

2010

*Revue de Philosophie Française*

フランス哲学・思想研究

15

---

日仏哲学会

Société franco-japonaise de philosophie



# 目 次

## 2009 年秋季シンポジウム：現象学の現代的展開とイメージの問題

はじめに……………	澤田 直	1
モンタージュ、同時性		
——メルロ＝ポンティにおける不在のイメージ論に向けて——……………	加國 尚志	3
眼差すことと見ること——ジャン＝リュック・ナンシーとイメージの問題—— ……	澤田 直	17

## 2010 年春季シンポジウム：ライブニッツと現代——「弁神論」300 年

はじめに……………	山田 弘明	31
ライブニッツと可能世界——神の意志と偉大さに導かれて——……………	山口 裕人	33
弁神論の三つの顔——世俗的解釈の可能性—— ……	佐々木能章	43
ライブニッツ「弁神論」にみる政治哲学的ポテンシャル……………	酒井 潔	52

## 2009 年秋季大会・一般研究発表要旨

ベルクソンにおける習慣の意義……………	長谷川暁人	67
絵画と自然——自然の存在学のために：		
セザンヌとファン・ゴッホ、そして「山水」思想—— ……	小嶋 洋介	68
ベルクソン哲学における「個体」の問題系		
——『創造的進化』と『二源泉』をめぐって—— ……	笠木 丈	69
ジャン＝ジャック・ルソーの政治思想—— <i>générale</i> と <i>particulier</i> をめぐって—— ……	宮崎 裕子	70
フーコーの考古学について——カントおよび系譜学とのかかわりを中心に—— ……	宮野晃一郎	71
ベルクソン『試論』における空間と延長について……………	藤田 英隆	72

## 2010 年春季大会・一般研究発表要旨

ベルクソンにおける数的多様性の統一について……………	清塚 明朗	73
デカルトの哲学における方法と訓練……………	渋谷 泰	74
情態性と情感性——『顕現の本質』におけるハイデガー批判の一側面—— ……	服部 敬弘	75
意識の発生——メルロ＝ポンティ、リュイエル、そしてドゥルーズ—— ……	小林 徹	76
器官なき身体のエティカ——ドゥルーズ／ガタリにおける共同性の問題系—— ……	赤木 真通	77
ベルクソンと進化論哲学……………	松井 久	78

## 公募論文

### Acte spirituo-esthétique du temps musical:

de Maine de Biran et Louis Lavelle à Gisèle Brelet ……	山下 尚一	79
---	-------	----

ベルクソン哲学における「個」の問題系

—「創造的進化」と「二源泉」をめぐって—	笠木 丈	88
Bergson et Ricœur: L'idée bergsonienne de la reconnaissance dans		
<i>Parcours de la reconnaissance</i> de Paul Ricœur	磯部悠紀子	97
アントナン・アルトーにおける有機体と生殖の問題	山森 裕毅	103
L'intériorité et la choseité du sujet: le cartésianisme lévinassien	小手川正二郎	113
時間における連続性の断絶		
—レヴィナスにおけるベルクソンの持続批判をめぐって—	平岡 紘	123
フーコーの考古学について		
—カントおよび系譜学とのかかわりを中心に—	宮野晃一郎	132

書評

武田裕紀『デカルトの運動論—数学・自然学・形而上学—』	持田 辰郎	141
小泉義之『デカルトの哲学』	谷川多佳子	146
山田弘明『デカルト哲学の根本問題』	津崎 良典	151
村上勝三『感覚する人とその物理学—デカルト研究3—』	小沢 明也	156
松田克進『スピノザの形而上学』	真田 郷史	161
酒井潔・佐々木能章『ライプニッツを学ぶ人のために』	山田 弘明	165
中村弓子『心身の合一—ベルクソン哲学からキリスト教へ—』	久米 博	170
湯浅博雄『応答する呼びかけ』	澤田 直	175
山形頼洋・三島正明『西田哲学の二つの風光』	杉村 靖彦	179
檜垣立哉『賭博／偶然の哲学』	守永 直幹	184
宮崎裕助『判断と崇高 カント美学のポリティクス』	松葉 祥一	187
中田光雄『正義、法・権利、脱・構築—現代フランス実践思想研究』 『現代を哲学する 時代と意味と真理—A・バディウ、ハイデガー、 ウィトゲンシュタイン』	鈴木 泉・松本潤一郎	190

会員の声

フランス哲学会連合 (ASPLF) 第33回大会 参加報告	関村 誠	195
-------------------------------	------	-----

その他

2009年度活動報告	197
入会手続きについて	199
2011年春季・秋季研究大会一般研究発表応募要領	199
『フランス哲学・思想研究』公募論文応募規定	199
「会員の声」投稿規程	200
日仏哲学会会則	201
編集後記	202

## 2009 年秋季シンポジウム 現象学の現代的展開とイメージの問題

### はじめに

澤田 直

フランス哲学には、ベルクソン、バシュラールから、サルトル、メルロ＝ポンティをへて、バルト、ラカン、さらにはドゥルーズ、フーコー、デリダにいたる豊かなイメージ論の系譜がある。哲学(者)にとって image はどのような意味をもつのか、この大きな問いに対する簡単な答はもちろんありえないが、フランス現象学以降、イメージの問題がどのように展開し、どのような問題を提起しているのかを検討しようというのが本シンポジウムの趣旨である。

image という言葉はそれを用いる思想家の立ち位置、スタンスによって微妙に変わるが、想像作用によってひとが心に思い描く像、つまり心像であれ、ある物の映像的複製物であれ、知覚とほとんど一体化してしまうものとしてであれ、この語が、なによりも視覚的な像であること、そして多くの場合、視覚に特化していることは言うまでもない。しかし、それでいながら、イメージは他の感覚へと延長される傾向がないわけではない。さらに、イメージというかぎり、たとえそれが限りなく知覚されたものに近づいたときでさえも、事物そのものではないということも確かである。しかし、それでいて、たんなる事物の写しでないところに、イメージという問題構成の捉えにくさがある。

20 世紀ではまずベルクソンが、物と表象との中間に位置する存在としてイメージという言葉を用い、それを受けたサルトルが、『イマジネール (想像力の問題)』で、この問題を主題的に探った。現実のアナログンという発想は、ロラン・バルトの前期の映像論にも引き継がれた。サルトルのイメージ論に対する反駁や補足はレヴィナスの「現実とその影」やメルロ＝ポンティの「眼と精神」、さらにはモーリス・ブランショなどによって行われるが、そのもっとも先鋭な批判はフーコーに見られる。

若きフーコーは、イメージが現実世界を参照項としてもつという考えを退け、新たなイメージ論を展開しようとした。「われわれはイメージが、サルトルがそう望んでいるように現実そのものの——たとえ否定的で非現実的な様態におけるものであっても——指示であるのかどうかを問わねばならないのである」と述べ、「イメージとはもはや、それがとって代わる不在のほうへと全面的に投影された、何かのイメージなのではない。イメージは、それ自身のうちを集められ、ひとつの現前の充溢として与えられているのである。イメージはもはや何かを指し示すのではなく、誰かへと差し向けられるのである」(『ピンスワンガー『夢と実存』への序論)

と主張した。その後もフーコーは、マグリット論、また未完に終わった「マネ論」においても、イメージを現実という参照項とは切り離して、それ自体のシニフィアンとシニフィエのうちで探らうとする。言語記号というものが言語と事物の関係ではなく、音と観念の結合であるように、視覚記号としてのイメージは色や形といった形態と観念の結合として考察の対象とされるべきなのだと言ふフーコーは考える。このようなフーコーのスタンスを、現象学的なアプローチから、構造主義的な言語論への転換だと言えば、あまりにも事態を単純化することになるが、ここではイメージはとりあえず現実的なものとは無関係となり、オリジナル/コピーという発想とも、ミメシスという視点からも離脱していくことになる。かくして、その後のフランス現代思想においては、イメージに関する考察は、しだいにミメシス、表象、複製という問題構成から離れ、イメージそれ自体の考察へと移っていく。

以上の概観からも見てとれるように、イメージというテーマは現代哲学の根幹と関わる重要な問題構成であり、一回のラウンド・テーブルで尽くせるようなものではないが、今回はメルロ＝ポンティとドゥルーズを専門とするお二人にお願いして、それぞれのイメージ論を展開していただくことにした。私自身は、ジャン＝リュック・ナンシーを取り上げた。

メルロ＝ポンティを専門とし、『自然の現象学—メルロ＝ポンティと自然の哲学』などの著作をもつ加國尚志さん(立命館大学)は、これまでも、近代哲学の自然概念を問い直し、存在の問いを芸術の問題ともリンクさせるというまことにスリリングな考察を展開されてきている。今回は「メルロ＝ポンティと映画」という斬新なテーマでお話ししていただいた。メルロ＝ポンティのイメージ論に関する考察はもっぱら絵画をめぐるされてきたが、映画という切り口で新たな展開が見られた。

もうひとりの提題者は、宇野邦一さん(立教大学)である。「様々なイメージがある。事物ですら、すでにイメージなのです。なぜならイメージは、頭や脳の中にあるのではないからです。逆に脳の方が、数多くあるイメージの一つにすぎないのです。イメージは絶え間なく互いに作用と反作用を続け、生産と消費を繰り返しています。イメージと事物と運動との間にはいかなる差異もないのです。」「(記号と事件)」と述べたドゥルーズを念頭にしていることである。大著『シネマ』のみならず、フランシス・ベーコン論などでも、イメージに取り組んだが、宇野邦一さんは『シネマ』の邦訳者のおひとりでもある。今回は、ご著書『映像身体論』を踏まえて、その後イメージについて考察されてきたことに関して、「知覚、イメージ、言葉—仮説的断章」というタイトルで興味深いお話をいただいた。その論考は、諸般の事情で今回この紀要には収録されていないが、その内容は発展された形で『思想』2009年第12号「ベルクソン生誕150年」特集に「知覚、イメージ、砂漠」のタイトルで収録されているので、関心をお持ちの方はそちらをご覧ください。幸いである。

当日はそれぞれの発表の後、たいへん活発な議論が交わされ、イメージというテーマがもつ平日性が多くの会員に共有されていることがよくわかった。学術的であると同時に創造的な問題提起をしてくださった提題者のお二人に、そして討議に積極的に参加された会員みなさんに、この場を借りてあらためて感謝の意を表したい。

## モンタージュ、同時性

——メルロ＝ポンティにおける不在のイマージュ論に向けて——

加國 尚志

### Introduction

「イマージュという語は評判が悪い」(OE23)とメルロ＝ポンティは『眼と精神』で書いていた。『物質と記憶』と『想像力の問題』の対照的な二つのイマージュ論の間で、「イマージュ」という語を避けてメルロ＝ポンティが用いる語は「切迫している可視性 (visibilité imminente)」、 「準現前 (quasi-présence)」(OE23)、「切迫しているものの現前 (présence de l'imminent)」(VI298)<sup>1)</sup> であって、この「切迫 (l'imminence)」という語に、イマージュの一元論的な肯定主義と、否定の産物である不在としてのイマージュからの隔たりを見ることができると。「見えるもの (le visible)」「視覚 (vision)」「可視性 (visibilité)」という語が用いられ、それらがその「具体化 (concrétion)」(VI174)において、バシュラールの「エレメント」を受け継ぎながら (VI320)<sup>2)</sup>「肉 (chair)」という語につらなるとき、そこに「イマージュ」という語を重ねるといふ誘惑は不吉なものである。鏡像のナルシズムや夢と身体の夢幻化作用について関心を示していたメルロ＝ポンティは、また自らに「イマージュ」という語を用いることを禁じていたが、他方で彼の問題設定において、知覚 (見えるもの) とシンボル (見えないもの) の境界、接触面、それらの蝶番で、一般的には「想像的なもの (l'imaginaire)」と呼ばれうるような「切迫」的ななにごとか、「見えるものにおける見えないものの胚胎」(NC173)が生じており、そこには「身体の想像的なもの (l'imaginaire du corps)」(VI316)<sup>3)</sup>が常に介在している。現象の現象性と理念性の間で、身体が呼び起こす (あるいは身体を呼び起こす) この「切迫」の瞬間的到來は、メルロ＝ポンティにとって常に語られるべき何ものかにとどまりつづけたのである。

20世紀後半から「イマージュ」という語は評判がいい。少なくとも美学と政治の交錯する領域で「イマージュ」の概念が話題となっている<sup>4)</sup>。映画や写真などの提供する「イマージュ」が爆発し、「表象 (représentation)」概念批判からのイマージュ批判と擁護とが交差するこの時代の思考に、たとえばドゥルーズの『シネマ』が提供する膨大なイマージュの分類学は、今後も指針を提供しつづけていくのだろう。そしてたとえばマーク・ハンセンが、それを批判しながら、デジタル技術を駆使したメディア・アートについて、ベルクソンの情動 (affect) 論を、ジェフリー・ショーの作品に見られるような身体化 (embodiment) と相互作用 (interaction) の議論に組み込みながら再解釈するのを見るなら<sup>5)</sup>、「イマージュ」の (フィルムからデジタルへの)

脱物質化（しかし、それは本当に物質を必要としないだろうか？）の過程で、情報化と脱身体化に抵抗して再度「身体化」というテーマ設定とともに「未来のシネマ」<sup>6)</sup>が構想されつつあることも、また無視することのできない流れではある。視覚文化とデジタル技術の交差という現代的状況にあって、クイック・タイムに変換され蓄積されたメモリーも、ユーザーの身体を通じて情報から視覚へと現実化されねばならない<sup>7)</sup>。

こうしたイマージュと技術の交錯という現代的状況に対しても、一見したところメルロ＝ポンティの哲学は時宜にかなっていないように見える。彼の存在論の文脈では、見ることと見られることの可逆的な相互内属を表現する芸術として、絵画が、したがってタブローとアイコンが重視されるが<sup>8)</sup>、写真と映画については積極的に論じた形跡は見られない。絵画のように画家の手が直接的に製作する芸術と異なって、カメラという機械が介在する写真や映画は、そしてそれらの提供する「イマージュ」は、アイコンとなる可能性を持たず、彼の視覚芸術－身体論の中に場所を持たないのだろうか。「表象」や「模倣」（ミメシス、そのように言うことも可能ではある）ではなく、「類似」を通じて存在論的差異の“転回”を実現し、線や色を通じて自己形象化するタブローや彫像と写真や映画の「イマージュ」は重ね合わせることはできないのだろうか。

周知のとおりドゥルーズは『シネマ』で、現象学が映画を論じることのできない理由としてメルロ＝ポンティの『知覚の現象学』の一節を挙げ、カメラが提供する映像とその知覚に対して「自然的知覚」の優位が語られており、世界の地平への知覚主体の投錨とそこに準拠した志向性理論によって、映画が物に近づくことができないことにされてしまっていると批判している。光学的技術の与える人工的知覚としての映画と現象学的な「自然的」知覚の対立という図式が、現象学者が映画に近づくことを不可能にしているというわけである。メルロ＝ポンティは、なるほど映画に言及しはしたけれども、「付随的に (accessoirement)」、アクセサリー的にそうしたにすぎない、ということになる<sup>9)</sup>。おそらくこの批判は、メルロ＝ポンティの身体論に「人工補綴的」技術の排除を見るデリダの批判<sup>10)</sup>と並んで、彼の哲学が映画やデジタル映像の技術の時代に適應しないことを述べる批判として典型的なものであり、イメージとテクノロジーが爆発した視覚文化時代の言説の増殖にあって、今後も長らく反復されていくにちがいない。もっとも、アクセサリーが全体の印象を変えることもあるし、あるいは、ヴェールと同じく、アクセサリーにこそ、当人の誘惑的な意図が示されていることを、私たちは気づかないふりをしながら気づくがやり過ぎているということもある。

いずれにせよメルロ＝ポンティには「イマージュ」という語の積極的な用法は見当たらないのだから、彼の「イマージュ」概念を論じようとすれば、彼の意に背いて「イマージュ」の概念なきイマージュ論を企てざるをえないのであり、しかもそれにもかかわらずメルロ＝ポンティの視覚と身体哲学は、自らを用いることのない「イマージュ」の概念とつねに境界を接している、あるいは欠如的にその概念をかたどっている。この不在のイマージュ論を企てるにあたって、彼の「アクセサリー的な」映画論を再読することから始めるなら、そこで語られているいくつかの言葉、とりわけ映像技術用語としての「モンタージュ (montage)」から彼の「自然的知覚」の哲学を照らし出すことで、「イマージュ」という語を用いることを慎重に避けていたこの哲学者の

思想の中心に、映像を製作する技術との秘かな共鳴を見ることが可能となるだろう。

### モンタージュと同時性—音 (son) とイマージュ (image)

メルロ＝ポンティの「映画と新しい心理学」（『意味と無意味』所収）は1945年3月13日、すなわち『知覚の現象学』出版の年に高等映画研究所で行なわれた講演である<sup>11)</sup>。彼の最初の美学論文を構成するこの講演論文は、あまり注目されてこなかったし、その後メルロ＝ポンティが映画について主題的に語ることをしなかったために<sup>12)</sup>、その後の彼の思想との関連づけも困難な論文であり、文字通り彼の思想にとってエピソード的（あるいはアクセサリ的）なものにとどまっているように見える。

「映画と新しい心理学」において主題的に論じられている映像技術は「モンタージュ」であり、モンタージュこそが「映画の言語 (langage cinématographique)」を可能にする (SS70) という論点も、すでにベンヤミン<sup>13)</sup> やマルロー<sup>14)</sup> によって論じられており、さほど独自のものとは言えないが、そこで彼がトーキー映画における音のモンタージュについて論じている箇所にここでは注目してみたい。

メルロ＝ポンティはロジェ・レーナルトの1936年『エスプリ』掲載論文から「映像的リズム (rythme cinématographique)」(SS69)<sup>15)</sup> の概念を借りながら、初期のトーキー映画『ブロードウェイ・メロディ』における「ノイズ (bruits)」と「音」のモンタージュの例を挙げている。レーナルトが記憶に頼りながら挙げている場面は、舞台上にいる二人の俳優の朗唱を人々がギャラリース席から聴き、次のクローズアップ・ショットでは、この二人の俳優が低い声で言葉を交わしている、という場面である<sup>16)</sup>。こうしたごく初歩的なモンタージュについて、メルロ＝ポンティは次のように解釈している。

「このモンタージュの表現力は—ちょうど先ほどブドフキンの視覚的モンタージュが人間と彼を取り巻く情景への彼のまなざしを結びつけていたように—、同じ世界のなかのさまざまな生活の共存 (coexistence)、同時性 (simultanéité) を、私たちにとっての俳優たちと俳優たち自身にとっての俳優たちとを私たちに感じさせるところにある。」(SS70)

ブドフキンの有名なモンタージュ実験（男（ムジューヒン）の顔と妻の亡骸、同じ男の顔とスープ皿のモンタージュの実験）が示していたのは、恒常性仮説的な要素的対応に対して「時間的ゲシュタルト (une forme temporelle)」(SS69) が存在することであり、映画のシステムはこのような連続と総合に基づいているということであって、このようなモンタージュによって映画は「画面 (ショット)」「秩序」「持続」の構成を手にするのである。トーキーが音声モンタージュ（あるいはミキシング）によって可能としたのは、単に分割的に与えられた要素的ショットを越えてゲシュタルト的に総合された持続がある、というだけではなく、すでにサイレント映画の視覚的モンタージュにおいてもいくらかは可能となっていた視点の遍在による複数の空間地点の共存で

あり、同時性である。持続から共存へ、あるいは同時性へ、という表現力の拡張と強化を、メルロ＝ポンティはトーキー映画の音声モンタージュ技術のなかに見ているのである。

この意味で、マルローに倣って「映画の音声の本当の先祖はレコードではなく、ラジオのモンタージュである」(SS70)と言われていることも容易に理解されよう。ラジオ・ドラマの編集技術やミキシングは、トーキー映画において、分割された空間のショットをモンタージュする際に大きな効果をもたらすのに役立ったのであって、メルロ＝ポンティは、「音とイマージュの結びつきははるかに緊密なものであり、イマージュは音が隣接することによって変様される」(SS70)と述べている。

もちろん、ラジオでは沈黙することはできないが、映画には沈黙の場面が多く登場する。沈黙と会話（声）が混ぜ合わされて登場する映画においては「視覚的韻律法」と「音声的韻律法」を越えて、「より複雑な韻律法」(SS71)<sup>17)</sup>が構成されている。映画では沈黙した視覚と音声（会話、声、音楽）とが混ぜ合わされている。絵画（視覚）の沈黙による提示と言語（音声）の声による指示との二分法に対してトーキー映画の意味作用はそれらのより複雑な再構築を行なっていることになるだろう。マルローが「登場人物の内面」の表現を小説の特権としてトーキー映画に消極的な評価しか与えなかったのに対して、メルロ＝ポンティは、行動の場面からそうした内面の表現への移行を「映画のスタイル（style）の変化」(SS72)として示す音楽の効果を評価するのであって、モーリス・ジョベール<sup>18)</sup>が音楽によって「イマージュの内的リズム（le rythme interne de l'image）」(SS72)<sup>19)</sup>を感じられるようにすると述べている箇所を引用し、音楽は単に感情をイマージュにつけ加えるのではなく、全体で「きわめて精確な何ごとか」(SS72)を語っているのだ、と述べている。単なる伴奏ではなく、こうしたスタイルの変化をもたらすことにより映画のリアリズムを実現するためには、「感覚的均衡の切断」(SS72)<sup>20)</sup>が必要であることをジョベールは述べている。音楽は「イマージュの造形的マチエールの下に、非人称的な音響のマチエール（une matière sonore impersonnelle）」(SS72)<sup>21)</sup>を創り直すのである。

こうしてメルロ＝ポンティは、この講演論文の最後で、映画の意味作用の詩的機能と実存論的解釈を展開するのだが、それはヴァレリーの「詩的状态（l'état poétique）」(SS73)にも比肩されるものであって、映画において観念は「発生状態（l'état naissant）」に差し戻され、映画の意味は「そのリズムに合体しており」、「物が意味する」ように「おのれ自身しか意味しない」のであり(SS73)、「映画は思考されるのではなく（se penser）、知覚される（se percevoir）」(SS74)のであって、小説のように登場人物の思考を伝えたりするのではなく、「世界内存在」としての「行動」によってそれを伝える、とされる。マルローがトーキー映画を散文的なジャーナリズムと見たのに対して、ここではトーキー時代の映画の詩的な意味作用が強調されている。映画が私たちに与えるものは、自然的知覚に対立するものとして排除されるどころか、映画という芸術こそ、「精神と身体、精神と世界の合一を、そしてそれら相互のうちでの表現を」(SS74)可能にするのであって、映画は「世界内存在の特別なありかた（manière spéciale d'être au monde）」(SS74)<sup>22)</sup>を直接的に提供する、とメルロ＝ポンティは述べている。「映像的リズム」を鍵とした「モンタージュ」技法における「共存」と「同時性」、沈黙（知覚）と音声（言語）が交差する「複雑な韻律法」、映画

の意味作用において「行動」を軸とした「世界内存在」あるいは「世界」への「身体」の内属の信念の表明、「物が意味するように意味する」という意味論など、これらはほぼ、後のメルロ＝ポンティの芸術論の素描であると言える<sup>23)</sup>。

### モンタージュのいくつかの場面

以上をふまえて『知覚の現象学』を開いてみるなら、そこには「モンタージュ」と「映画」についての興味深い参照が散りばめられており、「自然的知覚」—たしかにそれはカメラが与える視覚とは異なっているが—に、「モンタージュ」の要素が認められることが明らかとなるだろう。

『知覚の現象学』における「相互感覚的対象 (l'objet intersensoriel)」の分析において、「音の視覚」や「色の聴覚」という「現象」が認められ、「私は音を見る」あるいは「私は色を聴く」と言うときには「私の感覚的存在全体による反響」(PP271)を起こしていることを意味している、とメルロ＝ポンティは述べている。たとえば、音声は色の残像を変えてしまうのであり (PP263)、強い音によってそれは強化され、音の中断はそれを解体してしまう。あるいはメスカリンを服用すると（これはサルトルとミショーの体験に帰されるべきものであるが、「映画と新しい心理学」においても言及されている）、共感覚現象が伴い、フルートの音は青緑に、メトロノームの音は灰色の斑点を生じるといふ例が報告される (PP263)。このような感官の統一の基礎にあるのは「運動投企」あるいは「潜在的運動」としての身体の運動である (PP271)。そして共感覚を示す例の一つとして提示されるのが、トーキー映画が「情景に単に音の伴奏を加えるだけではない」(PP271)という例であり、吹き替え映画や音声の故障の例である。吹き替え映画を見るときに経験されるのは、音とイメージのずれだけではなく、スクリーンで何か他のことが話されているという印象であり、会場と私の耳は吹き替えられた言葉で満たされているのに、スクリーンから来る音の下にもう一つの言葉があることに私は気づくという経験であり、また映画の音声が中断すると、情景の意味全体が変わってしまい、スクリーン上の俳優の表情が凝固したように見え、間の抜けた印象を与える、という例をメルロ＝ポンティは挙げている。

このように、共感覚あるいは相互感覚的統一における視覚と聴覚の統一の現象学的記述の例は映画であって、たとえば「聴覚的リズムは映像的イメージと融合し、運動の知覚を生じさせるが、聴覚的な助けがないときには、同じイメージの連続はあまりにゆっくりとしているため、ストロボスコープ的運動を引き起こさない」(PP263)という例がそれである。相互感覚的統一としての、そしてそれを支える潜在的運動としての身体が行なっているのは一種のモンタージュであり、ミキシングである。自然的知覚において実行されているのは身体の行なうこのモンタージュであって、「モンタージュ」の三つの場面が切り出されてくる。

「諸感官を持つこと、たとえば視覚を持つこと、それはこの一般的モンタージュ (montage général)、可能的視覚の諸関係のこの典型を持つことであり、その助けを借りて私たちは与えられる視覚的布置の一切を引き受けることができるのである。身体を持つこと、それは私

たちが実際に知覚している世界の一区画を越えて、知覚的全展開と相互感覚的照応の普遍的モンタージュ (montage universel) を持つことである。」(PP377)

この箇所での「モンタージュ」をことさらに映像技術用語として解釈する必要はないかもしれないが、しかし「映画と新しい心理学」で視覚的モンタージュと視覚-聴覚的モンタージュについて語られている箇所を見れば、これらの「モンタージュ」を映画から切り離す根拠もない。メルロ＝ポンティにおける感官と身体の根本的機能はモンタージュである、と言ってよいだろう。そして、感官、身体の上に、「領野 (champ)」があり、「領野」は「私が経験の或る典型として有するモンタージュ」(PP379) なのである。もちろん映画のモンタージュが高度な技術的自由度を有するのに対して、身体によるモンタージュは有機体の制限や経験の可能性による制限を持つことはたしかである。結局、こうした身体のモンタージュは「世界との慣れ親しみ」(PP325) によって獲得されるものだからである。しかし、いずれにせよこのモンタージュ機能は能動的な総合に先立っており、たとえばタブローを「理解する」のに先立っている、と述べられている。

「私が一つの物を、たとえば一枚のタブローを理解するとき、私はその総合を能動的に行なったりはしないのであって、私は私の感覚的諸領野、私の知覚的領野、そしてつまるところあらゆる可能的存在の一つの典型、世界に関する一つの普遍的モンタージュとともに、そのような総合に先立っているのである。」(PP490)

このようにしてみると、「モンタージュ」は、タブローのタブロー性をも構成する身体の受動的総合の超越論的機能を示すものであり、あらゆる視覚、あらゆる知覚の根底にあってそれを可能にするものであることが理解されよう。そのかぎりではメルロ＝ポンティにおいて知覚の機能の根底に置かれている身体（身体図式としての統一体）は、非決定性の中心として外界からの刺激を選別してフレーミングする黒フィルターではなく、モンタージュ装置あるいはミキシング・マシーンであり、撮影機能ではなく編集機能と言える。

その後、私たちがメルロ＝ポンティにおける「モンタージュ」の語に再会するのは、1957-1958年の『自然』講義においてである。そこではサイバネティックスの情報理論が批判され、アシュビーのホメオスタットを例として、機械の習慣獲得が有限数の事例に対する「予想されたモンタージュ」を実行するのにすぎないのに対して、生物は「その世界とその身体を再構造化する」(N215) とされている。そしてこの「モンタージュ」の語は、K・ロレンツへの言及に再度登場し、本能は「内的なモンタージュと外的なモンタージュの合流」(N254) である、とされる。機械におけるプログラムされたモンタージュに対して、有機体が外界からの刺激に対して行なうモンタージュは、たとえば灰色ガンの儀式のような「対象のない (objektlos)」活動、空虚なものへの活動を開いていくのだが、そこに見られるのは有機体の交合の不可欠な条件としての「シンボル機能 (symbolisme)」の出現であり、「本能の対象はまさしくイマージュ」(N257)<sup>241</sup> なのである。

ここで用いられる「モンタージュ」を無理に映画用語と結びつけるべきではないかもしれない。もし関連を探るとするなら、レイモン・リュイエにおける「モンタージュ」の用法とであろう。リュイエは『サイバネティックスと情報の起源』（1954年）において、意識によるモンタージュの能動性と機械の単なる受動的なモンタージュを対比しているのだが<sup>25)</sup>、メルロ＝ポンティは、「制度化」講義の際に作った読書ノートでリュイエにおける自動機械と有機体におけるフィードバックの相違についての言及を引用している。フィードバックによる自動機械の制御が「現実的なもの (actuel)」と空間において行なわれるのに対して、有機体の場合には「超空間的フィードバック (feed-back trans-spatiaux)」<sup>26)</sup>によって制御されている、とリュイエは述べている。デジタル技術とポストヒューマン的機械論の起源であるサイバネティックスに対して、イマージュの生成には「超空間的フィードバック」が必要であり、それは別の文脈では「モンタージュ」の別種の機能から考えられているのである。イマージュの機能を担う有機的身体は、外的な情報を閾値によって選別することによって写像化するカメラの黒フィルターというよりも、「超空間的フィードバック」を可能にするモンタージュの機能を有するのである。

### 同時性の三つの場面

すでに1945年の「映画と新しい心理学」で、映画のモンタージュ技法は「同時性と共存」の表現技法として語られていた。メルロ＝ポンティにおける「同時性」のモチーフを追うことは簡単ではないが、ここでは、彼の後期思想に現れる「同時性」の位相を、彼のベルクソン、クロード、ドローネー（及びクレー）への言及から見てみることにしよう。

メルロ＝ポンティはベルクソンの「イマージュ」概念を、知覚に関するその「権利上の」ありかたについてのみ高く評価し、『心身の合一』講義では、光点Pの知覚は点Pに遡らねばならないというベルクソンの説の新しさを強調している<sup>27)</sup>。つづいて、「生成するベルクソン」においては、まさしくこのような『物質と記憶』の記述が「なまの存在 (l'être brut)」の未だかつてない記述となっていることを認め、イマージュの理論は今度は志向性理論から批判されるのではなく、「世界の前ソクラテス的で前人間的な意味」(S233)をわれわれに示している、と賞讃される。しかし、メルロ＝ポンティは、『心身の合一』講義と同様、それを純粹記憶や純粹持続に結びつけていくことは避け、ベルクソンが権利上のものとしてしか認めなかった「なまの知覚」(perception brute)にとどまりつつ、「同時性」の概念に接合していこうとしているように思われる。

すでに1952年の『哲学を讀んで』のなかで、メルロ＝ポンティは「私の持続と事物の一致と不一致」について語っており、それらの事物は私とともに「共存の潜在的関係 (un rapport latent)」にある<sup>28)</sup>、と述べていた。彼がベルクソンに見ているものは、「私」の持続を越えた複数の持続の潜在的な共存における同時性であって、彼はそれを『持続と同時性』に見ているのである。知覚があるやいなや直ちに「同時性」があり、それは「あらゆる知覚領野、あらゆる観察者、あらゆる持続」の間に存在する。そしてそれが可能であるのは、「受肉した諸主観」が「お互いを垣間見」、「彼らの知覚的領野が互いに覆い合い、互いを包み合うとき」であり、「彼らが同じ

世界を知覚しつつお互いを見るとき」である（S234）。ブドフキンのモンタージュの実験、あるいは『ブロードウェイ・メロディ』の音とノイズのモンタージュについて語られていた「共存と同時性」は、『物質と記憶』にではなく、『持続と同時性』に遡られねばならないことになるだろう。

おそらくこうしたメルロ＝ポンティのベルクソン解釈は、彼がシャルル・ペギーに最良のベルクソニズムを見ていたことと関連しているにちがいない。「生成するベルクソン」でメルロ＝ポンティはペギーの『クリオ 歴史との対話』の一節を取り上げ、「誰のものでもない、すべてのものの持続」、「公共的持続（*durée publique*）」「世界の出来事の固有のリズムと速度」がある、と述べている（S236）<sup>29</sup>。メルロ＝ポンティは歴史についてのベルクソンの直観の可能性を示した人物としてペギーを評価しているのである。

さらにメルロ＝ポンティは翌年1960-1961年講義では、「同時性」をクロードルとともに語っている。クロードルが『詩法』や『眼は聴く』で語っている同時性は、ベルクソンが立てた内部と外部、持続と空間の対立を「融合（*fusion*）」や「浸透（*pénétration*）」への接触によって乗り越えていくのではなく、過去が現在と「共不可能（*impossible*）」であることによっており、「共不可能性による凝集（*cohésion par l'impossibilité*）」としての同時性であり（NC199）、この「同時性」は「有限な諸々の可視的領野の交差、肉的な共存、共-持続（*co-durée*）」（NC199）による同時性である、とされている。「同時性、それは諸々の共不可能的なものの共存であり、非-パースペクティヴィズムである」（NC174）<sup>30</sup>。クロードルの語る同時性の例は、たとえば『詩法』や『眼は聴く』に求められており、メルロ＝ポンティの着想の背景にジャン・ヴァールの存在（とりわけ彼の『哲学の擁護と拡張』<sup>31</sup>）があることはまちがいがいが、すでに1955年のクロードル死去の際の追悼文で、メルロ＝ポンティは、こうした「同時性」の概念にクロードルは「世界の偶然性（*hasards*）と逆説の力」（S395）を見てとっていたのだ、と述べている。そして、1960年に残された講義の構想メモでは、この年の講義における芸術を扱うものとしてヴァールの『哲学の擁護と拡張』での「クロードルと同時性」「ヴァレリー」と並んで、「アンドレ・バザン—映画の存在論」（NC391）と記されているのである。

果たして「同時性」との関わりでどのような映画論が語られようとしていたのか、それはわからない。バザンの『映画とは何か』第一巻「映画と存在論」<sup>32</sup>でのモンタージュ批判（「禁じられたモンタージュ」）やそれに伴うオーソン・ウェルズのバン・フォーカス（*la profondeur de champ*）についての議論（「映像的言語の進化」）が参照されようとしていたのだろうか<sup>33</sup>、あるいは『自転車泥棒』やデ・シーカについてのバザンの論文に登場する「現象学的統合性」やネオリアリズムの「存在論的位置」といった、両義性（*l'ambiguïté*）とリアリズムを重視するバザンの概念とそれは何らかの関わりをもつのだろうか<sup>34</sup>。ジャン・ルノワールの『小間使いの部屋』について意見を交わしたこともある<sup>35</sup>両者は、ルノワールが「世界を断片化することなくすべてを表現し、存在と事物の隠された意味を、それらの自然的統一性（*unité naturelle*）を壊すことなく開示する（*révéler*）ことを可能にする映像的物語の秘密」（バザン）<sup>36</sup>を見いだしているとする点で一致しえただろうか。こうしたすべてのことは語られなかったことに属しているが、メルロ＝ポンティが彼の晩年の存在論のなかに「芸術のなかの根本的思考」を位置づけ、同時性の概

念をたどりながら「見えるもの」と「見えないもの」の可逆性を考察するとき、映画の与える視覚は論じられるべきものとして予想されていたのである<sup>37)</sup>。

「同時性」は絵画においても言及されており、メルロ＝ポンティは『眼と精神』でドローネーの「同時性」について語りながら、それを「視覚的質 (qualé visuel)」と結びつけ、それが「普遍的な可視性」の「具体化」であり、「分離し、再結合し、全的な凝集を維持する唯一の空間 (Espace)」の具体化である、と述べている (OE84-85)。(ドローネーの「光」を翻訳し<sup>38)</sup>、誰よりもその「同時性」の概念を理解し、それをセザンヌのモデュレーションと結びつけることを知っていたクレールは、「同時性の次元」について語るだろう<sup>39)</sup>。)

『眼と精神』では、『エプサム競馬場』が与える運動の印象についてのロダンの言葉につづいて「映画は運動を与える、しかしいかにして？」(OE78)と「映画」が名指されている。タブローでの運動の知覚が可能であるのは、「諸々の共不可能なものとの対立 (affrontement d'impossibles)」によってであり、タブローが運動を見せるのは運動の「内的不調和 (discordance interne)」によってであり、肢体の位置が他の肢体の位置と「両立不可能 (incompatible)」であることによって (OE79)。共不可能なものとの潜在的共存の場としての同時性がベルクソン (あるいはペギー)、クローデル、ドローネーとともに喚起されるとき、映画のモンタージュ技法における「同時性」の概念がメルロ＝ポンティの存在論の根本的概念にまで高められていたことがわかる。「アンドレ・バザン＝映画の存在論」というメモが連結され、映画をめぐるメルロ＝ポンティの不在のイマージュ論の虚空が開かれようとしていたのは、これらの一連の叙述の文脈においてなのである。

### 可視性の具体化、切迫した可視性、不可能なものとの結晶

このようにして見てくると、メルロ＝ポンティが「イマージュ」あるいは「想像的なもの」という語の使用を慎重に避けながら、しかし「イマージュ」という語で指示したくなるような事態を二つの側面から語っていたことが明らかになるように思われる。一方では、われわれが「見る」とき、そこに生じるのは「可視性の具体化」であり、身体の共感覚的なモンタージュを通じて、感じられるものの質的経験が一つの知覚を生み出す場面であり、他方で、そこには常に「切迫した可視性」「準現前」の経験が潜んでいる。だが、まさに彼はそれを「タブロー」と「アイコン」の経験のうちに認めていたのではなかったのか。「モンタージュ」「同時性」「超空間的フィードバック」「空間の跨ぎ越し」といった概念とともにわれわれに明らかになるのは、「イマージュ」という語を排して、エレメントとしての「肉」「視覚的質」を介しての、普遍的次元からの可視性の具体化であり、それは共可能的なものとの連続によって唯一の現実が構成されるという具合ではなく、共不可能なものとの潜在的共存における出来事と世界の存在論的偶然性を認めることであって一したがってそこでは「可能的な」表象的存在と「現実的な」(したがって唯一共可能的な)現実存在という区別は効力を失っている一、諸々の「見えるもの」がそれをとりまいている「不在の核」(VI283)から出現し、このようなものとしての見えないものの生地からなる視覚におい

て、「この世界のつかのまのモデュラシオン」、あるいは「色づけられた存在あるいは可視性の瞬時の結晶化」（VI175）が経験されることになる。視覚は「テレヴィジョン（télé-vision）」であり「不可能なものの結晶化（cristallisation de l'impossible）」（VI327）であると1961年のノートに残されているときに、メルロ＝ポンティとバザンの途絶した—したがって定義上永遠に未完の—対話の可能性を、再び現象学と映像理論の間で開くことは可能だろうか。おそらくそのためには、「眼と精神」を絵画論としてではなく、イマージュを成立させる空虚を包摂した身体—運動—視覚—画像論として、一種の身体動画論として読み解くことも要請されることだろう。

アンリ・ドカエは宮川一夫の白黒フィルムに「色彩を感じた」<sup>40)</sup>と語った。宮川一夫は「白と黒と一つだけのグレー」で『羅生門』を、対照的に「無限のグレー」で『雨月物語』を撮った、と語っている<sup>41)</sup>。モノクロームの諧調についての、したがってモデュラシオンのこの差異は、一つのスタイル、モチーフへの意志によって貫かれているわけで、単なる映像技術の問題を越えて、「一色彩やけど、それに終わらせないように」<sup>42)</sup>と宮川一夫が語るような芸術意志をクレーヤセザンヌの色彩の探究について語った『眼と精神』の一節と並べて、「肌理（texture）」（OE67）を創り出す「色の次元」あるいは「想像的なものの肉（chair de l'imaginaire）」（NC173）を映像の中に見ることも、したがっておそらくは（メルロ＝ポンティの語ることのなかった）「映像的イマージュの肉（chair de l'image cinématographique）」について語ることも（そしておそらくはそのイマージュの神学の「脱構築」も<sup>43)</sup>）、わたしたちの前方に開かれたままなのである。

## 文中略号

SS : Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Gallimard, 1996.

PP: Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945.

S : Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, 1960.

OE: Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Gallimard, 1964.

VI : Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964.

N : Maurice Merleau-Ponty, *La Nature*, Seuil, 1995.

NC : Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours 1959-1961*, Gallimard, 1996.

## 注

- 1) 「切迫する現前」（*présence imminente*）という表現はすでに「セザンヌの懐疑」の中で、写真の与えるものを示す意味で（したがって消極的な意味で）用いられている。（SS18）
- 2) Cf. Fabrice Colonna, "Merleau-Ponty penseur de l'imaginaire", dans *Chiasmi International* 5, Vrin, 2003.
- 3) Cf. Marc Richir, *Le sensible dans le rêve*, dans Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl*, PUF, 1998. Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Millon, 2000, pp.291-306. 「メルロ＝ポンティは、他の誰よりも、現象学が、存在するすべてのもの、実践されるすべてのもの、思考されうるすべてのものの根本的な非-肯定性（non-positivité）に関わるものであることを理解していた。」（p.302）
- 4) Jean-Luc Nancy, *Au fond des images*, Galilée, 2003. （邦訳ジャン＝リュック・ナンシー「イメージの奥底で」西山達也、大道寺玲央訳、以文社、2006年）

- Georges Didi-Huberman, *Images malgré tout*, Les Éditions de minuit, 2003. 「こうしてイマージュの全歴史は、見えるものと見えないものとの間の陳腐な対立を視覚的に乗り越える努力として語られうるだろう。」 (p.167)
- Cf, Jacques Rancière, *Malaise dans l'esthétique*, Galilée, 2004, p.161.
- 5) Mark B.N. Hansen, *New Philosophy for New Media*, MIT Press, 2006.
- 6) Cf, *Future Cinema: cinematic imaginary after film*, edited by Jeffery Shaw and Peter Weibel, MIT Press, 2003.
- 7) Hansen, *op.cit.*, p.10
- Cf, Vivian Sobchack, *Carnal Thoughts, Embodiment and Moving Image Culture*, University of California Press, 2004.
- 8) Cf, Jenny Slatman, *L'expression au-delà de la représentation, sur l'aisthêsis et l'esthétique chez Merleau-Ponty*, Peeters Vrin, 2003, p.181, suiv.
- なお、メルロ＝ポンティと映画について言及した論文として、Stefan Kristensen, "Maurice Merleau-Ponty, une esthétique du mouvement", *Archives de Philosophie* 69, 2006, pp.123-145. Pierre Rodrigo, *L'intentionnalité créatrice. Problèmes de phénoménologie et d'esthétique*, J.Vrin, 2009, pp.235-254. 本稿脱稿後ロドリゴ氏より教示いただいた情報として、メルロ＝ポンティの1952-1953年講義に映画への言及があり、近く講義録が公刊されるとのことである。本稿の執筆時期はそれを参照できる状況になかったことをご理解いただきたい。
- 9) ジル・ドゥルーズ「シネマ 1 運動イメージ」財津理・齋藤範訳 法政大学出版局 2008年 103頁。 Gilles Deleuze, *Cinéma 1, L'image-mouvement*, Les Éditions de minuit, 1983, p.84.
- 10) Jacques Derrida, *Le toucher. Jean-Luc Nancy*, Galilée, 2000, p.231.
- 11) Maurice Merleau-Ponty, "Le cinéma et la nouvelle psychologie", dans *Sens et non-sens*, Gallimard, 1996. 初出は *Temps Modernes*, n.26, 1947.
- 12) たとえばコレージュ・ド・フランスへの立候補の際にマルシャル・ゲルーに提出された文書では、「セザンヌの疑惑」や「小説と形而上学」は1945年以降の新たな研究として位置づけられているが、「映画と新しい心理学」には言及はない。Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux*, 1951-1961, Verdier, p.41.
- 13) ヴェルター・ベンヤミン「複製技術時代の芸術作品」【ベンヤミン・コレクション I 近代の意味】浅井健二郎編訳 久保哲司訳 ちくま学芸文庫 1995年 所収、605頁。
- 14) André Malraux, "Esquisse d'une psychologie du cinéma", dans *Écrits sur l'art I (Œuvres complètes.IV)*, Gallimard, 2004, p.8.
- 15) Cf, Roger Leenhardt, *Chroniques de cinéma*, Éditions de l'Étoile, 1986. pp.40-43.
- 16) レーナルトが挙げている場面は現在DVDで入手可能な「ブロードウェイ・メロディー特別版」では見当たらない。
- 17) レーナルトの原文では、「映像的韻律法」(une métrique cinématographique) となっている。Leenhardt, *op.cit.*, p.41.
- 18) ジョベールはルネ・クレール【巴里祭】やジャン・ヴィゴ【操行ゼロ】の音楽で知られるが、ベギーの【ジャンヌ・ダルク、愛の秘義】を音楽化している。
- 19) このモーリス・ジョベールの小論文もレーナルト前掲書に収録されている。Cf, Leenhardt, *op.cit.*, pp.49-52.
- 20) Cf, Leenhardt, *op.cit.*, p.51.

- 21) Leenhardt, *op.cit.*, p.51. メルロ＝ポンティの引用では「非人称的 (impersonel)」の語が落ちている。
- 22) Cf, Jean-Luc Goddard. "Deux ou trois choses que je sais d'elle." dans *Jean-Luc Goddard Documents*, Centre Pompidou, 2006, p.83. (『ゴダール全評論・全発言 I 1950-1967』奥村昭夫訳 筑摩書房 1998年 695頁参照.)
- 23) 現象学派の芸術論においても「リズム」についての考察はいくつか行なわれている。Mikel Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique, L'objet esthétique*, PUF, 1967, p.373. Henri Maldiney, *Art et existence*, Klincksieck, 2003.
- 24) Cf, Gilbert Simondon, *Imagination et invention (1965-1966)*, Les éditions de la Transparence, 2008, pp.95-96.
- 25) マーク・ハンセンは、リュイエに言及している。Hansen, *op.cit.*, p.83.  
メルロ＝ポンティは「自然」講義で、リュイエによるサイバネティックス批判を引用しており、そこに「先行的モンタージュ」の概念が見られる (N214)。しかし、ハンセンとちがって、メルロ＝ポンティはリュイエによる意識の導入には批判的であるように思われる (N218)。
- 26) Maurice Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité*, Belin, 2003, p.128.
- 27) Maurice Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Vrin, 1978, p.82.  
「語の能動的意味での超越がある。距離をもった現前 (une présence à distance)」(*Ibid.*, p.83.)
- 28) 「私が認めるもの、それは私の持続と諸事物の一致と不一致であり、それは共存の潜在的関係 (un rapport latérale) において、私とともにある事物である。」Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Gallimard, 1953, p.24. ドゥルーズはメルロ＝ポンティのこの言葉を評して、「同時性という主題」が、「〈共存〉(coexistence) の真の哲学」を確認するものだと述べている。Gille Deleuze, *Le bergsonisme*, PUF <Quadrige>, 1997, p.86. 「同時性についてのベルクソンの理論は、唯一の同じ時間におけるすべての諸持続の潜在的共存 (coexistence virtuelle) としての持続の概念を確認するものとなる」(*Ibid.*)
- 29) Cf, Charles Péguy, *Œuvres en prose complètes III*, Gallimard, 1992, p.1204.
- 30) あるいは、クロード・シモンの「時のマグマ」と関連づけながら次のようにも言われている。「時間の同時性、それは、諸々の共不可能的現在の同時性における共存である」(NC207.)
- 31) Cf, Jean Wahl, *Défense et élargissement de la philosophie, le recours aux poètes: Claudel*, Centre de documentation universitaire.
- 32) André Bazin, *Qu'est-ce que le cinéma? I Ontologie et Langage*, Les éditions du cerf, 1958.
- 33) 「言いかえるなら、現代的演出家のパン・フォーカスにおけるショット・シークエンスはモンタージュを放棄するのではなくて (中略)、その造形術のうちにモンタージュを統合するのである。」(*Bazin, ibid*, p.142.)  
この文章を『知覚の現象学』での「奥行」(profondeur) についての考察とつぎ合わせるのは興味深いことである。メルロ＝ポンティはそこで、同時性の概念を使っている。  
「たがいに排除しあう諸経験へのこの同時的現前、相互のこの内包、可能的な過程全体のただ一つの知覚的行為におけるこの縮減、こうしたことが奥行の独創性をなしており、それは、大きさや高さがそれらの並置される次元であるのに対して、事物や事物の諸要素がそれにしたがって互いを内包し合う次元なのである。」(PP306)
- 34) 「ウェルズにおけるのと同様、そしてスタイルの諸対立にもかかわらず、ネオリアリズムは映画に現実の両義性 (l'ambiguïté du réel) の意味を与え直そうとしている。」(*Bazin, ibid.*, p.145.)
- 35) ダッドリー・アンドリュースが伝えるクロード・ベイリの回想によると、バザンは 1956 年にエコール・

ノルマルでジャン・ルノワールの『小間使いの部屋』(*Diary of a Chambermaid*)を自らの解説つきで上演し、そこにはメルロ＝ポンティとアロン・ギェルヴィッチが出席していたそうである。Dudely Andrew, *André Bazin*, Oxford University Press, 1978, p.229.

バザンへのマルローやサルトルの影響、メルロ＝ポンティとの近さについては、Jean Ungaro, *André Bazin: Généalogies d'une théorie*, L'Harmattan, 2000 を参照。

- 36) Bazin, *ibid.*, p.146. 「自然的統一性」については、『知覚の現象学』においては次のように言われている。「各々の感官の内部に、自然的統一性 (l'unité naturelle) を見いださねばならないのと同様、われわれは諸感官の分割に先立つ感じること (sentir) の〈原初的層〉を出現させることだろう。」(PP262)
- 37) 「見えるものと見えないもの、見える世界のロゴスと理念性のロゴスのこれらの諸関係は、言語とともに、他の表現体系（絵画、映画）とともに、歴史とその建築術とともに、次年次以降に研究されるだろう（「見えるものと見えないもの」）(N291)。バザンはモンタージュ批判の前置きとして、「モンタージュの使用は〈見えないもの〉(invisible) でありえよう。」と語っている。(Bazin., *op.cit.*, p.132.)
- 38) 「自然は、その多様性のうちに拘束されることのないリズムによって貫かれている。」Robert Delaunay, *Über das Licht*, Übersetzung von Paul Klee, in *Robert Delaunay*, Galerie Gmurzynska, 1983, p.22.
- 39) 「ポリフォニー的絵画は、時間的なものがここではむしろ空間的となるという点で、音楽に勝っている。同時性という概念が、ここではさらに豊かなものになる。音楽について私の考えている廻りの動きというものを具体的に説明するために、市電が走る時に車両の後ろの窓に移る鏡像を思い出してもらいたい。フーガの側に従って、芸術のアクセントを時間的なものに移すということを、ドローネーはひと目では捉えられない長い絵によって試みている。」パウル・クレール『クレールの日記』高橋文子訳 みすず書房 2009年 400頁。
- 「分離派展出品のセザンヌ、これまでににおける最大の絵画的事件。(中略) 絵についての経験一暈の区割を色彩協和音の因子として表現すること。自然色を出さない。ドローネーの原理を予感。」フェリックス・クレール『パウル・クレール』矢内原伊作・土肥美夫訳 みすず書房 1997年 21頁。
- 「いわゆる空間的芸術が長い間かかって到達したもの、音楽という時間的芸術がポリフォニーのうちの音響的ブregナンツによって創造したもの、これらの多次元的な同時的現象 (diese simultane mehrdimensionale Phänomen) ードラマをそのクライマックスへと導くもの一、われわれはこうしたものを言葉によって教授される領域ではほとんど知らないのである。」Paul Klee, *Das bildnerische Denken*, Schwabe & Co, 1990, p.86.
- 戦前のフランス映画のモンタージュとグレーの色彩、とりわけアベル・ガンスのモンタージュにドローネーの「同時性」との親近性を見たのは、ドゥルーズである。ドゥルーズ前掲書 88頁。
- 40) 渡辺浩『宮川一夫の世界 映像を彫る』ヘラルド出版 1984年 50頁。
- 41) 『撮影監督宮川一夫の世界』キネマ旬報社 2000年 23頁、渡辺前掲書 82頁及び100頁参照。
- 「ある夜、宮川さんがちょっと中座された時、小津さんが『あの人は大変な人だよ。夜、部屋に帰っても、セザンヌの画集を見てるんだ。あんなカメラマンは初めてだ』と言われたのを覚えています。」(美術監督井上章の回想) (『撮影監督宮川一夫の世界』98頁)
- 42) 『撮影監督宮川一夫の世界』25頁。
- 43) 「多神教の芸術は神々のヴィジョンを与えるのにたいして、一神教の芸術は、単一性のなかへと退隠した神の不可視性に訴えるのだ。」ジャン＝リュック・ナンシー『肖像の眼差し』岡田温司・長友文史訳 人文書院 2004年 55頁。

## Montage, Simultanéité

—Vers une théorie latente de l'image chez Merleau-Ponty—

Takashi KAKUNI

“Le mot d'image est mal famé”, dit Merleau-Ponty dans *L'Œil et l'Esprit*. En fait, il semble éviter l'utilisation du mot “image”. Cependant si on lit attentivement les quelques textes où il a fait référence à ce concept, surtout en relation au montage cinématographique, on peut y entrevoir sa théorie de l'image, absente de ses œuvres.

Dans *Le cinéma et la nouvelle psychologie*, il fait remarquer l'importance du montage cinématographique. Un montage d'images nous fait sentir la coexistence et la simultanéité de notre vie dans le monde. En plus, le montage de l'image et du son nous fait sentir le rythme interne de l'image et rend possible l'expression de l'union de l'esprit et du corps dans le monde. Le film ne se pense pas, mais se perçoit comme comportement, dit Merleau-Ponty. Dans ce petit texte sur le cinéma où il a évoqué la notion de simultanéité, il préparait déjà une esquisse de sa théorie de l'art.

À côtés de ces observations sur le montage cinématographique, nous trouvons des exemples remarquables de l'unité de l'objet intersensoriel et de synesthésie dans *Phénoménologie de la perception*. Appliquant ces exemples à l'expérience du cinéma et à celle de la perception ordinaire, Merleau-Ponty définit trois types de montage – le montage général, le montage universel et le montage comme champ. Ces fonctions précèdent, dans notre corps, notre perception du tableau. Le montage comme unité intersensorielle et comme synthèse passive est la fonction transcendantale pour notre perception du monde.

Enfin, dans quelques-uns de ses derniers textes, Merleau-Ponty insiste sur l'importance ontologique de la notion de simultanéité de Bergson, Claudel ou Delaunay, chez qui il a trouvé un rapport latent de coexistence, une cohésion par impossibilité. Dans une note qu'il a laissée à l'époque, il a écrit cette allusion: “André Bazin, l'ontologie du cinéma”. À quelle ontologie a-t-il pensé? Nous ne pouvons pas y répondre, mais en considérant son interprétation concernant le montage et sa conception de la simultanéité, nous pouvons commencer à réinterpréter ses textes sur l'art comme un entretien interrompu entre le cinéma et la phénoménologie et comme une théorie intégrale des rapports corps-mouvement-vision-image.

## 眼差すことと見ること

——ジャン＝リュック・ナンシーとイメージの問題——

澤田 直

### はじめに

現在も活発旺盛な執筆活動をつづけるジャン＝リュック・ナンシーは日本では、まず八〇年代後半からバタイユやブランショと絡んだ共同体論の論客として、その後はハイデガーやカントなどの緻密な批判的読解者として、そして今世紀になってからは斬新なイメージ論の思想家として注目を集めてきた。じっさい、1990年代、「なぜひとつではなく、複数の芸術があるのか」という問いから始まる「ミューズたち」などの芸術論を少しずつ発表していたナンシーは、世紀が変わるところからイメージ論を数多く発表するようになる。絵画と哲学の主題＝主体（sujet）に関する重要な論考である『肖像の眼差し』（2000）、キリスト教絵画をモチーフとした『訪問——イメージと記憶をめぐる』（2001）、イランの映画監督アッバス・キアロスタミの映画を論じた『映画の明らかなさ』（2001）、アウシュヴィッツにおける表象（不可能性）の問題を扱った論考などを含む『イメージの奥底で』（2003）、キリスト復活とマグラダのマリアの場面を描いた作品に触れる『私に触れるな——ノリ・メ・タンゲレ』（2003）、裸体の問題に取り組む『Nus sommes 私たち＝裸がある——イメージの皮膚』、様々な作家の写真にコメントをつけた『作者の図像学』（2004）など、いずれも、いわゆる美術史とは一線を画した哲学的アプローチのイメージ論である。

だが、なぜある時期からナンシーはイメージの問題を集中的に扱うようになったのだろうか。それはけっして気まぐれでも、余技でもない。端的に言えば、イメージの問題が、ナンシーの探求する主体の問題、そしてキリスト教の脱構築の問題と密接に結びついているからに他ならない。

本シンポジウムの冒頭でも述べたように、フーコー以降のフランス哲学思想においては、イメージを模倣、ミメシス、表象、複製とほぼ同一視するという、いわばプラトンの問題構成から離れ、イメージそれ自体の考察へと向かう傾向にある。ナンシーもまぎれもなくその流れのうちにあるのは、次のような発言からも明らかだ。

「イメージはたとえ模倣的であったとしても、それ自身で、それ自身のために価値を持たねばならない。そうでなければ、それはイメージではなく、たんなる影、あるいは反映になってしまう傾向をもつ」AFDI 44

そうはいつでも、ナンシーは、ミメシス、表象、複製という問題構成にただ単純に背を向けてしまうわけではない。ナンシーの意図は、なぜイメージがミメシス、表象、複製という相のもとに伝統的に論じられてきたのか、そのことの意味を明らかにしようということだと言える。一言で言えば、イメージ論の「脱構築」である。誤解のないように、つけ加えておけば、ナンシーの言う「脱構築」とは、ある問題構成なりテーマを構成する諸要素を「脱接合化するような操作」のことであり、この作業を通して、諸要素のあいだ、ないしは背後に、それらを接合させたものを識別することである<sup>1)</sup>。とはいえ、内容豊かであり、かつ多方面にわたるナンシーのイメージ論の全貌を限られた紙幅で概観することはできない。ここではコーパスを「作者の図像学」『Nus sommes 私たち=裸がある——イメージの皮膚』『肖像の眼差し』に限り、テーマとしては、つねに言説とイメージとの関係を意識しながら、いくつかの論点を検討していくことにしたい。さらに、ミメシスに関するイメージとディスクールの競合関係、（これはリオタールの関心でもあった）や、イメージと現実の競合関係をめぐって多角的な検討を与えることで、ナンシーがいかにして哲学のもっとも根幹にあるといえる真理の問題へと迂回的にアプローチするのを見たい。その際、ハイデガーによるカントの読み直しをナンシーが論じた「仮面の構想力」を含む『イメージの奥底』は、不可欠なものではあるが、必要な場合に参照する程度にとどめることにする<sup>2)</sup>。

## 1 媒介者としてのイメージ 『作者の図像学』

フェデリコ・フェラーリとの共著『作者の図像学』（2004）で、有名無名の作家14人（バルザック、フローベール、プーセントなどフランスの作家の他に、ゲーテ、ボルヘス、パゾリーニ、川端康成など）の肖像を取り上げつつナンシーは、イメージの問題を作者の問題と見事に絡ませつつ考察する。ナンシーにとっても、他の思想家にとっても同様、イメージとはつねに不在の現前、不在者の現前、不在における現前に他ならない。そして、その意味で、肖像は特権的なイメージと言えるが、そのなかでも作者の肖像はさらに特権的な場所を占める。

この本は「序文」で述べられるように、イタリアの雑誌からの注文を受けて、構想されたものである。何人かの小説家の肖像を紹介した図版集をつくるという、それ事態はよくある企画のひとつであったが、実際に始めてみると、作者の肖像がきわめて特異な問題を提起することに気づき、紹介の部分を構成する部分の前に、いわば理論編とでもいうべき部分をつけ加えて、その特異性を考察する必要性を感じた、と言う。それではその特異性とは何か？

それは、程度の差はあるにせよ、作者の肖像が、私たちの意図とは無関係に、つまり、否応なく、作者を再現=表象してしまうということ、より正確に言えば、不可視の作者 *invisible auteur* の何かを私たちに見せてしまう *ils nous font voir* という事実である（cf. IA 13）。作者の肖像がその真の顔を全面的に顕わにすることなどはないとしても、それでもやはり、肖像を見る者は、そのうちに作者の現前を探らざるをえない、という不思議があるのだ。じっさい、作者の肖像が、署名とともに、作品、そして創造に結びついていることは、私たちが日常的に経験することだろう。

かくしてナンシーは、作品のすべては作者のうちに潜在的にあるということ、作品と作者とは似ている必要があるが、同時に作品と作者は混同されてはならない、という大前提を確認し、文学理論やエクリチュールにおける作者の位置づけ〈作者の死など〉に関する 20 世紀的な展開に触れた後、純粋に図像的な見地からこの問題に切り込む。それは、作者の問題が、作者のイメージの問題、さらには作者の特徴的形象の問題と関連しているからであり、そのことによって、イメージ、あるいはイメージの認識論的かつ存在論的な地位＝規定を問わざるをえなくなるからだ。写真や肖像のうちに作者を化身していることの意味が、イメージを問うことを要請する。ナンシーは言う。

「イメージは身体をもたないシミュラクルではない。イメージはむしろ可能態 *puissance* から現実態へと移行する瞬間に摘み取られた断片的身体である。イメージとは、可能態と現実態が不安定な平衡状態を保ちつづけている中断符なのだ。このような考えほど、イメージは時間のなかに身体を定着するものだというようなステレオタイプからかけ離れたものはない。だが、イメージは、自己表現しつづける身体に、可能態という性格を取り戻させる。だからこそ、イメージはとりわけ、少なくとも西洋の歴史においては、想像の場となる。さらにイメージは、鏡の断片のように、目に見える世界の全体を自らのうちに含むという特徴的の性格を持っている」IA 25-26

絵画や写真がひとりの作家を表象するとき、私たちは、それが時間上に定着された姿と考えがちだが、ナンシーは、むしろ、イメージは流動体のようなもの、運動性そのものであり、その意味で、作家の肖像は「一種の入り口、読解可能性の鍵」(cf. IA 23) のようなものと考えられると言うのだ。

続く第 4 節で、ホメロスがなぜ伝統的に盲目とされてきたのかと問いながら、レンブラントの「ホメロスの胸像を観想するアリストテレス」(図 1) をとりあげ、この盲目神話のイメージ化のうちにある、イメージの形象化の意味を問う。この絵のなかでアリストテレスは、ホメロスが見えない者であることを眺めている。ホメロスが見えないのは、語るからだ、と説明されうるが、ホメロスは眼を閉じ、内にももっているのではない。外部も内部もなく、その眼は空虚である。盲目のために、対象 *objet* とともに主体 *sujet* をも消しさられている、とナンシーは指摘する。そして文学の端緒と見なされるこの詩人が、かぎりなく個人的な特徴を削り取られ、作品の純然たるイメージに似せられるように描かれている点に着目する。そのことによって、ホメロスの胸像は「人物と作品のあいだの中間あるいは媒介」をきわめて不完全なかたちながらおこなっていると言った後、「作者の肖像はどれもがホメロスの胸像のような何かを捉えようとしている」(IA 31) とつけ加える。つまり、作者の肖像において、人物のなかから個人的な内容を消去して、そこに作品を露出させようとするのだが、逆説的にも、それは肖像の特徴を引き出すことによってしか可能ではない。この逆説こそ、イメージとテキストの配置交換を可能にするものだ。レンブラントの絵において、イメージがもつ媒介性、中間性が二重にも三重にも強調されていることにも、ナ

ンシーは触れる。ホメロスの像は、他ならぬアリストテレスに眺められている。であるから、まずはアリストテレスの眼差しがある。それに応えるホメロスの虚無の眼差しがある。そして、それを見つめる私たちの眼差しがある。だが、それだけではない。その一方で、盲目の眼が眼差す。私たちがどのようにして眺めているのかを見ている、とナンシーは指摘し、そこから結論づける。

「作者の肖像が、読者のイメージを形成する。本の背後にあるものの再現＝表象を望む浮薄な好奇心が、自己記述的なそのエクリチュールの特徴＝筆致からじかに読書したいという欲望と結びついているのである」IA 31

続く第5節は、さらにそれを発展させて、イメージとテキストの双方向的な働きかけが、さらに分析される。テキストはけっしてイメージ的ではないが、しかし、私たちはテキストを頭（こころ）のなかでイメージに書き写すことによって以外は、テキストを理解することはできない。言葉はヴィジョンとなる。それと連動するかのようになり、作者のイメージは、テキストの純然たる客観性でもなければ、作者の単なる主観性でもないものとして、媒体、純粋な中間＝媒体性、伝達と意向を支えるものとなる。つまり、それは「テキストが作者の身体への、目に見えるその物質性への参照を指示する関係であり、それによって作者は、エクリチュールの非-図像的な一貫性の中に溶け込むのである。イメージという媒体は、テキストに身体、自己同一性、伝記といったものを変換することによって、テキストの正当な価値を認める可能性なのである。テキストを読むということは、言葉にその容貌を与えるという意味だ」IA33。

このことは、たとえば、ダリによるロートレアモンの肖像（図2）を思い起こしてみれば、思いあたるだろう。写真からではなく、「マルドロールの歌」から、画家は作者をまさに想像したのだし、その肖像画はわれわれにまぎれもなく作者を呈示する。じっさい、芸術作品は私たちに作者を要請する。作者不詳のときでも、作品の背後に肖像を描こうとする。私たちがいかに作者を必要としているか、名前と顔を持った作者を。このことは、署名の問題とも関わる重要なこのテーマなのだが、いまはそれに触れる余裕はない。この問題が一神教の問題と結びつく点に関しては、後に触れたい。

## 2 裸なもの、イメージ

つづいて、『作者の図像学』の二年前に、やはりフェラーリとの共著で出版された、似たような趣を持つ本『Nus sommes 私たち＝裸がある——イメージの皮膚』に眼を転じてみよう。ここではアルファベット 26 文字にあてられたテーマ<sup>3)</sup>と 26 の裸体画あるいは写真があしらわれ、西洋文明における Nu の問題が主題的に扱われている。この奇妙なタイトルは、ジャコメッティの詩（とこれと呼んでよいのか？）<sup>4)</sup>から来ている。イタリア語を母語とする画家ジャコメッティの発音では Nu ニュは Nous スになるのだった。

著者の肖像と裸体、この二つのテーマは一見、無関係に見える。あるいは、そこにあるのは、

全体と部分の関係、顔がもっとも個人的で、特異 *singulier* なものであるのたいして、身体は少なくとも芸術作品においては、一般的 *général* という対立ないしは補完的な関係にある。だが、そこに共通しているものは少ない。

短い「序」に続いて、Aは *acéphale* 「無頭」から始まっていることは示唆的である。顔こそはまさに見られるものであると同時に眼差すものでもある。その顔を欠いた身体は、まさにそのことで、身体性が強調される。身体 *corps* の問題を、ナンシーは様々な場所で論じているが、ここではそれを眼差しのもとにアプローチする。

Bの「バテシバ」の章（取り上げられるのは再びレンブラントの絵だ（図3））では、ケネス・クラークなどを引きながら、ナンシーは西洋美術の伝統において大きな位置を占めてきたヌードと真理の関係に軽く触れる。この主題はV「真理」の章で全面的に展開されることになるのだが、ここでフランソワ・ジュリアンへの言及にのみ触れておこう。中国哲学の専門家であるジュリアンは、アメリカ人写真家ラルフ・ギボンの撮ったヌード写真を出発点とした『裸体の本質について』で東洋美術における裸体の不在を引き合いにだしながら、裸体がすぐれて西洋的な文脈で成立していることの意味を強調していた。その際に立脚点とされたのが、裸体が、人間性の本質を表す、顕わにするという *nuda veritas* の発想である<sup>51</sup>。

ナンシーは、裸体が発露の場とであるという考えをある程度は認めながらも、そこで顕わになるのが人間の一般的な本質であるというジュリアンの考えに対しては批判的である。じっさい、現代の人間にとっては、このような人間の本質それ自体がもはや想定不可能だからである。古典的な裸体がユマニズムの終焉とともに、潰えたということは示唆的である。つまり、人間の普遍的な本質の明証性を宣言するような世界観が消えるとともに、古典的な意味での裸体も消滅したのである。人間というものが、人間の本質がけっして明らかなものではなくなったということを、現代芸術はまざまざと示しているのである。

だが、この章で最も重要なのは、レンブラントのバテシバの絵において、裸の体と視線とが可能な意味形成の体系を越えてしまい、不確実な限界をもつ空間を打ち立てるという指摘であろう。そのような空間において、実存の特異な一般性と、実存がうちにもつ意味がとつぜん現れるというのだ。

この本のなかで、ナンシーの真理論がもっとも十全に展開されるのが、先にも述べたように、ボッティチェリの「アペレスの〈中傷〉ラ・カルンニア」の左部分に描かれた、「真理（アレテイア）」のアレゴリー（図4）をコメントするV「Veritas」の章である。よく知られるヴィーナスと同様恥じらいのポーズをとっているこの絵は、新プラトン派の教説に通じていた画家による哲学的な意味を付与された「裸の真理」 *nuda veritas* である。たんなる付加的な魅力に対立する生来の美の表現として解釈されてきた裸体が、新プラトン主義運動の勃興とともに、肉体的、官能的なるものに対立する観念的、知的なものを意味するようになり、それに呼応するように、本質はさまざまに変化する移ろいやすい諸々のイメージに対立する純粹で「真なる」本質を意味するようになったことを指摘したのは、パノフスキーであった<sup>61</sup>。

ここでナンシーは、ディディ・ユベルマンの『ヴィーナスを開く』やケネス・クラークの『ヌ

ード』などに言及しつつ、この絵のうちで画家がいかにして観念に身体を与えようとしているか、観念を可視化しようと試みているかを追う。一見、ここで問題となっているのは、真理が物とその観念の完全な照応であるという、真理の対応説の絵解きのように見える。真理とは現前と知性との関係であり、この人間的知性は神的叡知によってつねに保証されている。

ナンシーは解説する。「ボッティチェリにとって、理想的なモデルのうえに投げかけられた眼差しが、観念に照応すればするほど、芸術にはより真実が与えられるのであった。眼差しがより純粋で裸であれば、(略) 芸術はより真実になる。したがって、裸体はもっとも明らかな例となるだろう。真理は観念の裸性であり、身体の裸性ではない。身体はなにか別のものを指し示す記号、観念性=理想の純粋な指標（人差し指は理想の点を指し示す）なのだ。(略) これは、まさに、古典的な裸体の栄光と悲惨だ」NS 131-132

ボッティチェリの絵が *nuda veritas* とされる所以である。しかし、ボッティチェリの意図をおそらく越えて、この絵はまた別のことも告げているとナンシーは考察を進める。じっさい、「それはなんらかのオブジェなり、なんらかの本質なりに関わっているのではなく、物自体、裸の物、物の裸性に関わっているのだ。つまり、ここで問題となっているのは、イメージをなんらかの純粋な超越性に送り届けることではなく、眼差しにひとつの消失点を与えることの必要=必然性である。この消失点から発して、物が現前へと到来することの裸性のうちで現前することができるようになる。つまり、真理とはこのような消失点のことだ。したがって、芸術は真理を活用=実行することではなく、真理を裸にすることなのだ。模倣でも、再現でも、コピーでもなく、裸の身体のたんなる露呈 *exposition* である」NS 133-134

こうして、ナンシーは彼の思想に最も親しいテーマのひとつである *exposition* がここでも言及されることになる。露呈 *exposition* は現前-呈示、さらには自己性=主体へとつながる重要な鍵のひとつである。

じっさい、「*présence* 現前」に当てられたPの章は次のように始まる。「裸体はなによりも現前である。他者の眼差しに曝された現前。裸体、どんな裸体も、つねにひとつの眼差しのうちにある、それが自分の眼差しであるときでさえも」NS 97

こうして、ここでは二重の露呈が問題になっていると言えるだろう。裸体が裸体として成立するには眼差しが、それゆえ *exposition* が不可欠であるが、その露呈とは他者へ向けてさらけ出すことでもある。だからこそ、裸体はこの眼差しから逃れようとする、外に出ようとする。裸体は眼差しにさらされるが、身体の現前はそれをイメージにしようとする眼差しのうちで、逃げ、逃れる。ここにも私たちは、消失点で見たのと同じ *fuite* という言葉を見てとることができる。この逃走、逃れこそが、裸体がもつ、抗いがたいエロティックな何かを構成するがゆえに、ナンシーはヌードがはらむエロティシズムも忘れずに書きとめる。「裸体、それは物質マチエールと形式フォルムの美学であるだけでなく——それは芸術一般にあてはまる——物質と形式のエロティシズムでもある。物質のエロティシズムに触れること、それがヌードの意味を感じることだ」NS 75

だが、それでも、裸体における最も重要な賭け金は真理である。ジャック・ダメズの写真集

「落下する裸女 *Tombée des nues*」に附した文章でナンシーはあらためて言っている。「裸形は真理ではない。それは、真理に関する不安、期待、関心、呼びかけ、そういったものすべてである」TDB 6 と。

ハイデガーは真理の対応説としてではなく、アレテイア、つまり、隠れなきものとして、あらわになったものとして捉えたが、こうしてみると、ナンシーはその教えに従っていると言えよう。だが、イメージを語りながらも、なぜかくも真理が問題となのだろうか？それは、イメージとロゴスがひとしく、真理、ないしは物、実在と関わるからだ。プラトン以来の伝統では、哲学的な語りのうちに真実を、文学や芸術に虚構、偽物を配してきた。しかし、テキストがつねに自ら以外の場所にある真理を指し示すことで、それ自身は真理ではないのに対して、表象ではないものとして考えられたイメージは自ら以外のものへと送り届けることはない。このことをナンシーは「判明なる振動」（『イメージの奥底で』所収）で次のように述べる。

「イメージとテキストとの関係は、意味と真理との関係に等しいということになるだろう。この比例等式は、それぞれの項を入れ替えてもまったく同じになる。つまり、イメージのテキストに対する関係は、真理の意味に対する関係と等しいわけだ。じっさい、イメージは嘘をつくことができない。イメージはあるがままのものであって、他の何ものにも差し向けない。一方、テキストは、そのまるごとすべてが、みずからの語っているものへの差し向けのうちにある。ここから帰結しうるのは、イメージは真理にはエトランジェなものであって、真でも偽でもないということ、あるいは、イメージは真理にはかならず、そのつどイメージのうちから自らを示す真理そのものだとということだ」AFDI 142

### 3 眼差し イメージの根源『肖像の眼差し』

この問題をいまいちど、別の角度から見てみよう。今度は「眼差し」という観点から。

肖像全般を扱った『肖像の眼差し』でナンシーは「類似」「召還」「眼差し」の三つをテーマとして抽出したうえで、第三章「眼差し」で、肖像のもっとも重要な要素としての「眼差し」を考察する。

じっさい、「肖像のなかで、眼に見えて消えてしまうもの、我々の眼のなかにあたかも無際限に潜行しながらも、われわれの眼前でわれわれの眼から身をかわそうとするもの、それが肖像の眼差しである」（RP59）とナンシーは眼差しを位置づける。

私たちは、肖像を見るということが肖像に見られるということでもあることを経験的に知っている。肖像画は私たちに見られるがままにはなっていない。あらゆる肖像が私たちを見つめる。風景画や静物画がオブジェとして私たちの視線に無防備に晒されているようには、肖像は私の視線に晒されはしない。むしろ、視線に晒されるのはしばしば、見ている私たちのほうなのだ。

「肖像は眼差すものである。眼差すのみである。眼差しへみずからを集中させ、眼差しへと

みずからを差し出し、眼差しのうちにみずからを失う。肖像の「自律性」は、タブローを、つまり顔の全体そのものを眼差しのなかへとりまとめ、閉じこめる。眼差しは、この自律性の目的であり、場所でもある」RP 60

だとすれば、眼差しの絵画は、たんに眼差しを模倣しているのではないことになる。むしろ、絵画が眼差しとなるのは、まさに描かれた眼差しのなかにおいてである。ナンシーは（いまその細部に踏み込むことはできないが）、肖像が自己との関係に他ならないこと、肖像とは主体としての自己を引き出すこと、あらゆる絵画が結局のところは自己を描き出すものであることを繰り返し述べているが、その起点に眼差しがある。イメージの発生の根源には、暴力的で死と関連した根源的な「眼差し」があることをナンシーは「仮面の構想力」で力説していたが、あらゆるイメージはそれ自体が眼差しだとすら言えるのではないか。

ところで、肖像の眼差しはいったい何を見ているのか？ じつは、いかなる対象も眼差ししていない。肖像の眼差しは、画家や鑑賞者のほうを向いていたたり、はっきりとしない外部のほうを向いていたたり、またあるときは自省しているような様子もしているが、その対象は私たちには見えない。ナンシーは言う。

「肖像の眼差しはなにもの rien も眼差さず、むしろ無 le rien を眼差している。肖像の眼差しはいかなる対象 objet もめざさず、主体 sujet の不在に潜り込む」(RP 74)。ここで言われる不在の主体（主体の不在）とは私の主体の不在であると同時に、肖像モデルの主体の不在でもあり、両者は共有されかつ、分割されている、つまり私たちの不在であるとされる。

だが、眼差しがなにも眼差さないということは、矛盾ではなからうか。眼差しとは、眼差してあるかぎり、何かを眼差すのではないかと常識的には思われる。しかし、それはたんに見る（見える）こと voir と、眼差すこと regarder を区別していないからにすぎない。見ること voir は、諸々の客体＝対象 objets の領域に適合しているが、それに対して、眼差すこと regarder は、むしろ主体 sujet を前へ送り出すことだとナンシーは指摘する。

Regarder という語の語源へと遡りしながら、ナンシーは眼差しの特質を考える。regarder とは、ゲルマン語 warden に由来する garder（見張る、見守る、世話する、保存する、保つ）に接頭辞 re がつけられたものである。「眺める」のほか、「考慮する」「見守る」「気に留める」を意味するだけでなく、「関係がある」という意味もある。ナンシーは「眼差すこと regarder は、気に掛け、ガードすることである。私は世界との関係にあるのだ（客体、ひとつの事物との関係ではない。）」(RP 75)と言う。voir と regarder の違いを次のように言うこともできよう。すなわち、見ることは、単なる光学的な問題にすぎない。それに対して、眼差すときには、私自身がそこに積極的に関わっている。「私は、[それを] 自分自身の問題とすることなしに、[なにかを] 眼差すことはできないのだ。Je ne peux regarder sans que ça me regarde.」(RP 75)

じっさい、肖像が、そして眼差しが提示するのは、つねにこのセルフ・ガードという問題である。それはまた、自分から彷徨い出し、自分を見失うというあり方でしか存在しない自己がどのようにして、それにもかかわらず、自己を保つのかということでもある。肖像の眼差しが私たちに投

げかけるのは、まさにこのような自己をめぐる問いに他ならない。それは、「自分に対してある[自分自身である] être-à-soi」ということがなぜ、「自己の外」、自己の前でしか成立しえないのかということでもある。そして、それこそが、肖像という世界を真正面に置く自分自身にとって知られざる顔のうちで問題になっていることだとナンシーは言う。

だとすれば、眼差すということは、現象学が記述するような志向性ではないことになるだろう。じっさい、眼差しはなにも目指さない viser からだ。そこには志向対象はない。むしろ、志向対象の不在化、つまりはヴィジョンの不在化がある。現れに対応する物はもはやなにもないのだ。17「深みから浮かび上がってくるものは何もない。存在するのは、まったくの表面にある奥底である」(RP 75) とナンシーは言う。

スペインの現代画家ミゲル・バルセロの抽象的な「二重肖像」についてコメントしながら、ナンシーは作品における眼差しが自己の露呈 = 展示にほかならないことを指摘する。さらにはピカソ、ジャコモッティ、ベーコンなどの現代の肖像をとりあげ、現代芸術が、「ますます目をくらませながら、眼差しそれ自体の隙間のなかに潜り込む眼差しと化していく」(RP 70) 点を強調する。それは画家の眼差しであると同時にある他者の眼差しと化す。それでは、肖像における眼差しとは、哲学的に見たときは何を意味するのか。

#### 4 明証性 イメージと事物

「われわれは人間の目を受容体としては見ない。きみが目を見るとき、そこから出て行く何かを見るのだ。目の眼差しを見ているのだ」というヴィトゲンシュタインの言葉を引きながら、ナンシーは、眼差しの外性、外への動き、そしてその物質性、というか事物性を強調する。「眼差しは、外へでてゆく事物 chose であり、出口という物である。より正確に言えば、眼差しはまったく現象的なものではないのだ。まるで逆であって、視線は、自己の出口という「物自体」である。それによってのみ、主体は主体となる。出口ないしは開かれであるこの「物自体」は、ひとつの対象 = 物への眼差しではなく、世界への開けである。それは、[何か] への眼差しではなく、ただの眼差しであり、世界の明証性へと開かれているのではなく、世界の明証性によって開かれているのだ。」 RP 81

デカルト以降の哲学において、また現象学的なアプローチにおいてしばしば、主体は世界をいったん括弧に入れることで顕わになるような、自己言及的な、自己の自己への明証性 évidence のようなものとして捉えられてきた。だが、ナンシーがここで問題にしようとしている主体とはそのようなものではない。そのような人間主義的な観点から理解されるような、類似性や想起 = 召還、さらには志向性や表象 = 再現とは別の位相で、主体は現れてくる。

ここでこれまでに何度か出てきている明らかさ、明証性 évidence という言葉に注目しよう。これはなによりもデカルトを思い起こす言葉だ。明証性とは真理がわれわれに現れてくるありかたにほかならない。デカルトは、真理を探究するに際して、明晰 clair にして判明 distinct なものが明証的なものだとしたが、évidence という言葉は video 私は見るという言葉に由来するものであって、

まさに真理が私たちに露わになるあり方を指し示している。じっさい、ナンシーが主体の構造とからめて詳細にコメントするヒュンプの絵（図6）をはじめ、絵画制作を主題とした自画像が頻繁に描かれたのが、デカルトが反省的なコギトを明確にとりだした17世紀であるということにはおそらく偶然以上のなにかがあるに思われる。思えば、デカルトは『方法序説』の冒頭で、絵画の比喩を用いて、「私はこの序説のなかで、わたしのたどってきた道がいかなるものであるかを示し、自分の反省を一枚の絵のようにそこに写し出してみたいのである」<sup>71</sup>と述べていた。コギト・エルゴ・スムとは、まさにこのような自画像の遠近法のもとに出てくる結論なのだ。のみならず、『方法序説』とは、よく知られるように、屈折光学、気象学、幾何学論文の序文をなしているが、その屈折光学においては視線とイメージの問題が主題となっていた。このような背景にももちろんナンシーが無自覚であるはずがない。しかし、ナンシーはここではそれに直接触れることなく、主体が主体として成り立つための条件ないしは構造を肖像のモチーフを通して顕わにすることを試みる。

その一方で、イメージの問題が、思想家ナンシーにとって基盤的な問題構成であるキリスト教の脱構築の問題とけっして無縁ではないという点に簡単に触れておきたい。『訪問』において、キリスト教が、文字を知らぬ民衆のために用いる聖書の挿し絵として、聖像などを発展させたという俗説を厳しく斥けながら、ナンシーは言う。

「キリスト教におけるイメージは、同じくらいキリスト教的であるイメージに対する拒絶、すなわちキリスト教だけでなく、[ユダヤ、キリスト教、イスラムという] 三つの一神教にもまた内在する、断裂ないしは傷痕に接合しているのだが、このイメージは接近しえない神聖なものへの接近の強度をもっている。すなわち、名前をもたない神への、高さとは無縁の至高者への、現前性なき現前的なものへの、類似性のないイメージへ、そしてイメージのない見かけへ、あるいはイマージュなしでの現れへ、現れることのないものが現れること、現れでないということ、現象学をそっくり宙づりにすること。発声 *profération* としての絵画。文字通り、前にもたらされたものという意味あい」(V 45)

テキストとイメージの競合、これこそキリスト教という場で演じられつづけた対決にはかならない。この大きな問題に踏み込む余裕はもはやないが、『作者の図像学』で問題になっていた「見えないもののイメージ化」が、まさにこれと同じ問題構成であったことだけは触れておこう。

イメージがオリジナルと比べてたんに劣るだけの存在であるとすれば、美術とは畢竟二流の宗教にすぎないことになるだろう。そうだとすれば、なぜ私たちがかくもイメージに魅了され、魅惑されるのかは説明がつかなくなる。それは、偶像崇拜のようなものにすぎないのだろうか。たしかに現在の映像文化の優勢を批判する論者のうちにはこのような声も耳にする。しかし、芸術がしばしば偶像崇拝的なものに陥る要素をもっているにしても、ルネサンス以来しだいに「芸術」と呼ばれることになるこの領野においては、イメージ制作によって、偶像制作とはまったく反対のもの、また観知的なもの、感覚的なものへの劣化とはまったく反対のものが賭けられてきた、

とナンシーは考える。そこで問われているのは、それ自身のみには収斂されるような拝跪の対象としての現前ではない。むしろ、「芸術」作品という感性的な与件 *donnée* のうちで、開かれた不在の現前化こそが問題となっていると言える。したがって表象という言葉の意味は、なにかの代理表象と考えられるべきではない。「表象は模造<sup>シミュラークル</sup>ではなく、オリジナルの代理物でもない。じっさい、それは何らかの事物と関係をもつものではない。表象とは、すでに与えられ完成された（あるいは完遂された状態で与えられた）ひとつの現前へと要約できないものの現前化であり、あるいはまた、観知的な実在（あるいは形相）を、感性的な実在の形式的媒介によって現前させることである。」(AI 68)。

この意味で、ナンシーの主張は、プラトンのイメージ＝ミメシス論に対する全面的な批判だと言える。その主張の骨子を端的にまとめれば、イメージが事物の類似物だとしても、その類似とは単なる写しではなく、むしろ、イメージによってこそ、事物は現れるのだ、ということになるろう。

「イメージが事物の模倣であるとすれば、それは模倣されたものが事物のライバルであるという意味においてである。イメージは事物と張り合うのであって、この張り合いが含意するのは複製というよりもむしろ競合である。われわれの関心から言えば、この競合は現前を目指した競合である。すなわち、イメージは事物とその現前を競う。事物は存在することに甘んじるのに対して、イメージは事物が存在するということと、それがどのようにして存在するかを、ともに示す。イメージは事物をその単純な現前の外へと連れだし、外へと向かわせた現前を、現-前のうちに、*praes-entia* のうちに、つまり自己の-前に-存在することのうちに置く（略）。それは「ある主体に対して」現前することではなく（通常言われているような模倣という語義における「表象」ではなく）、反対にこういえるならば「主体における現前」である。イメージのうちに、あるいはイメージとして、そのようなものとしてのみ、事物は---自動力のない物であれ、人物であれ---主体において措定される。つまり、みずからを呈示する〔現前化〕する。(AI 45-46)

### まとめにかえて

以上の概括的な読解から浮上してくることは、イメージという問題構成が重要なのは、そこに本質と仮象、知解可能なもの〔観知的なもの〕*intelligible* と感覚可能なもの〔感性的なもの〕*sensible* との関係といった二項対立的な問題構成が収斂していることだと言える。言い換えれば、イメージとは何かという問いかけは、必然的に、物とは何か、現実とは何か、さらに言えば、真実とは何かという問いかけを含んでいるのである。

「イメージの魅惑が問題なのではない。イメージが現実的なものへ通じ、それだけが現実的なものに通じるかぎりにおいて、イメージが問題なのである。イメージの現実性とは、現実的なものそのもの、すなわち固さと抵抗力を持つもの、たとえば死、またたとえば生への接近である」(EF

17) とナンシーはキアロスタミについて、あるいはキアロスタミをとおして、語っている。

イメージについて、その強度について問うことは、仮象とその背後に潜む本質、肉体と精神、「見えるもの」と「見えないもの」といった二元論を捨てた 20 世紀以後の哲学にとって当然の帰結であるようにも思われる。私たちもまた、ナンシーが提起するイメージの問題を契機として、西洋思想における様々な問題構成を検討し直すことが、できるのではないか。そのような試みは有意義であると思われるし、それを可能にする多様な側面をイメージという問題構成は私たちに提供してくれていることはまちがいない。

ナンシーのテキストの引用にあたっては以下の略号により記すこととする、頁数は原典のもの。  
*Le regard du portrait*, Galilée, 2000 『肖像の眼差し』(岡田温司・長友文史訳、人文書院) (RP)  
*Visitation (de la peinture chrétienne)*, Galilée, 2001 『訪問 イメージと記憶をめぐる』(西山達也訳、松籟社) (V)  
*L'Évidence du film*, Yves Gevaert Éditeur, 2001 『映画の明らかなさ』(上田和彦訳、松籟社) [キアロスタミとの共著] (EF)  
*Nus sommes*, Yves Gevaert Éditeur, 2002 (NS)  
*Au Fond des images*, Galilée, 2003 『イメージの奥底で』(西山達也・大道寺玲央訳、以文社) (AFDI)  
*Iconographie de l'auteur*, Galilée, 2005 『作者の図像学』(林好雄訳、ちくま学芸文庫) (IA)  
«A la nue accablante…», in Jacques Damez, *Tombée des nues*, Marval, 2007 (TDN)

## 注

- 1) Cf. 「一神教の脱構築」『脱閉域 キリスト教の脱構築 1』(大西雅一郎訳、現代企画室、2009)。「一神教を構成する諸要素を脱接合化するような操作を、私は「一神教の脱構築」と名づけようと思う」p.64
- 2) 本発表は固有なプロブレマティックをもった研究というよりは、ナンシーのテキストへのコメント注釈という形になってしまうことをお許しいただきたい。「仮面の構想力」を含む『イメージの奥底』で検討される自己呈示の問題と表象という語の検討に関しては、以下の拙論を参照していただければ幸いである。澤田直「ジャン＝リュック・ナンシーにおけるイメージ」『法政哲学』第4号、2008年
- 3) 26の主題はやや恣意的にも見える。画題(パテシバ)や画家の名前(ゴヤ)もあれば、概念や主題もある。
- 4) *Nus sommes / nus lisses / la si do ré mi / et puis tire / gris*。また、このタイトルのうちには、ナンシーに親しい「私たち」もあることは示唆的であるが、ここでは触れない。
- 5) Cf. François Julien, *De l'essence ou du nu*, Seuil, 2000.
- 6) エルヴィン・バノフスキー(浅野徹ほか訳)『イコロジー研究』ちくま学芸文庫、下巻、52頁。
- 7) Cf. Descartes, *Discours de la méthode*, Premier partie.

図版



1) レンブラント ホメロスの胸像を眺めるアリストテレス  
ニューヨーク、メトロポリタン美術館



2) ダリ ロートレアモン



3) レンブラント バテシバ  
パリ、ルーヴル美術館



4) ボッティチェリ アベレスの中傷 (部分) 真理  
フィレンツェ サンタマリア・ノヴェッラ聖堂

## Regarder et voir

—Jean-Luc Nancy et la question de l'image—

Nao SAWADA

Jean-Luc Nancy, connu notamment comme un innovateur de la pensée sur la communauté et le corps, commence à publier, à partir des années 90, de nombreux textes consacrés à l'art et l'image. La présente étude propose une lecture de ces ouvrages, tout particulièrement, *Iconographie de l'auteur* (2005), *Nus sommes* (2002) et *Le regard du portrait* (2000), afin de dégager les différents sens de son intérêt pour la question de l'image. A la différence de la pensée platonicienne selon laquelle l'image en tant que « mimesis » est inférieure à la réalité. Nancy déclare que l'image n'est l'imitation d'une chose qu'au sens où l'imitation est l'émule de la chose. Autrement dit, Nancy ne pense pas que l'image soit un simulacre sans corps : elle est plutôt un fragment de corps cueilli dans l'instantanéité d'un passage de la puissance à l'acte. Cela signifie que l'image, au lieu d'être une moindre chose, est plutôt une rivale de la chose. C'est pourquoi notre philosophe pense que l'art n'est ni imitation ni reproduction, ni copie, mais la simple exposition d'un corps nu, il ne met pas en œuvre la vérité, mais la met à nu. Ainsi ce qui intéresse Nancy est moins l'image en soi que la remise en question du statut de la vérité et l'éclaircissement du sens de la fascination de l'image. Il est donc normal que l'auteur de *La Déclosion* relie le thème de l'image à celui de la déconstruction du christianisme. Nancy s'interroge en effet sur le sens de l'interdiction de l'adoration de toutes les représentations dans le monothéisme ainsi que celui du développement de l'image malgré cette interdiction sous le christianisme occidental, tout particulièrement à partir de la Renaissance. Les réflexions de Nancy sur l'image, résumant la dernière tendance des pensées françaises après Foucault, nous proposent ainsi de nombreuses suggestions, particulièrement à nous les japonais dont le contexte historique offre un statut de l'image entièrement différent.

## 2010 年春季シンポジウム ライプニッツと現代 — 『弁神論』 300 年 —

### はじめに

山田 弘明

ライプニッツはドイツで生まれ死んだ人であり、骨の髄までドイツ人である。その哲学を日仏哲学会がシンポジウムで取り上げるのは、おかしいと思われるかもしれない。しかし、周知のように、かれはしばしばフランス語で著作を書き、フランス哲学と密接にかかわった人である。パリに4年いた間、すでに故人であったデカルトの手稿（『精神指導の規則』など）やバスカルの数学遺稿を博搜して筆写した。アルノー（浩瀚な往復書簡あり）、マルブランシュ（『真理の探究』は新刊）、コルドモアなどと交わり、知的交流は帰国してからも続いた。かくしてかれはフランス哲学をドイツに移入したと同時に、18世紀のフランス哲学に大きな影響を与えた。むしろ、ライプニッツもそこから大きな影響を受けた。ペールやフーシェと互いに論争したし、仏語圏のスイス人ベルヌーイ兄弟と確率について議論した。『モナドロジー』は友人ニコラ・レモンの要請によって書かれた。ライプニッツの死後も、その影響はディドロ（『百科全書』において「天才」と紹介）、コンディヤック、メヌ・ド・ピランなどに及んでいる。以来、フランスにはすぐれたライプニッツ研究の伝統があり、現代でもドゥルーズやセールが独自の解釈を構築している。仏人から見ればカントは明らかにドイツ哲学であるが、ライプニッツはスピノザとともに「身内」であり、フランス哲学の一環として今も違和感なく研究されている。

今年2010年は『弁神論』(*Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, 1710)の刊行300年記念にあたる。「神の善意、人間の自由、悪の起源」に関して神を弁明するという壮大な意図をもったこの著作は、優雅なフランス語で書かれ、すべての教養ある紳士の読み物としてヨーロッパで歓迎された書の一つである。ヴォルテールの『カンディード』(1759)はそのオプティミズムを批判したことで有名であるが、フランスではそれほどライプニッツの思想が浸透していたということだろう。「オプティミズム」は、そのことばで何を意味するかが問題であるが、一般にはあまり評判がよくない。しかし、『弁神論』におけるその議論は、中世哲学やデカルトを受け継ぎ、カントに接続する由緒正しいテーマである。現代においては、それは正義論をめぐる社会倫理や、進化論や確率論の考え方にも関わってくると思われる。

これを機会に、『弁神論』を現代的に読むことができるのか、ひいてはライプニッツが現代においてどういう意味をもつのかを再確認してみたい。これが本シンポジウムの意図であった。一

年前から準備をし、三人の提題者に共通のテーマとして「オプティミズム」を設定することから出発した。そして論点を出す際、それぞれ、フランス思想、イギリス思想、ドイツ思想との関連を意識してもらうことを計画した。しかし、一つのテーマに絞ったり、国別に分けて議論をすることが難しいのがライブニッツ哲学の特徴でもある。当初の計画は二転三転した。結果的には論点は最初の設定をはみだし、各提題者においてそれぞれ進化発展し、幅広いものとなった。すなわち、山口裕人氏は、先行的意志と帰結的意志との区別に着目することによって、神の善性も人間の自由も整合的に確保できること（それが『弁神論』の目的でもある）を示そうとされた。佐々木能章氏は、『弁神論』を神でなく人間の視点で読み直すことができるとし、ライブニッツの数学的思考（確率・統計）がその手段となりうることに注意を促した。酒井潔氏は、『弁神論』の議論には現代の政治哲学につながる側面があることを、テキストを踏まえて指摘された。統一的な結論を出すよりも、こうした多様な問題の展開はむしろ自然であり、ライブニッツにふさわしいのかも知れない。

シンポジウムの会場は京都大学文学部新館二階、第七講義室であった。会場校の周到的配慮もあって、土曜の午後、古典を語るにふさわしい静謐で快適な空間が用意されていた。出席者は延べ60～70名で若い研究者も多かった。それは、この会合が日本ライブニッツ協会との共催によることの効果でもあろう。午後2時より開始され、三人が30分づつ発表した。15分の休憩をはさんで4時から質疑応答に移った。提題者相互の議論はぬきに、すぐに全体討論に入った。そして5時30分の終了まで、活気のある議論が続いた。筆者のメモ（もとより完全なものではない）によれば、主な主題は以下のとおりであった。(i) この世界は災害などがあってもなぜ善と言えるのか。——オプティミズムは神の視点からのことであり、人間の視点から言えば「へこたれないぞ、あきらめないぞ」ということだ。(ii) 『弁神論』をそのまま人間の実践哲学と読めるか。神ぬきの弁神論がはたして成立するか。(iii) 数学的な思考（確率論など）が導入できるか。(iv) ライブニッツの議論は所詮マッテ・ボンブであり、そこには不条理という見方がないのではないか。(v) かれの思想を、現代のサンデルのようなロールズ批判の政治哲学に直接つなげることができるのか。(vi) 意志を二つに区別しても自由は確保できないのではないか。(vii) 可能性、共可能性の意味がなお不透明ではないか。

これらの議論は、おそらく300年前のハノーファーのサロンでもなされたことであろう。神がこの世界をつくったと想定することから必然的に出て来ざるをえないものばかりである。それらをことごとくしてどこまで矛盾なく明晰に語りうるか、かつ現代人に説得的に語りうるかということを含めて、今も多くの問題がなお残されているだろう。しかし、少なくともこのシンポジウムにおいて、自由論・人間の実践哲学・政治哲学の観点から『弁神論』の新しい読み方が示されたことは確かである。

## ライプニッツと可能世界 ——神の意志と偉大さに導かれて——<sup>1)</sup>

山口 裕人

本年（2010年）で刊行300周年を迎えることとなったライプニッツの『弁神論』（*Essais de théodicée*）の主題は、周知の通り「神の善性」「人間の自由」「悪の起源」である。しかし本論はこれらの主題を直接に扱うことはしない。代わって主役の座を占めるのは、これら三つの主題全てに深い関わりを有する概念、即ち可能世界 *monde possible* である。本論では以下、この可能世界に焦点を当てつつ議論を進めて行くことになる。そこで注目したいのは、ライプニッツが意志 *volonté/voluntas* に設ける二種類の区分であり、ライプニッツが考える神の偉大さ *Magnitudo Dei* であり、ライプニッツが言う可能世界の解釈としてこれまで通説的位置を占めてきた可能主義的解釈<sup>2)</sup> である。これら三点に着目することで、(1) 神は最善世界を誤ることなく見出して現実に存在させるというライプニッツの主張が、神から自由を奪い去るものではない点を示した上で、(2) 彼の言う可能世界を可能主義的に捉える解釈が、上述した意志の二種類の区分、並びに彼が考えるところの神の偉大さと深刻な対立状況に陥り、かつ彼の議論から絶対的必然性の世界観<sup>3)</sup> を帰結させてしまう可能性を指摘し、(3) 意志の二種類の区分や神の偉大さについての見解との深刻な対立、並びに絶対的必然性の世界観への帰結を回避しつつ、神の〈創造〉について新たな解釈をももたらし得るような、ライプニッツ可能世界論の別様な解釈を提示したい。

### 1 意志の二種類の区分——「先行的意志」と「帰結的意志」

ライプニッツは『弁神論』に於いて、神は悪の作者ではなく、あくまで悪の存在を容認した *permettre* に過ぎない、とする立場を取る。この '*permettre*' を説明するに当たって持ち出してくるのが、「先行的意志」 *volonté antécédente / voluntas antecedens* と「帰結的意志」 *volonté conséquence / voluntas consequens* という意志の二種類の区分である。

一般的な意味に於いては、意志というものは含まれている善の程度に応じて或る事物を為そうとする傾向に存する、と言う事ができる。こうした意志が「先行的意志」と名付けられるのは、それらが切り離されて個々の善を善たる限りにおいて個々別々に考慮するものと見做される時である。…… [他方] 完全かつ確実な成功は「帰結的意志」と呼ばれるような意志に特有な事である。(T § 22; GVI, pp.115-116)

『弁神論』の付論として出版された『神の大義』 *Causa Dei*（ということは、この著作もやはり刊行300周年を迎えた訳であるが）によれば、この二つの意志は次のような関係に立っている。

……先行的意志は、或る個別的な善自身にその程度に応じて向かうものであり、それ故この意志は相対的でしかないのであるが、帰結的意志は全体を見渡し、そこには究極的な決定が含まれる。従ってこれは絶対的であり決定的である。（GVI, p.442）

先行的意志は個々の善に向かうのに対して帰結的意志は全体に関わっていく意志であると考えられていることが分かる。しかしながらライプニッツは、これら二つの意志は完全に寸断され孤立してあり、互いに関係の無いようなものであるとは考えていない。彼によれば、先行的意志とはそれ以外の神の意志一切に先立つ意志であり、対する帰結的意志はそれ以外の神の意志全てに引き続くような意志である。さらに言えば、帰結的意志とは単にそれ以外の意志に続いて隊列の最後尾として登場してくるようなものではない。この意志は、個々の善に向かうとされた先行的意志の全てが互いに競合し合った結果として生じてくるものなのである。

この帰結的・究極的・決定的な意志は、善へと向かう意志であろうと悪を追い払おうとする意志であろうと、とにかく全ての先行的意志の競合から生じるのである。そして、全体的な意志というものは個別的な意志一切の参加に由来するのである。（T § 22; GVI, p.116）

神は先行的意志によって、全ての善に対して個々に配慮し、全ての善を現実に存在させることを望まれる。しかしながら、全ての善が存立できる訳ではないがために個別の善同士で争いが生じる結果、個々の先行的意志同士にも競合が生じ、「知恵と力能によって得られる限りで最大の結果が得られる」（GVI, p.443）。かくして「神は先行的には善を、帰結的には最善を望まれている」（T, § 23; GVI, p.116）という事になるのである。

以上ライプニッツによる意志の二種類の区分について見てきたが、この区分はまた、神が最善世界を自由に選ぶこと、換言すれば神の自由を保証するものであるようにも思われる。

ライプニッツの最晩年（1715-1716）に展開されたサミュエル・クラークとの論争に於ける主要なテーマの一つが、神の自由の問題であった。クラークは、神は最善世界を間違いなく選択するとすると、神は当の最善世界によってそれを選択するよう決定されている事になり、神から自由が奪い去られる事になる、とライプニッツを批判した。これに対してライプニッツは、第5書簡の第9節で次のように反論する。

……神が最善なものしか選べないということ、そしてそこから、神が選ばないものは不可能であると推論することは、次の述語を、即ち力と意志 *la puissance et la volonté*、形而上学的必然性と道徳的必然性、本質と現実存在といった述語を混同することです。というのも、[形

而上学的に] 必然的なものは、その本質によって必然的なのです。反対が矛盾を含むから必然的なのです。(GVII, p.390)

ライブニッツがこの箇所、彼が神は最善なものしか選べず神が選ばないものは不可能だと主張していると見なすクラークは「力と意志」という述語を混同しているのだ、と批判している点に注意したい。神の意志を考慮することで、神の創造に形而上学的必然性を与えてしまうという事態を回避しようとライブニッツが考えていた——と解釈できるように思われるからである。同じ書簡の第74節では、この点についてさらに踏み込んだ発言を行っている。

最善の選択に由来する道徳的必然性をあなたは形而上学的必然性と混同しておられますし、神の意志を神の力と混同しておられます。神は可能な全てのもの、即ち矛盾を含まないものを産出できますが、可能なものの中から最善のものを産出しようと欲するのです。(GVII, p.408)

この引用文と、先述した意志の二種類の区分についての議論とを併せて考える時、ライブニッツにとって神の創造とは次のような事態を指していたのではないか、と一先ずは捉えることができるであろう。——確かに神は可能なものを全て「産出する」即ち現実存在へともたらすという力を有してはいる。また、個々の可能なものはそれ自体としては全て善なるものでもある。しかし、神はこれら可能なもの一切を自らの先行的意志の対象として考慮するものの、当の可能なものたちが現実存在することを求めて互いに競合する結果、共可能 *compossible* であるようなものたちの系列即ち可能世界が生じ、その中から最も完全性の大きいものつまり最善な世界を、神は帰結的意志で以て選択するのである——と。

## 2 ライブニッツ可能世界論の可能主義的解釈

ところで、ライブニッツにとって神の創造とは上述のように考えられる事態であったとすると、創造に際しては神自身の意志と並んで可能世界もまた重要な役割を果たすことが了解されよう。では、彼の言う可能世界とはどのようなものなのであろうか。

『弁神論』中の記述から探ってみると、例えば第42節でライブニッツは、「無数の可能世界という私の原理」 *mon principe d'une infinité des mondes possibles* と述べている (GVI, p.126)。またこの著作の末尾では、「可能なセクストゥスたち」がそれぞれに存在している無数の可能世界から成るピラミッド、という隠喩譚を展開している (GVI, pp.358-365)。これらの記述からすると、ライブニッツは可能世界を〈現実世界とは別に予め存在しているような世界〉であり〈細部に至るまで構築され尽くしている世界〉でもあると捉えていたように思われる。実際、可能世界についてのこれらに類似する記述は『弁神論』のみに見出されるものではない。彼が20歳代の時に執筆した『哲学者の告白』 *Confessio philosophi* (1673) に於いて既に次のような記述が見出される。

「全ての可能な系列は神の観念の中にある」（AVI-iii, p.124）<sup>4)</sup>。さらに下って1686年4月12日付のヘッセン＝ラインフェルス方伯宛の書簡では、〈將軍を一人選ぶ名君〉の譬えを用いている（GH, p.22）。曰く、或る名君が將軍を一人選ぶとする。その際、この名君は將軍の配下にどのような兵士がいるのかをもしっかりと把握しており、従ってこの名君にとって將軍を一人選ぶとはその將軍につき従っている大勢の兵士たちを選ぶのと同じことなのだ。

ライプニッツの可能世界を、現実世界とは別に存在し細部に至るまで構築され尽くした世界——デイヴィッド・ルイスが主張したような可能世界<sup>5)</sup>——だと捉える向きは少なくないようである。例えばソール・A・クリプキは、『名指しと必然性』の註で次のように書き付けている。「対応者理論 counterpart theory の父はおそらくライプニッツであるということを、多くの人が私に指摘してくれた。」<sup>6)</sup> またより最近に刊行された可能世界を扱う書籍の中にも、ライプニッツをルイス流の可能世界を唱えた人物として取り上げたものがある<sup>7)</sup>。

しかしながら、ライプニッツの言う可能世界を可能主義的に解釈することは、ライプニッツ自身がそうした解釈を許すような文章を残しているにも拘らず、三つの難点があるように思われる。一つは、そのような可能世界解釈が前節で取り上げた意志の二種類の区分と深刻な対立に陥るよう思われるということであり、もう一つは、そうした解釈ではライプニッツが考えるところの「神の偉大さ」を表せないように思われること、最後に、そのような解釈を取ることによって、彼の議論から結局は絶対的必然性の世界観が帰結するといった批判から免れる事が著しく困難となってしまうことである。

### 3 可能主義的解釈の難点 (1) ——意志の二種類の区分

今一度繰り返すと、ライプニッツによれば、神は先行的意志によって個々の善全てを配慮するが、個々の善が全て存在する事はできないが故に競合が起きる。そして競合の結果最も完全性が高い系列が生起し、神はそれを帰結的意志を以て選択する——というのが現時点での理解である。ところで、先行的意志とはそれ以外の意志に先立つような意志であり、帰結的意志とはそれ以外の意志に続きかつ個別的な意志の一切からもたらされてくるような意志のことであった。そうすると、現実世界とは異なっておりかつ細部まで構築されてあるような可能世界に対しても、（ライプニッツは「それが無数にある」と言うのであるから）やはり神の（少なくとも帰結的意志には先立つ）個別的な意志が向けられるものとしなくてはならないだろう。しかしそうになると、無数の可能世界達もやはり各々「可能なもの」なのであるから<sup>8)</sup>、これら可能世界同士の間で競合が起きるのみならず、或る可能世界 A と別の可能世界 B とは共可能的だということと同じ系列に収められる可能性があるものとしなくてはならないはずである。それぞれの可能世界には、現実世界の個体に対する個体——対応者 counterpart——が存在しているのであるから（例えば「ルビコン川を渡らなかったカエサル」といった存在者）、競合の末に或る可能世界 A と別の可能世界 B とは共可能的だということと同じ系列に収められるなどということになり、その結果「ルビコン川を渡ったカエサル」と「ルビコン川を渡らなかったカエサル」が同じ世界に存在する

——という奇怪な事態を惹起させ兼ねないのではないだろうか。

また仮に、そのような事態は惹起せず、従って「ルビコン川を渡ったカエサル」と「ルビコン川を渡らなかったカエサル」とは実際はやはり互いに全く別の人間であるとしたところで、それでも難点は残るように思われる。というのも、そうなると今度は、ライプニッツが意志を「先行的意志」と「帰結的意志」に区別した意味が無くなってしまふように思われるからである。1690年に執筆され、後世「24の命題」と名付けられた小篇に於いてライプニッツは、可能なものたちは現実存在を求めて互いに競合し合うと述べている (GVII, pp.289-290)。一方、先にも見た通り「弁神論」では先行的意志も互いに競合し合うと述べていたのであるから、可能なものたちが競合するのに対応して先行的意志も互いに競合し合っているということになるだろう (Cf. GVI, pp.442-443)。そして、先行的意志同士との競合の最終的な帰結として帰結的意志が登場するという点も既述の通りである。ところが、可能世界が予め細部を構築された形で無数に存在しており神はそこから選択するだけという事になると、それぞれの可能世界にも（先に述べたように）個別的な意志が働いているはずであるにも拘らず、個別的意志同士が競合し合うという状況がそもそも無くなってしまふのである。何故なら、それぞれの可能世界は既に細部まで組み上がっている以上、そこに含まれている完全性の量は既に確定してしまっているからである。神はただ、それぞれの可能世界に含まれている完全性の量を測るだけで済んでしまふし、それどころか、無数の可能世界、さらにはそれら可能世界それぞれを構成するような個々の可能なものたちに対しても、帰結的意志に先立って個別的に意志を働かせて配慮する必要すらも無くなってしまふのである。

それでも良いではないか、と言う声が聞こえてきそうだが、ライプニッツ自身が意志について前述したような区別を導入しているからには、それを無に帰してしまうが如き解釈は避けられて然るべきではないだろうか。個別的な意志と全体的な意志という区別が「弁神論」に限って為されているものではないだけに尚更である。先に〈將軍を一人選ぶ名君〉の比喩を引用したヘッセン＝ラインフェルス方伯宛の同じ書簡に於いて、ライプニッツは次のように述べているのである。

……この先、議論を先に進めるためには、宇宙の秩序全体に対して目配りを利かせた、より普遍的・包括的な何らかの意志が神の内にあるものとしなくてはなりません。……実際この神の意志は、宇宙の全てに関わる他の数々の意志を潜勢的に含んでいる。しかしかのアダムを作ろうという神の意志も、またそのような一つに他なりません。そして言うまでも無くこのアダムは、次々とつながって行く彼の子々孫々と関係を持つアダムであり、かつまたそれらの子孫たちも、しかしかの者として神に選ばれた子孫でした。(GII, p.22)

神はアダムやその子々孫々たちに対して個々別々に意志を働かせている。そしてこれら個別的意志が相俟って、宇宙全体に対する意志がもたらされてくる——という訳であるが、これは「弁神論」に於ける先行的意志（個別的なものに個々に向けられる意志）と帰結的意志（一切の意志の後にもたらされる、全体へと向けられる意志）に対応していないだろうか。

#### 4 可能主義的解釈の難点（2）——神の偉大さ

ライブニッツの数あるテキストの中でも、先にも引いた「可能なセクストゥス」の隠喩譚ほど広く知られているものは少ないだろう。従って、ここでその内容の詳細に立ち入るつもりはない。ただし、この隠喩譚に続く一節——それは『弁神論』の棹尾を飾るものであるが——がこれまで無視されてきたのは些か奇異に思われる。

即ち、『弁神論』第417節でライブニッツは次のように書き付けた。

もしアポロンが神の直視の知 *la science divine de vision*（これは現実に存在するものたちに関わる）をより良く表現していたなら、パラスが単純叡智の知 *la science de simple intelligence*（これは可能なものに関わる）を誤って擬人化することもなかったであろう、と私には思われる。  
(T § 417; GVI, p.365)

この文章を「可能なセクストゥス」の隠喩譚と照らし合わせると、「神の直視の知」とはピラミッドの最上階に唯一位置している現実世界についての知であり、一方「単純叡智の知」は、現実世界の下に無数に連なる可能世界についての知であると分かる<sup>9)</sup>。すると、今し方引用した第417節の文言は、「可能なセクストゥス」の隠喩譚が可能世界を説明するには不十分なものであることを他ならぬライブニッツ自身が認めていた事の現れであるように思われる。

ところで、この隠喩譚がライブニッツにとってどのような問題領域に属するものであったかを確認するために、ここで今一度『神の大義』に立ち戻ってみたい。

ライブニッツは、『神の大義』という著作を神の偉大さと善意とを取り扱う著作である、と定義する。彼によれば、偉大さには「全能」*Omnipotentia*と「全知」*Omniscientia*という二つの項目が与っており、一方「善意」とは意志の完全性のことである。そうすると、先ほどの『弁神論』第417節の文言から、先の隠喩譚が神の「全知」に、従って神の「偉大さ」に関わるものであることが分かる。ところで、確かにこの隠喩譚から神が全知であることは判然としていると思われる。しかし果たして全能であるとは言い得るだろうか。

この問いに答えるために、『神の大義』に於いてライブニッツが「全能」をどのように捉えているかを確認しておきたい。彼に言わせると、「全能」には神が独立してあることと、神以外の一切が神に依存してあることが帰属している。ここで問題としたいのは「独立してあること」という点である。彼は『神の大義』第6節で次のように述べている。

作用することに於いて [秀でている] というのは、神が自然的にも道徳的にも独立だ *independens est naturaliter et moraliter* ということである。自然的にというのは神が最も自由であって他の何者にも作用を決定されないということである。(GVI, p.439)

では、〈パラスの神殿に立ち寄る〉ような神、或いは〈予め細部まで構築されている無数の可能世界〉を自らの知性の内に有する神が、果たして上述の意味で「作用することに於いて秀でている」と言えるであろうか？

前者、つまり〈パラスの神殿に立ち寄る〉ような神については全能であるとは言い得ないという回答が大勢を占めると思われる。この場合の神は自らの意志によっても知性によっても作用しているとは言い難いからである。では後者、即ち自らの知性の内に〈予め細部まで構築されてある無数の可能世界〉を有する神はどうか。可能世界が神の知性の内にもみ存在するのであれば、神は少なくとも自らの知性によって作用するとは言えるのではないだろうか。

しかしながら、仮にそう考えたとしても問題があるように思われる。一体誰がそのような可能世界を神の知性の内にもたらしたのか？ という問題である。神以外の何者かが——ということになれば、神は他の何者かから自己の作用を決定されていることになり、神は全能であるとは言い難くなる。では可能世界は神自身の本有概念であると考えてみては？ しかしそうすると今度は、先に意志の二種類の区分との絡みで指摘しておいた問題がまたしても発生してくるようと思われるのである。即ち、その場合神は先行的・個別的な意志を働かせる必要が無くなり、従ってライプニッツが為した先行的意志と帰結的意志との区分が無に帰してしまう、ということである。

### 5 可能主義的解釈の難点 (3) ——絶対的必然性の世界観

ところで実は、可能世界についてのライプニッツの記述の仕方にはもう一種類ある。それは、〈世界〉にではなくむしろ世界の〈作り方〉により強調点を置くようなものである。例えば、1686年7月4日/14日付のアントワヌ・アルノー宛書簡に次のような記述が見出される。

即ち私見によれば、神が世界を創造するに当たっては、様々なご計画を立てる事が可能であった。そしてそのようなご計画に従って無数の可能な作り方があった。(GII, p.51)

また、1703年頃に書かれたと推測されている小篇に於いても、

……世界乃至宇宙は無数の仕方で *une infinité de façons* 作られることができたが、神はそこから最善のものを選ばれた。(Grua, p.478)

これらの記述に於けるライプニッツは明らかに、可能世界を〈現実世界とは別に存在し、予め細部まで構築され尽くしているような世界〉とは捉えていない。むしろ世界の〈作り方〉に強調点を置くかのような捉え方で収めている。

しかしながら、〈作り方〉と言っても畢竟それはレシピやメニューやプログラムのように細かく規定されたものではないのか？ そうではない、と本論は考える。その理由は、『弁神論』に関連して1714年12月頃に書かれたルイ・ブルゲ宛の書簡に於いてライプニッツが次のように述

べているからである。

私はあなたが付け加えられた次のお言葉にも同意しません。「可能世界が無数にあることを確信させるためには、それら可能世界は有限かつ決定されてるように構築されていなければならない。」このようなことは可能なもの *possibles* を共可能なもの *compossibles* と誤って捉えておられる事に由来します。(GIII, p.573)

この言葉は、ルイス流の可能主義的な形であれレシピやメニューやプログラムのような形であれ、およそ可能世界を〈現実世界とは異なっており、予め細部まで構築され尽くしてあるもの〉と捉えることに対する警告となっていないだろうか。

そして実際、可能世界を如何なる形であれ〈現実世界とは異なっており、予め細部まで構築され尽くしてあるもの〉と捉える立場に立つ時、ライブニッツの議論は結局のところ絶対的必然性の世界観を帰結させるものでしかない、といった批判を免れることができなくなるように思われるのである。と言うのも、神の自由を保証するはずの意志の二種類の区分が無に帰するから——ばかりではない。「神の大義」の或る箇所ではライブニッツは次のように述べている。

……神は可能なものの観念的系列の中で *in serie possibilium ideali*、未来に生ずるはずのものとして諸事物を見、人間がその中で自由に罪を犯すのを見ているのだが、この系列を存在させるべく決定する際、事物の本性を変えること *mutavit rei naturam* をせず、偶然的なものを必然的なものにはしないからである。(GVI, p.454. Cf. GVII, p.389)

ここで注目したいのは「事物の本性を変えることをしない」という箇所である。ライブニッツの言う通り事物の本性が不変であり、かつ（「可能なものの観念的系列」という言葉から容易に連想されるであろうように）可能世界は〈現実世界とは異なっており、予め細部まで構築され尽くしてある世界〉であるとなると、神にとっても被造物にとっても、果たして自由や偶然性といったものが存在する余地があるであろうか。せいぜい、〈神には他の選択肢も存在していた〉といった単に論理的でしかないような可能性のみが残されるのではないだろうか。そして、仮にそのような仕方でのみ自由を確保したとしても（もっとも、この場合は神にしか自由は残されていないであろうが）、今度は第1節で見たクレークの反論、即ち神は最善な世界に強制されてそれを選択する、といった類の批判を免れることができなくなるのではないだろうか。

## 6 結論に代えて

かくして今や、ライブニッツの言う可能世界を可能主義的に解釈することは退けざるを得なくなったものと考えられる。しかしそうは言うものの、他方で彼が事ある毎に可能世界を持ち出してくるのもまた事実である。従って彼の言う可能世界を別様に解釈する必要があると考えざるを得な

い訳であるが、一体どのような解釈があり得ると言うのであろうか。

ライプニッツ自身は自らの議論が自由や偶然性を十分に確保するものと考えていた。だがどのようにして確保したというのか。自由や偶然性を〈他の選択肢の存在可能性〉というような単なる論理的可能性に依拠させることで確保しようとした訳ではあるまい。そうだとすると、自由や偶然性を確保しようとしたライプニッツの意図を真摯に受け止めるならば、彼の言う可能世界とは次のように解釈される他は無いように思われるのである——可能世界とは言ってもそれは、「可能なアダム」がそうであったように抽象的なものに過ぎないのだ、と<sup>10)</sup>。そしてライプニッツの言う可能世界をこのように捉えることで、さらに神の創造についても次の如く考えることができるようになるだろう。——神は創造の業を為すに際し、まず個々の善即ち可能なものたちに対して先行的意志を以て個々別々に配慮する。この段階では、神には世界の作られ方の可能性が、規定されること無く無限に開かれてある。従って無数の可能なものたちによって成される組み合わせをどのようにも考えられる。しかし、個々の可能なものたちの中に相容れないものがあるために、可能なものたちは互いに競合するようになり、その結果として共可能なものたちによる組み合わせが形成される。そして神は、自らの計画——最善であるような世界を作り出すこと——に基づき、形成された組み合わせが最も完全性を多く含む系列であることを確認し、その判断に基づいて帰結的意志を働かせて現実存在へともたらすのである——と。かくの如く考えてのみ、ライプニッツの議論は絶対的必然性の世界観を帰結させることなく、かつクラークが為した類の批判をも退けつつ、神や被造物に自由や偶然性を確保することができるように思われるのである<sup>11)</sup>。

本論で用いた記号については以下の通り。

A = Leibniz: *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Preuß. (Deutschen) Akad. d. Wiss. zu Berlin, Darmstadt.

G = Leibniz: *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, 7Bde, Hrsg. von C. I. Gerhardt.

Grua = *Leibniz--Texts inédits*, 2vol, éd. par G. Grua

T = *Essais de théodicée*

## 注

- 1) 本論は、シンポジウムでの発表原稿に大幅な加筆訂正を加えたものであり、題名もシンポジウム時のものから変更したことをお断りしておく。
- 2) 〈可能主義〉については、第2節及び下記の註5を参照。
- 3) この表現は長網啓典氏に負っている。長網啓典「初期ライプニッツの最善世界観」『フランス哲学・思想研究』第10号、日仏哲学会、2005年、120頁などを参照。
- 4) ただし急いで指摘しておかなければならないのは、本論が注目している意志の二種類の区分——先行的意志と帰結的意志——が『哲学者の告白』では一切導入されていないことである。

- 5) David Lewis, *On the Plurality of Worlds*, Basil Blackwell, 1986. Cf. 飯田隆『言語哲学大全Ⅲ』、勁草書房、201頁。ルイスの可能世界解釈は〈可能主義〉 *possibilism* の立場として知られているが、ライブニッツにしてみれば、このような解釈は可能世界の〈世界〉性を強調するものであると見做せるように思われる。と言うのも彼は、『弁神論』の或る箇所て次のような言葉を書き残しているからである。「私は、現実存在するもの全てから成る系列全体、乃至は集合体全体を「世界」と名付ける。それは人が、異なる時間異なる場所に多数の世界が現実存在する、と言わないようにするためである。」(T§8; GVI, p.107)
- 6) ソール・A・クリプキ『名指しと必然性 様相の形而上学と心身問題』八木沢敬・野家啓一訳、産業図書、1985年、210頁。周知の通り、〈対応者理論〉はデイヴィッド・ルイスにとって自己の哲学の核を成す理論の一つであった。
- 7) 例えば三浦俊彦『可能世界の世界——「存在」と「自己」を考える』、日本放送出版協会、1997年。ジョルジョ・アガンベン『パトルビー 偶然性について』高桑和巳訳、月曜社、2005年。
- 8) 「『可能なもの』 *possibile* とは把握され得るようなもの、換言すると（『可能である』 *potest* という語が可能なものの定義の中に現れないようにするためだが）注意深さを以てすれば判明に把握されるようなものの事である。」(AVI-iii, p.127)
- 9) 「直視の知」「単純叡智の知」については、GVI, pp.440-441も参照のこと。
- 10) 「可能なアダム」についてはAII-ii, p.48以降などを参照。ここで強調しておきたいのは、「可能なアダム」にしる「可能世界」にしる、本論ではそれらを〈出来上がっているようなもの〉とは見做さず、アダムなり世界なりが〈在り得た仕方〉をそれらは表現しているのだと解釈している、という点である。可能世界を〈世界が在り得た仕方〉を表現するような〈抽象的なもの〉と捉える点では〈現実主義〉 *actualism* 的な解釈と通じると言えるかも知れない (Cf. 飯田隆『言語哲学大全Ⅲ』、205-206頁)。ただし、可能世界の〈現実主義〉的解釈とライブニッツ自身の可能世界とを詳細に比較検討するといった作業を行う余裕は、今は無い。
- 11) 加筆作業に当たっては、大阪大学大学院文学研究科の野々村梓氏より少なからぬ助言を賜った。ここに記して感謝の意を表したい。

## Leibniz et le 'monde possible'

Hirohito YAMAGUCHI

En general, on a donné l'interprétation possibiliste du *monde possible* de G. W. Leibniz. Mais, j'en donne l'interprétation actualiste en cet article, puisque je crois qu'il y a les trois difficultés dans l'interprétation possibiliste. Les trois difficultés; (1) Cette interprétation, l'interprétation possibiliste, nuit la division de la volonté de Dieu qu'a fait Leibniz, *volonté antécédente et volonté conséquence*. (2) Elle ne peut pas exprimer la *grandeur de Dieu*. (3) Elle incline la philosophie de Leibniz vers la détermination de la nécessité absolue.

## 弁神論の三つの顔

### ——世俗的解釈の可能性——

佐々木能章

『弁神論』がドイツ人であるライプニッツによりフランス語で書かれオランダの出版社によって世に出たという事実は、当時の文化状況の結果にすぎなかったとはいえ、その時点ですでに『弁神論』は国境を越えた性格を内包していた。しかも越えていたのは、単に国家や言語や民族の境界だけではなかった。この書に込められたライプニッツのメッセージは学問分野の枠を越え、また時代を超えた射程を持っていた。さらに言うなら、理論と実践の境界を越え、専門家と素人の境界さえもまたぐものであった。ライプニッツは実に越境の人と呼ぶにふさわしい。そこで、『弁神論』成立の経緯とその影響を見ることからライプニッツの現代的意義について探ってみたい。

#### 1 『弁神論』と『モナドロジー』

ライプニッツが物を書く時、手紙であれば言うまでもないことながら、論文であってもしばしば、特定の相手を想定した書き方をとり、相手の教育水準、思想傾向、政治的位置、宗教的立場などを考慮したものとなっている。したがって、ライプニッツを読む場合には、「書かれたこと」から「書かれなかったこと」を推し量り、「書かれてあるべきこと」を探す努力を大なり小なり試みなければならない。ライプニッツの代表的な作品とされている『弁神論』も『モナドロジー』もその例外ではない。

『弁神論』はライプニッツが生前に公にした数少ない作品の一つであるが、長大である上、哲学著作としては構成にまとまりが見られず緊張感にも欠けている。『モナドロジー』を代表的著作として知る人は、文体の差に愕然とするに違いない。『弁神論』は単に大部であるというだけでなく、恐ろしく冗長で繰り返しも多く、古今の逸話を満載していることと相まって、哲学書であることを期待するなら読み通すには相当の忍耐力を必要とする。その一方で『モナドロジー』の書き方は簡潔にすぎ、注釈なしに理解は困難、というより、注釈があっても困難である。体系的思想家でありながら体系的書物を残していないライプニッツにとって、その思考宇宙の全体像をつかむためには格好の作品であるはずなのだが、読者に親切なものとは言い難い。しかし実はこの『モナドロジー』という作品が書かれた事情を見てみると、その不親切の理由がわかる。

発端は実は『弁神論』にある。そもそもこの書は、ライプニッツがプロイセン王妃ゾフィー＝シャルロッテ相手に宮廷で交わした哲学談義に発しているとライプニッツ自身が述懐している<sup>1)</sup>。

この王妃は、母であるハノーファー侯妃ゾフィーとともにライプニッツのよき理解者であり支援者であった。この母娘と交わされた多数の書簡からは、多分野にまたがるライプニッツの学識が平易な言葉で語られ、聡明な女性からの問いによって思想が深化していく様子が窺われる。当時の宮廷サロンの知的雰囲気も彷彿としてくる。蘊蓄の限りを尽くしたライプニッツの話の独り占めした王妃はなんと贅沢であったことか。そしてライプニッツにとっても至福の時であったことだろう。しかし1705年に王妃は急逝し、加えてライプニッツを囲む諸事情も居心地の悪い方向に進んでいった。そのような中で1710年に刊行された『弁神論』は、王妃と交わした哲学談義の記憶を留めるために歓談の雰囲気を残しつつも、論争の書としての体裁をとって書き改められ、数篇の付論を前後に配した上で、不特定の相手に向けて発信されることになった。

当時からこの書物は広く読まれたようである。1710年の初版は匿名で出版されたが、翌々年には著者名が明記されて刊行されている。ライプニッツの死後時をおかずして、ラテン語訳とドイツ語訳、さらに1763年にはオランダ語訳も出版されている（英語訳はずっと遅れて1951年）。ドイツではフランス以上によく読まれていたとも言われている。そうした中で、フランス人の読者の一人ニコラ・レモンという貴族政治家は、素人インテリとして初めプラトンに傾倒していたものの、『弁神論』を読んで大いに感銘を受け一転してライプニッツの大ファンとなり、それまで一切の面識がなかったにも関わらず、ライプニッツに度を越したとしか思えないような絶賛の辞を送った。ライプニッツもまた気をよくしたのか、その後手紙を何度か交わすこととなった。しかしそのレモンも『弁神論』の長大さと冗長さに辟易したのか、ライプニッツに哲学の全体像のスケッチを「比喩を用いず、幾何学者の公理のように」書いてほしいと求めてきた。この個人的な要望に応える形で、1714年、ウィーンに逗留中のライプニッツが残したメモがいわゆる『モノドロジー』である。当時の習慣から私信であれ公表を想定しなかったとは言えないものの、つまりは元々個人的な解説であった。しかし何度か推敲を重ねた原稿は結局依頼者のもとには届けられることはなく遺稿として残り、ようやく原文のまま目の目を見ることになったのは1840年のことであった。

以上のことは、どちらかといえば事実の経緯にすぎず、表面的な関係でしかないが、それでもこの経緯から伺えるように、『モノドロジー』は基本的には『弁神論』のエッセンスであることになる。このことを裏付けるように、ライプニッツ自身が『モノドロジー』の多くの節の末尾で『弁神論』の参照すべき箇所を指示している。したがって、長短、精粗相反する両書は表裏一体のものとして読むことが可能であるし、またそうする必要もある。

とはいえ、これをもって両書がライプニッツの全体像を描いているものだと考えることはできない。『モノドロジー』も『弁神論』も、発端はそれぞれ別の特定の人物、それも知的であったとはいえ学者ではない人物との関係にあったことは、留意されてよい。なぜなら、そこには「書かれたこと」とは別に「書かれなかったこと」があるからである。先に述べたように、ライプニッツは物を書く時、相手を想定した書き方をとっている。このことは、『モノドロジー』でも『弁神論』でも変わらなかった。両書がライプニッツの哲学の全体像を描いていると思うのは早計で、両書に「書かれなかったこと」も少なくない。寡黙な『モノドロジー』のみならず饒舌極まる『弁

神論』でさえもが直接には触れていないことがある。それゆえ、「書かれたこと」を通して「書かれなかったこと」を透かし見る試みをしてみたい。

ライプニッツはレモンに書く。「確かに、『弁神論』だけで私の考えの全体像を示すには十分ではありません。しかし私が〔各種の〕学術雑誌に寄稿したものと合わせてみるならば、少なくとも原理に関してならそれほど不足はなくなることでしょう。」<sup>2)</sup>ライプニッツはこの手紙とともに、自分の哲学の全体像の簡潔なスケッチを用意していた。それは『モノドロジー』のおよそ十分の一の分量であるが、ほぼ同じ内容をカバーし、『モノドロジー』をさらに凝縮したものとなっている<sup>3)</sup>。ところがここには、『モノドロジー』には盛り込まれていない内容がある。それは空間と時間の存在性格をめぐる問題であり、それと関連して連続性も論じられている。これらは『モノドロジー』では論じられていないし、『弁神論』でもそれほど触れられてはいない問題である。したがってこのきわめて短いスケッチは『弁神論』よりも扱う範囲が広いとさえ言えそうである。しかしどういふわけかこのスケッチはライプニッツの手元に残ったままとなり、レモンには送られなかった。この間の事情はよくわからないが、ライプニッツはレモンの学問的素養にある程度の見切りをつけたのかもしれない。事実、上の手紙が書かれる前にレモンはライプニッツ宛に「私は現在の学術雑誌はほとんど読みません。」と書き<sup>4)</sup>、また後には「私が好感を抱く数学者はヴァリニオンだけで、それ以外は物分かりが悪い」と、当代一流の数学者ライプニッツを前にして数学への無理解をさらけ出してしまっている<sup>5)</sup>。ことからわかるように、実はレモンは数学には疎かったのである。しかしその後もライプニッツとレモンとの間で手紙のやり取りは続き、間に人が入っていたこともあって、ライプニッツは全体像のスケッチの執筆を仕切り直すことになる。そうして書かれたのが、今日『モノドロジー』と呼ばれている作品である。最初のスケッチの十倍ほどの分量になったが、それでもゲルハルト版でわずか17頁の小品で、そこには空間の問題や連続性の問題は見られない。ほぼ同じ時期にライプニッツは『モノドロジー』のおよそ半分の分量の『理性に基づく自然と恩寵の原理』（以下『原理』）を執筆する。これはオーストリアの軍人オイゲン（サヴォイア家の貴族でフランス語読みではウジェーヌ公）のために書かれ、相手の許に渡っているが、ライプニッツの生前には公開されなかった。この二作品は執筆時期も内容も重なるので混同された時期もあったが、いずれもやはり特殊な事情の下に執筆され、それゆえそれなりのバイアスがかけられている。ライプニッツはこの『原理』の写しをレモンに送っている。その添状の中で、ライプニッツの雑誌ではスコラの言葉で、それ以外の雑誌ではデカルト主義者の文体で書いたが、『原理』はこれらの文体に慣れていない人でも理解できるように書いた、と述べている<sup>6)</sup>。どうやらレモンは『原理』を手にした段階で満足してしまったようである。しかしこれとは別にライプニッツは『モノドロジー』の執筆を続け、一応の完成後も推敲を繰り返し施している。その間、依然としてライプニッツとレモンとの間で手紙のやり取りは続き、数学はともかく哲学の各分野の問題が論じられた。ライプニッツが最後にしたためた手紙の日付は1716年10月19日、この後ひと月もしないうちにライプニッツは世を去ることになる。

こういうわけで、『モノドロジー』は数学音痴のレモンに向けて読えられたという側面を無視することはできず、それゆえ、『モノドロジー』のいわば姉妹編である『弁神論』にも同様の指

摘をせざるを得ない。

## 2 テオディセーの由来

「弁神論」と訳した *théodicée* という語はライプニッツの造語で、ギリシア語の「神 θεός」と「正義 δίκη」からできている。だがライプニッツは「弁神論」の中で、この造語の意味について説明をしていない。しかし、ライプニッツ自身によってなされた「弁神論」の「緒論」の始めだけの独訳での表題が「弁神論、すなわち神の善意と人間の自由と悪の起源から論じられる神の正義についての論考 Versuch einer THEODICAEA oder Gottrechts-Lehre von der Güthigkeit Gottes[,] Freiheit des Menschen und Ursprung des Bösen」（綴りは原文のまま。以下同様）とあるように、まずは *théodicée* という語の直訳の意味で理解されてよい。同様の趣旨はいくつかの手紙にも見られる。ここからすれば、「弁神論」は神の正義についての議論だと言えそうである。しかし、「弁神論」と同時に出版されたラテン語の著作は、“Causa Dei asserta per justitiam ejus”と題されている。こちらを直訳すれば「神の正義によって弁護された、神の訴訟」となる。Causa という語にはいろいろな意味があるが、正当化されるべき案件という意味の法定用語でもあった。後述するレムカーは、このラテン語の著作はライプニッツお得意の法廷弁論の形式で書かれていると指摘している。

「弁神論」本体に戻り、そのタイトルに目をつけてみるとさらに厄介なことになる。1710年に出版された初版の表題は「弁神論 神の善意、人間の自由、悪の起源について Essais de Theodicee sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal」となっている。ところがどういうわけか、第一部の表題は、「神の正義、人間の自由、悪の起源についての論考の第一部 Premiere Partie des Essais de la Justice de Dieu, et de la Liberte de l'Homme, dans l'Origine du Mal」とある<sup>7)</sup>。するとここで、「神の善意」と「神の正義」の語がずれていることになる。これは（善意に解釈して）単なる思い違いによる表現のずれであって内容が同じだとするなら、「神の善意」と「神の正義」は同義だということだろうか。だがそれは一般的に言って無理があるように思われる。むしろ、こうした混乱は、「弁神論」が抱えている本質的な多義性の表れであろう。

表題記述のディテールに入りすぎてしまった。ライプニッツ研究史の中で名高いL.レムカーは、『西洋思想大事典』で「弁神論」の項を担当し、歴史や思想の中での弁神論のさまざまな扱われ方を包括的に論じている。ここでは、その冒頭に示されている「弁神論の三つの概念」に触れておこう<sup>8)</sup>。

第一は、悪の存在に基づく批判から神を擁護する論議としての「狭義の弁神論」である。第二は、神という理念と悪との両立について哲学的な考察を試みる「広義の弁神論」である。第一と第二の意味の弁神論は、それぞれ古くから論じられていたと言う。第三は、自然神学と並ぶほどの広範な領域に及ぶもので、哲学的な神学というのと同義の広い意味の弁神論である。ヴォルフが「弁神論」という言葉をこの第三の用法で使用する習わしを確立し、スコラ学派がこれを継承して、一九世紀のフランスの高等中学校（リセ）の哲学の年間教科課程は、心理学、論理学、道徳

論、弁神論（自然神学）の四段階に分けられていたようだ。ラランドによれば、この場合の「弁神論」で扱われる問題は、「神の存在の証明、神の主要な属性、摂理、誤った自然学や誤った道徳から引き出された反論への論駁、人間の運命、靈魂の不滅の証明、神に対する宗教的道徳もしくは義務」であり、これはヴォルフの『科学的方法により探究された自然神学』で扱われた問題に対応するようである<sup>9)</sup>。

ここで言われた最後の「哲学的神学」の意味は、「弁神論」の多義性の歴史的理解という意味では重要な指摘になるとはいえ、少なくともライプニッツの『弁神論』の理解にとってはさして意味をもつとは思えない。そうだとするならば、ライプニッツの「テオディセー」には二つの意味の区別とそれらの間の関係が問われることになる。

ブランシュヴィックは、ライプニッツの『弁神論』に即して、「弁神論（テオディセー）」に二つの意味があると指摘している。一つは「神の正義」を論じるという意味で、もう一つは「神の弁護」という意味である。この二つの意味については、すでに『弁神論』成立の経緯で述べたことと同じことである。ブランシュヴィックは前者を「慎重な意味」とし、後者を「大胆な意味」と性格付け、二つの意味は密接に結び付いていると言っている<sup>10)</sup>。

この二つの意味は、「テオディセー」の訳語そのものにも表われている。従来、テオディセーの日本語訳としては、「神義論」、「神正論」、「弁神論」などが宛てられてきた。このうち前二者は、神の正義を論じる書であることを示している。ブランシュヴィックの言い方での「慎重な意味」である。これに対して、「弁神論」という訳語は、神を弁護するという「大胆な意味」を示すことになる。「慎重な意味」として「神正論」という訳語は今では用いられることはないが、「神義論」は健在である。そしてとりわけマックス・ウェーバーの著作の邦訳ならびに日本での研究においては主流である<sup>11)</sup>。

ブランシュヴィックによる区別によって、『弁神論』の両義的性格は浮き彫りになってきた。つまり、この二つの意味においては、神の位置が異なってくる。あるいは、神と人間との関係が違ってくる。そしてそれに応じて『弁神論』が異なる様相を示すことになる。とはいえ、神の絶大さを前提にすれば、どちらも神との距離の取り方の違いでしかない、とも言える。「大胆」であれ「慎重」であれ、神について語る方向は共通である。確かに、ライプニッツは、「弁神論」を予定調和とオプティミズムで形而上学的に支える。神の立場のオプティミズムとしては、とりあえずの整合性をもつと見なせる。人間を除外して考えれば、ライプニッツは神の自由を論証したと言えそうだ。しかしここには、『弁神論』の副題にある「人間の自由」の問題がそれ自体として見えてこない。前節では、副題を含め『弁神論』の表題の微妙なずれに目をつけたのだが、神の正義であれ善意であれ、あるいは悪の問題であれ、基本的には神のあり方に関わるものであった。しかしその中でいつも間に居座り続けていたのが「人間の自由」であった。人間の問題は「広義の弁神論」に含意されていると見なし得るか。しかし神の正義にとっては、人間の自由あるいは存在そのものさえ不可欠とは言えない。また、神学的決定論や機械論的决定論で人間の自由が否定されても、神の弁護は可能となる。それでもライプニッツにとっては「人間の自由」は確保しておきたかった。それを追求するのが、「第三の顔」である。

### 3 『弁神論』の第三の顔

これまでの「狭義の（大胆な）弁神論」と「広義の（慎重な）弁神論」を二つの顔とする。これに、あえて言うなら「転義的な（逸脱した）弁神論」を第三の顔として加えたい。ただし、「転義的で逸脱している」のは、あくまで神を中心に据えた議論から見てのことである。しかし私としてはこの第三の顔こそが本義であると考えたい。内容に即して言うなら、「人間化した弁神論」である。『弁神論』が語るオプティミズムの世界は、あくまで神の目から見たものであり、人間の世界のみで黒字決算を図るものではない。したがって人間にとっては過酷な事実も含意されることになる。後世に揶揄されることになったオプティミズムは、ライブニッツの真意に添ったものとは言い難い<sup>12)</sup>。『弁神論』の副題の一つであった「人間の自由」は、神の善意と同じ地平で論じられてはならない。あくまで、人間にとって何ができるか、との問いに結びつける必要がある。

そこで問題となるのが、人間の世界において、正義や悪をどのように位置づけ、行動しようとするか、という実践的な課題である。ライブニッツは、神が世界創造においてとったプロセスを、人間の論理において反映させることを目指していた、と理解したい。現実世界におけるオプティミズム実現の論理は、むしろ「最適主義 optimalism」というべきものであり、それを政治や社会政策において現実化することをライブニッツは目指していた。これを『弁神論』の課題として読むためには、差し当たり次の二点を梃子としたい。

第一に、比喩の逆転とでも言うべき論点である。ライブニッツはしばしば人間を「小さな神」と言う<sup>13)</sup>。理性を具えた人間はそれを駆使することによって、有限ながらも最善の実現に寄与することができる、ということである。これは、神に倣え、というメッセージでもある。では、神はどのように振る舞うのか。これを描くのが『弁神論』ということになる。しかし、『弁神論』で描かれる神の振る舞いは、人間の行為を比喩として説明されている場合が多い。つまり、神の意向や振る舞いを人間は直接に知ることができないけれども、人間の世界で見聞できる司令官が、父親が、すぐれた国王が、優秀な技師が振る舞うのと同じように、あるいはそれよりもすぐれた仕方で神は振る舞うのだ、と。そしてそのような神に倣って人間も振る舞うことが求められるし、理性があればそれもできることだ、と説く。これでは、比喩の説明をそっくり逆の比喩で行っていることになり、比喩が循環してしまい、「論点先取」にも匹敵する誤謬でさえある。むしろ、神と人間の比喩の循環は、反転図形のように、どちらも正解であり、絶えず逆転させながら理解すべきであろう。とはいえ、神への義理立てが希薄になった時代、あるいはそういった人にとっては、人間の理解を主として、神はその理解のための「だし」になることも可能となる。こうした比喩の逆転は、『弁神論』を人間的な文脈で読むことを促している、と私は考えている。

第二に、「新しい論理学」という論点である。神のオプティミズムから人間のオプティミズムへとつながる仕掛けとしての論理学をライブニッツは構築しようとしていた。「道徳と政治が堅固な仕方で確立し得るとのあなたのお考えには賛成です。ただし、それを実行に移すためには、従来の論理学とは全く違った種類の新しい論理学が必要です。これは、主として実践的な学問に

欠けているものです。」<sup>14)</sup>

人間の世界で善と正義を実現するためには道德と並んで政治の力は不可欠である。その政治に対してライプニッツは論理的な根拠を与えようとしていた。しかしだからといって、アリストテレス以来整備されてきた古典的な形式論理学でその道筋が示されることにはならない。論理学の近代的な仕立て直しに大きな貢献をなしたライプニッツではあったが、政治や道德の面にまで応用の利くような論理学を作り上げていたわけではなかった。しかしそれはあくまで論理学が答えなければならない課題であるとライプニッツは考えていた。この内実は、「確からしさの程度も見きわめる論理学」であり、蓋然性に関するものであるのだが、結局は、必然性を洞察しきれない人間にとっての、認識論的な武器としての論理学であり、蓋然性を確率として扱う数学的思考である。

こうして、人間化された弁神論からは、現実世界における人間の活動に対するライプニッツの思考法が浮き彫りになってくる。別の言い方をすれば、神学者ないし宗教思想家ライプニッツが政治学者あるいはむしろ政治家ライプニッツへと変身することである。いやそれも適切ではなく、ライプニッツは常に神学者であると同時に数学者でもあり政治家でもあったのだ。

こうした思考法は、オランダのデ・ヴィットへの評価などとも連動し、社会の政治経済的な課題へのライプニッツの取り組み方として、社会哲学の基軸をなしている。この場面での数学的思考に寄与したのは、パスカル、フェルマー、ベルヌーイー族などによる確率論であり、その方向はラプラスへと至る。一方、英国ではグラントなどにより統計的手法が実行され、また道德算術も試みられて、古典派経済学のアダム・スミスに至る。フランス語圏でも、ベルギー出身のケネーによる「人間について」がこの線上にある。

その中でも、ライプニッツが英国の政治・経済の数学的議論に着目していたことを指摘しておく。

「(商)取引(Negoce)の仕事は広範に及び実に微妙なことも絡み、半数学的(demy mathématique)なものです。これは造幣局(la Monnoye)の仕事が他の仕事と密接なつながりを持っていることと同じです。それだから、ニュートン氏はこの仕事にうってつけなのです。しかしそのために、彼にしかできないもっと重要な仕事ができなくなったら損失です。私はニュートン氏が物理学や光学で手がけた仕事を続けてくれたらと切に願うばかりです。」<sup>15)</sup> この文は宿命のライバル、ニュートンに対する評価としても注目できる。「半数学的」という言い方がライプニッツ的である。これ以外にも「半存在」や「半精神的」(デ・ボス宛書簡など)など「半—」という言い回しで両義的な事態を言い表そうとすることがある。経済が「半数学的」というのは、数学の重要性とそれだけではすまないことの両方を含んでいる。ニュートンにその能力があると見ていたのだろうか。いずれにしても、経済に数学がつながり「経済学者」が登場する時期を「半数学的」という言葉が象徴的に言い表している。

次はウィリアム・ベティーへの言及である。ベティーは市場経済が成立する中で登場した経済学者の嚆矢とも言える。「私は以前、故ベティー氏の考えを高く評価しました。彼は経済政治学の問題に数学を適用してみせてくれたのです。私もかつて、ワルシャワに向かう予定の大使の

願いで、ポーランド国王の選出問題に関して匿名で書いた小品を1669年に刊行しましたが、その中で、理由（*raisons*）を見積もるために、あるときは加えあるときは掛け合わせながら総計を出す数学に対する期待を明らかにしました。このことはまだ論理学者たちが目に付けていません。」<sup>16)</sup>

ベティーについてライプニッツの言及はさほど多くはないが、引用文に示すように、数学を応用して社会問題に取り組もうとした人物であり、ライプニッツの言う「新たな論理学」の構築に近いところにいると見ていたのであろう。今日では当たり前となっている数学的手法の経済事象への適用は、実はようやくこの時代になってから試みられたものであった<sup>17)</sup>。政治家にして数学者であったライプニッツがこの動きに敏感であったのは言うまでもない。この引用文よりはるか以前の1683年頃のメモも見ておきたい。

「この英国人の著者〔ベティーのこと。『人口論』は1682年刊＝編者注〕は、ロンドンの〔人口〕増大に触れながら全人類の人口増加について論じ、例えばモーセの時代には千六百万人しかいなかったのに現在では三億二千万人となっていると考えていたが、この推測はあながち根拠がないわけではない。」<sup>18)</sup> ライプニッツは人口問題や人間の寿命についても大いに関心を抱いていた。それは社会政策の一環としての年金問題や保険についての膨大かつ詳細な研究が物語るところである。

以上は、あくまでも単なるライプニッツ自身による研究のスケッチでしかないが、ライプニッツが現世でのオプティミズム実現のためのプログラムを模索するものとして読んでおきたい。ここでは神を弁護する必要もなければ、神の正義について議論する必要もない。ただ人間にとっての幸福の実現だけが課題となっている。しかしその実現の道筋をライプニッツは弁神論の論理と重ね合わせていたと見ることができる。人間が神と異なるのはすべてを見通すことができないことである。しかし数学を用いることによって「神の似姿」である人間は、ある程度までは合理的な選択の方向性を示すことができるはずだ、とライプニッツは考えた。

ライプニッツの『弁神論』が描く世界は、神を語ることによって人間を語る、ライプニッツの戦略であった、と読んでみたい。

## 注

ゲルハルト版（C.I.Gerhardt, Die philosophischen Schriften von G.W.Leibniz 1875-1890）からの引用は、略号GP、巻数、頁数で示す。

- 1) トマス・バーネット宛1710年10月30日 GP.III-320~
- 2) レモン宛1714年7月 GP.III-618
- 3) 同 GP.III-622-24
- 4) レモンからライプニッツ宛1714年2月17日 GP.III-609
- 5) レモンからライプニッツ宛1715年4月1日 GP.III-641
- 6) レモン宛1714年8月26日 GP.III-624
- 7) 最後の句の「悪の起源における dans l'Origine du Mal」は修飾関係が曖昧である。ちなみに、1714年刊

の第二版では *dans* ではなく *et de* とあり、三項目の単なる並列となっている。第二、三部に副題がないのは、第一部の副題は全三部に共通のものだとの認識だろう。

- 8) Philio P. Winer (ed), *Dictionary of the History of Ideas* 1968-74『西洋思想大事典』平凡社、第4巻 280頁
- 9) 以上、André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* 6ème éd. 1988. p.1124
- 10) Jacque Brunschwig (éd.) *Essais de Théodicée*, Garnier-Flammarion, 1969, Introduction p.10
- 11) ウェーバーは、ライプニッツに即してではなく、むしろ古今東西の宗教思想の類型化の中でこの語を用いている。ただ「テオディセー」の語義を明確化しているわけではない。この点については、「弁神論」拙訳「解説」参照。「ライプニッツ著作集」工作舎、第7巻 310頁
- 12) ヴォルテール「カンディード」は、ライプニッツをモデルとしたバングロス博士の言説によってライプニッツのオプティミズムの思想が揶揄されていると言われているが、実はライプニッツの思想を捉えそこなった上での「批判」なので、的外れの感を拭えない。前注「解説」305-6頁
- 13) 「モナドロジー」83節など
- 14) トマス・バーネット宛 1696年7月17(27)日 GP.III-183
- 15) トマス・バーネット宛 1697年2月1(11)日 GP.III-189-90
- 16) 同前
- 17) ハイルブローナーは、今日言うところの「経済学」が誕生したのは、市場システムが成立し、「利得」という観念が出てきてからだと言う。そこに位置するのがベティーである。ロバート・L・ハイルブローナー『入門経済思想史 世俗の思想家たち』八木甫他訳、筑摩書房、2001年、27、35頁
- 18) E.Knobloch und J-M.G. von der Schlenburg (hrsg.) *G.W.Leibniz Hauptschriften zur Versicherungs- und Finanzmathematik*, Akademie Verlag, 2000, S.524

## Trois faces de thodicée

Yoshiaki SASAKI

Un livre avec le titre d'*Essais de Théodicée* était produit par un Allemand, écrit en langue française et publié aux Pays-bas. Comme ces circonstances suggèrent, il y a plusieurs faces de ce livre. Le mot de *thodicée*, composé de deux grecques *theos* et *dike*, signifie directement dieu et justice, comme ainsi explique Leibniz souvent. Mais quelquefois il essaie de défendre Dieu contre le reproche que Dieu soit responsable des maux. Brunschwig remarque les deux sens de *thodicée*, dont l'un est prudent (doctrine de la justice de Dieu) et l'autre audacieux (justification, ou procès en justification, de Dieu). Je veux y ajouter le troisième sens qui signifie l'optimisme du monde humain. C'est, en d'autres mots, la réalisation des félicités humaines en imitant la providence divine, par la voie mathématique. Leibniz est l'homme pratique autant que théorique en un homme, et *thodicée* joue le rôle de *vinculum*.

## ライプニッツ『弁神論』にみる政治哲学的ポテンシャル<sup>1)</sup>

酒井 潔

### はじめに（問題の所在）

*Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710) ほど、著者の意図が、読む側の立場の如何を問わず、誤解／曲解され続けた書も珍しい。「神の善性、人間の自由、悪の起源」という人生の切実な要求に応え得る主題にもかかわらず、数学・科学の天才が、宮廷顧問官という職業の傍ら、世間の慣習と伝統宗教に迎合して遺した副産物とも批評された。また、「前提」との論理整合的な内容を一切含まぬライプニッツの倫理学は「矛盾の塊」だと非難したラッセル<sup>2)</sup> (Russell, p.191) は論外としても、ライプニッツの形而上学にならぬ向き合った筈のヘーゲルでさえ、「弁神論」は「通俗書」(eine populäre Schrift) に過ぎず、「不格好な思想に基づいたオプティミスム」だと酷評した<sup>3)</sup>。しかし、通俗書だから価値が低いという類の物言いはそもそもライプニッツの哲学観とは別物である。たしかにライプニッツは『弁神論』をラテン語ではなく、フランス語で、それも「すこし砕いた調子で」(un peu familièrement) 書き (GP, III, 680)<sup>4)</sup>、一般の人々に広く読まれることを願った。それは当時の思想・言論界における P・ベールの『歴史的批評的辞典』(1695, 97) (以下『辞典』) の圧倒的影響力に対抗し、また相次いで表明され始めた対ベール批判<sup>5)</sup> —Leclerc (1699), Jaquetot (1705), Bernard (1706), Placette (1707, 09), Naudé (1708) —に、ライプニッツ自身も速やかに参陣するためであった<sup>6)</sup>。

信仰と理性を分離し、マニ教の善悪二元論に一定限度だが理解を示すベール<sup>7)</sup> を論駁する必要をライプニッツは痛感していた。宗教対立に明け暮れた十七世紀から啓蒙主義の十八世紀への転換途上、近代の合理主義や自然科学の目覚ましい成果という洗礼を受けていた時代に、(少数の知的宗教的エリートでなく) 現実世界を構成する大多数の人々にとって、いかにして伝統的な宗教・倫理と新しい決定論的世界観とは調和させられるべきなのかという、その方向付けを、「信仰と理性の一致」や「神学における哲学の効用」<sup>8)</sup> を鍵語としながらライプニッツは提供しようとした。『弁神論』の刊行自体は報じられたが、しかし実際にそうした彼の執筆意図を理解した人は殆どいなかった。それどころか、苦痛や罪にまみれたこの現実世界が善意の神によって選ばれた「最善世界」であるなどという、およそ時代遅れの笑うべき書とする評価がまもなく流布し始め、今日まで受け継がれる。“退屈極まりないオプティミスム”というライプニッツ像を流布させた最大の媒体の一つは、ヴォルテールの『カンディード、あるいはオプティミスム』(*Candide ou l'optimisme*, 1759) であった

それでは、本当のところ、『弁神論』でライプニッツは、世界は考えられる中で最善であり、

あらゆる不幸は有難い最善世界の一要素に過ぎない、と言いたかったのであろうか？それが、象牙の塔どころか、まさにヨーロッパ各地を旅し、宮廷顧問官としての公務の傍ら、学界のみならず各界の1100人余と文通し、カトリックとプロテスタントの宗教対立を調停し、新旧教会の再合同に腐心したライプニッツの主旨だったのだろうか。

本論文では、まず、『弁神論』の執筆と出版をめぐる歴史的事情をふりかえる（第一章）。次に歴史的受容に関して、現実から目を背け、世界を最善だと言いくるめる書という否定的評価の出所をヴォルテールと批判期カントに確認する（第二章）。以上の“現象学的還元”を経た上で、『弁神論』のテキストを改めて追いつながら、同書が単なる護教的な意図に終始するものではなく、対べール論駁を通して、「信仰と理性」という近代人の求めるオリエンテーションの問いに応えようとする哲学的、政治哲学的な性格をも含むことを考察する（第三章）。そして『弁神論』の政治哲学は、「弁明」という表層の下に、まさに「正義論」の基層を蔵し、現代政治哲学の「正」(right)と「善」(good)をめぐる論争にも新たな視点を提供するポテンシャルを有することを明らかにしたい（第四章）。そのように見たとき、『弁神論』の多彩な論点と射程を、誤解や嘲笑・愚弄の受容史から解放し、その形而上学的基盤を十分に考慮しつつ、現代の人間／社会／政治に於ける方向喪失性に対する積極的寄与の試みとしてわれわれが評価し直すとしても、あながち牽強附会とは言えないであろう。

## 第一章 『弁神論』の執筆経緯と出版事情

「神の自由」と「最善世界」を共に肯定するライプニッツの立場そのものは、遠く1671～72年頃にまで遡れる<sup>9)</sup>。パリ滞在中に書かれた『哲学者の告白』(*Confessio philosophi*, 1672～73)には、既に『弁神論』を準備する内容が見出される。しかし、『弁神論』の直接の執筆は、彼の「弟子」を自任したプロイセン王妃ゾフィー＝シャルロッテの急逝(1705年1月)を悼んだライプニッツが、彼女との哲学談議を回想しながら着手した。それに、生前王妃はべールの『辞典』や、その信仰と理性の二重真理説についてライプニッツの批評を求め、談議を書き留めておくように求めてもいた。実際1695～97年頃、ライプニッツは、“*Theodicaea*”という題のラテン語の著作を計画していると述べていた(*Grua*,370)。1700年2月には、友人の改革派ベルリン宮廷司祭ヤブロンスキに宛て、「*Theodicaea*を書こうと以前目論んでいた」と書く<sup>10)</sup>。さらに1707年初頭には*Théodicée*の前書に相当する文章を書き、冒頭に“*Théodicée ou apologie de la justice de Dieu par les notions qu'il nous en a données*”と記した(*Grua*495)。そして文中「私は*Théodicée*という表題を用いるが、それは神の正義がこの作品の主題であり、また神の善性と聖性の問題がそこに当然入るからである」と書いた(*ibid.*)。つまり最初からライプニッツは本書を単なる神の善性の(理性の法廷における、理性による)「弁明」(*apologie*)に止めず、形而上学に基づいて神学、倫理学、政治哲学を包含するようなより普遍的な総合書として構想していたのだ。1710年アムステルダム of 書肆 Isaac Troyel から彼は(選帝侯から家史執筆を督促されていた身の憚りもあり)匿名で出版した。もっともヒルシュによれば、ライプニッツは、自分の造語*Théo-dicée* (θεο-

δύση)よりは、「普遍哲学と自然神学の諸基礎」(Éléments de la philosophie générale ou de la justice de Dieu)という学術的な題を付けたかったのだが<sup>11)</sup>、書肆が書名を“Théodicée”に変更したとされる。しかし“Théodicée”が彼にとって想定外の表題であった訳ではない。ちなみに書肆は、表題の他にも、同書の構成に変更を加え、さらに彼の書いたフランス語に修正を加えたりしたが、いずれもライプニッツの事後承諾でことは済んだ<sup>12)</sup>。

『弁神論』の出版は、出版以前から人々の知るところとなった。匿名にもかかわらず、著者名は出版後すぐにわれてしまう。そして早二年後には第二版が同地から、今度は著者名を明記して出版された。すでに1708年には三大学術誌 *Nouvelles de la République des Lettres*, *Journal des Savants*, *Mémoires de Trévoux* に刊行予告が出ていたし、出版の年(1710)には、前の二誌が刊行を報じた。そして1713年に三誌とも概ね好意的な書評を掲載した。ただし前の二誌は、ベールとライプニッツの論争については中立的とも受け取れる対応に止まった。また興味深いのは、三十年後にライプニッツを“optimisme”だとして激しく攻撃することになる *Mémoires de Trévoux* も、この時点では『弁神論』が、カトリックの正統を(ルターを一度肯定的に引用した以外は)概ね支持し、とくに自由意志に関してモリナ主義を支持しているとして満足を表明していた点である。また他方プロテスタント陣営においても、『弁神論』は、悪の起源をめぐる論争において合理主義神学に好都合な結論を含むように思われた。しかし明らかに肯定的な反応となると少数だった。『弁神論』は、ライプニッツの期待に反し、ベールの『辞典』ほどには流行しなかったのである。その原因としてバーバーは、まもなく始まったニュートンとの微積分発見の優先権争いと、そこでのライプニッツへの仮借ない個人攻撃が暗い影を落としたこと、ベール以後のフランス文壇の興味は、宗教・道徳の問題から急速に「啓蒙」へ向かい、既にヴォルテールを予感していたことなどを挙げている<sup>13)</sup>。

## 第二章 『弁神論』の曲解 — ヴォルテールとカント

1755年リスボン大地震で3万人が落命するより前から批判の傾向は存したが、しかし『弁神論』を明らかに嘲弄の対象とする上で大きな役割をはたしたのがヴォルテールの *Candide ou l'optimisme* (1759)である。題名が直示するように、全篇が、ライプニッツ説の代弁者“Pangloss”(「すべてを舌先で」)の唱える最善世界説への痛烈な皮肉である。「充足理由」(la raison suffisante)<sup>14)</sup>「予定調和」(l'harmonie préétablie)<sup>15)</sup> はじめライプニッツの語彙を多用した攻撃は執拗をきわめ<sup>16)</sup>、また「形而上学的 - 神学的 - 宇宙論的暗愚学」(la métaphysico- théologico- cosmologologie)<sup>17)</sup> などの造語もいささか口汚いほどである。純真無邪気な主人公が艱難辛苦をなめるという風刺劇を通じて、充足理由律が経験的な因果応報説のレベルで解され、皮肉られている。「ありとあらゆる世界の中の最善の世界では、出来事はすべてつながっているのだ」<sup>18)</sup> (Tous les événements sont enchainés dans le meilleur des mondes possibles)。その仔細に立ち入る必要はないが、ここでヴォルテールが躍起となって攻撃しているのは「信仰と理性」の一致説であろう。ヴォルテールこそベールの後継者といってよい。自然科学や数学の天才も、宗教や道徳では時代錯誤の無能者である、

という対ライプニッツ評価を流布させた。ただ、ヴォルテールの読みがいかに皮相的で公平を欠いているかは、『弁神論』のテキストが繰り返し強調しているのが、この宇宙全体の善悪を人間を中心として判定すること、したがって神の善意とその結果（最善）を経験的なアポステリオリから推断することの戒めであることを想起すれば足りる<sup>19)</sup>。

「神の正義」を論証する『弁神論』は、普遍哲学と自然神学、理論と実践に向けられている。いいかえれば、（後述するように）、「正義」は人間と神に共通する普遍的秩序である。注目すべきは、この正義を神のそれと人間のそれへ分断する点で、さらに（ライプニッツでは信仰と理性の両方に及んでいた）神の正義を信仰の側へいわば放逐する点で、批判期のカントはヴォルテールに直続しているという事実である。

批判前期のカントが、『弁神論』をほぼ支持する論文『オブティミスムス試論』（*Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*）を発表したのは、奇しくも *Candide ou l'optimisme* と同じ 1759 年であった。その 32 年後、批判期のカントは一転して、『弁神論の一切の哲学的試みの失敗について』（1791）という挑発的な題の論文を書く。これがまた後に有名となり、カント主義者のみならず、現代の大方の『弁神論』への見方にも影響している。

カントはライプニッツ『弁神論』を最初から、『純粹理性批判』などと同様、法廷用語を多用し、神を「起訴」（anklagen）する「法廷」（Gerichtshof）における「弁護」（Veteidigung）の試みと解している。「弁神論とは、世界における反目的的なものから世界創造者の最高叡智に対して理性が起こす起訴に対する、その最高叡智の弁護である」<sup>20)</sup>。 *Théodicée* の訳語として、「神義論」が意外にふるわず、『弁神論』が一般となった経緯には案外所謂カント読みの影響もあるかもしれない<sup>21)</sup>。それはさておき、この論文におけるカントの立場は次のような骨子からなる：1) 理性は、神への批判ときちんと向き合うべきである、2) しかし世界の経験的所与から神の最高の知恵を証明することに、有限な人間は絶対成功しない、3) ゆえに、人間に唯一可能な弁神論とは、「教義的」（doctrinal）ではなく、「確証的」（authentisch）な弁神論、すなわち「形式的良心性」（die formale Gewissenhaftigkeit）としての「実践理性」（die praktische Vernunft）の解釈であるべきだ<sup>22)</sup>。そしてこれも周知のように、そういう神の声を受け止める「正直」（aufrichtig）な意志の実例として、カントは『ヨブ記』を解釈する。

別の言い方をすれば、カントは、許容されることのできる「弁明」（*Rechtsfertigung*）としての「弁神論」の内実を、ライプニッツの言う「理性によって認識され得る、人間と神との普遍的な秩序としての正義」ではなく、ただ信仰にのみ属するものと断定したのである。この世界に神の善性が存することは可知的でなく、個人の経験の内部で信仰される以外にはなく、しかしそれゆえ信仰する者にとっては、信じるに足る価値があるというわけである。ここに至り、正義の理論としての『弁神論』の政治哲学的な可能性は実質的には駆逐される。そしてカントは、そういう自我を、宇宙の客観的善の秩序に優先する絶対自我（「超越論的自我」）として前提し、この意志の自由と、自己への定言命法とに道徳を基礎付けようとする、つまり、人間が「人格」（Person）と見なされ得る権利＝「正義」（*Gerechtigkeit*）を承認しようとするのである。こうしてペール、ヴォルテール、カントによって信仰と理性は分断され、『弁神論』なる試みは総じて普遍的客観的

理論の座を追われ、個人の内的信仰の次元に後退・収縮した、とすることができるだろう。

“無用で無意味な弁神論”という評価は、さらに十九世紀から二十世紀にかけ、実存主義的な気分の中で“退屈な弁神論”というイメージを醸成した。例えば1898年A・ジードはP・バレリーに宛てこう書いた：「僕はライプニッツの『弁神論』を読んでいて、キリスト教が退屈になってしまった。キリスト教が理性に一致すると証明しようっていうのだからね」<sup>23)</sup>。しかし、J・F・ブッデからシュライエルマッハーに至るドイツ神学における『弁神論』受容史を特徴付けるのは、『弁神論』は退屈どころかキリスト教にとって危険な書である、という評価だった。ライプニッツは『弁神論』が新旧教会の再合同に貢献できると期待したのだが、まさに信仰と理性の一致を擁護するために肯定した決定論がネックとなったのである。充足理由律は個人の精神の自由を損なうと見られ、他方で自由の擁護論は安易な大衆迎合と受け取られた。二十世紀の弁証法神学者K・バルトは、『弁神論』の思想は、忌み嫌うべき十八世紀「合理神学」の理論枠であり、その根本はキリストの十字架を誤認する Humanismus にあると非難したのだった。

ただし、本論文の関心は、『弁神論』が十八～二十世紀の受容史において退屈視されたか、危険視されたかにはない。むしろ、そのいずれであれ同書の意図が誤解され続けたこと自体が重要であり、そしてその原因は何処に求められるかが問われるべきである。次章では『弁神論』のテキストそのものに今少し立ち入って、その内容の概要を確認しよう。

### 第三章 ライプニッツ『弁神論』の主張の再確認 — 政治哲学を展望して

『弁神論』が、少なくとも結果として多面的で複雑な性格を帯び、受容史において曲解／誤解され続けたことは事実である。しかし、ほとんどの哲学著作は、実際上の目的のある時にだけ執筆したというライプニッツが、止むに止まれず『弁神論』を書いた動機もまた明確であった。それは、先述のように、ベールの〈信仰と理性の分離〉に反対し、大多数の一般の人々のために精神生活の指針を示すという点に存した。ライプニッツにとって哲学も含め学問の目的はただ一つ、「人間の幸福、社会の利益、神の名誉」であり、『弁神論』も「理論と実践」(Theoria cum praxi)のための、哲学の重要案件を含むものでなければならない。

ライプニッツからみると、ベールは理性 (raison) の不十分さを強調するあまり、ルネサンスのユマニストが中世的世界像を解体した後、十七世紀の合理主義神学者が再建しようとした哲学と神学との構造連関を再び破壊しかねない。それは知的不毛や信仰放棄に導き、やがて懐疑に至る危険極まりないものであった。このベールに対する『弁神論』のライプニッツは確信的な合理主義者であって、信仰主義なら何でも許すという態度をとる訳にはいかない。

まず『弁神論』「序言」(préface)で、ライプニッツは「自由意志と悪」の問題に言及する。必然性も神の善性も、あるいは世界の決定論的秩序も、個人の道徳的義務を免除するものではない。

「緒論」(Discours préliminaire)では、信仰の対象は「啓示真理」であるが、しかし理性は、人間にも信仰の光なしに得られる真理の体系に関わること、信仰と理性の間にベールの言うような撞着は生じないこと、そして「道徳的必然性」(nécessité morale)の概念が提示される。奇跡は「反・

理性」ではなく、「超・理性」であるから、これを否定する必要はない。ライプニッツからすれば、ベールのいう理性はあまりに分析的で、破壊的に過ぎる。

「第一部」では、「人間の自由」と「悪の起源」が、「予定」と「自由意志」の問題とも絡めて論じられる。救済される少数の人々は、神が彼らを徳と為したから救済されるのか、それとも救済へ予定されているから徳と信仰を持ち得たのか。断罪される多数の人間は、アダムが、抵抗できないと神が知っていた誘惑に負けた故に受難するのか。イエス・キリストを知らずに死んだ人は、救済される人々より道徳的に相応しい場合があるにもかかわらず、何が断罪されるというのか。当時の人々の関心を惹いたこれら一連の問題についてライプニッツはどう答えたか。神は意志と理性に従いこの世界を選択したのである以上、この現実世界より善なる世界はない。罪や苦痛のない世界の方が善いと言うことは出来ない。「悪」には「形而上学的悪（不完全性）」、「身体的悪（苦痛）」、「精神的悪（罪）」の三種類があり、その起源は被造物に存する。神の意志には「先行的意志」(volonté antécédente) と「帰結的意志」(volonté conséquente) がある。神は先行的意志により個々の善を「意志」(vouloir) するが、帰結的意志により、存在者の全体が「最善」(le meilleur) となることを意志する。その限りで神は悪を「許容」(permettre) する。個人の罪と神の意志は、「船荷と川の流れ」に喩えられる。第一部の後半の話題は「自由」の問題である。未来に起きることは「決定」されているが、しかし出来事は「偶然」であり、個人は自由である。世界はその反対も可能な「事実真理」(vérité de fait) なのであり、理由は「傾かせるが強制しない」(incliner sans nécessiter)。ここでライプニッツは「絶対的（形而上学的、幾何学的）必然性」とは区別される「仮定的必然性」(nécessité hypothétique) に拠り、決定と自由意志を両立させようとする。個人は、神による全出来事の予定にもかかわらず、自らの行為に責任を負う。

「第二部」と「第三部」では、ベールに答えて、信仰と理性の関係が論じられる。ベールが信仰と理性の一致を否定するに至ったのは、彼が人間だけをみて宇宙の悪を語るからである。ライプニッツにとり善悪は単なる選択ではなく、すべての現実存在するものの不変の枠組みである。デカルト的で主意主義的な神でも、ストラトンの盲目的必然性に服する神でもない。ベールとライプニッツの相違は、「自由」概念の相違でもある。ベールの自由は無差別の選択意志の自由であるが、ライプニッツの自由は無差別や不決定とは別のものである。

バーバーは、仮にベールが存命して『弁神論』を読んでも、意見を変えなかったであろうと推量する<sup>24)</sup>。なぜなら、ベールの方法がアポステリオリで実証的であるのに対し、ライプニッツはアプリオリな方法を崩さないからである。事実的な苦痛や罪過を枚挙して「世界最善」を否定するベールに対し、ライプニッツは、世界が神の創造物と定義される以上、それよりましな世界は不可能（という結論がアプリオリに導かれる）、という一言で片付ける。

要するに、『弁神論』の前面に出ているのは必ずしも“最善説”ではなく、また同書がとくに最善説の弁明書である必要もなかった。そもそも“optimisme”という語それ自体が、ライプニッツを批判するトレヴーのイエズス会士たちが、彼の死後に造った語だ。すなわち、「最大」ならぬ「最善世界」(mundus optimus) しか造れぬ神が幾何学的必然に服し、自由でないことを揶揄した語だった<sup>25)</sup>。しかし、必然に服する神がライプニッツの神観でないことは明らかである。彼は

むしろ、神の自由を、近代科学の決定論的世界観を採用しながら擁護しようとした。しかしそれはまた単なる護教的、宗派的態度とも異なるのである。

ライプニッツは、哲学者は何よりも現実世界を論じるべきで、「ユートピア」を語るべきではない、と信じた<sup>26)</sup>。最善世界は現実世界が唯一であることの表現でもある。唯一の現実世界において大多数の人々が、伝統的宗教を受け継ぎ神の善意を信じつつ、同時に新しい決定論的世界観を受け入れながら、個人の自由を確保し道徳的責任をまっとうするにはどうすればよいか。そのためには、「自由」や「必然性」を、合理主義的人格神論の方向に、一見技巧的とも見える区別も導入し、強く転解釈しなければならなかった。そしてその転解釈により現実世界を、経験論ではなく、あくまで形而上学に依拠して語ろうとした。この意味において、『弁神論』は、ライプニッツの語彙を用いるなら、「実践哲学」(philosophia practica)の一学科としての「政治学」(politica)であり、それはすでに「政治哲学」—経験学や功利主義的实践ではなく、「第一哲学」の諸原理に基づく—に他ならないのである<sup>27)</sup>。

ゲルハルト版第6巻は『弁神論』本文を収載するが、後続して、ライプニッツがドイツ語で書いた7頁の梗概が印刷されている(GP.VI463-71)。その題は*Versuch einer Theodicaea oder Gottrechts-Lehre von der Gütigkeit Gottes, Freyheit des Menschen und Ursprung des Bösen*であり、『弁神論』が神的正義の理論の試みとして構想されていたことが示唆されている。そして、その頭書は“Bedenken von der Übereinstimmung des Glaubens und der Vernunft”である。P・ライリーは、『弁神論』のドイツ語表題としてはGottrechtslehreが最適であるとのH・P・シュナイダーの言を紹介し、『弁神論』の内容に、「正義」概念をめぐる政治哲学を看取する<sup>28)</sup>。ライリーは、『弁神論』は単なる弁明書ではなく、“théodicée”の語源通り、正義論の書であり、最善世界における神の正義を、ホッブズ、スピノザ、デカルト派を批判しながら論証する著作と性格づける(p.3)。節によっては『弁神論』の対応節が指示されている『モナドロジー』も、ライプニッツの道徳性と正義の信念がその上に基づくpersonalityの理論であって(p.5)、後者の最終第90節は、「神の国」(cité de Dieu)における完全なる普遍正義の説明に充てられている。ライプニッツは「正義」(justitia)を「賢者の慈愛」(caritas sapientis)・「普遍的善意」(benevolentia universalis)と定義する<sup>29)</sup>、ライリーはその主源泉として、プラトン(ギリシアの主知主義)とアウグスティヌス(キリスト教的主義)を挙げ、詳細な哲学的考証を展開している<sup>30)</sup>。

ライリーの研究を多としながらも、しかしわれわれはそれで満足するわけにはいかない。なぜならライプニッツの「正義」概念は、プラトンとアウグスティヌスを受け継ぐだけでなく、さらに(近代政治哲学の論客)ホッブズの契約国家説への明確な批判とその克服を指示しているからであり、また『弁神論』が優れて「正義」の理論(神と人間に普遍的に共通する正義論)として、「善」と「正義」または「正」との関係について、独自の視座からの議論を提出しており、そのまま現代の政治哲学上の諸論争に寄与し得るからである。

#### 第四章 ライプニッツ『弁神論』から現代政治哲学へのコミットを試みる

所謂政治的、宗教的立場の相違は別にして、現代の最も影響ある政治哲学（功利主義を克服し、「人格」概念に立脚するという意味で）の一例として、ジョン・ロールズの『正義論』（*A Theory of Justice*, 1971）を挙げることに、異存のある人はおそらくいないだろう。前章でわれわれは、『弁神論』に、神と人間を規定する道徳的、宗教的秩序（「神の善性・最善世界」と、個人の行為の規範（「人間の自由」とを、一つの普遍的秩序において繋げようとする試みを認めた。人間は創造主神の予定に組み入れられながら、なお行為において自由である。これをいまロールズの語彙を用いるなら、“A Theory of God’s Justice”としての「弁神論」において、自我はあらかじめ道徳的、宗教的制約を受けながら、しかし同時に、自発的な「人格」であり、政治的決定に関して自由である、すなわち自ら決定し得る権利を有し、その権利＝正義は万人に平等に認められるべきだ、と行うことができよう。

このように表現し直すなら、ロールズのリベラリズム（自由主義）に対して、『弁神論』がきわめて特色ある立場を示唆する所以が見えてくるのである<sup>31)</sup>。しかし、その前に、まずロールズの依拠する（実は形而上学的な）前提について確認しよう。そのための有効な手引きを提供するのが、M・サンデルの『リベラリズムと正義の限界』（*Liberalism and the Limits of Justice*, 1982）における対ロールズ批判である。サンデルといえば、テイラー、マッキンタイア、ウォルツァーらと並ぶコミュニタリアン（共同体論者）として知られるが、われわれは「リベラル対コミュニタリアン論争」そのものに深入りするつもりはない<sup>32)</sup>。それよりも、サンデルの指摘が、ロールズ正義論の（秘匿された）形而上学的前提を直撃し、さらにそのことを介して『弁神論』の政治哲学的ポテンシャルを炙り出すからである。

ところで、ライプニッツの政治哲学を参照する途は、サンデルの対ロールズ批判という補助線を引く以外にも種々存する。ホッブズの「自然状態」や「万人の万人に対する闘い」などの契約論的想定への批判<sup>33)</sup>、プーフェンドルフの唯名論的「国家」概念への批判<sup>34)</sup>、さらには『人間知性新論』第二巻における、自己決定に従う状態とのみ定義されたロックの「自由」概念に対する批判<sup>35)</sup>などが、それである。また、先述の「賢者の慈愛」は、マインツ及びハノーファーで彼が草した一連の提言に見出される福祉事業構想、さらには人権や共生に届く射程を含む<sup>36)</sup>。しかし、本稿に課された主題は『弁神論』である以上、それらの政治哲学的な諸議論については割愛し、以下「正義の理論」としての政治哲学に絞る。

さて、サンデルによれば、ロールズの『正義論』が依拠するのは、道徳や宗教からくる規定に先行する、純粹な、そして自らの行為を自らの意志だけによって恣意的に選択し決定できる自発的な、いいかえれば自己を100%自己だけによって決定できる自我＝人格という、それ自体形而上学的のしか言いようのない前提である。そしてこの前提に対するいかなる懐疑も異論もロールズは承服しないように見える。

この前提に立脚したロールズは、政治的決定は、個人の権利を平等に認めるものとして、個人

の道徳的・宗教的価値観とは全く独立に下され得ると論定する。つまり、各人の権利＝「正」(right)は、各人の懐く道徳的・宗教的価値観＝「善」(good)に左右されることなく、後者に先行して認められるべきである。国家の政治は、「善」の中身には立ち入らず、これを個人の恣意的選択の内部に封印し、もっぱら個人の「正」(right)の保護を旨とすべきである。

サンデルはこのようなロールズの議論に次の三つの難点を指摘する<sup>37)</sup>：

- ①或る人格がもつ目標や意向は、常に、その人格が自身に付与することを選択したものであるというロールズの主意主義は、それ以外の可能性を不当に排除している。
- ②自己のアイデンティティをロールズの言う「人格」(person)は一度限りで決定してしまう。しかし、それには他者と共有された目標、つまりその中で自己が共同体と自己自身を一致させるためのメンバーシップが不可欠なのではないだろうか。
- ③ロールズのいう政治的共同体（相互利益のための協同というシステムへの参加）は単なる切望の対象であって、政治的共同体が主体のアイデンティティに関与し得るという点（公共的な生の可能性）は最初から排除されている。

要するにサンデルの対ロールズ批判によれば、自己のアイデンティティを形成するのは、自分が行う選択だけではなく、自己に敵対し、自己を変容するものや、共同体の善などでもあるが、ロールズはごく内容空虚な自己—これ自体非常に形而上学的な想定である—を彼の正義論の基礎に置いている。しかし、この自己の選択意志の他には何も持たないような自我、つまり普遍的な道徳・宗教や共同体の善などの秩序に先立って個人となっている絶対的な自我こそ、ロールズのみならず、リベラリズムの共通的な前提なのである。

そのような、〈一切を超越する自我〉、そしてこの前提下に〈正の善に対する優先〉を唱えるときにロールズが参照するのがカントの「人格」(Person)である<sup>38)</sup>。ロールズの理解する限りでは、カントの自我は、いっさいの自己の経験的内容に先行して、自己を「定言命法」的に支配する道徳的意志であり、この自我こそ「手段」でなく唯「目的」としてのみ扱われねばならない「人格」である。「私」(das Ich)を道徳法則に無条件に従わせる純粹意志、これこそが、「私」が他の誰でもなくまさに自分だけの自我たる所以であるとされる<sup>39)</sup>。

共同体の普遍的な道徳や宗教から独立したロールズ＝カントの「人格」を「義務論的自我」(deontological self)<sup>40)</sup>と呼んで批判するサンデルの視点は、ホブズやロックに反対して、自我を、類・種の本質規定のみならず、全出来事や他者・社会との関係をも含む「個体」(individuum)として、すなわち「全宇宙をそれ自身のうちに表出するモナド」として、その自発性・世界関係性・個性とともに強調したライプニッツの視点と驚くほど共通している。ライプニッツは、「自我」の実質は、それに過去、現在、将来に起きた、起きていて、起きるであろう一切の出来事を内包する「個体概念」(la notion individuelle)であること、そして「個体概念」とはそれに述語され得るあらゆる規定(dénomination)を、「内的規定」、「外的規定」を問わず含むような「私の完結的概念」(la notion complète de moi)だと主張していたのである<sup>41)</sup>。これをサンデルの語法で言うと、ライプニッツでは、「善」から独立した個人なるものはない。「私」というとき、少なくともその一部は「他者と歴史を共有するという負荷」(p.181)の下で理解されている。義務論的な「人格」

に対し、「より豊かに構成された自我」(ibid.)、すなわちモナドこそが、自我を真に個たらしめる構造である。個体モナドはそれ自身において、ア・プ・リ・オ・リに、全宇宙を、そして神を自己活動的に「表出」(exprimer)する。また世界もそれ自身を各自我のうちに「表現」(représenter)する。つまり個を措いて世界は現象しない。世界＝善＝目的秩序が自我を構成しているとする限り、モナド論は、ロールズの「自由主義」を批判するサンデルに近い面を確かに示している<sup>42)</sup>。

しかしかといってライプニッツを、Liberals に対立する Communitarians に引き寄せ過ぎるのも早計だろう。ロールズを「正義の優位」説と呼び、自説を「公共的善の優先」の理論として際立たせるサンデルと、自我を「個体的実体」<sup>43)</sup>と定義するライプニッツの間にはやはり一定の相異が存する。なぜなら、第一に、モナド的自我は世界の創造以来自存する自発性であり、選択意志の自由をもつ自己活動体だからであり、第二に、善なる神と世界の目的・決定論的秩序がア・プ・リ・オ・リに各モナドを規定する、(あるいは西田哲学の用語なら)絶対矛盾的自己同一たる世界の自己限定がモナドの内容だと言っても、その表出・表現は無条件ではなく、各々「自分の仕方で」(à sa manière)「異なった視点から」(selon les différents points de vue)遂行されるからである。自発的・個性的モナドはカント的自我の自発性と無縁ではない性格をそれなりに持つ。つまり、ライプニッツでは、共同体や普遍の秩序がそのまま自我を構成する訳ではなく、そこに必ず一定の変容・制限が働く。しかもその変容・制限は被造物たる自我に由来すると見られているからである。したがって、「正」(right) または正義(義務／権利／自由)はあらゆる公共的負荷に優先するか(liberalism)、それとも「正義」は、共同体参加による利益以外に、自我のアイデンティティを請け負う community (が「善」と了解する価値)から制限を受けるか(communitarianism)<sup>44)</sup>という二者択一は、ライプニッツ的思惟の展開場ではない。むしろそういう対立論争自体をいわば克服し止揚する新しい問題次元をライプニッツのモナド的自我論はわれわれに示唆している。その鍵こそ、「正義とは賢者の慈愛である」(“Justitia est caritas sapientis”)という、ライプニッツによる「正義」概念の改訂なのであった。

## おわりに 一 現代によみがえるライプニッツ『弁神論』

最後に、いま一度『弁神論』に焦点を当てておきたい。正義論をめぐる現代政治哲学への『弁神論』のポテンシャルを明らかにするための一番の道は、むしろ『弁神論』のテキストに立ち返ることでもあるからである。『弁神論』を締めくくる第414節から最後の第417節までの箇所、ライプニッツが「無数の可能的世界」と「最善世界＝現実世界」を説明しようと投入している「ピラミッドの比喩」は、興味深いことに、アウグスティヌス・ヘブライ的伝統ではなく、プラトン・ギリシア・ローマ的な性格の趣旨である。つまりそれは、女神パラスに教えられたテオドルが、ピラミッド上に重なる異なった部屋(＝「可能的世界」)を順次覗きながら進み、ついに頂点の最も美しい部屋に着くと、それはまさしく「現実の世界」(le vrai monde actuel)だったので、テオドルは無上の喜びにつつまれた、という話である<sup>45)</sup>。「最善世界＝現実世界」を知ることが「人間の究極の幸福」に他ならないという趣旨は(主意主義よりも)主知主義の立場をはっきり示唆

している。つまり、『弁神論』の一番の努力は、自由と必然性の一致を「知る」、信仰と理性の一致を「知る」ことに注がれているのである。『弁神論』が、そこでは最終的に自由と必然性との「(観照的、観念的、美的な) 予定調和」が目指されたが故に、受容史において単なる最善説と見做され続けた理由の一端は、このような『弁神論』の主知主義的な結びに象徴的に現れている、といえよう。

『モナドロロジー』は、ライプニッツが自らの形而上学体系の梗概を求められて書いた、元は無題の「九十の命題」であるが、節によっては、その末尾に、『弁神論』の対応する節を記載していることでも知られる。『モナドロロジー』の叙述は、「単純実体＝モナド」の形式的定義、そしてその自発性と独立性の性格提示から始まる。この冒頭 (§1～§10) の十節はしかし『弁神論』の中に対応する節をほとんど持たない。僅かに『モナドロロジー』第1節と第4節が、それぞれ『弁神論』第10節と第89節を指示しているだけである。それを承けた後続の諸節では、各モナドと宇宙全体との表出・表現の関係を経て、精神・人格たるモナドの道德性に議論が及び、最終の第90節では、物理世界と恩寵世界との調和に依拠しつつ、個人が「神の国」の一員であることが示されるが、ライプニッツは、この第90節に対応する『弁神論』本文の節として、第134節と第278節をあげている。このうち、『弁神論』第278節は、プラトンを名指し、感情に欺かれず、しかし神の完全性に応じて神を愛すべきであると主張する(GP.VI,282)。総じて、冒頭部分に較べ、『モナドロロジー』がモナドの世界との表出関係や、モナドの道德性、さらには神との人格的關係へと論を進める後半部・最終部分では、『弁神論』の対応する節をずっと多く挙げているのである。ここから読み取れるのは、『弁神論』では、(ペールに反対して) 信仰と自由の一致、必然性と自由意志の一致を論証することが直接課されたテーマであり、それゆえ、人間と神の普遍的善の秩序から個人を見るという観点、つまり公共性の観点が前面に出ていることである。たしかに人間の *spontanéité, individualité* も『弁神論』第290節～第291節で言及されるが、それは、悪の起源が人間の側に存するという文脈であって、自我の独立性そのものを主旨とはしていない(GP.VI, 289f.)。自我の(世界関係性だけでなく) 自発性・独立性という面もライプニッツによって十分に意識されていたが、共同体論とも一部重なり得るような性格の『弁神論』には収まりにくい。それに対して、「モナド」概念を導きの糸として自らの形而上学体系を要約せんとする『モナドロロジー』では、「モナド」を論理的に定義し、実質的に性格づける冒頭部において、形而上学的(超越論的) 自我論を主題的に提示することができたのである。

『弁神論』は、終始ペールを意識し、神の善性と人間の自由と、さらに悪とを、神と人間の普遍的秩序から保証し説明しようとする議論である。それは、『モナドロロジー』冒頭部のモナドの自発性・独立性の、つまり形而上学的自我の自発性の主題的提示を補ってこそ、真に、信仰と理性、自由と必然性をどう一致・調和させ得るかの処方箋となり得る筈のものであった。「書かれたものだけで私を知る者は、私を知らない」というライプニッツの言葉はここでも妥当してはいないか。自己活動的モナドからカントの超越論的自我を経てリベラルの「共同体から独立した自我」にも連絡し得る『モナドロロジー』冒頭部の文脈を、ペールが切断した「信仰」と「理性」を主知主義的に再統一する動機から、つまりコミュニタリアンとも共有し得るような観点から執筆

された『弁神論』に連結する。あるいは後者を前者でもって補う。そのような作業によってわれわれは、『弁神論』を陳腐な最善説という受容史的偏見から解き放ち得るだろう。かつ所謂共同体論へのコミットが決して一方的に過ぎることのないよう慎重を期したうえで、テキストをその豊かな政治哲学的ポテンシャルの摘出へ向けて読み直す道がわれわれに拓かれるであろう。『弁神論』を公刊された『弁神論』だけで批評する者は、『弁神論』を真に理解する者ではないのかもしれない。

## 注

- 1) 「ライプニッツ『弁神論』」と記したのは、小論は、『弁神論』という一定の歴史的制約をもつ著作を通してライプニッツが試みた哲学的主張自体を対象とし、また、そもそも「弁神論」なる語が「神の弁明／神の正義の理論」を意味する以上、ホッブズやスピノザなどの議論にさえ、それぞれの流儀における或る種の「弁神論」が認められ得るからである。Riley, op.cit.
- 2) Bertrand Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, London 1900, New Ed. 1937, p.191.
- 3) Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. III, TW.Bd.20, 236f.
- 4) An Charles Hugony vom 30.11.1710, GP.III, 680.
- 5) W. H. Barber, *Leibniz in France. From Arnauld to Voltaire*, Oxford 1955, Repr.: Garland 1985, p.71f.
- 6) 当時すべてのフランスの公的図書館は、パールの『辞典』を望む若い人々によって占められていたといわれる。Otto Lempp, *Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts bis auf Kant und Schiller*, Leipzig 1910, S.14.
- 7) Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Nouv. Éd. Paris, 1820-24, Repr. Genève 1969, "Manichéens, hérétiques" p.187-201. "Afin que l'on voie combine il serait difficile de refuter ce faux système, et qu'on en conclue qu'il faut recourir aux lumières de la revelation pour la ruiner..." (p.197); Leibniz, GP.VI, 33f.
- 8) G.W. Leibniz Textes inédits, éd. par Gaston Grua, 2. ed. Paris 1998, p.495.
- 9) Stefan Lorenz, *De Mundo Optimo. Studien zu Leibniz' Theodizee und ihrer Rezeption in Deutschland (1710-1791)*, Stud. Leibn. Suppl. 31, Stuttgart 1997, S.47ff.
- 10) K. Müller/ G. Krönert (Hrsg.), *Das Leben und Werk von Leibniz. Eine Chronik*, Frankfurt a.M., 1969, S.221.
- 11) Leibniz an Thomas Burnett, GP.VI, 11; E. Chr. Hirsch, *Der berühmte Herr Leibniz. Eine Biographie*, 2. Aufl., Hannover 2001, S.460.
- 12) GP.VI, 13; Hirsch, *ibid.*.
- 13) Barber, op.cit., p.90ff.
- 14) Voltaire, *Candide ou l'optimisme*, édition critique avec une introduction et un commentaire par René Pomeau, Paris 1979, chap.1ff.
- 15) Op.cit., chap.28.
- 16) ヴォルテールは「充足理由」を「結果と原因」と言い換えている（"elle vit clairement la raison suffisante du docteur, les effets & les causes" (op.cit., chap.1)）。しかし、ライプニッツが『弁神論』本文において「充足理由」に関して「原因」(cause)なる語を使っているのは唯一箇所だけであり、しかも「もう一つの原理は決定する理由の原理であり、これは、何ものかが生じるときには必ず、それを決定する原因もしくは少なくとも理由がなければならない、というものである」(Théod. § 44, GP.VI, 127) という慎

重なる書き方になっている。しかも1714年の『理性に基づく自然と恩寵の原理』（§7）、「モナドロジー」（§32）では、「充足理由」について「原因」なる語は一度も使用されていない。ライプニッツにとって、「理由」が因果的あるいは絶対的必然の意味で解されてはならない点は重要である。だからこそ『弁神論』の上の引用中でも「原因もしくは少なくとも理由」（une cause ou du moins une raison determinante）と記されていたのだ。ヴォルテールは、故意か不注意か、それを無視している、と言わねばならない。あるいは逆にいえば、ライプニッツをoptimismeだとして嘲笑するためには、「理由」を「原因」へ強引に読み替える必要があったのである。「理由」と「原因」の区別は「充足理由」の理解にとって不可欠である。ちなみにヴォルフも、ライプニッツ自身がその区別を曖昧にしていると批判したが、筆者は、その批判は当たらないと考える。Christian Wolff, *Philosophia prima sive ontologia*, 1736, § 71 (“Principii rationis sufficientis definitio et historia”).

- 17) Op.cit., chap. I.
- 18) Op.cit., chap. 30.
- 19) 例えば, Théod. § 10 (I.p.), § 194 (II.p.), § 8 (Remarques.), § 47 (ibid.)
- 20) Kant, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*. Akad. Ausg. Bd. VIII, S. 255.
- 21) ライプニッツの *Théodicée* の日本語訳として今日一般的なのは『弁神論』であるが、「神義論」、「神正論」なども訳され得るという点を佐々木能章氏も注意しておられる。『ライプニッツ著作集』第7巻（『弁神論』下）工作舎1991年、「解説」295頁。
- 22) Kant, op.cit., VIII, S. 264.
- 23) Stefan Lorenz, *Themen und Variationen Theologischer Kritik am metaphysischen Optimismus: von Budde bis Schleiermacher*. In: Paul Rateau (ed.), *L'idée de théodicée de Leibniz à Kant: héritage, transformation, critiques*, Stud. Leibn. Sonderheft, Bd. 36, Stuttgart 2009, SS. 69-92
- 24) Barber, op.cit., p. 87.
- 25) 酒井潔『世界と自我—ライプニッツ形而上学論攷一』創文社1987年、331頁以下。
- 26) 例えば, *Théodicée*, § 10, GP.VI, 108.
- 27) 筆者は、そうしたライプニッツ政治哲学のより具体的な展開として、「慈愛」から「人権」さらに「共生」に至る射程を含む彼の社会福祉論を考察した。酒井潔「ライプニッツの政治哲学—社会福祉論を手引きとして」（『理想』第680号、2008年3月、156 - 172頁）。
- 28) Patrick Riley, *Leibniz' Universal Jurisprudence. Justice as the charity of the Wise*. Harvard Univ. Press 1994.
- 29) 酒井潔「ライプニッツにおける「慈愛」(caritas)の概念について」（学習院大学人文科学研究所編『人文』第8号2010年4月掲載予定）
- 30) 「神の正義」の理論としての『弁神論』の性格を、「普遍法学」とも絡めて考察した哲学史研究の古典を一点挙げておく：Gaston Grua, *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz*, Paris 1953, repr.: garland 1985.
- 31) ロールズは『正義論』で一度だけライプニッツを名指しているが、それは、ライプニッツが、ロールズの主張する「公正としての正義」(justice as fairness)によって拒否されるべき、常識的分配論（所得や富などの善きものは道徳的な真価に従って分配されるべきで、正義とは徳に従った幸福であるという論）の例とされるからである。そして『事物の根本的起源について』(*De rerum originatione radicali*, 1697)から「各人は彼自身の徳目と、彼が共通善に対して抱く好意とに比例して、宇宙の完全性と彼自身の幸福とに与かる」（GP.VII, 307という一文を英訳で引用している。だが、ライプニッツの

- いう「共通善」とは、単に経験的な内容ではなく、神と人間とのアプリアリな普遍的秩序を指すのだから、ロールズによるこの引用は、ライプニッツ解釈としては、仮に半分は妥当しても、半分は不当と言わねばならない。John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard Univ. Press 1971, p.310 (Chap.V: "Distributive Shares, 48: Legitimate Expectations and Moral Desert).
- 32) 論争の概観と要点の整理に際して参考になった: Stephen Mulhall & Adam Swift, *Liberals and Communitarians*, 2nd Edition, Blackwell 1996
- 33) たとえば, Gottfried Wilhelm Leibniz, *Deutsche Schriften*, hrsg.v. G.E.Guhrauer, Berlin 1838, Nachdr. Olms 1966, Bd.I,S.417-9: ("Divisio Societatum. Abtheilung der Gesellschaften oder Gemeinschaften") などでは、ホッブズにおける「自然状態」と「万人の万人に対する闘い」との同一視は抽象的過ぎる、というライプニッツからの批判が示唆されている。
- 34) *Monita quaedam ad Sammueis Puffendorfi principia, Gerh.Wolth.Molano directa* (1706), in: Gottfried Wilhelm Leibniz. *Opera omnia*, éd.par Louis Dutens, Genève 1768, Nachdr. Olms 1989, IV, 275-285. Leibniz Political Writings, ed.by Patrick Riley, 2 ed.Cambridge Univ. Press 1988, pp.64-75.,
- 35) *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, chap.21, GP.V,160f: "Et c'est dans ce sens que j'ay coutume de dire, que l'entendement peut determiner la volonté, suivant la prevalence des perceptions et raisons d'une maniere qui lors même qu'elle est certaine et infallible, incline sans necessiter".
- 36) 本稿、注 26。
- 37) この整理の仕方については、Mulhall & Swift, op.cit.p.50ff. を参照した。
- 38) Rawls, op.cit., p.31 note ("The priority of right is a central feature of Kant's ethics"), 586 ("The lexical priorities of justice represent the value of persons that Kant says is beyond all price"). 「正〔義〕の優先」について、『実践理性批判』I,1,1 をロールズは指示している。
- 39) それでは、共同体の精神的・道徳的秩序の「善」が自我を規定するというライプニッツのモナダ的自我と、善に先行する正としてのカントの人格概念への転換が、いつどこで始まったかという歴史的問題が生じる。本論文の主題ではないが、いま筆者の見通しを言えば、それは Chr. トマジウスとヴォルフの「義務」(Pflicht) 概念を基本とした倫理学構想に存する。H・ボーザー「ライプニッツとドイツ啓蒙主義の倫理学」(長網啓典訳、『理想』第 679 号、2007 年 8 月、132 - 152 頁) が興味深い。
- 40) Michael J.Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge Univ. Press, 1982.p.175-178.
- 41) サンデルの一連の発言は、(期せずして?) ライプニッツの「自我=個体概念」説の真意を言い当てている: 「人格は、自分がさまざまな仕方でのものに絡み込まれていることを知っており、自らが知っているものの道徳的重要性 (moral weight) を感じている」、「私は、本当は何を欲しているかだけでなく、本当は誰なのか (who I really am) をも問い、この問いによって、欲求だけへの注目を超えて、identity 自体を反省する」、「自分自身を知ることはより複雑なことになる、それはまた厳密には私的なことでもなくなる」(Sandel, op.cit. pp.179-181). 他。
- 42) しかしサンデルの著書には「ライプニッツ」への言及は皆無である。Sandel, op.cit.
- 43) "Je croy que toute substance individuelle exprime l'univers tout entier à sa manière
- 44) Sandel, op.cit., p.208f.
- 45) Théod. § 414-417, GP.VI,362-365.

## Les possibilités politico-philosophiques de la *Théodicée* leibnizienne

Kiyoshi SAKAI

Les *Essais de Théodicée* (1710) de Leibniz comprennent non seulement l'intention distincte de protéger la religion traditionnelle, mais ont aussi un riche caractère potentiel au niveau politico-philosophique. Leibniz essaie de répondre aux questions concernant l'orientation de ses contemporains à l'égard de la "foi et raison" et critique la théorie sur la double vérité soutenue par Pierre Bayle. Les discussions de Leibniz présentent de plus un aspect où l'on retrouve les controverses contemporaines sur la "théorie de la justice", spécialement touchant la priorité de la "justice" ou de la "bonté". Nous pouvons dégager les arguments de *Théodicée* leibnizienne en les délivrant de la longue histoire de leur réception et les comprendre sur un fond métaphysique comme apportant une contribution positive face aux diverses crises dans la société d'aujourd'hui.

## 2009 年秋季大会・一般研究発表要旨

### ベルクソンにおける習慣の意義

長谷川暁人

ベルクソンは自身の主著において「習慣 l'habitude」という語を主題として取り上げ論じたことは無い。だが、確かに習慣は主題を構成しないが、その著書のいたるところに習慣という語が潜んでいるのもまた事実なのである。『意識の直接与件』、『物質と記憶』、そして『笑い』や『思想と動くもの』に至るまで、ベルクソンが物質や身体を論じるときには必ずといっていいほど習慣についての言及が見られる。

ここでは、習慣は常に持続、記憶、精神といったベルクソンにおいて第一義に考えられるものと対比される。そうしたことから一般的に、習慣とは持続と対立するものであり、持続からもっとも遠い場所である物質の身体に終始するものであるという捉え方をなされてきた。

しかし、習慣とは果たしてそれだけの存在なのだろうか。本発表では、ベルクソンが習慣という語を使う場面を検証しながら、持続との対比として表れる否定的な、身体に固定されるものではなく、持続と関わり、変化するものとしての習慣の存在を明らかにすることを課題とした。

そのため、まず持続と習慣はどのような位置にあるのかを考察することにした。ドゥルーズは持続と物質とを収縮と弛緩の二つの局限であるとして、切り離された二つの実在ではなく、一つの実在の二つの水準であると考えた。すなわち、持続と物質、あるいは記憶と習慣は互いに関わりあう二つの側面なのである。

では、それはどのような仕方においてなのか。『創造的進化』や『道徳と宗教の二源泉』などを参照すると、人間のみが意志による習慣の積極的な更新を可能とすることがわかる。既に身についた習慣は身体によって無意識に空間内に展開されるが、その習慣の始まり、そして習慣を更新する際の古い習慣の廃止の場面には、常に意識が介在する。意識が介入するこの習慣の更新にあたり、外的な世界は単に身体によって処理されるだけではなく、我々にとって手段となるような状態に立ち戻るのである。言い換えるならば、習慣と習慣の合間に身体はその物質性から解放されるのである。ベルクソンによれば人間は行動する存在であり、習慣を身につけずに生きていくことは不可能である。そしてまた、習慣は社会において人間が生活する上で不可欠なものでもある。だが、社会的な有用性のために、習慣が常に持続を阻害し続けているというわけではない。習慣は初めから完成された状態で身体に備わっているものではなく、それは元は意識的だったものの名残である。そして習慣と習慣の合間には、意識は身体から解放され、持続に触れることができる。その意味で、習慣は単に身体の自動運動を司る以外に、間接的に精神を解放する役目も担っていると言わなくてはならないだろう。

## 絵画と自然

——自然の存在学のために：セザンヌとファン・ゴッホ、そして「山水」思想——

小嶋 洋介

副題で明示する「自然の存在学」への一寄与として「絵画」の問題を論究する論考の一端として企図されているこの発表で、主として論説されているのは「風景」の問題である。具体的には、西洋 19 世紀末に活躍した画家よりセザンヌとファン・ゴッホが選別的に取り上げられている。その理由は、彼らがルネサンス以降培われてきた西洋絵画の制度的規範を打ち破りつつ、そのための方法理念として「自然に基づく絵画」を提唱した代表的な画家達であり、それぞれ独自のすぐれた「自然」の「風景」を絵画表現に齎すことにより、従来の絵画表現を変革させていることにある。彼らの視点より遡って、西洋近代における「風景」の特異性を浮き彫りにすることが可能となる。西洋近代に展開した西洋絵画の特質、特にその「風景」の根底には幾何学的遠近法の問題がある。幾何学的遠近法は等質空間の前提上に、人間主体と客体物との二元的図式を構築するものである。それは「内面」と「外面」、「意識」と「物質」といった西洋形而上学の制度としての実体的二元論と相俟って「人間中心主義」の世界観を構成する。その時「自然」とは、「個」としての主体の前に顕現する対象「物」であり、「物」としての「自然」の現れの客観的な描出として「風景」画は現出する。その意味で、絵画の古典的方法論と近代科学の探究は合致する。

セザンヌは、幾何学的遠近法を「奥行」の問題の誤った解答であると考え、セザンヌの絵画にあっては、「全体」における色彩の転調が作りだす感覚的付置が事物を浮かび上がらせるが、この時「奥行」とは、「地」と「図」の差異化として生じる現象の後退と現出の二重運動のことである。その「場」としての「全体」にセザンヌは「自然」を見るのであり、その「自然」に基づいて制作する時、画家自身も、自他の弁別を超えてその存在論的「場」に組み込まれざるを得ない。ファン・ゴッホは、花を描くにも人為を捨て、己と花との弁別を超えて自らが花そのものであるかのように自然の懐に潜り込み、花が花となる自然な生成の線上よりその本質を捉えんとする日本の芸術観に触発されるようにして、己を自然の「生成」の力へと同化させるが如き「風景」表現に到達している。この両画家は共に、幾何学的遠近法に抗するようにして、絵画における「自然中心主義」を提唱していると云える。

最後に、このジャポニスムの時代の画家でもある両者に見られる絵画表現に、我々は「山水」との元型的接点を提起する。そこには「おのずから」としての「自然（じねん）」を中心理念とする思想が存するが、「自然の存在学」を西洋の観点からだけでなく、「非西洋」としての日本ならびに東洋の世界観からも問う通路を開き、より多角的統合的な地平へと導くためである。

## ベルクソン哲学における「個体」の問題系

### —『創造的進化』と『二源泉』をめぐって—

笠木 丈

本発表では、ベルクソンの第三主著『創造的進化』（以下『進化』）と最後の主著『道徳と宗教の二源泉』（以下『二源泉』）における個の位置づけの変容を扱った。

一方で、『二源泉』における「開かれた社会」では英雄や神秘家と呼ばれる突出した個人が創造的エランを体現することによって、際立った創造性を発揮する。だが他方の『進化』では、創造性の源泉であるエランが進化の本質をなすのに対して、進化によって生み出された個体は副次的な位置にしか置かれられない。創造するエランと創造された種は、『創造的進化』における二元性を構成しているのだが、『進化』において個体は種の側に位置づけられており、エランからは隔絶している。創造性の源泉であるエランはベルクソン哲学においては存在論的な拡がりを与えられているため、個とエランの位置関係が『進化』と『二源泉』のあいだで変容していることが、個の扱い方そのものを左右しているのである。

『進化』においても『二源泉』においても、エランの創造性が発揮されるのは人間によってであるという点は共通している。ただし、『進化』においては種としての人間の創造性が前面に描かれるばかりで、個としての人間の創造性についてはほとんど語られることはない。それに加えて、『進化』の創造性の源泉とされる意識（超意識、意識一般とも呼ばれる）としてのエランは、宇宙規模の拡がりを持つものであり、個性性とは対極に位置づけられている。このように、『進化』において個体とエランの関係は曖昧であるか、あるいは相反するものとして位置づけられている。

それに対して『二源泉』では、意識に代わって情動という契機が創造性の源泉として導入される。情動は創造性を個人に与えるとともに、そのことによってまさにその個人が個人たる独自性を同時に与えることとなる。それによって、個人は個人として創造的エランを身に受けることが可能となる。だが問題は、『進化』の意識と『二源泉』の情動の相違点である。情動もまた、宇宙の根底に存するとされる存在論的な拡がりを用意しているために、それが意識と同様のものであれば、そこに合一することで個性性を失うことにもなりかねないからである。だが、情動は直接的に個人のうちに現前するものでありながらも、すでに創造性の源泉である当の情動と個人との関係性を織り込まれた契機である。そのため、情動は存在論的な創造の源泉でありながらも、そこに個人を回収してしまうことなく、むしろそれによって個人そのものの成立契機となる。『進化』から『二源泉』へと発展するベルクソン哲学はこのように個人とエランを連関づけることによって、特異な社会概念である「開かれた社会」について語りえているのである。

## ジャン=ジャック・ルソーの政治思想

—générale と particulier をめぐって—

宮崎 裕子

ルソーが彼の政治的著作において *volonté générale* に言及するとき、抽象的で相反することを言っているように受け取れる箇所がある。例えば、ルソーはあるところでは「意志 (*volonté*) を一般的 (*générale*) なものにするのは、投票の数よりもむしろ、投票を一致させる共通の利害である」(『社会契約論』第二編第四章) と言い、別の箇所では、「投票の数を計算すれば、*volonté générale* が表明される」(『社会契約論』第四編第二章) と言っている。結局、前者を採れば、「*volonté générale* は投票の数で決めることはできない」ということになり、後者の「投票の数で *volonté générale* を決めることができる」という説明と矛盾があるように受け取れるのである。

この箇所を解釈するにあたり、注目すべき点が二つある。一つは、ルソーが *volonté générale* と呼んでいる事象には二種類あるということ。ルソーは、「多数決の法則は、それ自身、約束 (*convention*) によって立ち立てられたものであり、また少なくとも一度は、全員一致があったことを前提するものである」(『社会契約論』第一編第五章) と説明している。つまり、ある程度共同生活をしている自然状態から実定法に基づいた社会をつくるときの全員一致の *volonté générale* (= *convention*) と、その約束に基づいて行われる多数決での法の採択のときに形成される *volonté générale* の二つである。

もう一つの注目すべき点は、*volonté générale* は *volonté particulière* から形成されるということである。ルソーは多くの場合、*volonté générale* の形成を阻害するものとして *volonté particulière* を用いているために誤解を生みやすい。だが、「*volonté générale* は全部の人から生まれる」(『社会契約論』第二編第四章) ののである。とは言え、この *volonté générale* を構成するのは、ルソーが団体意志や絶対君主の意志を指して呼ぶ *volonté particulière* でも、自分の利益しか省みない市民のもつ *volonté particulière* でもない。だから、*volonté générale* は票の数だけでは決まらないのだ。

二つの *volonté générale* のうち、*convention* としての *volonté générale* は全員一致であるから、利害が完全に一致した市民の *volonté particulière* から成る。それとは異なって多数決で法として決定される *volonté générale* は、利害の近い多様な市民の *volonté particulière* から成ると言えるだろう。これら共同体の各成員の多様な *volonté particulière* こそが、本稿で解釈を試みている、「投票を一致させる共通の利害」に基づいた一般的な意志であり、それが *convention* としての *volonté générale* に適っている限りで、そこに「主権」を認め得るのだ。

そのためには、市民一人ひとりが社会全体のことを考える理性と道徳観 (= 道徳的自由) を身に付け、誇りを持って投票した結果が *volonté générale* として直接的に法に反映される必要がある。このような共同体こそ、ルソーが構想する、あるべき社会なのである。

## フーコーの考古学について

—カントおよび系譜学とのかかわりを中心に—

宮野晃一郎

フーコーは自身の思考を展開するために、「考古学」と「系譜学」というふたつの方法論を用いている。一般に、「考古学」の対象は「言説実践」であり、「系譜学」の対象は「非言説的实践」であるといわれ、「系譜学」は「考古学」では扱えなかった領域までも射程に含めるための新しい方法論としてとらえられている。しかし、単純にそのように結論づけられるだろうか。また、「考古学」は、「経験的・超越論的二重体」や「人間の有限性」といったカント的概念を批判的に分析するものであるが、このことに適切な方法であるのだろうか。

「考古学」と「系譜学」の関係にかんしては、ヒューバート・ドレイファスとポール・ラビノウによる断絶があるとする説と、ガリー・ガッティングによる連続性があるとする説が代表的である。ドレイファスらによると、「考古学」は現象学的還元を発展させたものなので、結局は、『言葉と物』で批判的に論じられている「経験的・超越論的二重体」から逃れることはできないし、さらに、非言説実践を扱うこともできないとする。ガッティングの見解では、『言葉と物』における「考古学」は生物学、経済学、言語学というある程度自立的な科学を扱っているので、とりわけ言説実践の分析に重点を置いているが、『狂気の歴史』と『臨床医学の誕生』では、精神医学や医学といった人間諸科学が非言説実践とともに扱われているのだから、「考古学」にはそもそも系譜学的な側面も内包されていることになる。フーコーは「系譜学」においても知の対象であり主体でもある「経験的・超越論的二重体」を権力と知の関係から考察しているのだから、「考古学」と「系譜学」には連続性があるといえる。

「考古学」と「系譜学」に連続性が認められるとしても、「考古学」そのものがカント的概念を分析するのに適切であるのかという問いが残る。確かに、「考古学」は、『言葉と物』によれば、カントの「人間学」から派生した、「人間」を対象とする学である人間諸科学の成立条件とその限界を見定めるための方法として、『知の考古学』では、「人間学」やその後継である現象学から自由な方法として定義されている。ところが、フーコーは「考古学」という用語をカントに帰しているのである。さらに、晩年のテキストでは、カントの批判を超越論的なものではなく「私たち自身の批判的存在論」として規定し、それを考古学的でも系譜学的でもあるものとして扱っている。このような観点からすると、「考古学」も「系譜学」もカントの批判哲学の影響を受けたものでありながら、他方ではこれらの方法を用いてカントの「人間学」の問いに応じようという、アンビヴァレントな姿勢をフーコーは保ちつづけたのだと考えられる。

## ベルクソン『試論』における空間と延長について

藤田 英隆

本発表はベルクソン『意識に直接与えられたものについての試論』の空間に関する考察である。空間はわれわれが思考する際に誤って導入したものであるが、なぜベルクソンは空間をわれわれの思考の誤りの原因として扱い、取り除かなければならないと考えたのか、という点について『試論』の議論を検討する。表象的感覚が延長を持たないことは、普段のわれわれの認識では当然の事実であるのに、哲学的な問題として表象的感覚を考える段階になるとわれわれは表象的感覚をあたかも空間の中に存在する延長の性質を有したものと扱っている。この問題を分析し、空間が単に批判されるだけのものではなく、われわれの思考にとって必然的なものであることを明確に示す。

「われわれは必然的に言葉によって自ら表現し、多くの場合空間の中で考える」。空間化は本来それだけでは表現できないものを表現しているが、また同時に人間がそれらを解決する手段ともなっており、これがいわゆる哲学の問題において困難を生じさせるのではないか。

まず個々の諸特徴を捨象して考えているということから、数を数えることのできる等質空間の不完全性を示唆する。次に数を数える条件として数えられたものが、その場にとどまり総体の一部を形成する要素が必要である。これを可能にするものとして空間が存在する。また数の空間化という作業が、常識によるものであることも重要な理由となる。ここから、われわれの議論の問題点は「なぜ思考するのか？」ではなく、「どのように思考するのか？」に移行する。

ベルクソンは空間の実在性の問題を論じている。「空間とはいくつかの同一で同時的な感覚を相互に区別することができるものであり、だから質的差異化の原理とは別の差異化の原理であり、したがって質なき実在である」。つまり、空間は真の実在ではないと考えなければならない。

ベルクソンは、一方では空間化が必然的な作業であることを認めつつも、他方で誤りを含んだ原因となっている二つの側面を提示している。「一方では異質的な実在、感覚的諸性質の実在、他方では等質的な実在であり、空間である実在という相異なる二つの秩序の実在を認識している」。すなわち、実在は等質的なものと異質的なものを分けて考えなければならないのに、この二つの秩序を混同して考えることによって誤りが生じてしまうのである。

空間の問題は人間知性の特殊かつ必然的な能力であることを述べているのだから、異質性と等質性の問題は二つの秩序として認識しなければならない。ベルクソンは空間が哲学的問題の生じる根本的な原因であることを認めつつも、空間がわれわれの思考作業の必然的な行為であるという二面性を指摘することによって、空間の本質を捉えなおしているのである。

## 2010 年春季大会・一般研究発表要旨

### ベルクソンにおける数的多様性の統一について

清塚 明朗

本発表では、「意識に直接与えられたものについての試論」（以下、「試論」）における数的多様性と、それに外在的な統一を課す等質的な空間との区別を明らかにしようと試みた。

質的多様性と数的多様性は、「試論」において対等な資格で対立していない。二つの多様性のあいだには、それ自体として存在し、持続する多様性と、持続としての多様性なしには形成されることがない多様性という非対称性がある。そしてこの非対称性は確かに持続と空間に起因する。しかしながら、一般に思われているように、この二つの多様性はそれぞれ持続と空間に完全に置き換えてしまうことはできない。なぜなら数的多様性は、持続と空間の妥協からくるとされるからであり、「雑多なイメージ」として経験される、持続と空間との混合体だとされるからである。

ドゥルーズは「ベルクソニズム」で、分化の運動としての分割と、持続と空間の混合体から持続と空間を析出していく分割とを区別して、後者の分割を二つの多様性への分割だと考えた。しかし持続と空間の混合体である数的多様性は、持続と空間へ分割されるべきものとして位置づけられているべきである。そして彼は「試論」ではまだ等質的な空間の発生の問題が提起されておらず、ベルクソンの哲学における等質的な空間の位置づけが確立されていないことを理由に、「試論」においては後者の分割と二つの多様性を問題にした。だが、むしろ「試論」において3重の意味で外的であるという等質的な空間の位置づけこそが、「試論」が他の著作に比べて特殊な点である。等質的な空間は、カントに倣い、形式とその内容とが区別されることで、直接経験されることのない超越論的な条件として、その内容に外在的な統一を課す。持続と空間の妥協としての数的多様性は、一方で経験という観点からは質的多様性ととも、等質的な空間から区別されるべきである。他方で外在的な統一の分有という観点からは空間とともに、質的多様性から区別されるべきである。

## デカルトの哲学における方法と訓練

渋谷 泰

デカルトの学問の方法は理論よりもむしろ実践にある。デカルトの体系理念が一元的方法を要請するとしても、対象の相異に応じた方法の多様な使用を捉える必要がある。本発表は、デカルトが重視した方法の実践的訓練に注目し、方法使用の本質に迫ることを目的とする。

方法の訓練は知能（ingenium）の開発として実現される。推理力（sagacitas）すなわち演繹操作の巧みさは、発見的行為を自らの創意工夫によってなす能力である。デカルトの探究行為は偶然的ではなく、確実な諸規則によって方法的に導かれる。方法規則の確実性は、認識論的な確実性ではなく、規則正しい探究の実践的な確実性であり、それは経験と訓練によって獲得される。訓練は順序が支配する技術（編み物、数論など）の追求によるが、この順序は対象によって異なるので、対象の多様性に応じた探究を規則的になすために実践的訓練を積むことが必要となる。

しかし、デカルトの学問理念によれば、学問は対象の多様性に関わらず同一であり、あらゆる知識は相互に結合し、互いに他に依存している。一連の演繹操作は数学をモデルとして一元的な系列を構成するが、他方、屈折線の決定問題の事例では、系列の数学的一元性が固持されてはならず、探究プロセス内の対象の相異に応じて、適切な方法操作が実践されている。対象を数量化する幾何学的方法を学問全体へと適用することはできないが、演繹の連鎖において、確実性が全体へ伝動されなければならない。それは数学の訓練という実践の問題へと移されて展開する。

デカルトは晩年まで、正しい学問的論証を構成する訓練として数学が有効であると信じた。自らの知能を数学的推論に慣れさせることで、他のあらゆる真理の探究において、同一的な推理を働かせることができる。数学の訓練と習熟によって、数学的論証の学問全体への実践的な拡張が可能となる。とりわけ、数学由来の分析と総合の論証形式が形而上学に適用される場合に、以上のような実践的な観点が重要なものとなる。

デカルトは『省察』第二答弁において発見法的な分析を重視している。それは論証の途を方法的に発見して自ら歩むことであり、総合よりも精神の注意深さを必要とする。訓練によって、巧みな推論をなす推理力の他に、直観力（perspicacitas）を開発する必要がある。眼の機能において、個々の点に注意を集中する習慣をつけるように、直観力を実践的に訓練しなければならない。したがって、コギトの直観的認識でさえ訓練の問題と無関係ではない。以上のように、方法の訓練と実践に注目することで、デカルトの方法を、一元的な規則に拘束されるものとしてではなく、多様な対象に応じた思考の運動として、より直接的に把握することが可能となる。

## 情態性と情感性

### ——『顕現の本質』におけるハイデガー批判の一側面——

服部 敬弘

本発表は、レヴィナスによるアンリのハイデガー批判に関する注釈を手がかりとして、感情という現象をめぐるアンリとハイデガーの立場の違いを明確化し、さらにアンリの情感性概念に含まれる動的構造を、ハイデガーの情態性概念との比較によって導き出すことを目標とする。第一節では『存在と時間』における情態性の規定を概観する。『存在と時間』においてハイデガーは、情態性を脱自的時間性の一契機として定義する。それは、恐れや不安といった気分が開示する事実性を覚悟性によって引き受けるとき、この気分の自己回帰的性格が既往の時間性として理解されるからである。これに対して『顕現の本質』のアンリは、情態性に対する実存的な関わりと情態性の時間性への還元可能性を否定する。

第二節はこの批判を取り上げる。アンリは、事実性とは、その本質上意志的な引き受けが不可能な審級であり、その無規定性を先駆的覚悟性によって救い出すことはできない点を指摘する。さらにアンリは、情態性が備える世界了解と自己了解の協働構造を再検討し、情態性に世界了解の契機が差し挟まれることによって、情態性が脱自の構造、すなわち超越として理解される点を問題視する。というのも、アンリにとって感情は、こうした超越に根源的に先立って自己開示する現象だからである。そしてこの超越を根底において支える感情＝情感性を、アンリは自己触発として定義する。

しかし、こうした自己触発に支えられた内在領域は、超越という存在論的な動態性を拒絶したことによって、世界から遊離した静態的な実体としてみなされはしないか。このレヴィナスの注釈に端を発する問いに対して、第三節は、『顕現の本質』第四部の議論を参照することによって答えを与えようと試みる。アンリは、気分における事実性の開示を、世界企投によって開かれる存在論的地平の開示を指すと理解するとき、そこに、カント書の自己触発と同じ構造、すなわち時間地平の創設とその保持という二重の構造を見る。これに対してアンリは、情感性の内部構造を、受苦と享受の二重の運動として規定する。一方で受苦は、時間的隔たりをもたずに自己超出する特異な「非・超出」運動として、他方で享受は、この受苦がもたらす移行の「取り集め」として機能する。結果、この両契機によって規定された、たえず受苦しつつ享受する情感性に、アンリは、感情固有の運動、「内在的弁証法」の運動を見る。すなわち、脱自的時間性の還元された内在領域に顕現する情感性は、先駆的覚悟性によってではなく、受苦と享受の二重運動によってその動態性を回復する。以上が本発表の結論である。

## 意識の発生

—メルロ＝ポンティ、リュイエル、そしてドゥルーズ—

小林 徹

私たちは身体を介して世界の中に、その一部分として身を置いている。同時に、私たちは世界内の出来事を俯瞰して眺める意識でもある。周知のように、デカルトは、私たちの存在のこの二重性を、延長的実体としての身体と思惟の実体としてのコギトの二元論的哲学によって捉えようとした。それはまた、意識存在を、個別的で具体的な世界内の経験から純化された、絶対的に透明な存在として立てることを意味する。

しかし、私たちの存在をこのように分断し、意識を世界から純化してしまえば、世界の中で生きている意識の様態は二次的で派生的なものとなってしまう。モーリス・メルロ＝ポンティに従えば、私たちの存在を成しているのは、むしろ世界の中で身体とともに作動している生きた意識であり、純粋な意識はそこからの抽象にすぎない。世界の中で、いわば盲目的に手探りしている意識の様態がある。メルロ＝ポンティはそれを、デカルト的なコギトと区別して、「暗黙のコギト」と名付けた。

レイモン・リュイエルの唯心論的思考は、世界と同時的に存在する暗黙のコギトを、極端にまで徹底化させたものと言える。暗黙のコギトは、依然として「世界・意識」という二元論的な構図に留まっている。むしろ、世界と、いかなる距離も媒介せず全面的に合致するような意識の存在を取りださねばならない。意識は世界という絵を眺める主体なのではなく、すべての出来事がある上で生起する「絶対的表面」なのである。このとき意識は、個別的な因果法則を超える合目的な次元として、意味や価値を再创出し続ける自己俯瞰の運動である。

絶対的な表面としての意識は、出来事の間であると同時に、出来事そのものでもある。意識は物質的な身体から切り離されているのではなく、それを横断している。ジル・ドゥルーズは、経験がその周囲に構成される中心を予め前提せずに、出来事の発生そのものと合致する意識を論じるリュイエルに大きく依拠しつつ、問いをさらに徹底化させた。潜在的な次元からの知覚的経験の発生は、純粋に新しい出来事の生起と考えられねばならない。それは、有機的な身体がおのれを超え出ていく契機であり、「器官なき身体」が知覚を攪乱する契機なのである。

意識を世界内存在としての身体と同時的な位相において捉え直そうとする試みは、世界の広がりや合致するほどに意識概念を拡大深化することにつながると同時に、未来の出来事が記入される新しい秩序へ開かれた存在として身体概念を鋳直していくことにも結びつくのである。

## 器官なき身体のエティカ

### —ドゥルーズ／ガタリにおける共同性の問題系—

赤木 真通

現代社会において必要なのは、身体性を通じた多様な生の様態の創造の実践である。本発表では、ドゥルーズ／ガタリにおける「器官なき身体」の概念に着目し、身体性に基づいた生の倫理＝エティカの実践的原理を、身体における多様性と共同性の原理として提示することを試みた。

まず、器官なき身体は、いかなる固定的で閉鎖的な枠組みも、超越性も持つことなく、多様な強度を生産し、多様な強度の差異によって満たされている、流動的な強度の身体として規定される。そして、強度の身体概念は、比較的初期のドゥルーズのスピノザ論にその原型を見出すことができる。ドゥルーズ＝スピノザによれば、身体は力能の強度の度合いと、触発される能力を有しており、その能力はつねにすでに他の身体との関係において満たされている。ドゥルーズ＝スピノザにおいて、超越性に基づく「モラル＝道徳」とは区別される「エティカ＝倫理」とは、他の身体とのよい関係性において、身体を満たす力能とその触発し触発される能力の強度を増大させ、身体をなしうることを多様化する、各々の身体にとっての内在的な実践的原理である。

以上のことを踏まえ、次にドゥルーズ／ガタリの『千のプラトー』における「器官なき身体」の概念を「生態学的」(éthologique)、かつ「地図学的」(cartographique)な観点から論じた。まず、ドゥルーズ／ガタリは、身体のエトロロジーを、経度と緯度による地図作成の実践として捉えている。そのエティカ＝エトロロジーとは、微細なレベルで、他の身体との多様な関係性へと自身の身体を組み込んでいき、身体を満たす情動を新たに発見、創造し、多様化していくスピノザ主義的实践プロセスにはかならない。そしてその実践は、共同性構築の実践と不可分である。ドゥルーズのスピノザ論において、「出会いの組織化」の問題が重要な意義を持っているが、それは諸々の身体が、その力能を増大させるために、人間相互の共同社会を構築する実践である。ドゥルーズ／ガタリにおいて、出会いの組織化は、「異質なものの共生」というより包括的なテーマとして展開されている。雀蜂と蘭の生成変化のように、異質なものは多様な連結を実現し、相互の間で強度の横断的循環の回路を形成して、共通＝共同の識別不可能性の共生ゾーンを構築することで、相互の間で、共同で、情動を新たに創造し、多様化している。ドゥルーズ／ガタリ的な身体のエティカとは、生の多様性の内在的展開に基づく、超越性なき共同性構築の実践である。それは、諸々の異質な身体が、身体を満たす情動を共同で創造し多様化していくための共生関係を、それら相互の間で、その異質性において構築する実践プロセスなのである。

## ベルクソンと進化論哲学

松井 久

ベルクソンが1907年に発表された『創造的進化』で「真の進化論哲学」と呼ぶ哲学は、彼の哲学を十分に特徴づけたものなのだろうか。生命の進化の学説が受け入れられていった19世紀、生命現象のみならずあらゆる現象に進化を見たスペンサーの学説を、ベルクソンは「偽の進化論哲学」と批判する。スペンサーは進化を進化し終わったものによって再構成しただけにすぎず、その過程をとらえるためには進化の運動に身を置かなければならないのである。このような進化の運動との一致を方法とする哲学が「真の進化論哲学」と呼ばれるものである。確かに、直接的な経験に訴える哲学的方法—直観—をベルクソンはいたるところで語る。しかし、『創造的進化』を検討してみると、意識と生命のアナロジーに基づいた仮説が展開されているにすぎず、『真の進化論哲学』と呼ばれる進化の運動との一致をめざす哲学的方法は、議論が辿り着いた暫定的な帰結であることに気づく。実際ベルクソンがこのような一致が維持されるのを認めるのは、『道徳と宗教の二源泉』において研究される神秘家の証言だけである。また、直観が唯一のベルクソンの哲学的方法だとすると、科学の所与の検討が彼の思考の歩みにとって何の役に立っているかわからない。

われわれの疑問に答えてくれるのは、「意識と生命」と題された講演で展開された「増大する蓋然性」という考え方である。ベルクソンは、アナロジーによる推論にも蓋然性を認め、できるだけ多様な領域の経験を検討しながら展開される諸推論は、ある帰結に収束するにしたがって、それぞれの蓋然性が増大すると考えている。確かにこのような推論の帰結が確実な知識をもたらすことはない。しかし、その帰結は修正を受けながらその蓋然性を増大させて、無際限に確実なものへと近づくのである。このためには、より多くの研究者に共同で科学の所与や学説の検討するよう求めなければならない。つまり、ベルクソンにとって、哲学とは直観の努力であるとともに、できるだけ多くの研究者の参加を求める漸進的な共同作業であるような二重の思考の営みで、「真の進化論哲学」とは、直観の努力が目指す点を示してこの努力をいざなうものなのである。

## 公 募 論 文

### Acte spirituo-esthétique du temps musical : de Maine de Biran et Louis Lavelle à Gisèle Brelet

Shoichi YAMASHITA

#### Introduction

Nous nous proposons dans cet article d'analyser le problème de la temporalité musicale dans l'esthétique de Gisèle Brelet (1915-73), à la lumière de la philosophie spiritualiste de Maine de Biran et de Louis Lavelle. Spécialiste de l'esthétique, pianiste et disciple de Louis Lavelle, Gisèle Brelet traite, dans son *Temps musical*, de la relation fondamentale de la musique et du temps. Le rapprochement décisif entre Biran, Lavelle et Brelet n'a pas été suffisamment traité, encore qu'on l'ait suggéré jusqu'à un certain point<sup>1</sup>. Notre objectif, dans ces pages, sera de mettre en évidence que l'esthétique de Gisèle Brelet s'inscrit dans la problématique du spiritualisme philosophique, plus particulièrement à travers le problème de l'«activité» chez Biran et celui de l'«acte» chez Lavelle, et qu'elle peut par là approfondir son propre questionnement spirituo-musicologique.

Nous essaierons en un premier temps d'établir une «généalogie spiritualiste de l'autoréflexion», Maine de Biran – Louis Lavelle – Gisèle Brelet, mettant par là en lumière le *tempo* comme acte autorelationnel du temps musical. En un second temps, en comparant l'acte spirituo-esthétique de Brelet avec l'acte spirituo-ontologique de Lavelle, nous nous intéresserons au temps rythmique de l'œuvre musicale, temps qui est proche de l'éternité mais qui n'y est pas identique<sup>2</sup>.

#### 1. Filiation spiritualiste de l'autoréflexion

Pour comprendre l'esthétique musicale de Gisèle Brelet, il faut d'abord la situer dans une lignée spiritualiste, Maine de Biran – Louis Lavelle – Brelet. Les réflexions sur l'ouïe chez Biran et Brelet nous serviront de point de départ. Ces deux philosophes voient, dans le sens auditif, une fonction aussi bien active que passive, c'est-à-dire une fonction réflexive qui est la conscience. Au dire de Maine de Biran, l'ouïe est à la fois passive et active : passive parce que, comme la simple perception (audition), elle reçoit

des sons produits de l'extérieur, active du fait que, comme le «rappel volontaire» (voix), elle reproduit des sons qui ont été perçus (DP, 174). En suivant cette idée biranienne, Brelet souligne la recréativité intérieure de notre sens auditif : «Aussi l'audition est-elle, elle aussi, un acte : entendre un mot, c'est l'articuler intérieurement, entendre un son, c'est le chanter intérieurement, comprendre la musique, c'est la recréer» (TM, 410). Par l'activité d'un effort interne de reproduction, l'individu peut «concevoir ses propres actes, s'en faire des idées, se réfléchir, et se penser lui-même» (DP, 171)<sup>3</sup>, c'est-à-dire se donner à la «réflexion du moi» (DP, 176). Ce qui ne veut pas dire que Biran et Brelet réduisent activité et passivité l'une à l'autre, mais qu'ils affirment leur implication mutuelle, ou plutôt l'«activité émergeant de la passivité»<sup>4</sup>, activité qui se réfléchit dans le sens audible et qui se fait conscience. «L'ouïe, comme la conscience, est double : en elle s'établit une intime relation entre la voix et l'audition, qui est l'expression sensible de cette relation entre l'activité et la passivité qui est constitutive de la conscience. Car je suis à la fois active et passive à l'égard de moi-même : j'ai le pouvoir de m'impressionner moi-même, comme j'ai le pouvoir de me donner des sensations auditives, d'entendre les sons que je produis» (TM, 480). Ces discussions de Biran et de Brelet nous permettent ainsi de concevoir, dans le sensible, une activité intérieure d'autorelation, ou plus précisément d'autoréflexion.

On notera ici la connexion spiritualiste de Maine de Biran avec Louis Lavelle. Lavelle soutient et approfondit la dualité biranienne de l'activité et de la passivité<sup>5</sup> pour finalement élaborer un concept original d'«acte». Pourquoi le mot acte doit-il être substitué au mot activité ? Parce que l'activité aurait besoin, pour s'exercer, d'un ébranlement extérieur à elle, tout comme l'activité biranienne de l'effort vocal supposait une passivité de la perception auditive; l'acte, lui, est au contraire «générateur de lui-même» (A, 13). L'acte lavellien n'est pas, comme on le croit souvent, une opération à laquelle on conclut à partir de ses effets objectifs, c'est une opération dans laquelle je suis en train de m'accomplir moi-même, c'est-à-dire une «opération que l'on exerce pour devenir ce que l'on veut être» (A, 20). Mon acte suscite toujours ce que je devrai faire : il est ce qui m'invite à accomplir mon prochain acte. Que je fasse un acte, signifie donc que je ne cesse de découvrir ma relation à moi-même et à des objets extérieurs.

Se pose ici le problème de l'autorelation, ou autoréflexion, dans l'acte chez Lavelle. Il y a dans l'acte réflexif, au moment même où il s'exerce, une «reprise constante de soi» (A, 28); nous abordons l'investigation sur l'origine de notre «moi» à travers la réflexion. Cette recherche réflexive du rapport à soi, c'est exactement l'acte spirituo-ontologique de Lavelle : la réflexion nous entraîne vers la «genèse même de la conscience» (A, 29) comme notre activité initiale. Autrement dit, «elle donne naissance au moi. Elle fait du moi l'origine de lui-même, mais en l'obligeant de (*sic*) remonter jusqu'à un acte qui est l'origine commune de tout le réel» (A, 33). Le propre de l'acte, c'est de «se créer lui-même» (A, 16), c'est la «création de soi par soi» (A, 26). Ce qui entraîne comme conséquence que «Lavelle a traduit, au fond, en termes ontologiques, la pensée biranienne»<sup>6</sup>; ou, pour mieux dire, que l'activité autoréflexive de Biran a été reprise et requalifiée par Lavelle comme acte autocréatif. L'acte ontologique ainsi développé, qui non seulement «se retrouve, s'aperçoit, se reconnaît» (DP, 185), mais aussi se crée soi-même, c'est ce que Gisèle Brelet appelle «acte

fondamental de l'esprit» (P, IX), ce qui nous amène à nous créer toujours nous-mêmes.

L'examen de ce passage de l'autoréflexion biranienne à l'autocréation lavellienne met en lumière l'aspect spiritualiste de l'esthétique musicale de Gisèle Brelet. À travers ces deux philosophies spiritualistes, Brelet retrouve dans la musique une liaison intime entre le temps et l'acte : «le temps musical n'est pas la durée subie, mais une durée à l'image même des actes qui la créèrent» (TM, 435). Il faut constater ici que si Brelet parle de notre activité, elle parle plus encore de l'acte de l'œuvre musicale elle-même. Ce qui engendre une œuvre musicale, ce n'est pas, à proprement parler, notre conscience qui reçoit et produit des sonorités, c'est plutôt l'acte ontologique de la musique même, qui se crée toujours elle-même; c'est avant tout l'«acte par lequel l'être s'exprime, c'est-à-dire non seulement se manifeste tel qu'il est, mais se recrée en se manifestant» (TM, 145). L'acte de la musique se réfléchit et se crée, de telle façon qu'il devient une œuvre artistique, œuvre qui est la substance temporelle des phénomènes musicaux. De là naît le temps musical à l'intérieur d'une œuvre sonore : «L'œuvre musicale ne se déploie pas dans un temps uniforme qui lui serait extérieur, mais *elle engendre elle-même le temps musical*, indivisible de sa forme et de sa substance. Et le tempo vrai d'une œuvre, c'est celui précisément qui dérive de sa structure, sonore et rythmique, et de la qualité même de sa substance musicale» (TM, 378). Gisèle Brelet en arrive, reprenant l'idée lavellienne que l'acte «est générateur du temps» (A, 116), à traiter de l'activité fondamentale de la musique, c'est-à-dire de l'«activité qui, délivrée de tout objet, s'informe elle-même en informant le temps» (TM, 260). Loin d'être la forme vide, extérieure au sensible sonore, le temps musical doit se considérer comme autoréflexion et autocréation de l'acte musical<sup>73</sup>.

Selon l'esthétique spiritualiste de Brelet, cette autorelation de l'acte s'exprime comme le *tempo*. Le *tempo* n'est pas la mesure objective d'une vitesse d'exécution, séparée de l'œuvre même, mais le socle originaire même de cette œuvre : «l'œuvre musicale contient en soi son temps propre, le *tempo*, qui donne l'existence à son être et à sa forme et hors duquel ils ne sauraient vivre» (TM, 7-8). Mais ceci ne veut pas dire que le temps comme forme subjective porte en lui divers matériaux sonores : ceux-ci rappellent plutôt un temps qui leur est propre. «La sonorité enfin n'est pas dans le temps, mais c'est le temps qui est en elle : un temps qu'elle se crée en se déployant et qui lui est intimement conforme. Semblablement l'œuvre musicale se créera son temps propre, un temps accordé à son être et à sa forme» (TM, 37). C'est alors que le sensible sonore cherche dans lui-même le temps adéquat à son existence. Le *tempo* musical, c'est la temporalité à découvrir dans les sons musicaux, c'est le mouvement temporel que les sonorités se donnent en se réfléchissant dans le but d'atteindre à une œuvre authentique. En s'attachant à définir le rapport entre l'être musical et le *tempo*, Brelet semble aborder l'ontologie du temps musical : «Le temps musical reste donc identique à lui-même en la lenteur comme en la rapidité. Et la diversité des tempos affirme l'unité du temps musical. Car le propre du mouvement juste c'est toujours de rejoindre la structure sonore et d'actualiser ce temps musical qu'elle porte mystérieusement en soi comme son «moi profond». Lenteur et rapidité sont en définitive «ontologiques» à leur manière, car ce qui les définit, ce n'est point un degré de vitesse, mais *une adéquation, la conformité intérieure de la matière sonore à la forme temporelle*

et l'union de celles-ci en l'essence concrète du temps musical» (TM, 393). Pour qu'un son s'ajoute à un autre et invente par là un écoulement musical, on a besoin d'instituer une vitesse existentielle où cette musique se confirme elle-même. Certes, il existe différentes mesures rythmiques de scansion musicale que les interprètes découvrent dans chaque œuvre, et pourtant chaque vitesse découverte reste conforme à l'existence temporelle de la musique, elle dessine devant nous une courbe singulière et irremplaçable de la mélodie. Le *tempo* n'est pas fixé par la partition écrite, il se cristallise plutôt au cœur de l'autorelation des sonorités : bref, le son musical se réfléchit, se crée et se temporalise. Cette correspondance de la sonorité au temps donne lieu à un *tempo* propre. «Et le *tempo*, c'est précisément ce temps intérieur à l'œuvre musicale, qu'elle déploie en se déployant et qui, loin de la séparer d'elle-même, de la disperser, comme le temps inachevé de l'effort et du désir, lui permet de sans cesse se rassembler et de coïncider avec soi» (TM, 37). L'œuvre musicale n'existe, par conséquent, que quand la sonorité est ontologiquement active, quand elle établit une relation singulière avec elle-même et quand elle actualise, au sein même de son autoréflexion et autocréation, le temps vrai de la musique, c'est-à-dire le *tempo* musical.

## 2. Éternité et temps musical

Confrontons en détail la temporalité inscrite dans la musicologie spiritualiste de Gisèle Brelet avec celle de l'ontologie spiritualiste de son maître Louis Lavelle. Leurs traits communs tout d'abord retiendront notre attention. Les deux philosophes considèrent le temps vrai non comme un chemin déjà parcouru mais comme un commencement perpétuel de l'acte; ou plus précisément non comme un mouvement temporel mais comme un présent éternel.

Puisqu'il implique la création constante de soi par soi, l'acte lavellien s'envisage comme «une expérience véritable, qui est cette renaissance perpétuelle en nous dans tout acte intérieur, d'un Être que nous reconnaissons toujours et dont l'essence même est d'être éternellement naissant» (A, 112) : expérience qui permet à tous les êtres de se créer et de s'enrichir eux-mêmes indéfiniment. Le propre de l'acte, c'est justement d'«être toujours *le premier commencement de lui-même, c'est-à-dire d'être éternel*» (A, 35). Ce n'est pas la conscience qui produit l'acte, c'est l'acte même qui la constitue et la reconstitue sans cesse; de telle façon que par la renaissance éternelle de l'acte nous conservons indéfiniment notre propre conscience, nous restons perpétuellement nous-mêmes. L'acte spirituo-ontologique se caractérise alors par la structure de la reprise, à savoir le premier commencement à recommencer éternellement.

L'esthétique musicale de Brelet s'inspire de l'expérience de renaissance éternelle. Là où la peinture s'achève en un objet immobile, l'œuvre musicale doit se reprendre sans interruption dans l'acte même de l'interprétation réalisatrice, qui lui donnera un corps toujours neuf, une présence toujours nouvelle (TM, 3). Si cet acte réalise une musique, c'est qu'il y a dans son exécution même un «pouvoir d'éternelle renaissance» (TM, 52) de l'acte créateur, pouvoir actif de commencement et de recommencement perpétuels; la musique se désignerait comme le «*retour incessant de l'acte à soi-même*» (TM, 684). L'

acte permanent de l'œuvre musicale l'incite à se découvrir elle-même et aussi à découvrir le *tempo* adéquat à elle-même. Une musique naît et renaît sans relâche à travers l'acte d'exécution, elle est semblable, en langage lavellien, à «une flamme qui se nourrirait d'elle-même et qui, sans changer de lieu, n'aurait jamais aucune de ses parties au repos» (A, 17).

Chez les deux auteurs spiritualistes, la temporalité ne se définit pas seulement comme une perpétuelle renaissance ou une éternelle renaissance : on trouve aussi cette éternité à l'intérieur du temps. L'attention scrupuleuse à l'acte ontologique comme au temps musical nous offre une «certaine possession, dans le fini, de l'infini» (P, XI). D'une part, Lavelle nous enseigne l'instant où l'acte se crée et se recrée actuellement. Nous sommes en face de l'*instant présent*, instant au travers duquel nous faisons toujours un acte, acte s'accomplissant afin d'effleurer l'éternité spirituelle : «L'instant est donc la jointure d'une présence éternelle et d'une présence temporelle, c'est-à-dire disparaissante. Car tout acte que nous accomplissons nous fait participer selon nos forces à cette efficacité omniprésente qui, en devenant nôtre, nous oblige à éterniser ce que nous faisons» (A, 256). C'est en ce sens que l'acte devient l'«insertion dans le temps du supra-temporel ou de l'éternel» (A, 118); l'acte de Lavelle nous montre, pour ainsi dire, une rencontre du temps et de l'intemporel. D'autre part, il en est de même pour la temporalité musicale de Brelet. La sonorité qu'implique la manifestation temporelle de l'acte musical n'est pas simple extériorisation du sentiment subjectif mais encore appel à l'expérience supra-temporelle. «En la sonorité, le temps réalise sa vocation d'éternité» (TM, 36). En d'autres termes, l'acte d'exécution musical consiste ici à «faire jaillir dans le temps l'éternel présent, essence secrète du temps et de ce temps musical même» (TM, 688). On pourrait trouver dans l'instant sonore le séjour du repos et du calme et, plus clairement, l'«immobilité bienheureuse et féconde par delà le mobilisme stérile des instants» (TM, 740). Par conséquent, les discussions spiritualistes de Lavelle et de Brelet suscitent notre expérience au-delà du temps, elles nous procurent l'éternité dans le temps, l'infini dans le fini et l'intemporel dans le temporel<sup>8)</sup>.

Les deux philosophes ont certes développé leur pensée dans une même direction spiritualiste, mais leurs arguments bifurquent à un moment décisif. Pour Louis Lavelle, l'instant présent de l'acte doit se présenter comme le point limite à partir duquel on peut s'élever à l'éternité au-delà du temps. Il est proprement cette «limite évanouissante» qui n'a pas même «la moindre épaisseur» (A, 256); «le propre de l'instant, qui est une pure limite entre l'avenir et le passé, c'est de nous permettre de les convertir sans cesse l'un dans l'autre, c'est-à-dire d'obtenir la réalisation et la possession spirituelles de l'être qu'en nous tournant vers l'avenir nous cherchons sans cesse à nous donner, et ainsi de rendre possible la démarche par laquelle nous parvenons à nous inscrire nous-même (*sic*) dans l'être éternel» (A, 255)<sup>9)</sup>. Cet instant présent comme «percée dans l'éternité» (A, 117) nous permet de rejoindre l'éternité, seulement «d'une manière tangentielle» (A, 268). De là viendrait que l'on se trouve forcé d'outrepasser ce point limite pour posséder le présent éternel; autrement dit, que l'on est contraint, à l'aide de l'acte spirituo-ontologique, de s'orienter vers un domaine intemporel, «de se placer d'emblée hors du temps» (A, 38). C'est pourquoi l'acte lavellien a pour but de transcender l'instant où s'exprime notre limitation.

Les réflexions esthétiques de Gisèle Brelet sont ambivalentes par rapport à la question de l'éternité supra-temporelle. À l'instar de son maître, Brelet souligne bien, comme nous l'avons vu, la vocation spirituelle d'éternité, cependant cette dernière ne requiert pas l'œuvre qui est tout à fait extérieure au mouvement temporel. «*L'œuvre musicale, qui se construit dans le temps, existe pourtant hors du temps*» (TM, 586) ; ou encore, «il lui faut donc s'établir hors du temps et pourtant au sein du temps le plus réel et le plus vivant, dans le temps qui incarne, au delà du temps, l'essence du temps même» (TM, 427). Cela veut dire que, quand bien même le calme supra-temporel de l'éternel présent serait une forme idéale de la musique, en réalité l'œuvre musicale ne pourrait pas être entièrement immobile. La musique est avant tout sonore, résonnante et durable. Nous disons plutôt que «l'éternité ou quelque chose de transcendant ne sont pas posés en eux-mêmes préalablement à la musique»<sup>10</sup>. Ces idées brelettiennes nous amènent à distinguer, dans le temps musical, entre l'intemporel de la forme éternelle et les durées sonores passagères (TM, 4). Raymond Court fait également remarquer cette double existence de l'œuvre musicale qui habite à la fois dans le temps et hors du temps, quand il affirme que si la musique transcende le temps, elle ne l'abandonne pas derrière soi<sup>11</sup>. L'ambiguïté de la spirituo-musicologie de Brelet provient de cela qu'une œuvre ne peut pas se placer d'emblée hors du temps. Dès lors, Brelet avance que «le temps musical, essence du temps peut-être, est *proche* de cette éternité où le temps à la fois s'abolit et s'accomplit» (TM, 427, nous soulignons). Une musique se rapproche près de l'éternel présent, cependant elle n'y peut jamais atteindre; elle aurait beau abolir sa temporalité, elle resterait quoi qu'il en soit à côté de l'intemporalité.

Le présent musical pour Brelet n'est pas immobilité éternelle mais mouvement temporel, ou, en termes plus précis, *mouvement rythmique*. Le rythme, qui organise le temps et qui l'ajuste à notre conscience, est considéré ici comme le mode d'être du présent. Pour qu'il devienne le *tempo* autoréflexif et autocréatif, le rythme doit occuper «ce *présent ni trop étroit ni trop large* qui constitue le «champ» de la conscience, c'est-à-dire sa présence à elle-même dans le temps» (TM, 343, nous soulignons)<sup>12</sup>. En bref, le présent se contracte ou s'étend rythmiquement; quand nous écoutons une mélodie, tantôt son rythme élargit les frontières de notre présent, tantôt notre vie temporelle s'enferme en son étroitesse (TM, 357, 740) : en d'autres termes, il y a, d'une part, transformation rythmique des sonorités successives en un vaste présent et, d'autre part, ce même présent se perçoit, à travers l'éparpillement rythmique, comme de petites durées<sup>13</sup>. «Dans le rythme en somme l'instant se rétrécit ou se répand» (TM, 357-358). Ceci revient à dire que le présent «naît d'un instant qui s'élargit» (TM, 552) plus ou moins sous l'influence du mouvement rythmique. Le thème principal du *Temps musical*, ce n'est pas le temps immobile par-delà le temps, mais le temps musical lui-même, temps vibratoire de l'expérience musicale. Aussi se profile devant nous une différence fondamentale entre le présent spirituo-ontologique de Lavelle et le présent spirituo-esthétique de Brelet : là où nous voyons, dans l'acte lavellien, un instant limite, sans épaisseur, qui vise au-delà du temps à la forme éternelle, le temps musical de Brelet nous incite à retrouver plutôt une «épaisseur du présent» (TM, 20), à nous inscrire sans arrêt dans le champ temporel et à ressentir, dans les sonorités, un écoulement rythmique du présent.

## Conclusion

Nous avons tenté de mettre en relief dans cet article, grâce à une confrontation avec le spiritualisme de Maine de Biran et celui de Louis Lavelle, le problème du temps musical dans l'esthétique de Gisèle Brelet. Nos analyses ont tenté de souligner (1) que l'activité d'autoréflexion biranienne amène Lavelle à aborder l'acte d'autocréation, et par la suite Brelet à examiner l'acte autorelationnel du temps musical, alors entendu comme un juste *tempo* de l'œuvre. Autrement dit, l'acte lavellien comme l'acte brelettien sont autoréflexifs et autocréatifs; et (2) que si l'ontologie de Lavelle et la musicologie de Brelet ont une même dimension spiritualiste visant l'éternité, l'œuvre musicale ne saurait devenir éternelle, tandis que l'acte ontologique s'enfonce dans l'intemporel : le temps musical n'est ni immobile, ni éternel, ni intemporel, mais mobile, rythmique, temporel. Ainsi, à la différence de l'acte spirituo-ontologique de Lavelle, l'acte spirituo-esthétique de Brelet mène la musique à acquérir sa propre allure temporelle et à rester proche de l'éternité. On pourrait dire, enfin, que cette frontière subtile du temporel et de l'intemporel engendre un merveilleux mouvement de la musique, qu'on qualifie en définitive de *tempo* musical : c'est-à-dire, le *tempo* qui retrouve le temps musical que la sonorité porte en ses profondeurs, qui se crée lui-même en se réfléchissant dans l'actualisation sonore et qui se définit justement par «la réaffirmation en l'œuvre du temps musical immanent à la sonorité, de ce présent musical, de cette intensité de l'actuel dont elle nous offre la jouissance» (TM, 742).

### Notes.

- 1) Cf. Enrico Fubini, *Les philosophes et la musique*, trad. Danièle Pistone, Paris, Honoré Champion, 1983, p.195.
- 2) Liste des abréviations bibliographiques. DP : Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, in *Œuvres*, tome III, édité par François Azouvi, Paris, Vrin, 2000; A : Louis Lavelle, *De l'acte*, Paris, Aubier, 1937; TM : Gisèle Brelet, *Le temps musical*, Paris, P.U.F., 1949; P : Gisèle Brelet, «Préface», Louis Lavelle, *Manuel de méthodologie dialectique*, Paris, P.U.F., 1962.
- 3) Cette phrase biranienne est citée par Brelet (TM, 33). Notons en passant que l'instrument vocal a pour rôle de redoubler la même sensation : la voix «répète le son extérieur et lui fait *écho*; l'ouïe est frappée de deux impressions, l'une directe, l'autre réfléchie intérieure; ce sont deux empreintes qui s'ajoutent, ou plutôt c'est la même qui se redouble» (DP, 173). Cette voix réfléchie, Brelet la regarde comme l'«incarnation de la volonté» (TM, 145).
- 4) Maurice Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 1978, p.62.
- 5) Santino Cavaciuti, «Louis Lavelle et Maine de Biran : notes pour une confrontation», trad. Jean Biasiori-Poulanges, *Louis Lavelle : actes du colloque international d'Agen*, Agen, Société académique d'Agen, 1987, p.428, 430.
- 6) *Ibid.*, p.418. Pour ce point, nous renvoyons à ce passage de Lavelle : «Le moi est pour Biran identique à la

volonté : et le moi se connaît par cet acte même qui le fait entrer dans l'existence» (A, 20). Il faut remarquer ici le parallèle qu'il y a entre la pensée de Biran et celle de Lavelle : le moi est un acte, l'être est un acte. Cf. Bernard Baertschi, *L'ontologie de Maine de Biran*, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg, 1982, p.70.

- 7) La philosophie de l'autoréflexion recourt très souvent à des mots comme «moi», «cogito», «liberté», «conscience» et elle est caractérisée notamment par un «retour au sujet», à savoir un retour autoréflexif du sujet au sujet qui se différencie de la méthode phénoménologique d'après Husserl. Cf. Pierre Gauthier, «Louis Lavelle et la portée de la méthode réflexive ou le «cogito» de Lavelle», *Louis Lavelle : actes du colloque international d'Agen*, op. cit., pp.401-411. On évoquera, par exemple, la critique de la philosophie réflexive dans la dernière pensée de Merleau-Ponty. Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, pp.48-74.
- 8) Nous abondons dans le sens de Lavelle lorsqu'il indique que c'est dans le fini que l'art cherche à faire tenir l'infini (A, 247). Cette possession de l'infini dans le fini dérive, selon Brelet, d'une «esthétique latente» (P, X) dans l'ontologie lavellienne.
- 9) Cf. Gauthier, *ibid.*, p.407 : «L'expérience de l'auto-crédation du moi se fait au présent, et même dans l'instant. C'est au présent que je vis, c'est lui qui est toujours actuel pour moi. D'une part il me libère du poids du passé ou de la nostalgie que je pourrais en garder, de l'autre il me prémunit contre une fuite vers l'avenir où je ne suis pas encore». Voir à ce sujet Christophe Bouton, «Le devenir temporel de la liberté dans les philosophies de Bergson et de Lavelle», *Autour de Louis Lavelle : philosophie, conscience, valeur*, coordonné par Jean-Louis Vieillard-Baron et Alain Panero, Paris, L'Harmattan, 2006, pp.64-65.
- 10) Kazutomo Tanogashira, «Le temps musical et l'audition du silence – sur quelques perspectives de Gisèle Brelet», *Aesthetics*, no.8, 1998, p.111.
- 11) Raymond Court, «Temps et musique. Esquisse phénoménologique», *Phénoménologie et esthétique*, Fougère, Encre Marine, 1998, p.228.
- 12) Brelet accentue la relation primordiale entre conscience et rythme (TM, 287), mais il faut «admettre que le rythme échappe parfois à la conscience, ou que la conscience s'échappe parfois à elle-même dans le rythme». Cf. Pierre Sauvanet, *Le rythme et la raison*, tome I, Paris, Kimé, 2000, p.134. Apparaît là le problème de l'inconscience, irréductible à la conscience rythmisante d'un seul sujet autonome; on peut atteindre la problématique de l'autre à travers un rythme commun, ce qui ne relève pas d'une approche esthétique mais d'une perspective éthique.
- 13) Pour examiner cette contraction/extension du présent musical, il convient de nous appuyer sur la temporalité propre à la logique de l'affectivité dans laquelle s'insère l'acte d'exécution musical. Cf. Charles Ramond, «L'interprétation des œuvres musicales : une logique de l'affectivité ?», *La musique, un art du penser ?*, sous la direction de Nicolas Weill, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006, pp.215-216.

## Acte spirituo-esthétique du temps musical : de Maine de Biran et Louis Lavelle à Gisèle Brelet

Shoichi YAMASHITA

L'objectif de cet article est, à travers la confrontation entre le spiritualisme de Maine de Biran et celui de Louis Lavelle, d'analyser le problème du temps musical dans l'esthétique de Gisèle Brelet. L'examen de ces trois philosophies spiritualistes nous permet de montrer : (1) que le temps musical de Brelet prend sa source dans l'activité autoréflexive de Biran et, par la suite, dans l'acte autocréatif de Lavelle; il se manifeste, dans un acte autorelationnel de la musique, le *tempo*; (2) que l'acte spirituo-esthétique de Brelet et l'acte spirituo-ontologique de Lavelle ont une même vocation d'éternité; cependant l'œuvre musicale étant par nature mobile et rythmique, elle reste par conséquent toujours à la limite du temps et de l'éternité.

## ベルクソン哲学における「個」の問題系

### —『創造的進化』と『二源泉』をめぐって—

笠木 丈

#### 1 問いの設定——個的存在の創造性は可能か？

本論では、ベルクソン晩年の主著である『道徳と宗教の二源泉』（以下、『二源泉』）における個体、あるいは個人について考察する<sup>1)</sup>。考察に先立って、まずは立てられるべき問いの輪郭を浮かび上がらせたい。

周知のように、ベルクソンは『二源泉』において二つの社会類型、すなわち「閉じた社会」と「開かれた社会」を対比させるのだが、後者において際立つのが個人の担う役割である。

閉じた社会は安定的である半面、創造性を欠いており、そこにおいて根本的な変革は行われず停滞する傾向性を持つ。だが、閉じた社会は時おり開かれたものとなり、新たなものの創造によって人間の歴史を前進させていく。その際に、重要な契機となるのが神秘家や英雄と呼ばれる特権的な位置づけを与えられた個人の役割である。エラン、すなわち存在の根底に存する創造の原理が導入する創造性によって、社会は開かれたものとなるのだが、それは神秘家や英雄といった個人のうちにおいて体现されるのである。しかも、開かれた社会におけるこうした特権的个人は、いかなる他者とも「協約不可能」(DS7)であるような「独自性 (originalité)」(DS261)を備えていることは、『二源泉』の強調するところである。創造的エランを体现する、まったき独自性を帯びた個人による創造的行為こそが、閉じた社会の停滞状態を打開し、開かれたものとして前進させる。開かれた社会において個人が重要性を担うのはこうした意味においてである。

だが、以上のような『二源泉』における個人の位置づけは、先立つ主著である『創造的進化』（以下、『進化』）との連関において、実はあらためて検討されるべき問題性を孕んでいる。

『進化』によれば、有機体が進化するのは、エラン・ヴィタールという不断に継続される創造作用が宇宙の根底に存しているからである。エラン・ヴィタールは物質を貫きながら突き進んでいくが、それは有限なエネルギーであり、物質の抵抗に前進を阻止される際に結果として有機体の種を生み出す。『進化』によれば、こうした一連の過程において本質的なのは、エランの連続性そのものであり、それが途切れることによって生み出された個々の有機体は、連続性のなかから仮初めに突き出た「コブ」や「芽」という程度の扱いでしかない (EC27)。『二源泉』とは対照的に、『進化』のベルクソンは個体に対してきわめて冷淡な態度を取っているように思われる。

個をめぐる位置づけが、『二源泉』と『進化』でこれほどまでに異なるのはなぜだろうか。もちろん、『二源泉』で重視されるのは人間の個人、それも特権的な創造性を発揮しうる個人であり、『進化』で登場するのは生物の個体である。そうである以上、ともに「個」ではありながらも、両者はそもそも別次元の存在であり、その相違にことさら注目することは不自然とすら見られるかもしれない。けれども、『二源泉』は社会あるいは道徳・宗教を扱いながらも、その視点はあくまで『進化』の生命哲学に基づき、それを延長させたものである。ふたつの著作における、隔たった個のあり方をともに視野に入れつつ、なおかつその隔たりがいかにして生じているかを本論は考察する。

本論の見定めるところでは、個の位置づけにとって重要なメルクマールは、個が創造的なエランをみずからのうちに体現しうるか否かという点にこそ存している。『進化』と『二源泉』のいずれにおいても創造性の原理であるエランは存在論的な拮かりを持ち合わせているため、個が創造性のうちに位置づけられるのか、あるいはそこから隔絶されるのかということは、個の存在論的なステータスに関わる本質的な問題となる。この問いを問うために着目されるべきは、人間とエランの関係であるが、それは『進化』と『二源泉』のそれぞれにおいて、人間こそが創造性の担い手として登場するからである。本論では以下、人間とエランの關係に着目し、両著作の議論を比較し検討していく。

## 2 『進化』における人間の創造性

まずは、『進化』におけるエランの創造性と人間の關係について考察しよう。生物の進化の根底に存するエラン・ヴィタールは物質を貫いて流れ、新たな種を連続的に創造する。だが、エラン・ヴィタールは有限であり、物質の抵抗に直面し停滞してしまうこともある。それによって生み出されるのがさまざまな有機体の種であり、進化の産物たるこの有機体それ自体は、新たなものを生み出すことなく安定的かつ自己保存的に生を営むとされる。ただし、生み出された種がもっぱら停滞的な傾向を担うなかで、その唯一の例外とされるのが人間である。エランが創造性を継続させることは人間においてのみ可能であり、その意味で人間は特権的な位置を与えられている。では、そのような位置が人間に与えられるのはなぜだろうか。それは、創造性の源泉とされる「意識」との関連で考えられるべきである。

ベルクソンによれば、生命の進化とは世界のなかに創造性を展開させていく過程であるが、それは「反省への歩み」(EC261)、すなわち意識が自己を実現させていく過程として規定されている。このように言われる意識とは、人間においてあらわれる意識がその表れのひとつであるような、「意識一般 (la conscience en général)」あるいは「超意識 (la supra-conscience)」と呼ばれもする生命の進化を支えている原理であり、したがってそれは別様に語られたエラン・ヴィタールそのものだとも言える。そして、「宇宙的な生 (la vie universelle) と同じ外延を持つはず」(EC187)だとされるように、存在論的に捉えられた意識は『進化』において「発明 (invention)」と「同義」であり (EC264)、創造性の源泉として位置づけられている。

こうした意識は当然ながら、すべての生物において等しく現れるわけではない。植物や動物においては、人間と比べて意識は著しく弱められており、その姿はほとんど現れない。というのも、意識は行為の選択が、したがって創造が可能である度合いに応じて覚醒するからである。物質の抵抗に直面し、エランの停滞によって生み出されたほとんどすべての有機体はそうした停滞から抜け出すことができず、創造的な行動をなすことは不可能である。それらは程度の差はあれ、結局のところ本能に従わざるをえないため、新たなものを生み出すことができない。それに対して、進化は人間においてのみ創造を可能とした。人間は、エランの停滞によって誕生した有機体でありながらまさにその停滞を乗り越え、創造を継続しうる種として生み出されたのである。ベルクソンによれば人間において意識が他の種よりも十全に目覚めているということは、その創造性の反映にほかならない。

そのうえで、人間において創造が可能となる具体的条件としては、ベルクソンは発達した脳、言語、社会という三つの要素を挙げている。それらはいずれも有機体が不可避的に被っている物質的な惰性に不確定性の余地を導入し、惰性からみずからを解放する手段となりうる。有機体が物質の惰性に身を任せざるをえないかぎり、行動を選択する余地は生まれえない。それに対して、人間においては物質の惰性から離脱し、選択が可能となったからこそ意識はそこで他の種とは異なる度合いで発現するに至ったのである。

もとより、物質性から自由になるための発達した脳、言語、社会という方途は単なる偶然として人間の生にもたらされたのではない。そうした諸要素を備えた人間という種が生み出されたのは、進化を可能にするエラン・ヴィタルが創造性を実現するため、あるいは別様に言うなら意識がみずからを十全に発現させるためである。そのため、偶然に獲得された人間の脳や言語、社会によって進化が前進したのではなく、むしろ逆にそれらはエラン・ヴィタルが進化において実現しようとする創造性が相対的に達成されたことの「外的な表徴」（EC265）だといえる。人間が「進化の終端かつ目的」（*ibid.*）だとされるのは、創造性であるところの意識の発現を進化が目指し、それが現に人間で一定程度、達成されたという点においてである。

以上、人間における創造性に関して「進化」の議論を確認した。ここで、当初の問題設定に立ち戻りたい。すなわち、『進化』における個体の位置づけについてである。

### 3 「進化」における創造的個体の不可能性

「進化」のベルクソンは生命進化の本質をなすエランと比べ、個体は存在論的に軽視されていることを私たちは1節にて素描しておいた。その内実を指摘する準備はこれまでの議論によって整えられたと思われる。まず、人間以外の有機体に関していえば、それらはエランの創造性を継続することが明白に不可能だとされている。それでは、人間についてはどうだろうか。すでに見たとおり、人間という特権的な場においてエランの創造性が引き継がれ発揮されるのは事実である。しかし、『進化』において個人としての人間が創造を行う局面は、はっきりとは現われてこない。むしろ強調されるのは、発達した脳、言語、社会といった、種のレベルで備わった諸特性である。

つまり、「進化」では生得的に備わったこれらの特性ゆえに、種としての人間の役割は強調されるものの、個人としての人間が創造の担い手として前景化することはない<sup>2)</sup>。なぜだろうか。二つの角度から考察を加えたい。

第一に、個人としての人間と種としての人間を明確に区分する原理が「進化」においてはまだ登場していなかったという点に着目したい。「進化」において、連続的な進化の原理であるエランが有機体となるのは、物質による分割という契機である。エランそれ自体のうちにもすでに、諸々の有機体として分割される契機が内在しているが、それが現実に分割を完遂するのは物質性が必要とされる（EC99,259,270）。エランによって産出される有機体をベルクソンが描くとき、そこに種としての有機体と個体としての有機体とは、いずれも物質性という契機がその産出を完遂するという点では区別はつけられていない<sup>3)</sup>。このように、個体化の原理として物質による分割という論理が用いられているがゆえに、個体を種から区別する契機が導入されず、その結果、創造性をめぐる議論において個人としての人間がそれ自体で種とは別の角度から考察される視点を十全に確保されなかったように思われる。

そして第二に、意識と物質が背反する位置に置かれている点が指摘できるだろう。先に述べたように、物質性を抱え込むことは、種のレベルと同様、個体にとってもみずからが成立する契機であった。だが他方、有機体において覚醒する意識は、存在論的な拡がりを用意する意識一般ないし超意識が「衰弱した意識」（EC238）にすぎないとされていることに注目したい<sup>4)</sup>。物質に結びついていない意識こそが超意識であり、創造性の極点はその位置づけられている<sup>5)</sup>。そうであるかぎり、有機体はそれが不可避的に物質性を備えてしまうという点において、創造性の対極に置かれることになるだろう<sup>6)</sup>。もちろん、人間もまた有機体であるかぎりはその域外にはない。人間を含めた有機体の諸個体において発現する意識は衰弱した超意識を、いわば分有されたものにすぎない。とはいえ、物質性を備えた有機体と創造性の源泉である意識とが相反する両極に位置づけられるのであれば、いかにして有機体は、衰弱したものであれ、意識を分有しうるのだろうか。人間は、上述したような種レベルの諸特性を活かし物質の惰性から身を引き離すことによって、それを成し遂げる（EC264,265）。したがって、この点からしても、「進化」においては主に種のレベルで人間の創造性が語られることになるのだと思われる。

以上、「進化」における人間の創造性に関する議論の特徴を指摘し、その背景を二つの観点から考察した。ここで指摘できるのは、個人としての人間が創造性を体現しえない背景となる二つの論点はいずれも、「進化」における個体化のロジックが、物質を契機とした分割だとされている点と関わっていると思われる。個体、とりわけ個人としての人間が種から区別される原理を明確に持たないこと、そして創造性と物質性という個性性が対置されているということ、この二点が「進化」において創造的個人を十分に描き出すことを許していないように思われるのである。続いて、創造の場として個人が描かれる「二源泉」についての検討に移ることにしたい。そこでは、物質による分割とは異なる契機によって成立する個人が描かれることになる。

#### 4 『二源泉』における情動と個人の創造性

人間をその創造性ゆえに生命進化の先端であるとみなす『進化』とは異なり、『二源泉』は人間を無条件に創造的存在としては扱わない。創造性の発露される開かれた社会と対極に置かれる閉じた社会についてベルクソンは次のように特徴づけている。

閉じた社会において個人は、社会的な責務や静的宗教によってエゴイズムを抑制しながら社会のうちに繋ぎ止められ、それによって個人と社会は相対的に安定した状態に置かれる。ただし、そうした安定性と引き換えに成員の個的な独自性は剥奪されることになる。というのも、個人は割りあてられた社会的役割を果たすかぎりでの自我にすぎない「社会的自我」(DS9)として、閉じた社会のうちにいわば埋没することになるからである。そして、閉じた社会における人間のこうした振る舞いは、種としての人間本性に由来している。すなわち、閉じた社会は種であるかぎりの人間存在の停滞的な性格が発露されたものであるとされるのである。1節で確認したように開かれた社会において個人の役割が重視されていたことを想起するなら、二種類の社会の性質を介して、人間の停滞的側面と創造的側面が、それぞれ種としての人間と個人としての人間とに対応していることが理解されるだろう (DS48,285,332)。「進化」では明確に語られなかった、個人による創造がまさに『二源泉』において中心的な論点として浮上することになる。

では、『二源泉』では、個人による創造はどのように描かれるのだろうか。『二源泉』は基本的に、『進化』のエラン・ヴィータルを前提とした議論が展開されており、宇宙論的に規定された、存在の根底にある創造性をいかに人間が継続するかということが語られる。そのため、この著作でも、創造性の源泉が存在論的に位置づけられていることには変わりはない。

だが、『二源泉』では『進化』における意識に代わって、愛として規定される神が創造的なエランの源泉として主要な位置を占めることになる。神は同時にまた愛という「情動(émotion)」<sup>7)</sup>そのものであり (DS267)、愛としての神のエラン、すなわちエラン・ダムールを特権的な強度で被るのが創造性を十全に発揮する存在としての神秘家である<sup>8)</sup>。そのとき、神秘家と情動とのあいだには、『進化』における有機体と意識との関係とは根本的に異なる関係が結ばれ、まさにそれによって個人は個人として創造性を発揮することが可能となる。個人に現われる情動について、ベルクソンの語るところをみることにしよう。

「神秘家を焼き尽くす」(DS247)というベルクソンの表現が鮮明に描き出すように、神の愛は神秘家のうちに直接的に現前する。神秘家は愛という情動そのものである神とのあいだに一切の距離を容れず、内的な合一が完全に達成される (DS244,246)。だが、神秘家の存在は情動のうちに「吸収されてしまうことはない」(DS224)。むしろ、そのときほど「個人が自分自身であった」(DS268)ことはなく、情動を契機としてこそ個人はほかならぬその個人となる。

しかも、そのように情動を受け取り十全な個人として存在する神秘家は、自分自身のうちに情動を完結させるわけではない。「神秘家たちは、自分が受け取ったものを自分たちの周りに広めようとする要求を、愛のエランとして感じ取る」(DS102)。そして、神秘家が伝えようとするこ

の情動それ自体もまた、神秘家の存在同様に類まれな独自性を備えている。つまり、情動は一方ではあくまで存在論的な次元に由来している。だが他方では、神秘家という独自の個人のうちでその「人格を刻み込」(ibid.)まれ、「新しい情動」(DS40)として情動自体もまた独自性を帯びる。情動はこうした過程を経て、創造性の契機として作用するのである。

しかし、情動が存在論的な創造性の源泉でありながら、なおかつ個人のうちには体现されるといふことはいかにして可能だろうか。あらためてこの点が問われる必要があるだろう。確かに、『進化』において個性の根拠であった物質性とは別様の、情動という契機が語られてはいる。しかし、創造の源泉が存在論的に把握され、そこに参与することで創造が可能となるという図式それ自体は『二源泉』においても変更されていない。だとすれば、物質とは異なる愛という概念が導入されたとして、果たして個性の根拠たりうるのだろうか——こう問われなければならない。というのも、『二源泉』の議論においても結局のところは個人という主体による創造ではなく、実際に行われているのは存在論的な次元に位置づけられた情動による創造、あるいは神による創造なのではないかという疑念が生じるからである。創造的な個人の可能性を探るためには、存在論的な創造の源泉である愛という概念そのものの内実を見極める必要がある。

それでは、創造的エネルギーとして捉えられる愛とはどのようなものだろうか。一見して飲み込みづらい概念であるが、『二源泉』で言われる愛とは『進化』の意識同様、「創造への衝迫」(DS44,269)とも呼ばれるものである。ただしそれは、「愛されるに値する存在」(DS272)として創造しようとする衝迫であるという点で『二源泉』は『進化』における創造の概念に決定的な性格を付け加えることになる。

そもそも『進化』においては創造的なエランは「所与のもの」(DS273)としてみなされていた。そのため、エランは創造性を増大させていく傾向性としか理解されておらず、それ以上に何が目指される方向性については語られることはなかった。進化の先端に位置づけられる人間においても同様である。「人類について、それ自身以外の存在理由をもっているかどうか、私たちは問うことはしなかった」(ibid.)のである。

だが、愛が「愛されるに値する存在」を創造しようとする衝迫であるとすれば、『進化』で語られたエランはさらに一步を踏み出すことになる。「神の愛に値する存在」は「創造者」と同一視されるのだが(DS270)、創造者を創造するだけでなく、それを愛そうとする衝迫こそが神の愛であることになる。すなわち、創造性の増大という『進化』で述べられたエランの方向性は、個体によって担われる創造性の増大としてより明確に定めなおされたのである<sup>9)</sup>。

ここから、神と創造された創造者のあいだに結ばれるべき関係性を目指すものとして愛を捉えることが可能となる。エランによる創造とはただ創造性を増大させるために行われるのではない。創造された存在を愛されるものとしてそれを愛する神と関係性を結ぶという方向性が、かくして『二源泉』において導入される。たしかに先ほど述べたように、愛である神は私に対して隔たりを持たず直接的に現前する。そのうえで、やはり私と神は完全に同一化することはなく、互いに愛するという関係性に置かれる。言うならば、直接性のうちに関係性の織り込まれた特異な概念として提示される愛は語られているのである。私を「焼き尽くす」ほどに直接的に現前するもの

が、しかしながら関係性を内在させたものであるという点において、あくまで私は神のうちにおいてもなお、その存在を維持し続ける。

このように愛という情動は、存在論的な創造の源泉でありながら、なおかつ創造性を担う個人を可能とするのだが、それは個人における直接的な現前のうちですでにして、その源泉そのものとの関係性が織り込まれているからなのである。最後に、創造的個人を可能にする情動が導入されることで、『進化』から『二源泉』に至る筋道を整理し、今後の考察の展望に触れることで稿を閉じることにしたい。

## 結語

『進化』では、創造性の源泉を意識として、また個を成立させる契機を物質性として、しかもそれらを互いに相反するものとして捉えていた。そして、個体についても種と同じくその成立契機を物質性に見て取っていたため、種と区別される個体を位置づけることができていなかった。これらの点が、人間の創造を種としてのレベルでの記述にとどめていた背景であったらうことは、3節で指摘した通りである。

それに対して『二源泉』では、創造性の源泉かつ個の成立契機として情動が導入される。このことは、物質性とは異なる個のメルクマールが導入されたこと<sup>10)</sup>、すなわち、種としての人間から個人を本質的に区別する契機の導入をも意味している。これによって、個人は明確に種とは異なるレベルにおいてエランの創造性を引き受けることができるようになる。言うならば、『進化』においては個および種が、エランと対置されていたのに対し、『二源泉』では種が、個およびエランと対置されるに至ったのである。以上のような枠組みの変更によって、『二源泉』における神秘家という個人は、存在論的なレベルでの創造性を独自の情動として個人的なレベルで体现する場所たりえている。種と区別され、エランのうちに参与し創造性を発露しながらも、なおかつエランに回収されないような個人がそれ自体として確保されることを可能としたのは、『進化』から『二源泉』へのベルクソン哲学がこのように展開されたからだといえることができる。

これを受けた今後の考察の展望について一点触れておきたい。今回の考察によってエランが極限的に現実化するという局面を思考する可能性が拓かれたように思われる。『進化』の議論では創造された個別的有機体において、意識は衰弱したかたちでしか現れることはなかった。それとは対照的に、『二源泉』では情動という契機が導入されることによって、個体性と創造性が緊密に連関するという局面を描くことが可能となった。個体的であると同時に存在論的である情動を創造された個体が体现するという事態は、物質性ととも創造されながら、にもかかわらず十全にエランの創造性を個人のうちに発揮するという可能性を開くものではないか<sup>11)</sup>。物質的障害はそれ以前の著作とは異なり、乗り越え不可能な障害物ではなく、問題とならない事態が『二源泉』において描かれているのもこのことと関わるかのように思われる。だが、この点に関しては紙幅の関係上、詳細に踏み込んで検討することはできない。今後の考察の展望を素描するにとどめ、以上にて稿を閉じることにしたい。

〈著作略号〉※ページ数は P.U.F.Quadrige 版による。

EC : *L'évolution créatrice*, 1907. 「創造的進化」

DS : *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932. 「道徳と宗教の二源泉」

## 注

- 1) 本論では、個的存在を指す場合、有機体一般については「個体」、人間については「個人」という語を用いる。原語は、*individu* あるいは *personne, personnalité* であるが、*individu* は有機体一般にも人間にも用いられるため、文脈によって訳し分けている。
- 2) たしかに、個人の意志によって創造性を発揮することを描いている箇所もある (EC240)。しかし、このごく断片的な記述において「意志」の内実を明らかにしは難しく、やはり個人による創造という事態は「進化」では周縁的にしか語られていない。
- 3) 「生命が個体や種に砕ける」際には、生命そのものの爆発力と物質の抵抗とが要因となっているとされる (EC99)。ここでは個体と種への成立過程が同一視されている。
- 4) 物質性が生の流れであるエランにとっての夾雑物であることについては、次の箇所も参照。「私たちは生の流れそのものではない。私たちはこうした流れのすでに物質を担ったもの、つまり流れの実体 (*substance*) のうちの凝結した部分を担ったものである。」 (EC240)
- 5) 次の箇所からは、個体化の根拠であると述べた物質性が創造性の源泉である意識と逆の方向を向いた極であることが読み取られるだろう。「この地球上で進化する生命は物質に結びついている。もし生命が純粋な意識、ましてや超意識であるとしたら、生命は純粋な創造活動となっただろう。実際には、生命は有機体に釘付けにされているのだが、そうした有機体は惰性的な物質の一般的法則に生命を従わせるのである。」 (EC246)
- 6) 「意識は有機体とは区別される。」 (EC270)
- 7) 文脈によっては「感情 (*sentiment*)」と呼ばれたりもするが、煩雑を避けるため本稿での表記は「情動」に統一する。また、神との関係においては「愛」、人間における創造の契機としては「情動」という語が用いられる傾向にあるが、例えば DS102 が示すように、両者は別々のものではない。
- 8) こうした愛は道徳的なものでないばかりか、個人の内面で完結する心理状態ではなく、存在論的な性格のものである (DS248)。
- 9) おそらくこのことは、人間の創造可能性が「進化」では種によるものか個人によるものかが曖昧であり、それが「二源泉」で明確化されたことと関連をもつのだろう。
- 10) そもそも物質性が成立させる個と情動が成立させる個は同じものではない。そのうえで両者がどのように関わるのかについてはベルクソン哲学における「人格」概念の変遷とともに機会をあらためて検討する必要がある。
- 11) 神秘家にとって物質的障害が問題にならないという事態については次の箇所を参照。  
「というのも、神秘主義は自然が妥協しなければならなかった、数々の障害をものともしない」 (DS226) 「このように自由になった魂に対しては、物質的障害ということを書いてはならない。この魂は、障害を避けなければならないとも、障害を動かさなければならないとも応えないだろう。障害は存在しないと言明するだろう。」 (DS51)

ドゥルーズは、「二源泉」における情動に注目しそれを存在論的な潜在性が顕現したものとして捉

えている。「この創造的情動はまさしく宇宙的記憶なのではないか。それは水準すべてを同時に現実化し、人間をその固有な平面や水準から解放し、それを創造の運動すべてに適した創造者にするものである。」 cf. Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, P.U.F., 1966, p.117.

また、ジャンケレヴィッチは次のように述べている。「ベルクソンの倫理における「極限事例」は、『物質と記憶』の極限事例とはちがって、もはや理論上のものではない。[...] 神秘主義は創造的推力の核心をほぼ完全に見出し [...] 実際に成就したのである。」 cf. Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, P.U.F., 1959, p.198.

存在論的な創造性が十全に現実化されるという事態は、本論で描いた個人と情動をめぐる論点と密接に関連しているように思われる。

## La problématique de l'individu chez Bergson

—sur le cheminement de *L'évolution créatrice* aux *Deux sources*—

Jo KASAGI

Dans cet article, nous traitons des modifications des caractères de l'individu le long du cheminement de *L'évolution créatrice* aux *Deux sources de la morale et de la religion*. L'élan qui crée et les espèces qui sont créés constituent une dualité dans *L'évolution créatrice*. En celle-ci, l'individu se situe implicitement au sein des secondes, alors qu'il se retrouve isolé du premier. En effet, dans cet ouvrage, Bergson conçoit que la (supra-)conscience qui est la source ontologique de la création s'oppose à l'individualité. Par contre, dans *Les deux sources*, il considère l'émotion comme source créatrice. L'émotion implique toujours déjà en elle-même la relation entre l'individu et cette source et, par là, donne à l'individu en tant que personnalité privilégiée son originalité. C'est elle qui permet à l'individu lui-même de participer à l'élan sans perdre son originalité.

## Bergson et Ricœur: L'idée bergsonienne de la reconnaissance dans *Parcours de la reconnaissance* de Paul Ricœur

Yukiko ISOBE

### Introduction

Cet article traite de l'étude de Paul Ricœur sur l'idée de reconnaissance chez Bergson dans le livre intitulé *Parcours de la reconnaissance*, le dernier livre de Ricœur, paru en 2004, un an avant sa mort. Ce livre se base sur trois conférences données à l'Institut des sciences de l'homme de Vienne, dans la version française retravaillée et publiée par Ricœur.

Ce qui est en question dans le livre, c'est le «fait qu'il n'existe pas de théorie de la reconnaissance digne de ce nom à la façon dont il existe une ou plusieurs théories de la connaissance»<sup>1)</sup>. Afin de diminuer l'influence de ce fait, Ricœur montre la possibilité que le mot «reconnaissance» désigne la cohérence d'une «unité lexicale unique en dépit de la multiplicité»<sup>2)</sup>.

Le texte se compose de trois études, et dans chaque étude Ricœur parle de trois sortes de reconnaissance: reconnaissance comme identification, reconnaissance de soi-même et reconnaissance mutuelle. L'étude sur l'idée de reconnaissance chez Bergson se situe dans la deuxième étude, car son idée est liée à la reconnaissance de soi. Nous allons tout d'abord en préciser la raison.

D'après Ricœur, qui emprunte l'expression à Bernard Williams dans un livre intitulé *La Honte et la Nécessité*, traduction française de son livre *Shame and Necessity*<sup>3)</sup>, la reconnaissance de soi est la «reconnaissance de la responsabilité»<sup>4)</sup>. Ricœur pense que la responsabilité apparaît sous deux aspects: mémoire et promesse, et que ce sont deux sommets complémentaires de la problématique de la reconnaissance de soi. En général, la mémoire concerne le passé et la promesse concerne l'avenir. Cependant, comme le souligne Ricœur, ce dont on doit surtout tenir compte, c'est le moment où l'action de se souvenir et de promettre s'effectue, c'est-à-dire le présent. Supposons que l'on se souvienne de quelque chose. C'est dans le présent que l'on se souvient, alors qu'au passé que le souvenir même appartient. Le présent est ainsi l'axe de la constitution de l'identité. La même logique s'applique aussi à la promesse. On promet pour l'avenir dans le présent, et après, on tient dans le présent la promesse que l'on a faite dans le passé. L'accomplissement de la promesse est basé sur l'actualisation du souvenir. Pouvoir se souvenir et pouvoir promettre, c'est-à-dire pouvoir prendre la responsabilité, c'est une preuve de la reconnaissance de soi.

De ce point de vue, selon Ricœur, l'idée bergsonienne de la reconnaissance peut mettre concrètement en évidence cette série d'étapes, comme nous le verrons en détail plus tard. C'est pourquoi Ricœur situe l'idée de Bergson dans le parcours de la deuxième étude, consacrée à la reconnaissance de soi-même. Pourtant, Bergson lui-même ne parle pas de la promesse. Ricœur réserve donc la promesse à la section suivant l'étude consacrée à Bergson.

Dans cette étude, Ricœur montre la contribution de la mémoire à la reconnaissance de soi, en se référant à l'idée de reconnaissance des images de Bergson. La section est donc intitulée «Le moment bergsonien: la reconnaissance des images». Au cours de cette section, Ricœur établit un dialogue entre Bergson et Aristote, car il pense que Bergson peut répondre à une question qui se pose chez Aristote, question qui concerne le concept d'*anamnèsis*. Ce point de vue ne se trouve pas dans l'idée de Bergson lui-même. On peut dire que cette interprétation est particulière à Ricœur.

Ainsi, si l'on traitait de l'interprétation par Ricœur de la pensée bergsonienne surtout dans ce dernier livre, on ne pourrait s'empêcher de parler du dialogue virtuel entre Bergson et Aristote, car ce qui apparaît à travers ce dialogue, ce n'est rien d'autre que l'originalité de Ricœur. Cependant, il y a peu de telles études. Par exemple, l'article de Shigeo Ohkoda<sup>5)</sup> essaie d'attirer notre attention sur l'idée de pardon. C'est certainement une des originalités de Ricœur. Mais on ne pourrait pas s'y en tenir, même si M. Ohkoda ne se réfère pas beaucoup au dernier livre de Ricœur.

Nous allons donc observer le dialogue virtuel entre les deux philosophes, Bergson et Aristote, établi par Ricœur. Nous commençons par le travail sur l'*anamnèsis* dans la première partie. Pendant ce travail, trois questions posées par Ricœur seront relevées, y compris la question trouvée chez Aristote. Nous avons l'intention de les laisser pour Bergson. Dans la deuxième partie, nous allons traiter le dialogue établi par Ricœur entre Bergson et Aristote. En montrant l'itinéraire de ce dialogue, nous pourrions voir les trois questions recevoir les réponses de Bergson. Cela nous permettra de trouver un mouvement caché de l'idée bergsonienne.

## 1 Concept d'*anamnèsis* d'Aristote

Pour comprendre le parcours suivi par Ricœur, il faut d'abord comprendre le concept d'*anamnèsis* d'Aristote. Ricœur nous le montre dans quelques sections précédentes de *Parcours de la reconnaissance*. Aristote fait la différence entre deux concepts grecs, la *mnèmè* et l'*anamnèsis*, dans son traité connu habituellement sous son titre latin: *De memoria et reminiscentia*<sup>6)</sup>. Le premier concept *mnèmè*, en latin *memoria*, signifie la simple présence à l'esprit d'une image du passé terminé. La *mnèmè* nous donne une impression passive, comme l'exprime Ricœur d'un autre mot, celui de *pathos*. Au contraire, le deuxième concept, *anamnèsis*, en latin *reminiscentia*, nous donne une impression active. L'*anamnèsis* signifie le retour des souvenirs du passé à l'esprit. C'est ce que l'on nomme rappel, récollection ou remémoration, au point de vue de la psychologie.

Ces deux concepts différents amènent Ricœur à attirer notre attention sur un paradoxe qu'Aristote met en évidence. C'est le paradoxe concernant la présentation en image d'une chose absente. On peut se souvenir de quelque chose, bien que cette chose n'existe plus. Ce qui est en question, c'est «le statut épistémique» de l'image du passé<sup>7)</sup>. A quoi correspond le fait de poser une telle image? C'est la première question.

Avant Aristote, d'après Ricœur, Platon avait déjà fait face à ce problème. Il cherche à le résoudre, dans *Théétète*, par l'idée d'empreinte. Cette idée est exprimée par une analogie avec la trace laissée dans la cire par un anneau, comme «lorsqu'en guise de signature nous imprimons la marque de nos anneaux»<sup>8)</sup>. Platon fait, de cette manière, une comparaison entre l'empreinte et les impressions que les choses que l'on a vues et entendues font dans l'esprit. C'est une métaphore, mais elle a une valeur explicative. Ricœur montre que cette idée de trace est restée un modèle tout au long des siècles. Cependant, cette idée d'empreinte provoque un autre problème, le problème de l'impulsion initiale. Dans la cire, le choc de l'anneau est-il conservé en même temps que la marque? Sinon, comme dit Ricœur, le problème de l'oubli surgit, car il y a le risque de l'effacement des marques. Ce risque est mentionné par Platon dans *Théétète*. L'idée d'empreinte s'expose donc toujours à la menace de l'oubli.

La mémoire et l'oubli sont ainsi situés dans le voisinage l'un de l'autre. Comment peut-on lutter contre l'oubli? C'est la deuxième question. Selon Ricœur, ce problème exige la transition de la *mnèmè* à l'*anamnèsis*. On peut la lire dans le deuxième chapitre du traité d'Aristote. Cependant, c'est non seulement pour lutter contre l'oubli qu'Aristote parle de l'*anamnèsis*, mais aussi pour décrire un aspect dynamique du rappel. En effet, le souvenir qui me revient doit franchir la distance temporelle. Même si le souvenir lui-même est statique, grâce à l'*anamnèsis* il est capable de franchir la distance. Comment ce concept grec rend-il compte de ce franchissement de la distance? C'est la troisième et dernière question. Néanmoins, Ricœur découvre la limite du travail d'Aristote, car le philosophe ancien ne nous donne pas la réponse à cette question. Pourtant, Ricœur fait l'éloge d'Aristote. C'est le premier qui décrit la dynamique de l'image du passé.

Pour dépasser la limite du travail d'Aristote, Ricœur trouve ailleurs un chemin. C'est le chemin qu'emprunte la philosophie de Bergson. La question sur la dynamique du passé sera, avec les deux questions posées plus haut, réservée pour l'idée de reconnaissance bergsonienne.

## 2 Parcours de Ricœur: le dialogue entre Bergson et Aristote

Passons à la philosophie de Bergson. Comment Ricœur continue-t-il son parcours avec l'idée de reconnaissance des images de Bergson? La clef de ce parcours est la reconnaissance et la survivance des images, car ces deux concepts sont mis en couple dans les deux chapitres centraux de *Matière et mémoire*. Ricœur les adopte et développe son argument.

Avant d'aller plus loin, revoyons les questions laissées sur le parcours de Ricœur: 1. la question du

«statut épistémique» de l'image du passé; 2. la question de la menace de l'oubli; 3. la question de la raison de la dynamique du passé à laquelle Aristote ne répond pas. Nous allons voir que Ricœur trouve la solution à ces questions en suivant un ordre inverse à celui dans lequel elles se posent.

Pour commencer, à titre de préparatifs, Ricœur explicite son idée de la trace. C'est l'idée qu'il a proposée dans la section précédente du livre. Elle se compose de trois sortes de traces: la trace corticale, la trace psychique et la trace documentaire. C'est ainsi que l'idée de Bergson est resituée dans le parcours de cette étude. S'agissant des trois sortes de traces, c'est de la première et de la deuxième que Bergson traite principalement dans *Matière et mémoire*, car il y parle de la relation entre le mental et le cérébral. D'après Bergson, une lésion cérébrale ne détruit pas vraiment des souvenirs, mais l'actualisation des souvenirs. Comme le cerveau n'est pas un organe de représentation mais un organe d'action, c'est seulement la faculté de rappel que la lésion cérébrale détruit. Ricœur soutient donc cette différenciation des fonctions entre la trace psychique et la trace corticale. En effet, cette différenciation permet à la trace psychique d'être prise en compte en elle-même. Nous pourrions désormais nous intéresser exclusivement à la trace psychique.

Reprenons ici la question sur la dynamique du passé. C'est la question à laquelle Aristote ne nous donne pas de réponse. Comment l'idée bergsonienne de la trace répond-elle à cette question?

Pour préciser cette réponse, Ricœur fait référence à l'essai de Bergson intitulé «Effort intellectuel». Dans cet essai, le rappel en tant que phénomène psychique est caractérisé par deux aspects: tension et relâchement. Ricœur l'explique en citant une expression de Bergson. Il y a une série de «plans de conscience» différents et l'état de tension est lié à la traversée de ces plans, laquelle va «depuis le souvenir pur, non encore traduit en images distinctes, jusqu'à ce même souvenir actualisé en sensations naissantes et en mouvements commencés»<sup>9)</sup>. C'est dans cette traversée des plans de conscience que le rappel est fait. Bergson nomme ce mode de fonctionnement «schéma dynamique». Voilà la dynamique du passé. Nous avons une réponse à la question numéro 3.

Ici, Ricœur attire notre attention sur l'expression «souvenir pur». Selon Bergson, le souvenir «pur» est l'état potentiel de la représentation du passé non encore traduit en images. Ricœur souligne l'importance de ce «pur», car cet état nous permet de reconnaître le passé dans le présent. Autrement dit, c'est à cet état que tous les événements du passé sont dessinés «avec leur contour, leur couleur et leur place dans le temps»<sup>10)</sup>. Citons une expression de Bergson: «l'acte concret par lequel nous resaisissons le passé dans le présent est la reconnaissance»<sup>11)</sup>. Et en même temps, grâce au souvenir pur, la trace psychique n'est plus perdue. Le risque de l'effacement des marques a donc disparu, et le problème de l'oubli a également été résolu.

Finalement nous sommes arrivés à la dernière étape du parcours de Ricœur. Comment procède-t-il? Nous avons mentionné plus haut que tous les événements du passé, y compris l'impression originaires, sont conservés en tant que souvenir pur. En ce cas, si on reconnaît quelque chose, cela signifie que le passé survit dans présent. Comme dit Ricœur, nous ne percevons pas la survivance du passé, mais il est sûr que nous la présupposons et que nous y croyons. En outre, puisque la trace psychique ne dépend pas de la trace corticale, le passé se conserve lui-même. Ricœur exprime que cette autoconservation est la durée même.

C'est la réponse à la première question. L'image du passé, le passé lui-même, est la durée.

Voilà le parcours de Ricœur avec l'idée de reconnaissance de Bergson. Ricœur pense que la phrase d'Aristote «la mémoire est du passé» a été repensée par Bergson comme dynamique du passé. L'image du passé dure d'une manière indestructible. Par conséquent, quand on cherche un souvenir obtenu, on peut le retrouver, c'est-à-dire le reconnaître. Ricœur conclut que c'est là la vérité profonde de l'*anamnèsis* grecque.

## Conclusion

Pour terminer, résumons brièvement. Cet article a parlé du travail de Ricœur sur l'idée de reconnaissance de Bergson.

Dans la première partie, nous avons évoqué le concept d'*anamnèsis* d'Aristote en nous référant à l'étude de Ricœur et en laissant surgir trois questions. Aristote a distingué l'*anamnèsis* de la *mnèmè*. La première est active et la deuxième est passive. Cette distinction nous a conduits à une première question, une question relative au statut épistémique de l'image du passé. Pour répondre à cette question, Platon nous a donné l'idée d'empreinte. Cependant, cette idée a suscité une deuxième question, une question sur la menace de l'oubli. En relation à la lutte contre l'oubli, Aristote nous a proposé la dynamique de l'image du passé comme *anamnèsis*. Mais cette fois-ci une troisième question s'est posée, relativement à la raison de cette dynamique du passé.

Dans la deuxième partie, nous avons parlé du dialogue établi par Ricœur entre Bergson et Aristote. Les trois sortes de traces distinguées par Ricœur ont préparé la mise à contribution de Bergson dans cette recherche. Plus précisément, cette opération a permis d'instaurer un dialogue entre Bergson et Aristote. En premier lieu, Ricœur fait répondre Bergson à la troisième question, celle à laquelle Aristote ne répond pas. C'est le «schéma dynamique» de Bergson qui complète la dynamique du passé chez Aristote. En deuxième lieu, le souvenir «pur» bergsonien, dont l'importance a été soulignée par Ricœur, donne à Bergson la possibilité de répondre à la deuxième question. C'est l'effet du souvenir conservant tous les événements qui supprime la menace de l'oubli. C'est également la démonstration de la réussite de la reconnaissance. En troisième lieu, le même souvenir «pur» assure la survivance du passé comme autoconservation. Cette assurance a donné une réponse à la première question. L'image du passé est la durée en nous.

Tel est le fond de cet article. Le parcours suivi par Ricœur a réussi à tirer de l'idée d'Aristote un nouveau point de vue, non remarqué par Aristote lui-même. Il semble que c'est pareil pour l'idée de Bergson lui-même, car l'étude de Ricœur a dévoilé le mouvement de l'idée de Bergson autrement que Bergson lui-même ne l'avait fait. C'est une interprétation de la pensée bergsonienne d'un nouveau point de vue. En effet, surtout dans *Matière et mémoire*, Bergson s'intéresse à l'intelligence moderne du domaine de la physiologie cérébrale, même si le sujet du livre se concentre sur la relation entre corps et esprit, qui est un problème de longue durée. En conséquence, on peut dire qu'il y aurait lieu de confronter Ricœur et Bergson, s'agissant notamment des arguments concernant la mémoire. Cela nous fera établir un nouveau

dialogue virtuel.

### Notes

- 1) Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, Gallimard, coll. «folio essais», 2005, p.11.
- 2) *Ibid.*
- 3) Cf. *op. cit.*, p.411. Bernard Williams, *Shame and Necessity*, the Regents of the University of California, 1993 ; trad. fr. de Jean Lelaidier, *La Honte et la Nécessité*, PUF, coll. «Philosophie morale» dirigée par Monique Canto-Sperber, 1997, p.8.
- 4) Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, p.121.
- 5) Shigeo Ohkoda, «La mémoire et l'oubli: Bergson et Ricœur», *Annals of the Philosophical Society of Hokkaido University*, The Philosophical Society of Hokkaido University, No. 44, 2008, pp.67-80.
- 6) Ricœur se réfère à la traduction de Richard Sorabji, *Aristote on Memory*, U. P. Providence, Brown University Press, 1972. Cf. Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 413.
- 7) *Op. cit.*, p.182.
- 8) Platon, *Théétète*, 191d, traduction française par Michel Narcy, Flammarion, 1995, p.250.
- 9) Henri Bergson, *Energie spirituelle*, PUF, coll. «Quadrige», 2003, p.155.
- 10) Henri Bergson, *Matière et mémoire*, PUF, coll. «Quadrige», 2004, p.94.
- 11) *Op. cit.*, p.96.

## Bergson et Ricœur: L'idée bergsonienne de la reconnaissance dans *Parcours de la reconnaissance* de Paul Ricœur

Yukiko ISOBE

Dans son dernier livre, Ricœur interprète d'une manière particulière la pensée de Bergson. A ce parcours, il établit un dialogue virtuel entre Bergson et Aristote. Ce présent article traite de cette particularité. Dans la première partie, pour mieux comprendre l'idée de Ricœur, nous commençons par le concept d'*anamnèsis* d'Aristote. Dans la deuxième partie, nous observons le dialogue entre Bergson et Aristote. L'itinéraire de ce dialogue nous permettra de trouver un mouvement caché de l'idée de Bergson.

## アントナン・アルトーにおける有機体と生殖の問題

山森 裕毅

### はじめに

アントナン・アルトーは二十世紀前半に活動した詩人、劇作家であり、芸術の領域に少なくない影響を与えたが、それだけでなくフランス現代哲学を代表するフーコーやデリダ、とりわけドゥルーズといった哲学者たちにも影響を与えた。例えばフーコーやドゥルーズは、アルトーの分裂症者としての言語使用を問題にしている。フーコーはフロイトが創始した精神分析に対する抵抗の点として、アルトーの言語使用、つまり詩であると同時に狂気の言葉であることの共存のパラドクスに注目した（フーコーのいくつかの文学論）。ここから「批評と臨床」の議論がデリダの「息を吹き入れられた言葉」、ドゥルーズの『意味の論理学』からまさしく「批評と臨床」へと連続的に展開することになる。またそれだけでなくドゥルーズは、言語のシニフィアン・シニフィエ・モデルの成立を支える無・意味な音調的・質料的基盤として、アルトーの分裂症者の言語をとりあげている。また日本では、森島章仁氏が『アントナン・アルトーと精神分裂病』においてレヴィナスやラカンの議論に依拠しつつ、病跡学の見地から、アルトーの世界観を他の精神異常者とは別のものとして提示した。ところでこれらのアプローチは、分裂症者アルトーに固有の事態の分析に留まっている。重要であったのは、分裂症者のなかでも際立って特異なその経験だけだったのか。

そうではなく、アルトー自身の思想があるだろう。本稿ではアルトーの思想の主題を次のように定式化する。「生命を、有機体であるのとは別の仕方、身体において捉えるならば、身体とはどのようなものであるべきか」。この主題は、彼の初期の詩作から晩年のノートまで一貫して見られるが、とりわけ後期といわれる精神病院収容時から死の間際まで集中的に扱われることになる。

この主題をさらに展開してみよう。まず有機体と身体はどう区別されるのか。次いで、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するのか。移行する先となる身体は、アルトーによって「器官なき身体」（Artaud, 2004, p.1654）と呼ばれることになるが、ではこの身体とは生命にとって何なのか。それを考えるためには、アルトーのいう「有機体」とは何かをまず理解する必要がある。というのも、彼は一方では有機体に対する記述を解剖学、生殖、エロティシズム、家族、キリスト教、社会、存在論へと拡張していき、他方ではそれに抵抗する形で身体に関する発想をいくつも発明しては再検討を繰り返すからである。それはやがて器官なき身体という概念に至り着く。つまり有機体から考察を始めれば、器官なき身体という概念が意味を持つ文

脈を特定できるはずである。

そこで本稿が扱う第一の問題は、「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」となる。この問題点に立てば、アルトーが後期の著作のなかで、キリスト教や家族、精神医学、言語、社会などといったそれぞれの制度の基底に、身体・生命を管理・調教しようとするものとしての有機体を見ていたことを発見することができる。この観点を得ることで、有機体から出発して生殖そして存在論にまで及ぶ彼の批判に一貫性があることを見出すことになるだろう。

続いて有機体から身体への移行を、アルトーがどこに見出そうとしたかに言及する。本稿はそれを第一の問題で批判されるはずの「生殖」においてであると主張する。アルトーは生殖の考え方を転回しようと試みており、この場面にこそ彼の思想の特異性が端的に現れているといえる。ここを手がかりにして、非有機体的身体という概念の内実を明らかにするつもりである。

最後に、生殖論によって開かれた身体に固有の領域がどのように拡張されるか、それを「トゥッグリー黒い太陽の儀式」において検討する。

## 1 有機体的生命の諸相への批判

アルトーの身体論に最も理解を示し、最大限に活用したのはドゥルーズ＝ガタリである。しかし彼らの著作の独特さから、どこまでがアルトーの身体論で、どこからが彼らの身体論なのかを判別するのは難しい。本稿の狙いはあくまで、アルトーの身体論とはどのようなものを問うことにある。そこで、アルトーに対して肯定的でもあり批判的でもあるデリダの論考（Derrida, 1967）を手がかりにアルトーの思想に迫ってみよう。焦点となるのはデリダの有機体解釈である。

アルトーが残酷演劇の中で示そうとした言語と身体との対立点を、デリダは「差異化」「分節化」に見出す。言語に特有の差異化・分節化の作用が身体に適用されること、これをデリダは有機体化であるとみなす。それは身体に関節を作り出すこと、身体の器官への分節化とそれらの接続を生み出すことである。これは身体の外部にある言語が、身体に働きかけることを意味している。そしてそれは言語において分節化された演劇にも適用される。つまり上演の外部で上演を統御するものとしての「プロンプター」（舞台の死角で俳優にせりふを吹き込む者）や、上演の反復を可能にする「テキスト」の存在を提示するのである。これをデリダは、現前するものの外部で、超越的な観点から言語を吹き込むものとしての「神」や「父」、そして「他者」などと言い換えていく。要するにデリダは、アルトーが問題にしている身体の有機体化という主題を通して、超越的な外部である「よそ者の差異」[la différence de l'étranger]（Derrida, 1967, p.279）を見出すのである。ここにおいてデリダは、有機体が言語と深く関わっていることを示し、そこからロゴスとしての神、次いで父へとつながり、さらに家族の設立へと展開させていく。このようにデリダは、アルトーが組み立てた有機体論の展開を、言語と身体をめぐって鮮やかに辿りなおしていく。しかし一呼吸おこう。確認しておくべきことは、アルトーにとって生きているこの身体が何よりもまず有機体であるということだ。これが出発点である。アルトーが有機体をどのようなものに見なしていたかを表す一節を挙げておこう。

「解剖学とは、私の長ったらしい存在の意味であり、／欲望でもなく、意志でも欲求でもなく、情動でもなく、／そして原理でもない、／徐々に衰弱していく泥まみれの否定なのだ／解剖学の塊全体は、あまりに表面的に、私の肉塚を構築する、／そしてその肉塚の内側は、下あごと二つの穴のついた／シャッターの折り返しなのだ。／有機体といえば、延長の操作や展開の編成によって維持されている見せ掛けだ。」（Artaud, 2004, p.1246）

アルトーのいう有機体とは、器官（部分）の結びつきとして構築される全体のことである。それは解剖学によって外延的に操作・編成されることで作られる。ここで解剖学とは、全体を器官へと区分けしながら、それらを組織として組み上げる操作を指すことになる。すると、デリダのような超越的な差異化・分節化の操作が身体に介入しているという解釈は正しい。では、アルトーにとってこれがどのように問題であるのか。次の一節が示唆的である。

「私が生命というとき、私は、単に幾つかの観念と特定の制度に基づいて営んでいる、現代の社会生活をほのめかしているのではない、その社会生活とは宗教、法律、作法、風俗、道徳、家族、祖国、国家、科学、哲学、医学、監獄、霊安室、警察、軍隊、監禁、流行、発明、心理学、新聞、ラジオ、無線電信、病気、墓地、病気の保存のことなのだが、そうではなくて私がほのめかしているのは、生命、この散発態 [sporade]、あの魔術の放射物理学的な種子 [graine] であり、…人間に関して言えば、生命はひとつの解剖学の中に閉じ込められたのであり、…」（Artaud, 1994, p.181）

ここでは、生命を管理する制度が枚挙されている。これらはどのように有機体に関わるのか。アルトーに即して考えてみよう。例えば、宗教、風俗、道徳、家族は性＝エロティシズムに関わるといえる。そしてこれは器官としての生殖器に連関している。そして、生殖器は生殖・出産と連結し、家族や国家や法律へと展開できる。さらに生殖は、その行く末である有機体の崩壊としての死を彷彿とさせ、霊安室や墓場と関わる。また監獄、警察、軍隊、監禁は身体の調教や身体運用の管理に関わるといえるだろう。流行や発明、心理学、新聞、ラジオ、無線電信などは、言語＝舌あるいは器官としての脳に関っていると見える<sup>1)</sup>。

この組み合わせはさらに展開できる。例えば国家を有機体と考えるならば、家族や宗教、警察、軍隊などがその器官（＝機関）だと見なすこともできる。またアルトーは科学、哲学、医学を、「有機体」という思想をそれらに固有の仕方でも扱うものとして見ているのかもしれない。なんにせよアルトーは、上記の諸制度が可能となるのは、人間が生命を有機体とその器官群を対象とする解剖学のうちに閉じ込めることによってであると考えている。

また、このような制度が作られた理由をアルトーは次のように説く。

「あらゆる器官は寄生者である、／寄生者は寄生する機能を回復する／その機能とはそこで存在するべきではないような／ある存在を生きさせることを運命付けられた機能である。／

器官は存在に食べ物を与えるためにしか作られなかった、／存在は自らの原理において有罪を宣告されていたのに／そして存在は存在することのどんな理由も持っていないのに。」（Artaud, 1974, p.285）

ここでいわれているのは、生命が有機体であるのは生命が存在するため、もっといえば生命を存在させるため、ということである。アルトーにとって有機体とは存在することが究極目的であるような存在論の装置といえるだろう。それを強いるものはアルトーのいう神である。それはデリダのいうように生命＝身体に対して介入してくる外在的なものである。そして器官が摂食と関わる限りで、有機体は排泄としての「糞便」「肛門」とも関わる。有機体は存在させることの目的論に貫かれた「糞便性」を帯びている。この排泄性は器官（性器）を介して生殖、精液、エロティシズムへと連関していく。そして生殖によって生まれてくる子どもたちも、父・母の排泄行為によって生じる排泄物それ自身のように、アルトーには認識されるのである。存在論と生殖の結びつきという、現代思想の観点（例えばレヴィナス研究や生殖医療）から見れば更なる探求を要求するような領野を、アルトーは排泄物と公衆衛生の世界として描き出していく。このような世界のヴィジョンを引き受けるとき、生命とはまるで不衛生であるために処理される対象のようである。アルトーはこの事態をどのように乗り越えようとしたのだろうか。

デリダはこの乗り越えが言語なき身体、差異化・分節化なき身体、「他者なき私」の純粹身体、つまり器官なき身体によって為されると解釈している。そしてその身体は、言語を払いのけるがゆえに、演劇とは違って反復のできない現在の一回性 [l'unicité du présent] の身体であり、そこから「反復されない現在、時間の外にある現在」（Derrida, 1967, p.364）としての身体であると論じるのである。

果たしてこのような解釈は正しいのだろうか。器官なき身体をデリダのいう「差異なきことを願った」（Derrida, 1967, p.261）根源の身体として考えることは、今までのアルトーの記述から一見正しいように思われる。しかし、そんな身体にいったい何ができるというのか。アルトーの有機体の批判点は本当にそんなところにあるのだろうか。そうではなく、アルトーにとって根本的に問題であったのは、身体にとって外在的であり超越的であるような外部を想定せざるを得なくする「全体」の措定にあるのではないだろうか。アルトー自身も次のように述べている。

「私は、臆病者として憎み、卑しめる、いつかそのうちにせよ、今すぐにせよ、全体性の精神の中にあらかじめ溶け込むことを容認するあらゆる存在を。」（Artaud, 2004, p.1578）

外部からの内部の分節化や器官の組織化を考えることができるのは、そこに全体を措定できるからである（檜垣立哉、二〇〇六）。すると器官なき身体を「私」というひとつの全体と見なし続けるなら、デリダがいうように器官や言語、神を払いのけたとしても、超越的な外部との関係は残されたままになるのではないだろうか。またアルトーにとって「器官なき身体」は有機体以前の原初の身体なのではなく、むしろ有機体であることから作り直して獲得するものである。で

は、いかにして超越的な外部と全体にかかわらずに、身体を獲得することができるのか。

## 2 アルトーの生殖論から見えてくる身体

有機体から身体への移行を作り直しと捉えること、これをアルトーの「死」の思想から描き出した江川隆男氏の『死の哲学』があるが、本稿ではあえて既に批判された生殖の観点から考えてみたい。死において有機体の解体を説明することはできるが、身体を作り直すとははいえないからだ。本稿では「作り直す」を「産み直す」と解釈したい。アルトー自身、「生殖の問いのすべては、絶対に別の平面で考え直されるべきだ」(Artaud, 2004, p.998)と述べている。これは生殖論が彼の非有機体思想に組み込まれることを意味するだろう。

デリダの観点に立った時、有機体と生殖の間で立ち上がる問題とは何だろうか。ここまでの議論では、有機体は超越的なものによって部分へと分節化され、組織される全体であった。そしてこの組織化された全体がモデルとして家族構造に適用された。そこにおいて有機体とは、父・母によって組織化される子（の身体）である。この図式では父・母が子に対して超越的なものの位相にあたる。ここにこの図式の問題点がある。というのも超越的なものは、身体に介入し全体として組織化するだけであって、身体を産み出すわけではない。身体は超越的なものから産まれないということは、身体は超越的なものに先立って存在していることになる。つまり子が父・母の生殖の賜物ではないことを意味しており、そのため子を両親の排泄物であるとみなさなくてもよくなる。しかしその反面で、身体が身体を産む生殖的な連続性が描けないのである。

つまりデリダによる有機体形成の図式ははじめから家族が成立しており、生殖システムは含みこまれていないのである。にもかかわらず、デリダは父・母によって子が産まれるという通念をこの図式に持ち込んでしまっている<sup>2)</sup>。アルトーが批判したのはまさにこの図式ではなかったか。となれば、超越的な父・母と関わらない仕方では、子はいかにして産まれるのかを新たに考え直さなければならない。アルトーの生殖論はこの事態を積極的に引き受けるものである。彼が生殖について語るとき、彼は常に、父の観点でも、母の観点でもなく、子の観点に立つ。ここからアルトーは「子が自らを産む」という独自の生殖論を展開することになる。

「私、アントナン・アルトー、私は私の息子であり、私の父であり、私の母であり、／そして私である、／生殖が自縄自縛に陥る愚かしい大航海を平らにする者なのだ、／パパ・ママ／そして子どもの大航海を」(Artaud, 2004, p.1152)

アルトーは子の立場で語るのだから、「私」とはまず子のことである。そしてその子の「息子」は他者ではなく、まさに自己のことであって、それもまた子ということになる。そして子と子の間に父と母がおり、彼らも自己であって、子が子を産むための媒介となっていると解釈できる。この事態を森島章仁氏は精神科医の立場から「自己生殖妄想」あるいは「無性生殖妄想」と呼んでいる(森島、一九九九)。妄想かどうかは置くとして、ここでは「父・母の生殖によって子が

産まれる」という通念が組み替えられているのがわかる。この組み換えによって、父・母は子にとって超越的な外部ではなくなり、自己の内なる異質性として共立するという構造をなしているといえる。子は、自己に生殖する能力がないゆえに、父と母を生殖器という質料的なエレメントとして内に含みこむことで、生殖を獲得するのである。このとき〈パパ・ママ〉は子に対して異質なものでありながら、子（の生殖器）になることで子を産み出すと考えることができる。

では、産む子（＝「私」）、産まれる子（＝「息子」）とは何だろうか。アルトーの生殖の問題がそのまま身体の問題であることを思い起こそう。すると、産む身体／産まれる身体という差異として理解できる。さらに、森島氏がいうようにこれを「自己生殖」と捉えよう。そして産まれる身体をアルトーのいう産み直される身体と理解すれば、それは有機体からの変様の結果なのだから、産み直された個体としての身体とっていいだろう<sup>3)</sup>。

それでは産む身体とは何だろうか。有機体から産み直された身体への移行を死を通して考えるなら<sup>4)</sup>、私たちは無機質なもの、質料的なものを経ることになる。この質料的なものを産む身体と解そう。しかし、それは生命なき物質的なのではなく、未生の生命としての質料性であって、アルトーにより「生命、あの散発態、あの魔術の放射物理学的な種子」と呼ばれるものごとである。

アルトーの生殖論が明かすのは、産む身体／産まれる身体がそれぞれ異質でありながら連続する（「平らにする」）という、身体の二重性、分身性である。そして父・母は、自己生殖を支える質料的なエレメントとして、産む身体と産まれる身体の間に位置づけられるのである<sup>5)</sup>。デリダの指摘を思い出そう。デリダは、アルトーの身体論を「差異なきことを願った身体」として理解するがゆえに、身体をのっぺりとした質料性としか理解できない。しかし私たちは、アルトーのいう身体とは、むしろ有機体とは別の仕方而异質性を含みこむものであるということを見てきた。これは質料性が持つ深みと呼べるような事態であるだろう。

整理しておこう。アルトーの生殖論を通して描かれた身体論には以下の特徴があるといえる。1) 自己生殖という観点とそれを可能にするための異質なものの共立性。2) 産む身体（＝質料性）と産まれる身体（＝個性）への身体の二重化。3) 異質なものの共立と身体の二重化によって示される質料性の深み。これらの特徴が、アルトーの身体論の内実を為しているといえる。

### 3 非有機体的生命としての身体

アルトーによる生殖の捉え直しは、デリダ的差異とは別の仕方では身体＝質料性の内なる異質性を見出した。では、アルトーはどのようにして全体という発想を逃れるのだろうか。

それは産む身体という質料性と時間の外部にある現在という質料的時間によってである。これは生命を、そして世界のあらゆる出来事を質料性への絶対的内在として、「絶対的唯物論」（Artaud, 2004, p.1470）として理解することである。このように捉えられた質料性はもはや全体を指定できないほどに茫漠とした拡がり、底のない深みとなる。まずこれが全体を逃れるひとつのやり方である。

この質料性はその深みによって異質なものを共立させるという特性を持つと述べた。重要な点は、この異質性が外部からの分節化によって生じたのではないということである。この異質性が生じる仕方をアルトーがどのように考えていたのかはわからない。しかし質料性への内在を考える限り、これは質料的なものの自己分裂によるものと考えざるを得ないだろう。ところで生殖論ではこの異質性は父・母に限定されていたが、この異質なものの分裂生成と共立性はそれらだけに限定されるだろうか。もし限定されるならば、結局アルトーの生殖論はデリダのいうように「家の掟」(Derrida, 1967, p.289) という有機的組織化に留まってしまうのではないだろうか。

しかしそうはならない。明らかにアルトーはこの異質なものへの分裂と共立を家族の彼方まで押し広げていく。アンドレ・ブルトン宛の手紙には次のように書かれている。

「人間の身体は、十分に多くの太陽、幾つもの惑星、幾つもの河、幾つもの火山、幾つもの海、幾つもの潮汐を持っている、だから、いわゆる外的自然にあるそれらや他人のそれらを探しに行くことなどないのだ。」(Artaud, 2004, p.1210)

この記述から、質料性から産まれてくる身体（個体）は、父・母の異質性だけでなく、これら自然や宇宙にまで至る環境を己のうちに共立させていると捉えたい。このように個体のうちに個体をはみ出る無数の異質性を見るならば、個体としての身体をひとつの分節化可能な未分化な全体として捉えることはできないだろう。

そして、このアルトーの身体論はさらにもう一段階の拡張を見せる。それを「トゥットゥグリーー黒い太陽の儀式」に見ることができる。

「儀式とは新しい太陽が大地の穴で光り輝く前に七つの点を通過するというものである。／そして六人の男たちがいる、／ひとつの太陽につき一人ずつ、／そして七番目の男はひどく／生々しい／太陽であり、／赤い肉体をしていて黒い衣服を纏っている。／ところで、この七番目の男／こいつは一匹の馬である、／馬を操る一人の男と一体となった馬である。／しかしこの馬こそが／太陽であって／そして人間ではないのだ。」(Artaud, 2004, p.1642)

この儀式が「十字架の廃棄」(Artaud, 2004, p.1643) を意味するのだとアルトーがいう限りで、これを神・有機体への抵抗の儀式と解釈できる。そして「新しい太陽が大地の穴で光り輝く」を、暗き質料性の身体から個体としての身体が発生してくる場面と見なすならば、この儀式を生殖の儀式と見なすことができるだろう。つまりこの詩は生殖の過程を描いていると考えることができる。ここでもまた人間・太陽・馬といった異質なもののたちの共立が示されている。

ここでの身体論の展開とは、個体の発生に別の個体が含まれていることである。これは既に父・母において見たことであって、当然のことにように思われる。しかし、このことはもう少し広い射程を捉えている。アルトーの生殖論では、質料としての自己が個体としての自己を、異質なものの共立を介して生み出すものだった。上では、この質料としての身体と個体としての身体

が異質なものでありながら連続しているとも述べた。ところで、この個体がどこに産み出されるのかと考えるならば、それは「質料としての身体のうち」ということになる。これが示す事態とは、既に幾つもの異質性を共立させることで成立している個体が、質料性の中にひとつの異質性として共立してもいるということである。これはこの個体が別の個体を構成する環境として、その別の個体の中に含みこまれていることを意味している。

自己を産み出すために父・母を、そして様々な環境を自己に変化させ、含み込み、自己を産出すること、これは自己の身体のうち異質性を共立させていくことで、自己を変様していくことである。そしてその自己はやがて馬になり、太陽になる。これは自己の身体の外で異質なものとして別の個体に含みこまれることで、自己を変様していくことである。このように、個体としての身体の変様は二重の仕方で行われていく。この二重の変様によって、質料としての身体はそのうちに異質的なものを分裂・増殖させ、共立させるのである。それは深みを増していくことであり、彼の言葉でいえば「私のうちなる夜の身体を拡張すること」(Artaud, 2004, p.1649)なのだ。これがアルトーによって「運動態としての唯物論」、そして「器官なき身体」と呼ばれるものの内実といえるだろう。カミーユ・デュムリエの簡潔な言葉を記しておこう。「器官なき身体は、…単一性の原理であると同時に散逸性の原理である」(Camille Dumoulié, 1992, p.130)。

まとめよう。「有機体」とは、「超越・全体」、「分節化」、「部分の組織化」といった概念群から構成されるものであった。これに対して「身体」とは、質料としての身体のうちで異質なものを分裂生成しながらそれらを共立させ、それによって変様していくものとして捉えられる。これがアルトーの獲得しようと望んだ非有機体的生命＝身体（論）である。これを可能にするものがアルトーの独創的な「自らが自らを産む」生殖論なのである。上で挙げた1)～3)に以下のことを加えておこう。4) 個体としての身体が新たな異質性として、質料性としての身体のうち共立し、別の個体へと含みこまれること。5) 個体の二重の変様（内に異質性を含みこむこと、外で異質性として含みこまれること）と、この変様による質料性の深化。

## おわりに

アルトーが提示した生殖論は確かに妄想めいているが、ひとつの思想として成立しているといえる。例えば、精神分析におけるエディプス・コンプレックスを根本から失効させる構図を描き出している。また生殖の議論の中心を女性から子供へと移している。これは生殖における女性の経験の特権性を謳うフェミニズムに対して、「生まれる」という子に固有の経験の普遍性という視点を打ち出している<sup>6)</sup>。これらの視点から何かを見出すためにはさらなる探求を要するが、ここではアルトーに固有の思想のひとつを打ち出すことができたとして本稿を閉じたい。

## 本文中で参照した文献

Antonin Artaud, *Œuvres Complètes 13*, 1974, ed.gallimard.

*Œuvres Complètes 26*, 1994, ed.gallimard.

*ARTAUD Œuvres*, 2004, ed.gallimard.

Camille Doumoulié, *Nietzsche et Artaud*, 1992, ed.puf.

Jacques Derrida, "La parole soufflée" et " Le théâtre de la cruauté et la cloture de la représentation ", *L'écriture et la différence*, 1967, ed.seuil.

江川隆男、「死の哲学」、二〇〇五年、河出書房新社。

檜垣立哉、「(生の哲学)における身体・空間論の展開」、『年報人間科学』、二七号、二〇〇六年、大阪大学大学院人間科学研究科。

森島章仁、「アントナン・アルトーと精神分裂病」、一九九九年、関西学院大学出版。

## 註

- 1) このような生・政治学的な観点からアルトーを論じたものに Serge Margel, *Aliénation*, 2008, ed.galilée がある。その解釈によれば、生命と死は出生証書・死亡証書の間で国家の管理下に置かれており、法医学がそれらの証書の正当性を保証する。アルトーの生命と死の概念は、これらの制度による管理をどのように逃れるか、その仕方をめぐって構築されていく。
- 2) "Forcener le subjectile", *Antonin Artaud. Dessins et portraits*, 1986, ed.gallimard においてデリダは、アルトーが使用した「基底材」(le subjectile) という質料性を表す用語に着目し、デッサン論と同時にあらためて家族と子の出産について論じているが、結局質料の外部性や表象不可能性を強調することになり、アルトーの生殖論の積極性を捉え損ねているように見える。さらにそこでは有機体化とその意義をとりあげていない。また、アルトーとデリダの家族=生殖論には、キリスト教的聖家族解釈が背景にあるといえる。アルトーにおける聖家族論あるいはそれと関連する生殖論を扱ったものとして、刈谷俊宣、「アルトーにおける聖母マリア」(『フランス文学語学研究』、二六号、二〇〇七年、早稲田大学大学院文学研究科)を参照。
- 3) この身体はアルトーが「情動の体操」や「セラフィムの演劇」で示したような、生きて呼吸し、情動を感受しながら運動する個体としての身体といえる。
- 4) アルトー自身の記述としては、「演劇と科学」(2004, pp.1544-1548)を参照。また「演劇と科学」についての江川の解釈(江川、二〇〇五)を参照。
- 5) バイオテクノロジーの進歩により、生殖において男性が必ずしも必要でないことが証明された。これによって生殖には、父・母といったカップリングだけでなく、母・機械というカップリングも可能となる。小泉義之、「ドゥルーズにおける意味と表現 3 器官なき身体の子供たち」(『批評空間』、pp.139-149、二〇〇一年、太田出版)と『生殖の哲学』(二〇〇三年、河出書房新社)を参照。
- 6) フェミニズムにおける女性のリプロダクツ・ライツと胎児の生存権の対立/共立をめぐる議論に関しては、例えば『生殖技術とジェンダー』(江原由美子編、一九九六年、勁草書房)や山根純佳、「産む産まないは女の権利か」(二〇〇四年、勁草書房)を参照。

## Le problème de l'organisme et de la génération chez Antonin Artaud

Yuki YAMAMORI

La pensée d'Artaud a la particularité de proposer une nouvelle idée de corps comme «corps sans organe». Cette idée a pour but de critiquer l'organisme. Pourquoi est-il critiqué ? Parce que c'est, pour Artaud, l'institution de contrôler et de dominer la vie. La pensée organique pénètre dans l'institution de famille, d'État, et jusque dans l'ontologie. Pour se libérer de cette pensée dominante, Artaud renverse l'idée reçue de la génération présentée comme rapport des parents à leur enfant, et propose le concept d'«auto-génération». Nous essayons de relier la théorie de la génération chez Artaud à sa philosophie de la vie «non-organique».

## L'intériorité et la choséité du sujet: le cartésianisme lévinassien\*

Shojiro KOTEGAWA

### Introduction

Levinas a été un des philosophes qui a continué, après la critique définitive faite par Heidegger de la notion de «sujet», de penser le plus obstinément et le plus positivement la subjectivité. En effet, dans l'introduction de *Totalité et Infini*, l'auteur définit son véritable but comme «une défense de la subjectivité» (TI 11). Mais contre quoi, en vue de quoi a-t-il essayé de défendre la subjectivité? Pour répondre à cette question, la présente étude essaie de mettre en lumière la notion lévinassienne de *subjectivité* en tant qu'*intériorité*, aspect dont l'importance et la fonction fondamentale sont souvent sous-estimées, afin de comprendre la théorie radicale du sujet dans la philosophie de Levinas.

Après avoir présenté le problème de l'interprétation de l'intériorité chez Levinas, nous montrerons d'abord que Levinas reprend à son compte la critique cruciale que Heidegger fait de la conception traditionnelle du «sujet» pour forger sa propre notion de subjectivité en tant qu'intériorité. Ensuite, en montrant que Levinas rétablit la caractérisation cartésienne du sujet comme «res cogitans», nous examinerons la relation entre la «choséité» du sujet et l'intériorité. Tout en mettant en évidence que cette intériorité ne saurait éviter de s'affronter à l'épreuve du scepticisme, nous tenterons enfin de dévoiler qu'il est possible d'interpréter positivement cette épreuve et la choséité du sujet et par là l'intériorité elle-même.

### Le problème de l'intériorité dans la philosophie de Levinas

Comme l'ont dit beaucoup de lecteurs de Levinas, la subjectivité importe à Levinas, avant tout, dans la réponse à Autrui, c'est-à-dire sous la forme de la responsabilité à l'égard d'Autrui dans le langage. Le sujet en question dans cette relation avec Autrui n'est pas le sujet identique à lui-même, susceptible d'être généralisé et remplacé par un autre, mais le sujet dont l'identité est exhibée, dans le langage, en tant que *personne* responsable de sa parole. Cependant, ce qu'ici ouvre et approfondit Levinas n'est chez lui qu'une des deux phases de la subjectivité. Et, comme l'a avec justesse remarqué J. Benoist, pour comprendre la radicalité de la théorie lévinassienne du sujet, il ne faut pas oublier l'autre phase de la subjectivité: la *localisation* et l'«hicéité» du sujet que Levinas a explorées antérieurement à l'analyse du sujet responsable de l'appel de l'Autre. «L'appel en appelle à, et c'est le miracle de la

subjectivité d'être toujours aussi *ce à quoi il en est appelé*, et jamais simplement, en appel d'ipséité, *qui est appelé.*»<sup>1</sup>

Cette dimension de l'«en deçà de l'appel», nommée «intériorité» par Levinas, est «nécessaire à l'idée de l'Infini» (TI 158; 159), à savoir à la relation d'un sujet avec ce qu'il ne saurait pas contenir en soi-même ou intérioriser, à la relation avec l'Autre en tant qu'«extériorité totale par rapport à celui qui le pense» (TI 42). Mais cette nécessité est tout à fait paradoxale au sein même de la philosophie de Levinas. Car, si la localisation du sujet est la condition de «la possibilité de posséder, c'est-à-dire de suspendre l'altérité même de ce qui n'est autre que de prime abord et autre par rapport à moi» (TI 27), et si l'intériorité qui est établi sur cette localisation consiste dans l'enfermement sur soi-même (TI 250), comment la subjectivité en tant qu'intériorité peut-elle se rapporter à l'extériorité comprise comme «irréductibilité du mouvement à un jeu intérieur» (TI 24)? C'est un paradoxe frappant, traité attentivement et élucidé dans *Totalité et Infini*: pour accueillir Autrui en elle, «l'intériorité doit, à la fois, être fermée ou ouverte» (TI 159).

Peut-être pourrait-on conclure, comme l'a fait P. Ricœur, que ce paradoxe soit indénouable par les dispositifs conceptuels de Levinas. «Si, en effet, l'intériorité n'était déterminée que par la seule volonté de repli et de clôture, comment entendrait-elle jamais une parole qui lui serait si étrangère qu'elle serait comme rien pour une existence insulaire?»<sup>2</sup> En effet, tout en ayant redonné un statut spécifique à l'intériorité, Levinas en arrive à dire, dans ses dernières œuvres, qu'«il faut dénoncer tout ce qui se construit comme monde intérieur, comme intériorité» (DM 219). En s'appuyant sur ce fait, on pourrait penser aussi hâtivement qu'«il veut éradiquer l'intériorité»<sup>3</sup>. Cependant, ces interprétations nous semblent être peu plausibles et, parce qu'elles ignorent la véritable valeur de l'intériorité, dissimuler l'enjeu décisif de la pensée lévinassienne. Il ne s'agit ici, comme le prétendent Ricœur et certains commentateurs<sup>4</sup>, ni de «médiatiser» l'intériorité et l'extériorité ni de choisir la réciprocité ou l'asymétrie entre le Même et l'Autre<sup>5</sup>, mais bien plutôt de distinguer la dimension *langagière* (subjectivité dans le langage) et celle *non-langagière* (subjectivité en tant qu'intériorité) et de *comprendre* ce paradoxe et la structure entre deux types de subjectivité<sup>6</sup>. Pour ce faire, nous nous bornerons ici à préciser le sens de la *subjectivité* en tant qu'*intériorité* et à élucider sa légitimité et son caractère positif dans la philosophie de Levinas.

### La critique heideggerienne du «sujet»

D'abord, que veut dire «sujet» ou plutôt «subjectivité» dans la philosophie de Levinas? Pour forger la notion de subjectivité, Levinas nous semble toujours revenir à l'analyse de Heidegger. C'est Heidegger qui a rénové fondamentalement la configuration du concept de la subjectivité à travers son retour destructif (*destuierend Rückgang*, SZ 24) sur l'idée traditionnelle du sujet, idée qui a germé d'une manière nette et précise à partir de la conception cartésienne de «res cogitans». Pour Heidegger, la détermination cartésienne de l'*ego* comme «res cogitans» est fondamentale, puisque, par cette détermination, Descartes considérerait *ego* comme *substantia* (substance). Chez Descartes, «substantia» veut dire «une chose

qui existe de telle manière qu'elle n'ait besoin d'aucune autre chose pour exister»<sup>7)</sup>. L'analyse heideggerienne de *Principia philosophiae* dans le § 19 de *Sein und Zeit* vise à montrer que cette *substantia* ne saurait se soustraire à l'ambiguïté dérivée de l'origine grecque du mot οὐσία, ambiguïté dans laquelle le terme désigne tantôt l'être de l'étant-substant, c'est-à-dire la *substantialité*, tantôt cet étant lui-même, une substance. Et en trouvant la substantialité, ce qui constitue l'essence de la substance, dans le propre attribut (*praecipue proprietates*) que possède chaque substance en tant qu'étant, Descartes laisse passer le véritable problème du sens de l'être en tant que substantialité qui est inclus dans l'idée de la substance (SZ 89-93). Cette omission du problème de l'être devient «décisive» (*entscheidend*, SZ 24) dans la détermination de l'*ego* par le «cogito sum» (je pense, je suis). Car, tout en faisant du cogitare la fonction indispensable à l'*ego*, Descartes «néglige complètement le *sum*, bien que celui-ci ait été posé tout aussi originellement que le *cogito*» (SZ 46). Chez Descartes, le «sum», l'être de la «res cogitans» n'est pas véritablement (c'est-à-dire ontologiquement) mis en question de sorte que l'*ego* ou le sujet comme «res cogitans» n'est qu'une substance en tant qu'étant et n'est pensée qu'à partir du *subjectum* (ὑποκείμενον, SZ 46), de ce qui se tient sous les accidents (*remanens capax mutationum; das immerwährend Bleibende*, SZ 96)<sup>8)</sup>. C'est une conséquence erronée qui provient d'une méconnaissance du fait que «Je pense» ne peut être que «Je pense quelque chose», et que si ce «quelque chose» est l'étant dans le monde, il faut d'abord mettre en question ce «monde». Cette méconnaissance absolue du rapport étroit du «Je pense» avec le monde conduit Descartes à isoler le sujet en tant que «res cogitans» qui est privé, en soi-même, de relation avec le monde (*weltlose res cogitans*, SZ 211).

Contre cet isolement du sujet, Heidegger remplace l'*ego* ou le sujet par le *Dasein* qui est toujours déjà jeté dans le monde et dans lequel il y va toujours de l'être (*es geht um das Sein*, cf. SZ § 9). Heidegger caractérise le *Dasein* comme être-au-monde (*In-der-Welt-Sein*), dans son impossibilité d'exister côte à côte (*nebeneinander*) avec l'ensemble des étants. L'être-au-monde ne veut pas dire que nous sommes toujours à l'intérieur de tel monde conçu comme un récipient, mais que notre possibilité d'être est toujours déjà jetée et projetée dans le monde. L'être ou le «sum» du *Dasein* ne peut être donc mis en évidence qu'en tant que façon de se rapporter au monde et à sa propre possibilité d'être dans le monde, non pas en tant que relation du sujet avec l'objet. C'est là qu'on trouve l'essence du *Dasein*, comme l'a noté Levinas (EDE 85), non pas du *Daseiendes*, étant-là. Le *Dasein* n'est pas l'étant qui pourrait exercer son acte (ex. l'acte de penser) indépendamment du monde, mais le verbe ou l'événement qui consiste à se rapporter au monde et, précisément par là, à expliciter sa possibilité d'être. Par conséquent, on peut aborder chaque acte, chaque affectivité, ou même chaque propriété, en tant que manière d'être qui correspond à la question *comment*, comme l'a dit Levinas (EDE 117), en tant qu'*adverbe*. L'acte de penser ou de connaître serait une *modification* ou une manière de l'être-au-monde (SZ 61). Pour comprendre ontologiquement le problème de la subjectivité, il faudrait partir du *Dasein* compris comme *verbe* et de là changer complètement la façon de parler de la subjectivité, non pas comme *subjectum* mais comme manière de se rapporter au monde et à son être – c'est là une transformation à la fois *grammaticale* et *ontologique*.

## L'intériorité et le *Dasein*: la lecture lévinassienne du *Dasein*

Levinas suit Heidegger, en grande partie, dans sa critique cruciale de l'interprétation du sujet en tant que *subjectum*, et hérite d'une bonne part de l'analyse heideggérienne du *Dasein*. Cependant, loin de renoncer à l'interprétation traditionnelle du sujet comme substance, il tente de comprendre la substantialité du sujet en tant qu'*événement*. C'est une manière très intéressante utilisée par Levinas de mettre à distance l'interprétation ontologique de Heidegger, interprétation qui, malgré sa profondeur, a tendance à minimiser la diversité du rapport de l'étant avec son être et à neutraliser, au nom de la *modification* de l'être-au-monde, la *spécificité* des façons d'être.

En effet, lorsqu'il propose, au lieu d'effectuer la distinction ontologique faite par Heidegger entre l'être et l'étant, la «séparation» de l'étant avec son être (TA 24), Levinas ne vise en rien à une fuite devant l'être ni à l'autrement *qu'être*, mais à la mise en lumière des façons plurielles dont l'étant se rapporte à son être, parmi lesquelles, non seulement la compréhension de l'être, mais aussi l'enchaînement à l'être, le corps, la jouissance et l'intention. Cette hypothèse de la «séparation», peut-être problématique du point de vue ontologique de Heidegger, n'est légitime que si elle ouvre un nouveau champ pour l'analyse concrète et précise de la spécificité de la *façon d'être*. En réalité, quant à nos façons d'être, il ne s'agit pas seulement d'être authentique (*eigentlich*) ou non dans la relation inséparable et, en un certain sens, *fatale* entre l'être et l'étant, mais aussi d'être indifférent à son être et de jouir, d'être ému, inconscient, volontaire et en sommeil. Parmi ces multiples façons d'être, abordées dans *De l'existence à l'existant* (1947), nous nous focaliserons ici sur le problème de la localisation et de l'intériorité.

Ce qui est remarquable ici, c'est que Levinas interprète l'*In-Sein* du *Dasein* comme «l'intériorité originelle véritable» (EDE 128). En effet, tout en refusant la distinction naïve entre l'intérieur et l'extérieur, le sens interne et l'objet extérieur, Heidegger lui-même attribue le caractère du «dedans» (*drinnen*) au *Dasein*. D'après Heidegger, bien que le *Dasein* consiste à se rapporter au monde, c'est-à-dire à *ex-sister* (transcender) au dehors de soi-même, il reste aussi toujours «dedans» au sens exact (*in rechtverstandenen Sinn*, SZ 62). Quel est le sens de ce «dedans», de cet «in» de l'*In-Sein*? Dans le § 12 de *Sein und Zeit*, la préposition «in» de l'*In-der-Welt-Sein* est expliquée non pas comme «dedans», mais comme «être familier avec» (*vertraut sein mit*, SZ 54), familiarité par laquelle les choses qui nous sont étrangères sont toujours déjà dans l'horizon de notre compréhension. Heidegger précise cette familiarité à partir de la *lumen naturae* (lumière naturelle) en l'homme<sup>9)</sup>, en disant qu'«il est illuminé en lui-même et *en tant qu'il* est au monde, non point par le fait d'un autre étant, mais en sorte qu'il *soit* à lui-même sa propre lumière» (SZ 133). L'intériorité du *Dasein* n'est rien d'autre que cet horizon illuminé, frayé par le *Dasein* lui-même, qui nous rend les choses familières. En ce sens, l'analyse de Levinas est tout à fait correcte, selon laquelle le *Dasein* contient une «illumination» qui fait que «l'objet, tout en venant du dehors, (...) vient d'un dehors déjà appréhendé et devient comme venu de nous» (EE 76), et par là, «la dualité de l'extérieur et de

l'intérieur se retrouve au sein même du Dasein» (EE 74). De la sorte, Levinas trouve la notion d'intériorité en tant que manière d'être « "contemporain" du monde et de la lumière», à partir de l'analyse de Heidegger qui, selon Levinas, «a saisi, dans sa forme la plus profonde, l'ultime et l'universelle essence de ce jeu d'intériorité et d'extériorité par delà le jeu "sujet-objet"» (EE 139).

### La choséité et l'intériorité de la subjectivité

Cependant, cela ne veut pas dire que Levinas accepte en tant que telle l'analyse heideggérienne de l'intériorité. En effet, en rétablissant le droit de la «res cogitans» cartésienne, Levinas refonde, d'une façon originelle, la notion d'intériorité. Pourquoi revient-il sur la «res cogitans»? Ce n'est pas pour réidentifier le sujet avec le *subjectum*, mais pour prendre en compte la localisation du «je».

Le corps exclu par le doute cartésien, c'est le corps objet. Le *cogito* n'aboutit pas à l'impersonnelle position: «il y a de la pensée», mais à la première personne du présent: «je suis une chose qui pense». Le mot *chose* est ici admirablement précis. (EE 117)

Par delà la critique heideggérienne du sujet, Levinas tente de repenser la corporéité non pas «objective», mais la choséité de la subjectivité. Comme l'a mis en avant Levinas, il ne s'agit pas ici du caractère permanent d'une «conscience de la localisation», mais bien plutôt d'une «localisation de la conscience» sans laquelle on ne saurait pas dire «je». Bien évidemment le «je» n'est pas simplement une chose susceptible d'être désignée objectivement. Mais il ne saurait pas non plus se réduire à la conscience dont l'identité n'est assurée que subjectivement.

La choséité du «je» indique, d'abord, le fait que le «je» doit toujours partir d'«ici». Lorsqu'on accomplit un acte quelconque, on s'est toujours déjà tenu «ici». Cet «ici» est la condition de l'acte subjectif, au sens où c'est à partir de cet «ici» que quelqu'un qui vit sans conscience *devient* le sujet de l'acte. Dès lors, cette localisation du «je» n'est pas ce qui rend le sujet permanent, mais ce qui produit *instantanément* la subjectivité en tant qu'*événement*. En ce sens, «la localisation de la conscience n'est pas subjective, mais la subjectivation du sujet» (EE 118).

Or, cette subjectivation dans la localisation du «je» ne se fait ni par le langage ni par le rapport avec le monde. En fait, Levinas oppose l'«ici» du «je» au *Da* du *Dasein*. Car, alors que ce dernier implique toujours déjà un horizon qui nous soit familier, dans lequel «ici» veut dire une étendue ouverte pour se rapporter au monde (SZ 369), l'«ici» du «je» «précède» toute familiarité avec le monde. «Le lieu, avant d'être un espace géométrique, avant d'être l'ambiance concrète du monde heideggérien, est une base. Par là, le corps est l'avènement même de la conscience. Non seulement parce qu'une âme l'habite, mais parce que son être est de l'ordre de l'événement et non pas du substantif» (EE 122).

En l'absence de rapport avec le monde, cette localisation du «je» n'est pas l'événement au sens

heideggérien, mais, comme l'affirme Levinas, «l'événement sans événement, l'événement intérieur» (EE 118). Loin de procéder dogmatiquement, Levinas tente ainsi de penser une intériorité autre que celle du *Dasein* et de se demander «si la relation qu'on appelle couramment relation entre le moi et l'être, est un mouvement vers un dehors, si le ex est la racine principale du verbe exister» (EE 139). Levinas semble distinguer ici clairement le rapport avec *l'être* (l'être du sujet) de celui avec *le monde*, qui ne sont pas à séparer chez Heidegger, en vue d'analyser comme *manière* la relation *intérieure* entre l'étant (le sujet) et son être aussi bien que celle *extérieure* entre l'étant et le monde. Evidemment, on pourrait soupçonner que cette distinction retombe dans la substantialisation du sujet et du monde pour séparer naïvement l'intérieur de l'extérieur. Mais, avant d'adopter une telle interprétation, on doit être attentif au fait que Levinas utilise le mot «événement intérieur» pour désigner la *manière* de se rapporter à l'être, manière qui *apparaît* sans rapport au monde. Heidegger assume lui aussi cette sorte de manière d'être dans les actes d'arrêter, de paresser, d'abandonner, de se reposer (*Unterlassen, Versäumen, Verzichten, Ausruhen*), mais seulement en tant que «modalité déficiente» (*defizienten Modi*, SZ 57). Il nous semble que Levinas essaie de sauver ces phénomènes *en tant que tels*<sup>10</sup> et, en fait, il peut le faire grâce à la «séparation», mentionnée plus haut, entre l'étant et l'être qui lui permet de considérer le lien entre eux comme *relation* (intérieure)<sup>11</sup>.

L'intériorité chez Levinas doit être pensée à partir de ce contexte. Elle n'est pas une durée qui existe *indépendamment* du monde, mais une *manière* dont on se rapporte à son être en arrêtant de se rapporter à la familiarité avec le monde. En opposition à la manière d'être comme *ex-sister*<sup>12</sup>, Levinas montre cette manière d'être comme «repli en soi» et, par là, redonne sens à l'ἐποχή de Husserl: «elle [époque] réside dans la séparation qu'elle marque entre la destinée de l'homme dans le monde où il y a toujours des objets donnés comme des êtres et des œuvres à accomplir – et la possibilité de suspendre cette "thèse de l'attitude naturelle", de commencer une réflexion philosophique proprement dite et où le sens de l'"attitude naturelle" elle-même – c'est-à-dire du monde – peut être retrouvé. Ce n'est pas dans le monde que nous pouvons dire le monde.» (EE 64)

L'intériorité en tant que «façon de se rapporter aux événements tout en conservant le pouvoir de ne pas être impliqué en eux» (EE 77) est ainsi une possibilité de la «pensée» (EE 142) qui est capable de recevoir les choses en conservant une distance et une réserve à l'égard d'elles, c'est-à-dire de les recevoir en tant que *phénomènes* (EE 72). Mais quelle est la nature de cette pensée? Bien sûr, elle n'est pas la pensée présupposée en tant que *subjectum*. Elle est plutôt l'*acte* de penser qui ne se fait qu'avec la localisation, la position du «je» comme «ici». «Il n'y a, par rapport à l'événement de la position, aucune préexistence du sujet. L'acte de la position n'est étalé dans aucune dimension dont il tirerait son origine, il surgit dans le point même où il agit. Son action ne consiste pas à vouloir, mais à être.» (EE 138) Mais pourtant, cette pensée, pour ainsi dire «instantanée», qui n'est fondée que sur l'«ici» du «je», est-elle véritablement la «pensée» capable de comparer les choses et de raisonner logiquement?

A mes yeux, ce dont il s'agit ici, c'est plutôt la conscience, entendue comme *manière*, dont le contenu ne cesse d'être changeant. C'est toujours de façon soudaine et instantanément qu'on a conscience. Et

l'acte d'avoir conscience semble sans cause, ou du moins on ne peut la trouver qu'après coup. Parce qu'on ne vit pas toujours en étant conscient, la conscience est ce qui *vient* à nous (ce serait tragique si l'on devait être toujours conscient). Avoir conscience, c'est rompre la continuité de la vie et c'est là ce qui rend possible l'illusion ordinaire qui pose l'absence de continuité entre les phénomènes ou entre la conscience présente et passée. Le phénomène vu ou entendu, etc. peut être toujours une simple *apparition*. Comme l'a discerné Levinas, le «je» en tant qu'intériorité, qui est fondé sur l'«ici» et qui n'a pas besoin du monde pour sa subjectivation, ne saurait éviter cette absence de continuité et par là le risque du scepticisme et du solipsisme<sup>131</sup>. «Dans l'univers compris, je suis seul, c'est-à-dire enfermé dans une existence définitivement *une*» (EE 144).

### La choseité et «je»

Cependant, nous pouvons interpréter positivement cette singularité définitive de la subjectivité en tant qu'intériorité. Car cette singularité incapable d'être partagée avec autrui constitue la *subjectivité* au sens stricte du terme et c'est là qu'on trouve encore une fois l'importance de la choseité du sujet. La choseité du «je» nous enseigne que l'intériorité qui met à distance le monde est toujours rivée à l'étantité. Certes le «je» n'est pas la chose, mais c'est le *sujet* du *verbe*. La manière d'être en soi-même ne peut pas être un *acte*, puisque le verbe ou l'adverbe ne peuvent pas être distingués l'un de l'autre. Par la localisation ou la mise en conscience, notre manière d'être (ex. l'acte de penser) devient l'acte du «je», c'est-à-dire l'acte *subjectif*. Pour cela, le «je» doit maîtriser *sa* manière d'être et par là *avoir* l'être en tant que *son* être. «L'étant – ce qui est – est sujet du verbe *être*, et par là, il exerce une maîtrise sur la fatalité de l'être devenu son attribut. Quelqu'un existe qui assume l'être, désormais *son* être» (EE 141). C'est un autre aspect de la choseité du «je» qui consiste à se poser en tant qu'*étant*, ce qui existe et exerce *son* acte. Si l'on exerce un *acte*, on doit *prétendre* être le sujet de *son* acte, un étant qui *est*. «Dans sa mue amphibologique d'événement en "étant" et non point dans son objectivité, il faut saisir le "je" » (EE 136).

C'est là une réflexion tout à fait approfondie qui va au-delà de la critique heideggérienne du sujet, au sens où elle met en lumière les liens entre la manière d'être, l'«acte» et le sujet en tant qu'*étant*, et par là ouvre un nouveau champ pour la liberté du sujet et l'acte du sujet qui sont indispensables pour penser la subjectivation à l'égard d'Autrui ou le sujet «éthique». Et c'est aussi une interprétation levinassienne de l'héritage cartésien. «Le cogito n'est pas une méditation sur l'essence de la pensée, mais l'intimité de la relation entre le moi et son acte, la relation unique du «je» au verbe à la première personne.» (EE 137)

### Conclusion

Chez Levinas, la subjectivité en tant qu'intériorité est tout à fait positive en double sens: elle fonde le commencement du «sujet» en tant qu'étantité, non pas par rapport à autrui ou à la communauté mais par

rapport à son acte et à son être; en tant que conscience instantanée, cette subjectivité a une limite lorsqu'elle se rapporte au savoir ou à la «pensée» qui doit être comparable, mais cela veut dire qu'elle *revendique* un autre type de subjectivation. On peut entrevoir ici une sorte de privilège accordé par Levinas à la pensée ou à la théorie dans le problème de la vérité, privilège qui est refusé dans *Sein und Zeit*. En effet, l'intériorité constitue un moment essentiel pour penser la vérité, c'est-à-dire une possibilité inévitable de scepticisme.

La vie intérieure, le moi, la séparation sont le déracinement même, la non-participation et, par conséquent, la possibilité ambivalente de l'erreur et de la vérité. Le sujet connaissant n'est pas partie d'un tout, car il n'est limitrophe de rien. Son aspiration à la vérité n'est pas le dessin en creux de l'être qui lui manque. (TI 55)

C'est *du point de vue de la vérité* que la subjectivité en tant qu'intériorité est à la fois nécessaire et insuffisante et que Levinas arrive au problème de l'Autre et d'autrui, au problème de la subjectivation dans le langage. Cependant, on ne doit pas oublier le fait que l'intériorité ne doit pas être abandonnée au sein de la philosophie de Levinas mais plutôt être précisée du point de vue de la théorie de la vérité. Certes, pour Levinas, la vérité doit être pensée à partir de la relation avec l'Autre et autrui. Mais reste qu'elle est supportée par l'intériorité du sujet, la liberté de l'être séparé.

Mais la recherche de la vérité est un événement plus fondamental que la théorie, bien que la recherche théorique, soit un mode privilégié de cette relation avec l'extériorité, que l'on nomme vérité. Parce que la séparation de l'être séparé n'a pas été relative, n'a pas été un mouvement d'éloignement à l'égard de l'Autre, mais se produit comme psychisme, la relation avec l'Autre ne consiste pas à refaire dans un sens opposé le mouvement de l'éloignement, mais à aller vers lui à travers le Désir, auquel la théorie elle-même emprunte l'extériorité de son terme. (TI 55-56)

\* La référence aux textes de Heidegger et de Levinas est: abréviation + page. Les abréviations sont comme suit:

Martin Heidegger SZ: *Sein und Zeit* (1927), Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.

Emmanuel Levinas EE: *De l'existence à l'existant* (1947), Vrin, 1981. TA: *Le temps et l'autre* (1948), Paris:

PUF, 1985. EDE: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949), Vrin, 1988. TI: *Totalité et Infini*,

Martinus Nijhoff, 1961, Livre de poche. DM: *Dieu, la mort, le temps*, Paris: Grasset, 1993.

## Notes

- 1) Jocelyn Benoist, Le cogito lévinassien: Lévinas et Descartes, in: J.-L. Marion (dir.), *Positivité et transcendance*, Paris: PUF, 2000, p. 115. C'est cet article lumineux qui a attiré notre attention sur l'importance de l'analyse lévinassienne de la choséité du sujet dans EE 117-119.
- 2) Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil, 1990, p. 391.

- 3) Raphaël Lellouche, *Difficile Levinas. Peut-on ne pas être levinassen?*, Paris: L'Eclat, 2006, p. 70.
- 4) Cf. Michel Vanni, *L'impatience des réponses*, Paris: CNRS Editions, 2004, pp. 153-154. Malgré l'importance de ses tentatives, nous ne pouvons pas les suivre du fait qu'il adopte, en grande partie, la critique ricœurienne.
- 5) «Enfin, pour médiatiser l'ouverture du Même sur l'Autre et l'intériorisation de la voix de l'Autre dans le Même, ne faut-il pas que le langage apporte ses ressources de communication, donc de réciprocité (...) ?» (P. Ricœur, *op. cit.*, p. 391).
- 6) A mes yeux, seule cette distinction nous permet aussi de comprendre la continuité des œuvres de Levinas et l'approfondissement de son analyse de la «subjectivation dans le langage», qui a été bien précisée, non pas «révolutionnée», dans ses dernières œuvres, particulièrement dans *Autrement qu'être* (1974).
- 7) «*Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum*» (René Descartes, *Principia philosophiae*, I, n° 53, Adam-Tannery (éds.), *Œuvres*, t.VIII, p. 25).
- 8) Sur la réponse possible à cette interprétation heideggerienne de Descartes, voir: Kim Sang Ong-Van-Cung, Descartes a-t-il identifié le sujet et la substance dans l'ego? in: Kim Sang Ong-Van-Cung (dir.), *Descartes et la question du sujet*, Paris: PUF, 1999, pp. 139-140.
- 9) Cf. «*lumen naturae, sive cognoscendi facultatem a Deo nobis datam*», R. Descartes, *op.cit.*, p. 16.
- 10) En effet, il est notable que les manières d'être traitées dans *De l'existence à l'existant* sont, en grande partie, les modalités déficientes (eg. la fatigue, le sommeil, etc.).
- 11) «Grâce à cette distance dans l'existence, l'existence est relation entre un existant et elle-même. Elle est le surgissement d'un existant dans l'existence» (EE 51).
- 12) «A la notion d'existence – où l'accent est mis sur la première syllabe, nous opposons la notion d'un être dont l'avènement même est un repli en soi, qui, dans un certain sens, contre l'extatisme de la pensée contemporaine, est une substance» (EE 138).
- 13) «En englobant le tout dans son universalité, la raison se retrouve elle-même dans la solitude. Le solipsisme n'est ni une aberration, ni un sophisme: c'est la structure même de la raison.» (TA 48)

## L'intériorité et la choséité du sujet: le cartésianisme levinassien

Shojiro KOTEGAWA

Dans la philosophie de Levinas, le problème de la subjectivité est double: la subjectivité dans le langage et la subjectivité en tant qu'intériorité. Si l'on veut estimer avec justesse ce premier aspect qui concerne le rapport à Autrui, il est indispensable de comprendre la fonction fondamentale du deuxième aspect de la subjectivité qui est souvent sous-estimé. La présente étude essaie de mettre en lumière l'analyse levinassienne de la *subjectivité* en tant qu'*intériorité*, afin de l'interpréter comme théorie radicale du sujet. A travers l'analyse de ses premières œuvres, nous montrerons d'abord que Levinas caractérise

L'intériorité en radicalisant l'analyse heideggerienne du *Dasin* et, en même temps, en refusant la critique que fait Heidegger de la caractérisation cartésienne du sujet comme res *cogitans*. Ensuite, nous montrerons que l'intériorité fondée sur l'«ici» ne saurait éviter la possibilité du scepticisme. En réévaluant la choseité du sujet, nous tenterons enfin de dévoiler la radicalité de la notion levinassienne d'intériorité et d'interpréter positivement la possibilité du scepticisme qui exige de l'intériorité la subjectivation dans le langage.

## 時間における連続性の断絶

—レヴィナスにおけるベルクソンの持続批判をめぐる—

平岡 紘

### はじめに

晩年の対談から始めよう。レヴィナスは、「哲学の分岐路」として五人の哲学者の名を挙げ、その一人にベルクソンを数えている<sup>1)</sup>。レヴィナスによれば、ベルクソンの哲学的功績は、「持続の理論」、「時計の時間の優位の破壊であり、物理学の時間は単に派生的なものにすぎないという観念」にある。そして青年期のレヴィナスにとって、ベルクソンを読解することは、「可能な新しいものたちや希望の未来を欠いた世界」にいることに対する恐怖、「不条理な運命」に対する怖れに対応していた。「ベルクソンは反対に、時間の固有かつ還元不可能な実在性を明証へともたらしました。〔中略〕私たちに新しいものの精神性を、現象から一つの「存在するとは別の仕方」へと離脱した存在を教えたのは、ベルクソンなのです」（以上、EI17f）。—レヴィナスがかくも高く評価するベルクソンから、当のレヴィナスはどれほどの養分を得ていたのか。この点について、いまだ十分な考察は行われていない<sup>2)</sup>。

本稿が着目したいのは、レヴィナスにとってベルクソン哲学の核心となるものは、何よりもまず「持続」をめぐる思考であったということ、そしてそこにレヴィナスが読み取ったのは、未来に向かって開かれている時間であったということ、これらである<sup>3)</sup>。以下で見えていくように、この認定は『全体性と無限』にあっても変わるところがないのだが、しかしまたそこでは、ベルクソンの持続は最終的に拒絶されることになる。このいささか両価的な評価は、その両価性のゆえにかえって、レヴィナスの時間論を主導する時間理解を鮮明にしているのではないだろうか。本稿はこうした問題関心から、レヴィナスによるベルクソンの持続概念批判を分析しつつ、前期から中期にかけてのレヴィナスの時間理解を浮き彫りにする試みである。

## 1 レヴィナスの持続理解をめぐる

### 1.1 持続の「連続性」？

最初に、『全体性と無限』第四部の最終節「G 時間の無限なもの」を参照しよう。レヴィナスはそこで、ベルクソンに和して、時間のリアリティをとらえられない考え方（数学的な時間<sup>4)</sup>と統一性の分散としての時間<sup>5)</sup>）を否定し、そして持続における短縮しえない間隔<sup>6)</sup>と新しい

ものの生起<sup>7)</sup>という点においてベルクソンを肯定したうえで、しかし最終的にベルクソンの持続を拒絶する。ベルクソンの持続においては、「瞬間は当然のこととして先行する瞬間に類似し、その瞬間のただなかで花開く春の新しさはすでに、生きられたすべての春の重荷を課せられている」(TI260)。持続においては、たしかにそのつど「新しさ」が生起する。しかしそうであるとしても、瞬間は先行する瞬間全体を背負っており、生起した新しさは過去に類似してしまう。つまりベルクソンの持続では、時間において生起する新しさが十分にとらえられない。だから、「時間は、ベルクソンの連続的持続を達成するものではない」(TI260)、と言うのである。より一般的な言葉で整理しなおすなら、レヴィナスは、ベルクソンの持続において未来が開かれていることを認めつつも、しかしその開けが不十分であると断定し、そしてそれは瞬間が過去全体を背負っているがゆえにである、と見ているのである。

ベルクソンの持続が「連続的持続 *durée continue*」と呼ばれていることに注目しよう。他の箇所でも、持続が拒否されるのは、「連続性 *continuité*」が否定される文脈においてである (TI255)。たしかに、前期から中期にかけてのレヴィナスの時間論は、時間を、父子関係によって結ばれる「多産性の不連続な時間 *temps discontinu de la fécondité*」(TI259)として提示するというものであり、レヴィナス自身が時間の不連続性を繰り返し強調する (TI260, 261, cf. EE128f.)。その字面だけで考えるならば、レヴィナスが持続の連続性を拒絶することは、きわめて自然なことに見えよう。しかしすでに明らかのように、レヴィナスが持続の「連続性」ということで問題しているのは単に、持続においては各瞬間が連続的に継起しているということがらではない。なぜなら、レヴィナスがここで、そのように持続を理解し、拒否しているのに過ぎないならば、瞬間が先行する過去「全体」の重みを課せられているなどという診断は出てこないはずだからである。瞬間の連続的継起以上の何かが、「連続的」という形容詞において思考されているのである。レヴィナスは、「連続性」という名のもとで、ベルクソンの持続のいかなる性格を問題としているのだろうか。

## 1. 2. 持続の全体化的性格

この問いに答えるために、同じ『全体性と無限』において、ベルクソンの持続について、レヴィナスが踏みこんだ議論を展開している箇所を検討しよう。「もっとも軽やかで」「もっとも未来へ向かって投げ出されている」「存在」における「自我の永続」も、「取り返しのつかないものを産出し、制限する」と書いて、レヴィナスはこう続ける。

取り返しのつかないものは、おのおのの瞬間に私たちが記憶を保存するという事実起因するのではない。記憶は反対に、過去の壊れなさのうえに、自我がみずからへ回帰することのうえに、基礎づけられているのである。しかしおのおのの新しい瞬間において生じた記憶はすでに、過去にある新しい意味を与えるのではないだろうか。この意味において記憶は、過去に連結されるというよりは、すでにして過去を修復しているのではないだろうか。実際、新しい瞬間が古い瞬間へとこのように回帰していくことのうちに、継起の救済的な性格が存している。しかし、この回帰は現在の瞬間にのしかかり、現在の瞬間は「過去全体を背負い

こんで」いる。たとえ現在の瞬間が未来全体によって膨れ上がっているにしても、そうなのである（TI259）。

検討すべき論点は二つある。1/ 持続において記憶をどうとらえるかという点、2/ 持続における過去の修復という点である。ベルクソンを参照しながら、やや詳細に検討していくことにしよう。

1/ 考察の主題は持続であるが、「記憶 *souvenir*」というタームが用いられていることから分かるように、念頭に置かれているのは「物質と記憶」以来のベルクソンの「記憶」および「記憶力 *mémoire*」をめぐる議論である。周知のごとく、「物質と記憶」の主張の一つは、過去は脳という物質のなかに保存されるのではなくそれ自体として残存するという点、「過去の即自的な残存 *survivance en soi du passé*」（MM166）であった。ここでは「進化」第一章の記述を参照しよう<sup>8)</sup>。

ベルクソンの語る記憶力は、通常の意味での記憶力、すなわち過ぎ去っていく過去を現在にいつなぎとめる能力としての記憶力ではない。記憶力とは、「過去が現在へと延長すること」、「はたらかつつある不可逆な持続」（EC16）であり、ジャンケレヴィッチが指摘するように、「変化の継続（*continuation*）としての持続そのもの」<sup>9)</sup>である。要するに、ベルクソンの言う記憶力とは、その根本的な水準においては持続そのものに他ならないのである。だから、「過去はそれ自身で、自動的に保存される。全体として、過去はあらゆる瞬間において私たちについてくる。私たちがごく幼いころから私たちが感じ、思考し、意志したところのものがそこにあり、そこに加わろうとしている現在へと傾いていて、それを外部へと取り残そうとするであろう意識の扉を押し開こうとする」。過去は過ぎ去らず、それ自体として残存する。「物質と記憶」では「純粋記憶 *souvenir pur*」（cf. MM142）と呼ばれるこうした過去全体から、そのつどの「現在の状況」においてとるべき「行動」のために有用なものだけが選択されて、意識のなかに「導入」される。この選択を行うために作られたのが「脳のメカニズム」なのであり、そのようにして導入されたものがいわゆる「記憶」なのである（以上、EC5）。——レヴィナスはこうした所論を踏まえて、ベルクソンの持続にあっては、個々の記憶が、過去の自体的残存、「過去の壊れなさ」のうえに基礎づけられていると表現しているのである。

ここまではよいだろう。ベルクソンの記憶観の、大雑把だが間違いではない要約である。問題は二つ目の論点である。レヴィナスは続けて自問自答をしながら、ベルクソンの持続に、過去が記憶によって修復される可能性を見いだしている。「新しい瞬間に生じた記憶によって、過去に新しい意味が与えられる」といった言い方は、そのものとしてはベルクソンのものではない。ここには、持続についてのレヴィナス自身の解釈が提示されているのである。そうだとすれば、この論点こそ、瞬間が過去「全体」を背負っているというレヴィナスの診断につながっていくことになるものであろう。レヴィナスは持続のいかなる性格を考えているのだろうか。

2/ 『試論』のベルクソンが持続に付与していた最も重要な性格の一つ、すなわち「相互浸透 *pénétration mutuelle*」ないし「有機化 *organisation*」に着目しよう<sup>10)</sup>。「まったく純粋な持続は、私たちの自我が生きられているとき、現在の状態と先立つ諸状態とのあいだに分離を打ち立てることを差し控えるときに、私たちの意識の諸状態の継起がとる形式である」。そのとき、意識の諸

状態は、「メロディー」がなすような「総体」、「判明な区別なき継起」をかたちづくる。それは、「その要素のそれぞれが全体を表象している」ような、「諸要素の相互浸透、連帯性、内的な有機化のようなもの」である（以上、DI74f.）。——意識が持続していくということ、過去が自動的に保存されていくということは、過去のできごとがそれ自体として保存されていくということだけではない。意識が経験していく諸状態はたがいに浸透して、ひとつの有機的な「全体」をかたちづくるのである。

そして、この全体が同じものであり続けるということとはありえない。ジャンケレヴィッチが周到に取り出して見せたように、持続が有機的に全体化していくということは、「精神的なもの」が「瞬間ごとにみずからに固有の全体性を再構成する」<sup>11)</sup> ということである。新しい状態が過去の諸状態と相互浸透することで、持続のかたちづくる有機的な全体は不断に再構成され、変様していく。そしてその再構成的変様もまた、諸要素の相互浸透を通じてなされていくのである。

すでに明らかだろう。レヴィナスが持続における過去の修復として理解したのは、持続のこうした全体化的な性格なのである。持続のかたちづくる有機的な「全体」が不断に再構成されていくということは、同時に、「要素」間であらたな相互浸透が生起し、過去のそれぞれのできごとに新しい意味が与えられるということである。たとえばメロディーの進展にしたがって、それまでに聴かれた音の間で相互浸透がそのつど再び生じ、そのことによって、それぞれの音に新しい意味が与えられることになる。このように持続が有機的に全体化していくことで、過去全体が変様し、修復される。「取り返しのつかない *irréparable*」過去が、取り返される (*réparer*) ののである。

ベルクソンにとって、持続の全体化的な性格は、「自由」に直結するものであった。「私たちの活動が私たちの人格性全体から発出するとき、それらが私たちの人格性全体を表現するとき」「私たちは自由である」(DI129)。持続が不断に全体化していくことは、「みずから決定する」という意味での「自由であること」そのものなのである<sup>12)</sup>。

レヴィナスはどうか。後期の講義録『神・死・時間』を参照してみよう。持続においては、「あらゆる瞬間がそこに存在している」。「そこでは決定的なものはない」。というのも、「過去の決定的なものを再び問いただす」ことが可能であり、「おのおのの瞬間が過去を作り直す」からである（以上、DMT65）。その意味で、持続とは、「開かれた」「未来への自由」(DMT114)に他ならない。後期のレヴィナスは、持続の全体化的な性格を「未来への自由」に結びつけ、積極的に評価しているのである。

『全体性と無限』のレヴィナスもまた、持続の全体化的な性格をいったんは肯定していると言ってよい。「持続のもつ救済的な (*salutaire*) 性格」という表現が、それを示している。内実には立ち入らないが、「時間の本質」は「救済への要求に応えること」に存すると言われる (EE157) ように、「救済 *salut*」は、レヴィナスにとって時間の時間性の、とくに未来の開けに関わるフィギュールであるからだ。前項でも見たように、レヴィナスは持続における未来の開けを認めていないわけではないのである。——しかし他方で、持続がそのつど有機的に全体化しつつあるものであるということは同時に、持続において現在は過去全体を背負ってしまっているということでもある。レヴィナスが最終的に「連続的持続」を拒否するのも、持続のもつ同じ全体化的な性格

によってなのである。

## 2 レヴィナスの時間了解をめぐって

しかしそれではなぜ、レヴィナスは持続の全体化的性格を、しかも「連続性」の名において拒否しなければならなかったのか。時間とはいかなることがらなのか。レヴィナスの回答を引こう。

時間の深奥なはたらきは、父と断絶する主体において、この過去から解放するというものである。時間とは、決定的なものの決定的でないものであり、達成されたものもつつねに再開する他性であり、——この再開の「つつねに」である（TI260）。

「父と断絶する」という「多産性」に関わる表現には固執しないことにしよう。というのも、「多産性」はたしかに、前期から中期にかけてのレヴィナスが時間を論じる際の特権的なフィギュールではあるのだが、ベルクソンの持続への拒否それ自体は、このフィギュールの手前にあるもの、すなわちレヴィナスの時間理解に関わるからである。「決定的なものの決定的でないもの non-définitif du définitif」と呼ばれているものが、それである。

あらかじめ注意しておくなら、ロランが指摘しているように、レヴィナスの時間論は、時間を「定義」しようとするものではなく、「時間の時間性 (temporalité)」、時間が時間であるということそれ自体にこそ関わるものである<sup>13)</sup>。レヴィナスは前期著作においてすでに、時間を実詞として、つまり「何」として考えることを禁じている。「時間はそれ自身によって、実詞化 (hypostase) のいっさいを拒絶する。ひとがそれによって時間を説明するところの流れと流動のイメージは、時間のなかの諸存在に対して適用されるのであって、時間そのものに対してではない。時間は川のように流れるのではない」(EE125 cf. DMT15)。レヴィナスはたしかに、時間とはこれこれであるという語り方をしばしばする<sup>14)</sup>。しかしそうした語り方においても、レヴィナスが目指しているのは、時間の「何であるか」ではなく、時間の時間性なのである。時間は「実詞」、「何」ではなく、「存在様態 mode d'existence」(EE152)、存在する仕方である。問題となっているのは、「時間的である être temporel」(TI212)とはどういうことがらであるか、なのである。

### 2. 1. 現在という決定的なもの

考察にとりかかろう。まずは「決定的なもの」の内実を確認しておく必要がある。一言で言えば、「決定的なもの」とは「現在」それ自体に他ならない。議論を再構成しておこう<sup>15)</sup>。

現在は、つつねにすでに過ぎ去って「消失」していく(EE47, cf. TA32f.)。現在が消失しないのは、「現在を把握不可能なものと宣言する反省にとってのみである」(EE47)。こうした事情を、ベルクソンならば、「意識によって実在的に生きられる具体的な現在」は「大部分において直接的な過去に存している」(MM166)と語るだろう。レヴィナスはベルクソンの逆を行く。すなわち、消失する現在を直接的過去と見るのではなく、この消失が現在の成立を条件づける、と主張するの

である。現在の瞬間 (instant) がすぐれて成立しうるのは、つねにすでに過ぎ去ってゆく現在を「停止」させようとする運動によって以外にありえない。消失していく現在を、現在において引きとどめようとする運動、「みずからへの準拠の運動」(EE136) そのものが、「現在の瞬間」なのである。過ぎ去りゆく現在は、この自己関係的な運動の構成契機に他ならないのだ。

現在はこうして、他に開かれていない同一性として構造化されることになる。しかし他方でこの現在は、よく知られた「疲労」の分析が取り出すように、「自分自身に対して遅れている現在」(EE51) でもある。現在という同一性の内部には、過ぎ去っていく現在と、それを停止させようとする現在との間で「ずれ」が残っているのである。

このずれが回収不可能であること、現在は過ぎ去ってしまっていることによるのみ成り立つということ、ここから現在は「決定的なもの」であるとされることになる。「現在」は、「もろもろの可能なものを選択するが、しかし実現されてしまっており、ある意味では老いてしまっていて、したがって、決定的な実在のうちで凍りつき、もろもろの可能なものをすでに犠牲にしてしまっている」(TI258)<sup>16)</sup>。つねにすでに過ぎ去ってしまつて「取り返しのつかないもの」であるという意味で、現在は「決定的なもの」となつてしまつているのである。

## 2. 2. 時間——未完了性という視角と、再開という規定

レヴィナスが「時間」に求めるのは、こうした決定的な「現在そのものに対する隔たり (distance)」(TI258) に他ならない。この隔たりこそが「真なる時間性」であり、そこにおいては「決定的なものが決定的でない」(TI258)。「時間の秩序」とは、「そこにおいては何もかも決定的ではないような存在様態」(EE152) なのである。こうした言明が表現する時間理解とはいかなるものだろうか。それが明示されているのは、多産性をめぐる議論ではなく、むしろ「存在するものへの「瞬間」論に含まれている「持続」論である。まず 1/ 時間がいかなる視点から理解されているかを確認し、次いで、2/ 現在の時間的なあり方がどのように規定されるかを考えていこう。

1/ 「努力」<sup>17)</sup> がかたちづくる持続を論じる文脈において、レヴィナスは、「努力」とは「達成されるはたらき (œuvre) に少しずつついていく仕方」(EE46) であると書く。「なされている最中の行為」(EE34) との類比において「持続」を考えているわけである。この持続は、「魔術」のように、一挙に達成されてしまうものではないし、他方で「メロディー」のように、瞬間そのものが成り立たない仕方で経過していくものでもない (EE45f.)。努力はそのつど現在の瞬間を達成し、その瞬間が一つ一つたどられていく仕方で持続は形成されていく。だからこの持続において、そのつどの現在は、いまだ完了していない物事との関わりをもって、つねに途中の瞬間なのである。

これはベルクソンの見方であろう。なぜなら、たとえば「持続の本質そのもの」は、「絶えず形成の途上であるということ」であると語られる (DI89) ように、ベルクソンの「持続」のもっとも本質的な性格は、それが「未完了相」<sup>18)</sup> においてとらえられるべきものであるということに存するからである。レヴィナスは、時間を未完了性においてとらえようとする視角をベルクソンと共有しているのだ<sup>19)</sup>。

2) レヴィナスは「なされている最中の行為」においては、「諸瞬間」の「それぞれが一つの再開である」(EE34)と書く。先に引いたところでも、「達成されたものもつ、つねに再開する他性」、「この再開の「つねに」と語られていた。現在が時間的であるとは、それが再開であるということだ、と言うのである。どういうことか。再開は、再び始めることであるかぎり、先行するものを引き継ぐこと、過去の「継続」である。しかし、ただの継続ではない。再開は、それが始まりであるかぎり、先行するものとは異なる新しいことがらが生じることであるからだ。そこには過去からの「断絶」がある。「連続性の断絶と、断絶をかいした継続」(TI260)が、再開を構成するのである。——強調点が「断絶」にあることは明らかであろう。上に引いた「過去」からの「解放」とは、この断絶を指す。断絶によって、決定的な現在は「決定的でない」もの、過去とは異なる新しいものである。現在が時間的であるとはつまり、そのつどの現在において、過去が継続されるのみならず、過去とは異なる新しいものが生起するということなのである<sup>20)</sup>。

## 結語

以上からわかるのは、レヴィナスは、時間を未完了性においてとらえるという視角をベルクソンから引き継ぎつつ、時間において生起する新しさを、ベルクソンとは別の仕方でも思考しているということである。1で確認したように、『全体性と無限』での持続批判は、ベルクソンの持続においては現在が過去から断絶せず、その全体を背負うという点に存する。ベルクソンにとって、持続のこうした全体化的性格は、持続における「予見不可能なもの」の生起という発想につながっていた<sup>21)</sup>。しかしレヴィナスはそこにむしろ、新しいものが古いものによって汚染されてしまう次第を見てとったのだ。だからこそレヴィナスは、ベルクソンの持続を、「連続性」の名のもとに、「瞬間が過去全体を背負っている」という点において拒否しなければならなかったのである。

過去の継続によっては、新しきは生起しない。それが可能になるのは、過去から断絶することによってである。こうしたことが、現在と過去について語られる断絶の内実であるとして、それでは、現在と未来について語られる断絶は、いかなることがらなのだろうか。この問いはそのまま、本稿で考察してきた時間理解と、時間を自我と他者の関係として見るというレヴィナスの基本的な発想との関係をめぐる問題となるだろう。本稿の考察の一到達点としてこの問いを登録して、本稿を閉じることにしたい。

※本稿は、科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による研究成果の一部である。

以下の著作からの引用・参照は以下の略号とページ数を用いる。

- H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), PUF Quadrige (=DI), *Matière et mémoire* (1896), PUF Quadrige (=MM), *L'évolution créatrice* (1907), PUF Quadrige (=EC).  
 E. Lévinas, *De l'existence à l'existant* (1947), Vrin, 2004 (=EE). *Le temps et l'autre* (1948), PUF Quadrige, 2001 (=TA). *Totalité et infini* (1961), Nijhoff, 1984 (=TI). *Ethique et Infini* (1982), Le Livre de Poche, 2000 (=EI). *Dieu, la mort, et le temps* (1993), Le Livre de Poche, 2006 (=DMT).

注

- 1) F. Poirié, *Emmanuel Lévinas* (1987), Babel, 1996, p.78. Cf., aussi, EI28.
- 2) 両者の関係について論点を整理したものとして、谷田正人「ベルクソンとレヴィナス」(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、217-226頁)がある。
- 3) 後期レヴィナスのこうしたベルクソン理解を引き受けて時間論を扱ったものとして、R. A. Cohen, « Responsible Time », in: *Cahiers d'études lévinassiennes*, n°1, 2002, pp.39-53. がある。なお、レヴィナスがベルクソンの「持続」を、当時の自身の思考のプログラムである「存在するとは別の仕方であutrement qu'être」に結びつけていることについては、本稿では立ち入らない。文献としてはさしあたり、P. Troignon, « Autre voie, même voix. Lévinas et Bergson » in: *Cahiers de l'Herne*, l'Herne, 1991, pp.287-293. がある。
- 4) 背景にあるのは「空間化された時間」をめぐる議論である。数学的な時間とは、「科学が物質的对象に割り当てる時間」であり、そこでは、「同時性」ないし「対応」が問題となっていて、時間の「間隔」それ自体は伸縮可能なものとして扱われる (EC9f., cf. DI86-89. 144-149)。
- 5) ベルクソンの表現を正確に引いているわけではないが、背景にあるのは「進化」第四章における、古代ギリシア哲学の考える自然的秩序の議論であろう (cf. TI193)。非生成的な形相から出発する古代哲学においては、「不動的なものの中には、動くものの中より以上のものがあり、ひとは減少あるいは軽減の道によって、不動性から生成へと移行する」(EC316)。したがって、「自然的な秩序」は、「論理的なものが空間と時間のうちに墮落することに他ならない」(EC319f.)。
- 6) 背景にあるのは「進化」第一章における持続の「間隔」についての議論である。「一杯の砂糖水を用意したいならば、ともかくも私は、砂糖が溶けるのを待たねばならない。「私が待たねばならない時間」は、数学的な時間における間隔とは異なり、「私の忍耐に、言い換えれば意志によって長くすることも縮めることもできない、私に属する持続の一部分に一致する」(以上、EC9f.)。
- 7) 背景にあるのは「進化」第一章の、持続における「予見不可能なもの」の議論である。過去がそれ自体として残存することから、「意識にとっては同じ状態を二度とおすることは不可能であるということが帰結する」。私たちの持続は「不可逆」であり、持続の瞬間のそれぞれは「前にあったところのものに付け加わる新しいもの」、「予見不可能なものである」(以上、EC5f.)。
- 8) ベルクソンの記憶観については、むしろ『物質と記憶』第二章および第三章を参照すべきなのだが、次に見る二つ目の論点においてもレヴィナスが『物質と記憶』に依拠しているとは考えにくいことから、ここでは『物質と記憶』には立ち入らないことにする。
- 9) V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, 2ème éd., 1959, PUF Quadrige, p.47.
- 10) レヴィナスがこの性格を意識していることを示す傍証として、別の箇所でもベルクソンが肯定的に言及されるとき、「持続における諸瞬間の相互浸透 (interpénétration)」(TI252) と書いていることが挙げられる。
- 11) V. Jankélévitch, *op. cit.*, p.9.
- 12) 持続の全体的性格と自由との関わりについては、杉山直樹『ベルクソン 聴診する経験論』、創文社、2006年、第一章第二節を参照。
- 13) J. Rolland, *Parcours de l'autrement*, PUF, 2000, p.292.
- 14) 「時間とは、主体と他者の関係そのものである」(TA17) という『時間と他なるもの』冒頭の言葉が、その典型である。

- 15) 初期において「現在」は、存在するものなき存在することとしての「ある il y a」から実詞としての自我が成立するできごとである「実詞化」として提示される。
- 16) 『存在するものへ』では、こうした現在の性格は、「希望 espoir」というタームを用いて記述される。「希望」と「許し pardon」は、前期から中期までの時間論のもう一つのフィギュールである。この点については、D. Franck, *Dramatique des phénomènes*, PUF, 2001, p.99-101. の注釈と、O. Campa, « L'autre rive du temps », in: *Les Études philosophiques*, vol.78, n°3, 2006, pp.283-296. の簡にして要を得た分析（とくに pp.288-291）が参考になる。
- 17) 「努力」は、何ごとかを始めることであり、現在という「瞬間の達成そのもの」（EE48）であるとされる。
- 18) 杉山直樹、前掲書、79-83 頁参照。
- 19) 『全体性と無限』で幾度かなされる「時間をもつ」という表現（たとえば TI212）は、この視角を示すものである。
- 20) ベルクソンが「再開」概念を「空間における延長としての物質」（MM154）に割りふっていることは注目に値する（cf. aussi MM168, 236 245）。この論点は、別の機会に考察することにしたい。
- 21) 註 7 を参照。

## La rupture de la continuité dans le temps

—À propos de la critique sur la durée bergsonienne chez Lévinas—

Hiroshi HIRAOKA

Cet article a pour objet de mettre en relief la théorie du temps de Lévinas en analysant sa critique sur la durée bergsonienne. Lévinas pense à la temporalité du temps au point de vue de son caractère non-accompli. C'est la perspective qu'il partage avec Bergson. Selon nous, Lévinas ne critique la durée bergsonienne que sur son caractère totalisant qui est la continuité de la durée d'après lui. Pour Bergson, ce «caractère totalisant» est lié à la production de l'imprévisible dans le temps ; tandis que pour Lévinas, il signifie plutôt que le nouveau doit ressembler au passé. À la différence de Bergson, Lévinas pense qu'il faut la rupture avec tout le passé pour que le véritable nouveau se produise dans le temps.

## フーコーの考古学について

——カントおよび系譜学とのかかわりを中心に——

宮野晃一郎

### 1 はじめに

ミシェル・フーコーに大きな影響を与えた思想家として、ハイデガーとニーチェが挙げられるのは、ヒューバート・ドレイファスとポール・ラビノウによる研究 [Dreyfus and Rabinow 1983] が出されて以降、もはや定説となっている<sup>1)</sup>。とりわけ、ニーチェにかんしては、フーコーが権力論を展開するにあたって「系譜学」という方法を用いていることから、その影響が深いことは容易にうかがい知れる<sup>2)</sup>。しかし、フーコーがカントの思考と対決しながら、自身の思索と方法を練り上げてきたということは、あまり注目されてこなかったように思われる。

よく知られているように、フーコーは「考古学」と「系譜学」というふたつの方法論を用いている。「知の考古学」、「権力の系譜学」と言われるように、これらの方法は、フーコーの思想の時期を分かつとともに、彼の主題を意味している。たとえば、初期の「知」の領域では、科学や真理の成り立ちが主題なのであり、それにつづく「権力」の領域では人間を規律し規範化する技術が主題なのだといわれる。考古学の対象は「言説実践」であり、系譜学の対象は「非言説実践」であるといわれる。考古学の失敗によって、系譜学が導入されたのだという見解が、これもまたドレイファスとラビノウによって、定説となっているように思われる。

しかしながら、フーコーは考古学を捨てて系譜学を採用したのだと単純に結論づけることは出来ないように思える。ドレイファスとラビノウの理解では、考古学はフッサール現象学のもつ知の基礎づけという性格を発展させたものと捉えられている。こうした観点からすると、「知の考古学」と「権力の系譜学」のあいだに断絶が生じるのは当然の成り行きなのかもしれない。だが、考古学がカントとの対決をモチーフに形成されたものであり、また、ガリー・ガッティングが言うように、バシュラールとカンギレムというエピステモロジーの系統につらなるものであるとすれば、こうした断絶は生じないのではないだろうか。

そこで、まず、フーコーの考古学がカントの人間学的主題を明らかにするとともに乗り越えるための方法であることを確認する。次に、ドレイファスとラビノウの批判を概観したうえで、考古学が系譜学的側面をもともと備えていたということ、ガッティングの主張にそって検討する。最後に、フーコーは自身の思考全般にわたって、考古学と系譜学とともに用いながら、カントの立てた人間学的主題との対決を展開し、カントの思考とのアンビヴァレントではあるが密接な関

係を築きつづけていたということを示したい。

## 2 考古学と人間学

フーコーにとって「考古学」は何を明らかにするための方法であったのかを、簡単にまとめておきたい。『言葉と物』の副題「人間諸科学の考古学」が示しているとおおり、考古学のおもな目的は、「人間」を対象とする学である人間諸科学の成立とその限界を見定めることにあった。近代の誕生とときを同じくしてあらわれた「人間」という概念と人間諸科学は、人間のもつ経験的知識の枠組みのなかでしか人間を知の対象としえない「有限性」に巻き込まれている、というのがフーコーの主張である。近代になってはじめて「人間」という概念が登場したのであり、この「人間」をフーコーは「経験的・超越論的二重体」と呼んでいる。自身の知の対象であると同時に、その知を探求し認識する主体でもある「人間」である。

ところで、フーコーがそのような「人間」の概念を『言葉と物』で考察するきっかけとなったのは、カントの『人間学』の読解をとおしてであった。1961年に学位副論文として提出された「カントの人間学序論」でフーコーはこう述べている。

〈人間学〉は人間の科学、そして人間の諸科学一切にかんする科学および地平であるだけでなく、人間にとってのその知識を基礎づけかつ制限するものの科学であるだろう。〈人間学〉が性格づけられる〈人間・知識〉Menschen-Kenntnissの両義性が隠れているのはそこである。つまり、〈人間学〉は、その自然的存在の水準で、そして、その諸規定の内容において、人間を対象化する運動のなかでの、人間にかんする知識である。しかし、それは、主体自身について、その限界について、主体が自身にかんしてとらえる知のうちに認めるものについて主体が問いかける運動のなかでの、人間にかんする知識なのである。[Kant et Foucault 2008, 74]

近代性の端緒となる「経験的・超越論的二重体」としての「人間」が出現したのは、カントの『人間学』においてということになる。また、フーコーは『言葉と物』のなかで、このような「人間」を認識するために二種類の分析が誕生したのだと述べている [Foucault 1966, 330]。これらの分析には、『純粹理性批判』の主題の反復が認められるという。ひとつは、「ある種の超越論的感性論」とでもいえるものである。それは知覚や感覚器官といった身体という空間の研究をとおして、知識が解剖・生理学的諸条件をもち、「その諸形式を規定すると同時に、それ自身の経験的内容のうちに明示されうる人間的知識の自然がある」ということを発見するものである。もうひとつは、「ある種の超越論的弁証論」といえるものである。これは、「知識が歴史的、社会的、もしくは経済的諸条件をもち、人間相互のあいだで織り成される諸関係の内部で形成され、人間がそこここでとりうる個別の形象から独立ではないということ、要するに、経験的知に与えられると同時にその諸形式を規定することのできる人間的知識の歴史がある」ということを示すものである。「自然」の分析は「経験的なもの」を対象としており、「歴史」の分析は「人間」の経験的

内容を基礎づけるような「超越論的なもの」を探求するのだといえるだろう。

フーコーによれば、これら人間的知識の「自然」と「歴史」を分析するためには、それらの真理である言語を可能にする「真理の言説」の分析がなければならない。この言説の分析は、「経験的なもの」の「感性論」と「超越論的なもの」の「弁証論」を分離したままにしながら、両者を対象とすることを可能にし、「それらを主体の理論のうちに基礎づけると同時に、おそらく身体を経験と文化の経験とが同時に根づいている」[Foucault 1966, 331] 言説において、それらを接続することを可能にする（フーコーは明言していないが、これまでの用語法にしたがえば）「ある種の超越論的分析論」となる。これこそが「有限性の分析論」とフーコーが名づけているものだろう。フーコーによれば、カントは人間的知識の「自然」と「歴史」の分析を別々に論じ、接合しようとしたが、ついに果たせなかった。「人間の分析論としての人間学」は「経験的なものと超越論的なものの混同」をもとからひそかにもたらしていたからである [Foucault 1966, 351-352]。

ここでおそらく、フーコーによって「経験的諸科学」として規定される生物学、経済学、言語学が、人間諸科学をかいして「哲学的反省」としての「有限性の分析論」と関係づけられることが理解される<sup>3)</sup>。「超越論的なもの」は経験的知識の空間を覆い尽くそうとし、かたや「経験的なもの」は「超越論的な思い上がり」を遠ざける言説に包摂される、つまり、「あらゆる経験的知識は、人間にかかわりさえすれば、知識の基礎、その諸限界の規定、最後に真理全体の真理が発見されるはずの可能な哲学的領野としての価値」[Foucault 1966, 352] をもつことになる。経験的諸科学は人間諸科学との密接な関係のなかで「人間学化」される。「生き話し生産する限りでの人間」を対象とする人間諸科学は、経験的諸科学を「どのようにして人間は自身の存在において自身が知る事柄を相手にし、実定性のうちに自身の存在様式を規定する事柄を知るのかを示す有限性の分析論の側に、ひそやかにつれもどす」[Foucault 1966, 365] のである。フーコーが「人間学的眠り」と呼ぶものは、「経験的・超越論的二重体」としての「人間の「有限性」の枠組みのなか留まりつづけなければならないことを指している。

フッサールの現象学は、認識を基礎づけるコギトたる超越論的主観性を確立することによってその「眠り」から抜けようとして試みたのだと思われる。しかし、フーコーによれば、デカルト的なコギトのテーマとカントの超越論的モチーフを結合したように見えるフッサールの現象学も、生命、労働、言語を発見したに過ぎず、この「眠り」から覚めるにはいたらなかった。それらが発見し基礎づけようとする超越論的主観性もまた「人間の有限性」に回収されてしまうからである。それに対して、フーコーの考古学は、そういった主体を抜きにした「言説的分析論」を打ちたてようとしているように思われる。カントの立てた困難に取り組むためには、人間学的枠組みとは別の分析方法が必要となる。しかし、はたしてフーコーの考古学は、フッサールの現象学とは異なり、「有限性の分析論」から抜け出ることができているのだろうか。

### 3 考古学は失敗したのか

フーコーは「知の考古学」で、考古学とは言説の諸関係を分析する「人間学的主題から解放さ

れる歴史分析の方法」[Foucault 1969, 26]であると規定している。しかし、ドレイファスとラビノウは、フーコーの考古学がふたつの困難を抱えているために破綻を余儀なくされていると主張する。ひとつは、考古学も現象学と同様に、人間学的枠組みから逃れることはできないというものである。もうひとつは、フーコーは「言説編成」の自律性に固執しすぎるあまり、「言説実践」のみを扱い、「非言説実践」を軽視しているというものである。これらの難点は、ドレイファスとラビノウがフーコーを徹底した現象学者とみなし、考古学を現象学的還元の発展的方法とみなしていることに拠っているように思われる。このように、考古学が現象学的還元を洗練したものに過ぎないのだとすれば、フーコーもフッサールと同様に、人間学的枠組みに捕らわれてしまうだろう。このことを検討する前に、さしあたり、考古学の対象とされる「言説的实践」について簡単にまとめておきたい。

フーコーは言説を次のように定義している。「諸々の言表が同一の言説編成に属している限りでそれらの総体を言説と呼べるだろう。…言説は一貫して歴史的—歴史の断片、歴史そのものにおける統一性と非連続性であり、それに固有の限界、その断絶、その変容、…その時間性に特有の様態に関する問題を措定するのである」[Foucault 1969, 153]。つまり、諸々の言表の集まりは精神医学、臨床医学、生物学、経済学、言語学といった特定の言説領域においてそれぞれの言説を形成するのだが、その際、それぞれの言説の形成は、それぞれの言説領域に特有の言説編成の規則にしたがって諸言表を取りまとめひとつの言説、すなわち、それぞれの領域における「真理」を構成するのである。ここで働いている言説編成の規則を、フーコーは「言説実践」と呼んでいる。言説実践とは「匿名で、歴史的で、つねに時間と空間のなかで規定される諸規則の総体であり、これらの規則はある一定の時期に、そして、ある一定の社会的ないし経済的、地理的、言語的区域に対して、言表機能の行使の諸条件を定義する」[Foucault 1969, 153-154]ものとされる。確かにこの規定には、「ある一定の社会的ないし経済的、地理的、言語的区域」という非言説実践の領域に対する言説実践の優位が示されているように読めるが、言説編成の規則を条件づける非言説実践をまったく扱っていないとは言えない。ここには、カント以来の人間学的主題である人間の知識の「自然」と「歴史」の分析を、超越論的主観性を排除しながら、「真理の言説」の分析のうちに接合しようというフーコーの試みが見て取れる。

ところで、ドレイファスとラビノウは、フーコーの言説編成の研究は、「二重の還元を必要」としており、考古学者は「自分が研究しているシリアスな言語行為の真理要求を括弧に入れなければならない—フッサールの現象学的還元—だけではなく、自分が研究している言語行為の意味要求をも括弧に入れなければならない」と主張する[Dreyfus and Rabinow 1983, 49]。現象学者は真理要求を括弧に入れても、意味要求は保持する。いったん括弧に入れられた対象に意味を付与する超越論的主観性は保持されることになる。現象学的還元において真理を構成するのは、あくまで超越論的主体の「コギトの明証性」である。ここに、フッサールが「有限性の分析論」から抜け出ることのできない難点があった。彼らによれば、フーコーは対象だけではなく超越論的主観性をも「二重の括弧入れ」をすることによって、現象学的還元を徹底化し、フッサールの抱えている困難を克服しているとされる。フーコーにおいて、真理を構成する基準は言説編成の規則

の側にあるのである。

しかし、ドレイファスとラビノウは、考古学の対象である諸々の言説実践は非言説実践によって制限されているものの、その制限は外的なものではなく、言説実践の内部で自身の自律性を制限しないように取り扱われているのだから、言説実践には人間学と同様の「有限性」があると主張する [Dreyfus and Rabinow 1983, 92]。また、フーコーは言説編成の自律性に執着するあまり、非言説実践との関係を軽視しているため、諸々の言説の出現を記述することができても、それらの言説がどのようにして出現してきたのかという諸条件を説明することができないとする。考古学者としてのフーコーは「シリアスな言語行為のどれに対しても超然とした観察者になっている。彼にシリアスな話し手たちの錯覚を回避することを可能にした、あらゆるシリアスな言表の意味と真理とをともに括弧に入れるという二重の捻りは、どのような社会的問題がシリアスに取り上げられるべきなのか、また何がその問題についてなされるべきなのかということにかんして、彼がどんな説明を提供することも妨げる」のである [Dreyfus and Rabinow 1983, 95]。つまり、フーコーの考古学は系譜学の対象となっている権力関係を扱うことはできないということになる。ガッティングの言葉を借りるならば、ドレイファスとラビノウにとって、フーコーの考古学は、「自分の歴史的实践を、知と言語に関する哲学的説明に基礎づけること」[Gutting 1989, 260] に過ぎず、現象学的還元のヴァリエーションを越えることはないのである。

#### 4 考古学と系譜学

ドレイファスとラビノウが執拗に、考古学による非言説実践の軽視を主張するのは、フーコーを徹底した現象学者とみなしていることに依拠している。しかし、フーコーは考古学を「言説編成と様々な非言説的領域（諸制度、政治的出来事、経済的な諸実践とプロセス）との諸関係をあらわれさせ、どのようにして言表的諸事実の総体が属している「編成の諸規則が…非言説的諸システムに結びつけられうるのかを規定する」ものとしており、その例として、臨床医学が、資本主義の発達にともなう労働力、つまり健康な身体の維持のための政治的変化や経済的プロセスと結びついていることを挙げている [Foucault 1969, 212-213]。こうした観点を踏まえながら、ガッティングは、ドレイファスとラビノウの批判に対して異議を唱えている。

ガッティングは、フーコーの考古学がバシュラールの「認識論的切断」や、カンギレムの概念史の分析に多くを負っているとみている [Gutting 1989, 52-54]。バシュラールからは、歴史性を単一的で直線的なものとして捉えるのではなく、一連の非連続的な切断のもとに把握することを、カンギレムからは、そういった認識論的切断を超えて様々な連続性がありうるということを引き継いでいるという。こうした影響は、フーコーの考古学の関心が、次節で見るように、カントの批判哲学の企図である「理性の行使を支配するアプリオリで必然的な諸条件」の探求にとどまらず、そのような諸条件が「どの程度実際には偶然的な歴史的起源をもつのかを明らかにすること」に向かうことを可能にする [Gutting 1989, 3]。フーコーの考古学は現象学的還元の発展的方法ではないのである。

また、ガッティングは系譜学を考古学が明確に扱っていなかった非言説実践を論じるための補強的方法とみている。ガッティングは、ドレイファスらと同様に、『言葉と物』が確かに非言説実践を排除しているということを認める。ただし、精神医学や臨床医学といった人間諸科学を扱った『狂気の歴史』と『臨床医学の誕生』というそれ以前の著作とは異なって、生物学、経済学、言語学というある程度自立性を保った科学を対象とするには、非言説実践から距離を取った言説実践を分析する考古学のほうが適切であったのだと主張する[Gutting 1989, 224]。逆にいえば、『言葉と物』の前の二著は、言説実践と非言説実践の関係を扱っていたのだということになる。フーコーはあるインタビューで、言説編成の分析を行うことによって、諸々の言説の自律性を確認することができたが、それは「実践、制度、社会的あるいは政治的諸関係といった他の諸相と関係づけることができる」[Foucault 1967, 618]という限りで意義があるのだと述べている。考古学にはもともと「複数の言説に共通の理論的モデルの軸と、言説的領域と非言説的領域とのあいだの諸関係の軸」の分析が含まれており、『言葉と物』では水平軸を、『狂気の歴史』と『臨床医学の誕生』においては垂直的な次元をフーコーはたどったのである[Foucault 1967, 618]。つまり、考古学にはもともと系譜学的といわれる側面が含まれているのである。

そうしてみると、フーコーは言説の分析を対象とする考古学を捨て、権力の分析を対象とする系譜学に移行したのだとは結論づけられない。実際に、『監獄の誕生』では、人間の身体を規律や規範化の対象とするような様々な言説からなる知（刑罰学や精神医学など）が形成される条件が探求されているのだし、『性の歴史Ⅰ：知への意志』では、セクシュアリティにかかわる「言表の管理」や「言表行為の統制」、「性を言説のなかに置くこと」などが主題となっているのである。したがって、考古学は系譜学においても積極的に活用されているのであり、系譜学は考古学がもとももっていた役割を復元し、知と権力との結びつきを明らかにするものになっているのである。

## 5 考古学とカント

ここまでで、フーコーの考古学が、カントの人間学的主題を乗り越える方法であること、言説実践と非言説実践との関係を記述する系譜学と相補的に用いられる方法であることをみてきた。しかし、フーコーが本当にカントの人間学的主題を乗り越えることができたのかどうかという問題が残っているように思われる。

実際のところ、考古学と系譜学における言説実践と非言説実践の関係の分析は、人間学的知識の「自然」と「歴史」の分析を敷衍しているように思われるし、「権力の系譜学」で分析の対象となる犯罪者や精神病者も、知の対象であると同時に主体であるという「二重体」の延長線上にある<sup>4)</sup>とみなせるものである。さらに、フーコーはカントの「人間学的主題から解放される歴史分析の方法」として考古学を用いているにもかかわらず、その用語そのものをカントに帰着させている。フーコーは『言葉と物』へのある批評に応答して、考古学という用語を「カントがある思考形式を必然的なものとするものについての歴史を指し示す」[Foucault 1971a, 1089]ため

に用いていると指摘している<sup>5)</sup>。こうしてみると、フーコーは「人間学的なもの」を批判すると同時にその内部にとどまりつづけ、カントの批判哲学のモチーフを自身の思考のなかで引き受けつづけているように思われる。このことは、フーコーが最晩年にあらわした、カントの『啓蒙とは何か』についてのテキストに見出される。

このテキストでフーコーは、カントの批判哲学のモチーフを「私たち自身の歴史的存在論」、「私たち自身の批判的存在論」を定位するものに変容させている。カントの『純粹理性批判』で目指されたことは、認識が越えることのできない限界を知り、その前で立ち止まることであった。しかし、そうではなく、フーコーはその限界上に立つことによって、「私たちにとって普遍的で、必然的で、義務的なものとして与えられているもののなかで、単独で、偶然で、恣意的な強制に帰せられているものの部分はどうのようなものか」を問うことが問題であり、「必然的な制限の形式において行使される批判を、可能な乗り越えの形式における実践的批判に変容」しなければならないという [Foucault 1984, 1393]。つまり、批判は、普遍的価値をもつ人間の認識の形式的構造の探求において行使されるのではなく、「私たちを言語、思考、実践の主体として構成し、そのように認識させるように仕向ける諸々の出来事とおした歴史的探求」 [Foucault 1984, 1393] として行使される。このことは、フーコーが晩年の思考まで、カントの人間学的主題が生み落とした「経験的-超越論的二重体」としての「人間」を分析しながら、それを乗り越える試みをたえずつづけてきたことを示唆しているように思われる。

また、以上のような批判を行使するために用いられる考古学と系譜学を、フーコーは次のように説明している。

考古学的である一超越論的ではなく一というのは、この批判が認識全体ないしは可能な道徳行為全体から普遍的構造を引き出すのではなくて、私たちが思考し、語り、行為することをことごとく歴史的出来事として分節化する諸々の言説を扱うよう努めるという意味においてである。この批判が系譜学的であるというのは、私たちにあって行うことないし認識することが不可能であることを私たちが存在している形式から演繹するのではなくて、私たちが今あるような存在にさせた偶然性から、私たちが今存在し、行為し、思考しているようには、もはや存在し、行為し、思考し得ない可能性を引き出すという意味においてである。 [Foucault 1984, 1393]

こうしてみると、フーコーの思考は、そのはじめから終わりまで、カントの人間学的主題と対決し、これを乗り越えるための方法として考古学と系譜学を用いていることがわかる。カントの思考がもつ人間学的主題や超越論的なものを拒絶し乗り越えようとするものの、私たちの存在を必然的であるように見せかける偶然的な諸条件を問う歴史的態度としての批判をなしつつづけるという、カントに対するアンビヴァレントな態度は、フーコーの思考につねにつきまとうように思われる。

## 6 おわりに

フーコーは『言葉と物』のなかでこう述べていた。

〈人間学〉はおそらく、カントから私たちまでの哲学的思考を制御し導いてきた基本的配置を構成している。この配置は、私たちの歴史の一部をなしてきたがゆえに本質的である。しかし、それは、私たちがそこに、それを可能にした開口部の忘却と、次なる思考に執拗に対立する頑固な障害とを同時に認め、批判的様態に基づいて告発し始めるがゆえに、私たちの目の前で解体しつつある。[Foucault 1966, 353]

人間学を解体しなければならないのは、人間諸科学という知の領域が、「生き語り労働する」存在としての人間を拘束し、その自由と自律を切り詰めるからである。人間学を解体するためには、人間諸科学がどのように形成され、どのように人間を特定の主体として構成するのかを明らかにしなければならない。「知の考古学」につづく「権力の系譜学」は、人間諸科学と人間主義の告発として展開されるという側面をもつだろうし、「有限性の分析論」を抜け出る途上にあるといえるだろう。近代的主体、つまり、近代とともに誕生した「人間」を乗り越えたものが、どのような存在であるのか。このことはおそらく、フーコーが古代にまでさかのぼって繰り広げた「自己と自己との関係としての倫理」を考察することによって、明らかになるのではないだろうか。

### 引用文献

- Dreyfus, H. L. and Rabinow, P. [1983], *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2<sup>nd</sup> ed., The University of Chicago Press. (山形頼洋・鷺田清一他訳、『ミシェル・フーコー：構造主義と解釈学を超えて』、筑摩書房、1996年)
- Foucault, M. [1966], *Les mots et les choses*, Gallimard.
- Foucault, M. [1967], «Sur les façons d'écrire l'histoire», in [Foucault, 2001a]
- Foucault, M. [1969], *L'archéologie du savoir*, Gallimard.
- Foucault, M. [1971a], «Les monstruosités de la critique», in [Foucault, 2001a]
- Foucault, M. [1971b], «Foucault répond», in [Foucault, 2001a]
- Foucault, M. [1977], «Entretien avec Michel Foucault», in [Foucault, 2001b]
- Foucault, M. [1984], «Qu'est-ce que les Lumières?», in [Foucault, 2001b]
- Foucault, M. [1988], «Vérité, pouvoir et soi», in [Foucault, 2001b]
- Foucault, M. [2001a], *Dits et écrits I*, Quarto Gallimard.
- Foucault, M. [2001b], *Dits et écrits II*, Quarto Gallimard.
- Gutting, G. [1989], *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*, Cambridge University Press. (成定薫・金森修・大谷隆視訳、『理性の考古学：フーコーと科学思想史』、産業図書、1992年)
- Kant, E. et Foucault, M. [2008], *Anthropologie du point de vue pragmatique et introduction à l'Anthropologie*, Vrin.

Owen, D. [1994], *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the Ambivalence of Reason*, Routledge. (宮原浩二郎・名部圭一訳、『成熟と近代：ニーチェ・ウェーバー・フーコーの系譜学』、新曜社、2002年)

注

- 1) このことはフーコー自身も認めるところである [Foucault 1988, 1599]。
- 2) しかし、ニーチェの影響は、系譜学に特化されるべきではない。「[ニーチェに両義的で、絶対的に特権的で、メタ歴史的な身分を与えてしまった] 甘さは、おそらく、私の考古学が厳密な意味での構造主義よりもニーチェの系譜学に多くを負っているという事実によるものなのです」 [Foucault, 1967, 627]。
- 3) フーコーによれば、近代の知の配置は「演繹的諸科学」(数学と物理学)、「経験的諸科学」(言語学、生物学、経済学)、「哲学的反省」という三つの次元の相互関係からなっており、「人間諸科学」(心理学、社会学、文学、精神分析、文化人類学など)はすべての次元とかかわっているとされる。cf., [Foucault 1966, ch., X]
- 4) このような見解として、たとえば、[Owen 1994, 195-196] がある。
- 5) フーコーが参照しているのは、カントの「形而上学の進歩」における「ライブニッツおよびヴォルフの時代以来ドイツにおいて形而上学がなした実際の進歩はどのようなものか」というテキストの次のような一節である。「哲学についてのある哲学史はそれ自体、歴史的ないし経験的ではなく、理性的に、つまり、アプリアリに可能である。というも、それは〈理性〉の諸事実を確立するにもかわらず、それらの事実を借り入れるのは歴史的な物語に対してなのではなくて、哲学的な考古学の資格で〈人間理性〉の本性からそれらの事実を引き出すからである」。[Foucault 1971a, 1089 note : cf, 1971b, 1107]

## Sur l'archéologie de Michel Foucault

—Autour d'une relation avec Kant et la généalogie—

Koichiro MIYANO

Foucault utilise les deux méthodes de l'archéologie et de la généalogie. Dreyfus et Rabinow disent que l'échec de l'archéologie exige l'adoption de la généalogie. Cependant, la rupture entre l'archéologie et la généalogie n'est pas si claire. D'après Gutting, on doit dire qu'elles sont utilisées complémentirement. L'archéologie de Foucault est influencée par la philosophie critique de Kant et la épistémologie de Bachelard et Canguilhem, mais aussi par la phénoménologie de Husserl. En outre, l'archéologie comporte originellement l'aspect généalogique. À travers la relation étroite entre ces deux méthodes, on peut trouver l'attitude ambivalente de Foucault envers Kant. Foucault continue à assumer, jusqu'au dernier moment de sa vie, le thème anthropologique de Kant.

# 書 評

武田裕紀著

## 『デカルトの運動論——数学・自然学・形而上学』

(昭和堂、2009年)

本書は、題名にあるとおり「運動という観点から、デカルトの数学・自然学・形而上学の全貌を捉え返す」ことを試みるものである。それゆえ、デカルトの研究書と言っても「省察」本文への言及はなく、コギトの話もなければ神の存在について論じられることもない。議論の焦点は落体問題や衝突の規則であり、主として考察される概念は時間、力、重さである。

### 1 数学と自然学

まずは数学が考察される。デカルトは『幾何学』において、対象とする曲線をいわゆる幾何学的なものに限定した。武田は、このことの意義を幾何学に内在的な問題として、ステーフィン以来の「ウニタス」を巡る歴史の中で吟味する。すなわち、連続量と非連続量の相克の歴史を振り返り、友人メルセンヌを比較の基準として用いつつ、ウニタスを始めから連続量として扱うデカルトの先進性を浮き彫りにしていくのである。さらに、いわゆるパッポス問題においてデカルトが未知量をウニタスとし、いわゆる斉次の規則の乗り越えるありさまも分析する。

では、このような数学上の業績がどのように「運動」と係わるのであろうか。『幾何学』におけるデカルト数学は、扱う曲線を制限したことに支えられている。受け入れられたのは一つの運動によって発生する幾何学的曲線のみであり、独立した複数の運動からなる機械的曲線は除外されていた。すなわち、曲線の分類基準は「運動」にあるのであって、武田はここに着目する。解析幾何学の成立という栄光の裏側に取り残された「独立した複数の運動からなる」運動こそ、自然学を数学的に分析する際に重大な意義をもつのであって、それを排除した数学は自然学における分析技法として制約を受けるのではないか。

このような見通しが、いわゆる落体問題を始めとするデカルト自然学の「失敗と成功の歴史」の中で検証される。とりわけ自然落下については、デカルトは1619年のベークマンとの共同研究以来幾度も論究しながらも誤りを繰り返し、法則の正しい理解に到達したのはようやく1643年になってのことであった。当初からベークマンは自然落下の定式化に成功してはいただけに、デカルトのこの失敗は際立っており、デカルト自然学の解釈上一つの焦点であろう。

落体問題における失敗の理由は時間変数の欠如（あるいは武田が指摘しているように、正確に言えば比例式における時間項の欠如）である。すなわち、落下における加速を三角形を用いて説明するのであるが、どこにも時間軸が設定されていないのである。このような錯誤がなにゆえ生じ、1643年までにどのようにして修正されたのか。

武田は、その理由を運動の合成と分解という技法の欠如と、以後のその発見過程のうちに見る。すなわち、一つの運動を複数の運動に分解して吟味し再合成するという発想は必然的に時間項を要するのだが、落体問題において失敗していたのはこの技法をもっていなかったからであると解する。そして、デカルトによる水平投射体の軌跡、光の粒子をテニスボールに擬えた光学、円運動等についての研究を時系列にそってたどるならば、そこに運動の合成と分解という技法の確立、それによる時間項の発見の過程が見出されることになる。

そのような自然学上の研究の展開には、むしろ運動幾何学的発想、運動幾何学の技巧の進展が付随する。『幾何学』以降の数学研究が、運動の合成と分解の成功の背景にあるはずであって、武田は1639年のドゥポース問題の解決にそれを見る。時期的に符合しているのみならず、そこではデカルト自身が『幾何学』の制約を乗り越えていると自覚しているからである。すなわち、一方における数学上の機械的曲線の排除と再獲得、他方の落体問題における時間項の欠如と発見は完全に対応しているのであって、双方を繋ぐのは運動の合成と分解という技法なのである。

武田の仕事の前半の焦点はここにあるだろう。数学は自然学の解明技法であり、双方が連関することは理念としては自明なことであるが、デカルトという、両学問のいわば創造的局面にある人物においてその繋がりを見出すことは容易ではないであろう。まずは数学と自然学が結びついたのである。

## 2 自然学と形而上学

もちろん、自然の研究は数学のみに規定されるわけではない。「運動」そのものはもとより、「力」、「重さ」等の概念が形而上学的理解にもとづくのは当然であろう。デカルト自身の歩みを振り返るならば、武田が強調しているように数学研究が先行し自然学の個別研究がそれに続いていても、おそらく1629年のいわゆる形而上学的思索以降は形而上学が自然学をリードする場面もあったはずである。つまり、今度は自然学と形而上学が結びつけられなければならない。武田はその際の形而上学的論点を落体問題の分析から二つ導き出す。一つは連続創造説、ないしそれにもとづく時間論である。世界の存在を神による各瞬間ごとの再創造とするならば、解釈によっては、時間は非連続な瞬間の繰り返しとなるだろう。少なくとも実在的なものではなく、思惟の様態にすぎない。落体問題における時間項の欠如はその反映かもしれない。もう一つの焦点は渦動説、言い換えれば反原子論である。空虚を認めなければ、あらゆる運動は運動したものとならざるをえない。デカルトにとって、そもそもまったく独立した運動など想定しえなかったのである。

この二つの主張は、たとえばベークマンやガッサンディたちと鋭く対立する点であり、きわめてデカルト的なものと言えよう。多くの科学者たちが「自然運動」なる概念を斥け、反アリスト

テレスという点では一致しつつも、それに代わりうる新たなパラダイムを見出せないままに争っていた時代であって、これらの主張こそがデカルト主義なるものの旗幟であることに異存はあまりない。

武田は、そのような形而上学的展望のもとに、主に「力」と「重さ」を考察する。まずは、デカルトにおける force ないし vis という語の用法を分類し、その中で「運動する物体が運動を維持するためにもつ力」をデカルトにおける力概念の基軸と見定める。加速運動、円運動に関する諸テキストの分析から示されるのは、この「力」は運動する物体にとって外的に作用するばかりではなく、物体のうちに保持され、内在するものであるということである。あるいは、その物体が現に為している運動を量化したのともいえよう。このような力概念によって瞬間的な速度も理解可能となる。「時間」を仮に分断された瞬間の連続とみなしたとしても、各瞬間における速度はその瞬間において物体のうちに保持されている力とみなしうるからである。

むろん、このような力概念からはデカルト解釈上の様々な問題が派生してくる。まず、単に運動を量化しただけなら静止物体の力はゼロのはずであるが、衝突の規則においては「静止の力」なるものも登場する。デカルト自然学の「失敗」の象徴とされるこの規則について、武田は天秤のモデルや論理学上の「対立の演辞」概念を駆使して可能な限り理解しうるものにせんと努めるが、運動と方向の区別のみならず、この「静止の力」から派生する不整合を擁護することは誰にとっても困難なことであろう。また、時間論におけるゲレー対ベイサッドの対立に関し、武田は、かかる力概念がベイサッド側に近い時間理解と調和することを示している。さらに、力を実在的なものとみなすことが物体即延長テーゼと整合しているかどうかとも問われるに違いない。武田は、力を物質の様態と解することによって「隠れた性質」とはみなしえないと論ずる。しかし、おそらく武田自身も理解しているように、この点は物体即延長テーゼの解釈次第であろう。あるいは、力という概念は「自然学で育った枝をデカルト形而上学に接ぎ木したもの」なのかもしれない。いずれにせよ、「自然学の実践においては」力は実在的な原因とみなしうることを示すことによって、武田は、マルブランシュ的でもなく、ライブニッツ的でもないデカルト自然学を描き出そうとしているのである。

「重さ」の問題に移ろう。デカルトにとっての「重さ」とは、むろん重力質量ではない。アリストテレス的質料から物質質量としての質量概念への転換の歴史の中で考察されなければならないが、同時代の他の科学者、哲学者に比して際立っているのは「重さを物質質量として認めない」ということであろう。「力」についてはむしろ自然科学研究の自立性を強調する武田ではあるが、「重さ」についてはそこに強い形而上学的軀を見ているように思われる。

物体即延長テーゼからして、「重さ」は実在的な性質ではなく感覚的な性質である。では、我々が感ずる「重さ」はどのように説明されるのか。この問題を武田は静水圧の研究を範型とみなして解明する。すなわち、水の粒子も運動物体として力を持ち、それゆえ「下降しようという傾向性」をもつのであるが、運動が抵抗にあつて妨げられたとき、その運動の傾向が重さとして作用するというわけである。重さとは「妨げられた運動」なのである。このような説明は中世的インベートゥス理論の残滓を色濃く残すものであり、バスカルの批判を受けることとなるのであるが、

肝要なのはインベートゥス理論との違い、物体そのものの「自然の重さ」を拒否する点にあるだろう。くわえて、デカルトは重力のような遠隔作用を想定することなく、渦動説にもとづく徹底した機械論で説明し尽くそうとしていることは言うまでもない。

「重さ」の説明も、実にデカルト的である。だが、武田は、デカルト自然学が「失敗」に終わった最大の原因をここに見る。というのも、あまりに複雑すぎて物理現象の数量化を不可能にしてしまうからである。「重さ」ないし相応のものが個々の物体に何らかの意味で実在的であるならば、自然学研究においてまずもってそれを指定して議論できる。しかし、デカルトの場合、幾多の条件の帰結として最終的に解明されるべきものとなってしまう。「重さ」は所与ではなく帰結なのである。実は「重さ」ばかりではない。物体即延長テーゼをもとに個々の物体の物質量を表現しようとすれば、その可能性があるのは体積のみであろうが、それとて濃縮化・希薄化の問題からして困難がつきまとう。それゆえ、個々の物体の物質量を表現する概念がないのである。あるいは、そもそも、「個々の」物体の個性性を何に見るべきなのか。かかる形而上学的疑念が払拭できないままでは、自然学の実践における安定したパラダイムとはなりにくいのである。

形而上学的理念が自然学研究の足かせになっているとすれば、しかもその理念が単なる先入見ではなく、本人が明確に意識して構築したものであるとすれば、成果としてはネガティブな側面の顕れであるにしても、それはそれで自然学と形而上学との繋がりと言えよう。武田は数学と自然学の連関のみならず、自然学と形而上学の結びつきをも見つけているのである。

### 3

さて、以上のような武田の仕事をどのように評価すべきであろうか。まず、数学、自然学の個別研究ないしそれらの集積としてみた場合、その価値に異論はないであろう。読まれることの少ない文献を駆使し、先行研究をきちんと消化し、通常の哲学史の教科書ではほとんど触れられることのないデカルト像を描き出していることは明らかなからである。武田自身の望むところではないかもしれないが、このようなデカルトを知るためだけでも読む価値はあるというものである。また、ニュートン力学等の視点からの判断を可能な限り排除し、デカルトの数学、自然学の内在的分析に徹するという武田の姿勢も貫かれている。デカルトの幾多の栄光と失敗について、その結果に拘泥しないということは、言うは易いが実際には困難な課題である。武田はその課題をかなり高度な水準において達成していると言える。そこには十分な歴史理解、具体的には当時の他の哲学者、科学者への理解が支えとなっていることは言うまでもない。

ただ、これで「全貌を」捉えなおすことになるのかという疑義を抱く読者もいるかもしれない。とりわけ、読者がデカルトのうちに何か一貫したものを発見することを望むとすれば、武田は数学、自然学、形而上学の繋がりを論じただけで、そこに貫き通すものを見出したわけではないように思われるであろう。ただし、武田自身がまさに本書で展開しているように、とりわけ自然学の個別研究においてデカルト自身の議論が一貫しているわけではない。それでもなお貫くものを求めるとすれば、それは過剰な期待であり、あるいはデカルト像を歪めることなのかもしれない。

登山にたとえて言うならば、武田はさほど知られていない登山口から、踏み跡がないわけでは

ないが見捨てられた道をたどり、ときに深い藪をかき分け、ときに危険なトラバースをしながら一つのピークに到達したのである。デカルトという大山脈には整備された登山道が縦横に張り巡らされ、あるいはロープウェイでさらに高い頂上に達しうるにもかかわらず、である。読者はより高い地点から武田の歩んだ道を俯瞰し、そのルート of 適切性について論評することになるかもしれない。しかし、一つ確かなことがある。武田が到達したピークからの眺めはかなり良いのである。武田がたどった道が一つのルートとして定着するかどうか、それは後に続く者の問題であろう。武田はしばらく眺望を楽しんだ後、さらなる高みをめざせばよい。

(持田 辰郎)

小泉義之著

## 『デカルトの哲学』

(人文書院、2009年)

編集委員会から次のような依頼をいただいた。2009年に同じデカルト研究と言いながらそれぞれにスタイルの異なる3冊の著書(山田、村上、小泉、三氏の著書)が上申されたことをうけて、適宜比較なども交えたかたちで、とりあえず1冊を選んだうえでやや総合的な視野をもった書評をしてほしい、と。

小泉氏のこの著書は「序にかえて」という、ネグリのデカルト論への論考ではじまる。ネグリのこの本は1970年に刊行されたが、近年新版も刊行され(*Descartes politico, o della ragionevole ideologia*, Feltrinelle, 1970; *manifestolibri*, Roma, 2007)、英訳本がある(*Political Descartes, Reason, Ideology and the Bourgeois Project*, Verso, London・New York, 2007)。

政治的にも文化的にも敗北したルネサンス運動に強烈に参画したデカルト。敗北の後でも革命運動の希望と情念を表明する稀有な思想家であったデカルト。こうした位置付けのもと、ネグリは敗北後の大きな2つの思潮を、リベルタンと機械論とする。リベルタンは相対的懐疑主義であったが、現状容認へ傾いていく。機械論は、自然世界についての科学的機械論と政治的機械論とを持っていたが、敗北の後、両者が結び付くことはない。

こうしたなかでデカルトは独自の立ち位置 *standpoint* をとる。リベルタンのような穏和なものでない徹底した懐疑。機械論的科学主義との距離。そして頼るべき唯一の真理、「私は存在する、私は実在する」を確立する——この発見は、懐疑から生まれたのではなく、懐疑の中で生まれた。その発見は危機にも分離にも先行している。

〈私〉とは何か。2つの力に着目して小泉氏は次のように要約する。第1に〈私〉は思惟するもの、思惟する能力、言い換えるなら思考を生産する力を有するもの。第2に〈私〉は自らの内に〈神〉を発見する。この神は、永遠真理創造説の神、すなわち世界を創造し法を制定する万能の神、世界を生産する神。

永遠真理創造説についてのネグリの想定に、著者はコメントしているが(14ページ)、本書Ⅲの論文にその解釈が示される。また機械論に関してⅣの最初の論考は、ネグリがデカルトと機械論について述べていることへの1つの解答とにならないだろうか。

本書は12本の論考から成る研究論文集である。マルシアル・ゲルーの17世紀哲学研究論文集への憧れが記されているが、念入りに時間をかけて学術論文を仕上げ、ある程度長い期間を経て論文の数を増やしてから、論文集としてまとめて世に出すことが語られている。80年代から90年代前半の論文が7本、2003年以降のものが5本の計12本の論文は、Ⅰ、Ⅱ、Ⅱ、Ⅳの4つに

分けられている。Ⅰの、25年前の学部卒業論文を一部書きかえた2論文、「懐疑と他者」「デカルト哲学における観念と存在」、2つの付論のある「力あるものの観念」、の諸論文は興味深いのが、時間（書評者の側）と紙数（編集の側）との制約のため、Ⅱ、Ⅲ、Ⅳの論文を中心に述べることを許していただきたい。

\*\*\*

ⅡとⅢに収められているのは、数学的真理をも疑うデカルトの懐疑の誇張性と、数学的真理をも神の創造の対象とする永遠真理創造説とを、正面からあつかう一連の論文である。分析哲学の知識論や可能世界意味論を背景にしながら、デカルトのテキスト群とりわけ「省察」の緻密で繊細な読みを支えられて明らかにしていくのは、デカルト哲学の独自性であり、著者の表現を借りれば、その「凄味」である。

Ⅱは、「デカルトにおける数学的懐疑」の2つの連続論文である。著者は、欺く神による算術の誤謬について、従来の解釈の混同レベルなどを指摘しつつ、永遠真理が「人間精神」と去就を共にしていること、真偽の基準をもたないままの計算操作の誤謬、などについて明らかにする。人間精神にこそ算術の真理の源泉があることが開示されることで、欺く神による懐疑は解決する。これらを説得的にしているのは、「省察」のテキストのていねいな読みである。算術の懐疑についても、人間の本性たる知性と想像力が算術の意味と真理を構成しつつ獲得していることが開示されて、解決をみいだす。

「第5省察」の懐疑は、「第1省察」から「第3省察」への懐疑と区別され、そこでの記憶説、永続説が検討される。「第5省察」結論部でのデカルトによる懐疑の解決が不十分であるのを見たあと、「第5省察」前半の数学的プラトニズム、そして永遠真理創造説が検討されていく。著者による「第5省察」第5パラグラフの読みは繊細で、テキストの微妙なところを浮き彫りにする。そこから、デカルトが数学的プラトニズムに立つのでないことが示される。他方、永遠真理創造説を表明した1630年の書簡を引用しながら、数学的真理において、現在の時点で論証を遂行する人間精神と論証の論理的連関の秩序の制定者を、デカルトが考えたことを想定する。さらに1641年のデカルトの手紙を引用して、知性的記憶ではない「諸名辞」から、数学的論証の文字・記号への信憑を、数学的真理の反復可能性と公共性を有することにつなげている。

この文字・記号への着眼は興味深い。ただ読者としての欲をいえば、言語の文字・記号と、数学とくに算術の文字・記号との間に、意味のレベルでも用法のレベルでも違いがあるのではないかと思われ、このあたりがさらに明らかになれば、と希望する。特に数学と数学史におけるデカルトの仕事を思い起こすと（方程式の記号化、冪の表記、など多くの業績）、その感が残る。

ともあれ、数学的真理における「人間精神」と、その真理性を支える文字・記号に対する信憑の重要性の指摘がなされて、Ⅲの「永遠真理創造説の論理と倫理」にはいっていきののだが、永遠真理創造説の射程は数学、自然学に限られているのではない。デカルトの数学や自然学は、形而上学や倫理学と共振している。

デカルトは、神の知性のうちに居を占めていた〈人間の観念〉を、個体の精神の内へと移動させる。神が創造するものは、人間なる個体ではなく、〈人間の観念〉を抱いた「精神」である。他方、近代の王国の秩序は、臣下を創作することに成功した。臣下として思惟しつつ、臣下の規範を相互に強制し相互に承認し合う者が臣下である。この臣下なる者すべてについて、永遠真理=法は、普遍化=全称化されることになる。

デカルトは近代の王国の秩序に対峙している。近代の王国=法世界の秩序を否定するために、1630年、2つの論法を提示し、1641年の「省察」では、全体的作動因による創造と時間性とを切断するとともに、神と個体の存在を時間的に表象することを放棄する。これによって、法世界の秩序の外部に出て存在することは、過去や未来においてでなく、「つねに」、「思惟するたびごとに」可能となる。

1644年、デカルトは法世界の秩序に回収されることのない領野を開示し、これを〈神の *indifferentia*〉と呼ぶ。神が数学的営為への *indifferentia* を示すことは、神が数学的営為の主体 (*sujet*) ではないということ、数学的世界の臣下 (*sujet*) ではないことである。こうした永遠真理説は、倫理的含意をも引き出す。

デカルトは個体の *indifferentia* について、「能力」という。 *indifferens* である個体は何をなすべきか。「*indifferentia* を証示すること」——法世界全体に背を向けることと善く生きることが共振し、それが法世界全体を無化する威力を発揮すること、デカルトはこれに賭けはじめたのだ、と著者はいう。

この思想は深く重い。そして困難にもみえるが、デカルトの思索の最大の魅力のひとつであり、ある意味でとてつもない強さであろう。

\*\*\*

IVに収められているのは、2003年以降に発表された諸論文である。脳理論に集約していくこれらの論考には興味深い論点がみられる。

まずデカルトの機械論的自然観にかかわる「思惟する魂——機械・作品・マテーシス」。この論文は、近代の自然科学と哲学において機械論的自然観の確立とみなされてきたデカルトの自然観のうちに生命の在りかを探る。そうして生命と機械を一つに摺むマテーシスを構想する。

「魂」について伝統的魂論の精練、人間に固有の生物性と精神、機械論と人間精神の自発性・自然発生性・自動性、こうした興味深い論点が提示される。『方法序説』第5部と『省察』のテキストを丹念に読みとくしながら、問題点を指摘しつつ、デカルトが「神の諸作品が完全であるかどうかをわれわれが探求するとき、ある一つの被造物を分離して観るのではなく、諸事物の総体を観なければならぬ」(ATVII,55)、というように事態を観て、「神の広大無辺な力能」を考え、完全な機械と完全な作品を考究する。人間精神は、神の作品であり、マテーシスを行って、マテーシスの対象を構成して知る作品である。テキスト特に『省察』の読みをもとに、最初に提示された問題——こうした視点からの機械、魂、生命というとらえ方は興味深い——にとりくんで、

完全な作品、マテーシスにいたる道程は魅力的である。

ただしたとえば発生については、F. Duchesneau に依拠して (*Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Vrin, 1995)、デカルトが発生の問題に関心があったとしているが、デュシェノーのこの論文ではデカルトの発生への関心を、方法論的な視点と時期によるテキストの整理とから、発生への関心と数学的機械論をつなげるところを示している。また彼の仕事にはライブニッツについてその形而上学の主要な概念が、当時の医学・生物学といわば往復運動をしつつ形作られたことを解明しているものが多い。デカルト自身のテキストに発生に言及しているものはかなりあり、『動物発生論』(AT XI)なども遺されているので、検討する余地があるように思う。山田弘明氏の著書を見ると、デカルトと医学のテキストを具体的にフォローしている。そこでは発生の問題が、神でも人間でもなく、自然の永遠の法則にもとづく物質の機械的な運動に帰されていることが引用によって示されている (372 ページ)。

また身体機械は「解剖学的な機械」と述べられているが、身体や機械論を考える際に、デカルトや当時の解剖学と摺り合わせてみることも、具体的な視野をもたらすのではないだろうか。デカルトはかなりの年月オランダで解剖学を実践していたし、『解剖学摘要』(AT XI)という相当な量のメモもあるのだから。

次の論文「デカルトのマテーシス——精神・機械・生物」では、『省察』の「概要」と「第2省察」にあらわれている機械の概念にふれてから、『省察』全体でのマテーシスの確立過程をみる。最後にマテーシスの対象、脳の運動が論じられる。「第6省察」の自然について、一般的なものから個別的なものへ、「機構」、「自然からの逸脱」など、重要な点が指摘され、機構としての身体に結合する精神 (*mens tali corpori unita*) が、マテーシスの対象となり、脳の考察がつながっていく。ただこのあたり少しわかりづらかった (213 ページなど)。

なお「マテーシス」の語そのものの用法はデカルトにはそれほど多くない。『規則論』における *Mathesis Universalis* という大きな問題もあるが、単独の「マテーシス」という表現が感覚の対象までもその射程に含む学問を示していることが村上勝三氏の著書で指摘されている (63 ページなど)。

最終論考は「脳理論の創始者としてのデカルト」である。まず『精神指導の規則』『人間論』『屈折光学』が自然学的な脳理論を創始したことを示し、感覚系に絞った考察がなされる。触覚や聴覚、色の視覚などにおいて、形による幾何学的コード化、情報のコード化に相当する考え方が切り拓かれている。感覚器官の形の変異は、脳内の共通感覚器官に伝えられ、その形の変異は想像に伝えられる。伝えられるものは形あるいは観念である。逆に運動系は、脳内の想像から、共通感覚器官、神経系の運動、身体運動・・・と伝わっていく。デカルトの後の理論では、精気の運動が導入されて同質的なコード化が説明される。共通感覚と想像の座は松果腺となる。

感覚系の概要は、対象の作用の変異→感覚器官の形の変異→精気の運動の変異→松果腺表面の形の変異⇒精神における観念、となる。ここで著者が指摘するのが、⇒の飛躍である。これはきわめて重要な地点といえる。現代の哲学のたとえば、メルロ＝ポンティの『眼と精神』の視覚にかかわるデカルト批判も、ダマシオやデネットの二元論批判も、基本的にはこの地点にかかわっ

てくるのだから。

観念の側からの逆算については、著者による『省察』の解釈にもとづくと、観念の側から出発してどのように個別的对象の感覚的知覚が成立するかを探求することが課題になる。著者によれば情報のコード化から出発して対象の認知や再認を説明するという「心の科学」の課題とはまったく異なるこの課題は、脳の理論モデルのプログラム化や、ロボットの制作の課題に類似している。さらにもしかすると（ラフな言い方だが）、ゲノムにおける情報の伝達、心と神経活動の関係、といった問題にもつながっていくかもしれない。

（谷川多佳子）

山田弘明著

## 『デカルト哲学の根本問題』

(知泉書館、2009年)

本書は、デカルト哲学についてこれまでに『デカルト『省察』の研究』（創文社、1994年）と『真理の形而上学——デカルトとその時代』（世界思想社、2001年）を上梓した著者による三番目の研究書である。全五部、各部三章の計十五章、総数543頁からなる、この浩瀚な書物を構成するのは、主として、著者が長年にわたって教鞭をとられた名古屋大学文学部が刊行する学術誌に1979年から2008年までに発表された諸論文である。それら全編を貫く主題は、「あとがき」を参照するなら、デカルト哲学における「神と精神」という根本問題（455＝本書の頁数）である。

本書の意義は、三点にまとめられる。1／資料の整備・補完：デカルト研究のこれまでの進展は、精密な資料の作成と大胆な解釈の提示の相互補完的な同時進行による。その最良の例は、デカルト哲学の生成と展開に中世哲学が与えた影響を解明するE・ジルソンの仕事だろう。著者はその鞏みに倣うかのように、デカルトのコーパスから未検討課題の多い三つのテキスト——「一六二〇年ごろに起草され始め」、「一六二二年」までのデカルトの「思索」（288）を伝える『良識論』（IV-10＝本書第IV部第十章）、『省察』に付された通称「ソルボンヌ書簡」（IV-12）、そして1648年の未完『人体の記述』への序文（V-13）——を選択し、これらを日本語に初訳・改訳することで、資料の整備・補完を果たすと同時に、そこからデカルト哲学を新たに解釈するための視座として『人間学』（315-317; 320-327）を提示した。とりわけIV-11——第IV部「テキストをめぐって」の白眉をなす——において、「その形式的構成だけでなく主題の内容的展開においても錯綜がある」（306）とされる「第六省察」をこの視座から統一的に解釈する著者の試みは、すでに村上勝三の『感覚する人とその物理学』（2009年）から真摯な応答を引き出したように、今後のデカルト研究においてさらなる検討が期待される場所である。

評者としてはここで、デカルト研究において取り上げられることの少ない、しかし哲学史を紐解くならその主題の重要性が痛感される『良識論 *Studium bonæ mentis*』に言及しておきたい。このテキストは、『デカルト氏の生涯』（1691年）を著したA・バイエによって間接的に・断片的にその存在が知られるのみである。そこで著者は、バイエに依拠するCh・アダンとP・タスリの『デカルト著作集』所収の校訂版を批判することで、『良識論』の新たな校訂に1970年代という早い時期に取り組んだ。この点は、評価される。というのも『生涯』については、邦語文献に限るなら、バイエによる幾つかの事実誤認を訂正したG・ロディス＝レヴィスの『デカルト伝』（1998年＝邦訳）、さらには、バイエによるデカルトの原典からの引用方法を問題視する所雄章の『知られざるデカルト』（2008年）により、あるいは仏語文献をも参照するなら、フラン

ス古典主義時代におけるジャンセニストとジェズイットの対抗という事態にあってバイエが前者に都合のよいデカルト像を描写していることを論証したD・リバルルの *Raconter, vivre, penser : histoire(s) de philosophes 1650–1766* (2003年) 等々により鶴呑みにできないことが解明されたが、これら一連の作業を先取りするかのように本書は、その文献学的考察の対象に『生涯』を含めたからである。

2/主題の選択・認定：従来のデカルト研究において神と精神が「根本問題」を構成してきたことは事実だが、本書では、この基礎的な問題から派生する応用問題として、医学と教育という主題が選択されている。この点は、注目に値する。とりわけ最近の邦語文献に限るなら、前者については本間栄男（『デカルトと胃での消化』、『化学史研究』、2002年）ら科学史家による研究が、後者については相馬伸一（『教育思想とデカルト哲学』、2001年）や久保田静香（『デカルトとイエズス会学校人文主義教育』、『早稲田大学・フランス文学語学研究』、2007年）らによる研究がそれぞれあるものの、いずれの主題もじゅうぶんに検討されてきたとは言い難い。ひるがえって本書は、これら二つの主題の検討に第V部「医学と教育」の全体をあてることで、第一に、それらの在処をデカルトのコーパスのうちに広く探査したうえで、第二に、デカルト研究においてそれらが有する重要性を改めて認定すると同時に、第三に、今後の考察の進むべき方向を指示した。ここではとりわけ、『省察』の執筆時期（一六三九-四〇）と、解剖学の研究とが重なっている（420；cf. 437）という、V-14における著者の指摘をうけて、形而上学の探求と医学・生理学——自然学ではない！——の展開がいかに「矛盾することなく同時進行していた」（420；cf. 396）のか、この問いの意義を強調しておこう。世界的な視野にたってもこの問いは、デカルトの医学・生理学関係の校訂版を2000年に出版したV・オカントの浩瀚な研究書 *La philosophie médicale de Descartes* (2006年) を除いて他に、研究者の関心を集めているとは言い難いからである。

3/解釈の提示・展開：とはいえ、本書の第一義的な価値は、神と精神というデカルト研究史上最大の主題について、示唆に富む解釈を提示したことにある。多様に展開される議論を私たちになりに整理するなら、第一に、デカルトの自我論、他者論、そして真理論の「合理的な解明」(viii) には、その神論の検討が不可欠であることが第I部「コギト・他者・真理」において論証される。著者は、一方で自我論と他者論（I-1）について、いわゆるコギトは「独我論」（5）であるかとの問い、フッサールと西田幾多郎によるデカルト批判に反論することで、「コギトの時点において」「私はひとりだが、私は神を手がかりに、権利上、他者の存在も他者の精神も理解できる」（25；cf. 15）と解する。なぜなら、神は「私だけでなく他の人間にも」「同じ理性を付与した」（25；cf. 26）から。他方で真理論（I-2, I-3）については、「真理の神の意志への依存」、「神の絶対的自由」、そして「神の超越性」（78；cf. 42, 57）の三点を概念的要諦とするデカルトの永遠真理創造説が「論証されていない仮説にとどまる」（56；cf. 38）にしても、それは「大局的に見るならば」「形而上学と自然学とを内的に連結するインター・フェイス」を「準備」（86）するものとして、しかし「仔細に見るならば」「徹底的懐疑の遂行」を「意図」（86）するものとして、そしてそれに相関的にいうなら「神の意志が誠実で善なること」を「証明」（56）するものとして解される。

第二に、神論と心身二元論（II-4）——その「認識論的証明」（98）が「神の力」（101）を根拠に「第

六省察」でなされる——、自由論（Ⅱ-5）——人間の「自由意志」と神の決定とを両立させるデカルトの試みは、「神の必然性というハードな決定論」（スピノザ）とは異なり、人間に「自由の余地を残したソフトな決定論」（142）と解される——、そして道徳論（Ⅱ-6）との連関に関して、第Ⅱ部「心身・神・精神」で披瀝される著者の知見のうち、とりわけデカルトの「世界観」（143）を構成する諸論点——「事物の神への全面的依存、精神の不死、自然の所有者としての人間、死をおそれずに生を愛すること、道徳規範としての精神の不死と神、神の観想と幸福、全体的世界観、哲学と生との関わり、知恵の最高段階としての道徳、意志的道徳、目的因の排除など」（169）——がいずれも、「神と精神を問うた形而上学のアウト・ブット」（159）として解される。

第三に、カントによるデカルト批判のうち三つの主題——『純粹理性批判』第一版「第四誤謬推理」、「プロレゴメナ」、そして『純粹理性批判』第二版「観念論論駁」で展開される「デカルト的観念論」（Ⅲ-7）、コギト論（Ⅲ-8）、そして、神の存在証明が試みられた前批判期においてさえ「拒否」（247）されていた「デカルト的証明」（Ⅲ-9）——について、「はたしてかれの批判は妥当かどうか」（193）という問いの解明に、第Ⅲ部「カントのデカルト解釈」の全体があてられる。カントがデカルトについて明示的に論じている箇所に関してデカルトからの「仮想反論」（267）を再構成し、カントのデカルト解釈の限界を明らかにする著者の試みを吟味し、これに応答する作業は、M・フィッシュンらが編集した、この分野における本格的な研究の集大成 *Descartes en Kant*（2006年）に所収の諸論文との対比を皮切りとして、デカルト研究の古くて新しい課題をなす。

以下では、デカルト哲学における〈根本問題〉と〈応用問題〉のそれぞれから主題をひとつ選んで、これについて補足と疑問を幾つか述べよう。1／デカルト的弁神論：著者によれば、「第四省察」（cf. AT. VII, 61）と「第六省察」（cf. AT. VII, 88）は「ともに弁神論をなしている」（307；cf. 129, 165, 166）が、すでにD・カンブシュネルが *Descartes et la philosophie morale*（2008年）において論証したように、デカルト哲学のうちに弁神論的な意図・契機をはたして見いだせるか、それは必ずしも自明ではない。第一に、「弁神論 *théodicée*」という仏語は、ライプニッツの1710年における造語であり、しかも、その厳密な定義はライプニッツその人によっては与えられず、1791年におけるカントの考察をまたなければならない。したがって哲学史家は、この用語をもってデカルトの思索を論じるのに注意深くあるべきだろう。第二に、著者がⅡ-5で提示しているように、「善なる神がすべてを決定したとするなら、神の創造に反するように見える事実（悪や誤謬）が世界に存在するのをどう説明するのか」（129）という問いは、いかなる点でそれは「デカルト的問い」（マリオン）を構成するのかという、デカルト研究それ自体の成立可能性に関わる別の問いによって吟味されるべきだろう。しかし本書では、そのような反論は提示されない。とはいえこのことは、本書の手続きを難ずるものではなく、デカルトの形而上学に「悪や誤謬」が占める位置は本当にあるのかという問いの哲学的含意をカンブシュネルとともに強調するものである。

2／デカルト的教育論：「方法序説」刊行の翌年、フロリモン・ドゥポースに宛てた書簡においてデカルトが「ラフレーシ学院[ママ]ほど哲学がよく教えられているところはない」（著者訳）と認めていることから、著者はV-15において、デカルトがイエズス会による教育を「どう評価

していたか」と問い、その「学校経営の特徴」、「カリキュラム」、そして「教育方法上の工夫」(441)の三点についてその内実を詳らかにすることで、「現代日本の高等教育への示唆」(442)を得ようと試みる。この試みが時勢に適っているか否かはさておき、この問いそのものはデカルト研究において検討に値すると思われるので、その展開の方向を私たちに示そう。

イエズス会が目指す教育の方法を詳細に定めた『学事規程 *Ratio studiorum*』第一次草案(1586年)から著者が読み取ったように、それは「厳しくも温かい雰囲気における「監視と競争」と評する」(445)ことができる。このことは著者が指摘するように、ジェズイットによる教育が「ルネサンス人文主義的教育方法」(453)を踏襲したものであることから理解される。著者に代わって具体例をひとつ挙げるなら、エラスムスによる『子供たちに良習と文学とを惜しみなく教えることを出生から直ちに行なう、ということについての主張 *Declamatio de pueris ad virtutem ac literas liberaliter instituendis idque protinus a natiuitate*』(1529年)が参照に値する。それによれば、「生来的なものです、小児には勝利への欲求や羨望が植え付けられています。更に、不名誉への恐れや称賛への欲望があるのですが、特にこれらのことは自己顕示欲の強い性質や活動的な素質を有するものにおいて見られます。このような性向を、形成者は子供の勉学を成功させるために用い尽くすべきです。懇願とか追従とか子供じみた褒美とか称賛とかによっても全く進みが見られない場合には、同年輩の者たちとの間での競争の状態 (*amulatio*) を設えるべきでしょう。怠惰な子供は、仲間が称賛されるのを聞かなければならないのです。」(中城進訳)という。

かように競争(と監視)を原理とするイエズス会の教育方法は、のちにポール・ロワイヤル派の批判にさらされる。パスカルは『パンセ』において、「誉れ (*gloire*)。感嘆 (*admiration*) は、幼時からすべて台無しにする。まあ、何てよく言えたこと。まあ、何てよくやったんでしょう。何てお利口でしょう。等々。ポール・ロワイヤル [ママ] の子供たち [=ポール・ロワイヤル修道院の中にあつた「小さい学校」の生徒たち] は、そういう妬み (*envie*) とか誉れという刺激を与えられないので、無頓着 (*nonchalance*) に陥ってしまう。」(前田陽一訳)という。ここで俎上にのせられているのは、『ポール・ロワイヤル』を著したサント＝ブーヴを参照するなら、一方で、より高い評価をもとめて卓越を競い合う学生たちの精神のうちに芽生える虚栄心という悪徳であり、他方で、そうすることのない学生たちの精神を蝕む怠惰という悪徳である。

とはいえ、ここで私たちの関心をひくのは、パスカルによる「二重の考察」(サント＝ブーヴ) そのものではない。むしろ、その前半部分である。というのもこの部分こそが、一見するとジェズイットの教育を全面的に評価しているかに思われるデカルトその人の〈教育論〉——そのようなものがデカルトにあることを評者は、2010年三月にパリ第一大学に受理された博士論文 *L'exercice chez Descartes : méthode, anthropologie et morale* のなかで主張した——が実際のところ、著者がその部分的採用 (cf. 注 54 頁) を現在の高等教育において提唱しもする「競争原理を取り入れた教育方法」(454)とは相容れないことを私たちに理解させるからだ。パスカルを先取りしてか否かはさておき、デカルトは——1640年のホーヘランデ宛書簡に垣間みられる〈アウトアルケイア論〉等々を念頭におくなら——、教育を競争(と監視)の場に貶めることが最終的には精神 (*ingenium*) の指導に無益であることを見抜いていたと考えられるのである。

むろん、以上の補足と疑問は、今後のデカルト研究において批判的に吟味されるべきだろう。そのためには、やはり資料の整備という観点から、本書では言及されていない1643年のヴォエティウス宛書簡のラテン語原典の校訂と邦訳、さらにその註釈から始めなければならないのではないか。というのも、比較的容易に入手可能な仏訳——Th・ファーベーク編集の*La Querelle d'Utrecht* (1988年)に所収——が実際のところ、今から百年以上も前に作成され、ゆえに現代のデカルト研究の水準に適さないV・クーザンのそれであることから推察されるように、デカルト研究の本場においてすらこのテキストは、そのポレミックな性格もあってか、然るべき考察の対象とされてこなかったからである。しかし、すでにカンブシュネルが*Descartes et le problème de la culture* (1998年)において指摘したように、この書簡にはデカルトによる読書論(の一部)が披瀝されており、デカルト的教育論の全面的な展開にとって看過できないのである。

(津崎 良典)

村上勝三著

## 『感覚する人とその物理学——デカルト研究3』

(知泉書館、2009年)

### 哲学研究の帰港

著者は哲学研究の投錨点をデカルト哲学に一貫して求めて続けている。主要な航海を辿れば、『デカルト形而上学の成立』（勁草書房、1990年）、『観念と存在——デカルト研究1』（知泉書館、2004年）、『数学あるいは存在の重み——デカルト研究2』（知泉書館、2005年）、『新デカルト的省察』（知泉書館、2006年）を経て、『感覚する人とその物理学——デカルト研究3』という港に辿り着くこととなった。これらの濃密な研究は、『省察』の論述を中心とするデカルト形而上学の一解釈を完成させたばかりか、著者自身の哲学の道程をも記録している。著者は、Cogitoを「私は思う」と訳すことから、cogitatioを「思い」と訳しているが、この訳語には筆者自身の哲学すべてが表されている。「私の思いに条件づけられた一般存在論」である。「私」がいまここで疑いえない真理を見出そうとする思い、自分を超越するものに馳せる思い、物体の本質を見極めようとする思い、自分自身を感じる思い、他人への様々な思い、これらの「経験のなかで鍛え上げる」思いの中にデカルト形而上学、学の基礎が存在する。したがって、デカルトの「エゴ」を超越論的エゴ、肉体から遊離した精神として捉えることは間違いである。まず、著者の説全体のヴィジョンを一般的な言葉で開示した第三著作を抜かして、第三著作までの航路を辿ってみる。

第一著作において、1630年から『省察』第四省察までの「デカルトの思索の跡」を追うことによって、デカルト形而上学が「私」から「われわれ」に導く「観念」論に等しいというヴィジョンを打ち出した。第二著作において、その「観念」を土台とする形而上学の覆いが取られ、「私の思いに条件づけられた一般存在論」が明るみに出された。この存在論は「私」の内にある観念が表す存在の度合いを手がかりとして実在に至ることを通して、学を基づける理論である。この理論はまた客観性を空虚な思惟の普遍的形式や超越的自我に求めるのではなく、実在と本質を存在として捉え、現実存在する実体たる「私」が自らを上へと超える実体たる「神」を見出すことによって現実の「われわれ」に出会う場の理論である。第三著作は主に「第五省察」の解釈を問題にしており、第二著作において見出された存在論を基にして学（数学）の基礎づけに挑んだ。「第三省察」において、神の実在が証明されることによって、「私」の外が見出され、有限な「われわれ」の世界が可能的に開かれる。「第四省察」において、その世界において真偽を判断する基準が「明晰判明な知得は疑いもなく何かである」とわかり、その「何か」の原因が「第五省察」以下で問題となる。その「何か」の始めが「第五省察」における真なる「本質」、純粹数学が対象とする物質の本質である。この本質は「存在の重さ」を持っている。この重さを計量すること

がデカルト形而上学、特に「第五省察」の課題であり、著者の「一般存在論」の方法論に値する。さらに「第五省察」におけるもう一つの課題は「神のア・プリオリな実在証明」である。この証明は、本質と実在が神において必然的に一つになる基礎理論であり、最高な善性という神の本質が実在と一致することを証明している。神が最高度に欺くものではないものとして実在しているという知を基礎として、「明晰判明に私が知得するすべてのものは必然的に真である」という規則が常なるものとして確立され、「第五省察」の最後の課題、すなわち「幾何学的な論証の確実性」が神の認識に依存することが説明される。

「私」の自由にならない本質を「私」が探求することによって、純粋数学の対象たる物体的本性の延長の存在が非時間的に確立された。このような数学の基礎づけのあり方を応用することによって、物理学の基礎づけが「第六省察」においてなされる。その対象は感覚的世界であり、「私」を横に越える世界である。教科書的には、「第六省察」は心身の「分離」の証明、物体の存在証明、心身の「結合」の主張というテーマを扱っており、「分離」と「結合」が不協和音を奏でていると見られる傾向がある。しかし、デカルトが主張したのは、心と身体は「分離」して存在するのではなく、両者は判然と「区別」されるということであり、「私」においてもともと「合一」しているということである。これらの題材は感覚する主体による物理学の基礎づけの系に類する。その基礎づけは、自然を対象とする端的な認識論の基礎づけではない。世界の内に存する「私」という個体が秘私的に感じ取られ、その「私」が他なる物体の存在や性質や自らの身体のあり方を認識する場合に、感覚を必要としつつも、いかにしてその誤りを避けてそれを評価すべきか、これを見さだめることが学知と知恵の基礎づけに繋がるのである。

本著作の構成は第三著作と同じく、第Ⅰ部に対象とする「省察」の分析が充てられ、第Ⅱ部に哲学的考察がなされている。第二版を重要視するテキスト読解によって、今までの研究が批判される。まず、感覚知覚についての判断の信頼性が物体の実在証明と心身合一の証明のみに内包されるようなベックの見解が退けられる。次に、テキストの進展順序と認識批判と認識能力の客観的妥当性とを重視したゲルーが取り上げられる。ゲルーは「第六省察」の成果を物理学や医学などの自然学を基礎づけることに結びつけており、その点については評価できるが、物理学研究における感覚の積極的役割を見失っている。山田弘明氏はさらに進めて「第六省察」を人間学の始まりと解釈するが、学の基礎づけと知恵の探求との連結に成功してはいない。両者の好条件を兼ねた真の目的港こそ、生身の人間が学構築とよき生のために自らを対象とする感覚論なのである。

諸説の批判を踏まえて、「第六省察」は数学と物理学を結びつける想像力の問題と、感覚の問題に大別でき、最後のものこそ核であり、物理学の基礎づけと、心身合一としての人間考察に結びつく。想像力が広がるものの探求の学としての数学を開き、外的感覚が物理学に素材を与え、合一における内的感覚が世界内における「個人」の感覚・秘私性（著者はこの言葉を使用していないが）、つまりは「個人倫理」に土台を与える。このような解釈の欠如のために、学の基礎づけと実生活における知恵の探求とを分離する先入見が生まれた。まず、「私が明晰判明に知覚するものは実在する」という明証性の規則を用いて「純粋数学の対象」としての物質的事物が可能的に実在するかが問題となる。そのために必要な第一の能力とは、物体的世界たる空間を開く

想像力である。しかし、この想像力は私の外へと向かうが、その他者の存在を確認することはない。感覚は懐疑において最大の疑いの対象であったが、神が実在し欺瞞者ではないと確認された後では、その評価を変えなくてはならない。まず、精神と物体が「実象的に」(realiter)「区別」されることが、明証性の規則を用いて確認される。次に、感覚能力が「思うことの様態」として確認され、他者の観念を受け取る能力として見出される。「円い」などと言った物体の性質をあらゆる観念は、広がりや前提にしている以上、「思うもの」である限りの実体たる私では産出することはできない。したがって、そのような観念を産出できる実体は物的自然か、神か、物体と神との中間物かである。しかし、物的事物の観念内容を神や他の精神を介して受け取る能力は「私」にはない。さらに、物的事物の観念内容が当の事物から「発せられると信じるための大いなる傾向性」が私の内にはあり、これも神の誠実性によって信頼できる。したがって、物体は私の思いを超えて存在する。この物体の実在証明において、重要な役目を果たしているのが感覚である。知性による物体の認識内容は、感覚主体と対象の物体の存在との直接的な結びつきに基づく。

デカルトにおける物理学は、神の誠実性に依拠して、外的感覚を通して獲得された個々の素材に対して幾何学的原理を適用するものである。ただし、感覚は物理学において確実性の基盤となりながらも、誤る可能性を秘めている。したがって、学における感覚利用の際の問題点と対策が「第六省察」最後の課題となる。感覚知覚内容についての判断が誤る根本的な原因であるが、それを訂正する存在論とは、精神と身体は別々の実体であるとみなす心身の区別の立場を保持しつつ、心身合一体としての「私」を解明することである。自然現象を解明するには、対象物には存在しない痛みなどの内的感覚を使用してはならず、知性の制御の下で外的感覚がもたらすデータを吟味しなくてはならない。内的感覚は身体機構を維持するのに重要であり、その感覚自体に誤りはない。さらに、内的感覚のメカニズムは外的感覚と同じく神経系の伝達に基づいている。健康体であれば、内的感覚が教える痛みなどの情報は身体保持のために有益であり、それから逸脱した場合の原因を探求するのが、神経系の知識を基にする医学の課題であり、心身合一体を心身の区別の観点から分析することの意義であろう。内的感覚の誤りに対して対処できるのと同様に、外的感覚の誤りを避けるのはいっそう容易である。現に、夢と覚醒の区別のみならず「誇張的懐疑」も神の善性に基づいた感覚使用を実践できれば解除できる。覚醒時における感覚情報の原因とその連続性が保持されているならば、見ている像は現実のものであると言える。こうして、人間の誤りを認識し、その傾向と対策を講じた上で、物理学における観察の確かさは確保される。ただし、個別的な対象を限られた情報と時間で処理するのが人間の宿命であるので、「われわれの自然の弱さが認知されるべきである」。以上のI部が「第六省察」を感覚論として読む新解釈である。

第二部においては、主に「第六省察」に関係する論文が収録されている。

第一論文「物体の実在証明における「感覚」と「想像力」の役割について」においては、スピノザ哲学において、物体の実在とその本性を捉える場合に、想像力も感覚も不必要であった理由を、物理学を学として基礎づける意図がなかったということに見出す。デカルトの場合はその意図があったがために、それら二者の能力を必要とした。物体の実在を証明するには、デカルトのように、知性に助けられながら直接に感覚することを認めなくてはならない。さらに、スピノ

ザにおいて、自分の身体を物体一般から区別する理由が書かれていないのに対して、デカルトの場合は見出すことができる。このことは、後者において世界における「わたし」の個人倫理の基礎づけが問題であったことを示している。

第二論文「感覚の三段階」は著者自身の出向港に位置する論文である。デカルトは感覚を三つの段階に分けており、第一段階の感覚とは外的感覚が問題で、感覚器官における対象の受容であり、第二段階は心身合一に起因する痛みなどの内的感覚であり、第三段階は知性による言語に基づいて感覚内容を判断することに関わる、とみなした。個々の感覚の成立を問題とする場合、心身合一を主張する必要がある、感覚知覚判断の誤りを矯正するには心身区別を主張する必要がある。どちらも物理学の基礎づけと世界内における「私」の秘私性と営みには必要なものである。

第三論文「曖昧にして不分明なる「意識」」において、意識概念が17世紀の哲学者においては曖昧な統一を示しており、意識は推論による把握ではなく、知性の表象による認識でもなく、対象認識とは異なり、直に心の変様を感じる「曖昧にして不分明な」認識とまとめられる。この感得の仕方は内的感覚に近いが、直接的条件が身体ではなく心と距離がないことにあるという点で、感覚一般と異なっている。この「直に感じる」という意識は判明な「学知」ではないが、その学知を生み出す経験という基礎になる。近代は、心身合一した感覚的意識の直接性と切実さを捨て去り、曖昧な意識の間を取り払うべく、学知の成立として論理的概念の洗練というべき「形相認識」の成立解明を至上命題としてしまった。

締め括りの第四論文「内的感覚」において、内的感覚が世界の中において他と分けられた「私」の秘私性、すなわち個人倫理の基礎づけにつながっていることが主張されている。内的感覚は、「当の身体」を持つという秘私性に制約され、「他人による代替は不可能」なので、それが身体の維持に限定されとしても、「私」がよく生きていることがいかなる感じであるかを教えてくれる。内的感覚は、身体における物理学（生理学）と心身合一における身体の物理学（病理学）の基礎を与えるとともに、「私」の身体の個としての枠づけを与えるという意味で「個人倫理の基盤」を与えるのである。近代は内的感覚という秘私性の経験を忘却して社会倫理に進んだがために、存在と当為の問題などを引き起こしたのである。

『省察』が到達した理論と人間とは、懐疑において疑われた感覚理論と人間であった。しかし、それらが神の保証のもとに誤りを避ける術を得て、学の土台となりえた以上は、実際の学を構築していくことができる。『省察』と著者の哲学研究が最終的に至り着いた港とは出航港たる感覚であった。しかし、著者がなした航海の軌跡には、存在と善の同一性、実在と本質を存在とみなす存在論、存在と当為の同一視、理由と原因の一致、心身問題、状況に応じて心身区別にも合一にもなるエゴの身分など、哲学史における難所に挑んだがゆえに問題を抱え込んだ航路が読みとられる。さらには、例えば、次のような問題が見えてくる。なるほどカント的な観念論や現象学は私の外の実在を証明できないが、著者の一般存在論はその証明不可能性の批判に絶えうるものであるのか。感覚に重点を置きすぎており、学の基礎づけにおける物体の実在の重さが軽視されているのではないか。心身の区別は魂の不死をいかに説明するのか。『省察』における内的感覚は感覚一般の分析とその誤りの矯正において役立つにすぎないのではないか。たとえ、内的感覚

が学の基礎づけの一部となりうるとしても、内的感覚以外に情念の考察無くして、自分と他人の思いも問題とすべき個人倫理の形而上学的土台は完成するであろうか。このような問題が山積しているが、しかし、この航海が偉大であることに変わりはなく、デカルト研究と哲学研究の両者において金字塔を打ちたてられたことに畏敬の念を覚えられずにはいられない。

(小沢 明也)

松田克進著

## 『スピノザの形而上学』

(昭和堂、2009年)

標題が示すとおり、スピノザ形而上学についての本であるが、スピノザ形而上学全般にわたる概説書の類では決してない。むしろ、日本では近年なかなかお目に掛ることのできない、スピノザ形而上学に関する本格的な研究書である。もちろん、スピノザ形而上学が抱えているすべての問題を、網羅的に論じているわけではなく、その中でも最も重要かつ困難な問題である「属性と様態をめぐる問題」に焦点を当てつつ、スピノザ形而上学の基本構造を解明するという試みの下に、これに一定の解答を与えようというのが、筆者の戦略である。その限りでは——一般読者向けのサービスとして、副題があつてしかるべきとはいへ——これこそスピノザ形而上学の核心なのだという、筆者の意気込みを感じ取るなら、この標題が決して看板倒れではないと言えるのではないか。ちなみに、本書は2007年に京都大学へ提出された学位請求論文を基に、これに加筆されたものであるが、博士論文としての標題は「スピノザ形而上学の基本構造」となっている。(本書 p.278f.「付記」参照)

では早速、頁を捲ってみることにしよう。冒頭に、本書の意図と内容が非常にコンパクトにまとめられた、「序」が置かれている。しかし、多くの序文がそうであるように、本書の内容を読まずしてこれを理解することは、至難の業であろう。味読は本書を読み終わってから、とすべきかもしれない。さて、本論の構成であるが、「目次」からも分るように、全体が5つの章と3つの付論から成っている。第1章は、スピノザのテキストをどのように読むべきかという、スピノザ読解の方法について論じられている。スピノザは一筋縄ではいかないという、多くのスピノザ研究者が頭を悩ませる問題が、どうしてそうなのか、ではどう読むべきなのか、といった点を踏まえて、要領よくまとめられている。若干、疑問点が残らないではないが、ここでは割愛させていただこう。第2章が、本書の白眉と言ってよい。『エチカ』第2部定理7、8、9、11、12、13の6つの定理、およびその証明、系、備考を素材として、その綿密な読解を基に、筆者の言う「スピノザ形而上学の解釈仮説」が構築される。ただし、この章に充てられた紙数の半分以上が、定理7とその証明・系・備考の解釈に割かれていることから分るように、筆者の提示するスピノザ形而上学の基本構造という解釈仮説は、スピノザの「いわゆる平行論」をどう理解するかという点に、集約されていると言ってもよいのではないか。言うまでもなく、「観念の秩序および連結は事物の秩序および連結と同じである」という定理7こそが、スピノザにおける「属性」と「様態」の結節点になっているからである。ここでの解釈においては、のちに「付論1」で紹介されているように、筆者は、複雑系研究におけるウルフラムの「1次元セルオートマトン」に着想を得て

いる。非常に興味深い独創的なアイデアである。続く第3章以下の後半では、スピノザ形而上学をめぐる伝統的な2つの難問——「二重因果性の問題」と「属性の問題」——に対して、先の「解釈仮説」を基にした「解答」が試みられている。筆者の提示した仮説が、スピノザ解釈上の伝統的な困難を解決し得るものである、ということを示すことで、却って、その仮説の妥当性が証明されるからである。先ず、第3章では、二重因果性の問題をめぐるゲルーとクレーフターの論争を紹介したのち、筆者自身の解釈（つまり解釈仮説）から、ゲルーの立場に軍配を上げつつも、「実体の自己産出の因果性＝因果性Z」と「実体が諸様態を産出する因果性＝因果性A」と「諸様態が諸様態を産出する因果性＝因果性B」の3つの因果性のそれぞれについて、スピノザ形而上学の基本構造の中に、整合的な位置を与え得るとしている。ちなみに、二重因果性とは因果性Aと因果性Bを言う。同様に、第4章・第5章では、属性の問題をめぐる従来の論争史を、エルトマン対フィッシャー、ウルフソン対ゲルーによる「観念論的解釈」と「实在論的解釈」の論争として紹介しつつ、この論争は後者が「勝利」したとした上で（第4章）、さらに、实在論的解釈に立った時、実体の唯一性と属性の複数性をどのように調停するかという問題に関して、実は、フィッシャーも、ゲルーも、カーリーも、説得的な解決策を提示し得ていないという。この難問に対して筆者は、スピノザにおける「属性と実体の同一性」（を示唆する表現）が、実体を表現する属性という「記号」とその「意味」である実体との混同に由来するという解釈を提示する（第5章）。以上が、本論を構成している5つの章の概要であり、これに興味深い3つの「付論」が加えられているが、それらについては紹介を割愛させていただく。

本書は、筆者の個性を非常によく反映していると思われるのだが、それは、論理的な明晰さであり、推論の緻密さであり、発想の独創性であり、研究領域と視野の広さであり…等々という意味においてなのである。従って、若い哲学研究者にとって——あるいは、私のような浅学の者にとって、と付け加えてもよいのだが——本書から学ぶことはとても多い、とすることができる。とりわけ、スピノザに関心のある研究者には、是非一読されることをお勧めしたい。

さて、そんな一読者の立場から、それもあまり優秀でない読者として、この紙上を借りて、筆者に、幾つかの「質問」をお許しいただきたい。不用意な読者は、このような「誤読」をするかもしれない、という意味にご理解いただければと思う。

先ず初めに、素朴な疑問として。本書第2章の冒頭部分（2.1.1 p.38）で、「属性とは様態を分類する原理として機能していることが予想される。実際、…何らの属性にも分類されない様態が存在することを示唆するテキストは無い。属性は様態の分類原理である」とあるが、こうした「属性」の捉え方、ひいては「様態」の理解に、違和感があるのは私だけだろうか。例えば、筆者が第2章で取り上げなかった、『エチカ』第2部定理10の系の証明には「…人間は、…神の本性をある一定の仕方で表現する変状あるいは様態である」という表現が見られるが、ここで言う「人間」とは「延長様態」でもなければ「思惟様態」でもない。つまり、スピノザの様態概念には、実体との（直接的な）関係において語られる場面と、ある一定の属性の下で見られた限りで、その属性の様態として語られる場面と、2つの場面を区別しておく必要があるように思われる。さらに疑問なのは、もし属性が様態の分類原理であるとするなら、属性は何かしらの様態なしには考え

られない、ということにはならないのか。そもそも、分類する対象なくして、分類原理を考えることは、無意味なように思われるからである。その点は、どうなのだろうか。同じ箇所 (p.38f.) で、続けて筆者は、「分類原理としては『性質 (条件)』と『集合』が考えられる。…したがって、スピノザは、属性を、諸様態の『性質 (条件)』というよりもむしろ諸様態の集合と考えていることが分る。ただし、それは…」とあるが、この辺りの「属性」の解釈が——筆者には、自明のことなのかかもしれないが——どうも私には、性急で強引なように感じられるのである。そもそも、「性質」か「集合」かという選言の意味が、さらには、ここで筆者の言う「諸様態の性質 (条件)」が何を意味しているのか、理解できていないのかもしれない。延長様態は延長様態としての、思惟様態は思惟様態としての「本質」をそれぞれ有していて、それゆえに、延長様態は他の延長様態と、思惟様態は他の思惟様態と因果関係を持ち得る、と考えることは間違いであるのか。筆者が言うように、「集合」が無秩序でなく「何らかの秩序をもって」ということなら、既に、ある種の「性質 (条件)」をそこに読み込んでいるのではないのか。

先ほどの疑問点に関連して、もう1か所。筆者は、2.1.15 (p.80ff.) において、『エチカ』第2部定理7の備考にある「延長の様態とその様態の観念とは同一物であって、ただそれが二つの仕方では表現されているまでである」という表現を、様態の貫属性的同一性の問題として捉え、これを肯定しているように見える (上のような) テキストの表現は、「指示対象のレベルにおいて認められる擬似的な同一性にすぎない」(p.84) としている。しかし、この解釈は、様態は常に何らかの属性の下での様態でしかあり得ないという、筆者の「誤解?」に基づいているのではないか。先に述べたように、「人間」を「神の様態」と考えるなら、例えば、上の表現は「延長の様態である人間身体と、その様態 (身体) の観念である人間精神とは、人間と言う同一物であって、ただそれが二つの仕方では表現されているまでである」と読むことができる。この読み方ではいけないのか。面白いことに、この読み方は、本書第5章第2節 (p.197ff.) における、属性問題をめぐるゲルーの解釈を支持することになる。つまり、人間 (という様態) において、延長様態である身体と思惟様態である精神が、一つに合一しているように、実体においては、延長属性と思惟属性 (とその他無数の属性) が、一つに合一している…と言えるのではないか。もちろん、それで問題が解決したことにはならないであろうが。

今一度、単純かつ素朴な疑問を。第2章第2節 (2.2.1 p.88) で筆者は、『エチカ』第2部定理8を解釈して、「定理8の意図は、〈属性には、存在する様態 (=現時点の様態) と同様に、存在しない様態 (=過去および未来の様態) も含まれている〉ということを主張することに有る」としている。周知のように、この定理8冒頭の「存在しない個物ないし様態の観念は…」という表現は、これまででも、スピノザ研究者を悩ませて来たものの一つである。そこで疑問は、ここに言う「存在しない」とは、果たして筆者が解釈するように、「現時点では存在していない」という意味でしかないのか、ということである。しかし、この点は、さほど重要な意味を持たないかもしれない。それよりも大いに気になるのは、筆者が提示する「スピノザ形而上学の解釈仮説」、すなわち、1次元セルオートマトンをモデルとした属性ダイアグラムが、先の解釈と対応して、ある属性の下での諸様態の因果的連結を、離散時系列 (と領域) による配列として表現している

点である。この先は、私の無理解を晒すだけなのかもしれないが、敢えて質問させてもらえば、このような「ダイアグラム（ないし諸様態の配列）」が、スピノザ形而上学の語る諸様態間の因果関係を、どこまで表現し得ているのだろうか。時系列と領域という2つのパラメーターは、なるほど、延長様態の世界を「比喩的に」語るには、分りやすい。それにしても、ある法則と初期状態が与えられたら、それ以降の各世代の「状態」は一義的に記述されるという計算モデルで、どれほどのことが理解できるのか。その射程は、筆者によれば、例の二つの難問に「解答」を与える、ということで証明される筈なのだが…。

順序は逆になるが、「属性問題」から考えてみたい。本書第5章第4節（p.225ff.）で、筆者は独自の「解決策」として「〈記号／意味〉混同説」を提示している。これは、「〔属性と実体の同一性を主張しているように見えるスピノザの諸言説は、スピノザが、実体を表現する属性という記号をその意味たる実体と混同することによって生じたものである〕という主張を核とする」（p.231）ものである。しかし、この解釈で「属性問題」は、果たして解決したのか。例えば、記号としての延長属性ダイアグラム S (E) とその意味としての実体 M (E) を区別するにしても、その実体 M (E) がなぜ、思惟属性ダイアグラム S (C) が意味している実体 M (C) と同一の実体であるのか——その点が、まさに属性問題であったのだが——先の解釈は、何も説明していないように思われる。スピノザにでなく、筆者自身の中に、記号と意味と指示対象の「混同」があるのではないか、という印象をもっている。

同様の疑問は、「二重因果性問題」にも感じられる。乱暴な感想になってしまうが、本書第3章第4節（p.139ff.）で提示されている「解決策」が、一体、この問題の何を「解決」したことになるのか、正直なところ、私には理解できない。筆者の言う3つの因果性の関係——例えば、p.146にある「図3-4-2」——は、確かに分る。と言うより、ただこれだけのことなら、筆者の「解釈仮説」に依らなくても、既に多くの研究者が考えていることであろう。二重因果性の問題は、むしろ「その先」にあるのではないか。つまり、因果性Aと因果性Bがどのように関係し合うのか、ということ。しかし、この点に関して、筆者の提示する解釈は、やはり何も語っていないように思われるのである。

まだまだ、いろいろと訊きたいことはあるが、どうやら与えられた紙数が尽きたようである。しかし、上に書き連ねてきたことは、決して本書の価値を貶めようという意図のものではなく、むしろ、筆者からもっともっと多くのことを聴きたいという単純な想いから出ている。筆者にしてみれば、私のあまりの無理解さに業を煮やしておられるかもしれず、また、会員の方々からは、このようなことは「書評」に書くべきことではない、とお叱りを受けるかもしれないが、私も一スピノザ研究者として、筆者の真摯な態度と本書の内容に大いに刺激を受けた、その果ての「暴挙」とお許しいただければと思う。

蛇足ながら、本書についてのよりエレガントな「書評」としては、既に以下のものがあるので、機会があれば、それらも参照されたい。

柏葉武秀「『エチカ』の意味論」（スピノザ協会年報『スピノザナーナ第8号』2007年所収）

（真田 郷史）

酒井潔・佐々木能章編

## 『ライプニッツを学ぶ人のために』

(世界思想社、2009年)

昨今、生物多様性ということがよく言われる。2010年にCOP10の国際会議が名古屋で開かれることが、それを後押ししているようである。だが、その考え方の先駆がライプニッツにあるのは周知のことである(『モノドロジー』§63)。かれの場合たんなる多様性ではない。多様性が一をなし、一が多様性を含んでいる。しかも、ライプニッツの全業績を見るなら、かれ自身が「哲学多様性」を示しているとも言える。

この書は、そのことを分かりやすく具体的に説明してくれる。ライプニッツの多様性を紹介した書物はすでに多くある。この半世紀の日本で見ても、下村寅太郎『世界の名著 スピノザ・ライプニッツ』(中央公論社1969)、増永洋三『人類の知的遺産 ライプニッツ』(講談社1981)、佐々木能章『ライプニッツ術』(工作舎2002)、酒井潔『ライプニッツ』(清水書院2008)などがある。なかんずく『ライプニッツ著作集』(工作舎1988-99)全10巻は、その目次を見るだけでも多様性が一望できる記念碑的なものである。しかし、今回の書物は屋上屋を架するものでは決してない。このドイツ人が一体どういうことを考えた哲学者であったかを、「一般の関心と専門研究の蓄積とを…架橋」(まえがき p.i)するという独自の視線で、多方面から光を当てているからである。多方面といっても、神学、歴史哲学、自然哲学、中国学、図書館学など、ライプニッツ学のすべてを網羅することはむろんできないし、網羅してもあまり意味がないだろう。ここでは、とくに論理学・数学・哲学に重点が置かれている。

本書は本文240ページで、コンパクトだがよく準備され、行きとどいたガイドブックとなっている。哲学思想編と資料編とからなる。前者が3分の2を占めるのは当然だとしても、後者が3分の1もあるのは編者の意気込みを示すものだろう。哲学思想編は、四つの章の下に10編の論文が並んでいる。すなわち、第一章「論理」では、「ライプニッツの論理学」(山内志朗)、「普遍記号法」(松田毅)、「ライプニッツの数学—方程式論と代数的思考様式—」(林知宏)。第二章「自然」では、「アインシュタインの相対性理論から見たライプニッツ」(ハルトムート・ヘヒト)、「生命論」(池田善昭)。第三章「人間」では、「ライプニッツにおける人間の認識—視点、表象、魂—」(谷川多佳子)、「倫理学の見果てぬ夢」(佐々木能章)。第四章「モノド」では、「存在と理由のはざま—ライプニッツの形而上学—」(酒井潔)、「ライプニッツの美学」(米山優)、「ライプニッツの世界モデルを問文化的に読む」(リタ・ヴィドマイアー)。これらはいずれも専門的に独自の論考であり、二人のドイツ人学者の寄稿も含まれている。これはこの書の国際性を示すもので、戦前の下村寅太郎『ライプニッツ』(弘文堂1938)の時代では考えられもしなかったことだ

ろう。本書は、いわゆるグローバル・スタンダードを軽く超えており、欧米語で出版したとするなら、高い水準ときめ細かな編集は世界的にも十分評価されるであろう。

資料編としては、主要著作・書簡の解題、テキスト（原典・選集・訳書）、ジャンル別の研究文献が上記の論文に対応して紹介されている。たとえば、研究文献で「数学」という項目を引くと、第一章3に関連して一般書が9冊、専門書が4冊、コメントを付して紹介されている。評者自身も度忘れした書物があると、ここを参照して調法させてもらっている。これに加えて、ライプニッツ小辞典（用語解説）と略年譜がついているのは初学者に便利であろう。小辞典は「悪」「最善」「明晰／判明」「モノイド」など32項目の重要語について、それぞれ簡潔な説明がついている。巻末の索引も原語が付されるなど充実している。全体として、まさに痒い所へ手が届くガイドブックとなっている。逆に、自分自身でガイドをしなければならなかった時代に学生であった評者などは、ここまでお膳立てをしなければ今の読者は満足しないのか…、と思ったりもする。

以下、哲学思想編の論文について、筆者が理解しえたかぎりで簡単に紹介しておこう。第一章は論理学、記号法、数学を論じたものである。山内論文は、ライプニッツの論理学が、一世代前のドイツの論理学者でスコトゥス派のエンギウスの影響を受けたものとする。この指摘そのものはすでに石黒ひで氏がなしているそうだが、評者には、単純概念と内属論理という論点が興味深く思われた。なお、p.16の「論証可能なもの (indemonstrabile)」は「論証不可能なもの」の誤植ではないか。松田論文は結合法と普遍記号法とを扱う。思考のアルファベットを見だし、すべての思考を論理計算するのが若いライプニッツの夢であったが（この夢は「魔術的精神と無縁ではない」(p.22)との指摘は貴重)、本論文はそのプログラムの内実と限界とを明らかにしている。記号による証明の形式化、論理計算、普遍計算など、記号法の諸問題を、ブールやゲーデルと関連させながら分析する。そして、記号による分析と計算の限界をライプニッツは知っていたと結ぶ。評者としては、ライプニッツ・プログラムを理解する第三の観点としての「構成主義」(p.36)なるものをもっと知りたいと思った。林論文は、デカルトの『幾何学』における方程式論から出発し、それをライプニッツがいかに批判したか（とりわけデカルトが採用したカルダーノの公式の妥当性）を分析する。そして、そこには思考と記号とを対応させる「シンボリック思考」(カッシーラ)と同時に、「代数的思考様式」(マホーニイ)が見出されるとする。すなわち、微分計算において記号  $d$  の利用範囲は拡張され、意味合いの異なる計算に対しても同種の法則性を見出すように設定されている。ここにライプニッツの数学研究の一特徴があると結論する。

第二章は、ライプニッツの自然に関するものである。ヘヒト論文は、ライプニッツの時間と空間についての概念がアインシュタインの相対性理論と共通することを、ライヘンバッハを援用しながら明らかにしている。そして、時間の因果論、光の拡散の原理（モノイド論的な双子）などの分析を通して、ライプニッツのトポロジーが今も有意味であるとする。池田論文は、ライプニッツの生命論を「包まれつつ包むもの」というキーワードによって論じたものである。すなわち、モノイドは複合体に包まれつつ複合体を包むという意味で、生命存在の単位である。「包まれつつ包むもの」とは形式論理ではなく、形而上学的な力（表現作用）に基づく論理であり、これが生命の論理である。デカルトは生命を機械論的にとらえ、心身を分離させた。これに対して、ライ

ブニッツの場合、生命とは包むものであると同時に包まれるものであり、ここから心身非分離の事態も理解される。モノダが自然全体を包むことから欲求が生じ、全体に包まれることから表出が生じる。包むものが包まれ、包まれるものが包むという在り方こそ予定調和にはかならない。そして、卓越した意味で包まれる存在者こそ生命である、と結ばれる。読者の多くは西田幾多郎を想起するだろうが、評者はバスカルの「宇宙は私を包む…が、私は思考によって宇宙を包む」(『パンセ』B 348)を連想した。この場合は包む *comprendre* ということばが異なった意味で使われているのだが、ライプニッツにおいてもそうではないかと思われる。形式論理では、包むものが同時に包まれることはありえない。しかし、ことばの意味を相違させ見方を変えることによって、「形相的に」包むものが「卓越的に」包まれるものになってくると読めるであろう。

第三章は人間である。谷川論文は人間の認識に着目し、視点、表象、魂、意識、記憶など、ライプニッツの認識論の基本タームを扱う。神の視点が全体を包括する平面図法であるのに対して、人間の視点は透視図法であり、前者は後者を包含するが、両者の視点を「表出」がつかないという指摘は、上の池田論文にも通じるもので興味深い。佐々木論文はライプニッツの倫理学を探索するものである。デカルトに決定的道徳はあったかという問題があるが、ライプニッツの場合、倫理学は理論と実践との紐帯においてあり、正義論や実社会における「幸福の学」(オプティミズムによる)がそれであるとする。このような倫理学の社会哲学的な方向づけは妥当だと思われるが、ただ、伝統的な解釈ではどうであったかということが気になった。たとえば、本書の文献案内にはないが、L. Le Chevallier, *La morale de Leibniz*, Paris, 1933 という古い本があったはずである(評者は読んでいないが、上記の下村寅太郎 1938 の文献には入っている)。

第四章はモノダがテーマである。酒井論文は「理由」*ratio* に着目し、ライプニッツの形而上学を実体論よりもむしろ「理由が存在に先立つ」という方向で読もうとする。そのことを学士論文から晩年の著作・書簡にいたるまで年代順に確認する。たとえば『形而上学叙説』では、個体概念が一切の述語をア・プリオリに含むという点に、存在に対する理由の先行を見る。しかし、『二四の命題』では理由の先行とともに現実存在の優位が主張されているとする。そして、『モノドロジー』などを精査した結果として、理由と存在とは拮抗しており、結局、ものの「何であるか」*realitas* を問うことがライプニッツ形而上学の主題であったと結ぶ。大きな問題を正面から論じたものと思われる。これはテキストの精緻な読みの結果であることはもちろんだが、それが、ハイデガーの存在論的な解釈への批判、スアレスの認識論への関心、「理由」という語義の吟味などによって支えられ、堅牢な構成になっている。論者の根本には、形而上学とは何かという問いがあるようである。だが、論者も気づいているように「理由が存在に先立つ」は微妙な命題だと思われる。たとえば *Nihil est sine ratione* (GP.IV.232) と言う場合、*sine* は理由なしにはなにものも存在しないということであって、必ずしも理由が存在に先立つことではない。理由は存在に同時的に織り込まれているとも読める。また、世界が現に存在する理由があり、神がそれを善意によって選び、力によって生みだす(『モノドロジー』§55) という場合、だからといって理由が存在に先立つと言えるのか。現実存在なしには理由も根拠を失うのではないか。結局「先立つ」ということばで何を意味するかが問題であろう。サルトルは「存在は本質に先立つ」と言ったが、

ライプニッツの場合そのような意味で理由が存在に先立つわけではないはずである。論者が「理由が存在に先立つ」から出発しながら、理由と存在との間に緊張関係を認めざるをえなかったのは当然と思われる。

米山論文は音楽のポリフォニーを手掛かりにライプニッツの「暗黙的な」美学を探ろうとする試みである。論者も認めているように、バウムガルテンの規定する近代美学の成立以前に美学を求めるのは難しい。カントやヘーゲルに美学はあるが、17世紀のスビノザやマルブランシュから美学を発掘するのは困難かもしれない。ただ、デカルトの美学を論じた本はすでにあり、ライプニッツでも当然それは可能であろう。最後のヴィドマイアー論文は、ライプニッツの形而上学を中国文化との比較において読むという野心的な試みである（彼女はこの分野の世界的権威と聞く）。それによれば、予定調和やモナドという形而上学の世界モデルは「永遠の哲学」の伝統に立つものだが、矛盾をはらむと指摘されてきた。だが、それはホログラフィーのモデル（レーザー光線で撮影された対象が、すべての点の情報をもつ3次元的な対象として再構成されるように、神は世界を直観する）によって解決可能である。ライプニッツが『易経』に二進法を見いだしたのは、「永遠の哲学」の視点から中国文化を解釈している一例である。多様性のうちに一性を見いだそうとするライプニッツのモデルは、学問的な仮説として間文化的に受け入れられる、と結ぶ。本論はライプニッツの形而上学が東洋でも通用するかという興味深い比較思想の問題を提起しており、むろん論者はそれに肯定的に答えている。マルブランシュもほぼ同じ時期に中国哲学の「理」に触れ、キリスト教の優位を語っているが（*Entretien d'un philosophe chrétien, et d'un philosophe chinois, sur l'existence et la nature de Dieu*. 1708）、ライプニッツはそれとは一線を画する理解を示していることになろう。なお、本論の原題や出所の明示はないが、おそらく同名の著書 *Leibniz' metaphysisches Weltmodell interkulturell gelesen*. 2008 に基づく新稿と思われる。訳については、p.160、5行目の「学科」は大学の学科目や組織としての学科と紛らわしい。もし原文が Fach であるなら「分野」とでも訳してはどうだろうか。

本書全体について、ないものねだりを幾つかしておきたい。(i) 外国人の寄稿について、英米や仏人の論文なども入れることができれば、さらなる国際的研究となったであろう。(ii) 日本の哲学との関連で、西田幾多郎とライプニッツに関する一章があってもよい。西田は思想的に最もライプニッツに近い人だからである。(iii) 略年譜に沿って、ライプニッツが一体どういう生涯を送った人かが見渡せる小伝があればよかったのではないか。(iv) 哲学史を勉強する際、まずデカルトとの関係においてライプニッツを読むのが定石であろう。だが、はじめて「ライプニッツ・ワールド」に足を踏み入れる人は、その多様性に戸惑うかもしれない。現代から見てどこに意味があるのか、どういう点に注意して読めばよいのかを示す道しるべがあればよかった（ガイドブックのガイドは過剰サービス?）。(v) 日本人がライプニッツをどう受けとめるかという問題も残されている。たとえば江戸の文人、山口素堂（1642-1716）はライプニッツとまったく同時代の人である。もしドイツ人で素堂の研究者がいるとするなら、なぜわざわざ素堂を学ぶのかとわれわれは問いたくなる。同じように、日本人がライプニッツなんか読んでどうするのとドイツ人から尋ねられるであろう。まさに間文化的な大きな問題である。評者も簡単には答えられないが、

雑多性と同時に単一性を好むのが日本人の精神性の一つであるとするなら、多様のうちに一なるものを見ようとするライプニッツの哲学は、根本においてわれわれの精神と響き合うところがあるのかもしれない。

(山田 弘明)

中村弓子著

## 『心身の合一——ベルクソン哲学からキリスト教へ』

(東信堂、2009年)

### 1 哲学研究と信仰

本書はベルクソン研究者として知られる中村弓子氏の第一論文集『受肉の詩学』（みすず書房、1995年）に続く、第二論文集である。とはいえ両著ともベルクソン哲学の単なるモノグラフィーではない。そのいずれの著書にも、ベルクソン研究と、ジード、クローデル、モーリヤックといったキリスト教作家の研究が収められているからである。これら二つの研究は有機的に関連しており、逆にそこからわれわれは著者のベルクソン研究の独自性を見ることができる。二つの論文集の巻末には、この種の著作では異例の、「私自身についての長いあとがき」が付されており、そこでは研究や論文執筆の経緯だけでなく、自伝的なことがらも率直に語られている。それによると著者は母方からキリスト教信仰を受け継ぎ、カトリックの幼児洗礼を受け、教会の活動に積極的に参加している信徒である。そこからこの「長いあとがき」は、著者において研究と信仰が表裏一体をなすことの裏書きとも見える。

二部から成る本書の第一部は「ベルクソン論」であり、第二部「モーリヤック論」は文学論で、その第一章「ふたつの愛——キリスト教と文学」の冒頭で、著者は次のようなエピソードを語る。一般の学生にキリスト教文学を講じるとき、キリスト教文学においては男女の愛と神の愛とが「一種の三角関係」になることもありうると話すと、それは学生たちに一種のショック療法になる、というのである。それは単に読解のヒントといったものではなく、宗教文学の本質を衝く言葉であろう。カトリック作家モーリヤックは、作中人物を通して、パスカルのいう「神なき人間の悲惨」を描くが、じつは神こそ作中の見えざる登場人物なのである。第二章「『蝮のからみあい』——危機と恩寵」でも、モーリヤックが『パンセ』のなかの、神以外にはけって満たされない「無限の深淵」というイメージ=概念のうち要約されている人間像を造形しようとしているとして、著者は作品を解説する。第一論文集の「受肉の詩学——クローデル「わが回心」読解の試み」でも、著者は青年クローデルがランボーの〈物質的な〉詩と出会い、その数ヵ月後にパリのノートル・ダム寺院で神と出会うまでをたどり、その二つの出会いを結ぶのが「受肉」の秘儀であることを論証する。

このように著者による、文学と宗教が一体化したキリスト教文学研究は、他方の哲学研究に堅固な実質を与えることになっている、と私は見る。著者自身も、それらの研究が自分の信仰にはねかえってくる問題として受け止めている。

とはいえ、「科学としての哲学」を標榜するベルクソンにおいて、宗教を扱うのは方法論上の

大問題であることは言うまでもない。本書の第一部第二篇「哲学者のモラル」はその主題を正面から論じる。ベルクソンの哲学方法の核心は「直観」であるが、それと不可分の補助的方法は「事実の系列」と呼ばれるものである。『道徳と宗教の二源泉』でベルクソンは、『創造的進化』の生物学的認識による「事実の系列」と、キリスト教神秘家の与える宗教的認識による「事実の系列」とを交差させようとした。それについてドゥルーズは『ベルクソン哲学』で、神秘家の証言は「事実の系列」として認めがたいとしたが、著者はベルクソンがあえてそれを「事実の系列」に取り入れたのは、彼が「自分のうちにその反響を聞いた」からに他ならない、と言い切る（p.114）。それは『二源泉』のなかの「人が我がものとする言葉は、自分のなかに反響を聞いた言葉である」を踏まえている。ひるがえって私は、「自分のうちに反響を聞く」に、著者自身に通じる哲学態度を見ようとするものである。とりわけ宗教に関するテーマを扱うとき、単に概念操作による思弁では本質を捉えきれないであろう。本書の中核をなす第三篇「キリスト教における心身合一論——命の癒しの教え」では、自分の信仰に絶えず反射させながら思考を進める著者の態度が明瞭にうかがえる。そのことは、その篇の末尾の、「本論をとにかくもまとめることが、研究者としてより、むしろキリスト者として必要としていたことであった」（p.222）という言葉で裏づけられる。

## 2 「道徳と宗教の二源泉」と、その彼方

本書における著者の壮大な企ては、第一篇「ベルクソンにおける心身合一論」で『物質と記憶』を『創造的進化』の生命論の視点から読み直しつつ、心身合一論の可能性を探り、次に第二篇「哲学者のモラル」でベルクソン哲学が『二源泉』を経てキリスト教的心身合一論へ向かうまでを踏づけ、そして第三篇「キリスト教における心身合一論——命の癒しの教え」で『二源泉』刊行後、死を迎えるまでの九年間にベルクソンが「新たな探究」を試みて、その入口まで到達したであろうキリスト教的心身合一論を描き出すことである。それはとりもなおさずベルクソンが『二源泉』までの「哲学者の神」を離れ、「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」に出会うまでの軌跡をたどることでもある。だがその「新たな探究」を探り出すための資料や手がかりは乏しい。そこで著者はひたすら自分のうちに反響を聞こうとする。この三部作を仕上げるのに、著者は十一年をかけたそうで、それぞれの篇は論文よりも、著書と言うほうがふさわしく、周到に練り上げられている。

第一篇ではベルクソンがいかにして精神と物質の二元論を克服しようとしたかを探る。ベルクソンは『物質と記憶』において、心身合一論を具体的な知覚の様態において考察するが、著者によれば、それは「脳を含め身体を物質的（イメージ）にくくられるものとして、ただの物質に還元することによって、精神と物質とのあいだの汎持続主義をもって答える結果になっている」（p.36）としてその限界が指摘される。人間の脳は進化の過程で単なる無機物ではなくなっているので、心身問題を心と身体を包括する〈命〉の視点、すなわち『創造的進化』の視点から考察し直す必要を著者は説く。だがその前に著者は論文「知的努力」に出てくる「運動的図式」と「動的図式」の概念を援用して、意識一般において身体的努力と知的努力が働いていることを立証し

ようとする。その例証として、著者は八十歳のベルクソンがシュヴァリエに語った「乗馬のエピソード」を取り上げる。ベルクソンはそこでブージェ師のような至高の聖性に到達する秘密を、自分の努力感なしに会得した乗馬の経験に照らして理解するのである。著者はそこに心身合一論の発展的要約と同時に、その宗教的位相への展開をも見ようとする。だが私には、『物質と記憶』における心身合一論にはまだ開拓すべき領野が残されており、この段階で宗教的位相にゆくのは、議論の飛躍があるように思える。

第二篇「哲学者のモラル」は、哲学的な心身合一論からキリスト教的な心身合一論へ進むベルクソンの内的、外的過程の分析に当てられ、『二源泉』はそのための主要な著作となる。前述のように「科学としての哲学」を実践するベルクソンにとり、道徳や宗教を対象とするときは、その方法の単なる応用ではすまされない。それに対する「決定的道徳」を確立するまでは、実生活ではデカルトのいわゆる「仮の道徳」が要請される。その具体例は、第二節「ドレフェス事件における沈黙」、第三節「政治家ベルクソンの10年」で述べられる。そこでは同化したユダヤ人ベルクソンの苦悩が如実に描き出され、その苦悩は彼の最晩年にユダヤ教にとどまる決意をするまで続く。

政治活動を終えて1932年に発表された『二源泉』も、これまでの三冊の主著と同じ〈方法〉によった「哲学書」であると著者は言明する。問題は、キリスト教神秘家の証言を「事実の系列」に導入することにある。ベルクソンは「人間が祈ろうと考えたこともない存在を神と呼ぶ」アリストテレスやデカルトの神を、哲学者の神として排する。そして『創造的進化』では「世界が湧出する中心としての神」という概念に到達するが、それはまだ、人が祈る完全な存在としての神ではない。『二源泉』にいたってはじめて、神秘家の証言を通して「神は愛であり、愛の対象である」という、愛の源泉として神は捉えられる。

しかし著者は「ベルクソン自身は、神秘家の証言の反響を自身のうちに聞いたにもかかわらず […] ベルクソン自身がこの神を、自分自身の聞く〈反響〉そのもののうちに探究しない」(p.119)として、それは依然として哲学者の神である、と言い切る。著者は本書とは別の論文「ベルクソンと十六世紀キリスト教神秘主義——十字架の聖ヨハネを中心に」(2006)で、『二源泉』でなされた神秘的体験の「質料」を抜きにした「形相」だけの考察と、十字架の聖ヨハネの著作『カルメル山登攀』と『暗夜』の叙述とを比較検討している。「形相」において両者の叙述が合致することはあるものの、両者の決定的違いは何か。聖者の「登攀」の全行程はキリストの十字架への道程のまねびであるのに対し、ベルクソンに欠けているのは十字架のキリストであり、彼にとりイエスは山上の垂訓の道徳を体現した模範的な神秘家にとどまるのである。

本書のもっとも重要な課題は、『二源泉』以後、最晩年のベルクソンの信仰の歩みをたどることである。論文の小見出しによれば、その歩みは「〈仮の道徳〉からの脱却」であり、「〈アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神〉への道」であり、「新たな探究」の始まりであるが、その探究を知るための資料は限られている。少なくとも言えるのは、ベルクソンはもう新たな著作の計画をもたず、シュヴァリエに語っているように、哲学的方法を離れて、ひたすらイエス・キリストは誰かを問おうとしていることである。彼が「明確な信仰」に達したのは、次の言葉で明ら

かである、と著者は見る。「最初は漠然とした、それからより明確になった神秘主義が私をまず漠とした信仰に導き、今度はそれが明確な信仰を産みました。パスカルが〈アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神にして、哲学者の神にあらず〉と言うとき、私は彼を完全に理解します」(p.134)。さらに著者はベルクソンが1939年に書いた手紙の一節、「全人類の罪と苦しみのみずから負われた御方」は決定的であるとする(p.127)。キリストはもはや彼にとり「完璧な神秘家」ではなく、「罪の贖い主」となったのである。1937年に書かれ、死後に公表された遺言書にベルクソンは、ほとんどカトリックの洗礼を受けるまでになったが、「ユダヤ教に留まるほうが宗教的ではないでしょうか」としたためる。著者はこれを「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神がベルクソンにとって活ける神になったから」、つまりキリスト教に接近したがゆえにユダヤ教に残ったのだ、と解釈する。これについては最後にもう一度論じよう。

第三篇「キリスト教における心身合一論——命の癒しの教え」は、狭義のベルクソン研究をこえ出た論文である。それゆえに著者は「ベルクソン哲学からキリスト教へ」を副題としたのであろう。著者は、第一節でキリスト教の人間観は心身二元論ではなく、命の一元論であり、キリストは命を癒すのであるという観点から、ベルクソンの心身合一論がどこまでキリスト教的心身合一論に寄与できるかを検証し、第二節、第三節ではベルクソンを離れて、研究者というより信仰者として、命の癒しの教えとしてのキリスト教を追求する。そのきっかけとなったのは、医者で司祭のフリゾン師が著者に語った「私にとってはキリスト教神学と医学のあいだに対立があるとは思えません。聖書の全体が法学的というより、医学的な性質を帯びています」(p.132)の言葉であったという。福音書が伝えるイエスによる病の癒しの奇跡で、イエスは癒された者に、「あなたの信仰があなたを救った」と言う。癒されたのは〈体〉だけでなく〈あなた〉という「全人的命」であり、そこでは魂と体が不可分のものとして捉えられていることを、著者は重視するのである。

第一節で心身合一の参考図が提示される。一番上に、神の霊(pneuma)があり、それは「根源的な命」である、その下に点線で隔てられて、人間の霊がある。その下で人間は、不可分の魂(psyché)と体(sôma)とから成り、それは「全的命」である。一番下に、霊に対立する肉(sarx)がある。これに基づいて著者はベルクソンの心身合一論がキリスト教に寄与できるのは次の二点であるとする。第一に、魂と体を不可分と捉えるキリスト教の人間観に、ベルクソンの心身合一論は合流しうること。第二に、キリスト教では人の「全人的命」が神の霊の「根源的命」に向かい、与るときに〈霊の人〉となり、それに反対するとき〈肉の人〉となるという二元論は、ベルクソン哲学の、種の自己保存本能と、愛の躍動による人類愛という命の二方向が対応すること。

第二節「命の癒し」で著者は病人の癒しの奇跡から、福音の本質が神の霊による命の癒しであり、イエスの「あなたの罪は赦される」の言葉に、律法にまさる霊の力があることを強調する。

第三節「命の究極的癒しとしての復活」では、著者は十字架によるキリストの人の罪の贖いも、究極的な命の癒しに他ならず、その癒しはキリストの〈体〉の復活によって完全になると結ぶ。

命の癒しに中心をおく著者の福音理解は正統的である。問題は、最晩年のベルクソンの信仰が、そこに収斂するかである。ここで著者の遺言解釈をもう一度とりあげよう。果たしてベルクソン

は、〈アブラハムの神・・・〉が彼にとって〈活ける神〉になったから、ユダヤ教に留まったのか。「二源泉」の段階はではまだ「ヤハウェはあまりに峻厳な審判者」であったのだから、その間にどのような回心があったのか。ユダヤ教徒として、彼はヘブライ語聖書をどう読んでいたのか。「新たな探究」を探るためには、さらなる手がかりが欲しいところである。ベルクソンと聖書をつなぐキーワードは「命」であるが、命の語義はあまりに広い。ところでヨハネ福音書では、著者は言及されていないが、朽ちる命は *psyché* で、「永遠の命」は *zôé* で表される。たとえば「自分の命 (*psyché*) を愛する者はそれを失うが、この世で自分の命 (*psyché*) を憎む者は、それを保って永遠の命 (*zôé*) に至る」(12・25)。「永遠の命 (*zôé*) とは、唯一のまことの神であるあなたと、あなたのお遣わしになったイエス・キリストを信じることです」(17・3) など。「永遠の命」の意味は福音書全体から探らねばならない。〈命〉に関わるこうした聖書言語の特性を考慮する必要がある。いずれにしても深まる謎のいっそうの解明を、私は著者に期待したい。

(久米 博)

湯浅博雄著

## 『応答する呼びかけ』

(未来社、2009年)

湯浅博雄氏は哲学と文学の境界をめぐってこれまで長きにわたって精緻な考察を続けてきた。今回の本がその集大成なのかと言えは、そうではなく、これもまたひとつの通過点であろう。けっしてネガティブな意味で言っているのではない。「純粋に非媒介的な疎通は実現不可能であるが、それゆえ繰り返し希求される」という著者の言葉は、そのまま氏の営為にも当てはまる。真に誠実な思惟は実現不可能であり、それゆえ繰り返し希求されるからである。20世紀以降のフランス思想をフィールドとするものにとって、共同体 *communauté* と疎通 = 交流 *communication* をめぐる湯浅氏の問いかけは、たいへん親しいものであり、示唆に富んだものであるが、純哲を専攻している人からすれば、これは文学論とどこがちがうのだろうかという疑問を持たれるかもしれない。著者の強靱な思考は、解説も弁明も必要としていないが、どのような意味で本書が「思考の書」であるのかという問いを導きの糸として書評することにしよう。九つの章と一つの付論からなる本書は、第一章と付論を除いては、書き下ろしの論考であり、その点で既発表の論考を集めた論集とは異なり、ひとつのテーマをていねいに展開しており、読者は迷うことなく、著者の思惟の道筋を辿ることができる。その中心的な問いかけは、単純化をおそれずに要約して言えば、他者との関わりを言葉というものの役割を通じて問い、言葉というものを他者との関わりの中に問い直すということである。

まずは本書の内容を簡単に紹介しておこう。第一章「文学における方向転換について」は、一般にボードレールのモデルニテの問題と言われるもののうちに、言葉に関する大きな変更を認めることから始められる。永遠不変な理念であるような一般性ではなく、個別的、単独的なものへと向かうボードレールの言葉づかいのうちに必然的に認められる語りかけと呼びかけの次元に注目して、このような呼びかけ（応答する呼びかけ）のうちで変化する言葉の問題という地平が開かれる。その意味で序にあたりと言えらる。

第二章「〈書くこと〉の探求」では、ランボーを手がかりに、書く者（作家、詩人、批評家、思想家たち）が、どのように言葉に関わるのかが考察される。湯浅氏にとって作家と思想家は書く者という共通の枠組に属するのである。特異な経験について語ろうとすればするほど、言葉が表現として不十分であり、かつ余計であることをバタイユの「至高な瞬間の経験」などを引きながら確認した後、著者は特異性という真実を証言することの意味を、ブルーストの経験に即して考察していく。書く者が、作品を書くことにおいて引き寄せられていくのは、自らの経験が、一般的な意味あいでは「真実」性を欠いているように見えても、独特な真実とリアリティを秘め

ていることを証言するためだとする。そして、『失われた時を求めて』の語り手の跡を追いながら、この独特な経験が通常の意味でのプレゼンスではなかったこと、現在として生きられた過去ではなかったこと、時間をはみ出した出来事だったことを鮮やかに示してみせる。そして、この固有な経験が、けっしてパーソナル（私のもの）であるだけではなく、むしろすぐれて非人称的 impersonnel なものであることに注目し、その結果、書く者は「こういう密かな呼びかけを聴き取る者、そして応答しようとする者のことである」と指摘する。かくして、他なるもの、未知なるもの、signe が発する呼びかけが、書くことの根源に見いだされることになる。

第三章「言葉への問い --- 言語活動の文学的次元」では、言葉をなによりもこのような signe としたうえで、ヘーゲルやマルルメを出発点として、記号的、シンボリック的次元が、死の意識と結びついていることが確認され、言葉がもつ自然的な直接性に向かって発する否定力に言及したあと、それが単なる否定性ではなく、弁証法的なありかたで不在を現前させるものであることが、これも見事な手つきで確認される。それに続いて、ソシュールを参照しながら、言語がフォルムであって、シュブスタンス（実体・実質）でないこと、ましてや〈もの〉のラベルのごときものでないことが改めて強調された上で、言語シーニュの特性が考察される。これは言語一般に関したことであるが、文学における言語活動が、通俗的な言語観を問い直す仕方で行われているという指摘が焦点である。というのも、文学作品や思想テキストにおいては、言葉は「記号」ではなくなるような仕方で書かれるからである。作品・テキストを書くことにおいて、書く者はコミュニケーションしえないものをコミュニケーションしようとするからである。

第四章「〈他者関係〉への現象学的アプローチをめぐる」では、以上の言語に関する考察が、より具体的に他者関係のうちで探求されることになる。通常の社会関係におけるコミュニケーション理解を超えて、真の意味での他者関係を捉えること、それは私の認識をはみ出すような、他者の呼びかけへと耳を傾けることにほかならない。他なる人間が、他なるモノと異なることをフッサールの志向性やレヴィナスのアプローチを参照項として、探られる。そして、相互主観性というものが、じつはけっして単純にシンメトリックなものではなく、むしろ、対称性は、相互に他なるエゴとしてあること、いわば、非対称性の次元があるからこそ他者は他者でありうる、という重要な指摘をしたうえで、著者は言う。「他なる人は、あくまで〈超越論的な次元を有する他者〉として私へと関係していること、この〈私〉とは異なる仕方や見方で、そのつど〈世界や事物に意味を与え、構成していること〉を尊重しつつ、他者へと向かい関わるためには、私が言葉を語り、詩作り、相手を志向しているのと同じように、他者もまた言葉を語り、言葉を經由しつつ思索し、志向していること、(略)言葉=しるしの活動を実践しつつ私へと向かっていることを組み込みながら、私の他者との関係を考えていかなければならないのではないだろうか」。

第五章「他者に関わる志向性は間接的・媒介的に作用すること」では、前章で自ら立てた問いに答えるために、再度フッサールの他者論を足がかりとして、呼びかけと応答の問題が対-面の関係性のうちに探られる。他者の呼びかけに応答するということが、様々な角度から考察されたうえで、多くの重要な指摘がなされるが、そのひとつには、他者関係が、「現在（における現前性）をつねに欠く時間、永遠快適な反復性である時間とともに生きられるだろう」がある。

このような理論的な地固めをした後、第六章「他者の呼びかけと〈言語的なもの〉」で、湯浅氏は、自らの考察へと踏み込んでいくことになる。それは著者がなんらかの新たな概念を提唱するということではない。むしろ、ここまでと同じように淡々と、問いとそれへの応答を続けていくのである。25節「私が生きた経験（言述することの可能なもの）を告げる言葉」、26節「そのつど〈媒介する力〉の作用としての言葉」27節「沈黙の響きのような（名づけがたいなにかを語ろうとする）言葉」、28節「他者（に固有なところ）を侵害しない言葉の活動」という4節を通じて展開される考察の内容を要約する愚は避けることにしよう。ここで著者は、自家薬籠中のものとしたブランショやバタイユの文章のバステイシュとも見えるような、息が長く、かつ畳みかけるような、文をひたすら断章的に連ねているからである。

第七章「他者の特異性に関わろうとする言葉」で、言葉は、他者との関わりにおいて問い直されることになる。それは通常の言語活動に立脚して言述し、志向を組み立てていく〈知〉を変革することとも連動している。バタイユの鞞みに倣い、湯浅氏は非知の領域へと関わろうとする言語活動になろうと試みる。ここでも数行単位の段落にまとめられた考察を安易に要約することはできない。ただ、含蓄のあるひとつのセンテンスを引用するにとどめよう。「私の言葉は、他者が実際に区切って語っていることの意味を読むだけではない。むしろそうすることも行うのであるが、それと同時に、他者が自分ではよく気づかないままに潜在的に区切ろう、分節化しよう、意味しようとしたであろうと思われる部分まで読み込む仕方と解釈し、読解しつつ語りかける。〈もの〉的な次元につながれた特異性と自分（言葉）との関係の仕方を、他者がおそらくそう望んだ関係の仕方になるように変えようとする。多くの場合、従来の関わり方とは違う、差異を含んだ、異なる関係の仕方によって関わろうとするのである」。これは他者論であると同時にすぐれた読解論ではあるまいか。

第八章「〈愛〉の関係という他者関係——直接的な疎通は実現可能だろうか」は——思想書に「美しい」という形容詞がふさわしいかはともかく——集中でも最も美しい章の一つである。ここではまさに愛という究極の融合（非媒介性）をめざす関係と言葉との関係が十全に展開されている。恋愛や友愛は他者関係においても最も緊密であると同時に、もっとも危ういものである。私と他者は安易に一体化してはならず、同一性という陥穽は巧妙に避けられねばならぬ。そのあたりの機微がまさに、「言葉なしでの理解」という「透明な疎通」の例を通じて、ふたたび言葉の問題として俎上に載せられる。非媒介的關係は愛の理想ではあっても、現実では成就されえない。直接性を直接的に把握することはできないからである。ここで問題となっているのは、いうまでもなく、le réel と le symbolique の問題であるが、ここで最も重要な指摘は、他者の関係がじかに心に伝わるように思っているときであっても、その呼びかけはやはり、しるし＝言葉の媒介する作用を通じてのみ、私へと到来する、という指摘であろう。「純粋に非媒介的な疎通は実現不可能であるが、それゆえ繰り返し希求される」ということはこの事実と表裏一体のものである。

第九章「〈他者との関係〉は絶えず反復的に生きられることについて」において、このテーゼは「他者関係は言葉の媒介する作用に基づく関係であるから、反復的であろう」と捉え直されることになる。湯浅氏の分析する他者関係、そして共同体論はけっして楽観的なものではない。著

者は『失われた時を求めて』の語り手である私にとって、アルベルチヌスがそうであったように、他者が「逃げ去る女」fugitiveである、と言う。こうして、ボードレールの「通りすがりの女に」A une passanteに端を発した考察は、おなじく女性の比喩とともに終息してゆく。

そして、この長い省察あるいは対話は、まことにブランシヨ的な「〈他者に会おうとする欲望〉は無限であり、無限に反復される。呼びかける言葉、応答しつつ、語りかけ、呼びかける言葉たちの無限の対話 (entretien) となる。〈応答する呼びかけ〉は終わることのない対話として〈他者に関係すること〉をやめない言葉である」というフレーズで閉じられることになる。

「付論」として取められた「死者の他者性を尊重するために——〈哀悼の政治〉の批判へ向けて」は、これまでの理論的な考察への反歌であるかのように、きわめて具体的・現実的な問題が考察の対象となっている。それは戦争の死者たちをどのように弔い、哀悼すべきであり、することが可能なのかというテーマである。きわめて思弁的に見える本論が、じつはこのようなアクチュアルな問いかけに裏打ちされているからこそ、湯浅氏の思考の深さは可能になっているのであろう。

以上、粗略と批判されるのを恐れず内容を要約紹介してみたが、この要約によっても、本書がいわゆる文学評論ではなく、思考の書であることは見てとれることであろう。じっさい、ここで問われているのは、実存の特異性と他者関係との関わりに他ならない。言い換えれば、永遠不変の真理なしに、単独な個人と別の単独な個人のあいだに、どのようにしてコミュニケーションが可能であるのかということである。言語や理念になんらかの普遍性が担保されているのであれば、疎通はあらかじめ可能であり、そこに不可能な呼びかけも、応答の必要性もない。人間において、言葉が演じる役割をあらためて浮き彫りにすることの意義はそこにある。このたいへん稠密な湯浅氏の書はそれ自体が我々読者へと投げかけられた呼びかけの言葉である。今度は、私たちが、それに応答しつつ、呼びかけなければならない。無限に終わることなく、永遠回帰的に反復される対話を続けるために。

(澤田 直)

山形頼洋・三島正明著

## 『西田哲学の二つの風光』

(萌書房、2009年)

この著作の成立は、さまざまな意味で特殊な事情を背後にもっている。山形頼洋氏は、周知のとおり、長年日本のフランス哲学研究をリードしてきた独創的な研究者であるが、三島正明氏は山形氏と大学時代に哲学の読書会を通して知り合い、大学を出てからはシステムエンジニアとして勤めながら西田哲学と科学の関係についてずっと関心をもちつづけてきた。だが、数年前ガンが再発し、余命2年を宣告されてから、三島氏は西田哲学をめぐる自分の思索をまとめ上げ、論考に仕上げることを決意した。折りしもそのころ、山形氏は西田哲学へと深く入りこみその成果を発表し始めていた。山形氏は三島氏と定期的に会うなかで、二人で西田哲学についての共著を出すことを提案した。三島氏は死の直前まで書きつづけ、山形氏は既発表の西田関係の論文4編に書き下ろし1編を加えて提供した。こうしてできあがったのが本書である。だが、運命のいたずらというべきか、あとがきに「ともかくも、彼は、「我々の内なる深い生命の流れ」の絶対無の内に帰って行った」と追悼の辞を記した山形氏自身が、その後まもなく病に倒れ、本年1月に逝去したのである。

正直に言って、ひとつの著作として見た場合、本書は未完成の作であると言わざるをえない。三島氏の担当分である第Ⅰ部「西田幾多郎の科学観と数理観」について言えば、哲学の素人だと称する著者の謙遜にもかかわらず、ポイエーシス的に形成される表現的・歴史的世界の「行為的直観」から科学と数理の合理性をも導出しようとする後期西田の思索を綿密に追い、それをダイナミックに再構成していく著者の思索の強靱さには驚嘆すべきものがある。また、西田哲学の論理が本当に科学を含みこめるものであることを証示できれば、それはアジアの精神風土から自然科学を生み出したことを意味し、日本における西欧近代のやり直しの実験をしたことになる、という着想もたいへん面白い。だが、そうした課題を全うするためには、著者に残された時間はあまりにも短かったようで、本人も認めるように、論全体としては「羊頭狗肉」にとどまっていると言わざるをえない。山形氏の担当した第Ⅱ部「西田哲学の中のフランス哲学」もまた、それぞれの論考は充実したものであり、山形氏が三島氏とは全く別の道から西田の「行為的直観」に辿りついたゆえんをよく示しているが、基本的には氏の西田研究の中間報告という性格のものである。この両者の側での未完成のために、西田哲学を科学とフランス哲学という「二つの風光」が重なるところで描き直すという本書の約束は、残念ながら果たされずに終わっている。行為的直観や表現といった西田の概念が重要な手がかりになることが示唆されるのみである。

しかし、著者の死によって断ち切られた思索が未完成のまま提示されるということは、必ず

しもネガティブな意味をもつだけの事柄ではない。少なくとも、著者の思索の進展を強い関心をもって追いつづけてきた者たちは、その未完結なる結末を前にして、それまでの著者の道程にあらためて思いを馳せ、その思索がどこへ向かおうとしていたのか、その先にいかなる可能性が秘められていたのかを、自らあらためて問うてみたくなるはずである。この著作の山形氏の担当箇所を読んで、評者のうちにそのような気持ちが強くこみ上げてきた。それは、日仏哲学会の多くの会員の方々と同様、評者も若い頃から山形氏の仕事から多大な学恩を受けてきたからであるが、加えて近年の氏の西田哲学への傾倒ぶりに強い興味を感じていたからでもある。10年近く前にとある会でご一緒したとき、氏はすでに西田にうち込んでおられ、もっと早くから西田に取り組んでおればよかった、と述懐されるのを聞いて驚いた覚えがある。2004年に刊行された氏の著書『声と運動と他者』には、すでに西田への接近の徴があちこちに見られるが、西田を本格的に論じたのは全15章中の1章のみであった。それゆえ、山形氏の晩年における西田への関わりの全貌を探るためには、未完結の書である本書に依るしかないのである。そのような観点から、以下、評者から見てとくに重要であると思われる点をいくつか指摘し、書評者としての責めをふさぐことにしたい。

さて、上で私は「山形氏の西田研究」という言い方をしたが、実はこの表現は十分に正確ではない。メヌ・ド・ピラン、ベルクソン、メルロ＝ポンティ、ミシェル・アンリなど、山形氏の論考につねに現われるフランスの哲学者たちがいる。とくにアンリについては、その哲学の日本への組織的な紹介にあたって氏が大きな役割を果たしてきたことは、今さら確認するまでもない周知の事実である。だが、アンリの専門研究者という名において、アンリの著述の全貌を細大もらさず公平に解説し、二次文献にも注意を怠らないような人物を想定するならば、山形氏のアンリへの関わりはそうした意味での「アンリ研究」を事とするものではない。アンリに限らず、今挙げたような哲学者たちのテキストを山形氏がくり返し読むのは、あくまで氏が考えようとすることを彼らと「ともに考える」ためである。氏が「考えようとする」とは、思い切って一言で言えば、「原事実性」という次元で捉え返された身体性の問題であり、とりわけ情感性と運動性とその本質的な構成要素となっていることの意味である。氏はヘルトやラントグレーベによるフッサール現象学の先鋭的な解釈においてそうした考察のための足場を見出すとともに、ピランの独創的な発見である「内奥感の原初的事実」のうちに、同じ事象をめぐるより豊かで透徹した洞察が隠されていることを確信していた。そうした見識があつてこそ、氏は、ピラン哲学の独自の読み直しを行いつつ現象性の本質を情感性の徹底的内在性の方向へと求めていったアンリの哲学的企てを発見し、その画期的な意義を理解することができたのであり、以後アンリ哲学の進展に寄り添って自らの思索を推し進めることができたのである。そのような山形氏であるから、晩年における氏の西田哲学への接近が、いわゆる「西田研究」を目指してのことではなかったのは当然である。氏は、西田のうちに、ピランやアンリからは直接引き出すことはできないが、自らの思索をさらに先に進める上で不可欠な何かを見出したのである。その「何か」とはいったい何であったのか。

そのように問いながら本書を読んでいくと、中間報告的なつつましい諸論考を通して、山形氏

が模索していた方向性が見えてくるように思われる。第1章と第2章では、西田の行為的直観が主題とされ、ベルクソン（第1章）やピランおよびラヴェツソン（第2章）との突き合わせを通して、後期の西田を導くこの概念の意義と射程が論じられる。行為的直観とは、一言で言えば、「物を作る」というポイエーシスの行為に内属する身体的自覚に即した「見ること」である。後期の西田は、「働くこと」を「見ること」へと還元する観想的立場に見えかねない彼の「場所的自覚」をそのような方向で語り直すことによって、そのつどの現在においてたえず編成し直される「歴史的世界」の論理を追究した。そこで山形氏がとくに注意を向けるのは、このような世界の動的実在性の生起においてつねに焦点となるのが「物を作る身体」だという点である。氏によれば、ベルクソンにおいても知覚が可能的行為としてある意味でポイエーシ的に考えられているにもかかわらず、ベルクソンの生命の自己形成からは、有機体としての生命的身体そのものであるような形成作用しか出てこない（117-118頁）。また、ピランは知覚作用には回収できない「運動する身体」について、現代の現象学的身体論よりもさらに徹底した考察をなしとげたが、自我の実質をなす努力の感情の相関項たる物質的「抵抗」をさらに推し進めて、「物を作るという真の意味での働くこと」とそれに即して身体的に開示されていく歴史的世界にまで至ることはなかった（124頁, 134-135頁）、と言われる。

ここで問われているのは、単に「物を作る」という身体のあり方が考察されているか否か、というだけの話ではない。その背後には、山形氏がとりわけアンリと「ともに」遂行してきた思索の全過程が控えている。『顕現の本質』の「別の読解」を提示した仏語論文（1991）、および最初の著作『感情の自然』（1993）以来、氏はアンリ的な生の徹底的内在性に依りつつも、世界を「隔たり」の超越性に従属させるだけで済ませずに、内在性において感受される他性を通して、自我の実在性からは独立した世界の実在性に触れる道を探ってきた。氏にとってこの探究は、アンリ的な内在性から生きる者としての自他の共同性への道を開こうとする企てと軌を一にするものであった。そして、アンリ自身、『実質的現象学』（1990）や『我は真理なり』（1996）以来の晩年の「キリスト教の哲学」において、そうした問題に取り組むために自らの哲学の提示の仕方を大きく変えてきた。すなわち、大文字の生の「強い意味での自己触発」と個々の生の「弱い意味での自己触発」を区別し、前者の自己産出から後者が導出される道筋を跡づけることによって、生の内在性の超主観的な有りようを際立たせようとしたのである。山形氏の創造的なアンリ解釈とアンリ自身の晩年の展開とが交差するさまは、『声と運動と他者』で示されたとおりである。

その前著とは違って、本書ではアンリについては直接的にはごくわずかしが言及されていない。だが、山形氏が西田の行為的直観を自らの思索の中心に据え、身体のポイエーシ的なあり方がもつ決定的な意味をくり返し強調するのは、アンリ的な生の自己触発から世界の生きた実在性と自他の生きた共同性への通路を開こうとしてきた氏の思索が、結局はアンリの晩年の新展開を含めてもアンリ自身からは引き出しえない別の要素を必要とした、ということであろう。その点について決定的な事が言われているのが、西田の「彼」という概念をもちだす第三章である。そこでは、「外に物を作って働くためには、自己が自己を限定する内的統一を超えて〔…〕他との関係に入らなければならない」（155頁）のであり、そうして作動する「絶対の自己否定」（154

頁)が真の意味での「働くこと」の核心であることが強調されている。原事実性としての身体性の中核にそのような自己否定的転換を認めてこそ、アンリ的な生の徹底的内在性に忠実でありつつも、世界と他者に自己の实在性から独立した实在性を認め、それと自己の实在性とに働く生きた「媒介」(143頁)の有りようを浮かび上がらせることができる。まさしくこの点に、山形氏がアンリの絶対的生に飽き足らず、西田の言う「生の深き根柢」へと踏み込んでいった理由があると見えよう。

ともあれ、この意味での「媒介」の論理を西田に即してどこまで精密に彫琢して行けるかが、山形氏にとって、その西田読解の賭け金となる事柄である。そのためには、以上見てきたような後期西田の決定的意義を見据えながらも、「絶対無」の概念が確立した中期の西田にあらためて立ち戻り、西田の場所的論理の形成と展開をつぶさに検討していかねばならない。第4章と第5章は、そうした作業の端緒として書かれたものである。「推論式的一般者」(第4章)と「自覚的一般者」(第5章)という独特の難解な概念をめぐる西田の極度に錯綜した論述を倦むことなく腑分けしていくここでの考察は、それ自体が次なる課題のためのステップという趣きをもつ作業であり、見通しのよいものだとは言えない。だが、そうした行き方が、「西田における絶対無の意味を、多くの荒唐無稽で大言壮語に属する解釈から守る」(172頁)のためにあえて選ばれたものであることはよく理解できる。一般者がその自己限定の最尖端において「特殊の全体と一致する」(177頁)というのが「コギト体験」の最根柢に看取される事態であること、そうした自己限定の働きにおいて開ける「超越的述語面」こそが、無数の個物がたがいに交わりうる「場所」となりうること、そして、この「絶対無の場所」へと通じる道は、自己を無にして見るという自覚の道、すなわち「死ぬことによって生きる」(226頁)「ノエシス超えの道」(241頁)のみであること。少なくともこれらの洞察からは、山形氏が、アンリを経由して自らくり返し問うてきた事柄を根柢から取り上げ直し、自らの思索をさらに先へと進めるために、西田の諸概念を自らの手で再組織化しようとしていた様子が伝わってくるのである。

以上、あえて一冊の著作の書評という枠を超えて、山形氏が遺した西田論に託されていたものを、氏の思索の来歴を踏まえて評者なりに描出してみた。もちろん、氏の考察の全てに得心がいくというわけではない。氏が目の前にいたら、次々と質問を投げかけていたことであろう。氏は、西田哲学を通してアンリ的な生の現象学における未開拓の地を開墾することができると考えていたのであろうが、西田とアンリには、きわめて深く共鳴し合う面があると同時に、根本的に相容れない面もあるのではないか。両者の断絶は、西田の側から言えば、やはり「無」という根本概念に現れているのではないか。その意味で、「無にして見る」自覚の営みの完成態を「物となって見る」ことにおいて認める西田の「行為的直観」には、アンリの「生の自己触発」の延長上に置かれることを拒むものがあるのではないか。原事実性としての身体性にどこまでも肉迫しようとする哲学的企ては、どこかで西田かアンリかいずれかを選ばざるをえなくなるのではないか。そうした問いが脳裏を駆けめぐるとや否や、それに肉声で答えてくれる人はもういないのだ、ということが痛切に感じられ、悄然とする。だが、途上で断ち切られた山形氏の作品は、無言のまま、これまでほとんど開拓されたことのない問題領域を指し示している。この領域に足を踏み入

れ、自分なりの応答を試みることは、少なくとも評者にとっては、きわめて魅力的で意義深い課題である。

(杉村 靖彦)

檜垣立哉著

## 『賭博／偶然の哲学』

(河出書房新社、2008年)

本書は大きく3章に分かれる。豊かな内容を孕み、鋭い考察に彩られた、考えさせられる好著である。なんと言っても第1章の競馬論が楽しい。

ゲームのルールはいつも単純なのに、どうして人は勝ち負けに熱くなり、身を持ち崩したりするのだろう。著者の檜垣さんの考えでは、そもそも自己なるものがすでに失われているからだ。賭博はこの事実を情け容赦なく赤裸々に暴く。賭場で私たちはこれ以上なく切羽詰まったかたちで己と向き合う。というか自己責任の限界に向き合い、ひたすら神に祈る。偶然の神にすがる。無神論者のギャンブラーなどいそうにない。そこに否応なく超越の問題が降り立つ。

いまや誰もが明日への不安に苦しめられる世の中だ。なぜ私たちはそんなに不安なのか。かつての社会が伝統的・宗教的なかたちで担保していたような、世界の内に有機的に組み込まれた自己とか人生のイメージが壊れたからだと言著者は言う。いまや自己は寄るべなく漂流し、揺動する。脆く、傷つきやすく、それゆえ逆に自らに責任を抱え込み、過剰に主体化しようとする。実際には個人が置かれた社会的文脈はほとんど無限に近い。その総体をあらかじめ見通すことなど神ならぬ身にはとても不可能だ。すべてを引き受け、鋭意努力して成功するか、しからずんば何も選べず、ヒキコモリのあげく死に至るかという極端な選択しか出来なくなる。他方で社会のほうは、そんな個人の懊悩などすっかりお構いなしに、自己責任というかたちでシステムの不具合を私たちに押しつけてくる。どうやら賭けの処女性を取り戻すには自己と社会の関係を立て直さねばならぬようだ。

リーマン・ショック以来、誰もが認めざるを得なくなったように、私たちは金融資本主義という途方もない地球規模の大博奕に否応なく参加させられている。現代数学の粋を尽くした株価の予想が行なわれ、市場は科学的にコントロールされているような錯覚が行き渡っていたが、そんなユーフォリアは突如として潰えた。システムはあえなく破綻し、世界全体がほとんど恐慌状態に陥った。誰も未来を予測などできない。にもかかわらず、未来を予想すべく努めることなく、いかなる経済も経営も成り立たない。油断を見せれば、未来は容赦なく私たちを生贄にする。

証券会社や巨大銀行のみが未来に自らを投企するのではない。私たちがこの社会に生まれ落ちたこと自体が賭けの結果であり、また新しい始まりでもある。ほとんど一挙手一投足が賭けだ。テーブルの上のコップを目にし、それを掴もうとするとき、私たちは無意識のうちに対象を目測し、気づかぬうちに手が動き出し、我に返ると首尾よくコップを掴んでいる。そこには予想があり、賭けがあり、結果がある。日常のごく些細な行為にも、つねに未来を見やりながら我が身を

前に投げ出す賭けが行なわれているのだが、日常の動作は習慣化されているので、私たちはこのことを自覚しにくい。コップを掴み損ない、割ることなど珍しいことではない。未来予想は当たったり外れたりする。むしろ当たることが稀にあるという事実が奇跡的なのだ。

とりわけ競馬のように洗練された国家規模のゲームでは予想の構造がはっきり表に現われる。それは究極的にはウマという自然を相手にする、国家が胴元のゲームである。ようは自然対人間という大きな構図がある。これがバカラだと1つ1つの賭場の状況や卓を囲む客どうしの力関係に大きく左右され、予想の性質がひどく異なることを森巢 博『賭けるゆえに我あり』（徳間書店）が教えてくれる。勢いのある賭人に乗り、儲けが出たらさっさとその場を立ち去る。後ろ髪を引かれたらもうお終いだ。科学を信じるな。迷信はなおさら信じるな。個々のケースにおける経験の自覚化により己ひとりの哲学を練り上げるのが肝要だと森巢は述べる。聴くべき至言である。

予想する時はかくも不確かで蓋然性に満ちているように見えるのに、後から結果を検証すると、あたかも確実に必然性に貫かれているように思える。これはゲームに限ったことではない、おそらく私たちの現実や歴史の基本構造である。このことをベルクソンは「回顧性の錯覚」という概念で示唆しようとした。現実はいっこうに確かでも確実でもない。にもかかわらず私たちはそれを回顧的に見ることで、すなわち過去を担保にすることで、未来の蓋然性を信じようとする。過去への信頼の度合により現実は確かになったり、不確かになったりする。

私たちが生きているのは不安定な社会だ。偶然という神を味方につけた者が勝者、そのすべを知らなかった者が敗者となる。ルサンチマンが澱のように溜まる。それが現代における閉塞感の一因になっているのではないか、そう著者は憂える。偶然とは、勝者には神、敗者には悪魔に他ならぬ。どこかに魔が潜んでいるはずだと、閉じた自己再帰的な社会ではいわば被害妄想的に魔女狩りが行なわれる。私たち近代人は神を殺した。しかし神を殺すことは際限なく魔を呼び込むことでもあった。悪魔祓いが必要である。それには超越への祈念をたんに錯覚と斥けるだけは済むまい。賭けることの隣には必ずや祈りがあって、両者は切り離せない。

第2章「九鬼とドゥルーズ」は偶然性の問題を巡る、より純粋な哲学的議論で、いささか難解である。おなじ著者の「ドゥルーズ入門」（ちくま新書）を参照したほうが良いようだ。榎垣さんはベルクソンがもっぱら過去を、ハイデガーは未来を考察の対象とするのにたいし、九鬼周造が救おうとしたのは今この時の現在だと見なす。その思索はドゥルーズに先行し、ある意味で凌駕していた、と。なるほど、九鬼が粋だったのは賭けを知っていたからなのだ。これに比べるとベルクソンやハイデガーの扱いがやや図式的に感じる。もっといい議論をして頂きたいと思う。

第3章はフーコーとドゥルーズを援用したリスク社会論批判である。社会の大きな変容をフーコーは予感し、70年代には生政治学を唱え、社会を命令・管理する統治性を問題化する。自然としての身体と生命、すなわち自己とはもはや濃度や確率や統計によってしか把握され得ない。主体はいわば液化化される。こんな仕儀に立ち至ったのは19世紀のエピステーメーにおける無限の概念化に関わるのではないかと著者は疑う。

私が思うに、それは社会の大衆化とも関わっているのではなからうか。一方に無際限に微分化

されつつ、他方で積分化された主体として大衆は社会の動向を左右する。そこではまさに「賽の一擲」が世のありようを決定する。バタフライ効果のように全てがいきなり変わる。いまや無限の現前としての大衆こそが神である。この無限はどこか彼方にあるのではなく、私たちの内にある。私自身が無限の社会的文脈の内にある。マラルメが流行に並々ならぬ関心を示したのは恐らくそのためだ。ブルーストはまさに特権的な瞬間の思想家でもあるが、それと同時に彼はサロンの離合集散にまつわる量子論のごときものを作中で展開する。無限が文明に侵入してきた。私たち有限の存在はそれとどう関わるべきか。科学や哲学や文学といったジャンルを問わず、19世紀末に立ち現われてきた問題系をこう定義できよう。生命の哲学者ベルクソンは、まさにこうした時代背景から出現した。命のエランの一撃から一切は始まる。それは自然が自らのために行なった賭けでもあった。その意味ではベルクソンの名を何度となく挙げながら、肝心のエランとは何かについて本書で全く触れられないのが何とも解せない。ベルクソニズムこそ、まさに賭けの哲学ではなかったらうか。

賭けとはリスクとの戯れである。そこに煌めく生の輝きを檜垣さんは救出しようとする。もっとも、そのときの生とは何かがどうもよく判らない。それは言説により支えられながらも言説にはもたらされない何かだとされる。「……ではない」「……でもない」という否定がつづく。しかしながら、賭けるためにも何らかの生を選ばねばならぬ。とりあえず基体となるものを想定せざるを得ないはずだ。「賭博者は一切の責任を感じない。みなタカモト式信者なのだ」という断言は臆病な私には危険すぎるように思える。私たちには時間も資金も限られている。賭けは必ず結果を伴う。というか、賭けにおいてほどはっきり責任が問われ、主体化が要求される場合は稀だろう。タカモト式のようなサイン読みではたちまちパンクするのがオチだ。別のところでご自身も素直に認めているように「適度に当たることは大切なのだ」。

いや本当に、そうだ。リスク社会で自らを賭けつつ生き抜くには、この意味での「適度」がどうしても必要になる。適度な私が生きるのを許される社会であってほしい。適度を知る賭博者は自らの流儀を持つ。競馬のみならず哲学においても、ささやかなスタイルを持つことが私たちに求められているのではないか。そのときフーコーやドゥルーズのそれを批評的に語るだけでは済まなくなるはずだ。私たち自身の哲学的な賭けがいよいよ問われることになるろう。

(守永 直幹)

宮崎裕介著

## 『判断と崇高——カント美学のポリティクス』

(知泉館、2009年)

カント論の相貌をした、二重の意味でラディカルな政治哲学の研究である。本書の照準は、カントの判断と崇高の概念が現代においてどのような政治哲学的な射程をもちうるか、というテーマに合わされている。この文脈でアーレント、シュミット、リオタールらの所論が「批判的」に検討され、最終的にデリダにおける「決定の思考」がカントの判断-崇高論の現代的展開として位置づけられることになる。しかしだからといって本書は狭義のカント研究書ではないわけではない。なぜなら、これらの議論は、前半のカント読解の上にしっかりと基礎づけられているからである。

前半第1章から第3章まででは、まず判断概念がカントの批判哲学全体の要石であることが論証される。判断は法に従うことなくしてはありえないが、どの法に従うべきかについては法自身のうちに記入されていない。著者によれば、この法（の不在）をめぐるアポリアのなかでどのように判断を考えることができるかというのがカントの批判哲学全体を貫く問いであり、「ただ特殊なもののみが与えられていて、判断力がこのもののために普遍的なものを見いださなければならぬ」という反省的判断力が、カントが最終的に用意したそれへの返答、あるいはそれに答えるための道筋であった。そしてこの反省的判断力は、理性ではなく感性的なもの=美学に依拠するものであるがゆえに、美的判断力という文脈で論じられなければならなかったのである。次に、崇高が美と対立するものではなく、むしろ美的判断において超越論的な役割を果たしていることが示される。崇高とは、圧倒的な自然などを前にしたときに構想力が何とかしてこの対象を呈示しようとするが、感性的には呈示できず、そのもどかしさ、その不可能性のみが呈示されるという事態である。その意味で崇高は、美の限界を示すもの、その可能性の条件を示すものである。その限りで崇高は、判断の根本的な批判的契機を指し示すものなのである。

こうした著者の問題構制は、なぜカントの判断力や崇高の概念が、とくにフランスの現代哲学において問題になったのかを説明してくれる。実際、ナンシーは、一九八八年の『崇高とは何か』<sup>1)</sup>のなかで、「崇高が流行している」と述べ、一九八二年のスリジー・ラ・サールのシンポジウムのテーマは「判断力」だった<sup>2)</sup>。これらの概念が重要な意味をもったのは、それらが価値相対主義と普遍主義のアンチノミーを打破するための一つの手がかりだと考えられたからである。例えばリオタールは、「大きな物語」の普遍主義の終焉後、「小さな物語」つまり相対的な価値同士の係争を調停する機能を反省的判断力の働きに見出した。反省的判断力であれば、相対的な価値同士の係争を、普遍的価値に基づく統一基準によってではなく、それぞれの価値に固有の規則にし

たがって判定し、それらのあいだの「移行」を行うことができるというわけである。これは直ちに政治哲学的なテーマであった。東西のイデオロギーという「大きな物語」の争いの終焉後、いかに複数の相対的価値が差異を際立たせ合いつつ共存し、場合によってはその抗争を普遍的価値なしに調停しうるかというテーマである。

本書の焦点も、判断と崇高の政治的射程を探究した第4章以後の後半にある。第4章で『判断力批判』から取り出されるのは「吐き気」という感情である。それを著者は、崇高なものに取りつきながらもその傍らにとどまり、そこからはみ出し続けるものという意味で「バラサブライム」な感情と呼ぶ。それは、美と崇高の対立を逃れながら、その対立の境界上にとどまり続ける感情である。著者は、本書についてのインタビューで、そこに新たな「情動の民主主義」の可能性を見出し、それこそ「本書が最終的に明らかにしようとしたこと」だと述べている<sup>3)</sup>。「重要なのは私たちひとりひとりの感情を、共同体の統合の原理として昇華することではなく、逆にそうした美的政治に抵抗するような、どこまでも特異な経験として発見しなおすことです。どんなに個人的で些細な、ほとんど秘密のままにとどまっている感情でも、そうしたものとして尊重されるべき力、感情として判断を促し決定する力があります。(……)それを救い出し解放することに政治的な射程があるのです」。

そして第5章では、アーレントの「政治的判断力」の概念を、崇高の思考によって練り直すことが目ざされる。そこで前提になっているのは次のようなアーレントの『判断力批判』の解釈である。すなわちカントにとって美的判断は、主観的な経験に依存するものでありつつ普遍性を獲得することのできる唯一の方法だった。アーレントによれば、このような経験が、民主主義的討議や市民的公共性の条件である。なぜなら美についての判断が主観的にもかかわらず普遍的に共有されうるとすれば、それこそが個別なものでありつつ他者とのコンセンサスを可能にするものだからである。美の判断は孤独になされるものでありながら、他者と話し合い共有されるなかで、そもそも人々が分かち持っているはずの共通感覚を明らかにし、育てていくのである。アーレントはこのように個々人の判断を公共化し、普遍化していくプロセスにこそ、政治の根本原理を見た。しかし著者は、アーレントは美的なものが政治に及ぼす負の側面を見ていなかったと言う。それは、ベンヤミンがファシズムのなかに指摘した「政治の美学化」である。そこで著者は、崇高論を通して、判断の可能性を取り出す方途を探ることになる。

問題は、決断主義である。判断のアポリアのただ中で、いかなる所与の法にもとらわれない無条件な判断の可能性を認めることは、シュミットの決断主義の要請へと通じてしまうことになる。著者は第6章において、こうしたシュミットの「決断主義」とデリダの「決定の思考」の平行性と対立点を明らかにすることによって、後者がカントの判断論の系譜の現代的展開として「美的-政治的判断力」の新たな可能性を指し示していると結論するのである。すなわち、シュミットの決断主義が決断の権威を主権者（国家主権）に求めることによって決断に固有な契機それ自体を放棄したのに対して、デリダは「政治的なもの」をあくまで無条件で計算不可能な正義への問いにおいて追究することによって、カントにおける決断の思考を批判的に継承することになる。

こうした本書の議論は、さまざまな問いを生む。例えば、筆者の言う「情動の民主主義」は、

崇高の否定的側面を避けることができるのかという問いがある。また、その否定的側面として、著者も指摘している「政治の美学化」の他に、リオタールが「非人間的なもの」<sup>4)</sup>においてパークを援用しつつあげている「人間の想像力を越えた」残虐さがあげられるのではないかという問いが生じる。そしてこの二つの問題は、崇高の政治的形態としての「熱狂」の是非への問いにつながる。カントは、「学部の争い」において、熱狂を崇高の「極端な一様態」だとしている。熱狂の代表例は、旧約聖書における偶像崇拜禁止である。神を表象することを望んでいるにもかかわらず、それを禁じられることによって、熱狂が生じるのである。そしてカントは、フランス革命を見ている民衆の「自分の心中を打ち明ける行為」にも熱狂が見出されると言う。民衆にとってこの行為は、何の利益にもならないばかりか、弾圧を受けるおそれさえある。それにもかかわらず、語りたくなるが故に、熱狂が生じるのである。それ故、カントによればこの行為は、個人的利害にもとづくものではありえず、普遍的な道徳的価値あるいは「共通感覚」に基づくものであり、その意味で「熱狂は、感情の上での、共和国の、直接的で独特な先取り」だとされるのである<sup>5)</sup>。しかし、この熱狂が、例えば全体主義への支持として機能する可能性はないのかという問いが生じるであろう。また、政治と崇高の結びつきそのものも問題になりうる。ランシエールは、「美学における居心地の悪さ」<sup>6)</sup>などで、リオタールにおける崇高と政治的なものの結びつきを批判している。それは、ランシエールが美的=感性的なものと政治的なものを対立するものとするからではない。むしろ両者のより深い結びつきを見るランシエールの場合、崇高はむしろ美的なものと政治的なものの切断だと考えるからであろう。このように問いが次々と生じるのは、むしろ本書の喚起力の強さを示す指標である。

## 注

- 1) ミシェル・ドゥギー他『崇高とは何か』梅木達郎訳、法政大学出版局、一九九九年。
- 2) リオタール他『どのように判断するか——カントとフランス現代思想』宇田川博訳、国文社、一九九〇年。
- 3) 「自著を語る、宮崎祐助『判断と崇高』」、「ほんのこべや」(新潟大学生生活協同組合)、三七号、二〇〇九年、五八-六二頁。
- 4) リオタール『非人間的なもの——時間についての講話』篠原資明・平芳幸浩・上村博訳、法政大学出版局、二〇〇二年。
- 5) リオタール『文の抗争』陸井四郎・外山和子・小野康男・森田亜紀訳、法政大学出版局、一九八九年。  
リオタール『熱狂——カントの歴史批判』中島盛夫訳、法政大学出版局、一九九〇年。
- 6) Jacques Rancière, *Malaise dans l'esthétique*, Galilée, 2004.

(松葉 祥一)

中田光雄著

『正義、法 - 権利、脱 - 構築——現代フランス実践思想研究』

(創文社、2008年)

『現代を哲学する時代と意味と真理  
——A・バディウ、ハイデガー、ウイトゲンシュタイン』

(理想社、2008年)

著者自身によって「一体」のものとして提示された本著作二冊の大きな意義は、少なく見積もっても三つある。第一に、現代フランス哲学に対して新たな見通しを与えるという哲学史・思想史研究、第二に、モノグラフとしてのバディウ研究、第三に、現代フランス実践哲学の特質とその意義の解明、以上三つである。

1/現代フランス哲学に関心を有する者にとって、同哲学とは、まずはラカンからデリダに至るようなポスト構造主義と呼ばれることの多い「一九六〇年代思想」(I-5、以下、『正義、法-権利、脱-構築——現代フランス実践思想研究——』の参照・引用指示はこのように、また書名は『実践思想』と、それぞれ略記)であり、また、デリダを除いてそれらの立役者の多くが表舞台から退く九〇年代以降は、レヴィナスとアンリを創始者とする「神学的転回」後の現象学が生産的な活動を繰り返しているように思われた。「六八年思想」を批判的に捉えるリュック&フェリーの仕事などは、「一九六〇年代思想」に対してはその非人間主義的思考の意義を低く見積もる単なる退行的な反動、「神学的転回」に対しては余りに平板な思索、として遇されることが多かった。これに対し著者は、数多いリュック&フェリーの仕事に(も)真摯に向き合い、彼らの「[法-権利]思想」に一章を割きつつ(I-第一部III)、八〇年代において(「神学的転回」とは異なる)新しい転回が生じたという見取り図を提出する。その転回によって生じた「一九八〇年代思想」の特色は、第一に、「新たな合-理性主義やそれに立脚する実践思想」への転回、第二に、「近代なるプロジェクトのさらなる遂行」(I-5)、第三に、「新しい世紀の新しいヨーロッパ(EU)秩序への創建の動きの中にある思惟」(I-6)と提示される。このような見通しのもと、『実践思想』においては、八〇年代実践思想、すなわち、「フランス政治哲学系の法-権利思想」の特質を「正義観念を中心とするアメリカ政治哲学」との対比において描き、次いで、その内実を二つの系譜であるフェリー&ルノーの「フィヒテ依拠の超越論的-法権利論」と「クリージェルのボーダン/ロック依拠の自然主義的-法権利論」(I-12)として解明、さらに、これら「新-構築的な法-権利論」との重なり合いと異なりにおいてデリダのまさしく八〇年代における「脱-構築的な法

- 権利論』(I-13)の意義を抽出する。いわゆる後期デリダ思想の位置づけも含めて、八〇年代におけるこのような「実践論的転回」(I-298; II-10、以下、『現代を哲学する 時代と意味と真理—A・バディウ、ハイデガー、ウイトゲンシュタイン—』)の参照・引用指示はこのように、また書名は『現代』と、それぞれ略記)を際立たせる『実践思想』の試みは、哲学史・思想史研究として現代フランス哲学に対して新たにして重要な視点を与えるものである。

2/八〇年代における新たな転回に対する著者の眼差しは以上に尽きるものではない。『実践思想』においては真理観念・正義観念との関わりにおいて論じられたに過ぎないバディウがもう一つの大きな柱である。バディウの八〇年代から刊行され始めた「本格的な哲学書」に自らの「思考・研究のひとつの総括をなしうる契機を見いだした」(I-5)と明言する著者は、『現代』のほぼ半分ほどの紙幅をこの難解をもって知られる哲学者にあてる。『現代』は、その主著が未邦訳であることも与り、本格的な紹介すらなされていないバディウに対する、本邦では初めてのモノグラフと呼んでいい著作である。バディウの著作の中では必ずしも密度の濃いものとは言えないドゥルーズに関する著作がいち早く邦訳されたことも恐らくは一つの原因になって、いわゆるポスト構造主義との関わりにおいて論じられることの多いバディウの思索を、その本来の意義、すなわち、その真理論の意義、つまりは「真理の存在論から真理の実践論への転換」(II-16)において捉え直す第二部所収の諸論考は圧巻である。それらは、バディウがそれとの抗争において転換をなしたハイデガーに関する研究において大きな足跡を残された著者だからこそ実現しえたモノグラフであり、また、『現代』第三部全体を占めるバディウの「差異の弁証法」(II-336)の総括的な提示は、極めて啓発的である。

3/だが、二著の意義は、以上のような哲学史・思想史研究、及び、バディウ研究に尽きるものではない。現代フランス実践哲学の幅広い渉猟からは、無数の刺激的な論点が浮上してくる。一つだけ基本的な論点を確認しておこう。

宇野重規によって既に強調されているように、『実践思想』によって提示された「現代アメリカ政治哲学の焦点が「正義」であるのに対し、フランス政治哲学のポイントは「法・権利 (droit)」にあるという明快な対照図式」(「アメリカの「正義」とフランスの「権利」、それが問題だ」『UP』第三七巻第十二号、2008年12月、8頁)が示唆するところは大きい。しかも、この対照図式がもたらす発見的な効果のみならず、(第一部II章が抽出するような)正義/法/権利をめぐる複雑な概念関係を、それぞれの思想家のアメリカ独立革命とフランス大革命に対する評価をも勘案しつつ解きほぐすことによって、現代フランス政治哲学の問いの地平が明らかになる。次いで、その問いの地平のもと展開される現代フランス政治哲学の二つの系譜において示される——「人間における主体性」と「人間における自然性」(I-182)との対立に帰着する——法の批判主義(フェリー&ルノー)と法の自然主義(クリージェル)との対立の諸相に対する解明、及びその「カント的媒介」(I-194)の提案、さらには、それらに対する後期デリダにおける「脱・主体主義的・存在論的転回から実践的転回」(I-324)の意義の指摘、そして、それとバディウにおける「脱・主体的・主体」(I-328)の実践思想の類同性の示唆、等々とあたかもパノラマのように諸実践思想の星座が浮かび上がる。これらの星座における著者言うところの「異相・重合性」(I-233)を

どのように活かすかは著者ととも読者にもまた課された作業である。

しかしながら、評者にとって何よりも圧巻に思われたのは、繰り返しになるが「現代」におけるバディウ論の強さである。著者渾身のこの部分の魅力を示すために、やや自由な仕方でも論じてみよう。

「現代」は、ウィトゲンシュタインの言語論的転回を一つの契機に、ハイデガーの存在の「ア・レタイア」からフーコーの真理のゲーム論、ナンシーの定言命法的真理その他を経てバディウの真理の控除—生起論に及ぶ、各哲学者の思索の詳細な検討を通じ、西欧形而上学概念である「真理」が現代に被った変容を追う労作である。(なお、ウィトゲンシュタインとハイデガーの思索を、繊細なテキスト解釈によって、「Gebrauch/Brauch」概念を軸に接合させる冒険的な第一部の論考も重要なものだが、ここではその重要性の指摘に留める。) この変容の下でこそ、現代に相応しい哲学的思考が起動するはずだという確信のもと、本書は構想されている。著者は真理をめぐる諸省察を、バディウの思考を中心に整序してゆく。評者にとっての白眉は第二部「真理のプラクシス」であり、ここでバディウ哲学体系を真理の観点から走査し、その難解な哲学を換骨奪胎され、バディウ哲学の平明な祖述化—再構成に成功し、日本語圏にあって「現代を哲学する」意志を抱く者たちを本書は大いに鼓舞しているのである。第三部において提示された「差異の弁証法」の意義を、著者が本格的に論じることはないドゥルーズの弁証法に対する挙措と対比して検討する誘惑にも駆られるが、ここでは以下、本書第二部が構成した真理をめぐる思考の布置から、評者が刺激された幾つかの論点を評者なりの視点から語りなおし、己の問題圏に展開してオマージュに代えたい。

フーコーは真理の生産という観点から権力の能動的作用を分析した。例えば性の言説は欲望する主体の真理を提示する。性を語る行為に性的主体の真理は内在する。性は法学・医学等の諸配置の再構成と並行してみずから(再)発明する。これが権力の能動的作用である。「告白」(教会制度)、「狂気」(医学)、「犯罪」(司法)も同様である。何が「秘密」や「狂気」や「犯罪」であるのかは、「性倒錯」同様、然々の条件下で定まる。権力はそれらを能動的に構成し、規定する。権力が真理を生産する。権力が真理と共に構成する諸制度から真理を生産する力のみを抽出すれば、真理は言表行為それ自体に等しい。晩年、フーコーは、師が弟子に包み隠さず全てを語る「全言(パレーシア)」や、わが身の危険を省みず公然と醜聞を語る犬儒派の言説を考察した。ここで真理を語ることは、諸制度の枠の中で安堵したり、境界を定めて利害を得ることではない。それは真理の蕩尽である。この濫費は利害に左右されない。真理は人間における「言いたくなる」こと、「言わずにはいられなくなる」作用から出現する。それは言わせること=拷問に隣接するがゆえに、依然、フーコーは権力の領界を等閑視しない。なぜ人間は何かを言いたくなり、言わずにはいられなくなるのか。ウィトゲンシュタインはそう問い続けた。語り得ぬものについては沈黙せねばならないと語らざるを得なかった彼もまた、フーコーが遭遇した「人間が話すということ」に、フーコーとは別の仕方出会った。言いたくなること(vouloir dire)、言うこと(へ)の意志は、何かを言うことに意味(vouloir dire)があるのか、意味とはそもそも何かという問いに彼を誘った。人間は話す。この自明の事態の意味をウィトゲンシュタインは問う。「沈黙せねば

ならない」と語らざるを得なかった語り得ぬものを、彼は「示されるもの」と呼びなおし、人間が話すという事実の中に出現する「示される/語り得ぬもの」を、「日常生活」と呼ばれる領域の中に／で探求した。それは話す存在としての人間を、一見ありふれた日常に内在する神秘と捉えることだった。日常に潜む言われざるもの—示されるものである限りでの聖なるものの探求、驚異を孕む日常への回帰である。神秘とは自ずと明らかなものである。

自明でありながらまたはそれゆえに、その意味を問うことを私たちに誘発し続けるものを、ハイデガーは「存在（の意味）」と呼ぶ。存在とは何か。この問いに、「それは——である」と答えるなら、「何かが存在するというそのこと」から逸れ、その何かの属性を答えている。存在は問いを引き起こしつつ、己はその場から撤退する。己を明るみにもたらしつつ隠れゆく運動がハイデガーの言う「存在の真理＝ア・レチエア」である。言葉は存在への問いを贈与しつつ、それには答えない。だから、答えを探すよりむしろ、先ずはこの問いに耳を澄ませ、問いの開かれる様相に留まることが肝要となる。おそらく存在への問い、存在の意味は、「答え」なきままに満たされる問いであり、意味である。存在の謎は沈黙（無意味）であるがままに、むしろそれゆえに、汲み尽し得ぬ存在（の意味）を、私たちに贈与する。言うことと言わないことの錯綜は、ここでは問いと答えの非対称的關係において変奏される。

存在は問いとしてみずからを贈与しつつ撤退する。この問いへの「答え」は悉く、何かが存在するというそのことにはではなく、その何かの属性を答えざるを得ない。問いは、その問いから逸れた答えをしか持ち得ない秩序の中には現れず、しかし、この秩序を支える。だとすれば、この問いに耳を澄ませるだけでなく、さらに、この問いの生起を契機として新たな真理を生産し、既存秩序を刷新させ、新たな秩序を構成することはできないか。これがバディウの真理論の核である。もっとも問い自体は秩序の中には現われないため、その生起は、既存秩序から何かを差し引いたり、そこに何かを付加する操作によって確定される。問いの生起の痕跡を既存秩序の中に探し求めることから真理の生産は始まる。かくして真理の生産—探求は、さながら犯行現場に残された痕跡から（謎トリック）や犯行の為された背景を演繹する推理小説の様相を呈してくる。ここで真理は、言い得ぬことを言いたくなる/言ってはならないことを言わざるを得なくなることに近接する。全ての犯罪は証拠—痕跡を残すからである（推理小説の公理）。逆に言うと、全ての犯罪者は逮捕される（真理が言われる）ことを欲望している。但し、推理小説が謎の解明＝犯罪の再現を目的とし、既存の秩序—物語に回収するのに対し、真理の生産—探究は新秩序の構成を目指す。

推理小説に限らず、或る物語からは無数の物語が派生しうる。或る集合から、そこに新たな要素を加えたり差し引いたりすることによって、別の集合を構成したり、拡張させたりすることができる。そこでバディウの真理論を物語（再）構成の方法とも捉えうる。哲学の語り手も物語を仮構する。一つの物語とは何か。どこまで語れば一つの物語は存立するのか。或る世界（土地の名前や場所の指定、或る人物の特定など）を示すだけで、語られない部分も含め、すでに物語は出現可能となる。どんな物語も或る変化を表現する。Aは実はAではなくBであった。被害者と思われた者が実は犯人だった。探偵は犯人だった。等々。このように真理の言表においてはつ

ねに主語が述語を含む（ライブニッツ）。そして弁証法（反対物の一致）はその究極の変化（最大の差異）を表現する。弁証法は変化の過程そのものを描写するより、この変化を一つの真理として定式化し、これを基準に、或る現象における変化の過程を追うよりはむしろその価値を裁く。だから弁証法の操作者自身はこの変化に巻き込まれない。ところで「現代を哲学する」とは思考者自身の状況への積極的介入である。彼（女）は対立物の一致（或る物語と共立する別の物語の発見）が無数にあることを、最大の差異の間に広がる無限の差異のニュアンスを折り込み、また折り抜けて表現する。このとき「AはBである」は、「別の者が同じ者である」ではなく、「同じ者が別の者である」に反転する。同じもののニュアンスに富んだ無限の反復—変奏である。すると被害者が犯人であり探偵であり語り手自身でさえあるような、共存不可能な真理たちの共存する様相が現れる。自己同一性を発見する物語に寄り添いつつ、その物語が告げる真理を誘拐し、自己同一性を発散—分岐させる別の物語に逃亡し、救済された真理を再開する実践。無限のニュアンスを孕んだこの永遠回帰においてこそ現代を捉えうると、本書『現代』は評者に示唆している。

現在、著者と日仏哲学会理事会の運営とが幸福とは言えない関係にあることは会員諸氏がよく知るところである。だが、そのことが本二書に対する正当な評価を歪め、とりわけ若い人々をこれらの労作から遠ざけるとすればさらに不幸なことであると思う。アゴーンはむしろ、二著の提起する事柄そのものをめぐって自然に組織されるのが望ましいと信じる。

（鈴木 泉&松本潤一郎）

## 会 員 の 声

### フランス語哲学会連合 (ASPLF) 第 33 回大会 参加報告

日仏哲学会が加盟しているフランス語哲学会連合 (ASPLF) の大会は、2年に一度開催されている。前回 2008 年のカルタゴ (チュニジア) に続いて、2010 年大会はイタリアのヴェネチアで 8 月 17 日から 8 月 21 日まで開催された。ASPLF への日仏哲学会からの代表は、これまで久米博先生が務めてこられ、今回も代表として参加されたが、理事会からの依頼により、今後は関村誠が担当することとなった。

今回の大会は、ヴェネチア中心のサン・マルコ広場近くの埠頭から船で数分の San Servolo という小さな島で行なわれた。多くの参加者はこの島の中の宿泊施設に滞在した。今回のテーマは、「L'action : Penser la vie – "agir" la pensée」であった。開会式では、今大会の運営責任者の Maurizio Malaguti 氏による開会宣言がなされ、その後、ASPLF 会長の Jean Ferrari 氏は、開会の挨拶の中で、この学会には多くの国々からの参加があることを述べた上で、とりわけ複数の日本人研究者が毎回参加していることを付け加えた。日本からの活発な参加が好意的に受けとめられているようである。実際、Ferrari 氏は前回のチュニジア大会の折から、大会より小規模の colloque intermédiaire を日本で開催することを望み、日仏哲学会にこの件に関して正式依頼をしている。今回の大会期間中にも日本から参加した澤田直氏と関村が Ferrari 会長と懇談し、可能性が検討された。

開会宣言のあとで、Bertrand Saint-Sernin 氏の講演 « Considérations sur l'invariance et les variations de l'action » において、行為と思惟の関係について、プラトン『ティマイオス』の問題化に遡り、ブロンデル、ホワイトヘッドにまでわたる広い範囲を見渡して考察が展開された。この講演を皮切りに、さらに 4 つの招待講演、4 つの円卓会議と分科会発表が行なわれ、分科会では、哲学史における行為、理論と実践、行為と観照に加えて、科学、文化、政治、芸術など、多岐にわたる領域の問題が扱われ、人間の行為のあり方を様々な視点から議論し活発な意見交換がなされた。あわせて 120 名ほどの研究者が口頭発表を行なった。日本からは 20 名ほどが参加し、8 名が分科会で発表を行なった。

周知のように、夏のヴェネチアは観光客で溢れかえっている。しかし、小さな島で開催されたこの学会では、宿泊施設と学会会場が隣接しており、食事もすべて島の中でとることができ、にぎやかな中心地から隔絶した落ち着いた環境で研究交流が行なわれた。それでも学会の合間には、

夜遅くまで運行している船で簡単に観光スポットにも出かけることができ、ヴェネチアの都市の魅力を満喫することができた。会期中は晴天にも恵まれた。研究発表等はほとんどすべて島の中で行われたが、8月20日夜の食事は船で中心地に移動して開催され、21日には、15世紀に建てられて現在はヴェネチア大学のものとなっている Palazzo Foscari という運河に面した趣きある建造物に参加者が集まり閉会宣言がなされた。多くの参加者は、今回の開催場所に関しても満足していたようである。

総会において、スイス人の Daniel Schulthess 氏が新会長に選任された。また、次回の大会はベルギーのルーヴァン・カトリック大学で開催されることが決まった。テーマは « Citoyenneté » であり、2012年8月20日から25日までの予定である。

(関村 誠)

## 日仏哲学会2009年度(2009年9月—2010年8月)活動報告

### (1) 秋季研究大会

2009年9月12日に東京大学本郷キャンパスで総会および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]

A会場 10時00分～12時 司会：香川 知品

宮崎 裕子：ジャン＝ジャック・ルソーの政治思想—— générale と particulier をめぐって——

小嶋 洋介：絵画と自然——自然の存在学のために：セザンヌとファン・ゴッホ、そして「山水」の思想

宮野晃一郎：フーコーの考古学について——カントおよび系譜学とのかかわりを中心に

B会場 10時～12時 司会：財津 理

藤田 英隆：ベルクソン『試論』における空間と延長について

長谷川暁人：ベルクソンにおける習慣の意義

笠木 丈：ベルクソン哲学における「個体」の問題系

[総会] 13時30分～14時

[シンポジウム] 14時～17時

テーマ：現象学の現代的展開とイメージの問題

司会：澤田 直

加國尚志：モンタージュと同時性——メルロ＝ポンティの不在のイメージ論に向けて

宇野邦一：キアスムの深淵——イメージの成立をめぐって

澤田 直：まなざすことと見ること——ジャン＝リュック・ナンシーとイメージの問題

### (2) 春季研究大会

2010年3月27日に京都大学吉田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]

A会場 10時30分～12時30分 司会：小泉 義之

渋谷 泰：デカルトの哲学における方法と訓練

山森 裕毅：習得の構造としての超越論的経験論とその展開——ドゥルーズの外国語論

赤木 真通：「器官なき身体のエティカ」ドゥルーズ／ガタリにおける共同性の問題系

B会場 10時30分～12時30分 司会：篠原 資明

清塚 明郎：ベルクソンにおける数的多様性の統一について

松井 久：ベルクソンと進化論哲学

北 夏子：ベルクソンにおける創造について

C会場 10時30分～12時30分 司会：加國 尚志

八幡 恵一：メルロ＝ポンティ意味論の構造——沈黙の位相をめぐって

小林 徹：意識と思考——メルロ＝ポンティ、リュイエ、ドゥルーズ

服部 敬弘：情態性と情感性——『顕現の本質』におけるハイデガー批判の一側面

[シンポジウム] 14時から17時

テーマ：ライブニッツと現代——『弁神論』300年

司会：山田 弘明

山口 裕人：仮定的必然とライブニッツ

佐々木能章：『弁神論』の三つの顔

酒井 潔：ライブニッツ『弁神論』にみる政治哲学的ポテンシャル

(3) 『フランス哲学・思想研究』第14号発行 2010年5月31日

## 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

## 2011年春季・秋季研究大会一般研究発表応募要領

2011年の春季大会は3月19日（土）に京都大学で、秋季大会は9月10日（土）に東京大学で、それぞれ行われることになりました。ついては、一般研究発表を公募いたします。発表時間は25分（適宜、質疑応答が伴う）で、発表を希望される方は、3000字程度の発表要旨3部を、80円切手を貼った返信用封筒1部とともに、春季大会希望者は2010年11月末日までに、秋季大会希望者は2011年5月末日までに、下記事務局までお送り下さい。

（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下さい。締め切りおよび送付先は、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。注はワープロソフトの脚注機能

は使用せず、本文の該当箇所に通し番号 1)、2)、……をつけ、本文の後に置くこと。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 4 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:提出原稿 4 部のうち、1 部に、本文中の注の番号、アクセントやウラウト、専門用語に使用される特別な外字などを赤線で囲い、提出すること。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: 2010 年 12 月末日、郵送必着
- 6) 原稿送付先: 〒 409-3898 山梨県中央市下河東 1110 山梨大学医学部  
香川 知晶  
(E-mail:chkagawa@yamanashi.ac.jp)
- 7) 審査:掲載の可否は編集委員会で決定する。掲載決定の場合、応募者は原稿の電子ファイル (Microsoft Word バージョン 2000 以上を推奨。それ以外の場合は、使用したソフトウェア名を明記し、テキスト形式で保存したファイルとともに保存した 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、2010 年 12 月末日。
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: 〒 409-3898 山梨県中央市下河東 1110 山梨大学医学部  
香川 知晶  
(E-mail:chkagawa@yamanashi.ac.jp)

## 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15号をお届けします。前号の刊行遅延の関係で、今号も若干の遅延を経ての刊行となりました。とりわけ執筆者の皆様にはご迷惑をおかけしました。ここに深くお詫び申し上げます。また今号は、実質的にも名目的にも、この9月から編集委員長に就かれました香川（旧）編集委員が編集委員長代理として、編集作業にあたって下さいましたことを、感謝の言葉と共にご報告申し上げます。

また、総会等でご報告申し上げた通り、通常の刊行ペースに戻すよう、新たな編集委員会では、副委員長を置くなどの編集体制の見直しを行いました。今後も本誌のさらなる活性化に向けてご協力頂ければと存じます。

(旧編集委員 鈴木（委員長・文責）、香川、金森、澤田、杉村、杉山)

新理事（2010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 河野哲也 小林道夫\* 米虫正巳  
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  
檜垣立哉 松永澄夫 村瀬 鋼 村松正隆 望月太郎 山田弘明\*\*

新編集委員（2010年9月より、五十音順、編集委員長\*、副編集委員長\*\*）

香川知晶\* 金森 修 河野哲也 米虫正巳 杉山直樹\*\* 中村弓子 檜垣立哉  
村松正隆

# Sommaire

## Colloque automne 2009 :

Nao SAWADA, Introduction .....	1
Takashi KAKUNI, Montage, Simultanéité	
— Vers une théorie latente de l'image chez Merleau-Ponty — .....	3
Nao SAWADA, Regarder et voir: Jean-Luc Nancy et la question de l'image .....	17

## Colloque printemps 2010 :

Hiroaki YAMADA, Introduction .....	31
Hirohito YAMAGUCHI, Leibniz et le 'monde possible' .....	33
Yoshiaki SASAKI, Trois faces de thodicée .....	43
Kiyoshi SAKAI, Les possibilités politico-philosophiques de la <i>Théodicée</i> leibnizienne .....	52

<b>Brefs résumés des communications aux colloques 2009/2010 .....</b>	<b>67</b>
---	-----------

## Études :

Shoichi YAMASHITA, Acte spirituo-esthétique du temps musical:	
de Maine de Biran et Louis Lavelle à Gisèle Brelet .....	79
Jo KASAGI, La problématique de l'individu chez Bergson	
— sur le cheminement de <i>L'évolution créatrice</i> aux <i>Deux sources</i> — .....	88
Yukiko ISOBE, Bergson et Ricœur:	
L'idée bergsonienne de la reconnaissance dans <i>Parcours de la reconnaissance</i> de Paul Ricœur .....	97
Yuki YAMAMORI, Le problème de l'organisme et de la génération chez Antonin Artaud .....	103
Shojiro KOTEGAWA, L'intériorité et la choséité du sujet: le cartésianisme lévinassien .....	113
Hiroshi HIRAOKA, La rupture de la continuité dans le temps	
— À propos de la critique sur la durée bergsonienne chez Lévinas — .....	123
Koichiro MIYANO, Sur l'archéologie de Michel Foucault	
— Autour d'une relation avec Kant et la généalogie — .....	132

<b>Comptes rendus .....</b>	<b>141</b>
-----------------------------	------------

<b>Opinions .....</b>	<b>195</b>
-----------------------	------------

<b>Éditorial .....</b>	<b>202</b>
------------------------	------------

「フランス哲学・思想研究」第15号

発行 2010年10月20日

発行所 日仏哲学会

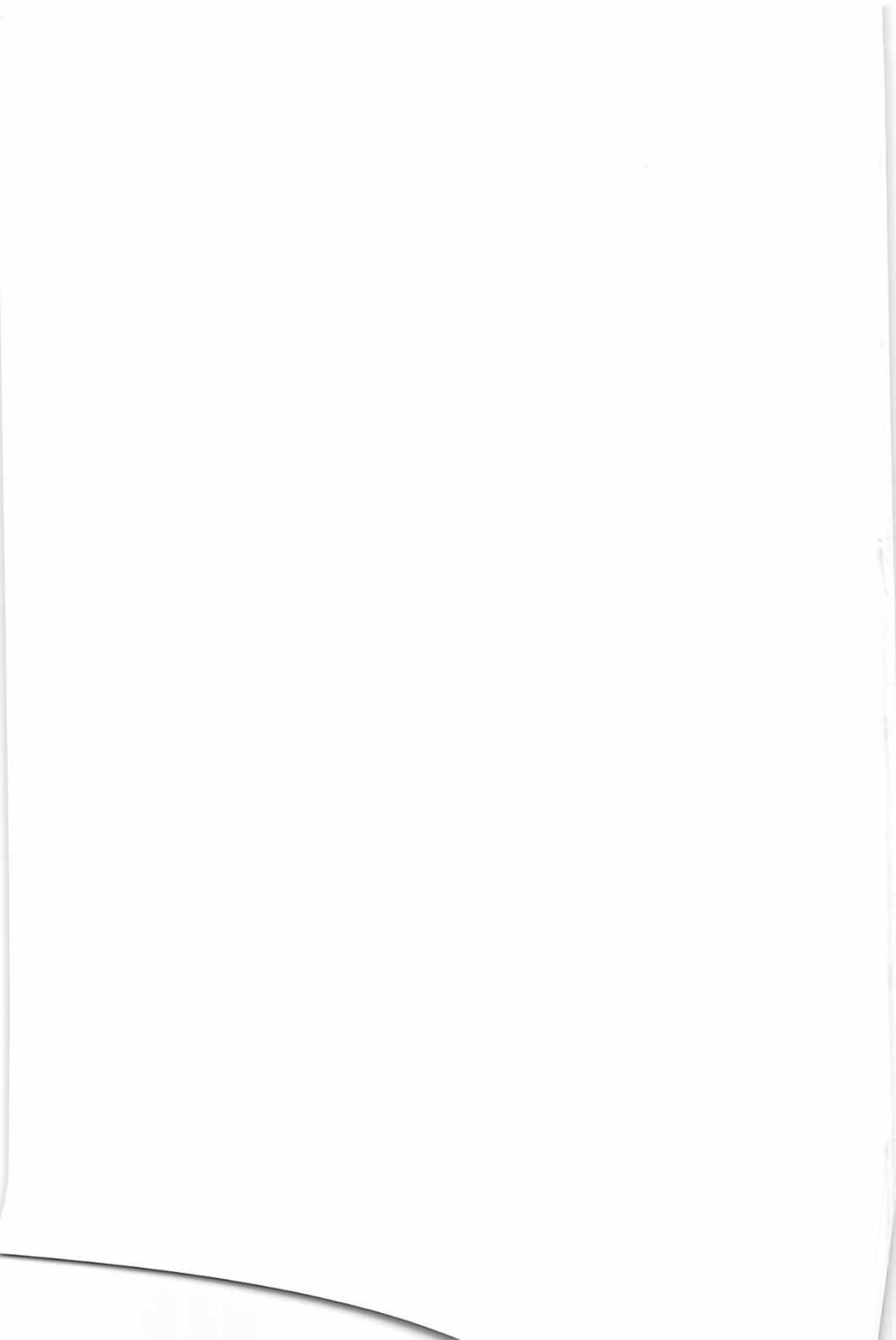
事務所 〒150-0013 東京都渋谷区恵比寿3-9-25 東京日仏会館内

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° 15, 2010  
Société franco-japonaise de philosophie