指が「痛みを感じる」(MES.II, p.1087)という、少なくともわれわれの復原実験で

得られた経験とは異なった(ないしはあまりに大げさすぎる)報告がなされている。

わたしはパスカルが実験データを改竄したとか、実際には実験を実行しなかったと言って、パスカルの誠実性を糾弾したいわけではない。そうではなくて、しばしば指摘されるパスカルの実験帰納的な方法は、科学的探求に携わる際に実際にとった手続きというよりもむしろ、試行錯誤の結果たどり着いたひとつの結論というべきであるということ、もう少し大胆に言うなら、実験は発見の方法ではなくて、論証の方法におけるひとつのコマ (一段階) であると考えた方がよさそうだ、ということである。パスカルにとっての実験はデータ蒐集を目的とするのではなく、あるときは演示であったり、またあるときは自身の自然観を表象するための適切なモデルであった。

パスカルにとっての実験が、発見の方法ではなく説得の方法であるとするならば、では、パス カルはいかなる根拠に基づいて、真空を肯定したのだろうか。次に探求すべき問題は、彼の自然 哲学 (特に原子論) に対する評価となる。

2. パスカルの原子論に対する態度(自然哲学のレベル)

2-1. 原子論のテーゼ

アリストテレス主義、デカルト主義、その他充満論をとるストア主義などにおいては、真空の存在は初めから問題になりえない。原子論にのみ、この問題に肯定的に回答する余地が残されている。彼ら原子論者にとって、空虚な空間の存在と原子の存在は、表裏一体の関係にある。なぜなら、空間が自由に透入可能で無限に分割可能なのに対し、原子は不可透入で分割不能であるから、この原子の性質ゆえ、どうしても原子によって満たされぬ隙間が生じるからである。この隙間が分散した真空vide disséminéといわれるものである。もしこうした分散した真空が、何らかの力によって一カ所に集まるとするならば、それは集合した真空vide accumuléといわれることになるであろう。トリチェッリの実験は、原子論者にとっては、この集合した真空が自然界に立ちあらわれた格好の事例となったが、逆に言えば、原子論者以外にとっては、問いそのものが無意味であった。

また原子論は、原子が不可分であることから、原子の固さsoliditasという特性を導き、さらに固さゆえに不可透入性と抵抗性という性質を引き出す。この不可透入性と抵抗性をもった原子を容れる器のようなものとして、透入可能で非抵抗な空間概念が要請されるわけである。ガッサンディによると、この空間の次元は「非物質的であり、さらに物体によって場所を占められることに対してなんら抵抗を示さず、それを占める物体の物質的な次元に一致する」。。このように分割不可能のテーゼから、物質の固さすなわち不可透入性を引き出しつつ、これと対比的に空間の重要な特性のひとつである透入性を定義するわけだから、もし物質の固さが否定されるなら、同時にその対概念として理解されるべき原子論の空間概念は、その理論的枠組み自体が危ういものとなるであろう。

ノエル神父と論争する20代のパスカルは、空間に関して「私たちが空間と呼んでいるものは、

縦横高さを有し、不動であって、同様の長さ、形状を有する物体を容れる空間なのです」、「空なる空間という言葉で私たちが考え、言い表そうとしているものは、 (\cdots) その非抵抗性 irrésistanceと非運動性immobilitéによって、物質とは区別される」(MES. II, p. 563) と述べていて、空間の実在を宣言し、「抵抗性と運動性」によって定義される原子論的物質概念をほのめかしている。

2-2. 原子論的言辞から原子論批判へ

ところが、決定的回心を経た『幾何学的精神について』のパスカルは、「こうしたすべての大きさ(広がり、時間、運動)は、無限に分割でき、それぞれの不可分者に陥ることはない。したがってこうした大きさはすべて、無限と虚無の中間を占めている」(MES. III, p. 410)と述べる。しかもこれは単に理性のレベル (=数学のレベル)ではなく、「自然がこれらの事物の間に置いた驚くべき関係」と言うように、自然のレベルにおいても同様に言えることなので、パスカルの自然哲学が垣間見ることができる数少ない局面と言える。

『幾何学的精神について』の続く箇所は、いっそう明確に原子論を否定している。もし万物が原子でできているとするならば、あらゆる図形は点で描くことができるはずである。ところである正方形をいくつかの点で描き、その点の和の2倍の点を含むような正方形を描くことができるであろうか?もちろん不可能である。したがって万物が不可分なアトムでできているという原子論の教義は誤りである、とパスカルは言う。無理数すなわち数の非連続性を根拠に原子の否定に至るパスカルの議論は、ガッサンディら同時代人たちが用心深く区別した数学のレベルと自然学のレベルを、透明な関係とみなす点など、やや強引に思えるところがあるが、いずれにしても、(1)原子の分割不可能性を認めないとしたならば、(2)いわゆる分散した真空さえも必然的根拠を失ってしまうし、(3)分散した真空が必然ではないならば、充満空間における運動の不可能性から空なる空間の存在を導きだした、原子論の理論的根幹さえも据り崩してしまう。無限分割論の立場は、真空を支持するはずの原子論の教義の、もっとも枢要な部分に抵触するのである。

このようにしてパスカルは、おそらくはメルセンヌのサークルの中で浸っていた原子論の枠組みを、意識的に自身から引きはがしていったことが窺われる。『流体の平衡と大気の重さ』という流体静力学の主著ともいえる作品で、自身の見解を纏め、真空の問題を目下の課題に相応しい規模で設定する見込みが立ったとき、真空はこうして自然哲学のレベルから遠ざかり、最終的に、形而上学的ないし科学哲学的な領域にたどり着く。

自然学ないし自然哲学の観点から真空にアプローチしようとする熱意の喪失は、パスカルの伝記的事実からも確認できる。彼は当初計画していた『真空論』というかなり大部の著作を放棄して、最終的には『流体の平衡と大気の重さ』(1654年より前)という、「流体の平衡」と「大気の重さ」それぞれに焦点を絞った、連続した2つの比較的小規模の論文に書き換えたと言われているパ。このタイトルから明らかなように、『真空論』はトリチェッリの実験にあらわれる現象としての真空に、また『流体の平衡と大気の重さ』はその現象の原因としての流体の平衡と大気の重さに、それぞれ焦点を当てたものとなっている。こうしてパスカルは、現象の原因の探求に重

心を移し、その結果としてあらわれた現象の解釈ーすなわち真空か否かーについては、主題から外してしまうのである。自然には真空を恐れる力があるというスコラの学説や、あるいは真空を恐れる力に限界があると想定することによって、水銀柱(や水)の高さが常に一定であることを説明しようとするガリレイたちの学説が誤っていること、すなわち現象の原因の誤りを矯すに留まり、真空とおぼしき空所ができることについては、彼はもはや言及しない。自然学の探求に一段落をつけ、決定的回心によりもはや自然の探求には携わらなくなった1654年以降になると、これら自然学のテキストに代わって、『幾何学的精神ついて』のような自然学の方法を論じたテキストに、議論のアリーナは移っていくことになるだろう。

パスカルのテキストを離れて歴史的観点から眺めてみても、実は原子論の空間概念は、ニュートンの支持の表明にもかかわらず、多数の支持を取り付けていたわけではない。それは次のような理由による。真空の存在が主張されるためには、それに先立って、あらゆる物質を欠いた空間の存在が言われなければならない。ところで、しばしば指摘されることであるが、17世紀における空間概念は、のちにカントが定式化したような感性の直観形式ではなく、原子論者ベークマンやガッサンディの言い方を借りるなら、それは「もの(res)」であった。17世紀の空間概念は、概ねこのresの存在論的身分をめぐって展開されることになる。このことは原子論のみに限られるわけではないが、原子論はその特有の空間概念によって、重大な困難を余儀なくされることになる。以下は、近代原子論のスタンダードというべきガッサンディの空間概念である。

実体でも偶有性でもないものはすべて、非存在non-ensであるか、非事物non-resであるか、 またはまったくの無nihilである。しかるに、実体と偶有性の他には、<u>場所すなわち空間それ</u> と時間すなわち持続が、存在ないし真の事物resと言えるものである (…)。**

だが、ガッサンディの言明を受け入れるならば、今度は、空虚な空間、すなわち無を属性とする「もの」とはいかなるものか、という疑念が原子論に投げかけられることになるであろう。これに対してガッサンディは、「アリストテレス主義な意味」においては無であるにしても、「真の意味」ではそうではないと繰り返すが、この陳述は果たして十分説得的と言えるだろうか。ガッサンディの忠実な弟子で、師の死後にその思想の普及に努めたベルニエも、空間論では師に従うことはなかった。

3. 真空(空間)をどのように基礎づけるのか(科学哲学のレベル)

3-1. 原始語と第一原理

パスカルは空間に関して、ノエル神父との論争の時期から、「私たちはまずあるものの観念を抱く、次にそれに名前を与える、すなわちそれを定義する、そして最後に、このものが真であるか偽であるかを調べるのです。(…) これで明らかなように、あることを定義することと、そのものが必ず存在するということとの間には、決して必然的なつながりはない」(MES. II, p. 563)

と述べ、自分の言う空間とは、事物の定義ではなく名称の定義であるとしていた。ただし他方で、「空間とは実体でも偶有性でもない」(MES. II, p.565)と、先のガッサンディの引用と一字違わぬ原子論的空間を表明しており、しかもこれを「存在と無の中間」(MES. II, p.526, p.563)と呼び、その存在論的基礎づけを試みているようにも見える。名称の定義という見解は、この段階ではいまだ萌芽的なものであったのかもしれない。こうした萌芽が花開くのは、「幾何学的精神について』の段階であり、注目すべき概念は、「原始語」とバスカルが呼ぶ定義を必要としない言葉であろう。

すべてを定義しすべてを論証する秩序こそがもっとも真なるものであることは認めるパスカルも、そのような秩序は不可能であると考え、そしてその代案として、幾何学の秩序を提案する。 幾何学はすべてを定義するわけでもないし、すべてを論証するわけでもないのだが、むしろこのように、すべての人にとって明白なことは定義せずそれ以外のことは定義するからこそ、幾何学は真なる体系であるとパスカルは言う。この定義に関して『幾何学的精神について』は、「いささか不明なところがあったり、曖昧だったりする術語はいずれも定義なしで認めないこと」という公準を設けている一方で、「完全に知られている術語は定義しないこと」(MES. III, p. 419)という基準を設けている。これら定義するべきではない言葉とは、たとえば空間、時間、運動、数などであり、原始語と呼ばれる。

この原始語は、自然の光lumière naturelle (MES. III, p. 401) によって真であるといわれたり、あるいは「自然が人間に与えたかような観念」と言い換えられたりもする。しかしながらこのデカルト的な表現から、デカルトの明証性の規則と軌を一にする思想を想定してはならない。この原始語は、デカルトの「明晰判明な観念」とは違って、事物の存在のレベルまでは到達しないからである。

パスカルの原始語が指し示すのは、ものの本質essence(あるいはnatureとも言い換えられる)ではない。そうではなくて、原始語によってすべての人は、「同じ対象le même objet」に思考を向けるのである。「対象に思考を向ける」とは、「名づけた事物を指し示すこと」ないし「名前と事物との間の関係」とも言い換えられる。今日的な用語でいえば、記号と指示対象の間の一義性が誰の目にも明らかであるといえるであろう。いずれにしてもパスカルにとっての「幾何学」すなわち広い意味での自然学における定義とは、意味を与えるということであって(記号の指示作用)、存在と言葉の間に直接的な繋がりを認めることではない。そして原始語の理論が登場したのち、若きパスカルが述べたような、「縦横高さを有し、不動であって、同様の長さ、形状を有する物体を容れる」という空間の定義が、再び現われることはもはやない。

これに対して『パンセ』は、推論する能力である理性と対置された、「心情」なる直観的な認識能力を語る。この伝統ある神を認識するための能力を、パスカルはさらに自然学の第一原理 (空間や運動など)を直観的に把握する能力にも適用する。

なぜなら第一原理の認識、たとえば空間、時間、運動、数といったものが存在する (il y a) という認識は、理性の働きによって与えられるいかなる認識にも劣らず、確かなものである。

こういう心情 (cœur) と本能による知識を、理性は頼りにしなければならないのであり (…) (L 110, B 282, S 142).

とはいえパスカルは、空間の認識論的身分を語ることはあっても、その存在論的身分を語ることはない。空間は確かに存在する、とパスカルは言う。しかし、パスカルが携わるのは、いかにして空間が存在するかという問いではなく、いかにしてそれを認識することができるのか、という問いである。存在の側に空間というアプリオリな原理を立てつつも、それを正当化するのは認識の側からでしかない。

また、われわれは空間の存在を知ることはできるとしても、ここでも原始語の時と同じように、その本質は知ることはできないということは、強調しておきたい。無限なものについて、われわれはその存在existenceは知りうることはできても、その本質natureには至ることができないからである。このことをパスカルは、数(代数量)を例にとって述べているが、同様に無限な広がり(幾何学量)に敷衍することは許されるであろう(L 418, B 233, S 680)。

この第一原理が対象とする空間と、『幾何学的精神について』の原始語の理論が対象とした空間の間には、越えることのできない隔たりがあると思う。それは存在としての空間か、それとも記号の指示対象として空間かという、科学が展開する場と直結する相違となってくるであろう。パスカルはこの問題をどのように考えていたのか。

3-2. 原始語と第一原理の射程

原始語としての空間を理解するためには、ガッサンディのような近代原子論のスタンダードよりもむしろ、ロベルヴァルのような幾何学的空間概念と比較を試みるほうが、有効な方法のひとつとなるかもしれない。ユークリッドの『原論』の厳密化を目指したロベルヴァルの『幾何学原論』 91 は、ライブニッツによって筆写されたパスカルの断片 Introduction à la géométrieにもその影響が顕著であるように、パスカルとも一定の影響関係を取りもっていると想像される。

ロベルヴァルにとっての幾何学は、知的な働きであるが、同時に感覚与件から出発して作られなければならない。すなわち幾何学における感覚与件とは、三次元の空間であり、これが幾何学にとっての原初的な経験となる。幾何学に外的感覚の経験を求めることで、ロベルヴァルは数学を単なる知的操作とする立場とは一線を画す。

この三次元の空間とは、ロベルヴァルによると、物体corpsではなくて、立体solideである。立体という感覚与件から出発して、われわれはそこから線分や面が必然的な存在であることを知るのである。つまり立体というのは三次元の連続体のことであって、広がりをもった物体のことではない。

こうしたことから空間とは、幾何学の成立する場であるとともに、諸物の存在する実在的な場ともなる。こうした空間を、ロベルヴァルはどのように存在論的に基礎づけるのであろうか。この点についてロベルヴァルは、ガッサンディと同様に、神の創造に先立つ空間の存在を是認する。しかもこうした思想を、すでに1630年代に、しかも同じく立体solideという概念に拠って、すで

に表明していたようである。同様の空間概念は、われわれの問題を含む書簡形式の論考De vacuo narratioにおいても表明されている。

こうしたロベルヴァルの空間概念はユニークではあり、後のライブニッツ・クラーク論争におけるクラークの口吻の先取りのようなところもあるが、その哲学的な粗雑さもまた明らかである。 そもそも、われわれは立体の感覚与件など本当にもっているのか、また立体というのは、ユークリッド幾何学の外的世界への天下り的適用ではないのか。

幾何学的な自然観を大枠で認めるパスカルは、空間が幾何学的対象や事物の存在する場であることは容認する。実際のところパスカルは、物体と空間を区別しつつ、空間のことを「幾何学でいうところの立体solideと呼ばれるものであり、そこでは抽象的で非物質的なもののみが考慮されている」(MES. II, p.562強調論者)とも述べている。しかしだからといって、空間に実在的な身分を認めたり、立体が感覚与件であるとは主張することはない。むしろ、ロベルヴァルが望んだような存在論的射程を切り離しつつ、言葉とその指示する対象との関係に論点を絞り、原始語という概念にまとめあげる。この原始語の機能は、既に述べたように、ものの本質の観念を示すことではなく、「名づけた事物を指し示すこと」ないし「名前と事物との間の関係」を打ち立てることである。こうした観点からすれば、空間概念を規約的に捉え、それを肯定的に評価した、かなり早い例といえるのではないだろうか。

しかし他方で、やはり17世紀を生きた哲学者として、またスコラの真空嫌悪という誤謬の打破に精力を注いだピュブリシストとしても、パスカルはおそらくは実在的な空間の存在を信じていたことであろう。ただしすでに述べたように、パスカルは空間を、ガッサンディやロベルヴァルたちがそうしたように、存在の側から語らず、心情という人間のもつ特殊な認識能力の側から語る。心情はしかも理性と異なり、心身の結合した己の存在にその基盤をおく。「機械の言説」と題されたいわゆる賭けの断章の議論によれば、「われわれの魂は身体に投げ込まれ」、そこで2つの無限を備えた「次元、数、運動を見いだす」(L 418, B 233, S 680)。こうして空間の広がりétendueは、パスカルによると「人間に対して、理解するのではなく、賛嘆するべきものとして(自然が) 差し出した2つの驚嘆すべき無限(無限大と無限小)」(De l'esprit géométrique, MES. III, p. 410)となる。

あるいは、心情は「空間には3つの次元がある」ことを「感じ取るsentir」(L110, B282, S142)とも言う。このように存在の根源を感じ取るという認識には、合理主義の時代における、理性には還元できない、形而上学的な存在の開示のされ方があるのかもしれない。そしてこの認識は、もはや科学的な認識ではなく、理性の限界を知悉したうえでの、モラリスト的な認識であると思われる。

原始語と第一原理とによって指し示される空間の存在論的射程の相違は、科学者パスカルとモラリストパスカルの2つの側面に相即すると、わたしは思う。一方で原始語として、科学が携わる空間の問題領域を確定し、他方で、第一原理として、われの有限性を知得せしめる2つの無限を備えた空間の存在を、感じ取る。

結論:パスカルの科学思想の現代的意義

パスカルにとっての真空問題とは、実験の結果導かれるべき結論でもないし、また、原子論に 依拠したセクト的独断論でもない。それは徹底した概念批判(言語批判)によって構成される問 題である。実験・観察に基づいて真空という新しい事実を発見したとか、あるいは真空を哲学的 に基礎づけたというのではなくて、論証の天才パスカルは、videという日常的な言葉の意味を徹 底的に吟味して、それを問題の大きさに適った規模の論証体系(この場合は流体静力学)の中に 位置づけて、整合的で説得的な言説を紡ぎだす。その手つきはあまりに鮮やかなので、テキスト を一読した限りでは、なんの困難もなくわれわれは納得してしまう。しかしこの「困難のなさ」 は、実のところ、パスカルがそこで用いられている諸概念を徹底的にクリティックして、その地 平線を明確に確定し、しかもこうした痕跡を消し去ってしまうところに起因しているのである。

*本稿は科研費研究「近代初期における複数の幾何学的自然観に関する科学思想史的研究」(若手研究 (B) 課題番号18720009) の成果報告の一部である。なお、本稿のもととなるシンポジウム発表にあたって、塩川徹也氏(東京大学)と小柳公代氏(愛知県立大学)から貴重な助言を頂いた。この場を借りてお礼申し上げたい。またバスカルからの引用は、「パンセ」を除き、Blaise Pascal Œuvres complètes, établies, présentées et annotées par Jean Mesnard, Desclée de Brouwer «Bibliothèque européenne», 1964-(以下MES.と略記)による。「パンセ」については、ブランシュヴィック版 (B) ラフューマ版 (L) セリエ版 (S) の断章番号のみを記す。

注

- 1) われわれ(科研費研究「デカルト、バスカルの科学思想上の定位再構築と関連書誌研究」基盤研究 (C) 研究代表者:小柳公代)が2004年8月23日新潟県東養寺において、実験を遂行した場所の標高や 当日の気圧をもとに理論値をはじき出したところ、標高163メートル、気圧1006.2mbで、743mmにな る。われわれの実験では、例えばバスカル第2の実験の第一段階では744mm、第2段階では729mmと いう数値を得ており、とくに第一段階では、気泡の混入にもかかわらず、ほぼ理論値を得ている。
- 2) A. Koyré、"Pascal savant", in Etudes d'histoire de la pensée scientifique, Gallimard, pp. 383-384. 従来のバスカル研究では、「管内の気泡」のような「副次的な」現象を捨象して、本質のみを鋭く抉りだすバスカルの知性は、実験哲学者として優秀さの証とされてきた。たしかに管内の気泡は、注1で述べたように、実験結果にほとんど影響を与えないが、そこから導かれた空気の弾性の性質は、「副次的」どころではない。
- 3) Jean-Pierre Fanton d'Andon, L'Horreur du vide, CNRS, 1978, p. 4-15はロベルヴァルの実験哲学の的確な総合収支を示している。それによると、ロベルヴァルの懐疑主義はdoute idéolégique (特定の自然哲学に組みしない)ということであって、パスカルのdoute épistémologiqueとは区別されなければならない。
- 4) 簡単な記述であるが、例えば、拙論「メルセンヌ・サークルとトリチェッリの実験」『科学史研究』 第45巻 (No. 240), p. 255-258.

- 5) 小柳公代『パスカル直観から断定まで』名古屋大学出版、1992、第16章参照。
- 6) Gassendi, Syntagma philosophicum, Opera Omnia, vol. I, Lyon, 1658, p. 183 b.
- 7) パスカル自身が「真空論」というタイトルを与えた書物は、実は存在しない。目次を含む断片群に対して、後世が「真空論」と名づけたのである。この括弧つきの「真空論」の素性を明らかにすることは、パスカル自然学の研究を一新する可能性を秘めているが、ここでは従来の見解にしたがう。なお「真空論」に関する文献学的な問題点を指摘したものとして、小柳公代、前掲書、第14章、および、同「パスカルの物理学関係文書の執筆時期順序―再検討「真空論序文」の執筆時期一」「愛知県立大学大学院国際文化研究科論集」No.4, 2003, pp.133-150.
- 8) Gassendi, op. cit., vol. I, p. 184 a (強調論者).
- 9) Roberval, Elément de géométrie de G. P. de Roberval, textes présentés par Vincent Jullien, Vrin, 1996, p.p. 460-461. 本稿では、テキスト中のジュリアンによる解説もおおいに参考にした。このロベルヴァルの著作は死後出版であるが、しかしながら、同様の空間概念はDe vacuo Narratioで表明されているし、パスカルとの関係の近しさを考慮すれば、空間概念についても没交渉的であったとは考えにくい。

Qu'est-ce que le vide chez Pascal?

Hiroki TAKEDA

Notre article, consacré au problème du vide chez Pascal, examine celui-ci à ses trois niveaux respectifs, c'est-à-dire le niveau de l'expérience, celui de la philosophie naturelle et celui, enfin, de la philosophie scientifique. Pascal, qui n'aboutit pas à travers l'expérience à affirmer de façon satisfaisante l'existence de l'espace vide (chapitre1), s'appuie alors sur les fondements métaphysiques constitutifs de
l'atomisme gassendien (chapitre 2). Cependant le philosophe qui «se moque de la philosophie», d'une
part, entend postuler, dans la théorie «des mots primitifs», l'espace, le nombre, le mouvement etc., comme
référents du signe. Et d'autre part, il voudrait «sentir» l'existence de l'espace par «le cœur», capacité de
connaître intuitivement les premiers principes (chapitre 3). Tandis que la première approche ouvre la voie
au champ de la connaissance scientifique, la seconde nous conduit à connaître l'existence finie des
hommes en tant que conditionnée par l'union du corps et de l'âme.

2007年春季シンポジウム 19世紀フランス・エピステモロジーとベルクソン

はじめに

安孫子 信

2006年春季シンボジウムで「エピステモロジーの現代的展開」というテーマの下、フランス・エピステモロジーの現在が論じられたのを受けて、それを遡り、フランス・エピステモロジーの成立期といってよい19世紀におけるその諸相の確認を目指したのが本シンポジウムである。19世紀は実証科学が成熟と変貌を遂げていった世紀である。すなわち、一方では、実証科学の不変のモデルを構築しえたかに見えた数学・物理学それ自身の内に、非ユークリッド幾何学や熱力学・電磁気学といった、その古典的な構えを揺るがす分岐が生じていったのである。さらには数学・物理学モデルの外側に、生物学、そして社会学という形で、実証科学の古典的な構えにはやはり還元されないように見える諸科学が成立していったのである。そのような事態が、科学の方法や価値について深刻な反省を強い、その結果生じていったのが、フランス・エピステモロジーであったと言いえよう。

さて、そのような19世紀フランス・エピステモロジーの諸特徴の改めての把握を、本シンポジウムでは、ベルクソンをいわば試金石として置いて行うことを目指した。ベルクソン哲学が当時の諸科学の成果や諸問題を、したがって科学についての反省としての当時のエピステモロジーの諸議論をも、踏まえそれらを徹底的に吟味して成立していったことは周知のことである。主著『創造的進化』(1907)刊行100周年を迎え、ますます活発な再読が進むベルクソン哲学の視点を今改めて借りてきて、19世紀フランス・エピステモロジーを振り返るとき、そこから見えてくることも少なくないはずであるというのが、本シンポジウムの企画者が意図したことだったのである。

精神の場所

---エピステモロジーとスピリチュアリスムとの間で---

杉山 直樹

はじめに 「精神」の場所

哲学において、しばしば領地やテリトリーに関する比喩が登場することはよく知られている。「自我(moi)」とその「諸能力(facultés)」に由来する諸現象をもって、心理学の「譲渡不可能な世襲財産」としての「固有の土地」と呼んでいたのは、『哲学事典』におけるアドルフ・フランクであるが「、例えばこのようにして、クーザン直系のこの哲学者は、スピリチュアリスムの場所、つまりは「精神」の場所を、外的観察に依拠する生物学や生理学に抗して確保しようとしたわけだ。これは一例であって、他にも領地を守る多くの方法があり、おそらくはその引き方そのものがそうやって確保される当の哲学自身を性格づけることだろう。我々が扱う時代のフランスにおいて、一つの代表的な手法は、複数の諸科学の間に抹消不可能な区分線を引くことであった。もちろん、用意された区画のどこかにスピリチュアリスム風の「精神」が必ず置かれるというわけではない(例:コント)。しかし例えばブートルーは明らかにそうした戦略を選び、そしてそれは長い間影響力を有し続けるだろう。実在と呼ばれる一つの広大な領野があり、しかしそれはある度合い―複雑さの度合い、偶然性の度合い、等々――を刻む境界によって区分されていく。その一角には、「精神」の場所、スピリチュアリスムのための「固有の土地」が守られることだろう。

このような線引きの作業がスピリチュアリスムの存立に不可分なものであるのなら、ほとんど 定義上、スピリチュアリスムと科学哲学とは切り離せなくなる。科学哲学が必ずスピリチュアリ スムに導くというのではない。しかし諸科学についての考察を回避できないというこの自覚こそ は、19世紀以後の多くの唯心論的哲学者を支配するものであるはずだ。そこにさまざまの交差が 生じる。のちに言われるような、エピステモロジーとスピリチュアリスムとの両立不可能な対立 を直ちに自明視することはできない。ここでは特に一つのトピックを採り上げて、そうした経緯 を確認することにしよう。そしてその上で、ベルクソンの位置をいくらか再考してみたい。

1 プラグマ――エピステモロジーのスピリチュアリスムへの合流

さっそく本題に入ることとしよう。「プラグマ (pragma)」の語を掲げることで我々は、一方で

「プラグマティズム」へ、同時に他方で「行為(action)」概念へ、考察のラインを引いてみたいのだ。「行為」と言えば、ブロンデルのあの大著が想起されもしようが、ここで我々が一つの事例として採り上げるのは、ル=ロワである。ブランシュヴィックがブロンデルの傍らにおいたル=ロワ、ジェイムズがその『プラグマティズム』で高く評価した一人であるル=ロワジは、まさしく「プラグマ=行為」の概念によって、スピリチュアリスムとエピステモロジーとを密接に関連づけた哲学者と見ることができる。例えば自らの「新哲学」について語る彼の言葉を聞こう―「新哲学とは、正しく理解されるなら、感情の哲学でも意志の哲学でもない。むしろ、あるいはまさに、それは行為の哲学(philosophie de l'action)なのだ。ところで行為は確かに感情と意志を含んではいる。しかし別のもの、とりわけ理性をも含んでいるのである。[中略]光と真理が探し求められるべきは、最終的には、行為が魂を統一する運動そのもの(mouvement même par lequel l'action unifie l'âme)のうちにおいてなのである」」。

彼の主張の細部に入る余裕はない。着目しておきたいのは、真理、そして光、つまりは明証性の根拠に「行為」が置かれているこの点だけである。「行為」といってももちろん、物理的な運動が問題であるわけではない。今言われたように、感情、意志、理性といった諸要素を含み込みつつ、結局はそこに我々の生全体が選ばれ、示され、生きられる、そのような境位が語られようとしているのである。知の基礎、その明証性、その真理は、こうした意味での「行為」以外の根拠を持たない――「いかなる場合においても、生(vie)だけが基礎を与え、照らし、真理とする(vérifier)。[中略]結局のところ、唯一の試金石とは、生なのだ。まず、それだけのものとして、事実として考えられたさまざまのイメージ、情感、感情、観念や行為、こうした絶えず我々によって生きられたものはすべて明証的である。そしてまた、形相づける力を有する信憑、有効で堅固な推論、自発的な公理、幻覚や夢の亡霊とは異なる知覚物など、実践の試練に耐え、我々に同化(assimiler)され、我々の実質に転換され、我々の生の総体に有機化され得るものすべては、明証的である」も、

ここでジェイムズの有名な一節が当然想起されよう——「真なる観念とは我々が同化し、有効なものとし、確証し、検証 [=真理化] できるものである (True ideas are those that we can assimilate, validate, corroborate and verify.)。 偽なる観念とは、それができない観念のことである」 5 。 実際、こうしたプラグマティズム的真理論を述べるに際して、ジェイムズはその優れた先駆の一人としてル=ロワの名を挙げていたのだった。

我々が今引用したようないささかパセティックにも見えるフレーズに、何かエピステモロジー的な分析の伏在を見ることは難しいかも知れない。しかしながら、ル=ロワがこのように語るに至る行程の途上には、科学論的な考察が一定の位置を占めていたのは事実である。固有名を挙げれば、ポアンカレ、デュエム、あるいはミヨーによる諸考察が(彼らもまた、『プラグマティズム』のジェイムズによって名指されていた)、ル=ロワの立論の背景をなしている。ル=ロワの観点から、科学論的考察がいかに「行為」のスピリチュアリスムへと延長されたのかを簡単に整理してみよう。

まず第一に、ポアンカレが非ユークリッド幾何学に関する考察から示したように、幾何学の基

礎には「仮説(hypothèse)」、より正確には「規約(convention)」が存在する。またさらに、時空の計測、慣性や加速度、質量といった力学の基本概念についても、それらは経験に基盤を持つ概念であるよりも、我々が規約的に定めるものなのであって、諸現象の記述や実験観察はこの規約の上で初めて可能になるのだとすれば、規約そのものは検証や反証を逃れる位置にあることになる。デュエムも90年代初頭には同様の論点を、例えば感覚質としての「熱さ(chaleur)」と数量としての「温度(température)」との対応に関して述べていた。この両者の間には「本性的な(de nature)関係はいかなるものであれ存在しない」。それをあえて「対応させる」ことで、「一方は他方の記号(symbole)になり」、「この対応のおかげで、日常言語による命題によって言明されていた熱さに関わる物理的法則は、温度に関わる数学的命題によって記号的に翻訳される(traduite symboliquement)ことになる」。注意すべきは、ここでの対応と翻訳を支配しているのが、「辞書」のような「規約(convention)」だということだ。「フランス語の辞書が、対象一つひとつに名を対応させる規約の総体であるのと同様に、物理学理論において諸定義とは、物理学概念一つひとつにある大きさを対応させる規約の総体なのである」。。

だとすれば第二に、特にデュエムが強調することだが、科学的観察はすでに一定の諸概念と仮説体系によってそれとして構成されていることになる。経験から理論への一方向的な基礎付け関係は存在せず、また両者の間に一対一的な対応もない。単純な検証や反証の概念は、だから、抽象的なものとして捨てるしかない。デュエムの言い方に従うなら、理論とは諸概念が織りなす一つの「有機体 (organisme)」のようなものであり、個々の実験は直接当の理論の一定の部分の確証・反証をもたらし得ず、そのために「決定実験」というものは存在し得ないことになる??。ただしここで注意しておけば、先の規約主義的論点と、このいわゆる「全体論」的な見解とは、必ずしも滑らかな連続にはない。後者はそれなりに検証・反証の概念そのものは保持し、ただそれが複雑な、そして蓋然性に強く左右される手続きであることをひとまずは述べるのであって、この点では、「規約」を端的に検証・反証以前の場所に置くという前者の立場とは異なるはずだからである。

最後の第三の点。科学理論の十全な基礎を経験に求め得ないのだとすれば、まさにそのことによって、精神の能動的な働きの重要性が強調されてくる。このことをいち早く述べたのがミョーであった。「私が唯一望むのは、合理的認識の理論を研究する際に、通常されているそれ以上に、精神の自発的な活動(activité spontanée de l'esprit)を考慮に入れること、そして怖れることなくこの創造的活動(activité créatrice)に何らかの程度の偶然性と非決定性(quelque degré de contingence et d'indétermination)を認めるところまではいくことである」⁸¹。注意しよう。「偶然性」の語は特にブートルー以来なじみのものだが、今やそれは科学の対象となる実在内部に置かれていない。さまざまの概念規定と規約設定、諸仮説の創造とそこからの選択といった精神の活動は、外的要因によって必然的に決定されてはいない――これが「偶然性」の意味だ。だからこそ、合理的科学の構成そのものに「精神の能動的な介入(intervention active de l'esprit)」⁹¹ を見ることができるのだ。こうして、科学理論とその記述対象とは異なる水準において、自発的な能動性を備えた「精神」の存在が新たに語られることになる。この精神の創造と選択の活動を駆動するも

のを問う余地はあろう。しかしとにかく、ここに「精神」の新たな「場所」が用意されたのである。

「証明不可能な規約 («conventions» indémontrables)」といった語であれば、あのラヴェッソン すら口にしている™。また、実証科学を「記号体系」と呼び、そこに「人間による介入(intervention humaine) の恣意的関与と主観性の徴 | を見ながら、結局実証科学によって我々に最も明 瞭に示される実在とは、科学の描く諸対象よりも、むしろその手前で科学を規定した存在、つま り行為する我々の存在なのだ、と述べたのは同年の著書におけるブロンデルであったい。だから 我々は、ル=ロワに特別の独創を見ようというのではない。またこの時期、プラグマティズムの 多様な拡がりが存在することについても我々はそれを認める中。それにしても、規約主義的科学 論がプラグマティズム的に延長され、「プラグマ」の主体としての精神が改めて語られていくと いう経緯に関して、ル=ロワは実に模範的な例を示しているのである。彼自身がこう語っていた - 「この三十年にわたる哲学の歴史において、時にいくぶん混扮とした多くの揺動のただ中に ひとが目にするのは、二つの大きな流れの誕生と進展である。[中略] 第一の流れは、心理学的 かつ形而上学的 (psychologique et métaphysique) なものであり、これはラヴェッソンに発しベル クソン氏に至るものであって、この流れは氏において、実に独創的な色彩を帯びることになり、 そのために氏については氏自身以外の源泉を探しても無駄だと思わされるほどである。第二の流 れはエピステモロジックかつ批判的(épistémologique et critique)なものであって、この流れはブ ートルー氏のさまざまの著作から発しつつ、現代の多くの学者の仕事によって継続されている。 私はその中で、ミヨー氏とポアンカレ氏のそれを引くに留めよう」い。

この二つの流れの合流するところ、エピステモロジーとスピリチュアリスムとの交差する点に ル=ロワは身を置く。そしてそこにおいて「精神」は、経験に対して構成的な場所、その意味で 超越論的な場所を改めて獲得するだろう。改めて、というのは、この場所はカントにおける超越 論的な場所と共通したものを多く有しながら、しかし本質的な相違を孕むものだからだ。すなわ ちミヨーがカントたちを批判しつつ強調していたように、そこにはいまや創造性、偶然性、非決 定性が満ちているのであり、超越論的水準を構成するのは「形式」である以前に、「形式化」す る行為なのである。

19世紀初頭からクーザン周辺の哲学者たちがあれほど苦労して、観察される経験のただ中で、 隣接する生物学や生理学に対して防護壁を立てつつ「心理学」の独立を維持し、さらには哲学固 有の領土を守ろうとしたのに対し、世紀末のル=ロワたちはこうして諸科学――そしてここで重 視されるのがとりわけ物理学であることに注意しておこう――の手前に「プラグマ」を置き、そ こに「精神」の、そしてスピリチュアリスムの、新たな拠点を据えることになる。

2 内属する主体のエピステモロジー

確かにベルクソンもまた「事実」の批判者であった。我々は自分が用意した取り決め、規約の 枠組みへと経験を押し込んで、そうやって構成した所産を「事実」と呼んでいる。時計や暦が示 す時間、精神物理学が規定してみせる感覚の数量的強度。あるいは、イマージュの連続性からはっきりした輪郭を備えて切り出されてくる自同的「物体」、ひいては原子論。そしてそうして分節された諸要素間の関係を、いくらでも相対化可能な座標内で描く記述もまた、その種の便宜的=規約的(conventionnel)所産である。ベルクソンは第二の著書において、デカルト以降の自然科学における基本的表象としての等質的空間を、もはや「純粋認識(connaissance pure)」ではなく「有用な行為(action utile)」の次元に即して構成されたものだという観点を示していた(MM223/334)。そしてル=ロワは、こうした前期ベルクソンの観点を自覚的に引き継ぎながら、ラディカルな規約主義、唯名論的科学論へと進んでいたのである。

しかしベルクソンは、弟子に単純に合流しない。多くの肯定的評価を与えながらも、実に微妙な位置取りを保ち続けるのだ。周知のごとく、ベルクソンは科学のうちに、規約と構成を越えた、ある実在の把握を見ている。そして同時に、主に物理学についてのエピステモロジー的考察から直ちに超自然的な、宗教的次元へと考察を進めるル=ロワに対して、ベルクソンはしばらく生物学にとどまりながら、「創造的進化」を著す。ル=ロワに、そして一般に自然についての科学的認識における構成者の場所に「精神」を置き戻そうとした哲学者たちに対して、ベルクソンが保つこうした位置取りは何を意味するのか。

まず、ル=ロワが科学論において設定した境界線、すなわち日常的知覚と理論的科学との間のそれを、ベルクソンが強調しないことに注意しよう。ル=ロワによれば、日常的知覚はごく普通の意味で功利的に規定されているのだが、対して科学はさしあたり、整合的統一性を追求していく理論的関心とでも言うべき別個のファクターによって駆動されていた。対してベルクソンは、日常的知覚と理論的科学との間に断絶を認めていない。あれほど激しい論争の後であるのに、彼は変わらず「科学は行為の補佐である」(PM138/1362)と言い、「支配するために従属する」(PM139/1362)というベイコン的格率を科学の根底に見てとっている。いくら迂回され、洗練されたとしても、科学者の営みを導くのは、抜き難く人間に備わった種類の実践的関心であり続けるのであって、そこに根本的な断絶はないのである。そしてこの連続性に沿って、ベルクソンは理論的科学の根底に相変わらずの功利性を再び導き入れる。確かに科学は端的な日常的利便性ではなく、理論的と言ってよい統一と総合への関心に駆動されており、そこにおいて「事実」は我々の関心に応じて「構成(construire)」されていく。プラグマティズムは維持される。だが、その我々が生物学の文脈に置かれる時、そうした構図そのものがさらに大きく変貌することになるう。

ル=ロワは述べていた――「物質は我々の後方(derrière)にある。我々こそが物質を組織化するのだから。実利的生も社会的関係も我々の後方にある。それらを創造するのは我々であるから。我々の行動と信念も我々の後方にある。それらを作るのは我々であるから」は。対してベルクソンはむしろこう言う、「世界を満たす物質と生命はまた私たちの内(en)にも存在しています。あらゆるものの中で働いている力を、私たちは自分の内(en)に感じています。存在し生成していくもの、その内奥の本質が何であれ、ともかく我々がそれなのです」(PM137/1361)。

「後方」と「内」との差異――ここにすべてが賭けられている。ル=ロワは、「組織化」し

「創造」し「作る」我々の後方に所産を残し、それによって我々自身をそうした所産から独立した場所に保つ。しかしベルクソンは我々を「罰を受けた子ども(enfant en pénitence)」 (PM137/1361, cf. PM69/1307) のように世界から切り離すことを認めない。これはどういうことなのか。さまざまの含意の中でも、認識論ないし科学論に関わる点だけに注目しよう。

まず明らかなのは、ベルクソンにおいて「プラグマ」は、行為者と行為対象、構成者と構成対 象とをきっぱりと分離してくれるようなものとしては考えられていないということだ。むしろ彼 はいくぶん謎めいた仕方で「行為は非実在の中を動くことなどできない」(ECVII/491. cf. EC199/663)と述べ、「行為を措定せよ、そうすればそこから知性の形式そのものが演繹されて くる」(EC153/624) と語っていた。知性が単なる観照的認識の能力ではなく、その根底から製 作的行為関心に導かれていることが、ベルクソンにとってはかえって、知性が「実在」に確かに 噛み合っていることを保証しているのだ。そしてこの「実在」とは、我々が構成する以前に、 我々を巻き込んでいる何か、「あらゆるものの中で働き」ながら同時に我々の「内」でも働き続 けている何かなのである。人間が行使する構成的知性は、この「実在」の中で、一つの認識様式 として際立ってきたものに過ぎない。自由な構成者とも見えるこの知性は、しかし、その内部か らすでに我々が組織したのでも作ったのでもないものに導かれており、それが実利的知覚から製 作的知性までを今あるがごとくに働かせている。傍観者のような主観、あるいは製作者である点 で製作物とは別の水準に置かれる主体、それゆえに自分によって構成された世界内的な諸事実に 対する残余のようにそこから自分を控除し、取り残される主観――ベルクソンはそれを絶対視し ない。我々の「内」に「物質と生命」が働いており、我々は物質と生命が満たす世界に巻き込ま れるように内属しているからである。

これはつまり、我々が一生物種としての「人間」であることの再確認である。そしてベルクソンが「知性」を常にこの「人間」の種的特殊性の文脈から、ほとんど生態学的な態度において捉えていたのは周知のことである。「知性とは何か。人間の思考様式(La manière humaine de penser)である。ミツバチに本能が与えられるように、我々には知性が、行動を導くために与えられたのだ」(PM84/1319)¹⁵¹。

これは単なる(自己破壊的な)生物学的相対主義なのだろうか。そうではない。多くの考察を省略してただ一点述べるならば、ベルクソンにおいて以上の相対化、すなわち結局は便宜的な関心に応じて知性が製作するさまざまの「事実」の存在身分への批判は、まずもって別種の「事実」の存在へと我々の目を向けさせることになる。彼は、知性とそれによる認識の外に、もはや我々の製作物と見なすことのできない次元を確保しようとしているのである。例えば『創造的進化』は言う――「物質を孤立させられた物体へと下位分割することが我々の知覚に相対的であり、複数の物質点がなす閉鎖系の構成が我々の科学に相対的であるのに対して、生物体(corps vivant)が孤立させられ閉じられたのは自然そのものによるのである」(EC12/504)。ここでベルクソンが語ろうとしているのは、物質的な対象とその個体性は便宜的かつ相対的なものに過ぎないのに対し、生物には完全ではないにせよ一定の個体性が即自的に認められること、個体化の傾向性が確かに実在していることである。ル=ロワが提起した「事実」の恣意性という主張をめぐっての、

緊張に満ちた学会会合におけるベルクソンの断言を引くこともできよう――「私が言いたいのは 単に「血液の」循環は自然全体の中でそれ自体分劃されている (découpée en soi) ということ、 触はそうではないということです | (M502)。月蝕などの天文学的事象は数学的な理論化が進ん だ事例として、ミヨーやル=ロワが好んで採り上げるものであった。彼らの見解をそれなりに引 き継ぎながら、しかしベルクソンはここで生体内の循環系というものが、別種の、それ自体にお いて十全に規定された実在性を備えていることに注意を促している。その他にも実際、例えばべ ルクソンが「視覚器官」を議論の顕材に選ぶ時、あるいは心理学的事象の中から「仮構機能」と いう能力を分節してくる時、そしてまたそもそも「本能」と「知性」のあの二分を試みる時、問 題なのは連続体を恣意的に分割し、対象をそれとして構成することではない。生命には一定の傾 向性があり、生命が自らに備えていく諸々の機能というものがある。「諸器官の解剖学や多様な 組織学をやりつつも器官や組織の役目 (destination) というものを気にかけない学者がいたらひ とは何と言うだろうか。彼は分割し損ない、纏め損なってしまいかねまい。機能(fonction)が 理解されるのは構造 (structure) からではあれ、機能の観念なしには構造の有する主要なライン を見分けることもできないのだ | (DS111-112/1066)。そうした(機能と構造の相即による)仕方 でしか捉えようのない事象がある。「生命」に関わる事象とはすぐれてその種のものであり、そ こには構成不可能な、こちらが蒙るしかない実在があるというのである。「この認識は極めて難 しいものとなろう、まさしくそれはその対象をもはや構成する (construire) のではなく、反対に 蒙る (subir) ことを余儀なくされるだろうから」(EC231/690)。

しかしこの困難さは、その裏面に一つの可能性を伴っている。確かに一方では、我々の知覚や 思考は知性の実践的関心によって大きく規定されてしまっており、そしてその知性は我々の生物 学的規定そのものに不可分に結びついてしまっている。我々が一生物であることの確認が、認識 そのものの被構成的性格への執拗とも言える批判の動機をなしていたわけである。しかし他方で、 我々が幾何学や数学に還元されない諸々の概念やカテゴリーを有し、生物を生物として、生命を 生命として認識できているのも、この我々自身が生物であるからではなかったのか。

だから、我々が生物という位置に差し戻されることの意味は、二重なのだ。振り返ってみよう。 進化論を語るベルクソンが、意志の緊張や弛緩といった自らの心理学的経験に依拠すること (EC, ch.3) は多くの者に奇異の念を抱かせたものだが、しかし彼にしてみればそれは当然の権利 の行使に見えたのではないか。同種の、奇妙とも見える語りはいくらでも見出せる。本能を語る 彼は、さまざまのハチが他の昆虫の神経節の傷つきやすさを共感的に(概念や表象を経ずに)把 握しているのではないかと語り、同時に対人的共感や反感、美的経験、あるいは「予言的共感」 といったものの内に、非知性的な認識様式の残存を指摘する(EC172-177/640-644)。責務に駆り 立てられる我々の道徳的経験を、知性とエゴイズムに一瞬目覚めた蟻の想像を通じて解釈してい く(DS19-20/995-996)。「静的宗教」の機能主義的説明、中でもとりわけトーテミズムを了解し ようとする彼の手法(DS192-195/1130-1133)については周知だろう。神秘主義に関しても、そ れが病理学的異常ではなくむしろ例外的な健康(DS241-243/1169-1170)であり、そこには算術 的平均とは位相を異にするノルマリテが存在すると見積もるベルクソンは、まさしくこちらの基 準で構成できない生命のいわば自生的なノルムを、蒙るようにして了解しようとしているはず だ。

冒険的どころかむしろほとんど無謀に見えるこの種の試みにおいて、いったいベルクソンは何を求めていたのか。「哲学者は、従属も支配もしない。彼は共感し(sympathiser)ようと努めるのだ」(PMI39/I362)という言葉は有名だが、その含意をまともに受け取った者は少ない。彼は、時に数学者や科学者ともなろうこの自分が、それでも相変わらず本能の「暈」に伴われ、自らの「内」に「物質と生命」を抱え込んだ自然内存在であるという一点に賭けながら、知性の側からは構成しようのない対象固有の意味と機能、そのための概念とカテゴリーを獲得しようとしているのだ。そのために彼は、自分の中に棲まうひそかなトーテミスト、隠された神秘主義者、さらには朧げな膜翅類たちの影にまで、問い尋ねる。ベルクソン的な精神には、対象をただ思弁的に観照する純粋主観であれば心配する必要もなかった無数の危険が与えられていると同時に、そうした主観には不可能な種類の認識が、つまりは生命の認識が、許されているのだ。ベルクソンが数学や物理学よりもむしろ生物学に寄り添いながら認識論を展開することによって確保し得たのは、そうした主観の位置取りであり、そこでのみ可能となる種類の認識だったのだと我々には思われる。

かつてカンギレムは語っていた― 「数学をなすために我々は天使 (anges) であればそれで足りようが、生物学をなすためには、知性の助けを借りようとも、我々はしばしば自分が動物 (bêtes) であることを感じる必要がある」 (b)。我々が「動物」であることを止めることなく認識論が可能であるとしたらそれはいかにしてか。その認識はどのようなものであり、どこにまで及ぶものとなり得るのか。これがベルクソンの引き受ける冒険的な問いであったのだ、と言えば果たして言い過ぎであろうか。

おわりに

構成された世界の手前にル=ロワが確保したあの場所に、ベルクソンは固執しない。では、ベルクソンにとって「精神」の場所、スピリチュアリスムの「固有の土地」は、どうなってしまうのか。

心身二元論を立て、物質と精神との二元性をあれほど強調した以上、話は明快だと思われるかもしれない。科学は物質を対象とした知性の活動であり、精神を対象とした直観の試みが哲学だ、というわけである。しかしこの区分は実際上、ごく抽象的なものである。よく知られるようにベルクソン自身は、自らの哲学を常に諸科学との対話において示すのであり、そこでは諸科学の区分がほぼそのまま保持されている。新カント主義的な、自然科学と精神科学との二分が前面に掲げられることはない(これはむしろ意外なことではないだろうか)。また諸事象の区分ないし階層は少なくともある程度までは保持されるとしても、その区画の一つに哲学が収まるわけではない。かといって個別諸科学を一般的な観点から俯瞰することに哲学の使命があるわけでもないことは、コントに反対して繰り返される主張である。だからこう言おう——ベルクソン哲学が仮に

「スピリチュアリスム」であるとして、そのエスプリ=精神に固有の場所が与えられるわけではないのだ、と。なぜなら諸事象すべてが、それなりの物質性を有し、それなりの精神性を孕んでいるからである (cf. PM27-29/1272-1274, PM44/1286-1287, PM136-138/1360-1362)。我々の内 (en)を見ても、やはり物質性と精神性が共に見出されるのであって、ベルクソンは「精神」を語り続けるものの、それが純粋な形で見出される場所などはほとんどどこにもない。しかしそれはまた、さまざまの科学のどこにおいても「精神」を見出し得ること、任意の場所に「哲学」(あるいは「形而上学」とベルクソンは言う)の場所が可能だということでもあったのではないだろうか。

ここから、「直観」を重視しながら、極めて「全体論」的でもあるという、ベルクソン哲学の 奇妙な性格が理解されてくる。究極の原理ともされるような明証的「直観」は、絶対的な要素の 存立を認めない「全体論」とは、本性上、相容れ難いものである。そしてベルクソンは絶えず、 自分の考える哲学ないし形而上学が、「集団的で漸進的」(ECx/493, EC193/658; PM70/1307; cf. M464) かつ「蓋然的」(EC24/515; ES3-4/817-818, 41-42/846; DS262-264/1185-1186; M479-480) な ものであり、そこにおいてはさまざまの観察と観念の「相互の補足、修正、調整」(ECx/493) が繰り返されていくのだと言う。加えて彼は科学と直観との相互検証的関係をも求めている (PM137-138/1361-1362)。これは極めて歯切れの悪い哲学観である。しかしもし当時のエピステ モロジーとの関連を考慮に入れて見直すならば、ここには一つの無視できない論点が明かされて いるように思われる。すなわちベルクソンは、デュエムらによるエピステモロジー的考察から、 規約とその設定主体というテーマではなく、むしろ諸事実や諸概念が「有機体」の諸部分のごと く絡み合うという全体論のテーマをこそ受け止めていたと見られるのである。そしてこの選択の 背景を問うならそこには、以上に確認したようなベルクソンの基本的な視点、すなわち認識する 我々が徹頭徹尾、ある全体に内属しかつ浸透された存在であるという前提が見出されることだろ う。繰り返せば、あらゆる「直観」の可能性と共に、あらゆる誤謬や錯誤の可能性もそこには与 えられてしまっている。だが、この危うい両義性を断ち切るかわりに引き受けるがゆえに、ベル クソンは漸進性と蓋然性を許容する全体論的方法を引き受け、「譲渡不可能な」「固有の土地」を 捨て去るのである。

だが我々はこう思ったりもする――ひょっとすると、対象を構成しながら自分の「固有の」場所を求める哲学者の所作などは、それ自身そもそもある種の生物にのみ見られる生態学的事象として、ベルクソンにとってはあり得べき認識への障害にしか見えなかったのかもしれない、と。

註

ベルクソンの著作からの引用は、該当箇所を通例に従って文中に記した。

- 1) «Psychologie», in Dictionnaire des sciences philosophiques, Hachette, 1842-1851, tome 5, p.280.
- 2) W. James, *Pragmatism* (1907), in *The Works* I, Harvard U. P., 1975, p.7. なお、第二講義で挙げられる「ミョー、ポアンカレ、デュエム、リュイサン」といった名前にも注意 (*ibid.*, p.34.)。
- É. Le Roy, Sur quelques objections adressées à la nouvelle philosophie (1), in Revue de métaphysique et de morale (RMM), 1901, pp.316-317.

- 4) Ibid., pp.317-318.
- 5) Pragmatism, p.97.
- 6) P. Duhem, Quelques réflexions au sujet des théories physiques, in Revue des questions scientifiques, tome 31, janvier 1892, pp.143-144.
- 7) Duhem, Quelques réflexions au sujet de la physique expérimentale, in ibid., tome 34, juillet 1894, pp.179-229.
- 8) G. Milhaud, Le rationnel, 1898, p.3.
- 9) Milhaud, La science rationnelle, in RMM, 1896, p.301.
- 10) F. Ravaisson, Métaphysique et Morale, in RMM, 1893, p.21.
- 11) M. Blondel, L'action, Alcan, 1893/ PUF, 1950, p.82, p.84.
- 12) René Berthelot, Un romantisme utilitaire, 3 vols., Alcan, 1913-1922.
- 13) Le Roy, Sur quelques objections adressées à la philosophie nouvelle, in RMM, 1901, p.293.
- 14) Le Roy, Science et Philosophie (4), in RMM, 1900, p.66.
- 15) 『試論』でもすでに、「等質的空間」のアプリオリ性が結局人間種にとってのそれだと言われていた (D173/66, 177/154)。
- G. Canguilhem, La connaissance de la vie, Vrin, 2º éd., 1989, p.13.

Lieu de l'esprit — entre l'épistémologie et le spiritualisme

Naoki SUGIYAMA

A la fin du 19^e siècle on voit surgir un étrange essai de combinaison d'entre l'épistémologie et le pragmatisme pour rétablir le spiritualisme en tant que philosophie de l'action. Influencés par la conception conventionnaliste de la science physique qu'on doit à Poincaré et à Duhem, certains philosophes ont cru trouver la meilleure preuve de la réalité de notre esprit et de sa liberté dans la théorie scientifique même, parce que celle-ci n'est possible qu'à partir des définitions et des hypothèses constituées d'une façon plus ou moins pragmatique par l'esprit du savant. Mais cette tentative entraîne inévitablement avec elle une sorte de désincarnation et de transcendantalisation de l'esprit.

Or c'est pour se refuser à cette conséquence que Bergson, en s'occupant de l'épistémologie de la science biologique, a remis notre esprit dans la nature qui l'a constitué tel qu'il est. Nous avons replacé l'attitude qu'a prise ce philosophe dans le contexte intellectuel au tournant du siècle, pour en expliciter la significaton à la fois philosophique et épistémologique.

ベルクソン哲学と規約主義における仮説選択の働き

──非可逆性の概念を中心に──

三宅 岳史

はじめに

規約主義の登場は、非ユークリッド幾何学の出現や熱力学や電磁気学の成立と切り離せない。 これらの新しい数学や物理学は19世紀の半ばから20世紀の初頭にかけて台頭し、ニュートンの古 典的力学の世界像を動揺させた。とりわけ、熱の理論では、エネルギー論と原子論との激しい論 争が起こり、科学の統一性や力学的還元主義に疑問を投げかけたのである。

Anastasios BRENNERは、その著書Les origines françaises de la philosophie des sciences, (PUF, 2003) のなかで、ポアンカレ、デュエム、ル=ロワ、ミヨーの名を挙げて、彼らを規約主義者と呼びい、その共通点は、科学において諸仮説の間で選択する自由を認めたことにある、と論じている。まさしく彼らは、コントの実証主義を批判・継承する形で、上述の新しい科学の出現に呼応するような新しい科学哲学(philosophie des sciences)を打ち立てたのである。

さて、ベルクソン哲学の出現も、これとほぼ同時期であり、そこには熱力学をめぐる論争や規約主義の影響が深く見られる²¹。ベルクソン哲学も規約主義との関係で、philosophie des sciences³¹の流れに関連づけることが可能であり、本稿では規約主義の特徴である仮説選択のシステムがベルクソン哲学においてどう働いているか、ということを論じてみたい。具体的には、この規約主義の潮流の源にある、エネルギー論と原子論の間で議論が戦わされた、非可逆性に関する理論・仮説選択がベルクソン哲学のなかでどのように行われたか、ということを見ていくことにする。一見したところ、ベルクソンがエネルギー論の立場に近いように思われるのだが、そのことは自明であるとはまでは言えない。実際に、『試論』では、物質や有機体の非可逆性の実在性に留保が示されず、その後の『創造的進化』で初めてそれらの実在性が認められるからである。しかしながら、その際の理論選択の経緯は明らかではない。その背後で働いている仕組みは、規約主義と比較すると、ある程度明らかになるのではないか、という見通しをもちつつ、以下の論考を進めていくことにしたい。

1. コント物理学(熱学)における二種類の仮説

本節では、仮説という問題が、規約主義以前の科学哲学でどのように扱われていたかを概観す

るため、コントの実証主義を参照する。具体的には、『実証哲学講義』の第28講で論じられる物理学の仮説の議論と、第30~31講で論じられる熱学(thermologie)に、仮説の議論がどのように適用されているか、ということを整理したい。

コントは、科学で仮説を使用する条件を制限し、「この条件とは、これまで曖昧に分析されてきたが、実証的な検証を本性上受け入れる余地のある仮説のみを想像することから成る……」(Cours II, 434)と述べる。そしてこの条件を満たすか満たさないかで、良い仮説と悪い仮説が分類されることになる。良い仮説とは検証可能なもの、すなわち、現象の諸法則のみにかかわる仮説であり、現象が複雑なときに、実験にかわって、現象間の関係を暫定的に予測するものであるい。反対に、悪い仮説とは検証不可能なものであり、現象の内的な本質、現象の原因、現象を生み出す様態に関わるものである。具体的に物理学では、様々な要因(agents)に関係する仮説であり、熱・音・光・電気などの性質をエーテルや流体で説明するものである。さらに、この有害な仮説は、現象の理解を容易にするためであって、想定した原因に実在を与えるためではないとしても、そのような物理学者の弁明をコントは認めないい。それというのも、そのような仮説が検証できないことには変わりがなく、天文学はそのような仮説なしで、見事な実証的体系を構築できたからである。

では、以上のコントの仮説に関する考えが、実際にどのように熱学に適用されているのかを見ることにしよう。コントは『実証哲学講義』第30講「物理的熱学に関する一般的考察」で、熱学を現象によって二つの部分に分けている(Cour II, 512)。一つは(1)温度変化に関する研究であり、具体的には熱交換、熱伝導、放射、比熱などを扱う。もう一つは(2)温度変化に伴う物体の変化であり、膨張や気体・液体・固体などの物体の状態変化を扱うものである。コントは、第31講「数学的熱学に関する一般的考察」の冒頭で、(1)の研究は現象間のみを扱う良い仮説を用い、(2)の研究は熱素やエーテルなど、物質の内的な性質を想定する悪い仮説を用いていると整理し、(2)の研究を第31講から排除してしまう。(1)の研究で念頭におかれているのは、微分方程式を用いて熱現象を記述するフーリエの理論であり、直接的観察が及ばない熱現象を、数理解析が間接的に補って現象間の法則を打ち立てる仮説であり、この仮説の使用法をコントは最大限に賞賛する"。それに対して(2)の研究は、たとえブラックのような実証的実験に基づいて数学を用いても、熱素というような形而上学的想定をもちだす限り、悪い仮説とされが、また実際に、熱素説とエーテル説は対立を引き起こし、物理学者の信用を失ったとして非難される"のである(cf. Cours II, 510)。

このように、コントは仮説の使用を厳しく条件づけるのであるが、このことはまた、実証哲学における科学の統一性と多様性にも関わっている。コントは、安易な数学的還元主義を退けることで現象の多様性を保証する一方で、微分方程式を現象記述の道具として使い、天文学をモデルにした方法によって科学の統一性を保っているのである¹⁰。

2. エネルギー論と原子論の論争

コントが『実証哲学講義』を記述した時代は、実際にはクーンがまさに第二次科学革命と名づけたような事態が進行しており、その後でエネルギー保存則が成立することになる。この科学革命は、現象間の関係を数量化・法則化するという、まさに実証主義の精神を進めるものであったが、その結果、熱と運動の交換則をはじめとして、様々な現象間に法則的連関が成立し、このことはコントの物理学の分類を古色蒼然たるものにしてしまった。それと同時に、物の性質を扱う物理学が運動と形のみを扱う力学に還元できるかをめぐって、エネルギー論と原子論の論争が展開されることになる。実際には、この論争には、様々な陣営が、様々な文脈で入り込んでいるのだが中、19世紀の終わりにこの論争の一つの収束点として、エントロビー増大の非可逆性が力学の可逆性に還元できるか、という問題が注目されるようになった。本節ではこの論争のポイントを仮説・理論選択という観点からまとめたい。ここでは、熱の非可逆性に関する論争において、熱力学(エネルギー論)と気体運動論(原子論)が選択する仮説を取り上げ、その仮説選択によると科学の統一性と多様性がどのように把えられるのかを整理する。

まず熱力学は、非可逆的なエントロピー増大の法則が普遍的法則である¹²⁾ という理論・仮説 を選択し、それが可逆的な力学へ還元されることを拒絶する。したがって、ニュートン力学的な 可逆性は力学のみに制限され、物理学はそこには帰されない独自性を有することになり、それに よって、科学の多様性、あるいは新たな科学の統一性が主張されることになる。

それに対し気体運動論は、まず自らの理論のコアに、ニュートン力学の可逆性の要件を満たす原子論の仮説をおく。次に、熱のマクロな性質(非可逆性)をミクロな原子(可逆性)に還元するための装置として、熱力学第二法則が統計法則であるという仮説を加える。このような仮説・理論選択をとれば、古典力学を核とした科学の統一性は保持される。しかし、後述するボルツマンの試みが示すように、力学から非可逆性を導出することはできず、観察理論としての統計法則に非可逆性が帰されるという、方法論の多様性あるいは分裂が帰結することになる。

さて、以上が熱力学と気体運動論が選択する仮説と科学観の整理であるが、実際の論争は気体 運動論の試みた還元が妥当かをめぐって展開した。その経緯を概観しよう。まず、その還元の鍵 となるエントロピー増大の法則の統計的解釈を示したのは、マクスウェルである。もし我々が、 原子と同じくらい小さくなって、個々の分子を早いか遅いかのカテゴリーに仕分けることが可能 な場合は、エントロピーは減少し、エントロピー増大の法則を破ることが想定可能になる。分子 を制御することができるミクロな存在というこのような想定が、有名な「マクスウェルの魔」で ある。しかし、我々は実際には分子を個々に扱えないほどマクロな存在であり、分子を統計的に 扱うしかないので、分子の仕分けも不可能になり、エントロピーが増大する。したがって、この 法則が有効なのは、分子を統計的に扱わざるをえないときのみなのである「い。(このマクスウェ ルの物理学への統計の応用は、ハーシェルのケトレに関する論文が影響したとされる」。)

ボルツマンはマクスウェルのこのアイデアの理論化を試み、1872年に「H定理」151 を発表し、

熱平衡へ至る非可逆的な過程を可逆的な力学法則によって説明したと主張した。これによって、 熱力学は力学に還元されたかをめぐって論争が起こり、様々な陣営からボルツマンの理論の吟味 が行われた¹⁶¹。ボルツマンはこの論争をめぐり様々な解釈を出すが、論争のポイントは、なぜ可 逆的な前提から、非可逆性が導出できたのかという点にあり、これに関しては、最終的に、力学 には無根拠な分子混沌の仮説を導入したためと判明したのである¹⁷³。

このように、エントロビー増大の法則を普遍的と見なすか、統計的法則と見なすかは、仮説間の選択としてとらえることができ、まさしくその間で生じたのがこの論争なのである。(この論争の結末は、力学への還元性は成立しないまま、最終的にはブラウン運動などの物的証拠により、原子論側が勝利する。)そして、このような仮説間の選択、科学の統一性という問題を背景に、新たな科学哲学として、規約主義が登場するのである。

3. 規約主義者たちの論争

本節では、ポアンカレとデュエムの哲学を取り上げ、仮説の選択と科学の統一性や多様性という問題が熱力学を背景にどのように彼らの哲学的体系に取り入れられているかを見ることにし、そのうえで、仮説の理論に関する両者の違いを論じたい。

(1) ポアンカレ

ボアンカレは最初の主要著書『科学と仮説』を4部構成(Ⅰ. 数と量、Ⅱ. 空間、Ⅲ. 力、Ⅳ. 自然) に分けている。そして、Iの算術は数学的帰納法®、I機何学とⅢ力学は規約と経験の併 用、Ⅳは現象論(実験による帰納)という方法を割り当てる。またポアンカレは、規約も含め 様々な種類の仮説を認めている。まず規約に関して言えば、Ⅱの空間は知性にⅢの力学は経験に 起源をもち、経験による検証が不可能という占が両者に共通の本性である。検証が不可能という 意味は、ボアンカレによれば、メートル法や座標の真偽を問うことが無意味であるのと同様、非 ユークリッド幾何学の公理に対して真偽を問うことができない、ということである。そして幾何 学の公理の選択は、自由の余地があり(より都合のよいplus commodeということが、選択の基準 として頻繁に引き合いに出される)、矛盾を避ける以外にその自由の制約はないのであるい。幾 何学の規約に関するこれらの性質は、基本的に力学の規約にも拡張される。ニュートン力学の三 つの原理やエネルギー保存則などは、経験に起源をもつとはいえ、偽装された完義と呼ばれ、規 約と見なされるのである™。次に、仮説に関して言えば、Ⅳの物理学ではポアンカレは現象論を とるので、検証不能な規約の代わりに、数理物理学の3種類の仮説を挙げて20、その役割を論じ ている。このように、Ⅱの空間からⅣの物理学まで、規約、仮説と経験の果たす役割は、様々な 度合いで変化しており、そこには、理論・仮説を選択する自由が認められているのである。ここ には前節で見たような、熱力学のような新しい物理学の登場と、仮説間の論争という背景を指摘 できるだろう。

では、このようなボアンカレの体系において、前節で扱った、エントロピーの非可逆性の問題

はどのように位置づけられるのか。『科学と仮説』では、ポアンカレはエントロピー増大の法則に原理の資格を与え(cf. POINCARÉ、187)、統計的解釈のように非可逆性を観察の不正確さに帰することを退けている²³³。その一方で、気体運動論に関してポアンカレは、全く退けてしまうのではなく、モデルとしての有用性を認め²³³、実在に帰されない限りモデルは矛盾しあっても構わないと論じる²⁴³。以上から、『科学と仮説』で世界像を担うような中心仮説には、非可逆性を実在とするエネルギー論がおかれる一方で、気体運動論には、モデルとしての有用性は認められている、とまとめることができるだろう。

さて、このようなボアンカレの仮説の理論が、コントのものと異なるのは明白であろう。常に 観察に置き換えることができるような暫定的な仮説のみを認めることで、方法による科学の統一 というブランを描いたコントに対して、ボアンカレは方法の多元論を駆使し、規約のようなある 種の仮説には恒常的な身分をはっきりと与え、また現象の内的な原因に関する仮説であっても、 実在を主張しないモデルであれば、科学的探求に有効な道具と認めるのである。

(2) デュエム

デュエムは、その主著『物理理論の目的と構造』で、物理理論の定義として、(1) 物理的大きさの定義と測定→ (2) 仮説の選択→ (3) 理論の数学的展開→ (4) 理論と実験の照合、というシステムを示している。そして、(2) では、仮説選択の制限としては、矛盾を含まない、理論間で矛盾がない、経験法則を表象できる帰結を演繹できなければならない、という三つの非常にゆるい条件しかなく、仮説選択に自由の余地があるという点でポアンカレと同様である。しかし、物理学において帰納法を重視したポアンカレと異なり、デュエムは経験によっても仮説が導出されることはなく、観察と理論の中間領域²⁵で両者を結びつけることに物理学の固有な手法があると主張する。この独特の手法は、(4) の理論と実験の照合において、決定実験の不可能性や、実験は理論全体を検証し、単独の仮説を検証できないという主張と結びつき、全体論のシステムへと展開される。

では、このデュエムの体系において、熱力学と気体運動論の対立はどのようにとらえられているのか。ここでデュエムは、狭くて強い精神 [理性] と広くて弱い精神 [想像力] の物理学という独特の区別を打ち立てる。前者は大陸に特徴的であり、「完璧に厳密な演繹が、理論を支える仮説と、それらの仮説から導出される帰結とを結びつけ、その帰結が経験法則とつき合わされる」(DUHEM 1906, 123) とされ、熱力学もこの狭くて強い精神の物理学に属することが示唆される。一方で、後者はイギリスに特徴的であり、マクスウェルやトムソンなどの原子論に該当する。しかしこの原子論はモデルであり、いかなる形而上学をも拠り所にしてはいない²⁶⁾。デュエムはこのように整理したうえで、狭く強い精神が広く弱い精神に対して、「物理理論の対象を想像力の目の前で描写し描く権利を否定するなどということは、理をわきまえていれば、できないことであろう。」(ibid, 159) と述べ、また、モデルが相矛盾していても、それは否定されないと説明する²⁷⁾。このように、ボアンカレと同様に、デュエムは物理理論のシステム上ではモデル理論や原子論を安易に否定することはなく、一定の評価を与えるのである。

ただし、相矛盾するモデルは、科学の統一という視点からは問題にされる。デュエムによれば、 科学の分類は発展するにつれ、実在的な自然の分類に近づくように思われるのであるが、このような統一の要求は思惟経済でも矛盾の原理でもなく²⁸⁾、生得の感覚といった形而上学に属するのである。そしてこの観点から、デュエムは熱力学を気体運動論の上に置くのである。以上からすると、デュエムは、気体運動論もエネルギー論も仮説であることに変わりはないが、科学の統一という点からその仮説の価値をはかっているように思われる。

(3) ボアンカレとデュエムの違い

さて、以上で、仮説の選択を重視するというボアンカレとデュエムの共通性を見てきたが、両者の間には、看過できない違いが存在することも確かである。それらは、第一に、①物理学における理論(仮説)と実験の関係に関するものであり、第二に、②仮説選択の基準に関するものである。まず前者①に関しては、デュエムは『物理理論の目的と構造』のなかで、ボアンカレとの違いを明確にしているが。デュエムは単なる観察と、観察事実の解釈という、観察の二つのレベルを区別する。単なる観察とは、データや目盛りの読み取りといった単純な注意力に関わるものであり、物理学を知らなくても可能であるのに対して、観察事実の解釈とは、観察者の受容する理論によりデータを記号的表象に置き換える操作であり、物理学に無知では不可能である。デュエムはル=ロワとともに後者の独自性を主張し、理論負荷的な側面を強調するが。ボアンカレは、データを理論に一方向的に記述するような直接的翻訳を論じるのであるがが、これをデュエムはそもそも実験装置の配置を可能にするような、観察事実の解釈の独自性を見逃しているとして非難するのである。デュエムが強調するように、この点に関する違いはとりわけ科学哲学の展開を考えると、根本的なものであると思われる。デュエムは、観察事実と理論的記号が複雑に混ざり合う全体論を展開するのに対し、ポアンカレは、論理実証主義のもとになるような経験論を展開し、事実カルナップに影響を与えることになるからである。

次に、第二の仮説選択の基準に関する違いについて、BRENNERは、ボアンカレとデュエムの不一致は、彼らの選択したパラダイムの違いにもよっていると論じる(cf. BRENNER, 79)。デュエムは熱力学から引き出した全体論によって科学の統一性を目指していたのであり、仮説選択の基準は包括性(envergure)にあったのだとBRENNERは洞察している。一方で、ボアンカレにとっては、デュエムの熱力学もマクスウェルの電磁気学も同様に新しい物理学に属していたのであり、とりわけ後者のモデル論にも多大な関心を寄せ、仮説選択の基準は豊饒性(fécondité)にあったのだとBRENNERは論じる。このように、彼らは仮説選択の自由を論じたからこそ、その基準に関して対立しえたのであり、事実、彼らの科学哲学や方法論の違いが仮説選択の基準に反映され、衝突したのである³²¹。このように、規約主義の理論・仮説選択という特徴は、必ずしも形而上学を排除せず、BRENNERはこれを"positivisme méthodologique"(BRENNER, 206)と呼ぶ。我々がデュエムにおいてみたように、彼の仮説選択の基準が包括性にあるのならば、それは科学の統一を求める生得的な感情から由来する(形而上学)と考えることができるだろうし、またボアンカレの仮説選択の基準が豊饒性にあるのならば、我々はそれを数学的直観の産出力や関係の

実在論に関係づけることもできるだろう。以上で、ボアンカレとデュエムという規約主義者たちの体系と仮説の理論、仮説選択の基準を概観した。あとは、規約主義のベルクソン哲学への影響を調べたのち、ベルクソン哲学において、非可逆性に関する理論・仮説選択がどのように行われ、その基準は何であるかを論じることが我々に残された問題である。

4. ベルクソン哲学への影響

ベルクソンは、「創造的進化」第三章で、自らの科学論の一つの到達点とみなすことができるような議論を示しているが、そこにもまた、これまで見てきた規約主義やエネルギー論と原子論の論争の影響を見ることができる。その議論は、知性と物質がお互いに漸進的に適合して一つの共通の形式(=空間性)へ向かうという難解なものであるが、規約主義の議論と照合すると、理論と事実の複雑な対応関係を取り結ぶ一種のデュエム的な仮説演繹法と見なすことができる。我々は数学の用語で問題を立てるのだが、事実と照らし合わせて、次々と問題を立てるたびに用語は無際限に改定されることになる。この限りで科学は権利上規約であるが、理論改定により知性の形式と物質は漸進的に適合しあうので事実上は規約ではなく実在に到達するが一この議論は、デュエムの自然的分類への接近という主張や、ボアンカレの仮説は恣意的ではなく関係が実在に到達するという主張と比べれば、規約主義と共通の枠組みを有していることを指摘できるだろう。

しかしながら、なぜこのステップで科学的認識が実在に到達すると主張できるのであろうか。 ポイントは、知性と物質の向かう共通の形式が空間性であるということである。まず、知性が空間性をもつのは、ポアンカレの帰納法にせよデュエムの全体論にせよ、そのコアに数学的形式を有するからである。これに対し、物質は空間には至っておらず、そこから暫時的改定の必要性が出てくるわけであるが、しかし、物質が空間へ向かう傾向(=空間性)をもっているということはできる。そして、物質が力学の可逆的な軌跡に向かうという、この物質の空間性を保証するものこそ、エントロピー増大の法則なのである。

それにしても、この法則はいわば経験則であり、科学的認識の実在性を支えるほどの強い性格をもたせてもよいのだろうか。これに対して、ベルクソンは、このエントロピー増大の法則が記号や規約に依存しない生成と質の法則であり、形而上学的性格でをもつことはっきりと示している。しかしながら、ここで注意しておかねばならないことは、生成や質が形而上学的と呼ばれるのは、ベルクソン哲学においてはアプリオリな規定ではなく、いわば操作主義的な規定であるということである。つまり生成・時間・質は、数・空間・量とは異なって、厳密には計測の条件を満たすことができないが。そして科学に必要なこの計測可能性という条件を厳密には満たさないために、生成や質は形而上学の領域に属するとされるのである。ここで、デュエムが物理理論の最初のステップに「計測」を位置づけ、熱や電気などの性質が強度的な量として計測できることを示し、力学で扱う運動や形以外でも厳密な理論が確立できることを論じていたことを思い起こせば、この点でも規約主義のベルクソンへの影響を認めることができるだろう。計測概念は、

ベルクソン哲学において、形而上学と科学の区別という重要な役割を果たしているのである。

さて、このように認識論上の重要な役割を見れば、ベルクソンが物質の非可逆性を実在性とする仮説を選択するのは自明であるように見える。しかし、生成が形而上学に属するからといって、ベルクソンが非可逆性=実在という仮説を必ずしも受容するわけではないことは、『試論』で物質に持続を可能な限り帰さないという仮説が選択されていたことからも明らかである。では、どのような経緯で『創造的進化』の理論・仮説選択が行われたのだろうか。

『創造的進化』第一章をみると、そこで問題になっているのは、機械論=原子論に基づく諸々の進化論(ダーウィン主義)と、力動論=目的論に基づく諸々の進化論(新ラマルク主義)の比較である。我々はここで、生物の非可逆性と物質の非可逆性が関係づけられているのを見ることができ、ここで物質の非可逆性に関する仮説選択が行われた可能性を見ることができる。事実ここでは、『試論』では否定されていた有機体の非可逆性が明白に肯定されるからである。『

しかしながら、このことが直ちに物質の非可逆性の受容につながるわけではない。それというのも、有機体は記憶(過去)を保持し、秩序を創造する傾向で非可逆性を有するのに対し、熱の散逸は、各々の初期条件(過去)を忘れて平衡に向かい、無秩序へと解体する非可逆性であり、ここで肯定されているのは、前者の非可逆的プロセスのみであるからである。

ただ、『創造的進化』の基本的テーゼでは、以上の二つの非可逆性が両方とも実在とされ、互いに反転しあうということが認められている。そうすると、この二つ傾向を結びつける靭帯となるような仮説がさらに必要であることになる。では、それはどこから導入されたのであろうか。ベルクソンは、上述したエントロピー増大の法則の形而上学的解釈を述べた後で、利用可能なエネルギー(=負のエントロピー)はどこから来たのか?という問いを出している。そこで引き合いに出されるのはボルツマン『気体論講義』のコスモロジーである。それを簡略に示すと、

- (1) 熱平衡からのゆらぎによって、宇宙の比較的小さな領域では平衡から外れた状態が存在する だろう。「そのような場合の状態の確率 [エントロピー] は、等しく増大もしくは減少する。」
- (2) 「宇宙にとっては空間に上下がないように、時間の方向の区別もできない。」
- (3) しかし生物にとっては、地球の中心が『下』となるように「確率の低い状態から反対の方向 [確率の高い状態] へ時間の方向を識別する。」(BOLTZMANN 257)

結局のところ、ボルツマンの説はエントロビーの減少と増大という二つのプロセスを空間に結びつけるものとして退けられるのだが、注目すべきは、その直後に、この二つの非可逆的な傾向が生命と物質に結びつけられるというベルクソン自身の説が展開されていることである***。したがって、我々は、ボルツマンの説は単純に否定されているのではなく、そのコアにあるエントロビーの確率論的解釈、すなわち、エントロビー増大と減少が秩序の解体と生成を意味するという基本的な洞察はベルクソン哲学に受け継がれ、それが反転しあう二つの非可逆的なプロセスを結びつける仮説選択を可能にしていると考えることができるのである***。

むすび

以上のように、『創造的進化』の非可逆性に関する理論・仮説選択は、非常に複雑な構造をもっていると思われる。そしてまた、ベルクソン哲学の仮説選択の特徴は、様々な現象とつき合わせながら、哲学(形而上学)的体系を手直ししていくところにあるとも考えられる。では、このようなベルクソン哲学の仮説選択の基準は何であろうか。『創造的進化』の結論に、「哲学は生成一般の研究の深化であり、ほんものの進化論、したがって科学の真の延長である。」(EC 369)とあるように、そこには生成の研究を深めてくれる理論仮説が選択されるという基準が働いていると結論できる。その結果、諸科学は、生成の関与の度合い、そこから生じる計測や計算の難しさによって区別され400、そこにベルクソン哲学における諸科学の多様性と統一性が存在することもまた指摘できるだろう。そして繰り返しになるが、そこには、これまで見てきたように、計量可能性と科学の可能性の条件が重なった19世紀の科学と科学哲学という背景が存在しているのである。

11

- 1) BRENNERの指摘するように、ボアンカレらが自ら規約主義と名乗っていないことには注意が必要であるが、他に適当な名称もなく、本発表でも便宜的にこの用語を用いる。「確かに、「規約主義」とは批評家がつくった術語であり、その術語が指示する潮流が存続するのを止めたすぐあとで、その術語は現れたのである。……おそらくは、これらの著者たちに共通するもう一つのテーマを強調するほうがより正確だろう:それは、全員が諸仮説の選択の中にある程度の自由があることを主張している、ということだ。」(BRENNER, 11-12)
- 2) ベルクソンは「創造的進化」第三章で、デュエムの名を挙げ、エネルギー保存則を次のように説明している。「第一の法則〔保存則〕は量的な法則であり、その結果、部分的に我々の測定の手段に相対的である。……この原理に存する規約(convention)の役割はとても大きい。」(EC 242-243)。ベルクソンは、デュエム「力学の進化」第二部「熱力学理論」、第一章「質の物理学」以降を参照箇所として指示するが、正確にどこを指示したものかは特定が難しい。推測される箇所を引用した。「この質〔熱、電気、磁気、誘電分極、照度など〕に我々は数的記号を対応させ、その値を質の強さに応じて大きくさせる。この対応の可能性は一般的なやり方で確証されるが、拡張された場合では道具の使用によって実践的に確証される。……この手法のみが、代数的、一般的、抽象的な公式から、質的、個別的、具体的事実への移行を確証し、それらの公式によって理論物理法則は表現され、人々はこの法則を具体的事実に適用する。」(pp,202-203)
- 3) 仮説選択は、論理的には決まらないということは、科学の多様性の肯定へとつながる。Dominique LECOURT, La philosophie des sciences, PUF, 2000,では「科学哲学」を次のように二つに分けて論じている。cf. pp. 40-41.

philosophie des sciences (フランス伝統) : 理論的要素の重視、数学の独自性、諸科学の多様性 philosophie de la science (英米分析哲学) : 経験的要素の重視、論理形式主義、還元的普遍科学

- (*) ただし、上記のBRENNERの著作では、規約主義は両派の分岐点に位置づけられる
- 4) 「さらに、エネルギー保存則は、動くことのできる点がそれぞれの最初の位置に復帰できる (revenir à leur position première) ような体系にのみ理解できる、ということにも注目しよう。……しかしながら生命の領域では事情は同じではない。ここでは持続は原因のような仕方で作用し、事物をいくばくかの時間のあとに、事物を元に戻すということは一種の不条理を含む。というのもそのような後戻りは決して生物では行われないからだ。しかしながら、不条理は純粋に見かけ上のもので、生体内でおこる物理-化学現象が、無限に複雑であるので、すべてが一度に繰り返されるチャンスはないことに由来することを認めよう。」 (ibid 115-116)

可逆的な力学系によると生物が前の状態に戻りうるという議論は、Maxwellの1868年の手紙にすでに現れ、W. Thomsonの1874年の論文では、時間の逆行の不可能性は原理的なものではなく、非常に確率が少ないことによるとすでに論じられている。BRUSH, Kinetic Theory 2, W. THOMSON, "The Kinetic Theory of the Dissipation of Energy" (1874) (pp. 177-178)

- 5) cf. Cours II, 435.
- 6) コントは、物理学者が物質の内的構造に関する仮説を立てることを、たとえその仮説に実在を帰さなくても批判している。cf. ibid. 441.
- 7)「外側から物体に一旦熱が入ると、どのようにしてそれは少しずつあらゆる質点に伝播していくのか [熱伝導] ……反対に、内側の熱は、漸次的、連続的損失によって、表面を通って外側へとどのよう に散逸するのか [放射]。数理解析が直接的な観察の自然な延長となることが不可能で、我々には必 然的にうかがい知ることができないこれらの内的現象が従う諸法則を、間接的な探求によって、我々 の知性が省察できなければ、明らかに以上のことを正確に知ることは、断念せねばならないことにな ろう。このようなもの [解析=直接的観察の延長] こそ、偉大なフーリエのすばらしい才能による驚 嘆すべき学説が本質的に目的とするものである。」(ibid, 550-551)
- 8)「これらの諸現象 [膨張などの状態変化] は、空想的な流体やエーテルの虚しい介入がなければ、これまでいかなる数学の対象にもなりえなかっただろう。そして、いかにしてこれらの現象がいつの日か実在的にこれらの流体やエーテルに服することができるのか、明瞭な仕方では、人々は考えつきさえしないのである。」(ibid, 549-550)
- 9) コントの考えと反対のものとして、熱素が関係概念として確立されている限りで物理学的概念である、 という判断がある (cf. 山本義隆『熱学思想の史的発展』現代数学社、1987年、p.120)。同書では、熱 素説と熱運動説との間に、熱波動説 (エーテル) 説やフーリエの現象論が台頭した経緯についてよい 説明がある (ibid. 302-313)。
- 10) 数学の濫用、すなわち解析のいわゆる「覇権」に対する非難については、cf. Cours II, 409-410。物理学は天文学の方法をモデルとすべきという主張については、cf. ibid, 415。
- 11) ブラッシュは、この論争に関わった様々な立場を10に分類している。cf. BRUSH, pp. 277-280.
- 12) 厳密な普遍性のためには、エントロビーの確率的解釈が持ち出す、非常に小さな(宇宙論的な)確率でも例外が起こらないことが必要になり、その場合は、一つの仮説とみなせる。デュエムは「信仰者の物理学」第5節で、宇宙の長期のエントロビーに関して経験法則の予測は不安定になることを示している。
- 13)「……我々が集団で気体を扱うことを想定する限りで、この結果は事実を公平に表象しているが、もし我々の能力や道具が非常に研ぎ澄まされて個々の分子を探知し把握し、それをすべての源へと追跡

できるならば、この結果は適切であることをやめるだろう。」(Maxwell, Theory of heat, 308-309)

- 14) cf. BRUSH, 184、西脇与作『科学の哲学』449。
- 15) ボルツマンは、気体の衝突により減少し、平衡に達したときに最小になる量Hを定義し、これにより、 平衡状態でない気体分子の速度分布から出発して、平衡に至る時間的変化を与える方程式を導いた。
- 16) ロシュミット (1876) : 可逆性のパラドクス (速度反転による時間反転=可逆性の要件をH定理は満たさない)。ツェルメロ (1896) : 再帰性のパラドクス (ボアンカレの定理を応用すれば、気体は初期状態に再帰するが、H定理はそうならない)。なお、次の論文では、ボルツマンが各反論に対して、2回の立場変更を行ったという指摘がされている。①力学的還元主義の放棄→エントロビー増大を確率の法則と見なす。②原子の実在論→原子のモデル論へ。この最後の立場は、マクスウェルとダーウィンの影響が大きいと考察されている。cf. ELKANA, "Boltzmann's scientific research program and its alternatives", The interaction between science and philosophy, 1974, pp.245-279.
- 17)「では、どうしてH定理の前提は時間対象的な力学なのに、どうして時間非対称なH定理が導出できたのか。その理由は分子混沌の仮説にあった。この仮説は、衝突する前の粒子の速度は相関していないが、衝突後の速度は相関している、と主張している。……時間非対称性の証明としては論点先取の誤りをおかしたということである。」(西脇、419) こののちにボルツマンは、時間の方向性については主観説をとるようになる。これに対する説明と批判的考察は、ボバー「果てしなき探求」岩波現代文庫(下) pp.108-117を参照せよ。
- 18) 数学的帰納法による構成は、アプリオリな総合とも呼ばれている。cf. POINCARÉ 1902, p.41.
- 19) cf. POINCARÉ 1902 pp.75-76.
- 20)「原理は規約であり、偽装された定義である。しかし、これらの原理は実験法則から引き出され、これらの法則はいってみれば我々の精神が絶対的価値を与えることで原理に格上げしたのである。」 (ibid, 153)

「われわれは原理を採用するのは実験が便利だと示したためである。[段落変更] このように、いか にして実験は力学の原理を打ち立ててしまうと、なぜそれを転覆 (renverser) することがないか説明 される。] (ibid, 151)

- 21) 自然な仮説、無差別な仮説、真の一般化としての仮説 (ibid, 166-167)。
- 22)「私が今[保存則に関して]言ったことすべて[検証不可能な規約的性格をもつこと]はクラウジウスの原理[エントロピー増大則]にも当てはまる。……クラウジウスの原理が不等式に帰するのは、我々の観測方法の不完全さにあるのではなく、問題の本性それ自身である。」(ibid, 149)
- 23)「気体運動論は、絶対的な真理と主張するなら、反論に答えられないが、しかしあらゆる反論もそれが有用(utile)であること、この理論がなければ見つからなかった連関(気体の圧力と浸透圧の関係)を解明したという点で、真であるといえる。」(ibid, 175)
- 24)「二つの矛盾する理論は、実際にはこの両方を混合せず、事物の根本を求めない限りで、二つとも探求に有用な道具である。」(ibid, 219)
- 25) "Dans la zone intermédiaire au travers de la quelle s'effectuent ces échanges, par la quelle est assurée la communication entre l'observation et la théorie." (DHUEM 1906, 439)
- 26) "Le physicien anglais ne demande donc à aucune métaphysique de lui fournir les éléments avec lesquels il composera ses mécanismes" (ibid, 117)
- 27) 「もし純然たる論理の根拠のみに訴えることに限るならば、物理学者が、法則の相異なる集合であれ、

- 法則のたった一つの集合であれ、そうした法則の集合を両立不可能な複数の理論で表象することを禁止できない。物理理論における不整合を非難することはできない。」(ibid, 161)
- 28)「したがって、理論は、論理的厳密性の連鎖を断ち切ろうとするような物理理論を阻む論理的論証を まったくもたないのではあるけれども、『自然は、無力な理性を支え、理性が常軌を逸してこのよう なことをしでかすのを防いでいるのである!! (ibid. 167)
- 29) この論争のきっかけは『科学の価値』所収の論文で、ボアンカレがとりわけ規約の恣意性や理論の自由を極端に強調する意見に対してル=ロワを批判したことに端を発する。これに対してデュエムは、ボアンカレがル=ロワとともに自らの意見も論難していると解釈している。cf. ibid, 242.
- 30)「抽象的な記号と具体的な事実との間に対応関係は存在しえても、完全な同等性は存在しえない。物理学者が、実験中に確認した具体的な事実を表現するのに用いる抽象的で記号的な公式は、このような確認された事実の正確な等価物、忠実な報告ではありえないのである。」(ibid, 245)
- 31) cf. POINCARÉ, La valeur de la science, 159。「それでは、なまの事実の言明と科学的事実の言明の間には、いかなる相違が存在しているのか。存在しているのは、フランス語によるなまの事実の言明と、ドイツ語による同じなまの事実の言明との間の相違と同じものである。」
- 32)「デュエムにしたがって、理論選択の基準を司る合理性の規準を、単純性、完全性、正確さ、包括性、 豊饒性と枚挙することもできるだろう。これらの規準は衝突する可能性があり、人はそれに気づかない。ボアンカレとデュエムの間には、豊饒性か包括性のどちらを特権視すべきかで争いがあったのだ。」 (BRENNER, 206)
- 33)「私たちの科学は数学的形式をとることを望み、物質の空間性を必要以上に強調する……実際は、私たちは問題を一つ一つ措定するので、用語は一時的なものになり、それぞれの問題の解決は、次の諸問題が与える解決によって無際限に訂正されねばならず、科学は全体として問題が代わる代わる措定される偶然的な順序に左右される。この意味で、またこの限りにおいて、科学は規約的とみなされねばならないが、規約性は事実上であって、権利上のものではない。」(EC 208)
- 34) 「エネルギー散逸の法則は、本質的には量を対象としない。……確かにクラウジウスはその法則を数学的用語で一般化し、計算可能な大きさ、すなわち『エントロピー』という考えに到達した。……この法則は本質的には全ての物理的変化は熱へと散逸し、熱自身は物体の間で均一な仕方で広まる傾向があることを表している。このようなあまり正確ではない形式のもとでは、この法則はいかなる規約にも依存しない(indépendante de toute convention)ようになる。それは解釈される記号なしに、測定の技巧なしに、世界の歩む方向を指差すという点で、物理学の法則のなかでもっとも形而上学的である。」(EC 243-244)
- 35) 「測定される線は不動であるが、持続は動きである。……時間の測定が、持続そのものに及ぶことは 決してない。人が数えるのは間隔の端や瞬間の数である……」(PM3)
- 36) クーンが『本質的緊張』第八章「近代物理化学における測定の機能」の冒頭で示すように、シカゴ大学の社会科学研究棟の正面にあるケルヴィン卿の格言『もしあなたが測定できないならば、あなたの知識は貧弱で不十分である』はこの19世紀の時代精神を示しているといえるだろう。
- 37)「何かが生きているところはどこでも、時間が書き込まれる帳簿がどこかに開かれている。しかしそれは比喩でしかないという人もいるだろう。事実、時間に固有の実在性や有効な作用を与える表現を皆比喩と見なすのが機械論の本質である。……変化は部分の並べ方や並べかえに還元され、時間の非可逆性は我々の無知による見かけであり、後ろ向きの復帰の不可能性は、人が事物を元の位置に戻す

ことの無力さでなければならないことになる。| (EC 17)

- 38)「物理学者[ボルツマン]は[利用可能な]エネルギーを延長した微粒子に結びつけざるを得ない。 ……しかしながら我々の考えによればこれらのエネルギーは、そこ[空間の外のプロセス]にこそ求めなければならない。」(EC 245)
- 39) ELKANAは上述の論文で、ボルツマンの研究の原動力の一つとして、ダーウィンの進化論を挙げている。力学的還元主義を放棄し、エントロピーを確率法則とみなしたときに、「すべてのものに適用される最も根源的なプロセスとしての進化の観念がここでボルツマンの科学的リサーチ・プログラムの核に加えられた。」(264) としている。cf. 272。
- 40) おそらく、クロード・ベルナールの生理学へのベルクソンの評価は、それが実験による仮説検証法であることにもよっていると思われる。「クロード・ベルナールの推奨する科学的研究法は、人間と自然との間の対話である。主導権は理論的仮説という形で我々に属している。……したがってアイデアも事実も分離して科学を構成するのではなく、科学はつねに暫定的なものであり、ある部分は記号的なものとして、アイデアと事実の協働から生まれるのである。」(M 1167-1168)

参考文献

BERGSON, Henri, EC: L'évolution créatrice, «Quadrige», PUF, 1996 (1907).

PM: La pensée et le mouvant, «Quadrige», PUF, 1996 (1934).

M: Mélanges, PUF, 1972.

BOLTZMANN, Ludwig, Vorlesungen über Gastheorie, T. 2, F. Vieweg , 1981 (1898).

BRENNER, Anastasios, Les origines françaises de la philosophie des sciences, PUF, 2003.

BRUSH, Stephen. G. The kind of motion we call heat: a history of the kinetic theory of gases in the 19th century, North-Holland Pub. Co., 1976.

COMTE, Auguste, Cours de philosophie positive, Tome. II, Philosophie astronomique et philosophie de la physique, Rouen frères, 1830-1842.

DUHEM, Pierre L'Évolution de la Mécanique, «Mathesis», Paris : Vrin, 1992 (1903).

La théorie physique : son objet et sa structure, Chevalier et Rivière, 1906.

ELKANA, Yehuda "Boltzmann's scientific research program and its alternatives", The interaction between science and philosophy, Humanities Press, 1974.

KUHN, Thomas Samuel, The essential tension, University of Chicago Press, 1977.

LECOURT, Dominique, La philosophie des sciences, PUF, 2000.

MAXWELL, James Clerk, Theory of heat, Longmans, 1883 (1872).

西脇 与作、『科学の哲学』、慶應義塾大学出版会、2004年。

POINCARÉ, Henri, La Science et L'hypotèse, Flammarion, 1968 (1902).

La valeur de la science, Flammarion, 1935 (1905).

ボパー、カール・R. 『果てしなき探求』(岩波現代文庫) 上・下、森博訳、岩波書店、2004年(1976)。

THOMSON, William, "The Kinetic Theory of the Dissipation of Energy" (1874), in BRUSH, S. G. Kinetic Theory 2: Irreversible processes, Pergamon Press, 1966.

山本 義隆、「熱学思想の史的展開」、現代数学社、1987年。

Les fonctions du choix des hypothèses chez bergsonisme et conventionnalisme

Takeshi MIYAKE

À la fin du XIX^e siècle, l'apparition et la formation de nouvelles mathématiques et physiques — la géométrie non-euclidienne, la thermodynamique et l'électromagnétisme — ébranlent le paradigme newtonien et soulève le débat entre l'énergétique et l'atomistique. Le conventionnalisme qui procède de ce courant renouvelle aussi la philosophie des sciences. Il affirme un certain degré de liberté dans le choix des hypothèses scientifiques, tandis que Auguste Comte limite sévèrement l'usage des hypothèses dans la physique. Cette conception du choix des hypothèses influence sur la philosophie bergsonienne et cet article examine son critère qui préside aux choix théoriques.

19世紀末のフランスにおける社会学の確立

――ガブリエル・タルドの思想を中心として――

池田 祥英

はじめに

ガブリエル・タルドは、かつては忘れ去られた思想家というイメージがあったが、今日では社 会学の世界においてもしだいに再評価が進んでいる。とはいえ、たとえば同時代のライバルであ るエミール・デュルケムや、ドイツのゲオルク・ジンメルのような必読の古典とみなされている とはいえない。しかし、タルドは彼なりの方法で独立した科学としての社会学を構想しており、 もし1899年にアンリ・ベルクソンを破ってコレージュ・ド・フランスの教授に選出されたときに 講座の名称を「近代哲学」から「社会学」に変えることに成功していたら、彼の社会学史上の評 価ははるかに高くなっていたかもしれない。タルドの思想のなかには哲学的な視点も多く含まれ ており、今日ではむしろ哲学の領域においてタルドの再評価が進んでいるということは認めなが らもり、ここではあえて、社会学者としてのタルド像を描き出してみたい。つまり、タルドもま たデュルケムのような同時代の他の社会学者と同様に、他の学問から独立した科学としての社会 学の確立をめざしたのではないかということを示したいと思う。そのためにまず、タルドと比較 するために同時代のフランスで活躍した他の社会学者の見解を取り上げる (第1節)。次いでタ ルドの社会学思想が持つ射程について検討する。その際、①社会学の対象としての模倣と、「信 念」および「欲求」概念による数量化、②社会変動のプロセスとしての模倣の法則、③模倣論と その応用研究の関係、といった視点に注目する (第2節)。最後に、今回のシンボジウムのテー マであるエピステモロジーという視点からはやや外れることになるが、19世紀末のフランスにお ける学問を取り巻く状況が、どのような形で社会学の成立やそこでのタルドの役割に影響を与え たのかという背景的事情についても簡単に触れることにする (第3節)。

第1節 当時の社会学の状況

オーギュスト・コントの死後、社会学はコントの弟子たちによって受け継がれていくことになったが、コントの思想は第二帝政期においては危険視され、アカデミズムの世界でもまともに取り上げられることはなかった。しかし、普仏戦争の敗戦やパリ・コミューンによる混迷の時代を経て第三共和政が確立していく過程において、キリスト教に代わる新たな道徳の確立や国家の復

興のために、社会学が役に立つのではないかと考えられるようになってくる。そして、1877年に博士論文『動物社会』によって博士号を得たアルフレッド・エスピナス(Alfred Espinas, 1844-1922)が、1878年にドゥエ大学文学部の助教授となり、次いでボルドー大学文学部講師となった。彼の社会学においては、人間が形成する社会だけでなく、生命の個体が形成する集合体や、器官によって構成される個体そのものもまた社会としてみなされている。こうした見方は現代のわれわれから見れば奇異なものに映るが、社会に関する知識を生物学的知識と連続的なものとして考えることで、科学としての社会学を確立しようという努力であったと考えられる。

エスピナスはあくまで哲学や教育学のポストを占めたに過ぎないが、1887年になるとデュルケムがポルドー大学文学部にはじめて開設された社会科学講義の担当となった。デュルケムは周知のように、生物学や心理学に依存しない、それ独自の対象と方法を持つ学問分野としての社会学を確立しようという努力を重ねる。デュルケムは社会的事実をその外在性と拘束性によって定義し、それをもの(choses)としてみなすという規準を打ち立てた(Durkheim 1895)。

その一方で、各国の社会学者を組織しようという動きも現われた。ルネ・ウォルムス(René Worms, 1869-1926)は有機体論を唱える社会学者であったが、1893年に世界の社会科学者に呼びかけて、国際社会学協会(L'Institut international de sociologie)を創設し、『国際社会学評論』 (Revue internationale de sociologie) という雑誌も創刊した。このグループにはデュルケム学派の参加はないものの、フランス内外の多くの社会学者、経済学者、法学者、人類学者が参加した31。

第2節 タルドの社会学思想

タルドの社会学思想の内実を取り上げる前に、彼の生涯を簡単に振り返ってみよう。タルドは 1843年にフランス南西部のサルラで生まれた。文科と理科のバカロレアを取得して理工科学校への入学をめざすが、重い眼病のためにこれを断念し、法律の道に進んだ。トゥールーズやパリでの勉学ののちサルラ検事局の判事補に就任し、リュフェック(Ruffec)の検事代理を経て、サルラ検事局の予審判事となった。彼の研究生活はこの司法官時代に始まっており、主著『模倣の法則』(1890)をはじめとして多くの著作が司法官の業務の傍らで発表された。1894年には司法大臣の招きで司法省の司法統計局長となり、当時『自殺論』(1897)を執筆していたデュルケムに、自殺に関する非公開資料の閲覧の便宜を図ったことが知られている。これと同じ時期に、タルドは政治学自由学校(École libre des sciences politiques)や社会科学自由学院(Collège libre des sciences sociales)などで社会学の講義に携わるが、1900年にコレージュ・ド・フランスの近代哲学講座担当教授に就任した。また同年に人文社会科学アカデミー会員にも選ばれたが、その4年後の1904年に眼病が再発して死去した(cf. Milet 1970)。

独立科学としての社会学と模倣

タルドの社会学思想の中心をなしているのは「模倣」(imitation)という概念であるが、彼の 思想を総体として見るならば、「模倣」と、複数の模倣の流れの間に起こる「対立」(opposition)、

そして対立が何らかの形で解消されて新たな形態の安定状態を迎える「適応」(adaptation)とい う三つの過程における社会変動の原理として考えることができる。彼の思想の総体はきわめて形 而上学的であり、社会学におけるよりもむしろ哲学において検討すべき問題であると考えること もできる。タルドの社会学はこの「模倣」概念を中心に据えたことであまりに心理学的なものと みなされることになったが、実はタルドにとって、この「模倣」概念こそが、独立科学としての 社会学を樹立するのに不可欠なものと考えられていたことに注意しなければならない。というの は、タルドによれば、科学は現象の反復を取り扱うべきものであり、物理学が波動を、生物学が 生殖を対象としているのと同じく、社会学は社会的反復現象である模倣を対象としなければなら ないからである。。「模倣」の定義については、『模倣の法則』の本文において明確に示されてい るわけではないが、第2版への序文において「ある精神から別の精神に対する距離を隔てた作用 という意味と、ある脳内におけるネガを別の脳内における感光銀板によって写真のように複製す る作用 | (Tarde [1890a] 1895: viii) と説明されている。この過程によって、個人の脳内に閉じ こもっていた新しい「発明」(invention) が他者の脳内に伝達され、それによって多くの人々の 間に広がる可能性が生まれる。このような伝達過程の最も基本的な形は二者間における観念の移 動であり、それはとりわけ当時の催眠研究によって詳細に研究された。タルドはこうした催眠研 究を引き合いに出すことによって、模倣論による社会の説明が科学的根拠を持つものであること を正当化しようとしたと考えられる。タルドはこうした思想を「社会とは模倣であり、模倣とは 一種の夢遊状態である」(Tarde [1890a] 1895:95) と表現し、それによってしばしば社会的な ものを個人心理に還元して説明したと批判されることになったが、彼がこのように表現したのは、 模倣こそが個人的なものが社会的なものとなる契機であり、この観念を用いてこそ社会現象を科 学的に説明できるということを示すためであったと考えてよいだろう。

それでは、われわれはいったい何を模倣するのだろうか。外見上は同じような行動をしたり同じように考えたりしているように見えたとしても、ものの見方や感じ方は人それぞれであり、本当にそれが一方から他方へと伝達されたと言えるのだろうか。タルドは『哲学評論』に寄せた最初の論文「信念と欲求:その測定可能性」(1880)において、この問題に取り組んでいる。タルドはわれわれの精神的な現象を質的要素である純感覚(sentir pur)と量的要素である信念(croyance)と欲求(désir)に分ける。このうち質的な要素は個人によって異なるものであり、そのまま伝達することはできないとされる。一方で量的要素は質を捨象されているため、異なる個人間での伝達が可能であるとされる。1880年の時点ではタルドは信念と欲求について明確な定義を下していないのであるが、1898年の『社会法則』においては、信念を「知的把握、精神的同意および締め付けのエネルギー」と呼び、欲求を「心的傾向、精神的渴望のエネルギー」と呼んでいる(Tarde 1898:33)。信念と欲求は、外面的な世界における空間と時間と同じ資格で、人間の内面的な世界における量的要素と考えられた。そして、質的要素を捨象しているために別々の人間の信念と欲求を合計して考えることができ、それによって、人間集団における信念や欲求の度合いを測ることもできるとされた。そのような計測を担っているのが統計学である。このような考え方は、感覚そのものを計測しようとした精神物理学の考え方に反対するものであるが、精神的現

象の数量化に懐疑的であったベルクソンにとっては、受け入れがたいものであったと考えられる (Bergson [1889] 2003)。

社会変動のプロセスとしての模倣の法則

このように、タルドは「模倣」という二者間の基礎的な関係が積み重ねられることによって、 催眠のような施術者と被術者の二者間の関係から、家族や軍隊のような組織集団や群集や公衆の ような非組織的集合体、そして国家的、国際的規模の社会に至るまで説明できると考えた。ここ では、こうしたより大きな社会変動を説明するためにタルドが行った考察を『模倣の法則』にお ける記述を中心に検討しようと思う。

ここで問題になるのは、タルドの言う「模倣の法則」のプロセスである。タルドはそれを「論理的法則」(lois logiques)と「超論理的影響」(influences extra-logiques)という二つの側面に分けて考えた。「論理的法則」とは模倣が合理的に行われる状況を表わしている。つまり、より目的に適合した、より進化したモデルのほうが模倣されるということであり、その普及は障害物がなければ等比級数的に拡大していくと考えられる。とはいえ、このようなモデルの普及の波は無数に存在するため、これらの波は必然的に干渉しあうことになる。まず、同じ目的に供される複数の模倣の波が遭遇した場合は、それらの間で闘争が繰り広げられる。その結果、より目的にかなっていると判断されたモデルがより劣っていると判断されたモデルを駆逐することになる。タルドはこの過程を「論理的対決」(duel logique)と呼んでいる。また、別々の模倣の流れが合流して新しい発明を産み出すこともある。この過程は「論理的結合」(accouplement logique)と呼ばれる。たとえば、移動したいという欲求をともに満たす乗合馬車と鉄道の普及が競合して、鉄道が乗合馬車を淘汰するようなケースが論理的対決であり、車輪と石臼という別々の二つの発明が結びついて風車小屋が生まれるようなケースが論理的結合である(Tarde [1890a] 1895:ch.5)。

しかしながら、必ずしも優れているものが模倣されるわけではない。タルドによれば、模倣の過程には二つの超論理的影響が働いている。まず「模倣は内から外へと広がる」という法則がある。一般には人々は先に外面的なものから取り入れて、それから内面的なものを取り入れると考えられているが、タルドによればそれは逆である。たとえば、ある観念を表している表現があるとして、その表現が模倣されるためにはまず観念のほうが取り入れられていなければならないし、何らかの手段が模倣されるためには、まずその手段の目的が取り入れられていなければならない。もうひとつの法則は、「模倣は上から下へと広がる」というものである。これはモデルが持っている威信による影響である。たとえば、上流階級のモデルは下層階級のモデルよりも威信があるので、より合理的でないものでも模倣されやすい。民主化が進んで階級間の格差が少なくなった現代においては、階級的威信を持った貴族に代わって大都市が同様の威信を持つようになり、それ以外の地域の人々によって熱烈に模倣されるようになる(Tarde [1890a] 1895: ch.6)。

さらに、この上から下へという模倣は、人々が自分の属する集団内部の祖先を威信あるものと みなすか、あるいは同時代の集団外部の人々を威信あるものとみなすかによって、異なった形態 をとる。タルドは前者のような形態を「慣習」(coutume)と呼び、後者のような形態を「流行」(mode)と呼んだ。そして、人々はもともとは慣習に威信を見出してそれにしたがっているのであるが、人口の増加や都市生活の進展に伴って、しだいに外部のモデルに威信を見出す流行という段階へと移行する。流行は空間的には広がりを見せるものの長時間持続することはないが、そのうちのいくつかは再び慣習という形で保持されるようになる。しかしながら、このような慣習への回帰は後退ではない。流行以前の慣習においては、血縁のつながりといった生命原理によって社会原理が支配されていたが、一度流行の時期を経て成立した新たな慣習においては、逆に社会原理が生命原理を支配するようになる、とタルドは言う。彼は社会変動をこうした慣習と流行の交替として考えていた(Tarde [1890a] 1895: ch.7)。また、はじめは上位の者が下位の者に一方的にモデルを押し付けていたのが、しだいに「自分のモデルを他人に押し付けたい」という欲求そのものが下位の者に伝播するようになり、ますます多くの人々がモデルの提供者となる。こうして一方的な関係が相互的となり、それだけモデルが多様化するようになるという点もタルドは指摘している(Tarde [1890a] 1895: ch.8)。

社会学と社会諸科学

ここまでタルドの社会学思想の理論的側面を見てきたが、彼はこの理論を具体的な社会現象に応用して考えようとした。たとえば『模倣の法則』においては、後半部で言語や宗教、法律、経済、芸術といった諸分野についての記述が続き、慣習と流行の交替に関する理論をこれらの各分野に当てはめて考察している(Tarde [1890a] 1895: ch.7)。またタルドは、初期の犯罪学に関する研究や群集に関する研究、そして後期におけるメディアと公衆についての研究をはじめ、法律や政治、経済などさまざまな分野について著書を刊行しているがが、これらもまた彼の理論研究の応用であると考えられる。ここでは、わが国でも比較的知られている犯罪学と公衆論という二つの分野について簡単に見ていくことにする。

まずは犯罪学の分野であるが、これは予審判事として実際に刑事事件の審理にも携わっていたタルドが最も早い段階から取り組んでいたテーマであった。犯罪の研究においては、犯罪者が自由意志に基づいて犯罪行為をなしたという事実からその犯罪者に刑事責任があるとみなす古典的刑法学者の見方が有力であったが、実証学派の法医学者たちはこうした旧来の見方に反対し、犯罪の原因を犯罪者個人の身体的要因に求めることこそが「科学的」アプローチだと考えた。その代表的な人物であるイタリアの法医学者チェザーレ・ロンブローゾは、後に「生来性犯罪者」と呼ばれるようになる仮説を提唱し、彼らは生まれながらにして犯罪を犯す素質を持っているのであるから、自由意志やそれに基づく責任は存在せず、法律に基づいて刑罰を科すことは非科学的で根本的な解決にはならないと主張した。こうして人間の自由意志を信奉する法律家と生物学的決定論の立場を取る法医学者の間で激しい論争が繰り広げられることになるのであるが、タルドは両者にともに反対する立場を取り、社会によって個人の行動が左右されると主張した。犯罪の件数は毎年気まぐれに変化することはなく、だいたい一定していることから、犯罪は完全に人間の自由意志によって起こっているわけではないが、気候的要因や生物学的要因の影響は見掛けだ

けのものであり、実際は社会的要因の影響が大きいことをタルドは指摘している。また、硫酸による傷害事件など特定の手口の犯罪が流行することや、犯罪の手口がしだいに進化していくことなどを指摘し、そこに模倣が関係していることを示唆している。こうしてタルドは犯罪学もまた社会学の一部門とみなしたのである(Tarde [1890b] 1892; cf. 池田 2003)。

次に晩年において展開された公衆論について考えてみよう。タルドは『刑事哲学』で犯罪の模倣性を論じるうえで群集の問題に触れ、その後も主として犯罪学の観点から群集を取り上げてきた。1895年にギュスターヴ・ル・ボンが『群衆心理』を著して「群衆の時代」(Le Bon 1895=1993:15)を宣言すると、タルドは『世論と群集』(1901)を発表して、同じ空間に存在して身体的に接触しあっている非組織的集合体である「群集」(foule)と、空間を共有せずにメディアによって精神的にのみ接触しあっている集合体である「公衆」(public)とを区別すべきだと主張する。そして、現代は群集の時代であるというル・ボンに反対して「現代は公衆の、もしくは公衆たちの時代」(Tarde 1901=1989:21)であると主張した。ここでタルドは新聞記者が作り出した意見が、彼らの持つ威信によってそのまま読者としての公衆に押し付けられる過程を強調しており、模倣が上位から下位へと伝播するという超論理的影響の存在を裏づける形となっている。

このように、タルドは模倣論という一般理論をまず想定して、それを個々の社会諸科学に応用するという手順を取っている。こうした方法は、社会学の対象を「社会化の形式」に限定し、その他の社会諸科学によって扱われるべき「内容」と明確に区別したジンメルのやり方に似ている。彼らは社会学の対象をこうした一般的性質に限定することで、他の社会諸科学とは区別される独自の対象を持つものとして考えたのである。

一方、デュルケムはこのようにして社会的なもの一般の性質をいきなり決めるのは根拠がないとし、あらゆる社会諸科学の知見を総合してはじめて社会的なものに到達することができると考えた。デュルケムは弟子のボール・フォコネ(Paul Fauconnet, 1874-1938)とともに発表した論文「社会学と社会諸科学」(1903)において「社会学は社会諸科学のシステムでありその資料体に他ならない」(Durkheim et Fauconnet 1903:465)と宣言し、社会学は社会諸科学をすべて包括するものであると主張している。また、デュルケムが『社会学年報』(Année sociologique)を創刊したときに、膨大な社会科学関係の著作の書評が重視されたこともこの宣言を裏づけている。

第3節 社会学の確立過程とタルド

このように、タルドにとって模倣論は独立した科学としての社会学を確立するために不可欠なものであったのだが、同時代においてしだいに隆盛を極めつつあったデュルケムにとってはあまりに心理学的なものとして受け取られ、その後の社会学の発展においても直接的に大きな影響を与えることはなかった。19世紀末の社会学はデュルケム学派とともにしだいに制度的独立を果たしていくことになるが、そこでタルドはどのような位置を占めたのだろうか。周知の通り、デュルケムとタルドの間には社会学の方法をめぐって激しい対立があった。しかし、これはあくまでも社会学内部における主導権争いであり、哲学からの独立を果たすという点では両者は同じ立場

にいたと考えることもできるように思われる。

そのひとつの根拠として、デュルケムについてもタルドについても、公教育省の高等教育局長であったルイ・リアールや『哲学評論』の創刊者でソルボンヌやコレージュ・ド・フランスで実験心理学の教授を務めたテオデュール・リボーが関与していることを指摘しておきたい。リボーは『哲学評論』においてデュルケムのデビュー作となるドイツの社会学に関する書評を掲載し、またドイツ留学にあたっては留学先であるライプツィヒ大学のヴィルヘルム・ヴント宛の推薦状を書くなど、デュルケムの初期の知的活動において大きな役割を果たしている。また、リアールは公教育省の高官として、デュルケムのドイツ派遣やボルドー大学文学部での社会科学担当講師就任のために尽力した(夏刈 1996: 48-66)。

一方で、彼らはタルドに対しても、同様に助力を与えている。タルドがはじめて本格的にアカデミズムの世界に進出したのもやはりリボーの『哲学評論』であり、タルドが書いた匿名の投書をきっかけに寄稿が認められるようになった(Milet 1970:18)。また、コレージュ・ド・フランスの近代哲学講座教授への就任は、リボーとリアールの働きかけによるものであり(Milet 1970:40)、タルドは投票でベルクソンを抑えて選出された。また、リボーとリアールは講座名を「社会学」あるいは「社会心理学」に変更しようという動きも見せていた(Lubek 1981:376)。こうした動きは結局成功しなかったが、それでもタルドは「近代哲学」という講座名のままで、社会学についての講義を行っている(Tarde 1900)。

これまで、リアールらの制度的支援については、デュルケム社会学に対する働きかけが注目されることが多かったが、論敵であるタルドに対しても助力を与えていることを考えると、彼らは必ずしもデュルケム社会学だけではなく、社会学という学問そのものを後押ししようという意図を持っていたと考えられる。この時期には、エスピナスやジャン・イズレ(Jean Izoulet, 1854-1929)のような社会学者が次々とパリでポストを獲得しており(cf. Logue 1983=1998:155-208)、タルドのケースもこうした一連の社会学普及の流れに沿ったものと考えてよいのではないだろうか。

まとめ

本稿では、タルドの模倣論について社会学の確立という観点から検討したが、彼の議論はもちろん、それまでの哲学的知見を踏まえながら構築されたものであり、また彼の議論そのものにおいても哲学的な意義を持つ部分は少なくない。また、近年ではとりわけジル・ドゥルーズの再評価もあり、哲学における再評価がさかんに進んでいる。。とはいえ、タルド自身は、こうした哲学的知見も動員しながら、デュルケムと競う形で独立した社会学を確立するために努力していた。彼は『模倣の法則』をはじめ、『法の変容』(1893)や『社会法則』(1898)などの著作に「社会学研究」あるいは「社会学概要」といった副題を付している。このようにタルドの仕事は哲学に基礎を置きながらも、哲学から独立して社会学の確立をめざす「闘争」でもあったということを最後にもう一度強調しておきたい。

注

- 1) タルド思想の哲学的観点からの考察としては、米虫(1998; 1999; 2000)、鈴木(2003)を参照。
- 2) エスピナスの思想については、Logue (1983)、山下 (1993)、白鳥 (2003) の記述に多くを負っている。
- 19世紀末におけるフランス社会学の動向については、Logue (1983); 内藤 (1988); Mucchielli (1998)
 を参照。
- 4)「社会科学は、その他の科学と同じように、歴史家によって注意深く隠された多数の類似的諸事実をもっぱら対象としている。[……]本書において扱われるのは、社会科学のみである。したがって、模倣とそのいくつかの法則だけが問題となる」(Tarde [1890a] 1895:14-5)。
- 5) 重要な応用分野のひとつである経済心理学については、Williams (1982)、小泉 (2006) を参照。
- 6) もっとも、社会学においてもタルドの業績の再評価の動きがないわけではない。わが国の社会学においては、兒玉幹夫が早くからタルド社会学の再評価を行っている(児玉・浜口 1968; 兒玉1996を参照)。 また、近年のタルド再評価の批判的検討として、Mucchielli (2000) がある。

参考文献

Bergson H., [1889] 2003, Essai sur les données immédiates de la conscience, Paris: Puf. (=2002, 合田正人・平井靖史訳『意識に直接与えられたものについての試論』 筑摩書房)

Durkheim É., 1895, Les règles de la méthode sociologique, Paris: Alcan. (=1978, 宮島喬訳『社会学的方法の規準』岩波書店)

Durkheim É. et Fauconnet P., 1903, Sociologie et sciences sociales, Revue philosophique, 55, 465-97.

池田祥英 2003「タルド犯罪学における模倣論」「日仏社会学会年報」13,71-90

池田祥英 2004「タルド社会学における模倣の諸類型」『社会学史研究』 26,45-61

池田祥英 2005「タルドとデュルケムの論争:デュルケム主要著作に対するタルドの批判を中心として」 大野道邦編『フランス社会学への挑戦:日仏社会学叢書第2巻』恒星社厚生閣,135-63

児玉幹夫・浜口晴彦 1968 『フランス社会学の研究』 早稲田大学出版部

兒玉幹夫 1996 【〈社会的なもの〉の探求:フランス社会学の思想と方法』白桃書房

小泉義之 2006 「脳の協同:ガブリエル・タルド『経済心理学』を導入する」『Mobile Society Review 未来 心理』(株式会社NTTドコモ・モバイル社会研究所) 8,40-9

米虫正巳 1998「タルドーデュルケム論争をめぐって」『人文論究』(関西学院大学人文学会) 48(3), 35-48

米虫正巳 1999 「『冷戦』 の系譜: 社会学の哲学批判」 『人文論究』 (関西学院大学人文学会) 49(3), 45-58

米虫正巳 2000「社会的なものの閉域」『人文論究』(関西学院大学人文学会) 50(2,3),17-34

Le Bon G., [1895] 1921, Psychologie des foules, Paris: Alcan. (=1993, 櫻井成夫訳『群衆心理』講談社)

Logue W., 1983, From Philosophy to Sociology: The Evolution of French Liberalism, 1870-1914, Northern Illinois University Press. (=1998, 南充彦ほか訳『フランス自由主義の展開1870~1914: 哲学から社会学へ』ミネルヴァ書房)

Lubek I., 1981, Histoire de psychologies sociales perdues: le cas de Gabriel Tarde, Revue française de sociologie, 22, 361-95.

Milet J., 1970, Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire, Paris : Vrin.

Mucchielli L., 1998, La découverte du social. Naissance de la sociologie en France (1870-1914), Paris : La Découverte.

Mucchielli L., 2000, Tardomania?: Réflexions sur les usages contemporains de Tarde, Revue d'Histoire des Sciences Humaines, 3, 161-184.

内藤莞爾 1988 『フランス社会学史研究』 恒星社厚生閣

夏刈康男 1996『社会学者の誕生:デュルケム社会学の形成』恒星社厚生閣

白鳥義彦 2003「『動物社会』と進化論: アルフレッド・エスピナスをめぐって」阪上孝編『変異するダ ーウィニズム: 進化論と社会』京都大学学術出版会, 237-64

鈴木泉 2003「哲学と社会学の幸福な闘争:タルドという奇跡についての一考察」『社会学雑誌』(神戸大 学社会学研究会) 20,95-110.

Tarde G., 1880, La croyance et le désir: la possibilité de leur mesure, Revue philosophique, 10, 150-180, 264-283.

Tarde G., 1886, La criminalité comparée, Paris : Alcan.

Tarde G., [1890a] 1895, Les lois de l'imitation, Paris: Alcan. (=1924, 風早八十二訳『模倣の法則』而立社 [部分訳])

Tarde G., [1890b] 1892, La philosophie pénale, Lyon et Paris : Storck et Masson.

Tarde G., 1898, Les lois sociales, Paris: Alcan. (=1943, 小林珍雄訳『社会法則』創元社)

Tarde G., 1900, Leçon d'ouverture d'un cours au Collège de France, Revue internationale de sociologie, 8, 165-81.

Tarde G., 1901, L'opinion et la foule, Paris : Alcan. (=1989, 稲葉三千男訳『世論と群集』[新装版] 未來社)

Williams R. H., 1982, *Dream Worlds: Mass Consumption in Late Nineteen-Century France*, Berkeley: University of California Press. (=1996, 吉田典子・田村真理訳『夢の消費革命:パリ万博と大衆消費の興隆』工作舎)山下雅之 1993「動物社会から有機的社会へ」『社会学雑誌』(神戸大学社会学研究会) 10, 46-62.

山下雅之 1996 「コントとデュルケームのあいだ:1870年代のフランス社会学」木鐸社

Contribution de Gabriel Tarde à l'établissement de la sociologie française à la fin du XIX^e siècle

Yoshifusa IKEDA

Cet article a pour but de montrer que Gabriel Tarde a essayé, à sa propre manière, d'établir la sociologie comme science indépendante, comme l'a fait son rival, Émile Durkheim. Pour cela, nous comparerons d'abord les idées de Tarde à celles des autres sociologues français de la même époque. Ensuite, nous examinerons la portée de la pensée sociologique tardienne en observant : l° l'imitation comme objet de sociologie et quantification des choses sociales par la «croyance» et le «désir», deux éléments psychiques quantitatifs ; 2° les lois de l'imitation comme processus des changements sociaux ; 3° la relation entre la théorie de l'imitation et ses recherches appliquées aux phénomènes criminels et aux comportements des foules. Enfin, nous examinerons sommairement comment la situation du monde académique à la fin du XIX^e siècle a influencé la formation de la sociologie et le rôle que Tarde y a joué.

2006年秋季大会‧一般研究発表要旨

プルードンにおける「社会」について

伊多波宗周

本発表では、『革命と教会の正義』(1858) 以前の議論に限定し、ブルードンが「社会」について語るときに何を問題にしていたのかを見るという作業を行った。1858年を境に彼の構想する社会像の力点はアナルシスムから連合主義へと移っていると言われるが、彼の思想の変遷を内在的に研究し、その全体像を捉えるには、1858年以前の議論を入念に見ることが必要だと考えたからである。発表の形式としては、ブルードン研究の古典であるジャン・バンカール著『ブルードン:多元主義と自己管理』(1970) の議論の枠組みを確認することを出発点に、それが、ブルードンの思想の最終的全体像を体系的に捉えようとしたがために論じることを諦めざるを得なかったと思われる事柄について、論を展開した。その要約は以下の通りである。

バンカールは、ブルードンの議論を「労働」という概念から基礎付けようとした。その方向性 に誤りはないが、前期思想において、同じく問題にされ続けていた「権威」の概念が軽視されて いるように思われる。『所有とは何か』(1840)の中の「集合力」の議論においては個別の労働者 を超えた「社会」の実在性が明らかにされており、その議論を補強するものとして『所有とは何 か』の最終章やバンカールが重視する『人類における秩序の創造について』(1843)の「史的労 働論」が書かれているのは確かである。しかし集合的な労働の在り方を問題にするその議論は、 「社会」とそれを構成する個人との関係という問題を射程に入れてはいない。ところで『所有と は何か』において所有権の根拠とされたのは「権威」であった。ある排他的な単数形の所有権が 認められるのは、自然権によるものでも、労働によるものでもなく、結局、政府の法律によって 権威付けが与えられるということによってでしかない。これは専制と同根のものであり「正義」 とは相容れないものとされる。『19世紀における革命の一般理念』(1851)においては、ルソーを 批判する文脈の中で、個々の具体的な相互の「契約」に基づき、権威ではなく「自発性」によっ て人々が結びつくような社会像を提示する。それは即ち「個人や集合体の活動のみを通じて、固 有の秩序と固有の内的法則を実現する社会それ自身」であるアナルシーであった。ビエール・ア ンサールが後期思想について「かつて全否定していた権威を一方の項とする(他方は「自由」) アンチノミーが連合主義の基盤を為すことを承認している。ここでの彼の思想の変化は軽視でき ない」(『ブルードンの社会学』)と述べている通り、「権威」(そして「正義」)の概念を糸口にプ ルードンの思想の深化を辿るのが今後の課題である。

目的論と生気論

――ベルクソンと合目的性の問題――

藤田 尚史

1907年に出版された『創造的進化』は2007年に刊行百周年を迎える。これを単なるアカデミッ クなイヴェントでなく真に哲学的な出来事とするために私たちに何ができるか。分子生物学から 構造生物学、生命科学あるいは複雑システム科学へと進むうちに〈目的論〉の亡霊がいよいよ執 拗に現れてきている。すでに19世紀後半、生理学者時代のフロイトの師エルンスト・フォン・ブ リュッケは卓抜な言い回しを用いて事態を的確に言い当てていた。「長い間、生物学者は、目的 論の前では、彼女なしでは済まされないが、といって一緒にいるのを公に見られたくない女性の 傍にいるかのようであった」。この警句は、合目的性概念がその本性に反してプログラムや遺伝 子情報という一見客観的で実証科学的、すなわち機械論的な装いをまとわされている今、ますま す真理に満ちた輝きを放っている。生気論なしでも、いやむしろ生気論と決別することこそが、 目的論の生き残る唯一の方途である、と科学者も哲学者もこぞって「離婚」を奨励しているよう に見える現状に逆行するかのように、生気論たるベルクソン哲学は目的論との本質的な不可分離 性を主張している。そこで、「創造的進化」、とりわけその第1章の目的論に関する議論を大きく 三つの場面に分けて丹念に追うことで、ベルクソン目的論の特徴を探っていく。まず急進的目的 論は未来先取的・予見可能で、その合目的性は職人的なものであることが批判される。もし生命 に合目的性があるなら、それは回顧的・予見不可能で、その合目的性は芸術家的なものである。 「創造的な目的論」が形容矛盾でない所以である。次にベルクソンの批判する「内的合目的性」 概念はカント『判断力批判』に由来すること、その真の問題点はそれを暗黙のうちに支えている 統制的理念という超越論的構成であることを指摘する。この二点の批判を経て、ベルクソンが 「目的論の方向の一つを目的論を越えて進む」と宣言した、その目的論の行方を追う。ベルクソ ンの目的論的生気論の特徴、それは神的・超越的な予定調和的視点でもなく、人間学的(有機 的)・超越論的な批判哲学的視点でもない、(非)有機的な生気論だということだ。最後にこの (非) 有機的な生気論の特徴をさらに掘り下げて理解すべく、ドゥルーズ・ガタリの生気論の類 型を借りて、クロード・ベルナールの生気論との比較を試みる。ベルクソン(エラン・ヴィタル) は、カント(統制的理念)・ベルナール(指導的理念)の超越論的な生気論ではなく、むしろライ ブニッツ (エンレテケイア) の系譜に連なる内在的な生気論なのではないか。目的論との「内線 関係 | を現代生命科学に「認知」させることが問題なのではない。そのような「認知」の一見合法 的な正当性の根拠こそが問い直され、ベルクソン的脱構築の問いに付されねばならないのである。

倫理的単純性とその担い手

――ジャンケレヴィッチのベルクソン読解とその逸脱から――

三河 隆之

現在、ベルクソン研究者をはじめ広く読まれているV・ジャンケレヴィッチ (1903-1985)の『アンリ・ベルクソン』は、1950年代に加筆・増補された第二版である。つまりこの書物には、主に『創造的進化』までのベルクソンを論じた1931刊の初版『ベルクソン』における記述を一方に、他方には初版の翌年に出た『道徳と宗教の二源泉』を踏まえて書かれた論考や、その後のジャンケレヴィッチ自身の思考の変化を織り込んだ記述と、その双方が混在しているのである。このことが、第二版『アンリ・ベルクソン』の捉えがたさの一因であると考えられる。

この第二版の最終部は、その結論として「単純性」という観点を提示していた。これは一言するならば「行為すること」であり、これは「一挙に身を置くこと」によって全体と部分、悪と自由といった種々の問題を、文字通り一挙に解消することとしての「魂」の歓びとして示されている。ただし、この観点がベルクソン哲学の要諦の一つの把握であると一概に結論するのは性急であり、ここにはジャンケレヴィッチ自身が古典より召還した魂論的思考が強く反映されている。

さて、初版『ベルクソン』を著した頃の若きジャンケレヴィッチは、ベルクソン自身の思考、 とりわけ『創造的進化』により忠実に、「有機的全体性」という観念を取り出していた。これは、 全体性を可能としている有機的連関の力、および「部分」についての説明を要請される考え方で あるが、ここでの初期ジャンケレヴィッチは生成変化の原理を支持することで困難を乗り越えよ うとしており、その点ではベルクソン的な物質と生命の二元論を踏まえていると言えるだろう。

ところが、こうした観点をそのまま『道徳と宗教の二源泉』読解にまで持ち越すことには問題がある。というのも、同書においてベルクソンが展開した「静的なもの(道徳、宗教)」と「動的なもの」の観点に照らすと、有機的全体性の観点は後者ではなくむしろ前者との間に親和性をもっていると考えられるからである。換言すれば、『二源泉』で言われる英雄や神秘家における跳躍には、『創造的進化』における生の跳躍との間に質的な差異が含まれているのである。ところが第二版『アンリ・ベルクソン』におけるジャンケレヴィッチは、上述したような「魂」の単純性という、ここでは動的なものに関わる観点を、なおも有機的全体性の考え方を保持しつつ両者を一貫したものとして把握するという短絡を犯してしまっているのだ。

この短絡は、道徳における開きつづけることへの要請と「魂の平安」としての歓びへの志向と のせめぎ合いを抱えつつも、ジャンケレヴィッチが「人間」の一義的把握の道に、ある時点から 傾斜したことと関係する。倫理的主体の特異性に関する議論の糸口が、ここに存するのである。

沈黙のコギトの語る言葉

無償性のアポリア――

高橋 若木

本発表は、メルロ=ポンティが晩年の「研究ノート」に残した沈黙のコギトに関する批判的コメントの真意を探りなおし、前期の思索を後期につなぐ根本問題として、沈黙のコギトが言葉を語りだす場面を理解する上での困難を "無償性のアポリア"として分析した。

まず、『知覚の現象学』「コギト」章で沈黙のコギトが導入される箇所の通常ほとんど着目されていない一節を分析した。メルロ=ポンティはそこで、慣れ親しまれた習慣的な発話を生きるとき、話者が意味作用と言葉の不可分性を忘却し、予め与えられた対象や自己の直観を任意の記号で表象しているかのように思い込んでいく傾向に注意を促す。受肉はそれ自身を忘却させるのである。沈黙のコギトとは、そこから言葉と意味作用の「表現的統一体」にふたたび立ち返る思考の運動に他ならない。よって、それは受肉という発想から逸脱・後退する言語以前の自己直観ではないが、習慣的に動機づけられた所作的発話という指像のなかで理解することもできない。

同著「表現」章の議論が沈黙の経験をある種の語りだしの経験と結び付けていることを指摘した。慣れ親しまれ制度化された「語られた言葉」では、意味作用の言葉への受肉が忘却され、"ざわめき"があるが、初めてその言葉を語りだすことで新たな意味作用を理解するような「語る言葉」における受肉の更新のモメントは"沈黙"している。沈黙への環帰と沈黙を破る所作としての「語る言葉」の語りだしは、極めて近い、ほとんど同時的といってよい事柄として扱われる。

だが、沈黙のコギトの語る言葉は、「いかにして言語が不可能ではないか」を理解させてくれるが、「いかにして言語が可能であるか」を理解させてくれないとのちに言われるように、ある困難な性格に追い込まれる。「ひと」の語る習慣的な「語られた言葉」には、振る舞いの形態がもつ典型性を保障するだけの反復可能性があるが、言葉と意味作用の同時的変転を、いかなる保障も他の「ひと」との慣れ親しんだ相互性もなく、"無償で"生きる「語る言葉」の沈黙は、語ろうとする所作が言葉として成立するために必要な反復可能性をいかに容れうるのか。意味作用と言葉の不可分性としての受肉は、言葉が可能であったことを理解するための条件として追求されるが、特定の現在において想定されれば言葉の不可能性を意味しかねないだろう。受肉の沈黙、その無償性は、アポリアである。本発表では、最後に、『知覚の現象学』では自らを触発するものを自ら生成させる時間性と結び付けられた沈黙のアポレティックなあり方こそ、後期思想で再考に付されたものであり、新たに登場する"imminence"の概念こそ、このアポリアを内在的に再考する試みの鍵だったことを示唆した。

身体の表現

―メルロ=ポンティとドゥルーズ――

小林 徹

ただ物を見るという単純な行為にも、ある遠近法の採用、見るためのあるスタイルの行使が含まれている。具体的な状況から抽象された普遍的な事物を思考している時にさえ、われわれは今ここに碇を下ろしているこの身体という出発点から完全に離脱し去ることはできない。ある意味で、あらゆる行為がわれわれのこの投錨点の刻印であり表現である。逆に言えば、表現とはわれわれが身体を通して自らを世界の内に挿入する運動であると同時に、世界が身体を通してわれわれに現象してくる運動である。「身体が表現する」というこの端的な事実は、哲学的な思考が常にそこに立ち戻らねばならない原点である。

表現する身体において最も根源的な経験は、メルロ=ポンティによれば、ゲシュタルト、つまり形態の発生である。それは既に形成され配置された形態の再生産ではなく、その度ごとに新たに生み出される形態、今ここで生まれつつあるこの形態である。この形態はまだ誰の所有にも帰していないがゆえに、すべてのものに開かれており、何ものにも縛られずにおのれを表現している。表現とは、ある情報を私から他者へと伝達することではなく、私と他者が共存している世界の内側から、私と他者との間である新しい形態を生み出すことなのであり、ゲシュタルトとは世界の中に発生する個々の形態ではなく、世界の発生そのものなのである。身体は、揺らぎ続ける形態、新しいものであり続ける形態の豊穣性のうちに生きている。また身体は、現在において過去の全体を捉え直し、それを未来へと投じる。われわれは表現によって、生きた歴史の中で、もはや出会うことのない人々や、いまだ出会っていない人々との出会いに結ばれるのである。

では、現在の内側から現在を越え出るこの力は、どこから来るのだろうか。それは表現する身体の力であると同時に、もはや表現しない身体の力でもあるのではないだろうか。ドゥルーズによれば、器官を通して知覚的世界との関係を構成しつつ生きる身体のうちに、器官なき身体が蠢いている。それは生きた身体を支える何か別の身体ではなく、むしろ死に直面しつつ生きている身体の極点である。ゲシュタルト、つまり形態の発生を貫いているのは、全面的な無形態のカオスと向かい合いつつ常に問い直される生成変化のリズムである。このリズムは身体を引き裂く力であると同時に、身体を新しい経験に向けてさらに再び編成し直し続けようとする生命の力である。私と他者が表現によって結ばれている世界のまさにその奥底に、私も他者もいない世界、つまり無人島、あるいは砂漠が存在する。それは知覚しえない微粒子が流動する絶対的な平面であり、形態化を不断に超過する力の場所である。

ドゥルーズにおけるアルトー概念の使用について

――無能力(impouvoir)の観点から――

山森 裕毅

本発表の目的は、ジル・ドゥルーズの『差異と反復』第三章において、アントナン・アルトーの「思考の無能力」という概念が果たした役割を明らかにすることであった。

『差異と反復』第三章は、哲学を開始するより先に私たちが「思考すること」に対して抱いてしまっているイメージを批判するものである。そのイメージのひとつは、「思考することは再認することである」というものである。このイメージに従って為された哲学は、私がある対象を再認するためには、私が見たり触れたり、想像したり、想起しているそれぞれの対象が同じものであると想定する必要があると考える。ここからカントによって、感覚、想像、記憶の各能力を同一性の形式に基づいて一致して働かせる超越論的な主観性が導き出される。このとき、思考はそれら私に備わる各能力を束ねる主観性である。またこのイメージには、「思考する能力は誰にでも備わっている」という副次的なイメージを伴っている。つまり、このイメージに従う哲学においては、権利上どのような人間も「私である限りで」思考する能力を持つ。

このイメージ対するドゥルーズの批判は、権利上の「私である限りで」の思考の不可能性を提示することである。そのためにまずドゥルーズは、実際人は自発的には考えず、思考せねばならない困難な状況によって思考させられるという事実上の観点を提示した。ところで再認の思考は、対象の同一性を「私において」確定することを働きとする限りで、困難な状況、未知なる展開において機能しない点で、思考としては無力(impuissance)である。アルトーの「思考の無能力(impouvoir)」はこの観点からドゥルーズに使用される。ドゥルーズの「思考の無能力」の解釈は、「私である限りで」思考する能力を無能にする能力こそが「思考の無能力」であり、それが思考の最大の力能(puissance)である、というものである。このことは、思考は感性や記憶を統治する主観性のようなものではなく、主観性から独立した能力であり、同時に感性や記憶などもそれぞれ自律した能力であるということを意味する。

このように、『差異と反復』第三章におけるアルトーの「思考の無能力」の役割は、哲学にま とわりつく思考のイメージを打破することであり、そのおかげでドゥルーズは超越論的主観性を 排除した形で超越論的領野の探求を推し進めることが可能になった。

2007年春季大会‧一般研究発表要旨

ジュール・ラシュリエの主体概念

若松 猛

ラシュリエは『帰納の基礎』の中で、クザン、ヒューム、カントらを批判しつつ、彼等を乗り 越えるような主体概念を描き出そうと試みた。その際に基礎となるのが、クザンから引き継いだ 内観心理学的手法とカントの「超越論的」な認識という概念である。クザンは、我々に直接観察 可能なものは意識の事実だけであると考え、それを越えるものを認めようとはしなかった。だが 最終的には、意識の事実を越え出てしまうような実体的主体を認めてしまったという点で、ラシ ュリエはクザンを批判する。ラシュリエにとって、意識の事実に現れるものの基礎は感覚であっ た。よって、感覚によって捉えることのできない実体的主体などというものを認めることは出来 なかったのである。そこでラシュリエは、カントから超越論的な認識という発想を借り受けるこ とによって、思惟と同時に立ち現れるものとして主体を捉えようとする。彼はカントのように、 まずは「思惟の可能性」の条件を示すことからはじめる。彼によると、思惟が可能となるために は、(1) 感覚とは異なる主体が存在すること、(2) 多様な感覚の中においてもこの主体が統一的 であること、(3) その統一性が思惟の能動的作用としてではなく、諸感覚の親和性と凝集性のよ うに受動的なものとしてあらわれること、以上三つの条件が必要となる。このようにしてラシュ リエは、思惟とともに立ち現れる主体、すなわち思惟する主体を顕わにした。確かにラシュリエ は、思惟する主体を明らかにする上で、カントの方法に大きく依拠していたといえよう。だが彼 は、カントの超越論的統覚そのものについては拒否しなければならなくなる。というのも、彼の 評価によれば、それはあくまで能動的かつ主観的なものであり、客観的な認識への通路を閉ざす ものに他ならなかったからである。カントにとって、超越論的統覚は、諸表象とそれについての 思惟を、断片的なものではない統一的な主体としてまとめ上げるためには不可欠なものであった。 これを拒否する以上、ヒュームのように、ラシュリエの主体概念は諸表象とそれに付随する思惟 の断片的な集合にまで後退してしまう可能性がある。確かに、ヒュームもまたラシュリエ同様、 認識から主体を明らかにしようとする。だがヒュームは、主体を形成するような諸知覚に連続的 な継起は認めるにせよ、統一性は認めず、むしろ流動性や運動性を見出していた。よってヒュー ム的な主体を分析したところで、必然性には達することは出来ない。だがラシュリエは、思惟の 可能性の条件の中に主体の統一性そのものを含み込んでしまうことによって、同時に必然性をも 許容するような主体概念を打ち立てた。このようにしてラシュリエは、クザン、カント、ヒュー ムの主体概念の批判を通して、非実体的であり、かつ客観性と必然性とを併せ持つような主体概 念を形成したのである。

バシュラールにおける想像力の垂直性と文学的風景の形成

高島 香

バシュラールは『大地と意志の夢想』の中で、地平線に沈む太陽を大きな溶鉱炉として表現する、T.ハーディの『テス』に見出される風景を取り上げて、文学の中の風景が、鍛冶屋の労働において形成される宇宙観に通じることを指摘する。鍛冶屋の労働過程に一つの物質観を形成するものがあり、その労働の中の物質観が文学の中の風景において見出される物質観と同じものとされる。ウィリアム・ブレイクやリルケの作品の中の風景、伝承文学の中の怪物や「ミニアチュール」のいる風景についても同様である。文学の中の風景は物質の内密にある力、物質の「内密性」を表現する。『空間の詩学』の中で、文学的想像力は生活の中の日常的な労働にも通じるとされる。生命の働きとしての貝殻や鳥の巣の形成と同様に、生活において形成される空間は「生きられた空間」として内密的である。このような物質の内密性の表現としての風景を作り上げる想像力は垂直的である。

バシュラールによれば、文学的風景における形や色について重要なのは、共通の時間から解放された「垂直的時間」としての瞬間における夢想から形や色が作り上げられる過程である。『空と夢』の中で、この過程における運動が上昇と下降の垂直性にあるとされる。下降は「想像的落下」によって開かれる深淵である。ブレイクの詩の中の飛翔が自由であるとされるのは、上昇が重さとしての下降を乗り越えることだからである。飛翔という上昇の運動には下降が伴い、軽さは重さがあることによって見出される。軽さは深淵において生み出される内的な光でもあり、形や色は軽さと自由としての「光」が生み出されることによって創造される。

上昇の運動は深淵において垂直的に自らを立て直す力である。この自律的な「立て直し」において想像力は意志であり、「垂直的」とされるのは、想像力が意志としての能動性にあることを意味する。このような意志としての想像力は造形の働きとして文学的風景を創造する。文学的風景の創造は造形としての彫刻の働きに通じる。造形される形は「内側から体験される形」としての内密的空間になる。内側からの創造は、物質の抵抗を乗り越えて造形する上昇の運動でもある。想像力は、重さと物質の抵抗を乗り越えて文学的風景を創造する。想像力の垂直性は乗り越えと自由において形成され、その形成の働きそのものが文学的風景を能動的に作り上げる力になる。そして、想像力は過去への下降としての「幼年時代への夢想」という「原初性」に向かうことができる。その夢想は深淵において上昇の方向を見出す力、自らを立て直す力であるという意味において垂直的である。このような上昇と下降の力動性にある想像力は、風景に「生の表現」としての価値を与える「価値付与作用」の働きでもある。

アンドレ・バザンの映画美学に関する考察

――マルロー批判を中心にして――

柴田 健志

今日の映画研究の流れの中では、抽象的な映画美学よりも、実証的な映画史の読み直しが主流になっているようである。これに対し、映画美学のような分野は、その歴史的な役割をすでに終えつつあるようにみえる。ただ、いっけんするとこの流れに反するようなのだが、過去の映画理論の再検討は、近年ますます活発におこなわれている。そしてその中で取り上げられる機会がとりわけ多いのがバザンなのである。バザンの映画理論が再検討に値するものであるという評価が共有されている。この発表も、こういう流れのなかでバザンの映画理論を再検討する試みであった。映画における視覚イメージと音声イメージという主題でバザンを読み直すというのが発表の趣旨である。この主題をもう少し具体的にいえば、映画がサイレントからトーキーへ移行した結果として生じたイメージの変容はどのようなものだったか、ということである。

映画がサイレントからトーキーへ移行したのは1930年前後で、トーキーがもたらした映画の変容についての論考をバザンが書いたのは1950年代になってからのことである。バザン以前に、アンドレ・マルローがすでに同じ問題を考察していた。1940年に雑誌『ヴェルヴ』に掲載された「映画の心理学素描」がそれである。マルローのこの論文を、バザンは当時すでに読んでいる。そしてそれから10年ほど後に、今では『映画とは何か』に収録されている「映画言語の進化」という論考において自らも同じ問題に取り組んだとき、バザンはマルローの論文にはっきりと言及し、かつそれを乗り越えようとしている。今回の発表の焦点は、トーキーに関するマルロー、バザン、それぞれの見解を対照させ、この両者の映画理論の差異を浮き彫りにすることによって、バザンの映画美学の核心にある思想に迫ることであった。

稀少性と人間

――サルトル集団論における稀少性の位置づけ――

沼田 千恵

本発表の目的は、後期サルトルにおける集団の形成を、『弁証法的理性批判』を中心に展開さ れる稀少性(rareté)の概念の検討を通じて明らかにすることである。稀少性の概念は、個人の周 辺 (environnement) に対する関係としてとらえることができるが、そこで強調されるのは人間と 周辺との、あるいは人間と人間との、物質という非人間的なものを媒介にして成立する一種の緊 張関係である。それは人間の多様性の否定的統一であり、われわれは「万人に十分なだけ存在し ない」という事態のうちに、物質を所有し消費する見知らぬ他者を、私の窮乏の根拠であり私の 存在を脅かす者として見出す。この関係においてわれわれが帰属させられる集団のあり方は、一 定の階級や階層における断絶を超えて、われわれを「人間たち (les hommes)」という仕方で結び つける。言いかえれば稀少性は、われわれが特定の社会や階級に身を置くことの根底に「人間た ちのさなかにあるもの」として存在することを明らかにするものである。稀少性がもたらす人間 と人間との関係は、ものの分配の不平等がもたらす闘争である。人間の実践の歴史はこうした欠 乏を克服するための闘いの歴史として位置づけられている。ここに見出されるのは何よりも「消 費するもの」としての他者がもたらす私への脅威である。各人にとっての「総体」としての「み な(tous le monde)」が、存在しうるのは、各人が各人に対して一定の対象を消費する機会を奪う 存在としてであり、生存に必要なものが物質的に無化されることによって、自分自身が物質的に 無化される可能性を表すものが、稀少性に基づいた人間関係なのである。しかしながら、ここで 人間は極めて「量的な局面」へと送り返されることになる。すなわち、「生存可能なもの」か 「排除されるべき余計なもの」かという他者との量的な交換可能性へ。ここでは万人が等しく万 人にとっての脅威として存在しうるのであり、「各人の単なる生存が、稀少性により他者および 万人にとっての非生存の恒常的な危険」として位置づけられる。稀少性がわれわれに示すのは、 〈誰が排除されるべきなのか〉ではなく、〈どれだけが余計なものなのか〉という極めて「非人間 的な(inhumain)」量的な問題なのである。では、こうした非人間性において説明される他者との 関係は、乗り超え可能であるのか。サルトルはこの問題に対して、稀少性がもたらす人間関係は 自己の生存の欲求に根ざしてはいるものの、一方の実践は「他方の実践の認知」を前提にして行 われること、さらにはこうした活動の二元性を一元性へと統合すること、すなわち、他者の実践 を私の実践へと統合することが最終的な目標とされる様々な行為を提示する。したがってサルト ルは、稀少性に支配されながらも、その克服の過程において、他者の実践の認知」に依拠するよ うな共存的関係を、人間のあり方の最終的な目標として掲げていることがうかがわれるのである。

公 募 論 文

コギトの特権性

岩佐 宣明

1. 特権性という問題

デカルト哲学の第一原理はなぜコギトなのか。なぜ、「〈私は思惟する、ゆえに私は存在する〉という認識は、あらゆる認識のうち、順序正しく哲学する誰もに浮かぶ第一のもっとも確実な認識」(〒7)なのか。一方で、この問いを解明することの困難さには、デカルト自身のうちにその一因があると思われる。彼はしばしばコギトに先立つ認識を認め、それらはきわめて明晰なので懐疑を免れると論じる(〒8, X 522-524)。が、他の認識を前提する認識がなぜ第一の認識たりうるのか、論争は絶えない。また、明晰ならば不可疑だとする釈明にも問題がある。彼は一方ではコギトは明晰判明ゆえに確実だとし、ここから明晰判明な認識をすべて真とする一般的規則を引き出すが(VI 33, VII 35)、他方では、この規則は神の誠実が証明されるまで保証されない、とも述べられる(VI 38-39, VII 13)。おそらく数学的合理主義の基礎づけという哲学的企図の下で、コギトをめぐるデカルトの発言は、コギトの第一原理というステイタスを代償にしても、コギトからの確実性の拡張がより容易になるような方向へと、流されていったのだろうじ。

だが他方で、たとえ断片的にせよ、デカルトの第一原理がコギトでなければならなかった真の理由を解明するための手がかりなら、彼のテキストの随所にその痕跡が見出される。『原理』ではコギト発見の直後、「精神は自分自身をすでに知っているが、他のすべてのものについては今なお疑っている」(W9,cf.IX(2)10)と述べられ、コギトとそれ以外の認識とが明確に差別化されている。この差別化に即してみれば問題の理由はごく単純で、つまりそれは、ただコギトだけが最大の懐疑にも耐えうる唯一の認識だからであろう。では、コギトの確実性を特権的なものとして囲い込むこの差別化の根拠はどこにあるのか。私が私自身の心的状態を認識するさいの特権性、という伝統的にデカルトに帰されてきた周知の古典的テーゼに、ここで再度着目しよう。一口に心的状態と言っても様々で、私はたとえば怒りと後悔をともに認識する。だが、私は両者を二つの異なる認識によって認識するのだろうか。もしそうなら、私が怒りは認識しても後悔は認識しないということ、またはその逆がありうるだろう。ところがデカルトが「意識(conscientia)」と呼ぶタイプの自己認識においては、私が怒りと後悔をともにもつなら、私は必ず両者をともに認

識する。というのも、精神の内にあって意識されないものは何もないからである (Ⅲ273, V221, W149, W107, W1246)。それゆえいかに多くの心的状態を対象とするのであれ、意識はつねにそれらをただ一つの認識によって認識する。そこで (1) かりにコギトに要求される諸前提が、すべて私自身の心的状態の認識に還元されうることが示されるなら、コギトはただ一つの同じ認識によって正当化されうる、ということになる。そのうえで (2) 意識の確実性の根拠がそれ特有のものであることが証されるなら、それはつまり、コギトの確実性は特権的である、ということにほかならない。本稿ではこのうち、主に (1) を扱う。

一方で、精神の自己認識がコギトの必要条件かと言えば、デカルトの答えは明確である。たとえば『原理』第1部第9節。思惟を意識の対象すべてと定義したうえで、彼は「私は見る、ゆえに私は存在する」という推論にかんして、「見る」ということで身体作用を理解するなら、この推論は絶対確実とは言えないが、思惟としての見る感覚そのものを理解するなら、この推論は絶対確実である、と説明する(〒7-8)。前者の場合に問題の推論が確実だと言えないのは、この場合には推論の前提が疑わしいからであり、そしてそれが疑わしいのは、身体作用は私の内にあって意識される対象ではないから、要するに、精神の自己認識の対象ではないからである。しかし他方で、デカルトが精神の自己認識のみをコギトの必要条件と考えていたかと言えば、そうではない。彼の公式見解によれば、コギトの正当化には、思惟や存在といった普遍者の認識、また「思惟するためには存在せねばならない」という公理の認識など、精神の自己認識以外の要素もまた必要とされるのである(〒8)。そこで、これら二種類の認識にデカルトが割り当てた役割が、いずれも精神の自己認識のみによって果たされうるか、これが本稿の主たる問いとなる。

2. 普遍者の認識をめぐって

コギトに先立って思惟や存在とは何かを知る必要があるというのは、もっともである。「私は思惟する」と主張する者が、思惟とは何かと聞かれて知らないと答えるなら、彼に自分の主張の真偽を判定する権利はあるまい。だが、これは正確には何を知る必要があるということなのか。デカルトの基本的な考えとして、言語は観念を表現し(〒160,〒37)、観念は事物を表現する。がまず、語がどんな観念を表現するのかを知る必要はあるまい。私が観念の言語化において誤るとしても、この失敗は私から他人と意思疎通する権利を奪うにすぎない。思惟や存在という語が表現する、ないし表現しているはずの観念がどんな事物を表現するのか、こちらが問題である。だがこれにも二義ある:(a) 観念がどんな事物を表現すべきなのか知っている、(b) 観念によって自分が事実どんな事物を表現しているのか知っている。(a) は、観念と事物の結合には自分が現に行っているのとは独立に定められた外的規範があり、その規範を知っているという意味、(b) は、そうした規範とは別に、ともかく自分が現に採用している結合を知っているという意味である。デカルトが問題にしたのは(a) だと思われる。だがそれが本当に必要なのか。たとえば、そうした外的規範は、たとえ私自身はそれに従っているつもりでも、実際には何ら存在しないと想定してみよう。一方で、この場合たしかに(a) は成立しない。他方で、たとえこの想定

が事実だとしても、自分の認識を構成する諸観念によって私は現に今どのような事物を表現しているのか、それさえ正しく知っていれば、私が自分で自分の認識の真偽を問うには十分だろう。つまり、(b) において誤りさえしなければ、私が何かを認識し、その認識を評価するために必要な条件は、何も失われないのである。ところがこの(b) とは、まさしく精神の自己認識にほかならない。思惟や存在だけでなくコギト命題全体の意味の認識についても、この議論は有効だろう。

3. コギトの「ゆえに」をめぐって

「思惟するためには存在せねばならない」という公理の問題に移ろう。コギトの「ゆえに」は この種の公理の認識なしに、精神の自己認識のみによって正当化されうるだろうか。コギトの特 権性をうまく説明できないという点以外にも、従来の理解にはそれ固有の難点がある。まずはこ ちらの側面から問題に接近し、われわれの新解釈がもちうる多角的な利点を示したい。

i. デカルトの公式見解: コギトの「ゆえに」を説明するのに「思惟するためには存在せねばならない」という公理に訴えるとき、デカルトが考えていた一般的な推論原理は、何ものかがある性質をもつならそのものは存在する $(B(a) \supset (\exists x)(x=a))$ 、というものだろう。事実これは、彼が『原理』第1部第11節 (w = a) でコギトにおけるその役割を強調する、「無にはいかなる性質もない」という公理の言い換えにほかならない。この見解をめぐり解釈史上もっとも多くの議論を呼んだのは、論点先取の問題である。ヒンティッカはこれを、「ハムレットは思惟する、ゆえにハムレットは存在する」という詭弁を例にとって説明する。この種の詭弁を防ぐには、B(a) からaの存在を導く際「扱うべき単称名辞はすべて現実的に存在する個体を本当に指示する」という実在前提が要求される。それゆえ「思惟するものはすべて存在する」という命題はじつは「現実的に存在する思惟する個体はすべて存在する」という同語反復であって、これが推論原理として機能しうるのは、結論が前提においてすでに先取りされている場合だけであるこ。

アカルト自身この難点には気づいていたはずである。彼は「私は呼吸する、ゆえに私は存在する」という推論を、「もし人が自分の存在を、呼吸することは自分が存在することなしには不可能である、ということから結論しようとするのなら、彼は何も結論していない。というのも、そのためには予め自分が呼吸することを真だと証明する必要があるが、これは自分が存在することをもまた証明しておくのでなければ不可能だからである」(II 37)と批判している。ところがその一方で、彼は「私は呼吸すると思惟する、ゆえに私は存在する」という推論にかんしては、「呼吸するという思惟は存在するという思惟よりも先にわれわれの精神に提示され、そしてこの思惟をもっているかぎり、われわれは自分がそれをもっていることを疑いえないから」(II 37-28)、この難点を免れると主張する。パリアントはデカルトのこの線引きを弁護して、「私は存在する」を演繹するための前提が、この演繹の瞬間に疑いえないものであるなら論点先取にはならない、と論じるい。前提の正当化と結論の正当化が同時なら論点先取ではない、ということだろうか。だが前提と結論の正当化が同時だからといって、当の推論が「何も結論していない」ことにかわ

りあるまい。ライブニッツの言を借りるなら、「(私は思惟する、ゆえに私は存在する)と述べることは、思惟から存在を本来の意味で証明することではない。なぜなら、思惟することと思惟しつつ存在することとは同一の事柄であり、(私は思惟しつつ存在する)と述べることはすでに(私は存在する)と述べることだからであるい。

この批判にたいしてカッツは、たしかに「私は思惟する」を真だと知るためには「私は存在する」を予め真だと知っている必要があるが、しかしそれを顕在的に知っている必要はなく、そして前提において潜在的にしか知られていないものを顕在化することは何ら論点先取ではない、と論じる。なるほどデカルト自身、「生得的な観念から、その観念のうちに潜在的には含まれていたが、しかし前もって私がそれに気づくことのなかったものを引き出すこと、たとえば三角形の観念からその三つの角が二直角であることを引き出することは、論点先取ではない」($\blacksquare 383$)と述べている。だがデカルトにおいて、何かを潜在的に(implicite)認識している、という表現は二義的である。。ある場合には(V 147, V 153)、その何かを現実に認識しているが注意の中心的対象とはしていないことを、またある場合には($\blacksquare 430, V \blacksquare (2) 166-167$)、その何かをまだ現実には認識していないが精神に固有の力だけでそれを認識する能力をもっていることを、意味する。三角形の内角の論証は、後者の意味での潜在的認識の顕在化であり、もちろんここに論点先取はない。だがカッツが言う潜在的認識は、明らかに前者の意味であろう。

論点を明確化するため、次のウィルソンやカーリーの議論に目を向けようで。彼らは、コギトが論点先取だと非難されるのは、前提の真理性を知るために予め結論の真理性を知る必要があるからだが、しかし妥当な推論とはすべて結論の真理性が前提の真理性の必要条件となるような推論である、と論じる。だが結論が前提の必要条件だからといって、結論を知ることが前提を知るための必要条件であるとはかぎらない。内角が二直角であることは三角形であるための必要条件だが、内角が二直角であると知ることは三角形であると知るための必要条件ではない。そこで問題は、「私は存在する」が真であることなく「私は思惟する」が真でありうるかではなく、「私は存在する」を真だと知ることなく、ないしはそれを疑いつつ、「私は思惟する」を真だと知りうるかである。だがもしそれが可能であるなら、「思惟するためには存在せねばならない」という公理は、「三角形の内角は二直角である」という定理と少なくとも同程度には、疑いうるだろう。

それゆえカッツが言う潜在的認識の顕在化に、論点先取を免れるとすべき点はない。「pへqゆえにp」のように結論が前提において顕在的に認識される推論同様、「ソクラテスは走る、ゆえに彼は動く」のようにたんに潜在的にのみ認識される推論にも、われわれはその「ゆえに」に本来的意義を認めないだろう。とはいえ、とくに「私は存在する」の場合には、それをいきなり顕在的に認識することができず、「私は思惟する」においてまずは潜在的に認識すべき特別な事情がある、というなら別である。こうしてこの問題をめぐる最終の回答はやはり、存在認識と性質認識の関係をめぐるデカルトの証言、「われわれが実体に最初に気づきうるのは、それが存在する事物であるということだけからではない。存在する事物であるというだけでは実体はわれわれを触発しないからである。われわれが実体を容易に認識するのはその任意の属性から、無にはいかなる性質もない、という共通概念によってである」(WI25,cf.WI176,WI222)という証言に、訴え

るものであろう。事実これがマーキーやベイサッドの解釈である。

なるほど、ただ存在するだけのものの存在などわれわれは知りえず、われわれがその存在を知りうるのは何らかの性質をもったものだけだ、というのはありそうである。しかし、性質認識なしに存在認識は不可能である、というこの制約が含意するのはせいぜい、われわれの存在認識がつねに、「しかじかの性質をもつaは存在する」という形式になるということであって、「aはしかじかの性質をもつ、ゆえにaは存在する」という形式になるということではない。前者はまさに、「私は思惟しつつ存在する」というスピノザの定式が採用する形式である。彼は「〈私は思惟する、ゆえに私は存在する〉は〈私は思惟しつつ存在する〉と等価な単一命題である」とし、デカルトの定式に現れる「ゆえに」の無用性を主張したが。、少なくともこのスピノザの提案を受け入れれば、実体は性質をとおしてしか認識されえない、という制約を受け入れつつ、しかも論点先取の非難を回避することが可能だろう。

ii. ヒンティッカの解釈: デカルトの公式見解を不服としたうえでヒンティッカは、デカル トのうちにはしかしコギトの「ゆえに」にかんするまた別の議論がみいだされる、と主張する。 彼が行為遂行的と呼ぶその議論によれば、コギトの確実性は、「私は存在しない」という文の実 在的不整合に対応する「私は存在する」という文の実在的自証性に由来する。「私は存在しない」 と述べて誰かを説得する試みはつねに自滅的であり、そしてこの誰かがとくに自分である場合、 この自滅的試みは当の文をただ思惟するだけで遂行されうる。コギトの「私は思惟する」は、 「私は存在する」の不可疑性がその結果明らかになるこの思惟行為の遂行を指し示しており、し たがってその「ゆえに」が表すのも、前提と結論の関係ではなく、過程とその所産の関係であ る…。だがこの解釈にテキスト的なサポートがあるにせよないにせよ、本質的な前進はない。フ ェルドマンは、コギトをB(a) からaの存在を導く推論とみる説明にたいしてヒンティッカがな した同じ批判が、ヒンティッカ自身の解釈に跳ね返ってくる様を詳しく分析している。いった いなぜ「私は存在する」という主張は自証的なのか。存在することなく何ごとかを主張すること など不可能だからであろう。これはつまり、行為遂行解釈も結局「無にはいかなる性質もない」 という公理に依拠している、ということである。だがそうなると、この解釈も論点先取を免れま い。まず、私の存在を疑うという思惟行為が、その自滅性をとおして私の存在の確信を結果しう るのは、自分が現に当の思惟行為を遂行しているということを、私が確実に知っている場合だけ である。とことが一方、自分が存在することを予め確実に知らずして、どうして私は、自分が何 らかの思惟行為を行なっていることを、確実に知りうるだろうか。他方もしそれが可能であると いうなら、どうして自分の存在を疑う思惟行為は自滅的だと知りうるのか。

iii. 新解釈へ: われわれの解釈を示そう。行為遂行解釈を提示するに先立ち、ヒンティッカは一瞬、コギトにおける「私は思惟する」の役割を、「〈私は存在する〉が直観的に明証的であることを把握するには、思惟する必要があるという事実を表現する」という点にみるコギト解釈の可能性に言及している¹²²。この解釈には、コギトの「私は思惟する」と「私は存在する」との関係を、次のように認識作用と認識対象との関係として捉える可能性が示唆されている。

私は私が存在すると明証的に思惟する。 明証的な思惟はすべて真である。 ゆえに、私は存在する。

ヒンティッカはこの解釈を、それならばなぜデカルトは同様に「私は思惟する、ゆえに神は存在する」等々と言わないのか、と批判する。だが、かりに自分の存在の認識には明証性とは異なるそれ固有の確実性の根拠があり、そのおかげで私は唯一その認識においてだけは、認識から事物そのものへと、神の欺きにさえ抗して正当に推論しうるというなら、彼の批判に答えるのは容易だろう。われわれが上の解釈から学びたいのは厳密にただ、コギトの「私は思惟する」と「私は存在する」を認識作用と認識対象の関係として理解する、というこの観点のみである。

この理解に立てば、コギトはまず論点先取から免れる。一般に、自分がpを認識していることを確実に認識するために、pを確実に認識する必要はない。pが他の事柄ならよいが、かりに私が「私は存在する」を確実に認識していないなら、何であれ私が何かを認識していることも確実に認識することはできない、と反論されるだろうか。だが、たとえ私によって認識される私が存在しないとしても、私を認識する私は存在しうる、という点に注意しよう。これは私によって認識される星は存在しないとしても、星を認識する私は存在しうるのと同様である。それゆえ、私が私を認識していることを確実に知るために、私によって認識されている私の存在を確実に知る必要はない。むろんこのことは、われわれの解釈ではコギトの「私は思惟する」の正当化に私の存在認識は不要である、という意味ではない。私を認識する私を認識するという第二階の自己認識のレベルで、その自己認識の対象となる私の存在が確実に認識される必要があるように、そしてまた、この第二階の自己認識を私が行なっていることを正当化するために、さらに第三階の自己認識のレベルで…、とこんな具合で無限に続くように思われる。だが、これは論点先取とはまた別の問題である。この問題を正確に理解するには、もう少し考察を深める必要がある。

われわれの解釈はデカルトとまったく無縁なわけではない。懐疑から第一の確実性へと反転する第二省察の決定的な件で、彼は全能の欺き手に対抗するための切札として、「私が自分自身を何ものかであると思惟するかぎり、私を無にすることはけっしてできないだろう」(WI25)と述べている。ゲルーによればい、この発言は「思惟するためには存在せねばならない」という公理の別の表現にすぎない。なるほどそう読むことは可能である。だがそれならなぜ、デカルトはここであえて、たんに任意のあれこれをではなく、とくに自分自身を何ものかであると思惟する思惟を取り上げるのか。彼がしばしば「私は何ものかである」という命題を「私は存在する」という命題と等価に扱っている点に着目すれば(WI24,WI27,VII33)、この発言は、コギトの結論である「私は存在する」を、その前提である「私は思惟する」の思惟対象と捉えたうえで、両者を繋ぐ「ゆえに」を正当化するための推論原理であると、そうも読めようい。それはたとえば、自分の存在を思惟する思惟はつねに確実である、と表現しうるような推論原理である。コギトの「私は思惟する」と「私は存在する」を認識作用と認識対象の関係として理解する可能性にデカルト自身気づいていたということは、けっしてありえないことではないのである。

このわれわれの読みは、同じ発言を、自分の存在を思惟する思惟は自証的である、と解釈する ヒンティッカらの読みとい、けっして混同されてはならない。自証性解釈では、コギトの「私は 存在する」を正当化するのに、コギトの「私は思惟する」が指示する私の思惟が真である必要は ないのであり、それゆえ一見そうはみえても、この解釈で想定される「私は思惟する」と「私は 存在する」との関係は、けっして認識作用と認識対象との関係ではない。存在認識は性質認識と 独立には正当化されない、というデカルトの主張を思い起こそう。その帰結としてまず、偽なる 性質認識と真なる存在認識は両立しない。たとえば、ソクラテスは存在したという信念を抱く者 が、ソクラテスは女性だと思い込んでいるとき、彼の信念は真だと言いうるだろうか。これに加 えてとくに自己認識が問題となる場合には、私を認識する私と私によって認識される私との区別 という特別な事情が付け加わる。この点、自証性解釈では、コギトの「私は思惟する」が指示す る思惟の思惟対象となるのは後者の私であり、「私は存在する」において存在するとされるのは 前者の私である。ゆえにこの解釈では、「私は思惟する」が指示する思惟において私が自分の存 在を認識するとき、この自分が何ものであるのかにかんして私が自分を誤解していると仮定した 場合でも、したがって当の存在認識は偽だと仮定した場合でも、「私は存在する」はこの誤りと は無関係に正当化されうる。この存在認識を行なっている自分を認識するという第二階の自己認 識のレベルで、この自分にかんして誤りなき性質認識を得ることさえできれば十分なのである。

これにたいして、コギトの「私は思惟する」と「私は存在する」との関係を正確に認識作用と 認識対象との関係として理解するなら、「私は思惟する」が指示する思惟において私が自分を何 ものであると認識しているかは、「私は存在する」の正当化とは無関係である、などと言うわけ にはいかない。問題の性質認識に少しでも誤りが含まれるなら、もちろんそんな私は存在しない。 だが一方、存在認識はつねに性質認識と相関的にしか正当化されえないというのなら、われわれ はこれ以外の方法で自分の存在を確実に認識することはできないだろう。自証性解釈ですら、先 に述べた第二階の自己認識のレベルで、結局この方法に訴えざるをえないのである。他方、自分 自身の心的状態の認識においてわれわれはこの方法の要求につねに応えうるというのなら、コギ トの「ゆえに」の正当化に必要なのは、たしかに精神の自己認識の確実性だけなのである。以上 を整理すると、コギトの推論過程はひとまず次のように理解される。

私はしかじかの心的状態をもつ自分が存在することを認識する。

精神の自己認識はすべて確実である。

ゆえに、しかじかの心的状態をもつ私は存在する。

だが、「精神の自己認識はすべて確実である」という推論原理の認識そのものは精神の自己認識ではないので、この理解ではいまだわれわれの目的には達していない。そもそも要求されているのが、たんに論点先取を免れるコギト解釈ではなく、コギトがあらゆる懐疑に耐えうることを理解可能にするコギト解釈だとすれば、いつまでも先の第二省察の発言に止まっているわけにはいくまい。同じ発言を第三省察で繰り返すとき、デカルトはもうすでにこの発言に全幅の信頼を

寄せてはいないのである(W36)。この発言をどう解釈したところで、おそらく問題の核心は、それが一般的な認識を表現するというこの点にある。いったい、欺く神の想定によって「矛盾」という概念そのものの有効性が宙吊りにされているという場合に(ibid.)、どんな一般的認識が確実でありうると言うのか。そこで、われわれは上の推論をさらに次のように書き改める。

私はしかじかの心的状態をもつ自分が存在することを認識する。

この精神の自己認識は確実である。

ゆえに、しかじかの心的状態をもつ私は存在する。

推論原理を、すべての自己認識ではなく、この自己認識に限定するこの変更によって、コギトの「ゆえに」の正当化に必要な条件は、精神の自己認識の確実性に還元されうるだろうか。すぐさま、われわれが個々の認識の確実性を知りうるのは、認識一般の確実性にかんする何らかの一般的原理をすでに知っている場合だけである、と反論されよう。なるほど、デカルトはたしかにそう考えた。彼はコギトから明証性の一般的規則を引き出すに先立ち、「私が思惟する事物であることを私は確信している。それならば私はまた、私があることを確信するためには何が要求されるのかも、知っているのではあるまいか」(VI35)、いやむしろ「知っていなければならない」(VI33)と前置きしている。だが本当にそうだろうか。認識の確実性にかんする一般命題は、たしかに個々の認識の確実性を説明することはできても、しかしそれを基礎づけることはできまい。このことは、その一般命題そのものの認識もまたそれが基礎づけると称する個々の認識によってなされる、という点から明らかだろう。個々の認識の確実性はまさにその認識を実行することによって証されるのであり、それゆえ、「この精神の自己認識は確実である」という上の推論原理が正当化されうるかどうかはすべて、当のその自己認識そのもののうちで決着がつくのである。

4. さらなる課題

以上、コギト命題の意味を知るために必要な認識、そしてコギトの「ゆえに」を正当化するために必要な認識が、ただ精神の自己認識のみであることが示された。コギトに必要な諸前提がすべて精神の自己認識に還元されうることを証するために、われわれにあと残されているのは、コギトの「私は思惟する」そのものの認識、われわれの解釈に即して言えば、「私はしかじかの心的状態をもつ自分が存在することを認識する」ということそのものの認識が、精神の自己認識であることを示すことである。むろん詳論するまでもなく、自己認識そのものの認識もまた一つの自己認識である。とはいえ、ここにはすでに触れた自己認識の無限後退という問題がある。われわれの解釈では、コギトの「私は思惟する」の正当化とは、私が自己認識を行なっていることの真理性を、私のさらなる自己認識の確実性が保証する、ということにほかならない。だがそうなると今度は、私がこのさらなる自己認識を実際に行なっているのかどうか、ということが先決問題となろう。そしてこれに答えるためには、自己認識の自己認識のそのまたさらなる自己認識、

というものに言及さぜるをえず、こんな調子で果てしなく続きそうである。とはいえ、この問題はわれわれの解釈に固有の難問ではない。デカルトの公式見解に従うのであれ自証性解釈に従うのであれ、どのようなコギト理解といえども、突き詰めればこの難問に遭遇するだろう。それにわれわれはまだ、デカルトが意識と名づけた自己認識のあり方についてほとんど何も知らない。この点を解明していけば、このタイプの自己認識には、そうした無限後退という問題の端緒を消し去る正当な権利があるのだということが、判明することもありうるだろう。われわれの解釈の完成を目指して、今やこの次なる解明に乗り出すべきときである。

注

本文中のデカルトのテキストへの参照はすべてアダン・タヌリ版全集に拠り、卷数をローマ数字、頁数 をアラビア数字で示した。

- 1) cf. 拙論「歪められたコギト-第三省察冒頭への批判的註釈」『哲学』第56号pp.142-154.
- J. Hintikka, "Cogito Ergo Sum: Inference or Performance?", in *Philosophical Review*, v.72 (1962), pp.7-8, p.20.
- 3 J.-C. Pariente, "Problèmes logiques du Cogito", in Le Discours et sa méthode, PUF, 1987, pp.253-255.
- 4) G. W. Leibniz, Nouveaux essais sur l'entendement humain, lib.4, ch.7, a.7.
- 5) J. J. Katz, "Descartes's Cogito", in Pacific Philosophical Quarterly, v.68 (1987), p.192.
- 6) cf. M. D. Wilson, Descartes, Routledge & Kegan Paul, 1978, pp.158-163.
- 7) Wilson, op. cit., p.63., E. Curley, Descartes against the skeptics, Harvard, 1978, p.81.
- P. J. Markie, "The Cogito Puzzle", in *Philosophy and Phenomenological Research*, v.43 (1982), pp.77-78., J. M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, Flammarion, 1979, p.223.
- 9) B. Spinoza, Renati Descartes Principiorum Philosophiae, I, Prolegomenon.
- 10) Hintikka, op. cit., pp.10-18.
- F. Feldman, "On the Performatory Interpretation of the Cogito", in *Philosophical Review*, v.82 (1973), pp.359-360.
- 12) Hintikka, op. cit., p.5.
- 13) M. Gueroult, Descartes selon l'ordrre des raisons., Aubier, 1968, v.1, p.51, n.2.
- 14) cf. P. Thévenaz, "La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl", in Problèmes actuels de la phénoménologie, Desclée de Brouwer, 1952, p.19.
- Hintikka, op. cit., pp.25-26., R. W. Pelz, "The Logic of the Cogito", in Philosophy and Phenomenological Research, v.23 (1962), pp.260-261.

Privilège du Cogito

Nobuaki IWASA

Pourquoi le premier principe de Descartes devait-il être le Cogito? Malgré des obscurités souvent apportées dans ses témoignages par son dessein philosophique, la réponse nous semble très simple : parce que seul le Cogito est tout indubitable même dans la supposition la plus sceptique. Il faut donc éclairer non seulement la certitude du Cogito, mais encore sa certitude privilégiée. Pour accomplir cet éclaircissement, nous prenons pour guide une thèse classique traditionellment attribuée à Descartes : la thèse qui accorde un privilège à la connaissance intérieure qui porte sur l'état psychologique de soi-même. Cherchant des traces de cette thèse dans le texte cartésien et parfois discutant son argument officiel, notre étude s'avance par deux étapes : (1) réduire tout ce qui est requis pour la justification du Cogito à une et même self-connaissance de l'esprit, et (2) éclairer le fondement de la certitude qui n'est propre qu'à cette connaissance. Cet essai traite principalement de la première.

スピノザ『エチカ』の「概念」論

朝倉 友海

『エチカ』第二部も終わり近くになって、認識の分類に先立って行われる重要な作業として、諸概念notionesの区別に関する議論がある(『エチカ』第二部定理40の二つの備考口)。人間がもつ諸々の概念をめぐるこの議論は、後続する認識の分類へのたんなる準備作業ではなくて、『エチカ』全体に対してきわめて重要な意味をもつ理論となっている。なぜならこの「概念」論は、スピノザ自身の論証を支えている諸概念がもつステイタスを告げているとともに、それによってさらに、『エチカ』のなかで思念conceptus・観念idea・概念notioとさまざまな名称をもって呼ばれてきた諸「概念」のあいだの関係が明らかになるからである。

そこでスピノザは、我々がもつ諸概念を「共通概念notiones communes」と他の一般概念とに大きく分けている。理性的認識の基礎とされる共通概念が見出されることによって認識の分類が可能となるわけであるが、同時にそこでは、それまで明らかにされてこなかった『エチカ』全体にかかわる重要な事柄が語られている。『エチカ』の論証を支えてきた諸々の概念がもつ資格が、ここではじめて明確に示されるのだ。それまでのスピノザによる論証そのものが、この共通概念に基づく理性的認識によっておこなわれてきたということを、読者ははじめて知るのである。

このスピノザの「概念」論がもたらす帰結は、そこにいたるまでのこの書の論証自体に跳ね返ってこざるをえない。つまり、この書の論証がいかにして共通概念にもとづいてきたのかということを、読者はここで検討しなおさなくてはならないのだ。なぜなら、読者はひょっとすると他の一般概念をもとにしてこの書の論証をたどってきたかもしれないからである。そもそも、十全なる認識の根拠はこの諸概念の区別の理論ではじめて確立されるのであり、それまで読者は人間にとってそもそも理性的認識が可能かどうかさえ知らされてこなかったのである。だがスピノザ自身は、論証を支えてきた諸々の概念のステイタスの再検討という仕事を、展開して見せてくれているわけではない。この作業はもっぱら読者ないし解釈者の手に委ねられている。

この検討を試みるとき我々が避けて通れないのは、『エチカ』のなかには広い意味で「概念」をあらわすさまざまな語が用いられているということである。これらの語は決して、まったく同意義であるとして済ますわけにはいかない。この書の冒頭から何の規定もなしに用いられている「概念」をあらわす語はconceptus (思念)であり、また第二部で定義されて以降大きな役割を果たすのはidea (観念)であるか。これらコンケプトゥス概念・イデア概念・ノチオ概念は、広い意味ですべて「概念」という概念、いわば「概念」概念である。広い意味で「概念」をあらわすこれらの語を用いて、スピノザは諸概念notionesの区別に関する理論を組み立てていく。したがってスピノザの「概念」論を把握するためには、これらの諸「概念」概念のあいだの関係を明確

にすることもまた必要なのである。そこで我々は本稿において、『エチカ』の論証を支える諸概 念のステイタスの再検討と、諸「概念」概念のあいだの関係を明確にするという作業をおこな う。

1 諸概念notionesの区別

『エチカ』の理論全体に対してもつ意味という点において、諸概念の区別の理論は、有名な三種の認識の理論よりもより基礎的で重要な位置を占めている。それはたんに認識をめぐる関心からではなく、むしろ存在をめぐる問いに直結しており、またそれは『エチカ』の論証自体を支えている諸々の概念のあり方をも明らかにするが。それはノチオ概念をめぐる理論として第二部において展開されている。まず我々は、この理論をしっかりとおさえることから始めねばならない。

諸概念notionesは大別して、しっかり基礎付けられたものとしての共通概念と、悪しき基礎付けしかもっていない他の概念とに区別される。そのどちらに依拠するかによって、我々の認識も違ったものとなる。『エチカ』において三つに分類される認識のなかで、直観知とよばれる第三種の認識をのぞき、他の二つはともに概念的認識である。共通概念にもとづく認識は十全であり(第二種認識)、悪しき基礎付けしかもたない諸概念にもとづく認識は非十全である(第一種認識)。

ここで我々が「悪しき基礎付けしかもっていない諸概念notiones male fundatae」と呼ぶもののなかには、さらに「事物res」や「或る物aliquid」などといった「超越的名辞termini transcendentales」と、「人間」「犬」などといった類種関係のもとにある「一般的概念notiones universales」とが区別される。とはいえスピノザによれば、これらの概念は結局のところ同一の仕組みによってもたらされる。これらの概念は、混乱した多数の形象(イマーゴ)のなかからある一致点を抽出して、この一致点のもとに諸イマーゴを包括している、抽象的概念なのである。そこで簡単のため、以下ではこれら抽象的一般概念をひとくくりにして取り扱い、「一般概念」と呼ぶことにしたい。

諸印象から抽出されたこれら一般概念に依拠した認識形態(つまり第一種認識)は、想像知imaginatioと名付けられる。身体を通じた外界との接触のなかで我々に部分的なかたちで与えられる、混乱し破損した印象あるいは形象(イマーゴ)は、それ自体としては個体と個体との出会いによってもたらされる何か直接的なものであり、そのかぎりでそれは積極的な意味をももつであろう。しかしそれは、外界の諸事物そのものの本性よりもむしろ我々自身の本性のほうをより多く表現しており、そのためそれは外界にかんして、十全なる認識をもたらさない。。イマーゴにのみ依存するかぎり、我々は非十全な認識しか得ることはできない。これらの諸イマーゴからさらに抽出されたものが一般概念である。その抽出の仕方は、事物の本性にもとづくわけではなく、あくまでも認識者による主観的なものにすぎない。諸イマーゴから間接的に抽象された一般概念は、個々の直接的なイマーゴよりさらに悪しき基礎しかもっていないのだり。

他方、事象的なものに基礎付けられた概念もまた、れっきとして存在している。それが共通概念notiones communesである。それのみが、事象的に基礎付けられた概念として、十全なる認識を我々にもたらす。その基礎付けられたありさまは、知識がどのようなあり方をしているかという観点において見て取ることができる。共通概念は、主観的に取り出された諸イマーゴの一致点に基づく一般概念とは異なり、諸事物自体がもつ「共通なもの」に依拠することで成立する。それはいわば事象的な意味における一致点ないし共通性に基づいている。共通概念という呼称は古くからのものであるが、スピノザにおいてこの「共通」という語は、我々に共通であるということ以上に、諸事物自体において共通であることを指し示している**。事物自体において共通なもの、つまり事象的な共通の特性proprietasに基づくことによって、この概念は十全なるものとなる。

共通概念にもとづく十全な認識(第二種認識)はまた理性知ratioとも呼ばれる。想像知と理性知、あるいはそれらがもとづくところの概念の基礎付けの良し悪しは、概念がもつ一般性が、いわばたんなる観念的な意味での相似性であるか、それとも事象的な共通性であるかによって分けられる。だが注意しなければならないのは、実際に両者の違いをどのように我々自身が識別するのかという問題意識は、ここでは欠落しているということだ。ここでスピノザが明らかにしようとしているのは、もっぱら概念あるいは認識がもつ仕組み、あるいはこう言ってよければ、認識が成立する基盤となるところの存在論的な結構なのである。

認識がいかなる存在論的な結構をもっているかという視点において、認識あるいは概念の区別 というテーマは、諸事物のあいだにどのような関係性が成り立っているかという問題に帰着する。 我々自身をも含む諸事物が、さまざまな交わりや結びつきをもって構成している世界のなかで、 どのような関係が結ばれているのか、あるいは結ばれうるのかという問いが、スピノザの「概念」 論の中心をなしている。自然的な秩序においては、外部から決定された偶然的な接触という関係 しかあらわれない。このような関係において与えられるのが、混乱し破損した諸イマーゴである。 これらのイマーゴから相似点を抽出することによって一般概念が「思惟の様態」として形成され る。これらと決定的に異なる関係性は、共通な特性をもつ諸事物の交わりにおいて出現する。そ こでは、少なくともその共通な特性を中心として見ると、事象的な意味での本性的な一致が起こ っている。認識論的に見るならば、まさにそのときのみ共通なものが過不足なく把握されうる可 能性があらわれる。第二部定理39を中核とするこの理論が、十全なる認識の可能性を保証する。 共通概念がもつこのような存在論的な結構から明らかなように、その十全性はその共通性ないし 一般性の度合いには依存していない。共通概念はいわば共通な本性の把握であって、共通な本性 があるかぎりはつねに同じかたちで与えられる。たしかに共通概念の妥当性の範囲の大小は、二 つの個体に共通なものからすべての事物に共通なものまである。だがその十全性そのものは、妥 当性の大小とはまったく無関係であるい。

2 「人間」概念をめぐって

このような諸概念の区別の理論は、すでによく基礎付けられた概念による論証つまり共通概念

による論証によってなされなければならなかったはずである。さもなければ、この理論自体が自己言及的に疑問に付されることになってしまう。だがここには、どうしても避け得ない深刻な事実がある。『エチカ』における論証においては、事物や人間といった明らかに一般概念であると思われる諸概念が、きわめて大きな役割を果たしているということである。

具体的な諸事物一般を研究する『エチカ』において、諸事物はあくまでも概念的に取り扱われる。『エチカ』が考察するのは、思念conceptusのあいだに成立する関係である。実体および様態の定義において顕著に見られるように、事物のあいだの関係はその思念のあいだの関係として、つまりは概念的に考察されるい。『エチカ』の最初から使用されるこの「コンケプトゥス」という語は無定義語であるが、広い意味において「概念(コンセプト)』を指しているのはたしかである。ところで、前節で述べたように『エチカ』第二部の概念の理論において、スピノザは概念notioの性格を明確に規定し、そして一般概念が「悪しき基礎付けしかもたない概念」であることを明らかにした。とすれば、もし『エチカ』を冒頭から支える諸概念の概念的な身分を、一般概念ではなく共通概念として考えることができるならば、問題は回避されるように思われる。

だが事はそう簡単ではない。なぜなら、一般概念なしにスピノザ哲学は成り立ちえないように 思えるからだ。そもそも諸概念の区別の理論じたいが「人間」の分析において見出されたのであったが、先に述べたように「人間」とは、スピノザ自身が例として挙げている、まさに典型的な一般概念ではなかったのか。ということはつまり、スピノザは一般概念に基づいて論証をおこなってきたということになるだろう。もしそのとおりだとすると「エチカ」は、みずからの「悪しき基礎付け」を自分の手で露呈する、壮大な自己矛盾の書になってしまうのではなかろうか?

これは深刻な問題である。だがスピノザ解釈においてこの問題の重要性は認識されてこなかった。たしかに、『エチカ』に類出する一般概念をどう理解すればよいのかという問題は扱われてきたい。しかし、これが『エチカ』の解釈全体にかかわる根本的な問題であるという視点からは扱われてはこなかった。そして、もっぱらそこから派生する諸々の問題をめぐって、スピノザ解釈者たちは議論を闘わせてきた。例えば、「人間」概念の位置づけをめぐるスピノザ解釈者たちの論争とはこうである。ゲルーは『エチカ』において人間の定義が十の方式であげられていると整理した。それに対して他の解釈者たちは、スピノザは人間の有効な定義をひとつも与えることができなかったとする解釈を示した。このように「人間の定義」の解釈がゼロから十まで大きく揺れるのだい。これはそれ自体で見れば小さくはない問題に見えるが、後に述べるように、決して重要な意味をもつ問題ではない。重要なのはその奥に気付かれずに潜んでいるもう一つの問題、スピノザがはたしてその概念を一般概念として取り扱っているのか否かという問題なのだ。

「人間」概念をめぐって起こる紛糾は、決して独立したひとつの問題ではなく、我々がここで論じている一般概念をめぐるスピノザ哲学における根本的な問題の、ひとつの特殊な例にすぎない。つまり、このような解釈上の困難は、諸概念の分類が行われる以前の『エチカ』の論証における思念ないし概念を、我々がいまだきっちりと吟味していないからこそ起きているのだ。そのような派生的な問題を根絶するために我々は、超越的名辞や一般的概念と見まがうばかりの概念が溢れている『エチカ』の論証の正当性を、吟味して確立しなおさなければならないのである。

しかしそもそも、十全なる認識をもたらすのが共通概念であってみれば、『エチカ』において 用いられている思念ないし概念の「概念」としてのステイタスは、共通概念でなければならない ということは明瞭である。少なくともそう考えないかぎり、スピノザ哲学は整合的なものと見な されえないことになるだろう。スピノザ哲学を整合的なものとして理解しようとするかぎり、 我々は『エチカ』において理論的に使用されるさまざまな一般的概念は、たんなる一般概念では ないと考えるほかはない。つまり、『エチカ』の「概念」論が読者に告げているのは、これまで 論証のなかで使用されてきた一般的な思念ないし概念は、実はたんなる一般概念ではなく、はっ きりと共通概念として理解されねばならなかったのだ、ということである。

これは理論がみずからのすがたを明らかにするということであるとともに、読者にたいする注意あるいは要請である。なぜなら、もし一般概念をもってして『エチカ』を読み進めるならば、読者は必然的に虚偽に陥ってしまわざるをえないからだ。少なくともそのとき『エチカ』の論証は、自己矛盾をきたすほかなくなってしまう。それに対し、共通概念をもってして読み進める読者のみが、その論証を正当に認めることが可能となる。ちょうど幾何学で数学的な点や線を、実際に描かれる点や線と区別しなければならないのと同じように、我々は『エチカ』の理論展開において使用される諸概念を、共通概念として受け取らねばならないのである。

このことを「人間」概念を取り上げることで検証してみよう。一般概念としての「人間」概念は、我々が過去に見た多数の人間の特徴から抽象された概念である。そのためそれは、過去にどのような人間とより多く交わってきたかという違いにより、おのずと各人によって異なるものとなる¹³。それは事象的なものに基づくのではなく、むしろ我々自身のあり方をより多く示している主観的な概念でしかない。もし「人間」概念がそのようなものであるとするならば、それは論証に耐えることはできない。類種関係において考えられる通常の「人間の定義」とはおよそそのようなものでしかなく、だからこそスピノザはそのようなものを与えようとはしないのだ¹⁵。

では『エチカ』において示されている「人間」概念とはいかなるものか¹⁰。スピノザは人間精神の優秀さを、たんに人間身体の優秀さに基づくものとして理解する。ところで、人間身体が他の動物身体と異なるのは、外部の物体からきわめて多くのしかたで刺激され、また外部の物体にきわめて多くのしかたで影響することができるということであり、そのことのみである¹⁷。人間精神はたしかに他の物体の精神に比べ格段に優秀ではあろうが、それでも人間と動物のあいだの違いは、あくまでも程度の差にすぎないのである¹⁸¹。この点を考慮に入れるならば、『エチカ』において与えられる「人間の定義」の数といった問題は、ほとんど意味をもたないことが分かる。

このようにスピノザはいわば生物学的な見地において「人間」をとらえようとする。スピノザが言う「人間」とは、人間のイメージではなく、ある特性をもった概念つまり人間の概念的な「モデルexemplar」である「90。それにおいて妥当することは、同じ特性をもつ存在者においてもまったく同じかたちで妥当する。『エチカ』におけるモデルとしての「人間」概念を前にして、我々は自分自身をもまた、同じ特性をもった「人間」として見出すであろう。それは『エチカ』第二部において「人間の本質の演繹」と呼ばれる理論をかたちづくる200。「人間」概念が一般概念ではなく共通概念であるからこそ、このような理論展開が可能となるのである。

3 観念と概念

『エチカ』において順に登場する三つの「概念」概念(conceptus / idea / notio)において、もっとも基本的なのはコンケプトゥス概念である。出発点となるこの「概念」概念は無定義語としてあらわれ、また第二部における諸概念の区別の理論のなかでも取り扱われない。だが前節で見てきたように、それは『エチカ』の論証のなかでは、一般概念ではなく共通概念として理解されなければならない。このように我々は思念と概念、つまりコンケプトゥス概念とノチオ概念とのあいだの関係を明確化することができた。そこで残された課題は、これら二つの「概念」概念と区別されているところの観念(イデア概念)の特徴と役割を、できるだけ明確にすることである。

他の二つの「概念」概念と異なり、イデア概念には第二部冒頭において定義が与えられている。それによれば「イデアとは精神のコンケプトゥスである」。この定義は決して多くのことを我々に教えないが、少なくともイデアがコンケプトゥスの一種であることはたしかだ。後者については、すでに共通概念においてとらえられるべきことを我々は知っている。したがってイデア概念もまた同様であるべきだとの推論が成り立つ。これに対して、第二部において中心をなすのは「非十全な観念」をめぐる議論ではないかと反論することもできるだろう。だが非十全な観念とは、結局のところ有限者がもつものに他ならず、つまり人間的な概念のあり方にすぎない。非十全な観念そのものは、例えば『エチカ』のなかでそれが理論的に取り扱われているように、神においてあるものとして考察されるかぎりでは十全である(第二部定理32)。スピノザはそれをイマーゴおよびそこから抽象される一般概念として把握し、概念(ノチオ)の理論を構成していく。

ここで問われるべきなのは、この語が特にどのような役割を担わされているかということである。そもそも観念の語は第二部で定義される以前にも、すでに第一部の数箇所で使用されている こ。すでに第一部で使用されているのに、わざわざ第二部で定義が与えられるのには、何らかの強い理由がなければならない。弱い理由としては、第一部の論証においてイデア概念は大きな役割を担ってはいないことが挙げられる。『エチカ』第一部は実体・様態をめぐる理論展開に終始しているが、そこではこの語はなんら決定的な役割を担うことはない(例えばそこにおいて最大のテーマとなるところの神の実在証明には、イデア概念は何の役割も果たしていない)。それに対し、第二部においてこの語がきわめて重要な役割を果たしていることは明白である。そこで、まさにそこにおいてこの語に負わされている役割とはいかなるものであるかを考えねばならない。

第一部ではなく第二部でイデア概念が決定的に重要となるということは、神の実在から人間の 存在様態の分析へと進む過程において、この概念が大きな役割を果たすということ意味している。 デカルトのように人間の実在から神の実在へと進む過程においてではなく、その逆の過程におい てこそ、スピノザの「観念」論はその真価を発揮する¹¹。つまり、神の実在から人間存在の分析 へと移行する基盤を提供するために、イデア概念は理論的に導入されるのである。だが、人間精 神の分析において必要になるとはいえ、我々は決してそれを人間がもつ思念ないし概念であると特徴づけることはできない。そもそも人間は特権的に精神的であるわけではない²³。また、人間がもつ概念をめぐる理論としては、すでに我々が見てきたように、ノチオをめぐる理論が用意されているのである。では、人間がもつ概念としてではないとすれば、コンケプトゥス概念やノチオ概念と異なりイデア概念のみが担うべき強い役割とは、いったい何なのであろうか?

ここで注意したいのは、『エチカ』において人間存在は、絶対的に無限なる実体としての神に包まれそのなかにおいてあるものとしての、有限なるあり方から理解されるということである。人間精神は、神の知性の一部として把握される²⁴。人間精神を構成するものとしての諸観念は、あくまでも神のなかにある諸イデアとして考察されるのである。このように人間精神をとらえることによって、諸事物のなかに置かれた一つの事物としての人間存在の分析が(第二部定理13以降において)可能となるのである。このように、人間精神の分析においてイデア概念の導入が理論的に必要となるのは、それが神においてある思念ないし概念であるからなのだ。つまり、イデアとはいわば神のなかにあるという側面におけるコンケプトゥスなのである。

『エチカ』においてイデア概念は、神の実在から神における観念を介して人間がもつ概念へと考察を進めるために導入されている。神における観念を基盤とすることによって、人間精神のあり方の解明が可能となる。これが他の「概念」概念と異なりイデア概念のみに担わされている役割である。その結果として新たに理論の俎上にのせられる、人間がもつ観念は、もはやイデアという語の担うべき本来の意味からははみ出ている。有限なる人間がもつ観念においては非十全性が支配している。そのような人間的な思念ないし観念の分析のために、新たに「ノチオ」概念が導入される™。そしてもたらされるのが、諸概念notionesの区別の理論なのである。

結論

諸概念の区別にかんする議論は、『エチカ』のなかで特異な位置を占めている。『エチカ』の論証は、他の一般概念とは異なり確固たる理論的基盤を提供するところの、共通概念に依存している。だがこの「よく基礎づけられた概念」は、『エチカ』の論証に先立ちそれを支えるとともに、その理論展開のなかでみずからの地位をもまた明らかにせねばならない。このようなある種の循環構造が『エチカ』には見られるが、それを一貫したものとして理解するための労は、我々読者がとらねばならない。共通概念の地位が明らかにされる前に使用されている諸「概念」を、一般概念ではなく共通概念として理解しなおすことが、我々に求められているのである。

このような事態そのものが、共通概念の地位が確立してはじめて明らかとなる。そして三つの「概念」概念が『エチカ』において段階的に登場してきたことの意味もまた明らかとなる。冒頭から登場する思念(コンケプトゥス概念)は、もっとも未規定な「概念」概念である。これを用いることによって観念(イデア概念)が定義される。それはたんに「人間精神がもつ」ものではなく、まずは神がまったきかたちでもつものとして導入される。それによって新たに人間精神の解明が可能となる。神におけるイデアの分析において、それが有限なる人間においてどのような

あり方をしているかが解明され、それによって人間がもつ概念 (ノチオ概念) が、もっとも規定された「概念」概念として理解される。これが『エチカ』における「概念」論の全体である。

このように我々読者には、第二部で確立される概念の理論にいたって、冒頭からの『エチカ』の理論展開を再検討することが求められている。概念の理論をもって、はじめて三つの「概念」概念のあいだの関係が理解される。その結果として我々は、たんに『エチカ』の理論を一貫したものとして理解できるようになるだけではない。堅固な把握を得ることによって我々読者は、共通概念によって示されるモデルとしての人間のあり方に、己のすがたをしっかりと見出すことができるようになる。このようにして『エチカ』の理論を、まさに自身の身の上において、実験ないし体験することが可能となる。だがこの点については、また稿を改めて論じることにしたい20。

注

- 1) スピノザのテキストはゲブハルト版全集に拠り、畠中尚志訳(岩波文庫)を適宜参考にした。「思念」 という訳語は、佐藤一郎氏の『スピノザ エチカ抄』(みすず書房2007年)に倣った。
- 2)後に説明するように、ここでは一般的概念と超越的名辞を一括して「一般概念」とする。
- 3) 同備考一の冒頭。ただし、このように『エチカ』が第二種認識において書かれているとする立場に対して、第三種認識において書かれているとするゲルーの解釈があるが、その第三種認識のとらえ方には難があり、そのため我々はそれを採らない。この点については拙稿「スピノザ『エチカ』における個別的本質と自己の問題」(哲学会編『哲学雑誌』第121卷793号2006年)参照。
- 4) 第一部定義3、5、公理5等。および、第二部定義3を参照。
- 5) 『形而上学的思想』においてスピノザは、事象的存在者ens realeのみを存在者と認め、他を非存在者つまり「知解された事象をより容易に記憶・想像・説明するのに役立つ思惟の様態」とした(第一部第一章)。それは存在者の区別として扱われているが、以下に見るように『エチカ』において同様の問題は、概念の区別として扱われる傾向にある。だがそれはいわゆる認識論的な問題としてではなく、依然として存在論的な問いとして追求されている。
- 6) 『エチカ』 第二部定理16系 2 および定理25
- 7) 同定理17備考。厳密に言うならば、イマギナチオはそれ自体で誤謬を含んでいるわけではない。
- 8) Deleuze, Spinoza Philosophie pratique, Minuit 1980, p.126
- 9) それは「知性改善論」においてすでに取り扱われており、「エチカ」の後半部においてもまた、我々がいかに共通概念を形成しうるのかという実践的なテーマとして議論されることになる。
- 10) Deleuze, Spinoza et le problème de l'expression, Minuit 1968, pp.254-255
- 11) 『エチカ』第一部の定義3、定義5、公理5あるいは書簡四などを参照。
- 12) Gueroult, Spinoza II, Ambier 1974, p.365
- 13) ゲルーの説はGueroult, ibid. pp.547-551、それに対する反論としては Ramond, Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza, PUF 1995, p.249-250 また特にSuhamy, «Comment définir l'homme ?» in: Fortitude et servitude, Kime 2003, p.86を参照。
- 14) 『エチカ』 第二部定理40備考1
- 15) Matheron, Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza, Aubier 1971, p.252
- 16) もっとも、論証から外れた備考などにおいて使用される「人間」概念は、しばしば一般概念であるよ

- うに思われる。したがってここで言うのは、理論的な使用つまり『エチカ』の論証の本体で使用される「人間」概念についてである。
- 17) 『エチカ』第二部定理13備考、および、同要請3および6を参照。
- 18) この点でスピノザは、いたるところに生命的なものを認めるとはいえ、存在者のあいだに超えがたい 階層性を認めるライブニッツとは決定的に異なっている(『モナドロジー』29・82・83節)。
- 19) このexemplarという語は、従来はおもに第四部序言をめぐり問題にされてきた(これについては佐藤一郎「内と外へのまなざしースピノザの哲学への一つの近づき」日本哲学会編『哲學』57号2006年、特に99頁以下)。だがこの語は自然の探求というテーマと密接な関係があり(『知性改善論』42節)、ここで自然学的な「モデル」としての意味を強調することも許されるだろう。
- 20) この「人間の本質の演繹déduction」という表現はゲルーのものである。
- 21) 『エチカ』第一部公理6、定理21証明、定理30証明。
- 22) スピノザは『知性改善論』において、「観念」という語をいまだデカルトから継承したものとして用いている(デカルトの「観念」論については村上勝三『観念と存在・デカルト研究1』知泉書館2004年を参照)。だが『エチカ』においては異なっている。その概念の理論には、むしろ「人間精神のイドラと神的精神のイデア」(『ノヴム・オルガヌム』23節)について語るベーコンの影響が色濃く見られる (例えば第二部定理40備考1でのnotionesとaxiomataの語の用法など)。
- 23) 同定理13備考を参照。前節で述べたように、人間は程度的により複雑な動物でしかない。
- 24) 『エチカ』 第二部定理11とその系
- 25) スピノザ解釈上重要である「我々がそれであるところの観念」(「神における観念」) と「我々がもつ 観念」との区別は、それぞれideaとnotioという語が担う理論的役割の区別に相当する。
- 26) 上述の拙稿「スピノザ『エチカ』における個別的本質と自己の問題」を参照にされたい。

Sur la théorie de la «notion» dans l'Ethique de Spinoza

Tomomi ASAKURA

Cet article a pour but d'éclaircir les statuts des trois concepts épistémologiques dans le système démonstratif de l'Ethique — «conceptus», «idea» et «notio». Ceux-ci s'articulent l'un l'autre d'une manière aussi fonctionnelle que foncière, et qui se ramème, selon nous, aux trois points suivants. 1° La «notion commune» qui exprime des rapports objectifs et réels des choses, et qui se distingue, comme telle, de la notion universelle et abstraite, joue un rôle central et constitutif dans le système spinoziste ; cette distinction s'avère en réalité plus importante que la distinction majeure des trois genres de connaissance. 2° Les «concepts», qui apparaissent dès le départ de l'Ethique, ne sont rien d'autre que les «notions communes», même si leur identité théorique ne se manifeste que dans le stade ultérieur de la démarche démonstrative. 3° L' «idée», qui est une sorte de concept, s'introduit dans l'Ethique pour préciser le statut ontologique des «notions» que possède l'homme; c'est en effet à travers les «idées» que les « notions» peuvent être analysées.

ベルクソンの「力動図式」

大井 英晴

ベルクソンは1902年に「知的努力」という論文を発表する」。その主題は、「知的努力の知的特徴」、すなわち筋肉努力等の身体努力から区別された精神の努力を特徴づけるものを照らし出すことである。ベルクソンはそこで「力動図式(schéma dynamique)」なるものの存在を提示する。この力動図式の働きこそが、「知的努力」の構成に参与しているというのである。われわれは本稿において、「知的努力」という論文の中で重要な概念として機能している「力動図式」に光を当てようと思う。この概念の働きを辿り、それが含んでいる意味と射程を追究したい。だがその前にまず、(I)われわれはカントにおける「図式」の概念を必要な範囲内で提示しよう。(II)そしてカントの図式概念を地にしてベルクソンの力動図式の概念を照らすことにしよう。

カントは図式、というよりもむしろ図式機能(Schematismus)を「人間の魂の内奥にひそむ隠された技術」と言った。ベルクソンによれば、人間の意識ないし魂は無数の水準をもつ垂直性の構造を備えている。力動図式の概念は、垂直性の次元をもつ魂の全体性へと向けられたベルクソン的直観の一端を示すものであるように思われる。(III)われわれば、知的努力の三つの形態を通覧した後、力動図式が心理学的意味をもつだけではなく生命論へと架橋しているという点に触れたい。

I. カントにおける「図式 |

ベルクソン自身は「知的努力」の中でカントを引き合いに出しているわけではない。しかし、 われわれは図式について語るに当たって、カントを参照したい。われわれがそうするのには、ベ ルクソン自身がしばしばカントとカント主義を自らの哲学の敵対者として批判の俎上に乗せてい るという理由がないわけではない。しかし、観念の現実化ないし「概念の適用」という問題のも とで図式という考えを導入し、それを論じたのがほかならぬカントだからである。

カントが図式を論じているのは、『純粋理性批判』の中の「判断力の超越論的理説」について の章においてである。ここで本来的に問題となっているのは、純粋悟性概念、すなわちカントが 言うところのカテゴリーの図式である。しかし図式の考えは、カテゴリーだけではなく、あらゆ る概念にあてはまる。あらゆる概念にあてはまるがゆえにカテゴリーにも当然あてはまると言わ なければならない。カテゴリーの図式は超越論的図式と呼ばれる。それは、あらゆる経験的概念 の図式の根底に存し、それらを可能にするとされるのである。しかしわれわれの当面の関心は、 超越論的図式の観念の中に踏み込んでいくことにあるのではなく、カントが提示した図式一般の 観念を手に入れることにある。

カントにおいて図式の観念が登場するのは、判断力の問題に則してである。判断力とは何か。それは「規則の下に包摂する能力、すなわち或るものが一つの与えられた規則の下に属するもの(中略)であるか否かを弁別する能力である〔強調は原著〕」とカントは言うい。ところで、或る対象が一つの概念(すなわち規則)の下に包摂される場合には、「その対象の表象と概念とは同種のものでなければならない〔強調は原著〕・・」。すなわち、概念を対象へ適用できるようにする「第三者」が存在しなければならない。そしてこの媒介をなす表象は、「一方では<u>知性的</u>であり、他方では<u>感性的</u>な〔強調は原著〕」性格を併せ持たなければならない。この媒介をなす表象こそが図式と呼ばれるものなのである。

たとえば三角形の<u>一般概念</u>には、具体的に描かれたいかなる三角形の像も完全に適合することはない。三角形の具体的な像は、直角三角形か鋭角三角形か鈍角三角形のいずれかであらざるをえず、それらは三角形の概念がもつ普遍性をみたさないからである。しかし、われわれは三角形の像を見て、それが特殊な像にもかかわらずわれわれはそれを「三角形である」と理解することができる。逆に言えば、「三角形である」ということを見てとれない限り、その像は三角形の像として立ち現れないだろう。このように、与えられた或る像を三角形の像として理解させることを可能にするものをカントは図式、この場合は三角形の図式と呼ぶが。

図式は像から区別されるが、「像的」性格を持っている。日常的な言い回しで「イメージ」と呼ばれるものは、実際にはしばしば「図式」の意味合いを持っている。たとえば「首相」なるものについてのイメージを言うとき、それは感性化を目指しているものであるが、某首相を思い浮かべることではなく、概念的な表象だろうからである。カントによれば、図式とは「構想力(Einbildungskraft)の所産」である。そして図式はまた、「概念にその像を与えるという構想力の一般的な方式(Verfahren)の表象」とも呼ばれている。。

カントによる図式の考えにおいて重要なのは、われわれが目の前の対象を理解するとき、そこにはつねに図式が働いているという洞察である。カントの有名なくだりはこう言っていた。「内容なき思想は空虚であり、概念なき直観は盲目である。それゆえ自己の概念を感性化すること(すなわち直観によって概念に対象を付け加えること)が必要であるとともに、自己の直観を悟性化すること(すなわち直観を概念の下に包摂すること)が必要である71」。思想に意味を与え、直観に対してそれが正しく見ることを可能にするということ、この機能を果たすものが図式にほかならない。

しかし、カントが『純粋理性批判』で本来的に問題にしているのは、このような経験的概念に とっての図式ではなく、こうした図式の根底にある超越論的図式である。この点についても一瞥 しておくことにしよう。純粋悟性概念であるカテゴリーは、経験の中にそのものとして見いださ れるものではない。それは経験から抽出されたものではない。しかしカテゴリーは存在し、しか も経験はカテゴリーなしには可能ではない。ところで今問題なのは、こうしたカテゴリーがいか にして経験に正当に適用されるかである。カントの議論は、経験的概念の場合と平行的である。 経験的概念の図式が概念的なものないし悟性的なものの領域にも直観的なものの領域にも属する 表象であるのならば、純粋概念の図式の方もまた純粋概念であると同時に純粋直観的でもあるような表象なのである。さてカントは「超越論的感性論」において、対象を受容する感性の側にも、そのアプリオリとして「時間」と「空間」という二つの直観形式ないしは純粋直観があることを際立たせていて、しかも「内的感官」の形式としての時間に優位を与えていた。「時間は内的感官における多様なものの成り立つための形式的条件であり、したがって一切の表象が結合するための条件*」なのである。そこで時間がもつ純粋なかたち、純粋像が「超越論的時間規定」として超越論的図式の役割を果たすことになるのである。

本稿でのわれわれの関心は、たとえばハイデガーが『カント書』において重視した、この超越 論的図式を検討することにあるのではない。われわれの関心はむしろ、カントによって軽く触れ られるにとどまっている経験レベルでの(あるいは心理学的レベルでの)図式を、その機能と射 程において検討することにある。カントはまったく述べていないが、たとえば狭義の概念だけで はなく、個体についても、つまり固有名で表されるものについても図式は存在しうるのではない だろうか。またカントは、概念と命題という比較的閉じた領域で図式を語っているが、これはディスクールのレベルで、つまり全体論的な見地で語りうるし、また語るべきなのではないだろう か。そしてそのように考えた場合、もはや経験的レベルと超越論的レベルを区別することよりも、 図式一般がもつ「感性化」ないし「現在化」の機制そのものをさまざまなタイプに即して明らか にすべきなのではないか。

われわれはベルクソンにおける図式についての考えに則してこれらの事柄を見ていくことにしたい。

Ⅱ. ベルクソンの力動図式

「知的努力」は『物質と記憶』(1896)の6年後に書かれた論文である。ベルクソンは1911年に『物質と記憶』に付した「序文」の中でこの書物の「指導的観念」についてこう言っている。「精神の生にはさまざまの調子があり、われわれの心的生は、生活への注意の程度に応じてときには行動に近く、ときには遠く、さまざまな高さで演じられうる。これは本書の指導的観念の一つであり、われわれの研究の出発点ともなった観念である[強調は原著] 91]。

「生活への注意」とは、人間(個としてではなくむしろ類としての)が現在と喫緊の将来へと向ける配慮の在りようをいう。われわれの心的生は、この配慮、この現実ないし物質との交渉を底とし、それに委ねられつつも、なおもその上方に無数の平面ないしレベルを内包している。『物質と記憶』のこの指導的観念を「知的努力」が引き継いでいることは、ベルクソン自身が明らかにしている。「われわれは前に書いた試論の中で、さまざまな『意識の平面』を区別しなければならないことを指摘した。それは、まだ判明なイマージュになっていない『純粋記憶』から、その同じ記憶が、生まれかけた感覚や始まった運動に現実化するまでの系列である」(ES,155)。この論文では、記憶の現実化の運動を表すのに、『物質と記憶』の名高い「逆円錐」の比喩ではなく、「ピラミッド」の比喩を用いている - 「想起するときが来ると、ピラミッドの頂上から底

へ下りてくる」(ES,160) 一。逆円錐の比喩では、記憶は頂点へと向かって下りてくる。すなわち純粋記憶が現実化する運動は、現在へと挿入されるべく切っ先のように自らを収縮していく運動である。これに対してピラミッドの比喩では、記憶はみずからを拡張し、展開することによって現実化する。前者は純粋記憶がイマージュ化する運動の図示にかかわるが、後者は純粋記憶の状態を脱した記憶(ベルクソンはこれを「表象」あるいは「未分割の表象」と呼んでいる)がイマージュ化する運動にかかわっている。それゆえ、同じように「現実化」ではあるものの、別の相が扱われていることに注意しなければなるまい¹⁰。ピラミッドと円錐は別の機能をもっており、混同すべきではない。知的努力の考察において重要なのは、ピラミッドの頂点と底によって表される「意識の平面」の高低差であり、また運動の本質的方向が拡張にあるということである。拡がることは収縮することの反対だとすれば、したがって逆説的にも、知的努力の緊張は弛緩することへと方向づけられていると言うことも可能なのである¹¹。

本稿の主題である「力動図式」は、ビラミッドの頂点にあたる。ベルクソンは三種類の知的努力を順に考察し、そのつどそこに力動図式の存在と働きを認める。力動図式の働き、つまり力動図式の展開の同一性が、三種の知的努力にひそんでいる内的連関を確証している。第一の知的努力は、再生の努力(すなわち想起の努力)である。第二は、解釈し理解する行為の努力である。第三は、創造の努力である。知的努力は後者になるほど高次になるのだが、ここで「知的」とは、ベルクソンが批判的に対決する狭義の知性を意味するのではなく、広い意味で使われている。図式の「力動的」性格も後者になるにつれて高くなる。あるいはむしろ、その「力動的」性格がますますあらわになる。だがその性格は最初の段階からすでに存在している。言いかえれば、想起の努力(再生の努力)の内にもすでに創造(再創造)の契機が含まれているということである中。

(1) 想起の努力

ベルクソンは二種類の想起を区別する。一つは想起に努力のいらない場合である。これはちょうど音楽のメロディーを思い出すように、語が語を呼ぶように口について出てくるタイプの想起であって、意味を考えるとかえって記憶を阻害する。この場合の記憶は「意識の同じ平面」にあるとベルクソンは考える。もう一つは想起に努力をともなう記憶の場合であるが、このとき精神は「ひとつの平面から別の平面へと動く」(ES,159)と考えられる。われわれは長い文章を覚える場合にはどうするのか。「文章を注意深く読み、内的な構成を考慮しながらそれを節や段落に分割する。それによって全体の図式的眺望をえる。そして、この図式の中にわれわれは最も目立つ表現をはめこむ。中心となる観念に従属的な観念を結びつけ、従属的な観念に支配的代表的な語を結びつけ、さらにそれらの語にそれらを鎖のようにつなぐ仲介の語を結びつける」(ES,160)。ここで「図式」という言葉が登場してくる。それは「全体」を凝縮するものである。すなわち、多数のイマージュが凝縮した「唯一の単純な未分割の表象」であって、想起するときには、この単純な表象が「いくつものイマージュに分散し、イマージュが文や語に展開する」とされる(ibid.)。

「イマージュ」とは顕在的なものないし現在的なものである。知覚像はイマージュであるし、

想起された記憶像もイマージュである。読まれる文字、聞き取られる音声、心の中で語られる言葉もまたイマージュである。イマージュはいわば「出来上がったもの」であり、「閉じた」状態にある。これに対して図式は、それが展開するものであるように、「開かれた状態」にある。イマージュが「静的な状態でわれわれに与えるものを、図式は力動的に提示する」とベルクソンは言っている(ES.187-188)。力動図式の「力動性」とは、その生成的性格をいう。

ベルクソンは想起の努力をめぐって、きわめて単純であると同時に興味深いケースを挙げている。それは、失念した固有名を思い出そうとする努力である(それゆえ固有名に関しても図式が存在するのである) (**)。これは「図式はそのイマージュよりもはるかに単純でないことがありうる」例である(ES,164)。ここでベルクソンは自分自身の事例(Prendergastという名が出てこなかったという例)を述べているのだが、ここではその固有名について持っている「一般的な印象」が力動図式の役割を演じるというのである。

ベルクソンにおける図式とイマージュとの関係に見いだされる際立った特徴は、それらが同じものでありながら類似の関係にない点である。この点ではカントが挙げた三角形の図式と像との関係とは異なっている。三角形の図式と像は、区別されながらもよく似ているからである。しかし、カントにおいて図式とは概念の感性化であって、ベクトルは図式から像へと向かっていたように、ベルクソンにおいてもベクトルは図式からイマージュへと向かっている。「<u>想起の努力は</u>諸要素が相互浸透している図式的表象を、諸部分が並列しているイマージュの表象に変えることにある、とさしあたって結論しておこう [強調は原著]」(ES,167) とベルクソンは言っている。

(2) 知解作用の努力

ベルクソンがつぎに挙げるのは知解作用(intellection)、つまり理解することや解釈することにおける努力の例であるい。一見したところ、理解の営みは知覚や言葉から出発してその意味へと遡ることであるように思われる。なぜなら最初に与えられているのは言葉や知覚であり、理解するとはそれらを「解釈する」ことであるように見えるから。それゆえ理解のベクトルは、具体的なものから抽象的なものへと上っていくことであるように思念されがちである。しかし、これが錯覚であることをベルクソンは指摘する。このことは内省によっても、また心理学の実験によっても明らかにすることができる。たとえば数学の問題を解く場合には、自分自身で解く以外にはそれを理解したことにはならない。本に書いてある解答は、「道標」や「標識」の役を果たすにすぎず、道は自分自身で歩く必要がある。また心理学の実験結果が教えるところによれば、われわれは読むときでも聞くときでも一部分しか見たり聞いたりしていない。視覚や聴覚は「枠」を描いているにすぎず、記憶がその枠を満たすのである(ES,170)。

「本当は、われわれに見せたり聞かせたりするのは記憶なのであって、知覚はそれ自体では、それに似た記憶を喚起できない。というのは、そうするためには知覚がすでにできあがっていて、完成していなければならないからである。ところが知覚が完全なものになり、明確なかたちを持つのは、記憶によってである」(ES.170-171)。この条件でのみ、注意の効果と呼ばれるものを説明することができる。一般に注意は、知覚イマージュを明晰・判明にする。「もしもなまの知覚

が記憶に対する単なる暗示の手段すなわち呼びかけではないとしたら、注意によってだんだん知 覚が<u>豊かになる</u>ことが理解できなくなるだろう [強調は原著]」(ES,173) とベルクソンはコメン トしている。したがって、認識においてわれわれは知覚から意味へと進んでいくのではなく、意 味から知覚へと下りてくるということである。意味によって先行的に照らされていないかぎり、 知覚や言葉はけっして明確なものとして立ち現れてこないのである。

しかし意味という言葉を誤解してはならない。ベルクソンが「意味」という言葉で考えているのは「集約的な全体性」である。全体の先取り的理解(仮説的な投げかけ)が知覚の具体化には必要だということである。また言語に関しても、ベルクソンにとって意味とは「語」の意味ではない。意味は「全体」の意味である。われわれは語を組み立てていって全体の意味に達するのではない。「文を構成している語には、絶対的な意味はない。どの語も、それに先行する語と後に来る語から特別な意味のニュアンスを借りてくるのである。また、一つの文を構成するすべての語が、独立したイマージュもしくは観念を呼び起こせるというわけではない。それらの語の多くは関係を表すが、全体の中でのその位置、文の他の語とのつながりによってのみその関係を表すが、

それゆえ仮説的であれ、全体の図式的把握が先行するのであって、全体の図式からもろもろの 語という部分へと「下りていく」(ibid.) のである。

(3) 創造の努力

知的努力のさらに高次の形態である発明の努力や芸術的創作の努力でも事態は同じなのだろうか。まずこの場合、何が図式の役割を果たしているのか。「小説を書く作家、登場人物と状況をつくる劇作家、交響曲をつくる作曲家、オードをつくる詩人、彼らはすべて、まず最初に精神の中に何か単純で抽象的なもの、つまり非物体的なものを持っている。それは、音楽家もしくは詩人にとっては音またはイマージュへと展開されなければならない新しい印象であり、小説家もしくは劇作家にとってはさまざまな出来事に展開されうる考えであり、生きた人物に具体化される個人的または社会的な感情である」(ES,175)。そして発明家の場合ならば、たとえばしかじかの機能を持った機械の構想が図式にあたる。

作品を発想すること自体は或る意味ではたやすいことである。努力を必要とするのはその実現である。したがって努力が働くのは、やはり図式からそれを具体化するイマージュへの過程においてである。だがこの場合には、図式とイマージュとの関係はいっそう動態化することになる。なぜなら小説家や劇作家の発想は創作の過程で変更を余儀なくされることもあろうし、発明家の仕事においてもさまざまな調整の試みは当初の計画を大きく変えもしよう。仕事が終わったとき、最初の図式はすっかり消滅しているかもしれない。努力する、骨が折れるということは、仕事がはかどらない、遅滞するということを意味する。この遅れは、図式とイマージュとのあいだの距離に、つまり図式とイマージュとの相互調整に起因するだろう。しかし、知的努力が感得されるのは、「図式がイマージュに展開するあいだ」(ES,176)においてである。これは(創造性のレベルはともかく)たとえば論文を書くといった行為において明らかである。

Ⅲ. 力動図式論の意義と射程

以上のように知的努力の三つの形態は、「図式からイマージュへ」という一つの法則を示した。 それは相互浸透した単一の全体から具体的な諸部分の併置へという方向であり、先取りされた意味から具体的イマージュへという方向であり、構想からその実現へという方向である。この運動は、『物質と記憶』の言葉で言えば、「求心的」運動ではなく「遠心的」運動なのだった160。

ところで、法則は示されたものの、これら三つの形態の関係はどうなっているのか。記憶が基 礎になっているのは明らかである。ピラミッドの比喩が示すように、記憶がもつ深み、そのさま ざまな平面の差異が図式の原型となっていた。記憶を現在化すること、現在にもたらすこと、な いし現実化することこそが図式の最も基礎的な機能である。そして、その上に知解作用と創造行 為が積み重なっているのである。だが、知的努力の最も高度な形態である創造行為こそが中心を 占めると考えることもできる。中心から周辺へ、より密度の濃いものから薄いものへという、ベ ルクソンがしばしばとる観点からするならば、創造こそが中心たりうるのである。ベルクソンは 論文の始めにこう書いていた。「研究を単純にするために、さまざまな種類の知的な仕事を別々 に検討し、再生という最もやさしい仕事から、生産ないし発明という最も困難な仕事へと進むこ とにする」(ES.155)。「研究を単純にするために」という言葉に注意したい。これは論文構成上 の順序がそのまま意味上の順序ではないということを意味しうる。「やさしい仕事」から「困難 な仕事 | へ進むという一意的な方向が問題ではないということを意味しうる。すなわち、逆の方 向も存在するのであって、その場合は創造行為こそが最も根源的な意味での力動図式だというこ とになる。そして、再生はそれが低減したものであって、いわば力動図式の下限に位置するだろ う。上位のものの内にあるものは下位のものの内にも見いだされ、それゆえ、ただ単なる再生 (に見えるもの)の中にも創造行為の残照が存在しているのである。

したがって、ベルクソンの図式がカントの図式(少なくとも経験的概念の図式)を大幅に拡張しているとして、そのことを可能にしているのはベルクソンにおける「創造作用」への深い顧慮のためだと言うことができる。創造性が単なる反復の条件であって、その逆ではなく、単なる模倣が創造につながることがあるとすれば、それは単なる模倣の内にもすでに創造性の微光がきざしていたからである。

しかし、記憶と創造の中間にある知解作用もまたそれなりの仕方で中心となりうる。すなわち、他の二つにある意味を与えている。そもそも「知的努力」という表題自体が示唆するのは、知解の努力ではないのか。知解の努力とは障害、困難を乗り越えること、問題を解消することがその第一の意味であろう。実際知解作用における最初の例は問題を解く努力であったが、「問題」と「問題解決」という意味において、知解作用は三つのうちの中心となるだろう。力動図式とは問題であり、その解決がイマージュなのである。問題が解決するとは、問題たる力動図式が規定されて現実化されることである。発明することは問題解決の一つであるし、固有名を想起することもまた問題解決の一種である。名前を思い出すことは、漠然とした印象を図式として、それをい

わばつついて当の名前の形を浮上させようとすることである。

〈現実化〉、〈問題解決〉、〈創造〉 - これら三つの意味を、「知的努力」で展開されている力動 図式論から取り出すことができる。現在においてかたちを得ることは、問題を解くように自らを 産出するということである。

最後にわれわれは、力動図式の考えがベルクソンにおいて記憶論から生命論へと、『物質と記憶』から『創造的進化』へと繋いでいることに触れておきたい。『創造的進化』は、相互浸透する質的多様性としての持続を、『物質と記憶』で得られた「記憶の多層性」と「即自的記憶」の観念に基づいて宇宙大にまで拡大し、生命の存在を一つの運動、一つの流れとして把握しようとする。ベルクソンはこの著作において「心理学的観点」で生命を考察するということを明確に述べているい。しかし、この言葉は一見そうみえるように生命を心理学化することが問題なのではなく、生命の了解可能性が問題となっているのであり、実際には心理学化するどころか、従来の心理学や生物学、さらには哲学が使用してきたカテゴリーの批判がなされることになる。批判されるカテゴリーは、〈一〉、〈多〉、〈因果性〉、〈実体〉、〈可能性〉といった概念である(したがってカントの純粋悟性概念でもある)が、この点についてはこれ以上もはや述べられない。

さて、「実在は新たなるものの絶えざる噴出としてわれわれに現れる」という「<u>創造的</u>進化』は、その表題からして「知的努力」と繋がっているが「この書において生命は、われわれが上で取り出した、「現実化」や「問題解決」として論じられている。すなわち、生命がもつ傾向はその「本質からして東状に展開する [強調は引用者]」のであり、しかもその展開は、「諸要素の連合と累加によってではなく、分離と分割によって「」行われると言う。諸生物への生命の分化・展開は、力動図式がイマージュへと分節化されるように行われるのである。また、有機体の器官は「回避された障害の総体である」というように、それぞれの形態は立てられた問題に対する解であるし、「本能」と「知性」は物質に対する働きかけという問題に対する二つの「解」とされるのである。

だが、図式のあり方と生命のあり方との類比は、というよりもむしろ同一性は、「知的作用」 の末尾に書き込まれているのである。

「推進することと引き寄せることとのあいだに、『作用』因と『目的』因とのあいだに何か中間のもの、活動性のひとつのかたちがあるとわれわれは考える。この中間のもの、活動性のひとつのかたちから、哲学者たちはそれを貧しくし、また分離することによって、一方では作用因の観念を、他方では目的因の観念を引き出したのである。図式からイマージュへの作用は、生命の作用そのものであって²¹¹、現実化の進んでいないものからいっそう現実化の進んでいるものへ、強度的なものから延長的なものへ、部分の相互的含み合いから部分の併置へと段階的に移行するところに成り立っている[強調は引用者]」(ES,190)。

図式の問題が生命へと通じているということは、カントに即して言うならば、『純粋理性批判』の図式論を『判断力批判』 - ここでは「美」と「生命」が問題となっている - に架橋することを意味するだろう。このことは言い換えれば、規定的判断力 (カントにおいて図式は、規定的判断力の図式である)と反省的判断力とをベルクソンが統一的に扱っていることを意味するように思

われる。だがこの点については稿を改めて論じなければならない。

注

- Bergson, H., L'Energie spirituelle, PUF, collection «Quadrige», 1985, pp. 153-190. Mélange, PUF, 1972, pp. 519-550. 以下「知的努力」の引用については、本文中に括弧でページ数とともに ES の略号によって 挿入する。
- Kant, I., Kritik der reinen Vernunft, [B] 180. カント、『純粋理性批判』、高峰一愚訳、河出書房、1989、 151頁。
- 3) Ibid., [B] 171. 同上、147頁。
- 4) Ibid., [B] 176. 同上、149頁。
- 5) ここでカントは、ロックとバークリによる一般抽象観念の問題化に答えているのである。三角形の一般観念については以下を参照。バークリ、『人知原理論』、岩波文庫、1958、27-28頁。
- 6) Ibid., [B] 180. 同上、151頁。
- 7) Ibid., [B] 75. 同上、85頁。
- 8) Ibid., [B] 138. 同上、150頁。
- 9) Bergson, H., Matière et Mémoire, PUF, collection «Quadrige», 1985, p.7
- 10) ピラミッドの比喩と円錐の比喩が区別されるべきことについては、ドゥルーズの次の箇所を参照。 Deleuse, G., Le bergsonisme, PUF, 1966, p.63
- ジャンケレヴィッチの次の箇所を参照。Jankélévitch, V., Henri Bergson, PUF, collection «Quadrige», 1989,
 p.115.
- 12) 佐々木健一は、ベルクソンの力動図式が「受用」と「創造」とをつなげている点に注目している。 (『美学事典』、東京大学出版局、1995、77頁。)
- 13) 固有名に図式があるのだから、固有名で呼ばれる対象についても当然図式がありうる。たとえばベルクソンはレオナルド・ダ・ヴィンチの肖像画について次のように言っている。「モナリザの肖像、もしくはさらにルクレーツィア・クリヴェリの肖像の前に足を止めたとする。その人物の、眼に見えるさまざまな線は、カンヴァスのうしろにある潜在的な一つの中心に向かって遡り、そのなぞをふくむ容貌の中に、一文一文読んでいってもいつまでも終わらない秘密がただ一つの言葉のうちにまとめられて一挙に発見されるように思われないだろうか」。ここで言われている「潜在的な一つの中心」は、強い意味で力動図式に相当する。 Bergson, H., La pensée et le mouvant, PUF, collection «Quadrige», 1987, p.265.
- 14) 『物質と記憶』の第二章における「注意的再認」の分析をも参照。ただし、そこでは「力動図式」という名は出てきていない。また、そこで言及される「運動図式」は、力動図式から区別されるべきである。
- 15)日本語で言えば、助詞や助動詞は独立した像を喚起しないが、文の意味やニュアンスにかんして重要な契機をもっているようなものであろう。
- 16) Bergson, H., op. cit., p.146
- 17) Bergson, H., L'évolution créatrice, PUF, «collection Quadrige», 1991, p.x-xi.
- 18) なるほど、「知的努力」で使用されている言葉は、inventionだが、「創造」と同義である。

- 19) Bergson, H., op. cit., p.100, p.90.
- Bergson, H., op. cit., p.94, p.144. 生物における問題定立とその解については、ドゥルーズを参照。
 Deleuse, D., op. cit., p.107.
- 21) 「生命の作用そのもの」という表現は1902年の初出時では「真の原因性」であった。Bergson, H., *Mélange*, p.550を参照。

«Le schéma dynamique» de Bergson

Hideharu OHI

Dans «L'éffort intellectuel», Bergson marque l'opération qu'il appelle schéma dynamique. Par l'analyse des diverses formes de l'éffort intellectuel (l'éffort de mémoire, l'effort d'intellection, l'éffort d'invention), il constate ce fait : elles consistent à convertir une représentation simple et indivisée qu'est le schéma dynamique, en une représentation imagée. Pour souligner la portée et la signification de ce schéma, nous le confrontons à la conception kantienne du schème. A notre avis, Bergson continue et développe le schématisme kantien, et du même coup, le replace dans un autre horizon.

ベルクソン『道徳と宗教の二源泉』における キリスト教の位置

杉本 隆司

「宗教には二種類のかたちがある。一つはそれを押さえつけて停止させようとする組織団に従属 したもの。もう一つはいかなる組織からも自由であり、漸次、自らを改善してゆくものである。」 バンジャマン・コンスタン 『宗教論』第五卷、一八三一年

ベルクソンは、『道徳と宗教の二源泉』 (1932年、以下『二源泉』) でキリスト教の神秘家について多くを語っているが、彼の議論のなかでキリスト教 そ のものが占めるべき位置については必ずしもそうではない。ここでキリスト教 そ のものと呼んだものは、独自の教義に基づく制度としての教会およびその司祭制度であり、またそれが果たしうる社会的な役割・機能の全体である。一九世紀のフランス宗教社会学の流れを概観するとき、革命が生んだ社会的無秩序からの再組織化を標榜したネオ・カトリック派とコントを基点に、フュステル・ド・クーランジュを介してデュルケームに至るまでの学説が、主に社会的紐帯としての宗教の制度的・儀礼的役割やその外的機能に重点を置いて考察が進められてきたことを考えればい、ベルクソンの宗教論に対してこの点を問うことは、社会学的思考との相違点を深く探る上で一つの糸口になるように思われる。

周知のように、ベルクソンは宗教一般を野生社会や古代社会といった「閉じた社会」に見られる「静的宗教」と、文明社会に見られる「動的宗教」の二つに区分し、前者から後者への創造的な進化を考察の対象にしたとされる。ゆえにこの区分からいえば、民族宗教を超克した普遍的宗教たるキリスト教は、後者の「動的宗教」に分類されるものと考えることができよう。少なくともこの移行を歴史的に考えるのであれば、ベルクソンが文明社会と呼ぶ近代フランスの現実の産業社会は、この動的宗教たるキリスト教と共にあるといえる。

だが『二源泉』を読めば、この問題はそれほど単純な話ではないことがわかる。まず、「外面的宗教」」たる静的宗教と区別される動的宗教とは、ベルクソンにとってそもそも神秘家以外には存在しえぬ個人の「完全に内面的な宗教」(1127、Cf., 1133)だからである。この点こそが、先に述べた主リスト教をのものがベルクソンの学説において占める場所がないという本質的な意味である。また、文明社会がキリスト教と共にあることを認めるとして、仮にキリスト教が動的宗教、つまり個人の内面的な宗教であるとすれば、社会学的な関心からすると、現実に存在する文明社会はいかなる社会的経帯をその基盤としているのか、あるいは全く経帯を必要としない「社会」なのかが、逆に問われねばならないだろう。以下では、主リスト教をのものがベルクソンの『二源泉』のなかで与えられている理論的・実践的な位置を、彼が唱えた「開いた社会」や「動

的宗教」といった基本概念からあらためて検討することしたい。

1. キリスト教と神秘主義を分けるもの

上記で筆者は「閉じた社会」に対するものとして文明社会を挙げるに留め、それを「開いた社 会」とは述べなかった。というのも「開いた社会」という概念は、ベルクソンがそれに与える内 容からして文明社会とは一定の隔たりがあるものと考えねばならないからである。社会的圧力た る「責務の全体」がその社会の構成員に常にのしかかる「閉じた社会」を説明した後で、彼は第 一章の前半で文明社会についてこう述べている。「実際、我々の文明社会にしても、これも閉じ た社会なのである。[…] 文明社会もやはりある一定数の個人を受け入れるだけで、他の人々を 締め出すことを本領としている点に変わりはない。我々はまえに道徳的義務の根底には社会的強 要があるといっておいた。そこで問題とされたのはどういう社会だったか?それは人類全体とい える開いた社会だったろうか? 1 (1000)。この問いへの最終的な回答は結局、第四章まで持ち越 されることになるが、原理上からいえば人類全体を包含するこのような開いた社会の可能性に対 するベルクソンの態度は第三章まで常に懐疑的である。全人類を包容する単一社会など「今日も まだ存在していないし、おそらくいつになっても実現はしないだろう」(1055)。なぜなら開いた 社会たる人類社会は、決して家族から祖国、祖国から人類へという同心円的な感情の連続拡大か ら生ずるものではないからである。他の共同体に対する自衛の必要に基づく家族及び国家(閉じ た社会)と、外部の存在しない人類(開いた社会)の間には質的な断絶がある。ここからすると、 さしあたり文明社会を「開いた社会」だと即断することはできないのである。

しかも、もしこのように文明社会さえも閉じた社会だとすれば、そこに見られる宗教も動的宗教ではなく静的宗教としてのキリスト教のはずである。確かに『二源泉』でベルクソンはキリスト教を静的宗教だとは述べていない。だが実をいえばそれを動的宗教だと規定しているわけでもないのである。キリスト教が全面的に論じられるのは第三章「動的宗教」だが、そこで問題とされているのはあくまでキリスト教の神秘主義であり、キリスト教をあらのではない。これはキリスト教神秘主義の「先触れ」としてギリシア神秘主義が第三章で扱われるからといって、第二章「静的宗教」で論じられたギリシア宗教そのもの(つまり多神教)が動的宗教だとはいえないことと同じである。

実際、ベルクソンは意識的にキリスト教とその神秘主義とを区別している。「完全な神秘主義とはやはり偉大なキリスト教神秘家たちのそれである。ここではしばらく彼らのキリスト教は脇におき、質料を抜きにした形式 [神秘主義] だけを考えてみよう」(1168)。ここで脇に置かれている「質料」こそ冒頭で述べたキリスト教をのものである。ベルクソンにとってキリスト教とは神秘家の母体であると同時に、「神秘主義が燃えたまま人類の魂のうちへ預けたものが知的冷却によって結晶化したもの」(1177)であり、いわば神秘主義を通俗化するものにすぎない。しかもこの通俗化の手段すらキリスト教独自のものではない。「キリスト教はギリシア哲学の負荷を帯びるだけでなく、我々が静的とか自然的とか呼んできた宗教からも、その儀礼や祭式、それど

ころか信仰さえも多く保存したのであった」(ibid.)。ベルクソン自身、この静的宗教の諸要素と融合したこの宗教を「一つの新しい宗教」(1178)と呼んでいるし、確かにそうには違いないが、その役割は神秘主義の普及手段という狭い地位しか与えていないこともまた事実である。「偉大な神秘家たちがその漲るエネルギーを僧院や聖職団の設置に費やしたのはやむを得ずしたことであり、こうするほかにやり様がなかったからである」(1176)。神秘家の母体である僧院や教団はあくまで手段であり、神秘家が目指すべき目的なのではない。いわんやキリスト教最大の神秘家とされるイエス自身、その出自をキリスト教というこの母体にはなんら負ってはいないのである。

2. 「歴史的」静的宗教と「原初的」動的宗教

キリスト教と神秘主義の関係を押さえたところで、次に静的宗教と動的宗教の関係を検討する。 これを経ることでキリスト教と静的宗教、神秘主義と動的宗教との繋りも明白になるからであ る。

まず動的宗教の概念が最初に登場する文章から検討を始めたい。静的宗教は「知性があるために人間が犯す恐れのある諸々の危険を防ぐためのもの、つまり知性以下のものであった。加えて我々は静的宗教は自然的だったといおう。人間種は生命進化の一段階を印づけるものであり、この段階でかの前進運動は一時停止したからである。人間なるものはまさにここで全体として措定されたのだが、この時にその結果として知性も、知性が惹起する危険も、さらにその危険に備える仮構機能も全て一緒に背負い込んだのだった。[…] だが後になって、なさずに済ますこともできた努力により人間はその場旋回から身を引き離した。つまり人間は改めて進化の流れのうちへ踊りこみ、この流れをさらに伸ばしていった。これが動的宗教であった…」(1133:強調筆者)。ゆえに静的宗教を生み出す、かの仮構機能の働きはその前に生命運動の停止を前提とする。この停止が再開されるとき動的宗教が再び始動するのである。だが何か始動すべき存在や形態があるわけではなく、この動きそのものが動的宗教の本質をなすのであり、動的宗教の「動的」たるゆえんである。先に観た「閉じた社会」から「開いた社会」への質的大転換は愛の跳躍を充満した神秘家により行われるが、彼は前進運動が停止して措定されたこの「人間なるもの」ではない。「なぜなら、そうした恵まれた人は実は人間を超えているからである」(1156)。

だがこのうように動的宗教を一つの「動き」として捉えるのであれば、その出現は「閉じた社会」から「開いた社会」への独特な愛の跳躍に限られるものではない。閉じた空間を突破できずにその場で静かに「旋回」しているとはいえ、この動きは静的宗教の内部でも看取されることをベルクソンは指摘している。「真に始原的な宗教表象が『効験ある現前』の表象であり、ある存在者や事物というよりむしろ一つの動きの表象だとすれば、精霊信仰の位置は始原に非常に近いことになる。神々が出現するのはもっと後のことであり、その時に初めて精霊のもつ単純な実体性が精霊のうちの幾つかで人格性にまで高まるにすぎぬ。[…] 前述のように精霊崇拝は民間信仰にはまだ存続している。だが国民の啓蒙部分はやはり精霊よりも神々を選ぶのであり、多神教

への歩みは文明への一歩前進だといってよい」(1134-1135:強調筆者)。宗教を誕生させた危険が科学によって消滅した後も、仮構機能によって静的宗教が形態を変えながら存続する理由を、ベルクソンがその宗教の根底に残存するエラン・ヴィタル、すなわち「生命をある一定の方向で、ますます複雑度の高いものへと運んでゆく内面的衝動」(1071) に求めているのはこのためである。

静的宗教たる野生・原始諸宗教に関するベルクソンの叙述は具体的且つ多岐に亘っている。ギ リシアの多神教はもちろん、ローマの守護神、メラネシアのマナ信仰、各種のトーテミズム信仰、 エジプトの動物崇拝など枚挙に暇がない。だが彼は原初の崇拝、宗教の起源については具体的な 叙述を避けている。というのも『効験ある現前』とはあくまで動きであり、なんらかの宗教的存 在や形態をもつわけではないからである。生命運動の流れのなかでエランが冷却され、いわば小 休止の状態になったときに静的宗教の各種の形態を纏うに過ぎない。逆にいえばエランが熱せら れて生命の運動が再始動する際には、自然がいつでもどこでも出現をゆるした「傑出した人間」 (1120)、「恵まれた個人」(1203)が存在する。彼ら賢者たちは固定した儀礼を信者に押し付け る静的宗教の司祭たちに先んじて再始動するのである。エラン・ダムールに包まれた完全な神秘 家ではない彼らは再び静的宗教へと振り子のごとく連れ戻されるが、それでも以前と同じ宗教形 態をもはや纏うことはしない。精霊信仰から霊魂信仰・動物崇拝その他を介して多神教へのこ の「旋回」はそれゆえ決して前進運動でも、質的な大転換でもないが、ベルクソンにおいて家族 や古代都市(シテ)、そして祖国といった共同体や文明の拡大とパラレルな関係におかれている ことは否定できないであろう。「複雑度の高いもの」への移行は幾何学から生物学へのベルクソ ンの科学史の見方だけでなく、このように宗教史のそれのうちにも看取できるのである。すな わち静的宗教は歴史をもつといわねばならない。

3. 静的宗教としての一神教

だが、ベルクソンが宗教史家につき合うのはここまでである。彼は多神教からさらに一神教への移行を真正面から論じようとはしない。これは神々の争いを本質とする多神教に依拠するシテの社会から、同心円的な感情の連続拡大によって全人類的な社会を導き出す考え一かつてフェティシズム、多神教、一神教、そして人類教への社会秩序の同感的進化を構想したコント流の考え一に対する批判と対応しているからである。例えばコントにおいては多神教から一神教への、すなわち複数の観念(神々)から単一の観念(唯一神とその延長たる人類概念)への歴史的進化は、一般観念を社会的紐帯とした信仰体系としての共同体が同心円的に拡大してゆく道程として描かれている。「この同一感 的 進 化 は神学主義の主領域である "祖国"に長く留まることなく直ちに "家族"から "人類"へと上昇するであろう。」。社会学の創始者にとって宗教の源泉は常に一つ(フェティシズム)であり、フェティシズムの領域たる「家族」から実証主義の領域である「人類」への進化の間に質的な断絶はありえない。他方、その第一章末尾で主張されるように、社会的圧迫(閉じた道徳)も熱望(開いた道徳)も共に生物学へと包摂される一つまり個人

を越えた人類を実体として考察する社会学へは進まない―とする『二源泉』の著者にとって、多神教の神々は予定調和的に一神教の唯一神(いわんや人類教の大存在!)へと収斂するのではない。この間には質的な分岐があるのであって、これはある意味で社会学的宗教論との分岐点でもある。

「二源泉」全体における一神教の身の置きどころの悪さは77、当然にもそこでのキリスト教を
のものに対する位置づけの不明瞭さと等しいものがある。なぜならギリシアの神秘主義と区別さ
れるギリシア宗教そのものが多神教であるとすれば、筆者の考えでは、キリスト教神秘主義と区別
されるキリスト教そのものこそ、この一神教に他ならないからである。それゆえ一神教は開いた社会の原理=動的宗教たりえず、このことはキリスト教そのものがやはり静的宗教であることを示唆している。シテの市門をひらく「開いた社会」への移行があくまで質的に異なる動的宗教への移行、つまり宗教精神の「外面から内面へ」(1127)の移行であるとすれば、それは今度は逆に非歴史的な突然の動きであろう。動的宗教はそれが「動的」である限りで一神教という停止した形態を纏うことも、一神の観念へと固着することも許されないのである。宗教の起源と先端は歴史上に固定されておらず、常に開かれたままであり、種の両端にいる未開人と神秘家は素朴な存在という点において互いに類似する**。神秘家、とりわけ「閉じた社会」から「開いた社会」への移行を実現する偉大な神秘家が常に複雑なものから反転して根源のエラン、生の素朴さに立ち返るのはこのためである。動的宗教はそれゆえ起源への回帰という点で普遍的であり、形態を持たないという点で非歴史的、あるいはケックの言葉を借りれば「現在的**」である。

少々長いがベルクソン自身の言葉に耳を傾けよう。動的なものを停止したものとして捉えよう とする形而上学に対して、彼はアリストテレスの唯一神の観念に仮託しながらその批判を行って いる。「その本質とは相容れない幾つかの属性で粉飾してまで形而上学が常に離れようとしなか った神はアリストテレスの神であった。だが形而上学はこの神をなぜその起源から捉えなかった のか!そうしていれば形而上学は、アリストテレスの神はあらゆる観念を一つの観念へと圧縮し て出来ていることがわかっただろうに。またどうしてこれらの観念を順繰りによく検討しなかっ たのか!そうしていればまずこれら観念は事物に対する個人と社会の行動を準備する役割を負っ ており、このためにそれらは社会が個人に提供するものだということ、またこれら観念の本質を 神格に仕立て上げることは単に社会的なものを神格化したにすぎぬことも形而上学には見てとれ たろうに。[…] 実在とは動いているもの、むしろ動きそのものであり、我々に知覚されるのは 様々な連続の変化だけである。だがこの実在に働きかけるには、特に人間知性に固有な目的であ る制作作業をうまく運ぶには、動く的を射るために減速や停止の瞬間を待つように、我々は頭の 中で幾つかの静止点を固定せねばならぬ。ゆえに運動が被る単なる偶然であり、見かけに過ぎぬ こうした静止が我々の眼には現実的なもの、本質的なものに映るようになる。[…] かくして 我々には静止が運動に先立つもの、優越したものであり、運動はこの静止をめざす足掻きにすぎ ぬことになる。[…] これこそアリストテレスの神観が含意する形而上学の全てである | (1181-1182)

ベルクソンにとって、いつの場合にも説明を要するのは生命進化が「なぜ停止したのかのであ

って、なぜ動くのかではない」(1241)。宗教の本質(神秘主義)とはそもそも動的であり¹⁰、説明の必要はない。むしろそれがなぜ停止して教義や教団を備える静的宗教というものを生み出すにいたるのかを、世人が問わないことのほうが彼には不思議なのである。「宗教とは本質的に魂の状態そのものである。だが世人は宗教が立てる定義やそれが宣する教説を議論しようとする。宗教はなんらかの形態を纏うために、たしかに形而上学を利用した。だがこの場合、別の形態をとることもできたろうし、いかなる形態も纏わないことさえ可能だったろう。誤謬は静的なものから動的なものへの移行[…]が拡大や完成化によって可能だと考えてしまうところにある」(1203-1204)。形而上学はここでは静的宗教の教理や学説と等価である。知性に語りかける教説はあくまで、沸騰した素材が流し込まれる「鋳型」(1177)にすぎず、冷却される前の沸騰した素材ではない。静と動との間に質的な差異を認めない思考はこの両者が同質のものだと誤認してしまう。これこそ形態を纏うために教理や学説を必要とする静的宗教と、それらを必要とせず、どのような形態も纏わない可能性をもつ動的宗教の区分を開むものなのである。

4. 動的持続としてのデモクラシー

先に筆者は「開いた社会とは人類全体の社会か」という問いに対してベルクソンは第三章まで 常に否定的な態度であったと述べた。それは祖国から人類への移行を感情の同心円的拡大とみな す「魂の完全に主知主義的な理解」(1001) から解放されない限り、開いた社会への展望は全く 啓けないというベルクソンの強烈なペシミズムに依拠している。だが最終章において、はじめて 彼は開いた社会の具体的なイメージとその希望を述べている。それは王政でも、社会主義でもな くデモクラシーの社会とその理念である。「あらゆる政治思想の中でデモクラシーこそ、自然か ら最もかけ離れたものであり、すくなくともその意図の上では『閉じた社会』の諸条件を越えて いる唯一のものである」(1214)。ここで私たちは多神教の世界から、コントが一神教の時代と呼 んだ中世社会を飛び越えて、ベルクソンが生きた一九世紀のフランス社会へと一気に連れ戻され る。だがこの文明社会といえどデモクラシーを実現した開いた社会なのではない。さらにいえば デモクラシーとはいつかその実現が予告されている何らかのプログラムでもない。それは、生命 進化が常に予見不可能なものとして開かれた状態にあるのと同様、停止した完成形態をもたない 究極的な「一つの理想」(1215)、あるいはむしろ一つの動きとして理解されるべきである。なぜ なら、「理想とは、継続されると感じられたこの動きの究極的だと見なされる結果を、つまり 我々をすでに駆り立てている運動の想定上の極限段階を表示する言葉にすぎぬ」(1205)からで ある。

近代の動的宗教と呼ぶべきこのデモクラシーは、ゆえに社会的拘束のもとに諸個人を纏め上げる垂直的な社会的結合、いわんや「責務の全体」に依拠した一つの固定した社会体制のように解することはできない。動きを持続するには努力が要る。デモクラシーが素材とする人間とは生命進化の一段階で停止したあの「人間なるもの」ではなく、カント流にいえば「立法者にして臣民」(1215) たる理想的人間、要するに超人たる神秘家である。最終章の目的は「神秘家の余波とそ

の不在のなかで人間に残された可能なものの検討!!! というより、むしろ近代社会における人間 を超えた神秘家のあり方を問うことに、あるいは神秘家が未開人に比すべきものであるならば、 J・ミシュレ (あるいはユゴー) が敬愛の念を込めて「野蛮人」「素朴な人々」と呼んで憚らない、 あの誇り高き一九世紀のフランス民衆がもつ「若々しく素朴なもの」への呼びかけにあるといっ ていい口。この理想的人間は従うべき権威も、頼るべき位階も持ち合わせておらず、他者を自己 と同等に扱い、古代の正義観とは区別される自己の内なる絶対的正義に自らただ従うのみである。 これこそ動的宗教が「内面的宗教」といわれるゆえんである。ここに理論上のデモクラシー、す なわち人 民 主 権が確立される。「デモクラシーは自由を宣揚し、平等を要求して、仲の悪いこ の両者を互いが姉妹だということを想起させ、またすべてを越えたところに同胞愛を位置づける ことにより和解させる。共和国の標語をこの角度から捉えるなら第三項「同胞愛」は、よく指摘 される前二者「自由と平等」の相互矛盾を取り除くものであり、この同胞愛こそ本質的なもので あることが分かろう。これこそ、デモクラシーが福音書的本質のものであり、その原動力は愛だ といわしめるゆえんである」(ibid.強調筆者)。反革命主義者があげつらうように自由と平等は原 理的には矛盾関係にあるにもかかわらず、この矛盾こそが開いた魂の道徳たる福音書の精神の特 徴をなす。福音書の逆説が意図するところは人間に「ある魂の状態を誘発させること」(1025) であり、動的なものを静的な言葉に翻訳しようとすれば、「矛盾すれすれ」(ibid.) の背理を呈す るのは避けられぬからである。してみれば『二源泉』全体の議論の骨格をなす「開いた社会」や 「動的宗教」という矛盾すれすれの概念―なぜならベルクソンがその本来の意味を問うた「正義」 概念と同様、「社会」や「宗教」概念も定義からいえばどこまでも静的な閉じたものだから一が、 この『二源泉』という書物自体の福音書的性格を証言しているとしても、決して不思議ではな

福音書の戒めは、それゆえ知性に語りかけて誰もが近づきうるような教義(Cf.,1176-1177)、「鋳型」にはめ込まれた教義とは全くの別物である。「感嘆に足る程度の賢人たちが単に人々に示しただけの理想と、愛を招く愛の福音となって世に送られた理想とはどこまでも別物である。実をいえば後者においては、格言の体裁で完全に定式化できるような明確な智慧はもはや重要ではない。ここではむしろ一つの方向が示され、一つの方法が持ち込まれたのである。せいぜい暫定的で、絶えず刷新する努力を要する目標が示されただけである」(1041)。この福音書の精神を芋リスト教をのものと混同してはいけないだろう。なるほどベルクソン自身が述べているように、福音書の同胞愛の教えはそれが現実の力をもつには、つまりイエスの出現から千八百年かけて人権宣言に結実するまでにはキリスト教の教義や教団組織を通して普及されてきたことは疑いない(Cf.,1040-1041)。だがあくまで福音書の教えは、厳密にいえばユダヤ教徒とも、キリスト教徒とも呼べぬマージナルマン・イエスローが山上で発した言葉そのもの、教義としての聖書とは区別される声であり、教団の司祭たちがその文字を上からなぞるような教義ではない。

では『二源泉』におけるキリスト教そのものとこのデモクラシーの関係はどのように理解されるべきであろうか?最後にこれを検討して、結びに代えることにしよう。だがそれはさほど困難ではないはずである。なぜならフランス革命からうまれたこの人権宣言、そしてその申し子とい

えるデモクラシーこそが、社会的紐帯を制度化する教会組織としてのキリスト教とそれに依拠する絶対王政の地盤を揺るがした当の本人だからである。「デモクラシーが世に持ち込まれたのはまずは抗議としてであった。人権宣言はその一語一句が虐政へと突きつけられた挑戦なのである。
[...] 革命が公に宣言したのは確かにあるべき状態だったとしても、それはかつての状態から脱するためだったことは間違いない」(1216.強調筆者)。動きは静止を目指すのではなく、まずは静止=制止を振り切らねばならない。だが『二源泉』全体を通して革命以前の静止状態、このかつての状態が何を指すのかは結局触れられることはない。さらにいえば革命後も、王政復古からドリュフュス事件に至る一九世紀フランスとて、せいぜい「開かれつつある社会」(1220)にすぎず、ベルクソンが度々注意を喚起したようにいまだ完全に開かれた社会とはいい難いのである。ここにもやはり制度宗教としてのキリスト教そのもの、はっきりといえば『二源泉』が決して用いようとしない概念、カトリシズムに対するベルクソンの沈黙、恐らく最大の沈黙がある。

この沈黙はいわば、かつて革命の終結を謳ったコントの社会学が理論・実践面で公然とカトリシズムに接近した事実は と比べると全く対照的な態度といえる。すなわち、「神秘主義とは閉じた社会の失われた結合への思慕の表れ 「であるどころか、近代の神秘主義たるこの民主主義が突破した閉じた社会と宗教がもたらす社会的結合(「権威、位階、固定制」[1215])にかえて、この文明社会のなかで圧迫と拘束ではなく招きと熱望を本質とする福音書の同胞愛の精神に、『二源泉』の著者がすべてを賭けようとしていたことを、それは示しているのである。

注

- 1) 古野清人「宗教の社会学・心理学」『古野清人著作集』第七巻、三一書房、1972年、pp.17-80
- 2) H. Bergson, «Les deux sources de la morale et de la religion», in Œuvres, Édition du centenaire, P.U.F, 1963, p.1133. 以下、『二源泉』の典拠は本文中にその頁数を示す。邦訳は世界の名著『ベルクソン』所収「道徳と宗教の二つの源泉」(森口美都男訳、1969年)を参照したが、逐一邦訳頁を挙げることはしなかった。
- 3)「進歩は二つの反対物の振り子運動によって行われたといえるが、だが振り子がその出発点に戻った とき一定の収穫が実現されたとすれば、状況は最初とは同じではないということが確認されよう。」 (1226)
- 4) 『二源泉』におけるベルクソンの科学史観は、pp.1241-1242を参照。この科学史の見方は『二源泉』に留まらず、安孫子信によればベルクソン哲学全体の背後に存在するものであり、さらにそれはコントの「分類法則」の影響下にあったという(安孫子信「ベルクソン哲学と科学ーベルクソンとコントを比較してみるー」関西哲学年報『アルケー』、2006年、pp.53-57)。とすればベルクソンのうちに宗教史が見出されたとしても決して不思議ではない。なぜなら天文学から物理学、化学、生物学、社会物理学(社会学)へのコントの分類法則は、『科学と科学者に関する哲学的考察』(1825年)で論じられたように、「三状態法則」に裏打ちされた宗教史と常に連動するものとして理解されているからである。最終的にベルクソンの宗教史(科学史)は、次節で見るようにコントの社会学的思考から乖離してゆくが、カンギレームがベルクソン流の生命論を逆にコントの未開宗教論に見出したように、両者の宗教史と科学史の見方には確かに一定の対応関係がある(Cf., G.Canguilhem, «Histoire des religions et

histoire des sciences dans la théorie du fétichisme chez Auguste Comte», in Etudes d'histoire et de philosophie des sciences, J.Vrin, 1964, pp.81-98)

- 5) A.Comte, Système de politique positive, Anthropos, [1851] 1969, t.2, p.147
- 6) コントに限らず、一八世紀のヒュームから一九世紀末の人類学者E・タイラーに至るまで、宗教史に 進歩を認める理論は、それが単線的進歩である限りで原則的に宗教の起源は一つであり、一種類の宗 教しか認めることはできない。というのもこの宗教進歩論が一八世紀中葉に登場した時、この理論に とってキリスト教神学と理神論という二つの主要な論争相手がいたが、前者は啓示宗教と偶像崇拝、 後者は哲学者の宗教(自然宗教)と偶像崇拝という具合に起源の異なる二種類の宗教を共に前提とし ていたのであり、宗教進歩論は宗教に二つの種類を認めるこのような議論(つまり宗教には真の宗教 と誤った宗教があるという議論)をおしなべて論駁する形で一九世紀の社会学・人類学・宗教学とい った人間科学の理論的基礎となったという経緯があるからである(拙稿「啓蒙思想としてのフェティ シズム概念」『一橋論叢』8月号、2005年、pp.105-124)。
- 7)「古代人がやったよりももっと論理を押してゆけば、精霊信仰以外には決定的な複数性というものは存在しないこと、そして神話を伴ったいわゆる多神教は潜在的な一神教を含意しており、ここでの数多くの神格たちは神的なものの表象として、二次的なものとして存在しているに過ぎないことがわかるだろう」(1145)。
- 8) Cf., B. Sitbon-Peillon, «Bergson et Le Primitif: entre métaphysique et sociologie», in Annales Bergsoniennes I, 2002, p.190
- 9)「動的宗教とは我々の行動に応じて変化する情動によって、唯一我々の内面的持続のなかで再び見出されうるものである。動的とは歴史的ではなく、現在的である。」(F. Keck, «Présentation générale de l'ouvrage», in Les deux sources de la morale et de la religion- Henri Bergson, (Éd.) A. Bouaniche, F. Keck, F. Worms, ellipses, 2004, p.21)
- 10)「およそ宗教は神秘主義によってしか存在せず、宗教はこの神秘主義を知的に定式化する一つの要約、 つまりは一般化可能な要約物にすぎぬという宗教観」(1177)
- 11) F. Worms, Bergson, ou Les deux sens de la vie, P.U.F, 2004, p.318
- J. Michelet, Le peuple, Paris, [1846] 1866, p.xxxiii, p.159, p.162. 『二源泉』とミシュレについては次も参照。ジャンケレヴィッチ『アンリ・ベルクソン』阿部・桑田訳、新評論、1988年、p.270
- 13) 『福音書』のイエスの行動や教えは一般的に見ても、ユダヤ教の神殿・律法主義やキリスト教の儀式・聖書主義とは明らかに隔たりがある。Cf., 加藤隆『一神教の誕生』講談社、2002年、pp.193-196、pp.242-258
- Cf., H.Gouhier, La jeunesse d'Auguste Comte, t.1, J.Vrin, 1933, pp.28-29; M.Pickering, Auguste Comte: An Intellectual Biography, Volume I, Cambrige University Press, 1993, pp.354-361
- 15) K. Popper, The open society and it's enemies, Princeton University Press, 1950, p.468

De la place qu'occupe la religion chrétienne dans les *Deux Sources* de Bergson.

Takashi SUGIMOTO

Les Deux Sources accordent une place importante aux mystiques chrétiens, et ne consacrent par ailleurs que peu de pages au christianisme comme religion existante, et aux fonctions sociales que celui-ci devait remplir historiquement. Ceci contraste avec la conception théorique de la sociologie française qui s'est inspirée dès l'origine du christianisme, surtout du catholicisme. Cet article a pour but d'examiner le silence de l'auteur des Deux Sources sur la place théorique du christianisme. En faisant ressortir la critique du monothéisme latente dans sa théorie de la religion statique, nous élucidons le fait que le christianisme de Bergson est celui d'une religion stationnaire ; ensuite nous dégageons la religion dynamique telle qu'il l'a définie comme démocratie moderne, dépassant la religion statique - le christianisme en tant que distinct du mysticisme ; nous en concluons que le silence de Bergson relève d'une critique du catholicisme, et d'une résistance théorique à la sociologie qui s'est constituée à maints égards à partir de ses éléments doctrinaux.

ベルクソンと目的論の問題。

――『創造的進化』百周年を迎えて――

藤田 尚志

イントロダクション

1907年に出版された『創造的進化』は、2007年に刊行百周年を迎える。この機会に改めて読み 直さねならないとすれば、それは、しかし、刊行百周年にあたるといったアカデミックな文脈か らのみなされる要請であってはなるまい。過去四半世紀の間に生じた科学的・文化的・社会的な コンテクストの変化、そしてそれを受けたより切実な、切迫した哲学的要請のかすかではあるが 絶えることない囁きに耳を傾けねばならない。分子生物学から構造生物学、生命科学あるいは複 雑システム科学へと進むうちに、(目的論)の亡霊がいよいよ執拗に現れてきている。機械論と 目的論の対立で言えば、現在は、機械論を基盤とする生命科学のうちに散らばり潜伏した目的論 がまるで癌細胞のように増殖し、内側から責め苛んでいる状況である。進化論を二分し続ける永 遠のライバル、(ネオ・) ダーウィニズムと (ネオ・) ラマルキズムについてもほぼ同じことが 言える。前者がいつの時代にも大抵、進化論の「勝ち組」であったとすれば、後者は、敗れて灰 爐に帰してはそのたびに形を変えて甦ってくるフェニックスにほかならない。現代生物学におい て、「ケアンズ型突然変異」といった形で、方向性をもった突然変異がある種のラマルキズムに よって再び主張され始めているという一事を見ても、そのことは分かる。目的論をめぐるこのよ うな状況について、すでに19世紀後半、生理学者時代のフロイトの師エルンスト・フォン・ブリ ュッケは、卓抜な言い回しを用いて的確に言い当てている。「長い間、生物学者は、目的論の前 では、彼女なしでは済まされないが、といって一緒にいるのを公に見られたくない女性の傍にい るかのようであった |。かつて哲学は神学の端女と言われたが、目的論は生物学の妾である、と いうわけだ。現在の状況は、言ってみれば煮え切らない生命科学に対して、ありのままの姿で自 分を認知するよう目的論が(再び)迫っている、といったところであろう。以上のような一般的 な問題意識に立った場合、『創造的進化』を読み直すことで何が見えてくるのか?本論文の力点 は、したがって、「ベルクソンの目的論」の全体像把握に努めると同時に、「創造的進化」の再読 を緊急のものとするようなプロブレマティックとしての目的論とベルクソン哲学の関係を探るこ とにある。表題を「ベルクソンと目的論の問題」とした所以である。

1. 目的論と生気論ーベルクソン哲学における目的論の重要性

目的論や合目的性概念は、現代の生命科学においては、まるで精神分析で言うところの「抑圧されたものの回帰」のように執拗に回帰してくるものであることはひとまず分かったとして、では、ベルクソン哲学においては、どの程度重要なものなのか?『創造的進化』第1章のたかだか数十頁を占めるにすぎず、それも論旨の展開上仕方なく持ち出されたにすぎない一挿話なのではないか?目的論の哲学史を扱った教科書的記述において触れられることがない以上、ベルクソンの目的論が不当に忘却されているとか、目立たないが決定的な革命が遂行されているなどと考えるのは過大評価も甚だしいのではないか?ここで、本論のもう一つの鍵概念である〈生気論〉を召喚し、目的論と生気論の関係を見ておかねばならない。

生の哲学(la philosophie de la vie)ないし生気論(le vitalisme)と合目的性(la finalité)ないし目的論(le finalisme, la téléologie)の間にはいかなる関係があるのか?この問いが重要であるのは、蒙昧な生気論から目的論を隔離して純化すれば、合目的性概念はまだ使用に堪えると考える人々が、科学者にも哲学者にもいるからである。先に引用したジャコブの同僚である分子生物学者ジャック・モノーは、生命現象に見出される合目的性を表現するには、従来の神学的・形而上学的な合目的性(テレオロジー)と区別された、科学的で中立的な「テレオノミー」という新しい概念を推奨するだけでよいと考えていたし、高名な中世哲学史家であるエチエンヌ・ジルソンは、進化論を論じた異色作で、次のように述べていた²⁾。

目的論の中に、生気論のより繊細で、きわめてしなやかな形態を見て取る人がいるとすれば、 その人の議論は誤った道を進んでいることになる。生気論と目的論という観念は、必ずしも 結びついているわけではないのである。[…] 生気論は脇に置いておこう。ベルクソンは先 に触れた [目的論の] ボジションと切り離せないと主張しているが、現代の生物学がかつて ないほど望んでいるのは、それとはまったく逆の事態なのである。

この著作の第4章「ベルクソン哲学と合目的性」で、ジルソンは、ベルクソンが不調和を孕みうる調和の方向に合目的性概念を導き、「目的論復興への道を開いた」点を評価しつつも、彼が「知性」批判を急ぐあまり、ジルソンにとって生命進化の謎を解く鍵であるところの実体形相(forme substantielle)概念を捉え損なったとして、最終的にアリストテレスに軍配を挙げている。トミスト=アリストテレス主義者であるジルソンにとって、生気論は必ずや目的論へと導かれるが、逆は真ではないのである。だが、目的論は、本当に生気論と手を切って純化されることが可能なのだろうか。むしろ生命科学に執り憑き続ける目的論の亡霊は、新たな生気論と手を携えてはじめて生き残り、ようやく現代哲学の地平に姿を現しうるのではないか。ベルクソンの生命哲学全体がこの問いへの答えたろうとしている。

2. ベルクソン的目的論の四つの根本特徴

まず論旨の必要上、基本的な確認から始めよう。抽象的な生一般ではなく、具体的な生の形に ついて語るために、生の持続としての進化が取り上げられている以上、『創造的進化』の真の哲 学的主題は一科学部門としての進化論ないし進化学の当否ではなく、生概念の練り直しである。 生概念の練り直しとは、その「心理学化」にほかならない。というのも、ベルクソンはすでに処 女作で看取していた生成変化、動的で不安定な質的多様体という「意識の直接与件」の根本性格 を、今また生命の本質に見て取ろうとしているからである(重要なことなので一言しておくが、 「心理学的」という言葉がベルクソンのターミノロジーの中で意味しているのは、持続的・相互 浸透的・質的多様体のような特性をもつということである。宇宙論の称揚と心理学の峻拒という 組み合わせは、ドゥルーズ的な解釈を踏襲したベルクソン読解によく見られる主張だが、ベルク ソンにとって、心理学的であること、意識のような質的多様体であることと、宇宙論的であるこ とは矛盾しない)。具体的な生の持続に迫るため、ベルクソンは生概念を心理学化、すなわち相 互浸透化・多様体化したが、これによって個体概念 (individualité) がたわめられ、傾向 (tendance) ないし個体化 (individuation) 概念への移行が準備される。存在するのは個体ではなく、 個体化である。存在とは傾向である(505)。だとすれば、生の哲学が生命現象の中心として分析 すべき対象は、諸々の生物個体ではなく、個体を貰く進化の流れであり、関わりあうべき学問分 野は生理学であるよりむしろ進化論である、ということになる(511,513)。そこで、進化論学説 と、その二つの見方としての機械論と目的論が登場するわけで、言ってみれば持続の哲学による この個体概念の批判(否定ではない)こそがベルクソンの進化論哲学、さらには生命哲学の端緒 を開くのである。

進化を分析する際に、機械論的な立場と目的論的な立場がある、とベルクソンは言う。機械論的な立場とは、一連の物理化学現象の継起によって進化を説明しようとするものであり、目的論的な立場とは、最初から目的を措定し、その目的との関係において進化を説明しようとするものだ。機械論においても目的論においても現象の総体はすでにはじめから与えられてしまっており、どちらも持続の本質であるところの予見不可能な創造性を無視している点では同罪である、とベルクソンは指摘し、採るべき第三の道を示そうとするが、この立場はベルクソン自身示唆しているように、目的論ときわめて近い関係にある。

目的因をたてる教説は、決定的に論破されることは決してないであろう。ある形を遠ざけても、別な形であらわれるであろう。その原理は心理的な本質のもので [Son principe, qui est d'essence psychologique]、柔軟を極めている。それは引き延ばしがきき、だからこそごく広くもあるので、人は純粋な機械論を斥けるや否や目的論をいくらかは受け入れている始末である。したがって、私がこれから本書で述べるテーゼもある程度はどうしても目的論の性質を持つことになろう。目的論から私は何をとろうとし何を捨てるつもりでいるか、これを正

確に示しておくことが重要になる(528-529)。

目的論の原理が「心理学的」なものであるとはどういうことか。その「柔軟さ」「拡張可能性」「広がり」を理解するには、上述した「質的多様性」の内実にさらに踏み込まねばならない。「創造的進化』第三章の「類と法則」と題された一節で、ベルクソンは二種類の秩序を区別している。量的多様性が属するのが〈法則〉によって機械的・幾何学的に構成される「物理的秩序」だとすれば、質的多様性が属すのは〈類〉によって有機的・芸術的に構成される「生命の秩序」である。常識・人間知性・科学は、生物界のいたるところに、特権的な瞬間・特異点を捉える有機的な「類」(ゲノス)ではなく、任意の瞬間に適用される機械的な「法則」を見出す。「心理学的」(むろん以上に見てきたベルクソン的な意味での)合目的性ではなく、物理学的な因果性(causalité)を見出す。目的論の論理は、言葉の本来の意味で類的(générique)でなければならない。これが、「目的論の原理は心理学的な本質を持つ」という言葉の意味するところであるように思われる。来るべき生気論的目的論の課題がこうして規定される。

古典的な合目的性の概念は、生命を知性から説明したために、生命の意味を過度に切りつめている[…]。このより包括的な現実こそ、真の目的論が再構成せねばならないものであるのに[…]。目的論の方向の一つを目的論を超えて進むとしたらどんなものになるのか、と問われよう。[…] 機械論では進化を説明するのに十分でないとして、この不十分さを証明する手段は、[1] 古典的な目的概念に執着することではなく、いわんや [2] 切りつめたり弱めたりすることでもなく、かえって [3] それを超えて進むことである。これを確立する時が来た(538-539)。

「目的論の方向の一つを目的論を超えて進むこと」、言ってみれば超目的論である。ベルクソンにあっては「新生気論néo-vitalisme」(530/42)と分かちがたく結びついたこの「新目的論Néofinalisme」(リュイエ)の根本特徴は、『創造的進化』第1章において、旧来の目的論・生気論への三つの「否」を通じて浮かび上がってくる。急進的目的論への「否」、その延命策として登場してきた内的合目的性概念への「否」、そして旧来の生気論への「否」である。

2-1. 急進的な目的論への「否」: 創造的目的論

ベルクソンは、目的論の純粋な理念型とでも言うべきものを「急進的な目的論finalisme radical」と呼び、ライプニッツにその代表例を看ている。この急進的な目的論の見方に立てば、世界はあらかじめ設計された計画・モデルに基づいて実現された、何のサプライズもない制作物ということになる。この第一の批判から窺われるベルクソンの目的論の第一の特徴は、1)未来先取的でなく回顧的である、ということだ。生命の目的論が心理学的であることは先に見たが、ベルクソンはこう但し書きを付け加えている。

進化はどの瞬間においても心理学的な解釈を許すはずである。ただし、この解釈は、私たちの見地からは最善の説明であるにしても、回顧的 (rétroactif) な方向・意味にとらない限り、価値がなく意味すらもない。私がこれから提唱したい目的論的な解釈も、決して未来を先取りするもの (anticipation sur l'avenir) の意味にとってほしくない (538)。

持続の流れに耳を澄ます目的論。持続の流れに耳を澄ますとは、予見不可能性や創造性に対して 常に開かれてあろうとすることだ。宇宙に思いがけないことが何もなく、予見不可能なものの創 造がないのであれば、時間は無用になる。この予備的注意によって、次の三つの特徴が捉えられ ることになる。

[2] 進化は一本道を描かない、[3] 進化はそれぞれの方向をとりはするが目的を目指しはしない、そして最後に、[4] 進化は適応の中までも創意を持ち込んでやまない (582)。

それぞれ 2) 分岐的に収束する目的論 (710-711)、3) 目的なき目的論 (584)、4) 創発的な目的論と名づけることが出来よう。2と3は、檜垣立哉氏によって、『ベルクソンの哲学 生成する実在の肯定』(勁草書房、2000年)の中で、生命進化が絶えず拡散・分散・分岐する「拡散的な目的論」、持続同様、常に予見不可能な形で新たなものを創造し、あらかじめ設定された目的などもたない「開かれた目的論」として強調されているので、ここでは4を強調しておくことにしたい。

「合目的性を立てる説は、自然の仕事を知的な職人の仕事になぞらえようとする」(546)ので、「擬人的な合目的性」(finalité anthropomorphique) は製作的・職人的目的論とも呼ぶべきものであるが、これに対して、ベルクソン自身はいわば創造的・芸術家的な合目的性を対置する。

機械論の宿す幾何学がはっきりと浮き出してくるにつれて、何かが創造されるということは、 たとえ形態の創造の場合に限ってもいよいよ容認できなくなる。幾何学者であるかぎり、私 たちは予見できぬものを排する。芸術家であるかぎりでなら、それを認めうるかもしれない。 芸術は創造をいのちとし、自然の自発性への秘めた信仰をもっているのだから。だが、[…] 私たちは、芸術家であるよりもはるか前に、職人なのである(533)。

実証科学なら生命現象・有機化・進化を職人の製作のように見てよいし、また見るべきであるが、 それは科学の目的がものの真相を私たちに示すことではなく、ものに働きかける最良の方法を私 たちに提供することだからだ、とベルクソンは言う。「これが科学の見方である。私の考えでは、 哲学の見方はまったく異なる」(574)。生命の論理は、見事ではあろうが計画通りの職人仕事で はなく、むしろ失敗作かもしれないが本質的に予見不可能な芸術家の創造に似ている。

まとめよう。予見不可能な創造とは、しかし、心地よいものばかりとは限らない。世界は「不 協和音」に満ちており、その深い原因は「埋めようのない[持続の]リズムの差異」(603) に潜 んでいる。進化とは進歩であるどころか、生命の敗走に次ぐ敗走の歴史であって、進化の基本的な原理は、「分離と分裂」(571)である。その意味で、ベルクソン的目的論とは、迂回・拡散・分岐の目的論である。目的なき目的論であって、しかも回顧的な視点を要請する。だが、他方で、単なる無政府的な多元論なのでもない。「有機的世界を貫いて進化する力は限られた力であること、自分を超えようと常に努めながら自分の生み出そうとする仕事に対していつもきまって背丈が足りぬということは、忘れられてはならない」(602)。造物主(デミウルゴス)ではなく、職人的でもない、芸術家的な、あるいは自己創造される芸術作品がもちうる創造的目的論である。

2-2. 内的合目的性への「否」:二つの目的論、ベルクソンとカント

次に、ベルクソンが「すでに久しく古典的となっている合目的性」とも呼んでいる概念の批判 に移る。「ライブニッツの目的論を無限に砕くことによって緩和するのは道を誤っているように 思われる。だが、これが合目的性をたてる教説のとった方向であった。[…] その要点は、つま るところ、古来の目的観念を細かく砕くことに存する」(529)。「目的論を無限に砕く」「古来の 目的観念を細かく砕く」という表現で彼が指しているのは、外的合目的性と内的合目的性の区別 である。外的合目的性 (finalité externe) とは、ベルクソンの少しおどけた調子の説明を借りれ ば、「草は牡牛のために、子羊は狼のために作られた」と「生物は次々にもたれあいになってい るとするような | 合目的性であり、これが批判を受けて持ちこたえられなくなったので、内的合 目的性 (finalité interne)、すなわち「生物はいずれも自分自身のために作られており、そのあら ゆる部分は全体の最大善のために協力し、この目的にむけてきちんと有機的に組織されている」 ような合目的性が登場してきたというのである。少なくとも私の知る限り誰も指摘していないの であまりに自明なことなのかもしれないが、ベルクソンはこの二つの合目的性の区別をカントの 『判断力批判』から借用している。たとえベルクソンがこの箇所で一度もカントの名を出してい ないとしても、先に引用した軽い調子の定義は、明らかにカント『判断力批判』63節以下を参照 したものであり、ベルクソンによる「内的合目的性」の全面否定は、カント第三批判の目的論へ の挑戦である。

日本の目的論研究の先端を行く佐藤康邦氏の近刊『カント『判断力批判』と現代一目的論の新たな可能性を求めて』(岩波書店、2005年)の帯には「目的論による哲学的生命論復権の試み」と書かれている。最終的には常に機械論の枠組みに回収され続けてきた目的論を、なんとか生気論的な枠組みとも折り合いを付けさせようとすることこそ、『判断力批判』の中心課題であったのだとして、では、ベルクソン哲学との関係でとりわけ重要になってくる「外的合目的性」と「内的合目的性」の区別は、いかなる射程をもつものであるのか。ベルクソンはあたかも外的合目的性が打ち捨てられ、内的合目的性が古典的目的論の延命策として持ち出されたかのように語っているが、少なくともカントの体系はそうなってはいない。カントによれば、一方が原因で、他方が結果であるような二つの対象に自然目的の概念を適用すると、自然全体が諸目的によって支配される体系であり、したがって、外的合目的性は内的合目的性に従属すると考えざるを得ない。だが、他方で、同時に自らの原因であり結果であるような事物、すなわちその諸部分が互い

に形態や関係を産み出しあうような事物に自然目的の概念を適用すると、有機体は必然的に有機体間の外的関係、自然全体を包含するような諸関係へと導かれ、内的合目的性からある種の外的合目的性へと送り返される。こうして、二つの合目的性は、カントの複雑な目的論の体系においては、相互依存的・円環的関係を形成しているのであって、ベルクソンの言うように、外的合目的性が維持されえなくなったので内的合目的性だけでも死守しようとしたというのではない。カント読解としては不正確なこのベルクソンの内的合目的性批判が興味深いものになるのは、実は、まさにこの内的合目的性概念が、背後に宇宙の究極目的という概念を隠しつつ、その後の進化論学説の隆盛の中で、大きな役割を果たすことになるからである。ベルクソンが撃とうとしたのは、進化論的カントなのである。カントの超越論的目的論に対するベルクソンの答えはこうだ。

私のテーゼは、これもかなり急進的なものと見えようが、こうである。合目的性は外的であるか、でなければまったく何物でもない。/実際、きわめて複雑でこのうえなく調和した有機体を考察してみよう。あらゆる要素が全体の最大善のために協力している、と我々は教えられる。そうだとしよう。しかし、忘れてならないのは、各要素がいずれもある場合にそれ自身一つの有機体でありうること、そしてこの小さな有機体の存在を大きなものの生命に従属させることでは外的合目的性の原理を受け入れているのだということである。こうして、あくまでも内的な合目的性というような観念は自己崩壊する(529-530)。

クリティカル・ポイントは、ここでもまた、個体概念と個体化・傾向概念の対立である。有機体 は一個体として自己充足しているように見えても、環境と不断にして不可避の交流を行っている。 だとすれば、環境との因果関係を外的合目的性として、自己再生産(オートポイエーシス)を内 的合目的性として配分し直すことで、救い出したいと思っている肝心の生命の論理自身が自己崩 壊を起こしてしまうではないか、とベルクソンは考える。個体概念が厳密には成り立たない以上、 内的合目的性もまた成立し得ない。したがって合目的性は外的であるか、でなければ何物でもな い、というのである。カントにとって、このことが問題にならないのは、最終的には二つの合目 的性を上から統御してくれる統制的理念としての「自然の目的の一大体系」(KU、§ 67) がある からであり、他方、ベルクソンがこの解決策に甘んじていられないのは、まさにこのような超越 論的なギミックなしに、内在的な目的論を創設したいからにほかならない。その優れた才能が真 に認められる前に世を去ったジェラール・ルブラン(1930-1999)が代表作『カントと形而上学 の目的=終焉』(1970年)でいみじくも述べているように、「こうして生のパラダイムは、カント 以後、魅惑的な力を引き出すことになるだろう。生から出発して規定された外的合目的性は、も はや古典主義者たちの合目的性と同じ意味を担ってはいないのである」(p. 725)。カントは、超 越論的な目的論によって、従来の神学(théologie)と目的論(téléologie)の関係を変えた。いわ ば目的論の世俗化(sécularisation de la téléologie)である。ベルクソンは、二つの合目的性が構成 する円環体系・閉じた全体を放棄し、外的合目的性のみからなる「開いた全体」によって内在的 な目的論を構成しようとした。ベルクソン的な観点からすれば、内的合目的性やそれを支える超 越論的な統制理念という神話をこそ放棄せねばならない。言ってみれば「目的論の脱魔術化 désenchantement du finalisme」である。ヘーゲル的な「理性の狡知」に倣って、カントには「自然の狡知」があるとドゥルーズは言ったが、ベルクソンには「エラン・ヴィタルの狡知」があると付け加えておこう。

2-3. 伝統的な生気論への「否」: (非) 有機的生気論へ

予定調和的な急進的目的論を排して創造的な目的論を立て、超越論的な統制理念の暗黙の支援を受ける内的合目的性を排して、純粋に内在的な目的論を創設しようとしたベルクソンは言う。「自然界には純粋に内的な合目的性もなければ、絶対的に切り離された個体性もないという事実」が生気論の立場をきわめて難しくしている「躓きの石」(530)だ、と。ここで、ベルクソンにとって目的論は生気論と一体となっている。そうでなければ、目的論に関する議論の果てに突如「これこそがすべての生気論にとっての躓きの石である」という断定は理解しがたいものになるであろう。目的論の方向の一つを目的論を超えてさらに進んだとき、新たな生気論が見えてくる。個体概念に縛られた目的論を超えて、個体化や傾向といった生成変化の本質を捉えた生気論的目的論を実現するために要請された概念、それがエラン・ヴィタルである。ここでは、最も重要なものと思われる特徴をただ一つ指摘しておきたい。それは、エラン・ヴィタルは生物界にのみ関わるものではなく、手に触れるものを何でも黄金に変えてしまうミダス王のように、あらゆる物質に触れ様々な度合いで生の息吹を伝えていく、ということである (615)。我々はこの新生気論をかつて(非)有機的生気論と呼ぶことを提案し、その幾つかの根本特徴を規定しようと試みたので、ここでは繰り返さない。

3. 二つの生気論:超越論的生気論と内在的生気論、ベルナールとベルクソン

先に、カントとベルクソンの二つの目的論を見た。カントの超越論的目的論はある究極の理念型を形成しており、ベルクソン的な内在的目的論と決定的に対立する視点を提供しつつ、現在もなお効力を失っていない。また、ベルクソンの生気論の特徴もごく簡単に指摘した。二つの目的論の極限形があるのであれば、生気論にも相即する二つの極限形があるのではないか?ドゥルーズは、ガタリとの最後の共著『哲学とは何か』の結論で、生気論について常に二つの解釈が可能であったと述べている。

一つは、作用するが存在はせず、したがって外的で脳的な認識の観点からのみ作用する《理 念》という(カントからクロード・ベルナールまでの)解釈である。もう一つは、存在する が作用はせず、したがって内的で純粋な《感覚すること》として存在する力という(ライブ ニッツからリュイエまでの)解釈である。

この極度に凝縮された生気論の類型論を理解するのは容易ではないが、我々の論旨に引き付けて

解釈していけば、大略整合性のある解釈ができるであろう。我々は迷うことなくベルクソンをライブニッツからリュイエへと続く系譜に数え入れ、対照的に示すべく、ベルナールとベルクソンの生気論を簡潔に比較してみたい。岩波文庫に収められているクロード・ベルナール『実験医学序説』の訳者・三浦岱栄(たいえい)は、「クロード・ベルナールの生哲学は、穏和な生気論だと言ってよいだろう」と述べている(391頁)。ベルナールの「穏和な生気論」とベルクソンの急進的でない目的論、(非)有機的な生気論との間には、どのような関係がありうるのか。守永直幹氏は、優れた研究『未知なるものへの生成 ベルクソン生命哲学』(春秋社、2006年)において、次のように述べておられる。

ベルナールのテキストでは、[…] デテルミニスムの概念はつねに揺れ動いている。それはこの概念がもともと形而上学的な含意をもち、生理学・医学の範疇を超え出ているからで、その内包を明示的に展開し表現したのがベルクソンの生命哲学であった。かくしてベルクソンとベルナールの主張の類似性は看過しえぬものだ。思いつくまま挙げてみよう。[…] (6) 主導観念に導かれた創造が生命だと見なすこと。ベルクソンの場合は生命のエランという概念が提起される […] ――等々である。両者がともに依拠するフランス生命論の伝統を忘れるわけには行くまいが、端的に言って、ベルクソンは進化論的生物学の知見をも加味しつつ、みずからの体系にベルナール生命論を巧みに生かしている。それはベルナールの創造概念を形而上学的に深化させたものだと断じてよかろう(160頁)。

他のほとんどの点では守永氏の説に深く賛同しているが、このベルナールとベルクソンの比較に は替同しがたい。たしかに、「生命!それは創造である」というベルナールの有名な一節を読む と、ベルクソンとかなり近いという印象をもつ。しかし、それは「他人の空似」ではないだろう か?まず、ベルクソン自身が、『思考と動くもの』の第6論文「クロード・ベルナールの哲学」で 言っていたことを思い出そう。生命の本性を探るというより、生命体を扱う生理学の諸条件を探 究する。生命の定義より、生命の科学の定義(1437)。これはきわめてカント的で、超越論的な 身振りではないだろうか。実際、ベルクソンも言及しているベルナールの有名な「指導理念」 (idée directrice) に、カントの「統制的理念」(idée régulatrice) の影響を見ないことは難しい。こ のことは、有名なデテルミニスムに関するくだりにもあてはまる。通常「決定論」と訳されるこ との多いデテルミニスムとは、ベルナール自身の言葉を借りるならば、「現象の出現を決定する 決定原因あるいは近接原因にほかならない」ものだ。「現象の存在条件」とも言われている。べ ルナールがいわば超越論的な姿勢で追求しているのは、あくまでも現象を可能ならしめる条件、 カント的な「可能性の条件」なのである。ベルナールは、これらの中心概念があらかた登場する 『実験医学序説』第2編第2章第1節で、有機体(つまり個体)システムの象徴(エンブレム) として、ウロボロスの蛇を持ち出している。自分の尾を噛んでいるあの蛇の図像である。フラン ソワ・ジャコブも賛同の意を表してこの箇所を引用していることからも分かるとおり、現代の分 子生物学にも通用する考えだが、単純な現象から複雑な現象へと漸進的に最終目的に到達しよう

とするこの閉じたシステムこそ、まさに先に見たカント目的論の特徴ではなかったか?ウロボロスの蛇、それは超越論的な生気論の到達地点を示す象徴でもあるのだ。ウロボロスの蛇には聖者ないし賢者がつきものであるように、閉じたシステムにはその統御者・立法者がつきものである。ベルナール自身の晩年の遺稿から引いておこう。

化学的現象は、本当に生命的な部分にまでは至らないように思う。生物には、その展開を可能にし、形態を与える生命力が存在すると思う。その形態は物質とは独立である。それは物質の上にあり、それを配列する〈立法権〉である。だがその配列の〈行政権〉は完全に物質的で物理・化学的である。

まとめよう。ベルクソンは生命の目的論を職人タイプから芸術家タイプに置き換えていた。職人タイプに立法者タイプを置き換えるベルナールは、まさにカント型の生気論者、すなわち超越論的生気論者である。結局、カント=ベルナールの生気論的目的論の中心にあるのは、「逃げ水」のように常に遠ざかっていく「統制的理念」(カント)ないし「指導理念」(ベルナール)の観念である。カント=ベルナールは、決定論的・機械論的目的論を限りなくたわめることで、生気論・目的論化しようとしている。これに対し、ライブニッツ=ベルクソンの生気論的目的論の中心にあるのは、内側から押し広がっていくある種の「力」「衝力」(vis a tergo)の観念にほかならない(エンテレケイア、エラン・ヴィタル)。彼らは、生気論・目的論をできる限り脱魔術化することで、決定論・機械論化しようとしているのである。

結論に代えて 来るべき承認のための闘争:哲学と科学

本稿を終えるにあたって、ぜひとも我々の論述の「枠組み」とでも言うべきものに注意を喚起しておかねばならない。分子遺伝学者フランソワ・ジャコブの代表作は『生命の論理』と訳されているが、原題はLa logique du vivantであって、厳密には「生物の論理」と訳されるべきものだ。 実際、ジャコブはこう言っている。

事実、熱力学の誕生以来、生命という概念の操作的な価値は薄められ、その抽象的思弁としての力は衰えさせられるだけであった。今日、我々はもはや実験室の中では生命を問題としない。我々は、もはやその輪郭を切り開こうとは努めない。我々はただ、生きている系、その構造、その機能、その歴史を分析しようと努めている(295-296頁)。

これこそが、サイエンティストのあるべき、基本的な立場である。つまり生物という計量・計測 可能な「物」についてしか有意味に語ることはできないとする立場だ。生物学者にとって、生一 般について語ることは、抽象的な思弁の領域に属することであり、具体的な生一般について有意 味に語ることができるなどと彼らは思ってもいない。ここが哲学にとってのロードス島であるこ とは言うまでもない。ベルクソンは、「存在の学」たる哲学が存在論的解明に成功することによって、「存在者の学」にすぎない生物学を包含し領有するのだとも考えていないし、また(時にそう見えるとしても)哲学と科学が同じ地平で領土を半分ずつ領有しているとも考えていない。彼の本当の答えは、哲学と科学は、時に交差することがあっても、基本的にはまったく異なる平面で展開される、というものだ。科学は発見し、哲学は創造する。科学は、概念をいわば日常の生活用品として割り切って使いきる。哲学は、概念をいわば芸術作品の素材として何度でも再利用する。哲学がいつまでも温放知新を旨とする所以である。科学研究の重点はいつも実証性におかれているが、その本当の進歩は、研究成果の量的・一方向的集積によって生じるのではなく、むしろたいていそのような知の体系的組織化から反作用的に押し出されてくる、それぞれの領域の構成そのものに関する根本的な問いかけによって生じるものだ。諸科学の本当の「動き」は、その基礎概念に加えられる改訂作業の中で起こっているのである。これこそが、哲学の平面と科学の平面の切線となるものだ。

冒頭で、認知を求める妾の警句を引いた。ベルクソンは、彼女を認知させようとしているのだろうか。ここで認知が既成の法体系に従属することを意味するなら、ベルクソンにとって問題となるのはむしろ、認知という概念そのものを再検討に付すことであるだろう。ベルクソンは、心霊研究に関して、哲学者や科学者が務めるべき役割は弁護士でも裁判官でもなく、予審判事だと言っていた。是が非でも被告の無罪を勝ち取るというのでもなく、高みから判決を下すのでもない。裁判そのものを開始すべきかどうかを決定するため、基本的な諸事実を徹底的に洗い出すことが求められているのだ、と。生気論や目的論に関しても事は同様であろう。生気論・目的論の亡霊が今なお徘徊している以上は。

注

- 本論文は、筆者が以前発表した論文 («La notion de finalité chez Kant et Bergson», in Revue de langue et littérature françaises (RLLF), Société de Langue et Littérature Françaises de l'Université de Tokyo, n° 30, 2004, pp. 135-159) と似た主題を扱ってはいるが、まったく独立した論文の短縮版である。紙幅の関係上、先行論文で紹介した文献は既知のものとし、註もほぼすべて割愛せざるを得ない。
- 2) Étienne Gilson, D'Aristote à Darwin et retour. Essai sur quelques constantes de la biophilosophie, Vrin, coll. «Essais d'Art et de Philosophie», 1971, pp. 195 et 161.
- Hisashi Fujita, «La main de Bergson. Pour une histoire du vitalisme (non)-organique», RLLF, no 29, 2004, pp.307-331.
- 4) Claude Bernard, Principe de médecine expérimentale, PUF, 1947, p. 243. 金森修、『科学的思考の考古学』、人文書院、2004年、264頁より引用(第2部第4章「生気論の運命 パルテズからベルナールへ」は、逆の道を辿って我々の見解とほぼ一致するように思われる)。

Bergson et le problème de la téléologie

— Pour le centenaire de *L'Evolution créatrice* (1907) —

Hisashi FUJITA

Que reste-t-il aujourd'hui à l'Evolution créatrice ? Au moment même de son centenaire voici les spectres du finalisme rôdant toujours aux parages du vitalisme. La présente étude s'efforce de montrer l'inséparabilité, sinon la consubstantialité, du finalisme et du vitalisme dans l'EC, et ce à travers trois Non au finalisme et au vitalisme classiques : 1) Non au finalisme radical (Leibniz) dont le modèle de finalité est fabricant-fabrication ; 2) Non à la finalité interne (Kant) qui s'appuie au fond sur l'Idée régulatrice comme «Idee der gesamten Natur als eines Systems» ; 3) Non à la liaison traditionnelle, théologique ou anthropologique, avec le vitalisme. Etroitement lié avec son vitalisme (non)-organique du type Leibniz-Ruyer, confronté totalement avec le vitalisme transcendantal du type Kant-Bernard, le finalisme bergsonien se définit par quatre traits fondamentaux : rétroaction, convergence divergente, ouverture, et création.

有機的全体性から倫理的単純性へ

――ジャンケレヴィッチのベルクソン読解とその逸脱――

三河 隆之

----意識は自分の敵を自分の家に住まわせている(HB174)

仮に倫理学者が倫理問題について、目指すべき結論は単純であると述べたところで、それはまったく驚くに当たらないことであるだろう。ベルクソンは、哲学者は「単純な、無限に単純な、哲学者がどうしてもうまく言えないほどにまで並外れて単純な何か」(PM121:167)について、それでも何とかして語ろうとしているのだと述べているが、このような哲学者の営みは倫理学者についてもまったく妥当することである。倫理学者にとって、理想状態としての万人の幸福と、しかしそれはあくまで理論的理想状態に過ぎないところに倫理学的考察への要請が生じるのだということとは、双方とも明らかな結論であり、問題はむしろ、こうしたあまりにも明快な始点=終点に辿り着きそこから出発する思考の道筋の方である。

ベルクソンとジャンケレヴィッチは、哲学的思考の目指すべき到達点に単純性と歓びとを見てとっていた点において、このような認識を共有していた」。そして、ベルクソンが志向していた持続の一元論に深い共感を示しつつ、ジャンケレヴィッチもまた本質の一挙の把握というヴィジョンを記述しようとしつづけたのだった²¹。この点で、ジャンケレヴィッチのベルクソン読解は終始一貫したものであるようにも受け取れる³¹。ところが、ジャンケレヴィッチが『アンリ・ベルクソン』において表明している単純性および歓びに関する議論は、もはや忠実なベルクソン論というよりは、むしろベルクソンに想を得た論者独自の議論となっているのである。

とはいえ、ここでは結論を急がず、事情を説明しておかねばならない。現在広く読まれている『アンリ・ベルクソン』は1959年の第二版であり、これは初版『ベルクソン』(1931年)のテクストに加筆修正が施されたもの(第 1 章~第 4 章および第 6 章)と、初版刊行後に新たに書かれたもの(第 5 章、第 7 章、補論および結論)とで成り立っている。つまり、ジャンケレヴィッチのベルクソン論には、その執筆時期に新旧30年弱の幅が織り込まれているのである。このタイムラグは、論者自身の思考の変遷以外に、初版『ベルクソン』刊行が『道徳と宗教の二源泉』(1932年)に先んじているという事情に鑑み、看過することはできない。というのも、若きジャンケレヴィッチはベルクソンにおける主題的な倫理学的考察が見られないことを惜しみ、それを自身の読解を通じて補完しようとしていたのであり(cf. PD34:26)、『二源泉』登場前に読み取られたベルクソン倫理と『二源泉』として現前したベルクソン倫理、さらにはその読解を経たジャンケレ

ヴィッチの展開するベルクソン倫理、これら相互には当然ながら差異が含まれているからである。

本論は、ジャンケレヴィッチのベルクソン論のもつこうした特殊な性格を、前者による後者の 倫理の受容と逸脱という観点から検討するものである。まずはジャンケレヴィッチがベルクソン 論の結論に置いた単純性に関する議論を概観し(第1節)、次いで出発点に立ち返り、ジャンケ レヴィッチがベルクソン的個体論として規定した有機的全体性を、『二源泉』との関連を射程に 入れつつ検討する(第2節)。そのうえで、ジャンケレヴィッチにおけるベルクソンとの分水嶺 を見定め、それが示唆する倫理的問題構制を提示する(第3節)。

1 単純性=全体性としての「魂」

ジャンケレヴィッチが第二版の『アンリ・ベルクソン』において提示している単純性とは、ずばり単純に「行為すること」である。

ベルクソンはしばしば次のように言っていた。彼らが何を言うかを聞くのではなく、彼らが何をするかを見よ、と。言ったとおりに実行すること、あるいはむしろ何もいわずに実行すること […]。ゼノンが言うことに耳を傾けてはならない。ゼノンは大して真剣でもない。むしろアキレスが行なうことを見よ。というのも、意図を証明するに際して行為による証明以上に絶対に真面自で完全な証明はないからだ。アリストテレスも言うように、行為は言葉よりも雄弁で説得力に富む。(HB291-2:387、傍点原著イタリック、傍点引用者、以下同様)

この結論に至る過程を若干示しておこう。ジャンケレヴィッチはまず、単純性にも二種類あることを指摘する。一方は複雑でないという意味での単純性であるが、彼はこれとは区別して、他方の「内的複雑性として無媒介に与えられる」(HB230:313) 単純性を提示している。

ベルクソンは、いかなる事情があろうともそこに一幸に身を置くことを人に要求している。 こうした単純性は、一と多という相互に矛盾した語を共に含んでいる。というよりむしろ、 こうした単純性はあらゆるカテゴリーを越えているため、否定的記述によるのでなければ定 義不可能なのだ。(HB230:314)

そして、このような単純性の担い手を「単一性というよりもむしろ全体性と言うべきだろう」 (id.) と指摘したジャンケレヴィッチは、「単純な事柄は単純に行なわれなければならない」 (HB231:315) と述べて、実際の行為と意志との分裂、つまり、行為への意図が先に立って、その発揮として行為へと至るという観点50を退け、行為することそのものとしての意志に、このような単純性の典型を見てとるのである60。この観点は、自由を「現に自由に行為すること」へと還元し、全体と部分にまつわる問題を擬似問題として解消する立場である。したがって、ジャ ンケレヴィッチにおける単純性とは諸部分の寄せ集めではなく、一挙にすべてであるような全体 性を備えた自分自身であることと言えよう。

しかし、こうした観点はベルクソンから採られたものであると言えるだろうか。『二源泉』でのベルクソンは確かに単純性を語ったものの、それはあくまで「心理的社会的生命の進化」における「対生の法」さらには「二重狂乱の法」の傾向に付随して言われる限りでのことであった(cf. MR315-6:362-4)。すなわち、「ベルクソニスムは、実体の一元論、傾向の二元論としてわれわれへと現れる」(HB174:236)と言われるとおり、ベルクソニスムは無条件のオプティミスムではないはずなのである。ジャンケレヴィッチの単純性=全体性の称揚は、むしろ『国家』『ニコマコス倫理学』『エンネアデス』に想を得ており(HB286:380; 287:382; 166:226, 329:242, 332:244)、『アンリ・ベルクソン』末尾の「魂の全体をもって」は、初めから一挙に全体であって、いかなる分節化も二次的なものの地位にとどまるような一なる全体性に賦与される名として、古典から「魂(l'àme)」の語を召還したものであると見ることができる。この全体性としての「魂」には、いかなる留保も二枚舌も許されず、常にただ自分自身として行為することを余儀なくされるために、真摯かつ無垢であらざるをえない。

もはやここで、ジャンケレヴィッチはベルクソンが持ち堪えた議論の骨格を突き抜けると同時に、自らの抱いていた懐疑すらも突き抜けてしまっている。というのも、上記のような単純性=全体性のオプティミスムに直ちに突きつけられる「悪、死、自由意志、…」(HB238:324)といった難問についてこそ、ジャンケレヴィッチは最も敏感でありつづけたはずであり、別の箇所では「悪はわれわれのうちにある」「悪は本質実体 (entité) ではなく、意図でありわるい意志なのであって、意識は容易に排除されない」(HB174:237-8)と明言してもいたからである。とすれば、ここでの単純性に関する議論は、悪の問題に象徴されるベルクソン哲学のアキレス腱を、意識の悪循環から超然としおおせる単純性=全体性としての魂という観点をもって乗り越えようとしたものだ、ということになろう。この解決法は、『疚しい意識』や『イロニー』において意識のよしあしについて思考しつづけた結果として、潔白な意識と疚しい意識との間の避けがたい循環構造に辿り着いたジャンケレヴィッチならではの解決法ではある**。

2 有機的全体性と倫理の担い手

2-1 有機的全体性とは何か

さて、若きジャンケレヴィッチは、個体性にまつわる一と多、全体と部分といった存在論的問題構制に、前述の「全体性としての魂」とは別の観点からベルクソン論として取り組んでいたのだった。この軌跡は『アンリ・ベルクソン』第1章「有機的全体性」に見てとることができるが、この章は、配置転換や加筆訂正が随所で施されている。ものの、そのほぼすべてが初版『ベルクソン』から引き継がれている。概ね『創造的進化』を下敷きに展開されるこの章は、しかし、第二版『アンリ・ベルクソン』でも総説の位置にとどまることで、「『二源泉』では何かが変化している」(HB192:262)というジャンケレヴィッチ自身の記述にもかかわらず、ベルクソン個体

論を、『二源泉』も包括する総体として、有機的全体性という観点において見てとろうとしていたことを示している。

ジャンケレヴィッチは有機的全体を「継起の内在性が共存の内在性と直ちに結合していること」 (HB8:17) によって可能となると捉えている。機械は過去を持たないが有機体はそうではない。だが、ただ過去をもつというだけでは有機体として不十分であり、継起された過去が「全体化の力 [=徳]」によって積分されることがあって初めて有機体となる――これが彼の言う有機的全体の基本構造である。しかし、この立論は、ある時点における基本的単位としての全体性の肯定を前提としない限り成立しえないものである。つまり、たとえ有機的全体をベルクソンに倣って「個体の宇宙」 (HB10:19、cf. EC12:37) であると述べたところで、ゼノンのパラドクスを擬似問題と位置づけたベルクソンのような立場においては、個体は無限分割を許容する理論的仮構に過ぎないとすることはできないから、全体を構成する基本単位としての個体の定位がどこかで必ず要請されることになるはずである。それでは、有機的全体において基本単位としての個体とは何だとされるのだろうか。

ところが、ここではこの問いに回答は与えられない。それどころかジャンケレヴィッチは、ライブニッツに依拠しつつ「有機体の部分はまたしても有機体であり、部分の部分についても同様であり、こうして無限に進む」(HB12:22)というのである。つまり、有機的存在にあって「部分」とは便宜的な呼称に過ぎないというわけである。しかし、続けて「有機体は、それらの最小の微視的要素におけるまで、なおも有機体である」(id.)と言われるに至り、「部分の部分」の進行には、やはり「最小の微視的要素」が、少なくとも想定されてはいて、それもまた有機体であるとされていると見るのが、ここでは妥当であるようだ。そして、

生命がどこかにあれば、われわれは戸惑いながらも「どんなことでもありうることとなったのだ」と感じるものである。有機体は深みをもつ。有機体は、いわば己自身の彼方であり、さらに言えば、有機体とはそうであるところのものではなく、そうでないところのものであるのだ。つまり、有機体とは生成、すなわち常に存在として自らを定立しつつあるところのものなのである。生成とは異化であり、いわば他になりつつある同である。よって、生成こそが、有機体の深みの本来の次元だということになるだろう。(HB13-4:23-4)

と結論づけられるに至って、有機的存在を特徴づける基本単位は決定的定義を受けつけない性質 のものであり、絶えざる生成変化の示唆をもっていわば定義に代用していることが分かる。

2-2 本能・知性・直観――有機的全体性としての生命をめぐって

以上のように、『二源泉』を結果的に待機しつつ『創造的進化』ベースのベルクソン解釈を展開した初期ジャンケレヴィッチにおいては、有機的全体性としての個体論が、後年よりも率直に 志向されていた。

このことは、初期ジャンケレヴィッチがベルクソンに倣って物質と生命の二分法という観点に

──それが決定的な二分法でないことは明言されるものの──忠実であったことと関わる。つまり、個体はあくまで生命体として把握されていたのである。生命体もまた物質なしには存在しえず、この点で物質は生命体の存立を支える、文字通り質料の位置を占めるのではあるが、しかし生命体の有機的全体性はけっして物質の性質には還元されない¹¹゚。

むしろ、生命の一元的理解に関わるのは本能である。ジャンケレヴィッチはベルクソンにおける本能の位置について、ギュイヨーの議論と比較して考察する…。ギュイヨーの『義務も制裁もなき道徳の素描』は、生の原理としての本能の無律(アノモス)的な発揮を通じて、カント的命法にも種々の制裁にも縛られることなく理想的な道徳社会が可能となることを主張するものであったが、こうした「生の拡張」という観点は、ジャンケレヴィッチによれば「生きた有機体の最も本能的な諸傾向が自然に開花することでしかない」(PD32:24)という。これに対してベルクソンの本能理解は、生の跳躍のもつ創造的な爆発という観点から高く評価されている(HB152:208、PD31:23)。しかし他方で、本能には可塑性がないことも指摘される。というのは、「最小限の障碍が生じただけでも、それら [=本能] は押し黙ったままとなってしまう、なぜなら本能は一種類の問題だけを解決するようにできているからである」(HB158:216)。

本能のもつこの限界と補完的関係にあるのが知性である。本能が「定言的」であるのに対して、知性は「仮言的」であるとされ(HB160:218)、一つ一つの状況に応じて対象にはたらきかける性質を持っている。だが、ジャンケレヴィッチにおいて知性は概して評価が低いままにとどまっている。その理由は、知性の分析的・演繹的側面——全体を要素へと解析しつつ、それぞれの状況の特異性に応じた判断を志向する営み——に負わされている。というのも、知性は「[…] 一種類の説明しか使いこなせず、生命的志向の至高の単純性を——プロティノスならぬ ϕ 60 ϕ 60 ϕ 60 ϕ 70 とまとめに)と言っただろうが——挙に包括的に認めるのを拒否したために、知性は自分の図式を果てしなく複雑化せねばならない […]」からである(HB154:210)。つまり、知性のもつマッピング的判断力、部分・全体図式が、有機的全体性の一元論にはなじまないというわけである。

こうして初期ジャンケレヴィッチにおいては「この [生命的なものの] 新鮮さという秘密を護ったのは直観だけだ」(HB165:224) という評価が下されることになる。直観は本能に固有の傾向性にも知性の複雑化志向にも囚われずに、事態の一挙の理解を可能にするとされる。しかしながら、『アンリ・ベルクソン』第4章「生命」が物質、知性、本能、生命といった『創造的進化』の主要術語にまつわる執拗な議論を展開しているのに対して、直観についてのジャンケレヴィッチの説明は、わずかに「脱自=恍惚(extase)」(HB166:225) さらには生命が要請する他性への言及 (HB172:234) を通じて生の跳躍との通底性を垣間見せるにとどまっているように思われる。

2-3 「開かれた社会・開かれた魂」の担い手

ところで、知られているように、『二源泉』のベルクソンは、道徳や宗教について、静的/動 的という区別を導入し、これに対応する社会や魂のあり方として、閉じた道徳・宗教と開かれた 道徳・宗教という区別を提示した。この観点の登場はジャンケレヴィッチのベルクソン読解にも 大きなインパクトを与えるものであり、「二源泉』論として書かれた『アンリ・ベルクソン』第 5章「英雄的行為と聖性」でも、開かれた社会のもつ突然性の観点と合わせて主題的に論じられ ている。

だが、ここで問題となるのは、『二源泉』のベルクソンにおいて、上でみてきた有機的全体性との類似性が指摘されるのは「開かれた社会」ではなく「閉じた社会」の方である、という点である^[2]。したがって、英雄や神秘家は開かれた社会を可能にする人物として登場するが、ベルクソンが彼らに見出す「天才的意志」としての跳躍には、『創造的進化』における生の跳躍との間に質的差異がある^[3]。

本論冒頭で、ジャンケレヴィッチはベルクソンとともに歓び(joie)の観念を称揚していたことを見たが、歓びが関わるのは有機的全体性の一元性ではなく、この開かれた社会の一元性、「自らを開く魂」(MR57:71)のほうである。有機的全体性の凝集力は、凝集を阻害する力との均衡のうちに成立している。このことは、ジャンケレヴィッチが『創造的進化』の視覚論から抽出したのち至るところで指摘するようになる「器官・障碍(l'organe-l'obstacle)」の逆説そのものである。だが、ベルクソンによって「解放された魂に向かっては、物質的障碍について語らないほうがよい!」(MR51:65)と言われるとき、開かれた魂はすでにこの逆説と無縁の合一にあるはずなのではないか。

こうして、ベルクソンにおける歓ばしき開かれた魂に自身の魂論を合一してしまったようにすら見える『アンリ・ベルクソン』のジャンケレヴィッチだが、初期論文ではベルクソンに別の側面を見て取っていたことに注目する必要がある。というのも、そこではベルクソンにおける「共感」の「荒々しさ」が指摘されているからである。

ベルクソンは「本能は共感であると言っている」(PD29:20)。そして、ギュイヨーにおける共感が日常的用法に毒され、愛情に満ちたものとなっているのに対して、ベルクソンにおける共感が、語源に立ち返ることによって、そこから「愛の観念」を除去しているという(id.)。ギュイヨーの共感が自己犠牲に至りうるものであるのに対して、ベルクソン的共感は「侵害し殺すものでありうる」(HB152:208)。ショーペンハウアーを挙げつつEinfühlung(移入)との親近性が語られるこのベルクソン的共感への視座は、魂の全体性ではなく、『試論』以来のベルクソンが一他問題に応答して述べていた相互浸透の考え方の反映である。しかし、後年のジャンケレヴィッチは、もはや自己を犠牲にしてまですべてを贈与する人間の歓びを「賢い狂気」と規定し、むしろギュイヨーのほうに接近しているようにすら見える(HB249:338)。つまり、本能を含む有機的全体性の問題構制と、愛・歓びそして単純性の系列との間には、もはや明確な齟齬が生じていると言わざるをえないのである。

3 生成する「魂」へ――受容と逸脱の裂け目で:結語

『二源泉』では、英雄や神秘家は開かれた魂の担い手であり、開かれた社会の担い手であると

されていた。その説明の当否は措くとしても、しかし、英雄や神秘家でなかった者が英雄や神秘 家になることはできるのだろうか。逆に英雄が失脚したり、神秘家が神通力を失ったりすること はないのだろうか。また、誰もが英雄や神秘家になりうると言えるだろうか。開かれた社会が顕 現したとき、歓ばしき生を享受しえない者は誰もいなくなるのだろうか。――こうした問いへの 応答をジャンケレヴィッチに見出すならば、それは「生成とは、未来を到来させることであり、 それは連続的到来ではないだろうか。生成するとは、恒常的な異化作用によって他の何かになる ということである | (HB278:372) ということになろう。たとえ開かれた社会が実現したとして も、それに安らってしまえば、そのような社会はすでに「有機的全体」と化している。「いった ん開かれた道徳は、もしわれわれが絶えず再開しつづけなければ、再び閉じた道徳になる。重要 なのは開こうとする意図であり、その意図は常に動態ノウチニ (in motu) ある」(HB 282:376)。 このように明確に反復の問題に言及しているにもかかわらず、「魂の平安」としての歓びに―― たとえエピクロス的なそれではないと断っているとしても――傾斜していくジャンケレヴィッチ は、おそらく森有正が彼の思考を称して述べた「人間の形而上学中」という根底的意識を免れる ことができなかったのではないか。つまり、ベルクソンの生物学的人間観(cf. MR103:123)が、 **著者の章向にもかかわらずなおも不十分であった、というよりむしろ決してそこに陥ることはな** かった人間性の一義的把握の道に、古典的「魂」を援用しつつ傾斜していったジャンケレヴィッ チは、もはやベルクソンから逸脱してしまっていたのではないだろうかい。

だが、実はジャンケレヴィッチのほうでも、単純性=全体性のもつ困難が、少なくともある時 点までは的確に問われていたのである:

われわれは有機体について次のように述べた。あらゆる [有機的] 存在は全体的であり、完全であり、完璧に生存可能かつ包括的であり、自己充足している。しかしながら、そのような充満が常に同じように稠密であるというわけではなく、凡庸・悪辣・低俗・軽薄な人間が常に自らを全体化しているとはとても言えない。(HB286:380)

常にすでに単純な全体である者とは別の者であるような人間への限差し。ベルクソンにはなく、ジャンケレヴィッチにあったものは、こうした人間的事象のこうした否定的諸相への鋭敏な感覚であった 16 。その懐疑を判断停止によって突き抜けてしまった単純性の一歩手前にとどまりながらジャンケレヴィッチの問いを引き受けることができたとしたならば、その限りにおいて倫理的単純性がトートロジーから脱し、シェリングから援用しつつ言われる「タウテゴリー (Tautegorie)」へと差異化する方途も、わずかに開かれるかもしれない。ここに、ジャンケレヴィッチ自身が試みた「《ほとんど》の哲学 17 」の真価が問われる一地点が見出されるように思われる。

註

以下の著作からの引用については、(略号・ページ数:邦訳頁数)の要領で本文中に示した。なお、本

文中の引用などは、邦訳を参考にしつつ拙訳を提示した。

- Henri Bergson, Essai sur les donnés immédiates de la conscience, PUF, 1889: DI. (『意識に直接与えられたものについての試論』合田正人・平井靖史訳、ちくま学芸文庫、2002年) L'evolution créatrice, PUF, 1907: EC. (『創造的進化』真方敬道訳、岩波文庫、1979年) Les deux sources de la morale et de la religion, PUF, 1932: MR. (『道徳と宗教の二源泉』平山高次訳、岩波文庫、1977年) La pensée et le mouvant, PUF, 1938: PM. (『思想と動くもの』河野与一訳、岩波文庫、1998年)
- Vladimir Jankélévitch, Henri Bergson, PUF, 2° éd., 1959: HB. (『増補新版 アンリ・ベルクソン』阿部一智・ 桑田禮彰訳、新評論、1997年) Premières et dernières pages, Seuil, 1994: PD. (『最初と最後のページ』 合田正人訳、みすず書房、1996年)
- こうした観点は、たとえばヴィエイヤール=バロン「ベルクソン」上村博訳、白水社、1993年、118 頁でも表明されている。また、モンモランもジャンケレヴィッチのベルクソン読解における単純性の 契機を指摘しつつ、主に「思考と動くもの」所収の諸論文に引き寄せながら論じている(Isabelle de Montmollin, La philosophie de Vladimir Jankélévitch, PUF, 2000, p.66-75)。
- 2) ジャンケレヴィッチによるプロティノスへの頻繁な言及や、中世スコラ哲学を援用した「このもの性 (haecceité)」への言及などはその傍証となろうが、本論ではやむを得ず詳述を控える。
- 3) たとえば桑田禮彰は『アンリ・ベルクソン』「訳者あとがき」で「本書の全体は、いわば第1章「有機的全体」がたえず「移調」されたものに他ならない」(増補新版、新評論、1997年、462頁) とあり、ジャンケレヴィッチにおける「一挙に」の思考の通底性を指摘している。
- 4) この議論を導入するにあたって、ジャンケレヴィッチはベルクソンの『試論』第3章冒頭を挙げているが、そこで述べられている単純性の二種は、ジャンケレヴィッチにおけるそれとは位相を異にしているように思われる(DI106:160-1)。とはいえ、本論の関心はジャンケレヴィッチのベルクソン解釈の正誤にはない。
- 5) ジャンケレヴィッチはこの観点を、論理的に「行為への意図への意図への意図への意図・・・・」という無限後退を可能にする「逃げ口上」であると考えている (HB235:320)。
- 6) このような意志をジャンケレヴィッチはヘルマン・コーエン「純粋意志の倫理学」から、少なくとも 戦後になって受容したと見られる。このことは、たとえば「イロニー」初版(1936年)には存在しな かった同書への註が、第二版(1964年)には複数追加されていることから分かる。
- cf.「徹底的に自分自身である者はわるくあることができない、という教説をオプティミスムと呼ばう」 (HB288:382)
- 8) この点については別の所で論じた:「意識のよしあしについて――ジャンケレヴィッチにおけるイロニーと疚しさの問題」「現象学年報」第23号、日本現象学会、2007年。
- 9) その詳細な分析については、合田正人『ジャンケレヴィッチ』みすず書房、2003年、68-69頁。
- 10) cf. 「物質とはおそらく「反転」に過ぎず、それ以上の何ものでもない。おそらく物質は、自分がその 逆転であるような積極的傾向によってしか実在性をもたないのである。」(HB179:243)
- 11) ジャン=マリ・ギュイヨー (1854-1888) は、ジャンケレヴィッチにとって、21歳のときに論文「二人の生の哲学者――ベルクソンとギュイヨー」で論じた重要な論者である (cf. 合田前掲書81-86頁)。この論文の後の著作にその名が登場することはほとんど皆無であり、少なくとも表面上ギュイヨーは乗り越えられたものと見られるが、しかしジャンケレヴィッチにはその道徳社会主義的思考の影響が残

留しつづけていたようにも思われる。だがこの主題については別個に論じなければならない。なお、 参考として、ギュイヨーの思想に触れた次の拙論を参照されたい:「籠の中の本能――ギュイヨー受 容にみる近代日本思想の一側面」、『思想史研究』第7号、2007年。

- 12) 「慣習は […] 彼ら [=都市のメンバー] 間に規律を導入するが、この規律は、相異なる諸個人の間に立てる連帯によって、諸細胞の吻合した有機体の統一を遠く模倣している。」(MR6:17) 「人間の道徳的・根源的・根本的な構造は、単純で閉じた社会のために作られている。こうした有機的傾向 […]」(MR54:68-9)
- 13) もしくは伊藤淑子に倣って「愛の跳躍」を「生の跳躍」と明確に差異化する必要があるだろう(『ベルクソンと自我』晃洋書房、2003年、157頁)。
- 14) 森有正『生きることと考えること』講談社現代新書、1970年、175頁。
- 15) ジャック・マリタンは、こうした傾向を早くも若きジャンケレヴィッチのうちに看取し、彼の思考が「真理探究の放棄」につながりかねない危険性を指摘していたという(合田前掲書78頁)。
- 16) ライプニッツにおける悪の問題への言及を参照のこと (HB165:225, 179:243)。
- 17) ジャンケレヴィッチは「第一哲学――《ほとんど》の哲学・序説』(1953年)において、いわば存在するものと存在ならざるものとの稜線を種々のしかたで問うており、ジャンケレヴィッチ哲学の要石の一つをなしているが、この書の位置づけの作業はジャンケレヴィッチ研究の観点からも、また哲学史的観点からも重要な課題でありつづけている。

Des totalités organiques à la simplicité éthique

—La lecture de Bergson et sa déviation chez Jankélévitch—

Takayuki MIKAWA

D'une part, dans la deuxième édition de son œuvre Henri Bergson, Jankélévitch conclut le bergsonisme comme la simplicité de «l'âme tout entière». D'autre part, dans la première édition, il prend des individus bergsoniens pour les totalités organiques. La construction première du bergsonisme jankélévitchien vient de la point du vue de l'organisation paradoxale : «une partie de l'organisme est encore un organisme...» Mais, dans Les deux sources de la morale et de la religion, Bergson distingue «la société ouverte» de «la société close». Il dit que les héros ou les mystiques réalisent celle-là avec l'âme ouverte, et que, au contraire, il y a un ressemblance entre celle-ci et l'organisme biologique. Donc Henri Bergson implique les deux filiation de la lecture de Bergson et on ne doit pas les confondre.

絵画の自由

―メルロ=ポンティとドゥルーズ――

小林 徹

はじめに

絵画の自由とは何か。何かを自由に描くということと、それが一枚の絵画になるということの 間に一体何が起こっているのか。一般に、絵画が生み出される時に必要なのは、能力を持った画 家と、彼の制作物を芸術と認定する社会的な了解であると思われる。しかしおそらく絵画の本質 的な力は、制作の側にも受容の側にも属していない。画家も鑑賞者も、目の前の絵画の存在に対 しては、一歩下がった位置を占めているにすぎないだろう。彼らはむしろ、絵画の生成というよ り奥深い出来事がその周囲に生み出す二つの場所のようなものなのである。しかしまた同時に絵 画は、この二つの場所を経由することなしには姿を現すことができない。あるイメージが、画家 の絵筆を通して、あるいは彼に固有のスタイルを通して、彼が用いる色彩や輪郭線のなかに出現 する。しかしこのイメージが真に絵画になるのは、それを見る者のうちに新しさの感情を生み出 し、それが多くの人々に共有されうる感情として認知される時、つまり歴史的で文化的な価値を 授与される時であろう。したがって、画家の努力は二重のものとなる。一方で彼は、いかなる慣 習や作法にも縛られず、時には流行の技術論にすら背を向け、自分が描こうと思うものに相応し い技術を発明し、新しいイメージを作り上げようとする。しかし他方でこの孤独な作業は、生前 であれ死後であれ社会的な承認を勝ち得ないならば何ものとしても残らないのだから、画家は自 分の作り上げたイメージの新しさを人々に説得せねばならない。絵画は制度化した物の見方を揺 るがすと同時に、その斬新さを制度化する。このような画家の企てのうちに見出されるのは、ど のような自由だろうか。

1. 知覚の豊穣―メルロ=ポンティの絵画論―

メルロ=ボンティによると、画家の創作行為に接近するためには、心理学的な内面の分析だけでも、外面的な状況論だけでも不十分である。それらは絵画という一つの出来事の絡み合う二つの側面にすぎない。例えばセザンヌの絵画は、身の回りの人物や事物についての安定化した見方を揺さぶり、その奥底に見慣れぬ風景(「非人間的な自然という根底」¹¹)を描き込むが、それは世界から遊離した個人がなす外側からの新奇な眺めではなく、むしろ、自分が住み着いている

世界についての、状況の内でなされる表現である。しかしだからといって、絵画の意味がすべて画家を取り巻く状況に還元されるわけでもない。画家が生きている世界は、それ自体ですでに彼のスタイルが浸透した作品の一部なのであり、ある意味では、彼の描く絵画の方が彼の世界に一貫性を与えているのである(「その出発点の当初から、セザンヌの生は、未だ未来のものである作品に支えられることによって、初めて均衡を見出していた。」²¹)。結局のところ、一枚の絵画を語るのに、それを画家の内面的な天才性に帰したり、彼を取り巻く状況の産物と考えたりするだけではその力の由来を探るのに十分ではないし、一人の画家の自由は、画家個人の内側にも外側にも何処にも位置づけられないということである。

「自由に関して確かなのは、次の二つのことである。すなわち、われわれはけっして限定されないということ、また、われわれはけっして変化しないということである。(…) われわれがなすべきことは、この二つのことを同時に理解し、いかにして自由が、世界とわれわれとのつながりを断ち切ることなしに、われわれのなかに生まれ出るかを理解することである。」 11

世界との絆を断ち切ることなしに新しい表現を生み出すことこそ、画家の使命なのである。何かを自由に描くためには、世界に対して絶妙な距離をとらねばならない。この点でセザンヌの企ては、メルロ=ポンティにとって絵画の本質的なあり方を指し示すものである。一見するとそれは、感覚的世界への埋没を志向しているように見えるかもしれない。「彼の絵画は一個の逆説となるだろう。現実を探求するに、感覚から離れず、直接的な印象のうちで自然以外のものに導かれないこと、輪郭を限らず、色彩をデッサンで枠付けせず、遠近法や画面を構成しないこと」が。しかしセザンヌの探求の真意は、感覚的経験とそれを表現する技術との間の距離をいま一度問い直すこと、すなわち「ある光学」を作り出すことであり、「形を成しつつある物質」や「自然発生的な組織化によって生まれ出る秩序」を描くための方法を発明することであるが。彼は輪郭やデッサンを廃棄したのではなく、それを色彩に相応しいように作り変えたのである。色彩は事物を区画する輪郭の手前でわれわれの感覚に直接的に訴える力を持っている。セザンヌはすべてを色彩に基づいて組み立て直そうとしたのであるが。

このような絵画においては、あらゆる事物の形態が固定されることなく揺れ動き、明確な位置付けを避けて、われわれの限差しが押し付ける遠近法を問い質しながら、見慣れぬ風景を構成するだろう。それはわれわれの内に一つの自由を作り出す比類ない装置となる。もはやわれわれの視線は事物を固定させるのではなく、事物の多様な表れを阻害せぬように、それらが色彩の中で形を成しては崩れ去るがままに追いかける。知らぬ間に画一化していた物の見方に、知覚の自由な戯れが置き換えられる。しかし、セザンヌという一個人が考案したこの「光学」が、われわれのうちで作動し、これまで積み上げてきた視覚的経験の全体を揺さぶるほどまでに効果を発揮するのは一体なぜなのだろうか。メルロ=ボンティによれば、それは、画家の創造行為が単に彼の内面世界の内部で営まれるのではなく、彼が他の人々と同じ資格で住まっている世界の内で、他

の人々と同じ知覚の特異な一変種として生み出されるからである。彼の見ている世界は、これまで無数の人々が見てきた世界であり、これからも無数の人々の眼差しに開かれた世界である。彼の絵画が自分の世界に何らかの新しい変化をもたらすならば、それは世界全体の変貌、歴史全体の展開の一つの表現としてなのである。絵画において色彩が形態から解き放たれ、新たな形態を絶え間なく豊かに産出するとき、われわれの知覚も定点を求めることを止め、自由に彷徨い、われわれが生きる現在のあらゆる潜在性が隈なく解放され、この現在に過去の知覚や未来の知覚が一挙に流れ込むのである。絵画は歴史の一部分ではなく、歴史を産出する生きた場所となる。

「〔美術館という死んだ歴史性に対して〕生きた歴史性というものがある。(…) 制作中の画家がただ一つの所作によって、自分がとり上げ直している伝統と自分が築き上げている伝統とを結びつけるような場合に、この歴史性は画家のうちに住まい、画家をかつてこの世界で描かれた一切のものに結びつけるのだが、そのために画家がその場所やその時代や祝福され呪われたその仕事を離れる必要はないのである。」?)

言ってみれば、セザンヌの絵画は二つの距離を打ち建てたのである。一つは、事物を限定するのではなく解放するような眼差しの距離(「光学」)であり、もう一つは、伝統に対する革新の距離(「生きた歴史性」)である。しかし、この二つの距離を別々に考えたり、その前後関係や因果関係を設定したりすることはできない。創作した後に社会的な承認があるのでもなければ、画家が歴史的な運動の派生物にすぎないわけでもない。むしろ、画家個人の現在の内に他のあらゆる現在が直接接続されるところに、表現という現象のほとんど無限に捉えがたい本性があるのであって、われわれはこれを「同時に」把握すべく努めねばならないのである。メルロ=ボンティは後年、この特異な現象を「錯乱」と呼んでいる。

「絵画は、視覚そのものであるようなある錯乱を呼び覚まし、渾身の力を揮ってそれを保持するのだ。見るということは〈距離を置いて持つ〉ということであり、絵画はこの奇妙な所有を〈存在〉のあらゆる局面に押し広げ、これらの局面もこの所有に与するために見えるものにならねばならないのである。」*!

画家は何か新しいヴィジョンを所有し、それを人々に伝えるのではない。彼の視覚が真に何かを捉える時、彼は何かを所有しているなどとは主張できない。何かとして把握されたものはすでに形骸化した事物にすぎない。画家はすべてを掴むために何も手にとらず、何も見えないほどに接近し、光景に間近に出会うために距離を置く。この錯乱的な距離感のなかに、あたかも事物がそれを求めていたかのように輪郭が浮かび上がり、また消えてゆく。画家が創造するのは事物ではなく、知覚の戯れを解放するこの奇妙な距離、近さの同義語であるような距離。、絶えず作り直されそれでも一貫性を保っているような距離である。それは誰が所有しているのでもない生成の力であり、ここにこそ、画家にも鑑賞者にも絵画の歴史にも還元されない絵画の力が存するの

である。「もはや何が見ていて何が見られているのか、何が描き何が描かれているのか分からなくなるほど見分けがたい能動と受動が本当にある。(…) 画家の視覚とは絶えざる誕生なのだ」¹⁰⁰。 生成の力としての距離、そこに視覚や絵画が絶えず生まれ続ける場所である距離、メルロ=ボンティはこれを「奥行き」と呼ぶ。奥行きこそ、セザンヌがその一生涯を賭けて描こうと欲したものであり、あらゆる視覚的探求を呼び寄せる大いなる謎である。われわれはある事物を測定してそれに時間的・空間的な位置付けを付与する以前に、その事物がそれとして厚みを持ってそこにあるということ(〈存在〉)を経験している。事物の到来という出来事があり、その時間的・空間的な配置が続く。画家はこの根源的な出来事を目指すのだ。

「このように理解された奥行きは、むしろいろいろな次元の転換可能性の経験であり、すべてが同時にあり、高さや大きさや距離がそこからの抽象でしかないような全域的〈局在〉の経験であり、『事物がそこにある』という言い方で一口に言い表されるような厚みの経験である。奥行きを追求している時にセザンヌが求めているのは、この〈存在〉の爆燃なのである。」…

しかし、配置に先立つこの根源的な事物の到来を捉えることなどできるだろうか。ここに「錯乱」がある。いかなる判断にも先立って、われわれはすでにこの〈存在〉の生々しい出来という出来事に直面している。いかなる知覚も、またいかなる表現も、この出来事からの距離である以上、それをなしに済ますことはできない。にもかかわらず、われわれはそれを経験することはできない。なぜなら、われわれがある知覚的現在に生き、ある表現行為を行うときには、すでにそこから僅かに距離を置いてしまっているからだ。たとえ形態を遊動化し、知覚の自由な戯れを解放したとしても、この「〈存在〉の爆燃」そのものは汲み尽くせない。それでも画家は、絶え間なくこの錯乱の地点に身を置き戻し、新たな誕生に身を委ねるのである。しかし錯乱や爆燃がもたらすのは、生誕だけだろうか。そこには、破局の危機もまたあるのではないだろうか。

2. 砂漠の距離―ドゥルーズの絵画論―

そもそも、画家が切り開く現在の豊穣性とは何か。それは第一に、既成の秩序に縛られずに浮沈を繰り返す形態の流動性である。しかし、現在のこの流動性は、過去全体を未来へと接続する歴史の大きな流れの中で、知覚をあらゆる他者に解放するものでもあった。いわば絵画という出来事は、われわれを現在の内で現在から解放するのである。それはメルロ=ボンティも述べていたようにある錯乱的経験なのであって、経験の一部というよりも、経験可能性を越え出てしまうような特異な経験なのである。ドゥルーズは、現在に内属しつつ現在を超越するというこの距離の錯乱(「過度の現在」ロ)こそ、絵画が絶えずそこへと向かって収斂していく「より深い生成の地点」であると考えているロ。現在は現在へと製開する。この距離は目に見えないものであると同時に、いかなる距離をも凌駕した距離である。知覚の現在の内に生み出されては消えてゆく

事物の豊饒性の奥底に、もはや知覚しえぬほどに大いなる場所(「サハラ砂漠」中)がある。有機的に組織された身体の奥で、苦痛に歪み叫び声をあげる「器官なき身体」があるい。画家は自らの身体を引き裂くような危機に直面しつつ、新たな知覚を見つけ出し新たな現在を作り出すためにそこに数本の線を引き、絵画を構成するのである。このようにして、画家の人並みはずれた努力の内に、彼の身体を絶えず生き生きとさせ、絶えず新たな表現を繁茂させるような生命的な律動が到来するのだい。

この律動を表現すること、この知覚を超えた「響かず、見えもしない時間」「『を目に見えるようにすることこそ絵画の力である。ドゥルーズにとって、この力をある方向で極端に体現する画家がベーコンであった。感覚を再現するのではなく、感覚に直接作用し、ある感覚を別の水準に移行させるような形態、あるいはもはや堅固な形態をまとわぬ「形姿(Figure)」を作り出すという試みにおいて、ベーコンはセザンヌの企図を引き継ぎ、それを独自の方法で展開させた画家である(「ベーコンはセザンヌ派である。」「『)。しかしドゥルーズはベーコンの絵画に、色彩の内に形態を遊動させ、既存の枠付けを解体し、知覚の豊饒性を解放する装置以上のものを見い出している。それは、生き生きとした現在を表現しているだけではなく、現在を廃棄して未来へと飛躍していくもう一つの時間性、時間の円環性を打ち破って進む「狂った時間」をも表現しているのである。しかしこの常軌を逸した時間性は、無時間性という意味での時間の外ではなく、「蝶番を外れた時間」、時間を円環的な安定性の外に向けて開く時間性であり、これだけが生きられた経験を新たな水準へと導くことができるのである「『。では、いかにしてベーコンは時間を貫くこの生命的なリズムを表現したのだろうか。

まず重要なのは、既存の秩序(「物語」)の統制から形姿を逃がすことである。それは形態を作 り出すことではない。というよりもドゥルーズによれば、何かを描く前にキャンパスはすでにさ まざまな形態で満ち溢れているのである。画家の仕事は何よりも、すでに物語性を持って秩序付 けられているこの紋切り型のイメージをキャンパスから拭い去ることである300。容易に物語の枠 に取り込まれないように慎重に輪郭を描き、形姿を隔離するのだ。と同時に、この輪郭が一つの 形態として固まってしまわぬよう、形姿を、それを取り囲んでいる色面の方へと流れ込ませねば ならない。したがって一つの形姿は、それを隔離する内向きの運動と、それを解放する外向きの 運動との二重の運動において作り出されることになる。ここにすでに、呼気と吸気、あるいは心 臓の収縮と緊張の二重運動という生命的なリズムが作動している30。色彩の中で輪郭が浮かんで は消えていく。この律動が、一つの形姿が生み出す。しかしそれだけではない。この律動は二つ の形姿の間を走る「ダイアグラム」である≌。ダイアグラムは二つの形姿を整理したり区画した りするのではなく、むしろそれらを斜めに横断し、あるリズムに従って共鳴させる。一つの形姿 の内的な運動が、二つの形姿の間で解放されて外の運動となる。さらにこの律動は、三枚組絵に おいて、もはや一つの形姿にも一つの画面にも囚われることなく、三つの画面を横切る。ここで 生命のリズムは、形姿によって表現されるものではなく、それ自体で自律的に感覚しうるものと なり、それ自体が形姿となるい。三枚組絵はベーコンの画業の絶頂なのである。

「時間はもはや身体の彩色の内には存在せず、単彩色の永遠の中に移行している。ある巨大な時間・空間があらゆる事物を結合するのだが、しかし同時にこの時空は、それらの事物の間にサハラ砂漠の距離を、アイオーンの数世紀を導入する。三枚組絵と、その個々のパネル。(…)個々の画面の額縁や端々は、もはやそれぞれを限定する統一性を示しているのではなく、三つの画面を配分する統一性を示しているのだ。そして最終的には、ベーコンのうちには、三枚組絵しか存在しない。」 24)

ベーコンの絵画の全体は、汲めども尽きせぬ生命の律動を表現する三枚組絵の多様体に他ならない。しかし、三枚組絵は一つの確立した方法などではありえない。それは絵画が自らを超え出る力を表現しようとする悪戦苦闘の記念碑である。ドゥルーズに従えば、ベーコンのように形姿を紋切り型の表現から切り離し、それを生命的な律動の表現にまで高めるためには、非常な困難と危険性が伴う。というのも、紋切り型を排して形姿の呼吸を聴き取り、そこにダイアグラムを導入するということは、安定的な了解可能性の彼方に赴くことであり、平穏な知覚的世界を掻き乱し、そもそも何も表現できないような状態へと突入することなのだ。この冒険が唐突に慎重さなしに行われれる時、それは、あまりに無防備に身体的条件を超え出ようとすることであり、その時身体は、悲鳴をあげることすらできずに機能停止の沈黙に陥るだろう。紋切り型から自由になるためには、極めて「慎重」でなければならないのだこの形姿を既存の物語にはめ込むのでもなく、かといって形態なき沈黙に陥るのでもなく、われわれの感覚を横断するダイアグラムの線を慎重に形姿のうちに導入しなければならない。つまりダイアグラムを生命の律動として生かすのに十分な慎重さを持たねばならない。ダイアグラムが示すのは、安定した形態がすべて崩壊する危機的状況であると同時に、新しい出来事が到来する創造の瞬間でもあるのだ。

「ダイアグラムはまさに一種の混沌であり、破局である。しかしまたそれは、秩序やリズムの芽生えでもある。(…) ダイアグラムが準備作業を終わらせ、描くという行為を始めさせる。もはや何も見えず、奈落の底に落ち込む危険のある、こうした〈萌芽としての混沌〉の経験、視覚的座標の崩壊の経験をしない画家はいない。」261

輪郭を放棄して無形態の闇に没入するのではなく、ダイアグラムの働きのなかで芽生えるわずかな輪郭を見つけ出さねばならない。重要なのは、「輪郭を救うこと」であり、「ダイアグラムが画面全体を蝕まないこと、それが時間的にも空間的にも限定されていること、それが作動し、かつ制御されていること、強烈な手段が度を越すことなく、不可欠な破局がすべてを埋没させることがないこと」であるい。たとえ絵画が知覚の豊穣だけでなく、その奥底の「サハラ砂漠」を目指すものであり、有機体の感覚器官を超えて、「器官なき身体」の叫びを表現するようなものであるとしても、われわれの身体はそれでもそこに何事かを感じ取るのであり、あらゆる意味づけの手前で、ある未曾有の出来事に直面しつつ新たに経験を構成するのである。

「器官なき身体は、自身を地層化する表面と自身を解放する平面の間に挟まれ、振動し続けている。それをあまりに暴力的な動作で解放したり、慎重さを欠いた仕方で地層を吹き飛ばしたりしてしまったら、平面を描くどころか、ブラック・ホールに落ち込んで、破局を迎え、自らを死に追いやることになりかねない。(…) それゆえなすべきことは、一つの地層の上にまず落ち着くこと、それがわれわれに与える機会を実験すること、そこに好ましい場所、場合によっては脱領土化の運動、ありうべき逃走の線を捜し求めること、こうしたことを試みながら、あちらこちらで流れの結合を確立し、各切片ごとに強度の連続体を試み、つねに新しい大地の小さな断片を手に入れることだ。」280

芸術は、われわれの生のうちに潜んでいる、新しい出来事へと向かっていく律動を感じうるものにするための道具である²⁰¹。画家は新しいものを見るための装置を作り出す。しかし、それは未知の事物に対する複雑で狡猾な罠ではなく、むしろ、われわれを簡潔に直接的に生命的な創造のリズムに導こうとする装置である(「簡素に、あくまでも簡素に。」³⁰¹)。画家は人々を圧倒し自分の見方を世界に押し付けるような威圧的な作品を作るのではない。彼は造物主などではなく一人の「職人」なのであり³¹¹、彼の作業は、物語的な意味づけを拭い去ることで形姿を浮かび上がらせ、その輪郭を慎重に描くことに尽きる。しかし自分の作品が生命的な流れを表現し尽くしているなどと自惚れることがないからこそ、かえって彼の筆先がダイアグラムの動きに合わせるように動き出し、そこに何か新しいものが生まれ、縛り付けられていた知覚的世界が少しだけ緩むのである。画家は、芸術家の名のもとに偉大な建造物を作り上げるのではなく、職人のように非人称的に謙虚に、われわれが生きているのと同じ世界の肌理を感じ取り、その流れを阻害したり疑固したりせず、その只中でわずかな断片を制作し続けるのだろう。自由であるためにこそ、あるいは知覚の自由を回復するためにこそ、画家は慎重に、節度を保って、事物の線を描き出していくのだ³²¹。

まとめ

絵画の自由とは何か。それは絵筆を振るう画家のもとで生み出される自由である。しかしこの自由は画家の資質にも状況にも還元されえない。むしろ画家がそれらを超え出て何事かを表現しようとするところに、絵を見る者を一挙に新しい出来事の方へと連れ去る絵画の力がある。表現が成就するとき、あるいは表現という距離を介して、われわれと画家と事物と世界が直接的に出会うことになる。新しいイメージの発明とその社会的歴史的な承認は一挙に果たされる。セザンヌはすべての輪郭を色彩のうちで問い直し、揺れ動く形態を表現しようとした。事物は形態を失うが、それは新たな形態を得るためである。メルロ=ボンティはそこに、既成の秩序からの解放と、歴史のなかで生きるあらゆる他者との直接的な出会いの契機を読み取った。絵画は一個の光学を作り出し、知覚の現在に潜在している豊穣性を解き放ち、過去の全体と未来を接続して生きた歴史性を回復するのである。ベーコンも、色彩によって輪郭を問い直す画家の系譜に連なって

いる。しかしドゥルーズによれば、彼が描くのは知覚の豊穣性ではなく、むしろその奥底にある 知覚しえない砂漠である。しかしそれは無形態の闇ではない。破局の危機のなかで、画家は身を 捩って未来へと向かう生成のリズムを見つけ出す。知覚の自由に没入せぬよう、あるいはそこから離脱せぬよう、彼は極めて慎重に輪郭線を描き出していく。何かを上手く描いたと驕ることなく、何も描けないと絶望することなく、画家は躊躇いながら筆を進めていく。すると突如、絵画を描く者もそれ見る者もそれが描く光景も区別できないような錯乱のなかで、新しい感覚が生み 出されるのである。絵画は、誰もその力を所有しているなどと自惚れずにそこから慎重に距離を 保つ時、われわれの生に自由なリズムをもたらすのである。

注

- 1) Merleau-Ponty, «Le doute de Cézanne», Sens et non-sens, Paris, Gallimard, 1996 (1948), p.22.
- 2) Ibid., p.26.
- 3) Ibid., p.28.
- 4) Ibid., p.17.
- 5) Ibid., p.18.
- 6)「それゆえ、世界が厚みを持って表現されることを欲する場合には、デッサンは色彩から生まれ出なければならない。なぜなら、世界とは、隙間のない量塊、色彩の有機的組織であって、そうした色彩を通じて、遠近法の消尽線や輪郭線や直線や曲線などが力線として配され、空間の枠が揺れ動きながら構成されるのだ。」Ibid., p.20.
- 7) Merleau-Ponty, «Le langage indirect et les voix du silence», Signes, Paris, Gallimard, 1960, p.101.
- 8) Merleau-Ponty, L'wil et l'esprit, Paris, Gallimard, 1964, p.26-27.
- 9) Merleau-Ponty, Le visible et l'invisible, Paris, Gallimard, 1964, p.178.
- 10) Merleau-Ponty, L'ail et l'esprit, p.31-32.
- 11) Ibid., p.65.
- 12) Deleuze, Francis Bacon: Logique de la sensation, Paris, Seuil, 2002 (1981), p.53.
- 13) Ibid., p.33.
- 14)「もはや〈色〉と〈光〉でしかないようなある正義、もはやサハラ砂漠でしかないようなある空間」 Ibid., p.33.
- 15) Ibid., p.47.
- 16)「この潜在的な力、それはリズム(生命の律動)であり、視覚や聴覚などよりもより奥深いものである。」Ibid., p.46.
- 17) Ibid., p.57.
- 18) Ibid., p.41.
- 19) Deleuze, Différence et répétition, Paris, P.U.F., 1968, p.119.
- 20) Deleuze, Francis Bacon, p.83.
- 21) Ibid., p.37-38.
- 22) Ibid., p.65.
- 23)「リズムこそが感覚しうるものとなり、形姿となる。」Ibid., p.71.

- 24) Ibid., p.81.
- 25)「紋切り型と戦うには多くの策略、執念、そして慎重さを持たねばならない。一枚一枚の絵に対して、 一枚一枚の絵のあらゆる瞬間において、永遠に新しく始め直すことが必要である。それが形姿への道 である。」Ibid., p.91.
- 26) Ibid., p.95-96.
- 27) Ibid., p.102-103.
- 28) Deleuze et Guattari, Mille plateaux : capitalisme et schizophrénie 2, Paris, Minuit, 1980, p.199.
- 29)「しかし芸術はけっして目的ではなく、さまざまな生の線を引くための道具でしかない。」Ibid., p.230.
- 30) Ibid., p.425.
- 31) 「芸術家や創造主や創設者ではなく、職人であること。これのみが宇宙的なものへと生成変化し、環境から離れ、大地から離脱する方法なのである。」 *Ibid.*, p.426.
- 32) 「ベーコンがその見事な事例となっているこのようなドゥルーズ的戦略はわれわれには既知のものである。すなわち、形態を解体すること、ただし、(現実の生においては) 狂気へと、(絵画においては) 無形態的なるものの狂った混沌へと陥らないために最低限のものだけを保っておくこと。(…) 生きることは必要であり、むき出しの自由は割に合わないのである…。」Mireille Buydens, Sahara: l'esthétique de Gilles Deleuze, Paris, Vrin, 2005, p.162.

La liberté de la peinture : Merleau-Ponty et Deleuze

Toru Kobayashi

Merleau-Ponty et Deleuze découvrent dans la peinture la puissance libre de voir la chose directement sans aucun cadre interposé. Le peintre voit une chose de si près qu'il ne peut rien voir. Mais en même temps, il ne peut s'approcher de la chose qu'à distance. Merleau-Ponty dit que certes il faut prendre la distance, mais qu'on ne doit pas introduire cette distance de dehors. Instituer la distance de dedans sans recours à une institution préétablie, c'est cela la liberté du présent vivant. Deleuze recherche sous cette fécondité de la perception le rythme imperceptible de la vie. C'est le désert de la liberté infinie. Pourtant il insiste aussi sur la prudence nécessaire pour ne pas tomber dans le chaos catastrophique. À leurs façons très differentes, Merleau-Ponty et Deleuze cherchent dans la peinture la même manière de laisser fuir sa puissance libre.

Répondre à la voix venant d'une autre rive

—le « me voici » chez Emmanuel Levinas—

Toshihiro FUJIOKA

1. Introduction

Une nuit, Dieu appelle Samuel qui le sert auprès d'Élie. Samuel, croyant que c'est Élie qui l'appelle, court vers lui en répondant : «Me voici» (hinéni). Mais, sachant qu'il ne l'appelle pas, il s'en va et se couche. Dieu l'appelle de nouveau. Il se rend vers Élie encore une fois. Quand Samuel vient pour la troisième fois, Élie, convaincu que c'est Dieu lui-même qui appelle Samuel, lui dit : «[...] si l'on t'appelle, tu diras : "Parle, l'Éternel, car ton serviteur entend"». Et Dieu l'appelle «comme les autres fois». Néanmoins, c'est là pour la première fois qu'apparaît, dans le texte, l'appel même de Dieu : «Samuel !», parce que «la parole de l'Éternel ne lui avait pas encore révélée» (I Samuel, 3, 1-10).

Une telle scène de l'appel et de la réponse se trouve à maintes reprises dans les récits bibliques. L'exemple privilégié sera évidemment celui de la ligature d'Isaac : d'abord, Dieu appelle Abraham pour lui enjoindre d'offrir son fils unique et Abraham lui répond (Genèse, 22, 1) ; ensuite, se demandant pourquoi son père n'apporte que le feu et les bois sans l'agneau pour l'holocauste, Isaac l'appelle pour lui demander la raison et le père répond à son fils (22, 7) ; et enfin, un messager de Dieu l'appelle deux fois («Abraham! Abraham!»), lorsqu'il était sur le point d'égorger son fils aimé (22, 11). Dans tous ces cas, Abraham répond à l'appel qui lui est adressé en disant : «Me voici».

Or, c'est précisément à cette expression biblique que se réfère Emmanuel Levinas, quand il essaie de décrire le sujet comme porteur de la responsabilité pour autrui¹⁷. Mais ce dont il se réclame explicitement n'est ni la réponse d'Abraham ni celle de Samuel que nous avons relevées — il conviendra de souligner ce point, car il semble relativement méconnu même par des lecteurs avertis²⁷ — mais bien celle du prophète Isaïe qui, ayant entendu la voix de Dieu disant : «Qui enverrai-je ? Qui ira pour nous ?», y répond : «Me voici ! Envoie-moi !» (Isaïe, 6, 8. Voir aussi AE, 186 et 190). Pourquoi Levinas se réfère-t-il au «me voici» proclamé par Isaïe, au lieu d'évoquer les exemples plus connus dans la Bible ? C'est cette question qui guidera notre lecture.

Pour aborder cette question, il faudra d'abord s'interroger sur la nature de la subjectivité du sujet telle qu'elle est comprise, chez Levinas, à partir du «me voici» comme réponse. Mais en même temps, on devra se demander si ce qui s'y décrit peut être encore appelé «sujet», puisque, dans la philosophie de Martin Heidegger, l'appel (Ruf) constitue aussi, mais différemment, le fondement véritable sur lequel reposent toutes ses analyses existentiales, non pas celles du sujet que présupposait la métaphysique traditionnelle, mais celles du Dasein. Dans ces deux cas, quel rôle jouent l'appel et la réponse (ou l'écoute de l'appel) dans la constitution même du sujet ou du Dasein? Dans cette étude, nous essaierons brièvement d'éclaircir ces points, en partant d'un ouvrage majeur de Levinas: Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (1974).

2. Sujet répondant

Il est vrai que la façon d'écrire de Levinas — notamment celle qu'il emploie dans Autrement qu'être — nous empêche une formalisation simple de ses propos sous une forme apophantique de «A est B», de par le fait que «[le] langage ontologique dont use encore Totalité et Infini, dit Levinas lui-même, [...] est désormais évité 31 ». Dans Autrement qu'être, il exprime d'ailleurs ses idées-clés de façon extrêmement «hyperbolique», de telle sorte que l'hyperbole, ou l'emphase, finit par constituer une caractéristique même de son écriture 41. Tout en convenant de cette difficulté, nous aimerions pourtant essayer de saisir son enjeu principal, en ce qui concerne la subjectivité du sujet telle qu'elle se cristallise dans l'expression biblique «me voici». Partons d'une phrase suivante :

La responsabilité pour autrui qui n'est pas l'accident arrivant à un Sujet, mais précède en lui l'Essence, n'a pas attendu la liberté où aurait été pris l'engagement pour autrui. Je n'ai rien fait et j'ai toujours été en cause : persécuté. L'ipséité, dans sa passivité sans *arché* de l'identité, est otage. Le mot *Je* signifie *me voici*, répondant de tout et de tous (*AE*, 145. Levinas souligne).

La subjectivité décrite ici ne peut pas s'identifier à celle qui consiste dans l'engagement d'un sujet censé capable de choisir librement son action et sa décision. Néanmoins, elle ne signifie pas non plus l'altruisme de quelqu'un qui prétendrait respecter autrui aux dépens de ses propres intérêts, car, quand il fait la sienne la notion classique de «désintéressement», Levinas nous invite avant tout à prêter l'oreille à la résonance lourde de l'«esse» qui s'y retentit (AE, 6 et passim). Il ne s'agit pas de telle ou telle attitude morale, mais de la «responsabilité pour autrui» qui précède, dit Levinas, l'Essence du sujet, à savoir son fait d'exister. En deçà de l'être même du sujet, celui-ci serait conditionné par la responsabilité pour autrui.

Mais avant de parler du sujet en général — admettons-le naïvement — «je» suis toujours déjà là, occupant une place où je me tiens. Alors, si la responsabilité pour autrui précède la liberté du sujet, il s'ensuit que je me trouve, du fait que j'existe déjà, dans un retard «anachronique» que je ne puisse récupérer par mon initiative quelle qu'elle soit. C'est dans cette situation que Levinas voit «la subjectivité d'un sujet venu tard dans un monde» (AE, 157), et, pour cette raison, il est dit aussi que «[je] suis accusé d'avoir tardé» (AE, 112). Si Levinas fait référence avec prédilection au livre de Job (AE, 156-

157), c'est précisément pour exprimer cette subjectivité d'un sujet qui est assigné, au-delà de son libre arbitre, à la responsabilité. On ne pourra donc pas réfuter cette pensée en disant simplement qu'on ne peut jamais «répondre de» ce qu'on n'a pas fait. Même si je n'ai rien fait (c'est-à-dire même si je ne suis pas «responsable» au sens juridique du terme), j'ai déjà répondu «me voici», par le seul fait que je suis déjà là.

À propos du «me voici», Levinas met l'accent sur ce que «me» est un pronom personnel décliné à l'accusatif. Dans l'expression «me voici», «[...] le pronom "je" est à l'accusatif, décliné avant toute déclinaison, possédé par l'autre, malade, identique» (AE, 180-181). «Je» comme nominatif est déjà «me» comme accusatif, ce qui témoigne d'une modalité de la subjectivité du sujet qui est «accusé», indépendamment de ses initiatives libres et souveraines. Le sujet tel que Levinas le conçoit est déjà accusé et persécuté (et cela dans sa structure même) et il se met dans la passivité extrême comme «otage» possédé ou obsédé par l'autre. Et cette subjectivité signifierait, qui plus est, le «psychisme comme grain de folie, le psychisme déjà psychose» (AE, 180). Mais sur quoi s'appuient ces caractères vraiment «hyperboliques» du sujet, lesquels, sans doute légitimement, ne manquent pas de nous étonner ?

Or, le «me voici» que Levinas met au centre de sa description du sujet en se référant au livre d'Isaïe, n'est pas tel ou tel moyen de communication mais une «réponse», à partir de laquelle se structure la responsabilité pour autrui : «[plus] je réponds et plus je suis responsable [...]» (AE, 119). Si cette réponse constitue un moment essentiel de la subjectivité, l'argumentation de Levinas selon laquelle le sujet se trouve dans un retard irrattrapable par rapport à autrui doit signifier aussi qu'un «appel» précède le «me voici» comme réponse. Et si la subjectivité du sujet se décrit précisément en tant que cette réponse, les caractères hyperboliques du sujet que nous avons vus devront se comprendre à partir de la relation générale de l'appel et de la réponse. De quel appel s'agit-il alors ?

3. L'appel

Si la subjectivité du sujet s'exprime comme «me voici», l'appel lui-même, précédant cette réponse, ne doit pas être celui qui puisse advenir à un sujet déjà établi, mais bien celui qui l'établit comme sujet :

Mais si on énonce ici le sujet comme étant, ce n'est pas pour appeler l'attention sur le verbe être auquel ce participe finirait par se référer. Bien avant cette participation et à titre d'élément nécessaire à cette participation au verbe qui s'accomplit dans le participe, se signale l'éventualité purement formelle de la forme nominale de l'individu. [...] Cette forme nominale vient d'ailleurs que de la verbalité de l'essence. Elle est inséparable de l'appel sans dérobade possible ou de l'assignation (AE, 68. Levinas souligne).

Une remarque préliminaire s'imposera : il s'agit ici du problème de la subjectivation du sujet, inséparable du celui-là de l'individuation de ce qui est. Il faut souligner que Levinas réfléchit à ce problème, non pas à partir de la fameuse différence ontologique, mais de l'appel auquel on ne peut pas se dérober. Or, dans *De l'existence à l'existant* (1947) et les conférences contemporaines intitulées «Le temps et l'autre» qui ont lieu en 1946/47 au Collège Philosophique (sa première publication date de 1948), la subjectivation du sujet a été recherchée par contre dans sa séparation radicale de la participation au verbe être, à l'eêtre en général» que Levinas appelle l'il y a. L'il y a désignait dans ces textes l'être anonyme, «pur verbe» (*EE*, 140) innommable qui ne s'accompagne d'aucun étant et sur le fond duquel va surgir un étant par l'ehypostase», passage du verbe au substantif. Et, tout comme un sujet a une maîtrise sur son attribut, un étant devient sujet dans la mesure où il assume son être. Même dans la création *ex nihilo* qui impose une passivité totale à la créature, celle-ci doit saisir son être par elle-même dans l'instant même de la création (*EE*, 16-17)⁵].

Pour en revenir à Autrement qu'être, il faut remarquer que ce dernier point sur la création y est réinterprété par rapport à l'appel et la réponse : «[...] dans la création, l'appelé à être répond à un appel qui n'a pu l'atteindre, puisque, issu du néant, il a obéi avant d'entendre l'ordre» (AE, 145. Nous soulignons). Or, si l'il y a où toutes les frontières des étants s'estompent dans une ambiance vague et confuse conduit à «l'absence de Dieu, à l'absence de tout étant» et indique ainsi la situation «avant la Révélation, avant la lumière» (EE, 99), l'il y a sera comparable au «tohu-bohu» antérieur à la création dont parle le début de la Genèse. Et si ce chaos indifférencié est délimité par une «parole» qui advient pour faire exister les créatures 61, on pourra dire que ces deux argumentations de Levinas à propos de la création sont pertinemment cohérentes.

Levinas disait, répétons-le, qu'à l'instant de la création, un appel fait naître un étant qui devient sujet en répondant à cet appel. Et il s'efforce de penser la subjectivité en général à partir de cette «passivité sans retournement en assomption» (AE, 145) qui est pensée dans la création ex nihilo: le sujet est «celui qui, en l'absence de qui que ce soit est appelé sans dérobade possible à être quelqu'un» (AE, 68) et il n'est donc pas inséparable de cet appel, voire de cette «élection». Pour souligner cette façon dont l'appel advient, Levinas affirme que «la réponse à un appel, direct comme un coup traumatisant» (Ibid. Levinas souligne) se produit «malgré moi». Indifféremment de sa volonté, le sujet a déjà répondu, malgré lui, à l'appel qui l'atteint comme un assaut imprévisible. On peut dire alors que cet appel, cette «élection» ou «assignation», lui advient avant qu'il ne l'entende. Mais Levinas ne parlait-il pas d'«un appel qui n'a pu l'atteindre»? Ici on voit clairement un caractère tout à fait paradoxal de l'appel : s'il est vrai que l'appel fait naître un étant, il ne l'atteint pas encore, puisque cet étant doit commencer à être par cet appel même qui l'appelle. Ce paradoxe constitue-t-il un défaut inadmissible, ou bien, a-t-il un sens positif dans la structure de l'appel et de la réponse ? Nous emprunterons cette deuxième voie, en affirmant que ce paradoxe relève essentiellement de la scène de l'appel et de la réponse et qu'il constitue précisément la structure fondamentale de la subjectivité telle que Levinas la conçoit. Examinons de plus près cette structure.

Nous avons insisté plus haut sur ce que le retard non rattrapable du sujet par rapport à autrui peut être interprété comme le retard du «me voici» en tant que réponse à l'appel qui l'a suscitée. Qu'un appel soit

antérieur, en toute logique, à une réponse qui y répond, cela ne signifie pourtant pas nécessairement qu'il la précède de facto, qu'il se manifeste en priorité en tant que phénomène. Certes, la réponse présuppose l'appel qui la précède, mais l'appel à son tour, pour qu'il fonctionne vraiment comme «appel», ne peut jamais se passer d'une réponse qui y répond effectivement. Prenons des exemples : il y a bien des moments où un mot qui n'a rien à voir avec le nom propre, ou une phrase qui n'a aucun sens, se laisse soudain entendre comme un appel, de la part de celui qui l'entend. En effet, si un mot ressemble phonétiquement au nom propre dans une autre langue, il se peut que l'auditeur de ce mot y réponde en croyant qu'il est appelé. D'ailleurs, tous les mots peuvent fonctionner comme appel par une erreur aussi bien de celui qui appelle que de celui qui répond. En tout cas, pour qu'il y ait un appel, il faut une réponse - «[un] appel flottant en air, dont "rien ne résulterait", écrivait Heidegger, n'est, du point de vue existential, qu'une fiction impossible " » —, et c'est seulement à partir d'elle que l'appel se révèle comme tel. Et celui qui entend par méprise un mot comme appel, répond malgré tout à cet «appel» avant de l'«entendre 8 ». C'est ainsi que dans le rapport entre l'appel et la réponse, «l'appel s'y entend dans la réponse» (AE, 190) par l'effet de l'«anachronisme», renversement de l'ordre temporel où la réponse se pose avant l'appel 91. Ce qui est intéressant à voir est que, dans ce contexte, Levinas nous invite encore une fois à nous référer à un verset du livre d'Isaïe : «"Avant qu'ils appellent, moi je répondrai" [en note : Isaïe 65, 24] - formule à entendre à la lettre. En m'approchant d'Autrui, je suis toujours en retard sur l'heure du "rendez-vous"» (AE, 192).

Ainsi, l'appel se manifeste-t-il dans la réponse censée y répondre. Dans la structure formelle que nous avons vue, il apparaît au moins un pôle répondant, singulier et «unique», malgré le caractère indéterminé de l'appel et de la réponse. Étant donné que le sujet répond avant d'entendre et de comprendre l'appel, cette réponse ne communique rien à l'appel qui lui est adressé. Il ne s'agit pas là de la communication d'un sens en échange d'un autre. Pour reprendre la distinction faite par Levinas, cette réponse signifiera, non pas «le Dit», mais bien plutôt «le Dire», exposition du soi à l'autre, «[...] énoncé du "me voici" ne s'identifiant à rien sinon à la voix même qui s'énonce et se livre, à la voix qui signifie» (AE, 182). Le Dire, en tant qu'exposition, devra alors se comprendre comme «condition de toute communication» (AE, 61). À ce propos, il est à peu près certain que Levinas développe ici ses analyses de l'«expression» menées dans Totalité et infini : «[le] dépassement de l'existence phénoménale ou intérieure, écrivait-il, ne consiste pas à recevoir la reconnaissance d'Autrui, mais à lui offrir son être. Être en soi, c'est s'exprimer, c'est-à-dire déjà servir autrui» (TI, 158). Mais, alors que Levinas assignait un rôle éminent au vocatif dans la relation du «face-à-face» qui s'accomplit comme langage (TI, 41), le vocatif ne serait pas suffisant pour signifier la «sincérité» du Dire explorée dans Autrement qu'être (AE, 183). Insistant plutôt sur l'accusatif du «me voici», il souligne la façon dont le sujet est livré à l'appel imprévisible qui puisse lui advenir, si l'on ose dire, de tous azimuts. Considéré d'abord comme «l'identité par excellence» (TI, 6), le Moi se réduit maintenant au «me» comme accusatif, exposé à l'autre en deçà de toute identité, ce qui témoigne paradoxalement de son «unicité», point unique de son psychisme vers lequel s'oriente la responsabilité pour autrui, comme s'il devait porter, à lui seul, tout le poids du monde entier101.

4. L'incertitude du soi

Nous avons analysé jusqu'ici la subjectivité telle qu'elle est décrite à partir de la réponse de «me voici» et de l'appel qui s'y adresse. Pour Levinas, la scène de l'appel et de la réponse n'est pas une forme parmi d'autres de la communication mais l'événement fondateur de la subjectivité, dans la mesure où le «me voici» s'interprète comme «le Dire», exposition du soi à l'autre. Répondant avant d'entendre l'appel et de comprendre son contenu (s'il y en a), ce Dire pourra se lier aussi à l'«"Oui" inconditionné» (AE, 156) que Levinas mentionne ailleurs¹¹¹.

Et c'est là précisément que l'interprétation lévinassienne de l'appel et de la réponse se démarque de l'analyse de la «voix de la conscience» (Stimme des Gewissens) que donne Heidegger dans Sein und Zeit (1927). Certes il y a des moments où Levinas reprend l'analyse heideggérienne de l'appel : comparé par Levinas à un coup direct qui atteint le sujet, l'appel aurait en effet sa «sûre direction d'impact» (sichere Einschlagsrichtung) qui ne peut être aucunement méconnue (SuZ, 274. Heidegger souligne). Mais leur différence la plus profonde tient au fait que, pour Levinas, la réponse à l'appel se produit «malgré moi», alors que l'écoute de la voix de la conscience s'appuie, chez Heidegger, sur le «vouloir-avoir-conscience» (Gewissen-haben-wollen) du Dasein (SuZ, 288). Pour ce dernier qui distingue nettement le On-même (Man-selbst) du Dasein quotidien du Soi-même authentique «proprement saisi» (SuZ, 129), la voix de la conscience frappe le Dasein à coup sûr, malgré son caractère apparemment anonyme et incertain, parce que l'écoute de l'appel lui-même assure, d'une certaine manière, l'authenticité du Soi propre et inaliénable du Dasein qui le saisit en entendant cet appel. Et c'est dans ce vouloir-avoir-conscience que s'articulent proprement les trois moments fondamentaux de l' «ouverture» (Erschlossenheit) du Dasein, à savoir l' «affection» (Befindlichkeit), le «comprendre» (Verstehen) et le «parler» (Rede) : l' «angoisse» (Angst) qui ouvre le monde en tant que tel, l' «être-en-dette» (Schuldigsein) annoncé par la voix de la conscience et la «ré-ticence» (Schweigen) de cette voix (SuZ, 296-297). Cette ouverture authentique du Dasein constituée par ces trois moments, Heidegger la nomme à nouveau la «résolution» (Entschlossenheit).

Comme le montrent de nombreux commentateurs¹², l'analytique existentiale de Heidegger se ramène finalement, avec cette notion de résolution, à la confortation du Soi du *Dasein*. Car, dans la voix de la conscience que Heidegger interprète, le *Dasein* lui-même est, en effet, à la fois celui qui appelle et celui qui est appelé (SuZ, 277). Autrement dit, c'est le Soi-même se trouvant dans l'angoisse qui appelle soudain le On-même, tombé ou échu dans la quotidienneté. Or, J.-L. Marion reconnaît une raison de la *Kehre* heideggérienne dans cette «autarcie» du *Dasein* qui s'accomplit dans la notion de résolution¹³, puisque dans la structure où le *Dasein* s'appelle lui-même, il ne subit aucune autre détermination que sa propre résolution et l'analyse ne pourrait pas s'ouvrir à la question de l'être en général annoncée dans l'introduction de

Sein und Zeit. Il précise pourtant que ce paradoxe provient de la réussite exemplaire de l'analytique existentiale du Dasein¹⁴.

Ces remarques, bien que très rapides, laissent entrevoir ce qui sépare l'analyse de Levinas à propos de l'appel et de la réponse et celle de Heidegger, au moins conduite dans Sein und Zeit. Pour Heidegger, l'authenticité du Dasein n'est rendue possible que dans la mesure où l'appel est «authentiquement compris», elle s'appuie donc sur le «mode en lequel l'appel est entendu», à savoir sur le vouloir-avoir-conscience (SuZ, 274, Heidegger souligne), Mais cette «autarcie» du Dasein ne neutralise-t-elle pas, en dernière analyse, la distinction entre le On-même inauthentique et le Soi-même authentique ? Comment distinguer en effet le Soi impropre du Soi propre, celui-ci n'étant authentique que dans la mesure où celuilà entend authentiquement la voix de la conscience ? Pour penser l'ouverture du Dasein qui finit par se refermer dans sa résolution, il faudrait sans doute une autre instance que le Dasein lui-même 151. Contrairement à ces idées heideggériennes, le «me voici» chez Levinas ne naît pas d'une volonté d'entendre l'appel, il se produit «malgré moi» dès que l'appel y advient : «Le dire inouï est énigmatiquement dans la réponse an-archique, dans ma responsabilité pour l'autre» (AE, 189, Nous soulignons). Introduisant cette expression biblique dans sa philosophie. Levinas essaie donc de décrire le sujet décentré, s'ouvrant à autrui qui, par son appel toujours possible, le convoque, Il est vrai que c'est d'ailleurs ce que Heidegger entreprenait d'une autre manière, en substituant le Dasein au «sujet» 16). Tout en admettant la grande dignité de son ancien maître, Levinas propose pourtant une autre «façon de penser» qui «ne consiste pas à méconnaître l'être» : «Mais, poursuit-il, c'est à partir de la proximité qu'il prend, au contraire, son juste sens. [...] il faut comprendre l'être à partir de l'autre de l'être» (AE, 19-20. Levinas souligne).

5. Conclusion

Nous voudrions, pour finir, revenir sur la question que nous nous sommes posée en commençant : pourquoi Levinas a-t-il préféré le «me voici» d'Isaïe à d'autres figures bibliques répondant d'une même manière ? C'est sans doute parce que, à la différence de Samuel et d'Abraham, Isaïe, n'ayant pas été appelé, a déjà répondu à l'«appel». Avant que son nom ne soit appelé¹⁷⁾, Isaïe s'expose ainsi à un appel «qui ne doit donner lieu à aucune certitude, du côté du destinataire¹⁸⁾». Si l'on reprend une expression chère de Levinas, on peut dire que Isaïe se livre, sans aucune certitude, à la «voix venant d'une autre rive» (TI, 146 et 191; AE, 230). Aussi, cette incertitude d'Isaïe au moment de sa réponse pourrait-elle donner une piste pour mieux comprendre les caractères «hyperboliques» de la subjectivité lévinassienne. Le «me voici», «un cri ou un lapsus d'une subjectivité malade» (AE, 194) est le Dire originel (ou pré-originel parce qu'anarchique), et «[le] dire originel est délire¹⁹⁾».

Notes

- 1) Nous désignerons désormais les ouvrages principaux de Levinas par les sigles suivants (les références à ces ouvrages figureront dans le corps du texte). AE: Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, La Haye, M. Nijhoff, 1974; EE: De l'existence à l'existant [1947], 2º éd. augmentée, Paris, Vrin, 1998; TI: Totalité et infinit, La Haye, M. Nijhoff, 1961.
- 2) Nous pensons notamment à J.-L. Marion qui passe directement de l'analyse du «me voici» de Samuel à celle de l'appel et de la réponse chez des philosophes, dont Levinas évidemment (Étant donné [1997], 3° éd. corrigée, Paris, PUF, «Quadrige», 2005, p. 395 sq.). Il n'en reste pas moins que nous devons beaucoup, dans les lignes qui suivent, à ses très belles études.
- 3) E. Levinas, «Signature», in Difficile liberté [1963], 2º éd., Paris, A. Michel, 1976, p. 379.
- 4) Cf. P. Ricœur, Soi-même comme un autre [1990], Paris, Seuil, «Points-Essais», 2001, pp. 388-389.
- 5) Dans Totalité et infini, le moment précis de la subjectivation du sujet se trouve dans la «jouissance» : «On devient sujet de l'être, non pas en assumant l'être, mais en jouissant du bonheur [...]. L'étant est "autonome" par rapport à l'être. Il n'indique pas une participation à l'être mais le bonheur» (TI, 92).
- 6) Cf. C. Chalier, La trace de l'infini. Emmanuel Lévinas et la source hébraïque, Paris, Cerf, 2002, pp. 77-78. Paul parle aussi de Dieu «qui appelle à l'être ce qui n'est pas» (Romains, 4, 17).
- M. Heidegger, Sein und Zeit [1927; dorénavant abrégé SuZ], 18. Aufl., Tübingen, M. Niemeyer, 2001, S. 279.
 Nous nous référerons à la traduction d'E. Martineau (Authentica, 1985).
- 8) Cette structure où l'on répond à un appel avant de l'entendre pourra s'élargir à une situation plus générale, telle qu'elle est racontée dans Exode, 24, 7 : «nous ferons et nous entendrons» (naasé vénichma). Cf. G. Bensussan, «Quand faire c'est dire. Naase venichma dans l'œuvre de Levinas», in D. Cohen-Levinas et S. Trigano (dir.), E. Levinas. Philosophie et judaïsme, Paris, In Press, 2002, p. 52. À ce thème, Levinas consacre l'une de ses lectures talmudiques («La tentation de la tentation», in Quatre lectures talmudiques, Paris, Minuit, 1968).
- 9) J.-L. Chrétien remarque que «[toute] pensée radicale de l'appel implique que l'appel ne soit entendu que dans la réponse» (L'appel et la réponse, Paris, Minuit, 1992, p. 42).
- 10) Même s'il est vrai, dans Totalité et infini aussi, que l' «interpellation» constitue un moment important de la mise en question par autrui, l' «identité» du Moi reste pourtant intacte en tant qu'il est point de départ pour entrer en relation avec l'absolument Autre (TI, 6): «C'est seulement en abordant Autrui que j'assiste à moi-même. [...] dans le discours je m'expose à l'interrogation d'Autrui et cette urgence de la réponse pointe aiguë du présent m'engendre pour la responsabilité; comme responsable je me trouve ramené à ma réalité dernière» (TI, 153). Autrement qu'être parle plutôt de l' «identité an-archique» (AE, 184), de la «défection de l'identité» (AE, 195).
- 11) Cf. S. Lahache, «Le messianisme dans la pensée d'Emmanuel Levinas», in E. Levinas. Philosophie et judaïsme, op. cit., p. 358. Or, A. Neher propose de traduire «hinéni» non pas par «me voici» mais par «Oui, Moi» (L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz, Paris, Seuil, 1970, p. 185).
- 12) Pour ne mentionner que quelques travaux parmi les plus importants, P. Ricœur, «Heidegger et la question du sujet», in Le conflit des interprétations, Paris, Seuil, 1969; J.-F. Courtine, «Voix de la conscience et vocation de l'être», in Cahiers Confrontation, 20, 1989; J.-L. Marion, «L'interloqué», in ibid.
- 13) J.-L. Marion, «L'interloqué», art. cit., pp. 184-185.

- 14) Ibid., p. 186. Il va jusqu'à affirmer que Heidegger a sacrifié «tout ce que Sein und Zeit avait réussi à thématiser l'analytique du Dasein pour se conformer à ce qu'il n'avait pas atteint, mais seulement visé : la question de l'Être en général».
- 15) Si l'on tient compte de la pensée heideggérienne après la Kehre, la différence entre Heidegger et Levinas devient, semble-t-il, de plus en plus ténue. En effet, dans la postface à Qu'est-ce que la métaphysique, Heidegger ne parlera plus de la voix de la conscience du Dasein mais de «la voix de l'Être» (Stimme des Seins), et l'angoisse constituera désormais l' «épreuve de l'Être comme de l'autre de tout étant» (Erfahrung des Seins als des Anderen zu allem Seienden), épreuve de l'Être qui appelle l'homme dont l'essence consisterait à dire «oui» (Ja) à «l'insistance requérant d'accomplir la plus haute revendication» et d'éprouver «la merveille des merveille: Que l'étant est» («Nachwort zu "Was ist Metaphysik ?"» [1943], in Wegmarken, GA 9, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1976, S. 306-307; trad. fr., «Postface à Qu'est-ce que la métaphysique ?», trad. par R. Munier, in Questions I et II, Paris, Gallimard, «Tel», 2003, pp. 77-78. Heidegger souligne). Or, chez Levinas, la transcendance de Dieu se manifeste en se dissimulant, et elle nécessite pour cela le «témoignage» des hommes. Parmi d'autres citations possibles, L'au-delà du verset (Paris, Minuit, 1982), p. 120 : «L'homme capable de témoigner de Dieu est nécessaire à l'économie divine». D'où peut-être une conclusion de J.-L. Chrétien : «Il n'y a donc rien dans cette définition qui n'ait déjà été pensé et dit par Heidegger à propos de notre réponse à l'appel de la parole» (L'appel et la réponse, op. cit., p. 42). Tout dépendra alors du sens de l'«homme» censé être revendiqué, soit par l'Être, soit par Dieu. Quant à la similitude structurelle entre l'être et l'autre chez ces philosophes, voir la minutieuse analyse de M. Vanni («Oubli de l'être et oubli de l'autre : une étrange proximité entre Heidegger et Lévinas», in E. W. Orth (éd.), Phänomenologische Forschungen, 1999).
- 16) À propos du rapprochement possible des deux notions (Dasein et «me voici»), voir J.-L. Marion, «Note sur l'indifférence ontologique», in J. Greisch et J. Rolland (dir.), E. Lévinas. L'éthique comme philosophie première, Paris, Cerf, 1993, p. 58. Comme le remarque Marion, Heidegger lui-même a inventé une expression française dans l'intention de corriger quelques erreurs d'interprétation : «être le-là», qui ne signifierait pas le «me voilà!» (Lettre à J. Beaufret du 23 novembre 1945, in Lettre sur l'humanisme, trad. par R. Munier, Paris, Aubier, 1957, pp. 182-186).
- 17) Il est intéressant de noter que, dans le livre d'Isaïe, Dieu lui-même dit «me voici» avant d'être appelé par les hommes : «Je disais : "Me voici, me voici !" à une nation, qui ne criait pas mon Nom» (Isaïe, 65, 1).
- 18) J. Derrida, «Abraham, l'autre», in J. Cohen et R. Zagury-Orly (dir.), Judéités. Questions pour Jacques Derrida, Paris, Galilée, 2003, p. 17. On serait tenté de rapprocher cette figure d'Isaïe d'«un autre Abraham» qu'imaginait Kafka, un Abraham qui ne soit pas du tout sûr d'avoir été appelé par Dieu (cf. Ibid., p. 12).
- E. Levinas, «Langage et proximité», in En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger [1947], 2º éd.,
 Paris, Vrin, 1967, p. 236.

Répondre à la voix venant d'une autre rive

---le « me voici » chez Emmanuel Levinas----

Toshihiro FUJIOKA

La présente étude, portant principalement sur Autrement qu'être ou au-delà de l'essence de Levinas, se construira autour du «me voici», expression biblique qu'il situe presque au centre de sa description de la subjectivité. À travers l'analyse du rapport de l'appel et de la réponse, nous essaierons d'abord de montrer que ce rapport constitue l'événement fondamental de la subjectivité du sujet, en tant qu'il est «responsable» pour autrui. Nous entreprendrons ensuite d'examiner l'analyse de la «voix de la conscience» que donne Heidegger dans Sein und Zeit, pour faire ressortir les caractères «hyperboliques» de la subjectivité lévinassienne. Il sera question enfin de savoir comment et pourquoi la figure du prophète Isaïe occupe une place privilégiée, lorsque Levinas introduit cette expression «me voici» dans sa philosophie.

書 評

上野修著

『スピノザ ──「無神論者」は宗教を肯定できるか──』 (NHK出版、2006年)

1670年、オランダのアムステルダムで『神学・政治論』と題する匿名の書物が出版される。出版地・出版社まで偽装されていたが、著者がスピノザであることはすぐに知れ渡り、著者は「無神論者」、作品は「前代未聞の悪質かつ冒涜的な書物」として厳しく糾弾され、売買禁止の処置を受ける。同じ年、フランスのパリでは、『死後、書類の中から見出された、宗教及び他の若干の主題に関するパスカル氏のパンセ』と題する書物が、出版認可と高位聖職者・神学者の承認を得て出版され、キリスト教護教論としてまた信仰書として大きな反響を呼ぶ。いわずと知れたパスカルの『パンセ』である。

この対照的な二冊の書物そしてその著者たちの関係が昔から気になってしょうがなかった。と いっても、スピノザとパスカルの全体的な対比といった大それた問題ではない。ことは、聖書と りわけ旧約聖書の解釈と、それが一方では理性(哲学)、他方では信仰(宗教)と取り結ぶ関係 に関わる。キリスト教の歴史的証明を試みるパスカルにとって、聖書が伝える神の啓示、それに 支えられるイスラエルの民の歴史──いわゆる聖史──の真実性は、聖書の記述の信憑性に依存 している。だとすれば、聖書の権威を認めない読者に聖書の真実性を論証することが護教論の重 要な課題となる。この課題をパスカルは、証人の信憑性の観点から捉え、聖書に伝えられる出来 事の真正性を示すことを通じて果たそうとする。天地と人間の創造、人間の始祖の堕罪に始まる 人類とりわけイスラエル民族の歴史、そして彼らに与えられた律法の真実性は、「モーセ五書」 の作者モーセが記していることが、彼自身が当事者ないし実見証人として見聞したことの報告で あるか、彼の先祖がやはり当事者あるいは証人として見聞したことの忠実な聞き書きであるから 保証される。こうしてバスカルの護教論にとって、「モーセ五書」の作者がモーセであることは 必須の前提であるが、これはまた当時のキリスト教徒そしてユダヤ教徒にとっての常識であり、 この常識は一般信徒の水準でいえば、十九世紀もしかしたら二十世紀はじめまで根強く存続する。 ところが『神学・政治論』に目を転ずると、第八章の題名には、「本章にはモーセ五書ならびに ヨシュア、士師、ルツ、サムエル、列王の諸巻がこれらの人々自身によって書かれたのではない ことが示される」という文言が記され、本文では文献学的なアプローチに基づいてそのことが 淡々と証明される。現代の聖書学の知識からすれば当然の見解のように見えて、これは当時では 驚天動地の新説であり、それを主張するには並外れた学識と知的勇気を要するはずである。それ が、これほどやすやすと平静に述べられていることに、感銘とともに不思議の感を抱かずにはい られなかった。スピノザには不勉強のまま、『神学・政治論』に強い関心を寄せ続けてきたのは、 このような理由による。

上野氏の新著は、「シリーズ・哲学のエッセンス」の一冊であり、スピノザについての全般的 な入門書の印象を与えるが、氏にはもう一冊、『知性改善論』と『エチカ』に軸を据えてスピノ ザ哲学を概観する「スピノザの世界――神あるいは自然』(講談社新書、2005年)があり、本書 では、「神学・政治論」に的を絞って、彼の宗教思想と政治思想及び両者の関連について、簡潔 で明快な見通しが与えられている。執筆の意図と問題意識を示す「はじめに」に続いて、本文は 四章から構成される。第一章「『神学・政治論』は何をめぐっているか」では、『神学・政治論』 の課題と目標が、当時のオランダ共和国の政治状況、宗教状況、思想状況、とりわけデカルト主 義者たちとスピノザ自身の置かれた状況を踏まえて解説される。十七世紀後半のヨーロッパにお いて、例外的に信教の自由と寛容を享受していたオランダ共和国においても、宗派間の対立は激 しく、とりわけ正統カルヴァン派は宗教的敬虔の擁護の名において思想の自由に歯止めをかけよ うと画策し、政治的にも寛容政策を支持する「共和派」に対立する。このような状況において、 スピノザは、神学と理性の分離の立場から、哲学する自由が決して敬虔を損ねず、国家の平和と 安全にも反しないことを論証すべく本書を執筆する。しかしそれは、理性の神学からの独立とい う立場を共有するはずのデカルト主義者たちからもっとも激しい攻撃を受ける。哲学であれ宗教 であれ、それを真理として考察する限りは、「真理は真理に矛盾しない」という原則に従って、 理性と信仰の何らかの調停を構想しないわけにはいかない。それにもかかわらずスピノザは、神 学と理性の分離を主張し続け、「不敬虔」の謗りを受け、無神論の疑いを招くが、彼の主張の根 拠と真意はどこにあるのか。それを明らかにすることが、上野氏の新著の課題である。

第二章、第三章は、作品の内容の解説に当てられる。『神学・政治論』の主題は、思想と信教の自由が、一方では敬虔すなわち宗教、他方では、国家の安寧と平和を損ねないことを証明するところにあり、その二つの課題に応じて、前半の「神学ブロック」(第一章から第十五章)と後半の「政治論ブロック」(第十六章から第二十章)に大別されるが、第二章「敬虔の文法」は、前半の「神学ブロック」を考察の対象とする。思想の自由が敬虔を危うくするというが、そのような主張は、そもそも敬虔・不敬虔の弁別の根拠が明らかにされない限り意味を持たない。ユダヤ教であれキリスト教であれ、その信仰の根拠を神の啓示の書である聖書に置いているとすれば、敬虔の意味も聖書の語法そのものによって解明されなければならない。こうしてスピノザは、理性的思弁と多様な聖書解釈の伝統を括弧に入れて、聖書が述べていることの意味を文献学的に探求する。そこでは、「事柄の真理」ではなく、「語りの真意」の「考古学的」復元のみが問題になる。たとえば預言者のメッセージ内容の真理性ではなく、預言の確実性・真正性について預言者自身が抱いていた主観的確信と周囲がそれを認める客観的根拠を聖書がどのように記述していたかが問題になる。著者の表現に従えば、スピノザの聖書解釈においては、「真理条件から主張可

能性条件へ」の転換がある。そしてスピノザは、このような読みを徹底させて、聖書からユダヤ 教にもキリスト教諸派にも妥当する「普遍的信仰の教義」を取り出すが、それは正義と愛を命ず る神への服従に帰着する。この信仰は、「事柄の真理」とは隔絶しており、したがって理性とも 哲学とも縁がない。信仰の知的内容については、各人が自らの理性を行使して考えればよいので あり、神への服従がある限り、それが敬虔を傷つけることは決してない。

第三章「文法とその外部」は、後半の政治論ブロックを扱う。そこでスピノザは、世俗の共同 体(国家)の成立の基盤とりわけ契約の問題を考察することを通じて、国家の最高権力と個人の 権利の関係を論じ、宗教的敬虔についての判定権が、教権(宗教権力)ではなく、俗権(国家) の最高権力に属することを解明し、最後に「公権力によって当然不敬虔として断罪される事柄」 の輪郭を確定することによって、思想と言論の自由が国家の平安を乱さないという結論を導き出 す。前半の聖書解釈から国家論への移行は一見唐突に思われるが、当時のオランダ共和国が宗派 間の対立によって政治的危機を迎えており、その余波がスピノザ自身に及んでいたことを思えば 不思議はない。しかし彼の議論は時事問題をはるかに超えて、国家の諸基礎についての理論的考 察とモーセによって樹立されたヘブライ人国家の歴史的考察が絡み合いながら展開していく。そ の屈曲した論理を、上野氏は大胆にそして手際よく整理していく。導きの糸は、「神の国」と 「社会契約」との思いがけない結びつきである。モーセに率いられてエジプトを脱出したヘブラ イ人たちが樹立した国家は、一方では神の啓示を基盤にしているという意味で神の国であるが、 人々が自らの自然権を神に委譲する決定を行ったという意味では、「実質的な社会契約」が行わ れている。しかも神の意思の伝達と解釈は、モーセー人に委ねられていたのだから、彼は最高権 力者であり祭司であった。しかし祭司権がアロンに委譲され、さらにモーセの死後、祭司階級が 独立すると、社会契約によって設定された最高権力と聖職権の分離が生ずる。そのような状況で 聖職者たちが、神の言葉についてどれほど解釈権を主張しようと、「正義と愛をなせ」という神 の命令を有効に働かせるのは、社会契約によって成立した最高権力(俗権)の法と力である。し かるに最高権力は共同体の構成員のすべてを支配する権利を持っているが、その権利は行使でき ない対象には及ばない。各人の思考、信念、好悪はそのような対象であり、それにもかかわらず 最高権力が強権を振るえば、原初の社会契約を損ね、共同体は自壊の危機を迎える。個人の意見 の自由は抑圧のしようのないものであり、もしも共同体にとって反逆的で許容できない意見があ るとすれば、それは「社会契約を実質的に破棄する言動」だけであり、それ以外の見解は、行為 の上で現行の法に従っている限りすべて容認されるべきである。

第四章「『神学・政治論』の孤独」は、以上の内容解説を踏まえて、スピノザの著作が同時代人にまったく理解されなかったばかりでなく、その無理解が現代まで続いている理由の解明に挑む。その鍵は、副題の問題設定に如実に示されているように、いわゆるスピノザの「無神論」と「宗教」の関係である。無神論の嫌疑をかけられたスピノザはそれに反発するが、彼の神観念が啓示宗教の神とかけ離れていることは否定しがたい。それにもかかわらず、スピノザが「宗教を肯定する」としたら、そこには欺瞞が潜んでいるのではないか。上野氏はこの嫌疑をきっぱりと否定し、スピノザの「無神論」が、「宗教」と「無知なる信仰」を肯定し受け入れる筋道を解き

ほぐしていく。その論議は大筋で納得のいくものであり、評者もスピノザが本書で徹頭徹尾本心 を語っているという主張に同意する。その上で、上野氏の問題設定には微妙な違和感を覚えた。 この問題を考えるために、理神論という補助線を引いてみたい。フランス理神論の最初の体系的 展開の書である地下文書『マルブランシュ神父に提起された宗教上の疑義』によれば、理神論な いし自然宗教は、世界の創造者にして人間の倫理的行為の判定者としての神の存在を認める。人 間については、魂の存在と不滅を認め、現世の生き方についての裁きが来世において行われるこ とを信じる。それが徹底的に否認するのは、神の啓示に基礎を置くと称する経典、教団、聖職者 である。神は決して特定の人間に自らの意思を特別の仕方で知らせたりはしない。(したがって 預言、奇蹟といった神の徴にかかわるものはすべて排除される。) 神の意思を伝達すると称する 書物はすべて他者を支配しようとする一握りの聖職者の瞞着である。こうして旧約・新約両聖書 はその聖典性を剥奪され、いかなる教会も世俗の共同体の絶対的な支配に服さなければならない。 信仰は、一方では個人の内心の問題として徹底的に私事化され、他方では、世俗共同体の構成員 の結合を促進するためのイデオロギー――国民的結合の紐帯――としていわば市民宗教の位置づ けを与えられる。ところでこのような主張の根底には、人間の知性が神に結びついており、「理 性が創造主と知的な被造物の両者において同一である」という確信があるが、ここには、人間の 魂と神の叡知的実体との結合を唱えるマルブランシュの影響が濃厚に感じられる。じっさい『マ ルブランシュ神父に提起された宗教上の疑義』という文書は、マルブランシュを論敵としながら、 その影響を強く蒙っているのである。ところでこのような理神論の主張は、スピノザの提示する 「普遍的信仰の教義」そして『神学・政治論』の全体的主張と、一点、つまり啓示を事実として 受容するかそれとも徹底的に排除するかという点を除いて似通っている。それに、当時は無神論 であれ理神論であれ、公然と主張すれば、死刑を含む苛烈な迫害が待ち受けていた。この観点か らすれば、スピノザが本当に無神論者であったかどうかは、それほど重要な問題ではない。より 重要でしかも謎めいているのは、スピノザが、預言や奇蹟に具現する啓示を、その真理性はカッ コに入れるにしても、その「主張可能性条件」に基づいて、それがイスラエル国家(神の国)の 成立と運営の基盤になったことを事実として認めているように見えることである。審判者として の神を認めていた理神論が啓示を排除したことを思えば、これは驚くべきことではないのか。自 然と一致し命令を下さないスピノザの神が、人間に呼びかけるなどということがあるのか。また 「服従」を宗教の基本的要件にするのは、それを要求する人格的存在を前提することにならない のか。さらに言えば、啓示は、特定の場所と時点である人間に生起するという意味で、出来事な いし事件のカテゴリーに属するが、それはスピノザの哲学においていかなる位置を占めるのか。 パスカルは聖書の内容を現実の歴史の中に位置づけようとして失敗したが、彼の信仰が神との出 会いという体験=出来事に支えられている以上、彼にとって聖書の歴史的アプローチは不可避で あると同時に、その失敗が彼の信仰の失敗を意味するわけではない。それに対して、スピノザに とって、そのような信仰はそもそも意味を持ちえたのだろうか。ないものねだりの感想と疑問を 記してしまったが、このような反応を誘発すること自体、上野氏の著作がすぐれた入門書の域を こえて、誠実で強靭な思索を展開する研究書であることを証し立てていると思う。(塩川 徹也)

浅野俊哉著

『スピノザ ――共同性のポリティクス―― 』

(洛北出版、2006年)

現代のスピノザ復権の意義を明確に教えてくれる本である。二〇世紀後半のとくにフランスを中心とした新たな「スピノザ・ルネサンス」――ドゥルーズ、ネグリ、ハート、バリバール、マシュレなど――の思想的動向に関する書物として、本書は、その導入的な、あるいはむしろ基本文献的な性格を有していると言えるだろう。本書は、著者である浅野俊哉氏が十数年に渡って書いてきたスピノザに関する論考のなかから選出された九編の論文からなるものである。「現代性」「倫理」「理性」「組織化」「強度」「環境」「民主主義」「抵抗」「マルチチュード」という九つのテーマ(全九章)を通して、この論文集のなかで一貫して問い続けられるのは、「はじめに」(書き下ろし)の標題が示しているように、スピノザにおける〈喜び〉と〈共同性〉、そしてこの両者の不可分な関係である。端的に言えば、スピノザの生の哲学は、ここではより多くの〈喜び〉の構築そのものである共同性のボリティクスにおいてまさに実現されるものであるということが示される。

一般的には、スピノザにおいて〈喜び〉(感情論)の問題が位置するのは、その形而上学的構造において、あるいは倫理学的な認識論との関係においてであり(主に本書前半)、またこれに対して、〈共同性〉は政治学や国家論、社会思想の問題であるが(主に本書後半)、本書の基本的テーゼは、この両者の領域がまさに分離不可能であるということにすべて関わって〈る。著者は、「汝の活動力を増大させるように行動せよ」「汝の〈喜び〉を最大限に味わうように行動せよ」というまるでカントの定言命法のごとき定式をスピノザの倫理学から抽出するが、重要な点は、この「倫理的定式」はまさにそれだけで「集団性と共同性の構築的契機を含んでいる」ということにある(26-27)。こうした論題に対する本書での叙述の仕方とその主張内容はきわめて明解であり、この二つの領域とその関係性――例えば、〈群集・多数性〉(マルチチュード)における倫理性と統治形式(第九章)など――について、バランス感覚に優れた「無理のない解釈」(178)が、諸説の紹介とともに展開されている。

ひとは一般的に、人間と社会との間に、あるいは諸個人と共同体との間に或る種の相互前提的な循環性を想定しがちである。しかし、実は「私たちの集団的諸力による拘束が国家状態の一切の基盤」なのである。つまり、私たちの集団的な「構成する力能」の結果=効果として国家状態、政治体制が現在し、また、こうした状態や体制は、人々の欲望そのものを、あるいはそうした欲望の流通回路を整序するような「装置」以外の何ものでもないということである(第七章)。さて、本書の随所で、ドゥルーズがスピノザの実践哲学として切り開いた言わば「形成の秩序」が

共同性や集団性のレヴェルでの諸力能の「合成のプロセス」まで貫徹されるものとして論じられ る (著者はこれを「構成主義的倫理学 | と呼ぶ (第二章))。しかし、形成の秩序は「〈喜び〉の 増大しだけを目標にしてはいない。喜びの感情を増大させようとする努力は、むしろ複数の様態 にとって共通のものの (一般性の低い) 概念を、つまり喜びの形相を発見・形成するための手段 となるものである。さらには、こうした概念が一つの作用原因となって、直観知(第三種の認識) のもとで、しかし部分的に人間の〈生存の様式〉が結果として決定されるようになるのである。 「より小さな完全性からより大きな完全性へと移行する」ことが喜びの感情として人間精神のう ちに表示されるとすれば、こうした意味での喜びとは、「達成感や到達感のような、ピークの感 情ではなく、移行 (transitio) の感情」そのもののことになるだろう。しかしこれだけではなく、 さらに喜びの感情の受動性からその能動性への移行も存在する。要するに、形成の秩序のもとで この二つの移行過程は、著者の見解に従って言えば、つねに社会実践的な事柄として意識される ということである。受動から能動への移行はスピノザにおいてもっとも重要な課題であるが、こ うした実践的秩序のもとで著者は、「「理性的認識」も、「直観知」も、「共通概念」も、すべては この感情[喜び]のためにあるのであって、その逆ではない|と明確に述べている。そして、こ れは「人間の活動力が増し、能動的になれる仕組みを問うことと同じ」(15)である(強調、引 用者)。言い換えると、喜びの増大の実現と喜びの形相的所有、この実現と所有はまさに共同性 の問題としてのみ問われうるということである。

このように、感情ほど、その共同性を示しているものはないと考えられる。しかも、それが受動的であればあるほど、なおさらそうである。「受動感情に支配される人間たちの間での和合は、国家ないし社会による何らかの制度的枠組みが形作られなければ不可能であろう」(180)。人間に生起する感情のほとんどは受動的であり、その特徴の一つは、いくらでも過剰になりうること、果てがないこと、要するに形相をもたないということである。快楽や快適さの飽くなき追求も、実はこれと別のことではない。様態という存在者は、その本質が存在(existentia)を含まないという仕方で存在するものであり、したがって、それはとこまでも相互に依存し合い、他を前提としてしか生きられないものである。それゆえ、〈共同性〉は、そもそも様態というその本質が存在を含まないものの間で生起する、存在の関係性の総体である。つまり、共同社会あるいは国家状態というのは、いかなる政治体制であれ、こうした他動的な原因としての集団的諸力の結果だということである(第七章)。しかしながら、それでも「〈喜び〉の増大」は快楽や快適さの無際限な追求と区別されなければならないだろう。というのは、喜びは、それが増大する限りにおいてのみ共通概念という理解のかたち、つまり形相をもちうるからである。したがって、喜びの増大は、単に量ではなく、強度の問題になるのである(第五章)。

喜びの増大は、精神あるいは身体の活動力の増大を示している。活動力とは、スピノザにおいては、われわれの〈存在する力〉のことであり、「自然権」あるいは「自然の力」そのものの調いにほかならない。したがって、存在者のうちに〈喜び〉という存在の仕方が含まれていないことは不可能性である。スピノザには、存在する様態のうちには〈喜び〉の不在の不可能性という様相があるのだ。つまり、必然性は、存在する様態においては〈喜び〉の不在は不可能である、

という仕方で示されるのである。共同性のポリティクスは、人間のこうした喜びの増大あるいは活動力の増大の形相的所有をもっとも本質的な課題として有することになり、ここにこそ構成的権力(ネグリ)やディーブ・エコロジー(ネス)を超える論点がまさにスピノザに即して提起できるのである。存在上のより大きな完全性への移行のために、つねに作用している喜びは、たしかに共同性のうちにおいては受動にとどまり続ける。しかし、共同性のポリティクスは、これに対してまさに喜びを受動から能動の位相へと転換することを促すものでなければならない。そうだとすれば、長期的に考えて、たとえ他動性のなかにあっても、喜びの増大とその能動性への転化という二つの過程を形相的に把握しようとしないような――あるいは「ミクロの喜びの実践の積み重ねの結果として」析出されないような――社会制度も、国家も存在しないということになるだろう。いずれにせよ、国家から規範性を取り除いたスピノザの次の問題は、社会実践上の問題として、いかにして規範を形相に変化させる力をもちうるかということになる。以上が、本書のもつ一つの肯定的で批判的な視点である。

本質的な点を一つだけ述べておきたい。著者自身も最後で述べているように、本書では、喜び の増大という人間の内在的様相に関するスピノザ的問題と、そうした人間の集団的様相について の問題が、実はそのどちらに関しても、またその総合性に関しても放置されたままに、あるいは 開かれたままになっているということである。著者は、「共同性」を意識するあまり、喜びとい う感情を最初からこの共同性という枠組みのなかでしか把握しようとしないが、しかし、国家の **発生の理由として、また共同体の発生的要素として感情を考えるならば、やはり感情の諸相とそ** の本質的移行の意義とを分析しつつ、その過程において国家や共同体の発生とそれらの権力装置 としての機能とを認識論的に論じることが必要なのではないだろうか。多くの場合に、本書で用 いられる概念あるいは観念は、共同性や国家を存在論的に論じることにつながっているように思 われる。当然、問いは開かれていていいが、しかし闇のなかでの放置や見慣れた風景の現前化だ けでは、それは開かれているのではなく、著者自身が言う意味での「限界」(289)を示している ことになりはしないだろうか。直観知も、共通概念も、理性も喜びのためにあるという主張はよ くわかるが、たとえそうだとしても、実践の所産としての共通概念が作用原因となることなしに、 能動的喜びを感じることはけっしてないのではないか。本書の至るところで、しかし共同性の場 面に限って、喜びの増大、活動力の増大は直接的に能動的喜びの産出と結びつけられているよう に思われるからである。これは混乱ではないのだろうか。例えば、形成の秩序(発生)と適用の 秩序(装置)との混同が、人間部分論的なエチカの問題と社会全体論的な政治思想の問題との問 のこうした混乱を招き寄せているとも言えるだろう。喜びと共同性という著者の優れた観点から すれば、装置として適用の秩序に属する共同性や国家と、発生の対象として形成の秩序から導出 される共同体や国家との違いを、喜びや悲しみ、欲望という諸感情から解明することは、まさに 「喜びの論理学」(129)や「成熟した子ども」(140)にこそ相応しい事柄であろう。

本書では、冒頭に挙げた九つの主題を担っているはずの諸々の線は、すぐに途絶える。線を辿っていくと、直ちにそれが立ち消えていることがわかるだろう。しかし、「事実の線」(ベルクソン)とは、本来そのように途中で断ち切れになった線を意味しているのである。それゆえ、以上

の私の指摘は、本書の価値をいささかも減じるものではない。本書をきっかけとして、読み手自 身がその線を少しずつ引き伸ばすことができるかどうかがもっとも大切なことである。というの は、そこに本書が提起する喜びと共同性との本質的な連関があるからである。

(江川 隆男)

香川知晶著

『死ぬ権利』

(勁草書房、2006年)

力作である。もともとはデカルト研究者として出発しながらも、近年は『生命倫理の成立』 (勁草書房、2000) にも明らかなように、アメリカの生命倫理学史を精力的に調査している香川さんの最新作だ。ただ今回のこの本は、生命倫理の重要なトピックの一つである「死と臨死」 (death and dying) に特化している。しかも、既に膨大な文献群を有するこの「死と臨死」の中でも、主に1970年代半ばから1990年頃までにかけての関連する議論、いわゆる「死ぬ権利」 (right to die) という概念の発展と展開に焦点を絞ったものである。その意味で、論述の焦点は狭く、鋭い。より具体的には、この概念がアメリカ社会に浸透する重要な契機となった一つの医学的事件、カレン・クインラン事件の詳細を追跡することでほぼ前半の半分を使い、残りの部分は、カレンと多少とも類似した他の症例がその後どのような社会的、司法的文脈の中に位置づけられていくのかを跡づけている。

そもそも「死ぬ権利」とは、不思議な概念だ。「生きる権利」(right to live)なら、良く分かる。暴力と圧政に耐えかねた人民が、「われわれに自由かつ安全に生きる権利を下さい」と述べるような具合に。ところが、死ぬということを「~の獲得のために理念的に目標設定する」というような意味での目的性の編み目に入れることは、少なくとも字面からは逆説的に響く。死は、普通の意味では獲得目標としてはありがたいものでも楽しいものでもない。蝉のような虫けらでさえ、死んでいるときよりは、楽しげに啼いているときの方が美しい。また、死は、従容と受け入れる人には優しく、無理に逃げ回ろうとする人には残酷に、誰にでも訪れる。獲得目標として設定するもなにも、ただ放っておきさえすれば、それは確実にやってくる。だから、権利として設定すること自体が実に奇怪なのだ。

このように、「死ぬ権利」という概念は、一般的な概念布置の中に設定してみれば奇妙な概念である。ところがそれが、生命倫理学という布置の中に入った途端、一定の意味をもってしまう。それは、重い病を得てこの世を立ち去ろうとする患者が、攻撃的医療のためになかなか終焉を迎えられないということに違和感を感じ(というよりその様子を目撃した近親者が、のことが多いが)、より自然な最期を求めるために起こす運動のことを大まかに指示するための言葉だ。言い換えるならそれは、現代医療がますます機械化、非人間化し、その介入の対象になる末期患者の心理状態を無視しながら、ただ延命だけを至上目的として行動することへの異議申し立てということを意味していた。いわゆる「スパゲッティ症候群」というような言葉なら、聞いた人も多いだろう。この違和感は、特殊な心理的ねじれをもつ奇矯な人間の不平ではなく、より多くの人々の

直観にも働きかけるだけの社会的意味をもっていた。もっとも、或る意味ではこうして生命倫理学の布置の中に落としてみた後でも、この概念がもつどこか逆説的な意味合いは依然としてくすぶり続けるともいえる。医学という科学、並びに医療という実践は、本来、傷つき、病む人間を救うため、患者たちに満足や救済を与えるために行われているもののはずだ。それが、まさにその医療行為の実践を通して、当の患者に違和感や苦悩を与えるという構図は、いったいなぜ、どのようにして可能になっているのだろうか。

この一般的な問いかけに包括的に回答するのは難しすぎるだろう。だが、焦点を絞って具体例 に則しながらであれば、この問いに一定の回答を与えることはできる。例えば本書で詳しく取り 上げられているカレン・クインラン事件などが、そうだ。それは、医学的にはいわゆる遷延性意 識障害(PVS,俗に「植物人間」という)に陥った患者の処遇を巡る問題である。周知のように 我が国では脳死については多くの論争が行われ、繊細かつ複雑な議論の蓄積が既に存在する。と ころが、PVSについてはそうとはいえない。難しさという意味では、既にほぼ死に近づいた状態 であるはずの脳死に比べて、「死んでいる」とは明らかにいえないPVS患者についての方が、より 困難で、論ずるべきことも多いはずなのに、である。PVS患者は死んでいるとはいえない。場合 によって、その患者は覚醒と睡眠のリズムを繰り返し、口を動かし、舌を突き出すなど、多くの 運動をする。だから死んではいない。では生きているのか。PVSとは、大脳の皮質部分の機能を 喪失し、脳幹付近の部分が生きている状態と、概略的には規定できる。だから生命維持のために 必要な最低限の機能は持つ。だが、普通われわれがその人の人生を構成すると考える多様な知的 活動や感情的活動をすることはできない。このような状態でも生き続ける人がでてきたというこ ともまた、医学・医療の進展が図らずももたらした事態の一つなのだ。そして「生と死」のいわば 黄昏の領域に留まり続けるこのような人間を前にしたとき、「死ぬ権利 |という不可思議な概念が 成立する余地の一つが生まれたのである。

少し前置きが長くなった。だが、この前置きはこの本を正確に定位するためには必要だ。香川さんのこの本は、このPVS患者の処遇についての考察がアメリカ社会で急速に深まる契機を提供したカレン事件に注目する。簡単に述べるなら、PVS状態になった娘(正確には養女)のカレンを哀れんだ両親が、その生命維持をしているはずのレスピレーターを抜くことを病院に求めるが、病院側の拒否にあったために訴訟を起こす。その係争の過程で、どのような議論がなされていたのかを、当時の裁判記録を綿密に読み解くことで辿り直すのだ。ただ、ここで一つ注意すべきことがある。それは、まさに本書の位置づけという問題に関わることだ。私の上記のような前置きからは、カレン裁判を通してPVSという特殊な状態に追い込まれた人間を巡り、それに固有の人間観や社会観について哲学的考究がなされているという予想がなされるかもしれない。ところが『死の権利』が主要な目標設定としているのは、その種の哲学的な問題構制を錬磨することではないのである。もちろん、全く触れていないというのではない。係争過程の追跡の中で、ほぼ必然的に問題性の在処が示唆される場面は幾つもある。だが、繰り返すなら、香川さんはここで、そのこと自体を掘り下げるというよりは、この問題が生命倫理学という一つの特殊な学問領域の発展にとってもっていた意味を明らかにすることの方に、より大きなエネルギーを割くのだ。こ

の本は、或る特殊な臨死を巡る思想についての書物というよりは、医療と、司法や立法、社会風俗などとの間の媒介や調整を行う生命倫理学がもつ特徴を探ろうとする書物、つまり一つの個別学問の構造分析を骨子としている。ただ、もちろん「構造分析」とはいっても、その過程で「死と臨死」の思想的含意にも当然触れるわけだから、折に触れて「哲学的考究」に関与する場面が出てくるというのはいうまでもない。要は、議論全体の力点をどこに見て取るかを間違うべきではない、といっているだけである。

レスピレーターを抜いて、娘を自然にあの世に旅立たせたいという両親の視点から見るなら、カレン裁判は一審で敗訴、二審では逆転勝訴となった。勝訴とはいっても、それによって両親が得られるのは、「まるで死んでしまったかのような娘」が、本当に死んでしまうこと(あるいは少なくともそのはず)だけなわけだから、これは本当に深い悲劇性を秘めた事件だった。ところが史実として確認しておくなら、実に皮肉なことに、カレンは勝訴の後の装置取り外し後も死ぬことはなく、結局、事故で斃れてから一〇年間も生き続けることになる。両親の苦悶は、長く、デクレシェンドのような時間の中で続いていったのである。

ともあれ、この本の圧巻は、なんといってもその係争過程での人々のやりとりを巡る分析の中にあるだろう。それが係争だということに注意しよう。事柄の本性上、カレンの身体は、両親の個人的思い出や愛情という私的な次元から、第三者の冷静な眼差しが漂う公的次元に移されてしまった。だからこそ生命倫理もまた、一つの知的制度として関与的に作動している。というよりむしろ、1970年前後にその言葉(bioethics)が生まれ、ヘイスティングス・センターのような独立の研究機関もまたちょうど同じ頃に立ち上げられた生命倫理学にとって、75年から76年にかけて行われたカレン裁判こそが、アメリカ社会にこの学問制度が根付く一つの契機になったのだ。ただしそれは、「死や臨死の政治学」にとっての一つの到達点というよりは、その後の出発点だったというのがこの本の見立てである。それを論証するために、レスピレーターの抜去から経管栄養の中断への移動とか、延命装置の取り付けの差し控えと取り外しとの間の異同論の変遷などというような、微妙かつ技巧的な問題群へもしっかりとした配慮がなされている。特に、最終的には判断の準拠をプロ集団としての医師寄りに設定するカレン症例と、判断の最終準拠点として司法を重く見るサイケヴィッチ症例という二つの両端の中間点をぶれるようにして、他の症例群が動いていくという指摘は興味深い。

全体に、あまりに淡々とした筆致なので、そこでいろいろ言われている副次的な論点を読み飛ばしてしまう可能性もある。おそらく、生命倫理学史の知識を全く持たずに一読して、すべてを理解できる人はあまりいないだろう。だが、そこは怖じ気づかずに是非、挑戦してもらいたい。繰り返すなら、この本自体は、一種の学問制度論としての性格の方が強いが、それは、背景に控えた「死の哲学」の深みへの障壁ではなく門なのである。

私自身、実はここ数年メタ・バイオエシックスという研究会を立ち上げて、まさに香川さんにも加わっていただきながら生命倫理学を歴史的に見るという作業を続けてきた。生命倫理学は、わずか30数年の厚みしかもたないながら、既に歴史の対象として多様で複層的な分析を必要とするものだという私的確信はある。その意味では、本書は重厚かつ重要な成果の一つであり、まず

香川知晶著『死ぬ権利』

はその公刊を心から喜びたい。同じグループのメンバーとして作業してきた仲間でもあるだけに、なおさらのことだ。ただ、これからの香川さんには、今度は、ちょうど私がこの文章の冒頭で述べたような意味での生と死の哲学、一種のタナトロジーの深化に着手してほしいという気持ちもある。長年デカルト研究の研鑽を積んだという氏の知的背景がより直接に生かされる場面に立ち会いたいと思うこの願いを、香川さんもきっと理解してくれるはずだ。

(金森 修)

熊野純彦著

『西洋哲学史 ――古代から中世へ――』 『西洋哲学史 ――近代から現代へ――』

(岩波書店、2006年)

快挙である。かつて田島正樹は「事典の様な仕事は、一人の人で全項目を担当すべきものでは ないだろうか?」と述べたことがあるが、哲学史に関しても同様のことが言えると思う。勿論、 哲学史研究の細分化と精密化が進んだ現在において、一人で古代から現代までの哲学史を描きき ることが困難であることは言うまでもないものの、一定の見通しのもとで記された哲学史でない 限り、阿呆の画廊とまでは言わずとも、〈読める〉哲学史にはならないからだ。著者はこの困難 な課題に果敢に取り組んだ。だが、この書は、一人で書かれた哲学史という特色を有するだけで はない。『西洋哲学史 古代から中世へ』(以下、上巻と略記)の「まえがき」において、著者は 本書執筆において留意した点を三点あげている。すなわち、「それぞれの哲学者の思考がおそら くはそこから出発した経験のかたちを、現在の私たちにも追体験可能なしかたで再構成するこ と
|・「ただたんに思考の結果だけをならべるのを避けて、哲学者の思考のすじみちをできるだ け論理的に跡づけること」・「個々の哲学者のテクストあるいは資料となるテクストを、なるべ くきちんと引用しておくこと」(上巻ii-iii、以下括弧内は頁数)である。(三木清の基礎経験の概 念をも想起させる)経験のかたちと思考のすじみちをテクストの引用によって肉付けしつつ提示 する、という試みを、著者は見事に成し遂げた。このような試みには、個々の哲学者の思考の細 部に分け入りながら、その本質的な意義を捉えることが必要とされるが、著者は、個々の哲学者 のテクストに一つ一つ丁寧にあたり、最新の研究成果を踏まえながらこの試みを進め、極めて魅 力的な哲学史の書物を送り届けてくれた。かつて村上勝三は若き読者に向けて、「長い目で見れ ば「わかりやすく」なると考え」て、「「やさしさ」を或るていど犠牲にしても、「精確さ」を求 めるように努めた」と自らの試みを纏めた後で、「リンゴジュースよりも、リンゴの方がおいし いとは思いませんか という心に残る一文を記したが、本書は、さしずめ濃密な文体が果汁のよ うに滴る瑞々しい桃のような書物である、と評すべきかも知れない。「海と空とが番う」(上巻2) ギリシア世界の風景の魅力的な描写から説き起こし、哲学がそこから始まった「思考の傾き」 (同3) ――ドゥルーズなら「内在平面」というもっと堅い言葉を使うだろう――を描いた上で、 哲学の始祖タレスの「基礎的な経験」(同6)を「悠久の存在感覚」(同8)として纏め上げ、タレ スをめぐる基礎的な情報を簡潔に提示する、第一章冒頭の鮮やかな数頁を読み進めるだけで、新 たな哲学史の書物の誕生に居合わせていることを読者は実感する。或いは、ベルクソンに丸々充 てられた『西洋哲学史 近代から現代へ』(以下、下巻と略記) 第13章「生命論の成立」は、若

きベルクソンの数学答案の逸話から説き起こし、その数論をフレーゲのそれと対比しながら『試論』の問題系へと読者を導入した上で、希望と悲しみを例に取りながら心的状態の強度と質の変容という概念を精確に提示してそれを純粋持続概念へと纏め上げ、時間のレアリテ・記憶論の二局面をこちらもまた精確に提示した上で、生きられた生と夢見る記憶との関係を『笑い』に触れつつ「イデアリテがレアリテを見ることを可能にする」(下巻221)と定式化し、さらに、その見ることの成立の条件を『創造的進化』に探って、見ることの「強度」の重要性を摘出してそれを「生命の躍動」概念へと収斂させ、最後はベルクソンの晩年の姿を簡潔に記して終える。たった14頁に過ぎない分量であるが、凡百の解説書には及びもつかない精確にして魅力的なベルクソン像を提示する美しく見事な叙述である。

本書は、書物の構成に意をこらし続けた師廣松渉の顰みに倣うように、上下巻とも15章から構成され、上巻は10章が古代哲学に、残り5章が現代哲学に割かれている。どの哲学者、どの時代を扱っても、上に挙げた三点が貫かれていること自体がまずは驚嘆に値する。しかし、それに加えて、それぞれの哲学者の思考に対する著者独特の力線の引き方が魅力的である。ゼノンのパラドクスとカントのアンチノミー(上巻第3章)、『法律』のプラトンとデリダの法創設の倫理、(同第6章)、ストアとフレーゲ或いはフーコー(同第8章)、プロティノスとベルクソン(同第10章)、アウグスティヌスとウィトゲンシュタイン(同第11章)、デカルトの永遠真理創造説と丸山眞男(同第15章)、バークリーとスウィフト(下巻第5章)、ヘルダーとメルロ=ボンティ(同第6章)、ベルクソンと大杉栄(同第13章)等々、いずれも或る種の人々には知られている力線ではあるが、無数に引かれた力線が示唆するところは大きい。

だが、何よりも重要であるのは、本書が哲学史の書物として有する次の二つの特質である。第 一に、全体の構成と配分。上巻に関して言えば、ストア学派、懐疑論、新プラトン主義にたっぷ りと分量が割かれ、中世哲学に関しても、ボエティウス、偽ディオニシオス、エリウゲナらに多 くの分量が割かれている点、下巻に関して言えば、マイモン、ヘーゲル左派らにそれなりの紙幅 が割かれ、ロッツェ・新カント学派・フレーゲらを「理念的な次元」を思考した思索者として一 つの章として纏め上げた点、以上が、廣松シューレの代表格ではありながらも宗教色の濃いレヴ ィナスとの対話へと越境したこの著者にしか可能ではない、特徴的な仕事であるが、それ以上に 中世から近世にかけての構成には、類書と大きく異なる特色が見て取れる。上巻は、永遠真理創 造説のデカルトで幕が閉められ、下巻もまたデカルトから始められる。デカルトは、永遠真理創 造説を通してオッカムの思考の帰結を「さらに歩みぬい」て「神の絶対性をめぐって思考した」 (上巻252) 哲学者として中世哲学の末裔であるとともに、伝統的な哲学史記述において「近代哲 学の真の創始者」(下巻22)という地位を獲得したことによって「哲学的思考にとって、近代と はなにか」(上巻254)という問いを現在においてなお誘発する問題的な存在として記述される。 さらに、その後の近世哲学に関する構成にも並々ならぬ工夫が施されている。まともな哲学史家 であるならもはや素朴に受け取ることの出来ない図式でありながら、いまなお多くの哲学史の教 科書の基礎であり続けている大陸合理論とイギリス経験論との対立とそのカントによる調停とい う図式は採用されず、デカルトの後には、スアレス・マールブランシュ・スピノザによる「近代 形而上学」(第2章)が続き、その後、ロック・ライブニッツ・バークリー・ヒュームがこの順 に示され、下巻第7章「言語論の展開」という魅力的な一章を挟んでカントを主題とする第8章 に続く。「哲学史にあってデカルトが占めている地位、経験論の祖、ベーコンとならぶ、合理論 の父という位置は、カント以後の哲学史家によって確立された。原型を与えたのは、ラインホル トであったともいわれる」(下巻22)のであり、「同時代の視点に立ちもどってみれば、デカルト の哲学は、その時代の形而上学的な思想との交渉のなかで形成された、それ自身がひとつの形而 上学的思考である。デカルトを直接に経由して生まれたいくつかの立場も、大陸合理論というよ りは、まず近代形而上学と呼ばれるのがふさわしい」(同23) し、「大陸合理論とイギリス経験論 とを、デカルト以降の両極的な立場とみなすことは、両者のあいだで繰りかえされた交流と交錯 のすがたを見えなくさせる」(同41)。加藤尚武らによって切り開かれた哲学史の哲学に関する知 見を背景にしつつ、こうして通俗的な哲学史像は疑問を附され、新たな哲学史が描かれるのであ る。(通俗的な哲学史像の見直しに関しては、ストア学派やエピクロス学派を軽視するヘーゲル 的な哲学史像を批判して、「点描」(上巻120)と言いつつストア哲学を体系的に叙述する上巻第 8章、「中世哲学の展開の総体を、いわゆる普遍論争に局限して理解しようとする哲学史記述そ れ自体が見なおされるべき」(同192)であるとして、ボエティウスの思考を存在と存在者との差 異をめぐるそれとして読解する箇所などもまた鮮やかである。)

第二に、貫く主題。通俗的な哲学史像を排するとして、それでは、どのような視点から哲学史 を記述するのか。この点、「哲学にかんする、私自身の考え方を押しだすことは禁欲しました」 (同255) と述べる著者は、独自の視点を打ち出すことを敢えて慎んだようだが、本書を貫く通奏 低音のようなものを聴き取ることは出来るように思う。同一性と差異をめぐる問題系がその一つ である。ヘラクレイトスにおける「ひとつの、おなじもの」(同27)をめぐる思考は、「なにかひ とつであり、おなじあるもの、変わることがなく、動くこともないものだけが存在する」(同36) というパルメニデスらのエレア学派と通底し、同一性と多・運動・生成をめぐる問題こそが哲学 史において繰り返し論じられる事柄であることが次第に明らかになる。原子論における「差異」 (同53)、エレア学派の議論の「パロディ」(同64) としてのゴルギアスの議論、プラトンにおけ る「非存在」(同55) に関する議論と、とりわけその中・後期におけるイデア論。いずれも同一 性と差異をめぐる思考だが、これは「一を分有する」ことをめぐってプロティノスからプロクロ スへいたる新プラトン主義(同第10章)、「ひとつであることをとらえる」「理性」(同177)をめ ぐってアウグスティヌス、ボエティウスにおける存在の思索、さらには、トマスの存在の類比 (同235) とスコトゥスにおける存在の一義性(同244、246)へと変奏される。それだけではない。 この問いは、個体化の原理と個体的実体をめぐってスアレス(下巻26)とライプニッツ(同第4 章)、まさしく同一性と差異をめぐってスピノザ(同37)、基体の存在と(人格の)同一性をめぐ ってロック (同55) とヒューム (同第6章)、「無限小の差異」(同80) をめぐってバークリー、そ して、超越論的統覚による多様の統一をめぐってカントへと引き継がれる。同一性と差異をめぐ る問いは、さらにシェリング(同157)、そして「同一性と非同一性との同一性」としてヘーゲル (下第10章) において特有の仕方で考え抜かれるが、さらには数と「単位」(同205、210) をめぐってフレーゲ・ベルクソン・フッサール、同一的な対象の構成をめぐってフッサール (同237)、そして存在論的差異とその彼方をめぐってハイデガー・ウィトゲンシュタイン・レヴィナス (同252、257) へと受け継がれる。プラトニズムから他者論に至るまで、同一性と差異こそがいつも問われていたのである。禁欲的な著者は、同一性と差異をめぐる以上の思考に対して、自らの立場から評定を下すことは避けているが、私たちがこの主題をめぐって自ら思索するための材料は十分に与えられた、と言うべきであろう。

個々の叙述や全体の構成に関して疑問がないわけではない。例えば、スアレスの位置づけに関 して、「ギリシアへとさかのぼる形而上学の概念を近代につたえた」とし、「第一哲学としての神 学こそが形而上学である」という「形而上学のこの概念は、ヴォルフ以降の学校哲学においては 失われていった」(同27) と記している。だが、『形而上学』と呼ばれることになったアリストテ レスの草稿群全体の解釈や中世後期における形而上学概念の変遷に関する議論は措くにしても、 『形而上学的討論集』全体の構成と内容から考えた場合、伝統的な形而上学概念との断絶とヴォ ルフ流の形而上学概念との或る種の連続性を見て取る方が自然であると思う。或いは、細かいこ とだが、デカルトの『省察』からの引用の段落番号による指示は、所雄章による校訂版の出現に よって現行全集版の段落分けが多分に問題を孕むことが明らかになっている以上、この段落分け による指示は早晩意味をなさなくなり、新たな邦訳においては原典通りの段落分けが採用される ことになるだろうから、長く読み継がれることになるはずの本書には相応しくないようにも思わ れる。さらには、上で述べたように、同一性と差異という問題系が本書の通奏低音の一つである とするなら、最終章を「語りえぬもの」の思考に捧げ、20世紀後半の哲学者としてはレヴィナス のみを主題的に論じるという選択は、「著者の好み」(上巻255)を反映したものとして十分に理 解できるが、やや物足りなさを覚えるのも事実である。だが、少なくとも最後の点に関しては無 いものねだりであるのも事実であって、新書二冊という枠組みの中で、いずれの叙述にあっても 精確にして十分な情報と新しい知見――さらには多くの卓見が含まれており、その一つ一つを紹 介できないのはとても残念である――を織り込みつつ、当初の目的を果たされた著者の偉業をま ずは称えなければならない。私事になるが、大学において哲学史を講ずる者にとって――「存在 論的差異性の尺度性格 | という立場を基本に据えて記された新田義弘の『哲学の歴史』(講談社 現代新書)を殆ど唯一の例外として――学生に勧めるに足るだけの、精確さを備えつつ (読める) 哲学史の通史の不在は一つの悩みであった。そのような悩みが解消されたことは大きな朗報であ る。困難ではあるにしても、哲学史の通史もまた一人の手によって書かれるべき課題であるとす るなら、後に続くそれぞれの者が「新たな西洋哲学史像の構築に向け」(下巻261) 自らの作品を 提示するための最良の模範と厳しい励ましとを受け取った、ということも付け加えねばならない が。

(鈴木 泉)

小泉義之著

『病の哲学』

(ちくま新書、筑摩書房、2006年)

本書を読みながら、私はこんなユダヤジョークを思い出していた。ある男が出頭を命じられ、 審問官が尋ねる。「あなたは配偶者をまだ殴っているか、もう殴らなくなったか、正直に答えよ」。 男は妻を殴ったことがなかった。それでそんな問いには答えられないと拒否すると、法廷侮辱罪 で訴えられてしまう…。尊厳死・安楽死・脳死を肯定する議論の中に感じられる不条理はこれに 似ている。人が死ぬ前から彼らは問う。「あなたはそれでもまだ生きるか、もう死んでいいか、 今のうちに答えよ」。本書が立ち向かおうとしているのは、こうした二者択一によって死を選ん だことにさせる生命倫理の一切の理屈に対してである。「生と死の二者択一に抗して、生と死の 二分法を越えるような存在の仕方を断固として肯定」すること、そうやって「病人の生を肯定し て擁護」すること(「はじめに」)。

どんな議論にも暗黙の哲学がある。著者はそれを炙り出すために、「死に淫する哲学の系譜」を取り出す。まずは尊厳死論者としてのソクラテス(第一章「プラトンと尊厳死」)。死刑判決を受けた牢獄のソクラテスは手渡された毒杯を自らあおぐ。奇妙なのは、これは自殺であり、処刑でもあるのに、ソクラテスがまるで自分は他殺でも自殺でもない仕方で死ぬかのように語っていることである。これは他殺ではない、なぜなら、致死の杯を手渡す他者は、哲学者の望む善き死・正しい死・美しい死を与えてくれる「善き友」だから。またこれは自殺ではない。勝手に自らを処分するのは不敬虔だが、自分は「現にわれわれの眼前にあるような何らかの必然を神が送り給う」その時を待って自ら死ぬのだから。ここには尊厳死の「秘義の教義」の基本的な仕掛けがあると著者は指摘する。一つは、死が肉体からの魂の分離・解放のように語られ、肉体の「死んだも同然」の生命が卑しむべき無価値なものとして顧みられないこと。もう一つは、死すべき必然が送られてくる「その時」など誰にも知りようがないにもかかわらず、他者が善をなしてくれるのがその時であると信じられていること。尊厳死論者の言う「自己決定」の内実を見誤ってはならない。著者によればそれは「神の最も敬虔な家畜」として殺され死ぬことである。病気で立ち会わなかったプラトンならどう見ていたか、と著者は問う。

次に、「死へ臨む存在」のハイデッガーをこの系譜に数え入れるのは見やすいかもしれない (第二章「ハイデッガーと末期状態」)。死は他人事ではない。おのれ自身の代理不可能な可能性 である。各自覚悟をもってこの本来性を引き受けよ。が、著者の読みの水準はそのようなところ にはない。著者によれば現存在を染め上げているのは死の不安ではない。自らは選べない肉体を なぜか贈与されているという不気味さである。「肉体を不気味なものとして受け取る者」、それが 現存在という用語の意味である。贈与は連綿と続いてきた世代から、民族共同体から来る。現存在の本来性とはしたがって、血と肉体の系譜の不気味さを覚悟し「第n代目として生まれて死ぬこと」に存する。こうして安楽死の認可を求める「親族、またはその後見人」という親密圏が現存在を取り囲む。「末期状態の病人を見るに忍びないのは誰か。末期状態の人間に嘱託されるのは誰か。末期状態の人間に手を下すのは誰か。親密な人びとだ。親密圏が末期状態の人間に死を与えるのだ」。親密圏こそが残酷で不気味なのである。「どうしてこんなことを、相互に親密な病人と周りが覚悟し直視し決断することができているのか。ハイデッガーの哲学は、その原理論を与えている」。末期状態の人間は共同体のために死へと廃棄されるのである。

尊厳死のソクラテス、安楽死のハイデッガー。次は臓器移植のレヴィナスである(第三章「レヴィナスと臓器移植」)。自分の肉体が見ず知らずの他人のためになると告げられて以来、われわれは「他人の身代わり」という強迫のもとに置かれている。われわれはレヴィナスとともに、受肉とは何か、あれこれの約束に先立つ責務とは何かを、この迫害にも似た強迫として思い知らされたのだと著者は指摘する。脳死状態にある者は他者の身代わりとなるとき責務をあがなう。潜在的にはすべての人間が「人間に肉を供与する家畜」である。「いまや人間は人間の人質であり捕囚なのだ」。この裸形の倫理の露呈は悪くないと著者は言う。問題は、この倫理的強迫が「犠牲の構造」を伴って、末期の人間にとって文字通りの迫害となっている現実だ。

『死を与える』のデリダに導かれながら著者は以上を振り返る。「死に淫する哲学には、犠牲の構造が含まれている。そこでは、これは自殺ではないと言いながら、誰かが自らに死を与え、これは他殺ではないと言いながら、誰かが誰かに死を与える。そうして、何かのために、誰かのために、誰かの死が犠牲として差し出される」(「中間考察」)。死を与える口実を思案するとき、人は生き延びるに値しない生として末期状態を前提している。その前提が問われねばならない。レヴィナス的な献身の倫理の問題は死を与えることではなく、死なせないこと、ともに生き延びることではなかったかと著者は問い返す。だからこそ臓器移植はさらに進化して異種臓器移植の可能性へと向かうべきである。だからこそ末期患者がつながれる管はさらに増えて、いつか膨大な数の管が一つにまとめられて肉体に内蔵される日が来ることを願うべきである。これは「信仰」だと著者は言う。「私は、死に淫する哲学に抗して、あるいは、死に淫する哲学がどうのこうの以前に、この信仰を選んでいる」。

本書の後半部はこの「信仰」に立ちながら、「犠牲に供されることのない身体」をめぐる、もう一つの哲学的系譜を取り出す。それは現象学的な身体というよりは「肉体」についての省察、末期と呼ばれる状態ではじめて見えて来るような、われわれ人間の根源的な存在論的次元の省察である(第四章「病人の〈ための〉祈り」)。パスカルの病人が神に祈り求めるのは元通りになることではない。「この世では決して実現しないような、無念なことに、死後の彼方でしか期待できないような、そのような新しい生き物になること」である。この「回復の希望」は、希望であるかぎり計算不可能なものに関わる。実際、治療可能性と治療不可能性の境界、治療可能性内部における自然経過と治癒効果の境界は、曖昧に入り込み「決定不可能なゾーン」をなしている。末期の病人の肉体が何をなし得るか、それを確定したものはまだ誰もいない。病人はもとより、

親密な者たち、そして医師たちすら、「計算不可能な病人の肉体の暗部」に関して無知で無力である。ガブリエル・マルセルが「不随意性」という名を与えるこの思うに任せぬ肉体の暗部、移植を受けたジャン=リュック・ナンシーの語る異他的なおのが肉体の暗部、それこそが病人の希望と絶望の座であり、何が可能で何が不可能かを人間に教える超自然的なものの潜む場所である。「信仰」や「超自然的なもの」という著者の言葉は唐突だが、神が当てにされているわけではもちろんない。治療は回復の希望があればこそ可能となる。計算が引いてみせる生と死の境界線をつねに攪乱し生き延びる不随意的な肉体、これを措いて、回復の希望の座がどこにあるかと著者は言っているのである。

したがって、病人の肉体の暗部を担保する病人の学問、病人の科学がなければならない(第五章「病人の役割」・第六章「病人の科学」)。著者はパーソンズを手がかりに、病人を社会から排除しかつ包摂する近代医療の機能を分析してみせる。患者は回復を望むからこそ医療にかかる。それが医療が成り立つために必須の「病人の役割」である。ところが待っているのは、家族と医師の親密圏に包摂されて個々に死を選ばされるあの「秘義」である。とすれば、病人は「回復を望む」という役割を逆手に取って絶対にこれを捨てず、彼ら病人の「逸脱した集団」を形成し闘う必要があると著者は言う。医師と患者の関係を了解の言葉でしか記述しない学問や運動は、コミュニケーション・ギャップを強いているものを見えなくさせる。ギャップが不可避なのは、科学的に言って病人の肉体が決定不可能なゾーンだからである。医師すらそれに関して確としたことは何も言えない。治癒する場合でさえ、医師の処置の寄与分と自然的治癒の寄与分の区分けなどできはしないのだから。フーコーの復元する病理解剖学のまなざしが教えるように、死は瞬間でも境界でもない。深き淵にいる病人の肉体で起こっているのは、生と死の浸透、生への死の分散、死への生の分散である。そこには代理不可能な個々の肉体の病理的個性がある。ならば「どうして病人が病人のままで生き延びられることを祈り希望し信仰しないでいられようか」。

本書は議論として強引かもしれないし、「死と苦痛の関係は簡単ではないので、ここでは論じない」というのも気になる。死んだ方がましと人に言わせるのは結局苦痛だからである。しかし、死ぬ権利や死ぬ自由について証明や反論を求める動向から一線を画し、それは死に淫することだと一喝する本書のスタンスは類を見ない。哲学的に見ても、本書は近現代のフランス哲学思想に伏在する「受肉」の思考の系譜を、その可能性とともに示唆する優れた論考となっていると思う。フーコーを引用して著者が言うように、「生命、しかも病的な生命」は「もっと深い、もっと隠された、存在論的レベル」に位置している。人が選ばずとも肉体が生き肉体が死ぬのである。

(上野 修)

河野哲也著

『〈心〉 はからだの外にある ── 「エコロジカルな私」の哲学──』 (NHKブックス、2006年)

著者の河野氏はフランス近現代哲学や心理学の哲学(理論心理学)などを中心に研究している哲学者であり、『メルロ=ポンティの意味論』(創文社)、『エコロジカルな心の哲学』(剄草書房)、『環境に拡がる心』(剄草書房)などの著作がある。(『エコロジカルな心の哲学』については、本誌第9号に松葉祥一氏による書評が掲載されている。)

本書は著者自身が「あとがき」で書いているように、「エコロジカルな心の哲学」と「環境に 拡がる心」で展開された心の哲学を自己論や教育論に拡張したものであり、小著ながら著者の哲 学的主張や実践的な問題に対する見解を知ることのできる好著である。著者の哲学的な主張はき わめて明快であり、一言で言えば、著者は「自己」や「心」に関する「心理主義」を退けながら、 「心は身体と環境の関係性に存する」ことを主張しようとするのである。以下、本書の内容を章 だてにしたがって簡単に紹介しておこう。

第一章「<u>環境と共にある〈心〉</u>」では、ギブソンの生態学的心理学に依拠しながら「エコロジカルな自己観」を提示することが試みられている。著者によれば、自己知覚と環境知覚の相補性を強調するギブソン心理学から導出される「エコロジカルな自己観」は、「超越論的主観性」の概念や間接知覚論の考え方に立脚するデカルト以降の近代の主観主義哲学に対置されるものである。

第二章「<u>なぜ「自分探し」に失敗するのか</u>」は、心理学的な「パーソナリティ」概念の批判的な検討が行われ、この概念が人格を医療の対象とみなす現代の医療制度と、産業社会における能力測定の制度化において初めて成立したものであることが指摘される。18世紀後半の近代社会の本格的な成立を境にして、「評価の人格化」、つまり道徳的判断の対象が個々の振る舞いから人格へと変化していったという著者の指摘は、現代の応用倫理を批判的に見ていく上で重要な視点を提供しているものと思われる。

第三章「<u>行動すなわち心</u>」では、「デカルト的意識」としての「内的意識」が自己表出の抑制の結果として成立するものであることが指摘される。われわれの「心」はもともと「表出的」なものなのであり、私秘性や閉鎖性などによって特徴づけられる「内的意識」は最初から存在しているものではない。著者は、表出の抑制をもとめる外部からの力への対応として生態学的に構築される「内面性」を「奇妙な形而上学的な命題」に昇華させることに対して警告するとともに、自己表出を抑制することが常に生態学的にベストな戦略であるわけではないことを指摘している。

第四章「<u>なぜ私はかけがえがないのか</u>」では、教育現場の運用の中で「個性」概念の中に「社会的に好ましい性質」という意味が付加されていること、また、個人主義の中に「政治的意味を心理的意味にすり替え、政治的主体を心理的主体へと置き換えてしまう一種の変換」が潜んでいることが指摘される。その上で、著者は「個性」概念の中に込められている積極的な意味を人格の「統合性や全一性」といった側面に見出すことを試みる。

第五章「世界は私の表象だろうか」では、「身体図式」や「幻影肢」に関する研究に依拠しつつ、知覚世界の自己帰属感が「独我論の温床」であることが指摘されるとともに、この自己帰属感が、環境知覚と自己知覚の相互依存性から生じてくるものであることが指摘される。

終章「<u>身体と環境のデザイン</u>」では、「エコロジカルな自己観」に関するこれまでの主張が確認されるとともに、教育システムのデザインの中に「エコロジカル・アプローチ」をどのように取り入れていくことができるのかが論じられている。

以上見てきたように、本書はギブソンの生態学的心理学に依拠して得られた「エコロジカルな自己観」をデカルト以降の主観主義哲学に対比するとともに、現代の心理学におけるパーソナリティ概念や教育現場における「個性」概念の中に、デカルト的な自己観や心理主義が入り込んでいることを指摘するものである。著者はまた、「自己」や「個性」概念を生態学的に捉え直すことによって、現代の産業社会や教育現場に蔓延している「自分探し」の呪縛からのわれわれを解放する道筋を示そうとする。このような「エコロジカルな自己観」は、理論的にも実践的にも概ね説得力のあるものであるが、以下の二点に留保をつけておきたい。

第一に、「エコロジカルな自己観」は「超越論的主観性」を乗り越えることに本当に成功しているのだろうか、という点が気になる。ギブソンの生態学的心理学に拠りながら展開される「エコロジカルな自己観」は「心」や「自己」を環境に適用するための「システム」として捉える適用論的・道具論的な見方に親和性を持つ(少なくともそうした見方を排斥しない)ものであるように思われる。「エコロジカルな自己観」を採用したとき、このような適用論的な見方を超えて、自己や人格の「同一性」を問い得るのはいかなる基盤においてであろうか。自己および人格の同一性について、著者は次のように述べている。「環境の一貫性と同一性こそが、私たちの思考の一貫性、私たちの「知る自己」の同一性を保証してくれている当のものである。私たちがひとつの人格でありつづけていられるのは、環境が客観的にひとつの存在であり、それに関わり続けているからであり、その逆ではない。あるいは、私たちがひとつの人格でありつづけていられるのは、わたしたちの身体が客観的にひとつの存在であり、「知る自己」が同じ身体に関わりつづけているからである。」(57頁)しかしこうした主張は〈超越論的環境〉もしくは〈超越論的身体〉とでもいうべきものを想定するものであり、構造的には「超越論的主観性」の裏返しであると考えることも可能なのではないだろうか。

第二の点は、「個性」に関する著者の積極的な主張に関するものである。心理学や教育学における「個性」の捉え方に対する著者の批判的な分析は鋭いが、翻って「個性」に関する積極的な主張をしようとするとき、著者の主張は確固たる基盤を手にしていないように思われる。著者によれば、「個性を育てるとは、特定の共同体や人間関係に束縛されない、尊厳ある個人を育てる

ことである。(中略)個人は、社会や人間関係を選択し淘汰する上位の審級として存在するのである。」(165頁)しかしこのような主張は、共同体や人間関係に先立つ(あるいは少なくともそこから距離を取り得る)「自己」を想定しているように思われ、そうした主張が「純粋自我」の対極にあるはずの「エコロジカルな自己観」からどのようにして導出され得るのか、その筋道は必ずしも明確ではない。

評者は本書に対して以上のような異論を持っているが、しかしこうした異論を考えることができるのも、本書が鋭敏な語り口で「エコロジカルな自己観」を明瞭に描き出しているからであり、本書が刺激的な内容を持っているからであろう。また、様々な領域の材料を縦横に用いながら、哲学的な議論を教育論につなげていく著者の力量は高く評価することができる。本書は、哲学的な議論を背景として日常的な問題に切り込んでいく、ひとつの優れた実践例であると評者は考えている。

(石原 孝二)

小林道夫著

『デカルト入門』

(ちくま新書、2006年)

デカルトに関する多方面にわたる業績で国際的な評価を得ている著者による、待望のデカルト 入門書が上梓された。とかく一面的に評価され易いデカルトを、その巨大さに応じた規模で正確 かつ均衡をもって紹介した本書の出版を、まずはデカルト研究者の末席を穢すものとして慶賀し たいと思う。というのも、デカルトはその巨大さ故に偏見にもまみれているので、書評子はしば しば、専門家としてどう答えてよいか困惑してしまう、思い込みに溢れた質問に遭遇することが あるのだが、そんな時これからは、「この本を読んでみて下さい」と差し出せばよいからだ。以 下では、入門書という本書の性質に鑑みて、研究者として一々の論点を取り上げるのではなく、 教師としてどのように教育(入学したばかりの学生から学識ある社会人むけの公開講座を含む) の現場で活用できるかという視点から、まず本書の内容を簡単に要約し、ついで若干の私見を付 け加えたい。

全体の5分の2近くを占める第一章「デカルトの生涯」は、その出生から死去に至る哲学者の 生涯を辿ったものである。修業時代のカリキュラムから哲学者としての思索と著作活動といった 知的生活がその中心となることは言うまでもないが、この数十年の間に明らかになった新しい伝 記的事実(デカルトは法服貴族ではなかった、医学の学位はとっていない、いわゆる炉部屋はウ ルム近郊ではない)についても、その考証がもつ意義も含めて、適切に紹介されている。こうし た事実関係は、ロディス・レヴィスの評伝によって研究者の間ではすでに広く知られているはず のものであるが、にもかかわらず、その後の邦語文献においても、バイエの誤った証言がそのま ま引かれているケースがしばしばあった。そうした状況の中では、日本語で簡便に読める、もっ とも信用のおけるデカルトの伝記として、本章だけ独立して読むことも可能であろう。

第二章「デカルトの認識論と形而上学」はデカルト哲学の核心である『省察』の構造を分析しながら、彼の認識論と形而上学の全体像を提示したものである。基本的には『省察』本文と『反論と答弁』に拠りつつ、また重要ないくつかの問題(永遠真理創造説や神の存在論的証明など)については、他の哲学者の批判を吟味することで論点を深めつつ、デカルト哲学の内的構造を手繰っていく。こうして一面的なデカルト理解が排されて、神の存在を頂点とする、精神と物体の二元論哲学の全体像が描き出される。とはいえそのダイナミックな解釈は、とりあげられるひとつひとつの問題点が、『省察』内で自己完結し消費されてしまう類いのものではなく、デカルト哲学全体の構想と密接に結びついていることを、随所で指摘する。それによって『省察』のプロジェクトが、自然学を基礎づけるというだけにとどまらず、後の著作の萌芽ともなっていること

が明らかにされる。たとえば、まず「無差別の自由」を体現し、そのうえで自らの選択として明証知に同意し、自発的に行為を遂行するという『省察』の構造を支える自由論は、高邁の心を核心とした道徳論へと発展していくことが仄めかされ、第四章でこの点が詳細に論じられるなど、『情念論』への橋渡しも決して忘れない。

第三章は、「デカルトの自然学と宇宙論」である。物体即延長のテーゼと三つの自然法則に焦点を当てて、デカルト自然学がアリストテレス自然学のアイデアを決定的に打破し、しかもその規模において、近代科学の創立者と呼ばれるに相応しい、広がりと深みを備えていたことが指摘される。しかしその同じ広がりと深みが、事柄の裏返しとして、時代の限界を超えた大規模すぎる宇宙論的世界像を構想せしめることになり、その結果、ニュートン力学によって決定的に乗り越えられてしまうこと、しかしながらその構想は、現代ではむしろ再び注目されているという、総合収支が示される。アリストテレス自然学をデカルトが三つの自然法則という概念装置を駆使して克服し、不可逆的な断層を刻み込んでいくさまの分析は、短いながらとりわけ鮮やかで、読者は科学革命におけるデカルトの重要性を、発見ないしは再認識することができるであろう。

デカルト思想の到達点に位置する第四章「デカルトの人間論と道徳論」は、十全な理解がなかなか困難で、そのためこれまで適切な解説書が少なかった領域である。しかも松果腺説がカリカチュアライズされて有名になってしまったおかげで、一般の読者がしばしば偏見を抱いている分野でもある。本書は、松果腺による説明は、生理学的見地から与えた心身結合についての外からの説明であり、究極の説明ではないと断じる。むしろ松果腺による説明は、心身合一の相は科学の領域と截然と区別する必要があること、それゆえ心身合一を原始的概念として認め、その日常の生の領域を独自のものとして認めることを求めるのである。こうしてデカルトにおける人間学の領域を確定した上で、情念の分類と欲望の統御、さらには高邁の心へと至る道徳論が紹介される。この章を一読すれば、松果腺説の意味を誤解して偏見をもっていた読者も、なぜデカルトが「心理学の祖」と呼ばれ得るのか、その理由がはっきりと分かるのではないだろうか。

最後に「デカルト哲学と現代」と題し、現代の科学哲学、心の哲学、日常の言語活動、環境世 界の独自な価値といったテーマが呼び起こされ、デカルト哲学がこれらの論争にコミットする際 のもっとも強力な武器を供与することが謳われる。

以上が本書の内容の大まかな紹介である。実をいうと、デカルトの専門家として不勉強を告白するようなものだが、これまでうまく飲み込めていなかった論点が明晰に記されていて、目から鱗が落ちた箇所も少なくなかった。記述は簡潔ではあるが、ひとつひとつの論点はけっして微温に陥らないし、全体との有機的なつながりにも十分配慮されているのである。その意味では、入門書の体裁をとってはいるが、けっしてスタンダードな学説を折り合いを付けつつ並べたといった類いのものではなく、今後のデカルト研究のための「新しいスタンダード」を提示した、と言うべきであろう。

入門書を著わしたいという願いを、叶えることのできる研究者は少ない。書評子ももちろんそのための能力も学識も欠如しているのは承知の上で、自分には到底能わぬ希望をひとつ述べることをお許しいただきたい。それは数学に対する扱いが分量的に軽いのではないか、ということで

ある。たしかに第1章「デカルトの生涯」のなかで、解析幾何学の意義について折りに触れて述べられてはいる。しかしこの理解を助けるための問題や図が、ひとつも含まれていないのは、少し残念な気がする。というのも数学の理解というものは、問題を解きながら直観的に把握するという面が少なからずあるもので(これは受験時代にだれもが経験したことがあるはずである)、言葉をいくら費やしても、その真髄にはなかなか到達し難いからである。また、いわゆる「デカルト座標」とデカルトが開発した座標概念とは異なることが適切に指摘されているが、しかしデカルトの座標概念がいかなるものであったのか、立ち入った説明はない。「デカルト座標」という言葉は、高校生にもよく知られているだけに、「デカルト座標」に至るためには長い前史があるという事実、またその先駆けであるデカルトがどのように考えたのかという問題は、入門書に相応しいテーマではないだろうか。

研究者としてわれわれ自身が体系的なデカルト理解をもつためにも本書が有益であることはいうまでもないが、われわれは教育者・啓蒙者として、本書をどのように活用できるであろうか。『デカルト入門』と銘打たれた本書であるが、正直申し上げて、学部レベルの学生には、近世哲学を専攻しようと志すものでないかぎり、通読するのは少し難しいかもしれない。哲学を専攻としない学生向けの授業で参考図書として利用する場合には、第一章「デカルトの生涯」を読むだけでも、デカルト思想の大枠は掴めるよう配慮されているから、そういう読み方が奨励されてもよいかもしれない。逆に哲学に強い関心を寄せる学生に対しては、特に第二章の理解のために、同じ著者による『デカルト哲学の体系』(勁草書房、1995) 第Ⅱ部を精読し、引用テキストを自ら検討するよう促す必要もあるだろう。

これから哲学に取り組もうという学生に加えて、私が是非本書を紐解いてほしいと願うのは、哲学の近接分野を研究する専門の研究者である。すなわち、科学史、心理学、大脳生理学などなど。ガリレオとニュートンの狭間でデカルトをどう位置づけていいか逡巡している科学史家、医学が発展すれば心は大脳の生理学的プロセスに還元されてしまうのだろうかと思い煩う心理学者、二元論と唯物論の狭間であてもなく彷徨うばかりの大脳生理学者に、堅固な思考の基盤を与え、翻っては彼らの学問が、哲学の議論に大いに裨益することになるであろう。

さらには現代の社会問題を憂慮し、その解決に真剣に取り組んでいる人たちにも、われわれが 生きる近代を刻印した人物として、デカルトの全体像を是非知っていただきたいと願っている。 われわれがヨーロッパ近代から得たものの中には、一方でもちろん現在批判されるべきものもあ るが、他方で、人類の普遍的価値として受け継ぎ、われわれ自身がさらに鍛えていかなければな らない価値を数多く含んでいる。これらを見極めて自ら思索するためのヒントが、本書には鏤め られているのである。

(武田 裕紀)

斎藤慶典著

『デリダ ――なぜ「脱・構築」は正義なのか――』

(NHK出版、2006年)

デリダについて入門書を書くとはどのようなことだろうか。デリダのことを多少とも知る者からすれば、入門書の類いの試みには、ただちに困難が予想される。その理由は、デリダが難解をもって知られる20世紀の哲学者・思想家であり、その「哲学のエッセンス」を初心者に分かりやすく解説するのは一筋縄ではいかない、といったことだけではなく――難解なのはデリダに限ったことではない――その難解さの質にある。というのも、デリダの著作を一見して特徴づけているのは、デリダという人物の一個の自律した思想や哲学の内容のみならず、明らかに、それが書かれたもの(エクリチュール)として表現され提示される仕方にあるからだ。すなわち、一直線に進むわけではない議論の運び、駆使される文体や語調の多様さや繊細さ、地口などの修辞的な仕掛け等々の複雑さ、といった言語のパフォーマンス性(行為遂行性)である。

デリダの著作に顕著な難解さは、こうしたパフォーマンス性がある意味できわめて自覚的かつ 戦略的に操作されており、しばしばそれが文字通りに言わんとしていること、伝達内容として意 図されたことが掻き消されてしまうかのようにみえるほど、その修辞的操作が徹底されていると いう点にある。その徹底性は、一方では、実は哲学的内容としては空疎なのにレトリックや難解 さの身ぶりによってその内容を糊塗しているにすぎないと嫌悪を露わにするような拒絶反応、他 方では、その華麗なパフォーマンス性そのものに「文学的価値」を見出すことで思考の概念的な いし理論的な内容を読まずに済ませてしまうような無批判な熱狂や追従、といった毀誉褒貶とし て現れることになるだろう。もちろんデリダの著作を哲学的内容に還元してしまうことも、文体 の修辞的な戦略に還元してしまうことも、デリダの読み方としては間違っている。デリダのエク リチュールに読まなければならないのは、その思考の内容と表現とが緊密に結びついた、言語の パフォーマンス性そのものに宿るべく高められた思考の強度であり、おそらくそれがデリダ以上 に意識的かつ徹底的にこれまで実行されたことがなかったために、そこに前代未聞の難解さが生 ずることになったのである。

入門書という枠組みでこの「難解さ」の問題に取り組むことはほとんど不可能であるが、本書はこの問題に気づいている。というのも、入門書の枠内でデリダを扱うにあたって、デリダに仮想的に語りかけ、自問自答を重ねていくというアプローチをとることで、まさに本書は、自身の仮想的な対話を一個の「表現」とみなすと同時に、それ自体「表現」の問題について考えていく、という重層的な企てを試みているからだ。思うに、一見近づきやすそうな外見とは裏腹に、本書の野心はこの試みのうちにあり、それが、著者斎藤慶典によるデリダとの自己対話を介して、デ

リダの思想への導入になっているという点に本書の特色がある。デリダの思考への応答責任を果たすという点では、こうしたアプローチはある意味で非常に練られた方策である。だが同時に、本書は、入門書の枠内では到底達成できないような高い目標を設定してしまったとも言えるのかもしれない。

ともあれ、本書は、デリダの思想の中立的な入門書・解説書たらんとするのではなく、斎藤慶典という書き手が前景化することでデリダに呼びかけ、自己問答を繰り返すなかで、デリダが扱う「思考の事柄」(8頁) そのもののうちにまっすぐに切り込んでいこうとする。したがって、通常の入門書の役割を本書に期待する者――常套的には哲学者の伝記的・文献的な情報や歴史的な背景を押さえておくことでその思考にアプローチしようとする者――にとっては、これはいささか不親切な書物だということになる。巻末にいちおう「小伝」と「読書案内」が付いているが、本文との関連は希薄であり、ささやかな付録といったものにすぎない。もちろんこの「不親切さ」は本書を含む「哲学のエッセンス」シリーズの趣旨自体に由来しており、まさに本書が、デリダに語りかけるという仕方でそのエッセンスを「思考の事柄」そのままに提示しようとする試みにこそ特徴をもつからには、通常の入門書にそなわっている役割を本書に求めることは、無いものねだりの所作となってしまうだろう。

要するに本書は、デリダの思想をたんに紹介したり解説したり要約したりする中立的スタンスを避け、デリダのモチーフにしたがって著者がその「思考の事柄」と格闘した当の現場を上演してみせた言語的パフォーマンスなのである。そのかぎりにおいて、本書は、解釈的、介入的、さらには対決的な性格をもたざるをえないのであり、その行為遂行的な自問自答が、デリダ自身の「思考の事柄」をいささか不当なまでに単純化したり曖昧化したり変形したりしているようにみえようと、大きな瑕疵にはならないよう書かれているのである(その意味では、本書から、本書のみで、デリダの思想に入門しようとすることはおすすめできない)。*

デリダを論じた文章の多くは、デリダのテクストとそこでデリダ自身が読むテクストの重層性のただ中で、書き手自身の適切な距離が取れずに、デリダの文章の貧しいミメーシス、ないし引用のパッチワークによって説明放棄した祖述となってしまいがちである。その点、本書は、デリダの文体に振り回されることなく、著者が「現象学徒」(126頁)としてフッサールとレヴィナスへの長年の取り組みを通して培ってきた独自の粘り強い筆致により、著者の思考が丹念に紡がれていくさまは――好き嫌いが分かれるだろうが――デリダ論や入門書の枠組みを超えて、日本語の哲学的散文として際立った特異性を獲得していると言えよう。

しかし本書のパフォーマンス性に着目しているだけでは本書を読んだことにはならないだろう。本書を評するためには、本書が語る仕方より、語っている内容そのものに踏む込むべきところだ。しかし実のところ、本書は一見とっつきやすくみえる文体で書かれているにもかかわらず、ひとたびその具体的な内容を正確に把握しようとするならば、どこか隔靴掻痒の感があり、見かけほど明快ではないと言わざるをえない。いくつかの印象深い具体例が見出されるとはいえ(赤を初めて理解するときにすでに完了形として言明されるという例(32頁)や、机を机として規定することが内在的に孕む暴力についての例(74頁)、自然数列が異なる現象形態をもつというガ

ウスの法則の例 (81頁) など)、それらの例を扱う仕方そのものも含め、全体的に抽象度の高い 観念的な文章が続くのである。したがって、その論述内容を正確に――漠然と、ではない――理 解するには、実際にはかなりの根気と労力を必要とするように思われた。

とはいえ、評者自身が読み取りえたかぎりで、本書の核心ともいうべき論点を見ておこう。本書のサブタイトルは「なぜ「脱・構築」は正義なのか」というものだ。デリダの『法の力』が、脱構築を「決定不可能なものの経験における決定=決断」の思考として提示しており、「決定のみが正義にかなっている」、したがって「脱構築とは正義である」と主張した議論を展開していることはよく知られているだろう。そこに見出されるのは、そもそも正義が、法や規則の一般的な正当性(合法性や適法性)を超えた次元に位置しているにもかかわらず、法のもとに置かれてあることを通じてしか正義は正当化されないといったアポリアについての議論である。それによれば、正義にかなう決定は、まさにこのアポリアの経験を潜り抜けることでこそ下されるのである。

この議論のポイントは、大まかにいうと以下の点である。脱構築の思考は、法や規則の一般的な正当性が脱構築可能であり、それ自体は正義ではないことを強調するがゆえに、あらゆる法の正当性を破壊し行為の決定を不可能に陥れる無責任な思考だとみなされがちであるが、そうではまったくない。脱構築の思考は、所与の法の正当性を徹底的に括弧に括ったうえで、当の法に伴うリスク(法執行の計算不可能性)を最大限明らかにするとともに、決定の思考としてはこのリスクを新たなチャンスへと転じるべく、正義があくまで法のもとで実現するような決定の出来事を呼び込もうとするのである――既存の法の再解釈によるのであれ、別の法を打ち立てる立法や革命そのものによるのであれ。要するに脱構築は、決定不可能性や計算不可能性をテロスとした「否定の道」の抽象的で形式的な操作なのではない。そうではなく、法を超えた計算不可能な正義を、法の正当化可能な一般性や普遍性のもとへ、どのように具体的な決定として到来させることができるのか、という絶えざる問いかけと応答としてこそ、脱構築は生ずるのである。

本書はこのポイントを適確に突いている。本書106頁以下の一節を引用しよう。

法という普遍的なものは、それが書かれたものとして現象している以上(現象するという点では不文律とて同様である)いつでも脱・構築可能であるし、また脱・構築されねばならない [……]。だがそのような普遍的なもの、すなわち規則、すなわち法がなければ何ものも現象せず、何ものも現象しないところでは暴力が暴力としてあらわになる可能性もまた失われる。暗闇の中で、現象の暴力よりも、名の暴力よりも酷い暴力が、その可能性が誰によっても気づかれることなく密かに、だが徹底的に行使されているかもしれないのだ [……]。したがって、正義が正義でありうるために不可欠な決断は、法の下でその正当化可能性に関してあらわとならねばならない [……]。正義は正当性とまったく異質であるにもかかわらず、正義の実現のためにはそれがあらわになることが、すなわち正当性という誰の眼にも見える共通にして・可能なかぎり普遍的な基準の下にそれが姿を現わすことが必要なのである。それはおそらく、よりよい正義の実現のために不可欠なのだ [……]。(強調引用者)

おそらく本書の核心は、脱構築における決定の出来事を、正義にかなう決断が「あらわになる」こととして、言い換えれば正義が「姿を現わす」こととして提示している点にある。つまり「決定の思考」としての脱構築を、それ自体としては現前不可能な正義がそれでもなお法のもとに「姿を現わす」という現象化ないし「表現」の出来事へと定位することによって、決定の概念を再解釈しようとするのである。これは、初期に比べれば現象学からはるかに遠ざかっていた後期デリダの「倫理・政治的な」思考を、あらためて現象学の問題圏のなかで問い直すことのできる可能性を開くのではないだろうか(たとえばこうした関心から、後期デリダがフランス現象学に応答を試みた例外的な著作『触覚、ジャン・リュック・ナンシーに触れる』を検討してみることは興味深い作業となるだろう)。それゆえこの方向は、デリダの「決定の思考」を、いわば現象のエチカ、現れることの正義への眼差しとして捉え直すことへと通じているのではないか。

「現象を救う(sôzein ta phainomena)」という通常アリストテレスに帰されているこの言葉を、ラテン語に移すことで再解釈をしたのは『天体論』の註釈を残したシンプリキオスである。デリダはまさに「現象を救うこと」という小論のなかで、この語句をとりあげ、ギリシア的でもユダヤ的でもローマ的でもない救済としての絵画の諸条件について思索を巡らせていた(« Sauver les phénomènes - pour Salvatore Puglia »、Contretemps, 1, 1995; 邦訳『現代思想』1999年3月号)。ある意味では、脱構築とは、表層として露見したものをあるがままに救い出そうとする「現象の思考」であるとさえ言いうるほどなのだ(他にも『マルクスの亡霊たち』第5章「現れぬものの現出」、とりわけファンタスムおよびファイネスタイをめぐる註が示唆的である。Cf. Spectres de Marx、p. 215、n. 2)。しかしこのことを論じるには書評の枠内からあまりに逸脱してしまうことになるだろう。いずれにせよここでは、本書が、そのような解釈の可能性をめぐってデリダの思考に胚胎し、いまだ明らかにされてはいない脱構築の中心問題の何事かに触れているということを銘記するにとどめておきたい。

*) ただ、それでも「デリダ研究」を引き受けている者として、以下の点は事実誤認を含んでおり、揚げ足をとるようだが気づいたかぎりで指摘しておく。まず本書では「脱構築」がすべて「脱・構築」とハイフンで分かち書きされている点。「脱・構築がつねに分かち書きされた「構築」の語を維持しつづけている」(56頁)とあるが、デリダ自身は、初期著作でそのような表記をした箇所がないわけではないにせよ、一貫して分かち書きすることなく「脱構築 (déconstruction)」と一語で記している。「脱構築」はすでにひとつの歴史的な名となっており、説明上の都合とはいえ、すべて分かち書きにするのは賛成できない。いくぶん堅苦しくぎこちないこの語のニュアンスを伝えるためにも、原則は「脱」と「構築」を分かつことなく、「脱構築」と明確に一語で、簡潔に翻訳すべきだろう。また「あなた〔デリダ〕の祖国フランスがナチス・ドイツに占領されたとき、十代前半だったあなたは……」(70頁)とあるがパリ陥落時点で(1940年6月)デリダはまだ9歳である。もうひとつ、101頁で、通常「規定」と訳される「détermination」が「決定」と訳され、「décision」(決定=決断)と同系列の言葉として扱われているが、デリダは逆に「決定」という語を、détermination に対立する意味で用いている。というのも、détermination は、もともとカントの「規定的判断力」の概念がそうであったように、個別の事象を一般的な規則や法則に包摂するように働く作用であり、そこではむしろ「決定=決

断」が回避されるからである(「決定不可能性」と「無規定性」の区別については、邦訳『有限責任会社』318頁以下参照)。その他、気になった点としては、扱われるデリダの著作の選択がやや限定的で恣意的であり、そもそも「表現」の問題を現象学的に扱うのであれば、なぜデリダが『声と現象』で論じたフッサールの「指標」と「表現」の区別を取り上げないのか――というのも、本書の意図に反して、フッサールの用語として「表現(Ausdruck)」は意味の充実した志向性を達成すべき言語媒体であり、まさに脱構築されるべき現前の形而上学的負荷を帯びた言葉だからだ――といった疑問もある。しかし繰り返せば、本書はその種のスコラ的な指摘がとりたてて意味をなすようにははじめから書かれていないのである)。

(宮崎 裕助)

篠原資明著

『ベルクソン ― 〈あいだ〉の哲学の視点から―― |

(岩波新書、2006年)

哲学者・美学者であると同時に卓抜な言葉の遣い手、詩人でもある篠原資明氏の好個のベルクソン哲学入門書が上梓された(言葉の遣い手として、氏には『超絶短詩集 物騒ぎ』(1996年)などがある)。ベルクソンは著者が折に触れて扱ってきた哲学者ではあるが、小著ながら本書は、著者のこれまで長年のベルクソンについての、いわば「思い出としての記憶」が一挙に「収縮としての記憶」にもたらされた感のある、軽妙にして堅強な、つまりは「しなやか」な入門書となっている(ベルクソン論として、氏にはすでに『トランスエステティーク』(1992年)などがある)。

軽妙というのは、著者が言葉の才を随所に繰り出し、新造語、あるいは語の新用法を配して、ベルクソン論が伝統的術語の重い足枷に絡め取られないよう配慮しているからである。「あいだの哲学」や「交通論」(「単交通」、「双交通」、「反交通」、「異交通」)といった語は既出であるが、本書ではさらに、「ありなし間」・「いまかつて間」(50頁)とか、「動対応」・「固対応」(80頁)、「横断」(85頁)、「タイプ1」・「タイプ2」(121頁)といった語が用いられている。(以下を含め頁数はすべて本書評が扱う篠原氏著書のものである。)

また堅強というのは、本書の枠組み全体にかかわる。本書は、ベルクソン自身が「意識と生命」 (講演、1911年)や「心と身体」 (講演、1912年)で強く触れていながら、ベルクソン解釈ではあまり取り上げられていない、「われわれはどこから来たのか、われわれは何であるのか、われわれはどこへ行くのか」という、ベルクソンにおけるパスカル問題(cf.5 頁)を全体の構成に用いている。全3章各章の副題が示すように、第 I 章 Γ (あいだ〉と生成」では「われわれはどこから来たのか」が、第 I 章 「進化と痕跡」では「われわれは何であるのか」が、そして最終の第 I 章 では「われわれはどこへ行くのか」のかがそれぞれ取り扱われている。本書のあるいは見かけ以上の堅強さを探るには、この構成が有している意味を一考してみなければならない。

ことはベルクソンの仕事全体の理解にかかわっている。ベルクソンの仕事の全体を把握しようとするとき、前半における「意識・持続の哲学」(『時間と自由』、『物質と記憶』)と後半における「生命・進化の哲学」(『創造的進化』、『道徳と宗教の二源泉』)とをどうつなぐのかの問題が避けて通れないものとしてある。そしてこのとき、講演「意識と生命」の持つ意味が注目されてくる。この講演はそれがなされた時期からしても、そのタイトルや内容からしても、ベルクソンの前後半の仕事を結びつける位置にあると恐らく言い得るのである。しかるに、とかく伝統的哲学問題を疑似問題として解消しにかかるベルクソンが、一この「意識と生命」(冒頭部分)でも、

「存在一般、可能と現実、時間と空間、精神性と物質性」といった、普通、哲学で「いっそう高いと判断される問題」を、「きわめて一般的な理論、ほとんど空虚な観念」に導くだけとして退けたベルクソンが、一パスカル問題については、それを「死活の問題」とみなし、さらに「心と身体」では、パスカルにならって、それの解決に立ち向かわないような哲学は、「一時間の労苦にも値しない」とまで述べるのである(4頁)。こうして、著者は「意識と生命」があるいは果たしている、ベルクソン哲学の全体を結ぶ役割を、さらに特にパスカル問題に担わせて、そのような仕掛けの中で、ベルクソン哲学の全体像の描写に挑もうとしているように見えるのである。

実際に、「われわれはどこから来たのか」を扱う第 I 章ではおもに『時間と自由』と『物資と記憶』が、「われわれは何であるのか」を扱う第 II 章ではおもに『創造的進化』が、最後「われわれはどこへ行くのか」を扱う第 II 章では『二源泉』が扱われている。4 大主著は通常は、意識(『時間と自由』)から身体(『物質と記憶』)へ、そして生物体(『創造的進化』)からさらに社会(『二源泉』)へと、ベルクソンが考察の対象を内から外へと空間的に展開させていった結果と見なされがちであるが、それがここでは、「われわれはどこから来て、どこへ行くのか」という、いわば「持続の相の下」に置かれることになっている。これも、基礎づけの呪縛から脱し、「交通論」を方法とする著者の「あいだの哲学」の立場からの、得難い発想であると言えよう。さてこのように、それ自身生成の内に立てられた三つの問いに、それではベルクソン哲学の全体はそれ自身運動しつつ、どのように答えていったと著者は語るのだろうか。

第一の問い、「われわれはどこから来たのか」に対するベルクソンの答えは、著者の言葉でいえば、われわれは「ありなし間」からではなく、「いまかつて間」から来た、ということになる。問題は創造の捉え方に関わっている。例えばトマス・アクィナスは、創造を神による無からの一挙の行為、贈与とし、「どこから」の問いに、「存在と無の〈あいだ〉の単交通にもとづく生成モデル」で答えたのに対して、ベルクソンは無の先在を退け、「現在と過去の〈あいだ〉の異交通にもとづく生成モデル」で答えようとした、ということになるのである。真の創造は「存在と無」の間にではなく、「現在と過去」との間に、記憶による異質性の生成(著者の言葉で「異交通」)、すなわち持続としてある。こうして、われわれの内的持続そのものが、創造の事実を、すなわちわれわれの出自をまさに直接に証しているのである。(第 I 章)

第二の問い、「われわれは何であるのか」に対するベルクソンの答えはどうなるか。それは、著者の言葉によれば、われわれは、開いてはいるが単に知性的に「固対応」を行うだけのものではなく、開いた直観的な「動対応」に差しかけられたものである、ということになる。ここでは進化の捉え方が問題となる。進化は、ひとつのエラン・ヴィタールに発するにしても、決して一直線ではなく分岐している。われわれは、知性的生命体として、一直線的進化の頂点に君臨しているのではなく、分岐的進化の一つの線上でその先端にいるだけであり、しかも、他の、例えば本能の進化線の「痕跡」を留め、それに「生やさしく」ない仕方で「横断」されてもいるのである。われわれはこうして、本能の線上にいる膜翅類と並び、知性の線上でのフロント・ランナーであって、この知性の行う固定・分割・再構成の「固対応」を、脳や言語や社会といった装置を駆使し、おびただしい対象に及ぼすに至ってはいる。しかしただその知性の独り歩きによって脅

かされてもいて、そこで、本能と、本能の本領である共感という「動対応」がわれわれの内に残す「痕跡」を助けとして、「笑い」とか、「仮構機能」(宗教)とか、「知覚の拡大」(芸術)とかをまた出来させてもいるのである。本能はこうしてわれわれの内では、芸術的直観にまで達している。エラン・ヴィタールはわれわれを単なる知性的生命体に留めず、直観的な開いた「動対応」への途上者となしているのである。(第Ⅱ章)

第三の問い、「われわれはどこへ行くのか」へのベルクソンの答えは、第二の問いへの答えに よってすでに道筋を与えられている。著者はそれを端的に「神々のもとへ」とする(著者の言葉 遣いではむしろ「神仏のもとへ」)。ここでの問題は、神々に至るのが、「いつか遠い未来に」 (「タイプ1」、最後の審判的)なのか、それとも「いつでも」(「タイプ2」、即身成仏的)なのか ということになる。著者は躊躇なくベルクソンを即身成仏の側に置く。あらゆる生命体が意識、 すなわち一種の創造性と不滅性を与えられており、われわれはそれに「いつでも」触れうる。そ れがそもそもの「持続」の意味でもあるのである。しかも「直観」はこの「内的共感」というこ とだけではなく「衝動」をも意味していて、われわれを「行動」へと誘うのである。そしてこう して触発される「行動」は自己保存・種の保存のためのものではもはやなくなっている。それは 創造の根源的な努力との合一を目指すものとなっているのである。「直観」がそのようであると き、そこに伴う「内的共感」は「愛」と呼ばれ、そのときの「衝動」は、制作(芸術)とか著作 (哲学)といったことを超えた、人間社会そのものの作り変え、すなわち、人類を新たな種と化 す「行動」へと向かうものとなるのである(「閉じた社会」から「開いた社会」へ)。そしてこの ような創造的「行動」の担い手が「神秘家」と呼ばれる。こうして、「われわれはどこへ行くの か」への答え、それは、われわれは「神秘家」たちの生成へと赴く、ということになる。ただこ こで「神秘家」たちは「神々」と同一視されるのか。ここでの著者の論は精緻である。著者は同 一視を退け、異質性の生成としての「異交通」をここでも貫徹させようとする。すなわち、神は 神秘家たちの異化として生成するのである。「神もまた、新たな神秘家の生成とともに、新たな 神として生成する」(155頁)。著者によれば、これが『二源泉』末尾で語られる「神々の産出」 の意味に他ならないのである。

以上、魅力的な本書のつたない祖述を試みてきたが、こうして要約しつつの書評者の印象は、本書は内容的にもスタイル的にも、「意識と生命」(もちろんベルクソン全仕事中でそれが有する意味を籠められたものとしての「意識と生命」)をドゥルーズ的な仕方で徹底して読み解いたもの、ということになろう。パスカル問題から出発している「意識と生命」を貰く運動性に大きく触発されて、著者は、ベルクソン哲学全体の運動性の諸相を、自らの造語も駆使して巧みに取り出し配置し(「異交通」、「横断」、「即身成神」)、そうすることで、「意識と生命」の枠の中に、『時間と自由』の「持続」から『二源泉』の「神々」に至るベルクソンの全仕事のパノラマ(動的パノラマ)を描き出しえているのである。この点に書評者は本書の並々ならぬ堅強さを感じたのである。

さてそうだとして、パノラマ中で明確に言及されながら、まだ全体との有機性を完全に得ていないように見えた一点に、最後に触れておきたい。問題は科学の位置である。著者が、「科学革

命」(18頁)の名で、科学が行った決定的なこととして上げるのが、19世紀生物学が行った「分 岐的な進化論」の確立である。これは知性を進化論中に位置づけることで、知性のいわば相対化 に資したということになる。ここでは「われわれがどこから来たのか、という問いに、決定的な 重要性をもつはずの事実が、…生物学によって提示された」(20) と言われている。哲学の問い に、科学が「決定的な重要性をもつはずの事実」の「提示」を行ったということ、これはベルク ソン自身の言葉で、哲学的直観は「科学を支えとする」(141頁) と言われていたことに対応しよ う。他方で、「近代科学の積極性」(55頁)、すなわち近代力学が哲学に与えた影響ということで、 この点でのベルクソンに触れつつ、著者が哲学と科学の「相補性」ということを語る時、そこで は「長さとしての時間 | を扱う科学と、「創造としての時間 | を扱う哲学との、いわば分業関係 が語られているように見えるのである(56頁)。こうして、生物学と力学の違いはあるとは言え、 科学と哲学の関係で、前者が後者の「決定的な支え」となるというのと、前者と後者は「相補う」 というのと、いわば二つの語り口が本書では同居しているのである。著者はまた別途、しかも両 者の関係をいわば結論付けるかのように、「呼応」(「同時代の科学に呼応しつつ、新しい哲学を 創案する | (65頁)) という語も用いているが、問題からして、本書各箇所での '科学論' がどこ かでまとめて論じられていれば、きわめて有益なことであったろうと考えられる。「科学はどこ から来たのか、科学は何であるのか、科学はどこへ行くのかし、これもベルクソンにおけるパス カル問題に含まれる、中心的問いであったはずなのである。

(安孫子 信)

杉山直樹著

『ベルクソン 聴診する経験論』

(創文社、2006年)

「真の経験論とは、原文そのものをできる限り近くから摑み、その生命を深く究め、一種の精神的聴診によってその魂が脈打つのを感じ取ろうと試みるものだ」(ベルクソン、本書題辞より)。

ベルクソンにとって「聴診」とはまぎれもなく哲学の方法であった。哲学とは、所与の概念で 事象を気ままに刈り取ることでも、既存の学派の間で自らの立場を決めることでもない。ベルク ソンが「聴診」というこのささやかな語に託しているのは、抗しがたい日常的推論の惰性をたえ ず振り切るようにして、思考を対象の屈曲へと深くしなやかに寄り添わせようとする、そのひた むきで尋常ならざる努力に他ならない。そして、この「聴診」を書名に冠する本研究書の最大の 魅力も、ベルクソンの著作に息づくこうした「哲学の手つき」のようなものを、ずば抜けて繊細 な感度で聴き届ける、それ自体ひとつの「聴診」となっている点にある。

たしかに「聴診を聴診する」と言えば、自己撞着的に響くはずだ。そもそも「聴診」とは間接的媒介的な思考への批判に他ならなかったのだから。だが心配は無用である。本書がまさに示すのは、「聴診の聴診」が、結局は自ら「聴診」することなしにはなしえない、否、自ら「聴診」することそのことに帰着する、ということだから。誤解されたくない点であるが、こう述べたからといって、哲学を査定するために、当の哲学者(ベルクソン)から独立に事態を探究することが求められているとか目指されているということではない。「聴診」とは対象内在的な検査である。したがって、哲学を欠いてはならないが、それが外在的な哲学の適用であってもならない、という要請がそこにはある。われわれは(著者とともに)、言わば「ベルクソンを通じて哲学する」ことを知り、そうすることによって(もしかしたらそうすることによってのみ)「ベルクソンの哲学」を批判的に検討する。本書はそのような仕方で書かれているのである。

こうした方法論的な要請は、本書において一貫した一つの研究・論述のスタイルとして結実するにいたっているように見受けられる。例えば、外在的な価値判断を忌避する姿勢は、「自我・世界・神」を三つの章で論じるという、いかにも古色蒼然としたものに思われるような章構成をあえてとっている点からも伺える。より具体的にみても、「神秘主義者」を主役に据える第三章もさることながら、「自我」の「自足性」や「全体性」といった語群のただ中で、ベルクソンにおける「内在」の観念を真っ向から取り扱う第一章などは、「所与の概念」や「既存の学派」に

とらわれたひとの予想される反応を見越した、挑発的な無頓着さとでも言うべきものに貫かれており、ある意味痛快である。芸がないのは、特定の語彙に対するそうした無反省にカテゴリカルな反応をする側であって、研究者がやるべきことは、その背後にある哲学的洞察を真摯に解明することだけなのだ。

だが注目したいのはこうした対外的・表層的な態度ではない。「聴診」の方法が要求する厳格さが、著者自身の探求にも課せられる点である。このことは、どこでもいいから本書を開いて著者の分析を辿ってみれば納得されるだろう。テキストの論理を解明する過程で援用される概念は、どれも卓越した直観に裏打ちされ、練りに練られた説得的なものばかりだ。なかでも、第一章第四節で、ベルクソンの時間論が定位しているのが「時制」ではなくむしろ「相」(完了/未完了)の次元であることを解明するくだりは、(元になった紀要論文発表当時のインパクトそのままに)今なおきわめて鮮烈な哲学的刺激を読むものに与える。濃密に仕立てられた分析を辿ったあげくに、探求が一段落したかと思う地点でも、「そう言うだけでは、もちろんまだ何も語ったことにならない」(38頁)「いくぶん気の利いたフレーズ以上のものにはならない」(69頁)といった戒めが発せられ、「聴診」はさらに一段、深みへと駆り立てられる。そんな調子なのである。

こうした姿勢を著者に強いる原因の一端はベルクソンにもある。ベルクソンを読むと読まざるとにかかわらず誰もが一致するように、テキストはほとんど常に、表面上は流麗で平易である。しかし諸論点のつながりを、ひとたび読者が「なぜ」でつなごうとしたとたん、かならずその酷い牙をむく、この上なく醜悪で残忍なテキストであるということは、ベルクソンを読もうとするものなら誰もが一致する点である。幸か不幸か、多くの近世哲学者の場合と同様に、きっとベルクソンにとってもっとも自明な論理こそが、われわれには、もっとも不可解なようにできているのだろう。だから当然研究の多くの労力は、この懸隔を埋めるために費やされるわけだが、論理のトラップは何重にも仕掛けられているというのに、いつでも思考停止の受け皿になってくれる甘いテキストが口を開けて待っているわけだから、ベルクソンのケースはなおさら質が悪い。こうした固有の事情を深刻に受け止めるからこそ、著者の探求はいっそう厳格なトーンを帯びるのである。

典型例として、『物質と記憶』の悪名高き「イマージュ」概念を扱う、本書の第二章第一節をみてみよう。イマージュの導入に際して、ベルクソンは、脳による知覚の産出というモデルを退けているが、それはなぜか。こう探求を出発させた著者は、途中「純粋知覚論」が呈する素朴な異様さをいったんは共有してみせつつも、丁寧な分析によって、結局は、〈物質的対象そのものが自己現出可能性を有しているがゆえに、意識的知覚はすでにそこに含まれており、身体によって新たに作成されるに及ばない〉、という仕組みになっていることを暴きだす(125-132頁)。そのうえで、「イマージュ」の語が、この「現出ないし自己呈示を自らの本性として含んだ存在そのものの名称」(132頁)として用意されたものであったことを示す。こうした解明にいたる議論そのものがすでに十分にエレガントなわけだが、ここで止まらないのが著者の探求である。今度はこのようなものとして「イマージュ」概念を措定することが、どのような権利でベルクソンに許されるのか、と進む(133頁)。ともすれば所与の学説として受け取られてしまいかねない、つ

まり研究者がそこで思考停止してしまいかねないまさにその地点からこそ、さらなる「なぜ」を 問い進む、こうした執拗な「聴診」こそ著者の面目躍如たるところであると言えよう。実際の議 論は、「現れ」と「実在」の数的同一性が避けられないことを、「光点P」を例に論証するもので (134-136頁)、テキストの間隙を埋める積極的な試みの一例となっている。

同じ姿勢が、考察の中断という禁欲的な仕方で現れる箇所もある(第二章第三節、第三章第一節)。たしかに、冒険的でもあえて一つの解釈を提示することが求められる場合もあるだろう。だが同時に、そうした無理があらぬ欺瞞を引き入れることはないか。あるとすれば、それは恐れるべきことだ。したがって、探究を潔く断ち切ることによってこそなされるような哲学的貢献というものがある。

気をつけなければならないが、同様の高い要求は、はっきりと、他のベルクソン研究者 (評者もその端くれである) にも突きつけられている。例えば、「確認」の要求されるレベルひとつとってもそうである。著者は、随所で、前提とされるべき議論や諸解釈については、これらを小気味よく「確認」で済ませることによって大胆に省略し、現時点で問われるべき問題の深度まで、可能な最短のルートを進む。逆に言えば、本書を手に取る研究者にも同じ水準の常識を要求しているわけである。

このミニマリストの手法は、とりあげられる問題自体の取捨選択についても同様で、読解が真に求められるテキストこそが厳選され吟味されるという具合だから、必然的に本書は、その物理的な分量に比して、研究に本質的に寄与する情報量がとんでもなく多い。だが、そればかりではない。言うまでもなくこうした技は、現在のベルクソン研究の実態についての広範で的確な知見によって初めて可能になるものであり、おそらく日本あるいは世界を見渡しても、この点で著者以上の適任者を見つけるのは困難だろう。その意味で、(著者自身が「あとがき」において本書が「包括的な注釈書」ではないと断っているのに反して)本書ほど包括的な研究書はないとさえ言える。もちろん、すべての問題が出し尽くされたわけではないし、そのようなことは一冊の研究書にはもとより不可能なことである。そうではなく、考察の対象にしても水準にしても不揃いと言わざるをえないベルクソン研究の現況にあって、本書は(それが前提とする議論と相まって)、まさに最大規模の整地作業を行っているのだ。著者に続くベルクソン研究者にとって、こうした区画整理の恩恵が計り知れないものであることは言うまでもない。

紙幅も尽きてきたので最後に一、二点だけ、無い物ねだりの不満を述べさせていただきたい。 第一章で持続の自足的全体性を端的に究明し、第二章でベルクソンの再認論のいわば自閉的な 性格を強調した著者は、第三章に至って、満を持してベルクソンの他者論とでも言うべきものを 開陳するにいたる(実はこの他者論を十全に展開するためにこそ、誰より著者自身が、自我論の 徹底的な清算を必要としていたのかもしれない)。『二源泉』における「呼びかけ」の主題の構造 的摘出に関しては、著者の手さばきは例によって見事なものであるのだが、著者が以下のように 述べて、この議論を、ベルクソン哲学全体へといわば遡行的に拡大適用しようとするとき、ここ まで着実かつ周到に積み上げられてきた「聴診」の営みが、やや唐突にきしみの音をもらすよう

杉山直樹著『ベルクソン 聴診する経験論』

に評者には聴こえるのである。「それ [持続による自己創造] はベルクソンにおいては、それ以上遡行できないような究極的な事態ではなかった。この「私」が存在するその根拠として、ある種の「呼びかけ」がベルクソン哲学の中には常に目立たぬ形で存在していた」(316頁)、と。

もちろん、手筋は分かる。『二源泉』から取り出された「呼びかけ」の本質は、著者の分析によるなら、「ある内容の伝達であるよりは、受け取り手においてある種の自己還帰をうながす」 (314頁)点にある。ならば、すでに『試論』における(私たちを持続の反省へと促す)小説家はそうした「呼びかけ」の形象に他なるまいし、持続する自我の自由とはこうした自己環帰によってこそ回復されるものだ、ということになろう。それは分かる。ただ、こうしたテキスト上の接続がいかに興味深いものであるにしても、これをもって、「呼びかけ」が「持続」の必要条件であることを納得させるには、まだ多くの議論を要するのではないか。少なくとも評者にはそう思われた。ついでながら、これに続く「愛」の考察もまた、紙幅の都合か、著者にしてはややストライドの大きな歩調になっていると感じられた点も付言しておく。

(平井 靖史)

廣瀬浩司著

『デリダ』

(白水社、2006年)

本書はいわゆる研究書ではなく、一般読者向けのデリダ入門である。とてもわかりやすい、よい本である。平明かつ適切にデリダの思想が紹介されていて、最初の数ページで躓いてしまうとか、ありがちな、デリダ本人のテクストよりも解説のほうが難解ということがない。学生に躊躇なく薦めることができる。著者は自らのデリダ読解を十全に展開することは控え、あくまでもテクストに寄り添うことで、デリダ思想へのイントロダクションであろうと、自らに課せられた使命に徹しているためである。それをこのような学会誌という枠組みで、どのように評すればよいのか、ややないものねだりになってしまうかもしれないが、無理を承知で少しコメントしよう。著者をはじめ、みなさんにあらかじめお詫びをするゆえんである。

廣瀬氏の『デリダ』は白水社の「哲学の現代を読む」シリーズの一冊であるが、このシリーズは概説ではなく、思想家のテクストそのものへと読者を誘うことをコンセプトとしたシリーズだ。キャッチには「本シリーズは思想の概説書ではない。直接テクストの「読み」から出発し、読解へといたることで思想の本質に耽溺する試み。思想とは知識ではなく「堪能すること」なのだ」とある。もちろん、廣瀬氏がキャッチを考えたわけではないが、これを出発点としよう。テクスト読解、これほどデリダに相応しいテーマはない。

それでは、著者はデリダのどのテクストを選び、そこから、どのようなテーマを浮かび上がら せようとするのか。

広汎なコーバスから著者が選び出したのは、『グラマトロジーについて』(1967)、『エクリチュールと差異』(1967) から「コギトと狂気の歴史」(1963) 『散種』(1972) 『絵画における真理』(1978) 「予断=あらかじめ裁かれていること」(1985) 『歓待について』(1997) 『死を与える』(1999) 『コーラ』(1993) である。この選択の下にあるものは何だろうか。

デリダの思想を安易に前期と後期にわけ、前期の複雑なエクリチュール理論から、後期の倫理的実践へと展開したなどと図式化することは避けねばならないだろうし、廣瀬氏自身もそのような単純な二分を周到に避けているが、この本に関して言えば、『絵画における真理』までが前半、その後が後半と二部構成になっているようにも読める。――『絵画における真理』と「予断=あらかじめ裁かれていること」のあいだに著者は「デリダの時代」という短い(5ページほどの)文章をはさみこんでいる。あたかも前半と後半のトーンの異なりを橋渡しするかのように――「前期」のテクストの選択はきわめてオーソドックスなものであり、デリダを語る際にはずすことのできないテクストが並んでいる。一方、「後期」から何を選ぶか、これが著者のスタンスを

顕著に表明する指針だが、廣瀬氏の場合は、自身が翻訳をした『歓待について』『死を与える』を中心にその前後に「予断=あらかじめ裁かれていること」と『コーラ』を置くという結構を選んだ(ちなみに、林好雄氏との共著『知の教科書 デリダ』と重なる部分は前期に属す『グラマトロジーについて』と『絵画における真理』のみだ)。

「『法の力』をはじめとする「政治」的著作については高橋哲哉氏のもの、ラカンやフロイトの精神分析との関係に関しては十川幸司氏のものに付け加えることはあまりない。その代わりに、構造主義・芸術など、人文科学との関係や歴史性の問題については比較的多くのページをさいたつもりである」(p. 222) と「あとがき」に述べられているように、政治と精神分析というテーマは意識的に脇に置かれている。

デリダの思想とは、「境界 |リミット| についての限界 |リミット| 的な思想、問題をつねに極限 |リミット| まで押し詰め、臨界点に到来するものを見極めるような思想、リミットの思想として描き出す」(p.9) だと著者は言う。そのリミットの思想の呈示は、具体的には前半のライトモチーフである「痕跡」を、後半で「到来」というテーマに接続する形で行われ、その展開のしかたは十分に説得性に富むものだ。

だが、それにもかかわらず、評者はある種の居心地の悪さを読んでいる間、感じざるをえなかった。それはなぜだろう。

最初に述べたように、わかりやすいというのが、廣瀬氏のデリダ書の特徴だが、それでよいのかという疑問は、この喉ごしのよさとは裏腹に喉に引っかかった小骨のように残る。この爽快な読後感の逆説的な船酔いは何なのだろうか。一ヶ月も立つとほとんど何も覚えていないことが多い概説書(もちろん、それは評者の低下する一方の記憶力によるのだ)とはちがい、廣瀬氏の『デリダ』は、読後ずっとなにかがもやもやと引っかかっている。そのもやもや感を、ここでは少し具体的に述べたい。

デリダ=難解というクリシェに対して、廣瀬氏は「問題は難解か明快かという点にあるのではなく、デリダのテクスト自身が、テクストであるかぎりにおいて、みずからのうちに「読みえなさ」をはらんでしまっているということである。テクストは現前しない、テクストの読者は、純粋な意味を眼前に生き生きと現前させることはできない。こうしたテクストについての考えを、多かれ少なかれみずからのテクストにおいて誇張的に実践しているからこそ、デリダのテクストはある種の読みえなさをはらんでいる」(p.84) と指摘する。まことにもっともな指摘である。

だが、デリダの idiome (特有言語) がもつ固有な翻訳困難さ (これももちろん廣瀬氏は自覚している) に対してある種の明快な訳を試みることで、デリダのテクストがもつ揺らぎ (難解さではなく)、躊躇い、往還、振動、飛躍のような何かがもつスリリングなものに読む者は触れえなくなってしまうのではあるまいか。この違和感は、本書の最後の一節、廣瀬自身の文としては最後のフレーズで頂点に達する。

「『コーラ』という書物は次のように始まる。コーラこそが本書の最後の「到来者」である」 (p. 219)。

続いて『コーラ』の冒頭が引用され、本書はめでたく閉じられるのだが、コーラを「到来者」

と言い切ってしまうレトリック (じつはこのレトリックは「はじめに―到来者の風景」で明確に表明されていたにもかかわらず) に、評者は躓いてしまうのだ。

廣瀬氏はコーラをなぜ到来者と言い切るのか。引用される文の冒頭は Khôra nous arrive, et comme le nom. であり、廣瀬訳では「コーラが私たちに到来する、それも名として」(守中氏の訳では「コーラがわれわれに訪れる」)である。この arriver は到来であると同時に、出来であることは廣瀬氏自身よく承知しており、繰り返し解説しているとおりだ。そして、この arriver は「起こる、行われる」を意味する avoir lieu, se donner などと地下水脈的ネットワークを形成するのだが、主語論理の強いフランス語においてこれらの表現を用いることで、主体のアクセントが大いに弱められる点にこれらの語の特徴がある。このことも、もちろん、廣瀬氏自身も十分承知している。というのも、「コーラは「場を与える」。だが、そのとき、何らかの「与える主体」を想定してはならない。「誰か」が与えたり、「何か」が与えたりするのではないのだ。コーラは、与えたり、受け取ったりという擬人的な図式によって理解できない」(p. 204)。と述べているからだ。それなのに、それなのに、なぜ、「到来者」と言い切ってしまうのか。

Arrivant は90年代から頻出するようになる言葉であるが、その問題系じたいは、以前から見られたものだ。そして、『アポリア』や『歓待』における arrivant はたしかに到来者であろう。「私はそれをたんに到来者と呼び、到来する誰彼とか、主体とか、人格とか、個人、生命体とは呼ばないのだし、ましてや移住民のひとつとは呼ばないのだ」とデリダが言うときは。

到来者を意味するフランス語には、arrivant(e) と arrivé(e) があるが、通常よく用いられる arrivéではなく、(こちらではデリダの言おうとしていることとまったくかけ離れてしまうだろう)、特殊な文脈のみで使われる arrivant を用いるのかといえば、それは revenant 同様、能動性を強く帯びた他動詞の現在分詞とは異なり、自動詞の現在分詞が帯びる、切迫性とそこにかいまみえる遅延のためであろう。だが、arriverのもつ非人称性も考慮すると、評者としては、これを「者」としてしまうことに、どうしても戸惑いと違和感を感じてしまうのだ。だが、それはあくまで読む側の問題である。

「到来者とは、名も地位も国籍も性別もなく、いかなるアイデンティティもなく、〈アイデンティティなし〉というアイデンティティすらもない者であり、はたして人間なのか、出来事なのか、神なのか動物なのかもわかないようなものである」(p. 173)と廣瀬氏は書き、きちんと説明しているからである。つまり、Arrivantという語をこのような「概念」として呈示するのである。誤解してくれるなよ、到来者といっても、一般的な意味での主体とは違うんだよ、と読者にしっかりとシグナルを送るのである。だから、注意深い読者なら、最後にコーラが到来者である、と宣言されても、驚いたりしないし、そんなところで引っかかっては読者失格なのである。だが、凡庸な読者である評者はそういう些末なところに引っかかってしまう。

評者の違和感を一言で言うと、これらの主体に先立つ空間や時間(といっても科学的な時空ではない)を出来させる鍵語を主体や客体を思わせる語で翻訳することに対する違和感である。このような行為は、直接指し示すことのできないためにデリダがかなりアクロバティック的に呈示するものを、別の語、通常の思考へと翻訳、転換することで解説することになりはしまいか。デ

廣瀬浩司著『デリダ』

リダの思想の魅力とはなによりも、signifiantの振幅にあるのに(と評者は思っている)、signifiantを概念へと置き換えてしまっているのではないか、と言い換えてもよい。ここにあるのは、哲学における翻訳の忠実性とは何かというとてつもなく大きなテーマであり、これ以上立ち入ることはできない。

しかし、評者の違和感は最初にも述べたように、あくまでもないものねだりの域にある話であって、やはり、よくよく読んでみれば、廣瀬氏はデリダのテクストにまことに誠実に寄り添いながら論を進めているのであり、一般読者にとってはまことに親切な本であり、概説書としては十分すぎるほど十分な希有な書であることは間違いない。

(澤田 直)

松永澄夫著

『音の経験 ――言葉はどのようにして可能となるのか――』

(東信堂、2006年)

本著は、『フランス哲学・思想研究』11号の書評で取り上げられた『言葉の力』(東信堂、2005年)の続編である。「音の経験・言葉の力第Ⅱ部」と銘打たれているとおり、しばしば前著に参照が及び、内容的に前著と連続しているのだが、ここでは本著に限って評することにする。

「はじめに」で筆者が述べているように、本著の目的は「人間の経験構造の中に言葉の成立の 可能性がどのように埋め込まれているのか」を探求することにある(前著は「言葉がどのような 働きをするのか、言葉の現場で捉えること」を目的としていた)。言語的な意味を何か抽象的な 概念としてではなく、あくまで知覚的な秩序として捉えようとする点にこの著作のもくろみがあ る。著者はとくに音声言語にこだわり、自らが直接に経験する音と言葉を徹底的に分析し、それ を平易な概念で刻み分けていく。

著者の論述は日常生活の中で気がついていなかった点に注意を向けさせ、深く静かに読み手の 視点を変容させる。松永氏の書き物は中等教育の教科書や入試問題にしばしば引用されるという が、教育効果から考えてそれも当然であり、ここに、哲学におけるひとつの模範的な文体を見出 すことができると言ってよいだろう。

*

さて、本著は10章からなる大部の著作である。そこでの議論は、言語的意味の理解を一般的な知覚構造の中に、発話を一般的な行動の構造の中に位置づけて捉えることを目的としている。この試みは、生得説に抗して感覚的秩序の中に記号の発生を見出そうとしたコンディヤックの『人間認識起源論』や『論理学』における記号論を髣髴とさせる。たとえば、最初に音に「注意を向ける」経験から分析を始める点、恣意的記号の発生を行動の言語からの増幅作用として理解しようとする点などにコンディヤック的な要素を見出すことができるであろう。いや正確には、コンディヤックを下敷きにして、その難点を克服した新しい記号論の確立を目指した著作というべきである。

著者は、言語的な意味が成立している経験から、遡行的にその前提となっている諸経験を探り出していく。このような探求においては、「その事柄とその事柄を可能にする諸前提の間にみられる順序関係が大事」である。著者によれば、哲学の任務とは、単に常識を軽蔑することではなく、堅牢で繊細でもあるが己の前提を忘却しがちな常識を、諸前提の順序関係のなかに位置づけ

てやることにあるのだ。(このスタンスは、私にはスコットランド学派的に思われる。)以下、章 ごとに簡単に論述を紹介する。

さて第1章「音を聞く経験の中核」では、動物にとって音を聞くことが具体的行動と関係しており、音の出所が何であり、それにどう対処するかが音を聞く者にとって重要であることが強調される。第2章「音を出す」では、動物は、生きている限り音が出てしまうだけではなく、自らの音を制御し、積極的に音を出す存在であることが論じられる。とくに人間は、拍手、チャイム、サイレンなど意味をもった音を頻繁に使用する動物である。第3章では、「メッセージ内容」(意味1)とその聞き手に対する価値や重要さでもある「作用力」(意味2)という二つの意味が弁別される。また、言葉を発する者とそれを聞く者の非対称性に注意喚起がなされる。

それら動物の出す音、とくに人間の出す音は意味を持つのであるが、単に「意味を持つ音」と言語との違いは何だろうか。言葉は音の列でしかないが、それが音そのものとは別の何かを告げ知らせることによって意味を持つようになる。音は他の何かに結びつくことによって意味を持つ。イヌの鳴き声は来客を意味する。イヌの出す音という知覚事象は、客という他の知覚事象に結びついている。この指示関係が成立するのは、客人が私にとって何かの行動を起こすべき志向対象だからである。私たちは事象間を「横」に結びつけて意味的な連関を形成しているのではなく、むしろ、ある志向対象を目指す中で、事象間の指示関係を見出すのである。客人を迎えなければならないこと、怪しい人物を警戒しなければならないこと、これらの志向性なしにはイヌの鳴き声はただの鳴き声にすぎず、何も意味しない。したがって、意味的関係とは、重要でないものがより重要なものを告げ知らせるという知覚経験の拡大と見なすことができる。私たちは、刺激にさらされ、それにただちに反応するばかりの機械的な存在ではない。さまざまの指示関係によって事象の重要性を配分し、そのことで流動的な世界の中に安定した秩序を形成し、同時に自己自身の同一性も確保しているような存在なのだ(第4章「知覚世界の秩序」)。そして、おそらくそこにこそ人間の自由がある。

さて、「告げ知らせ」としての人間の声は、それを発した人間の行動の中に埋め込まれている。その声は、行動が全体として何であるかを語っている。そうして行動全体の理解がその要素でしかない声に移ってゆく。言語的には「文」として表現されるような行動は、徐々に分節化して「語」として析出されるようになる(第5章「行動の相互理解とメッセージ」)。第6章「標がつくる秩序」では、道しるべを作る行動を取り上げて、何かを告げ知らせる知覚事象を知覚世界の中に導入する行動を分析する。道しるべは、基層的な知覚世界が持ちえなかった秩序を生み出す。それは「家に帰る」という行動の秩序にしたがって小石をグループ化して地形の中に配置していくことである。こうしてできた秩序は知覚世界の中にひとつの分離した領域を形成する。こうした孤立的に独自の秩序をつくる標の形態の延長上に、言語的世界が成立する。すなわち、言語は知覚の限界を超えた意味世界を構成するようになるのである。

第7章では、知覚世界の一角に孤立的な秩序を形成しながら、しかしやはり知覚世界と密接な関係を持つものとして、地図・絵・写真・鏡の映像が取り上げられる。地図は行動可能な空間をイメージさせるものである。そしていよいよ第8章「標が立ち上げる世界」では、言葉が喚起す

る想像の世界が語られる。地図・絵・写真・映像などの標は、知覚世界から離脱しかけながらも、 その視覚的質料性によって想像の自由な羽ばたきを制約する。それに対して、言葉が立ち上げる 世界はもっと大きな自由度をもっている。言葉の特徴は、語の意味と他の語の意味のあいだには っきりとした区別がなく、互いの重なり合いが言語表現に奥行きを与えている点にある。しかし 他方で、語そのものの成立には、音声の区別がきっぱりと為されなければならない。

そこで、第9章「音のさまざま」では、ある音が一般的にこれこれのものとして識別する仕方(音が発声源に結び付けられていること、男女や年齢による声の個性など、)について論じられる。ついで第10章「言語音の特性」では言語音の区別について詳細に論じられる。著者によれば、音の弁別はしようと思えばいくらでもできるのであり、ある差異はどうでもよいものとして無視され、他の差異は重要とされる。その区別の仕方は生活のさまざまな場面においてその目的に応じて変わってくる。音声の区別は、従来の言語学的な音声概念、たとえば、単音、音節、母音、子音などが俎上に載せられ、詳細な批判的検討にかけられる(私は個人的にこの章がたいへん面白かった)。そして、口調や声色、音楽的要素、マスコミュニケーションにおける演劇的要素など、音の弁別的特性とは異なった音の特徴の働きの重要性が指摘される。

以上が本書のごく大まかな要約である。本著の真髄は、日常的な事例を取り上げながら、それ を注意深く繊細に分析していく過程にあると言えるが、理論的には私は次のような感想をもっ た。

本書は、言語が知覚世界の一隅を示すにすぎない音声であるにもかかわらず、それが指示作用をもつ不思議を、人間の行動とその相互的な行動から解明しようとするものである。自分以外の何かを告げるという言葉の指示作用の起源は、行動的な価値づけによって知覚事象間を連関させる生活の営みに求められる。その行動的な秩序形成こそが、言語をして、知覚世界を超えて抽象的あるいは想像的な世界を構築可能にさせるのである。私はこのアイデアに基本的に賛成するものであり、いくつかの現代言語学や認知科学との関連性を思いつくこともできる。

しかし他方で、本書への不満もある。それは、言語の規範的・社会的側面が論じられていない点である。本書は主体にとっての言語を問題とする。それはよいのであるが、言語は社会的に共有される規範である。私たちは言語を、大人を模倣することで学び、その使用の仕方を大人から教育され、修正され、強制されてきた。その大人の言語も一般社会の言語使用の規範に従ったものであり、それに従わない使用の仕方は逸脱と見なされる。言葉に住まう意味作用が、世界における行動的な秩序作りの一部をなしていることはそのとおりであるが、その秩序は社会から与えられたものでもある。本書では、この言語の社会的な側面、さらには政治的な側面については十分に言及されているとは言えない。著者の経験主義的なスタンスからは、たとえば、ゴフマンの儀礼的な言語使用や、デリダが指摘する言語の「固有化一剥奪作用」のような問題はどのように扱われうるのであろうか。それとも扱わないのであろうか。私は、著者が言語の規範性をどう解釈するかに関心をもっている。

(河野 哲也)

村上勝三著

『新デカルト的省察』

(知泉書館、2006年)

たとえば理想的なヘーゲル研究者であったなら、じぶん自身が『精神現象学』をみずから書きなおすこと、ヘーゲルそのひとは「未成熟の胎児の姿」(加藤尚武氏)で産みださざるをえなかったこの一書を、今日の哲学的状況のなかで書きかえることを夢みるときがあるだろうか。その夢想は、そして、いつの日か実をむすぶことがありうるのだろうか。

夢みることはあるだろう。夢が現実のものとなることは、かなり困難な想像である。絶対知へ といたる「意識の経験の学」という理念が、今日では哲学的な信用を失っている。哲学的思考の 現在は、ヘーゲルの思考の核心に対して基本的にはもはや好意的ではない。深く夢みることはそ もそも、実現というかたちでの覚醒を拒んでいるのではないだろうか。

本書の著者である村上勝三氏は、その最初の著書のほぼ冒頭で、デカルト研究者の使命としてふたつの課題を挙げていた。ひとつは「デカルト哲学を堅固なすがたで提示し続けること」であり、いまひとつは「哲学的探究という深みにまで思索を彫琢」することである(『デカルト形而上学の成立』「読者への序言」)。村上氏は多くの研究論文で、課題に応えつづけようとしてきた、この国を代表するデカルト研究者のひとりである。その成果は『観念と存在』にはじまる論稿集成全三巻にまとめられつつある。本書で氏は、デカルト『省察』の形而上学を、著者自身の「思いと言葉を用いて辿り直し、時代と文化の隔たりを越えてデカルト哲学をよみがえらせる」(p.v)ことを意図している。壮大なその企図を、おそらくはそれこそが哲学的思考にとって重要な細部において詳細に検討することは、このみじかい書評の任ではない。限定された一、二の論点にのみ触れておきたい。

*

「すでに数年まえから私は気づいていた」。多くの偽なるものを、真なるものとして受けいれていたことに、である。デカルトの第一省察はそのように書きはじめられる。

村上氏の場合、第一省察のはじまりは、こうである。「間違えたことがあると気がついたのはいつのことであろうか」。たとえば計算をまちがえる。なまえを取りちがえる。推論においてあやまりを犯す。重要なのは、つぎの一点である。「間違えたと気がついたとき、何かしら正しいことに触れている。少なくとも、そのことが正しいのではないという仕方で、正しいことに触れている。そうでなければ、間違えたと気がつくはずもない」(p.4)。ひとはつまり、「間違えたと

気がつくときには何かしら真理に触れている」(p.5)のである。

「間違いに気がついて、理由に裏付けられながら、確かに生きようとする。このことは、自分のなかに確かさの源を探すことから始まる」(p.12)。「確かに生きようとするならば、一生に一度は、先入見を洗いなおして、確実なものを探してみなければならない」(p.13)。デカルトの場合はこうである。「いつか諸学において、揺るぎない不変なものを確立しようと欲するなら、一生に一度はいっさいを根底から覆して、第一の土台から新たに開始しなければならない」。――「確かに生きようとする」ことと、諸学問の不変な基礎を見いだそうとすることはひとしくはない。学の基礎づけという夢が見果てられても、たしかな生への希求が尽きることはない。哲学の要求が果てることもおそらくはないはずである。

簡単な計算という例を取ってみる。2+3=5である。このことにたしかな根拠があるだろうか。たとえば「私は2足す3を計算する度ごとに、間違えて5という答えを出してしまう」のであるとすればどうか。私の計算能力の正しさを私自身が保証することは可能だろうか。可能ではないように思われる。計算の正しさを他者が保証する途も、懐疑の途上では排除されている。たしかな理由を探しもとめるとき、「私は私を超えなければならない。私を超えて、私をこのようにしている」、つまり正しく計算し正しい回答に辿りつくようにしている「原因について問わなければならない」(p.40)。——疑いのみちすじで逢着した「私の作り手」(同頁)というこの問題に、思考の現在にあってデカルト的省察を反復しようとするこころみの困難のひとつが、はっきりとあらわれるかもしれない。私たちの(多く)はいま、デカルトの神にリアリティを感じることができないからである。

いっさいの懐疑を超えて、「私はある、私は実在する」(p.49)。「私」はその意味で「比類なき存在」である。「その私の思いを真上に超えて築き上げられる一般的存在論、そこから数学と物理学と倫理学とが拓かれる」(p.v)。デカルト『省察』の核心をそのようにとらえる著者にとって、反復のこころみのひとつの中核もこの論点にかかっているはずである。以下、かんたんに確認してみる。

私を超えて私の作者であるものは、私自身ではありえない。そのものがすこしでも私に似ているならば、それは私を超えて私のたしかさを保証しない。そうであるなら、私の「作者であり、創造者である」ものは、私にとって「絶対的他」であることになるだろう(p.101)。そのような絶対的に他なるものは、私にとってそもそも議論可能なものだろうか。

この「絶対的他」について、村上氏はふたつの証明を辿ってみせている。第一の証明をとりまとめて提示する、結論部分だけを引用しておく。「限定なしにすべてを知り、限定なしにすべてを為し、自分以外の何ものにも依存せずに実在する実体、これらの表現の意味するところを、一つずつ私は理解することができた。しかし、私はどうにもそれに成り代わることができない。これらの規定を理解しようとして、それらの理解に先立って無限について既に知っているということが顕わになった。私は私が無限実体であることを示すための証拠をもっていない。それゆえ、私は絶対的他が実在すると結論する」(p.134f.)。

つぎに、第二の証明に立ちいっておきたい。証明のみちすじは、とはいえ簡略化せざるをえな

V30

私はあり、実在する。私の存在の原因は、それではなんだろうか。まず、私は私自身の原因、私の作者ではありえない。私は有限なものよりも無限なもののほうが優れていることを知っているのだから、「もし私が私の原因であるのならば、私はこの無限性を私に与えているはずだからである」(p.143)。私には、しかし、避けがたく欠落があり、欠けているものがある。一方では疑いをもち、他方では知への希望をもつのは、「私に欠けているところがある」からだ。「もし私が私を創りだしたのならば、私は疑うことも望むこともなかった」はずである(p.144)。――そればかりではない。「私の―生はどこまでも細分化されることができ、そのどの部分も他の部分に依存しない。しかもずっとあり続けることもない。私は他によってあり、実在する。いつか産出されて、いつも産出され続けている」。いわゆる連続創造説を、村上氏が引き受けようとするかたちである。「私は思いの領域のなかで探求を進めている。それゆえ、或る何かを、どのように調べていっても私の思いのなかに見出すことができないとしたならば、そのものは私の思いを超えている。私の思いにとって他なるものである」(p.145f.)。私のうちにある或る観念について、それが「私自身はその原因ではありえない」ものであるならば、「そのような観念の原因であるもの」は必然的に存在する(デカルト・第三省察第一六段落)。『新デカルト的省察』の著者は、デカルトのこのような思考のすじみちも反復し、引き受けようとしているのである。

ひと息に結論へと飛んでおきたい。ひとは誤りによって真理に触れ、吟味を介して確実なものをもとめる。ひとはそれでも「なお誤りを避けることが必ずしもできない」。「これは私たちの有限性の証拠であり、そのことはまた、私たちが他人を必要とすることの証拠でもある。逆に言えば、私たちが自分の考えを誰がどう言おうとも真であると固執しているときには、他人を無化していることになる。その場合には愛もない。失敗を怖れてはならない」(p.339)。

とりあえずはひどく唐突とも響くむすびの一語であることは否みがたい。とはいえ、この結語が「現代の閉塞的で傲慢な状況」(p.v) に向けられた、デカルト研究者であり、デカルト研究者であることで現在の哲学者であろうとする、著者の誠実さのあかしでもあることは、それじたい疑うことができないように思われる。

*

へーゲル研究がかりに、同時に哲学研究そのものであるならば、いつの日かだれか理想的なへ ーゲル研究者が『精神現象学』をみずから書きかえるべきであるかもしれない。あるいは、現象 学に対応する論理学、論理学に呼応する現象学を書きはじめる必要があるだろう。それは、けれ ども「シューベルトの八番に四楽章を書くよりも困難」(加藤氏)な作業となることだろう。課 題の困難さは、とはいえ、こころみが不必要であることを意味しない。

本書にあって村上勝三氏は、デカルト形而上学をあらためて書きはじめるという困難に立ちむかった。作業の成否は、デカルト研究者と、ひろく哲学研究者がそれぞれに見きわめるべきことがらである。そうした困難を超えて試行がひとたびはなされたという事実そのものが、たんなる

文献研究のなかでちいさく挫折することを拒む、すべての哲学研究者に対して与えた希望の深さ については、だれも否定することができない。

村上氏はかつて「誰にでもわかるようにやさしく、しかも精確に書く。これが書き手にとっての理想です」としるしていた。氏はまた、第一に「精確さ」をめざすことが「長い目で見れば「わかりやすく」なると考えた」とも書いている(『デカルト形而上学の成立』「若き読者へのあとがき(あるいはむしろ、まえがき」)。著者が主張するように、たしかにリンゴジュースよりもリンゴのほうが美味である。その歯ごたえもまた、リンゴの美味しさの一部であり、リンゴを享受するとは、じぶんの歯とリンゴとが、たがいにその強度を測りあうことにほかならない。『新デカルト的省察』は、おそらくはあまりに熟しすぎてはいないことで充分な歯ごたえを残している。考えてみればこれは、ほんとうの哲学書にとって不可欠な条件のひとつなのではないだろうか。

(熊野 純彦)

守永直幹著

『未知なるものへの生成 ――ベルクソン生命哲学――』

(春秋社、2006年)

ベルクソンは、さまざまに忘却されもしたし、さまざまに読み続けられもした。ベルクソンの 生命論的で精神論的な着想は、現代思想の展開のなかで、おもに言語と分析的な科学を機軸とす る立場からは無意味で危険なものとされ、生命論的な全体性や、存在の連続性を称揚する立場か らは、一種の救いのようにもちあげられてもきた。しかし現代哲学全体に及ぶベルクソンの可能 性は、そしてその帰趨は、それ自身として突き止められたとはいえない。ベルクソンの受容が、 ある意味での成熟のさらに向こう側に行き着くとき(日本の文脈を考えても、主著はつぎつぎと 改訳されなおされ、概説書や研究書が次々と刊行されている)、ベルクソニスムにおいて本当に 獲得されたものは何なのか、きちんと問いただす必要がある。

この著者の視角はその意味で徹底している。この書物で描きだされるのは、哲学史のなかでのベルクソンでも、現代哲学に埋没するベルクソンでもない。ベルクソンの思考が、二十世紀のなかでもちえていたボテンシャルを見定め、いまだ色あせないその衝撃力を未来に繋げていこうとする。それはこの著者が、現代物理学や生命進化論、認知心理学やアフォーダンス・複雑系、現在におけるリベラリズムの文脈などをつねに念頭に置き、それとすりあわせるかたちでベルクソンの思考を吟味していくことからも伺える姿勢である。それは、二十世紀の思考の運動のただ中にあったベルクソンの、すでに忘却されてしまった一面を据り起こすと同時に、そうした論脈を、二十一世紀のわれわれの議論に結びつける道を提示する試みである。今現在において、ベルクソンをそのようにとり上げ直す意義は十分に伝わってくる。

こうした著者の意図を確認したあとで、本書の構成から見てみよう。本書は、三章から成り立っており、それぞれ持続、直観と潜在性、そして共存の倫理をテーマとするものである。こうした構成は、存在論・美学一感性論・倫理学という分類と重なり合うが、それらがベルクソンの著作の順序に即して、腑分けされて提示されていくわけではない。こうした諸テーマは、最終的には生命論的ヴィジョンに繋がるかたちで、総体的に記述されていくのである。

第一章の中心をなすのは、二十世紀物理学と結びついたベルクソンの持続理論の意義の解明である。そこでは、これまでとりあげられることの少なかったチャペックのベルクソン論に光があてられて、二十世紀物理学と連関するベルクソンの持続論が、『持続と同時性』のアインシュタイン解釈などとともに際だたせられていく。それらを通じて、『試論』以来一貫して持続の存在論を描こうとしてきたベルクソンの試みが、同時代的な科学との深い繋がりにおいて形成されてきたことが明かされる。通常、あまり重視されない博士論文の副論文であるアリストテレス論も、

「場所」論であるという視点から解釈されていることは、興味深い論点といえるだろう。

第二章の中心をなしているのは、直観を巡る議論である。それは一面では、芸術論としての、 生の直観的把握のイマージュを描きだす。ここでは、二十世紀のモダニズム芸術のなかで位置を 与えられるベルクソンの立場が明確にされ、また、とりわけハイデガー的な芸術的な思考ともす れ違うものとして、ベルクソンの生の直観の意義が重要視させられる。そして、こうした芸術的 な視線が、まさに生命進化論として展開されるベルクソニスムにおいて果たす意義が示される。 生の直観としての芸術は、たんに人間という種がもつある種の能力なのではない。それはまさに、 生命的な位相が人間の知覚や身体の機構において自己展開する姿を見させてくれるものである。 そこではまさに運動図式としての身体運動が、潜在的な位相と連関しながら描かれる点が重要で ある。

そして第三章では、共鳴の倫理学として、ベルクソニスムの集約点が描かれることになる。ベルクソンの倫理―道徳的議論としては『二源泉』を素材とするのが通常であるが、著者の述べる 共鳴の倫理学は、ベルクソン生命論の総体をとりまとめるものとして示される。ここで特徴的なのは、とりわけ『笑い』の分析を、議論の中心に引き立てていく点である。ベルクソンにとっての笑いとは、ある種の社会的な矯正作用をもつものとして、まさに倫理的な役割をもつものであるのだが、ここではそうした笑いの機能が、フロイトやバタイユの議論と結びつけられながら、なおかつ生命論的な進化の議論の倫理的展開を担うものとして際だたせられる。そして『二源泉』での機械・技術論の神秘主義的な賛美という、一見すると奇矯なベルクソンの議論も、やはりこうした諸連関のなかで、とりわけその生命論的な位相が強調されながら定位されるのである。

著者はこのようにして、生命論的な宇宙論として描きだされるベルクソンの思考の全体像を、存在論・美学・倫理学という諸方面において、そして二十世紀的な思想・芸術・技術が絡み合うものとして、あたかも一大交響曲のように提示していく。それはまさに、生命的な多様性のなかで思考がなされ直されねばならない現在の状況に繋がるベルクソンの発想を、一貫した視線のもとに捉える試みとして評価できるだろう。

さて、本著作のそうした総体的な部分は基本的に了解した上で、ここでは若干の問題提起を行っておきたい。それは、ベルクソンの議論の生命論的な重要性は認めるとしても、今後の二十一世紀の生命論を形成するなかで、そこで明確に腑分けされなければならない事態はやはりあるのではないかということである。つまり、明らかにベルクソニスムのみでは届きえなかった、生命論の位相を、明確に押さえる必要もあるのではないかということである。

そのひとつは、ドゥルーズの議論に関わる。著者は、第二章において、一面ではドゥルーズ的な視角の重要性を強調しながら、しかしそこでドゥルーズが(とくに後期の著作において)脳の議論に到ったことに対置させるかのようにして、ベルクソンの議論における身体論的側面を称揚する。そしてそこで論じられる、知覚と身体の議論を、アフォーダンスなどの認知心理学的な事象を先取りする含意を押さえながら描いていく。もちろんこの論点は重視されるべきである。ベルクソンの身体―知覚論は、現在的な文脈においても、十分に再検討されるべき内容を含むだろう。しかしそこで、ドゥルーズが脳の議論を繰り広げていく論脈もまたスリリングな錯綜に充ち

ている。ドゥルーズの脳の議論は、身体的進化のなかで脳の神経系の働きを特権視するベルクソンの議論に明らかに由来する。にもかかわらず、『シネマ』などで提示されるように、脳の場面においてドゥルーズは、ベルクソニスムの乗り越えというテーマそのものを模索しもするのである。こうした議論において考えるべきは、やはり身体図式と、記憶の現在化の議論を機軸として、身体や知覚の主題を展開するだけでは(そしてそれと関連する認知心理学的な枠組みだけでは)、どこかに決定的な隘路(あるいはそこでは論点化されえぬもの)が存するのではないかということである。ドゥルーズの脳の議論は、そうした隘路を乗り越えるひとつの出発点ではないのか。確かに筆者もいうように、総じてドゥルーズはあまりにベルクソンをシステム的に捉えようとしすぎる嫌いがある。しかしそうしたシステム化は、あくまでもベルクソンの乗り越えを、ベルクソンに即しつつ(ただ外在的に批判するのではなく)見いだす措置でもあるのではないか。脳のテーマに関してもかいま見られる、その点についてはどうなのだろうか。

第二には、笑いを巡るバタイユの議論についてである。筆者ももちろん、バタイユの論じる苦笑いや暗い笑いそのものが、ベルクソニスムに欠落している何かに届くことを指摘する。しかし宇宙的なものに広がる神秘的な情動の事例として、この両者は結びつけられていく。だがそこでは、やはりバタイユが、たとえば低劣な唯物論として指し示していたような身体の物質的位相や死の側面を、自身の議論の中心に織り込んでいたことが重要なはずである。そして筆者も指摘するように、そうした死と破壊をテーマとする試みが、デリダ的な戦略と絡みながら解釈されうることも考慮されるべきである。そこでこうした死や他性を巡るバタイユやデリダの議論には、やはりベルクソニスムそのものと決定的な配置のずれが差し挟まれてもいるはずだ。死の思想家ともいえるデリダが、あくまでも自然の生への直接性を論じたてるベルクソンを(さらにはそれを内在的に推進していくドゥルーズを)本音で評価することはないだろう。だからそこで論じられる、共存や他者性の倫理という具体像は、一面において、ベルクソニスムとの厳しい対立を経て描かれるべきものでもあるのではないか。とくにベルクソンとバタイユにおいて見てとりやすい、共振と対立の両義性は、より深められるべきではないか。

もちろんここで、ベルクソンの議論が、現代哲学に乗り越えられてしまったそのポイントを、単純に指摘し整理することが重要なのではない。現代思想に速やかに回収されるものとしてベルクソンを位置づけることは、確かに安直な試みでしかない。むしろ考えるべきはベルクソンの議論の豊穣な展開が、それ自身、生の哲学の外部を(脳の時間であれ、低劣な物質としての身体であれ)それ自身として浮き彫りにさせてしまい、ベルクソンの枠組みには収まらないかたちで展開されていくことの意義である。それはむしろ、ベルクソン的な生の探求の限界と突破の様式を、さらに内的に踏み込んで吟味することにこそ繋がるのではないか。共振する他者の他者性や、そこで剥き出しになっていく唯物性を、ある種のベルクソン批判の位相をも勘案しながら見据えることが、二十一世紀の生命論にとって必要ではないか。もちろんそれは筆者とともに、われわれ自身に課せられている問いでもある。

(檜垣 立哉)

会員の声

第31回フランス語哲学会連合学会報告

標記の学会が2006年8月29日から9月2日までブタベストのE.L.T.E.大学で開催された。その報告の前に、この機会に、この学会の紹介をしたい。フランス語圏の哲学者の活発な交流をめざして、1937年にAssociation des Sociétés de Philosophie de Langue Française が創設され、初代会長にガストン・ベルジェが就任し、1960年まで会長を勤めた。傘下の哲学会は、フランス哲学会をはじめ、各地域の哲学会、ベルギー、スイス、カナダなどフランス語圏の哲学会、旧仏植民地の哲学会、それにガブリエル・マルセル、カントといった個別の哲学会などである。第1回学会は1938年マルセーユで開かれたが、第二次大戦で中断し、1947年ルーヴァン大学で再開され、1952年からは現在のように二年毎に開かれるようになった。戦後のフランス哲学の隆盛にともない、フランス語圏以外の欧米のフランス哲学会も加入するようになり、わが日仏哲学会は1990年のチュニジア学会から加入している。現在の加入学会は60に達しようとしている。また開催地も2000年のボローニャ、今年のブタベストと、フランス語圏以外でも開かれるようになった。

学会のプログラムは全体講演、ターブル・ロンド、一般研究発表の三本建てで、特色は分科会に分かれての研究発表にある。発表20分、質疑応答10分で、フランス語で発表する以外には、何の条件も、制限もない。発表者は老大家から若手の研究者まで、経歴も年齢もさまざまで、会長、副会長もいつも発表している。1996年パリ大学で開かれたデカルト生誕400年記念学会には、発表者は千人を超えた。学会発表はそのつど発行されるActesに必ず掲載される。

ブタペストの学会のテーマは Le Même et l'Autre. Identité et Différence. で、ジャン=リュク・マリオン教授の全体講演で始まり、5 つの分科会で約180の一般研究発表がなされた(ただし少なからぬキャンセルがあった)。テーマの関係から、レヴィナスについての発表が目立った。日本人発表者は9人。ターブル・ロンドでは L'altérité de l'autre, en hommage à Paul Ricoeur. があり、またSONYの技術提供でブタベストとパリを結んでの vidéo-conférence がおこなわれた。

総会では、新たにマダガスカルの哲学会の加入が認められ、新しい事務局長にルーヴァン大学 のジャン・ルクレールク教授が選ばれたが、次回の開催地は決定されなかった。

しかし最近になって次回の開催地とテーマが決定したので、それをお知らせする。日程は2008年8月28日~9月1日、場所は1990年と同じテュニジアのテュニス。主催は Académie Tunisienne des Sciences des Lettres et des Arts. テーマは L'universel et Le devenir de l'humain. 詳細は会報で。

(久米 博)

「新しい哲学実践」についての国際会議 (2006年11月15日-16日) に参加して

「新しい哲学実践」についての国際会議(Colloque international sur les «Nouvelles Pratiques Philosophiques» à l'Unesco: 15 et 16 novembre 2006)がパリ7区のユネスコ会館で開かれた。ちなみに開催日の二日目に当たる11月16日は、ユネスコが公認する「哲学の日 journée de la philosophie」である。この会議は「新しい哲学実践」フランス委員会によって組織され、毎年開かれている。会議には五大陸を含む世界各国から大勢の参加者があり、この分野への関心の高さに驚かされた。参加者の多くは、学者というよりも教師、コンサルタントといった実践家である。会議のワーキングランゲージは、フランス語、英語そしてスペイン語の三言語であった。開会式、総会と講演の後、二日間にわたり7つの会場に分かれてワークショップが持たれた。

ユネスコ高等教育局の Sonia Bahri による「ユネスコと哲学の教育」と題した開会のあいさつ で始められたプレナリー・ミーティングでは、Merete Baekkevold と Beate Borresen (ノルウェー)、Marie-France Daniel (カナダ)、Ibanga Ikpe (ボッワナ)、Oscar Brénifier (フランス) による 4 つ の講演があった。以下、これらの講演から見えてくる「新しい哲学実践」とは、どのようなトレンドか、何ゆえに最近そうした動きが加速されているのか、またそれは南北でどのような異なる 意味を持つのか、といった点について触れておきたい。

Oscar Brénifier(哲学実践研究所:Institut de Pratiques Philosophiques, IPP)の講演がかい摘んで 示したように、1980年代以降、フランスをはじめとするヨーロッパ各国から発して、哲学カフェ、 子供の(あるいは、子供のための・といっしょにする)哲学、哲学コンサルテーションのような 哲学実践が盛んになってきている。とくに1991年に、日本でもベストセラーになった『ソフィー の世界』が世に出てからというもの、この方面の盛況ぶりにはめざましいものがある。アカデミ ズムの哲学が不況続きであるのを尻目に、この方面では入門書や概説書が続々と出版されて売れ 行きも好調である。哲学カフェが盛んなフランスでも子供の哲学に対してある種のアレルギー反 応――つまり哲学は、ほんらい大人のものであるという前提から来る拒否反応――が見られたと いうが、ベルギーやカナダ、ノルウェー、オーストラリア、ブラジルでは、はじめから好調であ った。また最近はフランスでも、Michel Tozzi (モンベリエ第3大学) らの活躍により、子供の 哲学が盛んになってきている。講演者が哲学のパラダイム・チェンジと呼んでいる、こうした現 象の背後には、哲学界におけるアカデミズムと大学の外での哲学実践とのあいだの緊張関係があ るように思われる。他方、大学の外での哲学というものが考え難いわが国では、そうした緊張関 係がバネとなって始まる運動も起こり難いだろう。とまれ、大学を中心としたアカデミズムの哲 学が、書き言葉による、独語的な、孤独な思考によって特徴づけられるのに対して、新しい哲学 実践は、話し言葉による、対話的、共同的思考によって特徴づけられる。人びとのあいだにあっ て問いかけること (questionnement)、話し合うこと (dialogue) を重んじるが、しかし自分で考

える(penser par soi-même)ためにそうするのである。自分で考えることができる個人を育て、またそれらの諸個人が他人の意見に耳を傾け、それを尊重し、暴力によらず対話によって協調をめざす社会をつくろうとする、そのような志向をもった、これらの新しい哲学実践は民主主義を重んじる西欧社会の根本にかかわる運動であろうが、逆に民主主義への危機感の現われであるようにも思われるのである。

それでは、どのようにしてそういう危機感が生じているのか。Marie-France Daniel(モントリオール大学)が述べたように、グローバリゼーションが民主主義の根幹を脅かしている。今日、グローバル化する知識社会では、自己責任が強調され、若者は「自信を持て!」と尻を叩かれる。政府は学校を国際的な競争に勝ち抜くためのエリート教育の場に変えようとしている。子供にとってもストレスの多い、負け組には辛い世の中である。世界中の大都市で、学校現場で暴力が問題になっているのもグローバリゼーションと無関係ではない。そんな世の中だからこそ、新しい哲学実践が叫ばれるのである。しかし、じつはこの運動はもろ刃の剣である。というのは、たしかに、どのようにして暴力によらず問題解決が可能かを考えるためには子供の哲学をはじめとする新しい哲学実践とその教育が大事であると考えられる、その一方で、他所でもないグローバル化する知識社会を生き抜くための問題解決のスキルとして哲学を教え学ばせるのだとする考え方も実際あるからだ。

Merete Baekkevold/Beate Borresen(初等・中等教育アドバイザー/オスロ大学)は、後者の立場から発言した。国民が「知識基盤社会に積極的に参加するため」に哲学教育を活性化し、倫理能力を養うというのである。ノルウェーでは、そうした路線で子供のための哲学(P4Cと呼ばれる、Philo. For Children)が政策化されている。そのための教員養成も実施されているようである。もちろん民主主義や多様性と対話を重んじる価値観が教えられるのだが、目標は知識社会への適応なのである。なお現場では、コストがかかる、時間がかかるなど、政策への批判、アンチ・インテレクチュアリズム(子供に哲学は難しすぎる!)から来る反発など、抵抗もあるとのこと、ノルウェーの事情は容易ではないようだ。

さらに新しい哲学実践をめぐる事態の複雑さの一端を明らかにする話が、アフリカからの報告である。Ibanga Ikpe(ボツワナ大学)が "The Challenges And Prospects Of Philosophical Practice In African Universities" と題して話した。いまアフリカの大学でクリティカル・シンキングが盛んである。なぜか?——それには政治経済的な理由がある。グローバリゼーションのなかでアフリカ諸国に新自由主義的政策を押しつける世界銀行やIMFは、伝統的な哲学教育には予算を配分しないよう政府に要求しているという。哲学科が予算上の援助を獲るためには、哲学教育を市場のニーズに適合させるカリキュラムの「改革」を実行することが求められる。1980年代~90年代、哲学史研究などの伝統的な教育研究の領域が縮小されたのに対して、新たに導入されたのがクリティカル・シンキングや哲学コンサルテーションの教育である。こうした話を聞くと、哲学の世界にも南北問題があるのだということを痛感させられる。

さて、続く分科会では、二日間にわたって、さまざまなテーマについて発表が行なわれた。た しかに、クリティカル・シンキング、哲学カフェ、子供の哲学、哲学コンサルテーションなどに 関する実践報告や研究発表が多かったのは事実だが、他方、哲学の古典をアフリカ諸国の(公用語として用いられている英語やフランス語以外の)諸言語に翻訳するプロジェクトなども紹介された。私は、"L'enseignement de la pensée critique à l'université japonaise" と題して、私の勤務校である大阪大学の全学共通教育におけるクリティカル・シンキングの教育実践について報告した。そのなかで、いま日本では改憲が策動されているが、全国で六千を超える数のいわゆる「草の根・九条の会」が誕生し、憲法9条について民主的な議論を高めようとする機運が生まれつつあること、その運動のなかでクリティカル・シンキングの教育を民主主義の発展に向けて活かすチャンスがあることを主張した。日本のみならず世界中で哲学教育が平和の探求に役立つことを願う。

なお、会議のワーキングランゲージはフランス語、英語そしてスペイン語の三言語であったが (ドイツ語が入っていないことに注意したい。ドイツ語圏からの参加者はきわめて少数であった)、 分科会が各言語を単位としてまとめられていたことも影響して、それぞれのワークショップの議 論が言語の壁によって隔てられてしまったかの感があった。複数の言語を用いる国際会議の実施 はたいへんであり、スタッフの苦労は計り知れないが、工夫の必要とされるところであろう。

(望月 太郎)

書評への反論

注:字数節減のため、記号を用いた。

H = Heidegger,

N = Nazisme

SZ = Sein und Zeit.

B p h = Beiträge zur Philosophie,

H N = Heidegger & Nazisme,

である。

本誌第8号に拙著『政治と哲学――〈ハイデガーとナチズム〉論争史の一決算――(上下)』への「書評」が掲載された。編集部と評者に感謝するが、内容的には本質部分で不当なものあり、研究史上も重要なので、著者としては黙過するわけにはいかない。以下、紙幅制限のため論述不全となりうるが、別途紙幅が与えられれば、いかようにも再対応する。

- 1. p.195/l.15~6.「個的実存の有限性の克服を民族の運命的可能性に賭けたわけで」と評者は 拙著のH解釈を要約していう。たしかに、H自身が SZでこの種の言説を行ない、ここからHの N加担を論ずる論者もいる。しかし、拙著は、この種の文言は只一度しか見られないことから、慎重に対応し、一方ではフーコーに倣ってデカルトからカントを通って現代思惟へといたる 《Wer》への問いの系譜に敷衍可能とすると同時に、他方ではH自身の後の大作 BPhに見られる 《Wer wir sind?》から《Ob wir sind?》への移行を参照して、最終的にはH独自の最後者の問題意識によってこれを相対化している(上巻p.87)。『存在と時間』(SZ)とは、伝統的哲学が「存在」を、「生成」との対比において、「永遠の相」において論じてきたに対し、「時間」さらには「歴史的固有性」における「現存在の存在了解」から捉えなおそうということであり、「有限性」を「引き受ける」ことは必至であっても、「克服」することなど、H的思惟ではない。結局、この「克服」概念の不用意な使用を含めて「個人〜民族(というよりN)」レヴェルでHN問題を考えているか、それとも「歴史的有限性」を「存在」思惟の不可避の契機として「現存在〜歴史〜存在」のヴェクトルで考えるか、評者と拙著のこのヴェクトルのいわば90度のずれは最後まで埋まっていない。(以下、紙幅の関係で、さらに略述する。)
- 2. p.195/l.12~p.197/l.9. 当時のナチ新聞その他のジャーナリズムが伝えるHのN運動との直接の接触の現場を上記の存在思惟の立場から解釈する拙著の諸頁を、評者は、評者流に要約したあとで、いう。「こうした解釈」は「X」とは「どうにも平仄が合わない」。ところで、ここにいう「X」とは、「バーデン家具職人親方大会」で「突撃隊に囲まれて演説し、 \langle ホルスト・ヴェッセル \rangle の歌に送られて退場する学長ハイデガー」の「当時の新聞の伝える」「あのときの姿」と「あのときの偉大な哲学者の発言の一般に与えた影響」である。実のところ当方の手持ちの資料

ではこの「演説」の如何は判らないが、同種の場面は複数検討したから、後者と同様とみてまず 大過はないだろう。また、このときの「影響 | 如何も、事実上は、評者も筆者も推定しうるのみ であるから、今は措く。以上を条件にして、端的に言おう。(1) 拙著の「解釈」をH思惟そのも のに立脚する十全な根拠提示をもって否認する論説であれば尊重するが、たかが一枚の(しかも、 おそらくナチ系の)「新聞」記事を「平仄」の基準とするような言説は、学問的にはすでにそれ 自体で首肯し難い。この新聞記事が小なりといえどもHとH思惟の全容と本質を開示(露呈)し ているというのであれば、それを証明されたい。(2)「影響」問題を別様に取り上げれば、H思 惟が20世紀の諸思潮に広範な「影響」を及ぼし、ある意味では哲学と学問の方向を変えたという 周知の事実と、評者の依拠するこの「X」とは「平仄が合う」のであるか。「合う」ということ になれば、20世紀諸思潮はおおむねNの「影響」のもとにあるということになるが、それを証明 されたい。(3) この「演説」状況はおそらく「1933年」のもので、「1933年」といえばドイツ国 民の多くはNとともに(カントやリオタールのいうあの愛すべき「超越論的幻影」のなかで) 「熱狂」状態にあった。その「歴史的に固有」の混沌状態のなかで、ドイツ・ナショナリズムが 激昂し、ドイツ一般大衆、ドイツ学生運動、保守革命思想、ナチズム、ハイデガー思惟……等々 が共-生起し、相互に交錯し、時に相互-共感し、そして再び分岐し、各々の運命を辿った。この 全体的な動きのなかで拙著は、過去70年の論説・論争を踏まえながら、上記の諸問題を含むHN 問題の多く(ほぼ全て)を新たに論じ直しているはずである。(以下、さらに略述。)

3. p.197/l.10~27. 評者は、ここでも拙著の一部分を評者流に(筆者には多少迷惑なかたちで)要約しながら、拙著が「倫理・政治」問題を捨象して「存在」問題に専念していることを訝っている。新カント派流の「倫理-存在」二元論に抗して、H自身も時に倫理問題の捨象を語った。しかし、H思想全体から見れば、20世紀の存在論的転回は「存在」概念をより豊かなものとし、そこから倫理問題をも捉え直したのであって、拙著も随所(上巻p.228~他)でそれを指摘・確認している。(なお、評者は拙著が「90名」の論者と「120編以上」の論著を取り上げているというが、実際は「177名」「180編以上」である。)

(中田 光雄)

日仏哲学会2006年度(2006年9月-2007年8月)活動報告

(1) 秋季研究大会

2006年9月9日に法政大学市ヶ谷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時分~12時10分

A会場 司会:杉山直樹

伊多波宗周: ブルードンにおける「社会」について

藤田 尚志:ベルクソンと目的論の問題――『創造的進化』から『二源泉』へ

三河 隆之:ジャンケレヴィッチのベルクソン読解の変遷と逸脱

B会場 司会:村瀬鋼氏

高橋 若木:沈黙のコギトの語る言葉~無償性のアポリア~

山森 裕毅:ドゥルーズにおけるアルトー概念の使用について

---無能力 (impouvoir) の観点から

[総会] 13時30分~13時55分

[シンポジウム] 14時~17時40分

テーマ:パスカルと現代――パスカル解釈をめぐって

司 会:山田 弘明

塩川 徹也:パスカルにとって「パンセ」とは何であったか

山上 浩嗣:パスカルにおける「習慣」の問題

武田 裕紀:パスカルにとって真空とはどういう問題だったのか

(2) 春季研究大会

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。

[一般研究発表] 10時~12時40分

司 会:杉山直樹(前半)·中田光雄(後半)

若松 猛:ジュール・ラシュリエの主体概念

高島 香:バシュラールにおける想像力の垂直性と文学的風景の形成

柴田 健志:アンドレ・バザンの映画美学に関する考察

――マルロー批判を中心にして

沼田 千恵:稀少性と人間――サルトル集団における稀少性の位置づけ

日仏哲学会2006年度活動報告

[シンポジウム] 14時~17時

テーマ:19世紀フランス・エピステモロジーとベルクソン

司 会:安孫子信

三宅 岳史:ベルクソン哲学における非可逆性と偶然性の受容

――エネルギー論と原子論の間で

池田 祥英:19世紀末のフランスにおける社会学の確立

――ガブリエル・タルドの思想を中心として

杉山 直樹:「プラグマ」という媒介

―エピステモロジーとスピリチュアリスムの交差について

(3) 『フランス哲学思想研究』第12号 (本号) 発行 2007年8月31日

お知らせ

ベルクソン「創造的進化」刊行百周年記念国際シンボジウム実行委員会主催の連続シンボジウム、ならびに、関連企画として、同実行委員会と東大グローバルCOE「死生学の展開と組織化」共催のワークショップが以下のように開催されますのでご案内いたします。(詳細は下記URLでご確認下さい。http://www.cms.k.hosei.ac.jp/project-Bergson-Japan/)

■シンポジウム

「生の哲学の今―ベルクソン『創造的進化』刊行百周年記念国際シンポジウム」 2007年10月16日-20日

- ①第1日:『創造的進化』の哲学
 - 10月16日(火)学習院大学 創立百周年記念会館小講堂
 - 1) 開会式(10:00-10:30)
 - 2) セッション 1 (10:30-12:10) (司会:安孫子信) フレデリック・ヴォルムス (リール第三大学) +杉山直樹 (学習院大学)
 - 3) セッション 2 (14:00-15:40) (司会:杉山直樹) ジャン=クリストフ・ゴダール (ポワチエ大学) +藤田尚志 (日本学術振興会)
 - 4) セッション 3 (16:00-17:40) (司会:藤田尚志) ピエール・モンテベロ (トゥールーズ第二大学) +平井靖史(福岡大学)
 - 5) 全体討議(17:40-18:30)(司会:安孫子信)
- ②第2日:哲学史・科学史の中の『創造的進化』
 - 10月17日 (水) 法政大学 スカイホール (ボアソナードタワー26F)
 - 1) 開会式(10:00-10:30)
 - 2) セッション 1 (10:30-12:10) (司会:金森修) ジャン・ガイヨン (パリ第一大学) +安孫子信(法政大学)
 - 3) セッション 2 (14:00-15:40) (司会:安孫子信) ポール=アントワーヌ・ミケル (ニース大学) +金森修 (東京大学)
 - 4) セッション3(16:00-17:40)(司会:杉山直樹)アルノー・フランソワ(リール第三大学)+ミシェル・ダリシエ(パリ中国・日本・チベット文化研究所)
 - 5) 全体討議(17:40-18:30)(司会:杉山直樹)

- ③第3日:『創造的進化』と現代思想
 - 10月20日(土)京都大学 文学部新館第3講義室
 - 1) 開会式(10:00-10:30)
 - 2) セッション 1 (10:30-12:10) (司会:杉村靖彦) ジョン・マラーキー(英ダンディー大学)+檜垣立哉(大阪大学)
 - 3) セッション 2 (14:00-15:40) (司会:望月太郎) マイケル・コルクマン&マイケル・ヴォーガン (英ウォリック大学) +合田正人 (明治大学)
 - 4) セッション3(16:00-17:40)(司会:金森修) スザンヌ・ガーラック(米カリフォルニア大学バークレー校) +守永直幹(宇都宮大学)
 - 5) 全体討議(17:40-18:30)(司会:金森修)

■関連企画:

ワークショップ

「生の哲学の彼方 ベルクソン 「道徳と宗教の二源泉』 再読」

- 10月18日(木)東京大学 文学部教員談話室
- 1) 開会式 (10:00-10:30)
- 2) セッション1 (10:30-12:10) (司会:鈴木泉)岩田文昭 (大阪教育大学) +杉村靖彦 (京都大学)[レスポンス] フレデリック・ヴォルムス (リール第三大学)
- 3) セッション 2 (14:00-15:00) (司会:塚本昌則) 瀧一郎 (大阪教育大学) 「レスポンス]アルノー・フランソワ (リール第三大学)
- 4) セッション3(15:20-17:00)(司会:杉山直樹)
 鶴岡賀雄(東京大学)+中村弓子(お茶の水大学)
 [レスポンス]ジャン=クリストフ・ゴダール(ポワチエ大学)
- 5)全体討議(17:00-18:00)(司会:安孫子信)

日仏哲学会入会手続きについて

本学会への入会希望者は、下記事務局まで「入会申込書」を、原則として電子メールでお送り下さい。そこには氏名、郵便番号、所属、専門分野、正会員の推薦者名(会則第5条による)を記載して下さい。入会が承認されましたら、直ちに下記口座に会費のご納入をお願い致します。本会の正会員の会費は年額3000円です(会則第9条による)。

(事務局) 〒102-8160 千代田区富士見2-17-1 法政大学80年館608号 安孫子信 TEI:03-3264-9758 FAX:03-3264-9840 (安孫子宛と明記のこと) E-mail:abiko@hosei.ac.jp 郵便振替口座 記号 番号 00120-6-194046 加入者名 日仏哲学会

2008年春季·秋季研究大会一般研究発表応募要領

2008年の春季大会は3月22日に同志社大学で、秋季大会は9月6日あるいは13日に東京(会場未定)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2007年11月末日までに、秋季大会希望者は2008年5月末日までに、下記事務局宛にお送り下さい。

(事務局) 〒102-8160 千代田区富士見2-17-1 法政大学80年館608号 安孫子信

なお発表要旨を当該年度の機関誌に掲載しますので、発表後に改めて1200字以内(タイトル、 発表者名、改行に伴う空白を含む。仕上がり1ページ以内)の要旨を機関誌編集委員長宛てに、 電子ファイルでお送りください。締め切り及び送付先は、公募論文応募規定をご覧下さい。

『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、日仏両哲学界の交流に寄与するもの
- 2) 応募資格:日仏哲学会会員
- 3) 原稿の形式:ワープロによる完全原稿。和文・仏文を問わず、1行全角43字(半角86字)の 設定で横書き、タイトル、著者名、注も含めて300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12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43字×36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、郵送必着
- 6) 原稿送付先:〒177-0033 練馬区高野台3-15-35 サンクレスト石神井公園503号 鈴木 泉

(E-mail: IzumiSZ@aol.com)

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。

「会員の声| 投稿規定

本コーナー設置の趣旨は、会員の意見を多様なかたちで取り上げ、学会の活性化を図ることで す。以下の規定に従い、ご投稿下さい。

- 1. 内容は、海外の学会活動、研究動向の紹介、機関誌掲載の論文に対する意見、書評への意見等。
- 2. 枚数は、概ね2000字以内。
- 3. 投稿の締め切りは、毎年12月31日。
- 4. 寄せられた原稿の掲載の可否については、編集委員会に一任とする。

原稿送付先:〒177-0033 練馬区高野台3-15-35 サンクレスト石神井公園503号 鈴木 泉

(E-mail: IzumiSZ@aol.com)

日仏哲学会会則

- 第1条 本会は、日仏哲学会 (Société franco-japonaise de 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
 - 口 替助会員
 - 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12号をお届けします。本年度より本学会の会計年度(毎年9月1日より8月31日まで)に合わせて、一年度分の春季大会及び秋季大会のシンポジウム報告と一般研究発表要旨を掲載しています。昨年度から開設した「会員の声」への投稿も増えてきました。学会の活性化のための一助となれば幸いです。今後とも、奮ってご投稿くださいますよう、お願いいたします。

7月に行われた役員選挙の結果を承けて、新年度(2007年9月)より編集委員が交替します。 私たちが編集委員を務めさせていただきました、3年間のあいだに、判型・表紙デザインの変更 の他、いくつかの改革を実施しました。世は「改革」ブームですが、本誌の改革は学会と会員の 活動を高めることに資するものと信じています。みなさん、ご協力ありがとうございました。

(旧編集委員 望月(委員長·文責)、安孫子、澤田、塩川、鈴木、杉村、谷川、湯浅)

新理事(2007年9月より、五十音順、会長*、副会長**、事務局長***)

安孫子信*** 香川知晶 金森 修 久米 博 小林道夫** 財津 理 坂部 恵澤田直之 塩川徹也 杉村靖彦 杉山直樹 鈴木 泉 谷川多佳子 中村弓子 庭田茂吉 松永澄夫* 松葉祥一 望月太郎 山田弘明 湯浅博雄

新編集委員(2007年9月より、五十音順、委員長*)

香川知晶 金森 修 澤田直之 杉村靖彦 杉山直樹 鈴木 泉*

Sommaire

Colloque automne 2006 :					
Hiroaki YAMADA, Introduction					
Tetsuya SHIOKAWA, La « pensée » selon Pascal · · · · · · · · · · · · · · · · · · ·	3				
Hirotsugu YAMAJO, Le problème de la coutume chez Pascal ······	16				
Hiroki TAKEDA, Qu'est-ce que le vide chez Pascal ?	28				
Colloque printemps 2007 :					
Shin ABIKO, Introduction ····	38				
Naoki SUGIYAMA, Lieu de l'esprit — entre l'épistémologie et le spiritualisme · · · · · · · · · · · · · · · · ·					
Takeshi MIYAKE, Les fonctions du choix des hypothèses chez bergsonisme et conventionnalisme · · ·					
Yoshifusa IKEDA, Contribution de Gabriel Tarde à l'établissement de la sociologie française					
à la fin du XIX ^e siècle ·····	63				
Brefs résumés des communications aux colloques 2006/2007 ·····	72				
Études :					
Nobuaki IWASA, Privilège du Cogito ·····	82				
Tomomi ASAKURA, Sur la théorie de la « notion » dans l'Ethique de Spinoza ·····	92				
Hideharu OHI, « Le schéma dynamique » de Bergson · · · · · · · · · · · · · · · · · · ·	101				
Takashi SUGIMOTO, De la place qu'occupe la religion chrétienne					
dans les Deux Sources de Bergson.	111				
Hisashi FUJITA, Bergson et le problème de la téléologie					
— Pour le centenaire de L'Evolution créatrice — (1907) ·····	121				
Takayuki MIKAWA, Des totalités organiques à la simplicité éthique					
— La lecture de Bergson et sa déviation chez Jankélévitch — · · · · · · · · · · · · · · · · · ·	133				
Toru KOBAYASHI, La liberté de la peinture : Merleau-Ponty et Deleuze	142				
Toshihiro FUJIOKA, Répondre à la voix venant d'une autre rive					
— le « me voici » chez Emmanuel Levinas — · · · · · · · · · · · · · · · · · ·	151				
Comptes rendus	161				
Opinions	213				
Éditorial	226				

『フランス哲学・思想研究』第12号

発 行 2007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 価 1000円

Revue de Philosophie Française $N^{\rm o}$ 12, 2007 Société franco-japonaise de philosophie