

2008

Revue de Philosophie Française

フランス哲学・思想研究

13

日仏哲学会

Société franco-japonaise de philosophie

目 次

2007年秋季シンポジウム：ジャック・デリダ追悼

イントロダクション	松葉 祥一	1
贈与・忘却・制度——制度化の思想としてのデリダ——	廣瀬 浩司	3
『絵葉書——ソクラテスからフロイトへ、そしてその彼方』をめぐって ——2007年9月8日に開催された日仏哲学会「デリダ 追悼シンポジウム」における口頭発表——	若森 栄樹	13

2008年春季シンポジウム：記憶の哲学と歴史叙述——晩年のリクールの思索から

はじめに——趣旨説明	杉村 靖彦	24
記憶と歴史をめぐる三つの問題提起	久米 博	26
物語の後で——『時間と物語』から見た『記憶・歴史・忘却』——	佐藤 啓介	29
歴史研究と記憶——西洋史学の立場から——	長井 伸仁	39
諸判断の葛藤——記憶・証言・歴史——	杉村 靖彦	48

2007年秋季大会・一般研究発表要旨

スピノザにおける「先立ち」について	大野 岳史	59
「憐れみ」から「良心」へ——ルソー道徳哲学の変遷——	佐藤 真之	60
〈キリスト教的神学〉論争再読——20世紀フランス宗教哲学の一稜線——	佐藤 啓介	61
「存在論」における「芸術」をめぐって——メルロ＝ポンティとハイデガー——	菅田 大介	62
他者と偶像——レヴィナスにおける哲学と芸術（序論）——	小手川正二郎	63
カヴァイエスとデリダにおける弁証法という概念の差異について	近藤 和敬	64
ドゥルーズにおける構造主義再考	小林 卓也	65

2008年春季大会・一般研究発表要旨

ライブニッツにおける記憶と同一性の問題	山口 裕人	66
アントナン・アルトーにおける有機体の問題	山森 裕毅	67
身体と声——サルトルの想像力理論と映画の歴史——	柴田 健志	68
J.-T.デサンティにおける認識論的多元主義	国領 佳樹	69

公募論文

スピノザにおける神の必然的実在と「先立ち」	大野 岳史	70
「ベルクソン左派」——ジョルジュ・ソレルのベルクソン哲学受容について——	伊東 俊彦	79
〈キリスト教的哲学〉論争再読——20世紀フランス宗教哲学の一水脈——	佐藤 啓介	89

「存在論」における「芸術」をめぐって——メルロ＝ポンティとハイデガー——	……	菅田 大介	98
顔と偶像——レヴィナスにおける哲学と芸術（序論）——	……	小手川正二郎	108
Question de l'« œuvre » chez Emmanuel Lévinas	……	渡名喜庸哲	118
待ち伏せる存在			
——ジル・ドゥルーズのスピノザ／ライブニッツ解釈における動物の問題——	……	千葉 雅也	128
どうすれば再び思考し始めることができるのか			
——ドゥルーズの「思考の實在的経験の条件」について——	……	山森 裕毅	137

書評

久米・中田・安孫子編『ベルクソン読本』	……	鈴木 泉	146
Masaki HARADA, La physique au carrefour de l'intuitif et du symbolique			
——Une étude épistémologique des concepts quantiques			
à la lumière de la phénoménologie herméneutique——	……	三宅 岳史	153
東洋大学哲学科編『哲学の現場、そして教育——世界の哲学者に聞く——』	……	山田 弘明	158
萱野稔人著『権力の読み方——状況と理論——』	……	檜垣 立哉	162
村松正隆著『〈現われ〉とその秩序——メース・ド・ピラン研究——』	……	杉山 直樹	166
越門勝彦著『省みることの哲学——ジャン・ナベール研究——』	……	高橋 克也	170
石崎晴己・澤田直編『サルトル 21世紀の思想家			
——国際シンポジウム記録論集——』	……	谷口佳津宏	174
鈴木道彦著『越境の時——1960年代と在日——』	……	澤田 直	177
永井晋著『現象学の転回——「顕現しないもの」に向けて——』	……	杉村 靖彦	180
関根小織著『レヴィナスと現れないものの現象学			
——フッサール・ハイデガー・デリダとともに反して——』	……	村上 靖彦	184

会員の声

『創造的進化』刊行百周年をめぐって	……	藤田 尚志	189
学会運営に関する提言	……	中田 光雄	192

その他

2007年度活動報告	……		194
入会手続きについて	……		196
2009年春季・秋季研究大会一般研究発表応募要領	……		196
「フランス哲学・思想研究」公募論文応募規定	……		196
「会員の声」投稿規定	……		197
日仏哲学会会則	……		198
編集後記	……		199

2007年秋季シンポジウム

ジャック・デリダ追悼

INTRODUCTION

松葉 祥一

ジャック・デリダが亡くなってからすでに四年が経った。日仏哲学会がデリダ追悼をシンポジウムのテーマに掲げるのは遅すぎるだろうか。いや、デリダが言うように喪が明けることは決してないのであり、哲学者の場合、その思考を批判的に検討することによってつねに追悼が可能であり、またそれのみが追悼となりうる。

まず廣瀬浩司氏が、「デリダ『死を与える』をめぐって」というタイトルで、前半、「死を与える」(廣瀬浩司・林好雄訳、ちくま学芸文庫、2004年)における贈与の概念の分析を行った。贈与とは、何よりもレヴィ=ストロース的な「交換」と区別されるものである。交換が負債とその返却の円環を前提とするのに対して、贈与の方はいかなる「固有化」も前提にしないからである。しかし、贈与はたんなる交換の中断でもない。ここでの贈与は、他者に暴力を与えると同時に、他者との関係なき関係を維持するものである。それは、自己触発と他者触発がからみあう一つの「場」であり、構造的な全体性が両者を媒介している。『死を与える』という著作は、この構造的な全体性の遊動の記述なのである。そして、後半では、デリダとメルロ=ポンティの傾向性の違いが浮き彫りにされた。すなわち、この構造の記述の際、デリダが自己と他者のずれ、過去と未来のずれを強調し、差延の思想を展開するのに対して、メルロ=ポンティであればこうしたずれそのものを維持し、見えるようにする「肉」の概念を探求するであろう。その結果、J・ロゴザンスキーが論じているように、デリダにおいては言語の次元が特権化されるのに対して、メルロ=ポンティにおいては肉の次元での自己触発の可能性が維持されることになる。

次に鶴飼哲氏は「傷つける真理——論争におけるデリダ」と題して、デリダが関わった様々な論争を取り上げ、その位相を分析した。すなわち、フーコーやサル、レヴィ=ストロース、ラカンらとの論争に見られる「論争するデリダ」。シャビロらによるゴッホの絵画についての論争に「介入するデリダ」、ナンシーやリクールとの対話とも論争とも言える形式を経て、ハバーマスやガダマーと「対話するデリダ」である。その上で、提題者はデリダにおける「救し」の可能性と不可能性についての考察を行った。すなわち、南アフリカの真実和解委員会におけるような和解をテロスとしない救し、傷を癒さない救し、贈与の思考から救しの思考に向かうことの可能性と不可能性である。

最後に若森栄樹氏は、「『絵葉書——ソクラテスからフロイトへ、そしてその彼方』のさまざま

なモチーフをめぐって」と題して、『絵葉書』(若森栄樹・大西雅一郎訳、水声社、2007年)における「差延」概念の考察を行った。デカルトの『方法序説』第三部における「あることを信じる働き」と「それを信じていると認識する働き」との区別こそ、自己同一性をずらす働きであり、それが絵葉書で「君」と呼びかける所作そのものの意味である。こうして『絵葉書』の核心は、あらゆる形式における理性の独裁を、哲学、精神分析、文学を含めたあらゆる次元で停止させ、理性あるいは真理を武装解除していくべきだという命題にあることと結論づけられることになる。

以上の三氏の提題を受けて、司会者が、三者に共通する基盤として「他者」の思考をあげ、それがデリダ思想の様々なベクトルが収斂する点でもあると強引にまとめた上で、ディスカッションに入ったが、司会の不手際で十分な時間をとることができなかった。司会をつとめる予定だった湯浅博雄氏が、体調不良のため、急きょ司会を引き受けることになったこともあって、提題者との折衝など事前準備を行うことができず、提題者にも聴衆にもご迷惑をおかけしたことをおわびしておきたい。

贈与・忘却・制度

——制度化の思想としてのデリダ——

廣瀬 浩司

1 贈与と忘却

1991年に出版された『時間を与える』¹⁾の「前書き」でデリダは、この書物の元になった1977-78年度および翌年のセミナーの過程で、それまで贈与の問いを予告していたさまざまな問い（「固有なもの」「エコノミー」「痕跡」「名前」そして「残余」など）の総体を主題化するに至ったと述べている。したがって贈与の主題は、初期以来のデリダ思想を、総合すると言ったら言い過ぎならば、少なくともひとたび収斂させるものであった。他方以後の（91年に至る）著作は、「いわばすべて贈与の主題に捧げられていた」とも指摘される。『死を与える』の元になる講演が行われたのが90年であるから、贈与の主題はいわば初期のデリダから晩年のデリダへの移行期の主題であり、それゆえにおそらくは、デリダ思想全体をひそかに突き動かしている動機に深く関係していると思われる。

したがってこの主題の検討は、他のほとんどすべての主題を巻き込みかねないものだが、ひとまずは比較的明かな説明がなされている『時間を与える』に従って贈与の問題系を整理することから始め、そのうえでもうひとつの贈与論『死を与える』などの晩年の思想に至るその意義を、とりわけメルロ＝ポンティの制度化の思想を意識しながら考えてみたい。

(1) 円環と贈与

まずこの贈与の問題系は、構造主義的な立場とりわけモースの贈与論を論じたレヴィ＝ストロースの解釈との緊張関係で説明される。贈与は円環（cercle）に対立する。円環は、贈与が与える負債とそれに対するお返しが生ずる「交換」のシステムに関係する。デリダによれば、贈与が可能だとしたら、それはこうした円環に「ある侵入（effraction）が起きてしまっているであろう瞬間」（DT, 21）にはかならない。さらに彼は、キルケゴールの「決断という逆説的な瞬間は狂気だ」という言葉に言及したうえで、贈与は時間を中断する「瞬間」であること、ただしその瞬間は「時間的総合において連なる現在」としては思考できないと言う。それはそもそも時間に所属することなく、むしろ時間を「引き裂く」ものである（DT, 21）。

(2) 「現れないもの」としての贈与

したがって「限界的に言って、贈与としての贈与は贈与として現れてはならないだろう。贈与される人にも、贈与する人にも」（DT, 26）。贈与があるためには、贈与者と被贈与者がそれを贈与として認知（感謝）したり知覚したりしてはならないし、意識したり記憶したりしてはならない。贈与は、贈与として現前しないかぎり贈与となる。贈与者と被贈与者のどちらかが贈与を贈与として認めたとたん、それは〈記憶—現在—先取り〉〈過去把持—未来予持—未来の差し迫り〉あるいは「脱自」などといった「時間の時間化」を惹起し、「贈与の破壊のプロセス」を開始してしまうからだ。

(3) 贈与の「時間性」

このようにデリダは、現象学的な時間性における、時間の現出そのものに隠された働きとして、贈与のプロセスを語ろうとしている。それでは贈与という出来事が「ある」とするならば、それはどのような条件において、（非時間的な）時間性を切り開くのか。この問題に関して「忘却」「生き残り」「暴力」という三つの要素を挙げておこう。

(A) 贈与の肯定的な条件としての忘却

贈与を特徴付けるのは第一に、そこに「忘却」が機能していることである。贈与がそれとして認められた瞬間に円環に回収されてしまうとすれば、それはそれがなされた瞬間に「忘却」されなければならない。この忘却は根源的であり、精神分析的な記憶論をも逸脱する。精神分析における抑圧とその回帰という主題、さらには構造主義的な象徴的無意識もまた、贈与を円環へと回収するものにすぎないからだ。贈与が「ある」ような「時間なき時間」において「忘却は忘却し」「忘却はみずからを忘却する」（DT, 30）。したがって贈与のプロセスそのものに忘却ないしは忘却の忘却が内在しているものであり、それは「否定的な経験」すなわちたんなる記憶の喪失ではなく、むしろ「贈与の肯定的条件」（DT, 53）である。

(B) 贈与と生き残り

贈与を特徴付ける第二の要素は「死」である。贈与者という「主体」は、贈与を意図し、意識した瞬間に、すでに円環を開始している。この点に関してデリダは、「贈与者の審級（l'instance donnatrice）の死」について語る（DT, 132）。周知の通り、彼はすでに『声と現象』で「私の死は、〈私〉という宣告に構造的に必然的である」と述べていたが²⁾、『時間を与える』でもまた、「贈与者の審級の死」は贈与主体にとって「外的な自然的偶有性」ではないとされる。ただしこれは「死」または「死者」が与えるということではない。与えるのはあくまで「生」だが、この場合に「生」とは、「そこにおいて死のエコノミーが自己提示し、横溢するような場として考えられる。死とはしたがって「贈与者の審級には贈与が回帰しないことを定めるような運命」のことである。すなわち、贈与者の生が自己との関係において時間的な差異を孕んでいるということであり、問題は「死」そのものでも「永遠の生」でもなく、構造的な有限な「生き残り（survivance）」である（*Id.*）。このように贈与の瞬間は、「存在するものすべての彼方で」「みずからの記憶も持たずに」残ることなく残るような非時間的時間性を切り開く³⁾。

（C）暴力と反復

第三に、円環を引き裂くものとして、贈与の時間性はある種の暴力と関係する。贈与は一方で循環のプロセスへと取り込まれるが、それと同時に、このような円環の彼方で主体を不意打ちし、罨にかける。したがって「暴力は円環の内ないしは外部において、円環を反復したり中断したりするものとして、還元不可能に見える」（*id.*）。それは円環の条件として、円環そのものによってはけっして支配できないからだ。言いかえるならば、贈与という暴力は円環を中断すると同時に反復し、円環から逸脱すると同時にそこにみずからを組み込む。

こうして贈与は、一種の過剰なものへと転換する。いまや贈与と円環との関係は、対立や外在性の関係ではない。たしかに一方でそれは、円環や交換を中断し、互酬性やシンメトリーを破壊する。しかしそれは、円環に無縁なものにはとどまらない。「贈与は、円環に対して、無縁さ（*étrangeté*）」の関係を保持しなければならない。親しい奇妙さという関係なき関係を保持しなければならない」（DT, 19）。つまり贈与は単純に現前不可能なのではなく、まさにその瞬間に現前可能性との関係を保持する。この「瞬間」は、たんなる時間の引き裂きではなく、むしろこうした「引き裂き」と「再結合」が同時に生起するような「同時性なき同時性」だと言えるだろう。

したがって贈与とは、円環を中断するというよりは、それに対して絶えざる創造的な脱中心化を迫る過剰性のことではないか。それは円環を否定したり破壊したりするものではなく、円環が閉じられようとするまさにその瞬間に、その中心化を禁じ、それをふたたび開き、新たな中心化へのプロセスを起動させるものでもある。そして円環が構造主義的な「交換のシステム」を支えていることを考慮し、この「交換のシステム」のことを「制度」と呼ぶことができるとするならば、贈与は「制度」一般へと組み込まれてもいる⁴⁾。贈与とは言うなれば、諸制度におけるシステムの脱中心化と再中心化の連鎖を肯定するために導入されているのではないか。

2 秘密の言語とその歴史性

だがこのように地平の現象学を制度論的に掘り下げるかたちで歴史論・時間論を模索するのはデリダの向かう方向ではない⁵⁾。1990年の講演を元にした『死を与える』は基本的には宗教論だが、ここでは『時間を与える』で開かれた問題がどのように取り上げ直されているかという視点で問題を整理しよう。

（1）秘密の言語

第一は「秘密」の主題である。この主題は、一方では前記の「現れないもの」の地位を明確化するのに有益であり、他方でその読解可能性の問題として、言語の問題に接続している。

まずは「秘密」の（非）現出様態について。贈与はそれとして現れないものの贈与であるかぎり、秘密と密接に結びついている⁶⁾。秘密として保持されるものは、まさに存在なしで、存在の彼方で「残るもの」であるからだ。だからこの「秘密」にも、贈与と同様の逆説がつきまとう。たとえば『シボレート』でデリダは、ツェランの詩における「日付」をひとつの贈与として分析

し、「日付を保持し、それが出来事の記念をそこで保持するためには、それを消去しなければならない」ことを指摘する⁷⁾。日付は「みずからを消去するにしか室らない」と同時に「みずからを消去することで到来する」(*La date n'arrive qu'à s'effacer*)⁸⁾。日付が、そしてそれが保持する秘密がこのような「(非) 現出様態」を示すのは、それが隠されているからではなく、むしろ「蔽うこと」と「暴くこと」、「隠蔽」と「開示」、「記憶喪失」と「想起」といった対立に所属せず、また「真理」に所属しないからである⁹⁾。このような意味での秘密の不可侵性と残留可能性は、隠されたものの領域よりはむしろ、「あまりにも明白 (*trop évident*)」という「その現象性の本質的な表層性」に基づいている (DT, 194)。このことは、秘密が贈与と同じく、意味の不在よりも、一種の現象の過剰性に関係していることを示唆しているだろう。

第二にその読解可能性について。これは「理念性」の問題にかかわる。たとえば日付が読解可能なものとなるのは、その一回性を喚起し続けながら、同時にそこからみずからを解放することによってである。それはその「理念性」において、すなわち「つねに同一である」という性格において読解可能になるのだが、「この理念性は記憶において忘却をはらむ」と同時に「それは忘却そのものの記憶、忘却の真理」¹⁰⁾でもある。こうして秘密は、読解可能性と不可能性の境界を攪乱する。それは「読解不可能なもの」として「読解可能」であり、「読解可能なもの」として「読解不可能」である。すなわち秘密とは、言語的なものに場を与えながら、解釈による意味の回収を許さず、その意味で「永遠に読解不可能にとどまる」ものである (DT, 193)。

一見逆説的なことに、まさにこの根源的の秘密の主題を掘り下げることで、後期の「責任＝応答可能性」や「決断」の思想が明確化されていく。このことが集約的に示されているのが、キルケゴールが「おそれとおのき」で分析した、イサク奉獻の際のアブラハムの沈黙である。一方でアブラハムは、絶対的な責任としての信仰の証言者であると同時に、神との絶対的に単独の関係において、沈黙を守らなければならない。他者であるイサクに対しては、彼は「嘘をつくことなく語り」「応答することなく応答する」(DM, 105)。責任＝応答可能性とは、「共同体がすでに聞くことができるようなもの(・・・)とは異質な言語によって、つねに予告される」からである。

このようにしてアブラハムは「他者の言語」(DM, 105)を語りつつ、「秘密に繋ぎ止められ」「彼が保持する秘密によって保持されている」(DM, 172)。だから彼が責任をもっておこなう決断は「受動的で能動的な責任」であり、他者への絶対的な従属のさなかに行われる決断に他ならない (DM, 172)。デリダが別のところで述べているように、絶対的な決断、とりわけ「正しい」決断は、なにかしら受動的なもの、さらには無意識的なものをはらんでおり、それは「あたかも決断者が自由であるためには、彼がおのれ自身の決断に触発されるがままにならなくてはならず、またこの決断が他者から来たかのようになくてはならない」¹¹⁾。

このような根源的な受動性ないしは異他触発 (*hétéro-affection*) をはらむ限りにおいて、自由な決断は非知と非規則の間の中で行なわれなければならない。といってもこれは、規則と知の単純な不在ではなく、「定義上からしていかなる知にも、また保証としての保証にも先立たれないような再制度化 (*réinstitution*) である」とデリダは言う¹²⁾。したがって問題はまたしても、決断の瞬間をたんに断絶とみなすことではなく、むしろそれが新たな「制度」に対していかなる「無

縁さの関係」を創設するかということである。それではこの制度において、他者はいかなる役割を演じているのか。

(2) tout autre est tout autre.

自由な決断は「他者の言語」を語りながら「あたかも他者から来たかのように」行われる。だがこの「他者」とは何か。「あたかもcomme si」という限定は何を含意しているのか。この問いに答えるには彼の他者論一般を再検討しなければならないが、それはむろん膨大な問いである。ここでは、『死を与える』で提示されるtout autre est tout autre. という表現について立ち止まってみよう。この表現は「(総称としての)すべての他者」と、「まったく他なるもの」という二つの意味に解釈されるtout autreという言葉を繋ぐことによって、そこにおける非決定性を語ろうとしたものである。問題は、とりわけキルケゴール的な信仰、すなわち無限の神との関係の単独性を、倫理の普遍性や言語的な一般性との関係へと接続することであり、その過程でレヴィナスの倫理との混淆も指摘される。だがハイデガーやバトチカ、フロイトをも交えて行われるこの議論の詳細にここで立ち入ることはできない。

そのかわりに注目したいのは、「まったく他なるもの」との関係が、隣人などあらゆる他者たちとの関係と混淆するという議論において、デリダがあっさりとフッサールの「デカルト的省察」の他我構成論を肯定していることである（DM, 110）。「私の意識にはけっして根源的に現前せず、付帯現前的かつ類比的にしか統覚できない」他我のありかたこそが、いわば「まったく他なるもの」と「あらゆる他者」との共通の根源であるかのように提示される。

周知の通り、デリダは最初のレヴィナス論である「暴力と形而上学」でも、フッサールの他我構成論をレヴィナスの批判から守ろうとしていた。フッサールの他我構成論は、他者の超越性や他性を消し去るものではなく、いわば現出と非現出によって織りなされた「システム」を問題にする。他者は根源的に現前せず、けっして主題化できないが、にもかかわらずその現出を問題にしたのがフッサールである。他者は根源的に現出しえないものとして現出するが、これは「他者を他者として目指す志向性の、媒介的 (médiat) な性格」の還元不可能性を指し示している非客観的な媒介の「システム」こそが検討されなければならない。「フッサールが私たちに語っているのは、このシステム、すなわちこの現れ (apparaître) と、他者を生身で主題化することの不可能性のシステムである」¹³⁾。

そして興味深いことに、このシステムの問題こそが「出来事の場合と歴史の可能性」¹⁴⁾ とかかわっている。『全体性と無限』のレヴィナスは、全体性と歴史の彼方について語る。彼にとって歴史は有限な全体性である。それに対してデリダはむしろ全体性と無限の差異にこそ、歴史の可能性を置く。

おそらく示さなければならないのは、(中略) 歴史が全体性と無限の差異に位置していること、それこそがレヴィナスが超越とか終末論などと呼ぶものだということだ。ひとつのシステムは有限でも無限でもない。構造的全体性は、その働きにおいて (en son jeu) この二者

択一から免れる。それは始原論と終末論から逃れ、それらをこの構造的全体性の内に刻み込む¹⁵⁾。

このような全体性と無限の差異の働き（＝遊び）こそが、他者の現出を媒介し、そしてまた「まったく他なるもの」と「すべての他者」との非決定性の「遊び」を伴っているのであろう。アブラハムの決断の瞬間のアポリアは、この構造的な全体性の遊働の時空間を保持している。だからこそ、たとえばアブラハムの「秘密」は、最高の情熱として伝達不可能なものであるとともに、まさに秘密のまま伝達されなければならない。キルケゴールが描いているのは「反復される絶対的な始まりの非歴史性」と、このような絶対的始まりのたえざる反復において、「一步進むたびに再発明されるような伝統を前提とする歴史性そのもの」である（DM, 113）。そして上記の「システム」を「制度」と言いかえるならば、この非歴史性と歴史の再発明を繋いでいるのが、秘密の意味が自己反復しながら自己変容する場としての、自己制度化の働きではないか。このような自己制度化の働きこそが、無限でもなく有限でもなく、始原論的でも終末論的でもなく、通時的でも共時的でもなく、構造論的でも発生論的でもないものとして、しかしそうした対立がそのつど差異として書き込まれる場所として、他者との関係を織りなしているということだろう。そしてこの他者との関係の中核に、自己忘却としての「贈与」がある。

3 肉の自己忘却と超越論的言語の不安

このような私たちの読解は、かならずしもデリダのテキストの「意を汲んだ」読解ではなく、少なくともその明白な主張に関して、ある種の歪みを与えるものであるかもしれない。この歪みの動機に関して、いくつか問題を提起することにしよう。

(1) 『自己と肉』¹⁶⁾ という著作の第三章でロゴザンスキーは、メルロ＝ポンティの触覚論についてのデリダの批判を取り上げ、キアスムないしは自己触発の不可能性の問題を論じている。デリダは「自己に触れる」という主題に関して、「私が純粋な自己触発において、自己を自己において与えることは決してなく」、そこにはつねに「内的な他性」が働き、それがキアスムの「可能性の条件」であると同時に、とりわけ「不可能性の条件」であることを指摘する。もちろんデリダは単純にキアスムが「不可能だ」と述べているわけではなく、それはまさに「到来することなく到来する」ものではある。だがロゴザンスキーはこうした「決定不可能性」の哲学らしい言い方は、「たんに修辞上の価値しか持たない」のではないかという。それは「可能なものと不可能なもの、一致と隔たりの見かけ上の平衡」を維持してはいるが、「天秤はつねに同じ方向」つまり「不可能なもの」の側に傾く¹⁷⁾。

このように「異質なもの」の優位を説くかわりにロゴザンスキーは、「肉的な自己触発」をこそ、「それに付きまとう他性の根源的な条件」とみなすことを提唱する。私は「あたかも他者であるかのような」自己自身に触発される。だがこの他性は見かけ上のものであり、「自己を触発

するのは、なおも自己（moi）である。」したがってロゴザンスキーがデリダにならって「残留態（restant）」と呼ぶ異他的なものもまた、「ひとつの現れない現象」として私に与えられる。それは「生き残り」ではなく、むしろ「肉の一部」であり、それが「外部に由来するように見え、〈他者〉として私に課せられたように見えるとしても、それは私の肉（・・・）から生まれる」¹⁸⁾。

いずれにせよロゴザンスキーは、デリダが痕跡や差延において保持しようとしていた他性の契機を、いわば肉の自己忘却がもたらす超越論的仮象として規定し、デリダにおける可能性と不可能性の「アボリア」を、ひとつの仮象として含むような地点から思考しようとしている。言いかえるならば、デリダが「そこにおいて死のエコノミーが自己提示し、横溢するような」ものと考え「生」という場を主題化することで、痕跡の生成を追跡しようとしているのだ。

この問題提起は少なくとも、1972年の「差延」と「痕跡」の思想においてははまだブロックされているかにみえる肯定的側面をさらに押し進めていったものとして位置付けられるであろう¹⁹⁾。すなわち、たんに痕跡を「現前性のシミュラクル」とみなし、現前と不在の無限交替に閉じこめられるかわりに、「こうしたシミュラクルの可能性と、それへと押しやる欲望」（DT, 47）とを主題化できるような地点を確保できるのではないか。

(2) このようなやや乱暴なことを言うのは、ここで論じられているメルロ＝ポンティ自身が、まさにデリダとほぼ同じ文脈でこのような場を「制度」と呼び、そこにおける「贈与」を「制度化」として語っているからである²⁰⁾。フッサールの「幾何学の起源」をコメントしながらメルロ＝ポンティは、歴史における意味の「沈殿」は「忘却されたものの痕跡」であると同時に「それを当てにし、より先に進もうとするような思考への呼びかけ」でもあるという²¹⁾。これはヘーゲルの総合なき過去と未来の絡み合い、外部と内部の絡み合いであり、そこにおいては「受け取ること」と「与えること」は区別されない。このような距離をもった循環と一致を可能にするのが、領野であり制度化である。

ここにおいては、受け取るとは与えることだが、与えることは受け取ることである。[これが] 領野ないしは制度化 [の意味である]。それらはそれが持っていないものを与えるのであり、そこからひとが受けとるものを、ひとはそこにもたらす²²⁾。

ある出来事は、それが制度的なものであるかぎり、すなわち領野の開けであるかぎり、ある種の「内面性」を持ち、他者たちに対して「解説の対象としての謎」を与える。だがそれを受け取った他者たちは、みずから作り出すものしか受けとることはない。このような差異をはらんだ創造的な循環を、メルロ＝ポンティは制度化と呼ぶ。これはデリダが、「非歴史性」と「歴史の再発明」の同時性として語っていたものである。

にもかかわらず両者の間には明らかな差異も見られる。「シーニュ」に収められた「間接的言語と沈黙の声」という論文でメルロ＝ポンティは、フッサールのStiftungという言葉を取り上げ、この語が「各現在の限界をしらぬ（illimité）豊饒性」を指し示すことを指摘する。それはまさに

特異であり、移行するものであるがゆえに、「存在したということをやめることはない。」それは制度化が「探求の領野を開き」、後の探求の生産物はずねにそこに回帰し続けるからである。これは「諸起源を忘却する力」であり、たんなる「生き残り」ではなく、過去に対して「新たな生」「記憶の高貴な形式」を与えるものだという²³⁾。

両者の共通性と差異は明らかである。共通しているのは、自己忘却の肯定性、そして特異性と普遍性の交差としての贈与の思想であり、それらによって理念性と歴史性が絡み合わされる。しかしメルロ＝ポンティにおいてそれは「現在の分割」を示すものではなく、むしろその「豊饒性」を示し、またそれが残す「痕跡」は、死との関係ではなく、むしろ「新たな生」と呼ばれる。

デリダの立場に立って、この生の豊饒性にこそ「現前の形而上学」の一形態を見ることも、メルロ＝ポンティの立場に立って、デリダの思考において何かがブロックされていることを批判し返すこともできよう。デリダはヘーゲルとの闘いに終始し、キルケゴール的な「主観的」弁証法に従うことで、「否定的なものに肯定的なものを、肯定的なものに否定的なものを見て取るような」記述に終始し、メルロ＝ポンティが「自然」という名で主題化しようとした次元を「否認」し、まさにそれゆえに「絶対的〈他者〉に遭遇しようという古き欲望とおそれに」おののき、精神や歴史について「途方もない像」をこしらえることになる、というように²⁴⁾。ここではそのどちらかを選ぶのか決定することはできない。ただ贈与をめぐって両者を突き合わせて言えることは、瞬間の引き裂きとその過剰性、生と死といった用語そのものを相対化することによって、むしろこうした対立を前提としないような地点に達しなければならないということではないか。だからこそ私たちはあえて「生」でも「死」でもなく、「肉」でも「エクリチュール」でもなく、「制度化」という用語こだわりたいと思う。「肉」という用語は、いまだ「言語的なもの」に対立する「感覚的なもの」や「情動的なもの」の優位の思想を思わせ、構造主義的な言語主義のたんなる反対物に陥りかねないからである。

(3) 超越論的なものの不安と制度化する言語 (le langage instituant)

さきに引用した初期のレヴィナス論でデリダはヘーゲルをレヴィナスに対抗させつつ、「自己限定し、自己を否定する無限の不安」について語っていた²⁵⁾。この「不安」という用語の使用は偶然的なものではない。すでにフッサールの「幾何学の起源」への序説の末尾でデリダは、「超越論的なもの」とは「事実上の無限性をその意味や価値の無限性へと超過することによって、すなわち〈差異〉を維持することによって〈差異〉を「還元」しようと努める思考の純粹で終わらなき不安」であると述べている²⁶⁾。さらに『声と現象』ではこのような〈差異〉は、世界ではなく、言語においてのみ、「その超越論的不安」にのみ場所を持つことを指摘する。「差異は言語に住みつくだけではなく、その起源であり、住处である。言語は、言語を保持する差異を保持する」²⁷⁾。「秘密」を保持することは、言語と差異の相互保持における不安を共有することである。このような超越論的言語の「不安」を「制度化する言語の行為遂行性」²⁸⁾に変換し続けることによって、デリダのテキストは書き続けられてきたのではないか。

私たちはこの「不安」を分かち合うことができるのか、分かち合うべきか、私たちが「制度」

と呼んだものは、この不安におののいているものを新たに発動させるのか、それともそれを癒し、停止させてしまうのか、こうしたことがデリダのテキストを読むものに突きつけられているのかもしれない。

注

- 1) *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991. [以下DTと略し、ページ数を併記する。] なお本稿はシンポジウムにおける原稿に手を加えたものとして、当日の題名に修正を加えたことをお断りしておく。
- 2) *La voix et le phénoménène*, Paris, PUF, 5^e édition, 1989, p. 108.
- 3) Cf. Jacques Derrida, *Feu la cendre*, Paris, éd. des femmes, 1987, p. 57, 61.
- 4) 「制度」における脱中心化の連鎖について語っていたのは、後に検討するメルロ＝ポンティである。Cf. Maurice Merleau-Ponty, *L'institution La passivité, Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, p. 100.
- 5) このことを明確にするためにはデリダの「地平」概念についての立場の変遷を検討しなければならないが、それについてはここで立ち入ることはできない。たとえば (1) *Introduction à L'origine de la géométrie de Husserl*, Paris, PUF, 1954, p. 123以下（地平と歴史の関係）。(2) «Violence et métaphysique» in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 181.（レヴィナスの地平概念批判の反批判。）(3) *Forces de loi*, Paris, Galilée, 1994, p. 57.（地平概念と緊急性との関係）などを参照。
- 6) *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999, p. 50. [以下DMと略し、ページ数を併記する。]
- 7) *Schibboleth*, Paris, Galilée, 1986, p. 22-23.
- 8) *Ibid.*, p. 89.
- 9) *Passions*, Paris, Galilée, 1993, p. 60.
- 10) *Schibboleth, op. cit.*, p. 65.
- 11) *Forces de loi, op. cit.*, p. 58.
- 12) *Ibid.*
- 13) «Violence et métaphysique» *op. cit.*, p. 181.
- 14) *Forces de loi.*, p. 61.
- 15) «Violence et métaphysique», p. 180.
- 16) Jacob Rogozinski, *Le moi et la chair*, Paris, Cerf, 2006.
- 17) *Ibid.*, p. 191-192.
- 18) *Ibid.*, p. 203.
- 19) «La différance» in *Marges — de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 25.
- 20) 「幾何学の起源」をめぐるデリダとメルロ＝ポンティの差異をより詳細かつ生産的に論じたものとして、Françoise Dastur *Chair et langage*, Encre marine, 2001所収の同名論文および «Interprétation de L'origine de la géométrie de Husserl» を参照。
- 21) *L'institution La passivité, op. cit.*, p. 99.
- 22) *Ibid.*, p. 101.
- 23) Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 73-74.

- 24) Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours (Collège de France 1952-1960)*, Paris, Gallimard, p. 73, 80, 93, 145. この点については拙稿「舟なき航跡としての生」、筑波大学『言語文化論集』、1997年7月で論じたことがある。
- 25) «Violence et métaphysique», *op. cit.*, p. 189.
- 26) Jacques Derrida, *Introduction à L'origine de la géométrie de Husserl*, *op. cit.*, p. 171.
- 27) *La voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 13. デリダにおける言語と超越論的なものの関係については、関根小織「レヴィナスと現れないものの現象学」、晃洋書房、1971、p. 94以下を参照。
- 28) *Forces de loi*, *op. cit.*, p. 33.

Don, oubli et institution

— La pensée de l'institution chez Jacques Derrida —

Koji HIROSE

En examinant la problématique du don telle qu'elle est développée par Jacques Derrida, cet article se propose de montrer : 1) que l'instant paradoxal du don est une ouverture sur le processus inapparent de la temporalité intemporelle, dont l'oubli, la mort et la violence sont des conditions affirmatives; 2) que la thématization de ce processus permet de préciser en quel sens le secret originaire est lié à la possibilité même de la décision responsable, cette dernière réalisant la jonction latérale et institutionnelle du sur-actif et du passif; 3) que la confrontation de cette réflexion derridienne avec la philosophie de la chair de Jacob Rogozinski conduit à discerner le véritable sens de la notion d'institution que Merleau-Ponty a proposée dans les années 50.

『絵葉書—ソクラテスからフロイトへ、 そしてその彼方』をめぐって

—2007年9月8日に開催された日仏哲学会
「デリダ追悼シンポジウム」における口頭発表—

若森 栄樹

La carte postale—de Socrate à Freud et au-delà (1980) の翻訳『絵葉書—ソクラテスからフロイトへ、そしてその彼方』¹⁾で私は、「あとがき」にも書いたように、フランス語学の次元での正確さと日本語としての読みやすさを追求した。したがって私がデリダ、特に『絵葉書』をどう読んだかは、私の翻訳にすべて書かれていると思っている。だから『絵葉書』を改めてここで論じても必然的に要約的なものとなり、単純化は避けられないだろう。では30分で何を話せばいいのか？そう考えて私はいくつかのモチーフだけを扱うことにした。そのテーマのひとつは、『絵葉書』のデリダ自身による宣伝文の冒頭に書かれていることと関係している。デリダはそこでこう書いている。「君はすこしレトロな、歴史上最後のこーいーぶーみ *une lettre d'amour* を読んでいた。ところが君はまだそれを受け取っていないのだ」。ここに時間はあるどのようなものなのだろうか。君は手紙を読んでいる、ところが君はそれをまだ受け取っていない。君はまだ受け取っていない手紙を、すでに読んでいる。ここに時間錯誤について、つまり差延について、私は考えてみたいのだ。この問題はしかし単なるひとつの問題ではなく、限りなく分散し、撒種されていく問題であり、同時に、問題以前の問題、つまり人が問いという形式によって接近することが不可能な何かである。とはいえ、この問いと哲学、精神分析、文学は共時的である、というのは、哲学、精神分析、文学はこのような特異な時間性のもとで、またこのような時間性に表現の場を与えることによって、初めて生じることが可能となるからである。このことこそ、『絵葉書』だけでなく、デリダの思考一般におけるもっとも独創的な、また、もっとも新鮮な「発見」であり、これを無視して今後の哲学および哲学史はありえないし、精神分析もその真の射程を得ることはできないのではないかと私は思っている。

この問題への導入として、私はまず私たちの置かれている状況。たとえば哲学会という組織で哲学がどのように扱われているかを見てみたい。私たちの学会（私はフランス語フランス文学会と日仏哲学会しか知らないのだが）、私たちの学会では同一性および同一化が公準としてある。つまり、たとえばデカルトならデカルトが何を言っているのか、彼の属する歴史的時間において何を、どのように考えたのかを客観的に確定すること、そしてそれを他の哲学者との関連のなかで位置づけ、歴史化すること、そうした同一化あるいは同定行為が「学会」と呼ばれるものの目

指すところであり、そのあり方を規定していると言える。しかし、このような同一化は、もちろん、対象がそれ自体として、そのまま同一であるわけではないことを前提にしている。したがってそこにあるのはひとつの操作、ひとつの自覚的、意図的行為であり、その目的は対象の把握、対象の制御、対象を現実的なものとする（これは対象を「不可能」にすることでもある）ことであり、そのような操作あるいは制御を行う私たちは、対象の外で、いわば時間の外としての「いま」に立ち、対象を観照（*theorein, theoria*）するのだ。ではこれらの操作あるいは行為の目的とは何だろうか？——そうした行為そのものであり、私たちはその行為の結果をいわば外から、彼岸から、観照し、享受する。

こうしたことはすでにアリストテレス（『形而上学』）によって言われていることであって、私たちが21世紀の今もその支配下にあることは驚くべきことと言えるだろう。そしてそれは一概に否定すべきことでもない。なぜなら、私たちが生きていくうえで、誰が今述べたようなことをしないでいられるだろうか？たとえば法律、政治、経済、等私たちの一切の社会的行動は、そういう「同一化」あるいは「同定」行為なしにありうるだろうか？現に私たちが何か「もの」を指し示すとき、その「もの」を同定しないことがありうるだろうか？

しかし、それだけで十分なのだろうか？私たちは同一なものだけで生きていけるだろうか？この問いは私たちの生の全般にかかわるが、ここでは問題を哲学に限定したい。というのは、哲学は古代より、私たちの生の全般にかかわる根本的な事柄をその対象としており、領域的、部分的ではない知、外縁のない知を追求してきたからだ。そして哲学は私たちの生を全面的に規定しているといっても過言ではない。もちろん、たとえば日本のように、哲学が自覚的、整合的な言表の形で行われていない（あるいは行われえない）場合もありうるが、その場合でも、暗黙のうちに、意識的、無意識的に、いわば「集合的無意識」（個人的無意識というものはいえない）によって行われた「哲学」が私たちの生活一般を規定していることに変わりはない。こうして哲学が外縁のない知を追求する限りで私たちは先ほどの問い、「私たちは『同一化』あるいは『同定』だけで生きていけるのか」という問いに哲学はどう答えているのかを問いかける必要が生じる。ここで私に与えられている時間は限られているので、私はもっとも身近な、典型的な例を挙げてみたい。『方法序説』におけるデカルトである。デカルトは普通、今述べたような同一化を、「私 ego」の同一化から始めて、すべての事象にまで徹底していった思想家と考えられている。それはもちろんある意味で正しい。しかし、それが正しいと言えるのは、ただ結果だけを見たとき、また、そのような結論に達するまでの道程をすべて捨象したときだけである。実際にはデカルトが『方法序説』で問題にしているのは、結論ではなくて、——*méthode=meta hodos*という語が示しているように——道行き、道程なのである。とはいえここでデカルトのたどった道をもう一度たどりなおすことは不可能なので、私は私の問題と直結している一節だけを取り上げたい。一節といってもそれは、おそらく、「方法序説」全体の全面的な読み直しを要請するだけのポテンシャルを持つと私は思っている。

周知のように、『方法序説』の第3部でデカルトはいわゆる「暫定道徳」として4つの格率をあげている。その第一のものは「自分の国の法と習慣に従うことであり、また妥当な意見が複数

あれば、そのうちのもっとも穏健な意見に従う」というものである。ではその「意見」とはどういうものなのか、という点に関して、デカルトは次のような興味深いことを書いている。

il me sembloit que le plus utile étoit de me régler selon ceux avec lesquels j'aurois à vivre; et que, pour savoir quelles étoient véritablement leurs opinions, je devois plutôt prendre garde à ce qu'ils pratiquoient qu'à ce qu'ils disoient, non seulement à cause qu'en la corruption de nos moeurs il y a peu de gens qui veuillent dire tout ce qu'ils croient, mais aussi à cause que plusieurs l'ignorent eux-mêmes; car l'action de la pensée par laquelle on croit une chose étant différente de celle par laquelle on connoît qu'on la croit, elles sont souvent l'une sans l'autre. (強調は引用者による)

ここで私が重要と思うのは「人があることを思う（思い込む）ときの思考の働きは、自分がそのことを思っている（あるいは思い込んでいる）と知る働きとは異なっており、その一方はしばしば他方をもたないからである」という部分である。ここで「知る」という言葉を谷川多佳子氏は「認識する」と訳しているが、これはデカルトの言っていることと少し違うように思う。それはむしろ「自覚する」と考えたほうがよい。確かに、この部分の解釈に関しては、「思い込む」というのは直接的な思考で、「知る」というのは反省的思考のことだ、と単純に言えばそれで済むことなのかもしれない。それが「常識」（それは世界内に留まるために問うことをやめることだ）というものなのだろう。しかしそれでは不十分だと思う。まず言わなければならないのは、第1に、両者の間には断絶があること、少なくとも断絶がありうることであり、第2にこの両者は一方だけでは十分ではなく、両者がそろって始めて、いわば健全な思考がなりたつことである。思考は本質的に二重で、分裂していて、その間にはしばしば越えがたい障害、あるいは壁がある。「思い込み」は、『方法序説』冒頭に述べられているように「良識」つまり理性が誰にでも平等に分かち与えられている限りで、一定の枠内では——つまり世界内では——それなりに機能するだろうが、その枠外の問題に対してはなんら打つ手がないので、あたかもそれが存在しないかのように、自分の思考の地平から無自覚的に排除せざるを得ない。これを精神的に「抑圧」と呼んでもよいだろう。これに対して「あることを思い込んでいると知る」思考の働きとはどのようなものだろうか？それは人を単なる思い込みから解放し、自由と限りなき可能性を与える。それは、思い込みが何らかの枠、あるいは縁の内部でしか機能しないのに対し、そのような枠あるいは縁の存在を、つまり思考の本質である自己分裂を、それとして知り（体験し）、受け入れることで、より大きな視野と可能性を得させるのだ。それは枠あるいは縁、または境界の外がある、という自覚であり、境界が超えられたとき初めて私たちの意識に上りうる。こうして、思考するとは、ある意味で、境界を越えることである。

このことを次のように言換えてもよい。つまり「思い込み」の次元では、そういった外部が抑圧されているので、人は自分が生きている世界を「存在」として、問う必要が全くない自明なものとして生きている。しかし「自分が思い込んでいると知る」という思考の働きは、「存在の彼方」、つまり「存在」というものに対して他なるものが何らかの仕方であると知ること、そして

同時に、自分が「存在」の外にあることを見出すことで初めて可能になるといえるだろう（哲学はプラトンの *epekeina tēs ousias*（存在の彼方）の言葉（プラトン『国家篇』）とともに始まった。そしてその後、「存在の彼方の存在」というパラドックスが哲学のひとつの強力な駆動輪となるだろう）。人はこの世界でよりよく生きるために思考することで、まず自分がこの世界、そして存在そのもの（存在者ではなく）から追放されていることを知らなくてはならない。知る、とは結局、自己が存在から追放されていることを知ることで、存在が巨大なチェス盤だとすれば、自分がそこに属さない「實在しない歩の歩」（カフカ）であることを知ることなのだ。しかしそれは逃避でも、隠遁でもない。私たちが存在の外へ出る（少なくとも一時的に、しかし実際には無限に、永遠に）のは、より深く、全面的に存在を体験し、生きるためであり、生により良く接近するためである。『絵葉書』323ページに引用されたカフカのミレナへの手紙の一節にはこう書かれている。

「ぼくはこの巨大なチェス盤の上で、歩に使われる歩でさえないのですが、（そこからは程遠いです）、今、あらゆる規則に逆らい、ゲームを混乱させるのも覚悟の上で、女王の位置も占めたい——歩の歩、つまり実際に存在せず、したがってゲームに加わることもできないぼくがです——、そして、それと同時に、たぶん王の位置も、チェス盤全体も占めたいと思っています。だから、ぼくが本当にそれを望むなら、もはや人間的ではない仕方ですそれを成し遂げるべきなのでしょう。」

思考はメービウスの輪のように湾曲している。その表面にいる私たちはある一点から出発して、まっすぐに前進すると、いつか自分のいた世界の「裏側」（つまり共時的に自己自身と出会うことが不可能な場所）に出してしまうのだが、しかしまたいつか——私たちがそのことを意識することは不可能なままに、つまり「忘却」によって——前に自分がいた表面に出ているのに気づく...しかしメービウスの輪は比喩にすぎず、思考はそれと全く同じではない。なぜならメービウスの輪は永遠に同じループを繰り返し、閉じられているのだが、思考は決して閉じられない永遠の運動であり、円環状に自己回帰することはありえないからである。たとえ思考が自己に回帰するとしても、絶えず、すでに変質してしまっている、違った「自己」へと回帰するのだから、それを単なる回帰と考えることはできない。そしてこの「違った」自己はもともとの自己を相対化する。もともとの、オリジナルな自己というものは存在せず、そう呼ばれるものは、すでに「違う」自己なのだ。こうして自己は、それ自体と違う自己、つまり差異以外のものではない（自己が差異によってしか規定されないという意味で）。存在と差異は対立するのではなくて、存在が差異なのだ。そしてここでいう差異は時間と関係している。なぜなら、先ほどそうしたように、存在をメービウスの輪に譬えるのが一定程度妥当だとすれば、私たちは決して自己自身を同時的、共時的に見、体験し、認識することはできず、絶えず、時間の介在を通してしか、——『絵葉書』の言い方でいえば、「あの忌々しい時差 *ce dieu de décalage horaire*」の介在、つまり差延を通してしか——自己自身に、したがってすべての存在者に、出会うことはできないからである。

先ほど私は、思考とはある意味で境界を越えることだと言った。しかし今述べたことはそのことを非常に込み入ったものにしてしまう。境界(あるいは境域parages)は二重の意味で超えることができない、なぜならそれは1) 二つの同質な空間ではなく、モービウスの輪の表と裏のような決して出会うことのない異質な(とはいえ同一の)空間を隔てている。2) それは線traitのような連続した境界ではないので、こちら側とあちら側の明確な区分ができず、その意味で境界が境界としてあらわれること(現前すること)がない。したがってそれを越えることは原理的に(なぜなら「原理」とは境界線を設定し、領域を確定するための基準なのだから)不可能である。こうして私たちが境界を越えることは決してありえない。ただ、私たちがこのような不可能性を前にしてマヒ状態に陥り、進むことも退くこともできないという不可能事あるいはダブル・バインドに身を委ね、「私」として消滅するとき以外には。こうして、人間がその可能性を汲みつくそうとすると、彼は必ず非人間的な場——権利、法などが消滅する場——を通過せざるをえず、また、それが単なる通過であることをやめ、すべてが麻痺し、停止し、燃え上がり、灰と化す(引用1)のを、身をもって知る以外ないのである。

このような「私」の終わり、終わりなき終わり、生き残りsurvivanceは、——「私」にとってそれは世界の終わりでもあるのだが——、ある始まりの始まりでもある。このとき「私」はもはや単なる私ではなく、二重化した私、デカルトの先ほどの言葉で言えば「思い込み」と「知」のどちらか一方だけでなく、それらをともに受け入れ、したがって境界を内在化した「私」となるのだ。ここには非常にラディカルな転換がある。これまで私は近代哲学の伝統に忠実に「私」の表象の特権化してきた。しかしすべてを制御すべき「主体」(最終的に「神」の概念に帰着する)の観念からハイデガーのDaseinまで、人間、それも男性として常に表象される「私」はここでその統一性、特権性を失う。なぜなら、これまで「私」について述べたことは、まさにあらゆる意味作用significationのあらゆる水準で言えることであり、「私」はもはやそのプロセスを支配してはいないからである。存在よびそれと連携している法あるいは理性の審級は最終的なものではない。それはそれ自体のうちに、それそのものを覆す逸脱、過剰を、非常にパラドクサルな形で内包している。私たちは主体としてそれを制御することができない。このようなプロセスを私たちは、思考するだけでなく、さらに推し進め、実行していくべきではないだろうか?あらゆる形式における理性の独裁(フロイトは『文化の居心地の悪さ』で、自分はプロレタリアート独裁ではなく、理性の独裁を望んでいる、と書いている)を、哲学、精神分析、文学を含めたあらゆる次元で停止させ、理性あるいは真理(Wahrheit, bewahren保存)を武装解除していくべきではないのか?ここに『絵葉書』の企ての核心があると私は思っている。

私たちはこれまでの哲学、プラトンからハイデガー、フロイトまでのすべての哲学およびそれに限らず、非西洋的なタイプの思考も含めて、すべてを再考する必要があるのではないだろうか?それは単に哲学内部の問題ではない。哲学とは外縁をもたない思考、あるいは領域を超えた知への愛のことだとすれば、哲学の読み直しは、政治、経済、文化、社会さらには些細な人間関係にいたるまで、すべての領域に波及効果を及ぼさざるをえない。とはいえそうした波及効果は自然に起こるわけではないし、常にプラスの効果をもたらすわけでもない。むしろ逆にそれはほ

とんどの場合、大きなマイナスの効果をもたらすように見える。同一性、同定以外に内容を持たない理性と法が、そのような試みに抵抗するからである。『絵葉書』の場合、それは妻との不和としてまず現れた。(私はそれが本当に彼の家庭で起こったことなのか、フィクションなのか、実証的に確かなことを言えるわけではないけれども、少なくとも本当に起こったことがもとなっているのだろうと思っている)。実際、この本の大きなモチーフのひとつは妻との諍い、喧嘩(引用2)、そして家出である。デリダ自身「私たちのソクラテス小説」と呼ぶ『絵葉書』は、妻の家出から始まり、彼女が家に帰るまでの期間(1977年6月—1979年8月)を扱っており、家を出た妻に戻ってきてほしいと嘆願する、妻への恋文という形をとっている。しかしこれは外見であって、その背後にはさまざまな連想による飛躍があり、大切なのはその方だと思う。ここでは時間もないので、私が気づいたことをいくつか挙げるにとどめたい。まず妻への呼びかけとしての「君toi」だが、これは単に妻への呼びかけであるだけではない。それは根本的な他者、結局のところあらゆる存在、あらゆる様態における「私」に対して他なるものとしてとどまるものを指している。『絵葉書』と同時期に書かれた『parages(境域)』所収の「バ」で、デリダはブランショにおける「君toi」について、「なぜ人は彼〔ブランショ〕の書いたもの(物語だけでなく)を、君toiという呼びかけについての、君という呼びかけのなかでの、忍耐強い、終わりなき思索として読むことができるのだろうか?」と言っているが、このことは『絵葉書』に文字通り当てはまる。「君」とは、フロイト的無意識やアウグスティヌスの「神」(『絵葉書』16—17ページ)がその(仮の、贋の、コピーとしての)形象である他者、「生き生きした」、絶対に接近不可能な、とはいえもっとも身近な他者、隣人、たとえば妻のことなのだ。それに対し「私」はすでに死んでいる、そして死に続ける人間(ブランショのmourantの意味で)であり、彼女に対して「おいでviens」と言い続ける。このことをデリダはプラトンとソクラテスの関係と結びつける。プラトンによる哲学の誕生は、ソクラテスの、というより彼のダイモンの抑圧あるいは消去と不可分はないのか? ちょうどパウロがイエスを犠牲者に仕立てあげることでキリスト教を成立させたのと同様に? ソクラテス(正確には彼のダイモン)という、プラトンにとっての傷こそが、瘡蓋としてのプラトニズムを必要としたのではないか(引用3)? プラトニズムはプラトンがソクラテスから受けた致命的な傷に対する「反動形成」ではないのか? そしてこのような抑圧、換言すればプラトンが焼却しなかったソクラテスの手紙こそがデリダ家での夫婦喧嘩のもとにあるのではないか? これが『絵葉書』のもうひとつの大きなモチーフである。このモチーフはデリダがたまたまオックスフォード大学に滞在したとき発見した絵葉書(マシュー・パリスの「運勢判断の書the fortune telling bookの挿絵の複製」)を中心に展開されている。それと平行して展開されるもうひとつのモチーフはposteの概念と関連している。郵便、中継、リレー、滞留、中断のモチーフ。さらにフロイトとラカンおよび精神分析の問題、等、限りなく多様なモチーフがこの本には「詰め込まれて」(!)いる。

ここで最初の問題、つまり『絵葉書』のデリダによる宣伝文の冒頭の「君はすこしレトロな、歴史上最後のこーいーぶーみune lettredamourを読んでいた。ところが君はまだそれを受け取っていないのだ」に戻ってみたい。結論だけを言えば、「愛」とは、法の彼方で死にゆく者が生者に宛

てた、常に最後の手紙、メッセージのことだ。どんな歴史も人が死ねばその人とともに消滅するしかない。だからそれは常に「歴史上最後の恋文」である。ここで私はモーリス・ブランショの「可能な不可能な死la mort impossible possible」に関する断章その他を引いてもいいのだが、それは別の話になるのでやめて、以上の話と関連して『絵葉書』の印象的な一節をいくつか挙げるにとどめたい。なお、なぜ「絵葉書」というタイトルなのか、「絵葉書」とは何か？という問いに答えるとすれば、こういえるだろう、——それはシニフィアン（コンセプト）／シニフィエ（イメージ）という二重構造をもつ「記号」の概念がその比喩あるいは派生物、あるいはその disséminéされた贗の形象figureのひとつであるXのことだ、と。

引用1) ホロコーストと「最終解決les solutions finales」 (この本の根本的なモチーフのひとつ)

一九七七年六月六日

(…)もし君が私の言うことを聞いていたら、君はすべてを燃やしていただろう、そして何も起きなかつたらう。私が言いたいのは、逆に、私たちがいつかその中で死ぬことになるだろう底なしの不幸の代わりに、消し去ることのできない何か起きたらうということだ。とはいえ、君が私の言うとおりにしなかつたというのは不当だ、君は確かに他なる声を聞いた（私たちはあの最初の封筒ですでに群集をなしていた）、その声は君に、焼却しないように、救うために焼却するようにと求めていた。何も起こらなかつた、なぜなら君は保存することを（それゆえ、失うことを）望んだから、それは実際、私の声の背後からやってきた命令の意味だった、君は憶えているだろうか、もう何年も何年も前のこと、私の最初の「本当の」手紙に「すべてを燃やして」とあったことを。翌日すぐに、君は返事をよこした、その手紙はこう締め括られていた、「この手紙を、あの至高の欲びへの要請、つまりあなたによって引き裂かれないという欲望の表明で締め括ります」（君は両義性を自由に操る、私はその欲望を手紙の欲望と考えることを君が許していることを愛した、また君はこう付け加えていた）「私は焼却します [je brûle 「私は燃えています、私は自分を燃やします」とも聞こえる]。私は愚かなほどあなたに忠実であるような気がします。でも私はあなたの文章からのいくつかの真似事は取っておきます（後に、君はそれを見せてくれた）。目が覚める。灰を思い出す。なんというチャンス、焼却する [燃え上がる]、そう、そうだ [oui, oui]。

引用2) 妻との諍い、喧嘩とそれに対するデリダの姿勢

一九七七年九月四日

…私たちは怪物じみた天使だ、こうした惨憺たるエコノミーのすべて、このように蕩尽されたエネルギー、一緒にいつづけるために支払うべき税金、それが必要とする金額を分析するために費やされたようなこの時間、さまざまな不可能な計算、評価のための質的帳簿、そう、愛する人よ、

質的帳簿だ、そして昇華に関する多かれ少なかれ崇高な利益、秘密の負債、私たちのうちのさまざまな他者の苦痛にかけられる税、遅々として進まないこれらの議論、際限のない分析、延々と続く推論のすべて、それは醜悪なものであり、愛と贈与の反対であったろう、もしそれらが、互いに言葉で触れあうための時間をなお与え続けるためのものでなかったとしたら。その際に大切なのは、計算されているのは、話しながら私たちが何を行っているのか、お互いに何を行いあっているのか、どのようなやり方で、声を混ぜ合わせながら、なおも触れあっているのかということだ。それはdo ut des [君が私に与えるために、私は君に与える、君が私に与えるのを条件に、私は君に与える] の限りない微妙さや、その把みようのないさまざまな策略が私たちに対して勝利を収めているavoir raisonからではない(まさかtu parles)、そうではなくて、それが目指しているのは、君がそこにいること、君の声がすることだ——近さが私を愛する [la proximité m'aime ……音の上では「それが近さということそのものだla proximité même」と聞こえる]、そこで私は自分に言う、彼女はまだ私を愛している、なぜなら彼女は私に話しているから、と。彼女はここにはいない、しかしあそこにおいて、私に話しつつ、すべてのことからこれほどにも遠い私に、私を近づけてくれるのだ。彼女は私に触れる、彼女は私を彼女の声のなかへと受け入れ、私を激しい言葉で告発しながら、私を優しくゆすっている。彼女は魚のような私を泳ぎ、波のうちにのみ込み、雲で包む。私は水の中で愛されるがままになっている。

そこで大切なのは、言語を汲みつくすことも私たちの責任に帰するということだ、理性は機能を失っていく(そして私たちは自分たちが互いに言いあうことをすべて忘れる、世界よりも大きな文書館が必要だろう、どんな場所にも収容しきれないだろうし、ヒマラヤ山脈のような大量の書物、資料、カセットあるいは電氣的脳波記録法に目を留めるどんな想像力もありえないだろう、だが私が第一に思い出すのは、体の位置、曲げられたり、いつも違った仕方では伸ばされたりする脚の動き、間違ったスタート時にその第一歩が描き出す動き、そして凝視する視線のあの静止状態、飽きるほど何時間も何時間も何時間も一緒に、秘書机の少し上の、壁にかかった同じ絵画を凝視するあの仕方、しかしその絵画を見ることなく、お互いに見交わすことさえないままに、ただ単にこの熾烈な決闘、この執拗な攻撃、いったいどのような身体がこうした決闘に先に身を捧げているのか、どちらが切り刻まれるままになっているのか、言葉という身体か、君の身体かあるいは私の身体か、私は一度として決定できたためしが無い、またそれはおそらく出来の悪い問いだろう、あの抑えがきかない小理屈、休廷することのないあの法廷の豪華さ(私たちはけっしてそうすべきではなかった、そうだろう?それはけっして私たちに起こってはならなかった)、また、それとともに、雄弁な苛酷、愛によって救われると信じているがゆえに——また実際、そうだった、とはいえ——どのようなジャンルを前にしてもたじろぐことのない愛の修辞学、そして一般検事の詩法、もっとも錯乱的な鏡り上げ、もっとも喜劇的な変容に——そしてエクスタシーに到るまで論証に磨きかけた法廷のあのオルフェウス教[古代ギリシアの密儀的宗教]。過剰武装こそが、私の優しい愛する人よ、私たちを狂わせたのだ、言葉の催淫的過剰武装が、だがそれは私たちのそれではなく、理性の武器庫、私たちに供与されていたロジスティック [兵站・こ

の語は語源的には「論理（学）logique」と同じ）だったのだ。というのも、私たち、この私たち自身は、裸で武器などもっていなかったから。そして、私たちが私たち自身を送り宛てたのは、他の誰かに対してであり、そして、私たちが演じた接戦の勝負において、他の誰かに他のことを言うためだった。またそのゲームのほうこそ、私たちが手玉に取ったことになるだろう、なぜなら、私たちはそのゲームに負けたのだから、そうだろう？二人とも、私はそう願う。他の人々もやはり負けたのだ。私たちは正しかったことも、何かに勝ったこともなかった。正しい＝勝つ [avoir raison] というのはとても悲しいことだと私は言いたいのだ。そして次に私はこう思う、最終的には、私たちは嘘をつきあうことだけはけっしてできなかった、と。いや、いや、そうなのだ、私のいうことを聞いてほしい、お互いの言うことをよく聞きあおう

引用 3) ソクラテスとプラトンの関係、そしてニーチェとフロイト

一九七八年六月一日

(…) もしプラトーンがソクラテスを殺したいほど憎むとすれば（これは確かなことだ、これは私の前提だ、もし彼がソクラテスを愛しているとしても、彼はソクラテスを殺したいほど憎むことしかできなかった）、それはソクラテスが、ある日、ある夜、ある朝、たとえば饗宴に続く議論の後で、プラトーンに許しがたい侮辱を加えざるをえなかったからだ。何と言えはいいのか、まさにそうしてはならない場所での平手打ち、消し難い言葉のひとつ、正確に的を射た嘲笑のような。私の仮説は時系列の良識 [正しい方向 bon sens] に逆行するかもしれない、しかし、それは、このカップル以降、良識というものとともに到来することを説明してくれる。彼らの絆はその瞬間に具体的な形をなした（絆はいつも傷から始まる、それに若きプラトーンはそのとき童貞だった、誰もあえてやってみようとは思わなかっただろうし、彼も誰にも許さなかっただろう）、だが極めてまずいやり方で、いいかえれば、絆はその誕生から早くも終焉を迎えたのだ（およそ世界の終わりまで繰り返されるよう運命づけられた一種の流産）。それで、むかしむかし、プラトーンは、ソクラテスに対する愛にもかかわらず、まさにこの愛とともに、けっして復讐を止めなかった、とはいえ同時にそれをみずからに禁じながら（そのうえ、とても誠実に）。まず彼はソクラテスの年齢のことで復讐した（彼は自分よりも前に存在していた、世代の問題、彼はたくさん生きてきた、彼は童貞とは程遠い、等々）。また次に、彼は謝罪を強く求めた。書面化された謝罪を、彼をよく見てごらん。他方は従順さを装い、額を下げている、だが彼は知っている、人は書かれたものには何ひとつ委ねはしないことを、赦しも、約束も、誓約も。彼は一方の手で謝り、他方の手で引く掻く。そこでプラトーンは大きな賭けに打って出る、つまり彼は corpus platonium [プラトン全著作] を展開し、そこに、未来永劫にわたって、ソクラテスの署名を添える、つまり、私の著作のすべてを書いたのは、あるいは吹き込んだのは、しかも「若くて美しかったころに」そうしたのは、彼なのだ！ 当然ながら、彼はそうしたことを一言も信じない、そういう帰属関係についても、彼の全著作についても。そして、もうソクラテスはその中にはいなかったし、また、自分の意見を述べる必要もなかったのだから、見てごらん、私たちはこの二十五世紀間ずっと、

いったい何について作業をしているのだろうか！ この電話的＝遠隔音声的な笑劇に関して、今日なお、しかもあまりにも真剣に、信じられないような懸命な努力を傾けつつ (spoudaios! [真剣に、真面目に]) 書かれていることのすべてを読んでみるとき…… ソクラテスを危険の巻き添えにすることで、プラトンは彼を殺し、出し抜きたかったのだ、負債をその重みごと引き受ける振りをしながら、負債を帳消しにしたかったのだ。『快感原則の彼岸』で、とくにアリストファネスの言説に関して、フロイトはその話を後回しにしている、彼はソクラテスを忘れ、その場面を抹消し、プラトンにまで負債を負わせている (それこそ私が私の一次の書物のなかで示すことだ)。フロイトはニーチェに対しても、ほぼ同じような仕打ちを浴びせているのだが、そのニーチェは、非常に暗い出来事がそこで起こっているのではないかと疑ってはいた。しかし彼はこの場面のすべての低俗さを測定するためには、いつも十分に低俗であった訳ではなかったし、十分に世慣れしていた訳でもなかった、(君はまた、私が十分に真理に肉迫しないといつて非難するだろう、また君の言うとおりで、けれども、私は君にけんか場面を売り、自分を面白くし、この二人を使って君の注意を無理にでも引き取ったのだ、というのも、彼らはこの記念碑的な言い争いによって、満席の状態を生み出し、全世界の人々を寄せ集めることに成功したからだ、その結果——誰に最近、そう指摘したかはもう忘れた——誰もが、まさにこの場で、彼らに分析を受けてもらうために、多大な [fort……fort/daと同綴り] 対価を支払う用意があると宣言しているほどに)

注

- 1) 『絵葉書—ソクラテスからフロイトへ、そしてその彼方』2007年7月、水声社刊

« Tu lisais une lettre d'amour un peu retro, la dernière de l'histoire. Mais tu ne l'as pas encore reçue » : c'est à partir de ces premiers mots du texte de présentation de *La carte postale — de Socrate à Freud et au-delà* (1980) que nous avons essayé d'expliquer le concept (sans concept) absolument innovant de *La carte postale*. Pour introduire dans cette problématique et aussi pour montrer la portée de ce concept dans la perspective de la philosophie en général, nous avons pris comme point de départ un passage du *Discours de la méthode* qui sépare radicalement la « croyance » d'avec la « pensée », lesquelles pourtant ne devraient être l'une sans l'autre selon Descartes. Il y a donc une frontière indépassable et toujours dépassée entre elles. Mais comment cela est-il possible ? Quelle est la structure de ce qui se dé-marque sur cette ligne de partage ? C'est à cette question que nous avons voulu répondre dans notre petit essai, une réflexion après-coup dans le sillage de notre traduction de *La carte postale* en japonais.

HIDEKI WAKAMORI

— de Socrate à Freud et au-delà —

Sur La carte postale

2008年春季シンポジウム

記憶の哲学と歴史叙述—晩年のリクールの思索から

はじめに—趣旨説明

杉村 靖彦

2005年5月にリクールが93年の長い生涯を終えてから、もう2年になろうとしている。その膨大な著作の大半を翻訳してこられた久米博氏のご尽力もあって、わが国において、リクールの仕事はその幅広い展開にふさわしくさまざまな場所で参照され、それなりに活用されてきた。日仏哲学会でも、9年前に一度リクールについてのシンポジウムを行っている。京都賞受賞のために2000年にリクールが来日した際も、当時会長であられた中村雄二郎氏をはじめ、この学会のメンバーが中心になってワークショップを行った。

しかし、時期ごとの新たな問題につねに身を開き、多種多様な大量のテキストを誠実に読みつつ考察を展開し、対立する立場の間に活路を開こうと努めるその思索スタイルのゆえに、リクールの著作は、現代思想の水先案内として重宝されはしても、残念ながら、その哲学が追究してきた根本的問いのレヴェルで読み解かれることは少ない。とくに、2000年の『記憶・歴史・忘却』については、『他者のような〔としての〕自己自身』（1990）で完成に至ったかに見えたリクールの解釈学的哲学の驚くべき新展開を告げる大作としてフランスでは高く評価され、リクールの死の直前に久米氏の手による邦訳が上梓されたにもかかわらず、ここ日本では、その大きさに見合った受容と活用はまだほとんどなされていない。これは、そこで扱われている記憶と歴史という主題が帯びるアクチュアルな意味の重さを考えれば、きわめて残念なことである。そうした思いから、今回、リクールへの遅ればせの追悼としてシンポジウムを企画するにあたって、『記憶の哲学と歴史叙述』を全体のテーマとし、おもに『記憶・歴史・忘却』以降の晩年の思索に焦点を当てて彼の哲学の意義を論じることにした。

記憶と歴史という主題を「記憶の哲学と歴史叙述」というように分節化したことには、それなりの理由と狙いがある。リクールの哲学が人文諸学と積極的に交流しつつ展開してきたことはよく知られており、『記憶・歴史・忘却』では、著作の主題上歴史学との関係が前面にもち出されている。だが、この関係のあり方は、これまでの場合よりももう一步踏み込んだものになっているように思われる。すなわち、ここでは歴史叙述という学的営みは、単に記憶や歴史をめぐる哲学的反省が考慮に入れるべき不可欠な媒介としてとり上げられているのではない。この著作は三部構成をとり、第一部が広い意味での「記憶の現象学」、第二部が「歴史叙述のエピステモロジー」にあてられているが、リクールの論述は、単に両者を対立させるのでもなければ、高次の哲

学的思索へと回収しようとするのでもない。むしろ、双方とも無傷では済まない形で両者の関わりが問われざるをえないような場へと歩を進めていく。しかもそれは、リクールの解釈学的哲学の新たな展開であると同時に、歴史学の内部から出てきた認識論的反省とも響き合っているのである。

以上のことを鑑みて、今回のシンポジウムでは、構成にやや工夫を凝らしてみた。まず最初に、議論の手掛かりとして、久米氏から『記憶・歴史・忘却』で描き出される記憶と歴史の関係について、大づかみに問題を提起していただいた。次いで、リクール哲学の研究者として佐藤啓介氏、歴史学の研究者として長井伸仁氏に考察を展開していただいた。その上で、二人の発表の突き合わせを図るような形で、最後に杉村が発表をした。

簡単に発表者の紹介をしておく。佐藤啓介氏は、京都大学キリスト教学の出身で、昨年『リクールのキリスト教思想』と題した独創的な博士論文によって博士号を取得された。リクールのみならず現代フランス哲学全般に詳しく、また現代イタリア哲学にも通じている。アンリやマリオン、アガンベンなどを活用した諸論文、ヴァッティモの翻訳も出しておられる。長井伸仁氏は、19世紀バリの政治史・社会史を専門とする歴史学者で、フランスで*Les conseillers municipaux de Paris sous la Troisième République (1871-1914)*と題された博士論文を刊行され、最近では『偉人たちの館—バンテオンと近代フランス』(山川出版社)という著作を出しておられる。ピエール・ノラの『記憶の場』の共訳者の一人でもあり、記憶と歴史の関係についても強い関心をもってこられた方である。杉村は、10年前に『ポール・リクールの思想—意味の探索』(創文社)と題された研究書を上梓したが、それ以後も、リクールの思索を重要な発想源の一つとして、現代フランス哲学・宗教哲学についての研究を進めてきた。

記憶と歴史をめぐる三つの問題提起

久米 博

歴史は終始、リクール哲学の重要な主題系であった。そのまとまった論考は、次の三つの著書で読むことができる。初期の『歴史と真理』¹⁾にはいかに哲学史を書くかの問題意識から、四つの論文が収められている。哲学史は哲学の営為であるとする観点から、哲学史の特質を歴史家の歴史と対比させながら論じている。1980年代の『時間と物語』三巻²⁾では、客観的時間と主観的時間との相克のアポリアを、歴史的時間の媒介によって解決しようとし、またアナル派など現代の歴史叙述が、物語的要素、事件史的要素を後退させようとする傾向に対し、歴史叙述と物語的理解とは分離しえないとして、物語性の復権をはかる。晩年の『記憶・歴史・忘却』³⁾では、時間と物語の中間にある記憶の問題を主題にし、その第一部では記憶力の現象を現象学的に解明し、第二部では歴史的認識の認識論を探求し、第三部では歴史的存在の解釈学を展開する。

リクールは哲学の閉域に閉じこもらず、積極的に人文科学、社会科学との対話を試みながら、理論を構築してきた。とりわけ歴史学はその特権的な対話者であった。彼は思弁の歴史哲学にふけるのを避けて、哲学者として歴史家の仕事場に踏み入り、歴史の認識論を、歴史家の実践を論じた。そこでこのシンポジウムでは、それにならい、主として『記憶・歴史・忘却』を参照しながら、記憶と歴史をめぐる三つの問題について、学際的な対話を試みたい。それによって、まさにリクールの歴史哲学が試練にかけられよう。

1. ピエール・ノラが企画、編纂した『記憶の場』全七巻の企図と成果をどう評価するか

ピエール・ノラは「記憶と歴史が働く〈記憶の場〉」という概念を案出し、それを鍵概念として120人の歴史学者を動員し、8年かけて130篇の論文を生産し、それらを通して「フランスの国民意識のあり方」を探ろうとした。それは1980年代のフランス歴史学界の壮挙であった。リクールは『記憶・歴史・忘却』で「奇異な記憶の場」という表題で、これについて論評した⁴⁾。彼は『記憶の場』に収録されたノラの三つの論文、すなわち第一巻冒頭の論文「記憶と歴史のはざま」、最終巻の論文「記念顕彰の時代」、そして中間の巻の論文「世代」を比較検討する。ノラは第一論文で、この企ては記憶の記念顕彰（commémoration）ではなく現在のなかにある過去の再記憶化（remémoration）であると揚言する。しかし最後の論文では、「記念顕彰されたのは時代全体であった」と認める。リクールは、ノラのいう記憶は過去についての想起ではなく、今日わ

れわれが記憶と呼んでいるものの構造ではないか、と批判する。それに対しノラは、「記憶の場」の企画は「史料革命」をもたらす。新しい歴史学を開く実験であると主張する¹⁾。この評価の違いをどう見るか。

2. リクールのテーゼ「記憶は歴史の母胎である」をどう評価するか

記憶も歴史もともに過去を対象とし、先在する不在の過去を現在において表象するという共通のアポリアに直面する。記憶力は再認によって直接に過去を表象するが、歴史学は史料の操作によって間接にしか過去を表象しえない。過去を指示するのに、われわれは記憶力に勝る資源をもたない。しかしながら記憶の忠実生の主張は、歴史の真实性の主張ではない。歴史は記憶の延長ではない。記憶は真实性のために、歴史の認識論のふるいかけられねばならない。歴史叙述操作 (opération historiographique) によって、歴史と記憶のずれは拡大する。歴史学が科学性のレベルに到達するには、記憶を歴史学の一対象として、その領野に従属させねばならない。他方で、現代における記憶の氾濫がある。文書化され、カード化され、さらに電子化された記憶は膨大な量になる。また同時代史を書く場合、多量の記録文書は記憶に対して自律し、証人たちの記憶は、時に対立しあう。

このように記憶の忠実性と歴史の真实性とは互いに還元しあえないのか。記憶と歴史のあいだには、連続、不連続、依存、断絶、類似など、どのような関係があるのか。

3. 哲学は歴史学にどのように寄与しうるか

アナール派歴史学に見られるように、事件史偏重への批判、歴史学の新しい対象の開拓から、歴史叙述から物語性の排除が顕著になった。リクールは『時間と物語』で、人間の経験の歴史性、歴史的時間は本質的に物語性としてしか言語化されないと、歴史叙述の物語の領野への間接的帰属を主張し、歴史学界に少なからぬインパクトを与えた。『記憶・歴史・忘却』でも、リクールは哲学の枠内で、歴史の認識論を論じ、歴史の批判哲学を繰りひろげる。それは歴史学が客観性と主観性の、説明と理解の入り組んだ混合認識論であると彼は考えるからである。また彼は歴史叙述を三つの局面に分けて歴史家の実践に問いかける。とりわけ「歴史家の表象」の局面を重視し、それを綿密に分析し、どんな表象かという対象表象と、いかに表象するかという操作表象を区別する。歴史学を基礎づける真实性の志向は、歴史の書法、歴史家の伝達、表現能力と切り離せない関係にあると彼は考えるからである。しかし詳述される記憶力の現象学的分析は、歴史家の実践にどのような意味をもつか。要するに哲学は歴史学にどのような寄与が可能か。

注

1) Paul Ricoeur, *Histoire et Vérité*, Seuil, 1955, 1964, 1967.

2) Paul Ricoeur, *Temps et Récit, I ~ III*, Seuil, 1983-1985.

- 3) Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Seuil, 2000.
- 4) *Ibid.*, pp.523-535.
- 5) Cf., Pierre Nora : «Pour une histoire au second degré», in *Le Débat*, no.122,novembre-décembre, 2002, Gallimard.

Trois problématiques concernant la mémoire et l'histoire.

Hiroshi KUME

Pour Paul Ricoeur l'histoire était un partenaire privilégié de son dialogue avec les sciences humaines. Il a développé sa théorie de l'histoire en intervenant dans le chantier des historiens. Mon intervention est donc de proposer un dialogue critique entre la philosophie et l'historiographie sur trois problématiques concernant la mémoire et l'histoire.

- 1) Comment apprécier l'entreprise des Lieux de mémoire, et son résultat ?
Pierre Nora a inventé la notion de lieu de mémoire et visé la nouvelle histoire nationale.
- 2) Comment juger la thèse de Ricoeur : «La mémoire est la matrice d'histoire» ?
Le voeu de fidélité de la mémoire et l'intention de vérité de l'histoire sont-ils irréductibles l'un à l'autre ?
- 3) Comment estimer la contribution de la philosophie à l'historiographie ?
L'analyse phénoménologique de la mémoire est-elle utile à la pratique historique ?

物語の後で

——『時間と物語』から見た『記憶・歴史・忘却』——

佐藤 啓介

リクールは2000年、『記憶・歴史・忘却』という大著を著し、記憶という観点から歴史叙述や歴史学に対する膨大な考察を展開した。

しかし、よく知られているように、彼にはそれに先駆けること約15年前、1983～85年にかけて3巻本にて刊行された『時間と物語』という大著が存在している。そこでは、「時間性と物語性の交差」という観点に立ち、人間の時間性や歴史叙述を構成する物語性、物語を動かし、また物語りを起点に展開する物語的自己同一性の一部をなす時間性という双方の相互構成的なあり方が捉えられていたのだった。90年代までは、『時間と物語』は『他者のような自己自身』（1990）と並び、リクールの解釈学的哲学のいわば集大成としてみなされていた。しかも、『他者のような自己自身』においても、また90年代中ごろまでも、リクールが時間や歴史に関して表立った発言をすることは少なく、歴史や時間という主題に関しては、『時間と物語』が彼の結論であるかのように読者は勝手に了解していた。そして、ほとんどの研究者はそうした了解のもと、「時間論や物語論を媒介・経由した自己同一性の議論こそが、リクールの最後の到達地点である」と目的論的シナリオを描いていたのだった。それだけに、『記憶・歴史・忘却』の刊行は、大きな衝撃を与えたといえる。

となると、当然誰もが考えつく問いは、以下のようなものである。『記憶・歴史・忘却』は、『時間と物語』とどういう関係にあるのか。それは単なる焼き直しなのか。それとも、『時間と物語』を深めたものなのか。はたまた、『時間と物語』を自らの手で否定し、新たな思索を練り上げ直したものなのか。『記憶・歴史・忘却』の「はしがき」には、次のような一文が記されている。

……本書の課題は、拙著『時間と物語』と『他者のような自己自身』の問題提起に欠落していたものに戻ることである。それらの著作では、時間経験と物語の操作とが直接に関係づけられ、そのために時間と物語の中間レベルである記憶と、さらに悪いことに、忘却までも棚上げしてしまったのである。（MHO, 1）¹⁾

ここに見られるように、明らかに「記憶と忘却」という主題が欠如していたことに対する反省がうかがえる。だが、その主題を中間レベルに差し挟んだことで、一体何が変わったのか、あるいは

は変わってないのか。

以下での提題は、この問いに全面的かつ詳細に答える代わりに、その問いを考える上での手がかりとなるいくつかの概念——負債、期待、代理表出——に焦点を当てることで、80年代の議論と晩年の議論との違いを浮かびあがらせ、それによって、久米氏が提起された問いに応答していくことにしたい。ただし、それらの問いは主として歴史家に向けられた問いであり、リクル研究者として私が直接答えるというのも、場違いという感もある。そこで、久米氏の第二の問い「リクルのテーゼ《記憶は歴史の母体である》をどう評価するか」という問いそのものを掘り下げて考えてみたい。そもそも「母体」という以上、記憶と歴史はその次元の差はあれ、なにがしかの共通の志向をもってつながっているとリクルは考えているはずである。では、なぜリクルは「歴史」の母体として「記憶」を選んだのか。そうした問いを、80年代と2000年とのリクルの差異を確認しながら考えていくことにしよう。また、それによって、久米氏の第三の問い「哲学は歴史学にどのように貢献するか」という問いに対しても、ある程度の応答ができるようになるだろう。

1. 負債

「記憶・歴史・忘却」、特にその記憶論は、一つの「謎」に取り組むことから始まっていた。それは「記憶の謎」と呼ばれるものである。記憶ないし回想がイメージとして「現前」するものの、その指示対象が「不在」しており、かつ、その指示対象がかつてあった「既在」のものであるということ——記憶はそうしたアポリア的な性格を持っていることである。現前、不在、既在、その三つを一度に担うような認識論的働きとして、記憶の作用をどう考えればよいのか。それが難題なのである。それらのいずれか一つないし二つだけを維持するならば話はそう難しいものではない。とりわけ、「イメージ」として像を現前させるだけならばそれは容易であるし、また、記憶論はそうした議論へとずるずる落ち込んでいく危険性を常に抱えている。リクルはそれをサルトルの「想像力の問題」を一つの例として取り上げている。記憶作用を「想像されたイメージを眼前髣髴させる作用」として理解してしまうことで、「このイメージ化は想像力の幻覚的機能と隣り合わせであり、記憶力にとっては一種の弱点、不信、信頼性の喪失ともなりかねない」のである（MHO, 66）。そのため、リクルは「記憶・歴史・忘却」の随所で、「記憶は過去についてのもの／に属するもの（de）である」というアリストテレス由来のテーゼを繰り返し反芻することで、記憶のイメージ化の罠に抵抗している。

「記憶・歴史・忘却」における記憶論は、ある意味で、この「記憶の信頼性（ないし忠実性）」をいかに保持するか——それをリクルは記憶の真実性の要請と呼ぶ——という企てであったと言ってもよい。そして、言うまでもなくこの記憶の真実性の要請が、記憶が歴史の母体になるための条件となる。記憶の忠実性の野心は、歴史の真実性の野心に先行するのである。しかし、先に挙げた記憶のイメージ化という罠は、歴史叙述のフィクション化というそれ自体としては不可避的な関係の中にまでもぐりこみ、歴史叙述からその対象指示性を奪い、歴史叙述をレトリック

ク統合形象へと内閉させることにもつながりうる。事実、リクールは記憶のアポリアと歴史叙述の対象指示性のアポリアとが並行するものであると考えている。結論的に言えば、歴史叙述の対象指示のアポリアはそれ自体としては解決されえず、記憶を母体とし、かつ、「史料の立証」「因果性的説明／目的論的説明」「文学的形式化」というそれぞれレベルの異なる三つの「批判的手続き」ないし「実践的作業」を経由することで、「縮小」されうるというのがリクールの考えである。このように、認識論的アポリアを突き詰めていった結果、最終的にそれを実践知の場へと送り返すというのは（送り返すといっても「還元」してしまうわけではない）、記憶のアポリアに限らず、90年代以降のリクール全般に見られる傾向である。とはいえ、やはりアポリアの「解決」ではなく、究極的には「歴史家の過去表象を信頼するには、証言以上のもの、そして証言批判以上のものをわれわれはもたない」と宣言されることになる（MHO, 364）。

ところで、なぜリクールは記憶に真実性が要請されると考えているのだろうか。また、なぜ歴史の母体として記憶を選ぶことで、歴史叙述の対象指示性を少しでも確保しようとしたのだろうか。このように問うた場合、（ある意味では容易に推察されることなのだが）その答えは認識論的次元を超えて行く。その問いに対する答えは、ハイデガー解釈から導きだされたリクールの「負債」（*dette*）という概念に注目すれば、比較的明瞭に浮かびあがってくるだろう。ここでいう負債とは、「われわれが自分自身の一部を、先人、つまりもういないがかつてはいた他者たる先人に負っている」という感情のことである。

過去の「もうない」は、「歴史の不在者」となる前に存在した生者に向かって視線をそそぐ歴史家の狙いを、覆い隠すことはできないだろう……と述べることで、われわれは、過ぎ去った過去よりも、「既在」の優位を何度も先取りしてきた。（MHO, 472）

リクールはこの負債の概念こそが、歴史学の言説が指示対象を持つという主張の番人となるものである、とも述べている。そして、負債-ある-存在（*être-en-dette*）という人間の存在を、とりあえずは道徳的に中立に解釈しつつ（負債を負っている他者が主として他の「犠牲者」と位置づけられることで、『記憶・歴史・忘却』の後半では、その倫理的次元も導入されるのだが）、この存在論的概念を出発点として、過去を単に過ぎ去ったものとしてではなく表象する歴史家の役割を考えている。

ところで、この「負債」概念は、実はあまり注目されてはいないものの、80年代の『時間と物語』においても断片的に登場し、通奏低音のように議論の方向性を導いていた。

〈実在〉（*réel*）した過去は、暗黙の存在論によって裏打ちされているのであり、この存在論によって、歴史家の構成物は、あるときに〈実在〉したものに多少とも近似した再構成物であろうとする野心を持つのである。まるですべては、歴史家が昔の人々に対する、死者たちに対する負債によって束縛されているのを、知っているかのようなのである。（TR III, 183. 強調原文）²⁾

このような文章を読むとき、私たちは『記憶・歴史・忘却』と『時間と物語』とが、少なくともその根本的な意図に限って言えば、そう遠く隔たっているわけではないことが理解されよう。無論、『時間と物語』における負債論の展開は断片的なものであり、力点が置かれる強度は『記憶・歴史・忘却』には程遠い。しかし、負債概念は決して「おまけ」のような扱いはない。たとえばリクールは、「物語」を主題として開催された会議において、ヘイドン・ホワイトらの前で論文「物語的時間」（1981年）を発表しているが、そこでも散々歴史叙述の持つ物語性を強調しながら、半ば唐突にミシュレの命題「歴史とは、死者の復活である」という議論を持ち出し³⁾、歴史学的言説の「負債-ある-存在」という存在論的基盤を強調しようとしている。こうした点を鑑みれば、少なくとも、両者の議論に決定的な断絶を認める必要はないことは、まず確認できるだろう。

ただし、一点だけ注意しておこう。80年代からこうして潜伏していた負債概念であるが、2000年においては、それが「記憶の義務化」へと転化しないよう、慎重に警戒もされているということである。なぜなら、記憶せよと強権的に叫ぶ声は、記憶の濫用の一形態であり、しかもそれが「自分こそが犠牲者の正義要求のスポークスマンと称する意識の管理という意味での巧妙な仕方」（MHO, 109）、犠牲者の本来無言であるはずの言葉を記念顕彰することにつながるからである。この点でリクールがノラとの対話を試みているのは注目に値する。ノラは、近代～現代という時代が「記念顕彰に大いに飢えている」時代だと考え、歴史的なものが記念顕彰的なものへ反転し、自らが提起した「記憶の場」というテーマさえもが、その時代の波に飲み込まれていったのを批判的に考察していた。リクールは、自分の試みがそうした記憶の記念顕彰のそれとは別物である、と注意を促している。「というのも、私の仕事が寄与したいと望んでいるのは、『記憶の専横』に対してではないからである」（MHO, 110）。記憶が歴史の母体であるといっても、それが過去の死者たちの記憶を占有することとは別物である点には留意しておくべきであろう⁴⁾。

2. 期待——80年代の場合

さて、以上はいささか事実確認的ともいえる議論であったが、問題は、『時間と物語』には登場しなかった時間と物語の中間段階たる記憶論が『記憶・歴史・忘却』で挿入されることで、一体何が変わったのか、ということであろう。いずれの議論でも「過去の死者への負債」が議論の根底をなしているのは確かなのだが、そこに「記憶」の概念が導入されることで、実はある決定的な差異が生まれることにもなった。しかも、それは奇妙なことに、「記憶」そのものの議論によるものではなく、その対となる「期待」の概念による効果なのである。

『時間と物語』の中のある註において、リクールはド＝セルトーと自らの負債概念を比べながら、重要な記述をおこなっている。ド＝セルトーは指示対象としての過去の死者を、全体化の要求に抵抗する「他なるもの」、しかも、そこから生者たる私たちとの間に絶えざる差異が生成してくるような「他なるもの」として位置づけ、ある種の歴史的否定存在論を展開したといえるが⁵⁾、歴史の他性を強調するセルトーに同意しつつも、リクールは「期待」という観点から留保

をつける。

……M. セルトーは負債を喪失に結びつけることで、私以上に「死の伝統」を強調するが、私見では、生が生きた潜在性（*potentialités vives*）の相続遺産でもあるおかげで既在した生（*vie ayant-été*）が有している積極的性格を、あまり強調していない。……歴史が喪をささげる死者たちはかつて生者であったことを、いくら言っても足りないことはない。われわれは以下で伝統について反省するときに、未来へ向けられた期待（*expectation tournée ver le futur*）と、反時代的な現在による歴史的なものの解任（*destitution de tout l'historique par le présent intempestif*）とがどのように負債を弁証法化し、同時に負債が喪失を弁証法化するかを立証することにする。（TR III, 283. 強調原文）

分かりにくく、また、その意味をここだけで理解するのは困難な表現であるが、この表現が言わんとするところを、もう少し詳しく述べていくことにしよう。

すでに見たように、『時間と物語』の一つの方向性は、「負債-ある-存在」という基盤に立脚しながら、時間性と物語性を弁証法的、相互作用的に交差させることにあった。だが、その背後には、そうした弁証法によって「可能的なものの存在論」を展開させたいという隠された狙い、しかも彼が1950年代以来かねがね温めつけてきた狙いがあった。その存在論の企ては、たしかにリクール哲学の表面には決して浮かびあがってこない。だが、その企てこそが彼の哲学全体を読み解く鍵となっている。その企てをいささか単純化して述べるならば、次のようなものである。現在の世界のあり方、そして自己のあり方が、今ここにおいてこうである「一通りの現実のあり方」だけによって汲みつくされるのではなく、別様のあり方、ありえたかもしれない／ありえるかもしれないあり方をも含みこんだ重層的な存在様態をしていると考えることはできないだろうか、そうした存在論を構築できないだろうか、と。そうした存在論は、『生きた隠喩』（1975）において隠喩的存在論として実験的に論じられ⁶⁾、『時間と物語』に続く『他者のような自己自身』（1990）において、人間の存在様態が「人間的行為がそこから浮かびあがってくるような、可能のかつ現実的な存在という地」（*fond d'être, à la fois puissant et effectif*）をもつものとして理解されること⁷⁾、ある種の完成を見たのであった。

それでは、そうしたリクールの存在論の試みが、今までの議論と一体どう関係してくるのだろうか。

『時間と物語』においてリクールは、「負債」という概念を「遺産」（*héritage*）ないし「伝統」（*tradition*）という概念と結びつけ、「伝統」が過去との連続性の連鎖のあり方であり、その意味で「私たちが過去によって影響を受けること」と切り離せないこと、また、伝統が私たちに引き渡された意味の媒体となり、時には、差し当たっては正しいと見なせるような真理の正当な出発点ともなることを認めている。しかし、リクールは、現実のあり方が、そうした伝統によって全て決定されているという歴史主義に反論を唱える。ここで重要なのが、先に登場した「期待」の概念である。私たちの歴史的な条件は、期待の地平と対になっているからである。

一方では、われわれの未来に対する期待（*nos attentes relatives à l'avenir*）が過去の再解釈に及ぼす反作用は、その重大な結果として、忘れられた可能性、流産した潜在性、抑圧された試みを過ぎ去ったと思われていた過去の中でこじ開けることになる（この点での歴史の機能の一つは、未来がまだ決定されていず、過去そのものが期待の地平に向かって開かれた経験の空間であった過去の諸時点につれもどしてくれることである）。他方では、伝統の夾雑物からこのように解放された意味の潜在性は、われわれの期待の潜在性に血肉を与えるのに役立つ。 (TR III, 411. 強調原文)

リクルールの考えはこうである。私たちの現在が未来、しかも多様な未来に開かれたものであるという期待を基点とすることで、過去のあり方そのものにまで「別の可能性」が帯びる——こうもありえたかもしれない過去——と希望することができるのではないかと。そして、その可能性の現出を実現させてくれるものが、ほかならぬ、歴史叙述の物語性なのである。歴史叙述が物語性と交叉することは、確かにその指示対象性のアポリアを招きよせる危険性を生む原因にもなるが、同時に、歴史的存在の存在論に振幅を与えてくれるものなのでもある。先にリクルールが「既在した生（*vie ayant-été*）の積極的性格」と呼んでいたのも、まさにそうした「別様の可能性に開かれていた過去の生きた性格」のことである。この「生きた」（*vif*）という形容詞に、70年代の「生きた隠喩」（*métaphore vive*）という概念の残響を聞くことは、決して間違っていない⁸⁾。同時に、そうして物語的歴史叙述によって開かれる「生きた過去」は、私たちの現在のあり方、そして将来のあり方をも「一通りに決まったもの」としてではなく「別様にもありうる」ものとして、豊かに開いていくものと言われているのである。

3. 期待——2000年の場合

以上に見たように、『時間と物語』における「期待」の概念は、「私たちの」将来に対する期待であり、それを基点として「過去の未完成の潜在性」が再活性化されていくことになる (TR III, 433)。ところが、『記憶・歴史・忘却』においては、登場する用語こそ同じであるが、ある決定的な変更を被ることになる。

『記憶・歴史・忘却』において、「負債」の分析を続けた箇所、リクルールは歴史叙述の存在論的基礎づけを企て、キルケゴール的な「反復」という概念を一つの手がかりとする。そこでいう反復とは、単に一度起こったことを事後的に繰り返すことではなく、「新たに実現する」という「過去を未来に向かって再び開くその力」のことを言う。そして、『時間と物語』を彷彿とさせるように、次のような記述をしている。

反復についての省察は、昔の死者もかつては生きていたのであり、歴史学は何らかの仕方で彼らがく生きていた）ことに近づく、という考えを掲げてさらに一步進むことを許す。今日の死者は、行動し、受苦した昨日の生者なのである。(MHO, 495)

一見すると、この叙述は先の『時間と物語』でのそれと、全く違いがない。しかもご丁寧に、この引用の直後に、リクールはミシュレの「死者の復活」（そして、コリングウッドの「過去の追体験」）についての議論を取り上げ、それこそ80年代の議論を「反復」しているかのようである。ましてや、さらには「負債は過去によって影響を受けた存在を、未来に向けられる存在可能に結びつける」「負債は経験の空間を、期待の空間に結びつける」といった表現もなされている（MHO, 497）。ここまでに関する限りは、何ら議論の構成に変化はないように思われる。

ところが、ここに登場する概念は、実は決定的な変更を被っているのである。その変更は、そこで言われている「期待」や「存在可能」が、「誰」の期待であり、「誰」の存在可能なのか、という一点に掛かっている。

「復活」という〔ミシュレの〕抒情的な考え方と、「追体験」という〔コリングウッドの〕「観念論的な」考え方に正当な価値を認めるには、反復という星のもとに、昔の人たちの期待の地平の「想起」をおくことである。（MHO, 496. 強調引用者）

80年代において「期待」や「存在可能」の主体であったのは、現在を生きる私たちがであった。ところがリクールは、『記憶・歴史・忘却』においては、その主体をかつて生き、行動し、今はもう死んでいる人々へとその主体を変更しているのである。したがって、『時間と物語』でも『記憶・歴史・忘却』でも、歴史叙述は「埋もれた過去の可能性の回帰」として理解され、過去によって現在が一元的に決定されてしまうことに対する批判者として位置づけられているが、その内実は大きく異なっているのである。

以下の引用は、そのことを述べた決定的な箇所である。長くなるが確認してみよう。

かつて現在であったものとして、したがってアウグスティヌスの言い方にもう一度ならうなら、昔の人々によって彼らの過去の現在として、また彼らの未来の現在として生きられたものとして、想像力の中で過去の任意の瞬間に立ち戻ることができるのは、歴史家に委ねられている。過去の人々もわれわれと同様、現在の発意（initiative）、過去の回顧、未来への展望をもった主体であった。この考察のもたらす認識論的帰結はきわめて大きい。過去の人々が期待、予測、展望、危惧、計画をもっていたことを知るの、あとからふりかえって歴史のなかに偶然を再び導入して、歴史の決定論を壊すことである。（497. 強調引用者）

こうして、「期待」という語の内実の変化を辿ることで、リクールの議論の性質がどのように変化したのかを、典型的に示すことができたのではないかと思う。その対比が図式的すぎるくらいはあるだろうが、いささか強くいえば、かつてのリクールの議論においては、「負債-ある-存在」としての私たちの存在のあり方は、その負債が「私たちに課されている」という点にのみ力点が置かれるあまり、過去の可能性もまた「私たちの現在に委ねられている」ものとして理解されてしまっていたのである。

こうして、過去の潜在性は単に「過去の別様のあり方」ではなく、「過去の人々が〈将来〉ありえたかもしれない別様のあり方」を含みこんだものとして理解される。さらに、それによって、現在もまた「現在の別様のあり方」のみならず、「過去の人々の行為や企てが別様に実現していたかもしれない現在のあり方」——そして、自己自身のあり方——へと重層化されていく。いささか情緒的な表現を使えば、リクールが夢想しているのは、「生者も死者も互いにいろんな仕方存在していた／いるかもしれない世界」のあり方である（それが、幸福な世界なのか、辛い世界なのかはともかくとして）⁹⁾。もっとも、ここで言われている死者が主として犠牲者であり、かつ「かつての善良な市民」であることには、注意が必要であろうが。

4. 代理表出

「記憶は歴史の母体である」というテーゼの背後に隠れていた、以上のようなリクールの存在論に照らしてみると、彼の歴史叙述についての議論は、また別様にも読み替えることができる。

リクールは『記憶・歴史・忘却』において、自らがかつて『時間と物語』において提起した「代理表出」(représentance) という概念に苦しめられている。代理表出とは、「歴史の構成物とそれが対面するものとの関係」——つまりは、歴史叙述と指示対象の関係——を指し示すために導入された用語であった (TR III, 183)。端的に言えば、歴史叙述の対象指示性のアポリアを解決するために導入された概念であり、歴史叙述の(普通の意味での)「実在性」を強固にするというよりは、歴史叙述とフィクションとが共通に持つ「テキスト世界という別の実在性」を指示する働きのことを言う(歴史がフィクション化し、フィクションが歴史化することで、両者が近づく)。だが、2000年のリクールは、この概念だけで(記憶のアポリアに由来する)指示対象のアポリアをかかわすことはできないと、ある種自己反省をおこなっているように思われる。というよりは、先にみたように、結局指示対象のアポリア(そして記憶のアポリアそのもの)は、いくら歴史学的な批判的操作を経ても、最後まで解決はされない。

だが、だからといって、リクールは、過去を代理表出しようとする歴史叙述の意義を貶めているわけではない。たとえば、とりわけショアーのような例外的出来事に関して聞かれる「あらゆる歴史叙述や表象は、何らかの意味で過去を裏切っている、ゆえに、一切の叙述や表象は禁じられるべきだ、『表象しえないもの』としてのみ表象すべきだ」といった(否定神学にも似た)論調に彼は与しない。ガダマーに倣ってリクールは言う。「表象=代替は、それによって表象されるものに、存在の増加を与える (surcroire)」(MHO, 369. 強調引用者)¹⁰⁾。彼は、表象しえないという断定の身ぶりのうちに、「操作される忘却」の匂いをかき取り、その危険性に警戒しているのである。リクールが『記憶・歴史・忘却』の冒頭に、ジャンケレヴィッチの「かつて存在した人が、存在していなかったことにはもはやなりえない」という言葉を掲げていることから分かるように、「かつて存在した」ことを覚える記憶が忘却によって抹消されるのではなく、忘却によっても記憶は「取っておかれ」、いつか再認されることに賭け (MHO, 656)、またその再認を触発する契機として歴史叙述を(ときに記憶の公正な批判者としてであれ)重視する。そして、

その「かつて存在した」を単純再生産するのではなく、歴史叙述を通してキルケゴール的な意味で「反復」、つまりそれを新たにし、強め、重層化させようとしているのである。2000年代のリクールは、歴史叙述の代理表出機能に関して、先に述べたような過去の死者たちをも別様に存在させる——つまり、もう存在していない死者たちの存在を「増加させる」——という働きを強調するようになったと言えるだろう。こうして、歴史叙述は単に記憶を母体とするのみならず、逆に、記憶を忘却の淵より救い出す働きをもなすのである。ここに、「時間性と物語性の弁証法」（『時間と物語』）ならぬ「記憶と歴史叙述の弁証法」のような枠組み——ひいては、記憶の現象学と歴史叙述の交叉——を想定することは、あながち言い過ぎでもないのではなかろうか。

しかし、こうした彼の「歴史の認識論と存在論の接合」が、歴史叙述のあり方そのものを変容させるかと言えば、そこはあまり積極的な期待（というか実用的な期待）をするべきではないだろう。そもそも、リクールが随所で述べているように、彼の議論の射程は近現代史にもっぱら限定されたものである。

だが、そうした分野に限っていうならば、近年、記憶の濫用や記憶の占有（および忘却の濫用や忘却の占有）に対する批判的言説（およびそれに対するバックラッシュ）が盛んに叫ばれているが、そうした言説を支える「倫理的」根拠は明らかであるものの、その「哲学的」根拠は曖昧なままであるように思われる。ないしは、哲学的根拠ではなく、倫理的根拠しか採用しえない、といった論調も強い。しかし、リクールが慎重な手さばきで浮かびあがらせようとしたのは、歴史叙述そのものに内在する存在論的多元性であり、直裁に「他者」を持ち出すのに抗いながら、そうした存在論が現在を一つのあり方だけで理解しようとする専制に対して抵抗する基盤となりうるということである。ここには、『他者のような自己自身』において最後まで「純粋な哲学的平面では、〈他〉の地位のある種の両義性を維持する必要性」を¹⁾、そして〈他〉のアポリアを固持しつづけたリクールの身ぶりが生きている。リクールの記憶論が歴史叙述に貢献しうる場を探すとすれば、そうした「歴史叙述と倫理」の間を媒介する「哲学的存在論」の提供、という場面にその一つが求められるのではないだろうか。

注

- 1) Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, 2000. 以下『記憶・歴史・忘却』からの引用は、本文中にカッコ書きでMHOの略号ならびにページ数によっておこなう。
- 2) Paul Ricœur, *Temps et récit III*, Seuil, 1985. 以下『時間と物語』からの引用は、本文中にカッコ書きでTRの略号、ローマ数字で巻数の表記、ならびにページ数によっておこなう。
- 3) Paul Ricœur, "Narrative Time" *On Narrative* (W. J. T. Mitchell ed.), The Univ. of Chicago Press, 1981, p. 186.
- 4) 「死者の記憶の占有」という主題は、近年の記憶の倫理全般における一つの争点である。その問題状況については、以下の拙論を参照。佐藤啓介、「暗い記憶の行き場——復讐から宗教と倫理を考える」『宗教と倫理』第5号、宗教倫理学会、2005。
- 5) Michel de Certeau, *L'absence de l'histoire*, Mame, 1973.
- 6) Paul Ricœur, *La métaphore vive*, Seuil, 1975, p. 323ff.

- 7) Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p. 357.
- 8) さらには、同時期に展開されていた「イデオロギーとユートピア」という問題群もまた、ここに見事に重なってくる（既在としてのイデオロギーと、別様の生への期待としてのユートピアという弁証法）。Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie* [Cours professé à l'Université de Chicago en 1975], Seuil, 1997.
- 9) なお、こうしたリクールの生者/死者の可能的存在論は、1998年に旧約聖書学者A. ラコックとともに著された『聖書を考える』において、エゼキエル書の「骨の復活」解釈を介して、積義的-聖書的に展開されたと考えることもできるだろう。Paul Ricœur, *Penser la Bible* (avec André LaCocque), Seuil, 1998.
- 10) 「増加を与える」と訳した動詞 *surcroître* は、「～を満ちあふれさせる」とも訳され、リクールの存在論やキリスト教思想の領域で鍵概念として、古くから多用されている。キリスト教思想の分野に関しては、以下の拙稿を参照。佐藤啓介、「満ちあふれる論理——リクール宗教思想の根本概念」『日本の神学』43, 2004.
- 11) *Soi-même comme un autre*, p. 409.

Après le récit

— *La mémoire, l'histoire, l'oubli* vu à travers *Temps et récit* —

Keisuke SATO

Lorsque l'on pense la thèse ricœurienne «la mémoire est une matrice de l'histoire», il importe de remarquer l'idée de «dette». Cette idée a été déjà utilisée dans *Temps et récit*, et on peut reconnaître la continuité entre *La mémoire, l'histoire, l'oubli* et *Temps et récit*. Mais, l'idée d'«attente» change de l'un à l'autre. Dans le premier, le sujet d'attente est nous qui sommes à la présence. Par contre, dans le dernier, l'attente est attribué à l'homme qui a été et n'est plus. Ce changement affecte l'ontologie chez Ricœur, et il ouvre l'ontologie historique multiple dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Il en résulte que l'idée de «représentance» subit une certaine modification, et que l'historiographie qui représente le passé est chargée de la fonction ontologique, qui consiste à faire *surcroître* l'être de l'homme du passé.

歴史研究と記憶

——西洋史学の立場から——

長井 伸仁

はじめに

歴史学をめぐる認識論的な議論がさかんに交わされ、既存の研究のあり方が根底から批判されることがまれではなくなって、すでに久しい。だが、歴史学の側でそうした議論に深く関わっているのはごく一握りにすぎず、自戒も込めてのことだが、たいいていの研究者はそれを無視ないし敬遠しがちである。さらに、社会のなかで記憶や歴史認識への関心が高まっても、ほとんどの場合それを正面から受け止められずにいる。このような姿勢は洋の東西を問わず見られる。肯定的に解釈すれば、学界の裾野が広いからなのだろう。それとも、歴史研究はつまるところ個人による内向的な作業なのだろうか。

歴史学の側の事情は措くとして、『記憶・歴史・忘却』に関する限り、ポール・リクールは歴史研究のよき理解者・代弁者としての姿を持つ。歴史学を取り巻く渦のなかに哲学者でありながらあえて身を置き、モノグラフィーを含めた数多くの研究を丹念に読み込んだうえで、歴史学の客観性や社会科学性を擁護し、また記憶に対する批判的役割を歴史学に認定しているからだ¹⁾。したがって、歴史学の側でその主張を引き受けて検討するべきであろう。ここで、まったく個人的な資格でそれを試みたい。

リクルールの扱う論点は『記憶・歴史・忘却』に限ってみても相当に多岐にわたっており、そのすべてを取り上げることは報告者の能力をはるかに超える。さいわい、シンポジウムを企画された方々の配慮であらかじめ論点が絞込まれたので、それに沿って述べてゆきたい。

1. ピエール・ノラが企画・編集した『記憶の場』全7巻の 企図と成果をどう評価するか。

『記憶の場』を企画した際、ピエール・ノラの念頭にはフランスひいてはヨーロッパ社会における歴史意識の変容があった。すなわち、現在が「失われた過去」と「不確かな未来」とに挟まれる格好になり、そうした状況が「記憶の場」を生み、記憶熱を高めているということである。この記憶熱は、一方では『記憶の場』に、他方では『記憶・歴史・忘却』に結実した。

現状認識についてはリクールとノラはこのようにある程度の一致をみている。だが、いかに歴

史を書くかという段になると二人の間には意見の相違が出てくる。

『記憶の場』についてのリクルの評価には根本的な疑念が含まれている。すなわち、「記憶の場」という概念の適切さについての疑念である。「奇異な記憶の場」と題された『記憶・歴史・忘却』の一節で、リクルは、ナショナル・アイデンティティが遺産のようなものになり、その結果「記憶の場」という概念がいくつもの具体的な地点にいわば引き倒されたことで、プロジェクトそのものが顕彰の波に飲み込まれた、という指摘をしている²¹。いっぽうノラは、「記憶の場」の性質がしだいに変化したのは、刊行に時間を要したこと、そもそも「記憶の場」の概念が経験的に練り上げられたことなどからやむをえないと、開き直りともとれる主張を対置している²¹。

このようなリクルとノラの議論を、どう評価すべきだろうか。

まず、『記憶の場』がほんとうに顕彰の波に飲み込まれたのかどうかは、詳しく検討すべきことだと思われる。たしかに表面的にはそう見えもする。しかし、顕彰の波は本質的に無批判だが、『記憶の場』は実証的な手続きをふまえて書かれている。「記憶の場」という同じ語が用いられながらも、その用法が異なっていることを見落とすべきではない。

そのうえで、たしかに、リクルが指摘しノラ自身も認めるとおり、「記憶の場」がはじめから厳密に定義されていたようには思えない。むしろ、出版としての成功、さらには社会のなかでの記憶・顕彰ブームを見ながら、編者ノラがその概念を意図的に拡大させていったという面は否定できないであろう。ノラは、たしかにフランス歴史学界の重鎮であり、アカデミシャンにさえなったが、堅固なモノグラフィーを積み重ねてきたわけではなく、歴史家のなかではジャーナリズムに近い所にいる。リクルの厳密な読みにかかれれば、ほころびが出てくるのも仕方ないのかもしれない。

だが、両者の決定的な相違点は、「記憶」という概念、さらには研究におけるその位置づけにある。

ノラが問題設定に際して用いている「記憶」は、リクルも確認しているように、文化的な布置 (configuration culturelle) としての記憶である。静的な存在としての記憶、状態としての記憶ということもできよう。リクルが現象学的な分析にかけたような、過去を想起する能力ないし行為としての記憶と同じではない。しかもリクルは『記憶・歴史・忘却』のなかで記憶の問題に正面から取り組み、その現象学的な考察に著書の3分の1を充てているが、ノラの編んだ浩瀚な『記憶の場』は、じつは記憶の研究ではなく、記憶が宿る「場」、記憶が見つめてきた事物についての実証的な分析である。そのなかで記憶そのものに焦点が合わされることももちろんあるが、基本的にはフランスないし共和政のアイデンティティを構成している諸要素が対象となっているといつてよい。

このように、両者の議論には土俵を異にしている部分が少なくないように思われる。

そのことを確認したうえで歴史研究の立場から述べれば、リクルはノラの論考だけから『記憶の場』の意義を測ろうとしているように読めるが、もしそうだとすれば、それは残念なことである。『記憶の場』の問題意識やテーマ設定は確かに斬新である。自明のものとしてきた「場」

ないしシンボルを取り上げ、その中身をかいま見たり働きを問うたり効果を検証したりすることは、伝統的なナショナル・ヒストリーではありえないことである。しかし、研究の手法じたいはきわめてオーソドックスで、実証主義的である。したがって論集としての主たる意義は、方法論ではなく、個々の論考がもたらす知見にある。翻訳の動機も、少なくとも個人的には、そこにあった。

もちろん、歴史研究者の目で見ても、『記憶の場』には少なからぬ問題点もある。最大のそれは、「場」の羅列になってしまっていて、それらの有機的なつながりが明確ではなく、そうした場がかつてどのようにフランスや共和政のアイデンティティを構成していたのか、つまり場の関係や配置が明瞭ではないということである。そして、場つまりはシンボルの羅列にみえるからこそ、ノスタルジックな試みという批判を受けてしまうし、実際、出版としての成功はそこにも理由があると思われる⁴⁾。

旧来の歴史像から蒙が啓かれたにしても、新たな歴史が無数の断片にすぎず、そこから何のモザイク画も描かれなるとすれば、歴史研究に方向性が持たないということになりかねない。この点は、訳者としても一研究者としても、懸念するところである。

2. リクールのテーゼ「記憶は歴史の母胎」をどう評価するか。

(a) 記憶とは何か

そもそも記憶とは何かを考えるにあたり、それをどのようなレベルで捉えるのか、すなわち、過去を認識する能力ないし行為としてか（いわば動的なものか）、それとも過去に関する文化的な状態としてか（静的なもの、あり方としての記憶）について、立場を定めておかねばならないだろう。ノラの『記憶の場』では後者に力点が置かれていたが、ここではリクールにしたがって前者を中心に考えたい。

まず、リクールは当事者による直接の経験としての記憶を主に語っているように思える。記憶は過去を直接に表象する、あるいは、過去の表象は記憶のなかに痕跡があつて初めて可能になる⁵⁾、などの主張はそのことを示唆している。リクールと議論を展開するクリストフ・ボミアンも、この点では変わらない⁶⁾。

ところが、いったん現象学を離れて歴史学、さらには社会のなかで記憶が語られ取り上げられるとき、当事者性の有無は決定的な問題ではない。ボミアン自身がふれているアルジェリア戦争でも日本が関わったアジア太平洋戦争でも、直接に経験していない人びとこそがいまや記憶の中心的な担い手だといっても過言ではない。

そのような記憶は、おのずとゆがみ、ゆがめられやすいものとなる。歴史と記憶についての著書もある中世史家ジャック・ルゴフは、人為的で加工された歴史よりも純粹で真実な記憶を評価する傾向に警鐘を鳴らしている。そもそも媒介・加工を経ない生の記憶など存在しないはずだし、また、記憶は意識されないうちに操作される危険を持つ⁷⁾。もちろん、リクールもこの点をナイーブに考えているわけではないのだが、歴史研究の立場から、あえて指摘しておきたい。

(b) 「母胎」という位置づけ

では、「記憶は歴史の母胎である」というリクルのテーゼは、どのように考えられるだろうか。

はじめに、原語である"matrice"の意味するところを検討してみたい。1993年に刊行された論集『現在史を書く』に寄せた論考でリクルは、現在史の出発点と位置づけられる第二次世界大戦に言及しながら、「最終解決」をはじめ多くの恐るべき出来事をもたらした第二次大戦は、現在の"matrice"であり、"fonction inaugurale ou générationnelle"を有すると述べている⁸⁾。その限りでは、「原点」ないし「出発点」という意味が念頭にあるのだろう。

また、"matrice"という位置づけを議論の俎上に載せるポミアンと、それに対するリクルの応答も参考になる。ポミアンは、リクル自身が『記憶・歴史・忘却』の結びで、記憶は歴史によって誤りを正されると述べていることを引き合いに出しながら、問題意識の次元はともかく、認識論の次元では歴史は自律性を有しているというのがリクルの考えであろうと推定する⁹⁾。これに依ってリクル自身も、記憶は真実性を主張するのではなく、想起の忠実性を主張するものだと述べている¹⁰⁾。このように、リクルにとっても記憶は歴史の絶対的な「母胎」ではない。むしろ、記憶と歴史の往復関係、相互のフィードバックを想定しており、そこにこそ関心を抱いているように思われる。

この点は、先に述べた記憶の当事者性の問題とともに、西洋史のような外国史研究にとっては、みずからの拠って立つ場の根底に関わる事柄である。

外国史研究者は、研究対象について直接の記憶を持つわけではないから、歴史と記憶の従属関係や軋轢といった問題に直面することは比較的少ない。基本的な視座は認識上の比較であり、自身のいる社会に規定され、そこでの記憶を受け継ぎつつ、研究の対象を外の社会に求めるのである。

そのような目で見ると、リクルの述べるところには、フランスにおける歴史研究の伝統や特徴が色濃くにじみ出ているように思える。

よく知られているように、フランスでは早くから考証学が発達し、史料による実証を重んじる伝統がある。そのことと、国家形成の歴史的展開とが相まって、フランスでの歴史研究は長いあいだ一国史の枠組みで実証主義的になされる傾向が強く、アングロ・サクソン系の歴史研究とは異なり比較史や関係史のような視角はほとんど形成されなかった。そこでは、歴史学はナショナル・ヒストリーとしての性格を強く持ち、対抗勢力を抑圧する傾向にあった。そのため、記憶と歴史がフィールドを同じくし、重複し、ときには摩擦を起こしやすいという土壤ができてしまっているのではないと思われる。史料による足かせが少なく視座を任意に回せる歴史社会学が、アメリカで発達し、そこから世界システム論などが生まれたのとは対照的である。

記憶と歴史が向かい合い、さらには対抗関係に陥るためには、それを可能とするような文化的構造があることが前提となる。この点で、リクルの論には特殊フランス的な性格があるように思えてならない。

(c) 記憶と歴史の関係について

ともあれ、記憶と歴史は一方的な従属関係にあるのではなく、異質性に由来する相互関係を結んでいるというのが、両者についてのリクルールの基本認識である。

リクルールは、記憶は直接に過去に迫ることができるが歴史は間接的にしか迫れないなど、両者の対立点を挙げもするが、決して二項対立的にのみ把握すべきものではないと考えており、このことをしばしば強調している。歴史の真実がなければ記憶の忠実はないし、また記憶を参照しない歴史はない、あるいは、認識論の次元では両者に優劣をつけることはできない、などと¹¹⁾。

リクルールの考えがこのようなものだとなれば、歴史研究に携わるものとしては、どうしても若干の違和感を感じざるをえない。

リクルールが最終的に見据えようとするのは、歴史ではなく記憶、しかも"juste mémoire"なるもののあり方かと思われる（もちろん、そこに至るまでには歴史も少なからぬ役割を果たすことになっているが）。歴史研究者は、もちろん最終的には歴史を見据えようとするから、おそらくそこは決定的に異なる。それでも、やはり納得しがたい点が残る。

むろん、歴史研究にとっても記憶と歴史は無関係ではありえない。記憶は歴史を求め、歴史は記憶に向けて書かれる。歴史の科学性には限界があるし、歴史が記憶を屈服させられるわけでもない。そもそも歴史の社会的有用性は、記憶を抜きにしては考えられない。歴史は記憶を受け皿ないし媒体にしながら、社会のなかで存在できるともいえる。

したがって、問題意識の段階では、歴史は記憶の影響を受け、記憶に命じられもする。しかし、方法論や認識においては、歴史は自律性を持たねばならない。つまり、客観性の（確保とはいえないまでも）追求と、それにつながる史料の実証とが、歴史の基盤なのである。この点には、おそらく歴史研究者なら誰もが同意するであろう。

たしかに、実証の困難な事柄は存在する。一例を挙げれば、従軍慰安婦をめぐる政策は、組織のされ方の巧妙さによって、その全体像を知ることは容易ではない。また、個々の慰安婦の内面については、実証の有無以前に、彼女たちの記憶がそのまま歴史になっているといえるのかもしれない。だが、彼女たちの証言（すなわち記憶）の集成だけから事態の全体像が描けるわけではない。一市民としては、そこで記憶と歴史をイコールで結ぶことはできても、歴史研究者にはそれはできない。

とはいえ、記憶と歴史の関係が複雑であることもまた事実である。昨今、記憶の問題や記憶と歴史の関係が随所で議論されているが、その関係のあり方には記憶／歴史を取り巻く状況によって違いが見られる。また、その関係そのものも歴史的な存在であり、変化する。ここで、記憶と歴史の関係のあり方をいくつかの角度から検討しておきたい。

まず、歴史学の存在形態が記憶と歴史の関係に大きく影響する。これについては、先にフランスの歴史研究を引き合いに出しながら述べたことがその一例である。

次に、記憶をめぐる構造、言い換えれば、過去との関係の社会的なあり方も、記憶と歴史の関係を左右する。すなわち、アイデンティティと過去との結びつきが密で、かつ異なる記憶ないし歴史観が対立もしくは支配・抑圧関係にあるところこそ、歴史に対する記憶の声は強まる傾向

にある。とくに典型的な例はドイツ、そして日本であろう。そこでは、記憶の争いはネイションの存立をめぐる争いとしての性格を持ちながら、激しくなされている。フランスでは、たしかに「仏仏戦争」「学校闘争」ともよばれた歴史観の対立があったが、対立する歴史観はネイションをかなりの部分まで共通項としていた。昨今の記憶熱には、後述するような文化遺産についてのレトリックという意味合いがあるように思われる。いっぽう、イギリスのように歴史観の対立が（国内では）弱いところや、アメリカ合衆国のように、アイデンティティが歴史に根ざす程度が小さい国では、記憶の声は相対的に聞こえにくい。

最後に、記憶と歴史の関係は、それ自体が歴史的な存在であり、通時的に変化する。このことを示すのが、ピエール・ノラがキ概念の一つとして用いている「遺産」である。ノラのテーゼは、記憶と一体化した歴史から、記憶から断絶した歴史、そして遺産としての歴史ないし記憶へ、というものであった。「遺産」とは、ひとたび過去と断絶したうえで、いわばさめた目で過去を捉えるという状態である。この遺産に、リクールは違和感を表明していた（記憶という困難なテーマに現象学のアプローチを試みる哲学者にしてみれば、記憶を軸にしていた研究プロジェクトが、遺産という即物的にも思える概念に引き寄せられるのを快く思っていなかったのかもしれない）が、これに近い過去のとらえ方が現在のフランス社会で強く見られることは否定できない。昨今の文化遺産ブームは、「歴史の世紀」でもあった19世紀に人びとが過去と結ぼうとした関係とは、根本的に異なっている。

もちろん、フランスにも「熱い」歴史的事件は少なくない。それらをめぐって、記憶の争いと形容される議論が起り、歴史は審判を下せないでいる。ただ、そのような争いは現在も19世紀もあったが、現在がかつてと決定的に異なるのは、人びとが基本的に記憶（ノラのいう意味＝状態としての記憶）のなかに生きていないという点である。現在の「熱い」記憶は、特定の歴史的事件にのみ関わることであり、個々人にとってひとつの包括的な世界観を形成しているわけではない。

このような変化を「遺産」という言葉を用いて表すことが適切かどうかはともかくとして、変化そのものは否定しがたいように思える。ちなみにリクールは歴史に修正された記憶について語るねばならないと述べていたが¹²⁾、その答えの一つは、この「遺産」なのかもしれない。

3. 哲学は歴史にどのように寄与しうるか。

哲学と歴史学がいかに交流し、歴史学がそこから何を得るべきなのかという問いは、フランスの歴史学界では長いあいだ文字どおり忌避されてきた。そもそも、歴史研究についての認識論的な議論を、これまで歴史家が十分にしてきたとは言い難い。新たなテーマや方法の開拓には熱心であっても、自己省察を本格的に試みるようになったのは、ここ四半世紀ほどのことではない¹³⁾。

そのような事情もあり、二つの学問分野の交流について全体的な議論を展開することは容易ではないので、ここではテーマを記憶に絞って、歴史研究が記憶をどのように扱っているのか、扱

うべきなのかについて、若干の私見を述べることで、報告者としての責めをふさぎたい。

フランスの歴史研究が記憶に目を向けるようになったことには、歴史学の内外両面での変化が影響している。1960年代まで隆盛を誇っていた時系列史や社会経済史が、ともすれば無批判な概念の上に成り立っていたことへの反省から、それら概念そのものを問うような文化史が台頭してきた。それが、社会におけるマイノリティへの関心と相まって、記憶の歴史研究をもたらしたのである。その嚆矢といえるフィリップ・ジュタール『カミザールの伝説』（1977年）と同『過去から届いた声』（1983年）は、南仏セヴェンヌ地方で18世紀初頭に起こったプロテスタントの乱の記憶が当地でいかに受け継がれてきたのかを、聞き取り調査をもとに明らかにした¹⁴⁾。また、『記憶の場』と同じころに刊行されたジャン＝クレマン・マルタンの一連の著作は、フランス革命期に西部ヴァンデ県で起こった農民反乱の記憶を、図像史料も駆使しながら詳細に再構成した¹⁵⁾。

これらはフランスにおいて記憶を扱った歴史研究の代表的なものである。だが、歴史と対比させるべく記憶を取り上げたというよりは、歴史の光が当てられていなかった事物を研究する際に記憶に目を向けたという面が大きい。近世プロテスタント史の研究者であるジュタールは、カミザールの乱を研究するなかで記憶に取り組んだのであり、記憶を研究するうえでの一例としてカミザールを選んだのではない。マルタンも同様であり、記憶それ自体、記憶全般に最大の関心が寄せられているようには思えない。

歴史研究にとっての記憶とは、基本的には個別の記憶、固有名詞を冠された記憶である。しかも、研究者の最終的なねらいは、記憶としての特徴よりもその中身、あるいは担い手である。ヴァンデの乱の場合、西部の農民であり、王党派と結びついて革命政府を悩ませた反体制闘争である。ここに、リクルールのおこなうような記憶の現象学との、方向性のずれがあるように思える。

もちろん、歴史研究者のなかで、リクルールの展開する記憶の現象学を徹頭徹尾、否定する者は多くないだろう。リクルールは記憶の批判者としての役割を歴史に認定しているのだから。だが、いざ実践の段になると二つの学問分野の違いが際だってしまう。

フランス革命の記憶と、フランス革命の歴史とは、別の存在である。たしかに、同じものを対象にしている。そして、パスチーユのように、おなじ物質的痕跡に依拠している。しかし、レゾンデートルは別個にある。記憶と歴史は手を取り合っている。対話もする。だが、歴史はその固有の作業において、記憶の声を聞くことはあっても、記憶に命じられることはない。「史料による確認」という意味での実証はあらゆる歴史研究に共通である。近代歴史学がアナル学派により批判されたときも、疑念が投げかけられたのは「史料がひとりだけで史実を語る」という姿勢であって、実証が歴史研究の根幹だという点では、フェーブルもブロックもラングロワやセニョボスと大きく変わることはない。

おわりに

歴史研究は実証を捨てられない。たとえ従軍慰安婦の問題であっても、裏付けが必要となる。

ときにグロテスクな態度に映るかもしれないが、そうするよりほかないのだ。

結論に代えて、2005年12月にフランスで19人の歴史家が署名した「歴史のための自由」という宣言にふれておきたい。1990年以来、「記憶法」と呼ばれる一連の法律が、歴史的イベントについての言論に目を光らせる格好になっている。修正主義を念頭に置いて定められたこれらの法律は、しかし、歴史研究を直接に規制することにもなりかねない。この点に、修正主義とは無縁の歴史家たちが異を唱えたのである。宣言には賛否両論があり、それについては日本でも紹介されているが⁶⁾、ここでは宣言のうち記憶に関わる節を引用して、拙論を結びたい。

「歴史は記憶ではない。歴史家は、科学的手続きにしたがって、人びとの想起を収集し、それらを互いに比較し、資料や物や痕跡と突き合わせ、そして事実を明らかにする。歴史は記憶を考慮に入れるが、記憶に解消されてしまうわけではない。」

注

- 1) Ricœur (Paul), *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, 2006, p. 650. (久米博訳、『記憶・歴史・忘却』新曜社、2004年、下巻、311-312頁)
- 2) *Ibid.*, p. 527. (邦訳、下巻、172頁)
- 3) Nora (Pierre), "Pour une histoire au second degré", *Le Débat*, no. 122, 2002, pp. 25-26.
- 4) 「記憶の場」の書評をいくつか挙げておく。Willaime (Jean-Paul), "De la sacralisation de la France. *Lieux de mémoire* et imaginaire national", *Archives de sciences sociales des religions*, 66-1, 1988, pp.125-145; Petitier (Paul), "Lieux et nœuds de mémoire", *Romantisme*, no. 63, 1989, pp. 103-110; Englund (Steven), "The Ghost of Nation Past", *Journal of Modern History*, 64, 1992, pp. 299-320; Valensi (Lucette), "Histoire nationale, histoire monumentale. *Les Lieux de mémoire* (note critique)", *Annales HSS*, novembre-décembre 1995, pp. 1271-1277; Hartog (François), "Temps et histoire. Comment écrire l'histoire de France?", *Annales HSS*, novembre-décembre 1995, pp. 1219-1236.
- 5) Cf. Macron (Emmanuel), "La lumière blanche du passé: lecture de *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* de Paul Ricœur", *Esprit*, août-septembre 2000, pp. 16-31.
- 6) Pomian (Krzysztof), "Sur les rapports de la mémoire et de l'histoire", *Le Débat*, no.122, 2002, pp. 32-40.
- 7) Le Goff (Jacques), *Histoire et mémoire*, Gallimard, 1988, pp. 10-11.
- 8) Ricœur (Paul), "Remarque d'un philosophe", *Ecrire l'histoire du temps présent*, CNRS Editions, 1993, pp.39-40.
- 9) Pomian, *op. cit.*, p. 34.
- 10) Ricœur (Paul), "Mémoire: approches historiennes, approche philosophique", *Le Débat*, no.122, 2002, pp. 41-61, p. 56.
- 11) Delacroix (Christian), Dosse (François), Garcia (Patrick), *Les Courants historiques en France. 19-20^e siècle*, 2^e édition, Armand Colin, 2005, p. 318.
- 12) Ricœur (Paul), "Mémoire, histoire, oubli", *Esprit*, mars-avril 2006, pp. 17-26.
- 13) Chartier (Roger), "Philosophie et histoire", in *id.*, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétudes*, Albin Michel, 1998, pp. 234-254; Prost (Antoine), *Douze leçons sur l'histoire*, Seuil, 1996, pp. 7-11.

- 14) Joutard (Philippe), *La Légende des Camisards. Une sensibilité au passé*, Gallimard, 1977; id., *Ces voix qui nous viennent du passé*, Hachette, 1983.
- 15) Martin (Jean-Clément), "La Vendée, région-mémoire", in Nora (Pierre), dir., *Les Lieux de mémoire*, tome 1, Gallimard, 1984, pp. 595-617; Martin (Jean-Clément), *La Vendée et la France*, Seuil, 1987; id., *La Vendée de la mémoire, 1800-1980*, Seuil, 1989.
- 16) たとえば、三浦信孝「記憶への権利」か「記憶の圧制」か—フランス版歴史家論争」『UP』2006年8月号、37-43頁。「歴史記憶法 仏で論争」『朝日新聞』2007年1月23日。

Comment l'historien étudie la mémoire

— l'exemple de l'histoire occidentale au Japon —

Nobuhito NAGAI

Paul Ricœur se présente aux yeux de beaucoup d'historiens d'aujourd'hui comme un avocat des recherches historiques, à l'épreuve des critiques et inquiétudes épistémologiques. Dans ce court exposé, nous avons essayé d'évaluer, du point de vue d'un historien, le sens et la portée des idées que le philosophe a développées dans son magistral *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Concernant *Les Lieux de mémoire*, Ricœur se montre sceptique à l'égard des articles de Pierre Nora, sans se référer à l'ensemble de cette œuvre monumentale. Quant à la thèse de « la mémoire comme matrice de l'histoire », elle ne suppose pas un rapport de subordination mais de réciprocité. D'autre part, la façon dont Ricœur aborde le sujet reflète le contexte historique et socioculturel des recherches historiques en France. En fin de compte, la mémoire est pour l'historien plus un point de vue qu'un objet d'étude, ce qui constitue une différence fondamentale entre les deux disciplines.

諸判断の葛藤

— 記憶・証言・歴史 —

杉村 靖彦

はじめに 『記憶・歴史・忘却』の「批判的再読」

歴史学には、その学としての成立の由来からして、哲学の語る歴史に対する根本的な不信がある。どれほど方法論上の変転を遂げようとも、資料の解説を通して過去に関するより蓋然性の高い言説を紡ぎ上げるという「実証」の営みが、歴史学者の拠り所であることには変わりがない。そこから見れば、「歴史哲学」なるものは、過去を探るために必須であるはずの地道な作業を飛び越して、勝手な思弁を展開しているとしか見えないのである。

だが、リクールの『記憶・歴史・忘却』は、最終的には、彼の解釈学的哲学を一種の「歴史性の存在論」へと旋回させる哲学的思索の試みとして特徴づけられるとしても、哲学の高みから歴史に関する思弁を展開しようとするものではない。リクールは、現代のフランスを中心に歴史学の豊かな成果を熱心に学び、そこで作動するエピステモロジーを再構成して自らの思索の糧にしようとする。このような考察は、さまざまな事情で自らの仕事のメタレベルでの反省を迫られることが増えてきた歴史家にとっても、ある意味で有難いものであった。だからこそ、リクールからの対話の呼びかけに、歴史家たちはおおむね友好的な態度で応じたのである。

とはいえ、彼らはリクールの考察の全てを受け入れたわけではない。リクールの中心的な主張のうちでとくに疑念を引き起こしたのが、「記憶は歴史の母胎である」というテーゼである。このテーゼは、どうしても、記憶に優位を置き、歴史叙述をその二次的な展開にすぎないものと見なすような図式を想起させてしまう。実際リクールは、「過去への指示に関してわれわれは記憶以外の資力をもたないという確信」（MHO, 26）が、この著作の全体を貫いていることを明言している。そして、たいていの場合、記憶から歴史叙述への「移行（transition）」という形で論述が展開されているのである。だが、歴史家は、記憶を通して直接確認できないような過去の事実に向けるための方法論をもっているという点に、自らの学の固有性を認めているはずである。リクールの言明が、このような歴史家の自負に抵触しかねないものとして受け止められるのは、無理からぬ話であろう。

しかし、リクールが彼の哲学の最後の展開を託した記憶という主題は、「記憶は歴史の母胎である」というテーゼには尽くされぬ奥行きと広がりをもっていると思われる。その点を明示することによって初めて、記憶と歴史という問題系に対してリクール哲学から何を引き出せるかが

見えてくるのではないか、というのが私の見通しである。このように考える上で重要な導きとなるのは、『記憶・歴史・忘却』への歴史家たちの反応を受けてリクールが著したいくつかのテキストである。そこでリクールは、自らの著作に「批判的再読」¹⁾を必要とする面があることを率直に打ち明け、次のように明言しているのである。「過去に対して現在がもつ表象的関係の護り手として、記憶はなお歴史の母胎であり続ける、と言うだけでは十分ではない。同時に、歴史に教えられ、傷つけられもする記憶が、いかにして歴史を担うのかを語らねばならない」²⁾。

歴史（叙述）の母胎となるだけではなく、「歴史に教えられる記憶（*mémoire instruite par l'histoire*）」。「記憶と歴史の関係のこのような局面を描き出すことが、『記憶・歴史・忘却』という著作が担った本来の課題であった。だが、記憶から歴史叙述への移行という「直線的（*linéaire*）」な枠組を設定してしまったために、その点が見えにくくなってしまった。以上がリクールの自己批判の要諦である。

とはいえ、リクールはこの著作が失敗作であったと言っているわけではない。ただ、著作の構成とそれが担う課題との間に若干のズレがあったことを反省しているだけである。実際、仔細に見れば、記憶と歴史叙述の「円環的（*circulaire*）」な関係が、たしかにこの著作のそここで描き出されているのが分かる。それらを連関づけるならば、リクールが「歴史に教えられる記憶」の名のもとで考えようとした事柄が浮かび上がるはずである。そのような観点から、以下、リクールになり代わって、『記憶・歴史・忘却』の「批判的再読」の一端を引き受けてみることにしよう。

1. 「証言の本質的分析」とその射程

(1) 記憶のアポリア—予備的注意として

まず最初に、予備的な注意をしておくべきことがある。リクールとの対話に応じた歴史家たちの反応を見ると、「記憶は歴史の母胎である」というテーゼは、大体において、記憶の直接性を歴史の間接性よりも優位に置く立場として受け止められているようである。しかし、リクールが実際にとる立場はもっと複雑である。というのも、「記憶の現象学」の名のもとで遂行される第一部の考察以来、記憶が「謎（*énigme*）」であり「アポリア（*aporie*）」であることが飽くことなく強調されているからである。

記憶のアポリアは、一言で言えば、「もはやない（*le n'être-plus*）」ものを「かつてあった（*l'avoir-été*）」ものとして指し示すという点にある。記憶という営みの特性は、その志向性に即して見た場合、知覚および想像との対比によって際立たせられる。つまり、記憶は「もはやない」という不在に関わる点で、知覚と区別され想像と共通性をもつが、「かつてあった」ものの実在を志向する点で、単なる想像とは違い知覚と共通性をもつのである。記憶のこのような成り立ちは、理論的にはどこまでも謎にとどまらざるをえない。実際、記憶されるかつての実在とそれについての現在の記憶とを、原物とコピーのように照合することは不可能である。両者の間には、過ぎ去って帰らない時間がはさまっているのである。しかし、それにもかかわらず、このアポリア

アのただ中で、われわれは実践的には記憶を当てにし、記憶という課題を果たそうと努めている。したがって、リクルの言う記憶とは、直接経験や所与ではけっしてない。むしろ、そのような直接性を確保することが許されず、どこまでも実践的な「信（*croissance, créance, confiance, etc.*）」の事柄でしかありえないような営みを指す。記憶の「忠実性（*fidélité*）」という概念も、あくまでこの文脈で理解しなければならない。

以上のような考察が、「現象学」の資力を十分に活用したものであるかどうかは議論を呼ぶところであろうが、その点には立ち入らないでおこう。注目すべきであるのは、記憶が本質的に今述べたアポリアと不可分であるならば、記憶から歴史叙述への「移行」を直接性から間接性への推移として捉えることはできなくなるはずだということである。そこに見てとられるのは、むしろ「過去の表象＝再現前（*représentation du passé*）」のアポリアが引き継がれ別様に展開していくプロセスである。アポリアの引き継ぎであるような移行とは、一体どのようなものであろうか。この点に留意して、記憶から歴史叙述への「移行」に関わるリクルの考察を見直してみる必要がある。

(2) 証言の本質的分析

さて、ここで注目したいのが「証言（*témoignage*）」という概念にほかならない。この概念は、「記憶・歴史・忘却」において、記憶の現象学と歴史叙述のエピステモロジーの蝶番ともいべき地位を占めているからである。すなわち、証言とは「言明する記憶（*mémoire déclarative*）」の表れであると同時に、歴史叙述という操作（*l'opération historiographique*）³⁾の起点として、アルシーヴの手前に位置づけられるべきものである。歴史叙述において、「全てはアルシーヴではなく証言とともに始まる」（MHO, 182）とリクルは言う。こうして証言の概念は、記憶の忠実性と歴史の真理性との接合部に据えられるのである。

このような問題設定は、下手をすると、歴史家に文字通りアルシーヴ以前の証言から作業を始めることを求めるものだと受け取られかねない。それが歴史家にとって全面的には受け入れられない要求であることは、容易に想像できよう。なるほど、近年の歴史学では、証言の聞き取りが「オーラルヒストリー」として一定の重要性を与えられている。だが、それはあくまで歴史学の一方法としてであって、アルシーヴでの作業を全て証言収集の作業へと引き戻さねばならないということではない。かりにそのようなことが求められるとしたら、たとえば計量史的方法などは使えなくなってしまうであろう。

だが、リクルの証言概念は、過去認識の一次資料をどこに求めるかといった問題に照準を合わせるものではない。証言が言明する記憶だという規定は、あくまで先述の記憶のアポリアを踏まえて言われる事柄である。そこで問題になる「言明」とは、過去に関する情報提示ではなく、むしろ、記憶のアポリアとそのただ中での実践的信との表現にほかならない。だとすれば、歴史叙述の起点を証言に置くというのは、歴史叙述を、記憶の営みが立ち向かうのと同じのアポリアへの応答の試みと見なすことだと言えるのではないか。そのように見ることで、リクルが展開する「証言の本質的分析」（MHO, 201-208）のうちに、記憶から歴史叙述への単なる「移行」で

はなく、そもそも「過去を表象する」という営みが表現にもたらされる際に辿るべき道筋が読み取られるであろう。私の考えでは、そうした読解のための道標となりうるのが、この分析でリコールがもち出す次の三つの定式、すなわち、(1)「私はそこにいた (J'y étais)」、(2)「私を信じてください (Croyez-moi)」、(3)「私を信じないなら他の誰かに聞いてください (Si vous ne me croyez pas, demandez à quelqu'un d'autre)」である。以下、三つの定式を通して活写される証言概念の動態を、できるだけ端的に浮かび上がらせてみよう⁴⁾。

第一の定式は、証言の事実性の独特の有りように関わる。重要なのは、それが「これこれのことがあった」ではなく、「私はそこにいた」という形で掴み取られていることである。その点について、リコールは、「証言に固有の性格は、それが実際にあったことだという主張を証言主体の自己指示から切り離せない点にある」(MHO, 204)と説明する。証言の事実性は、究極的には、客観的に確認できる「証拠 (preuve)」のうちに宿るのではなく、「私はそこにいた」と自ら名乗りを挙げる「自己指示 (auto-désignation)」のみを拠り所とするのである。当然これは、私が事実と言うから事実だ、といった次元の話ではない。それどころか、ここで言われる自己指示とは、「私が証人だ」と声を出して名乗る振舞いに限られないことはもちろん、証人であろうという意図や決断すらも必ずしも前提しない事態だと言うべきである。そこで問題になるのは、むしろ私の存在が丸ごと巻き込まれているがゆえに、「我知らず」生起してしまうような自己指示である⁵⁾。そのように解すれば、たしかに証言が記憶のアポリアにおける過去への忠実性の表現となりうる事が分かるであろう。

だが、そうであるならば、証人の自己指示において証しされるこの忠実性は、当の証人自身による支配をはみ出してしまわざるをえない。そこから第二の定式が発してくる。すなわち、「私はそこにいた」という証人の自己指示は、逆説的にも自己にとどまることはできず、証人の証人を求めて「私を信じてください」という呼びかけ (appel) と化するのである。「これこれのことがあった」が単なる事実確認 (certification) の営みであるのに対して、「私はそこにいた」はこのような信認 (accréditation) の要求へと展開せざるをえない。こうしてリコールは、過去に対するわれわれの関わりの根底に、「真か偽か」という問いには還元しえない「信じるか疑うか」という問いの次元を識別する。そこでは、われわれは単なる情報収集にとどまることはできず、過去に生きた者 (自己自身であれ、他者あるいは死者であれ) の存在自体への信認が問われる局面へと引き入れられる。もちろんそれは、すでに直接的に確立されていた信念の単なる追認を意味するのではない。この第二の定式の要諦は、むしろ、いまだ形をとらぬ呼びかけが別の者によって受け止められ、証言として信認されることに証言の存立自体が掛かっているという点に存しているのである。

しかし、これで件のアポリアにけりがついたわけではない。なぜなら、そもそも信頼は真が偽を排除するような形で懐疑を排除するものではなく、信頼可能性が問題になるところでは必ず懐疑可能性も問われるからである。そこから第三の定式が出てくる。証言と証言されているものとの合致を直接確かめる道が断たれている以上、ある証言 (証人) の呼びかけをその懐疑可能性も含めて受け止めるならば、それを他の諸々の証言 (証人) と突き合わせる以外に進む道はない。

そのような意味で、証言がとる最後の姿は「私を信じないなら他の誰かに聞いてください」というものになるのである。そこにおいて、「数々の証言や証人がぶつかり合う論争空間」（MHO, 205）が開かれる。もちろんそれは、証言の優劣を決する普遍的な尺度をあらかじめ備えた意味空間ではありえない。一つ一つの証言はあくまでユニークなものである。だが、まさにそのユニークさからくる信認の要求が他の証言との突き合わせを促すのであり、今問題になっているのは、その突き合わせに即してそのつど開かれる、本質的な脆さをはらんだ意味空間なのである。そこにリクルは、アーレントの言う意味での「公共空間」の原型を見てとっている。すなわちそれは、あらゆる社会的関係の源泉となる「自然的制度」⁶¹のようなものとされるのである。

(3) 証言と歴史叙述

以上、リクルの証言概念を駆け足で辿ってみた。そこから、歴史叙述の営みにとって上の第三の定式が決定的な意味をもってくるのが予測できるであろう。さまざまな資料を集め、それらを突き合わせて吟味し、より蓋然性の高い説明を編み上げ、ある過去についてのまとまった表象を提示するという歴史家の一連の作業を貫いているのは、「批判的」と形容すべき態度である。記憶の忠実性に歴史叙述の「真理性（vérité）」が対比されるのは、その意味においてである。だが、証言の第三の定式は、記憶と歴史叙述を単なる対立関係にとどめておくことはできないことを教えている。記憶の言明としての証言がこのような定式にまで展開すべきものであるならば、記憶の忠実性を批判の届かない直接所与のように見なすことはできまい。他方、歴史叙述の批判作業を性格づける「疑義（contestation）」は、この定式を介して、記憶の忠実性を伝える「証し（attestation）」との動的連関のうちに置かれるであろう。このように見れば、証言概念を記憶から歴史叙述への移行段階に押し込めておくのではなく、より幅広く活用する道が開けてくるのではなかろうか。たしかに歴史叙述は証言の段階の後に続くものとして位置づけられているように見えるが、実際には、証言の第三の定式が表現する「論争空間」の内部で展開しているとも言えるのである。

さて、この点と関連して、ここでぜひ指摘しておかねばならないことがある。それは、「証言の本質的分析」の冒頭から、「証言にはさまざまな用法がある」（MHO, 201）ことが強調されているという点である。歴史叙述の起点となるというのは、それらの用法のうちの一つでしかない。リクルが証言についての上の考察を「本質的」分析と呼ぶのは、この考察が、歴史叙述のみに限られないさまざまな用法を通底する基礎構造を浮かび上がらせるものだからである。だとすれば、件の「論争空間」は、さらに複雑な様相を呈してこざるをえない。すなわち、そこでは単に複数の証言が突き合わされるのみならず、その突き合わせの仕方自体が多様なのであって、そこから発する多様な判断どうしの突き合わせがさらに要求されるのである。その場合、記憶から証言、そして歴史叙述へ、という直線的な枠組ではカバーできない事態が問題になることは明らかである。記憶を母胎としてある特有の仕方でも展開してきた歴史叙述から発する判断は、さらに他の種類の判断との突き合わせの場に置き入れられねばならない。そして、この突き合わせの場は、あくまで「記憶の言明」としての証言の構成契機である。まさしくここに、記憶と歴史叙述の

「円環的」というべき関係を見届けることができよう。そしてそれこそが、冒頭で言及した「歴史に教えられる記憶」が問われてくる局面である。

2. 諸判断の葛藤—歴史家と裁判官

(1) 歴史家と裁判官

「証言のさまざまな用法」のうち、歴史叙述へと展開するもの以外で、「本質的分析」の段階ですでに明示的に言及されているものがある。それは、司法的な文脈での用法である。そして、記憶の現象学と歴史叙述のエピステモロジーの行程を辿り終えた後、第三部でリクールは、歴史叙述の判断と司法的な判断とがぶつかり合い、それらの間で判断を下すことが求められるような状況へと考察を及ぼしている。「歴史家と裁判官」と題されたこの箇所は、ハイデガーの『存在と時間』の批判的再検討を軸に据えて独自の歴史存在論を展開する第三部の論述⁷¹にあって、やや目立たない位置にあるように見える。だが、まさに『記憶・歴史・忘却』という著作がこの考察を目立たない位置に留め置くような構成をとってしまった点に、その後「批判的再読」が必要とされる理由があったのではないか。なぜなら、歴史叙述の判断が他の種類の判断と突き合わされるときに現出するより複雑な「論争空間」の有りようが描かれるとしたら、この場所を措いてほかにないからである。

リクールの考察は、一方で、歴史叙述と裁判という二つの判断の営みが同一の課題を共有していることを浮かび上がらせる。この考察が「証言の本質的分析」の論述と直接連動していることは明らかである。実際、どちらも証言という言語形態から生じる判断であり、複数の証言ないしは証人の「信用性の批判的吟味」（MHO, 416）という姿をとることが、ここであらためて確認されている。それゆえ、いずれも「不偏不党性の願い」を携えて「第三者の立場」をとるが、絶対的な第三者を僭称することは許されないのである。

だが、証言への歴史叙述的アプローチと司法的アプローチは、そこから出てくる判断とそれを導き出す吟味の過程の双方において、明確なコントラストを描く。裁判官の判断とは「裁き」である。それは、犯罪に関して責任の所在を確定し、罰を決定することによって訴訟案件にけりをつけようとする。そのための批判的吟味は、それゆえ加害者の側と被害者の側を截然と区別し、前者の責任と後者の被害をそれぞれ明確に算定しようとするものとなる。それに対して、歴史家の判断とは「理解」である。そこでは、ある人物の行為の意味は、他の無数の人物の行為との関係の網目の中で探られ、さらにこの網目を形成し規定するさまざまな次元の要因が追究されていく。この作業は原理的には際限のないものであり、歴史家が実際に提示する理解は、その時点でもっとも蓋然性が高いものにすぎない。この意味で、歴史叙述はつねに新たな「書き直し（*réécriture*）」へと開かれていると言わねばならない。まさにこの点において、歴史家の判断は、吟味作業の終結を示す最終決定として提示される裁判官の判断の対極に位置するのである。

これだけならば、歴史を語るとは過去を裁くことではない、といったありきたりの主張にしか聞こえないかもしれない。だが、重要なのは、歴史叙述と裁判とのこうした対極性にもかかわら

ず、両者を単純に腑分けするだけでは事は済まないということである。実は、この二つの営みは、不偏不党の第三者の立場からの判断という形式的な要件を共有するだけではない。当然ながら、同じ過去（とその証言）が、歴史的な理解の対象になると同時に裁き——厳密に司法的な意味での裁きのみならず、広く道徳的な意味での断罪も含めて——に関わる事柄になるというのは、しばしば起こりうることである。その場合、歴史家の判断は司法的・道徳的な判断とどこで突き合わされ、その突き合わせがいかにしてわれわれを新たな判断へと向かわせるのであろうか。ここでのリクールの論述にとって要になるのは、まさしくそのような問いであると思われる。この点に関する考察を、リクールは単なる抽象論としてではなく、二つの具体的な事例をもとに展開していく。すなわち、第二次大戦の戦犯を裁いた国際法廷と、1980年代ドイツの「歴史家論争（Historikerstreit）」である。ここでは後者を引き合いに出しつつ、リクールの考察の核心に踏み込んでみよう。

(2) 「歴史家論争」と歴史的特異性の概念

この論争の争点を一挙に浮かび上がらせるために、リクールは多数の関係者のなかからとくにノルテとハーバマスに焦点を当てる。ノルテが問題視するのは、ドイツ人にとってナチスの記憶が今なお「過ぎ去ろうとしない過去」であり続けていることである。彼はその理由を、この過去に対する道徳的断罪がイデオロギイ的・神話的な境位へと祭り上げられてしまった点に見る。彼が言いたいのは、（少なくとも表明的には）この断罪自体を緩めねばならないということではない。問題は、それが歴史家に当然許されるべき比較作業を封殺する方向へと働くことである。このような圧力に抗するべく、ノルテはナチズムとボルシェヴィズムの比較という挙に出て、前者を後者の恐怖への反動から発した「歪んだ写し」と見なすという解釈を提示するのである。これに対して、ハーバマスは、この種の解釈はいかなる口実のもとでなされても、ナチスの犯罪の特異性を相対化し、罪を軽くする方向にしか働かないと断ずる。そもそもノルテの企ては、ナチズムの過去との断絶を修復するような方向でドイツのナショナルヒストリーを再建したいという狙いに動かされている。だが、それはこの断絶を原点としたドイツの戦後自体の否定である。ハーバマスによれば、戦後ドイツが選びとったのは、ナショナルヒストリーという閉じた語りを自らに禁ずるような「憲法愛国主義」だったのである。

さて、リクールはこの論争に彼独特のスタンスから介入する。ボルシェヴィズムとナチズムの間に因果関係を設定するノルテのような比較はナチスの罪を軽減することにしかならないという点では、リクールはハーバマスに全面的に賛成する。しかし、ならばナチズムに関して「免罪せずに理解する」（MHO, 428）ためには、すなわち道徳的断罪を軽減しないような仕方では歴史叙述的な判断を下すためにはどうすればよいのか。ハーバマスはこの問いにまで踏み込んでいないために、ノルテの立場を歴史叙述のレベルで正しうような有効な批判を展開できていない、とリクールは見る。こうして問題は、「〔道徳的に〕受入不可能なものを歴史叙述的に扱うことは可能か」（MHO, 428）という点に収斂する。ここではまさに、上で裁判官と歴史家という二つの形象に結びつけた異質な判断どうしの接触面が、歴史家の側から問われているのである。

この問題に答えるべく、リクールはこの節の最後で興味深い考えをもち出してくる。それは、ナチズムの断罪において際立たせられるような「道徳的特異性」とは区別して、「歴史的特異性」という概念を練り上げるべきだという主張である。ナチズムを他の出来事と突き合わせ、歴史叙述的に語ることで自体がその特異性を殺いでしまう所業と見なされるとすれば、それは歴史的特異性という事象が視野に入っていないからである。「歴史叙述の次元での行程全体を通して」（MHO, 432）初めて、「比較という手法の誠実な活用」（MHO, 434）によって得られるような、過去の出来事の特異性に関する理解がある。リクールにとって、これはショアーのような例外的な出来事についてのみ語られるべき事柄ではない。歴史叙述の理解は、個別的な責任帰属を際立たせる司法的・道徳的な断罪に比べてどれほど全体論的に見えようとも、つねにそうした意味で「特異な」出来事を対象とするのである。

だがその場合、道徳的特異性と歴史的特異性の関係はどうなるのであろうか。両者はたがいに没交渉のまま、それぞれの文脈で扱われるしかないのであろうか。そうではない。最後の最後に、リクールは特異性の「道徳的用法と歴史叙述的用法の間に認められる絆」（MHO, 435）について語る。それはごく簡略な説明であるが、本論考が辿ってきた筋道からして決定的な意味をもつ事柄である。絆の所在は「特異なものの特例性（l'exemplarité du singulier）」という理念（MHO, 435）にある。一体何に向けての「範例」であるのか。もはやそれは、単に司法的・道徳的な文脈で別の特異な出来事を断ずるための範例、歴史叙述的な文脈で別の特異な出来事を理解するための範例にはとどまらない。当の特異な〔＝単数の〕ものがそもそも複数の文脈で語られざるをえない以上、それが範例となるのは、複数の文脈のたがいに異質な判断の間で、それらの判断の葛藤を通して切り開かれるべき新たな次元の判断に対してでなければならない。

この次元を指し示すために、リクールは端的に「市民（citoyen）」という語をもち出してくる。裁判官と歴史家がそれぞれ担ってきた「第三者の探究」に付け加わる「第三のパートナー」（MHO, 436）、それが「市民」である。こうして開き出される *cité* がこそが、結局のところ、ここまで辿ってきた考察の全てがそこへと流れ込むべき場所となるのではなからうか。もちろんそれは、単に実定的に確認できる場所を指しているのでもなければ、異種の諸判断の間で裁定を行うためのアブリオリな尺度を備えた精神空間を意味するのでもない。それは、われわれ一人一人が、諸判断の葛藤、その通約不可能性に引き裂かれつつも、それらの判断に託された「第三者の探究」を引き継いで新たな判断を下し、新たな行為を紡ぎ出していくときにそのつど更新されていく場所である。そこでは、単に歴史が語られるだけでなく、未来に向けて歴史が作られていく⁸⁾。リクールが思い描く *cité* とは、そのような意味での歴史生成の場にはかならないのである。もちろん、そこにはあらかじめ正当性を保証されているものは何もない。過去のナイーブな思いだけでなく、歴史家の専門的吟味を経て得られた認識も別の観点からの批判に曝されるであろうし、そうした状況を受けてわれわれが「市民」として下す新たな判断もまた、脆さと偏りを免れることはない。だが、それでもこのような場は開かれ続ける。この不断の動きをひそかに支えるのは、リクールにとって、次のような実践的確信（conviction）を措いてほかにない。すなわち、「〈かつてあった〉ものはもはやなかったことにはできない」のであり、この「〈かつてあった〉とい

「う神秘なる事実」はわれわれを存在可能性の次元で触発しないわけにはいかない、という確信である。この確信によって、一人一人の「市民」は歴史的存在となる。記憶の現象学という枠を超えて、この著作の全体を通してリクールが追求しているのは、そうした確信と一つであるような「基礎的能力 (capacité fondamentale)」としての記憶である。この意味での記憶の射程は、歴史叙述の母胎であることにとどまるのではない。その真価は、むしろ「歴史〔叙述〕以後の記憶 (mémoire post-historique)」⁹⁾において測られるのである。

おわりに

以上、「記憶・歴史・忘却」に関して、リクール自身の自己批判を手掛かりにした批判的再読の一端を披露してみた。だが、そうして再構成された考察が、再読という手続きではもはやカバーしきれないような空白部を残していると同時に、それ自体さらなる批判的検討を要する箇所を含んでいることは認めざるをえない。それらの問題点の多くは、最後に出てきた歴史的生成の場としての*cité*に関わるものである。

まず、ここで簡略に描かれた*cité*の地勢図には、さらに多くのことが書き込まれてしかるべきである。「証言のさまざまな用法」が司法的・道徳的文脈と歴史叙述的文脈だけに尽きないことは、リクール自身の思索からも透かし見られることである。たとえば、『時間と物語』では、歴史叙述は「フィクション物語と歴史物語の交差」という構図のなかで扱われていたのであるが、そのことを考えると、証言の突き合わせが文学という形でなされるケースも考慮に入れるべきではないのか。なるほど、『記憶・歴史・忘却』では文学物語を主題として論じることはほとんどなくなるが、それでも、ショーアのような極限的事態に関して、通常の歴史叙述では届きえない事柄が文学（さらには映像芸術や演劇）によって表現される可能性は示唆されているのである。さらに、精神分析を呼び出してくることもできよう。実際、精神分析と歴史学とが深い次元で絡み合う可能性については、双方の学の周縁部で数々のスリリングな議論がなされている¹⁰⁾。リクールがそういった主題を正面から取り上げることはないが、記憶のアポリアのただ中で保持される信頼について語るとき、彼はいつも、「記憶〔想起〕の作業 (travail du souvenir / Erinnerungsbearbeitung)」というフロイトの術語をもち出してくる。しかもこの作業は、フロイトの言う「喪の作業 (travail du deuil / Trauerarbeit)」と表裏をなす事象として受け止められるのである。

だが、証言の「論争空間」のなかでぶつかり合う諸判断をそのように多様化するならば、それらの突き合わせの場としての*cité*そのものの輪郭が不透明になっていくことは避けられないであろう。はたして「文学空間」は、本当に*cité*の公共空間と重なり合うものであろうか。そもそも精神分析とは、公共空間の光からどこまでも身を隠そうとする事象に関わる特異な知的実践ではないのか¹¹⁾。このように考えていくと、最終的には、以上見てきたような考察を生み出したリクールの哲学的立場そのものを、あらためて批判的に検討しなければならないであろう。なぜ件の「論争空間」を*cité*と同一視し、その担い手を「市民」と呼ばねばならないのか。この発想自体が、何らかの隠れた前提を背負っているのではないか。ただし、こういった問いが出てくる

ことは、必ずしもリクール自身のうち立てた成果に反するものではない。記憶と歴史に関するリクールの哲学的考察自体、彼が*cité*と呼ぶ場に投入され、そこで他の種類の言説と突き合わされ、批判的吟味にかけられるべきものである。彼の思索が見届けた歴史的生成の場は、少なくとも潜在的には、そうした原則的な開放性を帯びたものだったはずなのである。

注

- * 「記憶・歴史・忘却」（Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000）からの引用は、略号（MHO）に頁数を付して本文中に示している。
- 1) Paul Ricoeur, « Mémoire, Histoire, Oubli », in *Esprit* (La pensée Ricoeur), n.323, mars-avril, 2006, p.20.
 - 2) Paul Ricoeur, « Approches historiques, approche philosophique », in *Le Débat* (Mémoires du XX^e siècle), n.122, novembre-décembre, 2002, p.45.
 - 3) もちろんこれはセルトーに由来する言い方である。Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.
 - 4) この点に関するより詳しい議論としては、以下の拙論を参照のこと。杉村靖彦「証言から歴史へ—対話の臨界に立つて」、『人文知の新たな総合に向けて』、21世紀COEプログラム「グローバル化時代の多元的人文学の拠点形成」、第二回報告書〔哲学篇2〕、2004、181—202頁。
 - 5) リクールはこの点について必ずしも十分に明確な説明をしているわけではない。リクールの師であり、最晩年に手掛けた「証言の解釈学」によってリクールの証言概念に大きな影響を与えたジャン・ナベールの方が、よりラディカルな立場をうち出している。ナベールは、「人間は証言しようとしていなくても証言できる存在」だと言うのである。Jean Nabert, *Le désir de Dieu*, Paris, Aubier, 1966, p.273.
 - 6) リクールはこの術語を、目撃証人という主題について社会学的な考察を展開するデュロン次の著作から借りてきている。Renaud Dulong, *Le témoin oculaire. Les conditions sociales de l'attestation personnelle*, Paris, EHESS, 1998.
 - 7) 歴史存在論の次元でリクールが展開する「ハイデガーとの論争」の意義と射程については、以下の拙論を参照のこと。Yasuhiko SUGIMURA, « Pour une philosophie du témoignage. Ricoeur et Heidegger autour de l'idée de l'attestation (Bezeugung) », in *Etudes Religieuses et Théologiques*, No.4 : Hommage à Paul Ricoeur, 2005, p.483-498. 杉村靖彦「「…まで生き続けること」—リクール『記憶・歴史・忘却』における「ハイデッガーとの論争」」、秋富克哉・関口浩・的場哲朗共編『ハイデッガー『存在と時間』の現在』、南窓社、2007年、209—227頁。
 - 8) 「歴史家は、現実に歴史を作るのは市民たちだということを忘れてはならない。」（Paul Ricoeur, « Mémoire, Histoire, Oubli », op.cit., p.26）
 - 9) Paul Ricoeur, « Approches historiques, approche philosophique », op.cit., p.45.
 - 10) その例として、次の諸著作を挙げることができる。Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, 1987 ; Peter Gay, *Freud for historians*, Oxford University Press, 1985 ; Yosef Hayim Yerushalmi, *Freud's Moses: Judaism terminable and interminable*, Yale University Press, 1991; Jacques Derrida, *Mal d'archive. Une impression freudienne*, Paris, Galilée, 1995.
 - 11) こういった角度からリクールの立場を再検討する上で、デリダとの突き合わせがきわめて有益であろう。デリダの証言概念は、証言と虚構との決定不能性という形で構造的に文学の問題を組み入れている。

るし（Jacques Derrida, *Demeure. Maurice Blanchot*, Paris, Galilée, 1998）、また、そのこととの連関で提示される「秘密（secret）」という問題系は、デリダにおけるユダヤ性との極度にねじれた関係を示しつつ、精神分析的主題と不可分のものとして展開されている（Jacques Derrida, *Mal d'archive*, op.cit.）。もちろんこれは、デリダの考察に沿って一方的にリクールの立場を修正しなければならないということではない。こうした論点にも間接的に関わる考察として、赦しをめぐるリクールとデリダの最晩年の論争を扱った以下の拙論を参照されたい。Yasuhiko Sugimura, « Du mal au pardon — derniers débats entre Ricoeur et Derrida », *Rue Descartes, Hors série :L'homme capable. Autour de Paul Ricoeur*, Collège International de Philosophie, 2006, pp.131-139.

Le conflit des jugements

— mémoire, témoignage, histoire —

Yasuhiko SUGIMURA

« La mémoire est matrice d'histoire », thèse directrice de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, pourrait susciter des soupçons de la part des historiens. Car cette thèse paraît subordonner à l'immédiateté vécue de la mémoire toute l'opération complexe de l'historiographie. Ricoeur admet pourtant la nécessité d'une « relecture critique » de son ouvrage, pour mettre l'accent sur le rapport plutôt « circulaire » entre la mémoire et l'histoire. La présente étude propose de mettre en œuvre une partie de cette tâche, dans le but de clarifier une possible contribution qu'on pourrait dégager de Ricoeur pour l'historiographie. « L'analyse essentielle du témoignage », que le philosophe situe à la transition de la mémoire à l'historiographie, constituera le fil rouge de ce travail. Le jugement historique s'avéra ainsi être introduit, avec d'autres sortes de jugement, dans « l'espace de controverse où des témoignages ou témoins sont confrontés ». Cet espace « civique » est essentiellement fragile, mais atteste notre historicité fondamentale.

2007年秋季大会・一般研究発表要旨

スピノザにおける「先立ち」について

大野 岳史

中世スコラ哲学から、様々な哲学者が伝統的に神の存在を証明してきた。神の存在証明には、くより先なるものからより後なるものへ」という「アプリアリな証明」とくより後なるものからより先なるものへ」という「アポステリアリな証明」がある。前者はく原因から結果へ」の途を辿り、後者はく結果から原因へ」の道を辿る。スピノザはアプリアリな証明こそより優れた証明であると評価する。「アプリアリな」ということ、すなわち「先立つprior est」ということが何を意味するのか、このことが課題となる。

スピノザの『エチカ』第一部において、二通りの「先立つ」のあり方を見出すことができる。一つは「本性上先立つnatura est prior」であり、もう一つは「原因として先立つprior est causalitate」である。「本性上先立つ」とは実体とその変状との関係において、そして「原因として先立つ」とは神とあらゆる事物との関係において見られる。実体はその変状に先立つということは実体と様態の定義から明らかである。そして実体なくして様態が存在することは考えられない。ここでは実体と様態との間に原因と結果の関係があることが述べられているのではなく、むしろ本質的な差異から実体が様態に先立つことが述べられている。すなわち「本性上先立つ」ということは、そのものの本質から生ずる先立ちを意味するのである。いかなる事物にも原因がなくはならず、またあらゆる事物が神の必然的本性から生じたのであるから、神とあらゆる事物とは原因と結果の関係にある。原因があらかじめ与えられなければ結果は生じえない。それ故に神はその他の事物に対して「原因として先立つ」。

アプリアリな証明では神の実在が神の定義から帰結される。すなわち神の本性あるいは本質から論理的に神の実在が帰結する。したがってアプリアリな証明における「先立ち」は論理的であり、また「本性上先立つ」ことを意味している。また、神は実体であり自己原因である。まさにこのことによって『エチカ』におけるアプリアリな証明は成立する。このとき神が因果性という原理に従っていると考えることができる。神の実在についてであっても原因がなければならない。したがってスピノザにおける神の実在と本質との関係に「原因として先立つ」ということを見出すこともできる。しかし神の本質が実在に対して先立つということは、単に証明において神の本質から実在が帰結されるということのみを意味する。したがってアプリアリな証明における「先立ち」は存在論的であり論理的ではあるが、神の本質の実在に対する優位性、すなわちより多くの完全性を含むということは含意されていないのである。

「憐れみ」から「良心」へ

——ルソー道徳哲学の変遷——

佐藤 真之

本発表では、『不平等起源論』から『エミール』に至るルソーの思索の深化の過程において「憐れみ」の概念に対して行われた定義の変更に注目する。そして、これを受けて新たに規定される「良心」概念との関わりを考察することで、そこにルソーの道徳哲学の基礎にかかわる「方向転換」を見出そうとするものである。

『不平等起源論』において、「憐れみ」は（「自己愛」と並んで）一切の「反省」に先立つ自然的感情であるとされ、唯一この感情のみが、他人を犠牲にして自分の利益を得ようとする「自尊心」との相克によって、人間の利他的行為を生み出すことになるかと述べられていた。そして、「憐れみ」のこのような働きからは次のような道徳の格率が導かれるという。それは「他人の不幸をできるだけ少なくして汝の幸福をきずけ」という、いわば「他者危害原則」のような行為規範であった。

だが、『エミール』に至って「憐れみ」は自然的感情というこれまでの位置付けを「良心」に明け渡し、非自然的な情念である「自尊心」との構造的な共通点（「反省」の介在）を強調されることでこれに並置されることになる。「サヴォワ助任司祭の信仰告白」において、ルソーは「良心」が自分と他人との「平等」を志向する感情であることを明らかにし、これこそが真に利他的な自然的感情であるとして次のような結論を導く。「他人にしてもらいたいと思うように他人にもせよ」という道徳の格率が「良心」を基礎にしてはじめて成立するのである、と。

結局、こうした思考の変遷を通じて人間の道徳感情は、①自然的かつ利己的である「自己愛」、②自然的かつ利他的である「良心」、③相対的かつ利己的である「自尊心」、④相対的かつ利他的である「憐れみ」、というように分類し直されることになる。（「自然的」という語はルソーによって「絶対的」とも言い替えられる。）ここで重要なのは、自然本性のリストからの「憐れみ」概念の排除と、それに代わる「良心」概念の追加によって、「良心」が「自尊心」に対して絶対的な優位に立つようになるということである。

つまり、「憐れみ」から「良心」へという自然的な道徳感情の変遷は、「他者危害原則」のような「相対的」な道徳（「他人の不幸をできるだけ少なくして汝の幸福をきずけ」）を廃棄させ、ここでは基礎付けることの不可能なものとされていた「絶対的」な道徳（「他人にしてもらいたいと思うように他人にもせよ」）を導入するに至るのである。このことは、行為の正しさについての相対的な条件を旨とする帰結主義的な思考から、各人の平等性を第一の原則とする義務論的な倫理学へのルソーの視座の転換を意味している。

〈キリスト教的哲学〉論争再読

——20世紀フランス宗教哲学の一稜線——

佐藤 啓介

哲学史家ブレイエの1931年の論文に端を発するキリスト教的哲学（philosophie chrétienne）論争は、従来、キリスト教的哲学の事実上・権利上の存否を巡って、批判側のブレイエ、ブランシュヴィック、擁護側のジルソン、マリタンらが争った論争として描かれてきた。特にジルソンは、『中世哲学の精神』において、「キリスト教的哲学は存在する」と明確に主張した。その主張の要点は、三つの水準に分けられる。第一に、歴史的事実として、西欧の哲学史においてキリスト教が大きな役割を果たし、それ抜きには現在の哲学体系もありえなかったこと。第二に、そうした歴史的事実が可能になる条件として、キリスト教的啓示が、哲学的探求の遂行を促すということ。第三に、そうした刺激が可能になる条件として、アリストテレスの存在論と同内容のことが、『出エジプト記』3: 14において語られているということ。近年マリオンはこの問題を彼一流の図式を用いて取り上げなおし、こうしたジルソンの第三水準の主張に代表されるキリスト教的哲学理解を「解釈学的理解」と形容する。それは、哲学的概念に相当するものが、キリスト教においても存在し、前者をキリスト教的に「解釈」することで成立する、という意味においてである。

だが、これまでのキリスト教的哲学を「内容の同一性」という視点でのみ捉えることは、1930～50年代に様々に提起された議論のうち、ある重要な要素を見落とすことになる。それは、ジルソンやブロンデルにその萌芽が見られ、それを解釈したネドンセルやメールにおいて明確に打ち出された「思惟するものを与え、思惟を促すもの」として哲学に対するキリスト教の働きを捉えるという立場である。ただし、キリスト教が何かの新奇な概念を哲学的思惟に与えるという意味ではなく、哲学的理性の「欠如」の発見を手助けするのがキリスト教であり、また、そのような発見へと向かう哲学をキリスト教的哲学と見なすという立場が、論争の中で登場していたのである。そうした立場は、ラシュリエらから連なる「宗教的哲学」であり、宗教哲学史研究の中で重視されてこなかった見えざる水脈である。

こうした水脈は、必ずしもすべてが封印されたわけではない。キリスト教的哲学を終末論化させたメールを経由して、40～50年代の初期リクールにもこの水脈は間接的に継承されている。無論、リクールのキリスト教に対する態度の一切が、この受容によって形成されているわけではなく、あくまで部分的な影響に留まる。しかし、リクールの論評が逆にネドンセルに影響を与えているのもまた事実であり、キリスト教哲学論争（とそれ以後）という観点に立つことは、リクールを含めた近現代フランス宗教哲学史を読み直す上で、新たな視野を開くことができると期待される。

「存在論」における「芸術」をめぐる

——メルロ＝ポンティとハイデガー——

譽田 大介

メルロ＝ポンティとハイデガーは、その「存在」への思索において、「芸術」に特権的な意義を与えた二人の哲学者である。彼らにとって「芸術」とは、単に人間的生における局地的な出来事であるのみならず、存在者がそれ自身として現象する場が開かれる領域をなす。我々の見るところ、彼らは「芸術」という問題圏において、ある種のずれを孕みながらその方向性において重なっている。「存在」の思索における彼らのこのずれを抹消しないままに、両者の重なり合いを掬い取ることが本稿の課題である。

まず両者が共有しているのは、「芸術作品の自生性」を強調することで、「芸術」を「芸術体験」から語ろうとする「主観化」を回避しようとする基本的態度である。一方のメルロ＝ポンティは、画家の「二乗されたまなざし」を遂行論的に解明することで、絵画の自己形象化としての可視性を語るし、他方のハイデガーもまた、『芸術作品の起源』において、「形態」としての「作品」の形成を「大地」と「世界」の「抗争」の産物として捉える。この「抗争」は不断の「亀裂」をもたらすが、この「亀裂」が、作品を創造し庇護する芸術的現存在を通して「形態」として作品に定着するのである。

しかし両者のずれが決定的な仕方で現われるのもまた、このような接近の渦中においてである。つまり彼らは「作品」が形成される運動性を異なる仕方で配置するのである。一方でメルロ＝ポンティはこのような運動性を、「肉」としての「身体」の解明から汲み取る。しかし他方において、ハイデガーはそもそも感性論的視点を採用しない。芸術作品が開示する「大地」とは、例えば、芸術作品の素材となる色彩の輝きや石の重々しさなどであり、これらは理論的な理解の図式には回収されない芸術の源泉として、芸術作品において際立たせられる。このような意味での「大地」とは、メルロ＝ポンティであれば、「肉」としての存在の「差異化」や「転調」という言葉で語るであろう事態であるが、ハイデガーは「抗争」の運動性を「真理」の「生起」の側から汲み取ろうとする。そしてこの「真理」の「生起」は、猶予を許されない「決断」において直接的に引き受けられるとされる。ここに、「身体」という「奥行き」が介在する余地は認められない。「芸術」を真理論的に究明するハイデガーにおいては、メルロ＝ポンティにおける「感じるもの一般」をめぐる問題へと立ち入ることが「決断」の名のもとにはっきりと回避されている。芸術作品を通して存在者が多様に現出する可能性を思索しつつも、両者が決定的な仕方で異なるのはこの地点においてである。「想像的なもの」としての「肉」の存在論は、ハイデガーの言う「決断」の切迫性が解除されるところから始まるのである。

他者と偶像

——レヴィナスにおける哲学と芸術（序論）——

小手川正二郎

レヴィナスの哲学を取り上げる際、他者や倫理といった問題系は必ずといっていいほど注目されるが、彼の芸術論が「哲学的に」検討されることはほとんどない。このことは、レヴィナスが芸術を詩的なものとの一体化とし、他人に対する無責任とみなしていた点に起因している。というのも、こうした芸術批判の動機は、もっぱらユダヤ教における偶像崇拜の禁止という「宗教的」理由に帰せられるからだ。ではレヴィナスの芸術論は、彼の哲学にとって非本質的な副産物に過ぎないのか。本論は、こうした一般的な理解に対して、レヴィナスの芸術論が彼の哲学にとって本質的な意義を有しており、それゆえにまた本質的な危険性も孕んでいることを明らかにせんとする。

まず、初期の論考においてレヴィナスの芸術論に二つの側面があることに注意しなくてはならない。一方で芸術は、認識の地平や有用性の連関を織り込んだ「世界」を介さずに諸事物と関わるがゆえに、「世界なき現実の裸出性」を開示し、対象（存在者）なき存在の次元〈ある〉(il y a)を垣間見させる（『実存から実存者へ』）。他方で、どんな芸術作品も一つの作品である限り、ある瞬間に完成したのでなければならず、この完成によって現実は、不動のものとして造形され偶像化される。レヴィナスは、芸術作品のこの「偶像」(idole)としての側面を重視することで、芸術を偶像との主客関係を排した一体化、そしてそれによる〈ある〉への没入とみなし、芸術が結局は美的享受にしか至らず、根本的に無責任なものであると断ずる（『現実とその影』）。

レヴィナスの他者論は、こうした偶像化としての芸術をネガとして展開される。レヴィナスにとって〈他者〉とは、存在者ないし〈ある〉の外部から不意に到来するがゆえに、自我に絶対的に先行し、自我の責任を目覚めさせるものである。それゆえ〈他者〉は「いかなる像にも媒介されることなく」到来するものとして、あらゆる偶像化に抵抗するものであり、〈他者〉との関係は芸術の対極に位置づけられることになる。しかし、このようなレヴィナス自身による他者論からの芸術の切り離しは、芸術の「偶像化」という側面のみを偏重したものであろう。芸術は主体の権能を停止させ、〈ある〉を露わにするという点で〈他者〉の到来の仕方と同じ意味を有しているのではないか。レヴィナス自身も晩年、芸術作品における「未完のもの」に着目することで、芸術作品に内在する、享受を中断する衝撃について語る余地を残している。ところが、このようにして芸術を〈他者〉との関係のうちに侵入させるなら、芸術が開示する〈ある〉と責任を目覚めさせる〈他者〉とが本質的に見分け難いことになってしまう。レヴィナスの芸術論は、まさにこの点で彼の他者論の根本的な危うさを示唆するものでもありうるのだ。

カヴァイエスとデリダにおける弁証法という 概念の差異について

近藤 和敬

本発表では、カヴァイエス（Jean Cavailles, 1903-1944）とデリダ（Jacques Derrida, 1930-2004）という二人の哲学者の哲学を、両者が用いる《弁証法》という概念を基軸にして比較した。このような比較は、両者が単に同じ概念を使っているという以上に、デリダが彼の処女作である『フッサール現象学における発生の問題』の中で、カヴァイエスがフッサールを批判する際に用いる弁証法概念を肯定的に引き合いに出しながら、それをさらに徹底させたものとして自身の弁証法を位置づけていることにその正当性を持つ。そして、この弁証法概念の比較に意味があると発表者が判断するのは、この概念使用の中に、第二次大戦前の科学認識論の哲学と、戦後のいわゆるポスト構造主義と呼ばれるような構造主義批判の哲学の間に系譜的な連関を見出すことが可能であると考えるからである。

デリダはフッサール現象学を内在的に批判することで、ここでの弁証法概念からよく知られた《脱構築》の概念へと移っていくのだが、重要なのは『発生の問題』で扱われている弁証法概念が必ずしもフッサール現象学に内在する概念ではないという点である。この『発生の問題』の中で弁証法概念を規定するにあたってデリダは、とりわけシュザンヌ・バシュラールとトラン・デュック・タオの現象学研究に依拠しているが、これらの現象学研究もカヴァイエスの現象学批判の研究を引き受けたものであると考えられる（タオの現象学研究を指導していたのはカヴァイエスである）。そして、このカヴァイエスの弁証法概念は、自身による数学史研究とバシュラール、ゴンセト、ロトマンらの同時代の科学認識論者の弁証法概念の使用という独自の文脈の中で鑄出された概念である。

カヴァイエスは、自身の弁証法概念によって、彼が言うところの「合理的連鎖の理論」である知性の「構造」の自律的な展開を説明する。カヴァイエスは、「すべてが一挙にあるわけではない」という不透明性を知性の本質的な特徴であると主張する。知性は自己自身に対して不透明であるがゆえに、不透明性が新たな「問題」として提起され、その問題が新たな概念の産出を要求する。そして概念の設定は新たな解けない問題を提起可能にし、かくて知性の進展に終わりはない。この運動こそが、科学認識論が独自に発見した弁証法による概念の「産出の必然性」であり、それが理解する固有の歴史性である。《脱構築》へとつながるデリダの弁証法概念には、このような科学認識論の弁証法概念が入り込んでいたからこそ、デリダは独自の現象学批判を展開することが可能だったのではないだろうか。

ドゥルーズにおける構造主義再考

小林 卓也

ドゥルーズは、主著『差異と反復』において、当時の人文科学における構造主義運動を時代の雰囲気の一つに挙げている。『差異と反復』において提示されている理論的枠組みと構造主義との連関性は、このような明示的言及を引き合いに出すまでもなく明らかであろう。にもかかわらず、構造主義がドゥルーズに何をもたらしたのかを具体的に指摘することは、極めて困難なのではないだろうか。それは、言語学や精神分析をはじめ、広範囲な分野で展開された構造主義を一般化して語ることの困難さであると共に、構造主義に対するドゥルーズの姿勢が、賛否にわたって変化していることに起因する。こうした問題意識から、人文科学における当時の構造主義をドゥルーズがどのような形で受容し、自らの議論へと展開したのかを考察し、彼の超越論的経験論の側面を確認することが本発表の目的であった。

まず、本発表では、ドゥルーズの構造主義理解を明確にするために、「何を構造主義として認めるか」という論文を分析した。そこでは、一般的に静態的であるとされる、言語学をモデルとした構造概念の深部に、構造それ自体の発生の原理が見出されていく。すなわち、記号界 (le symbolique)、全体的構造と局部的構造、セリー、パラドクスの対象からなる、きわめて動的な記号の運動性こそが、真の構造主義の基準であるとされる。これによって、構造主義における言語学モデルは棄却され、構造主義の理論的对象である構造は、記号の運動性という発生の原理からの帰結として相対化される。構造とは言語活動 (langage) の領域において、結果として生産される経験的对象にすぎない。ドゥルーズは構造主義を、構造とそこに内在した発生の原理を同時に見出す一種の超越論的哲学へと読み替えていく。さらに、記号の運動性が言語活動の発生を導いていく過程が、『意味の論理学』前半部分において、おもに言語の二元性の発生として論じられていることを本発表では確認した。

このような形で受容された構造概念は、『差異と反復』において、あらゆる現実的对象を生産する条件である理念概念へと展開される。すなわち、構造主義を通して見出された経験的对象としての構造、および、構造に対する発生の原理の内在性こそ、『差異と反復』において論じられる、経験的領域の只中に組み込まれた理念の内在性に他ならない。こうしてドゥルーズは、構造主義を経由することで、構造と発生という一見矛盾する両項を緊密に結び付け、経験に対する超越論的領域の内在的自覚的な反省を促していることが理解される。経験には決して与えられないその超越論的な生産原理を、われわれは経験的事象において思考しなければならない。この経験的な思考の絶対的な無力さと、その思考可能性という両義性が、ドゥルーズの超越論的経験論には込められている。

2008年春季大会・一般研究発表要旨

ライプニッツにおける記憶と同一性の問題

山口 裕人

本発表ではライプニッツの同一性論について、ジョン・サールの近著（*Mind*）における〈自己〉についての議論を足がかりにその特徴と意義を取り出すことに努めた。

議論の発端となるのは次の事実である。即ちサールによれば、「私は時間を通じて同一の人物だ」という感覚は、その大部分が「意識的な記憶をつくりだす私の能力に因っている」と指摘し、これこそが「ロックが〈人格の同一性という概念では意識が本質的な機能を担っている〉と主張した際に意味していたこと」だと主張する。そしてさらにライプニッツも同じ立場に立っていたと——『形而上学叙説』第34節を典拠に取りつつ——見なすのである。然るに、ライプニッツ研究者の見解では、ライプニッツは『人間知性新論』において意識の持続に人格の同一性の根拠を置くロックの説を批判しているのである。

そこで、まずライプニッツの記憶論をマルブランシュのそれと比較することで、ライプニッツの言う〈記憶〉が、思惟の思惟自身への還帰と捉えられており、しかも身体性乃至物質性を剥奪されていることを見出した。その上でロックの議論を検討することで、ロックの言う〈意識〉とは、思惟作用へと向かいそれを捉えるような働きであり、身体とは何の関わりも持たないものであることを確認してライプニッツとの類似性を取り出した。その上で身体の同一性が何から生じるのかをめぐると、及び人格的同一性の基準をめぐるとの見解について両者の主張を比較検討し、ライプニッツが魂乃至精神つまりモナドを身体学的・実在的な同一性の由来と成し、しかも人格的同一性の基準については意識の持続のみならず第三者的視点を入れるよう主張した点が両者の主張を分かつポイントであることを見出した。以上を踏まえて、ライプニッツの所論が（1）魂乃至精神による身体の同一性の保証という事態が、或る個体を正に当の個体として確保することを可能にし、従って或る行為の責任を行為者本人に負わせることを可能としているのではないか、（2）過度な唯名論的傾向に陥ることを防ぐ役割も果たしていたのではないかと主張した。

最後に、サールが前期著作の末尾でロックやヒューム流の〈自己〉論では不十分だとして持ち出す「形式的な〈自己〉」が、ライプニッツ晩年の概念である〈実体的紐帯〉の研究に重要な示唆を与えるのではないかとコメントしつつ、今後の課題として〈自己〉論乃至同一性論から見た〈実体的紐帯〉研究を挙げて稿を閉じた。

アントナン・アルトーにおける有機体の問題

山森 裕毅

アルトー独自の思想とは「生命を身体において捉えること」である。彼の身体論を貫く軸は、身体と有機体との間にシステムの差異を見出すことにある。彼にとって有機体とは、生命を管理・調教するものである。有機体であるのとは別の仕方では身体であること、そこにある問題意識とは、生命を管理・調教しようとする有機体から、どのようにして、そしてどのような身体へと移行行くのか、である。これがアルトーの試行錯誤に満ちた身体の考察に導く。移行行く先となる身体は、アルトーによって「器官なき身体」と呼ばれる。この概念を理解するためには、アルトーにとって「有機体」とは何かを理解する必要があるだろう。というのも、アルトーの記述を追えば、有機体に対する記述が、解剖学、生殖、エロティシズム、家族、キリスト教、社会、存在論へと拡張されていく中で、それに抵抗する形で身体に関する発想がいくつも発明され、やがて「器官なき身体」という概念に至り着くからである。

本発表においては、「アルトーは有機体をどのようなものとして考えていたのか」という問題を提示した。この問題を考える上で、デリダのアルトー論を参照した。ここでデリダはアルトーのいう有機体を、言語の特性である分節化が身体に作用し器官へと分節化されたものと解している。このデリダの論点は、身体の現前性に対して超越的なロゴスが常に既に介入していることを示すものである。ここから有機体を、器官へと分節化する「超越」の作用と器官の結びつきとして構築される「全体」からなるシステムとして理解することが出来るだろう。

では、有機体の何が問題なのか。アルトーにとって、有機体という全体は超越的なロゴスによって何らかの目的のために組織化されたシステムを指す。その目的とはアルトーに寄れば、「存在させること」である。「有機体」という概念には、その目的のために必要な「肉」「生殖」「精子」「処女懐胎」「エロティック」「糞」「性器」「人体」「舌＝言語」などの下位概念が含まれる。これらの概念がシステムを作り、有機体から派生するキリスト教神学や社会性、家族性、糞便性を形成することをアルトーは示している。それら派生概念がさらに有機的に連関することで身体を取り囲み、それによって身体は「存在させること」に向けて管理されることになる。つまり、有機体思想は目的論的存在論なのである。それはアルトーにとっては生の実相を離れたものとして現れてくる。

有機体をこのように捉えるならば、それに対するアルトーの身体論は、非・超越的、非・全体的、非・有機体的、非・目的的なものとなる。この事態を肯定的に語るために、本発表ではアルトー固有の「生殖論」の解釈を通して、「唯物論的な内包性」、「有機化されない異質なものの分裂生成と共立性」を身体のシステムとして描き出す作業を行った。

身体と声

——サルトルの想像力理論と映画の歴史——

柴田 健志

「知覚」と「想像」を両立しえない二つの意識状態として理解するという、サルトルの想像力理論の根本テーゼを援用して、映画の歴史における音声の意義を考察した。サイレントからトーキーへの転換という1930年ごろの出来事は映画イメージに大きな変容をもたらしたが、それはどのような変容であったのか。観客の意識の側からこの局面を理解しようとするとき、サルトルの想像力理論は極めて有効な視点を与えてくれる。

(1) サイレントとトーキーの区別 サイレントとトーキーが観客の意識にとってまったく異なった経験をもたらす理由が解明される。サイレントの場合、声が聴こえないからこそ観客は自分の想像力を行使して映画を見ることができる。サイレントの観客には想像に固有の「自発性」がある。逆にトーキーの観客は物語を追いかけているだけでよい。これは知覚という意識状態に認められる「受動性」である。トーキーはもはやサイレントのように想像する意識を誘発することはできず、むしろ観客の意識を限りなく知覚と同じ状態に置くことになったのである。トーキーの観客は今実際に起こっていることを見ているような意識の状態に置かれる。この二種類の映画を見る経験は想像と知覚と同じように区別されなければならない。イメージの造形に根本的な違いがあるという点がここから示唆される。

(2) 音声の意義 映画においてこの区別を作り出したのは音声である。ただし、サイレントの視覚イメージに対して外から音声は添加されるだけでは、トーキー固有の視覚イメージは造形されえない。サルトルのテーゼによれば想像と知覚は不連続な意識状態として理解されなければならない、したがってイメージの側にも連続性はないと考えられるからである。サイレントもトーキーも同じ映画で、音があるかないかの違いだけしかないということではできない。音声との同時性という制約を課されたため、視覚イメージそのものの造形に質的な変化が生じ、イメージの造形がわれわれの自然な知覚を再現するような仕方へと変貌したと考えられるのである。こうして観客の意識状態は限りなく知覚と同じものになり、サイレントを見る観客の意識状態と質的に異なるものになったのである。

J.-T.デサンティにおける認識論的多元主義

国領 佳樹

ジャン＝トゥーサン・デサンティ（1914-2002）は、まださほど研究が進められてはいないが、20世紀のフランスにおける哲学、特に科学哲学の動向を考えるうえで無視できない存在である。近年、ENS-LHSにジャン＝トゥーサン・デサンティ研究所が設置され、著作も徐々に復刊されていることからわかるように、その影響力は今でも小さいものではない。しかしそれにもかかわらず、デサンティはその哲学的な位置づけが不定な非常に謎めいた哲学者でもある。

このような不透明性の最大の原因は、その哲学的探求のスタイルにあるように思われる。デサンティは主著のひとつである『数学的観念性』の結論部でさえも、自分がひとつの数学の哲学を主張しているのではない、ということを強調している。それはただ数学理論の存在と生成の様態を理解可能にする、いくつかの概念の明確化にすぎない、というのである。こういった慎重な態度がデサンティを駆り立てる哲学的直観の内実とその哲学的思索の射程の解明を困難にしているのである。

以上のことを踏まえて、本発表は、時として流動的でもある、デサンティの考察の中から、あえてひとつの哲学的立場を抽出するよう試みた。

われわれが目にしたのは、〈問題〉という概念である。デサンティにおいて、それは諸科学と哲学の関係の考察において重要な役割を果たすものである。ここで〈問題〉とは、科学理論およびその対象に関係する理論に属し、ある程度の期間に考察の主題として浮かび上がる表現として規定される。こういった表現は恒常的な主題として維持できるほど十分に明示的でなければならない。そうあることで、表現は既に構成されている科学理論のなかにしっかりとした場所をもたないものとして、つまり問題という身分をもって理論を背景にし浮かび上がるというのである。

デサンティは素朴集合論から公理的集合論へと至る過程に現れた諸問題を例にとり、科学理論から発生する問題を三つの種類に区別する。そして、そのうちのひとつが哲学の取り組むべき問題という身分が与えられることになるのである。それは簡単に言えば、科学理論の内部から発生するが、その理論自身が本性上解決できないような問題である。

われわれの最終的な主張は、このような類いの問題の存在を認めるデサンティの考え方から、一種の多元主義的な立場が導かれうる、というものである。

公 募 論 文

スピノザにおける神の必然的実在と「先立ち」

大野 岳史

序

17世紀の合理主義哲学における存在論は神を根幹として展開される。その存在論の構築には神に関する討究が根幹に据えられる。神が存在する、あるいは実在するということが証明の対象となり、論証可能性に基づいて存在論は展開される。すなわち信仰としての神の存在を捉えることとは距離をとりながら、理性的な思索を通して神の存在を捉えるということである。スピノザの様々な著作の中でも、神が実在することが証明される¹⁾。スピノザは理性的な思索によって人間知性における神の存在の位置を明らかにしようとしている。

神の存在を証明しようとする試みには、くより先なるものからより後なるものへ」という「アプリアリな証明」とくより後なるものからより先なるものへ」という「アポストリアリな証明」がある。本稿では、スピノザのアプリアリな証明における「先立ち」について論究することで、神の必然的実在についての論理的必然性と存在論的必然性が重なることを明らかにする。

1. アプリアリな証明とアポストリアリな証明の位置づけ

スピノザは神が実在するということを複数の著作で証明しているが、アポストリアリな証明に対するアプリアリな証明の優位性は『神・人間及び人間の幸福に関する短論文』(以下『短論文』と略)の第一部第一章において明示されている。それによれば以下ようになる。アポストリアリな証明は証明されるものに対して外的な原因に依拠しなければならない。すなわち外的なものに依拠することによって証明が可能となる。このことは明らかに証明されるものの不完全性の証しとなり、神が実在することは神の不完全性とともには帰結されることになる。対してアプリアリな証明は神の定義にのみ依拠するため、アポストリアリな証明に見られる不完全性とは無縁である。したがってアプリアリな証明はアポストリアリな証明よりもいっそう優れた証明であることが明らかになる。そしてこのアプリアリな証明の優位性は、その他の著作においても確認することができる。スピノザは『短論文』のみならず、『デカルトの哲学原理』や『エチカ』でも神が

実在することをアプリアリにもアポステリアリにも証明している。しかしどの著作においても、アプリアリな証明が先になされ、その後で付け加えられる仕方でアポステリアリな証明がなされている。特に『エチカ』においては、アポステリアリな証明は読者の理解をいっそう容易にすることを目的としている。『エチカ』では定理11で神の実在が証明されるが、その備考ではアポステリアリな証明をアプリアリな仕方で証明しなおされている。以上のことから、スピノザが様々な著作において一貫して、アプリアリな証明をアポステリアリな証明よりいっそう優れているとしていたことが明らかである。

アプリアリな証明は外的なものに依拠せず、アポステリアリな証明は外的なものに依拠する。まさにこの差異ゆえに、アプリアリな証明はアポステリアリな証明よりいっそう優れていると、『短論文』において語られていた。またアプリアリな証明とアポステリアリな証明との間にある論証の出発点に関する差異は、『形而上学的思想』第二部第一章において次のように示される。

「神の実在をアポステリアリにすなわちわれわれの有する神の観念から、あるいはアプリアリにすなわち神の実在の原因としての神の本質から十二分に証明した」²⁾

以上のように、スピノザは『デカルトの哲学原理』における神の実在証明を振り返る。アプリアリな証明は神の定義ないし神の本質から神の実在を帰結する。これに対してアポステリアリな証明は神の観念をわれわれが有することから神の実在を帰結する。したがってアプリアリな証明は神が実在することの原因という出発点を、そしてアポステリアリな証明は神が実在することによる結果という出発点を有することになる。ここでスピノザの議論は、アプリアリな証明を「原因から結果へ」の途としアポステリアリな証明を「結果から原因へ」の途とするという、両証明に関する伝統的な見解と一致する。ここまでスピノザがアプリアリな証明とアポステリアリな証明をどのように区別し、どのように評価していたのかを明らかにしてきた。しかしこれだけではスピノザ哲学における「先立つprior est」ということそのことの意味にいたっていないとは考えられない。それではアプリアリな証明とアポステリアリな証明において、どのようにして「先立つ」ということを見ていくことができるのだろうか。『エチカ』における存在論の根幹となる第一部において、「先立つ」という表現に次の二通りが見出される。一つは「本性上先立つnatura est prior」であり、もう一つは「原因として先立つprior est causalitate」である。

2. 「本性上先立つ」から「原因として先立つ」へ

「本性上先立つ」という表現は定理1において見出される。

「実体はその変状に対して本性上先立つ。」(EIPI)

この定理は実体の定義(定義3)と様態の定義(定義5)との単純な比較によって成立する。実

体はそれ自身のうちに在りまたそれ自身によって考えられるのだが、様態、すなわち実体の変状は他のもののうちに在りまた他のものによってのみ考えられることができる。したがって実体なくして様態が存在することは考えられない。定理1では実体と様態との間にある因果関係についてではなく、むしろ実体と様態との本質的な差異から実体が様態に先立つことが述べられている。

マシュレは実体にその変状に対する絶対的な「優位性primauté」あるいは「先立ちpriorité」を帰する³⁾。すなわちここに見出される「先立つ」ということは「時系列的な先行性antériorité chronologique」を意味しない。時系列的な先後関係は有限な諸事物間に見られる関係である。そして「本性上先立つ」という表現について、次のように説明される。

「本性上先立つ」という定型表現は、実体の存在そのものに関する存在論的でありかつ論理的でもある優位性を、そしてそれに相関して実体が考えられるべき仕方を表現している。⁴⁾

様態が存在するというは実体が存在するというに依拠している。すなわち様態は様態であるがゆえに、実体という支えなしに存在することはありえない。したがって実体の様態に対する「先立ち」は存在論的な優位性である。このようにして定理1では実体と様態の存在論的な関係が見出される。こうした実体と様態の存在構造の一側面は定義3と定義5から明らかであるとされる。実体と様態との存在論的な関係は定義から論理的に帰結されるのであり、それゆえ実体の様態に対する優位性は論理的でもなくてはならない。そして実体と様態の定義から帰結されるということは、実体と様態の本質ないし本性から帰結されるということである。言い換えれば、実体の様態に対する存在論的でありかつ論理的でもある優位性は実体と様態との本質的な差異から、すなわち実体が実体であり様態が様態であることから帰結される。定理1に見られる先立ちは、そのものの本性以外の条件を必要とすることなく成り立つという意味において「絶対的な先立ち」である。スピノザは定理17の備考において、「神はあらゆる事物に対して原因として先立つ」とする。このことは定理16の系1から導き出される。

「このことから、神は無限な知性のもとに入りうるすべての事物の作用因であることが帰結される。」(EIP16C1)

ここから神とあらゆる事物とが原因と結果の関係にあることは明らかである。それゆえ神はその他の事物に対して「先立つ」のである。このように「原因として先立つ」ということは、字義通り、因果関係を示唆している。それではこの「原因として先立つ」ということは「本性上先立つ」ということとどのように関わるのか、また時系列的な先後関係をここで見出すことができるのか、詳細に見ていこう。

マシュレはこの「原因として先立つ」ということを、定理16の系3を仲介として「本性上先立つ」ということと結びつける。

「第三に、神が絶対的に第一原因であることが帰結される」(EIP16C3)

「相対的にrelativement」ではなく「絶対のもとでdans l'absolu」ということにマシュレは着目する。以下、彼の註記を参照しながら議論を作ることになろう。定理16の系3における第一原因は「因果の連鎖la chaîne causale」における「最初の輪un premier maillon」としての第一原因ではない。この因果の連鎖はあらゆる個物にわたるのだが、第一原因はその連鎖の始まりではなく、また「第一動者un premier moteur」でもない。われわれは諸事物の中で神を見出すとき、あらゆる事物の一番始めという場においてではなく、諸事物全体の中で見出す。したがって「神は絶対的に第一の原因である」ということは、「神はあらゆる事物の原理le principe de toutes chosesである」ということに他ならない。ここで「原理である」ということは「秩序の始原l'origine de l'ordreである」ことを意味するとマシュレは考えている。あらゆる事物は因果の連鎖の中にあるのだが、この連鎖の仕方は一定の秩序に則っている。事物の生成変化がそれに則って行われる、そのような秩序の始原としての神が第一原因としての神である⁵⁾。相対的な意味での第一原因は因果の連鎖の一番始めという場を有する。この場合の第一原因は「第一動者」である。これに対して、絶対的な意味での第一原因は因果の連鎖において場を有さず、むしろ原理として因果の連鎖全体に対して先立つ⁶⁾。

マシュレは「神はあらゆる事物に対して原因として先立つ」を「神は絶対的に第一原因である」の言い換えであるとする。したがってここでの「原因として」ということは「因果の連鎖における原因として」ということではなく、「原理として」、あるいは「秩序の始原として」ということを意味する。そして第一原因にはあらゆる事物に対する優位性が帰せられる。マシュレはこの優位性が定理1において見出された優位性に他ならないとする。マシュレに従うならば「実体とその変状に本性上先立つ」における優位性は、「神はあらゆる事物に対して原因として先立つ」における優位性と同じでなければならない⁷⁾。

このようなマシュレの主張に、アルキエの説を用いて次のような支えを与えることができる。すなわち実体とその変状との関係とは、神とあらゆる事物との関係、そして原因と結果の関係に他ならないということである⁸⁾。実体はその変状、すなわち様態に対して先立つ(定理1より)。神は唯一の実体である(定理14より)。そして唯一の実体である神の本性の必然性からあらゆる事物が生じる(定理16より)。したがって実体とその変状との関係は神とあらゆる事物との関係に他ならない。このようにして定理14と定理16を介することで、定理1において見出されたのと同じ優位性が定理17の備考においても見出される。この優位性は存在論的かつ論理的な優位性であり、時系列的な意味は含意されない。なぜなら神とあらゆる事物との関係は、それぞれが因果の連鎖を構成する輪としての関係ではないからである。あらゆる事物は因果の連鎖を構成する輪であり、神はこの連鎖を秩序あるものとする原理である。神があらゆる事物の原因となるのはある一定の時間点においてではなく、むしろ永遠において因果の連鎖全体に対して原因である。単純に「原因として先立つ」ということであれば、因果の連鎖における先立ちとして時系列的な先後関係が見出される。対してここで「原因として」ということは「原理として」と言い換えるこ

とができる。すなわち神とあらゆる事物の関係は因果の連鎖の一部分としての原因と結果の関係ではなく、因果の連鎖を成り立たせている原理と因果の連鎖そのものとの関係である。

マシュレの解釈を足がかりに、これまで『エチカ』第一部における「先立つ」ということに迫ってみた。ここでの「先立ち」は実体と様態、あるいは神とあらゆる事物との関係において見出される。この「先立ち」による様態の存在構造は実体との関係によって成立し、定理1から定理16までの展開の中で示されている。すなわち定理1において実体と様態との存在論的かつ論理的な関係が明示され、そして定理16では唯一の実体である神から様態であるあらゆる事物が生じることが証明される。このようにして様態の存在構造が説明されていくのに対して、実体の存在構造は神の実在証明によって説明されると思われる。すなわち唯一の実体である神の実在がどのように論証されるのか、そしてその論証の中でどのような「先立ち」を見出すことができるのか、このことが問題となる。

3. 神の存在構造における「先立ち」

『エチカ』第一部定理11において、神が実在することの証明が備考も含めて四通り示される。はじめの二つの証明は、実体は自己原因であり、したがって神は自己原因であるということによって成立する。このとき神は因果性という原理に従っていると考えられる。あらゆる事象には原因がある。神の実在についても例外ではない⁹⁾。そして第二の証明において

「これに反して何故実体の実在するかということは、自身の本性からのみ生じるのであり、すなわち実体の本性は実在を含むからである(定理7を見よ)。(EIP11dem)

とされる。すなわち神の実在の原因と考えるのが神の本性である。神は自己原因であり、それゆえ「本質が実在を含む」あるいは「本性が実在するとしか考えられない」(自己原因の定義により)。このことから神が必然的に実在することが帰結される。すなわち神の本性あるいは本質から論理的に神の実在は証明される。したがって『エチカ』第一部定理11のアプリオリな証明において見られる「先立ち」は「本性上先立つ」ということに他ならない。このことは神の定義から論理的に神の実在が帰結されることを意味している。従ってこの「先立ち」は論理的な「先立ち」であると考えられることができる。

ここで神の本性は神の実在に先立つと考えられるが、しかし神の実在に対して神の本質が前もって在ると考えることはできない。このことには二つの説明が可能である。一つは神と神の属性とが永遠であることによって説明される。『エチカ』では神と神の属性とが永遠であることが第一部定理19において証明される。このことは『形而上学的思想』においてさらに詳細に見ることができる。

「神の実在は永遠であるのだから、すなわちそこにおいてはいかなる以前 prius ということも

以後 *posterius* ということもありえないのだから、われわれは神に関して有している真なる概念を破壊することなく、神に持続を帰することは決してできない。」¹⁰⁾

「以前」や「以後」ということは持続のもとに成り立っている。すなわち時系列的な関係は持続のもとに考えられなければならない。そしてわれわれが神を正しく理解する限り、すなわち神のあらゆる属性が永遠であると理解する限り、持続を神に帰することはできない。このことは神が時間軸上のどこかに場を有するのではないことを意味する。神の実在が永遠であることによって、神の実在について時系列的な先後関係が否定されるのである。もう一つは、神が永遠であるということを紹介して、神の実在と本質とが同一であることで説明される。このことは『エチカ』第一部定理20において証明される。神の実在は神の定義から帰結されるのであり、時間や持続によって説明されえない。この限りにおいて神の永遠性とは実在そのものである(定義8により)。したがって神の属性は神の永遠なる本質を構成し(定義4と定理19により)、同時に神の実在そのものを構成する。すなわち神の本質を構成するものと神の実在を構成するものが同一であり、神の実在と本質とは同一である。このようにして定理20は証明される。したがって神の本質が実在に対して論理的に先立つということは、ただ単に証明において神の本質から神の実在が帰結されるということの意味にしているに過ぎない。すなわちスピノザにおけるアプリアリな証明において「先立つ」ということは、神の本質が実在に対して前もって在するという「先行性*antériorité*」も、神の本質の実在に対する存在論的な「優位性*primauté*」も含意されないのである。神の定義から帰結されるという字義通りの「本性上」の「先立ち」と、「論証される」という論理的な「先立ち」がアプリアリな証明における「先立ち」として見出される。それでは神の本質と実在とが同一であることから、神の本質の実在に対する存在論的な先立ちは否定されることとなるのだろうか。

スピノザは「実体が実在する原因とは自身の本性そのものである」とは記していない。すなわち「自己原因」の因果性は、ただ単に「原因」と言われる場合の因果性と区別されなければならない。スピノザにおいて「原因」と言われる場合には「作用因*causa efficiens*」が考えられる。しかしそのものが何であるかを表す定義が原因となり、そのものの実在が帰結されることから、自己原因において見られる因果性を「形相的因果性*causalité formelle*」と考えることができる¹¹⁾。自己原因は外的な原因を必要とすることなく、自己の実在を帰結するものである。そして定理11の備考において見られるとおり、定理6により実体のみが外的原因によって産出されることはなく、また完全性に関して有するすべてのものを外的な原因に依拠することもない。すなわち定義されたものの実在がその定義のみから帰結されるのは神のみである。「定義から帰結される」ということは「本質から帰結される」ということを意味する。したがって「形相的因果性」とは「本性上の先立ち」に他ならない。このような形相因としての先立ち、すなわち本性上の先立ちは、神の実在が最も確実なことであることを導き出す。『短論文』においてアプリアリな証明は外的なものに依拠することなく証明されることが明らかにされた。そして「完全性は事物の実在を排除せず、むしろ指し、反対に不完全性は事物の実在を排除する」(EIP11S)。神は最高に完全な

存在者であり、いかなる不完全性も有することはない。神は自己原因であり、それゆえに外的なものに依拠することはない。このことが最高完全性あるいは絶対的完全性を含むということである。「神は自己原因である」という形相的因果性の観点から、神の最高完全性が導き出され、そしてこの最高完全性が「神の実在について最高の確実性を与える」(EIPIIS)。以上のことから、神の実在に対するアプリアリな証明においても、存在論的な先立ちは見出されると考えることができる。神の本質が実在に対して先立つとき、この先立ちについて作用性が問われることはない。神の本質と実在との間に「形相的因果性」が見出される限りにおいて、神の実在のアプリアリな証明における「先立ち」は存在論的な「先立ち」となる。

4. 結論

スピノザは『エチカ』第二部定理10系の備考において、神の本性について次のように述べる。

「なぜなら神の本性はあらゆる事物より前に観想されるべきである、というのも、神の本性は本性上先立つのと同じように認識上先立つ・・・」(EIPIOS)

ここで「先立つ」とは「あらゆる事物より先立つ」ということに他ならない。神の本性から論証していくことがまさに「それに従って哲学をするべき順序ordo Philosophandi」を順守することであり、『エチカ』もこれに従っていると考えるべきである。そして神が実在することに対するアプリアリな証明も神の本性から論証される。したがって神の本性が実在に対して「本性上先立つ」ことも「論理的に先立つ」ことも当然と言えよう。

神はあらゆる事物に対して原因として先立つが、神の本性そのものが因果の連鎖を構成する要素となることはない。それゆえ神の本質と実在との関係は因果の連鎖の一部として考えることはできない。作用因としての因果の連鎖全体に対して秩序の始原として先立つ限りにおいて、神は因果の連鎖と接点を有するのである。このようにして「先立ち」による先後関係は因果関係そのものであると考えることができる。そして「作用因」と「形相因」の区別は、因果の連鎖における「先立ち」と神の本性に帰せられる本性上の「先立ち」との区別と並行している¹²⁾。因果の連鎖では作用性しか見られないが、「本性上先立つ」とされたときに見られる因果性は形相因としての因果性である。実体が様態に対して「本性上先立つ」とされるとき、「実体が様態を産出する」のではなく、「実体から様態が生じる」のである。ここでは様態の実在が実体に依存するという存在論的必然性が、神の本性から様態が帰結することの論理的必然性と重なっている。そしてこの存在論的必然性と論理的必然性の重なりは、神の実在についても見出される。神の必然的実在における存在論的必然性は、神の実在が神の定義から帰結されることの論理的必然性と重なる。

『エチカ』第一部に見られる「先立ち」は「形相的因果性」を伴った関係を表し、神が形相因であるということは、神の実在とあらゆる事物が神の本性から生じることを意味する。この関係は存在論的かつ論理的である。すなわちスピノザの存在論における「先立ち」は形相的因果性を

伴った存在論的かつ論理的先後関係を意味する。そして「神の実在と本質」の先後関係と「実体と様態」の先後関係には、「優位性primauté」の有無によって違いを見出すことができる。すなわち実体は様態に対してより多くの「実象性realitas」ないしは「完全性perfectio」を有し、存在論的な優位性が実体に帰せられる。また神の実在と本質とは同一であり、したがって神の本質に実在に対する優位性を帰することはできない¹¹⁾。神の実在証明における「アプリアリ」とは、ただ単に、神の本性から実在が帰結されるという存在論的かつ論理的な「先立ち」を意味する。ここにわれわれはスピノザの内在神論の土台となる、神の存在論のロゴスを見出すことができる。

凡例

「エチカ」はEで表し、部(ローマ数字)、定義(D)、公理(A)、定理(P)、系(C)、備考(S)、証明(dem)によって典拠を示す。スピノザ著作については、ゲブハルト版の全集(*Spinoza Opera / im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, herausgegeben von Carl Gebhardt.*)から引用する。

注

- 1) スピノザは「神が必然的に実在する」ことを、またアンセルムスは「神が真に存在する」ことを証明した。本稿では詳しく言及しないが次のことが重要な問題として残る。すなわち「実在existentia」と「存在esse」の、そして「必然的にnecessario」と「真にvere」の表現上の区別はどのようにして説明されるのか。この問いは哲学的な考究によって答えられ、このことで存在論の系譜におけるスピノザ哲学の位置づけが可能となるだろう。
- 2) *Spinoza Opera*, Bd1, p.250.
- 3) ここでは« primauté »を「優位性」と、「priorité」を「先立ち」と訳す。ただし原語に近似している「先立ちpriorité」がアプリアリを正確に表現していると私は考える。本稿では、「優位性」は存在論的に「より優れている」ということを、言い換えれば「より多くの完全性を有する」ということを意味し、「先立ち」はただ単に先後関係において先立つことを意味する。
- 4) Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie. La nature des choses*, PUF, 1998, p.72.
- 5) カーリーは神の属性を「自然の基本的法則the fundamental laws of nature」と呼ぶ。またカーリーとヨベルはともに無限様態を自然法則として捉えている。このような考えは神を秩序の始原と見なす点では、マシュレと近似していると思われる。このことを厳密に述べるには、属性や無限様態に関する解釈とヨベルが行う「垂直的因果性」と「水平的因果性」に関する解釈とを論究しなければならないだろう(Cf. Curley, Edwin, *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*, Princeton, 1998, pp.37-46.; Yovel, Yirmiyahu, *Spinoza and Other Heretics: The Marrano of Reason*, Princeton, 1992, pp.157-162.)。
- 6) Cf. Macherey, *op.cit.* p. 146.
- 7) Cf. *Ibid.*
- 8) アルキエは原因と結果の関係が実体と様態の関係と一致し、神があらゆる事物に現れるのはその本質のみでなく存在によってであることを明らかにする(Cf. Alquié, Ferdinand, *La rationalisme de Spinoza*, PUF, 1981, p.163.)。
- 9) キャローは、神を因果性に従わせる原理によって自己原因の定義は神の実在証明へと変わると考える。

すなわち神の実在証明は自己原因の定義の言い換えである。このことは、神であっても因果性に従うという前提によって、論理的な一貫性を保つことができる (Cf. Carraud, Vincent, *Causa sive ratio : La Raison de la cause de Suarez à Leibniz*, PUF, 2002, p.312.)。

- 10) *Spinoza Opera*, Bd1, pp.250-251.
- 11) Carraud, *op.cit.* p. 326.
- 12) この問題はきわめて重要だが、ここでは字数制限のために検討結果のみここに記し、その過程については別途記することになる。因果の連鎖と神の本性による因果関係の区別を作用因と形相因の区別として説明することは、定理25の備考における「神が自己原因であると言われるその意味において、神はあらゆる事物の原因と言われるべきである」ということと矛盾するように思われる。なぜなら「神はあらゆる事物の原因である」ということは、実在と本質との「作用因」であることを意味するからである。しかし同時に神の本性を原因とした先後関係と因果の連鎖における先後関係はまったく別のものとすべきである。したがってスピノザによる「作用因」という表現には、「作用性」のみならず「形相性」をも含意されていると考えられる。神が他の事物の原因となるときには、自己原因と同じ意味で「原因である」といわれなければならない。このことは「原因の一義性」として解釈されるが、同一の因果性であるという確たる証はない。ここで次のような可能性を見出すことができる。ドゥルーズのように原因の一義性を作用因と形相因との「統一 *unité*」と考えるか、キャローのように神が自己原因であるのは形相因としてであり、他のものの原因であるのは作用因であると考えられるのか (Cf. Deleuze, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, minuit, 1968, p.150. ; Carraud, *op.cit.* p. 340.)。また「神の本性から必然的に生じる」という意味で原因は一義的であり、因果性としては「作用性」と「形相性」の区別が生じていると考えることもできるだろう。
- 13) 本稿ではマシユレの論述から「より多くの完全性を有する」という可能性を「優位性」に見出したのだが、アルキエにおける「優位性」にそうした意味合いは含まれていない。アルキエは自己原因としての神の本質に「優位性」を帰するが、その優位性を純粋に論理的であると考え、神の本質の実在に対する「先在*préexistence*」を認めないからである (Cf. Alquié, *op.cit.* p. 127.)。

Sur l'existence nécessaire de Dieu et la priorité chez Spinoza

Takeshi OHNO

En se fondant sur la pensée de Dieu, l'ontologie de Spinoza se développe dans l'*Éthique*. Donc, pour commencer, nous faisons l'analyse de la preuve de l'existence de Dieu dans sa première partie pour mesurer la gravité de son ontologie : nous en retrouverons le rôle indispensable du concept « *a priori* » et par cela, arriverons aux doubles aspects de l'existence nécessaire chez Spinoza. Dans la preuve *a priori* de la proposition 11, c'est de l'essence divine qu'on aboutit à son existence nécessaire en employant le concept de « *causa sui* ». On en trouve la causalité formelle comme la relation entre l'essence divine et son existence de telle façon que celle-ci est onto-logiquement première par rapport à celle-là. La priorité et la nécessité dans cette preuve *a priori* ont l'aspect à la fois ontologique et logique.

「ベルクソン左派」

—ジョルジュ・ソレルのベルクソン哲学受容について—

伊東 俊彦

はじめに

「ベルクソン左派bergsoniens de gauche」¹⁾。セレストン・ブグレのこの言葉が象徴的に示しているように、ベルクソンの思想は、当時のフランスの一部の社会主義者に大きな影響を与えている。中でも、ジョルジュ・ソレルやエドゥアール・ベルトといった革命的サンディカリストの思想へのベルクソンの影響はしばしば強調されてきた。しかし、ソレルらに代表されるようなサンディカリズムという特異な政治哲学を促し、それを理論的に根拠づける側面は、ベルクソンの思想そのものの中に、どのような仕方であったのだろうか。本稿は、それをソレルのベルクソン受容の側面から明らかにしたい。

ベルクソンは、ソレルを高く評価し、またソレルが自らを最も良く理解してくれた旨を語っている(「ソレルほど良く私が言ったことを理解した人間はいない」「ソレルは、私のいくつかの見解を受け入れ、私の文章を引用する際には、それを注意深く読み、完全に理解した人間として、それを行った」²⁾)。だが同時に、「幾人かの人は、サンディカリズムについてのソレルの考えを私が共にしていたと結論付けているが、それは誤りだ」³⁾とつけ加えるのを忘れてはいない。ベルクソン自身は、ソレルと政治的立場を共にすることはなかったのである⁴⁾。

他方、ソレルはといえば、特に、1900年代を中心とした約10年ほどの間に書かれたものの中で、ベルクソンへの賛嘆の念を隠そうともしていないが、その後ベルクソンに対し一定の留保をするようになる⁵⁾。また、1890年代にソレルが書いたものを見る限り、この時期、ソレルはベルクソンとは別にオリジナルに思想を形成しているというのが実情だろう。結局のところ、「ソレルは、ベルクソンの哲学が知られる以前に彼の研究を始めていたのであり、また何らかの師に依存するには、あまりにオリジナルな人物である」⁶⁾のだ。

従って、あくまでベルクソンとソレルは互いに独立に思想を形成し、しかも決して政治的志向を共にしていない二人の思想家としてあったことを見失うべきではない。にもかかわらず、ベルクソンの哲学はソレルに強い影響を及ぼしたのだ。本稿はこの奇妙な影響関係の特質を明らかにし、翻ってベルクソン自身の思想も逆照射することを試みたい。

1. 『創造的進化』のインパクト

ベルクソンの思想がソレルに対して与えたインパクトの最も大きな部分を構成するのは、『創造的進化』がソレルに与えた影響である。『創造的進化』がいかにかにソレルにとって大きなインパクトを与えたかは、ソレルの文章で繰り返し語られる。「ベルクソンが、『創造的進化』で、科学と哲学に捧げられたページを綴ったとき、思索によってある決定的な一歩が踏み出されたのだ」⁷⁾などといったソレルの熱っぽい言葉は、それを示すものだろう。

ただし、この点に関しては少し留保が必要である。そもそも彼の名著と目される『暴力論』は、その大部分が『創造的進化』の出版に先立って書かれており、序論などで『創造的進化』のタームへ暗黙に言及はあるものの、それとは独立して理論構築がなされているからだ。

にもかかわらず、ソレルの『創造的進化』の受容の仕方を見ることは、ソレルのベルクソンの受容のあり方の特質を私たちに露にしてくれている。そこでキータームとして提出されるのは、「神秘mystère」という言葉である。

神秘の観念l'idée de mystèreは、ベルクソンによって、『創造的進化』における)多くの感嘆すべきページの中で、これ以上望むべくもないほど明確に主張されている。⁸⁾

『創造的進化』は、なによりも、哲学者の主要な関心は、生の神秘les mystères de la vieを反省することではなければならないという、現代の人々に対する重要な宣言なのである。⁹⁾

このような言葉からは、ソレルがベルクソンの内に見て取ったのは、知性と生を対置し後者を称揚するという、当時の反知性主義的な潮流の一典型に過ぎないように思えてくる。実際には、ベルクソンは、『創造的進化』の中で、「神秘mystère」「神秘的mystérieux」という言葉をほぼ否定的な意味でしか使っていないので¹⁰⁾、このソレルの評価はかなり奇妙なものである。しかも、ソレルの思想傾向自体も、ただ単に「生」や「神秘」を称揚するようなものではなく、生に対置されるべき製作的な知性の役割こそ重視していることを考えると、この評価の意味はさらに奇妙なものに見えてこよう。

この製作的知性の役割の重視を、ソレルは、「自然的自然nature naturelle」に対置される「人為的自然nature artificielle」の強調という形で述べる。例えば、次のような文章などは、ソレルの思想のそのような側面を良く表している。

自然は、抗議することもなくただ人類の召使としての役割に追いやられたままでいるなどということはない。その抵抗は、私たちが、諸現象を完全に数学的な法則に従わせる、つまり、決定的に私たちの知性へと服さしめるということは決して出来ないだろう、ということをお私たちに教える。私たちは、蓄積される諸力の巨大な塊を破壊し、私たちが自ら利用するために組織した新たな諸力を創り出すに至らなければならない。自然は、表に現れることのない

ままゆっくりと働き続け、私たちが創り出した所産をすべて崩壊させる。私たちは、絶え間ない労苦によって、人為的自然の中に、支配する力を獲得するのだ。(UP426)

ここに見られるように、自然の混沌とした力に対し何らかの秩序を課し、「人為的自然」を創出することこそ、ソレルの目標とすることである。そして、そのような「人為的自然」を創り出すことは、ソレルにおいては製作的な知性の持ち主たる「技術者ingénieur」(UP422)のイメージを以て語られるのだ¹¹⁾。

このように見てくると、ソレルがベルクソンに見て取った「生」や「神秘」の称揚をただそれだけ取り出すことはあまり意味がない。問題となるのは、製作的な知性の役割の重視と生の称揚との、一見奇妙とも言える結びつきをどう理解すればいいのか、その事がベルクソンの思想と呼応しているのか否か、ということになるだろう。

2. 『暴力論』における「神話」

この点に関して、私たちはソレルの著書と見做される『暴力論』の「神話mythe」の理論を参照しておく必要があるだろう。そもそも、ソレルが『創造的進化』における「生」の「神秘」に注目したのは、それが、「芸術家の創造に同一視できるような奇跡」(UP448)を理解させてくれるからだった。従って問題は、「芸術家の創造」に類するような新たなものの出現の可能性をこの世界のうちに位置づけること、そしてそれとの「製作的知性」との関係ということになる。しかるに「神話」の理論は、まさにその二つのつながりなしには理解しえないものなのだ。

ソレルは、「神話」の理論がベルクソン哲学に負う知によって深めることが出来ると述べているが(RV40)、ベルクソン哲学によって深められることが予期されたその「神話」の理論が目指すのは、「社会的な神話を形作る一つの絵画を描き出す」(RV44)ことによって、「全く人為的な世界を創り出すcréer un monde tout artificiel」(RV43、強調は引用者による)ことである。知性に負うものと考えられるはずの「人為性」と、生に負うものと考えられるはずの「創造」、『創造的進化』に先行してその主な部分がかかれたこの著作においても、これらの異質な要素のアマルガムは一貫しているのである。

そこで、ソレルが「神話」という概念に与えた意味を振り返っておこう。

そもそもソレルは、彼の目に写った当時の議会制民主主義の実情から自らの理論を組み立てていることは忘れるべきではない。ソレルは、第三共和政において議会政治が外形的には安定しながらも、実質的には公的な正しい政治を導いていく力を失っていることへの強い危惧があった¹²⁾。彼が「議会的社会主義者socialistes parlementaires」と呼ぶ人々に対する論評も、その危惧が色濃く反映している。ソレルによれば、彼らは「未来の集団主義に関して大言壮語」して労働者の有権者の支持を獲得したり、かたや「社会主義的なやり方での様々な試みに出資することで人類に貢献しようと思っている」豊かだが愚かなブルジョワを味方として利用しようとしたりするが(RV169)、そういったことを通じて彼らは「利害の対立を選挙の成功の基礎にしようとする」

(RV72) 利害代表者として振舞っているのである。

そして、そのような「議会主義的社會主義者」が行うのが「ユートピアutopie」を語ることだとソレルは考える。ソレルは、「ユートピア」を「体制を細分化することによって実現することが可能となるであろうような様々な改革へ(人々の)精神を向かわせる」(RV46、括弧内は引用者の補足)ものと規定している。ソレルは、「ユートピア的utopisch」であることの問題点を、「空想的」であることに求めるのではなく、現実的な利害を提示する「ユートピア的」な政治が、結局のところ、利害を提示することで人々をひきつけようとする「諸党派の間の妥協」(RV193)へと墮していくことに求めるのだ¹³⁾。そして「ユートピア」がこのようなものであるのなら、それは、現実実現可能なことを提示する「知的な仕事の産物」(RV46)になる。

しかしこのように利害を求める政治の中で数々の妥協が見えなくなっているものが存在するとソレルは考える。そこで、提示されるのが「ゼネラルストライキの神話」である。「ゼネスト」という場面を構想することは、様々な利害代表者の抗争のもとで不可視のものとしていながらも実際には現実の根底に存する、例えば「労働者」とそれを管理する人々のような「本質的に敵対している二つの集団」を分断し私たちに露にしてくれるのである(RV189)。

このような「神話」の概念は、ヒューズが論じているように、「本質的に敵対している集団」を露にするための社会的な装置であると同時に、人々を来るべき運動へと導くイメージだという点で、曖昧な性格を否定できないものである¹⁴⁾。だが少なくともソレルにとって、「神話」は、人々を行動へと促すイメージである限りにおいて、「意志の変革の基礎となる差し迫った行動への希望に、完全に現実的な様相を与える」(RV177)ものなのである。

重要なのは、ソレルが、「ゼネストの神話」を構想することは、通常考えられているように現実に与えられる利益を求めて行われるわけではないことを強調することだ。「神話に含まれていることが何も生じないこともありうる」(RV179)のである。約束された利益を求めての行動が、「政治屋politicien」が行う様々な妥協に墮すことへの深い危惧があったソレルにしてみれば、この規定は当然のものであっただろう。

そして、ソレルの「神話」の概念が、予め約束された結果・利益を求めて行われる行動を拒絶し、予期し得ない変革をもたらそうとする行動にイメージを与え、「現実的な様相を与える」ものとして理解されるならば、様々な動機を考量し、なされるべき行動はその上で決定される、そうした行為の描像を否定し、「極めて理路整然と配置された論拠の奥底」に存する「自我の深層」¹⁵⁾の存在を明らかにし、そのような深層の自我全体から発出する「自由な行動」の存在を提示するベルクソンの哲学は、新たな変革を促す「神話」というものの存在に哲学的な確証を与えるもののように見えたことは疑いない。実際、ソレルは『暴力論』において、『意識の直接与件についての試論』における自由な行動についての記述の言及を繰り返していくことになる。

3. 労働の社会的条件の記述としての『創造的進化』

『暴力論』の段階でのソレルがベルクソンから受け取ったものが、様々な動機を考量しつつ行

われるのとは異なる自由な行動の理論であるのならば、ソレルが『創造的進化』を読んだとき、「全く人為的な世界を創りだす」という「神話」の理論の更なる確証を見出したように思えたことは容易に予想できる。というのも、『創造的進化』においてこそ、自由な行動に基づいた「創造」が、製作的な知性をもった人間からどのように生じるかが描きだされているからだ。

実際ベルクソンは、『創造的進化』において、生物進化の過程において最高度の知性を得た人類が、その知性ゆえにこそ、製作的知性を越え出て行く場面を描写する（「私たちは、知性は物質に合わせて模られており、さしあたって製作へと向かうものだと述べた。しかし、知性は、ただ製作するために製作するのだろうか。それとも、意図せず、無意識的にすら、何か別のことを追いつめているのではないだろうか」(EC184))。製作的な知性の「発明invention」は、意図せず自ら自身を超えるものを「始動させるdéclencher」(EC184)。それは、私たちに可能な行動の範囲を広げることによって、本能や習慣によって私たちのうちに導入される「自動性automatismeを馴化し、意識を自由にする」(EC185)。それによって私たちは「自らを取り戻し、自由になる」(EC185)のである。そして、ベルクソンはそこで「始動させられたもの」を「生」と呼ぶのだ。

このような議論は、ソレルにとって、製作的な知性の只中から、新たなものの創造が生まれる可能性に根拠を与えるものだった。ソレルが、『創造的進化』における「生」を称揚するのも、それこそが、製作的知性の只中に、新たな創造を導いていく力を位置づけるものだったからだ。この点で、興味深いのは、ソレルが『創造的進化』における「弛緩の理論théorie de la détente」と呼ぶものに対して与えるコメントである。

もし、(努力が)完全に緩まるとしたら、もはや、記憶も意志も無いことになろう。(中略)
極限において、私達は、絶えず新たに始まる現在というものから出来た存在を垣間見る。
(EC202、括弧内の補足と中略は引用者による)

ソレルは、『創造的進化』におけるベルクソンのこのような記述を、労働者の置かれた歴史的・社会的条件の記述としてパラフレーズしようと考える。ソレルによれば、「細分化された分業la division parcellaire du travail」(UP418)は、人間が試みる様々な営みが成功しないのではないかという疑いを除去し、努力を容易なものにしていく。そして、

感情へと従属することがより少なくなっていくにつれ、人が、自らの運動を、あるメカニズムの運動へと適合することが出来るのがより容易なことになった。人間の活動がこのような歩みを辿るに依じて、(自らの活動に)自由を挿入することに無関心になっていった。こうして、労働者の自動症l'automatisme du travailleurが完全なものとなったのだ。仕事に対する美的な感情を保っていた職人artisansは、熟練した仕事を持ついかなる尊厳も失われてしまうようなシステムに対する激しい嫌悪を感じていた。そして彼らの証言に基づいて、多くの著述家は、マニュファクチュアが文明に対して持つ危険、自由な市民を奴隷階級へと投げ落

とす危険を告発したのだ。ベルクソンの用語を使うならば、次のように言わねばならないだろう。すなわち、マニファクチュアがあまりに大きな意志の緩みを生み出したので、いかなる精神性も労苦する人間から失われたのだ、と。もし、ベルクソンの物質性に関する心理学的な記述が正確なものなら、それは、知性性が親方の意識の内に生じる一方で、物質性が彼の雇う労働者の意識の内で生じるということを予測せずにはいない、ということを目しておこう。(UP419、括弧内の補足は引用者による)

ソレルは、このような描像が現在の労働者の有り様を述べるのには「時代遅れ」(UP422)であることを認める。だが、重要なのは、ソレルが、ベルクソンの議論から、労働者の置かれた社会的条件の記述と、その中から生まれる「創造」の可能性を読み取ったという事実だ。

「細分化された分業」は、持続が弛緩し、完全に受動的な状態になった「労働者の自動症」をもたらす。だが、ここには、それとは別の働く者の姿が提示されている。それは「仕事に対する美的な感情を保ち」「熟練した仕事を持つ尊厳」を保つような「職人」である。彼は、製作的な知性の持ち主とはいえ、決して「自動症」に至るような存在として描かれていない。

ここには、予め定まった企図を実現する労働者とは異なる「発明者inventeur」(UP422)という性格が与えられた「職人」という形象が現れている。ソレルは、持続する自我の弛緩を、産業社会における労働者の意識内で起きることに重ね合わせる。しかしながら、ソレルは、ベルクソンから得たhomo faberという概念を受け継ぎつつ、「職人」という形象を登場させることで、人々を「自動症」へと陥らせるという抜きがたい趨勢を持つ産業社会の中に、その条件を変転させる「創造」の位置付く場所を確保しようとするのだ。

このようにして、ソレルは、ベルクソンの哲学、特に『創造的進化』の思想の中に、知性を持った人間が、その知性によって予め得られることが予期された結果をもたらす以上の行動、新たなものをこの世界の内に創造することの哲学的な確証を得たと考えた。そしてそれは、人々が予め予期された利益を求める「ユートピア的」政治とは異なる政治的行動、「時間的に特定されない未来を構築する」(RV177)政治行動の存在の可能性を、ソレルに示すものでもあったのである。

4. 「力」の論理に抗して

このようにして見てみると、ベルクソンの思想が、革命的サンディカリズムという特定の政治的立場に影響を与えたという事実そのものの中に過度の意味を見出すのは適当ではないと思えよう。ベルクソンの思想は、確かに、ソレルにとって、人間にとっての知性の役割を示しつつ、そのような知性を持った人間が新たなものを創造しうることの可能性の根拠を示すものではあった。しかし、そこで創造されるものが何なのか、その実質的内容を示すものではないのだ。あくまで、知性的構築物に留まらない何物かが世界の中に創造されることの可能性が明らかになったに過ぎないのである。

だが、他方で、私たちは、明確な政治的立場の違いにもかかわらず、ベルクソンとソレルの間に現れた共振が、別の意味を持つ場面を思い浮かべることができるようにも思われる。そのことを、私たちは、ベルクソンとソレルの両者に批判的なブグレの論評から探っていくことが出来る。最後にその点を確認して本稿を終えることにしたい。

「ベルクソン左派」といった言葉を持ち出しつつサンディカリズムへのベルクソンの影響を論じたブグレは、サンディカリズムに対して次のように批判している。サンディカリズムの立場によれば、創造的感情に充たされた人々は、「ゼネストの神話」によって、不可視のものとされていた現実の根底にあるものを露にする運動へと導かれる。しかし、「その巨大な大混乱の後に、どのように社会は再び組織されるのだろうかComment la société se réorganiserait-elle?」¹⁶⁾。利益を求めて行われる政治の中で分裂させられた人々は、「ゼネストの神話」を通じて、例えば「労働者」とそれを管理する人々との深い断絶といった、それまで不可視のものとさせられていた現実へと再び立ち戻る。しかし、結局のところそれによって人々が抱える「様々な利益の多様性」の調停がなされたわけではなく、その限りで社会は分裂したままに留まり続けるとブグレは考える。そして、ブグレは、社会学派の思想に忠実に、社会を分裂した状態から回復させ、社会を再組織化するためには、「ある道徳的な共同体が必要だ」と論じていくことになるのである¹⁷⁾。ここで、ブグレが属する社会学派の祖であるデュルケムの、「人間は社会に生きているからこそ道徳的存在であるに過ぎない。道徳性とは集団と連帯的solidaireであることに存する」¹⁸⁾という言葉を出すこともできよう。社会を組織するためのある種の理念が求められること、そして社会的存在であることにこそその理念を求め、個人に対し社会が課す「力」の中にその実証的な根拠を確保しようとする¹⁹⁾。私たちは、このような議論のなかに、第三共和政のイデオログとしての社会学派の思想の典型を見て取ることが出来る。

しかし、それに対してソレルは、社会に秩序をもたらそうとするために何らかの「力」を導入しようとする運動そのものが、いつの間にか「権力」を確保する抗争になる危険を指摘する。ソレルが、「力force」を、「少数派によって統治される、ある社会秩序の組織を課すことを目的とするもの」(RV257)だと規定し、「力」によって強制される秩序自体を破壊し、「力」の抗争によって不可視のものとされた現実そのものを露にする「暴力violence」と区別するのはそれゆえなのである。

そして、ここで注目すべきことは、ソレルの死後登場したベルクソンの『道徳と宗教の二源泉』における社会論が、こうしたソレルの「力」についての議論と、少なくとも社会学派的な「力」の理論との布置関係の中では並行する場所を見つけるということである。ベルクソンは、『道徳と宗教の二源泉』の第一章において、社会の成員としての私たちが受ける「社会の圧力pression sociale」(DS29)について語っている。私たちは、「社会の圧力」の下で課される行動に理由があるものと考え、「その理由の重さを量り、様々な準則を比較し、原理へと遡る」(DS17)。しかしベルクソンによれば、そうした様々な理由をもって私たちに課される様々な行動そのものが、実は「社会の要求exigence sociale」(DS17)に発し、それに支えられて始めて成立するものなのである。そして、その「社会の要求」は、ベルクソンにとって、その社会の成員が属する既存の

社会を維持し強化するもの、つまりは「閉じた社会société close」(DS25)を形成するものだったのである。

無論、過度にベルクソンの「社会の圧力」についての議論とソレルの「力」についての議論の類似性を強調することは慎まねばならない。というのも、ベルクソンは、ソレルのような現実の政治権力の抗争の場面を論じているわけでは決してなく、ある特定の「社会秩序の体系」の維持のために働く「力」のはるか手前で、そもそも人が社会に属するという時点で、その社会を維持するために働く「力」を問題にしているからだ。

しかしながら、社会を形成するために導入される「力」が、既に現実のものとしてある社会の維持・強化をするものに他ならないものであること、この点において、ベルクソンとソレルの社会論は、その基本的政治的志向を全く異にしながらも、共振しあうのである。ベルクソンは、ソレルの革命的サンディカリストとしての見解を共有することは無かった。だが、ソレルが、「ある社会秩序の組織を強制」する「力」に対して、そのような「力」そのものを疑問に付す「暴力」を対置したように、ベルクソンは、「社会の圧力」が社会を閉じたものにするのに対して、その社会を開く「呼びかけappel」(DS30)を対置する、ここに私たちは、ベルクソンとソレルの両者の思想が遠くから共振しあう場面を見出すことが出来るのである。

現実政治の問題として、何らかの社会が成立するために、如何に虚構や幻想に基づいたものであろうとも、そこにある種の「力」が働く場面があるのは当然のことだろう。その意味で、社会学派の人々が社会に秩序をもたらす「力」を語ることは、リアルな現実社会の観察として自然な面を持っていることは確かだ。

しかしながら、その現実を踏まえた上でも、そうして成立している社会を成立させている「力」そのものの意味を問い直し、新たな社会の構想の可能性に賭けることの意味が失われるわけではない。ソレルとベルクソンが、一方は「神話」というイメージに鼓舞された「暴力」を、他方は神秘家の「呼びかけ」を対置するという形でそれぞれ行おうとしたことは、現に働いている「力」の意味を問い直すことで、その可能性を望みさせることなのだ。

無論、スーレーズが「神話-カリスマ-新しさの正統性mytho-charisme-nouvelle orthodoxie」²⁰⁾という言葉で示したように、そのような新たな社会の構想へ向かう情熱が、別の正統性を導き入れる危険が常に潜んではいよう。だが、そのような可能性も含めて、ベルクソンとソレルの思想が共振しあう側面は、私たちが新たな社会の構想へ向かうということの場所を世界の中に確保しようとするものであることは確かなのである。

以下の著作からの引用は、略号とページ数を本文中に括弧で括って示した。

EC Bergson, H., *L'évolution créatrice*, PUF, 1907

DS Bergson, H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, 1932

RV Sorel, G., *Réflexions sur la violence*, Rivière, 1908

UP Sorel, G., *De l'utilité du pragmatisme*, Rivière, 1921

注

- 1) Bouglé, C., "Syndicalistes et bergsoniens", *Revue du mois* 7, 1909, p.405 後で論ずるように、ブグレ自身は、ベルクソンやソレルとは対立する立場であり、この言葉自体もいささか揶揄を含んだものであることは意識しておかなければならない。
- 2) Bergson, H., *Mélanges*, PUF, pp.941, 971
- 3) *ibid.*, p.941
- 4) このことは、ソレルの死後書かれたベルクソン最後の著作である「道徳と宗教の二源泉」において、ソレルが批判の矢を向けた民主主義体制をベルクソンが支持したことにもあらわれている。
- 5) アンドリュによれば、そこには、第一次大戦へのベルクソンの体制順応的な態度への失望も影響している。Andreu, P., "Bergson et Sorel", *Les études bergsoniennes*, PUF, 1952, p.61
- 6) Groggin, R.C., *The Bergsonian Controversy in France 1900-1914*, The University of Calgary Press, 1988, p.95
- 7) Sorel, G., "Vues sur les problèmes de la philosophie", *Revue de métaphysique et morale*, 1911, p.67
- 8) *ibid.*, p.98 括弧内は、引用者の補足。
- 9) *ibid.*, p.99
- 10) 例えばEC176, 232, 241, 249, 276などを参照。
- 11) ヒューズによれば、ソレルのこのような「技術者」的志向は、彼のモラリストとしての側面においても、一貫している。「倫理問題においてソレルの目標は秩序を課すこと——今度は、生命のない自然に、ではなく原始的・動物的人間性に——なのであった」。(S・ヒューズ、『意識と社会』生松敬三・荒川幾男訳、みすず書房、117頁)
- 12) ソレルは、この危惧をドレフェス事件の経験から培っている。Sorel, G., *La Révolution dreyfusienne*, Librairie des sciences politiques & sociales, 1911参照。
- 13) アレントは、このような利害を求める政治の有り様が、フランスのモップを生み出したと考えている。Arendt, H., "The Dreyfus Affair", *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace & World, Inc., 1966, pp.89-120、特に"The People and the Mob", pp.106-117参照。
- 14) S・ヒューズ、前掲書、125頁
- 15) Bergson, H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, p.127
- 16) Bouglé, C., "Syndicalistes et bergsoniens", p.412
- 17) *ibid.*, p.414
- 18) Durkheim, É., *De la division du travail social*, Alcan, 1926, p.394
- 19) Durkheim, É., *Les Règles de la Méthode sociologique*, Flammarion, 1988, p.97
- 20) Soulez, P., *Bergson politique*, PUF, 1989, p.340

Célestin Bouglé évoque l'influence de la philosophie bergsonienne sur le syndicalisme, même l'expression « bergsoniens de gauche » est utilisée. Cependant nous pouvons interroger l'existence d'une telle relation entre les intérêts syndicalistes et la pensée de Bergson. Nous voulons éclairer cette question à travers l'étude des travaux de George Sorel. Car ce penseur propose une base théorique pour fonder un nouveau mythe social avec l'aide de la théorie de l'acte libre et la notion d'*homo faber* chez Bergson. De même il critique le sociologisme comme Bergson concernant l'étude du lien entre l'individu et la société.

Toshihiko ITO

— Sur la réception de la philosophie bergsonienne chez George Sorel —

Bergsoniens de gauche

〈キリスト教的哲学〉論争再読

——20世紀フランス宗教哲学の一水脈——

佐藤 啓介

ジャンニコが刊行した『フランス現象学の神学的転回』（1991）が、神学的という形容詞の適切さも含め、激しい論争を引き起こしたように¹⁾、ここしばらくフランス思想において宗教、ことにキリスト教の言語がいたる所に登場するようになった。だが、そうしたいわゆる「神学的転回」は、主にドイツ哲学の影響のもとで起こったものであり、一見すると、20世紀前半のフランス哲学、特に宗教哲学とは、ほとんど連続性がないように感じられる。そもそも、20世紀前半という時代は、ベルクソンを除けば半ばフランス宗教哲学の空白地帯と化している視すらある。

本研究は、20世紀前半のフランスにおいて、哲学・哲学史・神学の分野で起こった「キリスト教的哲学（philosophie chrétienne）」論争について、その読み直しを図る。その論争は、現在では単なる思想史および中世哲学研究史の一齣として描かれるに過ぎない。しかし以下では、宗教哲学史研究という観点から、次の二点を論証したい。(1) 論争を通して、さらにM. ネドンセルやR. メールなど論争以降の思想家において、ある種の宗教哲学的問題が深められていたこと。(2) その宗教哲学的問題が、初期リクールの宗教論にも影響を残していたこと——この二点である。

1. 論争の概要とその意義

キリスト教的哲学（*philosophia christiana*）という表現は、キリスト教の歴史の中では、アウグスティヌス、エラスムス、スアレスらに散見される。それに類する概念として見ると、時には異教への迎合だと侮蔑され、また時には肯定的に用いられてきた。だが、総じて言えば、主としてカトリックおよびオランダの改革派においてのみ好意的に用いられる傾向があり、その場合であっても、また批判のための語として用いられる場合であっても、明確な定義を欠いたまま漠然と使われてきた概念である²⁾。19～20世紀初頭においても状況は同じである。一方でフォイエルバッハによって否定されつつ、他方で、教皇レオ13世（1810-1903、在位1878-1903）の回勅*Aeterni patris*（1879）において、キリスト教的哲学が「信仰の卓越さに完全に対応し、かつ同時に人間科学の尊厳とも調和する哲学」として高らかに宣言されていた³⁾。そうした曖昧な状況を引きずった20世紀フランスにおいて、突如としてこの概念が論争の舞台に登場した。

キリスト教的哲学論争とは、1931年、哲学史家E. ブレイエ（1876-1952）の論文「キリスト教的哲学は存在するか」に端を発する⁴⁾。ブレイエは1927年の著作『哲学史』の中で、「キリスト

教の出現は、哲学の発展にほとんど何の影響も与えなかった」という見解を述べていた⁵⁾。彼はその見解を主題的に取り上げ、1928年、ベルギー高等研究所において連続講演をおこなった。そこから生まれたのが、その31年の論文である。ブレイエは、中世から当時の哲学まで、いわゆるキリスト教的哲学と呼ばれるものを順に検討し、キリスト教は哲学を利用はしたものの、それと完全に同化したわけではなく、両者は決して両立できないと主張した。ブレイエは、ギリシャ哲学を模範とし、手続き的な方法による理性の行使を哲学の根幹と見なしていた。そして、トマスらが哲学をするときも、キリスト教的方法によって哲学を遂行しているのではなく、アリストテレスの方法に依拠しているにすぎず、「キリスト教数学やキリスト教物理学というものを語るができないと同様、キリスト教哲学も語ることはできない」とポレミックに主張した⁶⁾。ここに見られるように、この論争は、哲学による哲学自身の歴史の問い直し、しかもその純化を目指した問い直しから発生したと位置づけられる。

それに対して、J. マリタン（1882-1973）ら、カトリックのトミストを中心とする強い反応・反発が起こった⁷⁾。とりわけ、1931年、雑誌*Bulletin de la société française de philosophie*において、このテーマについて特集が生まれ、ブレイエと中世哲学史の大家E. ジルソン（1884-1978）が激しい討論を交わす（その他の討論参加者は、マリタン、L. ブランシュヴィックなど。また、紙上参加としてM. ブロンデルらが寄稿⁸⁾）。理性的立場から宗教の世俗化を推進するブランシュヴィック（1869-1944）がブレイエに同意したのに対し、ジルソンとマリタンは、キリスト教的哲学の擁護に回った。ジルソンはその後この問題を探求し続け、『中世哲学の精神』（第1版1932年、第2版1943年）において、「キリスト教的哲学は存在する」と明確に主張した⁹⁾。その主張の要点は、三つの水準に分けられる¹⁰⁾。第一に、歴史的事実として、西欧の哲学史においてキリスト教が大きな役割を果たし、それ抜きには現在の哲学体系もありえなかったこと。第二に、そうした歴史的事実が可能になる条件として、キリスト教の啓示は、一人の哲学者の内面において、必然的に哲学的探求の遂行を促し、「啓示が哲学に与える影響は、哲学者に哲学を完成させる」こと¹¹⁾。この第二の水準で、ジルソンは、キリスト教的哲学を次のように定義する。

超自然的なものに開かれた哲学は、間違いなく、キリスト教と両立可能であろう。だが、それが必ずしもキリスト教的哲学となるわけではない。もしある哲学がキリスト教的哲学という名に値するためには、超自然的なものは、哲学の組織体系の中ではなく、哲学を構築するという作業の中に、構成要素として降りてこなければならぬ。したがって私は、[啓示と理性という]二つの秩序を形式的には分離したままにしつつも、キリスト教的啓示を、理性の不可欠な補助として見なすようなあらゆる哲学を、キリスト教的哲学と呼ぶ。¹²⁾

だが、啓示が哲学的作業を方向付け、それを促すためには、哲学とキリスト教の間に、ある種の共通性が必要とされる。そこで第三の水準としてジルソンが持ち出したのが、いわゆる「出エジプト記の形而上学」と呼ばれるものである。アリストテレスの*actus purus essendi*と同内容のこと（ないし、それ以上のこと）が、『出エジプト記』3: 14の「ありであるもの」において語られて

いる、だから、啓示が哲学的理性を触発することができる、というわけである（本研究では、こうしたジルソンの主張自体の正当性は問わない）。

このようにこの論争は、西洋哲学の歴史という事実問題を出発点としつつ、「啓示と理性」という問題¹³⁾、さらには「哲学的理性を動かす精神の動因」という問題系へと発展しつつあった（それは、スピリチュアリズム的な「働き」概念とも親和的な問題系であろう）。また、今回は触れることができないが、同時期、スピノザ解釈を巡ってブランシュヴィックとマルセルが「無神論論争」を繰り広げており¹⁴⁾、哲学とキリスト教の関係、ないし哲学におけるキリスト教の関係は、当時のフランス哲学の主要トピックの一つとなっていた。その上、ほぼ同時期、講義『形而上学入門』（1935）においてハイデガーもまた、「キリスト教的哲学とは、木製の鉄のようなものであり、誤解である」と述べていた¹⁵⁾。その理由は、「何故、存在者があって、無ではないのか」と問うのが哲学であるのに対し、存在者を被造物だと信じ、そうした問いを問う必要がないのがキリスト教信仰だからである。このようにこの論争は、哲学の自己批判、自己理解という文脈で、ある種の同時代性をも示していた。

だが、30年代前半に盛り上がりを見せた論争は、そうした問題へとは向かわず、自然消滅へと向かっていた。まず、論争の当事者であったブレイエは、その盛り上がりに関心を寄せることなく、早々に論争の舞台から身を引いている。その結果、論争はキリスト教的哲学に対する批判者を欠き、その擁護者同士での——主としてカトリック思想内部での——争いに限定されていった¹⁶⁾。その後、36年において、H. ド＝リュバック（1896-1991. カトリック神学者。40年代の *nouvelle théologie* の推進者。1983年枢機卿）が、「もうこの論争は、いささか流行遅れの親もある」と告白している¹⁷⁾。ジルソンも論争以降、トマス哲学への傾斜を強め、彼の中でのキリスト教的哲学はトマス哲学へと同化していった¹⁸⁾。そして現在では、中世哲学の研究者には辛うじて知られているものの、フランス宗教哲学史の問題としては、歴史の中に埋もれてしまった。

この論争を現代の観点から評価するならば、それは「ヨーロッパ的理性の自己批判」という意義を持っていたといえるかもしれない。哲学を含む思考の全領域がヨーロッパ化した中、その領域の基底をキリスト教的言語が暗に構成しつつきてきたありようを、デリダやナンシーらは批判的に考察している。無論、そのコンテキストやラディカルさに大きな違いはあるにせよ、キリスト教的哲学論争は、ある意味ではそうした試みを先取りするものであった。ヨーロッパ的思考の下部構造としてのキリスト教を、歴史的考察を通じて根底から問い直そうとする精神、それがフランス後期近代において具体化した姿だったといえる。

2. 論争の読み直しを目指して

この論争はキリスト教的哲学の存在について、ブレイエとジルソンが、哲学史を素材として争ったという構図で描かれるのが一般的である。だが、近年J.-L. マリオンが、この問題を彼一流の図式を用いて取り上げなおしている¹⁹⁾。マリオンは、ジルソンの第三水準の主張に代表されるキリスト教的哲学を「解釈学的理解」と形容する。それは、哲学的概念に相当するものがキリス

ト教においても存在し、前者をキリスト教的に〈解釈〉することで成立する、という意味においてである。つまり、同じ事柄を、純粋に哲学的にはなく、キリスト教的に解釈したものがキリスト教的哲学だと考える立場、ということになる。その意味では、キリスト教的哲学と自称はせずとも、ブロンデルからリクールに至るまで、多くの宗教哲学・神学はことごとく「解釈学としてのキリスト教的哲学」に属するとマリオンは診断する。他方、マリオンは自らの贈与論の観点から、哲学が思いもつかず、また自力では扱えない「愛」を露わにし、それを哲学に発見させるという意味で、キリスト教的哲学の「発見術的 (heuristique) 理解」を提案している。

だが、本研究では、マリオンのように、これまでのキリスト教的哲学理解を「(哲学/啓示の)内容の同一性」という視点でのみ捉え、それを「解釈学的理解」として一括することは、論争およびそれ以降に芽生えた、重要な立場を見落とすことになると思われ、指摘したい。それは、ジルソンの第二水準の主張にその萌芽が見られ、さらにブロンデル (1861-1949) の論文²⁰⁾、ならびにそれを解釈したM. ネドンセル (1905-76, カトリック哲学者)²¹⁾、R. メール (1912-97, プロテスタント神学者) において明確に打ち出された²²⁾、「思惟するものを与え、思惟を促すもの」として、哲学に対するキリスト教の働きを捉えるという立場である。一見すると、それはマリオンのいう「キリスト教的哲学の発見術的理解」と同じであるかのように見える。しかし、それは哲学的思惟に対して、愛なり何なりを「積極的に」与えるわけではない。むしろ、「否定的に」のみ与える働きをする。そのことをネドンセルは、ブロンデルを手がかりにして以下のように指摘している。

キリスト教が哲学に対して働きかける仕方は、全く別である。キリスト教は、哲学に対して、哲学自身を再び始めなおさせ、哲学が自らの偶然的な不十分性を意識できる手助けをするのである。より端的かつより正確にいえば、ブロンデルにとって、真の哲学とは、あらゆる理性的企て、特に哲学的体系化が、未完の、いや未完となる性格を有していることを、精神によって自律的に発見することなのである。²³⁾

哲学自身の「欠如 (vide)」を自律的に発見させる原動因、手助けとなるのがキリスト教であって、そのような発見へと向かう哲学をキリスト教的哲学と見なすという立場が、論争の中で登場していたのである。つまり、哲学的存在論と聖書的啓示の「内容の同一性」に由来する (マリオンのいう解釈学的理解) わけでもなく、かといって、啓示が哲学に「積極的に」何かを与える (マリオンのいう発見術的理解) わけでもなく、啓示が「哲学の欠如」「理性の限界」のみを「否定的に」露わにし、その発見を動因とする哲学がキリスト教的哲学である、という理解が存在していたのである。ネドンセルはその理解の源泉をカントの宗教論に見ているが、それは正しい評価だと思われる²⁴⁾。そうした立場は、J. グレーシュの言葉を借りるならば「宗教的哲学」(philosophie religieuse) — 自分がある信仰へ参加させている理由を、自らの信仰の内部自体から哲学的に解明しようとする企て — の一つの姿であり²⁵⁾、宗教哲学史研究の中で重視されてこなかった見えざる水脈である。

ただし、こうした主張は、ただちに拡大解釈される素地を含んでいる。ド・リュバックは、単に哲学の欠如を露わにするのみならず、その欠如を神秘で埋め、哲学を完成させるのが啓示であり、また、それがキリスト教的哲学であると考えた²⁶⁾。だが、そうした主張と、欠如を欠如のままに残しておく思考方法とは、区別して考えるべきであろう。

同時に、こうした水脈は、哲学的言説が宗教的言説とどのような距離をとるべきかという問題を考える上でも、フランス宗教哲学に新たな土壌を形成していくことになる。それは、哲学と宗教を相互排斥（ブレイエ）させるのでもなく、啓示宗教を理性宗教へと引き上げて哲学へ解消するのでもなく（ブランシュヴィック）、哲学と宗教が必然的に一致すると考えるのでもなく（ジルソン）、単に偶然一人の思想家の中に両立していると考えられるのでもなく（マリタン）、哲学的言説と宗教的言説を、相互に批判しあいつつも相互に影響を与えあう「緊張関係（tension）」として相互補完的に関係づけるという土壌である。いいかえれば、「哲学にとっての他者」として宗教的言説を位置づけると同時に、その哲学的言説を自己完結させず「他者に開かれた言説」として維持することによって、哲学、宗教の双方の緊張の中で営まれる学として宗教哲学を考える基盤が、この論争の中で形成されていったのである。

無論、現代において、哲学に対するキリスト教のこうした働きかけを無批判に受け入れることはできないだろう。こうした議論の構成上、哲学にとっての他者を「キリスト教」に限定する必然性はないからである。事実、リクールの神話の解釈学などをヒントに、ネドンセルは次のように述べている。

他へ開かれていない〔哲学的〕反省が、信仰へ向かう精神の運動とは両立できないというのは確かであろうが、しかし、反省が他へ開かれていて、他を欲待するというだけで、それが特にもキリスト教的であると言うのは十分なのであろうか。²⁷⁾

そのため、キリスト教的哲学論争を通して形成されたこの宗教哲学、いや宗教的哲学の水脈は、キリスト教以外の宗教や神話に対しても、哲学を開く可能性を含んでいたといえるだろう。近年の急進的な神学的転回の中で、「キリスト教的哲学」論争は忘れ去られていった。そして、それと同時に、「別の宗教哲学の水脈」も置き去りにされていった。だが、かつてそうした水脈が存在したという観点は、フランス宗教哲学史の多面性を捉える上で有効であろうし、またティリエットが指摘するように²⁸⁾、ここから振り返って、ルキエに代表される19世紀の「哲学のキリスト教的更新（*instauratio christiana*）」としての宗教哲学との連続性を考えることもできるだろう。

3. 論争がリクールへ与えた影響

だが、こうした水脈は、実は必ずしもすべてが忘却されたわけではない。その水脈がどのように継承されていったかを示す一つのテストケースとして、40～50年代の初期リクール（1913-2005）を取り上げてみたい。メールならびにP. テヴェナ（1913-55. スイスのプロテスタント哲学

者)を経由して²⁹⁾、初期リクールに対して、キリスト教的哲学論争は間接的に影響を与えている。近年、初期リクールに対するメールとテヴェナの影響は、グレーシュ、ジェルヴォリーノ、クランブらによって指摘されている³⁰⁾。特に、リクールの学生時代からの友人であったメールは³¹⁾、リクールが「哲学とキリスト教」の関係に対して態度決定していく上で、重要な役割を果たしたと考えられる。

メールは、著書『キリスト教的哲学者の条件』(1947)において、ブロンデル同様、キリスト教的言説が哲学にとって他なる言説であり、哲学によって徹底的に批判されつつも、同時に哲学の限界を指し示し、哲学を遂行する源泉となるという相補関係を主張する³²⁾。ただし、ブロンデル以上に、メールにとってキリスト教は、「終末論的」(eschatologique)な言説であった。それは、啓示が完全に啓示されるのは終末の出来事である、という意味である。ジルソンやマリタンは、聖書において啓示された内容を哲学が実際に摂取したという歴史的事実、および、個々の思想家がつねにすでにそうした摂取をしているという「事実性」を強調した。それに対しメールは、哲学に対するキリスト教の影響は、既に起こったものとしてではなく、その全体が将来露わにされると期待されつつも、現実にはまだ隠されたものとして理解した。メールにおいて、キリスト教的哲学の水脈は、終末論的に深化されたといえる。

こうしたメールの立場を、リクールは高く評価している。リクールもまた、哲学とキリスト教的信仰の間に緊張関係があればあるほど、キリスト教的な思惟は本来的になっていくと認めた上で³³⁾、その関係は単なる事実ではなく、終末論的な「約束」の次元を含むものだと考える³⁴⁾。

信仰が……悟性の再生を通して、スピリチュアルな哲学というものを可能にさせるのだと考えることは、確かに可能であろう。そうした意味で、「哲学のキリスト教的状態」はあったのである(ジルソン『キリスト教と哲学』)。……しかし、そうした新しい生は、キリストとともに神のうちに隠されている(『第一コリント』3: 18)。「恩寵によってえられる存在の新しい生は、人間学的現実ではない」(メール『キリスト教的哲学者の条件』, p. 148)。……新しい人間は、現在の現実(realité présente)でありながらも、[キリストの]再臨への期待(attante)の中でしか肯定されないのである。³⁵⁾

ただし、だからといって、「啓示はこの世では隠されていて、将来明かされるのだから、将来にならないと影響を受けない」という意味ではない。リクールは、メールの終末論的關係という概念が、そういう意味に陥りかねないことを危惧し、多少の修正を加えている。啓示は、理解され知られるものではなく、約束として与えられ、待望によって信じられるものでしかない。だが、キリスト教の言説を通して、哲学が自らの未完性を知り、思惟を新たにさせられることは現実(réel)として起こる。ある意味でそれは自我内部に起こる「『宗教経験』のミニマムなもの」である³⁶⁾。ただし、その影響の事実それ自体を、哲学者が完全に知りつくすことは不可能だ、ゆえに、啓示の影響は、つねに起こりうるが、完了しえないし、また発見しつくしえない——これがリクールの考えである。その意味で、哲学者に対する啓示の影響とは、啓示が将来明かされる

という意味で隠されているのではなく、主観性の内部に奥深く隠されている、と言われている。

リクールは、こうしてメールから学んだ「哲学とキリスト教の終末論的緊張関係」という着想を、ドイツ系実存主義を使いながら、積極的に深めていった。のみならず、「他」に対して開かれた終末論的性質を抱えた哲学という着想は、50年代後期に練り上げられる神話の解釈学に始まり、終生に至るまで、彼の哲学全体を規定している態度である⁷⁾。その態度を練り上げた様々なコンテキストの一つとして、メールを経由したこの論争の間接的影響を位置づけることが許されるだろう。

無論、リクールのキリスト教に対する態度の全てが、キリスト教的哲学のプロテスタント的な間接受容によって形成されているわけではなく、あくまで部分的な影響に留まる（たとえば、マルセルやムーニエらの影響も見られる）。しかし、リクールの論評が逆にネドンセルに影響を与えているという事実からも分かるように、40年代末～50年代前半、若きリクールもまた、30年代の論争を通して深められた水脈に、確かにその足を踏み入れていた。キリスト教的哲学論争（とそれ以後）という観点から初期リクールの思想を捉えることで、ナベールとの関係以外はまだまだ見えてこないリクールのフランス宗教哲学的土壤に、新たな光を照らすことができると思われる。さらには、リクールに限らず、20世紀フランスにおける宗教哲学というものを捉える上で、この論争が形成した水脈は、大きな導きの糸になると期待できるだろう。

注

- 1) Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Edition de l'Éclat, 1991.
- 2) たとえば、以下を参照。脇宏行「キリスト教哲学」『中世哲学を学ぶ人のために』（中川純男・加藤雅人 編）、世界思想社、2005.
- 3) Leo XIII, *Aeterni patris: Encyclical of Pope Leo XIII: On the Restoration of Christian Philosophy*, http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/
- 4) Emile Bréhier, "Y a-t-il une philosophie chrétienne" *Revue de métaphysique et de morale* 38, 1931.
- 5) Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie I: Antiquité et Moyen Âge*, PUF, 1927.
- 6) Bréhier, "Y a-t-il une philosophie chrétienne" (op. cit.), p. 162.
- 7) 以下、主要なものを列挙する。Jacques Maritain, "De la notion de philosophie chrétienne" *Revue neo-scholastique de philosophie* 34, 1932. F. van Steenberghen, "De la société thomiste et la notion de «philosophie chrétienne»" *Revue neo-scholastique de philosophie* 35, 1933. Blaise Romeyer, "Autour du problème de la philosophie chrétienne: Essai critique et positif" *Archives de philosophie* 10, 1934. Pierre Guéran, "A propos de la philosophie chrétienne" *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 15, 1935. Henri de Lubac, "Sur la philosophie chrétienne" *Nouvelle revue théologique* 63, 1936.
- 8) "La notion de philosophie chrétienne" *Bulletin de la société française de philosophie* 31, 1931.
- 9) Etienne Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, 1949. ただし、注意すべきは、ジルソンはこの論争開始時においては、回勅Aeterni patrisでの「キリスト教的哲学」再興宣言を、意識していなかったことである。そのため、ジルソンの主張を安易にカトリック的ドグマティズムへと還元するのは避けねばならない。Thierry Dominique Humbrecht, "Présentation: Étienne Gilson (1884-1978) et la philoso-

- phie chrétienne" *Introduction à la philosophie chrétienne* (par Étienne Gilson), Vrin, 2007, pp. 12-13. Etienne Gilson, *The Philosopher and Theology*, Random House, 1962, p. 175ff.
- 10) なお、ジルソンの主張を三つの水準に分けて整理する観点については、マリオンの研究を参照した。Jean-Luc Marion, "La «philosophie chrétienne»: herméneutique ou heuristique?" *Le visible et le révélé*, Cerf, 2005, pp. 101-102.
 - 11) Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale* (op. cit.), p. 34.
 - 12) Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale* (op. cit.) pp. 32-33. 強調原文。
 - 13) この論争の背後には、理性と信仰(ないし啓示)という巨大な伝統的問題群がそびえており、論争の勃発は、そうした問題の復活であるという杉山氏の指摘は正当である。杉山直樹「カトリック勢力の動向」『哲学の歴史 8 社会の哲学』(伊藤邦武 編), 中央公論新社, 2007, p. 274.
 - 14) ポール・リーチ「哲学的転換と宗教的回心——ブランシュヴィックの神とマルセルの神」『神を問う思想家たち』(福岡瑞江ほか訳), みすず書房, 1983. なお、本研究では触れる紙幅がないが、この論争の中では、マルセルは多くの論者にとっての参照項となっており、マルセル自身の思惑とは別のところで、彼の思想は各論者なりに定義されたキリスト教的哲学のある種の「模範」となっていたと言える。
 - 15) Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, 1953, p. 6.
 - 16) de Lubac, "Sur la philosophie chrétienne" (op. cit.), p. 227.
 - 17) de Lubac, "Sur la philosophie chrétienne" (op. cit.), p. 225.
 - 18) Humbrecht, "Présentation" (op. cit.), pp. 8-20.
 - 19) Jean-Luc Marion, "La «philosophie chrétienne»: herméneutique ou heuristique?" (op. cit.).
 - 20) Maurice Blondel, "La philosophie chrétienne existe-t-elle comme philosophie?" *Bulletin de la société française de philosophie* 31, 1931.
 - 21) Maurice Nédoncelle, *Existe-t-il une philosophie chrétienne?*, Librairie arthème Fayard, 1956.
 - 22) Roger Mehl, *La condition du philosophe chrétien*, Delachaux et Niestlé, 1947.
 - 23) Nédoncelle, *Existe-t-il une philosophie chrétienne?* (op. cit.), p. 74.
 - 24) Nédoncelle, *Existe-t-il une philosophie chrétienne?* (op. cit.), p. 82. フランス宗教哲学(特にその反省哲学的系譜)におけるカント主義については、以下を参照。杉村靖彦, 「現代の宗教哲学」とフランスのkantisme」『京都学派の伝統とカント』, 京都大学大学院文学研究科21世紀COEプログラム「グローバル化時代の多元的人文学の拠点形成」, 2005.
 - 25) Jean Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison: L'invention de la philosophie de la religion: tome 1: Héritages et héritiers du XIXe siècle*, Cerf, 2002, p. 33ff.
 - 26) de Lubac, "Sur la philosophie chrétienne" (op. cit.), pp. 234-243.
 - 27) Nédoncelle, *Existe-t-il une philosophie chrétienne?* (op. cit.), p. 87.
 - 28) Xavier Tilliette, "Philosophia christiana" *Le Christ de la philosophie*, Cerf, 1989, p. 22ff.
 - 29) Paul Ricœur, "La condition du philosophe chrétien" [orig. 1948] *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*, Seuil, 1994. Paul Ricœur, "Un philosophe protestant: Pierre Thévenaz" [orig. 1956] *Lectures 3* (op. cit.)
 - 30) Jean Greisch, *Paul Ricœur: L'itinérance du sens*, Jérôme Millon, 2001, p. 430ff. Domenico Jervolino, "Entre Thévenaz et Ricœur: La «philosophie sans absolu»" *Le souci du passage: Mélanges offerts à Jean Greisch* (Philippe Capelle et al. eds.), Cerf, 2004. Eric Crump, "Between Conviction and Critique: Reflexive Philosophy, Testimony, and Pneumatology" *Ricoeur as Another: The Ethics of Subjectivity* (Richard A. Cohen et al. eds.),

SUNY, 2002.

- 31) メールとリケールの関係に関する伝記的事実については、以下を参照。François Dosse, *Paul Ricœur: Les sens d'une vie*, La Découverte, 2001, pp. 66-67, 161-164.
- 32) Mehl, *La condition du philosophe chrétien* (op. cit.), p. 155ff. また、メールのこの著作の全体像については、以下の論文が適切に要約している。Edmond Rochedieu, "Philosophie chrétienne et vérité théologique" *Le problème de la philosophie chrétienne* (Jean Boisset et al.), PUF, 1949.
- 33) Paul Ricœur, "Le renouvellement du problème de la philosophie chrétienne par les philosophies de l'existence" *Le problème de la philosophie chrétienne* (op. cit.), p. 52ff. なお、この論文自体、メールの『キリスト教的哲学の条件』に触発されて、プロテスタント系の論者によって編まれた論文集に収録されたものである。
- 34) Paul Ricœur, "Note sur l'existentialisme et la foi chrétienne" [orig. 1951] *Revue de théologie et de philosophie* 138, 2006, pp. 313-314.
- 35) Ricœur, "La condition du philosophe chrétien" (op. cit.), p. 239. 強調原文。なお、『第一コリント』3: 18以下を引用しておく（新共同訳）。「だれも自分を欺いてはなりません。もし、あなたがたのだけれが、自分はこの世で知恵のある者だと考えているなら、本当に知恵のある者となるために愚かな者になりなさい。この世の知恵は、神の前では愚かなものだからです」。
- 36) *ibid.*, p. 243.
- 37) なお、リケールにおける哲学とキリスト教の関係については、以下を参照。佐藤啓介, 「満ちあふれる論理——リケール宗教思想の根本概念」『日本の神学』43, 日本基督教学会, 2004.

Relire le débat sur «la philosophie chrétienne»

— Un courant de la philosophie religieuse française au XX^e siècle —

Keisuke SATO

Le débat sur «la philosophie chrétienne» était considéré comme une scène négligeable qui ne fait l'objet que de l'histoire des études spécialisées de la philosophie médiévale au XX^e siècle. A travers ce débat et ce qui le suit, nous pouvons pourtant voir comment les considérations philosophico-religieuses y ont été approfondies (en particulier chez Gilson, Blondel, et Nédoncelle). Ceux-ci ont tenté de définir la philosophie chrétienne à partir de sa fonction, non pas de son thème. Selon eux, la philosophie chrétienne consiste à agir sur un penseur croyant pour le conduire à trouver le vide dans sa raison. Cette découverte du vide elle-même fait partie de la Révélation chrétienne. Approfondissant cette interprétation de la philosophie chrétienne dans le sens plus eschatologique, R. Mehl a défini la relation entre philosophie et la Révélation chrétienne comme une tension inachevée. On pourrait trouver chez jeune Ricoeur des traces de cette manière de penser. En fait, il laisse subsister une marque eschatologique aux seins mêmes de sa philosophie.

「存在論」における「芸術」をめぐる

——メルロ＝ポンティとハイデガー——

譽田 大介

メルロ＝ポンティとハイデガーは、近いようで遠く、遠いようで近くにいる。両者は離れているとしても全くの対極というわけではなく、近くにいるとしても重なり合いを拒絶しているように思える。確かに両者は「存在」の経験の可能性を「芸術」のうちに見出した点で共通している。彼ら双方にとって問題であったのは、芸術に関するなんらかの一般的理論を構築することでも、美術史の財産目録に記載すべき新たな作品論を展開することでもなかった。彼らは、世界内の個別者であるおのおのの芸術作品を客観的に認識することにはではなく、むしろ芸術作品との関わりにおいて人間が世界への住み込みを果たす仕方に関心を向けたのである。彼らの芸術論は、このような存在論的な視点に立つ点において基本的態度を共有している。しかしながら、一方におけるメルロ＝ポンティが、芸術家の身体に根ざす運動性から芸術作品の存在を語るのに対して、他方のハイデガーは、存在の真理の開けという運動性からそれを語ろうとする。そしてこの点で、芸術に対する基本的態度において近い両者の議論の間には、恐らく容易には語りつくすことができないであろう隔たりが生じるのである。

本稿は両者のこのような「近さと遠さ」をめぐる問題を検討する。我々の見るところ、両者を比較研究するにあたって重要であるのは、両者のすれ違いを抹消してしまうのではなく、そのすれ違いとそれがもたらす距離に付き添いつつ、それらを絶えず問い直すことである。以下でまず我々は、メルロ＝ポンティのハイデガー批判を取り上げ（Ⅰ）、次に両者の芸術をめぐる議論を概観し（Ⅱ）、最後に両者の近さと遠さが浮上する過程の一端を明るみにもたらすことを目指す（Ⅲ）。

Ⅰ：メルロ＝ポンティのハイデガー批判

メルロ＝ポンティは1959-60年のコレージュ・ドゥ・フランス講義「問題としての哲学」(NC,91：以下、『講義』¹⁾)において、「『存在と時間』には直接的哲学があった」(NC, 94)と述べつつ、彼のハイデガー批判の論点を端的に示している。『見えるものと見えないもの』に収められたほぼ同時期の研究ノートにおいて、「直接的存在論を形成することなどできるものではない。私の〈間接的〉方法（存在者の中での存在）だけがただひとり存在に適合する—〈否定神学〉と同じような〈否定哲学〉」(VI, 231)と述べたメルロ＝ポンティを、我々は『講義』において

も見出すのである。そこで彼は『存在と時間』におけるハイデガーの「直接的存在論」について、それが「独断的に本質Wesenを用いている」（NC, 94）という点で「この直接的な叙述は根本的ではない」（NC, 94）という診断を下す。しかし『存在と時間』におけるハイデガーは、自らの「存在可能」を引き受ける「了解」を通して存在へと開かれている現存在を鮮やかに分析して見せたのではなかったか。

メルロ＝ポンティが指摘する問題は、「本質」について語ることにそれ自身ではなく、その語り方である。この点についての彼の言い分は次のようなものである。確かに『存在と時間』は存在者の「何性」としての本質essenceではない、実存と不可分な「動詞的な本質le Wesen verbal」（NC, 95）、すなわち、「本質-実存の非-区別」（NC, 95）を導入している点で、「もはや直接的ではない分析への転回を示している」（NC, 95）。しかし、「このこと自身もまた、本質の真理として言表されたénoncéのであり、現存在に、すなわち、人間の存在に限定されたのである」（NC, 95）。『存在と時間』はすでに本質-実存の非-区別を表明していたのだから、すでに「直接性」からの転回を示しており、メルロ＝ポンティはこの点を一応評価する。しかしそれでもやはり「独断的に本質を用いている」という批判は提起されるのである。ここで「独断的」が何を意味するかについて彼は明確には述べていないが、次のように解釈しうる。現存在分析が「実存〈カテゴリー〉」によって予め枠組みを与えられ、その枠組みに規制されつつ分析成果が「言表」されたこと、またそれが予め「〈実存〉カテゴリー」であることによって分析の射程が人間の存在に限定されたこと、これらの点が「独断的」として批判されているのである。しかし彼は分析がなんらかの形態の「言表」をもたらすこと、ひいては分析が言語によってなされることそれ自身を批判するという展望を欠いた主張しているわけではない。では彼にとって「存在」の経験とはどのようなものであったのだろうか。

『講義』における彼によれば、「存在」は「肯定的positifな諸側面」（NC, 94）を示さない。というのも、「存在」は「存在者」とは異なり、そもそも複数の側面が内属するような何かではないからである。この場合否定されているのは、「諸側面」であって存在が肯定的であることではない。というのもメルロ＝ポンティは「存在」を「もう一つの肯定的なものpositif」（NC, 94）と呼んでいるからである。「存在の否定性negativitéは、外的で予備的な見方にすぎない」（NC, 94）のであり、「存在」は「存在者」ではないとしても、「無的な無」でもないのである。彼は1958-59年度講義「哲学の可能性」においてすでに、「さまざまな意味での存在êtresや内世界的〈存在者étants〉と対比される実存は、お望みなら確かに非-存在と見なされようが、それは無や無化作用néantisationではない」（RC, P154）と述べていた。したがって彼は「存在」を「無的な無」と捉える見方を退けるのであり、「存在へ向けて超出するdépasser現存在は、無rienに向けて超出しているように見える。しかしながら、存在は無ではない。それは〈存在L'Être〉である」（NC, 94）と述べるのである。

「存在L'Être」は、内世界的存在者が肯定的であるのとは異なる意味で肯定的であるのだから、その本質は人間という「存在者」の分析に規則構造を与えるなんらかの「実存カテゴリー」に基づいて「言表」されうるものではない。それは「否定神学と同じような否定哲学」を通して、存

在者の現象において経験される存在者では「ない」ものとして語られる他はない。そしてここに「現実的なもの」である諸存在者と同じように現実的であるわけではないが、しかし「無」でもないという意味での「存在」とその肯定性を、「現実的なもの」の裏地をなす「想像的なもの」として語る場面が開けてくる。メルロ＝ポンティが「肉」と呼んだのは、このような「想像的なもの」としての「存在」である。そして彼は、絵画制作に従事する画家の身体に、その身体自身を含むあらゆる存在者の存在に他ならない「肉」の運動性が際立った仕方でも露呈される存在論的出来事の範例を見て取ったのである。

Ⅱ：存在者の現象＝可視化と「芸術」

『知覚の現象学』において「現存在」を「身体」として解釈した時からすでに、メルロ＝ポンティはハイデガーの「本来的」実存という考え方に対しては批判的であった²⁾。『存在と時間』では、有意義性連関という地平の世界で出会う「道具」や道具としての「自然」がその意味を喪失し、現存在が「不安」に晒されることを通して初めて存在の証が聴き取られるとされた。メルロ＝ポンティからすれば、存在者は豊かな意味に取り巻かれており、その意味を受容することでしか存在を語るすべはないのである。

しかし、「本来性」と「非本来性」の区別は、『存在と時間』それ自身がその内部に孕んでいた問題でもあった。ハイデガーは「非本来性」を「本来性」の「欠如態Privation」と捉えているが、B.イレンボーンが指摘しているように、この「欠如態」という概念それ自身は、ハイデガーが退ける「眼前存在者」の存在論の語彙なのである³⁾。つまりハイデガーは、両者の区別それ自身を経験したというよりは、むしろ基礎的存在論の構想にはなじみ得ない概念を、その存在論の外から密かに取り込んでいたのである。しかしメルロ＝ポンティが見て取っていたように、『存在と時間』以降、「ハイデガーは、われわれと存在者との間にあって、自己の優位を裏付けている〈脱自extase〉的關係や、存在へ向かう自己の遠心的centrifuge運動について語ることが次第に少なくなってくる」(RC, 154)。確かに『存在と時間』では、存在の真理は現存在の「自己」の側から捉えられていた。しかし1936年に為された講演である『芸術作品の起源』⁴⁾（以下、『起源』）でのハイデガーは、存在の真理を、存在者との出会いから語り直す。そこでは存在者の只中での人間存在の根本動向が、「作品」の経験から読み取られるのであり、「真理の分析と我々の真理への開在性の分析」(RC, 154)が、「作品」という場において為されるのである。「作品は現成するwest」(GA5, S27)と述べるハイデガーは、メルロ＝ポンティが評価した、動詞的な本質の方向へと転回している。また、そこでの分析は単に人間的現存在に限定されているわけでもない。『存在と時間』においては「道具」の使用を通じて二次的に見出されるに過ぎなかった「自然」もまた、「世界」と拮抗する「大地」という新たな概念の導入により、「作品」を通して、色彩や輝きや形態や重さといった現象として、その独自の存在を際立たせるに至るのである。「存在」の思索にあたっての「芸術」の位置付けを見る限り、ハイデガーの問題設定はメルロ＝ポンティのそれに近づく。問題はこのような接近において、後者の「肉」の存在論と前者の「作品」の存

在論がどのように隔たるかである。

Ⅱ-1：自己形象化的絵画と存在者の存在（メルロ＝ポンティ）

「肉」とはメルロ＝ポンティ独特の存在概念であり、存在者の現象とは「肉」の運動性に他ならない。彼にとって画家の制作行為は、習慣的に制度化された我々の思考様式をかくぐりつつ、「意味が姿を現すための最小の質料le minimum de matière」（PM, 66f）、すなわち「世界に宿された想像的なもの」である「肉」の運動性を露呈する営みである。彼一流の鮮やかな表現を用いれば、絵画は「芸術の身体的転生」（OE, 16）であり、「画家はその身体を世界に貸すことによって世界を絵に変える」（OE, 16）のである。そのような比喩的表現を用いつつ、彼は「自分が捉えなおしている伝統と自分が創始している伝統とをただ一つの動作で結びつけるときの、制作中の画家に住まっている歴史性」（PM, 103）について語るのである。

この「ただ一つの動作」は、外的な視点から見れば、単に画家の手という「物体」の動きに過ぎない。しかし、メルロ＝ポンティはそこに「世界の充実の中の裂け目trou」（PM, 66f）をもたらす画家のまなざしの運動を見て取るのである。この運動の瞬間とは、画家の見ることが身振りとなる瞬間である⁵¹。「芸術の身体的転生」や画家が「身体を世界に貸す」ことは、端的に言えば、画家のこの「ただ一つの動作」に集約された出来事を表現しているのである。

引用部の「伝統」は、「制度」とも言い換えることができる。絵画制作は「絶対的孤独における絶対的創造」（PM, 95）ではなく、先行する諸作品に沈殿しているスタイルを「越えながら継承し、破壊しながら保存し、変形しながら解釈する」（PM, 95）という「三重の捉え直し」（PM, 95）である。制作中の画家の「ただ一つの動作」は、この「三重の捉え直し」が作動している場である。この意味で「歴史は身体の内側に存在しており、歴史は身体の外側にある」（PM, 115）ということになる。知覚のくぼみに現われるスタイル—「すべての意味を可能にするもの」（PM, 81）—はそれ自身、制度化された知覚のうちでその制度化を改編する一貫した変形の一面の現われである。

メルロ＝ポンティは「ただ一つの動作」を、見るものの側か見られるものの側かのどちらかに配置することはない。ちょうど触れている左手に触れる右手が、左手の触れているという運動性を取り逃がすことで左手が触れられているものになる時のように、画家の「ただ一つの動作」はこの取り逃がされた運動性と同一区域に属しているのである。そしてこの区域は、「肉」、すなわち見るものと見られるもの、見ることと触れることなどの切迫した転換可能性が潜在している場所に他ならない。「ただ一つの動作」—「軽妙な身体」（PM, 66f）—において画家は世界に身体を貸し、芸術が身体的に転生する。メルロ＝ポンティが画家の絵画制作を通して見て取った「存在」とは、まなざしの運動に他ならない「ただ一つの動作」において世界に「裂け目」がもたらされ、そこで存在者が絵画を通して可視的なものとなるという出来事である。このような可視性の生成過程において、「ただ一つの動作」であり、「世界の充実の裂け目」であるような「肉」の厚みは、それ自身可視的な存在者となるわけではない。メルロ＝ポンティの語る存在の経験は、このような距離あるいは奥行きを挟んでの経験である。しかし、このような「肉」の厚みを通し

でのみ存在が経験され、それをめぐって何がしかを語りうるとすれば、それ自身が可視的なものではないにせよ、「存在」という出来事に対して存在者とは異なる意味で「もう一つの肯定性」を与えることは可能であろう。

「ただ一つの動作」は絵画制作をゆるやかに導く「肉体を具えた本質」、すなわち歴史性を具えた本質をそれ自身のうちで産出し続ける「肉」の「事実性」(VI, 182)である。このような事実性において、画家のまなざしそれ自身が生成するのであり、この生成において絵画が「自己形象化auto-figuration」(OE, 69)する。また、このような絵画の自己形象化において、諸存在者が見るものと見られるもの、触れるものと触れられるものとして現象へと至るのであり、そこで画家の身体は存在論的差異へと開かれるのである。画家の「ただ一つの動作」は、「世界の充実の中の裂け目」をもたらすことによって存在者と存在の差異と紐帯が経験されるような出来事である。

II-2: 「作品」と「真理」の形態Gestaltへの確立 (ハイデガー)

『起源』におけるハイデガーは、真理の生起の場を現存在の自己解釈的理解ではなく、「作品」に据える。ここで現存在は、作品を創作した見守るという仕方でも作品において生起する存在の真理に参与し、自らの実存の可能性を保つものとして語り直されている。芸術作品の自生性を認める点において、ハイデガーとメルロ＝ポンティの基本的態度は合致する。しかしハイデガーはその自生性を真理の生起の側から捉えるのである。つまり、「作品が創作されてあるということは、真理が形態のうちへと確立されていることを意味する」(GA5, S51, 52, 53)。「形態」とは可視的なものとしての「作品」であり、そのような「作品」において、我々人間も含めた諸々の存在者が互いに出会う場が開かれるのである。現存在は「存在者の只中inmitten」(GA5, S42, 50)、ないしは「ある開かれた場所」(GA5, S40)において真理の生起に参与する。それは孤独な現存在の本来的実存において、存在者との連関が剥奪された「不安」の境地において聴き取られるのではなく、むしろ、道具的存在者や自然的存在者の現象の「只中」で、「世界」と「大地」の「抗争Streit」としての「作品」から贈り届けられるのである。

「大地」とは、例えば、芸術作品の素材となる色彩の輝きや石の重々しさなどである。それはメルロ＝ポンティが、ハイデガーの言う「存在」と重ね合わせつつ、「私が絵画に関して語った〈無定形な〉知覚的世界—絵画をやり直すための不断の資源」(VI, 221)と呼んだ領域である。ハイデガーが語る「大地」は、「現われつつ秘蔵するもの」(GA5, S32)、「何ものにもせきたてられず労苦なく疲れを知らないもの」(GA5, S32)、「本質的に自らを閉ざすもの」(GA5, S33)、「組み尽くせない充実」(GA5, S34)である。他方「世界」は「尺度を与えるもの」であり、歴史的事実の「決断」が下される場所である。「大地」は一実践の世界であれ、理論的世界であれ—「世界」を担いつつも、「世界」の側から企投される理解の尺度あるいは図式に包摂されることを拒む。芸術作品を通して現象する色彩の輝きや石の重々しさなどは、ハンマーなどのような道具的存在者の素材とは異なり、実践的機能連関のうちで消費されることはないし、また数学的な計量化からも逃れていくのである。「作品」は、「世界」から不断に退く「大地」をそのまま抹消へ

と追い込むのではなく、むしろ「組み尽くせない充実」として際立たせる。このように、「作品」において両者は分断されることなく、かえって互いを呼び求め合いつつ、その「緊密なinnig」（GA5, S51）癒着の力がもたらす「亀裂Riss」において相互的關係を保つのである。

ところでこの「亀裂」それ自身は、メルロ＝ポンティの「肉」同様、それ自身見えるものではない。創作する現存在は、存在者の只中における「亀裂」、存在の「空け開きLichtung」を引き受けつつ、「亀裂」を「形態」へともたらす。「亀裂のうちにもたらされ、そしてそのようにして大地のうちに立て返され、その結果として確立された抗争が、〈形態〉である」（GA5, S51）。「大地」と「世界」の「抗争」が生起する「作品」において、つまり真理の生起において、存在者が可視的なものとして現存在にもたらされる。『起源』におけるハイデガーは、可視性の形成を芸術家の身体に振り向けることはない。むしろ、可視的なものとその可視性は、「大地」と「世界」の「抗争」に根ざしているのである。この「抗争」において可視的なものの「現前」が成就するが、ハイデガーによれば芸術家は単に対象を知覚するのではなく、「作品」における「抗争」に「内立Innesteher」しつつ、その「抗争」において現前にもたらされた存在者の存在を一「形態」へと確立された存在の真理の側から一「見てしまっている」（テクネー⁶¹）という点にある。そして次節で検討するように、この「抗争」という捉え方は、ハイデガーが「作品」を「アレーテイア」としての真理の生起から捉えていることと無関係ではない。ハイデガーは真理の生起を「空け開き」と二重の「伏蔵Verbergung」の間の「原抗争Urstreit」とみなしており（GA5, S42, 48, 49, 50）、以下で示すように、このことは、彼とメルロ＝ポンティの近さと隔たりを考える上で重要な論点をなす。

Ⅲ：近さと隔たり

メルロ＝ポンティの絵画生成に関する議論は、画家の「見る」という経験—「ただ一つの動作」—のうちにおいて為されている。彼は「想像的なもの」としての「肉」が作動している界面を「現実的なもの（見るものと見られるもの、触れるものと触れられるもの）」の「裏地」として蘇生させるのである。そのような「肉」の運動性はそのまま「昇華された、真理よりもいっそう真なる実存」（PM, 92）であり、メルロ＝ポンティにとって画家の「ただ一つの動作」はそのような実存的振る舞いなのである。彼は歴史的に形成される可視性をそれ自身として、「真なる実存」の外から持ち込まれる概念的思惟に誘導されることなく掘り起こそうとした。

他方『起源』におけるハイデガーは、「存在者の只中」に現成する「作品」において、人間の現存在を含む諸々の存在者の現象を見て取る。「作品」という問題を主題化することで、『起源』でのハイデガーは、確かに『存在と時間』における彼よりもメルロ＝ポンティとの隔たりをせめめる方向をとっていた。「大地」と「世界」の抗争に内立しつつ、真理の生起を「見てしまっている」現存在は、「世界の充実の裂け目」において身体的に現存する画家と近い位置に立っているのである。しかし他方で、ハイデガーは動詞的意味における「作品」の動詞性を真理の生起の動向から捉える。ハイデガーの言う「見てしまっていること」とメルロ＝ポンティがとらえる画

家のまなごしの運動が、その隔たりを広げるのは、この地点においてである。

ハイデガーは『起源』において、「真理は非-真理である」（GA5, S41, 48）という定式化を提示している。「非-真理」とは「真理」と反対のものではなく、二重の意味での「伏蔵」を意味している。それらは「拒絶Versagung」と「偽装Verstellen」であるが、ここでは前者を問題にする。「拒絶」とは、「空け開かれたものの空け開けの原初Anfang」（GA5, S40）であり、すべての空き開けに「絶えずその由来を付与する」（GA5, S41f）ものである。つまり、「拒絶」とは真理が形態へと確立されること、つまり真理の生起において、その生起をもたらしものそれ自身は明るみにもたらされないという事態を意味している。ハイデガーはこのような「拒絶」が真理の生起にとって本質的である点を強調する。そして「拒絶」を本質動向として含む真理の生起において、存在者が可視的なものとなる。存在者の可視化の過程に兆す不可視なものを、メルロ＝ポンティは「肉」の運動性のうちに配置したが、ハイデガーは真理の生起という動向の内に配置したのである。しかしG.シュテンガーが指摘するように、ハイデガーの議論においては、「〈真理〉と〈深さの次元〉がもはや可視的なものそのものにおいて現出にもたらされることなく、〈思惟されたもの〉として可視的なものに同様に付加され、押し付けられることになる」⁷⁾という危険性がある。

確かに『起源』においては、可視的なものとしての「作品」、すなわち「形態」の生成過程を、真理の生起という「原抗争」の側から捉えるという決定があらかじめ下されている。この決定には確かにもっともな理由がある。そこには「芸術」を「芸術体験」から語る芸術の「主観化」に対するハイデガーの強い批判がこめられているのである。そしてこのような「主観化」を退ける方向性は、メルロ＝ポンティ自身の方向性でもあった。しかし他方において、『起源』での議論を極めて強く規制するこの決定は、メルロ＝ポンティが語った意味での可視性の生成過程、「感じるもの一般」の運動性という領域を迂回する方向に議論を導く。

ハイデガーにとって「見てしまっていること」は感性的な出来事ではなく、むしろ「知Wissen」の本質動向である。ここで「知」とは何らかの知識を持っている状態を意味しているのではなく、現存在が「決断」を為しうる態勢にあるということの意味している。「見るということは目から規定されるのではなく、存在の空け開けから規定される」（GA5, S348f）。ここで「形態」としての可視的な「作品」において、「見る」という振る舞いを語るハイデガーは、その振る舞いを極めて性急に、現存在の「決断」という実存的様態へと変換する。それは現存在の「決断」が、「作品」がそこから捉えられている真理の生起の最も顕著な引き受け方に他ならないからである。

しかし『起源』でのハイデガー自身が一極めて消極的に一認めているように、「作品」という言葉はすでに、それが「創作されてあること」を不可避的に指し示しており、「作品の作品存在を純粹に作品そのものから規定する試みは貫徹し得ない」（GA5, S45）。ハイデガーにおいても、「作品」における真理の生起、およびその生起を猶予が許されない「決断」において引き受ける現存在をめぐらる議論は、身体的に大地に住み込んでいる「芸術家の活動」（GA5, S45）をめぐらる問題へと改めて送り返されなければならないという点が全く無視されたわけではない。他方で、ハイデガーが示唆するにとどめたこの「芸術家の活動」に執拗に接近する試みを通して、メル

ロ＝ボンティは画家の見る事が「ただ一つの動作」という振る舞いとなる瞬間を見出した⁸¹。ここで我々は、芸術をめぐる両者の議論の近さ、そしてその近さにおいてむしろ際立つ隔たりを目の当たりにする。芸術作品を「見てしまっていること」が、「決断」という存在の真理の引き受けへと収束する過程、「現前するものを現前するものとして受容するvernehmen」（GA5, S46）過程をめぐるハイデガーの解明は、メルロ＝ボンティが見出した「想像的なもの」としての「肉」における存在との距離をおいた関わり、その距離によって「決断」への切迫が一瞬だけ猶予される享受のひとつを一瞥しつつも、それについては沈黙を守ったままその脇を通り過ぎていくのである。

すでに見たように、芸術の「主観化」を回避するためにハイデガーが下した決定、つまり「作品」を真理の生起から捉えるという決定に基づく議論は、その目標へと進む過程で、メルロ＝ボンティが重視した「感じるもの」という領域をも迂回する道筋をたどった。そもそもメルロ＝ボンティの流儀で「感じるもの」について語ることは、ハイデガーが危惧する芸術の「主観化」に陥ることではない。しかし『起源』での議論において、ハイデガーがその領域を通過することはなかった。確かに『起源』におけるハイデガーは、その議論の冒頭において「芸術家」と「芸術」あるいは「作品」の間の「循環」を設定することで、「作品」の形成における芸術家の参与を抹消してしまう極端な議論を回避する戦略をとる。問題はハイデガー自身が約束したような仕方でのこの循環が歩み抜かれたか否かである。我々の見るところ、この循環的な軌道は、真理の生起から「作品」における「形態」の現出へというリニアな軌道によって切断されているのであり、前述のG.シュテンガーの指摘も、この点に関連している。そして、メルロ＝ボンティとハイデガーの近さにおける隔たりは、以上のような経緯に由来するように思える⁹¹。

さて、このような相違はあるとしても、メルロ＝ボンティの言う「想像的なもの」としての「肉」の運動性も、ハイデガーの言う「大地」と「世界」の「亀裂」もそれぞれが存在論的差異の運動性である。「芸術」と「存在論」という視座を通して、多様な存在者を多様に語り、そして不断に語り直す可能性を、そのような運動性に則して改めて問題にする可能性が示唆されている。彼ら双方において、「芸術」への関心は「言葉」への関心と密接に結びついていたこともまた事実である。本稿での議論は、メルロ＝ボンティとハイデガーにおける詩的言語をめぐる議論へと接続することが可能なのである。しかし、このさらなる問題を検討することは今後の課題としよう。我々は、両者の近さと隔たり、「存在論」における「芸術」という視座が持つ意義の少なくとも一端が明らかになった地点で、ひとまず議論を終えることにする。

注

- 1) 以下、メルロ＝ボンティとハイデガーからの引用に際しては、次のような略号を使う。NC = Notes de cours, 1959-1961 (Gallimard, 1996), VI = Le visible et l'invisible (Gallimard, 1964), PM = La prose du monde (Gallimard, 1969), OE = L'Œil et l'Esprit, (Gallimard, 1964), RC = Résumés de Cours Collège de France 1952-1960 (Gallimard, 1968), GA5 = Martin Heidegger, Gesamtausgabe I .Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Band5, Holzwege. 邦訳はメルロ＝ボンティに関しては、みすず書房の翻訳書を、

ハイデガーに関しては創文社から出版されているハイデガー全集第5巻の翻訳書と『芸術作品の根源』（関口浩訳、2002年、平凡社）を参照した。

- 2) 彼は、ハイデガーの言う「脱-自ek-stase」としての「歴史的時間」が「現在」と「過去」をもたらすとすれば、我々は決定的な仕方では「現在」から離反することはできないのであり、その意味で完全に非本来性から脱却することはできないことになる」と主張している（PP, 490）。
- 3) Bernd Irlenborn, *Die Uneigentlichkeit als Privation der Eigentlichkeit? Ein offenes Problem in Heideggers Sein und Zeit*, Phil. Jahrbuch 106. Jahrgang / II (1999)
- 4) 『起源』のレクラム版（1960）テキストに付されたハイデガーの序言によれば、『起源』の第一稿は1935年11月13日にフライブルグ・イム・プライスガウの芸術学協会で行われ、さらに1936年1月にチューリヒで、大学の学生会に招かれて繰り返された講演の内容である。本稿で我々が依拠している全集第5巻『拙径』（1977）には、フランクフルト・アム・マインの自由ドイツ高等神学校で1936年11月17日と24日、そして12月4日に行われた三回の連続講演のテキストが掲載されている。
- 5) 「見える世界と私の運動的投企projets moteursの世界とはそれぞれに同一の存在（L'Être）の全体を覆っているのだ」（OE, 17）。「私の運動は視覚の自然な継続であり、その成熟である」（OE, 18）。
- 6) ハイデガーはこのような可視性の形成への参与の仕方を「テクネー-τέκνη」と呼ぶ。ここで「テクネー」は、技術的に「作ること」を意味しているわけではない。それは「見てしまっていることを意味する」（GA5,S46）が、「く見てしまっていること」としての知は、決然としていることであり、すなわちそれは、作品が亀裂のうちへと組み入れた抗争のうちにおいて内立することInnestehen（GA5, S56）である。
- 7) G.シュテンガー、『媒体性の現象学』（2002年、青土社）所収論文、「可視的なものの生成性 現象学と芸術の交錯という現象 アジアを見やって」、P116。「く思惟されたもの」はしかし、可視的なものを密かに突き崩し、端的に言えば、可視的なものを見ることができないのである」。
- 8) 現存在の「決断」への「覚悟」のうちに、このような「想像的なもの」の動性を見て取ることは、ハイデガーにとっては存在忘却への陥落を意味するだろうか。仮にそうであるとしても、『存在と時間』において、存在忘却という仕方での「非本来性」は、現存在の実存の本質的契機である。だとすれば、メルロ＝ポンティの言う「想像的なもの」について語ることは、ハイデガーにおいては二元的に語られざるを得なかった「本来性」と「非本来性」が相互に転換し交差する生動性を、「欠如態」という外からの概念図式を持ち込まずに経験する可能性を与えているのではないだろうか。
- 9) 結局のところ、メルロ＝ポンティが「絵画に関して語ったく無定形」な知覚的世界をハイデガーの言う「存在」と重ね合わせたのは、前者の誤解に基づいているということになるだろうか。確かに上のような言い方は困惑を招きかねない（例えば、「後期メルロ＝ポンティにおけるハイデガーとの近さと隔たり」〔「フッサール『幾何学の起源』講義」、法政大学出版局、2002年〕におけるミシェル・アール）。我々の議論においてもこの困惑は完全に解消されたわけではない。しかし恐らく問題はこの困惑を解消することではなく、この困惑をメルロ＝ポンティとハイデガーを比較検討する際の出発点としてむしろ積極的に承認し、その困惑の理由を語り続けることである。

Sur la position de « l'art » dans « l'ontologie »

— Merleau-Ponty et Heidegger —

Daisuke HONDA

C'est dans la problématique de l'art que la pensée de Merleau-Ponty et celle de Heidegger se convergent et c'est justement dans cette convergence qu'apparaît la différence la plus pressante entre eux. Merleau-Ponty, d'une part, examine le corps peignant et la peinture autofigurativement naissante. Heidegger, d'autre part, se dirigeant vers le *Geschehen* de la vérité et réduisant la rencontre extraordinaire avec l'œuvre à la « résolution » sans réserve du *Dasein*, évite d'entrer dans le domaine de l'imaginaire appelé « chair ». Il semble bien que, dans la discussion de Heidegger, une telle résolution intransigeante annule la région du « sensible », et c'est dans l'émergence d'une telle différence entre eux qui semble difficile à annuler que consiste l'importance de la mise en question de l'être à travers l'art.

顔と偶像

——レヴィナスにおける哲学と芸術（序論）——

小手川正二郎

はじめに

哲学と芸術の関係をめぐっては、プラトン以来、様々な議論が繰り返されてきたが、哲学と倫理の関係に画期的な展望を開いたレヴィナス（Emmanuel Levinas, 1906-1995）にあっても、芸術（art）が重要な哲学的問題であったことには変わりはない。ところが、このことは主題的にはあまり論じられてこなかった¹⁾。というのも多くの場合、レヴィナスが芸術を詩的・音楽的なものとの、自他の区別を逸した合一とみなし、責任を欠いた享楽ないし偶像崇拜として批判している点だけが強調され、こうした芸術批判の動機が、もっぱらユダヤ教における偶像崇拜の禁止という宗教的理由に帰せられてきたからだ²⁾。だが、こうした議論においては、レヴィナスによる「偶像崇拜」という芸術の定義や芸術に対する彼の綿密な哲学的批判の意義が過小評価されてしまふばかりか、レヴィナス哲学全体のなかでの芸術の微妙な位置とそこに孕まれている本質的な問題が見過ごされてしまう。

本論はこのような背景のもと、レヴィナス哲学における芸術の位置を初期から中期に至る著作や論考のなかで検討し³⁾、彼の他者論における哲学と芸術の関係を明らかにしたうえで、芸術にまつわる問題性をレヴィナスに即しつつも批判的に考察・提示することを試みる。

1. 世界からの離脱——『実存から実存者へ』（1947年）——

芸術は、「世界」から離脱した〈もの〉(chose)の他性(alterité)に関わる。それは認識や実践とは根本的に異なる〈もの〉との関わり方である。レヴィナスが『実存から実存者へ』の中核をなす章（「世界なき実存」）で、フッサールとハイデガーから決定的に身を離すのは、芸術のこの世界からの「引き離し」を通じてであった。ここで「世界」と言うとき念頭におかれているのは、ハイデガーの〈世界内存在〉(In-der-Welt-sein)である。「世界」とは、事物の総体や抽象的な物理空間を指すのではない。『存在と時間』によれば、われわれが日常出会っているのは、事物的な対象、「眼前のもの」(Vorhandenes)ではなく、あらかじめ何らかの有用性を備えた「手許のもの」(Zuhandenes)、「～のため」(Wozu)という指示連関(Verweisung)を有した道具的存在者である。あらゆる存在者は、様々な指示連関のうちでしかるべき位置を占めるものとして、

「適在性 (Bewandtnis) という存在様式をとって」出会われ⁶⁾、この適在性から外れて初めて「眼前のもの」という理論的認識の対象となる。〈世界内存在〉とは、われわれが常に、こうした有用性の連関を織り込みずみの世界と関わっていることを意味する。

レヴィナスは、「美しいものはあらゆる関心を欠いた満足の対象である」というカントの定義を解釈し直すことで、〈世界内存在〉の手前にある問題次元を浮かび上がらせようとする。カントの言う「関心を欠いた」(ohne Interesse) とは何よりもまず対象の実在性に関して言われていたが⁷⁾、これをレヴィナスは有用性の連関が織り込まれた「世界」に対する「無関心」(désintéressement)、「世界」からの離脱と解釈する (EE84/105)。芸術は、有用性の連関や習慣的な認識の地平といったものを介さずに、「イメージ」としての〈もの〉と関わることで、〈もの〉を「世界という見通し」(perspective du monde) から引き離すことができる。どんなに写実的な絵画のうちに描かれるものも、有用性や対象性という「形式」(forme) を失うことで、日常の世界、「われわれの世界」から離脱しているとみなされるのである (EE84/105)。

有用性を「形式」と捉えていることからわかるように、レヴィナスは「手許のもの」を〈もの〉の第一次的な存在様式とは考えない。〈もの〉は「～のため」という外的な指示連関の中で現れるより前に、「享受」(jouissance) というそれ自体が目指される連関の中で〈糧〉(nourriture) として「味わわれる」(EE65/80)。まさにこのことが、芸術において「知覚 (perception) に対する感覚 (sensation) の優位」という形で示される。通常、音や色は、それが帰属する対象に関係づけられて知覚される (鳴き声は鳥の鳴き声として、深緑は葉の深緑として)。しかし芸術においては、知覚によって「対象」へ差し戻されることなく、音や色それ自体が感覚される⁸⁾。対象の属性に過ぎなかった要素 (音や色) が、感覚のうちで当の対象から引き離されることで、目的や形式を欠いた「要素」(élément) それ自体の独立性⁹⁾、非人称性 (impersonnalité) が露わになる (EE85-86/106)。色は対象を表現する素材ではなくなり、音楽は物音 (bruit) ではなくなる。要素は感覚のうちでそれ自体が味わわれる〈糧〉となるのだ。

こうして芸術は、「世界的な」性格という意味での〈もの〉の「他性」、つまり要素が「対象」としてでも、「～のための」構成要素としてでもなく、ただ存在するという「世界なき現実の異郷的な裸出性 (nudité exotique)」(EE88/109; cf. EE84/105) を露わにする。この裸出性は、突きつめれば、対象なき不定形なくもの次元、いかなる見通しにも対応しない存在者なき存在一般〈ある〉(il y a) に帰着する。この次元こそ、存在者の「出現」を語ろうとするレヴィナス哲学の出発点となる。

2. 無関心と無責任——「現実とその影」(1948年, IH所収)——

芸術の独自の機能に着目し、そこに認識や実践とは異質なくものとの関わりを見出す一方で、レヴィナスは芸術のこの世界的な性格、世界からの離脱 (dégagement) を無責任 (irresponsabilité) と断ずることになる。

その際、決定的に重要なのは芸術作品における「完成」(achèvement) という契機である。す

で「実存から実存者へ」において、芸術が〈もの〉から対象性や有用性を引き剥がし、諸々の要素（音、色、言葉）の独立性を露呈させると同時に、そういった各要素を「作品」（曲、絵画、文学）という新たな統一（ensemble）のもとで感覚させるという点が指摘されていた（EE86/107）。「作品」（œuvre）とは付け加えられることを必要としないもの、それ自体で飽和した（saturé）ものと定義できる（IH109/110）。どんな芸術作品もそれが一つの作品である限り、何らかの瞬間における「完成」をその本質的契機として有している。完成において〈もの〉はまさしく一つの「芸術作品」として世界の拘束から解かれる（dégagé, IH109/111）。逆に言えば、〈もの〉は作品の完成によって初めて世界から離脱し、対象性や有用性という形式を失うのである。

レヴィナスは、このような「完成」という契機をたんに芸術家の偶発的な所作（作家や作曲者が筆を置く瞬間）にとどめることなく、芸術におけるイメージに本質的なものとみなす。芸術作品に描かれるイメージは、「未来なしに持続する瞬間」（instant qui dure sans avenir）という逆説を体現している（IH119/122）。時間軸上で考えられる瞬間がすぐさま次の瞬間にとって代われ、過去のうちに消失してしまうのとは対照的に、芸術作品に抱いとられた瞬間は、未来を永遠に保留することで、「永続的と見紛う持続」（durée quasi éternelle）を有することになる。「ラオコーンの緊張した筋肉のうちに告知される未来は永遠に現在になることはできないし、今にも花開きそうなモナリザの微笑も永遠に花開くことはない」（ibid.）。未来から切り離された、永続的と見紛うイメージとしての瞬間は、それがまさに世界から離脱したものである限りで、過去からも未来からも何も引き受けることなく、何ら責任を負うことのない非人称的・匿名的な瞬間と化す。こうして、芸術におけるイメージの役割は、現実を造形的な（plastique）仕方で不動化させること（彫刻や絵画）、流れ去る出来事を非人称的なリズムや物語のうちに閉じ込め神話化すること（音楽や文学）に存することになる（IH119-121/122-125）。あらゆる芸術作品はこの意味で、ある瞬間（例えば、ラオコーンが蛇に巻きつかれた瞬間）に不動化した「偶像」（idole）なのである（IH119/122）。

芸術作品は、このような偶像としてのイメージによってわれわれを魅了し、「支配する」ことで、思考や利害関心を喪失させる。というのも、要素それ自体の享受は、要素が認識対象ではない以上「概念に対する盲目（cecité）」であり、要素が世界との関わりを欠いている以上、能動的に引き受ける（assumer）ことができない、根本的に「受動的な」体験だからだ（IH110-111/112-113）。われわれは偉大な芸術作品を前にして、まさに「こころを奪われる」のである。ここに詩や音楽に顕著な「魔術的なもの」がある⁸⁾。そこでひとは、感覚のうちでの諸々の要素との一体化（融即participation）を通じて、要素の根底に潜む〈ある〉（存在者なき存在）への没入、能動的主体から非人称的な存在一般への自己喪失に至る。こうして芸術は、主体から能動的引き受けの可能性を奪い取り、自他の区別を消失させることで、美的享受という無責任へとわれわれを連れ去る。世界的な芸術作品との関わりは、それ自体が本質的に世界から離脱した「無関心的なもの」となるのだ。先に挙げたカントの定義における「関心を欠いた」（ohne Interesse）が⁹⁾、他人に対する「無責任」としての「無関心」と読み換えられる理由はこの点にある（IH125/129）。

芸術におけるこのような「無関心」に対して、レヴィナスは批評（critique）の必要性を強調

する。芸術作品の受容者は、美的な享受に耽る（s'absorber）ことに満足せずに、完成し自足した芸術作品に批評という「余分な言葉」を付け加えることができる。批評はそれが言語を用いてなされる以上、「誰かに対して」、「説得的ないし論理的に」語られるという契機をもたざるをえない。それゆえ批評は、美的享受というある種の「夢」から目覚め、「完全に自己を所有した状態で」、しかも概念を用いてイメージの偶像化という出来事それ自体について語ることで、「芸術を無責任から引き剥がす」ことができるとされる（IH126-127/130-131）。批評と芸術のこのような捉え方には、享受への没入や瞬間における恍惚といったものに対するレヴィナスの「批判精神」（esprit critique）が色濃く反映されている。これは1950年代から具体的に展開されるレヴィナス独自の他者論を貫く「精神」でもある。

3. 批判と芸術——「マルティン・ブーバーと認識論」（1958年、NP所収）——

芸術批判は、芸術の対極としての知や認識論あるいは実践に、単純な仕方で帰着するわけではない。認識も実践もある種の「世界という見通し」を通じて物事を把握し、〈もの〉の他性を馴染みの世界に回収してしまう。他なるものとの「直接的な」関係を探求するレヴィナスは、まずは「出会い」（rencontre）の直接性（無媒介性）に向かう（EN19/13）。これは、実体としてではなく「関係」から〈我-汝〉を捉えようとするブーバーの発想——〈我〉と〈汝〉はそれ自体で存在し、次いで会うのではなく、いかなる仲介物も介さない直接的な出会いによって初めて、我が〈我〉となり汝が〈汝〉となるという発想——に近い。ただレヴィナスは、もっぱら「出会い」と「知」との断絶だけを語るブーバーには哲学的批判（critique）が欠けているとし、その芸術観を根底的に批判している。

ブーバーにおいては、〈我-汝の関係〉（Ich-Du-Verhältnis）がその根底に〈我と永遠の汝〉という「共通の尺度」を有しているため、〈我-汝の関係〉は対人関係以外に、人間と動物や人間と事物（特に宗教的形象）の関係にも見出される¹⁰⁾。ブーバーは、こうした〈我-汝の関係〉の「拡張」を信仰や愛といった精神的領域、とりわけ「芸術」のうちに見るが、レヴィナスはまさにこの「拡張」を問題視し、「ブーバーが芸術家として人間たちと関わっている」点を批判する（NP48/49）。この批判は、レヴィナスにおける〈他者〉と芸術の関わりを考える上で極めて重要な三つの点を浮かび上がらせている。

1) レヴィナスは、ブーバーが〈我-汝の関係〉を「出会い」の瞬間性から捉えている点を批判する。出会いは純粹活動であり、内容なき超越であるがゆえに知解可能ではないとし、ただ〈我と永遠の汝の関係〉に立ち返ることを希求するブーバーの主張は、それがハシディズム的な「瞬間における高揚」を目指すという点において、上述の芸術批判に晒されることになる。「哲学それ自体の観想的性格は疑いえない」以上、ブーバーの「観想知に対する無関心」は、他者との出会いの知解可能性（intelligibilité）について哲学的に考察する可能性を閉ざしてしまうのである（NP49/50-51）。

2) この問題は、ブーバーが〈我-汝〉に「相互性」（Reziprozität）を看取っていた点に起因

する。「相互性」においては、〈我〉と〈汝〉が取り替え可能な「項」となり、自他の差異が解消され、出会いが形式的なものになってしまう。これに対してレヴィナスは、〈他者〉と〈私〉との非対称性を強調する。認識地平や「世界」、さらには偶像としてのイメージにも還元されることなく「出遭われる」もののみが、厳密な意味で「他」なるものでありうる。〈他者〉はいかなるヴィジョンや所有に対しても絶対的に先行しているがゆえに、まったく予想だにしない仕方で、つまり出遭われるものを選択したり、それを何者かとして引き受ける（assumer）余地がない仕方で私を強迫し（obséder）、目覚めさせる——こうした何ものにも媒介されずに訴えかけてくる仕方が「顔」（visage）と呼ばれる。それゆえ〈他者〉は〈私〉と共通の尺度をもちえず、この非対称性（超越transcendance）ゆえにこそ、〈私〉は〈他者〉に応答しないことができないという「責任」を有することになる。こうして〈他者〉は、〈私〉の応答の宛て先である限りで、あらゆる有意義ないし知解可能性の端緒とみなされうるのである。

3）最後にレヴィナスは、ブーバーの〈我-汝の関係〉が、「恩寵」、精神的な愛、友情、信仰といったものに基いた精神主義的なものであることを批判して、そこに身体や享受といった具体性が欠けていると指摘する（NP48/49）。レヴィナスは「対話の哲学」の「天使のような精神主義（spiritualisme angélique）・形式主義」に対して、「〈汝と言うこと〉がすでに、（与える手をも含んだ）私の身体をつらぬいており、したがって、それは（自己の身体としての）私の身体や（享受の対象である）諸々の事物、〈他者〉の飢えを想定しているということ、このように〈語ること〉は受肉したものであること、言い換えるなら〈語ること〉は音声や歌や芸術活動の手段を越えているということ」（NP53/56、括弧内はレヴィナス自身による補足）を突きつけている。明らかにレヴィナスは、身体や享受といった問題系がブーバーには欠けているため、〈我-汝の関係〉が無闇に拡張されていると考えていた。このことは、次節以降、レヴィナスの哲学における芸術の位置づけを考える際に極めて重要な論点となろう。

4. 顔と偶像——『全体性と無限』（1961年）——

ブーバーにおける〈我-汝の関係〉の芸術への拡張を執拗に批判したレヴィナスであるが、彼自身も〈他者〉との関係を芸術のうちに見出そうとしたことが一度ならずある。「存在論は根源的か」（1951年）では「事物は顔をもちうるのだろうか。芸術とは、事物に顔を付与する（prêter）活動ではなからうか」（EN22/18）と問われている¹¹。さらに「倫理と精神」（1952年）では、「物とは顔のない存在である。芸術は物に顔を与えようとしているのかもしれない。そしてそこにこそ芸術の偉大さと同時に虚妄があるのだ」（DL22/16）と言われる。しかし、『全体性と無限』（1961年）では、芸術が「顔を付与する」という可能性は明確に否定される。「事物に正面のようなものを付与するのが芸術である」（TI210/279）。ここでは「顔」（visage）という語が避けられ「正面」（façade）という語が強調されている。正面とは、通常の対象とは異質な現れ、芸術における世界的な輝き（splendeur）を意味している。ブルーストのような作家の手にかかれば、ドレスの袖の裏地でさえこうした輝きを帯びうる（TI210/279）。だが、芸術によって輝きを帯びる

美的なものは、結局のところ偶像としてのイメージであり、世界に対する無関心のうちで享受されるものでしかない。芸術作品は〈他者〉とはなりえないのだ。

レヴィナスは〈他者〉との関係のうちに芸術が侵入してくることを、言うなれば〈他者〉の「偶像化」を注意深く退け続ける。〈他者〉は、「批判」を通じて、つまり偶像としてのイメージとの合一を「中断」することで見出されねばならないからだ（NP49/51）。〈他者〉が「造形的なものを不断に乗り越えることで」「いかなるイメージにも媒介されることなく」われわれに課されるとされ（TI1218/290）、繰り返し「偶像」と対比されるのはそのためである。逆に言えば、芸術はつねに〈他者〉との関係のネガという役割を背負わされている。しかし、このネガはレヴィナスの他者論の必然的な危険性を映し出す鏡像でもある。なぜなら〈他者〉は、いかなる現象ないしイメージにも還元されえないにもかかわらず、われわれの思考においては、必然的に現象化ないし像化されてしまうからだ。「思考は記憶不能な過去〔〈他者〉の絶対的先行性〕に耐えられない（intolérable）。その結果、停止の必然性が生じる。存在の彼方への運動は存在論および神学と化す。その結果、美の偶像崇拜（idolâtrie）もまた生まれる」（AA235/446）。思考は、それが何らかの論理や整合性を求めるものである限り、主題化や同時間化といった「第三者」の次元を〈他者〉との関係のうちにもち込まざるをえない。しかしこの必然性は、〈他者〉との関係にとって肯定的に解される。〈他者〉の絶対的先行性ゆえに、主題化や同時間化は、〈他者〉による公平性や比較可能性の要請、すなわち「正義」の要請と考えられることで正当化されうるからである¹²。ところが、こうした文脈において芸術の意義が見直されることはない。「芸術においては、存在への知的接近が享受に一転し、有限ではあるが自足したイメージのうちで〈無限〉が偶像化される。[...] 美においては、どんな享受の超克といえども享受に回帰してしまう」（TI149/200）。芸術は、あくまで〈他者〉との関係の対極に位置する「偶像崇拜」に帰せられてしまうのである。

しかし、われわれには次のように問う余地が残されている。つまり、このような芸術に対するレヴィナスのある種の公式的見解は¹³、先に見た芸術の片面のみを、つまり「偶像化」という側面のみを偏重しているのではなかろうか。そこでは芸術が「世界という見通し」から〈もの〉を引き離し、要素の独立性、さらには非人称的な〈ある〉の次元を露わにするという機能が顧みられていないのではなかろうか。われわれは、芸術のこの二つ目の側面を、享受に関わる他の活動（労働と所有）と対比させることで、芸術の徹底性を明確化してみたい。

『全体性と無限』では、享受は〈糧〉を味わうことで諸事物を自らのうちに回収していくエゴイズムの運動の根底的な様態とみなされる。享受において初めて、自己満足する自我が生起する。しかし、享受を通じて生起する自我は、それが味わい消費する〈糧〉ないし要素の未来がまったく不確定（偶然的）であるがために、享受がいつ中断されるかを予見できず、絶えざる飢えと不安に苦しむことになる（TI168/229）。それゆえ、享受による瞬間的な幸福（の連鎖）は、本質的に不安定なものにとどまらざるをえない（TI150-151/202）。だが、労働を通じた「所有」がこのような不安定性を克服するよう見える。労働は、要素の非人称性から事物を引き剥がすことで、つまり要素の予見不能な未来を一時中断し、統御し、延期することで、事物を自我中心的な諸目

的のもとにもたらし、財産としてそれを所有することを可能にする (TI169-172/229-232)。こうして自我は、要素の不確定性としての〈ある〉から距離を置くことが可能となる。しかし、労働が要素の不確定性の一時的な中断でしかない限りで、製作物や所有物は容易にその目的性を失い、形式や形態を欠いた要素へとつねに回帰しうるし、享受する自我は〈ある〉へと落ち込む危険を回避しえない。労働や所有は〈ある〉の「忘却」に過ぎないのだ (TI209/277)。

芸術はより深くまで進む。労働や所有が、享受を台無しにする要素の永遠の不確定性すなわち〈ある〉を単に忘却していたのとは対照的に、芸術における無関心は、要素の非人称性を通じて、要素がただ存在するという裸出性に至ることで、われわれを〈ある〉との接触へ至らせる。あらゆる形式から〈もの〉を引き離し、〈ある〉の次元へとわれわれを引きずり込むことで、芸術は享受や労働を通じて強化されてきたわれわれのヴィジョンないし所有を無効にする (neutraliser)。この点に関してだけ言えば、芸術がわれわれを魅了する仕方は、〈他者〉がわれわれを強迫する仕方と正確に対応している。というのも〈他者〉の〈顔〉も芸術の魅惑も共に、引き受ける (assumer) ことができないがゆえに、主体の権能を宙吊りにし、われわれに憑きまとう (obséder) 「仕方」 (façon) だからだ (IH111/113)。確かに『全体性と無限』でも、芸術は造形化の力によって、要素に新たな目的性を導入し、それに新たな意味や輝きをまとうせ (revêtir)、要素を全体のうちに位置づけ直す役割を担わされる (TI72/98)。しかし、すべての芸術作品が要素の独立性を作品という統一性のもとに完全に位置づけ直し、偶像を完成させることに帰着するのであろうか。

晩年、ある彫刻家をめぐる対談 (1990年) のなかで、レヴィナスが特定の芸術作品が有する未完の (inachevé) ものを倫理の次元と結びつけているのは偶然ではない。未完のものとは、実質的に未完成であるような作品を指すのではなく、「見えているものの調和に謎めいたものを付け加える」ものを意味する (OB18: 20)。特定の芸術作品のうちには、当の作品自身の形態化・統一化を突き破る力が見出され、それはわれわれのヴィジョンや所有を疑問化するとみなされるのである。それゆえここでは芸術は、〈他人〉の他者性に先立つ領域、「諸事物に対する私の支配を治癒しうる領域」とされている (ibid., 26-28)。30年以上も前にレヴィナスがブランショについて述べた言葉を用いるなら、芸術は「予備的な超越」 (transcendance préalable) とも呼べるのである (MB13/16)。

5. 〈他者〉と〈ある〉——結びに代えて——

「顔の呼びかけは、ロダンによって彫られた剥きだしの手からも到来しうる」といった、芸術作品へのレヴィナスの肯定的な態度は、主に晩年の対談のうちに見出せる (EN244/331)。しかし、こういった発言が彼の哲学の内部からその概念枠組みの原理的な変更を促すことはなかった。なぜなら、こうした発言は、〈顔〉という語の定義の細心さに裏打ちされていたからだ。『全体性と無限』において〈顔〉は「私の内なる〈他人〉の観念をはみ出しつつ〈他人〉が現前する仕方」と定義されている (TI43/59)。この「仕方」 (manière, façon) という語をレヴィナスは強調する¹⁴⁾。

現象する顔面というイメージをつねに伴いつつも、〈顔〉はこの現出者のイメージを不断に解体し、凌駕する「仕方」と解される。したがって、「何が〈顔〉であるのか」という問いは成立しえない以上、芸術作品が〈顔〉という仕方¹⁵で迫ってくることも充分考える。ただし、それは芸術が〈顔〉を事物に「付与する」ことを意味してはいない。〈顔〉は存在者に付与される徴表や属性ではないからだ。それゆえ芸術作品は、あくまで〈顔〉の「一つの事例」にすぎないことになる。しかし、われわれが見たようなより深い芸術の捉え方が可能であるならば、そこにはレヴィナス哲学における他者論の構図それ自体を脅かす、より根底的な危険性が内包されているように思われる。幾つかの問題性を指摘することで本稿を閉じたい。

もし芸術作品のうちにも自身の形態化を突き破る力が見出されるなら、その作品の享受を中断する衝撃（impact, Stoß）は、〈ある〉との接触によるものなのか、それとも〈他者〉による強迫によるものなのか¹⁶。レヴィナス自身は、存在から〈他者〉を決定的に引き離そうとするために、芸術を〈ある〉への接触とするのに対して、〈顔〉は〈ある〉に「蓋をする」とまで述べている（EN42/48）。〈他者〉は、何らか予見される存在のうちに場を占めない以上、〈ある〉の外部から到来すると考えなくてはならないからだ。しかし、もし芸術が〈他人〉による強迫の前段階に位置しているのなら、あるいは〈他者〉が必ず通過するある種の「敷居」（Schwelle）をなしているのなら、〈ある〉と〈他者〉とは識別不能になってしまうのではないか。そして、慎重に定義されていたはずの〈顔〉も「偶像化」という契機を必然的に内包していることになるのではないか。ここに〈他者〉と〈ある〉、〈顔〉と〈偶像〉との混同の必然性が生じる。レヴィナス自身、対立項を持たないほどの超越性のために、不在と見紛われかねない〈他者〉の他性と〈ある〉とが見分け難いものであることを告白している（DI115/137）。

この問題は、レヴィナスの哲学におけるエロスの問題性と関わっている。「全体性と無限」のなかで問題化される「エロス」は、逆説的にも「〈他者〉がその他性を維持しつつも欲求の対象として現れる可能性、さらには〈他者〉を享受する可能性、[...] 色欲と超越との同時性」に関わるとされている（TI285/376）。官能や優美さによってわれわれを誘惑・魅惑するこのエロスの他性は、芸術における美的なものと同視されることで（TI294-295/388）、〈他者〉の他性から慎重に、それでいていささか図式的に切り離されてしまう¹⁶。しかし、もし〈他者〉に対して芸術が占める位置が単なるネガにとどまらないのなら、そうした決定的な分離を単純に措定することはできなくなるだろう。そして、そこにおいて初めて、〈顔〉と〈偶像〉との本質的な見分け難さが、なおもそれを見分けようとするレヴィナス哲学の徹底的な理性主義（rationalisme）との連関のうちで問題化されることになる¹⁷。

註

レヴィナスの著作の引用には、以下の略号を用いる。主要著作のいくつかは、入手が容易な livre de poche版の頁数を付して引用する。また、邦訳を参照しつつ拙訳を提示する都合上、原著頁数の後に邦訳頁数を付す。

Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, (1. éd. 1947) Vrin, 1981 : EE.（西谷修訳『実存から実存者へ』、

講談社、1996年) *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff, 1961 (livre de poche) : **TI**. (合田正人訳『全体性と無限』、国文社、2006年) *Difficile liberté, essais sur le judaïsme*, Albin Michel, 1963 : **DL**. (内田樹訳『困難な自由』、国文社、1985年) *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, 1974 (livre de poche) : **AA**. (合田正人訳『存在の彼方へ』、講談社、1999年) *Sur Maurice Blanchot*, Fata Morgana, 1975 : **MB**. (内田樹訳『モーリス・ブランショ』、国文社、1992年) *Noms propres*, Fata Morgana, 1976 : **NP**. (合田正人訳『固有名』、みすず書房、1994年) *De Dieu qui vient à l'idée*, (1. éd. 1982) Vrin, 1998 : **DI**. (内田樹訳『観念に到来する神について』、国文社、1997年) *De l'oblitération : entretien avec Françoise Armengaud à propos de l'œuvre de Sosno*, Éditions de la Différence, 1990 : **OB**. *Entre nous*, Grasset, 1991 (livre de poche) : **EN**. (合田正人・谷口博史訳『われわれのあいだで』、法政大学出版局、1993年) *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, 1994 (livre de poche) : **IH**. (合田正人・谷口博史訳『歴史の不測』、法政大学出版局、1997年)

- 1) 例外としては、Françoise Armengaud, *Ethique et esthétique*, in: *Emmanuel Levinas*, l'Herne, 1991; Jacques Colléony, *Lévinas et l'art : La réalité et son ombre*, in: *La part de l'œil, « Art et phénoménologie »*, 1991; Yasuhiko Murakami, *Lévinas phénoménologue*, Millon, 2002, pp. 83-104がある。
- 2) その際、「宗教」や「ユダヤ教」という語をレヴィナスが幾度も「哲学的に」定義し直していることもなおざりにされているように思われる。
- 3) ここでは紙幅の都合上、詳細に論じられなかった後期の芸術論を扱った論考として、石田圭子「芸術と倫理のあいだ——レヴィナスの芸術論」(『美学』、217号、2004年) 参照。後期の芸術論については、「釈義」(exégèse) や「作品」(œuvre) といった概念の変遷やその問題性と併せて稿を改めねばなるまい。
- 4) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, (1. éd. 1927) Niemeyer, 1967, S. 185.
- 5) カント『判断力批判』第1部第1編第2節。
- 6) 「志向が対象まで到達せずに、感覚それ自体のうちで彷徨う (s'égarer)、そしてこの感覚、このアイステーシスのうちでの彷徨が美的効果 (effet esthétique) を生むのである」(EE85/106)。
- 7) 要素 (élément) は世界における適在性を欠いた〈もの〉の純粋な物質性 (matérialité) を意味する (EE91/112)。
- 8) レヴィナスの叙述における、絵画、音楽、文学といった諸ジャンルの位置づけとそれぞれの評価に関しては、数多くの重要な差異が見受けられるが、こうした具体的な芸術作品の記述の仕方については稿を改めて論じる。
- 9) 興味深いことに、レヴィナスの主要な批判対象と目されるハイデガーは、『ニーチェ』でカントの「無関心」という語が根本的に誤解されてきたと主張している。「無関心」をめぐる両者の対比は、別稿に譲る。
- 10) 形象 (Gebild) については、稲村秀一『マルティン・ブーバー研究』、溪水社、2004年、190-191頁を参照。
- 11) しかし、この問いにはすぐさま否定的な答えが用意されている。「芸術においては、リズムの非人称的な動きが魅惑的かつ魔術的なものと化して、社会性、顔、発語に取って代わるのではないだろうか」(EN23/18)。
- 12) 数々の問題を孕んだ「第三者」の議論については、とりわけTI234/311やAA246/359を参照。
- 13) それは、晩年まで貫徹される見方でもある。例えば「文化の観念の哲学的規定」(1983年, EN所収) 参

照。

- 14) 「隣人が命令するような仕方、それが顔なのだ」(AA141/212)。TI61/84も参照。
- 15) AA140/211参照。ハイデガーの「存在」とレヴィナスの「ある」の類似点および相違点を背景として、例えば「芸術作品の起源」における「衝撃」(StoB)と「他者の強迫」との差異が問題化されねばならないだろう。
- 16) こうした芸術論を介した、他者の〈他性〉からのエロスの他性の切り離しが、「エロスに先立つ責任」(AA143/429)を考える上で決定的な役割を果たしている。この点については別稿で論ずる。
- 17) 本稿は、筆者が日本学術振興会特別研究員として文部科学省科学研究費（特別研究員奨励費）の交付を受けて行った研究成果の一部である。本稿を書き上げるにあたって貴重なご意見を賜ったフランス哲学セミナーの方々、齋藤慶典教授、堀江聡教授、荒金直人先生、多数の文献をご教示いただいた郷原佳以氏に深謝いたします。

Le visage et l'idole

— La philosophie et l'art chez Levinas —

Shojiro KOTEGAWA

Quel est le rapport entre l'art et l'éthique ? Emmanuel Levinas, qui a réussi à penser l'éthique du point de vue strictement philosophique, a-t-il répondu à cette question en mettant l'art et l'éthique en opposition ? Non. La présente étude essaie de dénouer l'entrelacement entre l'art et l'éthique chez Levinas, et de penser cet entrelacement plus radicalement que Levinas lui-même. Nous montrerons d'abord que la théorie lévinassienne de l'art comporte deux aspects : d'une part, pour Levinas, l'art est un dévoilement de la « nudité exotique » des choses, et d'autre part, selon lui, l'achèvement de l'œuvre d'art fait de l'art l'objet d'une jouissance ou d'une irresponsabilité, c'est-à-dire d'une idolâtrie. Nous montrerons que ce caractère idolâtrique de l'art invite Levinas à opposer à l'art une philosophie qui conçoit l'Autre comme « visage ». En mettant en évidence que l'art comme dévoilement peut avoir la même signification que le visage, nous nous interrogerons enfin sur l'indiscernabilité que nous risquons d'établir entre le visage et l'idole et que la radicalité ou « l'inachvé » de l'art semble dévoiler.

Question de l'« œuvre » chez Emmanuel Lévinas

Yotetsu TONAKI

Introduction

La notion d'œuvre chez Emmanuel Lévinas¹⁾ contient une ambiguïté : d'un côté, son premier ouvrage majeur, *Totalité et infini* [1961], l'aborde d'un point de vue négatif : il y met en question, premièrement, l'aliénation du sujet singulier à travers l'œuvre et, deuxièmement, la conception de l'historicité constituée par elle; d'autre côté, dans les deux textes publiés quelques ans plus tard, « La trace de l'autre » [1963] et « La signification et le sens » [1964], il apporte une modification remarquable : la notion d'Œuvre, écrite avec une majuscule, s'identifie avec la « liturgie » pour désigner le mouvement sans retour qui va du Même à l'Autre. Cette modification conceptuelle permet de rapporter cette notion à la conception lévinassienne de la subjectivité éthique approfondie surtout dans le deuxième livre majeur *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [1974].

Un certain nombre de commentateurs de la pensée lévinassienne ont déjà souligné la distinction claire entre ces deux usages pour constater, par là, l'élaboration de sa pensée liée à cette modification²⁾. Toutefois, il nous semble rester une question à laquelle on n'a pas suffisamment répondu : pour quelle raison emploie-t-il toujours le même mot pour désigner les situations qui s'opposeraient radicalement ?³⁾ Cette question, bien que simple, fera voir néanmoins une préoccupation fondamentale de Lévinas qui pénétrerait, selon nous, tout le développement de sa pensée. Afin de répondre à cette question, nous tâcherons de faire ressortir un lieu de convergence entre les deux notions d'œuvre, tout en tenant compte en même temps de leur différence. Nous examinerons d'abord la critique de la notion d'œuvre dans *Totalité et infini* et ensuite ce qui motive la modification de la signification dans ses écrits ultérieurs, afin de mettre en avant finalement la question de savoir vers quel point ces deux approches convergent⁴⁾.

1 Critique de l'œuvre dans *Totalité et infini*

1.1 Logique de la critique de l'œuvre

La critique de la notion d'œuvre déployée dans *Totalité et infini* peut se diviser en deux parties⁵⁾. La première critique se voit développée dans la section E de la deuxième partie et, la deuxième dans la section C de la troisième partie du même livre. Examinons d'abord la première.

Contrairement à ce qu'une lecture trop hâtive pourrait en conclure, *Totalité et infini* ne vise pas à ren-

verser tout statut du sujet égologique, mais à décrire, au contraire, la structure du moi de manière plus profonde. En effet, le thème de la deuxième partie de ce livre réside dans l'analyse du mode d'être du moi égologique, à savoir du « Même » d'après Lévinas. La notion de « séparation » permet de décrire ce mode d'être du moi, qui consiste à être autonome sans s'intégrer dans la totalité. Et pourtant, pour paradoxal qu'il soit, c'est cet « être séparé » qui peut avoir une relation avec l'autre : « L'être séparé est satisfait, autonome et, cependant, recherche l'autre [...] » (TI 33). Cela veut dire que, afin de résister à la totalisation, le moi doit toujours être séparé, mais que, en même temps, il doit avoir une relation qui le lie pourtant à l'autre. L'objectif général de *Totalité et infini* peut se résumer ainsi à décrire cette « relation sans relation ».

C'est dans ce contexte que la notion d'œuvre est examinée. Car, à première vue, l'œuvre semble réaliser cette relation que l'être intérieur et séparé pourrait avoir avec l'extérieur : « Mais l'œuvre ne manifeste-t-elle pas cette intériorité au-dehors ? » (TI 150). En effet, en fabriquant des produits quelconques — peu importe qu'ils soient des œuvres d'art ou des marchandises —, le sujet, auteur de l'œuvre, pourrait exprimer sa volonté vers l'extérieur. En ce sens, l'œuvre est tout à fait différente du « travail » : alors que le travail ramène, par son mouvement « centripète » (TI 150), tous les objets au Même, l'œuvre rend possible au contraire un mouvement avec lequel le moi peut s'exprimer, s'exposer à autrui pour avoir une relation avec lui.

Toutefois, l'œuvre demeure insuffisante pour cette relation (« Par les œuvres seulement le moi n'arrive pas au-dehors » (TI 150)). Ce qui apparaît à travers l'œuvre n'est jamais le sujet comme tel, mais seulement un sujet en tant qu'auteur de cette œuvre. En s'appropriant les expressions similaires à celles d'Arendt, Lévinas dit que le sujet de l'œuvre ne concerne plus la question de « qui », « la présence non qualifiable d'un étant » (TI 152), mais celle de « quoi », contenu ou qualité du sujet entendu à travers les catégories. Le moi ne reçoit qu'une signification toujours étrangère puisqu'il est abordé seulement dans le système, dans le contexte où il est situé : « À partir de l'œuvre, je suis seulement déduit et déjà mal entendu, trahi plutôt qu'exprimé » (TI 151).

À cette trahison inhérente à l'œuvre, Lévinas oppose la droiture de la relation face-à-face avec autrui dans le « langage » ou dans la « parole » (TI 151). Car, alors que l'œuvre, de même que le « phénomène », ne fait apparaître le sujet qu'« en son absence », le langage rend possible la relation avec autrui où le sujet peut se présenter, peut être « présent » (TI 156f). Autrement dit, tandis que le sujet de l'œuvre n'est mentionné qu'à la troisième personne, c'est-à-dire de manière impersonnelle, le sujet du langage peut s'exprimer « en personne », peut se présenter « personnellement » (TI 203). C'est ce processus de la dépersonnalisation dans lequel l'œuvre constitue un ordre impersonnel au détriment de la singularité du sujet, que met en cause la deuxième partie de *Totalité et infini*⁶¹. Et cette mise en cause sous-tend toute la critique de cette notion dans ce livre, comme nous en verrons le cas typique dans le chapitre suivant.

1.2 Histoire de l'œuvre, politique de l'œuvre et son au-delà

On pourrait dire de façon générale que l'un des projets principaux de *Totalité et infini* consiste,

comme sa préface l'annonce explicitement, à mettre en avant une autre conception d'histoire, distincte de l'histoire comme totalité⁷. Or, ce qui retient notre attention, c'est que la critique de l'histoire dans la troisième partie de ce livre est poursuivie en s'appuyant sur la critique de la notion d'œuvre que nous venons de préciser. Étant donné que l'œuvre s'affranchit de son auteur pour exprimer sa volonté à l'extérieur, on pourrait dire en outre qu'elle peut subsister même après sa mort : en donnant à ce qui passe fugitivement une forme durable et objective, les œuvres pourraient accorder aux hommes mortels un sens qui reste mémorable à la postérité, en se faisant parfois « monumentales ». Lévinas examine une telle conception de l'histoire, répétée plusieurs fois dans la tradition de la philosophie occidentale, tout en admettant qu'elle se constitue par les œuvres : « Les événements s'enchaînent dans les œuvres. Des volontés sans œuvres ne constitueront pas d'histoire » (TI 203).

La raison pour laquelle Lévinas critique cette conception de l'histoire tient au fait que, selon lui, celle-ci n'est écrite que comme ce que les historiographes qui survivent racontent et interprètent après coup à travers les œuvres des hommes déjà morts. En donnant aux hommes morts une signification étrangère, les historiographes leur font jouer un « rôle » dans l'histoire (TI 202f). Lévinas va jusqu'à dire que ce n'est rien d'autre que la « violence » avec laquelle les « vainqueurs » survivants « exploitent » les œuvres des morts (TI 204).

Ce qui retient davantage notre attention, c'est que, après avoir dénoncé cette conception de l'histoire écrite « par les vainqueurs » (DL 223), Lévinas applique sa critique de l'œuvre à ses interrogations sur la politique. Il s'agit d'une mise en question de l'idée de la politique soutenue dans la tradition philosophique occidentale, dont le paradigme se trouverait dans la philosophie de l'histoire chez Hegel. Certes, en rendant objective ou universelle la volonté individuelle, les œuvres assureraient le progrès permanent de l'histoire. Et ce qui est capable d'assumer ce rôle au plus haut degré, ce serait l'État, tel que Hegel l'a une fois appelé « œuvre éthique (*sittliches Werk*)»⁸. Face à cette vision, Lévinas dénonce l'institution politique en général en la qualifiant parfois de « tyrannie », et, il faut le souligner, en la situant dans l'ordre des « œuvres »⁹. Car, dit Lévinas en suivant la logique de la critique de l'œuvre que nous avons évoquée plus haut, l'État soumet le sujet individuel à la domination impersonnelle pour en supprimer la singularité : « Il existe une tyrannie de l'universel et de l'impersonnel, ordre inhumain quoique distinct du brutal. Contre lui, s'affirme l'homme comme singularité irréductible [...] » (TI 219f).

Quelle sera alors l'autre historicité opposée à l'histoire des États constituée par les œuvres, à savoir à l'histoire universelle conçue comme « tribunal du monde » ? C'est une telle question qui motive l'analyse de la section finale de *Totalité et infini* sur l'éros et la fécondité¹⁰. Certes, l'œuvre réalise, d'une certaine façon, une vie éternelle en laissant par exemple le nom de l'homme après sa mort; l'institution politique fondée sur les œuvres peut assurer elle aussi la condition dans laquelle les hommes menacés par les violences trouvent une protection pour qu'ils puissent « vaincre la mort »¹¹. Cependant, à la différence de cette modalité de survivance jugée impersonnelle, c'est la « fécondité » qui peut faire entrevoir une autre façon de « renouer avec le fil de l'histoire » (TI 255) en gardant, à travers « un triomphe sur la mort »

(TI 27), « une relation encore personnelle » (TI 28)¹²⁾. On sait que cette notion de « fécondité » permet d'ouvrir, chez Lévinas, « la vraie temporalité » (TI 258). Si elle rend possible cette temporalité ou bien le « temps infini », c'est qu'elle renvoie à la temporalité de la relation humaine susceptible de subsister au-delà de la mort sous forme d'« un passage vers la descendance » (TI 27f) à travers le « fils ». Le « temps infini » se produit à travers l'intervention du « fils » comme « Autrui absolument autre » (TI 260), c'est-à-dire de ce qui déborde tout mon pouvoir, de telle façon qu'il interrompt, comme « rupture », la continuité du temps pour apporter « l'infiniment du temps » (cf. TI 260f).

Or, soulignons ici que dans cette alternative de la fécondité et de l'histoire s'inscrit implicitement une dualité entre le fils et l'œuvre. Le fils n'est pas « seulement mon œuvre, ma créature même si comme Pygmalion je devais voir revivre mon œuvre » (TI 245), mais aussi « Autrui absolument autre ». Cette dualité nous semble d'autant plus importante qu'elle signifie que l'œuvre et le fils ne se sont pas simplement opposés. L'œuvre n'est pas moins capable que le fils de faire voir un temps au-delà de la mort. Toutefois cette modalité de survivance doit être refusée parce qu'elle aboutit, comme nous l'avons montré, soit comme dépossession de la présence du soi, soit comme constituant d'une histoire universelle, à l'ordre impersonnel.

2 Notion d'œuvre dans *Humanisme de l'autre homme*

2.1 L'œuvre comme « service »

Toutefois, en contraste avec *Totalité et infini*, l'article publié en 1963, « La trace de l'autre », et la version retouchée et enrichie de celui-ci, « La signification et le sens » recueilli dans *Humanisme de l'autre homme*, présentent un aspect totalement différent de la même notion¹³⁾.

Examinons d'abord la nouvelle acception que Lévinas donne à la notion d'œuvre. Elle se trouve dans les phrases suivantes : « Une orientation qui va *librement* du Même à l'Autre, est Œuvre » ; « *L'Œuvre pensée radicalement est un mouvement du Même vers l'Autre qui ne retourne jamais au Même* » (HAH 41. Souligné par Lévinas). Ici, écrite avec une majuscule, l'Œuvre n'est plus considérée comme disposition qui suscite l'impersonnalisation. Tout au contraire, en tant que mouvement « qui va *librement* » et « qui ne retourne jamais au Même », elle désigne le caractère gratuit et généreux du mouvement du Même à l'Autre. Ce mouvement « sans retour » n'attend aucune récompense, aucun remerciement de la part de l'Autre et, comme un don gratuit, échappe à tout l'ordre réciproque de l'échange. Lévinas opposera à l'itinéraire circulaire d'Ulysse la démarche sans retour d'un Abraham ou celle d'un Moïse qui consiste à « agir sans entrer dans la Terre Promise » (HAH 42). L'Œuvre est ainsi qualifiée d'« éthique même » (HAH 43).

Cependant, étant donné la critique de la notion d'œuvre développée dans *Totalité et infini*, comment peut-on comprendre ce changement tellement radical de sa signification ? Une réponse sera donnée si l'on fait attention à l'étrange identification opérée par Lévinas lui-même entre Œuvre et la « liturgie » : « On

pourrait en fixer le concept par un terme grec qui, dans sa signification première, indique l'exercice d'un office non seulement totalement gratuit, mais requérant de la part de celui qui l'exerce une mise de fonds à perte : liturgie » (HAH 43). Alors que Lévinas utilise parfois dans d'autres textes ce mot au sens religieux du terme, le mot liturgie qui est en jeu dans ce contexte ne désigne pas tel ou tel acte liturgique d'une religion positive quelconque, mais est employé, comme il le précise, en faveur de son acception originelle en grec : la liturgie (*leitourgia*) voulait dire dans l'antiquité grecque l'exercice à ses propres frais de certains services publics¹⁴.

Quelques remarques étymologiques permettent de comprendre l'une des raisons pour ce rapprochement. Le mot *leitourgia* se construit par *laos* (peuple) et *ergon*. Le mot *ergon*, qui correspond au terme « œuvre » en français, contient deux sens différents (action ou œuvre d'une part, et tâche dont on se charge d'autre part), comme c'est le cas dans le mot correspondant en latin, *opus*. On pourrait dès lors dire que Lévinas remplace l'œuvre comme activité ou son résultat par l'œuvre comme tâche. Toutefois cela ne voudrait pas dire que Lévinas prend pour modèle telles ou telles affaires publiques de l'antiquité grecque. L'analyse des mots équivalents en hébreu peut faire ressortir la liaison plus profonde entre Œuvre et liturgie¹⁵. Le mot *leitourgia* est employé dans la Septante pour traduire un substantif hébreu, 'aboda¹⁶. Celui-ci signifie généralement dans la Bible travail comme « service », tantôt au sens séculier, tantôt au sens religieux. De plus, le verbe qui le constitue, 'abad, signifie, à la fois, acte de « travail », de « service » (pour les autres hommes) et de « culte » (à Dieu); et un autre substantif relatif au premier, 'ebed, désigne pour sa part « serviteur » ou même « esclave », à savoir en tous cas « ce qui est subordonné à quelqu'un d'autre »¹⁷. On peut y ajouter le fait que le mot grec *laos* correspond dans la Septante au mot hébreu, 'am, qui désigne « le peuple ». Il serait permis de dire en ce sens que l'œuvre comme liturgie signifie le service ou la responsabilité d'un peuple¹⁸.

Cette considération de la sémantique hébraïque donne à voir plus clairement le motif du rapprochement de l'Œuvre et de la liturgie et la raison pour laquelle elle est appelée « éthique même ». La nouvelle notion d'Œuvre consiste en ce qu'elle désigne un service obligé que le moi, en tant que serviteur, doit rendre à l'Autre dans sa condition tout à fait asymétrique et hétéronome. C'est ainsi que nous pouvons mieux comprendre la façon dont elle se rapproche de la conception de la subjectivité développée plus profondément dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Nous nous bornons à indiquer que cette subjectivité, dont la structure consiste à s'exposer ou s'offrir à l'autre au sein même du psychisme de la sensibilité vulnérable, c'est-à-dire subjectivité « plus passive que toute passivité », sera définie justement comme « serviteur du prochain »¹⁹.

2.2 Temporalité de l'Œuvre

Ce qu'il faut remarquer en outre c'est que la notion d'Œuvre proposée dans *Humanisme de l'autre homme* concerne elle aussi la question de la temporalité telle que la pose *Totalité et infini*.

Ayant défini la nouvelle notion d'Œuvre, Lévinas dit : « L'Œuvre, [...] c'est l'être-pour-au-delà-de-

ma-mort »; « Renoncer à être le contemporain du triomphe de son œuvre, c'est, poursuit-il, entrevoir ce triomphe dans un temps sans moi, viser ce monde-ci sans moi, viser un temps par-delà de mon temps : eschatologie sans espoir pour soi ou libération à l'égard de mon temps » (HAH 42).

« Renoncer à être le contemporain du triomphe de son œuvre » veut dire que l'Œuvre est un mouvement qui interrompt la continuité linéaire entre l'acte et la fin qu'il vise à accomplir. La fin de mon œuvre, son achèvement ou son « triomphe », est en dehors de tout mon pouvoir; le temps de l'accomplissement de mon œuvre échappe totalement à mon temps. Dans la mesure où l'Œuvre, comme « l'être-pour-au-delà-de-ma-mort », vise ainsi un temps « par-delà de mon temps », on peut dire que cette description rejoint la notion de temporalité proposée dans *Totalité et infini*.

Toutefois, il faut remarquer en même temps que, dans *Humanisme de l'autre homme*, la possibilité du temps « au-delà-de-ma-mort » est confiée moins à la fécondité qui dépasse l'horizon des œuvres, comme c'était le cas dans *Totalité et infini*, qu'à l'Œuvre même considérée comme action éthique de chaque présent. Bien que l'Œuvre vise un temps au-delà de mon temps, elle « n'est possible, dit Lévinas, que dans la patience » (HAH 42). Elle est, de plus, « action pour un monde qui vient » (HAH 43)²⁰. C'est pourquoi Lévinas fait l'éloge de la « noblesse » de Léon Blum qui disait : « Nous travaillons dans le présent, non pour le présent » (HAH 43; souligné par Lévinas). Ce n'est donc pas au-delà de l'œuvre mais précisément au sein de l'Œuvre comme action patiente et présente que se perce « un temps par-delà de mon temps ». L'Œuvre, comme le « fils » dans *Totalité et infini*²¹, en déliant la continuité du temps successif et linéaire, fait entrevoir ainsi le temps de l'autre à travers l'action de chaque instant en manière d'« une jeunesse radicale de l'élan généreux » (HAH 43)²².

Or cette conception du temps, entendu comme ouverture ou « élan » vers l'avenir absolu dans chaque présent, pourrait se qualifier de « messianique ». Chez Lévinas, cette notion ne se limite ni à une conscience religieuse qui consisterait à attendre à la fin de l'histoire la venue d'un envoyé divin, ni à une conscience historique exclusivement attribuée au peuple Juif, malgré sa référence explicite à la tradition rabbinique de l'exégèse talmudique²³. La réflexion plus profonde sur la notion du temps messianique peut faire ressortir la structure comme « une expérience du temps qui supporte ici et maintenant son interruption [du futur] et même l'exige d'un présent toujours à achever »²⁴. Il s'agit de l'entendre comme une expérience du temps qui inscrit à chaque instant une rupture dans la linéarité du temps pour renouveler le temps à travers l'intervention de ce qui débord mon temps. Dans cette perspective, on peut dire que l'Œuvre contient elle aussi cette structure du temps dans la mesure où elle est considérée comme une orientation qui vise « un temps par-delà de mon temps » dans l'action patiente et présente. D'ailleurs, rappelons que, lorsque Lévinas dit que le « Messie, c'est Moi » (DL 120), il entend désigner la modalité générale de la subjectivité de celui qui supporte, comme serviteur souffrant, « la souffrance de tous »²⁵. De ce point de vue aussi, la notion d'Œuvre, dont nous avons montré qu'elle concerne la subjectivité responsable sous forme de service d'un « serviteur », peut se comprendre dans l'horizon de ce que Lévinas pense autour d'une certaine messianicité.

Conclusion

Où se trouve donc le lieu de convergence entre les deux notions d'œuvre ? D'une part, alors que la notion d'œuvre est incessamment critiquée dans *Totalité et infini*, elle montre déjà certains traits caractéristiques qui pénétreront dans les écrits ultérieurs de Lévinas : elle est examinée d'abord comme un mouvement, une exposition du moi vers l'autre de telle manière pourtant que ce moi est dépossédé de sa présence à soi; ensuite, « mon œuvre » échappant ainsi à mon pouvoir, l'historicité constituée par l'œuvre permet d'ouvrir, elle aussi, une sorte de temps « par-delà de mon temps », fût-elle sous la forme de « l'histoire des vainqueurs ». Si *Totalité et infini* rejette la notion d'œuvre, c'est parce que ce livre se limite à la comprendre comme dispositif de l'ordre impersonnel qui enlève à tous les sujets leur singularité. D'autre part, dans *Humanisme de l'autre homme*, tout en y accordant une modification explicite, Lévinas prolonge, ou, pour mieux dire, radicalise ces deux traits. L'Œuvre y reste considérée comme un mouvement du moi vers l'autre, qui a en lui-même une temporalité qui vise plus explicitement un temps « par-delà de mon temps ». Dès lors, soit en situant la notion d'œuvre dans la pensée de la totalité pour la critiquer, soit en lui confiant un sens différent pour en décrire la dimension éthique, toutes les enquêtes de Lévinas sur cette notion se tournent, pourrions-nous dire, autour d'une question principale qui peut se résumer à savoir comment comprendre la subjectivité éthique et la modalité temporelle de la relation avec autrui autrement que la conception forgée dans la tradition philosophique occidentale²⁶¹.

Par contre, la différence entre les deux notions, quant à elle, réside précisément en ce que l'Œuvre avec une majuscule est « pensée radicalement » : elle n'attend plus le temps de son accomplissement dans un ordre impersonnel, mais dépasse tout le cercle de la réciprocité et tout l'ordre du temps linéaire pour en désigner la gratitude radicale. Cette gratitude est tellement radicale que le sujet de l'Œuvre est désormais considéré, comme le montre notre analyse étymologique, comme un serviteur qui assume toute la responsabilité, « la souffrance de tous » (ce qui prépare d'ailleurs l'élaboration de la notion de subjectivité passive que Lévinas précisera ultérieurement). En outre, la notion d'Œuvre approfondit la conception du temps proposée dans *Totalité et infini*. À la place du « fils », c'est l'Œuvre elle-même qui se rapporte au temps « par-delà de mon temps », en montrant plus clairement la structure du temps messianique, que *Totalité et infini* s'est borné à suggérer (cf. TI 261).

Notes

- 1) L'abréviation des textes de Lévinas consultés dans notre étude est suivante; TI : *Totalité et infini*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961; HAH : *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972; DL : *Difficile Liberté*, 2^e éd., Paris, Albin Michel, 1976.
- 2) Cf. e.g. Etienne Feron, « L'événement », in N. Frogneux et F. Mies (dir.), *Emmanuel Lévinas et l'histoire*, Paris, Cerf, 1998, p. 120f; Gérard Bensussan, « Lévinas et la question politique », *Noesis*, no. 3, 2000, p. 102f.

La plus remarquable analyse à ce sujet est celle de Yasuhiko Murakami (*Lévinas phénoménologue*, Grenoble, Jérôme Millon, 2002, troisième partie). Bien que notre étude doive beaucoup à cette étude profonde, nous allons néanmoins proposer des interprétations différentes, s'agissant surtout du statut de la notion de messianisme chez Lévinas.

- 3) Alors que Rodolphe Calin repère dans l'idée de la dépossession du soi un point commun aux deux notions (cf. *Levinas et l'exception du soi*, Paris, PUF, 2005, p. 224, n. 2), cette remarque brève exige d'être suffisamment complétée.
- 4) Notre étude ne prétend pas présenter exhaustivement toutes les thématiques de la notion d'œuvre chez Lévinas. En particulier les deux thématiques importantes parmi elles — l'une sur l'œuvre d'art et l'autre sur l'exégèse ou l'herméneutique, liée à l'œuvre entendue comme écriture — seront le sujet à élaborer dans une autre étude.
- 5) Alors que c'est dans l'article « Le moi et la totalité » [1954] que Lévinas amorce la critique de la notion d'œuvre, nous nous référons exclusivement à *Totalité et infini*, puisque ce livre la reprend de manière plus profonde.
- 6) Derrière cette critique se cache, nous semble-il, une critique implicitement dirigée contre la conception heideggérienne de l'œuvre. Dans « L'origine de l'œuvre d'art » de Heidegger (cf. "Der Ursprung des Kunstwerkes" [1935/36], in *Holzwege*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1950), l'œuvre est censée être capable d'ouvrir l'horizon de l'être et, ce faisant, de mettre en lumière « la vérité de l'être ». Lévinas interprétait déjà cette notion heideggérienne d'œuvre comme ce qui constitue « un ordre anonyme » dans lequel s'absorbe l'étant (cf. E. Lévinas, « Maurice Blanchot et le regard du poète » [1956], *Sur Maurice Blanchot*, Montpellier, Fata Morgana, 1975, p. 15). *Totalité et infini* soutient également que l'horizon de l'être chez Heidegger, entendu comme horizon de l'impersonnalité, déforme la relation du moi et de l'autre (cf. TI 16f).
- 7) Sur la notion d'histoire dans *Totalité et infini*, cf. Guy Petitdemange, « La notion paradoxale d'histoire », in N. Frogneux et F. Mies (dir.), *op. cit.*; Stéphane Mosès, *Au-delà de la guerre. Trois études sur Levinas*, Paris/Tel-Aviv, L'éclat, 2004, chap. 2.
- 8) Cf. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke*, Bd. 12, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, p. 101. Nous suivons la traduction de K. Papaioannou (cf. Hegel, *La raison dans l'Histoire*, Paris, Plon, coll. 10/18, 1965, p. 207).
- 9) Cf. TI 151, 219 et 274. Chez Lévinas, le mot « tyrannie » ne signifie pas un régime despotique brutal mais une domination, même raisonnable, de l'universel (cf. E. Lévinas, *Liberté et commandement*, Montpellier, Fata Morgana, 1994, p. 80f).
- 10) « La soumission à la tyrannie, la résignation à une loi universelle, fût-elle raisonnable, mais qui arrête l'apologie, compromet la vérité de mon être. / Il nous faut donc indiquer un plan à la fois supposant et transcendant l'épiphanie d'Autrui dans le visage [...]. Ce plan est celui de l'amour et de la fécondité [...] » (TI 231).
- 11) Cf. Marc Crépon, « Vaincre la mort », *Études phénoménologiques*, No. 43-44, 2006, p. 53ff.
- 12) *Le temps et l'autre* parle plus clairement : « Vaincre la mort, c'est entretenir avec l'altérité de l'événement une relation qui doit être encore personnelle » (E. Lévinas, *Le temps et l'autre* [1948], 4^e éd., Paris, PUF, 1991, p. 73).
- 13) Cf. E. Lévinas, « La trace de l'autre », in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 3^e éd., Paris, Vrin, 2001; « La signification et le sens » in HAH. Nous nous référons seulement à ce dernier, vu la

- complémentarité de cette version.
- 14) Cf. Mogens H. Hansen, *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*, Paris, Les Belles Lettres, 1993, p. 140f.
 - 15) On aurait beau interpréter cette liaison à la lumière de la théologie chrétienne (cf. Michael Purcell, *Levinas and theology*, Cambridge University Press, 2006, chap. 6), cette approche ne semble pas aller de soi. On peut mettre en question l'idée de liturgie chez Lévinas dans « une perspective chrétienne » (cf. Jean-François Lavigne, « À propos de la liturgie dans la pensée d'Emmanuel Lévinas », *La Maison-Dieu*, no. 169, 1987). C'est pour cela que nous insistons sur l'étymologie hébraïque.
 - 16) Cf. Ismar Elbogen, *Der Jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Hildesheim, G. Olms, 1967, p. 4.
 - 17) Cf. *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 10, Verlag W. Kohlhammer, 1986, p. 982-1012.
 - 18) D'ailleurs c'est en ce sens que la phrase qui clôt la préface de *Difficile Liberté* peut se comprendre : « le ritualisme qui voue le juif au service sans récompense, à une charge exercée à ses frais, conduite à ses risques et périls. Ce que, au sens originel et irrécusable du terme, signifie le mot grec liturgie » (DL 12).
 - 19) E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, p. 110.
 - 20) Sur ce point, voir Pascal Delhom, « Le temps de la patience », *Cahiers d'études lévinassiennes*, no. 4, 2005, p. 38f.
 - 21) On peut se référer à ce sujet à une remarque importante de Derrida : « "Le fils" semble ici, bien qu'il soit défini comme au-delà de "mon œuvre", avoir plutôt les traits de ce qui, [...] s'appelle, avec une majuscule, l'Œuvre » (Jacques Derrida, « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », in *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 193).
 - 22) Rappelons que la dernière partie de *Totalité et infini* parle aussi de la « jeunesse comme concept philosophique » (TI 246) qui produit « l'infinition du temps » à travers « une rupture de la continuité et continuation à travers la rupture » (TI 260f).
 - 23) Cf. E. Lévinas, « Textes messianiques », in DL.
 - 24) Gérard Bensussan, *Le temps messianique*, Paris, Vrin, 2001, p. 8. Il relève d'ailleurs la notion lévinassienne de temps messianique des passages que nous venons de commenter d'*Humanisme de l'autre homme* (cf. *ibid.*, p. 174f). Sur ce point, voir aussi Pascal Delhom, art. cit. Par contre, Yasuhiko Murakami, en examinant à juste titre la notion de messianisme dans la problématique de l'histoire, soutient toutefois qu'elle est « quelque chose de secondaire » par rapport à l'historicité plus « originaire » (cf. Y. Murakami, *op. cit.*, p. 263, 274 et 320). Cependant, si l'on tient compte de la structure plus générale du temps messianique (Murakami tire cette conclusion de sa lecture portant exclusivement sur « Au-delà de souvenir »), cette notion ne semble pas moins toucher à cette historicité « originaire ».
 - 25) « Le messianisme, ce n'est donc pas la certitude de la venue d'un homme qui arrête l'histoire. C'est mon pouvoir de supporter la souffrance de tous. C'est l'instant où je reconnais ce pouvoir et ma responsabilité universelle » (DL 120 : souligné par nous). Sur ce point, voir Catherine Chalié, *Lévinas. L'utopie de l'humain*, Paris, Albin Michel, 1993, p. 143ff.
 - 26) Notons en passant qu'il y a une autre voie pour penser la question de l'historicité distincte de l'histoire universelle. Il s'agit de ce que Lévinas appelle « Histoire sainte » et de son rapport avec l'histoire occidentale. Selon

lui, l'« humanisme du *serviteur souffrant* — l'Histoire d'Israël — invite à une nouvelle anthropologie, à une nouvelle historiographie et, peut-être, par la fin du "triomphalisme" occidental, à une nouvelle histoire » (DL 224 : souligné par nous). On aurait pu reconstituer, par là, un schème qui lie, chez Lévinas, la figure du « serviteur souffrant », que nous avons rapporté à la notion d'Œuvre, à une certaine conception de « l'Histoire d'Israël ». Toutefois, si l'on songe non seulement à la séparation de ces deux historicités mais aussi à l'ancrage d'un Israël, en l'occurrence l'État d'Israël, dans l'histoire occidentale, le problème sera beaucoup plus complexe. Dans la préface à *L'au-delà du verset*, Lévinas dit que le but de la section intitulée « Sionisme » consiste à montrer « comment l'œuvre historique de l'État, dont il n'est pas possible de se passer dans le monde politisé à l'extrême de notre époque, œuvre de courage et de travail qui se veut laïque, s'imprègne en Israël [...] » (E. Lévinas, *L'au-delà du verset*, Paris, Minuit, 1982, p. 12; souligné par nous). Il dira plus loin que « c'est la Thora, et la signification liturgique qu'elle confère à des actes matériels de la vie en dehors de leur finalité naturelle, qui est de l'éthique d'Israël la sauvegarde la plus sûre, la mémoire la plus fidèle. Et seule l'existence de l'État d'Israël assure de nos jours semblable fonction » (*ibid.*, p. 23). S'il en est ainsi, il nous serait permis de poser une question suivante : s'il est vrai que l'État d'Israël puisse assurer la permanence de la culture biblique, en bref de l'Histoire sainte, cet État, dans la mesure où il est considéré précisément comme « l'œuvre historique », ne contient-il pas la logique de la politique comme œuvre que Lévinas dénonce dans son livre philosophique ? Nous nous limitons à indiquer à ce sujet que, pour le philosophe pour qui la signification spirituelle de la diaspora reste déterminante, l'« étude » de la Thora et sa « signification liturgique » seraient plus d'importance. En effet, en employant le terme « liturgie » au sens religieux, Lévinas dit que c'est surtout l'« étude » parmi les actes liturgiques qui peut assurer la permanence de l'« Histoire sainte » (cf. E. Lévinas, « Modèle de l'occident », in *ibid.*). Sur l'enjeu de l'étude, voir Catherine Chalier, « L'histoire sainte », in N. Frogneux et F. Mies (dir.), *op. cit.*, p. 245-248.

Question de l'« œuvre » chez Emmanuel Lévinas

Yotetsu TONAKI

Cette étude se propose de mettre en avant la convergence et la divergence entre les deux notions d'« œuvre » chez Emmanuel Lévinas. Contrairement à *Totalité et infini*, qui dénonce cette notion en l'associant à l'ordre de la totalité, *Humanisme de l'autre homme* y donne un sens différent pour en désigner la dimension éthique. Toutefois, pourquoi emploie-t-il toujours le même mot pour désigner les situations qui s'opposent radicalement ? Après avoir examiné la manière dont il critique cette notion, nous remarquons que la nouvelle notion d'Œuvre désigne un acte d'un serviteur, pour s'approcher de la notion lévinassienne de subjectivité passive et responsable, et que cette notion contient une structure temporelle qu'on peut qualifier de messianique. Ces analyses permettent de montrer que, à travers cette modification conceptuelle, les enquêtes de Lévinas sur la notion d'œuvre reflètent toujours son interrogation capitale qui consiste à élucider la subjectivité éthique et la temporalité de la relation avec autrui.

待ち伏せる存在

——ジル・ドゥルーズのスピノザ／ライブニッツ解釈における動物の問題——

千葉 雅也

彼の手法は、ある意味で非生産的なままなのである。だがそれでいて、それはこの領域でなされた最も偉大な実験のうちの一つである。だからウルフソンは、「逆説的に」こう口にするに執着するのだ——倒れ込んだまま、止まったままにしていることのほうが時として困難なのだ、起き上がってもっと遠くへ行くことよりも……（CC33:46-47）

はじめに

「この目のない動物は、表皮全体に分布する光覚を使ってその見張りやぐらへの道を見つける」——この動物、「ダニ」は、光に導かれて木の枝へと登り、獲物を待ち伏せる。次いで嗅覚、哺乳類の匂いに刺激されて飛びかかり、そして触覚と温度感覚、温かく体毛が少ない部位を探してそこに食いつき、血をすする——ヤコブ・フォン・ユクスキュル『動物と人間の環境世界への散歩』（1934年、以下『散歩』と略）において、「すべての動物に当てはまる環境世界の輪郭の概略」を示すとされた「ダニ」¹⁾。ジル・ドゥルーズは、1970年代の動物論において、この「ユクスキュルのダニ」というモチーフにくりかえし言及している。

ドゥルーズは『スピノザ——実践の哲学』初版本（1970年、以下『実践の哲学』と略記）以来、スピノザ「エチカ」（Éthique）が求めた「身体がなしうること」の発見を「生態学（éthologie）」の方法になぞらえている。この文脈において「三つの情動によって規定される」という「ユクスキュルのダニ」が登場してくるのである。ドゥルーズは後年、『批評と臨床』（1993年）の最終章「スピノザと『三つのエチカ』」において、「エチカ」とは「光」の哲学であり、「光」によって身体の「構造」を「透明なものにする」と述べるが（CC176:281）、こうしたレトリックから振り返ってみても、文字通り「光覚」に導かれて起動するダニの生態は、ドゥルーズによるスピノザ解釈のシンボルとして、いかにも相応しいものであるように思われる。

けれども本稿において検討されるのは、このモチーフの、いわばネガの問題圏である。光に導かれることなく「闇」の「底」に留まること、あるいは、いちど光に導かれたとしても立ち止まってしまうこと、獲物を待ち伏せるよりも手前の待ち伏せにある、「倒れ込んだまま」のダニ——それこそが、インタビュー映像『ジル・ドゥルーズのABC』（1988年収録、1996年公開、以

下「ABC」と略)冒頭のトピック「A:動物」において語られる、「動物とは待ち伏せる存在 (être aux aguets) である」というテーゼにとって本質的だと思われるからである。本稿はまた、この「待ち伏せる存在」が、「襲——ライブニッツとバロック」(1988年、以下「襲」と略)のキーワードであることに注目する。そこで中心問題とされたのは、光のスピノザに対して、むしろ「闇」に執着した哲学としてのモノドロジーであった。これを考慮することで、ドゥルーズにとって「ユクスキュルのダニ」とは、スピノザ/ライブニッツの光学的対比をいわばポジ/ネガの両面として折り込んだ、蝶番的なモチーフであることが示されるのである。

1 エチカ=エトロロジーの影から「待ち伏せる存在」へ

エチカ=エトロロジーという着想を確かめることから始めよう。『実践の哲学』においてドゥルーズは、「エチカ」とは「道徳 (morale)」からの脱却である、と強調している。ここで言われる道徳とは、「超越的な価値」に従って「なすべきこと」せよという命令のことだが、しかし『エチカ』においては「価値の対立 (善/悪) [Bien-Mal] に、生のありようそれ自体の質的な差異 (よい/わるい) [bon-mauvais] がとって代わる」(SPP35:38)。「善/悪」ではなく「よい/わるい」の区別は、そのつどの、互いに「触発」しあう関係において、自己と他者とがそれぞれの力能をいかに増進し、また減少させるかに応じて、発見していくしかない。

こうした道徳からの脱却は、いわゆる「心身並行論」によって可能となる。ドゥルーズによれば、(デカルト『情念論』に見られるような)心身関係の「伝統的」原理、すなわち「逆転関係の原則 (règle du rapport inverse)」——精神が「能動的」になるとき、身体は「受動的」となって支配され、その逆もまた真——こそが「意識によって情念を制しようとする『道徳』」の根柢をなす (SPP28:29)。これに対し、精神と身体がともに能動化/受動化すると見なす「並行論」は「一方の他方に対するいっさいの優越を禁じる」(Ibid) ために、対等な両者のあいだで、「よい/わるい」の内在的区別を自覚するための、ヒントを与え合うような関係が開かれる。ドゥルーズによれば、「自らの認識の所与の制約を越えた身体の力能をつかむことが私たちにもできるようになる」とすれば、同じひとつの運動によって、私たちは自らの意識の所与の制約を越えた精神の力能をつかむこともできるようになるだろうし、そうして「無意識というものが、身体のもつ未知の部分と同じくらい深い思惟のもつ無意識の部分が、ここに発見されるのである」(SPP29:30)。「エチカ」第三部・定理二の注解は「人間の知恵をはるかに凌駕する多くのことが動物において認められることや、夢遊病者が覚醒時にはとてもしないような多くのことを睡眠中になしていること」といった例を挙げているが、こうした動物的かつ無意識的力能への注目に促されつつ、ドゥルーズは、「どんな場合にもただ触発される力から人間や動物を考察する」として、「『エチカ』とは生態学^{エトロロジー}である」と断じることになる (SPP40:44-45)。

さて『実践の哲学』増補改訂版(1981年)に追加された「スピノザと私たち」というテキストによれば、「スピノザよりずっと後になって」その方法を受け継いだのが、「たとえばJ・フォン・ユクスキュル」だとされる²⁾。

彼はこの生物を三つの情動から規定する。まず光に反応する情動（木の枝の先端までよじのぼる）、第二に嗅覚的な情動（哺乳動物が枝の下を通るときにその上に落下する）、第三に熱に反応する情動（毛がなく、熱の高い部位を探す）。広大な森に起こるさまざまなこと、そのすべてのなかにあつてたつた三つの情動から成り立っている世界。満腹してほどなく死んでゆくダニ、またきわめて長時間空腹でいられるダニ。この動物のもつ触発される力は、こうして最高度の強度閾、最低の強度閾をもつ。（SPP167-168:219-220）

こうして「ユクスキュルのダニ」は、ドゥルーズのスピノザ解釈において、元来『散歩』においてそうだったように、ひじょうにシンプルな導入的事例として登場してくる。しかしながら、以下で参照する『ABC』での発言を考慮するならば、このモチーフの意義をくみ取るには、その二つの側面、ポジとネガとを、いったん分離しなければならない。実のところ、上の引用箇所にもかいま見えているが、エチカ＝エトロジーによって光を当てられた「三つの情動」には、そのネガないし影として、ひとつのサブテーマが伴っているのである——それは「きわめて長時間空腹でいられる」ダニ、むしろ「最低の強度閾」を生きるダニのことである。

おそらくこの記述は、『散歩』序論が後半にさしかかったところ、「しかしダニは、環境世界へのわれわれの洞察をさらに広げてくれるたいへん不思議なもう一つの能力をそなえている」としてユクスキュルが語り出す、「待つ」という——いわば第四の——「能力」に関するエピソードに由来している。「ダニが獲物に偶然出会う確率を高めるには、食物なしで長時間生きられる能力もそなえていなければならない。もちろんダニのこの能力は抜群である」。それというのも「ロストックの動物学研究所では、それまですでに18年間絶食しているダニが生きのまま保存されていた。ダニはわれわれ人間には不可能な18年間という歳月を待つことができる」³¹。この能力が、というよりもユクスキュルの記述自体が「不思議」であるのは、環境世界の内部で獲物を「長時間」待つことを説明するために——その可能性の条件として——環境世界の外部においてさえ「18年間」も待てるという補説を持ち出しているからである。そこに注目したジョルジョ・アガンベンは、『開かれ——人間と動物』（2002年）において、次のように問いかけている——「18年ものあいだつづいたこの宙づり状態に置かれたダニとその世界に、いったい何が起きていたのか」と。「環境との関係の内部にどっぷりつかっていた生物が、その環境が絶対的に欠如した状態で、いかにして生き延びるなどということが可能だったのか。そして、時間もなく世界もなく『待つ』ということは、いったいどういう意味なのか」³²。これほどに明言することはなかったが、ドゥルーズもまた、近い問題関心を抱いていたのではないか。環境世界の外部に晒された待ち伏せ、それがドゥルーズの動物論の核心をなすように思われるからである。

『ABC』に移ろう。そこでドゥルーズは、「あなたにとって動物とは何か？」と訊かれたならば「それは待ち伏せる存在 [être aux aguets] だと答えるだろう」と述べている³³。このインタビューのなかにもやはり「ダニ」への言及があり、それは「枝の上で何年も待つことができる」と述べられるのだが、とすればこの「待ち伏せ」は、あくまで環境世界の内部において獲物を狙うことにすぎないのだろうか。しかしドゥルーズは、動物の定義を「根本的に待ち伏せる存在

(être fondamentalement aux aguets)」とさらに強調した上で、次のように話を進める——「動物たちには平穏が訪れない」、「食べているときでも、周囲から何かやってこないか気をつけていなければならない」。自己を養うよりも、むしろ脅かしかねない他者を待ち伏せること。つまり、自己の環境世界に、その外部が、他者の環境世界が食い込んでくる状況である。「A：動物」は最終的に「動物こそが死を知っている」というテーマへと展開するが、そこで問われているのは、動物世界が、その「限定性」ないし「貧しさ (pauvreté)」ゆえに外部に対して無関心であるため、徹底して無意味に到来する死に晒されているということだと思われる。根本的に待ち伏せる動物とは、自他の世界の間において、理解＝包摂できない他性を、極限的には死をもたらしもする無意味な出来事の到来を——ホフマンスタールの『チャンドス卿の手紙』において、ある日突然、殺鼠剤によって殲滅させられるネズミたちのように——受動する動物である⁶¹。

2 光のスピノザと闇のライプニッツ

以上、エチカ＝エトロジーの「影」の延長上に見出された「待ち伏せる存在」という動物の本質規定は、実のところ、ドゥルーズ晩年のライプニッツ解釈に関わっている。『ABC』収録と同年、1988年に出版された『襞』は、まさにこのモチーフを活用して、モナドにおける「知覚」について論じている。さて『モナドロロジー』§60によれば、「モナドの本性は表現的である」のだが、「この表現は宇宙全体の細部では混雑しているしかなく、判明なのは事物のごく小部分」にすぎない。大部分の混雑した領域、それは「小さな知覚」（微小表象）が騒めく、いわばモナドの無意識、「意識されない表象」（§14）の領域である。デカルト主義とは異なって「ライプニッツが動物たちの魂という問題をあれほど重要視したのは」、ドゥルーズによれば、「待ち伏せる動物の不安を診断するすべを知っていたからであり、動物は、快楽を苦痛に、狩猟を闘争に、休息を運動に変えるかもしれないものの知覚不可能なしるしを把握しようとするのである」（P76:98）。「知覚不可能なしるし」はつねに「底の方に隠れている」が、それは決して無ではない——「魂の底、暗い底 [sombre fond]、[fuscum subnigrum] は、ライプニッツの頭に取り憑いている」（Ibid）。ここで「取り憑いている (hanter)」とまで述べられている「暗い底」への執着、それが『襞』におけるモナドロロジー再評価にとって中心問題となるのは、以前のドゥルーズが、むしろ反対に、スピノザとの対比において、この執着に対し批判を向けていたからである。ライプニッツの「予定調和説」よりも、エチカ＝エトロジーの根幹をなす「心身並行論」を際立てるという議論がそれである。

第一節で触れておいたように、『実践の哲学』は、心身の能動性／受動性の配分は「逆転関係」であるという（デカルト主義的な）「伝統的原理」こそが、「意識によって情念を制しようとするモラル」の根拠であると述べていた。この箇所にはライプニッツへの言及はないが、遡って『スピノザと表現の問題』（1968年）を見ると、「能動と受動とを分けることがライプニッツの場合はまだ伝統的な仮説（精神が能動的であるとき身体は受動的であり、その逆もまた真である）のうちにあつたままである」とされている（SPE308:352）。それというのも、「暗い底」に執着するがゆ

えに、なのである。「モノドロロジー」§49によれば、「被造物は、完全性をもっているかぎり外部に能動的に作用をおよぼすといわれ、不完全であるかぎり他の被造物から受動的に作用をこうむるといわれる。そこで、モノダが判明な表象をもつかぎりそれに能動作用を認め、混雑した表象をもつかぎり受動作用を認めるのである」。そのためライブニッツの明暗法においては、心身関係はもちろん、すべての対他関係のなかに完全性／不完全性、能動性／受動性のヒエラルキーがある。したがってドゥルーズによれば、究極的には「最も完全なものが最も完全性の少ないものとは異なった質的様態の上に [sur] 存する」ことになる (SPE308:352)。明暗法によって通底しあう「細部の連関つまり系列 (series)」の「外」に、世界の「十分な理由」としての神が見出されるのである (§37)。だがドゥルーズによれば、スピノザにおいてはそうではない。「最も完全なものうちに [dans] 最も完全性の少ないものが存する」(SPE308:352) のであり、対他関係のヒエラルキーはいわば均されて、すべての存在者は、それぞれに異なりながらも「一義的」に存在するのである。

以上を背景として、それでもライブニッツを再評価できるとすれば、それは明暗法とヒエラルキーを何らかのしかたで切り離すか、あるいは、明暗法を作動させたまま、ヒエラルキーを内部的に反転させるか、いずれかの読みを採ることになるだろう。それをじかに問い進める前に、冒頭で紹介しておいた「スピノザと『三つのエチカ』」というテキストへと目を転じたい。そこでドゥルーズは、ライブニッツに対するのとは正反対のレトリックで、「光」に導かれる『エチカ』へとオマージュを捧げている。その読解の裏返しからヒントを得ることにしよう。

さてドゥルーズによれば、スピノザがライブニッツから「本質的に区別される」のは、ライブニッツにおいては「暗いもの」がすべての「母胎」であるからであり、「スピノザにおいては反対に、すべては光であり、暗いものも影にすぎない」からである (CC175-176:281)。どういうことだろうか。スピノザの身体論は、まず「触発 (affection)」をもたらし他者との出会いから始まる。この原場面を、ドゥルーズは次のように描く——「私たちは、様々な身体を私たちの上のその影によって認識するのであり、また私たちが自らを、すなわち自己自身と自己身体を認識するのは、私たちの影によってなのである」(CC175:280)。自らに映される「影」すなわち他者の介入は、活力を増進／減少させる「よい／わるい」出会いであり、そこには「喜び／悲しみ」の「情動 (affect)」がある。この情動を手がかりとして、翻って、自己はどのような本質をもつか、その自覚へと導かれる——「光はもはや、影を生み出す身体によって反映されたり吸収されたりすることはなく、光は身体を、その内奥の「構造」(fabrica) を明らかにすることによって、透明なものにする」(CC176:281)。そして、自己と他者をともに活性化するような出会いを試していくことで互いの「共通概念」を獲得し、その十全な認識によって、両者はその能動性を高めあうのである——光の『エチカ』は、いわば「強度」の「共同体」へと向かう⁷⁾。

こうした「光」の身体論に対してライブニッツが区別されるならば、こんどは「暗い底」の身体論とは何か、と問わなければならないだろう。それはおそらく、透明化＝能動化のまるで裏返しのような、不透明化＝受動化の身体論になるだろう。実際、「身体をもつこと」と題された『装』の最終部（第三部）は、まさしくこのテーマを追究していたように思われるのである。

3 「動物的モナドロジー」

『褻』第三部の冒頭、第七章「褻における知覚」は次のように始まっている——「私は身体をもたなければならない。このことは、一つの道徳的な必要であり、一つの「要請」である。そして第一に、私が身体をもたなければならないのは、私の中に暗い部分があるからである」。しかし、それは「身体だけが精神において暗いものの理由になっている」ということではない。つまり、精神のイニシアティヴを前提とした、精神によって統御しきれないものとしての身体ではない。そもそも「精神は暗く、精神の底は闇に包まれている」——これは「無数のモナドが存在する」というモナドロジーの大前提から、じかに帰結している。精神の暗い底としての「この身体は、一つのモナドの上に映った他のモナドの影のようなものである」（以上P113:147）。こうした解釈によってドゥルーズは、いわば、暗い底の他者論と呼ぶべきものを描き始めている。それがはっきりするのは、つづく第八章での、フッサール『デカルト的省察』における「他我（Alter-Ego）」との比較においてである。一方で、フッサールならば「私自身の身体から出発して、統覚による置換によって」、別の私、別のモナドであるものとして、異なる者 [l'étranger] を発見する」（P144:184）とされるが、その場合、他者は「別の私」として構成されることになる。しかしドゥルーズによれば、

ライブニッツにとっては反対に、他の自我はすでに現象学的演繹に先行する段階で発生していたのであり、予定調和によって十分説明がつく。魂と身体の結合とともに、今や私の所属のなかに発生し、所属をひっくり返してしまう [basculer] ような異なる者とは、動物的なものであり、何よりもまず、私の身体の流動的部分と不可分の小さな動物たちなのである。（…）ライブニッツの体系にとって本質的なのは、単に一つの動物心理学ではなく、動物的モナドロジーなのである（P146:187）。

モナドロジーにおいて「私の」身体という「所属」は、つねにすでに他のモナド、「異なる者」たちによって「ひっくり返されて」いる。これを力説するドゥルーズは、いまや、ライブニッツの明暗法における能動／受動の配分に、伝統的な「逆転関係」とは違った意義を与えようとしている。問われているのは、私の精神のイニシアティヴに対し相対的な受動性ではない。自己－モナドの精神は——その暗い底＝身体において——他者－モナドによって取り憑かれた無意識をア・プリオリに持つのであり、そうした超越論的な憑依の受動性がここでの強調点なのである——ライブニッツの哲学には「暗い底が取り憑いている (hanter)」。無数のモナドが互いの「暗い底」において所属を「ひっくり返し」、憑依しあう関係の総体、それが「動物的モナドロジー」である。暗い底からつぎつぎに他者へと、さらにその他者の暗がりへと連鎖すること——貧しい環境世界の、窓なきモナドの明るみが暮れてゆくところで、待ち伏せあうことである。このように、ライブニッツの明暗法が、闇の哲学として誇張的に再評価されるとすれば、自己にとっての

暗い底が他者にとっては明るみであり、そうした他の視点を我有化することで認識を拡張できるという「共可能的（compossible）」世界の予定調和は、いたるところに「共不可能性（incompossibilité）」の断層を孕むことになるだろう。

スピノザにおいてもライブニッツにおいても、他者からの触発＝憑依を受動することが根底にある。光の哲学として誇張された『エチカ』は、そこから、自己の能動化が他者の能動化と連動するような共同体のヴィジョンへと到る。だが、『動物学的モノドロジー』が執着するのは、自己の受動性が他者の受動性とつねにすでに連動しつづけているという状況である。この状況において、無意味な出来事、暗号のような触発から、能動化のチャンスをもどのように得るのか。それが動物学的モノドロジーとエチカ＝エトロロジーのあいまに開かれる問いであり、『襲』においてユクスキュルのダニが登場する箇所は、エチカ＝エトロロジーが再起動する手前において、その問いをいまだ無自覚なままに抱えた人間、待ち伏せる存在を、次のように描き出している。

ほとんどのモノダは、あるときみずからが地獄に落ちると感じるのである。こんなときには、明晰な知覚が次々に消え、それに比べればダニの一生でさえ奇妙に豊かに感じられるほど間に迷い込んでいる。しかしまた自由にかかわって一つの魂が自己を克服し、回復したことに驚いてこういうときもくるものだ。「なんてことだ、何年もの間、一体私は何をしていたのだろう」と。(P123:160)

絶望的な、極度の受動性へと落ち込んだ人間にとって、たった三つの知覚しかもたないダニの一生でさえ「奇妙に豊かに感じられる」。ダニになること（devenir-tique）——それは、たった三つでも自らが「なしうること」を肯定することであり、そこからエチカ＝エトロロジーによる「回復」が始まる。けれどもその手前には、「何年もの間」——たとえば18年間——待ち伏せることがある。「貧しい」世界にとどまって待ち伏せるがゆえに受動しうる出来事に促されて、おそらくは、エチカ＝エトロロジーによる「回復」が始まるのである。

以上に見た『襲』の一節は、おそらくドゥルーズ本人の自伝的エピソードと無縁ではない。『襲』の出版を記念して行われた『マガジン・リテレル』誌のインタビューにおいてドゥルーズは、「私は最初の本を比較的早い時期に書いて、その後八年間は何も書いていない」のだが、その時期は「私の生涯における空白」だったと述べる。けれども、「運動がおこる場所は、たぶんこうした空白のなかにある」。空白、それは「記憶が消えてしまった場所」でもあるが、また逆に、「定数外の流動的な追想が過剰なまでに増殖し、それをどこに置き、どこに位置づけたらいいかわからなくなる状態」でもある——「人間の生涯で面白いのは、つまり健忘症と記憶過剰なのです [les amnésies et les hypermnésies]」（以上、PP188-189:231）。根本的に待ち伏せる存在、その無為は限りなく空白であるとしても、無数の他者の暗号によって穿たれ過ぎているがゆえに、そうなのである。

注

ジル・ドゥルーズとフェリックス・ガタリの著作からの引用については（略号・ページ数：邦訳頁数）という形式で本文中に示した。なお訳文は、邦訳書を尊重しつつ適宜変更を加えている。Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, 1968 : SPE（『スピノザと表現の問題』工藤喜作・小柴康子・小谷晴勇訳、法政大学出版局、1991年）*Spinoza: philosophie pratique*, Minuit, 1970, éd. augmentée 1981 : SPP（『スピノザ——実践の哲学』鈴木雅大訳、平凡社、2000年）*Le pli. Leibniz et le baroque*, Minuit, 1988 : P（『襞——ライブニッツとバロック』宇野邦一訳、河出書房新社、1998年）*Pourparlers*, Minuit, 1990 : PP（『記号と事件』宮林寛訳、河出書房新社、1996年）*Critique et clinique*, Minuit, 1993 : CC（『批評と臨床』守中高明・谷昌親・鈴木雅大訳、河出書房新社、2002年）

またスピノザ『エチカ』についてはケプハルト版全集と畠中尚志訳（岩波文庫）を、ライブニッツ『モナドロジー』については *Principes de la Nature et de la Grâce, Monadologie, et autres textes*, Flammarion, 1996と西谷裕作訳（『ライブニッツ著作集』第九巻所収、工作舎）を参照した。

- 1) ヤコブ・フォン・ユクスキュル／ゲオルク・クリサート『生物から見た世界』日高敏隆・羽田節子訳、岩波文庫、2005年。
- 2) このテキストは1978年に部分的に発表されている（dans *Revue de Synthèse*, janvier, 1978）。
- 3) ユクスキュル、前掲書、23頁。
- 4) ジョルジョ・アガンベン『開かれ——人間と動物』岡田温司・多賀健太郎訳、平凡社、2004年。アガンベンは、自己の環境世界に固有の刺激がないところで生き延びるユクスキュルのダニを、ハイデガーが『形而上学の根本諸概念』において人間の「根本気分」として規定した「深い倦怠」の近傍にあるものと見なし、それによってハイデガーにおける人間／動物の存在論的な差別化を撓乱させる可能性を示している。この問題提起を受けつつ、「待ち伏せる存在」というテーマを軸としたドゥルーズとハイデガーの比較検討については、また別の機会に試みることにしたい。
- 5) *Abécédaire de Gilles Deleuze* (avec Claire Parnet, réalisation par Pierre-André Boutang), Vidéo Editions Montparnasse, 1996.
- 6) ホフマンスタールについては『千のプラトー』第十章に言及があり、これを受けて『ABC』でも話題に上っている。ドゥルーズによれば、作家や哲学者は、死んでいく動物たちの「代わりに（à la place de）」、それに対する「責任」を負って「書く」のだとされる。この身代わりの関係において、作家や哲学者もまた、待ち伏せる「動物になる（devenir-animal）」。ドゥルーズの文学論における「動物への生成変化」については次の拙論を参照されたい：『死を知る動物——ジル・ドゥルーズの生成変化論における全体性の問題』、『UTCP研究論集』第2号、2005年。
- 7) 「だが今や問題は、各個を構成している関係相互が（またどんな構成関係をもつものどうしが）直接ひとつに組み合わせあって、あらたな、もっと「拡がりの大きい」構成関係をかたちづくることができるか（どうか）、各個のもつ力が相互に直接ひとつに組み合わせあって、あらたな、もっと「強度の高い」力、力能をつくりあげることができるかどうか、にある。もはや個的利用や捕捉ではなく、社会形成力、共同体の成立が問題となっているのだ。さまざまな個体がどのように複合して、より高次の一個体を形成し、（さらにこの高次の個体がまた複合をかさねていって）ついには無限にいたるか（SPP169:222）。

Seuls trois affects définissent la vie d'une tique. Gilles Deleuze invoque très souvent ce motif énigmatique qui provient de l'ethologie de Jacob von Uexküll pour interpréter l'éthique de Spinoza : selon Deleuze, la recherche spinoziste de « ce que peut le corps » relève de l'analyse éthologique sur les comportements animaux. Or, comme Giorgio Agamben le suggère, ce motif implique un autre aspect latent de l'animalité : l'attente en suspension des animaux qui se trouvent à l'extérieur de leur propre territoire. Dans cet article, nous commencerons par montrer que cette autre dimension de l'animalité est aussi présente chez Deleuze, dans sa définition de l'animal en tant qu'« être fondamentalement aux aguets ». Puis, nous clarifions l'essence de cette posture ontologique d'« être aux aguets » comme un rapport de passivité profonde, en analysant la discussion de Deleuze sur la « monadologie animale » chez Leibniz.

Masaya CHIBA

—— Le problème de l'animal chez Gilles Deleuze dans sa comparaison entre Spinoza et Leibniz ——

L'Être aux aguets

どうすれば再び思考し始めることができるのか

——ドゥルーズの「思考の實在的経験の条件」について——

山森 裕毅

1. アルトー問題と思考の円環

かつて詩人アントナン・アルトーが、雑誌編集者ジャック・リヴィエールとの往復書簡で提示した「思考の無能力 (impouvoir)」を、問いの形で書き直せば次のようなものになる。

「どうすればただ単に思考することに成功するのか。」

アルトーにとっては「思考する」という行為は、自発的なものではなく、外から強制されることでなされ、その内容は知らぬ間に奪われてしまうものである。彼には「思考する」という行為を自発的に開始する力能がない。これを「思考の無能力」と呼ぶが、そこから「再び思考することはもうないかもしれない」という不安が生まれる。なぜなら、思考するという行為が外から触発されることでしかなしえないなら、それがなしえないこともありうるのだから。この不安を、アルトーは「存在の本質に触れる病気、…生の全体に向けられた病気」¹⁾と表現したのだが、私たちはこれを次のような積極的な問題へと展開しよう。

「思考することを再開するための思考の条件とはどのようなものか。」

以後、この問題をアルトー問題と呼ぶことにする²⁾。

1-1. アルトー問題の何が問題なのか？

ジル・ドゥルーズは『差異と反復』第三章において、私たちと同様の仕方でもアルトー問題を提出している。「アルトーが言うには、問題は…何事かを思考することに成功すること、ただそれだけである」(DR,p.191.)³⁾。本稿の目的は、『差異と反復』第三章において、アルトー問題を受けて、ドゥルーズがどのような思想的展開を見せたのかを考察することにある。

アルトー問題は、私たちにとってどう問題なのだろうか。アルトーとリヴィエールのすれ違いは、「再開問題」と「程度問題」という、「思考の無能力」をめぐる異なった理解に起因している。「無能力」はアルトーにとって、自発的に思考し始めることの不可能性を指すのに対して、リヴィエールにとっては程度の低さ（集中力や方法、修練などの欠如）を指す。彼は思考を、程度の差はあれ全ての人間に共通に備わっている能力であり、自発的な行為と見なすため、彼には再開問題を考える必要がないのである。ところで程度問題は、思考が自発的にかつ確実になされることを前提とした上での問題であり、まさに再開問題は程度問題を問いに付すものである。つまり、

アルトーは程度問題の前提を疑い、思考することそれ自体を問うていると言えるだろう。

重要なのは、以上のことが詩人と編集者の個人的な見解の相違として済ますことができない点にある。例えば、親が無謀なことをした子供に「これからはもっと考えて行動しろ」と諭すとき、親は子供が思考することができないとは思っていないし、子供は親に「どうやって考え始めるの」と尋ねたりはしない。あるいはひとが「馬鹿だな、お前は」と言うとき、彼が言っているのは思考の程度の低さである。私たちが生活のなかで耳にする思考についての言説は、ほとんどが思考することの生得性と程度の高低に関するものではないだろうか。つまり私たちは「もう思考することはないかもしれない」ということを考慮に入れずに生きている。このことから、私たちは思考に関して、リヴィエールに近いイメージを持っていると言えるだろう。だから、私たちはアルトー問題の何が問題なのかをそもそも理解しがたい。なぜアルトー問題が問題にならなかったのか。つまり、「再開不可能性を考慮に入れずに済むこと」は何によって保証されているのか。

1-2. 思考のモデルとしての再認

ドゥルーズが「円環のイメージは、…真に始めることの無力（*impuissance*）を、そしてまた真正に反復することの無力を示しているだろう」（DR,p.170.）と書くように、円環のイメージがあるところには再開の問題は発生しない。何が円環のイメージを形成しているのか。ドゥルーズはそれを再認のモデルに見出す。

再認とは、私が外部のある対象に対して、見たり、触れたり、想像したり、想起したりするとき、それらがひとつの同じ対象であると認識することを言う。「再認は同じものと想定されたある対象について全ての能力が一致するような行使によって定義される」（DR,p.174.）。このように定義される再認は、どのような構造を持っているだろうか。ドゥルーズが考えるに再認は、感覚、想像、想起などの各能力がそれぞれ固有の対象を持ちつつも、それら各能力を対象の同一性の形式に基づいて一致して働かせることによって成り立つ。同一性の形式を作り出すのは、それらの能力を統一する主観であり、主観の同一性が保証される限りで対象の同一性が保証される。そして思考は、ここでは各能力を統一する特別な能力として主観に帰せられる。

この各能力を一致して働かせるための規範を、ドゥルーズは主観とは別に、「共通感覚」（*sens commun*）と呼ぶ。そして共通感覚に従って、各能力がひとつの対象をそれぞれ個別に認識するその配分の規範を「良識」（*bon sens*）と呼ぶ（Cf. DR,pp.173-175.）。良識は、各能力の個別の行使であることから、経験的なものであり、各能力はある対象の同一性が損なわれないように配分される。共通感覚は、それら経験的な行使を統一する主観、そして同一性の形式を成立させることから、超越論的なものである。この超越論的なものは経験の条件となっていて、私たちに再認の経験が可能になっている。

以上が、再認のモデルである。ドゥルーズにとって、再認の円環は、経験的主体と超越論的主観性の間で作られる。つまり、経験的主体にとって外部の対象についての経験がどれほど新しいものであれ、それは超越論的な条件付け、つまり同一性の形式（超越論的主観性）によって構成されたものとしてしか捉えられず、対象についての概念の拡張はありうるとしても、常に再認と

いう形でしか対象を経験しない。

再認を思考のモデルにすることで、私たちは個々の対象を概念によって一般化して捉え、概念の拡張を通して知の増大が可能になる。この観点から見れば、再認は有効な機能を果たしている。リヴィエールがアルトーに対して、詩作において印象の統一性や一貫性の欠如を方法や集中力によって乗り越えるように薦めるとき、リヴィエールはまさに思考を再認のモデルのもとに理解している。しかし再認のモデルは、信念の獲得による習慣の形成や自然科学における法則の発見のために役立つとしても、詩を創ることにどのように関わるのだろうか。アルトーにとっては再認することは思考することではなかった。それはリヴィエールがアルトーの自己反省（再認のひとつ）の明晰さを褒め称えることから理解できる。アルトーにとっては再認がどれほど明晰であろうと思考とは呼ばないのである。とすれば、思考とは同一性の形式に囚われない異質なものを求めることと言えるだろうか。ドゥルーズが言うには、アルトーにとって「思考すること、それは創造することである、それ以外の創造はないが、しかし、それはまず思考の中にく思考すること」を産み出すことである。だからアルトーは思考の中で生殖性を生得性に対立させ、また想起にも対立させる、こうして超越論的经验論の原理を定立するのである」(DR,p.192.)。

なぜ再開の問題が問題にならなかったのか。それは再認をモデルとして思考が理解されているからである。この再認は超越論的主観性と経験的主体のカップリングによって、「私」という閉じた円環を形成する。ここから「私は思考する」が導き出されるだろう。そしてこれに基づく限り、「私」がその構造上再認することしかできないのだから、思考は再認の程度問題しか提示しない。つまりアルトーとドゥルーズによって提示されたような異質なものの、新しいものの創造としての思考は、同一性の形式に基づく「私は思考する」から構造上排除されている。そうであれば、思考することはそもそも可能なのだろうか。いったい何が思考することを可能にしているのか。再認のモデルに留まる限り、私たちには思考することがそもそも可能なのかを実は知らない。だからこそ、「どうすればただ単に思考することに成功するのか」「再び思考することはもう無いのではないか」というアルトー的問いが不安を呼び起こすのである。ここまで来て、アルトー問題が意味を持つようになる。

2. 思考の可能性の条件としての「愚劣」と諸能力

上の問題を受け、これから私たちは考察を二つの問いをめぐって行う。ひとつは「思考することの可能性の条件とはどのようなものか」、もうひとつは「思考の實在的经验はどのように為されるか」である。後者は前者がなければそもそも問えないが、前者もまた後者の問いが答えられなければ存在価値を持たない。なぜなら、思考が可能性に留まる限り、思考しないこともありうるからである。

私たちはこの二つの問いに、ドゥルーズが『差異と反復』第三章において提示する思考のシステムの全体像を描出するなかで、答えていきたい。なぜドゥルーズか。それは『差異と反復』第三章が、まさにいま私たちが主題にしているアルトー問題を引き受けて書かれたものだからであ

る。というのは、彼はそれ以前の著作『ニーチェと哲学』や『ブルーストとシーニュ』において、既に思考のイメージについて扱っているが、それらは既存のイメージに対する新しいイメージが主題であって、思考それ自体の発生や「思考の生殖性」といったアルトー固有の主題を扱っていない。また、『ニーチェと哲学』では肯定的な意味を持っていなかった「愚劣」(bêtise)という概念(Cf.NP,p120.)を『差異と反復』では、「思考の最高の力能の源泉を構成している」(DR,p.353.)として肯定的に捉えなおしている。この捉えなおしは、『差異と反復』第三章に固有の問題、つまり思考の再開の問題があったからこそ行われたのであり、それはまさにアルトー問題によるものだと私たちは考える。しかし、愚劣が「思考の最高の力能の源泉を構成している」とはどういうことだろうか。

2-1. 再認のモデルの解体作業

再認の円環から抜け出すのでなければ、思考することはできないはずである。そこでドゥルーズは、再認のモデルを批判するために否定的なものを、つまり「愚劣」を持ち出してきてくる。再認の否定に当たるのは本来「誤謬」であるが、しかし誤謬は再認の円環を解体せず、逆に共通感覚の存在を強調してしまう。というのも、ドゥルーズによれば、ひとが誤謬を犯すのは、別々の対象に向けられている二つの能力を同一の対象に向けられたものとして統一してしまうからである。ここには共通感覚と良識との間の機能不全が見られるだけである。再認を否定するのではなく、再認のモデルごと否定し、そのことが思考の再開を可能にすることを示すこと、それが愚劣には求められる。では、愚劣とはどのようなものか。

2-2. 「愚劣」と「私」

愚劣とは人並みの知性もない(獣並みの知性である)ことを意味する言葉だが、ドゥルーズはそれについて以下のように展開している。「愚劣は動物性ではない。動物は、動物が〈愚劣〉になることを妨げる特有の形式に保護されている」(DR,p.196.)。「愚劣は、…個体化が背景に形式を与えることができないままに、背景を浮上させるというような関係である」(DR,p.197.)。「この未規定なもの、この無底、それは同様に思考に固有の動物性、思考の生殖性でもある。それはしかじかの動物的な形式ではなく、愚劣である」(DR,p.353.)。

以上の引用から私たちは、思考することが個体化とそれを浮かび上がらせる背景との関係のことであり、また愚劣とは、個体と背景が混じり合っている個体化以前の状態である、と言えるだろう。そしてドゥルーズは、個体が未だ規定されていない愚劣の状態を無底と呼んでいる。無底とは、特定の個体が維持されるのではなく、与えられた形式に見合った形で浮上する個体が、形式を与えられることを待っている状態と考えることができる。そして無底は、与えられた形式次第で異なった個体を生み出すことができるという意味で、生殖の場であると理解できる。ドゥルーズがアルトーから「私は生得的な生殖者だ…否定的犬小屋といった種類のものを鞭打たねばならない者だ。」⁴¹と引用するように、この生殖という考え方はアルトーに由来する。

ところで再認のモデルに従う限り、このような場を見出すことはできない。というのは、同一

性の形式は個体を概念によって把握してしまうからである。概念は既に特定の種を想定している。個体という特異なものの発生が、概念によって個別的ではあるが一般的なものとして再認識されてしまう。引用で言われているのは、動物は種という同一性の形式によって、個体化以前の無底に落ちることから守られているということである (DR,p.197.)。そしてそのことは「私」という同一性の形式においても当てはまる。

ドゥルーズとともに、思考することを「概念なしに未規定な無底に直面し、個体を創造すること」と考えるとき、私たちは超越論的主観性と経験的主体のカップリングから逃れたことになる。というのは、概念把握は各能力の統合を行う超越論的主観性に依存していた。私とは再認の装置なのである。しかし、超越論的主観性が無用であれば、各能力に対象を配分する経験的主体も必要ない。このことは、「思考するためには私であることはできない」ということを意味すると言えるだろう。アルトーが思考することの苦しみについて「私は、ありのままの自分を、おのれの非存在のなかで、そしておのれの根絶された状態で示したい。」⁵⁾ と言うとき、まさにこの意味で言われている。愚劣とはアルトーの「無能力」の言い換えなのである。

このように、愚劣とは個体と背景による産出の母胎を見出すことであり、言い換えれば、まだ思考は始まってないが、思考による創造の土壌を開くことであるだろう。それは思考することの可能性の条件のひとつと言える。そうであれば、愚劣はもはや単に否定的なものではない。むしろ「私は思考できない」という事態において、否定性に鞭打つことで、「思考するための土壌」を開くパラドクシ的な能力である。そして再認のモデルではそれができない。ここでドゥルーズは、超越論的主観性つまり「私」を動物にとっての種と同じく同一性の形式であるとして批判し、愚劣という観点から思考の非人称性を導き出している。ドゥルーズ研究者であるズーラビクヴィリも言うように、「思考するという行為は必然的に主体性を危機に陥れ」⁶⁾、新たなものの創造へと向かう行為なのである⁷⁾。

2-3. 思考の能力

ドゥルーズは、愚劣によって再認の円環が解体されることで、同一性の形式に従属していた各能力が統合から解放されると考える。そして思考もまた、それ固有の対象を持つひとつの能力となる。それはまさに主観性の分裂であり、「ひび割れた自我」の状態である。ところで、解放されただけでは思考の実在的経験がなされたとはまだ言えない。それがなされるためには各能力をそれら自身に固有の対象に向かって駆り立てなければならない、とドゥルーズは考える。彼はそれを能力の超越的行使と呼ぶ (逆に、経験する主体における各能力の協働は経験的使用と呼ばれる)。

ドゥルーズは思考の最小構造として三つの能力が連絡するシステムを提示する。その三つの能力とは何かをまず見ていこう。

ひとつは感性の能力である。感性の超越的行使とは、経験によっては感覚できないが感覚されることしかできないものを対象とする。この対象とは、感覚されうるものの存在のことであり、感覚されうる存在者や質ではない。この存在は感性にとって出会いの対象であり、シーニュであ

る。私たちが感性を持ちうるのは、感覚されうるものの存在によってであり、この存在が感性とその経験的な感覚を可能にしていると言える。しかしこの存在は、経験的には感覚できないという意味で、思考における愚劣のように、失認症的なものである。また感性は、感覚されるのが過去でも未来でもなく、今であるという点で現在という時間性と関わる。

二つ目は記憶の能力である。記憶の超越的行使とは、経験によっては思い出せないが思い出されることしかできないものを対象とする。この対象とは、過去の存在のことであり、過去に経験したことではなく、過去という時間の存在のことである。この存在は、経験的には想起不可能であるという意味で、健忘症的なものである。この健忘症的なもの、過去の時間の存在が、記憶という能力と経験的な想起を可能にしている。

三つ目は思考の能力である。思考の超越的行使とは経験的には思考できないが思考されることしかできないものを対象とする。それは理解されうるものの存在のことである。この存在は、経験的には思考不可能であるという意味で、愚劣であり、ドゥルーズの別の言い方では無頭なものである。この存在が思考の能力と経験的な創造を可能にしている。そしてこの能力は、現在にも過去にもない新たなものを創造するという点で未来という時間性と関わる。

このように見たとき各能力は、『差異と反復』第二章の時間論の観点から、感性は第一の時間（ヒューム的な習慣化の時間）、記憶は第二の時間（過去という時間の存在を示すベルクソンの時間）、思考は第三の時間（ニーチェ的な永遠回帰の時間）にそれぞれ関わりと考えられる。主観性は時間によってもひび割れているのである（DR,p.121.）。では、アルトーはこの時間論にどのように関わるのか。ドゥルーズが示すように、アルトーは「私たちを空虚な時間へと開かせる」（DR,p.150.）ために、「時間をあらゆる内容から抽象するようにさせる暴力の効果の下で」（DR,p.150.）「常にひび割れた私の中での思考の発生を指摘」（DR,p.150.）したのである。アルトーの時間論における役割とは第一、第二の時間から第三の時間を発生させることにあると言えるだろう。

ところで、能力は可能性の条件によって保証されているだけでは、その能力を発揮しない。超越的行使は、思考と理解されうるものの存在との間で思考するという行為を発生させなければならない（感性や記憶においても同じ）。なぜなら、思考するという行為が可能性に留まる限り、思考しないこともありうるからである。

3. 思考の実在的経験の条件と思考するという行為の発生

では、愚劣からいかにして思考は再開されるのか。思考はただ自身の能力のみで自発的に思考するのではない。ドゥルーズはその説明として、ひとは往々にして自発的には思考せず、強制されることによってしか思考しないという事実問題を挙げている。この事実は権利問題（アルトー問題）に反射し、思考を外からの強制的な触発がなければ起動しないシステムとして描いている。このシステムは、感性と記憶と思考の三つの分裂した能力の連絡によって形成される、とドゥルーズは考える。では、そのシステムはどのように起動するのか。

3-1. 出会いの対象

システムを強制的に起動させるのは、思考を外から触発しにやってくる「出会いの対象」である。これは外から到来する一回性の対象であり、円環の内部で再認識され続ける対象とは区別される。出会いの対象はまず、シーニュあるいは感覚されうるものの存在という仕方で感性に到来する。これが、感性に感覚することしかできないものを感覚するようにと強制することで、感覚するという行為を発生させる。この行為が捉えるものは質や量ではなく、質や量へと現働化する以前の強度の差異であるから、強度を感覚するという行為は感性の超越的行使であると言える。そして、感覚するという行為の発生が、それが捉える強度から、経験的に感覚される質や量を産出する。

感性の超越的行使は出会いの対象を記憶へと暴力的に連絡する。記憶において出会いの対象は、思い出されうるものの存在という仕方で到来する。この存在が、記憶に思い出すことしかできないものを想起するようにと強制することで、想起するという行為を発生させる。ここでもまた、この行為が捉えるものはかつて現在であった過去ではなく、現在とは時間形式において本質的に異なる過去である。想起という行為の発生が、時間の根拠としての過去から、経験的に想起される過去を産出する。

そして最後に記憶の超越的行使は、思考に思考せよと強制しにやってくる。このとき出会いの対象は思考されうるものの存在という仕方で到来する。思考されうるものの存在が、思考に思考することしかできないものを思考せよと強制し、思考するという行為を発生させる。この行為が捉えるものは、思考されるべきものであり、「問い」である。思考するという行為の発生が、それが捉える「問い」から、経験的な思考対象つまり真理を産出する。「真理は、…生産の問題であって、適合の問題ではない。生殖性の問題であって、生得性や想起の問題ではない。」(DR,p.200.)

各能力の連絡が暴力的だというのは、各能力が共通感覚から解放されて、それぞれ本性の異なる能力として固有の働きを示し、同一の対象に向けて協働することが無いからである。出会いの対象は、異質なものと分裂した各能力を強制的に横断する。このような横断が可能なのは、出会いの対象が、各能力に固有の対象へと変身していく、全ての能力を貫通する「理念」だからだと、ドゥルーズは言う (Cf.DR,p.190.)。どういうことだろうか。

3-2. 問いと問題の弁証法

ドゥルーズによれば各能力を貫通する理念は、各能力に対して「問題」という仕方で、それぞれの超越的行使を触発する。では、この理念あるいは問題は思考することにどのように関わるのだろうか。

理念は各能力を貫通し、問題の形で出会う。そして理念あるいは問題が、感性、記憶、思考を捉えるのである。では理念や問題は共通感覚のヴァリエーションなのだろうか。そうではない。しかし、そうでなければどうであるのか。感性において捉えられた出会いの対象は、思考にまで到達し、そこで思考するという行為を発生させる。思考することの固有の対象は「問い」である。つまり思考することは問うことである。では問うとは何か。それは思考のシステムを捉え

ている問題を問うことである。しかし、それはどのように創造と関わるのか。

例えば黒澤明の『七人の侍』は問いと問題の映画である（Cf.DRF,p.296.）。島田勘兵衛（志村喬）が率いる七人の侍はそれぞれが独自の信念から野武士に襲われる農民たちを守ろうとする。彼らがそれぞれの信念に基づいて行動しようとも彼らの行動はそれ自体でひとつの問いである。その問いとは「彼らを駆り立てている問題は何か。その問題はいつ、どこで、誰にとって、どのように問題であるのか」である。そして彼らの行為を通して、あるいは農民たちや野武士たちとの関係を通して、作品を貫くひとつの問題を発見する。つまり「戦乱期を終え、太平の世に向かう時代において侍とは何か」。この問題をめぐってさまざまな解が共存する。例えば、農民に雇われる七人の侍たち自体がひとつの解であるし、農民から侍になる者、野武士たち、落ち武者を狩っていた農民たち、野武士にさらわれた女たちなどがそうである。

問いとは問題を発見し、展開すること、つまり解を出すことである（問題と解の関係は愚劣のところで述べた背景と個体の関係に一致する）。問題にはひとつの真理、ひとつの解が対応するのではなく、「いつ」、「どこで」、「誰が」、「どのように」という、まるで「出来事」を制作するかのような問いによって、さまざまな解が創造される（Cf.DR,pp.242-244.）。これが思考の實在的経験である。そして、創造されたさまざまな解を共存させること、これは記憶に固有の能力である。さらに、さまざまな解がさまざまな実現あるいは現働化の度（強度の質化や量化あるいは時間-空間的分化、例えば侍になった農民や農民に雇われる侍たちなど）を持つこと、これは感性に対応する。このようなシステムの過程は、出会いの対象が感性から思考までその超越的行使に駆り立てたあとに、その超越的行使が問いによって思考から感性まで駆け上り、潜在的な問題をさまざまな解として分岐させ、現働化させる弁証法である。

そして理念あるいは問題は共通感覚ではないのかという問いは、問題が問いによってさまざまな解を分岐・共存させる多様体であり、同一性の形式には基づかないという仕方で答えられる。

結び

思考は、主観性や同一性という枠組みには囚われないひとつのシステムであり、感性の触発から開始（再開）される創造の過程である。それは時間論をも巻き込んでいる。ここまでくれば次のように言ってしまうだろう。つまり、思考するという行為は、世界（潜在的なものも現働的なものも含みこんだ）が自己を展開すること、「出来事」が創造され実現されていくことである、と。そこにおいて私とは、出来事の実現される項のひとつなのではないだろうか。このように考えることはアルトーにとっては異常なことではない。彼が構想した残酷演劇とはまさにこのような事態を指していた。俳優たちは実現される出来事の項であって、その振舞いは不可逆的に決定されているべきだとアルトーは考えたのだ。そして演出家アルトーさえもその出来事の実現に関わるひとつの項であるべきなのだ、と⁸⁾。そうであれば、実現された出来事を生きる彼（そして私たち）が愚劣や無能力であるのは当然のことである。なぜなら思考するのは世界なのだから。残酷演劇とは、私である限りでの思考の無能力を積極的に肯定することで構想された、思考

のプログラムと言える。すると、ドゥルーズが『差異と反復』で書こうとしたのは新しい残酷演劇論と言えるのではないだろうか（Cf.DR,pp.279-285.）。

注

- 1) Antonin Artaud, *ARTAUD, Œuvres*, Gallimard, 2004, p.80. 以下*Œuvres*と略記。
- 2) 「アルトー問題」という言葉を私は江川隆男の『死の哲学』（河出書房新社、2005年）から借りてきている。江川が引き出したアルトー問題とは「死による自己再生」であり、私が引き出した「思考の再開」の問題と重ね合わせれば、アルトー問題とはそもそも「再開の問題」だと言えるだろう。
- 3) 本文中のドゥルーズの著作に関しては以下の略号を用い、紙幅の都合上、本文中に記載する。
DR : *Différence et répétition.*, P.U.F, 1968.
NP : *Nietzsche et la philosophie*, P.U.F, 1962.
DRF : *Deux régimes de fous*, Minuit, 2003.
- 4) A.Artaud, *Œuvres complètes I*, p.9
- 5) A.Artaud, *Œuvres*, p.80.
- 6) François Zourabichvili, « Deleuze.Une philosophie de l' événement », dans *La philosophie de Deleuze*, 2004, P.U.F, p.24.
- 7) しかし、ズーラビクヴィリは、愚劣を『ニーチェと哲学』の文脈で理解しており、主体性の解体と愚劣を結び付けておらず、『差異と反復』で示されたその積極性を取り逃がしている。「愚劣…は、否定的なものの促進を示している」（Zourabichvili, *ibid.* p.51）。
- 8) Cf. A.Artaud, *op.cit.* pp.505-593.

Comment peut-on recommencer à penser ?

— Sur la condition de l'expérience réelle de la pensée chez Gilles Deleuze —

Yuki Yamamori

Qu'est-ce que la condition pour recommencer à penser ? Cet article a pour but d'éclairer la condition de l'expérience réelle de la pensée dans le troisième chapitre de *Différence et répétition* de Gilles Deleuze. C'est en s'appuyant sur l'idée de l'«impouvoir de la pensée» chez Antonin Artaud que Deleuze a critiqué le « je pense » constitué de la subjectivité transcendante, du sens commun et du bon sens, puisqu'il n'est pas à proprement parler la pensée mais qu'elle n'est que la reconnaissance. Il affirme que la pensée ne commence qu'à partir du «je ne peux pas penser» qui n'est rien d'autre que le moment de la bêtise. À travers cette critique, il a construit son propre système philosophique qu'on appelle l'«empirisme transcendantal».

En examinant les thèmes de la bêtise, de la sensibilité, de la mémoire et de la pensée, nous allons tenter de décrire ce système comme processus impersonnel de la création dans lequel le virtuel devient l'actuel.

書 評

久米博・中田光雄・安孫子信編

『ベルクソン読本』

(法政大学出版局、2006年)

ドゥルーズによるベルクソン解釈が起爆剤の一つとなって、90年代以降、国の内外を問わずベルクソン研究がベルクソン・ルネサンスとでも言うべき活況を呈していることは、評者のような門外漢にとっても印象的である。2002年から刊行され始めた『ベルクソン年鑑』の出現はその象徴であるし、本邦においても、ここ15年程の間にそれぞれに特色ある研究書・入門書が矢継ぎ早に刊行されつつあることはそれだけでも圧倒的な印象を残している。昨年、東京と京都において開催された計四回にわたる国際シンポジウムにおける極めて密度の高い議論の数々も記憶に新しい。このようなベルクソン・ルネサンスの只中における、研究の活性化を担ってきた20人を超える研究者による本論集の刊行は、誠に時宜に合った出来事である。

本書は、第Ⅰ部「ベルクソンと現代」、第Ⅱ部「ベルクソン哲学の諸問題」、第Ⅲ部「ベルクソンと哲学史」、第Ⅳ部「ベルクソンと現代思想」という四つのパートに収められた24本の論考、及び「ベルクソン著作解題・研究紹介」と「世界におけるベルクソン研究の現在」という資料・紹介的論考の提示から構成されている。論考の主題の選択などよく考え抜かれた構成になっており、網羅的とは言えないまでも、ベルクソン哲学・研究の現在を一望のもとに収めることを可能にしているが、それに加えて次のような特質を有している。すなわち、編者による「はじめに」において、本書は「ひとつのガイド・ブックの試み」であると述べられているが、実質的には二つの意味におけるガイドの役割を果たす。まず一方で、ベルクソンと共に思索し、これを研究するために必要な、基本的にして新たな情報を極めて精確な仕方提示するという作業を論考以外の部分に委ね、充実した資料をもって初心者やベルクソン的な世界へとガイドするという地味ではあるがガイド・ブックには必須の実践的な役割を満たしている。ガイド・ブックには、何よりも精確な地図が必要である。他方、本体を占める論考においては、多くの場合、それぞれの論者が独自の視点から論を進め、ベルクソン哲学の問題的な性格を、それも必ずしも最終的な解答を与えるのではなく、問いを開くような仕方提示しており、読者はそれを通して、ベルクソン哲学の世界を経巡るようにして思索することが可能になる。個性豊かな旅人の後に付き従うことによって充実した旅を経験することが出来るように、これらの論考は冒険的な水先案内人の役割を

果たす。さらに、読者はそれらを通読し、交錯しつつも微妙に相対立する論点を自らの手で解きほぐすことを通して、ときに迷いつつも、現在においてベルクソンと共に思索する際に焦点となる問題群を見出すことが可能になるだろう。

限られた紙幅の中では全ての論考を紹介することは不可能なので、私なりに幾つかの問題群を浮かび上がらせるという仕方、それら冒険的な諸論考を経巡ることにしたい。目印となるのは、第Ⅰ部に収められた、編者三人の手になる三本の論考である。序論とすべき三本の論考が、現代においてベルクソンと共に思考することの意義を高い水準において議論し、本書全体の大きな枠組みを形成していると考えられるからである。順序は逆になるが、まず安孫子信による「『ベルクソンと現代』小考」が、現代ないしは現在においてベルクソンと共に思考することのあるべき姿を、ベルクソンの思考そのものに寄り添いながら提示する。可能性と現実性とを巡るベルクソンの議論を通して、歴史的説明や未来予見が錯覚に過ぎないことを示し、「ベルクソン思想の現代性、つまりは先見性を声高に主張するようなことは許されない」(30、以下括弧内は頁数)という、とりわけベルクソン哲学読解においては遵守されるべき方法論を提示する。そして、そのような錯覚の背景にある、私達の知性の根深い傾向である回顧の論理が、ベルクソン哲学を固定化し幻影としてのその単なる可能性の姿を示すに過ぎないのに抗して、それをその「現実性」において扱うための方法論的な指針を、これまたベルクソン哲学そのものの中に探求し、これを〈哲学者の思想の中に身を置くこと〉、具体的には、〈並外れた単純さ〉・〈新しいもの〉に他ならない原初的直観と出会うこと、として示す。こうして、ベルクソン哲学の先見的な現代性なるものを取り出して事足りるとするのではなく、その比類なき新しさがどこに存するのか、を示すことこそがベルクソン研究者の務めである、という挑発的な呼びかけを安孫子が行っているのであり、これは本書の多くを占める第Ⅲ部と第Ⅳ部の論考に対する高いハードルともなっている。他方、中田光雄による雄篇「ベルクソンと現代」は、安孫子の呼びかけとは一見すると相反する仕方、当該の主題に関する議論を直接に展開する。すなわち、ベルクソン哲学を「伝統的哲学への根本的かつ全面的な批判と克服の企てとして」(12)、ハイデガー哲学と共に「ひとつの新しい思惟地平の開闢を告げるもの」(同)として位置づけた上で、「ベルクソン・ルネサンス」を「巨大な文明史の転換を担う現代思想の本質動向の今日的段階に深く根ざすもの」(同)ではないかとして、その現代性を、ハイデガー、デリダ、ラカン、フーコー、バディウといった現代思想の思索者達との関わりにおいて描く。極めて密度の高いこの論考が、ベルクソン哲学の先見的な現代性なるものを現代思想の展開との関わりで取り出す、というような回顧の論理に基づく議論とは全く異なった地平において進められていることは強調しておかねばならない。「『現存』の『实在論』であるベルクソニズムは、『現前』と『非現前』の存在論でもある」(15)とベルクソン哲学を評定した上で、「現前」と『非現前』との関係性という優れて現代的な主題を巡っての現代の思想家達の抗争の只中におけるベルクソン哲学の意義をパノラマ的に浮かび上がらせているからである。まず、ハイデガーの存在の思索において示される「非現前」的な作働性・「閉覆的現前」・「脱去の生起」、以上を積極的に捉え直すデリダの「差延」と「痕跡」の概念、さらには、それらとの関わりにおいてその意義が明らかとなるラカンの「現実界」=「实在」(le réel)

概念、ついで、フーコーの系譜学における「反攻」する「剰余＝過剰としての力」、ハイデガー・フーコー・デリダを引き継ぎつつそれをより動態化させるバディウにおける「生起・到来」概念と「捻転弁証法」が、それぞれ圧縮した仕方で示され、それらの理論的抗争との関係においてベルクソニズムの現代的意義が示される。そこに浮かび上がるベルクソニズムの意義はかなり微妙なものである。一方で、「ベルクソニズムに含まれていた「非現前的現存」からハイデガー流の「脱去的生起」への転換」(17)、ベルクソニズムの「失効」(20, 21)、ベルクソンの實在概念の「決定的」な「脱去」(21)等々が語られるが、他方で、「ベルクソンの「現存」をはかならぬ「非現前的な差延の律動に対応させてみること」(同)の可能性が示唆されるのみならず、「構造主義・ポスト構造主義の新たな展開の方向にこそ [...] ベルクソニズムの今日的蘇生の外標を見ることができる」(24)として、フーコーの系譜学及びバディウの« le générique »概念とベルクソンの« principe générateur »との緊密な関係が示唆され、さらにはベルクソンの「エラン」とバディウの「生起」とが「相互に照応・補完しあっている」(27)と指摘される。私達は、現代フランス哲学の抗争の只中におけるベルクソン哲学のまさしく現代的な意義を、この著者独自の見取り図をもとに自ら探るように促される。これに対し、久米博による「いま、ベルクソンを読む」は、フランス文学研究から出発し、リクール研究者として知られる著者の個人的経験を交えながら、九鬼周造・小林秀雄・平井啓之といった本邦における文学色の強いベルクソン受容のありさまを簡単に辿った後、記憶作用と文学との関係、そして、言語論においてベルクソニズムと鋭く対立していたリクール哲学が、晩年の『記憶・歴史・忘却』においてベルクソンの記憶力と初めて積極的に遭遇した様子が見られる。ここに示唆されているのは、文学といった哲学以外の領域や言語論・物語論ないしは解釈学といったベルクソン哲学とはなかなか親和性を見出すことが出来ない哲学の主題・手法というより開かれた場においてベルクソンを読み直すことへの誘いである。

以上、ベルクソン読解の方法論的指針、現代哲学の抗争におけるベルクソン哲学の意義の集約的提示、他領域・別系統の哲学との対話への誘いが、編者の手によって冒頭に示されているが、これに対して、それぞれの論考はどのように応答し、そこから何が浮かび上がっているだろうか。ここでは差し当たり三つの問題群を取り出してみよう。(なお、編者三人は、それぞれ自らの序論的考察を引き延ばすような仕方で、別個の論考を寄せている。時代の区切りを哲学ではなく科学に見たベルクソンによるデカルト・スピノザ・ライプニッツに対する評価を「弁証」的側面と「直観」的側面の双方から鮮やかに活写する安孫子論文、ベルクソンとハイデガーの抗争関係を、前者における「生への審問」の不在・両者の動態的時間概念における持続と先駆という相違、両者の動的存在論における「實在の充実」と「存在の分裂」という相違、という三点から解明する中田論文、ベルクソンの言語批判の意義を見た上で、哲学言語の創造の鍵を文体に見て取る久米論文、がそれである。)

第一の問題群は、ベルクソンの議論の(科学)認識論としての特質と妥当性である。戸島貴代志による「ベルクソンと十八世紀哲学」は、題目が予想させるのとは異なり、カントの批判哲学に対するベルクソンによる評価の踏み込んだ検討とそこから読み取れる二人の哲学者の認識論上

の重要な差異をとりわけ両者の直観概念に絞っての解明を目指す。両者における知性・理性批判＝限界設定の企ての構造的な類同性と、ベルクソンがカントの批判哲学の中に可能性として見て取った——カント本来の感性的直観とも通常ベルクソンのものとされる受容・合致としての直観とも異なりつつ著者がベルクソンの直観の重要な側面として強調する——「反省作用としての直観」がカントにおいては積極的に取り出されなかったために、カント的なカテゴリーは「出来上がったもの」足らざるを得なかった。ベルクソンにあっては、カテゴリーが「事象（＝素材と一つになった悟性）自体からいわば自然発生的に生じる」（158）のであるからには、形而上学的演繹も超越論的演繹も共に不要になる。だが、このようなカテゴリーの認識論的妥当性は事象それ自体からの自然発生性ということによって十分に保証されるだろうか。当然のように生じるこの問いに対し、戸島論文を引き継ぐようにして精緻な解答を与えるのが杉山直樹による「〔知性の発生〕と科学論」である。杉山は、『創造的進化』を科学認識のある種の基礎づけの試みとする視点から、ベルクソンの議論に対するプロ、ル＝ロワ、ブランシュヴィックらの論争を整理しながら、単なる直観主義、唯名論的な規約主義、カント的な構成主義的な観念論のいずれとも異なるベルクソンの議論の特質を浮かび上がらせ、それを「理念的発生論」と名づけ、1/数理解物理学の可能性を与え、2/質料/形相の二元論、形相化の概念等々を無用にし、3/観念論的主張を支えてきた理念性をそれ自身発生させること、と纏め、その課題の遂行を空間概念のベルクソンの規定とそうした空間の発生過程の提示に見て取る。

第二の問題群は、ベルクソンにおける個性の扱いである。檜垣立哉による「ベルクソンとドゥルーズ」は、ドゥルーズの『差異と反復』第二章から抽出した著者年来の解釈格子を背景にしながら、ベルクソンからドゥルーズへの関係を「内包量＝強度の存在論という構想の徹底化」として捉えつつ、後者による前者の批判の核心を「外延と内包とが交錯する発生の場面そのもの」（250）としての〈個体〉という位相への徹底的な定位に見て取る。個体化ならぬ〈個体〉という措辞をもとに展開される檜垣の議論に関しては、評者としては理解の行き届かない点があり、また、現在『思想』誌上において詳細な議論が展開されつつあるので、評定を下すことは控える。これに対し、山形頼洋による「自由と社会」は、ベルクソンによる自由の問いの扱いの諸位相を主に四つの主要著作を順に素材としながら精緻な仕方できり明かしつつ、ベルクソンにおける個体論の重要な論点を、『試論』以来一貫して、「個性は、持続の純粋性にほかならず」（68-69）、「物質性の排除が個性の原理」（69）であるということに据える。「持続の緊張の度合い、すなわち空間性の排除の度合いが自由の程度を決定し [...], 人格である個性はその自由の現れ」（同）であり、「生命の自己形成の努力が一切の意識の自己の根源にある」（同）。だから、『物質と記憶』の第三章の議論を『創造的進化』のエラン・ヴィタールの議論と重ね合わせるようなドゥルーズの議論は、「生命の自己形成の活動を物質の自己解体の運動と取り違える」（同）ものとして批判に晒されることになる（cf. 65）。事は微妙である。山形が力強くかつ説得的に取り出す個性の次元、檜垣＝ドゥルーズがベルクソンから距離を取りつつ強調する〈個体〉ないしは個体化の次元、さらには、ドゥルーズその人によるベルクソン解釈、これら三者は、ベルクソン解釈としても事柄としても重要な問題を喚起する。これを、自己形成の自己に力点を置くか、形成

の活動を可能にする質的多様性に力点を置くか、という問いと言い換えてもいい。

さて、第三の問題群は、現代哲学とベルクソンとの関係、ないしは現代哲学との関係からした場合のベルクソン哲学の比類なき新しさをどこに見るか、という論点である。この点に関して、既に触れた二本の中田論文が大きなパノラマとハイデガーとの関係を見事に描いているが、他に、箱石匡行、松葉祥一、合田正人、根岸隆平がそれぞれサルトル、メルロ＝ポンティ、レヴィナス、小林秀雄・西田幾多郎によるベルクソン読解・活用の詳細を追跡すると共に、越門勝彦はベルクソンのある種の差異の哲学にデリダ的な脱構築の試みを果敢にも（但し、ややアクロバティックな仕方）で施し、守永直幹は、生成・個別性・類似性・記憶・物語という五つのキーワードを導きの糸としつつ、木下清一郎、スチュワート・カウフマン、そしてクロード・ベルナルといった科学者のテキストを議論の叩き台として、「ベルクソン哲学と現代生命論のありうべき接近・遭遇」（254）を散種するような仕方では検証している。いずれも示唆に富むものだが、ベルクソン哲学の比類なき新しさという観点からした場合に、中田論文と共に最も問題的是であるのは、中敬夫による「ベルクソンとフッサール」である。本論文第一節・第二節は、既に本誌第10号に谷徹による書評が掲載されている単著『自然の現象学』（世界思想社、2004年）第三章の要約的提示と言えるものだが、二十世紀の独仏時間論解釈の歴史の大枠を支配してきた、フッサールとベルクソンとを「〈[瞬間的] 点か [継起的] 持続か〉」（197）という対立のもとに对照する解釈図式を批判的に捉え返し、まず一方で、フッサールの時間論において既にベルクソンの持続が「融合性（Verschmolzenheit）」等の仕方では取り出されているし、ヘルトによる「生ける現在」の謎に関する解明は、自己現在やその流れが時間地平上の出来事ではないことを示しており、また他方で、『試論』や『物質と記憶』のテキストを丁寧に検討する限り、ベルクソンの持続が現在瞬間の「内にこそある」（199）こと、したがって時間地平上の継起ではないことも明らかであり、とするなら、「フッサールの瞬間とベルクソンの持続を対立させる必要はない。瞬間の中の持続という中心現象において、両者は相互解明し合う」（同）。さらに、回帰しない時間の流れにおいて、私達が「同じもの」・「同一的なもの」・「何」等について語るようになるという事態について、ベルクソンもフッサールも、それぞれ再認・一般観念、発生的現象学という問題構制においては類同の議論を展開している。両者に「功利主義的な観点」（201）の有無やカントの問題構成に対する対峙の仕方等において相違が見られるにしても、両者の発生論的探求を発生の根源への問いとして重ね合わせるとき、〈瞬間の中の持続〉の真の内実を求める探求における両者の相互解明的状況が見出される。さて、この論文が重要かつ問題的是であるのは、フッサールとベルクソンという来年同時に生誕100年を迎える二人の哲学者に共通の思索の核心を浮かび上がらせている、ということだけではなく、ベルクソンの純粹持続が現在瞬間において自己顕現する、ということの内実を「瞬間ごとに全体が受け取られる」（199）という点に見て取り、持続は異質的でありながらも非区分であるとしてその単純さと不可分性に力点を置くところにある。この論点は、「全人格から発する自由の決断の瞬間」（65）の事柄としての重要性を強調する山形論文と繋がるものであり、また、持続を「絶えず本性を変えつつ自らを分割するもの」とするドゥルーズの解釈を中が批判する（cf. 199）点において、ドゥルーズによるベルクソン解釈に対する対峙の仕方に

においても共通するだろう。これは、この点に関してはドゥルーズの解釈を基本的に踏襲する檜垣が、持続としての流れを瞬間と対立させた上で、異質な連続性ではなく、「連続的な異質性」(246, 249)という措辞を強調するのと対照的である。さて、中田論文「ベルクソンと現代」は、ドゥルーズによる解釈に一定の位置づけを与えつつ (cf. 14, 24) も、ベルクソニズムの今日的蘇生という主題に関しては、「肯否相混合する現代という複雑な時代の大勢を背負うには至らなかった」(24)という陰影に富んだ評価を下しているし、また、藤田尚志はその簡にして要を得た極めて啓発的な論考「世界におけるベルクソン研究の現在」において、「ここ数十年のベルクソン研究の動向」(313)を「ポスト・ドゥルーズ的方向性の模索」(同)と適切にも名づけている。だが、本書において印象的であるのは、ドゥルーズによるベルクソン解釈とは別の方向への読解の力強さと、檜垣論文を唯一の例外として、ベルクソン・ルネサンスの起爆剤の一つであったはずのドゥルーズによるベルクソン解釈との本格的な対峙とそこから創造的な引き延ばしの作業の不在である。「ポスト・ドゥルーズ的方向性の模索」を内実あるものにするためにも必須のその作業には未だ機が熟していないということであるかも知れず、特に若い世代の研究課題として何時の日か本書の続刊にこそ結実するものであることをドゥルーズ読みの一人としては願う。

以上、三つの問題群に即して本書を概観したが、ここまで触れることの出来なかったいずれの論考も学ぶところが多い。ベルクソンの四つの主著それぞれの意義を主にカントの思索との批判的対峙という視点からの確に概観する清水誠による「ベルクソンの存在論」は、ベルクソン哲学総体への導入として相応しいものであるし、岩田文昭による「ベルクソンにおける人間と宗教」は、ベルクソンの宗教論の大枠を概観した上で、その独自性を、レヴィ＝ストロースによるベルクソン読解を媒介として静的宗教の分析、並びに、リクールによるレヴィ＝ストロース批判を媒介として仮構機能の存在根拠を問うことから浮かび上がる宗教現象に対する開かれた探求態度に見て取り示唆的である。他方、岩田がやや距離をとって論じる「二源泉」における神秘家に関する考察に関しては、中村弓子による「ベルクソンと十六世紀キリスト教神秘主義」が、そこにおいて機能している事実の線に基づく「交会測量法」という哲学的方法の重要性を指摘した上で、ベルクソンが最も重要視した十六世紀スペインの二人の神秘家、すなわち十字架の聖ヨハネと聖テレジアのテキストとそこからベルクソンが抽出した限りでのキリスト神秘主義の形相とを詳細に比較検討することによって、両者の合致と相違とを鮮やかに浮かび上がらせるが、特に、キリスト教の一つの核心であるところのキリストの十字架論がベルクソンには不在であるという後者の論点は貴重である。また、ベルクソンと過去の哲学史の関係に関しては、十六世紀キリスト教神秘主義、十七世紀大陸系哲学、十八世紀のカント及びルソーとの関わりを論じる既に触れた三つの論考の他に、2000年に刊行された『講義録』第四巻におけるプロティノス講義への導入を図る内藤純郎による「ベルクソンとプロティノス」と加國尚志による「ベルクソンと十九世紀哲学」があり、特に後者は、フランス唯心論、ドイツ観念論、スペンサーの進化論、コントとベルナールの実証主義、そしてニーチェとベルクソンとの関係を、ベルクソンによる直接的な言及や後の哲学者達による解釈、さらには著者自身の慧眼をもとに繊細な仕方で詳細に解明し、「ベルク

ソンという哲学者の肖像」(161)に見事な陰影を与えると共に、多くの情報と検討されるべき課題を提示し、貴重である。さらに、久米が示唆するような、哲学とは異なる領域とベルクソン思想との関係については、守永論文の他に、上村博による「ベルクソンと美学問題」があり、ベルクソンによる芸術に関する考察とその知覚論、ついで創造と生命の形に関する議論、に関する良く目配りの効いた検討を通して、広い意味におけるベルクソン美学の諸側面を浮き彫りにした上で、固有の意味における(あり得た)ベルクソン美学の中心課題を「形の生命ないし生命の形」(100)として示唆すると共に、ベルクソニズムの同時代以降の芸術・芸術思潮への影響について簡潔に論じている。

以上に加えて、次の点を是非とも強調しておかねばならない。「ベルクソン著作解題・研究紹介」と「世界におけるベルクソン研究の現在」という資料・紹介的論考の並外れた質の高さである。前者は、ベルクソン哲学研究会の共同作業をもとにして主に杉山直樹・村山達也・柳澤望によって作成され、後者は藤田尚志によるものである。研究紹介は一般にその選択にこそ意義があるが、本研究紹介はよく目配りの効いた的確な選択と啓発的なコメントの存在によって優れたものになっており、他方、藤田論考は研究の現在の動向を見事に提示し極めて有益である。そして何よりも「主要著作解題」は、評者のような素人から見ても出色の出来であり、個々の著作の課題と意義、議論の分節化が精確な要約をもとに提示されていると共に、随所に卓見が示され、初心者にとって有益であるのみならず、ベルクソンの著作を繙く者が途に迷ったときに絶えずそこに立ち返るべき基礎的資料としての役割を果たすものとなろう。本邦におけるベルクソン研究の水準を格段に底上げするものとして、これらの資料・紹介的論考の存在を心から慶びたい。冒頭に述べたように、冒険的な論考の数々と質の高い資料・紹介的論考という両輪から構成されることによって、本書は優れた意味におけるガイド・ブックとなっているのである。

最後に一点だけ付記しておきたい。本書の刊行を見ることなく研究留学先のニースにおいて2005年11月に急逝した石井敏夫の論文「記憶と知覚の二元論」の存在である。本書所収のどの論文とも異なる——ベルクソン以外の固有名詞に言及することもベルクソンのテキストを数多く引用することもない——独自のスタイルで記された本論文は、『物質と記憶』第七版序文における「二元論は直接的意識によって示唆される」という一節に示されている二元論、すなわち記憶と知覚の二元論の内実の解明を課題とし、その核心に位置する、「記憶[が]記憶であり続け、記憶であり続ける記憶との対比によってのみ、知覚[が]知覚であり続けること」(42)を可能にする「記憶の記憶」という直接的意識の意義を取り出した上で、そのように捉え返された限りでの記憶と知覚の二元論の認識論的および存在論的ポテンシャルを提示するものである。自らの豊かな経験に裏打ちされた事柄そのものに関する粘り強い思索の結晶に対して、評定を加えることを評者は懼れる。既に本誌第7号に杉山直樹による書評が掲載されている『ベルクソンの記憶力理論』と昨年刊行された遺稿集『ベルクソン化の極北』(いずれも理想社)と共に、この上ない密度と古びることのない比類なき新しさを有する本論が、安孫子の提示する方法論的指針を模範的に体現している限り、私達が繰り返し繙くべき論考であることだけ述べて、追悼の辞に代えたい。

(鈴木 泉)

Masaki HARADA

La physique au carrefour de l'intuitif et du symbolique

— Une étude épistémologique des concepts quantiques
à la lumière de la phénoménologie herméneutique —

(2006 Vrin)

ポール・リクールの解釈学的現象学を用いて、物理学の哲学、厳密には、量子論の哲学を作り上げることに、これが本書の試みである。一見した所、リクールの哲学と自然科学の間には何の関係もない——著者の原田氏はこのことを認め、本書の前半でこの困難を克服するための哲学的方法を構築する。まず、リクールの著書『記憶、歴史、忘却』の三部構成から、「フッサールの現象学から歴史のエピステモロジーを介して解釈学へ」という枠組みが抽出され、次に、歴史のエピステモロジーがカヴァイエスやグランジェの概念の哲学へと読みかえられ、科学哲学と解釈学との関連が確保される。また、この現象学／エピステモロジー／解釈学という枠に大まかに対応する形で、物理学の記述／説明／理解（解釈）という概念やリクールの『時間と物語』の三重のミメシスが提示され、議論が補強された後、後半では、これらの方法が実際の物理学に応用される。ここでは、数学、物理学、量子論の展開（科学史に留まらず最近の研究動向まで含む）がテクニカルな議論に支えられ、それらの哲学的意義が吟味される。このように、独創的な問題設定や発想転換と、議論の綿密な裏づけという二本の柱の両立が本書の長所と特色である。

ただし、このように紹介すると「歴史のエピステモロジーと概念の哲学の転換は可能なのか」「水と油のような現象学と概念の哲学が上手く媒介されるのか」といった問いを誘発する恐れがあるだろう。これらの問いはもともとであるが、この点に注意が集中すると、本書が一貫してもつ大切な問いを隠蔽する危険がある。したがって、次のように付け加えなければならない。本書は「物理的実在とは何か」「現代科学で直観が機能する余地はあるか」「なぜ数学は物理学で上手く機能するのか」など、伝統的な哲学的諸問題に正面から答える正統な哲学書であると。先述の哲学的方法の枠組みも、その量子論への応用も、以上の諸問題に答えるためであることを見落としてはならない。では、この諸問題に本書がどう答えるのか、各章の議論を見ることにしよう。

第一章では、上記の方針が示された後に、数学的構造主義や意味論的アプローチによるモデル論が批判される。先の三つの要素（現象学、エピステモロジー、解釈学）は歴史のなかで物理学が生成する弁証法的契機を示す（ただし、コントの三段階の説のような直線的発展でなく、解釈学的循環による螺旋的発展）が、構造主義は本質的に共時的で、通時的要素を見落としてしまう。この原田氏の指摘は的確であり、またフランス科学哲学の伝統を引き継ぎ、クーンの歴史主義と構造主義をつなぐ可能性をもった本書の立場を明確に示すものだとはいえる。

次に、前半の第二章と第三章では、現象学（実在を括弧に入れて現象を記述）、概念の哲学（構造の説明と概念の生成）、解釈学（理論の解釈と実在の理解）の三極構造が実際に形成され、「エピステモロジーに媒介された解釈学的現象学」という哲学的方法へ洗練されるが、この章で大切なテーマは、本書の題名にもある直観とシンボルの交差である。現代科学の発展により、カント哲学（図式が概念と感性的直観を媒介）が直面した諸困難をいかに批判・継承的に乗り越えるかという点から、以下に示す4人の哲学者が取り上げられ、原田氏は物理学の哲学を確立するために、彼らの直観とシンボルの議論から取捨選択を行う。第二章では、まずフッサールが扱われ、ここで原田氏は『イデーニ I』の形相的還元で把握される「基体 (substrat)」という概念、すなわち、変換を行った後に残る不変なものや構造を取り出す操作的概念に注目し、後期著作の受動的総合で、この「基体」が生活世界において直観によって与えられるという結びつきを重視する。この原田氏の読みは、現象学の役割を「いかに前科学的世界から科学的概念が構成されるか」の解明におくことに由来する。ここで、エピステモロジーが現象学に根差す (s'enraciner) べきだと考えられるが、それはエピステモロジーによる概念の自律的生成のみでは数学の経験的領域への適用が困難になるためである。一方で、直観が無媒介に志向性を充実する絶対的エゴというフッサールの考えは放棄される。これに対しては、カッシーラーの哲学から、シンボルによる媒介機能が重視される。精神が自由にシンボルを産出し、直観形式に制約を受けないという点で、カント的な図式と異なるこの立場は、構造主義にも近く、現代科学に適合すると評される。しかし、原田氏は関係概念による実体概念の消去というカッシーラーの有名なテーゼには同意しない。これは先に見た「基体」という実体概念の意義が、後に見るようにとりわけ重視されるためである。

次に、観念論的色彩の強いフッサールとカッシーラーの弁証法や歴史観が抱える共通の困難（科学的概念の予見不可能性が説明不可能など）が指摘され、本書の第三章では實在論に立つ概念の哲学が扱われる。まず、カヴァイエスの哲学では、直観が概念の生成に関わりつつ公理化を導き、直観自らも可変的になる点が評価される。しかし、カヴァイエスが直観から主観的要素を徹底的に排除し、直観を対象の側におき、カント哲学を意識の哲学として退ける点を原田氏は受け継がない。それにより、直観とシンボル体系との識別が困難になり、また、実在を「見せる (faire voir)」という直観の機能が見失われるからである。これに対して、次に扱われるグランジェは超越論的哲学を継承する面（双対性をシンボルの思考の可能性の条件と考える）をもち、ここに、カント哲学の批判的継承という点で、現象学や解釈学とエピステモロジーの接点が見出される。グランジェは対象と操作の双対性によって概念の生成的側面を扱い、理論は公理化が進むほど感性的直観から遠ざかることを強調するが、この抽象的構造が物理理論として機能するためには現実世界に関係づけられる必要が出てくる。この具体化のプロセスこそ物理理論の解釈や物理的實在が関わり、エピステモロジーに解釈学が重なる場面でもある。グランジェがここでもシンボルの機能を重視して、實在論を展開するのに対し、原田氏は、「シンボルに媒介された直観」という解釈学的概念をおく。さて、物理学の哲学に対する解釈学の必要性はここに由来する。概念の哲学だけでは、物理理論の説明と理解の分節化が不十分であり、この理解こそが物理的實在

の把握に関わるからである。この点は本論の最終章で展開されるので、後に扱う。

次の第四章と第五章は、必要最低限のテクニカルな説明を伴ったコンパクトで見通しのきいた議論であり、数学や物理学、量子力学の展開をおさえたい人には格好の議論となっている。第四章では、幾何・代数・解析の発展とその相互作用、量子論の前史として解析力学が扱われるが、重要なのはなぜ数学が物理学に利用できるのかという問題が考察される点である。近代の主な科学者や哲学者は、物理現象がユークリッド幾何（直観）の枠内で知覚されることに基づき、幾何学に数学と物理学を結ぶ特権を認めていた。しかし、この直観と幾何と物理の結びつきは現代では自明ではない。非ユークリッド幾何が直観と幾何を分離し、空間的対象は幾何学の代わりに代数や解析を通じて把握されるようになるからである。グランジェはこの過程を幾何学の代数化（脱空間化）と呼び、代数や解析の対象が幾何学的に把握される逆の過程を代数構造の再空間化と呼ぶ。では、ここで、数学の物理学への応用は厳密な形式的公理化によってのみ可能になるのだろうか。実はこの脱空間化と再空間化のプロセス（ベクトル空間、群論、ヒルベルト空間、トポロジーなど）は、物理現象の記述から数学的構造の説明を経て物理理論の解釈へという、原田氏が示す概念の弁証法的生成の裏側であり、公理化はその一面を示すにすぎない。数学の物理学への応用は、厳密な公理化よりも、厳密に基礎づけできない概念の産出によって可能になるのである。

第五章では、量子力学の展開が先の三極構造に大まかに対応した三重のミメシスによって捉えられ、量子力学の哲学が構築される。まず、最初は古典論から新理論の構成に役立つものを見極める段階（ミメシスⅠからⅡへ）であり、両者のアナロジー的対応（対応原理）が探求される。量子状態は因果的・時空的記述を同時に行えないことから、量子状態は現象に物理的対応物をもたないシンボルであり、現象は実験装置を通じて感性的直観の枠内でのみ記述可能になると解釈される。ここでは、量子状態の存在は括弧でくくられ、実験器具を通じた現象記述が主要な方法となる（ボーア、ハイゼンベルクら）。次の段階（ミメシスⅡ）で本質を成すのは公理化の方法である。その特徴は具体的意味や古典力学の直観を公理体系から剥ぎ取ると同時に、そのような体系外の直観的定義なしに、体系内の関係による厳密な規定によって根本概念（系の状態、物理量など）が導入されることである。しかし、ヒルベルトの公理化との違いは、これらの根本概念は公理から出発するとしても、物理理論である限り経験とのつながりが必要になることである（ディラック、フォン・ノイマン）。このように、公理的形式化は解釈に開かれ、次の段階（ミメシスⅢ）への移行を示すが、ここで本質的な手法は思考実験や実験室の実験である。EPRが示すようにそれは実在性概念をめぐる解釈論争となり、公理化で導入された曖昧な抽象概念（重ね合わせ、波束の収縮など）の理解のために、根本概念の幾つか（因果性、局所性、完全性など）の修正や放棄、そして直観の刷新が必要になる。ここで興味深いのがデコヒーレンスの理論と創発性の理論である。前者は環境の作用で量子状態の重ね合わせの消滅を説明するが、それは波束の収縮の必要条件ではあるが十分条件ではないので、この理論では量子論から古典論の世界がどのように出現するかを理解できず、創発の理論が必要になる。質と特異性と実在性を結びつけるルネ・トムの議論とグランジェの解説は難解だが、理論の階層性をつなく創発性は注目

に値する。

最後の第六章では場の量子論の展開（こちらの解説は割愛する）と解釈学による物理的实在の考察が論じられる。解釈学は批判的側面と存在論的側面をもつとされるが、前者は物理的实在の理解が成立する条件を示すと考えられ、ここで重要となるのは主観性に結びついた反省の契機である。原田氏がここで示す主観性とは共同的ノエシスとしての物理学者の間主観性であり、それらが歴史を通して産出したシンボルの媒介によってのみ实在の理解が可能になるとされる。

もう一方の存在論的側面は指示と実在に関わる。リクールは詩的言説の指示対象として *l'être - comme* という概念を示し、直接経験できないものに実在概念を拡大する。ここで量子論から援用されるのは、S行列理論と場の量子論の統合（ワインバーグ）である。一方で場の量子論は観測されない物理的存在を含み、粒子の相互作用を記述するS行列理論なしでは、現象とつながりをもてないが、他方でS行列は場の量子論なしでは具体的な計算が不可能になる。ここで、場の量子論が含む観測できない物理的存在とは、量子場の概念である。素粒子物理では、観測される現象は粒子であって、量子場それ自身は観測できないものの、粒子の出現の可能性の条件として現象を支えるという性格をもつ。量子場の概念は形成過程で、粒子や波動という古典論的な像が剥ぎ取られるものの（真空=粒子の海というディラック説の否定）、新しい存在論的身分が示唆される（真空におけるエネルギーの存在）。ここで大切なのは、量子場に実在性を認めるかどうかという点である。原田氏は、リクールの *l'être - comme* を念頭に置きながら、カントの超越論的観念論と経験的实在論、あるいは物自体と現象の二分法を批判し、超越論的なものの実在性を認める形で、この量子場に先述の「基体」という関係概念と実体概念が融合した概念を適用する。これは野放図に実在性を与えるのとは異なり、それ自身経験できないものが経験に不可分に関わる限りで、その指示対象に実在性を認めるので、それを選別・判定する基準が必要になるが、それこそが「シンボルに媒介された直観」である。これは、直接経験される対象のための感性的直観とは異なり、シンボルを通じて間接的にしか経験されない「基体」のための直観である。そして、实在のこの判定に、先に見た批判的側面が関わり、記述や説明と異なる理解が生じるのである。

さて、本書は忠実な原典解釈よりも量子論の哲学の構築という創造的性質をもつため、議論の成否は現象学、エピステモロジー、解釈学の三つに関する体系の厳密な整合性よりも、物理学の哲学として上手く機能するか、という結果で測られるべきだと思われる。ここで鍵となるのは、リクールの解釈学が物理学の哲学に有効であること、とりわけ物理的实在の指示や量子論の解釈の問題に対する解釈学の有効性を示すことである。本書は特に第五章と第六章で実証的で該博な数学や物理学の知識に基づきながら「シンボルに媒介された直観」という独自で生産的な概念を提出し、このことに大方成功していると思われる。ただし、解釈学の必要性を示すためには、物理的实在の指示や解釈の問題でエピステモロジーに対する優位性を示す必要があるが、本書では両者の違いは示されるものの、両者を接合することに重きが置かれているので、この点で未消化感が残った。また、本書では、カントの感性的直観やカヴァイエスの概念の生成に伴う知的直観、シンボルに媒介された直観、原田氏が最後に提示する直観など、多種多様の直観が登場する。直観は物理的实在に深く関わるだけに、最後に本書の考える直観概念の統一像が欲しい所である。

そうとはいえ、本書は現代科学の様々な場面において、シンボルの実証的研究に基づきながら、直観が大きな役割を果たしていることを説得的に示している。とりわけ今日の科学論でシンボルの重要性は誰もが認める所であるが、直観となると話は別であり、現代科学でなお直観概念は有効かを考える上で、本書は有意義かつ知的興奮をよぶものである。

(三宅 岳史)

東洋大学哲学科編

『哲学の現場、そして教育——世界の哲学者に聞く——』

(知泉書館、2007年)

かつて旧制高校では哲学が教科の花形であったという。しかし、いまや哲学は大学で教える必要性が危ぶまれている状況にある。これに対して哲学の必要性を叫んでも、では授業で何を教えるのか、どう教えるのかということになる。哲学の理念と教育方法は教師によってまちまちであり、共通マニュアルというものはない。先ごろ完結した『東洋大学哲学講座』全4巻は、哲学史の知識のスタンダードと研究モデルを示しており、マニュアルとなりうるものであろう。本書はこのシリーズの別巻として編まれた。村上勝三氏の「まえがき」によれば、この書は今の哲学教育への危機感から「知の共通基盤の確立と批判的精神の高揚」を目指しているとのこと、まことに時宜を得た試みであろう（これは科学研究費によるプロジェクト「大学教育としての哲学教育。その理念と実践」（研究成果報告書2006）の産物の一つである）。編者は「東洋大学哲学科」となっているが、事実上は現象学の著作や翻訳で知られる山口一郎氏の仕事である。その内容は「哲学をどう考えるか、哲学を始めたきっかけはなにか、哲学をどう教えるか」の三点について、独・仏の哲学者7人にインタビューした記録が大半を占める。その他に、韓国・米国の研究者による哲学教育に関するエッセイが2本あり、巻末に詳しい解説「インタビュー概観」が付されている。9人の話者および論者には、主として現象学が専門で何らかの点で日本と接点をもつ、という共通項があるように思われる。それぞれの哲学の理念と教育方法を聞くなかで、多くの読者はみずからの良心を試されることになる。自分の哲学の道はこれでよいのか、自分の教え方は正しいのか、と。本書の内容をまとめることは「解説」に譲り、多くの優れた語りのなかから評者の胸に響いたものだけをメモしておく。（ ）内の数字はページ、文末の〔 〕は評者の感想である。

D.ヘンリッヒ（ミュンヘン大学）—— 勤勉によって人は研究することはできるが、哲学することはできない（8）。私にとって重要なのは、自分自身の生を本当の諸根拠から見極め、明瞭にすることである（12）。哲学とはその人間であるというあり方をガダマーから直接学んだ（19）。ハイデガーが影響を与えたのは直接の弟子たちではなく、自立的に思考する者にだけである（14）。よき哲学者には常に大勢の聴衆がいる（25）。自分自身の読み方をテキストの中へと投金するのでなく、何に由来してカントはそのように考えるかを本当に理解すること（30）。[哲学研究の一つの規範となりうる正統的な見解であり、哲学の理念と教育の面で同感できることが多い。]

B.ヴァルデンフェルス（ポッフム大学）—— 適切な記述より効果的な批判はなく（36）、それ経験の変化への移行を意味している（38）。あらゆる問いを、成果の獲得・解決という問いへと

還元するプラグマティズムは哲学の解消となる (39)。哲学の歴史と、ことがらへの問いとが相互影響するとき、最も実りがある (46)。多くの学生は学ばせられるのであって、望んで学んでいるわけではない (49)。根本的な問いとそれに対する回答から出発すれば、哲学史の学習において生き生きとした議論が生起する (56)。学生に思考のポイントを伝達すること (57)。ハイデガーは哲学することへと誘うような雰囲気醸成していた (58)。[現代社会における哲学のあり方を示している。論題を超えて異他性や還元なども話題になり、迫力のある対話になっている。]

P.ヤーニヒ (マルブルク大学) —— 哲学は反省の学問であり、反省は行為することによってのみ学ばれる (77)。哲学もまた社会的課題をもち (89)、実践的課題と結びつく (91)。テキストを解釈するとはそれを自分の言葉に翻訳することである (92)。アリストテレスやカントを、私たちと同等の権利をもつものとして扱う (101)。教育においては学生の尊厳を認め (78)、学生たちを彼らの問題や関心があるところに「迎えに行く」(76)。[自然科学との関係を踏まえて哲学の理念が語られている。哲学の大衆化という論点が背景にあると思われるが、たとえばカントを学生の目線に合わせて語ることは容易ではなからう。]

J.-L.マリオン (パリ第四大学) —— 哲学は問題そのものをもたらす出来事や経験によって動機づけられる (106)。哲学教育は不可欠だが決定的なものではない (106)。フランスの弱点は専門化が早すぎる (107) であり、哲学以外の幅広い一般的な教養を身につけることが重要である (108)。フランスには哲学の伝統に複数性があり、論争の習慣がある (109)。哲学と議論できない宗教は健全ではない (111)。小論文のシステムには賛成であり (113)、新しい教育改革案のように生徒に合わせて、レベルが下がってしまう (114)。[フランス哲学を学ぶ者にとっては納得の行く内容だろう。哲学者が他の専門家と相互に討論する場をもつこと、偉大なテキストを読む演習、著書を準備する研究講義など、学ぶところは多い。]

N.ドゥプラズ (ルーアン大学) —— リセの最終学年 (哲学級) で、プラトン、デカルト、カント、ニーチェへのよい手ほどきを受けた (132)。それは反省的思考を養う出発点をなしており、関心を目覚めさせる転換点であった (137)。だが、大学教育は専門的にすぎ、細分化されて閉鎖的である (141)。アグレガシオンのような小論文は、与えられた枠組のなかで反省を強いるもので、評価できる (141)。[リセの哲学級はフランス教育の伝統であるが賛否両論がある。マリオンはそれをあまり評価していない。教育改革案には彼女も懐疑的である。]

H.ヴィスマン (パリ社会科学高等研究院) —— 哲学は思考についての反省的な営為である (147)。思想と哲学を混同してはならない (148)。哲学は存在論ではなくロゴス論であるべきであり、存在そのものについて考えるのは無意味である (153)。抜粋集をもとにしたリセの哲学教育は体系的でなく、哲学的でない (149)。概念は教えるが有機的関連づけを教えていない (同)。小論文は形式のみを問い、範疇的・体系的な必然性を問題としていない (同)。フランスにはデカルトというただひとりの哲学者しかいない (160)。ドイツではまず自由があり形式はその後だが、フランスでは形式が先で自由が後 (161)。[思想は特殊的であり、メタ・レベルでの反省である哲学は普遍的だとするが、そのような区別が妥当かどうか。フランスの哲学教育の非体系的に反対しているが、ではギムナジウムで哲学を教えないドイツの教育は成功しているのか。]

F.ジュリアン（パリ第七大学）—— 哲学とは概念や問いを入念に仕上げること（167）であり、言語の事柄（169）である。したがって、媒介を経ない直接的なものの把握（174）や直観は、居心地の悪い概念（175）である。先達たる哲学者を殺すことによって人は哲学者になる。ヘーゲルになるためにはカントを理解しないことが必要（177）。フランスの哲学教育の小論文に賛成（185）であり、試練（186）として評価できる。[西洋を外から見る目をもつ人である。ドイツ的な体系主義や教育改革案への反論、および「直観」に対する異論は興味深い。]

K.K.チョー（バッファロー大学）「パイデア（教育）としての哲学の道—ハイデガーとハイデルベルクの二人の弟子—」—— ガダマーとレーヴィットには、ハイデガーによって与えられたパイデアの印が刻み込まれていた。それは教師がどのように述べたか、つまり彼が断固として問い、説明したことがいかに情熱的で、洞察的であったかという記憶である（206）。かれらにとってフッサールはすでに歴史上の人物であり、ハイデガーただ一人が直接的な生きた現在なのである（219）。[戦後すぐのドイツ哲学の状況が外国人の目で活写されている。ハイデガーをどう受けとめるかが最大の問題であったようである。同じアジア人として読むとき感動的である。]

A.J.スタインボック（サーザンイリノイ大学）「哲学教育の理論と実践について」—— 学生は教師が述べたことによって学ぶのではなく、自らが模範と看做している教師を「通じて」自分自身で学ぶ（253）。教育を「結果」（学習・成績）へと還元することは認めがたい（248）。アセスメント・パラダイムは、ビジネス的な教育モデルには合致するが人文科学には不適切（256）。[アメリカにおける哲学教育の紹介と、教育の質を量的基準で測ることへの批判である。アカウントビリティを哲学教育の指標としないことは同感である。問題は、ではどう評価するかであろう。]

大学で学問をどう教えるかという問題提起はしばしばなされてきた。かつて評者も、文学部の学問理念と教育方法を策定するプロジェクトに参加したことがある（「コア・カリキュラム（文学分野）の研究・開発～21世紀の文学部教育に向けて～2000」）。哲学教育に特化した試みとしては日本哲学会のワークショップに例がある。だが、本書のように外国の哲学者に直接インタビューするという試みはあまり例がなく、貴重であろう。先方もはるばる尋ねて来た情熱に驚いたことであろう。まさに「哲学の現場」から生の声が聞こえてくるもので、高等教育論のフィールド・スタディとしても評価されよう。その上で、いくつかコメントさせていただく。(1) インタビューの受け手が教育方法について見解を異にしていることは自然であろう。だが同じ現象学を専門としながら、哲学について微妙に違う理念をもっているのをどうするか。歴史学や心理学ならこれほどの違いはないだろう。これは哲学という学問には不可避のことかもしれないが、読者は当惑するだろう。一堂に会して共同討論するとどうなるかを知りたいと思う。(2) 続編で、現象学者だけでなく英米系の科学哲学者もインタビューの対象としてはどうか。古代・中世哲学の専門家、イスラム系諸国、インド、中国の哲学者もよいだろう。哲学教育は世界共通の関心事であるはずである。(3) 哲学教育に対する大学側や社会の声も聞きたい。哲学を学ぶことと現代社会に生きることとの接点を取り結ぶ方法論が、今は失われつつある。役に立たない学問の予算を削れという声はいたるところで聞かれる。これは制度の問題でもある。フランスの哲学教育改革

案の委員をしているというアラン・ルノーらの考えを聞きたいところである。(4) p.114の3行目の*discutatio* (討論) は*disputatio*の誤植ではないのか。p.141には*disputatio* (討論) とある。

(山田 弘明)

萱野稔人著

『権力の読みかた ——状況と理論——』

(青土社、2007年)

フーコーは確かに権力を論じたし、フーコー自身が、その思考の価値の基準を、アクチュアルであることに置いてもいた。しかしフーコーは政治哲学者ではなかった。あえていえば歴史家であったし、彼方から遠い目をして、通常の現在の視角に捕らわれた出来合いの通時性を拒絶する考古学者でもあった。もちろん監獄改善運動について、そのときどきの社会運動のあり方について、さまざまな事を述べもしただろう。しかしフーコー自身は、あの五月に駆けつけたとしても、余所にいた者でしかなかった。事実上余所にいたわけではなく、フーコーはいつでも余所にいるのであり、そのことによってのみ彼はアクチュアルなのであった。フーコーは、政治は行わなかったのである。

だから、現在のグローバル化のもとでさらに激化する世界的な意味での格差社会や、そこでの国家権力やテロの問題に、フーコーの視角から何が述べられうるのか、この問いは必要ではあるが、どこか声をくぐもらせたものになる。あるいはこの問いに対して、デリダの思考はダイレクトな「正義」を叩きつけることが可能かもしれないが、フーコーや、あるいはドゥルーズの立場では、そもそもがかなり屈曲したものになってしまう。もともとそれは、一種のパラドックスを含むものでしかありえないとおもえるからである。

筆者の萱野は、むしろこの問いに、真正面から積極的に応じようとする。フーコーの読解格子を利用して萱野が捉えたいことは、国家の抱える暴力性やグローバルな労働力の移動にともなう諸問題、そこで台頭する新たなナショナリズム、自爆テロや原理主義という、二十一世紀におけるわれわれの政治の光景にとって親しいものである。それだけに困難は予想されるが、しかしフーコーを読む者としては、どこかできちんと見据えなければならない課題ではある。一見するとフーコーの生権力論の展開のなかで、国家といった超越的な暴力装置への問いは影を潜めているようにおもえる。それに、生権力的な権力の配置を考えるならば、内在する権力は、よりテクノロジーやそれと結びついた生命やシステムという主題系と強い親和性があるようにも見える。しかし、たとえばアガンベンの魅力的な議論の展開を見ても分かるように、フーコーの生権力論のひとつの軸が、アウシュヴィッツや全体主義、そこでのラシズムの問題系に強く引きつけうるものであることも確かである。そこでは、国家やナショナリズムの問いとの関係性は、まさに踏まえなければならない主題であるだろう。フーコー後期の統治性の議論においても、国家の統治という問題系は、見失われはしなかった。何しろ、事実上国家は消滅していないし、その暴力装置としての働きは消えてもいない。いや、アメリカやイスラムなどを考えるならば、それに

関わる暴力はますます強まっているのではないか。そうであるならば、萱野のようなアプローチが、フーコーの議論へのひとつの応じ方であることは間違いがないだろう。

この点に、若手のなかで比較的ポピュラーな政治的論考の書き手である、この著者の個性も特徴もあるのだろう。ベンヤミンやアガンベンの述べる例外状態を引き受けつつ、移民問題やヨーロッパにおける右翼やナショナリズムの台頭に焦点を当てた議論などが、そこできわめて説得的な記述を提示していることは見逃がせない。

しかし、こうした評価を前提とした上で、個人的にいえば。萱野の姿勢にいくつかの疑義が感じられることも事実である。

きわめて大ざっぱに、私の筆者に対する疑義を述べてしまおう。萱野のように労働や労働運動を深く視野にいれながら、政治にいかほどの効果を及ぼそうとするものは、価値判断がそもそもどこか〈人間的〉なのだ。そこでは〈人間的〉なる情動や、〈人間的〉なるルサンチマンが、やはり全面に出てきてしまわざるをえない。しかし、まさに『言葉と物』のなかで、人間的なものの消滅を述べた後に現れていると想定される事態を、きわめて〈人間的〉な情動をもって語ることは、はじめからどこかパラドックスを抱え込むのではないか。そしてパラドックス性について思考し尽くさないならば、結局、それがもつ政治的な力もまた、限定的なものたらざるをえないのではないか。私が問題にしたいこの点は、萱野がこの書物の最後の部分で、ドゥルーズのフーコーの読解に決定的な批判を提示していることへ、深く繋がっているだろう。ドゥルーズは完全に、ポストヒューマンな、あるいは非人間的な外部しか視野に入れていない思想家である。私はドゥルーズの読みにむしろ深い共感をもつのだが、ここは萱野にとっては、譲れない一線なのだろう。私には、ドゥルーズもフーコーも、もともと人間を救済することなどどうでもいいという視角にしか立っていないようにみえる。その視角こそが、アクチュアルに可能な唯一の倫理的な振る舞いを導くと、彼らは捉えていたようにおもえる。

とはいえ、これではいかにも雑駁な異論しか述べていないので、もう少し論点を絞ってみよう。

第一点目は、やはり萱野の関心の中心である、国家そのものの位相である。萱野の、それなりの魅力に充ちた『カネと暴力の哲学』（河出書房新社）での最大のアジテーションは、国家という暴力装置は、ゆすりやたかりを行うヤクザと同質のものだということにあった。それはその通りである。萱野は、そこでも本書でも、徴税システムのある種の欺瞞をもちだし、そこにドゥルーズ＝ガタリを援用したりもする。国家は強大な税金収奪機構、合法的暴力装置であるには違いない。だがそこで、政治的な倫理や行動の問いを立てたいのであれば、（とりわけフーコー的観点からの）もう一步の踏み込みが必要ではないか。たとえば、ヤクザの何が悪いのかと。そして、その先を問うべきではないか。そういう見立てにも関わらず、ヤクザと国家とは何が根本的に異なるのかと（会社化されたヤクザはそれ自身非人称になってしまうので、国家はただの非人称組織であるというだけでは答えにはならない）。

これは単純な問いではない。ヤクザはもちろん、国家に敵対するものではなく、国家と相互的な依存の関係にある。もちろんヤクザの暴力が肯定されるわけもない。しかしこれだけでは、単

純な、ルサンチマンのはげ口としての情動の喚起（悪いやつは悪いだろ）にしかかかっていない。根底的に、国家に何をぶつけたらいいのかわよく分からない。たとえばドゥルーズ＝ガタリは、『千のプラトー』で、徒党集団という、国家に従属しない組織について、かなり積極的な言及をおこなっている。そこでは冶金的な職人集団や非定住集団が念頭にあるのだろう。また、左翼ゲリラ組織、地下運動体、原理主義宗教集団そのほかも、これらにおいて想像することは容易である。そして、それは多かれ少なかれ、ヤクザ的な集団のイメージにも折り重なる。はみ出し者としての形象であるヤクザについて、もちろんそのロマンティズムを素朴に肯定せずとも（非行者の議論を持ち出さずとも、彼らは十分に、警察国家の同伴者なのだから）、しかしその異質的組織性について、萱野はどう考えているのだろうか。あるいは、徴税についても問いは複雑になってしまう。ベーシック・インカムにせよ、格差のなかでの弱者の救済にせよ、それを具体的に執行しようとするならば、国家的組織による徴税以外の手だての何が可能なのか。

この点について考えるために、捉えるべきテーマは、私にはむしろ、国家というよりも金融資本主義そのものにあるのではないかとおもえる。国家に対して、あくまでも脱コード化していく資本の力が、しかし事実上国家と結びついて作動していることの解析を行うことが不可欠ではないか。生権力論以降のフーコーが国家という装置を軽視したとしても、もちろんそこで、オプティミスティックな国家の廃絶が想定されているわけではない。だが、統治性や生政治学的な議論のなかで、法システムでも、規律システムでもない、流通と環境性との連関における別のかたちでのコントロール性が、リベラリズムの基盤と結びついて論題に上っていることも明らかだ。金融資本主義が、その本性として、国家的な装置とは別のかたちでのロジックを（もちろん国家の暴力にべったり依存してではあれ）發揮していることも確かなのである。これが欺瞞的な言説（やはりそれは国家の暴力の一類型だ）なのか、あるいはそこから国家的な超コード化を破る何かを、それでも見いだしうるのか、あるいはその時代的価値をどう捉えるのか、この問いは必須であるようにもおもえる。

それはドゥルーズの述べる外部への問いにももちろん関わる。萱野は、ドゥルーズが力一般を論じ、それを人間の力に重ね合わせ、外部という捉え方と繋げてしまうことに疑義を呈する。もちろん一般的にこの問いはよく分かるのだが、しかしそこではあくまでもドゥルーズが、力一般を、暴力的に自然の存在へと解消させ、人間的な法のもつ力とは異なった外部をとりだしたかったことが重要なのではないか。それは自然の力なのであり、自然の力であるかぎりの外の力であり、それそのものが自然の内在の力なのである。そしてこの外の力が、あるときは人間を構成する力として、具体的な暴力になる。この視線のズレは、萱野の国家についての批判が、では国家の外には何かあるのか（国家を廃棄してなにが現れるのか）というヴィジョンに具体的には繋がらないように見えることにも結びつく。ドゥルーズは、われわれは自然であるのだから、そもそもはじめから国家の外であると単純素朴におもっている部分がある。生政治学の文脈でリベラリズムを問いながら環境や偶然性としてのリスクを考慮するフーコーは、やはりドゥルーズに重なっている。われわれはまず環境の生態的生物だといっているのだ。この点どうなのだろうか。もちろん、こんなドゥルーズの議論が、あるいはその方向から強調したフーコーの展開が、なお

実在する国家的暴力・国家的差別・ナショナリズムに対する日和見や、そのままに反動なのではないかという議論は、繰り返すが実際にはよく分かる。生態学的自然を強調するのはネオリベの論法ではないか。それもまた非常に理解できる。しかし、私にとって真に倫理的であるとは何かということが、まずは政治的なことを考えるときには不可欠であるように思えるのである。ルサンチマンとしての情動を全く喚起しない政治的な言葉とは、たんにパラドックスなのだろうか。

(檜垣 立哉)

村松正隆著

『〈現われ〉とその秩序——メヌ・ド・ビラン研究——』

(東信堂 2007年)

実に一冊の書物とは、そのページ上に実際に記されたことと同時に、そこにはあえて書かれなかったことによってもまた、そのような書物として成り立っているものだ。——最初に本書を一読した時に評者がまず抱いたある種の言い難い感慨をあえて言葉にすれば、このようにでも言えようか。我ながらどうしようもなく漠然とした感想だとも思うが、個人的に感じたその両義性をこの場で解きほぐすことを通じて、評者の任をいささかなりとも果たせればと願う。

メヌ・ド・ビランという哲学者については、日本語で読めるものに限っても、すでに少なくない数の優れた研究書と研究論文が存在しており、また特にこの十数年、再びその我々の有する財産はいっそう充実したものとなっている。そして村松氏による本書によって、その豊かな蓄積にまた一つ、極めて堅実な成果が、加えられた。

本書の特質は、そこに添えられた仏文タイトル——*Maine de Biran, un philosophe du monde ordinaire*——によってすでに明らかだろう。これは最晩年のビランがその手帳に記した一節、すなわち「だから、私たちの生きる通常の世界に降りていく哲学者が必要なのだ」という簡明な言葉から採られた表題だが、そこに表明されたビランの哲学的要求を正面から引き受けることで本書は開始される。多くの哲学者から軽視され、時に蔑視すらされるこの「通常の=秩序だった (ordinaire) 世界」のうちには、まだ誰も十分に繰り広げたことのない恐るべき深みが折り畳まれており、その「通常の世界」の経験に関しての精密な分析と記述は、そのまま何の留保もなしにすてにして十全な「哲学」をなすものなのだ。

〈秩序〉を主題とする本書は、それ自体、極めて秩序だった構成をそなえている。三部に分かたれるその第一部「ピラニスム以前」では、トラシを始めとする同時代の観念学者との比較などを通じて、ビランがいわゆる彼固有の「ピラニスム」へと歩みを進めていくその姿がまず浮き彫りにされ、第二部「ピラニスムの基本的諸概念とその連関」では「根源的事実」、すなわち意志的努力とそれに対する抵抗=身体といった周知の諸概念から構成される「ピラニスム」の骨格が簡明に整理される。以上に続く第三部は「ピラニスムにおける認識の諸体系」と題されているが、著者はこの「体系」という、実際ビランが多用しつつもそれとしては注目されることの少ない語を重視しつつ、特に『心理学の基礎についての試論』の描く「諸体系」の分節——触発的体系、感覚的体系、知覚的体系、反省的体系——にはほぼ依拠しながら、従来の哲学者にとってはあまりに自明なために十分な考察対象にならなかった「通常の世界」がそのうちにはらんでいる錯綜し

た多重的構造を、そこに実存的に関与しつづける生身の〈私〉のさまざまな能作と共に、詳細な分析の対象としていく。「序文」で著者は力強くこう述べていた——「〈私〉が自らの実存を見出す「通常の世界」を織り成す様々なく現われのありようを、〈私〉の能力とのかかわりの中で、測定し、配分し、概念化しようとした哲学者であるからこそ、ビランのテキストは読まれるに値する」。その「読み」が実際に展開されるのが、この最後の第三部だというわけである。

称賛に値する明晰さと慎重さを備えた本書の論述を通じて我々に与えられる示唆的な論点は数多いが、その中から特に印象的なポイントをいくつか拾っておこう。1) ビランの歩みの背景として、コンディヤックは当然として、トラシやバルテズ、カバニスといった著作家に正当な注意が払われ、直接の参照が行われている（第一部全体、あるいは第三部第二章ならびに第三章、等々）。読者は、簡明な整理の背後で行われたはずの著者による作業の（当然と言えば当然の）誠実に気づかずにはいられないだろう。2) 「ビラニスム」を構成する周知の諸概念を考察した第二部でも、人格の同一性の問題に深く関与するところの継続的で未限定な「内在的努力」、ならびにいわゆる「固有身体」に相関して与えられている「内的空間」という諸概念の意義が強調されている点は、その記述の明快さと共に、身体論を始めとする諸々の問題系への潜在的寄与という観点からも評価されるべきだろう。3) 「触発」と「直観」との区別とその意義は、例えばアズヴィが以前から適切に指摘していたものだが、著者はその区別を改めて明晰に性格づけ、「直観」には固有の質的かつ空間的な性格がそなわっていること、そしてまた自然科学の対象がこの「直観」であるといった諸論点をそれとして指摘していく。そして先に言われた「内在的努力」と、「直観」固有の空間性の中で自ら身体全体をもって動く「共通の努力」とを、もちろん同一ではないにせよ、「類似」の相の下で連続的に捉える読解を示す（第三部第二章、ならびに同第三章第三節）。これもまた、ビラン読解として少なくない示唆を与えるものである。4) 初歩的な点とも言われようが、「外的物体」を、同じく「抵抗」として現われる「固有身体」とは別個の、まさに「外的」なものとして区別して認識するプロセスの解明について、ビラン自身が時期によって見解を変えつつ議論を洗練させていく点の整理も明晰である（第三部第三章第二節）。——ただあえて付言すれば、ここで著者はもっぱら『試論』の論述中での「触圧」の概念に着目し、この「触圧」が、自我と同一化されないというビラン的意味での「直観」に属するという点を特に強調しながら、その点に固有身体と外的物体との間の区別の根拠を見定めている。注意深い著者自身によって当然すでに自覚され注記されていることだが、ただやはり、意志的努力に対して結局はそれに従うことになる「関係的＝相対的」抵抗と、そうではない「絶対的」抵抗という、「抵抗」内部の差異という論点は、著者が註で引く『試論』第一部のみならず、当の「触圧」が議論に加わってくる箇所でも反復される（Azouvi-VII-2, p.282）ものである以上、著者の選択した解釈方向に委ねられている賭金に関して一層の説明を求めたくなる点ではある。というのも、もしポイントがむしろまずもって「抵抗」そのものの内部での区別であるとすれば、そしてもし仮にこの「抵抗」の絶対性と相対性ととの境界が移動可能なゆらぎを持ち得るものだとすれば、ビランの身体論はまた別の含意を持つものとして位置づけられ得ようからである。まずもって「非我」を意味する「抵抗」が、それでもある程度まで馴致可能（「我有化」（「所有」では

ない) 可能、と言い換えてもよい) であるという事実は、身体論一般の問題構制に関する限り、そしてまた「通常の世界」のそのままの記述という課題に照らしても、あるいはさらに言うなら、ラヴェッソンからメルロ＝ポンティへと連なるあの「習慣」論の系譜が担う問題系に関しても、おそらく無意味なことではないからである。著者は楽器の事例を好んで取り上げるが、ではあなたが愛用する例えばそのチェロは、あなたがそれを奏でているその瞬間、〈私〉に対しての単なる「外的対象」であろうか、と問うてみたい気もする。

「問うてみたい気もする」と書いたが、冒頭で述べた評者の両義的な感慨も、それと同じトーンを帯びたものとなる。先述の諸点に限らず、著者は数多くの解釈上のポイントを実に明瞭に見通している。ピランについて、あるいはピランを拠点として展開されたヴァンクール、ベルッシ、アズヴィ、そして特にアンリといった論者による堅実な、しかしある場合には冒険的ともなる既存の重要な諸研究すべてが著者の冷静かつ散文的な論述の暗黙の背景をなしていることは読者には明らかであって、そうした諸解釈に関しては実際、本論への補足的な意味での言及と参照が、そして時に過剰な解釈への批判（例えば第三章第二部での直観的空間性に関する註11や13）が、多くの場合「註」という慎ましい枠組みの中で行われている。そしてあくまで本書本文は、「通常の世界の〈秩序〉」について、ピラン自身が何を語っていたのか」という問いの枠を自らに厳格に課しつつ論述を進める。かくして、ページ上に実際に記された叙述は、極めて明晰な光の下に置かれることになる。

しかし——しかし、と言おう、それだけに、その周囲に暗く沈まされ、あるいは削ぎ落とされた諸論点が、評者にはいっそう気がかりなものとなるのである。例えばピランにおける「信憑(croyance)」概念の問題性は周知のものだが、著者は「解釈の困難なこの「信憑」の概念については詳述することは避ける」(pp.125-126)と述べ、この概念をただ「感覚的体系」における「非我原因」の認知に関わる場面(第三部第二章第四節)でのみ扱うに留める。また、「努力の感情」の「感情的側面の意義、言い換えれば「努力」が自らを「努力」として知るその根源的構造としての情動的受動性という問題についても、著者は当然アンリを引きつつも、この論点をそれ以上展開することはしない。以上の諸論点を仮に展開したならば結局、そこにおいて〈私〉が単なる能動的意志としてはもはや規定され得ない、「精神的生」という別種の〈秩序〉(ordre)に、つまりは後期ピランの「人間論」へと話を進めざるを得なくなるはずだが、しかし本書はその種の(正直、ありふれた)道筋をむしろ意識的にきっぱりと遮断しているように見える。そしてこの「語らない」という所作そのものに著者の態度表明を読みとることは、評者の恣意的な勘繰りではないはずだ。繰り返すなら、「メヌ・ド・ピラン、通常の世界の哲学者」というあの仏語書名には、まさにピラン哲学の評価そのものに関わる著者の実に強い主張が明瞭に記されているのである。

したがって、以上のようないくぶん過剰な疑念を含む評者の感想は、逆に評者自身へと厳しく打ち返されてくることになるだろう。ここでは、特に19世紀フランス哲学の文脈を視野に入れながら、次の二つの問題を、願わくは著者と共有すべき「懸案」として提示することでお許し願いたい。

1) 「行為」概念について。著者は「知覚的体系」を論じる中で、一定の〈秩序〉把握を前提としつつ眼前の「直観」に変化を与える能作に、「行為」という言葉の極めて厳密な定義(p.222: 第三部第三章註20)を見る。しかし「行為」とは同時にまた、私が把握し予期する〈秩序〉の外部、私が理解する意味の外部に〈私〉を曝し、未知の〈秩序〉へと〈私〉を開いていく冒険的所作のことでありはしないか。ピランをすぐさまブロンデルたちへと延長せよ、という意味ではない。しかしベルクソンを想起するまでもなく、〈私〉が諸現象の内部に〈秩序〉を探し求めるその営みの根底に、何らかの先行的な、広義の「実践」的方向づけが存在すると見ることは不当なのかどうか(もちろん著者も「注意」を動機づける「好奇心」について語ってはいる(p.201)が、そこでもそのささやかな語りがすでにして「ピランのテキストを越えていくことになる」と言われ、それ以上の考察はやはり遮断されている)。2) コント哲学との対決について。著者は本書の「序文」と「結語」でコントの名を、19世紀フランス哲学に課された〈秩序〉という一般的主題を引き受けたもう一人の哲学者として、繰り返し口にしている。しかしこの「ピラン/コント」という非常に興味深いペアが形成する問題系について、本書はまだ何も実質的に論じてはいない。実際、巨大なテーマである。本書は、そのテーマを前にして「まずは」(p.4)ピランの側に必要な準備を整える、その意味ではこの上なく周到な一つの子備作業なのだ、と見ることも許されよう。では、この次に何が論じられるのか。フランス哲学に取り組みながら、ここに多大な関心と興味、そして期待を抱かぬ者など、どこにもいないはずである。そして評者自身、強い期待をもって、著者の引き続いての研究を待ち望んでいるその一人であることを喜んで告白しておきたい。——ひとまずはそんな期待を著者に投げ返すことで、優れて繊細なピラン研究としての本書への評を終えることにしよう。

(杉山 直樹)

越門勝彦著

『省みることの哲学 ——ジャン・ナベール研究——』

(東信堂、2007年)

ジャン・ナベールはサルトル、メルロ＝ポンティらに少し先立って著作活動を開始し、行為論、倫理思想、宗教哲学の面で深い思索を残した。「反省（の）哲学」と呼ばれる系譜に属し、リクールにも影響を与えた人である。フランスでもナベールを扱った研究書は少ないが、越門氏のこの著作は、日本ではナベールを論じた一冊の書物としては最初のものであり、その意味で画期的な仕事である。ただし、氏のこの著作はナベール思想のまんべんない紹介と解説を必ずしも意図しておらず、この哲学者からの触発をもとに行為と倫理の諸問題を考察し、生活を導く哲学の可能性を探求するということに労力を振り向けている。「生活を支え時には生活を変成させる力として働く哲学のありようをナベールのテキストから浮かび上がらせることを試みた」（i頁）と述べられている通りである。本格的なモノグラフではない点に不満をもたれる向きもあることだろうが（特に、遺稿集『神への欲望』が取り上げられていない点）、英米の行為論・倫理学の議論を参照したり、自ら具体例を挙げたりしながら、晦渋な文体のこのフランス人の思索を分かりやすく説明し評価しようとする著者の基本戦略には、学ぶべき点がある。

ナベールには遺稿集を除くと『自由の内的経験』（1924年）、『倫理学要綱』（1943年）、『悪についての試論』（1955年）の三つの著作があるが、本書では第一部から第二部の途中まで、すなわち書物全体の半分が『自由の内的経験』の解釈に当てられている。それは、道徳や宗教の問題を扱う以前に行為の哲学において「自由」の様々な意味を整理することの必要性と、ナベールの「自由」の概念がその作業にもたらしうる寄与とを、著者が高く評価していることの表れであろう。著者によれば、ナベールは「変えられるものの範囲を確定してこれを自由と読み替えるだけの自由論とは異なり、自己の自己に対する関係性の概念に依拠しつつ、変えられるものの範囲の内部でいかにして選択がなされるのかという問題にまで切り込む。」（14頁）つまり、「自由意志の感情」に表現されるような行為前の未決定の状態にとどまることなく、ある目標に向かって選択を重ねてゆく人が持つと感ずるような積極的な自由にまで深まってゆきうる、そうした「自由の経験」を描き出す。著者はこれを「アイデンティティの生成変化」にかかわる経験と捉えるのであり（7頁）、アイデンティティの生成変化はまた「価値あり」と思うものの追求と不可分である（19頁）。「自由」論をこのように自己に対する配慮の問題として捉え、価値に関する議論と結びつけることに成功したとき、それに続くであろう倫理学もまた（単に規範を提示するだけでなく）生の構造についての哲学的洞察を提示しうるものとなるであろう。その意味で、ナベールの最初の著作に重点を置く著者の姿勢に私は一定の好感を持っている。

『自由の内的経験』が行為の理論として持ちうる意義を明らかにしようという著者の苦勞が実を結び、読者に考察の好材料を提供していると思われる箇所は、ギルバート・ライルとの対決を試みた箇所である。ライルは『心の概念』で「意志作用」という概念を哲学者たちの神話の一つとして批判しているが、その際にライルが訴えている「無限後退」の議論に抵抗しよう力をナベールの「自由」論は持っているというのである。もしも意志作用という心的な行為ないし原因があるのだとすれば、ある選択が意志によるものであるとした場合、その選択するという働き自体がそれに先立つ選択の結果生じたものであるということになり、この遡及は無限に続くことになるだろう、とライルは論ずる(42頁)。しかし、選択や行為における〈始まり〉が何であるのかという問いは必ずしも無限後退に陥るわけではなく、ナベールの「反省」が捉えようとする「意識の原因性」がその〈始まり〉たりうると著者は言う。そして、その「意識の原因性」は、普通の言い方をするならば「重要な選択を行うときに自我を動かしている根本的な願望」、「本当にしたいこと」である、と(45頁)。「〈始まり〉の問題」を(ライルが批判するような)擬似機械論的な因果関係の問題としてよりも、「それは本当に自分のやりたいことなのか」という、自己や価値への問いと関連した問題として読むことを提唱している点は、大事な示唆を含んでいると言えるだろう。

他方、英米の議論と比較したり、日常的に理解しやすい図式を与えようという著者の姿勢がしばしば性急の様相を呈し、テキストとの格闘を中途半端なままにしがちなのは残念である。たとえば、細かいことのようにだが、ナベールは「意識の原因性」を、選択の前提となる諸動機の生成そのものの中にさえ見て取られるべきものと考えているのだから(EL.93、71頁)¹⁾、これを「決断あるいは行動の原因」と定義するかのような叙述は危険ではないか(34頁)。また、それと関連するが、「意識の原因性」が「本当に自分のやりたいこと」と言い換えられるのならば、自己にとって障害となるような性格の欠点や深刻な腐敗を自己自身の責任に属するものとして受け止める視点が消え去り、「自由」への道を随分と荷の軽い道程と見ることになりはしないだろうか。

第二部「反省による自己の創造」では、ナベールの重視する「反省」という作業が、意識の原因性をその結果の側から捉える間接的な認識の作業であり、かつまたその認識が「自己のありようを変化させる」(77頁)ものであるということが確認される。その変化においてわれわれは自己の「自由」を信ずる可能性を手にするのだが、この「自由」は行為を単位とし行為に帰属させられるような自由ではなく、行為主体である人格に帰属させられるような自由であるということこそ著者は強調する。ある行為が自由な行為であったと言われる場合には、「別様にもできた」という他行為可能性によってその自由の意味が説明されるが、「人格の自由」においては「当該人格のなす諸行為の統一性に重点が置かれる。」(82頁、119頁も参照。)これは、分かりやすい整理の仕方である。

ところで、自己についての反省は、人格における諸行為の統一性を導きうるという積極的な効果をもつだけでなく、自分の行いや作品がもたらす不満足を生む。また、そうした不満足こそは反省をいっそう促すものでもある。さらに、「過ちfaute」「失敗échec」「孤独」のような苦痛に満

ちた経験をきっかけとして反省は深まるものである。『倫理学要綱』では、「自由」はこうした否定的経験における活路の問題として捉え直されることになるだろう。ナベールのこの第二の著作に対象を移した著者は、反省が明るみに出す「自己自身との不等性」を軸にした上で、これらの経験に対するナベールの分析を解説し、反省主体が「道徳的人格の陶冶」へと向かうプロセスと諸条件を描こうと試みる。「徳」をめぐるアリストテレスとナベールの対比など、分かりやすくするための工夫が功を奏しているが、反面、なぜ「自己自身との不等性」の経験が「道徳的人格の陶冶」へと人をして向かわせることになるのか、その道理を明らかにしていないといううらみが残る(112頁)。

第三部「感情と倫理」では、『倫理学要綱』と『悪についての試論』をもとに、倫理と悪をめぐるナベールの思索が解説される。ナベールは、何らかの規範からの逸脱として悪を説明するのではなく、むしろ「正当化できないもの」あるいは「罪」のようなものの存在を端的に告げるような感情を分析するところから悪の意味に迫ろうとするのだが、著者はこのアプローチをまずカントの形式主義との対比において、次いで感情の認識論的価値の見地から、最後に他者との交流の重視という見地から、特徴づけている。ネーゲルを援用しながら、ナベールの倫理学が一般的な義務を論ずるのではなく行為者自身のパースペクティブにおいて、行為者自身が引き受ける(「我有化する」)限りでの道徳的価値を問題としていることを明らかにするなど(151頁)、ここでも工夫をうかがわせる点が見出される。

しかし、第二部、第三部を通じて私が疑問を禁じえない点がある。著者は、「アイデンティティの生成変化が特定の価値に導かれて一定方向へ進展してゆく事態こそが倫理の実相である」という教訓をこの反省哲学者から引き出そうとしているわけだが(7頁)、果たしてそのテーゼにのっとってナベールの倫理思想を最後まで読み抜けるものだろうか、という疑問である。『倫理学要綱』では、ただ単に理想の自己からほど遠いというのではないもっと全面的な自己の危機の中で、絶望におもむかない根拠をコギトの中に見出す努力がまず最初に行われているのであるし、『悪についての試論』に至っては、根底から自己や世界が腐敗しているかもしれないという暗い洞察の中で、自己を脱ぎ捨てること(dépouillement de soi)の必要性がその甚だしい困難にも関わらず確認されていたのではなかったか。越門氏が、否定的経験が促す反省は「その反省の対象を確定した時点ですでに理想の自己像を構想している」と読解したり(112頁)、罪の感情を「〈現実の自己〉と〈あるべき自己〉の不一致」の感情とし、かつまたこの種の感情を、何が悪であるかを(他者との対話も通して)確定してゆく作業の動機となるものと説明する(186頁)のを見ると、不条理や矛盾への眼差しがそこには乏しく、ナベールのテキストと比べて随分と楽天的な「〈私〉探し」の思想が残るだけではないかと危惧せずにいられないのである。

『省みることの哲学』は思索の材料を提供する議論の少なくない著作であるが、扱われている対象とテーマはこれで終わってよいはずのものではない。著者の越門氏が、宗教論まで射程に入れた上でナベールという一個の「他者」に肉薄する努力を継続されるよう、切に願うものである。

注

- 1) EL.= Jean Nabert, *L'expérience intérieure de la liberté*, 1994. PUF.

(高橋 克也)

石崎晴己・澤田直編

『サルトル 21世紀の思想家——国際シンポジウム記録論集——』

(思潮社、2007年)

本書は、2005年11月2、3日にサルトル生誕100年を記念して青山学院大学で開催された国際シンポジウム「新たなサルトル像は可能か」において話され、聴かれた言葉を（フランス語によるものは翻訳したうえで）活字化したものである。もっとも、厳密に言うならば、本書は、話され、聴かれた言葉を、文字通り、一字一句活字化したものというわけではない。本書の前書きに相当する石崎晴己による「刊行にあたって」と澤田直による「あとがき」が、書物としての体裁を整えるために後から添えられた〈書かれた言葉〉であることは言うまでもないが、本書の相当部分を占める内容の元となっているフランス人3名を含む総勢12名の発表者による個々の研究発表（内、8名はフランス語による発表）には、それぞれ、事前に念入りに準備された〈書かれた言葉〉があったであろうし、通常の論文と同じく、（永野潤による「サルトルとロボット」を唯一の例外として）大なり小なり脚注をつけて活字化されたそれらの文章をみるかぎりでは、本書もまた通常の論文集と変わるところはない（北見秀司による「多様性における統一——サルトルのポスト・ポストモダン・ユマニスム」だけは、「です・ます」体による通常の口頭発表形式の文体を残しているが、そこに付されている脚注の言葉までが発表の際に読まれたわけではない）。全体としては、ここに活字化されている研究発表は、澤田直による「他者による自伝」が、その脚注において明記しているように「シンポジウムの際に発表したテキストを大幅に修正したもの」もあれば、森田秀二による「サルトルと映画—ロマンvsレシ」が、同じく脚注において明記しているように、発表原稿に多少なりとも「加筆修正」を施したものもある。少なくとも、この二人の発表も含め当日フランス語でなされた発表はすべて日本語となってここに掲載されているのであるから、それだけでも、ここに読まれる言葉が、シンポジウムの会場内に響いていた言葉と別物であることは明らかである。なお、1日目の後半に行なわれた「世界とサルトル」と題されたセッションは、本書巻末に付された当日のプログラムによれば、これも研究発表と表記されているが、実際は、研究発表というよりは、イギリス、韓国、カナダの研究者によるそれぞれの国でのサルトル受容の歴史と現状の報告である。これらの報告は、そのいずれもが、それぞれの国の特殊事情を背景としたうえでサルトル受容の特徴を簡潔ながらもヴィヴィッドに伝えており、個々の研究発表のこれまたいずれも充実した主張内容と相俟って、本書のもつ価値をいっそう高らしている。日本語に翻訳されたこれらの報告のうち、前二者は「です・ます」体を採用しており、そのかぎりでは、口頭発表の雰囲気を経験しきりとも再現しているが、しかし、その元となっている言葉が〈書かれた言葉〉であったことに変わりはない。

しかるに、シンポジウムでは2日目の午後に行なわれ、本書では実質上の冒頭に置かれている共同討議「ヒューマニズムと反ヒューマニズム——『サルトルの世紀』をめぐる」は、もともと、〈書かれた言葉〉ではなく、話された言葉である。話された言葉とは言っても、もちろん、何の用意もなしに、即興で語られたわけではないし、多かれ少なかれ、手元に資料やメモなどを用意したうえでなされた討議ではあろう。さらに、活字化の際には、いろいろと細かな修正が施されたであろうし、実際、ここには、討論の参加者の一人であった清真人による「時間の関係でシンポジウムの中では十分強調できなかった私の主張」が「脚注」として追加されている。その意味では、ここに読まれる討議も話された言葉の忠実な再現というわけではない。しかし、この討議が、〈書かれた言葉〉を読み上げる形で行なわれたわけではないということは、ここに見られる文章がはっきりと示しているし、会場でこの討議を傍聴していた評者自身の記憶とも一致する。

話された言葉をその場で聴くことは一過性の不可逆的な体験であり、そうした体験から得られたものにはそれ固有の価値がある。話された言葉を活字として読むことは、それとは別種の体験であり、一言で言えば、聴くことと読むことは反復可能性の有無という点で決定的に異なっている。その意味では、今、こうして活字となって眼前に置かれているこの討議の中身を云々することは筋違いかもしれない。しかしながら、その一方で、これが本書の冒頭に置かれていることは、本シンポジウムにおけるこの討議の位置づけを端的に示しているとも考えられる。以下では、この討議に焦点を絞って若干の論評を加えることで、評者としての責を塞ぐことにしたい。

本討議は澤田直の司会の下、海老坂武、石崎晴己、立花英裕、清真人の4名（順不同）によって、ベルナル＝アンリ・レヴィの『サルトルの世紀』の邦訳刊行をふまえて、それを手がかりに、サルトルにおけるヒューマニズムと反ヒューマニズムの問題をめぐる行なわれた。そのなかで論じられた問題は多岐にわたり、改めてこうして文字として読んでみると、極めて内容の濃い議論であったことがよくわかる。しかし、その一方で、多様な論点が提出されつつも、議論が煮詰まるまでには至っていないということは、この種の討議の性格からして、ある意味当然のことではあるものの、それ以上に、やはり、ヒューマニズムないし反ヒューマニズムというテーマの設定に主たる原因があったように思われる。「ヒューマニズムと反ヒューマニズムの問題ですが、これに答えるにはやはりヒューマニズムないし人間主義とは何かということについて一定の了解がなければなりません」（36頁）という立花の発言、および、「そもそも『ヒューマニズム』、『アンチ・ヒューマニズム』という言葉で、何がそこで問題となっているのか、そのことが事前にかなり鮮明になっていないと議論のやりとりがうまくいかないと思います」（48頁）という清の発言は至極もつともではあるのだが、では、実際の議論はそうした方向で進められていったのかと言えば、まったくそうではなく、実際は、各人各様にヒューマニズムを規定するだけに終わっており、そこにヒューマニズムという語に関する共通の理解はみられない。立花は、認識のレベルでのヒューマニズムと倫理のレベルでのヒューマニズムを区別し、サルトルは認識のレベルでは反ヒューマニズム、倫理のレベルではヒューマニズムの立場にたっていたとし（17頁）、さらに、討議の後半ではサルトルの「人間非中心主義的ヒューマニズム」（59頁）なるものについ

て語っている。海老坂は、「労働のヒューマニズム」、「芸術創造のヒューマニズム」、「知覚のヒューマニズム」「相互性のヒューマニズム」等々、サルトルのうちに実に様々なヒューマニズムを見て取る（39頁以下）。これに対して、清は、言葉としては「相互性のヒューマニズム」というひとつの言い方でサルトルの思想を特徴づけており、そのかぎりでは、海老坂のアプローチの仕方とは対極に立つようにも見えるが、実際には、「相互性のヒューマニズム」の構成要素とされるものをこれまた6点にわたって列挙する（48頁以下）。なお、付け加えておこななら、清のいう「相互性のヒューマニズム」と海老坂のいう「相互性のヒューマニズム」は、言葉こそ同じであるが、その内実は必ずしも一致するものではない。さらには、清の発言中には「本質のヒューマニズム」に対立するものとしての「実存のヒューマニズム」という言葉もでてくるが、これが彼自身のいう「相互性のヒューマニズム」といかなる関係にあると考えられているのかは定かでない。

では、議論はまったくのすれ違いに終わっているかということ、必ずしも、そうではなく、むしろ、論者間での意見の相違が鮮明に浮き彫りになっている箇所もいくつかある。たとえば、海老坂が、サルトルの初期作品集や戦争日記が公表された現在の状況をふまえたうえで「『実存主義とは何か』だけを出発点としてヒューマニズムを論ずるのでは不十分だろう」（39頁）とするのに対して、立花は「若いころのエクリチュールだけでサルトルを理解できるかどうか疑問です」（60頁）と釘をさし、石崎は「サルトルのヒューマニズムの問題というのは確かにあって、それはもちろん『実存主義はヒューマニズムである』からスタートします」（57頁）と発言している点などはその一例である。

こうした対立点は、ロブ＝グリエとサルトルの関係をめぐっての海老坂と立花の間にもいっそうはっきりと見て取れる。そこにでてくる「ロブ＝グリエの批判にはくは賛成しないけれど、批判自体はあたっていると思います」（43頁）という海老坂の発言などは、実際に耳を通して聴いた時点では素通りしていた言葉であるが、こうして文字として改めて読んでみると、いささか奇妙な物言いである。さらには、「『存在と無』までは意識と認識の問題」であり、サルトルにとって「他者」は、第二次大戦とともに「暴力的にやってきた」とし、「他者」、「物語」、「倫理」、「自己」をとんとん拍子につないでいく立花の議論の運び（38頁）なども、文字を追っていくかぎりでは、何のことやらさっぱりわからない。

もっとも、以上の指摘は、けっして、この討議自体を貶めるためのものではない。話し言葉を文字にすれば、こうした点は多少なりとも必ずや見出されるであろうし、むしろ、ここでの討議が、この種のシンポジウムの水準からすれば、かなりハイレベルのものであることは、これを一読すれば容易に看取できよう。もちろん、ここにあるのは、議論のすれ違いや対立ばかりではない。討議のなかで各論者は、異口同音に、サルトルの多面性を指摘しているが、そうした多面的なサルトル像は、これまでのサルトル研究の成果を如実に反映している。

（谷口 佳津宏）

鈴木道彦著

『越境の時——1960年代と在日——』

(集英社新書、2007年)

日本におけるサルトル研究の草分け的存在であり、ブルーストの『失われた時を求めて』の個人全訳という大仕事を果たした鈴木道彦氏には、別の知られざる面がある。それは在日韓国・朝鮮人の人権を擁護するために精力的な活動を行った実践家という顔だ。その活動時期は1960年代から70年代半ばに集中しているが、本書はその当時の貴重な証言の書である、と取りあえずは言うことができる。

68年5月の40周年ということもあり、このところ60年、70年代のいわゆる「政治の季節」を扱った本が目白押しの状態だが、本書はそれらとは一線を画している。本書にも自伝的な側面がないわけではない。だが、著者はたんなる「回顧的な気持ち」で60年代について語ろうとしてはおらず、この証言はあくまでも現代的な視点から書かれている。それはどういうことか。壮年期にあったフランス文学者がほとんど自らの研究を擲って取り組んでいた在日の問題の根幹に関わる事態は過去のものとなったどころか今もお続けている。そして、それにもかかわらず、多くの60年代の回想記には、「在日朝鮮人と日本人の関係」という問題が抜け落ちている。この脱落が著者にこの希有な本を書かせた。

簡単に内容を紹介しておく、「プロローグ」から始まり、第一章「なぜ一九六〇年代か——アルジェリア戦争をめぐる」、第二章「李珍宇と小松川事件」、第三章「日韓条約とヴェトナム戦争」、第四章「金嬉老事件」、第五章「金嬉老裁判」、そして「エピローグ」、と著者と在日問題の出会いの前史から、いかにして出会い、どうやってつきあい、それが何をもたらしたのかまでが、金嬉老事件を頂点に淡々と（内容の凄みにもかかわらず、「淡々」という印象を与える）語られる。フランス文学者である著者が在日問題に全身で関わることになった動機には、まずフランス文学・思想で扱われる「自我」の問題がある。パスカル、ブルースト、サルトルなどを引きながら、著者は自我の問題、そしてそれと必然的に相関する他者の問題が研究の中心にあったことを語る。そのような実存に根ざしながらも、それでいていわば現実との接点よりは想像界との接点のほうに比重のあった問題が、現実的なアンガージュマンとして形を取るきっかけとして、著者はフランス留学体験を挙げるが、それは植民地問題の噴出とでもいうべき、アルジェリアでのFLNの武装蜂起が起こった1954年のことであった。こうして、フランス文学を専攻しながら、植民地についてはまったく念頭になかったという著者は、フランスとアルジェリアの関係を通して、植民地問題全般に目を開かれることになる。この経験がなければ、鈴木氏がファノンの翻訳紹介をすることもなかったであろうし、サルトルの仕事にあれほど打ち込むこともなく、ひたす

らブルーストを研究する静かな研究生活を送ったかもしれない。

留学から戻った著者が60年代に「在日」の問題に注目した直接のきっかけは「小松川事件」であり、その犯人とされている李珍宇が処刑されたあとに出版された書簡集を読んだことだと記されている（つまり、ここでもきっかけは文学だ）。在日の青年による（とされる）この事件がなぜ植民地問題につながるのかを著者は次のように説明する。

「彼らの存在が自ら望んだものではなくて、全面的に日本によって作られたものであるうえに、日本人でないということが彼らの権利を奪う口実になっていたからだ。言い換えれば、われわれは日本人である以上、どんな善意を持つとも、存在自体で日々彼らを抑圧していることになる。つまり在日朝鮮人の問題は、日本人の問題であり、彼らは日本の内なる「第三世界」なのだ」(p.50-51)

早熟の文学青年（というよりも、文学にしか、つまり想像的世界にしか居場所をもてなかった）李珍宇に、同じように想像界に生きたジャン・ジュネの肖像を読み込みつつ、当時の状況と事件の深層を分析する第二章は、本書のなかでも白眉であるが、それはこのテキストが単なる回想や証言を越えた思索の実践となっているためであろう。いたずらに難解な語を振り回すことなく、いかにして真摯な思索が可能かということを考える際のひとつのモデルが、ここには提示されているように思われる。

一方、第四、第五章では、68年に起こった在日二世の金嬉老が銃をもって旅館に立てこもった事件とその後の裁判で8年半にわたって著者が被告を支援した活動が主題となる。そこでは、当時の活動の記憶の糸をたぐり寄せながら、具体的に行動する際に直面するさまざまな困難が、一片の自己陶醉も自己満足も交えずに語られている。その抑制のきいた語りがおそらくは筆舌に尽くせない修羅場であったにちがいない現場を読む者に想像させる。

評者なりに本書の問いかける問題を要約してみれば、そこには、「日本人と在日」という特殊相を通して現れる三つの普遍の問題構成が見てとれる。第一は、「私とは何であるか」という問いかけを出発点とする、主体と客体、自己と世界、対他関係の問題をめぐる考察である。それは文学と哲学をつなぐ接点でもある。第二は、実際に遭遇した事件をきっかけに引き起こされた思索をいかにして理論的な思考へと高め、また他の思考を参照しながらそれを展開し、さらにそれを今度はいかにして再び現実の問題として実行するかということである。これもまた、文学の側から言えば、現実が作品のうちにいかに入り込み、また作品が現実がいかに力を及ぼすかということでもあり、きわめてブルースト的な主題でもある。第三は、私たちのだれもが否応なく巻き込まれている歴史的現実の問題を、過去の検証を通して、現在の問題として把握し、将来への企図へといかにつないでいくべきかという点である。これもまた、時間をめぐる問題としてブルーストに馴染み深い問題構成であると同時に、サルトルが『存在と無』や『弁証法的理性批判』のなかで究明しようと試みたものでもあった。以上の三点を、自己と他者、理論と実践、歴史性などとまとめてしまうと、なんとも平板な感じがしてしまうが、真摯に哲学をするものにとって避け

て通ることのできない喫緊の問題がここにはある。

実際、著者が記述している植民地問題を根としてもつこのような差別状況は30年以上たった現在もほとんど変わっていない。変わっていないどころか、問題に対する自覚がきわめて低くなっている分、さらにひどくなっていると言うべきかもしれない。「ポストコロニアル」と言った言葉はアカデミックな場面に定着し、文学研究の分野では陳腐化した観さえある。しかしその一方で、日本におけるフランス哲学研究の場面では、植民地主義の問題が正面切って問い直されるようなことは稀であり、本学会においても、そのようなテーマでシンポジウムが行われたことはなかったのではないか。何をいまさら、という反応があるかもしれないが、差別の問題は、差別される人間が存在するかぎり、終らない。いまもなお戦争の世紀を生きる私たちにとって、平和の問題はつねに問い直されるべきものであろう。民主主義の問題はけっきょく何も進展のないまま、戦後60年以上がすぎてしまった。そして、この三つの問題は密接に絡み合っているのである。著者が声高にではなく、静かに私たちに告げるのは、他者が抱える問題は、つねに私たちの問題でもありうるし、むしろ、他者の直面するアポリアは、そのまま私たちにとってのアポリアにほかならない、と考えるべきだという思考の倫理である。その意味でも、この一見平易に見える書物が私たちに問かける問題は限りなく大きく、また深い。

今回、この書評のために本書を再読して、あらためて大きな感銘を受けたことを付言しておきたい。再読に耐える新書というのは少ないが、ここには最良の意味での体験の共有があり、それが読む者をぐいぐいと引き込む。他人の書いた自伝がなぜか私たちに親しいものであるのかと言えば、それは他者の体験が、読書という体験を通して、読む者のうちに再現し、新たに生き直されるからに他ならない。その意味で、回顧的自伝をストイックに拒否している本書は、逆説的に、最良の意味での自伝たりえているように思われる。だからこそ、当時の状況の貴重な証言に留まらず、多くの示唆を与えてくれるのであろう。

(澤田 直)

永井晋著

『現象学の転回——「顕現しないもの」に向けて——』

(知泉書館、2007年)

サルトルやメルロ＝ポンティの次の世代のフランス現象学の動向に関心を寄せる者たちの間では、レヴィナス、アンリ、マリオンらが主導した新たな展開が、ドミニク・ジャンコーによって「現象学の神学的転回」としてひとまとめに批判されたことはよく知られている。この批判自体は粗雑な点もあり、さまざまな問題を含んでいるが、彼らが独特の仕方であつた現象学の徹底化が、宗教的なモチーフの大胆な活用によって強い印象を与えるものであつたことは事実である。だが、彼らの直接の影響下にある研究者たちは別として、こうした動向の全体を俯瞰し、一個の現象学運動としての意義を究明しようとするような研究はきわめて少ない。とくにわが国ではこの欠落は目立っている。ますます高度化・精緻化していく現象学の分野で専門研究を進めつつ、一見かなり特殊なものに見えるフランス現象学の動向をその精神的背景までも踏まえて理解するというのは大変難しいことであるから、こうした欠落が生じるのはやむをえないことであろう。

そうした中で、永井氏が十年以上前から世に問うてきた一連の研究は、驚くべき、そして喜ばしい例外である。氏は、新田義弘の弟子として、フッサール、ハイデガーをはじめ現象学全般について堅固な学識を有しつつも、ハイデガーの言う「顕現しないものの現象学」のさらなる深化を求めて研究を進める途上で、まさに進行中であつたフランス現象学の「転回」に出会つた。その結果、フランスに渡りマリオンの指導を受けて足掛け七年にも渡る留學生活を送るのであるが、この「転回」も氏を十分に満足させるものではなかつた。かねてから井筒俊彦の仕事を継承せんという志をもち、またパリでラビの薫陶を受けるようになった氏は、ユダヤやイスラムの神秘主義を手引きとして真の「現象学の転回」を追求するという道に踏み込んでいった。そうして、独自の「イマジナルの現象学」という構想に到達した段階で、あらためてこれまでの研究を振り返り、筋道をつけてまとめたのが本書である。

本書を貫く根本的な主張は、「序論」で端的に告げられているように、1 / 「現象学の転回」とは、現象学が志向的現象性の地平自体を突き破って本来の「事象そのもの」である「現れることそのこと」に達することだということ、2 / この真の還元が遂行されれば、従来の現象学の枠組みでは「顕現しないもの」であるはずの「絶対者」「無限」「生」「神」といった形而上学的次元こそが「事象そのもの」として提示されるのだということ、である。この主張を説得的に展開するべく、本書の論述は三部に分けて行われる。

まず第Ⅰ部「「顕現しないもの」への現象学の転回」では、従来の現象学が志向性と地平性という媒体に映った限りでの現象しか扱えていないこと、この限界を超えて「顕現しないもの」へと向かう趨勢を見せるフッサールの自己構成論や原印象論、ハイデガーの「転回 (Kehre)」もまた、地平的現象性の桎梏を引きずっており不徹底であることが繰り返し指摘される。それゆえ、さらなる「突破」を成し遂げ、顕現しないものそれ自体の現象性に到達しなければならないのであるが、それを可能にしたのが、「神学的転回」と批判されたフランスの現象学者たちにはかならない。そうした見地から、おもにアンリの生の自己触発・自己産出論とマリオンとの贈与の現象学について、その画期的な意義が浮き彫りにされていく。とくに重要なのは、彼らが受肉やアイコンといった宗教的・神学的な事柄を自らの考察の核心部で語りだすことの意味である。それはけっして「神学」という領域的に限定された営為のもち込みではなく、いかなる隔たりも被らず、いかなる媒体にも介されないがゆえに通常の意味では現れない純粋現象性を像化させる「モデル」なのである。

だが、アンリやマリオンが成し遂げた転回はまだ完全なものではない。彼らは現れることそのものにいわば「極限の現象性」として出会った段階でとどまっておき、無限の顕現がもつはずの豊かな現象化の可能性を極度に切り詰めてしまっている。著者の考えでは、これは、彼らが採る受肉や贈与のモデルの背後にあるキリスト教的前提に由来する制限である。この制限を破るべくユダヤ神秘主義へと活路を求めるのが、第Ⅱ部「ユダヤ神秘主義カバラーと現象学」の諸考察である。そこで中心に据えられるのが、神の収縮 (ツィムツム) と引き換えに生じる無限の炸裂として神の自己産出=創造を描くイサク・ルリアのカバラーである。そうしてレヴィナスとデリダの現象学的思惟が、このカバラーから展開する独特の現象化を引き継ぐものとして縦横無尽に解読されていく。とりわけ、正面から論じられることの少ないレヴィナスの「エロスの現象学」を、他者の顔をその現出以前の次元へとさらに還元して神の自己産出へと引き戻す企てとして位置づけ、「繁殖性」概念のカバラー的解釈を提示した箇所は、きわめてオリジナルで強力な解釈である。

以上の考察を受けて、第Ⅲ部「イマジナルの現象学とその展開」では、さらにイスラーム神秘主義をもとり込んで、著者の現時点での到達点である「イマジナルの現象学」の構想が披露される。「イマジナル」とは、そもそもアンリ・コルバンがスーフィズムの哲学者スフラワルディーの思想から作り上げた造語であり、スーフィーの修行実践において、意識と世界が解体された果ての「絶対無分節」(井筒)がそのまま無限のイマージュとして溢れ出す境位を言う。真に徹底された現象学の「転回」は、ハイデガーの語る転回はもとより、フランス現象学が成し遂げた転回も超えて、このように神秘主義的コギトを鏡とする絶対無としての神の現象化にまで至らねばならない。第Ⅱ部で扱われたユダヤ神秘主義も、実はこのイマジナルの次元に関わるのであって、カバラーとスーフィズムが開く「精神地理的」な意味での「東洋」こそが、もっともラディカルな現象学的還元が出会わせる究極の次元なのである。ただし、神秘主義的経験のみがこの究極の還元の手引きなのではない。この第Ⅲ部では、イマジナルの現象学のさらなる展開が、キーパーの絵画と柳田の妖怪論を題材として素描されるのである。

以上のごく粗雑な紹介だけからでも、本書が多くの本質的な問題を独自の視点から一気に論じた、きわめて凝縮度の高い論考であることは理解されよう。こうしたタイプの議論に対しては、過剰解釈をあげつらうことは比較的容易である。とくに本書で挙げられるフランスの現象学者たちの思索に親しんできた者としては、立ち入って問題にしたい点はいくつもある。だが、もはや永井現象学というしかないこの力業に対して、細かい点をもち出して評するのはあまり生産的ではあるまい。大雑把な話になるのは覚悟のうえで、むしろ本書の立場それ自体に対して、最後に評者自身の問いを投げかけてみたい。

評者がもっとも引っかかりを感じるのは、端的に言えば、現象学の徹底化の果てに遭遇されるべき「現れることそのこと」を、著者が直ちに絶対や無限や神といった「形而上学的なもの」と等置する点である。現象「そのもの」の自体性が絶対や無限という意味での自体性でなければならないというのは、はたして本当に現象学の内部から出てくる必然性なのであろうか。「事象そのものへ」の「そのもの」とは、まずは他の何をも前提としていないということであって、その限りでは、有限が有限そのものとして、地平が地平そのものとして、その有限性や地平性を脱することなくそのまま現れるといった事態にも妥当することなのではないか。むしろ、現象学の標榜する「そのもの」性がそういうものであるとすれば、それはまずもって有限性の哲学に親和的な哲学実践であると言うべきではないのか。その点からすれば、現象学を独自の仕方でも活用することであえて「無限」や「絶対」を語るフランスの現象学者たちが、それらについてきわめて切り詰めたイメージしか提示できないというのは当然のことであろう。にもかかわらず、著者の「イマジナルの現象学」が純粹現象性のハレーションともいうべき充溢に立ち会うことができるのであれば、それは、ユダヤとイスラムの神秘主義が、そもそも単に「モデル」と呼んで済ませられない本質的な形でそこに組み込まれているからではなかろうか。要するに、永井現象学の正体はユダヤ・イスラム神秘主義の「解釈学」なのではないか、ということである。たしかに、このような解釈学的磁場に現象学のリソースが投入されることによって初めて生じる思いもかけない融合が、本書の論述に類例のない独創性と魅力を与えていることは認めねばならない。だが、これこそが真の現象学だと正面切って主張されると、首を傾げたくなるのである。

もちろん、井筒の衣鉢を継ぐ著者のスケールの大きい思索の意義を測る上で、現象学かどうかといった問題は、実は瑣末なことではしかないのかもしれない。実際、「宗教哲学」の名のもとで自らの研究を進めてきた評者にとっては、この著作はそうした問題を超越して圧倒的なインパクトをもつものであった。しかし、そこでも違和感がないわけではない。著者の思索は、自己が無と化して自ら神の現象の場となるという神秘的な経験次元に宗教と哲学の根源を求めるという点で、いささかの揺らぎもない。だが、この強力な立場は、同時にかなり一面的なものでもあるようにも思われる。宗教には、自己が無となって無限を像化させる鏡となるといった方向の一見対極に立つものとして、自己の有限性や罪責性の経験をひたすら掘り下げることを無限者との唯一の接点にするような方向がある。後者の方向では、むしろ有限と無限との決定的な断絶が強調され、この縮減不可能な隔たりを踏まえて、経験よりもむしろ信仰や信心といった語彙がもち出される。そこでは、自らが信をもつのかもたないのか自体が有限者の側からは決定不可能であり、

有限者はつねに新たに問いの中に投げ込まれる。信に構造的に内属するこのような問いが哲学に固有の批判的吟味の営みと重なり合うということもまた、宗教と哲学のありうべき関係ではなかろうか。著者の立論の仕方では、そうした方向性に場所が与えられることはほとんどありえないであろう。しかし、レヴィナスやデリダの思索と宗教的次元との関係を考える場合でも、経験の神秘的次元をもち出すよりも、今述べたような有限性の徹底に即して捉えられる「有限の内なる無限」を軸に据えた方が自然であるように思われるのである。

だが、この種の一面性は、真の意味での独創的な思索を推進するために払うべき代価であるのかもしれない。「結論」によれば、著者は「イマジナルの現象学」の次なる展開の場を仏教的な空性に求めようとしているとのことである。新たな成果を心待ちにしつつ、ひとまず筆を置きたい。

(杉村 靖彦)

関根小織著

『レヴィナスと現れないものの現象学』
——フッサール・ハイデガー・デリダとともに反して——』

(晃洋書房、2007年)

2007年には、ジャンコーの『現象学の神学的転回』(1991)を一つの機縁とする、レヴィナスを大きく論じた二つの「現れないものの現象学」に関する本が、関根小織と永井晋によって出版された。永井氏が(レヴィナスが距離をとっていた)ユダヤ神秘主義を軸として議論を進めているのに対し、関根氏はフッサール・ハイデガー・デリダというレヴィナスの参照項の枠内で議論を進めているのが対照的である。

本書の大きな美点は、レヴィナスの思想が伝統的な哲学史研究の対象として耐えうる古典であることを、その精緻な分析を通して身をもって示したことにあろう。レヴィナスについてはしばしばその特異な「倫理」が強調され、あるいはユダヤ対ギリシアといった文化史的な構図でとらえられてしまうために、その哲学的な実質がかえって見えにくくなっているが、著者は西欧哲学史の伝統の正当な継承者として描き出すことに成功している。その上で、いくつかの点で評者が知らなかった知見をもたらしてくれた。

以下、本書の特徴と思われるいくつかの議論を取り上げたい。まず第1章では、まだレヴィナスが独創的な哲学者となる以前のフッサールやハイデガー研究を丹念に分析し、現象学者としてのレヴィナスを正確に位置づけている。

つぎに第2章で、「同」と「全体性」というレヴィナスが批判の対象とした二つの概念の差異を明らかにした部分は、本書の白眉である。この二つの概念は『全体性と無限』で頻出するが、一見するとほとんど同義語のように思える。本書76頁の表で簡潔に整理されているとおり、著者は同が全体性よりも広い外延を持つ用語であることを示し、しかも全体性が実は二つの用法を持つことを、引用の丹念な読解から示した。全体性は一方で、同一化の力動を本質とし、他方では非人称性を本質とするのである。この分析の眼目は、第一の全体性がフッサールの認識論的な現象学の批判へと連なり、第二の全体性がハイデガー存在論の非人称的な傾向の批判へと連なるという分節がなされたことである。この指摘によって『全体性と無限』の錯綜した議論に重要な見直しを与えた。

一点著者の分析に補足すると、第一の全体性については、同一化のもつ「力動」「暴力」という側面は、フッサールの中立的な認識論よりは、スピノザを標的としている。『全体性と無限』におけるコナトゥス批判¹⁾こそが、この力動としての同一化の局面を表している。

第二章についてはレヴィナスの感性論が、フッサールにおける認識論の基礎付けという位置から解放され、美の経験や情動性の領域へと解放されたとの指摘も重要である。レヴィナスの感性論は、著者も指摘している「エロスの現象学」との関係だけでなく、後期の他者論においてきわめて重要な位置を持っており、しかも美や事物経験の感性論とは別の領域で別の構造を持つ現象として展開されていることを付記したい。

第三章は初期デリダのフッサール言語論批判に割かれ、第四章、第五章はデリダのレヴィナス批判とレヴィナスの応答に割かれている。デリダについては評者は専門外なので、第三章についてはコメントを差し控えたい。第四章、第五章の大きな論点は、デリダの「暴力と形而上学」における批判がどのように『存在するとは別の仕方』の成立に影響を与えたのかという生成研究である。『存在するとは別の仕方』(1974)とそのもととなった論文「〈語られたこと〉と〈語ること〉」(1971)の記述の相違を丹念に追うことで、両者の間の差異にデリダの批判の影響を読み取るという大変興味深い解釈を展開している。

ただしテキストの生成という文献学的な観点からは解釈に問題がある。

- 1) 本書の主張の要点は、(倫理と区別された)正義概念と懐疑論のテーマがデリダの批判の結果導入されたモチーフであるということである²⁾。この解釈は説得力がある。
- 2) 「〈語られたこと〉と〈語ること〉」(1971)においては、まだ(修正された版の)正義概念と懐疑論の問題系は見られない。それゆえ、デリダの影響が見られるのはこのあとだと著者は考える。つまり『全体性と無限』(1961)と『存在するとは別の仕方』(1974)のあいだではなく、1971年以後にデリダの影響が見られると著者はいう。
- 3) しかしデリダの「暴力と形而上学」(1964)そしてそれが収録された『エクリチュールと差異』(1967)は、「〈語られたこと〉と〈語ること〉」(1971)より前に発表されている。
- 4) そもそも、「懐疑論」も新たな「正義」概念も、「存在するとは別の仕方」第1章のもととなった論文「存在することの彼方へ」(1970)のなかですでに提出されている³⁾。
- 5) ところでデリダの批判の影響は、関根氏も指摘しているとおり、他者との関係を充実した現前としてとらえる発想から、隔時性*diachronie*という超越論的契機と、正義という経験的契機の二つの段階分けの発想への転換にあることになる。とすると正義と懐疑論だけでなく、隔時性という概念の導入の経緯も調べる必要がある(著者はこれを行っていない)。これは「謎と現象」(1965、『実存の発見』所収)のなかであり⁴⁾、まさに「暴力と形而上学」発表の翌年である。著者の議論に従うなら、この時点でデリダの影響は出ていたと言うべきである。本書は、デリダ批判のインパクトの内容については説得力のある解釈を呈示しているものの、以上のような証拠から、年代の議論については著者の主張が退けられる。

第五章における興味深い議論は、『存在するとは別の仕方』は「品詞の存在論」であるという解釈である。同書ではたしかに動詞や名詞、副詞といった文法用語を哲学概念として使用している。文法構造はその背後に存在論的な構造を持っているという発想をレヴィナスが持っていたという指摘はなるほどと感心した。ただ残念なことに、もっとも重要な扱いを受けていた文法用語に著者は触れていない。それは人称代名詞とその格変化、そして代名動詞の再帰構造である。

ここにまさに対人関係の構造が表現されているのだ。

最後に二つ気がついた点を指摘したい。

一つめに、本書はレヴィナスの著作のごく一部だけを取り上げているために、レヴィナスにおける重要なテーマがいくつか不問に付されている。「ある」の問題系やタルムードに関連するテキストには全く触れられていない。そして何よりも、倫理や他者論に関する「概念」は確かに分析されているのだが、にもかかわらず対人関係そのものについては分析されていない。実は現れないものの最たるものである、他者のありかたについては論じられていない。この点は次の二つめの点と関連してくる。

本書は「現れないものの現象学というタイトルを持ち、フッサールのいくつかの概念を検討もしているが、評者は奇妙なことだが「現象学」研究という印象は持たなかった。これは別に批判ではないのだが、現象学というものが、何らかの事象を経験する構造を解析する学だとすると、本書は「事象の経験」へとは向かってはいない。レヴィナス自身は、対人関係だけでなく、世界の経験や歴史現象や美的現象など様々な具体的事象を、志向性構造との関連から分析しようという一貫した態度を持っていた。その点でフッサールとのあらゆる相違にもかかわらずあくまで現象学者であった。しかし著者は「諸概念の布置による自足した体系」としてレヴィナスを捉え、概念の布置を正確に見定め、その布置のなかで議論するという態度をとる。「事象の経験」ではなく「概念」が、著者の関心の的である。それゆえ、たとえば隔時性という対人関係の構造を示す「概念」について議論されていても、対人関係という「事象」そのものについては触れられていないような印象を与えるのだ。

ひょっとすると、著者がハイデガーを強く意識していることと関係があるのかも知れない。本書の「はじめに」と「おわりに」で、著者はハイデガーの「ツェーリングゲン・ゼミナール」(1973)を取り上げている。ハイデガーの「現れないもの」への言及が「現れないものの現象学」という概念の初出であるというジャンコーの指摘に従って、これを単なる言葉遣いの初出ではなく、哲学史上の重要な出発点として議論しているのだ。しかし、概念的にも人物関係から言ってもこの指摘が妥当するかどうか不明である。少なくともレヴィナスについて言えば、このゼミナールが出版された時点(1976)ですでに、『存在するとは別の仕方』は出版された後である。さらに著者がこのゼミナールに出席した「フランス人現象学者」あるいは「正統的ハイデガー主義者」として紹介しているボーフレとフェディエは、フランスでは教条主義的ハイデガー主義者として知られていて、現象学者は一般に大きく距離を取っていたというのが関根氏も指摘しているとおり一般的な了解であろう。

むしろレヴィナスにおける「現れないものの現象学」の系譜を論じるのであれば、フッサールとフィンクスの構築的現象学を議論するのが妥当ではなかつたらうか。『存在するとは別の仕方』でレヴィナスが詳細に検討している原印象に関する議論や受動的総合における自我の不在の問題は、実はまさに「直観に現れない現象」を論じる構築的現象学に属する問題であり³⁾、彼の後期の他者論は、これらの受動的総合と対比する形で練られた点で、「別の」構築的現象学の探

索であるといえる⁶⁾。学説史的にはこちらの系譜を強く引いている。彼はまさに構築的現象学に属するフッサールの原自我に関するテキストを、『観念に到来する神について』（1981）のなか収められた「意識から目覚めへ」（1974）で検討している。そこでは自己統覚を「現れないもの」として「非志向的意識」conscience non-intentionnelleと名付けて捉え直し、隔時性との関係を論じることで新たな局面を開いている⁷⁾。レヴィナスのフッサール論を重要な研究対象とし、「現れないものの現象学」を主題とする本書が、この重要なテキストについて全く言及していないのは、根本的な方法上の問題に由来すると思われる。後期のレヴィナスはまさにフッサールの延長線上で、「現れないものの現象学」を構想していたのである。

注

- 1) 本当はヴィルトゥス批判になるはずではないかと思うのだが、レヴィナスはコナトゥスのみを取りあげる。私見ではレヴィナスのスピノザ批判は、しばしば言われるような、他者を篡奪する自我の権能に対する倫理的批判といった単純なものではない。そもそもスピノザのコナトゥスやヴィルトゥスという概念は、現象学のなかで位置づけるのがきわめて困難な概念であり、この「位置づけにくさ」を基点としてレヴィナスの批判を考え直すことができるのではないだろうか。
- 2) デリダの批判の一端は、レヴィナスの理論の純粋性への要求がかえって非暴力という最悪の暴力を招いてしまうことの懸念である。そのため『全体性と無限』（1961）では純粋な倫理と妥協を伴う正義（二者間の対人関係と法廷モデル）の間に区別がなく、他者は全き現前として充実してしまうという論理上も解決の難しい困難を抱えることになってしまった。デリダは、超越論的な次元と経験的なものの混同を引き起こしてしまうと批判している。レヴィナスのフッサール、ハイデガー批判もこの混同に由来するという。関根氏によれば、この批判を受けた練り直しとして、『存在するとは別の仕方』における倫理（実現不可能な超越論的な構造）と正義（経験的に実現しうる社会構造の枠組み）とを峻別することになる。1964年には曖昧だった分節が、1974年には論理的に整合性のあるものになったのは、デリダの批判の影響だということになる。

さらに存在論や認識論を批判するレヴィナスの議論そのものもそのような旧来の哲学の言説を用いているという批判を逆手にとって、懐疑論として自らの議論方法を提示しているというのである（183-187頁）。

- 3) 「懐疑論は、哲学の黎明期にあって、〈語ること〉を」翻訳し裏切り、この翻訳と裏切り自体の持つ隔時性を、翻訳し裏切っていた。「存在するとは別の仕方」を思考することは、おそらく懐疑論が呈するのと同じくらいの大胆さを要請する（…）。（E. Lévinas, *L'intrigue de l'infini*, Paris, Flammarion, 1994, p. 142）

正義については、『存在するとは別の仕方』では修正されて章立てを説明することになる箇所である。つまり正義の問題はこの1970年の論文の時にすでにプログラムとして頭の中において、別のテキストで論述する予定があったのである。「この責任のなかでの〈語ること〉の観念を展開することで、～まさにこの身代わりの〈語ること〉から出発することで～語られたこと」の秩序、すなわち思考と正義と存在の秩序を正当化しなくてはいけない（…）。（*ibid.*, p.160）

- 4) . Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1974, p. 204

- 5) Cf., A. Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble, J. Millon, coll. «Krisis»,

2007

- 6) レヴィナスはC草稿と後に呼ばれる、当時は未公刊だったフッサールのこの問題に関する草稿群にまで言及している (E. Lévinas, *Autrement qu'être ou l'au-delà de l'essence*, Montpellier, Le Livre de Poche, 1990, p. 58)。
- 7) レヴィナスが引用しているのは主に「アムステルダム講演」とフッサリアーナ第9巻所収の無意識や衝動性について語っている草稿である (E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1981 (1986), pp. 48-49)。

(村上 靖彦)

会員の声

『創造的進化』刊行百周年をめぐって

ベルクソン研究は最近十数年の間に急速に再活性化してきた。『ベルクソンあるいは生の二つの意味＝方向』（PUF, 2004年）を刊行したフレデリック・ヴォルムス（1964・）と彼を中心とする研究グループの活躍によって——活発な研究活動、初めての校訂版の刊行などを通じて——研究基盤が整備されつつあることは周知のとおりである（近年の動向については、『ベルクソン読本』（法政大学出版局、2006年）所収の拙論「世界におけるベルクソン研究の現在」を参照されたい）。1907年に公刊されたベルクソンの主著『創造的進化』の刊行百周年を記念して世界各地でシンポジウムやワークショップが行われた2007年は、この流れのひとまずの集大成がなされた年と言えるだろう。時系列順に辿ると以下のとおりである。

3月：《生命と行動》（パリ、サンジェ＝ポリニャック財団）

4月：《『創造的進化』に関する日欧ワークショップ》（トゥールーズ）

5月：《『創造的進化』と宗教的問題》（伊・パリ、レッチエ）

7月：《ベルクソンとドイツ：生の哲学の問い》（独・マインツ）

9月：《アンリ・ベルクソン『創造的進化』刊行百周年》（パリ、道徳政治科学アカデミー）

10月：《主体と全体性》（ポワチエ）

《生の哲学の今 『創造的進化』百周年》（日本・東京、京都）

《韓国におけるベルクソンの受容とアクチュアリティ：一元論か二元論か？》（韓国・ソウル）

《進化はどうして創造的か？》（リール）

11月：《アンリ・ベルクソン国際シンポジウム》（ブラジル、リオ・デ・ジャネイロ）

《ベルクソニズムのアクチュアリティ？》（アルゼンチン、ブエノス・アイレス）

《『創造的進化』の百年。エピステモロジーと形而上学》（パリ、コレージュ・ド・フランス+ENS）

すべてのシンポジウムを取り上げ、その成果を論じることはできない。筆者が参加することのできたシンポジウムに関して、その幾つかのごく簡単な概要およびそれぞれの独自性を記し、次いでほぼすべてに共通と思われる主要モチーフを（むろん仮設の資格で）提示することで、報告の責を幾らかでも果たせればと願う次第である（以下、MM：『物質と記憶』、EC：『創造的進化』、DS：『道徳と宗教の二源泉』）。

まず、2007年4月19-21日にトゥールーズ大学で行われた日欧共催のワークショップでは、「知

性、生命、物質」「一と全体」「持続と生命（『創造的進化』における持続概念の変容）」「哲学史と真理の問題（『創造的進化』第4章）」といったテーマのもとにセッションが組まれた。このツールズ篇独自の特徴は、古代哲学、とりわけ新プラトン主義ないしプロティノスとの関係について、マニヤール以来、久々の新解釈が打ち出されたことである（プチ、ルー）。

2007年11月7-9日にブラジルのリオ・デ・ジャネイロで行われたシンポジウムでは、「ベント・ブラドJrへのオマージュ」「潜在的なものの哲学としてのベルクソニズム」「認識論再創設の源泉としてのベルクソン」「ベルクソン思想の受容。矛盾と異端」「ベルクソンの著作の同時代性」といったテーマでセッションが行われた。全体としてきわめてドゥルーズ色の強いシンポジウムの中で、ブラジル独自の寄与と云えば、シンポジウム冒頭に生前の講演の様子が流された故ベント・ブラド（2007年1月逝去）の持ち込んだ超越論的な観点であろう。

百周年を締めくくるべく、2007年11月23-24日にコレージュ・ド・フランスとENSで『『創造的進化』百年。エピステモロジーと形而上学』と題して行われた国際会議は、発表者だけでも総勢40名以上という大規模なものであった。生誕百年の時と同様、CongrèsであってColloqueでないことに注意したい。つまり全体として祝祭的要素が強く、実質的な議論を行なうには時間があまりにも不足していた。しかし、非専門性こそはこの国際会議の独自性そのものではなかったか。様々な科学分野を代表するコレージュの錚々たる教授陣がベルクソンにアプローチしようとする様はこの機会で見られなかったものであろう。

最後に、ベルクソン・イヤーともいべきこの2007年に開催されたシンポジウムやワークショップ全体に共通して言える特徴を幾つか挙げてみたい。

- 1) 依然としてポスト・ドゥルーズの方向性の模索が続いている。現象学派（リキエ、コルニベール）の若手研究者がMM研究から得たパースペクティヴをもとにECに関する独自の読解を発展させようと努めていた。政治哲学（ピアンコ）・社会哲学（ケメックス）的な研究の寄与は、ECからDSへの移行過程に関してなお多くの可能性を秘めている。ドゥルーズ研究者であっても、若い世代（ソヴァニヤルグ、シベルタン＝ブラン）はドゥルーズの分析をさらに精緻なものにし厳密なものにしようとしている。以上の傾向はすでにここ数年顕著であったが、2007年は不可逆的な形でこの進展を目の当たりにした年と言える。
- 2) ほとんど誰もECを進化論と関連付けて論じていない。だが、エラン・ヴィタルのうち形而上学的な部分を放棄し、ヴィタルだけでも救い出そうとする姿勢は、ベルクソンのベルクソニックな部分を殺してしまうのではないか。
- 3) 物質性、否定性の再解釈にかなりの注目が集まった（ヴォルムス、モンテベロ、ミケル）。
- 4) 特異な第四章の位置について、おそらくベルクソン研究史上初めて集中的に議論がなされた（フランソワ、安孫子）。

シンポジウムやワークショップなどは所詮華やかで虚しい東の間の宴にすぎない——それはそのとおりである。しかし、出会いから何かが始まることもまた、否みがたい事実ではないか。そう、出会い——ベルクソン研究においても、他の分野同様、研究活動の国際化が急速に進展している。国際化への過剰な同化（すべて外国語で、といった極論）にも、過剰な反発（外国語が哲

学的思考か、といった不毛な二者択一)にも陥ることなく、いかに新たな出会いに開かれてあるか、新たな出会いを準備していけるか。自分の研究にとどまらず、自分を取り巻く研究環境に関しても、筆者自身、弛まず考え働きかけ続けていきたいと願っている。

(藤田 尚志)

学会運営に関する提言

2007年9月の学会総会にて発言したことを、あらためて文章にて提言する。聞きたくない向きもあるかもしれないが、心ある各位は耳を傾け、建設的に対応して頂きたい。

問題：現行の理事会その他に関わる選挙制度は、選挙制度本来の健全な意味を成しておらず、墮落の傾向を示している。とりあえず三点指摘する。

(1) 会員数は、2004年名簿で343名、現行の2007年名簿で389名、同8月に某弁護士が文書送付にあたって在外者等を除いて算定したところでは377名、住所不明での同文書の返却26名で、差し引き351名、したがって7月の選挙時には約351～389名であったはずであるが、これに比して、投票者数は、さすがの「会報」(第52号)も暗示的に言及している通り、極めて僅少、選挙が選挙としての正当性を自証しえぬほどに、僅少である。このことを、筆者は選挙の開票に立ち会った選挙管理委員長として、理事会の承認を受けて公言するが、それ以上に、我が学会の一員としての矜持と権利と義務と責任において公言する。この投票率の僅少さは、選挙のみならず、単なる任意団体とは自ずから性格を異にするはずの哲学学会そのものの運営の品位と正当(正統)性に相応しいものではない。

(2) 実際、この投票率は、少なくとも理論上、多くの投票者たちが各々独立に学会全体を見回しながら然るべき人材を選挙するという、本来の選挙が成立しておらず、一定数の特定グループが自らの内部で相互推薦を計っただけ、という好ましからざる事態の可能性をも、含意しうる。選挙制度は健全なデモクラシーの核心のはずであるが、デモクラシーの惰性化とともに多くの有権者たちが(選挙制度と投票の有意義性に)無関心となって無(非)投票状態に雪崩れ落ち、他方、過剰な(!)関心をもつ一定グループがこのアノミー(糜爛)状況の利己的・私的・利用に着眼するとき、この(選挙制度という)デモクラシーの聖なる成果は、後者(すなわち一定利権グループ)の私利私権・画策の公的正当化のための手段として悪用されるに至りうる。(1)も(2)も、1933～34年のヒトラー・ナチスや1990～91年のUSSRにおけると同じく、現行の諸学会にも共通の現象だということかもしれないが、われわれの学会がそのような旧弊学会の先例に倣う必要はない。

(3) さらに、この投票率は、たとえば一～二名の人物が悪しき選挙工作を行なっても、通用する範囲内であることを示している。選挙には集票(と排撃)の工作が付き物だということかもしれないが、にもかかわらず選挙制度が近代民主主義の基本制度として存続しているのは、近代市民個人個人の主権者としての倫理的自覚を前提とするとともに、なんといっても投票者数・投票グループ数の多大さが、この種の悪しき隠密操作をほぼ大禍なきよう相殺・失効化・無意味化させようからである。今回(前回も?)のような投票数・投票率の僅少さは、それに十分でない。

では、どうすればよいか。応えは簡単である。とりあえず二点、指摘する。

(A) より多くの会員各位が積極的・自主的・健全・厳粛…に投票すること。別言すれば、毎

回の選挙を有効とするための投票数の下限を設けること。むろん、少なくとも30%以上、が当然であろう。そして、この30%すなわち投票者数約115名以上、すら不可能というのであれば、この選挙制度は廃止すること。

(B) 廃止してどうするか。例えば、最近の他の新しい学会的組織が例示するように、組織運営は若い世代の無償のヴォランティア活動に委ね、会長・副会長・理事…等の権威(?) 機構やヒエラルキーごときは一切廃止すること、である。後者を廃止すれば、学会設営の公的原则に反し、学会という名称を放棄しなければならなくなるというのであれば、それも佳いではないか。これらのヒエラルキーが存在するかぎり、それらが齎らしうる役得を狙って一定利権グループが選挙毎に動き、学会の品位と尊厳を穢す。われわれの学会を学問的に純正かつ高潔な第一級のものとして存続させるためには、たとえ旧弊な公的原则に反しようとも、先進的な荒療治と飛躍が必要である。

われわれのこの学会は小規模の哲学議論サークルとして出発した。筆者が年齢的にポジティブに動けるようになった時期には、一方には内部での自閉化の惰性があり、他方には、二～三流学会との、外部(の二～三流人士たち)からの下品な冷笑があった。筆者はこれに抗してこの学会に公的骨格を与え、自由な研究発表と議論の場の設営や、研究誌の創刊や、書評欄および反論を含む会員の声欄の設置…等を通じて、会員数の拡大と、世評上のレヴェルアップに、同僚たちと尽力した。その努力がそれなりに実り、他方、いづこの組織・社会にも出来しがちな上記のネガティブ諸動向が、案の定、出来しはじめている観ある今日、紙幅ゆえ端折って言うが、われわれのこの学会がいまひとたび新たな組織原理の創出によって、健全かつ高邁な正道への抜本的な飛躍を敢行することを、あえて声高に提言する。

(中田 光雄)

日仏哲学会2007年度(2007年9月—2008年8月)活動報告

(1) 秋季研究大会

2007年9月8日に学習院大学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]

- 大野 岳史：スピノザにおける「先立ち」について
佐藤 真之：「憐れみ」から「良心」へ——ルソー・道徳哲学の変遷
佐藤 啓介：〈キリスト教的神学〉論争再読——20世紀フランス宗教哲学の一稜線
菅田 大介：「存在論」における「芸術」をめぐって
——メルロ＝ポンティとハイデガー
小手川正二郎：他者と偶像——レヴィナスにおける哲学と芸術（序論）——
近藤 和敬：カヴァイエスとデリダにおける弁証法という概念の差異について
小林 卓也：ドゥルーズにおける構造主義再考

[総会]

[シンポジウム]

- テーマ：ジャック・デリダ追悼
司 会：松葉 祥一
廣瀬 浩司：贈与・忘却・制度——制度化の思想としてのデリダ——
若森 栄樹：『絵葉書——ソクラテスからフロイトへ、そしてその彼方』をめぐって
鶴飼 哲：傷つける真理——論争におけるデリダ

(2) 春季研究大会

2008年3月22日に同志社大学今出川キャンパスで春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]

- 山口 裕人：ライブニッツにおける記憶と同一性の問題
宮崎 裕子：ルソーの自由論—*volonté générale*と*volonté particulière*の関係をめぐって—
山森 裕毅：アントナン・アルトーにおける有機体の問題
柴田 健志：サルトルの想像力理論と映画の歴史
国領 佳樹：J.-T.デサンティにおける認識論的多元主義

[シンポジウム]

テーマ：記憶の哲学と歴史記述——晩年のリクルの思索から

司 会：杉村 靖彦

発 題：久米 博：記憶と歴史をめぐる三つの問題提起

佐藤 啓介：物語の後で——『時間と物語』から見た『記憶・歴史・忘却』——

長井 信仁：歴史研究と記憶——西洋史学の立場から——

杉村 靖彦：諸判断の葛藤——記憶・証言・歴史

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4000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
TEL: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

2009年春季・秋季研究大会一般研究発表応募要領

2009年の春季大会は3月21日に同志社大学で、秋季大会は9月上旬に東京（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2008年12月末日までに、秋季大会希望者は2009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ください。

『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：アクセントやウムラウト、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：今年度は2009年1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CD-Rを郵送すること）を上記宛先に送付すること。郵送（CD-R）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、今年度は2009年1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
 - ロ 賛助会員
 - ハ 名誉会員
 - ニ 本会は、また、顧問を置くことができる。
- 第5条 本会の会員ならびに顧問は、正会員1名以上による推薦と、理事会での議を経て、これを承認する。
- 第6条 本会は理事会を置く。理事は計20名とし、全会員による選挙と、年次総会での議を経て、これを決定する。任期を3年とする。理事会は本会運営方針について審議・決定する。
- 第7条 本会は、会長1名、副会長2名、ならびに事務局長1名を置く。会長・副会長・事務局長は、理事会がこれを互選し、年次総会での議を経て、決定する。任期を3年とする。会長は会を代表し、副会長はこれを補佐し、事務局長は事務を総轄する。
- 第8条 本会は、研究機関誌編集委員会を置く。編集委員長1名ならびに編集委員若干名は理事会がこれを選出し、年次総会にて報告する。任期を3年とする。
- 第9条 本会の会費は、正会員 年額4,000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。
- 3 本会則は2007年9月8日をもって一部改正した。

編集後記

第13号をお届けします。2007年9月からの新しい編集委員のもとでの最初の号ですが、既に会報等でお知らせした通り、異例の遅延を経ての刊行となりました。校正作業その他に関して迅速な処理が出来なかったことが原因です。とりわけ執筆者の皆様には多大な迷惑をおかけしました。ここに深くお詫びしますと共に、次号からは、編集体制を見直すことを通して、このようなことがないように注意いたしますのでどうかご海容下さい。

また、前回の総会において、第12号が学会役員一覧を、役員選挙結果の総会での承認以前に既定事実として掲載したことに対して疑義が呈されました。本会誌が総会以前に刊行されることが通例となっているというスケジュール上の事情に由来するものではありませんが、確かに勇み足であったのも事実であり、より慎重な提示の仕方があったと旧編集委員の一人として考えます。この点に関しても、今後は注意をはらいますのでどうかご了承下さい。

さて、本号もまた会員の皆様の活発な研究活動によって、公募論文や書評を含めて充実したものになりました。さらに充実した内容とするための企画も構想中です。今後も学会活性化のために、ご協力頂ければと存じます。

(編集委員 鈴木(委員長・文責)、香川、金森、澤田、杉村、杉山)

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

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 2007 :

Shoichi MATSUBA, Introduction	1
Koji HIROSE, Don, oubli et institution – La pensée de l'institution chez Jacques Derrida	3
Hideki WAKAMORI, Sur <i>La carte postale – de Socrate à Freud et au-delà</i>	13

Colloque printemps 2008 :

Yasuhiko SUGIMURA, Introduction	24
Hiroshi KUME, Trois problématiques concernant la mémoire et l'histoire	26
Keisuke SATO, Après le récit: <i>La mémoire, l'histoire, l'oubli</i> vu à travers <i>Temps et récit</i>	29
Nobuhito NAGAI, Comment l'historien étudie la mémoire :	
l'exemple de l'histoire occidentale au Japon	39
Yasuhiko SUGIMURA, Le conflit des jugements — mémoire, témoignage, histoire	48

Brefs résumés des communications aux colloques 2007/2008	59
---	----

Études :

Takeshi OHNO, Sur l'existence nécessaire de Dieu et la priorité chez Spinoza	70
Toshihiko ITO, "Bergsoniens de gauche"	
— Sur la réception de la philosophie bergsonienne chez George Sorel —	79
Keisuke SATO, Relire le débat sur « la philosophie chrétienne »:	
Un courant de la philosophie religieuse française au XX ^e siècle	89
Daisuke HONDA, Sur la position de « l'art » dans « l'ontologie »	
— Merleau-Ponty et Heidegger —	98
Shojiro KOTEGAWA, Le visage et l'idole — La philosophie et l'art chez Levinas —	108
Yotetsu TONAKI, Question de l'« œuvre » chez Emmanuel Lévinas	118
Masaya CHIBA, L'être aux aguets — Le problème de l'animal chez Gilles Deleuze	
dans sa comparaison entre Spinoza et Leibniz —	128
Yuki YAMAMORI, Comment peut-on recommencer à penser ?	
Sur la condition de l'expérience réelle de la pensée chez Gilles Deleuze	137

Comptes rendus	146
-----------------------------	-----

Opinions	189
-----------------------	-----

Éditorial	199
------------------------	-----

『フランス哲学・思想研究』第13号

発行 2008年12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

〒177-0033 東京都練馬区高野台3-15-35

サンクレスト石神井公園503 鈴木 泉 気付

頒 価 1000円

ISSN 1343-1773

Revue de Philosophie Française N° 13, 2008
Société franco-japonaise de philosophie