

2011

*Revue de Philosophie Française*

フランス哲学・思想研究

16

---

日仏哲学会

Société franco-japonaise de philosophie



# 目 次

## 2010 年秋季シンポジウム：シモンドン哲学の諸相——個体化・技術・知覚

〈シモンドン哲学〉への道案内	金森 修	1
個体化に立ち会うこと——シモンドンと「第一哲学」の（不）可能性について	米虫 正巳	3
シモンドンの技術論におけるイマージュと構想力	中村 大介	16
シモンドンの知覚論	河野 哲也	25

## 2010 年秋季大会・一般研究発表要旨

なぜルソーは「分析」を批判したのか？	淵田 仁	34
デカルトにおける「機械的身体」と「わたしの体」の問題	佐藤 真人	35
マルブランシュの価値・秩序への視座	木田 直人	36
古代ギリシアの音楽と倫理から見たリズムの問題	山下 尚一	37
意志と作品——レヴィナスとヘーゲル——	小手川正二郎	38
時間性と主観性——メルロ＝ポンティにおける分散の時間性	八幡 恵一	39
シモンドンにおける時間論への試論	橘 真一	40
ドゥルーズ哲学における「他者」の問題	小倉 拓也	41

## 2010 年春季大会・一般研究発表要旨（追補）

メルロ＝ポンティ意味論の構造——沈黙の位相をめぐる	八幡 恵一	42
---------------------------	-------	----

## 公募論文

### デカルトの感覚的知覚論

——いわゆる「2次性質」あるいは「感覚的表象」について——	沢崎 壮宏	43
共存の他者論——メルロ＝ポンティにおける他者の問題（1）	八幡 恵一	52
レヴィナス的ケノーシスにおける苦しみへの祈りの問題	根無 一行	62
ドゥルーズ哲学における「他者」の問題	小倉 拓也	71
レヴィナスにおける「近さ」のヒューマニズム		
——ハイデガーとの対照を手がかりに——	木元 麻里	80
Frédéric Rauh et Gustave Belot		
—— Autour de la morale positive des philosophes ——	小野浩太郎	89
最初期ライプニッツの自然哲学の展開	枝村 祥平	96
なぜルソーは「分析」を批判したのか？		
——ルソーの『化学教程』についての試論——	淵田 仁	106

## ライブニッツに於ける〈自己〉の問題

- 人格的同一性と「非ヒューム的な自己」を巡って—— ..... 山口 裕人 115

## 書評

- 伊原木大祐『レヴィナス 犠牲の身体』 ..... 小手川正二郎 124  
塩川徹也『発見術としての学問——モンテーニュ、デカルト、パスカル』 ..... 津崎 良典 130  
金森修『〈生政治〉の哲学』 ..... 檜垣 立哉 137  
小泉義之『倫理学（ブックガイドシリーズ 基本の30冊）』 ..... 香川 知晶 142  
松永澄夫編『哲学への誘い——新たな形を求めて』 ..... 八幡 恵一 146  
松葉祥一『哲学的なものど政治的なもの——開かれた現象学のために』 ..... 藤田 尚志 152  
川瀬雅也『経験のアルケオロジー』 ..... 杉山 直樹 158  
谷川多佳子『主体と空間の表象——砂漠・エクリチュール・魂』 ..... 佐々木能章 163  
Takashi SHIRANI (白仁高志), *Deleuze et une philosophie de l'immanence* ..... 財津 理 167  
檜垣立哉『瞬間と永遠——ジル・ドゥルーズの時間論』 ..... 江川 隆男 172

## 会員の声

### フランスにおける最近のストア哲学研究

- モンテーニュ『エッセー』の再読のために—— ..... 津崎 良典 177

## その他

- 2010 年度活動報告 ..... 181  
入会手続きについて ..... 182  
2012 年春季・秋季研究大会一般研究発表応募要領 ..... 182  
『フランス哲学・思想研究』公募論文応募規定 ..... 182  
「会員の声」投稿規程 ..... 183  
日仏哲学会会則 ..... 184  
編集後記 ..... 185

## 2010年秋季シンポジウム シモンドン哲学の諸相——個体化・技術・知覚

### 〈シモンドン哲学〉への道案内

金森 修

今回は、フランスの技術哲学者、ジルベール・シモンドン（Gilbert Simondon, 1926-87）を取り上げた。哲学系の専門的学会で、彼のことが正面から取り上げられるのは、恐らく今回が初めてであろう。シモンドンは、ドゥルーズに影響を与えたということで知られているくらいで、まだ、幾つかの論文を除けば十分に咀嚼されているとは言いがたい。今回のシンポジウムは、その状況に変更を加えるために企画されたものだ。それは間接的には〈ドゥルーズ学〉をより強固にするためのものであり、またより直接的には技術哲学への貢献になるはずのものだ。特に、フランス系の技術哲学は世界的にみても個性的な伝統をもつとみて構わないので、その一角に切り込むことには重要な意味がある。

周知のように、我が国は、唯研の頃から既に技術哲学、技術論の伝統をもつとはいえ、その後の、いわゆる技術論論争は、〈労働手段体系説〉と〈意識的適用説〉とを、初動の議論仕立てをほぼそのまま受容しては後発世代で繰り返すという、不毛な消耗戦になるだけのものだった。他方、いうまでもなく、二〇世紀半ばと現代とでは、技術的世界の緻密さの度合、日常生活への浸透の度合は比べものにならない。過去の技術哲学とは一線を画した新たな技術哲学がいま求められている。

もっとも、現代性という視座を通して振り返るなら、シモンドンの技術哲学もまた、若干の古さを抱え込んではいる。これは、或る意味で技術史と接触する中で議論を作る概念的作業には運命的な条件だともいえる。科学史よりもなお一層、技術史の場合、技術的対象の各世代での成熟度には単線的で蓄積的な性格が強く現れるように思えるからだ。特定の目的のために誂えられた機械が複数あるとき、最新式の優れた装置があるなら、何も旧式のものを使う必要はない。技術的対象が問題な場合、純粋に機能的な意味だけではなく、概念的位相においても、新旧モデルの序列性や優劣関係がそのまま発現していると見なす誘惑に、なかなか打ち勝ちがたいものなのだ。

ともあれ、ほとんど咀嚼が進んでいない対象について、端からあまり否定的な留保ばかりを付けるというのは、不毛な慎重さというものだろう。とにかく〈ドゥルーズ学〉の注釈をより豊かにするため、という目的に絞ってだけでも構わないから、シモンドンの世界に接近してみよう。われわれ参加者は、そのように考えた。ただ、今回は、最初の本格的検討という縛りの中ではやや異例なのかもしれないが、導入的で教育的な紹介に徹するというよりは、シンポジスト各自に固有な関心に基づいて、やや玄人好みの視点設定をしていただいた。そのため、やや入りにくいという印象を

与える可能性もあるが、そこはやはり玄人の読者、きっとそれぞれの視点から、その人なりの読み取りをして、それぞれのシモンドン像を手に入れてくれるだろう。三人のシンポジストいずれもが、熟読するに相応しい力作を寄せてくれているというのが、このシンポジウムを企画した一人として、とても嬉しく誇りに思うところでもある。

## 個体化に立ち会うこと

——シモンドンと「第一哲学」の（不）可能性について

米虫 正巳

### はじめに

シモンドンの哲学全体の根幹には独自の個体化論があり、その個体化論には或る構想が含まれているが、それは大胆にしてラディカルである。というのも、彼の個体化論は、質料形相主義か原子論かという二者択一によって取り逃がされてきた個体化過程を把握しようとする試みであると共に、それにより哲学自体を根本的に刷新しようとする試みに他ならないからである。それは従来の哲学を批判しつつ構築された新たな哲学であり、それこそが真の意味での「第一哲学」とであるとされる。限られた一部の論者による賞賛を除き、フランスでも最近まで取り上げられることの少なかったシモンドンの哲学が、現在（再）発見されつつあり、その真価や射程を改めて問わねばならないとすれば、この「第一哲学」の構想を取り上げ、その成否を検討することは避けて通れない。ではシモンドン的な「第一哲学」は何の支障もなく実現し得るだろうか。これが我々の提示する問いである。

### 1. 「第一哲学」のための二つの手続き

シモンドンがそれらを批判することから自らの個体化論を開始しようとする原子論的実体主義と質料形相主義であるが、それらの何が問題なのか。前者の場合、個体の発生が問題になる際に、それらの遭遇と組み合わせによって個体が構成される諸々の原子自身は、決して生み出されることのないものとして想定されている。すると我々は、個体をその個体たらしめる個体化原理を、常に既に在るものとして最初から想定されている無数の原子とそれらの諸関係の内に求めるしかなくなってしまう。原子は構成済みのものとして最初から存在していることになるので、その発生自体は原理的に問われないし、我々は既に起こってしまったその発生の後で遅ればせながらやって来ることしかできないだろう。後者の場合、個体の発生は質料と形相の結合として理解されるが、その際に個体化原理は形相の側にあらかじめ属するものと看做されている。ということは、個体の発生以前にその原理は形相の内で既に成立しているのだから、それを求めようとするならば我々は、質料と形相の結合がまだ始まっていないような状況に立ち会っていることになる。つまり我々がやって来るのは個体の発生に対してはあまりにも早すぎるのである。そして個体化原理を求めて個体の発

生以前の状況に身を置くことになるのであれば、質料と形相の結合という個体の発生そのものには何の意味も見いだせないことになってしまうだろう。

いずれの場合も、個体を個体たらしめる個体化原理が既定のものとしてされた上で、それは個体の発生のプロセスである個体化から切り離され、個体化の現場に我々が立ち会うことは禁じられている。ここに共通するのは、個体の発生に先立って個体化原理が存在すると想定し、個体化を説明するのに個体から出発するという思考法である。「構成され与えられた個体から出発して、人はその存在の諸条件に遡行しようとする。諸個体の存在の確認から出発して個体化の問題を提起するというこのやり方は、説明されねばならない一つの前提を隠し持っている。なぜならそれは提案される諸解決の重要な一側面と連動し、個体化原理の探究の中に潜り込むからである。つまりそれは、問題となっている実在、説明すべき実在である、構成された個体としての個体である」(IGPB, p.1, IPC, p.9)。

個体の発生を説明できる原理を、既に構成された個体の中に見いだすことが可能であるのは、その個体がそれ自身を説明することのできるような完全な実在であり、またそれが常にそのようなものとして存在していたという場合でしかないであろう。しかしシモンドンにとっては、いかなるものであれ「個体化された個体は完全な実在ではない」(IGPB, p.71, cf. IGPB, p.73, p.245 etc.)。個体は完全な実在として存在してきた訳では決していないので、「それ自身から出発してそれ自身を説明することはできない」(IGPB, p.71) 以上、個体化されたものから個体化原理を導くことはできない。個体化原理と個体の発生を分離した上で、個体から個体化原理へと遡行することは、個体の存在を説明するはずの個体化原理の中に、説明されるべき個体をあらかじめ挿入することになってしまう。それゆえ個体を出発点として想定してはならない。むしろ個体は「[その] 発生によってのみ、それがそこから出てくる系〔システム〕から出発してのみ説明され得る」のであって (IGPB, p.74)、「個体の真の固有性は、その発生のレベルにある」(IGPB, p.113)。そこからシモンドンの個体化論において以下の二つの手続きが要請される。

- (a) 個体から出発するのではなく、個体化から出発して個体を捉えること
- (b) 個体化から出発するために前 - 個体的存在へ遡行すること

(a) 原子論も質料形相主義も、個体の発生を素通りし、既に構成されて存在する個体からその存在条件へ遡行するという方途を選択しているが、最初にあるのは個体ではなく、むしろ個体化の方である。「個体がそこから出発して存在するようになり、個体が自らの諸特徴の中にその展開、その体制、つまりはその諸様相を反映している、個体化作用 *l'opération d'individuation* を原初的なものと看做すことで、個体化原理の探究における逆転を行なわねばならない」(IGPB, p.4, IPC, p.12)。個体は出発点ではなく、個体化による一つの帰結にすぎない。それゆえ「個体には異他的な世界を前にして実体化された個体からではなく、個体化から出発しなければならない」(IGPB, p.14, ICP, p.21)。

ではこうした「逆転」の結果、個体化原理はどのように位置づけ直されるのか。個体はただ「個体化においてのみ、個体化によってのみ意味を持つ」(IGPB, p.245)。そうすると個体は他ならぬその個体であるということ、すなわちその「個性性」も、「一つの存在の発生によって説明され、

この発生の永続化に存する」（IGPB, p.197）。それゆえ個体をその個体たらしめる個体化原理は、質料形相主義が考えるように個体化が行なわれる以前に存在していたものの中にも、原子論が考えるようにいったん個体化が成し遂げられた後に残るものの中にも求めることはできない。むしろ「真の個体化原理は、一つの〔個体化〕作用」（IGPB, p.43）、「行なわれつつある発生それ自体」のことである（IGPB, p.43）。個体化作用こそが個体化原理そのものに他ならないのであり<sup>1)</sup>、だからこそ「個体は個体化へと遡行することで認識されねばならない」（IGPB, p.73）。

それゆえ重要なのは、「個体から出発して個体化を認識するよりもむしろ、個体化を通して個体を認識すること」（IGPB, p.4, IPC, p.12）、「個体的存在の存立を、その発生が行なわれる具体的な存在システムの中で把握すること」となる（IGPB, p.73）。個体から出発するのではなく、個体がそれなしには存在し得ず、個体をまさにその個体たらしめる個体化原理そのものである個体化という原初的な作用を出発点とし、この個体化作用のただ中で生じつつあるものとして個体を捉えること、これが要請される第一の手続きである。

(b) 個体から個体化を捉えるのではなく、個体化から個体を捉えねばならないとすると、我々は個体以前にまず個体化作用を把握しているのでなければならない。シモンドンは以下のように述べている。「個体化は、分離された個体の発生以前かつ発生の中に把握されるだろうし、あるいは少なくとも把握されねばならないと言われるだろう」（IGPB, p.72）。だがそれだけではない。「個体だけが存在の典型的なものではない」（IGPB, p.70）、「個体化された存在は存在全体ではないし、最初の存在でもない」（IGPB, p.16, IPC, p.23）とシモンドンは言う。つまり個体化された存在はあくまでも存在の一部にすぎず、個体が存在する以前に個体ではないような存在がまず存在している。それは彼が「前-個体的存在 l'être préindividuel」と名づける根源的な存在であり、個体が「前-個体的実在をそれ以前に前提としている」ような「一つの相対的実在として把握される」（IGPB, p.4, IPC, p.12）のに対して、この前-個体的存在は「完全な実在」として定義される。

ではこの前-個体的存在と個体化はどのような関係にあるのか。個体は個体化なしには存在し得ないが、この個体化は、「そこから帰結する個体よりも豊かな実在のただ中での出来事であり作用である」（IGPB, p.72）。ここで「個体よりも豊かな実在」と言われるものこそ前-個体的存在であり、それは「そのただ中で個体化が成し遂げられる存在」である（IGPB, p.5, IPC, p.13）。また「個体は、それを支える前-個体的実在から出発して個体化しつつある」（IGPB, p.126）と言われるように、前-個体的存在は個体化の出発点としても位置づけられる。つまり前-個体的存在とは、個体化という出来事/作用の生じる〈場所〉であると共に、この個体化がそこから始まる〈源泉〉を意味する。

ここに二つ目の手続きが要請されることになる。個体化から出発するためにも、その個体化の出発点である前-個体的存在へと遡行しなければならない。その意味では、真に始めなければならないのは、まず何よりも前-個体的存在からである。「我々が提案する方法の原理は、完全な実在〔前-個体的存在〕から出発してのみ思考しなければならないと想定することに存する」（IGPB, p.73）。個体を捉えるためには個体化から出発し、個体化から出発するためには、前-個体的存在から出発しなければならない。シモンドンがその個体化論の手続きについて述べる決定的な箇所ので、以下の

ように述べるのはそのためである。「個体化された存在から出発して個体化を把握するのではなく、個体化から出発して個体化された存在を、そして…前-個体的存在から出発して個体化を把握しなければならない」（IGPB, p.16, IPC, p.23, cf. IGPB, p.14, ICP, p.21）。

ところで前-個体的存在から始めるためには、我々がまずそれをそのものとして把握している必要がある。「[ここで]用いられている方法は、それを説明することが問題である現実化された個体をまず最初に自らに与えるのではなく、個体化以前の完全な実在を捉えることに存する」（IGPB, p.71）。前-個体的存在を捉えてそこから出発しつつ、個体化の行なわれつつある現場に立ち会い、そこで個体を今まさに生まれつつあるものとして取り押さえること、この二重の手続きがシモンドンの個体化論においては要請されている。次の彼の言葉はそれを端的に言い表している。「個体化の系〔システム〕として解消し固定化する諸々のポテンシャルを含む前-個体的な実在から出発して、個体化された諸存在の発生に立ち会うことが重要である」（IPC, p.206）。

## 2. 「第一哲学」の不可能性？

個体化から個体へ向かうと共に、個体化から前-個体的存在へと逆行するという二重の手続きに基づきながら、「物理的・生命的・心理的-社会的という三つのレベルに従って、個体化の諸々の形式・様態・度合を研究する」（IGPB, p.16, IPC, p.23）というシモンドンの試みはそのまま哲学的諸概念の変革へと繋がる。「個体化の研究は、哲学の根本的諸概念の改革へと向かうことができる。というのも、個体化を存在について最初に認識されるべきものと看做すことが可能だからである」（IGPB, pp.23～24, IPC, p.29）。個体に先んじて個体化がまず認識されるべきであれば、哲学における既存の諸概念は新たな諸概念によって置き換えられる必要がある。既存の諸概念は、個体化に立ち会うことを初めから回避し、構成済みの個体のみを考察の対象とすることで獲得されたものにすぎないからである。こうした観点から彼は、例えば「形相 forme」に代えて、その形相が形を取る働きである「形態化」を引き起こす特異性の到来としての「information」の概念を、「質料」に代えて、前-個体的存在という個体化の場所/源泉を構成する「ポテンシャル・エネルギー」を、それぞれ新たな概念として提示している（IGPB, p.17, IPC, p.23, cf. IGPB, p.22, IPC, p.28 etc.）。また個体化を説明するために「物質・生命・精神・社会」という「実体」を指定するのではなく、むしろ逆にそれらが各々特定の領域として現われるための根拠として「個体化の異なる様々の体制」が最初に存在するとシモンドンは主張し（IGPB, p.16, IPC, p.23）、そうした個体化が前-個体的存在から出発して行なわれる場面を描き出すために、「準安定性」、「齟齬」、「内的共鳴」などの諸概念を創造している。それゆえ、哲学は諸概念の創造に存するという定義<sup>2)</sup>が正しいとすれば、まさにシモンドンこそは真正な哲学者の一人であったと言うことができよう。

このように哲学的諸概念を変革しつつ前-個体的存在から始まる個体化過程を理論化しようとするシモンドンの個体化論はそのまま「第一哲学」となる。ただしこの「第一哲学」の意味にも変容が加えられる。存在としての存在について問う存在論という従来の意味での第一哲学に先立つものとしてその「第一哲学」は位置づけられる。ただしそれは、存在論的な思考についての認識論が存

在論に先行せねばならないことを意味しない。確かに、存在論的思考がどのような条件で可能となるのかという問いは無意味な訳ではなからう。とはいえ、それが問いとして何らかの形を取っているならば、そのような形を持つ思考としてそれがいかに個体化するのかという問いがさらに提起される。存在論的思考であれ認識論的思考であれ、それらが或る何らかの思考として生じるということは、その個体化を前提としているのである。いかなる思考もその個体化なしには生じ得ないが、そのように個体化された思考の主体の個体化についての問いもまたさらに立てられねばならない。というのも「主体として個体化された存在の実存は、認識に先立つ」（IPC, p.163）、つまり思考する主体の存在の個体化がその思考の個体化に先立つからである。「思考は、主体を構成する根本的個体化の後に介入する二次的個体化の或る様態である。…思考は主体の存在条件に対して二次的である」（IGPB, p.274～275, IPC, pp.221～222）<sup>3)</sup>。

存在論的思考も認識論的思考も、その思考の個体化と思考する主体の個体化があって初めて成立するのであって、逆ではない。存在論にとっても認識論にとっても、思考する主体がまず存在しているのだから、その存在についての問いが立てられねばならない。また論理学が存在論的思考と認識論的思考の両者を統べる学として想定されるとしても、「存在に一致するはずの一切の論理学的操作の妥当性の支えであるのはこの個体化である」（IGPB, p.274, IPC, p.221）のだから、それもまた個体化を前提として初めて成り立つものにすぎない。いずれにせよ、「どのようにして存在が思考され得るかを知るためには、どのように存在が自らを個体化するかを知らなければならない」以上（IGPB, p.274, IPC, p.221）、最初に立てられるべきは、何よりも個体化そのものについての問いなのである。ということは、存在論的思考と認識論的思考の個体化とその主体の個体化を含む個体化一般についての理論としての哲学が、存在論と認識論に先行する。「このパースペクティブに従うと、存在発生〔の理論〕は哲学的思考の出発点となるだろう。存在発生〔の理論〕は現実には、認識理論にも、認識理論のあとをたどる存在論にも先立つ、第一哲学であるだろう。…存在発生〔の理論〕は〔認識論的〕批判と存在論に先立つ」（IPC, p.163）<sup>4)</sup>。

こうして「存在発生の研究」としての個体化論が、存在論にも認識論にも先立つ「第一哲学」として規定される。それは既に見たように、個体化から個体を捉えると共に、個体化から前-個体的存在へ遡行するという二重の手続きによって実現されるが、個体化がそこから始まる前-個体的存在から出発する必要があるとすると、第一哲学はまず前-個体的存在を最初に捉えていなければならない。だからこそシモンドンは、「真の第一哲学」とは「個体化に先立つ或る実在についての、対象化された対象の中にも主体化された主体の中にも探究され得ず、…個体とその外にとどまるものの間の境界で探究され得る或る実在についての哲学である」と述べるのである（IPC, p.137）。ここで「個体化に先立つ或る実在」と呼ばれるものが前-個体的存在であることは言うまでもない。この前-個体的存在こそ、「認識の可能性の条件」かつ「個体化された存在の存在原因」であり、「主体としての存在と対象としての存在」が共にそこから現われることになる「原始的実在」（IPC, p.127）として、「第一哲学」がまず何よりもそこから始めるべき原点なのである。

しかしこの「第一哲学」の構想は実現され得るのだろうか。シモンドンの個体化論にとって、個体化がそこから生じる前-個体的存在は個体とは区別されており、それには決して還元され得ない。

その意味で前者は後者に対してより根源的である。しかしながらシモンドンの記述を見ると、根源的なのはこの前-個体的存在は、個体化の帰結としての個体を通して接近可能なもの、個体化が行なわれて個体が現に存在するという事実を説明するための理論的な前提として要請されているものにすぎない。「ポテンシャル・エネルギーは、或る特定の系〔システム〕の中で可能な変化との関係でのみ存在する」（IGPB, p.70）と言われるように、前-個体的存在は個体化との関係においてのみ存在すると看做されており、その実在は個体化が起こった後から遡行的に推論されるしかない。前-個体的存在はあくまで「仮説」（IGPB, p.286, IPC, p.232）だと言明されており<sup>5)</sup>、以下の引用が示すように、個体化が生じる以前にそのものとして把握されている訳ではない。「我々が知覚するのは、〔前-個体的存在の〕実在であるよりはむしろ実在の諸々の次元である。我々は、この変化〔個体化〕の土台となっている前-個体的実在は把握することはできないが、実在の個体化のクロノロジーとトポロジーは把握する」（IGPB, p.130）。シモンドンによれば、実際に我々が直接に把握できるのは個体化が遂行されて時間と空間の内に展開されたその帰結としての個体だけであって、前-個体的存在そのものではない。

そもそもシモンドンにとっては、前-個体的存在から出発しつつ個体化に立ち会うことが重要であった。だが前-個体的存在は、個体化が起こったという事実を説明するための仮説として立てられるものにすぎず、個体化の帰結としての個体を通して間接的かつ事後的に垣間見られるしかない。そのため前-個体的存在と個体化の関係については、実は以下のようにも言われている。「個体化から、空間性と生成に従ってその中心で把握される〔前-個体的〕存在から出発しなければならない」（IGPB, p.14, ICP, p.21）。前-個体的存在が把握されるのはこのように「空間性と生成〔個体化〕に従って」であるが、そもそもシモンドンにとって、前-個体的存在についての把握が最初に必要なはずである。ところが前-個体的存在から始まる個体化は、「個体とその存在の補足を含む実在の総体を発生的に把握することがそこから出発して可能となる状態」（IGPB, p.73）と看做されている。それゆえ、一方では、前-個体的存在を把握するためには、そこから生じる個体化を把握していなければならず、他方では、個体化を把握するためには、その出発点である前-個体的存在をあらかじめ把握しておく必要があるという循環が生じていることになる。

それだけではない。前-個体的存在と個体化の間の循環に巻き込まれてしまうならば、個体化から個体を捉えるという手続きもそもそも不可能となる。というのも、個体化に対する前-個体的存在の先行性が、個体に対する個体化の先行性の条件となっていたからである。そうすると、個体化と個体の間にも、前-個体的存在と個体化の間に見られたような循環が生じる。その場合には、前-個体的存在から出発して個体化に立ち会うという課題は、出発点としての前-個体的存在に到達するために個体化から、そしてさらに個体化に到達するために個体からその歩みを始めざるを得ないという循環に巻き込まれてしまう。前-個体的存在に到達するために個体をその出発点とするという循環はしかし、個体の発生を説明するために、既に構成されて存在する個体を前提条件にするという、質料形相論と原子論が犯した過ちとはたして異なるものと言えるだろうか<sup>6)</sup>。

ここにシモンドンの「第一哲学」の難点がある。彼は、「個体的存在の存立を、その発生が行なわれる具体的な存在システムの中で把握することを目指す」その哲学の「方法の原理」を、「完

全な實在〔前-個体的存在〕から出発してのみ思考しなければならないと想定することに存する」（IGPB, p.73 — 強調は引用者）と規定していた。しかし前-個体的存在を直接に捉えることはできないという彼自身の記述に従えば、前-個体的存在から個体化に立ち会うことは不可能である。つまり「第一哲学」の構想は実現され得ない。

### 3. 「第一哲学」の実現可能性に向けて

前-個体的存在自体が直接に把握されない限り、我々はそこから出発して個体化に立ち会うことはできないのだから、シモンドンによる「第一哲学」はその失敗を運命づけられている。この「第一哲学」の構想を否定するような要素がそこには既に含まれているのである。我々はこの構想をそのまま引き受けるよりはむしろ、その失敗を既定のこととしてシモンドンの哲学を取り扱うべきなのだろうか。もちろんそれも選択可能な態度の一つである。しかし我々の考えでは、この「第一哲学」の可能性をあくまでも肯定し、それを積極的に展開するべく促すような要素もまたそこには含まれている。つまりシモンドンの哲学は、あたかもいまだに個体化されていない前-個体的な状態にあるかのように、その可能性を否定する方向と肯定する方向の両者を不調和な形で共に含んでいるのである。重要なのは、前-個体的な状態にあるその哲学のポテンシャルを最大限に解放するようにそこに介入することであるとすれば、「第一哲学」の可能性を肯定するような仕方での哲学に向き合うという態度を我々は選択することにしよう。

では「第一哲学」の可能性を肯定し、その展開を促すような要素とはいかなるものか。問題となるのは前-個体的存在と個体化の関係である。個体化以前に前-個体的存在はそのものとして実在しているのだろうか。またそれを直接に捉えることは可能なのだろうか。

シモンドンの個体化論がその思い出に捧げられているメルロ＝ポンティは『知覚の現象学』で以下のように述べていた。「基礎づける項は…基礎づけられるものが基礎づけるものの一限定物あるいは一顕在態として与えられるという意味では第一であり、そのことが基礎づけられるものが基礎づけるものを吸収する〔消滅させる〕ことを禁ずるのであるが、しかし基礎づけるものは経験論的な意味で第一なのではなく、基礎づけられるものを通じてこそ基礎づけるものが現出するのであるから、基礎づけられるものは基礎づけるものから単に派生してきたのではない」<sup>7)</sup>。このメルロ＝ポンティの見解を「図 figure」と「地 fond」という言葉で表現すれば、基礎づけられるもの＝図は基礎づけるもの＝地を背景として現われるが、同時に後者もまた前者を通してのみ現われることができると言い換えられる。この図と地との間の可逆的な相互関係をシモンドンの個体化論に当てはめると、個体化がそこから生じる前-個体的存在は、その個体化を通してのみ初めて姿を現わすということである。これは既に見たような、前-個体的存在そのものが直接に把握されないために、前-個体的存在と個体化の間に循環が生じるという事態に対応している。

しかし基礎づけられるものと基礎づけるものとの関係、図と地の関係は完全に可逆的なのだろうか。むしろ基礎づけられるものによる基礎づけるものの吸収・消滅が——メルロ＝ポンティも肯定するように——本当に不可能であるならば、基礎づけられるものと基礎づけるものとの間には根本的な非

対称性が存在するものでなければならない。そうした非対称性が存在するということは、基礎づけるもの＝地は基礎づけられるもの＝図に決して還元され得ないということである。この還元不可能性は、可逆的な相互関係の根底には、基礎づけられるものによる基礎づけるものの完全な吸収を不可能にするような絶対的な不可逆性が存在することを意味している。それゆえ、図と地の可逆的相互関係の根底には、そうした関係によって解消されることのない〈図なき地〉が、つまり図を通してのみ現われるのではなく、むしろ図との関係抜きにそれ自身で自らを現わすような純粋で原初的な〈地〉が存在していなければならない。もし前-個体的存在がこの原初的な〈地〉に対応するならば、それは個体化を通して現われる以前に、自らをそのものとして既に現わしている。

だがシモンドンの哲学に即して見た場合、そのような可能性は存在するのだろうか。我々の答えは然りである。というのも彼は実際、「規定するもの〔決定的なもの〕とは…形態〔図〕ではなく、形態を担うもの、つまり地である」（MEOT, p.58）と述べて、図と地との根本的な非対称性を強調すると共に、知覚のレベルでの地と図の人為的な混同に対して、地はたとえ分割されようともあくまで地であり、「地と図の〔不可逆な〕関係は侵すことのできないものである」（IPC, p.288）とも述べて、両者の根本的な不可逆性と地の図への還元不可能性を承認しているからである。また彼は、前-個体的存在こそ図＝個体化に対して個体化されざる「一種の地＝基底」に他ならないと看做してもいる（IPC, p.193）。それゆえ図と地の不可逆性と地の図への還元不可能性は、まさに前-個体的存在と個体化の関係についてこそ妥当する。つまり前-個体的存在が個体化以前に、それ自体として自らを現わしているという考え方は、シモンドン自身の中に少なくとも潜在的にはあったとすることができる。そうである限り、「第一哲学」の構想を実現するような方向でその哲学のポテンシャルを引き出すことは可能であろう。

では具体的にいかなる場面で前-個体的存在はそのものとして存在し、また直接に捉えられるのだろうか。他の個体に対して生物という個体の持つ特異性に注目しよう。生物とは個体化の一つである生命的個体化から生じる個体であるが、それは単に個体化の帰結であるだけではなく、それ自身が個体化の主体であり個体化の場所である。「生物においては、個体による個体化が存在する。…生命的個体は個体化の系〔システム〕、個体化を行なう系、自らを個体化する系である」（IGPB, pp.9～10, IPC, p.17）。このように生物が個体化の主体であると同時に個体化の場所であるということによって、〈生きる〉という意味での「生命」が定義される。「生きることは、個体化の作用者・場・エレメントであることに存する」（IGPB, p.239）<sup>9)</sup>。またシモンドンによれば、このような生物によって「生物において行なわれる生命的個体化は決して一度きりの出来事として生じるのではない。「生物は自らの内に絶えざる個体化の活動を保存している」のであり（IGPB, p.9, IPC, p.16）、「自らを個体化し続ける」（IGPB, p.45, cf. IGPB, p.197）<sup>10)</sup>。この点から見れば、生命は「個体化作用の転導的な連続」（IGPB, p.239）、「永続的な個体化」（IGPB, p.70）、「絶えざる相対的誕生を永続化すること」（IPC, p.171）としても定義される。

この絶えざる生命的個体化が可能になるのは、その個体化の源泉/場所である前-個体的存在が永続的に存続しているからでなければならない。では前-個体的存在はどこで存続しているのか。生命的個体化の主体/場所である生物は、「ポテンシャル系と呼ばれ得るものをその内に構成しつ

つある」(IPC, p.57) とシモンドンが言うように、前 - 個体的存在の準安定性が永続的なものとして存続しているのは、まさに生物自身においてに他ならない。「その〔生物の〕平衡は準安定性を維持する平衡である。つまりこの場合、その平衡は、一連の新しい継起的構造化——それなしには準安定性の平衡は維持され得ない——を一般に想定する力動的平衡である」(IPC, p.80)<sup>10)</sup>。前 - 個体的存在の準安定性は、生命的個体化の主体 / 場所である生物自身の内部で維持されるのだから、生命はさらに次のようにも定義される。「生命は準安定性の自己保持である」(IGPB, p.261)。こうして生命的個体化のレベルでは、準安定的な前 - 個体的存在は、生物という個体の内部で、個体化される以前の状態のままいつでも常に存在している。

ところで個体化が生じるためには、準安定状態にある前 - 個体的存在のただ中に介入する出来事が必要であり、この出来事の介入によって、前 - 個体的存在の内にそれ自身に対する条件づけである「内的共鳴」が生み出され、それが個体化の発端となるが (IGPB, pp.67 ~ 68, IPC, p.210 etc.)、他の個体化に比して生命的個体化に特徴的なこととして、「生物には、絶えざるコミュニケーションを要求し、生命の条件である準安定性を維持する内的共鳴のより完全な体制が存在する」ということが挙げられている (IGPB, p.9, IPC, p.17)。生物の内でのこの内的共鳴を具体的に構成するのが、「情感性と情動性」であり (IGPB, pp.14 ~ 15, IPC, pp.21 ~ 22)、いかなる生物であれ、それが生けるものである限り、情感性 - 情動性を決して欠くことはない (IPC, p.100)。そうである限り、生物は自らの情感性 - 情動性によって、内的共鳴を自らの内部で絶えず引き起こしつつ個体化している<sup>11)</sup>。こうした事態は当面の問題にとっていかなる意味を持つのだろうか。

既に見たように、個体化の起点である前 - 個体的存在を把握することはできないというのがシモンドンの立場であった。しかし彼は同時にまた、「存在についての前 - 個体的な認識が必要である」とも述べている (IPC, p.206)。ここで彼が言わんとしていることは、個体に還元されることのない前 - 個体的存在について何らかの把握が必要であるということなのだが、そうだとすると、前 - 個体的存在の把握は思考主体による認識としては不可能であるにもかかわらず、そうではない特殊な仕方では可能だとシモンドンは看做していると理解する他はない。ではいかなる仕方でも前 - 個体的存在自体は把握されるのか。

一方で、生命的個体化のレベルでの前 - 個体的存在は、生物という個体の内部に、個体化される以前の状態のまま、そのものとして常に存在している。他方で生物は個体化の発端としての内的共鳴をその情感性 - 情動性によって絶えず引き起こしている。この情感性 - 情動性は、「個体化された存在をそれに連合された前 - 個体的実在へと繋げ直す」ものであり (IGPB, pp.14 ~ 15, IPC, pp.21 ~ 22)、そのことによって、個体と前 - 個体的存在の間には往復的な交換運動が常に生み出されている<sup>12)</sup>。そしてこの情感性 - 情動性のうちでシモンドンが重視するのが「不安」という感情である。「不安において、主体は自らが、それ自身に対して提起された問題として実存していることを感じ、そして自らが前 - 個体的自然と個体化された存在に分割されていることを感じる」(IPC, p.111)。前 - 個体的存在と個体間の区別を感じるということは、まさにその不安において区別される当のものがそれぞれ独立した仕方でも把握されていること、言い換えれば、個体から区別された前 - 個体的存在それ自体が既に把握されていることを前提とする。

シモンドンによれば、不安という感情においては「主体はもはや局所化されず、主体を受苦させる受動的な密着に従って普遍化される」（IPC, p.112）。そこではすべてを包み込む夜の中で、主体と対象や世界との区別が消失し、個体の輪郭が溶解していく出来事、「個体的存在の無化」が生じる（IPC, p.113）。つまり不安とは「存在発生の逆の行程のようなもの」であり（IPC, p.114）、「反-主体 contre-sujet」（IPC, p.112）が生まれるようなプロセスである。その結果、「個体化されたものが、前-個体的なものによって侵入される〔満たされる〕」（IPC, p.113）<sup>13)</sup>。不安によって引き起こされるのは、前-個体的存在から個体化を通して個体へと進む個体化過程を逆流させる運動、個体化の逆行が生じ、個体が消失する中で、前-個体的存在がそのまま剥き出しになるような事態なのである。

まとめよう。生物のうちには、情感性-情動性によって、個体と前-個体的存在の間の往復的な交換運動が絶えず生み出され、前-個体的存在から個体へという個体化の方向だけではなく、個体から前-個体的存在へ回帰しようとする方向も常に存在している。とりわけ不安によって個体が無化されつつある際には言わば〈反-個体化〉が生じ、そこで前-個体的存在は個体化されないまま姿を現わすに至る。それゆえ、原初的な〈地〉が図と地の区分以前にそのものとして把握されるように、個体化される以前の前-個体的存在がそのものとして把握されるとしたら、それはこのように生命的個体化のレベルで、不安という情感性-情動性にに基づき〈反-個体化〉が行なわれることによってに他ならない。生命的個体化のレベルでは、思考主体による認識以前に、情感性-情動性によって前-個体的存在は個体化されないまま捉えられている<sup>14)</sup>。したがって前-個体的存在から出発して個体化に立ち会うというシモンドン的な「第一哲学」の構想が実現可能であるとしたら、それはまず何よりこのような生命的個体化に定位することによってであるということになる<sup>15)</sup>。

さて、それではシモンドン的な意味での「第一哲学」が可能だとして、それは我々にとってどのような意味を持つことになるのか。最後にその点について触れておきたい。

そもそも前-個体的存在をめぐるシモンドンの両義性は何に由来するのか。「不幸にも、人間的主体には自らの発生に立ち会うことは不可能である」と彼は述べているが（IPC, p.163）、もしそのように個体化に立ち会うことができないとすれば、それはまさに我々を「人間的主体」という条件に縛りつける人間主義の内部でしか我々自身が思考できない限りにおいてのことではないだろうか。シモンドンはその技術論で、「安易な人間主義の背後に、人間の努力と自然の力に満ちた実在——それは自然と人間の間の媒介である技術的対象の世界を構成する——を隠蔽する」ものとして〈人間と機械〉という対立を告発し（MEOT, p.9）、また「現代の人間主義」が、脱人間化を行なう機械を人間に単純に対置する限りは抽象的な教義にとどまらざるを得ないと述べつつも、最終的にはこの「現代の人間主義」に対して自らの技術論を通じて意義を与え返そうとしている（IPC, p.290, cf. IPC, p.266）。しかしそもそも「安易」でない人間主義などあり得るのだろうか。「実のところ、諸々の非人間性しか存在せず、人間は…非常に異なる諸々の非人間性から作られている」<sup>16)</sup>のだとしたら、人間主義への固執は根拠のないものと言わねばならない。たとえ「現代」的なものであれ、何らかの人間主義を完全には手放さそうとしないところにシモンドンの或る限界があったと言

える。

しかし人間主義に意義を与え返すはずのその技術論において、シモンドンは技術が必ずしも人間的な活動として規定される訳ではないことを認めている<sup>17)</sup>。「技術は単に人間的なものではない。技術はまた動物の活動の或る側面でもある。技術的活動は、有機的に組織化された存在の方向づけられた活動から出発して、いくらかの組織化を構成する一つのやり方である」(IT, p.225)。あるいはまた人間科学を公理化するための諸条件を探究する時でさえも、「人間学は可能であると私は思わない」と言われている(FIP, p.179)。さらに1960年代以降の彼の研究(の一部)は、個体化論の諸概念をベースにしながら、技術論をその内を含む「発明」一般についての議論を、技術的対象を生み出す人間の発明とテリトリーの構築やマーキングなどの動物的行動の両者を包摂する形で展開しようとしており(II, pp.186～189, cf. IT, pp.298～301)、さらにそうした発明論も包括した、「[生物の]もっとも原初的な活動形態の研究を含む一般行動学 *praxéologie générale*」の展望も含んでいる(II, p.191, cf. IT, pp.302～303)。完成した著作という形で具体化されることはなかったとはいえ、こうした「一般行動学」において目指されていたものは人間(主義)的なものには決して還元され得ないだろう。そして何より彼がその個体化論において目指していたものとは、「真の实在[現実的なもの]」であり、彼が「存在発生」という概念によって問題にしようとしていたのもそのことに他ならないが(FIP, p.188)、その「真の实在」は「主観と客観の一切の対立の前に、主観の様態と客観の様態に先立つ存在様態」なのだから(FIP, p.188)、そこではそもそも人間も問題とはならない。つまり人間主義的思考がそこに入り込む余地はそもそも最初から存在しなかったのである<sup>18)</sup>。

シモンドンは一方でフーコーの言う「〈人間学〉の眠り」の中にとどまるかのように振る舞いながら、同時に他方ではその眠りから覚醒し、その外部へと既に踏み出してもいた。それゆえ前-個体的存在から出発する「第一哲学」の可能性の肯定は、人間(主義)的なものの外部で哲学を行なおうとするシモンドンの歩みの徹底化に繋がるだろう。

シモンドンの著作の引用・参照については、著作名(以下の略号で表示)とページ数を本文中に指示した。

*Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, 1958.(MEOT)

《Forme, information, potentiels》, in *Bulletin de la Société française de Philosophie*,

54-4, octobre-décembre, 1960.(FIP)

*L'individu et sa genèse physico-biologique*, PUF, 1964.(IGPB)

*L'individuation psychique et collective*, Aubier, 1989.(IPC)

*L'invention dans les techniques*, Seuil, 2005.(IT)

*Imagination et invention(1965-1966)*, La Transparence, 2008.(II)

註

- 1) より厳密に言えば、「真の個体化原理」は、個体化作用であるだけでなく、個体化作用がそこにおいて生じる前-個体的存在の在り方、つまり「エネルギーが現実化する間、生成しつつある系〔システム〕」そのもののことである（IGPB, p.43）。
- 2) Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, 1991, p.10.
- 3) 「対象と主体の間の解きほぐし難い関係を設立するように今や思われる思考は、実際この最初の個体化を単に延長しているだけである」（IPC, p.127）。
- 4) 「他の演繹的な批判的研究や存在論的研究に対して第一であるべきは個体化の理論である」（IGPB, p.274, IPC, p.221）、「存在発生の研究は論理学と存在論に先立つのでなければならない」（IGPB, pp.275～276, IPC, pp.222～223）など、「先-批判的な存在論」（IPC, p.206）とも命名されている存在発生論に関する同様の主張は各所に見られる。
- 5) 「前-個体的状態の仮説は、科学的思考図式、特にいくつかの物理学的思考図式から派生した」（IGPB, p.286, IPC, p.232）。
- 6) 質料形相論を批判するシモンドン自身の記述が質料形相論の図式を完全に払拭しているかどうかは微妙である。例えば物理的個体化をめぐる議論の冒頭部分は、技術の観点から質料形相論の図式を乗り越えようと試みているが、同時にそれを微妙な仕方で維持しているように見える。
- 7) Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p.451.
- 8) 「生物は個体化の作用者であり劇場である」（IGPB, p.12, IPC, p.20）。「生物は、水晶や分子のように単に個体化の帰結であるだけではなく、個体化の劇場である」（IGPB, p.9, IPC, p.16）。
- 9) 「〔生命的〕個体はそれが個体化し続ける限り生きる」（IGPB, p.230）。
- 10) 「生物の平衡は準安定性の平衡であって、安定性の平衡ではない。諸内的テンションは、存在のそれ自身に対する凝集という形で恒常的であり続ける」（IGPB, p.224）。
- 11) 「情感性は生命そのものであるこの絶えざる個体化を保証する」（IGPB, p.152）。またそれゆえに生命的個体化と情感性を含む心的個体化は実際には区別できない。
- 12) 「情感-情動性は、自然的な非決定的なもの〔前-個体的存在〕と顕在的実存〔個体〕のいま・ここ間の運動である」（IPC, p.106）。「主体存在における、前-個体的なものと同体化されたものの間の交換」（IPC, p.106）。
- 13) 「不安は前-個体的存在によって飲み込まれた、個体化された存在の放棄である」（IPC, p.114）。
- 14) 「個体化された存在は、その〔前-個体的存在の〕実存についての意識と共に生きている」（IPC, p.106）。
- 15) このことは、個体化をめぐる記述においては、個体化の中でもとりわけ生命的個体化に対して最大の重要性が与えられていることの潜在的な一因でもあろう。
- 16) Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, Minuit, 1980, p.233.
- 17) ジルベール・オトワは、シモンドンにおける「技術的文化」の問いが「人間学的な相」における個体化の問題として位置づけられていると看做しているが（Cf. Gilbert Hottos, *Simondon et la philosophie de la culture technique*), De Boeck, 1993, p.33, cf. p.11）、次の引用からも理解されるように、シモンドンは技術を人間学的な相のもとでのみ展開される事象として位置づけている訳では決してない。

- 18) それゆえ我々は、シモンドンの哲学を「安易な人間主義」に対する「困難な人間主義」と位置づけようとするジャン＝ユグ・バルテレミーの見解には同意できない。Cf. Jean-Hugues Barthélémy, *Simondon ou l'encyclopédisme génétique*, PUF, 2008, p.4, p.135, pp.152 ~ 153.

## Assister à l'individuation :

(Im)possibilité de la philosophie première de Simondon

Masami KOMEMUSHI

Pour accomplir sa philosophie première tout en réformant la philosophie elle-même, Gilbert Simondon pose deux conditions : 1) saisir l'individu à partir de l'individuation et non l'inverse ; 2) remonter à l'être préindividuel. Il s'agit donc de concevoir l'individuation depuis l'être préindividuel. Mais n'y a-t-il pas là un cercle vicieux puisque, selon Simondon, c'est seulement après-coup et de manière indirecte que nous pouvons prendre connaissance de l'être préindividuel ? En dépit de cette difficulté, il est possible d'adopter la conception simondonienne de la philosophie première en constatant la singularité de l'individuation vitale qui expose l'être préindividuel au vivant dans la contre-individuation due à son affectivité et à son émotivité. Veut-on, à la suite de Simondon, mettre en œuvre la philosophie première, alors il faut se fonder sur la vie et abandonner tout humanisme, qu'il soit facile ou difficile.

## シモンドンの技術論におけるイメージと構想力

中村 大介

### 序 論

生前に刊行されたジルバール・シモンドンの技術論『技術的对象の存在様態について』（1958）は、自身の個体化論を土台に展開するが、技術の持つ認識論的意義については詳述されないままである。他方で没後に刊行された講義録『構想力と発明』（2008）では、技術的对象はイメージや構想力との関係で論じられている。そこで本稿では、この講義録を参照することで、生前刊行著作では曖昧であったイメージと構想力に関するシモンドンの認識論的着想を明確にし、彼の技術論の全体像を与えることを目標とする。さらに、彼のイメージ論の哲学史上の背景を探ることで、その哲学的意義も明らかにしたい。

議論は次のように進む。まず第一節では『技術的对象の存在様態について』の技術論を概説すると共に、その構想力に関する議論が不明瞭であることを指摘する。その曖昧さを取り除くために、第二節では講義録『構想力と発明』を参照し、両著作の整合的読解を行う。そして第三節では、なお両著作の間に存在するように思われる哲学史的な懸隔を、彼の哲学史上の背景の探究を通して埋めることを試みる。

### 1. 生前刊行著作におけるシモンドンの技術論

まず個体化論の基礎事項の確認から始めよう。彼によれば、個体化についての二つの代表的見解である質料形相主義も原子論も、構成済みの個体から個体化を考えるという論点先取を行っている。むしろ順序を逆転させて、根源的なものと想定される「前個体的存在（l'être préindividuel）」にある相が入ることで「個体化（l'individuation）」の作用が起き、その結果個体が生じる、と考えねばならない。過飽和溶液の例で考えよう。この溶液は見かけ上安定しているが、ある刺激を加えると、飽和状態に戻り、溶けきれない物質が析出する。このように、他の状態へすぐ移行しうる見かけ上安定した状態が「準安定的」と呼ばれ、前個体的存在を分有する溶液の持つ「ポテンシャル・エネルギー」に刺激という「情報」が加わることで、状態変化の相転移のように個体化が進み、個体が生成するのである。

こうした個体化のプロセスの認識論的側面に関する記述も見ておこう<sup>1)</sup>。「我々は語の通常の意味では、個体化を認識する（*connaître l'individuation*）ことはできない〔中略〕。主体に外的な実在

的なものの個体化は、〔この個体化と〕類比的な、主体における認識の個体化のおかげで、主体によって把握される。非主体存在の個体化が把握されるのは、単に認識によってではなく、認識の個体化によって（*par l'individuation de la connaissance*）である」（ILFI, p. 36）。しかしこの「認識の個体化」については詳述されない。さしあたり、個体は認識の対象であっても個体化そのものは認識されないこと、そして認識の個体化は外的実在の個体化に「付き添う」仕方で行進する、という二点だけ押さえておけば十分である。

技術論に話を移そう。シモンドンによれば、蔑視や恐怖に陥ることなく技術を適切に理解するためには、技術的对象もまた「具体化と機能的重層決定のプロセス」（MEOT, p. 15）と呼ばれる個体化のプロセスにおいて捉えられねばならない。「個性や特殊性の枠内で技術的对象の生成法則を定義するために、きわめて不安定な、技術的对象の個性から出発するのではなく、あるいはその特殊性からさえ出発することなく、問題を逆転させた方が好都合である。すなわち、技術的对象の個性や特殊性が定義されるのは、生成の諸基準から出発してである。個々の技術的对象はイマココニ与えられたしかじかの物であるのではなく、それについての生成があるところのものである」（MEOT, p. 19-20）。こうした具体化と呼ばれる技術の生成としてタービンの例を挙げておこう。タービンを含む水圧管の中に発電機を置くことは、発電機の大きさ故にしばらく考えられてこなかった。しかし、加圧されたオイルに満ちた金属カバー内に収納された極めて小さな発電機に直結されることで、水圧管の中に沈めることのできる Guimbal タービンが発明された。ここでは冷却の有効性により全体の縮小化に成功しただけでなく、複数の機能の凝集が起きている。一方で水はタービンと発電機を作動させるエネルギーをもたらすと同時に、発電機内の熱を逃す。他方でオイルは発電機の滑りを良くすると同時に、水の浸入を防ぎ、さらには回転熱をカバーに伝える。水もオイルも、単体では悪影響を与えかねない機能を持つが、他方が介入することで悪影響が相殺され、全体として調和したシステムとなるのである。

このプロセスのポイントを以下の三つに整理しておく。第一に、諸機能の凝集によって問題を解決する具体化のプロセスによって、技術的「個体」が生じる。具体化は技術における個体化に相当するのである。第二に、自然は技術とカップリングし、技術の「連合環境」となる。技術的個体は故に、「連合環境」と一対になってシステムを（具体化を経て）形成する技術的对象と定義される。第三に、このシステムは準安定状態にある。そして具体化は出来合いの環境によって条件付けられているのではなく、自身を取り巻く「潜在的にのみ存在していた」連合環境を自ら創り出すという点で「自己条件付け」的であるとされ、それ故「発明（*l'invention*）」とも言われる。また、シモンドンがしばしば述べる具体化のプロセスの「内的」特徴を、諸機能が凝集することと、その「自律的」特徴を、経済的・社会的文脈からの独立と、技術者の目的や意図を発明が超出することと捉えておく<sup>2)</sup>。

ここで第二節の議論につなげるために、シモンドンによる技術的对象の三区分を見ておこう。まず今見た「個体」の水準がある。これは技術的对象の最も純粋なレベルとされ、この対象において連合環境は機能するための不可欠の条件となる。次に、この個体を組み合わせた「集合」の水準がある。これは個々の技術的对象の持つ連合環境の独立性を損なわないようにして組み立てられた

ものである。そして個体を組み合わせたものがあるのなら、個体をばらばらに分解したものもある筈である。それが最後の「要素」の水準である。これは、連合環境をそれ自身では持たないが、連結される他の技術的対象次第では連合環境を作り出すような対象とされる。例としては、熱陰極管、銅線、「英国の針」などが挙げられる。特に技術的要素には、その産出に用いられた技術的総体や個体の「完全性」や「具体化」の「度合い」＝「技術性 (technicité)」が蓄えられる、とされる。「技術性」を担う諸要素は、「ある時代から他の時代へと通過しうる」ために、「再統合されて、個体の形式のもと、新たな技術的存在の構成を可能にする」(MEOT, p. 70-71) ののである。

そしてこの技術的対象の三区分別の箇所で「構想力」が導入される。これは、個体化論において、主体に外的なものの個体化と並行する認識の個体化が問題となったのと同様、技術論においても、個体化に相当する具体化において、認識の個体化が問題となっているようである。以下は、本稿が集中的に読解を試みる重要な引用である。

発明、それは個体の創造であるが、それは発明者における諸要素の技術性の直観的認識を前提する。発明は、具体的なものと抽象的なもの間のこの媒介的水準で遂行されるのだが、この水準は図式的水準であり、想像的系統学と想像的力学に属する諸々のシンボルで対象の技術性を覆う諸表象が予め存在し一貫していることを前提する。構想力 (L'imagination) は感覚の外にある表象を発明したり呼び起こしたりする能力だけではない。それはまた諸対象の内に次のような幾つかの質を知覚する力能である。すなわちそれは実践的でない質、また直接的に感性的でなく全面的に幾何学的でもない質、そして純粋質料にも純粋形式にも関係付けられない質であり、諸図式というこの媒介的水準にある質である。／我々は技術的構想力を、諸要素の技術性への特殊なこの感性によって定義されたものとみなしうる。技術性へのこの感性こそが可能な諸々の組み合わせの発見を許すのである (MEOT, p. 73-74. 強調引用者)。

こうした構想力の能力は「技術的図式論 (le schématisme technique)」(MEOT, p. 245) とも呼ばれる。なおここで « imagination » を「構想力」と訳したのは、まさしくそれが「感性」に属するとされ、「図式論」という語と併せて用いられることで、明らかにカント的文脈が意識されているからである。とはいえ生前著作では、「構想力」「図式論」「シンボル」「想像的系統学」などの概念の内実は詳述されない。加えて、構想力の介入がいかなる意味で技術の「自律的」進展と両立するののかも明確にされないままである。これらの解明には講義録『構想力と発明 (1965-1966)』の刊行を待たねばならなかった。

## 2. 講義録におけるイマージュ・構想力・発明

まずこの講義録の全体像を与えておこう。この一般心理学を講じたソルボンヌでの講義では、ゲシュタルト心理学、精神分析など当時の様々な心理学的知見、さらには生物学的知識を土台に、「構想力」というよりも、以下の四つのアスペクトからなる「心的イマージュ (l'image mentale)」の生

成サイクルが論じられる。まず、第一の аспекとと第二の аспекとはそれぞれ「先取り」と「知覚」であり、前者は知覚に先行する待機の際に働いているイメージ、後者は文字通り物事を知覚する際に働いているイメージである。第三に「回想、シンボル」の аспекがある。回想とは主体が対象から引き離された後、情感的・感情的反響と共に、様々に組織されて呼び起こされるイメージであって、また相反するイメージの統合がシンボルを引き起こすとされる。そして最後が「発明」の aspekである。そこでは過飽和へと向かう内的に組織化されたシンボル体系の組織が変化するとされる。そして発明が新たな水準で先取りを可能にすることで、最初の aspekに戻り、サイクルが再開することになる。イメージはかくして、主体に属するものでありながら知覚経験や発明の際に対象に関わるという点で、「客観的なものと主観的なものの中途」にあり、また回想に関わりつつも先取りや発明の役割を担うという点で「過去かつ未来」であるような、「第三の実在性」(II, p. 18) である。シモンドンのこうしたイメージ論の独創性は、第三の aspekの後半部「シンボル」の生成、及びそのシンボルから第四の aspek「発明」へ移行する箇所に見られる。以下、議論をここに絞ろう。

第三の aspekの前半部で、知覚的な状況が終了後しばらく経ってから再出現しうる「回想-イメージ」が記述される。これはまさしく回想で人が思い浮かべるイメージのことである。そしてこの回想-イメージは、最初の刻印から出発して、後続する経験を経て枝分かれしていく。例えば、最初の刻印に従って〈母=良い母〉という原型となるイメージが与えられた場合でも、経験を経ることで悪い母や美しい母もそこからの枝分かれとして、つまりこの最初のイメージとの関係に対して意味を持つようになっていく。しかしこの段階では、〈良い母〉と悪い母は前者のほうが根本的という点で、非対称なままである。この非対称性が崩れる契機が「シンボル-イメージ」の登場として描かれる。

最初の刻印から出発して展開される回想-イメージの「樹木」がシンボルになろうとするのは、継起する諸刻印の対立し合う傾向が、元々は非対称的な構造（元々の母の逸脱例としての悪い母）を、イメージがそこにおいて両立不可能ではあるが全体としては結びつけられている諸々の質のカップルであるような、そうした対称状態（良くかつ悪い、また養育的かつ独占的、さらにはいのちの源でありかつ子供という個体を否定する同化の危険でもある、そうした母）へと至らしめるときである。両立不可能ではあるが結びつけられている諸々の質のこのカップルは回想-イメージの過飽和状態を表現している、すなわち、新たなシステム内で両立可能性を取り戻す発明の、つまり構造変化の必要条件である準安定状態を表現しているのである (II, p. 124. 強調引用者)。

したがって前節の引用箇所における、「想像的系統学と想像的力学に属する諸々のシンボル」という表現における「シンボル」は、ここで言う「シンボル-イメージ」のことと解釈できる。そして「想像的系統学」及び「想像的力学」とはイメージの生成サイクルのことを指している。

こうしたシンボル-イメージはまずは過去の複合的な回想であるが、その対称性と構造が対象

を呼び起こすという点で、「対象へと続く道」にある。つまり、こうしたシンボルが対象＝物質的なものとの関係に入る水準への移行が問題となるのである。シモンドンが考察するのは、シンボル形成の土台として用いられる対象の役割である。彼はこれを「シンボル-対象」と呼び、三種の対象を考えているが、最後のものだけ扱うことにしよう。その対象の持つ特徴は「切り離し可能性」「義肢的道具性」「表示 (manifestation)」の三点に整理される。彼が例として挙げるのは「王杖」である。それは手の義肢の延長として持っている者の権威を表示するものであるが、その切り離し可能性故に、もし王杖が彼の手を離れ他の人の手に渡ったならば、「イメージの陰伏的な論理」は権威が他の人に移ったとみなす。要するに、切り離し可能な義肢的道具は、主体を脅かす対象であると同時に主体の権威を表示する対象であるという準安定的システムを形成するのである。

ここで再び前節の引用における「想像的系統学と想像的力学に属する諸々のシンボルで対象の技術性を覆う諸表象が予め存在し一貫していること」というくだりに戻ろう。「対象の技術性」は諸々の「シンボル-イメージ」で覆われている。ではその覆いを剥ぎ取った「対象の技術性」の核をなす特性は何か。「シンボル-対象」の上記三特性であろうか。否、シモンドン自身は明記していないが、「シンボル-対象」は技術性を備える「途上」にあるように思える。実際、イメージ生成サイクルの第四の aspekto である「発明」を論じる以下の箇所を見てみよう。

創造された対象はまさに、切り離し可能なものとして組織された実在的なものの一要素である。なぜならそれは、その創造の場所からも時間からも遠く離れてこの対象を使用することを可能にする文化の内に含まれるコードに従って、産み出されたからである。／創造された対象の普遍性と非時間性的特徴は、多かれ少なかれ高い度合いで顕現することができる〔中略〕。この潜在性は、図式あるいは要素の形で、後続する作品や創造へと再編成されるという恒常的な可能性のうちにある〔後略〕(II, p. 164. 強調引用者)。

したがって対象が技術性を獲得するためには、対象を狭い有用性に閉じ込め、普遍性を奪ってしまう「道具」や「義肢性」の観点が捨て去られねばならない。ここに、技術の発明の認識論的側面が明らかとなる。つまり、「シンボル-対象」の三つの特性のうち、「義肢的道具性」の特徴が、故に派生的に「表示」の特徴が退き、対象の「切り離し可能性」(とその「普遍性と非時間性」)が前面化するとき、この対象は諸機能のみが呼び起こされるようなシンボルになるのである。このとき、「技術性」が認識されて対象は「技術的要素」になると考えることができる。生前著作『技術的対象の存在様態について』と講義録『構想力と発明』がリンクするのはまさにここにおいてである。実際、前節において「完全さの度合い」とされた技術性を、蓄えられ、喚起可能な諸機能の度合いと読むことは自然である。つまり具体的な技術的個体によって産出された技術的要素の「技術性」が高ければ高いほど、その要素によって喚起される機能もより豊かである、と考える。例えば、「王杖」に比べて、「英国の針」はそのシンボルに含まれている諸機能(壊れにくい、鋭い、錆びにくい等)がより喚起されると言える。そして上記引用のすぐ後に、「表示の対象からほとんど純粹に創造された技術的対象に進む」(II, p. 165)と言われていることから、「シンボル-対象」がこの段階で〈技

術 - 対象〉となったとみなしてよからう。

以上の分析から、講義録において直接は論じられないものの、〈技術的構想力の図式論〉の内実を次のように考えることができる。技術的諸要素のシンボルによって喚起される諸機能にのみ注意を集中することで、それら機能の凝集を可能にするような「機能図式」（MEOT, p. 72）を創り出すこと、これこそが概念に還元されない技術的構想力、あるいは「発明的構想力（l'imagination inventive）」（II, p. 137）の能力である<sup>3)</sup>。

ここまでの議論を踏まえると、前節最後の問い、すなわち技術の「自律性」と構想力の介入という考えとがどのように整合するのか、という問いと、「認識の個体化」についての問題に以下のような暫定的な回答を与えることができると思われる。すなわち、諸機能の凝集という「内的」な問題解決を引き起こすように、技術的構想力は機能図式を創り出す。そして内的な進展を引き起こすように作動するという点で、構想力は具体化に「付き添う」のであり、この具体化のプロセスそのものは認識の対象とならないのである。

認識論的側面も含めたシモンドンの技術論の全体像を明らかにする、という本稿の目的の一つは以上で達成された。しかし生前刊行著作と講義録との間には、哲学史的な背景を考えると、今なおある懸隔が見出されることも事実である。というのも、『技術的对象の存在様態について』では「構想力」が重視されているのに対し、『構想力と発明』では「構想力」よりもむしろ「イマージュ」に比重が置かれているからである。この懸隔を取り除くために、シモンドンの議論の哲学史上の背景を最後に探っておくことにしよう。

### 3. シモンドンにおける構想力とイマージュの哲学史上の背景

まずカントの「構想力」との関係を見ることから始めよう。シモンドンにおいて技術的個体は、技術者の目的や意図を超えて、連合環境と一対となったシステムとして内的に創り出されていた。これは一種の「目的なき合目的性」とみなすことができよう。実際、技術を生物の運動の延長として捉える彼は、カントにおいて「目的なき合目的性」を備えているとみなされる自然（例えば生物の器官）と、カントにおいては目的を持つとされる技術的要素とを統合的に考察する「一般器官学」を提唱している。故にカントの枠組みに置き直せば、具体化を経た技術的对象は目的論的判断力の対象だけでなく、それをある種の美を備えたものとみなす美的判断力の対象ともなる。このことはアンドリュウ・フィーンバーグが、シモンドンにおける具体化を経た技術的对象は、技術者が一般に「エレガント」とみなす対象を想起させると指摘している通りである<sup>4)</sup>。

以上を考えあわせると、シモンドンの構想力は、『純粹理性批判』よりも、『判断力批判』（1790）の着想に接近している、と考えることができよう<sup>5)</sup>。『判断力批判』における構想力の内容を確認しておけば、それ自身は悟性概念の拘束から自由に働くにもかかわらず、悟性に適う能力であり、また天才論では、その自由な働きが悟性に規則を与えるとされるものであった。しかしカントのこうした構想力論のシモンドンへの影響を正確に測るためには、シモンドンのイマージュ論の哲学史的背景を明らかにしておく必要がある。

そこでイマージュに関する彼の着想の源泉を今度は探ってみよう。まずそれはカントではない。『純粹理性批判』において構想力の図式は概念に像（Bild ; image）を与えるが、シモンドンにおいては逆にイマージュの喚起する諸機能から図式を創造することが重視されているからである。彼のイマージュ論の源泉としてまず思い浮かぶのは、ベルクソンであろう。というのも、物質をイマージュの総体とするベルクソン認識論の核となる観点を採らないものの、シモンドンは「客観的なものと主観的なものの中途」といったベルクソンを思わせる表現を用いることで、イマージュの主観性ではなく、その「主体に対する原初的外在性」（II, p. 7）を主張しているからである<sup>6)</sup>。

しかし本稿では、シモンドンのイマージュ論はむしろガストン・バシュラールの元素の詩学に本質的に依拠しているのではないか、という推察を立てておきたい。ここでまず断っておくべきは、イマージュ論を展開する講義録においてシモンドンはバシュラールに依拠して論を進めているところは一箇所もない、ということである。にもかかわらずこの推察には以下のような二つの根拠がある。第一に、個体化論に見られる物理学の哲学において、シモンドンはバシュラールに多くを負っているように思えること、そして何より第二に、講義録の文献表において彼はバシュラールの（科学哲学の、ではなく）詩論のほぼ全著作を挙げており、就中『火の精神分析』への参照を促していることである。元素の詩学のシモンドンへの影響を例証するために、バシュラールから二箇所引用することにしよう<sup>7)</sup>。

想像力（l'imagination）とはイマージュを形成する（former）能力だといつもされている。ところがそれはむしろ知覚によって提供されたイマージュを変形させる（déformer）能力である。〔中略〕イマージュの動性は不確定なものではないが故に、この研究は可能である。しばしばあるイマージュの動性は特殊な動性である。〔中略〕運動の想像力を扱う心理学は各イマージュに対して、その運動機構を要約するだろう真の行路図を描くよう導かれることになるだろう（AS, p. 7 et p. 9）。

ここでは各物質的要素はそれ固有のイマージュの運動線を描くことが主張されている。対して次の引用では物質的要素のイマージュの備える一種の過飽和性が述べられている。

物質的想像力は、原初的な物質から学ぶのだが、その物質には根本的で持続的な両価性が結びつけられている。〔中略〕したがって物質的要素が魂をまるごと引きつけるためには、二重の加担——欲求と恐れに加担、善と悪に加担、白と黒の静かな加担——が必要なのである（ER, p. 16-17）。

そこでシモンドンのイマージュ論の哲学史的源泉を次のようにまとめることができよう。ベルクソンに倣ってイマージュを主観の領域から解放した上で、物質的要素の持つ固有のイマージュの動性からシンボル - 対象や技術的対象の有するイマージュの生成へと問題圏を拡張し<sup>8)</sup>、さらには、物質的要素の備える二重の加担をシンボル - 対象の準安定性と読み替えることで、シモンドンはバ

シュラールの着想を転用しているように思われる<sup>9)</sup>。

すると、このシモンドンのイマージュ論の哲学史上の背景と、上述した『判断力批判』におけるカントの構想力論の一つにすることで、以下のような技術的構想力の哲学史的再規定が得られることになる。技術的構想力とは、科学的原理に拘束されることなく（「科学的原理の単なる適用」ではなく）、主体に対し外在的なイマージュから機能図式を自由に創り出すにもかかわらず、科学的概念に適う能力である。また、それはときには、分散していた科学的原理を統合することで「科学的価値」（MEOT, p. 48）さえ提供しうる。例えば、シモンドンは技術的構想力から生まれた科学理論として情報理論を挙げている。

## 結 論

序論で設定しておいた本稿の二つの目標に応じる形で、議論を総括しておく。まず彼の技術論の認識論的側面に関して。講義録を用いることで、〈技術的構想力の図式論〉は、技術的諸要素のシンボルによって喚起される諸機能を凝集させる「図式」を創り出すことであると規定された。次に哲学史的背景の探究を通じた彼のイマージュ論、構想力論の哲学的意義に関して。シモンドンの構想力は、部分的にベルクソン、本質的にはバシュラールの詩論に源泉を持つと思われるイマージュ論と、『純粹理性批判』よりも『判断力批判』に近い着想の融合からなる。ここに明らかにされた発明における構想力は、技術と生物学を統合的に捉える彼のアイディアと親和的であると共に、一方では技術的対象の美的審級を問うことを可能にし、他方では科学的価値をももたらすものなのである。<sup>10)</sup>

## 註

- 1) シモンドンの著作は以下の略号で引用する。G. Simondon, [MEOT]: *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1958; [EH]: « L'effet de halo en matière technique : vers une stratégie de la publicité », *Cahiers philosophiques*, 43, juin 1990, p. 7-19; [ILFI]: *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Jérôme Millon, 2005; [II]: *Imagination et invention (1965-1966)*, Chatou, Transparence, 2008.
- 2) 発明による意図の超出については、幾分先取りのだが講義録を参照した（II, p. 171-173）。
- 3) シモンドンの技術論を継承するベルナル・スティグレールもまた、カントの図式論を技術哲学の上で再規定する試みを行っている。B. Stiegler, *La technique et le temps : Le temps du cinéma et la question du mal-être*, Paris, Galilée, 2001, chapitre deux を参照せよ。
- 4) A. フィーンバーク『技術への問い』、直江清隆訳、岩波書店、2004年、318頁を参照。
- 5) X. グッシェもまた、シモンドンの技術哲学が『純粹理性批判』よりも『判断力批判』のそれに近いものであることを指摘している。但し彼は構想力については論じていない。X. Guchet, *Les Sens de l'évolution technique*, Paris, Léo Scheer, 2005, p. 243 を見よ。
- 6) シモンドンの着想と、彼も参照文献に挙げている論考「知的努力」におけるベルクソンの発明論との差異は、図式とイマージュの発生順序が逆である点に求められる。

- 7) バシュラールの著作は以下の略号で引用する。G. Bachelard, [ER] : *L'eau et les rêves : essai sur l'imagination de la matière*, Paris, José Corti, 1942 ; [AS] : *L'air et les songes : essai sur l'imagination du mouvement*, Paris, José Corti, 1943.
- 8) 実際、シモンドンは 60 年代前半の論考で、技術的对象が発するイマージュの話をしている。例えば「スイス時計」は「正確さ」というイマージュを放射する (EH, p. 11-13)。
- 9) ここに、「*imagination*」を「構想力」と訳すことの限界が見出されよう。
- 10) シンポジウム当日、刺激的な提題をして下さった他の発表者と司会者の方々、ならびに有益な質問をして下さった会場の皆様に感謝致します。

## L'image et l'imagination dans la philosophie de la technique de Simondon

Daisuké NAKAMURA

Dans son ouvrage, *Du mode d'existence des objets techniques* paru en 1958, Gilbert Simondon élabore sa philosophie de la technique en s'appuyant sur l'idée d'individuation. Par ailleurs, *L'imagination et l'invention (1965-1966)*, cours paru après sa mort (en 2008), rattache l'objet technique à l'image et à l'imagination. Premièrement, la lecture cohérente de ces deux écrits nous permet d'éclairer l'aspect épistémologique de sa pensée quant à la technique : en concentrant son attention sur plusieurs fonctions, éveillées par les symboles des éléments techniques, l'imagination technique crée un « schème de fonctionnement » qui rend possible la convergence de ces fonctions. Deuxièmement, il s'agit de découvrir, à travers une étude historique, les implications philosophiques de sa pensée de l'imagination et de l'image : l'imagination chez Simondon consiste à combiner la conception bachelardienne de l'image et celle, kantienne, de l'imagination, dans la *Critique de la faculté de juger*. Cela nous permet de reconnaître le caractère esthétique de la technique ainsi que la valeur scientifique de l'imagination.

## シモンドンの知覚論

河野 哲也

### 1. はじめに：知覚の問題性

知覚とは何であろうか。知覚されてあることと存在することとは、どのようにちがうのだろうか。このテーマは、認識と存在の違いとして長らく哲学の中心問題となってきた。

知覚と存在をまったく異なった存在領野に属するものとして扱うことは、物心二元論を生じる。二元論では、知覚は心的現象に属することになり、物理的存在とは区別されて、実質上、非存在とされる。知覚行為とは、外界からやってきた材料（物理的刺激、ないし、センスデータ）から心的現象を創造する、あるいは、構成する行為と見なされる。これでは、知覚作用は最終的に超自然な過程になってしまう。

逆に、知覚を完全に物理学的作用に同化してしまう立場もある。この場合では、知覚は、対象から脳に至る一連の因果過程として理解される。しかし、私たちは、あらゆるタイプの因果性に身をさらしているが、あるものは知覚され、あるものは知覚されない。因果性ではこの差異がなくなってしまう。なぜ、因果的過程から現象性が生まれるのかという問いを立てれば、解決不能のクオリア問題を引き起こしてしまう。

こうしたアポリアに対して、シモンドンはどのような知覚論を提示できただろうか。彼の知覚論は、現代哲学にとってどのような有意義な示唆を与えうるであろうか。シモンドンは、メルロ＝ポンティとカンギレムに博士論文を提出し、メルロ＝ポンティの構造の哲学を出発点のひとつにしている。そこで、本論では、メルロ＝ポンティの『行動の構造』と比較しながらシモンドンの知覚論を取り上げ、上記の問題について考察する。

### 2. メルロ＝ポンティの『行動の構造』における知覚

メルロ＝ポンティは『行動の構造』（Merleau-Ponty, 1942）において、世界を階層性によって理解しようとする構造の存在論を展開した。世界の階層は、物理的秩序と生命的秩序と人間的秩序の三つからなる。生命的秩序とは、物理的秩序を意味的に統一したものであり、さらに人間的秩序は生命的秩序をより高次に意味的に統一したものである。上位秩序と下位秩序との関係は、全体と部分にある。意味を構造や関係性に求めるこうした考え方は、その起源を、心は身体の形相であると主張したアリストテレスの質料・形相論にまで遡ることができよう。

生命は、物理的でしかない諸存在に比べて、目的論的に組織化されている。そのことは生物の振る舞いからも観察されるが、そこには段階がある。低次の行動である本能的行動は、特定の刺激作用と特定の反応が直截的に結びついていて、融通がきかない。このレベルの行動は自然的条件の枠のなかに閉じ込められ、未知の状況は、すでに定められた反応に沿うように貧弱にしか知覚されない。

しかし、生物の行動に学習が生じるようになると、さまざまな刺激が交換可能なシグナルとして構造化されるようになる。パブロフがイヌの実験で示したように、ベルが目的である餌を代理する信号となり、刺激が代替性をもつようになる。ここにおいて行動に目的と手段の分節化が生じる。ある目的に到達するための複数の手段が成立したときに、行動は柔軟化する。この次元においては、構成要素はある程度まで交換可能なものとなり、上位の構造はその構成要素に密着することはなく、一定の自律性を発揮できるようになる。

有機体が、下位の物理的組成から比較的自律するようになるにつれ、その動物の知覚世界も、構造的・ゲシュタルト的な特性を示すようになる。知覚の特性は射影にある。射影とは、ひとつの対象がさまざまに異なった局面においても同一のものとして現れることである。ここにおいても部分と全体の関係性が成り立っており、知覚が目的論的構造を有していることが理解される。

では、この意味であるところの世界の構造は、どこから生じるのだろうか。メルロ＝ポンティは、物理的でしかない自然そのものには意味が備わっているとは考えない。他方、主知主義のように、センスデータを知的に構成することによって世界に意味が宿ると考える立場も棄却する。それでは、極端な観念論や主観主義に陥るからである。

そこでメルロ＝ポンティは、意味発生の場は、知覚意識にあると主張する。「物理的ゲシュタルトは、行動の構造や特に行動の知覚的構造の実在論基礎でありうるどころか、それ自身、知覚の対象としてしか考えられないのである。[……]事実上から言っても権利上から言っても、法則は認識の道具に過ぎず、構造は〈意識〉の対象に過ぎない」（前掲書邦訳：215-216）。メルロ＝ポンティによれば、物理的世界は知覚意識の対象にすぎず、その構造（ゲシュタルト）も知覚構造の反映に過ぎない。知覚意識は、精神と身体の交差する場所として、世界に意味を付与する役割を割り振られる。

たしかに、世界に身を浸した身体の役割を重視することによって、観念論を避けることはできよう。しかし、世界に意味を与えるものが身体であるなら、メルロ＝ポンティの主張は、結局は、一種の身体的観念論、あるいは、個体中心主義とでも呼ぶべきものになってしまっていないだろうか。

現代の思想においては、この身体的観念論をもってよしとする立場も存在する。たとえば、ユクスキルの環境世界論を元にしたある種のシステム論や生命記号論、神経現象学などがそうである。これらの立場では、生態学的環境とは知覚される環境のことであり、身体が物理的環境を組織することによって生み出されると主張される。しかし私には、こうした考え方は、生命にとっての生態学的環境の外在性や異質性が十分に扱えず、結局は、近代の自我中心主義を乗り越えられない立場に留まってしまうように思われる。

### 3. シモンドンの形而上学と生命論

メルロ＝ポンティは、その後、『行動の構造』で到達した知覚意識の問題を、フッサールの影響のもとで知覚の現象学として展開する。現象学的研究は豊かな成果をもたらしたが、他方で、知覚経験を被説明項の地位から説明項の地位へと置き変えてしまったために、知覚の存在論的ステイタスは晩年に至るまで問われないままになってしまった。

一九五六～六〇年のコレージュ・ド・フランス講義録『自然』（Merleau-Ponty, 1994）では、ホワイトヘッドの存在論や情報理論、サイバネティクスが特別の関心を持って取り上げられ、従来の現象学的観点を超える新たな知覚の定義が試みられている。とはいえ、この方向性の思索は、最終的に、彼の死によって中断されてしまった。

メルロ＝ポンティの『行動の構造』の問題性を引き継いだシモンドンは、構造の哲学を現象学化せず、存在論あるいは形而上学として展開することに主眼をおいた。したがって、シモンドンの個体化論は、『行動の構造』と『自然』のラインの延長線上にあると見てよい。この形而上学的な枠組みのなかで、知覚はどのように扱われるのであろうか。知覚経験を現象学的に論じる方向性を避けながら、他方で、知覚を因果性とは異なった存在論的原理のなかで扱う必要性をシモンドンは感じたはずである。

彼は、この難題にどのようにチャレンジしたか。まず、シモンドンの形而上学とその生命論を、『心理的・集団的個体化：形相、情報、ポテンシャル、準安定性の概念による解明』を中心にして、簡単に振り返っておこう（Simondon 1989; 2005）。

シモンドンは、生命科学や人間科学における還元主義的傾向を批判する。世界の諸存在は、物理的、生命的、心理的、集会的といった還元できない重層階層をなしている。還元主義唯物論は、生命システムを「マテリアル（質量的）」でしかないシステムへと還元しようとするが、それは物理世界を質料のみによって捉えようとする実体論へと陥る。心理的なものや社会的なものを生理学に還元しようとする傾向も、上位の秩序の実在性を認められないでいる立場だ。

それでは、存在の下位の階層を質料（材料、構成要素）と見なして、上位の階層を形相（構造、形式、ゲシュタルト）とみなすような存在論を採用すればよいのだろうか。シモンドンは、従来の質料・形相論においては質料の概念が貧困化している点を批判する。従来の考えでは、形相が能動的決定者であり、質料が受動的被決定者でしかない。

質料・形相論は、土と型をモデルにしている。しかしレンガの粘土は、単なる生の材料ではない。レンガ用の粘土を作るには、粘土を沼地から取り出し、ふるいにかけて、捏ねなければならない。そこにはすでに形相が宿っている。また、型も純粋な形相ではありえない。型に粉をかけ、抜きやすいようにするなど、形相とは手が入った質料に他ならない。そして、粘土を型にいれ釜で焼くときには、粘土は膨らもうとして、型はそれを抑えるといった力のぶつかり合いが見られる。質料・形相論は、質料の中で個体化を準備している潜在性を見損ない、質料と形相の出会いの条件を説明できない。

したがって、物理的なものと生命的なものを、単純に上下に階層化することもできない。物理的な世界はすでに高度に組織化されている。化学的組成の準安定的な大きな分子は、最も基本的な生

命組織と同じほど複雑な構造をもっている。そして、生命においては、物理的構造だけが、生命過程の統合と差異化の支えとなりうる。当然のことなら、物理的な諸条件から完全に自律して生命が存在できるわけではない。そのように物理的諸条件を単なる材料として考えて、生命をそこから自律した高次の秩序として捉えてしまえば、生命力を実体視する生氣論に後退するだろう。

そこで、シモンドンは、個体化の生成過程を、化学現象をモデルとして理解することを提案する。それは、過飽和溶液あるいは過融解の状態にある固体の相に存在している力である。すなわち、エネルギーに満ちて、構造の弱いアモルフな環境がまず存在しており、それはきっかけさえあれば自己組織化を開始できるようなポテンシャルな状態にある。アリストテレスにとって、前個体的状態とは作用に欠けた力、すなわち、純粋な受動性に過ぎなかったが、シモンドンにとって前個体はもっと積極的状态である。

前個体的状態は緊張状態にある。そこに不均衡が生じるとそれを解消しようとして、潜在的なものが顕在化し、その過程の中で個体が誕生する。前個体的状態とは能産的自然であり、野生状態にある生命力である。それは限界と形に欠けているが、それらを受け取る生命力をもった始原の自然である。前個性は、ソクラテス以前の意味でピュシスであり、アナクシマンドロスはこの原初状態をアペイロンと呼んだ。個体化の条件となる環境とは、アナクシマンドロスのアペイロン、すなわち「限定されないもの」である。それは生成の貯水池である。

そして、アペイロンに個体化にもたらす種子とは、シモンドンによれば、情報である。シモンドンは、情報の概念から出発して統一理論を作ろうと考えたサイバネティクスと理想を共有する。情報理論においても、質料 - 形相論と同じく、形相（あるいは形式、構造）が質料に影響を与えることが問題になる。しかし、情報理論はこの問いを、固定的な形相を想定することで解答するのではなく、情報が受信者の環境にどのような影響を与えたかによって解答しようとする。アリストテレスやスコラ哲学は、形相を静態的に理解してしまい、そのダイナミズムを認めることができなかった。そこで、シモンドンは、形相概念を情報概念で置き換える。

情報は、ひとつの作用（行為、アクト）である。サイバネティクスでは情報は操作と考えられているが、それは情報が受信者に変化をもたらすからである。しかし同時に、情報とは、ある意味で形相であり、ゲシュタルトである。（もちろん、情報も絶対的な形相ではなく、ミニマムなエネルギーを必要とする質料的側面を持つ。）情報の取得とは、図と地の差異の知覚、すなわち、ゲシュタルト知覚である。また、メルロ＝ポンティが明らかにしたように、ゲシュタルト知覚は身体の組織化を要請する。情報を知覚するためには、生物は、自らの身体的諸活動を組織化しなければならない。情報は、それを知覚する生物の身体に、部分 - 全体の目的論的な協働を命ずる。こうして情報はゲシュタルト化を促す形相因であり、すなわち、個体化の要因なのである。

生命は単系の因果性でできているのではなく、インプットとアウトプットの領域を、複数有していることに特徴がある。生命は複数の情報の領域を所有している。それに応じて、情報への反応も分化する。生命は情報を消化し、その反応を展開する。生命はネットワークであり、たとえば、栄養摂取、免疫システム、神経系といった複数の活動領域でできている。この活動領域は、生命にそれに応じた内的な環境が存在していることと対応している。

#### 4. シモンドンの知覚論

以上のシモンドンの形而上学は、かなり曖昧な部分を残しているとはいえ、当時はまだ存在しなかった第二世代、第三世代のシステム論、たとえば、ヤンツやカウフマンの自己組織化論やオートポイエーシス論のような理論を先取りし、インスピレーションに富んだ情報概念を展開している。この点において高く評価すべきである（Maturana & Varela, 1991; Kauffman, 1999; Jantsch, 1986）。では、この存在論からどのような知覚論が可能だろうか。

シモンドンは、先にあげた『心理的・集団的個体化』、一九六四～六五年の『知覚講義』（Simondon, 2006）、及び、『コミュニケーションと情報』に収められている一九六八年の講義「知覚と変調」（Simondon, 2010）において知覚論を展開している。『知覚講義』は既存の理論の紹介が中心になっていて、かなり冗長である。そこで、独自の知覚論が明確に表明されている『心理的・集団的個体化』と「知覚と変調」に主に焦点を当てる。

「知覚と変調」の冒頭で述べられるように、生物とは、根本的に、「変調器 (modulateur)」である（Simondon, 2010: 189）。生物が行うエネルギーの入力が栄養摂取であるならば、情報の入力は知覚である。それらの入力は、組織されたエネルギーの出力、すなわち、環境への行為へと変換される。知覚とは、生物が有しているポテンシャルな状態をある行為（アウトプット）へと変換する。感覚器官は、変調器として、ある特定のエネルギーの形態と情報とを結びつける。眼は反射光のエネルギーを情報へと関係づけ、耳は空気の振動エネルギーを情報と結びつける。したがって、知覚もひとつの個体化作用である。

興味深いことに、シモンドンは知覚論を植物から始める（上掲書、第一章参考）。植物における屈光性は、原初の知覚である。屈光性は機械的な反応ではなく、光の強さに応じて光源から離れる動きをとるなど、ポジティブとネガティブ両方のフィードバックがあり、目的論的である。

しかし、知覚の真の第一段が始まるのは、可感性 (sensibilité) からである（上掲書、第二章参考）。動物の走性は、可感性に対応した反応であり、動物内部の準安定的状態に対して外的な刺激作用がはたらくことで生じる。単純な有機体はその自体がひとつの変調器であるが、より複雑な動物では、諸器官が入れ子状をなしていて、下位の器官が上位の有機体のなかで存続している。たとえば、眼は走行性をもち、それぞれの器官が上位の知覚システムに統合されている。知覚における第二段階では、シグナルの知覚とそれによって解発される本能行動が対応する。シグナルの知覚とは、パターン化された刺激であり、類や集合の知覚のようなある種の構造化を持った知覚である。このシグナルによる刺激が、潜在的に存在した前調整的・生得的プログラムの創発を生み出す。

第三段階では、対象の知覚が生じる（上掲書、第三章参考）。この段階においては、ゲシュタルト知覚が成立し、図と地が分化して、周囲との差異によって安定した不変項が取りだされる。この図と地の分化は、生物学的には生命と無機的環境の区別として理解されるべきであるとシモンドンは言う。この生物の行動の分類の仕方は、メルロ＝ポンティの『行動の構造』における説明を大枠で踏襲している。

では、どのようにして、知覚的ユニット（図）が背景環境（地）から分離するのか。ゲシュタル

ト知覚は個体化の働きである。シモンドンは、ゲシュタルト心理学者のクルト・レヴィンを引き合いに出して、「知覚の前に、まさしく知覚であるゲシュタルトの発生の前に、主体と環境のあいだの両立不可能性の関係が、ポテンシャルとしてだけ存在している。それは、過飽和溶液あるいは過融解の状態にある固体の相に存在している力、あるいは、種と環境の関係の準安定状態の相に存在している力と同じ資格においてである。知覚は、ゲシュタルトの把握ではなく、葛藤の解決であり、両立不可能性の発見であり、ゲシュタルトの発明なのだ。…知覚はしたがって、物理的なものや生物学的なものと比較可能な個体化の働きなのである」と主張する（Simondon, 1989: 76-77）。

知覚における個体化、すなわち、ゲシュタルトの発生を説明するときに、シモンドンは「強度（intensité）」の概念を新たに導入する。知覚とは、過飽和したシステムに影響を及ぼす緊張を、組織された構造へと変形する解決のことである。この観点からすれば、ゲシュタルト心理学でしばしば取り上げられる幾何学図形は、貧弱なゲシュタルトにすぎない。ゲシュタルト心理学が示す図と地の分化は、いまだ知覚の本来の対象と呼べるものではなく、実験のような人工的に設定された状況のなかで、特別な仕方では提示された対象である。図と地は、知覚の一連のダイナミックな過程の中で暫定的に安定した状態にすぎない。単純なゲシュタルト（プレグナンス、良い形態）も情報の量も、それだけでは生命のための意味や方向性を示さない。情報には、量と質に加えて、強度の次元をくわえる必要がある。

顔の表情や動物のかたちなどは、同じくゲシュタルトといっても、幾何学図形よりも強い強度をもつ。生物の姿やその運動の知覚、すなわち、バイオロジカルなゲシュタルトは識別しやすく、子どもの頃ひとたび知覚すれば、なかなか消えない。樹を知覚することさえも、根から枝までの軸性を知覚することであり、そこには重力への対抗という生命的な意味が宿っている。「情報強度は、生命のダイナミズムによって方向づけられた主体を想定する。したがって、情報は主体に世界のなかに状況づけられることを可能にする」（Ibid.: 88）。生体の内部の過飽和状態、たとえば、緊張、恐怖、欲望などを抱えた状態を行動によって解発して、暫定的な安定状態にもたらしように、情報の強度は働く。知覚がプレグナントであるのは、言い換えれば、安定したゲシュタルトへとまとまろうとするのは、非両立的な前状態のダイナミズムが強ければ強いほど、そうなるのである。欲求や緊張状態などの生物内部の葛藤状態が、知覚に強度を与える。

したがって、知覚されるのは対象ではなく、世界である。知覚とは、生命にとっての意味を為すような仕方では「極性（方向性、polarité）」を与えられた世界を知覚することである。対象と呼ばれるものは、その極性をもった世界の中で、暫定的に関心を惹いている部分でしかない。シモンドンはこう主張する。「この知覚的極性の存在が、知覚的ユニットの分離に支配的な役割をはたす。良いゲシュタルトも情報の量も、この分離を説明することができない。主体は、世界との関係に向かうように知覚する。情報シグナルの量でも情報の質でもなく、情報の強度、状況の情報のポテンシャルを増大させるような仕方では知覚するのである。知覚とは、ノーバート・ウィーナーが言うように、システムのエントロピーと戦うことである。それは、有機体を組織し、維持し、発明することである」（Ibid.: 89）。

## 5. 結論：シモンドン知覚論の評価と私たちの課題

以上のように、シモンドンは、個体化という存在論的原理から知覚を説明をした。そこで、彼の知覚論を現代の哲学の観点から評価してみよう。

メルロ＝ポンティにおいて、知覚は世界の構造を付与する観念論的な能力を担わされていた。しかし、シモンドンにおいては、知覚は行為であり、生物のなかの緊張状態ある行動へとガイドする変調の役割を果たす。メルロ＝ポンティにおいてまだ完全に払拭されていなかった表象主義は取り除かれる。

知覚は、生体を組織し、維持し、発明するように、エネルギーを変調する作用である。それは行動という出力を伴い、生体と環境との関係性を組織し直す。知覚は、動機付け、欲求、感情といった生命のダイナミズムと関連させてはじめて理解される。この潜在性に満ちた生物の内部状態と、それを顕在的な組織化(すなわち、個体化)へと向かわせる情報取得という概念の対が、『行動の構造』における質量と形相というスタティックな概念対を乗り越えている。メルロ＝ポンティが論じることのできなかった構造化の発生論やダイナミズムを、自己組織化の先駆となるような諸概念を導入することで説明している。

しかし他方で、残された問題や課題も存在する。

第一に、情報の定義やそのステイタスがはっきりしない点である。情報とは、生物のポテンシャルを変えることができる刺激パターンのことをいうのだろうか。すると、何が情報であるかは事後的にしか分からないことになる。情報が発明されるものではなく、発見されるものであるならば、むしろ生物の反応に先だって、情報が存在していなければならないのではないだろうか。シモンドンの生物にとっては、情報は、内部状態を安定させるための機会因のような役割を果たしている。しかし、それはいまだに情報の役割としては、小さすぎるのではないだろうか。情報は根源から生物を変える可能性を持つはずだ。とくに、学習能力に秀でたほ乳類などは、とりわけそうである。生物が成長し、学習する非平衡系であるとすれば、情報がその成長と変化にどのように貢献するかが理解されねばなるまい。

第二の問題として、知覚のイナクティブな側面が強調されているのに対して、知覚の記号論的側面、あるいは志向的側面、すなわち、あるものが他のものを指示するという側面について十分に注意が向けられていない点が指摘できよう。つまり、シモンドンの定義する知覚情報は、システム論的な含意を持っているとはいえ、行動を促す刺激という枠組みに最終的に収まってしまうかもしれないのである。それでは、本論で最初に問題としたように、知覚を単純な因果性として理解する立場、典型的には刺激・反応の行動主義と大きく変わらなくなってしまう。

知覚は生命を行動へと促す種子であることは、その通りであるとしても、それが単なる刺激作用とは異なるものとして捉えるためには、知覚の記号的性格が理解されねばならない。

知覚が世界の構造の抽出であるとするならば、そのことは、知覚が二項関係ではなく、三項関係であることを意味している。知覚の因果理論は、知覚を知覚対象と知覚者の二項間の直線的関係と見なすところに問題があった。知覚が、環境中の構造や対象の関係性を抽出する過程であるとする

ならば、知覚は三項関係として捉えるべきである。

知覚者は、ある知覚対象に接することで、他の知覚対象へと方向付けられる。ここにこそ、単なる刺激作用と異なる知覚の記号的・指示的・志向的特徴が現れている。晩年のメルロ＝ポンティは、言語をモデルとして知覚を理解しようとしていたことはよく知られている（Merleau-Ponty, 1964）。メルロ＝ポンティは、この知覚の記号的性格を理解していたからである。ここでメルロ＝ポンティが見いだした記号的・指示的關係性とは、主観が作り出した關係性ではなく、世界の中に存在している指示的關係性であり、自然的な記号關係のことである。彼は晩年、こう書いている。「指向的指示關係（*référence intentionnelle*）が、もはや或る *Sinngebung* [意味付与] がその動機となった或る *Sinngebung* [意味付与] に対してもつ關係ではなく、或る「ノエマ」が或る「ノエマ」に対して持つ關係であるときには、そのつどわれわれはこうした *Ineinander* [相互内属] に出会っているのである」（Merleau-Ponty, 1964: 356）。

シモンドンは、現象学的研究を回避したことにより、知覚をシステム論的に位置づける作業に集中することができたが、その逆に、メルロ＝ポンティが現象学的考察から得ることができた知覚に関する志向的な性格に十分な光を当てられなかったように思われる。たしかに、シモンドンは、知覚における極性という概念を提示しているが、その概念がこの記号的・志向的側面とどう關係するのかはあまり定かではない。しかも、極性とは生命にとっての極性であるかぎり、知覚世界そのものが持つ自然的記号だとは言えないだろう。

したがって、私たちの課題は、情報が生命に対して組織化・ゲシュタルト化の機会因となるというシモンドンの発見を受けながら、彼のように知覚や生命の変化によって情報を定義するのではなく、その逆に、環境中の情報から出発して知覚と行動を理解する方向性を見いだすことである。それは、情報という存在のなかに生命を位置づけることであり、環境の一部として生命というシステムを説明するというシモンドンとは逆の方向性を試みるということでもある。ここにこそ、現在の自己組織化やオートポイエーシスのようなシステム論を超える発想があるのではないだろうか。

終

## 参考文献

- Maturana, Humberto R. & Varela, Francisco J. (1991). 『オートポイエーシス：生命システムとはなにか』河本英夫訳、国文社。
- Merleau-Ponty, Maurice. (1942). *La structure du comportement*, Paris: PUF. 邦訳（1964）『行動の構造』滝浦静雄・木田元訳、みすず書房。
- . (1964). *Le visible et l'invisible, suivi de notes de travail*. Paris : Gallimard. 邦訳（1989）『見えるものと見えないもの』滝浦静雄・木田元訳、みすず書房。
- . (1994). *La nature : notes, cours du Collège de France : suivi des Résumés de cours correspondants de Maurice Merleau-Ponty*. Paris: Seuil.
- Kauffman, Stuart A. (1999). 『自己組織化と進化の論理：宇宙を貫く複雑系の法則』米沢富美子監訳、日本経済新聞

社.

Simondon, Gilbert. (1989). *L'individuation psychique et collective : à la lumière des notions de forme, information, potentiel et métastabilité*. Paris: Aubier.

----. (1964/2005). *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Million.

----. (2006). *Cours sur la perception*. Chatou: Les Éditions de La Transparence.

----. (2010). *Communication et information*. Chatou: Les Éditions de La Transparence.

Jantsch, Erich. (1986). 『自己組織化する宇宙：自然・生命・社会の創発的パラダイム』 芹沢高志・内田美恵訳、工作舎。

## La théorie de la perception chez G.Simondon

Tetsuya KONO

Dans cet article, j'examine la théorie de la perception chez G.Simondon. Simondon a développé sa pensée sur l'individuation et sur la perception sous l'influence de Merleau-Ponty, surtout dans la ligne de *La structure de comportement* et *La nature*. C'est-à-dire, Simondon a traité le problème de la perception dans le cadre ontologique, non pas dans le cadre phénoménologique.

En adoptant la théorie de systèmes et la cybernétique, Simondon affirme que la perception est une modulation; elle est le rapport particulier existant entre énergie à moduler et l'information modulant. La modulation implique comme condition l'existence d'un système recelant de l'énergie potentielle. Avant perception, la relation d'incompatibilité entre le sujet et le milieu existe comme potentiel seulement, au même titre que les forces existent dans la phase de métastabilité de la solution sursaturée. La perception est donc un acte d'individuation comparable à ceux que manifestent la physique et biologique. La perception n'est pas la saisie d'une forme, mais la solution d'un conflit, la découverte d'une compatibilité.

Alors que Simondon a réussi, sur la base du principe d'individuation, à proposer une nouvelle théorie qui explique le dynamisme de la perception, il reste encore certains problèmes à résoudre : comment définir l'information et sa position ontologique, et comment traiter l'aspect sémiotique ou référentiel de la perception que la phénoménologie suggère.

## 2010 年秋季大会・一般研究発表要旨

### なぜルソーは「分析」を批判したのか？

淵田 仁

「戦争状態は社会状態から生まれるということ」という断章の中で、ルソーはホッブズを名指して「万人の万人に対する戦争」という彼の自然状態を徹底的に批判している。なぜ、ホッブズは批判されねばならないのか。それは、ホッブズが「自分の見るものしか認識せず、決して自然を見なかった。かれはロンドンやパリのブルジョワとはなにかをよく知っている。しかし彼は人間とは何かをしらない」からである。このホッブズの過ちの根源をルソーは「分析的方法 (méthode analytique)」だと断定する。

この「分析的方法」は、ホッブズによって社会・政治理論の方法論として用いられ、18世紀のフランスではフィロゾフにとってもっとも基本的かつ根本的な方法論となっていた。このような近代哲学における方法論上の最重要概念である「分析」に対してルソーは徹底的な批判を加える。「知っているものだけを見て、知らないものを判断しているに過ぎない」と。

では、どのようにしてルソーは自らの「自然状態」概念を生み出したのか。エルンスト・カッシーラーやカール・シュミットは、「自然状態」をルソーの感情、空想が生み出したものだとみなした。すなわち、ロマン主義者ルソーの姿が、「分析」批判を経由して、立ち現れる。

しかしながら、この「分析」批判を、ルソーによる理性に対する感性の反撃だけとみなすべきなのだろうか。本報告では、この点に疑問を差し挟む。つまり、我々はここに一冊の知られざる書物を差し挟む。その書物とは、『化学教程 *Institutions chimiques*』（1747年頃執筆）と題されたルソーの書物である。今まで、『化学教程』はルソー研究において軽んじられてきた。だが、『化学教程』を見ると、ルソーはホッブズに対して展開された「分析的方法」批判と同じ論理を用いて、先人たちの化学批判をおこなっている。すなわち、アリストテレスの四元素やパラケルススの三原質は、どのような根拠によって「要素」「原質」の地位を与えられたのか。あるいは、火による物体の分解（分析）によって得られた単純物質は、どのような権利に基づいて単純な物質なのか。

つまり、『化学教程』は「分析的方法を正しく用いるとはどういうことなのか」という問いをめぐる認識論に関する書なのである。「この本 [『化学教程』] の続きの中で人は、分析 (Analyse) をどのように重視すべきか、分析はどこまで拡張させるか、分析を補うためにどの方法が用いられるのかを知るのである。」

ここから本報告では以下のような結論が得られた。すなわち、ルソーの政治哲学論（ホッブズ批判、自然状態論）はロマン主義な感情性だけではなく、当時の化学における認識論に依拠して構築されていた。

## デカルトにおける「機械的身体」と「わたしの体」の問題

佐藤 真人

デカルトにとって総ての物体は延長実体に還元され、機械論的に解明可能であり、人体もその例外ではないが、「わたしの体」はわたしの魂と密接に結合しており、その意味で単なる機械と言われないのはわたし自身が知っている。「機械的身体」と「生きた体」という一見矛盾する考えはデカルトの中でどう繋がるのか、また、このことでデカルトが提示した問題はいかに特殊であり、かつ現代にも通じる普遍性があるのか、という点につき本発表で検討する。

まず機械としての身体と生きたわたしの体の相違であるが、前者についてデカルトは人体のもつ機能的自立性に着目し、その構造・作用・連関などについて運動と幾何学の法則から人体を説明しようとしたが、ここでアリストテレス以来の実体形相の理論を排除し、完全に機械論の観点から人体を考察した点にデカルトの独自性がある。この試みは『規則論』以来のデカルトの「普遍数学」の実践に他ならず、「機械としての人体」はデカルトにとって哲学的方法の対象そのものであった。

一方、「わたしの体」は機械論が適用されない唯一の物体であり、この解明のため、デカルトは魂・物体に続く「第三の原始観念」として心身合一の概念を導入した。観念の基本原理を構成するもの（単純本性）にデカルトは『規則論』以来変わらぬ焦点を当ててきたが、「共通の単純本性」に関するデカルトの記述は一定しておらず、つねに列挙されたのは「持続」しかない。デカルトにおける持続という概念の特殊性は、それが「わたしの存在」を認識する上で不可欠ということにある。わたしは、思惟する限りにおいてのみ自身の存在を把握し、感じる限りにおいてのみ自身の心身合一を理解する。感じ続けることによってしかわたしの心身の存続が確認できない以上、わたしにとって持続とは心身結合体としてのわたしの存在と同義と言えよう。

その中で感覚が問題となる。それはわたしの魂と体の相互作用のための媒介であるだけでなく、心身が確かに合一してあることを確認するための唯一の方法であり、そこからわたし自身の全的な認識と統御の保持をめざしている。つまり感覚は、わたしの体の物体化への転落（病気などによる自己制御の喪失）を防ぎ、心身の統一的結合を持続させ、それを通じて自身の生を実感するための、いわば第三原始観念的な存在保証を成す、重要な鍵なのである。

人体に関してデカルトは二段階の尺度を示した。すなわち悟性による普遍的理解が可能な機械としての身体と、感覚による主観的な理解のみが可能なわたしの体と。この両者が相矛盾しないことは、悟性と感覚はともに「考えるわたし」の中に収斂し共存することからも明らかである。デカルトにとって悟性は存在（とその持続）を理解し、感覚は「わたし」の存在する喜びを把握すると見えるが、後者は「情念論」へと繋がる問題である。

## マルブランシュの価値・秩序への視座

木田 直人

桜の花が美しいと感じたとき、我々は桜の延長、色、香などの物質的認識の枠に収まらない経験をしている。有体に言って、それは価値的な認識なのだが、マルブランシュの体系において、こうした価値認識はどのように位置づけられているのか。物質的認識は「すべてのものを神の内に見る」理説によってあまりにも有名であるが、本発表は、あまり光をあてられていない彼の価値的認識の体系に観望を与える試みである。ひとことでその体系を明かせば、物質的認識との並行論によって成り立っている。そこで、まず物質的認識の内容を素描するなら、次の三点に要約することができる。①叡智的延長には二つの機能がある(幾何学的真理の認識と物体の認識)。②真理の認識には「精神の注意」が必要だが、物体の認識にはいかなる努力も不要。③感覚は厳密な真理を語るもの、近似的な真理を語りうる。

この三点と同様のことが、価値的認識においても並行的に観察される。

①については、叡智的延長に対応する秩序の叡智的観念が、叡智的な秩序の認識はもちろんのこと、実在的な秩序の認識をも可能にさせる。すなわち、叡智的延長が実在的な物質の原型であるがごとく、秩序の観念が実在的な秩序の原型の役割を果たしている。ここに実在とは、叡智の世界における実在ではなく、被造世界における実在である。マルブランシュは「栄光論」において「被造美の実在」を主張するとおり、被造秩序の実在を主張している。②については、「善と快との比例関係の法則」が、物体的認識における「心身結合の法則」に代替するものと考えられており、「精神の注意」を経ずに、実在的な秩序の認識が感覚をつうじて可能になる。③については、「感得の簡明で確実な方法」としての「良心の呵責」によって、秩序の叡智的認識に代替する秩序の認識方法が挙げられ、いわば自然的判断の価値認識版が想定されている。これによって、秩序の観照に近似的な善や美の認識が、感覚をつうじてなされることになる。

以上のことから、マルブランシュが設定した観念の二領域(真理と秩序)が並行的な体系によって構築されていることが明らかとなる。この並行論が意味する帰結はなんだろうか。それは、彼の体系における感覚の職掌の拡大である。物体の認識において、すでに感覚は生命の保存という価値的任務を預かっていた。秩序の認識において、感覚は美と善を含む広大な価値的任務を新たに預かることになった。ここにおいて、真理と秩序の二区分は、その叡智的観念の役割を、感覚が広く価値概念のうちに引き受けることによって撤廃されている。しかもこの感覚は、真理においても秩序においても、たんなる対象のデータ、価値中立的な素材として受容されるのではなく、筆頭、神の叡慮の結果たる価値を帯びたものとして我々に与えられる。それゆえ、マルブランシュの述べる「心身結合」の内実とは、感覚と身体という単純な結合ではなく、身の背後に控える物体、価値、秩序、すなわち、世界全体との結合——心—世界結合——を示す概念である。

叡智的観念という非経験的概念によって倫理を説明する点はカントの道徳論を予想させ、感覚が倫理を通告するという点はルソーの感情の道徳論を予想させ、そして、「心—世界結合」はメルロ＝ポンティの「世界内存在」を予想させる。マルブランシュのうちに、価値・秩序論にかんする諸学派の源流を垣間見ることができるのである。

## 古代ギリシアの音楽と倫理から見たリズムの問題

山下 尚一

本発表の目的は、古代ギリシアにおける音楽と倫理という側面からリズムの概念を取り上げ、それらの側面に共通するリズム概念の傾向を明らかにすることにある。

リズムという語は、音楽芸術においてのみならず、さまざまな領域で使用されている。たとえば詩の韻律のリズム、絵画の筆跡のリズム、呼吸のリズム、労働のリズム、生命や生活一般のリズムなどである。その際リズムは、きわめて多様な仕方で、しかもそれぞれの領域において専門的な用語として語られることもあり、そのようなリズムについてただひとつの定義をあてはめることはできないだろう。本発表はリズムの概念を考察しようとするが、あらゆる領域で通用するようなリズムの定義を確立するのではなく、むしろその原理的な傾向を探る。具体的には、リズムの語源であるギリシア語のリュトモスという単語に注目し、とりわけ音楽と倫理という二つの側面から分析をおこなう。それによって、1) リズムは「かたち」として考えられるということ、2) それと同時に、リズムは「かたち」を形成するはたらきとしても考えられるということが示される。

発表は三つの論点からなる。

1) エミール・バンヴェニストの語源論から出発し、「かたち」としてのリュトモスをとらえること。古代ギリシア人たちは、「運動」や「流れ」というよりも、「かたち」や「形態」に近い意味でリュトモスという語を使用していた。たとえばそれは、アルファベットの線のかたちや、人間の個人的な性格などをあらわしていた。それゆえ「かたち」とはいつでも、すでに固定して動くことのないものとしてのかたちではなく、ほかのものに取って代わられるかもしれないようなかたちのことである。リズムとはこの意味で、次のかたちへと変形しつつあるようなかたちなのである。

2) 音楽におけるリズムと「かたち」の分析。クルト・ザックス、ジゼール・ブルレ、トラシュプロス・ゲオルギアーデスらの古代ギリシア音楽論によれば、ギリシアのリズムは、長い要素と短い要素を付け足していくような付加的なリズムであり、近代西洋に見られる分割的なリズムとは異なる。ギリシアにおいて、音は時間そのものとしてつなぎ合わされ、時間をそのつど産出していく。このときリズムは、ひとつの音楽的なかたちであり、しかもみずからそのかたちを形成し直すようなはたらきでもあるだろう。

3) 倫理におけるリズムと「かたち」の分析。ギリシアにおいて音楽は、エートスと結びつけられており、人々の魂を教育するものとして考えられていた。ピエール・ソヴァネによれば、たとえばプラトンは、よいリズムはよい人間を、悪いリズムは悪い人間を形成すると述べているし、デモクリトスは、教育が人間の性質を変えることについてリュトモスの派生語を用いている。このときリズムは、ひとつの倫理的なかたちであり、しかも教育や音楽などによって、みずからのかたちを新たに作り直すようなはたらきでもあるだろう。

## 意志と作品

### ——レヴィナスとヘーゲル——

小手川 正二郎

レヴィナス（1906-1995）は、個人の主体性という概念が根底的に問い直された 20 世紀にあって、一貫して実存者としての主体概念を擁護した一方で、歴史という観点から実存者を捉えることを批判し続けた。本論は、レヴィナスの意志論に注目することで、従来断絶ばかりが強調されてきたレヴィナスの主体性概念と歴史概念との密接な連関を明らかにした。

レヴィナスの意志論は、彼の言語論や他者論に比べると、これまであまり注目されてこなかったが、レヴィナスの主体論にあって極めて重要な位置を占めている。事実、『全体性と無限』でレヴィナスは、判断主体の自由を担う意志（volonté）と言語活動の主体に関わる理性（raison）を明確に区別し、この区別が彼の他者論の要をなすことを指摘している。この意志概念は、レヴィナスの歴史概念を正確に理解するうえでも不可欠な要素をなしている。というのも、レヴィナスは、「歴史」を個々の意志の行為やそうした行為によって産み出されたもの（作品 *œuvre*）が、行為者ないし作者の人格性を失うことによって、非人称的な時間性に組み込まれる過程として捉えているからだ。意志と歴史の関係からみるなら、こうした歴史理解は、一見すると極めてヘーゲル的なものである。というのも、ヘーゲルは、個別的な意志が行為や作品（Werk）を通じて、自らを外化し、普遍化していく過程として歴史を捉えているからだ。両者の差異は、ヘーゲルが個別的な意志から普遍的な理性への「移行」の必然性を語るのに対して、レヴィナスが意志と理性の「区別」の必要性を語る点にある。しかしながら、こうした相違は、あくまでヘーゲルとレヴィナスの「結論」上の相違である点に注意せねばならない。そして真に問われるべきは、両者の歴史概念を規定している、意志、理性、行為、作品といった諸概念が、果たして厳密な形で同じ意味と役割を担っているかということである。こうした基本概念の解釈の差異にこそ、実存者と歴史の関係についての、一見すると正反対の見解が導出される要因が隠されている。例えば「作品」を両者は同様に、「意志の外化」として捉えているが、ヘーゲルがそれを内的意志が客観化され実現される可能性から考えるのに対して、レヴィナスはそれを意志の人格性が他人によって誤解される可能性から考える。こうした解釈の相違は、意志と行為、行為と作品との関係というより込み入った問題へとわれわれを差し向けるだろう。

本論は、まず『全体性と無限』に至るテキストの分析を通じて、レヴィナス哲学における「意志」概念の位置づけと意志論の意義を明確化した。次に、ヘーゲル『精神現象学』における「意志」と「作品」との関係を検討し、レヴィナスの意志論、行為論との比較を試みた。さらに両者の議論を支えている意志、行為、作品といった諸概念の同型性と差異を明らかにし、最終的には、レヴィナスの意志論および歴史批判がいかなる正当性と射程を有するかを解明した。

## 時間性と主観性

——メルロ＝ポンティにおける分散の時間性——

八幡 恵一

メルロ＝ポンティは『知覚の現象学』第三部に「時間性」と題された章を置いた。本発表では、きわめて凝縮された論理を有し、メルロ＝ポンティが時間について残した唯一のまとまった論考とあってよいこの「時間性」の章を分析し、時間をもつ独自の構造、その主観性との関係、また彼の哲学的な動機に対して時間をもつ意味、これらのことを明らかにする。

われわれはまず同章における時間性の構造を通覧する。メルロ＝ポンティは時間性とりわけ過去と未来を「非存在 (non-être)」という独自の規定で以て理解し、現在を中心とした水平化された時間性に対する異質な因子として導入する。それによって彼は時間の性質を「流れ」ではなく「分散 (dispersion)」として捉えようとする。過去や未来は単なる現在の変様体ではなく、むしろその「非存在」さらには「不在の地平」という性格によって、現在をいわば分散の虚焦点、脱中心化の中心として否定的に成り立たせる。ここでの時間性の本質は、過去や未来が自らの非存在で以て現在を分散せしめる、そのあり方に求められる。

ところで、メルロ＝ポンティにとってはこのような時間性の理解は最初から主観性の理解の延長、いわばその道程の舗石となるものであった。すでにわれわれは彼の考える時間の特徴が、非存在の導入とその「分散」という性格にあることを確認しているが、もしこの非存在の導入が彼の時間論の特異性をなすとなれば、また時間と主観とがその深層において通じ合っているというのであれば、主観性にもこの非存在の刻印が押されている、あるいはそれこそが主観性の本質をなしていると考えなければならなくなる。つまり、非存在による分散という性質をもつ時間性の構造がそのまま主観性の構造と重なり合い、あるいはそれを支えているということになる。

われわれはこの問題を論じるにあたり、前章「コギト」で定式化された「沈黙のコギト」の議論に立ち戻り、その謎めいた定義の一つをなす「非存在の隠れ家 (réduit de non-être)」という記述に注目する。同章ではとりわけ詳細な説明もなく控えめに取まっていたこの定義は、しかし上記時間性の分析を考慮することでより明確かつ重要なものとなる。この「非存在の隠れ家」という「沈黙のコギト」の特徴の一つによって、主観性と時間性とが内的に接合し、「主観性が時間性である」というメルロ＝ポンティの主張も理解可能となるのである。このようにわれわれは、「沈黙のコギト」の分析を通じて、主観性の構造が時間性の構造に立脚していることを明らかにする。

本発表では最後に、以上のような時間性と主観性の内的接合がメルロ＝ポンティの哲学全体に対してどのような意義を持ちうるのかについて、『知覚の現象学』序文で明示された哲学の定義に基づきつつ論じ、同書における時間性の議論が彼の哲学にとってきわめて重要な支点の一つとなっていることを示す。

## シモンドンにおける時間論への試論

橋 真一

本発表では、ジルベール・シモンドン（Gilbert Simondon, 1924-1989）の哲学のなかに息づく時間論を描き出すことへ向けて、契機をつくりだすことが試みられた。なかでも、重点をおいて扱われたのは、彼の個体化論の区分のうちの、心的個体化における時間位相のあり様である。

シモンドンの時間位相にまつわる記述の要点は次のように纏められる。第一に、過去は記憶であり、未来は構想力である。現在は意識である。第二に、過去と未来は身体である。現在は魂である。第三に、過去と未来は時間的である。現在は無時間的である。

幾多の時間論と同様に、問題はやはり現在という位相である。この纏めのなかではなかならず、現在が魂であり無時間的であるというところに謎がある。

発表中でも引用した通り、シモンドンによれば「魂は純粋な魂として無時間的である。が、それでもその無時間は時間的な二つの実在性に挟まれている。その無時間は過去の近傍で身体に生成することによって時間化する。および、その無時間は現在の状態と和解する身体的実在性から立ち上がる。存在の実在性は、精神に生成することによって、現在の近傍で未来になる。そして、移行によって再び混合する（*L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, 以下略称 ILFI 288）。」折に触れて、アナクシマンドロスのト・アペイロンを持ち出すシモンドンにとって、有は無から産み出されねばならない。したがって時間もまた、無時間から産み出されねばならないのであって、それは無限小たる現在と、無限大の永遠から産み出される過去と未来なのである。言い換えれば、「意識の魂化（spiritualisation）は身体の物質化（matérialisation）とは逆方向で起こる。身体は、一瞬でそれゆえ表現できない物理的実在性と同一化される限りにおいて物質化される。意識は、無時間的な実在性に同一化される限りにおいて魂化される。身体が瞬間に引き寄せられ、瞬間に縮小される一方、意識は永遠に膨張するのである（ILFI 270）。」

それにしても、自在に運動しているかの如き、その現在は如何にすれば概念的に把握することができるのだろうか。それに対してシモンドンは、転導（transduction）という用語を独特の多様な含意を伴って用いることで応えようとしているように見える。たとえば、「生成するその徐々に進行する運動は、転導的である。実在的な転導の真の図式は時間である。それは状態の本性そのものによって、その連続によってなされる、状態から状態への移行である（ILFI 288）」という一節にあるように、端的にそれは移行であり、「現在は、未来の場と過去のネットワーク上の点の間の転導である（*Idid.*）」とされる。

無論こうした状態から状態へ移行する現在という時間の様態は、物理的個体化において如実だろう。さらに、例えば結晶と非晶質体の間にある、関係としての時間には可逆性すらみてとれる。本発表はこのようなシモンドンの、ともすれば物質に超越性を付与してしまいかねない時間観にあって、それでも時間のなかでの精神の居場所を見いだそうとするかの如く、シモンドンの個体化論のなかで、時間がどのように位置づけられるかを探求しようとなされたものであっただろう。

## ドゥルーズ哲学における「他者」の問題

小倉 拓也

超越や外部性を厳しく退けるドゥルーズの哲学は、「他者」をめぐる論脈で言及されることがほとんどない。しかし、学生時代の小論から晩年の『哲学とは何か』（1991年）にいたるまで、ドゥルーズの哲学にはつねに「他者」の問題が登場している。本発表では、「他者の理論」（1967年）を中心にドゥルーズの他者論を整理し、それが著者『差異と反復』（1968年）の哲学体系の中で担っている役割を明らかにすることで、ドゥルーズ哲学における「他者」の問題を論じた。その際、1940年代における他者概念の萌芽と、1970年代以降の顛末についても言及した。

ドゥルーズは1945年の小論「女性の記述」において、サルトルの強い影響のもと、他者を「可能世界の表現」と定義した。この他者概念は、1960年代まで引き継がれ、「他者の理論」において、構造主義や精神分析の言説を取り込むかたちで「可能的なものの構造」として展開されることになる。他者とは、知覚野に現われるひとつの対象でも、他の主観でもなく、知覚野そのものの組織化を条件づける構造なのである。また、「可能的なものの構造」としての他者は、ラカン派精神分析に依拠しながら、単に知覚だけでなく欲望をも含む、心的なシステムの組織化のより一般的な条件へと拡大された仕方理解されている。

このような他者概念は、『差異と反復』において、潜在的なものの現実化という発生論における差異の消失の過程において、差異の消失に抗う「包み込みの中心」として、「エントロピーの局所的な逆行」を組織するものとして理論化される。他者の機能とは、差異の取り消しの過程において執拗に差異を保持し続けることにあり、エントロピーの増大という仮借なき劣化の運命に対して、可能な外的世界を表現することで、この世界を分化させ切ることなく多様化するのである。

しかし他者は、一方で「包み込みの中心」として差異を保持し続けるものであるが、他方で「可能的なものの構造」として、分化した表象の世界を組織するものでもある。それゆえドゥルーズは、他者なき世界において知覚、欲望、世界を別様に組織化しなおすことを試みる。この試みは、ガタリとの『千のプラトー』（1980年）における豊かな議論へと帰結することになるだろう。このように、ドゥルーズ哲学における「他者」の問題は、1960年代から1970年代以降への展開に一本の線を引いているのである。

## 2010年春季大会・一般研究発表要旨（追補）

### メルロ＝ポンティ意味論の構造

——沈黙の位相をめぐって

八幡 恵一

本発表は『知覚の現象学』と『世界の散文』という二つのテキストに基づいて、メルロ＝ポンティ哲学の内在的かつ総合的な解釈を可能にする視点及び方法を、言語と意味の問題を中心に探る試みである。

メルロ＝ポンティの意味論において最も基本的な構造は（知覚や身体ではなく）「沈黙」を中心としたものであり、彼にとって「意味 (sens)」とは「原初の沈黙」と呼ばれるものから生まれる。この沈黙を通過することで生まれる言葉を彼は『知覚の現象学』で「語る言葉」と呼んだが、この事態は意味の起源、その「始まり」である以上、いかなる既存の意味群にも還元しえず、したがってその際の「意味」はフッサールならば志向的対象と呼ぶであろう表現の対象性と原理的に関係しえない。対象と関係するという表現の最低次の定義すら共有しえないこの「語る言葉」は、しかしわれわれの経験のある一側面に現実に対応している。それはメルロ＝ポンティが「言われるべきことの過剰 (excès de ce qui est à dire)」と呼ぶ現象である。これは概念的な意味に定位し志向的対象との関係において意味の謎を探ろうとする従来の現象学的思考からは文字通り逃れ去る現象である。

このように、われわれはまず『知覚の現象学』を手がかりに、意味の起源としての「沈黙」、さらに、存在の還元、欠如としての意味志向、意味の過剰といった、これまで彼の言語論に関する研究ではさほど省みられてこなかった一連の事象について考察し、相互に関連するそれらの事象を整理することで意味の機序に関する一つの構造を作り上げる。

1951年の遺稿『世界の散文』においても、上のような意味の起源としての沈黙の位置づけは変わらない。しかしとりわけ言語表現と絵画表現との比較考察を行っている箇所では、後期の思想にまで受け継がれる非常に重要な新しい概念を見出すことができる。『世界の散文』を読解するに際し意味の理論にとって最も重要な点は、このような概念を駆使しつつ、メルロ＝ポンティが言語と絵画の表現の仕方における看過できない差異を強調していることにある。そしてこの差異が意味に関する複数の領域の存在を際立たせ、より明瞭な意味の構造の構築を可能にする。『世界の散文』を考慮に入れると、中期までのメルロ＝ポンティの言語論においては「意味 (sens)」「意義 (signification)」「概念的意義 (signification conceptuelle)」という意味の三つのタイプを区別することが可能となる。また、本発表では簡単に示唆することしかできないが、絵画と言語とを意味作用の段階で隔てるその差異にこそ、言語的な意味作用の独自性のみならず、文化や歴史性がいかにして創設されるのかを理解するための鍵もある。

このようにしてわれわれは、『知覚の現象学』と『世界の散文』における言語論を、その連続性と差異性の狭間で考察し、以後の研究の指針となりうる明確な一つの構造を打ち立てる。

# 公 募 論 文

## デカルトの感覚的知覚論

——いわゆる「2次性質」あるいは「感覚的表象」について——

沢崎 壮宏

われわれは、精神の働きを一樣に非物質化した点にデカルトの新機軸を認めるものである。ところが、感覚的経験に話を移すならば、伝統的でもあり、常識的でもあるはずの一樣な分析は、デカルトによって却って斥けられる。もちろん、いわゆる「1次性質」にせよ、いわゆる「2次性質」にせよ、「思考の様態」と見られるかぎり、両者の間に見るべき差はない。それどころか、知的な観念と比べても差は見当たらない。ところが、「様態」としての質に関するかぎり、両者は随分と異なっている<sup>1)</sup>。いずれにせよ、感覚器官を経て得られる経験でありながら、「1次性質」は精神に明晰判明に現れ、「2次性質」は曖昧で混乱した仕方ではか現われない。

「様態」としての質的な差から表象——物体的事物について精神に情報を提供する働き——の機能的な差にまで言い及ぶとき、感覚的経験を一樣に分析することはもはや許されない。いわゆる「1次性質」の名の下、物体的事物が精神にそのまま現われてくる——感覚的経験は理論を検証する——こともあれば、いわゆる「2次性質」の名の下、何が精神に現われてきているのかははっきりしない——「質料的虚偽」——こともある。両者は区別されなければならない。「1次性質」について言うなら、明晰判明に現われるかぎり、物体的事物の「事物性 *realitas*」（本性 *natura*）を表象するはずであり、その点は「生得観念」と違わない。だが、「2次性質」について言うなら、そもそも、そこに何ものかが現われてきているのだろうか。物体的事物に関する何らかの情報をそこに読み取ることにはできるだろうか。

大抵の解釈者たちによって、いわゆる「2次性質」を知覚することに物体的事物への真正な言及は認められてこなかった。この線に沿う解釈が今も広く標準的解釈として通用していることは、「デカルトの遺産」の名の下、「クオリア」なり「現象的性質」なりが単なる心的状態——「心的装飾」——と見なされ、唯物論に反対する重要な論拠として提出されている現状に見て取ることができる。だが、物体的事物について、「2次性質」から何の情報も得られないということが本当に受け入れられるだろうか。

「2次性質」に何の表象の働きも認めないなら、「2次性質」を知覚したところで、われわれは物

体的事物について何も知ることにならない（標準解釈）。反対に、「2次性質」にも何らかの表象の働きを認めるなら、その知覚を通じて、われわれは物的事物について何かを知ることになる。何を知ることができるのか。せいぜいのところ、その知覚の原因を同定し、特定の物的個物を指示対象として知ることができるようになるというだけのことなのだろうか（ウィルソン）。あるいは、その指示対象について、原因として指示されているということ以上のことを知ることができるのだろうか（シモンズ）。

## 1. マッケンジー（標準解釈）：「対象的事物性の原理」

「2次性質」として知覚されるものは物的事物を表象するのだろうか。ここで「表象する」ことを狭く理解し、知覚の「対象」として「事物性」——「対象的事物性」——を与えるという意味に限定するなら、われわれは標準解釈に至りつくこととなる。確かに、多くの解釈者の言うとおり、知覚の「対象」としての「事物性」——「思考の様態」としての事物性ではなく——をそこに認めることができるなら、「2次性質」も物的事物を表象していると言えそうである。と言うのも、精神のうちに見出される「事物性」についても「原因あるいは根拠 *causa sive ratio*」（「第2答弁」、幾何学的提要、公理1、VII 165）を問うことができるし、われわれはそれに答えて、精神から独立する形相として存在する物的事物を要請することになるのだから<sup>2)</sup>。

存在できる事物で原因なしに済ますことのできるものはない。原因がなければ、事物として存在することは許されないのである。結果が原因に存在論的に依存するという意味で、対象的な「事物性」は形相的な「事物性」に依存する。だから、「何らかの実体のうちに形相的にあることのできる特性だけが、観念のうちに対象としてあることができる」わけである<sup>3)</sup>。あるいは、「観念が対象的事物性をもち、事物に関わるものであるなら、その事物は存在することができる。観念の対象的事物性と対象の対象的存在 *esse objectivum* とが、また、対象の対象的存在と対象の可能的存在とが等しいということである。だから、何ものかの観念の対象的事物性はその事物の可能的存在なのだ」ということになる<sup>4)</sup>。だが、「可能的存在」だけで足りるだろうか。いや、デカルトは現実的な存在までも求めている。「対象的事物性」は、「ただ単に現実的な存在、言うなら、形相的な存在 *actualis sive formalis*、によってのみ産出されることができる」（「第3省察」、VII 47）のだから。というわけで、「何らかの実体のうちに現に形相的にある特性だけが、観念の対象的事物性を含むことができる」（「対象的事物性の原理」）と言い直さなければならない<sup>5)</sup>。宇宙に現実に存在している事物か、あるいはその特性であるのでなければ、精神にその知覚の対象として「事物性」を与えることはできないのである。

そこに「対象的事物性」を認めることができるなら、「2次性質」は物的事物を表象していると言えるだろう。だが、そのためには、「2次性質」として知覚される特性が現に存在する物的事物の特性であることが必要である。「2次性質」はその条件をクリアすることができない。「色とか苦痛とか香りとか味とか、そのほか感覚に帰すべきだといわれたもの」は、デカルトの宇宙——誠実な神が機械論的に仕上げたはずの宇宙——において占めるべき居場所をもたない。物的事物

の「事物性」を探究しようとするかぎり、「2次性質」は消去されるべきもの——「知性の外にはいかなる存在をももつことなきある種の感覚」（「第4答弁」、VII 233）——でしかないのである。

「2次性質」として知覚される諸特性に「事物性」を認めることはできそうにない。しかし、「事物性」を与えることだけが「表象する」ことなのだろうか。「事物性」を認めることのできない「2次性質」は、だからと言って、そこに何の「対象」も認められないもの——「心的装飾」——なのだろうか。

## 2. ウィルソン：「指示的表象性」

「2次性質」はわれわれを誘って誤りに導くことができる。われわれは「2次性質」のうちに、そこにはないはずの「事物性」を読み取りがちで、物体的事物のうちへとそれを持ち込むたびに誤りを告発される<sup>6)</sup>。誤りの最終的な責任はそのような判断を下すわれわれの側に帰されるにせよ、そのきっかけを与えるのは「2次性質」を知覚することである。「2次性質」はわれわれを「虚偽」へと導く「質料」として働くことができる。だが、その可能性の根拠は何なのか。心を飾るものでしかないなら、なぜ、飾られた心は物体的事物へと誘われ出てゆくことになるのだろうか。

「2次性質」に「対象的事物性」が認められないなら、そこから判断して物体的事物の「事物性」について推論しても失敗するに決まっている。だが、われわれは「2次性質」を知覚することの原因を特定することにおいて失敗することはないのではないのだろうか。無論、分子レベルで原因を特定することはできないものの、物体的事物の諸部分がそれぞれに個別性——日常的な意味での物体的個物——をもつレベルで言うなら、大抵の場合、「2次性質」を知覚することの原因を同定することに成功を収めている。だから、「2次性質」にも指示対象はあるということである。実際、デカルトはその対象指示の働きを利用して物体的事物の現実的な存在を証明しようとしている。

「表象する」ことを「事物性」を与えることに限定するなら「2次性質」は何も表象しないと言わなければならないだろう。しかし、だからと言って、「2次性質」が物体的事物と無関係であるということにはならない。事実、「2次性質」に「事物性」を認めることをあからさまに打ち消すテキストですら、それでも、「2次性質」が物体的事物を指示することは認めている<sup>7)</sup>。身体を取り巻く物体的事物が身体に刺激を与え、その結果として、その刺激に応ずる変様が精神において生ずる。その変様を「自分の外にある何ものかに関係させることができない」ことはあっても、それでも、その刺激と変様との間に因果関係があることは疑われない。

ウィルソンによれば、第1に、「色、匂い、等々、の通常感覚経験において、何か可知的なものが精神に提示されるということはない」。第2に、「それでも、われわれは感覚経験の提示内容を何か物的なものと考え、外的な事物性に関係づける」。だが、第3に、「感覚が何かしら指示的な表象性 referential representativeness をもつというのは正しい、ただし、何が表象されているのか、提示されている内容からは何も決まらないのだけれども」<sup>8)</sup>。ウィルソンは、可知的な内容（「事物性」）を「提示すること presentation」と、事物を「指示すること reference」とを区別し、その上で、どちらも「表象 representation」と見なすことを提案している。

要するに、「2次性質」を知覚すると、何だか分からないもの——明証的でないのだから、「事物性」であるはずはない——が精神に提示され、何だかわからないにもかかわらず、それは物体的事物に帰されるといっているのである。なぜ、物体的事物に帰そうとするのか。「2次性質」として知覚されるものが物体的個物を指示していることまでは疑えないからである。というわけで、ウィルソンは、「対象のない変様ですら、ある後退した意味ではあるけれども、生理学的な条件を表象している」と結論する<sup>9)</sup>。物体的事物への指示は認めても、それでも「対象のない」ままなので、「2次性質」は精神を覆う「ヴェール」であるということになる。「ヴェール」は取り除かなければならない。表象されるべきものが「事物性」だけであるなら、「後退した意味」で表象を認めてみたところで、「2次性質」は「対象のない」ままである。対象を欠くかぎり、せいぜいのところ、ピントの外れた知性作用でしかない。知性と同一目的を狙って作用しているながら、知性ほどうまく機能しないというのだから、そのような出来損ないの感覚作用は余分なものでしかない。

「事物性」を提示することだけが「表象する」ことではないと認めなければならないだろう。事物を指示することも「表象する」ことのうちに数えよう。だが、われわれはさらに一歩進んで、「事物性」だけが表象されるべき対象ではないとまで考えたい。感覚には感覚なりの固有の対象があり、それを表象することで固有の目的に貢献しているというのでなければ、われわれは、「誠実な神」に掛けられる嫌疑を晴らすことはできないのだから。

### 3. シモンズ：「生態学的機能」としての「感覚的表象」

「事物性」を提示せずに、「2次性質」はそれでも物体的事物を指示することができる。その可能性の根拠は何なのか。「2次性質」が物体的事物の働きかけにより精神において引き起こされる結果だから、ということだろうか。だが、実のところ、「2次性質」を知覚することの原因とは何なのか。「2次性質」が指示によって表象するのは日常サイズの物体的個物であり、松果腺における微小サイズの分子的運動ではない。つまり、最も近い原因——因果連鎖のターミナル——ではなく、その連鎖の途中の環が指示されるのである<sup>10)</sup>。無際限に連続するはずの因果連鎖のうちから、「2次性質」の指示対象はどのようにして決まるのだろうか。

因果連鎖のメカニズムを詳細にわたって解明してみたところで、それだけでは、そのうちのどの環を特定して指示すればよいのか、まるで決まらない。「単なる因果説では、離れた原因を原理づけられた仕方感覚の固有の表象対象 *res representata* として単離することはできない」のである<sup>11)</sup>。因果連鎖中のどの環もそれぞれ対等な資格で連鎖を構成しており、同じ資格で原因なのである。それでも、「2次性質」はそのうちの1つの環を特定して、原因として表象する——指示する——ことができる。どの環を原因として表象するか、因果の解明に先立ってすでに決まっているのでなければならぬ。因果に基づいて表象を解明することはできない。逆に、表象こそが因果プロセスを解明できることの可能性の条件なのである。

因果連鎖のどの環を指示対象として選び取るか。任意の環が恣意的に選び取られるわけではない。「2次性質」にどの物体的事物を指示させるか、それは「自然」の定めるところに従って決まる。「神

が欺く者ではない」のだから、「神そのもの」である「自然」に導かれて、われわれは「真理に到達しうる」のでなければならない（「第6省察」、VII 80）。「自然」が「2次性質」の表象を決めるなら、その表象も「真理をもっている」はずである。知的な表象で矯正できるからといって、それが虚偽でしかないなら、余分な表象を賦与してまでわれわれを惑わそうとする神は不誠実の誹りを免れないだろう。だから、「2次性質」にも真理があることを認めないわけにはいかない。だが、指示だけで真理値は決まらないから、「2次性質」として現れる表象は対象を指示するだけでは終わらないはずである。その指示する対象について、指示されているということ以上の何らかの情報が提示されているのでなければならない。

「2次性質」は、指示する物体的事物について、どのような情報提供をなすことができるのか。物体的事物の「事物性」に関する情報はすでに間に合っている。そもそも、「2次性質」がその種の情報提供をなしえないことはすでに確認したとおりである。物体的事物の「事物性」とは別の種類の情報が提供されなければならない。知的な表象とは別の種類の「感覚的表象」があることを認めなければならないのである<sup>12)</sup>。それには固有の目的と固有の対象とがあるはずである。では、どのような目的を狙って、どのような情報を対象として表象するのか。

「第6省察」は「自然によって教えられるもの」を次の5点に要約している（VII 80-81）。1) 私が身体をもっていること。2) 私が私の身体と緊密に結合していること。3) 諸物体が私の身体を取り囲み、それらは追求すべきものもあれば、忌避すべきものもあること。4) 諸物体のうちに「2次性質」に対応する多様性があること。5) 私の身体が周囲の諸物体から好くも悪くも刺激されること。以上の5点はどれも、物体的事物の「事物性」を報告するものではない。「事物性」ではないものの、それなりの真理を含むものである。そして、「事物性」でないから明証的には知られないはずのものである。だが、明証的に知られるのでないなら、上の5点が本当に「自然によって教えられるもの」であることはどのようにして請け合われるのだろうか。幼時以来の条件づけの結果でしかないものを「自然」の教えと勘違いしないためには、「自然によって教えられるもの」をそうと認定できるための規準が必要である。

上の5点はいずれも、私の身体——「精神と身体とから複合されたものとしての私」（「第6省察」、VII 82）——を焦点に据え、そこから遠近法を描くように、私の身体を取り巻く諸物体に対する私の身体の関係性を教えるものである。物体的事物そのものに迫って、その「事物性」をクローズアップしようとするものとするものではない。ということは、私の身体からその環境を見渡す視点で解釈するとき、「感覚的表象」は「自然によって教えられるもの」として現われてくると言えそうである。そして、本当に「自然によって教えられるもの」である証拠として、その現れはそれなりの仕方でも——その役割を遂行するのに足りるほどには——明証的なのである<sup>13)</sup>。「感覚的表象」においても、真理であることを最終的に請け合うのはやはり明証性である。

「感覚的表象」は私の身体とその環境との関係を教えるかぎり、「自然」、「神そのもの」を代弁する。その情報に虚偽りのあるはずはない。そのため、「感覚的表象」が指示しなければならないのは、脳内の分子運動ではなく、日常サイズの物体的個物なのである。シモンズはこのような「感覚的表象」の働きを「生物学的ないし生態学的機能」と命名し、「置かれた環境で諸物体との交渉

に成功すること、つまり、自己保存すること」をその目的として据える<sup>14)</sup>。「感覚とは身体を操縦して世界中を巡航しようとする精神のための表象様態だ」というわけである<sup>15)</sup>。シモンズはここでゲルーに合流する。「第6省察」をその固有の「順序」で読み解こうとするゲルーに言わせれば、「狭義の自然」も、「心身の複合実体」も、「厳密な意味での感覚」も、これらはみな同じものである<sup>16)</sup>。いずれにせよ、「感覚を復権させる *réhabiliter le sens*」べく、身体——「複合実体」——を焦点とする第3の次元——「純粋精神」の次元でも、「幾何学的延長」の次元でもない——を切り拓くものである。

「感覚的表象」は固有の表象内容をもって固有の目的に向かってるように見える。知的な表象が物体的事物の「機械論的特性」を対象とするのに対し、「感覚的表象」は「生態学的特性」を対象とする。また、知的な表象が物体的事物そのものに迫ってその「事物性」を解明しようとするのに対し、「感覚的表象」は特定の身体を中心にそこから周囲の物体的事物を眺めやり、身体の保存に貢献する度合に換算してその値を測定しようとするものである。

#### 4. ペッシン：理解不可能性としての「感覚的表象」

さて、「第6省察」は「神の正義 *théodicée*」を争うべき法廷であり、「生態学的機能」という証拠を提出して「感覚の復権」に成功すれば、弁護側の勝利は確定するのかもしれない。だが、そのような成功を導くことが「第6省察」の「順序」であるにしても、だからと言って、「生態学的機能」が「感覚的表象」であることまでが正当化されるわけではない。「感覚的表象」がそのような機能をもつということは、そこで「生態学的特性」が表象されているということだろうか。ゲルーが「感覚の内的誤謬」を告発して「生態学的機能」の誤りの責任を追及するのを見ると、まるで「生態学的特性」がその表象対象であるかのようである<sup>17)</sup>。

われわれは、「第6省察」が「感覚的表象」に「生態学的機能」を認めることを疑うものではない。「感覚的表象」が「幾何学的特性」——物体的事物の「事物性」——でないものを表象できることを疑うものである。と言うのも、「生態学的特性」が個々の身体との関係として表象されるかぎり、物体的事物はそのものとして精神に現れてきているのではないということにならないだろうか。それなら、デカルトが不可知論——「知覚に関するヴェール説」——に陥ることを認めなければならないということか。それが認められないと言うなら、物体的事物そのものが精神に現われるのであればならないし、そのものとして現れるかぎり、それは「幾何学的特性」でなければならないはずである。

知的であろうと、感覚的であろうと、あらゆる種類の表象の精神への内在を強調するペッシンは、「生態学的機能」で「感覚的表象」を解釈することが「直接実在論」に抵触することを難じている<sup>18)</sup>。どの表象も精神に内的であるなら、どのような仕方でも表象されるにせよ、表象される物体的事物そのものが精神に直接に現われなければならない。ところが、身体との関係を経由するなら、物体的事物そのものは精神に間接的——個々の身体の個々の状態に相対的——にしか現われない。身体の状態に依存して物体的事物を表象するなら、その表象はもはや精神にとって始原的でなく、「表

象」の名に値しない。と言うのも、身体の状態が精神を覆う「ヴェール」となり、物体的事物そのものの真の特性が隠されてしまうのだから。

しかし、物体的事物そのものが精神のうちに現われてくるなら、それは「対象的事物性」として精神のうちにある——「対象が知性のうちにある通常の仕方」（第1答弁、VII 102-103）——はずではないのか。だが、「2次性質」を知覚することのうちに「事物性」は認められない。ペッシンも「2次性質」に「事物性」を認めない。ところが、ペッシンの結論は、「感覚的表象」が物体的事物そのものを精神に現出させることはない、ではない。「感覚的表象」が物体的事物そのものを精神に現前させても——知的表象と同じく——、精神に「対象的事物性」を現出させない——知的表象と違って——というのである。「[太陽の] 感覚  $y$  がその（真の）対象に似ていないのは、太陽を形相的に変様させている運動  $m$  を対象的に含んでいないからである。それでも、感覚はその対象を内的に表象すると認めることができる」<sup>19)</sup>。無論、精神のうちにあるのだから、「对象的」なあり方をしなければならないものの、それでも、「事物性」としては現れない。その代わりに「2次性質」として現れるわけである。そこに論理的な矛盾がないことはどのようにして了解されるだろうか。

われわれは、マッケンジーを引き合いに出して、「2次性質」に「対象的事物性」の認められないことを論証した。「何らかの実体のうちに現に形相的にある特性だけが、観念の対象的事物性を含むことができる」からである。この論拠は、どの「形相的事物性」であれ、精神に直接与えられるなら、「対象的事物性」として精神に現れなければならないということだろうか。そのような言い換えが許されるなら、物体的事物そのものが精神に現われていながら、それが「対象的事物性」として現れないことはできない。「2次性質」を知覚することに「事物性」が認められないことから、そこに物体的事物そのものが現れていないことを結論しなければならないはずである。ところが、「形相的事物性」のうち、精神に直接与えられても、それでも「対象的事物性」として現れないものがあるということになれば、そして、それこそが「2次性質」として現れるものであると考えるなら、「2次性質」を知覚することに「事物性」を認めずとも、そこに物体的事物そのものの現前を認めることができる。

確かに、ある事物——あるいはその特性——が対象的にあるなら、それは形相的にもあるものでなければならない。しかし、ある事物——あるいはその特性——が形相的にあるからと言って、それが対象的にもありうるものでなければならないということにはならない。と言うのも、「機械論的特性」でありながら、知的な理解を受けつけないものもあるからである。精神のうちに「2次性質」を結果としてひき起こす「機械論的特性」は、ある種の拡がり方に還元されるものでありながら、「知性にとって認識的に不透明」なままなのである<sup>20)</sup>。例えば、われわれは、精神のうちに色の観念を結果としてひき起こす「機械論的特性」が何であるかを理解することができない<sup>21)</sup>。

物心間の事物的な相違を思えば、「対象の中の色 *colores in objectis*」——「機械論的特性」——と「感覚の中の色 *colores in sensu*」——「2次性質」——とが似ていないのは当然である。だが、両者がそれでも同じ色であることの根拠はわれわれの理解を超えている。知的な表象と「感覚的表象」との差は埋まらない。知的な表象であれば、存在の様態が変わるだけで、「機械論的特性」そのも

のが精神に現前するはずである。だから、それは明晰判明に認知される。ところが、「感覚的表象」の場合、「機械論的特性」そのもの——真の表象対象——が同じく現前しているながら、それは「2次性質」——見かけの表象対象——に変質して精神に現前する。その変質の根拠は何か。知的な理解可能性の欠如がその根拠である。

知的な表象に与えられる特性にせよ、「感覚的表象」に与えられる特性にせよ、存在論的に見るかぎり、どちらもある種の拮抗り方である。だが、その認知的な透明さについては差がある。前者が知的な理解を許すものであるのに対し、後者は知的な理解の及ぶところではない。知的な表象と「感覚的表象」との差は表象の働きの差ではない。精神に内在する働きはすべて斉一である。それは精神の側にある差ではなく、物的事物そのものの側に見られるべき、精神に対する透明さの差である。

## 結 論

われわれは、「2次性質」を知覚することのうちに固有の表象作用を見出すことはない結論する。もちろん、「感覚的表象」が知的な表象と同じ仕方に対象を精神に提示することはない。「感覚的表象」の場合、精神に与えられることをわれわれが意識する対象は「事物性」ではない。われわれがそれでも、「機械論的特性」こそが精神に直接に提示されているはずだと考えるのは、表象の働きが斉一な精神に内在するものだと考えるからである。そして、「感覚的表象」によって与えられる「機械論的特性」——真の表象対象——が「事物性」として意識されないのは、われわれがその「機械論的特性」を知覚するには理解できないからである。可能な幾何学の全体が一挙に人間知性に与えられているわけではないだろう。人間の知的理解の射程を超えた幾何学的特性があってもよい。

## 注

- 1) 『哲学の原理』、第1部、第69節、VIII-1 33-34を参照のこと。なお、デカルトの著作からの引用は、Descartes, *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, 1964-1974を典拠とし、その巻数と頁数を記す。
- 2) 『省察』、「第3省察」、VII 41-42、並びに、第2答弁、幾何学的提要、公理4、公理5。
- 3) MacKenzie, Ann Wilbur, "The Reconfiguration of Sensory Experience" in John Cottingham (ed.), *Reason, Will and Sensation*, 1994, 254.
- 4) Normore, Calvin, "Meaning and Objective Being : Descartes and His Sources" in Amélie o. Rorty (ed.), *Essays on Descartes' Meditations*, 1986, 238.
- 5) MacKenzie, Ann Wilbur, *op. cit.*, 260.
- 6) 『哲学の原理』、第1部、第70節、VIII-1 34-35。
- 7) 『哲学の原理』、第1部、第71節、VIII-1 35。
- 8) Wilson, Margaret D., "Descartes on the representationality of sensation", in J. A. Cover & Mark Kulstad

(ed.) , *Central Themes in Early Modern Philosophy*, 1990, 13-14.

- 9) Wilson, Margaret D., *op. cit.*, 17.
- 10) 『情念論』、第1部、第23節、XI 346。
- 11) Simmons, Alison, " Are Cartesian Sensations Representational ? " in *Noûs*, Vol. 33, No. 3, 1999, 353.
- 12) Simmons, Alison, *op. cit.*, 348.
- 13) 『省察』、「第6省察」、VII 83。
- 14) Simmons, Alison, *op. cit.*, 355.
- 15) Simmons, Alison, *op. cit.*, 356.
- 16) Gueroult, Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 1953, ch. XVI, vol II, 160.
- 17) Gueroult, Martial, *op. cit.*, ch. XVII, vol II, 169-194.
- 18) Pessin, Andrew, " Mental Transparency, Direct Sensation, and the Unity of the Cartesian Mind ", in John Miller (ed.) , *Topics in Early Modern Philosophy of Mind*, 2009, 16-24.
- 19) Pessin, Andrew, *op. cit.*, 27.
- 20) Pessin, Andrew, *op. cit.*, 30.
- 21) 『哲学の原理』、第1部、第70節、VIII-1 34。

## De la théorie cartésienne de la perception sensorielle

— sur ce que représente l'esprit en sentant —

Takehiro SAWAZAKI

On connaît très bien la distinction dite cartésienne primaire / secondaire de qualité. Les idées des qualités primaires représentent la réalité des choses matérielles, et que représentent donc les idées des secondaires ? N'informent-elles l'esprit de rien du monde extérieur ? Il est bien vrai qu'elles se servent à préserver la vie, mais cela n'est pas qu'elles représentent les propriétés biologiques. La fonction biologique n'est pas la représentation. Notre thèse est que les idées des qualités secondaires représentent elles aussi les propriétés mécaniques tout autant que celles des primaires, sauf qu'elles n'en font apparaître pas la réalité. Pourquoi, dans ce cas-là, les mécaniques n'apparaissent-elles pas comme la réalité ? Parce qu'elles sont inintelligiblement géométriques.

## 共存の他者論

——メルロ＝ポンティにおける他者の問題（1）——

八幡 恵一

本稿では、モーリス・メルロ＝ポンティの「他者（autrui）」についての思想を検討する。メルロ＝ポンティの他者論は、幼児の未分化な身体反応に想を得たいわゆる間身体性（もしくは肉）の議論において自己と他者の癒合的な水平化を帰結するものとしてしばしば批判の対象とされてきた。しかし、彼が他者について残した諸論考を注意深く考察すれば、そこにはより複雑な思索の痕跡を読み取ることができ、その議論も単なる身体性による無条件の水平化に留まるものではなく、彼自身の独自の確信と論証に基づいた一つのユニークな他者論となっていることが分かる。

このようなメルロ＝ポンティの他者理論の独自性を浮き彫りにするにあたって、ここでわれわれは『知覚の現象学』第二部の最終章である「他者と人間的世界」を参照する。それに先立つ前章「物と自然的世界」では、統一された実在の総体でありながら無限の射影によってのみ知覚主体に現出する物理的な世界の分析がなされ、主体とそのような世界との生きられた（前科学的な）関係が解明された。メルロ＝ポンティのいうところでは、同書第一部ならびに第二部を通してわれわれは「世界や身体についての科学的な表象の手前で、そうした表象がうまく吸収することのできない身体と世界のある経験に触れた」<sup>1)</sup>のである。しかし、われわれの生は物理的な世界に対する個人の身体経験に留まるものではない。「私は単に物理的世界しかもたないわけではないし、単に大地や空気や水からなる環境だけに生きるわけでもなく、自分のまわりに道路や植木、村、街、教会、様々な道具 […] などをもっている」<sup>2)</sup>。したがって、ここであらためて、われわれの経験のうちに内在している他者もしくは他者が形成する文化的社会的な世界と身体的な知覚主体との関係が問題にされることになる。

ところで、ここで以上のような文脈で繰り広げられる他者理論において、様々な問題を孕みつつも通底するテーマは一貫して他者との「共存（coexistence）」である。すなわち、サルトルによってその本来的な相克関係が暴かれた私と他者とは、いかにして同じ社会的な世界において共存しうるか、という問いの解決にメルロ＝ポンティは腐心する<sup>3)</sup>。このためわれわれは、結論を先取りすることになるが、『知覚の現象学』の他者論を「共存の他者論」と名づけ、以下の手順に従ってその解明を試みる。まず、彼の共存の他者論が辿る議論のプロセスを三つに分けて順に追い（1）、他者の問題が示す様々な難点が最終的に「社会的なもの」というアプリアリな共存の地平に包括されることを確認し（2）、続けて、一見してあまりに素朴かつ粗暴ともとれるその論証の一応の根拠となる点を、彼の「沈黙」という概念によって説明する（3）。最後に以上の議論を総括し結論に代える（4）。

## 1. 他者理論の三つのプロセス

すでに述べたように、「他者と人間的世界」におけるメルロ＝ポンティの他者理論は三つのプロセスにおいて行われる。これは彼自身の議論の構成とも重なるため、以下で順を追って確認したい。

第一のプロセスにおいて、メルロ＝ポンティはまず自他の差異を身体性により水平化する。これは『知覚の現象学』のこれまでの議論より導かれる最も単純でかつ特徴的な論証である。すなわち、これまでわれわれは純粋な構成的意識ではなく、身体で以て世界に内属する主観性として、またその世界に対する関係も、思考や判断ではなく、知覚や行動としてあるような主観性として規定されてきたが、メルロ＝ポンティによれば、このような主観性の規定はそのまま他者の存在を留保なく容認する。なぜなら「他者の明証性が可能なのは、私が私自身にとって透明ではなく、私の主観性が自分の身体を引きずっているからである」<sup>4)</sup>といわれるように、身体的主観性として構成的意識の哲学的な純粋性を喪失したわれわれは、主体でも対象でもない「第三の存在様式 (troisième genre d'être)」<sup>5)</sup>を獲得し、したがってそこでは構成的主観性同士が引き起こす相克関係は存在しないことになるからである。確固たる思考を持たずそれゆえ客観的な判断能力が介入しえない幼児の身体的反応に基づき<sup>6)</sup>、現象的身体の相互反響に他者とのいわば融和を求めるメルロ＝ポンティは「私の身体の各部分と一緒に一つ一つのシステムを形成するように、他者の身体と私の身体はただ一つの全体であり、ただ一つの現象の表裏である」<sup>7)</sup>と述べつつ、前意識の段階の身体水準においては他者は私を否定する存在としてはいまだありえないことを主張する。

いわゆる「間身体性 (intercorporéité)」理論の萌芽でもあり、またメルロ＝ポンティの他者論の最も代表的な考え方もみなされるこの身体性による自他の水平化（もしくは意識レベルでの対立の身体レベルへの無条件の解消）の議論は、しかし実はここでは他者を考えるためのプロセスの最初の段階に過ぎない。つまり、メルロ＝ポンティは以上の議論の後にすぐさま次のように問うのである。

だが、われわれがかくして手に入れるものは本当に他者なのだろうか。われわれは結局のところ複数人の経験において我と汝とを水平化し、主観性の中心に非人称的なものを導き入れ、複数のパースペクティブがもつ個性性を消去するのだが、しかしこのような漠然とした混沌の中で、われわれは自我とともに他我をも消失させてしまったのではないだろうか<sup>8)</sup>。

身体的な水準へと自他の相克関係を還元することは、おそらくフッサールにおける身体の「対化 (Paarung)」などにその発想の起源を見ることができ<sup>9)</sup>、また確かに『知覚の現象学』全体の論旨に容易に適合しうる特徴的な論証ではあるが、しかしそれはあくまで自己と他者の水平化に過ぎず、このような共存の様態が社会的文化的な世界の構成の問題に対する確定的な解答とはなりえない。メルロ＝ポンティはここから他者についてあらためて素朴に問い直し、それが第二のプロセスの開始を告げる。すなわち、たとえば判断以前の知覚世界を媒介として身体的なレベルにおいて自他の区別が消失するとしても、しかし私の面前で苦しんでいる彼のその苦しみは結局私の苦し

みではなく、いかなる次元においてであれ自他双方の快苦の状況が完全に重なり合うことなどありえない。したがって「私と他者との相克は単に他者を思考しようとするときに始まるわけでもなく、思考を非指定的な意識や非反省的な生に統合し直せば消えるようなものでもない」<sup>10)</sup>。一方で、ピアジェの『幼児における世界表象』に反しつつ、幼見的な自他癒合性が成人の思考の底にも残っており、それが廃棄不可能な間主観的世界を構成しているとするメルロ＝ポンティであるが<sup>11)</sup>、他方ではそのような癒合的な身体性を脅かす自と他とのサルトル的な相克についても強く自覚していた。

しかしでは、メルロ＝ポンティにとってはそれだけで十分に強力であったはずのこの身体的一般性による自他の水平化を否定する契機とは正確には何なのか。それは彼が「もう一つの一般性」<sup>12)</sup>と呼ぶ自己性の契機である。

この自己〔自己に触れている自己〕、あらゆる有効なコミュニケーションの証人であり、それなしではコミュニケーションがそれとして知られることもなく、それゆえコミュニケーションではなくなるであろうこの自己が、問題のあらゆる解決を禁じているように思われる。乗り越え難い生きられる独我論がそこに存在する<sup>13)</sup>。

続く第三部「コギト」の章において「黙するコギト (cogito tacite)」として定式化されるこの「自己に触れている自己 (soi qui se touche)」は、ここでは身体的一般性を「相殺する (compenser)」自己の一般性として現れる<sup>14)</sup>。『知覚の現象学』の他者論は、単に自他を身体性の水準で癒合的に水平化するに留まらず、そこにより根源的な「自己」という個別の主観性の視点を対立させてもいる。勿論、この「自己」は黙するコギトであり、すなわち「私が私よりもさらに私自身であるこの私に関して無知であったということ […] は認めねばならない」<sup>15)</sup>といわれるように、能動的かつ反省的な主観性ではない。ここで「黙するコギト」について詳述するわけにはいかないが<sup>16)</sup>、後に『存在と無』の反省以前的コギトにも準えられるこの自己の一般性は<sup>17)</sup>、それ自体はいかなる仕方でも反省にはもたらされえない前言語的ないわば思考の「影 (ombre)」<sup>18)</sup>として存在しており、それにも関わらず自己の自己性の基底をなす最も根源的な我なのである。この「自己」は「私の実存の乗り越え難い一般性」<sup>19)</sup>としてつねに個々の諸作用の地として存在し、判断のような高次の思考作用であれ前意識的な低次の身体的表現であれ、この「自己の自己への現前」を破棄してしまうことは決してできない。端的に「実存 (existence)」とも重ね合わされるこの自己は「自らがそこへと巻き込まれる (s'engager) ことを望んでいる諸作用のつねに手前に留まっている」<sup>20)</sup>。これに対し、知覚や思考などの個別の諸作用は、この「自己に触れている自己」がその自己自身との純粋な接触から世界へと向かう超越の運動として定義される<sup>21)</sup>。

こうして、身体的一般性による自他の水平化とそれを相殺する自己の一般性との対立により、われわれは自他の相克という他者問題の原点に再び連れ戻されたことになる。サルトルとは異なり、メルロ＝ポンティはこのような相克を放置しておく、もしくはそれで以て他者関係を定義するようなことはしない。では、最終的にこのような対立はいかにして調停されるのか。

## 2. 社会的なもの

結論からいうなら、「他者と人間の世界」における他者考察の最後のプロセスは、このような身体と自己二つの一般性の相克を「社会的なもの (le social)」というより広汎な地平に包括してしまうというものである。

われわれは、それによってわれわれが実存しているというただ一つの事実に触れることができ、あらゆる対象化に先だつてわれわれに結びついたものとして身に帯びた、社会的なものにまで立ち戻らなければならない<sup>22)</sup>。

ここでこの「社会的なもの」への還帰を帰結するに至るメルロ＝ポンティの論法は、いわば事実的な事象の肯定による理論的な矛盾の解消とも呼べそうなものである。つまり、彼は一度自他の乗り越え難い相克に直面しておきながら、それをあくまで理論的な調停不可能性に過ぎないとし「事実私にとって他者が存在するのだから、孤独とコミュニケーションとはある二者択一の二つの項ではなく、ただ一つの現象の二つの契機に違いない」<sup>23)</sup>と述べ、その確信に基づいて他者との無条件の共同世界を回復しようとする。そこからあらためて他者の認識が問われるものの、問題は、つねにすでに与えられているはずの他者との共通の基盤にいかにして立ち戻るか、ということになり、身体性と自己との相克をより根源的な事実性の次元で包括する社会性の発見が求められる。

では、自他を等しく包括可能なこの「社会的なもの」は一体どこに求められるのか。この第三のプロセスをここでさらに詳しく追うなら、上の確信に基づきつつ、メルロ＝ポンティはまず「私の主観性と私の他者への超越とを同時に基礎づけている中心的現象は、私が私自身に与えられているという、まさしくその点にある」<sup>24)</sup>として、問題の核心が先の「自己に触れている自己」、端的に「黙するコギト」にあることを示唆する。しかしここでは、このように自己が自己に与えられているということは、身体的一般性を相殺する独我論として現れるのではなく、自己が社会的な世界の中に位置づけられてあることに気づいているというほとんど反転した事実へと転換されている<sup>25)</sup>。この転換の根拠は先に示した通り偏に事実性の肯定によるものだが、詳しくは以下のような議論において示される。すなわち、反省という作用がつねに「非反省的なもの (l'irréfléchi)」を地にしてしか行われないうように、われわれが独我論について思考することができるのも、他者が何らかの（しかし非反省的な）仕方ですでに与えられているからに他ならない。「私が私自身に与えられている」というのは、自己の完全な同一性を示すものではなく、サルトルが反省以前の非指定的意識として示したように (« conscience (de soi) »)、むしろ個別的作用につねに残存する意識の非反省的な領野の存在を証すものであるが、サルトルとは異なり、メルロ＝ポンティは他者（及び社会的な世界）が与えられているのは、この非反省的な地帯においてであると考え。つまり、われわれは知覚などの個々の諸作用に先んじて、自らはいかんともし難い仕方では他者との社会的な紐帯に巻き込まれており、これは反省によって操作できない以上廃棄不能なものである。したがって、ここでの他者もしくは社会的世界と呼ばれるものは、具体的に存在し生滅の可能性のある現実的な他人や社会制

度ではなく、むしろそれらが纏う「社会的雰囲気（atmosphère sociale）」<sup>26)</sup>のことだと考えられる。

このようにしてわれわれは、身体的一般性を相殺するはずの自己的一般性においてすらも、一つの社会的な状況のアプリオリな可能性として存在することになる。メルロ＝ポンティが「社会的なもの」と呼ぶのは、われわれが自らの本来的な自己性において抱える社会的な存在としての可能性のことであり、したがってそれは単なる偶然的な可能性ではなく、自己が自己たる限りその最も私秘的な領野においてすら内包するアプリオリな事実性であるといえる。こうして、自己の自己たる根拠をなす位置に他者との社会的な共同性の可能性を据えつけられたわれわれにおいては、もはや他者との相克など絶対的な社会性の地平上で起こる相対的で偶然的な事象に過ぎないものとなる。ここにおいて他者問題は完全な解決をみたとされる。

自己の内なる社会性への自他の相克の解消というこの第三のプロセスに関しては、メルロ＝ポンティ哲学を通底する間主観性への深い確信（超越論的主観性が間主観性であるという確信）に基づいているとはいえ、少なくともその議論の運び方に関しては隔靴搔痒の感が拭えない、あるいはこういってよければアプリオリの濫用であるかのようすら思われる。しかし、注意深く考察すれば、このように「社会的なもの」へと他者問題を還元することは、何も全く論理的な根拠なく単に事実性の肯定のみに従って独断的に行われているわけではない。実はこれは、メルロ＝ポンティが後に「黙するコギトの自己把握不可能性」として論じるものに関連して導き出される（少なくとも彼にとっては）一定の根拠と一貫性を備えた論証だったのである。次にこの点について説明する。

### 3. 沈黙の不可能性

メルロ＝ポンティは他者の存在が引き起こす自他間の相克を、社会性の地平の上で相対的に見られる偶発的な現象に過ぎないとした。「コミュニケーションの拒否もまた、コミュニケーションの一つの様式である」<sup>27)</sup>。しかし、これは単に自己のうちに社会性を予め前提とし外部からその包括的な性質を押しつけるといった議論ではなく、メルロ＝ポンティが考える主観性の内的傾向による必然的な帰結でもある。そのことを確認するために、まず上の第三のプロセスの途上に見出される次の記述を確認しておきたい。

哲学者をその国家、友人、偏見、経験的な存在から、一言でいえばその世界から切り離し、彼を絶対的に一人にしてしまうような普遍的な省察でさえも、実際は行為であり言葉でありしたがって対話である。独我論が厳密な意味で真であるのは、何者であることもなく何事もなさずに自らの実存を暗黙のうちに確認できるような人物に関してだけであるが、そんなことは全く不可能である。なぜなら実存するとは世界のうちに存在することだからである<sup>28)</sup>。

ここで注目したいのは、絶対的な孤独すなわち独我論と「暗黙のうちに（tacitement）」自己の実存を確認することが並置され、その等しい不可能性が述べられているという点である。ところで、メルロ＝ポンティは「コギト」の章で先の「黙するコギト（cogito tacite）」について「黙するコギ

トがコギトとなるのは、それが自分自身を表現したときだけである<sup>29)</sup>とし、その厳密な意味での自己認識の不可能性、つまり黙するコギトが沈黙のうちにおのれを認識することの不可能性（厳密には限定性<sup>30)</sup>）を主張していた。黙するコギトはあらゆる思考を条件づける根源的なコギトであるが、それは顕在的な語られたコギトとして表現されることでのみ存在し、それ自体として反省的な認識へともたらされることはできない。これは（サルトルにも通じる）メルロ＝ポンティが考えるコギトすなわち主観性のもつ根本的な構造である。自己と世界に対してつねに「あやふやな手がかり」<sup>31)</sup>しかもちえない黙するコギトは、言語や知覚の手を借りて世界へと超越することで（すなわち「語られたコギト」となることで）はじめて顕在的なコギトたりえる<sup>32)</sup>。

そして、実はこの黙するコギトが自らを沈黙のうちには保ちえないという逆説が、自他の相克の「社会的なもの」による包括を根拠づけている。つまり、身体的一般性を相殺する黙する自己の一般性は、確かにそれ自体としては他我を排する自我として、他者と社会を知らない独我論に留まるが、しかしそれが世界内において特定の作用として顕在化せずには存在しえない不安定なコギトとしてある以上、言い換えると、社会とは無縁な場所で「暗黙のうち自己の実存を確認すること」が不可能である以上、自己は自己を維持するために社会的な世界へと自らを投げ出す他はないのである。「他者と人間の世界」に至るまでにすでに幾度か登場し、「表現としての身体と言葉」においてはあらゆる音声 (bruit) を還元した果てに見出され「本源的 (primordial)」と形容された「沈黙」という領域は<sup>33)</sup>、それ自体が自己の絶対不可侵の内奥として超越論的に保持されるためではなく、特定の作用による世界への超越が果たされることで破られるためにのみ、つまり自らの破棄によって主体の世界への超越を可能にする媒体としてのみ存在する（沈黙のうちの自己を語られた社会的な世界へと不可逆的なかたちで開放する知覚は「暴力的な作用」<sup>34)</sup>とも表現されている）。沈黙つまり黙するコギトは、それ自体においてア priori に社会的な存在なのではなく、社会的な存在へとならざるをえない限りにおいて「社会的雰囲気」を纏いうる。沈黙はその存在の不可能性によって逆説的にも自らの対蹠にあるはずの社会性を基礎づけることができる。

このように、メルロ＝ポンティは身体的一般性と自己の一般性とを一度対立させておきながら、最終的にそれを社会的な地平へと包摂した。「社会的なもの」は自己をその内奥において不可避に取り巻くア priori な事実性であるが、それは主観性とその本質からして沈黙の非社会的な内在領域には留まりえないことにその存在の根拠を有していた。「他者と人間の世界」での他者論は、相克を含みつつもそれをさらに根底から支える間主観的な地盤の発見を目指していたが、それは「黙するコギト」という主観性の内的特性によるものであったといえる。冒頭で述べた通り、われわれはここで、同書でしばしば見られる表現を用いて、このような他者論を（「水平化 (nivellement)」とは区別して）「共存 (coexistence)」の他者論と呼びたい。『知覚の現象学』でのメルロ＝ポンティは、他者の問題を自他の「共存」のうちに、つまり単なる自他癒合でも相克関係でもなく、世界へと超越する、あるいは超越せずにはいられない主観性の、その活動性を中心として形成される「社会的なもの」のうちに解決をみた。メルロ＝ポンティによれば、そこでは他者は、私を否定する構成的意識でも癒合状態にある身体的主観性でもなく、「共存のスタイルもしくは場」<sup>35)</sup>として現れることになるのだが、この「共存」こそが『知覚の現象学』の著者にとっては最も理論的かつ現実

的な他者との関係性に他ならなかった。

#### 4. 結論

以上においてわれわれは、『知覚の現象学』における「共存の他者論」を検討した。身体性による自他の水平化をまず想定した後、そこにやはり破棄し難く残される生きられた独我論を見出し、さらにそれらを包括する「社会的なもの」の可能性を主張する、共存の他者論はこの三つのプロセスを経て完成される。確かにそこでは哲学的とはやや言い難い素朴な論証が議論の核心を占めている。しかし、それは少なくとも『知覚の現象学』の内部においては一定の整合性を保っていた。それがすなわち「沈黙」の不可能性である。「沈黙」は言語論においては既存の意味を限定的に排除し新たに生成する言葉の意味の創造性を条件づける装置であったが、「沈黙のコギト」の主観性論においてはそれ自体としての認識不可能性が強調される。われわれは世界内存在としてつねに世界への超越を義務づけられているが、それは「沈黙のコギト」にその基層を有する主観性が、逆説的にもその沈黙を自体的に保ちえないからであり、われわれは知覚や言葉によって沈黙を脱し世界へと超越する他はない。一般的には「沈黙」は例えば「雄弁」に対立する語として、言語の持続的かつ意志的な不在を表すが、メルロ＝ポンティはこの意味での沈黙を逆用する。つまり、言葉の意味を条件づけるためであれ、思考の完成を阻止しその絶えざる更新の可能性を確保するためであれ、「沈黙」はつねにそれが破られるためにのみ、言い換えると、自らの存在の不可能性においてのみ、その存在意義を有する。そしてそれは共存の他者論においても例外ではなく、われわれが自らの実存を暗黙のうちに確認することが決してできず、つねに社会性をその身に纏わざるをえないのは、絶対的な孤独を印づける沈黙のコギトのそれ自体としての存在が不可能であることと無関係ではない。われわれは決して沈黙のうちに留まり続けることができないからこそ、社会的な存在である。

さて、しかしこのように「沈黙」という特異な概念を基軸として構成されているとはいえ、この「共存の他者論」自体の論証はやはり素朴であるといわざるをえない。われわれはアприオリにみな等しく社会的な存在であるが、その点に関しては主観性の内的傾向を持ち出せば十分であり、外部からの根拠づけは必要ないというのが、結局メルロ＝ポンティの言わんとするところだからである。これでは、20世紀の諸哲学が各々独自の仕方でも構築した種々の他者論と並べ考察するにはあまりに単純過ぎる<sup>36)</sup>。われわれは続く論考で、このような「共存の他者論」を越えかつ基礎づけるもう一つの他者論を、メルロ＝ポンティの『世界の散文』（1951）において見出すだろう。ここではもはや他者は私と並び共存する存在ではなく、生成する特異性として現れる、つまりすでに存在する私と他者がいかにして出会い共存するかが問題ではなく、自己性と他者性が相互に生成し、「他者が他者になる」その現場に身を置く視点が問われる。われわれは次稿において『世界の散文』におけるこのようなきわめて独特な他者に関する議論を分析しつつ、それを「共存の他者論」に代わる「表現の他者論」として定式化することになる。

注

- 1) *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, coll. « tel », 2002 (1945), ( citée « PP » ), p. 402.
- 2) PP, 399.
- 3) したがって、ここで問題になるのはレヴィナスのように主体に倫理的な要求を課す大文字の「他者 (Autre)」でもなければ、そのような他者との対面でもない。あくまでサルトル的なシナリオのうちで、しかし彼とは逆の方向へとメルロ＝ポンティは進もうとする。
- 4) PP, 405.
- 5) PP, 402.
- 6) PP, 404.
- 7) PP, 406.
- 8) PP, 408.
- 9) G. B. マディソンの古典的な研究がすでに指摘しているように (Gary Brent Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, Lille, Klincksieck, 1973, pp. 56-57.)、確かに「他者と人間的世界」の章においてフッサールへの言及は見られないが、しかしそこに『デカルト的省察』第五省察へのある種の依拠及び批判が含まれることは明らかである。なお、メルロ＝ポンティとフッサールの他者思想の相違についてはバルバラスが (両者の主張を的確に要約しつつ) 強調している (Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène*, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 1991, pp. 47-48.)。それによれば、フッサールがあくまで自我論的な枠組みで他者を処理しようとしたのに対して、メルロ＝ポンティは他者経験を自我に還元不能なより根本的な現象とみなし、したがって「固有のもの (le propre)」と「異質なもの (l'étranger)」との対立以前において思考しようとした。しかしバルバラスによれば、他者の超越を世界の超越と混同するメルロ＝ポンティは結局はこのような他者経験の特異性 (「不在の現前」) を捉えきれず、自らが棄て去ったはずの主知主義の残滓 (匿名の知覚的意識) に囚われており、他者の存在を不可能にする「意識の哲学」の枠内に留まっている (そこでは他者は否定の否定 (「他者は不可能ではない」) という状態でのみ表される)。他者への関係は身体的な意識の匿名性へと回収され、そこで他者はそれ自体としてではなく「意識の世界への関係を媒介するもの」 (*ibid.*, p. 56.) として求められるに過ぎない。だが、このような批判は後述する他者と「黙するコギト」との関係を無視した上でなされており、いささか性急に過ぎるように思われる。
- 10) PP, 409. 強調は原著者。
- 11) PP, 408.
- 12) PP, 411.
- 13) PP, 411-412.
- 14) 「身体的一般性は、不変のはずの私がいかにして他者のために自らを疎外しうるのかをわれわれに理解させてはくれないであろうが、それはその一般性が私の疎外されえない主観性のもつもう一つ的一般性によってまさに相殺されるからなのである。」 (PP, 411.)
- 15) PP, 411.
- 16) 「黙するコギト」については他の処で詳細に論じた。拙論「言語と思考 メルロ＝ポンティ「沈黙のコギト」について」 (第 19 回ドイツ観念論研究会・実存思想協会合同研究会研究発表、2010 年 10 月、於同志社大学)

を参照。

- 17) *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, coll. « tel », 2002 (1964) , p. 222.
- 18) PP, 412.
- 19) PP, 410.
- 20) PP, 410.
- 21) PP, 411.
- 22) PP, 415.
- 23) PP, 412.
- 24) PP, 413.
- 25) 「私が与えられている、それは言い換えてみれば、私は自分がすでにある物理的・社会的世界のうちに位置づけられていることに気づいているということ […]。」(PP, 413. 強調は原著者。)
- 26) PP, 418.
- 27) PP, 414. 先のバルバサスの批判の要点はここにある。つまり、メルロ＝ポンティは結局他者を特徴づける不在を現前の一様態にしてしまっているとされるのである。バルバサスはこの点を重くみ、『『知覚の現象学』の失敗』(op.cit., p. 51.) とすることで（観点は異なるがマディソンにも同様の主張が見られる）、後期の存在論的哲学への移行の正当性を主張するのだが、しかし繰り返すが、彼は次節でわれわれが論じる他者と「黙するコギト」との関係性に気づいておらず、その意味でやや性急な結論になっていると思われる。
- 28) PP, 414-415. 強調は引用者。
- 29) PP, 463.
- 30) 「黙するコギト、自己の自己への現前は、実存そのものであり、あらゆる哲学に先立っているが、それが自らを認識するのは、脅かされた限界状況においてのみ、たとえば、死や私に対する他者のまなざしが引き起こす不安においてのみである。」(PP, 462.)
- 31) PP, 462.
- 32) 知覚と言語の作用としての相違については、紙幅の都合もありここでは措かざるをえないが、メルロ＝ポンティの1950年代を特徴づけるきわめて重要な問題点であり、それを明らかにする作業は他稿に期したい。
- 33) これについては以下の拙論を参照。「メルロ＝ポンティ意味論の構造—沈黙の位相をめぐって」、『年報地域文化研究』、東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究専攻、第14号、2011年、掲載予定。
- 34) PP, 415.
- 35) PP, 418.
- 36) 最後になるが、ここでわれわれが『知覚の現象学』の他者論を特徴づけるために用いた「共存」という言葉には、肯定と否定の二重の意味、すなわち単なる水平化とは区別される他者との特殊な関係性でありながらも、それはやはり予め他者の存在を前提した上で結ばれるに過ぎないという二重の意味が込められている。この両者を同時に適切に表現する言葉は他になく、水平化との混同を予期しながらも、われわれがメルロ＝ポンティの前期他者論を表すためにあえて「共存」という語を用いた理由がここにある。

## Coexistence avec autrui

— Le problème d'autrui chez Merleau-Ponty (1) —

Keiichi YAHATA

La quasi-absence de la problématique d'« autrui » dans l'ensemble de la philosophie de Merleau-Ponty a été souvent signalée par plusieurs commentateurs qui s'en prennent au fait qu'elle « nivelle » toute la distinction entre moi et autrui dans la « corporéité » ou la « chair ». Mais cela repose sur un malentendu. Si nous examinons de plus près ses textes sur autrui, nous nous apercevons du fait que là se déroule la pensée beaucoup plus complexe et originale. La présente étude cherche à révéler cette pensée secrète trace en procédant à l'analyse de son premier texte sur autrui : « Autrui et le monde humain », quatrième chapitre de la deuxième partie de la Phénoménologie de la perception (1945), dans lequel il s'agit toujours, à l'encontre de Sartre, de la fondation de la « coexistence » du moi et d'autrui.

## レヴィナス的ケノーシスにおける苦しみの祈りの問題

根無 一行

### 問題の所在

エマニュエル・レヴィナスの思索は初期の「逃走について」（1935年）以来一貫して、非人称性から脱出した主観性を自我の内に非エゴイスティックな仕方で立ち上げることめぐる言説となされていると言える。レヴィナスのこの企てに欠かせないのが、よく知られているように、「他者」との関係の記述である。この関係は、前期においては、他者が主体から逃れ去りながらもその他者と結びうる関係であるエロスの関係（と父子関係）という観点から主に描かれる。

しかしエロスの関係には他者をエゴイスティックに所有する可能性や二人だけのエゴイスティックな関係へと通じる可能性があるという反省のもと、「存在論は根源的か」（1951年）あたりから、主体の側の非人称性だけでなく他者の非人称性の問題を解決するために、「無限者」（神）との関係の記述と不可分の形で、「顔」や「責任」といった語による他者との倫理的関係の記述が中心となっていく。こうした意味での非人称性からの脱出の企てが本格的に実行されたのが『全体性と無限』（1961年）であり、それ以後のレヴィナスの思索は基本的にこの延長上にある。

レヴィナスはこうした倫理的関係の形式的構造を言語に見て取り、言語の本質は「祈り」だとも言う（EN20）。ところで、倫理的関係を十分に描き出すには「他者のために自らを供す」というような主体のあり方がとりわけ苦しみの位相のもとで捉えられる必要があるということが、『存在するとは別の仕方で、あるいは存在の彼方』（1974年、以下『別の仕方で』）への歩みの中で強調されるようになった。以上の意味では、倫理的関係の核にあるのは苦しみの祈りだと言える。

ところが、晩年になってレヴィナスはこうした基本路線は保持したままで、苦しみが癒されるような祈りについても肯定的に語り出した。そこでは、それまではいわばユダヤ的な「痕跡」や「謎」といった仕方でしか主体は無限者（「過越す神」）と関係を取り結べなかったのに対し、そのような癒しを可能にするものとして「私の苦しみは神の苦しみでもある」というような、むしろキリスト教的宗教性をまとった神も持ち出される。本稿の課題は、祈りという概念に焦点を合わせることでレヴィナスが自身の基本路線をはみ出しているように思われる領域に光をあて、一つの問いを提示することである。まずレヴィナス哲学の基本路線を確認することから始めたい。

## 1 レヴィナス哲学の基本路線

### 1. 1 『全体性と無限』

レヴィナスは、主観性が単に自律的な自己充足・自己目的的自我に見出されるのであればそのような自我は何らかの仕方では他者を対象・表象化して我有化することになり、それは他者を非人称化することだと考える。しかし同時に、対象化された世界へと自我が参入することは逆に客観的世界によって自我が対象化されることでもあるので、この場合は主体が非人称化されることになるとも言う。要するにレヴィナスが指摘するのは、自我の主観性では非人称化を作動させてしまうと同時に自らも非人称性に絡め取られてしまうということである。このような非人称性から脱出して主体の主観性と他者の他者性を同時に確保するためにレヴィナスが参照するのは、デカルトの第三省察の「無限の観念」である。「無限の観念」によって規定される主観性とは、主体は主体として成立しているながらも主体が「無限」に凌駕され、むしろそれに支えられているような主観性である。ここには主体・他者の非人称化へと通じてしまう自己充足的な自我にはない「隷属を排した他律」(ADV177)とも言うべき主体のあり方が示されていると考えられるからである。

レヴィナスはこの「無限の観念」が具体的に成立する場所を他者との倫理的関係に求める。冒頭で触れたように、レヴィナスが倫理的関係の形式的構造を言語に見て取るのは、主体が言葉を他者に向けて発することができるのは自我としての主体が他者を我有化する以前に既にその他者がいるからだという洞察に基づいている。しかしなぜそう言えるのだろうか。他者の我有化のただ中では我有化から逃れた既にいる他者に主体は気付くことはないだろう。レヴィナスによれば、他者は本来は自我による我有化から逃れている。だから自我が我有化しようとする限り実際に殺してしまうことに行き着く。それゆえ、主体が我有化以前の他者と関係を有することがあるとすれば、それは、必ずその他者に「汝殺すなかれ」と道徳的に問いただされることによってである（この審問の仕方、言い換えれば、他者の現象様態が「顔」と呼ばれる）。ここで主体は他者が自分を無限に越え出ていることに気付く。レヴィナスは、この気付きとは殺されかかっている弱者に対する応答としての「無限責任」が主体に課されることだとし、その責任の代替不可能性に、全てを自己同一化しようとする自我とは別の主観性を見て取る。また、「顔」によって主体が他者の無限の外部性に気付くということには、主体が「無限（者）」と関係を取り結んでいることが示されている。「顔」による「無限（者）」とそれに対応した「無限責任」によって、「無限の観念」に見て取られた主観性が具体的に成立することになるのであり、ここに、主体が他者を我有化せず、逆に他者へと取り込まれてしまうこともない他者との関係があるとレヴィナスは考える。

次に『別の仕方』に目をうつして、レヴィナスが自身の主張をより明確にするために強調するようになった事柄のうち、本稿に必要な二点を取り上げたい。

### 1. 2 「苦しみ」と「過越す神」

『全体性と無限』は、「顔」の審問の主体による受け取りを「苦しみについての意識」を起点にして描いている（cf.TI215-216）。だが、これは審問の受け取り場所の説明としては不適切である。

レヴィナスは、「何かを味わう」ことそれ自体が目的であり喜びであるような「享受 (jouissance)」という感性 (sensibilité) に意識という主観性に先立つ主観性を認め、この「享受」の自己充足・自己目的的なあり方を「エゴイズム」(TI108)としている。意識の自我はこの享受のエゴを起源に持っている。それゆえ、「顔」によって問いただされているのは自我の基盤である享受だと言えるのだから、その審問が生じたのは感性においてははずであり、意識においてはではないだろう。さらに、問題は感性の方にもある。『全体性と無限』は感性を全て享受として規定しているからである (cf. TI108)。つまり、何であれその何かを「味わう」ものである享受はたとえ飢えであっても享受するのだから、感性において審問の受け取りを考えたとしても、その審問は結局味わわれてしまい、審問としては意味をなさないだろう。これは、審問の受け取り場所としての「苦しみについての意識」の「苦しみ」がその固有性において捉えられていないということである。必要なのは、感性の内に享受とは別の契機を探ることである。

第二の問題点は、他者と主体の関わり方である。『全体性と無限』において、主体が審問され責任を課されるのは「汝殺すなかれ」と呼びかける他者が「対面 (face-à-face)」という仕方ではっきりと現前することによる。しかし、たとえ非表象的な仕方でもとされているとしても (cf. TI190) 他者が主体に現前するのであれば、他者との関係は充足したものとなり、他者は主体の現在の内へと取り込まれてしまうことになるだろう。

『別の仕方では』が定位するのは「対面」ではなく、他者は決して主体・現在に現れないがしかし責任は現れる、という「近さ (proximité)」である。「後悔」という語が用いられているように (AE160)、責任へと差し向ける仕方では他者が主体に関わる時にはその他者は既に主体から遠ざかってしまっており (それゆえ『別の仕方では』では他者の現象様態は「顔」というよりむしろ「顔の痕跡」とされる)、主体は原理的にその責任を果たせずじまいである。「近さ」という他者の不在と果たせなかった責任の現象の同時性によって、主体は「自分はそもそもその他者に対して責任があった」ということに気付くのであり、レヴィナスによれば、この「そもそもの責任」が、審問の受け取り場所としての、享受とは別の感性としての「可傷性」(vulnérabilité) である。享受が「喜び」であるならば、享受へと還元しえない可傷性は、享受して満足しているエゴの意に反した感情によって、つまり喜びではなく「苦しみ」によって規定されている<sup>1)</sup>。

注意すべきは、可傷性とは「顔」の審問によって主体が責任を課せられるという事態ではなく、実際に「顔」の審問を受けようが受けまいが、そもそも主体は他者に責められ、他者に対して責任を負っているという主観性のことだという点である。この見方によって「無限責任」も捉え直される。『全体性と無限』では他者がそれとして現前するので責任は一つ一つ果たして行くことができ、それが永続するところに「無限」があると考えることができる。これに対して『別の仕方では』では、他者は現象しないために一つとして責任を果たすことが原理的にできないというところに「無限」がある。他者が現前すれば無限者も現前することになるので、『別の仕方では』からすれば『全体性と無限』の無限者は自我に回収されてしまうことになるだろう。『別の仕方では』は「過越し (passage)」というユダヤ的背景を有する語で、決して現前しない無限者のあり方を強調する。

以上のように確認してきたレヴィナス哲学の基本路線は、そこからの逸脱が見られる「ユダヤ教

とケノーシス」(1985年)においても保持されてはいる。次章では、まずその点を「祈り (prière)」に焦点をあわせて確認した上で、逸脱する「祈り」を問題にしたい。

## 2 「ユダヤ教とケノーシス」

### 2.1 責任の祈り

「ユダヤ教とケノーシス」は、「自分自身を無にした」(フィリピ 2:6-8) という神のあり方を特徴づけるケノーシスというキリスト教的概念をユダヤ的宗教性から捉え直す試みである。

レヴィナスは、「あらゆる力の主の力能はある程度〈人間的なもの〉に従属している。いうなれば全-能はいまだ〈神的なもの〉の特性ではない」(HN141)と言う。この背後には、タルムード主義者であるレヴィナスがしかし保持している「ツィムツム(自己収縮)」というカバラ的発想がある。ツィムツムとは、レヴィナスの言葉を借りれば、神の遍在と被造物がいかにして並存するのかを説明するための、神は天地創造に先立って自らの内に収縮して被造物のための場所をあけておくという考えであり(ADV200)、レヴィナスはまずここに神のケノーシスを認める。ただしこの考えに基づくならば、被造物が何らかの仕方で存在しているという時点で既に神は収縮しているため、神は被造物との結びつきを手にしておらず、この意味では被造物はいまだ不安定なままだと言える。被造物を確たる仕方で存在させることは本来神が望んでいたものだが、その仕事は収縮した神にはできないので人間が行うしかない。人間のこの「他の被造物を存在させる」という仕事、これこそレヴィナス哲学が語り続ける「他者に対する責任」である(HN145)<sup>2)</sup>。

こうしてレヴィナスは神のケノーシスから主体の側の責任を引き出す。さらにこの文脈でレヴィナスは祈りについて、「いかなる瞬間においても、祈りは自己のための要求ではない。正確に言うならば、祈りとは要求というものではなく、自らを供すること、魂の放出である」(HN147)と述べる。以上のことから、「神は人間たちの祈りを必要としている」(HN147)という表現にレヴィナスのケノーシス理解が畳み込まれていると考えることができるだろう。ここで指摘しておきたいのは、「他者のために自らを供すること」というこの祈りについての考えは、責任と越え神を語るレヴィナス哲学の基本路線から必然的に導き出せるものだという点である。冒頭で触れた以外にもレヴィナスは、たとえば、満たされれば消失する要求や欲求(besoin)と区別される無限の外部性へと向かう欲望(désir)を祈りだと述べ(ADV197,n.10)、責任の主体は祈りによって可能になるというようなことを言う(TI207)。また、祈りを可傷性や苦しみと同値に置きもしている(AE91)。まずこの点を確認しておきたい。

### 2.2 苦しみの消失の祈り

このような祈りが主張された後、次のような記述がなされる。問題の逸脱部分である。

個人的な人間の祈りは沈黙を余儀なくされるのだろうか。[...] 自分自身の不幸のために祈ることは [...] 決して敬虔な祈り、義人の祈りの究極的な意図ではないだろう。[...] しかしながら、各々の

苦しみが既にして、その各々のために苦しむ神の大きな苦しみである限りにおいて、苦しむ私は、「私の苦しみとして」既に神の苦しみであるこの苦しみのために祈ることができ、それゆえ自己のために祈ることができる。私が自己自身のために祈るのは、私の苦しみにおいて苦しむ神の苦しみを終わらせるためである。私は自分自身のために祈る必要がない。あらゆる要求に先立って、神は私と共にいる。[...] 苦しむ私は苦しむ神の「大きな苦しみ」のために、人間の過ちのために、その過ちの贖いの苦しみのために、祈る。人間の苦しみを越え出る神のこの苦しみへと人間は祈禱において上昇し、その神の苦しみの内で、人間の苦しみは和らげられる。人間の痛みを越え出る神の内なる苦しみと比べるならば、人間はもはや自分自身の苦痛など感じない。神の苦しみが私の苦しみを溢れ出ているということの中にまさに贖いがあるのであって、神の苦しみの中でこそ過ちが償われ、苦しみが止むに至るのである。(HN149-150、強調引用者)

先ほどまでのレヴィナスは「神は人間たちの祈りを必要としている」という点にケノーシスを見て取っていた。しかしここでレヴィナスは、神のケノーシスの意味の最深部は私の苦しみにおいて最も苦しむのは神だという点にこそある、とおそらく考えている (cf. TEI58-59)。

注目すべきは、自分のための祈りは通常であれば単なる欲求・要求として退けられるべきものであるが、①義人においては、人間の過ちの贖いのための自分の苦しみは神の苦しみでもあるので、この神の苦しみを終わらせるために自分のために祈ることができるという点、②このような祈りの中で自分の苦しみは神の苦しみに凌駕されて癒されるという点、である。この二つの点が問題なのは、①'義人の祈りにおいて神は「過越す」のではなく、自分の苦しみは神の苦しみだという仕方では神といわば直接的な交わりがなされているという点、②'倫理的主観性は苦しみにいてこそ成立するのに、ここではその直接的交わりによって苦しみがなくなってしまう点、が自らの基本路線を明らかに踏み外しているように思われるからである。

苦しみの祈りについての記述は、他の著作でのそうした記述 (TEI58-59, AT183) も含め、「義人の祈り [真の祈り]」にもっぱら準拠しており、レヴィナス哲学の論理によって説明されているわけではない。確かに、レヴィナスにおいて「義人」は責任へと覚醒した者の謂いである。だが、だとすればなおのこと、レヴィナス哲学はこの逸脱を説明することができないように思われる。この祈りについての考えは「最も厳格な神学的な考え方」(AT183) だとレヴィナス自身が述べているように、この記述は「神学」なのだろうか<sup>3)</sup>。よく知られているように、レヴィナスはタルムード解釈という形で神学的思索のようなものを行いもする。だがその場合でも、そこで引き出されてくる主張は、義人の身分も含めて、レヴィナス哲学の基本路線の範囲内のものである。レヴィナスが語り続ける苦しみの癒し・罪(過ち)の贖いは常に他者へと向けられるものであり、神との充足した関係に基づいた自分の側の癒しや贖いを主張することはむしろレヴィナスによって批判されるキリスト教の有す宗教性でさえあるだろう (cf. DL136, 191 etc.)。「ユダヤ的感性に非常に近い」(HN190) と言ってケノーシスという概念に共感することには、レヴィナスの中にあるかもしれないキリスト教的宗教性が物語られているかのようである。実際レヴィナス自身も「私が福音書に見出した人間についての教義は常に私の考えに近いと思われた」(HN189-190) と言っているし、問題の箇所

少し手前で「私にとって祈ることは自分自身を救おうとする代わりにあるいはその前に一他者の救いを確たるものとするを意味する」（HN148、強調引用者）と述べるレヴィナスには確信的な身振りさえ伺われる。しかしながら、ここでレヴィナスの内にキリスト教的宗教性を見て取ることはできないということ、次に見ていきたい。

### 3. キリスト教批判

#### 3.1 受肉とケノーシス

キリスト教的ケノーシスが神の「受肉」に立脚している（フィリピ 2:6-8）のに対し、「ユダヤ教とケノーシス」の冒頭でレヴィナスは神の受肉をユダヤ教に異質であるとしてはっきりと拒絶する。「神は決して肉体を持つことはない。厳密に言えば、神は決して存在者とはならない。それこそが、神の不可視性である」（AT172）と言うレヴィナスにおいては、ケノーシスが受肉した存在者に見て取られるのではなく、「存在論的様相」（HN133）として捉え直される。神の不可視性が必要なのは、受肉によって神がそれとして主体に現前するなら神との関係が充足し神は自我に回収され、主体の責任が引き出されえないからである。「苦しみにはいかなる時でも世界の罪のための神秘的な贖いという価値はない。[...]。苦しみは神を啓示する。ただし、その神は、救いとなるあらゆる顕現を放棄して、全面的に責任を負った人間の有す十分な成熟に訴えるのである」（DL191）という言葉には、イエス・キリストに対する拒絶が示されていると言えるだろう<sup>4)</sup>。

興味深いのは、『全体性と無限』以降のレヴィナスは、むしろ、「苦しみにはいかなる時でも世界の罪のための贖いの価値がある」という言葉によって主観性を記述することである。ただし、レヴィナスにおいて「神秘的」という措辞は現前して充足する関係性の謂いであるゆえに退けられる。ここで重要なのは、キリスト教においては受肉によってイエスだけに限定されていた贖いが換骨奪胎されて人間の主観性を規定するものとなり（AE151）、従って、受肉もイエスに対してではなく、贖う人間の苦しみの身体性を言い表すために用いられる（AE155）という点である。

レヴィナスの論理では、世界を贖うことができるのはイエス・キリストただ一人ではなく、「顔への接近において、肉は言（verbe）となる」（AE120）とも記されるように、全ての人間性がメシア的であり（cf.DL120）、むしろイエスのメシア性もその人間性に基づいた一つの実例であることになるだろう。ただしレヴィナスがイエスについてこのように言うことが決してないのは、人間性がメシアとして規定されるといっても、キリスト教の語るイエスのように「真に神、真に人」（カルケドン信条）であるなら、繰り返してきたように神との関係が充足してしまうので「責任」が導出されないとレヴィナスが考えているからだと思われる。レヴィナスの理解からはイエスは「無責任な偽メシア」だということになるのかもしれない。

#### 3.2 無力なケノーシス

レヴィナスのこのようなキリスト教批判は単に観念的なものではない。レヴィナスはキリスト教について、「アウシュヴィッツの死刑執行人たち全員が教理問答を学んだはずであるのに、そのこ

とによって彼らは犯罪行為を思いとどまることがなかった、ということもユダヤ人たちは知っています」(EL121)と言い、「過越す神」と「責任」を欠いたキリスト教は、たとえ非暴力や慈愛を語るとしても現実としては暴力や悪に対して無力だったとして強く批判する。

この批判は、神は過越している（収縮している）ために、「人間に対して犯された罪はそれに苦しんだ人間しか救うことはできない、神にはそれはできない」(DL79)にもかかわらず、受肉したイエスの十字架による世界の罪のための神秘的な贖いという仕方での「無限の救いの可能性は、無限の悪を招く」(DL185)、といったレヴィナスの見方と軌を一にしている。実際、レヴィナスはキリスト教的ケノーシスを十字軍やアウシュヴィッツとの連関では「無力なケノーシス」と見なしさえもする(HN194-195)。この批判はケノーシスの有す存在論的意味への共感が表明された(HN190)すぐ後になされるだけに、この言葉によって浮かび上がるのは、キリスト教的ケノーシスに対するレヴィナスの根本的な拒絶である。

### 結びにかえて

以上で、キリスト教に対するレヴィナスの態度がはっきりしたと思われる。レヴィナスのキリスト教理解は一面的なものだと思われるが、少なくともレヴィナスにおいては、神の可視化ゆえに充足してしまう神との関係（イエス自身を含む）は、アウシュヴィッツなどの惨事とは切り離せないと考えることができる。レヴィナスがケノーシスにこだわるのは、「ユダヤ教とキリスト教の間の友情」(HN173)のためだとしても、キリスト教へ向ける批判的な態度は、ケノーシスから「責任」を取り出すレヴィナス哲学の基本路線上ではもちろんのこと、「苦しみが消える祈り」が述べられた時でも放棄されてはいないはずである。レヴィナスはその祈りにケノーシスの最深の意味を見出しているながらも、キリスト教固有のケノーシスに関しては「無力なケノーシス」と激しく批判しているからである<sup>5)</sup>。しかし、とするならばそれだけにいっそう、キリスト教的色合いを帯びた問題の記述の異様さが際立つだろう。この異様さをどのように考えるべきだろうか。

実は、基本路線を明確化する以前の、他者が（それゆえ神が）はっきりと現前していた『全体性と無限』あたりまでのレヴィナスは、慰めや救いとなる神の充溢した現前と律法との調和(DL35-36)や「救いのエゴイズムへと陥ることなしに救われる」(DL44) ことについて肯定的に語っている。また、とりわけ謎めているのだが、『全体性と無限』の中で「無限責任の成就(achèvement)」(TI261)ということが唐突に言い残されてもいる<sup>6)</sup>。しかしそれだけではない。『別の仕方』の時期においてさえ、律法を失効させる神が語られているし(cf.ADV172)、問題の箇所を想起させる表現（「私の苦しみに苦しむ「神に対する」苦しみ」(AE150,n.21)）も註に残されている。（「責任」の観点からは、「責めていない」他者についての記述(NP22)が注目に値する）。このように見るならば、逸脱的記述がレヴィナス哲学全体に点在していることがわかる。

とはいえ、いかなる救いや現前、成就なのかは必ずしも明瞭ではない上に、見てきたように強調点はやはり現前しない神と果たしきれない責任の方にあり、『全体性と無限』以降はそうした言明は上記の若干の例外を除いてむしろ退けられる。しかし、エゴイズムなき救いや無限責任の成就の

内実が不明瞭であるだけに、逆にこの文脈へと「苦しみが消える祈り」を位置づけ直すならば、次のような問いが引き出されてくると思われる。①「神との直接的な交わり」の有す充足性は、レヴィナス哲学が退けた充足性なのか、それとも別の仕方での充足性なのか。②「苦しみ」の消失は、レヴィナス哲学において苦しみに場所を持つ責任が消失したことを意味するのか、それとも責任が成就されたことを意味するのか。この問いは次のように言い換えることもできるだろう。『別の仕方』への歩みにおいてレヴィナスが基本路線を明確化した際に十分に分節化されないまま後景に退いてしまった契機が、ケノーシスというデリケートな問題状況の中で再び浮上してきたのではないか。この問いをレヴィナス哲学全体に投げかけるならば、さらなる問いが導かれる。「救い」の問いが目立たない仕方ではレヴィナス哲学全体の根源的次元を貫いているのではないか。この問いを提示することで結びにかえたい。

略記号 TI: *Totalité et Infini*, Nijhoff, 1961 ; AE: *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, 1974 ; DL: *Difficile liberté*, A. Michel, 1976 (1963) ; NP: *Noms propres*, Fata Morgana, 1976 ; ADV: *L'au-delà du verset*, Minuit, 1982 ; TEI: *Transcendance et intelligibilité*, Labor et Fides, 1984 ; EL: François Poirié, *Emmanuel Lévinas, qui êtes-vous*, La Manufacture, 1987 ; HN: *À l'heure des nations*, Minuit, 1988 ; EN: *Entre nous*, Grasset, 1991 ; DMT: *Dieu, la mort et le temps*, Grasset, 1993 ; AT: *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, 1995.

## 註

- レヴィナスによれば、この「苦しみ」は身体的な「老いの忍耐」や「倦怠」として普段現象しているものである (cf. AE chap.2.4°.d)。ここではこの点についてのレヴィナスの議論を追う余裕はない。山形頼洋『声と運動と他者』、萌書房、2004年、12章、を参照されたい。
- 「ツィムツム」という概念自体は『全体性と無限』あたりから既にレヴィナスの思索の中に見られる (ex. TI77, AE134)。なお、「ユダヤ教とケノーシス」はカバラの積義を取り込んだタルムード主義者であるヴォロズインのラビ・ハイム (Rabbi Haïm de Volozine 1759-1821) の『ネフェシュ・ノハイム (*L'âme de la vie*)』(1824年) に全面的に賛同しながら論じるという形式である。本論で取り上げたレヴィナスによるツィムツムの説明は、この書についてのレヴィナス自身の解説でなされたものである。レヴィナスはハイムへの大きな信頼を他の著作でも度々語っているが (ex. DL75)、両者の主張の相違点については、Catherine Chalié, *L'âme de la vie. Lévinas, lecteur de R. Haïm de Volozin*, in Catherine Chalié et Miguel Abensour (co.), *Cahier de l'Herne : Emmanuel Lévinas*, L'Herne, 1991, が参考になる。簡単に言えば、ハイムが神についてツィムツムを語ることを重視するのに対して、レヴィナスは神のそのツィムツムの意味を「他者に対する責任」として取り出すことに重点を置く。レヴィナスはむしろ人間のツィムツムを問題にしているのだが、これについては別の機会に論じたい。永井晋『現象学の転回』、知泉書館、2007年、も参照されたい。ところで、レヴィナスによるハイム以外のカバラの等閑視は、本稿の言葉では、カバラが「神秘的」であるところに由来すると見えるので (cf. Charles Mopsik, *La pensée d'Emmanuel Lévinas et la Cabale*, in C. Chalié et M. Abensour (co.), op.cit.), カバラとの関係から本稿の問いをほぼ同様に導出することも不可能ではないだろう (後論参照)。
- この記述を扱ったものとしては、Orietta Ombrosi, *Humilité de Dieu, prière de l'homme*, in Danielle Cohen-Levinas

et Shumuel Trigano (dir.) , *Emmanuel Levinas et les théologies*, Pardès, n° 42, 2007, があるが、「苦しみの祈り」の分節化が狙われているながらも神との「沈黙の合一」(ibid.,p.165)の根拠がレヴィナスの挙げるミドラシュ(TEI59-60)に求められる限り、哲学的分節化としては不十分だと言える。この分節化については別の機会に論じたい。

- 4) この拒絶はレヴィナスの福音書理解にも現れている。弱者に対する慈悲行為が語られる「善きサマリア人」のたとえ話(ルカ 10:25-37)にはレヴィナス的な「顔」と「責任」が顕著に示されているように思われるが、レヴィナスが善きサマリア人に触れることは全くない。それは、サマリア人が他者や神と取り結んだ充足的関係からは倫理的行為は生じないと見なされているからだと思われる。他方、最も小さき者と神をめぐるたとえ話(マタイ 25:31-46)への言及が多い(TI48,EL99,DMT232)のは、何もしていないのに罪を犯していたと気付くというところに「近さ」や「可傷性」が見て取られるからだと言えるだろう。
- 5) この批判はレヴィナスだけのものではない(cf.TEI57)。ケノーシスという語をレヴィナスが使用する時はほとんどがキリスト教との対話という状況だったことが考慮されるべきだろう。たとえば「ユダヤ教とケノーシス」は「ヘブライズム・ヘレニズム・キリスト教」という統一タイトルのローマでの会議での講演がもとになっている。なお、キリスト教の側からのレヴィナス的ケノーシスの積極的な評価として、Marc Faessler, *Kénose*, in D. C.-Levinas et S. Trigano (dir.) , op.cit., があるが、問題の箇所やレヴィナスによるキリスト教批判には触れていない。
- 6) レヴィナスのエロス論の変遷をたどりながら「無限責任の成就」とはいかなる事態なのかをエロスと責任の同時性という観点から考察したものとして、拙論「レヴィナスの「顔の彼方」—無限責任の成就?」、『宗教学研究紀要』第7号、京都大学文学研究科宗教学研究室編、2010年 (<http://www.bun.kyoto-u.ac.jp/religion/annual2010/annual2010.html>)、を参照されたい。

## Le problème de la prière de la souffrance dans la Kénose lévinassienne

Kazuyuki NEMU

Cet article a pour but de mettre en lumière le concept de la prière dont Lévinas parle dans *Judaïsme et Kénose* (1985) et de lui poser une question. Il semble en effet que nous y trouvions des écarts par rapport à la ligne de base de sa philosophie. Dans le premier chapitre, pour établir celle-ci, nous examinons des termes centraux, tel « visage », de *Totalité et infini* (1961), puis remarquons que son auteur insiste sur ceux de « souffrance » et de « Dieu qui se passe » dans *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence* (1974). Dans le second chapitre, après avoir confirmé sa ligne de base du point de vue de la prière dans *Judaïsme et Kénose*, nous en déterminons les écarts. Dans le chapitre 3, nous établissons les principaux points de la critique du christianisme par Lévinas. Ainsi, nous élucidons que sa spiritualité chrétienne ne peut pas être trouvée dans ces écarts, avant de conclure en présentant une question.

## ドゥルーズ哲学における「他者」の問題

小倉 拓也

### はじめに

「他者」の問題が現代思想の大きなテーマのひとつである中で、ジル・ドゥルーズの哲学は、「他者」をめぐる論脈で言及されることがほとんどない。それは、ドゥルーズの哲学が「内在の哲学」といわれ、超越や外部性を厳しく退けるものだからであろう。しかし、事実、ドゥルーズはそのキャリアをとおして一貫して「他者」について語っている。学生時代の小論（1945年）から、哲学的名著である『差異と反復』（1968年）、そして晩年の『哲学とは何か』（1991年）にいたるまで、ドゥルーズの思考にはつねに「他者」の問題が登場し続けているのである。

本稿では、1967年の「他者の理論」<sup>1)</sup> という論考を中心に扱い、ドゥルーズの他者論についてまとまった理解を示し、それを『差異と反復』の哲学体系のうちに位置づけることで、ドゥルーズ哲学における「他者」の問題を考察する。注目したいのは、「他者」はドゥルーズ哲学において重要な役割を担っているにもかかわらず、最終的には排除される必要があるということ、そしてそのことが、1970年代以降のドゥルーズの理論的展開を示唆しているということである。

### 1 他者概念の萌芽とその展開

ドゥルーズによる「他者」の考察は、早く、最初期の「女性の記述」（1945年）という小論に見られる。当時学生であったドゥルーズは、サルトルに大きく影響されつつも、自身のキャリアをとおして維持されることになるオリジナルの他者概念を提出している。そこでまず提示されるのは、「事物は、その意味を持つために、私を待つ必要はない」<sup>2)</sup> という原則である。世界は、私がそれに意味を付与するまでもなく、世界そのものであり、それだけで充足している。しかし、この充足した世界には、それ固有の否定の原理がある。その否定の原理が「他者」だということ。「他の諸対象の中のひとつの対象、しかしそれにもかかわらずそれ固有の特殊性を持ったひとつの対象という原理——それは、諸対象の中で最も『客観的な』ものであり、われわれはそれを〈他者〉と呼ぶ」（DW 18）。他者が否定の原理であるというのは、たとえば、世界は、私がそれに疲労という意味を付与するまでもなく、それだけで疲労であるのだが、他者は、その身振りや息づかいをとおして疲労のない世界を表現することで、これを否定することができるからである。これが、他者の何たるかをめぐる、ドゥルーズのキャリアをとおしての定義となる「可能世界の表現としての〈他者〉」（DW

18)である。ここには、「主体 - 私」の可能性の否定としての他者という『存在と無』におけるサルトルの影響を見てとることができるだろう<sup>3)</sup>。また、ドゥルーズが明言しているように、「可能世界の表現としての〈他者〉」という言葉そのものは、ドゥルーズが学友ミシェル・トゥルニエの未発表のノートから借用したものである(DW 24)。後に、「他者の理論」において、ドゥルーズがトゥルニエのロビンソン寓話をこの概念でもって論評するのにはこうした経緯がある。

このような「可能世界の表現としての〈他者〉」から帰結するのは、サルトルの眼差し論が示すのと同様に、まずは他者との相克の関係である。私は他者の表現する可能な外的世界に否定されるか、逆にそれを否定する。しかし、ドゥルーズによると、他者との関係はそれだけでなく、私は、他者の表現する可能な外的世界に参与し、他者と連帯することもできるという。サルトル的な相克ではない、この連帯という関係が、他者が知覚や欲望の組織化においてあらかじめ構造として機能するという1960年代の理論を準備することになる。ここにおいてドゥルーズは、サルトルに大きく影響されつつも、主 - 客、自 - 他が同時には成りたらず相互排他的だとする他者理論を、自身の仕方でも乗り越えようとしているといえる。

このように、サルトルやトゥルニエの影響と、その批判的受容から概念創造された「可能世界の表現としての〈他者〉」が、ドゥルーズのキャリアをとおしての他者論の軸となる<sup>4)</sup>。それは、ブルースト論などその後の著作において部分的に論じられ、洗練されていく。この他者論が構造主義や精神分析の言説を取り込んで本格的に展開されるのが、トゥルニエのロビンソン寓話『フライデーあるいは太平洋の冥界』(1967年)に寄せた論考「他者の理論」である。また、ドゥルーズの他者論は、『差異と反復』においても、心的なシステムに関して、差異の分化の過程において差異の消失に抗う「エントロピーの局所的な逆行」<sup>5)</sup>を組織するものとして、重要な役割を担っている。以下で、「他者の理論」を中心にドゥルーズの他者論を素描し、次にそれを、『差異と反復』におけるドゥルーズの哲学体系に位置づけていこう。

## 2 「他者」の効果

ドゥルーズが「他者の理論」を寄せたトゥルニエの小説は、ダニエル・デフォーの『ロビンソン・クルーソー』をパロディ化したものである。デフォーのロビンソンが、島の外の既存の世界の遺物を島に持ち込むことで文明世界を再生産するのに対して、トゥルニエのロビンソンは、島においてそうした既存の世界の遺物が徐々に消失していくという点が特徴的である。その中で、トゥルニエのロビンソンは他者の完全な消失と、他者の不在の効果を被ることになる。ドゥルーズはそこから他者の何たるかを帰納する。あらかじめ簡単に述べておくと、他者とは、知覚野に捉えられるひとつの特殊な対象でも、他の主観でもない。それはむしろ、知覚野の組織化や欲望の組織化を担う、ひとつの「構造」であるという。その内実を見ていこう。

まず、他者の効果は、「私が知覚する各対象ないし私が思考する各観念のまわりに、ひとつの余白の世界、マフ、背景=底 [fond] を組織化することであり、そこにおいて、他の諸対象、他の諸観念が、一方から他方への推移を規制する移行の法則にしたがって、出入りすることができるよう

になる」(LS 354) とされる。たとえば、知覚野に現われる新たな対象が、唐突に私を襲撃することなく知覚されるのは、知覚野における対象のなだらかな推移を担保する余白や背景が機能しているからだといえる。この余白や背景は、他者をとおしてのみ可能なものだとドゥルーズは考える。というのも、他者は、私が知覚するものの中に、知覚されないものしるしを導入することで、私が知覚しないものを、他者にとっては知覚可能なものとして把握させるからである。形態がそこで推移する背景（図と地）や、奥行と横幅の変換の可能性といった、知覚野の組織化の条件を他者が担っているのである。

では、他者が不在だとどうなるのか。トゥルニエのロビンソンがそうであるように、知覚されるものと知覚されないものが、絶対的に対立することになる。世界は知覚されているもののみとなり、知覚されていないもの（たとえば背後の世界など）を可能性として把握する「含み（ニュアンス）」が失われるのである（LS 355）。そこでは、形態と背景や、奥行や横幅の変換の可能性といった、可能的なもののカテゴリーが消えてしまう。形態と背景は調和的に推移せず、奥行と横幅の変換の可能性が担保していた知覚の厚みは失われ、世界は絶対的な奥行か絶対的な平面となる<sup>6)</sup>。知覚野における対象の相対的で調和的な推移が失われるということは、それが担保していた背景＝底 [fond] が失調するということであり、「無 - 底 [sans-fond]」の現出であるとされる。

以上の点から、他者を単に特殊な対象や他の主観に還元することはできないとドゥルーズは主張する。他者とは、「まず第一に、知覚野の構造であり、それが無ければ知覚野がその総体においてしかるべく機能しない、そうした構造である」(LS 356-357)。これは、具体的な自 - 他の相対性を基礎づけているそれ自体は絶対的な構造であり、その構造を充足する現実的な諸項に先在するがゆえに、ア・プリオリなものだとされる。そしてこの構造は、確認してきたとおり、「可能的なものの構造」にほかならない。ここでドゥルーズは、この構造を 1940 年代以来の「可能世界の表現」と結びつける。私にとっての奥行が別の観点からは横幅でありうるというふうにして知覚が組織化されているということは、奥行が横幅であるような可能世界の存在が、知覚の組織化においてあらかじめ機能しているということである。その可能世界を担うのが、具体的な他人以前の、すなわち主体でも客体でもない、構造としての他者なのである。

ここまでで、1940 年代にサルトルの影響下で定式化された「可能世界の表現としての〈他者〉」において、他者との相克的な関係にドゥルーズがつけ加えた連帯の関係が、当時の潮流でもあった「構造」という概念を用いることで、知覚の組織化にあらかじめ折り込まれたものとして捉えられているといえるだろう。他者は、サルトルにおいてそうであるように相互排除的で相克的な関係においてのみ理解されることはなく、知覚をはじめとする心的なシステムの組織化の条件として理解されるのである。

ところで、メルロ＝ポンティは、『知覚の現象学』（1945 年）において、他者を主題とする文脈ではないが、以上のドゥルーズの立論とある程度似た議論を提出している。それによると、われわれが奥行と呼ぶものは、すでに横幅と同一視されており、横幅と比較可能、変換可能になったものにすぎないという。身体主観からある対象への奥行は、それを横から見ているであろう観察者にとっての横幅へと翻訳されてしまっており、それによって「始元的な奥行」が隠蔽されているのである<sup>7)</sup>。

ドゥルーズは「他者の理論」でメルロ＝ポンティには言及していないながらもゲシュタルト心理学への依拠をほめかしており（LS 358）、両者の議論はきわめて近いようにも見える。しかし、メルロ＝ポンティがあくまで主体主観とその運動可能性によって知覚を論じるのに対して、ドゥルーズは「構造」の先在を強調する。まずは主体でも客体でもない構造として他者が機能するからこそ、主体や観察者が様々な位置を占めることができるのであり、構造はその位置を占める諸項に先在しているのである。それゆえ、自 - 他関係をダイナミックに生みだし駆動する原理であるサルトルの「眼差し」についても、見る - 見られるという関係のもとで現実的で相対的な自 - 他という項が構造を充足しようとする契機にすぎないとされ、あくまで構造の先在が強調されるのである。

さらに、「可能的なものの構造」としての他者という考えは、単に知覚の組織化の議論だけに限定されない。それは、「欲望」の問題を導入することで、明示的にラカン派精神分析に接近させられていく。「私の欲望が動き、対象を受け取るのは、つねに他者によってである。私は、他者によって見られず、思考されず、所有されないものは、何ひとつ欲望しない。それは私の欲望の基盤である。私の欲望を対象へと落とすのは、つねに他者である」（LS 355）。ドゥルーズは、「構造としての他者」の解体によって可能的なもののカテゴリーを喪失する事態を、ラカンに言及しつつその用語法で、「他者の『排除』」と形容している（LS 359-360）。ラカンの定式によると、「シニフィアン」の可能な用法の束」と定義される「大文字の他者」は、意味作用の一切を担保する可能性のコードである<sup>8)</sup>。これが機能しない状況が、「抑圧」とは区別される「排除 [forclusion]」であり、ラカンは、分裂症（統合失調症）を含む精神病や、性目標倒錯のメカニズムをこの「排除」に見てとる<sup>9)</sup>。これは、ドゥルーズが他者なき世界において「目標に関して倒錯すること」を繰り返し強調していることとも合致している。このように見ると、ドゥルーズによる「構造としての他者」という概念が、ラカンの「大文字の他者」とある程度対応させられていることが理解できる。

とはいえ、ここではドゥルーズとラカン派精神分析との複雑な関係について論じるのが問題なのではない<sup>10)</sup>。ラカンへの言及から理解するべきなのは、「可能的なものの構造」としての他者が、単に知覚の組織化の条件に限定されることなく、欲望や意味作用を含む心的なシステムの組織化のより一般的な条件へと拡大された仕方理解されているということである。ドゥルーズは他者を論じる際にしばしば知覚の例を好んで用いるのだが、知覚の説明はドゥルーズの哲学を特徴づける潜在的なものの現実化という発生論における一例なのであり、「可能的なものの構造」としての他者は、その哲学体系において検討される必要がある。

### 3 発生論における「他者」の位置づけ

ドゥルーズは『意味の論理学』第16セリーの注において「他者の理論」への参照を促している。通常なら『意味の論理学』における存在論的な静的発生の議論においてこれを検討するべきかもしれない。しかし、知覚や欲望といった心的なシステムをめぐる他者の機能を問題とする以上、具体的にそれに言及している『差異と反復』における議論を扱うのが適当だと思われる。したがって、以下では明確に他者について論じている『差異と反復』第五章を検討しよう。

まずは簡単にはあるが、『差異と反復』における超越論的な領野からの発生論について大まかな確認をしておこう。鈴木泉のまとめによれば、次のように整理できる<sup>11)</sup>。ドゥルーズにおいて、世界や事象の創造の母胎は、強度的な差異のひしめく原初的な空間である。強度的というのは、その差異が、外延的に区別されずに互いが互いを含み合うようにして存在しているからである。この原初的な空間は「潜在的なもの」であり、外延のはっきりした「現実的なもの」からも、すでに現実的、経験的に実現しているものから実在することを差し引いただけの、引き写しによって捉えられる「可能的なもの」からも区別される。超越論的な領野からの発生は、潜在的なものの現実化であり、それは強度的な差異が自身を取り消すことで、外延的な拡がりや質が獲得されることだといえる。これは、含み込まれている差異が、繰り広げられることで消失していくという、熱力学的なイメージとして捉えられる。

しかしながら、こうしたドゥルーズの立論は当然のように次のような事態を招くことになる。たしかに、あくまで「強度は、強度がそこで自身を表現する拡がりや質をつくりだす」(DR 327)。しかし、「強度は、自身を繰り広げると、強度がつくりだす分化したシステムにおいて、必ずや取り消されるのは確かである」(DR 328)。そうであるからには、潜在的なものの現実化とは、エントロピー増大の不可逆的な過程ということになってしまうのである。それゆえドゥルーズは、劣化という経験則には決して抗いえないと念を押したうえで、それでもなお、一切の劣化に対する「別の秩序[un autre ordre]」を、すなわち分化における差異の消失において執拗に差異を保持する契機を、要求する。それを担うのが、「包み込みの中心 [des centres d'enveloppement]」と呼ばれるものである。

「包み込みの中心」とは、差異＝強度の繰り広げのただ中で、それでもなお差異＝強度を包み込み保持し続けるものだという。この中心が、分化し消失し切ることのない差異＝強度を世界に担保し、エントロピーの局所的な逆行を組織する。その例としてドゥルーズがあげるのが、「死」と「他者」である。ドゥルーズは「死」については、単なる経験的な死と区別して超越論的な死としての「死の本能」を永劫回帰と結びつけて論じている。エントロピー問題を超個体的な永劫回帰の時間を導入することで解消する立論は、すでに『差異と反復』の第二章、および『ニーチェと哲学』(1962年)にも見られ、ドゥルーズに馴染みのものだといえる。それにもかかわらず、それに加えて、『差異と反復』の第五章であえて「他者」が論じられるのである。

では、「他者」が包み込みの中心であり、分化し切ることのない差異を世界に担保するというのは、いかにしてなのか。ドゥルーズは、分化して成立した「私」や「自我」といった心的なシステムにおける、「包み込みの中心」としての他者の機能を、「可能世界の表現としての〈他者〉」(DR 335 強調原文)であるとす。ここで重要なのは、「表現 [expression]」という概念である。たとえば、恐怖に歪む他者の顔は、その他者を恐怖させているひとつの可能世界を表現している。「表現」しているのだが、それはこの場合には、表現されるものとそれを表現するものとの間にはいかなる同一性や類似性も認められないという仕方においてである。それでいて、表現されるものは、それを表現するものの外にあるのではない。すなわち、表現される可能世界は、それを表現している具体的な何かや、それを解釈する「私」に還元されることなく、それ自体の実在性を保持した仕方、それを表現するものにおいて自身を表現するのである。スピノザに由来する「表現」の概念は、劣

化の不可逆的な過程がネオ・プラトニズム的な流出として捉えられるのに対して、表現されるものがあくまでそれを表現するものにおいて執拗に存続する原理として導入されている。このような表現するものと表現されるものとの振れにおいて、「私」や「自我」による関与とは独立に、「他者」はひとつの可能世界を表現する。他者は、「私」や「自我」という形象のもとで分化し切ってしまうことのない差異を、つねに他なる可能性として導入するのである。

しかし、この可能世界は、ひとたびそれに「私」や「自我」が関与して繰り広げようとする、たとえそれが他者との相克だけでなく連帯を帰結するとしても、その表現性が失われてしまう。劣化という経験則には、決して抗いえないのであった。だからドゥルーズは、次のような「規則[règle]」を要求する。「他者を繰り広げすぎないこと [……] 自身の外には存在しないような、表現されるものすべてをわれわれの世界に住ませることで、われわれの世界を多様化すること」(DR 335)<sup>12)</sup>。

以上、ここまででドゥルーズの発生論における「他者」の位置づけについて明らかになった。簡単にまとめておこう。他者の機能とは、差異の取り消しの過程である潜在的なものの現実化において執拗に差異を保持し続けることにある。潜在的なものから現実的なものへの発生が、エントロピーの増大という仮借なき劣化の運命として捉えられるのに対して、他者は、可能な外的世界を表現することで、この世界を分化させ切ることなく多様化するのである。

しかしながら、すでに確認したとおり、「可能世界の表現としての〈他者〉」とは、可能的なもののカテゴリーを打ち立てることで、世界に「背景＝底」を組織するものであった。他者は一方で、差異＝強度を執拗に保持する「包み込みの中心」であるが、他方で分化した表象の世界を準備するものでもある(DR 360)。すなわち、差異＝強度のひしめく「無 - 底」に接しながらも、「背景＝底」を組織することで、それを覆い隠すものでもあるのだ<sup>13)</sup>。それゆえドゥルーズは、「構造としての他者」がもはや機能しない「無 - 底」の領域に到達するために、独特の言葉遣いで「独我論者」であることを要求する<sup>14)</sup>。しかし、その具体的な試みは『差異と反復』には見られない。再び「他者の理論」に戻る必要がある。

#### 4 他者なき世界

「他者の理論」において定式化された他者とは、「可能的なものの構造」であった。それは、先ほど『差異と反復』でも確認したとおり、ひとつの可能世界を表現することで、可能的なもの一般を実在させる。知覚の組織化、欲望の組織化は、このようなア・プリオリな構造としての他者にしたがってなされるのであった。そしていまや他者なき世界において「独我論者」であることが求められるのである。その眼目とは何なのか。

ここで、先ほども少し触れたが、次の点について考える必要がある。すなわち、超個体的な永劫回帰の時間を導入することでエントロピー問題が解消されていたにもかかわらず、あえて「他者」が要請されたのはなぜかという点である。すでに明らかなおとおり、ドゥルーズにおいて「他者」が論じられるのは、知覚をはじめとする心的なシステムをめぐってのことであり、つまり、超個体レベルではなく個体レベルをめぐってのことである。ここで念頭に浮かぶのは、ドゥルーズが『意

味の論理学』で「臨床の問題」(LS 102)と呼ぶものである。ドゥルーズは「臨床の問題」を「ある組織化から別の組織化への変質の問題、あるいは前進的で創造的な脱組織化の形成の問題」(LS 102)と定義しており、小泉義之が指摘するように、これは「基本的に一個人の人生内における問題」<sup>15)</sup>である。したがって、個体レベルにおける知覚や欲望の変容を精神病理と関係づけながら論じるドゥルーズの他者論は「臨床の問題」であり、とりわけ他者なき世界において「独我論者」となることは、世界を、可能的なもののカテゴリーにしたがってなされるのとは別様に組織化しなおす試みにほかならない。他者なき世界では「事物は [……] 他者とともに組織化されるのとは、まったく別様に組織化される」(LS 370)。

では、その試みはどのように考えられるのか。紙幅との関係から、ここで複雑な立論には立ち入らず、他者なき世界でドゥルーズが提示する着想と、1970年代以降に展開される諸議論との結びつきを示唆するかたちでまとめよう。他者なき世界は、可能的なもののカテゴリーの崩壊であるから、まずは「無 - 底」の暴力的再来を意味する。しかし、問題なのは世界の単なる崩壊ではなく、新たに組織化しなおすことである。そこでドゥルーズは、構造としての他者が、知覚や欲望を物的な対象に束縛していたと論難し、その喪失において、非物的な「表面」の位相を見いだす。非物的な「表面」においては、知覚や欲望は、特定の物的対象から解放され、可能的なもののカテゴリーを逸脱して組織化される。ドゥルーズはこのような「表面」の位相を、「無 - 底」の分裂症（統合失調症）の状態と区別して、「倒錯」と呼ぶ。そこでは、もはや可能的なもののカテゴリーは存在しない。「倒錯の世界は、必然のカテゴリーが可能のカテゴリーにとって代わった世界」であり「奇妙なスピノザ主義」だといわれる (LS 372)。

他者なき世界から帰結したのは、「表面」の位相、そこにおける「倒錯」、そしてスピノザ的必然である。これらは、1970年代以降のガタリとの共同作業におけるモチーフを告げているといえる。とりわけ『千のプラトー』(1980年)においては、差異の消失という問題がつきまとう垂直的な発生論の構図が明示的に放棄され、厚みのない「平面」における「アレンジメント」の理論がスピノザ的な自然主義のもとで前面に押しだされることになる<sup>16)</sup>。1960年代最後を飾る『意味の論理学』の巻末に収録された「他者の理論」は、そのまま、1970年代以降の展開に一本の線を引いているのである。

## 結 語

本稿では、ドゥルーズ哲学における「他者」の問題を1960年代までを中心に見てきた。この他者論が、それ以後どのような帰結をもたらすのかについての考察は、別の機会に譲らざるをえない。とりわけ『千のプラトー』における、「私」や「自我」といった心的なシステムの分化した形象を持たない「此性」という個性性の議論（ここではトゥルニエとスピノザの名が同じ箇所で行われている）や、他者の顔性 [visag  t  ] をめぐる議論は、この他者論の延長線上で、そのラディカルな帰結として理解することができる。本稿を足掛かりに、これら広がり豊かな問題に着手することが、残された課題である。

注

- 1) Gilles Deleuze, « Une théorie d'autrui (Michel Tournier) », in *Critique*, no.5, 1967. また Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, 1969. に収録。本稿では後者を参照し、同書からの引用は本文中に略号 LS で指示する。
- 2) Gilles Deleuze, "Description of Woman: for a Philosophy of the Sexed Other", tr. Keith W. Faulkner, in *Angelaki*, vol.7, no.3, Routledge, 2002, p.17. フランス語版は現在入手困難なため、入手可能であった英訳を参照している。同書からの引用は本文中に略号 DW で指示する。
- 3) Cf. Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Gallimard, 1943, pp.294-295.
- 4) 「女性の記述」はさらに別の他者概念の考察に向かうが、本稿では扱わない。「女性の記述」を含む最初期論考については、鈴木泉「雀斑と倒錯——ドゥルーズの最初期思想瞥見」『紀要』（第二九巻）、神戸大学文学部、二〇〇二年を参照。
- 5) Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968, p.335. 同書からの引用は本文中に略号 DR で指示する。
- 6) 他者なき世界における知覚の変容は精神病理とも関係づけられている。ドゥルーズは分裂症（統合失調症）と倒錯を念頭においているが、他者が欠けているという点、知覚に興行がないという点、そして本稿では割愛するが時間が流れないという点で、むしろ重度の自閉症者の経験と類似しているともいえる。以下を参照。村上靖彦『自閉症の現象学』勁草書房、二〇〇八年、第二章、第三章、第四章。
- 7) Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p.295, 308.
- 8) Jacques Lacan, *Écrits*, Seuil, 1966, p.806.
- 9) Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre V : Les formations de l'inconscient, 1957-1958*, ed. Jacques-Alain Miller, Seuil, 1998, pp.162-163.
- 10) たとえば、アルフォンソ・リングスは、ドゥルーズのトゥルニエ読解が、小説を「ケース・スタディ」と見なし、それにラカン派精神分析による「解釈」をほどこしている可能性を指摘している（Alphonso Lingis, "Deleuze on Deserted Island", in *Philosophy and Non-Philosophy since Merleau-Ponty*, ed. Hugh J. Silverman, Northwestern University Press, 1988, pp.153-154.）。
- 11) 鈴木泉「ドゥルーズ」鷲田清一編『哲学の歴史 第12巻 実存・構造・他者【20世紀Ⅲ】』中央公論新社、二〇〇八年、六四一 - 六四二頁。
- 12) 差異の消失において執拗に差異を保持するという問題は、『差異と反復』においてこのようにある種の倫理的な命法に帰着する。この問題に関して、後期の『シネマ1』においては、エントロピーの局所的な逆行が「救済の問い」だと述べられ、『シネマ2』では「この世界への信」が語られることになる。この問題は、映画論におけるドゥルーズ的「信仰」の問題に直結している。
- 13) たとえば、Levi R. Bryant, *Difference and Givenness, Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*, Northwestern University Press, 2008, p.254ff. を参照。ここでブライアントは、構造としての他者が基盤となりドグマ的思考のイマージュが形成される過程を、『差異と反復』の発生論から論じている。
- 14) 「したがって、〈他者〉を〈人格〉でないものとして捉え、さらに先まで進んで […] 他者構造がもはや機能しない領域に到達しなければならない。この意味において、思考するものが必然的に孤独であり、独我論者である」というのは、まさに本当である」（DR 361 強調引用者）。
- 15) 小泉義之「来たるべき民衆——科学と芸術のポテンシャル」小泉義之、鈴木泉、楢垣立哉編『ドゥルーズ

／ガタリの現在』平凡社、二〇〇八年、三九九頁、注8。

- 16) このような理論的転回については、楢垣立哉「ドゥルーズ哲学における〈転回〉について——個体化論の転変」小泉義之、鈴木泉、楢垣立哉編『ドゥルーズ／ガタリの現在』平凡社、二〇〇八年を参照。

## Le problème d'autrui dans la philosophie de Deleuze

Takuya OGURA

Dans cet essai, nous essayons de présenter une lecture convaincante de la théorie d'autrui chez Deleuze. Deleuze a déjà proposé une théorie d'autrui dans « Description de la femme » (1945), qu'il aura développée dans « Une théorie d'autrui » (1967) en adoptant cette fois le structuralisme et la psychanalyse. Dans ces textes, autrui est défini comme l'expression d'un monde possible, et comme une catégorie du possible. Dans *Différence et répétition* (1968), une telle conception d'autrui joue un rôle important pour envelopper les différences intensives qui font la matrice du monde. Cependant, Deleuze exclut ensuite le moment d'autrui pour reorganiser différemment la perception, le désir et le monde.

## レヴィナスにおける「近さ」のヒューマニズム

——ハイデガーとの対照を手がかりに——

木元 麻里

### はじめに

他者とは、私からの差異である。他者とは、それではどのような差異であるのか。

主著『全体性と無限』のなかで、レヴィナスが一貫して説いたのは、「〈同〉と〈他〉とのあいだの根底的な分離」(TI24)であり、「他者とは、私と根源的に分離された絶対的に他なるものである」というテーゼであった。しかしレヴィナスはその後、『存在するとは別の仕方、或いは存在の彼方へ』(『存在の彼方へ』)のなかで、この「絶対的に他なるもの」との関係を「近さ(proximité)」(AE137)と名づけ、新たに「〈同〉の中の〈他〉」(AE46)として主体を捉えなおすことになる。

レヴィナスはなぜ、主体と他者との連関を「近さ」と表現したのか。『全体性と無限』以後、デリダによる批判を経て、『存在の彼方へ』へに至るレヴィナスの思考の深化、あるいは転換の議論の詳細に立ち入ることは本稿ではできない。ここではさしあたり、両書間の時期に執筆された「言葉と近さ」(1967年)という論考のタイトルに注目しておきたい。

一見して、ハイデガーの「存在の思惟」の鍵語ともいえる「言葉」と「近さ」を連想させるものである。レヴィナスはじっさい、その注のなかに、「私たちはいつか、存在者の存在の了解による人間の定義を、〈近さ〉において基づけられるものとして示したいと思っている」という一節を忍ばせている。その七年後、文字どおり、「近さを基点とすることによってこそ、存在はその正当な意味を獲得するのだ」(AE33)と宣言されることになる。

とはいえ、レヴィナス自身が、ハイデガーの「近さ」概念に明示的に言及し、主題化することはない。「存在の思惟」への一貫した批判の身ぶりからすれば、「近さ」への沈黙はいささか奇妙にさえ映る。同様に、両者の思想を対照させる研究が数多くあるなかで、レヴィナスの「近さ」概念におけるハイデガーの影響の可能性についてはこれまで十分に検討されてこなかった<sup>1)</sup>。本稿ではそこで、その初期の思索から一貫して採用されてきたわけではない、「近さ」の概念が、ハイデガーの「存在の近さ」を通じて練り上げられたものである可能性を探ることにしたい。むろん、両者の関係を体系的に分析することは本稿においては不可能であり、ここではハイデガーへのアプローチとして、『ヒューマニズム書簡』を手がかりとする。よく知られているように、この書簡のなかでハイデガーは、「いかにして「ヒューマニズム」の語に意味を再び与えうるのか」と問いかけたフランス人哲学者ボーフレに対して、自らの展開するヒューマニズムとは、「存在への近さにもとづ

いて、人間の人間性を思惟する」(Hum34-35)のものであると述べているからである。ハイデガーにおける、この「近さ」<sup>2)</sup>の意味を改めて確認することで、レヴィナスの「近さ」概念の出自が明らかになるのではないか。それを検討することが本稿の狙いである。

## 1. 存在の近さ—ハイデガーのフマニスムス—

ハイデガーは、ヒューマニズムについて次のように述べている。一般に、ヒューマニズムは、「人間は人間的であって非人間的ではない」(Hum11)という意味において理解されている。けれどもそれは、人々がこれまで、人間を主観として世界の中心に位置するものとみなし、人間の人間性を他の存在者との違いにもとづいて捉えることで築かれてきた形而上学的思考であって、実は、人間の本質を正しく思考するものではない。人間性とは、しかしもちろん、人間の本質に存するものであるはずである。それでは、人間の本質とは何であるのか。ハイデガーは、それを、「存在へと身を開き—そこへと出で立つあり方 (Ek-sistenz)」として、「存在の近さのうちに住むこと」(Hum35)と定義する。ハイデガーにおける、「存在」と「近さ」の意味を確認してみよう。

存在そのものは、関わりである。〈中略〉人間は、さしあたりはまず、最も近いものを見失ってしまい、最も近いものよりは一段遠いものを頼りにするようになるのである。それどころか、人間は後者こそが最も身近にあるものだとさえ、思い込んでしまう。けれども、そのように最も近いものよりも、もっと近いもの、それでいて同時に、通常の思惟にとっては、それが考える最も遠いものよりももっと遠いところにあるもの、それが近さそれ自身である。この近さそれ自身が、すなわち、存在の真理にほかならない。(Hum24)

ハイデガーはこのなかで、存在者と存在とを区別し、その存在論的差異を「近さ」として捉えている。彼によれば、本来、存在とは、人間にとって「最も近いもの」であり、「存在者」は、「最も近いものよりは一段遠いもの」、つまり、存在に次いで近いものである。ここでの「近さ」とは、物理的に測られる距離としての「近さ」ではない。それは人間にとっての、いわば根源的な親密さともいえるものである。存在の真理とは、「最も近いもの」(存在)の本質として、「最も近いもの」「よりも、もっと近いもの」、すなわち「最も近いもの」の「近さ」それ自身である。すなわち、人間の側からは、「近さ」(存在の真理)→「存在」→「存在者」という順に連関がみられるのだが、「通常の思惟」においては、その本来の「近さ」の関係が逆転する。つまり私たちは、「存在者」を「最も近きもの」と思い込み、存在者をばかり気にかけるようになるのである。「存在」はそこで「最も遠いもの」となり、存在の真理としての「近さ」は、「最も広く遥かなもの」、「最も遠いものよりももっと遠いところにあるもの」として遠ざかってしまう。この「通常の思惟」が、ハイデガーにとっては存在を存在者から遠ざけてしまった形而上学的思考として批判される。

よく知られているように、ハイデガーの「真理」は、古代ギリシャの真理概念である「アレーティア」に依拠するものであるが、これは、存在の「隠れなく顕わであること、隠れなさ」を意味する。存在は

本来的に、あるいは原初的な哲学者たちにとって、思惟に最も近くなれ親しんだものであった。しかしそれは、「近さ」の近さゆえに、私たちに「近すぎるもの」ともなりうる危険性をはらんでいる。ハイデガーによれば、存在者と理性とをもつばら思惟する、プラトン以降の形而上学によって、存在の「近さ」は飛び越えられ、忘却されてきた。私たちは、この形而上学的思考をうけついでまま、なお存在忘却という時代に生きている。存在および存在の真理は、最も遠くよそよそしいものとなっているのである。

引用中で重要なのは、存在そのものが「関わり」であるといわれる点である。「近さ」はそれゆえに、存在と人間との関係であるだけでなく、「存在」それ自身であり、「存在の真理」でもある。存在と存在者とのこのような連関は、「存在への近さ（Nähe zum Sein）」（Hum29）と「存在の近さ（Nähe » des « Seins）」（ibid.）という二つの仕方で表記される。「存在への近さ」とは先にみたように、人間からみた存在との関係であり、人間が本来そこに住まうところの存在「への」近さである。これに対して「存在の近さ」とは、存在そのものがみずから人間に「近づけ」て近く在るあり方である。ハイデガーによれば、そもそも人間の「存在への近さ」が「近さ」として現れるのは、存在が人間をみずからに「近づけ」るようはたらきかけることに由来する。

ハイデガーはさらに、決定的な内実を「近さ」に与えている。「言葉」と「開けた明るみ」がそれである。「言葉」はハイデガーによって、「存在の家」であり、また「人間本質の住まい」として定義されるが、「近さ」は、その当の「言葉そのもの」として「現成する」（Hum25）といわれる。人間の「住まい」、「家」が「言葉」であるならば、「近さ」のうちに住まう者とは、「言葉」のうちに住まう者の意であることになるだろう。

「近さ」がこのように存在の「家」と等値されるとき、そこには、「空間的な近さ」（Hum28-29）が考慮されている。それが顕著に認められるのが、「開けた明るみ」という表現である。ハイデガーは、「存在」が「あらゆる存在者よりも、より広く遙か」であるのは、「存在」が、「開けた明るみそのもの」であるからだとする。「存在」の内実を、「近さ」と「言葉」、「開けた明るみ」という言葉で補い直すならば、「存在」とは、「近さ」自身として、みずからが「開けた明るみ」のなかへ、その明るみそのものを伴いつつ、「近さ」を人間に与える「はたらき」であることになる。「はたらき」とはこの場合、「言葉」の「はたらき」にほかならない。存在は、人間に、「言葉」を人間本質の「家」として経験させると同時に、人間の住まい＝存在の「近さ」への道をふたたび見いだすよう語りかけているのである。

ハイデガーの「近さ」が、さまざまな意味を含んでいることがわかるだろう。存在とは、人間からみて「最も近いもの」であると同時に、人間との「近さ」—関わりそのものであり、さらには、その人間を含む「開けた明るみ」そのものでもある。そして、この存在からの「はたらき」を思惟することが、存在への近さである真理に回帰する可能性となる。開けた明るみにおいて、存在が露わになり、存在者が存在者として顕れ、了解されるのだとすれば、真理（アレーティア）としての「隠れなさ」は、存在者全体の隠れなさ、すなわち世界の「開けた明るみ」に由来する。つまり、先行的に開かれてあるものが「アレーティア」であり、この存在の真理である「先行性」が「近さ」となる。しかし、存在が顕れ、みずからを開示し、存在者が存在者として顕れるその瞬間に、存在者の顕れの「近さ」のために存在は隠される。この存在の運命が存在の「遠さ」である。「近さ」によっ

て、真理の「隠れなさ—非秘蔵性」が、「遠さ」によって、存在の「隠れていること—秘蔵性」が指し示されるのである。

このような存在の運命のなかで、人間は、存在からの「存在の真理」＝「近さ」の語りかけを聴取しなければならない。ハイデガーによれば、このような存在の近さからの呼び求め、語りかけの要求に、私たちは「拘束されている」。この「拘束性（Verbindlichkeit）」（Hum50）は、とはいえ、「存在をあるがままにして—存在させる」（ibid.）ことを意味する。とすれば、それはむしろ「自由」（ibid.）であり、あるいは、「ある押しつけがましくない支配の端的な近さ」（Hum25）であるだろう。驚くべきことに、ハイデガーは、この「端的な近さ」こそ『存在と時間』のなかで言い表したかったものであると振り返り、結果的に重要な自己改釈を与えるのである。

## 2. 他者の近さ—レヴィナスのユマニスム—

『存在の彼方へ』のなかで「近さ」の語は、レヴィナス他者論の中心的概念として、全編に渡り登場する。ここでは、その基本的な枠組みを確認しておくことにしよう。

ハイデガーは、「近さは言葉そのもの」であると述べたが、レヴィナスにとっても全く同様に、「近さ」とは「言葉」である。しかしそれは、「語ることであり、接触であり、曝露の真摯さであり、言語に先だつ語ることである」（AE32）。レヴィナスの「近さ」＝「言葉」は、具体的人間的存在者（他者）に「曝され」、「触られること」から生起する。ハイデガーへの批判としてこの一節を読むならば、レヴィナスの「近さ」とは、ハイデガーの「隠れなさ」（曝露）よりも「真摯な「近さ」であり、ハイデガーの「言葉」（近さ）に先行する「語ること」であることになる。「曝露の真摯さ（sincérité）」とは、それでは何を意味しているのか。

「近さ」における、他なるものへの暴露としての感受性のあり方を、レヴィナスは、「留保なしに曝されている」（AE225）と表現する。これは、時間意識としての主観が、他者との距離を測る以前に、他者との「近さ」に曝されているからである。

意識は対象を現在化する不断の流れでありながら、この流れの「流れること」自体は、実在するものに対して必ず「遅れ」る。この「遅れ」をレヴィナスはディアクロニーと名づける。意識の自己同一化とはしたがって、実在する他なるものとの時間的差異を取り戻すはたらかきであることになる。レヴィナスの場合、この「実在する他」が根源的に具体的な他者である以上、ディアクロニーとは、私の外に実在する他者が、私の意識を触発していることを指し示す。意識の生起に潜む受動性とは、それゆえ、他者に対する私の構造的な受動性を意味している。

だが、現前化することの出来ない原印象のずれ—ディアクロニーが、他者によって開かれるという場合、自己同一に先立つ自己差異化の契機は、「ここ」という均質な空間の断絶にもとづけられなければならないはずである。意識主体として、かつ感覚的主体として実存する、この「私」を根源的に触発しうる「他」とは、ほかならぬ、私の「今」「ここ」の具体的外部なのであって、その実在的外部性とは、世界でも自然でもなく、また他の諸事物・諸存在でもなく、人間の他者である。レヴィナスによれば、私の世界の基盤を揺るがし、私に世界の有意味化、存在了解を促すのは、「予

期することも表象することもできない」「隣人」の「特異性」（AE137）である。レヴィナスは、この「特異性」との「接触」を「近さ」と名づける。「ディアクロニー」と「近さ」とは、それではどのような関係にあるのか。レヴィナスが述べている箇所を引用しておこう。

存在内での連繋でも、超越論的統覚の統一性のうちにこの連繋が反映されることでもなく、一近さは〈自我〉から〈他人〉へと、二つの時間に引き裂かれている。だからこそ近さは超越なのだ。近さは時間化する。ただし、ディアクロニックな時間によって時間化する。（AE135）

自我と他者とは、「二つの時間に引き裂かれている」。主体と他者とが同じ時間を共有していないというそのことを、レヴィナスは、ディアクロニーと名づけたのであった。上記の引用では、さらに、この〈自我〉と〈他者〉が「引き裂かれて」在ることが「近さ」であるといわれている。とすれば「近さ」とは、「遅れ」という時間的差異としての「ディアクロニー」と同じ意味をもつ概念であるように思われる。

「近さ」とはしかし、他方で空間概念でもありうる。むしろ、「近さ」が、「ディアクロニックな時間によって時間化する」といわれるとき、ディアクロニーと解される時間的「近さ」とは別の「近さ」が含意されているのではないか。あるいは、絶対的に他なるものの実在性の規定であるような、他者との空間的「近さ」が考えられているのではないか。レヴィナスにおいて、主体の「今」が、対象となる事物の現在である「今」に必ず遅れる、「事後的な今」という事態が避けられないのは、私の外部に、現実には他者が身体を持って存在していることに由来する。共時性をあらかず空間が存在の次元とされる一方で、私と他者との空間の不等性、不均質性によって、ディアクロニーという「ずれ」が基礎づけられ、時間化され、均質な空間が成立する。「近さ」とは、第一にディアクロニーという時間的な「ずれ」「隔たり」でありながら、同時に空間的な次元における他者との関わりを示すものでもあるのである。

意識主観は、みずからの遅れを取り戻そうと、すなわち、他者を他者として把握し意味付与しようとするが、他者との隔たり—「近さ」に近づこうとするとき、他者の「遠さ」が、「遠さ」としての「近さ」があらわになるばかりである。レヴィナスはこの事態を、「隔たりが狭まれば狭まるほど、一者と他者が近づけば近づくほど、一者との隔たりはいや増すかのようだ」（AE219）と述べるが、これは、近さを埋めようとするほどに、思惟にとっての遠さがあらわになるからである。ここでの「近さ」とは、他者との距離を一定の距離として測ることの不可能性を意味している。他者との隔たりを測ることができないのは、測る私自身がその「近さ」そのものであるからである。「近さ」とはしたがって、近すぎて測ることのできない私の他者への隔たりであると共に、私という存在者の思惟を生起させるものとして、私の本質でもあることになるだろう。

私を私たらしめるもの（起源）と私との連関が、私の本質である、という構造は、それがレヴィナスの場合には「無起源的なものとしての近さ」（AE 158）となるにせよ、先にみたハイデガーの存在と近さの共属関係に重ねることができる。また、存在者の受動性を思考し、主体優位に異議を唱えている点においても両者は立場を共にしている。だがハイデガーにあって、受動性が存在から

の語りかけに対する人間の従属を意味する点に、レヴィナスは、その思考の不徹底をみる。ハイデガーの「言葉」は、依然として知の次元にとどまるように映るからである。「存在の存在することにおいては、ハイデガーの反主知主義がいかなるものであろうとも、認識論的相関関係が繰り返しみいだされる。つまり、人間が現出によって召還されるのだ」（AE281）。「近さ」＝「言葉」の起源は、知の領域に属さない。言葉とは、「他者」からの触発のうちに、触れられるその「傷つきやすさ」のうちにひそかに生起し、存在者自身を「近さ」のうちに現われさせるものだからである。「曝露の真摯さ」という先の表現には、それゆえハイデガーの「存在の隠れなさ」に対する批判が籠められている。「曝露の真摯さ」とは、「いかなる受動性よりも受動的な受動性」（AE85）を指し示すものにほかならない。レヴィナスによれば、そのような受動性は、「感性的なものの直接性」たる、「感受性の傷つきやすさ」（AE104）のうちに探し求められるものなのである。

### 3. 人間的なもの、あるいは、聖なるもの／聖潔

ハイデガーは、「存在の思惟」である、みずからのヒューマニズムは、存在論でも倫理学でもないと断っている。だがその一方で、「人間の居場所をよく考え抜くこと」が、「根源的な倫理（学）」（Hum48）となることも答えている。ハイデガーの「倫理」の意味をもう少し追ってみよう。

存在の語りかけは、忘却されたみずからの出自である「存在へ／の近さ」を思惟することへの呼びかけであった。よく知られるように、この出自への回帰を、ハイデガーはヘルダーリンに依拠しながら「故郷」（Hum30）と名づける。「近さ」は今や「故郷」とも同義である。ハイデガーは他方で、この「故郷」をめぐる、ヘラクレイトスの断片を引きながら解釈を加えている。

ハイデガーによれば、「倫理」の語源となる「エトス」は、人間の「住み慣れた場所」を意味する。そしてじつは、この「住み慣れた場所」とは、「人間がみずから人間である限り、神というものの近くに住む」（Hum46-47）場のことである。「神というものの近く」が、人間の「故郷」であるといわれるのである。存在者は存在に「見捨てられて」（Hum31）おり、「存在はみずからを拒む」（Hum27）。人間から見れば、それが存在忘却という事態であった。しかし、神々もまた、人間に対し「みずからを拒む」（Hum30）。「神々の遠さ（近さ）」と「存在の遠さ（近さ）」とがここで類比的に語られていることになる。それでは、「故郷」に「住まうこと」という定義を軸として、「神の近さ」は「存在の近さ」と同義であるのだろうか。ハイデガーの言葉を引いておこう。

聖なるもの、これこそが、先ず初めに神性の本質空間となるのであり、さらにこの神性自身だけが神々と神のための次元を許し与えるのであるが、この聖なるものが現われるのは、あらかじめ、そして長い準備の後に存在そのものが自らを空け開け、存在の真理に関して存在そのものが経験されている場合のみなのである。（Hum30-31）

「神々ないし神の近さ」と「存在の近さ」とは区別されている。神（々）は、みずからの本質空間である「聖なるもの」が開かれるなかで、人間のもとに到来するのだが、重要なのは、連関の順

序として、「聖なるもの」は、存在の空け開け（近さ）を通じてはじめて思惟され、その上で、人間は神について問うるとみなされている点である。存在の近さが開かれてこそ、神々は私たちの住む場（人間の本質）に到着し、とどまり、出現する。ハイデガーにあって、神々の現前と非現前が経験される可能性が、存在の「近さ」に基づけられている。

ハイデガーの、こうした「神（々）の近さ」「神（々）の現出」に、レヴィナスが言及している箇所がある。「言葉と近さ」とほぼ同時期に執筆された「謎と現象」（1965年）から引いておく。

絶対的な汝は、明らかめられた方域から一現在の「明るき空地」から退去する。その明らかめられた方域においては、存在が露わになり、言説についての言説はなおも、自らが存在についての言説であると主張する。〈中略〉だが、退去する絶対的なものがその秩序を乱した。すなわち、存在によって明らかめられた方域とは、神の過ぎ去った跡でしかないのだ。それは、神の形が描き出されるような墓標ではない。というのも、絶対的他者によって見捨てられてしまった〈同者〉の方域は他性の無限を含むことが決してできなかったからである。（EDE301）

「方域」とは、「大地」「天空」「神的なるものたち」「死すべき者たち」からなるハイデガーの空間＝世界を指しているが、ここで見ておきたいのは、絶対的他者（神）は、「明らかめられた方域」「明るき空地」から退去し、過ぎ去ってしまったと述べられていることである。神はみずからを拒み、人間たちのもとから去ってしまった。だがハイデガーにおいては、存在の近さから、神の行き来を問う次元＝「聖なるもの（das Heilig, le sacré）」が思惟されうる。これに対して、レヴィナスは、その次元を開くはずの「開けた明るみ」のうちには、「他性の無限」＝神はいかにしても含まれないと指摘する。明るみのうちに刻まれるのは、「神の過ぎ去った行跡でしかない」。

「聖なるもの」の概念に抗して、レヴィナスが提示するのが「聖潔（la sainteté）」の概念である<sup>33</sup>。レヴィナスが、『存在の彼方へ』の主題の一つに、この「聖潔」を導きだすことを挙げている点に注意しよう。「至上の抽象性にして、かつ至上の具体性でもある他人の顔から出発して、〈中略〉私たちが、人間的なものに対して無関心ではあり得ないことを解明するために、本論は「聖潔」を導こうとしている」（AE99）。「聖潔」は、無限者の聖性であり、人間と絶対的に分離した神の栄光を意味する。『全体性と無限』でも『存在の彼方へ』でも、それは一貫して「分離」と定義されている。『全体性と無限』では、したがって「聖潔」は「他者」との関係に類比する。だが冒頭で触れたように、『存在の彼方へ』のなかで、「他者」との関係が、「分離」よりもむしろ「近さ」に関連づけられるようになると、「分離」の語は、もっぱら「聖潔」に適用されることになる。それでは、「聖潔」（分離）と「近さ」とはどのような関係にあるのか。

「人間的なものに対して無関心ではあり得ない」ことを、むしろ、ハイデガーもまた「拘束性」として語っていた。だがレヴィナスは、この拘束力の苛烈さ、あるいは人間の側からみればその受動性を強調し、「強迫」（AE137）と名づける。本来、「聖潔」の次元が、人間がそこに住まう「神の近さ」である。しかし「聖潔」は、「存在の近さ」よりももっと近く、「存在の思惟」からは最も遙か彼方にある。人間のもとでは、常に「痕跡」として過ぎ去っているこの「聖潔」が、しかし、

人間の人間性（人間的なもの）として引き受けられなければならない。とすれば、「聖潔」がそのうちに「痕跡」を残してゆく他者（の顔）の「近さ」とは、互いに分離され、引き裂かれる「神の近さ」と「存在の近さ」とを結ぶ、真の「超越」を意味するものとなるのではないか。レヴィナスはこうして「近さ」を、ハイデガーより一層根源的な仕方、「思惟」と「倫理」とを交叉させ、かつ両者の尺度を測る概念として提示するのである。

ハイデガーにあってもレヴィナスにあっても、存在者は神々に「見捨てられて」いる。だが、ハイデガーにとって、神々から見捨てられ、存在者の側から忘却された「故郷」の「近さ」が、存在への「近さ」であり、根源への「近さ」であり、故郷への回帰であるのに対し、レヴィナスの「近さ」とは、他者への「近さ」であり、根源としての故郷の喪失であり、場所の剥奪である。ハイデガーにおいてももちろん、「近さ」の思考とは、「近さ」の喪失、存在忘却に関わるけれども、それと同時に、故郷へ住まうことを常に希求するあり方が人間の本来的な姿、つまり人間性として考えられている。しかし、レヴィナスにとって、「近さ」を思考することは、原初的には成就されていた故郷への回帰を追思惟することではない。むしろ、原初的経験が他者による呼びかけであることから、故郷への思慕すら断たれていることを自覚することが要求されている。

みずからの場所に休らうことの不当性を糾弾され、その場を追われる強迫の「近さ」は、平穩の不在、安息の地の「外」であり「非場所」である。それが根源への「近さ」であるとしても、その根源が他者のうちにある以上、それは「無根拠」である。一度たりとも「住み慣れた場所」でなかった処へ還るよう他者から語りかけられること、これが、レヴィナスの存在者の存在了解となる。他者の「近さ」を説くレヴィナスのユマニズムは、それゆえ、存在の思惟のうちに倫理を解消するハイデガーとは対照的に、「存在の倫理的な相貌 (l'aspect « éthique de l'être »)」(AE219) を呈することになるのである。

## 結びに代えて

本稿では、レヴィナスの他者論・主体論の中核を担う「近さ」概念が、ハイデガーの「近さ」との対照を経てこそ理解されるべきものであることを検討してきた。考察のなかで、最終的に見えてきたのは、両者ともに、「近さ」の概念が、「根源」としての「神（ないし神々）」と「人間」との関係を示すものとして考えられているということである。むしろ、「近さ」と「神」の問題は、レヴィナス固有のユダヤ思想的側面から改めて明らかにされなければならない。本稿の今後の課題である。とはいえ、レヴィナスにおける「近さ」の語の出自を、まずは、固有の宗教的背景のうちではなく、ハイデガーの「存在の近さ」の影響のうちに探るべきではないのか、そう問う必要があるように思われる。『全体性と無限』以後、レヴィナスは、〈同〉と〈他〉の「分離」とは「別の仕方」で、存在の「正当な意味」を問い直さなければならなかった。レヴィナスはそのために、ハイデガーの「存在の近さ」の思考を批判的に継承しつつ、人間の「受動性」の意味を、さらに徹底して思考しようとしたのではなかったか。

「他者の近さから存在の現れることへと一本の道が延びている」(AE219) とレヴィナスは記し

ている。みずからの「人間的なものへの思考—ユマニズム」とは、ハイデガーの「存在の近さのフマニズム」を「他者への近さ」のうちに基づけようとする、なお一箇の、強靱な「存在の思考」である。この一節は、ハイデガーにそう告げるものにほかならなかったように思われる。

\* 文中の引用箇所は以下の略号を用いた。（傍点は筆者による。）

Lévinas, TI : *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, livre de poche (Martinus Nijhoff) , 1961.

AE : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, livre de poche (Martinus Nijhoff) , 1974.

EDE : *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1949.

Heidegger, Hum : *Über den Humanismus*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1949.

- 1) ハイデガーの存在忘却とレヴィナスの他者忘却とを対照させる論考として、Michel Vanni, *Oubli de l'être et oubli de l'autre : une étrange proximité entre Heidegger et Lévinas*, K. Alber et E. W. Orth, *Phänomenologische Forschungen*, 1999, p. 77-92。
- 2) ハイデガーの「近さ」の体系的分析については、Emile KETTERING, *NÄHE. Das Denken Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske Stuttgart, 1987 に多くの示唆を受けている。ケッテリングは、ハイデガーにとって「近さの経験」とは根本経験そのものであり、存在了解についての全ての鍵を握っていると考えており、「存在の問い」とは、「最初から存在と人間本質との連関への「近さ」への問いである」と述べている。p.18, p.92 参照。
- 3) レヴィナスの「聖潔 (sainteté)」の概念を、宗教的文脈から論じるものとして、村上暁子「レヴィナスにおける「聖潔」(saint) 概念について」『エティカ (Ethica)』. Vol.2, 慶應義塾大学倫理学研究会, 東京, 2009 年, p.67-108 を参照。また同様の主題を、レヴィナスによるハイデガーへの「パガニズム批判」として論じるものとして、馬場智一「根源への思考としての「住むこと」とパガニズム批判 レヴィナスとハイデガー」、『一橋論叢』, 一橋大学, 132 (2), 2004 年, p.121-137。

## L'humanisme de la proximité chez Lévinas et chez Heidegger

Mari KIMOTO

La présente étude examine dans l'article *La proximité et le langage* la notion de proximité chez Lévinas en comparaison avec celle de Heidegger. Ce texte évoque fortement « la proximité de l'Être », thématisée de manière capitale par Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme*, à laquelle Lévinas ne fait curieusement pas référence. Or c'est seulement depuis cet article que la « proximité » apparaît comme l'idée centrale pour désigner chez Lévinas la relation à autrui. La comparaison de la notion de proximité chez l'un et l'autre permet de dégager tant leurs différences que leurs points communs, et confirme notre hypothèse selon laquelle le concept lévinassien de proximité ne peut être élaboré qu'à partir de celui de Heidegger, par le biais duquel Lévinas s'efforce audacieusement de fonder la compréhension de l'essence de Être sur l'éthique d'autrui.

## Frédéric Rauh et Gustave Belot

— Autour de la morale positive des philosophes —

Kotaro ONO

### Introduction

La morale peut-elle être positive ? Auguste Comte cherchait à répondre à cette question dans son *Cours de philosophie positive*. Son objectif est de réincorporer la philosophie morale à l'intérieur de la philosophie naturelle, c'est-à-dire de la science, qui s'étaient séparées depuis l'Antiquité grecque. Établir ainsi la morale positive est un des objectifs principaux de son *Cours*. Ses successeurs, Lévy-Bruhl et Durkheim, ont continué le projet philosophique de la morale positive à leur manière. Un ouvrage de Lévy-Bruhl de 1903, *La morale et la science des mœurs*, a suscité un débat très intense à cause de sa radicalité théorique et de son contexte politique<sup>(1)</sup>. Après sa thèse en 1885 qui portait sur l'idée de responsabilité chez Kant, le positivisme a conduit Lévy-Bruhl à un « tournant sociologique ». Il a appliqué la méthode sociologique à l'étude de la morale et l'a appelée « la science des mœurs ». Il s'agit d'une branche de la sociologie au sens durkheimien. Il a ainsi exigé la positivité dans le domaine moral contre les morales traditionnelles, y compris kantienne. Durkheim, qui avait préparé la méthode et la conception de la science des mœurs, l'a soutenu et est lui-même intervenu dans ce débat. De plus, l'ouvrage de Lévy-Bruhl se situe dans un contexte historique politiquement très important en France : celui de la laïcité. En effet, deux ans après la publication de *La morale et la science des mœurs*, le 9 décembre 1905, la loi de la séparation de l'Église et de l'État a été promulguée en France. La plupart des participants au débat autour de la science des mœurs défendaient aussi la laïcité. Un des enjeux du débat autour de la science des mœurs est donc politique. Les sociologues pensaient que la sociologie était la seule discipline qui permettait de défendre la morale laïque.

Or ce ne sont pas seulement des sociologues qui exigeaient la positivité en morale. Des philosophes comme Frédéric Rauh et Gustave Belot cherchaient aussi à dépasser les morales traditionnelles et à établir la morale positive, mais d'une façon différente de celle de sociologues. Le débat autour de la science des mœurs s'est donc déroulé non seulement entre les sociologues et les philosophes traditionnels, mais aussi entre les sociologues et de tels philosophes. Il y a cependant des différences entre Rauh et Belot.

Notre article vise à comparer les positions entre ces deux philosophes dans le débat sur la science des mœurs, à montrer les enjeux de leurs pensées morales, surtout celui de la positivité en morale et celui de rôle de raison en morale. Pour eux, en morale, la positivité et la raison forment une paire indivisible. Nous allons montrer les relations tendues entre la morale et la positivité, discutées au début du XX<sup>e</sup> siècle, et aussi un aspect encore peu étudiée de la situation intellectuelle de la pensée morale à l'époque.

## Chapitre 1 Points communs entre Rauh et Belot

Ici nous allons voir les points communs entre Rauh <sup>(2)</sup> et Belot <sup>(3)</sup>. D'abord, les deux philosophes sont d'accord sur la critique des morales théoriques. Que sont les morales théoriques ? Ce sont des théories normatives qui prétendent fonder un principe d'action sur une construction théorique, métaphysique ou religieuse, ou déterminer la hiérarchie des devoirs et des droits. Elles sont donc distinctes des morales pratiques qui existent réellement comme des règles morales. Les morales théoriques sont contradictoires et inutiles. Contradictoires, parce qu'elles sont explicatives et normatives à la fois. La théorie proprement dite doit être seulement explicative. Inutiles, parce que les morales pratiques existent avant les morales théoriques, c'est-à-dire qu'il n'est pas nécessaire de fonder les morales pratiques pour qu'elles existent, et que ce ne sont pas les philosophes qui créent les morales pratiques. Lévy-Bruhl développe une telle critique dans le chapitre 1<sup>er</sup> de *La morale et la science des mœurs*. Rauh et Belot sont tout à fait d'accord avec Lévy-Bruhl sur ce point. Belot apprécie beaucoup la science des mœurs. Ce sont les conflits sociaux qui naissent au point de contact des différentes tendances sociales, qui sont les problèmes réels de la morale. La sociologie découvre ces problèmes réels et moraux.

Cependant, tous les deux critiquent la science des mœurs. D'abord, leurs critiques portent sur la question de la fin morale et celle de l'idéal moral puis sur celle de la part de la conscience individuelle en morale. Selon eux, les deux premières questions ne sont pas posées par Lévy-Bruhl, bien qu'elles soient essentielles pour l'étude de la morale. Ils le critiquent en disant simplement que les règles de conduite ne peuvent se déduire directement de la sociologie, car celle-ci est une science objective qui a pour rôle d'observer les faits objectifs <sup>(4)</sup>. Selon eux, il faut donc une étude morale indépendante de la science des mœurs. Ensuite, selon eux, il n'est pas possible de réduire à néant la part de la conscience individuelle en morale comme la science des mœurs le fait. L'homme ne consulte-t-il pas sa conscience lorsqu'il agit ? Y a-t-il de la moralité là où il n'y a pas d'action de la conscience individuelle ? De plus, il y a eu historiquement des individus qui ont créé de nouvelles morales. La science des mœurs qui ne tient pas compte de la subjectivité de la morale, c'est-à-dire de la conscience morale individuelle, suppose l'impuissance de l'individu en morale, alors que Rauh et Belot défendent la part de la conscience individuelle, son autonomie et sa créativité en morale.

Le dernier point commun entre les deux, c'est qu'ils qualifient tous deux leurs théories de « positive ». L'ouvrage principal de Belot s'appelle « *Études de morale positive* » ; Rauh qualifie sa psychologie de la morale de « positive » et il l'appelle aussi « une morale positive » dans son article <sup>(5)</sup>. Tous deux cherchent la positivité de la morale, ils ne la réduisent pas néanmoins à la science objective de la morale comme Lévy-Bruhl. Nous allons ensuite étudier les différences entre eux.

## Chapitre 2 Points divergents entre Rauh et Belot

### Belot : expérience, société et raison

Selon la définition de Belot, la morale positive est une morale « susceptible d'être justifiée à l'aide des

méthodes générales de l'expérience et de la raison »<sup>(6)</sup>. Sa morale positive demande l'expérience et la raison comme ses conditions nécessaires, car elle exige pour la recherche de la morale une attitude analogue à celle de savants.

Quelle expérience est une condition de la positivité de la morale ? Selon Belot, la morale est un donné, c'est-à-dire, « un ensemble de règles imposées par chaque collectivité à ses membres en vue du bien présumé de cette collectivité »<sup>(7)</sup> On doit donc procéder par observation et induction pour étudier l'ensemble des jugements moraux<sup>(8)</sup>. L'expérience, ou plutôt le contact direct avec la réalité par l'observation et l'induction, surtout sociologiques, est une condition de la morale positive.

Or, de telles observations et inductions prouvent qu'il y a un vouloir fondamental de l'humanité pour le maintien et le progrès de la société. Faire exister une société, c'est une « condition » fondamentale commune de toutes les fins humaines, et un « moyen » par lequel elles se réalisent<sup>(9)</sup>. C'est l'hypothèse la plus probable établie par l'expérience. Selon cette hypothèse, toutes les fins morales impliquent la société. Autrement dit, dès qu'on veut quelque chose, on doit vouloir la société, car elle est la condition et le moyen fondamentaux de la réaliser. Belot propose une solution à la question de la fin morale comme ceci. La société ne peut-elle pas s'assimiler avec la fin suprême en ce sens qu'elle est la condition et le moyen fondamentaux de toutes les autres fins ? C'est-à-dire que la condition et le moyen de toutes les fins morales peuvent être considérés comme la fin morale supérieure. En bref, la société est non seulement un fait, mais aussi une fin. Belot introduit donc une telle dualité dans l'idée de la société.

Belot n'oublie pas d'ailleurs que la société change. L'intérêt social n'est pas immobile. Il change de fait au cours de l'histoire. L'homme individuel, comme Socrate, éprouve une nouvelle finalité sociale sans bien la comprendre et il peut réaliser un nouvel ordre social. La socialité qui vient de lui est en fait une idée directrice de notre activité qui permet de corriger la réalité actuelle. C'est « la morale qui se fait » selon la formule de Belot qui est distincte de « la morale faite ». Le jugement moral qui semble personnel peut annoncer une nouvelle morale sociale et pénétrer dans une société réelle ; il devient alors un jugement impersonnel. La morale de Belot est ainsi une morale sociale.

Voyons la part de raison en morale chez Belot. Le jugement moral n'existe que s'il comporte l'acceptation réfléchie du sujet. Il est donc toujours plus ou moins rationnel. Par conséquent, l'action morale de la conscience individuelle est toujours plus ou moins rationnelle. Sans raison, l'action est passive et non pas morale. C'est une idée centrale de Belot. D'ailleurs, une nouvelle finalité morale née dans la conscience individuelle ne se réaliserait que par le développement du consentement et du contrat, ou celui de la rationalité et de la contractualité. Selon Belot, une vraie société distincte de la société naturelle n'existe pas sans rationalité. La raison est organisatrice en même temps que critique, parce qu'on ne peut obtenir l'assentiment des autres esprits par la démonstration sans rationalité. La morale positive est une morale qui résout les conflits sociaux en satisfaisant la raison. Selon Belot, la raison est une condition nécessaire de la morale positive bien qu'elle ne soit pas en elle-même morale. La raison assure ainsi la positivité de la morale. Elle est essentiellement sociale aussi, mais non parce qu'elle émane de la société, mais plutôt parce qu'elle y tend. On peut y trouver la critique de la raison pratique et de l'impératif catégorique kantien, parce que Belot définit la société comme la fin de la raison par l'expérience. Une telle idée de raison deviendra l'objet du débat.

## Débat sur l'idée de raison en morale chez Belot

L'idée de raison en morale chez Belot a été discutée dans la séance du 26 mars 1908 à la Société Française de Philosophie (SFP) où Belot a fait un exposé sur la morale positive <sup>(10)</sup>. Des sociologues et des philosophes ont là directement débattu surtout sur la rationalité en morale.

De la part des philosophes qui soutiennent les morales théoriques, Dominique Parodi, inspiré par le rationalisme moral, critique la rationalité en morale chez Belot. Selon Parodi, on a souvent à tort attaché à l'idée d'obligation un caractère transcendant et mystique. Mais on peut trouver une autre forme d'obligation rationnelle. Dès que nous raisonnons, nous devons rester d'accord avec nous-mêmes. L'attitude de l'homme qui raisonne implique par cela seul une sorte d'obligation. L'obligation se manifeste sous une forme spéculative à l'égard de nous-mêmes quand nous croyons avoir atteint le vrai terme. La conviction rationnelle se heurte à des habitudes ou des passions, c'est alors qu'elle apparaît comme devoir proprement dit. La fin suprême est celle de raison, c'est-à-dire sa propre satisfaction, la plus grande intelligibilité possible et la plus entière cohérence.

De la part des sociologues, Durkheim critique Belot en disant que celui-ci introduit dans ses *Etudes de morale positive* deux types de rationalité : la rationalité observée dans la nature ou scientifique et la rationalité idéale ou intérieure. La rationalité observée dans la nature est-elle la même que celle que nous introduisons dans notre conduite ? Selon Durkheim, le deuxième type de raison n'est pas un facteur nécessaire de la moralité. La majorité des personnes acceptent passivement les règles morales sans réflexion. La conduite irréfléchie peut donc être une action morale. Belot lui répond qu'on ne peut pas de fait rencontrer l'action morale absolument passive, donc il y a toujours plus ou moins une action de conscience individuelle en morale. Belot défend ainsi l'autonomie de la conscience individuelle en morale. Comme nous le verrons, cette idée se retrouve aussi chez Rauh .

Rauh continue la critique de l'idée de raison chez Belot, juste après Durkheim. Selon Rauh, Belot oscille entre deux conceptions de raison : « raison scientifique, ayant son objet dans les choses, vide en elle-même » et « raison singulièrement difficile à définir ayant son objet en elle-même et créatrice, en dehors d'elle, de réalités nouvelles, faites sur le modèle de cet objet interne ». Selon Rauh, la dernière raison est comme une intuition ou une divination individuelle, et Belot la définit mal. Certes, Belot insiste sur l'action rationnelle de la conscience individuelle en morale, mais il ne précise ni ne développe la nature de cette action dans son ouvrage. Pour Belot, elle semble simplement l'action de la raison. Rauh propose une psychologie qui étudie la conscience individuelle agissante en morale, dans son ouvrage de 1903, *L'expérience morale* <sup>(11)</sup>. Selon lui, cette psychologie se trouve entre l'intuition subjective et la raison scientifique pour assurer la positivité de la morale. Elle est l'équivalent de la dernière raison de Belot. Nous étudierons par suite la psychologie de Rauh.

## Rauh : psychologie de la croyance morale

L'important pour comprendre la conception de la psychologie de Rauh est d'abord que selon lui, il est toujours nécessaire de consulter la conscience individuelle quand l'homme juge la réalité sociale. Même lorsque la conscience individuelle et la conscience collective coïncident, il y a toujours un consentement au moins « infinitésimal » entre elles <sup>(12)</sup>. Le consentement est une notion importante dans la pensée de Rauh. Consentir n'est pas constater. Alors que

constater désigne l'attitude de l'homme scientifique qui est un pur voyant, consentir est une action de la conscience individuelle. Selon Rauh, l'homme n'est pas uniquement spectateur de la réalité. D'ailleurs, le nouvel idéal moral peut se produire dans la conscience individuelle et changer de réalité sociale. Rauh défend ainsi l'autonomie de la conscience individuelle en morale comme Belot. Ensuite, selon Rauh, la certitude dans le domaine moral est un état de conscience intérieurement irrésistible. Il explique l'irrésistibilité morale en évoquant Hume et Kant <sup>(13)</sup>. Selon lui, l'homme doit suivre son sentiment moral irrésistible dans certain cas quand il agit et que le sentiment moral est le critère ultime d'action. Mais Rauh ne tombe-t-il pas alors dans l'individualisme moral? Pour l'éviter, il propose une psychologie qui vérifie la croyance morale ou le sentiment moral. C'est la psychologie de la croyance morale agissante. Pour cela, le sujet doit d'abord être informé des situations morales et sociales actuelles plutôt que faire de la spéculation morale. Il faut une science de la morale comme celle de Lévy-Bruhl. Ensuite, il est nécessaire d'interroger la conscience de soi-même et examiner le sentiment moral éprouvé au contact avec le milieu social, pour trouver l'idéal morale dans la conscience individuelle. Il s'agit ici de l'expérience vécue du sentiment moral. Si un certain idéal s'impose irrésistiblement à la conscience individuelle à la suite d'une enquête objective, il est légitime. Mais pour cela il faut étudier le sentiment moral apparu dans les consciences individuelles dégagées de tout préjugé théologique, métaphysique ou même scientiste. C'est-à-dire qu'il faut déterminer les conditions de l'expérience intérieure. L'accord entre des personnes peut d'ailleurs naître du fait que dans les mêmes conditions d'expérience, elles constatent intérieurement le même idéal. Rauh cherche ainsi à assurer la positivité de la morale, en étudiant les situations actuelles de la morale ou de la société, en cherchant les conditions de l'expérience du sentiment moral. Il ne cherche cependant pas la certitude universelle et absolue ou la solution unique de la morale. Rauh appelle une telle pensée expérimentale, « raison expérimentale ». Selon lui, entre le sentiment subjectif et la raison qui trouve une vérité universelle, il y a une place pour une vérité relative et provisoire et pour cette raison expérimentale qui la cherche. La psychologie de la croyance morale agissante est le produit de cette raison expérimentale. Arrêter de penser *a priori* et interroger la conscience morale individuelle est une des idées maîtresses de Rauh. On peut ici remarquer la critique de Kant comme chez Belot. D'ailleurs, remarquons que la psychologie de Rauh n'est pas pour ainsi dire une psychologie scientifique ou objective. Elle diffère par exemple de celle de Théodule Ribot. Il y a donc deux types de psychologie : « une psychologie du fait » et « une psychologie de l'idéal ». Elles cherchent toutes deux des vérités spéciales qui se révèlent par elles-mêmes sans en chercher le fondement, mais cela ne signifie pas que les méthodes et les résultats soient les mêmes. Sa psychologie est la psychologie de l'idéal qui cherche l'idéal moral et les règles morales, et elle est donc elle-même un art moral.

Ainsi Rauh distingue-t-il l'étude de fins morales de celle des réalités sociales qui relève de la science des mœurs. La morale est une discipline indépendante et positive, et une technique indépendante de la science objective. Mais Rauh n'a pas pu assez approfondir son étude morale dans cette direction. Il est mort en 1909 à l'âge de 49 ans.

## Conclusion

Nous avons étudié la position de Belot et celle de Rauh dans le débat sur la science des mœurs. La positivité en

morale consiste d'abord pour eux à critiquer les morales théoriques, métaphysiques ou religieuses. Ils sont d'accord aussi avec les sociologues sur ce point. Ensuite, l'expérience est un élément important pour eux afin que la morale soit positive. Ce qui est différent entre eux, c'est l'idée de raison en morale<sup>(14)</sup>. Selon Belot, elle constitue une partie nécessaire de la morale positive, parce qu'elle est nécessaire pour juger la réalité sociale et trouver un accord entre les personnes. D'autre part, Rauh propose une psychologie qui interroge la conscience morale individuelle et qui est le produit de la raison expérimentale entre le sentiment subjectif et la raison universelle. Selon Rauh, on peut assurer la positivité avec cette psychologie. Belot aurait-il assez étudié ce qu'est l'action de la raison en morale ? Ensuite, quant à la fin morale ou à l'idéal moral, Belot démontre la société comme la fin suprême. Rauh, lui, cherche à saisir et vérifier l'idéal moral dans la conscience individuelle. Les deux cherchent la positivité en morale et ils sont d'accord sur la part de la conscience individuelle, mais pas sur le rôle de raison en morale. Nous avons montré les relations entre la morale et la positivité très discutées au début du XX<sup>e</sup> siècle pour trouver la morale positive qui se substitue aux morales théoriques.

Or, le débat sur la science des mœurs a continué jusqu'au début de la première guerre mondiale, et il semble qu'il ait repris avec l'ouvrage de Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, en 1932, ou, du moins, il est possible d'y trouver des influences suscitées par ce débat. Selon Bergson, la métaphysique peut être positive<sup>(15)</sup>. Alors la morale peut-elle être positive aussi ? Il dirait oui, probablement. Mais comment ? Pour répondre à cette question, il faudrait une autre étude.

## Notes

- (1) Notre étude sur ce débat, surtout sur les relations entre Lévy-Bruhl et Rauh, « Lévy-Bruhl et Frédéric Rauh – sociologie et psychologie dans le débat sur la science des mœurs », va être publiée en 2011 dans *la Philonsorbonne*, la revue de l'école doctorale de philosophie de l'université Paris 1. Cf. <http://edph.univ-paris1.fr/phs.html>
- (2) Frédéric Rauh né en 1861 est entré à l'Ecole normale supérieure en 1881 (Lévy-Bruhl y était entré en 1878, Durkheim et Bergson en 1879). Après avoir passé l'agrégation en 1885, il a été nommé professeur à la Faculté des Lettres de Toulouse en 1888. En 1900, il a succédé à Bergson à l'Ecole normale supérieure et il a été appelé en 1901 à assurer la charge de professeur adjoint à la Sorbonne et à l'Ecole normale supérieure. Il est mort en février 1909. Cf. Henri Berr, « Frédéric Rauh », *Revue de Synthèse historique*, 1909, Léon Brunschvicg, « L'expérience morale selon Rauh », *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*(RP), 1928.
- (3) Gustave Belot est né en 1859. C'est un condisciple de Bergson et de Durkheim à l'Ecole Normale Supérieure. Il a succédé, en 1899, à Lévy-Bruhl au lycée Louis-le-grand. Il était membre du Conseil supérieur de l'Instruction publique. En 1911, il est devenu Inspecteur de l'Académie de Paris, et il a accédé deux ans plus tard à l'Inspection générale. Il est mort en 1929. Cf. Stéphan Soulié, *Les philosophes en République*, Presses Universitaires de Rennes, 2009.
- (4) Cf. Préface de la deuxième édition de *La morale et la science des mœurs*, Presses Universitaires de France, 1971 (la première édition, 1903 et la deuxième édition, 1907). Lévy-Bruhl y répond aux critiques de son ouvrage.
- (5) Cf. Frédéric Rauh, « Science et conscience », *RP*, 1904, p.366.
- (6) Cf. « Esquisse d'une morale positive », *Etudes de morale positive*, 1907, p.483.

- (7) Cf. « Esquisse d'une étude morale positive », *Études de morale positive, op. cit.*, p.498.
- (8) Cf. « L'utilitarisme et ses nouveaux critiques », *Études de morale positive, op. cit.*
- (9) Cf. « En quête d'une morale positive », *Études de morale positive, op. cit.*, p.138.
- (10) Cf. « La morale positive », séance du 26 mars 1908, *Bulletin de Société Française de Philosophie (BSFP)*, 1908. Cette séance constitue un moment très important dans le débat sur la science des mœurs, comme la séance de Rauh en octobre 1903 et celle de Durkheim en février et mars 1906. Les participants ont directement débattu dans ces trois séances.
- (11) Cf. Rauh, *L'expérience morale*, Presses Universitaires de France, 1951 (la première édition, 1903).
- (12) Cf. « La détermination du fait moral », *BSFP*, 1906, et Massimo Borlandi, « Durkheim, Rauh et la part qui revient à l'individu dans la genèse des phénomènes sociaux », *Durkheimian Studies*, vol.12, winter 2006.
- (13) Cf. Rauh, *L'expérience morale*, op. cit., p.2 Rauh explique l'irrésistibilité morale en évoquant Hume et Kant comme suit : « La foi en idéal, en un devoir-faire s'impose parfois à l'homme avec la même irrésistibilité que la croyance aux lois naturelles ... Il n'a donc, dans un cas comme dans l'autre, d'autre preuve de la vérité que l'irrésistibilité même de la croyance. C'est là ce qu'après Hume a si bien montré Kant ».
- (14) La différence entre la position de Rauh et celle de Belot envers Gabriel Tarde est intéressante aussi. Le débat entre Tarde et Durkheim à la fin du 19e siècle était influant sur les philosophes et les savants de l'époque. Rauh et Belot admettent tous deux la possibilité de l'innovation morale comme Tarde. Mais Belot critique Tarde ainsi que Durkheim, en disant que les deux processus d'imitation et de contrainte préparent l'assimilation des esprits et mais aussi que l'assimilation peut s'achever avec la rationalité et le consentement explicatif. Selon Belot, la création et l'imitation ne sont pas suffisantes pour constituer une vraie société sans rationalité.
- (15) Cf. « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive », *Mélanges de Bergson*, p.464.

## Frédéric Rauh et Gustave Belot

— Autour de la morale positive des philosophes —

Kotaro ONO

Notre article vise à comparer la position de Frédéric Rauh et celle de Gustave Belot dans le débat sur la science des mœurs suscité par l'ouvrage de Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs*. A l'époque, non seulement sociologues, mais aussi philosophes comme Rauh et Belot ont cherché à dépasser la morale métaphysique ou religieuse, y compris kantienne, en cherchant la positivité en morale. Mais il y a des différences entre eux. Belot insiste sur le rôle de l'action de la conscience individuelle et celle de la raison en morale, mais il ne cherche pas à les approfondir, alors que Rauh propose une psychologie qui les a pour objet d'étude. Cette étude montre le débat sur les relations entre la morale et la positivité et aussi un aspect encore peu étudié de la situation intellectuelle de la pensée morale au début du XX<sup>e</sup> siècle en France.

## 最初期ライプニッツの自然哲学の展開

枝村 祥平

### 序

ライプニッツ（1646-1716）は1714年のニコラ・レモン宛書簡で、自分の哲学の展開を回想している。少年時代既に古代・中世・近代の哲学に通じたライプニッツは、15歳の頃、スコラ哲学と近代の機械論を比較吟味したというのである。「幼少の頃私はアリストテレスを学び、スコラ哲学者たちにも嫌気がさすことはありませんでした。今でさえ私はこのことを後悔してはいません。しかしそのとき、プラトンもプロティノスも、私に満足を与えました。私が後に目にした他の古代の思想家たちは言うに及びません。通俗的なスコラから自由になると、私は近代の思想家たちに目を向けることになりました。15歳のとき、実体的形相を保持するかどうか思案するため、ローゼンタールと呼ばれるライプツィヒの小さな森を逍遥したのを覚えています。結局機械論がまさり、私は数学に励むことになりました」（G.III 605-6）。

この回想はしばしば、ライプニッツが15歳のとき既に実体的形相を捨て機械論を取ったことを示唆したものと解されている。それでは、ライプニッツは実際そのような若い時期に機械論を全面的に受容してスコラの形而上学を捨て去ったのだろうか。この点に関しヴィリー・カビッツは、回想は必ずしも正確でないと述べ、ライプニッツは19歳くらいまでスコラの形而上学を保持していたと解釈した<sup>1)</sup>。1664年に書かれた『法律から集められた哲学的問題の試論（*Specimen Quaestionem Philosophicarum ex Jure Collectarum*）』（以下『試論』）には、形相によって物体の特定（*Specificatio*）がなされるとある。カビッツはこれに基づき、この時期のライプニッツの物体の形而上学は形相と質料の存在を前提としており、その意味でアリストテレス＝スコラの枠組みを出ていないという。一方クリスティア・マーサーは、1668-9年のヤコブ・トマジウス宛書簡<sup>2)</sup>でアリストテレスとスコラの形而上学が厳然と区別されたことを指摘してカビッツを批判する<sup>3)</sup>。ライプニッツによれば、運動の原因となる実体的形相はスコラ哲学者たちが導入したもので、アリストテレス自身が認めたものではない（A II i, 10）。そして、アリストテレスにとって形相とは作用の能力を欠いた単なる形（*figura*）であり、アリストテレス自身の哲学は機械論と両立可能であるともされる（A II i, 16）。そうすると、アリストテレス流の形相—質料を認めていたからといって、ライプニッツが機械論を受け入れていないとはいえないことになる。そこでマーサーは、回想は全面的に正しかったとし、ライプニッツは1663-4年には既にスコラ哲学から完全に脱却していると結論する。

これに対し本論では、カビッツやマーサーが触れていないテキストを踏まえた上で、1663-4年と1668-9年においてライプニッツが取った立場が異なっていることを示し、1663-4年にはスコラ哲学の残滓が見られると解釈する。まず、1663ないし1664年に書かれたとされるダニエル・シュタールの著書についての覚書では、自然的物体は運動と静止の原理をもつと明言される。また『試論』では、一つの形相をもつものと複合物との存在論的区別が認められている。実体的形相は、自然的物体に統一性を与える機能を果たしていると思われる。それは、単なる幾何学的形による物体の個別化とは異なるものなのである。すると、ライプニッツはこの時期に、実体に統一性をもたらす実体的形相を認めており、それは数学的自然学の可能性を排除しないが実体における作用の原理としての機能をもつと考えられる。他方で本論は、カビッツやマーサーと同様に、1668-9年のトマジウス宛書簡においてはスコラ的な実体的形相は認められていないと解釈する。トマジウス宛書簡で紹介されている実体的形相は作用の原理ではなく単なる幾何学的形に過ぎない。ライプニッツの自然哲学は1663-4年から1668-9年にかけて重要な展開を見せているのである。そうするとマーサーの解釈は、これらの時期の立場の差異を見逃している点で不適切だと言える。トマジウス宛書簡でスコラとは異なる実体的形相が提示されたからといって、それ以前の時期で論じられている実体的形相が同様のものとは言えない。むしろ、単なる形としての実体的形相はトマジウス宛書簡で初めて提示されたと考えべきであろう。他方カビッツの解釈も、ライプニッツが『試論』で形相一質料を導入しているという理由によりライプニッツがスコラの形而上学に留まっていたと結論する点で、不十分である。というのも、「形相」の語はライプニッツにおいて多義的であり、その意味するところを慎重に捉えなければならないからである<sup>4)</sup>。

### 1-1. 運動と静止の原理は自然的物体に内在する —シュタールについての覚書

このテキストは、ダニエル・シュタール著『形而上学要説 (*Compendium Metaphysicae*)』を踏まえてライプニッツが残したノートであり、アカデミー版によると1663ないし64年に書かれたとされる。そこでまずライプニッツは、質料と形相が自然的物体の内的原因 (*causa interna*) だと述べる (A VI i, 26)。自然的物体が存在するにあたってはこれら二つが兼ね備えられていなければならない。質料と形相が自然的物体の生成要件であることが伺える。また、ライプニッツは形而上学と自然学を対比した上で、自然学が自然的物体 (*corpus naturale*) を考察対象とすべきであると述べている。「自然学においては自然的である限りでの自然的物体が考察される。つまり、ここでは自然的物体は運動と静止との自然的な原理を持ったものに他ならないと考えられている」(A VI i, 37)。

自然的物体は運動と静止の原理をもつ。では、この運動と静止の原理とは何か。この点、後の『化体について (*De Transsubstantiatione*)』(1668?)でライプニッツは、物体は神との一種の結合関係をもち、この神との結合が物体の作用の原理となる、と述べている。この著作でライプニッツは、実体は作用の原理をもたなければならないという (A VI i, 508-9)。そして、単なる延長体としての

物体は作用の原理を欠き、実体とはみなされえないとされる。ライプニッツによれば、物体が実体とみなされうるとするならば、それは単なる延長体ではなく作用する能力をもったものとの結合関係がなければならない。人間の身体においては、人間精神が作用の原理を担うことになる。しかし、無機物は精神をもっているわけではないのに、自然界には絶えず無機物の運動が見出される。すると、無機物はそれを動かす精神、つまり神との一種の結合関係をもっているものでなければならない。以上の議論を参照すれば、シュタールについての覚書で述べられている自然的物体も、神との結合関係をもつことによって運動や静止をすると考えることができるように思えるかもしれない。

しかし、この議論をシュタールについての覚書に読み込むことはできない。この覚書には自然的物体が神との結合関係をもたないことを示唆する主張が見出されるからである。ライプニッツはこの覚書で、自然学（*physica*）と形而上学（*metaphysica*）の区別を強調し、自然学は自然的物のみを扱うのに対し、自然的物を超越したものは形而上学で論じられるとしている。その上で、神は自然学ではなく形而上学の対象だとされる。「神は自然的諸事物（*res naturales*）を超越する。というのも、神はもっとも完全な存在であり、すべての諸事物の原因だからである」（A VI i, 34-5）。自然的物体を自然学の対象として論じる際に、神を持ち込んでではなく、神との結合関係を前提することはできない。そして、自然的物体の作用の原理とは、神の直接介入に還元されるものではなく、自然的物体そのものに内在すると考えなくてはならないのである<sup>5)</sup>。

## 1 - 2. 自然的物体を特定する実体的形相 — 『法律から集められた哲学的問題の試論』

シュタールについての覚書で作用の原理としての実体的形相が自然的物体に内在するとされていることを確認した。カビッツとマーサーはこの覚書を引用していないが、カビッツが論じた『試論』にも、ライプニッツが1668-9年のトマジウス宛書簡とは異なる立場を取っていることを示す記述がある。この事実は、1663-4年の立場と1668-9年の立場との強い連続性を主張するマーサーの解釈が不適切であることを示唆する。

『試論』は、シュタールについての覚書と同時期の1664年に書かれた重要なテキストである。ライプニッツはそこで斜面の角度とそこを転げ落ちる物体の速度との数学的關係が考察しており、明らかな数学的自然学の試みがみられる（A VI i, 77-8）。しかし、カビッツによれば、このことは必ずしもライプニッツがスコラの形而上学の枠組みを脱していることを意味しない。それどころか、カビッツは『試論』にスコラの残滓がみられるという。重要な一節をあげよう。「特定は、物質において一つの形相がもたらされることによるか、さまざまな物質が複合されることによるか、いずれかである」（A VI i, 80）。ライプニッツは、物体に二種類あることを示唆する。一つの形相をもったものは、それ自体として統一された全体である。一方、こうした一つの形相をもったものを部分としてもち複合されたものは、内的統一性をもった部分を組み合わせたものにすぎない。部分相互は、隣接するものの断続的なものである。そうすると、一つの形相をもったものと複合物の区別は人間の規約によるものではなく存在論的な区別だといえる。勿論ライプニッツは、単なる複合によっ

でも物体の特定は（あくまで複合物としてではあるが）なされうると考える。これに対しては、人工物にはさまざまな部分（partes diversae）を統一する実体的形相はなく<sup>6)</sup>、それはただ人為（opus humanum）によって形成されているに過ぎないという指摘もなされう（A VI i, 81）。この点についてライプニッツは、その場合の複合物が人工的な形（forma artificialis）のみをもつと述べている。それでも、当初一つの形相による物質の特定と複合による特定が区別されていたことからすれば、人工的な形を与えられた複合物は一つの真正な形相が与えられたものとは本質的に異なると考えられる。そして、実体的形相により統一性を与えられた自然的物体は複合物とは厳然と区別されると考えられる。なるほど、ライプニッツは『試論』では、自然的物体が作用の原理を内在させているとはいわない。それでも、いかなる人為によっても実体的形相を与えることができないと示唆されている点からは、実体的形相が作為により形成された形とは本質的に異なるものであることが読み取れる。

## 2. 運動の原理ではなく、刻々と変化する形相—ヤコブ・トマジウス宛書簡

『試論』にみられる一つの形相をもったものと複合物との区別は、自然の世界には存在しない人間同士の規約のみによるものではなく、存在論的なものである。この存在論的区別は、シュタールについての覚書でより明瞭に示されている。自然的物体は、連続的な形をもつのみならず作用の原理を内在させたものである。人工的で複合的な物体は、自然的物体を部分としてもつことのみにより作用能力をもちうるものであり、諸部分が幾何学的に組み合わせられているということそれ自体は何ら人工的な物体に作用能力をもたらさない。

しかし、自然的物体とそこから複合されたものの存在論的な区別は、1668-9年のトマジウス宛書簡で影をひそめる。これらの書簡では新しい「実体的形相」の概念が導入され、自然的物体も複合物もともに何らかの形をもつものにすぎないとみなされる。その結果として自然的物体と人工物ないし複合物の存在論的区別は没却されるのである。まず、これらの書簡における実体的形相の概念を確認しよう。1668年の書簡で、ライプニッツは形（figura）が実体的形相だとし（A II i, 11）、続く1669年の書簡でも幾何学は実体的形相を扱うと論じる（A II i, 19）。形は、運動をもたらすわけではないが、物体の境界を規定する。従って、質料は形によって、個別的な物体として具体化される<sup>7)</sup>。

幾何学的な形が実体的形相とは、なんとも突飛な話であるように思えるかもしれない。なにによりこの主張は、幾何学的形それ自体は運動と静止の原理たりえないとすれば、ライプニッツが1703年のデ・フォルダー宛書簡などで強調する実体とは作用するものであるとのテーゼ（G.II 248-9）と完全に矛盾するように思えるかもしれない。が、同時期に実体の語が多義的であったことに目を向ければ、ライプニッツが矛盾を犯したと考えずにすむ<sup>8)</sup>。ライプニッツは極めて弱い意味での実体概念を提示している<sup>9)</sup>。まず、1667年に書かれた『法学の分類と教授の新方法（Nova Methodus Discendae Docendaeque Jurisprudentiae）』では、人格（persona）とは理性的実体（substantia rationalis）であり、自然的なものとは法定的な（civilis）ものがあるとされる（A VI i, 301）。法定的

なものとしては団体 (collegium) があげられ、現代でいう法人格についての考察がなされている。そうすると、この文脈では法人ですら「実体」とみなされうるわけである。また、1668年のトマジウス宛書簡では、学の対象 (objectum scientiae) は実体であるとされる (A II i, 11)。その結果、幾何学の対象としての形もまた実体とされているのである。ライプニッツは、このような実体概念がアリストテレス自身の哲学と整合的であるとすら言う (A II i, 11)。このようなライプニッツのアリストテレス理解は、問題を孕むかもしれない。実際ライプニッツが大学での師トマジウスも、ライプニッツの読み方を戒めている<sup>10)</sup>。ただここでは、ライプニッツ自身のアリストテレスとスコラ哲学の理解（それが正当なものであれ誤解であれ）を把握し、それとの関連でライプニッツがどのような立場を提示していたかのみを理解すればよい。他方にて、ライプニッツは『化体について』(1668?)で、実体は作用の原理をもたなければならないという (A IV i, 508)。この文脈では、形と大きさのみを備えたものとしての物体は、作用の原理を内にもたず実体ではない。物体の運動ないし位置変化をもたらすのは、神に他ならない。物体は、神と一種の結合をもつことによるのみ、実体と考えられるのである。ライプニッツにとって、このような議論は、無神論を論駁するに格好のものであった<sup>11)</sup>。そうすると、後者の実体概念に従えば形と大きさに存する物体は実体ではないが、学の対象という意味では物体も広義の実体とみなされうる。加えて、ライプニッツにとって幾何学的な形は、作用の原理を欠くが、物体を個別化する機能を果たす<sup>12)</sup>。物体の形は、隣接する別の物体との境界であり、形によってある物体は他から隔てられ区別される<sup>13)</sup>。物体の形は、質料から物体を同定し取り出すものであり、実体の形相的側面として実体的形相とみなされることになる。

次に重要なのは、1669年のトマジウス宛書簡では、自然的物体の運動を通じた自己同一性を保証する実体的形相は認められておらず、結果として自然的物体と人工物の存在論的区別が解消されるという点である。この書簡でライプニッツは、物体の形が運動により常に変わるとする。実体的形相が幾何学的形に過ぎず、形が常に変化するのなら、物体は運動のたびに別の新しい「実体的形相」をもつことになる。確かに物体が動くときはいつでも、物体の形ないし境界は表面と外気などとの摩擦により少なくとも微小なレベルにおいては変わるといえる。結果として、新しい形は運動の最後にもたらされることになる。「さらに、運動はただ運動あるいは運動の限界のみを生みます。つまり、大きさや形、そしてこれらの結果としての位置、距離、数などです」(A II i, 19)。この一般論は敷衍され、ある形をもった物体が、変容をこうむりある部分を失うことによって新しい形をうるという事態にも触れている。「…形相は運動を通じて生じるのでなければなりません。…形相は、物質の力から、何か新しいものを生むことによってではなく、古いものを取り除くことによって、そして部分の分割を通じて境界を生むことによって生じるのだと言います。それはちょうど、柱を作る人が、余計な部分を取り除いているに過ぎないようなものです」(A II i, 17)。そうして、運動の最後の瞬間において、物体は定まった形をもつ。ライプニッツはまた、物体が形を変えることは、新しい形をもった物体の生成であるとさえいう。「生成が瞬間に起こるのに対し、運動は継起的であるということに、反対はないでしょう。というのも、生成は運動ではなく、運動の終局だからです。運動は既にその瞬間に終わります。というのも、円が円周運動の最後の瞬間に生じる

ように、ある形は運動の最後の瞬間において生じるあるいは生成されるからです」（A II i, 18）。そうすると、1663-4年に提示された自然的物体と人工物との存在論的区別は放棄されることになる。というのも、自然的物体ですら、動かされるたびに他の形を与えられ自己同一性を保つことはないからである。

### 3. 1663-4年と1668-9年の差異総括

そこで本論では、1668-9年にトマジウス宛書簡で示唆された理論と1663-4年との差異を踏まえた上で、前者ではスコラ的な実体的形相は排除されているが後者ではそうではない、との解釈を示す。ライプニッツがスコラの枠組みを脱却していたかどうか、という問いがなされる時、二つの問題を区別しなくてはならない。まず、スコラを受容が、機械論及び数学的自然学の排除を意味するのであれば、1663-4年において既にライプニッツはスコラを受容していなかった、と言わざるを得ない。カピッツもまた指摘しているように、ライプニッツは『試論』で算術と幾何学物体によって物体の運動を予想しようとしている。これは数学的自然学の明白な提示である。しかし、スコラを受容が作用の原理としての実体的形相の導入を意味するのであれば話は別である。まず、シュタールについての覚書が1663-4年のライプニッツ自身の説を端的に表現したものであれば、ライプニッツが運動と静止の原理としての実体的形相を認めていたことに疑いの余地はない。そこでは、自然的物体は一つの実体的形相をもつとされるときに、そのことによって運動と静止の原理を内在させたものとして考えられているのである。また、仮にシュタールについての覚書が1663年に書かれたとしても、『試論』とトマジウス宛書簡の差異に鑑みれば、1664年にも実体的形相が単なる形に留まらない運動の原理として認めていたと考えられる。『試論』では、一つの形相をもつ物体と複合的な物体との区別が強調される。そこでは、一つの形相をもつ自然的物体は内的統一性をもつ全体だと考えられる。人間が自然的物体を選び、組み合わせようとも、自然的物体は依然として形相によって統一されている。これに対し、複合的な物体は自然的物体を組み合わせたものにすぎない。そこには、全体をまとめる形相はない。人工物など、部分となる自然的物体同士の隣接関係がみられるのみなのである。

が、トマジウス宛書簡では事情は違う。そこでは、形相は形に過ぎない。そして、形は、運動が終わった後にもたらされる。いいかえれば、物体は、動くたびに新たな形をうる、ともいえるのである。この枠組みに従えば、自然的物体ですら運動が終結した折には新たな別の形相をえることになる。自然的物体と人工的な複合物の存在論的区別は没却されざるをえない。そうすると、トマジウス宛書簡とは違い、『試論』では自然的物体に統一性を与える実体的形相は単なる形に留まらないものと考えられていると結論せざるをえない。そして、同時期のテキストであるシュタールについての覚書で自然的物体に運動と静止の原理があるとされていることから、『試論』でも運動の原理としての実体的形相が認められていると考えることが妥当である。

## 結語

本論では、まず、ライプニッツの晩年1714年の回想を振り返り、それをどのように解釈すればよいかという問いを投げかけた。ライプニッツの回想を額面どおりに受け取るにあたり、少なくとも二つの問題点を指摘することができる。一つは、この回想がライプニッツの少年時代から半世紀を経てなされており、その意味でどの程度正確であるか疑わしい、という点である。より重要な点としては、レモン宛の書簡での回想において、ライプニッツが何らかの政治的意図をもって自身の早熟を強調した可能性も否定できないことが挙げられるだろう<sup>14)</sup>。オルレアン公の首席顧問官であったレモンが自身に対して抱く評価をさらに高めておけば、ライプニッツのフランスにおける影響力も増そうというものである<sup>15)</sup>。

では、アカデミー版に編集された最初期のテキスト群に照らして、われわれはこの回想にどのような評価を下すべきなのだろうか。ライプニッツの回想が、1663-4年またはそれ以降の数学的自然学を受容のみを含意しているのであれば、それは正しいと言える。自然的物体が、運動の原理を内在させているとしても、その運動は数学的に記述し予想することが可能なものなのである。

一方で、ライプニッツの回想が、1663-4年での運動と静止の原理となる実体的形相の全面放棄を含意するのであれば、それは正しくない。ライプニッツは少なくともシュタールについての覚書で明示的に、自然的物体は作用の原理を内在させたものであると述べている。さらに1664年の重要なテキスト『試論』において、一つの形相をもつ物体と複合物との存在論的な区別が保持されていることからすれば、物体に統一性を与える形相が単なる幾何学的形であると解することは妥当ではない。なるほど、後のトマジウス書簡において、実体的形相は単なる幾何学的形にすぎないとされる。そして、この形は運動を通じて絶えず変容するものだと考えられている。しかし、このような考え方を『試論』や他の同時期のテキストに見出すことが出来ない以上、1664年のライプニッツに実体的形相が幾何学的形に過ぎないとの見解を帰することは妥当ではない。

作用の原理としての実体的形相と、機械論及び数学的自然学との両立は、容易な課題ではない。自然的物体に内在する実体的形相は、目的因をもちながら作用を続けるのか。そうであれば、自然的物体の振る舞いは、目的因を排除した機械論によって説明することはできるのか。残念ながら、1663-4年のライプニッツはこの疑問に十分には答えていないように思われる。1668-9年のトマジウス宛書簡で、ライプニッツが自然的物体に内在する実体的形相に作用の能力を認めなかった動機は、機械論の徹底化にあったのかもしれない（Cf. A II i, 15）。勿論、これは長いライプニッツの自然哲学の展開の序章に過ぎない。活力が保存されることから、物体のうちに持続する実体の存在を見出す必要を意識したライプニッツは、物体を作用の原理をもつ実体の集合体と考え（G.IV 395）、各々の実体は他の被造物実体から独立しており（DM 14, M 14, G.II 57, VI 586）、目的因に沿って作用を続けると考えた（G.III 217, 623）。一方で、表象主体にとっての現象としての物体は常に機械因の法則に従った振る舞いを続ける（G.I 383, III. 508）。その振る舞いは数学を介して記述された法則による定式化を許す。ともあれ、こうした展開は少なくとも1678年の『物体の衝突について（De corporum concursu）』における力の測度  $mv^2$  の発見<sup>16)</sup>などを待たなければならない。

## 略号

A. = Sämtliche Schriften und Briefe. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Darmstadt, 1923 ff., Leipzig, 1938 ff., Berlin, 1950 ff.

DM. = Discours de Metaphysique.

G. = Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz. Ed. C. I. Gerhardt. Berlin: Weidmann, 1875-1890. Reprint, Hildesheim: Georg Olms, 1978.

M. = Monadologie.

NE. = Nouveaux Essais.

## 注

- 1) Willy Kabitz, *Die Philosophie des jungen Leibniz. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte seines Systems*. Heidelberg, 1909. p. 50.
- 2) 1668年9月26日（あるいは10月6日）と1669年4月20日（あるいは30日）の二通で、ライプニッツはアリストテレスとスコラとの区別と、幾何学的形としての実体的形相を論じている。
- 3) Christia Mercer, *Leibniz's Metaphysics: Its Origins and Development*. Cambridge University Press, 2001. p. 25.
- 4) 実際カピッツも、トマジウス宛書簡においては実体的形相が単なる形に過ぎないことを認めている。Kabitz, *ibid.* p. 63.
- 5) ライプニッツはトマジウス宛書簡で一度放棄された、物体そのものに作用の原理が内在するという考えを後に再び認める。例えば1698年の『自然そのもの (*De Ipsa Natura*)』では、自然界に存する物体が作用の原理を内在させること、被造物実体といえども作用の能力をもつことが強調されている。この主張とライプニッツの反スピノザ・反マールブランシュの立場との関係は、Michel Fichant, "Le Système de l'Harmonie Préétablie' et la critique de l'Occasionalisme." 岩波書店『思想』10号2001年114頁参照
- 6) ライプニッツは後にも、実体にのみに真の一性が見出されると強調する (G.II 97, G.VII 540)。そうすると、実体的形相をもった自然的物体と、後の物的実体やモナドとは何らかの類似性があるようにも思われるが、1663-4年の理論に後の理論を読み込む解釈は慎まなければならない。まず、1663-4年における自然的物体は実体的形相とともに延長をももち、この点で延長を欠いた非物質的単純実体であるモナドとは本質的に異なる (G.III 367, V 132 = NE. 2. 12. 3)。また、1686年以降のアルノー宛書簡に紹介される物的実体は、その内により小さな物的実体を含むという入れ子構造をもっているが (G.II 120)、そのようなことは1663-4年には一切示唆されていない。
- 7) Kabitz, *ibid.* p. 63.
- 8) Cf. Daniel Garber, "Motion and Metaphysics in the Young Leibniz." Michael Hooker ed. *Leibniz: Critical and Interpretive Essays*. University of Minnesota Press, 1982. pp. 165-7.
- 9) なお1666年の『結合法論 (*Ars Combinatoria*)』では、実体とは「動かすもの、あるいは動かされるもの (*quicquid movet aut movetur*)」とされている (G.IV 32)。この定義によれば、自ら運動を生み出す能力がないものでも、他のものによって動かされるならば、実体とみなされるように思えるかもしれない。ただ、『結合法論』の

他の議論は、必ずしもこのような解釈と親和的ではない。『結合法論』には、スコラ哲学でよくなされているような、神の宇宙論的存在証明が提示されている。ここでは物体は、他の物体に動かされかつ別の物体を動かすものとして論じられている。となれば、ライプニッツの考える実体は、単に他のものを動かす存在か、あるいは他のものを動かしかつ別のものに動かされる存在としてのみ考えられているようにも思われる。

- 10) トマジウスは、もし形が実体的形相なのであれば、人間の魂も幾何学的形も実体的形相であるか否かという点では区別できなくなってしまうと指摘する（A II i, 13）。
- 11) 物体のもつ幾何学的形が実体的形相であると論じられた1669年のトマジウス宛書簡でも、最後の部分では、形や大きさのみをもつ物体が自ら作用し運動することは出来ないとされ、運動をもたらすための神の作用が要請されると述べられている（A II i, 24）。
- 12) 一方でライプニッツは1663年の学士論文で既に個体化の原理を扱っており、そこでは個体はその全存在によって（*sua tota entitate*）個体化されると論じられ（G.IV. 18）、形が個体化を完全に充足すると論じられていたわけではない。なお後にライプニッツはクラーク宛書簡で、物体が延長とその様態のみに存し、空間において同じ形と大きさをもった単に数的にのみ異なる二つの物体があるとすれば、これらを別々の個体として区別することはできないとした（G.VII 372, 394-5）。
- 13) *Leibniz-Thomasius Correspondance 1663-1672*. Edition, traductions et commentaires par Richard Bodéüs. Librairie Philosophique J. Vrin. 1993. p. 126.
- 14) ガーバーは、ライプニッツがレモンによるパリへの招待と、上流階級へのライプニッツ哲学の流布を期待した可能性を示唆している。Daniel Garber, *Leibniz: Body, Substance, Monad*. Oxford University Press. 2009. p.2, pp. 351-3.
- 15) ライプニッツとレモンとの関係は、Maria Rosa Antognazza. *Leibniz: An Intellectual Biography*. Cambridge University Press. 2009. pp. 498-501 537-40. 岩波文庫『单子論』171-200頁参照。
- 16) G. W. Leibniz : *La Réforme de la dynamique* Edition, présentation, traductions et commentaires par Michel Fichant. Librairie Philosophique J. Vrin. 1994. p. 156. Michel Fichant, *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, PUF. 1998. pp. 215-6.

## Le développement de la philosophie naturelle de Leibniz dans les debuts

Shohei EDAMURA

Sans aucun doute, Leibniz accepta le mécanisme et rejeta les formes substantielles scholastiques. Mais avant 1670, ce ne fut pas l'accueil de la philosophie mécanistique qui le sépara des formes substantielles. En fait, il choisit de confirmer l'existence des formes substantielles en corps naturels en 1663 ou 64. Malgré qu'il essaya d'appliquer les mécaniques à la physique, il supposa que les corps naturels ont des principes immanents de mouvement et repos.

Je démontrerais également que l'interprétation par Christia Mercer n'est pas correct, car elle identifie la théorie de 1663 ou 64 avec celle des lettres à Jakob Thomasius. En défendant la différence entre Aristote et scholastiques, Leibniz proposa la notion nouvelle de forme substantielle dans les lettres, insistant qu'une forme substantielle ne soit rien qu'une figure. Mais nous ne devons point confondre ces deux théories, parce que Leibniz n'a jamais introduit la notion avant 1668.

## なぜルソーは「分析」を批判したのか？

——ルソーの『化学教程』についての試論——

淵田 仁

### 0. はじめに

本稿では、ルソーの「分析 (analyse)」批判について検討する。その検討を通して、ルソーの「分析」批判が彼の化学論（『化学教程』）から由来している、ということを主張する。すなわち、ルソーの政治哲学の方法論的基礎は、同時代の自然科学的知見に支えられているというのではないか、という仮説を提示する。

これまで『人間不平等起源論』（以下『不平等論』と略す）における「自然状態」概念はロマン主義的観点から解釈されてきた。確かに、「社会批判の雄」としてルソーを見る際には、この解釈は正しいように思われる。だが『学問芸術論』や『不平等論』を執筆する以前のルソーを見ると、ロマン主義的解釈だけでは捉えられない側面が浮かび上がってくる。すなわち、ルソーの「分析」批判及び「自然状態」概念は彼の化学論的認識論に基づいている、ということの本稿で指摘したい。

### 1. ルソーのホッブズ批判

プレイヤード版ルソー全集に収められている 1756 年から 58 年の間<sup>1)</sup> に書かれた『戦争状態』という断章内の「戦争状態は社会状態から生まれるということ」（以下、「断章」と略記）の中で、ルソーはホッブズを引き合いに出し、彼の方法を「分析的方法 (méthode analytique)」と名付け批判している。

ホッブズや哲学者たちの誤謬は、自然人を自分たちが目のあたりに見ている人々と混同して、ある理論の中にほかの理論の中でしか生存し得ない存在を持ち込むことなのだ。[……。]。ある皮相な哲学者 [ホッブズ] は、社会という酵母 (levain) のなかで何回となくくり返し発酵した (fermentées) 魂を観察して、その結果人間を観察したと信じている。しかし、人間をよく知るためには、その感情の自然な推移 (la gradation naturelle de ses sentiments) を見分けなければならず、そして、人間の魂に刻み込まれた自然の最初の特色を、大都会の住民の中に探究すべきではない。

したがって、この分析的方法 (méthode analytique) は謎と神秘を提供するだけであり、そこ

でももっとも賢い者でも理解するところがない。[……]

彼らは自分の見るものしか認識せず、決して自然を見なかった。かれらはロンドンやパリのブルジョワとはなにかをよく知っている。しかし彼らは人間とは何かをしらないのである。<sup>2)</sup>

『不平等論』の中でルソーは「分析的方法」という名称を使用しているわけではないが、上記のホブズ批判は「森の人間について語りながら、都市の人間を描き出す」という『不平等論』におけるルソーの批判の核心と見事に一致している。例えば、『不平等論』のなかでルソーは当時流行していた旅行記を以下のように批判している。

この三、四百年というもの、ヨーロッパの住人たちは、世界のあらゆる地域に押しかけて、絶えず新しい旅行記や報告書を刊行するようになった。だがそれにもかかわらず、我々はヨーロッパの人間だけしか知らないと私は確信している。文筆を業とする人たちの間でさえ、未だになくならない滑稽な偏見を見れば、誰も彼も人間性の研究という物々しい名の下に、所詮、自国の人間たちだけしか研究していないように見える。[DOI:212]

『言語起源論』においても、ルソーは「ヨーロッパ人はいつも、自分のまわりで起こっていることをもとに、事物の諸起源 (origines des choses) について推論してしまう」[EOL:394]と主張し、ホブズ批判と同様の批判を展開している。ゆえに、「断章」における「分析的方法」への批判は、『不平等論』『言語起源論』におけるルソーの批判を彼自身が要約したものだと言えよう。ここでルソーが批判している「分析的方法」とは、「17世紀のいわゆる『科学革命』を成功裡に導いてきた近代自然科学の方法論」<sup>3)</sup>である。以下では、「分析的方法」とは何かについて先行研究を踏まえつつ整理する。

## 2. 分析的方法とは何か？

カッシーラーによれば分析的方法を政治・社会理論に取り入れたのはホブズである。「国家は『物体』であるという彼 [ホブズ] の政治理論の根本原則は結局は次のこと、すなわちわれわれを導いて物理的物体の本性の正確な洞察に至らせたあの同じ思考方式が、この国家の場合においても何らの留保なく適用されなければならないということにつきる」<sup>4)</sup>。

ここでカッシーラーが指摘する「あの同じ思考方式」こそが分析的方法と構成的方法である。分析的方法と構成的方法はコインの裏表の関係にある。つまり、分析的方法とは全体を部分に分解することである。デカルトは、『方法序説』のなかで学問の規則として分析を挙げている。「私が調べる問題のおのおのを、できる限り多くの、かつその問題を最もよく解決するために必要とされる数に分割すること」<sup>5)</sup>。この「分析」概念が「ガリレオにはじまりニュートンによって定式化をみることになる力学的ないし機械論的世界観の成立」に寄与したのである<sup>6)</sup>。そして、ホブズが分析的方法を用いて、機械論的世界観を政治理論に適用した。『市民論』序文にて、ホブズはこの分析的方法を自身の方法論として採用する意志をはっきりと述べている。長くなるが引用しよう。

[本書の]論じ方についてはどうかというと[……]国家の素材そのものから始めて次に国家の発生と形態、ならびに正義の最初の起源へと進まなければならない、と私は考えた。なぜなら、各々の事物はやはりそれを構成しているものから認識されるのが最善だからであって、その理由は次の点にある。すなわち、自動式の時計やそのほかのもう少し複雑な機械の場合、各々の部分や回転板の働きがどのようなものであるかは、分解して諸部分の材質や形態や運動を別々に調べなければ知ることはできないが、それと同様に、国家の権利や市民の義務に関して探究するためには、なるほど国家をほんとうに解体する必要はないが、しかし少なくともそれをあたかも解体したかのようにして考察する必要があるからである。つまり、人間の本性がどのようなものであるか、どのようなものから国家を組み立てるのが適切または不適切であるか、また融合しようと欲する人々はどのような仕方です互いに統合されなければならないかを正しく理解する必要があるということである。<sup>7)</sup>

つまり、ホブズは「国家の発生と形態」と「正義の最初の起源」を見いだすために、機械全体を個々の部品に分解するように、国家を分解し、国家の部品たる人間本性を発見しようとするのである。そして、この分析的方法によって得られた人間本性から逆に構成的方法を経ることによって「適切な」国家形態を知ることが可能となるのである。

また、ホブズが用いた分析的方法は、18世紀フランス啓蒙思想においても頻繁に使用されている。『百科全書』第一巻(1751)で項目「分析(analyse)」は「真理を発見するための方法」だと賞賛され、つづいて以下のような説明がなされている。

分析とは、我々の諸観念の起源にまで遡り、その生成過程を辿り直し、それらを組立てたり分解したり、このことをとおしてそれらの関係を、その関係が見てとれるようなあらゆる側面から比較する<sup>8)</sup>

この項目はイヴォン神父(Abbé Yvon)<sup>9)</sup>執筆となっているが、この文章と全く同じ文章がコンディヤックの『人間認識起源論』(1746)第2部第2章「方法について」の中に見いだせる<sup>10)</sup>。両者の文章は本質に一致している。どちらがオリジナルな考えなのかについてはここでは検証しない。しかし、一つ言えることがあるとすれば、それは分析的方法が18世紀啓蒙思想においてもっとも信頼されていた知的方法論だということである。

コンディヤック研究者である山口裕之は、コンディヤックの「分析」をこれまでの研究を踏まえ以下のようにまとめている。「分析とは、我々の持つ複合観念を単純観念にまで分解し、単純観念を組み合わせることで元の複合観念を再構成することである」<sup>11)</sup>。後に、コンディヤックが打ち立てた「分析的方法」は、ラヴォワジエ、カバニス、デステュット・ド・トラシーといったイデオロジストの方法論的基礎となった。

デカルトから端を発し、ホブズによって政治・社会理論に適用され、『百科全書』やコンディヤックも認めた「分析的方法(および構成的方法)」に対して、ルソーは上記で見てきたように分析的

方法は「社会の中で獲得した観念を自然状態のなかに持ち込んで」おり「人間が本来は持っていない若干の知識と、自然状態からでたあとにはじめて考えついたかもしれない利点からそれ〔自然法〕が得られたという欠点」[DOI:125]を持っているとして、分析的方法を徹底的に批判している。

啓蒙の世紀における理論的構築物を下支えするこの「分析的方法」を批判するとき、ルソーは全くの孤独であった。ヴォルテールがルソーを揶揄したように、彼の「分析」批判は、社会（社交界）批判に由来するのだろうか。次節では、この点について検討する。

### 3. 「分析」の困難

ルソーのホップズ（及びコンディヤック）批判は、非自然（人為）を自然と思い込んでしまうというホップズの倒錯に向けられたものであった。しかし、それはルソー自身にも向けられてしまう問題である。すなわち、なぜルソー自身は「自然」を知ることができるのか。その根拠はどこにあるのか。これに答えなければ、ルソーのホップズ批判、分析批判は自らに回帰し、自家中毒に陥ってしまうだろう。

この問題に対する一つの回答がこれまでのルソー解釈に存在する。それは、ルソーを「真なる自己」を発見したロマン主義の先駆者とみなす解釈である。その解釈の代表者として、ここではカッシーラーとカール・シュミットを取り上げる。

『不平等論』におけるルソーの有名な言葉、「まずあらゆる事実 (faits) を退けることから始めよう。なぜなら、事実は我々の問題にすこしも関係がないからである。我々がこの主題について立ち入ることのできる探求は、歴史的な真理ではなくて、たんに仮説的で条件的な推論 (des raisonnements hypothétiques et conditionnels) であると考えなければならないからである」[DOI:132-3] というルソーのテーゼを、カッシーラーはルソーが経験的事実を捨て去り「自己認識、真の自己省察という源泉」<sup>12)</sup> によって自らの論を構築するという宣言文として読み取った。

同様に、シュミットもルソーの感傷的、感情的側面を指摘している。『政治的ロマン主義』の中で、シュミットはルソーの自然状態を「小説的空想」だとみなした。

伝統的な哲学においてはまったく合理的な観念であり、概念的＝合理的な「本質」の、理性や法則性の同義語だった「自然」は、〔ルソーによって〕感傷的な内容を与えられる。以前の哲学では意識的な抽象もしくは歴史的事実として扱われた「自然状態」は、森や田圃のなかで演じられる具体的な牧歌に、一つの「小説的空想 (imagination romanesque)」になる。<sup>13)</sup>

確かにルソーは『告白』『孤独な散歩者の夢想』といった自伝文学の著者でもあり、彼は生涯を通じて「自らの生」について余すこと無く語り続けた。しかし、『不平等論』の著者は本当に「だれもがみな自分の中に本来の原像を持っている」<sup>14)</sup> と確信したがゆえに、「分析」によって算出される人間本性を否定したのであろうか。

#### 4. ルソーの『化学教程』

ルソーの「分析」批判を彼自身のロマン主義的性格に結びつけようとするルソー解釈を再検討するにあたって、ルソーの隠れた書物『化学教程 Institutions chimiques』を参照しよう。

まず、『化学教程』についての概略をしめす。『化学教程』は、1905年にアンリ・デュフォールによってマニュスクリプトという形で発見されたルソーの作品であり、執筆は1747年と推定されている<sup>15)</sup>。後に、『化学教程』はモーリス・ゴティエによって『ルソー年報』に掲載された<sup>16)</sup>。しかし、プレイヤード版『ルソー全集』には『化学教程』は掲載されず、ルソー研究において主な研究対象にはならなかったテキストであった<sup>17)</sup>。

また、ルソーの『化学教程』は当時の化学知識を寄せ集めただけのテキストであるとみなされ、彼のオリジナリティがある作品とは読まれなかった。ゴティエによれば、『化学教程』は有名な著作の抜き写でしか無く、そこには彼のオリジナリティは全く存在しない<sup>18)</sup>。また、ラバポートの分析によれば、『化学教程』の大部分がブールハーフェ (Herman Boerhaave, 1668-1738) やシュタール (Georg Ernst Stahl, 1659-1734)、ベッヒャー (Joachim Becher, 1628-1685) の化学論から成り立っている<sup>19)</sup>。

以上の先行研究から、『化学教程』には何も見るべきものはないと結論することができるだろうか。先行研究を踏まえ、我々がルソーの『化学教程』におこなうべき研究は、科学史上の位置づけなどではなく、ルソーの思想体系における「化学」の位置づけであると言えるだろう。すなわち、『学問芸術論』(1750)以前に書かれた『化学教程』がルソー政治哲学の核心をなす『不平等論』『社会契約論』にてどのくらいまで影響を及ぼしているのか(あるいは影響を及ぼしていないのか)を測ることが『化学教程』研究の主題となるだろう。

#### 5. 『化学教程』における「分析」

さて、ここからは『化学教程』における「分析」について論じる。

『化学教程』第1編第1部第1章「自然的物質について」において、ルソーはベッヒャーらの化学論を受け、化学を以下のように簡単に定義している。

化学の目的は自然的物質が構成される諸原質 (principes) において自然的物体を分解すること、根源的なもの (des premiers) への回帰のためにそれらを結合すること、新しい物質を作るためにそれらを組み合わせることにあるので、何よりもまずこれらの原質を認識するために混合物、合成物のなかの結合を解消する何らかの手段を発見し、個々にこれら諸原理を、それら各々の性質に応じて、それら原質を内包している物質から引き出すことである [IC:10]

この定義を見る限り、上記で確認した17-18世紀に流行した「分析的方法」と何ら変わりがないように思える。実際に、ディドロ執筆による18世紀フランスにて化学を普及させたルエル (Guillaume-François Rouelle, 1703-70) の王立植物園 (Jardin du Roi) での講義録においても、分析

的方法は機械学においてだけではなく、化学においても最重要概念であった<sup>20)</sup>。

しかし、ルソーはこの定義に不満を感じていた。すなわち、一体なにが物体を構成する「原質」あるいは「根源的なもの」であるのかという疑問をルソーは意識していた。

何人かの哲学者たちはあらゆる偶有性を欠いた一つの根源的物質 (une matière première depouillée de tous les accidents)、すなわちあらゆる物体の源を想像した。だが、どのような権利でそれを真の命題として認めたのであろうか。どんな実験が彼らにそれを発見させたのか、あるいはどんな論証によってその存在を確信したのだろうか。そのような仮説の真理を明らかにすることは、化学においてこそ相応しいのである。[IC:11]

ここで、ルソーは「断章」におけるホッブズ批判と同様に、哲学者たちが発見した「根源的物質」がなぜ根源的であると言えるのか、を問うている。この批判の論理構造は、「断章」、『不平等論』におけるホッブズ批判と同じである。すなわち、どのような方法論を用いれば、「自然状態」「根源的物質（原質）」を「発見した」ということが言えるのか、という超越論的問いをルソーは考えていた。

この問題設定を念頭においた上で、ルソーは化学が抱える問題点を以下のように指摘する。「化学の研究が最も難しい理由は3つある。[……]事実(fait)に基づいて自然を把握することの不可能性、混合物の生成においてその本性が生じてくるのを見ることの可能性、凝集の形式のもとにおいてのみ原質も混合物も我々に知覚することを許さない我々の器官 (organes) の不十分さ」[IC:36-7]。

ここで「事実に基づいて自然を把握することの可能性」という表現に注目しよう。ここでルソーが指摘したいことは、分析によって発見される「単純なもの(根源的なもの=原質)」は未だに不純物、混合物かもしれない、それを「原質」とみなすことは証明不可能であるということである。

「原質」を発見できない理由をルソーは2点挙げている。一つ目は技術的、方法論的問題である。すなわち、化学的分析の際に用いられる手法の不備である。人間は様々な器具 (instruments) を用いて自然に働きかけ実験する。だが、ルソーによれば、その時に器具がいかにして自然に介入しているのかを人間は知らずに、その器具を用いる。このような「無知」をルソーは批判する。

子供は、時計を動かすためにぜんまいを巻く、だが何が時計を動かしているかについては知ることはない。同様に、我々が物質を配置するとき、我々の意図に従って自然は振舞うのだが、いかにして自然が振舞うのかを我々は知らず、つねに自然は我々に自らの秘密を隠しているのである。[IC:279]

このテクノロジーに対する不備、無知によって人間は「原質」を発見する事ができないのである。『化学教程』の第2篇第4部<sup>21)</sup>は「操作について (Des opérations)」と題され、そこでルソーは実験方法の彫琢の重要性を訴え「化学的分析」としての蒸留、昇華、煨焼、溶解の手法について記述している。二つ目の理由はエピステモロジー的な問題である。つまり、分析によって発見された原

質が本当に原質であるかという問いは無限後退してしまうということである。それゆえ、ルソーは上で見たようにアリストテレスの四元素説（火、空気、水、土）やパラケルススの三原質説（水銀、硫黄、塩）をそのようなエピステモロジックの問題を意識していない恣意的な学説だとして批判した。

彼らのような哲学者たちは自ら作った体系や原理の正当性を主張した。しかし、そのために「哲学者たちが互に通じすぎてしまう矛盾が常に起こり、例外が常に発生し、新しい発見が常にあった。彼らの美しい城を壊さないように彼らが配慮しているときにこれら矛盾、例外、発見はやって来るのであった」[IC: 58]。それゆえ、ルソーは以下のように主張する。「まずはじめに、哲学者たちや彼らの美しい仮説 (belles Hypothèses) を追い出すことからはじめなければならない。彼らのキャビネットの中の体系 (systèmes) という巨大な建築物において自然を認識するのではない」[IC: 17]。

このような「体系の精神 esprit de système」<sup>22)</sup>を批判するために、ルソーは『化学教程』を執筆した。ルソーにおいて「分析」は「体系」を正当化し、「体系」を下支えするための従属的な概念ではない<sup>23)</sup>。むしろ、「体系」よりも「分析」そのものがルソーにとっては重要なのである。それゆえ、『化学教程』においてルソーは化学の体系を打ち立てるのではなく、化学にて用いられる「分析的方法」の影塚を目指す。「この本 [『化学教程』] の続きの中で人は、分析 (Analyse) をどのように重視すべきか、分析はどこまで拡張させるか、分析を補うためにどの方法が用いられるのかを知るであろう」[IC:13] という文章は、そのようなルソーの意志を端的に示している。

## 6. 結論

ルソーのエピステモロジック批判は、ホブズ批判で展開されたものと同一の形式である。すなわち、「なぜそれが本性であるのか」という批判である。また、「事実に基づいて自然を把握することの不可能性」は『不平等論』の「まずあらゆる事実を退けることから始めよう」というルソーの基本方針と一致している。

これまで、ルソーのホブズ（コンディヤック）批判はカッシーラーを代表するようにロマン主義者のルソーに由来するものだと考えられてきた。また、『不平等論』の「あらゆる事実を退けよう」という主張は、教会対策であると考えられてきた。しかしながら、『化学教程』を通じてルソーの「分析的方法」批判を検討すると、理性に対する感情の優位性を謳うロマン主義だけでは汲み取ることができない新たなルソー哲学の一面が見えてくる。すなわち、ルソーは自らの政治・社会理論を化学的認識論に基づいて構築しようとしていた。その一端が「分析」概念をめぐって姿をあらわしている。ルソーの言説をロマン主義及び教会対策としてのみ解釈する人々は、ルソーの知的方法論に対するルソーの誠実さを見過ごしてしまっているのではないだろうか。

本稿では、ホブズの「分析的方法」に対するルソーの批判から出発し、ルソーにおける「分析」概念を先人たちへの批判という彼のネガティブな言説から読み解いてきた。次なる課題として、この研究はポジティブな方向性へと向かわねばならない。すなわち、化学や他の諸学問を通じてルソーが得た知見から彼の方法論を丹念に取り出すことが今後の課題である。そして、それこそがルソーの政治哲学を解釈する今後の鍵となるであろう<sup>24)</sup>。

## ルソー著作の略記

O.C. : *Œuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*, t.I-V, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris.

DOI : "Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les homes", *Œuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*, tome III, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1964.

EOL : "Essai sur l'origine des langues", *Œuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*, tome V, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1995.

IC : *Institutions chimiques*, Fayard, Paris, 1999.

## 注

- 1) ルソー研究者のドラテとヴォーンは、この断章が 1753 年から 1756 年の間に書かれたと推定している。ドラテは『人間不平等起源論』と『政治経済論』、『戦争状態』は同一時期に編纂されたと考えている (DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, P.U.F., Paris, 1950, p.56.)。しかし、ブレイヤード版校正者のステラン＝ミショーは、『不平等論』と『戦争状態』における国家概念の相違から 1756 年から 58 年の間に『戦争状態』が執筆されたと推定する (Introduction, in O.C.,III, p.CXLVII)。ここではブレイヤード版に従う。
- 2) ROUSSEAU, *Que l'état de guerre nait de l'état social*, O.C., III, p.612.
- 3) 佐々木允臣、「ルソーによる知の方法の転換——事物の〈自然〉と〈起源〉の探究——」、『島大法学』、島根大学法学会、25 巻、2・3 号、1982、113 頁。
- 4) Ernst CASSIRER, *The Philosophy of the Enlightenment*, translated by Fritz c.a.Koellin and James p.Pettegrove, Princeton University Press, 1968[1932], p.20.
- 5) DESCARTES, *Discours de la méthode*, seconde partie.
- 6) 佐々木、前掲論文、114 頁。
- 7) HOBBS, *De Cive*, Oxford Clarendon Press, 1983[1642], p.79. (『市民論』、本田裕志訳、京都大学学術出版会、2008、17-8 頁)
- 8) *ENCYCLOPÉDIE OU DICTIONNAIRE RAISONNÉ DES SCIENCES DES ARTS ET DES MÉTIERS*, mis en ordre & publié par Diderot; par D'Alembert, tome I, 1751, pp.401a-401b.
- 9) イヴォン神父は、感覚論、自然宗教を称揚したとして博士号を剥奪されたブラード神父と共に『ブラード神父擁護』を書いた人物である。以下の論文を参照。井出尚、「二つの自然状態：ディドロ『続ブラード神父擁護』と人類の自然史」、『法政大学教養部紀要』、法政大学教養部編、119 号、2002。
- 10) 「真理の探究において従わねばならない順序とは、すでに私が分析について述べた箇所を示したあの順序と同じである。その順序とは、まず様々な観念の起源にまで遡り、その生成過程を辿り直し、それらを組立てたり分解したり、このことをとおしてそれらの関係を、その関係が見てとれるようなあらゆる側面から比較するということなのである」CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, in *Œuvres philosophiques de Condillac*, vol.I, texte établi et présenté par Georges Le Roy, P.U.F., 1947[1746], p.113a.
- 11) しかし、山口はこのような「分析」概念の整理に対して一定の距離をとって論を進めている。だが、ここではこれまでのコンディヤック理解として引用した上記の定義を参照する。山口裕之、『コンディヤックの

- 思想 哲学と科学のはざままで』、勁草書房、2002、29頁。
- 12) エルンスト・カッシーラー、『ジャン＝ジャック・ルソー問題』、生松敬三訳、みすず書房、1974、18頁。
- 13) Carl SCHMITT, *Politische Romantik*, Duncker & Humblot, Berlin, 1968[1919], p.84. (『政治的ロマン主義』、みすず書房、1970、71頁)
- 14) カッシーラー、前掲書。
- 15) B.BENSAUDE-VINCENT, B.BERNARDI, « Rousseau chimiste », *Rousseau et les sciences*, sous la direction de Bernadette Bensaude-Vincent et Bruno Bernardi, Editions L'Harmattan, Paris, 2003.
- 16) *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, 12&13, 1918-19, 1920-21.
- 17) 『化学教程』は1999年にブルーノ・ベルナルティとバンスオード・ヴァンサンによって単行本化された。
- 18) Maurice GAUTIER, *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, 12, 1918-9, xxii.
- 19) Rhoda RAPPAPORT, "G.-F. Rouelle: an eighteenth-century chemist and teacher", *Chymia*, 6, 1960, p.79.
- 20) c.f., Diderot, *Cours de Chimie de Rouelle*, éd. Jean Mayer, in Diderot (Œuvres complètes, t.IX, 1981[1757]).
- 21) 『化学教程』の第一篇は四部構成であり、第二編は「操作について」のみである。
- 22) Ernst CASSIRER, *The Philosophy of the Enlightenment*, p.8.
- 23) カッシーラーが指摘するように、「啓蒙の哲学」は17世紀の「体系の哲学」を批判し、哲学的体系を構築することを拒んだ、と見なされている。そう考えると、ルソーの体系批判は18世紀における共通のコンテクストに位置するのではないか、という疑問が生じる。しかし、ルソーにおける体系批判の論点は、カッシーラーの整理から外れる。この点に関しては、別稿に譲るものとする。
- 24) 化学だけでなく、ルソーは他の学問をも自らの方法論に取り入れていた。例えば、『不平等論』にて、ルソーは歴史叙述の方法としてビュフォンの地質学的方法を採用している。詳しくは以下の論文を参照。拙著、「ルソーの歴史認識における「起源」概念について—コンディヤックとビュフォンを通じて—」、『一橋社会科学』、一橋大学大学院社会学研究科、第2巻、2010。

## Pourquoi Rousseau a-t-il critiqué la notion d'analyse?

—essai sur *Les Institutions chimiques* de Rousseau—

Masashi FUCHIDA

Dans cet article, nous traitons des critiques sur la notion d'analyse chez les oeuvres rousseauistes. En les examinant, nous arrivons à conclure que ses critiques ne viennent pas d'un caractère romantique de Rousseau, mais de sa théorie sur la chimie, qui a passionné à son époque beaucoup de philosophes comme Diderot, d'Holbach, Buffon etc. Tout après son étude sur la chimie et avoir écrit *Les Institutions chimiques* sont rédigés ses fameuses œuvres politiques comme *Discours sur l'inégalité* et *Du contrat social*. Donc nous essayons ici de découvrir les relations et les ressemblances entre chimie (principe) et politique (état de nature) chez Rousseau.

## ライブニッツに於ける〈自己〉の問題 ——人格的同一性と「非ヒューム的な自己」を巡って——

山口 裕人

### I. 初めに

本論文の目的は、ジョン・サールの最近の〈自己〉self論を参照しつつ、(1) ライブニッツによる〈人格的同一性〉*identité personnelle/personal identity*の議論の内実を詳らかにすると共に、(2) サールが導入を主張する「形式的な〈自己〉の概念」*formal notion of the self*——サールはこれを「非ヒューム的な自己」とも呼ぶ——をライブニッツも有していた可能性について考察することにある。より具体的に言えば、サールの最近の著書である *Mind*<sup>1)</sup>の最終章（第11章）、即ち「自己」と題された章での議論を叩き台とする。その際、サールがそこで扱っている二つの問題、即ち〈人格的同一性の基準〉及び〈心理学的性質が帰属する基体〉についての議論が、先に挙げた目標（1）、（2）のためにそれぞれ用いられることになる。（1）については、サールが人格的同一性についてのライブニッツの立場を、人格的同一性の基準は意識の持続のみであるとするロックと同様であると見なしている点に反対し、ライブニッツ自身は人格的同一性について、サールが言う所の〈一人称的視点〉と〈三人称的視点〉<sup>2)</sup>のそれぞれを共に重視していたことを主張する。他方（2）については、「合理性や自由選択、意思決定、それに行為の理由付けといった概念」（Searle, p.201）を考慮することによって「形式的な〈自己〉の概念」をも指定する必要があると確信するに至ったと述べるサールの議論が、ライブニッツに対しても同様に当てはまるかどうかを考察する。ここで焦点となるのは〈実体的形相〉*formes substantielles* についてのライブニッツ自身の見解の変化であり、この変化を考慮すれば、ライブニッツに於いても経験の継起及び身体の一つに加えて別の何ものかが指定される可能性が考えられるものの、問題点もあり更なる究明が必要であろう——というのが本論文に於ける見通しである。

### II. 人格的同一性の問題

サールは、先にも挙げた *Mind* 第11章で、人格的同一性にとって記憶が重要な役割を担っている事を指摘する。「一人称的な視点から見ると、〈私は時間を通じてまさに同一の人物だ〉という私の感覚は、その大部分が、過去の人生で意識に生じた出来事について、意識的な記憶を作り出す私の能力に因っている」（Searle, p.198）。サールにとって「これは、ロックが〈人格の同一性という

概念では意識が本質的な機能を担っている」と主張した際に意味していた事」(Searle, *ibid.*)である。そしてさらに彼は、ライブニッツの『形而上学叙説』第34節を根拠に、人格的同一性についてのライブニッツの立場がロックと同様であると主張する。「ライブニッツも同様の指摘をしている。あなたは中国の皇帝になる代わりに、過去の全ての記憶の痕跡を失うと想像してみよう。ライブニッツは言う。このように想像してみる事と、あなたが存在しなくなって新しい中国の皇帝が生まれるのだと想像する事の間には何の違いも無い、と」(Searle, p.199)<sup>3)</sup>。しかし他方、ライブニッツ自身が人格の問題を扱った『人間知性新論』第二部第27章で、ライブニッツは意識の持続に人格の同一性の根拠を置くロックの説を批判している、との指摘が研究者達より為されている<sup>4)</sup>。こうした相異なる二つの解釈の存在が、本節の議論の出発点である。

本節では先ず、ライブニッツの記憶論を取り上げることで彼の主張の中にロックと共通する点が見出される事を確認した上で、身体を巡る議論において両者の主張が分かれたる事をも確認し、以てライブニッツの立場をロックのそれと同様と見なすのが誤りである事を指摘したい。

## II-1 ライブニッツの記憶論——マルブランシュとの比較から

ライブニッツの同時代に於いて記憶を扱った主要な著作として、ロックの『人間知性論』以外ではマルブランシュの『真理の探求』(*Recherche de la vérité*)<sup>5)</sup>が挙げられる。この書でマルブランシュが提示している記憶論をライブニッツのそれと比較して見ることで、ライブニッツの記憶論の特徴を取り出す作業から議論を始めたい。

マルブランシュは『真理の探求』の第二巻第一部第5章第3節を記憶論に当てているが、そこで彼は、記憶を習慣 *habitude* の一種と捉える解釈を打ち出す。彼によれば、身体的な習慣とは、精気 *Les esprits* が我々の身体の一定の場所を通過する事の容易さ *la facilité* に存する。同様に、

……記憶とは諸々の痕跡 *les traces* に存しているのであるが、こうした痕跡は精気が脳髄に刻印したものであり、これらの痕跡こそが、我々が諸事物を想起する *souvenir* 事を容易にする原因なのである。(Malebranche, p.228)

この一文から、マルブランシュにとって記憶とは身体的なものであり、しかも身体的な習慣の一種に過ぎない事が分かるであろう。かくして彼は、記憶について大した重要性を認めないかのように、同じ章の第4節即ち習慣についての分析にすぐさま移り、そちらにより多くの記述を費やすことになる。

これに対してライブニッツは、上に見たようなマルブランシュの記憶論に真っ向から反対するが如き記述を随所に残している。例えば「想起の容易さ」という論点に対しては、1685年頃と推定される『真理の探求』への読書メモに於いて、次のような指摘を記している。

記憶にあっては何かそれ以外のものがある。思惟 *penser* の容易さだけでは十分ではなく、かつてそれを思惟した、と判断しなければならない。<sup>6)</sup>

ここでは想起ではなく「思惟」となっているが、何れにせよライプニッツがここで、記憶には思惟の容易さばかりでなく、判断、即ち思惟が自己自身へ還歸する *retourner* という事も必要だと考えているのが分かる。

また、マルブランシュが記憶を身体的なものを見なした点に対しても、ライプニッツは異論を提出していた事を指摘しておこう。即ち、ライプニッツは先の読書メモから遙かに遡る 1670 年において、既に記憶を身体から切り離しているのである。この年に著された『抽象的運動論』*Theoria motus abstracti* において、彼は身体が自らの持つ力とそれに対抗する力のいずれをも一瞬以上に留めておく事が出来ないのを理由に、身体を「瞬間的な精神」*mens momentanea*、「記憶を欠いた精神」*[mens] carens recordatione* と見なすのである（G IV, p.230）。

以上より、ライプニッツの記憶論がどのような特徴を有するものであるかが明らかになったのではないだろうか。つまり、(1) 思惟の思惟自身への還歸、そして (2) 身体性乃至物質性の剥奪、この二点がライプニッツの記憶論の特徴であり、また彼の主張をマルブランシュから分かちポイントなのである。ところでしかし、これら二点の特徴は同時に、ライプニッツをロックの人格的同一性についての見解に近付けさせるのではあるまいか。次にこの点を検証してみたい。

## II-2 ライプニッツとロック

### (i) ロックにおける人格的同一性

ロック自身の人格的同一性についての見解は、人格 *person* 概念が提示される『人間知性論』<sup>7)</sup> 第二巻第 27 章第 9 節に於いて表明されている。ロックの言う〈人格〉とは、「思惟しかつ知性を備えるものであって、理性と反省とを有し、自らを自らとして、つまり異なる時間そして場所において思惟する同じものとして考える事が出来るものである。」ロックによれば、こうした事は思惟と不可分な意識 *consciousness* に因つてのみ為されるのであり、それこそが、各人をして自己自身を、自らが〈自己〉*self* と称している所のもので成すのである。

ところで、ここでロックが「意識が思惟と不可分である」と言うのは、次のように考えてのことであると思われる。

誰にとっても、自分が知覚している事を知覚すること無しには知覚することは不可能である。我々が見、聞き、匂いを嗅ぎ、味わい、感じ、省察し、何事かを意志している時、我々は自らがそれらの事を為していることを知っている。(Locke, p.302)

つまり、ロックにとっての意識とは、反省は元より感覚や意志をも思惟の中に含めた上で、それら的一切を捉える働きを指してのものだと考えられる。さらに進めてロックは、この意識が過去の行為や思考へと広がれば広がる程、当の人格の同一性も遠くへと広がっていくのだと言い、「同じ〈自己〉が同じ実体 *substance* の内で存続しているのか、或いは異なる実体の内で存続しているのかは考察されない」(Locke, *ibid.*) と述べる。ところで、ここで言われている「実体」とは何であろうか。

同じ第 27 章の第 2 節でロックは、実体は三種類しか無いと前置きして、三種類とは即ち神、有限知性存在、物体であると述べている。そうすると、感覚などに言及している先の引用文から鑑みるに、ここで取り扱われている「実体」とは物体、或いはむしろ身体のことであると考えられる。そうすると、ロックはここで、意識というのは身体とは関わりの無いものであると主張しているように思われる。実際、少し先の第 14 節で、彼は「魂は、如何なる物質の部分であろうとそれらには関わりが無い」（Locke, p.306）と述べている。

かくして、意識についてロックが考えている特徴が二つ取り出されたことになる。(1) 意識とは思惟作用へと向かいそれを捉えるような働きである、(2) 意識は身体とは何の関わりも持たない。そして前節で取り出したライブニッツの記憶論の二つの特徴と比較してみる時、ライブニッツとロックとの親近性が明瞭に現れているように思われてくるのである。何しろ二人共に思惟作用への還帰と身体性からの決別とを謳っているように見えるのだから。

## (ii) 両者の相違点——身体を巡って

しかし両者は本当に親近し合っているのであろうか？

両者の比較をさらに進めていくにつれて、果たせるかな、その相違点が浮かび上がってくる。予めその所在を指摘しておく、両者の相違点は次の二点に於いて生じている。一つは、身体の同一性——ロックは「実体の同一性」identity of substance と呼びライブニッツは「自然学的・実在的同一性」*identité physique et réelle* と呼ぶ——が何から生じるのかを巡る見解に於いてであり、もう一つは人格的同一性の基準を巡る見解に於いてである。

第一の点から始めよう。ロックは自らが「実体の同一性」と呼ぶ身体の同一性について『人間知性論』第二巻第 27 章の第 2 節、及び第 4 節から第 6 節までを費やしているが、どの節でも共通して、或る実体の同一性を構成するのは、諸部分の特定の組織を、共通な生命に与っている唯一の身体の内持っている点にある、という見解が示されている。さらに同じ章の第 29 節では、諸部分の生命的な結合 *vital union* と形状 *shape* とで〈人間〉の観念を捉えている人を例に出して、そのような人にとってはその結合と形状とが持続している限りは同じ人間が存続していると思なすだろうとまで述べている（Locke, p.313）。ここで注意すべきは、「生命的な結合」とは言われているが、これは意識やそれを担うであろう魂乃至精神のことを指しているのではない、という点である。実際第 29 節では、〈人間〉を或る精神のことだと解する人を例に出して、そういう人にとっては、当の精神が身体から分かたれようとも、同じ精神が存続するのであれば同じ人間が存続していると思なすであろう、と主張している。

これに対してライブニッツは、『人間知性新論』第二巻第 27 章の第 4 節から第 6 節にかけて、動物及び植物の同一性について、それらの同一性の根拠を生命の原理、即ちモナドに求めている。即ち、ライブニッツはここでテセウスの船、或いはハンガリーの鉱泉に浸されている蹄鉄の例を持ち出しつつ、動物や植物の組織や布置は「私がモナドと呼ぶ生命の原理無しでは、数的同一つまり同一の個体のままであるようにするには不十分で」あり、動物（人間も勿論含まれている）や植物の有機体それ自体が同一であるのはほんの一瞬でしかなく、せいぜい等しいとしか言えないのだから

ら、もし「魂を有していなければ、それらの同一性は見かけのものでしか」ないと主張するのである。詰まる所、

それ自身に真で実在的な実体的一性を持っていて、所謂生命活動がそれに帰属し得る諸実体に関して、そして古代の法律家が語っている如き、「一つの精神に結び付いているような」*quae uno spiritu continentur* 実体的な諸存在者、換言すると或る不可分な精神が生命を吹き込んでいような諸存在者に関しては、この魂乃至精神によって完全に同一の個体のままであって良いでしょう。魂乃至精神は、思惟するものの中で自我 *moi* を成しているのです。（G V , p.215. 強調はライブニッツ）

自我については、続く第9節でライブニッツ自身、「自我は実在的で自然学的な同一性を形成します」（G V , p.219. 強調はライブニッツ）と述べている。以上から、ライブニッツはロックとは反対に、魂乃至精神、或いはモナドに身体其自然学的・実在的な同一性の由来を見出している事が明らかであろう。

次に人格的同一性の基準の問題である。ロックは『人間知性論』第二巻第27章第14節で、同一の非物質的実体が留まっているながら二つの異なる実体が在り得るかどうか、という問いを立てている。そして輪廻を信じている或る知人を引き合いに出し、魂は如何なる物質部分とも全く関わりが無いという先述の見解<sup>8)</sup>に基づいて、輪廻説が明白な不合理を含んでいないと指摘しつつ、次のように述べる。

しかし彼が今ではネストルであれテルシテスであれ何れかの行為に関する如何なる意識も有していないとなると、彼は自らをこれらの人々の何れかと同一の人物であると把握する、乃至は把握し得るだろうか？ 彼らの行為に彼は関与し得るだろうか？ それらの行為を自らに帰属させる、もしくはかつて実在した他の全ての人々の行為よりも自らに固有の行為であると考え得るだろうか？（Locke, p.306）

つまり、仮に輪廻が真実のものであったとしても、輪廻する魂に以前の意識が欠落しているとなると、その魂はもはや以前のものとの同一性を失ってしまう、という事に他ならない。同じ事は同じ章の第16節でも述べられている。そこではよりはっきりと、「現在と過去の行為についての意識を有する者は何であれ、それらの何れもが属する所の人間と同一の者である」（Locke, p.307）と述べている。

一方のライブニッツは先ず、意識の持続のみを人格的同一性の基準とするのは不十分である事を指摘する。『人間知性新論』第二巻第27章第23節で彼は、この地球と見た所全く変わらない天体が存在し、そこに住む人間もこの地球上の人間と見た目が全然変わらない、という状況を想定する。この場合、ロックの仮説に拠るならば意識性のみで人物を区別することになるが故に、これらの二つの地球上に同時に存在している二人の良く類似している人間は唯一の同一人物でしかない、とい

う明らかに不条理な帰結がもたらされる事になるのである。これに対してライブニッツは、事物そのものの内に差異性があるのであり、上記の二人はしばらくの間しか似てはいない事になる、と主張する（GV, pp.227-228）。

そしてさらに彼は、人格的同一性の基準に三人称的視点をも入れるよう主張する。第9節で彼は、「もし人間が機械でしかなく、それと共に意識性を持ち得るとしたら、あなたの仰る通りに違いありません」とロックに譲歩しつつも、間髪を容れず「少なくとも自然的には、そういう事例は可能ではありません」（GV, p.218）と否定する。その上で彼は、何らかの飛躍や忘れられた期間の混入という状況を持ち出すことで第三者的視点の導入を試みるのである。しかしどのように？ ライブニッツの答えは「隣り合った状態乃至他と少し離れてさえている状態との意識性の媒介的な連携が在れば十分です」というものである。彼に言わせれば、もし病気になりそのためにどうして今の状態になったかを覚えていないとしても、もっと昔の事柄を覚えているならば、他の人々の証言によって自分の記憶の空白を埋めることが出来るし、仮に自分が或る時期に熟考の末悪事を働いたにも拘らずやはり病気によってそのすぐ後にはそれを忘れてしまっているような場合であっても、他の人々の証言によって罰せられる事もあるのである。それどころか、

もし私が過去の全ての事柄を忘れてしまって自分の名前や読み書きを再び教えて貰わなければならなくなったとしても、以前の状態で過去の私の生活を他の人々から教えてもらう事は何時だって出来るでしょう。……そして、同一人格を成す道徳的同一性を維持するにはそれで十分なのです。（GV, pp.219-220）

とまで言い切るのである。

以上の議論によってライブニッツとロックとの相違点が浮き彫りにされたと考えられる。第一に、身体の同一性の由来する所を諸部分の結合と形状に求めたロックに対して、ライブニッツは魂乃至精神に求めた事。第二に、人格的同一性の議論に一人称的視点しか持ち込まなかったロックに対して、ライブニッツは三人称的視点をも持ち込んだ事。これらの相違点はまた、ライブニッツが先ずは身体の同一性の実在的な基盤を示し、その上で、人格的同一性を意識の持続性にのみならず身体の同一性にも基づけた事をも示しているであろう。そうすると、人格的同一性に関するライブニッツの立場をロックと同じものと見なしたサールは、ライブニッツの議論を捉え損なっていると言わざるを得ないのである。

### Ⅲ．「形式的な〈自己〉の概念」を巡って

ところで、上記のようなライブニッツの議論は、経験の継起と身体の一つ以外に何も仮定する必要は無いと考える大半の哲学者達の見解と軌を一にするものだ、とサールは考えるであろう。サール自身はと言えば、本論文の初めにも触れたように、*Mind* 第11章の後半に於いて、形式的な〈自己〉の概念が必要であるという主張を展開している。即ちサールは、ヒュームが展開した、〈自己〉

という経験など無いのであるから経験の継起以外に〈自己〉という概念を付加する必要も無い、という議論の効力を認めつつも、「不本意ながらヒュームは何かを見落とししているという結論に」達したと述べ、「経験の継起の他に、〈自己〉なるものを無条件に措定しなければならない」と主張するのである（Searle, p.201）。本節では、ライプニッツの議論の中にこの「形式的な〈自己〉の概念」の主張に相当するような見解が存する可能性を示すと共に、問題点並びにその究明のための今後の課題を提示しておきたい。

ライプニッツが、若き日に一旦はアリストテレス的な質料形相論を捨て機械論的立場に身を置きながら、その後物体の運動や連続性の問題を考察し、またプラトンの著作（特に『パイドン』と『テアイテトス』）の研究に打ち込んでいく中で機械論のみに拠る説明の限界を察知し、遅くとも1680年代前半には再び〈実体的形相〉を認める立場に移行していた事は、ライプニッツ研究者にとって周知の事実である。ところで、実体的形相についてのライプニッツ自身の見解は、実は彼の壮年期と晩年とで若干異なっている。そしてこの相違点こそが、サールの言う「形式的な〈自己〉の概念」に相当するような見解をライプニッツの中にも見出し得ると主張の根拠なのである。どういう事であろうか？

先ず、壮年期——ここではアントワーン・アルノー Antoine Arnauld に宛てた1686年11月28日/12月8日付書簡を取り上げる——に於ける実体的形相についての見解は次の通りである。

実体的な一性は、不可分にして充足しかつ自然的には滅ぶこともない存在者 *un être accompli indivisible, et naturellement indestructible* を必要とする。何故ならこうした存在者の概念は、その存在者に起こる筈の事一切を含んでいるからである。こうした事は形に於いても運動に於いても見出されず（これらは二つ共に想像的なものを含んでおり、その事を私は証明することさえ出来る）、むしろ魂即ち実体的形相——自我と呼ばれているものをその例とするような——に於いてこそ見出されるのである。（G II, p.76. 強調はライプニッツ）

ここでは、実体的形相が魂と同一視されている点に注意したい。というのも、この同一視からして、『人間知性新論』での魂と同じく、ここでの実体的形相もまた物体に真の同一性を与えたと考えられているのは明らかだからである。これは「形式的な〈自己〉の概念」に相当するような見解であるどころか、むしろ経験の継起と身体のみで片が付くという見解の方にずっと近いだろう。

では晩年に至るとどのように変化するのか？ イエズス会司祭であったバルトロメウス・デ・ボス Bartholomeus Des Bosses に宛てた1712年2月15日付書簡<sup>9)</sup>に於いて、ライプニッツは次のように述べる。

…… [実体的] 形相は魂ではない。魂は単純かつ不可分な実体だからである。しかしこの形相自体は物質 *materia* と同じく永遠の流れの内に在る。というのも物質にあっては、瞬間を越えて同じ場所に留まり続ける点や、近接した点から——どれほど密接していても——遠ざかる事

のない点を指し示す事など出来ないからである。ところが魂は、自らの変化にあってさえ同一の基体を保ちつつ同一のものとして在り続ける。このような事は物的実体には無い事である。（G II, p.435. [] は筆者による補足）

ここでは明らかに実体的形相が魂から切り離され、魂とは全く別のものとして位置付けられている。そしてここに於いて、「形式的な〈自己〉の概念」に相当するような見解をライプニッツも抱いていたと見る可能性を見出すのである。

しかしながらここで問題が生じる。今し方取り上げた書簡に於いてライプニッツが上に見たような見解に到達したのは、サールのように「合理性や自由選択、意思決定、それに行為の理由付けといった概念」を考慮することによってではなく、むしろライプニッツが実体的形相に「物体に真の同一性を与える」という役割を認めなくなったため、と考えられる点である。つまり、物体は無数のモノイドから成り、支配的モノイドによって一なるものとされる、という見解（Cf. G II, p.252）を背景に、ライプニッツは先の引用文の直前の箇所で、物的実体がモノイドとは別の実在的なものであると見なした場合、物的実体は一種の結合 *unio* に、乃至は神が諸モノイドに付与した実在的結合者 *uniens realis* に存し、この場合実体的形相は諸モノイドのエンテレケイア——モノイドの能動的原理——の結合から生じると言わなければならない、と主張するのである。この主張に拠れば、実体的形相は物体を真に一なるものとするどころか、物体が真に一なるものとなった結果として生じるに過ぎない事になり、実体的形相が魂とは別の存在者とされるのもその帰結に過ぎないとさえ考えられる事になるだろう。

この問題点の究明を行うだけの余裕はもはや無い。今は究明のために今後取り組むべきであろう課題を挙げるに留めたい。第一の課題は、サールの見解をピーター・ストローソン Peter F. Strawson の *person* 概念と比較することである。というのは、一方で両者は共に身体と心的状態以外の存在者が必要であると主張しながら——これはサールがオックスフォード日常言語学派の流れを汲んでいることとも関係があるのだろうか——、他方で提示している概念の内容は異なっているからである。というのも、ストローソンの *person* は意識諸状態の帰属する述語と身体諸状態が帰属する述語とが共に適用されるような概念として提示されるからである。もう一つは実体的形相の変質の過程及び内実の解明である。最後に引用した書簡でライプニッツは〈実体的紐帯〉 *vinculum substantiale* なる概念を登場させる。物的実体を生起させるために必要でありこれ無しでは物体は単なる現象に過ぎなくなる——これは先に見た「魂乃至実体的形相無しには物体は真の同一性を有し得ない」という主張を髣髴とさせる——と主張されるこの概念は、やがてデ・ボスの遣り取りに於ける主要なテーマとなりその重要性が増していく中で、最終的には複合体たる物的実体の実体的形相（及び原初的受動力と解される第一質料）を複合体の本質として自らの内に内在させている、とまで主張されるに至る。この時、物体に真の同一性を与えているのはどう見ても実体的紐帯であって実体的形相ではない。実体的形相の位置付けそして内容がどのようにして、何故に変化したのかを解明する事——これが第二の課題である。

注

- 1) John R. Searle, *Mind*, Oxford University Press, 2004. 以下引用の際は Searle と表記しページ数を併記する。
- 2) 〈一人称的視点〉〈三人称的視点〉は共に、サルによる *Mind* での議論に基づく言葉である。彼は *Mind* 第 11 章中の一節(「III 人格の同一性の基準」)に於いて、〈人格の同一性〉という概念を形成する基準が少なくとも四つ在ると指摘する。即ち、(1)身体の時間的空間的な連続性、(2)身体構造の相対的な時間的連続性、(3)記憶、(4)人格の連続性。そして(1)と(2)が三人称からの視点であるのに対し、(3)は一人称からの視点であり、残る(4)は一人称と三人称が混ざった視点であると見なしている。さらにサルは、三人称からの視点と一人称からの視点との関係について次のように述べる。「何故人格の同一性について特別な問題が生じるのかと言えば、以上の二つの条件[先に三人称からの視点のものと指摘された(1)と(2)]が、私の一人称的な視点にとっては不十分であるように見えるからだ。」
- 3) ライブニッツ自身のテキストは *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, vol. 4 (以下この著作集からの引用の際は G IV というように略す), p.460.
- 4) 例えば松田毅『ライブニッツの認識論——懐疑主義との対決』、創文社、2003、269 - 272 頁。
- 5) 使用したテキストは *Œuvres complètes de Malebranche*, tome 1, Paris, 1938 である。引用の際は Malebranche と表記しページ数を併記する。
- 6) André Robinet, *Malebranche et Leibniz: Relations personnelles*, p.171. Cf. Élimienne Naert, *Mémoire et conscience de soi selon Leibniz*, p. 47.
- 7) 使用したテキストは John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Roger Woolhouse, Penguin Books, London, 1997 である。以下引用の際は Locke と表記しページ数を併記する。
- 8) この見解が含む問題点については、黒田亘『経験と言語』(東京大学出版会、1975 年) 第 12 章「人格と行為」をも参照のこと。
- 9) 従来は「1712 年 2 月 5 日付」とされていた書簡である。ここでは B. Look & D. Rutherford による指摘 (*The Leibniz-Des Bosses Correspondence*, Yale University Press, 2007, pp.437-438) に従った。

## Les problèmes de l'identité personnelle et 'le soi non-humeain' chez Leibniz

Hirohito YAMAGUCHI

Cet article, en se référant à l'argument sur le soi de John R. Searle, a pour but de tirer au clair l'argument de l'identité personnelle que Leibniz proposa, et de demander si Leibniz conçut la notion formelle du soi ou 'le soi non-humeain' que Searle lui avance sur la conscience et la continuité de corps. Les questions de cet article sont deux points; le substrat de les qualités psychologiques, et le critère de l'identité personnelle. Envisageant celui-ci, je pourrai tirer au clair l'argument de l'identité personnelle que Leibniz avança. Et celui-là, je montrai que Leibniz put concevoir 'le soi non-humeain'.

# 書 評

伊原木大祐著

## 『レヴィナス 犠牲の身体』

(創文社、2010年)

テキストの再読を促す書物はそれほど多くない。新奇な解釈はえてしてテキストから離れてしまいうし、解釈に踏み込まない実証研究は断片的なテキストの寄せ集めとなりかねないからだ。本書は実証的な手法に則った堅実なレヴィナス研究でありながら、テキストの再読を促す書物でもある。それはたんに本書が、他者の超越を語る思想家という旧来のレヴィナス像に対して、「身体にもとづいた犠牲」という独自の切り口からレヴィナス哲学の体系的な理解を提示しているからではない。著者がこうした理解を試みる場面で、レヴィナスを読むさいに向き合うべき諸々の問いへと読者をいざなうがゆえに、本書はレヴィナスの再読を促すのである。以下、本書が提示している問いという観点から本書の歩みをあとづけたい（括弧内、当該書の頁づけ）。

\*\*\*

本書全体を導いているのは、レヴィナスにおける「暴力」の問いである（「序論」）。ただしそれは、しばしばレヴィナスの問いとみなされてきた「他者への暴力」という問いではない。レヴィナスのテキストを注意深く読むなら、レヴィナスが「暴力」という語を「自我による他者への暴力」というかたちでは、それほど用いていないことに気づくだろう。レヴィナスが論じるのは、むしろ「他者による自我への暴力」である。レヴィナスは、自我と他人の関係において自我の自由を毀損することなく働きかける審級を他人（autrui）と区別して〈他者〉（l'Autre）と呼び、〈他者〉による自我の非暴力的な問い直しに道德意識の端緒を見出しているからだ。

こうしたレヴィナスの議論は、他者の優位を唱え続ける「素朴な道德論」や暴力の可能性を顧みない「純粹非暴力の擁護論」とみなされかねない。著者が「犠牲」という主題に訴えるのは、このような懸念に対して、〈他者〉との関係は自我へのある種の暴力を伴う「自己犠牲」の関係であり、これは特殊な道德規範でも供犠にねざした社会構造でもなく「自己」の構造として分析されうるというレヴィナスの洞察を際立たせるためである（11-14頁）。事実レヴィナスは、〈他者〉による自我への働きかけにも「あらゆる暴力を越えて自我を問い直す暴力」を見て取る（10頁）。自由を侵

害する暴力とは異なる意味での〈他者〉の「暴力」が、自我の自発性や選択に先立って「自己犠牲」という主体の構造を形づくっている。後期レヴィナスの主体論の基軸をなすこうした考えに、著者はまず二つの問いを提起する（14頁）。自我の自発性に基づくいわゆる「犠牲行為」から峻別された「自己犠牲」という概念は、実質を伴わない「形式的な思弁」に行き着くのではないか。そこから導出される「自己」の倫理性という主張は、前提の吟味を欠いた独断的な主張となってしまうのではないか。この二つの危険と対峙するために、レヴィナスが最初期から考察し続けた「身体」という主題が据えられる（15-16頁）。身体の具体的分析から遡及することで、抽象的にみえる自己犠牲という考えにその実質と厳密さを取り戻させること、これが本書の中心的な課題となる。それゆえ本書全体の成否は、身体をめぐるレヴィナスと本書の論述が、「自己犠牲」論の「形式性と独断性」をどの程度まで克服しうるかによって測られるだろう。

第1章「生成する自我——存在論から出発して」においては、『全体性と無限』（1961年）に至る前期著作に沿って、レヴィナスによる自我分析が検討される。そこで著者は一貫して、他者への「欲望」（*désir*）に比して従来過小評価されてきた「欲求」（*besoin*）の重要性に光をあてている（17頁）。レヴィナスは、欲求を自我の欠如から発する運動と規定する一方で、欲望をその対象によって起動させられる運動とし、両者を起点の相違によって明確に区別している（cf.『全体性と無限』、「真理」の節）。この起点の相違から、自我の充足を目指す欲求と〈他者〉を目指し続ける欲望という運動性格の相違が導かれ、自我の欠如には縮減しえない〈他者〉への欲望に重きがおかれる。本書はこの区別を尊重しつつも、欲求を欲望のある種の条件とみなし、両者の関係を自我の欲求から〈他者〉への欲望への「上昇」として理解しようとする。この上昇を享受の身体から犠牲の身体へという「身体的な転換」として捉える点に本書の眼目がある。「享受」（*frui*）とはアウグスティヌス以来、何かをそれとは別の目的のためになす「使用」（*uti*）に対して、それ自体を求めてなすことと考えられてきた（『キリスト教の教え』第1巻第4章）。レヴィナスは享受をハイデガーの道具連関との対比において捉え直し、他の目的（例えば、生きるという目的）をもたずに世界との係わりそれ自体を目的とする（食べること自体を楽しむ）自我の根本的な様態とみなす（29-31頁）。自我による世界の享受は、自我が身体として世界内の場を占め、世界と密着していることによって成立する（42-43頁）。身体が自我と世界の多様な係わり（享受、労働、所有、表象）の「転換点」として捉えられていることが強調される（43-44頁）。

第2章「生活世界と身体」は、『全体性と無限』の分析を手がかりに身体的欲求の発展過程（労働、所有）を辿る。享受は自我の欲求と現に味わっているものとの一致、その都度の瞬間的な満足である以上、享受の主体はそれ自身においては持続的ではない。労働は、特定の目的（例えば、水を飲むという目的）を目指して世界（*川*）に働きかけ欲求対象（飲料水）を作り出すことで、まだ味わっていない欲求対象の所有を可能にする（54-55頁）。労働と所有は、時間的な相のもとで欲求対象を捉えることで、自我と世界との持続的な係わりを可能にする。次に本書は、特定の目的のもと労働や所有によって能動的かつ持続的に世界と係わる能力すなわち意志に、自己身体（*corps propre*）と物理的身体という身体の両義性から迫る。レヴィナスは、二つの身体概念のどちらがより根底的かという議論を拒否し、身体がつねに外部からの影響を被る物理的身体であると同時に意志的活動

を支える自己身体であるという事実に着目する(66頁)。この両義的な身体性の次元で、外的影響を被る可能性を伴いつつそこから距離をとる欲求の「進化形」として意志が捉え直される(67-68頁)。このようにして身体的な次元で捉えられた意志から、〈他者〉への欲望への「ラディカルな転換」(67頁)を解明することが第3章の課題となる。

第3章「意志の冒険」において、著者はまずレヴィナスによる発話(parole)と作品(œuvre)の対比に目を向ける(73-77頁)。発話者が表現行為に居合わせる発話においては、当の表現は発話者の表現とみなされるのに対して、作り手から離れていかようにも解釈される作品は、作り手の表現とは必ずしもみなされない。『全体性と無限』の基調をなす発話と作品のこの区別は、他人との真摯な係わりを可能にする発話と際限なき解釈のうちに自閉する作品の対立として理解されてきた。これに対して本書は発話という契機の必要性を「作品」概念の徹底的な掘り下げによって明らかにする」ために、レヴィナスが自我による発話を「諸事物に対する私の享受関係および所有関係を変換し、諸事物を他人の視野の内に置き入れる」契機としていた点に注目する(78-79頁)。発話は概念の一般性を通じて世界を主題化することで、自我が享受し所有していたものを他人と共有しうるものに変換する。それゆえ発話は、享受や所有と無関係に自我を他人との倫理的係わりへと跳躍させるのではない。むしろ発話は享受や所有を「前提」とし「私の自己身体における欲求の次元を織り込みつつ、その身体をまったく別の段階に上昇させる一契機」として理解されねばならない(79頁)。

ではいかなる地点でこうした変換ないし上昇は可能となるのか。著者は意志と作品の関係が孕む二元性を考察することで、この問いに取り組む。意志は自らの作品からつねに区別され、身を引いている点で、作品との関係において本質的に自足的なものにとどまる。その一方で、作品は作者の手から離れると、作者の意志とは無関係に恣意的に解釈されるがゆえに、作者の意志を裏切り歪曲する危険を伴う(80-81頁)。こうした意志の保持と挫折がせめぎあう極点を身体的な苦しみのうちに見出すことで、本書の分析は一つの頂点に達する。気晴らしや忘却の余地がある心の苦痛に対して、身体的苦痛はわれわれが物理的身体であることに否応なく立ち戻らせる。身体的苦痛のこの切迫性の只中でなお自らを保持しようとして、直接的な痛みから「最小限の距離」を取ろうとする意志のありかたをレヴィナスは「忍耐」(patience)と呼ぶ(89頁)。この忍耐という限界状況のうちに、「欲求から欲望への上昇、意志のラディカルな変化、犠牲的主体への転換点」(91頁)が見てとられる。「忍耐においては、意志が自らのエゴイズムの殻を突き破り、いわば自らの重心を外に移して、何ものにも制限されない〈欲望〉や〈善性〉として意欲するようになる」という一節を引用して著者は、「私にとって他者の生死が自己の生死よりも重要になるということ、これが「自らの重心を外に移す」ことの意味、善性の意味である」(90頁)と解釈する(この解釈の妥当性と射程に関しては、本稿末尾で立ち戻る)。忍耐という限界状況で、意志は自己の喪失とも「自己のために」とも異なる第三の道、「他人のために」という方向性に目覚める。欲求から欲望への変化は、身体的苦痛における意志から善性への転換として理解されるのだ。

第4章「近さとしての自己自身」においては、『全体性と無限』以降の議論の深化に沿って、欲求から欲望への転換が欲求の発展形態としての意志の次元にではなく、より原初的な感性の次元に

求められる。この深化は欲求から欲望への転換が意志に先行する享受とどのように関わっているのかという問いと言語のいかなる相が自己の身体的転換を可能にしているのかという問いによって要請される(99-100頁)。前者の問いに対しては、意志や意識に先行する他人との「近さ」における「自己」(soi)を問題化する必要性が指摘される(第3節)。後者の問いに対しては、レヴィナスの「存在」理解の更新によって、他人への自己の受動的な曝露として捉えられる〈言うこと〉(le Dire)に言語の第一次的な意味が見出される過程が説明される(105-109頁、114-115頁)。

第5章「犠牲の身体」はこうした問題構成をうけて、意志の転換の契機であった「苦しみ」を感性の次元で捉え直し、「自己犠牲」の意味を明らかにする。『存在するとは別のしかたで』(1974年)においてレヴィナスは、享受が倫理的関係のある種の「条件」であると主張する。自我が享受する者であり、自らが欲しうるものを「自己に反して」他人に与える場合にのみ倫理的関係は成就すると考えられるからだ(135-136頁)。ここで問題となる「自己に反して」(malgré soi)は、意志との対立を意味するのではなく、感覚対象のように能動的に引き受けたり過去に遡って意識し直すことができない、身体的な苦しみの「逆行性」を意味する(123-125頁)。身体的な苦しみは意志に先立って自己に生じ、意志はこの苦しみに事後的に対処することしかできないからだ。この点に意志に先立つ「自己」の受動的な構造が見出される。他方、私は自己の身体以外の身体をもちえない以上、私の苦しみは他人の苦しみとは取り替え不可能な私の苦しみでしかありえない(133頁)。苦しみの取り替え不可能性は、私が他人の苦しみと直面するさい、他人と自分を同一視し他人への同情に没入することを妨げ、他人の苦しみによって引き起こされる私の苦しみに他人の苦しみへの方向性と唯一性を与える(132頁)。この方向性によって、私は享受に向かう「自己に反して」他人の苦しみに差し向けられ、自らの苦しみを伴うかたちでのみ他人への贈与をなすようになる。私の苦しみが他人の苦しみと置換されることなくその「身代わり」となり、自己の所有物よりもむしろ自己そのものが他人に捧げられるというこの構造こそ著者が「犠牲」と呼ぶものである(133頁)。レヴィナスのいう「自己犠牲」は、自発的に自らを犠牲とする可能性以前に、苦しみの逆行性を通じてすでに自己が他人に対して犠牲に捧げられてしまっているという本質的に受動的な構造、受肉した主体の構造として解釈されるのだ(137-139頁)。

最終章「責任の問題をめぐる」で著者は、こうした犠牲論の具体的な妥当性をもう一度問い直す。そこで問われるのは、レヴィナスの根本的な主張である「他者に対する無限責任」と自他関係に介在する第三者への責任をいかに調停しうるかという問いである(160-164頁)。著者は「他者に対する責任がそれに応じれば応じるほど増大する」という無限責任の議論が、ただ一人の他人との関係で考えられるなら、レヴィナス自身が批判する馴染みの者同士の自閉的で偏向的な関係に至らざるをえないと主張する(172-173頁)。レヴィナスのいう無限責任を通俗的な情愛論に貶めなないためには、特定の他人への応答の際に犠牲にされる第三者に対する責任として理解しなくてはならない。「ある他人への責任を取れば取るほど、別の他人たちへの無責任が生じ、その無責任が私の新たな責任としてフィードバックしてくるのである」(174頁)。このような解釈を通じて著者は、レヴィナスの倫理を個別的な他人に係わるパーシャリスト的倫理としてではなく、新たな「公平主義」(impartialism)の倫理として展開する可能性を模索している(193頁)。

\*\*\*

本書は「身体にもとづいた犠牲」という視点からレヴィナスの思想を具体的かつ体系的なしかたで読み解いた独創的な研究である。国内外の二次文献に広く目を配り、シェーラー（131頁、134頁）やアンリ（89頁、109-110頁）等との比較にも見通しを与えてくれる意味でも、今後のレヴィナス研究の指針となるだろう。何より重要なのは、混同されやすい自我の発話と他人の発話の区別（78頁、96頁）に注意を喚起すると同時に、定型的に理解されがちな欲求と欲望、作品と発話、意志と善性といったレヴィナスの区分を一貫して問い直している点にある。諸概念がいかなる点で区別されるかを吟味することで、レヴィナスの議論の「形式性と独断性」という危険と向き合っている点に本書の真の意義があろう。本書によるこうした試みがわれわれに新たなかたちで提起し直している問いを見定めることで本稿を閉じたい。

感性の問いを軸とした本書後半の議論は、「言語の問いを身体論的な方向に開いていく」という方向性を有する。しかしながら、この方向性は言語の特異性を感性的な次元に還元してしまうことで、レヴィナスが言語に与えていたある種の特権性を見誤らせる危険を孕んでいる。著者もこの危険に自覚的であり、言語を身体性から捉えるメルロ＝ポンティからレヴィナスを注意深く引き離している（100-101頁）。ただしこうした慎重さのあとで、「享受が〈言うこと〉の条件である」という主張がなされるとき（182頁）、この「条件」をいかなる意味で理解すべきかが問題とされねばならない。たしかにレヴィナスのいう言語活動は、「命題や主題と化した何か特定の表現内容を意味するものではない」（73頁）し、〈言うこと〉から活動や内容という側面を捨象していく傾向は後期になるにつれ深まる一方である（114頁）。しかし、著者が光をあてていたように『全体性と無限』では概念による主題化が所有物の贈与を可能にすると考えられ、ここに身体と言語の接点が見出されていた（78頁）。ここで問題となった言語は、発話者の「自己表明」や「他人への曝露」には縮減しえない実質を有する。そして『全体性と無限』において問題とされている贈与は、所有物の直接的な贈与であるよりもむしろ言葉（主題化された世界）の贈与である。それゆえ『全体性と無限』以降のレヴィナスの言語論の変遷をいかなる意味で「前進」（99頁）と呼びうるかが問われねばならない。このことは本書が開いた情動性の問い（187-189頁）の重要性を減じるものではない。逆にレヴィナスが言語的実質を捨象しつつ執拗に〈言うこと〉と呼び続ける関係との差異と連関を通じてのみ、情動性の性格が解明されうるだろう（本書が綿密なしかたで提起し直している「女性性」の問い（60-63頁）もこの差異の問題に収斂すると思われる）。

こうした問いを考えるさい、評者は本書第3章が検討していたテキストの再読を促された。第3章で著者は、忍耐において意志が「自らの重心を外に移す」という事態を「私にとって他人の生死が自己の生死よりも重要になるということ」と理解していた。この理解は「暴力は私が誰かによって、誰かのために死ぬことがある世界においてのみ生起する」という一文の解釈に由来する（90頁）。評者は主語を「忍耐」ではなく「暴力」ととる著者の解釈に同意する。しかしなぜ暴力が他人との関係においてのみ生じると言われるのか。なぜ身体的な暴力の忍耐において他人への方向性が開かれねばならないのか。この文の前でレヴィナスは暴力という不条理が「意味を背景として浮かび上

がる」と述べている。ある力がたんなる災害や身体的な圧力としてではなく、意志に対する「暴力」として課されるのは、他人との言語的關係においてのみである。これがレヴィナスの主張であると考えられる。「暴力は〈対話〉を止めることがないし、すべてが聞き入れられない (inexorable) わけではない。このようなかたちでのみ暴力は忍耐において耐えうるものにとどまる。暴力は私が誰かによって、誰かのために死ぬことがある世界においてのみ生起する」。他人との言語的關係があるがゆえに他人からの力は暴力という意味を帯び、言語を通じて暴力に対処する（願いを聞き入れてもらう *exorare*）余地がある限りで暴力は耐えうるものとして課せられる。そして、暴力が純然たる不条理ではなく耐えうるものとして課せられる世界においてのみ、自我は享受とも自己喪失とも異なるしかたで他人と係わることができる。このようにレヴィナスは考えている。この点で彼はあらゆる力を暴力とみなすことも純粋な非暴力に訴えることも拒否し、身体的苦しみとそれを自我が耐えうる「暴力」に変様する言語的關係という二つの局面の接点において暴力概念を問い直しているといえよう。暴力のこの問い直しこそ本書を導いていた問いであり、本書によってレヴィナス自身に向け返され、より精緻なしかたでわれわれに提起し直されている問いである。レヴィナスに向けられる問いは、デリダが「暴力と形而上学」でいみじくも述べているように、「レヴィナスによってわれわれに提起されている問い」でもあるからだ。

(小手川 正二郎)

塩川徹也著

『発見術としての学問——モンテーニュ、デカルト、パスカル』

(岩波書店、2010年)

「建築成った伽藍内の堂守や貸椅子係の職に就こうと考えるような人間は、すでにその瞬間から敗北者であると。それに反して、何人にあれ、その胸中に建造すべき伽藍を抱いている者は、すでに勝利者なのである。」(サン＝テグジュペリ『戦う操縦士』堀口大学訳)

ここに紹介するのは、フランス古典主義時代の思想家について、これまでに『パスカル——奇蹟と表徴』(1985年)、『虹と秘蹟——パスカル〈見えないもの〉の認識』(1993年)、『パスカル『パンセ』を読む』(2001年)、そして『パスカル考』(2003年)を立て続けに岩波書店より上梓してきた著者による五番目の単著である。序章、そして本論全二部、各部三章の計七章、総数189頁からなるこの可憐な書物を構成するのは、1987年から2009年までに主として日本語で、ときにはフランス語によって、様々な紙媒体——学術誌、商業誌、月報、出版社のPR誌等々——に発表されてきた珠玉の書き物である(本書では、いずれも日本語版を所収)。

著者による「あとがき」を参照するなら、第I部には、「学問論をめぐるエッセイ」(186＝本書の頁数)として位置づけられる二編の書き物——「実践的な目標の実現に奉仕する手段」や「学問や科学の考察対象」としての人間ではなく、「有限の体と心を備えた主体」として「自己を世界の中心に据えながら」、「他者に開かれ、他者と交流する存在」(25-26)としての人間に関してモラリストが展開した考察と言説の集合体(「人間学」(11))のうち、「活動的生活」ではなく「観想的生活」(14)を営むうえで私たちが注意を集めるべき、「人間存在の有限性」(cf. 16-18)、「現在と未来の関係」(cf. 18-21)、そして「他者との交わり」(cf. 21-26)という問題群に関する考究の機会に他ならない「古典」(13)の意義を強調する「モラリストの知恵」(I-1＝本書第I部第一章)と題された講演原稿、それに続いて、「テキストの音声的側面、さらには弁論術ないしは説得術としてのレトリックの側面」への関心は差し当たり措いて、一方で「組織的な翻訳を通じての自文化への取り込みと同化」(37)を意味する「学芸の転移(translatio studii)」(39)への敬意、他方で「綿密な考証に基づいて原テキストの客観的な意味を復元すること」(36)を課題とする「文献学」(36; cf. 6-8)という、「ユマニスト型フランス文学研究者」(37)が自家菜籠中とすべき「ディシプリン」(2)への讃歌、それらを高らかに掲げる「文献学者と知識人」(I-2)と題された講演原稿——が含まれている。

さらに、「研究余滴」(187)として一編にまとめられた一連の書き物(「問奏の章」)——まず初めに、V・カロー(57-61, 66)、J・R・アルモガット(59)、H・グイエ(66-75)、J・メナール(68, 70-72)、R・

フラスリエール (70)、前田陽一 (69, 72)、森川甫 (71)、P・バイヤール (76-77) といった内外の錚々たる研究者との知的交流の遍歴 (著者のパスカル研究を根源的な次元で励ましてきた「師友との出会い」(5)) と彼らが著者に示した「真理への愛に基づく高邁の精神」(72) への驚嘆、第二に、パスカルが『パンセ』のなかで〈考える葦〉、〈時と永遠〉、そして〈私〉という主題について論じた数編に与えられた著者自身の手による、前田陽一の『パスカル『パンセ』注解』(1980-1988年)を想起させるほどに贅沢な注釈、訳例、ならびに解説 (45-56)、そして第三に、二十世紀のデカルト研究史上最大の資料的発見の一つに他ならない、デカルトのポワチエ大学提出学士号 (*licentiatus*) 請求論文 (cf. 65) の発見事情 (57-61)、ならびに、レナートゥス・プロシャールなる人物にこの論文が捧げられたことを示す、デカルトその人による献呈文 (「レトリックなき哲学者」の美文) (57; cf. 60) の貴重な本邦初訳 (61-64)、さらに第四に、デカルトの『精神指導の規則』「規則第十」における読書論などに触発されつつ (77-78)、断章集『パンセ』が一冊の完成した書物として姿を現したときのこと (82; cf. 147) を夢想する「読んだことのない本について考える」と題された書き物、そして最後に、ヴォルテールの『カンディッド』から書き起こして、プラトンの『国家』、『ティマイオス』、『クリティアス』、トマス・モアの『ユートピア』、フェヌロンの『テレマックの冒険』、ディドロの『ブーガンヴィル航海記補遺』を経て、さらにはルソーの『人間不平等起源論』を視野におさめつつ、「どこにもない (ou) 場所 (topos)」(85) であるだけでなく、「外部を必要としない場所」、さらには「外部を持たない場所」(89) でもあるユートピアをめぐる哲学者が繰り広げた考察と言説にひそむ困難を暴き出す「自己充足の夢」と題された書き物——が続く。

第Ⅱ部は、「モンテーニュを補助線としてデカルトとパスカルを論じた研究論文」(186)の三編から構成されている。いずれも「フランスに出かけて建築中の大聖堂の石組みに参加した外国人労働者の仕事」(35; cf. 185)——これまで著者がみずからの仕事を振り返るときにたびたび用いられてきた印象的な比喩——の成果である。第Ⅱ部を通読することで読者は、「フランス本国の〔フランス哲学・思想などに関する〕研究を核と〔する〕一つの国際的な学問共同体、いわゆる〈文芸共和国〉」(34)の住人でなくとも、「日本語でいうところの〈フランス文学〉あるいは〈フランス思想〉」(33)に強い関心を抱く教養人として (cf. 36)、著者による<sup>オネットム</sup>労苦の成果を流麗な日本語によって享受することができる。「フランスの学界で意味をもつ仕事が、そのまま日本でも意味をもつとはかぎらない」(186; cf. 4, 35, 74)という著者の懸念は、それ自体としては重要な問いかけだが、本書に関していえば、まったくの杞憂であろう。むしろ、本書によって指し示されたフランス哲学・思想研究の地平の広大さは、著者が「フランス近世の思想家やモラリスト」を読むときに感得する「楽しみ」と「喜び」(186)と同種の知的興奮を日本の読者のうちに激しく掻きたてるのだから、以下では、本書第Ⅱ部において披瀝された成果に焦点を絞って紹介すると同時に、かの地平を目指して蝸牛の歩みを続ける評者なりの応答を幾ばくか試みることにしよう。

\*\*\*

まずは、第Ⅱ部所収のなかで最も古い1996年初出の論文「良識はどうして公平に分配されてい

るのか——bon sens と誤謬論」(II-3) から、『方法序説』冒頭に書き付けられた文言(「良識(bon sens)はこの世でもっとも公平に分け与えられているものである」(以下、谷川多佳子訳))を題目に掲げるこの論文は、デカルト生誕四〇〇周年を記念するのにふさわしい。人口に膾炙したこの文言が有する「正確な意味」、ならびに「その文学的背景および哲学的含意」(93)は、実際のところ、デカルト研究においてほぼ未検討であった。この間隙を埋める著者の試みにより、読者は直ちに、この文言のおかれた文脈の正確な理解のためには、モンテーニュの『エッセー』第二巻第十七章「うぬぼれについて」における「分別(sens)」をめぐる考察を前提にすべきことを教えられる(100)。「真偽の弁別能力」や「理性」とも言い換えられるデカルトの「良識」は、モンテーニュの「分別」と同様に、主体があれこれのことについて判断を下すときに活用される「精神の能力の一つの側面」(95)のことだが、著者は、「懐疑主義」(107)の立場にとどまるモンテーニュとデカルトとの差異に注意を払いつつも、デカルトについては「第四省察」における「誤謬論」(108)も参照することで、両者における「判断論」(116)の一致点を最終的に見いだす。デカルトにおいて「良識」が「認識のそれぞれの場面で、いちいち新たに行使し直さなければ意味を失うような能力」(120; cf. 115)であると同様に、「自分の長所は判断力にある」と自負するモンテーニュにおいても、その自負が「熟慮に熟慮を重ねた判断に対しても、なお鋭敏な懐疑の眼差しを注ぐことを怠らない検討の精神」(106)によって形成されたことから理解されるように、両者の判断論は、主体の自己に対する「訓練」(106)あるいは「修練」(115)の問題群をめぐる考察によって橋渡しされるのである。

この論文は、フランス古典主義時代における人間学(anthropologie)を構成する諸概念、ならびに、それらを哲学素として形成される諸問題を解明するという研究プログラムにとって示唆に富む。ここで anthropologie という言葉で理解されているのは、「人類学」といった既成の学問分野ではない。人間(anthropos)に関する考察と言説のすべてである。ただし、「人間」という形象をア・プリオリに措定し、その本質を抽象的に、あるいは本性論的に定義することで、何らかの人間主義(humanisme)が思弁的に標榜されるのではない。それでもなお「人間」学という主題に注目するのはなぜか。それは、予め限定された、言わば〈閉じた〉存在として人間を捉えるのではなく、主体の自己への働きかけという修練(exercice)によって、新たな態勢を獲得する可能性へと〈開かれた〉存在としてこれを捉える、モンテーニュからデカルトにかけて展開された人間学的考察に関する哲学史的解釈学の必要性が、この論文によって改めて痛感されるからである。これまで定本として前世紀に読み継がれてきた『エッセー』ボルドー版に代わって、デカルトが実際に読んだとされる1595年版が『プレイヤー叢書』新版(2007年)に収録され、かつ、1595年版を底本とした日本語訳の取行・刊行が宮下志朗によって着手・続行されているように、フランス本国のみならず日本においても、モンテーニュ研究の基本資料の整備・補完が確実に進み、それに伴ってV・カローとJ-L・マリオンが編纂した *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie* (2004年) といった必読研究書が出現したように、モンテーニュ・サークルとでも呼称しうる研究者集団による活動の蠢動がいつそう強く触知されつつあるが、そのような現況にあってこの論文の価値は、高まるばかりなのである。

次に、第Ⅱ部所収のなかで最も新しい2008年初出の論文「ひとは今を生きることができるか——パスカルの時間論」(II-5)であるが、これは、『パスカル考』に所収された旧稿がもとになっていることが「付記」に認められているように(178-179)、著者のパスカル研究を特徴づける文献学的実践の良き模範となっている。というのも、「対象に対する違和感」は「愛情」と並んで文献学のもう一つの「原動力」なのだから(8)、原典を読解する過程で新たに生じた違和感に促されて旧稿に手を入れることは、たとえそれが既刊のものについてであれ、著者の学者としての誠実さを証左するのだから。パスカルにおいて、人間の時間意識の問題が「科学の時間」(cf. 155-156)、「歴史の時間」(cf. 156-159)、そして「個人の意識の水準で体験される時間」(cf. 159-163)という文脈の相違に応じて考察されていることは、著者によってすでに明らかにされたところだが、この論文はさらに、パスカルの時間論が『パンセ』で構想されているキリスト教護教論のうち「とりわけ〈賭〉と〈気晴らし〉の議論」に関する「理論的基盤」(163)を用意することを詳らかにする。パスカルは、「現在にとどまることの〔人間にとっての〕不可能性」(162, 163)、「未来を目指しながら現在を捉えそこなうわれわれの時間意識」(166 = 〈賭〉の議論)、「現在に「安住」し、「落ちつく」ことの可能性」(167 = 〈気晴らし〉の議論)を暴きだすが、それは、「現世においては、倦怠に他ならない」「安息」とは異なった、「真の幸福」をうみだす「安息」の希求を説くためである(172)。これら二種類の安息に関するパスカルの考察は、アウグスティヌスの『告白』において展開される時間論——人間精神に内在する「分散 (*distentio*)」と「緊張 (*intentio*)」の区別——に立脚することが明らかにされるが(173-175)、だからといって、パスカルがアウグスティヌスのな〈永遠の現在〉論を直ちに展開しているわけではないことに注意を払うことで(174-178)、著者は、『パンセ』という「対象」を前に文献学者として絶妙な平衡感覚を発揮しているのである。

最後に、評者の関心を最も強く引いた2007年初出の論文「パスカルにとって〈パンセ〉とは何であったか」(II-4)に移ろう。この論文は、パスカルの書き残した断片の集合体に書き手の死後に与えられた『パンセ』という題名の意味するところ——基本的には、パスカルが「宗教およびその他いくつかの主題」について考えたこと(127)を意味するが、他方で、この用語には「権威ある人の残した名文句、有名な箴言」(127; cf. 48, 137)という意味のあることにも注意が払われ、最終的には、およそあらゆる思考 (*pensée*) は「どこからともなくやってきて、どこかへと逃れ去って行く」(131)のだから、主体の「統御」(131, 134)、あるいは「制御」(134, 140; cf. 48)の及ばない思考の、そのようなあり方に相応しい表現形式、つまり「断章 (*fragment*)」(129; cf. 131)のことを意味する——の分析から書き起こして、「主体が〈パンセ〉といかなる関係を取り結んでいるか」(135; cf. 133)という問いの検討にその主要な関心を注ぐ。この問いはまず、主体は思考を制御できないと考えるパスカルにおいて、思考を「われわれの権内にあるもの」のうちに含め、「われわれの権内にないもの」から区別することで、その自律性を称揚するストア哲学との「対決」(134)を通じて、「〈パンセ〉は人間の尊厳の根拠か」(132; cf. 49)という問いに読み替えられる。さらに著者は、思考とその主体の関係性について、「〈パンセ〉の考案と所有」(cf. 135-140)と「正しい〈パンセ〉の語り手は、正しいか」(cf. 140-145)という二つのトポスにおいて考察を進めるが、ここで評者に興味深く思われたのは、思考はどのようにその主体のうちに根付いているのか(137)

という、第一のトポスに関する問いである。なぜなら、この問いによって、これまで気付かれなかったデカルトとパスカルの接点が新たに浮上してくるからである。

デカルトは、思考とその主体の関係性について、1645年9月15日付エリザベト宛書簡のなかで、「常によく判断する心構えであるために要求されるのは、ただ二つのことしかあり得ないと思われます。一つは真理の認識であり、他は、機会がそれを要求するたびごとにその認識を思い起こし、それにしたがう習慣です。[……] というのは、以前に何らかの真理をわれわれに確信させた理由がいかに明晰で明証的であったとしても、われわれは同じことにずっと注意を払っていることができないので、それを長くしばしば繰り返す省察 (*méditation*) によってわれわれの精神に深く刻み込んで習慣とするのでないならば、その後で偽りの外見によって、それを信ずることからそらされるかもしれないからです」(山田弘明訳)と述べている。現代フランス語で「*méditation*」といえば、現世や自己の放棄による宗教的瞑想を想起させるし、また、そのような営為は実際に、イエズス会の創始者であるイグナチウス・ロヨラのキリスト教的霊操 (*exercices spirituels*) を源泉として、とりわけフランス古典主義時代前半において「*méditation dévote / spirituelle*」という仕方で信仰生活の一環を構成していた。その代表的な実践は、フランシスコ・サレジオの著作 *Introduction à la vie dévote* (1609年) のなかで説かれている通りである。

しかし、その語源である古代ギリシア語の「*meletê*」という言葉、そして、そのラテン語訳である「*meditatio*」という言葉には、そもそも宗教的な含意はない。むしろ哲学的な概念として、先に言及したように、みずからの責任のもとで長い修練を経て達成される、主体による自己の段階的な変容 (*transformation*) のことが意味されていた。つまり、フランス語の「*méditer*」とは、「訓練する」や「熟練する」を意味する古代ギリシア語の「*gumnazein*」という言葉に本来は近いのだ。このことに気付かれれば、「*méditation*」という実践の概念的な要諦として、第一にそれは、主体が様々な思考を精神の働きによって自分のものにするための訓練であることが理解されよう。一方では、それを真だと信じていることができるように、他方で、必要や機会が生じたら直ちにそれを「言葉に結実しないしは受肉したくもの」(126)として繰り返して言うことができるように、主体のもとに「偶然」(134, 139)という仕方で去来する「個々の着想としての〈パンセ〉」(136)を確信し、「思想——すなわち体系的思考としての——〈パンセ〉」(136)としてこれを精練させるのでなければならない。第二に、この実践は、いわば主体における同一化 (*identification*) の経験のことに他ならない。事柄そのものについて思考するのではなく、むしろ思考されている事柄そのものが指し示す状況に主体が精神の働きによって身を置くことが求められるのだ。いずれの場合にも目指されているのは、主体が自分の思考やその対象に働きかけることではない。むしろ、思考が主体そのものに実際に働きかけることなのである。

このような修練への関心が、デカルトのみならず、パスカルにおいても共有されていた——「「種子」としての〈パンセ〉が精神に到来するのは、偶然に負うところが大きいかもしれないが、それを「樹木」に養い育てるのは、精神の働きである」(139)——という事実は、彼らの考察がおかれた文脈とこの修練に与えられた最終的な評価 (cf. 139-140) の相違に注意を払ったうえで、なお興味深い。しかし、著者のパスカル論をさらに検討することで——たとえば「〈パンセ〉の伝達と説得に

において、もっとも重要な規則は、相手の嫉妬心と羨望の念をできるだけ掻き立てないように、発信者の〈私〉を覆い隠すことである(146)といった、思考とその主体の関係性をめぐる第二のトボスに関する指摘——評者にいっそう強く自覚されたのは、すでにL・シュトラウスの *Persecution and the Art of Writing* (1952年) などによって注意を促されている dix-septième にとっては馴染みの問題群に他ならない「*dissimulatio*」という概念のデカルト哲学における意味と機能を再検討することの必要性である。これについては、惜しくも2009年に六三歳という若さで鬼籍に入ったF・アリンの小著 *Descartes : dissimulation et ironie* (2006年) によってデカルト研究史上おそらく初めて本格的な検討が開始されたが、残された課題——たとえばここで哲学史を紐解くなら、カスティリオーネの *Il Libro del Cortegiano* (1528年)、ベーコンの *Essays* (1597年)、アッチェートの *Della dissimulazione onesta* (1641年)、そしてグラシアンの *Oráculo manual y arte de prudencia* (1647年) などで展開される *dissimulatio* 論との対比など——は無数にある。ここで評者なりの探求の方向性を一つ示すなら、デカルトが『方法序説』第一部で「わたしの目的は、自分の理性を正しく導くために従うべき万人向けの方法をここで教えることではなく、どのように自分の理性を導こうと努力したかを見せるだけなのである。教える授けることに携わる者は、教える相手よりも自分の知性がまさると見るのが当然だ。どんなに小さな点においても誤るところがあれば、その点で非難されることになる。けれども、この書は一つの話として、あるいは、一つの寓話といってもよいが、そういうものとしてだけお見せするのであり、そこには真似てよい手本とともに、従わないほうがよい例も数多くみられるだろう。そのようにお見せしてわたしが期待するのは、この書がだれにも無害で、しかも人によっては有益であり、またすべての人がわたしのこの率直さをよしとしてくれることである」と述べる時、その「文学的背景および哲学的含意」の解明は、デカルト研究として無意味であると決して思われぬが、諸姉諸兄にとってはいかがだろうか。

\*\*\*

本書の副題には、三人の名前が書き付けられている——モンテーニュ、デカルト、パスカル。これらの人物の名前を耳にして、L・ブランシュヴィック晩年の著作 *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne* (1942年) を直ちに思い起こさない dix-septième はいないはず (cf. 121)。この書物について、評者はかつて、フランスの哲学史家から助言をうけた——「ユダヤ系であったブランシュヴィックがこの書物の草稿を用意していたとき、フランスがどのような政治状況におかれていたのか、そのことに思いを馳せながら、この書物を紐解くべきです。」1940年6月、Ph・ペタンを首班とするフランス政府は、A・ヒトラー率いるドイツに休戦を申し込み、同年7月には、共和国憲法を改変してファシズム体制へと移行。ドイツ軍占領下にあつてブランシュヴィックは、南仏に隠遁。そこで執筆されたのが *Descartes et Pascal ...* に他ならない。かの哲学史家は結ぶ、「この書物はしたがって、モンテーニュ、デカルト、そしてパスカルが繰り広げた思索を武器とした知的なレジスタンスの産物なのです。」ユダヤ系知識人の教育界・言論界からの排斥——ブランシュヴィックは自著をフランス国内で出版できず、スイスの La Baconnière 社から出版した——という失意とホロ

コーストという悲劇のただなかにあつて、人類を蝕む狂気に立ち向かう知性への信頼をモンテーニュ的な懐疑主義との対決を通じて問い続けた合理主義者ブランシュヴィックが死んだのは、連合軍によるパリ解放まで半年余りを残してのことであつた。

ここでブランシュヴィックを唐突にも引き合いに出したのは、他でもない昨今の我が国の学術状況——幸か不幸か政治状況ではなく！——に鑑みてのこと。モンテーニュ、デカルト、そしてパスカルに関してブランシュヴィックが見せた繊細かつ強靱な読解に匹敵する本書を通読することによって、読者は、フランス古典主義時代哲学に強い関心を寄せるのであれそうでなけれ、経済的合理主義と科学・技術万能主義のために失いかけた人文学——著者に倣うなら「言葉 (logos) への愛」を意味する文献学 (philologia)」(6) ——に対する確かな希望を呼び覚まされるだろう。

(津崎 良典)

金森修著

『〈生政治〉の哲学』

(勁草書房、2010年)

金森修の仕事には、意図的であるか非意図的であるかは別としても、氏がおそらくもっとも敬愛するであろう思想家ガストン・バシュラールのもつ二重性を、みずからがひきうけている部分があるとおもう。

バシュラールという、二〇世紀のフランス思想史のなかでも、なかなか位置づけの困難な哲学者は、確かに科学哲学のフランス・ヴァージョンであるエピステモロジーの大家であり、物理学や化学を中心としたその議論は、今なお燦然たる輝きを放っている。その一方で、後年の著作にみられるように、彼は独自の現象学や詩学にも没頭し、表面上は科学哲学とかけ離れてみえる想像力論を展開するにいたった。日本でも、科学哲学の草わけともいえる田邊元が、晩年マラルメに傾倒したという事例はある。それは、科学的な思考とその裏側を巡る、ある意味では常態的なことからなのかもしれない。

こうした科学認識論的な議論と、文学的・詩学的なテーマへの愛好や共存は、まさに（バシュラール由来のフランスエピステモロジーのトップスターである）フーコーにもみうけられるし、フランス知識人の文化土壤を考えるならば普遍的なことではさえないのかもしれない。そして金森自身も、その二重性を、自らの時代に応じた仕方でもっているようにもみえる。

金森の仕事のひとつの軸が『サイエンス・ウォーズ』（東京大学出版会）や『遺伝子改造』（勁草書房）、あるいは近編著の『科学思想史』（勁草書房）にあることは確かである。これらは、バシュラールが一九世紀／二〇世紀的な物理学や化学においてとらえた事象（つまり科学の原理や成立可能性と、その言説の意義など）を、生命科学の二一世紀において上書きするものであるといえるだろう。世界を思考するモデルが、バシュラールでは物理学や化学であったのが、今の時代では科学的言説の知総体への関わり方や（『サイエンス・ウォーズ』）、技術の進歩によって生命のさまざまな操作が可能になった生命科学へと変容しているのである。

これらの著作における金森の仕事は、きわめて大量の文献を扱いながら（とりわけ『遺伝子改造』におけるアメリカの生命倫理関係の文献の処理には驚くべきものがある）、科学が時代に突きつけてくる問題点を抽出している。だがそこから先には、はたしてこの時代においてわれわれはどう生きればいいのかという、きわめて人文学的な問いが現れてくるはずである。これらの作業があくまでも「科学論」である以上、むしろそこでの記述の中立性を破った「何か」を求めたくなるのである。

バシュラールには、いわばそれを補うような（補うという表現が妥当かどうか、わたしには判断しかねるが）詩的想像力に関する膨大な著作がある。それはまさに、科学的知の最果てに位置する、

人間的精神の夢想についての分析にもなっている。これらの領域は、けっして科学論の余剰ではないだろう。科学もまた、この世界に関するすぐれて人間的な知であるかぎり、詩的想像力の世界はそれと表裏一体の関係にあるはずだ。それは金森において、どういう作業とむすびつきうるのか。

フーコーの後期の生政治学と、この術語を軸にアレント、ネグリ、アガンベンなどを論じたこの書物、そしてそのほぼ半年後に刊行され、この書評の最後で少し触れることにする『ゴーレムの生命論』（平凡社新書）において金森は、バシュラールほど明瞭に詩学的な転回をおこなっているわけではない。だが、『<生政治>の哲学』での、とりわけアガンベンの宗教論へのきわだって高い評価や、そこにみうけられる「自然主義」からの離反の分析、そしてゴーレムという宗教的神話的な人造人間への夢想を、ユダヤ教の古層に由来するものとして描きだし、それを軸に西洋的想像力の系譜学へとつなげていく仕事は、まさに「生命科学のエピステモロジー」の、裏側のヴァージョンであるとはいえないか。アガンベンの言葉であるピオスとゾーエを利用していいかえれば、ゾーエ的な自然の生命を、ピオス的な認識がどう処理しうるのかの議論がエピステモロジーであるならば、その背景のように、ゾーエ的なものにつきまとわれて成立するピオス的な生への議論が展開されざるをえないはずである。金森のこの二冊の書物は、ピオスからゾーエをではなく、ゾーエからピオスを、つまりどちらかといえば非常に人間的な領域を、自然科学や技術の対象にもなるゾーエのマテリアル性の方から探ったものであるともいえるのではないか。こうした観点から、『<生政治>の哲学』を中心として、『ゴーレムの生命論』にも言及しつつ、この稿を著すことにしたい。

『<生政治>の哲学』は、その題名のとおり、ミシェル・フーコーが七〇年代以降の議論（とりわけ『性の歴史Ⅰ』の最終章）において、ほとんどプログラムの素描しただけの概念である「生政治」をテーマとするものである。それゆえ記述がフーコーの議論や、近年刊行翻訳が進む彼の『講義録』を中心としたものになることは当然でもある。しかし金森の視線は、『講義録』などでのフーコーのこの概念の扱い方やその揺れなどを仔細に解き明かしつつも、どちらかといえば生政治の議論をより広域の文脈からとらえなおし、その意義をフーコーの外部へと開くことに向けられている。とりわけそれを「パラ・生政治学」、「アルシ・生政治学」、そしてさらなる分散を含んだ「広義の生政治学」へと区分し、また現在の臓器移植や遺伝子工学と関連するポスト・フーコー的な内容へと展開していくことに特徴があるといえる。アレントに関する記述が中間に差し挟まれているように、そこでの焦点は、とりわけ「自然主義」からの「距離」に、つまりはゾーエから切り離されざるをえない、ピオスの生がもつ「人間性」こそにある。

「パラ・生政治学」とは、フーコー以前（あるいは同時期）に、フーコーの議論とは関わりなく、生命と政治に関する文脈でこの言葉が利用されていた事例を指している。小説家ロバーツによってとりあげられ、またそれとは別の仕方でも七〇年代の生命倫理学においても頻りに利用されたこの言葉は、しかしきわめて自然主義的なものであったことが指摘される。この時期は、社会ダーヴィニズムや優生学に関連して、生命と政治の関連がダイレクトな科学主義の方向から主張されていた場面だというのである。こうした言説が、自然主義と人間の生との逆説的な関係や、その複合性を描きだすことはない。その意味で金森は、あくまでも自然主義的なものと規定される生政治学から、

フーコーが記述するそれを区分していくのである。

フーコーが、その議論のなかでとりあげるのは、いわば「アルシ・生政治学」といえるものである。それは、生政治学をフーコーが扱った本来の意義に即したものであるだろう。フーコーの議論は、明らかに七〇年代において、言説中心主義的で考古学的な姿勢から、重大な転回をみせていく。そこでは生(bio)という、それまでならば、まさに言説とその区分という議論に閉じこめたであろう対象が、それ自身のそなえる力と系譜性において描きだされはじめるのである。金森は、そこで示されるアルシ・生政治学を、単純な自然主義化とは明確に別のものだと述べていく。

すでに述べたように、フーコーの生政治学という言葉そのものが、きわめてプロジェクト的であり、あまり問い詰められていない多義性をもっている。『性の歴史Ⅰ』で言明された人口の統計学的操作を中心とした権力のあり方や、『講義録』で触れられる、衛生学、人種主義、ファシズム、そして広域的に言えば生態系や環境とむすびついた権力の作動に関して、フーコーは結局、まとまった文章を刊行することはなかった。金森は（フーコーの『性の歴史』執筆に関する迷走ぶりをみれば自明なことであるが）、フーコーが人口概念を中心に設定したアルシ・生政治学的な原理とは、それ自体として自壊する運命にあったととらえていく。その過程で本格的に現れてくるのは、より政治学的な色彩の強い「統治性」の概念であり、さらには「真理」の生産という概念である。ここでは、確かに生とその力が軸に置かれつづけるのだが、むしろその「反自然主義」的なバイアスこそがきわだたてていくというのである。金森は、その途中でいささか挿話的に、そもそも反自然主義的な政治哲学を主張しているハンナ・アレントを検討する。アガンベンも『ホモ・サケル』の冒頭で述べているように、アレントとフーコーは、近代政治の同様の局面をとらえていたにもかかわらず、むしろ記述の仕方が逆向きである部分がある。アレントが考える「活動」(action)という概念は、生物学的なものからもっとも遠い人間としての生の働きである。こうした検討によって金森は、生政治学自身が、反自然主義的な主張と重なる部分があることを強調していく。

だが、フーコーのアルシ・生政治学は、単線的なルートを辿ることも、まとまった議論にたどり着くこともなかった。金森は、むしろフーコー自身のなかに、人口の統計学的操作から次第に離れていく「広義の生政治学」の萌芽をみいだしながら、それをフーコー以降の議論につなげていく。こうしたポスト・フーコー的な生政治学の記述において、イタリアのふたりの思想家ネグリとアガンベンがとりあげられる。このことは、いわばこのテーマを論じるときの定石でもある。だが着目すべきは、金森がはっきりとネグリに批判的で、他方アガンベンに、よりおおきな可能性をみいだしていることにある。

ネグリは、ハートとの共著『<帝国>』において、フーコーの生政治学的な概念や、そこでの生態論的議論をとらえなおしつつ、マルチチュードとして示されるあらたな労働の主体の姿を探りだしていく。ネグリが強調するのは、情報産業や情動労働などに関連した共働や、そこでの共有の知の力である。確かにネグリは、フーコーの概念を独自に変容し、マルクス主義的労働概念に適應させている。だが金森は、そこで「生」という主題は、フーコー的な意味ではあまり効いていないと判断する。フーコーの生政治学は、反自然主義的傾向を含みながらも、「深く生命統制技術論」にコミットし、「<生>との実質的紐帯を抱え込んでいた」のに対し、ネグリがとりあげる生

態系的なものとは、比喩のような「軸葉」的概念にすぎないというのである（『<生政治>の哲学』、一〇一頁）。実際には、資本と生命との連関という（マルクス主義自身の展開を考へても）きわめて重要な主題群が抽出されているにもかかわらず、その連関を深く問うには至っていないというのである（わたしもこの評価には基本的に賛成である）。この意味でネグリの議論は、生政治学の方向性について、マルクス主義陣営からの指針を示しただけのものだと述べられうるだろう。

これとは逆に金森は、アガンベンに対してはきわめて好意的である。アガンベンはフーコーに即しつつも、フーコーが論じえなかった拡がりにおいて（まさに美術史、宗教学、法学の専門家としての博覧強記ぶりをバックボーンとして）生政治学の議論を展開していく。こうしたアガンベンの方向性は、生政治学が反自然主義的な視角をもたざるをえないかぎり、確かに非常に魅力的でありうるだろう。アウシュヴィッツ、生と法とのパラドックス的關係（フーコーは生政治学において、法概念をただ退けるのみであった）、ベンヤミンやアレントとの連関づけ、現在におけるグレーゾーンとしての脳死体や難民の身体、こうしたきわめてフーコー的であるがフーコーが論じていなかった事例がアガンベンのテーマになる。かくしてフーコー自身が、近代においてしか検討しえなかった生政治学の概念が、『ホモ・サケル』プロジェクトで、西洋文化の古層から現代にいたるまで、縦横無尽に展開されていくことになる。アルシ・生政治学を乗り越える決定的な指針が、そこにみいだされていく。

ここで金森が、とりわけ『支配と栄光』（高桑和巳の邦訳では『王国と栄光』）や『瀆神』における宗教論的な古層ともいえる議論にページをさいているのは注目に値する。こうした主題は、神学的な議論が生と法に絡んでいく臨界をとりだし（統治における偶然性や、神学的な自由や恣意性が議論の俎上にあげられる）、フーコーの統治性の議論を宗教的な水準に転化して論じることにつながっていく。そこでの金森のまとめを引用すれば、「統治は、存在（支配）の安寧性と自同性をもたず、存在との間の微妙な亀裂を前提とした上で、その不安定性のゆえに、同一位相での事象間の調和や調整に技巧的な技術を凝らす。それは不安定で根拠薄弱であるからこそ、その周縁に自由や偶然を介在せしめることもできる」（一八二頁）というのである。

こうしたアガンベンについての考察は、金森自身の生政治学への態度決定にもおきな影響を与えている。そこで金森は、いささか実存哲学風味の響きをそなえた「根無し草としての生」という表現をもちいている。すなわち、アガンベンの意味で反自然主義に向かう生政治学的な統治や、そこで生命論によって明確にされる事態を前提とするがゆえにますます明確化されていく「根無し草としての生」が前面に提示されるのである。

この部分は金森のオリジナルな考察がきわだつ箇所である。アガンベンによる統治の初期キリスト教的な考察を受けとめ、そこでの「超然とした神」に代わって「自然」を配置していくことを、その現代的世俗社会的ヴァージョンであると規定したうえで、しかしながらそうした自然という<存在>の位相に頼りきることでもできない姿勢こそを、金森は生政治学が内包する反自然主義であるとみなすのである。「実践」は「存在」から「ほとんど何もあてにできない」。こう金森は強調する。そして、統治の議論がいき着く先とは、「統治の位相を統べる理論構成、つまり<統治性>の理論から、その存在論的根拠への憧憬という契機を可能な限り剥奪すること」であるとさえ述べられる

(二五四頁)。生命の实在を勘案しつつ政治を思考するフーコー的なプログラムの拡張の先にみいだされるのは、逆説的にも、自然にとり巻かれつつもそこからは決定的に切り離されたわれわれの生とそのあり方だということである。

金森のこの判断が、生政治学の読解として正当かどうかという問いは措くとしても、それがフーコー以降の生政治学を一貫して「反自然主義」として読解するという点においてよく理解できるものはある。しかし、ひとつだけこの金森の姿勢に対して評者がつけ加えることがあるならば、そこでの「根無し草」というあり方の強調は、別のかたちでの人間の「自由」なり「行動」なりを前提とする議論に再び陥りはしないのかということである。科学が（脳科学でも免疫学でも遺伝子工学でも）人間を、ある意味で徹底した生物学的—生態系的機械に解体してしまうことを、生政治はやはりぎりぎりまで肯定したうえで、そこでなおかつ別の方向を探る必要はないのだろうか（この意味で、生命の観点から言語をどう考えるかは、生政治学にとって根幹的な問いになるはずである）。

最後に『ゴーレムの生命論』に少しだけ触れておこう。宗教的な想像力の深みに根ざしたゴーレムという人造人間についての系譜学という、ほぼ同時期に描かれたであろうこの書物は、やはり「根無し草としての生」と、そのなかでの人間のあがきを、別の方向から照らしだすものであるようにおもわれる。そこでは、土くれからいのちを（不完全なものとして）つくりだすという欲望が、ユダヤ教的な古層から、現代的な映画や、ロボット工学そのものにまで通底する想像性に関与していることが、ゴーレムを導きの糸として解き明かされる。生命を形成し、亜人としての生を操作し、結局はそれをもてあまし、土に返してしまうというゴーレムにまつわる神話は、人間にとって古くからの夢想でありながら、現在の生命科学や生の技術のあり方をも無意識のうちに規定するものではないか。こうしたゴーレムに関する諸テーマを巡りながら、金森は、『<生政治>の哲学』での「根無し草としての生」という主張に呼応するかのようにつぎのような結論を提示する。「ゴーレムという存在は、命を大切にすること、命をもてあますこと、命を弄ぶこと、命を切り捨てることなど、われわれ人間が命に対してとりうる多様な態度のどれにおいても、土くれという異質な成分を混ぜ合わせることで、そこに一種混濁した感覚を浮上させ、<命の諸相>のどこにいても、われわれがどこか安住しえない感覚をもたらすための契機になっているのではなからうか」（『ゴーレムの生命論』二〇六頁）。

生政治学に関する議論では、生きている自己に対する統治とそのテクネーが、自然に帰着しえない自己の根無し草性というあり方を明確にしていた。ここではむしろ、生命の物質性を象徴するような土くれに対するテクネーによって、できそこないの生命を作成する想像力が、生命そのものに対して決然たる姿勢を人間がとりえないという事態を露呈させている。それは、生命科学やロボット工学の進展が著しい現在においても、変わることもない生命への姿勢の微妙さなのだということである。

そうした意味でこの二冊は、生命に対する方向をクロスさせながらも、生命と人間との関連を、まさにゾーエにつきまといられるビオスという同様の視角から明確にしたものであるといえるのではないか。

（檜垣 立哉）

小泉義之著

『倫理学（ブックガイドシリーズ 基本の30冊）』

（人文書院、2010年）

この『倫理学』は、「基本の30冊」という「ブックガイドシリーズ」の一冊として刊行された。選ばれた30冊の各々についての文章が、末尾に各著者の簡単な紹介と参考・関連文献をつけて、四六版で6～7頁にまとめられている。セネカの『倫理学書簡集』に始まり、ジジエクの『厄介なる主体 政治的存在論の空虚な中心』に終わる本文は、7部から構成されている。「第1部 生と死」、「第2部 徳と力」、「第3部 快楽と欲望」、「第4部 資本主義の精神、市民の道徳」、「第5部 幸福と福祉」、「第6部 近代倫理の臨界」、「第7部 倫理の超越」である。各部の扉には、それぞれのテーマについて簡潔な導入が置かれており、著者の倫理学への視座がかなり明確に示されている。その扉の導入をはじめ、とりあげられている著作も付せられている解説も刺激的で、とてもおもしろい。ブックガイドという本書の性格上、30編の小品が並んでいるわけで、そのおもしろさをいうのは難しいところがある。ここでは、何とかおもしろさの一端を紹介したい。

倫理学の基本の30冊を選んで、それぞれをわずかな紙幅のなかでブックガイドをするというのは、簡単なことではないだろう。まずは、どの本を選ぶべきなのか。「基本の」ということなら、古代ギリシアまで遡り、倫理学史の流れにそって、古代、中世、近代、それに現代の大哲学者の代表的著作を選び、教科書的なし辞書的な記述を並べることを考えるのが普通かもしれない。しかし、本書はそういう通常の入門書の体裁を、「それが不得意なこともあって」と断りながら、いっさいしりぞけている。そのため、プラトンもアリストテレスも、トマスやスピノザやヒュームも登場しない。とりあげられている思想家で時代的にもっとも古いのはセネカとキケローである。倫理学の話はポリスの時代からではなく、古代ローマから始められるのである。本書の『随想録(エッセイ)』の項には、モンテーニュはソクラテスとプラトンには「ほとんど関心を示さず、まるで本来の倫理は古代ローマから始まるかのように書物を仕上げた」という記述が出てくる。各項がそれぞれとりあげた著作の引用をちりばめながら進められていくことも含め、小泉氏はモンテーニュに倣おうとしているかに見える。古代ローマから始まることには、わずか30冊という制約以上に、著者の倫理学に対する構えが示されている。

また、対象書籍の選択という点では、「倫理学と関連学問のブーム」が「いまだに続いている」20世紀の英語圏の倫理学書の扱いにも、本書の特色は現れている。それらに関しては、「まえがき」で代表的な倫理学者の名前は列挙されるものの、「お勉強になるものはあるにしても、面白いと思ってできなかった」という理由で、誰も選ばれていない。理由のひとつは、第1部の「生と死」の扉の文章に明かされている。その文章は、「倫理は、何を為す(べき)かということだけではなく、

いかに生きる（べき）かということにもかかわっている。倫理は、行為だけではなく人生にもかかわっている」と書き始められる。「ところが、最近の倫理学は、行為に焦点をあてて、人生を行為の寄せ集めのように見なしている。生まれる、病む、老いる、死ぬといった人生上の出来事までも、個別的な行為と同じ仕方であつて、最近の倫理学は、ひどく貧しくなっている」のである。いうまでもなく、批判はいまだに続くブームの担い手たちに向けられている。それに対して、本書は「生まれる、病む、老いる、死ぬといった人生上の出来事」にあくまでもこだわることで、貧しくはない倫理学の姿を浮き立たせようとする。焦点は行為ではなく、人生にある。

こうして、本書は入門書シリーズの一冊でありながら、通常の入門書とはいえない内容をもつことになる。案内される倫理学書は、いずれも小泉氏が「面白い」と思ったものに限られる。どの紹介にも著者の読みが色濃く反映している。しかし、本書はそれにもかかわらず、ある意味ではきわめてすぐれた倫理学への入門書となっているように思われる。その点を第1部を例に見てみよう。

「第1部 生と死」ではセネカに続いて、ギュイヨーの『義務の制裁もなき道徳』とパーフィットの『理由と人格 非人格性の倫理へ』が扱われている。いずれも人生との関係の中で、解説が加えられるといえる点では、論述は一貫している。しかし、この三つの著作に対するアプローチの仕方は、少しずつ違っている。その違いに、本書のもつおもしろさの理由のひとつがある。

冒頭のセネカの『倫理学書簡集』のサブタイトルは、「自殺」である。そこでは、まさに人生の問題が正面から扱われることになる。セネカは、「状況が状況なら、自殺が理にかなうとして自殺を推奨したと伝えられる」ストア派の立場を、エピクローロス派の考えも取り入れながら、基本的に受け継いでいる。そのセネカの思想に、自殺が推奨される多様な状況についての一貫したしっかりとした原理を求めるなら、「死も生も恐れるな、死の時も生の時も平静であれ」という原理であることになる。ここまでは、教科書的な整理だといえなくもない。しかし、当然のことながら、話はそこでは終わらない。その原理は「言葉だけ伝えられていても意味が考え抜かれていない」のである。この切り返しから、セネカ言葉を引用しながら、著者の強力な読みが開始される。セネカは、自殺が肯定される状況を「生きている理由をなすすべてのものに手が届かなくなるからだ」と述べている。そこから、「生きている理由に「手」が届くなら、死を恐れず生を恐れず生を選ぶべきである」という結論が引き出されるのである。セネカの場合、「問題は、生き方を学ぶことに差し向けられ」ており、「単なる自殺肯定」がいわれているわけではない。「大事なのは、自己決定するか否かということではなく、立派に自己決定するか否かということ」、「選択肢を開くことよりは、選択肢を開くことによって、死を恐れなくなるようにするとともに、生を恐れなくなるようにすること」なのである。死が「外的な仕方」で宣言される状況では、自殺を肯定も否定もしようがない。セネカは、「死が「内的な仕方」で自らに宣言される状況では、肯定否定より、肯定否定を決める原理を体得すること」を求めている。そのうえで、「さらに、セネカは、この大事な原理を持って、あなたは死ぬと外的に宣言される状況に臨もうというのである」と付言される。ここにあるのは、「言葉だけ伝えられていても意味が考え抜かれていない原理」の著者による独自の解釈である。解釈を導いているのは、現代の医療をめぐる問題状況にあることは明らかである。セネカの項では、現代における安楽死論とのつながりを見通しながら、安楽死賛成派ともいえるセネカが「多少は安楽死反対

派』であるしだいが明らかにされている。こうしたセネカへのアプローチには、古典を読む意味を示そうとする著者の姿勢がはっきりと示されている。現代における医療と人間とをめぐらる問題系はこのセネカの項だけではなく、本書のあちらこちらに顔を出している。そうした問題系に照らして古典を読むことを、単なる牽強附会の類と混同してはならないだろう。倫理学さらには人生にとっての問題には、時代状況には左右されない常に変わらぬ核がある。そこを徹底して考え抜いたからこそ、古典は古典たりうるのである。セネカを始め、過去の大哲学者をめぐらる項はいずれも古典をどう読むべきかを示す例示、手引きとなっている。

続く、ギュイヨールの『義務も制裁もなき道徳』は「生の道徳」と副題が付けられている。本文は、その著作の内容を「絶対的義務が消滅したということ」と「道徳的制裁は不道徳であるということ」という二つの指摘に収斂させ、圧縮した形で紹介している。そうして、「義務も制裁もない道徳」とは「生の道徳」にほかならないことが示される。ここでの力点は、ギュイヨールの「生そのものの有り様を道徳として捉え返す」思想がもつ先駆的意味を明らかにすることに置かれている。ギュイヨールの思想は、「生の力から倫理を引き出そうとする 20 世紀思想の源流であるにもかかわらずほとんど忘れられている」からである。本書は、セネカの項のように、古典の忠実な引用に沿いながら、現代の問題とのつながりをつけてみせる解読作業を実地に示すとともに、他方では、いわば忘れさられた倫理学書を発掘することにも意欲的である。そのため、選ばれた 30 冊には、意外な著作も含まれることになる。ギュイヨールほどではないにしても、同じような姿勢は、ラスキンの『この最後の者にも』や田中美知太郎の『善と必然との間に』、あるいはベヴァリッジの『社会保障および関連サービス（ベヴァリッジ報告）』などにも見いだせる。一時的な流行が去り、振り返られることない著作や、一定のパターン化した批判だけに名を残し、読まれることのなくなった書物にも読むべきものは多いし、読み返されるべき筋は見いだせる。既存の評価を鵜呑みにしてはならない。それでは、倫理学は貧しくなるだろう。そのことを、本書の幾つかの章は示そうとしている。ここでも、読み手の力量が試される。倫理学書を新たに読み直す楽しみ、その誘いの一例をギュイヨールの項に見ることができる。

第 1 部の最後は、「人生」という副題のついたパーフィットの『理由と人格』である。その最初の節の見出しは「変な倫理」となっている。始まりはこうである。「パーフィットの倫理は相当に変である。「常識道徳」は誤った信念に依拠していると批判して、それに代わる「真理」に基づく倫理を提起するのだから、反常識的で非常識的になって変になるのも当然である」。小泉氏がいうのだから、かなり変な倫理であることは間違いない。「しかし、どのように変であるのかを正確に言うのは相当に難しい」と続けられ、その変であるしだいが語られていくことになる。その際に、この「原書の重量は軽いが訳本は相当に重たい」大著の問いと結論はかなり大胆に簡略化されて示される。パーフィットはわれわれが個別的な人間であるとはどのようなことなのかを問題にし、われわれの同一性についてもっている信念は誤っており、道徳理論と合理性に関する信念を訂正すべきだと主張する。こう要約した小泉氏は、ロック以来の人格の同一性をめぐらる議論がパーフィットに至るまで「社会的な装置の一切を捨象する」ものであって、「始めから非社会的で非現実的なもの」であることを指摘し、どうしてそうした議論を始めようとしたのかを吟味していく。大胆な要

約を経て、議論を「促している根本動機」を問うのである。そこでいわれることも、かなり大胆な断定である。「パーフィットは、非社会的な自然状態において、あたかも独力で生まれ育ったかのような自然人を想像して、そんな自然人の倫理を構想しようとしているのである。言ってしまうと、動物的な倫理を構想しようとしているのである。しかも、かくも大部の本を書いてまで。たぶん動物のように生きて死にたがっているからだ。動物のように生きて子を産んで恐れることなく死んでいきたいからだ」。こう述べて、この章の最後は、こう締めくくられる。「森の中の動物は、〈ただ〉グラスを埋めるだろう。排泄物を埋めるように、〈ただ〉埋めるだろう。社会化され人格化された人間は、その〈ただ〉の境地にいたるためには、かくも大部な「理由」を要するという、要さざるを得ないということ、そこに常識道徳の狂いがあるということを示しているのである」。

こうした大胆な要約と大胆な断定は、本書のいたるところに見いだされる。特に、20世紀の倫理学書に関しては、その傾向が著しい。パーフィット以外でいえば、フーコー、ラカン、ドゥルーズ・ガタリ、ジジェックといった人たちの項がそれにあたる。さらに、和辻哲郎の『倫理学』の項にも同じ雰囲気は濃厚である。それは時に読み手に、強い感情的な反発を伴う反応を呼び起こすかもしれない。しかし、そのことは著者も百も承知のはずである。なんといっても、本書の掉尾をかざるのはジジェックの項なのである。ただし、そこに独断を見るとすれば、短見といわざるをえない。断定は、それぞれの倫理学書をめぐる議論を踏まえている。簡潔に要点を示し、それに端的な評価を与えることは、単純な思いつきでできることではない。たとえば、フーコーの項で強調される「立派」という徳の言葉への注目は現在の研究動向を踏まえたうえでの指摘であるはずであり、いうまでもなくセネカの話にもつながっている。表にこそ出されていないものの、大胆な断定は膨大な知的蓄積に支えられている。学ぶべきことは多いのである。そのことを、特に現代の思想家たちをめぐる項は教えているように思われる。

このように、第1部の三つの著作へのアプローチを見ると、本書が人生の問題をめぐる、異なる語り口を用意していることがわかる。その全体から浮かび上がってくるのは、倫理学書をこの現代において読むということがどのような作業であるべきなのかということである。力点の置き方はそれぞれに異なるとはいえ、倫理学のテキストを読むことの意味を多様な仕方でも浮かび上がらせる本書は、小泉氏の倫理学書であるとともに、倫理学への優れた入門書ともなっているゆえんである。

（香川 知晶）

松永澄夫・他編

『哲学への誘い—新たな形を求めて』

(全五巻、東信堂、2010年)

○哲学の営みへの誘い

叢書『哲学への誘い—新たな形を求めて』(全五巻、東信堂、2010年)は、松永澄夫(敬称略、以下同様)の編集により、三十余名の気鋭の哲学研究者を集め編まれた哲学の入門書(しかし既存のいわゆる哲学入門書とは一線を画す意志をもった入門書)である。本叢書は「哲学の立ち位置」「哲学の振る舞い」「社会の中の哲学」「世界経験の枠組み」「自己」を主題とする全五巻からなり、それぞれに関連する主題の下に書かれた六〜七編の論考が含まれている。

書評にあたり、まずは本叢書の目的を確認しておきたい。各巻冒頭に付された松永の「総序」によれば、本叢書は(表題がそのままに示す通り)「哲学の営み」に読者を「誘う」ことを目的としている。しかし「哲学の営み」に人を「誘う」とはいかなることか。

本叢書がその実践によって示そうとしているのは、単なる知的遊戯とは異なる「営み」としての哲学である。それはモデル化できない個々の哲学的営みの集積としてあり、それゆえ小説や他の知的娯楽とは違った仕方で人々の関心を惹く。人類の知性の結晶としての確たる哲学体系(哲学史)がある一方で、その個々の「営み」の本質は差し当たり辿り着くべきゴールのない手探りの行為のうちに求められる。予め出来上がった知識を対象として貪る姿勢とは異なり、哲学はそれを営むことによってしか営めない。自らを営むこと以外には予め何も定められない行為、それが本書で示されようとしている「哲学の営み」であるとまずは言えるだろう。

続いて「誘い」であるが、同じく松永によれば「哲学への誘いとは、差し当たりは『哲学』という言葉に惹かれて哲学を訪ねようとする人たちに(また願わくば哲学を敬遠する人にも)、自分でも哲学を試みるべく招くことである」(I-iv、強調引用者)。したがって「誘い」とは、哲学体系の晦渋さや洗練された思考にしばしば向けられる知的な憧憬とは違う。このような憧憬はどのような意味であれ哲学をすでに何らかの対象の位置に置いており、自らの遂行以外の何ものをも定められないという「哲学の営み」からはかけ離れている。哲学への憧憬を抱く者は、哲学を知ろうとする者ではあってもそれを試みる者ではない。「誘い」は憧れの喚起ではなく、しかもあくまで「営み」への誘いでなければならない。

では、このような「哲学の営みへの誘い」の条件(本叢書が満たすべき条件)とは何か。松永が「営み」の記録であるべき哲学書を、「対象の位置にたつ作品」「自足する作品」である通俗的な小説と区別していることが(I-v)、その条件を考えるヒントとなる。すなわち、「誘い」としての哲学書は「自足していない作品」、言い換えれば、ある欠如を備えた作品でなければならないということである。

「営み」にはそもそも自らが最終的に収束すべき対象（営みの明確な目的）が欠如している（からこそ営まれる）が、それ以上にそれは、自らが決して（小説のような）対象として自足した作品とはなりえないことを必然的に含意する。つまり、読まれるべき作品という観点からは、哲学の営みは決して完全には達成されず、つねにどこか欠如を孕んだものでなければならない。

このような欠如は言い換えれば（そして再度松永の言葉を用いれば）「問いの亢進」(I-6)の可能性でもある。本叢書に収められた論考に課せられているのは、問いの亢進それ自体を推し進めることよりも、問いが亢進しうるその可能性を（問いの亢進それ自体によって）示すことにあるはずであり、そのときにこそ本叢書は「哲学の営みへの誘い」として機能することになる。読者は論考のうちに問いが亢進する可能性を作品の欠如として嗅ぎ取り、その欠如を自ら埋め、「営み」を完成に向かわせるべくそこに加わろうとする。したがって、本叢書が可能にするとされる哲学の営みの「追体験」(I-iv)という事態は、その営みを何のふれもなくトレースするという模倣ではなく、むしろ営みが孕む欠如につけこみ、それを補填しようとする新たな営みである。問いから解答まで一部の隙もなく達成された営みに人が魅惑され誘われることなどありえない（そのような営みは本来存在しないだろう）。自らの思考を根本から覆すほどの可能性を匂わせる知的なスペースを、営み自身が自らの欠如として示しているからこそ、人は哲学へと誘われる。

### ○営みの諸局面

以上のような目的の下に編まれた本叢書には、凡そ三十余の論考が収められている。総序で松永も述べる通り、本叢書には「誘い」としての教育的な配慮が総体的に施されているのは勿論だが、各論考が多かれ少なかれ論者たち自身の「哲学すること」の足跡を記した「記録」ともなっている。論考の深部に透けて見える並列化されない各人の関心が、既存の主題や問題に沿いつつもそれらをまさに亢進する仕方で、いずれも興味深い営みを作り上げている。

しかし、各巻に収められているこれらの論考全てをその文脈を再現しつつ辿り直し、加えてそこに何らかの評価を下すことは、紙幅以上に評者の能力が許すところではない。かといって評者の恣意的な選択により論考数本にのみスポットライトを当てるのも書評としてフェアではない。したがってここでは、各論考を（各々が内包する議論の豊かな起伏を幾分か平坦化してしまうことは承知の上で）以下に挙げる評者独自の五つのカテゴリに分類し、そのカテゴリ毎に総括して解説することで、各論考が有する特殊性を出来る限り損なうことなく、評することにしたい。

勿論、各巻に予め与えられた統一テーマがある以上、評者がさらに独自に細分化する必要などないのだが、評者の見るところ各巻各論のテーマ上の統一より以上に、その哲学のスタイルや議論の構成に関する緩やかな（いわば家族的な）つながりが見て取れる。全論考に触れる網羅的なものであるわけにはいかないが、各カテゴリを簡潔に解説し、特徴的な論考を数本ずつ解題することで、本叢書全体を見通すためのある程度の指標になるのではないかと思う。

ところで、本書各論を概観する際にまず特筆すべきは、何よりも編者松永自身が各巻に付した「序論」という名の哲学体系である。各巻の予告である以上に松永哲学の明確なマニフェストとしても読まれうるこの五編の序論は、各巻の統一主題を独自に体现しつつも、単独で通読しても十分に「誘

い」として機能しうる強力な理論と魅力を兼ね備えている。哲学という不定形を読者が魅力的だと感じるために、しかもそれを日常に溢れた擬似哲学とは異なる仕方でも分節化する試みとなっているこの「序論」については、紙幅の都合もありここでは本格的に評することができない。評者としては、非常に身近で具体的な例を用いながらも、読者にしばしば思考のラディカルな転換を迫るこの序論は、余計な批評など受け付けぬほどに、哲学の営みへの誘いという叢書の目的を十二分に果たしている、と言うことしかできない。またそこで松永は、自らのこれまでの著作、これからの著作への連絡をふんだんにつけており、松永哲学に通じる者にとっては、この序論は単なる一叢書の導入より以上の価値を持つことになるだろう。

以下では、この松永の序論を除く本叢書の三十余の営みについて、五つのカテゴリに分類し、それらがいかなる仕方でも哲学への誘いとして機能しうるかについて評したい。冒頭で挙げた叢書各巻の統一主題が、いわばすでに最初から与えられている主題だとすれば、これから評者が掲げる五つのカテゴリは、各論がその営みの進行自体によって作り上げた緩やかなつながりであり、叢書を通読したものが事後的に見出す暗黙の主題である。それゆえにこれらのカテゴリは、各論のタイトルを一見しただけでは読み取ることの難しいそれぞれの内的な性質を表しており、読者にとって本叢書を手に取り読み進める一助になると思う。

まず最初のカテゴリは「自明性」である。これには木田 (I/1)、村松 (I/3)、村上 (II/5)、手塚 (III/1)、小林 (III/3)、乗立 (III/4)、吉田 (IV/3)、下野 (V/5) が入り、そして少し難しいが下村 (V/6) もここに加えたい。この「自明性」は、日常の自明な事柄、社会的なシステムや秩序などの成立過程や隠された機制を論者独自の観点あるいはタームを基に辿り直し、それらを哲学へと接続する試みである。「自明性を疑う」というのは最も代表的な哲学の作法であるが、ここでは往々にして日常的な基盤の解体、再構築が行われ、その新たな可能性を哲学のうちに探るという営みとなる。例えば「哲学の本領は常識の解明にある」(I-58) とする木田は、諸価値の相克による常識(自明性)の生成を分析し、それを諸価値を見渡す「誠実」の哲学へと繋ぐ。また、自明性への疑惑と再構築を議論の柱にすることから、しばしば非常に具体的に身近な例を挙げて議論が行われるため、哲学的な予備知識が不要で読み込めることがこのカテゴリの魅力でもある。ウェブ上に氾濫する情報を消費する社会や個人のあり方をあらためて問い直し、知識基盤社会への移行を説く乗立や、そういった情報空間が自明を越えてもはや社会維持に不可欠の下部構造となっていることを指摘しつつも、そのなかでなお「驚くこと」の所在を探る下野、あるいは現代の高齢者社会において「生き延びること」の医療の可能性を模索する小林の議論などは、現代社会に特徴的なナイーブな問題を扱っており、堅苦しい哲学概念に抵抗のある読者にも興味を惹かれる内容となっている。またハンセン病という具体的な事象から人間のあり方そのものを問い直す下村も、われわれが道徳や倫理のさらに上方でいかに秩序を好む生き物であるかを明らかにしているという点で、「自明性」のカテゴリに加えたい。

続いては「周辺諸学」についての論考を挙げたい。山口 (I/2)、越門 (I/4)、佐藤 (I/5)、高橋克也 (III/5)、伊東 (III/6)、倉田 (IV/6) が入る。このカテゴリはその名の通り、哲学に隣接する諸学(科学、倫理、神学、宗教、社会学、論理学)と哲学との距離を測り、その哲学との関係性を明

らかにする試みとなる。諸学の歴史的な背景や哲学史との交差など、比較的史実に関する内容が多く見られ、知識提供の傾向がある一方で、その学問から反射して哲学の固有性を照らし出す比較論ともなっている。いずれもまさに「哲学の立ち位置」を知ろうとする読者を誘う論考である。全体としてやや難解な語彙や議論の運びが特徴的ではあるが、個人の実体験に基づいて展開される高橋の宗教論はシンプルな説得力がある。また「存在」がいかに論理的に問題となるかを論じた倉田は、本叢書のなかでも最も抽象的な議論が展開される論考の一つだが、論理学的哲学への入門としての大きな価値は無視できない。

次に「哲学とは何か」というカテゴリについて説明したい。少ないが鈴木 (I/6)、朝倉 (I/7)、古田 (III/7) の三本をここに分類する。これらは「周辺諸学」とは対照的に、外在的な視点をとらず純粋に哲学の内側から哲学の可能性を開き、その位置づけを問う試みとして特徴づけられる。ある程度哲学に通じている読者には自らの哲学のイメージをさらに補強する（あるいは革新する）営みとして、また哲学に馴染みのない読者にも哲学そのものの核心をダイレクトに伝える営みとして、いずれも価値ある論考である。なかでも哲学史という哲学にとって欠かせない（しかしその意義がこれまであらためて問題にされることは少なかった）ファクターを論じた鈴木は、哲学という営みの枝葉を外側へと伸ばしていくのではなく、「哲学にとって哲学とは何なのか」といういわば内側へ陥入する問いを投げかける論考として、評者には非常に興味深いものであった。主として大学で行われる哲学教育の現場を生き生きと描き、それを通じて哲学の営みの現実的な機能や作法を論じた古田も、やはり「哲学とは何か」という問いのうちに包摂できるだろう。

さらに「哲学の方法」。これは叢書二巻「哲学の振る舞い」と大部分重なるが、中 (II/1)、高橋若木 (II/2)、村瀬 (II/3)、原 (II/4)、伊佐敷 (IV/1)、重複となるが吉田 (IV/3) が入る。哲学の議論に必要な道具立てを解説し、哲学の方法論的な側面を伝えるものと、哲学が実際にどのように行われるのかを示し、自ら哲学を営もうとする読者に対し指標となりうるものの二種類が含まれる。哲学における「問い」の重要性を説き、「問い」を問い詰めるというやっかいな論題をきわめて柔軟に引き受け、「問い続けること」ことに哲学の意義をみる中の議論は、評者にとってはまさに哲学の本質をついたものと思われた。「哲学の文体」を扱った村瀬こそは、おそらく読者にとって隔靴搔痒のポイントを論じたものであろうし、哲学の営みをあらためて日常へと根付かせ、そこから哲学が湧き上がる経緯を細やかに描いた原も、哲学の方法論的かつ実際の側面を伝えるものとして意義深い。また、単に哲学における討議の意味を示すに留まらず、討議という方法のあり方そのものが内包する複数の問題点までを暴こうとする高橋は、本叢書のうちで評者が最も大きな関心をもって読んだ論考である。次カテゴリ「概念」と重複する伊佐敷と「自明性」にも含めた吉田には、時間、自己知という固有に哲学的な主題に基づきつつも、単に従来の伝統的な解釈に従うのではなく、自らの営みで以てそれらを解明しようとする意志が見てとれ、いずれも哲学の営みを独自に体现したものとして読める。

最後に「概念」。これは重複が多くなるが、村松 (I-3)、檜垣 (II-6)、手塚 (III-1)、伊多波 (III-2)、伊佐敷 (IV/1)、谷口 (IV/2)、朝倉 (IV/4)、渡辺 (IV/5)、川崎 (V/1)、浅田 (V/2)、大西 (V/3)、古荘 (V/4) となる。哲学に関する論考である以上、多少とも何らかの概念を中心に論じたものが

多くなるのは当然であるが、このカテゴリに入る論考はそれぞれ、イデオロギー、自己、実践、時間、空間、生命、他者、自然、意識、欲望、自由など、多様な概念を主題とする。いずれも多くは哲学に特有の概念であり、難解さは否めないが、その概念が日常的に組み上がる地点から議論を開始するものが多く、無用な晦渋さはない。哲学にとってある概念に基づいた思考がいかに重要か、またその概念が哲学においていかに機能し、どのような背景の下に哲学的と称されることになったのか、あるものは哲学史に則って明らかにし、あるものは非常に日常的な場面からその概念が問題となる現場を押さえることで答えようとする。最も多くの論考を含むこのカテゴリについては、紙幅の都合から各論を纏説することはできないが、すでに触れた伊佐敷の時間論は、単に概念の形成史を解説するのではなく、物個体・物タイプ/出来事個体・出来事タイプという独自の観点を導入することで時間のパラドックスや構造を見事に切り分けており、哲学を専門とする読者にとっても読み応えがある。また同時に、読者を時間の思考へと誘ういくつかの問いを残しており、本叢書の目的をきわめて巧みに実現している論考の一つだと思われる。

#### ○よりよく誘うために

さて、しかしこのようにして分類される各論考を概観してみると、いくつかの不満点があることも述べておかねばならない。本叢書が目指すのがあくまで「哲学への誘い」である以上、上に挙げた各論の議論の質や内容を仔細に吟味・検討し、その正否是非を個人的に問い質すことは（無意味ではないにしても）有益ではない。そのためここでは、本叢書が想定する読者に対して（つまり専門的な議論にコミットする研究者に対してではなく）評者にはいささか不親切だと思われた点をいくつか列挙するに留めたい。いずれも形式的なものであるが、「哲学への誘い」という本叢書の目的を鑑みて重要と思われた。

まず指摘したいのは、各論それぞれが展開する概念規定の微妙なずれである。逐一例を挙げるわけにはいかないが、たとえば「普遍性」といった用語をとってみても、各論における扱い方や規定に（矛盾とまではいかずとも）差異が見られる。哲学への様々な入り口を示すという観点からみればむしろ賞賛されるべき多様なものかもしれないが、少なくとも本叢書が想定している読者にとっては無用の混乱を招く一因になりかねないと思われる。

またそれに関連して、巻末に索引がない。本叢書は哲学者の固有名や概念を濫用するつくりにはなっていないため、索引など不要と思われるかもしれないが、各論考に登場する最低限の概念、思想、固有名、名称等の索引は（例えば「他者」や「自己」など）、叢書全体を見通して哲学を理解しようとする読者にとっては有益だったのではないかと思う。

最後に（上の二つと再度関連しつつ）、各論の相互参照の欠如である。すでに示したように、本叢書は巻を跨いで各論考に暗黙のつながりが見てとれ、本叢書が哲学への誘いとして機能する際にこのつながりを論者自身が示すことは、読者にとってきわめて魅力的であったはずである。松永が各巻序論でその役割を控えめに引き受けている他は、このような各論の積極的な相互言及関係はほぼ見られない（村松ら数人の論考にはわずかに見られる（1-170））。そのため読者は、各論考を読む際に、そのつど全く別の入り口から哲学へと入る、いわば「やり直し」のような気分を抱くので

はないか。無論、そこに新たな哲学への喜びを抱く者もいるであろうが、しばしば無用の疲れを感じてしまう者も少なくないと思われる。本叢書がどのような過程を経て編まれたのかは知る由もないが、閉鎖的な体系化には至らない程度の、緩やかな相互参照関係を各論考に取り込む配慮があれば、哲学への誘いという本叢書の目的はよりよく達成されたのではないかと思う。また、最初に挙げた概念規定のずれも、これによって幾分か解消されたと思われる。

いずれも些細で粗を探すような指摘であり、本叢書の完成度に傷をつけるようなものでないことは承知しているが、読者をよりよく哲学へと誘うためには望ましいと評者に思われた点である。

(八幡 恵一)

松葉祥一著

『哲学的なものど政治的なもの——開かれた現象学のために』

(青土社、2010年)

「be 動詞は、現実の欠如を明らかにするだけ。たとえば、もうすぐ私たちはバルセロナに「いる」…。むしろ、バルセロナが私たちが「歓待する」のほうがいい」——ゴダール『フィルム・ソシアリズム』

**慎みと一徹** 松葉祥一氏と言え、フランス現代思想の、とりわけ政治的な領域の数々の重要なテキストの優れた翻訳者として著名であるが、中心的な研究対象であるメルロ＝ポンティ同様、氏の中には、穏やかな慎み (discretion) と妥協なき一徹さ (intransigence) が矛盾なく同居している。「これまでに何度か書いたものをまとめてはというお勧めをいただいていたが、ずっとお断りしてきた。私の著作が何かの役に立つとは思えなかったからである。かわりに翻訳に身を入れてきたつもりである——何かに役立ったかどうかはさておき」(「おわりに」、327頁)。だが、この二十年ほどの間に書かれたものの中から選りすぐりの論文が集められ、実質的に初の単著となる本書が刊行されることで、ついにこの禁欲の戒めは解かれた。本書を読むと、哲学がもはや素朴に普遍性の名の下に政治を語りえない時代にあつて、松葉氏が、いかに哲学は政治を語りうるのかと自問しつつ、「個人の自由、他者との共存、新たな共同性の可能性」、一言で言えば〈デモクラシー〉というテーマを一貫して追求してこられたことが分かる。存在より歓待。慎み深い非妥協性、妥協なき慎み深さは、個人的な性格であるのみならず、氏の思想の完璧な表現でもあったのである。

**翻訳の政治哲学** 氏の政治哲学的かつ現象学的な探究の深化はおそらく、翻訳というまさに純粋な他者経験そのものに他ならない営為を引き受け続けてこられたことと決して無縁ではないだろう。ベンヤミンの「翻訳者の使命」(1921年執筆)の一節が想起される——「翻訳は二つの言語の空しい等質化などではなく、他言語〔原作の言語〕の後熟に注意を払い、自身の言語〔翻訳の言語〕の産みの陣痛に配慮することが、あらゆる表現形式のうちでまさに翻訳という形式に、最も固有な特性として与えられているのだ」。松葉氏の〈翻訳の政治哲学〉は、一方では、メルロ＝ポンティ関係の論文をほぼすべて英語ないしフランス語でも発表するという姿勢に、他方では、フランス現代政治哲学の分析であるはずの各論文に、必ずと言ってよいほど日本の現状に対する批判的な眼差しを織り込むという姿勢に通じている。

**アクチュアルな読み方** このようにフランス現代思想における政治的なものの思考を、「いま・ここ」の現象の襲へと丹念に分け入り、他者への通路を見出そうとする試みとして読み解く本書に

は、二通りの読み方がある。第一の時代的<sup>フィロソフィカル</sup>な読み方によれば、私たちは本書のまさに中心に置かれた第二部・第三部から、現代フランス政治哲学について、最新の情報のみならず、その歴史的経緯をたどるうえで欠かせない貴重な情報をも得ることができる。第二部の総題「哲学的なもの<sup>フィロソフィカル</sup>と政治的なもの」が本書全体の表題とされていることも、このような読解の正当性を裏付けてくれよう。〈生政治の哲学〉の古典と化したドゥルーズの「管理社会論」（第10章）、『友愛のポリティクス』（1994年）に見られるデリダの「共同性なき共同体」論（第13章）、次の世代になるが、主著『不和』（1995年）の刊行によって90年代後半以後その活動がいよいよ世界的な広がりを見せてきたランシエールの政治哲学観（第6章）や彼のデモクラシー論（第9章）、最近もまた立て続けに大著を刊行し<sup>1)</sup>、依然精力的な活動を続けるバリバールの市民権論（第8章）、『声の分有』（1982年）や『無為の共同体』（原論文1983年）以来、独創的な共同体探究を続けるナンシーのコミュニズム論（第12章）などに関する実に見通しの良い概観が得られるだけでなく、〈生政治の哲学〉の淵源ともいべきフーコーらの監獄情報グループが1970年代初頭に行っていた活動の丹念な紹介（第7章）や、80年代にナンシーとラクー＝ラバルトが運営していた「政治的なものについての哲学的研究センター」の活動の軌跡と、そこに見られた幾つかの対立する潮流の概観（第5章）など歴史的な補完情報を得ることすらもできるのである。これほどのレベルで、フランス現代思想系の政治哲学について、個々の思想の簡潔でありながら正確な見取り図を提供してくれる本は、実は世界的に見てもそう多くはない。

**デジャヴ** だが、この第一の読解がどれほど実り豊かなものだとしても、それだけのことであれば、本書の寿命は、多くの現代思想関連図書同様、そう長くはあるまい。ここ数十年を振り返るだけでも、実存主義ブーム、構造主義ブーム、ポストモダンブームがあり、いつの時代にも優秀な見取り図作成者——それはドゥルーズの言う「地図作成者」ではないだろう——がいた。必要なのは「デジャヴ」の感覚ではないのかと、歓待を口にしながら流行による選別に盲従しているだけの者たちと松葉氏を分かつのは、「時代遅れ」に見えるものに対する柔らかでひたむきな眼差しではないのかと、強く思う。それは、懐古趣味やノスタルジーとは似て非なる何かである。

**全体主義のパラダイム** では、本書の第二の読み方とはいかなるものか。アントニオ・ネグリ、ジョルジオ・アガンベン、ロベルト・エスポジトなど、フランス現代思想はその華やかなフィナーレをイタリア人たちに委ねつつあるかのようだが、エスポジトの著作『近代政治の脱構築——共同体・免疫・生政治』（原著2008年）の第10章「全体主義か生政治か」は、本書の第二の読解可能性を明確にする補助線の役割を果たしてくれる<sup>2)</sup>。エスポジトによれば、伝統的な歴史哲学のプリズムを通して、強引に両者を同一の解釈枠組みで解釈しようとするのでない限り——そしてそのような強引な読解の罪を犯してきたのが、彼によれば、アレントやタルモンに始まり、フランス的文脈においては、アロンによって創始され「フュレ、そしてルフォールやゴーシェも」含まれるような潮流である——、ナチズムとソヴィエト共産主義とは思想的に峻別されねばならない。共産主義は歴史主義的であり、ナチスは超自然主義的である。共産主義が原則的には絶対的平等の理論であると

すれば、ナチズムは絶対的な差別の理論である。民主主義と全体主義の関係を垂直的に捉え、両者を等質化したうえで、一方を他方の顔落した形態に還元する解釈枠組みは、伝統的歴史哲学のパースペクティブに囚われるあまり、両者の絶対的な質的差異を無視している。

**生政治のパラダイム** ナチズムとスターリニズムの根本的な異質性を破砕するような「全体主義のパラダイム」に対して、エスポジトは、「生政治のパラダイム」を対置する。前者が歴史哲学によって暗に規定されていたのに対し、後者は、フーコーによる分析、そしてそれ以前にはニーチェの系譜学（より正確には、彼による「起源」概念の脱構築）を通して構築される。この視点からすれば、ナチズムとスターリニズムの差異は、超越と内在の差異として解釈される。エスポジトによれば、共産主義が一般に、人間関係を規定する社会条件や歴史の産物を与件とする際に、超越論的な普遍観念に依拠しているのに対し、ナチズムが依拠しようとする力は、生物学的な剥き出しの領域に関わる、まったくもって自然的な与件である。歴史的にも理論的にも、全体主義というカテゴリーを役立たないものにしてはまさしく、単純で粗野な力のうちに内在的な基礎を見出す、このナチズムの無媒介的な生・政治だというわけだ。

イナクチュエル  
**反時代的な読み方：全体主義の彼岸** だが、現代のデモクラシーを分析するにせよ、「新たな共産主義」や「来たるべき共同体」を構想するにせよ、生政治の視点だけで事足りるとするのは早計であろう。全体主義批判がナチズムに固有の問題を取り逃し、ひいては生政治的な問題設定に敏感でなかったことは確かだとしても、それを指摘することで、生政治がナチズムや収容所をめぐる哲学的考察だけを特権視していくことの問題点が軽減されるわけではない（そもそも、エスポジトの「全体主義のパラダイム」に対する批判は「全体主義」と「共産主義」を混同する傾向があるように思われる。）。「全体主義のパラダイム」が根本的な変容を蒙らねばならないのは確かだとしても、デモクラシー、共産主義や共同体の問題について思考するには、やはりフランス革命からロシア革命、二十世紀の大小さまざまな「革命」と全体主義、さらには「宗教なき宗教的なもの」との関係を考え直す必要があり、まさにその意味で、たとえそれらが敗走の記録であるとしても、いやむしろそれゆえにこそ、今となっては「時代遅れ」とも見える思考の中に、先へと進むヒントを探るでなければならない<sup>3)</sup>。メルロ＝ポンティの弟子にして友人であり、遺稿『見えるものと見えないもの』の刊行者でもあったルフォールによれば、全体主義とは、民主主義の「権力の場」の空虚を、「一なる人民（peuple-Un）」の表象によって埋めようとする試みに他ならないが、「全体主義とは、民主主義を実現した社会にのみ生じる現象であり、民主主義の延長線上にある」（300頁）とする松葉氏の政治哲学的企てもまた、厳密に生政治的な方向性との緊張関係において位置づけられねばならない。エスポジトの言うように、生政治のパラダイムが超越と内在を切り離し、ナチズムに範例を見出すものだとすれば（それは確かでも不変でもない）、新たな全体主義のパラダイムは、むしろ超越論的な（上空飛翔なき）俯瞰において内在をその襞のうちに捉えるであろう<sup>4)</sup>。

**「共同体を越えた共同性」の探究** このような「全体主義の（新たな）パラダイム」の光の下で、

本書はまったく異なる相貌を示すことになる。核心部分と見えた第二部・第三部は、挿話的に見えていた第一部「政治的ものの現象学——メルロ＝ポンティを読む」と、無造作に生政治的パラダイムと同地平に置かれているかに見えた第四部「〈肉の共同体〉へ」によって実は囲繞されていたことに気づく。第一部を構成する四つの論文（他者論・自由論・歴史的目的論・暴力論）は、メルロ＝ポンティの主に1940年代の未刊草稿の読解を通じて、彼が自他の共同性だけでも、自他の差異だけでもなく、その両義性を主張していたことを明らかにしようと試みる。近年、講義録、草稿や入手困難であった雑誌論文、ラジオ講演などが相次いで刊行され、研究環境が整備されたことを受けて、一度は放棄されかけたこの道を再び進む可能性があることを氏は示唆している（13頁）。第四部を構成する四つの論文（サルトルの「全体性」概念・ナンシーのコミュニズム論・デリダの共同体論・メルロ＝ポンティの共同体論）は、そこへと至る道の途上である。「個人の自由を希求するとともに「全体」による個人の拘束の必然性を考え抜いたサルトルの思考の中に、新自由主義を批判するための視点を探る」（246-247頁）第11章と、メルロ＝ポンティの「肉（chair）の概念は共同性と同時に他者性を保障すると主張することはできるか。肉の概念の中に、「共同性なき共同体」の可能性を読み取ることはできるか」（297頁）を検証する第14章によって、ナンシー論（第12章）とデリダ論（第13章）を包み込み、それらを先に述べた「新たな全体主義のパラダイム」の下で、現在の極度の生政治化から適度に距離をとりつつ、妥協なき慎み深さをもって読み解こうとすること。これが他者氏の政治哲学の向かいつつある行く先であるように思われる。「開かれた現象学」は、始まりでも目的でもなく「現在」を思考するのであり、「どこから来るか、どこに行くかわからない列車に飛び乗る」（27頁）のだと、アルチュセールを引きつつ、氏自身が述べているとしても。

**現象学の開け** 氏は何度も「メルロ＝ポンティから離れた後、再び彼のもとに立ち戻ることになった」（19頁）と述べているが、そうではあるまい。むしろそのような離脱と還帰を可能にしたものこそ、メルロ＝ポンティが氏を惹きつけてやまない部分であったに違いないからである。メルロ＝ポンティが松葉氏の辿ることになる軌跡をあらかじめ敷いていたというのではない。二人の織り成す場の引力が離脱と還帰にも見える楕円軌道を氏の思考に強いたのである。まさにここにおいて「開かれた現象学」という副題が真の射程を備えるに至る。松葉／メルロ＝ポンティ的な観点からすれば、現象学は必ずやその外部への絶えざる脱出を求める。「確かに現象学は、政治的なものについてはほとんど何も語ってこなかった。むしろ、現象学は政治的な問題から〈身を引く〉ことによって自らを守ろうとしてきたかのように見える。そしてそれは現象学がはらむ原理的な問題であるように見える」（20頁）。だが、「自閉症の現象学」が「現象学の自閉症」を打破する契機となったのであれば<sup>5)</sup>、どうして「開かれた現象学」が「現象学の開放」に寄与しないことがあるのか。政治的ものの現象学は、可能であるばかりか、端的にその出現を待ち望まれている<sup>6)</sup>。

（藤田 尚志）

注

- 1) Etienne Balibar, *Violence et civilité. Weltek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, éd. Galilée, coll. « La philosophie en effet », 2010 ; *La proposition de l'égaliberté. Essais politiques 1989-2009*, PUF, coll. « Actuel Marx Confrontation », 2010.
- 2) エスポジト『近代政治の脱構築——共同体・免疫・生政治』（岡田温司訳）、講談社選書メチエ、2009年。
- 3) ナンシーやバリバルといった「フランス現代思想」最後の世代は明らかにドイツ的思考によって訓練を受けている（詳細は省くが、フーコー、ドゥルーズ、デリダといった中心世代は少し異なる）が、まさにこの文脈で、ルフォールにつながる「レイモン・アロン政治研究センター」の面々、さらには一九世紀フランス・リベラリズムの思想家たち（トクヴィル、コンスタン、ギゾーなど）が再読されねばならない（宇野重規・伊達聖伸・高山裕二編『社会統合と宗教的なもの——十九世紀フランスの経験』、白水社、2011年）。件のナンシーが、近著『デモクラシーの真理』において、ごく躊躇いがちに次のようにつぶやくとき、重要なのは、もはや彼のつぶやきそれ自体の重みではなく、それに向けられる私たちの眼差しであり、彼のつぶやきのその先を見据える私たちの眼差しであるのだ。

〔デモクラシーの真理について〕ひとは非常に頻繁に、よく考えたうえでというよりは、茫漠とした中で、幾つかの分析（たとえば、バタイユやベンヤミンからアレントに至るまで、あるいは…トクヴィルに至るまで）から学び、あるいは引き出しうるかもしれないものを無視してきた（Jean-Luc Nancy, *Vérité de la démocratie*, éd. Galilée, coll. « La philosophie en effet », 2008, p. 20）。

「あるいは…トクヴィルに至るまで」。断言しておこう。躊躇いがちな一步に他ならないこの「…」にこそ、狭義の「フランス現代思想」の手放しの（そして無力な）賞賛でもなければ、その単なる（そして無意味な）否定でもない、現代フランス政治哲学の進むべき方向が示されている。

- 4) ドゥルーズは、1964年のサルトル論で、すでに襲の概念を用いていた。「サルトルは好んで人間の実存を世界における「穴」という非存在と同一視した。しかしメルロ＝ポンティは、それを「襲」、単なる襲と襲化と捉えた。こうしてハードで鋭い実存主義と、ソフトで控え目な実存主義とが区別された」（松葉氏による引用、243頁）。断絶を深い襲と捉えるか、襲に端的に穴を穿つか。全体主義のパラダイムと生政治のパラダイムの対立もまた永遠の *gigantomachie* を反復している。
- 5) 村上靖彦『自閉症の現象学』（勁草書房、2008年）、および本誌14号（2009年）に掲載された書評（拙稿、191-195頁）を参照のこと。
- 6) マルク・リシールがそのような試みに先鞭をつけていたことも想起しておこう。Cf. Marc Richir, *Du sublime en politique*, éd. Payot, coll. « Critique de la politique », 1991。フランス革命のように、社会を支えていた「旧来のあらゆる象徴的指標が揺らぎ、現象学的なエポケーを被る」瞬間（p. 41）、政治的な創設の深淵が垣間見えると同時に、政治的な次元と宗教的な次元（政治神学的なもの）が不可避免的に交錯する瞬間を、リシールは「政治における崇高なもの」と呼び、ミシュレやキネのきわめて「形而上学的」な歴史分析のうちに垣間見える「世界の現象性のみならず、社会的なもの現象性に触れた何か」（id.）に関する現象学的分析を行なっている。「現象学の再編成ないし鋳直し」が、彼が「象徴制度」（*institutions symboliques*）と呼ぶ

ものの検討を必然的に伴い、「社会的なものないし共同体の現象性の問い」とともに、「新たな政治哲学の最初の輪郭」が見えてくるというリシールのプロジェクトに松葉氏は言及しておられないが、一つならざる点で氏の企てと呼応するように思われる。

川瀬雅也著

『経験のアルケオロジー』

(勁草書房、2010年)

かつてアリストテレスは *empeiria* をして、事象の原因の認識を伴わない、その意味ではごく非十全な知と見なしていた。*empeiricus* という形容詞をその通り名に含む哲学者の学説は、西洋の長い歴史で幾度も蘇ってきたが、それはいわゆる「懐疑論」——カントに言わせればそれは、哲学の領土を脅かす遊牧民だ——の資格においてであった。このように経験とは、ある種の哲学に対してはしばしば厄介な相手であったし、今日でもおそらくそうである。単純な話であって、ものごとの始原(アルケー)を求めつつ、ものごとの整い合わせ(ロゴス)を辿ろうとする志向にとって、経験とは、問いの暫定的な出発点ではあれ、解答そのものが与えられる現場だとは限らない。いや、それならまだましであって、最も粗野な経験論なら与えるであろう「これ、これ、そしてこれ…」という報告は、その先への遡源的志向そのものを最初から挫折させかねない。となれば、経験こそはアナーキーでロゴスなき混沌であり、アルケーを欲する哲学的問いかけを冷淡に拒む審級ののだ、と思われても無理はないのである。

対して「経験のアルケオロジー」と題された本書の目的は、近代以降独特の仕方でも縮減されつつも同時にその哲学的賭金を競い上げられてきた「経験」という概念そのものを再検討に付し、それを改鑄することに存する。それ自体ロゴスであるような経験、それ自体アルケーであるような経験——古風な経験概念の持ち主にとっては逆説的と響くに違いないこうした「経験」を取り戻すこと、「経験」そのものに学びつつ、その哲学的意義を掲げ直すこと。そのために本書は、フッサールをはじめとする現象学者、そしてさらに、一見時代遅れとも感じられるベルクソンまでもを召喚することになる。その他にも、本書はメルロ＝ポンティ、ハイデガー、ヘルト、アンリといった哲学者の所説を、ごく明晰な筆致で描き出す。もちろん、ただのカatalogueなどではない。本書は、「経験の構造」「経験の源泉」「経験の深層」とそれぞれ題される三つのパートから成るが、あれこれの哲学者はあくまでここに用意された問題構成に即して幾度も呼び出され、その都度、それぞれの積極的寄与分をいわば収穫されていくのである。

さて、上記三つのパートはそれぞれが次の課題を担わされている。(1) まず最初に、従来「経験」とは対立するものとして捉えられていたもの、すなわち論理や意味、範疇や理念性を、「経験」へと再統合し、あるいはまた、そうした統合が可能になるようなものとして「経験」概念を改鑄しなければならない。「経験」をして、外から論理形式を与えられるのを待つ素材としてではなく、むしろそれ自身のうちから論理を析出させ、自ら意味を宿していくものとして、捉え直さねばならない。(2) 続いてその上で、そのように拡張された「経験」一般が成立し得ている本質的かつ具体的

な条件を、当の「経験」において探らねばならない。(3) さらに加えて、可能であれば、以上のす  
でにしてアルケオロジックな歩みにとっての、最終的な到達点を指示しなければならない。

このようなわけで、第一部では、アプリアの経験ならびに経験のアプリアを語るフッサール  
(第一章)、親密な有意味性の圏域を可能にするところの習慣的身体や、理念性へと我々を開くところ  
の表現作用を論じるメルロ＝ポンティ (第二章)、そして日常的世界の分節から論理までを生  
の経験から発生させるベルクソン (第三章) が取り上げられる。

「経験」概念にこうして十分に包括的な掘りを与え返した上で、第二部は、そうした「経験」一  
般の可能性の条件を絞り込んでいく。一言でいってしまえば、その条件とは、時間地平である。経  
験論は時間論へと収斂させられていく。第四章ではフッサールならびにメルロ＝ポンティがもう一  
度呼び出され、時間と無縁とされてきた「理念」の存在までもが時間の側から——「遍時間性」や「推  
定的総合」の概念を通じて——再規定される。また第六章では、未来を目指しての過去と現在との  
総合であるところの「再認」を主な舞台として、ベルクソンにおいてもやはり、少なくとも日常的  
な経験の成立には、時間的構造が深く関与していることが確認される。経験とは常に時間的経験で  
あり、現出は常に時間形式における現出だ、と言い得る水準がひとまず確保されるわけである。

だが、この第二部で最も重要なのは、その中央に置かれる第五章であろう。理念まで含めて、経  
験対象の存在は時間的なものとして規定された。他方、経験主体の存在も、フッサールによれば「原  
印象」を起源とするいわゆる「縦の志向性」の時間的統一としてひとまず確保された。しかしなぜ、  
そのような経験主体は世界へと開かれているのか。この開けと時間とはどのような関係にあるのか、  
またそれはいかなる時間か。それが問われない限りは、「事実、どんな経験も〈時間的〉という形  
容を許容する」といったおおよそ使えない話にしかならない。そこで著者は、『知覚の現象学』のメ  
ルロ＝ポンティを経由して、(そのアイデアの主要な源泉である) ハイデガーのカント解釈に向か  
う。概要は知られたものである。産出的構想力が、感性和悟性との「共通の根」の位置に設定され  
る。そして超越論の問題構制においてそれが果たす最初の本質的な働きは、純粹時間の地平を外へ  
と立てながらそれを受容する「脱自的・地平的」超越に存する。自らが開いた地平(それは将来に  
主導されつつ過去ならびに現在という諸次元へと分節される時間のことでもある)によって自ら触  
発されるという意味での「自己触発」が、感性的触発を追って可能にし、同時にまた悟性の諸総合  
をもまた可能にしている。経験の条件としての時間とは、カントにおけるような既成の形式である  
以前に、このような自己触発的かつ地平設立的な超越の運動のことなのである。ここにおいて、な  
ぜ経験をめぐってその主体とその対象、自己と世界の両者が、分かちがたく与えられてくるのか  
が了解されてくる。

さて、なぜこの第五章が特に重要なのかと言えば、本章での整理こそは、第二部「経験の源泉」  
に続いて、さらに第三部「経験の深層」が立てられるその不可欠のステップをなしているからである。  
ここで我々は少なくとも二つの問いを手にすることになる。それは第一に、フッサールの内的時間  
意識の理論に登場してくる「原印象」の位置づけに関わる問いである。過去把持・未来予持の地平  
が発生してくるそのいわば原点に置かれるこの「原印象」は、では、それ自身として、はじめから  
当の地平内部に繰り込まれた事象だとして済ませられるものなのか。そうではなく、「原印象」とは、

時間地平とそこにおける現出様式に対して根本的に異質な位相にあるのではないか。そして第二に、世界における諸現出を可能にしているのが「超越」の運動なのであるとして、この「超越」そのものの現出は諸対象の現出と同じ様態においてであってよいのか。それともそれには独自の、またさらには「超越」に先立ちつつそれを可能にしている現出あるいは自己提示の様態が備わっているのではないか。本書第二部は、以上の問いを整えるために、多様な諸経験に対しての可能性の条件を、ひとまず「時間」へと集約する役割を担わされている。こうして、一見逆説的な展開に思われることだが、いったん見いだされたと思われる「経験の源泉」のさらに奥に、「経験の深層」と呼ばれ得るものをめぐっての問いが設定されることになるのだ。第三部が扱うのはこれである。

とはいうものの、現出の地平としての「時間」という「経験の源泉」のそのまた深層に存在するものに関して、本書は一義的な解答を与えるわけではない。第三部は第七章から第十章の四つの章から成るが、フッサールからヘルトに到る第七章ならびに後期メルロ＝ポンティを扱う第八章に対し、アンリを扱う第九章は明らかに異質であり、第十章ではその異質性へとベルクソンが接合されていくことになる。ただし大筋は明らかだ。ここで共通して問題になっているのは、先に示された経験の可能性の条件としての「地平」内部にはもはや含まれない経験、先行的な地平なしに与えられる事実なのである。

本書がクリアに描くヘルトや後期メルロ＝ポンティの所説をここで反復してみせる必要があるまい。最低限の確認だけをしておけば、ヘルトは、「生ける現在」の「脆さ」を語りながら、原印象の言うならば自己過去化、「自己を過ぎ去るにまかせる」という事態と、そこで作動する「自己共同化」という時間的統一（そこには自我の原構成と共に、間主観性の原可能性が垣間見られる）の重なりの中に、究極の原事実を見る。メルロ＝ポンティは、「感覚する（見る・触る…）こと／されること」の決して現実化されないままでの一致、つまりは緊密に結ばれつつも相互の差異を排除できず、むしろその差異によって結ばれているとも言えるような、両者の絶えざる非合致の戯れを、根源的存在そのもののうちに認める。ただいずれにしても、こうして「経験の根底」に見いだされるのは、（自己）同一性を不可能にするような「差異」であり、「脆弱性」であり、そこで強いられる自己のいわば絶えざる掴み損ね——しかし自己を時間へ、そして世界の存在へと開いていくその帰結においてはこの上なく豊穡な掴み損ね——である。

しかしひともしるように、アンリの所説は以上とは異質なものだ。彼は端的に、地平を経由するハイデガー的な自己触発概念を二次的な位置に差し戻し、そこに見定められた「超越」をそもそも可能にしている「本質」として、「内在」概念を提出する。いわゆる時間が可能にする経験とは、本質的に言って、「隔たり」を解しての对象的経験に留まるのであり、それを可能にする手前の場所に、自己を自己として、原受動性において、隔たりなきままに受容する情感性の次元なき次元、すなわち真の意味での自己触発という事実が突き止められるわけである。

ただしかし、アンリの「内在」概念は時間や世界をただ排除して終わるものではない。この詳細はアンリ研究が必ずや取り組まねばならないはずのものだが、本書は次の二つの点に関して、少なくとも考察の方向を適切に整えている。第一に、時間地平において隔たりのうちに現出する対象的自然とは異なるものとして、ピラン的な「努力」の必然的かつ直接的な対項＝抵抗としてそれ自体

情感的に与えられる自然＝「コスモス」「生世界」をアンリは口にするようになるが、これをどう理解すべきかという問題。評者の関心から付け加えてよければ、努力や意志、自由や投企の可能性の条件として内在＝原受動性が遡行的に立てられる——「努力」の存在論的条件とは、それ自体は努力ならぬ「努力の感情」である——という論点はアンリが諸著作で反復変奏するものだが、その上で逆に、原受動性から能動的努力が実効的なものとして立ち上がってくる発生的方向での基礎付け関係自体はどう理解できるのかという問題がそこには常に残っている。そこには、「アプリアリ」としての原受動的内在が、まさに「我なし能う」との関連において、単なる形式ではなく実質的なアプリアリ、可能性ではなく現実性のアプリアリであることの証示、その「いかに」をめぐる問題が残されているのではない。そして第二に、『顕現の本質』ですでに情感的絶対者に関してその内的な「生成 *devenir*」「歴運 *historial*」を口にしてきたアンリは、自己触発を「自己自身への永遠の到来」といった表現で語り直していく。単なる無時間性ではない。そこで問題になっているのは、過去へ流れ去っていくことなく留まり続けるという逆説的な時間、しかしそれによってこそ私の行為の反復可能性が支えられている独特の時間、止むことなく自ら成長し豊穡化していくような時間である。しかし、「生命の時間」とでも名付けられようこの時間性を、どう理解すればよいのか。

最終章では、この第二の問題への一つの手がかりとして、「時間」から「純粹持続」を区別していたベルクソンがもう一度呼び出される。ベルクソンの「持続」概念こそは、問題背景はもちろん異なりつつも、目下問題になっているような独特の時間性——まずもって地平構成的であるわけでもなく、把持・予持の形式であるわけでもなく、むしろ絶えず自分のもとに留まり続けながら、しかもそのことによって成長増大を果たしていく時間、「現出の地平」や「超越」という言葉などを介しては適切に表現できないような原時間的事実として読み直すことができるものなのではないか。本書は、考察をこうしたところにまで導きつつ、暫定的な終点に到ることになる。

先に述べたように、最終部となる第三部は、最終的な解答についてはそれを留保したままである。実際、ヘルトと、アンリ（そしてベルクソン）は相当に異質である。そしてまた逆に、「経験の深層」のレベルにおいてすら、メルロ＝ポンティとベルクソンとをつなぎ直す可能性はまだ断たれてはいない。『見えるものと見えないもの』はベルクソンを存在論的には素朴なポジティヴィズムとして処理しているように見えるが、同書には「世界の肉」とベルクソンの持続を接続する謎めいたノート（VI, p.320-）が収録されていることを我々は知っているからだ。密かな対話は続いているのであって、となれば、諸思想家の布置はさらに錯綜し得ることだろう。

そうした錯綜の可能性の中でも、特に著者が積極的に結びつけようとしているアンリとベルクソンとの関連をめぐる、評者なりの印象を述べておきたい。現象学が開いた問題系を背景に、本来的には何ら地平構成的ではない時間、ただただ質料的な自己豊穡化の過程としてベルクソンの純粹持続を（アンリとの連続性において）捉え直すという解釈方向は、評者自身もその意義を理解し、少なくない共感を覚えるところである。ただ、ベルクソンの持続は、現象学的な解釈の下に置かれてなおそれでも、彼が「生」そのものの本質的事象として見据える分岐的進化や脱個体的な繁殖といった事象に露わなように、やはり自己多様化、自己差異化の概念（しかも「脆さ」といった否定

的観点からではなく、むしろ生自身の積極性として理解されるそれ)、さらには生殖性・繁殖性の概念なしには十全に理解できないのではないだろうか。あえて言えば、この割り切れなさがやはりベルクソン哲学に固有の問題性なのだと思う。だからこそ、「生命の時間」というタームでアンリとベルクソンを結ぶことが可能だとして、しかしその場合問題になっている「生命」（あるいは後期アンリが好んで語り始める「生誕」等でもよい）が何のことであるのかはそれとして正確に問われねばならないのではないか。アンリ自身がベルクソンについては、奇妙なまでに僅かな、それもほぼ否定的な言及しか行っていないだけに、これは相当の繊細さを要求する作業になろうことは自明のこととして、ともかくも今や、我々の視界の一方の端にはエックハルト的な、もはや「何故」なき生の充溢と湧出が控えているわけだが、しかしベルクソンが控えるもう一方の側、その遙かな遠方には、別の仕方でもはやアルケーを顧慮せずに生きる遊牧民の影が相変わらず揺れ動き続けているかもしれないのだ。おそらく、ここで見渡すべき範囲は狭いものではないのであって、実際、ごく安易な蛇足であることを承知で問うなら、本書第三部の問題圏に無関係ではないはずの他の哲学者たち——すぐに想起されるのはデリダの名だが、本書の問いを豊穣化し得るのはむしろアンリと暗黙の対話を早くから行っていたと思われるレヴィナスの介入だろう——は、本論の関心に照らされた時、何を語り得ただろうか。いずれにせよ「経験の深層」なるものをめぐるっては、問題はさまざまの方向へと拡がらずには済まないことだろう。

冒頭「はしがき」で明言されるように、本書の第一の課題は、「経験の起源の探求」というテーマのもとで、以上見てきたような哲学者たちの所説を位置づけ直すことに存している。この課題は、現象学を軸に据えての二十世紀思想史の一つの試みとして、相当に高い水準で達成されたと言ってよいだろう（そしてその文脈に組み込まれながら切り出されてくるベルクソン哲学の相貌も、実に鮮やかなものである）。この我々の粗雑な紹介では示せなかったが、思想家間での安易な同一視や類型化は丁寧に避けられ、それでいて著者が設定した枠組みは有効に機能している。しかしそれゆえにこそ、こうも言わなければならないように思われるのだ——著者によって示された哲学者たちのさまざまな主張は、当の枠組みの内部で、やはり互いの中に軋みを引き起こしているのであって、そのために本書は、さらなる考察と、おそらくは避けがたい選択を迫ってくる一種の問題集、そしてまた暫定的例解集のごときものにもなっているのだ、と。もしここで一切の折衷主義が不可能であるならば、どのように答えていくべきか。「経験のアルケー」とは結局、何に存するのか。それは著者のみならず、本書の「アルケオロジー」の歩みを辿ってきた読者にも改めて課されてくる問いとなるはずである。

(杉山 直樹)

谷川多佳子著

『主体と空間の表象—砂漠・エクリチュール・魂』

(法政大学出版局、2009年)

なんとも欲張りな本だ。これが目次を見た第一の印象である。そして本文を読み進めるにつれその感は一層強まるばかりだった。古今東西の思想家・学者が縦横無尽に登場する。狭い意味での哲学だけではなく、言語学や精神病理学など関連領域の知見、あるいは翻訳の問題なども取り込み、それらが目まぐるしく絡み合う。さながら、思想史の万華鏡である。

博覧強記ぶりを存分に発揮した書物は世に少なくないし、他方でマニアックな題材、資料に耽溺する奇書の類も数多ある。本書はこの両極端の「おいしい」ところを、さほどに大きくない一冊に収めているのだから、お買い得感は相当なものだ。

著者、谷川多佳子氏は、デカルトの翻訳、解説、研究でよく知られ、パリ大学に提出した学位論文を下敷きにした『デカルト研究—理性の境界と周縁』(岩波書店 1995年)では、詳細なテキスト分析にもとづくデカルト哲学の全体像が提示されている。そこでは既に、デカルトにとどまらず、同時代人や「後継者」(そうとは自任しないものも含めて)との比較も綿密になされている。著者がフランスで指導を受けたベラヴァルの影響がここに現れていると見ることもできる。そのせいもあってか、現代フランスの思想潮流にも明るく、この方面での翻訳、著作も数多い。しかし本書はそれにとどまることなく、西洋古代・中世の哲学から日本の古典やイスラムの思想にまで射程がおよぶ。

各章は、著者がこれまで国内外で発表した論文、報告に修正を加えてまとめたものである。パリやローマでの報告に並んで、チュニジアといった北アフリカでの発表があるのが意外であり、しかもそうした場所が実は決して偶然でないことは、内容と密接に関わっていることからわかる。目次を列挙すると内容の多彩さはいかがえる。第1章 砂漠—場所なき場所。第2章 エクリチュール、記号、精神。第3章 魂とイメージ。第4章 コギト、理性／非-理性、主体。第5章 西田とコギト—日本における「哲学」。第6章 主体・精神・エクリチュール。第7章 精神の病と日本の近代化。この最終章は、表題こそ日本を謳っているが、狂気やメランコリーをめぐって目まぐるしく東西を行き来しながら、「近代的主体」の内実を明らかにしようとしている。実は、これらの章のタイトルだけでは本書の多彩な全貌を表しているとはいえない。小見出しまで示せば多少なりとも相貌が見えてくるのだが、ここでは控えておく。各章は単独でも読めるが、全体を通読すれば、多彩な題材を通して著者の思考の方向が見えてくる。

第3章から第6章まではおおむね、魂のあり方をめぐる精神史であり、また学説史でもある。言うまでもなく中心にはいつもデカルトがあるが、決してデカルトを他の学説から擁護することが主

眼なのではなく、デカルトを軸にしながらか魂についての様々な切り口を検討することが目指されている。なかでも、いくつかの論考にまたがりながら扱われている主題が、意識をめぐる問題である。

意識の問題は、すぐれてデカルト的である。むしろ哲学的な問題の中心に意識が座を占めるようになった「功労者」であるとさえいえよう。これに対して著者はいくつかのアプローチを試みている。それをおおまかに分けるとするなら、第一は西洋の古くからの魂に関する教説で、アリストテレスやスコラの学説が検討される。いわば西洋思想の源流からのアプローチである。第二は、東方からのアプローチである。とりわけイスラム思想との接点は、念入りに論じられている。日本からの視点も、思想、宗教のみならず、言語の問題にも踏み込んでいる。デカルトと西田幾多郎の哲学の比較であれば日本からの視座ということでこれまでの研究の蓄積もあるだろうが、イスラムと日本という二つの視点は、ことデカルト研究という目で見ると異質であるし突飛な組み合わせとも映るかもしれないが、実はそれこそが本書の意図に適うものとなっている。第三のアプローチは記号である。記号の問題はしばしば言語の問題でもある。しかしこれ自体はデカルトにとって表立った議論とはなっていない。したがって、谷川氏は前著『デカルト研究』でもデカルト自身に深入りすることはせず「デカルト派言語学」としてチョムスキーを導き手としていた。しかし言語の問題は意識を現代思想と絡めるためには避けるわけにはいかない。そこには解釈が介在する。そこで、とりわけデカルトの思索を批判的に継承した（とも言い切れないが）ライプニッツに核心的な意義が与えられることになる。このことは、ベラヴァルの指導を受けてライプニッツにも詳しい著者にとっては当然のことであり、本書の副題ともなっているエクリチュールの問題として、現代にまでつながる問題を浮かび上がらせている。これは第6章で、精神病理学の知見を介して、翻訳語の問題あるいは日本語における表記（漢字・仮名）の問題とも連接する。

しかし私にはどうもこの本の意義は、著者の意図に反することになるかもしれないが、デカルトと距離をとるところにあるように思われて仕方がない。このことが如実に表れるのが、チュニジアでの発表をもとにした第1章と第2章の、砂漠をめぐる思考である。

アフリカという地域は、遠く離れた日本から見ると、ヨーロッパとは別世界であるように見られがちだが、北アフリカに限れば、大航海時代より遥か以前から、政治、経済、文化などあらゆる面で、時には友好的に、時には敵対的に、密接なつながりを持ち続けてきた。それでもやはり、ヨーロッパとアフリカを決定的に隔てている点はある。それが砂漠である。北アフリカの地中海に面した地域のようにヨーロッパ化する可能性をもった場所からさらに内陸に進めば、土地の様相は一変する。広大なサハラ砂漠が控えているからだ。そこに暮らす砂漠の民は、当然のことながら砂漠にあった生活様式を持つ。作物の育たない砂漠で農作は極めて困難であり、定住生活は望むべくもない。こうした風土の中から生まれた世界観、人間観、宗教観は、定住生活を基本に据えたヨーロッパ社会とは決定的に異なる。

「人間、風土、空間—和辻哲郎の『風土』と砂漠」と題された第1章第1節は、副題が示す通り、「風土」の考え方の検討が軸となる。ただしその前提に、和辻の「人間」観が示される。それは、「ひと」を「間柄」として捉えることで、和辻はその理解を、西洋「近世の誤謬」からの脱却であると宣言する。言うまでもなく、この「誤謬」の源はデカルトにある。しかし和辻にとって、「我有り」は

間柄の確実さによるものでなければならず、デカルト自身にとっても実は「人間の問い、共同の問い」であったとする。そうした人間観をもとに和辻は「風土」と主体的人間のかかわりを論じる。『風土』序文では、発表されたばかりのハイデッガーの『存在と時間』を読んだ和辻がそれに感銘するものの、時間性と同様に空間性が根源的なものとされないことに疑問を抱き、「風土」の問題を提示することになる。しかしその疑問は、すでに渡欧の途次に芽生えていた。船旅でヨーロッパに向かった和辻は、インド洋を経てアラビア半島を廻る。そこには「尖った、荒々しい、赤黒い岩山」が立つ。ここは世界が「ことごとく乾燥そのもの」である沙漠である。そして和辻はここに暮らす人々の「人間の有り方」を問う。「人間は自然とのかかわりにおいて存在し、自然においておのれを見る。(中略)物すごい山においてはおのれの物すごさを見る。」こうした土地において、「人と世界との統一的なかかわりは対抗的・戦闘的となる。」

実はデカルトにも「風土」の発想はあったと著者は言う。『気象学』などにそれが見られる。しかしデカルトの議論は和辻の「風土」とはあまりにもかけ離れている。むしろここも、著者の意図とは別に、デカルトからの距離を感じざるを得ない。

このあと谷川氏は、これまた碩学の井筒俊彦を導き手として、デリダやジャベスにとっての「ユダヤ性」を論じる。そしてその彼方に砂漠の「遊牧性ノマド」を見る。砂漠は「場所なき場所」「場所ならぬ場所」であり「非-場」である。第1章はここでやや唐突に終わるのだが、続く第2章でこの問題が引き継がれさらに展開される。

再びデリダに沿いながら、砂漠の存在は「非-場」あるいは「『私』の不在」さらには「自己の死」と展開される。そしてその先には、記号としての存在感が控える。エクリチュールの問題として、デリダ、漢字、ライブニッツというそれ自体では脈絡の見えない三者がつながっていく。砂漠の存在論をエクリチュールの問題として捉え直す方向性が、本書の最もダイナミックでスリリングなところである。

第1、第2章では、総じて、空間の問題が、デカルトの問題設定の方向性とは異なるベクトルで扱われている。デカルトにとって空間は数学的には幾何学的対象として扱われ、形而上学的には延長として理解される。空間の中には質的な差異がなく、ましてや人間の生活や感情などは介在しない。身体の問題も同様の方向にある。そうであるなら、和辻のような仕方での「風土」という発想が出来る余地はない。むしろそれを断ち切るところにデカルト哲学の核心的意義が存するとさえ言えよう。谷川氏のようにそこに砂漠という場所を対抗させるというのは、私にはデカルトに対する挑戦のように見えるし、大いに興味をそそられるところでもある。だが、谷川氏はそういった対決の方向性をそのまま進めるのではなく、第3章以降では、魂を主題とすることで、いわば人間の内側から「場所」の問題を理解し直そうとしている。そのため、残念なことに砂漠は後景に退いてしまう。私はなんとなく砂漠に取り残されたような気がする。

そういえば、サン＝テクジュペリの分身とも言うべき「飛行士」が星の王子さまに会ったのは、サハラ砂漠だった。「大切なものは目に見えない」とのメッセージは今でも砂の中に埋もれているのかもしれない。砂漠の遊牧民(ノマド)だけがその在処を知っているのだろう。

その他、やや些細な点ではあるが、気になったことを記しておく。デカルトの解釈を巡るフーコーとデリダの有名な論争（第4章第3節）に、決してどちらかに肩入れするわけではなく、対立点を浮かび上がらせることに徹している。だが、この両者の思想に潜む政治性、あるいは特にフーコーに顕著な歴史性の視点が、意識的にか無意識的にか、本書では見えなくなっている。それはあえてコギトの哲学的意義を浮かび上がらせることが本書の趣旨だからかもしれないが、「不毛な対立」（95頁）という一言で終わらせてほしくはなかった。だが、これはある意味で、デカルトの読み方としては正当なのかもしれない。つまり、デカルト自身の中には、フーコーやデリダなどがそれぞれの哲学の中で強調するような政治性や歴史性はそもそも希薄だったからである。実践に関わる言説がデカルトの中にないわけではないが、それが哲学の根幹に深く関わっているとは言い難い。それはデカルトの哲学の質でもあろう。谷川氏の論及は、したがって、デカルト的であるとも言える。逆に言うならば、フーコーやデリダのデカルト解釈は「ないものねだり」ということになるだろうか。

もう一つ私からの「ないものねだり」を言わせてもらえば、魂の問題がたつぷりと論じられ、その一方で風土として理解された空間に目が向けられるが、いわばその両者をつなぐはずの身体についてさほどに論じられていないのは不思議である。その傍証になるほどではないが、これほど多くの古今の哲学者たちに触れられているのに、メルロ＝ポンティやレヴィナスなど、身体の役割を重視した思想家はあまり引き合いに出されていないように見受けられる。とはいえこの点も、著者の前著『デカルト研究』では自然学の問題も身体の問題もデカルトの叙述に即して丁寧論じられているのだから、あくまで一冊の書物としてのまとまりのために後景に退いたと見ておくべきだろうが、それでもやはり、魂と風土の接点の問題の重要性が失われはしないと思われる。

「ないものねだり」をすればきりが無い。しかしそれも、この本が多くの内容を含み、多くの可能性を秘めているからであろう。思索の種がふんだんにちりばめられている。読者はそれを見つけるために彷徨い、うまく見つけることができたならば、自分の思想的風土の中で育てればよい。本書はそのことを促している。

（佐々木 能章）

TAKASHI SHIRANI (白仁高志著)

*Deleuze et une philosophie de l'immanence*

L'Harmattan, 2006

白仁高志氏は、2004年6月に「パリ第8大学 ヴァンセンヌ サン＝ドゥニ」に博士号学位取得論文を提出して口頭試問を受け、同年9月に哲学博士号を授与された。本書は、その学位取得論文に若干の増補を加えて、2006年にL'HARMATTANから出版されたものである。その学位論文の表題は、Université Paris 8 Vincennes Saint-Denis, UFR Arts, Philosophie, Esthétique, 《SINGULARITE ET INTENSITE Deleuze et une philosophie de l'immanence》, Thèse présentée pour l'obtention du Doctorat de Philosophie par Takashi SHIRANI, sous la direction du Professeur Jacques RANCIERE, Membres du jury, Professeur René SCHERER, Professeur Jacques RANCIERE, Professeur Eric ALLIEZ, Professeur Jean-Clet MARTIN, juin 2004である。

この表題からわかるように、指導教授はジャック・ランシエールであり、口頭試問官はランシエールに加えて、ルネ・シェレール、エリック・アリエズ、ジャン＝クレ・マルタンという錚々たるメンバーによって構成されている。いずれも、すでに日本においてその著書のいくつかが翻訳されている高名な思想家、研究者たちである。

本書はフランス語で書かれた400頁を越える大著である。また、本書が極めて優れたドゥルーズ読解であることは言うまでもない。この書評では、その特異な大著に対して、評価をするというよりは、老婆心ながらその概略を説明し、注目すべきいくつかの点を指摘したい。それが本書に対する生産的な取り組みであろう。

ランシエールが本書の巻頭に《Préface》を寄せているので、その内容を敷衍して紹介しよう。白仁は、ランシエールに対し、「ドゥルーズによって／と共にただ独りで在りたい」と宣言したそうである。ドゥルーズ理解を助けるものはドゥルーズそのものであり、それというのも、理解することの意味を理解させてくれるのは、まずもってドゥルーズだからである。ところが、白仁は、他の研究者たちよりもいっそうよく、ドゥルーズの思考に関する真理を言い当てると信じているわけではない。「ドゥルーズ」とは、白仁にとって、他の研究者たちよりもいっそう巧みに理解しなければならない著者の名前ではない。ドゥルーズとは、一個の思想や一個の思想家への忠誠からわたしたちを解放してくれる言わばテキスト体の名前である。本書のテーマである「わたしたちを表象＝再現前化から解放する」ということは、思想家によって思考される対象と当の思想との単純な関係への信仰から、あるいは「我思う」と「我在り」との単純な関係への信仰からわたしたちを解放することを意味する。哲学が取り組むべき「純粋な」思想とは、おのれの自己同一的関係の純粋さへと連れ戻されるような思想のことではないのだ。

だから、白仁がドゥルーズによって／と共にただ独りで在ろうとすることは、何ら矛盾した行為ではない。ドゥルーズに寄り添うことが、ドゥルーズと共にただ独りで在ることなのである。ドゥルーズに寄り添い、ドゥルーズに忠実になればなるほど、ただ独りで、従来の自己同一的な思想／思考の在り方に背を向ける。ドゥルーズのテキスト体に付き従う白仁の意志はまた、ドゥルーズと他のマイナーな思想家や科学者との複雑な重ね合わせに白仁を直面させる。ここには、自己同一的な関係は存在せず、しかし矛盾という関係もない。ドゥルーズのテキスト体を構成する諸記号は、或るカンバスの振動、或る特異な閃光であり、それを通じて無意識的存在の純然たるつぶやきが、それ自身から離れて、或る思想／思考の異質的な行為に委ねられるのである。この異質的な行為に付き従い寄り添うことが、同一性と矛盾との共犯関係からわたしたちを解放し、誰もまだ見ることがなかった異なる世界に誘われて、ただ独りで在りながら孤独にはならないのである。それは同一的でもなく矛盾もしていない「多様体の力（la puissance du multiple）」をこの上なく純粋に感得することであり、ここではもはやドゥルーズという名前さえ消失し、ただドゥルーズの思想／思考との共鳴の振動が高らかに響きわたるのみである。

ランシエールは、本書の具体的な諸特徴に言及しているが、ここでは、その一つだけを挙げておこう。ドゥルーズを生気論から解釈する立場を白仁は徹底的に遠ざけるといふことだ。生の力（la puissance de la vie）とは、機械状アジャンスマンの所産であるかぎりでの「或る生の力」なのである。しかし、ドゥルーズの生の概念は、従来の機械論に立脚しているわけでもない。生気論でも機械論でもない生の力とは何か……。さて、いまや白仁の著書そのものへと目を向けなければならない。本書は、序論と、四つの章と、結論で構成されている。第1章：「関係の外在性」、第2章：「強度的記号」、第3章：「特異性と強度」、第4章：「出来事と内在」。著者は、ドゥルーズの全著作活動を大きく前半と後半の二つに区別する。前半の頂点をなす主要な作品は『差異と反復』、『意味の論理学』、後半は『アンチ・オイディプス』、『千のプラトー』から展開される作品群。ごくラフにまとめるなら、前半での批判の標的は「表象＝再現前化」、「同一性と矛盾の論理」、「真と偽の二分法」である。後半での批判的対象は、「有機体の概念」、「超越的審級」である。だが、この二つのフェイズは切り離されたものではなく、かえって連続的な変化と見るべきものであり、この連続性こそ本書で追究される問題構成的テーマである。

言い換えるなら、二つのフェイズの共通の基底には「差異の肯定」が轟いている。差異の肯定とは、異ならせ異なることによって潜在的に接続され変化することを意味する。友好的あるいは敵対的にドゥルーズと組み合わせを形成している哲学者たちを追いながら、そうした差異の肯定に何が賭けられているかを際立たせようとするのが、まさに本書の狙いである。したがって、本書は、いわゆる「哲学史」に対するドゥルーズの批判を取り上げなければならない。それぞれの思考の行為は、一個の偶然的事件において生じる非人称的な特異性として考えられなければならないのだから、いわゆる哲学史によって理解されるものは転倒させられ、従来「哲学史」と呼ばれてきたもろもろの特異性の継起は、もろもろの特異性のアジャンスマンからなる多様体として、あるいは、あたかもそれらの地理学的配分として考察されることになる。本書は、ドゥルーズの主要な著作のすべてを横断して議論が展開していくが、以下では、ドゥルーズの主著である『差異と反復』を中心に据え

て、白仁の「ドゥルーズと共に／によってただ独りで在る」仕方を見ていこう。

本書の第1章は、「関係の外在性」を、ラッセルやホワイトヘッドに与しながら、ヒュームの概念として際立たせている。「関係は、その関係が結ばれる諸項（観念）に内在するのではない」というこの考え方は、とりわけアリストテレスの実体概念とデカルトのコギト概念に敵対している。アリストテレスにおいてもデカルトにおいても、必然的関係の根拠は項（観念）そのものに求められている。しかし、関係は根拠に内在するのではなく、かえって外在的であるからこそ、この関係の外在性がドゥルーズ的内在として連続的に変化していくことを、本書は章を重ねながら明らかにしようとしている。

第2章は、「強度的記号」と題されており、その冒頭から「表象＝再現前化 (représentation)」に対するドゥルーズ的批判が検討される。これは、項に内在する関係という考え方に対する批判を、別の視点から展開したものであると著者は考えている。それら二つの批判は表裏一体のものであって、論理あるいは思考が、存在を、同一なものの反復というかたちで包摂しようという伝統的なヨーロッパ哲学の根本的なテーゼを、ドゥルーズの異議申し立てが覆そうとしているのである。差異の肯定はまた、思考と存在との内的差異の肯定でもあり、このような肯定には、両者の間に裂け目を作り出すという戦略がある。フィクションと事実との入れ子構造をもつドゥルーズ的な一つの哲学史によれば、表象＝再現前化に最初に敵対する流れをつくったのは、ドゥンス・スコトゥスのとりわけ「存在の一義性」という概念である。著者は、内的差異を存在の一義性として思考するスコトゥスの思想がドゥルーズ哲学にとって決定的な契機をなすとみなす。スコトゥスの「存在の一義性」においては、未規定なものとしての存在 (*ens*) が優位に置かれている。ここに注目して、ドゥルーズは、神学に対する存在論の優位、位階序列 (理性) に対するアナーキー (存在) の優位を主張する。

ドゥルーズが援用する記号は、表象＝再現前化に対する批判と切り離せない。記号は、記号の外にある何かを表現するものとして考えられるのではなく、表現されるものが記号自体に含まれるものとして考えられる。内的差異を潜在化している記号という概念を、著者は繰り返して力説する。ドゥルーズは、その様々な著作で記号の概念を変奏してゆくのだが、その根本には表象＝再現前化に対する批判があり、この批判は、スコトゥスにおける存在の一義性の概念、およびそれと密接に結びついた強度の概念と併せて理解しなければならず、本書の第2章がこれを明らかにするだろう。

「特異性と強度」と題された第3章は、本書の中核をなす章である。ドゥルーズは、『差異と反復』の中で、スコトゥスにおける存在の一義性の概念を、特異性と強度の概念の視点から発展させている。さらに『意味の論理学』においては、この二つの概念を永遠回帰の両輪と述べている。このことからわかるように、特異性と強度は、前期ドゥルーズ思想における核心的な概念であると著者は主張する。この章ではまず、「問題構成的無意識」が取り上げられる。ドゥルーズによれば、問い (*question*) が問題 (*problème*) を立てるように命令し、そして、問題はその条件が規定されることで正当に立てられ、その条件が規定されると解が生じる。著者は、こうして、アーベル、ガロワなどの数学者の理論を辿りながら、ドゥルーズがいかに、その問題構成 (問題とその条件) を哲学に応用したかということを明らかにしようとする。ここで重要なのは、ドゥルーズにとって、超越論的経験論とは問題であり、特異性や強度といった概念はその条件だという点にある。著者の主

張によれば、ドゥルーズにおいては、特異性や強度という概念を条件として十分に規定して初めて、超越論的経験論が問題として展開されるということである。条件としての概念を規定する過程は、ドゥルーズにおいては、「学ぶこと (apprendre)」として捉えられており、それが可能になるのは、意識においてではなく、超越論的無意識においてである。

これに続いて、非人称的特異性が論じられる。カント的統覚としての意識を解体し、特異性の概念の視点から、新たに連続と非連続を展開するということに焦点が合わせられる。特異性 (singularité) は、数学用語としては、微分が不可能な断絶点、新たな線形の開始点という意味があるが、ドゥルーズは、そこにスコトゥスの「此性」および「形相的区別」を重ね合わせる。著者はさらに、ライブニッツ哲学のある部分にもその先駆的な例を見る。すなわち、ライブニッツ＝ドゥルーズにあっては、人称的意識の裏側に、微分的な無意識の断絶点、変容としての非人称的な特異性が見いだされる。かつてヒュームが人間を習慣の束と看破したように、ドゥルーズにおいては、人間 (人称的意識、統覚) と考えられていたものは、特異性の集合とみなされる。そこでは、様々な特異性が、連結・離散を繰り返し、絶えず変奏が行われている。さらに、特異性の概念が、特殊者から普遍者への上昇という文脈でのカントの反省的判断力に結びつけられているばかりでなく、カントから発してニーチェにまで発展した「有限の自己超越としての無限」と結びつけて論じられてもいる。

数学的・熱力学的概念に即して、強度は、質の変化なしには分割できないもの、分割すれば質が変化せざるを得ないものとして規定される。著者の主張では、特異性が或る具体的なものからの抽象である一方、強度ゼロは、或る種の普遍を表現している。特異性とは、多様体としての強度の質が変化するその一つの度、あるいは一つの閾なのである。強度の度としての特異性が、普遍としての強度ゼロに極度に近接し、そこからまた、具体的な質の変化が生じる。このプロセスの反復こそ、ドゥルーズにおけるニーチェ的永遠回帰であると著者は喝破する。内的差異を含むものと規定されるドゥルーズの強度は、スコトゥスにおける存在の一義性的のように、差異の肯定を表現しているが、そこには、さらに偶然の肯定という思想が盛り込まれている。偶然と対立する必然性ではなく、偶然の肯定としての必然性という思想である。偶然は一度限りのものではなく、何度も反復し、異なる仕方でも肯定され、そのたびに、すべての偶然が肯定される。ニーチェの永遠回帰の思想を、スコトゥスの存在の一義性的概念の系譜上にあるものとしてドゥルーズが捉えるのは、この文脈においてであり、著者は、それをドゥルーズ哲学における「重ね合わせ」の最も重要な例とみなしている。ちなみに、この「重ね合わせ (superposition)」は、哲学的多様体が作り出されるための具体的なドゥルーズ的手法であり、著者によって、本書のなかで頻繁に使われている概念である。

最後に、本書の第4章「出来事と内在」は、「アイオーン: 純粹で空虚な時間の形式」から始まる。カントは、コギトにおける思考と存在の同一性に空虚な時間を導入することによって、そこにある種の裂け目を見たのだが、その時間形式を真に発展させたのは、カント自身ではなくヘルダーリンだったというのが、『差異と反復』におけるドゥルーズの独創的な解釈である。ヘルダーリンにおける時間とは、生成の今を挟んだ、前後としての、あるいは内的差異としての順序であり、外的差異である瞬間の連続としての時間ではない。著者は、これこそ、ドゥルーズの「出来事」という概

念を理解する上で極めて重要な点であると主張する。なぜなら、ドゥルーズの「出来事」は、すなわち、「出来た事」ではなく「出来るという事」は、まさにこのような前後の順序で、あるいは内的差異（異なるものたちの共存）を含む哲学的時間において生じるものだからである。この時間形式の系譜は、さらにフロイト、ニーチェへと読み込まれてゆく。著者は、『差異と反復』におけるそうした系譜学的な読解を、この書物のなかでの最も独創的な流れの一つとして評価する。

さらに、「出来事、意味、生成」が論じられ、ドゥルーズ的な哲学史における「出来事」の系譜が示される。著者はまず、ストア派において「出来事」が「内在」と不可分であったことを明らかにした後、ライブニッツを検討し、さらに、出来事概念をめぐるホワイトヘッドとドゥルーズの並走関係を分析している。最後に、これまで知を優位に置き、生を審判し抑圧する道徳的機能を果たしてきた哲学とその歴史に対して、ドゥルーズがどのように批判したかを、著者は自分の立場から考察する。生と並走し、生を肯定する知としての哲学を探究したドゥルーズにおける「内在」を、著者は問題概念として捉え返し、ドゥルーズにおけるスピノザの「内在」とスコトウスの「存在の一義性」との重ね合わせを展開する。著者によれば、形相的に区別される属性と、存在論的に一である属性の総体は、それぞれ、ドゥルーズにおける特異性（強度の度）、および強度ゼロに対応している。こうして、スピノザにおける「内在」がどのようにドゥルーズ哲学に浸透し、またそれが、ニーチェの「力の意志」、「永遠回帰」といかに重ね合わされているかということが明示され、さらに「内在」という概念が、後期ドゥルーズ哲学において重要性を増す「器官なき身体」、「非有機的生」、「内在平面」の概念へと変奏されて、本書の結びとなっている。

ランシエールたちに感銘を与えた白仁高志氏は、いま、パリの片隅で密やかに暮らし、学の楽しみを忘れることがない。ただ独りで在りながら、白仁氏は孤独ではない。特異なこの書物が一刻も早く日本語に翻訳され、多くの人々に日本語で読まれることを私は望む。

(財津 理)

檜垣立哉著

『瞬間と永遠——ジル・ドゥルーズの時間論』

(岩波書店、2010年)

時間様相から時間順序へ

ドゥルーズの哲学にとって時間論はいかなる意味をもつのか。その哲学は時間論なしには成立しえないものであるのか。その時間論の新しさや固有性はどこにあるのか。ニーチェ哲学の最大の特徴は「哲学のうちに意味と価値の概念を導入すること」(『ニーチェと哲学』)にあったとドゥルーズが明言しているように、ドゥルーズ自身の時間論も、その最大の特徴は、時間をわれわれの生存の様式と不可分な仕方、まさに意味と価値を以って総合的に問題構成したことにあるだろう。それは時間についての批判的かつ創造的な哲学の思考である。しかし、それは、一九世紀や二十世紀前半の哲学にみられるような一種の時間中心主義、つまり単に空間に対する時間の優位性を主張するようなものとは異なる思考である。檜垣氏(以下、敬称略)によれば、ドゥルーズの時間論は、現代における「時間と自己」という思想をむしろ「非自己的な「自然」の方向へと開くもの」であり、そこには同じように空間にかんする独特な思考や批判的議論も含まれているという(2)。本書は、こうしたドゥルーズの時間論からその哲学全体を読み解く試みである。そこで展開されるのは、とくに時間様相(経験可能なものとしての、したがって有限性にかかわる時間)と時間順序(経験不可能な形式としての、したがって無限性にかかわる時間)という二つの位相の批判的定立、実践的移行、パラドックス的な関係、等々である。本書は、ドゥルーズ哲学における時間論がもつ複合的な諸形態を一つの一貫性を以って、余すところなく読者の前に提示することに成功した書物である。

本書は、序章「ドゥルーズの時間論とは何か」、第一章「第三の時間」、第二章「永遠の現在」、第三章「見者の時間」、第四章「生成の歴史」、第五章「断片の歴史／歴史の断片」、終章「自然の時間と人為の時間」という七つの章と、さらに「パラドックスとユーモアの哲学」、「ドゥルーズ哲学における「転回」について」という二つの補論とから成る。たしかに、本書は、ドゥルーズの哲学全体を時間論の視座から整合的に理解しようとする企図をもち、またその限りでドゥルーズの主要著作の関係を整理し要約するものともなっている。さらに本書の特徴のもう一つは、二〇世紀のいくつかの哲学思想(西田幾多郎、ベンヤミン、レヴィ＝ストロース、フーコー)のなかでのドゥルーズの時間論の位置づけやそれらとの関係づけをおこなっている点にもある。したがって、読了後の一般的な印象は、おそらくドゥルーズの時間論そのものについての哲学的な論究がなされているというよりも、むしろいくつかの主要著作に従って区別可能な、ドゥルーズの時間についての代表的な諸見解の相対的な位置づけと、それによる彼の哲学の全体的な見通しが主に描かれているといったものであるかもしれない。しかし、それはまったくの表面的な印象——批判されるべき表象

的現在、あるいは習慣的な時間様相のもとでのイマージュ——にすぎないであろう。

具体的に考えて見よう。本書の題材となるドゥルーズの著作ごとの時間論はおよそ以下の通りである。(一)『差異と反復』における現在と過去と未来という三つの時間様相に基づいた三つの受動的総合から帰結する「第三の時間」、(二)『意味の論理学』におけるクロノスとアイオンという二つの時間の読み方、(三)『シネマ2』における過去の現在への現実化とは異なった時間イマージュ、(四)『アンチ・オイディプス』と『哲学とは何か』における歴史的時間あるいは地層的時間。榎垣は、こうした時間論にかんするドゥルーズの諸著作の間の発展的な継承関係と非連続的な転回を明確にしようとする。すでに述べたように、最初の印象では、本書はどうしてもドゥルーズの議論が再認的に追っかけられているだけの概説書のように思われてしまうであろう。言い換えると、それは、本書の至るところで見られる手際よい要約が、哲学的考察へと向かう手段としてではなく、むしろこの本の目的それ自体になっているのではないかといった印象からくるものである。それは、また或る種の徹底した類比的な思考によるものではないのかといった疑念をも生じさせるかもしれない。しかし、評者は、本書が単にこうした再認、目的、類比とはまったく別の次元で書かれた書物であると確信しており、そのことを以下で示したい。

本書には、何よりも「第三の時間」についての形式性をめぐる徹底した考察がある。例えば、第三の時間は、第一次的にはニーチェの「永遠回帰」のことであり、また差異と反復についての新たな考察と不可分であるが、本書では永遠回帰そのものについての論究はほぼなされていない。しかし、そのことがむしろ本書における肯定性と生産性を規定していることがわかる。本書の基本的な観点、その全体性はまさにこの形式性にこそあるからである。その形式とは「時間の無限定な（直線的な）序数（ordinal）の時間」（10）がもつ形式性のことである。そしてこれが〈未来である限りの未来〉という「第三の時間」概念によって開かれる形式的時間であり、また同時に本書の内容を実際に成していくものとなる。では、何故こうした時間概念がドゥルーズの哲学において重要となるのか。それは、時間における経験可能なものと経験不可能なものとの間のパラドックス的な関係を明らかにするからである。榎垣は、例えば、マクタガードにおける「時間を過去・現在・未来という様相において記述するA系列」と「前後関係の不変の順序性を述べるB系列」という区別に重ね合わせる仕方で、ドゥルーズの時間論のこうした二つの位相、つまり経験可能な時間と経験不可能な時間——「生きられた現実性」と「俯瞰の潜在性」、あるいは「人為の時間」と「自然の時間」（13, 138）——を明確にしようとする。この観点は本書ではつねに保持されており、とりわけ経験不可能な時間として言われるのが無限定で直線的な「序数の時間」、「空虚な形式としての時間」である。

ドゥルーズにおける時間論の基本は、現在、過去、未来という時間の三つの様相に従って構成される三つの受動的総合（生ける現在 → 純粹過去 → 永遠回帰）という考え方にある。これは次のようにまとめられる。「ドゥルーズの議論では、二つの位相、すなわち経験可能な時間としての現在（パースペクティヴの現在、生ける＝第一の時間）」と経験不可能であるかぎりでの超越論性において語られる直線の時間（順序の時間であり、それゆえに無限の俯瞰でもある第三の時間）が、「第二の時間」（ベルクソンの論じる記憶＝過去の潜在性の時間）を媒介として、パラドックス的に関

連していることがみいだされるのである」(10)。どのようにして第一の時間と第三の時間が第二の時間を媒介してかかわるのかが、このパラドックスを理解するポイントとなるであろう（これが超越論的経験論のパラドックスでもある）。それは、第三の時間が根拠あるいは条件としての第二の時間を脱根拠化しつつ第一の時間にかかわるからであり、それと同時にこの第一の時間が単に条件づけられるだけの現在を乗り越えて、その無条件性にかかわることで自らを脱表象化するからである。これが未来の時間的総合である。〈未来である限りの未来〉は、単なる来るべき現在ではない以上、過去によって条件づけられるような現在ではなく、また過ぎ去るという意味において条件としての過去に類似するような現在でもない。過去はこうした未来という時間によって脱根拠化され、したがって現在は条件づけられるだけの自らのうちに隠されていた、現働化（本書では「現実化」）をはみ出すような、非現働的で反時代的な現在（永遠の現在、反実現の現在）を明らかにする。ドゥルーズの言葉で言えば、「所産がその条件に対して無条件的な性格をもっていること」、これが未来の肯定性であり、こうした未来を時間の第三の総合が構成するということである。現在、過去、未来という三つの時間様相が単に問題となるのではなく、ドゥルーズにおいては時間の受動的総合——ある一つの時間様相のもとに他の二つを総合すること——が問題となるが、重要なことはこれによって未来における時間の総合が他の二つの総合とはまったく異なる「順序の時間」として把握されるということであり、これがこの時間論の核心となる。言い換えると、時間様相のうちの一つに時間順序の発生的な要素があるということである。それゆえ、未来という「第三の時間」が本書での中心概念となるのは、先のパラドックスを次のように再表現することになるからである。ドゥルーズの時間論においては、時間の順序性は時間様相の成立条件であるにもかかわらず、未来という一つの時間様相のもとでの総合が、空虚で純粋な形式としての経験不可能な時間の順序性そのものをまさに発生させるのである。榎垣は、きわめて重要な論点を形式に関して取り上げていることになる。

### 中間休止と内在性

さて、第三の時間を「空虚な形式的順序」によって定義するためには「中間休止」という概念が必要となる(42-43)。そして、この中間休止によってよりよく定義される時間の順序性が、本書のその後に続く、「行動イマージュ」や「結晶イマージュ」にかかわる「時間イマージュ」、さらに「歴史的時間の断片性」や「自然史的な時間」にかかわる「俯瞰性」といった一連の概念へと飛び火して、それらが沸き立つような思考のなかで連鎖的に発生するのである。これがまさに本書の表面的な印象のもとで、この時間論の全体に動力性を与えているものである。ドゥルーズは次のように言う。「ヘルダーリンは、時間は「韻を踏むこと」を止める、というのも、時間は、〔詩の〕始まりと終わりがもはや一致しなくなるような「中間休止」(césure)の両端〔前と後〕に不等に配分されるからである、と語っていた」(『差異と反復』)。第三の時間における「前」と「後」という順序は相互に不等なものとして配分されたなかで成立するという、したがってその不等性を配分する「中間休止」は「無理数的切断」と言われる(89,93)。このようにして、時間を脱根拠化することは、実は〈それ以前〉と〈それ以後〉とを相互に不等なものとして配分することに帰着する。

こうした中間休止による順序の時間が次々と多様な「変身の現在」となって、本書の時間論の諸

相を構成していく。(a)「行動イメージ」にかんする中間休止。「任意の中間休止は、時間全体に妥当する唯一の驚異的な出来事によって、一つの行動イメージのなかで決定されなければならないということ」(『差異と反復』)。これは言わば「決断の力能」にかかわる、判断を超えた決断の時間のことである。というのは、決断である限りの決断はその「前」と「後」とを不等なものとして配分するからである。これは、また「象徴イメージ」と呼ばれるが、しかし「指標」、「図像」、「偶像」とともに理解されるような結果や痕跡の記号の一つではない。それは「情動の方法、強度の方法」であり、「行動と決断のプロセス」のことである(『批判と臨床』)。中間休止はまさにこうした行動を介して「前」と「後」を不等なものとして配分する時間の順序性にある(43-46)。(b)「結晶イメージ」にかんする中間休止。これは、端的に過去の現在への現働化に対する反現働化=結晶化の時間であり、ここでは中間休止は結晶イメージという知覚と記憶の最小回路のもとに成立する。それは、行動イメージを介することなく、直接に時間イメージとしての脱根拠的な時間を、過去の諸地層の脱地層化と現在の脱現働化として捉えることである(82-85)。(c)歴史にかんする中間休止。榎垣は「第三の時間」を「無限の俯瞰」として捉え、そこから見出される、歴史化されない生成の歴史を断片の歴史あるいは歴史の断片として論じていく。「それ〔無限の視界〕は歴史を、まさに無限遠点から浮遊するように統一化されず、断片化するものである」(95)。生成の歴史は、自然的時間の無限性と出来事の離接的な価値とのなかで見られる「歴史的時間の断片性」である。(d)「層位的時間」にかんする中間休止。哲学の時間は、不等なものとして配分される「前」と「後」を排除するのではなく、それらを「層位的な秩序」のなかで重ね合わせる。内在性の平面とはこうした「薄層」が積み重なったものである(104-105)。根拠をいかにして脱根拠化するかという時間論に対して、この「層位的時間」では、逆に脱地層化の平面がいかにして地層化するかという問いに対応した時間論であると考えられる。そのそれぞれ(例えば、永遠回帰→純粋過去→生ける現在)が相互に積み重なるように地層を形成しているのである。

しかし、生成の歴史について問いあたりから榎垣の議論は、ドゥルーズの概念装置(あるいはドゥルーズ=ガタリのそれ)を必ずしも肯定するものではなくてくる。それは要するに内在性の議論がかかわってくるからであり、またここにドゥルーズ哲学の「転回」も存在するからである。最後に、この点にだけ簡単に触れておこう。榎垣は次のように言う。「唯一の全体である「内在平面ソノモノ」とは、思考のなかの思考されないもの、思考がそこに触れながらも、結局それ自体では思考できないものとしての、もっとも内奥の外部となってしまう。スピノザが哲学者たちのキリストになってしまう。「内在平面」が唯一の「内在平面」に依存し、それにスピノザという名が付されるというのであれば、そこでみいだされるのは、つねにありえない外部のパラドクシ的な露呈でしかないのではないか」[強調、引用者](105-106)。評者が本書のなかで一番違和感を覚えるのがこの論点であり、二つの「なってしまう」と「ありえない外部」という言葉である。著者は、自身が区別する前期と後期との間にも「秘密の一貫性」をみいだすべきであろう。というのも、前期も後期もともに一義的にドゥルーズの哲学であるのだから。しかし、そのためには、ドゥルーズの哲学の前期と後期を、中間休止なしに〈それ以前〉と〈それ以後〉という不等なものとして配分すると同時に、不等なまま総合する思考が必要となるであろう。それは、端的に後期を〈それ以後〉

として生成させ、それに存在を刻印することのできる思考であるだろう。

本書の外見上の印象（諸主題間の移行）は、実はその強度（時間の順序性）へとつねに反転しうる。思考の外部あるいは外は、予め準備され設定されているような外在的なものではない。言い換えると、外部との結合とは、そうした外在的なものを単に重ね合わせるのではなく、つねにその先端で当の結合されるものが産出されることであろう。たしかに、ドゥルーズの哲学全体のなかの「秘密の一貫性」を明らかにすることに本書は寄与するであろう。檜垣の書き物の最大の魅力は「響き合う思考」を描き出すことにあり、まさに本書もドゥルーズの時間論をそのような仕方でも描き切った書物である。しかし、本書はそれ自体が二つの位相から成っていることを忘れてはならない。顕在的な諸々の主題間の移行は習慣的な時間様相のもとで獲得されるような現在でしかないが、しかしそれと同時に、これを可能にするような、非経験的で潜在的な俯瞰性が時間順序の概念構成としてつねに存立しているのである。そこから真に内在性の哲学についての肯定的で発展的な議論も可能になるのではないだろうか。

（江川 隆男）

## 会 員 の 声

### フランスにおける最近のストア哲学研究

——モンテーニュ『エッセー』再読のために——

最近のフランスにおけるストア哲学研究が好調だ。それは、注目すべき1970年代生まれの若手研究者の出現により、古代哲学史研究に従事する人口が増えたからでも、また、フランスにおけるライブニッツ研究を牽引してきたM・フィシャンの2010年の退官を機にその教え子であるジャン＝パスカル・オンフレ（Jean-Pascal Anfray）やアルノー・ペルチエ（Arnaud Pelletier）といった1970年代組が檜舞台に登場したのと同様に、古代哲学史研究においても世代交代が順調に進んでいるからでもない。いわゆるフランス現代思想の旗手だったM・フーコーの晩年の講義録が刊行されたことで、フーコーが『主体の解釈学』で提示した問題構制を正面から引き受ける試みが若手研究者のあいだで始まったからだ。「自己の実践（*pratique de soi*）」をめぐるフーコーの思索に刺激を与えられつつ、みずからの専門領域において、従来の古代哲学史研究を刷新するような研究プログラムが次々と打ち立てられている。もちろん、このような作業がフーコーの生前にまったくなされなかったというのではない。より精確にいうなら、フーコーのコレージュ・ド・フランスにおける講義そのものに着想を与えた、現代フランスを代表する古代哲学史家P・アドによる孤獨な作業がまずあった。アドは、ストア哲学を基点にフーコーによって企図されつつあった「主体の解釈学」を同時代的に検討する過程で、自身の以前からの研究プログラムであった〈精神の修練（*exercices spirituels*）〉論の古代哲学史における機構に関する理解をいっそう深めていった。しかし、ストア哲学をめぐる両者の応答がその後じゅうぶんに引き継がれてきたとは言い難い<sup>1)</sup>。それだけに、この局面を打開する何人かの若手研究者による取り組みは、アドがこの世を去って一年が過ぎたいま、ますます眼が離せないのである。

ここでは、今後この取り組みをいわば相続人の立場から強力に推進していくはずのトマ・ベナトゥイル（Thomas Bénatouïl）の仕事について簡単に紹介したい。とはいえ、わたくしはフランス近世哲学を専門とするため、1972年生まれこの若手によるストア哲学研究が、十五世紀におけるヘレニズム哲学復興という思潮<sup>2)</sup>のもとにあったモンテーニュに関する新しい研究プログラムの設定にどのような寄与をもたらさうのか、そこに焦点をあてる。さて、ベナトゥイルの最近の仕事のなかでもとりわけ注目に値するのは、自身の博士論文を素材にした、現在のところ彼の主著といえる書物 *Faire usage : la pratique du stoïcisme* (Paris : J. Vrin, 2006) である<sup>3)</sup>。ストア主義者が論理学・自然学・倫理学を駆使して、人間生活における一切に正しく対処するための実践知を希求したことは哲学史の常識だし、先に引いたアド（精神の修練）やフーコー（自己の実践）の関心もその点に

注がれていたことは事実である。しかし、この「実践」をどう理解するかは、意外と難しい。この実践知は、たとえばE・アンスコム「行為の哲学 (philosophie de l'action)」とどう違うのか。あるいは、P・ブルデューの「実践の理論 (théorie de la pratique)」とどう似ているのか。現代哲学の諸言説を引き合いにださずとも、ストア哲学の追求した実践知は、アリストテレス哲学を特徴づける「*praxis*」といかなる関係を取り結ぶのか、そして、この「*praxis*」の訳語には「*action*」と「*pratique*」のどちらをとるべきなのか、事態は、哲学史の観点からも、訳語の観点からも、単純ではない。

そこでベナトゥイルがストア哲学の検討に際して注目するのは、ギリシア語の「*khresis*」、ラテン語では「*usus*」、いずれもフランス語で「*usage*」をもって訳される言葉である。この言葉は、ストア哲学をすぐれて体現する概念だとは思われないし、それどころか、そもそも哲学用語であるのかさえ疑わしい。しかし、ベナトゥイルの見立てはこうである——アパテイアやアタラクシア、さらにはアディアフォラといったストア哲学研究の紋切型に斬り掛かること、そして、このような大いなる観念が把握し得ない、一見すると瑣末でしかし強度ある諸細部の蠢動を触知すること、さらには、従来の哲学史研究や文献学研究が掬い上げえなかった、ストア的实践知に関する思索の様態を新たな理論的枠組をもって別決すること。そのために選ばれたのが「*usage*」なる平凡な言葉に他ならない。しかしそれは、ストア哲学を特徴づける概念としてこの言葉を格上げするためではなく、この言葉をじっさいに使用することでストア哲学を再読するためなのだ。

さて、この「*khresis*」なる言葉であるが、プラトンの対話編『エウテデモス』のなかでソクラテスが事物の「使用 (*khresis*)」と「所有 (*ktesis*)」を区別したことを念頭におきつつ、前期ストア派の哲学者は、人間に生前から備わった能力 (*capacités*) あるいは何らかのしかたで獲得された資質 (*ressources*) について、それらを絶対視・自明視するのではなく、それらを正しく使用するための条件を解明する文脈において、この言葉を頻繁に用いているという。そのトポスとして、人間と動物に共通する四肢の自発的な使用——器官とその機能、さらにはその使用の関係を *finalisme a priori*、*matérialisme a posteriori*、*finalisme a posteriori* の三つに区別する議論などは示唆に富む（第一章）——、人間と神とが対比の俎上にのせられる理性の統御された使用、智者による徳の継続的で普遍的な使用、そして価値中立的な事物の善き使用の四つが抽出され、そのいずれにおいても能力や資質の「使用」が智慧を目指していることが明らかにされる。さらに、それぞれのトポスについて、アリストテレス主義、アカデメイア派懐疑主義、エピクロス主義との比較がなされ、ストア主義における〈*khresis*〉論の特徴が浮かび上がる。後期ストア派の哲学者——とりわけエピクテトスとマルクス・アウレリウス——については、外的事物の善き使用は、それらの表象作用の善き使用に依拠することが解明される。

ストア主義者が人間の実践を分析するために「*khresis*」という言葉を用いたとき、その先に臚げに浮かび上がっていたのは、近世哲学の言葉を用いれば、<sup>シュブスタンツ</sup>実体としての魂であるというよりは、むしろ、<sup>ソツジエ</sup>主体としての魂ではなかったか。そして、この主体は、世界や身体に対して道具的な関係を取り結ぶというよりは、それらに対して、さらには自分自身（魂）に対して、いわば単独的で超越的な関係を取り結ぶことになるだろう。このことをベナトゥイルの結論を参照しつつ換言するなら、小文字で書かれるだけでなく、大文字でも書かれるような自然本性 (*nature*) への主体の関わ

り方を調整する場として「*khresis*」が立ち現れてくるということである。ペナトゥイルによれば、ストア哲学における〈*khresis*〉論の要諦は、自然というロゴスが世界のうちに配置したものを「能動的に受容すること (*réception active*)」にある。ロゴスの運動を表象作用によって把握しつつ、その運動に適応する限りで、人間精神は受動的であるといえるが、ロゴスが世界のうちに配置した事物を使用する限りで人間精神は能動的だとされる所以である。

さて、わたくしに興味深く思われるのは、主体の自然本性に対する「能動的な受容」という主題の近世フランス哲学における変奏である。〈自然的なもの〉と〈獲得されたもの〉との相互関係をめぐるこの主題の変奏には、無限のヴァリエーションがあるだろうが、その一つとして思い描かれるのは、徳は自然的なものか、あるいは、人間の能力や資質を「使用」することで到達される獲得的なものか、という問いである。シャロンは『智慧について (*De la sagesse*)』において、ソクラテスを後者の模範として描いているが、自然本性的に徳をそなえた人物の例は挙げられていない。ひるがえってモンテーニュは、そのような例として『エッセー』<sup>4)</sup> 第三巻第12章「人相について」において、ソクラテスを挙げている。とはいえ、この章を一読してただちに気付かれるのは、いくつかのソクラテス像が描き出され、それらが互いに矛盾していることである。

第一に、ソクラテスの顔はじっさいにそれほど醜くなかったのであり、魂の性状は身体のそれと違って現れるとする人相学者に倣うなら、ソクラテスは「悪い習性」を持って生まれたのではない (VS, III, 1057)。第二は、ソクラテスの顔はやはり醜かった。とはいえ、その醜さは、魂の醜さをいうものではない。モンテーニュは、ソクラテスの顔の醜さを認めるが、人相学者の主張には与しない (VS, III, 1058)。第三に、ソクラテスの悪い習性は本性的なものだが、ソクラテスはこれを教育 (*institution*) によって——この用語は、使用や実践、さらには修練といった用語とともに概念的な星座の一つをなす——矯正し、善い習性を獲得した。しかしモンテーニュ自身は、善い習性を自然から与えられていたので、かの教育をみずからに課さなくてもよかった。予め善い習性を持っていることが徳への近道なのだから、ソクラテスは模範とならない (VS, III, 1059)。以上の三つのソクラテス像は、自然本性と教育とを対比させている点で共通しているが、第四のソクラテス像は、そのいずれとも異なる。まず、ソクラテスは悪い習性を持って生まれたとされるため、第一と第二のソクラテス像と異なる。さらに、自然本性的な徳ではなく、教育によって獲得された徳を重視していることで、第三のソクラテス像とも異なる。しかも、この教育を自然の範疇に含め、これに対立するものとみなしていない点で、いずれのソクラテス像とも異なる。ソクラテスは確かに悪い習性を矯正したのだが、それは、「ゆがめられないすべての人間の中に刻み込まれた普遍的な理性の種子」を「スコラ的な」しかたではなく、自然なしかたで使用することによってなのである (VS, III, 1059)。

以上の四つのソクラテス像について、解釈史には揺れが認められる。第三のソクラテス像を重視することで、モンテーニュにおける自然主義的道徳論が強調される<sup>5)</sup>。第四のソクラテス像が重視されることで、モンテーニュにおける「自然」は、主体の自己に対する継続的な働きかけ (*exercice*) の結果だとみなされる。このような解釈は、その本性をみずから彫琢するデミウルゴスとして人間をみなす限りで、<sup>エステティック</sup>美学的であるといえるが<sup>6)</sup>、なぜソクラテス的な教育が自然の範疇のうちに含まれるのか、その理由を説明しない。それでは、いずれのソクラテス像をも統一するような視点を打

ちだすことはできるだろうか。そのためには、〈自然的なもの〉と〈獲得されたもの〉という単純で硬直した二項対立を捨てる必要があるのではないか<sup>7)</sup>。

この例から推察されるように、モンテーニュの再読のために、主体の自然本性に対する「能動的な受容」という主題の変奏が有する意味は、今後の研究によって解明されるところ多いと言えよう。最後に、この主題をじっさいに変奏してみることで独創的なモンテーニュ読解を実践している研究者を仏語圏から一名、英語圏から一名、パリテにも配慮しつつ紹介しよう。前者は、モンテーニュにおけるソクラテス主義 (socratism) を解明する博士論文を B・パンシャールの指導のもとで準備しているシュゼール・マイエルである。すでに『エッセー』第 III 巻第 8 章「話し合う方法について」において論じられる「会話」に関して、これを主体の自己に対する働きかけの観点から再検討する論文を発表している<sup>8)</sup>。後者は、モンテーニュの懐疑主義の倫理的帰結に関する論文<sup>9)</sup>により 2003 年にプリンストン大学から博士号を授与されたザヒ・ザルーアである。いずれも今後の活躍が囑望される若手の注目株である。

(津崎 良典)

## 注

- 1) アドの仕事——フーコーとの応答を含めて——に対する批判的な検討作業が開始されたのは、ごく最近のことである。数少ない文献として英語圏と仏語圏から参考に値するものを挙げておこう。  
Thomas Flynn, 'Philosophy as a Way of Life: Foucault and Hadot,' in *Philosophy & Social Criticism*, vol. 31, n° 5-6, 2005, pp. 609-622.  
*Pierre Hadot, l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, éd. par A. I. Davidson et F. Worms, Paris: Éditions Rue d'Ulm, 2010.  
日本においてアドの仕事は、管見によればほとんど紹介されていない。さしあたり、主著 *Exercices spirituels et philosophie antique* (Paris: Études augustiniennes, 1981, 1987<sup>2</sup> et 1993<sup>3</sup>) の邦訳から始めるべきではないか。英訳はすでに、A・デイヴィッドソンによって *Philosophy As a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault* (Oxford: Basil Blackwell Press, 1995) として刊行されている。
- 2) 近世フランス哲学の生成と展開にヘレニズム哲学の復興が果たした役割を理解するためには、最近も Vrin 社より *Le néostoïcisme: une philosophie par gros temps* (2010) を刊行したジャクリーヌ・ラグレー (Jacqueline Lagrée) の一連の仕事がまずは参照されるべきである。
- 3) その他に注目すべき研究として次のものを挙げておこう。  
Th. Bénatouïl, 'Deleuze, Foucault: deux usages du stoïcisme,' in *Foucault et la philosophie antique*, éd. par F. Gros et C. Lévy, Paris: Kimé, 2003, pp. 17-49.  
Th. Bénatouïl, 'L'usage de soi dans le stoïcisme impérial,' in *Vivre pour soi, vivre dans la cité*, éd. par C. Lévy et P. Galand-Hallyn, Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2006, pp. 59-73.  
Th. Bénatouïl, 'Auf dem Wege zu einer ars politica. Foucault und die hellenistische und römische Philosophie,' in *Stil, Stilbruch, Tabu*, éd. par H. Schröder et M. Rothe, Berlin: Lit Verlag, 2008, pp. 262-274.  
Th. Bénatouïl, *Les stoïciens III*, Paris: Les Belles Lettres, 2009.
- 4) Montaigne, *Essais*, éd. par P. Villey et V.-L. Saulnier, Paris: P.U.F., 3 vols., 1965. 出典は、VS の略記号のあとに巻数をローマ数字で、頁数をアラビア数字で、表示する。原二郎の邦訳 (岩波書店版) を参照した。
- 5) Cf. Pierre Villey, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, 2<sup>e</sup> éd., Paris: Hachette, 1933, t. 2, p. 390 sq., et en particulier pp. 431-432; André Tourmon, *Montaigne: la glose et l'essai*, Paris: Champion, 2000, p. 280.
- 6) Cf. Alexander Nehamas, *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley: University of California Press, 1998, pp. 101-127.
- 7) Cf. Thierry Gontier, 'Le « vicieux ply » de Socrate: nature et vertu dans le chapitre « De la phisionomie »,」 in *Le socratism de Montaigne*, éd. par Th. Gontier et S. Mayer, Paris: Classiques Garnier, 2010, pp. 203-218.
- 8) Cf. Suzel Mayer, 'La conférence, un exercice spirituel,' in *Montaigne*, éd. par P. Magnard et Th. Gontier, Paris: Cerf, 2010, pp. 81-105.
- 9) Cf. Zahi Zalloua, *Montaigne and the Ethics of Skepticism*, Charlottesville: Rookwood Press, 2005.

## 日仏哲学会2010年度（2010年9月—2011年8月）活動報告

### (1) 秋季研究大会

2010年9月11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～11時20分 司会：山田 弘明

佐藤 真人：デカルトにおける「機械的身体」と「わたしの体」の問題

木田 直人：マルブランシュの価値・秩序への視座

11時20分～12時40分 司会：中村 弓子

淵田 仁：なぜルソーは「分析」を批判したのか？

山下 尚一：古代ギリシアの音楽と倫理から見たリズムの問題

#### B 会場

10時～11時20分 司会：村上 靖彦

小手川 正二郎：意志と作品——レヴィナスとヘーゲル——

八幡 恵一：時間性と主観性——メルロ＝ポンティにおける分散の時間性

11時20分～12時40分 司会：杉山 直樹

橘 真一：シモンドンにおける時間論への試論

小倉 拓也：ドゥルーズ哲学における「他者」の問題

### (2) 『フランス哲学・思想研究』第15号発行 2010年10月20日

### (3) 春季研究大会の中止

2011年3月19日に京都大学で開催が予定されていた2011年春季研究大会は、3月11日の東日本大震災のために中止となった。そのため、同日に予定されていた大会プログラムは基本的にそのまま維持し、2011年9月に大阪大学で開催予定の2011年秋季研究大会の翌日に実施することとした。

## 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  
TE1:03-3264-9758 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

## 2012年春季・秋季研究大会一般研究発表応募要領

2012年の春季大会は3月に京都で、秋季大会は9月上旬に東京で開催される予定です（いずれも会場は未定。正式の日時・場所は追って「会報」でお知らせします）。発表希望者は、発表要旨（3000字程度）3部および80円切手を貼った返信用封筒を、春季大会希望者は2011年11月末日までに、秋季大会希望者は2012年5月末日までに、下記事務局宛にお送り下さい。

（事務局）〒102-8160 千代田区富士見2-17-1 法政大学80年館608号 安孫子信

なお発表要旨を当該年度の機関誌に掲載しますので、発表後に改めて1200字以内（タイトル、発表者名、改行に伴う空白を含む。仕上がり1ページ以内）の要旨を機関誌編集委員長宛てに、電子ファイルでお送りください。締め切り及び送付先は、公募論文応募規定をご覧ください。

## 『フランス哲学・思想研究』公募論文応募規定

- 1) テーマ：フランス哲学・思想に関するもの、日仏両哲学界の交流に寄与するもの
- 2) 応募資格：日仏哲学会会員
- 3) 原稿の形式：ワープロによる完全原稿。和文・仏文を問わず、1行全角43字（半角86字）の設定で横書き、タイトル、著者名、注も含めて300行以内。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、アクセサンやウムラウト、専門用語に使用される特別な外字などを赤線で囲い、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：2011 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）を上記宛先に、郵送（CD-R）あるいは電子メール（添付ファイル）のいずれかで、送付すること。

## 「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、2011 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

3月11日の東日本大震災で被災された皆様には、心からお見舞い申し上げます。当学会でも2011年の春季研究大会は急遽中止せざるをえなくなりました。ただ、幸いにして、昨年9月に委員を交代した編集委員会が初めて担当した機関誌16号は、例年に比べ変則的な形にはなりましたが、何とか予定通り、編集作業を終えることができました。原稿をお寄せくださった方々をはじめ、会員の皆様のご協力に深く感謝しております。今回は若手の研究者の方に最近のフランスの研究動向の一端を紹介いただく一文を寄せていただきました。編集委員会では今後も編集作業を軌道に乗せるとともに、さまざまな形で学会の活性化に資するべく努めたいと考えております。会員の皆様のご理解、ご協力のほど、よろしくお願い申し上げます。

(編集委員 香川(委員長・文責)、金森、河野、米虫、杉山(副委員長)、檜垣、村松)

理事(2010年9月—2013年8月、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\*\*

編集委員(2010年9月—2013年8月、五十音順、委員長\*、副委員長\*\*)

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

<b>Colloque automne 2010</b>	
Osamu KANAMORI, Introduction à la philosophie de Simondon .....	1
Masami KOMEMUSHI, Assister à l'individuation : (Im)possibilité de la philosophie première de Simondon ...	3
Daisuké NAKAMURA, L'image et l'imagination dans la philosophie de la technique de Simondon .....	16
Tetsuya KONO, La théorie de la perception chez G.Simondon .....	25
<b>Bref résumés des communications au colloque 2010</b> .....	34
<b>Études :</b>	
Takehiro SAWAZAKI, De la théorie cartésienne de la perception sensorielle — sur ce que représente l'esprit en sentant — .....	43
Keiichi YAHATA, Coexistence avec autrui — Le problème d'autrui chez Merleau-Ponty (1) .....	52
Kazuyuki NEMU, Le problème de la prière de la souffrance dans la Kénose lévinassienne .....	62
Takuya OGURA, Le problème d'autrui dans la philosophie de Deleuze .....	71
Mari KIMOTO, L'humanisme de la proximité chez Lévinas et chez Heidegger .....	80
Kotaro ONO, Frédéric Rauh et Gustave Belot — Autour de la morale positive des philosophes — .....	89
Shohei EDAMURA, Le développement de la philosophie naturelle de Leibniz dans les débuts .....	96
Masashi FUCHIDA, Pourquoi Rousseau a-t-il critiqué la notion d'analyse? — essai sur Les <i>Institutions chimiques</i> de Rousseau — .....	106
Hirohito YAMAGUCHI, Les problèmes de l'identité personnelle et 'le soi non-humain' chez Leibniz .....	115
<b>Compte rendus</b> .....	124
<b>Opinions</b> .....	177
<b>Éditorial</b> .....	185

『フランス哲学・思想研究』第16号

発行 2011年9月1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

〒409-3898 山梨県中央市下河東1110

山梨大学医学部 香川 知晶

頒 価 1000円

