2012

Revue de Philosophie Française

フランス哲学・思想研究

17

日仏哲学会

Société franco-japonaise de philosophie

目　次

2011 年春季大会代替大会シンポジウム：坂部恵の哲学

はじめに …… 久米　博　1
〈このもの性〉の活力――坂部哲学におけるロゴスと霊性 …… 黒崎　政男　3
日本哲学のなかの坂部恵――ペルソナ論を巡って …… 檜垣　立哉　11
未来への懐旧、異郷への郷愁――坂部哲学におけるエグゾティスムについて…… 熊野　純彦　21

2011 年秋季大会シンポジウム：ガタリの哲学

はじめに：ガタリの新たな活用に向けて …… 鈴木　泉　31
脱領土性並行論について――ガタリと哲学 …… 江川　隆男　33
ガタリとドゥルーズの「分裂分析」における「機械」と「切断」の概念 …… 千葉　雅也　44
Riot in lOgos――叙述的知の詩学素描 …… 松本潤一郎　54

2012 年春季研究大会シンポジウム：Lévi-Strauss et sa philosophie（レヴィ＝ストロースの哲学）

はじめに …… 檜垣　立哉　65
Les relations homes/animaux chez Lévi-Strauss …… Frédéric KECK　67

2011 年春季大会代替大会・一般研究発表要旨

デカルトにおける松果体の解剖学的理解と心身の結合 …… 安西なつめ　76
西洋近代初期における恒心に関する言説――モンテーニュからデカルトへ …… 津崎　良典　77
表現としての他者――メルロ＝ポンティ『世界の散文』における他者の問題 … 八幡　恵一　78
不可能性の可能性――デリダのフッサール読解から浮かび上がる信の概念 …… 長坂　真澄　79
「批判」と「感情」――カント『判断力批判』を読むリオタール …… 小菊　裕之　80

2011 年秋季大会・一般研究発表要旨

カヴァイエスの dialectique 概念の解釈について――「問題」概念の観点から … 近藤　和敬　81
独裁と哲学に関するコジェーヴとシュトラウスの論争 …… 坂井　礼文　82
フーコーとヘーゲル――歴史の問題をめぐって …… 坂本　尚志　83
レヴィナスにおける肯定的他性――＜彼＞概念に関するデリダの批判再論 …… 村上　暁子　84
対話としてのリズム――エマニュエル・レヴィナスとモーリス・ブランショ … 西山　達也　85
倫理と道徳――レヴィナスとカントにおける他律の概念 …… 小林　玲子　86
自己触発という病――「同の中の他」としての自己性ついて …… 本間　義啓　87

ドゥルーズ・ガタリの公理系論
——グローバルな平滑空間と新しい戦争の諸形態 …… 吉上　博子　88
思考と生の関係についての一考察——ドゥルーズ「思考のイメージ」試論 …… 渡辺　洋平　89
ドゥルーズにおける「倒錯」の問題圏 …… 小倉　拓也　90
デカルトの道徳と医学について——道徳の有する医術的役割 …… 川﨑　倫史　91
光と音の逆二乗則——ケプラー、デカルト、メルセンヌ …… 平松希伊子　92
情動、あるいは生けるものの他なるものへの関係
——ジャック・デリダによるフロイト読解の一側面 …… 佐藤　朋子　93
自覚と自然発生性の関係
——後期西田におけるラヴェッソン『習慣論』の読解 …… 鋳物　美佳　94
自然と言語——前期ドゥルーズにおける言語概念について …… 小林　卓也　95

2012 年春季大会・一般研究発表要旨

スピノザ『知性改善論』における確実性の問題 …… 秋保　亘　96
セールにおける〈新新科学的精神〉の哲学の方法 …… 縣　由衣子　97
ガブリエル・タルドにおける自然哲学についての一視角
——信念・欲望とカテゴリーの連関から …… 笠木　丈　98
ベルクソンにおける経験的事実としての「開かれたもの」の意義 …… 田中　悠介　99
ジョルジュ・バタイユにおける技術と " 異議申し立て " …… 大家　慎也　100

公募論文

L'individualité biologique chez Claude Bernard …… 松井　久　101
La solidarité et la fraternité chez Bergson …… 小野浩太郎　109
『知覚の現象学』における分裂病の分析の位相について
——メルロ＝ポンティの現象学的病理学における二つの方向性…… 澤田　哲生　115
バタイユにおける「エコノミー」の問題…… 佐々木雄大　124
〈他人〉との対話と〈他者〉への愛
——レヴィナス『全体性と無限』における「エロスの現象学」の位置づけ… 小手川正二郎　133
レヴィナスにおける＜彼＞の人称的秩序による他性の意味論
——デリダの批判をめぐって …… 村上　暁子　142
ドゥルーズ『意味の論理学』におけるエピクロス派解釈について …… 小林　卓也　151
不可能性の可能性
——デリダのフッサール読解から浮かび上がる信の概念 …… 長坂　真澄　161
シモンドンにおけるトランスダクションの概念について…… 橘　真一　170

書評

山口信夫『フランス思想史序説』…… 小沢　明也　179
山口裕之『ひとは生命をどのように理解してきたか』…… 村松　正隆　184
檜垣立哉（編著）『生権力論の現在―フーコーから現代を読む』…… 小泉　義之　188
近藤和敬『構造と生成〈1〉カヴァイエス研究』…… 中村　大介　193
河野哲也『意識は実在しない　心・知覚・自由』…… 山口　裕之　198
永野拓也『ベルクソンにおける知性的認識と実在性』…… 三宅　岳史　204
廣瀬浩司『後期フーコー　権力から主体へ』…… 米虫　正巳　209
長綱啓典『ライプニッツにおける弁神論的思惟の根本動機』…… 山田　弘明　214
村上靖彦『治癒の現象学』…… 村瀬　鋼　218
手塚博『ミシェル・フーコー　批判的実証主義と主体性の哲学』…… 檜垣　立哉　224

会員の声

新発見のデカルト『規則論』写本 …… 山田　弘明・池田　真治　229

その他

2011 年度活動報告 …… 232
入会手続きについて …… 236
2013 年春季・秋季研究大会一般研究発表応募要領 …… 236
『フランス哲学・思想研究』公募論文応募規定 …… 236
「会員の声」投稿規程 …… 237
日仏哲学会会則 …… 238
編集後記 …… 239

2011年春季研究大会代替大会シンポジウム
坂部恵の哲学

はじめに

久米　博

シンポジウム「坂部恵の哲学」は2011年9月11日午後2時から大阪大学豊中キャンパスで、春季研究大会の代替として開催された。3月11日の東日本大震災のために、3月19日に予定されていた大会が延期されたためである。日仏哲学会のシンポジウムで、同時代の日本の哲学者をとりあげるのは、1999年の「中村雄二郎の哲学――『述語的世界と制度』を中心に」に次いで、二度目である。ちなみにそのときの司会者は坂部恵氏であった。この両者に共通するのは、その哲学研究の幅広さと、著作集などが刊行されて、広く読まれていることであろう。日仏哲学会は主としてフランス哲学研究者の集まりであるが、カント研究者として出発されながら、私がその後継者となる事務局長を勤められた坂部恵氏はやはり異色の存在であろう。2007年に『坂部恵集』（岩波書店）五巻が完結したとき、私はそれを書評にとりあげるよう編集委員会で提案した。ところがその企画が実現しないうちに、2009年6月3日に坂部恵氏はその74歳の生涯を閉じられた。私はその年9月の理事会で彼を記念する会を提案したところ、このような形でシンポジウムを開催することが決定され、その企画と司会が私に委嘱されたのである。

私は文学畑出身で哲学関係の人脈については不案内なので、熊野純彦氏に助言を仰いだ。氏は著者に依頼されて『坂部恵集』を実質的に編集され、また中公新書の『現代哲学の名著』、『日本哲学小史』の編著者で、その中で坂部恵の哲学を評価されているのである。先ず熊野氏に提題者の一人になっていただき、次にカント哲学の研究者として、会員外ながら、黒崎政男東京女子大学教授を、檜垣立哉大阪大学教授を推薦していただいた。2010年3月に3人の提題者と協議して、シンポジウムの題は「坂部恵の哲学」とし、発表は、黒崎氏にはカント研究を中心に、檜垣氏にはフランス哲学関係を、そして熊野氏には著作全体について、それぞれお願いした。またシンポジウムの趣旨をhommage à Megumi Sakabeとすることで一致した。

同時代の日本の哲学者を論じることに意義は何であろうか。われわれ西洋哲学研究者の関心はとかく海外の研究動向に注がれがちであるが、同時代の日本人の研究を読むことによって、自分自身の哲学的営為に目を向けさせてくれよう。熊野氏が述べられるように、1976年に刊行された『理性の不安　カント哲学の生成と構造』と『仮面の解釈学』の両著が与えたインパクトは強烈であったし、それらが今も版を重ねていることは、そのことを裏づけている。一ノ瀬正樹氏は雑誌『UP』（2011）で「日本人による自律的で創造的な哲学を世界に向けて発信していくという観点から＜日

本語により添う＞哲学」として大森荘蔵と坂部恵を挙げている。坂部恵氏は終始日本語で哲学することについて思索し、熊野氏が言われるように、独自の「思考の文体」で思想を表現することを実践されてきた。そのことは日本の哲学が＜翻訳調＞を脱しつつあることの証左であろうか。黒崎氏は坂部恵の＜破格な＞カント研究と、研究者ぶりを明らかにし、＜モーツアルト体験＞に即しながら、坂部恵の視野の広い思想研究にレアリスト的な「このもの性の活力の存在」を例証される。檜垣氏は坂部哲学における「西田哲学の存在と不在」のうちに、中村雄二郎、木村敏の西田研究と比較しつつ、坂部哲学のオリジナリティを探るのである。

〈このもの性〉の活力
――坂部哲学におけるロゴスと霊性――

黒崎　政男

一節　破格なカント解釈

「今日になって振り返ってみると、その後のわたくしのカント解読の歩みは、あえて僭越を承知でいえば、あたかもグレン・グールドの弾くバッハのごとくに、従来の定型的なスタイルを思い切ってはずす破格な解釈の呈示を目指して進められてきた、といえるようにおもう。」（坂部恵集第2巻、あとがき373ページ）

従来のカント哲学解釈といえば、『純粋理性批判』や『実践理性批判』などの批判期の思索こそ最重要であり、前批判期は、それの準備段階、あるいは、未だ本当のカントに成熟していないレベルだ、と捉えられてきた。坂部カントは、まさに批判哲学中心のカント哲学観を相対化し、ゆさぶりをかけていくところにその特徴がある。

例えば、前批判期の準備的労作とのみ見なされてきた『視霊者の夢』を、自我の解体・崩壊を前にして、カントがなんとか自己を救済しようとしたドキュメントとして読み直す。この著作は、当時のオカルト的な神智学者、スエーデンボリについて書かれた書物であるが、坂部は、カントのこの書に、自己を徹底的な二義性へと引き裂いている根本的矛盾のありようを読み取る。そして通常の主著とされる『純粋理性批判』以上にユニークで「ある意味では現代の自我の心の底に巣くう分裂と不安を先取りする」（第一巻347ページ）ようなきわめて先駆的な意味を帯びた著作として、この書を（おそらくカント解釈史上でもほぼはじめて）「カントの著作中にあって、一つの高峰をなす」という主張を展開していくのである。

『視霊者の夢』への考察によって坂部は「批判期には容易に見渡し難くなり、おそらくカント自身にもそうなることによってその一部が見失われ柔軟さが失われもした、カントの思考の宇宙の生きた全体を把握し、あわせて批判哲学のいわばかくされた基底の構造」（同85ページ）をえぐりだそうとしているのである。

この視点からすると、『純粋理性批判』にはじまる批判哲学の全体は、いわば、自我の崩壊をなんとか回避しようとするカントのディフェンス・メカニズム、つまり、防衛機制に他ならない、ということになる。『視霊者の夢』にみられたような「カントの思考の柔軟さと徹底性」は、批判期の学的体系にあっては「多少ともこぼれ落ちるという犠牲と不幸を強いられたのではないか。早い

話、あの悪名高い批判期の文体がこの不幸の何ほどかを語っているのではないか」（第一巻 140 ページ）というわけである。

このカント解釈は、坂部哲学のより大きな思考軸である「ヨーロッパ精神史」という枠組みのうちに組み込まれてくる。「アリストテレス以来の（高度のインスピレーションの源泉である）「能動知性」intellectus agens」が、「中世末期のノミナリズム（唯名論）において凋落」し、それ以来「受動的に感覚与件を受容し加工する「受動知性 intellectus possibilis にまで寸法を切り縮められ」た。この流れのなかで、「知性 intellectus」は（それまで一貫して下位にあった）理性 ratio との位置関係を特にカントによって「決定的に逆転される」ことになる。そして、能動知性の凋落以後の「高度の直観知を表すべき語彙の欠落による意味論的空白」p233 を埋めるべく登場したのが、カントの「構想力」の概念だ、という卓越したカント哲学像を提出していくのである。

二節　哲学者朔太郎、第一級の哲学者天心

「萩原朔太郎は、近代日本の哲学史・思想史に当然しかるべきページが割かれてよいひとである、とわたくしは考えます」（「日本のモデルニテ」in『モデルニテ・バロック』67 ページ）

「わたくしが、天心を、明治以降の日本におけるもっともイマジネーション豊かな第一級の哲学者と考えるゆえんです」（同「シェリングと岡倉天心」184 ページ）

坂部哲学の破格の解釈呈示は、なにもカントについてのみではない。坂部の哲学史・精神史探究を見てみるならば、いたるところで定説的な哲学・哲学者像をひっくり返していく様子が見て取れる。例えば、わが国の思想状況について、萩原朔太郎と岡倉天心の思想について高い評価を与えている。

(a) 萩原朔太郎　＜理智＞と＜永遠への郷愁＞との葛藤

坂部は朔太郎のボードレール論に注目する。朔太郎が『新しき欲情（情調哲学）』で、＜明晰な理性＞と＜永遠への郷愁＞との葛藤に悩むボードレール像を浮かび上がらせる朔太郎の思考を丹念に追う。

朔太郎の記述をちょっと見てみよう。「つまり言えばボードレエルのやうな生活は、一つの人格に於いて調和しない二重映像の交錯である。理智的な映像は、到底また一つの最も切実な情緒「永遠への郷愁」を慰めることができない。だから彼の生活は、丁度あの不治の病にかかった医者のような者で、奇跡のないことを知って居ながら、しかも奇跡を予想することなしに生活できないのである。」

「人間が手放すことのできない精神性、「すべての人間が、誰も心の底ではぼんやりと、しかし充分切実にかんじてゐる霊魂の寂寥」（66 ページ）

坂部は、「朔太郎がほとんどもっぱら抒情詩人と見られて、批評家、哲学者・思索者の面が忘れられがち」であると主張する。「「理智」と「永遠への郷愁」の葛藤に悩むいわば病める精神性としての「近代的の悲哀」を見届ける朔太郎のボードレール解釈」について、これが「（とくにキルケ

ゴールの）実存主義に大いに通うものをもつ」ものであることを指摘しながら、「日本で実存主義をかたるひとびとが、パスカルやドフトエフスキーを引き合いにだすことはしばしばあっても、ボードレールや朔太郎に言い及ぶことはあまりないように見えるのはすこし寂しいことです。」（67 ページ）とするのである。

(b) 岡倉天心　事物の神髄、万物の霊、内に燃える火

従来、岡倉天心の思想が哲学、しかも、第一級の哲学、とするこのような坂部の捉え方はきわめてユニークである。坂部は、まず天心を「アジア主義やナショナリズム」という見方から引き離す。

坂部は、『東洋の理想』を丹念に読みながら、天心の主張が「単なるアジア主義やナショナリズムの主張に尽きるものではないことがすぐに」わかるとする。ここにあるのは、「日本伝統主義の守旧派とも欧化主義の急進派ともちがった」第三の「アクティブな個人主義」の動向の存在である。「時と所を異にするもろもろの思想のサイクルの生命にあふれかえっている（teeming with life in other cycles of thought）」という天心の言葉には、天心がとりわけ共感を寄せた室町時代の名匠をはじめ、ラファエル前派のW・モリスやロセッティ兄妹やバーンジョーンズらの運動とも共鳴するあり方が示唆されている。そして、天心の美術院派の運動は「まじめな制作者の一団が、芸術の第三の地帯を設置しようと努力した。これは古代日本芸術のいろいろな可能性をより高度に実現し、西洋の芸術創造におけるもっとも共感的な運動にたいする愛と知識を目ざしつつ、わが国の芸術を新しい基礎のうえに再建しようと試みたものであった」というわけだが、ここには明らかに「東西の思想、美術の動向に精通した」天心の「きわめて個性的なセンスと識見」が決定的な役割を果たしていると坂部は考えている。

つまり、こうである。天心の視点は、例えば、アーツ＆クラフツ運動のW・モリスやJ・ラスキンらの芸術の視点と相通じるのものがある。モリスらの芸術運動は、芸術の問題が単なる創作や鑑賞の対象であるに先立って、ひとびとの内的自由と生命、労働の意味と共同生活の絆そのものであり、したがって、それは近代的経済システムへの根底的批判の原理となり得た。天心はこの西洋十九世紀の内側から発生した批判を、東洋と日本の現実に移し替えて適用した。そしてそこには、単に東西の芸術にかかわる問題のみならず、十九世紀後半から二十世紀初頭にかけての、東西両世界にあい渉る、人々の生き方考え方の根本にかかわる批判が含まれていた。こうして坂部は、「わたくしが、天心を、明治以降の日本におけるもっともイマジネーション・・・豊かな第一級の哲学者と考えるゆえんです」と位置づけることになる。

坂部はさらに、精神性「事物の神髄あるいは生命、万物の霊の特性（化）、内に燃える火」とする天心の思考のうちに、「東洋の伝統と、実技、思想両面での西洋の「精神」がオーヴァー・ラップして」いると見ている。こうした言葉づかいに、「シェリングと特定はできないにしても、ドイツ観念論（さらにはドイツ神秘主義）の直接ないしおそらくイギリス・ロマン派の詩人や思想家を介しての間接の影響を見ることはごく自然」であると考えるわけである。坂部はさらに考察を進めている。『東洋の理想』の原題は "The Ideals of the East" の大文字の Ideal は、あきらかに、高次の実在にして理想である、カントからドイツ観念論にかけての用法と対応していると見做す。

「この Ideal が、芸術に最高の表現を見出すと同時に、生、生きること一般の理想として、政治、外交、経済等をも包含することを、天心は知っていました。いわば、芸術と芸術の歴史を「オルガノン」として、東洋人として生きることの理想を描いたのです。Asia is one. という有名なこの書の書き出しは、こうした Ideal の広くかつ深い射程をあきらかに念頭において書かれているとおもわれます。」（以上、「シェリングと岡倉天心」『モデルニテ・バロック』より）

このような東西という区別を超えた、あるいは、東西に渉る哲学的視点から天心を見直すとき、従来の天心理解とは大きく異なる、哲学者天心の姿がおぼろげながらかいま見えてくるように思われる。

三節　地域と時代を超えた精神と霊性の発掘

坂部哲学は、このような「従来の定型的なスタイルを思い切ってはずす破格な解釈の呈示」によって、いったいなにを目指しているのだろうか。つまりそれは、坂部が、カント哲学研究、中世哲学研究、近代・現代のモデルニテ研究、日本の哲学研究を通じて、従来の定型的理解の底にある（西欧から東洋をも包み込む）深い精神史の流れを、ratio と intellectus を軸に発掘するという未踏の作業を遂行しているのである。

坂部の視線は、西欧やアジアや日本という地域的な個別性を超えたところに、そして、もしかすると、古代、中世、近世、現代という時代さえも超えて、その底に存在しているものに向けられている。

「霊性の基盤。九世紀のカロリング・ルネサンスの時代と日本の同時代、平安時代には、とりわけて思想・哲学の側面において、いちじるしい平行性が見られる。エリウゲナと空海を代表とする思想家たちによって、それぞれの地域、国家でも霊性の基盤がそこで置かれる。・・・・後の制度化されたキリスト教や仏教の枠におさまり切らぬ大胆さをもち、個人とその連帯の、垂直の超越的かかわりをはらんだ原点を指し示すかれらの思索は、・・・・、今日なおあらたな思索を挑発して止まぬ精神史的リソースとして生きつづけているといえるだろう。」（『モデルニテ・バロック』243 ページ）

「日本哲学のアイデンティティそのものが、排他的なものではなく（ドイツ哲学、フランス哲学などとおなじく）、多くの影響作用圏の交錯しあう場に成立する、流動性をはらんだ仮のものであることがおのずからあきらかとなる」（同 230 ページ）

坂部のこの従来的・定型的な哲学史解釈、精神史解釈を破壊し、遂行するパトスは次に述べる坂部の＜モーツアルト体験＞と深く関わっている。

四節　坂部のモーツアルト体験

坂部は、1981 年、パリのノートルダム寺院のミサでの極めて印象的で（ある意味象徴的な）モーツアルト体験を語っている。少々長くなるが引用してみる。

「在外研究で一年間パリにひとりで滞在していたとき、ほとんど毎日曜日、信者でもないのに、ノートルダム寺院で朝の十時からはじまる大オルガンつきのミサにせっせと通っていた。そんなある日、ミサもおわりに近く、聖体拝領のために、参列の信者たちが祭壇の前に列をなして進み出たとき、突然、わたくしの席からは見通せぬ祭壇の奥の空間から、少年のコーラスが湧きおこった。曲はモーツアルトの＜アヴェ・ヴェルム・コルプス＞であった。わたくしは、一瞬、ノートルダムのあのゴシック建築の暗い荘重な垂直の空間が消え失せて、目の前が一面、白い天来の光に満たされたようなはげしい衝撃をうけた。そして、昔からよく知っているモーツアルトの最晩年のこの有名な曲が、元来こうした＜聖変化＞の刻限に奏されるべく作られたものであることにはたとおもいいたって、これまでモーツアルトの音楽の何を聴いてきたのだろうと、もう一度つよい衝撃をうけた。」（『モデルニテ・バロック』30 ページ以下）（引用者による一部省略あり）

はるかに深く知性的＝霊性的な坂部のモーツアルト体験である。ave verum corpus 、つまり「めでたし、乙女マリアより生まれ給いしまことのお体よ」は、カトリックで用いられる聖体賛美歌である。まだカトリック信者でなかった坂部は、このときこの曲の和声進行を次のように直覚する。

「モーツアルトがなみはずれた和声進行の名手であったことは多くのひとが語るところだが、＜アヴェ・ヴェルム・コルプス＞のなかに聴かれる、モーツアルトの好きなひとならだれでも知っている、ほとんど神秘的といってよい効果をともなう和声進行に接すると、わたくしは、直覚的に、モーツアルトがここで＜聖変化＞を心から信じており、いわば音楽で素直にその跡をたどっていると感じざるをえない」（31 ページ以下）

＜聖変化＞、つまり trans-substantiatio（トリエント公会議（1545-63）による決定）とは、パンとワインの聖変化が単に＜象徴的＞なものでなく、＜真に＞イエスの体と血に変化すると考える「実体 substantiatio 変化 trans」の思想である。そして、おそらくは（大げさに聞こえるかもしれないが）この世で坂部恵以外にはほとんど把握することができないだろうと思われるモーツアルト理解を述べ出す。

「すくなくともこの曲におけるモーツアルトは、まさに多くの宗教戦争の血を流すもととなったノミナリズムーレアリスムをめぐる論争の発火点でもあり集約点でもあったほかならぬ＜聖変化＞（transsubstantiatio）の理解において、中世的な意味でのレアリスト、実在論者、しかも音楽の語法をもってするレアリストだったのである。」

＜聖変化＞、このパンとブドウ酒はイエスの血と体であるのか、という問いこそ、中世の普遍論争の「発火点であり集約点」、「多くの宗教戦争の血を流すもととなったレアリスム＝対＝ノミナリズムをめぐる論争」の大元であると捉える。中世的な意味でのレアリストとは、スコラ的実在論、つまり（坂部自身のかみくだいた表現を使えば）「個別のみを実在とせずに、イデア的普遍者の実在を認める考え方」である。ちなみに、これに対立するノミナリズム（唯名論）は、（また坂部自身の説明を使えば）「十四世紀のノミナリズム。普遍者ないし普遍概念の実在をみとめるヴィア・アンティクアとしての実在論ないし実念論にかわって、新時代の思想のモードとして登場したノミナリズムは、この時期伝統的な共同体の絆の弛緩にともなう「個（体）」の析出に見合った思考」である。

七百年も以前に、＜新たな道＞であるノミナリズム的発想よって、すでに＜旧い道＞とされたレアリスム（実在論）的伝統を、坂部は現代に至る諸思想のうちから掬いだそうとしている、と考えてよいだろう。これこそが坂部哲学の根本的エートスだと言えるだろう。

> 「モーツアルトのあれこれの調べのなかにさり気なくただよういわば置き換え不能な＜このもの性＞のまぎれもない気配を知るひとならば、・・・言語の世界での営為についていえば、同時代のヴィーコやハーマンやヘルダーのそれがそうであったように、音楽の世界におけるモーツアルトの営為のこのレアリスト的な＜このもの性＞の活力（それは、念のためにいっておけば、ロマン派的な＜個性＞とは似て非なるものである）は、歴史上希有の出来事であったにちがいない。」（33 ページ）

この霊的なモーツアルト体験を通じて、坂部は、それまで、ライプニッツ、ヴィーコやハーマンやヘルダーたち思想家のうちに見いだしてきていたレアリスト的な「＜このもの性＞の活力」の存在を、全的な形で引き受けた、のだと私は考える。

ここでのレアリスムは、むしろ＜このもの性＞の生きた力のうちにこそ表現されている。＜見えざるもの＞や＜大いなるもの＞は、それが抽象的な形でどこかに存在しているのではなく、「垂直の結びつき」p234 との関係で、存在している。この点では、ノミナリズム（唯名論）（普遍的なものは単なる名前にすぎず、存在しているのは個物のみである）における＜個＞は、単独で根拠を持たない。

このように坂部哲学の時間の単位は、十年とか五十年というスパンではなく、五百年、千年のスパンでものを見据えていることが分かる。

こののち、坂部は、デカルト・ニュートン・カントといった哲学・思想の主流（と従来見なされたもの）に、ライプニッツ、バウムガルテン、ハーマン、ヘルダーといった「地下水脈の思想」の発掘に専念するが、それはなにも好事家的興味というよりは、むしろ、坂部哲学の存立の問題に関わっている。

> 「ギリシャ語のロゴスは、ラテン世界に入って主として二つのちがったラテン語によって訳さ

れて受け継がれます。「ラチオ ratio」と「ヴェルブム verbum」がそれです。前者は「理性」として、やがて啓蒙の「ラチオナリスムス（合理主義）」を生み、カントの『純粋＜理性＞』に行き着きます。一方、「ヴェルブム」は近世での「ラチオ」の覇権のかげにむしろ地下水脈に甘んずることを余儀なくされますが、それでも絶えたわけではない」（「バロックの復権は哲学史をどう書きかえるか」『モデルニテ・バロック』52 ページ）

「二千年紀のはじめをひかえた現在のほうが、千年紀のはじめころよりも精神的・精神史的に状況がよくなっているという保証がどこにあるでしょうか。むしろことによるとより悪くなっているのではないか。ひょっとして、わたくしどもはスピリチュアリティーの死滅に立ち会いつつあるのではないか。」（同 54 ページ）

坂部が好んで引いたボードレールのモデルニテの定義「個的なものがそれぞれのモードで、各人がいわば直接に「永遠なもの、不易なもの」に接していること」こそが坂部の目指した（宗教的とまではいわなくとも深い精神性を有している）（58 ページ）精神のあり方だったのだろうと思う。

このような精神のあり方は、ヴェルブム・メタフィジークの水脈のうちに生き生きと保たれていること。＜このもの性＞が活力を有しているのは、それが＜普遍＞と垂直的な関係を保ちながら、しかも、それがほかならぬ＜このもの＞であること。このようなあり方の系譜を洋の東西を問わず古今から探りだしてくること。それが精神史の脈々たる＜普遍論争＞への坂部哲学の態度である。ラチオ（合理的理性）の系列から発生するような＜個性＞＜私＞とは、似て非なる＜このもの性＞の活力。霊性。「私が生きているとは何であるのか」という問い。＜大いなるもの＞の実在性と＜個としての私＞とのかかわりはどのようなものであるか。坂部哲学は、狭義の哲学を超えてこのような問題を見据えていると考えることができるだろう。

Dynamism of Hecceitas

——Logos and Spirituality in Sakabe's Philosophy——

Masao KUROSAKI

Sakabe criticized modern philosophy in "Risei no Fuan (anxiety of reason)"(1976), in which he argues that modern reason is never complete or self-sufficient but always exists in a tense relationship with unreason. After this work, Sakabe focused on the problem of "realism" in medieval philosophy, and found in it "the root of things that never withers nor dies".

The turning point in Sakabe's Philosophy is considered to be his experience of Mozart at the Nortre Dames de Paris in 1981. He was thoroughly convinced that Mozart was a realist in music in the medieval philosophical sense, who possessed a transversal nature found throughout the philosophy of Herder, Hamann, and Pierce. In this realism, Sakabe perceived the dynamism of Hecceitas.

日本哲学のなかの坂部恵
――ペルソナ論を巡って――

檜垣　立哉

＜はじめに　坂部哲学の分類不可能性について＞

坂部恵の哲学を考えるときに、まず戸惑うのは彼の思考の徹底した「分類不可能性」である。もちろん形式的にいえば坂部はカント学者であり、いうまでもなく代表作である『理性の不安』は、その副題が示すように「カント哲学の生成と構造」を巡るものにほかならない。とはいえその作品が、生成と構造という、カント哲学形成の周辺性、とくに三批判書の前後を（『視霊者の夢』や『オプス・ポストムム』など、まさに理性批判的なカントの「影」を）描くものであるかぎり、常識的なカント研究とは相当に趣を異にしている。後年、黒崎との対談で、カントに対置してライプニッツをはるかに高く評価するように、そこではカントを扱いながらもあくまでもカントに距離をとる思想史家としての視線が顕著である。それこそ『理性の不安』において、「人間学」を論じつつ「二つ眼の市民」という複眼的な思考を称揚していた事柄を、坂部自身がそのままカント哲学という、近代哲学にとっての中心的事象に対して適用したといってもよいのではないか。それは、思想史的研究であると同時に、思想史を成立させる基盤（それが近代にあることは確かだろう）を探ることで、独自の哲学の探求にもなりえている。

また坂部も自覚的であったとおもうが、その仕事はミシェル・フーコーの思考の軌跡とかさなりあう部分が相当におおきい。そもそも坂部のカント『人間学』へのこだわりは、初期フーコーがこの著作の考察を研究のひとつの軸にしていたことに関連する。そしてフーコーが『言葉と物』において「人間学的」な二重性という「まどろみ」から、まさしくカント的なものが抱えこむ「不安」を暴きだしていたことを考えると、年齢的にさほどずれているわけではないこの両者のつながりには、いろいろ考えさせるものがある。とりわけ、カントを相対化しつつも、しかし常識的に考えられるのとは逆に、現代的思考が、カントの地平のなかで、その不安＝危うさの向こう側を覗きこむことでしか成立しえないことを明確化した点は、この両者に共通するきわめて重要な成果であるとおもう[1]。思想史と思想そのものの、けっして一枚岩ではない複合性と困難さを、坂部はフーコーと同時にひきうけていたといえる。

さて、常識的な意味でカント学者ともいえず、ましてやフーコーディアンでもない坂部にとって、ひとつのおおきな領域が「日本哲学」であったことはみのがしえない。だがそれも、きわめて両義的な関わりであるといえる。『仮面の解釈学』以降、坂部が一貫して「日本語の哲学」の構築を目

指していたことはいうまでもない。坂部は、時枝やバンヴェニストを利用しながら、日本語の西洋語との差異について論じ、あるいはまさに現代思想の流れのなかでみいだされる「非－同一的なもの」を日本語の論理からとりだしていく。「仮面」という言葉や、それを巡るさまざまな和語の語源的な探求が、坂部の仕事の真骨頂であることはいうまでもない。

だが同時に、坂部の仕事のなかで、とりわけ京都学派周辺の「日本の哲学者」を扱う、いわば思想史的な仕事も目をひくものである。「仮面」という主題が、和辻の『面とペルソナ』をひとつの契機としているように、和辻哲郎の人称性や間柄性を巡る議論は、坂部の仕事のひとつの核である。さらに九鬼の時間論や、その偶然論を重視したことは、日本哲学史研究としてもおおきな貢献であるだろう。坂部は、この両者に対して、それぞれ「伝記的」な色彩のきわめて強い書物を出版することになる。この意味で、坂部の日本哲学に対する姿勢も、一面では「日本語の哲学」を探るものであると同時に、それをさらに広域の文化史的事象に押し拡げ、哲学のなかに閉じ込めるのではなく、むしろそれを相対化して把握しようと試みていることは明白である[2)]。こうした両義性、あるいはまさに複眼的な姿勢は坂部の思考のなかでつねに一貫している。

しかし、これもまた坂部の思考の「分類不可能性」をあらわにしてしまうものであることはいうまでもない。坂部は、「日本の哲学」を遂行したのか。それとも日本哲学の伝記的・文化史的記述をなしたのか。これに対して、明確な解答を与えることはなかなかできないのである。

こうした事態は、坂部の思想の弱点にもみえるし、また個性的特徴にもみえる。『仮面の解釈学』を中心とするペルソナ論や、後期の『モデルニテ・バロック』に結実する一連の著作は、確かに坂部哲学といえるものを形成してはいる。しかし、哲学そのものを語るその段において、坂部はその試み自身から、まさに複眼的思考を駆使して文化史的な連関のなかに身を翻し、哲学から移動してしまうようにも感じられるのである。坂部は哲学者なのか思想史家なのか、この決定不可能性が、日本哲学を巡るときにもきわだってくる。

＜坂部の議論における西田の存在と不在＞

さらにもうひとつ、日本哲学の観点から坂部をとらえるときに、ほぼ同時代において日本語の思考を形成した論者たちとの関わりや距離について考慮すべきだろう。坂部の時代は、いまとは違うかたちで、しかしかなりクセの強い仕方で、一種の日本思想が形成されていた場面であった。そのなかで、坂部の思考が、中村雄二郎や木村敏に相当部分おりかさなるものがあり、また同時に（同じ大学にいたという事情もあり）大森荘蔵や廣松渉のラインとの関連があることも無視できない。そして、そのつながりを統括しているひとつの核心は、実は西田幾多郎であると考えられる。

中村雄二郎や木村敏を論じるときに、西田哲学の重要性はいうまでもなく自明である。中村が自らの臨床の知を語ろうとしたさいに、西田的な「行為的直観」がおおきな意味をもっていたことは改めて述べるまでもない。木村敏の「あいだ」の思考は、和辻との連関が無視できないとはいえ、そのもっとも重要なポイントは、やはり西田の他者論であるようにおもえる（正確にいえば、現象学と西田との一種の混交と、しかしそのなかでやはり西田的な生命の思考の強力なせりだしが、木

村の思考の本質であるとおもわれる）。

大森や廣松に関して、西田とのつながりを述べることは意外におもわれるかもしれない。しかし大森の重ね描き世界論や、廣松の共同主観的な議論は、西田的な「純粋経験」による主観客観図式の廃棄や、出来事的な関係性における世界現象の成立の論理と、まったく無縁の発想であるとはおもえない。大森の知覚論は、いうまでもなくイギリス経験論由来ではあるが、その内容において西田の議論と関連づけることは可能である。また廣松は、一種西田的であるとも読める「即」の論理を用いもしている（それは廣松のメルロ＝ポンティ批判にみやすい）。さまざまな問題はあれ、廣松晩年の政治的主張と京都学派との関連を論じることも可能である[3]。近代哲学の導入期において、それが日本的土壌とただちにむすびつかず、またそうした近代への批判と同時にそれを受容しなければならなかった事情とが、いくつもの論点においてかさなっている。

さて、こうした視角から坂部の業績をみてみる。すると、ある種不思議な感におそわれざるをえない。それは、坂部における西田論の「不在」とでもいえるものである。

確かに熊野の（影の役割による）編になる『坂部恵集５　＜日本＞への視線、思考の文体』には「西田哲学と他者の問題」という本格的な西田論が収められてはいる[4]。そこで、西田中期後半の主題である「他者」論がとりあげられていることは、きわめて意味があるとおもわれる。しかし坂部にとって西田は、どこか扱い難い対象であったのか、和辻や九鬼に対するように、集中的な論考を著すということはなかった。

これはカントの議論において、その周辺から中心を探るという描かれ方がなされていたこととパラレルであるようにもみえる。中村・木村・坂部という、錚々たる七〇年代の日本の思想をつなぐひとつの軸は、京都学派の末裔に回収されえない西田の読みなおしにあり、そこでの主体・身体・実践・人称のとらえ返しにあった。だが、それにもかかわらず、坂部は和辻的なペルソナ論をとりあげ、九鬼的な偶然性と永遠の時間を主題化しながらも、彼らが参照軸にしていたはずの西田は、まさに周辺からしか扱うことはないのである。

もちろんこれは坂部の思考のスタイルそのものであるといえる。坂部と西田という両者を比較するときに、一方で文体の問題があり、西田のそれが和辻や九鬼の洒脱なエッセイ的雰囲気をもった文体とひどく相違していることが影響しているであろうことは無視できない（逸脱するが、この点では、たんなる漢文調というだけではなく、そこでの概念造語性において、廣松と西田の近さはきわだっているとおもう。それは坂部が古層の和語を探るのとは逆ヴェクトルであるが、いずれが生産的かという議論はここでは措かざるをえない[5]）。また、このこととかさなるが、西田は「哲学」という営為に哲学史的な視線を混入させることを極端に嫌い、まさに自己の手によって思考を築きあげようという傾向が顕著である。これも思想史から哲学をとらえなおす坂部の思考との決定的な相違点であるだろう。

だが以上の、それ自身としては重要な問題系は扱わない。ここではむしろ、坂部における西田哲学の存在と不在という主題は、そのペルソナ論自身に深く関わっているのではないかという問題設定をたててみることにしたい。それは坂部のテクストを理解するためのひとつのポイントになりうるのではないか。

＜ペルソナ論と西田＞

仮面とペルソナという言葉からは、和辻の間柄論や、レヴィ＝ストロースの人類学的な議論がただちに想起される。だが、坂部の仮面の議論の根幹に、西田の議論がはいりこんでいることは明らかである。そのことは、『仮面の解釈学』（ＵＰ選書版）の冒頭に置かれている「＜おもて＞の解釈学試論」での、明らかに西田の「述語論理」を念頭においた、つぎの言葉からもみうけられる。

「自己同一的な＜素顔＞としての自我、世界は、その原型、いわば＜原素顔＞としての神的な背後世界の死によって、素顔としての最低限ぎりぎりの意味すら失う。それらは、もはや、いかなる奥行きをもった＜おもて＞でもない・・・／真の＜変身＞、＜メタモルフォーゼ＞としての、真の＜メタフォル＞としての＜おもて＞の感覚を、わたしたちはどのようにしてとりもどすことができるのか。／一つたしかなことは、それは、自己同一的な＜実体＞の、自己同一的な＜主体＞と＜主語＞の論理によってはとらえられないということだ」[6]。「＜おもて＞のかたどりと統一は、「主語となって述語とならない」自己同一的な＜実体＞としてのかたどりと統一としてはあらわれない。そのようなものとしてとらえようとするとき、わたしたちは、真の＜おもて＞の感覚に近づくべき一切の道を断たれる」[7]。

仮面＝ペルソナにまつわる事態を、坂部は端的に西田哲学の言葉を借りて述べているのである。＜おもて＞とは、＜主語＞でも＜主体＞でもなく、＜述語＞にほかならない。そこでは、ノエマ的な対象性とは異なった「より根源的な、原理的に対象化された実体としてはとらえることのできない、述語的な＜ノエシス＞面の統一とかたどり」[8]がみいだされるべきだというのである。ここでは世阿弥の文章とも絡ませながら、主語を指定せずに、出来事性そのものが流れていく事象を記述しうる日本語の特性がさらに語られていく。

こうした事態に関連して、坂部は、さらには人称性やコプラの主題をとりあげる。

ペルソナがまさに人称性という意味をもつことにも関わるが、こうした＜おもて＞の位相を、坂部はたんなる＜ひと＞としての＜非人称性＞としてとらえることもしない。それはたんなる三人称性なのではない。さりとて、おもてとうらの世界は、そこで自己と他者の二者択一を迫る場面でもない。その表面性は「自己と他者、内と外といった差別相」を前提とするものではなく、「これらの区別がかたどられ生じてくる根源の領野」であるからだ[9]。ここで坂部は＜おのれ＞という言葉を重視しもする。＜おのれ＞は＜おもて＞とつながりつつ、まさに自己をも他者をも指し示す言葉である。それは自己と他者との区別が生じてくる以前のあり方を指し示している。

この問題は、日本語のコプラの問いにもむすびつく。それは、いわゆる＜である＞と＜がある＞に関わる日本語的なSeinの問いであるともいえるのだが、そこでも坂部の関心は、木村敏の離人症の議論をひきうけながら、＜である＞ということ（対象性）が理解できるのに、＜がある＞（自分がある＝いるという出来事性）を感じとれない症例そのものに向かっていく。ここでもまた、木村を引用しながらであるが、＜ある＞という事態を成立させる「超越的述語面」という「場所」の機能不全こそが問題であると坂部は考えるのである[10]、[11]。

さて、＜おもて＞＜おのれ＞＜ある＞というこの三つの重要な事情において坂部がとりだしてく

るのは、自己同一化＝主語化＝中心化＝ノエマ化（対象化）されたあり方ではとらえられず、それを解体するかのようにみいだされる述語的なものが、まさに＜おもて＞そのものとしてあり、その実践的な動性によってペルソナ性が形成されてくることにほかならない。それはけっして、うらに対するおもてでも、未分化なカオスなのでもない。坂部自身が註で記しているように[12]、デリダが差異（現在なら差延）として、あるいはドゥルーズが選言的総合（現在なら「離接的総合」と訳されているもの）として語ることにまつわる事情が、ここでとりあげられているのである。そこでは和辻的な＜あいだ＞概念になお残存する人間主義的な統一性をどう突き破るかという課題さえ提示されているのだが、これも西田との連関を考えるときにきわめて興味深いことではないか。というのも、西田の述べる「超越的述語面」とは、まさに差異化の空間であり、最終的には絶対矛盾的自己同一につながるものにほかならず、あらゆる意味で人間主義的同一性を要請するものではないからだ（和辻より徹底した西田における非人間性を、坂部は評価しているわけである）。坂部において、まさに仮面とペルソナの議論は、西田的な超越的述語面（そこで「面」のつながりを坂部は強調してもいる[13]）の問いでもあるといえるのである。

＜超越的述語面とペルソナ論＞

さて、いうまでもないことだが、西田幾多郎の述語論理は、まさに七〇年代的な現代思想の中心テーマであったともいえる。その理由は、西田の述語論理自身が、西洋的な主体の同一性を崩し、別の議論を探っていくときの鍵に（それ以上のものであったかどうかは別にして）にみえたからに違いない。こうした西田の述語論理への着目は、それ自身が日本における間テクスト的な文化事象である。

西田の述語論理は、場所論から、その極限化としての絶対無へと展開されていく議論の過程でみいだされてくるものである。より詳しくいえば、現在の岩波書店版全集では第四巻に収められている「場所」（『働くものから見るものへ』）での議論において、意識の場所性をさらに深く分析し、『一般者の自覚的体系』において、それを判断的一般者→自覚的一般者→叡智的一般者へと考察を進めていくなかでとりだされているのである。その先に無の場所が、そして絶対無の位相が、垂直的重層性においてみいだされることはいうまでもない。

それゆえ、述語論理の位相は西田の議論のなかでも微妙な位置をしめるといえる。それは、「純粋経験」という主客未分化な事態を一挙に描く場面から、自覚というそこでの差異化的な（まさにドゥルーズならば差異化＝微分化と述べるような）位相をへて、その働きが可能になる根拠としての場所の議論を垂直に突き詰めていく途上に位置づけられるからである。

さらにそれ自身として考えてみても、主語の論理に対する述語論理とは、主語的な中心性をもたない事態において、一方ではその同一性が解体されながら、他方ではその解体のなかで逆に総合が発生するあり方をみきわめる両義性をそなえたものである。つまり、「超越的述語面」とは、「場所」として無限の深みを獲得するがゆえに、無限に拡散する（無におちこんでいく）主語を明かしながら、同時にそれを、あらかじめの同一性を定めない限定（つまり総合）としても描くという両方向性をもっているのである。

中村や木村によっても、この議論は非常に重視される。

中村雄二郎は著作『西田幾多郎』のなかで、通時的に西田の思考をまとめながら、そのひとつの焦点を場所論に想定している。それは中村のトポスの知や臨床の知に強くつながる議論であるだろうし、また「行為的直観」への注視にも関わっている。中村は、やはり日本語の議論として時枝の言語過程説をもちだし、それが「期せずして」西田の場所論の日本語の思考に対する意義を明かしていると論じている。

「時枝の＜言語過程説＞が西田の＜場所の論理＞とのつながりをことば上見えやすいかたちで示しているのは、言語活動の基礎あるいは条件としての＜場面＞という考え方である」[14]。

そこで中村は、時枝の述べる、詞（客体的表現）と辞（主体的表現）の幾層にも重なった入れ子構造性をもちだし、そのさらに先にあるものとして、西田の述語性や述語主義を位置づけている。中村は、西田の「真の自己同一は述語面にある」あるいは「主語面が深く述語面の底に落ち込んでいくこと」という言葉を高く評価し、詞を包むものとしての辞（いわば対象を包むものとしての出来事）が多重的に包含しあう日本語の構造を、西田の場所論になぞらえて思考している。

さらに中村は、「古論理＝パレオロジック」との関わりにおいて、こうした述語論理を説明する。そのよく知られた例は、一種の三段論法の転用である。すなわち、「AはCである、BはCである、そえゆえAはBである」といった、主語が包摂しないかたちでの言語のつながりを探るものである。そしてこうした、ある種異様な三段論法において、まさに木村敏の分裂症論との関わりが導かれてくる。木村は、通常はわれわれは「自己の底から述語面でこれを包摂して、個物と個物、概念と概念との間に連絡をつけている」がゆえにこうした論理には陥らないが、それを束ねる述語面がずれたときに、上記のような分裂症的事態がかいまみられることになると述べている[15]。それは述語面の分裂的な離接性が、そのまま横につながるように（まさに横断的に）現れてしまっている事例である。

坂部自身が、ペルソナ論やコプラの問題において、離人症の問いに関連させていた場所と述語面の問題系は、こうした中村のトポス論そのものにかさなっている。

さらに中村は、西田中期後半のテクストである「私と汝」（『無の自覚的限定』所収）をとりあげつつ、こうした分裂的な側面を含む「場所」のあり方を、他者論そのものにつなげていく。西田の文脈では、述語論理をもちだす場面と「私と汝」の議論では、実際には「場所」の規定に関してかなりのずれがある。「私と汝」での西田では、もはや垂直的な深化の議論はいわば放擲され、それが水平的な位相におりこまれる事態こそが論じられている。だが中村は、いわばそれらをつなぐかたちで西田の思考をみているのである。

こうした中村は、西田の場所の議論をどうとらえていたのだろうか。

中村のさまざまな思索からいえば、ここに中村がみてとりたいのは、まさに舞踏や祝祭という身体的な実践やそのアルカイックで多層的な論理と連関するかぎりでの「場所」とその分裂性のことではないか。それは西田の議論においても、「私と汝」の時期以降に、身体や実践性が論じられるのとむすびついている。

また木村敏の西田への影響も、さまざまな角度から論じうるものであるが、あえていえば、木村の西田読解は、ノエシス的な述語面におけるノエマ的なものとの「存在論的差異」を強調し、それ

を無意識の位相を明示するものとして重視することに特徴があるといえる。九〇年代以降の木村は、アクチュアリティとやヴァーチャリティの考察をさらに深化させ、ドゥルーズ的な生命論的差異をそこに関連づけてもいるが、そこでの不死の「生命」なるもの（ヴァイツゼカー）も、こうした基底の位相そのものを問うことにつながるものといえる。

さて、では坂部はどうであろうか。坂部は述語論理という、中村や木村と同一の主題を扱いながらも、西田に対する姿勢としては、実は別様のあり方をとっているのではないか。それはペルソナ論の位相が、あれほど西田の超越的述語面に接近しているのに、その先の西田の議論が坂部において「不在」であるということに、ダイレクトにむすびついているのではないか。

＜ペルソナ論の彼方　垂直性と身体的無意識的実践＞

中村と木村の西田に対する視角と（そして彼らが日本哲学を論じるときに、西田を主軸とすることと）坂部のそれとを比較してみよう。そのときに、当然のことながら、なぜ坂部の思考のキーワードが、仮面＝ペルソナ＝人格にあるのかということが、両義的な仕方できわだたせられてくるとおもわれる。

坂部が仮面＝ペルソナにこだわっているとしても、先にも述べたように、そこからとりだされるべきはたんなる表面性の問題ではないし、表層における意味の戯れといったものでもない。＜おもて＞である仮面は＜うら＞に対抗するものではなく、それ自身が深みとしての離接的総合をはらみ、まさにドゥルーズがそれにこめた意味での深層を、二項対立としてではなく含んでいるものなのである。＜おもて＞自身が垂直性をたたみこんでいる表面性がそこで問題になっている。

たとえば九鬼の時間論を題材とした文章において、垂直の時間としての永劫回帰の時間を重視していること[16]、そしてたとえば和辻論においても＜垂直の歴史＞をこと改めて描いているように[17]、坂部にはつねに垂直性の重視がある。＜おもて＞や仮面は、垂直的な脱現在的な時間性、脱統合的な位相、まさに西田が中心なく、いたるところ周辺である円であると述べるような場所性そのものをとりこんで成立するものである。

だがそれでは中村や木村とまったく同じことではないのか。しかし、である。こうした「場所」の、西田においては段階的に度あいを深めていく垂直性やその先をどうとらえるかについて、中村や木村と坂部には相違があるとおもう。それは坂部が、西田的ロジックをとりいれつつも、それを中心に置くことを退けつづけたことに関わっているとおもえるのである。

中村においては、場所の議論は、行為的直観をつうじた身体的な行為性、そしてそこでの創造や制度に関するテーマに向かっていく。そこで問題なのは、いわば身体そのものであり、そこでの制度化の議論であるはずである。

演劇や舞台芸術から身体性に接近するという意味では、こうした中村の議論は坂部のそれと近い部分もある。坂部の議論において、能がひとつの主題であることは明らかなことであるからだ。しかし坂部では、能を演じる身体は、あくまでも表情なき能面における表情の形成という問い、いわば表現性の問題に集約されるのではないか。いわばそこでは、身体そのものが＜おもて＞に付着する＜かげ＞の領域を形成しているのではないか。

制度論についても同じことがいえる、坂部はリクールを媒介とした物語論を論じながらも[18]、中村がとりわけ晩年に主題化する、身体的な物質性を含む制度そのものを主題化することはない。社会体や国家体という西田の議論を突き詰める先に示される主題は坂部の領域ではないのである。その点、身体の行為性から制度論へと向かう中村は、ある意味できわめてまっとうに西田的な主題を辿っているといえる。

木村に対してもこう述べられるだろう。木村は独自の精神病理学的探求のなかから、やはり坂部にもおりかさなる＜あいだ＞の議論を提示している。しかしそのなかで重要な位相をしめる差異についての発想は、一般的には無意識として処理されているものと、西田的な無、ないしは無の場所として語られるものとのつながりを示すものである。そこでは場所の議論は、存在論的差異の向こうにある無意識の領域と深くかさなり、分裂症論に向かっていくといってもよい。後年の木村が、こうした存在論的差異をさらに生命論的差異へと徹底するとき、西田的な「微分哲学」との関連はいっそう決定的になると考えられる。

つまり「超越的述語面」である場所の領域をとらえるさいに、中村は制度的身体という方向で、木村は無意識とその生命性という視角から、ある種の具体化（実体化ではなく）をおこなっているといえる。それに対して坂部は、最初から一貫して、＜おもて＞であるところの仮面のあり方そのものに、「超越的述語面」の分裂や離接の機能をダイレクトにむすびつけているのである。

これは、坂部がなぜに本格的な西田論を忌避したのかの説明にもなりうるだろう。西田から多くの示唆を受けながらも、そして西田的な垂直性、離接性、あるいは場合によっては無や永劫回帰（「永遠の今」）というテーマを内包させながらも、そこで坂部は西田のように、それらに対するいかにも哲学的な踏みこみはおこなわない。中村や木村が、西田の主題にいわばひきこまれるように、自己の領域での議論を深化させていくのに対して、坂部は意図的なのか非意図的なのか、西田が憑依したような文章を書くことは避けつづける。それは彼自身が、西田的な日本哲学をとらえ返しつつも、それを不在の位相におくことによって、西田とは別のかたちでの問題設定や、とりわけ思想史への接近をおこないたかったことの反映ではないか。

坂部の＜おもて＞＝仮面＝ペルソナの議論が一貫して扱っているのは、実は「表現」の問題であり、「表現」のあり方を巡る物語性の問題に集約されると、ここでさしあたり結論づけることもできるかもしれない。あるいは、＜おもて＞が示すような表情の問題に、そこでの表情＝表現の、まさに垂直性と水平性がかぶさりあった＜あわい＞の領域にのみ、坂部の根本的な関心があったといえるのかもしれない[19]。それは＜おもて＞の背景を問わないという条件のもとで、つまり通常の哲学的思考では問いだされざるをえない身体・無意識・生命の「深さ」をあえて問わない[20]という意味で、坂部のオリジナルな思考をつくりあげていたと述べうるのではないか。もちろん坂部の思考に身体や無意識が欠落しているのではない。そうではなく、坂部にとってはあくまでも、それが「表現」「表情」というあり方においてみいだされる位相のみに関心があったのではないか。

それゆえ、『モデルニテ・バロック』を中心とする、一種ベンヤミン的な断片的哲学史的な探求[21]、あるいはカントから現代哲学にいたるさまざまな知見に裏打ちされ思想研究を除いては、坂部哲学総体を継承したり、あるいはそれを展開したりすることは、非常に困難であるようにおもえる。そ

れは思想史家であることによって思想家であり、表現を論じつつ自らも、実は一表現者たる姿勢を崩さなかった坂部の、先に述べた「分類不可能性」の核心に関わることではないか。そしてそれこそが、坂部においてしか実現させることの不可能であった「作品」を生みだすことにつながったのではないか。

＜おもて＞としての仮面は、あくまでも表面でも表層でもなく、それ自身は深層をも、分裂的なものをも含みこんだ一回きりの「表現」であり、この「表現」を垂直的な歴史性から解きほぐしつつ別の「表現」の垂直性へと昇華させること、これが坂部的な哲学の生の課題だったのではないだろうか。

註

1) フーコーは晩年にも、啓蒙という事象に関連して、きわめてユニークなカント論を著している（「啓蒙とは何か」）。フーコーとカントとの一貫したつながり（まさにうらとおもての関係）については拙書『フーコー講義』河出ブックスを参照されたい。

2) 和辻の議論において（『和辻哲郎　２０世紀思想家文庫１７』岩波書店）、和辻と柳田の生家やその原風景の近さなどを論じつつその思考の発端を探る部分、九鬼の議論における（『不在の歌　九鬼周造の世界』ＴＢＳブリタニカ）岡倉天心との「観念上」の親子関係を探ることなどは、その代表例であり、きわめて繊細な坂部的エクリチュールの典型であるとおもう。

3) 廣松渉・港道隆『メルロ＝ポンティ　２０世紀思想家文庫９』岩波書店、あるいは「即」の論理についてはもちろん『存在と意味』岩波書店を参照されたい。

4) 西田歿後五〇年特集の『思想』岩波書店に寄稿した坂部の「思想の言葉」は、「あるのである」という西田のリダンダントな表現や文体を巡るものであったことにも注目したい。冗語的な二重性によって、内容のない日本的な主体＝主語の反復的な強調をなすという努力を、坂部はそこにみている。

5) 日本語の哲学における「概念創造」において、漢語を駆使した造語派（西田と廣松が双璧だろう）と、古語派（まさに坂部がそうであるだろうし、和辻もまたその先駆である）という二つのあり方を考えることは重要であり、哲学の普遍的な問題でもあるだろう。

6) 『仮面の解釈学』ＵＰ選書版、七頁。

7) 前掲書、八頁。

8) 前掲書、八頁。

9) 前掲書、二〇頁。

10) 前掲書、六三頁－六七頁。

11) ただコプラの主題化については、田邊的な「種の論理」の議論では、むしろ西田の述語論理や場所論のあり方が絶対無へとダイレクトに向かうことを批判するという意味がこめられている点にも留意すべきであるとおもう。述語論理とコプラの問いはそれ自身かなり深い問題系を秘めている。

12) 前掲書、七二頁。

13) 前掲書、八頁。

14) 中村雄二郎『西田幾多郎　２０世紀思想家文庫８』岩波書店、九五頁。

15）前掲書、一〇八頁。ここでの木村敏の引用は中村からのものである。

16）『不在の歌　九鬼周造の世界』ＴＢＳブリタニカ、一〇五頁以降の「ポンティニー講演」を扱った部分など参照のこと。

17）「和辻哲郎と＜垂直の歴史＞」『坂部恵集５　＜日本＞への視線　思考の文体』岩波書店所収。

18）『鏡のなかの日本語』筑摩ライブラリーなど参照のこと。

19）坂部は初期からドゥルーズの『意味の論理学』に言及しているが、それは表現のパラドックス性とその言語的な離接性が、坂部の関心の焦点であったことを示すものにほかならない。翻訳の話がありながらも結局は実現しなかった『アンチ・オイディプス』については、そこでのＣｓＯ的な身体について、坂部的な姿勢から扱うことは難しいとおもわれる。

20）個人的に坂部に会った最後の機会が、二〇〇七年の年末に京都でおこなわれた日本哲学に関する会合（土井道子記念会　上田閑照主催）であったのだが、大正生命主義を主題としたその場においても、生命という主題一辺倒に傾く事態に対して警告めいた言葉を発し、むしろこの時代が人格主義という側面から改めてみなおされ、そのなかで生命主義の主題も組みこまれるべきであると主張していたことがおもいかえされる。

21）モデルニテ・バロックの問題群が扱っている、近代が置き忘れてきてしまった問題とともに、坂部が眼をつける領域が思想史的に徹底した「中間性」や「マイナー性」に関与していることも、そのあり方をよりきわだたせることであるとはいえないか。カロリング・ルネッサンスや、あるいは日本文化における室町期への視角などを考えると、これには相当徹底したものがあるとおもわれる。

Megumi SAKABE parmi les philosophes japonais.

Tatsuya HIGAKI

La pensée de Megumi Sakabe a commencé par une recherche d'histoire de la métaphysique autour de Kant (comme Foucault, spécialement en étudiant L'Anthropologie et son influence sur les trois Critiques). Mais en même temps, il s'est aussi concentré sur la philosophie japonaise, autrement dit sur la possibilité d'écrire la philosophie en japonais. On peut donc dire que le travail de Sakabe est une recherche sur l'histoire de la philosophie et une formation originale de la philosophie japonaise.

On dit souvent que l'un des thèmes importants de sa pensée est la «persona», la personne au sens de la grammaire mais également comme «masque». Ce thème a développé des idées de Kitaro Nishida et Tetsuro Watsuji, et a des relations avec les réflexions de Bin Kimura («Aida/entre») ou Yujiro Nakamura («Kôi/action créatrice»), qui étaient des personnages centraux de la pensée des années 1970 au Japon.

J'ai ainsi tenté de situer les textes de Sakabe, qui prennent appui sur des études d'histoire de la philosophie, dans le contexte de la philosophie japonaise et de souligner l'originalité de son écriture.

未来への懐旧、異郷への郷愁
――坂部哲学におけるエグゾティスムについて――

熊野　純彦

本日のシンポジウムの提題者は黒崎政男さん、檜垣立哉さん、わたくし、ということになっております。わたくしはほかの二方とはことなり、坂部恵先生の直接の弟子筋というわけではありません。坂部先生は哲学科で教えられ、わたくし自身は倫理学科で学んだからです。学部時代には、それでも二年間、坂部先生の「西洋哲学史概説」第二部を聴講しました。

すこしだけ想いで話をさせてください。坂部さんの「概説」は毎回、なにかのテクストを携えてこられて、その一節を黒板に書きうつすところからはじまりました。わたくしたち学生はそれを一所懸命ノートに書きとめるんですね。あ、この先生あんまり準備してないなと最初は思ったものです。それでも内容はひどくおもしろかった。一年目、わたくしが三年生だったときには、ライプニッツ／クラーク論争からはじまって、近代の時間・空間論をたどるものでした。カントにふれたのち、先生はヘルダーの『メタ・クリティーク』をとり上げられました。授業のあと、そのテクストについてお尋ねしたいことがあって、教室から足早に立ちさろうとする坂部さんの背中に追いついたのが、個人的に先生と会話をかわした、最初の機会でした。ヘルダーはいまもむかしも、ちょっとだけマイナーな哲学者ともみなされています。とりわけそのヘルダーに関心をもって質問にきたことが、先生にはすこしだけ嬉しそうなようすに見えました。

思いだすと、いろいろあります。カントは百年にひとりの天才、ライプニッツは千年にひとりの天才、という話を聞いたのも、たしかその授業です。あるいは、前年の教養学部二年生への、いわゆる「持ち出し専門科目」の「哲学演習」で、坂部さんが、ライプニッツの『形而上学叙説』を仏独対訳版で読まれていたときかもしれませんが。「概説」ではほかにも、「じぶんとしては、ヘーゲルよりもフンボルトのほうが偉大な哲学者だと思う」と言っておられました。わたくしはヘーゲルで卒業論文を書きましたから、この発言にはちょっと鼻しろむ思いもいたしましたけれども。

先生と親しくお付きあいねがうようになったのは、最晩年の数年、ということになるでしょうか。ほんとうにたまたまなのですが、先生とおなじマンションに住むことになったのです。そうしたご縁で、わたくしは『坂部恵集』編集のお手伝いをさせて頂きました。

じっさいの作業は、坂部先生が発表された論文を年代順にコピーで読んで、五つの主題を設定し、それぞれの主題にぞくする諸論稿をあらためて選択する、というかたちになりました。ちなみに、各巻の題名のうちで、第一巻の「生成するカント像」、第二巻の「思想史の余白に」、第五巻の「〈日本〉への視線、思考の文体」という標題は、わたくしが提案して、坂部先生がそのまま採用されたもの

です。もちろんのこと、収録する論文については著者ご本人が選びなおしておられますから、全体として、基本的には「自選著作集」という性格をもっていますが、ともあれ、わたくしは、一定の時間をかけて、坂部先生のお仕事のほとんどすべてについて、読みなおし、考えなおす機会を得たことになります。

そうした作業のなかで、なによりわたくしの関心を引きましたのは、戦後日本における哲学的著作家としての、坂部先生の、一種とくべつな佇まいです。それは、やはり主要には、坂部恵という思索家の、その独特な文体に起因します。このしだいを否定されるかたは今やほとんど居られないだろうと思います。わたくしがべつの機会に使いました表現をここでも使いますと、坂部哲学をしるしづける思考の佇まいは、いわば「文体という思想」ということになるでしょうか。もうひとつあらためて気づきましたのは、一九七六年に坂部先生が出版されました、二冊のご本こそ、やはり坂部哲学の出発点を劃するものであり、同時にまたその輪郭を定めるものであったという、ある意味で平凡な事実です。ここではその件を中心にお話ししたいと思います。問題とし、引用しておくテクストは、ですからほとんどもっぱら『理性の不安』と『仮面の解釈学』にかぎられます。

I

一九七〇年、坂部先生は、雑誌『理想』に「〈おもて〉の解釈学試論」を発表しておられます。翌七一年、その続篇「〈おもて〉の解釈学再論」がおなじ『理想』に掲載され、さらに一九七三年、「〈おもて〉の解釈学補遺」へとつづきます。一九七六年一月に、『仮面の解釈学』が、東京大学出版会から公刊されたさい、三篇の論攷はそれぞれが改題のうえで、その第Ⅰ部をかたちづくるしだいとなりました。おなじ一九七六年六月には、『理性の不安――カント哲学の生成と構造』が勁草書房から出版されておりますから、一九七六年、つまり昭和五一年は、坂部哲学が、ひろく世間に登場した年という意味をもつことになります。おなじく昭和五一年、先生は東大教養学部から東大文学部へと籍を移しておられまして、ちなみに個人的なことですが、翌一九七七年が、わたくしの大学入学の年にあたります。一年ちがいで、坂部さんの教養向けの哲学史とかは聴きそびれてしまったことになります。ちょっと残念な記憶のひとつです。

坂部恵さいしょのカント書で描きだされていたのは、「理性の不安」のただなかで、それに耐えながら、みずからの思考を形成していった、カントのすがたでした。『理性の不安』が、この国のカント研究の地図を塗りかえるほどの衝撃をもたらすものであったことは、よく知られています。この場では黒崎さんが坂部さんの衣鉢を継ぐカント研究者のおひとりですから、わたくしごときがことあげすることは、すこしばかり憚られるところなのですけれども、ともあれ『理性の不安』の「まえがき」から引用します。

> カントの哲学が、いわゆる理論理性と実践理性を二つながら含めての「理性批判」の哲学であり、そこでは、とりわけ、「形而上学」の存立如何があらためてその根本にまでたちかえって問題とされるということは、多少とも哲学に関心をもつほどのひとならばだれしも心得てい

ろところであろう。カントは、知り、行い、希望しあるいは信ずる近世的な人間主体と、またその「理性」の基本的な構造と限界とを画定した。しかも、その作業を、古典ギリシャ以来の伝統的形而上学の道具立てに必要なかぎりでの根本的修正を加えつつ再編成することによって、遂行したのである。（同書、ｉ頁）

坂部さんにしては、比較的くせのすくない、むしろどちらかといえば「硬い」文章で、カント研究としては最初の著書を出される緊張感すら窺われる文体です。内容としても、カントの哲学が、いわゆる「「理性批判」の哲学」であり、カントの思考はとりわけ「形而上学」の可能性そのものを根底から問いかえそうとするものだったといった、いわば哲学史の「常識」を再確認するかたちで、著者は「まえがき」を書きおこしています。もしかして、それだけにかえって凄みのある書きだしなのかもしれません。

とはいえ、カントにはどうして、近代的な人間と人間理性の「基本的な構造」を劃定し、伝統的な形而上学的思考の「全面的な編成変え」を図ることがそもそも可能であったのか。坂部さんは、つづいてそう問いかえします。カントのそういった作業そのものが、近代的な「人間主体とその理性の外側」へなにほどかは踏みだすことによって、はじめて可能となったのではないだろうか、とも先生は書きます。要するにこういうことです。カントはむしろ、西欧的な理性のなりたちを脅かす「不安」の影のもとに立っていたのではないか。そのようなとらえかたにはじまって、「カント哲学のかくされた基層」にこそ目を向けなおそうとするのが、よく知られているように、坂部恵のカント研究のモチーフのひとつなのでした。

『理性の不安』の第Ⅱ章は、「『視霊者の夢』の周辺」と題されています。そこで問題とされているのは、いわゆる前批判期のカントの著作のなかでも「周辺」的なものともみなされることがある、「夢」をめぐるカントのテクストの、著者が言うにはさらにその「周辺」にほかなりません。坂部さんの見るところでは、とはいえ『視霊者の夢』は、哲学者カントの思想形成にとってきわめて重要な文献のひとつです。それは、一七七〇年代以降の批判哲学の形成にさきだって、六〇年代のカントの、いわばアイデンティティの危機を映しだしたものなのです。この間の消息に、簡単にふれておきたいと思います。

カントは、『純粋理性批判』のなかでも、よく「健全な悟性」とか「通常の悟性」「通常の理性」とかいう表現を使います。代表的には der gesunde Verstand でしょうか。ともあれカント自身、いわゆる gemeine Vernunft の持ち主で、いわゆる前批判期にあってもカントは、その「通常の理性」にもとづいて、霊界譚や心霊現象にこころ動かされることもなかったといわれます。そのカントも、スエーデンボリをめぐる報告についてだけは、動揺を隠すことができなかった。問題の『視霊者の夢』はその衝撃から生まれた著作であって、「形而上学の夢によって解明された」という副題をともなっています。坂部さんが主張されるところによれば、カントは、視霊者の「夢」を健康な常識によってあばくことで、ひるがえってその夢とえらぶところもない形而上学の「夢」をも批判しようとした。そのかぎり一書は「視霊者の夢によって解明された形而上学の夢」と名づけられても、すこしもさしつかえのないものだったわけです。問題のテクストは、『理性の不安』の著者のみるところでは、

徹底して「二義性」を帯びている。一方ではあつかわれる対象が「夢」であり、他方またあつかう手つづきそのものにもまた夢をめぐる二義性がまとわりついている。坂部さんの認定を引用しておきます。

> ここで、われわれは、この著作のどこを切っても出会う二義性という事実に、その全体の構成においても出会うわけであるが、ともあれ、〔『夢』の〕第一部と第二部を橋渡しし、全体を統一する役目を果す概念は「夢」にほかならない。夢はまた、いうまでもなく、意識でありつついわゆるうつつの対象をもたず、それでも意識であることにかわりがない、という意味で、二義的なものの一つの典型である。さらに、夢を夢として明白に意識することは、それに対し批判の意識を働かせることにほかならず、半面、いかに明晰な批判の意識をもちえたからといって、かならずしも夢を見ることを止めるわけにはいかない。ここに、ふたたび、究極の二義性の構造があらわれる。夢という概念を媒介としての全体の統一は、こうして著作全体を柔軟なかつ徹底した批判の意識でおおうとともに、また、全体に二義性という基調をもあたえるものとなるのである。（同書、84頁）

夢というのは、考えてみればふしぎなものです。夢は一方ではまぎれもなくひとつの「意識」です。夢は他方でまさにそれが「夢」であるかぎり、「うつつの対象」をもちません。夢をほかならない夢として意識することは、夢を吟味する／批判することですが、どれほどまでに「明晰」な意識を手にしたからといって、しかしかならずしも「夢を見ることを止めるわけにはいかない」。かくして夢には、どこまでいっても「二義性の構造」が付きまとっていることになります。そのうえカントにそくして坂部さんが語っていることは、そのままどろむ独断論と批判との関係へと推及されうるものにほかならない。批判もまたかならずしも独断のまどろみを打ちやぶりうるものとはかぎらないわけですね。

カント晩年の『人間学講義』に、幼児期のカントをくりかえし襲った不安な類型夢を想起する一節があります。カント自身が、睡眠と覚醒、夢とうつつ、死と生といった、二極が入りまじる境界に、ある意味では終生にわたって身を置くことで、境界そのものを思考していた。わたくしすこしまえに『西洋哲学史』という本を書いて、そうしるしたことがあります。楽屋裏をばらしてしまえば、そのとき念頭にありましたのは若き坂部恵のカント解釈です。

カントの思考が分離（クリネイン）すること、批判（クリティジーレン）することをその課題としていたことは、よく知られているところでしょう。強調の置きかたによりますが、そのような課題から出発して、カントの全体像を描きだそうとするとき、通常あらわれることになるのは、いわば輪郭が画定され、はっきりとした体系的構成をともなったカント像です。ですけれども、『視霊者の夢』を出発点とするカント理解から浮上するものは、そういった定説的なカント像ではありえない。それはむしろ「生成するカント像」――最初に申しあげたとおり、『坂部集　1』の標題でもあります――として、揺らぎのなかで立ちあらわれる、未知の領域に足を踏みいれ、踏みまどいつづける思索者のすがた、おそらくはそれこそが哲学者といってよい、「知を愛しもとめる」者のすがたです。坂部哲学そのものについていえば、

その思考はむしろ、分離（クリネイション）することそのものよりも、分離されてしまうものの、分離のまえのありように眼を凝らし、ことばを織りあげてゆこうとするこころみでもあったように思われます。

おなじ年に出版された坂部先生の、もう一冊の著書である『仮面の解釈学』もまた、生と死、覚醒とまどろみ、現実と夢のあわいを問うている一書です。著者はそこでも、「おもて」と「うら」――あるいは「仮面」と「素顔」――、「もの」と、その「かげ」――もしくは「しるし」――、そういったさまざまな極が交じりあう領域のなかに、思考がそこでこそ紡ぎだされるべきありかを見さだめておられるわけです。坂部哲学の特質は、たとえばつぎのような一節によくあらわれている。これについても引用しておきます。「おもて」を問題とし、「うつし」を論じて、やがて「うつつ」を問う一節です。

> 〈うつつ〉は、たんなる〈現前〉ではなく、そのうちにすでに、死と生、不在と存在の〈移り〉行きをはらんでおり、目に見えぬもの、かたちなきものが、目に見え、かたちあるものに〈映る〉という幽明あいわたる境をその成立の場としている。そこに、〈移る〉という契機がはらまれている以上、〈うつつ〉は、また、時間的にみれば、たんなる〈現在〉ではなく、すでにないものたちと、いまだないものたち、来し方と行く末との関係の設定と、時間の諸構成契機の分割・分節をそのうちに含むものである。（『仮面の解釈学』195頁）

「うつつ」とは、とりあえず「夢うつつ」の「うつつ」です。ですけれども、たとえば「現身」ということば自体がそうであるように、うつつは特徴的に二義的なことばであって、夢とたんに対立するものであるばかりではなく、みずからのうちに夢のように移りゆくかたちをふくみこんでいるわけですね。存在しないことから存在することへの、生から死への移りゆき、そういった移りゆき自身をはらんでいる移ろいゆくもののすべてをうちに蔵している。うつる、はしかも、たんに「移る」ではない。「映る」ことであり、つまりうつつのかなたにあるものから移ってきて、それを映すものでもある。移ってゆく空間的なありかたはまた、移ろってゆく時間的なありようを巻きこんで、いま目のまえにあるものにまとわり付いてゆきます。

特異な文体とともに登場したこの思考を、わたくしたちは現在、さらにどのように特徴づけるべきなのか。もうすこし立ちいって考えてみたいと思います。

II

一九七〇年の論稿「〈おもて〉の解釈学試論」は論文集『仮面の解釈学』に再録されるにあたり、「〈おもて〉の境位」と改題されています。問題の一篇は、つぎのようなかたちでその思考を紡ぎだしはじめるわけです。

> わたしたちは、もはや、あるいはまだ、〈仮面〉に対する生きた感覚をもたない。たとえば、博物館のガラスケースの中に並べられた伎楽面は、いまや純粋の観賞用にすぎず、そこにせめ

て生きた謎を感受する程度の想像力すら、わたしたちは大方失いはてているようにみえる。仮面、面を意味した〈おもてがた〉あるいは〈おもて〉といったことばは、わたしたちのもとで、ほとんど死語にひとしい。真の〈おもて〉に対する生きた感覚は、もう一度いえば、わたしたちのものではないのだ。（同、3頁）

ごくふつうに読むならば、ここで表現されているのは、現在ではすでに消失し、あるいは喪失されたものに対する悲傷の感覚にほかならないわけです。哲学者の視線はここでまず過ぎ去ったもの、失われたものに向けられているかにみえます。なお若き哲学者は、さらにこう書きついでいます。「わたしたちは、〈素顔〉を信じる。素顔こそ人間のリアリティーであるとおもう。仮面とは、大方、自己同一的な自我の上に外部からかけられた覆いにすぎない。こう信じて、この信念あるいは感覚そのものが、特殊近代的に制約されたものであることをおもってみることはほとんどない」（同頁）。

表面的に読みすすめてゆくかぎり論稿は、喪われた過去を呼びもどすことをつうじ、感受性の現在を告発し、近代に緊縛されたままでありつづけるわたくしたちの思考を批判するものであるかに思えます。ある意味では、じっさいにそのとおりです。一文のむすびはこうです。「真に相互的世界をかたちづくることのない、〈まなざし〉regard というようなどぎつい言葉がわがもの顔に世の中を横行し、〈おもざし〉ということばがもうほとんど古語の仲間入りをしたような、そのような時代のあり方をわたしはにくむ」（22頁）。この一節には、坂部哲学のモティーフの奥底にある激した感情もあらわれている。そういってもいいでしょう。坂部哲学は、ふつうにそう考えられている以上に、いわば生々しい問題意識に貫かれていることは、いっぽうで注意されてよいことがらであるように思います。

そればかりではありません。たとえば、第二論文、これは再録にあたって、「〈かげ〉についての素描」と改題されていますけれども、その書き出しはこうなります。

〈影法師〉ということばは、わたしたちのもとで、もはや死語の仲間入りをしかけているようにおもわれる。ことがらは、たんに、あかあかとした夕日に長くのびた影法師というような光景を、今日の都会の大気がもはや許さないといった表面的な事情にとどまるものではあるまい。わたしたちを日常的な意識の彼方にさそい、みずからのものであると同時にみずからの〈他者〉でもある〈影〉のうちに、どこともしれぬ彼方からめぐって来てはまた他郷へと去って行く異形の遊行者である〈法師〉（折口信夫のいう「まれびと」）の姿をみとめるという、〈影法師〉ということばに元来こめられた感覚そのものが、おそらく、わたしたちの心の奥底で日毎にうすれつつあるのだ。（24-25頁）

坂部先生のいわば「思考の文体」の特徴と、その魅力が十分にあらわれている一節です。当時の読者を惹きつけ、おそらくはいまでも引きつけつづける、その魅力が、文体と思考そのものの一種ノスタルジックな響きにもあることは、いまさら否みがたいところであると思います。問題は、しかしそのさきにあるわけです。坂部恵の思考を、その出発点においてあらためて問おうとする場合、

ほんらいの論点はここからはじまることになる。

一般的に、哲学の動機は「おどろき」であるともいわれます。「じつにそのおどろきの情こそが知を愛しもとめる者の情なんだ。哲学のはじまりは、そのほかにはないんだよ」。プラトンがすでにそう語っていました（『テアイテトス』155D）。けれども、それだけでしょうか。ノスタルジー、あるいは「郷愁 Heimweh」もまた、哲学することの動機でありえます。しかも強い動機でありうる。ハイデガーの一九二九年冬学期の講義『形而上学の根本概念』がたとえば、ノヴァーリスを引きながら、その間の消息にふれていました。レヴィナスが『全体性と無限』の本論冒頭で、ランボーのことばを逆転させながら語りだしていたのも、かたちこそ変わっていますけれども、ほぼおなじことのしだいです。ランボーはいいます。La vraie vie est absente. Nous ne sommes pas au monde. レヴィナスは書いています。La vraie vie est absente. ここまでは原文のとおりです。レヴィナスは書きかえます。Mais nous sommes au monde. なにより、そして、プラトンのいわゆるアナムネーシスは、エロースと交じりあう Heimweh をこそ動力とするものではなかったでしょうか。――とはいえ、話はここでおわらない。すくなくとも、坂部哲学の理解としてはおわっていないわけです。

第一論文冒頭部からの引用にふたたび注目してみます。坂部さんは、そこで慎重にも、「わたしたちは、もはや、あるいはまだ、〈仮面〉に対する生きた感覚をもたない」と書いておられました。わたくしたちは、或る種の感覚を「もはや」もたない。あるいは「いまだ」もたない。「もはや」は、回帰することのない過ぎ去ったことがらにかかわり、悲傷を呼びおこします。「いまだ」は、どうでしょうか。それはなお到来していない未来にかかわって、希望を紡ぎあげるものといってよいでしょうか。すこし考えておく必要があります。

坂部恵が、いわば、無垢の始原を夢みたはずはない。これは、さまざまな事情からしてたしかなところです。事情のひとつには、坂部先生が踏まえておられた、現代フランスの思考の脈絡がふくまれていることでしょう。この件については、檜垣さんをまえにして、わたくしごときが口にすべきところでもありません。坂部さんそのひとの思考の傾きはそのうえ、汚染と罪責をまぬがれた起源のかたちを夢想するには、あまりにふかく倫理性によって染めあげられていたようにも思われます。今日は時間の制約もありますけれども、あともうすこしだけ具体的に考えておきましょう。ことがらはやはり『仮面の解釈学』所収の論文にかかわります。

第Ⅱ部に「固有名詞と仮面のあいだ――固有なるものの神話」という一文が収められています。冒頭でまず、万葉集第一巻巻頭の長歌が引かれます。「この岡に　菜つます児　家聞かな　名告らさね」という、例の雄略天皇作とされる歌です。坂部さんの想像力はここから、わたくしたちにはすでに知られていない「何か遊戯をともなったわらべ歌」の存在を探りあてます。先生の想像力はさらに、現在でもかすかにその「痕跡」が感じられるような、「名づける」という行為にまつわる「神秘のにおい」と「罪の意識」すら嗅ぎつけます。そこから、よく知られているレヴィ＝ストロースの例のエピソードまでの距離は、ほんのすこしです。

問題はだがそのさきにある。論稿は後半でむしろデリダの所論に寄りそいながら、「名づける」という行為の原初的な暴力性へとおよび、「固有名詞の固有性」すらもまた、仮面以上のものではありえないしだいが劃定されていきます。古代の歌謡を引いて、子どもの遊びに言及することでいっ

たんはむしろ感傷的に描きだされた、ことの消息、そこへと寄せられた悲傷の感情と見えたものは、デリダふうに語りなおすなら、「けっして生じなかったものの喪失、けっして与えられはしなかったが夢みられ」たものへの感傷である、と坂部さんはみとめるわけです。ここで、ノスタルジーということばを使うならば、それは現前せず、存在しない故郷への懐郷であり、エグゾティスムという語を使用するならば、それはまた、現に存在する目のまえの現実そのものを一箇の異郷とみなすものです。それはひとつの〈外部性〉の感覚にほかならない。そういってよいでしょう。一篇の末尾で、坂部さんはちょっとだけ悪戯っぽくこう書いておられました。これも念のため引用しておきましょう。

> ところで、わたしは、〈罪のない遊戯〉とか、〈子供たちの汚れない心〉とか、冒頭の万葉集巻頭の歌にまつわる空想の場面を、ことさらルソー風のことばをつらねて、牧歌的・ロマン的にまた感傷的に描いておいた。これをわたしの本音ととりちがえて辟易された方には、ここでお詫びを申し上げる。といって、どこに本音があるというものでもない。いまや、固有名詞の固有性もまた、一つの仮面以上のものではないことが、いくらうしろをのぞきこんでみてもまたもう一つの仮面がくり返しあらわれるだけの固有の素顔というものをもたぬ仮面であることが、孤立的・絶対的な究極主語ではなく述語としてのパラフレーズを許すものであることが見定められた以上、あらためて仮面とそのあらわれの場の多元的・重層的な編成のダイナミックスについて考えるべきときだろう。（119頁）

つづけて坂部さんは書いています。「汚れなき遊戯（jeu）というものは夢みられる世界以外のどこにもなく、帰るべき故郷や根源としての幼年時代や原始時代の親密性などというのも一場の夢にすぎない」（同頁）。ここで刻みこまれている断念のことばは、すこしばかりシニックに響くかもしれません。しかしこの断念はむしろ、坂部哲学のつよい倫理性から生まれてきます。その倫理性は、ノスタルジーの夢想を禁じるとともに、目のまえの世界を異郷としてとらえることを要求しています。それがなぜ倫理的なのかというと、この禁止と要求は、一方ではこの世界からの逃亡を禁じるものであるとともに、他方でこの世界の変容を要求するものともなるからです。

おなじことの消息は、『仮面の解釈学』が公刊されるにあたって書き下ろされた論文のうちにも見とどけることができます。たとえば「しるし」の冒頭では萩原朔太郎の「冬」が引かれます。「つみとがのしるし天にあらはれ」という詩篇です。「現象」――これを坂部さんは「あらわれ」と読ませるわけですが、その「現象」――とのかかわりで「しるし」を定義する一節から引用しておきます。

> そこで、あらためて定義をやり直すとすれば、しるしとは、一つの現象（あらわれ）が、他のことなった現象（あらわれ）をしるしづけるところに成立する二重化された現象（あらわれ）にほかならない、ということができようか。しるしをしるしとして成り立たしめるものは、しるしづける現象（あらわれ）をしるしづけられる現象（あらわれ）から分けへだてるその差異

（ことなり）である。

しるしがたちあらわれてくるのは、差異（ことなり）の相をもった世界、一つの現象（あらわれ）が他の現象（あらわれ）とことなり、ことなったあらわれ同士がまた、たとえば、しるすものとしるしづけられるものとして、たがいにことなり、さらにはまた、現象（あらわれ）るものと現象（あらわれ）ざるもの（絶対他者）、しるしとしるしならざるものとがことなる（デリダのいう trace, différance）、といった具合にくり返し二項対立の差異（ことなり）の重ね合わせからなる差異化（ことなり）のシステムの総体によって分節された世界においてにほかならない。（163 頁）

異貌なこの思考の文体の背後にあるのは、もちろん一方ではデリダであり、他方ではラカンです。この論攷が、しかし、「つみ」と「とが」を問題とするところから開始されているしだいに、わたくしとしては注目しておきたいと思います。

「しるし」は、さまざまな差異を境界づけます。究極的な差異は、とはいえ「存在」と「不在」とのあいだで、あるいは「生」と「死」とのあいだで引かれ、しるしを生みだす最終的な根拠は、死者たちの存在、あるいはむしろその不在のうちに見さだめられることになる。思考のそうした倫理性を可能とするものは、過ぎ去ったものへ向けられた、たんなるノスタルジーではありえません。むしろ未来へと向かう、たしかな視線であることでしょう。

Ⅲ

『坂部恵集』第五巻の末尾には「風の通い路」と題された小論が収められています。わたくしがとくに希望し、全巻を閉じる一文にえらんだものです（『坂部恵集 5』岩波書店、所収）。

坂部先生がまだお元気だったころ、わたくしの住む号室の郵便受けに、一通の封筒が入っていました。「熊野さん」と上書きしてあるのは、坂部さんの手跡で、収められていたのが、雑誌掲載稿のコピーです。「学兄なら、あるいはご理解ねがえるかと」というみじかい手紙がついていました。そのとき以来わたくしは坂部先生から、なにか大きな宿題を頂戴した思いがしております。

題名そのものが、一行の詩そのものといってもよい小篇は、つぎのように書きはじめられる。文字どおりの冒頭部分を、以下に引いておきます。

海辺の町に移り住んで三月になるが、空を見上げるとほとんど常に鳶が悠々と大きな円弧を描いて舞っているのが見られる。時には森で覆われた丘の上に二十羽あまりが群れて、いくつもの円弧が重複するように乱舞していることもある。以前に住んだ東京近郊の町々では見られなかった光景で、何か心がゆったりと休まるように感じる。鳶が鷹を産んだなどといって、いわれのない差別をうける鳥ではあるが、さしあたり鷹が姿を見せる気づかいはなさそうなので、これはこれでまことに堂々とした舞いぶりの鳥なのである。

エッセイは、ここから、「風」がもともと「鳳」とおなじ文字であり、鳳は「風の使い」と考えられていたことにふれて、空に大きく円弧を描いて飛ぶ鳥たちとの連想にみちびかれて、風から「舞い」、舞踏から「ふり」へと思考を遊ばせていきます。風は、流れ、めぐり、遊び、舞って、便りをもたらし、涼をはこぶ。人間の舞踏はもともと、ひとが動物や自然と交じりあって、響きあう場をひらき、風や鳥とともに舞うものでした。坂部先生は、さらに書きついでおられます。「風の「ふり」に倣い、「まねび」つつ舞うものたちは、やがておのれが風か、風がおのれかもはや不分明な境にあそぶ」。風の航跡をまねることはやがて、舞いおどる、その夢のなごりをたどるふるまいともなるでしょう。

私たちは風を感じ、風に「ふれる」。風にそよぐ草木を目にして、風を「見る」。また、気流の音に、風を「聞く」。花の匂いをはこぶ風を「嗅ぎわけ」、風の冷たさを「味わう」。吹きすぎて、吹きさってゆき、めぐっては還ってくる風にふれるときに、わたくしたちは「いのちの息吹」にすらふれているのだ、と坂部先生は書きます。先生が、練りあげられたその思考の文体でとらえようとしたもののひとつは、現実とのさかいで、現実と交じりあって織りあげられるさまざまな夢の痕跡であり、風のようにたしかに存在し、わたくしたちに触れていながらも、それをとらえようとすると、私たちの手をすり抜けてしまうものたち、そのさまざまな「あらわれ」でした。未来へのノスタルジーは、現在から未来へと吹きぬける風のイメージに、賭け金を積んでいたのです。わたくしの話は以上です。

Die sogenannte Nostalgie in der Philosophie SAKABEs

Sumihiko, KUMANO

SAKABE Megumi war ein Philosoph, der, wie bekannt ist, seinen eigenen *Stil des Denkens* hatte. Wer dies leugnen will, ist unzweifelhaft nicht nur nicht der Leser der nachgelassenen Schriften dieses Philosophs, sondern ist kein Leser irgendeiner Texte japanischer Philosophie. Es ist wohl gleichzeitig selbstverständlich, daß der Leser der Schriften von SAKABE eine Spur der sogenannten *Nostalgie* fühlen wird. Und, gewiß, der Ton der Nostalgie macht eine reizende Seite der betreffenden Texte und des unseren Philosophs selbst aus. Anderesseits, es ist ohne Zweifel der Fall: bei SAKABE es geht um einer anderen Seite der Sache als der bloßen Nostalgie bzw. des Heimwehs. Die *Sittlichkeit*, die man unübersehbar in den Schriften SAKABEs kennt, kann ihm das naïve Hemweh nicht erlauben. Wir wollen dies zeigen in diesem Bericht, hauptsächlich in zwei Bücher, veröffentlicht im Jahr 1976; namentlich, *Die Angst der Vernunft* und *Die Hermeneutik der Masken*.

2011年秋季研究大会シンポジウム
ガタリの哲学

はじめに：ガタリの新たな活用に向けて

鈴木　泉

本号が刊行される2012年はガタリの死後10年にあたる。＜ガタリの哲学＞と題されたシンポジウムは、期せずして一年前倒しの形での追悼の意味をも持つことになったが、企画の意図は追悼にはなく、文字通り＜千の顔＞をもった特異な思想家にして活動家を本格的に捉え直し、活用するための一つの機会たることを目指して企画された。世界的に見ても、ガタリと共に希有な思想的カップルを形成したドゥルーズに関しては、本格的な研究も、さらにはその思索を独自に引き延ばす作業も多様な仕方で進められているが、ガタリに関しては、研究も活用も引き延ばし作業も未だ不十分である。だから、そうした作業をここらで本格的に始めよう、という素朴な意図が発端にあった。

ガタリと深い親交のあった杉村昌昭氏を始めとする方々の手によって、ガタリの主立った著作に対するリーダブルな翻訳が私たちに供されているし、また、とりわけ社会活動家/精神療法家としてのガタリに関しては、同じく杉村氏や三脇康生氏らによる充実した紹介・検討の作業の成果が既に提示されている。しかしながら、多面的な姿を有するガタリの思索の多くが未だ本格的な検討の対象となっていないのもまた事実である。課題は次のように纏められよう。

1/ドゥルーズ＆ガタリ（以下、D&Gと略記）の思考が論じられるとき、今なおドゥルーズに主軸を置いて分析が進められることが多い。ドゥルーズ哲学の生成と展開・転回の一齣としてD&Gの思索を位置づけ、ドゥルーズ前期の主著『差異と反復』や『意味の論理学』におけるドゥルーズ哲学の体系との連関や断絶においてその思索を論じるとき、いつの間にか私たちは、それがドゥルーズとガタリというカップルによってしか形成されることのなかったものであることを忘れてしまう。真っ当な哲学者ドゥルーズがガタリと出会うことによって哲学者として堕落したという意味のない評定に従う者は現在ではいないだろうが、D&Gという実験的なカップルの特異性が正面から考察の対象とされることは少ない。一方では、D&Gというカップル自体による思索の意味を、他方では、ガタリがD&Gの思索にもたらした言わば寄与分を、それぞれ検討することが必要である。

2/しかしながら、ドゥルーズにD&G以前/以後があるように、ガタリにも『精神分析と横断性』から『カオスモーズ』に至る思索があり、それらはドゥルーズ研究者がときに陥りがちであるようにD&Gの思索に対する材料であるだけでなく、独自の概念群の創出と展開、特異な体系を提示している。『機械状無意識』における「アジャンスマン」や「リトルネロ」等の概念や記号の体制に関する思索は、『千のプラトー』に組み込まれていくにしても、ガタリ単著においては過剰とも言える

ほどの独自の分析が施されており、それらは単にD&Gの思索を理解するための基礎資料としてだけではなく、それ独自の価値を有する。さらに、実質上の主著『分裂分析的地図作成法』における、概念の伝統的用法からすればかなり奇怪な体系の意義は未だ本格的な検討の対象になっていない。

シンポジウム開催の直接のきっかけは、フランソワ・ドスによる評伝『ドゥルーズとガタリ　交差的評伝』とガタリの遺稿『アンチ・オイディプス草稿』の翻訳が2009年、2010年と相次いで刊行されたことである。ドゥルーズ/ガタリ/D&Gに関する基本的資料を背景にしながら、上に挙げたような問題を考察し、それをもってガタリ研究・活用を活性化しようと考えたのである。

以上から、提題者は自ずと定まった。当日の提題順でごく簡単に紹介するなら、江川隆男氏は、ドゥルーズの超越論的経験論に関する言葉の真の意味で驚嘆すべき独創的な書物『存在と差異』以降、ドゥルーズやD&Gの思索を引き延ばしながら独自の概念群を創出されてきたが、近年ではとりわけD&Gの存在論の哲学的含意を独自に引き延ばす作業を展開しており、それをガタリの『分裂分析的地図作成法』において示された体系の解明へと接合する提題をされた。続く、千葉雅也氏は新進気鋭のドゥルーズ研究者として、動物論/(ラカン派)精神分析等々との関わりにおいて斬新なドゥルーズ論を発表されると共に、草稿であるために語学的にも難解である『アンチ・オイディプス草稿』のリーダブルな日本語への翻訳を國分功一郎氏と共に見事に遂行され、その意味で本シンポジウムの提題者に相応しい方であり、提題では、『精神分析と横断性』における「対象a」に関する議論の意義を、ガタリが対峙した時期のラカンの議論のみならず、その後のラカンにおける理論的展開をも視野に入れながら解明された。松本潤一郎氏は、ドゥルーズとも深い関係を有するクロソウスキの研究者であると共に、ドゥルーズ/D&Gの思索への導入を図りながらその幾つかの概念を引き延ばす共著『ドゥルーズ』を既に刊行されている他、バディウやジジェクといったドゥルーズ/D&Gとも浅からぬ関係を有する現代の思想家の著作の翻訳を多数刊行しており、ガタリの思索の現代的な広がりと位置とを考察するためにはうってつけのこれまた新進気鋭の研究者だが、言語論や政治哲学に関して幾つか準備された原稿を背景に置きながら、ガタリ的な知の特異性とその意味とを印象的な仕方でパフォーマティヴに示された。

本学会としては例外的なまでの数の聴衆と共に進められた本シンポジウムは、その質疑を含めて極めて熱気に溢れ、ガタリに関する関心の高さを伺わせるものであったが、冒頭に述べたように、社会活動家/精神療法家としてのガタリに関しては一定の蓄積があると判断し、敢えて＜ガタリの哲学＞と題して企画を立てたコーディネーターとしては、哲学ないしは思考と社会的活動や精神療法における理論/実践とが相互干渉する過程に身を置いて思索し、またそれに相応しい概念群を創出したガタリの思索の特異性を見据えるべきではないかという趣旨のフロアからの問題提起が印象に残った。科学や芸術との相互干渉を述べながらも哲学を相対的に自律した活動領域と考える傾向の強いドゥルーズとの違いが、ガタリの強みであるということを改めて喚起させられたからである。

3.11以降を考えるとき『三つのエコロジー』における思索が反時代的にして言葉の正当な意味においてアクチュアルであることを思い知らされた会員諸氏も多いと思う。ここ数年世界的な規模で始められているガタリ再評価の動きと連動しつつ、本シンポジウムを一つのきっかけとして、ガタリに関する新たな活用が私たちにおいてもまた加速化することを願う。

脱領土性並行論について
――ガタリと哲学――

江川　隆男

問いの力能と問題の構成

記号は、それが記号である限り、これによって或る特異な過程――脱領土化の運動――を組成したり、その作用を考えたりすることはけっしてできないであろう。こうした徴候学的な一般記号学と、反固定性の流態の運動過程に関する地図作成法とは、いかにして異なっているのか。記号は、それがどれほど積極的に理解されようとも、言い換えると、外部の他の身体によって残された自己の身体の変様を超えて、すなわちその単なる痕跡や結果を超えて、或る積極的なものを人間の諸能力のうちに生み出す原因として理解されようとも、こうした有機的な諸身体のうえに或る別の身体、すなわち器官なき身体を描き出すことはできないであろう。言い換えると、記号学が非シニフィアン的記号論を経て地図作成法へと転換することなしに、あるいは、ガタリの言葉を用いれば、「機械状記号論」を含む「分裂分析的地図作成法」が成立することなしに、脱領土化の過程についての特異な思考を可能にすることはできないであろう[1]。地図は、大地の複写でも領土の表象でもない。こうした意味での地図は、つねに自らの地図作成法から分離されることなく、その脱領土化の過程そのものとなるのだ。しかしながら、私はここで、ガタリの哲学的思考をもっとも潜在的かつ独創的に表現していると考えられる、こうした地図作成法とその四つの存在論的機能素とを批判的に考察したいと思っている。そのために、(1) まずここ数年来、私自身が取り組んでいる器官なき身体の哲学について言及し、(2) 次にここからガタリにおける存立平面とこの平面を構成する脱領土化の諸機能素について批判的に考察し、(3) 最後に〈脱領土性並行論〉という考え方を提起したいと思っている。ガタリの分裂分析的地図作成法において、一つの存立平面が問いの力能を有するとすれば、その平面上の機能素は問題構成的な――脱領土性の――属性でなければならないであろう。

ところで、ジジェクは次のように述べている。「生産的〈生成〉の場としての潜在的なものと、不毛な〈意味－出来事〉の場としての潜在的なものとのこうした対立は、同時に、「器官なき身体」と「身体なき器官」との対立ではないのか。一方の器官なき身体は、純粋な〈生成〉の生産的流れであり、いまだ機能的諸器官として構造化されていない、あるいは規定されていない身体ではないのか。他方の身体なき器官は、『不思議の国のアリス』でチェシャ猫の身体がもはや現前しないにもかかわらず、依然として存続している例の微笑みのように、或る身体に埋め込まれたものから抽出された純粋な触発（アフェクト）＝情動ではないのか」[2]。ジジェクに倣って言えば、『意味の論理学』を頂点

とする「身体なき器官」の哲学者ドゥルーズは、この著作の直後にガタリのもとに走り、ドゥルーズ＝ガタリとして「器官なき身体」の哲学を全面的に展開するに至ったということになるだろう。ところが、ドゥルーズ＝ガタリの思想そのものを形成するような〈器官なき身体〉という概念をもち込んだのは、必ずしもガタリではない。ガタリにとってもっとも重要な概念の一つは「存立平面」（plan de consistance）であり、また彼の単著において「器官なき身体」についてのまとまった考察はほとんどない。ガタリの哲学においては、「非地層的なもの」としての器官なき身体についての実質的な論究は皆無であるばかりか、器官なき身体は実は存立平面上の一つの存在論的な機能素としての「実存的領土」のうちに位置づけられているように思われる。ガタリは、あくまでも存立平面のうちで器官なき身体を捉えようとする。それは何故であろうか。端的に言うと、ガタリの哲学は、身体の哲学にではなく、精神の物理学にあるからである。

I　器官なき身体における三つの位相

さて、ドゥルーズ＝ガタリにおける器官なき身体を哲学的に思考可能にしようとするならば、スピノザにおける〈実体－属性－様態〉と〈特性－構成－産出〉という二つの概念的系列を考慮することは、単に有効であるという以上に、この身体についての観念を形成するために、あるいはその思考のイマージュを創建するために不可欠な思考の様式となるだろう。「結局、器官なき身体に関する偉大な書物は、『エチカ』ではないだろうか。属性とは、器官なき身体のタイプあるいは種類であり、実体、力能、生産的母胎としての強度〈零〉である。様態とは生起するすべてのもの、すなわち波と振動、移動、閾と勾配、一定の実体的タイプのもとで、或る母胎から産出される強度である」[3]。しかし、ここには注意しなければならない点がある。それは、スピノザの哲学からの類推（アナロジー）によって器官なき身体の哲学が得られるということをこの言説が意味しているのではないという点である。むしろスピノザの『エチカ』を超えて、〈エチカ〉の哲学を問題構成することによってのみ、あるいはそれ以上に『エチカ』を分裂症化することによってのみ、われわれは器官なき身体の哲学を得ることができるのではないだろうか。ここで深く関わることはできないが、しかし、器官なき身体における本質的な三つの位相を簡潔に提起することで、この点について最低限触れておきたいと思う。

唯一の器官なき身体（産出）は、存立平面（構成）であり、無限身体（特性）である。存立平面とは、スピノザにおける無限に多くの属性が分裂的に（あるいは機械状に）織り込まれた脱属性化の平面であり、無限身体とは、分裂症化した無限知性と完全に並行論を形成する身体である。しかしながら、器官なき身体と存立平面とはとくに区別されなければならない。何故なら、器官なき身体は何よりも〈産出の原理〉（強度＝0）であり、これが存立平面になるのはこの平面が構成の平面あるいは組成の平面として実在的区別によって構成されるときだからである。また、これによって器官なき身体は、無限身体という特性をこの平面上で獲得することになる。器官なき身体それ自体は、けっして構成も組成もされないが、しかし、これが構成されたり地層化されたりするのは、つねに諸平面においてである。こうした唯一の器官なき身体をスピノザにおける唯一の絶対に無限な実体から

考察することを通して、とくに器官なき身体についての三つの位相――より正確に言えば、二つの構成的平面と一つの前－構成的位相――が明らかになるであろう（図１参照――ただし、ここでの図は、すべて分裂分析的地図作成法における地図であることを理解していただきたい）。構成に関する限り、それらの位相差は必ず実在的区別を起点として成立するものである。しかし、スピノザのように、属性による実体の本性の構成が特性（原因性、永遠、無限、必然、等々）と切り離されず、また様態の産出とけっして分離されえないのと同様、器官なき身体においても産出・構成・特性は分離されえない。

器官なき身体における三つの位相――（1）器官なき身体の地層化のなかで変質していく実在的区別の位相、あるいはこの地層化において生起する人間身体の変様が帰属する平面。器官なき身体という非地層的なものが形式化も形質化もされないような〈質料（マテエール）＝素材〉として絶対的に存在するが、それと同様にその地層化への前進や進化――実在的区別の変質化――も必然的に存在すると考えられる。この場合、器官なき身体は、スピノザ的な無限に多くの属性によって形質化された無限実体として理解される。地層とは、一方では、器官なき身体という非地層的なものの空虚化、あるいは器官なき身体の有機的形成とその癌化であり、またその結果としての世界のニヒリズム化でもあるが、他方では、いくつもの地層が積み重なっていくだけの平面の稠密化あるいは厚みを形成するだけのものでもある。あらゆる属性が地層化の端緒として存在するのがこの位相である（「組織と発展の平面」）。この平面における人間身体について言うと、ここに帰せられる身体の変様は、身体の作用・被作用の受動性のうちにあり、したがって一つの身体はつねに複数の身体の混合状態あるいはそれらの網状組織を示していることになる。これを一つの〈内容の形式〉と考えるならば、これに対する〈表現の形式〉がこの身体の変様の観念として精神において成立するであろう。身体の変様とその活動力能の諸変化（情動）は、つねに外部の物体によって引き起こされる結果、痕跡であり、それゆえつねに記号性を帯びたものである。欲望（あるいは衝動）は存在するが、それは依然として因果関係のうちでの働きや決定にとどまっている。つまり、ここでの欲望は、原因と結果の関係＝比を変形し切断するまでの特性ではない。むしろ欲望は、感情系を調整し支持するような欲求や快楽という、「主体の公理系」における一つの作用素になっている[4]。ここでは、様態の本質としての強度が、あるいは様態の本質の存在としての強度の差異が、形式化され形質化された自然における量や質として捉えられるのと同様、情動としての強度は、情感や情念として表象的で可換的な幾何学のもとで捉えられ、また諸感情の因果関係のもとでその強さ、方向性、関係性が決定される、身体の活動力能の実質的な諸変化として把握されるのである。

（2）器官なき身体上の一つの存立平面のうちに折り込まれる無限に多くの実在的区別の位相、あるいは実在的に区別されるものの結合の増大のなかで生起する人間身体の変様が帰属する平面。器官なき身体の絶対的な特性である欲望によって、原因と結果の秩序あるいはその連結が切断され実在的に区別されると同時に、あらゆる関係、あらゆる結びつきの不在のなかでそれら実在的に区別されるものが結合されることになる。自己原因と作用原因との原因の一義性に基づく物の連結に代わって、欲望の作動配列（アジャンスマン）がこの平面を組成することになる。すなわち、自己原因は、この平面においては欲望というまったく異なった特性に取って代わられることになる。属性に代わる内在平面―

—〈実体－属性〉ではなく、〈器官なき身体－存立平面〉——がここで明確になるであろう。この平面において器官なき身体の脱地層化の様態的変様の流れは、先に述べた第一の平面に対する脱属性化の流れとして器官なき身体そのものの存在になる。存立平面は、器官なき身体を〈強度＝0〉としての絶対的な産出の原理としてではなく、器官なき身体を脱地層化の原理として考える限りにおいてこの身体と一つのものである。何故なら、この存立平面のもとで、器官なき身体は構成あるいは組成されるものとして存在し、またそのように考えられるからである。地層化が器官なき身体の内部性の形相を含む平面（組織と発展の平面）であるとすれば、脱地層化は器官なき身体という絶対的な〈外〉を含む外部性の形相の平面（存立あるいは組成の平面）である[5]。言い換えると、存立平面における器官なき身体は、地層という内部性の形相に対して、無限に多くの属性をむしろ脱属性的な流れという外部性の形相として肯定する限りで存在するのである。ここでの人間身体の変様は、第一の平面における指標、図像、象徴といった記号性を有していたり、あるいはそれに先立ついくつかの「記号の体制」[6]のうちに存したりするような変様からの、あるいは先に述べた感情の幾何学からの脱地層化の諸過程を含んでいる。つまり、欲望を器官なき身体の特性とするこの平面に内在する人間本性は、諸感情の幾何学的関係を〈切断－結合〉し、喜びの増大に代わって実在的に区別されるものの増大のもとで、それらを機械状に結合した作動配列（アジャンスマン）を与えるのである。このように、第一と第二の位相はそれぞれ異なった平面を成すが、それだけでなく、それらは対立すると同時に、つねに交叉するのである。

(3) 器官なき身体という〈強度＝0〉の産出の原理、あるいは絶対的な脱地層化（脱属性化）の原理。これは、構成的あるいは組成的平面に現前する産出の絶対的内在性の位相である。したがって、この位相それ自体はつねに前－構成的である。つまり、それは前－実在的区別であり、ここには実在的な強度の差異があるだけである。それは、特性と構成に先立つ産出の位相である。ここにはいかなる地層も属性も存在しない。それゆえ、属性は発生の対象となり、より後のものとなる。これがスピノザの能産的自然（神）と反自然的な大自然（器官なき身体）との最大の差異である。器官なき身体とは何か。それは、いかなる属性によっても形質化されず、したがって属性によって構成される能産的自然〈以前〉の、言い換えると脱属性的な産出的自然、すなわち反自然的な〈大自然〉である。〈強度＝0〉が産出するのは強度である。無限に多くの強度は〈強度＝0〉とけっして分離されえず、器官なき身体へと落下することでこの身体そのものを成している。器官なき身体は、強度からなる絶対的に非地層的なものである。したがって、存立平面上の脱領土化の流態や脱地層化の運動態は、すべての強度が〈強度＝0〉へと落下することなしにはけっして成立しえないような様態である。器官なき身体は必然的に地層化するが、しかしながら存立平面の位相はつねにこの地層化の平面に現前するのである。さて、ガタリは言う。「分裂分析には一つの目的がある。それは欲望の脱領土化、分裂症化である」[7]、と。存立平面のもとで器官なき身体の特性としてこうした欲望の脱領土化あるいは分裂症化を考えることによって、実在的区別についての新たな定義とその理解が可能となる。すなわち、実在的区別は、一方のものが他方のものの助けなしに考えられ、また他のものの助けなしに存在するものの間の区別であり、さらに、結びつきの不在によって結びついているものの間の区別である。結びつきの不在による結合——これを機械状作動配列（アジャンスマン）と呼ぶ——

は、こうした欲望のもとでのみ存立可能な状態である。存立平面が器官なき身体の平面である限り、そこでの構成はこうした実在的区別を用いた限りでの構成であるが、器官なき身体そのものは前構成的－脱地層的な産出の原理である（それゆえ、スピノザの属性は、産出されるものの強度的な流れの傾向性を抽象化して形成された〈形相〉概念である）。しかし、属性が実体についての視点であるのと同様、ガタリにおいては、器官なき身体はつねに存立平面において記号論を含む地図作成法の問題のもとで構成されるのである。

Ⅱ　存立平面上の〈器官なき身体〉と〈身体なき器官〉

まず、ガタリの根本的な思考のイマージュの一つである「存立平面」について触れておこう。ガタリは、四つの存在論的カテゴリーあるいは四つの脱領土化の機能素――(1)「機械状の系統流（Φ）」（Phylum machiniques）、(2)「物質的で信号的な流れ（F）」（Flux matériels et signalétiques）、(3)「実存的領土（T）」（Territoires existentiels）、(4)「非身体的領界（U）」（Univers incorporels）――を提起し、それらの間の多様な横断性の様相を地図作成していく。「多様な存在者の背後にあるのは、一義的な存在論的土台などではなく、諸々の機械状の界面（アンテルファース）からなる一つの平面である。存在は、現働化した言説的な構成要素（物質的で信号的な〈流れ〉、機械状の〈系統流〉）を、非言説的な潜在的構成要素（非身体的〈領界〉と実存的〈領土〉）に結びつけるような、無数の言表行為の作動配列（アジャンスマン）を通して結晶化する」[8]。二つの潜在的な領野（U と T）と二つの現働的な領野（Φ と F）は、それぞれが現働化（言説化）の関係――U → Φ、T → F――にあるが（図３参照）、しかし、こうした潜在的なものを現働的なものに対する超越論的領域であるとか、あるいは根源的領野であるなどと考えてはならない。というのも、それらはむしろイェルムスレウにおける〈内容〉と〈表現〉との間に成立する相互前提の関係、反転可能な対等性の関係にあるからである。これに反して、優劣関係を含むより強い不等性の関係は、むしろ物質的で信号的な流れ（F）に対する機械状の系統流（Φ）の領野に、また実存的領土（T）に対する非身体的領界（U）の領野にあるとガタリは考えている――客観的脱領土化（F → Φ）と主観的脱領土化（T → U）。「客観的で主観的な脱領土化の座標に従って記載される、間－存在者性の前提関係は、実在的なものの〈流れ〉や〈領土〉と、可能的なものの〈系統流〉や〈領界〉とをまったく対等に保持しないであろう。後者は前者を包含し包摂しており、その結果、可能的なものの実在的なものは、実在的なものの可能的なものに対してつねに優越している」[9]。つまり、二つの脱領土化の過程は、こうした機能素の間の不等性を前提にしているのである。

さて、器官なき身体についての問題をガタリに即して、先に述べた特性と構成という二つの側面から手短に考えてみることにする。ガタリが考える「器官なき身体」（corps sans organe）とは何か[10]。それは、第一に「自己準拠」（autoréférence）を本質的な特性とし、第二に「実存的領土」から抽出された〈身体なき器官〉を排除することを欠かないような身体のことである。まず準拠からみてみよう。ガタリは次のように言う。「欲望する諸機械があるや否や、最小限の準拠物が、器官なき身体がある。それが存立平面の第一の形態である」[11]。「自己準拠の声は、厳密な意味では普遍

的ではなく、潜在性の領界においてもっとも豊かであり、過程性の諸々の線においてもっとも強烈である。（‥‥）図もなければ地もないような、自己準拠の器官なき身体は、それとしては創造性のあらゆる形式の連続的な噴出点として考えられる過程性のまったく異なる地平をわれわれに切り開くのである」。器官なき身体は、まさに「純粋な自己準拠的肯定」である[12]。ガタリによれば、器官なき身体上に存立平面が構成的に成立するのではなく、反対に存立平面の第一の形態が器官なき身体なのである。器官なき身体はあくまでもこの平面の実体として考えられ、それゆえこの実体はすでに構成された〈質料（マチエール）＝素材〉であることになる。さらに進んで、器官なき身体についてガタリは、それがもっとも豊かであるのは、脱領土化した「潜在性の領界」、つまり非身体的領界においてであると考えている。すなわち、あらゆる身体がもっとも充実しているのは、〈非身体的領界（U）〉においてである。この領界は、不毛な〈意味－出来事〉を含む〈価値－準拠〉の潜在的領野である（つまり、これは、身体なき器官、ファルス、対象aの系譜となるような、意味と価値の源泉でもある）。自己準拠の領野は本質的にこの価値的領界に設定されており、また諸々の器官なき身体の有限な実存的領土に対してこの無限な非身体的領界は完全に優越しているのである。

しかしながら、器官なき身体は、自己原因に代わって自己準拠をその根本的な固有の特性とするのではない。器官なき身体そのものの特性は欲望であり、これが自己原因に取って代わるものである。欲望は器官なき身体において実在的区別を増大するとともに、それらの間の結合をなす特性であるが、自己原因は実体の本性を構成的に表現する諸属性の特性である。つまり、欲望は本質的に脱属性化の特性を有しているのだ。器官なき身体が存立平面へと還元される限り、絶対的特性としての欲望は、この平面の特定の機能素の特性である自己準拠となるであろう。「自己準拠」という考え方は、明らかに「他者準拠」の類推（アナロジー）ではないのか。器官なき身体は、スピノザ的な絶対に無限な唯一の実体以前の、つまり属性以前の〈自然〉であり、すでに述べたように、その最大の特性は欲望であって、けっして自己原因でも自己準拠でもない。「自己準拠」の論理では、器官なき身体という産出の原理の第一次性を示すことはけっしてできないであろう。自己準拠は、むしろ器官なき身体を囲い込む一つの領野（実存的領土）の潜在的な特性である。ガタリは言う。「私は、この〔自己準拠の〕論理を、同様に器官なき身体の論理あるいは実存的〈領土〉の論理と呼ぶであろう（‥‥）」[13]、と。器官なき身体は、このようにして一つの領野に位置づけられることになる。しかし、それ以上に重要な批判されるべき論点は、ガタリにおいては、器官なき身体（CsO）と非身体的領界（U）との間に脱領土化や再領土化の関係は成立するが、相互前提の脱領土的並行論はけっして成立しないことにある（器官なき身体と非身体的なものとの間の不等性は、ガタリの哲学におけるもっとも本質的な差異であり、地図作成法の系譜学的要素である）。その理由の一つは、ガタリの思想においては、言表行為の集団的作動配列（アジャンスマン）の水準のみが強調されて、諸身体の機械状作動配列（アジャンスマン）についての問題構成がほぼなされていないことにある。これは、ここまで述べてきたような、器官なき身体についてのガタリの理解に必然的につながっている。

Ⅲ　脱領土性並行論について

ガタリの四つの存在論的機能素は、脱領土化と言説化（現働化）によって存立平面を横断的に組成するが、実はそれ以上に、〈身体なき器官〉と〈器官なき身体〉に深く対応している。ガタリは次のように述べている。「たしかにラカンには、「対象 a」の理論とともに、欲望の対象という概念に関して脱領土化をおこなった功績がある。（‥‥）ラカンは、欲望の対象を、ポスト・フロイト派の人々がそれに割り振っていた制限された領野――母親の乳房、お尻、ペニスといった領野――から引き離し、声や視線に関係づけた。しかしラカンは、（‥‥）「欲望する諸機械」を――彼はこの理論に着手したにもかかわらず――適切に非身体的な潜在性の圏域に位置づけなかった」［強調、引用者］[14]。つまり、非身体的領界（U）は、〈意味－出来事〉の場としての潜在的なものである〈身体なき器官〉を超えたものとしての機能素の意義を有しているということである。これに対して実存的領土（T）は、器官なき諸身体の水準を確保することになっているが、しかし、そこではこの〈身体なき器官〉を超えたものとしての非身体的領界――言わば、非〈身体なき器官〉の領界――との並行論を形成するような〈器官なき身体〉が考えられていない。「実際に存在するのは、それ自体多数多様で錯綜した実存的〈領土〉の脱領土化から生じる、多様化した意識化の諸過程だけである」[15]。実存的領土（T）から非身体的領界（U）への主観的脱領土化に対する逆の運動は再領土化である。言い換えると、これは、身体に対して「意識化の過程」あるいは「意識の世界」にその優越性が置かれているからである。ガタリの思考には、つねにこのような結論に至る傾向がある。

ここでわれわれは、脱領土化の問題を並行論という考え方のもとで考えてみよう。器官なき身体上で成立する存立平面は、諸機能素の対等性のもとで、一方では脱領土化と脱領界化との脱領土性並行論から組成され、また他方では内容としての潜在的領野と表現としての現働的領野との間の結晶性並行論から構成されるような平面である。つまり、身体と精神との間の〈脱領土性並行論〉と、主観性と客観性との間の〈結晶性並行論〉とがこの平面において同時に成立するのである。しかし、ガタリにおいては、器官なき身体はもっぱら実存的領土にとどめられていた。そこでは、器官なき身体の無限性はけっして考えられておらず、つねに有限で実在的な身体しか考えられていない。無限に多くの属性によってその本性が構成される実体から出発して、それらの属性を脱属性化するような産出の原理を第一次性とする非地層的なものを見出すことがなければ、脱領土化はつねに相対的なものでしかないであろう。何よりも脱領土化の絶対的な閾が概念形成されなければならないのだ（ガタリにおいては諸機能素の間の不等性が脱領土化の横断性の前提となっている以上、そこに根源的な並行論は存在しない。反対に、スピノザにおいては諸属性の間の対等性と神の二つの力能の対等性がいくつかの本質的な並行論を形成しているが、そこに脱領土化の運動はまったく存在しない（図２参照））。ガタリの哲学においては、イェルムスレウの〈表現〉と〈内容〉との間の相互反転を、二次的ではあるが、脱領土化として捉えるその概念把握は見事であり、またこのことによって概念形成されるべき並行論のもとで、非身体的領界（U）に対応する身体がいかなる身体であるのかが、われわれに根本的に問題提起されることになる。あらゆる機能素の間の不等性は、器官なき身体（CsO）と非身体的領界（U）との間の或る特異な差異を系譜学的要素としているのである。

このように考えると、ガタリの分裂分析的地図作成法は、〈身体なき器官〉を破壊するが、しかしそれは、必ずしも器官なき身体そのものへと向かうためではなく、非身体的な諸圏域についての思考（あるいは主観性）を産出するため、言い換えると、〈身体なき器官〉を排除するような諸身体がどのようにして非身体的領界への脱領土化の過程を地図作成しうるのかを提起するためである。こうしたガタリの思考から析出できる身体と精神の脱領土性並行論は、単にそれらの間の並行関係やそれらの一致のもとにあるだけでなく、それ以上に相互に多様な脱領土化の諸過程の総合、あるいは脱属性化の諸様態の分裂的総合のもとで考えられるべきものであろう。

注

1) 「〈表現〉の諸形態の形式が〈内容〉の諸形態の形式と同一であることを提起するに至ったイェルムスレウの分析からあらゆる帰結を引き出さなければならない。〈内容〉と〈表現〉とが交叉するところ（記号論的な機能素としてこの両者のつねに可能な反転性と相関的な）で脱領土化された同じ機械論の存在を肯定することは、あらゆる構造主義的な二元論を決定的に無効にすることになる」（Félix Guattari, *Cartographies schizoanalytiques*, Galilée, 1989, p.116［以下、CS と略記］（『分裂分析的地図作成法』宇波彰・吉沢順訳、紀伊國屋書店、1998 年、141 頁））。

2) Slavoj Žižek, *Organs without Bodies, Deleuze and Consequences*, Routledge, 2004, p.30（『身体なき器官』長原豊訳、河出書房新社、2004 年、66-67 頁）。

3) Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille plateaux——capitalisme et schizophrénie*, Minuit, 1980, p.190［以下、*MP* と略記］（『千のプラトー——資本主義と分裂症』宇野邦一・他訳、河出文庫、2010 年、上・315 頁）。

4) この「主体の公理系」（axiomatique subjectale）という言葉は、デリダから借りた（Cf. Jacques Derrida, *Force de loi*, Galilée,1994, p.55（『法と力』堅田研一訳、法政大学出版局、1998 年、62 頁））。また、ここで述べた器官なき身体の空虚化、癌化、地層化は、それ自体では誤謬でも悪でもない。問題は、これを排除する思考を欠いている場合である。しかし、この排除は、それが別の可能性を想定することと異なる仕方でなされない限り、意味をもたないであろう。

5) Cf. G. Deleuze, F. Guattari, *MP*, pp.325-333（中・218-232 頁）。ここで特に興味深いのは、この存立平面が「固定平面」（plan fixe）と言い換えられる点である。「それ〔存立平面〕は、もはや心的図面にではなく、抽象的素描に関わるような、幾何学的平面である。それは、生起するものとともに、その次元数が増大し続けるが、しかしながらその平面性を何も失わないような平面である。（‥‥）それは一つの固定平面、すなわち音や視覚や文字などの固定平面である。〈固定〉はここでは不動を意味しない。固定は、そこにおいてただあらゆる相対的な速さと遅さだけが描かれるような、静止の絶対的状態であるのと同様に、運動の絶対的状態でもある」（MP, pp.326（中・221 頁））。

6) ドゥルーズ＝ガタリのこうした「記号の体制」の分類にも深く関わるような、ガタリの記号論についての本格的な論文、山森裕毅「フェリックス・ガタリにおける記号論の構築（1）——『分子革命』の三つの記号系」、『年報人間科学』、第 32 号、大阪大学大学院人間科学研究科、2011 年、153-171 頁、を参照されたい。

7) そして、その最大の課題が、いかなる〈擬人化〉（personnification）にも陥ることなく、いかにして無限知性を分裂症化するかである。哲学における人間の有限精神の分裂症化の問題のすべては、この精神が帰属

する無限知性を分裂症化することと、無限実体の原因から器官なき身体の欲望へとその特性を変質させることとにあるだろう。拙論「器官なき身体とは何か――実在的区別の観点から」、『ドゥルーズ／ガタリの現在』所収、小泉・鈴木・檜垣編、平凡社、2008年、157-175頁、参照。

8) F. Guattari, *Chaosmose*, Galilée, 1992, p.86［以下、*C*と略記］（『カオスモーズ』宮林寛・小沢秋広訳、河出書房新社、2004年、96頁）。

9) F. Guattari, CS, p.41（51頁）。

10) ガタリが、『アンチ・オイディプス草稿』から後年の『分裂分析的地図作成法』に至るまで、ほぼ「器官なき身体」（corps sans organe）と記していること、つまり「器官」をつねに単数 organe で用いていることに注意されたい。これは、身体なき器官、対象a、ファルス、シニフィアン等々が排除される――つまり、器官なき――ならば、人間身体は、複数であれ単数であれ、そのまま器官なき身体になりうるという考え方である。ガタリにおける器官なき身体の観念には、スピノザ、アルトー、ドゥルーズが共通して考えるような、現に在る有機的身体から別の身体への実在的移行の問題はほとんど含まれていない。ドゥルーズは、ガタリとの共同作業を語るなかで次のように述べていた。「ときには同じ概念について書いていながら、それをまったく別の仕方で把握しているのに気づいたこともある。「器官なき身体」がそうだ」（G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues*, Flammarion, 1996, p.24（『ディアローグ――ドゥルーズの思想』江川隆男・増田靖彦訳、河出文庫、2011年、35頁））。

11) F. Guattari, *Ecrits pour L'anti-œdipe*, Textes agencés par Stéphane Nadaud, Lignes & Manifestes, 2004, p.407（『アンチ・オイディプス草稿』國分功一郎・千葉雅也訳、みすず書房、2010年、379頁）。

12) F. Guattari, *CS*, pp.14, 219-220（15, 274頁）。

13) F. Guattari, *CS*, p.58（69-70頁）。

14) F. Guattari, *C*, p.132（151頁）。

15) F. Guattari, *CS*, p.39（48頁）。

図1　器官なき身体の三つの位相

	地層化の位相	組織あるいは発展の平面
実在的区別の変質	〈実在的−形相的〉→〈実在的−実在的〉→〈実在的−本質的〉	記号の諸体制、感情の諸体制、感情の幾何学、身体なき器官
実在的区別の増大	**脱地層化の位相** 実在的に区別されるものの一つの平面への折り込み（脱属性化の様態）	**構成あるいは組成の平面** 観念における言表作用の集団的作動配列（アジャンスマン）と身体における機械状の作動配列（アジャンスマン）
実在的区別以前の〈自然〉	**脱地層化の原理** 無限に多くの強度の差異によって存在する〈質料（マチエール）＝素材〉	**器官なき身体** あらゆる平面の構成や特性に先立つ産出の原理（〈強度＝0〉）

図2　スピノザにおける非脱領土化的な存在論的・認識論的機能素の作動配列（アジャンスマン）

	所産的自然	能産的自然
思惟属性という一属性	神の観念から想念的に生起する無限に多くの観念	神の観念 （神の思惟力能に対応する想念的原理）
思惟属性を含む無限数属性	神の本性から形相的に生起する無限に多くの様態	神＝唯一の絶対に無限な実体 （神の存在力能に対応する形相的原理＝属性）

←――――産出――――

図3　ガタリにおける非並行論的な四つの存在論的機能素の作動配列（アジャンスマン）

	表現 現働的 （言説的）	内容 潜在的な言表行為の源泉 （非言説的）
可能的 無限的	**Φ＝機械状の言説性** （現働的で可能的なものの系統流）	**U＝非物体的複合性** （潜在的で可能的なものの領界）
実在的 有限的	**F＝エネルギー的で時空的な言説性** （現働的で実在的なものの流れ）	**T＝カオスモーズ的受肉** （潜在的で実在的なものの領土）

Sur les parallélismes de déterritorialité

——Guattari et la philosophie——

Takao EGAWA

Cet article tente d'établir une critique des cartographies schizoanalytiques chez Félix Guattari, ainsi que de leur quatre foncteurs ontologiques qui constituent notamment la problématique centrale de sa philosophie. Celle-ci s'articule autour de la sémiotique machinique, de la psychophysique et de la cartographie. D'autre part, elles sont synthétisées dans les cartographies schizoanalytiques pour former la Trinité. Une carte n'est ni un calque de la terre, ni une représentation du territoire. Ici, la carte commence à renvoyer indéfiniment à sa propre cartographie. C'est pourquoi les cartographies schizoanalitiques ne sont pas des illustrations de surfaces territorialisées, mais bien des mouvements de déterritorialisation eux-mêmes. Ils se composent essentiellement de quatre foncteurs ou domaines de déterritorialisation : les Flux matériels et signalétiques (F), les Territoires existentiels (T), les Phylum machiniques (Φ), les Univers incorporels (U).

Or, comment ces domaines sur le plan de consistance sont-ils considérés par la philosophie du Corps sans organes (CsO) ? Il subsiste clairement des inégalités entre ces domaines. De plus, il semble que les processus multiples de déterritorialisation objectifs et subjectifs présupposent ces inégalités incluant la prééminence de Φ et U sur F et T. En outre, ces inégalités possèdent notamment comme élément généalogique une différence singulière entre CsO et U. Cependant, ne devrait-on pas concevoir avant tout un seuil absolu de déterritorialisation ? En d'autres termes, ne devrait-on pas, dans la philosophie du CsO, considérer les parallélismes de déterritorialité ?

ガタリとドゥルーズの「分裂分析」における「機械」と「切断」の概念

千葉　雅也

ガタリの『アンチ・オイディプス草稿』（ステファン・ナドー編）によって気づかされることの一つは、若かりしガタリにとっては、ラカンの「対象a」概念が、すこぶる重要であったという事実である。なかでも「ラカンの「対象a」についての機械状の解釈、またイェルムスレウそして分裂分析について」という1970年のドゥルーズ宛ての書簡が、注目すべきものである。その冒頭で、ガタリは、ラカンによる「幻想 fantasme」のシェーマ「S◇a」について、「対象aをめぐる我々の機械状の解釈では、見方が変わる」と述べている[1]。そして、ラカン理論において主体（シュジェ）の「去勢」を示すSの斜線（バール）を、ガタリは、「異なった主体性を生み出していく諸々のセリー」の分立を示すものと見なしている[2]。分立する異なった主体性（たち）は、「n個の項」へと「横断移動化 transcursiver」された「ものごと choses」に関わるとされるが、それらはSにとっての――機械状に解釈された――対象、すなわち対象aであると解釈できる。また『草稿』でも頻出する「欲望する諸機械 machines désirantes」という概念の位置づけは、この書簡の文脈においては、ヒエラルキーなく――横断移動的に――並列する対象aの群れ、つまりは〈機械状に解釈された対象a〉と、ほとんど重なっていると考えられるのである。

〈対象aを機械状化すること〉が、ラカンの精神分析からガタリの「分裂分析 schizoanalyse」への展開にとって核心的であった。これが本稿の一つの主張である。ガタリのデビュー作『精神分析と横断性』（1972年）の基幹的である論文「機械と構造」（1969年）において、「機械 machine」概念をアピールするガタリが、それを対象aにつなげて「対象－機械a」という表記をしていたことも、改めて注目されなければならない。

前掲の書簡でのガタリは、他方で、〈他者には欠如が刻まれている〉というラカン理論にとっての根本事態、ラカンが「A」と表したことに対しては、批判的であった。分裂分析の狙いと比べて、次のようにラカン理論のドグマが斥けられている――「治療の究極点としての、欲望の不可能な現実としてのA（よすがのない他者）はもはやなく、横断移動性の「n」方向だけがある」[3]。この「A」とは、「他者の他者は存在しない」ことの謂いであるとラカンは述べていた。他者はその外部をまったく欠如しており、他者の概念にとって「他性 altérité」とは、論理的に唯一の本質である。そして、精神分析において私たち人間にとっての他性の本質とは、性が他であること、異性であること、異性であることが一つであること――男／女を分けるスラッシュが一つであること――、であるとされる。ここで仮に、一般的な「altérité」と、特殊に人間的な「autre sexe」を二重化するために、ハ

イフンを挟んで「他－性」という表記してみる。そして、こうした他－性の、――私たち人間にとっての――相対化の不可能性（その絶対的な唯一性）を大文字の《欠如》と呼んでおこう[4]。さて、この観点からすれば、ガタリの強調する「n」という複数性は、あくまでも〈唯一の本質的な他－性〉にもとづく二次的でしかないこと、あるいは「様態的」なことであると言わざるをえないだろう。すなわちフロイト－ラカンに従うなら、人間にとってア・プリオリな条件としての異性愛による「再生産＝生殖 reproduction」に対して、「n 個の性」という概念は、ア・ポステリオリな、せいぜい文化的なジェンダー／セクシュアリティの次元において〈性－生活の様態〉が様々であるという事実を言っているにすぎないというわけである。しかしながら、おそらくガタリとしては、他－性をその本質それ自体において分裂させ複数化しようとしたのであり、そのことによって、〈他者の概念は論理的に唯一の《欠如》の概念とつねに対をなす〉というラカンの考えをキャンセルしてしまうという戦略を採っていたと思われるのである。

以上のことを、次のように整理しておこう。ガタリは、ラカンから対象 a の概念をいったん受け継ぎ、そして変形した一方で、斜線を引かれた他者を排除しようとした――換言するなら、《欠如》をめぐる欲望のエコノミーを排除しようとした[5]。この二つの事情について考えていく。

対象aの機械状化	60年代ラカンの継承－変形
Aの排除 《欠如》をめぐる欲望のエコノミーの排除	50年代ラカンからの離反

1　ファルスと対象a

ガタリとドゥルーズの分裂分析は、50 年代ラカンから離反して、むしろ 60 年代ラカンの継承－変形をしている。一方で、50 年代ラカンは、「象徴界 le Symbolique」の優位によって特徴づけられる。知られる通り、ラカンは、無意識のそなえる「構造」を「シニフィアン連鎖」として捉え、その総体を「象徴界」と呼んだ。ここで、ガタリとの違いをはっきりさせるため、ラカンによる「欲望」の理解について、原和之氏の研究をベースとした再提示をしておきたい[6]。

(1) 欲望する人間にとって、欲望に関わるものごとの見かけ（イマージュ）の同一性は不安定でしかないが――「想像界 l'Imaginaire」――、それを仮固定するのが言語である。

(2) しかし言語は、シニフィアンとシニフィエの対応に必然性がない。ゆえに、或るものごとを仮固定しているシニフィアンは、潜在的に、別のものごとの指示へと横滑りしていく。ある一つのシニフィアンを S_a と表してみる。それは、別のシニフィアン S_b へ、S_n へと連鎖していく。その行方の極限として想定されるシニフィアンを、仮に S_x と表すことにしよう。$S_x \cdots S_n \rightarrow S_b \rightarrow S_a$ というシニフィアン連鎖は、〈目下このように欲望していること〉のいわば「充足理由」として、――分析経験において――事後的に想定される[7]。

(3)〈目下このように欲望していること〉の理由づけの連鎖の極限――これを、今回は〈欲望の純

粋な充足理由〉と呼ぼう――をマークする S_x は、幼少期に生死を左右する欠如、すなわち〈養育者がいなくなってしまうこと〉への恐れをその母体としている。この養育者を、他者 1 ――通常は「母」がそれに当たる――と呼ぼう。幼児は、他者 1 が欲望するもの（想像的ファルス - φ）へと不安定に同一化している。そこで幼児は、他者 1 がそばを離れてしまうことがあるのは、実のところ他者 1 が、別の他者 2 ――通常は「父」――を、その他者 2 の欲望を、欲望しているからであると気づいていく。こうして幼児、主体は〈他者 2 の欲望を欲望する、という他者 1 の欲望〉を欲望することになる。

(4) しかし主体は、〈他者 2 の欲望〉の有限性――父の死――に気づくことで、翻って、〈他者 2 の欲望〉を欲望する限りでの他者 1、へと向けられた際限のない愛をついに諦めさせられることになる。このことが「象徴的去勢」であり、そこで刻まれる他者からの切断によって――自他の見かけ（イマージュ）の不安定な同一性が仕切られ――シニフィアン連鎖が作動する。この切断は、ペニスの有／無を分節するスラッシュとしての象徴的ファルス（Φ）によってマークされる。以上の欲望の弁証法において、象徴的ファルスが S_x として措定される。

(5) ところで〈人間に二つの性があること〉は、私たち＝人間――という共同性――の再生産にとって最も不可欠なインフラであるがゆえに、――フロイト以来の精神分析学においては――最大の謎として遇されている。ゆえに、〈そもそもなぜ人間に二つの性があるのか？〉という問いかけの空回りにおいて、性差のシニフィアンであるファルスとしての S_x は、それ以上の彼岸のない「無」のごとくに扱われる。ファルスとしての S_x は、シニフィアン連鎖のどんづまり、終点の欠如を示すシニフィアンという資格をそなえており、それが〈欲望の純粋な充足理由〉である。

本論に戻ろう。50 年代末のラカンは、セミネール第 7 巻『精神分析の倫理』（1959-60 年）でアンティゴネーの悲劇を扱い、彼女の運命こそが「純粋欲望 désir pur」の遂行であると解釈した。そこで、純粋欲望は「それ自体としての死の純粋にして単純なる欲望」と規定される[8]。この「死」とは、一体どういうことか。その意味は、次の論脈から見いだせる。ラカンによれば、フロイトが見据えた「死の本能」の作動は、次のことに因っている――「(……) 主体は一つのシニフィアンの連鎖をつないでいるがゆえに、主体は、みずからがそれである連鎖において、みずからが欠如しうることを理解する」ということ[9]。これは、先ほどの整理から、次のように解釈できる。すなわち、死の本能としての純粋欲望は、シニフィアン連鎖にとって本質的な《欠如》への直接的な応答、つまり〈欲望の純粋な充足理由〉としてのファルス（≒ 無）への忠誠である、と。

純粋欲望をいったん理念として示した上で、60 年代に入ったラカンは、しかし「精神分析家の欲望は、純粋欲望ではない」という主張へと至ることになる[10]。この主張を鳴り響かせて終わるセミネール第 11 巻『精神分析の四基本概念』（1964 年）に、パトリック・ギヨマールの『悲劇的なものの享楽』（1992 年）は、ラカンの小さくない方向転換を見ている[11]。どういうことか。人はしばしば、純粋欲望を近似的に実現しようとして、対象と自己をともどもサディスティックに破壊

する、殺害することへと駆り立てられることがあるだろう。ラカンは、とりわけナチズムが陥った「ホロコースト」の悲劇を挙げ、私たち人間にとってのそうした「犠牲 sacrifice」の逆らいがたい魔力を認めつつも、そこから逃げる術を、精神分析の実践によって開こうとしていた[12]。

私たちの日常では、殺害や自殺のずっと手前で、欲望の純化を回避するような仮のマネージメントをしていないだろうか。しかしそのようなことが、そもそもどうして可能なのか。つまり、どうして〈純粋欲望の近似的な実現へと急かされないで済ませられる〉のか。ギヨマールは、欲望において純化しきれない「残余」の重視を60年代ラカンの特徴として強調している[13]。この残余が、対象 a なのである[14]。対象 a は、それこそが「欲望の原因 cause du désir」であると定義される[15]。それは、ファルス（≒ 無）それ自体と比べて、〈目下このように欲望すること〉の純粋ならざる充足理由として、〈欲望の不純なる充足理由〉として概念化されていると理解できる。

後年、ラカン理論の図式化において対象 a は、「RSI」（現実界・象徴界・想像界）の三つのリングの結びあう中心に位置づけられる。すなわち、シニフィアン連鎖（象徴界）とその終わりの不可能性＝無限性（象徴界の穴としての現実界）に、想像的なイマージュが関わるところである。この点についてフィリップ・ジュリアンは、次のように述べる――「レェルの欠如によるサンボリックの欠如の重ね合いが（自殺以外は）失敗するならば、それに成功するための精神分析の道は身体イマージュによるイマジネールを考慮に入れることである」[16]。換言しよう。つまり対象 a は、純粋欲望を――その近似的な実現もせずに――ごまかして済ませるために役立つということである。対象 a は、イマージュの次元によって剥き出しの無をカバーし、遠ざけておくのだ[17]。

60年代ラカンでは、シニフィアン連鎖の終わりの不可能性（象徴界の穴としての現実界）それ自体のシニフィアンであるファルスを措定する一方で、シニフィアン連鎖をその途中でいわば有限化する夾雑物、あるいは〈欲望の原因を追っての無限遡行における不純なストッパー〉としての対象 a を、重視するようになったと言えるだろう。

ところで、先ほどの「精神分析家の欲望は、純粋欲望ではない」という言明の後で、ラカンはすぐさま、分析家の欲望は「絶対的な差異を得ようとする欲望」であると主張している。曰く、「絶対的な差異というのは、主体が原初的なシニフィアンに直面して［confronté au signifiant primordial］、それに従属する位置に初めてやって来るときの、そのときに介入する差異です」[18]。この「原初的なシニフィアン」とは、ファルス（≒ 無）であると考えられるが、しかし精神分析の狙い（＝分析家の欲望）は、ファルス（≒ 無）に「直面」し「従属」する位置への回帰のみを求めることではないと解釈するべきであろう。というのも、この回帰のみへの忠誠こそが、純粋欲望であると考えられるからである。ファルス（≒ 無）に「直面」し「従属」する「そのときに介入する差異」を得ようとすること、それはむしろ〈純粋欲望からの差異化の欲望〉であると考えられるのではないだろうか。そして、純粋欲望からの差異化、すなわち、純粋欲望からみずからを切断することのよすがとなるのが、ファルス（≒ 無）をめぐりつつそれを覆っている諸々の幻想であり、その核をなす対象 a である、ということになるだろう。

以上、ラカンの60年代への展開をふまえて、初期ガタリの狙いを捉えることにしたい。

2　対象－機械aと切断

ガタリが〈構造から機械へ〉というスローガンの下で、まずもってラカン派の一分析家として行った操作は、対象aという概念の継承－変形であった。本節では、69年のテクスト「機械と構造」について再検討していこう。初めに予告しておいたように、このテクストの核心は「対象－機械a」という過渡的な複合概念である。その内実について検討しよう。第一に、ガタリが「構造」という概念によって、基本的にシニフィアン連鎖（の総体としての象徴界）を指していることは、「機械と構造」でも『草稿』でも一貫していると言える。〈構造から機械へ〉とは、ゆえに大枠としては、象徴界の優位という50年代ラカンのドグマへの批判であると見ることができる。

> ラカンが欲望の根、夢のヘソとして描いた対象「a」もまた、個人の構造的均衡のなかに仕掛け爆弾のように闖入する。（……）対象－機械「a」が代理－表象作用の構造的な圏域のなかで作りだす切断に相応するかたちで、他性が段階づけられ、各段階に特有のしかたで位置決定がなされる[19]。

ここでの「代理－表象作用の構造的な圏域」というフレーズから窺うことのできるのは、構造は一般に「代理－表象作用」によって成されているという理解、それがシニフィアンの連鎖のことであるという理解である。すなわち、或るシニフィアンを別のシニフィアンで代えるということである。後に、代理－表象作用（ルプレザンタシオン）に抗して『アンチ・オイディプス』では「生産 production」の概念を対立させることになる[20]。これは、「機械と構造」の語法で検討するなら、別のシニフィアンの代わりのシニフィアンではなくて、〈シニフィアン連鎖から切断された「他性」をそなえるものごと〉の生産であると理解できるだろう。『アンチ・オイディプス』では、次のように言われる。

> 欲望する諸機械が、どんな隠喩とも関係なく真に機械であると言えるのは、いかなる点においてなのか。一つの機械は、一つの切断のシステム［un *système de coupures*］として定義される[21]。

切断（クピュール）という表現は、そもそもはラカンが、対象aの「部分的であるという特徴」を言うときに用いていたものである[22]。おそらくこの事実をふまえてガタリは、対象aの概念において〈シニフィアン連鎖からの切断〉という論点を、ラカンの基本的立場から離反するまでに誇張し、独立させ、ラカン派から切断してしまったのだと思われるのである。

> （……）シニフィアン連鎖を超えた切断としてのこの無意識的主体性が、個人や人間集団から脱して機械の次元へと移行する（……）[23]。

他方、ラカンにとって対象aは、あくまでも《欠如》のカバーであって、(i) 理念的に《欠如》を優位とするという基本的立場は60年代になってもやはり維持されている。しかしながら、ラカンは、(ii) 後期（70年代）になると、残余としての対象aをさらに肯定的にし、主体化において

特異に構成された症状、「サントーム sinthome」（Σ）と「うまくやっていく savoir y faire」ための精神分析へと向かった[24]。この歩みは、ガタリとドゥルーズの方向性と、少なからず共鳴していると思われる。ガタリの『草稿』から読みとることのできた、Aつまり《欠如》の排除とは、先の（i）のラカンからの離反であり、他方の〈対象 a の機械状化〉という企ては、（ii）のラカンのみを誇張し、独立させ、（i）のラカンから切断することである、と理解できる。

ふたたび「機械と構造」に戻ろう。ガタリによれば、対象－機械 a とは、「構造的な座標系に還元不可能、同化不可能」であって、「切断や換喩といった様式においてしか構造の諸要素と関係しない「それ自身でしかないもの」［ce « même pour soi-même »］である」[25]。どういうことか。対象－機械 a とは、構造、すなわち代理－表象作用としてのシニフィアン連鎖から切断された「それ自身でしかないもの」である。対象－機械 a は、「換喩」のようなしかたでシニフィアン連鎖へとアクセスする契機となるが、しかし「それ自身でしかないもの」としての対象－機械 a は、――そこからアクセスされる――諸々のシニフィアン連鎖の交差点であると同時に、その存在はシニフィアン連鎖の一部へと還元されはしない。こうした対象－機械 a の〈シニフィアン連鎖から独立した存在〉の肯定が、対象－機械 a の〈シニフィアン連鎖からの切断〉であると考えられる。

> 機械の本質というのは、まさしく、構造的に確立されたものごとの秩序とは異質の、代理－表象者［représentant］としての、「差異化するもの」としての、原因的な切断［coupure causale］としての、一つのシニフィアンの離脱［*détachement*］の作用なのである[26]。

このようにガタリは、機械を「代理－表象者 représentant」とも規定している。これは、「代理－表象作用の構造的な圏域」からの切断という大テーマとうまく整合するのだろうか。同じ「représenser」という動詞が、対立するカテゴリーの双方に使われているため、ひじょうに分かりにくい記述になっている。しかし『草稿』からは、ガタリが当初、ドゥルーズの『差異と反復』ほどには「représenser」一般を斥ける立場を採っていなかったことが分かる[27]。ガタリは、「représentation」をシニフィアン連鎖（の総体としての象徴界）と同一視してネガティヴに扱いつつ、そこから「離脱」した一つのシニフィアンを「représentant」と呼び、その存在を、対象－機械 a としてポジティヴに価値づけている。主体的である「représentant」は、シニフィアン連鎖に沿った結果ではなく、「原因的な切断」となるのであり、ゆえにそれこそが、特定のシニフィアン連鎖――とりわけ、異性愛核家族におけるエディプス・コンプレクスへと巻き取られていくそれ――へと還元されない、n 方向への欲望の「横断性 transversalité」の中継点となるのだろう。

一方で、ラカンにとって対象 a は、《欠如》をめぐって構造化されるシニフィアン連鎖の途中において、《欠如》への近似的同一化を阻止するカバーであった。しかし他方で、ガタリの場合は、対象－機械 a というカバーのみで、ただし、複数のそれらのみでよいのである。

論理的に唯一の《欠如》は、排除してしまう。50 年代のラカンでは、〈欲望の純粋な充足理由〉のいわば無底へと逢着する「純粋欲望」こそが理念的であった。しかし、これは分裂分析から見るならば、どこでも切断して対象－機械 a を得られるはずのシニフィアン連鎖において、それを際限

なく遡行することが必然であると思い込んでいる特殊な欲望なのであって、そのことが『アンチ・オイディプス』では「パラノイア」として批判されているのではないだろうか。

以上が、ガタリとドゥルーズの「機械」と「切断」の概念についての一つの基礎解釈である。

最後に、『千のプラトー』への橋渡しをしておきたい。『千のプラトー』の序論「リゾーム」においても改めて注目するべきは、やはり切断されることの重要性である。リゾーム、すなわち「根茎」状のシステムとは、一つの「超越」する項――である《欠如》――なしでn方向へと分岐し拡がっていく関係――「n − 1」――であるとされるが、そこで言われる「非意味的切断の原理 principe de rupture asignifiante」こそを強調しなければならない。次のパッセージである。

> （……）非意味的切断の原理。これは諸構造を分かち、あるいは一つの構造を横断する、あまりに意味を持ちすぎる切断に対抗するものだ。リゾームは任意の一点で切れたり折れたりしてかまわない。それ自身のしかじかの線や別の線に従ってまた育ってくるのだ[28]。

リゾームは、意味もなく、様々な有限性において切断されてしまってよい。このことによって斥けられる「あまりに意味を持ちすぎる切断」とは、おそらく象徴的去勢としての唯一の《欠如》の刻印であろうと考えられる。唯一の《欠如》なしで、不純なる複数の切断によって主体化すること。ガタリとドゥルーズの哲学は、しばしば、あらゆる異なったものごとの「コミュニケーション」の必然性を言っているかのように理解されることがある[29]。しかし本稿では、諸々の関係性のリゾームとは、諸々の無関係性のリゾームでもあることを、強調したい。すなわち、シニフィアン連鎖の切断――それは、あるいは「忘却」と換言することもできるだろう[30]――によって初めて形成されるリゾーム、つまりおそらくは〈複数のものごとへの複数のしかたでの無関係化の作動配列（アジャンスマン）〉こそが、多様体としての主体のいわば輪郭として、要請されるのである。

注

1) Félix Guattari, *Écrits pour l'Anti-œdipe*, éd. Stéphane Nadaud, Paris, Lignes et Manifeste, 2004, p. 214.：フェリックス・ガタリ『アンチ・オイディプス草稿』ステファン・ナドー編、國分功一郎・千葉雅也訳、みすず書房、2010年、211頁。なお、「S◇a」や後述する「A」などラカンの「マテーム」（分析素）の解釈については、主として『エクリ』所収の論文「フロイト的無意識における主体の転覆と欲望の弁証法」を参照している（Jacques Lacan, « Subversion de sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966）。

2) Ibid., p. 215.：邦訳、212頁。

3) Ibid., p. 220.：同書、216頁。

4) ここでは、ガタリ的複数性との対比において、Aの《欠如》の単数性を、論理的に唯一の本質的なそれとして解釈しているが、この解釈はラカンに対しては若干不当であることを付記しておく。「他者の他者はない」というテーゼは、〈他者の概念は、それについて本質述定をするメタ言語としてのメタ他者をもたない〉

と翻訳できる。ゆえに、他者の概念について本質述定はできないのであり、論理的に唯一の概念としての他性があるのか、ないのか、複数なのか、といったことは未規定でしかない。しかし、以上の論脈では、Aのメタな未規定性それ自体を論理的に唯一の《欠如》としてマークする身ぶりこそが、ガタリが敵対する限りでのラカンのそれであると考えて仮固定している。Aの未規定性については、n個の他－性へと向かうガタリの立場へと寄せて解釈することも不可能ではないだろう（論拠は割愛するが、後期ラカンにおけるAの扱いは、そのように解釈できる余地を大きくしていると考えられる）。

5) 本稿では、これら二点をラカン理論と比して分裂分析の狙いを明視するためのミニマムな要件と見なし、その典拠として、論文「機械と構造」および『草稿』での精神分析論のみに絞った考察を行う。ガタリの独自概念が駆使される『機械状無意識』（1979年）や、後期の『分裂分析地図作成法』（1989年）への展開については今後の研究課題としたいが、本稿によるラカン派との距離測定は、これらきわめて錯綜したテクストにも読解の一つの糸口を与えるだろう。

6) 幼少期における欲望の弁証法（エディプス・コンプレクス）については、原和之『ラカン　哲学空間のエクソダス』講談社選書メチエ、2002年、第4章。

7) シニフィアン連鎖については次の論文。Kazuyuki Hara, « "Machine de Lacan (Lacan machine) ou l'audition du signifiant », in *Amour et savoir. Études lacaniennes*, Tokyo, Collection UTCP, 2011.

8) Jacques Lacan, *Le séminaire livre VII. L'éthique de la psychanalyse*, éd. Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 1986, p. 328-329.

9) Ibid., p. 341.

10) Jacques Lacan, *Le séminaire livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* [1973], éd. Jacques-Alain Miller, Points Essais, Paris, Seuil, 1990, p. 307.；ジャック・ラカン『精神分析の四基本概念』小出浩之ほか訳、岩波書店、2000年、371頁。

11) Patrick Guyomard, *La jouissance du tragique. Antigone, Lacan et le désir de l'analyste* [1992], Paris, Flammarion, 1998.

12) Lacan, *Le séminaire livre XI*, op. cit., p. 305-307.；邦訳、369-371頁。

13) Guyomard, *La jouissance du tragique*, op. cit., conclusion.

14) この点については、ギヨマールの論にも立脚しつつ60年代ラカンにおける幻想論を再検討し、対象aの概念をめぐって幅広い考察を行っている柵瀬宏平氏（東京大学大学院博士課程）から多くのご助言を頂いた。純粋欲望の残余を対象aとして明視するのは、論文化されていない柵瀬氏の解釈方針であり、本稿ではその応用を許可して頂いた。ここに感謝の意を記したい。

15) Jacques Lacan, *Le séminaire livre X. L'angoisse*, éd. Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 2004, p. 120.

16) フィリップ・ジュリアン『ラカン、フロイトへの回帰』向井雅明訳、誠信書房、2002年、195頁。ジュリアンの解釈は、後期ラカンにおける想像界の重要性をハイライトしている。

17) Cf. 立木康介『精神分析と現実界――フロイト／ラカンの根本問題』人文書院、2007年、84-85頁。「欲望の原因としての対象aは、症状の象徴的決定を遡る病因論的探求が、大文字の他者のなかの欠如（象徴界のなかの欠如）に突き当たってブロックされ、それにたいして主体が自らの存在欠如で答えることを余儀なくされるときに、その存在欠如にとって代わるべく介入してくる」（傍点引用者）。この「大文字の他者の

なかの欠如」＝「象徴界のなかの欠如」とは、Aの斜線としてのファルス（≒ 無）の非－場所であり、それに「主体が自らの存在欠如で答えることを余儀なくされる」というのは、ジュリアンが言うところの「レェルの欠如によるサンボリックの欠如の重ね合い」であって、その主たる帰結が自殺である。これを回避するためのよすがとして、対象 a は、主体の――斜線を引かれた（＝去勢された）主体 S のその斜線に他ならぬ――「存在欠如にとって代わる」もの、無根拠でしかない自らの分身、アバターとして機能するだろう。

18) Lacan, *Le séminaire livre XI*, op. cit., p. 307.；邦訳、371 頁。

19) Félix Guattari, « Machine et structure », in *Psychanalyse et transversalité* [1972], Paris, La Découverte, 2003, p.244.；フェリックス・ガタリ「機械と構造」、『精神分析と横断性』杉村昌昭・毬藻充訳、法政大学出版局、1994 年、384 頁。

20) Cf.『アンチ・オイディプス』第 4 章・第 3 節。「分裂分析の主張は単純である。欲望は機械であり、諸機械の総合であり、機械状アジャンスマンであり、つまり欲望する諸機械なのである。欲望は生産の秩序に属し、あらゆる生産は欲望的生産であり社会的生産でもある。だから、私たちは、精神分析がこの生産の秩序を粉砕したこと、この秩序を表象の中に逆もどりさせたことを非難しているのだ」（Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit, 1972/73, p. 352.；ジル・ドゥルーズ＋フェリックス・ガタリ『アンチ・オイディプス』宇野邦一訳、下巻、河出文庫、2006 年、152-153 頁）。

21) Ibid., p. 43；邦訳、上巻、72 頁。切断する機械というこのテーマに関しては一つ専論があるが（廣瀬浩司「機械は作動するか――ドゥルーズ／ガタリにおける機械の問題系」、『ドゥルーズ／ガタリの現在』小泉義之・鈴木泉・檜垣立哉編、平凡社、2008 年）、そこでラカンとガタリの師弟関係は考慮されていない。

22) Lacan, « Subversion de sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », op. cit., p. 817.

23) Guattari, « Machine et structure », op. cit., p. 243.；邦訳、382 頁。

24) 赤坂和哉は、ジャック＝アラン・ミレールの整理に依拠して、ラカン理論を次のような三期に分けている――50 年代の「同一化の臨床」（初期）、60 年代の「幻想の臨床」（中期）、70 年代の「サントームの臨床」（後期）。そして、後期のサントームの概念は、中期の「対象 a の拡大」として理解されうることを示唆している。赤坂和哉『ラカン派精神分析の治療論』誠信書房、2011 年、194 頁。また、「うまくやっていく」という「savoir y faire」の翻訳も、赤坂によるものを借りた。ジェイムズ・ジョイスの複雑な語彙操作をサントームの表現である非規範的な言語使用――「ララングlalangue」と呼ばれる――として言祝いだ後期ラカンにとってサントームの保持とは、生活に支障をきたさないように尊重されるべき芸術、技術に他ならなかった（Jacques Lacan, *Le séminaire livre XXIII. Le sinthome* [1975-76], éd. Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 2005）。分析の終わりとは、サントームとうまくやっていけるようになることであるとも言われている（Jacques Lacan, *Le séminaire livre XXIV. L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, 16 novembre 1976）。

25) Guarrati, «Machine et structure», op. cit., p. 244.；邦訳、384 頁。

26) Ibid., p. 243.；同書、382 頁。

27) 『草稿』によれば、代理－表象作用は「抑圧する」側として規定され、対して「抑圧される代理－表象者」としての「無意識」の側がポジティヴに価値づけられる。「抑圧される代理－表象者」は、「現実の次元において、シニフィアン帝国主義を逃れているあらゆる機械状の切断につねに系統づけられている」とされる（Guattari, *Écrits pour l'Anti-œdipe*, op. cit., p. 196.；邦訳、193 頁）。

28）Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 16.；ジル・ドゥルーズ＋フェリックス・ガタリ『千のプラトー』宇野邦一ほか訳、河出書房新社、1994 年、21-22 頁。

29）たとえば、トッド・メイの研究では、「必然的にコミュニケートする世界――諸々の同一性をそなえた知覚可能な世界の下の／なかの、匿名的で生産的な、差異の一つの世界、この世界へと至ることが、差異を肯定することなのである」と述べられている（Todd May, "When is a Deleuzian becoming?," *Continental philosophy review*, vol. 36, no. 2, 2003, p. 151）。

30）ナドーは、『アンチ・オイディプス』での精神分析批判の核心を、抑圧しておくのではない「根本的な意味」での「忘却」が、私たち人間の心においてありうるという考えを肯定することであると見ている。ステファヌ・ナドー『アンチ・オイディプスの使用マニュアル』信友建志訳、水声社、2010 年、165 頁以下。

＊本稿は、日本学術振興会特別研究員 PD としての研究成果の一部である。

La notion de « machine» et de « couper» dans la « schizoanalyse » par Guattari et Deleuze

Masaya CHIBA

Les *Écrits pour l'Anti-œdipe* de Félix Guattari nous font remarquer que la notion d' « objet a » chez Lacan était très importante pour le jeune Guattari. On pourrait dire que l'opération fondamentale pour l'invention de sa «schizoanalyse » était de rendre «machinique » le rôle de l'objet *a*. Tandis que, dans les années 1950, le centre du lacanisme avait été l'idée de la chaîne de signifiants, série régressive des causes du désir, et l'impossibilité, de la part de celle-ci, de trouver un terme (= le Réel comme trou dans le Symbolique), dans les années 1960, Lacan mettait en relief le rôle de l'objet *a* qui stoppe cette régression et débouche sur un processus du désir non infini. Guattari a fait fond sur un tel concept et a développé, à partir de cet objet *a*, sa propre « machine » ; on trouve en effet une notion transitoire d' «objet-machine a » dans l'article « Machine et structure » (1969), lequel est essentiel pour *Psychanalyse et transversalité* (1972). Cette objet-machine *a* est conçu comme ce qui « coupe », qui interrompt la chaîne des signifiants, et on peut interpréter cette fonction comme empêchement de l'identification au Manque en tant que cause unique du désir (le pur désir de mort). Les différents objet-machines *a* sont causaux par rapport aux processus finis des différents désirs qui forclosent le Manque. Des désirs, indépendants les uns vis-à-vis des autres, pourtant, se rapportent tantôt les uns aux autres, et tantôt ne s'y rapportent pas. Cette relation partielle forme ce que Guattari et Deleuze appellent « rhizome ». On devrait souligner que le « rhizome » se forme non seulement par les rapports variés des éléments, mais aussi par les différents non-rapports, les absences ponctuelles de rapports.

Riot in lOgos

――叙述的知の詩学素描――

松本潤一郎

0. 国家と知

ドゥルーズ／ガタリが『千のプラトー』で「遊牧的科学」――「マイナー科学」とも呼ばれる――との対において「王道科学」と呼んだものは国家と知が結ぶ相互補完的なふるまいを分節するための概念装置である[1]。

この分節作業にはいくつかの系譜がある。その一つとしてマルクスの思考が挙げられるだろう。マルクスは国家と知の相互寄生的関係を分析していたからである。

マルクスは両者の結合を「分業」という視点から考察していた。国家試験が官僚制度と補完し合っている現在の仕組みからも理解されるように国家の機能の一つは諸個人の能力を様々に分類し、そこから諸個人の序列を導出して支配者／被支配者の関係に正統(当)性を付与する点にある。その際、知が大きな機能を担っていることは「学歴」「資格」等に依然として（擬制または形骸としてであれ）付与されている高い価値を想起するまでもなく理解されよう。そこから例えば「権力批判」や「正義」を標榜するそのこと自体において権力に与るといったアカデミスムの一部にも見受けられる事態が生じてくる。知／無知の境界線を引くこのような知は国家が配備し且つ国家を補強・安定させる分業制度の一環でありその意味で国家との相互補完的関係にある[2]。

国家装置と資本に組み込まれた己の利害を守るためにマス・メディアその他で虚言を流布する一部の「学者」に留まらず、学生を愚弄・軽蔑する教員や学生に暴言・中傷をすることに快楽を見いだす教授、学生の言葉を一切聴くことなく自分の学説を押しつけたり無償で外国語研究文献の下訳をさせたり学生の研究成果を剽窃した上で平然と自分の業績として発表したりする「研究者」などもまた上述の意味で国家装置と同じふるまいをしており国家装置の強化に結果的に貢献すると思われる。

ドゥルーズ／ガタリの「王道科学」――「国家的科学」とも言い換えられている――の役割は「遊牧的科学」からの専有と制圧である。「国家的科学は遊牧的科学から専有できるものだけを採用し、それ以外の残りは、真の科学的資格をもたない、応用範囲の狭くかぎられた便法としてしまうか、あるいは単に抑圧し禁止してしまうのである」[3]。

単純化すれば国家的科学は遊牧的科学が絶えず運動し変化する諸事物を変化・運動するがままに捉えようとするのに対し、遊牧的科学がそこで作動させる主客の区分を受けつけずにそれ自体変化する認識を〈認識する主体（主語）－認識行為（動詞）－認識される対象（目的語）〉という固定

した構造に流し込み「定理」や「公理」などとして不動化させ、この構造に収まらないものは消去または排除する。これを統辞論的に言いなおせば主語－動詞－目的語という統辞法の文法規則に準じて話さない者の言葉を無意味な雑音または「間違った」話し方であると見做すことになるだろう。税金や確定申告・国民保険その他の公的書類の文章を想起するならば「正しい」話し方・書き方の範例が官僚の執筆する文に暗黙裡に漠然とであれ求められていることが理解される。

このように人びとの話し方や書き方に「正しい／誤った」の区分を設けるのが国家的知の機能の一つである。学生のレポートなどにおける添削に情熱を傾ける「正しい日本語」に固執する「教師」的存在には国家的知の様式の一翼を間接的・軽微にであれ担う側面があるのかもしれない。そして話し方や書き方さらに身体のふるまいや身ぶりはその人に固有の思考やハビトゥスと一体化している以上、それらを抹消する行為は無自覚にであれ国家的知に加担している可能性を含まざるをえない。それは言わば知における取締りを担い、人びとの頭脳に常駐する警察である。

マルクスの「分業」に対する考察がドゥルーズ／ガタリの「国家的科学」の分析にもその一端を窺わせていることが確認されるだろう。マルクスはしばしば他の社会思想家たちと同様、社会を人間の身体に喩えている。この場合、国家が強力に推し進める分業による専門化と細分化が諸器官に対応すると言えよう。このように分業とは諸器官を有機的かつ序列的に整備した身体を構成するための国家にとって重要な機能である。

1. 再領土化

ガタリは『分子革命』でこの事態を言表と言表行為の主体の関係という論点から批判的に分析している[4]。すなわち言表行為の個人化された主体は意味作用の中で無力化された再領土化の作用に囚われているというのである。この場合、言表行為の主体は意味という効果－結果から生じた言表の主体とすでに重ね合わされ固定されている。言表行為が言表の主体に凝固・固着させられているこの状態をガタリは「再領土化」と呼ぶ。

この作用に捉えられた者は、「自分の考え」や「自分の意見」を彼自身は「自分は一個人として発言している」と考えていても、固定された観念に囚われた諸個人の集合全体の欲望を彼の口を通して言わされているという場合がある。例えば原発事故に関して「安全」という神話を言明する「科学者」たちは国家と資本の相互補完的関係に組み込まれており、彼らの口から発される言葉は彼ら自身の思考の表現であるというよりはむしろ資本が彼らを介して語っており国家に語らされているという側面がガタリの議論から見えてくる。勿論この場合、彼らは個人的利害や既得権益などを守るために言表行為を行っている[5]。

然々の言表の意味の有無を規定するのは権力を介した言説的編制であり「言表 énoncé」はそれ自体としては意味を持たないとガタリは考える。言説による編制または言説的編成とは時代や地域その他の諸条件の絡み合いの中で言葉と光（可視性）の関係が規定されることである。この編制において然々の言葉と然々の光が関係を結び然々の事柄や事物が「意味」あるものとして語られ光を当てられ自明視され人びとの思考やふるまいにおける主流（ドミナント）となって特定の観点や階層的秩序が確立される。それはしたがってイデオロギーといったものではなく身体にじかに作用し

身体を規律・矯正する。

ガタリが言表を批判的に分析する場合、このような意味作用をすでに前提とした言表（再領土化された言表）を指している。このとき言表行為の主体（それは個人であるとは限らない）は言表の意味に囚われてしまい、紋切型や常識・自明視された発想や視点を「自分の考え」として捉える傾向を持つ。

或る言表を「記号 signe」として分析するとき私たちはしばしばそれを「シニフィアン signifiant ／シニフィエ signifié」「表現 expression ／内容 contenu」または「形式 forme ／質料（素材）matiére」などと分割する傾向を持つ。しかしこのような分節が可能であるためには予め表現（またはシニフィアン）は表現に固有の仕方でその実質を形式化されている必要があり、内容（またはシニフィエ）もまた内容に固有の仕方でその実質を形式化されている必要がある。このように記号は予め二重に分節されている。

表現の形式化は離散的な言語の有限システム（例えば各々の音素の間の二項的差異や主語－動詞－目的語といった構造を備えた「範列 paradigme」と「連辞 syntagme」の組み合わせから成る統辞法や文法に基づく）に沿って行われ、内容の形式化は社会的諸力や生産諸力の諸関係の組み合わせ（生産方法の技術的変化など）に沿って行われる。二重分節によってシニフィアンとシニフィエがサンドウィッチのように挟み込まれて「意味作用 signification」が生じそこに「意味 sens」を明滅させる。但し意味が成立し「理解」された場合でも私たちは記号系の外部に出たわけではない。別のシニフィアンへと送り返されているだけである。

ガタリはこの事態を言表したものとして「或るシニフィアンは別のシニフィアンに対して主体を代行－表象する」というラカンの命題を理解している。この場合、二重分節された記号の外部に「指示対象 référent」や「指標 index」が「外示（明示的意味）dénotation」される。記号の連鎖や系列の「外部」がこのような設計を通して析出されるがゆえに記号系の内部と「外部」は断絶している。「外部」を提示されているにもかかわらずあるいはそれゆえに私たちは「外部」に出ることができずシニフィアンの絶えざる自己への送り返しの循環（意味作用を行う回路）の中に留まり続ける。この閉鎖状態において言表行為の主体が言表の主体として固定されるという事態が生じる。

このように主体を意味作用の中に封鎖してあらゆる事象には何らかの「理解すべき」ことがあるはずだと見做した上で主体が思考しふるまうようにする体制の構築に権力は寄与する。というのもシニフィアンの自己への送り返しという作用は「全ての言表行為には意味がある」という公理を前提としておりしかもこの前提を様々な言語的事象や言語的表現が行われる場面の中で事後的または結果的に強化するからである。権力は「明快な意味」や「伝達の透明性・効率性」に向けて表現行為に何らかの規範（論理・形式・統辞）化を課す（その逆を装うこともある）。

近代の大学制度や知識人は「正しい」文の書き方または話し方を諸個人に規律－訓練してきた。意味不明なものや理解不可能なものの流通・拡散は好ましくない――「悪貨は良貨を駆逐する」といういわゆる「グレシャムの法則」を想起させる――という前提があるようである。ガタリはこのような統合化・一般化・統一化・画一化・規格化・捕獲の作用を国家的装置の主要機能と捉える。したがって今日でもなおあるいは今日においてこそ出現しつつある「わかりやすさ」や「明快な説

明」を標榜する自称「哲学」的言説には十分に警戒する必要がある。そこで求められる「わかりやすさ」とは現実とは無縁の「一般性」の言説だからである。この「一般」化機能をガタリは広い意味での「翻訳」と呼ぶ。

「諸器官なき身体」を構成するとは言わないまでも、また遊牧的科学とも少し別の視角から、国家との相互補完的関係に陥らない知の構成を考えることはできるだろうか。

2. 脱領土化

資本主義と国家の協働における再領土化は表現の各々に固有な諸々の地層における領土化（精確には相対的に緩やかな「コード化」）とは位相が異なる。勿論これらにおいても「翻訳」可能性を基礎づける二重分節は確かに作用している。しかしそれは緩やかな可能性であり国家と資本主義の協働において作用する意味作用を介した「一般性」の強化と確立を促す編制と同質ではない。「一般性」の強化と確立は政治的形態としては例えば植民地主義や帝国主義などとして現出する。そこでは確かにナショナリズムや排外主義の前景化がほぼ例外なく見られる。しかしそれらは表面上だけのことであり、結局のところ脱領土化された諸々の表現は資本蓄積という抽象的かつ無際限の欲動に奉仕し続けるのであって、国家と資本の相互補完的関係が深部で作動する。

したがってガタリの「再領土化」概念は「バベル的」とも形容すべき透明にして一般的な意味への還元という意味における限りでの「翻訳」を介した資本の蓄積を意味する。

このような再領土化の様式において作動する「一般性」や「規範」を強いる知の編制にガタリは「絶対的脱領土化」を対置する。この場合、一般性の強制をではなく特異性の展開を促す反バベル的知の構成が求められているだろう。

言い換えれば先述の固定された言表行為の集合的動作配列を別の動作配列へと変形させることによって言表行為の主体が自己との関係に揺さぶりをかけ自己の変形と変容を実践することが絶対的脱領土化の一環としてあるように思われる。

この自己の技法、ミシェル・フーコーの言葉を借りるなら「自己への配慮」はガタリにおいて社会的諸関係の集合－総体と矛盾するものでは決してない。尤もフーコーにあって自己への配慮は孤独な瞑想の実践といった様式において出現する場合がある。しかしガタリにおいてそれは決して主体を強化・固定させるものではない。むしろ脱領土化は欲望の脱個体化と個人の超主体化を促し、ひいては主体を根源的に放棄して集合的な欲望の配備と連結する可能性をも示しているとガタリは『分子革命』で述べている。この言葉の延長線上で本稿はガタリ的な「自己への配慮」を捉えることにする。

これは諸個人がみずからの欲望を自覚し覚醒しその欲望を反バベル的・反文法的に表現することと密接に繋がっている[6]。透明なコミュニケーションという一般性の領域を脱出して人びとの特異性の相互把握に基礎を据えた生、そして政治の構成可能性をガタリは生涯問うていたと思われる。ガタリはこの政治形態を例えばネグリとの共著で「共産主義」と呼びまた共産主義を「特異性の解放」と定義した[7]。

多様性において現れる人びとの言表行為や表現の発露を堰き止めることなく、しかしそれらの表

現の「自立」（吉本隆明）に閉鎖的に甘んじることもなく、階級的非対称の分割を横断する社会的集合の存立可能性を開こうとガタリは考えていた。

知の一般性を規範として基礎づけ人びとに教練する国家的思考または王道科学を『千のプラトー』は「思考の公務員」と呼び、これに対して「私的思想家」を対置する。したがって「私的思想家」による「自己への配慮」の思考は人びとの特異性把握に向かう知を探求する。これはマルクスが萌芽的に思考していたことであるが、さらに遡ればすでにスピノザがこのような特異性の知を思考していたと『真理の複数の場所、複数の名前』でエティエンヌ・バリバールは指摘する[8]。

3. 一般性と特異性

スピノザの思考を把握するためにバリバールはホッブズとスピノザを比較する。ホッブズにとって真理を保護するのは国家（主権）である。したがって哲学教師（ドゥルーズ／ガタリの言う「思考の公務員」）の役割は理性と情念、合理性と欲望などの混合を斥けること、単純化すればロゴスとパトスを切り離すよう人びとに教え込むことである。

この場合、真理を表現するロゴスにおいては感情や情念に訴えかける隠喩などの修辞的言語表現は混乱を来たすとして斥けられるため真の言説／隠喩の言説という分割が生じる。共同体を混乱に陥れる言語表現を抑え込み「一般的に」通ずるような規範的表現を用いるようホッブズ的哲学教師は説く。

しかしスピノザにとって哲学とは合理性／情念や真の言説／隠喩の言説といった分割を受けつけるものではなかった。

誤解してはならない。スピノザは混乱や非合理を称揚しているのではない。スピノザが言いたいのはホッブズのように哲学を捉えると哲学は逆説的にも嘘または嘘のつき方を教える技法になってしまいかねないということである。真理／隠喩の分割は真／偽の分割と必ずしも重なり合うわけではないからである。言語表現の統制がこれら二つの分割を重ね合わせてしまうことになった場合、人びとは面従腹背の術を（真理を愛するはずの）哲学から学ぶことになり、そしてそれによって堆積した不満がもはや抑えきれなくなったとき、結果的に共同体に大混乱を逆に導き込みかねない。秩序の安定を目指していたはずの言語表現の純粋性・透明性の要請は、このように逆の結果をもたらす危険を増大させる。

スピノザにとって哲学とは「正しい言語表現」の技術を教え込み、結果として人びとの心的確信とその表出の間に境界線を引く規範化の装置ではない。その機会があったにもかかわらずなぜスピノザは大学の哲学教師になることを拒んでいたのか、その意味を考えてほしいとバリバールは示唆している（ここで想起されるのはガタリもまた大学教師ではなかったという事実である。サルトルやブランショ、また吉本隆明さらには黒田寛一と同様そして／あるいは別様に……）。

哲学は心内／表出の分割を横断する（スピノザが言う意味での）「真なる観念」の十全な表現を目指すものでありそこでは理性と情念は対立も融合もしない[9]。スピノザが言語表現に関して批判するのは或る観念を示す語それだけを切り離して実体化－名詞化することである（バリバールは述べていないがこれはマルクスによる物象化やフェティシズムの分析を先取する論点と思われる）。

ここでは詳細に論じることはできないが切り離されて流通する実体化された語には一般性（一般名詞）の形成に加担する傾向がある（流行語というものについて考えてみればこのことは或る程度理解されよう）。したがって或る語のみを切り離して実体化または一般化してそこで停止する（レッテルまたはラベルを貼って安堵する）のではなく、原理的には無限に続く他の諸観念との因果関係を辿ってゆく運動としてスピノザは知を捉える[10]。スピノザにとって知とは、このように限りなく因果関係という線を引く様相において、したがって究極的には一切の因果関係を事実上抹消し、あらゆるものが結合可能となる様相において人間をも含めた諸々の個物または事物の特異性を十全に「理解」し続けることである。どの事物の観念もつねに別の事物の観念の結果であり、そしてこの事物の観念はさらに他の事物の観念の原因でもあるがゆえに、特異性の展開とは言わば無限を解放し、そして因果関係から解放される作業であると考えられる。この意味で特異性と無限は結びつく。したがってスピノザにとっての「理解」とは、思考を停止・凝固させる国家的知とは逆に、このように無関係な諸事物を次々結合させてゆく変化・運動である。またよく指摘されることだが一般性と結びつくのは特異性ではなく特殊性である。先述した「安全」神話を流布させる科学者たちは一般性と矛盾しない、むしろ緊密に結びついた特殊個人的利害を守ろうとしてふるまい、実際には深部における資本蓄積の欲動に衝き動かされている。

4. 物語のアーカイヴ

言表行為の集合的動作配列を諸個人各々の自己との特異な関係において現出させるというガタリによる絶対的脱領土化の実践を理解する上で、スピノザの思考をこのように捉えるバリバールの議論は示唆的である。

スピノザにとって哲学は観念／事物や心内／その表出という分割を横断する思考である。観念も事物も運動と静止の比率からなるという意味で同じ成分から構成されているとスピノザは考えた。だからガタリが『分子革命』やドゥルーズとともに『千のプラトー』で記号の内容／表現と形式／実質という二重分節についてそれらは互いに反転可能であり究極的にはそれらを構成する無数の微粒子の各々が粒子であるがままに記号でありうるがゆえにそれらの微粒子ー記号は直接的にみずからに語りかけるのだと述べるとき、そこではスピノザ的思考が確かに脈打っている。そのことはすでに多くの論者によって指摘されてもきた。

ところでバリバールはスピノザが批判した言語表現の例として名詞（化）と物語を同列に置いている。この場合、バリバールは「物語」を一般化された定型表現や紋切型と等置している。確かに物語にはその受容の仕方によっては一般化に加担するという危険な側面がある。しかしここではむしろ物語行為を特異な諸個物の特異な展開を思考する知の様式の一つと考える可能性を開いてみたい。というのもバリバール自身『スピノザと政治』で論じている通りスピノザは聖書が民衆の間に語り伝えてきた奇跡や奇怪な現象をめぐる説話をいわゆる「（合）理性」の観点から否定したりなどしていなかったからである[11]。それらの説話はむしろ人びとの安寧への祈りと隣人愛の教えが託された寓話的な物語である限りでキリスト教における他の信仰形態を迫害する神学や形骸化した制度としての教会などには原理的に回収されえない信仰の真理を伝える知恵であるがゆえに受容さ

れうる。

実際ドゥルーズとガタリが述べている微粒子の各々が粒子であるがままに直接的にみずからに語りかけるというヴィジョンは殆ど神話的とも形容しうる様相を呈している。但しこの「神話」は特殊性－一般性の回路において生産される「安全性」の神話とは異質である。この場合「神話」とは人間ではなく物が語るということを示すからである。諸感覚には知覚不可能な放射性物質が私たちの身体の中に遠隔現前（テレポート）するかのごとくに浸透し、そして語る（物を言う）。ここでの「神話」とはそういう意味である。

ガタリが集合的言表行為の動作配列を思考する場合、このような怖ろしい――そして現実的な――神話までをも含めた広い射程を備えた「物語」がその考察対象に含まれていると思われる。

「物語」を様々な仕方で定義することができよう。ここでは特にその間接性（誰が語っているのかを識別することができない。一人で語っているのか集合的に語っているのかを決定できない）と増殖性（或る物語のどの部分からも別の物語が発生しうる）に着目して考えてみたい[12]。これらの性質と特異性を解放または展開する知性の様式の間には関係があると考えられるからである[13]。というのも人間の特異性は私たち各々がこの世界に誕生しそして死んでゆくということに関わっておりそして誕生と死は誰においても生起するという意味で時間（歴史）と空間（地理）を横断して人類が遭遇する（一般的ならぬ）普遍的とも形容しうる出来事だからである。

言表行為する自己を言表の中に封入させる実践を通して、すなわち死にゆく自己との関係の中で語るという行為を通して自己が変容－変形されうるのは語る者と語りかけられる者そして語られる内容と語るという表現が相互に反転する可能性がそこに見いだされるからである。そして物語という行為を死の伝達と捉えて考察を加えたのはヴァルター・ベンヤミンであった[14]。

ここでの考察に関わる限りでベンヤミンを参照しておく。周知のようにベンヤミンは遠方からやってきた旅人が己の見聞を物語る行為を例に挙げ、これを「航海士」のイメージで捉えた。民俗学・民族学・人類学などが多くの事例を報告している通り、物語には様々な地域・時代を横断する交通－伝達という側面がある。そして物語の内容は窮極的にはどの時代どの地域に生きた誰であってもよい誰かの生そのものであり、したがってまたその死であるとベンヤミンは述べ、さらには物語に耳を傾ける者も死にゆく者である以上、物語を伝達－継承する形式もまた死であると述べている。つまり物語においては物語られる内容の展開と物語るという表現、そして物語る者と物語られる者とを分割することはできず、あるいは分割した場合でも互いが互いの外となり内となることができる。

この意味で物語とはちょうど丸めた靴下を拡げてゆくと中には何も入っていないというような具合に折り畳まれた一つの襞であり、物語そのものが交通－伝達の一つの寓意である[15]。

文化人類学は誕生と死が様々な神話や民話においてしばしば人間の生という時間に出入りする二つの門または閾に喩えられることを教えている。この意味で物語行為は自己の死または変容－変形の言説的実践である。

この変容－変形は意味作用に中心化された記号論が制定する限りでの「指示対象」や「指標」から逃れ去るがゆえに非物体的であると言えよう。まただからこそこの変化は物語や神話と密接に繋

がっている。『三つのエコロジー』でガタリは「個人」なるものを人間や社会、経済、情報といった様々な集合を巻き込んで存立する過程の「端末」に位置すると捉えた上でこのような個人が主体として客体を把握する様式には不確実性が伴うゆえに仮設的参照（準拠）枠としての神話や通過儀礼、科学を装った叙述などの「擬似－物語的 pseudo-narratif」迂回路が要請されると述べている[16]。

このように捉えるなら物語行為が自己の特異性（誕生そして死）を展開しつつ普遍（死のパルタージュ）に基礎づけられるという側面が見えてくるだろう。そしてベンヤミンにとって物語ることは聴き手に情報や知識を伝える以上にその物語を語り聴かせる技法（話術・話芸）を通して語り手の特異性が表現される行為であった。

この特異性は情報（伝達される意味）に還元されない語り手の語り口や律動・声の調子や高低・アクセントや速度さらには手ぶりやみぶり・癖といった反バベル的・非シニフィアン的諸要素から成っている。さらにまたこの語りの場面に聴き手という他者が介在しているからこそ自己はその特異性を発揮することができる。

ベンヤミンからガタリにいたる物語論的思考の系譜の線をこのように引くこともできると思われる[17]。物語はその内容だけではなく様々な時代や地域において生きそして死んでいった諸個人の身ぶりや語り口を保存し伝達するアーカイヴでもあり、その意味で集合性に支えられ且つ集合性を支える装置でもあると言えるだろう。

このような特異性と集合性の相補的関係において動作配列される言表行為の一例として考えられた物語には様々な構成要素が含まれている。特に物語「内容」における過去や記憶・経験と呼ばれる地層（デリダなら「遺産」と呼ぶだろう）、および物語を継承し未来に伝達（デリダなら「相続」と呼ぶだろう）しようとする同時代または同じ場所に共存する人びとの物語行為における表現の地層の二つの要素に注目するなら、或る集合体の経験を保存・更新・伝達する「歴史－物語 histoire」としてのアーカイヴの構成を思考することができるだろう。

これがガタリの思考から展開しうる、とはいえ未だ素描に留まっておりきわめて形式的でしかない叙述的知の素描である。

5. 終わりに

ガタリのテキストは難解・多様でありここで述べたことはその一面にすぎない。ガタリは夥しい量の造語を用い、論点が別の論点へと不意に分岐することもままあるため、なかなか一つの線に沿って読むことが私には難しい。そのことと以上に述べたこととは少し関係があると思われる。

話すことは自分の語る諸要素に順序－序列 ordre を振りその順に沿って一つの仮想された線を引いてゆく作業である。このときここで「国家的知」と呼んだものはテキストが文法（統辞法）にできるかぎり忠実に従って構成され聴き手や読者に対してわかりやすい一般的説明となって伝わるよう語り手に要請する。この場合、聴き手に伝達されるべきは、語り手の語り方やみぶり・口癖などから成るその人の特異性ではなく、情報や知識や定義ということになりがちである。

ガタリのテキストはこのような方向で構成されるテキストとは異なる。それはおそらく、思考され語られる諸要素に与えられる順序－序列が可変的であるということを意味しているように思われ

る。それらの諸要素は複数の異質な契機や観点によってそのいずれもが最優先され得、最初あるいは最後に語りの秩序において登場しうる資格を、一つの語りにおいて保ち続けるのではないか。諸要素を叙述する順序の変化に応じて別の領域へと思考が横断可能となったり諸要素の間から別の要素が見つかって別の問いを立てることが可能となったりする、そのような叙述の秩序（カオスモーズ）が模索されているのではないか。

これはフロイトが『夢解釈』で発見した事態と照応する。夢解釈は夢の諸要素を単一の記憶（原光景）としてのシニフィアンに還元する操作ではない。むしろ夢解釈にはつねに再解釈の可能性が残される[18]。というのも同じ諸要素であってもそれらをどのような順序で結びつける（解釈する）かに応じてそのつど別の物語が複数成立可能だからである。言い換えれば欲望は抑圧された単一の心的外傷に還元されるのではなく諸要素が組み合わしなおされ語りなおされるその数だけ、ある。その意味でガタリは、一つの語りの中にその他の可能な複数の語りを内包した複数の歴史－物語を折り畳んだアーカイヴにして複数の異なる行程を描きだす地図でもある多中心的テキストを構想していたのかもしれない。それは論理 *logos* の中で国家的知の強いる単一の語りに単一の語りの中で抗い、蜂起 *riot* する実験である。

一つの集合を構成する異質な諸要素を共立させそれらの間を異なる経路－順序で巡行 rotation するという実験をガタリは精神医療の現場で試みた。医療現場における力の構造（医者－患者の垂直的関係と患者間・スタッフ間の水平的関係の双方）に揺さぶりをかけるため「グリッド grille」と呼ばれる役割分担を導入したのである。すなわち、いくつかの役割を医師・看護スタッフ・患者の間でローテーションさせることにより、マルクスなら「分業」と呼ぶであろう専門分化の固定状態を緩和して、各々が各々の視点を一時的に離脱し、他の視点から医療集団の全域を代わる代わる見つめ合う集合的アレンジメントを考案した。役割の交代という巡行によって医療制度という集合体がみずからを俯瞰し、綜合的な調整や変化が成されうるというアイディアがそこにはある。異質な諸要素の各々が一つのアレンジメントの中で諸要素を代わる代わる巡行することにおいて一つの超越論的－内在的な主体化を行い、自己を俯瞰する[19]。

多様性と分業は同義語ではない。異質な諸要素が共立する俯瞰－巡行－横断的主体化の過程において知と権力の錯綜と相克に引き裂かれつつ、強度－零としての〈分業（諸器官）なき社会（身体）〉の存立を試みる作業を、ガタリを手がかりの一つとして模索し続けてゆきたい。

注

1) Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux : Capialisme et schizophrénie 2*, Paris: Éditions de Minuit, 1980.〔ジル・ドゥルーズ＋フェリックス・ガタリ『千のプラトー――資本主義と分裂症（上中下）』宇野邦一他訳、河出文庫、二〇一〇年所収。〕以下同書からの引用は同日本語訳版に依拠。

2) Cf. Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande. Critique de la philosophie allemande la plus récente dans la personne de ses représentants Feuerbach, B. Bauer et Stirner, et du socialisme allemande dans celle des ses différents prophètes*, trad. fr. présentée et annotée par G. Badia, Paris: Éditions Sociales, 1976〔カール・マルクスおよびフ

リードリヒ・エンゲルス、『ドイツ・イデオロギー。その代表者フォイエルバッハ、B. バウアーおよびシュティルナーにおける最近のドイツ哲学と、そのさまざまな予言者におけるドイツ社会主義の批判』、大月書店版『マルクス・エンゲルス全集』第三巻〕; Étienne Balibar, « Division du travail manuel et intellectuel », in *Dictionnaire critique du marxisme, 2e édition*, Paris: Presses Universitaires de France, 1985; Balibar, *La philosophie de Marx*, Paris: Éditions La Découverte, 1993.〔エティエンヌ・バリバール『マルクスの哲学』杉山吉弘訳、法政大学出版局、一九九五年〕

3) 前掲ドゥルーズ＋ガタリ『千のプラトー（下）』、三五頁。

4) Guattari, *La révolution moléculaire*, Paris: Éditions Recherches, 1977.〔ガタリ『分子革命――欲望社会のミクロ分析』杉村昌昭訳、法政大学出版局、一九八八年。同日本語訳版では *La révolution moléculaire* の全体が訳されてはいない。未訳出部分はガタリ『精神と記号』杉村訳、法政大学出版局、一九九六年として刊行。〕

5) これをガタリは主体集団／従属集団という対を通して分析している。ジャネル・ワトソン「欲望機械」比嘉徹徳訳、法政大学比較経済研究所／長原豊編『政治経済学の政治哲学的復権――理論の理論的〈臨界－外部〉にむけて』、法政大学出版局、二〇一一年所収、二〇六頁。

6) しかし己の欲望の意識化・自覚化を志向する点で彼は依然、啓蒙・覚醒の言説に依拠しているふしがある。

7) Guattari & Antonio Negli, *New Lines of Alliance, New Spaces of Liberty*, NewYork: Autonomedia, 2011.

8) Balibar, *Lieux et noms de la vérité*, Paris: Éditions de l'aube, 1997.〔バリバール『真理の場所／真理の名前』堅田研一・澤里岳史訳、法政大学出版局、二〇〇八年。〕

9) 「横断」概念については Guattari, *Psychanalyse et transversalité : essais d'analyse institutionnelle*, Paris: Éditions François Maspéro, 1972.〔ガタリ『精神分析と横断性――制度分析の試み』杉村昌昭・毬藻充訳、法政大学出版局、一九九四年〕を参照。

10) この点はすでに Kenneth Burke, « Paradox of Substance » and « Spinoza », in *A Grammar of Motives*, Berkeley: University of California Press, 1969.〔ケネス・バーク「本質の逆説」（第一部第二章）および「スピノザ」（第二部第一章）『動機の文法』森常治訳、晶文社、一九八二年所収〕が指摘している。

11) Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris: Presses Universitaires de France, 1985.〔バリバール『スピノザと政治』水嶋一憲訳、水声社、二〇一一年。〕

12) 「物語」をこの視点から論じた宇野邦一『物語と非知』書肆山田、一九九三年を参照。

13) 本稿とは別のアプローチにおいてではあるがジャック・ランシエールもまた特異性を解放する知について考察を続けている。知は非対称性の産出ではなく誰でもよい任意の誰しもに備わった「平等」の一つの現われである。Jacques Rancière, « Communistes sans communisme ? » in à l'initiative d'Alain Badiou et de Slavoj Žižek, *L'Idée du communisme*, Nouvelles Éditions Lignes, 2010, p. 232.

14) ヴァルター・ベンヤミン「物語作者」、『ベンヤミン・コレクション２　エッセイの思想』浅井健二郎・三宅晶子・久保哲司・内村博信・西村龍一訳、ちくま学芸文庫、一九九六年所収。

15) 「襞」としての「物語」について松本潤一郎「物語と襞――ドゥルーズの叙述的知性」『ゲストハウス』第三号、編集・発行／『ゲストハウス』編集部、二〇一一年四月所収を参照。そこで私は Deleuze, *Le pli: Leibniz et le baroque*. を叙述的知の様式として読解した。

16) Guattari, *Les trois écologies*, Paris: Éditions Galilée, 1989.〔ガタリ『三つのエコロジー』杉村昌昭訳、平凡社

ライブラリー、二〇〇八年。〕「擬似－物語叙述的」操作子はいわゆる「人文科学」にのみ見いだされるものではない。例えば理論物理学者のプリゴジーヌとスタンジェールは進化の不可逆性の理論化を目指す物理学にも「物語的要素 élément narratif」が必要な場合があると述べている。Ilya Prigogine et Isabelle Stengers, *Entre le temps et l'éternité*, Paris: Éditions Fayard, 1988.Guattari, *Chaosmose*, Paris: Éditions Galilée, 1992.〔ガタリ『カオスモーズ』宮林寛・小沢秋広訳、河出書房新社、二〇〇四年〕で同書への参照が促されている。またランシエールは十九世紀、「歴史」についての知が文学の「語り」を採用することで「（科）学」を自称しはじめた事情を分析している。Rancière, *Les noms de l'histoire: essai de poétique du savoir*, Paris: Éditions du Seuil, 1992.

17）この点のより詳細な考察として、松本潤一郎「射影と俯瞰、巡行と主体化――ガタリ・ベンヤミン・ライプニッツ」『ゲストハウス』臨時増刊第三号、編集・発行／『ゲストハウス』編集部、二〇一一年十月所収を参照されたい。

18）比嘉徹徳「夢は表現ではない――フロイト『夢判断』における〈六八年〉的「分析の倫理」について」、『情況』第三期第六巻第三号、情況出版、二〇〇五年所収を参照。

19）この主体（化）をガタリは「アニミスム的主体」と呼んだことがある。Cf. Angela Melitopoulos & Maurizzio Lazzarato, *Assemblages : A visual research project*. 同映像作品の自作解説としてアンジェラ・メリトプロス＋マウリツィオ・ラッツァラート「機械状アニミズム」中倉智徳訳、『現代思想』39（11）、青土社、二〇一一年所収を参照。

Riot in lOgos: esquisse pour une poétique du savoir narratif

――autour des travaux de Félix Guattari.――

Jun'ichiro MATSUMOTO

L'une des fonctions politiques du pouvoir intellectuel est d'assurer la stabilité de l'État, en traçant à maintes occasions la limite entre ce qui est du domaine de l'intelligence,et ce qui relève de l'ignorance. Dans le régime de cette division, il convient de s'exprimer en suivant toujours les règles grammaticales ou syntaxiques afin de mieux transmettre, aux autres, un sens «correct». Ainsi le pouvoir, pour légitimer sa conduite, surveille et corrige les paroles du peuple. Pour analyser ce régime et finalement pour en sortir, Félix Guattari a introduit le triplet conceptuel *territorialisation/re-territorialisation/déterritorialisation*. Guattari pense que le sujet re-territorialisé est captif de l'effet d'une signification apparemment neutre et transparente. Cependant, cette signification n'est pas innocente mais travaille plutôt, sous le masque de la communication transparente entre les individus, comme un mouvement de *généralisation* pour servir et accélérer le mouvement libidinal de l'accumulation capitaliste. Guattari a tenté de construire le sujet ou plutôt la subjectivation anti-capitaliste en se référant au concept d'agencement *collectif d'énonciation*. J'esquisse ici cette subjectivation à partir d'un point de vue politico-narratologique.

2012年春季研究大会シンポジウム
Lévi-Strauss et sa philosophie（レヴィ＝ストロースの哲学）＊

はじめに

檜垣　立哉

今回の日仏哲学会では、フランス社会科学高等研究所のフレデリック・ケック氏と立命館大学の渡辺公三氏をお招きし、「レヴィ＝ストロースの哲学」というテーマでシンポジウムをおこなった。通訳は神戸女学院大学の大橋完太郎氏にお願いしたとはいえ、基本的に日仏哲学会ではフランス語でおこなわれたはじめてのシンポジウムである。多様なグローバル化が進む現状を考えると、今後フランス語での発表やシンポジウムが日本でも増加することが予想されるなか、その先鞭をつけることができたのではないかと考える。

今回のシンポジウムの意義は、おおよそ三つにわけられるとおもう。

まず、レヴィ＝ストロースが一〇〇歳の長寿を全うして二〇〇九年になくなったということがある。フーコーやドゥルーズどころか、それより一世代上であり、むしろサルトルやメルロ＝ポンティに近い世代に属するレヴィ＝ストロースが、フランス思想全体に及ぼした影響はとてつもなくおおきく、また長期間にわたっている。日仏哲学会としても、二〇世紀におおきな足跡を残した氏の業績について、とりわけその哲学的思考の拡がりに関して、討議の場をもうけることは何よりも必要であるとおもわれた。これが第一点である。

とはいえ、レヴィ＝ストロース自身は、けっして忘れられた存在ではないし、またそうであったこともない。ひとつには、まさに提題者のおひとりである渡辺公三氏も関与している『神話論理』の翻訳が漸く完成したことからも示されるように、いまだレヴィ＝ストロースの思考は、その全貌を提示するにいたっていない。もちろん、もうひとりの提題者、フレデリック・ケック氏が編集の一員をつとめられたプレイヤード版の著作集が刊行され、その名はすでに古典の域にはいっている。とはいえ、『構造人類学』などで示される、いわば典型的な「構造主義者」としてのレヴィ＝ストロース像だけでは、『神話論理』における縦横無尽な展開を理解することもできないだろう。一世代下のフーコーやドゥルーズに影響を与え、なおそれをこえて構造主義以降の自然史と連関するヴィジョンにもいたるレヴィ＝ストロースの思考の全貌は、いまだにフランスでも充分に究明されているとはいい難い。国際規模で開かれるこのシンポジウムが、こうした読まれざるレヴィ＝ストロースの一面を少しでも明らかにできれば、これにまさることはない。これが第二点である。

そして最後に、自然と文化の総体に渉り、ある意味ではその境界なく展開されるレヴィ＝ストロースの記述は、確実に現在のさまざまな思考に影響を与えている。ブルーノ・ラトゥール以降の

STSが、さまざまな哲学的思想（フーコーやドゥルーズなど）と共振しつつ、マルチナチュラリズムの方向を模索するとき、そこには自然と文化という境界を切断することなく横断したレヴィ＝ストロースの発想が生きている。ケック氏がまさに鳥インフルエンザを人類学の対象とするとき、そこには文化と自然に関するレヴィ＝ストロースのエコロジカルな読みが強くきいてきている。この方向性は、ドゥルーズ＝ガタリの生態系的解釈などとともに、まさに現在進行形で多くの領域に影響を及ぼしているものである。先に挙げたレヴィ＝ストロース自身の思考の全貌に関する検討とならんで、こうしたあらたなレヴィ＝ストロースの側面を摂取することは急務のはずである。これが第三点である。

シンポジウムにおいては、ケック氏が、自らの鳥インフルエンザ論をひきうけるように、人間と動物の関係を巡るレヴィ＝ストロース自身の揺れと展開を、とりわけBSEの議論を中心とした著述（*Un monde grippe*, Flammarion）を参照しながら検討した。渡辺公三氏は、『闘うレヴィ＝ストロース』（平凡社新書）でも書かれたように、青年期のレヴィ＝ストロースの、とりわけ政治活動と強く関わった思想形成について論じられた。奇しくも、構造主義以降のレヴィ＝ストロースと構造主義以前のレヴィ＝ストロースが論題にあげられることで、その思考の含意がより強く浮き彫りになったといえるだろう。

＊渡辺公三氏のご発表に関しては、今回、原稿をいただくことができず、本号に掲載することができなかったことをお詫びいたします　（編集委員長　香川　知晶）

Les relations hommes/animaux chez Lévi-Strauss

Frédéric KECK

Pour un anthropologue, la figure philosophique de « l'animal » présente peu de sens : ce qui s'étudie, ce sont des relations entre des hommes et des animaux dans des sociétés données. L'anthropologie sociale s'affirme d'emblée comme « relationniste », en ce qu'elle s'intéresse aux variations dans les relations entre des êtres, qu'ils soient humains ou non-humains. Pourtant, ces relations hommes/animaux semblent se présenter comme dissymétriques, comme s'il y avait plus de relations chez les hommes que chez les animaux, ou comme si ces relations avaient une qualité qui les distingue. Un tel déséquilibre est manifeste dans l'opposition entre nature et culture qui a été introduite en anthropologie par Claude Lévi-Strauss, et qui reprend le fort anthropocentrisme de la pensée sociale française. Au moment où il rompt avec la métaphysique qui fait de l'humain une essence séparée en y voyant un ensemble de relations, ce qui est l'apport scientifique le plus durable du structuralisme, Lévi-Strauss semble maintenir une opposition entre deux domaines métaphysiques, ceux de la nature et de la culture, qui passe entre deux modes de relations qualitativement différents.

Je reprendrai ici le texte classiques de Lévi-Strauss sur l'opposition entre nature et culture en les mettant en contraste avec un texte récent qui semble se présenter comme son exact opposé. *Les Structures élémentaires de la parenté*, publié en 1949, soutient la thèse humaniste selon laquelle seuls les hommes sont capables de vivre dans les normes. « La leçon de sagesse des vaches folles », publié en 1996 en italien et traduit en français en 2001, défend au contraire le droit des animaux à la vie contre l'exploitation humaine. L'opposition apparente entre ces deux textes reflète les ambiguïtés de l'anthropologie lévi-straussienne lorsqu'on tente de ramener les résultats de sa méthode à des thèses philosophiques. On pourrait y voir l'opposition entre un Lévi-Strauss humaniste, comme celui qui affirme l'ouverture infinie des sociétés humaines les unes aux autres dans « Race et histoire » en 1954, et un Lévi-Strauss pessimiste, qui reprend en 1972 dans « Race et culture » la génétique des populations pour soutenir le droit des sociétés à se refermer sur elles-mêmes[1]. On peut aussi y voir le passage d'une thèse anti-naturaliste, selon laquelle l'homme se définit par opposition au reste de la nature, à une thèse animaliste, selon laquelle l'homme partage des capacités intellectives et sensitives avec l'ensemble du vivant[2]. Plus généralement, c'est le passage de Lévi-Strauss des études de parenté à l'analyse des mythes qui peut suggérer cette interprétation, puisqu'à une thèse universaliste sur les normes qui définissent l'humain semble succéder une tentative de rejoindre au plus près la vie des sociétés amérindiennes dans leur environnement.

Pour dépasser cette opposition apparente entre les « deux Lévi-Strauss », il faut rejoindre, depuis ces textes qui forment les bords opposés de son œuvre, ce qui en constitue le noyau théorique : les textes parus au tournant des années 1960, dans la période de maturité du structuralisme, notamment sur *Tristes tropiques et La pensée sauvage*. On y découvre en effet le lien novateur opéré par Lévi-Strauss entre deux questions anthropologiques classiques : le totémisme et le

cannibalisme. Si on les interroge à partir de ce que signifie penser et de ce que signifie manger, les relations hommes-animaux apparaissent à la fois comme des opérations de classification et comme des actes d'entre-dévoration.

Commençons par le chapitre intitulé « Nature et culture » dans *Les structures élémentaires de la parenté*. Lévi-Strauss y reprend la question classique, posée par Hobbes et Rousseau, de la distinction entre état de nature et état de société. Il s'appuie sur les travaux récents de la psychologie de l'enfant et de l'éthologie animale pour établir que les hommes se distinguent des animaux par une capacité à la norme. Il ne s'agit pas seulement de reprendre l'opposition bergsonienne entre l'instinct et l'intelligence. À la suite des travaux de Wolfgang Köhler en Allemagne et de Pierre Guillaume en France, Lévi-Strauss sait bien que les animaux manifestent des capacités à découper la réalité selon des formes claires et distinctes. Il rend ainsi hommage à Köhler pour avoir dépassé l'opposition entre idéalisme et associationnisme en montrant « qu'un être aussi indigne qu'une poule était capable d'appréhender des rapports »[3].

Mais si toute intelligence vivante se définit ainsi comme capacité à établir des relations et des distinctions, reste que l'intelligence humaine est décrite par Lévi-Strauss comme un type de relation spécifique. Ici la psychologie des singes joue un rôle crucial : car les singes manifestent, parmi les animaux non-humains, la plus grande capacité à faire des relations, et pourtant ceux qui les étudient sont frappés, dit Lévi-Strauss, par leur « pauvreté ». Un éthologue contemporain dirait que ce résultat ne trahit que la pauvreté de la méthode, mais il faut bien voir l'argument philosophique qui est sous-jacent à cette reprise par l'anthropologue du constat désabusé d'un éthologue nommé Koht. La vie sociale des singes est la plus pauvre parce que, s'approchant de la capacité proprement humaine, ils perdent les modes relationnels propres aux autres animaux tout en échouant à produire ce qui caractérisera l'humanité en propre. « Tout semble se passer comme si les grands singes, déjà capables de se dissocier d'un comportement spécifique, ne pouvaient parvenir à rétablir une norme sur un plan nouveau. La conduite instinctive perd la netteté et la précision qu'on lui trouve chez la plupart des mammifères, mais la différence est purement négative, et le domaine abandonné par la nature reste territoire inoccupé. »[4] On retrouve ici la distinction bergsonienne entre instinct et intelligence transposée dans l'étude des structures de comportement, pour reprendre le titre de Merleau-Ponty auquel Lévi-Strauss se réfère sans le mentionner[5]. Les singes ont perdu l'instinct mais ils n'ont pas encore l'intelligence, ils se retrouvent ainsi à mi-chemin entre deux structures de comportements dans une sorte de déréliction ontologique.

Que manque-t-il donc aux singes pour devenir des hommes ? Il leur manque l'interdit de l'inceste, qui ouvre dans le domaine des comportements sexuels une première régulation sociale. Non pas que les comportements sexuels des singes ne soient pas réglés : on y observe des règles de polygamie ou de monogamie. Mais ces règles ne sont pas durables, leur variation ne révèle aucun point fixe. Au contraire, dans les règles de parenté humaines, Lévi-Strauss découvre un principe constant : quelle que soit la forme que prennent ces règles, il y a toujours un type de conjoints qui est interdit. La négativité de l'interdit ouvre ainsi en creux, dans l'ensemble des comportements sexuels, des comportements d'un genre nouveau, qui sont proprement normatifs. Elle opère le passage de la règle à la norme, lorsque la règle est non seulement constatée empiriquement mais voulue « comme règle ». C'est l'intervention de l'idéalité du social dans l'empiricité des relations entre vivants : lorsqu'un homme s'interdit d'épouser une femme de son clan, il affirme le principe social selon lequel un clan doit s'allier à un autre clan. On

passe ainsi de la « versatilité », qui caractérise selon Lévi-Strauss la vie mentale des singes, à la « réciprocité », qui définit la vie proprement sociale des humains.

Ainsi se justifie la thèse célèbre selon laquelle la prohibition de l'inceste marque le passage de l'état de nature à l'état de société : elle est une règle parmi d'autres règles qui encadrent le comportement sexuel (par exemple celles de l'hérédité génétique) et possède à ce titre un caractère universel, mais elle est aussi une norme, constituée par un interdit qui manifeste une intention (peu importe que celle-ci soit consciente ou non). C'est pourquoi Lévi-Strauss peut partir de cette règle simple pour engendrer l'ensemble des systèmes de parenté les plus complexes, qui reposent tous sur le principe selon lequel celui qui donne une femme de son clan recevra en retour une femme d'un autre clan après un nombre plus ou moins grand de prestations matrimoniales. Ces analyses ont été contestées sur deux fronts : en anthropologie de la parenté, on a mis en question le postulat de l'universalité de la prohibition de l'inceste[6] ; en éthologie des singes, on a découvert des formes de vie culturelle plus complexes[7]. Mais ce n'est que récemment que la coupure entre nature et culture a été mise en question comme un principe ethnocentrique, propre aux sociétés européennes, ce que Philippe Descola appelle le naturalisme[8]. Rétrospectivement, on peut expliquer le succès de la thèse de Lévi-Strauss sur l'universalité de la norme culturelle dans le contexte de l'après-guerre et de la reconstruction de la République française après un gouvernement qui avait traité certains humains comme des animaux en les excluant de la société.

Le texte que Lévi-Strauss consacre aux « vaches folles » en 1996 apparaît alors d'autant plus étonnant, car il va apparemment à l'encontre de la coupure qu'il avait lui-même posée un demi-siècle plus tôt. Ce texte, paru dans le journal italien *La Repubblica*, fait suite à l'annonce par le gouvernement britannique de la transmission des bovins aux humains de l'agent infectieux appelé prion, causant des dégénérescences nerveuses léthales. La situation est donc inverse de celle de 1949 : il ne s'agit plus d'affirmer l'exception humaine après un régime politique qui avait traité des humains comme des animaux, mais de comprendre comment les humains sont affectés de la même façon que les animaux par une maladie, sous le nom d'Encéphalopathie Spongiforme Bovine d'un côté, de nouvelle variante de la maladie de Creutzfeldt-Jakob dans l'autre. Lévi-Strauss commente l'affirmation souvent reprise dans la presse selon laquelle les vaches étaient devenues « cannibales » parce qu'elles avaient été nourries de protéines animales - une pratique mise en place au début du vingtième siècle afin de recycler les carcasses envoyées à l'équarissage. Cette affirmation manifeste de façon spectaculaire une situation contradictoire : pour expliquer que les bovins puissent rendre malades les humains par la simple consommation, on fait référence à une pratique culturelle elle-même scandaleuse, le cannibalisme. Les vaches sont devenues humaines du fait qu'on les a conduit à se manger les unes les autres, mais elles sont comparées à des humains qui sont eux-mêmes aux marges de la culture : les cannibales. Lévi-Strauss affirme alors que cette contradiction tient à la condition humaine elle-même, c'est-à-dire à la nécessité dans laquelle nous sommes de manger des êtres qui nous ressemblent (puisqu'ils régénèrent notre corps) et desquels il nous faut pourtant nous distinguer (sinon nous nous mangerions nous-mêmes). Un « regard éloigné » sur la crise de la vache folle explique donc l'horreur que nous éprouvons devant les « vaches cannibales » par les contradictions de l'alimentation carnée.

« Combien sommes-nous, bien avant ces événements, qui ne pouvions passer devant l'étal d'un boucher sans éprouver du malaise, le voyant par anticipation dans l'optique de futurs siècles ? Car un jour viendra où l'idée que, pour se nourrir, les hommes du passé élevaient et massacraient des êtres vivants et exposaient complaisamment leur chair en lambeaux dans des vitrines, inspirera sans doute la même répulsion qu'aux voyageurs du XVI^{e} ou du XVII^{e} siècle, les repas cannibales des sauvages américains, océaniens ou africains. »[9]

Si un tel texte étonne, c'est qu'il semble en rupture avec la froideur du structuralisme lévi-straussien, développant ce qu'on peut appeler une sensibilité animaliste. De fait, il est souvent cité par les défenseurs des droits des animaux, qui ont saisi la crise de la vache folle comme l'occasion de dénoncer l'élevage industriel et les massacres auxquels ils donne lieu. Lévi-Strauss lui-même, au fur et à mesure qu'il revenait vers les sociétés amérindiennes où il avait voyagé dans les années 1930, a pu paraître adopter une tonalité plus sensible et plus écologiste, allant jusqu'à parler, dans une conférence à l'Assemblée Nationale en 1976, de « droits à la vie et au libre développement des espèces vivantes »[10]. Le projet rationaliste encore porté par *Les structures élémentaires de la parenté* semble éclipsé par une critique radicale de l'Occident au nom des vivants dont il a détruit l'environnement. La négativité qu'ignoraient les autres animaux, et dont seul l'homme était porteur dans les analyses de la prohibition de l'inceste, est ici élargie à tout le vivant sous la modalité de la souffrance. Au Rousseau du *Contrat social*, fondateur des sciences de l'homme, semble succéder le Rousseau du *Second Discours sur l'origine de l'inégalité*, penseur solitaire de la pitié.

Pourtant, voir dans ce texte une simple méditation sur les souffrances imposées par les hommes aux animaux conduirait à manquer la formidable torsion imposée par Lévi-Strauss au concept de cannibalisme. Le cannibalisme est en effet un concept de plus en plus central dans la pensée de Lévi-Strauss, mais il apparaît dès la fin des années 1950, et justifie toute la relecture du totémisme qui conduira à ouvrir le chantier des *Mythologiques* dans les années 1970. On peut dire que l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss s'est construite autour de ces deux scandales logiques, l'inceste et le cannibalisme, comme une ellipse autour de deux foyers qu'elle ne peut rejoindre chacun séparément, mais dont l'énigme éclaire l'ensemble des règles soumises à l'analyse.

Lévi-Strauss s'est intéressé très tôt aux pratiques cannibales, puisqu'il a suivi de près dans les années 1950 les travaux de Carlton Gajdusek sur les Foré de Nouvelle-Guinée. Gajdusek était un microbiologiste américain originaire d'Europe Centrale qui était parti étudier la transmission d'une dégénérescence nerveuse appelée *kuru*. À la suite d'enquêtes de type ethnologique, il avait montré que cette maladie se transmettait chez les femmes du fait qu'elles mangeaient régulièrement les cerveaux des personnes décédées, laissant aux hommes les parties les plus charnues. Il avait également montré en laboratoire la transmission de cette maladie aux singes auxquels il faisait consommer des broyats de cerveau infecté. Gajdusek expliquait cette maladie par ce qu'il appelait un « virus lent », mais il ne réussit jamais à isoler ce virus. Malgré la reconnaissance de ses travaux par le Prix Nobel de Médecine en 1976, une sombre affaire de pédophilie l'écarta de la scène scientifique dans les années 1980, et c'est Stanley Prusiner qui découvrit l'agent infectieux, en montrant par les techniques de la biologie moléculaire qu'une simple protéine, qu'il appela prion, pouvait se convertir en entraînant une chaîne de réactions pathogènes dans le cerveau.

Les travaux de Prusiner connurent une renommée mondiale avec la crise de la vache folle, qui s'expliquait par le même agent infectieux, mais ils n'auraient pas été possibles sans l'enquête de Gajdusek[11].

Dans le *Courrier de l'UNESCO* en 1961, Lévi-Strauss fait référence au travail de Gajdusek et tente d'expliquer la transmission du kuru par les moyens de l'anthropologie[12]. Deux anthropologues américains, Ronald et Catherine Berndt, mirent en relation les symptômes du *kuru* (délire, transe, mort par étouffement) avec les pratiques de sorcellerie permettant d'interpréter l'arrivée des Blancs connues sous le nom de « cultes du cargo ». Mais cette explication était insuffisante car elle conduisait à opposer à une explication par la nature (le « virus lent » de Gajdusek) une explication par la culture. Lévi-Strauss tente de dépasser cette opposition en suggérant que l'arrivée des Blancs aurait révélé une maladie déjà présente de façon latente en réduisant l'immunité des indigènes : il qualifie le *kuru* de « séquelle mystérieuse d'une civilisation qui l'a suscitée sans l'introduire ». Selon cette explication, la culture vient relayer les causalités de la nature en surajoutant ses propres régularités. À l'interprétation strictement naturaliste du cannibalisme par Gajdusek, et à l'interprétation strictement culturaliste des Berndt, il faut donc substituer selon Lévi-Strauss une « interprétation symbolique du cannibalisme »[13], en montrant que les règles du cannibalisme exercent une contrainte psychologique aussi universelle que les lois de contamination dans la nature. Entre la causalité naturelle et la causalité sociale s'interpose la fonction symbolique, qui joue un rôle régulateur pour ces deux ordres de phénomènes. Ici opère le renversement lévi-straussien du concept de symbolique : ce n'est pas la société qui explique les symboles comme chez Durkheim, mais c'est la façon dont la fonction symbolique réagit à certains événements qui produit des collectifs[14].

Pour analyser symboliquement le cannibalisme, il faut prendre les pratiques les plus opposées à celles de Foré de Nouvelles-Guinée, comme celles des Tupinamba du Brésil qui consomment rituellement leurs ennemis. Les Foré pratiquent l'endo-cannibalisme, les Tupinamba l'exo-cannibalisme : entre ces deux pôles opposés se jouent tout un ensemble de variantes qui permettent de découvrir l'invariant du cannibalisme. Lévi-Strauss a analysé le cannibalisme Tupinamba en écrivant *Tristes tropiques* en 1954. Il revient sur les écrits de Jean de Léry qui fut le premier, avant Montaigne, à défendre en Europe les « cannibales » qu'il avait vus lors de son séjour au Brésil. Le terme avait été forgé par Christophe Colomb pour désigner des peuples étranges à tête de chien (« canis ») que leurs voisins appelaient « Kawahib » et qu'il prenait pour les serviteurs du grand Khan de Chine. Léry affirmait qu'il n'y avait pas plus de cruauté à manger son ennemi après lui avoir rendu les plus grands honneurs qu'à le torturer ou l'affamer comme les Catholiques le faisaient avec les Protestants[15]. À sa suite, Lévi-Strauss écrit :

« Nous devons nous persuader que certains usages qui nous sont propres, considérés par un observateur relevant d'une société différente, lui apparaîtraient de même nature que cette anthropophagie qui nous semble étrangère à la notion de civilisation; Je pense à nos coutumes judiciaires et pénitentiaires. À les étudier du dehors, on serait tenté d'opposer deux types de sociétés: celles qui pratiquent l'anthropophagie, c'est-à-dire qui voient dans l'absorption de certains individus détenteurs de forces redoutables le seul moyen de neutraliser celles-ci, et même de les mettre à profit; et celles qui, comme la nôtre, adoptent ce qu'on pourrait appeler l'anthropoémie (du grec *emein*, vomir): placés devant le même problème, elles ont choisi la solution inverse, consistant à expulser ces êtres redoutables hors du corps social en les tenant temporairement ou définitivement isolés, sans contact avec l'humanité,

dans des établissements destinés à cet usage. À la plupart des sociétés que nous appelons primitives, cette coutume inspirerait une horreur profonde ; elle nous marquerait à leurs yeux de la même barbarie que nous serions tentés de leur imputer en raison de leurs coutumes symétriques. »[16]

Sous la provocation, il faut voir les effets de la méthode structurale : deux pratiques en apparence différentes (le cannibalisme et la prison) relèvent de la même logique pour autant qu'elles doivent faire une place dans la société humaine à ce qui est hors de la société. Dans les deux cas, il s'agit de tenir compte d'un « résidu d'iniquité dont l'importance apparaît approximativement constante et qui correspond peut-être à une inertie spécifique qui s'oppose, sur le plan de la vie sociale aux efforts d'organisation. » Lévi-Strauss reviendra sur cette idée en 1974 dans son cours du Collège de France intitulé « Cannibalisme et travestissement rituel ». Là où certains voient dans le cannibalisme la solution rituelle à une pulsion violente ou agressive, déchargeant sur une victime arbitraire le désordre qui menace la société, Lévi-Strauss analyse une pratique intrinsèquement réglée, analogue à celle par laquelle les cellules communiquent entre elles au moyen de signaux qui peuvent leur commander de s'associer ou de s'entre-détruire. Le cannibalisme est donc décrit par Lévi-Strauss comme une forme particulière d'identification à autrui dont il trouve les préfigurations dans la nature elle-même.

« Il serait difficile de reconnaître que le cannibalisme se manifeste si souvent sous une forme instable et nuancée sans reconnaître un arrière-plan où l'identification à autrui joue un rôle. On rejoint par là une hypothèse centrale de Rousseau sur l'origine de la sociabilité : hypothèse plus solide et plus féconde que celle des éthologues contemporains qui, pour expliquer le cannibalisme et d'autres conduites, font appel à un instinct d'agression. (…) Sur un gradient où s'opère un passage continu de la communication à la sociabilité et de celle-ci à la prédation et à l'incorporation, l'agression n'a pas une place marquée d'avance. On ne peut la définir de façon absolue, car ce sont des facteurs d'ordre culturel qui étalonnent ce gradient, et dans chaque culture particulière, y fixent différemment des seuils. »[17]

En quoi ces propos éclairent-ils alors les relations entre hommes et animaux ? Dans le cas du cannibalisme, il semble que nous n'ayions affaire qu'aux relations des hommes entre eux, et il est remarquable que Lévi-Strauss ne s'interroge nullement sur l'existence de pratiques cannibales chez les animaux. Mais le cannibalisme est en fait la figure extrême d'une des relations que les hommes entretiennent avec les animaux : celle par laquelle ils les domestiquent pour les manger. Leroi-Gourhan a montré, dans un autre contexte, celui des Aïnous vivant au Nord du Japon, que les premiers animaux domestiqués par un peuple chasseur étaient conçus comme des ennemis qu'il fallait amadouer avant de les sacrifier[18]. On peut en conclure, comme le fera Lévi-Strauss en reprenant l'enseignement bouddhiste, que toute alimentation carnée est cannibale, c'est-à-dire que tout animal que je mange doit être conçu à la fois comme similaire à moi et comme opposé. C'est la leçon tirée dans un article intitulé « Nous sommes tous des cannibales », publié dans *La Repubblica* en 1993, peu après la révélation du lien entre le kuru de Nouvelle-Guinée et la nouvelle variante de la maladie de Creutzfeldt-Jakob :

« Les auteurs qui nient l'existence présente et passée du cannibalisme prétendent que sa notion fut inventée pour creuser encore davantage le fossé entre les sauvages et les civilisés. Nous attribuerions faussement aux premiers des coutumes et des croyances révoltantes afin de nous donner bonne conscience et de nous confirmer

dans la croyance en notre supériorité. Inversons cette tendance et cherchons à percevoir dans toute leur extension les faits de cannibalisme. Sous des modalités et à des fins extraordinairement diverses, il s'agit toujours d'introduire volontairement, dans le corps d'êtres humains, des parties ou des substances provenant d'autres humains. Ainsi exorcisée, la notion de cannibalisme apparaîtra désormais assez banale. Jean-Jacques Rousseau voyait l'origine de la vie sociale dans le sentiment qui nous pousse à nous identifier à autrui. Après tout, le moyen le plus simple d'identifier autrui à soi-même, c'est encore de le manger. »[19]

Que l'alimentation soit une forme d'identification, c'est ce qu'a établi Lévi-Strauss dans *La pensée sauvage*. Les anthropologues se sont interrogés au début du vingtième siècle sur une forme d'organisation sociale appelée totémique parce qu'elle repose sur l'identification des hommes à un animal et l'interdiction de consommer cet animal, c'est-à-dire à la fois, littéralement, de le manger et, métaphoriquement, d'épouser une femme qui possède le même animal-totem. Lévi-Strauss montre que le totémisme n'est qu'une forme parmi d'autres de classification des êtres de la nature (animaux et plantes) qui permet de résoudre des contradictions rencontrées dans la pratique. Par exemple, les Hidatsa d'Amérique du Nord invoquent le carcajou quand ils partent à la chasse aux aigles parce que ces petits rongeurs ne se font pas prendre aux pièges ; or le chasseur Hidatsa attrape les aigles en se plaçant dans un trou et en portant au-dessus de sa tête une pièce de viande sanguinolente ; il évoque donc le carcajou pour se tirer de cette situation contradictoire entre le haut et le bas[20]. Lévi-Strauss explique ainsi que la période de règles féminines est positive pour la chasse des Hidatsa, puisque l'écoulement de sang est nécessaire pour attraper l'aigle, alors que cette période est considérée comme négative dans la plupart des autres chasses. Il ne faut donc pas dire que le carcajou est le totem des Hidatsa, mais que la situation contradictoire dans laquelle les place la chasse aux aigles les conduit à associer les carcajous et les règles féminines dans une même classification. C'est ainsi que Lévi-Strauss interprète les pratiques dites magiques comme une « science du concret » qui se demande comment « faire aller ensemble » le bec de pic et le mal de dents. Une classification, si arbitraire soit-elle, est toujours justifiée par les pratiques locales dont elles résout les contradictions.

Il est remarquable que dans l'ensemble des auteurs que Lévi-Strauss convoque dans *La pensée sauvage* (ouvrage à la fois philosophique et ethnologique), ce soit Auguste Comte qui soit le plus mis à l'honneur – notamment dans la version qu'il a donnée à la « Bibliothèque de la Pléiade » en 2008, où il a réécrit les pages sur Comte pour en renforcer la teneur[21]. Alors que Sartre a dévalorisé la pensée des sauvages pour lui opposer les sociétés qu'il appelle dialectiques, c'est-à-dire capables de donner sens aux événements historiques, Comte est le premier, selon Lévi-Strauss, à comprendre que la pensée sauvage (ce qu'il appelle « le fétichisme ») est une pensée totale, qui rapporte les événements l'affectant de l'extérieur à l'ensemble de son milieu de vie. Il est le premier à comprendre que la notion d'espèce animale n'est pas une entité fixe mais un opérateur dynamique permettant de passer de la généralité à la particularité, la variété des animaux fournissant à l'esprit humain la première occasion d'élaborer des conceptions d'ensemble. C'est également à Comte que Lévi-Strauss attribue l'idée d'une « logique du sensible » qui ne dissocie pas l'intelligence de la sensibilité mais élabore des classifications au plus près de la variété sensible. C'est encore à Comte que Lévi-Strauss revient dans « La leçon de sagesse des vaches folles ».

Lorsqu'il annonce le statut des animaux domestiques dans la société positive, « Comte préconise de les transformer en carnassiers, chose nullement impossible à ses yeux puisqu'en Norvège, quand le fourrage manque, on nourrit le bétail avec du poisson séché. Ainsi amènera-t-on certains herbivores au plus haut degré de perfection que comporte la nature animale. Rendus plus actifs et plus intelligents par leur nouveau régime alimentaire, ils seront mieux portés à se dévouer à leurs maîtres, à se conduire en serviteurs de l'humanité. On pourra leur confier la principale surveillance des sources d'énergie et des machines, rendant ainsi les hommes disponibles pour d'autres tâches. Utopie certes, reconnaît Comte, mais pas plus que la transmutation des métaux qui est pourtant à l'origine de la chimie moderne. En appliquant l'idée de transmutation aux animaux, on ne fait qu'étendre l'utopie de l'ordre matériel à l'ordre vital. »[22]

Cette ultime provocation de Lévi-Strauss a rarement été comprise par les défenseurs de la cause animale. Que les vaches soient devenues cannibales, cela ne signifie pas qu'il faut les faire revenir à un « état de nature » où elles retrouveraient leur condition herbivore. Au contraire, cela implique qu'elles sont entrées dans « l'état de société » où elles doivent être traitées avec les mêmes égards que ceux des Foré pour leurs ancêtres ou des Tupinamba pour leurs ennemis : consommées dans des occasions rituelles, avec un mélange de crainte et d'excitation, car elles sont considérées comme des « serviteurs de l'humanité ». Ainsi se comprend l'idée souvent répandue selon laquelle les « vaches folles » sont devenues les totems des sociétés européennes contemporaines. Non pas que le sacrifice des vaches folles ait permis à l'Europe de réaffirmer ses principes moraux, non pas que la folie des vaches cannibales reflète notre propre folie industrielle. Mais dans l'ensemble des relations entre hommes et animaux qu'elle révèle (et qui se construit par différence avec les moutons africains, les poulets asiatiques ou les porcs américains), la crise de la vache folle nous oblige à davantage d'attention et de prudence.

Frédéric Keck

Laboratoire d'anthropologie sociale (CNRS)

1) Cf. C. Lévi-Strauss, *Race et histoire et Race et culture*, préface de M. Izard, Paris, Editions de l'UNESCO, 2001 ; W. Stoczkowski, « Racisme, antiracisme et cosmologie lévi-straussienne. Un essai d'anthropologie réflexive », *L'Homme*, 182, 2007, p. 7-52.

2) Je reprend ici les termes par lesquels Francis Wolff caractérise le basculement de « l'homme structural » à « l'homme neuronal » en notant que le terme « naturalisme » ne signifie pas ici, comme chez Philippe Descola, une conception du monde qui distingue les humains des non-humains sur le plan des intériorités, mais au contraire l'inscription scientifique de l'homme parmi les autres vivants. Cf. F. Wolff, *Notre humanité. D'Aristote aux neurosciences*, Paris, Fayard, 2010, et P. Descola, *Par delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

3) C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris-La Haye, Mouton, 1967, p. 116.

4) *Ibid.*, p. 9.

5) M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1942.

6) Cf. M. Godelier, *Métamorphoses de la parenté*, Paris, Fayard, 2004

7) Cf. D. Lestel, *Les origines animales de la culture*, Paris, Flammarion, 2001.

8) Cf. P. Descola, *op. cit.*

9) C. Lévi-Strauss, « La leçon de sagesse des vaches folles », *Etudes rurales*, n°157-158, 2001, p. 9.

10) Cf. C. Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, p. 374.

11) Cf. W. Anderson, *The Collectors of Lost Souls: Kuru, Moral Peril, and the Creation of Value in Science*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2008.

12) Cf. C. Lévi-Strauss, « La crise moderne de l'anthropologie », *Courrier de l'UNESCO*, 1961, p. 14. Sur cette vision de la « faute de l'Occident », cf. W. Stoczkowski, *Anthropologies rédemptrices. Le monde selon Lévi-Strauss*, Paris, Hermann, 2008, p. 253.

13) Cf. R. Glasse, « Cannibalisme et kuru chez les Foré de Nouvelle-Guinée », *L'Homme*, n°3, t. VIII, 1968, p. 34.

14) Cf. C. Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

15) Cf. F. Lestringant, *Le Cannibale. Grandeur et décadence*, Paris, Perrin, 1994, et *Jean de Léry ou l'invention du sauvage. Essai sur* l'Histoire d'un voyage faict en la terre du Bresil, Paris, Champion, 2005. Voir aussi F. Lestringant, « Léry-Strauss: Jean de *Léry's History of a Voyage to the Land of Brazil* and Claude Lévi-Strauss's *Tristes Tropiques* », Viator, vol. 32, 2001, p. 417-430.

16) C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, pp. 446.

17) C. Lévi-Strauss, *Paroles données*, Paris, Plon, 1984, p. 143.

18) Cf. A. Leroi-Gourhan, *Un Voyage chez les Aïnous. Hokkaido 1938*, Paris, Albin Michel, 1989.

19) C. Lévi-Strauss, « Nous sommes tous des cannibales », in M. Izard (dir.), *Lévi-Strauss*, L'Herne, 2004, p. 36.

20) Cf. C. Lévi-Strauss, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2008, p. 611-615.

21) *Ibid.*, p. 791-794.

22) C. Lévi-Strauss, « La leçon de sagesse des vaches folles », *Etudes rurales*, n°157-158, 2001, p. 13.

2011年春季大会代替大会・一般研究発表要旨

デカルトにおける松果体の解剖学的理解と心身の結合

安西なつめ

身体の機械的なモデルを提唱したデカルトは共通感覚の座としての松果体を心身の結合の場とみなした。本研究はデカルトが松果体を共通感覚の座とした経緯と背景について、彼が行った解剖の観察と17世紀当時の医学的知見から検討するものである。

デカルトは1629年から1641年にかけて解剖学の研究に集中的に取り組み、1632年頃に頭部及び松果体の観察を行った。この頃デカルトは『屈折光学』そして『人間論』の執筆を行っている。『屈折光学』においては共通感覚の座を考察し、解剖に取り組みながら松果体を共通感覚の座と見なし、『人間論』において共通感覚の座＝松果体を中心とする身体のモデルを構築した。

デカルトが行った解剖の内容は『解剖学摘要』に示されている。『解剖学摘要』は1629年頃から1648年にかけて残された医学に関する観察と考察のメモである。このうち頭部に関しては羊の脳の観察を記述している。記載された内容と方法は当時広く読まれていた解剖学書に沿っており、彼が松果体を含む脳の基本的な構造を解剖学書と照らし合わせて確認していたことが分かる。デカルトは『屈折光学』において共通感覚の座の条件として、①脳の中央に位置する無対の構造であること、②適度な可動性があること、の二点を挙げた。既に解剖学の研究を始めていたデカルトが『屈折光学』の段階で解剖学書を通して松果体を知っていた可能性がある。彼は条件に適する構造を決定するために、解剖学書の読解から実際の解剖へと移ったと考えられる。

しかし彼が挙げた条件のうち、松果体が適度な可動性を持つという点を、観察によって確認していたとは考えにくい。デカルトは松果体の可動性について解剖学書を通して知り、そのまま自説に取り入れたと考えられる。松果体の可動性についての議論は古代のガレノスによって紹介されていた。これは脳内の空間（脳室）を液体が流れるという考えと、脳内における松果体の位置から、松果体が可動することで脳室から脳室への液体の移動が調整されると考えられたことに由来する。この説はデカルトが参照した解剖学者によっては批判的にとりあげられていたにすぎなかったが、デカルトの時代にもある程度知られていた説であった。『屈折光学』と書簡によるデカルトのコメントに基づき、「松果体は共通感覚の座であるか?」という題で行われた公開討論では、松果体は共通感覚の座としては可動性がありすぎるという反論がなされている。

デカルトは精神が身体を動かすためには精神の機能を担う共通感覚の座も可動性をもつ身体部分でなければならないと考えていた。可動性は心身の結合に重要であったからこそ挙げられた条件だったのである。彼はこの条件に適する唯一の場として、解剖学書を通して知り得た松果体を指定した。共通感覚の座としての松果体は、機械的な身体モデルという構想と解剖という経験が出会う場でもあったのである。

西洋近代初期における恒心に関する言説
―― モンテーニュからデカルトへ ――

津崎　良典

デカルトは『方法序説』（AT,VI,18）、『哲学原理』エリザベト宛献辞（AT,VIII-A,3）、1645年エリザベト宛書簡群（AT,IV,265; 277）、そして『情念論』（AT,XI,446）等々において、「徳」を「決心の固さ（la fermeté de cette résolution）」あるいは「堅固で恒常的な決心（意志）（une ferme et constante résolution [volonté]）」と説明する。従来のデカルト研究がこの定式のうちに古代ストア派倫理学の痕跡を指摘してきたのは、とりわけ決意や意志の堅固さ・恒常さという様態に注目したうえでのことである。しかし、哲学史を紐解くなら、いっさいの修正と補足なしにこの指摘を受け入れることは困難であり、「至高善とは、善をなそうとする堅固な意志とそこから生まれる充足（contentement）にのみ存する」（AT,V,82）というデカルトの文言（*à Christine de Suède*, 20 nov. 1647）をストア的と認定することもそれほど容易ではない。したがって、本発表の課題は、この文言がいかなる意味でストア的であるのか否か、この問いを検討することである。

議論の出発点を哲学史のうちに探るなら、次の二つの事実が注目に値する。第一に、ディオゲネス・ラエルティオスが『ギリシア哲学者列伝』VII巻1章で整理しているように、前期ストア派倫理学において、堅固で恒常的な心の在り方（恒心 constance; *constantia*）は「基本的な」徳に属さず、それらに「従属する」。つまり、前期ストア派において、恒心は第一義的な徳ではなかった。第二に、この恒心が第一義的な徳として格上げされるためには、キケロ『トゥスクルム荘対談集』、さらには後期ストア派のなかでもセネカ『賢者の恒心について』と『心の平静について』の登場をまたなければならない。しかし、恒心に関する充実した考察が披瀝されるセネカにおいてすら、「平静（*tranquillitas*）」に注意が集められることはあっても、充足そのものに関心が向けられることはない。まして、恒心と充足が並列して論じられることはない。

これら二点に鑑みるなら、上述のデカルトの文言は、本来の意味においてストア的でない。しかし、十六世紀後半のヘレニズム哲学復興に際して哲学史的に興味深い事態が生ずる。ここで参照すべきは、かの復興に寄与しつつ、恒心について重要な論考を発表したユストゥス・リプシウスでもギョーム・デュ・ヴェールでもない。彼らに先立つモンテーニュの『エセー』II巻11章とIII巻12章で展開されるソクラテス論である。「ソクラテスの最後の言動の中には、勇気（fermeté）と不屈（constance）のみならず（それは彼の普通の態度だった）、何かしら新しい充足と喜ばしい愉悦があった」（VS,425）と述べるモンテーニュとデカルトにおける恒心の概念に関する連続と断絶の哲学史的解釈学を通じて擁護されるべき主張は、恒心についてこれを、いかなる状況にあろうと何ら影響を被らないような精神の神的な在り方としてではなく、恒常的に行使されうる意志の、そのような使用（exercice）から派生する充足つまり「快楽（volupté）」（*cf.* VS,82; AT,V,84）を十全に享受するような精神の人間的な在り方として再定義することで『エセー』は――最終的には人間の « mollesse » を称揚するがゆえに古代ストア派倫理学から逸脱する――、デカルト道徳論の形成過程における古代の受容と変容の機会を提供することになった、ということである。

表現としての他者
――メルロ=ポンティ『世界の散文』における他者の問題――

八幡　恵一

本発表では、メルロ＝ポンティが1950年代に残した未完の草稿『世界の散文』、とりわけそのうちの一章である「他者の知覚と対話」の分析を通じ、そこで展開されるきわめてユニークな他者論、間身体性や肉の存在論とは異なる「表現の他者論」を浮き彫りにする。

「他者の知覚と対話」において、メルロ＝ポンティはまず、他者が私の知覚の「余白（marge）」に存することを主張する。ところが、他方で彼は、他者が「もう一人の私」あるいは「私の分身」であるとも言う。この他者についての二つの相矛盾する主張は、実は「一般性（généralité）」（あるいは「身体性（corporéité）」）という概念の正確な理解によって調和へともたらされる。すなわち、メルロ＝ポンティによれば、他者とは「一般化された私（un moi généralisé）」なのであるが、この「一般性」というのは「純粋な意識の絶対的な密度」の欠如を意味し、したがってそれは、つねに私の一般性でありながら、しかし私自身にとってすら（意識の作用によっては）措定できないものに留まる。他者がもう一人の私自身でありながら私の知覚の余白に存するという先の主張は、このように、彼が私の「身体の一般性」のうちにその場を占めつつも、しかしその一般性が意識の本質的ないわば弱さであり、私自身にとってすら把握し難いものであるという事実によって理解可能となる。つまり、他者は私にとって私自身と同じくらい不透明な存在である。

さて、同じくメルロ＝ポンティによれば、われわれがそのうちで対話を営む「言語体系（langue）」もまた「身体性」あるいは「一般性」という仕方で存在している。私と他者が織りなす対話はまずはこの一般性としての「言語体系」に基づいている。ところが、『世界の散文』のメルロ＝ポンティは、このような言語体系をさらに基礎づける「征服的な言葉（parole conquérante）」の存在を主張し、この「言葉」によって営まれる新たな「対話の経験」の可能性を模索する。この新たな「対話の経験」においては、私と他者は各々が遂行する「表現」そのものとして存在し、また他者は予め私に対し特異な存在として対面するのではなく、彼の他者としての特異性はむしろこの対話においてはじめて生成する。私と彼が対話において交わす「征服的な言葉」は、その本質において「自らその意味を教える」ものであり、何らかの出来合いの思考や意思を表示する言葉ではない。そのため、対話においてこの「言葉」を交わし合う私と他者は、つねに互いの予めの意図や意思を裏切り、また相手の裏をかきつつも、しかし同時にそれによって新たな思考や意思の芽生えを自らのうちに経験する。対話とは、このように私と他者が自らの意思さらには自己そのものを絶えず発見あるいは生成し続ける場、いわば双方の自己の共-生成（*co-devenir*）の場として定義づけられる。さらに、このとき他者は私に対し、一つの実体としてではなく、彼の言葉が私の言葉に対して刻む差異、『世界の散文』の表現を用いれば「スタイル（style）」として現れる。「表現」として存在し、「スタイル」として現出する他者、これがメルロ＝ポンティが『世界の散文』において新たに構築した「表現の他者論」の本質である。

不可能性の可能性
――デリダのフッサール読解から浮かび上がる信の概念――

長坂　真澄

本発表は、デリダ後期哲学において浮上する「信」の概念の形成過程を、デリダ初期のフッサール現象学読解にすでに潜在している「信」の主題の鉱脈を浮き彫りにすることにより、明るみにもたらすことを目的とするものであった。

デリダのフッサール読解は、先駆者であるリクールやフィンクと決定的に異なる独自な点を有している。それは、『フッサール哲学における発生の問題』(1953-54) において示されているように、フッサール哲学の発展を、『算術の哲学』(1891) を出発点とし「志向的歴史的問題としての幾何学の起源への問い」(1936) を到達点とするライン上に位置づけ、両作品間に存する諸作品を、この発展の後退と前進の諸段階として捉えるという点である。両作品は、超越論的領野の確立の前後によって隔てられながらも、共通した問題を扱っている。実在性の只中での理念性の発生の問題である。

問題は以下のように要約される。もしも理念性が実在性において発生するのであれば、いかにして、心理学的、可変的、時間的事実が、不変的、超時間的理念性を産出することができるのか。或いは逆に、もしも理念性が、歴史的または心理学的事実に依存せず独立して存しているのであれば、いかにして事実の只中における理念性の頽落、つまり忘却や隠蔽が、説明されうるのか。この問題は、どちらか一方の極への還元によっては解決されえない。デリダにとって、それゆえフッサール哲学とは、実在性と理念性という二項の分裂に抵抗し、第三項による結合を追求する運動の軌跡にほかならない。

こうした観点から、本発表ではまず、デリダが参照する、リクールのフッサール読解を経由しながら、また、『フッサール哲学における発生の問題』、『幾何学の起源』への序文 (1962) を読解しながら、実在性と理念性の二岸を架橋する概念群をたどった。それらは、非精密な現象学における「カント的意味における理念」と呼ばれる概念へと集約される。次に、この「理念」なる概念の、デリダが特に問題化する三つの用法――体験流の統一性、物、哲学――を観察し、理念の獲得が実在的な不可能性の理念的な可能性であることを示した。最後に、理念の獲得にまつわるアポリアが、フィンクが現象学的還元のアポリアとして提示したものと共通の構造を持つことを示した。このアポリアは、『声と現象』(1967) において、実在性と理念性の区別が、「理念」の獲得の際に区別不可能性としてあらわれるというアポリアへと明示化される。そうして、実在的な不可能性の理念的な可能性である「理念」の獲得が、端的な不可能性の可能性――信――として顕わになることを、本発表は論じた。

このアポリアは、デリダにおいて単にネガティヴに批判されるのでは決してなく、むしろ、現象学の手前の遂行として動的に捉えられる。それは彼が後期に「不可能な可能事（le possible-impossible)」、或いは「不 - 可能な（im-possible)」なものと描写するアポリア、彼が「信」という語に言及しながら語る「出来事」そのものの構造的アポリアにほかならない。本発表はこうして、彼の初期フッサール読解にあらわれる「信」の概念が、彼の後期哲学において前景に立ち上がる「信」の主題の出発点であることを示した。

「批判」と「感情」
――カント『判断力批判』を読むリオタール――

小菊　裕之

リオタールは1980年頃を境にさまざまなテクストでカントの名に触れている。カントへの言及はとりわけ、崇高と前衛芸術を主題とするテクストに見られ、カント的な崇高概念と芸術とを結びつける彼の立論は、しばしば（ときに全面的に）ネガティブな評価を下される。だが、リオタールがカントをどう理解しており、なぜ穏健で妥当な解釈とは別の解釈をあえて提出しているかについては、これまであまり注意がはらわれてこなかった。実際、多くの批判は、同じく80年代に書かれた、彼の一連のカント論にはほとんど言及していない。

とはいえ、カントを読むリオタールの立場という問題は、これらのテクストで行われている『判断力批判』解釈が、彼自身によってすら十分まとめられているとは必ずしも言えないという事情のせいで、一層複雑になる。そこで本発表では、カント的な崇高をめぐるリオタールの立論に対する個々の批判への応答ではなく、彼のカント解釈の主な特徴を「感情」と「批判」という二つの点にしぼって再構成することを試みた。

リオタールは、「センスス・コムーニス」や『崇高の分析論講義集』で、美的な快感の純粋性や主観に対する先行性を再三強調している。第三『批判』でのカントの論述を突き詰めれば、美的な共通感覚は（本来、外的感覚と内的感情という区別にすら先立つ）根源的な純粋「感情」状態であり、それは前主観、発生状態の主観だ、と彼は言う。彼にとってこの「感情」は、美的な領域に制限されるのではなく、あらゆる経験にもかかわるものとして理解されている。

実のところ、そうした彼の第三『批判』解釈は、フランスでのその他の同時代的な解釈の延長線上に位置づけられうる。実際、ドゥルーズもまた共通感覚を批判哲学の要だと考えていたし、デリダやナンシーもまた、カントが「快の感情はかつてあらゆる認識と不可分だった」と述べている点に注目していた。リオタールの読解が彼らのそれと類縁的な関係にあることは間違いない。

では、彼の読解の独自性はどこにあるのか。それは、批判哲学を行う（カントの）批判的思考そのものを主題化し、それを美的な「感情」との関連から読み解こうとする点にある。彼の仮説を単純化すれば、「批判」という作業そのものが、あの前主観的で純粋な「感情」を感じながら行われている、というものになる。本発表では、この主張を第三『批判』のカント自身の叙述で補うことで、リオタールの解釈に一定の説得力を与えようとした。

このように本発表では、「批判」と「感情」を軸にして、ややまとまりを欠いたリオタールのカント論に一貫性を与え、そこから最後にそれらと芸術との関連を示唆した。芸術の唯一の尺度は「感情」だというカントの規定を重視することで、リオタールは（批判）哲学と芸術とを重ね合わせようとすらしているからだ。ならば、そうした彼のカント解釈から、崇高の感情と前衛の芸術とを結びつける彼の立論へと目を移す時、それがあらためてどのような再評価を受けることになるのか。本発表はこうした問題への手がかりとなった。

2011年秋季大会・一般研究発表要旨

カヴァイエスのdialectique概念の解釈について
――「問題」概念の観点から――

近藤　和敬

本発表では、カヴァイエスの「概念の哲学」にとってのキータームである dialectique という語についての解釈をおこなった。その解釈のために、近年シナサール女史の手によって書き起こされ公刊されたカヴァイエスの未刊の手紙類を参照し、これまであまり顧みられてこなかったカヴァイエスの形而上学的側面について、とくに彼の「理解すること」と「必然性」という語の観点から考察した。

この形而上学的な観点をもとに、これまでなされてきたカヴァイエスにおける「概念の dialectique」の解釈の不備を指摘したうえで、とくに「問題の要求」というカヴァイエスの語に見られる形而上学的な設定を踏まえることが、dialectique というカヴァイエスの語を理解するうえで必要であるという発表者の解釈を展開した。それによって本発表では、カヴァイエスの数学の哲学の背後に垣間見られる彼の哲学の全体像および独特の知性論を浮かび上がらせることを目指した。

そこで浮かび上がる知性論にしたがえば、「概念の dialectique」によって生み出されたすべての結果そのものは偶然的なものでしかなく、歴史的なものでしかないが、それを駆動するのは「問題の要求」である「必然性」あるいは「神の部分」である、と考えられる。そして、この「必然性」は、「問題の要求」という形で、数学における「経験」に現れる。しかし、それはあくまで「問題」であって、つまり、あるともないとも言えない仕方でのみわたしたちに迫ってくる。言いかえれば、そのような「問題の要求」によって指し示される何かが「ある」と述べることは誤りになる。だからこそカヴァイエスは「経験」以外のもの、つまりこのような偶然的で歴史的なものから切り離された何か不動の実体のようなものを求める考えは退けるのである。

つまりカヴァイエスの dialectique 概念は、われわれのほうへ向いた超越である「必然性」の自己顕現の運動、すなわち「光」と「蝕」のあいだの、創造の能動性としての自由と自己の滅却としての必然性のあいだの二重性として解釈できる。このようなカヴァイエスの dialectique 概念は、彼の真理観そのものを表現していると言えるだろう。そして、この「必然性」あるいは「神の部分」の観点から見たときにはじめて、カヴァイエスの「概念の dialectique」がもつ真の哲学的射程を、つまり彼のスピノザ的存在論に依拠した真理観を理解することができるように思われるのである。

独裁と哲学に関するコジェーヴとシュトラウスの論争

坂井　礼文

アレクサンドル・コジェーヴはレオ・シュトラウスとの共著『僭主政治について』の中で、独裁と哲学に関する論争を行っている。本発表では、二人の知の巨人の対立項を浮かび上がらせることを通じ、その論争から何が見えてくるか解明した。コジェーヴがシュトラウス的な秘教的技法を自らの身を持って実践していた可能性を示唆すると共に、他の哲学者には見られないコジェーヴの独創性を伺い知ることを試みた。

第一に、通説でコジェーヴが20世紀における独裁者の典型例であるスターリンを支持していたとされていることの是非を検討した。シュトラウスがコジェーヴのことをスターリニストであると揶揄した箇所を、コジェーヴが削除しようとした点から、コジェーヴがスターリンから離れていったことが伺える。実際には、少なくとも第二次世界大戦後において彼はスターリニストではなかったし、その思想もスターリンの活動や思想とは異なっている。例えば、コジェーヴの提唱する普遍国家とは世界規模の国家のことを指すが、それはスターリンが目指すところのものではなかったことは明らかである。

それにも関わらず、コジェーヴが最期まで、自分がスターリニストであることを敢えて否定しようとはしなかったことは、コジェーヴがシュトラウスに倣って、自分の本音を敢えて隠匿して書くという秘教的発想を持っていたばかりでなく、自ら実践しようと試みていたことに起因していると考えられる。

第二に、二人の哲学者の古代哲学に対する立場は正反対のものであった。シュトラウスはコジェーヴのことを近代主義者であるとみなしたし、コジェーヴはそのことに異議を唱えることはなかったことから、そのように自覚していたものと考えられる。

これに関し、ジャック・デリダは『マルクスの亡霊たち』の中で、コジェーヴのことを「始原＝目的論」を乗り越え、「歴史の終わり」以降のことを語ったという点で、それまでの近代の哲学者とは異なりオリジナリティに溢れているとしている。

デリダは、このように歴史を遡って過去のある地点に出発点を見出し、そこに回帰することで現代起きている問題を解決しようとする発想を「始原＝目的論」と呼び、徹底的に批判した。その点において、確かにコジェーヴは古代哲学に言及しながらも全くもって回帰しようとはしなかった。デリダが言うように、コジェーヴはシュトラウスと違い、過去の歴史的事柄だけではなく、未来の世界についても語ろうと試みた。デリダがコジェーヴに認めたような意味でのオリジナリティは、シュトラウスを始めとする他の哲学者たちには見られない。

フーコーとヘーゲル—歴史の問題をめぐって

坂本　尚志

20世紀フランス思想におけるヘーゲル哲学の重要性はきわめて明白であり、ミシェル・フーコーの思想もその系譜に位置づけられる。しかし、『言説の秩序』で述べられたように、フーコーの思想はヘーゲル哲学からの単なる断絶を志向したものではない。むしろ、問題はヘーゲルに抗して思考することを可能にするものが、いかなる意味で未だにヘーゲル的であるかを理解することにある。フーコーとヘーゲルの関係は多層的であり、フーコーのこうしたヘーゲルに対する両義的かつ絶えず変化する態度を、歴史の問題を軸として描き出すことが本発表の目的である。

ヘーゲルの歴史哲学は歴史の諸過程を理性の実現へと至る道筋として理解し、それらを哲学的な全体性へと組み込むことを目指す。フーコーの思想はヘーゲル哲学におけるこうした全体性、目的性を徹底的に批判することを主眼としている。しかし、フーコーによるヘーゲルへの直接的言及は少なく、彼がいかにヘーゲル的体系と対峙したかを理解するためには、フーコーの思想全体をヘーゲルとの対立という視点から読み直すことが必要である。フーコーがその思想の歩みにおいて行ったのは、狭義の意味での哲学の外にあるものに依拠しつつ行われる、ヘーゲルの哲学的体系性への批判であり、フーコーにおいては歴史がそうした非哲学的領域の中でも特権的な位置を占めている。フーコーにとって歴史的探求は哲学的な生産の場である。歴史が哲学に対して持つ外在性は、哲学が自称する普遍性に対して疑問を突き付ける。とはいえ、こうした普遍性と歴史性の対立は、フーコーの思想が歴史記述の単なる寄せ集めに過ぎないことを意味しない。考古学、系譜学といった方法論によって、彼の思想はそれぞれの時期において秩序立てられ、各時期固有の体系性の中で、多様な問題が歴史という視点から考察される。そして、この方法論的体系性それ自体も、フーコーの思想の中でその位置を変えつつ機能する諸要素によって、継続的に再編成を迫られている。こうした微細な変容を克明に跡付けることこそ、フーコーの思想の道程を明らかにする有益な方法であろう。

本発表では、このような視点からのフーコー思想の研究の一例として、フーコーが行った歴史記述による非ヘーゲル的思考の可能性について、『狂気の歴史』を例に論じる。『狂気の歴史』における狂気と非理性についての二つの歴史は、いわばヘーゲル的な理性の歴史の反転であり、ヘーゲル批判の歴史記述の次元における具体化である。しかし、『狂気の歴史』におけるヘーゲル哲学への批判は、フーコーの戦略の始まりを告げるにすぎない。ヘーゲルとの対決はフーコーの思想に一貫して存在するテーマである。フーコーの思想におけるヘーゲルの重層的な位置をより詳細に知るためには、まずフーコーの思想それ自体がいかに変容してきたかを克明に描きださねばならないだろう。フーコーにおける歴史の問題、哲学の外部としての歴史の問題は、フーコーの思想自体の歴史を書くためのひとつの有効な視座であり、フーコーとヘーゲルの関係を理解するためにも不可欠の視点であると考えられる。

レヴィナスにおける肯定的他性
――＜彼＞概念に関するデリダの批判再論――

村上　暁子

本発表では、＜彼＞概念導入に伴うレヴィナスの他性論の構造的変化に対するデリダの批判の妥当性を検証し、両者の他性論の差異を浮き彫りにすることを試みた。『全体性と無限』（1961 年）では他人との出会いが＜我 - 汝＞の対面構造で語られるのに対し、論稿「他者の痕跡」（1963 年）では、他人自身を構成する他性の由来が、正面から向き合う仕方で現存する＜汝＞の顔における＜彼＞の人格的命令の刻印として語られる。デリダは＜彼＞を、二者間の対面を外部から中立的立場で保証する「第三者や普遍的証人」だと評し、レヴィナス自身の中立性批判と矛盾する規定とみたが、この批判は妥当だろうか。発表では 63 年の論稿を分析してこの批判がレヴィナスの議論に即していないことを示し（1,2）、デリダの論稿「暴力と形而上学」（1964 年）を基に両者の他性論の根本的差異を明らかにした（3）。発表は以下三つの論点からなる。

（1）記号表象の意味論に従うなら、他者概念が意味をもつとき、他者は意味連関のうちに位置を占める一内容と化すことでその絶対的他性を失うことになる。だがレヴィナスは、他人には、意味連関を参照して内容指示する記号に依存せず、それ自身で意味する別の仕方があると考え、他性が＜痕跡＞としてひとつの意味を生成する意味論を構想した。

（2）＜痕跡＞の意味論によれば、＜彼＞は、現存する＜汝＞の顔から超越する働きによって、他人たちへと応答するよう＜我＞に命令を通達することで、ひとつの意味を生成する。だがこの＜彼＞の「絶対的過ぎ去り」は、＜我＞の意識の「現在」から断絶した「過去」にあるために、＜我＞はそれを表象／再現前化できず、＜汝＞の顔は記号表象としては機能しなくなる。こうして、＜我＞に対する開示／隠蔽を軸に構造化された意味論の態勢が変容され、＜彼 - 汝 - 我＞の人称的で倫理的な関係の秩序に従って他性が意味をなすことになる。この意味論において、＜彼＞は他人たちへの「責任」に命じられた倫理的主体を召喚するが、＜我 - 汝＞の対面を保証する中立者の立場に留まることなく超越し不在と化すため、デリダの＜彼＞評価は妥当でないといえる。

（3）デリダの批判はむしろ、他人がそれ自身で意味を生成する構造を人称的秩序／人格的命令に固有の働きとして論じる、レヴィナスの他性論に代えて、記号表象の体系に依存する否定的様態においてのみ他性の意味が浮き彫りになる、という自説を擁護するための戦略であった。しかしその後の両者の応酬を見る限り、他性の捉え方に関するこの隔たりは乗り越えられていない。だからこそレヴィナスは、デリダの批判以降も、記号表象により他者を思考することに伴う他性の変質の問題を論じるだけでなく、他人の他性それ自身の肯定的意味生成を思考する可能性を追究し、＜彼＞という特異な第三人称性を巡る考察を展開していくのである。

対話としてのリズム
――エマニュエル・レヴィナスとモーリス・ブランショ――

西山　達也

エマニュエル・レヴィナスは1940年代から50年代にかけて独自のリズム論を展開する。一方で、レヴィナスは言語において、とりわけ詩的言語において意味や概念性の手前で感覚（アイステーシス）が踏み迷うという事態に関心を示し、この感覚固有の働き、すなわち主体を摑み、匿名態へと連れ去る働きをリズムの機能として記述する。しかしながら他方で、『全体性と無限』においては、リズム現象が引き起こす魅惑と感化が「神秘的」と形容され、「倫理的関係」の対極に置かれる。リズムに捉われた神秘的関係は言語活動としては詩的言語に割り当てられ、これが、真摯な対話を可能にする散文的言語によって脱却されねばならないものとみなされる。

以上のレヴィナスによる考察をふまえて、モーリス・ブランショは1950 - 60年代のいくつかの論評において応答を試みる。そのなかから本発表が読解を試みたのは「語ることは見ることではない」と題された対話（『終わりなき対話』所収）である。この対話篇で主題とされているのは、「語ること」と「見ること」のあいだの関係、そしてその手前にとどまりながらこの関係を成り立たせるものの次元、すなわち「曲がりくねり」の運動と呼ばれるものであるが、この運動をブランショはリズムの運動として理解している。ここで第一に着目すべきは、ブランショがあきらかにレヴィナスのリズム論を念頭におきながら、リズムの運動の二つの様態として「詩と散文」を並置している点である。ブランショは（1）リズムの呪縛からの散文による脱出というレヴィナスの企図を覆し、（2）リズムからの脱出の可能性をリズムのうちに包含させ、（3）そのうえで対話的な関係のもつリズム性を喚起する。また第二に、この対話篇ではレヴィナスの思考との一対一の対話が試みられているだけでなく、ハイデガーの思考との対話も試みられている点も興味深い。発表ではその一例として、この対話の初出時の題名が「La marche de l'ecrevisse（ザリガニの歩み・後ずさり）」であったという事実に注目し、これをハイデガーにおける「後方への歩み（Schritt zurück）」――形而上学の歴史に対する反復の運動――の翻訳として解釈する可能性を提起した。本発表は、最後に、ブランショにおけるリズム概念が「para-ballein（横になげる・呈示する）」という語源学的修辞――「語ること（parler）」と「比喩・放物運動（parabole）」を結びつける――に依拠していることを指摘し、これがレヴィナスにおける廉直な語りに呼応すべく導出された超越呈示の形式であったと結論づけた。

倫理と道徳
――レヴィナスとカントにおける他律の概念――

小林　玲子

「哲学と無限の観念」、更に「自由と戒律」において、レヴィナスは従来の哲学における自律と他律の概念を覆そうとしている。西洋の哲学は自己陶酔的で、常に自律と自由を至高のものとして来た。しかし、レヴィナスに言わせれば、自律の過剰は自己を奴隷とし、自己は、他者の介入によってはじめて真の自由を得る。

しかし、「哲学と覚醒」と題された論文においては、西洋哲学は多くの場合、還元できない他者と出会っていて、同化できない他者を探して来たのだとも述べられている。それが本当であるなら、すべての哲学者はなぜ「他律」を否定してきたのだろうか。

他律という言葉は、カントが編み出したものである。カントは自律こそは道徳の基礎であり、意志の他律は道徳の不当な原理の源である、と断言している。そこで、カントの他律と道徳の関係を考察し、他律を自律の伝統に優先させて倫理を第一哲学にしようと企画するレヴィナスの意見と比較してみたい。まず、カントが道徳を定義するために用いた自律という語について調べ、カントとレヴィナスの中間に位置し、アリストテレスの倫理の形式的道徳に対する優越性を認めるポール・リクールの研究を参照しながら、この形式的道徳における他者の立場を考察する。最後に、カントには他者の観念が欠けていると指摘するレヴィナスの主張に注目しよう。もし他者の観念が欠けているのであれば、他律はありえないことになる。

カントにとっての他律とは、自分の外部の誰かに従うことではなく、自己の内部の表象に従うことである。それでは、他人との関係はどうなのか。カントにとっては、すべての生成、進歩、生は戦いである。人間たちは、絶え間ない意志の格闘の中で互いに矯正しあう。レヴィナスは、戦争の状況の中では、カントの格律は意味のないものとなる、と考える。そして、他者の要請に対する応答として理解された他律、すなわちカントに否定された善意志に逆らうものとしてではない他律を倫理の基礎として提言する。

ポール・リクールは、『他者のような自己自身』の第９研究において、道徳の自律性の引き起こす問題に着目した。彼は、カントの方法的アプローチを逆転し、設定された団体における正義の原理から出発し、他者に対する尊敬の原理を経て、自律の意味を見出そうとする。その結果、自律は結局他律にその基礎を置いていることが分かる。リクールは、独断的に命令して従うカントの主体の観念を対話的相互主観性に連れ戻す。リクールは、傷ついた自由の故に、理性の自己充足の亀裂を発見したのである。

レヴィナスの批判も、自己充足に対してであるが、彼はカントの思想には、内なる他者性すら認めない。彼によれば、カントの意志は普遍的な実践理性と同一視されているので、自分の内にも他人の内にも他性と出会う可能性がない。レヴィナスは、叡智的なものとしての他者の顔との出会いによって、意志が責任に呼び出されることが倫理であるとする。人は生まれつき理性的なのではなく、他者の教えによって理性的に成る。主体は、感性的な他者によってではなく、叡知的な他者に変えられるのである。他者に対しての絶対的服従、これがまさに他律である。

自己触発という病
――「同の中の他」としての自己性ついて――

本間　義啓

レヴィナスの『存在の彼方に』における受動性についての記述は異様さを帯びている。〈私〉は他者に対する無限の責任を負わされた「一者」として構造化され、その他者に対する関係は、「誇張法」によって、他者による迫害やオブセッションとして記述される。このようなあり方において、〈私〉は〈自己〉を他者に従う者、他者への責任の命令に従う者として見る、と考えられるだろう。しかしレヴィナスによれば、〈私〉は自らを他者への責任を引き受ける〈自己〉として反省的に捉えることができない。彼が好む「声」のメタファーを例にとろう。〈私〉は、他者に呼びかけられた者として構造化されるとしても（je me trouve appelé par l'autre）、この対格としての〈自己〉と主格としての〈私〉の自同性は、他者の声という「外傷性ショック」によって断ち切られる。代名動詞は「自己について反省」ではなく、「あらゆる受動性の彼方の受動性」を指すとされ、主格としての〈私〉は他者触発によって圧倒させられ、迫害やオブセッションという「苦しみ」なかで崩壊するとされる（つまり自らを反省する〈私〉が失調する）。〈私〉を失うに至るまで他者の声へと従う〈自己〉、あるいは主格へと回帰することのない対格としての〈私〉、これが、誇張法によって記述される〈私〉であり、レヴィナスの思考の全努力は、この〈私〉と〈自己〉の同一性を炸裂させ、この炸裂の最中に〈他者のための一者〉の出来を記述することに注がれている。

このような受動性の最中での〈私〉の出来の可能性に関して、レヴィナスが「責任のパラドックス」と呼ぶものが理解の鍵を与えてくれる。「この責任のパラドックスは、この義務が私において開始されたことがなく、私が責務を背負わされているという点にある」。このパラドックスはレヴィナスが次のように言うとき、さらに先鋭化される。すなわち、命令は「それに従う者によって、命令に服従すること自体を通じて表明され」、「私の声そのものによって命令する」。「無限に外的なものが内的な声をなす」とレヴィナスは言う。奇妙なことに、〈私〉と〈自己〉の自同性を断ち切る他なる声は、〈私〉が〈自己〉に呼びかける声として構造化されるのだ。ここで次のような問いを立てることができる。すなわち、他者への責任、他者への応答は（聴覚的な）自己触発という情動的構造によって支えられているのではないだろうか。もし、他者への極度の受動性が〈私〉の存立を可能にするとしたら、この受動性が自己触発という構造を持っているからではないだろうか。もし〈私〉の自己性を失調させる他者への責任という命令が〈私〉によって発せられるなら、他者経験における自己性の失調は、自己の声の聴取という自己触発に原因があるのではないか。言うまでもなく、レヴィナスにおいて、〈私〉は純粋な自己触発によって構造化されることはない。とはいえ、命令が「私の声で」表明されると彼が主張し、自己触発の可能性を暗示しているのも事実である。〈私〉と〈自己〉の純粋な自己触発ではなく、他者を内に宿した自己触発、これこそが〈私〉の自己性を「同の中の他」として規定していると考えられるのである。

ドゥルーズ・ガタリの公理系論
――グローバルな平滑空間と新しい戦争の諸形態――

吉上　博子

本稿で試みるのは、ジル・ドゥルーズとフェリックス・ガタリの著作『アンチ・オイディプス』と『千のプラトー』において資本主義社会の運動を記述するために練り上げられた「公理系」概念は何であるか明らかにし、そこから資本主義公理系と戦争との関係を再考することである。ドゥルーズ＝ガタリは、社会組織体における欲望的生産の整流と秩序の調整システムの変遷を描きつつ、資本主義社会の特殊性を際立たせている。資本主義以前の社会はコード化の操作、超コード化の操作に関わり、あらゆる生産をコードのもとに収束させる（例えば、生殖のコード化としての婚姻制度）。彼らが忌避するのが脱コード化の流れすなわち解放された欲望の自由な流れであるが、資本主義はまさにその脱コード化の流れを扱う。資本主義を構成する抽象的な貨幣の流れと自由な労働の流れは、「公理系」という、数学用語を範とした、抽象的なものを具体化する操作によって扱われる。資本主義にはあたかも限界が存在しないように見えるが、それは資本主義公理系が資本の利潤の限界に到達するごとに公理を修正して限界を拡大し、それよってその運動は終わりのないものになるからである。とはいえ公理系によって作り出されるのは資本主義の相対的極限にすぎず、その絶対的極限（分裂症者）の到来を繰り延べるものにすぎない。次にわれわれは、資本主義の巧妙さや一見自由に見える独自の抑圧の様態に注意を向けながら、資本主義公理系を常に混乱させるマイノリティたちに注目する。例えば、少数民族が政治的自治や独立国家の実現のために、性的マイノリティが婚姻やそれに類した社会保障のために公理の手直しを求めること。ドゥルーズ＝ガタリは彼らの、資本主義公理系に包摂されえず、絶えずその外部を求め、公理の手直しをさせるという性質に、一種の資本主義に対する抵抗を見る。また、資本主義の展開によって実現する移動・通信技術の目覚ましい向上は、今日的な、国家を通過しない戦争や抵抗の分子状形態（68年五月革命や、近年のアラブ世界の革命のような）を生む。資本主義の外部を考えることとは、資本主義以外の社会体制の夢想と言うよりは、資本主義の覆いを取った生存そのものを思考するためのものであり、それが可能にする大きな視点の転換、新しい関係の構成、テクノロジーの有効利用といった問題が、こうした運動における焦点になるだろう。

思考と生の関係についての一考察
――ドゥルーズ「思考のイメージ」試論――

渡辺　洋平

本発表はドゥルーズの思考のイメージ概念を論じるものである。思考のイメージは、著作ごとに新たな概念を提示してきたドゥルーズにとって、初期の『ニーチェと哲学』から晩年の『哲学とは何か』（フェリックス・ガタリとの共著）に到るまで、幾度も取り上げられ問題とされてきた例外的な概念である。しかしこれまでもすでに指摘されているように、とりわけ『差異と反復』と『哲学とは何か』のあいだには矛盾ともいうべき論点のずれがある。すなわち『差異と反復』においては、思考のイメージはほぼつねに「独断的」という形容詞とともに否定的に扱われ、「イメージなき思考」が目指されるのに対し、『哲学とは何か』においては、思考のイメージは「内在平面」とも言い換えられ、哲学という思考の営みに不可欠の要素とされるのである。本発表ではこの矛盾を解消すると同時に、ドゥルーズが批判した思考のあり方を検討することで、彼自身の思考のあり方を浮かび上がらせることを試みる。

本発表の主張は以下の三点である。(1) 前哲学的な前提としての思考のイメージは、われわれが思考する際にはすでに存在し、イメージなき思考は不可能であるということ。(2) ドゥルーズが『差異と反復』において思考のイメージを批判したのは、ドゥルーズ自身の思考の要請によるものであるということ。(3) 新たな思考のイメージを生み出すことは、新たな仕方での生存の様態を生み出すことであるということ。

ドゥルーズは、たしかに『差異と反復』において、思考のイメージを一括して否定的に論じていた。だが哲学を鼓舞するのは真理ではなく、「面白い」「注目すべき」「重要な」といったカテゴリーなのであると語るドゥルーズにとって、哲学の一部をなす思考のイメージはそれ自体では決して独断的でも否定さるべきものでもなく、それが否定されるのは他の思考との関係においてでしかない。したがってまず、『差異と反復』で追究された「イメージなき思考」とは、思考の「独断的なイメージ」なき思考と解さなくてはならない。そしてドゥルーズが語る「独断的」という言葉の意味や、『差異と反復』における論述を検討するならば、独断的な思考のイメージは、認識能力を形式的に備えた普遍的主体に帰着することが分かる。ドゥルーズにとってこのような主体を定立することは、思考のイメージとしての内在平面に、それと反する超越的なものを持ち込むことである。それゆえにこそ、ドゥルーズは『差異と反復』において古典的な思考のイメージを批判したのであり、ここに超越を忌避し内在へと向かおうとするドゥルーズ自身の思考の要請が存するのである。そして、思考のイメージを概念的人物との関係から捉え直すならば、新たな思考のイメージを生み出すこと、すなわち「別な仕方で考えること」とは、新たな概念的人物を生み出すこと、別な仕方での、あるいは新たな仕方での生のあり様を生み出すことへとつながっているということが明らかになる。ドゥルーズにとっては哲学という思考の営みそのものが生の変容と深く関わっているのであり、ここにこそ思考と生との、あるいは哲学と生との関係性が存しているのである。

ドゥルーズにおける「倒錯」の問題圏

小倉　拓也

ドゥルーズは1960年代、とりわけ『マゾッホとサド』（1967年）や『意味の論理学』（1969年）において、「倒錯」概念を重要視している。1970年代以降のガタリとの共同作業における「分裂症」概念の前面化によって、倒錯は背景に退いたかに見えるが、それ自体還元不可能な重要性を持ち続けている。本発表では、このような倒錯の地位を一貫して理解し、ドゥルーズにおけるその重要性と意義を測定することを目指した。

ドゥルーズにおける倒錯の問題は、1940年代から扱われており、その歴史はきわめて古い。その中で一貫して論じられているように、倒錯とは、われわれの経験や欲望を条件づけているものの手前にまで遡行するという超越論的な企図である。本発表では、このような超越論的企図としての倒錯という観点から、ドゥルーズにおけるサディズムとマゾヒズムを、とりわけそれらに固有のメカニズムである「否定」と「否認」、そして「排除」の概念に焦点を当てて論じた。ドゥルーズによると、サディズムが所与の自然を否定してその彼岸へと侵犯しようとするものであるのに対して、マゾヒズムは、所与の何ものかを否定して侵犯するのではなく、そもそもそんなものを認めない、すなわち「否認」する。精神分析理論においては、倒錯のメカニズムとされる「否認」は、人間主体の形成や欲望の組織化の前提となる〈母〉におけるペニスの欠如という事実の知覚を認めないことであり、それは、ドゥルーズが同じくマゾヒズムに見いだそうとする、それ自体は倒錯ではなく精神病のメカニズムである「排除」と同様、そのような事実の知覚に引き続く過程のすべてを拒否することである。ドゥルーズがマゾヒズムに見いだす「否認」と「排除」が提起しているのは、あらゆる組織化の原理の手前へと留まることなのである。

このようなマゾヒズム的な倒錯の論理は、『意味の論理学』の動的発生論において二つの異なる帰結を見ることになる。ひとつは、明示的に記述されているように、幼児が耐え難い深層の物体的現実を「否認」して「幻想」を形成し、「非物体的なもの」の領野を開くという「表面の倒錯論」である。しかしそれだけでなく、マゾヒズム的な倒錯の論理は、幼児の生のより原初的な次元において、破壊的でサディズム的な対象関係をそっくりそのまま放棄することによって「器官なき身体」を導出する際に決定的な役割を演じているのである。ここで賭けられているのは、「全体なき諸部分」を受苦するしかない幼児が、生まれなかったことにすることで、理想的で完備なものとしての「諸部分なき全体」を創造することである。

このように、あらゆる組織化の原理の手前を目指すマゾヒズム的な倒錯の論理、とりわけその「否認」の論理は、その論理の徹底において、それ自体は分裂症的な態勢に位置づけられる「器官なき身体」を導出するに至るのである。後に『千のプラトー』において、マゾヒズムが器官なき身体を獲得するプログラムとして提示されるのも、このようにして、倒錯の論理の徹底化として理解することができるだろう。ドゥルーズにおける倒錯の問題圏は、ひそかな一貫性を保ちつつ、その思想の全体へと及ぶものなのである。

デカルトの道徳と医学について
――道徳の有する医術的役割――

川﨑　倫史

デカルトは、『方法序説』第三部において提示される仮の道徳を例外として、積極的に彼の道徳を示そうとはしなかった。それ故、一六四四年以降の書簡や著作で散見される道徳的記述は、いわゆる決定的道徳という表現で以て取り纏められることが多い。この道徳において、「高邁」の精神を中心として「愛」の情念及び「欲望」の情念によって形成される道徳的な態度や好意についての議論に主として注目が集まってきた。しかしながら、『情念論』やエリザベトに宛てた書簡の中で展開される、情念を統御する方法について着目するならば、別の側面、即ち精神医学的側面に焦点を当てられる。これが本発表にて明らかにしようとすることである。

周知の通り『哲学原理』仏訳序文で提示される「哲学の樹」の図式で、道徳は医学と明確に区別される。しかし彼の医学は、原理上身体に関する疾患しか扱い得ないと考えられる。なぜならば『人間論』のデカルトが徹底したことは、自然法則に従う機械として、外的物体と同様の人間身体を論じることだったからである。デカルトのこの試みを可能にするのは、メルセンヌに宛てた一六三〇年四月一五日付の書簡で提示される、永遠真理の創造に関する議論と、それによる自然学の形而上学的な基礎づけである。そこで、神と被造物との間の絶対的な隔たりが帰結され、更にあらゆる被造物の神への依存から人間精神が自然法則等を全面的に理解しうることが示唆される。それ故、『人間論』での心身合一は人間の主たる機能を説明する為の建て前でしかない。

他方で、人間身体についての機械論的生理学的説明は、『情念論』の第一部でも展開される。『人間論』での説明と異なり、そこでは情念という特殊な思考を扱う為に精神の機能だけでも身体の機能だけでも不十分であることが明示される。つまり、情念が生じる時にはいかなる人でも動物精気の激動が伴うということは「自然」によるのだが、しかしこの結合は偶然的なものでしかない。「習慣」によって別の思考に結びつけることは可能であり、それにより情念を統御し得ると考えられるのである。また、情念の統御の仕方が具体的に叙述されるのは第二部以降における諸情念の分析を俟たなくてはならないが、その分析は機械論的説明を踏まえた上での心身合一の次元で行われるべきものなのである。情念の統御の方法とその重要性は、エリザベト王女に宛てた書簡においても見出すことが出来る。王女の健康不安が「悲しみ」の情念から生じていると見抜いたデカルトが与えた処方箋は、堅固な意志及び精神の満足の獲得を最優先に考えたものである。つまり、時間を有効的に用いて安静に過ごし、それで悪を回避し「喜び」の情念を思い浮かべることが出来る状況を設えようとする。これは情念の統御に他ならない。

以上より、決定的道徳において、こうした医術的役割が見出される。この、身体のメカニズムを踏まえた精神医学的側面は、友人シャニュに対して自然学こそが道徳における確かな基礎を構築するのに大いに役立つと述べたことが裏付けしているだろう（一六四六年六月一五日付書簡）。「健康の保持」がこの世の第一の善だと考えていたデカルトにとって、「死を恐れずに生を愛する」という姿勢の実現の為に、精神医学的側面が果たす役割はきわめて大きいのである。

光と音の逆二乗則
――ケプラー、デカルト、メルセンヌ――

平松希伊子

ガリレオ、ケプラー、デカルトらが準備した「17 世紀科学革命」の頂点はニュートン力学の成立であり、ニュートン力学の要の一つが、互いの質量に比例しつつ距離の二乗に反比例する万有引力の法則である、という点に大きな異論はあるまい。太陽からの距離の二乗に反比例する引力によって、惑星の運動が直線慣性運動から曲げられることにより、ケプラーの発見した楕円軌道が描かれる、ということが明らかになったのであった。

ケプラーはこの引力の逆二乗則こそ知らなかったが、光は光源からの距離の二乗に反比例してその強さを減じる、という意味での逆二乗則ならば知っていた。『ウィテロへの補遺』（1604 年）第 1 章命題 9 に見られる論証は、球の表面積の比較に基づいており、簡潔明瞭で非常に理解しやすい。ある一点から放射状に発する光線の密度が、光線の通過する球面の大きさに反比例するというのは、図示すれば一目瞭然である。この論法は、光のみならず、音でも引力でも、ユークリッド三次元空間で一様均質に拡散する現象になら何にでも適用できそうであるが、ケプラー自身は太陽から惑星に及ぶ力を、距離の二乗にではなく距離そのものに反比例させていた。彼の光の逆二乗則は現代の研究者の注目をさほど浴びていないようであるが、デカルトやメルセンヌにはその影響が及んでいると思われる。

デカルトが光の逆二乗則に言及しているのは、『世界論』（1633 年末にガリレオ裁判の噂を聞いて中断）第 15 章で地上の灯火に触れた箇所だけであろう。ケプラー同様、照らす球面の大きさが距離の二乗に比例して増加することが論拠である。しかしながら、渦動運動が生み出す遠心的な圧力と同定される太陽光線については、距離の二乗に反比例して弱まるどころか、光源から遠ざかるほどかえって勢いを増す、という驚くべき主張がなされる。ケプラーを「光学の第一の師」と呼んだデカルトだが、これでは逆二乗則を継承したとは到底言えまい。

メルセンヌは主著『普遍的調和』（出版は 1636 年だが、執筆に数年かかっているので『世界論』とほぼ同時代と考えてよい）第 1 巻命題 12 において、音の逆二乗則を提示する際、光の逆二乗則を光学において既に証明され広く知られたいわば常識として引き合いに出し、光について成り立つ関係が音についても成り立つはずだ、と論じる。その着想自体は評価できるが、メルセンヌが論拠とする図形は、ケプラーの場合とは違って、全く説得的ではないし、数学用語の混乱も見られる他、二次元と三次元を厳密に区別できていない。数学的自然学樹立への熱意に溢れているのはわかるが、能力不足と判定せざるをえない。

デカルトとメルセンヌが逆二乗則を『ウィテロへの補遺』に学んだのか、それとも何か別の経路で知ったのか、確定するのは困難だが、両人とケプラーを結ぶ証拠なら確かに存在する。ロベール・コルニエというアマチュア学者が 1626 年 3 月 22 日にメルセンヌに宛てて、デカルトにケプラーを読むよう伝えてほしい、という趣旨の手紙を出しているのだ。テーマは逆二乗則ではなく屈折に関してではあるが。この書簡からは、デカルトがメルセンヌ・サークルの寵児であった様子もうかがえて大変興味深い（デカルトの「方法」へのおそらくは最初の言及も見られる）。

情動、あるいは生けるものの他なるものへの関係
――ジャック・デリダによるフロイト読解の一側面――

佐藤　朋子

ジャック・デリダ（1930-2004 年）は初期から最後期までの著作の様々な文脈において「情動〔affect〕」の問いを提起している。彼がその際に、諸々の哲学的な伝統だけでなくフロイト以来の精神分析的な知見を引き受けていることがこれまでに指摘されてきた。本発表が試みたのは、先行研究の指摘を延長させること、とくに、2001 年に出版された分析家ルディネスコとの対談集でデリダが「情動」の言い換えとして提示した「生けるものの他なるものへの関係」という定式が、デリダに特徴的なフロイト読解の一つの到達点として読まれることを示すことである。

我々が知るかぎり、デリダはフロイトの情動理論の体系的な解釈をほとんど行っていない。しかし、彼の読解を標づける三つの特徴を強調することで、その読解が構造からして情動の問いの再展開を用意していることを浮き彫りにすることができる。特筆すべき特徴の第一は、「フロイトとエクリチュールの舞台」（1966 年）と『アーカイヴの病』（1995 年）の中心的な関心事である局所論の再開発に存する。デリダにとってフロイトが呈示する心的装置のモデルが興味深いのは、とりわけ、それが周期的な自己消去を行うことで現れる記載空間であるという点、また、そのかぎりにおいてエクリチュールの戯れたるその行動が固有のエネルギーなしのメカニックとして示される点においてである。第二の特徴は、『絵葉書』所収の「送る言葉」（1980 年）と『ユリシーズ・グラモフォン』（1987 年）にはっきりと読み取られる「死の欲動」ないし「破壊欲動」の再評価に存する。それらのテクストでは、手紙〔lettre〕破壊の可能性が、エクリチュールの戯れが可能になるための条件として示されると同時に、（届いた手紙について語られる）情動（とくに愛）の不確実さが知らせている可能性として論じられている。第三の特徴は書き手たるフロイトの考慮に存する。上述の『アーカイヴの病』によれば、フロイトは、局所論的に位置づけられえぬものの名としての「情動」によって、エクリチュールの戯れが含意している決定不可能性あるいは非計算可能なものを書き留めているのである。

以上を総合的に考慮するならば、デリダの読解が、他者論の一環において情動の問いを追究するよう促すものであることを、先行研究に続いていっそう強調することができる。今後の展開としてはとくに、一方で、デリダの示唆を利用しながらフロイトの 1920 年以降の仕事を研究することが、他方で、デリダに特徴的な言葉遣いの含意をフロイト読解を越えた文脈に探っていくことが望まれる。

自覚と自然発生性の関係
――後期西田におけるラヴェッソン『習慣論』の読解――

鋳物　美佳

本発表は、習慣の形成における自覚ないし覚知（aperception）と自然発生性（spontanéité）の関係を、フェリックス・ラヴェッソンの『習慣論』を読む西田幾多郎を分析することで、解明することを目的とする。メーヌ・ド・ビラン的な直接的覚知とラヴェッソン的な自然発生性とは互いに互いを要する概念であるが、ビランのみあるいはラヴェッソンのみの方法を追っていては共存の道は見出されない。そこでわれわれは、ビラニスムの可能性を探るために、後期西田の論文『生命』におけるラヴェッソン読解に注目し、西田において二つの概念はいかに消化吸収されているのかを分析するのである。西田の術語では、直接的覚知は主に「自覚」、自然発生性は「歴史的世界の形成作用」などと言い換えられる。

西田は、『習慣論』の第一部を読みながら、ラヴェッソンに沿って、無機物、生命、意識の世界の違いを述べる。自覚は、意識の世界を特徴づけるもの、すなわち空間の時間的自己否定即時間の空間的自己否定という二重の否定の瞬間として、位置づけられる。具体的には西田は、ラヴェッソンとともに、自覚の契機を人間の意志的運動に見出す。しかし実は西田はここで、生命と意識の違いをあくまで程度の差とするラヴェッソンを超えて（実にここにラヴェッソンの限界がある）、非連続的な要素を自覚のうちに見ているのである。

第二部を読む西田は、意識の事実についての考察を行う。ここでは、ラヴェッソンのいう曖昧な能動性という概念が、歴史的世界の形成作用として、すなわち意識下で空間が時間化すること（受動的習慣）、時間が空間化すること（能動的習慣）として読み解かれる。それは作られたものから作るものへという実体的に把握されえない世界の連続的なあり方を明るみに出すものである（そしてこれがビランの見落としたことである）。

では西田において、連続的な歴史的世界の形成作用のうちで、どのようにして個物は非連続的な自覚に至るのか。答えは、能動的習慣にある。能動的習慣とは意志的行為も繰り返されるうちに無意識的になること、意志という時間が身体のうちに空間化することである。したがってそれは、歴史的世界の形成作用に拠っているのであるが、しかしそのもたらす意識の不在が、自らが作ったものを見るための契機を作り出す、すなわち自覚における作ることと見ることの絶対矛盾的自己同一を可能にするのである。

自然と言語
――前期ドゥルーズにおける言語概念について――

小林　卓也

ジル・ドゥルーズ（1925-1995）にとって、文学はつねに一定の関心事であった。そして、『意味の論理学』（1969）にもまた、ルイス・キャロルやクロソウスキーといった文学作品への言及が多く見られる。しかし、そこで主題化されているのは、文学というよりも言語（langue, langage）そのものであるだろう。そして、このように言語が明示的かつ肯定的に論じられた著作は、『意味の論理学』を除いて他にない。では、ドゥルーズは言語のなかにいかなる問題を見出したのか。

『意味の論理学』においてドゥルーズは、言語の条件が、命題の真理値や意味内容にではなく、命題や表現が物理的事物から区別されることにあるとする。そこで、その言語モデルとして挙げられているのが、ストア派とエピクロス派である。そしてドゥルーズは、非物体的な出来事が、物理的事物から表現や意味を分離するというストア派の議論に着目し、これを『意味の論理学』の主軸として採用する。しかし、言語活動が単に表現や意味のみならず、それを構成する物質性や身体に関わるものであるとするならば、エピクロス派の自然哲学もまた言語において、何らかの役割を果たすべきではないか。

そこで本発表はまず、「ルクレティウスとシミュラクル」を分析対象とし、ドゥルーズによるエピクロス派理解の特定を試みた。当該論文は、1962 年に発表された「ルクレティウスと自然主義」の改訂版であるが、そこで加筆修正された部分を分析することで、ドゥルーズがエピクロス派のどの点に着眼したのかを推定することができる。この分析から理解されたのは、ストア派とエピクロス派の相違点が単なる言語観の対立としてではなく、両者間の因果関係の捉え方の対立として理解されていること、ならびに、いずれも物理的秩序に属する原子とシミュラクルの運動によって対象の属性を規定するというエピクロス派の時間論が評価されていることであった。

次に本発表は、こうしたエピクロス派の論点が『意味の論理学』の言語概念に含まれているかどうかを確かめるために、第 25 セリー「一義性について」および第 26 セリー「言語について」を検証した。そこでドゥルーズが論じているのは、ストア派における非物体的な出来事が、いかにして物理的な属性として対象に帰属するのかという問題である。これはすでに確認したエピクロス派の時間論においても扱われていた論点である。そこでのドゥルーズの意図は、述定や名指しといった言語的行為が、存在の属性を構成する論理を作り上げることにある。そしてこのとき、エピクロス派の自然主義と同様、命題を構成する名の多様性は、一なる存在に還元されることなく全面的に肯定されることになる。

このように、『意味の論理学』の言語概念には、ストア派とエピクロス派両方の議論が含まれている。そして、ストア派における存在（出来事）の単一性へと向かう方向性と、エピクロス派における自然の多様性へと向かう方向性が収斂し、それらを積極的に結びつける論理を言語のなかに見出すことこそが、『意味の論理学』におけるドゥルーズの中心問題であったことを本発表は主張した。

2012年春季大会・一般研究発表要旨

スピノザ『知性改善論』における確実性の問題

秋保　亘

本発表では、1)『知性改善論』（以下TIEと略記）における認識論にかかわる場面での確実性のありかたを明示し、さらに、2) TIEテクスト内部における確実性をめぐる齟齬を指摘し、そのうえで、3) この齟齬の生じた理由を探りつつ、TIEにおける確実性の問題を提示した。

私たちがまず注目した論点は、たんに疑うことがなかったという理由だけで確実とされるものは学から排除されるべきであること、反対に学に求められるべき確実性はもの［res］の本質の認識にかかわり、知性がともなわれるべきであるとされる点である。たんに疑わないから確実であり、疑わしいから不確実であるという消極的な規定にとどまらず、つまりたんに不純物を取り去るだけで十分とみなすだけでなく、スピノザは確実性を積極的に規定していこうとする。スピノザは「確実性は対象的本質それ自身以外の何ものでも」なく、「私たちが形相的本質を感受するそのありかたが確実性そのものである」（TIE§35）という。「真の観念」をめぐるスピノザの議論を詳細に追うことで、「対象的本質」が〈対象であるものの本質の認識にかかわる真の観念のありかた〉であり、他方「形相的本質」は〈真の観念が対象とするものの本質、その対象のあるがままの本質〉であることが理解された。それゆえ私たちがとりあげた「確実性」は、認識の対象の本質がそれ自身あるがままに認識者に知解されるということ、いいかえれば、認識の対象の本質が現に認識されてある以外の仕方ではありえない、別様ではありえないということからくる確実性である。

ところがスピノザは、「懐疑は、それについて疑われているもの［res］そのものによって魂のうちにあるのではない、つまり、魂のうちにひとつの観念のみがあるのなら、それが真であれ偽であれ、どんな懐疑もまた確実性もないであろう」（§78）と語る。スピノザは上にみた仕方で確実性を規定したわけだから、真の観念がひとつでもあるのなら、その対象となるものの本質を別様ではありえないという仕方で認識していることになり、それゆえそこに確実性はあるはずである。「確実性、すなわち真の観念」（§74）ともいいかえられていたのだから、なおさらそうであろう。スピノザは自らの示した確実性と明らかに齟齬をきたすことがらを述べているのである。

こうした齟齬が生じたのは、スピノザ自らが真の観念と混同しないようにと注意を促していた「虚構された観念、偽の観念、疑わしい観念」（§50）、つまり「表象力［imaginatio］に起因する」（§84）諸観念を、スピノザ自身が真の観念と混同しているということによると考えられた。確実なものを確定するために取り除かれたと思われた不純物が、ふたたび混ざりこんでしまったのである。（付記：引用文にはBruder版の段落番号を付した。）

セールにおける〈新新科学的精神〉の哲学の方法

縣　由衣子

本発表の目的はミシェル・セールの初期の代表作『ヘルメス』をその第二巻『干渉』のテーマの一つである〈新新科学的精神〉の哲学の射程から読解することにある。『干渉』はそれぞれテーマの異なる論文「理論的干渉」「客観的干渉」「モナドの干渉」から構成されているが、〈新新科学的精神〉の哲学はその三本の論文を貫くものである。科学認識論をその出発点とし、モナド論の現代的解釈へといたるこの哲学は、人間概念の変容という結論に至る。それは、初期のセール思想に通底する一つの問題系として、他の著作との関係を示唆するものとなる。

「理論的干渉」では、セールは現代科学の目覚しい発展が科学の諸分野の隔壁を越えたところにこそあるという状況に鑑み、それをライプニッツ的状況と解釈している。そして、現代科学認識論のあるべき姿として〈新新科学的精神〉の哲学を据える。それは科学認識論を科学に内在させるという立場であり、それが科学の生産活動を促進させもすることになる。続く「客観的干渉」においては、デカルトの科学的精神、バシュラールの新科学的精神をこの哲学の立場から検討しなおすことで、科学と非科学との対立を瓦解させることが試みられる。その結果、科学や文学、歴史といった学問の諸領域を越境しての生産活動が〈新新科学的精神〉の哲学の方法の元に可能となることになる。最後の「モナドの干渉」では、この〈新新科学的精神〉の哲学の生産活動が提示する新たなモデルが提示される。セールは、古典主義時代から現代へ至る哲学の問題系に共有されている不動点への準拠というモデルを明らかにしている。それとともに、モナドが多元的な中心として遍在するモデルを自らの哲学から導き出すのである。

この過程からは、次のことが明らかになる。明確な体系を持たない論文集『ヘルメス』で行われている数学や物理学、文学、そして絵画から共通の新しい構造を抽出するなどの試みは、この〈新新科学的精神〉の哲学の実践に他ならない。そしてこの哲学は、現代科学の射程から光を当てることによって、ライプニッツの哲学を現代において受容するものとなったのである。そこに現れる初期のセール思想の特徴とは、伝統的な科学的なものと非科学的なものの関係をコミュニケーションとノイズとの関係へと読み替えることによって、任意の一点へと全体が担わされる構造モデルから抜け出したことにあった。「モナドの干渉」において提示されたセールの新しいモデルは、コミュニケーション単位としてすべてに先立ちモナドをおくことで、それまで負わされてきた重責と特権から人間を解放する。従って、〈新新科学的精神〉の哲学は『干渉』を通じて新たなる人間の可能性を提示するのである。

ガブリエル・タルドにおける自然哲学についての一視角
――信念・欲望とカテゴリーの連関から――

笠木　丈

社会学者であるガブリエル・タルドの思想の背景には、人間のみならず自然の総体を精神的な存在として捉える世界像、すなわち「擬心論（psychomorphisme）」と呼ばれる自然哲学が存している。本発表では、タルド思想の自然哲学としての側面へアプローチするために、「信念（croyance）」と「欲望（désir）」というタルド思想の主要概念が、私の成り立ちとどのように連関しているのかについて検討を行った。

『社会論理学』第二章においてタルドは、新生児における自我の発生過程を想定しながら、自我とカテゴリーとが並行しながら徐々に成立していく局面を記述している。タルドによれば、自我とその経験はカテゴリーによって徐々に秩序だったものとして成立していくのであるが、そうした秩序化に寄与するカテゴリー自身もまた、秩序化のただなかで形成されていく。タルドの議論に特徴的な点は、この過程を「判断」という視点で捉えているということである。いまだ判明でない意識における無秩序な認識は、諸命題の矛盾であるとされ、否定や肯定の判断を通して矛盾を乗り越えながら、自我とは切り離された外的対象としての物質の観念、物質がそれ自体で変化することの動因としての力の観念、またそれらを位置づける場としての空間、時間の観念が形成されていく。タルドがカテゴリーと呼ぶのは、これらの観念である。そのうえで、カテゴリーの形成において作用している判断とは、タルドによれば信念と欲望の作用によって構成されているのであり、結局のところ、それは信念と欲望の作用に帰着することになる。私の自我の成立に先立ち、またその成立過程そのものを支えている、これら信念と欲望の作用とは、私の判明な意識において働く心理的作用という枠をもはや超え出るものである。

このように捉えられる信念と欲望という概念は、『モナドロジーと社会学』において展開されるタルドの擬心論と符合する。擬心論は、自然の総体を精神的な存在として捉えるが、外的存在を私の精神に還元してしまう「観念論」とは違って、私の外部に私自身と異なる実体が存在することを認める。擬心論はまた、「擬人論（anthropomorphisme）」とも異なり、自然のうちに人間と同様の意識を認める立場でもない。すなわち、自然の総体を貫流している信念と欲望は確かに精神的な本性の力であるが、私の意識的な信念と欲望があくまでその一部分でしかないような、無意識的な次元をも包括する作用だと見なされる。

以上のように、私の意識的な領域の外部においても信念と欲望という精神的な力は働いており、むしろ私の精神的作用に先立つ信念と欲望によってこそ、私の意識それ自体が成立する。私という主体に先行し、私を構成するこうした信念と欲望こそが、自然の総体を貫いている精神的な作用そのものなのである。

ベルクソンにおける経験的事実としての「開かれたもの」の意義

田中　悠介

本発表では、『道徳と宗教の二源泉』（以下、『二源泉』）で提出される「開かれたもの（l'ouvert）」や神秘家による「呼びかけ（appel）」といった概念が、それ以前の作品で提示されていた持続の全体、宇宙的な持続という概念に対する経験的事実による論拠となっていることを提示したい。それにより、『二源泉』において神秘家や特権的な人格といった概念が導入されることの必然性が理解され、それらの概念をベルクソン哲学全体の中で正確に位置づけることが可能になるだろう。そのために経験的事実として神秘家の呼びかけの作用を捉えることが彼の形而上学の経験論的な基盤として機能するという点に注目する。

神秘家の情動・情緒（émotion）による呼びかけが見出される場合、その伝達する内容よりもそのような呼びかけが存在することそれ自体に重要性が付与されている。呼びかけという関係が経験的事実として捉えられるかどうか、その吟味が『二源泉』の課題の一つである。『物質と記憶』から『創造的進化』へ至る過程で、すべての存在物を媒介する単一の持続の存在が推知され、持続にも諸持続の間のつながりや全体と部分という関係性が想定される。そのような考えが『二源泉』において開かれたもの、神秘的なものを導入することで直接的・経験的に基礎づけられるのである。

初期のベルクソンの著作では持続の経験はあくまで個人が内的に感じる質的なものであり、他の持続との通約可能性は曖昧なままである。神秘家が持続の通約可能性を示すことができるのならば、呼びかけという経験の中で神秘家の持続は外部に見出されながら、同時にわれわれにとって「内側から感じられるもの」でなければならない。そのような、個体の枠を超えた作用関係（われわれが情緒によって触発されること）が呼びかけと名付けられるのである。神秘家の呼びかけの作用のうちに諸持続間の共有、共存関係が経験的に捉えられることを示すことで、その背景にあるベルクソンの哲学的世界観が保証される。

哲学が一般的な生を対象とし、経験に基づくべきだとベルクソンが認めつつ、神秘家を持ちだしてきた意義はなにか。それを彼の経験論と適合する点において見出すことが本発表の結論を構成する。開かれたものとの関係のうちに感情の伝播が存在することを経験的な事実として採用できることが、『物質と記憶』において二元論を回避するための道程から導かれた論理、すなわち持続の緊張と弛緩の段階によって世界全体を記述することや、また『創造的進化』でその概念を引き継いで提示される宇宙的な単一の持続の存在といったものを内的・経験的な事実のうちで指し示すものとなるのである。

ジョルジュ・バタイユにおける技術と“異議申し立て”

大家　慎也

バタイユの仕事は、人間の文化や芸術、政治、宗教、思想といった幅広い領域に向けられている。しかし、技術は主たるテーマとして論じられていない。そのため、バタイユと技術という取り合わせは奇妙な印象を与えるものであり、実際この二者を結びつける先行研究もごく少数に限られている。しかし、彼の著作を丁寧に読むと、人間の生において技術が持つ意味合いについての鋭い洞察が確認できる。すなわち、技術は人間の自己意識の成立の契機であり、人間としての生が成立する要件なのである。ここに、技術という観点からバタイユ思想を再考する可能性が提示される。そこで本論では、技術論としてのバタイユ思想を定式化し、その射程を吟味することを試みる。

議論は次のように進む。第一に、バタイユ後期の著作を検討し、技術論としてのバタイユ思想の全体像を与える。これによりバタイユの技術論が、動物性 - 人間性という系のなかに、人間の自己意識が成立する契機を位置づけるものであることが明らかになる。第二に、バタイユの議論をハイデガーの動物論と接近させながら論じ、人間と動物の境界という問題からその意義を考察する。これにより、人間性と動物性の差異をめぐる哲学上の難問に対し、“異議申し立て”というバタイユに特徴的な自己批判の概念によって応答する可能性が示される。最後に、異議申し立てと先述の技術論とがいかなる関係を持ちうるかを考察する。このことで、バタイユの技術論の中核を、“人間性への問いとしての技術への問い”として考える可能性が示される。

本発表の結論は以下である。バタイユ思想において、人間は二種類の運動のうちに生きている。一方は、人間性と動物性の区別がない連続性の状態を人間性の側から切り分ける、主体化 - 客体化の運動であり、ここに技術が契機として要請される。かくして、バタイユにおいて、技術は人間的な主客対立の世界、およびこれに対応する人間性の成立に関する重要な鍵概念となる。重要なことは、この客体が本性的に“技術的客体”であり、主体が“技術的主体”ということである。人間は技術を介して自他を分け、自己の世界を創造する。

しかし他方で、バタイユ思想には、人間性が自己自身を否定することにより、主客対立を解消する運動が存在する。バタイユ自身がよく引く例として知られた、笑いや涙、エロチシズムなどのいわゆる“内的体験”はこれにあたる。そこにおいて人間は、自己の人間性を問いに付す“異議申し立て”を行い、人間性と動物性の区別のない連続性へと回帰する。この異議申し立ての運動は、技術を介して成立した人間的世界および人間性を、自分自身が問いに付す自己批判の運動である。言い換えれば、異議申し立てとは、人間が自覚的に、技術的主体としての自己のあり方、および技術的客体としての事物を問い直す契機なのである。

公　募　論　文

L'individualité biologique chez Claude Bernard

Hisashi MATSUI

Depuis la découverte par Abraham Trembley du Polype d'eau douce en 1744, plusieurs découvertes scientifiques ont renouvelé la question de l'individualité biologique, en remettant en cause sa définition. En coupant un polype en morceaux, on constate que chaque fragment se développe pour constituer un nouveau polype semblable à celui dont il est dérivé. En recoupant le nouveau polype, on obtient le même résultat. Si on entend par individualité l'indivisibilité, d'après le sens étymologique du mot, on ne peut l'attribuer ni au polype entier ni à chaque fragment. Par ailleurs, au XIXe siècle, un certain degré d'autonomie a été découvert dans les parties constitutives de l'organisme, comme la cellule et le tissu. Comment expliquer l'intégration des parties de l'organisme ? Milne-Edwards a invoqué le concept de «substance impalpable» 1) pour répondre à cette question. A cette époque, les biologistes et les philosophes ont ainsi souvent recouru à un principe philosophique inaccessible à la science.

Ne peut-on répondre aux questions portant sur l'individualité biologique sans invoquer de principe philosophique? Nous allons aborder ce problème avec Claude Bernard (1813-1878), médecin et physiologiste français. Il a essayé de substituer des mécanismes physico-chimiques aux principes philosophiques pour expliquer les phénomènes vitaux. Nous allons voir que la conception bernardienne de la médecine l'oblige à poser des questions sur l'individualité biologique et à en proposer une solution conforme à l'esprit scientifique.

1. La médecine expérimentale

La médecine a pour but de conserver la santé et de guérir les maladies 2). Pour atteindre scientifiquement ce but, Bernard essaie d'établir une continuité entre trois branches de la médecine qui se sont développées séparément : la physiologie, la pathologie et la thérapeutique. Le déterminisme est un principe qui assure cette continuité: un phénomène a des conditions physico-chimiques, c'est-à-dire qu'un autre phénomène doit nécessairement le précéder. Il permet, d'une part, à la physiologie et à la pathologie de constituer une discipline scientifique qui cherche les conditions physico-chimiques des phénomènes vitaux de même nature: le principe de déterminisme n'admet pas de différence de nature entre l'état normal et l'état morbide. Le déterminisme permet, d'autre part, à la thérapeutique

d'appliquer la connaissance de cette discipline au traitement de la maladie. Pour établir le déterminisme, Claude Bernard propose à la médecine une méthode expérimentale analytique, qu'il définit comme «l'application immédiate et rigoureuse du raisonnement aux faits que l'observation et l'expérimentation nous fournissent» 3). Le physiologiste essaie ainsi d'élever la médecine au même rang de science rigoureuse que la physique et la chimie, en lui assignant le même principe et la même méthode.

Cependant, une difficulté surgit. La spécificité du vivant provoque chez Claude Bernard une attitude ambivalente envers le vitalisme 4). Bernard, comme les vitalistes, admet la spécificité du vivant. Mais, tandis que le vitaliste l'invoque pour refuser l'application de l'expérimentation dans le monde vivant, Claude Bernard essaie de l'expliquer pour défendre cette application. Si un médecin accepte la position vitaliste, il doit se borner à observer la structure des êtres vivants et à en déduire des fonctions. Le médecin doit être passif dans le traitement de la maladie: il ne fait que constater la maladie et énoncer son état futur. Au contraire, la méthode expérimentale permet non seulement de déterminer les conditions physico-chimiques des phénomènes naturels, mais aussi de nous en rendre maîtres. En suivant la méthode expérimentale, le médecin peut intervenir de façon active dans le domaine de la thérapeutique.

Chez Bernard, l'individualité biologique témoigne d'une spécificité du vivant et elle apparaît donc comme un obstacle à surmonter pour établir la médecine expérimentale. Nous allons voir que Claude Bernard essaie de fournir l'explication scientifique à trois aspects différents de l'individualité biologique.

2. L'indépendance de l'individualité biologique

Dans ses *Principes de médecine expérimentale*, Bernard caractérise l'individu comme une entité qui «est séparée du milieu extérieur comme un tout à part (microcosme)» 5). Il s'agit de l'indépendance de l'individu à l'égard des conditions extérieures. L'indépendance de l'individu rend difficile l'exécution de l'expérimentation. Pour répéter un phénomène du corps inorganique, il suffit de maintenir les conditions physico-chimiques du milieu extérieur, comme la chaleur, la pression atmosphérique et l'humidité. Cependant, chez l'organisme supérieur, les phénomènes vitaux ne changent pas uniquement en fonction de l'influence des conditions extérieures. L'organisme supérieur semble manifester une spontanéité. Le vitalisme attribue l'indépendance de l'individu à une force vitale qui résiste aux lois physico-chimiques et il refuse l'application de la méthode expérimentale aux phénomènes de l'être vivant. Claude Bernard essaie d'expliquer l'indépendance de l'individu sans recourir à une force vitale.

Selon Bernard, l'indépendance de l'organisme supérieur est le résultat de la perfection d'un mécanisme: le milieu intérieur 6). De même que l'air et l'eau constituent un milieu pour l'organisme vivant, «tous les liquides circulant, la liqueur du sang et les fluides intra-organiques»7) constituent un autre milieu pour les éléments organiques 8). Le milieu intérieur protège les éléments organiques des influences du milieu extérieur en maintenant à l'intérieur de l'organisme la constance des conditions physico-chimiques indispensables à ses activités, comme la température et l'humidité. Plus le mécanisme du milieu intérieur se perfectionne, plus l'activité de l'individu est indépendante des influences du milieu extérieur. On peut expliquer ainsi l'indépendance de l'individu à partir du

mécanisme physico-chimique du milieu intérieur, sans recourir à un principe philosophique.

Par ailleurs, les phénomènes des éléments organiques se manifestent suivant les conditions physico-chimiques du milieu intérieur qui est en contact avec ces éléments. Cette conception est confirmée par une expérimentation: un animal à sang chaud, ainsi qu'un mammifère, «dont le sang a été refroidi, soit par l'hibernation naturelle, soit par certaines lésions du système nerveux, se rapproche complètement, par les propriétés de ses tissus, d'un animal à sang froid» 9). Tandis que le milieu intérieur rend l'activité de l'individu indépendante du milieu extérieur, l'activité de l'individu dépend du milieu intérieur.

Le concept de milieu intérieur permet à Claude Bernard non seulement d'expliquer scientifiquement l'indépendance de l'activité de l'individu, mais aussi d'attribuer le changement des phénomènes vitaux aux conditions physico-chimiques du milieu intérieur. C'est, dit-il, «dans les conditions physico-chimiques du milieu intérieur que nous trouverons le déterminisme des phénomènes extérieurs de la vie» 10). Dans la mesure où le milieu intérieur règle, d'une part, le contact des éléments organiques avec le milieu extérieur et, d'autre part, l'apparition de leurs phénomènes, l'étude des conditions physico-chimiques du milieu intérieur constitue le centre de la physiologie.

3. La particularité de l'individualité biologique

Dans la conception bernardienne, l'individu est l'objet central du médecin. «Le médecin n'est point le médecin des êtres vivants en général, pas même le médecin du genre humain, mais le médecin de l'*individu* humain». A la suite de cette caractérisation logique, Bernard précise que le médecin s'occupe d'un individu «dans certaines conditions morbides qui lui sont spéciales et qui constituent ce que l'on a appelé son idiosyncrasie» 11). L'individu est une entité qui diffère des autres membres appartenant à la même classe et l'idiosyncrasie désigne ici la disposition particulière à réagir aux actions des agents physico-chimiques. Pour le médecin, l'individualité est une particularité. Un médicament ou un toxique peut être efficace pour un individu et non pas pour un autre. Il ne suffit pas de connaître des propriétés communes à tous les membres d'une classe. Le médecin doit tenir compte de ses particularités et aussi comprendre le mécanisme de leur formation. Par ailleurs, l'explication scientifique de la particularité est également indispensable pour réaliser une expérimentation scientifique. Si l'on veut faire une expérience sur un être vivant, il faut tenir compte non seulement des conditions extérieures et intérieures, mais aussi du fait qu'il y a des différences entre les individus appartenant à une même espèce et entre les états d'un même individu. Les exigences de la pratique médicale et de la méthode expérimentale conduisent ainsi Claude Bernard à chercher l'explication scientifique de la particularité de l'individualité biologique.

Une conception de l'idiosyncrasie faisait obstacle à la recherche bernardienne. Selon cette conception, l'idiosyncrasie produit une différence de nature entre les réactions particulières aux excitations du milieu qu'exercent les individus appartenant à une même espèce. Elle serait donc inaccessible à la science. Au contraire, Bernard ne trouve qu'une différence de degré entre les réactions particulières des individus et il réduit l'idiosyncrasie au «degré d'irritabilité de tel ou tel élément histologique » et à «la résultante de toutes ces irritabilités» 12). Il essaie ainsi de chercher les conditions physico-chimiques dans lesquelles un degré d'irritabilité de l'élément organique se

manifeste. Selon Bernard, le mot d'idiosyncrasie ne désigne que le fait qu'on ignore la cause du phénomène. «On croit, dit-il, avoir donné une explication quand on a dit qu'un phénomène est dû à l'influence vitale, à l'influence morbide ou à l'idiosyncrasie individuelle» 13).

Les phénomènes particuliers, dus aux degrés d'irritabilité de l'élément organique, sont ainsi attribués aux influences physico-chimiques accessibles à la méthode expérimentale. En fait, à cause de la complexité des conditions et du manque d'instruments convenables pour l'étude, Bernard n'arrive pas à déterminer exactement comment un phénomène particulier se produit chez un individu. Mais Bernard présente des exemples de ces influences, ainsi que les conditions des milieux extérieur et intérieur, les variétés héréditaires, l'âge, le sexe et encore l'état de digestion et d'abstinence 14). Ce sont des conditions à considérer pour expliquer le mécanisme qui produit la particularité de l'être vivant. Bernard montre ainsi la direction dans laquelle on doit avancer pour répondre scientifiquement à la question de la particularité de l'individualité biologique.

4. La totalité de l'individualité biologique

Si Bernard caractérise l'individu comme un tout, il exclut soigneusement de cette caractérisation le sens étymologique du mot *individu*, l'indivisibilité. Quand on s'attache trop à la totalité de l'organisme, on le caractérise comme indivisible en se bornant à l'observation. Bernard s'oppose ainsi à la conception vitaliste de Cuvier selon laquelle les parties d'un corps vivant sont si liées qu'on ne peut séparer une partie sans changer sa nature 15). Au contraire, la méthode expérimentale analytique porte l'attention sur les parties constituantes de l'être vivant.

L'expérimentation analytique permet à Bernard de découvrir une autonomie à l'organe, au tissu et à la cellule. L'organisme est composé par des parties plus ou moins autonomes qui peuvent être séparées sans perdre leur viabilité dans des conditions convenables. C'est en assimilant la partie constitutive à l'individu que le physiologiste caractérise l'organisme humain: «notre corps est composé par des millions de milliards de petits êtres ou individus vivan(t)s et d'espèce différente» 16). L'autonomie des parties de l'organisme empêche Bernard de le définir comme un tout indivisible.

Cependant, l'application de la méthode expérimentale analytique conduit Bernard à une difficulté. La connaissance des parties d'un organisme vivant ne donne pas celle de son ensemble. L'union des éléments physiologiques «exprime plus que l'addition de leurs propriétés séparées» 17) et elle constitue une «solidarité de phénomènes toute spéciale» 18). Le médecin et le physiologiste doivent prendre en compte l'organisme à la fois dans son ensemble et dans ses détails pour comprendre le rôle de ses éléments physiologiques. Le déterminisme du corps vivant est différent de celui du corps brut en ce qu'il est non seulement plus complexe, mais aussi «un déterminisme qui est harmoniquement hiérarchisé» 19). La difficulté bernardienne consiste à expliquer l'harmonie de la totalité de l'organisme dont les parties sont plus ou moins autonomes, ou pour emprunter une expression bernadienne, à faire «la synthèse physiologique» 20) après l'analyse. Bernard est ainsi obligé de répondre à la question à laquelle d'autres biologistes se sont heurtés: celle de l'intégration des parties constitutives de l'individu biologique.

Claude Bernard reprend plusieurs fois cette question. Dans *Principes de médecine expérimentale*, Bernard

attribue l'unité harmonique de l'organisme au fonctionnement du système nerveux. «Le système nerveux, dit-il, est le principal système harmonisateur des mécanismes. Il relie entre eux les éléments autonomes et constitués des mécanismes qui sont composés de pièces vivantes distinctes» 21). Dans la leçon faite en 1876, le physiologiste assigne au milieu intérieur le rôle de concilier l'autonomie de l'élément organique avec la subordination fonctionnelle des parties à l'ensemble de l'organisme 22). En transmettant la modification à l'élément organique, le milieu intérieur freine son fonctionnement. Bernard trouve un exemple de ce contrôle dans l'expérience sur la régénération de l'os. Chez le lapin, si on transporte les cellules du périoste dans une autre région de l'organisme, elles se développent et forment un os nouveau. Cependant, cet os nouveau se résorbe et disparaît au bout d'une certaine durée. Bernard interprète le phénomène comme une indication du contrôle du milieu intérieur: à chaque point de l'organisme, le milieu intérieur a une composition chimique différente; le milieu intérieur contrôle le fonctionnement de chaque élément organique, en lui fournissant des conditions convenables.

5. L'idée directrice

Nous avons vu jusqu'ici que, pour répondre aux questions soulevées par la notion d'individualité biologique, Claude Bernard essayait de trouver une explication scientifique sans invoquer de principe philosophique. Cependant, il semble que Bernard entre dans un domaine inaccessible à l'expérience, en introduisant le concept d'«idée directrice» 23) dans l'explication des phénomènes vitaux. L'idée directrice dirige le développement de l'être vivant depuis l'œuf fécondé jusqu'à la mort et la reconstitution de ses parties désorganisées ou détruites. Elle retrace encore «tous les détails de l'individualité» 24). De plus, dans un article publié en 1865, Bernard considère l'idée directrice comme la cause première de la vie, comme ce qui constitue son essence et qui échappe à l'étude expérimentale 25). Un principe philosophique inaccessible ne détermine-t-il donc pas la formation des mécanismes physiologiques, ainsi que le système nerveux et le milieu intérieur, permettant d'expliquer l'individualité de l'être vivant ?

Claude Bernard limite le travail du physiologiste à celui de découvrir les «causes prochaines» des phénomènes de l'être vivant, c'est-à-dire leurs conditions physico-chimiques. Si l'idée directrice retrace tous les détails de l'individualité, elle n'explique pas l'indépendance, la particularité ni la totalité de l'individu. Elle n'est pas leur cause prochaine.

Par ailleurs, l'idée directrice n'est pas un principe métaphysique. Dans un cours donné en 1876, deux ans avant sa mort, Bernard indique, sans invoquer l'idée directrice, la possibilité de déterminer ce qui dirige le développement et la régénération de l'être vivant. Il trouve la clef de cette détermination dans l'étude de l'hérédité, en remarquant que le plan suivi par le développement et la régénération est transmis de génération en génération 26). Si Bernard invoque l'idée directrice, c'est parce qu'il ne disposait pas de moyens suffisants pour mener à bien une expérimentation sur le mécanisme de l'hérédité à la fin du XIXe siècle.

Conclusion

Claude Bernard a essayé de trouver une solution scientifique aux questions posées par la notion d'individualité biologique. Sa conception de la médecine expérimentale l'a obligé à répondre à ces questions, en s'opposant au vitalisme qui invoque l'individualité biologique pour refuser l'expérimentation scientifique. Les réponses bernardiennes donnent l'explication scientifique aux différents aspects de l'individualité biologique: le fonctionnement du système nerveux et du milieu intérieur explique l'intégration fonctionnelle des parties plus ou moins autonomes de l'individu; le mécanisme du milieu intérieur rend compte de l'indépendance de l'individu à l'égard du milieu extérieur ; les conditions et les propriétés physico-chimiques déterminent la particularité de l'individu. Cependant, ce n'est qu'une conception, ou plutôt une hypothèse à vérifier. Bernard n'a pas répondu aux questions en détail.

Bergson décrira le travail de Bernard en déclarant qu'il a établi une science capable de suivre «l'expérience dans toutes ses sinuosités sans jamais perdre contact avec elle » 27). Pour Bernard, la physiologie «ne sera jamais finie ni close systématiquement» 28). Le progrès de la science donnera une explication plus détaillée et il nous conduira à poser de nouvelles questions sur l'individualité biologique. Si l'expérience réfutait son hypothèse, le physiologiste y renoncerait volontiers. Ou plutôt, en continuant les expérimentations, il ne cesserait jamais de remettre l'hypothèse en doute. Tel est ce qu'il appelle «l'esprit expérimental». Il ne faut pas viser à la construction d'un système où toutes les connaissances sur les êtres vivants s'ordonnent, mais il faut toujours se référer à l'expérience.

Par ailleurs, Bernard fait une remarque importante pour notre sujet. Dans un article où il cherche la définition de la vie, Bernard dit: «la définition ne peut être donnée qu'*a posteriori*, comme conclusion résumée d'une étude préalable; mais ce n'est plus là, à proprement parler, une définition; c'est une vue, une conception. Il s'agira donc pour nous de savoir quelle conception nous devons nous former des phénomènes de la vie aujourd'hui dans l'état actuel de nos connaissances physiologiques» 29). Il en est ainsi pour la définition de l'individualité biologique. Quand une découverte remet en cause la définition de l'individualité biologique acceptée jusque-là, les biologistes essaient de la définir de manière à répondre aux questions posées par cette découverte. Ce n'est donc pas une définition, mais une conception. Il est nécessaire de renouveler la conception de l'individualité biologique par rapport à l'état actuel de la connaissance scientifique.

Notes

1) Milne Edwards, Henri, *Leçons sur la physiologie et l'anatomie comparée de l'homme et des animaux*, t. 14, G. Masson, 1881, p.263

2) Cf. *Introduction*, p.31; nous nous servons de l'abréviation «*Introduction*» pour désigner *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (1865), Flammarion, 2008, «*Principes*» pour désigner *Principes de médecine expérimentale (1947)*, 2e édition, PUF, 2008, et «*Leçons sur les phénomènes de la vie*» pour *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, Vrin, 1966

3) *Introduction*, p. 33

4) Sur l'aspect vitaliste de la pensée bernardienne, voir les éxposés de Prochiantz et de Grmek. (cf. Prochiantz, Alain, «Claude Bernard: la force du vivant», *La nécessité de Claude Bernard*, Michel, Jacques (dir.),L'Harmattan, 2001, p. 11-20; Grmek, Mirko D., «Claude Bernard entre le matérialisme et le vitalisme: la nécessité et la liberté dans les phénomènes de la vie», *ibid.*, p. 117-139)

5) *Principes*, p. 145

6) Sur la formation du concept de milieu intérieur, voir Grmek, Mirko D., *Le legs de Claude Bernard*, Fayard, 1997, Ch. IV «La naissance d'un concept clé: le milieu intérieur», p. 121-179

7) *Introduction*, p. 129

8) Chez Bernard, l'élément organique, histologique ou anatomique désigne une partie élémentaire et constitutive de l'organisme. Au fur et à mesure du développement de ses études, le physiologiste attribue cet élément au différent niveau d'organisation. Il y a des cas où Bernard présente le muscle, le nerf, la glande et le globule du sang comme exemple d'éléments organiques (cf. «Du progrès dans les sciences physiologiques», *Revue des Deux Mondes*, t. 58, 1865, 1er août, p. 644; *Principes*, p. 146). Finalement, Bernard attribue l'élément organique à la cellule (cf. *Leçons sur les phénomènes de la vie*, p. 354). Bernard lui-même exprime la difficulté de cette détermination en disant que « toutes les idées que nous avons sur ces éléments sont relatives à l'état actuel de nos connaissances» (*Introduction*, p. 143).

9) *Introduction*, p. 129

10) *Ibid.*, p. 182; cf. *Ibid.*, p. 209 ; *Principes*, p. 11

11) *Ibid.*, p. 172: cf. *Principes*, p. 142

12) *Principes*, p. 146

13) *Introduction*, p. 319

14) Cf. *ibid.*, p. 182-183, 211-219 ; *Principes*, p. 144-147

15) Cf. *ibid.*, p.122

16) «Études physiologiques sur quelques poisons américains. I. le curare», *Revue des Deux Mondes*, t. 53, 1864, p. 174; cf. *Introduction*, p. 143

17) *Introduction*, p. 170

18) *Ibid.*, p. 164

19) *Ibid.*, p. 165

20) *Ibid.*, p.169

21) *Principes*, p. 11

22) Cf. *Leçons sur les phénomènes de la vie*, p. 352-362

23) *Introduction*, p. 174

24) «Du progrès dans les sciences physiologiques», p. 650

25) Cf. *ibid.*, p. 645-646

26) Cf. *Leçons sur les phénomènes de la vie*, p. 330-342; Canguilhem et Grmek considèrent Bernard comme celui qui anticipe sur le concept d'information génétique (cf. Canguilhem, Georges, «Claude Bernard et Bichat», *Etudes d'histoire*

et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie, p. 159-160: «Le concept et la vie», *ibid.*, p. 354-360: Préface des *Leçons sur les phénomènes de la vie*, p. 11-14; Grmek, Mirko D., «Claude Bernard entre le matérialisme et le vitalisme: la nécessité et la liberté dans les phénomènes de la vie», art. cit., p.130).

27) Bergson, Henri, «La philosophie de Claude Bernard», *La pensée et le mouvant*, p. 230

28) *Principes*, p. 9

29) «Définition de la vie», *Revue des Deux Mondes*, 3e série, t. 9, 1875, 15 mai, p. 346

L'individualité biologique chez Claude Bernard

Hisashi MATSUI

Claude Bernard (1813-1878) a essayé de trouver une solution scientifique aux questions soulevées par la notion d'individualité biologique. Sa conception de la médecine expérimentale l'a obligé à répondre à ces questions, en s'opposant au vitalisme qui invoque l'individualité biologique pour refuser l'expérimentation scientifique. Les réponses bernardiennes donnent l'explication scientifique aux différents aspects de l'individualité biologique: l'indépendance, la particularité et la totalité de l'individu. Claude Bernard montre la direction dans laquelle on doit avancer pour répondre scientifiquement à la question de l'individualité biologique.

La solidarité et la fraternité chez Bergson

Kotaro ONO

Introduction

Un des objectifs principaux des *Deux sources de la morale et de la religion* (*Deux sources*) de Bergson est d'introduire la distinction du clos et de l'ouvert dans le domaine moral et social. Du chapitre premier au chapitre III, la distinction est appliquée pour résoudre ou supprimer des problèmes théoriques, et dans le chapitre IV, elle est utilisée dans un but pratique. L'important est que toutes les notions morales et sociales soient mises en cause et redéfinies à partir de cette distinction. Le but de cet article est de situer la philosophie de Bergson dans son contexte historique à partir d'une analyse des idées de solidarité et de fraternité. Pour cela, deux questions seront traitées. La première question est la suivante : en quoi consistent les idées de solidarité et de fraternité dans *Les deux sources* lorsqu'elles sont examinées à partir de la distinction entre le clos et l'ouvert? Ici, nous voudrions évoquer juste que selon Bergson, la distinction entre le clos et l'ouvert doit se faire entre la solidarité et la fraternité. Citons *Les deux sources*.

> « En allant de la solidarité sociale à la fraternité humaine, nous rompons donc avec une certaine nature, mais non pas avec toute nature. On pourrait dire, en détournant de leur sens les expressions spinozistes, que c'est pour revenir à la Nature naturante que nous nous détachons de la Nature naturée» (DS56)(1)

Bergson distingue radicalement l'une et l'autre. Autrement dit, il y a une différence essentielle ou une discontinuité radicale entre la solidarité et la fraternité, qui n'ont pas la même source. De là résulte l'originalité de Bergson concernant la définition des idées de solidarité et de fraternité. La deuxième question est la suivante: comment peut-on situer les idées de solidarité et de fraternité bergsoniennes dans leur contexte historique? A la fin du XIXe siècle, la notion de solidarité a eu tendance à se substituer à celle de fraternité aux niveaux social, moral, politique et juridique. Cette tendance, le solidarisme, correspondait à une évolution intellectuelle à cette époque, marquée par l'influence de la sociologie et du positivisme au sens large (2). Sous l'influence du positivisme depuis Auguste Comte, la solidarité était considérée comme un objet pour les sciences biologiques et sociales. Une des raisons de l'intérêt pour la notion de solidarité est qu'elle peut s'appuyer sur l'analogie scientifique entre le biologique et le social. Cette tendance intellectuelle était très répandue, surtout à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle. Il est permis de supposer que dans *Les deux sources* publiées en 1932, Bergson utilise les notions de solidarité et de fraternité dans le cadre de cette situation intellectuelle.

Nous allons d'abord rapidement revenir sur l'histoire de ces deux notions au XIXe siècle avant d'étudier comment Bergson les redéfinit à partir de la distinction du clos et de l'ouvert dans *Les deux sources*.

1. De la fraternité à la solidarité – une tendance solidariste sous l'influence du positivisme pendant la seconde moitié du XIXe siècle en France

Nous ne pouvons pas ici décrire en détail l'évolution des idées de solidarité et de fraternité pendant le XIXe siècle en France. Nous nous bornerons à traiter la question suivante : pourquoi l'idée de fraternité a-t-elle subi un déclin importante ? Nous présenterons trois raisons importantes (3). La première raison est juridique. La fraternité est difficilement réductible au droit. Au XIXe siècle, les savants ont critiqué cette notion en disant que la fraternité était non un droit, mais seulement un sentiment, et que son sens était vague. Certes, la notion de solidarité et celle de fraternité sont très proches sur le plan conceptuel. Quelle est dès lors la différence entre elles? La différence principale est que l'affectivité est essentielle à la fraternité, alors qu'elle ne l'est pas à la solidarité. La fraternité implique nécessairement un sentiment d'amour et d'amitié envers autrui. Et la notion de fraternité est vague, parce qu'on la confond souvent avec d'autres notions, comme celle de charité. La notion de fraternité, affective et vague, était ainsi considérée comme inefficace d'un point de vue juridique. La deuxième raison est politique. On a facilement remarqué qu'il y avait une connotation religieuse dans cette notion. La notion de fraternité vient originairement de la religion judéo-chrétienne. Elle se formule dans l'Evangile selon «Matthieu» du *Nouveau testament* comme suit: «vous êtes tous frères, dit le fils de Dieu, et vous ne devez donner le nom de Père à personne sur la terre; car vous n'avez qu'un seul Père qui est dans les cieux». De l'affirmation d'une filiation commune de tous les hommes, le christianisme déduit l'abolition de toutes les distinctions sociales. Les théoriciens de la solidarité, souvent irréligieux, ont cherché à la remplacer par la notion de solidarité. La troisième raison est, elle aussi, politique. Dans la dernière moitié du XIXe siècle, nombre de réformateurs sociaux ont pris conscience de l'impossibilité radicale d'invoquer la notion de fraternité universelle dans une société réelle déchirée par des antagonismes et des conflits irréductibles, des luttes de classes ou des évènements sanglants, par exemple ceux de la Commune de 1871.

Voilà trois raisons du déclin de la notion de fraternité depuis la consécration de cette notion dans la Constitution de 1848. Nous présentons ici un penseur représentatif de la solidarité, contemporain de Bergson : Léon Bourgeois (1851-1925). Bourgeois, homme politique français, a écrit un livre théorique pour le solidarisme en 1896 : *La solidarité* (4). Le point de départ de Bourgeois est la reconnaissance du fait qu'il y a une solidarité dans l'espace, c'est-à-dire une dépendance réciproque entre les personnes en société comme entre les parties d'un organisme biologique, et une solidarité dans le temps, c'est-à-dire une dépendance entre les générations de l'humanité. Il fonde théoriquement cette solidarité observée sur l'idée de dette sociale et celle de quasi-contrat. Son intention finale est de remplacer l'idée de fraternité par celle de solidarité. Au niveau pratique, en 1919 il est devenu le premier président de la Société des Nations, organisme international qui s'appuie sur l'idée de solidarité internationale (5).

2. De la solidarité à la fraternité – de la clôture à l'ouverture

2.1 L'idée de solidarité dans *Les deux sources*

Comment définir l'idée de solidarité dans *Les deux sources*? Cette idée relève du clos. Bergson utilise surtout la

notion de solidarité au début du chapitre premier des *Deux sources*. Distinguons trois points pour expliquer l'idée de solidarité. Premièrement, le lien entre les individus en société est comparable au lien entre les parties d'un organisme biologique. Ces liens consistent en une dépendance réciproque entre les individus, tant en société que dans un organisme biologique. La solidarité consiste en ce genre de dépendance (DS6). Et le modèle de la dépendance est biologique, c'est-à-dire que la solidarité sociale a pour modèle une hiérarchie biologique dans laquelle les individus travaillent pour le plus grand bien du tout, bien que la solidarité sociale soit beaucoup plus compliquée que la solidarité biologique. Deuxièmement, l'habitude constitue la solidarité sociale en tant que lien social, alors que la nécessité naturelle constitue la solidarité biologique en tant que lien biologique. Et elle introduit parmi les individus une discipline comparable à l'unité d'un organisme biologique (DS6). Outre l'idée d'habitude, Bergson explique la solidarité sociale en invoquant l'idée de moi social (DS8). Nous sommes donc unis avec les autres personnes par l'intermédiaire de l'habitude et du moi social, autrement dit, par l'intermédiaire de la société immanente à chaque individu. Troisièmement, la solidarité sociale a pour origine l'« instinct virtuel» (DS23). Celui-ci est une force naturelle qui pousse les êtres humains à avoir des habitudes ou un moi sociaux avec une direction constante vers la cohésion du groupe. Cette force produit naturellement de petits groupes fermés, qui excluent par essence les individus d'autres groupes. La solidarité serait *essentiellement* close parce qu'elle vient d'une telle nature.

Voilà en quoi consiste l'idée de solidarité chez Bergson. La comparaison entre l'organisme et la société est une approche commune entre Bergson et les solidaristes. De ce point de vue, leur conception de la solidarité semble proche. Mais Bergson insiste bien plus sur le caractère hiérarchique et statique de la solidarité.

2.2 L'idée de fraternité dans *Les deux sources*

Nous allons à présent traiter de l'idée de fraternité chez Bergson. Cette idée relève de l'ouvert. La notion de fraternité apparaît dans le chapitre III des *Deux sources,* en tant qu'amour de Dieu pour tous les hommes propagé par le mystique (DS247). Ce qui est intéressant, c'est que si la fraternité est universelle, c'est qu'elle vient de l'ouverture du clos. Le mystique n'est-il pas celui qui dépasse les habitudes sociales et l'instinct virtuel (6) ? La fraternité en tant qu'amour universel reposerait sur l'ouverture de la clôture. Nous allons indiquer trois points importants sur la fraternité.

Premièrement, Bergson distingue la fraternité stoïcienne de la fraternité chrétienne (DS78). Selon lui, l'idée de fraternité est devenue agissante avec le christianisme ou plutôt avec la religion dynamique. L'important est que l'idée de fraternité stoïcienne est formulable en maximes, alors que la fraternité religieuse n'est pas formulable en termes précis. La fraternité est une force morale qui précède la formulation intellectuelle. D'ailleurs, Bergson définit la fraternité comme essence de la démocratie (DS301). Mais il faut relativiser la fraternité pour qu'elle soit formulée, et institutionnellement valable pour la démocratie. Cela nous renvoie à la critique de la fraternité au XIXe siècle que nous avons mentionnée dans la première partie de cet article. Bergson connaissait bien ce genre de critique.

Deuxièmement, la fraternité est «une direction» et «une méthode» indiquée et apportée par le mystique (7). En ce qui concerne la fraternité comme direction, nous évoquons l'intervention de Bergson, «Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive», à la séance de la Société Française de Philosophie en 1901 présidée par

Gustave Belot, lequel s'intéressait au problème moral. Selon Bergson, les sciences positives comme la psycho-physiologie dans *Matière et mémoir*e sont nécessaires pour connaître la limitation imposée à l'homme par la vie organique et pour nous affranchir de cette limitation. Ce sont les sciences positives d'où doit partir la métaphysique. Elles nous montrent les points sur lesquels nous devons concentrer nos efforts et dans quelles directions nous devons transcender notre limitation. C'est-à-dire que le rôle des sciences positives, surtout biologiques et psychologiques, pour la métaphysique est d'étudier la nature, afin de trouver la direction de l'effort métaphysique. D'ailleurs, Bergson dit dans cette séance qu'il n'est pas possible de passer de la psycho-physiologie à une morale. Autrement dit, on ne peut pas déduire de la science biologique des règles morales. Pour Bergson, il s'agit donc de trouver une direction de l'effort, plutôt que des règles morales. C'est l'une des idées principales de la philosophie de Bergson. Cette attitude se retrouve dans *Les deux sources*. Il n'y énonce pas telle ou telle règle morale, mais montre historiquement un idéal moral incarné dans certaines personnes comme modèle à imiter, et une direction de l'effort pour contourner le clos (8). La direction trouvée, c'est la fraternité qui renvoie finalement à la direction de l'élan vital lui-même (DS249), et politiquement à la démocratie (DS301). En ce qui concerne la fraternité comme méthode, Bergson dit ceci: «la méthode consistait à supposer possible ce qui est effectivement impossible dans une société donnée, à se représenter ce qui en résulterait pour l'âme sociale, et à induire alors quelque chose de cet état d'âme par la propagande et par l'exemple» (DS78). C'est un aspect de l'optimisme bergsonien. Cela s'oppose au renoncement de la fraternité universelle (9).

Troisièmement, comment définir le lien «fraternel» entre les personnes à partir de la morale ouverte? En fait, Bergson n'utilise pas le mot «lien» à propos de la morale ouverte, mais un lien ou du moins des relations sont nécessaires entre les personnes de la société ouverte. Le lien fraternel n'est-il pas le lien entre le mystique et les personnes qui consiste en un appel et un écho, tel qu'ils sont décrits dans *Les deux sources* (ex. DS102)? Selon Bergson, le mystique est lui-même un créateur et permet aux autres personnes de se créer pour dépasser le clos. L'appel du mystique n'est-il pas ce qui libère les personnes de leur société, ou de la solidarité close ? Le lien fraternel serait un lien créateur. Il serait donc dynamique. Il est possible de dire que le lien fraternel est un lien qui coupe toute forme de solidarité, qu'il est un lien qui ne lie pas les personnes à la société, contrairement au lien de la solidarité sociale qui, lui, relie les personnes par l'intermédiaire de la société. Le lien fraternel constitué d'un appel et d'un écho ne serait pas médiatisé par la société. Ce serait un lien direct et affectif entre les personnes. Cette affectivité pourrait bouleverser les personnes, mobiliser leurs volontés et transfigurer la société.

3. De la fraternité à la solidarité – la solidarité internationale et la civilisation

Cependant, la société ouverte ou fraternelle ne se réaliserait pas complètement. L'apparition d'une morale ouverte pure semble difficile. Certes, le mysticisme est toujours à l'origine de la société ouverte et «de tout temps ont surgi des hommes exceptionnels en lesquels cette morale (la morale ouverte) s'incarne» (DS29). Mais Bergson dit également : «ne comptons pas trop sur l'apparition d'une grande âme privilégiée» (DS333). Nous vivons en effet dans une société où la pression de l'instinct virtuel et l'aspiration du mystique se mélangent sur le plan intellectuel, et donc dans une solidarité sociale close, non pas dans une fraternité pure. Mais la fraternité devrait pratiquement

diriger la solidarité comme direction de l'effort et de la méthode.

Dans le chapitre IV des *Deux sources* où Bergson applique la distinction du clos et de l'ouvert dans le domaine pratique, il met en valeur une mesure qui réprimerait l'instinct original, et contournerait le clos. Il s'agit de l'intervention d'un organisme international dans les problèmes graves, comme le surpeuplement, la répartition des matières premières ou la libre circulation des produits (DS308). Pour éviter la guerre, Bergson reconnaît l'importance de ce genre d'organisme qui repose sur la collaboration des pays, c'est-à-dire sur la solidarité internationale. De plus, rappelons que Bergson estimait beaucoup la fondation de la Société des Nations (DS306) et qu'il a été à la tête de la Commission Internationale de Coopération Intellectuelle (ancêtre de l'UNESCO) (10). La solidarité internationale est-elle une solidarité sans fraternité? La solidarité internationale doit être destinée à la démocratie. Cette solidarité, qui n'est pas la fraternité elle-même, doit avoir des institutions, et des droits qui viennent de la fraternité en tant que force morale, et elle doit être fondée par des optimistes dans un sens bergsonien. Bergson dit: «Comme tous les grands optimistes, les bienfaiteurs de l'humanité ont commencé par supposer résolu le problème à résoudre. Ils ont fondé la Société des Nations» (DS306). Par ailleurs, elle s'appuie sur les sciences positives, surtout biologiques, psychologiques et sociales, et sur la métaphysique positive. Ici, on sort de la solidarité close. Plutôt, prend place une solidarité qui s'efforce de rester ouverte, grâce à la direction de l'effort et de la méthode dont on dispose. Il s'agit ici non seulement de la volonté, de la décision et de l'effort de l'individu, mais aussi de ceux de l'humanité, de la collectivité (10). L'organisme international est alors un outil et une technique sociaux pour les soutenir. Or, les institutions démocratiques et les sciences positives appartiennent à la civilisation, et de telles acquisitions s'accumulent. Nous les recevons dès la naissance par l'éducation. Elles répriment la nature, c'est-à-dire l'instinct virtuel, bien qu'il soit encore virtuellement vivant. Ainsi sommes-nous dépendants des générations précédentes, et donc solidaires d'elles au fil du temps. N'est-ce pas ce qu'affirme Bergson lorsqu'il parle de solidarité dans le temps sans utiliser le terme de solidarité? En ces deux sens, Bergson serait du côté de la solidarité.

Conclusion

La position originale de Bergson dans le contexte historique quant aux notions de solidarité et de fraternité vient de la distinction qu'il opère entre le clos et l'ouvert. Ce qui est remarquable, c'est qu'il réhabilite la notion de fraternité contre le courant solidariste sous l'influence du positivisme, en lui donnant un sens «dynamique» et en redéfinissant le sens du mot «frère». Mais il ne se borne pas à critiquer l'idée de solidarité. Il reconnaît l'importance de la solidarité internationale et celle de la civilisation. En ce sens, il se rallie à la notion de solidarité. Cela se comprend sans doute comme une réaction de Bergson envers le solidarisme sous l'influence du positivisme de la seconde moitié du XIXe siècle.

Notes

(1) DS est l'abréviation des *Deux sources de la morale et de la religion*. Nous citons *Les deux sources* dans l'édition critique de PUF en 2008.

(2) Nous risquerions ainsi de trop simplifier l'histoire du positivisme au XIXe siècle. Mais une tendance solidariste a

consisté à remplacer la notion de fraternité par celle de solidarité sous l'influence du positivisme. Pour plus de précision, se référer à : Michel Borgetto, *La notion de fraternité en droit public français*, 1993, L.G.D.J, Marie-Claude Blais, *La solidarité – Histoire d'une idée*, 2007, Gallimard, François Furet/Mona Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution française - Idées*, «Fraternité», 1992, Flammarion, et Laurence Loeffel, *La question du fondement de la morale laïque sous la IIIe Répblique (1870-1914)*, «Chapitre III: La solidarité comme fondement de la morale laïque», 2000, Presses Universitaires de France.

(3) Cf. Michel Borgetto, *La notion de fraternité en droit public français*, P.344-

(4) Cf. Léon Bourgeois, *Solidarité*, présentation de Marie-Claude Blais, 2008 (première édition, 1896), Le bord de l'eau.

(5) Cf. Serge Audier, *Léon Bourgeois - Fonder la solidarité*, 2007, Editions Michalon.

(6) «Tous (tous les mystiques) voulaient ouvrir ce qui était clos» (DS285)

(7) «A vrai dire, il ne s'agissait plus ici d'une sagesse définie, tout entière formulable en maximes. On indiquait plutôt une direction, on apportait une méthode ; tout au plus désignait-on une fin qui ne serait que provisoire et qui exigeait par conséquent un effort sans cesse renouvelé. Cet effort devait d'ailleurs nécessairement être, chez quelques-uns au moins, un effort de création. La méthode consistait à supposer possible ce qui est effectivement impossible dans une société donnée, à se représenter ce qui en résulterait pour l'âme sociale, et à induire alors quelque chose de cet état d'âme par la propagande et par l'exemple» (DS78)

(8) «Quel est donc ici le terme, quelle est la direction de l'effort? Qu'est-ce, en un mot, qui nous est proprement demandé?» (DS33)

(9) Or, «supposer» et «se représenter» n'appartiennent-ils pas à la fonction de l'imagination? Le mystique entraine les autres, au moins «en imagination» (DS56). Ici n'est-il pas possible de trouver une fonction de l'imagination pour l'ouverture?

(10)Cf. Philippe Soulez et Frédéric Worms, *Bergson*, PUF, 2002, P.184-

(11)Frédéric Keck insiste sur l'importance de l'idée de « surhumanité». Cf. Frédéric Keck, «Bergson et l'anthropologie. Le problème de l'humanité dans *Les deux sources de la morale et de la religion* », *Annales bergsoniennes I*, P.212.

La solidarité et la fraternité chez Bergson

Kotaro ONO

En quoi consistent les notions de solidarité et de fraternité dans *Les deux sources de la morale et de la religion* lorsqu'elles sont examinées à partir de la distinction entre le clos et l'ouvert? Solidarité et fraternité sont deux notions distinctes; la solidarité est close, et la fraternité ouverte. La solidarité est originairement statique, alors que la fraternité est dynamique. Bergson reconnaît pourtant la nécessité de la solidarité, en tant qu'elle se définit comme solidarité internationale et comme civilisation. La position qui est la sienne peut s'entendre comme une réaction à la tendance solidariste sous l'influence du positivisme, visant à remplacer la fraternité par la solidarité.

『知覚の現象学』における分裂病の分析の位相について

――メルロ=ポンティの現象学的病理論における二つの方向性[1)] ――

澤田　哲生

序　論

『知覚の現象学』第二部（「知覚された世界」）第二章で、モーリス・メルロ＝ポンティは、「精神分裂病（schizophrénie）」という病的現象を分析している。分析対象は、ドイツの精神科医フランツ・フィッシャーが分析した分裂病患者の行動である。周知のように、メルロ＝ポンティが『知覚の現象学』で最も多く言及する症例は、ゴルトシュタイン学派が分析したシュナイダーの症例（視覚失認を主要な症状とする高次脳機能障害）である。疾病分類学上の観点からも明らかであるが、シュナイダーの行動と分裂病患者の行動は、症状面で全く異なった事態を示している。この相違は、『知覚の現象学』の議論にも反映されている。本論で見るように、メルロ＝ポンティが、分裂病患者の行動分析から引き出す結論は、シュナイダーの症例分析の結論と著しく異なる。この問題に関して、アルフォンス・ドゥ・ヴァーレンスは、分裂病患者の幻覚に注目することで、患者の世界内存在の構造を的確に説明している[2)]。しかし、メルロ＝ポンティが分裂病に言及する意義については十分に説明されておらず、今日の研究課題として残されている。こうした視点から、本研究は、『知覚の現象学』における分裂病患者の行動分析を検討し、現象学が病的な現象にアプローチする時の方法と方向性を考察する。

Ⅰ 分裂病患者の空間

Ⅰ-1フィッシャーの患者と空間

ウージェーヌ・ミンコフスキーが的確に解説しているように、精神分裂病は、精神医学の領域において、外部世界と他者への著しい無関心という視点から論じられてきた[3)]。こうした見解に対して、フィッシャーは、分裂病患者の生活に固有の空間構造を分析している[4)]。彼が分析した患者（Fischer 1929, 566-568; Fischer 1930, 252-254）は、若いころから神経症を患っていた。大学で哲学の勉強を始めた頃から、重度の不安、幻覚、等々、統合失調の諸特徴が行動上で顕著となる。患者は、ある秋の日の夕方に、仲間とハイキングに行った。

> 〔…〕風景が、不気味な力に動かされたように、私の方に、突如、動いてきました。自分のなかでは、秋のくすんだ青い空の下に、真っ黒な第二の空が広がっているように見えていたと思います。この空は灰色に広がっていました（Fischer 1930, 253; PhP, 332）。

> この第二の空間は、暗く、空虚で、身の毛もよだつものでした〔…〕。二つの空間〔最初の風景と第二の空間〕のうち、時には、一方が動いているように見え、時には、両方が相互に動いていました。両者が横断し合っているのです。どのような形で、そうなっているのかはわかりません。それは、私に持続的に向けられた問いであり、休息の命令であり、さらには、死ぬか進むかという命令ですらありました（*Ibid.*）。

休憩中に見た秋のくすんだ空が、突如、真っ黒になった。患者は、この空間が何なのかを理解することができずにいる一方で、この暗い風景は、患者の存在を圧迫する。この時に、患者は「失踪者」となり、「孤島」で暮らしているような孤独感に襲われる（*Ibid.*）。

フィッシャーによると、こうした人格喪失の現象に顕著な特徴は、生活のなかでの各体験が、客観的に把握されなくなる事態である。こうした事態において、分裂病患者は、自分の生活に充実感を得られなくなる（「空虚」、Fischer 1930, 254）。これに伴い、「体験されたあらゆる事柄は、描写されなくなる」（*Ibid.*）。健常者においては、生活の各局面における体験が、意識の内部で把握され、行動はある一定の整合性を獲得する。このプロセスが、分裂病患者においては、欠損している。ゆえに、外部の空間は、患者の意識に対して異質なものにとどまる。そして、それは行動の動機となる代わりに、不安や幻覚を喚起するわけである。

I-2 収縮と膨張：メルロ=ポンティの空間論

『知覚の現象学』のメルロ＝ポンティは、フィッシャーの人類学的な視点に倣い[5]、分裂病患者が見る幻覚を、神話、夢、原始民族の行動と対比している。「それら〔夢の妄想、神話の妄想、各人が好むイメージ、さらには詩的なイメージ〕は、実際にはその意味を含んでいる。この意味は観念的な意味ではなく、われわれの実存の一つの方向である」（PhP, 329）。知覚のような極めて現実に密着した生活から隔たった生活（夢、神話、妄想、等々）は、確かに、外見上では「意味」を備えているようには見えない。ところが、こうした生活のなかでも、主体はある一定の「意味」ないし「方向」に従って行動しているとメルロ＝ポンティは主張している。

非知覚的な空間のなかで行動に「方向」を与える契機を、彼は「実存の振動」（PhP, 330）と呼ぶ。「〔夢のなかで〕飛翔し、落下し、そして一握りの灰〔真っ黒な紙〕になる一羽の鳥は、物理的な空間のなかで飛翔し、落下しているのではない。実存の潮汐とともに、飛び上がったり、落ちたりするのである。あるいはむしろ、それは私の実存の振動、収縮（systole）と膨張（diastole）である」（PhP, 329-330）[6]。夢のなかを生きる存在にも、ある一定の活動の分節（「飛翔」／「落下」、「収縮」／「膨張」）が介在する[7]。この運動が位置づけられる空間は、実在の諸事物から構成された「物理的な空間」ではなく、「幻影」（PhP, 329）から構成された空間である。

「実存の振動」は、このように、覚醒時の主体の空間内における感情、思考、判断だけでなく、その知覚的な密度が極端に減退した――あるいはなくなった――状況（夢、妄想、神話）にも浸透している。このことは、「上や下、一般的に言うなら、場の規定は、『知覚』に先立つ」（PhP, 330）ことを示している。健常な知覚活動を遂行する主体が位置づけられている空間は、「実存の振動」

のなかの一つの局面にすぎないわけである。行動の知覚的な密度が減退（「収縮」、*ibid.*）すると、知覚主体は空間を喪失するわけではない。むしろ、ある別の空間（「幻影」）が、主体の行動を編成し直す。メルロ＝ポンティが提示する「空間」は、以上のように、生命活動（「実存の振動」）の程度（「膨張」と「収縮」）に応じて、主体の存立構造をそのつど更新してゆくのである。

II 収縮した生の構造

II-1 情動の空虚化

メルロ＝ポンティは、分裂病患者の空間を「収縮」の側に位置づけている。それでは、この収縮の現象は、彼の現象学のなかで、どのような位相を備えているのか。彼はこの問題を、分裂病患者と原始民族の行動の対比から論じている。

> ある神話的な空間が存在する。この空間のなかでは、諸々の方向や位置は、多大な情動的実体が住み着いた状態のなかで規定される。原始民族にとって、クランの野営地がどこにあるのかを知る作業は、その野営地を、何らかの目印となる対象との関係に位置づける作業ではない。野営地が、あらゆる目印のなかの目印なのである――平和や喜びが、ある自然な場を目指すように、野営地を目指すのである（PhP, 330）[8]。

原始民族の構成員が、同族集団のキャンプを探す時に、彼は集団にいることで得られる「平和状態」や「喜び」を基点に行動する。彼の意識と運動は、地図に載せられた目印や記号を基にキャンプを探し出すような演繹作業から達成されているのではなく、感情や情緒（「喜び」、「平和状態」）の全体（「情動的な実体」）のなかで構造化されている。地図上の記号や空間内の物の各側面が、新たな空間を示唆することで、行動に方向が与えられるのではない。目的地は、行為主体の「情動」の働きを通じて、極めて直接的に感知される。原始民族の行動は、知覚対象の各側面が空間内で分節し行動を目的に導くような間接的なプロセスが確立されることなく、実現されているのである。

空間内の事物の射影が十分に展開されないまま行動が分節される点において、原始民族の行動は分裂病患者の行動と類似している。しかし、前者の行動が情動的な布置のなかで極めて自然に達成されるのに対して、後者の生活において情動は空虚化している（Fischer 1929, 559 ; Fischer 1930, 254）。つまり、彼が見ている事物や風景は、彼に「喜び」や「平和状態」をもたらすことはないのである。情動の働きが極端に減退することにより、患者の身体行動は、「収縮」し、自分の身体（Leib）は、物質（Körper）のような、よそよそしい存在となる（Fischer 1929, 559）。

「実存の衝動」という枠組みのなかで、原始民族の行動は、知覚行為のなかの情動の密度が最大限に「膨張」した状態を示している。これに対して、分裂病患者の行動は、その密度が極度に「収縮」している。つまり、両者は、知覚的な生活から乖離した様々な生活形式（神話、夢、妄想、等々）の「極限のケース」（PhP, 327）をそれぞれ示しているのである。

Ⅱ-2 距離感の変容

それでは、収縮した空間はどのような構造を備えているのか。彼は、ミンコフスキーの記述を参照しつつ[9]、この空間を射影しない物から構成された空間と規定している。

> それ〔夜〕は、私の前にある一つの対象ではない。それは、私を包み込み、私の全ての感覚に入り込む。それにより、私の諸々の思い出は、息が詰まったような状態となり、私の人格上の同一性をほぼ抹消してしまう。私は、自分の知覚的な位置から諸対象の射影を遠隔的に連結する際に、当の知覚的な位置のなかでもはや守られてはいない。夜には射影がなく、それ自体が私に触れる〔…〕。それは、面も、表面も、私との距離もない純粋な奥行きなのだ（PhP, 328）。

「夜の世界」は、空間内の事物の各側面が、正常に分節されなくなった世界である。フッサールが言うように、空間内の物を正常に知覚する場合に、物の各射影は整合的な関係（「継起的な統一」）を形成する[10]。正面から物を見る知覚行為は、決して独立しておらず、横、上、さらには背後から同じ物を見る可能性を含意している。これに対して、「夜の世界」では、物の各側面は、分節されない。本来は直接に知覚できないはずの空間そのもの（「純粋な奥行き」）だけが、知覚主体の前に現れる。物の各側面が射影せず、表も裏も分節しない空間を前にして、知覚主体は、自分がどこで何を見ているのか理解できなくなる。そこから、人格の「同一性」が破綻するのである。この同一性の破綻に際して、知覚主体は物を客観的に把握できなくなる。

> 見える空間〔最初の風景〕を貫くこの第二の空間――この空間は、われわれが世界を投射〔投企〕するそのやり方を、各瞬間に作り出している。そして、分裂病患者の障害は次の部分にある。つまり、この永続的な投射〔投企〕は、知覚が提供してくれる客観的な世界から分離しており、いわば自分自身のなかに引きこもっているのである。分裂病患者は、もはや共通の世界ではなく、私的な世界のなかで生きていて、彼は地理学上の空間にまで進むことはない（PhP, 332）。

分裂病患者の行動は、メルロ＝ポンティの指摘によると、私的な空間が客観的な空間に移行しなくなった状態を示している。患者は確かに一つの風景を見ているが、この風景は、他者が見ている同じ風景や、外部の客観的な基準（「地理学上の空間」）と接点を持たない。このような形で客観性への移行が阻まれた患者の空間性を、彼は「生きられた空間の狭窄」と定義する。

> 神話と同じく幻覚を作り出すもの、それは生きられた空間の狭窄であり、諸事物のわれわれの身体への根付き、対象の目眩がするほどの近さ、人間と世界の連帯である。この連帯は、消滅してはいないものの、毎日の知覚活動や客観的な思考によって抑圧されている（PhP, 337）。

メルロ＝ポンティは、「生きられた空間の狭窄」を、人間と世界の間にある距離の問題と考えている。分裂病患者が体験する幻覚のような空間は、上記の引用によると、両者の距離が極端に近く

なった事態を提示している。この場合に、患者が見ている対象は、「目眩」がするほど、患者の目の前にある。空間の事物は射影せず、患者はその各部分を対比することができない。それにより、自己と世界の間の距離感が変容し、知覚対象は「幻覚」に変容する。

この特殊な空間の位相は、『知覚の現象学』の序文における意識の志向性と世界の関係を参照すると、さらに明確になる。「序文」のなかで、メルロ＝ポンティは、この関係を次のように規定している。「それ〔反省〕は、諸々の超越が湧出するのを見るためにも、一歩後退するのであり、われわれを世界に結び付けている志向的な糸を出現させるためにも、それを緩めるのである」（PhP, VIII）。反省のような高次の行為に備わる志向性も、外部の世界を隈なく理解し尽くすことはできない。この志向と世界の間には、ある一定の距離や弛緩した状態（「志向的な糸」が「緩んだ」状態）が、常に介在している。こうした一種の間が、両者の関係の現象学的な理念値となる。これに対して、「生きられた空間の狭窄」に伴い、患者は、自己の人格が破綻するほどに、外部空間との距離を狭めている。分裂病患者の空間を論じることで、メルロ＝ポンティは、分裂病患者における空間の喪失や他者への無関心を指摘するのではない。むしろ、外部の世界と距離を取ることができなくなった人間の現象学的な存在様態を、その行動の構造として提示していることが理解される。

Ⅲ. 分裂病分析の現象学的な位相

Ⅲ-1 シュナイダーの症例分析との対比

分裂病の分析の位相を、メルロ＝ポンティが『知覚の現象学』第一部で主に援用したシュナイダーの症例との対比から検討してみたい。この高次脳機能障害において、患者は、自分の鼻を指さすように医師から指示されても、自分の鼻の場所を特定できない。反対に、鼻に違和感がある時は、その位置を即座に特定することができる（PhP, 120）。鼻に触れるという同じ行為に際して、この運動が、「生活に必要」（*Ibid.*）なものであれば直ちに遂行され、他人からの命令のような慣れない状況にあれば成功しない。メルロ＝ポンティは、前者を「具体的な運動」、後者を「抽象的な運動」と区別し、両者の関係の変容に病因を読み取っている（PhP, 119-120）。

この種の行動障害は、アナロジーの例において顕著である。シュナイダーのアナロジー機能を分析したヴィルヘルム・ベナリーによると、「猫にとっての獣毛は鳥にとっての羽毛に等しい」や「ランプにとっての光はストーブにとっての熱に等しい」（PhP, 148-149 ; Benary 1922, 257-258）といったアナロジーをシュナイダーは理解できない。目と耳の機能と、両者の類推関係を理解する場合に、シュナイダーは、「目と耳はどちらも感覚器官であり、ゆえに両者は似通った何者かを産出するはずである」（PhP, 149 ; Benary 1922, 262）と両者の機能面における類推関係を、それぞれ別々に考察する。さらに、「釘の頭」を指示す作業のなかで、彼は「釘を手にして、それに触れ、頭の方向について再び語る」（Benary 1922, 262）。どちらの例においても、行動が達成へと至る過程において、その各局面が分解されている。患者は、その一つ一つを自然に連結できず、全ての局面に「概念的な分析」（PhP, 149）を行使する。逆説的であるが、患者の行動は、健常者以上に、「概念的な分析」や「カテゴリー」（*Ibid.*）のような高度な対象判断に依存していることが確認される。

アナロジー理解の失敗は、患者の「思考障害」（Benary 1922, 297）ではなく、過剰な知性の行使

に由来するとベナリーは結論している。『知覚の現象学』のメルロ＝ポンティは、この結論から、健常者が普段は気がつくことのない行動の現象学的な基盤を提示する。

> 健常な主体が、眼と視覚の関係は、耳と聴覚の関係と同じものであるのを直ちに理解しているとしたら、眼と耳が、ある同じ世界への到達方法として彼に与えられているのである。彼は、ある共通の世界に関する述語以前の〔前述語的な〕判断を備えている（PhP, 150）。

健常者がアナロジーを即座に理解できるのは、彼がシュナイダーよりも知的に優れているからではない。彼は、自分の視覚機能を理解するうえで、「知性」や述語による表現を必要としない。なぜなら、彼は、この機能が自分に備わっている事実を、認識ではなく体験のレベルで知っているからである。同じく、自分の耳が、その同じ世界から何かを聴き取る機能を備えていることも、視覚機能との類推を行使するまでもなく、知っている。なぜなら、アナロジーのなかの諸事項（「眼」、「聴覚」）は、機能面（「視覚」、「聴覚」）において、それぞれ「同じ世界」を指示しているからである。ゆえに、メルロ＝ポンティが結論づけるには、「生き生きとした思考は、ひとつのカテゴリーに包摂されるべくあるのではない」（PhP, 149）。健常者は、カテゴリーに先立つ水準において、ある特定の「世界」と志向的な関係を築いているのである。メルロ＝ポンティは、フッサールに倣い[11]、この志向的な作用を「前述語的な判断」と呼ぶ。

アナロジーの分析は、以上のように、知覚行為の現象学的な基盤（「前述語的」な水準における意識と世界の志向的関係）を確認するために援用されていることが理解される。これに対して、分裂病の分析におけるメルロ＝ポンティは現象学の既存の概念（「知覚」、「前述語的判断」、等々）を導出するのではなく、むしろ、知覚行為に立脚した生活から隔たった行動そのものに含まれる現象学的な諸特徴（生命活動の収縮と膨張、夜の世界、過度に狭まった距離感）を提示しようとしている。このように、『知覚の現象学』は、二つの全く異なる症例の分析を援用することで、全く異なる結論を出しているのである。

Ⅲ-2 分裂病の分析の意義

分裂病の分析が、現象学的の既存の諸概念の導出を目的としているのでないとするなら、この現象を分析する意義は、どこにあるのか。夢、神話、精神病は、確かに、客観的な思考を自然に営む主体にとって、「主題化」（*Ibid.*）されない現象である。ところが、メルロ＝ポンティは、一見すると不可解な諸現象も、人間の生のなかの一つの「事実」（*Ibid.*）であると指摘する。このことを証明するために、彼は客観的な思考形式に備わる矛盾に言及している。

> 反省的な分析は、夢を見ている者や分裂病患者が生きているという事実を、彼ら以上に知っていると信じている。さらに、反省行為のなかで、哲学者は、自分が知覚しているものを、知覚行為のなかで知っている以上に知っていると信じている。この条件でのみ、彼は、人類学的な空間を、正しく、共通で、客観的な空間の混濁した見せかけのように拒否できる。〔…〕神話、

> 夢、知覚の経験から、あらゆる積極的な価値を取り上げ、諸々の空間を幾何学的な空間に統合し直すためには、人が夢を見たり、狂ったり、本気で知覚することを否定しなければならない（PhP, 335）。

「反省」という作業を通じて、認識行為はある一定の客観性（「幾何学的な空間」）を獲得する。この客観性に基づいて、認識主体は、患者が見たり触れたりする事柄を、患者以上に限なく理解していると主張する。しかし、上記の引用でメルロ＝ポンティが指摘するには、反省行為は、あらゆる経験とその密度を「客観的な空間」に固定するリスクも備えている。つまり、それは知覚経験を「たった一つの世界に平板化」（*Ibid.*）してしまうのである。この平板化された世界のなかで、主体は、客観性のみを判断基準として使用する。それにより、夢や狂気のような現象の存在可能性は否定される。

反省行為に対するメルロ＝ポンティの批判は、分裂病が見る幻覚や神話のような、一見する不可解な経験も、明白な形ではないものの、健常者の認識活動に組み込まれていることを示唆している。「神話は、仮象のなかで、本質を保持する。神秘的な現象は表象ではなく、真の現前である。雨の悪魔は、魂が身体の各部分に現前しているのと同じように、悪魔払いの後に降るしずくのそれぞれのなかに現前している。あらゆる現出は、ここでは、受肉であり、諸存在は、容貌の特徴によっても、『特質』によっても、定義されない」（PhP, 335-336）。自然界の諸現象（「雨」、「風」、等々）は、原始民族にとって、個人の意志を超えた集合的な現象であるとレヴィ＝ブリュールは指摘している[12]。この水準における対象（「しずく」）の現出は、メルロ＝ポンティによると、現実に知覚された事物の射影ではなく、「仮象（「雨の悪魔」）」から構成されている。この仮象は、極めて直接的に、主体の行動と結びついている（「受肉」）。つまり、一見すると客観性を欠いている事象も、主体の行動を構造化する契機（「受肉」と「現前」）を示唆しているのである。ここから、メルロ＝ポンティによる分裂病の分析の位相は明らかである。彼は、健常な主体が気づくことのない行動の現象学的構造ではなく、この主体が正常に知覚できないものの、その意識と行動に関わり続ける可能的な要素（病、夢、神話）を提示しようとしているのである。

結　論

以上のように分裂病の分析を見ると、『知覚の現象学』第一部（シュナイダーの症例分析）から第二部に至る過程において、メルロ＝ポンティは、二種類の病的現象へのアプローチを提示していることが理解される。第一のアプローチ（シュナイダーの症例分析）により、現象学の既存の諸概念を証明することが可能となる。第二のアプローチ（分裂病患者の分析）により、知覚行為に立脚した生活から隔たった行動の構造（「収縮」・「膨張」、「夜の世界」、「幻影」）が明らかとなる。これにより、現象学の諸概念は、知覚からその外部へと拡張される。『知覚の現象学』以後のメルロ＝ポンティは、二つ目のアプローチを重要視している。『制度化講義』におけるヒステリー（フロイトの症例ドーラ）の分析では、この方向性から、間主観性と身体概念の拡張が企図されている。晩年の講義で、彼は、クロード・シモンの作品（『風』）の登場人物（モンテス）と、その統合失調性

の行動に注目することで、現象学的な時間論の新たな展開を提示している[13]。病理的な現象に対する二つのアプローチを厳密に区別した上で、メルロ＝ポンティの現象学を考察し直す作業が今後の課題となる。

註

1) 本論で言及される主なテキストの略号は、以下の通り。引用の際に、略号と頁数を明記する。

[PhP]: Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945), Paris, Gallimard, coll. «tel», 1998; [Fischer 1929] : Franz Fischer, „Zeitstruktur und Schizophrenie", *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, Berlin, Julius Springer, 1929, pp. 544-574; [Fischer 1930] : „Raum-Zeitstruktur und Denkstörung in der Schizophrenie", *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiratrie*, Berlin, Julius Springer, 1930, pp. 241-256; [Benary 1922] : Wilhelm Benary, „Studien zur Untersuchung der Intelligenz bei einem Fall von Seelenblindheit", *Zeitschrift für Psychologie und ihre Grenzwissenschaften*, Berlin, Julius Springer, 1922, pp. 209-297.

Schizophrénie の訳語に関して、2002 年以後の日本では、連合機能の障害を強調した「統合失調症」という表現が一般的に使用されている。フィッシャーとメルロ＝ポンティの議論は、この名称変更よりも前の時代の議論であり、作品のオリジナリティーを尊重するために、「精神分裂病」という従来の訳語を使用する。ただし、形容詞的な表現の場合は「統合失調性」という表現を使用する。

2) Alfonse de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Louvain, Nauwelaerts, 1970, pp. 210-211.

3) Eugène Minkowski, *La schizophrénie* (1927), Paris, Payot, 2002, pp. 48-62.

4) この点において、ミンコフスキーはフィッシャーの分析を評価している。E. Minkowski, *Le temps vécu. Etudes phénoménologiques et psychopathologiques*, Paris, J. L. L. D'Artrey, 1933, pp. 266-267.

5) フィッシャーは、「時間構造と分裂病」の最後で、患者の行動が、ヨーロッパ文明の外部にいる人間の精神を考察する上で、ある一定の役割を果たすことを主張している（Fischer 1929, 572-573）。

6) 『夢と実存』のなかで、ビンスワンガーは、エミール・エルマティンガーの著したゴットフリート・ケラーの自伝からこの話を引用している。メルロ＝ポンティは、この話を援用している。Cf. Ludwig Binswanger, „Traum und Existenz" (1930), *Ausgewählte und Aufsätze*, Bd. 1, Bern, Francke, 1947, p. 81.

7) 「収縮」と「膨張」は、メルロ＝ポンティの現象学において、決して突発的な概念ではない。実際に、『知覚の現象学』第一部の「性的存在としての身体」と題された章でも、メルロ＝ポンティはこの概念を用いて、失声現象を分析している。Cf. PhP, 192.

8) メルロ＝ポンティは、同じ例を『知覚の現象学』の第一部でも使用している（Cf. PhP, 117）。

9) E. Minkowski, *Le temps vécu, op. cit.*, pp. 394-395.

10) Edmund Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, Husserliana Bd. 16, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, pp. 63-64.

11) E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (1938), Hamburg, Felix Meiner, 1999, § 6.

12) Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive* (1921), Paris, Flammarion, coll. «Champ classique», 2010, pp. 470-471.

13）それぞれ次の資料を参照。M. Merleau-Ponty, *L'Institution. La Passivité. Notes de cours au Collège de France* (1954-1955), Paris Belin, coll. «Littérature et politique», 2003, pp. 232-248 ; *Notes de cours 1959-1961*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de Philosophie», 1996, pp. 206-209.

Sur l'analyse de la schizophrénie dans *Phénoménologie de la perception*

——Deux sens de la pathologie phénoménologique chez Merleau-Ponty——

Tetsuo SAWADA

Dans la deuxième partie de *Phénoménologie de la perception* (1945), Maurice Merleau-Ponty discute de la vie d'un schizophrène analysé par Franz Fischer. Tout d'abord, il en dégage la «systole» et la «diastole» qui s'articulent dans la vie du sujet suivant la densité affective de son être. Il élucide ensuite la manière d'être du sujet à la situation morbide dans laquelle il ne peut plus mesurer la distance entre sa position actuelle et le monde externe. Cette approche peut et doit être mise en contraste avec celle du cas de Schneider le plus mentionné dans l'œuvre de 1945. Tandis que la dernière a pour effet d'attester les notions phénoménologiques (la «perception» et le jugement «antéprédicatif»), la première joue un rôle pour l'auteur de détailler la structure phénoménologique de la vie qui les déborde ; elle a pour effet de préciser les notions phénoménologiques dans l'horizon pathologique de la vie humaine.

バタイユにおける「エコノミー」の問題

佐々木雄大

1　エコノミーの系譜

エコノミーとは何か。現在では「経済」という意味で通常理解される、この「エコノミー」(économie) という概念は、西洋思想史において多くの意味を担わされてきた。それは、語の本来の意味としては、家の財産を管理・運営する「オイコノミア」(οἰκονομία) すなわち家政である。アリストテレスによれば、家政術は主人による家の「単独支配」(*Politica*, 1255b) である。また、キケロが報告しているように、ストア派において宇宙とは「神々と人間の共通の家」(*De Natura Deorum*, 154) であり、神々は宇宙に内在する万物をオイコノミアによって管理すると考えられていた。この概念は、キリスト教神学へと移入され、「神の中に世の始め以来ずっと隠されてきた秘義の摂理」(*Ephesians*, 3:9) として、神による救済計画の実行を意味することになる。それは「配剤」(dispensatio) や「配置」(dispositio) と翻訳され、アガンベンの最近の研究が明らかにしたように[1]、神による歴史的世界への介入・統治の意味となった。近代に入ると、エコノミーは様々な秩序体を指すようになる。例えば『百科全書』には、生命を維持する秩序である「アニマル・エコノミー」(Oeconomie animale)[2] という項目がある。これらの用法が流れ込むことになるのがスミスの著作である。『道徳感情論』のよく知られた「見えざる手」の箇所で引き合いに出されるのは「家政」[3] であり、「見えざる手」という発想の源流にはストア派からの影響がある。また、『国富論』において批判の対象となるのは「政治経済学」(political Oeconomy) であり、ケネーに対して「政治体」と「自然体」のエコノミーの類比を逆手にとった批判がされるのである[4]。

このように、エコノミーは、歴史的にきわめて多層的な意味を孕んでおり、一義的に規定することが困難な概念である。とはいえ、その範型のひとつを取り出すことはできる。それはつまり、「主人の支配」(*Politica*, 1259a)、ある主体が自らの所有物を何らかの法や秩序によって管理・運営することである。バタイユもまた、こうした思想的伝統に連なりながら、初期の「浪費の概念」から晩年の『至高性』に到るまで、獲得と損失、所有と贈与、限定エコノミーと一般エコノミーといった独創的な思想を展開した。しかしながら、バタイユにとって非常に重要であり、その解釈者たちによってしばしば言及されてきたにもかかわらず[5]、バタイユの「エコノミー」概念の内実については、十分に考察がなされてきたとは言いがたい。バタイユは、そもそもエコノミーという語によって、一体いかなる事態を指しているのか。本稿ではこの問題について、特に主体の世界に対する態勢という観点から、『無神学大全』以降の著作に基づいて検討することにしたい。

2　知と所有の主体

バタイユは、「実存主義からエコノミーの優位へ」において、一方で、サルトルからの批判を背景として実存主義の方法を退けながら、他方で、限定エコノミーに対する一般エコノミーの優位を論じている。この書評では、「実存主義」の著作が四編取り上げられているが、ここでは特にレヴィナス『実存から実存者へ』に対する論及に注目しよう。というのも、バタイユは、レヴィナスが提起する「〈ある〉（il y a）の夜」を自らの考える「非的－知の夜」と重ね合わせ、深い共感を示しているからである。しかし、このことはまた、両者が「言表しえない体験の伝達」（EP296）という問題を共有していることをも意味する。この問題は、まさしくサルトルが「新しい神秘家」においてバタイユに向けた批判に対応するものである。それはつまり、バタイユは本来無であるような非－知の体験に「名前を与えることによって」（NM170）、つまり言説によって、それを実体化してしまっているという批判である。だとすれば、バタイユはここで、レヴィナスの立場を批判的に乗り越えることによって、同時にサルトルに対する反論を試みていると言えるだろう。

では、両者の思想は、どの点について共通しており、どの点から分岐することになるのか。まずは、レヴィナスの〈ある〉と主体の関係について簡単に確認しておく。レヴィナスは、現象学的な知の主体のあり方を批判し、そうした主体が溶解する〈ある〉の夜へと溯源し、そこから主体の成立を把握し直そうとする。レヴィナスによれば、知とは、志向性によって世界内の諸対象を照らし出し、それらを了解し把握する働きである。知の主体である自我は「所与を所有するが、この所有によって打ちひしがれることはない」（EE72）のであり、いわば世界を所有する主人となるのである。このような主体は「エコノミーの時間」（EE154）[6]の内に位置づけられる。それは現在払われた労苦が未来において補償されるような時間であり、この時間性は欲望の充足のために配置される道具の連関に対応する。これに対して、〈ある〉の夜とは「存在の非人称で無名であるが、鎮めがたい「消尽」」（EE93-94）である。この体験は、非人称なのだから世界を所有する主体はおらず、消尽なのだからそもそも領有ではない。レヴィナスは、〈ある〉の基底から実存者が出来することを「実詞化」（hypostase）と呼び、これを現象学的主体とは異なる主体の様態として規定する。この実詞化を特徴付けるものは、エコノミーの時間に還元されることのない「瞬間」という時間性である。瞬間は単なる持続の極小ではない。それはむしろ、それ以前にはなかったものがそれ自身において始まるという「開始のパラドックスそのもの」（EE130-131）である。こうした瞬間において、実詞化は成就するのであり、実存者としての主体が生起するのである。

バタイユは、『内的体験』で表現しようとしたものとはまさにレヴィナスの〈ある〉の体験であると認定しながらも、他方で、レヴィナスがこうした体験を「形式的な一般化によって（言い換えれば、言説（discours）によって）対象として規定してしまっている」（EP293）と批判する。バタイユもまた、『内的体験』において知の主体を問題としていた。バタイユによれば、認識とは「既知のものへと関連付けること、未知のものを他の既知のものと同様であると把握すること」（EI127）である。それはつまり、未知の対象を既知の秩序の内へと配置することであり、自らの所有物として領有することである。領有された既知のものの体系が言説であり、言説の連鎖を辿ることによって論証的思考が可能となる。あるいはまた、既知の秩序を未知のものへと投影し、目的から逆算す

ることによって「企図」（projet）が可能となる。このような知の働きの基底で同一のままにとどまる主体が「自己」（*ipse*）であり、自己の最終的な企図とは「超越の全体となろうとする」（EI101）こと、すなわち、世界の総体を所有することである。とはいえ、この自己は、レヴィナスが現象学的な主体に見ていたような、世界を一方的に所有する主人ではない。なぜなら、自己は対象を領有することによって、それ自身もまた既知の秩序へと関連付けられるのであり、「それ自身ついには事物（領有された対象）へと変質して」（EI154）しまうからである。知の主体は、対象の所有者であることによって、かえって隷属的な存在へと失墜してしまうのだ。

こうした隷属状態から人間を解放するものこそ、非－知の夜あるいは内的体験である。非－知とは単なる思考の放棄ではない。それはむしろ、ヘーゲルの絶対知の模倣であるような「知の極限」（EI67）において開示される。かりに知の還元作用が完遂され、その極限に至ったとしてみよう。そのとき、知はもはやいかなる未知のものも見出さないだろう。そこでは、既知のものはもはや何ものにも関連付けられないのであり、それ自体としては何の意味もないもの、未知のものへと没してしまう。したがって、「既知のものそれ自体は、その完遂において、まるごと未知のものへと関連付けられるだろう」（EP297）。内的体験においては、知の主体はもはや何ものも所有しない非－知となるのであり、既知の対象はもはや明晰判明な形をもたない未知のものへと回帰するのである。こうして、「体験は最後には、主体としては非－知であり、対象としては未知のものであるような、主体と対象の融合に到達する」（EI21）のである[7]。

レヴィナスとバタイユは、ともに知によって対象を所有する主体を批判し、主体と対象の融解する夜の体験を論じながら、この体験に関して対照的な態度をとることになる。レヴィナスにとって、〈ある〉とは「恐怖」（EE100）の体験であり、レヴィナスはそこから再び主体の生起を志向した。バタイユもまた、非－知とは「不安」の体験であるとした。しかしバタイユにとって、不安とは「失うことへの恐れ、所有の欲望の表現」（EI169）であり、この不安を脱自（extase）へと転回させること、主体が自己を損失することこそが重要なのである。

3　歴史と生産の時間

なぜレヴィナスとバタイユの立場は分かれることになったのか。それは瞬間という時間性の捉え方が異なるからである。バタイユは次のように述べる。「瞬間のエコノミー的な意味は、レヴィナスが固執する主体の生起にはまったく対応していない。むしろ逆に、それは〈ある〉の感覚に対応する」（EP299）。瞬間とは主体の生起する場ではなく、主体と対象が溶解する時間である。では、瞬間とはいかなる時間性なのだろうか。そして、その「エコノミー的な意味」とは一体どのようなものか。バタイユは、「瞑想の方法」草稿の中で、時間と概念の関係について考察し、瞬間とは企図から引き離されるかぎり「内在性」であると規定している。そこで参照されているのは「Kのノート」（OC, V, 466）であり、それはおそらくコジェーヴの「永遠、時間、概念についてのノート」を指すと考えられる[8]。したがって、次にコジェーヴの時間論を確認しておく。

コジェーヴは、プラトン、アリストテレス、カント、経験論における時間と概念の関係を検討した上で、ヘーゲルこそ「概念と時間を同一視した最初の哲学者」（IL365）であると認める。ヘーゲ

ルは、人間とは概念であると同時に時間であると考え、それによって初めて、歴史的存在者としての人間を学的立場から説明可能になった、というのである。なぜ人間が概念であるかといえば、それは人間が「言説」を用いるからである。言説とは否定性の働きである。人間は、この否定性によって自然を所与の状態から引き剥がし、生産することができる。この意味において、人間とは「受肉したロゴス（あるいは言説）」（IL372）であり、「労働とは概念」（IL377）である。また、なぜ人間が時間であるかといえば、それは人間が「企図」に従って行為するからである。人間は「他者の欲望へ向かう欲望」すなわち「承認の欲望」（IL368）を充足させるために行動する。企図とは、未来の欲望のために、過去の認識を利用して、現在において行為することである。この意味で、人間が活動する時間とは「未来が優位を占める時間」（ibid.）である。このように、人間が概念であり時間であるとは、その本質が言説と企図にあることを意味する。人間は、言説と企図の主体であることによって、自然的所与から歴史的世界を生産する。コジェーヴにとって、時間とは「歴史的時間」（IL366）であり、人間が労働によって世界を領有する過程なのである。

コジェーヴによれば、人間は承認をめぐる闘争を経験することで、自らの死を意識し、「死の能力」（IL565）を獲得する。この死の能力すなわち否定性こそ、人間を動物から分離するものである。バタイユにとってもまた、動物から人間を分離するものは否定性であるが、『宗教の理論』において注目されるのは、道具の使用という契機である。道具は「水の中の水」（TR292）のような内在的な動物性を切り分け、主体と対象を措定し、それらを「有用性の面」（TR298）へと置き入れる。有用性とは、事物がそれ自体では価値を持たず、他のもの（目的や所有者）との従属関係において価値を持つことである。有用性は持続という時間性を条件とする。主体と対象が持続的に形態を維持しなければ、企図を遂行することはできない。未来の目的のために現在の手段を使用するのであり、未来に獲得される生産物に従って現在の労働は評価される。したがって、有用性の価値は「後続する時間」（TR309）によって測られるのである。こうして、コジェーヴと同様にバタイユにとっても、人間が行為する時間とは現在が未来に従属する時間ということになる。

では、コジェーヴとバタイユの時間論はどこで相違するのだろうか。バタイユはコジェーヴの『ヘーゲル読解入門』と自らの『宗教の理論』の違いについて、次のように説明する。

> 主要な違いは、主体の破壊を対象との合致の条件――必然的に実現不可能な条件――とする構想に関わる。これはおそらく、初めから、ヘーゲル的な「充足」に根本的に対立する精神状態を含んでいるが、ここでは対立するものは一致するのである。（TR359）

ここで語られていることは、極限における、あの絶対知から非－知への転落である。コジェーヴによれば、人間の労働が完遂するとき、「歴史の終焉」（IL380）が訪れる。そこでは、絶対知となった主体が、世界の総体を自己自身であると意識する。こうして、主体は欲望の完全な「充足」という仕方で対象と合致するのである。これに対して、バタイユは極限において「主体の破壊」が生じると考える。かりに操作が完遂され、世界の総体が主体の所有物となったとしよう。そのとき、主体はもはやいかなる目的も見出さないだろう。そこでは、手段はもはや何の目的にも従属しないの

であり、それ自体としては何の有用性もないもの、無用なものへと没してしまうであろう。時間に関して言うならば、企図を設定するべき未来はもはやないのであり、現在はもはやいかなる未来にも従属しない。それは持続する時間ではない現在そのもの――瞬間である。それは、知と生産の極限に顕示される、他のものに従属しない時間性、すなわち「至高の瞬間」（OC, V, 214）である。この瞬間という時間性において、一方で、主体はその企図から引き離されるのであり、他方で、対象はその属性から引き剥がされるのである。こうして、主体と対象は破壊され、それらが融解する内在性、「内奥の動物の夜」（TR343）へと還帰することになるだろう。

とはいえ、この「主体の破壊」が「必然的に実現不可能」と言われていることに注意しなければならない。これまで見てきたように、認識は未知の対象を既知の秩序へと関連付けることで可能となる。また、行為は所与の事物を有用性の連関に従属させることで可能となる。したがって、何かが可能であるとは、既知の秩序や有用性の連関の内に配置することを意味する。逆から言えば、そうした既知の有用な連関の総体が「可能なもの」の圏域をなす。しかし、知と生産の操作が完遂されたならば、既知の秩序はもはや何にも関連付けられず、有用性はもはや何にも従属しない。そこでは、操作はもはや不可能である。「可能なもの」の圏域が完了するとき、その完了がそもそも不可能であることが暴露される。「可能なもの」の極限で、「不可避の未完了」が「不可能なものの叫び」（TR288）を示す。この意味で、主体の破壊は、至高の瞬間において、認識や行為として「可能なもの」ではなく、実現「不可能なもの」でなければならないのである。

4　エコノミーとその条件

いまや、瞬間という時間性に対する、レヴィナスとバタイユの考え方の違いは明らかだろう。レヴィナスが瞬間を主体の生起する契機であると考えるのに対して、バタイユは瞬間を主体の解体する時間であると捉える。レヴィナスは、知の主体とエコノミーの時間を批判して、根源的な〈ある〉の夜へと到達したにもかかわらず、瞬間を介して、再び主体の支配へと回帰してしまったのである。事実、レヴィナスは、「瞬間において実存者は実存を領有する」（EE170）とし、実詞化を主体の領有として規定するのである。〈ある〉の体験を言説によって対象化しているという批判も、この観点から理解されなければならない。すなわち、それは単に、言表しえない体験を言語化してしまっている、というだけではなく、言説とは生産的な否定性であるのだから、主体の融即する体験を主体の所有する形式へと還元してしまっている、という批判でもあるのだ。

このような主体による領有という態勢こそ、バタイユが「エコノミー」と呼ぶものにほかならない。バタイユの定式化によれば、「生産的なエコノミーとは、まさしく孤立した主体の領域」（EP302）である。「孤立した主体」とは、道具の導入によって内在性から分離され、自己として措定された主体である。それは――認識の場面であれ、行為の場面であれ――、生産の主体である。なぜなら、生産とは、既知の有用な秩序の内部で、そしてそれを媒介として、主体の側からする「自然の領有」[9]だからである。したがって、バタイユにとってエコノミーとは、道具によって対象を領有し、それを秩序の内へと配置・運営する主体のあり方なのである[10]。だとすれば、この主体が失われる「瞬間のエコノミー的な意味」とは一体、何であろうか。それは、生産の一分肢である消費を分析する

ことによって、明らかになる。

> もしこれらの操作の意味を時間の中で考えるならば、生産的消費、つまりエコノミーの観点からの消費、獲得のための消費の意味が、未来との連関において与えられることは明白である。反対に、非生産的消費の意味は、現在の瞬間の内で与えられる。逆から言えば、エコノミーが未来を考慮するとき、意味を持つ唯一の活動とは生産的消費（労働、あるいは労働の生産に必要な消費）だけである。非生産的消費は無－意味であり、反－意味でさえある〔……〕（EP300）。

生産的消費とは、生産のための労働力や生産手段、原料の消費であり、労働力を生産するための栄養摂取である。それは一時的には損失であるが、結果的には生産に寄与するのだから、後続する時間においてその価値が与えられる。この意味で、エコノミーの内部でなされる企図・行為は、すべて生産的消費である。これに対して、非生産的消費とは、決して生産の役には立たない損失であり、「自由な消尽」（EP302）である。それは結果的にも生産に寄与しないのだから、未来に従属しない時間すなわち瞬間において消費される。エコノミーという観点からすれば、非生産的消費は「無－意味」である。「瞬間のエコノミー的な意味」とは、無－意味ということである。

とはいえ、もしエコノミーが生産的主体の領野であり、消尽が非生産的消費であるとすれば、消尽はエコノミーにとって無関係なのではないか。エコノミーの主体が消尽することなど「不可能」なのではないか。この消尽と生産のエコノミーの関係は、『呪われた部分』の予備的考察にあたる「宇宙の尺度に合ったエコノミー」で論じられている。バタイユは、生産の基礎であり目的である富をエネルギーとして規定した上で、エネルギーの消費の仕方に応じて、「太陽のエコノミー」と「地上のエコノミー」を分類する。太陽は、太陽光線という形でエネルギーを放射する。それは、一方的に損失するだけで何も獲得しないのだから、非生産的消費である。このように、「計算もなく見返りもなしに自己を損失する」（EM10）ことが、太陽のエコノミーの原理である。これに対して、地上のエコノミーは、太陽から放射されたエネルギーの「過剰」（excès）を領有することで成立する。地上の生命体は、栄養摂取によってエネルギーを獲得し、自己の生を保存する。そのとき、「生産されたエネルギーの総量は、つねに生産に必要なエネルギーの総量よりも大きい」（EM9）のだから、エネルギーの余剰は個体の成長や種の増殖に充当されることになる。このように、地上のエコノミーの原理は、生産的消費によって自己を保存・増殖することである。しかし、地上が有限であるかぎり、生命の拡張によって余剰を吸収することには限界がある。拡張の極限に達するとき、エコノミーは恐慌を迎える。もし恐慌を避けるとすれば、「消費するという欲望以外にいかなる理由もなしに積極的に消費すること」（EM16）、消尽が問題なのである。

ここで象徴的に語られているのは、主体の二種類の態勢であり、両者の関係である。太陽のエコノミーにおいて、主体は自己を損失し、富を消尽するのに対して、地上のエコノミーにおいて、主体は富を獲得し、自己を再生産する。生産的な観点からすれば、消尽はいかなる計算も見返りもないのだから無意味であり、生産の圏域にとってそれは単なる過剰にすぎない。しかし、この過剰を包摂し、余剰として利用することによって初めて、生産は可能となる。地上のエコノミーが可能と

なる条件は太陽のエコノミーであり、生産する主体の可能性の条件は消尽する主体である。生産のエコノミーが「可能なもの」の総体であり、主体の損失が「不可能なもの」であるとすれば、「可能なもの」の条件は「不可能なもの」である。知と生産の操作が極限に達するとき、「不可能なもの」が啓示されるのは、それが必然的に「不可能なもの」を含んでいるからである。「可能なもの」が未完了なのは、「可能なもの」がそれだけで完結することなど不可能だからだ。

消尽という根拠から分離され、生産の観点に「限定されたエコノミー」（économie restreinte）に対して、「エネルギーの剰余の観点」（EM14）を考慮に入れ、「富の非生産的使用」（EP303）、消尽までをも包括するものこそ、「一般エコノミー」（économie générale）である。生産が、未来が優位を占める時間の内で営まれるかぎり、「エコノミーは決して現在を考慮に入れることはない」（EP300）。他方、一般エコノミーが「現在の瞬間を考察することは、不可避である」（EP306）。なぜなら、自己の破壊である消尽は、まさに瞬間という時間性の内で開示されるものだからである。したがって、バタイユの一般エコノミーとは、主体による対象の領有・管理であるエコノミーの、その成立の根拠を問うものである、と言える。

5　贈与とエコノミー

生産的な主体のエコノミーが成立する条件でありながら、同時に、主体を破壊することによってその不可能性を告げる消尽とは、一体どのようなものか。バタイユによれば、それは供犠である。供犠とは自己の所有物を破壊する儀式である。ただし、そこで破壊されるべきは、対象そのものではなく、「対象の現実的な従属関係の紐帯」（TR307）すなわち有用性である。犠牲の内の有用性が破壊されたならば、それと向き合う執行者もまた従属関係から解放される。主体と対象はその区別を失い、内在性へと回帰する。それは、所有物を放棄するのだから「生産のアンチテーゼ」であり、自己を損失するのだから「瞬間そのものにしか関心をもたない消尽」（TR310-311）である。とはいえ、供犠は通常、聖なる力を世俗的な利益のために利用するという企図であり、「利益に対する無関心が利益的な関心と混合されている」[11]。さらに、供犠における熱狂は「共有財を結合し、保存するという欲求に従属する」（PM64）のであり、結果的に共同体の再生産に役立つことになる。供犠は、その見かけにもかかわらず、生産的消費にすぎないのである。

なぜこのように供犠は生産へと回収されてしまうのか。それは、「供犠は贈与（don）であり、放棄（abandon）」（TR311）だからである。贈与とは、自らの所有物を一方的に他者へ与えることである。贈与もまた、容易に生産のために寄与することになる。例えば、ポトラッチにおいて、贈与者は受贈者に負債を負わせることで「社会内部の地位」（PM75）を獲得するのであり、また、クラ交換においては、部族間の「贈与－交換」によって「有益な協働関係」[12]が維持されるのである。贈与をめぐるこうした困難は、モースの記念碑的な贈与論の主題（「贈り物に返礼させる義務とは何か」）が証明している。贈与がその当事者から贈与として認識されるとき、贈与者は返礼を期待するのであり、受贈者は返礼の責務を負うことになる。贈与がそれとして現象するとき、贈与はあらかじめ返礼の義務付けられた贈与－交換へと転化してしまうのである。

贈与は「誰かが何かを他の誰かへ与えようとする」という形式の下に現象する。そこでは、主体

と対象が措定されているのだから、贈与は認識されざるをえず、行為として営まれるのだから、主体の企図に服さざるをえない。贈与は、その形式の下で現前するかぎり、ただちに廃棄されてしまうのである。それでもなお何らかの意味で贈与があるとすれば、それは「現前しえない贈与」[13]であるより他ない。この贈与は、主体と対象が措定されていないこと、認識と行為が営まれないことを要求する。それはまさしく非－知の体験である。なぜなら、そこで主体と対象は融解してしまうのであり、知と生産の主体は非－知と消尽の主体へと変容するからである。すなわち、現前の形式そのものが解体するのである。そこでは、主体による対象の所有が放棄される。つまり、贈与がなされるのである。実をいえば、内的体験とは、現前しえない贈与が生起する瞬間だったのである。贈与とは「不可能なもの」である。しかし、それは、単に贈与することが不可能だということではない。贈与はまさに「不可能なもの」として体験されるということである。

エコノミーが成立するための条件は贈与である。贈与の瞬間において、エコノミーは開始される。しかし、エコノミーを停止するのもまた贈与である。エコノミーが完遂される瞬間に、その未完了が暴露され、贈与がなされる。このように、エコノミーの開始し停止する地点を考慮に入れるものが、一般エコノミーである。とはいえ、それは、サルトルが批判したように、単に言説によって「不可能なもの」を実体化することではない。たしかに「何も知らないと考える思考は、なお思考である」（NM170）だろう。しかし、思考と言説のエコノミーが成立すること、そしてその限界に達すること自体が、「不可能なもの」を指し示すのである。一般エコノミーは、「瞬間を認識することの不可能性」を提起するのであり、「瞬間を実感する好運を開いたままにしておく」（EP306）。それは、贈与という傷口を開いたエコノミーなのである。

略号は下記のものを用い、バタイユの著作はすべて全集版から引用した。

Bataille, OC : *Œuvres Complètes*,Gallimard, t.I-XII. EP : *De l'existentialisme au primat de l'économie*, EI : *L'expérience intérieure*, PM : *La part maudite*, EM : *L'économie à la mesure de l'univers*, TR :*Théorie de la religion*. Levinas, EE : *De l'existence à l'existant*, J. Vrin, 1998. Sartre, NM : *Un nouveau mystique, Situations*, I, Gallimard, 1947. Kojève, IH : *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947.

注

1) G. Agamben, *Le règne et la gloire*, traduit par J. Gayraud et M. Rueff, éd. Seuil, 2008.

2) *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, publiée par Diderot et d'Alembert, t. 11, p. 360.

3) A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford Univ. Pr., 1976, IV. 1. 9, p. 183.

4) A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, vol.2, Oxford Univ. Pr., 1976, IV. ix, p. 674.

5) ここでは特に以下の研究を挙げたい。Derrida, De l'économie restreinte à l'économie générale, dans *L'écriture et la différence*, Éd. Seuil, 1967. Koichiro Hamano, *Georges Bataille : La perte, le don et l'écriture*, Éd. Univ. Dijon, 2004. 岩野卓司『ジョルジュ・バタイユ――神秘経験をめぐる思想の限界と新たな可能性』水声社、2010 年、

特に第三章。いずれも、バタイユのエコノミーについての優れた研究であるが、そもそもエコノミーとは一体何であるか、という問いは空白のままである。

6) レヴィナスは「存在の一般エコノミー」（EE141）、「存在のエコノミー」（EE169）という表現も用いる。『時間と他者』における「存在のエコノミーにおける女性的なものの例外的な位置」（*Le temps et l'autre*, PUF, 1948, p.78）という記述、女性的なものは志向性から逃れる実存の仕方であるという規定（ibid., p.79）を考え合わせるならば、存在のエコノミーとは、志向性によって把握される対象の配置を意味するだろう。それゆえ、バタイユの「一般エコノミー」とは異なる。

7) 絶対知から非－知への転換の構造については、R. Sasso, *Georges Bataille : le système du non-savoir*, Éd. Minuit, 1978, pp. 87-89 参照。

8) 時間論におけるコジェーヴからバタイユへの影響、および両者の否定性の考え方については、Kenji Hosogai, *Totalité en excès*,Keio Univ. Pr., 2007, p. 41ff. 参照。

9) Marx/Engels, *Gesamtausgabe*, Abt. II, Bd. 1.1, S. 25.

10) 勿論バタイユは、économie という語に所謂「経済」や「経済学」をも含意させている。事実、「一般エコノミーの試み」である『呪われた部分』は、「政治経済学の作品」（PM19）と呼ばれている。しかし、「生産の領域に限定された、伝統的な経済」（EP303）、「生産的なエコノミーの伝統的な研究は、持続のうちに登録された主体の措定を要求する」（EP302）とあるように、経済や経済学自体が生産的主体の「エコノミー」という枠組みの内に位置づけられるべきである。

11) Hubert/Mauss, Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, Mauss, *Œuvres*, 1, Éd. Minuit, 1968, p. 305.

12) Mauss, Essai sur le don, *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1950, p. 268.

13) Derrida, *Donner le temps*, 1, Galilée, 1991, p. 46.

Le problème de l'économie chez Bataille

Yuta SASAKI

Cet article a pour but de mettre en lumière le concept de l'économie chez Bataille, en le comparant avec Levinas et Kojève. Tandis que Bataille identifie le *non-savoir* avec l'*il y a* de Levinas, ils s'opposent sur la relation de l'instant avec le sujet. Or, Bataille s'accord avec Kojève sur le temps du projet et du travail où l'avenir prime, pourtant d'un côté celui-ci admet la fin de l'Histoire, d'une autre côté celui-là pense que l'inachèvement qui est l'instant souverain s'ouvrirait si l'Histoire s'achevait. C'est ainsi qu'on comprend que l'économie chez Bataille est la façon dont le sujet possède des objets inconnus, les arrange et les utilise selon l'ordre connu et utile, c'est-à-dire les réduit au *possible* par le projet dans le temps. Contrairement, le sujet de se donner et de se consumer correspond à l'*impossible* et à l'instant, qui commencent et détruisent l'économie.

〈他人〉との対話と〈他者〉への愛
――レヴィナス『全体性と無限』における「エロスの現象学」の位置づけ――

小手川正二郎

はじめに*

『全体性と無限』の掉尾を飾る「エロスの現象学」は、同書の中心主題である「対面における倫理」を逸脱するもの、あるいは（しばしばレヴィナス研究者によってさえ）レヴィナスの独断的な家父長主義を証し立てるものとみなされてきた。こうした見立ては『全体性と無限』の体系的理解の欠如に由来すると筆者は考える。ただしこの体系的理解のためには、翻ってエロスの現象学をいかに位置づけるかという問いに向き合わねばならない[1]。議論の大枠を示す第一部、内面性と呼ばれる自我の多層的構造を記述する第二部、他人との対話における自我の主体化を解明する第三部という形で展開される『全体性と無限』の体系性からみると、第四部で描かれるエロスの現象学は、たんに居心地が悪いばかりか、曖昧さや混乱をもたらす危険性を孕んでいるからだ。

本論は、所謂「現れざるものの現象学」とは根本的に異なる試みとしてエロスの現象学を読解することで、『全体性と無限』におけるエロスの現象学の位置づけを明確にすることを試みる。まず、エロスの現象学に向けられてきた批判を瞥見したあとで、レヴィナスを擁護しようとする諸解釈の問題性を明らかにする（**第１節**）。次に愛と生殖が論じられる第四部とそれに先立つ第三部の繋がりに焦点をあて、エロスの現象学がいかなる要請を課されているのかを見定める（**第２節（1）**）。さらにレヴィナスによる愛の具体的分析を吟味することで、愛が位置する対話の「手前と彼方」の意味を再考する（**第２節（2）、(3)**）。こうした考察を経て、最終的に、「生殖」における親子関係がいかなるかたちで、第三部までの議論を「条件づける」のかを模索する（**結び**）。

1．エロスの現象学への諸批判とレヴィナス擁護の問題性

『全体性と無限』第四部「顔の彼方」でレヴィナスは、自らの課題を次のように提示している。

> 「超越という形而上学的出来事、すなわち〈他人〉（Autrui）を迎え入れること、歓待ないし〈欲望〉と言語活動（langage）は、愛として成就するのではない。しかし対話による超越は愛と結びついている。われわれが示そうとするのは、いかにして超越が、愛によって言語活動より先に進むと同時に言語活動と同じ水準には達しないかということである」（TI 284）。

ここでレヴィナスは、対話（discours）による関係と愛（amour）による関係を明確に区別し、両

者が混同されえないとしながらも（「言語活動は愛として成就するのではない」）、その「結びつき」を認めている。そして愛による超越が対話による超越よりもさらに遠くに進むと同時に対話の手前にとどまること、つまり他人との対話の「手前と彼方」（TI 285）に位置すること、これを示すのがエロスの現象学の課題とされている。こうした主張と課題をいかに理解すればよいのか。

例えばジャニコーは、『フランス現象学の神学的転回』においてエロスの現象学の次のような叙述を槍玉にあげる（TT 71）。「〈愛される女性〉（L'Aimée）は、把握されうると同時にその赤裸々さ（nudité）においては触れえず、対象と顔の彼方にあり、そのようにして存在者の彼方にあるがゆえに、その処女性（virginité）のうちにある」（TI 289）。ジャニコーの批判点は**(1)さらなる超越の問題性、(2)愛や愛撫の固有性の喪失、(3)「対象と顔の彼方にある」他者について（有意味に）語ることの不可能性**という三点に纏められる。レヴィナスは対話による他人との関係、「顔」というしかたで現れる他人との関係を自我の理解の枠組みを超越する関係と特徴づけつつ、愛によって係わる他人を「顔の彼方に」位置づけている。しかし（1）対話において係わる〈他人〉がすでに「形ある像をはみ出る」（TI 43; TT 72）とされていたのに、さらに積み重ねられるこの「二重の乗り越え」（TT 71）によって、いかなる超越ないし〈他者〉が問題となっているのかは全く不分明である。また、（2）レヴィナスは愛における他人との係わりを「何も把握せずに、形から未来へと絶えず逃れてしまうものに働きかける」愛撫（caresse）に見出すが（TI 288）、愛撫のこの特徴づけは時の経過と共に形を変える時間的事象との係わり一般に見出されるものであり、愛撫の固有性に何ら至っていない（TT 71）。それゆえ（3）「対象と顔の彼方にある」愛される他人は文字通り「絶対に把握不可能」になってしまうが、この把握不可能なものについて有意味に語ることも、そもそも語ることそれ自体も不可能なのではないか。これら諸批判は、エロスの現象学だけでなく、『全体性と無限』の議論全体に及ぶものである（TT 73）。というのも、ジャニコーによれば、絶対に把握不可能な〈他者〉に至るエロスの現象学は、自我による主題化や概念化から逃れる経験を「絶対的な経験」とみなす『全体性と無限』の必然的な帰結であるからだ（TT 73）。（4）さらにイリガライのように、レヴィナスによる「愛される者」（l'Aimé）と「愛される女性」（l'Aimée）の同一視（TI 286）を家父長主義的な伝統に根ざした混同と断じるなら[2]、エロスの現象学はたんに証明不可能な謎めいた主張であるだけでなく、女性を受動的立場に置き続ける独断的な価値観の発露とみなされよう。素朴な信念を括弧に入れ、事象の厳密な記述を果たさんとする現象学に比して、これほど対極に位置するものがあろうか。

これら諸批判に対して、次のようなレヴィナス擁護がなされてきた（以下、（1）～（4）は上述の批判点に対応）。（1）エロスの現象学における「さらなる超越」は、愛する自我に対する愛される他人の徹底した超越を意味する。愛においては自我の愛する他人が、対話の場合よりも一層捉え難い者にとどまるとされているが、これは自我の把握に先立つ〈他者〉の純粋な贈与（donation）が問題となっているからだと解される[3]。(2)愛は、〈他者〉との係わりの直接性にその固有性をもち、愛撫はこの愛という係わりかたの一様態として理解される[4]。（3）「対象と顔の彼方に」位置する愛される他人は、自我が把握しえないもの、自我に「与えられえないもの」としてのみ問題化される。つまり愛という関係は、他人に対する自我の志向性が挫折し、自我の愛する他人によって自我が逆に見つめられるという「志向性の逆転」（contre-intentionalité）として記述されることになる[5]。

(4) こうした見地からすると、愛される者と愛される女性の同一視は、宗教的な文脈を色濃く帯びつつも[6]、愛する自我（男性）による愛される他人（女性）の把握しがたさ、愛における両者の合一の不可能性を語るための比喩として肯定的に理解されよう[7]。

以上のような解釈は、根本的な問題点を抱えている。その問題点とは、こうした解釈がジャニコーの批判に対する応答になっていないだけでなく、原理的に応答になりえないということだ。上述した(1)～(4)の解釈は、自我の主題化や概念化に先立つ他人の他性（〈他者〉）との、対話より直接的な係わりこそ、愛において問題とされ、対象の知覚や所有に比してより根源的な経験とみなされるという前提から出発している。しかしながらジャニコーが問題視しているのは、まさにこの前提なのである。なるほど、こうした前提から出発する〈他者〉論が一切の現象性から逃れる「現れざるもの」を問題化し、現象学の限界をしるしづけたと主張する者もいよう[8]。仮にそう認められたとしても、ジャニコーがさらに問うのは、どうしてこの検証不可能な前提から出発した「現れざるものの現象学」が「現象学を乗り越えている」とか、「志向性の分析によって記述される経験よりも根源的な経験を問題化している」などと主張しうるのかということだ(TT 73)。筆者は、ジャニコーのこの素朴な疑問を共有する。ただしそれは、ジャニコーの批判が『全体性と無限』の記述に全面的に妥当すると考えるからでも、ジャニコーの批判する前提をレヴィナスが保持していると考えるからでもない。むしろジャニコーの問題提起が、上述したようなレヴィナス擁護の根本的な問題点を明らかにし、エロスの現象学を読解する際に注意すべき論点を教えてくれるからだ。以下、(1)～(4)各論点に関して、「現れざるものの現象学」とは異なるしかたでエロスの現象学を理解することを試みる。

2.『全体性と無限』におけるエロスの現象学の位置づけ

(1) エロスの現象学は徹底した他者論なのか——第三部との繋がり

まず指摘されるべきは、エロスの現象学が対話の係わる〈他者〉よりも徹底した〈他者〉に至るために導入されたのではないということだ。そもそもレヴィナスにおいて〈他者〉(l'Autre)とは、個々の具体的な他人（autrui）と自我の係わりの分析のなかで定義される「他人の他という性格」であって、前もって分析の目標や前提とされる事象ではない[9]。それゆえ筆者は、皮肉にもジャニコーとともに上述したレヴィナスの解釈者たちがなしているように、自我の把握に先立つ〈他者〉に至るという目的や、〈他者〉の純粋な贈与を最も根源的な経験とする前提をレヴィナス哲学、とりわけ「主体性の擁護」（TI 11）を掲げる『全体性と無限』に帰すのは誤りだと考える。

次に「エロスの現象学」が要請される文脈を正確に理解せねばならない。『全体性と無限』第三部「顔と外部性」で、まったく新たなものを知るという経験（TI 242）、レヴィナスが「真理」と呼ぶ経験（TI 272; cf. TI 55-56）の成立に必要な二つの契機が解明される[10]。すなわち、対話者が自我の知りえなかったものとして（「顔」（visage）という仕方で）現れる対面という契機と（TI 227-228）、この対話者に向けて自我が自ら正当化すべき言明を語る弁明（apologie）という契機である（TI 268）。第三部最終節「意欲の真理」で、弁明における自我は特定の他人に向けた言明の帰責主体となる限りで、他の人々と取り換え不可能な特異性を有し（TI 275）、人称的な観点を欠いた記述（レヴィナスが「歴史」と呼ぶもの）には汲み尽くされないと主張される（TI 272-274）。こうした議論の

あとで、主体性の「死」（TI 284）を乗り越える契機として愛と生殖が導入される。

> 「〔他人に向かう〕意識への裁きは〔…〕歴史による判決の彼方にある実在に準拠せねばならない。それゆえ真理はある最終的な条件として、〔他人への〕善良さと顔の超越をともに条件づけるある無限な時間を要求する。自我を生き延びさせる、主体性による生殖（fécondité）が〔…〕主体性の真理を条件づけている」（TI 277）。

一見するとレヴィナスは、次のような議論を展開しているように見える。真理が発話主体の存立と切り離しえず、この発話主体の主体性が非人称的な観点（「歴史による判決」）から正当化されないなら、「私」が見出した真理は、「私」の死によって存在しなかったことになってしまう[11]。〈他者〉への愛の結果として「私」の子が生まれ、「私」が「私」の子として生き続けることによって、「私」の死は乗り越えられ、「私」の真理も維持される。このような議論を文字通り受け取るなら、それは二重の意味で不可解である。まず「私」が愛する人と子をもうけ、「私」の子が何らかのしかたで（名前や遺伝子という点で）「私」であることが、どうして「私」が見出した真理の維持につながるのか。第二に、仮にこのような議論が正当だとするなら、子を残さない「私」にとって真理の維持は不可能になってしまうのだろうか。第三部から続く『全体性と無限』全体の企図、すなわち真理論という企図に鑑みるなら、自我と「子」の関係を具体的な親と子（二人の人間）とみなす解釈は[12]、容認しがたいと思われる。レヴィナスがいう「親と子」は、あくまで「真理」に係わる主体性の根本的な変様（他人の他性と係わる前の「私」と係わった後の「私」）として理解されねばならない[13]。しかしこのような理解が許されるとしても、愛と生殖がいかなる意味で対話における真理の「条件」であるのかはいまだ不明瞭なままである。**結び**でこの問題に立ち戻るために、レヴィナスの愛の分析がいかなる次元に向けられているのかを見ていこう。

(2) 愛の固有性——対話の「手前と彼方」の意味

『全体性と無限』第四部でレヴィナスは、愛を対話から区別することから始めている。対話が個別的な対話者としての他人、（他人の外見や属性ではなく）「人格」（personne, TI 284）としての他人に差し向けられるのと同様に、愛もまた人格としての他人に向けられているように見える（他人の外見や属性ではなく、その人自体を愛しているということができる）。しかし愛は、事物（本や嗜好品）や抽象的なもの（知識や空想）、他人の外見や属性にも向けられうる。後者の場合、愛は対象との係わり（本を読むこと、想像を働かせること、恋人の外見を見ること）それ自体を楽しむ享受（jouissance）とみなされる（TI 285）。ここで重要なのは、レヴィナスが享受に至る愛と他人の人格に向かう愛という「二つの愛[14]」を考えているのではないということだ。「〈他人〉が自らの他性を保持しながら、欲求対象として現れる」（TI 285）愛の「両義性」を語ることで、レヴィナスは享受に至らない愛、すなわち他人の他性（〈他者〉）に向かう愛を目指すべきという道徳的な言明をしているのではなく、固有の曖昧さを有する愛の本質分析をしている。確かに、自分が愛しているのは恋人の外見や属性ではなくその人自身だと主張しうる。ただしこのことは証明しえな

い。なぜなら、何らかの原因（外見や人格）ゆえに他人に好感を抱くということは、必ずしも愛の本質に含まれないからだ。「愛が意味するのは〔愛の対象が何かを〕探る主導権をもつ前に自分が結びつけられてしまっているものを探求する運動である〔…〕」（TI 284-285）。愛するということは、愛する理由を見出したうえで意図的になされることではなく、自分が自覚する前にすでに惹きつけられてしまっているものを探し求める運動である。だからこそ人は、自分が他人のどこを愛しているかがわからなかったり、何らかの理由で嫌っていた人をそうした理由とは無関係に愛することができるのだ。これがレヴィナスによる愛の理解の基盤をなす考えである[15]。

対話と愛は一見すると自我の把握に先立つ〈他者〉という共通のものに係わっているように見える。しかし、ここで自我に「先立つ」といわれる性格は根本的に異なる。対話者としての他人が自我の把握に先立つといわれるのは、自我に向けて語られる言表内容の理解を他人の現前が方向づけている（例えば「外は台風だ」という言明が事実確認の言明ではなく、「私」への警告として理解されるよう方向づけている）という意味においてである（cf. TI 100）。これに対して愛の場合、自我を惹きつけるものは、自我によるいかなる理解も方向づけず曖昧なままにとどまる。「愛される女性の顔は、〔…〕秘密を表現することがない。それは表現することをやめる、あるいはお望みなら、表現することへのこの拒否だけを、対話のこの終焉だけを表現しているともいえよう〔…〕」（TI 291）。対話者としての他人が、自我による一方的な把捉に先立って、理解されるべき意味を自我に与える（「表現する」）のに対して、愛される者としての他人は、何も表現することなく自我を惹きつけ続ける意味表示しないこと（non-significance）のうちにある（TI 292）。したがって、対話と愛が係わる他人の他性（〈他者〉）は、異なる位相において考察されねばならない。レヴィナスは、愛が対話と比べて（〈他者〉に係わる程度という面で）劣っていたり徹底的であったりするのではなく、対話とは端的に異なる他性への係わり（「彼方」）でありかつ享受（「手前」）であると考えていたのだ（「彼方」の意味については（3）で詳述する）。

では愛が係わる他人の他性は、どのように特徴づけられるのか。ここで重要となるのが、愛のエロス的ないし肉体的（charnel, TI 289）性格である。愛において自我を魅了するものは、精神的ないし抽象的なものではなく、他人のエロス的な性格である。この性格は、対話において理解すべきものが自我を魅惑するものへと転化するというしかたで露わになる[16]。例えば、他人の些細な一言が、他人の表情や声色ゆえに、自分の気を惹こうとする言葉に聞こえるときがあるかもしれない。ひとたびその言葉に惹きつけられるやいなや、たとえそれを発した当人がそのような含意を否定しようとも、自我はその言葉を合理的に理解するよりも、謎めいたその言葉に情動的に駆り立てられるがままになる。発話が肉体的な活動である以上、それは発話内容の正当化や他人への真摯な向き合いをつねに帰結するのではなく、対話相手の感情に働きかけ、合理化とは無縁な情動的な次元、「真剣さをまったく欠いた次元」（TI 295）へと誘導する可能性を有する。言語活動が孕んでいるこの曖昧さの次元をエロス的な愛は指し示している[17]。

他方、愛される者への自我の側からの係わりは肉体的な官能（volupté）において特徴づけられる。愛における官能は、自我の瞬間的な快感にではなく、他人の官能や他人の愛を欲することに見出される[18]。例えば愛撫は、自分が快感を味わうためではなく、愛する人の官能を引き起こすために

なされる。レヴィナスが愛撫を「何も把握しないこと」と特徴づけ、愛される者を「対象と顔の彼方に」位置づけたのは、愛撫が愛する者を対象として所有ないし認識したり、対話者として尊重することとは根本的に異なり、他人の愛や官能を探し求めることに存するからだ。ここから官能のさらなる特徴が明らかになる。第一に官能は志向（intention）ではない（TI 302）。というのも官能は自我が何らかの対象を目指すことによってではなく、他人が自我を愛し官能を覚えてくれることによってのみ成就されるからだ。それゆえ官能において、自我は自らの可能性によって何かを把握するのではなく、他人の愛や官能を受動的に感じる（TI 302-303）。愛が自我の諸可能性の「飽和状態」からの解放（TI 303）、すなわち自我の可能性に含まれないもの（他人の愛や官能）への希求と、自我とは根本的に異なるもの（「子」）への変化を可能にするというレヴィナスの主張はこうした分析にもとづいている。愛は他人の情動を欲し、他人の他性を「感じる」というしかたで、情動的な自己（soi, TI 303）の変様に身を委ねることと解されているのだ。

(3)〈他人〉との対話と〈他者〉への愛——言語活動と情動の二重構造

自我の根本的な変様としての生殖に、愛が必要とされるのはこうした理由による（TI 299-300）。生殖とは、自我が自らの可能性に含まれないものを愛し求めることで、自我の可能性の現実化ではない「子」として生まれ変わること、「自我の死を含みこむような、子のうちに蘇ること（résurrection）」（TI 50）と定義される。ところでこのような主体性の根本的な変様は、享受する主体から対話者に対する責任主体へという形で、すでに第三部で議論された他人との対話のうちで成就されていたのではないか。なぜさらに愛と生殖が必要とされ、それが対話の「彼方」と呼ばれねばならないのか。レヴィナスの論述に立ち戻ろう。「〔愛において〕隠されているもの、どれだけ隠しても充分に隠されているといえないものは、人格的なものの彼方にあり、人格的なもののいわば裏面であり、光に逆らうものであり、絶対に把握不可能であるがゆえに、存在と無という対の外側、可能なものの彼方にある範疇である」（TI 296）。官能において問題となっていたのが、他人それ自体（人格としての他人）ではなく、他人の愛や官能であったことを思い出そう。対話が自我の知りえなかったもの（〈他者〉）として現れる〈他人〉（Autrui[19]）と係わるのに対して、愛は他人そのものとは必ずしも一致しない〈他者〉（他人の愛や官能）と係わる[20]。愛は、対話とは根本的に異なる他性と係わるがゆえに、対話の「彼方」に位置づけられるのだ。

対話において〈他人〉があくまで理解されるべき者（自我の理解の枠組みを問い直す者）として現れるのに対して、愛において自我を魅惑し自我を変様させる〈他者〉は感じられるのみである。愛される〈他者〉が「把握不可能」であるのは、愛が日常的経験を超越した根源的な経験だからではなく、愛が言語活動とは係わらない形で他人の他性を受け取る経験だからだ。このような形容を通じて、レヴィナスは対話者よりも直接的な〈他者〉に向かっているのではなく、言語による正当化が問題となる対話と本質的な曖昧さを伴う愛を区別し、一方を他方に還元することなく愛の固有性を分析しようとしている。エロスの現象学の眼目は、愛という情動的な次元で感じられる他性を対話において問題となる他性から区別し、愛の本質的な曖昧さを記述した帰結として情動的自己の変様可能性に至る点にある。そしてこの点にこそレヴィナスと「現れざるものの現象学」の決定的

な相違がある。〈他者〉との直接的な係わりを目指すがゆえにこの方向性を共有しない批判者とは永久にすれ違わざるをえない「現れざるものの現象学」とは対照的に[21]、事柄（対話や愛）の論理から人間的経験の多層的構造を記述しようとするレヴィナスは、事象の記述をめぐる反論につねに開かれているからだ。現象性の乗り越えや卓越した現象といった用語でレヴィナスの記述を語ることは、彼の具体的な分析を検証不可能な次元に押しやるだけでなく、その豊かさを再び否定的（「乗り越え」）ないし卓越的な現象性という領野に押し込めることになろう[22]。

結び——（4）性的差異の問い

では〈他人〉との対話と区別される〈他者〉への愛は、いかなる意味で対話や対話における主体性の真理を条件づけているのか。もし愛と生殖が対話の強い意味での条件とみなされるなら、他人との対話において、われわれが理解しえなかったものを何らか理解するに至るのは、〈他者〉を愛することで情動的な面においても自我が変様したからだということになる。これは考えにくいことである。より穏当な解釈は、レヴィナスが『全体性と無限』で対話に係わる理性的な自我（moi）と愛に係わる情動的な自己（soi）という二重構造によって主体性を記述しようとし、対話における主体性の変様が愛における主体性の変様によって裏づけられる可能性（「人格的なもののいわば裏面」）をエロスの現象学で示そうとしたというものだ。こうした解釈が『全体性と無限』第二部の「住むことと女性的なもの」における自我のうちなる「女性性」の記述とあわせて吟味されるなら、『全体性と無限』を体系的かつ厳密に理解する道が開けるだろう。

レヴィナスは、愛される者を女性と呼ぶことで、愛の本質的に性的（エロス的）で肉体的な性格を際立たせている。われわれは、意識するしないにかかわらず、性別を有した自らの身体から出発してのみエロス的な愛を感じることができる。この意味で性的差異は、われわれの情動性の基盤をなしている[23]。重要なのはレヴィナスが、愛の分析に性的差異を導入することで、男性から女性への一方的な関係を扱ったのではなく[24]、愛が性的な差異をもつ二つの契機を必要とし、自我はこの二つの性双方に係わることでのみ新たな自我となりうると考えたことだ[25]。この点でレヴィナスは、性的差異について今日なお熟慮に値する視点を提供していると筆者は考える[26]。

註

* レヴィナス、ジャニコーの著作の引用には、以下の略号を用い、引用に際しては拙訳を提示した。

Emmanuel Levinas TI: *Totalité et Infini*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1961, Livre de poche.

Dominique Janicaud TT: *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris: Editions de l'Eclat, 1990, repris dans *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris: Gallimard, 2009.

1) 檜垣立哉「顔の彼方の生」（哲学会編『哲学雑誌』793 号、有斐閣、2006 年所収）は、すでに第四部の重要性を自我の質料性と生殖という論点から明らかにしており多大な示唆を得た。ただし生殖論を「曖昧な生の肯定性」に近づける点には、筆者は同意しえない。質料性と生殖については別稿に譲る。

2) Luce Irigaray, Questions à Emmanuel Lévinas, in: *Critique* n° 522, 1990, pp. 917-918.

3) 熊野純彦『レヴィナス――移ろいゆくものへの視線』、岩波書店、1999 年、99 頁。Jean-Luc Marion, D'autrui à l'individu, in: Jean-Luc Marion (éd.), *Positivité et transcendance*, Paris: PUF, 2000, pp. 302-304.

4) マリオンは、顔との対面においては個別化（individualiser）されていない非人称的な〈他者〉を愛が「この他人」として個別化すると主張し、晩年のレヴィナスによる愛の重要視を評価する（cf. Jean-Luc Marion, art. cit., pp. 307-308）。この解釈は、『全体性と無限』では対面における〈他人〉こそが個別的な他人であり、そこから自我の理解を越え出る〈他者〉が問題化される点を見誤っていると思われる。

5) Jean-Luc Marion, L'intentionnalité de l'amour, in: *Les Cahiers de la nuit surveillée* n° 3, 1984, p. 234; *Le phénomène érotique*, Paris: Grasset & Fasquelle, 2003, pp. 158-165.

6) 永井晋『現象学の転回――「顕現しないもの」に向けて』、知泉書館、2007 年、101 頁、139 頁。

7) 内田樹『レヴィナスと愛の現象学』、せりか書房、2001 年、225-226 頁。Alexander Schnell, *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Paris: Vrin, 2010, p. 156.

8) Cf. TT 78-79; Marc Richir, Phénomène et Infini, in: Catherine Chalier et Miguel Abensour (dir.), *Emmanuel Lévinas*, Paris: L'Herne, 1991, pp. 248; 256.

9) こうした主張や他人（autrui）と〈他者〉（l'Autre）の区別については、拙論「理性と意志――レヴィナス哲学における意志論」（『哲学』、日本哲学会、2011 年所収）を参照。

10) 対面と弁明という二つの契機については、拙論「真理と実在――フッサールとレヴィナスにおける真理概念（II）」（『現象学年報』第 28 号、日本現象学会、2012 年刊行予定）参照。

11) 「死が〔真理においてある〕この存在に招き入れる暴力は、真理を不可能にしてしまうのか」（TI 284）。

12) 小泉義之『レヴィナス　何のために生きるのか』、NHK 出版、2003 年、83-99 頁。

13) 「子とは、私自身（子）による私（父）の乗り越え、条件づけられている者による条件づけている者の乗り越えを体現している主体性を示す」（Alexander Schnell, *op. cit.*, p. 165）という指摘は正しい。

14) Jean-Luc Marion, art. cit., 2000, p. 303.

15) この基盤から展開されるレヴィナスによる愛の分析の多層性については、Jean-Luc Thayse, *Eros et fécondité chez le jeune Levinas*, Paris: L'Harmattan, 1998, pp. 68 sq. を参照。

16) この点で、愛は対話を「前提としている」（TI 292; 294）、あるいはエロス的な赤裸々さ（nudité）は顔の赤裸々さに「つねに準拠している」（TI 72）と言われる。

17) この次元は、発話が意味内容を欠く叫びに陥る「動物性」の次元とみなされ（TI 295）、対話者への真摯さが失われる危険性を孕むとされるが（TI 91-92）、このことは、レヴィナスが動物性をそれ自体で否定的な契機とみなしたり、発話からエロス的要素を排除しようとしたことを決して意味しない。

18) 「〔…〕官能は他人を目指すのではなく、他人の官能を目指す。官能とは他人の官能に対する官能であり、他人の愛への愛なのだ」（TI 298）。

19) 大文字の Autrui は、〈他者〉（l'Autre）として現れる他人（autrui）を指すと考えられる。Cf. TI 66; 335.

20) 「愛はたんにより遠回りする経路であるいはより直接的な経路で〈君〉に向かうのではない。愛は〈君〉に出会うのとは別の方向に向かうのだ」（TI 296）。

21) マリオンに代表される「現れざるものの現象学」は、あらゆる与えられること（donation）が言語化に逆らいつつ言語的事象の条件をなすと考えるがゆえに、言語活動の固有性と感覚の非言語的性格をともに見過

ごしている。Cf. Jocelyn Benoist, L'écart plutôt que l'excédent, in: *Philosophie* n° 78, 2003.

22) Cf. Entretien avec Jocelyn Benoist: Quelque chose qui ne se voit pas, mais qui parle, Danielle Cohen-Levinas（éd）, *Lire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas*, Paris: Hermann Editeurs, 2011.

23) Cf. Matthieu Dubost, Féminin et phénoménalité selon Emmanuel Levinas, in: *Les études philosophiques* n° 78, 2006, pp. 319; 331.

24) レヴィナス的分析は男女の関係を入れ替えて試みられうるし、同性愛にも「性的差異」を考える余地がある。女性を巡るレヴィナスの論述を本質主義的主張にすり替える根深い誤解への批判と併せて Jean-Michel Salanskis, *L'humanité de l'homme, Levinas vivant II*, Paris: Klincksieck, 2011, pp. 109-111（拙訳「レヴィナスに対する諸反論について」、『現代思想』総特集「レヴィナス」、青土社、2012 年所収）参照。

25) 対談『倫理と無限』（1982 年）では、「男性的なものと女性的なもののあいだの存在論的な差異への言及」が「人間性を二つの種（あるいは二つの性）に分割することなく、男性的なものと女性的なものに与ることがあらゆる人間存在に固有な事柄であるということを意味していた」可能性が示唆されている（Emmanuel Levinas, *Éthique et infini*, Paris: Fayard, 1982, p. 71）。

26) 本稿は、第 33 回日本現象学会ワークショップ「レヴィナス『全体性と無限』とエロスの現象学――『全体性と無限』刊行 50 周年を記念して」における口頭発表を改稿したものである。ワークショップ前後に貴重なご意見を賜った諸氏、とりわけ檜垣立哉先生、伊原木大祐先生、関根小織先生、荒金直人先生、平石晃樹氏に深謝いたします。また本稿は、筆者が日本学術振興会特別研究員として文部科学省科学研究費（特別研究員奨励費）の交付を受けて行った研究成果の一部である。

Le discours d'Autrui et l'amour de l'Autre

――Le statut de la phénoménologie de l'Eros dans *Totalité et Infini* de Levinas――

Shojiro KOTEGAWA

A la tentative de lecture systématique de *Totalité et Infini*, la phénoménologie de l'Eros qui se déroule dans sa 4ème section fait obstacle. Pourquoi Levinas doit-il parler de l'amour de l'Autre, après avoir prouvé dans la 3ème section que le rapport interhumain avec l'Autre n'est possible qu'à partir du langage ? La présente étude essaie de rendre sa juste place à la phénoménologie de l'Eros pour poser les bases d'une lecture systématique de *Totalité et Infini*. Après avoir présenté les critiques adressées à la phénoménologie de l'Eros, nous montrerons d'abord que la tentative de défendre, du point de vue de la « phénoménologie de l'inapparent », Levinas contre ces critiques est destinée à échouer. Ensuite, en nous focalisant sur le lien entre la 3ème et la 4ème section, nous mettrons en évidence la tâche assignée à la phénoménologie de l'Eros. Par un examen précis de l'analyse lévinassienne de l'amour, nous tenterons enfin de nous interroger sur l'« ambiguïté » de l'amour et sur sa conditionnalité par rapport au discours.

レヴィナスにおける＜彼＞の人称的秩序による他性の意味論[1)]

――デリダの批判をめぐって――

村上　暁子[2)]

問いの設定　－　＜彼＞をめぐる諸解釈

レヴィナスは、1963年9月の論稿「＜他者＞（Autre）の痕跡」で、彼性（illéité）という造語を初めて導入した。これにより、レヴィナスの他性（altérité）論の記述にはある変更が生じる。それまでは＜我－汝＞の人称的関係が結ばれる顔との対面として＜他人＞（Autrui）との出会いが描かれていたのに対し、ここで顔は「ある第三人称の者」（une troisième personne）（EDE277）、＜彼＞（Il）に結びつけられる。つまり対面において＜我＞は＜汝＞と二人きりではなく、＜汝＞と＜彼＞との三者関係に巻き込まれていることになる。デリダはこの直後の論稿「暴力と形而上学」（1964年）においてこの発想を批判し、レヴィナスが＜他者＞を語る際に＜彼＞を用いるのは、中立性に対し批判的であるにもかかわらず、根底ではやはり「第三者や普遍的証人、つまり＜我－汝＞の「傲慢な精神主義」からわれわれを守る世界の相」（ED156）を希求しているからだと解釈している。

しかしながら、＜彼＞という語でもって＜我－汝＞関係の客観性を担保する中立的視点が導入されるわけではない。レヴィナスによれば＜彼＞は人称的なものであり、事物を名指す「それ」という指示語からは区別される（EDE282）が、三番目の人間を指す「第三者」からも明確に区別されており（AE234）、無限者あるいは神の「彼性」として固有の仕方で人称性をもつ（EDE277）。「神性」（EDE280）とも言いかえられる「彼性」は、＜他人＞の唯一性や第三の人間の第三者性とは別の事柄を指しているのである。こうした複雑な規定によって展開される＜彼＞という特異な第三人称性をめぐる考察は、のちに神概念を刷新する一連の著作を生み出すことになる[3)]。

しかしこうした用語法は、他者の現象学を神学化して直ちに伝統的形而上学に接続するものではないかという懸念から、批判されることも多い[4)]。確かに、対話のうちで＜汝＞と呼びかける＜他人＞の問題から無限者ないし神とよばれる＜彼＞の問題へと移行し、後者を直ちに「ユダヤ－キリスト教的精神性」のうちなる「啓示された神」（EDE282）に結びつけるレヴィナスの挙措は、特定の宗教的信念を擁護する戦略ではないかという疑惑を呼び起こしかねないものではある。論稿では＜彼＞の働きを表現する「痕跡」（trace）という新概念も導入されるが、それは哲学的概念というよりも宗教的隠喩であり、ここでレヴィナスの他性論は一部の者にしか理解しえない一種の秘教的言説と化しているのではなかろうか。そうした疑惑は、人称的絶対者たる＜彼＞の「痕跡」という発想が導入される哲学的理由が明らかにならないかぎり、拭えないだろう。そこで本稿では、論稿「＜他者＞の痕跡」におけるこれら新概念の役割を検証し、レヴィナスの他性論の特徴を明らか

にすることを試みる。まず他性の意味の問題を記号表象論とは別の仕方で論じるために「痕跡」概念が導入されることを確認し（1）、次に「痕跡」における＜汝＞と＜彼＞との結びつきの内実を解明する（2）ことで、デリダの批判が「痕跡」概念をレヴィナスの議論とは別様に規定するものであることを示す（3）。以上の作業により、最終的に、レヴィナスが記述法を変化させた理由を明らかにするとともに、デリダとレヴィナスの他性論の根本的差異を浮き彫りにすることが出来るであろう。

1. 他者概念ならざる＜他人＞に固有の意味

レヴィナスやデリダの議論の総称としてしばしば「他者論」という語が用いられるが、ここで他者という語は何を意味しているのだろうか。ある概念が何ごとかを意味するとき、通常その意味作用は、概念が「記号」として何ものかを指示する働きに依存している。この何ものかは、指示されることで意識に対して現前し、意味内容として思惟のうちに摂り込まれる。こうして文脈に準拠して意味内容をもつ何ものかが開示される事態を、レヴィナスはこの論稿で顕示（manifestation）と呼んでいる。顕示されたものはこの限りで既に思惟の内部にあるのだから、「他者」という概念が理解されるときにも、他者は自己との関係に準拠することで意味をもつ「相対的他者」として現出していることになる。このように、「記号（signe）と示されたもの（signifié）との関係」においては、他者がその他性を薄められ、中性化されたものとして露呈されることになる（EDE277）。しかしレヴィナスは、このような他者一般の意味から＜他人＞に固有の意味を区別する。＜他人＞は、自らを顕示する外観の背後からその形態そのものを脱ぎ捨てる（EDE271）仕方で到来することで、相対化を免れ、いかなる文脈にも依存することなく「それ自身で意味する」（EDE270）という。この現象性は輝き（épiphanie）と呼ばれ、文脈を介さない直行性ゆえに対面、顔という語で表現され、「現象の内在性と歴史性」のうちに突如入場し単独で意味をなすその動性ゆえに、来訪とも呼ばれる（EDE271）。

こうした区別を受けて、この論文では、＜他人＞が他性を失うことなく「それ自身で意味する」とすればいかなる構造をとるのか、という問題が提起されている（EDE272）。つまり＜他人自身／他人そのもの＞を構成する「他性」の意味の構造が問われているのである[5]。しかしこの問いに答えるのは困難である。相対化されえない絶対的なものとして他性を思考しようとしても、ここではない処に（他所）、ここから離れて（彼方）、或いは、ここにはない（不在）といった否定的形容をせずにそれを思考することは出来ないからである。否定的文脈に依存させられることで、他性は隠蔽態において顕示され、結局その他性を失ってしまう。ここには、開示か隠蔽のいずれかの様態で表象されることなくしてはなにものも意味を獲得しえない、記号の意味論の限界が露呈されている。レヴィナスはこの意味付けの原理を「存在の秩序」（EDE276）と呼び、＜他人＞それ自身が意味をなす「輝き」は、この秩序から「釈放される」（s'absoudre）ことで絶対的なものとなる働きにおいてしか可能にならないと主張している。そして＜他人＞が他性を失った表象としてだけでなく、その絶対的他性によって意味をなす仕方を、記号表象論とは別の枠組みによって説明しようとしている。「痕跡」の「意味生成」（signifiance）と呼ばれるこの他性の特異な意味の構造は、先の「存在

の秩序」と対比されて、「人称的秩序」（l'ordre personnelle）（EDE272）と呼ばれる。

> 絶対的なものから発する＜他人＞の到来が、顔の来訪において、いかなる資格でも決して―たとえ象徴や暗示であれ―顕示に変じ得ないのはいかにしてか。真の表象においては＜他者＞がその他性を放棄することになるが、顔が単にそのような表象ではないのはどうしてか。そうした問いに答えるためには、痕跡の例外的な意味生成を、そしてそのような意味生成が可能となる人称的秩序を探究せねばならない。（EDE272）

開示と隠蔽の二項対立に依拠する記号の表象作用に従って思惟された「他者」概念においては、他性は相対化されてしまう。この問題を克服するために、レヴィナスは、「人称的秩序」にもとづく「痕跡」の意味論という発想を導入し、＜他人＞の絶対的他性が損なわれることのない意味生成を可能にする枠組みを構想したのである。以上「痕跡」概念導入の理由が明らかになったところで、次節ではこの意味論を支える「人称的秩序」の内実を確認していこう。

2. 痕跡の意味生成における＜汝＞と＜彼＞の結びつき

レヴィナスによれば、＜他人＞の来訪によりこの世界には「痕跡」が残される。「痕跡」とは、意味内容を指示する記号として機能するだけでなく、記号ならざるものとしても意味をなす、二重の刻印であるという。例えば＜他人＞の足跡は、足の大きさ等の特定の事柄を指示する記号として解釈されうる。だがそこには「その記号を発した人物の過ぎゆき」（EDE279）も刻印されており、この「＜他者＞の痕跡」（EDE281-282）は記号と化すことがない。

後者の意味における＜痕跡＞[6]を残すのは＜他人＞のみであるという。なぜならものは、諸概念の指示対象が集約される場である＜我＞の生の「現在」（présent）と同時的なものとなることで、その都度ありありと表象／再現前化されるからである（EDE281-282）。ものがそこに存在しないときでさえ、ものの意味は、記号表象によるその否定的現前に尽きており、＜我＞の世界のうちで完結している。一方＜他人＞は、＜我＞の再現前化作用に依存する「現在」には組み込まれない「＜他者＞の過去」（EDE281）を有しており、そこから到来しそこへと過ぎ去ることで、その「過ぎゆき」（le passage）（EDE279）を刻印するとされる。記号表象としての「他人」の現前から、その記号を残した当の人物（＜他人＞）は既に「断－絶」（ab-solution）（EDE280）してしまっており、この断絶が、記号ならざる＜痕跡＞として残されているのである。それゆえ、その場に居るか居ないかに関わりなく、＜他人＞はつねに＜我＞の世界において＜不在＞と化す仕方で現象することになる。

ただし、＜他人＞が「そこから到来すると同時に既にそこへと退去してしまう他所」(EDE276)を＜我＞の世界の背面世界として思考するなら、再びそれを表象してしまうことになろう(EDE276)。そうではなく、＜他者＞の「過去」は表象／再現前化されえない「彼方」として思考されねばならない。この要請ゆえに＜彼＞という新たな契機が導入され、「ある断－絶した過去」(un passé ab-solu) が語られるようになる。

> 顔がそこから到来する彼方は第三人称である。彼という代名詞は、彼方の表現し難い不可逆性を正確に表現している。すなわち、いかなる開示からも隠蔽からも既に逃れてしまっていて―そしてこの意味で―絶対的に包括不可能ないし絶対的な不可逆性、ある断－絶した過去における超越を表現している。第三人称の「彼性」がその不可逆性の条件である。(EDE277-278)

つまり、＜我＞が想起しうる過去とは異質な「記憶不可能な過去」(EDE277) において何者かが過ぎ越したという事実が、＜痕跡＞のうちには刻み込まれているのである。直接顕示されえず＜彼＞としか呼びえないこの超越者の関与を、レヴィナスは、顔を見せず背面だけをモーセに見せた超越神の表現 (EDE282) になぞらえている。この＜彼＞の過ぎゆきによって、＜汝＞の顔は意味内容を確定し難い謎めいたものとなるという。＜汝＞が正面から向き合う顔として「現在」にあるとき、＜彼＞は断絶した「過去」の＜痕跡＞によってその指示作用を攪乱するのである (EDE282)。この意味で、＜我－汝＞関係が「対面」の直行性によって特徴づけられるのに対し、＜汝－彼＞の関係は「非直行的」で「側面的」であるといわれる (EDE277)。

開示も隠蔽も逃れ出る仕方で＜彼＞が超越するがゆえに、＜痕跡＞は記号表象としては機能せず、＜彼＞を「指示することも開示することもない」(EDE276)。とはいえ＜痕跡＞は＜汝＞との隣接関係のうちで実体としてたてられた＜彼＞の隠蔽表象となっているわけでもない (EDE276)。その背後に物自体を隠すような現象として捉えられるなら、＜痕跡＞は「仮面」(EDE276) と混同されることになろう。しかしレヴィナスによれば、＜痕跡＞は背後に隠蔽された不在の何者かを超越的存在者として告示する記号に堕すことはない (EDE280)。なぜなら、＜他人＞がその他性から切り離せないように、「彼性」の様態から独立に＜彼＞を定立することはできないからである。ここで「彼性」という語は、言語や思惟の有限性ゆえに無際限に他なるものでありつづける否定的無限性ではなく、自ら＜我＞の「現在」から断絶することで絶対的他者となりゆく肯定的無限性を表現している。

このことは、＜痕跡＞が、上述の否定的意味作用だけでなく肯定的意味作用をもつことと関わっている。レヴィナスによれば、顔は何も意味しない曖昧なものに留まるのでなく＜彼＞の命令への応答を迫るものである (EDE276)。＜汝＞と呼びかけられる顔は、＜痕跡＞のうちで輝くことで一義的意味内容を定められない「謎」となるが、このとき＜彼＞は、それ自身は絶対的他者にとどまりながら、＜我＞を＜汝＞へと差し向ける「責任」(responsibilité) を負わせるという。記号が文脈や言語体系に準拠して内容を指示するのに対し、＜彼＞は何ものにも準拠することなく、＜我＞に対してこの「方位」(sens) を通達するのである (EDE282)。ここで「意味する」(signifier) という動詞は、意味内容の指示作用ではなく、「ある命令を通達する」(signifier un ordre) (EDE273) 作用を指している。つまり＜痕跡＞の意味生成とは、＜汝＞の面前で＜彼＞の「人格的命令」(l'ordre personelle) (EDE272) が通達され、＜我＞に「責任」が課せられる事態なのである。

ただしここで「責任」という語は、ある人に対する義務の具体的内容ではなく、意識に回収しえない「絶対的に他なるもの」(l'absolument autre) による「意識の問い質し」(EDE275) の様態を表現している。レヴィナスによれば、絶えず問い質されるこの様態のうちで、主体には「あたかも創造によるあらゆる構築物が私の双肩にかかっているかのような責任」(EDE273-274) が課せられる。

範疇に還元されえない様態 (EDE274) たる「忍耐」(patience)(EDE267) は、このように、無限に増幅する「責任」を拒否しえない仕方で背負わされるありかたを表現しているという。ここで、＜我＞はたった一人の＜汝＞と関係を結ぶのではない。むしろ＜彼＞との「人称的で倫理的な、つまり義務であって一露呈することのない関係」（EDE278）が既に結ばれていることにより、＜我＞はあらゆる＜他人たち＞ (Autres)[7] と連帯させられるのである。

この論稿において、＜痕跡＞の意味生成による「存在の秩序」の転覆という出来事は、＜我＞という主体性そのものの根本的変容を伴う「絶対的に他なるものの迎え入れ」（EDE273）の出来事として形象化されている。こうした発想のうちには、他性が否定性に留まらずなおも意味をなすには、＜我＞の言語と思惟の態勢そのものが変容させられねばならないという主張が見出される。レヴィナスによれば、＜我＞の「現在」における表象／再現前化を起点とする意味論は、「対自的に存在するようなひとつの世界」（EDE268）と関わる「欲求」（besoin）の自我中心主義／エゴイズム（EDE269）によって構成されている。この「欲求」においては一切の他なるものが対自的なものに置き換えられてしまうため、そうした意味論は絶対的他性を許容しえない。それゆえ、まずは自己配慮によって構成される「＜我＞の時間地平」から＜我＞が解放され「＜他者＞の時間」(EDE268) に結びあわされねばならないことになる。表象作用を支える自我主体のありかたを根底から覆す仕方で＜他人たち＞へと赴く方位が通達されることで、はじめて、＜他人＞の他性が相対化されることなくそれ自身で意味をなす構造が、人称的秩序として成立するのである。以上から、＜痕跡＞の意味生成は、＜我－汝＞の対面の場である顔から＜彼＞が断絶することで、＜我＞の主体性を変容させる「人格的命令」を通達する出来事として描き出されていると言える。

他者概念一般の相対的な意味にとどまらない＜他人それ自身＞の意味はいかにして生じるのか。これが論稿「＜他者＞の痕跡」におけるレヴィナスの問いであった。ここで導入される＜彼＞の「痕跡」という発想は、この問いに答え、＜他者＞の意味を開示／隠蔽のいずれかの様態へ還元してしまう記号表象の枠組みとは別の意味論の構築へと向かう一段階を示している。この点を踏まえ、最後に、「痕跡」の意味論に対するデリダの批判を取り上げたい。

3. 「痕跡」と記号の区別（不）可能性の問題

前節でみたように、レヴィナスは開示と隠蔽の対立軸を逃れる「第三の道」（EDE276）として、＜彼＞の「痕跡」なる概念を導入し、特異な意味論を展開している。一方デリダは、この論稿の直後に、「痕跡」概念とは体系のうちで「開示でも隠蔽でもないもの」として「第三者」の地位を得ることで辛うじて機能する一つの「隠喩」だとする解釈を展開した（ED190）。この批判の意図は、レヴィナスの言説における「痕跡」概念の役割を検証し、それがなおも開示と隠蔽の二項対立に従わざるをえない点を暴露することにある。平易な言葉で言い換えを試みるなら、デリダの指摘は以下の点に向けられているといえよう。

ある概念が意味をもつのは、表象／再現前化の枠組みに則って対象が指示されるときのみであり、レヴィナスもこの制約を認めている。ということは、たとえ＜他者それ自身＞の絶対的他性を表現すると自負する「痕跡」概念であっても、意味連関のうちで何も指示することなく、それ自身だけ

で意味をもつことはできないだろう。「痕跡」概念は、＜他者＞を「開示でも隠蔽でもない」という否定辞における第三のものとして指示することで、二項対立の文脈に依存して意味をなす「相対的他者」へと還元してしまうはずである。それゆえ、哲学的体系のうちで「痕跡」概念が機能するなら、その成功は結局、言語と思惟のうちから＜他者それ自身＞を追放することに等しい。有意味なものの全体性のうちで＜他者それ自身＞が消滅してしまうことが示されることで、逆説的にもその不在が暗示され、＜他者＞は隠蔽態において告示されることになろう。デリダはこの意味で、＜他者＞の「痕跡」とは、ある全体性のうちで「消滅するものとしての現象性」（ED190）をもつ「隠喩」に他ならない、と述べているのである。

この批判が浮き彫りにしてみせるのは、レヴィナスの議論が、表象／再現前化による記号の指示作用と、＜他者＞の超越による＜痕跡＞の意味生成という、意味の二つの秩序の両義性のうちで展開されており、一方に即すならば他方が成立しないという矛盾を孕んでいるということである。この解釈方針に基づき、デリダは一貫して、それ自体で意味をなすような＜痕跡＞そのものを思惟することは出来ないとする立場を取っている[8]。記号表象であると同時にそれとは別のものでもある「二重の刻印」としての「痕跡」は、この二つの秩序のあいだの矛盾に満ちた関係性（「汚染」（P191））においてしか働かないというのである。

確かにデリダの指摘は、他者を論じる言説一般の自己矛盾的性格を鋭く暴いた点で説得力がある。ただしその議論は、レヴィナスが記号としての「痕跡」から区別する＜痕跡＞の解釈としては不適切なものである。先述したように、＜痕跡＞は、「第三人称の者」たる＜彼＞と「人称的で倫理的な（…）関係」（EDE278）を結ぶ出来事のうちで、開示でも隠蔽でもない仕方で命令の通達作用をもつとされる。しかしデリダの批判においては、「彼性」という働きそのものの現象性として規定されるこの＜痕跡＞の「意味生成」が、「A でも B でもないもの」という否定辞に＜他者＞を還元する概念の指示作用へと切り詰められている。言い換えれば、デリダは「彼性」という造語の含意を、記号体系の制約に対する「第三者性」に還元することで、それを体系のうちで消滅する現象性として規定しているのである。そこから、＜他者＞が無意味なものとして意味の全体性から追放される事態が、必然性として立ち現れることになる。しかしこの必然性はレヴィナスの議論からは導出されない。本稿で見たように、レヴィナスが論じていたのは、記号表象の意味論においては＜他者＞の他性が相対化されてしまうにもかかわらず、それとは別に、＜他人＞がひとつの「意味通達」を成し遂げる事態であった。それによれば＜痕跡＞は、記号と化した痕跡概念において表象されている意味内容に関わりなく、＜彼＞の「人称的秩序／人格的命令」に即して意味通達を果たすのである。「存在の秩序」の「彼方」におけるこの「意味生成」を語りだすために、＜痕跡＞という発想が導入されたのであった。以上から、デリダの批判はレヴィナス自身の他性論に即したものではないといえる。

とはいえレヴィナスの記述の曖昧さは否めない。例えば、他性の意味通達がそのうちで可能になる「忍耐」は、「範疇には還元されえない態度」（EDE274）だとされるが、それは、レヴィナス自身の言説のうちで、＜彼＞の働きによって「責任」が課せられる「局面」(conjoncture) (EDE269) として一つの概念を形成している。そこから、こうした「局面」のうちで＜彼＞は＜我＞の時間と連

結され、その絶対性を失って相対化されるのではないか、という疑問が生じえよう。この問いに否定的に答えるためには、決して同時に現前化しえない複数の項の隔たりを介した結びつきとして「忍耐」という「局面」が生起することを示す必要がある。だが、そうした時間論の概念装置たりうる「隔時性」(diachronie) という発想は 65 年まで登場しない。そのためこの 63 年の論稿においては、＜彼＞がその「絶対的不可逆性」を失うことなく＜我＞の時間と結びつく構造は、聖書的文脈を喚起することなしにはいまだ理解が困難であるように思われる[9]。この意味で、この時期のレヴィナスは、思惟のうちで現前することで＜他者＞が必然的に相対化される事態とは別に、＜他人＞がそれ自身として意味をなす事態を論述するための枠組みを構築する途上にあったと言える。デリダが、対人関係には限られないあらゆる事象のうちで、現前の欠損様態において「現象以下のもの」として現れる他性に迫ろうとしているとすれば、レヴィナスは、＜他人＞の面前で＜彼－汝－我＞のあいだの「人称的秩序」を結実させる、「現象を超えたもの」としての絶対的他性の相貌に着目しているともいえよう。

このように、他性を、記号の意味論におけるその否定的様態に即して記述するか、それとも＜他人＞に固有の肯定的意味作用として記述するかという両者の方法論的差異は、言語および思惟における真理の地位に関する見解の相違に由来する。レヴィナスはその後、他性を「彼性」と主体性との結びつきのうちで論じることで、超越の＜痕跡＞が残される仕方について更なる議論を展開していくが、それは、63 年 5 月の論稿でも表明しているように、超越的真理が、「覆いを - 取ること（dé-voilement）ならざる真理」（NP114）として成立する可能性を追究する試みでもあった。それゆえ 64 年 10 月 22 日付の手紙で打ち明けているように、開示と隠蔽の二様態にのみ真理の可能性を見出す先のデリダの批判は、レヴィナスからみれば一種の「ハイデガー的否定神学」（LTI213）の仮説を受けいれる挙措とも受け取れるものであったのである。自己への現前の欠損形態としての「記号」(signe) を操作概念とするデリダの方法論に対し、73 年にも異論を唱え、代わりに「主体性の出来事」（NP88）としての「合図」（signe）なる概念をもちだしていることから、その後もレヴィナスが自らの他性論の枠組みを根本的に修正していないことが窺える。他性の意味を巡るこうしたレヴィナスとデリダの応酬から、両者の他性論が全く別の方向へと向かうものであることが明らかになるように思われる。

結びにかえて

本稿で取り上げてきた＜彼＞の＜痕跡＞をめぐる考察は、表象による概念形成とは別の仕方で、思惟および言語における他性のありかたを思考せんとするレヴィナスの関心を浮き彫りにするものであった。この論稿で登場した「彼性」という特異な人称性がその後の思想の中核に位置していることを鑑みるなら、後期レヴィナス思想は、デリダによって提起された＜他者＞を語る言語の問題に取り組む道行きとしてのみならず、独自の意味論にもとづく他性論を更におしすすめる道程として読み解くことができる。戦後フランスの他者論の多くが＜他者＞を語ることの不可能性を語る否定神学の如き様相を帯びていたのに対し、レヴィナスは反対に、他性をその働きの肯定性のもとに描き出すことを可能にする、新たな意味の可能性を探究していたのではないだろうか。

注

レヴィナス及びデリダの著作は以下の略記号を用い、それ以外の著作の引用記号は注に記載したものを用いる。引用の際には各種邦訳を参照しつつ拙訳を提示した。原文のイタリックは下線、大文字の単語は＜＞を付し、中略は（…）と記す。

EDE: Emmanuel Lévinas, «La Trace de l'Autre» [1963], *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 4e ed., J.Vrin, 2006, Paris ; TI: - , *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité* [1961], 4e ed., Martinus Nijhoff, 1984, Hague ; AE: - , *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [1974], 5e ed., Kluwer Academic, 1978, Barcelone ; NP: - , «Existence et Éthique» [1963], originellement paru en allemend dans Schweizer Monatshefte, traduit par E.Lévinas, «Tout autrement» [1973], dans *Noms Propres*, Fata Morgana, 1976, Montpelier ; DVI : - , «Dieu et la philosophie» [1975], dans *De Dieu qui vient à l'idée*, Librairie Philosophique, J.Vrin, l'édition de Poche, 1992, Paris ; LTI : - , «Deux lettres d'Emmanuel Levinas à Jacques Derrida», 1964/1965, lettres retranscrites par Danielle Cohen-Levinas, dans *Lire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas : Études et interprétations*, Textes réunis et présentés par Danielle Cohen-Levinas, Hermann Éditeurs, 2011, Paris ; ED : Jacques Derrida, «Violence et métaphysique: essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas» [1964], originellement paru dans *Revue de métaphysique et de 21 morale*, dans *L'écriture et La différence*, Seuil, 1967, Paris ; P : - , «En ce moment même dans cet ouvrage me voici» [1983], dans *Psyché : Inventions de l'autre*, Nouvelle édition augmentée, Galilée, 1987-88, Paris.

1) 本稿は、2011 年 9 月 10 日の日仏哲学会での口頭発表「レヴィナスにおける肯定的他性―＜彼＞概念に関するデリダの批判再論」の内容を大幅に修正したものである。発表時及びその後に貴重なご意見を賜った方々に深謝いたします。

2) 慶應義塾大学大学院文学研究科・特別研究員 DC

3) 「彼性」をめぐる議論はその後、「存在に汚染されざる＜神＞」（AE10）や「不在に至るほどの超越」（DVI115）と表現される、レヴィナス独特の超越神の観念に結実する。

4) cf. Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, l'éclat, 1991. こうした批判の影響もあり、聖書的文脈を離れたものとして＜彼＞を捉えなおす論者もいる（cf. Jacques Rolland, les notes sur *Dieu, la Mort, et le Temps*, Grasset & Fasquelle, 1993, Paris, 187. / Didier Franck, *l'un-pour-l'autre: Levinas et la signification*, P.U.F, 2008, Paris, 274/279.）

5) ここから、『全体性と無限』(1961 年) では、＜他人＞は「それ自身で存在する」(TI47) という主張を軸に議論が展開されたのに対し、この論稿では、意味論の観点からその主張の内実が改めて問い直されていることがわかる。

6) 混乱を避けるため、以下本稿では後者を＜痕跡＞と記すが、レヴィナス自身が大文字で記している訳ではない。

7) 本稿で Autrui を＜他人＞、Autre を＜他者＞と訳すのは、後者は人間のみならず＜他＞一般を指示しうる（例：le Même et l'Autre）のに対し、前者は人間にのみ用いられるためである。但し Autrui は通常主語としては用いられず複数形をもたないため、レヴィナスは＜他人たち＞と言う際には代わりに Autres を用いることがある。こうした事情からここでは Autres を＜他人たち＞と訳す。

8) その後のデリダ思想におけるこの批判の一貫性については、下記の論稿を参照（長坂真澄「レヴィナスの思想と懐疑論―哲学における真理基準遡行の足跡―」、『現代思想　三月臨時増刊号　総特集レヴィナス vol.40-3』、青土社、2012 年、東京、p.200-205。）。

9) この論稿では、＜彼＞がその内で働くこの「過去」が「永遠」（EDE277）と言い換えられ、それが時間性そのものの「手前」であることが仄めかされているが、事態を厳密に理解するには別の論稿を参照する必要がある。

La sémantique de l'altérité à travers l'ordre personnel du « Il » chez Levinas

――autour de la critique de Derrida――

Akiko MURAKAMI

Le présent article a pour but de montrer les vrais enjeux de l'emploi du concept du « Il » dans « La trace de l'autre» et d'examiner une critique faite par Derrida à son égard dans « Violence et métaphysique ». Pourquoi « l'ordre interpersonnel » constitué comme « Il-Toi-Moi » doit-il intervenir dans la structure de la rencontre avec Autrui décrite avant comme un « face-à-face » de « Moi-Toi » ? Selon Derrida, Levinas introduirait ainsi un point de vue neutre pour assurer l'objectivité de cette rencontre. Cependant on pourra montrer que le « Il » chez Levinas n'est pas du tout neutre mais personnel et absolu. « Il » et sa façon de signifier que Levinas appelle « trace » ont en effet le mérite de permettre de penser le sens de l'altérité hors de la limite posée par les notions telles que le signe et la représentation. Que Derrida émette un doute sur cette perspective en interprétant autrement les figures de la «trace» du «Il», cela nous révèle leur différence fondamentale à propos du statut de l'altérité dans la pensée.

ドゥルーズ『意味の論理学』におけるエピクロス派解釈について

小林　卓也

はじめに

G. ドゥルーズ（Gilles Deleuze 1945-1995）にとって文学作品はつねに関心の的であり続けた。『意味の論理学』（1969）もまた、さまざまな文学作品に言及しているとはいえ、それが主題としているのは言語（langue, langage）そのものであるという点で特徴的である。しかし、主著『差異と反復』（1968）のように、カントの超越論哲学の批判的検討が関心事であったこの時期に、ドゥルーズはなぜ言語を問題としたのか。本稿は、『意味の論理学』における言語概念の特殊性を明らかにすることで、ドゥルーズが言語に見出した問題の所在を特定することを目的としている。そこで、われわれはまず、ドゥルーズが言語のモデルとして参照するストア派とエピクロス派に着目し、前者の言語観が『意味の論理学』の議論の主軸であることを確認する（第一節、第二節）。次いで、「ルクレティウスとシミュラクル」の分析からエピクロス派の議論を抽出する（第三節）。最後に、『意味の論理学』の言語概念においてストア派に対してエピクロス派の言語観がもちうる意義を特定する（第四節）。これにより、『意味の論理学』における言語概念がドゥルーズにとって、存在の単一性（一義性）と自然の多様性（多義性）が共存し、両者を結ぶ論理の探求を要請するものであったことを示すのが本稿の狙いである。

1-1. 『意味の論理学』における言語モデル

まず『意味の論理学』第 26 セリーにおいて、言語は次のように定義されている。

> 言語を可能にするとは、音が、事物の音響的形質、物体の音響、物体の能動や受動と混同されないようにするということである。言語を可能にするものは、音を物体から切り離し、音を命題に組織し、音を表現機能のために解放するものである。［LS212］

ここで言語とは端的に、物理的な秩序から音や命題が区別される事態として理解されている。すなわちドゥルーズにとっての関心は、一般的な言語の成立条件とされる意味内容や対象指示、心的表象ではなく、いったい何が物理的な事物から命題を区別するのかということにある。ここでドゥルーズは「古代の偉大な二つの体系」、すなわちストア派とエピクロス派を参照する。

> 古代の偉大な二つの体系、エピクロス派とストア派は、言語を可能にするものを事物のなかで指定しようとした。ただし、彼らはまったく異なる仕方でそれを行った。すなわち、自由だけでなく、言語とその使用を基礎付けるために、エピクロス派は原子の偏向（語尾変化 déclinaison）というモデルを、反対に、ストア派は出来事の結合（活用 conjugaison）というモデルを打ち立てた。[LS214]

周知のように、『意味の論理学』において主として採用されるのはストア派の言語観である。すなわちストア派は、能動と受動の混交である物体から区別される言表可能なもの（lekton）、空虚、場、時間が客観的に存立することを主張する。そしてドゥルーズはとりわけ、言表可能なものに着目する。これは命題が指示する事物の状態や心的表象に還元されない。すなわち、物理的事物は他の事物に作用するのに対し、物体的事物間の能動と受動の帰結として生み出されるものは、他の物体ではなく、「非物体的な述語、表現可能なもの、動詞、論理的あるいは弁証論的な属性」[Bowden 2005: 77] である。これらをドゥルーズは、命題によって表現される「出来事」と呼ぶ[1]。そして、これと同様の議論を言語における意味にも適用し、「非物体的」、「中立的」、「無感動的」な出来事、これが命題を雑音から区別する言語の条件であるとドゥルーズは言う。すなわち、ある命題の意味は、事実上、他の命題によって指示可能であり、それはつねに単なる個別的な名に過ぎない以上、意味それ自体はつねに命題から逃れる。さらに、命題によって表現される意味は、命題の述語によって表現される主語に帰属する属性ではなく、命題が指示する事物そのものの属性である。いずれの場合においても、「意味は、意味を表現する命題とも、命題が指示する事物の状態や形質とも混じり合わない。意味は、まさしく命題と事物の境界である」[LS34]。したがって、出来事と意味がともに、命題と事物を区別するものである限りにおいて、「出来事とは意味そのものである。出来事は本質的に言語に帰属し、言語と本質的な関係にある」[LS34] とドゥルーズは述べる。さらにドゥルーズは、こうしたストア派解釈を単なる言語の問題としてではなく、存在論として読み替えている［近藤 2008: 44]。というのも、Alain Beaulieu が指摘するように、出来事は、「第一原素、イデアー形相、不動の動者への準拠に依存することなく実在性を実験にかける模範的なモデル」[Beaulieu 2005 : 49] を示唆するからだ。それはプラトンの超越的なイデア論とも、ニーチェが賞賛した前ソクラテス哲学の唯物論とも異なる「第三の哲学者のイマージュ」である。つまり、『意味の論理学』がストア派の議論を採用するのは、それが観念論的でもなく唯物論的でもない、出来事の特異な実在性を示しているからである。

1-2. 出来事は言語の条件足りうるか。

しかし、ここで次の疑問が浮かぶ。すなわち、アラン・バディウの批判を俟つまでもなく、こうした出来事の実在性が、ドゥルーズの意図に反して、むしろプラトン主義的な「善」に近似するのではないかということだ。この場合、物理的事物や存在者は一者としての出来事の単なる様相や幻影にすぎず、「意味の多数性、諸存在者のもつ曖昧さはいかなる実在的ステータスも持たなくなる」

[Badiou 1997: 41]。また、Daniel W. Smith が『身体なき器官』におけるスラヴォイ・ジジェクの議論を引きながら指摘しているのは、『意味の論理学』が「物理的な原因の効果としての意味と、〔物理的：〔〕内は引用者挿入〕原因の原理、ないし存在者の生産原理としての意味」[2009: 82] という二つの競合する存在論によって構成されているということだ。しかし、『意味の論理学』の議論は、そもそもこうした二元論を前提として組み立てられてはいない。むしろドゥルーズの企図は、中立性としての出来事が、物理的な事物と言語によって表現可能な命題とを区別しうるような「意味の論理」を探求することにあり、それはむしろ出来事と物体、あるいは効果としての意味と、原因としての意味といった区別を可能にする条件の探求である。ただし、ジジェクのように、『意味の論理学』の構成を唯物論と観念論の二元論的な対立として読み、物理的事物の発生が物体間の相互作用からの出来事それ自体の発生を説明し、補完するとする [Žižek 2004: 21-22] 論点をあえて引き受けるならば、少なくとも出来事と物理的事物とを結ぶ論理がなければ、出来事を言語の条件とすることはできないだろう。そして、すでに確認したように、出来事の議論がストア派に対応するとすれば、もう一方の言語モデルであるエピクロス派の議論はその論理を提示しているのではないだろうか。これがわれわれの作業仮説である。

2-1. 『意味の論理学』におけるエピクロス派の位置づけの曖昧さ

したがってまずは、ドゥルーズのエピクロス派理解を確認することによって、ストア派の言語モデルとの相違を明確にする必要があるだろう。しかしながら、『意味の論理学』本編においてエピクロス派についての纏まった記述はなく、その評価についても明瞭ではない。たとえば、冒頭の第2セリー「表面の効果のパラドクスについて」の注は、その位置づけの不明瞭さを端的に表している。

> エピクロス派もまたストア派にきわめて近い出来事の観念を持っていた。（中略）その出来事は厳密には非物体的ではないようだが、それでも、それだけでは実在しない、物質の運動の非情で純粋な結果、物体の能動と受動の純粋な結果として提示されている。にもかかわらず、エピクロス派は、出来事の論理を展開しなかったようである。[LS16]

ここではむしろ、ストア派とエピクロス派の近さが強調されている。そして、その近さは、両者が施した因果関係の新たな区分に起因するとドゥルーズは考えている。「〔ストア派とエピクロス派〕いずれの場合でも、以前のアリストテレスや以後のカントが為すごとく原因性のタイプを区別する代わりに、因果関係を解離することから開始している」[LS16]。しかし、ストア派とエピクロス派の因果関係におけるその分割の仕方において、両者の区別は明瞭となる。

2-2. 因果性に関するストア派とエピクロス派の差異

すでに述べたように、ストア派の出来事は、物理的事物のようにそれ自体が他の出来事の原因と

なるのではなく、むしろ他の非物体的な出来事とのみ関係を結ぶ。ドゥルーズは一方の出来事に対して原因となる他方の出来事をストア派に倣い「準原因」と呼ぶ。つまり、ストア派においては、物理的な因果関係と、非物体的な出来事間の因果関係が区別され、各々が「運命」と「必然性」として独立した単位を形成することになる。これにエピクロス派は対立する。エピクロス派は物理的因果性から区別される出来事の独立性を認めず、「原因と結果の同質性を保存する」［LS16］とドゥルーズは指摘している。というのもエピクロス派において、全ては原子の運動と衝突、合成と解体によって一元論的に生じるからだ。そして、エピクロス派は、物理的原因と非物体的効果の間にではなく、「原子の連鎖に即して原因性を切り分ける」［LS16］。つまり、ストア派とエピクロス派の差異は、物理的な原因の結果が、当の物理的事物から独立した非物体的な出来事なのか、あるいは、それもまた物理的な事物としての出来事なのかという点にある。したがって、両者の言語観の相違は、因果関係の捉え方の差異に起因するということが理解されるだろう。次節では、ストア派との対立点をより明確にするために、『意味の論理学』の付録として収録されている「ルクレティウスとシミュラクル」を分析し、ドゥルーズのエピクロス派解釈を確認しよう。

3-1.「ルクレティウスと自然主義」(1961) と「ルクレティウスとシミュラクル」(1969)

「ルクレティウスとシミュラクル」は、1961 年の *Les Études philosophiques* 誌上に掲載された「ルクレティウスと自然主義」という論文が改題、加筆修正されたものである。また、修正されたとはいえ「そのテーマは存続するとともに、先立つセリーにおいて簡潔に示されるだけであった点が進展されている」［LS8］と述べられていることから、少なくともその執筆時期は『意味の論理学』本編執筆後であったと推定される[2)]。本節では、両論文を比較検討し、その変更点を分析することで、ドゥルーズによるエピクロス派理解を析出する。

両論文の議論展開に大きな相違はない。まずは議論の展開を簡略に確認しておく。ドゥルーズはまず、ルクレティウスの哲学が「自然主義」(naturalisme) であることを指摘する。そして、「自然主義」の条件が列挙されるとともに、自然における諸要素（原子）の多様性を、一者（Un）、存在（Être）、全体（Tout）といったものに還元するエピクロス派以前の哲学が、「神学に浸りきった偽なる哲学の神話」［LS325］として退けられる。人間におけるこうした「精神の偏執狂、運命における信念の思弁的な形式、偽なる哲学の神学的な形態」に属するものを、自然に属するものから区別することが自然主義としての哲学の実践的かつ思弁的な課題であり、この意味でエピクロス派の哲学は「肯定の哲学としての自然主義」であると評価される。そして、両論文における変更点は以下の二点に絞られる。第一に、自然主義の第三の条件に含まれていた因果関係の部分が第四の条件として独立したこと、第二に、「無限の理論、時間的最小と空間的最小の理論」としての時間論が新たに付け加わっていることである。以下順に確認しよう。

3-2. エピクロス派における因果関係

すでに確認したように、エピクロス派の固有性は、因果関係の捉え方にその独自性がある。ドゥルーズは、その「強靭に構造化された因果原理」の条件を八つ挙げ、それらがエピクロス派の哲学を構成していると述べる。われわれの議論に関わる前半の四つだけを要約する。

1. 原子とは思考されるべきものであり、思考されるしかないものである。これに対し、感性的対象は感覚に与えられるものである。エピクロス派においては、思考と感性が対比されると同時に、類比（analogie）によって両者間の移行が可能となる。
2. 原子の総和、および空虚が無限であり、原子と空虚の総和も無限であること。
3. 空虚のなかであらゆる原子は等速で落下する。原子同士が衝突するためには、原子の運動に初期方角を与える総合が必要となる。これがクリナメン(clinamen)である。そしてそれは、「連続的な最小時間よりも小さな時間内で行われる」[LS311]。この連続的な最小時間は、思考によって把握される。
4. クリナメンが示すのは、偶然性や未決定性ではなく「原因を全体に統一することの不可能性である」[LS312]。ここでストア派とエピクロス派が対比されるが、その対立点は『意味の論理学』本編と同様、因果性の分割の仕方にあるとされる。つまり、「ストア派は物体的原因と非物体的結果の間の本性の差異を肯定」[LS312] し、結果はつねに結果に差し向けられて結合（conjugaison）を、原因は原因に差し向けられ統一性（unité）を形成する。これに対しエピクロス派は、原因と結果はともに物理的因果性に帰属するので、両者に本性上の差異はないとする。原因は結果に差し向けられるが、各々の因果系列に影響を与えるのは最小の時間において生じる偏角（déclinaison）であって、原因がいかなる統一性を形成することもない。

この四つ目の条件が「ルクレティウスとシミュラクル」において新たに付け加えられた部分である[3)]。注目すべきは、これらの条件が相互に結びつくことによって形成されるエピクロス派の自然観である。すなわち、原子の運動が思考によってのみ把握可能なのは、それが思考可能な時間の最小よりも小さな時間における総合の結果だからであり、原子と空虚の総和が無限であるのは、思考と感性が対比的に連関することに起因する。「充満と空虚、存在者と非存在のそれぞれは、他方を限界づけつつ、限界づけられていないものとして自らを提示する」[LS308]。この絶えず対立する二つの項が相互に規定し合い、その度ごとに一方が他方に対して過剰となることで自然が構成される。ゆえに、「自然とはまさに総体であるが全体ではない」[LS308]。これがエピクロス派における自然の捉え方である。そしてドゥルーズはここで、極めて重要な問いを発する。すなわち、「真の問題は、自然の思考は原因を全体に統一すべきなのか」[LS312] ということにあるということだ。エピクロス派にとって答えは当然否である。なぜならエピクロス派において自然とは、全体化することのない多様体であるからだ。したがって、こうしたエピクロス派の自然主義的観点は、因果関係に統一性を導入するストア派と明確に対立する。Alain Beaulieu が指摘するように、この自然主

義的観点において「ドゥルーズは、偶然性を拒否したストア派とは一線を画するように思われる。ストア派の思想への彼の忠実さは、ここでは相対的である」[2005: 67-68] と言いうるだろう。自然の多様性を思考する「哲学における多元論」[LS308] は、ストア派のように出来事を「準原因」として一つの単位に統合する必要はない。ここにエピクロス派に対するドゥルーズの掛金がある。そしてこの自然主義に固有の論理が明瞭に現れるのが、その時間論であるとドゥルーズは言う。

3-3. 自然を思考するということ――エピクロス派における時間の理論

ドゥルーズは、時間の理論こそエピクロス派の自然学において「極めて美しくかつ難解な理論」[LS316] であるとして最大限に評価するが、それはどのようなものだろうか。

まず、原子は、われわれの身体を含む物理的対象を形成するが、同時に、そこからは絶えず「特別に繊細で軽微で流体的な元素」[LS316] が流出している。物理的対象とは異なる「二階の合成体」を形成するそれら元素は、音・臭い・味・熱など「身体の深層から流出する」ものと、視覚によって測定される形態や色といった物理的な対象の「表面から切り離される」[LS316] ものとに分類される。前者が深層からの流出（émission）、後者が表面のシミュラクル（simulacre）と呼ばれる。そして、これら「対象から離れて、また、対象のなかで認知される質として」[LS317] 把握される感覚的な質が、なぜ対象に帰属することができるのかとドゥルーズは問う。これはすなわち、われわれが言語の成立条件として挙げておいた、出来事と物理的事物との関係の問いに対応するものだ。

ここに時間の理論が介入する。エピクロス派は、類比によって思考と感性が架橋されることで、感覚可能な時間の最小があるのと同様に、思考可能な時間の最小もあるとする。クリナメンとは、思考において「それなしには原子の衝突が生じない、原子の運動に、その初期方向を与える総合」[LS311] であったが、この思考の総合による原子の偏角は、「思考可能な時間の最小よりも小さい時間で起こる」[LS317]。ならば、感性的な質であるシミュラクルの流出もまた、「感覚可能な時間の最小よりも小さい時間で起こる」[LS317-318] ことになる。ここでは感性から思考へ、思考から感性へと推論が推移している。そして、原子の偏角がつねに思考可能な時間の最小よりも小さな時間において生じるならば、それは思考されうるいかなる小さな時間のなかにも遍在しているだろう。したがって、シミュラクルの流出もまた感覚されうるいかなる小さな時間のなかにもすでに存在している。その結果、物理的対象が感覚器官に到達するときには、感性的質を構成する「シミュラクルの流出はまだ対象のなかにあるとわれわれには思われる」[LS318] ことになる。つまり、感覚的な性質が属性として対象に帰属するのは、思考不可能な時間における原子の偏向と、感覚不可能な時間におけるシミュラクルの流出という質的に異なる時間の差異が、類比によって連関されるからである[4]。知覚対象の属性は、思考と感性の相互的な「漸増減（gradation）」によって規定される。つまり、「思考可能なものから感覚可能なものへ、また、その逆へと移行させ」[LS318]、両者が連接されることで、ある性質が属性として対象に帰属する。この思考と感性における時間の差異による相互規定という論点こそ、ドゥルーズがエピクロス派の自然主義のなかに見出した決定的な論点である。

4. 存在と言語

ストア派における出来事概念の問題点は、非物体的な出来事の実在性と原因である物理的事物との関係性にあった。すなわち、非物体的な属性がいかにして物理的事物の属性としてそこに帰属するのかという問いに対する説明が欠如しているのだ。これに対し、われわれが確認したエピクロス派の自然主義において、知覚対象の属性が対象に帰属するのは、知覚以前の元素であるシミュラクルが思考と感性の類比によって架橋されることに起因すると説明される。たとえ、感官に与えられる感覚的質が弱まったとしても、「対象に関係づけられているという特性はつねに存続する」[LS317]。つまり、エピクロス派の自然主義は、単に物理的原因から出来事を区別するストア派とは異なり、それを物理的事物のなかに存続させる論理を備えていることが理解されるだろう。そして、こうした論点が『意味の論理学』の言語概念のなかにも見出せるのではないか。

4-1. 出来事としての存在すること

第25セリー「一義性について」においてドゥルーズは、『差異と反復』においても主要なテーマのひとつである「存在の一義性」（l'univocité de l'être）について論じている。『差異と反復』においてドゥルーズは、「存在の一義性」が意味するのは、存在は、それについて語られるあらゆるものの唯一同じ意味において語られることであると述べていた。この場合、存在とは、様々な命題や存在者によって表現される「唯一指示されるもの、存在論的に一なるものとしての存在」[DR53]である。これは、ピエール・モンテベロがいうように、「有限と無限、創造されたものと非創造者たる神、可能的なものと必然的なものといったあらゆる区別に」先立つ。この意味で一義性とは「神と被造物に共通する存在の概念」[Montebello 2008: 71]である。すなわち、ここで問題となっている一義性とは、個別者としての存在者や特殊な命題から区別される限りでの存在の一義性である。そして、この存在と命題との関係は『意味の論理学』において、唯一の出来事ともろもろの出来事との関係に読み替えられる。すなわち存在とは、「もっとも様々な事物に生じるあらゆることに対する唯一の出来事（un événement unique）として、あらゆる出来事（les événements）に対する端的な出来事（Eventum tantum）として到来する」[LS210]。ジャン＝ジャック・ルセルクルが指摘するように、大文字で表記されたこの端的な「出来事」は、「〔事物として〕生じるあらゆるものへの現実化を逃れる」[2002: 115]、すなわちそれは、いかなる名、賓辞、命題といった個別的な事物の水準からも区別されるものだ。この存在が、ストア派における出来事、すなわち、「人称も現在形もさまざまな態もなく、限定されていない不定詞の形態」[LS216]としての動詞が表現する「端的な出来事」に対応することが分かるだろう。

4-2. 言語における一義性

ドゥルーズはさらに議論を進展させる。しかし、存在が一義的であるためには、存在はそれを表

現する名や命題によって指示されるのみならず、「個体的様態に対して、数的に区別される指示項や表現項に対して、存在論的に同じ意味」[DR53] でなければならない。命題によって語られる存在の一義性と、存在がそれについて語られる命題の「偽の一義性」とを混同することは誤りである。「しかし、存在が〔事物として〕到来することがなければ語られず、また、存在はあらゆる出来事が交流する唯一の出来事であるとすれば、一義性は到来するものにも、語られるものにも同時に帰せられることになる」[LS211]。ここではすでに一義性の議論は別の水準に移行している。ここでの一義性はもはや、命題によって表現される中立的な出来事としての存在の一義性ではなく、言語外的な事物に対して帰属可能な属性と、言語的な表現との間に成立する一義性である。ここでドゥルーズは、物体や事物の状態に帰属可能な属性と、命題によって表現可能なものとの間に一義性が成立することを要請している。すなわち、命題によって語られる端的な唯一の出来事は、事物や命題として到来する個体的様態としての出来事と結ばれることによってのみ、意義、指示、表出といった言語機能の成立条件となりうるのだ。

4-3. 存在を語る言語

「存在の一義性」の議論に見出されるドゥルーズの意図は、超越的な唯一の出来事としての存在と、命題や存在者を結びつける論理を組み立てることで、中立的な存在の水準から、言語の水準へと一義性の議論を推移させることにある。この意味で、「一義性は存在から言語へ、存在の外在性から言語の内在性へと移される」[LS216] ことになるとドゥルーズはいう。『意味の論理学』における言語概念の中心問題はここにある。すなわち、言語における一義性は、もはや、「存在を類比というパースペクティブにおいて存在が持っていた曖昧な状態に存続させたままにはしておかない」[LS211]。むしろ、超越的な存在の持つ未規定性は、言語表現によって徐々に規定可能となる。ならば、述定や名指しといった言語的行為こそが存在の属性を構成し、事物や命題の多様性は、一なる存在に還元されることなく全面的に肯定されることになるだろう。少なくともドゥルーズはここに、言語が真に存在論を語りうる言語となる可能性を見出しており、これこそ『意味の論理学』が言語を主題とする動機であるように思われる。

結論

このように『意味の論理学』の言語概念は、ストア派のように物理的秩序から非物体的な出来事の実在性（存在）へと向かう方向性だけではなく、当の出来事を名や命題といった物理的事物（言語）へと内属させるという二つの異なる方向性を有しているように思われる。正確に述べれば、物理的秩序から区別される中立的、非物体的な出来事としての存在を、それを表現する存在者や個別的な命題に帰属させることにこそ言語の本質がある。「出来事は、本質的に言語に属し、言語と本質的な関係にある。しかし、言語は事物について語られるものである」[LS34]。ここにエピクロス派の言語論に対するドゥルーズの掛金がある。そして、『意味の論理学』における言語概念は、言語

における物理的側面の多様性、自然のそのものの能産性や生産性を思考するようドゥルーズを促すとともに、言語の問題から、後期ドゥルーズ哲学に見いだされるような「自然」という主題への移行を導いた一つの要因となったのではないだろうか。

注

1) cf. [Bowden 2005: 75-79]、[近藤 2008: 42-46]。

2) 事実、そこでは、『意味の論理学』後半において肯定的に採用されていた精神分析における「幻影」(phantasme)の議論に否定的な評価が加えられている。ルセルクルも指摘しているように、1970 年代以降、「『意味の論理学』において重要な部分を占めていた幻影という概念は、後に跡形もなく消え去った」[2002: 100]。すなわち、「ルクレティウスとシミュラクル」は、『意味の論理学』以降顕著となる精神分析への態度変更、さらには『千のプラトー』(1980) において自覚的に展開される自然主義哲学への方向性を示唆しており、ドゥルーズの思想的展開を窺いうる重要な資料であるといえるだろう。

3) 残りの条件は以下の四つである。5) 同じ大きさと同じ形体の原子が無限にあること。6) 原子はその形体が許容する限りにおいて組み合わせられる。どのような原子もどのような原子と合成に入るわけではない。7) 原子各々の組み合わせは有限であるが、無限の組み合わせがある。原子は同じ身体のなかで自らとは異なるものの異質性を構成する。8) 雑多なものの生産から雑多なものの再生産がいかに生じるか。原子による身体と世界の構成。物体は絶えずそれを合成する要素を失うが、その物体が属している集合や、その集合が交流する別の集合が当の物体に新たな要素を与える。「身体はそれを生産する種子のような一定の元素から生まれるだけでなく、身体を再生産するに適する母のような一定の環境のなかでも生まれる」[LS314]。

4) したがって、ここでは四つの異なる時間が区別されている。すなわち、1) 思考可能な時間の最小よりも小さい時間（クリナメンによる原子の偏角）、2) 思考可能な連続的時間の最小（一方向での原子の速度）、3) 感覚可能な時間の最小よりも小さい時間（シミュラクル）、4) 感覚可能な連続的時間の最小（対象知覚を保証するイマージュ）である。

参考文献

ドゥルーズの主要著作からの引用は、以下の略号、引用頁数の順に記す。また、邦訳を適宜参照しているが、文脈上変更を加えている。

DR: *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.

LS: *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.

Alain Badiou, *Deleuze : La clameur de l'Etre*, Hachette Littératures, 2007.

Alain Beaulieu, « Gilles Deleuze et les Stoïciens », in *Gillez Deleuze, héritage philosophique*, PUF, 2005.

Sean Bowden, « Deleuze et les Stoiciens: une logique de l'evenetnent », in *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française*, Volume 15, Number 1, 2005.

Gilles Deleuze, « Lucrèce et le naturalisme », in *Les études philisophiques*, vol. 1, Paris, PUF, 1961, pp.19-29.

近藤智彦「「出来事」の倫理としての「運命愛」――ドゥルーズ『意味の論理学』におけるストア派解釈」、小泉義之・鈴木泉・檜垣立哉編、『ドゥルーズ／ガタリの現在』所収、2008年、平凡社。

Jean-Jacques Lecercle, *Deleuze and Language*, Palgrave Macmillan, 2002.

Pierre Montebello, *Deleuze, la passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008.

Daniel W. Smith, "From the Surface to the Depths: On the Transition from Logic of Sense to Anti-Oedipus", in *Gilles Deleuze: The Intensive Reduction*, by Constantin V. Boundas(ed.), Continuum, 2009, pp.82-97.

Slavoj Žižek, *Organs without Bodies, Deleuze and Consequences*, New York and London, Routledge, 2004.

※本稿は、科学研究費補助金（研究活動スタート支援）による研究成果の一部である。

L'enjeu d'épicurime dans *Logique du sens* de Deleuze.

Takuya KOBAYASHI

Dans *Logique* du sens, Gilles Deleuze a thématisé le langage. Il y évoque les deux philosophies antiques comme référence: le stoïcisme et l'épicurisme. La plupart des concepts utilisés dans ce livre, Deleuze l'emprunte au stoïcisme. Pourtant il ne discute presque jamais explicitement l'épicurisme. Pour comprendre le langage deleuzien, il faudrait déterminer le rôle de l'épicurisme. Donc, nous mettons à jour la philosophie épicurienne à travers «Lucrèce et le simulacre» et déterminons sa place dans *Logique du sens*. Nous verrons que le stoïcisme et l'épicurisme coexistent dans le langage en conservant leur différence, comme les deux niveaux que Deleuze tente d'accorder, l'événement et le corps ou le pensée et l'être.

不可能性の可能性
――デリダのフッサール読解から浮かび上がる信の概念――

長坂　真澄

「不－可能なものの不は、可能なものを到来させ、方向転換させる。反時間的な時間性によって、信じがたい派生関係によって。――そしてこの派生関係はそもそも、信の起源でもある。というのも、それは知を超えるからである〔…〕」(PM308)。

晩年のデリダは、不可能なものの可能性――そこには知を超える信が生ずるとされる――についてしばしば語り、証言、約束、歓待、贈与、赦しなどといった概念群を、不可能なものの可能性――信の行為――という構造のもとに展開した。しかし、こうしたデリダの物言いを吟味なく受け取るなら、それは、知によっては説明不可能な信に自らの主張の根拠を置くような、限りなく危険で無責任な言説にも転じかねない。後期デリダの信の概念の射程を測るためには、この概念が、デリダ哲学の長い道のりにおける、形而上学的前提としての信のたゆまない批判を通じて、それでもなお見出されざるをえないものであることを示す必要がある。

本論考は、デリダ後期諸著作において浮上するこうした「信」の概念の発生過程を、デリダ初期著作におけるフッサール読解から読み取ろうとするものである。この際、本論考が導きの糸とするのは、「カント的意味における理念」と呼ばれるフッサールの概念である。

われわれが辿る道筋は以下のとおりである。第一に、デリダとともに、フッサール哲学の出発点は発生の問題、つまり、いかに実在的なものの只中で理念的なものが生まれるかという問いであったことを確認し、さらにその問題の延長線上で「カント的意味における理念」なる概念が導入されることを示す。第二に、こうした「理念」なる概念が持つ、デリダが問題化する三つの用法について観察し、理念の獲得が＜実在的な不可能性の理念的な可能性＞であることを示す。第三に、理念の獲得にまつわるアポリアが、フィンクが現象学的還元のアポリアとして提示したものと共通の構造を持つことを示す。このアポリアにより、実在性と理念性の区別は揺るがされ、＜実在的な不可能性の理念的な可能性＞である「理念」の獲得は、端的な＜不可能性の可能性＞――信――として顕わになる。

1.　発生の問題から「理念」概念へ――いかにして実在性の只中で理念性は生まれるか

デリダのフッサール読解は、以下に見るようにリクールとフィンクへの明確な負債を負うが、同時に、この両者と決定的に異なる特有な点を有している。『フッサール哲学における発生の問題』(1953-54)（以下『発生』論文と略記）に示されているように、その独自性は、彼が、フッサール

哲学の発展を促す常に同一の動機――「深遠な連続性」（PG249）――を注視することにある。この注視によって浮かび上がるのは、フッサール哲学の発展を、『算術の哲学』（1891）を出発点とし「志向的歴史的問題としての幾何学の起源への問い」（1936）を到達点とするライン上に位置づけ、両作品間に存する諸作品を、この発展の後退と前進の諸段階として捉えるという点である。両作品は、超越論的領野の確立の前後によって隔てられながらも、共通した問題を扱っている。実在的歴史性の只中での客観的数学的理念性の発生の問題である。それゆえ、デリダのフッサール読解は、実在性と理念性の対置的パースペクティヴを常に背景に持つものとなる。

実在性の只中での理念性の発生の問題とは、以下のようなものである。もしも理念性が実在性をもとにして創造されるのであれば、いかにして、心理学的、可変的、時間的事実は、不変的、超時間的理念性を産出することができるのか。あるいは逆に、もしも理念性が、歴史的あるいは心理学的事実から独立して存しているのであれば、いかにして事実のうちに隠蔽されていた理念性は発見されうるのか。この問題は、事実性と理念性のどちらか一方の極への還元によっては解決されえない。というのも、どちらか一方を他方に従属させると、発生そのものが失われてしまうからである。それゆえフッサールは、二極のどちらかへの集約への抵抗から出発する[1]。

こうして、基数という理念性の発生についての、単に心理学的な説明のうちにも、また、心理学に全く依存しない論理的な説明のうちにも、同時に困難を見出すフッサールは、『算術の哲学』において、基数の発生を、アプリオリかつ具体的な、概念「或るもの」に基づける[2]。心理学的な事実のみに依拠しても、論理的な本質のみに依拠しても、時間的な歴史の中での超時間的理念性の発生を説明することはできない。そうではなく、具体的かつ一般的でもあるような「或るもの」への眼差し、つまり「志向性」がこの発生を説明するのである（cf. PG65-67）。そもそも具体的なものにかかわるのでなければ、基数の概念は生まれない。というのも、基数の生成が、フレーゲが考えたように実在から独立した本質のみにかかわるのであれば、「同等性（Äquivalenz）」と「同一性（Identität）」の間に差異がなくなる[3]。しかしながら、同等かつ同一であるものを数えるのは無意味であり、これに対して、同等でありながら同一でないものを数えることに意味がある[4]。「或るもの」とは、具体的なものであり、同時に抽象化を許すアプリオリなものなのである[5]。

ところが、こうした発見にもかかわらず、フッサールはこの研究を断念するにいたる。「思考の心理学的集合から思考内容の論理的統一性〔…〕への移行が実行された途端、いかなる真正な連続性も明晰性もあらわれなくなる」（Hua XVIII 6;cf. PCM73）からである。フッサールは『論理学研究』第一巻の序文で、自らが『算術の哲学』でとった心理学的方法を排除してゆくことを、ゲーテの句によって表明する。「ひとはやっと脱した誤りに対しては他の何に対してよりも厳しい」（HuaXVIII 7;cf. PG81;PCM73）。この「失敗」が、フッサールを論理主義へと「後退」――デリダによれば――させるのである。発生の問題はこうして括弧に入れられてしまう（cf. PG133sq.）。

しかし、そもそも失敗は、発生の問題が持つ内的性格に負うものである。というのも、発生の問題は＜ひとつの＞根源を問う運動、つまり、実在性と理念性の二元性に抵抗する運動を否応なくそのうちに含むからである。デリダにとって、フッサール哲学とは、この二つの対立項の分裂以前の運動をあらわにしようとするものである。それはたとえ、心理学的極から論理学的極に移動したと

ころで、解決されるものではない。こうしてデリダは、発生の問題が宙吊りにされた後に続く静態的現象学の段階においても、実在性の只中で理念性の発生を印しづける「或るもの」を受け継ぐ概念に注目してゆく。その発展形が、「カント的意味における理念」なる概念である。

そもそもこの概念に対する注意をデリダに喚起したのはリクールであると考えられる（cf. EP21, etc.）。そのリクールは、論文「カントとフッサール」（1954–1955）の中で、カント哲学をフッサール現象学に対比させて特長づけるために、「直観なき志向」という表現を用いた。カントにおいて対象「或るもの（Etwas）= X」は「直観なき志向」によって目指されるのであり、「カントにとって根本的な」この直観と志向の差異、すなわち認識すること（Erkennen）と思念すること（Denken/Meinen）の差異は、フッサールには「完全に未知のもの」（EP295;cf. OG153）だという指摘である。この指摘は、原則的には的確であるはずのものである。フッサール現象学は、カント哲学でいう「物自体」も、また、自然的な人間の能力としての感性的直観をも認めず、むしろ対象そのものの存在論的領域に基づき、感性的直観、本質直観、カテゴリー直観等々の様々な直観があるとし、それらの明証性を真理の基準とするからである。たしかに、フッサールにおいても直観による充実のない空虚な志向がある。しかし、その直観と志向の隔たりは、カントにおけるような絶対的な深淵ではなく、偶発的、段階的な差異に過ぎない[6]。

しかしながら、フッサールが「カント的意味における理念」、つまりカントにおいて構成的理念に対立するとされる統制的理念の概念を、現象学に導入するとき、事態は単純さを失う。それはデリダをして、このリクールの定式をむしろ逆転させてフッサールに適用せしめることになる。つまり、カントにおけるのとは別の形ではあれ、「直観なき志向」がフッサール現象学に必然的に見出されるという主張へといたらしめるのである。それを見るために、まずは、「カント的理念」のフッサール哲学における用法を具体的に見ておきたい。

最初に留意すべきは、「理念」は本質（*Eidos* または *Wesen*）とは明確に異なるものを指すということである。カント的意味における理念の獲得は、本質直観とはまずは区別される。「〔…〕最も重要な理念というカント的概念を、（形式的あるいは質料的な）諸本質の普遍的概念から、はっきりと引き離しておく」（Hua III/1 8）。それゆえにこそ、フッサールはわざわざこのカントの概念を採用するのである。この概念の第一の用法は、幾何学といった「精密な」諸科学、つまりフッサールが「厳密な」記述的諸学問であるとする現象学に、対置される分野での用法である。この用法においては、この理念は、理念化という操作の「理念的『限界』（*Ideale „Grenzen"*）」（Hua III/1 155）を指す。フッサールはところが、エイドスの領野においても、理念化作業がありうると語る。つまり、記述的現象学に隣接し補完しあうような、「諸体験の学（Mathesis）の根本的材料として役立つ」ことができるような、理念化作業である。「〔…〕還元された諸現象の形相的領域〔…〕において、記述する操作に隣接して、直観的所与性を純粋で厳密な理念的なものに置換するような、理念化する操作もありうるだろうか」と彼は問う（Hua III/1 158）。この第二の用法についてはしかし、彼はその可能性について触れるのみで、それを展開しない。「理念」の第三の用法、フッサール自身によっては明確にそれと同定されてはいないものの、リクールの訳注で指摘されているそれは、「限界概念（*Grenzbegriff*）」、または限界概念構築の不可欠な指標として、純粋に認識的に捉えられた「神」

の概念である（Hua III/1, 175）。いずれの場合も、これらすべてが直観を超える理念化の極をあらわしていることはたしかである。ただリクールが、「この限界概念を〔上の〕幾何学における『理念的限界』と近づける理由はない」（Idées265, note）と記すように、「理念」のこれら三つの用法の関係は、フッサールによっては問われないままにとどまる。

リクールはフッサールこの沈黙のうちに踏み込み、意識の非精密な本質が、精密な本質が持つような「限界概念」を持つことができるかどうかと問う（cf. Idées265, note）。しかしながら、「カント的意味における理念」のさらなる用法をみていけば、その問いはフッサール自身によって答えられているように思われる――その可能性や正当性については、議論されることなしにである。というのも、同じ概念は、記述的現象学の只中で用いられることになるからである。そしてこれこそわれわれが、実在性の只中での理念性の発生の問題を引き継ぐものとして注目するものである。

2. デリダが問題化する、「カント的意味における理念」の「直観」

以下にわれわれは、こうした記述的現象学の範囲内で用いられる「カント的意味における理念」の中でも、特にデリダが問題化する三つの用法を見ていきたい。

「カント的意味における理念」で、デリダが注視する第一に重要な概念は、「体験流の全体的統一性」である。フッサールは言う。「把持から把持へという連続的な前進において、われわれは今や〔…〕或る仕方で、体験流をも統一体として把持する。われわれはそれを単独の体験のようにではなく、カント的意味における理念という仕方で把持する」（Hua III/1 186; cf. PG169-170; ED177）。フッサールはこうした理念の獲得をも「直観（Intuition）」（Hua III/1 186）であるとする。デリダは『発生』論文においてそれに保留を表明する。「連鎖の無限な全体性の顕在的な直観はなく、連鎖のこの全体性の無際限性それ自体の顕在的な直観があるのである」（PG169）。

デリダが問題化してゆくのは、実在性の只中での理念性の発生を印しづける「或るもの」という概念を母型とする、こうした非精密な分野で用いられる「カント的意味における理念」の獲得をめぐってである。彼は理念の直観を受け入れない。「フッサールは連鎖のこの可能な無限性の『直観』を信じている」（idem.）――デリダ哲学の「信」の概念は、そもそもこの読解に端を発するとわれわれは考える。体験流の全体的統一性の「直観」は、フッサールが問題を超克するために定言的に措定するものとされる――デリダがリクールから受け継いで後に用いる言葉でいえば、「形而上学的決定」（ED197;cf. EP275）であると批判されるのである[7]。

統制的理念のうち、第二にデリダが注視する用法――われわれはここで『幾何学への起源』への序文（1962）を参照する――は、「物」に関わる。フッサールは「物」の現出について語る。

「原理的に、非十全的にしか現出しない〔…〕諸対象がある〔…〕。〔…〕それらは〔…〕完全な直観性〔…〕においては、いかなる完結した意識にも与えられえない。しかしながら、（カント的意味における）『理念』として、完全な所与性はなおも予め刻印されている――その本質的な範型のうちに絶対的に規定された、連続的な現出の終わりのない過程の体系として〔…〕」（Hua III/1 331;cf. OG153）。こうして、対象は直観性においては完全に与えられていないとした上で、しかしフッサールは、この直観を超える志向的な無限化の極である理念に対して、「超越する直観

(*transzendierende* [Anschauung])」を割り当てる(Hua III/1 332)。彼は、この理念は「明確な(*einsichtig*)」所与性を有するという（Hua III/1 331;cf. OG153)。あるいは、『形式的論理学と超越論的論理学』においては、物の理念は「その独自の明証性」を有する（cf. Hua XVII 67, note;cf. OG152）とする。しかしながら、本質の明証性とは異なるこの独自の明証性が、一体いかなるものであるか、彼は明確に語らない（cf. OG150-151)。デリダはそれを、明証性ではなく「明証性の可能性」(OG151-152)であると言い換える。理念はそれゆえ、デリダにとっては、直観に与えられることはなく、ただ直観の志向的無限化によって先取されるのみである――それはまさに「直観なき志向」である。「Xの無限の規定可能性を（質料的に規定された明証性なく）確信すること（certitude）〔…〕は、直観なき志向〔…〕ではないだろうか」(OG154)。ここでもデリダは確信という、後の信の概念に連なる術語を用いている。こうして、デリダによれば直観に基づけられることのないこの理念の確実性は、超越論的目的論[8]としてあらわになる。

理念の第三にデリダが注目する用法は、フッサールが『デカルト省察』にて「哲学」として要請する、諸科学の基礎としての「目的理念（Zweckidee)」(Hua I 48）である。フッサールは言う。「われわれは〔…〕〔この目的理念〕がそもそも実現できるのかをいまだ知らない。しかしながら、仮設されたものという形態のもと、また未規定的で流動的な一般性において、われわれはこの理念を所有している」(Hua I 49)。デリダはこの語「所有する（haben / posséder)」を強調する（PG218)。彼にとって、この語があらわすのは、直観の欠如を証示する理念の獲得にほかならない。フッサールは直観による所与性を待たずして、この理念の獲得を措定しているのである。

それゆえ、フッサール現象学における最重要諸概念――体験流の全体的統一性、物、諸科学の基礎としての哲学――は、理念として提示されているのであり、それらはこの「厳密な科学」の構築のために不可欠な概念群なのである。これらすべては、フッサールの超越論的目的論、「課題の理念」(Hua III/1 38）へと集約されるものである。リクールはイデーンのタイトルそのものが、カント的意味における理念を指すと指摘している（cf. Idées58, note)。

こうして一連の「カント的意味における理念」の「直観」に対して、デリダが一貫して疑問を投げかけていることがわかる。理念は直観に十全的には裏付けられえない志向の極であり、その獲得は実在的には不可能でありながら、理念的には「超越する直観」に充実されるのである。

ジャン＝リュック・マリオンは、『還元と贈与』第一章での『声と現象』読解において指摘する。デリダは、フッサールにおける直観の拡大と志向の拡大の共存のアポリアを描いているのであると[9]。理念の獲得とは、志向性に命じられる形で、直観なきところに肥大化した直観を召喚することの名称にほかならず、それは実在的に不可能なもののの理念的な可能性なのである。

3. 不可能なものの可能性としての、理念の獲得――アポリアにおける信

『幾何学の起源』への序文においてデリダは、フッサールがこの「カント的意味における理念」それ自体についての現象学を展開しなかったことを問題化する。「〔…〕カント的意味での理念に、最高のそして恒常的な目的論的尊厳を付与していたにもかかわらず、フッサールは、この理念それ自体を一度も現象学的記述の主題としなかった」(OG150-151)。理由は明快である。なぜなら、も

し彼がそれをしていたら、この理念が――デリダによれば――直観に基づかない以上、さらに「所有」されるものである以上、イデーンI、第24節の「あらゆる原理中の原理」（Hua III/1 51）によって定義された意味での現象学それ自体を超えてしまうからである。そもそも「理念」とは、主題化されえないものの名なのである。

ここでデリダが念頭においているのは、フィンクの論考「今日の批判におけるエトムント・フッサールの現象学的哲学」（PPEH）における、フッサール現象学の抱えるアポリアについての指摘である（cf. VP6）。実在性の只中における理念性の発生の問題は、現象学的還元にいたる動機のアポリアと連結している。自然的態度は、現象学的還元へのいかなる通路も持たない。現象学的還元への動機を自然的態度の中に求めるあらゆるテーゼはそれゆえ、フィンクによれば「誤り（falsch）」である。超越論的主観性のみが現象学的還元を行うことができるのであって、現象学的還元を始動するためには、すでに現象学的還元を遂行してしまっているのでなければならない。つまり、「現象学的還元は自ら自身を前提する」（PPEH346）。こうした現象学的還元のアポリアは、さらに、フィンクが展開する超越論的言語のアポリアとその構造を一にしている。現象学者が超越論的次元で用いるすべての言語は、内世界的な述語、命題、論理から成り立っている。それを聞く者はすでに現象学的還元を遂行しているのでなければ、その言語を内世界的な誤解なく理解することはできない。しかし他方で、彼は還元をいまだ遂行していないからこそ、理解しようと聞いているのである[10]。

フィンクは後年の論文「フッサール現象学における操作的概念」において、この問題を「構成」という現象学の術語の持つ揺れを例に挙げて説明している。彼は、この概念がそもそも自然的態度の地平において、素朴な意味を持っていることを指摘する。「フッサールにおいては、彼が構成の概念をまず素朴な語法から採用し、この概念に新たな、超越論的な意味を付与するとき、これらのあらゆる意味が互いに揺れつつ混ざり合う（ineinanderschwingen）。しかし、意味をこのように付与する際に、構成という思弁的な概念が、素朴で自然的、主導的な範型からとる距離（Abstand）は、明確ではない」（OBHP334）。

「構成」といった概念は、その主題化の不可能性を含む、フィンクが「操作的概念」と呼ぶ概念のひとつであり、それは常に自らの射程の曖昧さという「影」（OBHP333）を持つ。われわれは、デリダが彼のフィンク書評でまさにパラフラーズしている[11]この箇所で、「互いに揺れつつ混ざりあう」と「距離」の語に最大限の注意を払いたい。操作的概念とは、そもそも内世界的なものと超越論的なものの間の距離が明確にとれないという不可能性、つまり、区別の不可能性を内的に含むのである。デリダはそれを踏まえたうえで、このアポリアを「理念」に適用する。「〔…〕カント的意味における理念は〔…〕操作的概念である〔…〕」（OG155）。「カント的意味における理念」の獲得もまた、それをすでに獲得していることを前提するというアポリアを内包していることを、彼は示唆しているのである。

ここで、「カント的意味における理念」の獲得の例として、無限の連鎖項の極をなす統制的理念の、実在性の只中での発生を考えよう。時間性における個別的、「実在的なもの」から、超時間的な「理念的なもの」が発生する。このとき、実在性のアスペクトから捉えれば、それは無からの創造に相当するため、説明不可能である。逆に、理念性のアスペクトから捉えれば、それはすでに存在する

ものの発見にほかならならないことになり、それはすでに発生ではない。実在性と理念性の区別についてはどうだろうか。或る理念的なものを、実在的なものの無限連鎖の中で、いまだ創造／発見していない人を想定する。このとき、彼にとって、その理念的なものは不在である以上、それを実在的なものから区別するのは不可能でも無意味でもある。次に、この理念的なものをすでに創造／発見した人を想定しよう。その人は、すでに理念的なものを所有しているため、無限の極を目指す意味がない。こうした「カント的意味における理念」のパラドックスをわれわれは、デリダが『声と現象』[12]で次のように記すとき、目の当たりにするのである。「〔…〕『本質的諸区別』は以下のようなアポリアにとらわれている。事実上、実在的には、それら区別は決して尊重されない。〔…〕権利上、理念的には、それら区別は消失してしまう、なぜならそれらは、諸区別としては、権利と事実、理念性と事実性との間の差異を糧に生きているにすぎないからである。 それら区別の可能性は、それらの不可能性である」（VP113）。

ここでデリダは、実在性と理念性の区別を、出発点から否定したり問題化したりしているのではなく、むしろ問題の前提としている。しかしながら、この区別は、それを実行しようとするそのつどの試みにおいて、区別不可能性として顕わになるのである。それゆえ、「カント的意味における理念」の獲得、つまり＜実在的な不可能性の理念的な可能性＞の只中において、実在的／理念的の区別不可能性が起こり、理念の獲得は端的な＜不可能性の可能性＞というアポリアの中での不可思議な救済的処置として自らをあらわす。それは不可能なものの可能性としての「信」において獲得、所有されるのである。この「信」は形而上学的決定にほかならない。それは形而上学批判を敢行するフッサール自身が、最終的には自らの現象学をより真正な形而上学として提示する仕草と重なる[13]。しかしながら、フッサールが「超越する直観」を召喚しこれを知として保証するのとは裏腹に、この信は、デリダの見るところでは、いかなる保証も持たず、それゆえ最悪の危険にも開かれ続けるのである。

4. 結びにかえて

以上の過程により、われわれは、実在性の只中から理念性が発生するという問題を引き継ぐものとして「カント的意味における理念」を捉え、さらにこの理念を、実在性と理念性との区別不可能性をもたらす操作的概念と位置づけることで、この理念の獲得が＜不可能性の可能性＞というアポリアとしてあらわになることを示した。フッサール哲学に内包されるこのアポリアを指摘することは、一見、現象学を内部から麻痺させるかのように思われる。しかし、1998 年に出版された「『このような限界内で』、あたかも可能であるかのように」と題されたエッセイでは、デリダは以下のような註を残している。「そもそもわたしはずっと以前に、フッサール現象学の領域において分析したのだった、〔…〕一見否定的な形をとる可能性を、不－可能性を、充実された無媒介的な直観の不可能性を、『非－直観の本質的な可能性』[DG60]〔…〕を。ところで、この不－可能性の可能性は、〔…〕単に否定的なのではない。罠は機会（chance）ともなるからだ」（PM310, note 1）。直観の不可能性を指摘すること、それはとりもなおさず現象学の不可能性を指摘することであるが、それは現象学に機会――仏語 « chance » があらわすように、好機でも禍機でもあるような機会――

を与えることなのである。

1997年の「出来事を言うことの或る不可能な可能性」と題された講演では、「出来事」なるものについて語ることはできるかとの問いをめぐって語りながら、デリダは、それを「不可能な可能事（le possible-impossible）」（DE100）であるとする。それは不可能なものが、その不可能性を通してこそ、可能であることを示す。彼は言う。「私はここで信について語られることを受け入れるでしょう」（DE112）。本論考は、デリダにおける信の概念の端緒を、彼の初期のフッサール読解に読み取ることで、こうした信がそもそも無批判に彼の思想に導入されていたのではなく、むしろ形而上学的前提としての信の批判の只中から、それでも抜き去ることのできないものとして見出されたのだということを示すことを試みた。冒頭にわれわれは、デリダの信についての言及が危険な言説に転じかねないとしたが、その危険は、常に消え去ることはないのである。

［文献引用記号］（引用中の強調はすべて原文に属す）**Husserl, Edmund** の著作については、*Husserliana*, Den Haag, Nijhoff, 1950sqq. の巻と頁を **Hua** の記号に続けて記入。その他の著者については以下の略号を使用。**Fink, Eugen, PPEH**: « Die Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik » in *Kant-Studien* 38, Frankfurt, 1933, pp. 319-383 ; **OBHP** : « Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie » in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 11, Meisenheim am Glan, 1957, pp. 321-337. **Ricœur, Paul, Idées**: [note de traduction in] Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950; **EP**: *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004. **Derrida, Jacques, PG**: *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* [1953-1954], Paris, PUF, 1990; **OG**: [L'introduction à] Husserl, *L'Origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1962 ; **PCM** : «La phénoménologie et la clôture de la métaphysique» [1966] in *Revue de phénoménologie*, N° 8, Paris, Alter, 2000, pp. 69-84; **VP**: *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967; **ED**: *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967; **DG**: *De la Grammatologie*, Paris, Minuit, 1967; **PM**: *Papier Machine*, Paris, Galilée, 2001; **CPI** : «Une certaine possibilité impossible de dire l'événement» in Soussana, Gad, Nouss, Alexis, Derrida, Jacques, *Dire l'événement, est-ce possible ?*, Paris, L'Harmattan, 2001. **Marion, Jean-Luc, RD**: *Réduction et donation*, Paris, PUF, 1989.

注

1) デリダが言うように、「意味の発生は、アプリオリな形相的なものと、アポステリオリな質料的なもののアンティノミーを超克しなければならない」（PG86）。

2) PG65; cf. Hua XII 80:「＜或るもの＞とは、あらゆる思考可能な内容に適合する名称である。〔…〕その中ではあらゆる対象は〔…〕表象内容であるか、もしくは表象内容によってわれわれの意識のうちで表象される。」

3) フレーゲが陥ったアポリア。Cf. PG70-71; Hua XII 111sq., 139sq.「ここでは同等性（Gleichheit）は同一性（Identität）と混同されている」（Hua XII 148）。

4) 「もしわれわれが、ジュピターと天使と矛盾とで『三つ』であると言うなら、それはそれらひとつひとつが対象の具体的な統一性であるからである。〔…〕〔同等性〕は差異と〔…〕共存可能なのである」（PG71）。

5) 「同等でないものは何もない――少なくとも、概念＜或るもの＞に相当するものならば」（Hua XII 141）。

6) こうした背景について、リクールの上掲論文のほか、同じ問題を扱いながらリクールとは対照的な見方を

示す以下の研究が参考となる。Pradelle, Dominique, *Par-delà la révolution copernicienne*, Paris, PUF, 2012.

7) リクールは「形而上学的決定」という語をインガルデンのフッサール批判から受け継いでいる。Cf. Hua I 210.

8) 超越論的目的論は、ヘーゲルにおける意味での、絶対的、唯一的なテロスを持つ目的論とは峻別されなければならない。超越論的目的論においては、テロスは生き生きとした現在において刻々と修正されるからである。

9) 「直観の拡大が意義〔＝ここでは志向性を持つもの〕の拡大と矛盾するのをいかに避けるか」（RD50）。

10) Cf. PPEH382-383. フィンクのデリダに対する影響については、以下の研究が明解である。Lawlor, Leonard, *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*, Indiana, Indiana University Press, 2002.

11) Derrida, Jacques, « Robert Sokolowski, The formation of Husserl's concept of constitution », in *Études philosophiques*, Paris, PUF, 1965, p. 557.

12) 『声と現象』でデリダが出発点とする、「指標」と「表現」の本質的区別とは、実在性と理念性との区別の別の導入口にほかならない。

13) デリダは論考「『発生と構造』と現象学」にて、フッサールが『デカルト的省察』で現象学を伝統的な形而上学から引き離し、より本来的に「形而上学的」であると名づける（Hua I 166sq）ことに注意を喚起する（ED249）。cf. VP4; PCM83

La possibilité de l'impossibilité

——la notion de foi émergeant dans la lecture derridienne de Husserl——

Masumi NAGASAKA

Le présent article a pour but d'éclairer la formation de la notion derridienne de foi, en mettant en lumière ce sujet implicite à travers sa lecture de Husserl. Nous suivons les notions qui connectent la réalité et l'idéalité dans la philosophie de Husserl, qui se cristallisent dans la notion husserlienne de « l'Idée au sens kantien ». Nous observons les trois usages de cette notion que Derrida problématise, en articulant l'obtention de cette notion comme « la possibilité idéale de l'impossibilité réale (*real*) ». Enfin, nous montrons que l'aporie concernant l'obtention de cette notion partage sa structure avec ce que Fink présente comme aporie de la réduction phénoménologique. Nous argumentons par-là que l'obtention de l'idée kantienne se révèle comme « possibilité de l'impossibilité » – la foi.

シモンドンにおけるトランスダクションの概念について

橘　真一

はじめに

ジルベール・シモンドン（Gilbert Simondon, 1924-1989）の哲学において、トランスダクション[1]とインフォメーション[2]とは、大きな鍵概念でありながら、なかなかに捉えがたい。ジャック・ガレリは、その名も「トランスダクションとインフォメーション」という論考のなかで、「シモンドンの博士論文はトランスダクションとインフォメーションの交錯した二重の問いにかかわり、その知と認識の動勢は、相互不可分な存在と思考の二重の操作をなす」と述べている[3]。本稿では、このうち、トランスダクションの方に注目して論を展開する[4]。イザベル・ステンゲルスが「トランスダクションの冒険[5]」と名づけているように、トランスダクションはシモンドンの個体化論の随所に登場する。このことがトランスダクションの概念的規定を撹乱する。しかし、われわれはこの概念の定位を試みる。トランスダクションとインフォメーションの概念使用法を理解したとき、シモンドンの個体化論解釈へ道筋をつけることができることだろう。

1. トランスダクションの位置付け

トランスダクションという概念はいたるところにあらわれてくるので、まず舞台設定から簡単に確認しておく。シモンドンの個体化論は大きく分けて三つの階層をもつ。すなわち物理的個体化、生物的個体化、心的・集団的個体化の体制である。これらの体制間には閾があり、それゆえ不連続的なレヴェル（niveau）を有している。この体制のなかを、あるいはこれらの体制間をトランスダクションは巡って行くことになる。が、その運動のままにトランスダクションを追って行くと、あいまいな把握になりかねないので、われわれはトランスダクション自体の定義をつかみたい。そのためにはトランスダクション概念の縦横無尽な使用がみられる主著よりも数年後の、より整理されたかたちでの論考をみておくのがいいだろう。

したがって、最初にみるのは1962年のコロックにおける「インフォメーション・プロセスにおける増幅[6]」と題された講演記録である。講演のなかでシモンドンは、増幅するインフォメーション・プロセスには三つのレヴェルがあると述べている。トランスダクション、変調（modulation）、組織化（organisation）である。各レヴェルには具体的な例示も添えられており、それぞれ、物理的個体化、生物的個体化、心的・集団的個体化が大まかに対応する。無論この対応は各階層に一対一対応ではないのだが、ひとまずはトランスダクションとは、物理的個体化に顕著な現象であるといわれねばならないだろう。後で見るように、高次の階層は低次の階層を含み込むことになる。イン

フォメーション・プロセスとはこのとき、個体化の体制の全体と考えられたい。

さて、あらためてトランスダクションとは何か。それは変調との対比のなかから次第に明確になってくる。「トランスダクションの増幅は本質的にポジティヴで、絶縁もなければ制限もない」(CI 173) のである。それに対して、変調の増幅は絶縁を前提するのであり、可能な自然発生的活動を抑制し、可能な変化効率（le rendement de la transformation）を下げるネガティヴなものである。

サイバネティクスに比較的早い段階から批評を加えていたシモンドンがここでポジティヴやネガティヴと言っているのは、ポジティヴ・フィードバックとネガティヴ・フィードバックのことが念頭にあってのことだろう。ここで変調というのも、周波数変調など通信の例を想起されたい。一般に、ポジティヴ・フィードバックは入力側に出力の一部を同位相で戻すことであり、ネガティヴ・フィードバックは逆位相で戻すことである[7]。

では、シモンドンが挙げている三レヴェルのうち、最後の段階である組織化はどう前段階を引き受けているのか。これについては、シモンドンの記述を引用しよう。

> 組織化は、トランスダクションのプロセスと変調のプロセスとの相関によって可能になる。トランスダクションのプロセスは、集合的なものの基本要素的なものが移行することによって、変様する大きさの秩序が変化することを可能にする本質的な効果をもつ（準安定的環境における転換が次第に伝播することを通じた補充による、増幅の社会心理的現象とわれわれが呼んでいたもの）[8]。

組織化はトランスダクションと変調との相関の結果するプロセスである。また、組織化は社会心理的である。すなわち、トランスダクションと変調は例えば物質や生物など具体物への対応をとりやすい。しかし、組織化には対応する具体物は見出しにくい。「トランスダクションと変調の共同体制はトランスダクションの漸次的決定を確立する」(CI 170) のであり、そのようにして、トランスダクションのプロセスは社会心理的現象までを貫いて行く。

ところで、先の引用にあるように、トランスダクションは集合の要素が移行することによって、大きさの秩序（ordre de grandeur[9]）を変化させるプロセスでもある。そのことを踏まえて、以上の記述に別の表現を添えれば、インフォメーション・プロセスにおけるトランスダクション、変調、組織化はそれぞれ、「ポジティヴな補充、制限、両立可能性のシステムの発見」(CI 173) にあたる。トランスダクションは一連のインフォメーション・プロセスに遍在するが、個体化の諸体制に対応して、制限が加えられたり、別様の括られ方をしたりする。

2. 個体化論におけるトランスダクション

前節でみたのは、インフォメーション・プロセスにおけるトランスダクションの位置付けである。今節では、翻って個体化論におけるトランスダクションのあり方をみて行く。博士主論文の提出は1958年であり、前節までみてきた1962年の講演より、概念的には整理が進んでいないといえる。が、用例の豊富さから、トランスダクションそれ自体の概念的広がりをみるには適切であろう。

ここでみる生物的個体化は、個体化論のなかでも物理的個体化と心的・集団的個体化の間に位置し、双方と連絡があるため、生物的個体化を摘出して語ることがトランスダクションの個体化論におけるあり方をみる早道になる。まずは前節においてトランスダクションを位置付ける枠組みであったインフォメーション・プロセスと関連して、インフォメーションと関わる記述のある箇所からはじめる。

> インフォメーションの総体的レヴェルは、したがって、生命的なものにおけるトランスダクションと名づけうる、統合と分化の間の関係によって、すなわち、統合と分化の段階数によって測られるだろう。生物学的存在において、トランスダクションは、上って行くのと下って行くのと二重の連鎖を踏まえ、正方向的（direct）ではなく、負方向的（indirect）である。インフォメーション信号が伝わることを可能にするのは、トランスダクションである。しかし、この移行は、インフォメーションの単純な転送ではなく、統合あるいは分化なのである。（ILFI 160）

ここでいう上昇と下降とは、個体化の体制間のものである。生物的個体化の体制の下層には物理的個体化があるし、上層には心的・集団的個体化がある。二重の連鎖とは、下層の生物－物理間の連鎖と、上層の生物－心的・集団的の連鎖の両方を指す。生物的個体におけるトランスダクションが直接的ではないというのは、物理的個体における際限のないポジティヴなトランスダクションのみならず、心的・集団的個体[10]における重ね合わさり組織化するトランスダクションの、二重の連鎖の影響を受けて作動するという意味で負方向的な、制限されたネガティヴなものであるということである。

インフォメーション信号の移行が統合あるいは分化であるというのは、個体化の各レヴェルにおける諸個体の大きさの秩序が変わることである。固定され安定した個体間ならば信号を単純に転送するということになるのかもしれないが、そもそも個体それ自体に変化をもたらすインフォメーションを伝えるということは、想定される発信者も受信者も変様してしまう以上、端的に統合と分化そのこと自体が、「伝わる」ということなのである。

生物においてインフォメーションが伝わるといえば、もちろん遺伝や、それをもたらす生殖の主題が浮上する。実際、シモンドンは生物的個体化の段で、エティエンヌ・ラボーの『生物学的動物学』[11]を引き合いに出しながら、この主題に紙幅を割いている。無性生殖と有性生殖を巡りながら、ラボーは生物における再生産を問いに付しているというのが、シモンドンの着眼点である[12]。次の引用は、トランスダクションと再生産にまつわる記述である。

> オートマトンは、いかなる真のトランスダクションも実現しない以上、自らの作用の最中に目的を発明も発見もしない。真のトランスダクションは領域の拡張であり、最初は非常に制限されている領域が次第に構造と延長をもつようになる。生物種にはこのトランスダクションという能力（pouvoir）が備わっており、そのおかげで無際限に広がることができるのである。結晶もまたこの無際限に増大する能力を備えている。しかし、結晶は、自らを増大するあらゆ

る力能（puissance）を自らの限界に局在化してもつのに対し、生物種においてこの能力は、個体の一総体に帰される。これらの個体は、内部からも外部からも、時間においても空間においても限定されているが、自らを増殖し、この自らを増殖する能力のおかげで、それらの限定をのがれる。したがって、最も優れた生物的トランスダクションは、本質的に、各個体が類似したものを増殖させるということである。（ILFI 161）

この引用は少し混乱を招くかもしれない。というのも、先に確認したインフォメーション・プロセスにおける、トランスダクションと変調とは、厳密に一対一対応ではないながら、各々物理的個体化と生物的個体化への対応がとれると述べておいたが、だとすれば、生物種は変調に対応が強いのだから、端的には制限され局在化されるはずである。ここでは、生物種が無際限に増大し、広がりうると言われている。が、もちろんこれは注目している作動が、変調ではなくトランスダクションであるからである。

引用中の「自らを増殖する能力」とは、こうした増大を制御しながらも、なお類似した新たな個体を産み出すことのできる、いわば絶妙の比率であり、だからこそシモンドンによってそれが「最も優れた生物的トランスダクション」と称揚されているのである。

こうして、物理的個体との比較も駆使するなかで、次第に生物的個体におけるトランスダクションのあり方が浮き彫りになってくる。とりわけ、統合と分化の度合を測るという観点から、生物においては時間性が考慮されねばならない。

生命のトランスダクションの基本となるタイプは、時間的なセリーであり、それは同時に統合的であり分化的でもある。生物の同一性はその時間性から作られる。時間性は、純粋な分化のように、すなわち永続的に常に再開される選択の必然性のように見誤られるかもしれない。個体的な生は、統合である限りで分化である。ここには相補的な関係があり、二つの項のうちの一つを失えばこの関係自体がありえないこととなり、この関係は偽の分化をおこなうことになる。この偽の分化は実際には美学的な（esthétique）活動であり、この活動によって、分化すべきエネルギーであった各々の選択は、乖離した人格の内部で、主体の意識による選択として認識され、統合すべきインフォメーションになる。選択されるのは、選択の対象というよりもむしろ選択そのものである。この選択があらゆる関係的活動を構成する存在の内部で、触発的な方向づけは、反応性においていわば、自らを支えながら関係づける力を失う。選択は、真の分化を表象するためには優れて不連続でなければならない[13]。

ここでシモンドンが反語的に語りながら警鐘を鳴らしているのは、時間性を考える際に、不可逆性の一方向だけで捉えてはならないということである。それはすなわち、個体のもつ時間性に可逆性を認めることであるし、つまりは分化の時間性と統合の時間性が双方向的かつ同時に存在していることを認識することである。不連続を生みだす分化と連続を生みだす統合を同時に選択してしまうことである。

果たして、逆向きの時間方向が同時に存在し、かつ移行をともなうとき、われわれはトランスダクションをどのように捉えていけばよいのだろうか。その問題の解は、最後のトランスダクションである、心的・集団的個体化の体制におけるそれにあるように思われる。

3. トランスダクションと生の弁証法

再び「インフォメーション・プロセスにおける増幅」に戻ろう。時間性についていえば、先に見た三つの区分との対応は次のようになる。

> 組織化は、過去のある次元と未来のある持続を縮合しかつ保持する段階である瞬時に膨張した、完全な現在の安定性に対応する。組織化は時間の、それも現在の時間の厚みに対応する。トランスダクションは未来への瞬間的な衝動であり、変調は保存形質のもとに過去から定められた反復である。（CI 174）

心的・集団的個体化への対応が強いものである組織化は、トランスダクションのプロセスと変調のプロセスとの相関であった。組織化は、未来と過去が現在を規定するように、トランスダクションと変調に規定される。統合は先在する他個体との統合であれば過去との統合ということになり、分化は一個体が新たな複数個体に分化するのであるから、未来への分化である。

> 形をなすこと（prise de forme）は、まさに漸次的であり、連鎖的な諸段階からなっているが、その諸段階は、組織化の観点からは同時に意味を表すのである。それらは、組織化された行為の諸段階として、丸ごと与えられた唯一の変調する問題に回答する。諸段階は可逆的トランスダクションにゆだねられる。記憶と予想を含む複合性の或る様相（une forme）にしたがって、行為が意味作用を所有するのは、その連鎖の総体性においてである。（CI 171）

逆向きの時間方向も含めて丸ごと複合的な総体性を引き受けてくれるのは、連鎖的で漸次的な諸段階であった。こうした一連の作動が組織化と呼ばれる。組織化は、矛盾や齟齬や両立不可能性もすべてを巻き込むことができる。

ここに至った高次の関係をシモンドンは、「社会心理的関連と、純粋社会的関連と、その二つの綜合として現れる、組織化の関係との〔三者〕間の弁証法的関係」（CI 173）と呼んでいる。社会心理的というのは通常の意味での人間的社会と考えて当面差し支えない。他方、「純粋社会的なものは、動物社会に実在する」（ILFI 167）。両者の差異でシモンドンが最も重視しているのは、心的なものが登場するとそれによって両立不可能性などの問題も発生し問題の解が要請されざるをえないところの、問題設定（la problématique）の有無である[14]。しかしながら、それらの問題群も個体から生じるのであり、その意味で個体こそは同時に問題であり解である。

ところで、こうした弁証法は1968年の講義草稿「知覚と変調」では「生の弁証法（la dialectique *de la vie*）〔強調引用者〕」といわれている[15]。このことは「個体化が生のすべてではなく、個体化

なき生（la vie sans individuation）が存在する」（ILFI 314）と述べていたシモンドンの哲学の射程を測る上で大変興味深い。トランスダクションはこうして生という遠大な概念に到達しているのではないか。それは通常の意味での自然をも超越しているのではないか。このことこそが、本稿の行き着く帰結である。

もっとも、ジャン＝イーヴ・シャトーが述べているように、「弁証法の図式と異なって、〔シモンドンがとりわけ個体性を記述するときに用いる〕位相差の図式では、ある意味では同時に、否定の関係よりは差異の関係にしたがって、あらゆるものが保持される[16]」のであるし、シモンドン自身も「位相差の図式は弁証法の図式とは非常に異なっている[17]」と言っている。だが、ここで差異が強調されているのは、あくまで弁証法の図式とのそれである。弁証法の図式と、ここでシモンドンが「生の弁証法」と名指していることは、別様である。そこに否定は存在しない。「何も失われない只中に生の弁証法が実在する」（CI 214）。

生の弁証法はさまざまな領域をつなぎうる。トランスダクションはそうした運動を貫いている。ここまでトランスダクションの冒険をみてきたわれわれは今こそ、先行研究によって度々引かれてきた文章を以前より理解することができるだろう。

> トランスダクションは生命的な操作であることができる。トランスダクションはとりわけ有機的な個体化の方向を示す。トランスダクションは心的操作であることができる。実効的な論理プロセスであることができる。トランスダクションは論理的思考にはまったく制限されないが、知の領域において、トランスダクションは発明の真の展開を規定する。その展開は帰納的（inductif）でも演繹的（déductif）でもなく、転導的（transductif）なのである。〔トランスダクションは〕それらによってある問題設定が規定されうるような諸次元の発見を引き起こす。トランスダクションはそれが有効であるところにおいてのアナロジー的操作である。この概念はさまざまな個体化の領域を思考するために用いられうる。（ILFI 33）

結語にかえて

本稿では、トランスダクションという概念に注目することを通してシモンドンの個体化論解釈の足場をかためることが企図された。個体化論の段階では幾分記述が錯綜していたように思えるトランスダクションは、インフォメーション・プロセスのなかの変調や組織化というより高次の段階との比較と配置から、無際限に増大する能力という端的な定義を有していることが判明した。

最後に、冒頭で触れておいた通りシモンドンの個体化論のもう一つの鍵概念であるインフォメーションと、トランスダクションの交錯とはいかなるものかについて述べておきたい。そもそもインフォメーション・プロセスを枠組みとして、トランスダクションの位置付けを探ってきた以上、この点に言及することが結局のところの整理につながるだろう。

インフォメーションとは何かであるが、シモンドンにおいては「齟齬（disparation）から生じる意味作用」（ILFI 35）が原義となる。シモンドンが挙げている例は網膜である。すなわち、左と右の各網膜像は齟齬を有していながら、一つの立体像を結ぶ。その際、各網膜の像は保存されたまま

である。これが齟齬をなす両立不可能性の解消から生じる意味作用であり、これこそがインフォメーションである。それゆえ、情報理論の扱うコードとしてのinformationとは意味合いが大きく異なる。そうであるからこそ、先の推論形式との対比や生の弁証法とも対応しているのであるし、信号が伝わることを可能にしているのがトランスダクションだったのである。

> 転導的（transductif）秩序はあらゆる具体的なものを保存し、インフォメーションの保存によって特徴づけられるが、その一方で、帰納はインフォメーションの損失を必要とする。弁証法的展開（démarche）と同様に、トランスダクションは相反する諸相を保存し、統合する。しかし、弁証法的展開とちがって、トランスダクションは発生が繰り広げられる範囲のように前もっての時間の存在を仮定しないし、それ自体が解である時間や、発見された体系の次元である時間も仮定しない。時間は個体化がそれにしたがって行われる別の諸次元としての前個体的なものから生じる。（ILFI 34）

生物的なトランスダクションや時間性についてみてきたわれわれにとって、とりわけ注釈が必要なのは時間の発生についてである。最も簡略に言って、前個体的なものというのは位相のことである[18]。例えば現在は過去と未来から生じるのであるから、過去と未来は現在の前個体的なものであり、時間の膨らみである現在は過去と未来を前個体的な位相として保持している。こうした齟齬のある二項を前提とした意味作用はやはりインフォメーションと呼べるだろう。

このように、シモンドンの個体化論は、具体物の無際限に増大する能力であるトランスダクションが二項の齟齬から生じる意味作用であるインフォメーションを保存していくという基本線をもつ。その全体は、何も失われない只中に実在する生の弁証法と名づけうるのである。

注

1) 原語はtransduction. 論者自身これまで一貫して、ピアジェなどの発達心理学における「転導」という訳語を採用してきた。しかし、技術論における用例の重要度が見直されるにしたがって、トランスデューサーによる「変換」の意も重視する必要性に駆られたことから、現代では多方面で使用されている「トランスダクション」という仮名の訳語をとったことをお断りしておく。

2) シモンドンのinformationは通常「情報」と訳されるような意味とはいささか異なっており、本稿では暫定的に片仮名で訳す。informationの訳語選択への注意は、米虫正巳「自然哲学は存在し得るか――シモンドンの自然哲学（上）」『思想』第4号、岩波書店、2010、pp. 34-51. における、とりわけ注の（14）を参照のこと。

3) Jacques Garelli, « Transduction et information », *Gilbert Simondon: Une pensée de l'individuation et de la technique* , Paris, Albin Michel, 1994, p. 54. なお、芸術領域、とりわけ詩論の方へとシモンドンの哲学を引水しようとするガレリの議論は、トランスダクションとインフォメーションの分析としては不十分なきらいがあるが、この二つの概念を切り出して先鞭をつけたのは慧眼といわれねばならないだろう。

4) インフォメーション概念については、拙稿「ジルベール・シモンドンにおける information の概念について――ベルクソン受容という背景から照らした考察を中心に」、『年報人間科学』、第 33 号、大阪大学人間科学研究科、2012.3 にて一考した。

5) ステンゲルスが論文の題に用いている「冒険」という言葉は、おそらくはホワイトヘッドやメルロ＝ポンティに目配せしての使用と思われる。Isabelle Stengers, « Pour une mise à l'aventure de la transduction », *Annales de l'institut de philosophie de l'université de bruxelles 2002*. Simondon, Paris, Vrin, 2002, pp. 137-159.

6) Gilbert Simondon, *Communication et information*. Cours et conférences, établie par Nathalie Simondon et présentée par Jean-Yves Chateau, Chatou, Éditions de la transparence, 2010, pp.157-176.〔以下 CI と略記。〕

7) なお、ウィーナーの『サイバネティクス』においては、ポジティヴ・フィードバックの例として暖房のサーモスタット、ネガティヴ・フィードバックの例として蒸気機関の調速機などが挙げられている。Norbert Wiener, *Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Massachusetts, MIT pr., 1948. もっとも、シモンドンはフィードバックという用語を使用するより、たとえばポジティヴな操作（l'opération positive）というように、操作という語を用いるのを好む（CI 173）。なお、通常の理解と同様、シモンドンもポジティヴ・フィードバックは「維持」（CI 196）、ネガティヴ・フィードバックは「制御」（CI 195）であると総括している。

8) CI, p. 171. シモンドンが挙げている準安定状態の具体例として、単斜晶系硫黄は調製直後は澄んでいるものの、安定状態の斜方晶系硫黄と違って、放っておくと不透明になるというのがある。Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notion de forme et d'information*, Grenoble, Millon, 2005, p. 77.〔以下 ILFI と略記。〕一見強固な安定状態も、ミクロな結晶板の組成的構造を含めたポテンシャル・エネルギーに起因する永続的な変化を免れはしない。

9) 言うまでもなくこの句は既にベルクソンにおいて使用が見られる。Henri Bergson, *La pensée et le mouvant* [1938], Paris, PUF, 2009, p. 62.

10) 「厳密に言えば心的個体化というものはない。あるのは、身体的なものと心的なものの原因になる、生命的なものの個性化（individualisation）である。（ILFI 268）」と言っている箇所のシモンドンに忠実にしたがうならば、「心的・集団的個体」は存在しないが、ここでは方便をとる。

11) シモンドンによって指示されたラボーの原典は Étienne Rabaud, *Zoologie biologique*, Paris, Gauthier-Villars, 1932-34.

12) 無性生殖は分裂しているだけであったり、純粋に増産しているだけであったり、死がない。それに対して、有性生殖になると、何らかの死が浮き彫りになってくるというラボーの記述に、シモンドンはジャンケレヴィッチの死学（thanatologie）とともに、ある個体の死は別の個体の生によって画定されると述べ立ててゆく。シモンドンにおける死学の扱いについては以下の論文も参照のこと。Ludovic Duhem, « L'idée d' " individu pur " dans la pensée de Simondon », *Revue Appareil* [En ligne], n° 2, 2008, URL : http://revues.mshparisnord.org/appareil/index.php?id=583

13) ILFI, p. 163-164. なお、一見「感性的」と訳したくなるここでの esthétique は皮肉で言われているため、趣味判断的な「美学的」とした。

14) この点については、ステリン・ローラン「シモンドンにおける存在の問いとしての個体発生」『VOL 05 特

集＝エピステモロジー』以文社、2011、pp.128-139 が啓発的である。

15）CI, p.214 なお、同草稿冒頭 p.189 には la dialectique vital と表現されている。

16）Jean-Yves Chateau, *Le vocabulaire de Simondon*, Paris, Ellipses, p. 105.

17）Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques* [1958], Paris, Aubier, 2001, p. 159.

18）シモンドンにおける前個体的なものについては、米虫正巳「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」『フランス哲学・思想研究』第 16 号、日仏哲学会、2011 を参照のこと。

Autour du concept de transduction chez Simondon

Shin'ichi TACHIBANA

Les deux concepts de transduction et d'information sont des termes-clés de la théorie de l'individuation chez Gilbert Simondon. Or, il est difficile d'en saisir le sens cohérent à cause de leurs divers emplois. Dans cet article, nous essayons de situer le concept de transduction dans la pensée de Simondon. D'abord, nous vérifions que la transduction correspond le plus fortement au régime de l'individuation physique, qui est l'un des régimes supposés par Simondon. Ensuite, nous voyons comment elle est développée dans le régime de l'individuation biologique. Enfin, je suggère la possibilité d'appeler ce mouvement de la transduction une dialectique *de la vie*.

書　　評

山口信夫著

『フランス思想史序説』

（岡山大学文学部研究叢書30、2010年）

デカルト的精神の国家化、もしくはカトリシズムからの脱却

著者は前著（『疎まれし者デカルト』2004年）において、デカルト哲学が18世紀フランスにてイデオロギーのパワー・バランスを保ちつつ存続していった過程を論じた（山田弘明『フランス哲学思想研究』第10号書評参照）。その時代において、哲学的著作・コンクール制度・戯曲の中で現れるデカルト主義の賛否両論は科学や宗教、特に政治を背景とされていることが豊富な文献をもとに見事に示されたのである（著者から拝聴した話では、資料を収集するためにパリに住居を借りられているそうである）。それとともに、デカルト以後のフランス思想がデカルトへの対し方に存することが暗示された。今回の第二著書は第一著書で除かれた諸論文を含めて主題ごとに集めたものである。前半は17世紀後半におけるデカルト派哲学の運命について時代背景を基に論じた論文が載せられており、後半は主に19世紀フランスにおける高等教育の歴史が同様の仕方で論じられている。この著作は一見するとオムニバスに近いものに見えてしまい、これが批判点の一つになりそうである。しかし、それは雑多な論文にフランス思想研究という広範囲の行き先を掲げて乗客を乗り合わせたものではない。この著作はフランス思想史という交通網に根本的に必要な路線である。指定された乗客がそれぞれ停車駅に乗車するというツアーを設けることによって、終着駅に見える風景とその路線の持つ特有の価値を解明してみよう。

「序論」において、いかにして著者自身が文献研究を基盤とした哲学研究法を師から会得していったかが書かれている。現に所収の論文どれを見ても明らかなように、著者の研究法はいかに関連文献を詳細に調べ上げるかにその基礎を有する。さらに、著者はフランスにおいて哲学書を取り扱う店がキオスクにまであることを確認している。このことから、フランスそのものが哲学教育を基盤としており、「哲学化」されていることが示される。この「哲学化」の源がデカルト主義哲学を基盤とする非カトリシズム的対応なのである。「序論」という始発駅において乗車予定の乗客の状態から見ても、この線路がフランスにおける哲学文化・教育を補う重要な路線であるということが予想される。

第一章「デカルトと薔薇十字団の思想」では、その思想をイエイツに従って「反ハプスブルク勢

力の政治的宗教的思想」「をヘルメス主義的伝統に従い表明した」ものと捉えた。デカルトはフランスにおいてそのような思想的風土に育った。彼は数学を基礎として全学問を育み、そのなかでも医術を実らせる仕法をその思想から無意識的に吸収したが、それはあくまで政治や宗教を排除し、ヘルメス主義を換骨奪胎した上でのことであった。このことから、書評者はその批判性こそが魔術を脱した新科学であり、フランスを新たに哲学化することにつながったと解釈する。この駅には、17 世紀フランスにおいて宗教と学問との繋がりが確認され、デカルトにおいて学問から宗教が分離されていく様子が窺われる。

第二章「マラン・メルセンヌ神父とルネサンス」では、デカルトがルネサンス思想に一貫して否定的であったのに対して、メルセンヌは宗教改革の反対者としての護教家、錬金術の批判者としての哲学者であった点では否定的であり、人文主義者としては肯定的であったことが示されている。メルセンヌはデカルトやガリレイとの出会いを通じて科学革命という思想を新たな土台として護教論を展開していったのである。書評者の考えでは、メルセンヌとデカルトが共有する新たな気運はメルセンヌをしてアカデミー・フランセーズ設立につながり、フランスにおける哲学研究・教育の模範となったが、まだカトリシズムを土台としていたと推測する。メルセンヌは護教論に立ちながらも、学問的にはクーザンに先立つ超折衷主義者であり、フランスをあらゆる学問分野でさらに秀でた国にしようとしたことが読み取れる。したがって、この駅とその乗客は後の停車駅を決定する上で重要である。

第三章「メルセンヌ研究史序説」では、詳細な文献研究がなされていて、現代における著名な論文が紹介されている。その中でも重要な論文がディアの『メルセンヌとスコラ学の学識』1988 年である。ルノーブルの古典的な解釈では「メルセンヌを近代的科学者の原型と捉え、また彼の科学的探究が護教的関心からなされた」とみなされるが、ディアではメルセンヌをスコラ的伝統の枠内にとどめた上で、「アリストテレスの本質主義批判」者、「数学的可能世界としての自然学」の構築者、「神の創造行為に即応した宇宙の普遍的調和の探求」者、「アウグスティヌスの影響下にあるプラトン主義者」として捉えている。私見としては、メルセンヌがルネサンスから近世へと移行していく過渡期にあった思想風土や教育に影響されつつも、非宗教的な批判精神を持って学を統合しようとした一面も持っており、このデカルト的精神のあり方がフランス革命期の啓蒙思想を経由した哲学の国家化につながるのではないかと考えている。ただし、著者は 17 世紀前半と後半における宗教問題に対する温度差を念頭に置いてディア説を推したと思われるが、この著作全体の構成を考えるなら、メルセンヌは護教論に立ちつつ最新の科学研究を行うことによって学問を調和（統合）させようとしたという見解を推したほうがよいのではないかと思う。政治的にも学問が統合され、それから護教論がマイナスされるのが 19 世紀のことだからである。

第四章「動物機械論の行方―ロオーとパルディエスの場合」では、17 世紀後半にデカルト主義が弾圧されるなか、動物機械論に関する著作がいかなる運命を辿ったかを考察している。当時、クレルスリエを中心とするデカルト派はその普及に励んでおり、ロオーとパルディエスもそれを実践した。ロオーにおいては、動物機械論は動物と人間を同列にみなすと批判されていた人間機械論に通じるものではなく、動物ではなく人間に精神性を与える点で宗教的教義や常識に反するものでは

ないと主張されている。パァータニアンは動物機械論を基にした18世紀の人間機械論と唯物論への移行を重視しているが、著者によれば17世紀後半におけるフランス思想においては「宗教的神学的色彩が濃い」のであり、これを彼は見逃している。さらに、ロオーは真空やアトムと精神の物体化とを主張するエピクロス主義に対して、デカルト主義がそれらを否定する点でアリストテレス主義に近く、「人間精神の優越性と不滅性」に則っているのだから、カトリシズムに反することはないと主張していることから、この見逃しは明らかである。イエズス会士パルディエスによれば、動物機械論は説得的な説でありながら不十分であるが、調整することはできる。動物には「物体的形相」があると考えれば、その魂の存在は保証されつつも、その不滅性は否定されるが、人間の魂は非物質的なので不滅である。したがって、動物機械論は人間の魂をめぐる神学的問題に抵触しない。すなわち、彼はデカルトのうちに人間機械論があることを否定している。両者の違いは、前者がデカルト派自然学をアリストテレス主義に包括しようとしたのに対して、後者は人間の魂に関する神学問題をデカルト派自然学によって解決しようとした点である。しかし、両者とも動物機械論を宗教的問題にすり替えている点で、この時代の学が宗教に密着したものであることを意味している。したがって、17世紀フランスにおける哲学と宗教は社会状況からして固く結びついていたのであり、このことが近世哲学の特徴と言えなくもない。このことは哲学と宗教とを分離させたと言われるのが常であるデカルトにおいても適用され、それらを真に分離する意味でのデカルト主義が確立されるのは後の時代ではないだろうか。

もし以上の論文に付け加えるべき停車駅ないし乗客があるとすれば、17世紀フランスにおける教育に関する論文であり（18世紀の問題は前著に譲るが、その路線でも不十分であろう）、もっと限定すれば、いかにデカルト哲学がこの時代の研究や教育に組み込まれていったか、逆に忌み嫌われていったかを社会思想史的に見渡せるものが必要となるであろう。

第五章「哲学教師の誕生：リヨン大学文学部教授フランシスク・ブーイエ」において、19世紀(1841年)のアカデミーにおいて＜デカルト主義の批判的検討＞という哲学懸賞論文とその受賞者がいかに決められたか、このことが当時の教育制度改革にいかに関連したかを思想史的意義とともに提示した。18世紀の懸賞論文では＜デカルト頌＞という文学的課題であったが、今回は文学とも宗教とも切り離された哲学が主題である。このことは、アカデミーや教育体制を牛耳っていたクーザンが標榜した「哲学の国家化」「国家の哲学化」のもとに哲学研究のコンクールがなされたことを意味する。審査の中心人物はクーザンの弟子のダミロンであり、彼は受賞者の一人としてクーザンの弟子ブーイエを選んだ。この審査は公正ではあるが、コンクールの目標が「ジャーナリズムに対するアカデミズムの確立、七月革命後の＜正当なる中庸＞の思想的基盤の設立、そのイデオロギーとしての折衷主義の成育」にあることを斟酌すると、クーザンの弟子が選ばれるのも政治力学的に当然である。事実、ブーイエが提出論文を著書にした際の「緒論」には、「デカルトを十九世紀フランスの精神的支柱に据えようとするこのナショナリズムは、さまざまな思潮の選択（折衷）においてなされるとの折衷主義の宣言」が読み取れる。ブーイエは伝統的なカトリシズムの「教育の自由」と近代的統制との闘争の渦中の中で誕生した給与受給の哲学教師となった。彼の就任講義を見ても哲学自体ないしは哲学教育がカトリシズムを中心とする権威に対する理性の勝利に基づいているこ

とが読み取られる。これは「カトリシズムに対する国家の教育権の独立」と「それを職務とする哲学教師の制度的誕生」を意味している。彼の哲学はクーザンを踏襲した折衷主義であり、過去の哲学を批判的に取り込むことによって理性を発展させて文明を進歩させていくものである。

この論文が全体の主題的な役割を果たしうるものであり、前半のデカルト的理性主義がクーザンの「折衷主義」の名のもとにフランス哲学教育の支柱として打ち立てられることを暗示している。前半の乗客の色調が繊細な神学問題と科学にかかわるバロック調だったのに対して、後半はそれをも自由に教育制度に取り入れるロマン主義調に変わったのである。その変わり目が第五章であった。

第六章「1843 年のマルセイユにおけるバカロレア」では、フランスの中等教育における哲学の地位は他国に対して非常に高いが、これはクーザンの教育改革に見られるように、19 世紀からの哲学を中心とした教育制度の結果である。その制度の核となるバカロレアに関する 19 世紀の実態がイスナールという受験生の事件を例として詳細に考察している。彼は受験に失敗して病死するわけであるが、父親が試験の公正さを巡ってバカロレア制度批判を行った。このような批判が生まれるのも、19 世紀のバカロレアが政治的策略として大学主体のエリート養成を目的とした点、その教育内容が人文主義に偏り、科学に代表される「実証的近代教育の不備」にあった点に理由がある。このことは次の章に見られるようにフランスがドイツに立ち遅れた原因である。

第七章「＜二つのドイツ＞を通してみられるヨーロッパ像の光と影」では、「カントやゲーテ」に代表される光の思想「感性と平和のドイツ」観（スタール夫人のドイツ論）と「ヘーゲルとビスマル」に代表される影の思想「好戦的なドイツ」観（ハイネのドイツ論）が 19 世紀フランスにおいていかに形成されていったかが考察されている。この定式化はクーザンの折衷主義や世俗主義に共鳴するカロに則ってなされた。彼がこの定式化を発表したのは独仏戦争の翌年 (1871 年) であり、対独復讐の色が濃いが、フランスがドイツに敗北した原因を考察した末、その要因として敵たるドイツの思想に対して無知であった点を示している。彼のドイツ論は当時のフランスの教育の不備を見直すことになった。

第八章「十九世紀フランスの道徳・公民教育における家族像」では、この時代のフランスが革命精神を引き継ぎながらも、ドイツに後れを取った歴史思想を教育や家族のあり方において取り返そうとするありさまが描かれている。16 世紀において、子供への思いやりは少なく、家族愛は希薄であった。17 世紀において、教育はイエズス会主導でなされていた。どちらの世紀も、家族における父権が絶対的であったが、18 世紀において国王・国家がその権利を規制するようになる。19 世紀において、共和主義的教育の確立がカトリックの宗教的教育に取って代わるようになる。臣民ではなく公民としての教育が確立していくのは、普仏戦争の敗北を踏まえて対独復讐のためである。ただし、科学、芸術、文化が哲学を土台として発展していったことには変わりはない。その結果、義務教育制、教育の非宗教性、家事労働を主とする女子教育、社会の基礎としての家族の役割分担理念が生まれることとなった。この終着駅において、科学と美が融合した 19 世紀末のエッフェル塔の先が見える所まで来たわけである。現に、著者の興味は「哲学の都、パリの思想創造機能の思想史的研究」に移っているそうである。

この著作を読んで倉田保雄の記事（『毎日新聞』(1998 年 7 月 8 日夕刊)）を思い起こした。彼は

バカロレア試験の過酷さとその哲学の問題の難問さを述べた後、フランスの教育における哲学偏重について次のように書いている。

「なぜ、かくも「哲学」に固執するのか。その理由はフランスが、ギリシア・ラテン文化を相続し、モンテーニュ、デカルトがその相続遺産を活用してフランスにとっての「サバイバル哲学」を形成し、こんにちに至っているからである。プラトンは「国家」の中で、「政治権力と哲学精神が一体化されないかぎりは、真に立派な国家となり得ない」と述べているが、その辺りにサバイバル哲学の原点があるのではないか。

グラン・ゼコール ENA は、BAC、プレパで哲学充電をしたエリートを受け容れ、これをトップ・エリートに育て上げ、最終的に「デシドゥール」（意思決定者）として、政財界の必要に応じて分泌（セクレテ）＝輩出ではない＝するという仕組みで、シラク大統領、ジョスパン首相はこのように分泌された政治家だ。

デシドゥールは、デカルト型哲学教育で培われた独創力、洞察力、理論展開能力、史観、世界観、を駆使して、情勢分析を行い、素早い判断で的確な決定を下さなければならない。たとえ、決定が結果的に間違ったとしても、決定を下すべきときに下す、いや下せる能力を備えていることが重要なのだ。…デカルトの末裔（まつえい）のデシドゥールたちは、「われ決断す、ゆえにわれ在り」を信条にして活躍していると私は見る」（武藤整司『人間の輪郭：共生への理念』（不二出版）2004 参照）。

日本にける知識詰め込み教育とその結果としての優柔不断とは異なり（現在の政治も 98 年より悪化している）、教育が知識を土台としつつも、このことが多産的な意思決定につながることこそがフランスにおいて最も重要なのである。このようにフランス国家と国民における善き生命（いのち）の源がサバイバル哲学に存すると社会思想史的にわかるには、この著作は最適である。17 世紀におけるデカルト精神を土台とした学問研究や教育、革命期における反宗教的な啓蒙思想、19 世紀におけるクーザンの教育制度改革、現代の書店やキオスク、どれを覗いてもその様子は知ることができるからである。デカルト、メルセンヌ、人間機械論、ブーイエ、バカロレア、カロ、公民教育といった雑多な乗客もその場限りのものではなく、フランスそのものを各時代において描き出すのに指定すべき思想史的乗客だったのである。惜しむらくは、バカロレア合格者数や教科書の内容紹介などの煩瑣な資料が多いため、その章の意図が読み取りにくい点である。そのため、端的に哲学そのものに興味を持つ者、思想史自体の基礎付けを問う者、フランス教育史などの専門家たちにはどう評価されるかは問題となるであろう。もしくは、「フランスとはデカルトである」と主張する地点まで到達してほしいと望む者もいるかもしれない。しかし、個人的にはそれらの資料は興味深いものであったし、哲学思想の観点から見過ごされたデカルト派やメルセンヌの資料は提供され、フランス教育制度を詳細に捉えたものとしては稀有な論文が収められている。さらには、哲学研究自体の背後にあり、それを左右する社会や政治を明らかにする視点はどの論文においても読み取ることができる。このスタイルが著者自身の哲学と言ってもよいのであり、これがこの路線ツアーの醍醐味であろう。

（小沢　明也）

山口裕之著

『ひとは生命をどのように理解してきたか』

（講談社選書メチエ、2011年）

『コンディヤックの思想　－哲学と科学のはざまで』（勁草書房、2002年（2003年度渋沢・クローデル賞受賞））、『人間科学の哲学　自由と創造性はどこにいくのか』（2005年、勁草書房）、『認知哲学：心と脳のエピステモロジー』（2009年、新曜社）と、着実に仕事を積み重ねる山口裕之氏が、また新たな著作を出版した。この著作が、講談社選書メチエという有名なシリーズから出版され、氏の仕事が、専門家のみならず広く一般にも知られることとなったことを（さらには、この書の出版が、生物学と哲学とを巡る議論の一つが知られるよい機会となったことをも）素直に喜びたい。

『ひとは生命をどのように理解してきたか』というタイトルは、どちらかというと、生命科学の歴史についての紹介といったものを連想させるが、この著作の内容はそれにとどまらない。本書は、現在の生命科学のあり方を歴史的考察と共に反省し、この反省と考察に基づいて、生命科学が向うべき方向性の一つを示そうという積極的な意図をもっている。「知識の吟味という哲学本来の仕事に真正面から取り組んだ氏の努力」（『人間科学の哲学』に対する河野哲也氏の評）は、この書物からもはっきりと感じとることができる。

慣例に従い、本書の各章の概略を、順を追ってまとめ、紹介していくこととしたい。

「序章　生物学と哲学」では、現在の生物学の大きな枠組みが遺伝学と進化論に拠るものであることが確認された上、「生命を情報系（ないし「情報機械」）と解釈する既存の分子生物学的な見方がどこまで有効なのか、どういう点に限界があるのかということについて考えていきたい」と、本書の目論見が宣言される。氏はさらに具体的に、「科学的理解からこぼれ落ちるもの」の存在を指摘した後、「この本では、生物学という科学において何が拾い上げられてきたのか、その代わり何がこぼれ落ちたのか、といったことを、生物学の成立の時代にまでさかのぼって順々に考えていきたい」と、本書でとられる方法論が明確に述べられる。

「第1章　生命科学の急発展と「遺伝子」概念の揺らぎ」では、ヒトゲノムプロジェクトの完成を背景としつつ、分子生物学の興味深い成果がいくつか紹介された後、一つのRNAから複数のタンパク質が合成される現象（選択的スプライシング）の発見や、タンパク質に翻訳されないRNA（ncRNA）の発見により、DNAやRNAについて一義的な理解が不可能となったことが説明される。また、現在の生物学の潮流として、ゲノム、転写産物、タンパク質などのすべてを記述しようとする方向性に対して、これらがもたらす膨大なデータを意味づけして理解するために「システム生物学」が登場していることが説明される。

「第2章　生物学の成立構造」においては、「物質と生命」という区分が、一見して連想される

ほど単純なものではないことが論じられた後、私たちが「生命」を理解するためには、どうしても目的という概念を入れ込まずにはいられないことが指摘される。ここには、諸概念の順序を巡る山口氏の丁寧な洞察があるといえよう。次いで、現代生物学の生成を見るために、デカルト以降から19世紀前半に至る生命科学の歴史が概観される。この部分は、氏自身も言うように、やや「大づかみ」(p.107)ではあるが、本書の目的や選書メチエの性格を考慮した場合には、適切な選択ともいえよう。また、限られたページ数の中で、「生気論」の概念を明解に説明し、かつこの概念が生物学の成立に果たした意義をわかりやすく述べている点は、この著作の記述の魅力の一つとなっている、と評者は考える。

「第3章　二つの遺伝子」においては、第1章で予告されていたように、遺伝子概念の解きほぐしが行なわれる。「遺伝子」の概念に、遺伝学に由来する、形質を生みだす「原因」という意味と、分子生物学に由来する「情報」の概念が混在していることが批判され、特に、この傾向が、医療ビジネスとの関係で強められていることが指摘されている。山口氏によれば、こうした見方は「生命の本質を捉えるものではない」。氏は、こうした誤解のゆえに生じている、遺伝子と形質との単純な関係の設定に対して批判を向けたいようである。評者自身としては、この章の議論に疑問を禁じえない所もあったが、「遺伝子」概念の変貌についての説明は明晰であり、歴史的記述としても十分な意味があるといえる。また、論争を呼ぶかもしれない議論も散見されるが、現在の遺伝子についての一般的な理解（あるいは誤解）を考慮すれば、波紋を呼ぶかもしれない形で議論を進めるという氏のスタイルも、積極的に評価しなおすことができるだろう。

「第4章　機械としての生命」では、因果関係概念への反省を背景に、生命科学における記述の困難さが論じられ、次いで、カンギレムの洞察を背景としつつ、生命の「力学系モデル」のいくつかが紹介される。具体的には、チューリングの「反応拡散系」、プリゴジンの「散逸構造」、マトゥラーナとヴァレラの「オートポイエーシス」などが、簡潔に紹介される。その上で、山口氏は、「認識の発生順序、ないし知識の発明の順序」(p.238)を明確にすることを訴えているように見える。

「終章　「生命の存在論」へ向けて」では、これまでの議論が簡潔に振り返られた後、「認識の共有と確認」という、山口氏が重視するテーマが確認され、それと絡めつつ「他者の生命の理解」に伏在する（べき）、倫理的な関係性が指摘されることとなる。

本書には、これまで出版されてきた類書にはない優れた点がいくつか見出される。

この書物の魅力は、なによりも、情報の凝縮度と、科学的成果に対する節度ある批判的吟味にあるといえるだろう。生命科学に対する哲学的な考察といった趣を持つ書物は、必ずしも数多く出版されているわけではない。また、遺伝子概念についての歴史的反省を背景にした洞察を含むものは、現行における遺伝子概念の重要性に鑑みて、あまりに少ないと言わざるを得ないだろう。そうした中で、山口氏の洞察を通じて、多くの人々が生命科学を巡る諸問題や遺伝子概念を巡る諸問題の考察へと誘われることを、評者としては大いに期待したい。

また、そうした利点を持つがゆえに、本書を大学の教養課程における科学史関係の授業でのテキストとして用いるという試みにも、意義があるのではないかと思う。生命科学の歴史を巡る基礎的

事項や、科学哲学を巡る基礎的な事項を学ぶ際のテキストとして、本書は高い価値を持つのではないだろうか。また、山口氏が示す「自分でものを考える」という姿勢を学びつつ、生命科学の諸概念のあり方について批判的に吟味する姿勢を学び、しかる後に、山口氏自身の議論をも批判的に吟味する、という用い方も、この書物についてはできるのではないだろうか。自身の理性を誠実に用いつつ様々な科学的知識を吟味するという哲学本来の仕事の一つのあり方を呈示している点で、本書は優れた書物であるといえるだろう。

次に、本書を読みつつ浮かんだ問いを、やや雑駁な形でではあるが列挙しておきたい。

氏は、本書のいくつかの箇所で、生命科学の枠組みの再考を促すという形で生命科学者に対してやや批判的な論評を行っている。例えば次のような箇所である。

「もちろん、多くの研究者たちは、少なくとも遺伝率の高い形質については強く関連する遺伝子が存在するものと考えて探索を続けている。しかし、私が思うに、そうした遺伝子が見つからないことから考えるべきことは、我々の日常生活における理解の論理（重要なもの・目立つもの）を選択する論理と、「遺伝子の論理」とは別物だということである。別な言い方をすると、我々が物事を理解するときの「単位」と遺伝子の「単位」とのあいだのズレの問題である。」（p.35）

「そうした状況にあって我々に必要なことは、おびただしい種類の転写産物（RNA）やタンパク質が相互作用するネットワークにおいて、遺伝子や転写産物やタンパク質の「機能」を再考することではないだろうか。「DNAは情報保持、RNAは情報伝達、タンパク質が酵素」などという、分子の種類と機能との単純な対応を主張することはもはや難しくなっているのだ。」（p.43）

氏の議論自体の趣旨はわからなくはないし、専門家以外に向けられたものとしては、この主張も一定の意義を持つと思う。しかし、生命科学の専門家たちの大半は、上の山口氏の議論に対してそのまま頷くことはないのではなかろうか？　彼らは、人間が選び出す形質と遺伝子の論理との間に埋めがたい「ズレ」があることは承知しているし、遺伝子が形質の発現において果たす役割は、あくまで多元的な決定における一要因であることを認めた上で、探求を進めているのではないだろうか。

また、二つ目の主張に対しても、評者は類似した感想を抱いた。山口氏が言うような「単純な対応」を主張している生命科学者というのは少々考えにくい。山口氏自身が紹介している生命諸科学の知見に照らし合わせても、DNA、RNA、そしてタンパク質がお互いに複雑なネットワークを形成しており、それらの役割が一義的には決定できないことは、もはや生命科学に携わる者には常識となっているのではないだろうか。

そうした点を考慮すると、これらの氏の評が、仮に生命科学者に向けられているのだとすれば、氏の評は少々生命科学者を矮小化したものとなってしまうのではないか、と、評者としては危惧する所がある（もちろん、一般的な科学リテラシーの涵養という文脈で言えば、上の記述が一定の意

義を持つことも、また間違いのないところだ)。

こうした氏の姿勢は、氏がしばしばとる科学的認識の外在性の強調に由来するものではないか。例えば山口氏は次のように述べる。

「つまり、分子生物学において遺伝子とタンパク質のあいだの関係でそうすることができたように、遺伝子と形質とを、情報の媒体と読み取るべき情報という形で一義的に対応づけることができるかどうかが問題であるはずだ。それができないというのであれば、遺伝子と外的形質の結びつきは、生命自身にとっての本質を捉えるものではなく、人間の便宜のために作られた外在的な解釈枠組みだということになる。」(p.144)

山口氏が言いたいことは、RNA から形成されたタンパク質が、いったいどのような因果関係を経て形質を引き起こすのか、それが言えない以上、軽々に、遺伝子と形質の関係を蝶々するべきではない、ということであろう。この点については評者も賛成する。しかし、およそ生命科学に係わるものとしては、まずは自分たちにとって重要な意味を持つ形質に関心を持つのは当然のことではないか。そして、少なくともその形質の発現に部分的にではあれ遺伝子が係わっているのではないか、という想定を探求の出発点にするのは当然のことではないか。私が知る限り、通常生命科学に携わっている多くの科学者は、自分が探求の出発点にある「形質の選び出し」において恣意的であることは自覚しているし、人間の関心の論理と「遺伝子の論理」の間にズレがあることも自覚している。そうしたズレを見つめつつ、そこにある様々な仕組みを明らかにしようというのが、彼らの願望ではないだろうか。

遺伝子の概念が暴走することへの山口氏の危惧は確かに頷けるものである。また、そうした危惧の表明のために、科学的認識がはらむ外在性を強調することにも一定の意味はあるだろう。しかし、それが行き過ぎれば、科学者の営みに対する誤解を逆に生みだすこともあるのではないだろうか。評者が山口氏に問い尋ねたい点は、ここにある。

多少批判的なことも述べてきたが、山口氏の議論が、「生命について、科学的でありながら外在的な読み込みを排した理解を達成することができるだろうか?」(p.176)という真摯な問いに導かれていることは間違いのないところである。そのために氏が払った努力と考察に対しては、改めて敬意を表したい。繰り返すが、この書物が、生物学と哲学との関係を考えるにあたって、類書にはない多くの利点を持つこと、筆者の生命科学への問いかけがやはり意味を持つことはここで改めて強調しておきたい。

そして、生命科学(ひいては医学)の研究成果に対して哲学研究者がどのように応答し、また、社会に対してどのように発言していくかという困難な問題に対して、山口氏が今後も一つの模範となる仕事を続けていくことを確信していること、このこともまた、評者の喜んで告白する所である。

(村松　正隆)

檜垣立哉編著

『生権力論の現在――フーコーから現代を読む』

（勁草書房、2001年）

本書は、「生権力そのもののもつ拡がりと深度をとらえなおすこと」を目指し、人類学・社会学・哲学といった多領域・多分野の若手研究者とともに檜垣立哉が開催してきた研究会の成果としての論文集である。英語圏に類書は多いが、それらと比較しても高い水準に達しており、所期の目標は十分に達成されている。

本書は、檜垣立哉による「はしがき」「序章 生権力論の現在／生権力論の未来」と「結語に代えて――身体の何が構築されるのか」「あとがき」、そして、若手研究者による五本の研究論文と一本のサーヴェイ論文からなっている。論文は、順に次のとおりである。

山崎吾郎「臓器移植の生経済――治療から数の調整へ」
久保明教「〈機械－人間〉というイマージュ――生政治学と計算機科学における自己の編成」
永吉希久子「呼び戻される「国民」――移民制度の変遷にみる「統治性」」
久保田裕之「近代家族の空間配置――生権力論のなかの「家族」」
近藤和敬「生命と認識――エピステモロジーからみる「生権力」の可能性」
山崎吾郎「研究動向――生政治と統治性の現在」

なお、各論文の末尾には、檜垣立哉からの質疑と論文執筆者の応答が付されている。以下、順番に論文を取り上げていく。

山崎吾郎は、「臓器移植」が「特殊な経済領域」を生み出しているという事態から出発する。この事態についての通俗的見解は、こうなっている。"臓器移植が技術的に可能になって以来、臓器提供数は不足したままである。バイオテクノロジーの発展によって自然物や生体が資源化されてきたが、そこは絶えず稀少性にとりつかれている。そのため、自然物や生体を商品化して市場化しようとする動向が潜在的に生まれてくることにもなる。それに対して、法的な規制がかけられてきた。生体に関しては一般に売買が禁止され、とくに臓器移植に関してそれは交換ではなく贈与であると観念されてきた"とである。つまり、通俗的見解によるなら、臓器移植はその商品化と市場化を規制されることによって贈与を核とする道徳的営みに抑えこまれたことになるから、臓器移植はそれとして特段の経済領域を構成してはいないということになる。臓器移植は経済的な領域から道徳的な領域へと馴致されてきたことになるから、臓器移植をめぐって特段の政治や統治を語る必要もないということになる。必要なのは、道徳的な議論に加えて、たかだか文化的な論評くらいのもので

あるということになる。以上の通俗的見解に対して、山崎は批判を向けていく。幾つか拾い出しておく。

第一に、「バイオテクノロジーの進展によって人間の身体そのものを経済的資源と見ることが可能となるとき、そこには新たな人間管理＝統治の問題が現れることになる」。通俗的見解は商品化・市場化の規制にしか目を向けず、臓器移植とその規制を通して現われている人間管理＝統治にまったく目を向けていない。通俗的見解は、人体の資源化を可能にする条件が、同時に人間の新たな管理＝統治の条件になっている次第を不可視化しているのである。評者として例示しておくなら、移植コーディネーターという異様な職を務める、これまた異様と言わざるを得ない主体のありさまとその（自己）管理＝統治のことを考えてみればよい。第二に、通俗的見解にいう「贈与」とは、「売買の禁止」の「裏返し」にすぎない。通俗的見解は、「贈与と売買という古典的な二項対立の枠組みのなかで、売買の禁止された取引をひとまとめに贈与と呼んできたにすぎない」。言いかえるなら、贈与と交換、贈与と市場という単純素朴な二項対立の枠組みにとらわれているだけである。しかし、臓器移植が生み出す特殊な経済・市場は、贈与という擬制を組み込んで作動しているのであって、通俗的見解はそこを不可視化している。第三に、稀少性をめぐる言説を見直す必要がある。そもそも、初めから、「移植医療をめぐる政策」は「不足」という問題をめぐって展開している。そして「不足という事態をいかに回避できるか」と問うては、いつでも、道徳的に受け入れ可能な「臓器の適切な調整法」の提起だけを行なっている。しかし、これに対して、「不足の問題化をめぐって展開する思考や実践の総体」を見直さなければならない。言いかえるなら、稀少性を起源に据えて稀少性によって駆動される総体を特殊な経済領域として見直さなければならない。

では、山崎は、臓器移植の経済領域のポイントをどう捉えているだろうか。山崎は、人体の資源化、資源の稀少性、効率的な数の調整を通して、全人間を「ポテンシャル・ドナー」として統治していくところに、言いかえるなら「いわば死者を効率的に生産する」ところにポイントを見ている。しかし、どうであろうか。山崎の指摘はそれだけをとるなら当たっているのだが、その論文の言うところに比して、どこか貧しい指摘に見えてしまう。あるいはむしろ、臓器移植の動向に対して過剰な反応に見えてしまう。これは評者の危機意識が足りないせいかもしれないが、むしろ問題は、現在の管理＝統治の「拡がりと深度」をどこでどのように捉えるかということに関わっていると思う。

久保明教は、生政治の合理性、統治的理性の合理性について有益な論述を行なっている。具体的には、「生政治」の一般的枠組みである「（新）自由主義」について精確に分析している。概ね、こうである。通例、新自由主義は「環境管理型の統治の技法」として捉えられている。しかし、そもそもどうしてそんな捉え方が成立するのであろうか。仮に人間科学的に人間の行為や行動に形式的合理性を見出すことができるなら、その人間主体を経済分析の対象たるホモ・エコノミクスとしても把握することができる。そのとき、その主体の振る舞いを「管理することは決して難しくない」。実際、ホモ・エコノミクスはその利害関心に従い合理的に行動し、環境の人為的変容に対しても体系的に反応を返してくる。「したがって、ホモ・エコノミクスとして把握された被統治者自身がもつ合理性に基づき統治を規則づけること……を通じて、人々の振る舞いが管理可能となっていく」。ここまでは理念的な水準であるが、このホモ・エコノミクスが「現実的なもの」となるには、主体

と目される者たちが、「再帰的プロジェクトとしての自己」「行為選択の審級としての自己」を自ら作り出すようになる必要がある。主体が「抽象的システム」を通じて自らの生を形式化し自らを操作し運営するようになる必要がある。このことに成功するなら（「オーディット文化」の蔓延に見られるように、それはほとんど成功している）、「（再帰性を通じて）私が私を操ること」と「（環境管理型システムによって）誰かが私を操ること」が明確に区別できない形で行為が促されるようになる。だからこそ、現代の生政治の統治技法は現実に成功しているのである。このように久保は、フーコーとギデンズを見事に繋げながら、現代の合理性のありさまを精確に論述している。

では、この現実に対して久保は何を言おうとするのであろうか。先ず久保は、この論点をめぐる通俗的フーコー研究者の語り方を採用して、統治は「断続的な失敗を通じて進行する」と書きつける。統治は成功しながらも必ず失敗し、むしろ失敗を糧にして成功するからには、その失敗の在り処に目を向けるべきというわけである。次に久保は、比較的長い議論を費やして（そうせざるをえないわけだが）、その失敗とは、事が合理性に関わる限り、「形式化」に内在しながら「形式化の過程自体を変調させる可能性」になっているし、そうならざるをえないと論じている。これは正当な観点であろう（近藤論文にも接続する観点である）。しかし、評者は、統治の合理性が、ひいては久保が参照する計算機科学の合理性が、それほどのものであるかどうかを疑っている。久保をはじめとする統治性＝合理性論者には、学知と技術への過大評価があるような気がしている。実際、オーディット文化など、合理性に内在して批評すべきものなどではなく（それでは絡めとられてしまうだけにならないだろうか）、初めから罵倒すべきものではないだろうか。

永吉希久子は、1990年代以降、多文化主義が見直され「国民」としてのアイデンティティが重視されてきた経緯、しかも「いかにひとまとまりの「国民」を作り上げていくか、ということが、右派／左派を問わず重要な政治課題としてさかんに論じられるようになった」次第について冴えた分析を展開している。そこを感受するには、永吉のいう国民化が、従来のそれと違うことを理解しておくことが前提となるので、永吉論文から引用しておく。

> ここでは、「血」や「祖先」を共有する共同体としての「国民」が解体された後で、統合をもたらすものとして「国民」が再び呼び戻されている。そしてその際、「国民」は公正や人権、社会的責任など、より「開かれた」、より「市民的(civic)」な価値にもとづくものへと読みかえられているのである。「国民国家」は自明なものではなくなったかわりに、作り上げなければならないものへと変化したのである。そして、この際には、「人種」や「民族」による選別や同化の強制が拒否されると同時に、より「公正」な価値のもとで共通の帰属感情を形成することが目指されている。

永吉が論文の最後であげる例を借りよう。現在、ナショナル・チームの強化のためであれば、「高い能力」の選手は帰化することができる。あるいは、「高い能力」の選手を帰化させている。そうした選手は、「われわれ」以上に「われわれ」の社会に貢献するからということで（帰化選手は日本人以上に日本人的である、云々）、「われわれ」に同化することなく「われわれ」に共通のものへ

と帰属することができる。あるいは、そうした選手を、「われわれ」は「われわれ」に帰属させることができる。開かれた市民的で公正な包摂である。これはいかなる事態であるのかと永吉は問うている。

もう一つ、永吉があげる例を借りよう。住宅政策は都市計画の一環として行なわれる。それは自明であると受け止められているが、立ち止まって考えておくべきことがある。都市計画における住宅政策とは、労働者階級の地区、中産階級の地区、貧困層の地区、富裕者の地区などへと都市を分割する施策であるが、それを単なる階級区分やゾーニングやジェントリフィケーションと見てはいけない。というのも、いかなる階級に属する者であれ、その者はまさしく住民の一人として、まさに都市なる名辞が代理表象するところの「共通の利益」のためにということで、全体の区分けを承認しているからである。いかなる階級に属する者であれ、シチズンシップ（都市民）として、その意味で平等なる者として、共通なるもののために、内部の区分けがあからさまに示しているはずの不平等を不可視化しつつ承認しているのである。

> よりよい社会の状態を作るため、個人は経済状況や家族の有無、職業によっていったん分解されたのち、全体としての望ましい配分が計算され、人々の配置が決定される。このような仕方で、個人の生活水準の向上（＝住宅の保障）と、「国民」全体の生活水準の向上（＝より快適な都市計画）、そして、国力の増大（＝国民内部での分配の回避と生産力の向上）が、住宅保障の権利の中で同時に目指されるのである。

だから、このような統治性を認める限りで、いかなる低所得者層でも、いかなる出自の集団でも、都市計画の一環としての住宅政策にありつくことができる。いかなる下位の者でも、平等に寄与する不平等、不平等に寄与する平等を通しての統治性を認める限りで、自らが被る格差・不平等をもって再分配にありつくことができる。永吉の結語はこうである。「国家はもはや群れの中の羊一頭一頭に責任をもつ牧人ではない。彼らは「選ばれた者」のみを救うのである。救われたいのならば、自分が「選ばれた者」であることを証明するほかない」。しかし、それは単なる業績主義や能力主義なのではない。単なる排除でもない。無業績者や無能力者であっても「選ばれた者」として包摂されるような、そんな選民主義である。

久保田裕之は、ゲイリー・ベッカーにはじまる「人的資本」論や「新家計経済学」を批判的に検討し、それらは「住宅をめぐる生政治」のような「空間テクノロジー」をまったく見ることはできず、それがために、他律的で脆弱でしかない「二人性」がどうして自然なものに見えてしまうのかということを、さらに、その「二人性」から「情緒性」や「子ども中心主義」といった特徴が派生してくるということを説明できなくなっていると指摘していく。これは、ベッカー流の議論が、非合理的なものを取り逃がすというよりは、必ず社会的なものを取り逃がすというだけではなく、そもそも経済合理性の議論一般の大前提となっている「家計」単位たる家族に働くところの統治性をまったく取り逃がしてしまうという批判になっている（久保論文との比較が重要になる論点である）。

久保田によるなら、ベッカー流の議論は、家族領域を合理的な効用計算にかけることによって、

家族を他の制度と同じ平面に組み込むことに成功はしたが、「家族」を個人の合理的選択の結果としてのみ捉えたがために、そして「家族」を人間の基本的共同単位と想定したがために、「なぜ人は生活協働体を作るのか」という問いと「なぜ人は生活協働体として、「家族」を作るのか」という問いを混同してしまった。そして、久保田の重要な指摘によるなら、「家族」は歴史的に見ても事実から見ても生活協働体の特殊な一形態であるとしか言いようがないのであるからには、そのとき、ベッカー流の議論では、「なぜ人は家族以上のものをつくらないのか」という問いに対して、言いかえるなら、経済合理的には別の形態がマシであるのにどうして人は家族に固執しているのかという問いに対してまったく答えることができなくなる。ここから久保田が引き出してくる教訓の一つはこうである。経済合理的には説明のつかない家族という形態が、それでも欲求され維持されているとするなら、そもそも家族はその意味での「他律性と脆弱性」を免れることはできないはずであり、「企業や政府」「生政治型の権力」にとって「重要な戦術拠点」とならざるをえなくなるはずである。とするなら、その分析のためには、例えば「住宅」をめぐる「空間テクノロジー」の分析こそが求められよう。こうして、久保田論文は、永吉論文にも接続することになる。

近藤和敬の論文は、フーコーの生権力・生政治概念を、エピステモロジーの文脈で解釈する堅実な試みである。その際、近藤は、カンギレムの「規範」と「規範化」が、フーコーの「規律」権力論において基礎概念として機能しているとする解釈を提示している。さらに、フーコーにおいても、「規範」と結びついた「生命」概念が、「人口」と「身体」を横断する基礎概念として機能しているとする解釈を提示している。そして、近藤は、カンギレムのいう「規範の創設」を、フーコーにおけるいわば「生態学的転回」(© 檜垣立哉) として見通すことができると述べている。はたしてその見通しが妥当かどうかについて評者は（残念ながら）特段の見解を持ってはいないが、檜垣論文との比較検討が、ひいては本書全体の到達点の批判的検討が（いつか、あらためて）必要となろう。

以上が論文の簡単な紹介であるが、山崎吾郎のサーヴェイ論文は、とても優れたものであることを指摘しておきたい。この分野で研究に携わる者にとっては、必読文献であると言える。

檜垣立哉も「あとがき」で書いているように、「学際研究」は言うは易く行なうのは難しい。とくに若手研究者を組織して論文集を編むことは、教員の側にも若手の側にも、さまざまな労苦を強いるものである。そんな困難を克服しながら、このような水準の高い論文集の出版に漕ぎ着けた執筆者たちに対して敬意を表しておきたい。

（小泉　義之）

近藤和敬著

『構造と生成Ⅰ— カヴァイエス研究』

（月曜社、2011年）

待望久しい書物の登場である。「概念の哲学」の提唱によって戦後のフランス・エピステモロジーの礎を築いたとされる哲学者ジャン・カヴァイエスについての、日本語での最初の著作が刊行された。2012年春現在、本国フランスでもカヴァイエスの哲学に関するモノグラフィは二冊に留まり、日本ではまとまった研究書はこれまで存在しなかった。著者自身「はしがき」で述べているように、カヴァイエスはまさに「現代フランス哲学のミッシングリンク」であったのであり、彼に関するこのような力作が上梓されたことを、まずは言祝いでおきたい。

この著作は、著者近藤和敬氏が2009年9月に大阪大学に提出した課程博士論文をもとにしており、氏のこれまでのカヴァイエス研究を一旦総括したものと言ってよい。全体の構成を見ておこう。序論で「概念」とならぶこの書のキーターム「操作」のもつ哲学的射程が述べられた後で、第1章ではこの操作概念からカヴァイエスの哲学史解釈が検討される。この検討を踏まえた上で、第2章でブラウアーの直観主義に対する、そして第3章でヒルベルトの形式主義に対する、カヴァイエスの考えや態度が議論される。続く第4章で、いよいよ「操作」と「概念」の関係が〈「問題」と「解」の弁証論〉の中で明示的にされ、ここでいわばこの本の「第一部」が閉じられることになる。というのも、ここまでは主として、数学基礎論を扱ったカヴァイエスの博士主論文『公理的方法と形式主義』が検討されているのに対して、以降は彼の遺作『論理学と学知の理論について』が考察されるからである。第二部の開始といってもよい第5章では、P・カスー＝ノゲスのカヴァイエス解釈の批判的検討を皮切りに、現象学と対峙するスピノザ主義としてのカヴァイエスの概念の哲学、という構図が打ち出される。そして最後の第6章で、物理学の哲学や「モノ」の認識論へと、「概念の哲学」がどのように展開されうるかが素描された後で、結論にて今後の展望が示唆されて終わっている。

以下、この書評では、訳語や文献表の問題などの細部に深入りすることはせず、この著作で評価すべき点を二つ、そして問題と思われる点を同じく二つ大きく取り出して、簡単に論じてみたい。

まず何を置いても、この本が従来のカヴァイエス解釈に対してもつ独自性を強調しておきたい。それは、〈カヴァイエスの哲学をブラウアーの真理観の継承とみなすことで、彼のスピノザ主義を再規定したこと〉とまとめられよう。著者自身言及しているように、例えばH・シナサーらが既にカヴァイエスとブラウアーの親近性を示唆していたが、「数学的な真理は、その真理が数学的な方法によってじっさいに構成されるまでは、真理としては認められない」（56頁）と両者に共通する真理観を明確に特徴付け、それをスピノザの『知性改善論』における着想（「あたえられた真なる

観念の規範にしたがってほかの諸観念を適当な秩序で獲得していったなら、真理はおのれ自身を明らかにする」）と結びつけたことは著者の大きな功績である。ここで提示された、スピノザの知性論－ブラウアーの真理観－カヴァイエスの概念の哲学、という太い筋は独創的なだけでなく、論証の道筋も説得的であり、著者のたゆまぬ読解の努力が伺われる。勿論、三者の着想の類同性や継承点だけでなく、カヴァイエスが「意思の作用」に基づく数学を認めない点で（75 頁）、そしてまた彼（とスピノザ）が「証明によってあたえられた真理そのものが、あらたに獲得される真理の規範をあたえることができる」（174 頁）と考える点でブラウアーと異なる、と指摘するなど、三者の哲学の差異にも意が払われている。惜しむらくは、この系譜の中にボルツァーノの知識学が含まれていないことであろう。評者の考えでは、「真理間の客観的連関」の明確化の内に学問の真の姿を見出したボルツァーノの着想は、そのプラトニスムさえ除けば、カヴァイエスの考えと接近している。実際、カヴァイエスは博士副論文、博士主論文、遺作の三著作では常にボルツァーノを起点として論を立てており、本書がカヴァイエスのボルツァーノ解釈を扱わなかったのは残念である。

なおこの独創的な解釈は、英米の数学の哲学にもその射程を延ばしえよう。P・ベナセラフは 1973 年に、数学的真理の説明は、一方で標準的な意味論を提供しうるプラトニスムと、他方で適正な認識論を与えうる自然主義的な因果説との間で、一種の「ジレンマ」に陥っている、と指摘した。ところで著者によれば、カヴァイエスの真理観はプラトニスムを排する一方で、「数学的経験」という独自の認識論的着想に裏付けられている。とするなら、こうしたカヴァイエスの考えを展開することで、数学的真理をめぐるジレンマにある見通しを与えることができるのではなかろうか。

評価すべき第二の点に移ろう。ここには本書のより哲学的な貢献が見出される。それは端的に、〈数学における「問題」の存在論的身分を「潜在性」として規定したこと〉とまとめられる。本書のクライマックスとも言える第 4 章の結論部で、著者は、数学においては操作と概念が「問題」を介して弁証論的に生成していく、と論じている。そのプロセスを簡潔にまとめると、ある数学的「操作」が「問題」を提起し、次いで、その問題の要求に応えるかたちで、新たな「概念」が措定される。しかしこの概念はそれ自身新たな「問題」を提起することになり、そしてこの問題に対して、今度はこれまでなかった新たな「操作」の遂行が応えることになり、以下理想的にはこうした螺旋上の円環プロセスが繰り返されていく。そして著者が「問題」に独自の存在論的身分を与えるのは、まさにここにおいてである。その考えをまとめてみよう。「問題」は解の提示以前にはその真偽が決定されておらず、したがって意味論的には実在しない。また「問題」は原理的に解かれていないからこそそう呼ばれるのであって、いわば「解けない問い」である。故に、この「解けない問い」は可能的に存在しているのでも、解として現実的に存在しているのでも、現実的に不在なのでもない。この特殊な存在のモードが「潜在性」と著者によって名指される。以下のくだりを、哲学的な知的興奮なしに読むことはできまい。「したがって、「問題」が「潜在的」であるということが意味しているのは、現働化している存在にたいして存在の予備的状態、潜勢的状態が、その根拠あるいはその底としてひろがっているというような二元論的存在論ではなく、存在と非存在の差異そのものを生みだしていきながら、それ自体としては、存在でも非存在のどちらにもとどまらないようなそうした存在の差異そのものが独自のステータスをもってあり続けるさまなのである」（152 頁）。

アリストテレス以来、今日では例えばドゥルーズに至るまで、「潜在性」や「可能態」は様々に考えられてきた。カヴァイエス自身の「問題」に対する考えを踏まえつつ、著者によって展開されたこの〈問題の存在論〉は、こうした哲学の系譜に新たな一頁を加えるものであろう。広く哲学一般で議論されることを期待したい。また、この第二の成果は戦後フランス哲学の生産的な再読を引き起こしうる、ということも付言しておく。シモンドン、ドゥサンティ、晩年のフーコー、ドゥルーズら、「問題」に対して考察を加えた哲学者の思想を、〈問題の潜在性〉という著者の視点から読み直すことで、彼らの思想の新たな一面が照らし出されることになるかもしれないのである。

問題点の指摘に移ろう。第一に、著者による二次文献の扱い、とりわけて P・カスー＝ノゲスへの批判は多くの問題を孕んでいる。近藤氏は、2001 年に刊行されたカヴァイエス研究書『数学的経験について』を中心とする、カヴァイエスを現象学的に読み解こうとするカスー＝ノゲスの一連の仕事を批判的に扱っている。その取り扱いを三段階に分けて見ておこう。まず、「カスー＝ノゲスは、ブランシュヴィックに由来する意識の哲学の文脈にカヴァイエスを位置づけることで、ブランシュヴィックの意識の哲学をカヴァイエスの哲学を現象学に接近させて読みかえるための伏線とする」(158 頁)。次に、こうした「意識の哲学」の系譜にあるカヴァイエスは、「カスー＝ノゲスの解釈によれば、数学を可能にする「志向性」の構造が、数学の理論的な展開と共に、反省的に顕わになっていくプロセス〔中略〕を、〔中略〕数学の哲学のなかで明らかにした」(161-2 頁)。そして最終的には、「カスー＝ノゲスにとって、このように記述された意識内的な歴史性こそが、真の意味で、カヴァイエスに欠けていた意味論を再構成することにつながるのである」(163-4 頁)。こうした読解に対してまず言うべきは、カスー＝ノゲス自身はカヴァイエスの哲学を「意識の哲学」と捉えていない、ということである。彼は「意識の哲学」を、カヴァイエスのテクストをもとに、「思考が自身に透明であること」(P. Cassou-Noguès, *De l'expérience mathématique*, p. 251) と特徴付けている。思考の自己把握可能性こそが「意識の哲学」を定義するのであって、この意味で、「自己と自己との間の隔たり」が存在する「数学的再帰性」(*ibid.*, p. 228) を考えるカヴァイエスの哲学は、意識の哲学ではない。勿論、これは「意識の哲学」の定義次第であるが、評者にはむしろ近藤氏こそ「意識の哲学」を明確に規定しないように見える。かろうじて、「「意識の活動性」に基づいて「志向性」を解明する「意識の哲学」」(166 頁) という文言が見えるが、この規定はブランシュヴィックには当たるまい。次に言うべきは、志向性という道具立ては、カスー＝ノゲスにとっては、基本的には意味論上の分析のために導入されている、ということである。「意味は、対象への指示を合理的連鎖の中で打ち立てる項を表している。かくして著作〔『論理学と学知の理論について』〕の第三部において、カヴァイエスは意味のフッサール的な用法を取り上げ直している」(*ibid.*, p. 281)。勿論、こうした意味論がそもそも意識の活動性や超越論的主観性の構造を前提にしてしか成立しえないのだ、という批判は可能である。実際、近藤氏はそのように議論しようとしているように見える。しかし残念ながら、その議論の手続きには大いに問題がある。

著者は、まず「たしかにカスー＝ノゲス本人は、現象学的な「志向性」が超越論的意識構造に依存しているとはっきり述べているわけではない」とする。しかし、「カスー＝ノゲスは明らかに、「数学的再帰性」と「表現」というアイデアのなかに、記号を操作しそのうえで思考する数学者の超越

論的意識構造をすべりこませてしまい、そのため、カヴァイエスのこの批判〔カヴァイエスの現象学批判〕も、真剣に受けとめられていないようにおもわれる」(165 頁)。これは驚くべき一文である。というのも、カスー＝ノゲスこそカヴァイエスのフッサール現象学批判を約三十頁に渡って吟味し、その結果、この批判は、批判というよりもむしろカヴァイエスが自身の立場をフッサールに対置している場合が多い、と主張しているからである (Cassou-Noguès, *op. cit.*, p. 311)。したがってカスー＝ノゲスを批判したいのであれば、こうした彼の読解をこそ「真剣に受けとめ」、論駁する必要があるはずである。だがむしろ著者は、カスー＝ノゲスの仕事が何よりもカヴァイエスのテクストの注釈であるということを指摘する代わりに、「メルロ＝ポンティの現象学との緩やかな結合」(169-70 頁)というカヴァイエスの哲学に外的なモチーフに支えられた面を強調する。しかし隠されたモチーフが何であれ、カスー＝ノゲスがカヴァイエスの博士副論文を、主論文を、そして遺作を丹念に読解し、その果てにメルロ＝ポンティと合流するのだ、というかたちをとっている以上、批判は彼の注釈そのものを内在的に検討することでなされねばなるまい。具体的に言えば、彼はカヴァイエスのテクストの数カ所を典拠に「志向性」を導入しているのであるから、その数カ所を全て列挙した上で現象学的には読めない、ということをこそ示さねばならない。しかるに著者は註 127 で一カ所引用するに留まっている。総じて、こうしたカスー＝ノゲス批判は無意味とまでは言わないが、彼のテクストの表層的検討に過ぎず、批判としては成立していない、と考える。

第二の問題点は、この本の根幹的なテーゼに関わる、より深刻なものである。著者は本書の中でたびたび、「概念の哲学」の根幹に、「問題」概念が、あるいは「問題と解の弁証論」がある、ということを述べている。「「概念の哲学」にとって、ある意味でもっとも重要なのはこの「解けない問い」の存在可能性である」(145 頁)。「「概念の哲学」が数学の分析のなかで主題的に取りあつかうのは、〔中略〕具体的には、「問題」と「解」のあいだの弁証論のメカニズムそのものであり、知性が増大するメカニズムそのものである」(179-80 頁)。しかし、この〈「問題」と「解」の弁証論を主題とする「概念の哲学」〉というテーゼは、実のところカヴァイエスのテクストに沿って論証されているとは言い難い。これは、著者が立てていない、「概念の哲学」が提示されるカヴァイエスの遺作と、それ以前のテクストとをどのように整合的に読むか、という問題に関わる。

近藤氏は註 45 において、博士主論文における「記号」についてのアイデアを、カントの二元論をひきずるものとし、この後ではほとんどあらわれなくなる、と指摘している。この指摘は正しい。また、著者は言及していないが、主として集合論研究で素描された「直観」についての考えも、遺作では登場しない。しかし、実のところこれは「問題」概念についてもほぼ同様なのである。「問題」概念は、博士副論文及び公聴会の記録「数学の思考」において主として取り扱われ、遺作では第二部に一カ所だけ登場するに過ぎない (初版、p. 31)。勿論、この一カ所を典拠として「概念の哲学」と結びつけることは不可能ではない。しかし事態がそれほど単純でないのは、この遺作の最後、「概念の哲学」のプログラムが提出される直前の内容にある。近藤氏も自身何度か用いているが、カヴァイエスは遺作の前まで、(そして遺作の第二部でも)「問題の要求」といった表現を使っている。「概念〔ここでは notion〕は問題によって要求される」(J. Cavaillès, *Œuvres complètes*, p. 627)。しかし遺作の最後では、むしろ概念が概念を要求すると考えられているのではないか。「進展は実質的

であるか、あるいは特異な諸本質の間にあり、その原動力は、これら各諸本質の乗り越えの要求である」（初版、p. 78）。「概念の哲学」が提起される直前のこの一文の内に含まれる「特異な諸本質」の中に、中盤に登場した「問題」を含めることはできそうにない。これはやはり前後に現れる「内容」「観念」「概念」のことであろう。そして、ある概念が新たな概念を要求する、というこの主張こそ、カヴァイエスにおける「概念の一元論的展開」と呼ばれるものであり、「概念の哲学」とは、意識の作用に基礎付けられえないこうした学知の根源的特徴から主張された学知の理論に他ならない。ところで著者はこの一文を198頁で引用しているが、特に解釈をほどこしてはいない。したがって、数学の生成の説明に必要な「問題の要求」と、「概念の哲学」の根本特徴である「概念の一元論的展開」との間の関係が解明されていない以上、〈「問題」と「解」の弁証論を主題とする「概念の哲学」〉というテーゼは立証されていない、と判断せざるをえない。

しかしすぐに付け加えるべきは、評者はこのテーゼが成立しないとは考えていない、ということである。むしろ立証の議論が省かれていることを残念に思っているのである。博士論文の時期から遺作へとどのような変化があったのか。思考の進展なのか、それとも遺作では「学知の理論」を立てるというこれまでと水準の異なる作業がなされているだけなのか。そして遺作ではほとんど扱われていない記号、直観、問題のうち、なぜ最後のものだけが「概念の哲学」と両立しうるのか。こうした問いに応えることが著者には求められている。モノグラフィを書くに当たって、時系列順に著作を読解する必要などない。しかし遺作の最後で登場する「概念の哲学」のプログラムを、遡行的にそれ以前の著作にも当てはめようとする場合、こうした「改め」の作業は不可欠の筈である。

それゆえ幾分蛇足的に付け加えるならば、近藤氏が無視してしまっているのは、何よりもテクストの「肌理」とでも言うべきものである。カヴァイエスはいわゆる「主著」を書くことができず、彼のテクストを扱う際には、様々な突き合わせ作業によって一貫性や差異を測る、という困難がつきまとう。とりわけて、レジスタンス活動で捕らえられた監獄の中で、断片的な一文にまた別の一文を押し込めるようにして書かれたが故に、逆説的に畏怖すべき完成度を得ることができた『論理学と学知の理論について』というテクストを読む困難を、著者には示してほしかった。カヴァイエス自身、歴史から数学的生成を取り出す際にはこうした肌理に常に鋭敏であったし（にもかかわらず諸種のテクストの本質に一気に到達できたところに彼の天才性がある）、また、著者がカヴァイエスの遺作の「結晶的な断片性」に魅せられたのであれば、なおさらそうであってほしかった、と心から思う（ちなみに、この蛇足的な段落は本書の「あとがき」に対する評者なりの応答である）。

しかしこのような問題点さえ、スリリングな思考展開に満ちたこの著書にとっては、魅力に変じているとも言える。ここには粘り強い読解の努力だけでなく、一方では数学的な操作がそもそも可能であるということに素朴に驚く哲学的な初心が、そして他方では「問題」についての新たな着想を展開しようという哲学的な志の高さがある。現代においてこのような仕事は稀なことだ。文献解釈と哲学的冒険の希有なる結婚を示した著作として、一人でも多くの専門家に、また哲学に関心をもつ意欲的な読者に、本書を手に取ってもらうことを願ってやまない。

（中村　大介）

河野哲也著

『意識は実在しない　心・知覚・自由』

（講談社選書メチエ、2011年）

本書は、ジェームズ・ギブソンの「アフォーダンス理論」をもとに、知覚論・心の哲学にとどまらない広範な論考を発表し続けている河野哲也氏の（この書評を書いている時点で）最新の著作である。周知のとおり、氏の基本的立場は「実在論」である。氏の考えでは、従来の心理学において人間の側が（あるいは脳が）構成するとされてきた「知覚」は、対象の側に実在する「不変項」を抽出することであり、従来の哲学において私秘的なものとされてきた「心」は、他者の表情や行動などから直接的に看取される実在的なものである。そのような見方を採用することで、従来は「解決不可能な謎」と考えられてきた「他我問題」や「クオリア問題」などの難問が解決、ないし解消される。

こうした氏の議論は非常に魅力的であり、人間に対する新たな見方を提示してくれるものであるということは、衆目の一致するところであろう。ここで取り上げる『意識は実在しない』においても、そうした氏の議論が、一般の人にも理解しやすい平易な語り口で遺憾なく展開されている。個人的には、自閉症や脳性まひの方々の当事者研究から、知覚や自由意思について新たな視角を得ようとする議論に、「なるほど」と思わされるものがあった（第３章「意図と自由の全体論―当事者研究とアフォーダンス」）。

従来の定義では、自閉症の障害の本体は言語コミュニケーションや人間関係、社会性の障害であるとされてきた。しかし、河野氏によると、自閉症の当事者たちは、「自閉症の障害の本体は認知的統合の困難にあり、コミュニケーションや対人関係の障害はそこから派生する」と主張しているという。我々は、生活する中で常に大量の感覚的情報にさらされているが、そうした大量の情報をほとんど意識することなく、目下の関心に関係する情報だけに集中する。自閉症とは、我々ならば無視してしまう大量の情報の一々に注意を取られ、一つの関心のもとに認知を統合できないことの問題だというのである。

こうした自閉症の定義についての議論も十分に刺激的であるが、河野氏はさらに、認知的統合を自由意思の問題と関連させて議論を展開する。つまり、我々が状況に合わせて適切に意思決定を下し一貫して行動することができるのは、状況が含む大量の情報を適切に統合しているからだというのである。「行動の意図」とは、自由な主体の自発性などに還元することはできず、身体の状態や外的状況などが含む大量の感覚的情報が、ある意味自己組織的に統合されることで立ち上がるものだと氏は論じる。こうした氏の議論は、「主体の自発性」という謎めいたものに基礎をおこうとする従来の自由意思論に再考を促すものとして大いに評価すべきであろう。

しかし他方、これまた個人的な感想めいたことになるかもしれないが、「なるほど」という思いと同時に、今までの氏の著作に対して感じてきたのと同様の違和感が、今回の著書についても残っている。おそらく逆に、河野氏が私の著作を読めば、同様に違和感を持たれるのではないかと思う。それは氏と私との人間観の相違から来るものであり、どちらかというと私の方が古典的な、あるいは現在の科学における人間観により深くコミットしているのではないかと思われるので、私の抱く違和感に具体的な内実を与えていくことで、逆に氏の主張の独自性が浮き彫りになってくるのではないかと思われる。

まず、僭越であるが、私が今までに書いてきたものと河野氏の書いてこられたものとには、かなり似た部分がある。たとえば脳の機能局在説に対する批判。今回の『意識は実在しない』においても氏は、「計算」という一見すると単純に思える「心的機能」が、脳のどこに位置づけられるかを特定することはできないと論じている（第1章「拡張した心」）。

計算は、暗算、筆算、電卓など様々な方法で実行することができ、そうした計算の実行には紙と鉛筆、電卓など様々な外的な対象が関与する。つまり、計算が計算であるのは、具体的運動としては鉛筆で紙に書く、電卓のキーを叩くなど多様な身体的行為を、ひっくるめて「計算と見なす」という規範があるからだ。そうした人為的な規範に対応する形で脳が機能分化しているとは考えにくい。しかも計算は心の外側にある道具を使って実現されるものであるから、脳の機能だけに還元することはできない。

こうした議論は、私が『人間科学の哲学』（勁草書房、2005）や『認知哲学』（新曜社、2009）などで論じた機能局在説への批判と通じるものである。それらの著作において私は、脳の機能を、我々の日常的な行動の理解という脳以外のものと対応付けることで理解しようとすることの問題を論じた。河野氏の例を受けて言えば、我々は我々がなすある種の行動を「計算」として理解しており、その他の行動を「言語」や「科学研究」などとして理解している。さらにそうした行動を、たとえば言語の場合であれば「話す」「聞く」「読む」「書く」などの下位区分に分けて理解している。しかし、そうした我々の行動の理解の構造と脳の構造とが対応している必然性はないし、そもそも脳を脳以外のものと対応付けたら脳を理解したことになるのかどうかも不明である。

知覚が実在的なものであるという河野氏の根本的な主張についても、私は基本的に賛成である。たとえば私の『人間科学の哲学』では、Barlin & Kay, *Basic Color Terms* (University of California Press, 1968) などを参照して色彩の知覚やその分類が人類普遍的であることを示したうえで、「知覚が共有されていることは、事実か否かが問われるような種類の事柄ではなく、自他の間で知識が共有されるための前提である」と論じた（p.101）。

氏と私の議論の間には、こうした多くの類似性がありつつ、あるいはそれゆえにこそ、私は河野氏の議論に対する一抹の違和感を禁じ得ない。誤解を恐れずに一言で言えば、それは氏の議論には「裏面がないこと」への違和感、ということになるだろうか。

もう少し具体的に言うと、氏の議論において我々の知覚や行動の構造が詳細に描き出される一方、そうした構造を可能にするメカニズムについての問題意識が氏には希薄であるように思われる点が気にかかるのである。我々はなぜ、いかにしてアフォーダンスを抽出するのか。どんなマシンであ

れば環境中のアフォーダンスを適切に抽出できるのか。これは、ギブソンの生態学的視覚論を批判的に継承して「視覚の計算理論」を提案したディヴィド・マーの問題意識でもあった。河野氏の議論の中には、こうした問題意識はあまりないように思われる。

繰り返すが、私としても、我々が世界の側からアフォーダンスを抽出し、それに適切に対応すべく行動しているという点については、事実としてその通りだと思う。意味付けを全く恣意的に行うことはできない。背丈ほどある台を「イス」と見なそうと名づけようと、そこに座ることはできない。我々ができることは、周囲の世界を探求し、それが含意することを読み取り、その中で可能な行動を実行に移すことだけである。我々の「心」は、外界からの情報を統合して適切に行動を返すための一経路であり、「心」の中をいくら覗いても「自分らしさ」などというものは見つからない。これらのことはまぎれもなく「事実」である。

こうした事実を詳細に描き出す河野氏の議論は、「自分探し」などが流行する現在の「心理学ブーム」に対するアンチテーゼとしては非常に有効である。以前に書かれた『＜心＞はからだの外にある』（NHK、2006）ではそうした有効性が遺憾なく発揮されていた。自分から主体的に探究する努力をせずに、「自分の心の中にはかけがえのない＜自分らしさ＞があるはずだ」と考えてプライドだけは高く、レポートの不出来を指摘すると「哲学は人それぞれなのに先生の独断的な意見を押し付けられてムカついた」などと授業評価アンケートに書きつける学生が増えている昨今、「心の中」になんて大したものは入っていないということを教えてやるために、日々、氏の議論を活用させていただいている。

しかし、そうした有効性を認めてなお、私は「なぜ、いかにして」を問いたい。我々はなぜ、いかにしてアフォーダンスを抽出するのか。どんなマシンであれば環境中のアフォーダンスを適切に抽出できるのか。これは認知科学の問題であって哲学はそこまで科学につきあう必要はないという考え方もあるだろう。これらの問いが気にかかるのは、「メカニズムへの問い」こそが問うべき問いであるという近代科学の思想にコミットしているからだと言われればその通りである。しかし、そもそもデカルト、ロック、ヒュームなどの知覚論は現代の認知科学の祖先であり、「アフォーダンスを抽出するメカニズムへの問い」は、哲学的に検討する価値のある問いではないかと思う。

「裏面がないこと」への違和感にはもう一つある。それは、心には環境に開かれきれない「闇」の部分は少しも残らないのか、という点についてである。氏の議論において、「私」というものは私秘的なものではなく、「私の心」は環境へと開かれている。心の主要な機能は環境からの情報を統合して行動を導くことであり、環境から切り離された純粋な心などというものはありえない。私の秘めた感情も隠しおおせることは難しく、作り笑いをすれば作り笑いだと見て取られてしまうし、敵前で感じた少しの怯えは相手にそのまま読み取られてしまう。すべてが公共のまなざしの光の下に置かれ、隠された闇は何もないかのようである。

こうしたことはもちろん、事実としてほぼ正しいことである。私自身、『認知哲学』の中で、「思考することは脳の中で完結するのではない。思想とは鉛筆を持った手と紙と目と脳でなされていく一連の循環的な行動によって作られていく記号の列である」と論じている（p.60）。表情と感情の結びつきについても、私は同書の中でエクマンの表情研究を参照し、表情と感情の結びつきが人類

普遍的であり、表情からの感情の読み取りもまた人類普遍的になされることを論じている。

しかし、私としては、これらの点を認めたうえでなお、「心はそれに尽きる」と割り切ることにはためらいがある。河野氏は、私秘的な意識などというものは実在しないというが、やはり環境に開かれきれない「私がいる」という感じは残るのではないか。氏は、デカルトのコギトについて、「じつは、「私はある」という命題は、ある者がその文章を発話し、同時にそれを自分の声として認識できなければ真とならないのである」(p.152) と述べるが、デカルトの言いたかったことはそういうことではなく、「私がいる」という感じは私がいる限り常に付きまとっている、ということではないか。

おそらく、河野氏が「行為を全体に推し進めようとする態度」あるいは「ある分野の行動を続行させる積極性」としての「意欲」(p.157) という言葉で名指そうとしているものが、環境に還元し尽くされない「心の残余」であるのかもしれない。しかし残念ながら、「意欲」についての氏の議論は1ページに満たない分量でしかない。この点についての氏の議論の展開を期待したい。それはおそらく、「生命とは何か」という論点とも関連するものになるのではないだろうか。

最後に、実はこれが一番気にかかるのだが、氏の議論において「意味の共有」という問題意識がほとんど見られないという点についてである。これは、氏の議論において「心が環境に開かれている」ということが大前提となっていることからの当然の帰結というべきものかもしれない。

私が哲学において一番重要だと思う課題は、「意味の共有」である。しかしこれは、従来の哲学や科学においてほとんど関心を向けられてこなかった問題である。この問題がほとんど無視されてきたのは、西洋思想の根本的発想として、古代ギリシア以来、「万人に分有された普遍的理性」という理念があったからではないかと思われる。しかし、だとすると、理性を共有していないかもしれない他者と向き合った時に、西洋思想の倫理学は一体何が言えるだろうか。これは、現在の世界情勢の中で火急に検討すべき課題であろう。

さて、河野氏は、第2章「知覚とは何か―クオリアは実在しない」においてプラトンに言及し、「あらゆる現象の背後には普遍的で抽象的なイデアが存在し、それらのイデアこそが真なる実在だという考えである。…イデア論は、世界のパースペクティブ的な構造を実在の特徴として理解することができない。変化するものは実在できないと考えられているからだ」(p.83-4) と論じている。しかし、ギブソンの言う「不変項」とプラトンの言う「イデア」とは、それほどかけ離れたことを言っているのではないように私には思える。対象の側に「不変項」なり「イデア」なりが実在するというなら、我々が「同じものを見ている」ということは自明の前提となり、「我々が見ているものは同じものなのか」という、共有に関する問いが消滅してしまう。ギブソンもまた、プラトン以来の西洋思想の子なのではないか。

ここで「見ているもの」という言い方をしたのは、いささかミスリーディングかもしれない。先に述べたとおり、文字通り「見えているもの」(知覚) については自他の間で同じであるということは、知識が共有されるための大前提である。

私としてはこの知覚の共有という前提を認めたうえで、「知覚」概念と「意味」概念を峻別すべきであると考えている。つまり、知覚が共有されているからといって、そこから引き出される意味

が共有されているとは限らないということである。ここで私が「知覚」というのは現前している個別的なもののことであり、「意味」とはそうした個別的なものを、他の個別的なものと「同じもの」として取りまとめている抽象概念のことである。同じ個別的なものを見ているからといって、それに対する意味付けが共有されているとは限らない。意味付けは多様でありうる。その、本来は多様であるはずの意味付けが、なぜ、いかにして自他の間で共有されているのか。これが『人間科学の哲学』における私にとっての重大な問題であった。

「意味の共有」という観点から避けては通れない問題に、言語の問題がある。言語が通じるということは、自他の間で意味が共有されているからに他ならない。

「言語はなぜ通じるのか」という問題に対する河野氏の回答は、言語の理解とは他者のアフォーダンスの読み取りだということである。第4章「社会的アフォーダンスと生態学的記号論、そしてアクターネットワーク」のなかで氏は、「もし、観念やイメージが主観のうちに隠された表象であり、まったく私秘的であるとするならば、そもそもそれが他者と共有できているかどうかを確認することは、原理的にできないはずである」(p.205) と指摘し、以下のように論じる。

「そもそも、発話の理解とは、ひとりで成り立つものだろうか。理解とはコミュニケーションの一部であるはずだ。ある文が発話され、聞き手の返答を引き起こす。発話の後に期待されるのは、聞き手による返答であり、反応である。その返答や反応そのものが理解である。発話の理解とは、発せられたメッセージの複製を自分の中に形成することではない。話者が期待しているのは、聞き手が何かを返答し、賛同し、共感し、あるいは、反駁し、口を結んで黙り込み、何かの行動を起こすことである。」(p.205-6)

「言語の意味とは、辞書や文法書に載っているものではなく、発話することによって話者が聞き手に理解させたがっている意図に他ならないということである。そして、その話者の意図が理解されるためには、まず話者と聞き手は同じ状況、あるいは、同じ実在世界に相対していなければならない。」(p.212)

ここでも氏が描くのは我々のコミュニケーションの実情の記述であり、「なぜ、いかにして言語は通じるのか」という問題については主題的に考察されていない。我々が同じ実在世界に相対していることは、もちろん言語が通じるための必要条件ではあるが、これだけでは、たとえばなぜ我々はチンパンジーと語り合うことができないのかを理解することはできない。

もちろん我々はチンパンジーの行動を理解することはできるし、チンパンジーもまた我々の行動を彼らなりに理解することであろう。しかしながら、チンパンジーの通常の行動レパートリーの中には「言語で伝達する」ということは入っておらず、「抽象概念を操作する」「制度を設計する」「科学的研究を行う」などのことも入っていない。「チンパンジーに言語を教える」という実験は、ほとんどが失敗の歴史であった。そして、これもまた私の『人間科学の哲学』で論じたことだが、その場合のチンパンジーにとっての問題は、人間が自分たちに何を教えたがっているのかを理解することが非常に困難だったことにあった。伝達を行動レパートリーとして持たない者に、伝達行動を教えたいのだと伝達することは、言うまでもなく困難である。

しかしながら、前掲書で取り上げたランバウらの実験において、結局のところチンパンジーは、

伝達行動という行動があるということを、彼ら自身の側における創造的な発見として理解し、それを実行してみることができた。状況や実在世界は、理解や理解の共有のための必要条件ではあるが、十分条件ではない。気づくことの創造性は、状況からは最適な解が十分に確定できないときに、最適な解を一気に見出す飛躍に存するのである。そうした飛躍をなしうる存在としての人間という論点が、河野氏の議論の中では少なくとも前面には現れてこないように思われる。

ここまで、やや「ないものねだり」的な、あるいは河野氏に求めるのは筋違いのことを書き連ねてきたかもしれない。もちろん、ここで私が何を書こうとも、氏の議論が従来の心理学や哲学における人間観に対して根本的な視点の転換を迫るものであり、氏が近年もっとも注目すべき哲学者の一人であるということは、全く揺らぐものではない。

（山口　裕之）

永野拓也著

『ベルクソンにおける知性的認識と実在性』

（北樹出版、2011年）

本書の特徴は、ベルクソンの科学論を数理的モデルという独特の枠組みを用いて論を展開していることである。この数理的モデルとは、「それによって科学理論が現象を予見することができるようになる、必ずしも言語的ではない構造」（12頁）のことであり（Ronald N. Giere、Frederick Suppeなど）、科学理論を過度に言語的に理解しようとする論理実証主義への批判から生まれたものだと述べられている。また、それは論理学の意味論的モデルの一種とみなすこともでき、実在論的にも反実在論的にも解釈できるものとされる。

このように紹介すると、本書ではベルクソンとGiereらの議論が直接比較されているように理解されてしまう恐れがあるので、急いで付け加えておかなくてはならないが、本書で行われるのは、ベルクソン哲学の外部に数理的モデルの議論をもってきて両者を比較するという作業ではない。反対に、著者が行っているのは、ベルクソン哲学内部に上に述べたようなある種の数理的モデル（この語がベルクソンの時代より後にできたため、時代の前後関係が逆転するのを認めた上で）が見出されることを論じ、ベルクソンの各著作でその数理的モデルの内的発展をたどりつつ、それによってベルクソン哲学（特にその知性的認識や科学論）を分析し、特徴づけようという試みである。このように、本書の意図は、数理的モデルをベルクソンのテクスト内部のうちに読み込んで、ベルクソン哲学の特質を明らかにすることにあるように思われる。

そこで本書の構成を概略的に述べると、第一章では、まず数理的モデルがどのようにその形成主体によって形成されるのかが論じられ、第二章では、その形成されたモデルがその対象にどのように関係づけられるのかが扱われる。このように、本書ではモデルを形成する主体、モデルを適用される対象、そして主体と対象を媒介するモデルという三つの構成要素を軸に議論が展開されている。

ここで、議論の細部に立ち入る前に、本書の特徴をもう一つ付け加えておきたい。それは、数理的モデルのほかに本書を導く糸がもう一本存在するということである。本書ではとりわけベルクソン哲学と『純粋理性批判』との比較に多くの紙幅が割かれている。おそらく、数理的モデルの議論だけだとその形成主体まで十分に考慮に入れて議論ができないため、カントの議論との比較が導入されるのだと考えられる。このように本書は数理的モデルとカントという二本の導きの糸によって、いかにして主体によってモデルが形成され、そのモデルが物質の予見やその実在性の把握を可能にするのか、という問題が扱われるのである。

では、本書を各章ごとに見ていくことにしよう。本書の第一章と第二章は、ともに四つの節に分けられている。まず、第一章第一節では、数理的モデルとその形成主体の関係を論じるための準備

として、ベルクソンの『試論』とカントの『純粋理性批判』の議論が比較される。両者ともに知性的認識（ベルクソンの場合は数的多数性、カントの場合はカテゴリー）を可能にしながらも、その奥底に知性的認識によっては捉えられない働き（ベルクソンの場合は持続、カントの場合は統覚）を前提とする枠組みは共通している。しかしながら、実際に数を形成する場面では、カントが数は継起する連続量として時間のうちで与えられねばならないとするのに対し、ベルクソンはあくまで数は空間のうちで形成されると考える点で両者の立場は異なっている。

続く第二節では、このような数が形成される環境としての空間が『試論』第二章の議論からクローズアップされるのだが、おそらくここには、『試論』に対する著者独自の読みも込められている。空間はここで、形成された数の系列が同様の要素が加えられれば、やがてそこに到達しうる無限や連続量として極限の役割をもつとされる。ただし、この空間の機能だけでは数は形成されない。そこには数を形成する行為や注意力が必要となる。この行為こそ質的継起なのだが、質的継起自体は数的対象によっては捉えられず、逆に空間のなかで数的対象が形成されるために、この質的継起と連続量との対応が要請されると著者は論じる。数的対象を形成する行為は極限へ向かおうとする数的対象の自動的傾向に制限をかけ、逆に反復する数的対象は注意力に働きかけて数の形成を誘導する。ここに、数の形成を時間のうちでの総合と見なすブラウアーや、継起的連続量を下敷きにして数を構成するカントとの違いが存在し、ベルクソンでは形成される数的対象と形成行為はフィードバックのような関係を結び、これによって規則や概念なしで数の形成が可能になるとされる。

第三節では、さらにこの数的対象を操作することによって運動方程式や相空間の軌跡といった数学的対象が形成され（この形成の仕組みも数的対象と基本的には同様）、数学的対象は法則などの恒常的関係を表現する。この関係が不変量として維持されるため予見が可能になり、このような予見を可能にする数学的対象が、数理的モデルとして改めて規定される（本書では、不変量を維持する数理的モデルのうちで時間変化が消滅するということと、ベルクソンの『純粋理性批判』解釈――原因性による時間継起を常住不変性に帰す――とが重ねあわせられる）。

ところで『試論』では運動の表象や予見は、「先行形成」（＝将来の自動的運動の素描）という概念として登場する。例えば、身体の自動的運動は通常意識されることなく進行するが、それが中断されたときには何らかの違和感とともに、本来なら実現されるはずであった運動の表象が後から心理的先行形成という形で意識される。また逆に注意力が眠り表象が中断されると、今度は自動的運動が開始されるというように、自動的運動とその表象は相補的だが等価的な関係にあると著者は論じる。さらに本書は『試論』の先行形成を分析して、さらに心理的先行形成（習慣的反復による表象）と数学的先行形成（数理的モデル）の二つを区別し、前者は後者を反復によって形成する作用としてこの両者も等価的とみなす。このように、本書ではモデルの形成主体・モデル・モデルの適用対象という三つ組は心理的先行形成・数学的先行形成・物理的運動という三要素へと置き換えられ、それぞれが等価的なものとして論じられるのである。

では、この数理的モデルが適用される条件はどのようなものだろうか。これが第四節の論題である。本書によれば、それは数理的モデルと適用される対象が単に一致するということではない。というのも、数理的モデルは不変量に基づき、例えば周期的運動などの恒常的で規則正しい運動を予

見するが、このような完全な周期性は理念的なものであり、現実的対象とはずれが生じるからである。したがって、まず心理的先行形成が習慣によって、あらゆる物理的運動は規則（周期）的運動であるという期待が形成された上で、この期待のもとで初めて数理的モデルが有効なものとして機能する（著者はここで、カントの常住不変性はベルクソンでは習慣による期待に置き換えられていると考える）。つまり、数理的モデルの形成主体による期待が数理的モデルの適用条件となり、それにより数理的モデルと適用対象の一致が物理的世界のなかに探られることになるのである。

第二章第一節では、『物質と記憶』の議論が検討され、物質の側にある規則的（周期的）運動が扱われる。ここでは、この規則性は物質の微細な（周期的）振動やその相互作用が総体として平衡関係にあることに求められる。こうして、物質に数理的モデルが適用できるという期待のもとで、物質の相互作用の極限が数理的モデルに重ねられ、これが（カントの用法を念頭に置きつつ）理念的空間と呼ばれる。

第二節では、『物質と記憶』のイマージュ論や記憶力理論を踏まえて、数理的モデルとその形成場面が再び捉え直される。先ほどの心理的先行形成と運動の関係でもみたように、物体の自動的運動が中断されるとき表象（知覚）が現われるのだが、ここで表象は問題として提示され、記憶力はその回答を探索する。この探索は記憶力と身体の往復運動のなかで行われるが、ここで、数理的モデルは、自動的運動の中断として現われる表象でもなく、言語でもなく、その中間に位置する関係の抽象的表象として位置づけられる。数理的モデルは、それ自体が不安定なひとつの自動的運動であり、これが言語によって補強されることで、物理学の理論形成が行われるのである。

この形成場面を『精神のエネルギー』所収の「知性的努力」論文に表れる「力動的図式」（schéma dynamique）に探るのが第三節である（この図式という語の用法に、著者は、概念にみあう形象を表象する方法を表象する、というカント的な図式の定義を見ている）。この論文ではケプラーの楕円軌道発見の例があげられ、そこでは数学的な記号・言語が取り集められ、それらが数理的モデルとの間で調整されて、最後には適切な記号列が選ばれる過程が描かれている。本書ではこれを、不安定な表象としての数理的モデルが記号や言語によって補強される過程と見なしている。しかし、この形成過程が数理的モデル自身によって解明されることはない。それは、数理的モデルが不変量に基づいて極限に向かう自動的運動を予見可能にするとしても、数理的モデルの形成はフィードバックを含んだ自動的運動には回収されない複雑な運動をもつためだと思われる。

このように、数理的モデルが予見できるのは恒常的で規則的な関係である。これを本書では周期的、可逆的運動と読みかえた上で、では可逆的な数理的モデルが『創造的進化』で示される不可逆的な物質（熱力学第二法則）をどのようにして把握できるのかという問題が第四節で扱われる。ここでは、さらにベルクソンが科学は実在に到達すると考えていることに沿い、数理的モデルが実在的となることの説明も試みられる。この実在性については、ハッキングの介入による実在論やGiere による数理的モデルの実在性の判定基準などが考慮に入れられる。そして、力動的図式によって数理的モデルが形成された後は、数理的モデルも不変量に基づいて極限へ向かう傾向をもち、物質もまた平衡へと向かう傾向として、二つの傾向が関係づけられる。おそらく本書では、この二つの傾向の方向性の一致に実在性を見ているのだと思われる。

さて、以上が本書の概略的なまとめであり、以下では本書の論評に移りたい。概念に内在的な分析を行う科学哲学は言語中心に組み立てられていることが多いが、それに対し、本書の第二章第二節と第三節の議論は、数理的モデルが言語を前提とせずにいかに形成されるかということが論じられている。この点は科学論として見たときに特徴的であり、ポイントとなるだろう。科学的活動のなかでもとりわけ数理的モデルの形成や選択などには、言語の分析が及びえない側面があるという主張は本書の中心的テーゼであり、この点は、科学理論を過度に言語化する立場への批判として出現したという経緯をもつ数理的モデルを用いることで、ベルクソン哲学の一面をよく焦点化できているように思われる。

また本書第一章第二節では、ブラウアーの直観主義を数理的モデルとして捉えて、心的事象や操作から数的対象を引き出してくる点に焦点を当ててベルクソンとの比較を行い、数的対象が形成される環境が時間か（ブラウアー）、空間か（ベルクソン）という考察が行われている。私見では、ベルクソンとブラウアーの比較は、Milič Čapek の *Bergson and Modern Physics*, Kluwer Academic Pub, 1971 で少し触れられている程度であり、本格的な考察はおそらく本書が初めてであるように思われる。

このように数理的モデルを用いてベルクソン哲学の科学論を取り上げるという試みが斬新であるだけに、本書の問題関心の背景についてもう少し詳しく説明が欲しい所である。そもそも、なぜ数理的モデル（ベルクソン研究からすると方法も哲学的文脈もかなり異質）が議論の枠組みとして選ばれるのか、その背景にはどのような問題があるのか、例えば、最適なモデルの選択を行うモデルをつくれないのか、という本書で中心の一つになる問題は、数理的モデル理論のなかでどのように論じられてきたのか、またそれはどのような問題系とつながっているのか（本書ではベイズの定理が言及されているが、この問題系は確か人工知能などと関連する興味深いものと思われる）、第二章第二節で示される表象と概念の間にある不安定な運動としての数理的モデルという規定は、数理的モデルの議論のなかでは一般的な規定なのか、それとも本書の独特な規定なのか、というような情報が非常に少ない。（なお、本書で多数言及されるカントの哲学が枠組みとして持ち出される経緯に関しても情報が少ないことは同様である。）このような数理的モデルの十分な説明と、著者が本書の構想に至った背景の説明を加えることで、本書の論点が単に斬新なだけでなく、哲学的な問題系を踏まえた確かな議論として展開されることを今後、期待したい。

次に、第二章第四節のモデルの可逆性と物質の不可逆性をつなぐ議論であるが、ここは形成されたモデルがどのようにして物質の知性的認識――さらにはその実在性――に至るのか、という本書のテーマが完結する重要な箇所である。この点について、以下の二点を指摘したい。

まず第一点は、本書の実在性の規定についてである。先に述べたように数理的モデルは、実在論的にも反実在論的にも解釈可能なものとして想定されているのだが、本書はベルクソン哲学に即して、数理的モデルを実在論的に解釈する。その際に本書では、① Giere による予見可能性（理論と実験の可能な結論の幅の一致）に基づく実在の判断（212 頁）や②実在の構造がモデルに写せていること（12 頁）というような、①②などのモデルに基づいた実在性の判定基準のほかに、③ハッ

キング流の実在性の考え（196 頁以降）など実在に関するいろいろ定義が登場する。おそらく著者は①と③の実在性の考えを織り交ぜて使用しているのだが、その両者をどのように関係づけるのか不明な点が残っている。またこの点に関しては、ベルクソンの立場は、古典的な②の立場にも近いとも思われる側面もあり、いろいろなテクストの解釈が可能なところではあると思われる。その解釈のなかでも著者の解釈は今までなかった試みであるだけに、より詳しい説明が欲しい所である。

第二点は、不可逆性と可逆性の関係に関するものである。周知のように、『創造的進化』でベルクソンは物質を非平衡から平衡に至る傾向（すなわちエントロピー増大）として、この不可逆性に物質の実在性を見る。そうすると、可逆的なモデルで不可逆性が説明できるのか、ということが問題になるが、この問題は当時の科学界を巻き込んだ大論争（いわゆる原子論とエネルギー論の論争）の一因にもなり、結局のところ、ボルツマンの試みによって明らかになったのは、可逆的なモデルから不可逆的な物質の過程を直接導出することは極めて困難ということであった。このようにモデルを可逆性とみなすと、不可逆性を説明するために、いろいろな議論を付加する必要がでてくる（例えば、ボルツマンの場合は統計理論を間にはさみつつ、不可逆性の実在は放棄する方向に進む）。本書もまた、ベルクソン哲学の独自な枠組みを用いながら、可逆性と不可逆性を関連づけるという難題に多大な労力が払われている。しかしながら、著者のように数理的モデルを可逆的かつ線形的なもののみに限定すると、ベルクソンの議論には、不可逆的な熱力学第二法則を実在的とする方向性もあるので、これとどう折り合いをつけるのかは疑問が残った。

ただし、それはこの点に関するベルクソンの思考自体が複雑であるという事情も多分に反映されているだろう。ベルクソン哲学には、確かに典型的な数理モデルを可逆的なものに限定する方向と、熱力学の知見を受けてモデルを不可逆性へと開く方向性の両方が含まれているように見えるのである。では、本書では扱われなかった数理的モデルを不可逆性へと拡張すると本書の問題（モデルを選択するモデルの形成は可能か、など）はどうなるのだろうか。

興味深いことに、このような拡張を行ったとしても、モデルを選択するモデルが可能になるとは必ずしも限らないだろう。すなわち、不可逆的、さらには非線形的なモデルの場合でも、本書の問題構成は有効なのである。例えば、評者の同僚にはシミュレーション物理の研究者がいるが、彼の話によると、非線形的なモデルを使用する現場では、よいモデルとは何かをめぐってモデルを評価・選択する軸は多元的（単純さ、整合性、生産性、予測の正確さなど……）であり、必ずしもよいモデルは一つに決まらないそうである。この点では本書の問題と重なる部分が多くあるように思われる。

本書のベルクソン研究では、数理的モデルが中心的役割を果たしているのにもかかわらず、著者が数理的モデルにどのような哲学的関心をもっているのかは明らかにされていない。数理的モデルの哲学研究を著者の問題関心にそって展開するとどのような視野が開けるのだろうか。あるいは逆に、数理的モデルの内部からベルクソン的なテーマを取り出すことは可能なのだろうか。本書で得られた展望のさらなる進展が期待される。

（三宅　岳史）

廣瀬浩司著

『後期フーコー　権力から主体へ』

（青土社、2011年）

1970年代に入って「権力」の問題系に遭遇したフーコーは、1976年に出版された『知への意志』によってその権力論の徹底化に至ると同時に、それがもたらす帰結、すなわち権力のネットワークの遍在性とそれに対する完全な抵抗の不可能性という袋小路に入り込んでしまったが、晩年の1980年代になってようやくそこからの脱出口としての「主体」の問題系に到達した。1970年代前半から1984年のその死に至るまでのフーコーの哲学的行程を要約・説明する際にこのような図式がしばしば用いられる。だがそれははたして適切なものなのだろうか。実際のところ、1994年に出版された4巻本の *Dits et ecrits*（『ミシェル・フーコー思想集成』）に収録されている、主体の問題系に関連した晩年のテクスト群を素直に読むだけでも、上のような図式が少なくともフーコー自身の意図にそのまま呼応するものではないことは既に明らかであった。ましてや1970年12月に就任して以降のコレージュ・ド・フランス講義録の多くが公刊されている現在ではなおさらそうである。本書もその冒頭部分で、「権力の問題系から主体の問題系へ」という「転回の意味」の説明として持ち出される上のような図式に対する微妙な違和感を表明することから議論を始めている（10～12頁。また155～156頁、299頁も参照）。

では、1970年以降をその哲学的活動の後期と看做した場合、「後期フーコー」において「転回」と看做されているものの意味は何か。またそもそも「後期フーコー」の哲学とはいかなるものであって、それを貫くのはいかなる問題だったのか。本書の核心にあるのはそのような問いである。これらの問いに対して著者は、序章で主に取り扱われる『監獄の誕生』を別にすれば、1970年代から1980年代にかけてのコレージュ・ド・フランス講義録のいくつか（及びそれらと密接に関連する『ミシェル・フーコー思想集成』の中のテクスト）を検討することで答えようとする。取り上げられる講義は主に、1973-1974年度の『精神医学の権力』（第1章、第2章）、1981-1982年度の『主体の解釈学』（第3章、第4章）、1982-1983年度の『自己と他者たちの統治』（第5章、第6章）、1984年度の『真理の勇気』（第5章）である。

「はじめに　現実の二重化」と「終わりに　時間の皺」、そしてそれらに挟まれた7つの章によって本書は構成されている。「序章　権力システムのゼロ地点」では、『監獄の誕生』における有名なパノプティコンの分析にまつわるありがちないくつかの誤解（規律権力による身体の機械化など）を指摘しながら、フーコーの権力論の背景に潜む「現実」と「制度」という二つの用語が導入されることで、後続する6つの章のための準備が為される。「はじめに」や「あとがき」でも示唆されているように、著者によれば、これら二つこそが後期フーコーの議論全体を導く言葉に他ならない

(12～14頁、338頁)。「現実」と「制度」という、従来のフーコー研究ではほとんど注目されてこなかったこの二つの言葉から後期フーコーの「思想の『葉脈』」や「思考の運動」(337頁)を描き出そうとすること、ここに他のフーコー論とは異なる本書の独自性があると言えるだろう。

しかしここで「現実」や「制度」とは何を意味するのか。第1章から第6章の議論を支えるこの二つの概念は、互いに媒介となって相手を二重化するような関係にある。一方で「制度とは、現実がみずからに折り重なって二重化するような場のことであり」(14頁)、一定の持続性や安定性を我々の経験に与えるものであると共に、新たな出来事の到来に我々を開かせるものでもある。他方で「現実」とは、自らの言語行為が遡行的に自らの条件を作り出すような形で行なわれる時、その言語行為の主体が遭遇し、受け入れることを余儀なくされるもののことである。この「現実」を通して主体は制度に参入し、自らを制度化することができるという意味で、それは自己と自己の関係の媒介であり、またそのようなプロセスにおいて差異や偏差をもたらすことで、「制度概念が孕む二極性、すなわちその規則性と力動性をともに支えているような」ものでもある(105～106頁)。

第1章から第6章は、順に2つずつの章が1つのパートをなす3部構成になっている。「第1章精神病院のトートロジー」では、精神医学における規律権力が精神病院で行使される場面に密着しながら、そこでの「現実」と「制度」の複雑な関係を解きほぐすことが問題となっている。「病院という制度を制度として成立させ続けるために、内部と外部の境界をノルムとして際限なく更新すること」を可能にする「現実の二重化を媒体として、精神医学的権力は、制度の内と外において、みずからを反復する。そうして精神病院は不規則な行為や発達の異常性を調整しながら、狂気という現実を(再)生産しているのである」(105頁)。「第2章　狂気の真理」は、「患者の生を症候の織物として確立すると同時に、精神科医を医師として確立するためのたえまない試練である」「現実性の試練」(119～120頁)という視点から、「現実」と「制度」の関係の諸相を精神医学の権力の中に見て取る作業を継続すると共に、フーコーの権力論を制度の創造性を組み込んだガタリ的な制度分析と接続する可能性を示唆する。

「第3章　自己主体化の技法」は、「徹底的に自己媒介的・自己目的的・自己規範化的な運動」、「自己の自己に対する内在的な働きかけ」(163頁)がそこで浮き彫りにされるフーコー晩年の主体論に話題を転じ、とりわけ彼がセネカやマルクス・アウレリウスに見いだした「自己への配慮」という、キリスト教的なものでも近代的なものでもない主体の自己実践の意味を、やはり「現実」と「制度」との関係において見極めようとするものである。またこの「現実」と「制度」との関係から、前2章で検討された権力論と主体論との接合が示されると共に、テクネーやテクノロジーが自己主体化に必然的に介入することが指摘されている。「第4章　哲学のビオス」では、これも晩年のフーコーが「生の技法」・「作品としての生」と言う時の「生＝ビオス」の意味が問われる。そこで明らかにされるのは、ストア派、とりわけセネカの「死の訓練」に基づく、「世界の現出様式であると同時に、『自己自身』と呼ばれるものの現れの場」としてのビオスの姿である(218頁)。

フーコーが晩年に重視した「パレーシア」の概念を扱うのが「第5章　真理の語りと政治」である。その重要性は、パレーシアが「主体・権力・知」というフーコー哲学の三つの軸を結びつけるところにあるが、それだけではなくさらに、現実を二重化する言語行為としてのパレーシアが持つ「エー

トス的な差異化」が、フーコーによって「最終的には西欧における哲学と歴史の現実的な接合の諸様態として主題化されている」ことが強調される（256頁）。このパレーシアの問題は、「第6章　私たち自身の存在論」において、フーコーがやはり晩年に行なったカント啓蒙論の読解に結びつけられる。ここでも導きの糸は「現実」と「制度」である。カントの言う啓蒙とは、二重化された現実の現実に対する働きかけのことであり、「現在という瞬間において、自己を二重化させ、諸制度を産出し、そこに自己を登記することによって、自己を規範化＝制度化するもの」である（283頁）。このような啓蒙のトートロジー的構造を通して、フーコーの言う「私たち自身の批判的存在論」が意味するところを示して議論は幕を閉じる。

以上の要約は、本書で展開される濃密な議論のごく一部を切り取ったにすぎないものだが、類書にない本書の成果や意義、そしてその射程を評者としては以下のようにまとめることができる。

(1) ドゥルーズのフーコー論の相対化

著者が冒頭から指摘しているように、フーコーの「転回」の意味に関して多大な影響を与えたものの一つがドゥルーズの『フーコー』であることは間違いない。しかしドゥルーズのフーコー論は、1986年というフーコーの死後間もない時期に公刊されたものであり、その時点ではフーコーの業績の全貌に触れるのは現実に不可能であったということを差し引いたとしても、ありのままで忠実なフーコー像を描いたものではないということは、両者のテクストを読み比べてみれば容易に理解されることである。それはドゥルーズ自身の哲学をフーコーのそれに重ね合わせたものであって、決してフーコー自身のものではない。もちろんドゥルーズのそのような〈誤読〉はあくまで意図的なものであるし、それが一つの著作として魅力的なものであることは疑いないにしても、〈ドゥルーズによるフーコー〉とフーコーそれ自身の間にずれが存在することはやはり否定できない。したがって今日フーコーの哲学を（再）検討しようとするならば、ドゥルーズのフーコー論を少なくとも完全には真に受けないことが求められるが、本書はそのようなドゥルーズのフーコー論の相対化に先鞭をつけるものの一つと言える。

(2) フーコー晩年の主体論の意義の解明

フーコーがコレージュ・ド・フランスに就任した1970年12月から1984年6月のその死までの13年半の期間で、彼が刊行した単独の著作は、就任講義を除けばわずかに4冊にすぎない。1970年以前のフーコーが約10年のうちに複数の大著を含む5冊の単著を執筆していたことに鑑みれば、これはやや奇妙な少なさと言うべきだろう。もちろん刊行された著作のみがフーコーの研究成果のすべてではなく、今日ではコレージュ・ド・フランス講義録によって、当時のフーコーの思索の進展や紆余曲折が公にされつつある。しかしそれら講義録を見ると、公刊された著作（特に権力論に関わるもの）との間に内容上のギャップがあるように思えるし、また1976年前後と1980年前後で講義録自体の問題設定も変化しているようにも見える。それでは、一方では、特に前期フーコーからその哲学に馴染んだ者からすると、いささか拍子抜けがして生温いようにも感じられ、他方では、ギリシアやローマの古典文献学の専門家からすると解釈が強引だと批判されることもある、ギ

リシア・ローマ・ヘレニズム期の哲学に沿った最晩年のフーコー主体論の意義とは何か。本書で展開される、講義録の読解に基づいた晩年の主体論の解明は、そのような後期フーコーにまつわる問いに対して説得力のある答えを用意している。著者によれば、「権力と主体は、制度という中継器のふたつの側面として理解される」のであり（15頁）、「現実」と「制度」という二つの概念を導きとすれば、権力論と主体論は同型性を持つことが示される。〈権力〉対〈主体〉という対立図式は虚構であり、権力論から主体論への転回には矛盾もなければそこに根本的な断絶もない。

(3) 前期フーコーと後期フーコーの統一

フーコーが見いだした近代の規律権力は、「現実（の二重化）」と「制度（化）」と結びつき、それらに媒介されている（106～107頁）。権力は「現実」や「制度」と不可分であり、むしろそれらをめぐる思索こそがフーコー権力論の出発点にあるというのが著者の見立てである。それは晩年の主体論でも同様であって、人はここに後期フーコーの統一性を見いだすことができる。しかしそれは後期のみに限定されることではない。実は後期フーコーの統一性は、前期ないしは初期フーコーとの統一性でもある。著者によれば、制度（化）をめぐる「企てを、一九五〇年代におけるフーコー思想の出発点のひとつとみなすことができる」のであり（19頁）、したがってそれは1970年以前の前期フーコーにも一貫した主題であると看做すことができる。著者自身はフーコー哲学の安易な「総合」には慎重さを表明しているが（301頁）、知・権力・主体という相互に還元不可能で相関的なフーコー哲学の三つの軸の交差する地点である「経験の源」は、まさにこの「制度」そして「現実」によって媒介されており、その限りでフーコーの思索全体の一貫性をそこに見ることは許されるだろう。さらに付け加えておくならば、しばしば議論になるフーコーの「考古学」と「系譜学」の関係に関しても、本書は或る見通しを与えている（291～292頁）。

(4) 今後のフーコー研究の一つのモデルの提示

コレージュ・ド・フランス講義録の多くが公刊されている現在、少なくとも後期フーコーに関しては、この講義録を取り扱うことなしに有意義な仕方で論じることはできないだろう。その意味で本書は今後のフーコー研究のあるべき姿を提示している訳であるが、さらに注目すべきことは、フーコーを論じる際にそこで採られている手法である。著者本人が述べる通り、本書の背景に、そして出発点にあるのは、何よりもメルロ＝ポンティであり、そのフーコーとの関係である（18頁、337頁）。導きとしての「制度（化）」という用語自体そもそもメルロ＝ポンティのものであるし、それにとどまらず本書の各所にメルロ＝ポンティの影を見て取ることは容易であろう。このように論じられるべき対象に対して、斜行的に捉えるための媒介を設定し、それらの交差する地点で「微妙な差異において共振しているもの」（337頁）に目をとどめること、こうした手法は本書の各所でフーコーの読解に奥行きを与える効果的な役割を果たしている。そのような媒介として活用されるのはメルロ＝ポンティだけではなく、例えば各所で参照されるデリダも場合によってはそうであるし、あるいは名前こそ挙げられていないもののシモンドンもまた同様であろう。そうした媒介との関係を通して、例えばフーコーの権力論や主体論とテクネーの問題との接続も可能となる（208頁、212頁）。

このような媒介的な手法を用いることで、「フーコーをドグマ化してしまうことを避ける」（144 頁）と共に、フーコー哲学の可能性を多様かつ必然的な仕方で開くことができるのである。

(5) フーコーを通して現象学の可能性を開くこと

本書で描き出されたフーコーの姿は、従来のフーコー像にいささかの変更を迫る。とはいえそれは、ドゥルーズによるフーコーがあくまでドゥルーズ自身に引きつけて描かれたものであり、その可能性はフーコーのものというよりはドゥルーズ自身のものであったのとは異なり、フーコー自身の持つ可能性をフーコーに即して開こうとした結果である。そのような可能性を開くために選択された主要な媒介がメルロ＝ポンティの現象学であった訳だが、この選択は逆に、メルロ＝ポンティも含めた現象学の可能性をフーコー哲学によって開くことを可能にしている。だがそのようなことは矛盾なしに為し得るのだろうか。というのも、少なくとも 1950 年代半ば以降は現象学に対して距離を取り始めると同時にエピステモロジーへのコミットを強めたフーコーは、あからさまに現象学への批判を繰り返し、現象学に対するエピステモロジーの優位を強調するに至ったのだから。しかしながらそのように現象学に批判的なフーコーの現象学理解が実際のところ時代の制約をかなりの程度まで受けたものであり、少なくとも現在の視点からはその批判に問題がない訳ではないことも事実である。そうすると、現象学と共にフーコー哲学の可能性を開くことと、フーコーと共に現象学の可能性を開くことは、決して両立不可能な事柄ではない。本書の最大の魅力も、フーコーとメルロ＝ポンティを相互に媒介としながら、同時に両者の可能性を開く地点にまで到達しているというその驚くべき射程にある。とりわけ第 4 章に見られる、対象以前の「世界」の自己現出とそのただ中での「自己」の生起をめぐる議論（210 ～ 211 頁）は、現象学的に見てもきわめて興味深い論点を提出しているし、また内在と超越の関係をめぐる現象学的な議論をフーコーの言う「自己への配慮」やテクネーを媒介とする歴史的な分析に接続するという視点（233 ～ 234 頁）も非常に示唆に富む。著者による今後の研究の展開が待たれるところである。

（米虫　正巳）

長綱啓典著

『ライプニッツにおける弁神論的思惟の根本動機』

（晃洋書房、2011年）

評者は寡聞にして最近のライプニッツ研究の状況をよく知らない。一例にすぎないが、2011年9月ドイツ・ハノーファーで開催された国際ライプニッツ学会のプログラムで見るかぎりでは、そのメニューは「ライプニッツと日本」というセクションが設けられるなど、相変わらず多種多彩であった。だが、デカルトやロックとの比較研究などの地味な哲学史的研究が多かったように思う。参加メンバーとしては、評者が学生時代から親しんだA. ハイネカンプ、Y. ベラバルはすでに亡く、A. ロビネ、N. レシャーは高齢のためか欠席。予定されていたM. フィシャンも顔を出さなかった。G. ブラウン、P. ライリー、H ポーザー、M. ダスカル、H. ブレーガーらは元気で出席していたが、全体として若手の研究発表が多く、世代交代という印象をもった。

日本でも事情は同じかもしれない。ライプニッツ研究の書誌は、下村寅太郎『ライプニッツ』（弘文堂1938年）以来、汗牛充棟もただならずの感がある。大御所による多くの書があるなかで、このほど久しぶりに若手による本格的な研究書が出た。本書は2008年に学習院大学に提出された博士論文であるところからすれば、著者は下村の曾孫弟子になろうか。2010年は『弁神論』出版300年に当たる。これ機に世界中で『弁神論』に関するシンポジウムや論文が相次ぎ、日仏哲学会でもシンポジウムを行った。本書はとくにそれを意識したものではなく、考察の対象は『弁神論』に限らないが、タイミングとしてはその潮流に合致するものとなっている。

本題に入ろう。一般に弁神論とは、言うまでもなく悪の存在に対して神の正義を弁明することである。だがライプニッツの場合、それは人間の道徳的実践の基礎づけにもなっている。この観点から、本書は、ライプニッツの弁神論的思惟の動機が実践であるなら、その実践とは何であり、実践と理性との結び付きはどうなっているか、を解明しようとするものである。問題をほぼ年代順に扱うので弁神論的思惟の形成過程をたどることになる。全六章と結語、付論とから構成されている。本文は167ページあり、その内容要旨は次の通りである。

序章「研究動向の概観と課題の設定」――弁神論に関して、ラッセルやクーチュラの汎論理主義的解釈を退け、グリュアなどの法学的解釈（理性と社会的知との結合）を深化させる方向で、議論を進める。

第一章「初期ライプニッツの最善世界説」――弁神論的思惟の核となる最善世界説は、「ヴェダーコプフ宛て書簡」1671では決定論的であるが、『哲学者の告白』1673などにいたって偶然性が容れられ、人間の自由が擁護されるようになった。ここに人間の道徳への実践的な動機が見出される。

第二章「共可能性の教説」――最善選択の基準である共可能性の教説は、最善世界説において重要である。共可能性とは、『哲学者の告白』においては神と事物との間のことであった。しかし、この教説はデカルトの永遠真理創造説への批判を通して練磨され、『私の原理』1676 において、共可能性は諸事物の本性のうちに求められるものとなった（決定論批判およびデカルト的主意主義の批判に弁神論の核心がある）。ここにおいて弁神論的思惟が確立された。

第三章「道徳的必然性の概念」――神が最善のみを選ぶと言うとき、それは神の意志の自由に抵触するものではない。なぜなら、『弁神論』1710 によれば、最善の選択は、形而上学的必然性によるのでも均衡的無差別によるのでもなく、神の自由と両立する道徳的必然性によるからである。この必然性は神の知性と意志の態勢（傾向）にほかならず、この態勢によって充足理由律が満たされている。このとき知性と意志との関係は、「理性の義務」という特殊な拘束性にあり（理性を知性に結び付けているものはこの義務である）、それは偶然性を排除しない。それゆえ最善律と神の自由とは背反しない。

第四章「最善世界の根本特徴」――『弁神論』、『モナドロジー』1714、『原理』1714 などによれば、世界とはモナドの多とモナド相互の結合関係である。その世界が最善であるとは、それが最完全であることである。完全性の内実は（形相の意味での）多様性と、（位階性の意味での）秩序にあるが、それは悪を排除しない。

第五章「悪の容認の問題」――神は義務に従って悪を容認するが、それは神の正義には反しない。『正義の共通概念についての省察』1702 によれば、正義は神の恣意によるのではなく、その形相的理由は神の知恵に依存する。神は全体的な善を対象とする帰結的意志として、悪を容認せざるをえない。しかし、それは神が知恵によって、かつ理性の義務に従って、最善世界を選択した結果なのであるから、悪の容認は神の正義に背反しない。そして、義務という点に人間の神への愛が確保され、道徳の基礎付けがなされるだろう。

第六章「神への愛の教説」――当時、静寂主義論争として取り上げられた純粋愛の問題（神への愛は無私欲のものかどうか）を検討するに、ライプニッツは『国際公法彙典』1693 などにおいて、神への愛が弁神論に実践的意味を与えることを示している。すなわち、純粋愛は無私無欲のものでありながら快でありうる。静寂主義は人間の道徳的な営為を拒否する「怠惰の論理」として批判される。他方、愛は正義の基礎であるので、神への愛において公共善（正義の普遍的な確立）への努力という、積極的な実践的意味が認められる。

結語（略）。

付論「近代技術の形而上学的基礎―ライプニッツの場合―」（略）。

ライプニッツ形而上学の最も重要な問題である弁神論に、真正面から取り組んだ意欲的な著作である。複雑に入り組み、しかも時期によって異なる思想が、弁神論の形成過程を分析するなかで、快刀乱麻を断つがごとく整理されている。論の構成、展開、結論など、鮮やかである。章と章とのつなぎに工夫がなされ、議論の流れがはっきり読み取れる点も分かりやすくてよい。そこまで明快に記述するには隠れた苦労があったであろうが、読む者には著者が軽やかなステップを踏んでいる

かのように見える。そして最終的に、ライプニッツの複雑な弁神論の正体が次第に鮮明になって来るような印象が残る。結語において、ライプニッツの実践的道徳に現代哲学とのつながりを見ようとする著者の研究方向が示唆されている。二次文献は内外の重要なものがしっかり押さえられている。注も充実しており、そのなかで著者自身の立場がしばしば明確にされているのがよい。内容面ではさまざまな角度からの論評があろうが、評者には、弁神論の核心が決定論と主意主義への批判にあるとする点（p.49）は創見だと思われた。また、怠惰の論理の克服が弁神論的思惟の根本動機であった（p.144）という着眼も興味深い。デカルトもカントも、昔から存在するこの詭弁を暗に意識していたが、それを表立って克服しようとしたのはライプニッツが最初であることになろう（努力しないで成功する方法、百万長者と結婚する方法、などはまだ罪がない。だが、怠惰の論理が学問や社会に対して真面目に向き合わないことを奨励するようになると、これは大問題である。しかるに今やそれは多くの大学生にまで蔓延している感がある）。ともあれ、この著作は提起された課題を十分に達成しており、一つの書として成功していると言えるであろう。その根底には哲学への情熱が感じられる。若い著者のたゆみない努力とその成果に敬意を表したい。日本では今もこういうアカデミックなライプニッツ研究が出ています、と世界に向けて発信するに値するものであり、巻末のドイツ語レジュメはそれへの手掛かりになろう。

あえて難を言えば、議論がやや簡潔にすぎる場合があるということだろうか。ライプニッツ流にもっと濃厚に説明して欲しい点がなくはない。たとえば、1）神の自由の解釈である。永遠真理は神の意志でなく知性に基づいているがゆえに、神もそれに従うということは理解できる。だが、神が事物の本性のみならず最善律や充足理由律にも従うとするなら、神はある意味でそれらに拘束されていることになろう。それでは、非決定という意味での神の絶対的自由は制限されることになる。著者もこの問題を意識し、そうではないと、これ弁明に努めているのだが（p.56~）、評者は未だ納得できないでいる。両立や調停というものが、ライプニッツの言うほど簡単に成立するのだろうか。2）道徳的必然性である。それが偶然を許すものであるなら、それは厳密な意味では、もはや必然性とは言えないだろう。（これはアルノーとの往復書簡で、仮定的必然として問題になったことである）。「必然性」の意味を区別して偶然的な要素を容れようと工夫することが、いろいろ微妙な区別を立てて特殊な事例を設けることであるなら、それはパスカルが批判した意味での決疑法 casuistique になりかねない。3）理性の義務である。神の知性と意志との関係を「理性の義務」（これも神を拘束するものである）と見て、そこに道徳的必然性を発見しようとするのはすぐれた着想であろう。だが偶然性を容認するような義務がおよそ義務と言えるのか。そもそも神には何の義務もないのではないか。また、それはデカルトやカントの言う人間理性の義務とは無関係なのだろうか。4）悪の問題は昔から難しい。神は悪を積極的に認めているのではなく容認しているだけだと言うことでは、ベールが批判したように、ことが済まされないだろう。帰結的意志なる概念をもって来て、容認した方が全体の利益になるから、と言われても理解しにくい。これも無理な決疑法のように見える。大臣が不祥事を起こしたなら、法理論上、首相は任命責任を問われるはずである。容認したほうが国民全体の利益になる、という論理は簡単には認められないだろう。しかし、以上は評者のライプニッツに対する素朴な疑問にすぎず、本書の瑕疵とするものではまったくない。

本書が出た11日後に日本は東日本大震災とフクシマを経験し、現在、世界の哲学者の関心を集めている。日本のさまざまな哲学系の学会でも災害がテーマにされている。そんななかで、いま最善世界説なるものをどう理解するかにも興味が集まるところだろう。ライプニッツの死後40年ほどたった1755年、リスボンで大震災が起こった。死者は5～6万人と言われる。それを経験したカントは、すぐにその原因を地質学的に解明しようとした。そして『オプティミズム試論』1759において、それでもこの世界は最善であると論じた。しかし、後にこの弁神論的な考え方は捨てられている。他方、ヴォルテールはただちに『リスボンの大震災に関する詩篇、または「すべては善である」という公理の検討』1756を書いて、自然災害をこの公理への反証例とした（ルソーはそれに反論する書簡1756を送っている）。そして、有名な戯曲『カンディード』1759で、これでも最善の世界と言えるのか！とオプティミズムを批判した。もしヴォルテールが日本の惨状を見たなら、同じ言葉を繰り返すだろう。一般にはその方が分かりやすいかもしれない。しかし、ライプニッツの最善世界説は現実の出来事とは次元の違う話であるとも考えられる（ルソーの書簡はこの方向で書かれていると読める）。かつて評者が、あるスピノザ学者に大震災も必然性の一環なのかと質問したところ、スピノザの哲学は現実世界のことを対象としているのではない、とのことであった。たしかにそうであろう。だが、世界を問題とする哲学者が、いま現実に起こっている困難に知らぬ顔をしていてよいものかとも思う。ライプニッツならフクシマについてどう言うだろうか。これも世界の多様性の一つにすぎないとするだろうか。本書の著者に聞いてみたいところである。大震災の最中に編集された、酒井潔・佐々木能章・長綱啓典編『ライプニッツ読本』（法政大学出版局、近刊）にその答えがあるかもしれない。

（山田　弘明）

村上靖彦著

『治癒の現象学』

（講談社、2011年）

「フッサール以来の現象学が培ってきた「経験の構造」の探究を、精神病理学の臨床的知見と交叉させて、あらたな地平を切り拓く試み」とは、本書裏表紙の紹介文の言葉だが、これは著者村上靖彦氏のこれまでの（現在も継続中の）仕事一般にあてはまりうるだろう。村上氏の最初の研究対象はレヴィナスであったが、レヴィナスの著作を正当にも骨太な現象学的記述として読み込む過程で、氏は主体成立をめぐるレヴィナスの記述が精神病理学の諸事例に説明を与えうるものであるのを見出し、これを現象学的な精神病理学の下絵を描くものとして捉え直すに至った。その成果はフランス語で書かれた二つの著作*にまとめられている。他方、村上氏は、このレヴィナス研究の最初の著作公刊前後から、臨床の現場近くに身を運びもしながら、哲学者研究ではない、精神病理学の個別的諸事例とそれに隣接する具体的諸事象に即した現象学研究に取り組みはじめた。本書はこの後者の系列に連なる二冊目の著作である。

本書はタイトル通り「治癒」の「現象学」である。まず、「治癒」ということで何が問題になっているのか。

人は生きる。ただ生きているのではなく、生きうる生を、生きうるものとして生きる。見定めがたい生ではあるが、一切見通しが効かないわけでもなく、いま生きていることが何らかの意味を持ち、それが新しい現在において更新されつつ引き継がれていくだろうこと、これを人は当てにして、その信頼のもとで生きている。だが人はしばしば、どうしてよいかわからない、どうしようもないような現実に襲われ、立ち竦む。その現実が生の全体に関わるものであるとき、この状況は、生の可能性を塞いで生を滞らせ、人に苦痛を与える、というだけではなく、生そのものを無意味で生きがたいものに変える。一般に心の病と言われるものは、このような状態が恒常化したものだと捉えることができる。人は病むのである。だがまた、人は回復する。どうしようもない現実それ自身はやはりどうしようもないものでありつづけたとしても、人は回復しうるのであり、しかもそれは稀なことであるどころか、むしろありふれたことですらある。

本書が問題にする「治癒」とは、しばしば困難な我々の生に訪れてその調子を転じ、新たな旋律を紡がせる、このような出来事のことである。本書は2011年5月に公刊されているが、結語の日付は同年3月1日と記されている。図らずしてか予見的にか、不幸にか幸運にか、時宜を得たとも言うべきこの日付は、著者が解明しようとしている問題がどのように深刻な現実の状況に関わりうるものであるのかということに、読者をただちに思い至らせずにはいない。

ただし、誤解してはならないのは、「治癒」とは何か特別な困難に陥った一部の人々にとっての

み問題になるような事柄などではないということである。一見健康そうに見えようとも誰しも多少の病に悩まされながら生きるものだから、というばかりではない。たとえ明らかな病を抱えていないとしても、健康であることそれ自体が、それを脅かしうる病からの可能な治癒の仕組みにおいてこそ、あるごとく健康でありえている。実のところ、治癒の仕組みは健康な生の存立構造そのものでもあるのだ。

著者が明確に問題視しているように、従来の哲学においては、心身共に健康な成人男性を暗黙の人間像として想定する根強い傾向が支配的であったが、これは、たんにそれ以外の人間の現実的また可能的なあり方を不当に排除するというだけではなく、当該の健康な成人男性のあり方そのものの根本的理解においてもすでに嘆かれるべき不十分さを生じせしめている。そこで、もし哲学がそう望まれるように人間の探究であるのだとすれば、この重大な欠を補うことが自ずと要求される。著者が「治癒」を主題化した事情の一つには、哲学にとってそれが持つ意味についてのこのような意識があるのだが、この意識は、著者の同系列の最初の著作である『自閉症の現象学』（勁草書房、2008 年）においても、本書のいわば行為論的な続編としてすでに上梓されている近著『傷と再生の現象学』（青土社、2011 年）においても、一貫して変わらないものである。

かくして本書は、このようなものとしての「治癒」の「現象学」である。では次に、「現象学」とはどのようなことなのか。

著者は自らの探究を、現象学の伝統のなかにはっきりと位置づける。真理を探求する徹底的な思考の企てとしての哲学は、それ自身の要求により、真理を真理として受け取る主体の経験へと思考を送り返す。真知の成立を支える経験構造の記述的分析が、創始者フッサールにおける現象学の基本的実質である。だが現象学は、それ自身の運動によって、真知の基礎付けというフッサールの野心を切り落として、専らそれ自体としての経験構造の探究、それも、事実的世界で個別的現実に立ち会う探究主体の経験それ自体による探究へと転じていく。真知の基礎づけより重要なものが恐らくあるのであり、その重要なものの重要さへと思考を向けていくのが哲学としての現象学の自然な傾きである。著者の現象学は、このような哲学と現象学の冒険の或る到達点に自分の立ち位置を見出す。序論で著者がその配置を描いてみせているように、ハイデガー、メルロ＝ポンティ、レヴィナスという三人の現象学者が、経験構造の探究としての著者の現象学の射程をそれぞれの局面から張り広げる。世界のなかに投げ込まれた事実的な私が、経験諸科学の対象ともなる様々な経験的事実と関わりあいながら、私ならぬ他者との不可逆的かつ可逆的な関係のなかで、生きられうる経験の在りようを、事実的で個別的でありながらその構造において普遍性を持ちうるそれを、つねに新たな別の経験によって補われ改められうる仕方で了解する。著者が想定している現象学とは、現象学者である一人の私の、このような反復される営みに他ならない。いわばそれは、経験による経験の、生による生の了解であり、経験ないし生の反復、ただし、ただ一人だけの私のそれにかぎられない多様なものたちの原理的に無数の生との間で交わされる反復である。そしてそれは、当の一人の私の生がつねにそのようなものである当のものなのである。

だから、現象学と精神病理学の「交叉」といった、著者の仕事のそれとしては正当ではある一般的な性格づけのみ注意を奪われて、著者の、一方では方法論的な洗練を経たものでありながらも他

方ではいわば実存的な、秘められた、しかし平凡にして重要な態度決定について、我々は欺かれてはならないだろう。著者の現象学は、未知のものを含む経験へと身を以て踏み入っていく一人の生きる者の営みとして、読者にも、同じ営みの新たな反復を呼び求めているのである。

では、このような「治癒の現象学」は、本書において、いったいどのような我々の経験構造を描いてみせているのだろうか。著者の描きの繊細さを粗い線で掻き消してしまうのを懼れながら、手入れ不足の評者の筆であえて簡略な絵を描いてみるならば、次のようになろう。

著者は「治癒」に関わる諸局面の下絵を、フロイトの「イルマの夢の注射」についての自己記述を分析しつつ描き出した上で（第1章）、それら諸局面の細部を個別事例に密着した諸分析によって埋め補っていく。まず、問題になる「治癒」の中心は、受容困難な「現実」――著者はこれをラカンの le réel に引き当てている――が引き起こす「不安」からの回復ということにある。著者は特に芥川龍之介の掌編「歯車」を細緻に読みながら、「不安」の基本的性格を記述する（第2章）。「不安」とは、主体の生を生きられないものにしうるような「現実」の切迫において出来する気分である。当の「現実」は認識される以前に主体を触発するから、これは、主体に様々な想念を生み出させつつも、それ自体は表象不可能な「得体の知れないもの」として主体を圧迫し、その可能性の現実化においては主体に外傷を与える。不安から逃れるには、現実を変化させるべく行為することが有効ではあるが、対象が見えず主体に生の余裕がないところでは行為は可能にならず、また外傷から癒えるにはただ当の現実が消えるだけでは不十分でもあるので、行為へも向かいうるものとしての主体自身の再組織化こそが、「治癒」の要諦をなす。著者はこれを「空想身体」――これは著者が師のマルク・リシールから引き継いだ概念である――の再組織化の問題として捉え直し、メルロ＝ポンティの表現論を引きつつその諸局面を論じる（第3章）。「空想身体」とは、主体の睡眠時には夢の湧出点かつ夢の場所として機能し、覚醒時には知覚世界に重なりつつ非現勢的なもの一般の配置を組織立てる、我々の可能的生の広がりとしての身体である。空想身体は、現勢的な生身の身体を図とする地の広がりのようなものとして、生身の身体の運動感覚や感情にその現勢性の一端を持ちながらも、その全体においては生身の身体とは区別される。著者によれば、治癒は、空想身体の再組織化によって、現実からの「距離」を確保することで齎される。空想身体自身、通常はそれ自身との間に距離を設定するものとして機能している。すなわちそれは、夢のなかで我々がそうであるように、場の中心でありながら場の全体でもあり、場のなかで登場人物として他の登場人物と役を演じながら、場の外から観客として他の観客とともにそれを眺めてもいる（第1章他）。空想身体はこのような二重性において我々に我々自身を二重の仕方で捉えさせつつ、空想ないし夢と実在ないし覚醒との隔たりをも我々の生に持ち込む。空想身体の再組織化は、主体が距離を置いて眺めうる場――それは知覚世界でも、夢でも、特定の作品でもかまわない――を設営し、そのスクリーン上に、空想身体を触発する現実が「意味」へと転じられて浮かび上がるようにする。こうして現実は、それ自体として回避されはしなくとも、もはやたんに手に負えない得体の知れないものであることをやめ、主体による了解や対処に場所を与えるのである。「意味」――著者はこれを特別な意味をこめてつねに括弧付きで記す――とは、固定された字義的な意味のことではなく、メルロ＝ポンティが「はすかいの」「側面的な」と形容したような「行間ににじみでる」意味、生まれつつ

ある産出的な意味のことであり、暗示的でありながらきっぱりしたものとして、新たなものによる反復的捉え直しへと我々を差し向ける。「意味」は、この反復的な捉え直しのために、多少とも安定した何らかの秩序を、象徴体系や「型」を要求するが、そうした秩序は同時に、逸脱を許す遊びを持つことで「創造性」に場を与えるものである。これは本書における大切な指摘の一つであろうと思われるが、治癒は、遊びやユーモアや笑いを本質的に随伴させるような創造性の実現としてこそ可能になる。空想身体の再組織化をめぐるこの一連の事情を、著者は特にウィニコットとドルトの臨床事例の細部を辿ることで示している（第3–5章）。

かくて、治癒ということは「空想身体の自由」として了解されることになり、著者は、その意味で「本書の正確な主題は「現実と空想身体との往復運動としての創造性」となる」とも述べる（結語）。けれども、この一つの論線は、これにとって不可欠なもう一つの重要な筋立てによって補われている。それは空想身体の組織化を支える対他関係の記述である。

本書の中心的な概念は、一つは以上に見た「空想身体」であるが、加えて、或いはこれ以上に、「視線触発」および「超越論的テレパシー」が重要である。「視線触発」はサルトルの眼差し論とレヴィナスの他者論から著者が取りだして概念化したもので、他者から私に向かう視線、接触、声等のベクトルの感受を言う。この概念は、前著『自閉症の現象学』ですでに呈示されていたものだが、著者の創造ないし洗練にかかるものとしてとりわけ重要で豊かな概念であると評者は思う。主体による対象の認識を自他関係の支配的なモデルとしてきた従来の哲学においては、私なる主体における他者なる主体の経験を語る言葉が不足していた。私の存立と解体とに深く関わるこの経験の次元を浮上させるのが、著者の「視線触発」の概念なのである。著者によれば、空想身体は生身の身体の視線触発によってつねに貫かれている。そもそも空想身体のまとまりそれ自体が、反復的な視線触発――著者はこれを「基礎的」視線触発と呼ぶ――によってこそ支えられているのであって、ウィニコットが臨床の手法の一つとして用いる「抱っこ holding」の意味もここに求められる（第3章）。実は、二重性において自己との距離を保つ空想身体の組織化とは、そのまま、視線触発によって基本的な輪郭が与えられる対他関係の組織化なのである。「視線触発」が相手からこちらへというただ一つのベクトルを持つとすれば、いわばそれを反転させて相互的な関係が築かれるところで働くのが「超越論的テレパシー」である。「超越論的テレパシー」とは、ごっこ遊びなどにその作動が見て取られる知覚世界を介した空想の共有、他者との遣り取り一般のなかでつねに前提にされている――その意味で「超越論的」な――誤解以前のわかりあいである。ごっこ遊びのような自由さを持った遣り取りの成立は「治癒」の目立った徴の一つであるが、空想身体の組織化が対他関係の組織化であるように、空想身体の組織化おいて生成する「意味」とは対他的な意味、他者に呈示されることでこそ自己にとって確かなものでもあるような意味なのである。上述の「創造性」も、超越論的テレパシーの作動によって、私の可能性に、私のものではない他者の可能性が接続されること、しかもこの後者は、他者の側から私のものとして見立てられているはずの私には未知の可能性をも含んだものとして、接続されること、ここにその主要な源泉を持つ。そこには、当の私自身にとっても意想外の新しい行為が私から引き出されるような仕組みがあるからである。これら一連の事情を、著者はやはりウィニコットとドルトとの二つの臨床事例を掘り下げながら、説得的な具体性と

ともに示している（第3–5章）。

およそ以上のようなものが、著者が「治癒」の仕組みとして呈示する経験の骨格であるが、これらの諸章に、本書はさらに、特異で魅力的な二章を付け加えている。一つは、以上のような治癒の「形式」に、正負の価値を方向づける「内容」を与えるものとして、私を支える他者の死を反転して死者との共存の場――これを著者は「原ユートピア」と呼ぶ――を与える空想身体の機能を、フロイトの報告する死者の夢の例に寄り添いつつ論じた第6章であり、もう一つは、以上に見た治癒とは或る意味では正反対の治癒、ないしは治癒の或る極限例として、ジャン・ジュネを取り上げ、あらゆる視線触発と超越論的テレパシーを断ち切って主体を孤立させることで不在の誰かとの共存を実現するジュネの「歌」の性格を分析した終章である。

思い切り乱暴にまとめるならば、著者の議論は、主体の間主体的・間身体的生成の構造の分析であると言えるだろう。評者の目に、その全体を通して重要な要素として映ったものを挙げるなら、それは「隔たり」であり、「隔たり」における交流である。私は他者に触れられ、隔たったところに見出されるその他者と交流し、私自身を隔たったところにありうる分身となしつつ私自身とも交流する。他者は私にとって或る意味では本質的に不在である。だが私は、不在な死者とも交流しうるがごとき心の体を持っているがゆえに、他者を自己にとって不可欠なたしかな現実として持つ。この隔たりにおける交流が、言語を含めてあらゆる象徴的なものを可能にし、人間を人間にし、その健康と病とを生じさせているのである。

けれども、以上のような粗略なまとめは無視して、読者にはぜひ本書を一行一行――行間の意味をも汲み取りながら――読んでいただきたい。著者は限られた数の事例の一つ一つを愛しむかのようにていねいに扱い、その細部を鋭利かつ繊細な刃で切り分け掘り下げて、人間の最深部に関わる経験の多層的構造を洗い出そうとする。そこには、言葉の印象的な簡勁さとともに、描かれようとしている事柄のときほぐしがたい錯綜があり、括り出される諸要素の瑞々しい明瞭さとともに、いっそう晦冥なものとして浮かび上がる未踏査地がある。行きつ、戻りつ、或るときはこちらから、或るときはあちらから、繰り返し事柄を描き直していく著者の筆に付き従っていくことによってこそ、著者が立ち会っている人間経験の細部が、我々にとって問題になる具体的問題性とともに浮かび上がってくる。著者が括弧付きで繰り返し書き付ける「「意味」」の含む複雑な奥行きが多少とも明瞭に見えてくるのも、そのときにこそであろう。

最後まで読み終えて全体を振り返るなら、本書は或る幸福な書物であると思う。というのも、この書物は、語る者と語られるものとが最終的に一つに収束する大団円を持っており、そしてそれは、哲学の営みが自ずとそこへと向かわざるをえない必然的な到着点でもあるからである。実際、著者は対象を論じることで自分自身を述べており、著者が辿っているのは、その辿る営みそのものを可能にしている当の構造自身である。「本書自体が空想身体の自由な自己組織化の痕跡である」（結語）。現象学者の空想身体は、視線触発と超越論的テレパシーが作動するなかで主体の新たな治癒に向かってその創造性を発揮し、真剣な現実の生と夢想的な虚構の生との間に、笑いや遊びをも含むひとまとまりのテクストを生み出す。読者が目にしているのは、行間に「意味」をにじみださせるそんな「作品」なのである。著者は本書を「自分にとっての『方法叙説』となった」ものと回顧的に

位置づけてみせている（結語）。そこで著者が明示的に述べるのは、本書によって、個別から普遍へ、という自分の研究スタイルが定まったから、ということなのであるが、実はおそらくそれ以上の意味があると評者は思う。本家の『方法叙説』が、道についての本でありながら道を歩く人による歩みの実演でもあったように、本書もまた、そのいちいちの具体的な歩みのなかで、道を切り開きながら歩む人の歩みが、そのつどの驚きに満ちた様々な個別的な出会いとともに展示されている。そこで読者が知らず知らずのうちにすでに付き添っているのは、本書執筆中に父親を亡くしたと結語に言う著者の、治癒へと歩む一つの生なのにちがいない。

※ Yasuhiko Murakami, *Lévinas phénoménologue*, J. Millon, 2002, et *Hyperbole — Pour une psychopathologie lévinassienne*, APPh, 2008.

（村瀬　鋼）

手塚博著

『ミシェル・フーコー　批判的実証主義と主体性の哲学』

（東信堂、2011年）

本書は、手塚博氏が東京大学に提出した博士論文「ミシェル・フーコーの人間学批判――実存と実践の哲学――」を改稿してなったものである。公開されている事柄であるとおもわれるので申し述べておくが、私自身、手塚氏のこの博士論文の審査員の一員であった。大変若いフーコー研究者が、哲学科という枠組みからでてくるというあらたな時代性を感じさせてくれた出来事であった。ただ、改稿されたとはいえ、博論のときに原稿を読んだ記憶が残っているため、とくに本稿の後半部は、一般の書評というよりも、いささか査読文章めいてしまったのは、お許しいただければとおもう。

本書の特徴は、手塚氏自身の「はじめに」と「序論」で明確に提示されている。まずはここから吟味しよう。

そのひとつは、さまざまな時期で転回をなしているようにみえるフーコーの議論は、主体性の探究として一貫して読みうるということであり、もうひとつは、そうした一貫性は、「批判的実証主義」を基盤とするものであるということである（手塚氏はポジティヴィズムという言葉をあえて実証主義という哲学史的な仕方で訳している）。こうした方向からフーコーの思考を、フーコーのテクストに即して提示することが、この書物の目的であると述べられる。それに加えて、フーコーにとって「外在的」なものと断った上で、手塚氏の関心としての「政治哲学」をみいだすという課題をあげていく。

これらの諸点には、さしあたり賛成である。フーコーのテクストを読みこなすとき、「断絶」についてしばしば語られる。だがフーコーのテクストを一貫して読み解くためのテーマを考えることは必要であり、その際手塚氏が述べるように、「主体」は充分その候補になりうるだろう。主体および主体化の議論といえば、一般的には最後期のフーコーがとりあげられがちである。だが初期の実存論的精神医学を扱った論考から、『言葉と物』を経て最後期にいたるまで、フーコーの思考は「主体」によって導かれてきたというのは確かである。『言葉と物』が、「人間の消滅」という西洋近代的主体の解体をひきたてるものだったとしても、そこでの視線はつねに、「人間」という事象が成立すると同時に消滅する近代という時代に向けられている。そうであるかぎり、主体はつねに問いの中心に置かれている。最後期における自己というテーマの前景化も、近代的主体の外部にある、それでもなお自己と呼ばれるべき何かを論じるものである以上、まさに主体にまつわる議論であるよりほかはない。

さらに手塚氏は、こうした主体論の一貫性を担保するためのものとして、「批判的実証主義」と

いう方法論をとりあげる。ここでは、晩年のフーコーのカントに関する著述「啓蒙とは何か」が引用され、そこで「可能性の条件への問い」というカント的な批判主義の課題をフーコーが継承しながら、「我々の実存の可能性の条件」を明るみにだす歴史的な「批判」をおこなったことが指摘される。「知・権力・主体化」という、それぞれの段階で断絶があるようにみえるフーコーの企ては、こうした批判主義を歴史的問題として継承し、そこでの「実証性」を論拠に展開されたものであると手塚氏は述べていく。いわゆる系譜学の試みがそれにかさねあわされる。

こうした晩年のカントの議論に対する評価を、フーコーの思考総体のなかに位置づけることは重要だとおもわれる。いうまでもなくフーコー自身の博論の副論文はカントの『人間学』に関わるものであり、『言葉と物』においても、カント的な「人間学」のまどろみと、そのまどろみがはらむ深淵こそが最大のテーマであったのだから。この点は、坂部恵が『理性の不安』のなかで、カントの『人間学』こそに（あえていえば『三批判書』以上に）着目し、カント自身において近代の解体という不穏な空気を読みとったこととパラレルであり、従来からもっと強調されてもよかった論点である。また、カントを中心とするこうした読み方は、フーコーを構造主義やポスト構造主義というよりも、むしろ正当にエピステモロジー（科学認識論）の系譜に連ねるときにも大切な視点であるとおもわれる。

さて、「政治哲学」に関する議論はここでは措くとして、手塚氏の論考は、こうした視角のもとに、フーコーの辿った軌跡を再構成するかたちで進められていく。第一章「人間学の問題圏」においては、先にあげた方針を確認しながら、『言葉と物』に焦点を当てた議論が展開されていく。最初の節でのコンディヤックの議論へのこだわりは、オリジナルな視点を提供しているといえる。そしてそれを経て展開されるカントの時代の議論において、実証主義というテーマも同時にきわだってくることになる。

「近代においては、表象の一般理論という統一的な探究領域が崩壊し、三つの探究の領域が開かれた。すなわち、超越論的主観と経験的自我の分割を行い認識の可能性の条件を探究する批判哲学、探究の対象を＜物＞の現象に限定する実証主義、そして＜物＞それ自体の本質を明らかにすることを試みる対象の形而上学である」（本書四八頁）。

さらにまさにカントの時代のエピステーメーの構成を抉るように、こうつづけられる。

「「実体ではなく現象が、本質ではなく法則が、存在ではなくその規則性が認識されうる」ということを原則とする実証主義は、カント哲学の「根本的な相関物」である」（本書五一頁）。

それゆえに、そこで統合的な試みをなすときに必要とされるものは、超越論的領域における批判主義と、経験的領域における実証主義との密かな連携だということになる（フーコーはそれを歴史的な視角からひきうける）。フーコーがこの書物で述べるように、言語・生命・労働という領域がここでの対象を形成するかぎり、それらは実証主義的に探究せざるをえない。

ただ留意が必要なのは、この論脈でフーコーが述べている実証主義とその意義というのは、やはりコント等を中心とした歴史的配置において、超越論哲学と対になった実証主義にこそ当てはまることではないか。もちろん、ポジティヴィズムを実証主義と訳出することは可能であり、その言葉が『言葉と物』からみいだされることは確かだとしても、ポジティヴィズムには多様な意義がある。

単純に考えても、ウィーン学派の論理実証主義があり、それから展開される分析哲学が、現象学の成立に深く関与していることを考慮する必要もある。手塚氏は、実証主義という訳語を使う正当性を、フーコーの『言葉と物』の文章からとりだしているようにみえるが、それがある文脈に限定されているならば、この語の広範囲の含意をどう救うのかは、そう簡単ではない課題になるだろう（従来のポジティヴィズムという翻訳ならざる翻訳は、やはり positif という言葉そのものがもつ含意を前にしての緊急避難的な部分があるが、そうした含意の幅広さは、念頭に置くべきだろう）。

第二章は「規律権力・人間諸科学・主体性」という表題がふされ、『監視と処罰』における「規律権力」が、「労働する身体」という観点から論じられている。さらに「生物権力と主体性」と題された第三章では、従来生権力と訳されてきた biopouvoir が、あくまでも生物学的実在としての人間に限定された議論であるとして「生物権力」と訳し換えられ（同時に生政治と訳されてきた biopolitique は「生物政治」と書き改められ）、その範囲を限定する作業がなされていく。とりわけカンギレムとの連関を扱った部分は、手塚氏の議論のなかでもっとも力がはいった部分であるとおもわれる。そこでは、手塚氏自身の「政治哲学」への展望が示されるとともに、生権力論を重要視することへの批判が縷々展開されているからである。この部分についていささか細かくみていくことにしよう。

手塚氏の第二章・第三章での議論のポイントは、私にとってはつぎの三つのことにあるようにおもわれた。

1）従来、規律権力が生権力の一部のように扱われており、それはフーコーの『性の歴史Ⅰ』での記述によって根拠づけられているが、『監視と処罰』での規律権力は、労働する身体を扱うものであって、生権力そのものを論じるものではない。これを連関づけるフーコーの議論も一種の「回顧的な錯覚」（本書一九五頁）に陥っている。

2）生権力論は、『性の歴史Ⅰ』において短く述べられているだけのテーマであり、なおかつ、身体の生命性を論じるそれは、その後の展開においてさほど重視されてもいない。生権力論を、フーコー後期の読解の主軸に置くことは誤りであり、なおかつその誤りはフーコーの生権力および生政治に関する記述の曖昧さに起因する（たとえば手塚氏は生という言葉をとりだすフーコーの議論のなかに「凡庸な生の哲学への転落」同書二二三頁をみている）。

3）フーコーの「規範」の議論におおきな影響を与えたのはカンギレムであるが、それをひきついだフーコーでは、あくまでも生物学的規範に関する生権力も、社会的規範として論じられるべきもの（生政治的なもの）に簡単にむすびつけられてしまう。逆にいえば、生物学的規範はあくまでも人間にとってどうしようもない外部の条件としての生物学性を扱うものであり、社会性（資本主義と労働をテーマとすべきそれ）からは切り離して考えるべきである。それゆえ、生権力は政治権力論の中心に置かれるべきではない。

これらについて順次検討してみよう。

まず 1）からみていこう。規律権力がそのまま生権力とはいえないという点は、おおかた誰もが同意するのではないだろうか。『監視と処罰』の段階では、確かに生権力はまったく言及されていなかった。そこでとりあげられるのは生命的な身体ではなく、「労働する身体」であるという主張

は正当だろう。しかしながら、手塚氏の議論があくまでフーコーを忠実に読むという姿勢から進められるならば、『性の歴史Ⅰ』で解剖政治学を、明らかに『監視と処罰』で描いた議論へと割り振り、それを踏まえたうえで生政治の議論をなしているという事実は消去できないはずだ。それをたんなる「回顧的な錯覚」として退けるのは、両者の年代の近さを考えても、かなり過激な解釈ではないか。『性の歴史Ⅰ』での生権力の特徴を描いた第四章の２の議論などは、『監視と処罰』の議論がなければ書けるものではない。たとえ『監視と処罰』では生物学的な身体を問題にしていないとしても、それ自身が生物的な議論を踏まえて再配置されていることは事実である。『監視と処罰』の議論の軸は「労働」にあるということは一面では自明なことであり、それを強調したいならば、むしろなぜフーコーはかくも重大な「回顧的な錯覚」をなしてしまったのかこそを明らかにするべきではないか。

2）について。手塚氏自身も第三章の冒頭で強調しているように、生権力の議論は、それ自身謎めいている。その議論の導入のされ方は唐突であり、さらにフーコーはきわめて短期間しかそれを論じていない。生権力や生政治について論じるフーコーのテクストそのものが寡少であり、『性の歴史Ⅰ』の終わりで高らかに述べられたそのプログラムは、何れも中途半端なままにとどまっている。よく知られているように、この時期のフーコーは、牧人司祭権力や統治性など、さまざまな概念を渡り歩いていて、こうした諸概念の関係もきわめて曖昧だ。とはいえ、フーコーにとって生命の問題が一時的なものであるとはとてもいえないのではないか。それは晩年の自己論が、ビオスという主題とむすびついていることからも明確ではないか。そうであれば、フーコーの主張の曖昧さを論拠に、ここで「生」という主題の意義を切り捨てることは正当だろうか。

これはただちに3）の論点に関わる。手塚氏はフーコー自身が参照するカンギレムを検討し、フーコーの生権力論とは生物学的な規範を扱うにすぎないものであり、それは社会的な規範とは「異質」であることを何度も強調している。

「ただし注意しておかなければならないのは、生物学的規範の概念が検討される際にも、そこで念頭に置かれているのは、人間における生物学的規範だということである。人間においては既に社会的規範が成立しており、それを抜きにして生物学的規範を語ることはできない」（同書二〇二頁）。

「確かに社会的規範は生物学的規範性の産物ではある。しかしながら、社会的規範は生物学的規範とは根本的に異質である」（同書二一三頁）。

とはいえ氏は同時に、二〇二頁においてこの異質性において両者は「交叉」すると述べてもいる。

しかし結局ここでの手塚氏は、生権力を述べるフーコーにきわめて厳しい評価をおこなう。

「しかしながらフーコーはそこで、生物学的規範と社会的規範との根本的な異質性に目を向けていない。資本主義社会の秩序形成に端を発する要請と生物学的規範とは異質である」（同書二二二-二二三頁）。

かくしてフーコー自身が「凡庸な生の哲学」に転落するというのである（ちなみに私には、『性の歴史Ⅰ』は、フロイト批判の形態をとりながら、ウェーバーや資本主義の常識的な議論を解体しようとしているようにみえる。それは牧人司祭権力以降の議論にもむすびついており、統治性の議論は、従来の資本主義批判の刷新という意図もこめて展開されたとおもえるのだが、どうだろうか）。

手塚氏はそのあとで、こうした理解はフーコーの忠実な読解によって得られるとしている。しかしそうだとすれば、短期間ではあれ「凡庸な生の哲学」に転落するフーコーもまた、忠実にフーコーを読むことの結果としてうけいれるべきとなり、不毛な解釈の争いにはならないだろうか。

生権力が生物学的な生を政治化するものだということは、ここでフーコーが人口や人種や優生学の問題をひきたてていることからもわかる。手塚氏は生命的なものと社会的なものの異質性を強調するが、ここで問題とすべきは異質であることを前提とした「交叉」ではないだろうか。そのときに、異質的なものの分断は自明ではないか。人口や人種の問題は、生物学的資源としての身体と、政治的な生とが折りかさなる地点にあることははっきりしている。そうであるかぎり、ここでのフーコーを「凡庸な生の哲学」と切り捨てることは、「優秀なる生の哲学」をひきたて、まさに「交叉」そのものを明確にすることを要求するものではないか（「凡庸な」はそもそも「生の哲学」にかかっている形容詞であろうか。それであれば、あまりに哲学史的に「凡庸な」見方といわざるをえない）。私には氏の生命論的規範への見方がむしろ一面的に否定的であるようにみえる。とりわけ氏が、人間的な生が自然に介在するものとしての技術について言及し、「あとがき」で三木清と技術の問題に触れているだけに、この点は釈然としないものがある。技術とは、異質な二つの領域を「交叉」させる最大のテーマではないだろうか。

むしろ、手塚氏の読解のラインによって、生権力論を中心としない、積極的な政治哲学の理論がいかに導きだせるのか、そのためにフーコーの忠実な読解が何の役に立っていたのかを明確にすることが、この書のあとで期待されることかもしれない。しかしこの書物では、生権力を強調することへの批判にとどまり、その先はいまだ課題として残っているようにみえる（生権力批判以降の論脈はあまりに足早に感じられた）。

確かにある時期以降、フーコーの読解が生権力論一辺倒になり、資本主義、社会的秩序、言語の問題が不当に看過されてきたということはある。生命の主題化が、フーコー以降の生命科学の進展に妙に整合的であるがゆえに、生権力論が強調されすぎていることも事実である。より社会学的なフーコー、資本主義や労働という問題から切りだせるフーコーの提示があってよいし、それは一面不可欠だろう。氏の論考は、フーコーに「外在的」な主題であるとしつつも、「政治哲学」の局面をとりだしたいという方向性は鮮明であり、それはそれとしてうなずけることだ。そうであるかぎり、そこで、生権力論や生政治論ではみいだせない、フーコー政治学を本当に描くことができるのかによって、この書物の評価も定まるのではないか。

また、氏がこれまでのフーコーの訳語に対し新たな訳語を当てている点（生物権力・生物政治はもとより、通常は非行者と訳される délinquant を「犯罪人」としていることなど）が目についた。新訳を乱発することは、自己の解釈のあり方をこめうるとともに、多面では読者をさまざまに混乱させる危険をもつ。氏が正当な議論を展開しているのであれば、より読者にわかりやすく従来の用語を使い、それへの批判は堂々と内容でおこなえばそれで事足りるのではなかったか。これは若い頃の自分にも充分身に覚えのあることであり、自戒の念もこめてあえて記しておく。

（檜垣　立哉）

会　員　の　声

新発見のデカルト『規則論』写本

2011年イギリスのケンブリッジ大学で、『精神指導の規則』（*Regulæ ad directionem ingenii*）の新たな写本が発見された。これはデカルト研究者にとって衝撃的なニュースである。発見者のリチャード・サージャントソン氏による報告（使用言語は英語）が、2012年1月14日パリのエコール・ノルマルにおける「デカルト・セミナー」でなされた。氏は同大学、トリニティ・カレッジの研究員・講師（歴史学）で、ベーコンをはじめとする近世哲学の研究者である。あらかじめ配布された報告要旨は次のとおりである。

15 h - 17 h, E.N.S., salle de conférences, 46 rue d'Ulm, Paris 5e

Richard SERJEANTSON（Trinity College, Cambridge）

A NEW MANUSCRIPT OF THE REGULÆ

Une copie manuscrite jusqu'ici inconnue des *Regulae ad directionem ingenii* a été tout récemment découverte à Cambridge. Ce manuscrit, qui n'est pas autographe, constitue pour le texte si problématique de ce traité une nouvelle source indépendante de celles que nous connaissions. Il n'offre pas seulement un certain nombre des variantes par rapport au(x) texte(s) existant(s) : il livre ce qui apparaît comme une version antérieure du traité. Richard Serjeantson, auteur de cette découverte, détaillera son intérêt textuel et philosophique, ainsi que les problèmes encore à résoudre parmi ceux que soulève ce manuscrit.

Modératrice : Martine PÉCHARMAN

以下は、われわれによるそのメモである（池田はICレコーダーとカメラを準備して、正確な記録を期した）。

周知のように『規則論』の自筆原稿は失われており、そこから起されたと思われるテキストにも不明な部分が多い。アムステルダム本（*Opuscula Posthuma*,1701＝A本）では、それがどういうマニュスクリに基づくかは明記されていない。ライプニッツによるハノーヴァー本（*La copie manuscrite de Hanovre*,1670＝H本）も同様である。しかも両者の間には不一致がある。オランダ語訳（1684）もあるが、クラプッリ（G.Crapulli,*René Descartes.Regulæ ad directionem ingenii*,1966）による考証にもかかわらず、それがどういう原本から訳されたのかは知られていない。

このほどケンブリッジで発見された写本は64ページあり、前置きなしにいきなり第1規則から

始まっている。その表題も署名もない。現在、専門家によって筆跡鑑定が進められているが、残念ながらデカルトの自筆ではないことは、その字体から明らかである。同大学の図書館に入っていたもので、17 世紀のものという記録があるのみである。すなわち、この写本は遅くとも 1697 年にイーリーの主教ジョン・ムーア（John Moore,1646-1714）が手に入れ、1715 年にジョージ 1 世が購入してケンブリッジに寄贈されたという。それ以前の由来についての詳細は不明であり、いつだれによって筆写されたかも分からない。ただ、それが原本の忠実なコピーであることは、読めない部分がしばしば空欄になっていることからも確かである。保存状態は H 本よりもよく、字も鮮明で読みやすい。内容的には A 本よりも H 本と一致する点が多い。

このケンブリッジ本（= C 本）は、テキスト的問題と哲学的問題を解決ないし示唆している。テキスト的問題としては、この写本では、たとえば第 3 規則の inductio は deductio（AT.X,368）に、第 7 規則の tibi は sibi（同 ,391）になっている。また、動詞の agnosco が cognosco になっていたり、直接法が接続法になっているケースもある。語順が変えられている場合もある（各テキスト間で語順の異同を統計すると、C 本と最も一致するところが少ないのは A 本である）。とりわけ注目すべきはテキストの構成である。今日の『規則論』は 21 の規則からなっているが、C 本では 17 以下がない。これは原本が 16 規則までであったというよりも、途中で筆写するのを止めた可能性があろう。そして、規則の 5、6、7 および 13、14、15、16 はそれぞれ独立した規則ではなく、ひとまとめにして記されている。16 規則のうちの 9 規則が現在のものよりも短く、第 12 規則にいたっては量的に半分であるなど、全体として 40％ほど短くなっている（C 本は約 1,200 語、A 本は約 2,100 語である）。その結果、「単純本質」や「普遍数学」などの重要語が C 本には欠けている。ここから、仮説として考えられることは、この写本は『規則論』の初期バージョン（1620-30 年の執筆）であり、その後 H 本、A 本の順序で書き加えられ、次第に発展して行ったのではないかということである。『規則論』を異なった時期に書かれた断片の集成とするヴェーベル（J.-P. Weber,*La Constitution du texte des Regulæ*,1964）は基本的には正しいが、個々の点の分析で賛成できないところがある。

哲学的問題として興味深いのは、第 10 規則の最後の「弁証法は哲学から修辞学へ移すべきである」（AT. X,406）という結論が欠けていること、ヴェーベルが 4B と名づけた第 4 規則の方法と普遍数学に関する部分がこの C 本には含まれておらず、それは後に付け加えられた部分と考えられること、などである。しかし、二元論の発生現場にわれわれが立ち合っていることがとりわけ印象的である。すなわち、現在の第 7 規則には「枚挙の途によって、理性的精神が物体的でない所以を示そうと欲する場合は」（同 ,390）とあるが、その記述は C 本にはない。また、現在の第 12 規則には「事物を認識する力は、純粋に精神的なるものであって、それが身体（物体）全体と分たれていること」（同 ,415）とあるが、これも初期のテキストには欠けている。また、C 本の第 12 規則の冒頭では「事物の知識を得るのに必要な能力は知性、想像力、感覚、記憶のみである」となっているが、現在の版では「知性のみが真理を捉えることができる」（同 , 411）と限定されている。ここから言えることは、『規則論』の初期段階では表だっていなかった二元論的発想が、C 本から H 本や A 本に移行するにしたがって顕著になっていることである。デカルトの二元論の源はこの移行の時期にあると言えよう（新たに見出された写本から得られる最も重要な結論は、デカルトの方法の理論が心の理

論に先立ち、またそれから独立であるということである)。

以上が報告の概要である。その印象としては、発表そのものは明快であり、原本の写真、テキスト間の規則の対照表、用語の相違一覧などの資料もあって、かなり説得的であった。しかしながら、この写本が発見された経緯や出自の考証がまだ十分ではないと思われた。すなわち、新発見は事実であるとしても、それが一体どういうものかが解明されておらず、書かれた時期の確定などもまだこれからであろう。会場からの質問として、これがなぜ英国にあるのか、1620-30 年のものと言える証拠があるのか、C 本 → H 本 → A 本という順序は逆ではないのか、などがあったのも首肯できる。ただ、これは熟慮に値する大きな発見であり、さらなる検証が待たれるだろう。たとえば、『規則論』の自筆原稿を踏まえていると思われる諸文献(Arnauld et Nicole,*La Logique ou l'Art de penser*, 2ème éd.,1664 ; A. Baillet,*La Vie de Monsieur Descartes*,1691 ; N.-J. Poisson,*Commentaires ou Remarques sur la Méthode de René Descartes*,1670 など)との突き合わせが必要であろう。なお、この写本は 2013 年ケンブリッジ大学から出版予定とのことである。

(山田　弘明・池田　真治)

日仏哲学会2011年度（2011年9月―2012年8月）活動報告

(1) 秋季研究大会

2011 年 9 月 10 日に大阪大学豊中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 40 分～ 11 時 20 分　司会：小林　道夫

近藤　和敬：カヴァイエスの dialectique 概念を読み解く

――実践の中の理性 「問題の探求」

11 時 20 分～ 12 時 40 分　司会：久米　　博

坂井　礼文：独裁と古代に関するコジェーヴとシュトラウスの論争

坂本　尚志：フーコーとヘーゲル――歴史の問題をめぐって

B 会場

10 時～ 11 時 20 分　司会：村上　靖彦

村上　暁子：レヴィナスにおける肯定的他性

――〈彼〉概念に関するデリダの批判再論

西山　達也：対話としてのリズム

――エマニュエル・レヴィナスとモーリス・ブランショ

11 時 20 分～ 12 時 40 分　司会：杉村　靖彦

小林　玲子：倫理と道徳――レヴィナスとカントにおける他律の概念

本間　義啓：自己啓発という病――レヴィナスにおける「同の中の他」について

C 会場

10 時～ 11 時 20 分　司会：米虫　正巳

山森　裕毅：ドゥルーズの「経験の超出」について

――初期のモノグラフ群から辿る超越論的経験論の前史

吉上　博子：ドゥルーズ・ガタリの公理系論

――グローバルな平滑空間と新しい戦争の諸形態

11 時 20 分～ 12 時 40 分　司会：鈴木　　泉

渡辺　洋平：思考と生の関係についての一考察

――ドゥルーズ「思考のイメージ」試論

小倉　拓也：ドゥルーズにおける「倒錯」の問題圏

［総会］　　14 時～ 14 時 30 分

［シンポジウム］ 14 時 30 分～ 17 時 30 分

テーマ：ガタリの哲学

司　会：鈴木　　泉

江川　隆男：脱領土性並行論について――ガタリと哲学

千葉　雅也：ガタリとドゥルーズの「分裂分析」における「機械」と「切断」の概念

松本潤一郎：言表行為と主体化

［大会プレイヴェント］

なお、本秋季大会では大会プレイヴェントとして、2011 年 9 月 9 日 15 時～ 17 時に東京大学本郷キャンパスにおいて、Giulia Belgioioso (Università del Salento, Lecce) 教授による講演会、〈Descartes philosophe de la modernité〉を哲学会との共催で開催しました。

(2) 2011 年春季研究大会の代替大会

2011 年 9 月 11 日に大阪大学豊中キャンパスで秋季大会に引き続いて、東日本大震災のために中止となった 2011 年春季研究大会の代替大会が行われました。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：香川　知晶

安西なつめ：デカルトにおける松果腺の解剖学的理解と心身の結合

川崎　倫生：デカルトの道徳と医学について (＊)

11 時 20 分～ 12 時 40 分　司会：上野　　修

津崎　良典：西洋近代初期における恒心 (constantia) に関する言説

――モンテーニュからデカルトへ

平松希伊子：光と音の逆二乗則――ケプラー、デカルト、メルセンヌ（＊）

B 会場

10 時～ 11 時 20 分　司会：河野　哲也

澤田　哲生：メルロ＝ポンティ『知覚の現象学』における分裂病の分析の位相について

――現象学的病理学の二つの方向性（＊）

八幡　恵一：表現としての他者

――メルロ＝ポンティ『世界の散文』における他者の問題

11 時 20 分～ 12 時 40 分　司会：村瀬　　鋼

佐藤　朋子：情動、あるいは生けるものの他なるものへの関係

――ジャック・デリダによるフロイト読解の一側面（＊）

長坂　真澄：「不可能性の可能性」

――デリダのフッサール読解から浮かび上がる信の概念

C 会場

10 時～ 11 時 20 分　司会：村松　正隆

鋳物　美佳：自覚と自然発生性の関係

——後期西田におけるラヴェッソン『習慣論』の読解（＊）

小菊　裕之：「批判」と「感情」——カント『判断力批判』を読むリオタール

11 時 20 分～ 12 時 40 分　司会：金森　　修

橘　　真一：トランスダクションについて

——ジルベール・シモンドンの哲学的射程（＊）

小林　卓也：自然と言語——前期ドゥルーズにおける言語の問題（＊）

※なお、（＊）がついたものは、2011 年秋季大会での発表枠でのものです。

［シンポジウム］　14 時～ 17 時

テーマ：坂部恵の哲学

司　会：久米　　博

黒崎　政男：〈このもの性〉の活力——坂部哲学におけるロゴスと霊性

檜垣　立哉：日本哲学の中での坂部恵——ペルソナ論を中心に

熊野　純彦：言表行為と主体化

(3) 春季研究大会

2012 年 3 月 31 日に京都大学吉田キャンパスで春季研究大会を開催しました。詳細は以下の通りです。

［一般研究発表］

A 会場　11 時 10 分～ 12 時 30 分　司会：松田　克典

秋保　　亘：スピノザ『知性改善論』における確実性の問題

懸　由衣子：セールにおける＜新新科学的精神の哲学＞

B 会場　10 時 30 分～ 12 時 30 分　司会：三宅　岳史

笠木　　丈：ガブリエル・タルドにおける自然哲学への一視角

田中　悠介：ベルクソンにおける経験的事実としての「開かれたもの」の意義

大家　慎也：ジョルジュ・バタイユにおける技術と " 異議申立て "

［シンポジウム］　14 時～ 17 時

テーマ：Lévi-Strauss et sa philosophie（「レヴィ＝ストロースとその哲学」）

司　会：檜垣　立哉

フレデリック・ケック Frédéric Keck：Les relations hommes/animaux chez Lévi-Strauss

（「レヴィ＝ストロースにおける人間／動物の関係」）

渡辺　公三：Recherche philosophique du jeune Lévi-Strauss

（「青年期レヴィ＝ストロースの哲学的課題」）

(4)『フランス哲学・思想研究』第16号発行　2011年9月1日

【訂正・追補】

『フランス哲学・思想研究』第16号181頁の活動報告のうち、「(1)秋季研究大会」について、以下の記述が抜け落ちていました。ここにお詫びし、追補させていただきます。

2010年秋季研究大会活動報告追補

［総会］　14時～14時30分

［シンポジウム］　14時30分～17時30分

テーマ：シモンドン哲学の諸相――個体化・技術・知覚

司　会：金森　　修

米虫　正巳：個体化に立ち会うこと

――シモンドンにおける「第一哲学」の（不）可能性について

河野　哲也：シモンドンの知覚論

中村　大介：シモンドンの技術論におけるイマージュと構想力

日仏哲学会入会手続きについて

本学会への入会希望者は、下記事務局まで「入会申込書」を、原則として電子メールでお送り下さい。そこには氏名、郵便番号、所属、専門分野、正会員の推薦者名（会則第5条による）を記載して下さい。入会が承認されましたら、直ちに下記口座に会費のご納入をお願い致します。本会の正会員の会費は年額4000円です（会則第9条による）。

（事務局）〒102-8160　千代田区富士見2-17-1　法政大学80年館608号　安孫子　信
TEL:03-3264-9758　FAX:03-3264-9840（安孫子宛と明記のこと）
E-mail:abiko@hosei.ac.jp
郵便振替口座　記号　番号00120-6-194046　加入者名　日仏哲学会

2013年春季・秋季研究大会一般研究発表応募要領

2013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、1500字程度の発表要旨を添付ファイルとして、春季大会希望者は2012年11月末日までに、秋季大会希望者は2013年5月末日までに、下記事務局までメールで送付して下さい。

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

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

『フランス哲学・思想研究』公募論文応募規定

1）テーマ：フランス哲学・思想に関するもの、日仏両哲学界の交流に寄与するもの
2）応募資格：日仏哲学会会員
3）原稿の形式：ワープロによる完全原稿。和文・仏文を問わず、1行全角43字（半角86字）の設定で横書き、タイトル、著者名、注も含めて300行以内。**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：2012 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、2012 年 12 月末日。
4. 寄せられた原稿の掲載の可否については、編集委員会に一任とする。

原稿送付先：〒 409-3898　山梨県中央市下河東 1110　山梨大学医学部
香川　知晶
(E-mail:chkagawa@yamanashi.ac.jp)

日仏哲学会会則

第1条　本会は、日仏哲学会（Société franco-japonaise de philosophie）と称する。

第2条　本会は、フランス哲学・思想に関心をもつ研究者たちのために、共同研究の場を設け、フランス哲学・思想の研究、ならびに日仏両哲学界の交流を促進することを目的とする。

第3条　本会は、前条の目的を達成するため、次の諸事業を行なう。

イ　年次総会、研究発表会、講演会、等の開催

ロ　研究機関誌の刊行

ハ　日仏間の研究者・思想家の交流

ニ　その他

第4条　本会は、次に定める会員をもって、これを構成する。

イ　正会員

ロ　賛助会員

ハ　名誉会員

ニ　本会は、また、顧問を置くことができる。

第5条　本会の会員ならびに顧問は、正会員1名以上による推薦と、理事会での議を経て、これを承認する。

第6条　本会は理事会を置く。理事は計20名とし、全会員による選挙と、年次総会での議を経て、これを決定する。任期を3年とする。理事会は本会運営方針について審議・決定する。

第7条　本会は、会長1名、副会長2名、ならびに事務局長1名を置く。会長・副会長・事務局長は、理事会がこれを互選し、年次総会での議を経て、決定する。任期を3年とする。会長は会を代表し、副会長はこれを補佐し、事務局長は事務を総轄する。

第8条　本会は、研究機関誌編集委員会を置く。編集委員長1名ならびに編集委員若干名は理事会がこれを選出し、年次総会にて報告する。任期を3年とする。

第9条　本会の会費は、正会員年額4.000円、賛助会員（個人）年額10,000円、賛助会員（法人）年額20,000円以上とし、名誉会員・顧問は納入の義務を課せられない。

第10条　本会の事務所は、東京・日仏会館内に置く。

第11条　本会則は、年次総会での議を経て、変更することができる。

付則

1　本会則は1998年9月1日をもって一部改正した。

2　本会則は2003年9月15日をもって一部改正した。

3　本会則は2007年9月8日をもって一部改正した。

編集後記

第17号をお届けします。2011年3月11日の大震災のため、2011年春季研究大会は中止を余儀なくされましたが、本年度はその代替大会を秋季研究大会に合わせて開催することが出来ました。多くの会員の皆様にご参加いただき、一般発表も含め、非常に充実した研究大会であったと思います。また、2012年の春季研究大会では、本学会としては初めてフランス語によるシンポジウムも開催されました。本号は本学会の活発な活動の一端を示すものになったものと思います。今後とも会員皆様のご協力をたまわれば、幸いです。

（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

Colloque printemps 2011: la philosophie de Megumi SAKABE

Hiroshi KUME, Introduction ····· 1

Masao KUROSAKI, Dynamism of Hecceitas — Logos and Spirituality in Sakabe's Philosophy — ····· 3

Tatsuya HIGAKI, Megumi SAKABE parmi les philosophes japonais ····· 11

Sumihiko KUMANO, Die sogenannte Nostalgie in der Philosophie SAKABEs ····· 21

Colloque automne 2011:la philosophie de Félix Guattari

Izumi SUZUKI, Introduction ····· 31

Takao EGAWA, Sur les parallélisme de déterritorialité — Guattari et la philosophie — ····· 33

Masaya CHIBA, La notion de «machine» et de «couper» dans la «schizoanalyse» par Guattari et Deleuze ····· 44

Jun'ichiro MATSUMOTO, *Riot in lOgos* : esquisse pour une poétique du savoir narratif

— autour des travaux de Félix Guattari — ····· 54

Colloque printemps 2012: Lévi-Strauss et sa philosophie

Tatsuya HIGAKI, Introduction ····· 65

Frédérick KECK, Les relations hommes/animaux chez Lévi-Strauss ····· 67

Bref résumés des communications au colloque 2011/2012 ····· 76

Études:

Hisashi MATSUI, L'individualité biologique chez Claude Bernard ····· 101

Kotaro ONO, La solidarité et la fraternité chez Bergson ····· 109

Tetsuo SAWADA, Sur l'analyse de la schizophrénie dans *Phénoménologie de la perception*

— Deux sens de la pathologie phénoménologique chez Merleau-Ponty — ····· 115

Yuta SASAKI, Le problème de l'économie chez Bataille ····· 124

Shojiro KOTEGAWA, Le discours d'Autrui et l'amour de l'Autre

— Le statut de la phénoménologie de l'Eros dans *Totalité et Infini* de Levinas — ····· 133

Akiko MURAKAMI, La sémantique de l'altérité à travers l'ordre personnel du « Il » chez Levinas

— autour de la critique de Derrida — ····· 142

Takuya KOBAYASHI, L'enjeu d'épicurime dans *Logique du sens* de Deleuze. ····· 151

Masumi NAGASAKA, La possibilité de l'impossibilité

— la notion de foi émergeant dans la lecture derridienne de Husserl — ····· 161

Shin'ichi TACHIBANA, Autour du concept de transduction chez Simondon ····· 170

Compte rendus ····· 179

Opinions ····· 229

Éditorial ····· 232

『フランス哲学・思想研究』第17号
発　行　2012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　1300円

Revue de Philosophie Française N° 17, 2012
Société franco-japonaise de philosophie
ISSN 1343-1773