

2014

Revue de Philosophie Française

フランス哲学・思想研究

19

日仏哲学会

Société franco-japonaise de philosophie

目 次

2013年秋季大会シンポジウム：マルブランシュの思想

理性の道徳から感覚の道徳へ

マルブランシュ倫理学における道徳性の位相転換	木田 直人	1
「私は私に触れる」：マルブランシュと現象学：ミシェル・アンリとメルロー＝ポンティの解釈を中心に	加國 尚志	13
限定された知 マルブランシュにおける注意	森元 庸介	27

2014年春季研究大会シンポジウム：動物の哲学

イントロダクション	金森 修	39
人間化する非近代——セール、ラトゥール、ヴィヴェイロス	清水 高志	43
デリダの生命／動物論	檜垣 立哉	53
〈理性〉という岩	金森 修	65

2013年秋季大会・一般研究発表要旨

パスカルの「賭」をめぐって	沖本 龍哉	76
パスカルにおける気ばらしの合理性	宮崎 信嗣	77
マルブランシュにおける神の存在証明の論理構造	橋 英希	78
現象学における言語論の二つの展開——メルロー＝ポンティとレヴィナス	八幡 恵一	79
レヴィナスにおける愛される他者と「私」の自己性の問題	田中 優一	80
レヴィナスにおける赦しの可能性について	佐藤 香織	81
世界経験と創造——『文学とは何か』における読者の自由	赤坂辰太郎	82
行為論と歴史理論を分かつもの		
——現代行為論からリクール『時間と物語』Iを読む	長門 裕介	83
時間と反復——ジル・ドゥルーズ『差異と反復』における		
シャルル・ペギーの意義	戸澤 幸作	84
存在の脱構築とエクリチュール	山岡利矢子	85

2014年春季大会・一般研究発表要旨

マルブランシュにおける自然学と形而上学	橋 英希	86
モナドの「影」	中村 啓介	87
聞かれていることの際限のなさ——デリダのフッサール解釈における		
「開放性」の問題	松田 智裕	88
「献身」と「昇華」——ジャン・ナペールとフロイト精神分析	福田 肇	89

〈触覚〉としての被災者の語り——レヴィナスの言語観を手がかりに	加賀谷昭子	90
ジョルジュ・バタイユのエロティシズムの概念化		
——女性性の表象を手がかりに	宮澤 由歌	91
知られざるものを見られざるままに		
——バタイユにおける非・知、思考の運動	横田祐美子	92
ジョルジュ・バタイユにおけるサド——「否定」と意識について	井岡 詩子	93
ベルクソンとドリーシュの目的性概念	三宅 岳史	94
シモンドン哲学における普遍と関係——「関係の実在論」について	宇佐美達朗	95
シモンドンの情報システムによる技術の起源の探求	霜山 博也	96
La théorie cellulaire et la critique du polyzoïsme :		
le problème de l' individualité biologique	Hisashi MATSUI	97
Une herméneutique avant-gardiste de Ricoeur : vers un autre réalisme ?	Shigeo KAWAGUCHI	98
Le positionnement de l' « intentionnalité sans vision »		
dans la phénoménologie lévinassienne	Eriko SUENAGA	99
Illusion et apparence : Sur la nouvelle fondation de la phénoménologie		
chez le jeune Richir	Tetsuo SAWADA	100

公募論文

La nature de la musique chez Descartes : réunir la mathématique,		
la physique et la morale	Masato SATO	101
パスカルにおけるきばらしの正と反	宮崎 信嗣	110
Le polype et Buffon : le problème de l' individualité biologique	Hisashi MATSUI	119
自覚と自然発生性の関係		
——西田幾多郎によるラヴェッソン『習慣論』の読解——	鈴物 美佳	127
ベルクソン直觀論における明晰性について	清塙 明朗	136
初期ヴェイユにおける自由の哲学——マルクス読解の基礎としての		
「デカルト的省察」——	辻村 晴子	145
沈黙とエコ——「自分が話すのを聞く」		
経験についてのラカン的アプローチ——	本間 義啓	155
「第三者は他人の眼を通じて私を見つめる」——レヴィナスのいう「第三者」		
とは誰なのか——	小手川正二郎	165
« L'ontologie suppose la métaphysique » : l'ontologie lévinassienne dans		
Totalité et infini	Koki HIRAISHI	174
生氣論的機械論の系譜：カンギレム、ドゥルーズ／ガタリ、フーコー	世古 和希	183
時間と反復——ジル・ドゥルーズ『差異と反復』における		
シャルル・ペギーの意義——	戸澤 幸作	192

書評

上野修『哲学者たちのワンドーランド 様相の十七世紀』 藤井千佳世 201

酒井潔『ライブニッツのモナド論とその射程』 清水 洋貴 206

Kiyokazu Nakatomi, *New Horizon of Sciences by the Principle of Nothingness*

and Love, Saarbrucken, Lambert Academic Publishing, 2012 Milan Tasic 211

近藤和敬『数学的経験の哲学 エピステモロジーの冒険』 中村 大介 214

山森裕毅『ジル・ドゥルーズの哲学 超越論的経験論の生成と構造』 江川 隆男 218

千葉雅也『動きすぎてはいけない：ジル・ドゥルーズと生成変化の哲学』 小倉 拓也 221

江川隆男『超人の倫理〈哲学すること〉入門』 小林 卓也 226

中川久嗣『ミシェル・フーコーの思想的軌跡—“文明”的批判理論を読み解く』 手塚 博 231

荒谷大輔『「経済」の哲学 ナルシスの危機を超えて』 原 和之 236

安孫子信、松田克進、出口康夫編『デカルトをめぐる論戦』 津崎 良典 241

金森修編『エピステモロジー 20世紀のフランス科学思想史』 三宅 岳史 246

その他

2013年度活動報告 252

入会手続きについて 255

2015年春季・秋季研究大会一般研究発表応募要領 255

『フランス哲学・思想研究』公募論文応募規定 255

「会員の声」投稿規程 256

若手研究者奨励賞規定 256

日仏哲学会会則 257

編集後記 259

2013年秋季研究大会シンポジウム マルブランシュの思想

理性の道徳から感覚¹⁾の道徳へ ——マルブランシュ倫理学における道徳性の位相転換——

木田 直人

1. はじめに

善惡にかかわる人間の精神機能は何か。この点、近代哲学史を概観するなら、英國ではケンブリッジ・プラトニストからシャフツベリを介して、ハチスンらモラル・センス学派へと発展していくことはよく知られており、理性的道徳から「共感」を中心とする感覚的道徳へと移行していく。他方、フランスはと言えば、デカルトの『情念論』における理性的道徳からどういうわけか、突如鬼子ルソーの感情的道徳へと飛び、そのあと流れは英國のモラル・センス学派とルソーとが、カントへと合流するという体のいい説明に終わることがしばしばである。だが、理性の倫理学を唱道するデカルトと、感情のそれを唱道するルソーとをつなぐミッシング・リンクは何か？ この問いに、我々はそれはマルブランシュであると返答し、さらに敷衍して、ハチスン（英）、ルソー（仏）、カント（独）の三者の核こそマルブランシュであると言いたいわけである。本稿の主眼はこれらの歴史的影響関係の描写ではなく、あくまでその予備考察として、マルブランシュの倫理学説のなかに理性的道徳から感覚的道徳への位相転換が見られるという点を指摘したい。

本稿の流れを概観すれば、最初にマルブランシュの神の似姿としての人間観を素描し、神的理性と神的意志が人間とは隔絶しつつも、それが人間には使喰された感覚という形で現出することを示す。次に、この間接的・表層的な感覚が、直接的・深層的な感覚へと移行する様子を描写し、マルブランシュが「理性の道徳」のみならず「感覚の道徳」を力強く主張するに至ったことを述べる。

2. 神の似姿としての人間観

では最初に、マルブランシュの人間観を見ておこう。人間が現にどういう状態であるのかを見るこことによって、善惡にたいするマルブランシュの思想的輪郭を浮き彫りにするためである。

さて、彼によれば、我々は神に似せて造られた被造物であり、神の痕跡を不完全ながら残している。では、神の特性とは何か。それは、三位一体の玄義から説き下ろされる。①父なる神の位格より力、②御子なるイエス・キリストの位格より理性、③聖霊の位格より愛（もしくは意志）の三者である。

第一の力については、神がこれを独占し、この力なしでは被造物は（天使でさえも）何事もなしえないとされる。被造物はこの力を分散・多様化させるきっかけをなすにすぎない。これがかの有

名な機会原因論である。我々の一挙手一投足はすべて神の力に依存している。それゆえ、この第一の力から思い描くべき人間像は、神の似姿としての人間ではなく、神に完全に依存する者としての人間像なのである。

第二の理性については、人間は神の普遍的理性に「精神の注意」を注ぐことによって、神と同一の叡智的観念（数学的真理および倫理的秩序）を見ることができる。しかし、人間の精神の容量は限定されており、かつ、人祖アダムの墮罪以降、精神の容器は邪欲によって占領されてしまつて、るために、この精神の注意ははなはだ困難になった。それゆえ、イエス・キリストが「聖なる邪欲」としての恩寵を我々に降り注ぎ、邪欲に対抗させることで、我々は辛うじて注意を叡智的観念に注ぐことができるとされる。

第三の意志については、神はみずから満ち足りた存在であるから、神の愛はみずからにしか向かいえない。それゆえ、被造物の善への愛は神の意志によってのみ産み出され、神へのみ向かう。我々は神と合一するべく神をのみ愛さねばならず、誤って被造物を愛してはならないとされる。

以上のように三位一体論から、人間は「聖父の力によって支えられ、御子の光明によって貫かれ、聖靈の運動によって活気づけられる」(ÆCX²¹, p. 153) 存在とみなされ、不完全ながらも理性的・意志的ふるまいをなす存在として規定される。

人は理性を完全に放棄することはできないし、秩序を愛することをやめることはできない。なぜなら、人間は理性によって生きるべく、秩序にしたがって生きるべく、造られたからである (ÆCXI, pp. 45-46)。

すなわち、我々の理性も愛も神の刻印であるがゆえに、我々は神に背に向けることができず、それゆえ倫理的ふるまいを義務づけられている。すると我々は神の似姿として、理性的にも意志的にも本源的に善性をもつこと、これがマルブランシュの人間觀から確認できることである。次いで、この理性的善性、意志的善性の内実について、さらに詳細に見ていきたい。

3. 神的理性の使嗾 — 善惡は「輝く光」をつうじて感覚に表層的に通知される

マルブランシュによれば、我々が善を見出すためには、叡智的観念にたいし精神の注意を注がねばならない。わかりやすく言えば、真理にログインするためのパスワードは精神の注意であり、これによって利用できるサービスは、数学的真理（叡智的延長）と倫理的真理（叡智的秩序）の観想にはかならない。本論で注目したいのはもちろん後者（「倫理的真理=秩序」の観想）である。ここは重要な点なので強調しておきたいのだが、マルブランシュによれば、善惡の知識は理性に詰らねば知ることがかなはず、英國の道徳理論で主流をなした感覚による善惡の証言は、少なくとも表向きには信用されていない²²。

ところで、叡智的観念への「注意」は容易ではない。「秩序の観念は抽象的であって、すこしも感覚的なものではないために、たやすく見逃される。それで、これをたえず精神の眼前に浮かべて

おくためには注意、しかも真剣で苦しい注意が必要である」(ECX, p. 148)。というのは、邪欲が精神の有限な容量を占領してしまい、精神はすぐにログアウトしてしまうためである。すると、邪欲に塗れた我々の精神は、原則的には普遍的理性からは隔絶されている。「注意なければ結合なし」なのである。実際、もしもそう考えるのでなければ、注意なしで神との結合が認められることになり、善の吟味に要する「精神の力」、そして、個別善へ同意をなさない「精神の自由」(不同意の自由)の概念が、マルブランシュ体系から駆逐されてしまうことになるだろうし、そうなると、さらに、自由の補佐として要請されたイエス=キリストの恩寵すらも不要となってしまうことであろう。

そうであるとするならば、先の引用における「理性を完全に放棄することはできない」という言葉に、我々は違和感を覚えるのである。我々の魂は、結合の最中にありながら、不注意によって神から捨て置かれているのではないだろうか。マルブランシュもそのことを認めている。「純粹觀念と精神とは、その考慮にほんのわずかな注意がなくとも、緊密に結合していられる。神はたいへん親密に我々と結合し、我々のみるすべてのものの觀念が見出されるのは神のうちだとはいえ、この觀念は、現前し精神のただなかにありながら、我々に隠されているからである」(ECII, p. 251-252)。ここに明らかなどおり、我々は神と結合されながら、神から隔てられている。精神は神に臨在しながら神の外部にいる。譬えるならば、真理の太陽はいつでも煌々と輝いているが、我々が眼を見開かないかぎり、我々の精神は闇のうちにいるということである。「真理の光が君の精神のうちで輝いてなかったのだね。いな、この光はつねに現前しているのだから、君の精神のなかで輝いてはいたけれども、君の精神を照らしてはいなかったのだ。……君を貫く真理の光にたいして君は目を瞑っていたのだ。君は闇の中にいたのだ。なぜって闇をはらうことのできる唯一のものへと向かなかったからだ」(ECIV, p. 11)。つまり、輝くこと (luire) は照らすこと (éclairer) を保証しない。

ところが、おおいに注目すべきことに、マルブランシュの体系には、自由を俟たずして発動する理性が存在しているようである。それは、照らす (éclairer) この位相ではなく、輝く (luire) この位相からやってくる。『形而上学対話』の最終章から引用しよう。

人々は秩序の觀念を、「～せねばならぬ、～すべし、～することは義しい」といった言葉に応ずる一般的なこの觀念を、完全に消すことはけっしてできなかった。というのは、ほんのわずかな徵が、いまだ乳離れしていない幼児のなかにさえも、この拭いがたい觀念を呼び覚ますからである。これなしには人間はまったく矯正不可能になるだろうし、いや、善惡の能力も絶対的に持ちえないであろう。ところで、秩序の曖昧かつ一般的な觀念に基づいて我々が行為するならば、さらに、我々がなす行為が秩序に完全に一致しているならば、たとえ精神がすこしも強く照らされていなくても、心の動きは真っ直ぐであることは確実である (ECXII, pp. 351-352)。

秩序の觀念が「曖昧かつ一般的」に我々を善へと教導する。曖昧とは、明晰の対義語であるから、精神の注意を我々が能動的に働かせたときに開示される明証性がないことを示し、一般的とは、上の引用にあるとおり、具体的・個別の状況に応じた指示ではなく、漠然と「～すべし」と善へ向か

わせる指示を指す。それは「ほんのわずかな微」であるが、「拭いがたく」人間精神に刻印されている。実際、ここでは精神の注意をなしえない乳飲み子にもこの秩序の観念が届くものとされている。それゆえ、この秩序の観念は、我々の注意を機会原因として我々を照らす光ではありえない。こちらが目を開いて初めて差し込む光ではない。こちらが目を開かずとも、瞼の上からかすかに届く光なのだ。だからこの観念は「すくなくとも乱雑にもつ」(ŒCXI, p. 351) ことだけで足りるのである。これは要するに、人間理性が普遍的理性と結合しているという事実それだけが請け合う知識である。

ここで、マルブランシュの中核テーマとしての理性と感覚の分離が綻びを見せる。というのは、この光は理性的身分をもちらがら、感覚に訴えかけるからである⁴⁾。これは、理性の感覚への越境と捉えられる事態である。曰く、

金持ちであるより、権力をもつことより、征服者であるより、正しい人であるほうが優れているということは誰もが知っている。しかし誰もが、明晰な観念によってそのことを見てとるのではない。子どもたちや無知な人々は、悪いことをしたなら十分に自覚がある。しかし、かれらの心を捉えるのは理性の密やかな叱責のほうである。つまり、いつも光がかれらを照らすわけではない。……このように、人は秩序を明晰な観念によって見てとるのだが、感得によってもまた認識する (ŒCXI, pp. 67-68)。

ここで「理性の密やかな叱責」が、「照らす」光と対立的に用いられていることに鑑みるなら、この叱責は「輝く」光の位相から発していることは明らかである。そしてこの輝く光は、「叱責」として感覚に届く。それは、現に快を味わう者に、叱責として副次的に感じられるものである。すなわち、精神の一次的・直接的・深層的な感覚的享受は具体的な精神的変様であり、二次的・間接的・表層的な感覚的享受は、いったん理性を経由した叱責としての不快なのである。このことは逆の苦の体験の場合でも同様である。この場合、苦としてすでに感じられた感覚の上層に被さるごとく、悲哀が感じられる。そして悲哀はその非直接的性格から快として経験される。「悲哀はそれ自体、つねにきわめて心地よい」(ŒCI, p. 387) のであり、「義人の悲哀は希望によって和らげられている」(ŒCX, p. 111) のである。

以上より、照らす光は「こちらから」の参加によって善惡の知識を開示するが、輝く光は「あちらから」表層的な感覚としてこれを開示することが明らかとなった。

4. 神的意志の使嗾 — 善惡は「不安」をつうじて感覚に表層的に通知される

次に検討すべきは人間の意志的善性の内実である。既述のとおり、神の自己愛は被造物たる我々を経由する一般意志である以上、神的意志は我々の意志でもある。ところでマルブランシュによれば、意志は（通常の意味とは裏腹に）我々の自由になるものではない。意志は不可抗的・必然的であり、我々はもろもろの幸福を求めてノマドのごとく彷徨うことを運命づけられている。我々にできることは、ただこの一般意志を個別的対象に向けかえることだけである⁵⁾。それゆえ、我々の個別善への愛は、神への愛を前提としている（マルブランシュの有名な認識理論、「総てのものを神

のうちに見る」(Vision en Dieu) の類に倣って、彼の倫理学説を「総てのものを神によって愛する」(Amour par Dieu)⁶⁾と要約することも無理ではなかろう。個別善への愛は神への運動を停止させるものであるから、彼の意図に反する要約にはなりかねないが⁷⁾)。

ところで、神的意志がそのまま我々の意志であるとはどういうことか。「神の絶えざる刻印」は、それが神的であるとすれば「非感覚的」であるはずである。じっさい彼もそう述べている。「善へのこの均一的刻印ないし自然的運動について、明晰な觀念をもつことも、内的感得をもうことさらもない」(ŒCHI, p. 22)。だが、我々が神の意志が我々の意志を経由するとき、我々のうちにはかならず感覚が生じるはずである。こうして感覚を相伴いつつ神へと向かう我々のあり方を彼は「自然的傾向性」(ŒCI, pp. 11-12) と呼び、これがとくに個別善へ強く向かったときに「情念」(ŒCHI, p. 127) と呼ぶ。つまり、神の意志は非感覚的だが、現に我々の意志を経由するときは感覚的にしか経験されないのである⁸⁾。

ところで、マルブランシュの意志は、理性によって発見された善へと運動する作用と目されており、他方で意志はと言えば何が善で何が悪かという知識について「漠然不定」(ŒCI, p. 46) で「盲目」(ŒCI, p. 47) である（それゆえ意志は理性に従属するものと目されており、彼の主張する道徳は「理性の道徳」と要約しうる）。だが、盲目の運動といえども、一般意志が神より出でて神へ還帰する運動であるからには、理性が一般的にかすかな光を我々に使嗾したごとく、意志も我々に一般的に何らかの仕方で使嗾する術をもつのではないか。というのは、一般意志には、随所に「動力」だけではなく「方向」を示す属性が帰せられているからである。それは一般善を目指す運動であるとされる。どのように目指すのか。

精神がたいへん新奇でたいへん珍しい対象、あるいは、何かしら無限を保持する対象を考えるとき、意志はしばらくのあいだ注意をもって精神がこれを検証することを認める。なぜなら、意志はみずから求めるもの、偉大なもの、無限と思われるもの、眞の善の性格を帯びるものそこに見いだすことを期待するからである。しかし、しばらくすると意志は、他のものと同様、これらの事物に飽きてしまう。それゆえ意志はつねに不安となる。なぜなら意志はたえず、けっして見出しえないもの、そしてつねに見いだそうと期待するものを探求するよう促されるからである (ŒCI, p. 17)。

個別意志は、あたかも一般意志を地とする図のごとく現れてくる。図の輪郭が明らかになるや、その後景からたえず一般善が存在することを茫漠と示唆する。この呼びかけは不安という感覚に現れ、我々は眞の安住を求めて一般善を目指すのである。

さて、この不安は個別的な他の感覚と同じレベルにある感覚ではありえない。不安は「一時的には止む」(ŒCI, p. 406) と記されつつ「つねに不安」という一見矛盾的規定を受けていることからもうかがえる特殊性がある。それは、個別的な満足、快、幸福に、さらに覆い被さるように感覚されるという特殊性である。いわば、神の意志が焼き付けた焦燥感であり、彼はこれを「意識の密やかな叱責」とも言い換えている。「この規則を理性の光によって発見しないときは、すくなく

も、意識の密やかな叱責によって彼〔罪人〕は理解する。したがって、彼は普遍善にむけて受け取る印象に従わなければならない」(ŒCHI, p. 19)。ここに「意識 (conscience) の密やかな叱責」とは、もちろん、「良心 (conscience) の密やかな叱責」と訳出してもなんら問題のないものである⁹⁾。神は良心=意識をつうじて叱責をもたらす。

以上を要するなら次のごとくになろう。理性としての神も、意志としての神も、我々の感覚をつうじ、茫漠と呵責ないし叱責を与える。これらは間違いなく感覚的であるが、神的理性・神的意志の一般性が差し向けた表層的感覚である。これらの感覚は、「こちらから」の精神の注意を俟ってはじめて差し向けられる「照らす光」とは対照的に、「あちらから」差し向けられるという点、また、両者とも感覚の形で通達されるという点で、共通した特徴をもっている。こうした表層的感覚を、マルブランシュは大胆にも「理性の感得」、「正義の感得」(sentiment de raison, de justice, ŒCXIII, p. 425) ¹⁰⁾と呼んでいる。

神が感覚的領野に相貌なき相貌をもって降りてきた。しかし、もっと降りてくる。善惡の通達は、理性や意志が使嗾したのではない感覚そのものからやってくる。すなわち三位一体の玄義から解き放たれた第三セクターより、じかに神は語り掛ける。次にこれを見ていこう。

5. 使嗾された感覚から主人として語る感覚へ

さきに理性の使嗾する感覚について述べた『道徳論』の近辺を、さらに読み込んでみたい。

人は秩序を明晰な観念によって見てとるのだが、感得によってもまた認識する。神は秩序を愛し、たえまなく我々にみずからに対すると同じ運動を我々に刻印するがゆえに、我々が不变の秩序に従うとき、あるいは放棄するとき、感得の簡明で確実な方法によって我々が教導される必要がある。／……原罪以前は内的叱責の感得はけっして曖昧な徵ではなかった。というのはそのとき主人のごとく語るのはこの感得しかなかったからである (ŒCXI, p. 68)。

どのように我々は善惡を知るのか、この問い合わせたいし、マルブランシュは理性と感覚によってだと回答しているのである。具体的に語るなら次のようなことである。太郎が万引きをしたとする。外部から「照らす」光によってこれを悪だと知るのに次のような理性的推論を辿る。「万引きは店主の生業を破壊する行為であり、それは店主の人格を蔑するものである。ところで人格は神によって理性を受けられたことに基づくゆえ、尊重されねばならない。ゆえに万引きは悪である。それゆえ太郎を逮捕せねばならない」。彼によれば、「光以上に確実なものは何もない」(ŒCXI, p. 69) のだから、この理性的推論は「簡明で確実」とされる感覚の証言を凌駕するものであろう。だがこの理性的推論には時間がかかるばかりか (ŒCHI, p. 31)、その前提としてさまざまな状況を勘案せねばならないことも当然であり (ŒCXI, p. 155)、そのあいだに太郎は逃走してしまうかもしれない。それゆえ感覚の証言は、暫定的真理ではあるものの、理性の代替物になりうるのである。

のこと自体、すでに我々が述べてきた内容からして、とくに真新しいものは見出されない。というのも、精神の注意をつうじて理性が開示する善惡と、神的理性・神的意志に使嗾された表層的

感覚が通知する善悪について我々はすでに検討したからである。だが、我々が注目したいのは、上引用の「主人のごとく語る（parlât en maître）」のはこの感得しかなかった」という表現である。我々はここまで、感覚は神的理性・意志に使嗾されたものとして解釈してきたのであるが、ここでマルブランシュは、「主人」のごとく語る感覚、つまり、理性や意志に従属したものではなく、これらとは独立的な感覚へと思い至ったのではないか。端的に述べて、感覚の地位が上昇したのではないだろうか。

このように考えるのには理由がある。上の引用で述べられた「感得の簡明で確実な方法」という表現が、彼が物体の認識理論として用いた「自然的判断理論」とまったく同じ表現だからである（たとえばŒCXV, p. 18）。ここで自然的判断理論を縷々説する余裕はないが、要は神が我々に成り代わって判断をなし、その判断結果を感覚として通知するという理論である。そして、この神の驚異的介入は、生命・身体の保存という感覚の本来的目的の範囲内に限定した介入であったことに注意せねばならない。そもそも彼の感覚の規定は、事物がそれ自体においては何であるかについては何も語らず、「身体の善」をのみ通告するというものであった（ŒCI, pp. 77-78）。それゆえ倫理的善は「精神の善」として感覚の対象から排除され、先述の精神の注意のみによって観想されうる理性的対象なのであり、したがって倫理的判断は自然的判断理論の場外にあるといわねばならなかったのである。

ところが、彼は自然的判断理論を拡張使用することによって、感覚の守備範囲を身体的領野から倫理的領野にまで拡大させたのではないか。自然的判断理論によって、すでに感覚は精神の変様を告げるという静的規定から、環境への棲みつきを可能にさせ、行動を導くものという動的規定へと大きく前進していたが、この前進を助走として、感覚はどうとう善悪の領野へと一大飛躍飛を遂げたのではないか。感覚は「である」身分を脱し、端的に「すべき」身分を獲得し、善悪の知識が一般性の使嗾を経由することなく、感覚に直接顕現することになったのではないか。

だが、この自然的判断理論の拡張使用は、マルブランシュの体系においては致命的問題を惹き起こすはずである。というのは、もしも感覚が善悪を証言するのだとすると、①善悪を知らしめる理性の役割を篡奪してしまい、②精神の注意なくして善悪を知りえることになり自由論を無意味化し、③この自由を支えるために導入されたイエス＝キリストの恩寵を形骸化し、④この自由の結果与えられる功徳を失効させる、ことになるからである。つまりは、倫理的な善悪の判断を感覚が担うと、彼の壮大な倫理学体系が瓦解する。

このことにマルブランシュは十分自覺的である。マルブランシュは上の引用の直後に警告をしていた。「感覚によってたとえ活氣づけられることがあるにしても、けっしてそれに導かれてはならない」（ŒCXI, p. 68）。あくまで我々は理性に導かれなければならない。たとえば、みずから危険に身を賭す将校も、それが野心から出たものであるなら、勇敢の徳義に適わない。また、侮辱に耐えた者がいたとしても、それが怠惰や敵へのストア的優越心に発したものであれば稳健と忍耐の徳義に適わないという。こうした感覚より出でた動機は「機械の働き」（ŒCXI, p. 28）にすぎない。「秩序への愛がその原理でないならば、それら（徳義）は誤っており、空虚であり、神自身の似姿を保持し理性によって神と繋がりをもつ理性的本性にまったく相応しくないものである」（ŒCXI, pp. 28-

29)。つまり、眞の徳義は身体ではなく理性に根拠をもたねばならない。感覚の地位の上昇があつたにせよ、あくまで理性の地位を追い抜くことまでは断じて許容していない。こうした理性の道徳は、ルソーによって「自然」の名のもとで保存され、カントへと受け渡されることであろう¹¹⁾。

それにもかかわらず我々が重視したいのは、マルブランシュが善惡を語る感覚の危険性を十分に自覺したうえで、それでもなお感覚による倫理的判断を主張しようとしている点である。ここで我々は、彼の倫理学における感覚の地位の上昇に気づかないわけにはいかない。理性の使嗾者という従属的地位にあった感覚が、あたかも理性から独立的地位を獲得したかのように善惡を語り始める。

あなた自身を感じ、私〔御言葉〕が語るところを聞き、あなたの意識（＝良心）と、あなたの理性とに諧るべく、あなた自身に立ち返りなさい。あなた自身のうちに生ずることについてあなたがもつ内的感得は、みずからの完全性を一瞥するだけで欣幸が、みずからの無秩序と悲惨を一瞥するだけで悲哀が、魂のうちに湧き起ることをあなたに教える。これらの感得が、あなたのうちに、あなたの意に反しても湧き起ることをあなたは痛感する（ŒCX, pp. 110-111）。

このくだりで「あなたのうちに、あなたの意に反しても」（en toi malgré toi）という表現は、やはり自然的判断の説明で彼が使用するお決まりの表現「我々のうちに、我々なしに、我々の意に反してさえも」（en nous, sans nous, & même malgré nous, ŒCI, p. 120）と合致していることも興味深いが、なおさら興味深いのは、良心と理性が内的感得として、魂の内部に定位しているという点である。彼は果敢にも闇の最奥から発せられる光について語っているのである。魂は闇であるばかりではない。その最深部に光が輝いている。理性は魂の外部に臨在するだけではない。理性は魂の最奥に棲まう。また、精神の注意だけが神との結合を保証するのではない。注意なくして我々は神と一体化している。神へと回帰するというプラトニズムだけではマルブランシュは理解できない。我々は神の家から出でていない。「真理は我々のうちに棲まう」（ŒCXI, p. 143）。

6. さいごに

ここで大きな理解の転換が起きる。曖昧な光とは、じつは魂の外部で輝く光ではなかった。閉眼して届いた光は、私の瞼の上にやってきたのではなかったのである。漆黒の闇の最奥に白む輝きのごとく、私の内部より、意識＝良心としてかすかに輝いていた光なのであった。いや、内部から語り掛けるのである以上、かすかである必要すらなくなるはずである。マルブランシュは、内的叱責の感覚性を通常の感覚以上に感覚的であると記しさえする。「内的叱責はまた、感覚的であり、しばしば恩寵の喜悦よりも感覚的でありさえすることもしばしばである」（ŒCVII, p. 355）。デカルト主義者として感覚不信から思索を開始したマルブランシュは、感覚に圧倒的な信頼をよせてその思索を終えた。次の引用は、身体という足枷を脱し、ひろく人間の倫理に則って「主人」としてふるまう感覚を描いたものである。

その不可視の作用によって、魂のうちにあらゆる様態、固有の知覚、そこに随伴し後続する感得を惹き起こすのは、不可知の神である。私が述べているのは、神が魂のうちで、かならずしも心身結合の自然的法則—これは現在の生の善悪しか顧慮しない—の結果として惹き起こすというのではなく、神自身に則って、すなわち神的完全性のうちにある不变の関係のうちにしか存在しない真の不滅の正義に則ってたえず作用するがゆえに、すなわち現在の生の善悪にかんしてのみならず、未来の生の善悪にかんしても、智慧、正義、善性とともに我々の魂のうちでたえず作用するがゆえに、惹き起こすということである（OECDVI, p. 46）。

この記述は自然的判断の倫理学的転回ともいいうる記述である。「心身結合の法則」に則って惹き起こされる感覚と、「真の不滅の正義に則ってたえず作用するがゆえに」惹き起こされる感覚とが、アナロジカルに描写されていることに注目したい。通常の感覚が一般法則によって惹き起こされるという自然的判断の構想が、そっくりそのまま、善悪の感覚にも同様に適用されているのである。その結果、善悪を告げる感覚の扱いも積極的な表現に変化していることにも着目したい。「叱責」「呵責」という抽象的・間接的・使営的感覚から、魂のうちの「あらゆる様態、固有の知覚、そこに随伴し後続する感得」という具体的・直接的・独立的感覚へと、明らかに転換を遂げているのである。善悪を語る普遍性の位相が、理性から感覚に下ってきたことがわかる。神的理性・神的意志の普遍性の権威を拝借してよちよち歩きをしていた善悪の感覚は、とうとう「主人」として独り立ちを果たし、みずから普遍性を主張し始めたのである¹²⁾。そうだとすれば、マルブランシュの試みは感覚に普遍性の権威を与えることによって、「理性の道徳」から「感覚の道徳」への歴史的転換を準備したと評しうるのである。ハチソン、ルソーらがマルブランシュの愛読者であったことを鑑みるとき、我々は気づくだろう。マルブランシュはシャフツベリと並ぶモラル・センス派の嚆矢として倫理思想の要石であったということ、そして、ルソー道德論における感覚と理性の相即性の問題（カッシーラーが言うところの「ジャン＝ジャック・ルソー問題」）は、実にマルブランシュの問題意識そのものであったということに。

*本稿は、2013年秋季研究大会シンポジウム「マルブランシュの思想」における発表原稿「至福の不可能性と堕落の不可能性のはざまで」をもとに、参加者の貴重なご意見を踏まえ修正を加えたものである。司会、発表者の三方、シンポジウム開催・運営に労をとってくださった諸氏、当日コメントを寄せてくださった諸氏、なかでも当日要領を得ない私のコメントに補足をしていただいたばかりか本稿の問題意識自体を私に植え付けてくださった『神と魂の間』の著者、伊藤泰雄氏に深く感謝したい。

注

1)引用では、sentimentには「感得」、sensationには「感覚」の訳語をあてる。マルブランシュは両者の緩やかな使い分けをしてはいるものの厳格な区別はないため、また本稿でもその区別がクリティカルな差異を生じさせないため、とくに理由がないかぎり「感覚」に統一する。

- 2) 本稿におけるマルブランシュの引用は、Malebranche, Nicolas de, *Oeuvres complètes de Malebranche sous la direction de A. Robinet, Paris, Vrin, 20 tomes, 1958-1968* よりおこなう。OECLと略記し、巻数・頁数を本文中に示した。巻数と著作の対応は以下のとおり（本稿で使用したもののみ）。I・II: *De la Recherche de la Vérité* / III: *De la Recherche de la Vérité. Éclaircissements* / IV: *Conversations Chrétiennes* / VII: *Recueil de Toutes les Réponses à Monsieur Arnauld* / X: *Méditation Chrétiennes et Métaphysiques* / XI: *Traité de Morale* / XII: *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion* / XIII: *Entretiens sur la Mort* / XV: *Entretien d'un Philosophe Chrétien et d'un Philosophe Chinois* / XVI: *Réflexions sur la Prémotion Physique*. なお、引用における丸傍点はマルブランシュ本人による強調を、斜傍点は引用者による強調を示す。
- 3) たとえば「我々は善を明晰かつ明証的な認識によって知ることも、混乱した感得によって知ることもできる。私は理性によって正義が愛すべきものであることを知るし、また、味覚によってこれこれの果物は善いものであると知る。正義の美しさは感覚されないし、果物の善さは認識されない」(OECL, p. 72)。言うまでもなく、正義という概念が倫理的善を指している。
- 4) 実際、彼は「秩序の美」という概念を導入し、叡智的秩序のある仕方で感覚化する方途を模索している(OECLIII, p. 139)。
- 5) マルブランシュによると、意志とは「この刻印〔一般善へ向かう魂の運動〕を我々にとって好ましい対象のほうに向け、かくして我々の自然的傾向性がある特殊な対象に落ち着くようになるとところの精神の力」(OECL, p. 46) である。
- 6) 「我々が何かを愛するのは、ただ神がみずからを愛するがゆえである。もしも神が自己を愛さなければ……我々は何も愛さないであろうし何も意志しないであろう」(OECL, pp. 126-127)。
- 7) 「善一般への愛は、けっして悪にはなりえないため、それが自由であってはならない。だが、個別善への愛は、たとえそれ自体が神に由来するというかぎりで、神に関係しているというかぎりで、善であったとしても、我々がこの愛を関連づける第二原因から運びうる誤った判断によって悪になりうる」(OECLIV, p. 78)。
- 8) この点については『真理探求論・第十四解説』冒頭を参照のこと。意志と感覚とがつねに相伴い、かつ、両者にたいする明晰な観念を我々が持たないことが、両者の混同の原因とされる。
- 9) ただし、この良心はあくまで理性に属するものではなく感覚に属するものとして、である。マルブランシュは理性と感覚はあくまで対立的に捉えている (Cf. OECLIII, p. 163)。
- 10) 理性も正義も感覚不可能であるというマルブランシュの体系からは、この呼称はきわめて奇妙に聞こえる。この点、神的理性・神的意志が使嗾した感覚を伊藤泰雄は適切にも「形而上学的サンティマン」と呼んでいる（伊藤泰雄、「マルブランシュの真理論における知覚とサンティマン」、村上勝三『真理の探求』所収、2005年、118頁）。ところがマルブランシュ本人は、とくに先の引用部（『道徳論』第一部第五章第十九節～二十一節）において概念の仕分けをせずに混乱をきたしている。ゲルーによって「どんな望ましい厳格さも提出しないテキスト」(Gueroult, Malebranche, III, *Les Cinq Abîmes de la Providence*, 1959, p. 289) と評されたこの箇所における感覚を論者自身が整理すれば、①神的理性の使嗾する感覚、②神的意志の使嗾する感覚、③前二者から独立を遂げた善惡を通知するモラル・センス、④イエス=キリストの恩寵の四種がありうる。なお、拙論文「自然的判断理論の生成と発展——マルブランシュの真理・

秩序・価値への視座」の112頁以降、私はこの錯綜を見抜けず、伊藤が述べる「形而上学的サンティマン」の実相は④のことだと批判したのであるが、これは明らかな誤りであり、伊藤の解釈こそが妥当であることをここで認めねばならない。

- 11) ルソーは感情の道徳を主張したのか、理性の道徳を主張したのか。この点についてはカッシーラー『ジャン=ジャック・ルソー問題』（生松敬三訳、みすず書房、1997年）を参照。「良心は決してたんなる自然的本能ではなく、「神的」な本能なのである……ルソーの言う意味での感情は「二つの世界の市民」なのである」（同書、80-81頁）。ルソーはマルブランシュの正統な後継者であったとみることもできよう。
- 12) 科学思想において、経験主義が科学理論として確立つめには普遍的な「法則」概念に依拠せねばならなかったのと同様、倫理思想においても、感覚主義が倫理理論として確立つめには、普遍的な「秩序の法」の概念に依拠せねばならなかった。科学思想においても、倫理思想においても、マルブランシュの立ち位置は興味深い。

De la Morale de la Raison à la Morale de la Sensation La Conversion de Phase dans l'Éthique par Malebranche

Naoto KIDA

Dans le système éthique de Malebranche, la raison et la volonté divine se manifestent sous la forme de la sensation qui ne nous touche que superficiellement. Mais Malebranche déplacé la position de la sensation subordonnée à leur généralité à la position qui *parle en maître*, à savoir indépendamment de cette généralité. Ce changement a été causé sur la ligne d'extension de l'élaboration de la théorie du *jugement naturel*, selon laquelle notre sensation n'est pas seulement la modification de notre âme, mais aussi guide notre comportement quotidien afin de préserver notre vie et le corps. En conséquence, assistée par l'universalité de la raison et la volonté divine, notre sensation a acquis la propriété de l'universalité, et notre sensation peut être considérée comme *sens moral*. Ainsi, il peut être dit que Malebranche a juxtaposé la moralité de sensation avec celle de la raison.

「私は私に触れる」：マルブランシュと現象学：ミシェル・アンリとメルロ＝ポンティの解釈を中心に

加國 尚志

現象学と哲学史

最晩年のフッサーは現象学が哲学史の再構築に貢献しうるという信念を抱いていた。『危機』書の付録に収められた草稿はそのことを物語っており、そこでは過去の学者達の志向を創造的な解釈により取り上げ直し、再活性化させる「哲学史の創作」(Dichtung der Philosophiegeschichte)(Hu VI.513)が語られている。逆の言い方をすれば、現象学が仮に哲学史を無視して現象学的記述に専念するとしても、そこには常に過去に沈殿した学者の「志向」の、それとは気づかぬ再活性化である可能性が存在するということでもある。

フッサー自身は、17世紀の哲学について語る際に、デカルトからライブニッツへとさまざまな問題が批判的に引き継がれることを意識していたにもかかわらず、いわゆるポスト・デカルトの合理主義としてのマルブランシュやスピノザに言及することはほとんどない。デカルトの方法的懷疑とコギトの発見を何よりも高く評価し、そこから生じるさまざまな問題（心身問題、他者論など）に、現象学的な変更をほどこした上でのライブニッツの「モナド」概念の攝取によって取り組もうとするフッサーの試み—標題風に言うと、能動的総合の静態的現象学から受動的総合の発生論的現象学へ、あるいは能動的発生から受動的発生へ、あるいはコギトの哲学から相互主観性論へ—が、デカルトからライブニッツへの推移におけるマルブランシュやスピノザの哲学の役割をほぼ顧慮していない、ということは、現象学の哲学史的「自己忘却」(Selbstvergessenheit)と言えるだろうし、また、もっぱら『第一哲学』や『危機』書でフッサー自身が披瀝する近代哲学史の「超越論的動機」をめぐる哲学史叙述では、マルブランシュやスピノザはもちろん、現象学の理論形成に大きく寄与したはずのライブニッツもほぼ無視され、デカルトのコギトから、ロック、バークリー、ヒュームというイギリス経験論へ（今日では、バークリーやヒュームへのマルブランシュの影響はよく理解されているのだが）、カントの超越論的哲学へ、という新カント主義的な哲学史理解の線上に現象学が置かれている。その時代の哲学史觀の制約もあるとはいえ、現象学がその理論的な営みにおいて関わらざるを得ない哲学史的問題構成が、フッサー自身の哲学史觀に限定される必要はないし、たとえば「超越論的觀念論」の語をフッサーが用いるときに、フィヒテやシェリングによる主観性の自己構成をめぐる理論がほぼまったく顧慮されず、またフィヒテやシェリングがスピノザやライブニッツからの強い影響やそれへの批判を経て彼らの「超越論的觀念論」を構想していたことを思うと、現象学における哲学史的「自己忘却」は、現象学と哲学史の関係そのものを再度構築し直す必要があることを予感させるものである。つまり、現象学のさまざまな主題や議論を、現

象学者達が問わずに来た哲学史的伝統と照合し、現象学の中にすでに過去の哲学が入り込み、過去の哲学がすでに現象学を予見していた哲学史上の相互内属を示す必要がある。

おそらく、このような現象学における哲学史との関係の再構築という背景において、マルブランシュ（あるいはスピノザ）の哲学がデカルトやライプニッツの哲学と築いている批判的関係、批判的な隔たりは、現象学の問題構成の暗黙の諸前提そのものを逆照射するものであるように思われる。現象学が忘却し、しかしまるで一種の無意識によるものであるかのように、その思想を変形しながらまるで強迫観念のように反復してきた過去の思想を浮かび上がらせるることは、忘却が単なる否認や抑圧ではなく、まるで転移であるかのようにおのれの無視している相手側の言語を話してしまっていることを明らかにするのではないだろうか。そして、メルロ＝ポンティやアンリがマルブランシュに言及するとき、フッサールやハイデガーにおいては無視されていたマルブランシュの思想が—「魂の闇」であれ、「自然的判断」であれ—やはり現象学的哲学の重要な、忘却され隠蔽されてはいるが現象学的哲学の営みにとりつき、急き立て、象徴的な発話を生み出す起源—そして現象学が忠実であろうとした「超越論的哲学」の構想に取りついている哲学史的外傷としての原風景—であることを示しているのではないだろうか。

本提言では、まずフッサールにおけるマルブランシュ哲学の「忘却」と「反復」を取り上げ、ついでアンリとメルロ＝ポンティによるマルブランシュへの言及を取り上げ、現象学の忘却された起源としてのマルブランシュ哲学を、（紙幅が限定されているこの場では）とりわけ「コギト」の問題に限定して考察してみたい。

コギトと自然

「私たちは私たちの魂について、私たちのうちで起こっていると感じているものしか知らない。」（『真理の探求』第三卷第二部第七章）

フッサールはデカルトの哲学の全体を取り上げ直してはいない。フッサールにおいては神の存在をめぐる議論も、創造的保存や永遠真理説も、心身問題の解決案も、視野に入っていない。『危機』書において、近代哲学における二元論を批判する見解が示されるが、それは心理主義に対する超越論的哲学の不徹底としてとらえられている。フッサールは、デカルトが心身関係についての見解を示した『省察』第六省察や『情念論』は議論の外に置いているのである。マルブランシュやスピノザについてもこの点では一言もない。他方で、たとえば『イデーン』第二巻を見れば、自然的態度と現象学的態度の間で、因果性と動機づけ(Motivation)の間で、自然主義的態度においてとらえられる身体と純粹な意識の間で、その調停を行なう原理は必ずしも見いだされていないこともわかる。そこにはモナドロジー的な階層構造が基礎づけ関係として導入されていると見ることもできるが、「自然の側面」(Naturseite)と精神あるいは純粹意識との関係は、因果的な関係にも、単純な二元論にも委ねられてはいないのである。

こうした問題は現象学における「コギト」の扱い方に再現されている。現象学的還元によつて、実体としての「自我」が排されるように見えながら、『イデーン』第一巻では「還元の残

余」としての「純粹自我」の存在が肯定され、その「絶対的な明晰性」(Klarheit)と「不可疑性」(Zweifellosigkeit)において、判断停止の後にも疑い得ない「(純粹)自我」はデカルトの「コギト」に他ならないとされるが、フッサールのコギト理解はむしろライプニッツやカントの「統覚」(apperception, Aperzeption)における「我思う」(Ich denke)に沿うものであるように思われる。『イデーン』第二巻で語られているように、「純粹自我」は、「暗い意識」に伴い(begleiten)、「支配し」(walten)、意識流の「統一」(Einheit)として表示されるのであって、その「本質特性」は「顕在的に機能する」(aktuelle zu funktionieren)ことにある。フッサールにおける「我思う」は、まさしくそのような意味で、顕在的な機能としての「作用」(Aktion)における「自己知覚」(Selbstwahrnehmen)において把握されるのである(Cf,Hu IV 107-108)。

しかし、ライプニッツのモナドの機制を取り入れ、心身関係や他者問題について、「心的自我」(das Seelische Ich)における身体との統一性や他者構成における「移入」(Einfühlung)を問題にするにつれて、フッサールの文章に「自然的側面」(Naturseite)(Hu IV 279)「暗い基盤」(dunklen Untergrund)(Hu IV 276)「暗い背景」(dunklen Hintergrund)(Hu IV 107)「自然という基盤」(Naturuntergrund)(Hu IV 338)という表現が目立ち始める。「因果性」(Kausalität)とは異なる心身間の「法則的な依存性」(geregelte Abhängigkeiten)(Hu IV 132)が、少なくとも「心的自我」の段階では考慮されなくてはならない。形相的な還元を経たとしても、意識はヒューレー的な下層としての「原初的感覺」(Ursinnlichkeit)の受動的な基盤から独立しているわけではない(Hu IV 334)。他方で、フッサールは「平行論」にも「相互作用説」にも与しないのであるから、こうした自然の受動的側面も、自發的な精神の能動性も、単純に「原因」ではありえない。

もちろん、フッサールは「機会原因」説を述べているわけではないし、ここで言われる「動機づけ」や「依存性」が、「因果性」の概念とは区別された上で、現象学的な時間意識論との関わりで論じられていることは確かである。したがって超越論的還元を経ての、時間意識のアприオリな構造(形式)への飛躍は留保されてはいる。しかし、フッサールは『危機』書で、デカルトの「心」の概念が未だ「実在的」であるとして批判し、『省察』第六省察の心身合一論や『情念論』をまったく議論の枠外においていたのに対し、『イデーン』第二巻では、心身合一としての「心的自我」あるいは「人間的自我」の水準で、「因果法則的な決定論」でも「平行論」でもない合一関係を想定していたことは思い起こしておくべきであろう。心と身体は合一しているが、そこには因果関係ではない関係性が想定されているのである。

だが、このような心身問題における合一関係は、未だ「心的自我」の水準で語られているのであるから、フッサールがデカルトとともに語ろうとした「不可疑性」と「必当然的明証」をもって与えられる「自我」の超越論的な水準で語られているわけではない。「依存性」(Abhängigkeit)が可能となる時間性のアприオリな形式は内在的自我の言わば超越論的内在の場に求められねばならないし、その時間化の形式は、直ちに時間化“以前”的「先自我」(Vor-Ich)の、非人称的で作動する現在(生き生きとした現在)まで遡行することによって求められねばならない。静態的現象学における統覚の「目覚めた」自我の明証性においてのみではなく、そのような自我と心的自我の統一関係を保証する自我の時間化と個体化の形式としての時間性の源泉で作動する“自我”的存在を問うところま

で発生論的現象学は深化されるのであるから、現象学における「デカルト的」コギトの問題は、この非人称的に作動する先自我的段階でとらえ直されねばならない。

こうした問題に、フッサーの草稿研究による今日の現象学研究はどのように取り組んでいるであろうか。たとえば晩年のフッサーは「<自我の匿名の原現在への内的な原意識>」を「自己感触」(sich berühren)としてとらえていた、とする指摘は重要であろう（榎原:390）。反省によって対象化され、すでに時間化された自我に対して、反省を遂行し反省に先立つ「原自我」は原理的には時間の内にはないことになる。しかし、反省以前の水準においてさえ、反省の機能的現在における自我の必当然性を推測させる感覚の再帰性をフッサーは認めている。

「「けれども今点において私は、機能するものとしての私を感触している(Aber im Jetzpunkt berühre ich mich als fungierendes.)」(AV5, 5a)」（榎原：同）

反省そのものの原点において、「私」の人称を採用しながら機能しているものとして「私は私に触れている」というこの言表について、この貴重な遺稿を研究した榎原哲也氏は次のように解釈している。

「それゆえ機能する自我は、後からの反省が開始され、その後反省が繰り返される中でも、そのつどの今点において、機能する自己を感触しつづけると考えられるのである。だとすれば、まさにこの<自己感触 sich berühren>に支えられることで一たとえ反省が、時間化されて把持された自我の具体的な機能を後から主題化することしかできないとしても一まさにそうした反省を繰り返すなかで、<そのつどの今点において私は絶えず機能しつつ立ち止まる自我で「在る」はずだ>ということが遡及的に推論されるのではないか。」（榎原：391）

「事実、私は目覚めた自我として、非主題的にではあれ、どの今点においても機能する自己を内的に感触しているからこそ、後からの反省においても他ならぬ私自身に、つまり^{くたつた今私がそれであった私}に到達する、と言いうるように思われる。」（同）

草稿の解釈が要求する、全体的な文脈や他の草稿との連関について問題にするのではなく、今、仮にこの「私は私に触れている」という事態についての言表を問題とするなら、そもそも「私が私に触れる」「自己感触」とはいかなる事態なのかが問われるだろう。それは直接的な直観である「同時に」事後的な推論によって確証される。もし直接的な直観によって「必当然的」かつ「十全的」に「与えられている」ことを、私たちが私たちの経験の内部で把握するとしたら、この「私は私に触れている」のコギト—あらゆる現象学的機能遂行において前提され、反省以前的であると同時に反省の妥当性を保証している「感触」のコギト—は、把握を通じての事後的な推論を容れる必要はないはずであるが、他方で、それは時間化と「流れ」の外部にありながら、にもかかわらずその時間化と「流れ」を通じての「自己時間化」と個体化の原点として、時間化を経ての事後的な

反省的推論を必要とする。ここには、現象学だけが理解していたわけではない、反省の遂行される現在と反省以前的な時間性の根源的な二重性が現れており、それは現象学の超越論的哲学としての資格を基礎づける「と同時に」問題化する。それは現象学的哲学の真のトラウマ的原風景であって、つまり「私は知っている」（私は私に触れている）「と同時に」「私は知らない」（私は、後から「私は私に触れている」に触れる）という二分化的原点であり、私が知るのは後になってからなのだが、そのことは私が最初に知らなかったことを単純に意味するのではない、「現象化」の起源の本質に属する一種の非知であり中間知なのである。現象学における超越論的次元での心身問題は、このような非人称的に機能する自我の現在において、同時に「機能する身体」の関与を考慮せざるをえないという点に求められよう。「自己感触」は、たしかに或る種の「触発」を想定し、この「触発」が身体性抜きにありうるとは考えられないからである。

フッサールが生涯にわたる考究の果てにたどり着いた理論的な到達点は、デカルトとマルブランシュの間で、すでに問題とされていたように思われる。そしてマルブランシュの哲学を（おそらくは）知らなかったフッサールと異なり、フランスの現象学者たちはそのことを当然意識せざるをえなかつたのである。

ミシェル・アンリのマルブランシュ言及

「音楽家達でさえ、魂の感受や変様としての、音の明晰な観念など持ち合わせてはいない。したがって、ひとは明晰な観念によって魂や魂の変様を知るのではなく、ただ意識あるいは内的感情によって知るのである。」（『真理の探求』第11解明）

こうしたフッサールの「機能する現在」における「究極に機能する自我」の位置をめぐる考察は、ミシェル・アンリによって、現象化の本質として、それ自体は決して現象することのない「感情」の「自己触発」として展開され直したことはもはや繰り返す必要はない。現象学の超越論的哲学としての側面を、いわば超越（外在）と遮断された超越論的内在への回帰へと徹底化し、その内在の非志向的な触発の構造から把握したアンリの哲学は、先のフッサールの草稿の内実をすでに照射してもいたと言えよう。

周知の通り、アンリは『顯現の本質』でマルブランシュについて批判的に言及している。アンリは、まずマルブランシュにおける「魂」の不可知性、すなわち、われわれが「魂」の「観念」を持たない、とするマルブランシュの観点を評価する。「観念」は「延長」の規定に関わるものであるがゆえに、「魂」には適用されえない。アンリは、この「魂」の不可知性を積極的な意味に解すべきであると主張する。まさしくこの認識不可能で不可知の魂の現出に「現象学的意識の本来的本質」が見いだされるのである。マルブランシュによって創始された「決定的な問題構成」とは、認識とは決定的に区別されるこの「現象学的意識」の規定である、とアンリは述べている。

「われわれが魂の観念をまったく持たない」ということが意味するのは、魂、すなわちその現実性が実存の基礎となる存在であることが啓示される啓示の本質は、叡智的延長において統覚されるこ

となしに現象し、一つの内容として叡智的延長において要請されることもなしに現象するのである。」(EM529)

マルブランシュが「魂」の不可知性について立てたテーゼは、アンリにおいては、叡智的延長の議論を一切介することなく「現象学的意識」の本質として、感情あるいは触発において現出する「啓示」としての「魂」の理論と解釈されている。フッサールが最晩年に「私は私に触れる」としていた、究極の作動する自我についての議論は、アンリの解釈を経れば、まさにマルブランシュの「魂の不可知性」の議論と重なって行くことになる。また、アンリによれば、その点に、コギトを「認識の基盤」としてとらえたデカルトに対するマルブランシュの長所があることになる。実存の基礎としてのコギトと認識の基礎としてのコギトの混同は、「純粹な外在性の現象性」と実存の基礎として現出する現象性の混同なのである。

こうしてアンリにとってマルブランシュは、デカルトによって創始されつつも「認識の基盤」と混同されていたコギト概念に対立する存在論的基礎を与えた学者であることになる。アンリは、魂の不可知性、すなわちわれわれが魂についての観念を持ちえないことを「魂と自己が切り離されえない」としてとらえる。そこには、外界の認識や心理学的認識が入り込む余地はないのであって、アンリはそこにマルブランシュが「実存の基盤」としての現象性の本質をとらえていたことを見て取るのである。

しかし、アンリのこの解釈ほど、マルブランシュは魂の不可知性を肯定的にとらえていたわけではないことは、アンリ自身も認めている。したがって、アンリは、マルブランシュが「外在性の現出の場」の批判としての「魂の不可知性」から、直ちに、この「外在性の現出の場」に基礎を置く「言説」を合理的なものと見なす「存在論的一元論」の「先入観」にとらわれてしまう、と述べて、マルブランシュ批判に転じるのである。マルブランシュのコギト探究はそれ以上進展することがなく、マルブランシュにおいてはコギトの不可知性は消極的に、「不完全」で「真ではない」ものとして解されてしまい、「現象の現象学的内容」にまで深められなかったのは、「マルブランシュの固有の発見」と等しく「その思惟の無能力」であると断じられる。

より精緻になってはいるが、論点としてはほぼ変わらない形で『精神分析の系譜』でマルブランシュが再びとりあげられている。マルブランシュは「コギト」が「明証性」でも「いかなるものより明晰」でもなく、身体に劣らず「不可知」なものであることを主張したのであって、このようにしてデカルト主義に反駁しつつ、デカルトがかいま見たコギトの眞の創設を反復し得た哲学者であったとされる。

「魂の闇」には、「脱自」の光も届かない。それは「非現出性」を意味するのではなく、「触発性」としての内在における「現象学的実質性」を意味する。マルブランシュはデカルトがvidereのうちに見ていたものを「内的感情」として定式しえたのであって、デカルト的なaperceptionはマルブランシュによる批判的解釈を通じて、「内在におけるその構造」と「触発性における現象学的なその実体性」を受け取ることになる。すなわち、現象の本来的な起源としての現象学的実質を受け取る

ことになるのである。

しかし、マルブランシュはこの根源的な内在への回帰という出発点にとどまりえなかつたことが批判される。アンリによると、マルブランシュは「脱自の現象性」の先入観にとらわれたままであり、「魂の闇」は「非現象性」として解されており、「啓示」の働きをなしえないものとしてしまっていることになる。マルブランシュにおける「魂の闇」は、「自己触発の自己感触」ではなく、「魂の闇」における「感情」は、観念による外在の認識、すなわち「脱自」をやはり要請しており、それは「超越論的外在」としての「叡智的延長」の理論につながってしまっている、とアンリは批判する。

「すべての可能な現象性が脱自の光において成り立つということ—この脱自の光をマルブランシュは、神において見ることと呼んでいる—、そのことは、魂そのものが照らし出されうるのは、魂が魂そのものの外的な像のうちに外在化される(*s'exposer*)ことによってのみである、ということに見て取れる。この外的な像とは神における魂の原型であり、したがって、眞の存在、この場合には魂のまつたき光は、自己との関わりからすれば魂そのものの外在性であり、それは魂の観念であり、したがって、それは存在するといつても神のうちに、つまりまさに外在性のうちに存在するのである。」(GP85)

こうして「神においてすべてを見る」という思想、また叡智的延長の理論を「脱自における外在化」と解するアンリにとっては、マルブランシュは根源的な内在の理論の創設に最も接近しながら、ただちにそこから離れてしまった哲学者であったことになる。

なるほど、マルブランシュは十字架の聖ヨハネではない....。しかし、「私は私に触れる」という原創的な自己感触そのものが「啓示」であるとするか、それは「啓示」の言わば先触れのやるものでしかないとするかについて一方的な断定を下すのでないとすれば、「神においてすべてを見る」ことの必然性と切り離されることのない形で「魂の闇」についての議論を把握しなくてはならないのではないか。またアンリが、少なくとも『顕現の本質』や『精神分析の系譜』ではマルブランシュにおける神学的議論を全面的に無視し、「父と子」の関係について、またマルブランシュの哲学における「御言葉」(Verbe)や「恩寵」の問題にもまったく言及していないことも、アンリの哲学全体との関わりからすると、両者の思想的関係についてまだ言われるべきことが残されているという印象を拭うことができない。超越論的内在と超越論的外在の議論は、マルブランシュにおいて、本当に後者が前者が回収されてしまうような認識論的枠組みの中だけで議論されているのだろうか。感情としての超越論的内在と叡智的延長としての超越論的外在の関係（あるいは超越論的内在における感情の感得と超越論的外在への視覚の関係）は、私たちに従来の論理の構造そのものを超えた、一種の「超-論理」のようなもの—根源的な生命の自己啓示、自己贈与と感情における自己啓示、自己贈与の間の超論理的関係—を要求しはしないだろうか。そして、それはマルブランシュについてのアンリの解釈に、さらにヨハネ福音書の解釈やアウグスティヌス主義の伝統との突き合わせを要請するものではないだろうか。

マルブランシュの現象学的解釈にあたって、アンリが言及していない—しかし、言うまでもなくアンリは超越者としての父と子の間に一種の逆転の論理を見いだしていたのだから、この点でマルブランシュとアンリの現象学とに第二の対話の場面がありうることを予感させながら一、内在と超越の間の一種の「超-論理」をマルブランシュに見る観点をメルロ＝ポンティのマルブランシュ講義に見てみたい。

メルロ＝ポンティのマルブランシュ講義

「私たちは純粋な知性ではない。私たちの身体の装置が私たちの魂の中の同じような装置を刺戟するように、私たちの魂のあらゆる装置は私たちの身体の内に何らかの装置を作り出す。それは魂が身体以外のものからなものも決して受容することがないからではない。そうではなくて、魂が身体に合一している以上、魂は、身体がそれ自身で受容することがなければ、魂の変様における何らの変化も受容することができないからである。必ずしも身体が魂に寄与しないとしても魂が照らし出され、新しい観念を受けとりうるというのは本当だが、しかしそれは、私が他のところで証明したように、純粋な観念は魂の変様ではないからである。私は、感性的観念(*idées sensibles*)についてのみ語っているのであって、というのもこれらの観念は感情を含んでおり、そしてあらゆる感情は魂を動かし、関心を引く一つのあり方だからである。」（『真理の探究』 第八解説）

周知の通り、メルロ＝ポンティは1947–1948年にエコール・ノルマルで行なわれた『心身の合一』講義でマルブランシュについての解釈を行なっている。講義の流れは心身合一問題をめぐってマルブランシュ、ビラン、ベルクソンのテクストを註釈するものであるが、ここではメルロ＝ポンティがマルブランシュにおけるコギトの問題を論じている箇所—おそらくは『知覚の現象学』における「沈黙のコギト」の議論と深く関連する—を中心に考えてみたい。

メルロ＝ポンティは、まずマルブランシュのコギト解釈を『形而上学的対話』の「無は特性を持たない」という原理からとらえていく。このことが意味するのは「私」が不定の「X」の特性であるということである、とメルロ＝ポンティは解釈する。「我思う」「我あり」というデカルトの原理に先だって、「思惟」が思惟に先立つにものかに関わっていること、そして「思惟」が魂の実質ではないことがマルブランシュのコギト論に特徴的なものであることになる。

「マルブランシュのコギトは、私に私の思惟を所有させるものではなく、私を思惟の原理と同一化させるものではない。〈一つのものがある、ということを証明するのに、内的感情よりたしかなものはありません。しかし、内的感情はそれが何であるかを知らせるには役立たないので〉（『アルノーへの返答』）。私は私の思惟を、その構成的痕跡においても、その起源においてもとらえることがない。〈私は私自身に対しての光ではない〉。」（UA18）

マルブランシュにおけるコギトが「思惟」ではなく、むしろ「思惟」に先立つ「感情」である、とする点でメルロ＝ポンティの解釈もアンリの解釈も同じであるが、メルロ＝ポンティは、マルブ

ランシュのコギト論を、「感情」「観念（認識）」「神」の三層構造でとらえようとしている。

「したがって、コギトには三つの区域がある：1 私自身についての意識：私は私に＜不明瞭に＞触れる；2 私によって思念される諸観念についての認識，3 観念なしでの神の認識。マルブランシュのコギトは、私自身について、観念について、神についての三つの経験を内包する。完全なコギト、それは神において見ることである。」(UA19-20)

この三つの経験の層を内包するがゆえに、マルブランシュのコギト論は、非反省的なものの哲学（反省以前の意識経験）や、自然的態度の哲学（世界へと向かう主体の哲学）、あるいは受動性の哲学（主体が被る、主体以前のものの経験の哲学）への道を開くものとして—したがってメルロ＝ポンティの『知覚の現象学』での現象学及び主觀性の理論にきわめて近いという印象を与える哲学として理解されている。

おそらくこの三層構造において、「私が私に触れる」という現象学的先自我における自己感触は、「私が私に触れる」（「私は私に与えられている」）という内的感情あるいは触発性における感得（内在の契機）において「暗いしかたで」与えられると同時に、その認識不可能性から、私を外界へ、世界へと差し向け（運動としての超越の契機）、最終的に「神において見る」というしかたで、その構造の全体性を明らかにする。「魂は叡智的延長に＜触れられて＞いる」(UA23)とメルロ＝ポンティが述べるとき、この「触れられて」いることの「受動性」は、「自己」と「自己」、「魂」と「魂」の感情における暗い接触に「不可避的な切断」を導入することとして現れる。マルブランシュにおける内在的な感情における自己と自己との暗い接触、「魂の闇」は、コギトの構造の全体的なプロセスにおいて、超越者とのある接触の場を開示するものへと反転するのであって、「自己感得は、神のうちに置かれるように置き換えられることだろう」(UA23)。

しかし、それは人間的自由の問題、したがって最終的には「恩寵」の問題へと問題の位相を転移させることになる。アンリがマルブランシュの「魂の闇」におけるコギトの不可知性という消極性を、現象の現象性の本源である根源的な超越論的内在への回帰（還元）として肯定性へと転換して評価し、叡智的延長以降の議論を評価の外に置いたのに対して、メルロ＝ポンティの場合は、内在的な自己感得の認識不可能性という消極性が叡智的延長の理論を要請し、さらにそれが「恩寵」の理論へと展開する点に、したがって自己-世界-神の構造的な連関において、究極的に作動する自我の匿名性と世界への内属との関係、そして最終的には「超越」と「内在」の関係についての逆転の超論理—アンリがマルブランシュについて語る際には無視しているが、しかし彼の哲学に欠けてはいない、それどころか、明らかにその根本にあるように思われる逆転—を見いだしているように思われる。

「心身合一」の問題が提起する形而上学的及び神学的問題—心理学的あるいは現象学的問題ではなく—についてメルロ＝ポンティがマルブランシュを解釈するその場面に、「私は私に触れる」の「自己感触」の「自己所与」性、すなわち超越的なものに「触れられ」「与えられる」現象学的経験の場面を見ることは可能だろうか。メルロ＝ポンティの解釈を要約してみたい。

たしかにマルブランシュは意志を悟性に従属させ、道徳を幸福の探究と定め、恩寵としての聖なる肉欲という観念を導入することで、「われわれを天上へと上昇させる別の重さ」（『形而上学的対話』）を語っており、「この段階では、自然と恩寵の間に本質的な違いはない」。

しかしマルブランシュはそこにはとどまっている、とメルロ＝ポンティは解釈する。「神の自然な愛は、まだわれわれではない」のであって、「原罪」を経験した人間の「現実的な愛」と完全に神聖な神の「自然な愛」の間にはやはり違いがある。最初にあった楽園的でアダム的な人間の本性、原初的な無垢と純粹さが失われ、恩寵によって回復される過程全体の歴史性がそこで問われることとなる。

言うまでもなく、この問題はイエス・キリストの受肉（受難）の問題であって、有限な人間と無限、被造物と創造者—これを内在と超越と置き換えることはできないだろうか—の間に「関係」は存在しないが、「神がその作品のうちで自らを完全に栄光となす」イエス・キリストの犠牲はより大きな関係を与えるのである。有限と無限、内在と超越の間に関係が断たれていることによって、より大きな関係が与えられる「受肉」の論理は、一種の超-関係、神（無限）と人間（有限）の間の蝶番のような超論理を内包しているのである。それはロゴスが肉になるということそのものにひそむ父と子の位相反転の論理である。

「キリストの愛は誰かに対する誰かの愛であって、終わりと始まりの二者択一を超えていた。こうしてマルブランシュは宗教経験の理論を構築するのであって、そこでは実践的な愛が理論的な諸困難を解決するのである。」(UA43)

「神はキリストの愛以外のものによっては完全には把握されないのであって、キリストの愛は、われわれの有限な存在を破壊しつつ、神が世界に存在するようにするのである。」(UA44)

ここには「魂の闇」における自己感得の不可知性の反復、しかし位相を異にする反復がある。感情において感得される自己の根源的な不可知性は、叡智的延長において表象的な現象性の可知性へと展開されるが、さらにそれらの視覚の真の原因である神との言わば「関係なき関係」において、キリストの受肉において、より根源的な不可知性において存在（自己感得）と認識（叡智的延長の把握）の対立という困難を乗り越えることとなるのであって、マルブランシュにおける心身合一の問題は、人間における二元論的な問題構成における心身合一の問題（マルブランシュは機会原因論で乗り切ろうとしたわけだが）としてだけではなく、神と人間、あるいは無限（超越）と有限（内在）の間の一種の蝶番の論理の「見本」として現れることになる。メルロ＝ポンティは『自然と恩寵の理論』から次の文章を引用している。

「私たちがイエスの魂について語るとき、私たちは私たち自身に尋ねてみることができる。 [...] イエス・キリストは、特殊なしかたで、彼の四肢に、ただ連続的な諸影響によってのみ働きかけることができるが、それは私たちの魂が、同時に私たちの身体の全筋肉を動かすわけではないのと同様

である。」（『自然と恩寵の理論』）（UA44）

神とイエス（子）の間の「完全な類似」、そしてイエスと人間の間の類似は、歴史を神の視点からのみではなく、心身の合一した「人間のカテゴリー」から認識するべきであることを締結する。メルロ＝ポンティはマルブランシュにキルケゴーの先駆を認めている。もちろん、マルブランシュは超越者にして創造者としての神の視点も手放してはいないのであるが。

マルブランシュと現象学

以上のようにアンリとメルロ＝ポンティのマルブランシュ解釈を見るならば、フッサールが「究極的に作動する匿名の自我」の次元での「私は私に触れる」という自己感触の経験を超越論的還元の存在論的究極と考え、それへの事後的な反省可能性を問題にした現象学の問題構成は、デカルトのコギト論よりも、マルブランシュのコギト論と通底するところがあるようと思われる。先自我的な「私は私に触れる」は、なるほどそれが明証的で必然的であるとしても、明晰判明な「認識」では未だありえない。この「私は私に触れる」の持つ一種の暗さと受動性の面において、現象学はマルブランシュの「魂の闇」に接触するのである。この「私は私に触れる」の次元において、未だ「私は私にとっての光ではない」と言っても、フッサールの思想を裏切ることにはならないだろう。

アンリは「魂の闇」の「不可知性」の消極性を、むしろ現象の現象性の本質に属する根源的内在の非現象性、知とは根本的に別の認識不可能な内的感情と触発の自己感得の次元として、超越論的内在についての積極的観点と解することによって、マルブランシュのコギト解釈を現象学の根源的次元と結びつけている。そこでは、現象学的な自己所与性の本質は、内的感情の自己触発としての自己啓示にあり、マルブランシュはそのことを初めて示した学者であったことになる。

他方で、アンリのこの解釈は最初の消極性を肯定性に転じてしまったために、マルブランシュ思想全体の評価を行なっていない。叡智的延長の理論とさらにその先にある神の議論は、言わば、最初のすぐれた直観からの合理主義的先入観による偏倚あるいは逸脱であったことになろう。だが、アンリにおいても、自己触発における自己啓示が、根源的な生命としての神の自己啓示として示されるのであるから、内的感情における自己啓示と神の自己啓示とをつなぐ「受肉」あるいは「原肉」の経験が要求されることになる。父と子の間の「完全な類似」—したがってそれは同じであると同時に異なっている一に見られる、有限と無限、内在と超越の逆転の論理としての「受肉」、ロゴスの受肉の論理は、マルブランシュとアンリの間で真に再考されるべき問題として現れてくるのではないか。まさに人間の身体=肉の感受性とイエスの身体=肉の感受性、パトスの、言わば関係ではない関係の論理は、アンリの受肉の哲学全体を貫く問題だったのではないだろうか。私たちはイエスの肉の欲望を理解すると同時に理解できない。それは神秘であると同時に十全に与えられるパトス的経験と触れている。

メルロ＝ポンティは、マルブランシュの「内的感情」の不可知性の消極性を、「叡智的延長」における知覚への展開、自由意志との関わりにおける「恩寵」の問題への展開へと結びつけ、マルブランシュの哲学全体を把握しながら、やはり超越と内在の一體の超-論理を「受肉」（ロゴスの受

肉)に見ているように思われる。メルロ＝ポンティの「肉」の哲学が、一方で「私の肉」としてマルブランシュの「内的感情」にも触れるものでありながら、「世界の肉」の理論へと展開され、そこで超越と内在の間に、可逆性、あるいは蝶番の論理を見ようとしている点などに、マルブランシュ講義における神学的議論との関連を見る事ができる。メルロ＝ポンティがブルーストに見いだした「感性的理念(l'idée sensible)」は、マルブランシュの哲学にその先駆を認める事ができるものである。

これは何も、現象学をことさらに神学的議論と結びつけようということではない。それはむしろ、現象学が常に前提している非現象性の次元としての超越論的内在（先自我的な「私は私に触れる」の自己感得）、このような超越論的内在に基づく時間化と現象化における現出の地平の総体としての世界についての経験（現象学的記述の可能性の領野）、そして（神学的次元ということではないとしても）現象の地平の総体という意味ではなく、現象を現象たらしめている非現象的な超越と現象の内在的次元との関係ならざる関係という問題（見えるものと見えないもの）という、現象学にとって看過することのできない問題構成が、マルブランシュの内に見いだされるのではないか、ということである。そしてその鍵は、このような現象の現象性を常に支えており、それ自体は現象すると「同時に」やはり現象しないものもある「肉」としての「身体」が、内在的な触発的感受と同時に超越へのある接触を可能にする—あるいは超越に接触されている—ことと関わってもいる。まさしく私は「私に触れる」と同時に、何者かに触れられている。この何者かと私を「結ぶ」論理—ロゴスと受肉の位相反転論理—を現象学はまだ十分に語っていないように思われるのだが、まさしくそうした問題こそ、デカルト—メルロ＝ポンティは最終的にはマルブランシュの機会原因論的心身合一よりも「自然の制度」の方に関心を寄せていた—、マルブランシュ、ライプニッツら17世紀の合理主義哲学のうちに豊かに存在していたのであって、現象学がその理論的徹底の先に、自らの忘却したこれらの起源を発見しても驚くべきではないのである。

参考文献（文中略号）

Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Husserliana VI , Martinus Nijhoff, 1976. (Hu VI)

Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II* , Husserliana IV , Martinus Nijhoff, 1954.(Hu IV)

Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, PUF, 1963.(EM)

Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, PUF, 2003.(GP)

Maurice Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche Biran et Bergson*, Vrin, 1978.(UA)

Judith Butler, "Merleau-Ponty and the Touch of Malebranche", in *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, ed. Taylor Carman, Mark B.N.Hansen, Cambridge University Press, 2004.

「私は私に触れる」：マルブランシュと現象学：ミシェル・アンリとメルロ＝ポンティの解釈を中心に（加國）

榎原哲也『フッサール現象学の生成 [方法の成立と展開]』東京大学出版会 2009 年（榎原）

伊藤泰雄『神と魂の間—マルブランシュにおける認識と存在』高文堂 1997 年

伊藤泰雄「マルブランシュにおける知覚とサンティマン」『真理の探究』所収 村上勝三編 知泉書館
2005 年

佐藤勇一「メルロ＝ポンティにおける真のキリスト教と無神論—シェーラー、マルブランシュ、マリタン」『倫理学研究』38 号所収 関西倫理学会編 2008 年

鈴木泉「存在の響きとしてのかすかな知覚—マルブランシュにおける真理の場と超越の形成」『真理の探究』
所収 村上勝三編 知泉書館 2005 年

※本論文は科学研究費補助金「基盤研究 (C)」研究課題番号 22520034 の助成による研究成果の一部である。

« Je me touche » : Malebranche et phénoménologie : autour des interprétations de Michel Henry et Merleau-Ponty.

Takashi KAKUNI

Malebranche est une des figures oubliées de la phénoménologie husserlienne. On ne trouve pas son nom dans la description de l'histoire de la philosophie par Husserl. Cependant, cet oubli n'est qu'un autre cas de sédimentation instituée de l'histoire de la philosophie pour la phénoménologie. Quand Husserl conçoit le problème de la conscience originale dans le présent originaire et anonyme de l'ego, il affirme que « je me touche comme un opérant dans un point de maintenant ». Cette problématique du cogito qui se touche tacitement sera reprise par Henry et Merleau-Ponty dans leurs interprétations de Malebranche.

Henry apprécie Malebranche pour avoir fait la lumière sur l'inintelligibilité de l'âme. Selon Henry, cette théorie de l'âme sera l'essence de la conscience phénoménologique comme manifestation dans l'affection en tant qu'immanence transcendantale. Par ailleurs, Henry critique la théorie de l'étendue intelligible de Malebranche, selon laquelle nous voyons tout en Dieu, comme une théorie de l'extériorité transcendantale qui réclame l'extase.

Merleau-Ponty reprend la pensée de Malebranche dans son cours de 1947-1948. Malebranche se distingue de Descartes en ce qu'il a trouvé le cogito anonyme. Selon Merleau-Ponty, l'âme dans ténèbres chez Malebranche est touchée de l'étendue intelligible pour se connaître entièrement. Cette fois, la théorie de l'âme nous mène au problème de l'incarnation de Dieu en tant qu'amour pratique qui surmonte la difficulté théorique.

限定された知 マルブランシュにおける注意¹⁾

森元 康介

マルブランシュ円熟期の著作である『形而上学と宗教についての対話』（初版1688年）は、少なくともその前半部についていえば、ふたりの人物の会話をつうじて進行する。一方には、著者の思想を代弁しながら議論の導き手となるテオドール、他方に、多感な、けれども知的にはまだ形成の途上にあるアリスト。ふたりのちょっとしたやりとりを紹介することから始めよう。

全体で14の章から成る著作の序盤、第3章で、会話は、観念（idée）と感覚（sens）の隔たり、また感覚が認識における誤謬の源泉であること、転じて延長と運動の関係をめぐっている。その終わり近く、アリストはテオドールの説明にほとんど納得したとは言いつつ、次のように白状する。

神の業を理解するには、神がその智慧のうちに収めている観念に注意して依拠し、またわたくしたちの感覚、なにより想像力を沈黙させねばならないこと、それはこれまでになく明晰にわかるようになりました。でも、真理を見出すための道は険しく労苦の多いもので、ほとんど誰ひとりとしてそれを続けることはできませんね。

弱音を吐いたアリストに、テオドールはこんな提案で応じる。「もしぼくが君をあまり疲れさせてしまったようなら、その楽器を渡してくれたまえ。君の注意を助け、君に理解してもらいたいと思う真理を、できるかぎりで感覚に明らか（sensible）なものとしてみよう」²⁾。「楽器」というのはリュートのことだ。テオドール自身には心得がないので、アリストに助言してもらいながら、弦を爪弾き、いくつか和音を鳴らしてみる。のちに少し詳しく見るが、このやりとりは、音律が一定の比例関係から成り立つこと、しかしそれもまた個々の音の発生の真の原因を説明できないことへと話題を導きつつ、延長と運動をめぐるそこまでの議論を確認する例証としての役割を果たしている。

ただ、以下で考えたいのは、そうした哲学的な議論の内容というより、むしろ、テオドールがリュートを手渡すようアリストに求めたことの意味そのものである。テオドールはそれによってアリストの「注意（attention）を助け」ようとした。アリスト自身が「観念に注意して（attentivement）依拠」することの難しさを白状したからである。ひとりが「注意」の途切れたことを告げ、もうひとりは応えてリュートを奏でることを提案した。このとき、ふたりのあいだで何が起きているのか。あるいは、何か起きていることがあるのか。

*

「注意（attention）」という言葉が偶然に用いられたのでないことを確認しておこう。ひょっとするとヴァルター・ベンヤミンによる言及をつうじてよく知られているかもしれない³⁾、マルブラン

シュにとっての注意とは、「自然な祈り (*prière naturelle*)」とも呼び換える、決して目立つわけではないけれど、たしかにひとつの概念なのだった⁴⁾。その注意をめぐる考察が一定のまとまりを見せるのは、1680年初版の『自然と恩寵についての論攷』においてのことである。その一節では次のように言われている。

わたしたちが自分自身について抱く内的な感情は、わたしたちの欲求 (*désir*) が知を作り出すこと、また、精神による注意とは、それによって、神がわたしたちを照らすことをわたしたちが獲得する自然な祈りであることを教えている⁵⁾。

「欲求」という言葉に違和を感じる向きもあるだろうか。しかし、たとえばフルティエール辞典（1701年第2版）によれば、祈りとは「必要なことがらを獲得するのに、神の恩寵、援助を希う (*implorer*) こと」であるから、その点で辞書的な定義からの大きな逸脱はない⁶⁾。マルブランシュによる定義の特色は、むしろ欲求の対象をことさら「知」に限定した点にあるだろう。同時に、「神がわたくしたちを照らす (*éclairer*)」という言葉が形式的な措辞なのではなく、その背後に名高い機会因説があることに留意したい。知は本来的にはひとり神のうちに宿り、人間はただその知を折々の機会ごと、いわば無限の収蔵庫から借り出すように現在化させることで、真理についての（原則としてあくまで有限の）理解に与る。そのようにして知を現在化させるための機会因が注意にほかならない。

では、「祈り」に「自然な」という形容詞が加えられていることは何を示唆するか。マルブランシュは上の引用の手前で次のように言っている。「知の機会因は通常であれば自然の領界のうちに見つけられるのでなければならない。知は創造主による恩寵だからである」⁷⁾。「恩寵」の語が「自然」との対比をただちに連想させて少し紛らわしいが、周辺の記述が確認させるように、ここでの「自然」は創造の時点、つまりは「原罪以前にあって」、人間が「完璧な自由によって自由」であった状態を指している⁸⁾。知への欲求は、神が人間に原初的に与えていた——その意味で「自然な」——恩寵の帰結なのである。

だとすれば逆に、原罪による全面的な顛倒以来、つまりは歴史的現在における人間の現状は「完璧な自由によって自由」であるどころではないのだから、知への欲求もまた、根本的に毀損されてしまっていることになるわけだ。『自然と恩寵』はすでに冒頭近くで、いわば読者への戒めとして、「普通の人間は、精神が〔……〕内なる真理に対して注意によって為すべき自然な祈りにすぐ倦んでしまう」ことを指摘しているが⁹⁾、この「倦みやすさ」についてのいま少し詳らかな記述は以下のごとくである。

もしもわたしたちの祈りが中断されないのだったら、わたしたちの注意が乱されないのだったら、わたしたちが自分の求めるものについて幾許かでも観念を持っているのだったら、わたしたちが必要なだけの忍耐とともに求めるのだったら、わたしたちが自分に受け取れるかぎりのものを得られずにあることなど決してないであろうに。しかし、わたしたちの祈りは、関心づ

けられる (*être intéressé*) のでなければ、絶えず中断されてしまう¹⁰⁾。

神に宛てて知を求める「自然な祈り」、そのようなものとしての注意は残念なことにすぐさま途絶えてしまう。人間の注意はむしろ散漫であることを常とするのだ。散漫さは——想像にかたくないだろうか——感覚と想像力がもたらす混乱に起因している。いまや「わたしたちの感覚と想像力がわたしたちの観念すべてに混乱と混同を投げかけて」しまって、だから「真理は〔……〕わたしたちの要望に応答している」というのに、「わたしたちの情念の雑然たる騒音が、その応答を聴き取ることを妨げている」¹¹⁾。

「祈り」の壊れやすさを指摘したのは、しかしマルブランシュが初めてというわけではない。示唆的な相似を見せる議論がスコラ学のなかにある。標準的な学説としてトマス・アキナスの『神学大全』から、「祈り (oratio) に注意 (attentio) は求められるか」という問題を扱ったくだりを引くことにしよう¹²⁾。

考察は、スコラの推論形式に則して、「答えは然りと思われる」という臆見の提示に始まる。祈りは「知性が神のうちへ昇ること」であり、だから当然あらゆる罪を免れてあるべきだ、しかるに祈りに際して魂を移ろわせ、祈りの内容への注意を怠ることは神を蔑する罪を犯すことではないか。当然の見解のようであるが、トマスはこれに留保を加えて次のように指摘する。「人間の精神は、その自然な弱さのために、高次の段階に長くはありえず、人間の弱さの重みによって低位の次元へ引き下ろされる。こうして、祈る精神が、観照 (contemplatio) をつうじて神のうちへ上昇していたのに、弱さのために忽然として移ろうということにもなるのだ」。ここに繰り返される「弱さ」は、おおまかに神経生理学的な、つまりは人間にとて逃ががたい条件そのものであって、それをひとしなみ断罪することは単純に空想的である。むしろ祈りにおいてもっとも重要なのは初発の動機なのであり、「靈の促しによって祈りを始めた者は、たとえそのあと弱さのゆえに心がさまとよったとしても、靈と真理において祈っている」と考えるのがよい。トマスはそう結論している。

トマスが直接の典拠だと主張したいのではない。マルブランシュを読むのにスコラ学を持ち出すことには異論も少なくなからう¹³⁾。ただ、注意と祈りを結び合わせることに、思想史上の前例があることは確認された。祈りを本質において観照的な営みと捉えた¹⁴⁾トマスと同様、マルブランシュは注意を知へ方向づけられた営みとして捉え、しかまた、その祈りの保ちがたさを指摘したトマスと同様、注意の途切れやすさを指摘してもいる。それだからといって、両者の違いを見ずにいることはもちろんできない。違いは個別の論点というより全体の方向性に関係している。トマスは、祈りにおける精神の散漫を事実として認めつつ、初発の動機の重要性を強調することで、いわばそれを許容した。しかしマルブランシュにとって、祈りをつうじた神への訴えは、それを欠ければ「真理の探究」が途上で無に帰すだろう不可欠の要件なのだから、注意の散漫に対して何らかの干与をもって対処することが迫られるはずだ。

この観点から改めてマルブランシュの述べるところを追ってみる。1683年初版の『キリスト教的・形而上学的省察』のなかで、語り手の精神に語りかけるイエス・キリストは次のように言う。

罪人となった人間は額に汗して命をつなぐよう強いられた〔創世記、3, 19〕。息子よ、これを、ただ身体の生にのみ関わるものと思ってはならない。〔……〕魂の生と糧に関して、神が罪人に向けた呵責なき決定なのだと思わねばならない¹⁵⁾。

精神的な労働の辛苦は肉体的な労働の辛苦に似ている、というよりも、神が人間に課した辛苦は本質において精神的なものである。そして精神的な労働の実質とは、「注意」にはかならない。記述は『自然と恩寵』におけるものとほぼ同工異曲だが、確認も兼ねて摘要しておこう。「強い注意なくして、それら〔真理〕を明晰に理解することはできない」。さりながら「いまや、あらゆる注意は、真に善きものと関係しながらも苦痛にして不快である」。なぜといって「原罪からこのかた、身体が魂に重くのしかかっている」からである。そうして自身を制御できなくなった魂は、感覚的な対象にしょっちゅう「驚かされ、くすぐられ、かどわかされる」。なるほど「ときには注意の働きによって抗い、逃げ去る真理を追い求める」こともあるが、「魂はすぐに疲れてしまう」。それは、魂が「あまりに休息を愛するから」だ¹⁶⁾。

魂は労働に倦む。倦むのは身体に支配されているからであり¹⁷⁾、その身体を介する感覚刺戟と情念が内的な注意を阻害する。こうして注意と感覚は明白に対立するように見える。だが、そうなのだろうか。キリストは上につづけて次のように指摘している。

魂は長いあいだ快（plaisir）に服することなしにあるものではない。魂は、打ち勝ちがたく（invinciblement）幸福であろうと望むものだからである¹⁸⁾。

快を求めることが本来的な惡なのではない。それは、創造主としての神が「打ち勝ちがた」いものとして設定した幸福への意志の指標なのだから。問題は、したがって、ひとえに原罪がもたらした顛倒の結果、人間が真の快を求めるべきところでほとんどいつでも偽の快を求めてしまうことである。注意の欠落は、人間の現状が落ち込んだ不可避的な誤謬の結果であり、そのかぎりで人間に内属している。

では、どうすればよいのか。ここで、前半で引用した『対話』の一節の末尾が改めて注意を引く。「しかし、わたしたちの祈りは、関心づけられる（être intéressé）のでなければ、絶えず中断されてしまう」¹⁹⁾。逆に言えば、注意を継続するためには、それを関心づけることが必要となる。「関心づける（intéresser）」とは、やはり辞書的な定義を参照するなら、まずもって「情念を動かすこと」である（フルティエール辞典、前掲第2版）。その名詞形である「関心（intérêt）」は、キリスト教文脈では、キエティスム論争を背景としながらとりわけ自己愛の概念と結びつけられて当時のもっとも係争的な主題のひとつを構成し²⁰⁾、マルブランシュそのひとも、たとえば『真理の探究』のなかでそれを壊乱的な情念のひとつと位置づけて明確に批判している²¹⁾。とはいっても、いま見た『対話』の流れにおいて、関心はそれ自体として強く肯定されるのではなくとも、知的な営みにおける必要な契機としてある程度の積極的な役割を担っているようだ。途絶えがちな注意を助け、精神を賦活するものが「関心」にある。そのとき、動詞「intéresser」は（退屈を紛らわせるべく）「興

味を惹く」という日常的な意味へ近づくはずだ²²⁾。

冒頭で挙げた『対話』の一場面は、以上に述べたことのいわば具体的な応用例になっていると言つてよい。思い出してみよう。テオドールはアリストにリュートを渡してほしいと提案した。「疲れ」た若者の「注意を助ける」ため、そして強調しておくなら、真理を「感覚に明らかなる」ものとするためであった。それが偶然の思いつきでなかったことをここで明かしておこう。問題のやりとりの少し手前、テオドールは、物体的な延長と運動をめぐる議論に関連してアリストに一連の質問を投げかけるのだが、それはほかならぬ音、そして音楽をめぐっていた。「でも、ぼくが述べる原理を理解しやすくして、その必然性と帰結をもっとよくわかってもらいたいから、答えてくれたまえ、お願ひだ。君は音楽によく通じているね。いろいろな楽器を、とても巧みに、とても伸びやかに弾いているのをよく見たことがあるからね」——「ええ、よく知っています。そうやって自分の悲しみをなだめ、メランコリーを追い払っているんです」²³⁾。テオドールはアリストが通じていることがらが何であるかを知つていて、関心を搔き立てながら思索の営みを動機づけるべく、巧みに伏線を張っていたのである。

テオドールの目論見をもう少し明瞭にするために、再びスコラ学から論点をひとつ借りよう。それは「遊びに美徳があるのか」——畢竟、遊びは許されるのか——という問いかである。「遊び(ludus)」は伝統的な語彙において、いわゆる歌舞音曲のいっさいを包含しており、リュートを奏でることもささやかな遊びと考えてよい。この問題について標準的な学説を整えたのは、やはりトマスだ(『神学大全』第2部第2篇第168問第2項)。教父文学からこのかた、キリスト教は「イエス・キリストは決して笑わなかった」というトポス²⁴⁾とともに遊びを長く抑圧の対象としたが、トマスは、それが少なくとも魂の疲労を和らげる休息として有意であることを認める。議論は以下のように展開される。人間の肉体には活力の限界があり、だからいつまでも働きつづけることはできない。同様に、人間の魂もいつまでも働きつづけることはできない(マルブランシュにもほぼ同様の記述があることはすでに見た)。とりわけ「観照(contemplatio)」に努めるとき、そうである。観照は感覚を超えた対象に関わることであり、人間の自然を超えるからだ。それゆえ、労働する肉体と同じく、観照する魂にも休息が必要である。では、魂にとっての休息はどのように与えられるか。

魂にとっての休息(quies)、それは快(delectatio)である[……]。それだから、理性の働きへ向かう意図を中断させ、いくらかの快を認めて魂の疲れを癒やさねばならない。[……] ひとえに魂の快を求める言葉や行為、それは遊びや慰みと呼ばれる。それらを折々に用い、魂にある程度の休息を与えることは必要である²⁵⁾。

快を求めることがすなわち休息を求める事であるというのは、マルブランシュも認めていた。ただ、いまの文脈で、快は「理性の働きへ向かう意図」——マルブランシュに即して言い換えるなら「注意」となるだろう——を中断しつつ、同時にそれを更新する契機なのもある。そして、快をつうじて魂の疲労を緩和する具体的な手段となるのが遊びだ。『対話』において、テオドールもまた議論をひとまず打ち切り、音楽という遊びに訴えたのだった。

その帰結を確かめておきたい。アリストは少し馬鹿にされたと思ったようで、当初は「何をしようというのですか」と不満を鳴らす。だが、弦の押さえ方を知らないテオドールのために、すぐに楽器に印をつけることを申し出る。「そこだと五度になって八度になりませんからね。見ていてください、ね、ほら、こうして全部の和音に印をつけましたよ……お笑いになっていますね」——「うむ、ぼくはすっかり賢くなつた〔……〕」²⁶⁾得意とする音楽のことだからアリストはすぐさま引き込まれ、さらに余勢を驅るように、音階が数学的な比の表現であることを説明してゆく。たとえば押さえられる弦の幅が二倍になれば、そこから生じる音の幅も二倍になるのだ、と。一見するとそれこそ明晰な観念に即した説明のようだが、テオドールはしつこく返しを喰らわせる。「〔……〕ちょっと君に実験してみるけど我慢してくれ。手を出してくれたまえ、そんなに悪いようにはしないから。掌をぼくの袖の先でこすってみるね。何も感じないかな？」——「少し温かいですね、というか、少しこそぼやくて気持ちがよいです」——「では、これはどうかな？」——「ああ、テオドール！ 痛いですよ。強くこすりすぎです。不快な痛みを感じます」。テオドールは「君はまちがっているよ、アリスト」と意地悪を言う。君の推論のとおりだったなら、二倍、三倍強くこすれば二倍、三倍気持ちがよいはずなのだから、と。アリストは反省し、改めてテオドールの言葉に注意することを誓う。

マルブランシュの著作のうちで際立ってユーモラスな場面であるだろう。少なくともテオドールはテクストのなかでたしかに「笑って」いる。「魂は長いあいだ快に服することなしにあるものではない」ことを知るマルブランシュが、登場人物ふたりを遊ばせつつ、少し遊んでみたと想像してよいはずだ。しかし、ここにはまた、魂の休息としての遊びというトポスに収まらないものもある。遊ぶこと、笑うことは——トマスがともあれ議論をそこで留めたように——ただ精神を弛めるためにあるのではなく、さらなる辛苦のあることを視野に收めつつ、精神の労働としての注意のうちへ有機的に組み込まれているからだ。知的探求の助けとして遊戯的なもの、また感覚の喜びを組み込むことそれ自体もまた古典古代（プラトン、ルクレティウスなど）にさかのぼる発想であるが、マルブランシュによるその活用はもう少し手が込んでいる。遊びを交えることは、抽象的な真理を経験的な例示とともにわかりやすく説明することを目指しているのではない。それを試みたのは、どちらかといえばアリストだ。テオドールはそのアリストの裏を搔くように、かれの理知的と思える説明がなお不確かな臆断にもとづくものでしかないと、掌をくすぐるという、こよなく身体的、感覚的な手段をつうじて示し、観念と感覚の隔たりを教え直した。疲れやすい注意を手助けするという配慮がありますあり、そのために必要な感覚の刺激が遊びをつうじてもたらされ、しかし結果としては観念への距離が露わとなって、対話は再び真理の探究へ向かう。

*

広い意味での修辞学的な伝統に棹さしつつ、モラリスト風の洞察をも滲ませながら、マルブランシュは洗練された説得の技をみずからテクスト上で実践し、一見すると「観念」に対立する「感覚」を利用しながら、精神の働きとしての「注意」を補強するのに役立てた²⁷⁾。「自然な祈り」としての注意をめぐって、引き出すべきことがらはほぼ以上で尽きそうだ。しかし、そのようにまとめて

しまえば、マルブランシュの思想は「あらゆる知は感覚を経由する」という（やはりスコラ学的な）トボス²⁸⁾へと還元されてしまうかもしれない。しかし、本当にそうだろうか。以下、確定的な結論を提示するというよりも、論点を暫定的に開くつもりで、補足的な考察を加えておきたい。

知るために注意することが必要である。けれども注意は途切れがちである。だから注意を新たにするための契機が必要で、その契機は情念の一種である関心のうちに求められる。以上の連関は確認したとおりである。ただ、改めてテクストに即するなら、注意は「関心づけられる」のでなければ中断してしまうことが言っていた。些末な指摘かもしれないが、この受動態は（学校文法でいう）「意味上の主語」を自然に求めるように思う。何によって、あるいは誰によって関心づけられるというのか。冒頭から触れてきた『対話』第3章には、そのことを問題にした短いやりとりがある。

テオドール——君が〔……〕納得したのは、ぼくが君に示した理由によってだろうか、そして君自身の省察によってだろうか。

アリスト——〔……〕ぼくはあなたの言葉を用いています〔……〕あなたに理があると思えます。でも、あなたの言うことがとてもよくわかっているというのではありません。

テオドールは、そう思うことは正しいのだと言いながら付け加える。「ぼくはぼくに見えていることを君に言う。でも、君にはそれが見えない。それは人間が人間を教えないことのひとつの証拠だ。ぼくは君にとって教師や博士であったりするのでないのだから。ぼくは〔……〕君にとって、たぶん熱烈であるかもしれないが、ほとんど正確でもなければ有能でもない見守り手であるにすぎない」²⁹⁾。

「見守り手 (moniteur)」の語について、時代がずいぶん降るけれども『トレバー辞典』(1771年版)——ここまで参照してきたフルティエール辞典には立項されていない——の同項目を参照すると、「忠告する者、助言を与える者 (Qui avertit, qui donne des conseils)」のことだと説明がある。さらに「忠告 (avertissement)」に対応するラテン語は「admonitio」とされ、それは「ひとに対してその注意を呼び覚ます (réveiller l'attention) べく与えられる教え」だと言われている（項目「avertir」）。これにならうなら、テオドールにとって、知的探究における対話者の役割は、あくまで注意喚起者である「見守り手」としてのそれであり、「教師」のそれでも「博士」のそれでもないのだということになる。形式的な自己卑下のように思われるかもしれないが、そうとばかりも言えない³⁰⁾。

文脈は相当に異なるのだけれども、『対話』から示唆的と思われるくだりを引いてみたい。終盤にあたる第13章である。この時点ではアリストも知的な成熟をほぼ十全に遂げ、自分の認識したことがらに依拠して「異端者たちを回心させ」ようと考えている。そのうえで真理へ至るための道筋が再び問題になる。そこで、テオドールは駄目押しのように、しかしそれまで言及されなかったひとつの区別を持ち込む。

〔……〕あらゆる人が真理の理解に至り着くようにという神の意志に応える全般的な方法は、

摂理のうちに求められねばならない。ところで、そこにあって、ひとがこの理解に至るための道はただふたつ、検証（examen）による道と権威（autorité）による道の、どちらかだけなのだ³¹⁾。

「検証」という言葉で含意されるのは、プロテスタンティズムが信仰へ至り着くための方法的な原理としたもの、言葉を補っていえば「自由検証」である。一節には護教論的な意図が明白に働いており、対話の続きは短兵急といってよいほどのプロテスタンティズム批判を展開するが、それはもちろん認識一般に関わる問題なのである。そもそも冒頭で暗示されているのは聖書の一節——「〔神は〕すべての人間が救済され、真理の認識に至り着くことを欲しています」（第一テモテ書翰、2、4）——であり、神の意志の一般性をめぐるマルブランシュの長い考察（また、さまざまの論争）の基点となったものでもあって³²⁾、知の獲得をめぐる哲学者の思索の核心がこのくだりに込められていると考えてよい。そのうえで、テオドールの言葉に対するアリストの応答を見てみよう。「もしかしたら、検証による道は、学者たちを救おうとする神の意志には応えているのかもしれない」と留保を付しつつも、かれは次のように言う。

けれども神は、批評家の諸氏と同じように、貧しい者、素朴な者、無知な者、文字の読みぬ者を救おうと望んでいます。それにまた、グロティウスや、コクツェーユスやソーメズやビュストルフのようなひとたちが、ぼくたちすべてが至り着くことを神が望む真理の理解に至り着いたとは思えないのです³³⁾。

グロティウスを筆頭に、名を挙げられているのはいずれも当時の有名なプロテスタントの碩学であるが、かれらを見ていると検証による道はそれ自体として不十分なもののように思われる。それにまた、検証がともあれ一定の知的な優越を前提にするのだとしたら、真理の道は万人に開かれているわけではないことになるが、そもそも神がそのようなことを望むはずもない。こう考えた結果、アリストは次のように断言する。「人間の理性が衰弱した以上、人間を権威による道をつうじて導くのでなければなりません。この道は感覚に明らか（sensible）で、確かに、全般的で、あらゆる人が真理の理解に至り着くように望む神の意志に完璧に応えるものです」。では、その権威は具体的にはどこにあるのか。テオドールは応じる。「それは聖書の中にあるのだ。でも、それをぼくたちが知るのは教会の権威によってなのだね」。

なによりの権威は聖書である。だが、ひとはそのことをどのようにして知るのか。教会の権威によってである。テオドールは付け加える。「素朴な者は、いまある四つの福音書が不謬の権威を持つことをどうやったら確信できるだろう。無知な者はそれら書物が、その名を冠するところの著者たちの手になるものだということ、また、それが本質的なことがらについて汚されずにあったことの証拠など、ひとつとして持ってはいない。それに学者たちがその確固たる証拠を持っているかどうかわからぬ」。これに対して、プロテスタントのうちには「聖書の神性は感覚に明らか（sensible）であって、読めばそれに気づかずにはいられない」と主張する者もいる」けれども、「そ

の主張はいったい何に支えられているのか」³⁴⁾。畳みかけるような調子であるが、最後の指摘に注目してみよう。「聖書の神性は感覚に明らかだ」という主張がプロテスタントの誤謬として挙げられている。逆に言えば、聖書の神性は「感覚に明らかではない」。だからこそ、ひとはそこに権威が宿ることを知らされねばならず、それを知らせるのは教会だ。教会の権威が果たすべき役割とはつまり、聖書の権威にその明証性を補うこと、したがうべき真理への道がそこに宿っていることを「感覚に明らかな」しかたで示すことだ。それは、いくらか不思議なことに、同じ『対話』の序盤で「君に理解してもらいたいと思う真理を、できるかぎりで感覚に明らか（sensible）なものとしてみよう」と述べつつ、リュートを手渡すことをアリストに求めたテオドールの姿を想起させないだろうか。

「見守り手」である個人と教会とをただちに同列に置いてしまえば、短絡の誇りを免れるまい。なにより不可謬の権威なのだとされる教会とはちがって、生身の人間は「ほとんど正確でもなければ有能でもない」。それでもしかし、両者の役割は同じ言葉遣いで語られていて、問題はいずれにもあれ、真理を求めるべき方向を明らかにすること、言い換えるなら、強い意味で知の営みの起点となる初動的な触発を与えることなのである。教会の権威がまずもってしたがうべきものありかを万人に示すのに似て、見守り手もまた感覚的な領分に訴えながら、万人——「貧しい者、素朴な者、無知な者」——に対して真理への道筋を示す。そして、いかなる者にもあれ、注意を継続し、疲労すれば休息を取り、やがて再び注意を新たにする、つまりは繰り返し知ろうと欲求するかぎり、いずれは真理に至り着く権利に与り得る——そうなのだとすれば、ここには根底において楽天的な人間觀が提示されていることになるだろうか。しかし、同じことがらを裏返すなら、それはまた、真理との関係において、わたしたち人間がひとしなみ「貧しい者、素朴な者、無知な者」であることを暗示するのである。そのかぎりで、検証すること、つまり己の力を恃んで真理の把握を目指すことの空しさは、特定の知的選良に帰せられる傲りという以上に、人間的な知一般に対する戒めなのであるはずだ。

だからこそ人は知的な探究において対話者を求めるのだ、と言えるかもしれない。しかしながら、求められた者は、教える者となることを回避しながら、神的な撰理と人間的な誤謬のあいだに自身の位置を求めてつけねばならない。「ぼくは、君にとって見守り手にすぎない」。テオドールの言葉は、たしかに知の伝達における自身の根本的な無力を告げている。と同時に、「見守り手」であらねばならぬ者は、人間的な知の規矩を超えた審級——たとえば教会がそうであるような——にわずかなりとも足を踏み入れることにもなる。その二重性がまた、壮大で稠密な理説を組み上げながら、だからこそ差し向けられた数々の批判と疑念、ときとして熱狂的な受容に応接することで哲学的な生涯の大半を費やすことになったマルブランシュ自身の微妙な自己認識を垣間見せている、と思ってしまえば、過度に想像を逞しくすることだろうか。

注

- 1) 以下、マルブランシュの引用は章節番号を付したうえで、参照のしやすさを優先して以下の著作集に依拠する。Nicolas Malebranche, *Oeuvres*, édition établie par Germain Malbreil et Geneviève Rodis-Lewis, Paris,

- Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2 vol., 1979-1992.
- 2) *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* [EMR], III, 12 : *Œuvres*, t. II, p. 712.
- 3) ヴァルター・ベンヤミン「フランツ・カ夫カ」西村龍一訳、『ベンヤミン・コレクション2 エッセイの思想』、ちくま学芸文庫、1996年、153頁。
- 4) これに関して大部の研究が以下にある。Pierre Blanchard, *L'Attention à Dieu selon Malebranche. Méthode et doctrine*, Paris, Desclée de Brouwer, 1956。「自然な祈り」としての注意に関してはとくにp. 38-41を参照。
- 5) *Traité de la nature et de la grâce* [TNG], II-II, 37 : *Œuvres*, t. II, p. 93.
- 6) マルブランシュ自身による説明として以下をも参照。*Méditations chrétiennes et métaphysiques* [MCM], XIII, 11 : *Œuvres*, t. II, p. 327.
- 7) TNG, II-II, 35 : *Œuvres*, t. II, p. 92.
- 8) TNG, II-II, 34 : *Œuvres*, t. II, p. 92.
- 9) TNG, I-II, 9 : *Œuvres*, t. II, p. 22.
- 10) TNG, II-II, 37 : *Œuvres*, t. II, p. 93.
- 11) TNG, II-II, 37 : *Œuvres*, t. II, p. 93.
- 12) 『神学大全』第2部第2篇第83問第13項。
- 13) スコラ学をプリズムとしてマルブランシュを読む立場を鮮明にしたものとして、たとえば以下がある。Christian Trottmann, « La vision en Dieu chez Malebranche, Thomas et Suarez », Bruno Pinchart (éd.), *La Légereté de l'être. Études sur Malebranche*, Paris, Vrin, 1998, p. 73-94.
- 14) これについては以下の記述をも参照。『神学大全』第2部第2篇第83問第1項。
- 15) MCM, XIII, 3 : *Œuvres*, t. II, p. 322-323.
- 16) MCM, XIII, 14 : *Œuvres*, t. II, p. 328. 以下の再説となっている。TNG, II-II, 34 : *Œuvres*, p. 92
- 17) 付言すると、マルブランシュにおいて、身体による魂の支配は論理における無矛盾律の侵犯とほぼ同義である。以下を参照。EMR, IX, 13 : *Œuvres*, t. II, p. 845.
- 18) MCM, XIII, 14 : *Œuvres*, t. II, p. 328.
- 19) 前註10を参照 (TNG, II-II, 37 : *Œuvres*, t. II, p. 93)。
- 20) これについて、日本語による記述として以下を参照。佐々木健一『フランスを中心とする18世紀美学史の研究 ウィーからモーツアルトへ』岩波書店、1999年、63頁。
- 21) 以下を参照。*De la Recherche de la vérité*, VI, 1, 3 : *Œuvres*, t. I, p. 600.
- 22) フュルティエール辞典（前掲第2版）の項目「intéresser」は、モラリスト的なキリスト教著作家として当時よく知られたベルガルド神父から、次の文例を掲げる。「大きな集会はほとんどいつでもひとを退屈させる。誰の興味も惹かない一般的なことがら (choses générales qui n'intéressent personne) ばかり論じられるからだ」。いかにも平凡かもしれないが、マルブランシュにおいてもいわば真理の一般性が疲労を呼び起こすと考えられているわけだから、本論の関心からすれば好個の用例である。
- 23) EMR, III, 9 : *Œuvres*, t. II, p. 706.
- 24) 以下を参照。Jacques Le Brun, « "Jésus-Christ n'a jamais ri" : analyse d'un raisonnement théologique », *Homo religiosus. Autour de Jean Delumeau*, Paris, Fayard, 1997, p. 431-437.

- 25)『神学大全』第2部第2篇第168問第2項。
- 26) EMR, III, 13 : *Œuvres*, t. II, p. 713.
- 27) マルブランシュは説得のあるべき形を論じながら、感性的なもの、情念的なものへの訴えかけが手段として有効であることを認める。とくに『キリスト教的・形而上学的省察』第18章を参照。以下の拙稿で論じた。「救済と籠絡 マルブランシュにおける説得」、「Résonances」、第4号（2006年）、138-145頁。
- 28) たとえばトマスひとりについても多くの関連箇所があるが、本論と無縁でもない文脈——聖書における譬喻の使用について——での言及として『神学大全』第1部第1問第9項を挙げておく。
- 29) EMR, III, 9 : *Œuvres*, t. II, p. 705.
- 30) 以下、本来ならば知の伝達にとっての理念的モデルとしてのイエス＝キリスト、また感情の恩寵の問題をも考察するべきところだが、前註27に挙げた拙稿すでに論じた。
- 31) EMR, XIII, 10 : *Œuvres*, t. II, p. 937.
- 32) これについて、ひとまず以下を参照。Patrick Riley, *The General Will before Rousseau. The Transformation of the Divine into the Civic*, Princeton, Princeton University Press, 1986, p. 26-63.
- 33) EMR, XIII, 10 : *Œuvres*, t. II, p. 937.
- 34) EMR, XIII, 11 : *Œuvres*, t. II, p. 937-938.

Le savoir restreint : l'attention chez Malebranche

Yosuke MORIMOTO

Indispensable pour que « Dieu nous éclaire » mais très précaire à cause des efforts qu'elle exige, l'attention telle que décrite par Malebranche, reflète l'état ambigu de l'être humain, avide du savoir bien fondé, qui ne s'en laisse pas charmer par diverses illusions sensibles. Ainsi est requise l'assistance du « moniteur », venant alléger la fatigue de son interlocuteur quitte à le divertir, et montrer « de façon sensible » la distance même qui le sépare d'avec la vérité essentiellement idéelle à rechercher. Tâche à la fois modeste et périlleuse, demandant de respecter la limite imposée à l'intelligence humaine tout en faisant entrevoir son au-delà qu'est l'infini de la sagesse divine. De tout cela, la vie philosophique de Malebranche, exposée à tant de malentendus et d'enthousiasmes, n'est-elle pas une illustration exemplaire ?

2014年春季研究大会シンポジウム 動物の哲学

金森 修

まず最初に、私的な理由からこのシンポジウムの司会並びに提題者であったはずの筆者が、当日欠席せざるをえなかったということを心からお詫びしたい。そして、そのような状況にもかかわらず、当日司会を引き受けて下さった安孫子信氏、拙論の代読をして下さった村松正隆氏、そしてもちろん、私以外の提題者、檜垣立哉氏と清水高志氏に、厚くお礼を申し上げたい。これらの方々の尽力のおかげで、当日は、予定時間をかなりオーバーするほどの活発な質疑応答が交わされたと聞いていている。責任を感じただけに、ほっとしている。

いうまでもなく、その場にいなかったので、当日の議論の流れについて詳説することは不可能である。ただ、清水のまとめに従うなら、ホヤと猿というような、非常に異なる種を単に動物と総称してしまうことから来る問題という、私が挙げた論点に対する応答がまずはあり、その後、ペットや家畜のように、人間がいなければ生きていけない動物の位置づけ、進化論との関係、死や否定性の問題、セクシュアリティの問題、動物の眼差しに晒されるということの意味、人間の改めての再定義の必要性云々などというテーマ群が議論されたということである。

この簡単な例挙からも分かるように、その主題、切り口、立場などは複雑に錯綜しており、〈動物の哲学〉というテーマ系が非常に豊穣なものだということが推察される。

以下、ごく簡単ながら、当日、不在のままにシンポジウムにそれなりの穴を開けてしまったことへの罪滅ぼしとして、清水論文と檜垣論文に、私なりの応答を試みてみたい。

まずは、清水論文を取り上げよう。

清水の論文は、ヴィヴェイロス＝デ＝カストロの現代的な民俗学・人類学が示す斬新な〈多自然主義〉をまずは提示し、動物がそれぞれに固有なパースペクティブの基体になりうるという興味深い論点を出す。そしてその理論的背景として、ラトゥールのANT、セルの準客体、ライプニッツのシステム論へと遡及的に言及していくという構造をもっている。その論旨の流れには明晰な一貫性があり、充分に面白い。

では、今回あえて極めて〈古典的な人間観〉に即した議論を展開し、人間知性の独自性の再確認をした私としては、この清水の議論にどのようなコメントをすることができるのだろうか。清水の論文の流れの中では、人間は他の動物に対して格別の特権的性格をもたないということが、自然に浮き彫りになっている。その意味で、清水論文と拙論とがもつベクトルはほぼ逆方向である。

清水論文がもつ面白さの前に、私は自らの議論を撤回し、理論的撤退をするべきだろうか。

必ずしも、その必要はないと考えている。その理由は次の通りである。ヴィヴェイロスが調査したのはアマゾンの原住民の半ば神話的な世界観であり、それは、現代人の、單一自然を客観的に確

定していくという普通の世界観とは異なる。ここでのポイントは、ラトゥール、セール、ライブニツなどのいずれもが、いわば中心的な特権的点を造らないような世界像を造ることに、それぞれのやり方で参加しているという点なのだろうが、しかし、これは、その特権的点が本当に解消可能なのかという疑問によって、それなりの反論に開かれている。

アマゾンの原住民の神話的世界観をみて、それを興味深いと感じる人類学者がいる。そしてその人類学者が言語を用いてその世界観を現代人に広く知らしめる。その含意は、それぞれの動物が固有のパースペクティヴをもっており、人間のそれも、いわばそれら〈多の中の一〉にすぎないというものだ。この全行程の中で、まずは現代社会とは異なる世界観に注目することで自らを若干相対化することに成功した現代人は、それに煽られて、その世界観がもつ〈動物の複数の眼が眼差し合う世界〉に逢着し、その世界の中では、自分たちも、他の多様なパースペクティヴの一つにすぎないという認識を得るに至る。

確かにこれはとても興味深い論点である。しかし、その図柄の中で、人間の特権性や格別性が完全に消滅することはない。例えばホエザルやカピバラが、それに固有のパースペクティヴをもち、その観点から例えれば人間でさえ、彼らなりにホエザル世界化、カピバラ世界化しながら対象化しているという可能性はある。しかし、ホエザルも、カピバラも、彼らのホエザル世界、カピバラ世界をメタ的に反省することはできない。それぞれの動物は、実は単自然主義を採用せざるをえず、しかも、彼らにはメタ的内省の可能性はほぼ排除されていると順当に推測できる以上、彼らに〈ヴィヴェイロス的覚醒〉が訪れる事はない。他方で、普通の現代人が従来、ほぼ単自然主義を採用していたという主張は一定の妥当性をもつとして、現代人の何人かは、ヴィヴェイロスらの違う考え方に出会ってその限界を察知し、単自然主義を多自然主義的に捉え直すことができる。仮にそれが現代人全員にまで広がることは考えにくいということはあるにしろ、とにかく単自然主義を多自然主義によって限定し、相対化することが可能なのは、他ならぬ人間だけなのだ。そしてその種のメタ的な対象化を可能ならしめる特殊な審級のことを知性と呼んだとしても、特に外れなものとは思えない。

この意味で、清水の議論を通過した上でもなお、人間知性の格別性という私の論点が完全に瓦解することはないと考えられる。ただ、もちろんそう主張することで、清水論文の斬新さを蔑ろにするつもりなどはないのは、いうまでもない。

次に檜垣論文について触れよう。

檜垣論文もまた、多様な話題に触れる豊かな論叢である。幾つもの論点があるが、主にデリダの *L'animal que donc je suis* を念頭に置いたデリダ的な「生命存在論」の企図を、彼によるハイデガーの『存在と時間』における動物性排除的な人間中心主義批判と絡めながら論じることが、その中心的課題だと考えてよいように思われる。

ただ、率直にいって、『存在と時間』に動物の動物性や生命一般への固有な哲学的眼差しが欠けているとして批判するというのは、本当に批判になっているのだろうか。この本での〈現存在分析〉は、当然ながら現存在の固有な性質の掘り下げ、つまり人間でなければそうでありえない或る種の存在の仕方、また、存在なるものへの関わり方を中心的課題として設定したものである以上、

そこでは現存在以外のもの一般への省察が不充分にしかなされていないと批判するというのは、批判というよりは、後発者によるないものねだりにすぎないではなかろうか。稚拙な比喩ながら、こうもいえるだろうか。或る人が一つの壁を青く塗ろうと企図して青く塗った場合、完成後にそこを訪れた他人が、それは赤くないと述べて批判したとしても、それは本当の批判にはならないということである。ハイデガー自身も一部を使っており、より生物学的知見に密着しながら論をつくった何人もの〈哲学的人間学〉の学者たちに対してなら、その生物性への近接の中に依然として潜む人間への特權付与的な意向を剔抉するという作業は、より順当なものでありえていただろう。デリダ的な意志に即して述べ変えるなら、デリダはこの主題においては、ハイデガーよりは彼らのことを俎上に載せるべきだったのではないか、という思いがする。それは、檜垣が述べる「生物学的本質主義とかかわらない生物性」なるものの意味をより深化させ、それが単に技巧的な概念操作以上のものたりえているのかどうかを、正確に滴定するという作業とも繋がっていくはずである。もちろん、私自身デリダの緻密な読者では全くないので、これ以上あれこれと注釈するだけの権利はないが、檜垣論文に触発された疑問点をあえてここで挙げておいた。

実を言えば、後一つだけ、より一般的観点からながら、気になることがある。それはいわゆる〈人間中心主義批判〉という論点に関する事だ（第一、私の今回の論攷は、動物のことを考えようとしてみても、結局、理性なる言葉でいわれている特殊な審級は最終的には動物性の中への完全解消はできないという論点を前面に出しているものなのだから、〈人間中心主義〉の一種の典型だということになろうか）。

確かに、二〇世紀後半の西洋哲学の多様な文脈において〈人間中心主義批判〉が重要な話題の一つだったということはその通りである。ただ、われわれとしては、それを後追い的に追認することを前提として、その帰結を探ることよりも、そもそもその主題設定によって、主に何が目標されていたのか、そしてその含意には、単に思想的な激震云々というような、いわば〈書齋的な結果〉よりも、より酷薄で、より現実的な帰結が待ち構えているのではないか、という問いを立てるべきだとも思うのだ。〈人間中心主義批判〉が恐らくは目指そうとしていたものは、勝れて知性的存在だったはずの、そして固有な倫理性をもちうる唯一の存在だったはずの人間が、特に二〇世紀に露わにした、目を覆うばかりの野蛮性や夜郎自大性への、それなりの自省のいざない、人間存在自身の内奥への新たな再考を促すための思想的沈潜だったはずだ。そして、もちろんそれには重要な意味がある。

しかし、哲学がいわば〈内輪〉の話題で深刻な顔をしている間に、哲学以外の人間世界の成り立ちはどうなっていっただろうか。人間理性は実は野蛮で自己破壊的だ云々という理論的戦慄は、権力層の一層巧妙な自己正当化と、それに相即した〈社会的弱者〉の一層の周辺化という、社会の、より現実的な戦慄によって既に追い抜かされているといってさえいいように思える。また、宇宙論などが象徴するように、人類が創り出す科学の一部は、ほぼ完璧なまでに脱・人間中心主義を既存の前提としてしまっている。現代宇宙論の内実には、それを研究し、思考する主体がかろうじて人間だという事実を除けば、既に人間の姿はないといつていいほどなのだ。その意味で、〈人間中心主義批判〉は、或るねじれの中で自らの歪曲した鏡像をもてあましている。人間中心主義が文字

通りの意味で解除されてしまえば、人間でありながら、人間扱いされない人間たちの苦悩が、異常な政治的風景としてではなく、半ば当然の自然的風景として背景に退いたままになるということ。そして、〈人間中心主義批判〉の、いわばより先鋭な形態を知りたいのなら、何も哲学的テクストなどを探る必要はなく、既により完璧なその具現が、幾つもの科学領域でなされつつあるということ。この二点だけでも、その歪みを印象づけるに充分なのではなかろうか。

いうまでもなく、ここでは、これらの論点をこれ以上展開することはできない。ともあれ、最後に改めて冒頭での指摘を繰り返しておこう。清水論文にしろ、檜垣論文にしろ、そして私の拙論にしろ、同じ〈動物の哲学〉というくくりではありながら、文字通り三者三様である。それは、このテーマが実に多様な内容やアプローチを許す奥深いものだということを示している。今回のシンポジウムは、提題者の一人が欠けるという欠点があったことからもなおさら、今後の類同的なシンポジウムへの呼び水的な位置づけをもつものだといってよかろう。

人間化する非近代 ——セール、ラトゥール、ヴィヴェイロス——

清水 高志

1

〈動物〉に対置されるものとしての特權的な〈人間〉という位相は、今日その明確な輪郭をどうやら喪いつつあるようだ。かつてハイデガーにとって、「貧しい世界」をもつ〈動物〉と「世界形成者」であるべき人間のうちには、はるかな深淵が横たわっていた。さらに遡れば、〈動物〉はオートマトン自動機械とのアナロジーによって捉えられるような、魂なき存在であるとさえ考えられたこともあった。

今回ここで問題提起したいのは、魂をもち、また世界を意味づける「パースペクティヴ」を持つものとして〈動物〉を捉えることは、思考実験としても果たして可能だろうか、ということである。近年、ヴィヴェイロス・デ・カストロがアマゾニアの民族誌を背景にして述べるところによれば、〈動物〉がそれぞれ〈人間〉としての魂を持ち、そのパースペクティヴから他者を〈動物〉として眺めている、という世界観が先住民の間で広汎に存在するという。彼はこうした近代西洋とは異なる独特的価値観を、アメリカ・インディアンの「宇宙論的パースペクティヴィズム（Cosmological perspectivism）」と呼び、次のように解説している。

〔動物の〕それぞれの種や存在は、人格的なかたちや人間的なかたちでの統覚作用を授かっており、自分自身を「人」とみなしている。その一方で、それら自体のエコシステムにおける他のアクタントたちを、非-人格や非-人間とみなすのである。——つまり獲物や捕食者（皆が自分のジャガーを持っている）、精靈（決まって食人的であったり、性的に貪欲だったりする）、もしくは彼らの文化におけるたんなる人工物という風に見るのである。ジャガーは人間を猪とみなしており、仕留めた動物の血をチチャ（どうもろこし酒）とみなしている。¹⁾

〈動物〉はそれに世界を意味づける「パースペクティヴ」を持っており、アメリカ・インディアンはそのことを、それぞれの種が異なった「眼」を持っている、という風に表現する。——たとえば、アナコンダはアナコンダの「眼」を持っているというのだ。

「すべての人々は、それぞれ独自の眼を持っている。（……）人〔人間〕はアナコンダを理解することができない。なぜならそれは異なる眼を持っているからである。」こうした主題は神話に遍在している。そこでは、魔術的な洗眼や、眼球の交換やその他の眼に関わる策略によって、

世界が裏返ってしまうような劇的な効果がもたらされる。（……）しかし、異なった眼を持っているということは、「同じモノ」を異なった仕方で見ているということを意味しているのではない。²⁾

ちなみに、ここで「すべての人々は」と言われている「人」のうちには、アナコンダのような〈動物〉も含まれている。〈動物〉はみずから種の〈文化〉の中心に位置しており、その限りで彼らも〈人間〉なのだ。言い換えれば宇宙の他の部分、「エコシステムにおける他のアクタントたち」との関係において〈動物〉たちは中心を占めており、諸関係が織りなす布置の媒体としての主要なアクタントとなっている。〈人間〉であるとは、こうした地位を指しているのだ。

それぞれの種は、文化の「中」に存在しており、そこでは人間たち（人間たちにとっての人間たち）が自分たちが宇宙の他の部分との関係のなかで占めていると見なす場所を、占めているのだ。³⁾

このとき注意すべきなのは、「同じものを異なる仕方で眺める」ことと、アマゾニアの諸種族が考える「異なるパースペクティヴを持つ」ことは違うと、ヴィヴェイロスが繰り返し主張している点である。「同じモノを異なる仕方で眺める」という場合、さまざまなパースペクティヴは、この「同じモノ」を介して結びついており、ここでは媒体は「モノ」である。ところが、ヴィヴェイロスが「宇宙論的パースペクティヴィズム（Cosmological perspectivism）」と呼ぶものにおいては、諸関係の中心的な媒体は「眼」を持つもの、眺める主体それ自体なのである。

そこには媒体となるものの明白な転倒があるが、こうした価値観をヴィヴェイロスはまた、「単文化主義、多自然主義」（Monoculturalismo multinaturalismo）とも表現している。〈人間〉の文化が多種多様なものであることや、多様なパースペクティヴから自然が解釈されることについては、西欧近代においても十分に理解されていた。しかしこのとき、自然そのものは恒常的に一貫した法則に従うものであることが自明とみなされ、「单一の」ものとして捉えられていた。〈人間〉だけが持ちうる様々なパースペクティヴと〈自然〉はいわば切り離され、客観的なものとして〈自然〉が見出されることが、そこでは前提とされていたのである。これは、「多文化主義、単自然主義」と呼ぶべきものである。⁴⁾

これに対し、ヴィヴェイロスが提示するアマゾニアの世界観においては、こうした一般的な多文化主義をさらに相対化する不気味な存在として、パースペクティヴないしは「眼」が主題化していく。このときまた、〈自然〉は切り離されたもの、ホーリズム的な「单一の」ものとしての特権的な位置を喪い、「宇宙の諸部分」としての多数のアクタントによって生み出された諸関係を集約する、不安定な媒体となっている。〈動物〉が〈人間〉として、パースペクティヴを持つということは、パースペクティヴの主体としての位置が、他のアクタントと容易に入れ替わりうるという、この不安定さと引き換えに生じる現象なのである。つまり、ここでは「諸関係の集約的な媒体という位置そのものが不安定である」ということ、それ自体が恒常的な状態と見なされており、この可変的な

あり方そのものが、生物種のあり方を超えた〈人間〉なるものを定義しているのである。

〈人間〉とそのパースペクティヴが不安定なもの、限定的なものであるという考え方自体は、西欧近代の「多文化主義」や文化相対論のうちにも、容易に見出すことができる。しかしながら、そのとき〈人間〉のパースペクティヴに限定を与えてるのは、それと対照をなす存在、つまり恒常的で不变な「単一の」自然である。ヴィヴェイロスがアーリンディアンの世界観を通じて私たちに突きつけるのは、恒常的で不变なものとしての〈自然〉を外部に置くことなく、不安定な諸アクタントの関係のみで、それらの布置に関する解釈——つまりパースペクティヴが相対化され限定されるということが、果たして考察可能なのかということである。

2

パースペクティヴィズムが提起する問題をこのように定式化すると、実のところそれが、ヴィヴェイロスはむろんのこと、ストラザーンなど他の現代の代表的人類学者たちにも大きな影響を与えているブリュノ・ラトウールの思想に、多くを負っていることが改めて明確になってくる。このラトウールの理論について、これから検討していくことにしよう。

ラトウールが確立したアクター・ネットワーク論（Actor-network theory以下ANTと表記）という手法は、あるモノを媒体として結びつく複数の人間集団なり、他のモノなりの流動的、かつ競合的な関係を分析し、それら複数の要素が描き出す関係のネットワークと、中心的なモノ（アクタント）との相互影響を考察しようとするものである。⁵⁾ このとき、中心的な媒体となるモノは、それを巡って形成される複数のアクターの関与が、同時に働いているものとして始めて意味を持つ。

中心的なアクタントは、それに関わる人物aにとって、同じくそれに関わる人物b、人物c、人物dの働きかけを含むものとしてしか存在しないし、また人物b、人物c、人物dが作りだす関係そのものを含んだものとしてのみ成立している。それがモノであっても、人間と人間の相互牽制的な関係を織り込み、またはじめて可視化する、人間よりも人間の働きかけを体現するものとしてあるのだ。

ANTは科学の対象とそれをめぐって形成される諸アクターの分析や、あるいは商品としてのモノをめぐって形成されるネットワークを分析するといった経営学などへの応用を通じて全世界的に普及したが、⁶⁾ 諸アクターの相互牽制的な関係の分析は、そこで媒体となって働く中心的アクタントそのものをも、非・特権的、可変的、相対的なものとして捉えることを可能にする。中心的アクタントは、それをめぐって成立するネットワークから見て、決して切り離されていないし、むろん不变でもない。ヴィヴェイロスは、ラトウールの方法に見られるこうした相互牽制のやり方、つまり、特権的なかたちで外部に置かれた不变のモノを前提としない、いわば総当たり的な相互牽制、相対化を、アマゾニア諸部族の民族誌を導きとしながら、「世界への意味づけ」や、〈人間〉ならびに〈動物〉の存在のあり方そのものを問い合わせ直すものとして改めて強く打ち出したのである。

ところで、中心的なアクタントが相対化されるこうした仕組みは、ラトウールが確立した方法の背後にあるミシェル・セールの理論を参照するとき、一層その構造を明瞭にする。その著作『虚構の近代』で彼自身が述べているように⁷⁾、ラトウールはANTの理論的基礎づけをするにあたって、

セールの「準-客体（Quasi-objet）論」⁸⁾ からまさにその核心部分を借りているからである。「準-客体（Quasi-objet）論」という補助線を導入することで私たちはまた、セールがこの理論を生み出した背景に、やはりパースペクティヴの問題が潜んでいることを理解することになるだろう。

3

ミシェル・セールが提案した準-客体（Quasi-objet）という概念について、ここで振り返っておくことにしよう。『パラジット』という著書でセールは、あるモノを媒体にして、複数の行為者たちが競合関係におかれる状態をどう可視化するのか、という問題を考察している。彼が例として挙げるのは、ラグビーなどのゲームで働いているボールと、それをめぐって形成される選手たちのフォーメーションの関係である。こうしたゲームにおいては、ボールはそれが媒体となることによって、選手aと選手b、選手cの働きかけや相互牽制を結びつけ、また彼らの流動的な関係（ネットワーク）そのものを可視化し、体現するものとなっている。

こうしたゲームにおいて優位に振舞うことが出来るのは、ボールを媒体としながら、他の選手たちの関係をも把握しつつ働きかける選手である。ボールと自己との関係が、二者関係になってしまふ選手、あからさまに自分がボールをゴールに導こうとする者は、たちまち妨害されてしまう。むしろボールを、他の選手たちの働きかけのネットワークをもっとも体現したものとして捉える選手こそが、ゲームのなかではこのボールと一緒にゴールを奪うことになるのだ。

このとき、ボールは選手（主体）から見て単なる対象（objet）であってはならない。それ自体が他のアクターの働きかけや関係を集約した存在であり、半ば能動的なものもある。準-客体（Quasi-objet）であって、準-主体（Quasi-sujet）でもあるのが、このときのボールのあり方である。ゲームにおいて中心的な役割を果たす（中心的アクタントとなる）のは、こうした準-客体（Quasi-objet）としてのボールと、それを解している選手である。優位に立つ選手は、このゲームの複雑な相互牽制のなかで次々と変わりうる。

複数の要素による相互牽制をこのように定義することで、準-客体（Quasi-objet）をめぐるセールの議論は、ANTが分析しようとする諸関係をすでに明示しているだけでなく、中心的アクタントが変化、交替する過程についても、多くの示唆を与えてくれる。「眼」をもつ〈人間〉の位置が、〈動物〉とのあいだで不安定で可変的であると述べるとき、ヴィヴェイロスはこの種のゲームを、アマゾニアの諸部族の世界観のうちに見出しているのだ。パースペクティヴィズムが洞察するのは、ボールとしての「眼」を奪いあう、準-客体（Quasi-objet）論的なゲームである。そこでボールを支配することが、彼らが広い意味で〈人間〉と呼んでいる状態なのだ。

これに対し、単自然主義が前提としているのは、不变で「同一の」〈自然〉に対して、複数の主体がぶつかり合い、その能動性の優位を競い合うといった意味での相対化である。準-客体（Quasi-objet）論におけるボールであるよりは、椅子取りゲームの「椅子」に近い対象が、そこでは賭け金になっている。ホップズあれ、近年のボーデリヤールあれ、西欧の思考においては、人間集団が内部で互いに闘争する状態を考えるにあたって、絶えずこうした形での闘争を前提してきたようと思われるが、実際にはこうした闘争モデルは、二者間で優位が争われるタイプの闘争を多数の

人間にそのまま拡張したものに過ぎず、複数のアクターが、互いの関係を織り込んだうえで競合しあう関係を、充分に描き出すものとはいえないだろう。

あえてボールゲームに喻えるなら、それは同じボールを追って選手の全員が走り出す「子供のサッカー」、たんなる駆け比べに近いものなのだ。こうした競争は、対象となるものを結果として特権化し、それに向けて繰り広げられる競争の性格そのものを、同じ方向を目指すものとして固定化してしまう。前述のボードリヤールは、ポストモダンの高度消費社会を分析し、まさしくそのような傾向を見て取ったが、しかしそうした社会の解釈じたいが、あくまでも単自然主義の価値観のうちで成立しているとも言えるのである。多自然主義の観点は、現代の社会や経済活動の成りたちについてさえ、その理解のための別の指針をもたらしうるものなのだ。

4

ところでミシェル・セールの思想は、初期の論考から今日に到るまで繰り返し彼が言及している、ライプニッツの学問を基盤に発展したものである。こうした背景の上に¹⁰⁾、しかし近年では彼自身が、多自然主義や単文化主義についても独特の考察を加えていることに、ここで触れておくべきだろう。

〇九年にセールは、『作家、学者、哲学者は世界を一周する』（以下、『作家…』と表記）¹⁰⁾という書物を発表したが、これはフィリップ・デスコーラの『自然と文化の彼方』¹¹⁾を題材にしたものである。代表的な現代の文化人類学者であるデスコーラは、『自然と文化の彼方』で、ヴィヴェイロスの議論を意識しながら、「多自然主義で単文化主義の文化圏」、「単自然主義で多文化主義の文化圏」といった形態を含む、¹²⁾四つの文化類型を提案した。この書物を援用しつつ、多自然主義や単自然主義に対するセールの考察が、『作家…』ではさまざまに展開されている。

その議論の詳細については別の場所に譲るが¹³⁾、注目すべきなのは、この書物においてもセールがやはり、ライプニッツについて繰り返し論及していることである。またパースペクティヴの問題が、多自然主義、単自然主義のどちらにあっても、本質的なものであったことが、さまざまな題材に即して考察されているのも興味深い。この二つの要素は無縁ではない。「唯一の」宇宙の全体を、多様なパースペクティヴのもとで眺められる「同一の都市」に喩えたのが、そもそもライプニッツであったことをここで想起しよう。

同一の都市も異なった角度から眺めればまったく別なものに見え、パースペクティヴが多重化されたものとなるが、それと同様に、無限に多数の单一なる実体によって、その数だけ異なる宇宙があることになる。しかしそれは、それぞれのモナドによるさまざまに異なる視点からの唯一の宇宙のパースペクティヴであるに過ぎない。（『モナドロジー』§57）¹⁴⁾

「多重化された」さまざまなパースペクティヴに対し、「同一の」都市としての宇宙を想定するこうした主張は、典型的な単自然主義の見解であるように思われる。しかしながら、ここには一つの興味深い「ねじれ」があることも見逃せない。というのも、ライプニッツの形而上学にあっては、

集約的な媒体となっている実体は「唯一の宇宙」だけではなく、それに対するパースペクティヴとしての役割を担っているモナドそれ自体でもあるからだ。モナドはまた、実在性（réalité）をもつモノもある。

それぞれのモナドは、「他のすべてのものを表出するさまざまな関係をもち、したがってそれは宇宙の永遠なる生きた鏡となっている」¹⁵⁾と言われるように、ライプニッツにあっては集約的な媒体は複数存在している。さらには、神の観念の中には「無限に多数の可能な宇宙が存在している」¹⁶⁾のだが、他の世界ではなくこの世界が選ばれたのは何故なのかが、彼の場合は問題とされるのだ。

ライプニッツにおいて、「唯一の宇宙」という言葉は、〈他ならぬこの宇宙〉という意味を持っている。そしてそれが選ばれた理由は、最善律に帰せられる。すなわち、「可能な限り多様な実在性（réalité）を含む」ような世界こそが最善で〈完全な世界〉であって、神によって選ばれたと彼は考えるのである。¹⁷⁾

実際のところ、ここでは集約的な媒体としての自然には多様なもの、多様な実在性（réalité）であることが求められており、それが実現する状態として〈他ならぬこの宇宙〉というものが考えられているのだ。多様なものとしての自然に対する要請が満たされて、始めてこの「唯一の」宇宙が成立するとされているのである。

ここで問題なのは、モナドが他の諸モナドともっている関係である。「同一の都市」をめぐって複数のパースペクティヴが結びつくという場合、そこに見出されるのは媒体としての「一なるもの」と複数の周縁的なものが織りなす関係である。しかしながら、「唯一の宇宙」が前提される以前に、あるモナドが他の複数のモナドと織りなす関係においても、やはりそこには「一なるもの」と多数の周縁的なものによる関係があるのだ。このとき諸モナドは、そのおののが中心的で集約的な媒体であるとともに、他のモナドを中心として見る場合には周縁的な位置に置かれるという、相互的な関係にある。

ミシェル・セールは、こうした中心的で集約的な媒体としてのモナドを、「放射状en étoile」の結節点という風に表現するが、このような結節点が相互的に複数結びつくことによって、それらは絡み合い、錯綜した網の目状の構造が形成されることになる。¹⁸⁾

このとき、この網の目の描き出す関係がもっとも複雑化し、それらを集約する結節点としての諸モナドが最大限に多様なものであるためには、周縁的なもの（パースペクティヴ）と、中心的なもの（媒体）は、どこまでも可換的である状態に置かれていかなければならない。中心と、それをめぐって形成される複数の周縁的な要素の関係は、なんらかの突出した中心にむけてヒエラルキー的、一方的に固定化されるものであってはならないのだ。初期のセールは、ライプニッツの学問がもつ独特的の「システム」を、何よりもこうした互換性と相互関係の多重性という観点から考察している。

システムという概念はしたがって、出発点の唯一性や連関の唯一性のなかに論証の力を見出す〈理由と主題の唯一不可逆の順序〉の観念に還元できるものとは思われない。それはむしろ交差する連鎖の秩序立ってはいるが多線的な全体である。この全体の一点が与えられたとしよう。

するとそれは幾つかの演繹ライン上につまりそれらの交差点に位置していることになる。従つてあるひとつの演繹の道筋をたどっていくとき、問題の点に他の道筋を通って戻ることはつねに可能なのである。システムはそれゆえ、このような複数のフィードバックの可能性をもって特徴づけることが出来る。（『ライブニツのシステム』）¹⁹⁾

結節点としての中心は、複数の周縁のものたちと相互的、互換的な関係にあり、唯一の出発点といったものはない。出発点や中心はつねに移動可能で、分散しており、多数的で、それらが固定されることは避けられている。そこで働いているのは、やはり脱・中心的な相互牽制のシステムである。そしてこうした状況のなかで、周縁のものたちとの間で織りなされる関係は、どこまでも複雑なものとなっていく。また逆に、そうした複雑な関係を織り込んだ結節点も、ますます具体的で多様なものとなっていくのであり、より複雑な関係の交差点であるという意味での《中心》になっていくのである。この意味での具体的で多様な諸《中心》が、ライブニツにおいてはモナドという概念へと成熟していく。すなわち最善律によって、そうした諸モナドこそがまた、現実存在する権利を持つとされるのである。

セールの準・客体（Quasi-objet）論は、このような複数の要素による複雑な相互牽制のシステムと、それが生み出す関係の網の目、その関係が交差する中心としての結節点、中心と周縁部の可換性という関係を、もっとも単純なゲームの構造でモデル化してみせたものに他ならない。モナドの多様性の要請は、突出した「唯一の中心」の成立を避けようとする、こうした相互牽制的なゲームが展開されてこそ満たすことができるのだ。

そしてそうした世界としてのみ、唯一の〈他ならぬこの世界〉が、つまり「可能な限り多様な実在性（réalité）を含む」、最善で〈完全な世界〉が成立する²⁰⁾。すなわち多自然主義であってこそ、一つの宇宙が語られるということになるのだ。そこでは、パースペクティヴと中心的なモノの位置はつねに逆転しており、モナドはいわばハイブリッド的な、二重の存在となっている。ライブニツ自身が、しばしばそれを一見单自然主義的な神学のロジックで表現しがちであったにも関わらず、そこには多自然論の紛れもない祖型が息づいているのである。

5

最後に、今一度整理しておこう。①セールによる、多極主義に力点を置いたライブニツの解釈。②準・客体（Quasi-objet）論による、ゲーム構造になぞらえられたそのモデル化。③ラトゥールのANTによる手法上のさらなる洗練。という過程を経て生まれた多自然主義の主題は、今日人類学の分野において開花し、④ヴィヴェイロス・デ・カストロにあっては、それが南米の諸民族のアニミズムの世界観の緻密な解釈とともに展開されている。そこではすっかり境界の揺らいだ〈人間〉と〈動物〉が、器官としての「眼」が表わすパースペクティヴを争奪しあい、お互いに牽制しあっている。

その途方もない、奇妙な世界像はしかし、意外なことにポストモダンまでの西欧の思考を相対化し、現代社会のあり方の再考をも迫る潜在的な強度を秘めており、しかも近代哲学の高峰をなすラ

イプニツツの思索とも深く共振する部分を持っている。〈人間〉と〈動物〉の、この互いに恐怖をともなう変容の関係のうちには、現代の私たちがともすれば自明と見做している近代の知のあり方を、果てしなく転倒させるヒントが含まれているようなのだ。

注

- 1) Immanence and fear in *Nature Culture 01: The human and the Social*, Eduardo Viveiros de Castro (English translation by David Rogers), p.95.
- 2) *Ibid*, p.95. 引用括弧内は、Marc de Civrieux がベネズエラのイェクアナ族から収集したもの。
- 3) *Ibid*, p.95.
- 4) これは、レヴィ=ストロースの後継者と目され、現代フランスを代表する文化人類学者であるフィリップ・デスコーラによる「ナチュラリズム」と呼ばれる文化類型の定義である。彼はヴィヴェイロスからも刺激を受けつつ、自然と文化の相互的な関わりと、それらが複数的につつたり、単数的につつたりするあり方を組み合わせて人類の諸文化を考察し、ナチュラリズム、アニミズム、トーテミズム、アナロジズムの四類型を提案した。ナチュラリズムは西洋文化に顕著に表れた世界観である。
- 5) *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Bruno Latour, La découverte, Paris, 1991. 邦訳『虚構の近代 科学人類学は警告する』(以下、文中では『虚構の近代』と略記)、川村久美子訳、新評論、2008年。
- 6) ANTは、文化人類学、経営学といった分野の他に、教育や学習のための方法論の模索にも影響を与えている(東京大学の中原淳氏)。日本でもその応用は活発になりつつあり、河野哲也氏のようにアフォーダンス理論との関係づけを試みる論者もいる。(『意識は実在しない』、河野哲也、講談社、2011年)。またプラグマティズムとの理論的融合を模索する動きもある。
- 7) *Ibid*, p.73. 邦訳 p.93.
- 8) セールの準=客体論は、彼の弟子で情報哲学の理論家であるピエール・レヴィにも、多くの影響を及ぼしている。また、思弁的実在論(Speculative realism)を唱道して多彩な活動を繰り広げるグレアム・ハーマンにも、ラトゥールを経由してその巨大な影を落としている。
- 9) その浩瀚な博士論文 *Le système de leibniz et ses modèles mathématiques*, Michel Serres, PUF, 1968.(以下、S.と略記。文中では『ライプニツツのシステム』と表記。)以降、セールがついにライプニツツを意識し続けていることについては、拙著『ミシェル・セール——普遍学からアクター・ネットワークまで』、白水社、清水高志、2013年を参照のこと。
- 10) *Ecrivains, Savants, et philosophes font le tour du monde*, Michel Serres, Pommier, 2009.
- 11) *Par-delà la nature et la culture*, Philippe Descola, Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, 2005.
- 12) そこでは、多自然主義で単文化主義なものとしてのアニミズム、西欧近代のあり方を示す単自然主義で多文化主義なものとしてのナチュラリズム、他にアナロジズム、トーテミズムの四類型が語られている。
- 13) 『ミシェル・セール——普遍学からアクター・ネットワークまで』、第七章を参照のこと。
- 14) *GP. VII*, p.616. *La monadologie*, §57. 『モナドロジー』 §57

- 15) GP. IV,p.616. *La monadologie*,§56.『モナドロジー』§56
- 16) GP. IV,pp.615-616. *La monadologie*,§53.『モナドロジー』§53
- 17) GP. III,p.290.『二十四命題』9
- 18) モナドロジーを「網の目状」の構造によって捉えるこうした立場は、彼の博士論文から『ヘルメス』の連作、円熟期のエッセーにまで一貫して引き継がれ、とりわけ90年代以降は情報論という形でも一般化されていったものである。
- 19) S.p.18
- 20) GP. III,p.290.『二十四命題』9

Du « perspectivisme cosmologique » à la monadologie
– Serres, Latour, Viveiros –

Takashi SHIMIZU

D'après Viveiros de Castro, pour les indigènes d'Amazonie, les « animaux » ont tous une âme « humaine », et, à partir de la perspective de chacun qui définit leur écosystème, ils voient l'autre comme un « animal ».

En arrière plan de cette réflexion de Viveiros se trouve l'analyse des relations réciproques entre les objets et les hommes de Bruno Latour (ANT), dont l'influence est importante dans le domaine de l'anthropologie culturelle depuis quelques années ; nous étudions aussi en détail les affinités entre les deux pensées dans cet article. Enfin, à la source théorique de la méthode de Latour se trouve, comme lui-même le reconnaît, la notion de Quasi-objet de Michel Serres et son explication de Leibniz. Nous nous intéressons au problème du multi-naturalisme en tant que développement de ces théories.

デリダの生命／動物論

檜垣 立哉

＜はじめに＞

この論考は、デリダの生命／動物論と題されているが、はじめにのべておけば私はデリダの専門家ではない。とりわけ中期から後期にかけての、陸續と出版されるデリダの膨大な論考や講演録の類を逐一解読したわけでもない。それゆえデリダ論を書くことには一種のためらいがある。

だがそれでも、動物論、あるいは動物的な生命論を主題とするとき、現状では、デリダ最後期にきわどってくる動物にかんする議論には着目せざるをえない。

確かに動物論は、デリダにとってけっして通りすがりのテーマではない。それは、まさしく「人間の終焉＝目的」や、人間中心主義の脱構築を思考したデリダの、その思考の果てのように展開されるものである。いうまでもなく「人間の終焉＝目的」についての思考は、デリダの当初からのテーマにほかならない。人間の「外部」を探る議論が、必然的に人間と非人間との境界にかかわらざるをえないことを考えれば、動物性というテーマが前景化することには、まったく違和感はない。

とはいっても、最後期の動物への焦点化は、やはり相当に重要な「転回」でもあるようにもみえる。デリダ自身が、けっして十全に記述したわけではないこのテーマの触発力は、まさに今後さまざまに掘り起こされるべきではないだろうか。とりわけ最後期のセミナーを収録し、デリダの死後に出版された *L'animal que donc je suis*, Galilée, 2006 (『動物故にわれあり』)、『かくして私がそれであり (être) /それを追う (suivre) 動物』などと訳しうるこの題名は、一意的な翻訳が可能なものではない) は、従来のデリダの議論の枠組みをこえた展望をみいださせる、多くの論点を備えている。

そこでこの議論からは、少なくともつぎの三つのポイントをとりだしうるとおもわれる。

第一に、デリダにおける生命／動物論の位置づけである。常識的なデリダ像、すなわち「死のエクリチュール」を強調し、生や生物学主義を批判するデリダからみれば、動物論のデリダでは、明らかに異質な主張がなされている。どこか生物学主義に傾斜し、一見すると単純な動物愛護論者でもあるかのような記述をしだすこの時期のデリダをどうとらえるかは、おおきな問題であるはずである。もちろん先にも触れたように、動物論はデリダにとって突然に現れたテーマではない。

L'animal que donc je suis の冒頭でものべられるように、とりわけ九〇年代以降のスリジー・ラ・サールでのコロックの主題 (ジャン=リュック・ナンシーやフィリップ・ラク=ラバルトなどがかかわるコロックの主題設定は、それ自身デリダの思考の展開とも深く連関している) をみると、動物論へといたる流れは自明であるようにもおもえる。だがそれでもやはり、こうした生命／動物論を真顔で論じだすデリダには、何かあたらしいことが生じているのではないか。

第二に、デリダも含むフランス思想総体のなかでの、この議論の位置がある。この点にかんしては、とりわけ講演「動物と主権者」^①での、ドゥルーズ=ガタリの『千のプラトー』やそこでの工

コロジー・エソロジー論に言及するデリダのあり方も関心をひく。これはたとえば、『触覚 ジャン・リュック・ナンシー』では、いってみればかなり単純なドゥルーズ＝ガタリへの批判が前面でていたことを考えれば²⁾、やはり異様な記述であるともいえるが、逆に『触覚』においてもエコ・テクニーという主題への言及がみられることは、それとしてやはり興味深い。問題を狭くとったとしても、ここからデリダとドゥルーズにかんするおおくの議論をとりだしうるだろう。

だが、そうでなくとも、フーコーはいうにおよばず、デリダやドゥルーズによる前世紀後半の思考が、基本的に非人間性や脱人間中心主義へと向かうものであるならば、そこでの人間の外部の一つのあり方として動物的自然がおかれるのは当然のことである。これらの現代思想が二一世紀においてさらに展開され、脳やバイオ、環境生態性やアフォーダンスの主題などに絡んでいる現況を考えにいれるならば、デリダが、人間の外部に、あるいは人間の境界に動物性を想定したのは、一連の流れと呼応している。とりわけデリダが、エクリチュール、記号、精神分析、シニフィアンという、人間という生物に固有にみえかねないテーマに固執してきたことからみれば、むしろ逆にこの視角は相当にパラドックス的でもあり興味深い。*L'animal que donc je suis*の議論は、一面では進化論的な解釈が可能なものである（私は動物を追いかけて、あるのである）。デリダの生命論のみならず、デリダのダーウィニズムという、いさか語義矛盾的な主題がとりだされうるかもしれない³⁾。

第三に、上記の論脈をのぞいても、デリダの動物論は、生命論や生命倫理の視点からみて、かなり重要な主題を提示している。*L'animal que donc je suis*の冒頭部分での、猫が私をみているという場面における眼差しの問題ひとつをとってもそのことはよくわかる。それは、レビナス的な眼差しの倫理や、応答可能性＝責任の議論が、人間を超えて動物にまで適用できるのかという、多分にレビナスへの批判も含む問い合わせを提起する。また、上記のケースでは議論は四肢動物に限定されるだろうが、それを超えてこれが（メルロ＝ポンティ的にいえば）たとえば、「樹が私をみている」などの類似の議論とさらにつながりうることを考えれば、相当に視角を広くとる必要があるだろう。

この点を考えるために、エリザベス・ルーディネスコとの対談『来るべき世界のために』所収の「動物たちへの暴力」も重要である。そこでは、動物の権利を語るとき、基本的には人間の権利を、いわば功利主義的に動物に拡張するだけの動物論や生命倫理への批判が展開されているし⁴⁾、こうした英米的な生命・動物倫理への転倒が意図されてもいる。動物の権利論や、エコロジー的な動物への倫理は、その多くは「人間」という領域を確保したうえで外部に押し広げるだけの議論であり、そもそも「人間中心主義的」でしかないだろう。ディープエコロジーも含む現状の生命倫理の議論が、こうした視角から抜けだせられないのは明確である。「人間中心主義」の拡張による倫理や政治性の設定は、人種問題やフェミニズムの議論において、（現状ではさまざまなポストコロニアル的な、あるいは第三世代以降のフェミニズム的な批判があるとはいえ）一定の有効性をもつことはいなめない。だが動物が対象になると、それはどのようにのべられることなのだろうか。動物は絶対に人間の側にはくることができず、むしろ人間が動物の奇妙な一種であるとしたら、この問いはどうなるのだろうか（デリダの問い合わせのひとつである、動物は苦しむのかにかんしても、デリダは人間の苦しみのアナロジーでことを処理しようとするのではないようにみえる）。

ただこうのべれば、つぎのようなおきまりの反論をうけるに違いない。すなわち、そもそも人間を中心には置かないで倫理について語ることは不可能ではないか。応答可能性や責任は、人間においてのみ語られることではないか。だが、ここでのデリダは、むしろ人間に与えられている権利の枠組みを揺さぶることを、まずはめざしているようにおもわれる（応答や言語自身が、一面では生物学的連続性のもとで考察されうるのだから）。私は動物であり、私は動物を追うものであり、動物であるがゆえに私があるという一連のテーゼは、広くいえば、生命倫理のこれまでの発想を根底から覆す可能性を備えているのではないか。

とはいって、これら三つのポイントは、それぞれが一本の論文執筆を要するテーマであるだろう。そのひとつをとっても、あつかるべき文献や主題は膨大なものになる。

それゆえこの論考では、生命や動物というテーマに深くかかわるいくつかの側面をひきたてる上で、広く上記の問い合わせる道を整理するにとどめざるをえない。そのために、ここでは具体的には、「ゲシュレヒト」と名指されている連作（実際にはそのⅠとⅡ）および、*L'animal que donc je suis*のいくつかの議論に対象を絞りこみ、脱構築が（あるいは脱構築論でさえもが）包括せざるをえない生命／身体論を押さえるという方向から、記述をすすめていきたい⁵⁾。

＜私であるところの身体＞

さまざまな場面で著されつけられた「ゲシュレヒト」Geschlechtの論考は、おおよそ総体的に構想されて著述された文章とはおもえない。ただ、「ゲシュレヒト 性的差異、存在論的差異」と題された最初のテクストでは、身体における性の非中性性、あえていえば性器的な身体が問題とされ、それにひきつづくものでは、ハイデガーの「手」（Ⅱ）、そして「耳」（Ⅳ）をなどがテーマにされていることからみても、一連の論考が、自然的な、あるいはまさに進化的な身体をあつかう論脈のなかに位置づけられていることは明らかであるとおもわれる。

さらにこの連作においては、比較的一貫してハイデガーの『存在と時間』における「現存在」Daseinが批判の俎上にあげられている。ハイデガーブル批判は、デリダにとっていわばおきまりのテーマともみえる。だがここでデリダがハイデガーの何を批判するかをみていくと、常識的なデリダ像からいささか逸脱した主張がなされていくのがわかる。

何故であろうか。この答えは単純である。周知のように、ハイデガーは『存在と時間』において、現存在の探究から一切の生物学的、人間学的な（つまり動物としての人間的な）特性を排除することにより議論を進めていく。そこでハイデガーは、フッサール的な意識としての超越論的自我を批判しつつ現存在を設定したはずなのに、やはり現存在には、あらゆる意味で自然的身体が介在することはない。それゆえ、ハイデガーにおいては（最後にのべる『形而上学の根本問題』での動物性の議論を除けば）動物的な身体性や、それとのつながりのもとにある自己は、実質的には語られないままにとどまってしまう。デリダは、端的にこうしたハイデガーの姿勢を批判していくのである。

とはいって、デリダ自身が、生物学的本質主義を斥け、自然の直接性にきわめて懷疑的な視線を向けていた事実を考えるならば、ここでの議論は単純には逆説的にみえるはずである。デリダがハイデ

ガの現存在を、その抽象性故に批判するならば、そこではハイデガーの非生物学主義こそが非難されることになる。しかし、デリダ自身にしても、当然のことながら、生物学主義については、そして生物学的本質主義についてはなおさら当初から、そしてある意味ではずっと否定的であったはずである。それなのに、「ゲシュレヒト」の諸論考においては、ハイデガーが「生命の存在論」をあつかいえなかった点が批判されるのである。

早急にことを進めず、まずは「ゲシュレヒト」の論考をみてみよう。

ナンバーが付されていない「ゲシュレヒト」論考、副題に「性的差異、存在論的差異、」⁶⁾となざされたもの（実質的にはⅠ）をみてみる。

そこでデリダは、率直にハイデガーにおける「現存在」に「性」が欠けていることを問題視する。現存在の性ははどうなっているのか。性は自己にかんする存在論的構造であるとはいえないのか。（通常語られる）二つの性とは（存在論的な差異でないとすれば）何なのか。現存在をまったく中性化された位相で語ることは可能なのか。このように、率直に自然的身体にかかわる問いを、デリダはハイデガーにぶつけていく。そこで議論の対象は、もちろん一切の生物学的人間学的な解釈を拒絶する『存在と時間』でのハイデガーである。だがこの問いは、直後のマールブルグ講義である『論理学の形而上学的始原根拠 ライプニッツから出発して』にもむすびけられる。そこでハイデガーは、現存在を *Geschlechtlosigkeit*、すなわちゲシュレヒトなきものであるとのべ、そこで「中性性」がことさらに強調されるからである。

さらにデリダはこの段階ですでに、ゲシュレヒトという術語に含まれる多義性を、つぎのように展開している。

「はるか後に、いずれにせよ三〇年後に、ゲシュレヒトという言葉は、性、種／ジェンダー、家族、生まれ、家系、血統、世代といった、その多義性すべてを担わされるだろう」⁷⁾。

だが、「ゲシュレヒトⅡ」につながるこの点についてはここではまずは描かれる。「ゲシュレヒト」では、とりわけハイデガーのテクストにあらわれる「散乱」(Zerstreuung)という言葉のZerとの連関（空間性）がひきたてられていく。そこでは空間性が、自己触発的な自己を汚染させるかたちで、その内部におりこまれていることが語られるのである。

この論脈をのべるだけであれば、それはまさに差延を論じ、差異という事態における空間性の契機を重視したデリダの初期からの議論とほとんど変わることはない。だが着目すべきは、デリダがここで空間性の介在について語るさいに、その空間性のなかに、明らかにLeibとしての自然的身体、いや生物的身体のあり方を、存在論的な水準で介在させていることである。そうした自然的身体の、ひとつの典型的な事例が性である。現存在は性をもたないのかという問いは、生物的身体と現存在との存在論的なかかわりにおいてひきたてられることになる。それはすでに一種の自己の動物性の問い合わせであるだろう。ゲシュレヒトという術語には、ただちに上記の多義性（種族、血統、生まれ、家系等）がおりかさなってくるのだから。

ここからデリダは、ハイデガー批判の論脈においてであるとはいえ、独特な生物学性の擁護を展開しはじめる事になる。それはつぎの引用からも、はつきりとみてとられるものである。

「生命」はたんなる事物存在性でも現存在でもないので・・・「生命」に接近しうるのは、除去

によって、否定的に作業をすることによってでしかない。そうであれば、生命でしかない生命、あれやこれやではなく、事物存在でも現存在でもない生命、そういう生命の存在とは何かが問われることになる。ハイデガーはこのような「生命の存在論」を一度も仕上げたことがなかった・・・」⁸⁾。

ハイデガーにおいて一度も仕上げられたことのない「生命の存在論」。それは現存在の問いの「問題設定の組織全体」によって困難にされてしまっているものである。しかしそれは、「生命体の存在様式」「生命を有するもの」⁹⁾の存在論を問うときには不可欠なものではないのだろうか。

ではデリダは、いかにしてこのような「生命の存在論」を問うというのか。もちろんデリダは、生物学的本質主義を肯定するわけではまったくない。しかしデリダは、空間的間隙(espacement)による汚染(contamination)を、はじめから存在論的な水準で現存在に導入しようとしていた。ここに「生命の存在論」(生ける身体性)が介在し、それがいわば「現存在」の脱構築的装置として機能するというのである。ゲシュレヒトという言葉が示す多義性、すなわち性、民族や血、血統や世代は、一種の生物性として、現存在に侵犯的なものとしてはいりこむというのである。そこでは（死ではなく）生が、現存在を差延に導いているのである。

<ゲシュレヒトII>

こうした姿勢は、「ゲシュレヒトII」である「ハイデガーの手」でも、ほぼ同様にひきうけられている¹⁰⁾。だが、政治的な問題をより前面にだすこのIIの論考では、人間と生物／動物性とのかかわりがよりはっきりと記述されている。

そこでゲシュレヒトは、性という限定をもつことなく、より広汎に人種、種／ジェンダー、類、家族、世代、あるいはのちには人間性（人間性と人種）へとむすびつけられる（この段階でデリダは、まさしく生命進化論をあつかっているとさえおもえる）。その途上でデリダは、「手」という、いわばエクリチュールを可能にする生物学的器官への、そしてそれが可能にする「技術」への問いを（まさに手仕事を軸とするハイデガー技術論に対抗するかたちで）提起するのである。それは、進化論的な技術論を語るデリダがほのみえてくる場面である（ルロワ＝グーラン、シモンドン、そしてデリダ以降のマラブーとの関連などを、ここからさまざまに論じうるだろう）。そこで身体をめぐって、動物と人間という主題があらためて問い合わせられていく。

「・・・端的にいえば、問題なのは手であり、人間の手であり、言葉と思考への手の関係である。そしてたとえばコンテクストはまったく古典的でなくとも、人間の手とサルの手とのあいだにきわめて古典的にたてられた・・・対立が問題なのである」¹¹⁾。

「手は表示〔=怪物〕性であり、表示作用的存在としての人間の固有性であるだろう。手は人間をほかのあらゆるゲシュレヒトから、そしてなによりもサルから区別するであろう／技術について語らずに、手を語ることはできない」¹²⁾。

ここでの議論は主題的にはきわめて錯綜した論脈におよんでいる。ハイデガーの写真における手のポーズを問題にし、montrer（示す）とmonstre（怪物）という言葉の揺れを効果的にあつかい、杖や筆との連関についてのべ、タイプライターと手の関係について（ニーチェも含めて）論じ、最

終的にはハイデガーの手仕事(Hand-Werk)への愛好に批判的に言及し、はてにはフィヒテの国民についての議論にいたるここでの記述は、一貫して読むのはきわめて困難なものである。

だが、強引にまとめれば、そこではハイデガーの政治性こそが主題になっているといえるし、さらにいえばその政治性の標的は、その非生物学的主義にあるのである。それは以下の分析から、よくみてとれるものである。

たとえばハイデガーの「総長就任演説」にかんして、デリダはつぎのように述べている。

「生物学主義と人種差別主義に対する糾弾は・・・ハイデガーの多くのテクストを刺激している」。〔だが〕私が今試みようとしていることは、その同じ悲劇〔ハイデガー自身の政治性への糾弾〕の、もしかするともっとみえにくく別の側面と、間接的な関係をもつだろう」¹³⁾。

「だが、それ〔ハイデガーがのべているヒューマニズム〕は、ハイデガーが生物学的規定から守ろうとする・・・人間的ゲシュレヒトと、彼が生体的、動物学的なプログラムに閉じこめる動物性とのあいだに、いくらかの差異をではなく、絶対的な差異を描きこむヒューマニズムである」¹⁴⁾。

ここでは、政治性において生物学的人種主義を拒絶する「総長就任演説」のハイデガーから、別の徹底的な政治的排除がみいだされている。すなわち、「手」という生物器官を人間において特権視しながら、その生物進化性を問わない議論自身の政治性が問われているのである。そこではもちろん人間とサル、技術、そしてまさしくエクリチュールの問題が、生物性や進化の問い合わせとともに掲げられる。そしてデリダの議論は、生物学的本質主義の非難にではなく、生命の存在論を欠損させる排除的な政治性こそにさし向けられるのである。デリダは明らかに人間の境界を揺るがせるために、こういった議論を展開する。常識的なデリダ像との転回は、ここまでで生じている。生物学主義は、本質主義ではなく、人間の脱構築を論じる重要な掛け金になるのだから。

生物性や動物性をめぐる議論は、*L'animal que donc je suis*における一連の議論にはっきりとむすびついているだろう。*L'animal que donc je suis*の講演は、それに先だつ一連のスリジー・ラ・サールのコロックのテーマ、「人間の終焉=目的」「境界の移動」「自伝的動物」(animal autobiographique)¹⁵⁾に連関しており、人間性やヒューマニズムそのものを、人間の外部から、あるいはその境界から問い合わせをするものである。たとえば「自伝的動物」というテーマからも明らかなように、エクリチュールの問い合わせが、技術と生物性に関与し、その点からとりだされる政治性がポイントになる。デリダの動物論はこうした流れのなかにある。ゲシュレヒトの政治性を論じた一連の論考は、まさしく自然的身体と政治、自然的身体と自己という、最後の問い合わせに向かうためのヴァリアントとして押さえられるべきだろう。

生物学的本質主義とかかわらない生物性、現存在分析を空間的に汚染させるものとしての動物性。*L'animal que donc je suis*は、こうした方向からとりだされうるデリダの動物論の構想を、暫定的なかたちではあれかいまみさせてくれるものである。

＜動物であり／を追いかける私＞

*L'animal que donc je suis*はデリダの講演等を集めたものであるが、死後に出版されたものであり、作品としての一貫性を主張しうるものではない。とはいえた序文で、マリー・ルイーズ・マレが記し

ているように、デリダ自身が、動物論のおおきな著作をまとめることを望んでいたことは事実であるようだ。また、すでに記したように、デリダの講演をたどっても、そこには動物論にいたる軌跡がそこそこにみてとれる。確かにこの書物を一冊の完結した書物としてあつかうのは難しいが（そもそもデリダが一冊の完結した本という概念を否定したであろうことは描くとしても）、とはいえ、相当に集中したデリダの思考のラインがここにみいだしうるというのも正当な読みであるだろう。

全体の話題を流れにそって拾ってみる。

この書物の最初の章 I (*L'animal que donc je suis, à suivre*) は、デリダの飼い猫が、シャワーを浴びて裸ででてきた、しかも性器がむきだしのデリダをじっとみている場面に、デリダがたまたま遭遇するという事例の記述からはじまる。この議論はかなり印象的なもので、眼差しと倫理（動物の眼差しは人間の眼差しと異なるのか）、裸性（動物は服を着ることができないがゆえに、裸にはなりえないのではないか）、恥（裸になることができる人間だけが恥の情動をもつのではないか）、そして性（デリダの猫は雌猫 *la chatte* であった、これは何を意味するのか）を巡る刺激的な主題が展開される（そのテーマそれぞれがひとつの論考を要するものだろう）。デリダはそれにひきつづき本格的な動物論を繰り広げていく。この章の後半では、ベンサムのテーゼである、「動物は痛みを感じうるか」(Can they suffer?) という問い合わせがとりあげられる。また、この書物の全体の表題である *L'animal que donc je suis* における *suis* が、私がいるという *être* の意味と、私が動物の後を追いかけるという *suivre* の意味との両方がかけられていることが語られる。追いかけるとは、単純に動物を追いかけることでもあるが、同時に人間が動物の後にあるということ、つまり生物的進化の過程のなかで、人間が占める位置を示すものもある。

そして、これにつぐ II では、この表題が、「私とは何か？」という問いとの連関にもとにおかれることが明らかにされる。そこでは *L'animal que donc je suis* という表題が、デカルトの『省察』におけるコギトの命題とおりかさなることが強調されるのである¹⁶⁾。われおもう故にわれありの議論は、自己が自己を描く動物というあり方において、動物故にわれありというかたちへ変貌させられていく。あえていえば、ここでのデリダは、生物学的な進化論のただなかで、自己論の可能性を探っているとさえのべることができるのではないか。

こうした動物論的自己論において、デカルトはいわば振りだしの主題にすぎない。動物と自己の問いは、少なくともカント、フロイト、ハイデガー、アドルノにまで連関し、相当な深度をもって展開される。

IIIは「そしてもし動物が応答するのであれば」と題され、動物の応答可能性の問い合わせが拡張された議論がなされていく。ここで議論は、デリダの裸をみる猫の眼差しの応用であるだろうが、ここでの冒頭では、眼差しと応答、応答可能性と責任をめぐるレヴィナスの議論がいっそう突き詰められ、応答と言葉を巡る問題が中心におかれていく。レヴィナスの眼差しやそこでの他者とは、あくまでも人間のことではないか。それで充分だといえるのか。IIIからIVにいたる部分では、とりわけ応答や責任と言葉の問題とかかさねあわされて、ラカンのシニフィアンの議論がひきあいにだされつつ、騙すことやフェイントをかけること、さらにはフェイントをかけるフェイントをかけることという二重のあり方がとりあげられる。ラカン的なシニフィアンと、動物の行動とのつながりを問

うこの部分は、進化論的な自己論を考えるさいに重要なポイントになるだろう。そしてIVの最後では、やはりハイデガーにたち戻りつつ、『形而上学の根本概念』での世界性の概念との連関における動物性の規定、つまり世界に貧しいもの(weltarm)としての動物という主題がとりあげられるが、これはあとで論じる。

こうした諸議論は、きわめて多くのテーマを含むものであり、十全にそれらを展開することはできない。とはいっても、一瞥するだけでもデリダ独特の動物論への視角は充分にとりだせると考える。そうした論点に絞って、まとめてみる。

＜「われあり」と動物＞

「ゲシュレヒト」の連作からとりだされる自然的身体の問いが、人間の終焉=目的を問うデリダとおりかなざるものであったこと。デリダがそこで、ハイデガー的な現存在の中性性を批判的に検討し、性、民族、人種、血統、世代といった身体にとって欠かしえない事態が、むしろ現存在の存在論的な位相そのものを形成する可能性を考えていたこと。これらはすでにみたことである。*L'animal que donc je suis*において問われているのは、このような批判の延長上に、動物性が、人間であることや私であることの問いにはいりこんでいる位相を探すことにあるとおもわれる。ここでの重要な論点は、まさに動物であるがゆえに自己であることそのものなのである。

確かに動物の眼差しは人間の眼差しとは異なっている。だが猫にみつめられる私は、それによって狼狽し、恥という情動をもつかぎり、動物によって自己を構成することが可能である。レヴィナスが問わない動物の眼差しそのものは、やはり「無限の他者」をどこかで含んでいる。

「動物は痛みを感じるか」という問い合わせでも同様である。そこでは、痛みという、これも他者やそれとの共感にかかる問題が、動物全体にまで押し拡げられる。だが、ベンサムによって発せられるこの問い合わせを、功利主義的な仕方で処理することは、人間という基準を定めたあとでの、その拡張にすぎない。功利主義的な動物の倫理は人間との合理的な距離の近さによってしか議論を形成しない。だがデリダは、眼差しにせよ、痛みにせよ、すべて問い合わせを逆転させつつ考えをすすめていく。猫の眼差しは人間の眼差しのアナロジーではなく、猫としての眼差しが確かにあり、それによって私が恥として存在する。同様に動物の痛みは人間の痛みや他者への共感の拡張ではなく、まず動物の痛みとしてあり、そして私の痛みがある。デリダは、こうした問い合わせを突きつけることにより、人間中心主義的な議論のたて方そのものを、その設定の脆弱さを露呈させつつ壊していくようにおもわれるのである。

コギトがあつて私があるのでない。眼差しとしての動物があつて、動物の痛みがあつて、私があるのである(suis)のである、私はそれを追いかける(suivre)のである。私の眼差しも私の痛みも、一面では動物(動物的身体であるもの)の眼差しであり痛みである。人間の眼差しや人間の痛みとは、人間以前の眼差しや人間以前の痛みを追いかけたものにすぎないのでないのではないか。それは自然主義的な議論としては当然かもしれない。だがデリダは、こうした自然進化的な事態に含まれる空間的差延的な異質性を、コギトの存在論的な成立条件として織りこもうと試みている。動物ゆえに我あり。それは、現象学批判から仕事を開始しつつ、超越論的な自己性の設定をつねにすでに汚染されたも

のとしてあばきたてるデリダ当初からの企てと、他者論から政治性や正義の議論を強調するデリダ後期の仕事とが、そっくりかさなりあう命題なのではないだろうか。自己を汚染させるものは、『声と現象』や『グラマトロジー』においては死とエクリチュールであった。だが、最後期のデリダはそこに進化論的な生物性をあてはめ、自己を思考するときの、そのいかんともしがたい介入を論じているのではないか。

このことはデリダが、ハイデガーの『形而上学の根本概念』を、これまでのハイデガー批判とは少し角度を変えながら論じていることからもわかる（そこでも動物は死ぬのかという、ハイデガーとかかわる重要な問い合わせたられ、関心をそそるのだがそれは描く）。先にも触れたが、周知のようにそこでハイデガーは、ユクスキュル的な生命論をとりあげながら世界概念について論じ、石には世界がなく (weltlos)、人間は世界 (Welt) をもつてのに対して、動物は世界が貧しい (weltarm) とのべている。

デリダはここでのハイデガーの議論の、ダーウィニズム的な生物学性に着目している。ハイデガーは、現存在から一切のゲシュレヒト性を除去する姿勢とは異なり、生物学的な議論を織りこみながら存在論について思考するからである。動物には人間のような「世界」がないことはその通りだろう。さりとて動物にはまったく「世界」がないわけではない。ただ世界が「乏しい」と論じるのである。これはもちろん量的な差異ではないだろう。とはいってもハイデガーは、世界概念にかんして、動物と人間の世界とのある意味での連続性を、生物学的な仕組みにしたがって思考していることは確かである。

それでもハイデガーは、本質的には、まさにゲシュレヒトの連作で論じられたような人間中心主義者にほかならないのではないか。ロゴスが、言葉が、人間のみに与えられているという見解は、ヨーロッパの思想を貫く動物排除的な思考の典型であり、基本的にはラカンのシニフィアンの議論にいたるまで変わることはないのではないか。

これに対しデリダが明確な解答を提示することははない。だが、ここでいさか注目したいことは、ハイデガーが、やはり飼い犬の記述において、ある種の搖れをきたしていることにデリダが留意している点にある。これは、書物の冒頭での、デリダの猫（雌猫）の記述に応じたものもあるだろう（議論がいわば一巡りすることになる）¹⁷⁾。ハイデガーはそこで、階段を駆けあがる犬について、私とともに (mit) 食事をする犬について記している¹⁸⁾。もちろんハイデガーのとりあげる犬は人間と同じ「世界」を生きているのではない。だがそこでデリダは、そこでの搖れに充ちたハイデガーの記述をひきたてるのである。

ここでのデリダの議論は、ハイデガーに対する批判的な視線をもっていないわけではない。だがそこでは特定の結論、特定の主張、特定の決着にたどり着くものではない。デリダの猫が彼の裸を眼差していることから倫理がとりだされうるのか。ハイデガーの家の犬が人間と同じように食べ、階段をのぼるといえるのか。それに対し、肯定をするのでも否定をするのでもない。デリダはそれがまさに境界線の搖れをひきたてることを示すのであり、人間のその外へ移動の契機であることをきわだたせるのである。そしてそれは、自己があることそのものにかかわる動物性に、視線を向けさせるのである。

ここから、この論考の暫定的な結論をいくつか提示しておこう。

第一に、デリダの動物論は、エクリチュールの空間性を軸に、コギトの自己触発的な純粹な超越性を批判していた事態を、いわばそのまま、ダーウィニズム的な進化論をも含む動物性の空間性に移行させ、超越論的自己に対する代替として動物的自己性を示そうとしたものではないのか。それゆえ、ここで動物論は、まさに生命存在論的に構成される自己論をもくろむものとして評価されるべきではないだろうか。それはデリダのなかでも、一種の連續的な試みの果てとしてとらえられるべきだろう。

第二に、とはいって、これはデリダの政治性や倫理にとって、おおきな断絶を含む転回でもあるだろう。正義論であれ、政治であれ、何か倫理を語るときに、議論がどこか人間中心主義的な色彩をおびることは一般的には避けがたい。デリダ後期においてもそれは鮮明で、人間の終焉を提示したにもかかわらず正義を真顔で語るデリダには、どこか違和感を覚えないわけではなかった。だがデリダ自身は、ここで同時平行的に動物性の議論を遂行し、正義の議論にひそむヒューマニズムの罠を広汎に転覆しようとしてもいる。その意味で、ここでデリダの動物論的「転回」は、伏在していたテーマの前景化にほかならないとしても、デリダの主題をきわめて先鋭的な点まで推し進めるあらたな内容を含んでいるとおもわれる。

第三に、にもかかわらず、デリダの動物の描き方は充分ではない。もちろんそれは致し方がないことである。ただ、眼差し、言葉、シニフィアン、精神分析という、まさに「人間的な」領域に深くこだわりつつ、その内側に潜む動物性に最終的に到達するその姿勢は¹⁹⁾、今後の思考に多くの道を開くものであるのではないか。正義論的な議論の拡張としてみれば、ともすれば過剰なヒューマニズムに陥ったかのようにみえるデリダの動物論には、実際には、ハイデガーを批判するようにみせかけつつ、自己のヒューマニズム的な議論そのものをも狂わせる何かが含まれているのではないか。

註

- 1) この原稿の翻訳は「ドゥルーズにおける人間の超越論的「愚かさ」と動物への生成変化」(千葉雅也、西山雄二訳)『現代思想』2009年7月号 を参照のこと。多くの主題を含むこの原稿の検討はここではなしえないが、後期デリダが、ドゥルーズ(ドゥルーズ=ガタリ)の一種のエソロジー・エコロジー的思考へ関与する点は、検討を要することであると考えられる。
- 2) この点については、*Le toucher, Jean-Luc Nancy, Galilée* のVIを参照のこと。
- 3) この点については、前掲の『現代思想』所収の、宮崎裕助「脱構築はいかにして生政治を開始するか」を参照のこと。後期デリダの動物的倫理学と、フーコーの生政治との論点は、さまざまに齟齬を含みつつも、平行的なテーマとして思考されうるとおもわれる。
- 4) J.Derrida, E.Roudinesco, *Du quoi demain.....Dialogue*, Flammarion を参照のこと。
- 5) 金森修『動物に魂はあるのか』中公新書における、第六章デリダを巡るさまざまな記述は、デリダへの批判としてのバンブネの議論(E.Bimbenet, *L'animal que je ne suis plus*, Gallimard)も含め、この場での討論のひとつの軸になりうるが、これについても措かざるをえない。

- 6) J.Derrida, *Psyché, Galilée*, p395-
- 7) ibid., p.400.
- 8) ibid., p.411.
- 9) ibid.
- 10) ibid., p.415-
- 11) ibid., p.423.
- 12) ibid., p.424.
- 13) ibid., p.420.
- 14) ibid., p.429.
- 15) J.Derrida, *L'animal que donc je suis*, Galilée,p.17.
- 16) とりわけ ,ibid., p81-
- 17) cf. ibid.,p.217. ペットといいういさか曖昧な動物性に対するデリダとドゥルーズの対比も、さらなる検討を要するかもしれない。周知のようにドゥルーズは、犬を飼う人間は絶対に信用してはいけないと公言している。それは自然的動物の馴致にかんするドゥルーズの姿勢としてよく理解できる。対してデリダはおそらくそのことは理解しつつも、馴致された動物がもちこむ野生を、まさに超越論的な自己の設定とその背景にあるヒューマニズムを破るものとして、尊重するとおもわれる。ただこの最後のハイデガーと犬の話題は、かつてのデリダであれば、まさにナチズムと犬の議論にむすびつけて、仔細を抉るように論じたはずのテーマではないのだろうか。典型的ブルジョワ家庭とそこでの飼い犬と、ナチズムを支えた善良な市民たちについてなど・・・
- さらにいえばもちろんペットと動物一般とは実際には切り離された存在でもあるはずである。デリダであれば、では野獸と家畜の差異線などひけるのかと応答しそうであるが（人間に浸食されていない野生も、野生に浸食されていない人間もないのではないか・・・）さりとてこの問いは、生命倫理にデリダ的な考察をぶつけるときには必要であるだろう。この問いは注4所収の対談でははっきり論じられている。
- 18) M.Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Gesamtausgabe, Band 29/30.* Vittorio Klostermann, S307- の記述をデリダは引用している。
- 19) もちろんこのクロスがテーマとなるとき、犠牲としての動物という宗教性（とりわけデリダにとって重要なテーマだろう）、あるいは獸姦と罪性などという主題があげられるが、これについてはここでは触れられなかった。

Le vitalisme de Jacques Derrida.

Tatsuya HIGAKI

Dans sa dernière période, Jacques Derrida s'est concentré sur le sujet de l'animalité, qui semble un peu différent des thèmes sur lesquels il a réfléchi le long de sa vie. En effet, il y traite non pas de l'écriture ou de la mort, mais d'une sorte de philosophie de la vie ou du corps naturel. Il semble étrange que Derrida discute de la vie ou des animaux, mais en tenant compte que, dans les textes de *Geschlecht*, il a essayé de critiquer la neutralité de Dasein et de lui attribuer quelques caractères biologiques, et qu'il a toujours pensé la fin de l'homme ou la frontière de passage, on peut dire que cette dernière direction a ouvert une nouvelle voie pour unifier sa critique contre Heidegger (contre le logocentrisme de l'euro-philosophie) et son thème de la Justice. On peut tirer de là beaucoup d'éléments importants pour penser des sujets derridiens entre l'animal et l'homme, ses éthiques ou son ontologie (*Animal donc que je suis* questionne directement Qui suis-je après animaux ?). Dans ma présentation, j'ai essayé d'indiquer quelques thèmes de Derrida afin d'approfondir le problème de la vie.

〈理性〉という砦

金森 修

他の動物と一切触れ合いの経験をもたない人間など、存在しない。動物園は確かに人工的な〈ノアの箱舟〉にすぎないが、特に幼年時にわれわれは、別に動物園に限らずともほぼ至るところで、(昆虫類を中心に)他の動物に触り、恐がり、殺し、眺めては楽しみながら、多くの時間を過ごす。長じると、たいていはそんな子供世界からは縁遠くなり、自然界の中の生物との直接の関わりは減る。しかしその幼年時の経験は、われわれの情操の奥深くに沈澱し、その経験があるからこそ、生物一般や他人一般の〈命〉への配慮を根拠づけるものとして作動し続ける。

その意味で、広く動物一般との関わりは哲学の枠を大きく越えた根源的経験を滋養するものだ。しかしそれは、同時に哲学の問題でもある。人間が、同じ生物ではありながらも〈人間未満の存在〉に対してどのように振る舞うべきなのか、あるいはそもそもなぜそれらが〈人間未満〉だと感じるのか、その裏面に張り付く固有の人間観は何なのかななどの、一連の問題が、その種の経験や判断には付随しているからだ。普通、人間は〈理性的動物〉として自己定位することで、自らに特権的地位を与えることを許容してきた。しかし、そう述べた途端、では理性とは何か、それはどの程度普遍的か、理性自体が孕む動物性はないのかなどの派生的問題群が湧き上がってくるのは、避けようがない。それらの疑問や問題群は、人間論に多くの陰影や亀裂を与えてきたのである。

動物はわれわれの生を彩る豊かな伴侶であるだけではなく、われわれに、多くの哲学的問題を投げかける貴重な存在でもある。

1 〈動物の哲学〉の現代性

二〇一一年の時点で比較文学者のアンジェリベル (Jean-Paul Engélbert) は、この一五年ほど、フランスの文学学者や哲学者にとって、〈動物問題〉は重要なテーマの一つであり続けてきたと述べている¹⁾。事実、デリダ以外にも、フォントネー (Elisabeth de Fontenay, 1934-)、ギシェ (Jean-Luc Guichet, 1957-)、ビュルガ (Florence Burgat)、ゴンティエ (Thierry Gontier)、バンブネ (Etienne Bimbenet) のような有力な哲学者たちが何度もこの問題を取り上げて、それぞれの立場からの考察を繰り広げている。もちろんその背景には、例えばフランスだけに限ったとしても、二〇世紀後半の重要な哲学がいろいろな意味で〈人間〉の存立基盤の脆弱性を取り上げ、古典的で堅固な人間観が重大な再考の局面を迎えていたという指摘を繰り返してきたという事実がある。他方でわれわれは、特に一九七〇年代以降、全世界的に急速に拡大する環境劣化と、それに起因する種の絶滅、野生動物の減少という状況に直面している²⁾。生物多様性が失われることは、最終的には人間にとっても何もいいことはないという主旨の判断が、数多くの生物学者から発せられた。

だから、ここには両面からの一種の並行現象がある。

I 片方では〈人間の人間性〉の自明性が問い直され、人間が、自分たちがそう思いたがるほどには他の生物から離れた存在ではないという認識が進みつつある。分子生物学が早くから明らかにしていたように、遺伝子を介したアミノ酸合成の様式は人間と人間以外の生物でも異なるなどと、進化論や人類学がヒトのヒト化の過程をますます実証的に確定しつつあるということなどが、その象徴的な証左となった。チンパンジーと人間の遺伝子は九八・七七%が同じだというような話は、たいていの現代人なら仄聞しているはずである。人間は、他の生物集団と否応なく連続している。〈人間の人間性〉が、何か特殊で特別なものだということをもし含意するすれば、それがもつ説得性はますます小さなものになりつつある。——こういう認識である。

II もう片方では〈非人間〉としての動物が、人間の活発な産業活動や人口の無限な増大を背景に、従来以上に周辺化され、利用され、虐待され、無視され続けているという事情がある。

- ① 例えは動物実験一つをとってみても、一九世紀のベルナール（Claude Bernard, 1813-78）などが行っていた動物実験の規模とは文字通り桁違いの大量の動物が利用され、殺されている。医学や心理学の研究状況を考えればいい。殺戮は処分、処置と呼ばれる。
- ② 他方、人口の急激な増大、栄養学的な認識や相対的な生活状況の改善などを背景に、肉食の人口集団が増加している。それに対応するため、家畜飼育の様式や規模が拡大し、〈現代化〉している。動物解放運動の古典、シンガーの『動物の解放』（1975）の重要な論点の一つは、現代の畜産が動物の福祉を全く無視し、無惨で残酷な〈工場畜産〉化しているという実態を告発するというものだった。
- ③ また、意外と重要なのはペットの位置づけである。上記の畜産の場合、多くは食肉用か労働用に供されるものだ。他方で犬や猫を代表格とするペットの場合には、人間の感情的な充当と深い関係をもち、そこには既に純粋な機能性や功利性とは異なる位相が出現している。もちろん、家畜共々、ペットの歴史も長い。だが、生物学的知識の段違いの成熟の果てに、ペットの〈品種改良〉も、今後ますます精緻なものになっていくということが予想される。それは、ペットが、人間の嗜好や要望を文字通り内化させた、半ば人間化された動物に近づくということを意味している³⁾。何らかの原因で飼い主が途中で飼育を放棄したペットがどのように〈処分〉されるのか、などという、また別種の社会問題もあるが、より哲学的観点からみると、人間の企図に応じて親しい生物の身体や精神的特性にかなりの幅の制御や調整を加えるというのもつ意味は、今後熟考されなければならないだろう。これは、別の文脈で、例えば豚に遺伝子操作をして、（移植のために）人間の肝臓と接近した性質をもつ豚を造ったりするというような作業がもつ〈動物の人間化〉とは、異なる論点だといふことができる。

こうして、動物実験や工場畜産は、現代人が系統的かつ大規模に行う動物虐待の最も明示的な事例だということは否定し難い⁴⁾。

ちなみに、三・一一の大地震を契機に起きた福島第一原発の大事故は未曾有の海洋汚染をもたらし、現在もなお汚染は継続しているが、それがもたらす多くの問題群の中には、周辺地域の漁師の生活への配慮、関東近辺の一般住民の健康被害への対策などがあっても、膨大な放射性物質が海洋

生物に与える影響を懸念する声は、少なくとも社会空間に目立つほどには立ち上がってこない。原発近辺の魚類の極度の汚染や奇形などが話題になる場合にも、あくまでもそれは、それらの魚介類が漁師にとっての〈商品〉にはならないという文脈でしか扱われない。この原発事故問題でも、海洋生物の健康に対する懸念は、人的被害の潜在的不安の陰に隠れてほとんど焦点化されない。苦しむ人間と苦しむ動物がいる場合、当然ながら前者の方を重視すべきだという発想は、暗黙の前提になっている。

いま、極めて簡単かつ性急な仕方で I と II という両面に触れてきたが、その本質的論点を繰り返しておこう。いまや、人間が動物性の文脈の中で連續的に把握されつつあるというその傍らで、直接、間接を問わず、また意図的、非意図的を問わず、動物一般の存立条件は過酷な軌跡を辿りつつある。このまま放置すれば、非常に多くの野生動物が絶滅していくだろう。われわれは動物との部分的連続性を認識しつつ、同時に、その動物を利用し、見殺しをしているのだ。

その二重の意味で〈動物の哲学〉は極めて現代的なテーマである。ただ、実はこの二つの問題群は、重なる部分もあるとはいひ微妙に異なる問題系なので、このような小論の中で両方共を扱うというわけにはいかない。ここでは環境倫理的な主題と直結する後者ではなく、前者にほぼ集中した検討を加えたい。つまり、〈人間の人間性〉が多方面から問い合わせられる今日にあって、人間の本質とは何か、そもそもそんなものは存在するのか、あるいはその種の問題設定は何を前提にしているのかなどのテーマについて、簡単な注釈を加えること、それが小論の目的になる。

ここで本稿の性質についての大枠の見通しを述べておく。それは、本稿が、多くの文脈、とりわけ科学的知見の集積を通して〈人間の人間性〉を非特権化する方向性をもつ諸言説に対して、あくまでも〈人間の人間性〉がもつ固有性は、そう簡単には溶解しないという確認的議論を造ろうとする企図に貫かれているということだ。しかもその場合、〈理性〉なるものの位置づけや射程を検討することが、その主要な内容になる。その意味で、本稿のスタンスは、良くも悪くも極めて古典的なものである。それが単に反動的で退歩的なものにすぎないのか、それとも古くからいわれていることの中に、表面的变化からは見て取れない本質的判断をみるという意味で、慎重かつ妥当なものなのか、そのどちらなのかは読者の判断に委ねたい。

2 〈自然主義〉の定位

読者はこう問い合わせたくなるかもしれない。〈人間の人間性〉の射程を問い合わせ直すということは一種の人間論に過ぎず、それをことさらに〈動物の哲学〉と呼ぶだけの根拠に欠けているのではないか、と。その問い合わせは正しいともいえるし、そうでもないともいえる。というのも、〈動物の哲学〉は間接的な人間論であることは明らかで、それと相即的に人間論は間接的な〈動物の哲学〉でもあるからだ。動物をどう捉えるかは、それに何らかの解答を与える人間の自己理解を間接的に表現するものであり、それは結局、人間論の一種に収斂していくからである。

前節での I の記述を想起してもらいたい。私は、人間の特権性や格別性は分子生物学、進化論、人類学などの知見によってますます留保を与えられ、相対的に弱体化していくという認識が広まりつつあると述べた。ところで、ここで挙げた事例がすべて自然科学だということに注意して欲しい。

その種の〈自然化された眼差し〉で人間を見る場合、そもそもその言説空間は、あらかじめ自然化という枠組みに最初から限界づけられているとはいえないだろうか。例えば個別臓器の生理的機能の総体として人間を見る場合、それは人間というよりは人体であり、人体が自然主義の十全な対象になることは当然である。ただ、この場合、伝統的に〈人間の人間性〉は最終的には理性（思考的靈魂）に根拠をもつと見なされることが多いので、〈理性の生理的基体〉としての脳の位置づけが、ここで極要な論点になる。脳は、どの程度まで自然化されるのだろうか。そして実はこの問い合わせに答えるために、多様なレベルで実証的な知見を蓄積しているのが現代の状況なのだ。大脳生理学、神経学、認知科学などに想到すればよい。精神薬理学など、いわば裏面から同様の作業に従事している分野もある。その場合、その種の知見が複雑であればあるほど、脳もまた、極めて特殊ながらも物質の一様態であることに変わりではなく、理性の生理学的解明が完成する日も近いという認識に、人々は到達するのだろうか。そして、それと並行して行われる可能性のある、より下等な生物、魚類、鳥類、あるいは徐々に人間に接近して靈長類を対象にした類似研究との比較の中で、〈人間の人間性〉は格別性を端的に喪失していくのだろうか。現代でも、自然主義者なら、そう考えるかもしれない。しかし、繰り返しになるが、これは自然主義的な言説空間を前提にした一種の論点先取になっているとはいえないか。自然主義はやれるところまで、やればよい。しかし、ちょうど自然科学の強みが言説空間のほぼ明示的な限界設定可能性にあると相即するように、自然主義もその種の限界設定を忘却してはいけないはずである。それを忘却する時、哲学としての自然主義は、完全に人間存在を単純化し、類型化し、対象の理解を貧困化するものになる。それは危険なイデオロギーになる。

確かに、道具や言語の使用など、従来、人間・非人間の境界線の根拠とされてきたものが、生物学的調査などによって完璧な根拠ではないということが明らかになったのは、有意義なことだった。それと同様に、従来の古典的で（他の生物とは）弁別的な人間観を根拠づけていたものが、上記のような自然主義的研究群によって徐々に訂正されていくという可能性はもちろんある。しかし、その際、その人間観は、研究手法が設定する限定的言説空間の中にプロクルステスの寝台のように押し込められるものであってはならない。

人間存在はあまりに複雑なので、或る単純化された観点でそれを説明しようとすると、その単純化に見合う要素が浮き彫りになるようと思え、それで一定の説明体系ができてしまう。例えば〈生き延びるということ〉というような〈目的〉によって、人間の生活のいろいろなことを説明しようとすれば、それに適合する逸話を拾い出すことは幾らでもできる。その場合、それに背反するような他の事実は巧みに無視され、水面下に沈んだままになる。そうして、延命を〈根源的契機〉とした一種の人間論ができる。しかし、それによっていったい何が分かるというのだろうか。それが一つの限定的な人間論として提示されている限りでは格別の問題もないが、ともすればその種の還元的人間観は、自己の射程を拡張的に捉えるというきらいがある⁵⁾。それは、当の作業を通して人間という考察対象を貧困化する。しかも、貧しくなった人間観がさらにその説明図式に遡及的な説得性の外觀を与えるという、深刻なループを形成する可能性さえある。

自然主義批判が小論の目的ではない。しかし、多少とも生物学的な知見を援用しながら構築され

る〈動物の哲学〉は、本性上、自然主義との交錯を必須とするので、それに対する立ち位置をどうするかは、〈動物の哲学〉にとっても、それと表裏一体の人間論にとっても、些末な問題ではない。とにかく本稿では、限定的な説明様式としては一定の妥当性を認めつつも、その単純な方向性には強い違和感をもつということを確認しておくに留めたい。自然科学、または自然科学的認識様式の拡大適用としての自然主義で、人間を理解し尽くせる訳がないのである。

3 〈理性〉の溶解不可能性

では、〈動物の哲学〉を透視しつつ、自然科学が多様な業績を蓄積し、それを受けた自然主義が一部で隆盛を誇る現在にあっても、理性の存在を根拠に人間の格別性を堅持しようとする〈古典的人間観〉は、そう簡単には瓦解しないということを示唆するために、以下に二つの思考実験を提示してみよう。

I 上記のように、シンガーは果敢な動物解放論者として、動物の処遇改善のために尽力し、人間が、同種の人間たちを他の生物とは別格の保護や配慮の対象とする〈種差別主義〉を採用しているという背景が、数々の動物虐待をもたらしていると主張した。ただ、その種差別主義の告発は、彼に次のような主旨の思考実験を許すことになった。いま、健康なチンパンジーと重い障害を抱えた人間の新生児がいるとする。或るやむを得ない事情でどうしてもそのどちらかを殺さなければならない場合、種差別主義を採らないなら、重篤な障害をもつ新生児を殺すべきなのだ、と。これは、重症障害新生児の治療停止という、現実的医療問題とも絡む上、重篤な障害者や痴呆患者を安楽死させても構わないとした第三帝国時代の医療政策を想起させるものでもあったので、多くの反発を産んだ。それが、例えば彼の講演のボイコットなどにも繋がる一連の〈シンガー事件〉を引き起こしたというのは、生命倫理学史上有名な逸話である。

この思考実験のあざとい人工性を揶揄するのは簡単である。だが、あえて私は、この人工的な仮想的スタイルを採用しながら、それを〈動物の哲学〉と繋げてみよう。いま、目の前にホヤと猿がいるとする。或るやむを得ない事情によって、どうしてもそのどちらかを殺さなければならないとする。さて、われわれはどちらを殺すだろうか。繰り返すが、この条件設定の馬鹿らしさは度外視する。とにかくその条件が与えられた場合、ほとんどの人間はホヤを殺すことを選ぶのではないだろうか。脊索動物は脊椎動物とも或る関係をもつが、いうまでもなく、猿に比べれば遙かに原始的であり、その分、苦痛や恐怖を感じる可能性が小さいはずだと考えられるからだ。だが、そう述べれば分かるように、その判断の根底には、苦痛や恐怖を感じる精神作用の有無や多寡という基準が効いている。それは、人間を基準に、人間からの距離の大小によって〈殺害許容性〉の大きさを測るということである。精神作用にはいろいろなものがあるし、恐怖心などは、まさに人間的理性を横溢した、より原始的で通・生物的なものだと想定できるが、それでもホヤの水準では、ホヤが恐怖するとは考えにくいと、大部分の人間は考えるだろう^⑥。

II 次の思考実験。人間とチンパンジーとでは九八・七七%の遺伝子が同じである。ということは、一・二三%の遺伝子群しか違いはないということだ。では、その残りの一%強の中に、人間とチンパンジーとの違いを根拠づける何かが含まれているのではなかろうか。（そうは考えない生物学者

もいるが、ここでは、そう考えると想定しておく。）いま、一連の仮想的実験を構想してみる。まず、ノンコーディング RNA の問題など、遺伝子自体をいじっても DNA 周辺との物質的やりとりが想像以上に複雑なので、望む結果は出てこない可能性の方が高いなどという認識状況は、この際度外視する。また或る遺伝子を特定した場合、それを自在にカットアンドペーストができるという技術的状況にあると仮定する⁷⁾。話を簡単にするために、こう述べよう。一%強の遺伝子群の中で、とりわけ α 、 β 、 γ 、 δ 、 ε という遺伝子が両者の差異を根拠づける可能性が高いという認識に到達する。チンパンジーの対応する遺伝子群はそれぞれ α' 、 β' 、 γ' 、 δ' 、 ε' とする。それら五つの遺伝子の中で、両者の差異を根拠づけるものがどれかを調べるために、それらを順列組み合わせで一つひとつ、交換していく。例えばもし、 α と β の二つだけを変えた場合に、出てくる生物の違いが一番大きくなれば、その二つの中に両者の違いの物質的根拠があるということになる。それらを一つひとつ変えていくと、人間とチンパンジーのどちらでもない、異種混血のような、両者の中間体のような生物が誕生するはずだ。さて、この場合、 α を α' に変えていき、以下順に β を β' に変え、以下同という研究計画、つまり本来、人間として生まれるはずの胚にチンパンジー的要素を加えていくという研究計画 A と、その逆に、 α' を α に変え、以下同という研究計画、つまり本来、チンパンジーとして生まれるはずの胚に人間的要素を加えていくという研究計画 B があることになる。

もちろん、そんな研究は或る一線を越えるものであり、行うべきではないという判断は、当然ありうる。だが、いまその第三の可能性は度外視し、研究計画 A と研究計画 B の両者を比較考量して、どちらかを選択しなければならないとする。その場合、強いていうならどちらの研究計画の方が、倫理的許容可能性は相対的に大きいといえるだろうか。そういう一連の条件が与えられた時、たいていの人は B の方が A よりはまだましかと考えるのではなかろうか。A は、人間を徐々にチンパンジー化していき、一種の人工的〈亜人 A〉を造り上げる。B は、チンパンジーを徐々に人間に近づけていき、やはりそこでも一種の人工的〈亜人 B〉を造り上げることになる。この両者は、共に亜人ではありながら、本来チンパンジーだったはずのそれが人間に接近する存在として生誕する〈亜人 B〉の方が、その逆よりはまだましまではないだろうか。

しかしもし大部分の人がそう考えるとして、その根拠は何か。チンパンジーはだいたい人間の三歳児程度の知能をもつといわれているようだが、この場合、三歳児の知能が、より大人の知能に近くという可能性を孕む B の方が、大人の知能獲得性を潜在的にもつ胚を、いわば三歳児に留める状態に近づけていくということになる A よりも、まだ好ましいということなのだろうか。その場合、やはりわれわれは、人間の理性が十全に働くことこそが〈人間の人間性〉を根拠づけるものだという発想に依拠しているのではなかろうか。（人間の胚に手を加えて動物に近づけるなど論外だとする判断は、単に知性だけには限らない人間存在の独自性を当然視するものだが、そういう反応も、もちろんあるだろう。）思考実験 I の場合には、苦痛とか恐怖などというように、単に理性には留まらない生物特性に触れていたが、II の場合には、理性を中心とする〈古典的人間觀〉の潜在的作動がより露わになっているような趣がある。

ただし、それも程度の差でしかない。ホヤと猿の救済可能性の根拠、苦痛や恐怖は、理性を越え

るとはいえ、理性にも関わり、結局、〈猿の理性〉がどの程度のものであろうとも、ホヤのそれよりは高度だという判断が同時並行的に存在しているからこそ、ホヤよりは猿を救うべきだという判断が出てくる。人間の理性を判断の中に反映させながら、広義のそれとの距離感の多寡によって、救済可能性の大きさを測るという構図は、最終的にはⅠもⅡも変わらないのである。

この二つの仮想的な思考実験は、だから、第3節冒頭でわれわれが確認したこと、つまりどれほど自然主義的な発想が蔓延し、人間と非人間との連続性が強調されようとも、古典的人間観が依つて立つ〈理性〉という基準は、そう簡単には瓦解しないということを示してくれる。改めていうなら、脳科学など、人体を対象とした自然科学的研究は、〈理性の生理学的根拠〉をいつか、解明してくれるかもしれない。しかし、それは何も、そのことによって、理性的存在としての人間の格別性を解除することを意味しない。それは機能様態の客観的根拠を示すだけで、人間の脳がどのように機能してきたか、それによって何を生み出してきたのかは、問い合わせの射程から横溢するからである。また、そもそも脳を含む人体の自然科学的研究の存立可能性の必要条件の中に、理性の十全な作動が前提とされている。しかも、理性なるものは中空で生理的機能を果たしては、個体の死と共に無に帰している訳ではなく、既に音声言語や書記言語などを介して、膨大な思考の蓄積を残しており、それが、社会的、歴史的、文化的存在としての個人を統制し、輪郭づけているからである。

人間は動物ではあるが、やはり特殊な動物なのだ。純粹に生理的に剥き出しのままでは存在しないという形でしか、人間は生きていない。

と書くと、ここまで議論は直ちに反論を惹起するだろう。アガンベンの〈人類学機械〉ではないが、まさに当のその理性が一種の排他原理として働いて、強制収容所での収容者たちや脳死患者などの〈剥き出しの生〉を何度も生み出してきてはいるではないかと思うだろう。それは実際その通りである。二一世紀初頭の誰が、理性への全面的信頼などを口にできるだろうか。私もまた、別にそんなことをしているつもりはない。人間は理性をもちうるが、同時に、愚かで残酷で怠惰で利己的な存在でもある。誰がそれを否定するだろうか。しかし、それは何も、理性的存在としての人間は、もはやどこにも存在しないということを意味する訳ではない。通常状態にあるわれわれ人間は、多少とも理性と呼ばれるものと関係づけられた様式の中で活動しているということは、やはり否みようがないのである。

ちなみにここで、ルネサンス期の〈人間の尊厳論〉を想起しておこうか。ピコ・デラ・ミランドラの名高い一節は、人間は獸にも天使にもなれるという意味で本質をもたないが、少しでも己の内部の獸性を制御し、天使的な、それもとりわけ智天使（ケルビム）的な生き方を模索することで、自分の本質を造れという勧告を表現するものだった。智天使、つまり己の中の知性的成分を活性化させることで、そうでなければ獸の状態に陥る自分を回避せよということである。この場合、人間が生まれただけで、即、尊厳をもちうるとは考えられていなかったというのがポイントである。人間は、動物（獸）にもなりうるが、理性を働かせて人間になれ、というテーゼだ。いわば、理性は生理的所与ではなく、文化的獲得目標の相関者なのだ。そして、これはピコだけの判断ではなく、一五世紀以来のユマニズムの展開の中で広く共有されていた判断なのである⁸⁾。

或る意味、あまりに古典的な確認に、読者はうんざりしているかもしれない。しかし、自然主義

的人間觀が活発化し、一種の〈動物的人間論〉が取り沙汰される現在、以上のような議論は、最低限のなくもがなの確認に他ならなかった。

最後に、この理性を基軸とする〈古典的人間觀〉と、自然主義との関係を改めて別角度から取り上げ直すことで、小論の結語に代えたい。

4 理性という〈反自然〉

ここまで理路をいま私は辿り直してみたが、実は我ながらげんなりしている。理性という特殊な審級を〈人間の人間性〉の最終根拠と見なすというだけなら、アリストテレスの三靈魂論（栄養的靈魂・感覺的靈魂・思考的靈魂）と、事實上ほとんど変わらないではないか。前二者なら動物でももっている。しかし思考的靈魂は人間にしかない⁹。そして、この抽象性の水準で〈人間の人間性〉を探ろうとする時、実はアリストテレスから本当の意味で前に踏み出すのは困難なのではないか、と思わざるをえないからだ。

ともあれ、最後に以下の確認をして小論を終えよう。人間と非人間の差異を探る際に、やはり複雑な分節言語が一つのポイントにはなるだろう。いま、初老の人間Cが「もし私がもっと若ければ、激しいスポーツをするだろうに。」と発話したとする。聴く人間たちにとって、それは空気の縦波ではなく、一つの有意味な反実仮想文として理解される。さて、その発話と聴衆による受容との間には、いったいどういう物理的事件が起きているのだろうか。発話の瞬間にには関係者全員がほぼ動かずじっとしているはずで、その意味では別に何も起きていない。しかし、その後、幾つかの波及効果はありうる。例えば当のCが、たとえ激しいスポーツはできなくても軽いものならできるのだから始めようとして生活スタイルを変えるかもしれない。聴衆の中の若者には、初老の人間とは違い自分には可能なのだから、あとで後悔しないように激しいスポーツをしようと思う人もいるかもしれない。あるいは、ただの老いの繰り言のやうなものとして黙って聞き流すかもしれない。要するに、ただの〈空気の縦波〉は、少なくとも可能的には関係者の一部の生活に何らかの変容を与える可能性をもつ。しかし同時にその効果群は、完全枚挙も必然的予想もできるようなものではないということである。

さて、これら一連の小さな事象は自然界の出来事なのだろうか（空気の縦波としてみるなら、自然界の一部である）。そもそも反実仮想文はどこに存在するのだろうか。そういうまでもなく、反実仮想文は、人間が生み出してきた、そして将来も生み出しうる無数の命題群のごく一部のパターンにすぎない。

ただこの一点だけに絞ったとしても、理性を備えた人間の活動は、自然界の中に或る種の〈反自然〉、あるいは少なくとも通常の自然界の条理を微妙に逸脱する何かを生起せしめているとしか考えられない。もちろん、例えば水や酸素、大地などのように人間の活動を基底的に決定している多くの自然的要素はある。しかし、〈人間の人間性〉は、基底をみているだけではほとんどみえず、むしろ人間が生み出す仮象や幻想、規範や理念とセットで捉えなければ、何もみえない。

靈長類やイルカなど、境界事例への綿密な調査が必要なのはいうまでもないが、概略的に述べて、人間を動物からは超脱した存在として論じることの根拠は、結局、人間がたえず当然のように生み

出し続けている〈小さな反自然〉の肌理の中にしか存在しない。哲学としての自然主義が愚かな自滅的研究にすぎないということは、そのことからも傍証されるのである。

註

- 1) Engélbert (2011), p.10.
- 2) 一九六〇年代のネオ・マルサス主義などが同主旨の主張を行っていたとはいえ、例えばオーストラリアの有力な生物学者の一人、フェナー (Frank Fenner, 1914-2010) は、最晩年に、特に人口爆発を根拠に、希少生物どころか人類自体があと一〇〇年はもたないだろうという、悲観的予測をしていたほどである。
- 3) 事実、ペットは人間が創り出したもの、生きた人工物なのだという見方をとる環境倫理学者もいる。cf. Parizeau (2007) Chap.4.
- 4) 他方、ペットの場合には、犬や猫にとって、それが野生原種に留まり、人間と敵対して端的に絶滅せられるという状態に比べれば、例え狼が祖先とはどうい連続的には思えない品種の犬に変形させられたとしても、絶滅よりはまだという見方もできない訳ではない。その意味で、それを純粹に虐待と呼ぶことは難しいかもしれない。
- 5) それを端的な誤謬だと断罪するつもりはないが、例えシャブティエ (Chapouthier, 2001) などはこの文脈で触れる意味のある文献だ。彼は倫理や価値をも生物学化して捉えようと試みている。
- 6) 実はこの思考実験は穴だらけである。ホヤと猿ならまだ比較的選択は簡単かもしれない。だが、それではゴリラとチンパンジーならどうするか。それほど近縁なものに対しても、それらと人間との距離の差という基準は確定できるだろうか。
- 7) 念のために述べておくが、現代のエビジェネティクスなどの知識を勘案して考えてみると、ここでの思考実験は極めて仮想的性格の強いものであり、恐らく今後も、この種の実験は実現されないままに終わるだろう。
- 8) 佐藤 (1981) や根占 (2005)などを参照せよ。
- 9) 先にも触れたように現代の靈長類学は、靈長類での知的活動の存在を数多く明らかにしている。しかし、逆にいうなら、チンパンジーでも人間の三歳児程度である。人間と非人間との間の思考的靈魂の成り立ちには、連續性よりは非連續性の方が大きいと主張することは、現在でも可能だということである。

文献表

- アガンベン、G. (1995=2003)『ホモ・サケル』高桑和巳訳、以文社。
- アガンベン、G. (2002=2004)『開かれ』岡田温司・多賀健太郎訳、平凡社。
- アレント、H. (1968=1974)『全体主義の起源』3、大久保和郎・大島かおり訳、みすず書房。
- 金森修 (2010)『ゴーレムの生命論』平凡社。
- 金森修 (2012)『動物に魂はあるのか』中央公論新社。
- 佐藤三夫 (1981)『イタリア・ルネサンスにおける人間の尊厳』有信堂。
- シンガー、P. (1975=2011)『動物の解放』改訂版、戸田清訳、人文書院。
- 根占献一 (2005)『フィレンツェ共和国のヒューマニスト』創文社。

- ハイデッガー、M.(1992=1998)『形而上学の根本諸概念』第二版、川原栄峰、セヴェリン・ミュラー訳、創文社。
- ピコ・デラ・ミランドラ（1496=1985）『人間の尊厳について』大出哲・阿部包・伊藤博明訳、国文社。
- ユクスキュル、J. von (1934=2005)『生物から見た世界』日高敏隆・羽田節子訳、岩波書店。
- ロタリオ・ディ・セニ（1999）『人間の悲惨な境遇について』瀬谷幸男訳、南雲堂フェニックス。
- Béland, Jean-Pierre sous la direction de (2006) L'Homme Biotech, Saint-Nicolas: Les Presses de l'Université Laval.
- Bimbenet, Etienne (2011) L'Animal que Je ne Suis Plus, Paris: Gallimard.
- Birnbaum, Jean sous la direction de (2010) Qui sont les Animaux?, Paris: Gallimard.
- Burgat, Florence (1997) Animal, mon Prochain, Paris: Odile Jacob.
- Burgat, Florence (2006) Liberté et Inquiétude de la Vie Animale, Paris: Editions Kimé.
- Chapouthier, Georges (2001) L'Homme, ce Singe en Mosaïque, Paris: Odile Jacob.
- Derrida, Jacques (2006) L'Animal que Donc Je Suis, Paris: Galilée.
- Engélbert, Jean-Paul sous la direction de, et al. (2011) La Question Animale, Poitiers: Presses Universitaires de Rennes.
- Fontenay, Elisabeth de (2008) Sans Offenser le Genre Humain, Paris: Albin Michel.
- Gontier, Thierry (1998) De l'Homme à l'Animal, Paris: Vrin.
- Gontier, Thierry (1999) L'Homme et l'Animal, Paris: P.U.F.
- Gontier, Thierry (2011) La Question de l'Animal, Paris: Hermann.
- Guichet, Jean-Luc (2006) Rousseau, l'Animal et l'Homme, Paris: Les Editions du Cerf.
- Guichet, Jean-Luc éd. (2008) Usages Politiques de l'Animalité, Paris: L'Harmattan.
- Guichet, Jean-Luc sous la direction de (2010) De l'Animal-machine à l'Ame des Machines, Paris: Publications de la Sorbonne.
- Guichet, Jean-Luc (2012) Animal et Animalité, Paris: P.U.F.
- Kateb, George (2011) Human Dignity, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Kraynak, Robert P. & Glenn Tinder eds. (2003) In Defense of Human Dignity, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Macklin, Ruth (2003) "Dignity is a useless concept", British Medical Journal, 327, pp.1429-1420.
- Parizeau, Marie-Hélène et Georges Chapouthier sous la direction de (2007) L'Etre Humain, l'Animal et la Technique, Québec: Les Presses de l'Université Laval.
- President's Council on Bioethics, The (2008) Human Dignity and Bioethics, Washington D.C.: Government Printing Office.

“Citadelle” de la rationalité humaine

Osamu KANAMORI

De par sa nature même, la question de l'animalité invoque l'aide des informations des biologistes et des médecins. Et pourtant, on ne doit pas fonder nos jugements finals de ce sujet sur ces informations extra-philosophiques, puisque le positionnement de l'être humain par rapport à l'animalité demande nécessairement la reconsideration de ce qu'est l'essence de l'humanité, de ce qu'est la raison de distinction du noyau et des limites de la constitution de l'humanité. Dans ce sens, l'animalité est une question philosophique. Mais du moment qu'elle est l'image spéculaire de l'humanité, l'investigation sur l'humanité, par un détour indirecte, peut être considérée comme une des versions possibles de la réponse à ce sujet, et c'est ce principe qu'adopte cet article. Dans ce réexamen, on verra que nous réclamons par une position résolument "classique" l'irréductibilité de la rationalité de l'être humain, même en face des approches purement naturalistes.

2013年秋季大会・一般研究発表要旨

パスカルの「賭」をめぐって

沖本 龍哉

パスカルの『パンセ』には、「賭」と呼ばれる断章がある。そこにおいてパスカルは、神の存在の有無をめぐり、独自の数学的知識を踏まえながら、奇抜な論証を試みている。それゆえ、「賭」の断章は、数年後に生誕四百年を迎えるパスカルを対象とする研究史において、テーマとして際立った地位を占めてきたように思われる。じっさい、「賭」についての論文は、今日に至るまで相当な数の蓄積がなされており、枚挙にいとまがない。しかし、他方で、「賭」をテーマとする多くの研究には、少なからぬ難点があるといえる。すなわち、研究対象が、先に述べた確率計算を想定する数理的議論——その断章には、他の考察も見出されるのであるが——に圧倒的に集中している、という傾向がある。とはいえ、むしろそれは必然と言えるかもしれない。なぜなら、パスカル自身がその議論に労力を費やした結果、紙幅と内容は、共に「賭」の断章における他の考察を凌駕しているからである。確かに、本書を紐解けば、事実は歴然としており、異論を差し挟む余地はない。それでも、研究対象のこうした偏向が、時に『パンセ』の指針そのものに齟齬をきたすこともあるだろう。というのも、論点を取りすれば、「賭」の断章における打算的記述は、「信仰」を獲得するという「賭」の、さらには『パンセ』全体の目的のために、パスカルが企てた方法の一つであると筆者には思われるからである。またパスカルが書き記した各断章の輪郭構造をつかむためには、他の断章との照応により、構想された議論の外縁を、鳥瞰的視野から眺める必要がある。そのように「賭」の断章を吟味してみると、そこには、「習慣」の問題など、『パンセ』の主要概念も暗示されているだけでなく、さらにその後には、宗教的言表も予め指定されていることがわかる。

そこで、考察を導く手順として、まず、「賭」の断章のうち、全体の半分以上の紙面が割かれた中心議論の概要と、その後に言及される「情念」に関する箇所を再考する（二節）。そして、「情念」について理解するために、『パンセ』におけるその三つの諸相に焦点を当て解説を試みる（三節）。これらを踏まえ、次にパスカルがどのように「情念」を減らすことを目論んでいたのかを知る手がかりとなる「機械」と「習慣」について検討する（四節）。このようにして、「賭」の断章の骨子を捉えた後で、断章の結語として登場する、「祈り」に関する箇所を取り上げて、最終的に、断章中には、性質を異にする三つの段階が、方法に関する理論的枠組みとして、組み込まれている可能性について述べることになる（五節）。

パスカルにおけるきばらしの合理性

宮崎 信嗣

きばらしというありふれた営みに対して、パスカルは奇妙なまでの関心を寄せていた。本発表は、パスカルが身分制の議論に利用している意見の「段階」(S124/B337)と「反転」(S127/B328)という観念をきばらしの議論へとあてはめることで、キリスト教護教論においてきばらしに下されるはずであった様々な判断と評価を秩序だてて把握しつつ、きばらしをめぐるパスカルの最終的な考え方を明らかにするようにつとめた。

護教論の章立てのためにパスカル自身が作成した27の表題付きファイルには「きばらし」というファイルが含まれている。このファイルに含まれている断章(S165-S171)からは、きばらしについて以下の三つの意見の段階を見出すことができる。第一には、きばらしに耽る民衆の段階（きばらしを肯定する第一の正の意見）。第二には、きばらしを不合理なものとして軽蔑する哲学者ぶる者の段階（きばらしを否定する第一の反の意見）。第三には、きばらしという現象の理由を見抜いた知識人の段階（第二の正の意見）。この理由とは死の運命をはじめとする人間の悲惨な条件であり、この条件を忘れさせて苦悩を防止するかぎりでは、きばらしは幸福をもたらすのである。

「きばらし」のファイルの考察は、意見の段階に注目するかぎりでは、きばらしを最終的には肯定している。しかし「きばらし」の結論はただちに護教論の結論とみなされうるのか。「きばらし」における最後の意見は知識人の意見であり、この知識人はいまだに自然の光のもとにとどまっている。これに対して、信仰の光のもとにいるキリスト教徒であればきばらしについていかなる意見を抱くだろうか。

27の表題付きファイルの外部に位置する一断章(S33/B171)は、このキリスト教徒の意見を直截に伝えている。諸々の悲惨を慰め、苦悩を忘れさせる唯一のものはきばらしである。しかし、きばらしがなければ人間は苦悩し、苦悩から逃れるための道を探し、やがてイエス・キリストに救いを求める事だろう。これに対して、きばらしによって苦悩を忘れた人間は、救いを求める事もなく、知らず知らずに死に至ることだろう。したがってきばらしこそ人間にとて「最大の悲惨」なのである。この第四の段階（第二の反の意見）こそ、きばらしをめぐるパスカルの思考の到達点であった。

マルブランシュにおける神の存在証明の論理構造

橘 英希

マルブランシュによれば神の存在証明は以下のきわめて簡潔なフレーズにまとめられる。すなわち、「われわれが神を思惟するならば、神は存在していなければならない」、と。神の存在はわれわれによる神認識の必要条件であるというわけだ。しかし、なぜか。哲学者曰く「何らの有限者も無限を表象することはできないからである。」かくして、われわれ被造精神が神を認識すること、しかるに、この神認識が表象という仕方ではなされないこと、これらがマルブランシュにおける証明の前提をなす。本発表は、これら前提の後者を分析することを通して、証明の論理を解明することを試みた。

表象不可能性として言い表される神認識とはいかなるものか。本発表は二つの点に着目した。まず第一に、神認識が直接的ないし非媒介的であること。マルブランシュによれば神認識において、物体知覚におけるような認識主体と認識対象とを媒介する観念は要請されず、精神は神を非媒介的かつ直接的に認識する。この意味で神は観念によって表象されて認識されるのではない。そして第二に、神認識の原因が他ならぬ神自身であること。多くの論者が指摘しているように、マルブランシュは1690年代中盤以降、認識論を因果論的観点から語り直しており、被造精神のもつあらゆる認識および知覚を何らかの原因によって引き起こされた結果と捉えるにいたる。神認識も例外ではない。本発表は後期において獲得されたこの因果論的主張にとりわけ注目し、有限な被造精神は神を表象という仕方では認識しえないという、存在証明を支えるテーゼの内実が、精神は神認識の原因たりえないという主張にあると解釈した。

この解釈を踏まえれば、神の存在証明の論理構造は次のようにまとめられる、というのが本発表の結論であった。証明はわれわれのもつ神認識の必要条件、いやより正確には、その原因を問うことから始め、有限たる認識者がその原因ではあり得ないことから、認識の原因としての神の存在が結論される、と。神認識を何らかの作用者による結果と捉えその原因を探求するという方策をとる点で、マルブランシュの証明はア・ボステリオリなものであると言えよう。マルブランシュがその哲学的思索の円熟期に認識したのは、力能あるものとして存在する神なのであった。

現象学における言語論の二つの展開 ——メルロ＝ポンティとレヴィナス——

八幡 恵一

本発表では、現象学において言語という存在がとりえた二つの本質的な形態を、おもにメルロ＝ポンティとレヴィナスを手がかりに定式化した。この二人が言語を論じる仕方は、核心的な部分で多くの呼応をみせつつ、しかしやはり決定的に分かたれている。その近さと隔たりは、彼らが「意味」という概念についてそれぞれもっていた固有の考え方を明らかにすることで、よりはっきりと際立つことになる。たがいに対照的な彼ら二人の理論は、言語がもつ可能性の二つの極を指し示しており、この二極を現象学的な意味の理論がとりうる象徴的な方向性として定義することが本発表の目的であった。

メルロ＝ポンティとレヴィナスの言語の理論は、ともに伝統的な主体と対象の二元論やフッサールの形式主義的な言語哲学に対する批判から出発しつつも、非常に対照的な帰結にいたっている。まず前者では、意味がその媒体となる言語の物質性から解放されて自由に自己展開し、記号に対してたえず過剰となる経験が語られる。これは言語をその対象に一義的に固定しようとする態度に抗するための、もっともありうる方向性のひとつといえ、端的に「意味されるものの過剰」と名づけられる。フッサールがその純粹論理学の構想にあって、言語にそれが意味しうるもののみを意味させようとしていたのに対して、メルロ＝ポンティは逆に、それが意味しうるもの以上のものを意味させようとする。世界や対象のうちに「あらかじめそこに入れておいたもの」しかみようがない批判主義の意識概念をメルロ＝ポンティはたびたび批判するが、その背景にも、彼のこのような言語あるいは意味に対する理解が伏在している。

これに対しレヴィナスは、理性への従属の拒否という態度を共有しつつも、言語をこれとは異なる理路においてとらえる。それが「意味するものの裸性」という現象であり、ここでは、本来それのみでは何らの意味作用も行えないはずの「意味するもの」が、みずからを独力で現前させ、そしてこの一連の事象がレヴィナスにとっての「表現」となる。メルロ＝ポンティの表現がいまだ潜在的にとどまっているものを実現させ、その過剰を引きだすことにあるとすれば、レヴィナスにとって表現とは、他者が徹底的に自己にそくして自己を露わにすることであり、まさに「現勢的なものを現勢化すること」にほかならない。これはレヴィナスにおいて言語が、主体に「弁明」という態度を強いる〈断絶を介したつながり〉として機能することのロジックでもある。

しかしこの二つの考え方は、いずれも言語を特異的かつ無制約に生じうる「出来事」とみなし、主体との結びつきを自明とする点でじつは共通している。本発表では最後に、このような特定の主体と強く結びついた「出来事」としての言語について、その自明性を疑義に付す可能性も示唆した。

レヴィナスにおける愛される他者と「私」の自己性の問題

田中 優一

本発表の目的は、「主体の女性化」、すなわち、「私」が女性と出会うことで「私」が女性的になるとはどういうことかをレヴィナスに即して明らかにすることであった。エロスを中期の主著『全体性と無限—外部性をめぐる試論一』(1961)の「エロスの現象学」に限定せずに広く捉えるならば、その問題は後期の主著『存在するとは異なる仕方であるいは存在の彼方へ』(1974)まで貫いている。けれどもエロスそのものについて正面から論じているのは、『全体性と無限』である。そこで本発表では、『全体性と無限』をエロスの視点から再構成し、それを踏まえて後期との接続を考えた。

本発表で明らかにしたのは二つのことである。一つ目は、女性についての三つの様相である。すなわち、女性とは、(Ⅰ)他なるものを享楽することに安心し徹しながら「私」が自己同一性を確立するのに必要な女性、(Ⅱ)自己後退と自己顕現を繰り返すことでエロスにおいてはイニシアティヴを握っており、「私」には自己後退することのみを強いる女性、(Ⅲ)自己性を同ではない他として「私」に可能にしてくれる女性である。二つ目は、そのような女性と関わるなかで「私」は、自我論的な「私」から倫理的な「私」になることである。すなわち、「私」は他性にその不在という仕方で遭遇することで、愛撫はただ単に愛撫するということではないことに気づく。愛撫は、他者の方向に向けられた行為であるにもかかわらず、それは能動的ではない。むしろ受動的である。その構造が欲望である愛撫は、他者を支配することではないからである。愛撫は、「私」の皮膚が他者の皮膚に触れること、つまり「私」の自己性と他者の自己性が交差することである。その交差において「私」は、「私」から出発して「私」に戻るという始点と終点の一一致という連続性ではなくて、同である「私」から出発して他なる「私」に戻るという始点と終点とのズレ、つまり不連続性を得る。かくして愛撫が実現する倫理は、目の前の人を助けるというような日常の倫理的(道徳的行為)ではない。「私」という主体の主体性に関わる倫理である。ここで愛撫には「一切を与えつくす」という方向性以外にもう一つの方向性があることが明らかになる。それはおのれの他性に気づくことである。他者を愛撫しその皺に触れることで、他者と同じく皮膚をもっている自己自身の皮膚の他性にも「私」は気づくのである。

レヴィナスにおける赦しの可能性について

佐藤 香織

本発表は、レヴィナスにおける主体の「他(l'Autre)」との関係を、「赦し(pardon)」の分析を通して再考することを試みた。レヴィナスの諸著作のうち、タルムード読解以外の著作、すなわち哲学的著作群に分類される諸テクストにおいては、「赦し」が中心的な役割を果たす箇所はとりわけ多くはない。それゆえに「赦し」という問題が従来の研究において十分に検討されてきたとは言いたい。しかしながら、レヴィナスは、中期までの時期の哲学的諸テクストにおいて、「赦し」という語を主体の他者との関係を示すものとして要所に用いている。特に、『全体性と無限』の「時間という無限なもの」と題された節において、自我の時間を中断し他なる時間を開く出来事として「赦し」が解されていることを挙げることができよう。他方、『存在するとは別のしかたで、あるいは存在の彼方へ』(1974、以下、『別のしかたで』)における、罪を犯すという行為とは無縁の「罪責性(culpabilité)」として解された極度の受動性から主体を思考する議論の展開は、『全体性と無限』におけるレヴィナスの主体についての議論の展開とは異なる。『別のしかたで』において、「存在する」という事実に先立つ「他」と主体との関わりの分析は、主体の意志的な行為に先立つ「罪責性」と直接に結びついている。しかし、この第二の主著においてレヴィナスが「罪責性」として論じる主体の問題と「赦し」の問題とを直接的に結びつけることは幾つかの例外を除いてほとんどない。それでは、レヴィナスの主体論において、赦しはどのような位置づけを持つのであり、彼の議論の枠組みにおいて、「赦し」はどのように思考されるのだろうか。本発表は、以上の問い合わせから出発して、レヴィナスにおける「赦し」の議論を彼の主体論の中に位置づけることを目指した。本発表では、まず、『実存から実存者へ』(1947)から『全体性と無限』(1961)にかけての、未来の時間との関連で扱われている、新たな未来の創出としての「赦し」を検討し、次に、レヴィナスのタルムード読解を参考としつつ、「赦し」の条件に関する議論を考察することで、「赦し」が問題となる具体的な場面を確認した。最後に、『存在の彼方へ』(1974)を参照しながら、「赦し」が主体と他者を媒介する「彼性 Illéité」と深く関わるようになることについて考察した。これらの議論において、「赦し」の問いは、一方では、主体が「他」に開かれているということの時間的構造を明らかにし、他方では、自らの行為の条件である罪責性に対する「赦し」を要請するという状況において、主体が自らのうちにやすらうことができないという主体の倫理的あり方を示す。これらの考察を通して、「赦し」の問いは、レヴィナスにおいて、無起源的な時間と「非—場所 (non-lieu)」の問いへと送り返されることを確認した。

世界経験と創造——『文学とは何か』における読者の自由——

赤阪 辰太郎

本発表の目的は、『文学とは何か』における読者の自由の内実を、ジャン=ポール・サルトルの読書行為論を検討することから解明することにあった。同書では作家の創作活動が読者の自由への呼びかけとして規定され、読者の自由の信頼であると述べられる。しかし、呼びかけが自由の提供ではなく、読者の自由に向けた呼びかけであることから、このとき読者は自身の具体的な読書行為によって自由であることが求められる。では、読者の自由とは読書行為のどの場面で見出され、どのような性質をもつんだろうか。本発表では『文学とは何か』およびそれ以前の著作を参照しながらサルトルの読書行為論を再構成し、この議論のなかで読者の自由がもつ位置を明確化することを目指した。この作業を通じて見出されたのは、本発表において〈世界経験としての自由〉および〈創造としての自由〉と呼んだ二つの自由である。

サルトルが問題とする散文的な文学作品の読書は、作品世界というある世界の経験として描かれる。文学作品のなかへ入り込むために読者は、自身のもつ行為の可能性を手放しながら、自ら受動的となり読書を続ける。読者の受動性は作品の信憑を可能にし、このことで読者の前には作品世界が現出する。そこにあらわされた世界は、作中人物の観点から経験される。作品世界にある観点から内属するとき、読者は作品世界を未規定なもののが残された地平として経験する。この経験が意味するのは、作品世界に非決定論的なもの、すなわち自由の可能性が見出されるということである。

ただし、作品を世界として経験する際に見出される〈世界経験としての自由〉は、十全に成し遂げられない。作品のもつ時制や人称という形式が読者と登場人物の一体化を阻害する効果をもつからである。〈世界経験としての自由〉は一体化による作品世界の経験を前提するため、登場人物から読者が引き離されることで挫折する。こうして読者は作品と距離をとるが、この距離は作品の意味や主題を指す「文学的対象」の創造へと読者を差し向ける。一体化の挫折を通じて現出した作品世界とのあいだの差異をもとに、読者は作品の主題を創造する。この創造は読者自身の経験を根拠とした、そのたびごとの創造である。その意味で、この創造は読者に委ねられている。自らの裁量によって主題を創造し、同時にその創造についての責任を負うことが求められる自由が、〈創造としての自由〉と呼ばれる自由である。

行為論と歴史理論を分かつもの ——現代行為論からリクール『時間と物語』Iを読む

長門 裕介

ポール・リクールが『時間と物語』Iにおいて、歴史叙述の理解のためには物語論的観点が不可欠である、ということを強調したことは周知の通りである。さて、その論証の過程でリクールは幾度も「行為論と歴史理論の違い」、つまり行為の記述と歴史的過去の記述の外延の違いについて言及している。なぜそのようなことを彼は行う必要があったのか。これが本発表の最大の関心事である。

行為の記述と歴史の記述の関係は見た目ほどはっきりしたものではない。なぜなら、一般に歴史の記述は何らかの意味で人間の行為が引き起こした出来事との関係を基礎に持っていると理解されるからである。事実、リクールは70年代の諸論考、例えば「テクストモデル——有意味とみなされる行為」(1971)や「説明と理解」(1977;これは「テクスト理論・行為論・歴史理論の間の幾つかの注目すべき関係について」という副題が付けられている)においては、テクストを基礎に据えた学である歴史学と(現代)行為論の並行関係を強調していた。この並行関係は、1)対象と対象の記述の区別と2)出来事に関する古典的な〈説明/理解〉の二分法モデルからの脱却、という二つの観点から要約される。具体的には前者がアンスコム、後者がフォン=ウリクトの功績ということになる。

しかし『時間と物語』期になると、現代行為論に対するリクールの評価はそのままではない。それは、W・ドレイのような〈方法論的個人主義〉、つまり歴史叙述は最終的には個人の行為に理由・原因を求めることが出来るというテーゼと行為論の結びつきを再検討しなければならないと彼は考えたからである。結果的には、ドレイの〈方法論的個人主義〉は個人の行為(とその記述)と出来事の記述について、実際の歴史家の実践とはかけ離れているものとして退けられるわけであるが、その理論的基礎とされていた意図的行為論については、リクールのなかでも完全に退けられたわけではなく、物語的理説に対して「前提であり、[相互] 変換の関係にあるもの」として一定の留意が示されている。

本発表ではこうした事情から、今後のリクール研究にとって現代の行為論との関わりは無視できるものではなく、その後の著作である『他者としての自己自身』(1990)の読解においても不可欠の要素となると結論した。

時間と反復 ——ジル・ドゥルーズ『差異と反復』における シャルル・ペギーの意義——

戸澤 幸作

20世紀初頭のフランスの詩人にして思想家シャルル・ペギーは、『差異と反復』以降のドゥルーズによって継続的に言及された特権的な作家のひとりである。だが、ドゥルーズによる言及はつねに断片的であり、ドゥルーズの議論におけるペギーの重要性を見積ることは難しい。そこで、本発表は『差異と反復』第2章「それ自身へと向かう反復」前半部におけるペギーへの両義的な評価を含む言及に焦点を絞り、その一節を読み解くことによって、ドゥルーズがペギーの思想のどこに共鳴していたのか、またその思想をなぜ不十分であると看做したのかを解明しようと試みた。上述の課題を遂行する上で、本発表は、ドゥルーズにおけるペギーを主題的に扱ういくつかの先行研究が十分には取り組めていなかった、ペギー自身の著作にまで遡ってその思想を吟味しドゥルーズの関心の所在を検討する、という手続きを重視した。

具体的には、3節構成で以下のように発表を進めた。第1節では、まず本発表が注目する言及箇所において、ペギーが「将来としての反復」を思考した思想家として評価されていることから、時間秩序内の単なる一位相である「未来(futur)」との対比によって「将来(avenir)」とは何かを示すことから始めた。そして、ペギーがこの点について実際にどのような議論を展開していたのか『差異と反復』のなかで明示されることはないと、ペギー自身の著作『クリオ 歴史と異教的魂との対話』に立ち戻り、そのなかの「諸聖人の通功【聖徒の交わり】(La communion des saints)」というキリスト教的観念を独自の仕方で彫琢している箇所に着目し、ペギーがキリスト教徒の祈りのうちに、この「将来」の次元と符合する時間性を見いだしているのではないかと指摘した。第2節では、上述の箇所でペギーが展開する、キリストの受難という「出来事」やそれによって示される「恩寵」に関する議論と、『差異と反復』第2章でヘルダーリンの言葉を参照しつつドゥルーズが展開する「中間休止」の議論を比較検討することで、両者の議論の共通性をより具体的に検証した。最後に第3節では、大きな共通性を持ち、それゆえにその名を論述のなかに必要としたペギーを、同時に批判の対象としても取り上げるドゥルーズの意図を探った。

本発表は以上の検証を通じて、以下の結論に達した。すなわち、ドゥルーズが語る「未来」とは次元をまったく異なる「将来」という時間性をペギーもまた垣間見ており、その点で両者の思想は深く共鳴している。そして、ドゥルーズはこの「将来」の次元を語りだすための方策のひとつとしてペギーの名を要請した。だが同時に、この「将来」を語ることの不可避的な困難を示しそして乗り越えるためにもまた、ドゥルーズは批判の対象としてのペギーを必要としたのである。

存在の脱構築とエクリチュール

山岡 利矢子

マルティン・ハイデッガーは、『「ヒューマニズム」について』において、カントの「理性的動物」を批判し、人間の本質とは、存在の真理を問うことにあり、言葉を用いて語り合うことにあると述べる。ジャック・デリダは「人間の目的=終末」（『哲学の余白』所収）において、このハイデッガーの思考を分析し、言語においてこそ人は比喩形象（隠喻）を媒介として、「存在」の意味と「人間」の意味とを相互に関連付けると述べている。本稿では、言語活動を人間の固有性、すなわち「人間の目的=終末(fin)」であるとし、存在論における言語と存在の関わりを脱構築するデリダの思考について論じた後に、アリストテレスの存在と時間について論じた『ウーシアとグランメー』を取り上げ、如何にして存在が脱構築され、時間との関わりでエクリチュールと結びつくのかを検討した。

デリダによると、「人間の目的=終末」とは、カントの目的論における第一人称複数の「われわれ」のような意味での人間の目的ではない。デリダはこのような「われわれ」の問題に一定の見解を下すために、ハイデッガーの『存在と時間』と『「ヒューマニズム」について』における存在者同士の近接性について言及している。そして、この近接性には二つの性質、すなわち「存在的近接性」と「言語における比喩形象を媒介とした近接性」があることを指摘している。本稿ではこの後者に注目し、デリダが、ハイデッガーの思考における隠喻とは「phainesthai（現われる）、光輝、明るみ、林間の空地」等の形象によって表現され、このような言語空間においては、「われわれ」の問題を措定することは断念しなければならないことについて分析した。デリダによると、この「われわれ」の問題を諦めたところでさえ、人間の自己固有化の問題、つまり自己現前化・自己の近接性の問題は、存在の問題と結びつくのである。

さらに、デリダが隠喻に優位を与え言語を特権化することにより、人間あるいは自己の固有性が現前者のあらゆる「現前性」を産出しつつ解体するような、ある種の間隔化(espacement)の開けに即して思考していることと、デリダの『ウーシアとグランメー』における、「現前性(Anwesenheit, présence, ousia, parousia)」について比較検討した。デリダは、「書く」ことによる痕跡の問題をアリストテレスの「書き込み線(gramme)」に関する記述を通して思考する。この「痕跡の問題」は、デリダの著作全体において重要なモチーフになるものである。この痕跡とは「存在と存在者の差異」であり、その差異において生じる「書く」ということ、つまりエクリチュールという言語的な作用にかかる問題である。本稿ではアリストテレスは『自然学』の時間論について分析するヘーゲルとハイデッガーの論考を検討し、さらにそのに「エクリチュール」への問題意識を提起するデリダの思考を分析した。

2014年春季大会・一般研究発表要旨

マルブランシュにおける自然学と形而上学

橘 英希

マルブランシュが本格的な自然学研究へと打ち込むことになったのは1690年以後のことであるが、その最初のまとまった成果は、物体の衝突問題を扱う『運動伝達の諸法則について』という小著として1692年に公刊された。マルブランシュはいまだに運動量のスカラー的保存則を原理に掲げ、結果正しい衝突則を定式化できずにいる。当時すでに、幾人もの自然学者がこの原理の正当性に疑念を投げかけていたにも関わらず、である。しかし92年以後、ライプニッツの説得もありスカラー保存則の誤りは認められ、1700年に再出版された本書修正版では、運動量のベクトル的保存則が正しくも掲げられ、正しい衝突則が受け入れられるに至る。本発表は、衝突論におけるこの失敗と成功が、マルブランシュ形而上学の根幹をなす創造論といかに関係していたのか、この点を詳らかにするよう試みた。本発表はとりわけ以下の二点を主張した。

第一に、1692年においては、自然学における原理的法則は自然学ではなく創造論によって確定されるべきものとマルブランシュは考えており、これが衝突論失敗の要因となったということ。マルブランシュの創造論によれば、ありうる無数の自然諸法則のうちから神が現実の物理世界に適用されるべきものとして選択した一連の諸法則は「神的諸属性の特徴を最も表現する」ものでなければならず、したがって人間理性は自然学の原理的法則を神的属性から演繹することによってア・プリオリに認識することができる。マルブランシュは1692年において、創造論が自然学の出発点を確保しつつその基礎付けを果たすことができると信じており、したがって神的属性を表現するスカラー保存則を幾多の批判にも関わらず原理として立てざるをえなかつたのである。

第二に、この保存則が捨てられた1700年になって、マルブランシュは自然学の原理を創造論によって確立することの不可能性を自覚するに至ったということ。マルブランシュはスカラー保存則に固執していた過去の誤りを反省した上で、いまや、いかなる原理が立てられるべきかは自然学者による実験報告を待つほかないと認めている。つまりは、自然学の根幹部の整備は形而上学者ではなく自然学者自身の手に委ねられるべきことが自覚されたのであり、創造論による自然学の基礎付けという、1692年の失敗を誘引した試みは放棄されるに至った。

モナドの「影」

中村 啓介

本発表は、ライブニッツ哲学における《一と多の関係》について考えることが目的であり、そのための観点として「影」というテーマと関連づけて考察をおこなった。《一と多の関係》を考察するにあたり、モナドと世界の関係に焦点をあてた。M・セールは、ライブニッツ哲学には、モナドと世界の関係について「一対一」、「一対多」、「多対一」、「多対多」という四つの「叙述法」(énonciation) あると指摘している。まず、問題となるのは、モナドと世界の関係が四つに分類することができるとすると、ライブニッツ自身がそれをどのように語っているのかという点である。それぞれを一言でまとめるならば、《モナドの孤独》、表象の多様性、《都市の比喩》、モナドの多元性ということができる。

こうした《一と多の関係》に関する四つの「叙述法」は、一つ一つは別々の世界観を示しており、一つの世界観が選択されれば、残りの三つは排除されることになる。とはいえ、一つの世界観の選択（それによる三つの世界観の排除）が、唯一の真なる世界観、特権的な世界観やその記述法が存在することを意味しているのではないという点に注意しなければならない。そこで、仮に、四つの「叙述法」(つまり世界観) のそれぞれが無関係ではなく、何らかの関係があるのだとしたら、「叙述法」同士のあいだに一つの流れを形成し、なおかつ区別しているものとして「影」というテーマを主題化することができる。本発表において「影」が意味しているのは、モナドにおける「受動性」、「制限」である。「影」を主題化するにあたり、モナドの「視点」(point de vue) と関連づけることが、考察をさらに展開させてくれるだろう。というのも、セールは四つの「叙述法」にもとづく世界観を、「視点」の在り方にもとづいてまとめているからである。四つの「叙述法」が互いに無関係ではないということ、そしてそれらは「影」の位置づけによって区別されているということが理解される。

四つの「叙述法」を「視点」と関連づけて考察することで、「叙述法」すなわち世界観の変化は、「影」の位置づけの変化による「視点」の変化に従った関係の切り取られ方による、ということが明らかになった。「影」の主題化は、ライブニッツ哲学における《一と多の関係》、モナドと世界の関係という問題を考察するための手がかりになるだけではなく、「影」それ自体を積極的に捉えることを可能にする。それにより、モナドの「表象」つまり統一化と「欲求」つまり多様化という二つの運動にもとづいて、モナドたちが描く関係、その総体を世界とみなすことが可能となる。

開かれていることの際限のなさ ——デリダのフッサール解釈における「開放性」の問題——

松田 智裕

デリダにおいて「開放性（ouverture）」とは、文字通り自身に閉じこもることなく、新たなもの、別様のものへと開かれていることを指す。だがそもそもこの概念は、フッサールの「カント的な意味での理念」の解釈、つまり、目的理念が無限であるにもかかわらずそれが直觀されるという事態をどう理解すべきかという初期デリダの問題意識に由来するものだった。本発表は、初期デリダの理念解釈を手がかりに、彼において「開放性」が担う役割を解明することを試みた。そのために、まず『幾何学の起源・序説』（1962）で語られる「志向性の予期構造」との関連で、次に「暴力と形而上学」（1964）における「否定性」との関連で、この問題を検討した。

周知のとおり、『イデーンI』でフッサールが目的理念を「無限な極」と規定するとき、そこには、理念はそれ自身として現前することが決してなく、その実現が限りなく先延ばしにされているということが含意されている。この「カント的な意味での理念」に対するデリダの解釈は、先行研究では、目的論批判や形而上学批判との関連で整理されるのが一般的である。しかしデリダにとって理念の問題は必ずしもこのような枠組みに収まるものではない。それは以下の2点から示される。(1) 目的理念とは無限な極と規定される限り、まだ実現していない未来、あるいは、端的に「不在」である。それゆえ、理念の直觀なるものが可能だとすれば、それは現前していない未来に対する直觀としてのみ可能であると彼は述べる。ここからデリダは『幾何学の起源・序説』において、理念へと向けられる志向性が一種の予期志向であることを示していく。(2) フッサールの語る目的理念は、経験がどんなに働きかけても無限に遠のいていくという点で、その実現によって決して完結することがなく、つねに開かれたままである。したがって、目的理念の無限性は「無際限性」として捉え直されることになる。「暴力と形而上学」では、デリダは理念が現前化から絶えず逃れる働きを「否定性」として記述する。この否定は、論理学的な肯定／否定の対立、あるいは総合の一契機となるようなヘーゲル的な否定ではなく、存在論的な次元から導き出されるような否定の運動である。

こうして1950～1960年代のデリダは、理念の問題をとおして、無際限性の経験としての「開放性」を語っていくことになる。それは、どんなに働きかけても絶対に到達できない未来の経験である。それが知覚経験にありありと現れないものの経験を名指しているという点で、後年に語られる痕跡や来るべきもの（àvenir）のモチーフがこの時期のフッサール論にすでに潜在していると言えよう。その意味で、デリダにおいて理念の問題は目的論批判の枠組みに必ずしも収まりきるものではなかったのである。

「献身」と「昇華」 ——ジャン・ナベールとフロイト精神分析——

福田 肇

ナベールによれば、「価値」とは、「純粹自己意識が、世界へ向かってすでに屈折し、そこで行動の原理ないし規則となるときに、実存をめざして、実存に対して現れる」ものである。ところで、価値とは、「価値を発生させる原理」(principe génératrice de la valeur)が前面にあらわになり、それがまるごと「価値」を授ける、というかたちでは現れない。反対に、この原理そのものはつねに掩蔽され、ひとつの作品、ひとつの行動の中に、あるいは日々の仕事やその成果の中に透かし見られるというかたちでしか価値は見出されない。とはいえ、一定の条件下で具象化する個々の価値の、価値を発生させる原理に対する関係は、価値の部分的な表現の、「完全な価値」に対する関係ではない。それは「実存の昇格の、どんな成功も汲み尽くすことも満たすこともできないひとつの絶対的志向に対する関係」である。

この「絶対的志向」とは、「純粹自己意識の表現」にほかならない。とすれば、われわれがひとつの創造活動や労働のうちに、そしてまたその結実としての作品や成果のうちにひとつの価値を見いだすことを希求するということは、われわれが、「私の私自身に対する不等性」を解消しようとする欲望、つまり「存在することの欲望」に駆られているということである。ひとつの行動や作品・成果につつまれ、そこに透かし見られる価値——それは、「生き甲斐」とか「やりがい」とか「ねうち」といった言葉でふだん表されているような、さまざまな体裁をとるであろう——をわがものにすることは、ひとつの現実的意識が、世界のただなかで、純粹自己意識に対する自分自身の関係を確かめることであり、それによって実存は「昇格する」(promouvoir)。

「私の私自身に対する不等性」の解消をめざす欲望である「存在することの欲望」、すなわち「純粹欲望」は、われわれのさまざまな傾向性(自然的諸欲望。カントが言う傾向性とほぼ同じ意味で用いられる)のうちのどれかひとつに還元することも、それらの合力とみなすこともできない、自然にその根をまったくもたない欲望である。しかし、この欲望は、それ自身として独立して存在することはできず、諸傾向性から力をもらいうけなければみずからを表現することはできない。いいかえれば、この欲望は、自然の諸傾向性によりかかり、それらを糧として自分を養いながら、それを換骨奪胎していく以外にはみずからを確かめることができないような、そんな欲望なのである。そして、この換骨奪胎のしかたこそ、諸傾向性の本来の目的の「シフト」を通して、諸傾向を「解釈すること」にほかならない。カントは、道徳法則が、道徳法則に反するおそれのあるいっさいの傾向性を挫折させると言う。それに対してナベールが、諸傾向性は挫折させられるのではなく、「純粹欲望」によってその本来の目的が逸らされるのだと考えると、この考えは、フロイトの精神分析における「昇華」(sublimation)という観念にきわめて近いといえよう。

「触覚」としての被災者の語り ——レヴィナスの言語観を手がかりに——

加賀谷 昭子

本発表では、東日本大震災の津波被災者の証言記録に見られる以下の①②の現象が意味するものを、レヴィナスの言語観を援用しながら解明することを試みる。主題的に取りあげる現象は、①被災者が、見つかった（自分の家族などの）遺体（の皮膚）に「触れたい」という強い欲求を持つこと、②被災者が故人の思い出を語るその「語り」が「触覚」に訴えるものだということである。前者①については、遺体に触れるという「可能性」と「言語」との間にある関係に照明を当てる。後者②については、現前しない身体に「触れる」不可能性から、あたかも触れ、触れられているかのように話す被災者の語りを可能にしているものを探って論じる。

以上のことと踏まえ、このような視・触覚間の共約不可能な境界において、「不在」となった者を触知しようとする感覚が、「言葉」へと翻訳される過程で生起している事態を析出したい。発表者は①②の現象、つまり、故人の身体に対する触覚的な欲求と触覚的な語りは、視覚を超えた深いところで密接につながっており、これらの現象の解明に手がかりを与えるのが、レヴィナスの言語観であると考える。

被災者の証言に見られる触覚への強い欲求は、一般的に言われるような「〈他者〉の死の自己への同一化」とは異なるものである。この点をレヴィナスの他者論から確認したうえで、発表では、被災者に見られる不器用な「触覚的な語り」は、レヴィナスの言う「自分のために実存するのとは別の仕方で実存している」語りであると見定める。被災者の「触覚的」な語りは、「認識の次元では〈不在〉ではあるが、身体的な次元では〈現前〉する」ような極めて「道徳性」が強い身体的な「発語」なのである。

このような語りは、主体の衰弱を原因とする非理性的で退行的な語りではなく、むしろ、「他」との関係を創設する理性の可能性そのものである。内面化不可能な死者に対する「触覚的」な被災者の語りは、閉じられた自己内対話ではなく、むしろ「他性」に開かれていた語りであると考える。つまり、被災者の触覚レベルにおける「可触性」が「言葉」になるという事態は、レヴィナスが論じてきた「理性」と極めて親和性が強いものなのである。

本発表では、以上の問題をデリダが後期著作『触覚』で展開した「喪」の問題と接続させ、それと循環させる。そのことを通してレヴィナスの言語観と被災者の語りにある密接した関係に論及する。喪の作業は他者の死を一般化する言語性の高いものであるが、死者に「触る」かのような被災者の「触覚的」言語は、他者の死の一般化に抗う固有の「死」を保証する。被災者の言語は、レヴィナス的な意味での「他者」や「無限」との関係を創始する極めて「理性」的な言語であることを提示する。

ジョルジュ・バタイユのエロティシズムの概念化 ——女性性の表象を手がかりに——

宮澤 由歌

本発表では、ジョルジュ・バタイユの女性性の表象を手がかりに、彼の共同体理論における女性性の彼岸に位置する概念を明らかにした。その概念は、女性という表象を用いながらも、共同体の論考において独特的な特徴を示唆されることにより、人間存在の新たな側面を描き出すものである。

バタイユにおける女性性は、おもに官能小説のなかで性の対象とみなされる。小説のなかで聖なる特徴を持ちながらも、汚れた存在である娼婦として描かれる女性は、自身の崩壊を伴う男性を導く鍵概念である。一方で、理論的著作における女性性の描かれ方は、より能動的な特徴を持つ。『エロティシズムの歴史』のなかの「恋人たちの共同体」の章では、主体=男性、対象=女性に加えて、宇宙の概念を含んだエロティックな場が示される。この場において、主体が対象を個人的な性の対象として選択するにとどまらず、エロティックな場の出来条件として、対象が主体を愛することが付帯されている。いいかえれば、対象が主体を愛さなければ真にエロティックな場は構成されない。これがバタイユにおける女性性の特筆すべき特徴のひとつである。

また、こうして構成されたエロティックな場は、主体を崩壊させそれへと開かせる宇宙において、対象の特性をすでに多分に含んだものとして存在する。女性性の表象の彼岸にあるこの特徴の収集物あるいは蓄積物は、バタイユが女性として描こうとしていたものの独自性を提示する。それは、宇宙の概念に溶け込んだ、認識しえない存在性である。この特徴は、認識しえないがゆえに定義することができない。バタイユはこれを低次唯物論と名づける観点から取り扱うよう示唆している。

以上のことから、本発表で明らかにしたのは、女性として表象されたものの存在である。それは、人間として捉えられながらもその彼方に把握不可能な性質を併せもっている。この両面性がバタイユの女性性の独自の特徴である。今後の課題として、理論的著作に絞って女性性の描かれ方をまとめ、女性性の概念をより精緻に検討する必要があることが挙げられる。

※本発表は、日本学術振興会科学研究費助成事業特別研究員奨励費の補助のもと行われた。

知られざるものと知られざるままに ——バタイユにおける非・知、思考の運動——

横田 祐美子

ジョルジュ・バタイユは、西欧の合理主義を徹底的に批判した人物としてよく知られている。理性信仰を問い合わせる彼の「内的体験」という思想は、一見すると神秘主義的であり、そこで鍵語が「非・知」であるがゆえに、知に対する、あるいは哲学そのものに対するアンチテーゼであるかのような印象を読者に与えがちである。それゆえ、これまでバタイユの思想は、知ではないもの、知の外部を称揚する思想として理解されてきた。本発表では、このような先行理解に対して、バタイユの「非・知」を否定性概念に結びつけることで、これをひとつの知、ひとつの思考の運動として描きだすことを試みた。

周知のとおり、バタイユは主としてコジエーヴの解釈を経由することでヘーゲル哲学からの影響を受けている。バタイユによれば、「非・知」とはヘーゲルの絶対知の体系への反証となるものである。したがって、「非・知」が単なる知の外部であるとすれば、それはヘーゲル哲学の弁証法に回収されてしまうだろう。ここに、「非・知」がその名称の与える印象とは反対にひとつの知である可能性を見いだすことができる。そのうえで、発表者はバタイユが「非・知」を「用途なき否定性」と言い換えている箇所に着目し、ヘーゲルやコジエーヴの否定性概念との比較において「非・知」の内実を明らかにした。ヘーゲルやコジエーヴにとって、否定性とは弁証法の運動の燃料ともいえるものであるが、ヘーゲル的な体系が否定性を内に含んだ総体であるとしても、そこで否定性はつねに止揚され、綜合にいたるための一契機でしかない。つまり、弁証法の原理としての否定性は最終的には汲み尽くされるのである。バタイユはこれを、否定性が否定性そのものとしては論じられていないとして批判する。こうした否定性の在り方に對して、バタイユが提起する「用途なき否定性」とは止揚を目的としない否定性であり、否定の運動にとどまる否定性を意味する。発表者は、この「用途なき否定性」としての「非・知」が、知において対象の意味規定を剥ぎ取っていく無限の否定作用として機能していることをテキストに即して明らかにし、その否定性によって開示される「知られざるもの」という意味規定される以前の何ものかをバタイユが思考しようとしていたことを示した。

以上から、バタイユは知の外部を目指していたのではなく、言説や推論からはすり抜けてしまう「知られざるもの」をそのものとして思考しようとしていたのであり、それを可能にするのがバタイユのいう「非・知」なのだと発表者は結論づけた。

ジョルジュ・バタイユにおけるサド——「否定」と意識について

井岡 詩子

バタイユは「サドの使用価値」(1932-33)から『エロティスム』、『文学と悪』(1957)に至るまで、その執筆活動の全般にわたり断続的にサドへ言及している。本発表は、おもに第二次世界大戦後のサド論を対象にその言説の変遷を追うことによって、ヘーゲル哲学とコジエーヴによるその受容への応答としてバタイユのサド論を解釈することを目的とした。その際、「否定」と意識に焦点を絞った。というのも、所与の否定による意識の形成に人間性の発露をみる点で、三者は軌を一にするものであるからだ。

戦後のサド論を特徴づけているのは、サドが文学という形式を選択したことについする高い評価である。はじめにそれは、文学のスペクタクル的性質に見出される。すなわち、現実には遂行され得ないまでの他者の否定(暴力)を描きだすこと、サドの作品は否定の追求に成功しているのである。サド作品内でかかる否定の追求は、他者への配慮やみずから感情にたいする「無感覚」を必要とする。冷静に罪を犯すことを可能にする無感覚の状態を経ることで推進された否定は、最終的には莫大な情念を行為者にもたらすのである。バタイユはこのような無感覚という精神の働きに、情念のために用いられる理性を認めていた。つまりサドが表現した無感覚とは、ほんらい有用性の世界にかかぢらうものである理性の働き自体は保存しながらも、その用途や有用性のみを奪うことだと解釈されるのである。これは、情念に突き動かされるままに遂行される供儀や祝祭とは一線を画する点で注目に値する。サド論における理性の働きの重視は、とりわけバタイユの晩年、否定の追求に意識を向け、それを言葉で表現したサド自身の営為を評価する際に顕著である。この評価の背景には、バタイユの二元論が提出する、意識を逃れるものと意識にあらわれるものの対立関係がある。つまり、サドの営為は、サディスティックな欲望や情念という意識を逃れるものにたいして、理性に支えられた反省的思考や言葉、すなわち意識にあらわれるものを差し向けることであり、それゆえ意識の歴史の発展に貢献するものなのだ。

バタイユがヘーゲル、コジエーヴと袂を分かつのは、歴史の終焉における人間の否定性の在り方においてである。ヘーゲル、コジエーヴが歴史の終焉に否定性の消滅(人間のある意味での動物化)を指定するのにたいし、バタイユは否定性の残存を主張する。否定の追求と、それによる明晰な意識の獲得がサドに帰せられている点において、バタイユのサド論は、否定という働きに人間性の規定をみる三者の見解が推し進められたものである。労働や行動という否定によって形成された意識で以て違反、すなわち労働や行動への否定を認識するサドの営為には、本質的に否定的である人間の生の、徹底的な称揚が見出されているのである。

ベルクソンとドリーシュの目的性概念

三宅 岳史

本報告では、ベルクソン『創造的進化』とドリーシュの新生氣論の目的性概念に関し、以下の三つの問題を扱った。1.『創造的進化』で批判される内的目的性（目的性を個体発生に限定する立場）にドリーシュは留まっていたのか、2.なぜベルクソンによって新生氣論と内的目的性が結びつけられて考えられたのか、そこにはいかなる科学史的背景があったのか、3.ベルクソンとドリーシュの目的性概念の異同、そして相互の影響関係はどのようなものか、という問題である。

本報告では時間の関係上、主に1と3に焦点を絞った。1に関しては、ドリーシュは初期の著作では内的目的性という概念の立場に留まっていたが、ベルクソンが『創造的進化』の出版の最中にちょうどその立場を超えていく。その原因はベルクソンによる批判というよりは、ドリーシュの新生氣論の内的な発展にあったということを示した。

2に関しては、当時の科学的背景を踏まえつつ、ドリーシュの知的なバックボーンが、ヘッケルのような進化と個体発生を同一の理論内で論じる立場への批判から出発していることを見た。そのためドリーシュは自らの研究対象を個体発生の厳密な研究に限定しようとする傾向にあり、そこに新生氣論が内的目的性の概念と結びついて理解されやすい素地があったという見解を示した。

3に関しては、まず両者の類似点として、目的性の概念として調和概念に訴えていること、そしてドリーシュのエンテレヒー概念が内的〔内包的、強度的〕多様性と呼ばれ、計測不能とされている点はベルクソンの持続概念と類似しており、またエンテレヒーもエラン・ヴィタルもエントロピーの物質が無秩序へ向かう速度を遅延させるという機能をもち、この点では共通点が存在していることを見た。

相違点としては、ベルクソンの生命の概念は心理学に訴えられるのに対し、ドリーシュのエンテレヒーは心理的存在でないとされること、また前者が根本的に時間や生成のなかでとらえられるのに対し、後者は時間の外におかれること、ドリーシュは目的論の立場に留まるのに対し、ベルクソンは目的を生成に従属させるという意味で目的論を超えることを示した。

最後に両者の影響関係については、発表後の質疑応答によって本報告の整理にはまだ曖昧な点があり、さらに細密なテクスト読解を行い、両者のいくつかの共通点に関してどちらの発想が先に考えられたのかなどを検討する必要があることが判明した。

シモンドン哲学における普遍と関係 ——「関係の実在論」について——

宇佐美 達朗

個体化論および技術的対象論で知られるジルベール・シモンドン（1924–1989）は、個体研究にあたって「関係は存在としての身分をもつ」という奇妙な公準を採用した。存在論的な意義と認識論的な価値を有するとのされるこの公準は「関係の実在論」とも呼ばれ、その眼目は、個体を脱実在化することなく脱実体化することにある。したがって「関係の実在論」は、実体としての個体からではなく、その個体を産み出すはたらきである個体化から、あるいはその個体化を成り立たせている前個体的な实在から出発せねばならないという、シモンドン哲学の根本的な態度と無関係ではない。シモンドン哲学理解の鍵となるこの論点は、しかしながら、ジャン=ユーグ・バルテレミーによってもっぱら物理学の哲学という認識論的な観点から論及されるにとどまる。本発表の目的は、こうした「関係の実在論」がもつ射程について、バルテレミーの議論をいわば補完するかたちで、普遍論争という哲学史的な文脈から再検討することにある。

この再検討の試みはシモンドン自身の所論に存する。すなわちシモンドンは、唯名論の創始者アペラルドウスの学説をして「関係の実在論」と評価し、さらには「関係」概念の刷新によって「唯名論／実在論」の対立を乗り越えることが可能であるとするのだ。つまり「関係の実在論」には、普遍論争における「唯名論／実在論」という図式が含意されているのである。ところで、シモンドンにおいて「関係relation」概念は項どうしのたんなる「連関rapport」とは区別され、個体の存在様態として再定式化されるのだが、シモンドンによるアペラルドウス評価は、この「関係」概念を認識様態にまで敷衍したものであると言える。アペラルドウスは「諸項の認識」から「関係の認識」を切り離す可能性を察知していたとして評価されるのである。シモンドンにあって認識とは、実体としての主体と対象とのあいだに成立する「連関」ではなく、それ自体が「関係」である主体と対象とのあいだの「関係」である。シモンドンがアペラルドウスのうちに認めるのはこのような認識へと向かう学説なのだ。

本発表では、このように「関係の実在論」が有する以上のような存在論的な意義と認識論的な価値を確認したのち、シモンドン哲学においては個体や認識だけでなく、思考もまた「関係」と捉えられていることを手がかりに、「トランスタクション」や「類比的範例主義paradigmatisme analogique」などといった、一般性を担保する論理について検討した。そしてそうすることで、「関係は存在としての身分をもつ」という公準がシモンドンにあって探究の公準としての役割を一貫して果たしていることを指摘した。

シモンドンの情報システムによる機械学

霜山 博也

現在、世界中で研究が活発になっているジルベル・シモンドンは、サイバネティックスが扱っていた問題を深化させて、世界を個体化のプロセスと捉えた哲学を展開した。それは、情報概念を量でも質でもなく強度として考え、情報の価値である希少性の生成そのものを問題にするシステム論である。本発表では『技術的諸対象の存在様態について』(1958年)において展開された機械学に焦点を当てて、機械と人間の関わりを明らかにした。機械学とは、日常的な認識では発見できない機械における非決定の余白を見出し、そこから別の機械の構造へと変化させる操作がいかにして可能になるのかを問うものである。そのような日常的な認識では発見できない本質的な技術性、機械における非決定の余白は、諸機械間の関係を媒介するものによってこそ可能になる。

シモンドンの哲学は両立不可能なものを、いかにして両立可能にするかを問うものである。煉瓦の制作でいえば、質料形相論的に鋳型が粘土をかたどる、あるいは、物理的に還元して職人のすることをマニュアル化している、と考えられている。しかしながら、これらはどちらも、一つの構造だけで職人がしていることを説明しようとする。それに対して、これらの説明だけでは必ず逃れてしまうものがあり、それを捉えようとするときに、シモンドンの情報は働くのだ。煉瓦の制作においては、職人はそのつどの環境の諸条件を考慮に入れることで、鋳型と粘土を互いに変化させる操作をしている。日常的な認識では両立不可能だったものを、そのつどの諸条件を考慮することで、両立可能にしようとする操作を加えるときに強度的な情報は働く。機械においても、さまざまな部品は絶えず緊張状態としての情報をさらされている。人間が観念的でも、物理的な見方にもよらずに、部品間の関係を上手く調節する操作をしたときだけ、情報は生成して機械の構造は変化していく。いまある現勘的な構造に対して、部品の組み合わせによる、多様な変化の仕方としての潜在性がある。総体の機能と下位・総体の部品の関係という、さまざまな部品が入れ子状に絡みあって存在しているのだ。そこから、本発表では以下の三つのことを明らかにした。1機械との関わりの中で、人間はだれも俯瞰することなく、機械が働いているその場に参与し、機能を実現するために最大限の努力していること。2技術の起源、そして情報の起源でもあるそれぞれの発明が、機械の表面を介することでネットワーク状にからまり、社会において人々を相互作用させ、その理念や価値を変化させていること。3 機械や技術は記録として保存されているので、その時点では実現不可能でもさまざまな条件が整えば実現可能になるものがある。両立不可能だった技術が時をこえて両立可能になる、この技術における独特な時間論、緩和時間を明らかにした。

La théorie cellulaire et la critique du polyzoïsme : le problème de l'individualité biologique

Hisashi MATSUI

Autour de l'année 1900, une théorie, appelée « colonie animale » ou « polyzoïsme », fait l'objet des critiques. Établie par Edmond Perrier en 1881, elle vise à expliquer l'évolution de l'organisme par l'association d'êtres élémentaires. Le débat se déroule autour de la question philosophique de l'individualité biologique. Certains historiens trouvent une expression de cette question dans la théorie cellulaire établie dans les années 1830. La cellule est un vrai individu et l'organisme n'est qu'un agrégat d'individus. Pourquoi le polyzoïsme proposé par Perrier provoque-t-il un débat autour de la question de l'individualité biologique ?

Chez Rudolf Virchow, la théorie cellulaire aboutit à un concept de cellule comme individu qui désigne l'unité morphologique et physiologique de la vie et qui s'applique à tous les êtres vivants. Pour le pathologiste, la cellule constitue cependant une unité de recherche qui permet d'ordonner des faits découverts. Le concept de cellule comme individu est donc un outil heuristique.

Le polyzoïsme de Perrier radicalise cette conception de l'individualité biologique, en étudiant la formation de l'organisme du point de vue évolutif. Le zoologiste français critique ses prédécesseurs pour établir son originalité en ce qui concerne le concept d'individu : tous les êtres vivants, animaux ou végétaux, se forment par l'association de cellules et ils sont donc des colonies d'individus ; l'individualité biologique n'est pas un concept heuristique, mais elle constitue une réalité.

En insistant sur l'universalité et la réalité de l'individualité biologique, le polyzoïsme de Perrier est beaucoup critiqué, mais ce débat fournit aux biologistes de l'époque une occasion de réfléchir sur la définition de l'individu. Félix Le Dantec propose ainsi de définir l'individu par « l'unité morphologique la plus élevée que l'hérédité reproduise fidèlement dans une espèce donnée ». Par ailleurs, pour Frédéric Houssay, l'individu est un être vivant dont les parties constitutives proviennent d'une même origine, telle qu'un œuf.

Une herméneutique avant-gardiste de Paul Ricoeur — vers un autre réalisme ?

Shigeo KAWAGUCHI

La critique et la conviction (1995), une interview autobiographique avec François Azouvi et Marc de Launey, est un des documents, peu nombreux, à partir desquels on peut apprécier l'attitude de Paul Ricoeur concernant l'oeuvre d'art. Autant que je sache, ces mots dictés par Ricoeur lui-même n'attiraient guère d'attention de chercheurs.

Il est vrai que l'art semble être « singulièrement absent » dans les livres majeurs de Ricoeur du *Volontaire et l'involontaire* (1950) à *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000). Cela ne nous autorise pas, néanmoins, à considérer que le philosophe n'avait pas eu de choses à dire en particulier sur l'oeuvre d'art.

Ricoeur ne cache pas son enthousiasme pour la peinture non-figurative (Soulages, Pollock, ...). On peut trouver probablement son refus aux peintures classiques encore plus étonnant et curieux. Si l'on compare cette attitude de Ricoeur avec celle de H.-G. Gadamer, défenseur ardent de la « tradition » et de la *Bildung* humaniste, la différence est alors manifeste. Ce que Ricoeur ne peut admettre dans les peintures classiques, c'est la « présupposition narrative » qui se présente dans les toiles. Autrement dit, c'est un refus d'accepter une *story* ou une image préétablie.

Chez Ricoeur, il s'agit plutôt d'une poursuite incessante du potentiel de « raconter autrement », de la pluralité d'interprétations. En ce sens, il faut écarter le malentendu *réaliste* de la notion ricoeurienne de *mimesis*. Même la photographie, une technologie qui d'ordinaire banalise la réalité « infiniment moindre », peut nous amener, dans certaines occasions privilégiées, à une expérience novatrice de la « reduplication du réel ».

Le positionnement de l'« intentionnalité sans vision » dans la phénoménologie lévinassienne

Eriko SUENAGA

Le but de cet exposé consiste à éclaircir, dans la phénoménologie lévinassienne, le sens et la portée de la notion d'« intentionnalité sans vision » présentée dans *Totalité et Infini*.

L'« intentionnalité sans vision » est décrite diversement dans la « phénoménologie de la sensation comme jouissance » (section II) et la « phénoménologie de l'Eros » (section IV). Elle signifie par elle-même une intentionnalité dénuée de vision mais recélant en soi une « visée » ; c'est d'elle dont il est question dans la sphère affective et volitive. Or, cette intentionnalité en rappelle une autre recélant en soi une vision, à savoir celle que Husserl appelle une « intentionnalité thématisante » ; il en est question sur le plan de la conscience percevante, ou plus généralement, sur le plan des actes objectivants. D'autre part encore, elle implique une « intentionnalité » qui ne recèle pas de vision, ni même de visée. Celle-ci désigne ce que Lévinas appelle une « intentionnalité d'un tout autre type » ; il en est question, selon lui, dans la « dimension du désir absolu ».

Ainsi, l'« intentionnalité sans vision » n'indique pas simplement les vécus affectifs et volitifs en tant que secteur auquel elle appartient, mais encore la façon dont se lient le niveau de la représentation et la dimension du Désir métaphysique par l'intermédiaire de ce secteur affectif et pratique de la conscience ; cette intentionnalité, qui équivaut d'après nous à la « signification abstraite » de l'idée lévinassienne de l'Infini, sert par ailleurs de relais au retournement de la signification extrêmement abstraite de cette idée en sa pleine signification concrète. Tel est le rôle joué par cette intentionnalité dans la phénoménologie lévinassienne de l'idée de l'Infini.

Illusion et apparence

Sur la nouvelle fondation de la phénoménologie chez le jeune Richir

Tetsuo SAWADA

La spécificité des travaux de Marc Richir (1943-) consiste à refonder la « phénoménologie », telle qu'elle est fondée par Edmund Husserl, dans une nouvelle perspective sans trahir l'esprit de celui-ci : c'est-à-dire la recherche sur la structure et le fondement de la conscience intentionnelle. Cette tentative se trouve déjà ébauchée dans ses travaux relevant des années 1980, notamment dans une série de recherches intitulée *Recherches phénoménologiques* (I-V, Bruxelles, Ousia, 1981/1983).

Dans ces textes marquant la phénoménologie du jeune Richir, il introduit le concept kantien d'« illusion transcendantale » et d'« apparence » à la phénoménologie husserlienne. Pour tout cela, il porte d'abord attention sur un certain « abîme », présenté par Husserl au § 14 de *Méditations cartésiennes*, qui sépare, de façon non réconciliable, la subjectivité transcendantale d'avec la subjectivité psychologique. Cet « abîme » définit par Richir sous le terme de « Rien » fonctionne comme une certaine « illusion ». C'est exclusivement dans celle-ci que la subjectivité transcendantale peut être constituée à travers la réduction phénoménologique. En ce sens, elle est définie par Richir comme « transcendantale » ou « *a priori* ».

Cette illusion est, ensuite à la phase de la constitution du monde et des choses par la subjectivité transcendantale, destinée à se transfigurer en « apparence » ou en « illusion de l'illusion ». Celle-ci amène la conscience intentionnelle à viser purement – illusoirement *de facto* – le sens de l'objet apparaissant devant son regard qui, en réalité, ne pourrait être constitué que dans l'illusion transcendantale.

Dans le contexte de la « raison dialectique », Kant devine un certain moment illusoire (*Blendwerke* selon sa propre terminologie) dans l'usage transcendantal des catégories par l'entendement. En soulignant une telle « illusion » caractéristique, et dès lors inévitable, de la philosophie transcendantale, Richir tente ainsi de refonder la phénoménologie husserlienne moins dans la pure vision de la subjectivité phénoménologique basée sur l'évidence que dans un horizon qui comprend de certains « fantasmes » ou « rêves ». Cette tentative n'est, pour utiliser son propre terme, rien d'autre que l'« anthropologie phénoménologique » susceptible d'analyser les aspects ombreux de la conscience humaine.

son imperfection ou son existence par accident. La simplicité, rapportée à la méthode arithmétique, va de pair avec la perfection ou son existence *per se*, et donc la consonance moins simple et composée manifeste une complexité selon la division arithmétique². Ce qui vient le premier, car le plus simple, est la consonance, en analyse de la hauteur sonore n'est pas aussi simple que celle du temps, et elle se déroule du simple au complexe.

Malgré la difficulté, le temps est un élément primordial pour la musique, car les sons sans mesure ne sont pas intelligibles, et Descartes cherche un rapport entre *effet* (influence) du son et *effets* (effet) de pas incommeasurable, et Descartes constate que le son et les sons des angles divers, nous est le nombre du mouvement et un mode de la pensée³. La composition sonore et la pensée ne sont cependant pas liées de la manière chaotique. La mesure, dont l'importance est soulignée maintes fois, se fait d'abord pour l'imagination, car on l'imagine avec certaines proportions, comme on imagine un problème mathématique, une série de bruit chaotique. La mesure, dont l'importance est soulignée maintes fois, se fait d'abord pour l'âme.

Les recherches cartésiennes portent sur deux rapports principaux entre les sons : celui du temps et celui de la tension ou la hauteur relative. Par ces rapports arithmétiques, satis par différence de nombres rationnels, la musique constitue un art temporel. D'où la première difficulté : la musique est inséparable du temps, qui en est deducible ? En suivant les développements de sa théorie de la musique sous des angles divers, nous arrivons globalement à style traditionnel du *quadrivium*, dont le premier échamillon arithmétique est l'*Abrege*.

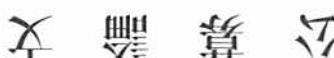
1. *Abrege de musique, la première mise en œuvre de la mathématique ?*

envisageons la porte philosophique de la musique chez Descartes.

En résulte-t-il que Descartes respecte strictement la règle mathématique en musique, et que sa conclusion suivent globalement le style traditionnel du *quadrivium*, dont le premier échamillon arithmétique est l'*Abrege*? Argumentatives de l'*Abrege*, Descartes est pythagoricien en musique, et ses premières recherches scientifiques parlent de la musique, surtout dans les années 1620 et 1630, et Descartes garde toujours certaines cohérences même que la place qu'il occupe sa théorie musicale dans sa philosophie entière. Mais le philosophe ne cesse de faire méconnaître souvent le poids philosophique du premier ouvrage de Descartes, *Abrege de musique*, de

Masato SATO

La nature de la musique chez Descartes : une tentative de réunir la mathématique, la physique et la morale



avec la perfection et la persévérence, et la composition, quoique déduite de la simplicité, est un résultat accidentel.

L'analyse de la hauteur sonore montre un tournant capital. La correspondance entre sons et sentiments n'y fonctionne plus comme dans l'analyse du temps, car la perfection de la consonance n'égalise pas celle d'auditif et la plus simple consonance ne signifie pas la plus agréable. Pour la première fois se présente un décalage entre simplicité arithmétique et plaisir, et la priorité est donnée au deuxième principe. Contrairement à Beeckman³⁾ ou à Aristote⁴⁾, la quinte, par exemple, occupe chez Descartes la première place agréable, quoique deuxième après l'octave dans l'ordre des consonances. Le principe de simplicité ne se montre plus premier pour la musique, puisque la variété, imperfection pour la mathématique, est essentielle pour le plaisir⁵⁾. La particularité de l'*Abrégué* se trouve premièrement dans la position délicate de la mathématique. Descartes est fidèle à la tradition pythagoricienne avec les théories nouvelles de Zarlino ou de Salinas. Néanmoins, la mathématique se trouve enfin secondaire à la musique, malgré sa nécessité pour celle-ci, car la musique chez Descartes a pour but de plaire par variété de la composition, et non par simplicité mathématique.

2. Descartes, esthéticien naturaliste

Un exemple de l'intérêt esthétique de Descartes se trouve dans son jugement des Lettres de Balzac (*Censura*). La thèse de la beauté proportionnée s'y étend à l'esthétique en général, et la *Censura* offre à considérer chez Descartes la puissance naturelle de l'esprit pour la vérité belle et originelle. Il signale d'abord que les valeurs du discours (*virtus orationis*) résident dans sa pureté⁶⁾. Or, que veut dire le pur ? L'état pur est digne d'éloges, parce que dans les premiers temps purs et candide, il y avait dans l'esprit de grands hommes « une certaine force divine de l'éloquence... laquelle, découlant du zèle de la vérité et de l'abondance de bon sens... » (9, 12-17). Il y a plus, car cette puissance fait sortir les hommes des forêts, impose des lois, bâtit les villes, etc. (9, 17-19). La force divine et naturelle de l'esprit apporte la puissance épistémique et pratique. On peut compter aussi parmi les puissances provenant de la force divine et naturelle « la véhémence et l'impulsion naturelle » (10, 6), « les pensées de l'esprit très haut » (8, 25), et « certaines grâces faciles » (8, 29). Il s'ensuit que la beauté véritable de grâces faciles, découlant de l'esprit haut avec la force pure, porte non seulement sur les niveaux épistémique et pratique, mais encore sur la valeur totale de la nature spirituelle. La force divine mise en esprit fournit dans le style la majesté de l'éloquence originelle, en se servant de la « simplicité de l'argument » (10, 9-10), et dans la morale « une certaine liberté généreuse » (10, 19), « par l'amour de la vérité et par une certaine générosité naturelle » (11, 11-12). La vertu s'explique ici par l'idée de causalité. Une bonne cause morale, dont provient un bon effet, se rapporte à la *virtus* par la liberté généreuse. Cette vertu existe en esprit par nature, se manifestant à l'aise lorsque l'esprit regarde la vérité intrinsèque. Cette manifestation naturelle est ce à quoi renvoient le pur ou le simple.

En conséquence, la puissance de l'esprit pur, d'origine de la force divine, fait parfois plus que la raison seule. Le jeune Descartes fait l'éloge de cette puissance admirable représentée par l'imagination poétique. Le poète enthousiasmé accède aux semences de science en esprit par sa puissance pure et divine mieux que le philosophe par sa raison (*Cogitationes privatae*, AT X 217, 12-22), ce qui semble éloigné de la thèse

ultérieure de Descartes. Il ne demande en *Regulae* que la vérité dont la perfection se montre selon l'ordre de la simplicité, car il a conscience de sa « faiblesse », de sorte qu'il a décidé de ne commencer ses recherches que par les plus simples. (*Reg. IV*, AT X, 378, 26-379, 1). Cette résolution pour l'ordre de la simplicité fait écho inverse à l'imperfection par diversité, laquelle peut confondre la vérité d'une chose avec celle d'autre, et peut causer des erreurs dans l'ordre de connaissances.

Mais de quelle faiblesse s'agit-il ? Elle ne relève pas de la diversité de choses mêmes, mais de la diversité de connaissances et de jugements par la confusion de natures diverses. L'imperfection par diversité est alors proprement « ma faiblesse », laquelle renvoie immédiatement à la fin de la *Sixième Méditation* : « il faut avouer que la vie humaine est souvent exposée à des erreurs dans les choses particulières, et il faut reconnaître la faiblesse de notre nature » (AT VII, 90, 14-16). La *Sixième Méditation* traite de l'union de l'âme et du corps, d'où des connaissances obscures et des erreurs par la sensation (ibid., 85, 28-86, 1). La sensation peut tromper par confusion de connaissances de deux natures distinctes. Comme Descartes en est parfaitement conscient, il évite en *Regulae* la voie de diversité et choisit celle de simplicité pour l'évidence incontestable.

Comment peut-on réhabiliter la sensation malgré sa possibilité d'erreurs ? La confiance en la sensation est garantie en effet dès le début de son existence, ne fût-ce qu'implicitement avant la preuve ontologique du Créateur (ibid., 87, 27-28). L'argument est bien inverse à ce que nous avons vu ; la sensation nous est faite originellement bonne, car fondée sur la bonté toute-puissante. Quoique la sensation puisse être une cause de notre faiblesse, elle s'assure la puissance d'origine la plus élevée, d'où son mérite, sa fiabilité et sa nécessité singulière pour les phénomènes physiques. Sa faiblesse est ainsi d'emblée l'origine de son privilège unique.

Or, nous trouvons dans cet argument ce que nous avons vu dans la *Censura*, c'est-à-dire une « certaine force divine » (AT I, 9, 15-16), laquelle nous permet d'accéder à la vérité et à la vertu dans la pureté de notre esprit. Malgré la faiblesse de notre nature, il y a déjà autant dans la raison que dans la sensibilité un fondement suffisant pour assurer la vérité. Or, la vérité en question n'est pas de la part de chose, mais en tant que conçue selon l'ordre de natures de connaissances. D'où le risque de la double confusion en connaissances de natures distinctes et en facultés spirituelles pour les repérer. Les anciens, exempts de confusion épistémique car dépourvus de science, ne disposent que d'un seul moyen pour faire de la musique, c'est-à-dire la puissance pure de l'esprit. Dans sa lettre à Mersenne, Descartes ne l'appelle plus force divine, mais grand naturel (18 décembre 1629, AT I, 101, 18-102, 5). L'esprit doué d'un grand naturel n'a pas besoin de science pour faire de la musique, car la science peut nuire à la musique pour autant qu'elle obscurcit par la confusion de natures la pureté du grand naturel. La science risque de dénaturer la puissance pure de l'esprit.

Il faut comprendre dans ce contexte l'imagination du poète des *Cogitationes*. Les semences de science arrachées par elle brillent plus que celles par la raison du philosophe, d'abord parce que le poète sait recourir à la puissance pure, ensuite parce que cette science est encore en semence, gardant sa nature pure sans confusion d'ordres. Si la science se forme mal, la faute en est due à un mauvais usage de la raison, lequel peut affadir les semences de vérités sans savoir bien les cultiver. Celui qui assimile convenablement les sensibles

aux intelligibles peut philosopher le plus véritablement, car il sait se servir de sa puissance naturelle et la faire collaborer avec sa raison.

3. Deux grandes sources subjectives de l'esthétique

Dans ses lettres à Mersenne, Descartes nie nettement la corrélation entre simplicité et agrément dans la musique, contrairement à l'*Abrégé* (janvier 1630, AT I, 108, 12-17). Il est essentiel de savoir, en raison de sa finalité, comment déterminer l'agréable selon la nature de la musique. La finalité musicale repose sur la double variété de la capacité sensible et du plaisir. La capacité en question est ressort de l'ouïe, qui dépend entièrement d'individus et n'a pas de limite universelle. La visée de la musique est la variété universellement indéterminable.

Deux questions s'imposent pour le problème de particularité : a) d'abord celle du goût. De même que l'ouïe dépend de la capacité personnelle, la façon de jouir de la musique dépend du goût et du jugement personnels, et Descartes nie enfin l'existence de l'ordre de l'agrément sonore⁷⁾. Contrairement à Mersenne, qui cherche l'harmonie universelle, Descartes rejette définitivement toute tentative de critère esthétique, voire de corrélation rationnelle entre les phénomènes physiques et les passions⁸⁾.

Il signale en revanche l'existence d'un autre type de corrélation passionnelle : b) il s'agit du lien entre l'idée, consciente ou inconsciente dans la mémoire, et la passion éveillée par celle-ci (ibid., 133, 27-134, 1). Ce deuxième cas est inséparable de la compréhension de la physiologie cartésienne qu'il expliquera dans le traité de l'*Homme* et les *Passions de l'âme*. Un son peut servir d'amorce à une passion de l'âme, certes, mais ce qui médiatise le son et la passion est l'idée, en l'occurrence le souvenir, et cette relation ne dépend aucunement d'une proportion arithmétique des sons, mais entièrement de la causalité physiologique d'une personne. L'impression musicale se rapporte à un souvenir personnel, et son processus, comme dans le goût, est indéterminable de façon générale (ibid., 133, 25-26). La variété sans règle générale semble être une unique règle pour la finalité musicale.

4. Physique et physiologie de la musique

Il ne s'ensuit pas néanmoins que le Descartes de maturité déprécie la mathématique en musique, au contraire, il en maintient toujours la nécessité⁹⁾, en soulignant l'aspect physique de sons. N'empêche que Descartes parle plus ou moins de l'agrément sonore, mais sous un angle différent dans son traité de l'*Homme*. La question de l'ouïe est abordée dans le rapport fonctionnel entre mouvement physique et son effet corporel. Deux remarques s'imposent. a) L'auteur souligne le mécanisme auditif, avec la vibration aérienne qui cause la sensation par nerfs. La condition arithmétique intervient pour déterminer la propriété sonore, c'est-à-dire d'une part la vitesse de secousses corporelles pour la hauteur sonore, et de l'autre la proportion de cette vibration pour sa douceur. Cette double condition ordonne la variété de la composition. Descartes indique aussi une condition du plaisir, mais n'en parle pas. Si le traité ne montre que les conditions physique et arithmétique de sons et non sa méthode finale, quelle est la particularité du traité sur la théorie de la musique ?

b) Elle réside dans la méthode physiologique pour éclairer le mécanisme non seulement des cinq sens, mais aussi des sentiments intérieurs. Ceux-ci dépendent du mouvement du sang et des esprits animaux, dans leur qualité pour le premier et dans leur quantité pour les seconds. Le sentiment de la joie, par exemple, est causé par le sang pur et subtil, et la bonté ou l'amour résultent de l'abondance des esprits animaux. Un autre élément qui constitue l'inclination de l'homme est la structure physiologique personnelle (*ibid.* 174, 4-177, 13). La combinaison d'impressions et de passions peut varier selon les conditions accidentielles et particulières, et ces deux configurations constituent la différence capitale de la disposition humaine.

Ce point est capital, pour autant que Descartes cherche une corrélation, non entre sons et passions, mais entre passions et composition physiologique, y compris la formation d'idées. Le plaisir dépend d'un goût personnel sans analyse générale, certes, mais celle-ci est possible dans le processus corporel d'engendrer les idées et les passions. Les sons ont pour effets enchaînés la vibration physique, l'ouïe, le mouvement du sang et des esprits animaux qui transmet le sentiment extérieur, l'idée et le souvenir de sons gravés dans le cerveau, et les passions diverses par toutes ces opérations. Ces effets enchaînés sont gouvernés par les lois de la nature dans la causalité corporelle. La musique est un phénomène physique comme les autres, et l'on peut ainsi accéder par la méthode physique et mathématique à la question de la finalité musicale, donc du goût subjectif.

5. Morales de la musique : confiance en le pouvoir naturel

Toutefois, le Descartes de maturité ne s'intéresse pas seulement à l'aspect physique et physiologique en musique. Cela se voit nettement dans sa lettre à Bannius¹⁰⁾, musicien et théoricien musical des Pays-Bas. Celui-ci prétend établir des règles de la composition sur la variété d'expressions, car, selon lui, tous les sentiments ont leurs équivalents dans l'expression musicale. Descartes, en défendant son adversaire Boësset, surintendant de la musique du roi, insiste sur l'importance d'autre chose que la science dans la musique. Il essaie de convaincre Bannius, non par l'analyse arithmétique ou physique qu'il a développée, mais par l'interprétation du poème français pour lequel l'air est composé. Descartes ajoute, en sus de l'argument du plaisir développé depuis l' *Abrégé*, un autre aspect, qui est l'expression de sentiments multiples et particuliers par la composition variée de sons, de la mesure et du temps, afin d'intégrer dans le but musical les éléments divers de goûts subjectifs.

Par ailleurs, une variété de la vie quotidienne produit celle d'événements et de sentiments, et la musique doit imiter tout ce que la vie représente, même la confusion (*ibid.*, AT III, 832-833). Pour la première fois à notre connaissance, Descartes rapporte la musique à l'imitation de la vie. Encore que la musique soit, physiquement considérée, une composition de vibrations aériennes, et arithmétiquement considérée, une suite de nombres proportionnés, la musique imite dans son expression le mouvement de l'âme humaine, de sorte qu'on y trouve des équivalents formels de nos sentiments. La musique qui imite le mieux la nature de nos sentiments est le mieux estimée. Et cette imitation doit se faire avec certaines mesures. Toute cette façon dont la musique imite la nature humaine et dont on l'entend s'appelle morale (*ibid.*, 834). Selon le philosophe, les morales sont autre chose que la science, ayant plus d'emprise que celle-ci sur la compréhension musicale.

C'est donc la compréhension de ces *rationes morales* qui est enfin cruciale dans le choix de sons, d'accents, d'intervalles, etc.

Or, ces *rationes* musicales peuvent être dites de morales au triple sens de l'usage cartésien. D'abord, puisqu'il est besoin d'une interprétation de la parole pour laquelle un air est composé, il faut une connaissance linguistique et sociale. La morale peut s'entendre alors comme moeurs, en tant que mode de la vie sociale. Ensuite, puisque la musique imite la vie humaine, il faut une connaissance de la nature de sentiments, afin de savoir quelle composition peut susciter tel ou tel sentiment. Enfin, la morale n'est pas seulement une connaissance de la langue, de la coutume ou de sentiments, puisqu'elle est autre chose que la science, mais aussi une valeur dans le pouvoir pur, qui reflète une certaine puissance divine. Descartes appelle *virtus*¹¹⁾ à la fois la puissance pure et son perfectionnement, et de cette vertu découlent la grâce facile, la beauté naturelle, la liberté généreuse, etc. D'un côté, la vertu ainsi considérée est le but principal de la recherche épistémique et esthétique, de l'autre, elle est une cause de connaissances enchaînées de vérités et d'actions bonnes. La vertu est un grand naturel à guider l'esprit avec la collaboration des qualités innées. Dès lors, la musique relève de la question morale, pour autant que sa pleine jouissance dépend de l'usage mesuré de la vertu. La mesure, à son tour, peut se figurer doublement ; d'un côté au sens arithmétique, physique et physiologique, elle désigne une façon proportionnée et naturelle à la sensation, et de l'autre, au sens moral, elle écarte tous les extrêmes par le jugement conforme à la nature de notre âme¹²⁾. Le mesuré est donc toujours naturel.

Conclusion : tentative inachevée de la nature unifiée de la musique

La recherche de la musique devrait se faire strictement « selon sa nature », dans laquelle réside sa particularité. Descartes suit deux voies, d'une part les analyses des sons et de leur composition à partir de la mathématique, la physique et la physiologie, et de l'autre la faculté de l'esprit primordiale pour jouir de la musique. La démarche de Descartes est novatrice moins dans sa musicologie que dans la réflexion nécessaire de sa philosophie entière. Deux remarques s'imposent. a) Tout en analysant les sons selon l'ordre de la simplicité, Descartes n'oublie jamais, depuis l'*Abrégié*, de considérer le rapport parmi les sons, car un son n'a sa pleine valeur qu'en bon rapport mutuel avec d'autres sons. Cela conduit au double relativisme chez Descartes, d'une part dans le concept physique de mouvement et de repos (*Principes*, II, §28-§31), et d'autre part dans le goût et le jugement déterminés par les conditions particulières. S'il ne reste ainsi que le relativisme absolu dans la musique, ces recherches demeurent-elles finalement dissociées sans mesure commune ?

b) La musique peut être considérée à partir des morales, puisqu'elle reflète la coutume, la vie quotidienne, les sentiments, etc. La réflexion de ce genre, à laquelle Descartes n'était pas prêt dans l'*Agrégé*, et qu'il aurait dû refuser à Mersenne vers 1630, montre bien l'un de ses intérêts principaux dans ses dernières années. Le philosophe a sans doute un projet de travailler sur la morale musicale d'autant plus qu'il se penche sur la question des passions, ainsi qu'il déclare à Huygens : « si je ne meurs que de vieillesse, j'ai encore envie quelque jour d'écrire de la théorie de la musique » (4 février 1647, AT IV, 791). Cette théorie, qui ferait

écho de ses lettres à Élisabeth et des *Passions de l'âme*, ne verra jamais le jour^[3]. La corrélation que souligne Descartes se trouve moins entre sons et sentiments qu'entre suite de sons et mouvement continué de l'âme, car celle-ci, en trouvant quelque signification dans un passage de l'air, en est affectée et ressent le flux de passions selon le déroulement musical.

Précisons : c'est la nature de la musique qui correspond à la nature de notre âme. Car la première, fondée théoriquement sur l'arithmétique, émettant physiquement les sons, et se manifestant moralement, est faite de façon particulière pour la seconde, qui est intellectuellement indépendante, mais réellement unie à son corps pour entendre physiologiquement la musique et pour la comprendre moralement, de sorte que les deux partagent les trois communautés de l'intellect, de la physique/la physiologie et des morales. Les recherches cartésiennes de la musique ne restent pas divisées, mais réconciliées enfin dans la nature de la musique, justement comme la distinction substantielle de l'âme et du corps retrouve dans notre nature leur union. Cet accord d'unifications, dans la musique et dans l'union de l'âme et du corps, revient à l'accord de leur durée, puisque, la musique étant l'art temporel, et l'âme unie à son corps existant aussi longtemps qu'elle pense, les deux ne peuvent se trouver et s'entendre que dans le temps où elles subsistent. En écoutant de la musique, et en éprouvant un mouvement de passions par là, nous nous livrons complètement au plaisir de la mélodie et du rythme. Pendant cette application, notre temps ne se superpose-t-il pas sur le temps de la musique, et notre existence ne s'absorbe-t-elle pas dans le déroulement de l'air ? La nature de la musique exige cette liaison intime, car la musique, en s'imposant dans l'ambiance, réclame notre attention, et nous n'y saurions être indifférents, de sorte que nous ne pourrions pas éviter de nous y adonner et de donner libre cours à nos passions d'après le déroulement musical. Cette superposition de la musique sur nous-mêmes ne résulte-t-elle pas de son affinité avec nos sentiments intérieurs, car sa nature est proprement faite selon et pour notre nature humaine, de manière qu'elles s'entendent selon nos goûts naturels ?

Notes

: Nous donnons la référence des œuvres de Descartes de l'édition Adam-Tannery, abrégée AT, suivi du numéro du tome, de la page et de la ligne.

1) cf. *Principes*, I, §57, AT, VIII-I, 27, 2-4.

2) Voir AT X, 97, 12-14 ; 101, 9-102, 1. Selon F. de Buzon, la division cartésienne de la corde suit le procédé harmonique, et non la proportion arithmétique, laquelle engendrait les consonances imparfaites avant les autres (*Abrégé de musique*, PUF, p.15). N'empêche que son procédé suit principiellement la méthode mathématique dans ses analyses, en respectant le calcul des nombres proportionnés.

3) *Journal tenu par Isaac Beeckman*, I, 52-53.

4) *Problèmes*, XIX, 35, 920a 27 sq. Descartes s'accorde néanmoins avec Aristote, quand celui-ci insiste sur la proportion du numéro simple comme la source de ce qui est le plus agréable. *Du sens et des sensibles*, 3, 439b30-440a2.

- 5) En ce sens, nous ne serions pas d'accord avec B. Van Wymersch quand elle dit que « En 1618, les trois termes - simplicité, douceur, agrément - sont considérés comme synonymes lorsqu'il s'applique aux consonances » (*Descartes et l'évolution de l'esthétique musicale*, Sprimont, 1999, p. 131), car Descartes distingue nettement dès cette époque entre le principe d'agrément et celui de simplicité.
- 6) AT I, 7, 24-8, 1. Nous n'indiquons désormais dans le texte que les pages et les lignes sur le *Censura*.
- 7) *À Mersenne*, janvier 1630 ; 4 mars 1630 (AT I, 108, 21-27 ; 126, 12-23).
- 8) *À Mersenne*, 4 mars 1630 ; 18 mars 1630 (AT I, 126, 24-30 ; 133, 2-6).
- 9) cf. *À Mersenne*, avril 1634 (AT I, 286, 8-17) ; *À Huygens*, 1^{er} nov. 1635 (AT I, 331, 15-332, 1).
- 10) Selon F. de Buzon, cette lettre n'est pas écrite en 1640, comme l'indique Roth, mais plus probablement en 1646, et son destinataire réel peut être Huygens au lieu de Bannius, car : la correspondance de Bannius ne témoigne aucune trace de la réception d'une telle lettre ; Descartes n'est pas intervenu dans la querelle de Bannius avec Mersenne en 1640-1641 ; l'amitié entre Bannius et Descartes semble très bonne sans aucune influence de cette lettre, par ailleurs ; celle-ci est une mise en chantier du Traité des *Passions* et la correspondance morale avec Élisabeth, etc. (« L'esthétique de Descartes dans la correspondance : à propos de la Lettre à Bannius », in *La biografia intellettuale di René Descartes attraverso la Correspondance*, Napoli, Vivarium, 1999, p. 175-178).
- 11) De même, *Cogitationes*, AT X 215, 11-13. La *virtus* de l'âme réside dans son état sain et bon, donc originel, pur et naturel. Descartes parle en effet des « vertus naturelles » (*À Mersenne*, janvier 1630, AT I, 110, 17).
- 12) M. Nasukawa souligne cette double caractéristique du mesuré ou du modéré entre les deux extrêmes (*Études sur la pensée de « proportion » chez Descartes*, Tokyo, Tetsugaku shobo, 2002, II, chap. 1, §2 et III, chap. 3, §1).
- 13) Vu son intérêt en musique, il ne serait pas si inapproprié de supposer que Descartes a en vérité l'intention de rédiger un traité de la théorie musicale selon les passions. Nous ne maintiendrions donc pas que « Cette émotion musicale, il est impossible de la rationaliser. En tant que passion elle appartient au domaine de l'union de l'âme et du corps » (B. Van Wymersch, « L'esthétique musicale de Descartes et le cartésianisme », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, Tome 94, N° 2, 1996, p. 283). Inversement, puisqu'elles appartiennent à l'union de l'âme et du corps, les passions par musique pourraient se rationaliser pour Descartes comme les passions de l'âme elles-mêmes. B. Van Wymersch montre dans son article plus récent le développement de la théorie de la *musica poetica* dans l'Allemagne, dont l'un des exemples frappants se trouve dans la *Musurgia universalis* de Kircher, qui synthétise la théorie traditionnelle de la correspondance entre univers et musique et la théorie de la musique des passions, issue de l'humanisme italien. Descartes pense clairement à la seconde, alors qu'il rejette la première (B. Van Wymersch « Descartes et la théorie musicale allemande », *Descartes et l'Allemagne*, Hildesheim, G. Olms, 2009, surtout p. 159 sq.).

La nature de la musique chez Descartes : réunir la mathématique , la physique et la morale

Masato SATO

Depuis son premier ouvrage, Descartes parle souvent de la musique, et sa théorie musicale occupe une place non négligeable dans sa philosophie. La musique est considérée depuis l'Antiquité grecque comme science de la mathématique appliquée, et Descartes, en suivant cette tradition, fonde sa théorie musicale sur l'arithmétique, avec le style de la démonstration mathématique. Mais pour les questions abordées, il faut considérer aussi l'esthétique, la physique, la physiologie, et la morale. D'ailleurs, l'argument de Descartes est influencé par les domaines divers de son intérêt du moment. Il faut donc suivre le développement de sa philosophie entière pour comprendre sa théorie musicale. Quoique celle-ci reste inachevée, une conclusion hypothétique serait supposable d'après les thèses de ses dernières années. Cet article a pour but d'envisager le sens philosophique de la musique chez Descartes.

パスカルにおけるきばらしの正と反

宮崎 信嗣

序論

私たちはきばらしに音楽を聴いたり、書物を読んだり、知人と会ったりする。このありふれたほとんどの顧みられることもないきばらしに対して、パスカルは奇妙なまでの関心をよせていた。『パンセ』においてきばらしに幾度となく言及しているというだけではない。『パンセ』の断章の大半はパスカルが構想していたキリスト教護教論のための遺稿である。その護教論の章立てのために、あるときパスカルは断章を分類して27の表題付きファイルを作成した。その第8ファイル(S165-S171)の表題がまさに「きばらし Divertissement」なのである¹⁾。

本稿ではパスカルが護教論において下すはずであったきばらしの判断と評価を探る。こうした基礎的な探究は、いまだ十分とはいえないきばらしの研究をさらに進めるための一助となるだろう。しかし若干の困難が予想される。

第一に、判断は「どの側面からものを眺めているか」(S579/B9)に左右されると述べるパスカルは、きばらしについて多くの側面から異なる判断を残している。その中から何らかの最終的な判断を見分ける方法はあるのか。この識別のために本稿では、パスカルが身分制の議論に利用している様々な意見の「段階」(S124/B337)と「正から反へのたえざる反転」(S127/B328)という観念を、きばらしの議論へとあてはめる。この方法によりきばらしについても複数の意見からなる段階構造を見出しうるだろう。

第二に、『パンセ』の数多の断章のうち、どれをきばらしにまつわるものとして選り分けて解釈すればよいのか。この選別には上述の「Divertissement」が役に立つ。このファイルの外部にもきばらしを論じていると思われる断章は散見される。けれども「Divertissement」に属する断章であれば、護教論の素材であり、またきばらしに関わることは間違いない。まずこのファイルに属する断章を解釈して、足りない議論については外部の断章から補うことにしよう。

以上をもとに本稿の構成と目標を定める。第一節では段階と反転の観念をきばらしの議論に応用するための準備が行われる。第二節では「Divertissement」の断章、とりわけS168/B139を題材にして、きばらしの基本的な契機や作用を確かめながら、きばらしをめぐりパスカルが提示しようとしていた意見の段階のうち三つを浮かび上がらせる。第三節では「Divertissement」の外部に新たな段階を探し求める。目標とするところは、キリスト教護教論においてきばらしに下されるはずであった判断と評価を秩序だてて把握することで、きばらしをめぐるパスカルの最終的な考えを明らかにすることである。

第一節 段階と反転

「段階」(S124/B337)や「正から反へのたえざる反転」(S127/B328)という表現そのものは第5の表題付きファイル「現象の理由」(S115-S136)において見付けることができる。このファイルのいくつかの断章では出生に基づいた身分制社会の正否が考察されている。まずは当該の断章の一つを読解しながら、「段階」や「反転」の観念を把握することにしよう。

現象の理由 Raison des effets。

段階 Gradation。〔1〕民衆は高貴な生まれの人々を敬う。〔2〕生半可な知識人は貴族を軽蔑して、生まれなど本人の優越ではない、偶然による優越なのだという。〔3〕知識人は貴族を敬うけれども、民衆の考え方からではなく、背後の考え方から敬うのである。〔4〕信心家は知識よりも熱意がまさるので、知識人が貴族を敬う考え方を知りつつも、貴族を軽蔑する。信心家は信仰のもたらす新たな光に基づいて貴族を評価するからである。〔5〕しかし完全なキリスト教徒は別の高次の光に基づいて貴族を敬う。

このように、人が光を得るにつれて、意見は正 pour から反 contre へと移り変わってゆく。

(S124/B337)

ここでは貴族を尊敬すべきか（貴族制を是認すべきか）どうかをめぐって五つの「意見」の「段階」が示されている。出発点は民衆であるから、敬うべきという意見が「正」（賛成）、敬うべきでないという意見が「反」（反対）であろう。その移りわりが「反転」(S127/B328)である。第一の段階にいる民衆は、「[高貴な] 生まれは実際の優越である」(S126/B335)と思い込み、無反省に貴族を敬う（第一の正の意見）。第二の段階をなす生半可な知識人は、そのような優越は幻想にすぎないことに気付いており、貴族制を不正とする（第一の反の意見）。しかし第三の段階において本当の知識人は、民衆による貴族への尊敬という一見不合理な「現象」には、民衆自身が自覚していない「理由」があることを見抜いている。この理由あるいは動機とは、「出生」(S128/B313)という明確な基準によって統治者を決定することで、「内乱」(*ibid.*)という「最大の悪」(*ibid.*)を避けることにある。けれどもこの動機を自覺すればもはや民衆は貴族に従おうとせず、秩序は社会から失われるだろう。だから知識人はこの動機を「背後の考え方」として隠しながら貴族を敬うのである（第二の正の意見）。これらの三つの意見が世俗的な立場からの意見であるのに対して、さらに「信仰のもたらす新たな光」に基づいたキリスト教徒の意見が続く。一方では第四の段階に属する信心家は、神のものとの平等という原理に則して貴族制を否定し（第二の反の意見）、他方では第五の最後の段階において完全なキリスト教徒は、地上の愚かさと空しさを神の計らいによるものとして、貴族制という空しい制度に服従するのである（第三の正の意見）²⁾。

段階と反転については以上のとおりである。それではこれらの観念をきばらし議論へと移し入れることは許されるのか。上のS124/B337の内容を、やはり「現象の理由」のファイルに属するS134/B324の内容と引き比べてみよう。

民衆はきわめて健全な意見をもっている。たとえば、

一、きばらしを、また獲物よりも狩りを選んだこと。生半可な知識人はそれを笑い、そこに世間の愚かさを示して得意になる。しかし、生半可な知識人では見通すことのできない理由によって、人々は理に適っているのである。

二、人間を〔……〕高貴な身分や財産によって区別したこと。

(S134/B324)

「現象の理由」のファイルは、一度は「民衆の健全な意見」と名付けられていた(S1の表題目録を参照)。現象の理由に照らすとき、民衆の一見不合理な意見が健全とわかる。現象の理由と民衆の健全な意見とは相関観念なのである。するとこの断章における「民衆」の「健全な意見」には、それぞれ何らかの現象の理由が対応しているはずである。第二の例の身分制についてはすでに見たとおりである。そして第一の例においてはまさしく「きばらし」が挙げられている。その「理由」とはもちろん現象の理由に他ならない。よってパスカルは少なくとも三つの意見の段階をきばらしについて思い描いていたに違いない。きばらしを肯定する「民衆」の段階、その民衆を侮蔑してきばらしを批判する「生半可な知識人」の段階、きばらしという現象の理由を洞察してきばらしを是認する真の知識人の段階である³⁾。

第二節 きばらしをめぐる三つの意見の段階

« Divertissement »のファイル(S165-S171)は、きばらしをめぐる幾つもの思想が一連の考察をなしているS168/B139と、それに比べれば断片的で文意をとらえにくい他の六つの断章とから構成されている。本節ではこのS168/B139からきばらしをめぐる意見の諸段階を見出すようつとめ、他の断章については必要なかぎりで触れる。S168/B139は「きばらし」([1]⁴⁾)という見出しから始まる。続く冒頭部を見てみよう。

世間の人々のさまざまな動搖、宮廷や戦争で身をさらす危険な試みや骨折りごと、そこから生じるあれほど多くの争いや情念や大胆でときには悪しき企てなどをときおり考えてみたいに、私はしばしばこう述べたものである。人々の不幸のすべてはただ一つのこと、部屋のうちに安らかに *en repos* とどまるすべを知らないことに由来するのだ。 ([2])

すでにこの箇所においてきばらしをめぐる二つの意見の段階が判別されうる。

まず第一の意見の段階として、きばらしに耽る「世間の人々」(前節で取り上げたS134/B324における「民衆」)が描かれている。この人々はきばらしについて無反省であり是非を言明することはないだろうけれども、(後の「人がきばらしと呼ぶもの」([4])という表現をみれば) 自分たちの行為をきばらしと認めているし、また現にきばらしをしているのだから、この意見をきばらしをめぐる第一の正(賛成)の意見とみなすことができる。

これに対してきばらし(「動搖」など)とその有害な結果(「そこから生じる〔……〕争いや情念」など)とについて「考え」て反省するとき、きばらしに対する評価は反転し、第二の意見の段階が

現れる。S168/B139の語り手である「私」によると、「人々の不幸のすべて」は「部屋のうちに安らかに」居られず、きばらしせざるをえないことに起因するのである⁵⁾。なぜ生活のためでもないのに航海に乗り出して難破や漂流の危険をおかし、戦場におもむいて銃弾に身をさらすのか。きばらしを求める結果、人々はみずから不幸を招いているのではないか。

他方でこの第二の意見の段階にとどまり「この〔きばらしという〕件について哲学者ぶる者たち」([7]) (S134/B324の「生半可な知識人」)は別の観点からきばらしを批判する。パスカルの考察によると、賭けごとなら金銭、狩りならば兎というように、きばらしにおいては何らかの外的な「対象 objet」([8], [15])が設定される。きばらしに耽る人々自身は、きばらしにおいて「追求 recherchent」([8])されるのはこの対象であり、またその獲得は「喜び」([8])と「安息」([8])をもたらすはずだと想像している。これに対してストア的な意見の持ち主である哲学者ぶる者たちは、兎狩りの兎にしてみたところで「買ったものであれば欲しくもないだろう」([7])からには、きばらしの対象が無価値であることには気付いている。そこからこの者たちは「世間の人々があれほど熱心に追求しているものは彼らを満足させない」([8])のであり、きばらしは「まことに不合理」([7])であると断定するのである。

きばらしをめぐる第二の意見の段階においては、一方ではきばらしは諸々の不幸を引き起こし、他方ではきばらしの「対象」は幸福をもたらさないという二種類の批判が提出されている。きばらしをめぐる第一の反（反対）の意見である。

しかしながら本当に人々は理由もなくきばらしに耽ってみずから不幸を呼んでいるのか。話し手の「私」は反省を深めてゆく。

しかし、より踏みこんで考えてみて、私たちのすべての不幸の原因 cause を見出した上でその原因の理由 raison を発見しようとしてみたとき、私が見出したのは、まさしく現象をもたらしている理由が一つあるということであった。それは、弱く死すべきであるという私たちの条件、深く考えるならば私たちを慰めるすべはないほどに悲惨な私たちの条件が、本性において不幸であることには存する理由である。([3])

「私たちのすべての不幸の原因」とは部屋を出てきばらしをせざるをえないことだから、「その原因の理由」とは一見不合理なきばらしという現象の理由に他ならない。そして「より踏みこんで考え」ることでこの理由を看取した「私」が、いまやきばらしの第三の意見の段階（前節のS124/B337における「知識人」の段階）から語ろうとしていることは明らかだろう。このきばらしの理由は、弱く、死すべきで、悲惨な人間の条件にあるという。

ついで「私」は「この世で最もすばらしい地位」([4])にいる「王」([4])を引き合いに出して、万人にきばらしが必要であることを説く。王ですらきばらしを奪われて自分のありかたを振り返るならば、偶然的、必然的な災いの数々（「起こるかもしれない反乱や〔……〕起こることが避けられない死や病」([4]))を予見せざるをえない。きばらしがなければ「王といえども不幸であり、王の臣下のうちで最も卑しいけれども賭けをしきばらしをしている者よりも不幸なのである」([4])。王

でない者がきばらしを失うならばなおさらであろう。

この第三の意見の段階に至るとき、これまでの意見が見落していたきばらしの契機と効用が明らかになる。きばらしにおいて本当に追求されているのは兎や金銭などの対象ではない。「人々が追求しているのは、私たちの不幸な条件を考えることから私たちをそらし *détourne* 私たちにきばらしをさせる騒がしさ *tracas* なのである」([5])。部屋のうちで安らかにしていたら、人は必ず自分の悲惨な条件を考えてしまい、考えることで「苦悩 *ennui*⁶⁾」([9], [13], [15], [16])に陥り、不幸になるだろう。だから「安息から抜け出して慌ただしさ *tumulte* を乞い求めねばならない」([9])。このような騒がしさ、慌ただしさ、「動搖 *agitations*」([2])によって諸々の悲惨からきをそらし *divertir*、苦悩による不幸を妨げることこそ、きばらしの本分なのである。

きばらしは人を苦悩から救う。それどころか「これこそ人々が幸福になるために案出できたすべてである」([7])。なるほどこの文脈における「幸福」は絶対的な幸福ではないし、「すべて」とは苦悩による不幸から逃れるためのすべてだろう。しかしこの判断においてきばらしが人間を相対的により幸福にするとみなされていることには変わりはない。第三の意見の段階においては、きばらしは肯定的にとらえられている。きばらしに対する評価はまたしても反転して、きばらしをめぐる第二の正の意見が提示されているのである。

S168/B139の内部においてさらなる意見の反転は見られるだろうか。たしかに第三の意見においてパスカルはきばらしに耽る人間の姿を悲痛な調子で記述している。きばらしは人間の苦悩を示し、苦悩の原因である悲惨と死を示し、苦悩の原因はそのままに苦悩を忘れるしかない人間の弱さを示す。（原稿139頁のS168/B139の見出しへ訂正前には『Misère de l'homme』であった。）またきばらしは病そのものを癒すことではなく、病の苦痛を忘れさせる麻酔薬にすぎない。しかしだからと言ってきばらしが非難されねばならないわけではない。薬というものはつねに病を示しときには病を完治させないけれども、薬の服用は非難されないのであるから。

S168/B139のきばらしの評価は肯定に終わっている。そして視野を『Divertissement』の全体（S165-S171）に広げてみても、さらなる意見の反転は見当らないようだ⁷⁾。

唯一きばらしに対して否定的に見えるのはS165/B170であろう。この断章では「きばらしで喜ぶことができるのとは幸福ではないか」という問い合わせに対して、きばらしは外部に依存しており事故によって妨げられるし、「この事故は苦しみを避けがたいものにする」というストア的な答えが寄せられている。けれどもまずこの「幸福」とは、その問い合わせの直前で言及されている「聖者たちや神」におけるような不斷の幸福ではないか。きばらしをしても絶え間なく幸福になるわけではないことは、きばらしをする者はしない者よりも相対的に幸福になるという第三の意見と対立していない。ついできばらしがもたらす「苦しみ」については、S168/B139における「人々の不幸のすべて」([2])に含意されており、第三の意見はその不幸をふまえた上できばらしを肯定していたのではないか。結局のところS165/B170の役割はきばらしの限界を指摘することであり、きばらしを非難することではないのである。

以上で『Divertissement』のファイルからきばらしをめぐる三つの意見の段階が探し出された。第一の正の意見、第一の反の意見、第二の正の意見である。それでは真理と神の探求を呼びかけるキ

リスト教護教論もまた、人間の本性をおおい隠すきばらしを最後には肯定するはずだったのか。『Divertissement』を離れて、護教論の最後の意見について考えてみよう。

第三節 きばらしをめぐる最後の意見の段階

第一節でみた身分制の議論を思い返すならば、現象の理由をふまえた第三の意見までは世俗的な立場から述べられていたのに対して、より高次の意見は信仰の立場から示されていた。しかるに『Divertissement』というファイルには、きばらしの理由にもとづく第三の意見までは認められても、その先の意見が見当らない。それではきばらしの議論にはキリスト教徒の意見が欠落しているのか。あるいはむしろパスカルはその意見を『Divertissement』以外の場所で提示するつもりだったのではないか。

27の表題付きファイルは「順序」に始まり「結論」に終わっている。このファイルの配列は、少なくともファイルが並べられた時点における、護教論の筋書きを示唆しているはずだ⁸⁾。第8ファイル『Divertissement』よりも四つの断章においてきばらしという語（divertirやその派生語）が用いられているから、その断章をたよりにきばらしの議論の流れを辿ってみよう。第1ファイル「順序」は主として護教論の各所における行論の順序や方法を扱っているから、S44/B167は描くこととする。それでも護教論の本論の入り口となるはずであった第2ファイル「空しさ」においてすでに、「世間の空しさ」(S70/B164)を紛らわすための虚飾としてきばらしが反省されており、ここできばらしは否定的な印象をもたらす。第3ファイル「悲惨」のS104/B165 bisではきばらしは人間の弱さの証拠とみなされる。しかし第5ファイル「現象の理由」のS134/B324まで進むと、第一節でみたとおり、一見不合理なきばらしには何らかの理由が潜在していることが明かされる。第8ファイル『Divertissement』に至るとこの理由が詳らかになり、きばらしは合理的なものとして肯定される。以上のような議論の運びから解ることは、護教論を読み進めるにつれてきばらしについて読者の意見が漸進するように、パスカルが意図していたことである。するときばらしをめぐる新たな意見は、とりわけキリスト教徒の意見であるならば、護教論のいわゆる人間学的部分にあたる前半部ではなく、第11ファイル「A. P. R.」を過ぎてから、神学的部分と目される後半部のどこかで表明される予定だったと推量されないか。

この推測を裏付ける確証はない。『Divertissement』より後の表題付きファイルでは、きばらしの語は一度としてきばらしの意を伴って使用されていないのだ。確実であるのは、護教論のどこかにおいて、きばらしをめぐるキリスト教徒の意見が表明される予定だったことである。

第二写本においては表題付きの27ファイルに対して表題のない1ファイル(S2-S36)が先行しており、このファイルには護教論の様々なテーマにまつわる断章が集められている。そのうちの「悲惨」の見出しに始まる一つを引証しよう。

私たちの諸々の悲惨を慰める唯一のものはきばらしである。けれども、きばらしこそ私たちの悲惨のうちで最大の悲惨なのである。実際に、きばらしこそ私たちに自分たちのことを考えないようにさせる主たるものであり、また私たちを知らず知らずに滅ぼすものである。きばら

しがなければ、私たちは苦悩に陥ることだろうし、この苦悩は私たちを突き動かして苦悩から逃れるより確かな方法を探求させることだろう。けれどもきばらしは私たちを楽しませ、知らず知らずに死に至らせるのである。

(S33/B171)

第三の意見はきばらしを「人々が幸福になるために案出できたすべて」([7])と判断していた。S33/B171はそれを継いできばらしを無二の「慰め」と認めたうえで、それでも「最大の悲惨」と評価している。仮にきばらしがなければ人は苦悩して、「苦悩から逃れる」きばらしよりも「確かな方法」を求めるだろう。苦悩という症状を抑えるだけのきばらしのような対症療法ではなく、苦悩の源である死と悲惨という病そのものを癒す根本的な治療を求めるだろう。けれどもきばらしは苦悩を散じさせ、悲惨と死を忘れさせる。きばらしに耽ることで、人は悲惨であり続けて、悲惨のうちに滅びる。だからきばらしは「最大の悲惨」であり最大の災いなのである。

このS33/B171においてきばらしをめぐる意見が反転して、第四の意見の段階から、第二の決定的な反の意見が示されていることは明らかだろう。またこの意見がキリスト教徒に固有の意見であることも明らかだろう。この断章では「苦悩から逃れる」きばらし以外の「方法」、悲惨と死からの救いが前提されている。この救いはキリスト教護教論においては聖書を通じてイエス・キリストを知ることによる他ないのである。

結論

キリスト教護教論においてパスカルは、きばらしをめぐり四つの意見の段階を提示するつもりであった。『Divertissement』のファイルからは低次の世俗的な三つの段階が見出される。第一には、きばらしに耽る民衆の段階（第一の正の意見）。第二には、きばらしを批判する哲学者ぶる者の段階（第一の反の意見）。第三には、きばらしの理由を見抜いた者の段階（第二の正の意見）。この理由とは人間の悲惨な条件にあり、この条件を忘れさせて苦悩を防止するかぎりではきばらしは幸福をもたらす。だが信仰の意見の段階へと移動するとき、決定的な反転が生じる。『Divertissement』の外部に見受けられるキリスト教徒の意見によれば、きばらしこそ救いの探求を忘れさせて人間を滅ぼすものなのである（第二の反の意見）。

この四つの段階を把握することは『Divertissement』以外の表題付きファイルを理解するためにも有益であるはずだ。一例として第12ファイル「始まり」(S183-S198)を取り上げれば、処刑の危険の最中でのピケ遊び(cf. S195/B200)や行く手の断崖を隠す遮蔽物(cf. S198/B183)という比喩が暗示しているのは、きばらしによって死から目をそらすことの不合理であろう。しかるにきばらしは死を隠すことで死へと誘うという意見はキリスト教徒の意見に他ならない。すると第四の意見をふくむ「始まり」のきばらしの議論は、意見の段階という点においては、第三の意見までしか述べていない『Divertissement』の議論よりも前進していることになる。

さらには第一節でみた「民衆の健全な意見」がキリスト教徒の最終的な意見と対立しうることも理解される。身分制の議論においてはキリスト教徒の内部で反転が生じており、第五の完全なキリスト教徒の意見は第一の民衆の意見と同様に貴族制を肯定していた。きばらしについては『パン

セ』全体を調べてみても第五の意見は見当らない。救いの「探求」(S33/B171)を妨げて「死に至らせる」(*ibid.*)きばらしをキリスト教徒が肯定するはずはないのである。

信仰の光のもとにいて人をキリスト教の真理へと導くことを望んでいたパスカルにとって、人を神と救いから遠ざけるきばらしは、やはり最終的には非難されるべきものであった。けれども同時にそのパスカル自身が、信仰の光を欠いた人々においてはきばらしこそ「幸福になるために案出できたすべて」([7])であると判断していたことも見逃されてはならないはずだ。私たちの身近にあっておよそ考えられることもないきばらしが、神なき人間にとては「諸々の悲惨を慰める唯一のもの」(S33/B171)であり、神とともにいる人間にとては「最大の悲惨」(*ibid.*)であるという二重の逆説には、キリスト教の信仰者であり人間の研究者であったパスカルの思考が明瞭に映じていないだろうか。

注

凡例を示す。①『パンセ』の底本はPascal, *Pensées*, éd. Philippe Sellier, Paris, Bordas, 1991を用い、その指示にはéd. Sellier（略号S）およびéd. Brunschvicg（略号B）の断章番号を並置する。②『パンセ』の直筆原稿の確認にはBrunschvicgの写真版(*Original des Pensées de Pascal*, réédition, Kyoto, Rinsen Book, 1986)を用いた。

③訳文における傍点と〔 〕の中の補足、〔……〕による省略は筆者による。

- 1) 遺稿集『パンセ』とキリスト教護教論の総論としては塩川徹也『パスカル『パンセ』を読む』岩波書店、2001年の第一章(5-45頁)と第二章(47-112頁)を参照。とりわけ写本における61あるいは62のファイルとその一部である27の表題付きファイルについては同書29-40頁と59-63頁を参照。また以下ではこの第8ファイルを«Divertissement»と表記する。
- 2) キリスト教徒による二つの意見の詳解としては塩川、前掲書、170-176頁を参照。
- 3) Jean Mesnard, *Les Pensées de Pascal*, 3^e édition, Paris, SEDES, 1993, pp. 222-223はすでにきばらしの議論へと「現象の理由」と「正から反への反転」を適用したうえでこの三つの段階を見出している。次節ではMesnardの簡潔な記述を詳細に裏付けながら、とりわけS165/B170(cf. *ibid.*, pp. 226-227)を新たに段階の観念と照らし合わせることで«Divertissement»の内部にはこの三つの段階しか見受けられないことを確認しよう。
- 4) S168/B139からの引用にはéd. Sellierにおけるこの断章の段落番号を〔 〕に入れて示す。
- 5) 厳密にいえばパスカルは二重の因果関係を述べている。「不幸」はきばらしの結果であり、きばらしは「安息repos」不可能性の結果である。後のテキストにおいては、原罪以前の偉大の名残とそれ以後の悲惨とに対応する「二つの本能」([8])が、人間に安息ときばらしの双方を求めさせることが明らかにされる。このきばらしと結びついた安息願望については、塩川徹也『発見術としての学問 モンテニュ、デカルト、パスカル』岩波書店、2010年、166-175頁を参照。
- 6) Ennuiについては三木清（『パスカルにおける人間の研究』1980年、岩波文庫、26頁）がすでに「倦怠」という訳語をあてている。しかしS168/B139における主な類義語はtristesse ([16]にて二度、抹消箇所にて一度使用)およびchagrin（名詞としては抹消箇所にて二度使用）である。Pol Ernst, *Approches pascaliennes*, Gembloux, Duculot, 1970, p. 98は第4の表題付きファイル«Ennui»を解釈するさいに「ennui

という言葉は17世紀には極めて強い意味を有しており、[現代の]私たちの言葉では *désespoir* に等しい」と指摘しており、Mesnard, *op. cit.*, p. 221 はきばらしの解釈にあたって同様の趣旨を述べている。アカデミー・フランセーズの辞書（初版1694年）もまた *ennui* の語義として第一に « *lassitude* » を挙げつつ、第二には « *fâcherie, chagrin, déplaisir, souci* » を載せる。このような理由から本稿では *ennui* の訳語として、飽きや疲れ、憂鬱や退屈を意味するはずの「倦怠」ではなく、反省による苦痛という意味での「苦悩」を選んだ。きばらしを退屈よりもこのような苦悩と結びつけて考察したパスカルと、退屈を考察した思想家（たとえば『形而上学の根本諸概念』におけるハイデガー）とを区別した上で比較すれば、双方のさらなる理解へと通じるだろう。退屈の思想史の見取り図としてはラース・スヴェンセン『退屈の小さな哲学』鳥取絹子訳、集英社、2005年を参照。

- 7) S165/B170 は以下で扱う。S166/B168, B169, S169/B142, S170/B166, S171/B143 はきばらしの必要性を述べる。S167/B469 の論点は神の存在証明というよりも、Ernst, *op. cit.*, pp. 153, 160 が述べるように人間の悲惨な現状と偉大への渴望にあるのではないか。
- 8) 護教論の構成の概観としては塩川、前掲『パスカル『パンセ』を読む』63-73頁を参照。

Le pour et le contre du divertissement chez Pascal

Shinji MIYAZAKI

Dans les *Pensées* de Pascal on peut trouver diverses opinions sur le divertissement. Ici, en tâchant de mettre en ordre ces diverses opinions, j'ai pour but d'éclaircir la dernière opinion sur le divertissement que Pascal aurait dû donner dans son apologétique. On voit trois degrés de l'opinion dans les fragments du dossier intitulé « Divertissement ». 1° les hommes se plongent dans le divertissement. 2° les demi-philosophes lui reprochent son absurdité. 3° il devient très raisonnable, parce qu'il peut faire oublier la condition misérable de l'homme. Cependant un autre fragment donne la dernière opinion de Pascal en tant que chrétien : le divertissement est la plus grande misère de l'homme, parce qu'il l'éloigne de la recherche de la vérité et de Dieu.

Le polype et Buffon : le problème de l'individualité biologique

Hisashi MATSUI

En 1740, Abraham Trembley (1710-1784) découvre un être vivant singulier, appelé « polype d'eau douce », qui manifeste la mobilité et la sensibilité comme un animal et qui se régénère après la coupure comme une plante¹⁾.

La découverte de Trembley est généralement citée comme une étape décisive des sciences de la vie. Emile Guyénot la présente ainsi dans le contexte du développement de la théorie de la génération dans *Les sciences de la vie aux XVII^e et XVIII^e siècles : l'idée d'évolution. Par ailleurs, dans Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIII^e siècle*, Jacques Roger montre que la découverte de Trembley constitue l'inspiration et la difficulté chez les théoriciens biologiques du 18e siècle en ce qui concerne principalement les questions de la génération, de la régénération et de la continuité entre les règnes animal et végétal²⁾.

Frédéric Houssay, historien du 19^e siècle, et Emmanuel D'Hombres, historien et sociologue contemporain, remarquent, d'après l'expression de ce dernier, un « ébranlement décisif » que la réflexion sur l'attribution de l'individualité biologique a reçu de la découverte des propriétés singulières du polype³⁾. En réfléchissant sur la régénération du polype, René-Antoine Ferchault de Réaumur (1683-1757) tombe ainsi dans une aporie. Dans la préface pour le sixième tome de ses mémoires sur les insectes publié en 1742, il présente la découverte de Trembley pour poser la question de l'âme des bêtes⁴⁾. Dans la tradition philosophique, l'indivisibilité est *a priori* attribuée à l'âme. Si on coupe un polype en deux, ses portions ainsi séparées se développent et elles deviennent un polype complet. Si le polype a une âme, elle serait donc divisible, ce qui est contradictoire avec la conception traditionnelle de l'âme. Ce n'est pas difficile de voir que le mode de régénération du polype impose la même difficulté au concept d'individualité biologique. Jean Gayon remarque que le mot *individu* a pour origine le mot latin *inviduum* que Cicero propose pour la traduction du mot grec *atomos*. Celui-ci signifie une entité qui ne peut pas être divisée⁵⁾. Si on veut conserver la conception traditionnelle, on ne peut décider s'il faut attribuer l'individualité à la portion séparée ou au polype dont elle fait partie.

Georges-Louis Leclerc de Buffon (1707-1788) se trouve parmi ceux qui s'intéressent à la découverte de Trembley⁶⁾. Dans le deuxième tome de son *Histoire naturelle, générale et particulière*, publié en 1749, il développe une pensée sur la reproduction du polype d'eau douce. Buffon élabore-t-il la conception d'individu biologique à partir de la découverte de Trembley ? En d'autres termes, le polype constitue-t-il le modèle d'individu ?

1. La reproduction et l'individualité du polype

Pour mieux comprendre pourquoi les découvertes du polype d'eau douce attirent l'attention de Buffon,

il convient de se rappeler que c'est la question de la reproduction ou de la génération à laquelle il s'intéresse le plus parmi les phénomènes de la nature (HN, IR II, p. 3)⁷⁾. La reproduction est un fait général qu'on peut observer dans tous les êtres vivants. Elle constitue une base solide pour Buffon, qui cherche à montrer une constance de la nature⁸⁾. Ensuite, la reproduction, faculté de produire des semblables, soutient l'existence de l'espèce. Enfin, la reproduction constitue une particularité commune aux animaux et aux végétaux et elle distingue l'organique de l'inorganique (HN, IR II, p. 9).

Pour Buffon la façon dont le polype d'eau douce, un des animaux les plus simples, se reproduit indique non seulement la continuité entre les animaux et les plantes, mais aussi la hiérarchie des êtres vivants. Le polype d'eau douce constitue un milieu entre les règnes animal et végétal (HN, IR II, p. 8-9). De plus, une exigence méthodique oblige Buffon à commencer par l'étude du polype d'eau douce pour répondre à la question de la reproduction. Elle consiste à commencer par étudier le phénomène le plus simple. D'où la critique de l'approche de ceux qui ne tiennent pas compte des animaux simples pour s'appliquer à l'être humain et aux animaux supérieurs. Pour le naturaliste, l'étude du polype donne la clef de la question de la reproduction et constitue le point de départ pour la recherche.

Des études de la reproduction du polype d'eau douce et des végétaux permettent à Buffon d'élaborer une conception de l'individualité biologique. Ils sont composés par des parties dont chacune peut elle-même « devenir un tout semblable à celui dans lequel elle est contenue » et donc dont chacune « contient un tout, qui par le seul développement peut devenir une plante ou un insecte » (HN, IR II, p. 18-19). D'où la conception de l'individu suivante : « en considérant sous ce point de vue les êtres organisés et leur reproduction, un individu n'est qu'un tout uniformément organisé dans toutes ses parties intérieures, un composé d'une infinité de figures semblables et de parties similaires, un assemblage de germes ou de petits individus de la même espèce, lesquels peuvent tous se développer de la même façon, suivant les circonstances, et former de nouveaux tous composés comme le premier » (HN, IR II, p. 19).

Cette conception surmonte la difficulté de Réaumur. En s'écartant de la question métaphysique de l'âme, Buffon n'hésite pas à retirer l'individualité au tout du polype et il l'attribue à ses parties qui se régénèrent. L'individualité du tout du polype est apparente et chaque partie constitue le vrai individu. Mais les « petits individus » ne désignent ici que les parties de l'organisme qui, séparées, peuvent devenir un organisme complet. C'est seulement en ce sens que Buffon établit la ressemblance entre le tout et la partie du polype et entre les parties. Cette conception n'est pas valable pour tous les êtres vivants. La main de l'être humain, par exemple, coupée et séparée, ne peut pas devenir un organisme ressemblant à celui dont elle fait partie. Dans la pensée buffonienne, si on cherche l'équivalent du « petit individu » dans d'autres animaux, seul le germe, qui devient l'organisme et qui est contenu dans l'organe pour la génération, mérite ce nom.

Buffon ne qualifie certes de « petit individu » qu'une partie qui peut devenir l'organisme complet par le développement et qui ressemble au tout de l'organisme. Mais ne peut-on pas appeler « individus » les parties constitutives qui ne ressemblent pas à l'organisme entier et qui sont différentes les unes des autres ? Sinon, comment comprendre la métaphore leibnizienne⁹⁾ que Buffon invoque pour expliquer la constitution d'une

plante, comme la suivante ? « Cette moisissure que nous ne prenons que pour une mousse infiniment petite, pourrait être une espèce de bois ou de jardin qui serait peuplé d'un grand nombre de plantes très-différentes, mais dont les différences échappent à nos yeux » (HN, IR II, p. 15). Pour répondre à ces questions, il faut comprendre ce que Buffon entend par « individu ».

2. L'individu comme un tout organisé

On peut remarquer que Buffon définit l'individualité comme « un tout uniformément organisé dans toutes ses parties intérieures » dans le passage que nous venons de citer. Il ne s'agit certes que d'un être vivant, comme un polype, dont toutes les parties peuvent se régénérer. Mais on peut au moins dire avec Jean Gayon que le concept buffonien d'individu « n'est pas seulement logique, mais implique aussi la notion de totalité organisée »¹⁰⁾. Une réflexion de Buffon sur l'espèce indique également qu'il conçoit l'individu comme un tout.

Cette réflexion est développée dans un texte intitulé « De la Nature, Seconde vue » où Buffon assimile l'espèce à l'individu. Il se trouve au début du treizième tome de *l'Histoire naturelle* publié en 1765. Buffon semble apporter deux grandes modifications à sa pensée. D'abord, Buffon efface les individus. « Un individu, de quelque espèce qu'il soit, n'est rien dans l'Univers ; cent individus, mille ne sont encore rien : les espèces sont les seuls êtres de la Nature » (HN, IR XIII, p. i). Cet effacement semble nier l'affirmation qu'il a développée en 1749 dans le *Premier discours* du premier tome de *l'Histoire naturelle* : « il n'existe réellement dans la nature que des individus » et « les genres, les ordres et les classes n'existent que dans notre imagination » (HN, IR I, p. 38). Certes, comme le remarque Gayon¹¹⁾, Buffon ne compte pas l'espèce parmi les produits de notre imagination. Mais, l'existence de l'individu qui est clairement posée dans le *Premier discours*, est niée dans la *Seconde vue*. Ensuite, le concept d'espèce est modifié. Dans le quatrième tome de *l'Histoire naturelle* publié en 1753, Buffon définit l'espèce comme une suite ou succession d'individus, en renonçant à la définition comme une collection d'individus (HN, IR IV, p. 384). Le naturaliste philosophe substitue la conception dynamique et temporelle de l'espèce à la conception logique¹²⁾. Par contre, dans la *Seconde vue*, Buffon dit : « pour mieux juger nous ne considérons plus [l'espèce] comme une collection ou une suite d'individus semblables ; mais comme un tout indépendant du nombre, indépendant du temps ; un tout toujours vivant, toujours le même ; un tout qui a été compté pour un dans les ouvrages de la création, et qui par conséquent ne fait qu'une unité dans la Nature » (HN, IR XIII, p. i). Buffon présente l'espèce comme un tout, le même et enfin une unité.

Qu'est-ce qui permet à Buffon deux modifications dont l'une consiste à passer de l'existence de l'individu à son inexistence et dont l'autre consiste à passer de la conception dynamique de l'espèce à la conception qui insiste sur la totalité, la constance et l'unité de l'espèce ? Ces modifications s'appuient sur un artifice. Quand Buffon parle de l'inexistence de l'individu et de la totalité de l'espèce, il se place au point de vue « atemporel »¹³⁾. Par rapport à l'éternité, la durée de vie de chaque individu n'est rien (HN, IR XIII, p. i). Si, comme Buffon le croit, l'espèce est perpétuelle et constante, elle peut être considérée, du point de vue atemporel, ni

comme une collection ou suite d'individus ni comme une multiplicité, mais comme une unité et une totalité. C'est dans cette perspective atemporelle que Buffon envisage l'espèce comme l'individu (HN, IR XIII, p. iii).

Le passage où Buffon assimile l'espèce à l'individu est, comme Gayon le remarque, une fiction¹⁴⁾. Buffon ne modifie pas sa pensée sur l'individu et l'espèce. Cette fiction permet à Buffon d'insister sur la constance et la perpétuité de l'espèce et de compter les espèces. En même temps, elle met au clair la conception buffonienne de l'individu comme une totalité. Ce n'est que si on considère l'espèce comme un tout que l'on l'identifie à l'individu.

Qu'est-ce que le tout organisé ? Une réflexion sur le développement répond à cette question. Buffon distingue deux types de croissance (HN, IR II, p. 42-43, III, p. 258). Le premier type concerne la matière inorganique et il est une croissance extérieure par une simple addition¹⁵⁾. Par contre, le deuxième type, appelé « intussusception » ou « susception intime », désigne une croissance intérieure et il concerne l'être vivant. « Cette extension se fait par l'intussusception d'une matière accessoire et étrangère qui pénètre dans l'intérieur » (HN, IR II, p. 43). En introduisant cette distinction, Buffon met en relief la constance de la structure intérieure de l'être vivant qui ne peut se réduire à la juxtaposition des parties¹⁶⁾. Buffon oppose ainsi le tout organisé au tout mécanique. Dans le tout organisé, ses parties se disposent suivant son ordre intérieur, tandis que les parties se juxtaposent tout extérieurement dans le tout mécanique qui n'a pas son propre ordre.

3. L'individualité de la partie de l'organisme

L'analyse du concept d'individu nous permet de préciser notre question : peut-on considérer une partie de l'organisme comme un « tout organisé » ? La réflexion sur la reproduction, l'assimilation et le développement conduit Buffon à découvrir les concepts pour expliquer ce qui assure la « totalité » d'une partie de l'organisme.

Rappelons-nous tout de suite que Buffon critique d'une façon tenace l'hypothèse de la préexistence des germes selon laquelle « dans le premier germe tous les germes de la même espèce étaient contenus » (HN, IR II, p. 32-33) et tous les germes sont donc simultanément créés par Dieu. Buffon, pour qui « l'infini géométrique n'existe point » (HN, IR II, p. 27), ne peut pas admettre que le premier germe contienne un nombre infini de germes. De plus, pour lui, recourir à la préexistence des germes, « c'est non seulement avouer qu'on ignore comment elle se fait, mais encore renoncer à la volonté de le concevoir » (HN, IR II, p. 28). Quand il parle des « germes », il ne s'agit pas de germes préexistants. Au contraire, en refusant l'intervention de Dieu dans l'explication de la reproduction, le naturaliste philosophe essaie d'expliquer comment les germes se forment¹⁷⁾.

Selon la théorie de Buffon sur la reproduction, le surplus de matière que l'organisme assimile de l'extérieur pour son développement forme un germe ou une partie semblable à l'organisme tout entier qui, séparé de l'organisme, deviendra un organisme adulte s'il trouve à s'alimenter suffisamment. La reproduction, l'assimilation et le développement s'opèrent ainsi suivant le même principe (HN, IR II, p. 48).

D'abord, Buffon veut mettre au jour ce qui est à l'œuvre pour le maintien de la forme et de la fonction

de l'organisme quand celui-ci se nourrit, se développe et surtout se reproduit. Le moule intérieur est une métaphore pour désigner la forme imposée par l'organisme ou par ses parties à la matière assimilée¹⁸⁾. Quand Buffon parle du moule intérieur, il s'agit non seulement de l'aspect extérieur de l'organisme, mais aussi de l'organisation appelée « forme intérieure » (HN, IR II, p. 34), qui est déterminée par la disposition de la matière assimilée (HN, IR II, p. 42). Le développement s'explique ainsi par l'augmentation de volume du moule intérieur par la matière assimilée de façon à se disposer suivant l'ordre imposé par le moule intérieur.

Ensuite, Buffon doit expliquer ce qui pousse la matière assimilée vers le moule intérieur. En s'écartant du mécanisme cartésien et s'approchant de la mécanique newtonienne, Buffon introduit une force, qualifiée de « pénétrante » (HN, IR II, p. 51). Conçue à l'image de la pesanteur, de l'affinité chimique et de l'attraction, la force pénétrante fait non seulement entrer la matière assimilée dans le moule intérieur, mais sert aussi de moteur pour la reproduction (HN, IR II, p. 41).

Enfin, Buffon se demande quelle est la nature de la matière que l'organisme assimile. Comme Jacques Roger le remarque, pour Buffon, « ni les « forces pénétrantes » ni le « moule intérieur » ne suffisent pour comprendre la vie »¹⁹⁾. Buffon introduit la notion de matière vivante en disant que « la matière que l'animal ou le végétal assimile à sa substance, est une matière organique qui est de la même nature que celle de l'animal ou du végétal, laquelle par conséquent peut en augmenter la masse et le volume sans en changer la forme et sans altérer la qualité de la matière du moule, puisqu'elle est en effet de la même forme et de la même qualité de celle qui le constitue » (HN, IR II, p. 44). La partie inorganique de la matière assimilée est excrétée par l'organisme et seule sa partie organique s'y incorpore.

L'assimilation et le développement s'expliquent ainsi par trois éléments : les particules de la matière vivante appelées « molécules organiques », la force pénétrante et le moule intérieur. « Les parties organiques poussées par l'action de la force pénétrante ne peuvent y entrer que dans un certain ordre relatif à cette forme, ce qui par conséquent ne la peut pas changer, mais seulement en augmenter toutes les dimensions, tant extérieures qu'intérieures, et produire ainsi l'accroissement des corps organisés et leur développement » (HN, IR II, p. 46). Le moule intérieur « choisit » par sa forme intérieure et extérieure les molécules organiques, attirées par la force pénétrante, qui lui conviennent et l'accumulation des molécules organiques augmente le volume de l'être vivant sans altérer sa forme.

La reproduction s'explique également par ces trois éléments. Une fois que le développement a été accompli, chaque partie de l'organisme, au lieu d'assimiler les molécules organiques, les renvoie dans les parties destinées à la reproduction où elles se réunissent par la force pénétrante. Le « germe » qui ressemble à l'organisme tout entier s'y compose par la réunion du surplus des molécules organiques et il grandit quand il est séparé de l'organisme et qu'il trouve de la nourriture (HN, IR II, p. 47, 49, 54).

Nous nous demandons si l'on peut assimiler la partie constitutive à l'individu comme un tout organisé. Buffon applique le concept de moule intérieur non seulement à l'ensemble de l'organisme mais aussi à ses parties²⁰⁾. (HN, IR II, p. 42-43). Cette double application du concept de moule intérieur nous permet de qualifier la partie de l'organisme d'« individu » au même titre que l'organisme pris dans son ensemble.

Le moule intérieur filtre les molécules organiques assimilées et leur impose une disposition propre pour maintenir la forme « extérieure » et « intérieure » de la partie pendant son développement. Par ailleurs, la force pénétrante attire les molécules organiques pour les faire entrer et rester dans le moule intérieur. Le moule intérieur et la force pénétrante assurent et maintiennent la cohérence et, si on nous permet cette façon de parler, la totalité de la partie constitutive.

Conclusion

En assimilant chaque partie du polype d'eau douce à un individu, Buffon ne remarque que la ressemblance entre le tout et la partie de l'organisme en ce sens que chaque partie peut devenir un polype complet. Cette conception n'est pas valable pour les êtres vivants où une seule partie peut devenir l'organisme complet. La découverte de Trembley ne semble donc effectuer qu'une influence limitée sur la réflexion buffonienne sur la question de l'attribution de l'individualité, bien qu'elle constitue le point de départ pour ses études sur la reproduction. En approfondissant le problème de la différence entre l'organique et l'inorganique, Buffon distingue le tout mécanique et le tout organisé. En s'écartant de la définition traditionnelle de l'individu comme entité indivisible et particulier, Buffon définit l'individu comme un tout organisé et il étend cette conception au niveau de ses parties.

Buffon ne précise pas si la partie de l'organisme correspond à l'organe, au tissu ou au niveau plus inférieur. Mais la nouvelle conception de l'individu comme un tout organisé permet au naturaliste non seulement d'élaborer les concepts, comme le moule intérieur et la force pénétrante, qui assure l'individualité de la partie de l'organisme, mais aussi elle lui inspire une recherche de l'unité de vie commune aux animaux et aux végétaux. En développant sa pensée sur le rapport entre le tout et la partie de l'être vivant, Buffon attribue l'individualité à la molécule organique (HN, IR II, p. 340). Cette recherche n'est qu'une spéulation mais elle conduira les sciences de la vie à établir la théorie cellulaire dans les années 1830 (21).

Notes

- 1) Trembley, Abraham, *Mémoires pour servir à l'histoire d'un genre de polypes d'eau douce à bras en forme de cornes*, Jean & Herman Verbeek, 1744, p. 6-20
- 2) Guyénot, Emile, *Les sciences de la vie au XVII^e et XVIII^e siècles : L'idée d'évolution*, Paris, Albin Michel, 1941 ; Roger, Jacques, *les sciences de la vie dans la pensée française au XVIII^e siècle* (1963), Paris, Albin Michel, 1993
- 3) Houssay, Frédéric, *Nature et sciences naturelles*, Paris, E. Flammarion, 1903, p. 241 ; D'Hombres, Emmanuel, *Une « société d'individus » : généalogie de la problématique de l'intégration* (il s'agit de la thèse remise à l'Université Lumière Lyon 2), 2005, p. 97-98
- 4) Réaumur, René-Antoine Ferchault de, *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes*, tome VI, Paris, Imprimerie royale, 1742, p. lxvii
- 5) Gayon, Jean, « The individuality of the species : A Darwinian theory ? – from Buffon to Ghiselin, and back to Darwin », *Biology and Philosophy*, vol. 11, issue 2, 1996, p. 219. Voir aussi la note 8, p. 239-240

- 6) Buffon a envoyé une lettre datée du 18 juillet 1741 à Martin Fokes, vice président de la *Royal Society* de Londres pour faire connaître les découvertes du polype d'eau douce de Trembley et du puceron de Charles Bonnet. Cf. *Letters and papers. Library of the Royal Society, Decade I, i to 82.*
- 7) Nous nous servons des abréviation « HN, IR » pour désigner *Histoire naturelle, générale et particulière* de Buffon (Paris, Imprimerie royale, 1749-1789, 36 volumes) et les chiffres romains qui suivent indiquent le tome.
- 8) Hoquet, Thierry, *Buffon : histoire naturelle et philosophie*, Paris, Honoré Champion, 2005, p. 404-406
- 9) Leibniz, *Monadologie*, sec. 67 : « chaque portion de la matière peut être conçue comme un jardin plein de plantes, et comme un étang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin ou un tel étang ».
- 10) Gayon, Jean, « L'individualité de l'espèce : une thèse transformiste ? », in Beaune, Jean-Claude (éd.), Benoit, Serge (éd.), Gayon, Jean (éd.), *Buffon 1988 : actes du colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon Paris-Montbarts-Dijon*, Paris, Vrin, 1988, p. 480
- 11) Gayon, Jean, « L'individualité de l'espèce : une thèse transformiste ? », p. 480
- 12) Sur ce passage, voir Sloan, Phillip R., « From logical universals to historical individuals : Buffon's idea of biological species », *Histoire du concept d'espèce dans les sciences de la vie*, Paris, la Fondation Singer-Polignac, 1987, p. 118-126 ; Hoquet, Thierry, *Buffon : histoire naturelle et philosophie*, p. 404. Sloan remarque que la réflexion sur la méthodologie permet à Buffon de renoncer la conception logique de l'espèce. Pour Buffon, le concept d'espèce comme « universel » n'est qu'un concept abstrait. Sur le développement de l'idée d'espèce, voir Roger, Jacques, *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIII^e siècle*, p. 567-577
- 13) Sur l'a-temporalité dans ce passage, voir Gayon, « L'individualité de l'espèce : une thèse transformiste ? », p. 484 ; Hoquet, *Buffon : histoire naturelle et philosophie*, p. 618-619
- 14) Gayon, « L'individualité de l'espèce : une thèse transformiste ? », p. 481-485
- 15) Canguilhem remarque la réversibilité de la croissance par juxtaposition. Cf. Canguilhem, Georges, *Du développement à l'évolution au XIX^e siècle* (1962), 1^{re} éd. « Quadrige », Paris, PUF, 2003, p. 13-15
- 16) En distinguant deux types de croissance, Hoquet remarque que l'intussusception s'opère par l'intégration des unités dans « un plan général de croissance ». Cf. Hoquet, Thierry, *Buffon : histoire naturelle et philosophie*, p. 440
- 17) Suivant la distinction de Jacques Roger, la théorie de Buffon se rapproche de celle de préformation. Roger distingue la préformation et la préexistence. La préformation est définie comme la génération se faisant dans le corps des parents. Au contraire, la théorie de la préexistence affirme que le germe n'est pas « produit par le géniteur : il a été créé par Dieu même au commencement du monde » (cf. Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIII^e siècle*, p. 325). Malgré la critique de Wilkie (cf. Wilkie, J. S., « Preformation and Epigenesis : A new historical treatment », *History of Science*, vol. 6, Crombie, A. C. (éd.), Hoskin, M. A. (éd.), Heffer Cambridge, 1967, p. 147-150), la distinction nous semble permettre d'éviter la confusion d'usage.

- 18) Hoquet établit que le concept de moule intérieur n'est pas le produit de l'imagination de Buffon, en montrant d'une part la légitimité de son usage et d'autre part ses enjeux à travers l'étude de l'histoire du concept de moules. Cf. Hoquet, Thierry, *Buffon : histoire naturelle et philosophie*, p. 409-415, 424-449
- 19) Roger, Jacques, *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIII^e siècle*, p. 557
- 20) Sur le double application du concept de moule intérieur, voir Hoquet, Thierry, *Buffon : histoire naturelle et philosophie*, p. 413-414
- 21) Canguilhem trouve le précurseur de la théorie cellulaire dans Buffon. Cf. Canguilhem, Georges, « La théorie cellulaire », *La connaissance de la vie* (1965), l'édition de proche, Paris, Vrin, 2003, p. 70

Le polype et Buffon : le problème de l'individualité biologique

Hisashi MATSUI

La découverte de la régénération du polype d'eau douce, faite en 1740 par Abraham Trembley, modifie-t-elle radicalement le concept de l'individualité biologique ? Buffon commence certes ses études par la réflexion sur la reproduction du polype. Mais une autre ligne de pensée conduit le naturaliste à attribuer l'individualité aux parties de l'organisme, non pas à sa totalité. En approfondissant la réflexion sur la différence entre l'organique et l'inorganique, Buffon définit l'individu comme un tout organisé. Cette définition lui permet, d'une part, d'élaborer les concepts pour expliquer l'individualité de la partie de l'organisme et d'autre part, d'entreprendre une recherche de l'unité de vie commune aux animaux et aux végétaux qui conduira les sciences de la vie à établir la théorie cellulaire dans les années 1830.

自覚と自然発生性の関係 ——西田幾多郎によるラヴェッソン『習慣論』の読解——

鉄物 美佳

はじめに

西田幾多郎は、最晩年の論文「生命」の中で、フェリックス・ラヴェッソンの『習慣論』の大部分を訳出しながら紹介し、自身の至った哲学的立場からラヴェッソン形而上学の説明を試みている。数ページにわたって誰かの文章をごっそり引くことは、西田にしては珍しい。なぜ西田はこのような書き方をしたのか。このラヴェッソンへの言及を「粗い」と取るならば、その理由には、迫り来る死に対する西田自身の焦り、あるいは次の論文（そして結果的に最後の論文）である「場所的論理と宗教的世界観」への着手が挙げられるだろう。実際に、「生命」は途中までしか書かれていない。しかし「生命」におけるラヴェッソン紹介は、視点を変えれば、ラヴェッソンを綿密に追い、その思想に寄り添おうとしている、とも取れる。そう考えた場合、この西田のラヴェッソン「読解」は、ひとつの熟考に値するものとなる¹⁾。

この読解を論じるに当たって、ひとつの問い合わせ指針として立てよう。問い合わせのものは、西田とは全く別のところで生まれた。すなわち、意志的運動のうちに自分が自分を知るという覚知の瞬間を追究するメーヌ・ド・ビランの哲学と、習慣と自然の連続性を説くラヴェッソンの形而上学は、互いに互いを補いながら、どちらか一方の枠組みに収まることができず、共存することができない²⁾。はたして覚知の瞬間と習慣の連続性は、統合されることができるのか、できるとすれば、いかにしてか。これが問い合わせである。この問い合わせが、西田のラヴェッソン読解を試みるわれわれに通じるのは、まず西田自身が、ビラン的瞬間とラヴェッソン的連続性どちらにも一定の理解と共鳴を示しているからであり、加えて「生命」の最後でこう書いているからである。すなわちラヴェッソンも含む「メーヌ・ド・ビラン以来の内的知覚の哲学」を西田の「矛盾的自己同一の場所的論理の立場」が基礎付けており、また逆に内的知覚の事実は場所的論理を証明している、と(XI.370)。ならば西田の記述を追うことでの、最晩年の西田哲学のうちに覚知の瞬間と習慣の連続性の共存する道が得られるのではないか。なおかつそれによって、『習慣論』という鏡に映して、難解な西田哲学の最晩年の境地がどのようなものであったかを浮かび上がらせ、フランス哲学との関連のうちに西田哲学を開くことができるのではないか。

議論の進め方は次の通りである。まずここでいわれる習慣とは何かを吟味する（一）。次に西田のラヴェッソン読解のなかで、まず自分が自分を知る瞬間、西田の語でいう「自覚」に関する議論を分析し（二）、次に自然発生性spontanéité³⁾に関する議論を分析する（三）。最後に（四）で西田のラヴェッソンに対する修正を見ることで、西田哲学のうちに自覚の瞬間と習慣の連続性の統合を見

出す。またそれは西田の自覺理論が抱えていた問題の超克であることも、示されるだろう。

一 習慣の問題圏

ここでいわれる習慣とは何か、先に確認しておこう。以下で論じられる習慣は、例えば「散歩を習慣にしている」という時に示されているような意識的に取る運動というよりも、むしろ意識に上らず、身体が勝手に繰り返してしまう動きの流れを指している。例えば浴室で身体を洗うとき、大抵われわれは決まった箇所から洗いだし、決まった順序で身体全体を洗ってゆく。左腕から洗う場合、左腕から洗おうと毎回意識しているわけではなく、何も考えなくても、左腕から洗い始める。この一連の動きは、文字通り身体に「染み込んで」いるのであって、例えば今日だけ特別に右腕から洗おうとした場合、われわれは一連の動きの滑らかさを失うほどである。無意識的に形成されていた運動の流れが、そこで断ち切られるからである。左腕から洗う動きの滑らかさ、あるいは例外的に右腕から洗うときのぎこちなさは、それまでどれほどの回数、左腕から洗っていたかに比例する。二日前から始めた動きなら、修正は容易い。けれども二十年前からずっと繰り返してきた動きならば、かなり意識的にならないと、修正できない。ここで習慣と呼ばれているのは、このような反復によって蓄積された無意識的な動きの流れである。

習慣の奥深さは、その形成過程をみれば、わかる。仮に、習慣となっている動きを断ち切ろうとした場合、その一回においては、惰性的な動きに対して、それを変えようとする意識的運動が勝ち、習慣は克服されたように思われるだろう。しかしそれより大きな視点から見るなら、そのようにして現れた意識的運動も、いずれは新たな習慣を形成するよう運命づけられている。習慣は、次々に現れる意識的運動を呑み込むことからも作られる大きな流れであり、意識的運動は、その都度、それまでの習慣的運動に真新しさをもたらすけれども（そしてその点で運命論と異なるけれども）いずれは新たな習慣を形成する要素である。

反復され、慣れ親しんだ動きは、やがて意識下で蓄積され、その人の性向というべきものさえをも形成する。このように考えると、われわれの一生は、惰性と刷新の交替に満ちているのであり、われわれは生まれてから死ぬまで、習慣に包まれて過ごしていることがわかる。意識的運動をもっていかに習慣に参与し、いかに新たな習慣を形成獲得してゆくかで、われわれの生き方が決まる。習慣の問題圏は広く、深い。習慣は、われわれの生に、つねに密接しているのである。

さて以上で、習慣の形成過程について、無意識的な運動と意識的な運動という二つの要素から考えた。この区分は、われわれがこれから見る自然発生性と自覺の区分に該当する。無意識的な運動が自然発生的であることは、先にみた習慣の構造に鑑みて頷けるが、自覺が意識的運動とはどういうことだろうか。これは、ラヴェッソンが、そして共に西田が、意志によって行われる運動のうちに、意識的存在としての人間の特徴を見ていることによる。では意志的運動の何が意識的存在を支えるのか。この点に注意しながら、以下で自覺をめぐる議論をみていこう。

二 自覺について 二重否定

自覺をめぐる議論の鍵となるのは、ラヴェッソンが語る無機物の世界、生命の世界、意識的存在

の世界という三世界の区分のうち、生命と意識の差である。

順に、無機物と生命の違いから見よう。ラヴェッソンは、まず無機物の世界は一様な時間によって特徴付けられるといい、それに対して、生命体は、その空間的な有機体と時間的な生命という構成によって、自分自身に固有の時間生きるという。無機物の世界においては、すべてが存在であってまだ「真の存在者はない」(XI.356/R.109)が、生命体はそれが「単なる存在 l'être ではなくして、存在者 un être である。(….) 生命と共に個性が始まる。生命の特質は、世界の真中に独立な一つの世界を形成することである」(XI.356-357/R.110)。生命体にとっては、その周囲の環境が自身との関連において意味付けされたものとして現れる。この新たな意味を帯びた環境の再構築が、彼の「独立な一つの世界」である。

西田は自らの立場から、この事態を「世界が自己〔世界〕の中に自己表現的要素を含むと云ふことに他ならない」と補足説明する(XI.357)。詳細は端折らなければならないが、例えば西田のライプニッツ読解からも明らかのように、生命と個性の同時的発生とは、生命体が世界を映すこと、それも欲求的という仕方で映すことを意味する。欲求的とは、快いものに近づき、不快なものから遠ざかることである。世界はこのようにして、世界の中にある生命体のうちに、その生命体にとっての世界として現れる。それゆえ生命の誕生とは、西田によれば、「時が空間を否定する、空間が時間的自己否定を含む」こととして説明される。というのもその意味するところは、生命体をとりまく空間的多様が、生命体という時間的統一によって、その時間的統一のうちに、吸収されることだからである。

しかしこのような生命の誕生は、なるほど「習慣の成立条件」(XI.357/R.110)すなわち習慣形成的受け皿ではあるが、まだ十分に個物的ではない。世界の中での自己についての意識をまだもっていないからである。生命体は出来上がった習慣に乗せられているだけで、新たな習慣を自らの意志で作り出す力が弱い。それゆえラヴェッソンと西田は、単なる生命体から意識的存在の出てくるさまを追う。それは、西田がすべての引用のなかで最も緊密にラヴェッソンと寄り添う箇所でもある。その一部をみよう。

「生命の段階を上るに従つて存在者は最早部分的にのみ運動するのでなく、全体として運動する、即ち場所を変ずる。(….) 受容性と自発性と対比は著しくなつて来る。(….) 外から受ける作用と自ら生む反作用との間の直接性及び必然性が減じて行くに従つて、益々独立に、固有の仕方で、時期を選んで統制する中心が必要となる。此の如き認識し、評価し、予見し、決定する裁判官は、我々が精神 *âme* と呼ぶ所のものでなくて何であらう。是に於て自然の中に自由の微光が現れるのである。無論それは最初不明瞭不確実なものではあるが、そこに生命は最後の一歩を踏み出るのである。(….) 機械的世界の宿命性から出て来た存在者が、機械的世界の内部に於て、最も自由なる活動性といふ完全な形に於て自己を現すのである。存在者が自覺するのである。この存在者こそ我々自身である。(….) 自然は我々が單に外から見た光景であった(….) 併し意識に於ては、働くものと働きを見るものとが一である、否、働きと働きを見ることとが合一して居るのである。此故に我々は唯意識に於てのみ習慣の範型を見出し得るのである。習慣の法則を認めるのみならず、その「如何に」と「何故」とを知るのである」(XI.358-359/R.116-119、傍点引用者)。

ここで描かれている事態は、もはや外的原因に誘発されるのではない、自分自身が原因となる意志的運動である。ラヴェッソンは、意志的運動が意識誕生の契機であり、意識においてのみ習慣的範型が見出されるという。西田はこのテキストを数段にわたってほぼまるごと訳出している。西田オリジナルの文章はただ「存在者が自覺するのである」という一文のみである。とはいっても、この一文は重要である。それは意志的運動と意識の誕生のみならず、そこに存在者が自らについて知ること、自覺することを看取る西田の考え方を、端的に現しているからである。

しかしまず、西田とラヴェッソンの共鳴を見よう。意志的運動による意識の誕生について、西田はどのように整理しているのだろうか。引用の文章を受けて、西田は、自らの時空間の論理の立場から次のように説明している。すなわち意志的運動とは「時が自己自身を空間化することであり、時が自己自身を失ふことである。而してそれは絶対現在の自己限定として逆に時間即空間的に、時が空間的に自己自身を形成することである、内から外へは、逆に外から内へである（…）我々の自己はかかる意味に於て、働くものとして有るのである、歴史的世界の歴史的形成作用として働くのである。」(XI.362)と。西田は決して心身二元論の立場を取らないけれども、ひとまずここでは、「時」を時間的統一である意志に、「空間」を空間的な身体と読み替えると、理解しやすい。身体を意志的に動かすとは、まず時間的統一である意志が身体的空間の惰性的あり方を破ることである。けれども時が空間を破るとは、見方を変えれば空間が時を破ることである。私の意志は身体に働きかけることで具体的客観的な形をとる、いやむしろ、とらざるをえない。なぜなら、意志的運動において、意志は相即的に身体によって限定される側面があるからである。「内から外へは、逆に外から内へである」といわれる所以である。意志的運動は、時空間の相即的限定を可能にする交叉の、その現出の瞬間として捉えられる。先にみたように、生命体においてはまだ欲求的として空間の時間的自己否定のみが表立っていたが、意志的運動においては時自ら空間を破り、切り込む力があるために、それは相即的に空間による時間の否定を伴う。明らかに西田は、生命体と区別して、意志的運動に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性格を与えていた。

またこれは、西田の別の言葉でいえば、物を作ることである。物を作ることは、物を作るということによって、作るもののが作られるものを作り、また相即的に作られたものができることで、作るもののが作るものとして成立することである。作るもののが作られるものを限定することは、作られるものが作るものを作ることである。両者は同時的に生じる。作ものは、作られたものによって自らに送り返されることで、作るものとして自覺するのである。また、このことに寄せて、確認しておきたいことがある。それは、作るものと作られるものの相即的限定は、作られたものが客観的対象として認められることによって初めて可能になるということである。作るものと作られるものは、あくまで別のものでなければならない。そうでなければ、それは作る作られる関係ではなく、一つのものの変容でしかないからである。客観的に認められることで、作られたものは作るものとは別のものであることができる。

ところでこの西田の論理は、実はラヴェッソンの記述以上のことを盛り込んでいる。というのも、ラヴェッソンは生命から意識への変化を、作用と反作用の距離が広がることに、すなわち連続的な程度の差としてしか見ていないのに対し、西田は、二重否定という特殊な交差の瞬間を見出している。

るからである。しかしここでは、西田はラヴェッソンに対して表立った反論を述べていない。あくまでラヴェッソンの観察する現象を「論理化」したというスタンスである。

三 自然発生性について 作られたものから作るものへ

自然発生性の読解に入る前に、ここまで見た西田の自覚の論理が孕む問題を指摘しておこう。先に、西田は心身二元論を取らないといった。西田においては、もともと別のものとしてあった意志と身体が衝突することで意志的運動が生まれるのではない。時間的統一も空間的多様も、すでに見えたように、生命体の段階から、生きているもののうちに分離できないものとしてある。ただ意志的運動において、意志と身体が相即的に限定されることで、それぞれが一挙に際立って現れるのである。だがそれなら、どこで、どういうタイミングで、意志的運動の遂行が可能になるのか。いわゆる中期の「場所」論文以降、西田は、個物の自覚と同じように、その個物が「於いてある場所」の自覚を強調する。ならば自覚は、どのような場所で行われるのであるか。すなわち、場所といえども、どうしてこの場所であってあの場所でないのか。場所の論理に内在するこの問題は、田辺の批判もあって、西田自身も自覺的であつただろう。実はそこに、自然発生性ひいては習慣への西田の関心の由来があると思われる。

自然発生性についての西田のテキストを見ていこう。明白に、西田はこう述べている、「私は嘗て歴史的世界は何処までも作られたものから作るものへとして、徹底的に無基底的と云つた。ここに歴史的世界の存在は素質的であり、歴史的の働きは習慣的と云ふことができる。作られたものから作るものへと云ふことは習慣が習慣を生むと云ふことに他ならない」(XL359)。

ここで西田は、歴史的世界の働きを、「作られたものから作るものへ」といい、それはすなわち習慣が習慣を生むことであるといっている。まず「作られたものから作るものへ」とは何を指すのか、確認しよう。それは、歴史的世界の無限に生産的な作用を示す西田の術語である。歴史的世界とは、一度限りの歴史的事実によって編み上げられた、唯一無二の、この世界のことである。歴史的現在は、しかじかの過去の産物であり、またしかじかの未来を生み出してゆくものである。すでに作られたものが、次に作るものへと連なっていること、その力動的連関が、歴史的世界の独自性を支えている。しかしこの自己形成作用そのものは決して実体化されないため、「徹底的に無基底的」と呼ばれる。このことを踏まえれば、歴史的の働きは習慣的といわれるのも、至極もっともに思われる。さしあたって、ここに西田がもつ習慣への第一の関心を見ていいだろう。習慣は実体的に指定されることを拒み、生きられる現在においてのみ現れる作用である。西田は、歴史的世界の形成作用を、習慣の働きに見出そうとしている。

では次に、どのように習慣が形成されていくのかを、ラヴェッソンと、それを読む西田とともに、確認していこう。ラヴェッソンは習慣の形成過程を、「曖昧な能動性 l'activité obscure」という概念を導入することによって説明している。すなわちメース・ド・ビランの習慣論の補正的要素であり⁴⁾、反復によって受動的経験は欲求となり、能動的経験は傾向となる、という法則である。受動的経験が欲求になるとは、たとえば煙草を吸い続けると煙草の味に鈍感になると同時に、それでもなお味以外の何かのために煙草を吸うことそのことを欲するようになるということである。このことを西

田の時空間の論理に則って考えるなら、過去の空間的経験が時間的統一のうちに蓄積され、欲求を形成することである。逆に能動的経験が傾向になるとは楽器の習得などの場合で、意識的に行っていた動作が、意識せずとも容易に繰り返されることである。これは意志的行為が身体という空間に蓄積されることである。すなわちいずれも、意識下で、空間が時間となり、時間が空間となることで、主体とその於いてある世界との関係史が、主体のうちに蓄積されてゆくことである。「習慣といふのは、単に河中の石が摩擦の為に円くなつたと云ふことではない。人間に於てはそれが受動的なと共に能動的である、真に歴史的なるものに於ては、然考へることができる」(VIII.202)。行為の反復において、能動と受動の区別がなくなるところに、眞の歴史的なるものの形成作用がある、そう考える西田の目にとって、ラヴェッソンの曖昧な能動性という、能動と受動のあわいにある自然発生性は、まさにその具体的な事実にそった証明であり、「場所的論理が内的知覚の事実に証明せられる」ことであったろう。

それゆえ西田は、ラヴェッソンと共に、第一の自然と第二の自然の連続性を認める。「習慣は形作られた第二の自然である。第二の自然は結局、第一の自然の中にその根柢を有し、而も唯此によつてのみ、第一の自然が我々に理解し得られるのである。習慣は生まれた自然 *natura naturata* であるが、生む自然 *natura naturans* の相続的業績であり、その啓示であるのである」(XI.368/R.139)。歴史的世界の自己形成的作用が、習慣の源である

四 西田のラヴェッソン批判 意志と本能のちがい

以上で、自覚と自然発生性についての西田とラヴェッソンの共鳴を見てきた。作られたものから作るものへという形成作用ゆえに、西田は習慣と歴史的世界の連続性を述べる。けれども先に自覚についてみたことによると、意志的運動は二重の否定という点で特權的であり、連続性のなかに置かれ得ないのでなかつたのか。このように問うとき、われわれには、次の西田による留意はもっともあるようと思われる。

「世界は自己自身の中に自己を映す、意識は中項的と考へられる。併し時が空間を否定することは、直に逆に空間が時を否定することでなければならない。内から外へは、外から内へである。絶対現在の自己限定として世界が作られたものから作るものへと云ふ時、時が空間的に否定せられて行かなければならない。意識作用は空間的傾向の中に没して行くのである。作られたものからといふ立場に於て、意識は感覚的であり、作るものへといふ立場に於て、意識は意志的である。(…)
故にラヴェッソンの云ふ様に習慣が自然に接近して行くのではない。意志と本能とは、その成立の根柢に於て相反するのである。絶対現在の自己限定として、本能とは未来が過去に映されてある立場からであり、意志とは過去が未来に映されてある立場からである。本能は作られた立場からであり、意志は作る立場からである。」(XI.369、傍点引用者)

注意すべきは、ここで西田は周到に、ラヴェッソンがたてた第一の原初的自然と第二の自然たる習慣という対立ではなく、本能と意志との対立をたてていることである。なぜか。西田にとっては、ラヴェッソンが暗に指定しているように、まず原初的なものがあって、そこから意識が生じるのでない。そのような考えは、結局、合目的なものとして現在を恣意的に読み替えることに陥る。も

ちろん西田も形成作用の連續性は認めている。しかし西田がラヴェッソンと違うのは、その連續性を直線的に流れる時として捉えるのではなく、現在に出発点を置いて、そこからその奥底にある連續性を読み解いていることである。西田にとっては、過去が現在に連なり、未来を作るのではなく、現在のなかに、矛盾的自己同一的に過去と未来が含まれているのである。それゆえに西田はラヴェッソンのいう連續性には納得せず、意識における意志と本能の違いにこだわる。なぜなら本能と意志とは、身体をもつものとしての人間の現在の意識において、それぞれ形成作用を受けて来るものとそれを受けゆくものとして現れるものだからである。本能と意志は、「絶対現在の表裏」として、矛盾的自己同一的に意識的存在の身体において結合している。ゆえに、「本能は作られた立場からであり、意志は作る立場からである。」

この修正をふまえて、冒頭に指針として立てた問題をもう一度喚起しよう。西田は、ラヴェッソンのいう習慣の自己形成的あり方に同意し、それを歴史的世界の形成作用とみなしながら、なおかつ自覚という非連續の瞬間を保とうとしている。それはいかにして可能なのだろうか。

重要な役割を果たすのが、後期西田哲学における鍵概念のひとつ、「行為的直観」である。西田はいう、「我々は行為によつて物を見、物が我を限定すると共に我が物を限定する。それが行為的直観である」(VIII.131)。一瞥したところでは非常にとつつきにくいこの定義は、世界を対象物として捉える哲学的立場への反論であり、その目指すところは、われわれが、現実には、物との不斷の接触において生きていることを示すことにある。われわれと物は決して無関係ではない。物は必ずわれわれとの関係によって意味を帯びて現れてくるし、そこから物がわれわれの行為を誘発することも生じる。われわれが物を作ることにおける作るものと作られるものの相即的限定でさえ、働くことと見ることの矛盾的な一致であり、物とわれわれの不斷の接触の一様態である。

さて、このような行為的直観という概念を、西田は「生命」の中で、習慣との関連で述べている。習慣によって、目的と運動のあいだが消滅してゆくというラヴェッソンの論考を紹介したのち、西田は述べる、「私の行為的直観と云ふものは、此からも理解することができるであらう。これは意識発展の極地に於て現れるものであるばかりでなく、実は意識発生の根源にあるものである」(XI.366)。「意識発生の根源」とはすなわち習慣によって能動と受動の区別が曖昧になり、歴史的世界の形成作用に合流することである。先に見たラヴェッソンの曖昧な能動性概念を思い起こせば、能動と受動の分化以前を指す行為的直観の概念がここに関連付けられるのも頷ける。かたや「意識発展の極致」にも行為的直観があるとは、われわれが第二節でみた自覚における二重否定を指す。作るものと作られるものの相互限定のことである。つまりこの引用で西田が指摘したいのは、意識を鮮明にする自覚においても、意識に上らない習慣においても、われわれは行為的直感的に存在しているということである。ラヴェッソンは内的意識の事実から、西田の弁を証明する。西田にとってみれば、行為的直観こそが、意識と習慣をつなぐものである。

先に見たように、西田は、原初的に指定された自然から意識が派生して出てくるとは考えていない。行為的直観によってつなげられた意識と習慣も、すべて私という場所において経験される。それゆえ、われわれの問いは、その「私」において、習慣的形成作用から意識的運動への推移はいかに行われるのか、と置き換えられよう。

それは、能動的習慣による。能動的習慣は、能動的行為が繰り返されることによって、習慣として無意識的行為に変わっていくことである。それが習慣によって実体的観念となり、行為的直觀が見出されるのは、すでに見た通りである。しかし能動的習慣は、これもまたラヴェッソンが指摘するように、無意識的な運動になりながらも、單なる行為の物質化ではない。習慣は意識を越えて、意識の根源へと遡る。実体化できない素質 disposition になる。

ところで自覚は、自らが作ったものを見ることによって可能となるものであった。しかしそのためには作るものと作られるもののあいだに、作るものを作られたものを見るための契機がなければならない。作ろうとする私は、作ろうと懸命に意志しているかぎりは、作られた物を見ることはできない。見るためには、反省を可能にするある種の隔たりが必要である。それを供するのが、能動的習慣ではないだろうか。

意志的運動が反復されることによって無意識的になるとは、意志が不在となることである。能動的習慣とは、かつての意志的運動から意志が一度は消えるものの、しかし身体的空間的傾向として意志の跡を残すものである。それは歴史的世界の形成作用に拠ることでありながら、かつ自覚という特殊な契機を生み出す唯一のものである、言い換えれば歴史的世界の形成作用から自覚へのスライドを可能にする糊しろを作るのである。ここに至って初めて、自覚が、どこでもいい場所ではなくこの場所で成り立つ理由が見つかる。興味深いことに、この能動的習慣による一時的な意志不在によって意識的運動が生じるとは、不完全な習慣理解にもかかわらず、まさしくビランが指摘していることであるが⁵⁾、ビランと西田の関係については、稿を改めて論じることにする

むすびにかえて

最後に、西田によるビランとラヴェッソンの統合は、妥当であるかを問うてみたい。自覚と自然発生性という問い合わせの立て方からすれば、ここまで見たとおり、西田による解決は整合的である。しかし、神による合目的世界の描写をねらったラヴェッソンや、感性的要素に捕われることのない自己に固有の領域を探したビランの初意からは、今回のわれわれの結論が大きく離れることは間違いない。ただ、合目的世界において意志の働きはいかに保たれるのか。また運動のうちで自分を知るというときの、その運動は身体であり、感情ではないのか。これらの問い合わせを踏まえて、改めて西田哲学をビラン・ラヴェッソンとの関係で問うことの射程を浮かび上がらせる試みが重要であると思われる。

註

-西田幾多郎、『西田幾多郎全集』、岩波書店、初版1947-53、引用は第三版(1970-73)による。本文中にローマ数字による巻数、ページ番号を以て記した。

-Félix Ravaisson, *De l'habitude*, Paris, P.U.F., 1999, 略号Rとページ数を以て記した。

1) この問題に関する先行文献は、西田理解の立場からあり、主に次のものが挙げられる。

山形頼洋、『西田哲学の二つの風光』(三島正明との共著)、萌書房、2009年、第二部第二章

黒田昭信、*Enjeux, Possibilités et limites d'une philosophie de la vie*, Université Marc Bloch de Strasbourg に提出

- された博士論文。2002-2003 年度。ANRT にて入手可能
- 熊谷征一郎、「西田哲学における「習慣」の意義 —ラヴェッソン、ベルクソン、メース・ド・ビランの受容において」、『比較思想研究』、第 35 号、2008 年
- 2) 抽論、「能動と受動のあわい—ビランとラヴェッソンにおける習慣—」、『同志社哲學年報』、第 33 号、2010 年
- 3) 本文中で「自然発生的 / 性」と訳した語は形容詞 *spontané* あるいは名詞 *spontanéité* であり、多くの場合「自發的」「自発性」と訳される語である。しかし「自発性」という語の日本語における日常的使用に鑑みて、その語が喚起する能動的意志のイメージを避けるため、またここで言われているのはむしろ自ずから立ち現れる様態であるため、ここではあえて「自然発生的」という訳語を用いたことにした。
- 4) 註 2) 参照。
- 5) Cf: Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, VRIN, 2001, pp.133-134 他

Rapport de l'auto-éveil à la spontanéité : lecture de Ravaïsson par Nishida

Mika IMONO

Le propos de cet article est d'éclaircir le rapport de l'auto-éveil, le moment où je m'aperçois de moi, à la spontanéité de l'habitude, dans la lecture qu'a fait Kitarô Nishida de « *De l'habitude* » de Félix Ravaïsson. Selon Nishida, qui explique les observations ravaïssoniennes, nous verrons que l'auto-éveil est compris comme la négation redoublée du temps et de l'espace, et la spontanéité comme le mouvement allant de ce qui est *créé* à ce qui *crée*. Cependant, à la différence de Ravaïsson, qui envisage la vie supérieure qui dirige l'être au-delà de l'être, Nishida conçoit la continuité de l'habitude et l'instant de l'auto-éveil *simultanément* : l'individuel reçoit la formation du monde historique et participe à la création du monde historique par l'auto-éveil. Dans cette perspective, c'est ainsi l'habitude active qui permet le glissement entre la continuité et la discontinuité.

ベルクソン直観論における明晰性について

清塚 明朗

0.はじめに—判明とは別の仕方で

ベルクソンほど判明性を拒否した哲学者はいない。彼の最初の著書においてすでにそうであるように、彼は意識や自我を判明に区別された仕方で捉えようとしていることを断固として拒否し、それを「判明な多様性の只中で」捉える仕方と、「錯雜としたconfuse多様性の只中で」捉える仕方とを区別する¹⁾。ただし、この区別が方法として、彼の思考に先立っていたわけではない。ベルクソン哲学の核心が直観にあると述べたヘフディングに宛てた有名な書簡において、彼は、「数的な多様性とは全く異なっている、「相互浸透」的な多様性の表象〔…〕が大変な努力を、多くの枠の切断を、思考の新しい方法を、精神に要求するのです」(M, p. 1148)と述べている。だからこそ、ジャンケレヴィッヂはこの書簡に言及し、「(ヘフディングがおそらくそうしたように)ベルクソニズムの出発点を認識批判の中に、あるいは直観の観念が中心となってしまうような認識論の中には探さないようにしよう」と述べることから話を始めたのである²⁾。

直観の特徴が持続に関する考察に起源をもつのであれば、「判明な多様性」と「錯雜とした多様性」との区別という、まさに持続を特徴づけるそのやり方を、後になって直観と呼ばれる方法の原型として考えることができよう。実際、ベルクソンが自身の方法論として採用する直観を説明している『思考と動くもの』『序論（第二部）』（以下、「序論II」）で、彼は、ヘフディングに言及しながら、「直観的に思考することは、持続のうちで思考することだ」(PM, p. 30)と述べ、直観と持続を関係づけることで、直観の根本的な意味を提示している。そうであるから、二つの多様性の区別を、ベルクソン的直観の範例として用いることも可能であろう。

以上のような事情から、本稿は、判明／錯雜の区別、そして「序論II」において提示されている二種類の明晰性の区別に着目して³⁾、ベルクソン的直観を明晰性によって特徴づけることを試みる。そうすることで、デカルト以来の明晰性・判明性の議論の中にベルクソンの直観論を位置づけ、判明性とは切り離される限りでの明晰性⁴⁾がもつ特質こそが、まさにベルクソン的直観を特徴づけていることを明らかにしたい。

1. 「二種類」の明晰性

ベルクソンは「序論II」において、直観の根本的な意味が持続の直観であることを説明するために、知性の働きと直観の働きを対比しながら、彼の以前の著作においてすでに示されている、それらの諸特徴を列挙する。すなわち、知性は、「運動を並置された動かないものによって再構成」し、「変化を偶然的なものにする」。対して、直観は、「運動を実在そのものとし」、「本質的なものは変

化である」とする。また、知性にとって、新しさとは「先在する諸要素の組み合わせとしての新しさ」であり、「何も失われないし、何も創造されない」のに対して、直観は、「増大である持続と結びついて、そこに予見不可能な新しさという間断のない連続性を知覚する」。さらに、知性にとって「思考の習慣的な作業は容易であり、望むだけ続けられる」が、直観は「困難で長続きしない」（以上、PM, p. 30f.）。以上のように、直観と知性の諸特徴を述べた後で、ベルクソンは他の公刊された著作にはない考えを提示する。すなわち、ベルクソンは明晰性を二つに区別する。

しかし、知性にその起源をもつ概念は、少なくとも、十分な努力を払える精神にとっては、直ちに明晰である。それに対して、直観由来の観念は、私たちの思考力がどうあれ、初めは通常、不明 *obscure* である。つまり、二種類の明晰性があるということだ。（PM, p. 31）

明晰性が二種類であること、言い換えると、二つの明晰性が別のものであることは、これまでの解釈では、決して強調されてこなかった⁵⁾。それどころか、二つの明晰性は、明晰であるという結果においては、むしろ同一視されてきたようにすら思われる。そのことに対して、まず本節において強調したいのは、二つの明晰性が本性において異なっているということである。この区別の強調からさらに進んで、次のような問い合わせを立てなければならない。この二種類の明晰性の区別は何に存するのだろうか。本稿を通じて検討されるのはまさにこの点である。

実際にはすでに「形而上学入門」においても、不明から明晰になる観念については示されていたが、そこではまだ明晰性を二種類のものとしては提示されていない。しかしながら、もしもこの明晰性についての考えが、結果として観念が明晰になっていることに力点を置いていたのだとしたら、不明性に対する明晰性の優位を述べているにすぎず、初めから明晰である観念と後に明晰になった観念との間にはなんら違いがないことになってしまう。そうであるから、最終的に獲得された明晰性という結果が重要なではなく、初めは不明であった観念が明晰になるという過程こそが重要なのである。すなわち、初めから明晰である観念と、不明から明晰になる観念とは本性において異なっている、と言わなければならない。だからこそ、「序論II」では、「形而上学入門」の立場からさらに一步進んで、明晰性が二種類に分けられなければならないのである。

不明な観念が明晰になる過程について、ベルクソンが実際にどのように規定しているかを確認しておこう。この過程の要点については、彼が直観を自身の哲学的方法として初めて提示した「形而上学入門」（1903年）においても、また、二種類の明晰性の区別について公に言及した記録が残っている、1914年にエディンバラ大学で行われた人格性についての講演においても、さらに、自らの哲学的方法として直観を取り上げなおし、最終的に規定を与えた「序論II」（1922年）においても、変わらない⁶⁾。それはすなわち、はじめ不明な観念は、まず、それがある問題の考察に用いられて、その問題に光明を与え、その後で、その問題からの反射によって、それ自身が徐々に明晰になる、というものである。記述がシンプルな1914年の講演を、ここでは引用しよう。

もう一つの種類の明晰性があります。ある哲学的な観念がその明晰性を獲得できるのは少し

ずつでしかありません。すなわち、この観念が、古くからある問題を解決するとき、観念がそれらの問題に光明を与え、そしてそれらの問題がその観念へと反射する reflètent、その光によって、それ自身明るくなるのに応じてです。ある哲学的観念は、そうであるから、必ずしも明晰ではありません。しかしながら、その観念は明晰にならっていくことができる所以でなければなりません。（M, p. 1081 強調原著者）

このように、ベルクソン的な直観が捉える観念を特徴づけるのは、「他のものを照らし、そして自分自身も照らされる、という二重の力能」(PM, p. 32)である。ただし、二つの力能の発現には順序があり、時間がかかる。すなわち、その観念は初め不明であり、他のものを照らした後で、その結果として、そこからの反射光によって自身も明晰になる。この講演の主題が人格であることからも分かるように、ベルクソンにとっては人格がそのような観念であり、また他のところでは、無意識や微分が挙げられることがあるが、それでもやはり、この観念の典型例は、「序論II」で述べられているように、持続や質的多様性である。

以上のことから、直観がそのような観念を捉えることは、その観念が反射によって明晰になる過程を捉えることである。だから、直観の意味である、「持続において思考する」こととは、この時間のかかる過程を捉えることに他ならない。このようにして、観念が不明から明晰になる過程の有無によって、二つの明晰性は区別されるのである。

2. 反省の向かう先

前節では、ベルクソンの記述から、観念が不明から明晰になるその過程によって、二種類の明晰性が区別されていることを確認した。本節では、「序論II」における知性と直観の関係を考察することで、不明から明晰になる観念を捉える直観が反省であることを明らかにし、そのことを通じて、二種類の明晰性の区別に内実を与えていきたい。

「序論II」において直観と知性が対比的に語られることが多いとはいえ、絶対的に知性よりも直観に価値が置かれるというわけではない。ベルクソン自身は明晰性を二種類に分け、直観と知性に割り当てるが、その一方で、ベルクソンは、「私たちは、科学にも形而上学にも、絶対的なものに達する力を割り当てた」(PM, p. 71)、また「直観的なものであれ知性的なものであれ、その認識には正確さ précision の印が押されていることだろう」(PM, p. 86) と述べている。むしろ、これらの言葉は、彼を反知性主義だと誤認する人びとに釘を刺し、彼自身が直観だけでなく知性をも肯定的に評価するために用いられている。そうであるから、「絶対的なもの」や「正確さ」は二種類に分けられることはない。だからといって、明晰性までも意味を一元化して、「絶対的なもの」や「正確さ」と同列にして、直観と知性の両方に同じ意味で当てはまると言ふことは横暴である。むしろ、ベルクソン自身が明晰性については二種類に分けたことを重く受け取る必要があるだろう。少なくとも、明晰性の区別は、直観と知性の間に引かれる線を示していると言える。その線とは、直観と知性が向かう対象や働く領域の違いである。

以上のような事情がはっきりと分かるように、ベルクソンの記述を長く引用しよう。

正確になったものであれ漠然とした vague ままであれ、知性は精神が物質に向ける注意である。そうであるなら、どうして、精神が自分自身の方へ向き直すときにもなお、精神は知性であると言えるのだろうか。物事には好きな名前が与えられるのであって、だから、繰り返し述べておくが、どうしてもと言うなら、精神自身による精神の認識がなおも知性と呼ばれるとしても、私はさほど不都合には思わない。ただし、そうであるときには、反対向きの二つの知性的な機能がある、とはっきりと述べておかねばなるまい。なぜなら、精神が精神自身を考えるのは、物質との接触で身に付けた諸習慣の坂を再び上ることによってであって、この諸習慣はしばしば知的な傾向性と呼ばれるもののことだからである。そうであれば、ふつう知性と呼ばれるものとは確かに違うある機能を、ほかの名前で指示した方がいいのではないだろうか。私たちはこう言おう。それは直観に属している。直観が表すのは、一方では精神が自身の対象である物質に固定されているのだが、そのうえで、精神が自分自身に向ける注意である。（PM, p. 85）

ベルクソンが強調するのは、直観が適している対象や領域に対して知性を適用しようとすることが誤りだということである。しかしながら、次のことに注意しなければならない。この二つの領域があらかじめ分かれているわけでもなければ、結果としてもはっきりと分断された二つの領域になるわけではない。そうではなく、それらの領域は、一つの「坂」のようなものに属しているであり⁷⁾、上ったり下ったりする運動に応じて、それらの領域が確定していくのである。

ベルクソンによれば、精神は通常、物質へと注意を向けている。その限りでは、「坂」はない、あるいは下り「坂」しかない。それに対して、直観においては「物質との接触で身に付けた諸習慣の坂を再び上る」ことが必要である。ベルクソンの言う直観とは、「反省 réflexion」（PM, p. 95）であるのは、「坂を再び上る」の意味においてである。直観は、「意識一般」、「生」、「物質的宇宙」へと拡大されていくと述べられるが、それでも「直観の固有の領域は精神」なのであって、その出発点は「内的な持続」である⁸⁾。それゆえに、直観は「自分自身の方へ向き直す」ことを必要とする。「自分自身の方へ向き直す」ことによってはじめて、上り「坂」が精神にとって出現する。

私たちはこの「坂を再び上る」ことを「反省」と考え、直観はまずは「内的な持続」を捉えることだと理解することを提案しているのだが、そのことによって確保しようとしているのは、直観が目指すのは質的多様性だということである。より正確に言えば、「反省」である直観は、質的多様性である精神が、数的多様性である物質へと自らを展開するまさにその場面に身を置くということである。直観は「努力」（PM, p. 95）によって数的多様性という観念から身を引き離して「坂」を上り、そして、質的多様性という観念が展開されるのに応じて「坂」を下ってくるのである⁹⁾。

以上のことから正しければ、「反省」によって精神が注意を向ける先と、「反射」によって観念の光が返ってくる先とは同じで、それは精神自身である、ということになろう。ゆえに、二つの多様性の区別は知性と直観の区別と対応し、判明な多様性と判明ではない多様性の区別は、初めから明晰な観念と不明から明晰になる観念との区別と対応すると考えるべきであるように思われる。

3. 明晰にして錯雜

本節の課題は、「坂」という比喩に頼ることなく、明晰性の区別の内実を規定することにある。ところで、二種類の明晰性の区別が、二つの多様性の区別と対応するのであれば、明晰性と判明性の関係が問題になる。すなわち、不明から明晰になる観念は錯雜とした多様性に対応することになるのである。明晰にして錯雜な観念という道は開かれているのだろうか。

明晰性の度合いと判明性の度合いの区別を主張した哲学者として、ドゥルーズを挙げができる。『差異と反復』においてドゥルーズは、いまだ分化していないがしかしすでに差異化している潜在的な理念 *Idée* のあり方を説明するために、明晰性と判明性の度合いの連動を問題視し、潜在的な理念を「判明にして不明なもの」と規定した¹⁰⁾。観念 *idée* がより明晰であればそれだけより判明であるということを、ドゥルーズに従って「比例の原理」と呼ぶのであれば、それに対するいわば＜反比例の原理＞は、観念がより判明であればそれだけより不明であるということだけでなく、観念がより明晰であればそれだけより錯雜であるということもそうである。ドゥルーズももちろんそのことは理解していて、「明晰なものと判明なものの間には、もはや程度の差ではなく、本性の差があるのであって、したがって、明晰なものはそれ自身からして錯雜であり、反対に判明なものはそれ自身からして不明である」と述べている。しかし、ドゥルーズは「明晰にして錯雜としたもの」を押し進めることはしなかった。

明晰性と判明性の間に本性の差異を認めよう。だからといって、私たちは、ドゥルーズの考えるような、常識と良識の軸を逃れた判明にして不明な観念を求めようとしているわけではない。だが他方で、明晰である限りの明晰な観念を、判明性以前の段階のものと考えることも、錯雜として劣ったものにすぎないと考えることもしない。単に、多様性のうちに含まれる諸要素が判明に区別されていないという意味でのみ、錯雜としていると言われる明晰性、また、たとえその意味で判明性を欠くとしても、それでも劣ったとみなされることのない明晰性、つまり純粋な明晰性を肯定しようというのである。

そこで、ベルクソンにとって肯定される純粋な明晰性の内実を明確にさせるために、哲学史に例をとって、判明性についての異なる二つの考え方と対照させたい。一つはライプニッツが述べる判明性であり、もう一つは、デカルトが述べる判明性である。

ライプニッツは、「認識、真理、観念に関する考察」において、明晰性と判明性を区別している。彼にとって、明晰な概念とは、概念が指示するある事象を別の事象から識別できている概念のことであり、(明晰) 判明な概念とは、その事象を他のすべての似たような事象から識別できるのに十分な徵表が分かる概念のことである。したがって、明晰ではあるが錯雜とした概念は、「ある事象を別の事象から識別するために十分な諸徵表が別々に列挙できていない」(GP IV, p. 422) という意味で、明晰判明な概念よりも劣った段階に位置づけられる。

ベルクソンが述べる「判明な多様性」の判明性は、多様性の内的な徵表が区別され、別々に列挙されるという限りで、ライプニッツ的であると言うことができるだろう。しかしそれでも、彼が「意識の諸状態は、[...] それが判明な多様性の只中で考えられるか、それとも錯雜とした多様性の只中で考えられるかに応じて、[...] 異なった様相をとるはずである」(DI, p. 96) と述べるとき、

ペルクソンは、多様性が錯雜であることをもって、すなわち多様性の識別のための十分な諸徴表が別々に列挙できていないことをもって、むしろ良しとするだろう。彼は、判明ではない多様性について、次のように述べている。

私たちの習慣的な論理は新しい形や質のうちに、以前のものの再配置しか見ないのであって、絶対的に新しいものを見ない。この論理にとっては、どんな多様性も無数の単位に分解される。判明ではなく、また分割されることすらない、純粹に強度的ないし質的多様性という考え方、すなわち、この多様性がそれ自身であり続けながらも、それを考察する新しい視点が世界の中に現れるのに応じて、無限に数が増えていく諸要素を内包しているという考え方を、この論理は受け入れない。(PM, p. 19)

持続と呼ばれる質的多様性がそのうちに無数の質を含むとしても、それらの質は初めから区別された仕方でそのうちに含まれていたわけではない。自らの内部を区分けする視点に応じて自らを開することで、その多様性は自らが内包する質を初めて提示する。それゆえに、この多様性は判明であったわけではない。では、この多様性は、自己展開の結果、判明になったのか。いや、判明に区別された諸要素を産出したとはおそらく言えても、多様性それ自体が判明になったとは言えまい。なぜなら、多様性は「無数の単位に分解され」たわけではなく、「それ自身であり続け」るからである。この場合、判明ではないことは決して劣ったことではない。というのも、判明ではないということはまさしく、この多様性が新たな視点に応じて新たな質を産出する可能性をもっていることを表しているからである。質的多様性は、新たな質を生み出す自己展開によって、他ならぬ自分自身が展開することによって、翻ってまた、他によらず自分自身も明らかにした。言い換えれば、新たな諸要素を産出し、それらによる区分けが可能になることで、判明になったではなく、それ自身明晰になったのである。

もう一つの判明性に移ろう。デカルトは、『哲学原理』第1部第45節において、明晰性を、「注視する精神に現前し、露わである」(AT VIII, p. 22) こと、判明性を、「明晰であるがゆえに、他のすべての知覚から引き離され、抜き出されて、明晰な知覚以外の何ものもまったく自らのうちに含まない」(AT VIII, p. 22 強調引用者) こと、と定義している。確かに、このような定義であれば、ことさらに判明性の優位を述べ立てなくても、「ある知覚が明晰でなければ、判明ではありえない」(AT VIII, p. 22) と、言えることになるだろう。

以上のような意味での判明性をペルクソンの議論に適用できないだろうか。「判明な多様性」、「錯雜とした多様性」における判明／錯雜は、ライブニッツ的な意味であることはすでに確認したが、ここで問うべきは、ペルクソンが考える「判明な多様性」から区別された「錯雜とした多様性」が、(用語の上では逆説的に見えるかもしれないが) まさにデカルトが言う意味で判明なもののがたとえべきではないかということである。デカルトにとって、痛みの知覚が明晰であるが判明ではないのは、身体の特定の部位を苦痛の原因とみなすという誤った判断が含まれているからであって、そのような判断を含まなければ、すなわち「もし私たちが、自分たちの知覚の中に含ま

れていて、かつ私たちが内密に閲知しているものだけを抽出して、それ以上はそれら〔感覚、感情、欲求〕について判断しないように入念に用心するなら、確かにそれであっても明晰に知覚されうる」(AT VIII, p. 32 強調引用者)、あるいは「〔痛みや色は〕単に感覚として、ないし思惟内容としてのみ洞察されるときには、明晰判明に知覚される」(AT VIII, p. 33 強調引用者)。要するに、錯雜とした多様性に混じり込んだ判明な多様性から前者の多様性が「引き離され、抜き出される」ことによって、錯雜とした多様性、すなわち明晰な多様性「以外の何ものもまったく自らのうちに含まない」、このような状態を明晰判明と呼ぶことができるようと思われる。

「錯雜とした多様性」は、それ自身が明晰であるがゆえに自らのうちに明晰なものしか含まない限りでは、デカルト的な意味で判明であると言いうる。ただし、その判明性は、「錯雜とした多様性」が明晰になる過程を通じて獲得されるものであって、「判明な多様性」の判明性とは異なる。というのも、二つの多様性の間には非対称性があるからである。「錯雜とした多様性」が明晰になり、「判明な多様性」からより適切に区別されるのは、前者が自己展開し、後者を産出し、後者を照らした結果である。直観はこの過程を捉えるのであり、この過程を抜きにしては、直観において二つの多様性が区別されることはない。つねにこの過程の中で、「錯雜とした多様性」が「判明な多様性」から区別されている限りで、前者はデカルト的な意味で判明なのであるが、決してライプニツィッ的な意味で判明にはならない。それに対して、「判明な多様性」は、たとえそれが「錯雜とした多様性」からはっきりと区別されているとしても、この過程とは無関係に判明でありうる。「判明な多様性」は、この過程の只中にあって判明である限りは、デカルト的な意味で判明でありうるだろうが、この過程から外れてそれ自体として判明である限りは、言い換えると、別個に列挙することが可能な、その多様性の内的な諸徴表が明示できることをもって判明であるとする限りは、ライプニツィッ的な意味で判明である。そして大抵の場合、「判明な多様性」が「判明な多様性」として捉えられるのは、まさに、「錯雜とした多様性」の自己展開、つまり持続とは無関係なときである。だから私たちとしては、「判明な多様性」からより適切に区別された「錯雜とした多様性」の状態を、ベルクソン自身が用いた用語法に従い、端的に「明晰」と呼ぶべきだろう。

4. おわりに—明証性の彼方へ

ベルクソン的直観の特質を明らかにするために、錯雜とした多様性と判明な多様性との区別を参照することで得られたのは、次のことである。第一に、質的多様性は、自己展開し、判明に区別される新しい要素を産出することによって、明晰になる。ただし、それはライプニツィッ的な意味で、錯雜としたものにとどまる。第二に、質的多様性がもつ明晰性は、デカルト的な意味で理解する限りでは、判明であるとも言える。ただし、その判明性は、質的多様性が数的多様性から区別され、明晰になっていく過程との関係でのみ語られるものである。

したがって、私たちの結論はこうである。観念が自らをも明晰にする光の「反射」の強度と、自分自身へと向かう精神の「反省」の深度とは相関的である。ベルクソンの語る直観は、まさにそれが、質的多様性が自己展開し、数的多様性から区別される過程に身を置き直す「反省」であるがゆえに、観念を判明にすることを追い求めるのではなく、まずはただひたすらに明晰にすることを目

指すのである。

文献略号表

(ベルクソン、デカルト、ライブニッツの著作は、慣例に従い、以下の略号を用いる。)

Henri Bergson, (DI) : *Essai sur les données immédiates de la conscience*, P.U.F., coll. « Quadrige », 2007.

—,(PM) : *La pensée et le mouvant*, P.U.F., coll. « Quadrige », 2009.

—, (M) : *Mélanges*, P.U.F., 1972.

René Descartes, (AT) : *Œuvres de Descartes*, publiés par C. Adam et P. Tannery, Nouvelle Présentation, Vrin, 1964-1974/1996.

Gottfried Wilhelm Leibniz, (GP) : *Die Philosophische Schriften von G. W. Leibniz*, ed. Gerhardt, reprint. Olms, 1965.

註

1) cf. DI, p. 96.

2) Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, P.U.F., coll. « Quadrige », 1959, p. 6.

3) 「序論 II」における二種類の明晰性を巡る議論に焦点を絞るのは、ベルクソン自身が与えた直観の徵表をより鮮明に取り出すためであるが、ベルクソンの直観論の全貌を解明するためには、彼の直観論と科学論との関係や、直観・知性・本能の概念配置を明らかにするなど、多くの議論が必要である。また、それらについて「序論 II」と「形而上学入門」や『創造的進化』との異同を見極める必要が出てくる。以上の点については、紙幅の関係上、本稿で扱うことはできない。

4) 判明性とは異なる明晰性という考えについては、松永の優れた論考（松永澄夫「意識と我」、『哲学史を読む』所収、東信堂、2008年、65-87頁）に負うところが大きい。松永は、「我的存在が明らかに知られているのは当たり前です。現われそのもの、知そのものが我的存在なのですから。ただ、その知の明らかなさは、対象的現われの明らかさである、判明性とは別ものです」（86-87頁 強調原著者）と述べ、「我的本質を、思うことにではなく、情感の享受に見出す」（87頁）。私たちは、対象的現われ、すなわち意識内容の判明性とは異なる明晰性を、質的多様性に見出す。

5) リキエは、二種類の明晰性の区別を、「偽なる明晰性と真なる明晰性」の区別として考えている。彼は、前者の、初めから明晰な観念の明晰性について、「というのも、観念が指示する明晰性がそう〔出来合いの思考によるもの〕であるのは、私たちの認識能力を、また、自らの錯覚とした基底ともはや繋がっていない明晰性の原子を完全に模範にした場合だけだからである」（強調引用者）と述べているが、二つの明晰性の間に本性上の差異があるとは考えていない。cf. Camille Riquier, *Archéologie de Bergson : temp et métaphysique*, P.U.F., coll. « Épiméthée », 2009, pp. 148-150.

6) さらには、ベルクソンが直観を自らの方法論として採用する以前の1901年に行われた会議「心身平行論と実証的形而上学」において、観念が明晰になるという過程を強調している。そこではその観念の例として、「無意識」や「微分」の観念を挙げている cf. M, pp. 473-475 et pp. 477-479.

7) ベルクソンの用いる「坂」のイメージは、直観を論じるうえで、とりわけ直観の力としての側面を強調するうえで、決定的であるように思われる。坂を上るほど大きくなる苦労は直観の努力 effort に、また、

人を坂の下へ押し戻そうする重力は直観における衝力 implusion に重ねられる。

- 8) cf. PM, pp. 27-29. フランソワは編者注において、「直観は、意識による、あるいは自分自身を対象とみなす主体による自己への純然たる回帰という意味で「反省」なのではない」(PM, p. 375) と指摘している。だからといって、反省が自己への回帰を意味しないわけではない。精神は通常は物質に注意を向けているので、「意識一般」、「生」、「物質的宇宙」における精神を直観する場合にも、同時に必ず、精神としての自己へと回帰すると思われる。
- 9) 1911 年の講演「哲学的直観」の表現を借りれば、内部へと潜っていくイメージを用いて、同じことを次のようにも言えるだろう。「世界を満たしている物質と生は、確かに私たちの内にもあります。[...] ですから、私たち自身の内部へと下りていきましょう。[...] 私たちは、底から来る衝力によって外部へと連れ戻されると、私たちの思考が自らを広げ、分散していく s'épanouira en s'éparpillant のに応じて、科学に復帰します」(PM, 137)。
- 10) cf. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, P.U.F., coll. « Épiméthée », 2005, pp. 274-276. 以下、この段落における引用は同箇所による。

De la clarté dans la théorie bergsonienne de l'intuition

Akio KIYOZUKA

Dans la deuxième partie de l'introduction à *la pensée et le mouvant*, Bergson caractérise l'intuition en distinguant de la clarté du concept intellectuel celle de l'idée issue de l'intuition au sens où cette dernière idée, au début obscure, devient claire dans le processus par lequel la lumière qu'elle projette autour des problèmes lui revient par la « réflexion ». Nous avons pour but d'expliquer tout cela en prenant la théorie bergsonienne de la multiplicité qualitative pour modèle de celle de l'intuition. *Primo*, l'intuition comme vision de l'esprit par l'esprit saisit l'auto-développement de la multiplicité qualitative par la « réflexion ». *Secundo*, en se développant elle-même et produisant les nouveaux éléments distincts, la multiplicité qualitative devient claire, mais reste indistincte au sens de la distinction leibnizienne. *Tertio*, c'est cette idée claire de multiplicité qualitative qui est distincte au sens cartésien, et non pas celle de la multiplicité numérique. De là vient que l'intuition bergsonienne porte sur l'idée claire obtenue par la « réflexion ».

初期ヴェイユにおける自由の哲学 ——マルクス読解の基礎としての「デカルト的省察」——

辻村 晴子

シモーヌ・ヴェイユ(1909-1943)は、1931年に哲学教授認定資格を得て教師になると同時に、革命的サンディカリリストとして労働運動に深くコミットした。当時のフランス左派知識人や闘士の大方が「地球の六分の一で勝利を得た共産主義」(ポール・ニザン)に希望を託す立場をとったが、ヴェイユはそれに与せず、スターリニズムのみならず、ソヴィエト・マルクス主義そのものの徹底批判を貫いた。その背景には、彼女の「自由の哲学」と、それに基づくマルクス解釈がある。

1920-30年代は、初期マルクスの重要文献が次々と公刊され、ヨーロッパ、アメリカの多くの知識人のあいだでマルクスの思想への関心が大いに高まった時期である。正統とされてきたソ連の教義とは対立するような解釈も出始めていた。ルカーチやマルクーゼの著作などはその好例である。だがフランスにおいては、マルクスに関する理論的研究の土壤が著しく欠如していたといってよい。これは当時のフランス共産党のセクト主義・教条主義によるとともに、フランスの大学環境が英語圏、ドイツ語圏における研究に対して壁が厚かったという事情もあった。1930年代のフランス政治思想においてヴェイユが独自の位置を占めるのは、彼女がマルクスの思想自体と直接対峙し、そのオリジナルな解釈をつくりあげた点による。

ヴェイユはマルクスの文献を網羅的に読破し、ソヴィエト・マルクス主義がマルクスの思想に源泉をもつことを認めながらも、それとは相矛盾する思想をマルクスの内に見出し、自ら構築しつつあった革命論の糧とした。このマルクス読解にあたってヴェイユが拠り所としたのが、学生時代、アランの思想の受容を通して培った「自由の哲学」である。ヴェイユはデカルトの思想解釈という道筋を経ることによって、最終的にこれを一つの形にまとめあげた。我々はその成果を、彼女の学位論文「デカルトにおける科学と知覚」(1930)に見出すことができる。

ヴェイユはここで「よみがえったデカルト」の名のもとに、デカルトの『省察』を新たにやり直すという大胆な試みを行っている。身体性、世界内在性という人間の存在条件の把握のもとに、人間の「自由」の根拠とその現実化の道筋を独自に描き出し、「労働」という営みをクローズアップしていくのである。学位論文としては型破りのこの論述には、すでにその直後の政治思想のみならず、それ以後晩年にかけて宗教的次元への思索を深めていくヴェイユ思想の全展開を貫くような独自の発想が現れており、ヴェイユ哲学の原型ともいべきものを見てとることもできる。

本稿では、まずマルクスの唯物論について論じるヴェイユの政治的テクストを題材に、彼女がデカルトとマルクスの間に共通する思想を読み取ることによって、独自のマルクス解釈を打ち出したことを示す。そしてヴェイユのデカルト理解がアランの思想の本質的特徴を受け継いでいることと

ともに、彼女が師と共有した問題意識をさらに先鋭化することによって獲得した「自由の哲学」の内実を学位論文に沿って明らかにし、ヴェイユの政治思想、ひいてはヴェイユ思想全体の理解を深めるための一助としたい。

1. ヴェイユのマルクス解釈 —「プラクシス」としての革命論—

ヴェイユは1933年の末から、主著『自由と社会的抑圧の諸原因に関する考察』(1934)の執筆に先立ち、マルクスに関するテクストの執筆や講演を幾つか行っている。彼女はこの段階で自身のマルクス理解を固めていたと思われるが、この内1933年11月の「社会評論」誌に発表された「レーニンの著書『唯物論と経験批判論』についての書評」は、彼女のマルクス解釈と、学生時代の自由の哲学との関連を明らかにするものである。

ヴェイユはこの書評の中で、レーニンの「唯物論」とは、エンゲルスに倣い、人間の思考を世界の「反映」として捉えるものだと述べている。そして「思考と世界の関係」については、自らの「唯物論」か、世界を思考の「単なる創造物」として表象する「観念論」か、いずれかの立場しか存在しないと考えているという。だがヴェイユによれば、こうした「粗雑な唯物論」は、マルクス自身の思想とは明確に区別されるべきである。それはマルクスが、「人間を自然の単なる一部ではなく、人間が自由な活動を行うという事実から、自然に対する対立項でもあると常に見なしている」(OC II 1, 306)からであると彼女はいう¹⁾。

理論を打ち立てようというのではなく、人間が現実に置かれている条件を理解しようと思うなら、いかにして世界は認識されうるかではなく、実際には、いかにして人間は世界を認識するか、と自問しないであろうか。そして、思考を超える世界の存在をも、また受動的に世界を反映するどころか、世界を認識するため、また世界を変革するために、世界に対して働きかける思考の存在をも、認めなければならないであろう(OC II 1, 305-306)。

ヴェイユはこう述べた後、すぐさまデカルトに言及する。「デカルトはこのように考えたのである。レーニンがこの本でデカルトの名にすら言及していないのは重大だ。マルクスがデカルト同様、このように考えたというのは疑い得ないことなのだから」(OC II 1, 306)。ヴェイユがマルクスの思想の本質的部分を、デカルトのそれに通じるものであると指摘していることに着目したい。

ヴェイユは「思考と世界の関係」に関するマルクスの見解を示すために、『フォイエルバッハに関するテーゼ』から次の二節をひいている。「これまでに形成されたすべての唯物論学説の主たる欠点とは、現実・感覚的事物が対象や直観という形式でのみ考えられ、人間的・感性的な活動として、プラクシスとして、主体的な方法では考えられていないことである。それゆえに活動的側面は、なるほど抽象的な仕方ではあるが、唯物論と対立する観念論によって展開されたのである。もちろん観念論は、現実的・感性的活動をあるがままには知らないのであるが。」ヴェイユはこの二節を次のように解釈する。「これらの表現は不明瞭ではあるが、少なくとも、観念論と实在論との統合、それも受動的自然と人間の活動のあいだの根本的対立は保全されるような統合が問題であるという

ことは明らかに語っている」(OC II 1, 306)。マルクスが目指す哲学に関するヴェイユのこの捉え方は、彼女が学位論文で行ったデカルト思想の把握の仕方に、明らかに一致している。

ヴェイユによるマルクスの引用は、彼がヘーゲルの弁証法の批判的継承を試みた理由を端的に述べている箇所である。マルクスは『経済学・哲学草稿』の「ヘーゲル弁証法と哲学一般との批判」において、自らの説く「貫徹した自然主義、あるいは人間主義」は「唯物論と觀念論を統一する真理²⁾」であると説明しているが、ヴェイユは1932年に公刊されたばかりのこの草稿をおそらく参照してはいない³⁾。ヴェイユは、当時参照し得た文献からマルクスに固有の哲学的命題をつかみとり、それをソビエト・マルクス主義的マルクス解釈から区別しようとしたのだと考えられるが、これを彼女は、自身がデカルトの内に読み取った「自由の哲学」をマルクスの内にも見出す、という仕方で行ったのである。

マルクス固有の「思考と世界の関係」に関する見解にたてば、史的唯物論はソビエト・マルクス主義におけるものとは全く異なる革命論として現れてくる、とヴェイユは主張する。すなわち「一定の技術的・経済的・社会的諸条件の中で人間によって形成される思想は、人間が自身の生存条件をつくりだすことによって自然に対して働きかける、その仕方に対応する」(『ドイツ・イデオロギー』)のであるから、人間が自然を認識し働きかけを行う最も基礎的な現場、生産労働の現場を根本的に変革し、それによって人間の本質を示す活動としての「労働」を可能とするのでなければ、真の革命にはつながらないということになる。「革命とは、物質に対して働きかけるという、物質にたいする支配の役割を、思考する主体に返すことによって、思考する主体と物質とのあるべき関係を復元すること以外に意味はない」(OC II 1, 307、強調論者)。いわゆる「科学的社会主义」に彼女が向けた批判は、すべてこの確信のもとにあったといってよい。

2. デカルト論の射程—アランの思想の受容から—

ヴェイユによるマルクス解釈の要、世界と人間との「本来あるべき関係」とは、そもそも彼女が学生時代にアランの思想を学び取る中で提起した問題である。彼女は最終的に、デカルト思想との格闘を通してこの問題を考え抜き、自らの「自由の哲学」の形成によって回答を与えた。ヴェイユのデカルト、マルクス解釈は、まさに師の思想の独自の受容を基盤としているのである。

アランによれば、人間の世界認識は身体を通じて絶え間なく外界からの影響にさらされ、自分で自由に思考しているつもりでも、その思考内容は常に世界の拘束のもとにある。だがアランの思想の核心は、人間がこうした根本的隸属状態にありながら、自由意志の行使によってその支配を拒み、「精神」として存在しうるものであることを確信するところにある。彼はデカルトを哲学者として特に重要視したが⁴⁾、それはデカルトが「身体と精神の結合」という人間の存在条件を十分に踏まえた上で「正しく思考する」ことを目指す「意欲と敢行」の完全なモデルであったと考えたからである。アランによれば、デカルトの「蜜蠟の分析」は、人間が通常の生活で行う事物の知覚行為そのものが、ただ注意をこめて為されることで、その物の「赤裸の姿」を捉える「精神の洞見」となることを示しているのである⁵⁾。ヴェイユはこうした師のデカルト理解を、その問題意識や思考態度とともに、存分に学び取っていた。その独自の受容の成果がまとまった形で示されたのが、

学位論文「デカルトにおける科学と知覚」である。

この論文は、一般的な卒業論文の枠を逸脱するような、近代科学の根本批判の試みとなっている。まずヴェイユは序論において、近代科学はデカルトを起点として直観を排除し、代数記号を用いた抽象的な推論の学問として発展した結果、記号の高度な操作に長けた少数者の手に握られて特権と化す一方、大多数の人間は相変わらず「不確かな知」とともに取り残されたという見解を示す。しかし人間を自由にするために真に必要な学の在り方とは「直観と緊密に連結した形で生まれる推論」の支えとなるものであるべきだとヴェイユは主張する。そしてデカルト自身のテクストの中に、このような「科学」への志向性が明確に見てとれることを示そうとするのである。ヴェイユの論文は二部構成であるが、それが第一部の内容である。

ヴェイユはデカルトが科学の適用・実践には関心がないという見解を覆し、デカルトにおいて科学の目的は「道徳を基礎づける」ことであったと明言する(OC I , 174)。ヴェイユの見方によれば、デカルトは感覚世界の捨象によって実践と切り離された形で“真なる知”としての「科学」の基礎を築こうとしたというよりも、むしろ各々の人間が「自らをとりまくすべての物体の力と作用を明晰判明に認識し、用いる」ための「実践的哲学」(『方法序説』)を打ち立てることを望んでいたというのである(OC I , 173-174)。

デカルトの思想には近代科学の創始者としての要素と、それとは相矛盾するような要素とが共存しているという把握を示した上で⁶⁾、ヴェイユは「デカルトの思考は外側から注釈されうるようなものではない」と言い切り、デカルトが志向していたはずの「科学」の姿を、自らが「デカルト的になる⁷⁾」ことによって、明確な形で引き出してみようという。卒業論文として型破りであるのはまさにこの方法なのだが、ヴェイユはデカルトの『省察』をモデルとして、「よみがえたデカルト」が、「ただ人間であるということだけ、そして己のみをしか信じないという決意をしているということだけ」を頼りに「デカルト的省察」を新たにやり直す、というユニークな設定を行うのである(OC I , 183)。こうして第二部の論述は、デカルトの『省察』との相違を際立たせるべく、その各段階に重ね書きするような形で展開され、「新しいデカルト」が人間の認識の「全面的懷疑」から「コギト」の把握に至り、数学や科学という、人間が世界と関わっていくための学問に新しい基礎づけを行うという過程をたどることになる。この論述そのものが、ヴェイユの「自由の哲学」の表明を為しているのだ。以下、その道程を順次辿っていくことにしたい。

3. 偶然的存在としての自覚—ヴェイユのコギト解釈—

ヴェイユはデカルトの「第一省察」に相当する「全面的懷疑」の論述を次のように開始する。

我々は生き物である。我々の思考には、快あるいは苦が伴う。私は世界の内にある。すなわち私は、自分とは異なるものに自分が依存していると感じているとともに、この異なるもののほうも多少なりとも自分に依存していると感じている。[……] 歩いたり走ったりするとき、私の勢いは澄んで生き生きとした空気、ゴムのように伸縮する大地の姿で私に現れる。あるいは私の疲れは、重苦しい空気、滑りやすい大地の姿で私に知られる。つまり、快となり苦となりし

て微妙にうつろうこの感じ、それだけが私の感得できるものだが、この感じこそが世界という生地を為しているのである(OC I , 185-186)。

人間は世界の内で行為し、身体という媒介によってのみ世界を知る。人間の最も素朴な知覚のありようを記述していけば、それが「世界」と「私」の作用・反作用の交じり合う中で成り立つ、暖昧で不定形なものであることがわかる。「世界」の人間への現前は、ギリシア神話における変幻自在の怪物「プロテウス」のごとく絶えまなく変貌し⁸⁾、恐怖、欲望、希望など様々な情念を人間に抱かせ、翻弄するものとして捉えられるのである。

世界による作用から独立した確実な認識を求め、ヴェイユはデカルト同様、感覚を通して形成されるのではない数学的真理を俎上にあげる。だがこの懷疑の突き詰め方にヴェイユの特徴がはっきりと現れるのである。人間がある知覚一例えば、2つのオレンジと2つのオレンジが合計4つのオレンジとして現れること一を、「客観的に明晰」だと感じるのはなぜか、さらに言えば、そう感じるような存在の仕方をしているのはなぜであるか、そこまで「懷疑」を突き詰めてみれば、この「明証性」の根拠自体は不明であることがわかるとヴェイユはいう。

私はそのようにしてある。なぜそのようにしてあるのか。それを知るための手立ては私には全く見出せない。[……]なぜそうなのか。偶然である。観念の世界と私が呼ぶものは、感覚世界に劣らず、混沌としている(OC I , 187)。

ヴェイユは、デカルトが誇張的懷疑の方便として持ち出した「悲しき盡」を、世界とそれに内属する人間とを真に根底から揺んで離さない「偶然性」« hasard »と解する。そしてこの点から、数学的真理を含む人間のすべての認識を「信憑」« croyances »「仮象」« illusion »として相対化するのである。

そして「第二省察」に相当する段階となる。ヴェイユは、人間は少なくとも自らの思考を「疑う」時には、すべてを被るがままの状態から抜け出し、それを「偶然的」なものとして「判断」する地点に立っているという点に着目する。

私が自己自身の信憑に対して行使する力能は仮象ではない。まさしくこの力能によって、私は自分が考えていると知っているのである。[……]疑う力能 « la puissance de douter »によってのみ、なお私へと頼むにされる、この思考という力能によって、私は自らが存在することを知っている。私は為しうる、ゆえに私は在る(OC I , p.189)。

ヴェイユは、デカルトの<コギト>を「懷疑」という思考に限定して捉える。この思考は、人間にとって唯一、完全に自発的な「直接的力能」であり、その根拠は自由意志そのものにあって、人間が意志する限り、無限に有効な力能である。この力能の行使においては人間は完全に自由であり、「神の全能に参与する」とヴェイユはいう(OC I , 194)。

デカルトは「コギト」の把握から「第三省察」において神の存在証明を引き出し、明晰な観念の確実性を証明して、人間が世界と関わっていくための道筋をつけた。だがヴェイユにおいてはそのような展開はのぞめない。懷疑の力能とは、人間が抱く「信憑」について「判断を差し控える」という消極的な作用をしか起させない、いわば「無力な自由」(OC I, 197)でしかない。

だが、「それでも私の判断は世界そのものへと食い込んでいく」とヴェイユはいう(OC I, 198)。懷疑の力能を行使する度に、人間は自然的思考を否定することに伴う「苦痛」を味わうことになる。その「苦痛」こそが人間に、自らの意志が世界によって「制限されている」ことを知らしめるというのである。デカルトにおける「神証明」と「他なるものの現存の証明」に相当するこの認識こそが、「人間が認識すべきすべての真理」であるとヴェイユはいう(OC I, 197)。自らの存在に関するこの自覚をもって初めて、人間には、己の「開いとるべき自由」(OC I, 193)が見えてくるからである。だが、この自由はあくまで「間接的」な自由である。

4. 「偶然性」との闘い—「労働」を通してのみ可能となる「間接的」自由—

人間が対象認識を行うのは、身体を媒介として得られた外的刺激を受容し、束ね、何らかの観念をつくりだす「想像力」« imagination » の働きによってである。想像力による思考は、世界からのその時々の作用に拠るところから「常に誤謬を招く」ものであるが、「互いに作用しあう私と世界との両方からなる、この第三の存在」(OC I, 208)こそが、「世界を変えるための道具として私に役立つはずである」(OC I, 199)とヴェイユは断言する。

だがそのために必要なのは、人間が自らの想像力によって引き回されるような思考と、自らが想像力を統御して行う思考とを識別し、それによって行為することができるようになることである。明晰な観念とは確実な思考ではないが、世界から人間に委ねられた「ただ一つの支え」である。人間には世界を「把握する」ことは不可能であるが、明晰な観念を、数を数える場合のように一つ一つ付加し、系列を形成することによって「行為のモデル」をつくりあげ、自らの行為の「手がかり」« prise » として活用することはできるのである(OC I, 204-205)。世界の内にあって「悲惨なまでに効力のない掌握力しか行使できないところまで縮減されたとしても」、このようにして自らの意志を行使する限りにおいては、人間が<物>にまで縮減されてしまうことはないということが、ここではっきりと確認される。意志はそれ自体に根拠をもち権利上無限であるから、人間はこの「行為のモデル」を、権利上は神に等しい無限の力能を体現しうるものに高めていくことができるはずである(OC I, 204)。

このような無限の「進歩」の基礎となるのは「私と世界を結びつける憲章」であるが、その内容とは、「私が手にしているのは私の自由だけである以上、私には間接的な力能しか行使できないということ」であるとヴェイユはいう(OC I, 199、強調論者)。

あるがままの人間の世界認識を解体せしめる「なぜか」という問いの内には、すでに「唯一の答えが含まれている」と彼女は述べる。その答えとは「そういうものなのだ」« C'est ainsi. »である(OC I, 200)。つまり、世界を認識しそれに働きかけようとする態度決定を支えるのは、「懷疑」の力能によって明らかにされた自らの偶然的な在り方を受容・肯定するという、自由なる覚悟なので

ある。人間の生の条件自体が、この「懷疑-受容」によって変わるものではない。それでもこの自由意志の働きによってこそ、人間の生の実質は、人間が偶然性に委ねられたままにある場合とは決定的に異なるとヴェイユは考える。そこには「信」の要素が関わっているとも言えるが、それはカントのいう「理性的信」に準えられるものであるだろう。この「信」の位置づけは、世界の側、事物の側から得られるものではなく、あくまで「我の内なる完全性」である懷疑の力能に根拠をもつものであるからだ。「私は新しい王国におり、新しい認識を前にしているのである」(OC I, 199)。ヴェイユがこのように言うとき、「新しい王国」とは私が自由に変革していくべき世界であり、その道具となすべきが「新しい認識」である。「精神」の働きによって、人間があるがままの状態でも手にしている思考を、「精神が偶然性と闘うための武器」(OC I, 204)として、人間の自由の可能性に結び付けていくべきだというのが、ヴェイユの考えなのである。

世界に対して人間が構築しうる「行為のモデル」とは、「直線運動」という、最も明晰な観念を基礎として成り立つとヴェイユはいう。人間が自らの意志に発する運動と世界の無数の運動とのぶつかりあいに関する分析を積み重ね、「幾何学」や「物理学」によって捉えることができるようになれば、それをもとに自らの意志による運動全体を「方向づける」可能性をもつことになると言えるのである(OC I, 205-207)。「幾何学」や「物理学」は、世界という対象に一致した確実な認識を提供するわけではない。それでも、「世界は延長された実体である」という想定のもとに世界の内に「必然」を見出し、それに則って行為することはできる。それが自らの行動を司る方法をもつということなのである。そしてヴェイユは、こうした「真の行為」、「労働」*« travail »*によってでなければ、人間にとての「自由」は実現しないという主張に踏み込むのである。

まさに労働によって、理性は世界そのものを掴み、狂った想像力を制御する。それは私が単なる悟性によって世界を認識していたとしたら、為されないことである。

人間の隸属の根源は、思考が身体を媒介として偶然性に占拠されてしまうことにあり、頭の中で「感覚が意味するものは延長であるという単なる想定」を行うだけでは、想像力の「雄弁な狂気」に対立させても、役にはたたないとヴェイユはいう(OC I, 209)。

人間の「身体」は、<物体>である限りにおいて世界からの諸々の作用(抵抗)を被る場であるが、同時に<精神>とつながりを持つことによって、意志から発する行為の起点でもある。このことから、ヴェイユは人間の身体を、世界と自己からの「運動」の「邂逅点」と位置づける(OC I, 210)。悟性のみならず感性において、世界の内に「必然性」を読みとる訓練と、自らの意志する運動を世界の内に自在に刻印しうるための訓練とを媒介とすることによって、すなわち「身体」という、世界と自己との「邂逅点」における「学び」の過程を通してのみ、人間は「誤謬の源」である想像力を統御するに至ること、これがヴェイユの自由論の最も独自の点である。人間にとて「直接的」力能は「懷疑」の思考のみであるが、それが行使される限り、想像力と身体の関わる様々なレベルの「学び」を媒介とした「間接的」自由が可能となる。

私の身体が私のものとなるや、もはや私は、幾何学が可能としたような仕方で、この世界という海をジグザグに進めるだろうと考えているだけではない。私は実際にこの海をジグザグに進んでいくのだ。すなわち、単に世界に対して掌握力をもつだけではなく、私の思考はいわば世界の一要素となり、同じく世界は別の仕方で私の思考の一部となる。この瞬間から、私は宇宙に関与し、世界の内にある(OC I , 211-212)。

人間はあるがままでも「世界の内にある」のだが、その生を自ら引き受け、自己として世界内を「自由に」生きることができる。この自由なる生は、人間の思考を最も遡ったところで見出された、自らの生の条件への暗黙の同意に基づく「労働」を通じてこそ獲得されるものだというのが、ヴェイユの最終的な主張である。

しかし、この「完全な知恵」は人間が労働を離れれば「忘れ去られてしまう」ものだとヴェイユはいう。「だからこそ、人間には科学が必要なのである」と彼女は断言する(OC I , 217)。確立すべきなのは、「真の行為」を導く思考方法を各人に会得させるための「科学」であると同時に、この「唯一の知恵」を労働する人間自身に自覚させる役割を果たす「科学」なのである。ヴェイユの考えは、科学は哲学によって方向づけられねばならない、あるいは科学そのものが哲学的洞察を基礎におくべきである、というものだと解釈できるであろう。

結び

圧倒的な力をもって人間を取り囲む「世界」に対抗しうる力を人間が得るためにには、世界に働きかけるための「モデル」を精緻化し拡大することが必要であり、人間の直接的知覚を離れた、純粹悟性のみによる知の抽象化の過程が必要とされる。ヴェイユは近代科学の発展の仕方が必然的であったことを認めつつ、だからこそ科学自体に、その必然性に逆らうような「方向づけ」が含まれていなければならないと考えたのだと思われる。

だが、科学と社会の発展が共に“労働と知の分離”を押し進める方向性をもち、また相互に助長しあって「思考する主体と物質とのあるべき関係」を阻害するという論点—その後の政治思想の中心的问题意識—は、この学位論文にはまだ現れていない。人間の自由を阻むものを巡るヴェイユの洞察は、闘士としての活動を通じて急速に深められたと言えるであろう。本稿では論じることができなかつたが、このような問題意識を基にした彼女のマルクス研究は、主著『自由と社会的抑圧の諸原因に関する考察』(1934)において、独創的な成果を生み出すのである。

ヴェイユはこの「デカルト的省察」において、人間の自由は「精神の偶然性に対する闘い」を通して実現されると捉え、そのためには身体の役割が不可欠であると考えている。この姿勢は1930年代の政治思想、さらにはそれ以後の思想展開をも貫くものである。世界内存在としての人間が、自らの存在の根本的な偶然性をいかに受けとめ、そこから自身として生きた痕跡を、いかに世界の内に刻みつけることができるのか。初期ヴェイユの自由の哲学は、この問題を巡って深められていくその後の思想の基盤を為すものである。

注

- 1) ヴェイユの著作からの引用はすべてガリマール社の全集 (*Oeuvres Complètes, édition publiée sous la direction d'André A. Devaux et de Florence de Lussy, Gallimard*) により、文中に巻数と頁数を示した。
- 2) 『経済学・哲学草稿』 [城塚登、田中吉六訳]、岩波文庫、1988(1964)年、205ページ。
- 3) ヴェイユはマルクスの著作を原語で読んでいたものと思われる (*Oeuvres, édition établie sous la direction de Florence de Lussy, Gallimard, 1999, p. 259, n.17*)。彼女はマルクスの初期から晩年のものまで、主要文献の全般にわたって言及しているが、『経済学・哲学草稿』(1844年のパリ手稿)には明確な言及がない。これは1932年になって初めて出版された(アドラツキー版)ものなので、目を通していないかった可能性がある。
- 4) 「私の思想がいかにして満足に達したのかを理解してもらおうとするならば、私はデカルトに拠り所を求める」 (ALAIN, *L'Histoire de mes pensées*, Gallimard, 1936, p.252)。
- 5) ALAIN, *Descartes*, dans *Les Passions et la Sagesse*, édition établie et présentée par Georges Bénézé, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2002(1960)による。このデカルト論は1927年から執筆され、32年には全体が哲学論集 *Idées* の中に収録され出版された。
- 6) デカルトの思想の中に矛盾を見出すヴェイユの立場は、当時のデカルト論争においてはジルソンの立場に与し、ブランシュヴィックに反対するものであるという。ジルソンはデカルトの『規則論』の中に、その後の『幾何学』や『方法序説』とは矛盾する実在論を見出していた。(Robert CHENAVIER, *Simone Weil. Une philosophie de travail*, Cerf, 2001, pp.153-154 ; Emmanuel GABELLIERI, *Être et Don. Simone Weil et la philosophie*, Éditions peeters Louvain-Paris, 2003, p.59.) ヴェイユに関する数多の研究書の内でも、この学生時代の論文を取りあげるものは少ない。だが上の二著はこれを詳しく論じており、指導教官ブランシュヴィックとの思想的対立の他、当時のヴェイユの他の論考との関係、1929年にソルボンヌで行われたフッサールの講義(後に『デカルト的省察』として出版される)との比較等、様々な角度から各々分析を行っている。(CHENAVIER, pp.143-183 ; GABELLIERI, pp.54-83.) 特にガベリエリはメーヌ・ド・ビラン以降のフランス反省哲学の系譜にこの論文を位置づける試みも行っており、非常に参考になった。だが本稿は、このDES論文からヴェイユ哲学の原型ともいべきものを引き出すことに意を注いでおり、この点から、先の二著およびそれ以前にも着目されなかった、ヴェイユのコギト解釈における「根源的偶然性の自覚」という側面を重視する。ここで詳述することはできないが、それは30年代前半に形成された彼女の政治的問題意識を的確に捉えることを可能にし、さらにはその問いを突き詰めて宗教的次元に思索を深化させていったヴェイユ思想の内的必然性を解き明かす重要な鍵になると思われる。
- 7) 「デカルト的であるとは、一切を疑うこと、そしていかなる権威にも、デカルト自身の権威にすらも信をおかず、明晰判明であるかぎりでの自らの思考の内にあるものだけを信じて、一切を秩序だてて吟味することである」 (OC I , 183)。
- 8) OC I, p.122. 「知覚について、あるいはプロテウスの冒険」は同時期の論考である。

La philosophie de la liberté chez la jeune Simone Weil

—— « La méditation cartésienne » à la base de sa lecture de Marx ——

Satoko TSUJIMURA

Nous avons ici pour but de mettre en évidence la philosophie de base de Simone Weil, celle qu'elle a élaborée en radicalisant les méthodes et les problématiques de son maître Alain, et achevée dans la rédaction de son mémoire de DES, intitulé *Science et perception dans Descartes* (1930). S.Weil y remarque « une contradiction initiale » chez ce fondateur de la science moderne, devenue éminemment spéculative, montrant qu'il cherchait, en réalité, à « fonder la morale », à savoir « trouver une pratique » par laquelle chaque homme peut agir en dirigeant sa pensée. Nous analyserons la deuxième partie, consistant en « la méditation cartésienne », conduite par S.Weil elle-même, dans le but de jeter les fondements de l'« action véritable » qu'elle nomme le « travail ». C'est en se basant sur cette philosophie de la liberté ainsi acquise qu'elle a interprété Marx, dès le début des années 30, d'une façon tout à fait novatrice et originale.

沈黙とエコー

—「自分が話すのを聞く」経験についてのラカン的アプローチ—

本間 義啓

1 声の他性

自分の声をそれとして聞くことができるは自明ではない。録音された自分の声を聞くとき、あるいは言い間違いをしたとき、声に違和感を覚え、それを発した自分に驚くのは珍しいことではない。自己の声の異他性、それを示す最たる例は言語性幻覚であろう。ラカンは「言語性幻覚は偽りの「知覚されたもの」ではなく、逸脱した「知覚するもの」である」(S XI, p. 232)と言っていた。言語性幻覚は「話された幻覚」と言われるように、幻聴に襲われるとき、主体は多くの場合自分の口を動かしている。だが、その声は自分のものと再認されることなく、他所から響いてくるよう聴こえたり、あるいは、他者によって無理矢理に発話を強いられたかのように感じられる。「私は話をさせられている、電流を流されて。〔敵たち〕は私の喉頭、私の唇を振り動かし、私は話を止めることはできない」¹⁾。この男の狂気は、その声が響く場所に、つまり彼の口と耳の間にあり、自己の声を聞くという経験の中にある。本稿の目的はこのような経験に接近し、いかにして自己の声が異的に響くようになるのかを探ることである。

「自らを聞くことは最も正常であり、最も不可能な経験である」とデリダは言っていた(MP, p. 353)。声を語る哲学テクストとして『声と現象』を選ぶ理由は、それが、哲学において無意識的に使用されてきた声の隠喩を批判的に吟味したテクストだからではない。ハイデガーやレヴィナスにおいて顕著なように、哲学において声のモチーフは、外部性、他性の試練を形成するものとして機能してきたなかで、声の問題を自己の声の聴取の問題として切り出し、そして、聴声における自己への近さのさなかに、他性の出現を見定めたデリダのアプローチは際立っているようと思われるのだ。まず「自分が話すのを聞く」経験についてのデリダの分析を取り上げ、自己の声の聞こえ方についての哲学的问题構成を分析する。その後、精神病における聴声についてのラカンの分析を取り上げ、〈他者〉の声が自己のうちで響く仕方を考察したい。

2 声の孤独

デリダはフッサールが区別した表現と指標という二つの記号の根本的差異を吟味し、指標から区別された純然たる表現という可能性を問い合わせ付す。表現とは、意味を外へと刻む表出でありながらも、それを意味しようとする主体にそれが直接的に現前している様を意味する。意味することの純粹性、それは表現する記号が、その意味する作用において、自己のもとにある仕方を示し、その自己に対する直接的現前こそが声として規定される(VP, p. 35)。声とは「表現の実質」なのだ。表

現は、自らが言わんとするところのものを、志向する意志の作用において、保持すことにおいてのみ、声として表出し、聴取される。表現が、その表出において、直接的現前によって定義される限り、「声の中にとどまることしかできない」とデリダは言う。したがって、語られる言説が、実際に発語され、誰かに伝わるかどうかは問題にはされえない。これに対し指標は、表現に無意志的に付随する表情や身振りのような、意味する作用の「生き生きとした精神性が現前しないときに」作用する記号とされる（VP, p. 41）。他者に何かを伝達するとき表現と指標は縛れ合っている。だが、指標との縛れ合いから切り離し、表現の純粹性を追求するフッサールの歩みにおいては、何かを意味しようとする私の声は孤立させられる。声が誰かに何かを伝達する機能を果たすことがないならば、他者との関係、そして他者の存在すらも意味をなさなくなる。「現象学的声」とは自己のうちに響く独語のことを言うのだ。

デリダによれば、独語において、主体は自らの声において自己に直接的に現前し、「その表現活動の中で即座に触発されるために、自己の外に出る必要がない」（VP, p. 85）。このように声の聴取は純然たる自己への閉塞を意味し、私が何かを誰かに伝達すること、あるいはその逆、は問題にはならないのだ。例えば、他者が私に何かを伝えようとしても、彼（女）の意味作用は私にその「生き生きとした精神性」を伝えはしない。「私が他者の話を聞くとき（…）彼が記号に意味を与える作用は、それが彼にとって現前するのと同じようには、また（…）私の意味付与作用が私にとって現前するのと同じようには、私にとって直接的に、根源的に現前することはない」（VP, p. 41-42）。他者が私に言うことは、「指標的告知」であるとして、私の自己への現前の外に置かれる。つまり他者の声は私にとって現前せず、また、その逆も同じである。誰かに届くことのない独語としての声、これが指標作用から切り離された純然たる表現のステータスである。この声の聴取において、私は自らに言うのを直接的に聞く。この「自分が話すの聞く」という経験は、ある瞬間に自分が話した内容を、その次の瞬間にこの同じ自分が受け取るというようなことではない。主体は「同じ瞬間」に了解するのである。つまり純然たる点的現在において、自己の声は聞かれるということになる。この現在における自己の声への直接的現前を、デリダは「自己触発」として示したのだった。声は「それを発する者によって、即座に聴取される」ときに自己触発によって構造化されるのであろう。このようにデリダは、奇妙なことに、自己触発と自己への無媒介的現前を同一視する。奇妙と言ったのは、デリダが、カントやハイデガーにおいて時間としての自己触発が「自己の外での触発」と理解されていることを知つての上で、自己触発と自己への直接的現前を同一視しているからである。聴声における自己への直接的現前と自己の外での触発の複合。この問題に関して興味深いのは、デリダが、『哲学の余白』において、声の直接性における自己と自己との近さをナルシスとエコーの関係になぞっている点である。そこでデリダは、声の直接的現前を肯定すると同時に、自己の声の聴取が他者の声の聴取の問題でもあることをも暗示している。「[声]は、それが鳴る場所の最も近くで聞かれる。それは、無媒介的な反響の内密な瞬時性において自らを反射させるために、鏡や水と言った外在性、すなわち世界という外在性の迂回を必要としないように思われる。（…）私が言うことと私が自分に言うのを聞くこととの間には、いかなる外在性、いかなる他性も、鏡のそれすらも介在しないように思われる。無言と聲が相伴っているのであって、これ以上に必然的な

ものはない」(MP, p. 341)。ナルシスは声を発することができる。しかし、彼はその声を、自分の声の衍を聞いてはいない。彼は泉に映った自分を見ながら、こう言う。「美しい口の動きから察する限り、言葉を返してくれている。ただそれがこちらの耳に届かないだけだ」²⁾。声だけの存在になったエコーはナルシスの声を返すことによってのみ自分の声を聴く。だが、それは本当の自分の声ではない。それは他者の声の衍なのだ。そして彼女の声はナルシスに届くことはない。彼女の声は彼に彼女の声としては聴かれることはないのだ。

声の直接的現前と自己の外での触発の複合の問題は、『声と現象』においては、現前の形而上学批判という枠組みの中に押し込められている。デリダは、生ける現在の純粹性が自己の外部、他性によってすでに侵されていることを示すことによって、声において自らに触れる意識の直接性というフッサール的観念を批判するのだ。しかもフッサールのテクストそのものによって。ベルネはデリダが用いるフッサールの論拠を次のように簡潔に示している³⁾。フッサールにおいて、体験の現在は瞬間的、点的現在ではなく、「現在であった」過去と「現在になる」未来という厚みをもった持続として提示されていた。過去は、「過ぎ去った現在」という「現在の変容」として把持されるかぎり、現在における知覚の一部をなす。ここからデリダは「現前する今の瞬間は、初めから、過去把持においてすでに過ぎ去った今の瞬間であるところの、非-現在とともに構成される」と考える。つまり、現在は非現在という他性によってすでに汚染されている。現在は絶えず未来へ進むなかで、その都度すぐに過ぎ去ってしまっている。それゆえ、現在において把握されるのは、すでに過ぎ去った現在ということになり、現在は「過去把持によって事後的にのみ」把握されることになる。もし過去把持によってしか現在を捉えることができないなら現在は不可能である。つまり、現在は、非現在による代補なしには不可能となる。そして現在が事後的にしか捉えられないとするなら、それは「決して現前しなかった」ことになる。過去把持によって捉えられる現在とは、「決して現在とはならなかった過去」なのだ。

このような時間性においては、現在に定位された声の直接性も揺るがされることになる。もし生ける現在が、すでに過ぎ去ったものとして事後的にしか捉えることができないならば、私が直接的に聞く声とは、すでに過ぎ去った声、私の声を返すエコーということになる。つまり、私は「今」において自分の声を聞いていないということになる。「発話、ないし「自分が語るのを聞く」ことの純然たる内面性というテーマは「時間」そのものによって根本的に矛盾する」とデリダは言っていた(VP, p. 96)。「自分が話すのを聞く」経験とは、今において声を発しつつ、その声を既に過ぎ去ったものとして聞くという意味で、非現在による現在の襲撃という事態を指し、そのとき、私は自分の声を聞くことにおいて、つまり自分と最も近い場所で、自己から時間的に引き離されることになる。自己の声を聞くこと、それは既にエコーを聞くことであり、このエコーは私の声だったとしても、しかしそれは、それが発せられた現在において私によって聞かれなかった声なのだ。では何が私が聞かなかつた声を私のものだった声として認めさせてくれるというのか。あるいは、聞かなかつた声を自分の声として聞いてしまうことには異様さがあると言うべきなのだろうか。

このような問いかけは、自己の声について自問する主体の残存を前提としている。この問い合わせに関して一つの仮説を立ててみたい。デリダは、声の活動としての自己触発を「自己との差異に

おける自己への関係として同を産出し、同を非同一的なものとして生み出す」と言っていた（VP, p. 92）。デリダは自己触発という概念を自己-他者-触発（*auto-hétéro-affection*）として捉え直すことによって⁴⁾、「自己が自己に話す」という構造を保持していると考えられる。たとえ、生ける現在が時間的間隔によって引き裂かれていても、「自己が話すのを聞く」主体は、自己の声のエコーを聞くことができる限りにおいて、時間的に非同一的でありながらも、同一なのだと考えることができるのでないだろうか⁵⁾。だが、問題がひとつあり、それは*hétéro*の意味に関わる。デリダは、この自己に対する時間的差異において自己を生み出す運動を、「他によって触発されることなしには、同の他になることなしには、同が同とはなりえないような自己触発」とパラフレーズするのである（VP, p. 95）。あたかも時間的非同一性が、同と他の非同一性に置き換えられるかのようである。はたして「自分が話すのを聞く」経験における自己と自己の時間的間隔は、自己と他者の差異に置き換えることはできるのだろうか。自己の声をエコーとして聞くことが意味するのは、自己の声を外から、あたかも他者から発せられたかのように、聞くということなのだろうか。

この点において興味深いのは、独語における二人称の出現に言及するテクストである。「おまえはひどい振る舞いをした」、「おまえはそういうやつだ」と自らに言うとき、「主体はまるで（…）二人称の相手に話すように自分に話しかけている」。フッサールによれば、この獨白は自己の表象を含んでおらず、話す自己と聞く自己の分割、および主体の二人称化は「フィクション」でしかない。デリダは次のように言う。「この「おまえ」がどこから獨白の中に出現するかということについて課される問い合わせ外から立てることはしないようにしよう」（VP, p. 78）。つまり、自らが他者であるかのように語るというフィクションは「内部から」作られると考えなくてはならないのだ。この内部とは、自分自身の声を聞くという経験、すなわち、自己の声をエコーとして聞くという経験を指しているのではないだろうか。自己の声のエコーを聞くことのうちにこそ、私の声の異他化の問題が位置付けられるのではないだろうか。

以上、『声と現象』における自己の声の他性という問題構成を素描した結果、たどり着いたのは、自己の声のエコーという他性の問題であった。次に精神病における「自分が話すのを聞く」経験についてのラカンの考察を検討することによって、自己の声の異他化の問題の理解を深めていきたい。

3 自らに言うことの中の他性

ラカンにとって声は、主体と〈他者〉の間で生じる「呼び求め（*invocation*）」に関わる。デリダのアプローチとの差異は歴然としている。第一に精神分析は主体が聞く声を獨白ではなく、〈他者〉を呼び求める発話をにおいて捉えている。次にラカンにとって声は、まずもって〈他者〉に属するものである。つまり私は〈他者〉への呼び求めのうちに、自分の声ではなく、〈他者〉の声を聞く。これは、「呼び求め」の定義づけにおいて明確にされている。呼び求めとは、「私が声に、すなわち発話を支えるものに訴えること」であり、この「発話を支えるもの」とは「発話の担い手としての主体」であるとされる（SV, p. 151）。この主体が〈他者〉なのだ。私は自らの発話の真理の支えとして〈他者〉の声を求めるということだ。

例えば、私は「おまえは私の妻だ」と言うことによって〈他者〉を呼び求め、自分の欲望を相手

にもたせかける。この発話は、これに応える〈他者〉を呼び求め、「私はあなたのものです」という発話を喚起する、あるいは先取りすることによって真となる。「私はあなたのものです」と言う〈他者〉の発話によって、私は「私はおまえの夫である」と自らに言うことができるのだろう。この意味で、真なる発話において「主体は自分自身のメッセージを〈他者〉から逆転した形で受け取っている」とラカンは言うのである。〈他者〉の領野は真理の場であり、そこにおいて主体は自らの発話を承認させることによって、発話は真なるものとなる。〈他者〉から自分自身のメッセージを逆向きに受け取るためには、まず私が〈他者〉を「おまえは私の妻だ」と呼び求めなければならず、それによってこの「おまえ」は私を「夫」として認めるうことができるようになり（Cf. S III, p. 62-63）、あるいは「私はあなたのものです」と言うことができる。後者の場合、「おまえ」と呼び求められた〈他者〉は「私は」と言うエゴとして現れることになる。つまり「おまえは」という発話において、〈他者〉は、「私は」と言う声として、私の発話を支えているのだ。

問題はこの声としての〈他者〉が私に聴取される仕方だ。私の発話は決定的に〈他者〉に依存しているように見えるが、だが、この〈他者〉の存在は、私による呼び求めにおいてのみ立ち現れるように思われる。ここに発話における〈他者〉と主体の関係の曖昧さがあり、それは次のように分節されうる。a) 「〈他者〉とは、聞く者と話をする〈私〉が構成される場である」とラカンは言う。「誰かに「おまえは私の妻だ」と言うとき、あなたは「私はおまえの夫だ」と暗に言っているのだ」。このように「おまえは」という私の発話において、私は自分自身についてのメッセージを逆向きに〈他者〉から受け取ることによって、自らを構成する。発話主体の存立そのものを可能にする〈他者〉は、私にとっては未知のものであり、それが私の発話にどのように応えるかは、私に知られることはない。その意味で、〈他者〉は私の発話を超えた所で、その真理を保証するものとして呼び求められる。b) しかし、この〈他者〉は、私が「おまえは」と呼びかける限りにおいて、私の言表行為の中にすでに現れている（S III, p. 310）。つまり、私が呼びかける〈他者〉は私の発話によって呼び求められつつも、言表のレヴェルではすでに「私の妻である」者として現れ、私の発話を支えていなければならない。私が〈他者〉を呼び求めるために言う「おまえは」とは、「私自身が〈他者〉であるところの場から私が話しかけるところのもの」とラカンは言う（S III, p. 323）。私が発話の真理を委ねる〈他者〉は私の発話によって呼び求められているのだが、しかし私は、この〈他者〉を「私の妻」として私の発話の中で捉えている。それが可能となるのは、私が、「私はあなたのものです」と言いうる〈他者〉の声が発する場で、私の発話を捉えているからである。このようにして、〈他者〉を呼び求める私の発話のうちで、私は〈他者〉の声を捉えるのだ。〈他者〉の呼び求めとは、私の口から〈他者〉の耳に声が届くことを意味するのではなく、「他者が持っていることを私が望む声を彼（女）に与えること」であり、あるいはそれを「体内化する」ことなのだ（Cf. S V, p. 153, S X, p. 318-319）。

もし、私が「私は」と言う〈他者〉の声を聞くのが、実際に〈他者〉に対して「おまえは」と言った後ならば、私は〈他者〉の声を自らの発話のうちに聞くことはないと言えるだろうし、そのとき私の呼び求めは単純に「他者をして語らしめる」（S III, p. 48）ものとなるであろう。だが、〈他者〉を呼び求めるときに問題になっているのは、このような通時的に並列する〈私〉と〈他者〉の

関係ではないし、さらに言えば、〈私〉と〈他者〉の関係は、別々の身体に配された口と耳として固定化されていないのである。ラカンにとって問題になるのは、〈他者〉の場から〈私〉が語ることである。私が〈他者〉の場において語るとき、〈他者〉の「私は」と言う声は、私の発話において先取りされており、この先取りという形式で私の発話の真理を支えている。そうであるなら、〈他者〉の声は私の発話の内すでに私の発話を支えているのだ。言い換えるなら「おまえは私の妻である」という発話は、「私はあなたの妻です」と言う〈他者〉の声を前提としているのだが、この他者の声は「おまえは私の妻である」という私の発話においてのみ立ち現れる。つまり私は、〈他者〉からの返答を受ける前に、〈他者〉の返答を先取りして、発話するのである。この意味で、声は、〈他者〉という発話者から切り離されており、それは、まだ私が実際に聞いていないという意味において、無声なのだ。したがって声は〈他者〉による実際的な発話に還元されることはないのである。

ここで問題になっているのは主体が〈他者〉を前に語る直前の瞬間であると言えよう。〈他者〉が私に何かを語り、その声が〈他者〉の欲望、そして私自身の欲望について問い合わせさせる前に、私が〈他者〉を呼び求める瞬間が問題になっている。この段階における声は「私に期待するものを私に言う声」⁶⁾ではなく、預言や、委託、委任といった形で、その到来が呼び求められているところの声という無声であり、私の発話は、「私は」というまだ発せられていない声を起点にして支えられているのだ。一人称で語る〈他者〉の無声の声に支えられた私の声、これが「おまえは」と言うときに、私が聞く声なのだ。この時点において、〈他者〉が私に何を欲するのかは、まだ知られない。私に「私は」と言う〈他者〉の欲望についての知が欠如しているがゆえに、私はこの「おまえ」を完全には支えていないのだ（S III, p. 323-326）。

ここまで、発話における〈私〉と〈他者〉との関係について分析したが、そこから声についての三つの問題構成を取り出すことができる。a) 声は〈他者〉に属し、私の発話によって呼び求められつつも、私の発話の内すでに現れている。b) だが、それは私がそれを聞く前に私の発話において要請されているという意味で、まだ発せられておらず、それを発する者から切り離された対象としてあり、結局のところ無声である。c) つまり、〈他者〉の声は私の発話に現れることなく支えている。このような声の定義のうちに異様さがあるとするならば、それは、ラカンにとって声の問題は精神病における声の問題を起点にして考察されていることと無関係ではないであろう⁷⁾。発話における〈他者〉を聴取する仕方の「正常」と「異常」の差異はどのように確定されなくてはならないのか。セミナー『精神病』において展開された、言語性幻覚における聴声の分析を見てみよう。

ラカンはまず言語性幻覚は「その源を外部には持っていない」と再確認する。主体が聞く声がどれほど現実的であるにせよ、それは他者ではなく、主体が発したものである。主体は、他我がエゴに話すように、「その自我によって」「自らに」話すというわけだ。「言語性幻覚において問題になっている現象は、主体を自分自身の言説に相対させる内的なエコーの関係を、その構造そのものにおいて、明らかにしている」（S III, p. 182）。言語性幻覚とは文字通り「自分の話を聞く」ことに存しており、その狂気は私の声を返すエコーとの関係の中に根を持っているのだ。「発話の現象は、健常な形態であろうと病的な形態であろうと、主体が話しているとき、彼は自分自身を聞いている

「という明白な事実から切り離すことができない」とラカンは言う（S III, p. 33）。ここにおいてデリダにおける問題構成、声の活動としての自己触発が見出される。だが、ラカンによれば「自分が話すのを聞く」経験は、聴声主体の情動性という次元においてではなく、ランガージュの構造そのものにおいて捉えられなくてはならない。例えば、ある文、あるシニフィアンは、後続する文、シニフィアンによってのみ意味を与えられる。あるシニフィアンについての知は、それに後続するシニフィアンのレトロアクティブな作用に依存しているのだ。発話のレヴェルにおいて言えば、発話者は自らが構築する文の意味を先取りしているかぎりにおいてのみ語るということになる（S III, p. 154-156）。つまり「自分が言うのを聞く」経験は、先取りをしながら言い、それを聞くときには、すでに言ったこととして受け取る事態を意味するであろう。ここにラカンはパラノイアの根本構造を見る。パラノイアにおいて「主体は表明する何かをすでに理解しているのであり、つまり、何かがすでに発話という形になり、彼に話しかけている」⁸⁾。

例証として、あるパラノイアの女性が報告されている（E, p.534-535, S III, p.58～）。彼女は彼女を「輪切りにすることしか望んでいない」夫から逃れ、母と二人で暮らしている。ある日、彼女は「となりに住む身持ちの悪い女」——この女は彼女の友人であり、頻繁に彼女と母の部屋をノックしに来る——のところに通う「下衆な男」に罵りの言葉を浴びせられたと言う。「雌豚」と。セッションの当初、彼女はその言葉が何であったかをラカンに言わず、罵りを受ける前に彼女自身が言ったという言葉をラカンに吐露していた。「私、豚肉屋から来たの」。つまり、a) 彼女が「私、豚肉屋から来たの」と言った後、b) 男は彼女に「雌豚」と応えた、ということだ。しかし「雌豚」は、それが幻聴である限り、彼女が言った言葉である。それゆえに、実際には彼女は自分が、つまり彼女の想像的他者が、「雌豚」と言っているのを聞いたのだ。

この女性を解釈するにあたって、ラカンは、まず、aとbの順序は逆であり、応答が先に来ると指摘する。つまり「雌豚——私は豚肉屋から来たの」。この妄想の会話はパラノイアの独語である。すなわち「雌豚である私は豚肉屋から来たの」、これが、彼女が言う独語である——ラカンは次のように補足する。「私はすでにバラバラになり、身体は寸断されてしまったの（…）」。彼女は自分自身のメッセージを逆転された形で〈他者〉から受け取っているのだろうか。そうではない。「彼女は自分自身の発話を受け取っているが、しかし逆転された形ではなく、彼女自身の発話は彼女自身であるところの他者、つまり小文字の他者の中にあるのだ」（S III, p. 63）。妄想の発話において〈他者〉は棄却され、その代わりに想像的他者が話し始める。真なる発話においては、私が受け取るメッセージ（答え）は、私の呼び求め（語りかけ）を前提とする。しかし彼女の場合、彼女の「私、豚肉屋から来たの」は「雌豚」を前提としている。他者による答え（雌豚）が彼女の発話を規定しているのだ。たしかに、正常な発話においても、主体の発話に応えるものとしての〈他者〉が、すでに声として発話を支えているという仮説を立てた。そして、〈他者〉の声の先取りは正常な発話においても行われる。だが、正常な場合、〈他者〉の声は有声化されていないし、〈他者〉の欲望は未決状態に置かれている。私は、「おまえは」と言って〈他者〉を呼び求めるこによって、この〈他者〉をして一人称で語る主体として出来せしめ（「私はあなたの妻です」）、この「私は」と言う〈他者〉の場所から自分自身を捉える（「私はおまえの夫だ」）。件のパラノイアの女性の場合、

一人称で発話する〈他者〉、その発話によって自らを〈私〉として捉えることが可能となる〈他者〉が呼び求められることはない。彼女は自分自身が持つ自分自身のメッセージを他者から聞くだけなのだ。そのとき、彼女は自分自身の発話を〈他者〉の場所から捉えているというよりも、彼女自身の言葉を、それと知らずに、他者の発話によって聞いているだけであり、つまりは、自らの言説を一人称で引き受けることができないのだ。「雌豚の私は豚肉屋から来たの」という妄想の言説のうち、彼女自身であると妄想された「雌豚」が彼女によって引き受けられることなく、他者へと放逐された（S V p. 154）。そして「雌豚」は他者の口から現れ、彼女の存在をピンでとめるのだ。ミレールによれば、声とはシニフィアンの棄却の結果である⁹⁾。シニフィアンの連鎖の一部が主体によって引き受けられず、この内部において棄却されたものが、現実界へと移行するとき、それは他者の声となる。「声は、主体が〈私〉として引き受けることができないシニフィアンの連鎖の部分であり、それは主体によって〈他者〉に割り当てられる」。こうして彼女は自分の存在を他者の声を通して捉えるのだが、しかし、その他者の声は、彼女の存在を、彼女自身にとって受け入れがたい「雌豚」と嘲しって示すのだ。

4 〈他者〉を前に言おうとする主体

このように、パラノイアの発話についての分析で確認できるのは、自己の声とそのエコーの絆が分断される一つの仕方であると言えよう。たしかに「雌豚」という声は彼女の声のエコーのはずだった。「おまえは雌豚だ」という声を聞くとき、女性は自分の声を自分の声として聞くことができず、ただ他者の声を聞くだけなのだが、しかし、この声を発したとされる他者は存在しないのである。したがってその声は誰のものでもない。あるいは、声とは、自己と〈他者〉の関係の切断を示していると言うべきであろう。

最後に本稿において採用されたアプローチに反省を加えることによって結論に代えたい。本稿の主題は、自己の声の中に聞く〈他者〉の声であった。しかし自己の声から出発して〈他者〉の声そのものを論じることはできないように思われる。実際、「自分が話すのを聞く」経験における〈他者〉の声は、〈他者〉の声を実際に聞く前において呼び求めを支える〈他者〉の声の無であり、あるいは、それを聞く者を棄却されたシニフィアンの地位へと落とすような誰のものでもない声だった。本稿の問題構成の中では、例えば、私に何かを欲し実際に言葉を投げかける〈他者〉というものは論じることはできないと思われるかもしれない。だが、実際に私に声をかける〈他者〉を想定したところで、問題を無くなることはないだろう。例えば〈他者〉が私に「おまえは」と言ったとしても、この声は他者の欲望についての知を与えてくれるわけではないのだ。〈他者〉は発話の場として必然であるが、「つねにそれ自身を保証するものについての問い合わせに付されている」とラカンは言う¹⁰⁾。〈他者〉の声を聞くことによって、私はまさしく、〈他者〉の声を反芻するエコーの立場に身を置き、あるいは、自身の存在について問いかける言葉のエコーを聞く態勢に置かれるのだ。例えば「彼（女）はこう言ったが、いったい私に何を欲しているのだろう」。あるいは「彼（女）はこう言ったが、私が、彼（女）が言ったようにあるためには私は何でなければならないのだろう」。このように主体と〈他者〉の間には主体が自らと〈他者〉について問いかけるための沈黙がある。

この私と〈他者〉を隔てる沈黙は、私が〈他者〉を呼び求めるときに聞く、あの〈他者〉の声の無声と重なり合うのではないだろうか。私と〈他者〉は、私が〈他者〉に語りかける前の沈黙において、何らかの仕方で、結ばれているのではないか。そうでない限り、「おまえは」という私の発話は、この〈他者〉をして語らせるための呼び求めとならないだろう。あるいは、〈他者〉への呼び求めのうちに私が先取りする〈他者〉の声が、私をして〈他者〉の欲望について自問させるとも考えられるだろう。

凡例

デリダの著作からの引用に関しては、次のような略号を用いて頁数を示す。VP : *La voix et le phénomène*, PUF, 2010. MP : *Marges de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, 1972. ラカンの著作からの引用は以下の著作から行い、セミナールをS、エクリをEの略号で示す。Écrits, Éditions du Seuil, 1966. Séminaires, Éditions du Seuil, t. III, *Les psychoses*, 1981 ; t. V, *Les formations de l'inconscient*, 1998 ; t. VIII, *Le transfert*, 1986 ; t. X, *L'angoisse*, 2004 ; t. XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 1973. なお各テクストの引用は既訳の恩恵に与っている。

注

- 1) J. Lhermitte, *Les hallucinations*, L'Harmattan, 2004, p. 175.
- 2) オウディウス、『変身物語』上巻、中村善也訳、1981年、岩波書店、119頁。
- 3) Cf. R. Bernet, *La vie du sujet*, PUF, 1994, p. 283-289.
- 4) ここで触発は聴声の受動性を意味する。だが、それは、「自分が話すのを聞く」経験においては、聴声における自己による自己の触発として、「自発的受動性」と呼びうるものである。デリダは、この自己による自己の触発が他者触発として機能しうることを示し、自己による自己の触発の中に生じる他性の問題を時間の問題として捉えるのである。本稿で自己触発概念の哲学史的検討をすることはできないが、一つだけ注記を加えるならば、時間としての自己触発を徹底的に拒否したアンリと比較すると、デリダは哲学史の伝統に忠実であったと言える。デリダは時間としての自己触発を、聴声主体の時間性の問題において捉え直したと考えられるからだ。
- 5) 「生の別の名である」自己触発を否定するデリダのテクストそのものの中に、生けるエゴ（生き残ったエゴ）の発話の可能性を探ろうとする試みとしてはロゴザンスキの著作が参照される。J. Rogozinski, *Faire part*, Lignes – Léo Scheer, 2005.
- 6) J.-A. Miller, « Jacques Lacan et la voix », *La voix. Colloque d'Ivry*, Paris, Lysimaque, 1989, p.184.
- 7) ラカンにおいて声の問題は、超自我の「罵る声」だけではなく、シュレーバーの幻覚をも起点として考察されており、対象aのひとつである他者の欲望としての声も、精神病の発話の分析に端を発するものと言えるだろう。
- 8) S III, p. 51. これに対し、正常な主体とは「自分の内的な言説の大部分を真面目に受け取らない態勢に身を置く人のことだ」だとラカンは言う。
- 9) J.-A. Miller, « Jacques Lacan et la voix », p. 183.

- 10) S VIII, p. 206. 主体の発話を、その存在を、「私」として全面的に支える〈他者〉はない。あるいは、〈他者〉の真理を支える〈他者〉はない。50年代末以降、主体の発話を支える真理の保持者としての〈他者〉、〈他者〉に承認された発話の充溢たる実現という観念が放棄され、主体を表象するシニフィアンに意味を与える〈他者〉の知の空隙が問題となる。

Le silence et l'écho De l'approche lacanienne du « s'entendre parler »

Yoshihiro HOMMA

L'hallucination verbale est, dit Lacan, une « fantaisie parlée ». La voix que le sujet prétend entendre comme provenant d'un autre, c'est sa propre voix. L'hallucination verbale ne prend-elle pas alors sa source dans l'écoute de sa propre voix ? Dans cette perspective, nous étudions *La voix et le phénomène* pour voir comment surgir l'altérité de la voix dans la proximité du sujet qui s'entend parler. La lecture du séminaire *Les psychoses* nous permettra de comprendre les différents modes de résonance de la voix de l'Autre dans l'écoute de soi.

「第三者は他人の眼を通じて私を見つめる」 ——レヴィナスのいう「第三者」とは誰なのか——

小手川 正二郎

はじめに¹⁾

共同体のあり方を考えるにあたっては、個人の自由から出発するリバタリアニズムと、共同体の善に重点をおく共同体主義の対立が強調されやすい。リバタリアニズムは共同体を個人の自由の制限とみなす傾向があるので、他人（とりわけ社会的弱者）との係わりを派生的にしか扱うことができない。他方、共同体主義は、共同体を「所与のもの」と考えるので、共同体に対する個人の同意の重要性を看過しかねない¹⁾。レヴィナスは、個人の自由や共同体を「所与のもの」とすることなく、他人との関係が共同体の法や規範に先立ち、それらを「条件づける」と考えることで、個人が先か共同体が先かという二者択一に陥らないような新たな政治哲学の可能性を切り拓いている。ところが、こうした可能性が充分に掘り下げられ、展開されているとは言い難い。筆者の見るところ、その理由はレヴィナスの共同体論の核をなす「第三者」(le tiers)の議論が、「特異な他人との二者関係」から「複数の他人との三者関係」への移行とみなされてきた点にある。『存在するとは別の仕方で』(1974年)に依拠するこの解釈は、『全体性と無限』(1961年)の第三者論の意義を見誤っているばかりか、『全体性と無限』における「正義」の革新的な見方を前提とした後年の第三者論の射程も捉え損ねていると思われる。

本論は、『全体性と無限』の第三者論の意義を解明し、レヴィナス的政治哲学の可能性を示唆することを試みる。まず、レヴィナス哲学における第三者の解釈上の困難を瞥見し（第1節）、『全体性と無限』の叙述に立ち戻って、レヴィナスのいう「第三者」が「もう一人の他人」を意味するのではなく、「対話の宛先」とは区別される他人のもう一つの審級を意味することを示す（第2節）。そうして『全体性と無限』における「正義」の見方の根本的転換を明らかにし（第3節）、最終的には、いかなる意味で他人と一緒に第三者に応答しうるのかを考察する（第4節、結び）。

1. 第三者の問題性

レヴィナスのいう「法や規範に先立つ他人との関係」とは、具体的にはどのようなことを意味しているのか。他人Aに知人Bの居場所を尋ねられたとき、Aを欺くことが罪（Bが犯罪者の場合、犯人隠避の罪）に問われかねない、あるいは自分の行動規範（「どんな人にも嘘をついてはならない」という規範）にもとるという理由で、Bの居場所を教えるなら、それは目の前の他人Aに対する応答とは言えない。というのも、この場合、私はAに対してというよりは、他人一般に適用される行動規範や法律に応答しているからだ。ところで、通常われわれは、わざわざ法や行動規範を経

ることなく、他人に応答しうるし、実際にしている。レヴィナスによれば、法や規範を考慮に入れるに先立って、個別的な他人Aに私が語りかけられているという事実だけで、Aに真摯に応答する充分な理由となる。このようにしてレヴィナスは、法や規範の考慮に先立つ次元に、個別的な他人との関係を据える。さらに、この他人との関係から法や規範の必要性が生じると主張し、とりわけ後期の著作においては、この派生関係を、私と他人との二者関係のうちへの第三者の介在という形で説明しようとする (cf. AE 245)。例えば、殺人を犯そうとする人に対する嘘の例 (B・コンスタンがカントに提起して名高い例) に擬えて語るなら、他人Aとの関係に加えて、もしBが自分の居場所をAに教えないよう私に懇願していたなら、私は両立しない二つの要求に直面することになる。目の前にいる他人Aとの関係に、第三者Bが介入してくる時、二つの異なる要求を比較する必要が生じ、法や規範に訴える必要が生じる (もし嘘をついではならないという規範を優先するなら、「Bは私の家にいる」とAに言うことになろう)。

こうしたレヴィナスの第三者論は、幾つかの批判に晒されてきた。一方で、ヴァルデンフェルスは、法や規範が他人との対面と「共に要請される」と考えることで、他人との関係にレヴィナスが与えた優位を「緩和する」ことを提案している。ヴァルデンフェルスによれば、他人との対面は、それだけでは、他人の現前という「生の事実」(factum brutum) に過ぎず²⁾、他人に対して何らか応答しなければならないという「野生の責任」を呼び起こすだけであり³⁾、どのような応答がよりよい応答となるかを教えてくれない。他人に対するこの「制限なき」責任から具体的な応答を引き出すためには、法の「相伴う呼びかけ」(Mitanspruch) に応答することでこの責任を「制限」しなくてはならない⁴⁾。二者関係のうちへの第三者の介入は、他人に対する野生の責任を制限することに存するということになる。

他方、デリダによれば、他人の呼びかけに私が盲目的でない仕方で応答しうるのは、そもそも他人との対面という唯一的な経験が現象し、他人と私との関係の外で、つまり第三者的次元で思考可能となることによってのみである。もし他人の呼びかけが客観的に再考されうる形で（例えば「AがBを探している」といった形で）現れないなら、私は他人が何を求めているかわからないままやみくもに応答するしかない。他人との直接的な対面は、現象という第三者的次元を経ることがないなら、「悪から善を、憎しみから愛を、手に入れることから与えることを見分ける」ことを妨げる「直接的な純粋倫理の暴力」に帰着してしまう⁵⁾。こうした解釈に従うなら、第三者は他人の現前に「伴う」というよりも、他人の現前の「前提」をなすと言えよう⁶⁾。

上述の諸解釈は、確かに一定の妥当性を有するが、いずれも「倫理」(自我と他人との二者関係)と「正義」(自我・他人・第三者の三者関係)の対立を強調するあまり、レヴィナスの議論を思弁的なものにしてしまっている。この解釈図式においては、同時に訴えかけて来る二人に直面して、一方の要求を他方より優先させるなら、この二人を公平に扱っていないことになる。反対に、もし二人を比較して公平に扱おうとするなら、それぞれ唯一的な他人に耳を傾けていないことになる。例えば、Bを守るためにAを欺くなら、Aを尊重していないことになるし、逆にAとの対面を尊重するなら、公平さやあらゆる類の推論を放棄しなくてはならないことになるのだ。

こうした見方に立つなら、レヴィナスのいう「倫理」は、具体的行為を考えるのに不充分である

ばかりか、あまりにも思弁的であることになろう。というのも、その場合われわれに残されるのは、他人に盲目的に従う（「Bは私の家にいる」とAに言う）か、それとも「直接的な純粋倫理の暴力」を回避するために、ありうる選択肢の利点を吟味し続ける（AとBの「比較不可能な」要求を際限なく比較し続ける）か、という二者択一であろうからだ。筆者が考えるに、レヴィナスの第三者論は、そもそもこのような思弁的二者択一を拒むために導入されたものだ。この点を振り返ることで、レヴィナスのいう「他人との対面」が果たして「野生的」であるのか、そして第三者が、他人の尊重のために制限的ないし否定的役割しかもたないのかを問い合わせたい。

2. 「第三者は他人の眼を通じて私を見つめる」

『全体性と無限』第3部第2章第6節「他人と他人たち」におけるレヴィナス自身の議論にあたってみよう。一見すると、「他人への応答」に求められるのは、「他人が私に求めていることをなすこと」（Bの居場所を言うこと）であるように見える。そして私の応答は、それが他人の要求に適うかどうかに即して、他人によって正当化されるように見える（その場合、最善の応答は、「Bは私の家にいる」になろう）。しかしながら、このような主張こそ、レヴィナスが「応答」（réponse）を「反応」（réaction）から区別することで、何よりもまず拒否しようとしたものだ。

〔他人への〕この応答は、所与が引き起こす「反応」とは異なる。というのも応答は、事物に対して抱く気分のように「内輪」（entre nous）にとどまることができないからだ。ここ〔他人との対面〕では「われわれの間」（entre nous）で生じるどんなことも、皆に係わることであり、皆に係わる顔は公的次元という白日の下に位置する。たとえ私が公的次元から身を離して、対話者と私的関係を通じて内密に結託しようとしても。（TI 234）

ここでレヴィナスは「反応」という語を、機械的な反応にとどまらず、ある対象に対して抱いてしまう情動や気分も含む広い意味で理解している。身体の反射運動や生理的反応は、私の意志とは無関係に生じるがゆえに私の意志の表明とはみなされないし、快不快の感情や慣れ親しみ（物への愛着・他人への親しみ）も、それが何らか表明されない限り、どこまでいっても私の内的感情にとどまりうる。これに対して、他人との対面において他人の訴えかけが一度受け取られるなら、私の態度は、他人に対する私の「応答」とならざるをえない。というのも、この場合、私の逡巡や沈黙さえも、私が望む望まないにかかわらず、他人に対する「私の意志」の表明となってしまうからだ（もしAが「Bは君の家にいるのか」と私に尋ねるなら、沈黙さえもAに手がかりを与えることになる）。レヴィナスが「他人との対面」と呼んでいるのは、私の態度が内的なままではありえず、他人に対する私の態度とみなされる「公的次元」への移行である⁷⁾。「第三者」は、もう一人の他人ではなく、この公的次元を告げる他人の一契機として導入されている。

第三者は他人の眼を通じて私を見つめる（le tiers me regarde dans les yeux d'autrui）。すなわち言語活動が正義なのだ。まず顔があつて次に顔が表明ないし表現している存在者が正義を気遣

うのではない。顔が顔として公現すること (épiphanie) が人間性を開くのだ。(TI 234)

存在者の水準においては、第三者は私が対面している他人と区別されていない。レヴィナスによれば、いかなる属性にも縮減しえない他人それ自身として（「顔として」）現れる〈他人〉 (Autrui) には、私に訴えかけ、私に応答を強いられる対話者、つまり「～に応答せねばならない」という与格で示される審級とともに、私に正しい応答を要求してくる「第三者」、つまり「～に対して他人への応答が正当化されねばならない」ような「人間性」という審級が含まれている⁸⁾。「他人への応答」と「正しい応答」は、別々に要求されているのではなく（前者の後に、後者が要求されているのではなく）、私が現に對面している他人によって同時に要求されている（「この他人に、正しく応答することが要求されている」）。このようにレヴィナスは考えている。

以上から推察されるのは、(1) 他人への盲目的な従属や愛情は、そもそも「他人との対面」とはみなされておらず、(2) 対話者としての他人は、私の応答を正当化しうるいかなる特権も有していないがゆえに、「他人への正しい応答」は、他人の要求・願望を叶えることとは必ずしも一致しないということだ。当然ながら問題となるのは、こうした主張がどのようにして説得的に論証されうるかということだ。より具体的には、後続するレヴィナスの議論を読解するなかで、次の一連の問い合わせていかねばならない。すなわち、他人との対面は、なぜ公的次元への移行と解されねばならないのか。そこで言わわれている「公的次元」とは、何を意味するのか。そして、他人の要求と第三者の要求に同時に答えることは、可能なのだろうか。

3. 〈他人〉による「正義」の要請

貧者や異邦人であっても、等しき者として現れる。この本質的な貧しさにおける貧者の等しさ (égalité) は、〔他人との〕出会いに上述のように居合わせる第三者、〈他人〉が貧窮の只中にあってすでに仕えている (servir) 第三者に準拠することに存する。〈他人〉は私に繋がってくる。ただし〈他人〉が自らに私を繋げるのは、仕えるためであり、〈他人〉は〈教師〉 (Maitre) のように私に命じる。この命令は、私自身が〔自らの〕主人 (maître) である限りでのみ私と係わりうる命令であり、それゆえ命令せよと私に命令する命令である。「君」が「われわれ」(nous) に先立つてある。われわれであるとは、ある共通の課題の周りで「ひしめき」合ったり、肩を並べることではない。(TI 234)

あまりに簡略化されているがゆえに誤解を引き起こしかねないこの一節を読み解くためには、『全体性と無限』の予備的論考の一つであり、「第三者」が初めて主題化された「自我と全体性」(1954年) を参照しつつ⁹⁾、レヴィナスがいかなる意味で「等しさ」、「仕える」、「われわれ」といった語を用いているかを把握する必要がある。

「私」と他人の「等しさ」が第三者に「準拠する」 (se référer) という主張は、「私」と他人の平等性を打ち立てるためには、「私」と他人が共に従う法や規範という視点（第三者的観点）を経なければならない、つまり二者関係から公共的次元へと「移行」しなければならないという意味に解

されではならない。レヴィナスによれば、「私」と他人の等しさは、他人による「私」への訴えかけのうちで築かれる。どんなに身分の高い者であれ、どんなに貧しい者であれ、他人が「私」に訴えかけてくるとき、この訴えかけは、何らかの行為を自らに命じる「私」の能力に向けられている（「私自身が〔自らの〕主人である限りでのみ私と係わる命令」）。「私」にこの能力がなければ、他人の訴えかけは、他人の言うことを理解しない幼児や動物に課せられるたんなる強制になってしまう¹⁰⁾。レヴィナスが、他人への盲目的な従属や愛情をそもそも他人との対面とみなさいのは、そうした状況では「私」が他人や欲動に突き動かされるがままになり、他人から自らを区別できる「主体」として他人と向き合うことができないからだ¹¹⁾。〈他人〉は、「私」の態度が他人に対する「私」の意志表明とみなされる次元へと「私」を一方的にもたらす限りで、「私」に応答を強いる者として現れる。しかし同時に、〈他人〉は、「私」の自由を喪失させたり、制限したりすることなく、「私」の自由に訴えかける限りで、「私」と等しい者として現れる。この二重性が意味するのは、対面において私は、他人の言うことに盲目的に従うことなく、自らの責任において他人の訴えかけを「理解」し、他人に応答するよう強いられているということだ。

それゆえ、他人の訴えかけと第三者への準拠の間には、いかなる隔たりもない。他人の訴えかけは、他人への盲目的な隸従や依怙蟲屑ではなく、公的次元（「他人がすでに仕えている第三者」）へと開かれた「他人に対する正しい応答」、つまり「正義」を求める限りでのみ（「〔他人の〕言語活動が正義なのだ」）、他ならぬ「私」への倫理的な呼びかけとなる。「他人がすでに第三者に仕えている」とは、他人が既存の法や規範に従うとか、他人の現前が公共的次元への組み込みを前提としているといったことを意味しているのではない。論考「自我と全体性」において、公的次元に「仕える」（servir）という語は、そこで達成されるべき「正義のために闘う」という意味で用いられている¹²⁾。他人の訴えかけが求める正義とは、法律的ないし慣習的に正しいと既にみなされている行為（法に適った行為）ではなく、こうした既存の枠組みにおいてはまだ達成されていない正しさ、唯一的な他人に対して他ならぬ「私」がなしうる最善の応答とみなされよう。

レヴィナスが「われわれ」と呼ぶのは¹³⁾、こうした果たされざる正義を共に求める人々である（「〈他人〉は私に繋がってくる。ただし〈他人〉が自らに私を繋げるのは、〔第三者に〕仕えるためである〔…〕」）。ただし、「われわれ」が「共通の課題」に従事する者たちではなく、「君」が「われわれ」に先立ってある」ことを強調することで、レヴィナスは共同体についての従来の見方の転換を図っている。共同体を、予め平等な権利を担保された個人の集まり（「私」の複数形としての「われわれ」とみなすなら、権利が認められない人々（例えば、胎児や不法移民）との正しい関係を模索することができない。逆に共同体を、人々が日常的に自他の区別なく自己同一視している「皆」（「私」に先立つ「われわれ」）から考えるなら、個人が日常的な慣習や規範に逆らってなす行為の正しさについて考えるのが困難となる。これに対してレヴィナスは、他人と「私」の共通性（共通の能力や国籍）に根拠をもたない、他人の訴えかけから始まる「われわれ」（「君がわれわれに先立ってある」）に、つまり、既存の枠組みを問い合わせ直す「正しさ」を「私」に要求する（「〈教師〉のように私に命じる」）〈他人〉と、この要求に自分自身の責任において応えようとする「私」の繋がりに「人間的共同体」（communauté humaine, TI 235）の在り処を見て取っている。

このようにして正義についての一般的見方が覆される。正義は、非人称的な観点からなされる公平な配分や、他人の要求の正当性を判断するための基準ではなく、他人が「私」に要求し、「私がこの他人のために探求すべきものと解されるのだ¹⁴⁾。

4. いかにして他人と同時に第三者に応答するのか

けれども、他人の要求と第三者の要求が真っ向から対立するように見える場合（殺人を犯そうとする者への応答の場合）、いかにして他人と同時に第三者に応答しうるのか。

この問い合わせるためには、「他人との対面」において問題となる大文字の〈他人〉(Autrui)の位置づけに立ち戻らねばならない。『全体性と無限』第三部の主要な課題は、様々な属性（性別・職業）や「私」との共通性（他我）を有する他人（autrui）の包括的検討でも、他人を媒介とした純粹な他性（〈他者〉 l'Autre）の模索でもなく、いかなる属性にも縮減されることなく「私」とは端的に異なる者（〈他者〉）として現れる〈他人〉(Autrui)との係わりの記述である¹⁵⁾。日常生活において、一人の他人は様々な相の下で（日本人・女性・友人として）現れるが、レヴィナスが対面と呼ぶ係わりにおいては、「私」が他人をその属性の下で一方的に把握する（comprendre）のに先立って、「私」の理解の枠組みを問い合わせ直す者として、つまり既存の枠組みを越えて正しい応答を探求するよう求める者として他人が現れる。他人の要求に従うことが、必ずしも〈他人〉への「正しい応答」にならぬのはこのためである。例えば、お金を乞う人に対して、「この人はホームレスだからお金をあげればよい（あるいは逆に、あげないほうがよい）」と即断してお金をあげる（あげない）なら、「私」は他人それ自身（〈他人〉）に応答しているというよりも、他人をその属性や外見に縮減してしまっている。他人自身に向き合うためには、この他人がおかれている様々な状況（家族・経済状況）をよりよく把握するなかで、この「私」がなすべきことを判断していかねばならないが、そのとき問い合わせ直されるのは、お金をあげるべきかあげないべきかという上述の二者択一のものであろう。他人との対面は、他人自身へと一層係わっていくことを排除する（一度限りの行為で他人との関係を清算する）こうした二者択一を脱して、〈他人〉による「私」の考え方の問い合わせ直しから出発して「正しい」応答をなすよう「私」に求める。この意味で、他人との対面は、正しい応答についての一義的な解答（お金をあげるべきかあげないべきか）を与えることはないにもかかわらず、他人と「私」の関係に固有な「正しい応答」がいかなる方向で考えられるべきかを教えてくれる。

顔の現前、つまり〈他者〉の無限は、〔他人の〕赤貧・第三者の現前（つまりわれわれに係わる人類全体の現前）・〔自らに〕命令するよう命じる命令である。だからこそ、他人との関係すなわち対話は、私の自由の問い合わせ直しや私を責任へと呼び寄せる〈他者〉からの呼びかけであるだけでなく〔…〕、教え説くこと(prédication)、説き勧めること(exhortation)、予言的発話(parole prophétique)でもあるのだ。(TI 234-235)

〈他人〉の訴えかけが他人の願望にとどまらず、「第三者の現前」、すなわち正義の要請である限りで、それはたんに「私」に応答を強いるだけでなく、正しい応答への道筋を何らか「私」に「教え」かつ「勧め」、未来へと目を向けさせる（「予言的発話」）。実際、他人の訴えかけに遭遇したとき、他人に何らか応答することだけでなく、（ヴァルデンフェルスのいう）「法の相伴う呼びかけ」を介すことなく、他人に正しく応答することが求められる。というのも、例えば助けを求める子供に遭遇したとき、この子供を無視することも「私」の「応答」となってしまうが、それは明らかに正しくない応答だと、いかなる法や義務にも依拠することなく、即座に理解されるからだ（だからこそ、このような場合、法的・一般的にいかなる正当化がなされても、負い目を感じてしまうのだ）。他人の訴えかけは、それだけでは、正しい応答が何かを一義的には教えてはくれないが、しかし無視や加害すらも一律に、対話や気遣いと同価値に「応答」だとするような詭弁を許さず、より正しい応答の方向性を「私」の意のままにならない形で打ち立てる。

このようにして、他人自身を尊重する倫理的応答は、同時に（たんなる適法性や形式的公平性にとどまらない）正しい応答として探求される。だからこそ「倫理」と「正義」は、概念的な水準においては互いに区別されるが、具体的行為の水準ではただ一つの行為によって表現されるのだ（『全体性と無限』でレヴィナスが「正義」を「倫理」とほとんど同義で用いていた理由は、まさにこの点にある）。以上のような考えは、法や規範を無意味なものとみなすことには帰着しない。現実社会において体系化された法や規範がなければ、他人によりよく応答する可能性が極度に狭められてしまうことだろう。けれども、特定の他人によるこの「私」への訴えかけに応える際、法や規範への依拠は、〈他人〉の唯一性に立ち戻ることがないなら意味をもたなくなるのだ。

結び

「第三者に対して正当化されうるような応答」は、「（未来の世代も含む）万人が正しいとみなすような応答」と解されかねないので、あまりにも過剰な要求であるように見える。このような要求に応えようとするなら、際限なき公平性を求めるあまり、いつになんでも他人への応答がなされないのではないか。けれどもここでこそ、第三者との関係に対して他人との関係にレヴィナスが与えた優位を再考せねばならない。この優位は、最初に出会った人ないし自らの隣人を優先すること（préférence）を断じて意味しない¹⁶⁾。それが意味しているのは、他人との対面が、正しい応答を目指す「私」の理解を問い合わせつつ「方向づける」ということだ。「正しい」応答が問題となるとき、「私」と他人の関係を鳥瞰するような非人称的視点に立って万人に対する公平性を目指すことが求められているわけではない。そもそも公平性を考える視点（経済的・機会・能力）が多様である以上、いかなる点で、そしていかなる範囲で公平性が問題となるかが指示されねばならない。このような指示を与えてくれるのが「私」に向けられる〈他人〉の訴えかけなのである。〈他人〉の「私」への訴えかけによってこそ、考量・比較の範囲が限定され、あくまでこの「私」の立場からの理性的な熟慮が可能となり、それと同時に可能な限り早い決断が要求され、「私」は他人への正しい応答を課された理性的主体となるのだ¹⁷⁾。このようにしてレヴィナスは、「私」の応答の対象と、「私」に正しい応答を求める第三者という二つの審級を含んだ〈他人〉との関係から、「理性の真の普遍

性」(TI 220)を再考しようとする。後年のレヴィナスにおける複数の他人についての言明は、こうした議論の延長線上で、まずは理解されねばならない。

本論を閉じるにあたって、最初の例（殺人を犯そうとする人への応答）に立ち戻って、レヴィナスの「応答」を思弁的二者択一（Bの居場所を言うか、Aを欺くか）から救い出したい。Bを殺そうとしているAを欺くことなく、Aに真摯に応答することはできる。例えば、「私はBの居場所を知っているが、君が彼を殺そうとしているなら君に言うことはできない」と。これは可能な応答であるし、特定の文脈においては盲目的な返答（「Bは私の家にいる」）や嘘よりも望ましい応答である。より望ましいというのは、たんにBや皆のために望ましいというだけでなく、何よりもまず、私が直面している他人すなわちAのために望ましいものなのだ。なぜならBを殺すことは、Bにとってと同様、Aにとっても望ましいことではないと言えるからだ¹⁸⁾。

註 (*) レヴィナス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. AE : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974, Livre de poche. EN: *Entre nous*, Paris: Grasset, 1991.

- 1) Cf. Sandra Laugier, « Désaccord, dissensément, désobéissance, démocratie », in: *Cité* n° 17, 2004, pp. 45-46.
- 2) Bernhard Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994, p. 300.
- 3) Bernhard Waldenfels, « Singularität im Plural », in: *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1995, p. 320.
- 4) この制限は他人との対面によって要求されるが、そこから派生するものではない。というのも、法の普遍性および規範性は、「生の事実」としての他人の現前から、論理的にも実践的にも導出されえないからだ。それゆえヴァルデンフェルスは、法の呼びかけと他人の呼びかけの同時性を強調する。
- 5) Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris: Galilée, 1997, p. 66.
- 6) François-David Sebbah, *Lévinas*, Paris: Les Belles Lettres, 2000, pp. 193-194. 第三者は、他人が現前するための媒体にとどまらず、他人を可視化することで歪曲してしまうある種の「裏切り」とならざるをえないがゆえに、他人の倫理的要求が現れるための必要悪とみなされる (cf. Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 67)。
- 7) 『全体性と無限』以前の論考におけるこの議論の生成とハイデガーの「世人」論との関係については、Shojiro KOTEGAWA, « Comment la subjectivité découvre-t-elle la quotidienneté ou l'universalité ? : La question du « tiers » chez Levinas », in: *Cahier de CEM* n° 6, Centre d'études multiculturelles de la maison du Japon, 2013.
- 8) 「公現」(éphiphanie)という語は、この二つの契機と共に含んだ〈他人〉の現れを表すためにもっぱら用いられる。「絶対的に異なる者として私を見つめる顔を前にした私の責任こそが、〔平等な者同士の〕友愛の原初的事実をなしており、顔の公現は、この二つの契機と合致している」(TI 235)。
- 9) « Le moi et la totalité », in: *Revue de métaphysique et de morale* n° 59, 1954, repris dans EN. 参照箇所は註に記す。
- 10) 「しかしこの命令が、私から〔他人を〕尊重する可能性すら取り上げてしまうような屈服を一切伴わないためには、私が受け取る命令は、私に命令する者に命じる命令でもなければならない」(EN 49)。
- 11) 対面における「私」のこの自立は、愛における他人への依存ないし一体化と対比をなす (EN 49)。

- 12) 「全体のうちである事業 (*œuvre*) を成就する一方で全体から解放されていることは、[…] 全体のために、つまり全体に仕えてあることだ。全体に仕えるとは、正義のために闘うことである」(EN 49)。
- 13) 「[…] われわれが「われわれ」であるのは、自分たちを〔一つのまとまりと〕認めさせてくれる一つの事業に向けて互いに命じ合う限りにおいてである」(EN 49)。
- 14) 「われわれは、人間が人間ともつ係わりを記述しようとしている。正義がこの係わりを構成するのではなく、この係わりこそが正義を可能にしているのだ」(EN 49)。
- 15) 抽論「レヴィナスにおける他人 (autrui) と〈他者〉(l'Autre) ——『全体性と無限』による「暴力と形而上学」への応答」、『哲学』第 65 号、日本哲学会、2014 年所収、参照。
- 16) 『全体性と無限』の審査用覚書において、レヴィナスは、「隣人」(prochain) という語が「恣意的な優先」を想起させ、他人との関係が「隣人の共同体に基づく」と考えさせかねないがゆえに、この語を避けたと告白している。「ところで私にとって重要な点の一つは、関係の公的 (public) 性格である。第三者は他人の顔に不在であるのではない。顔が正義を求めているのだ」(Emmanuel Levinas, *Textes relatifs à la soutenance de thèse du 6 juin 1961*, in: E. Housset, R. Calin (dir.), *Levinas : au-delà du visible. Etudes sur les inédits de Levinas des Carnets de captivité à Totalité et Infinité*, Caen: Presses universitaires de Caen, 2012, p. 39)。
- 17) この点については、拙論「他人を「理解」すること——レヴィナスの理性論序説」、『人文』第 12 号、学習院大学、2014 年所収、参照。
- 18) 本稿は、日仏哲学会個人研究発表（2013 年 3 月 30 日於京都大学）における発表原稿を翻訳・改稿したものである。発表前後に貴重なご質問・ご意見を賜った諸氏、とりわけ匿名査読者の方々、小林道夫先生、塩川徹也先生、荒金直人先生に深謝いたします。なお、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 tiers me regarde dans les yeux d'autrui » : qui est le « tiers » chez Emmanuel Levinas ?

Shojo KOTEGAWA

Pour envisager notre société, Emmanuel Levinas, dans sa réflexion sur le « tiers », a frayé une nouvelle voie qui nous délivre de l'antinomie entre l'individu et la communauté. La présente étude essaie de renouveler l'interprétation habituelle portant sur le « tiers », car c'est cette interprétation, d'après nous, qui suscita bien souvent le malentendu dans une certaine mesure (cf. Waldenfels ou Derrida). Après avoir présenté une difficulté de l'interprétation habituelle de la notion lévinassienne du tiers, nous reviendrons d'abord sur la description du « tiers » dans *Totalité et Infinité* (1961) pour montrer que le « tiers » veut dire une autre instance d'Autrui que celle du destinataire et non point une autre personne concurrente qu'autrui. Ensuite nous mettrons au clair le sens véritable du renversement radical, opéré par Levinas dans *Totalité et Infinité*, de la perspective de la « justice ». Ainsi, nous tenterons enfin d'éclaircir dans quelle mesure on peut répondre à autrui au même temps qu'au tiers.

« L'ontologie suppose la métaphysique »: l'ontologie lévinassienne dans *Totalité et infini*

Koki HIRAISHI

1. Introduction

*Totalité et infini*¹⁾ est un ouvrage qui procède d'« une incessante attention à *Sein und Zeit* » (TI I). Mais cette « incessante attention » implique en même temps des critiques sévères contre l'œuvre majeure de Heidegger²⁾. On sait que le point nodal des critiques adressées par Levinas porte sur le rapport entre l'« éthique » et l'« ontologie ». Il s'agit, chez Levinas, d'accorder la primauté à l'étant et non pas à l'être de l'étant, au sens où la relation avec autrui qu'il qualifie d'éthique s'établit sans se référer à la compréhension de l'être de cet étant. En revanche, aux yeux de Levinas, le primat de l'être par rapport à l'étant chez Heidegger revient à « subordonner la relation avec quelqu'un qui est un étant [...] à une relation avec l'être de l'étant » (TI 36). Or ceci a pour conséquence de rendre impossible le rapport avec l'altérité de cet étant, c'est-à-dire, le rapport avec autrui, car l'être comme tel est « impersonnel » (*Ibid.*) et « neutre » (TI 32), tandis que la relation avec autrui doit s'accomplir entre « des personnes » (TI 68).

On est tenté ainsi d'opposer tout simplement l'éthique à l'ontologie³⁾. En ce faisant, on risquerait cependant de se cantonner à constater que la relation éthique avec autrui se dérobe à la compréhension. Dans ce cas-là, la pensée lévinassienne sur autrui se réduirait à un certain type d'agnosticisme d'autrui. Mais Levinas rejette cette interprétation en affirmant qu'« il n'y a aucun sens à parler [...] de connaissance ou d'ignorance » (TI 89) d'autrui. Il ne serait pas donc pertinent de traiter du rapport entre l'éthique et l'ontologie en termes d'opposition exclusive.

Pour préciser plus en détail la relation entre les deux, nous nous proposons d'analyser ici les deux thèses suivantes, à savoir: « la métaphysique précède l'ontologie » (TI 33) et « l'ontologie suppose la métaphysique » (TI 39). Loin d'être une discipline traditionnelle parmi d'autres, la métaphysique est définie dans *Totalité et infini* comme le mouvement sans retour qui part « d'un monde qui nous est familier [...] vers un hors-de-soi étranger, vers un là-bas » (TI 21). Étant donné que, dans le cadre théorique de cette œuvre, c'est autrui qui demeure absolument autre (cf. TI 28), le mouvement de la métaphysique ne saurait s'accomplir que dans la relation éthique entre le moi et autrui. Cela étant dit, il mérite d'être souligné qu'à la différence de la première thèse qui fait valoir l'antériorité de la métaphysique par rapport à l'ontologie, la deuxième désigne explicitement le conditionnement de l'ontologie à partir de la métaphysique⁴⁾. Dans la conférence intitulée « Parole et Silence » [1948], Levinas explique nettement la signification de ce conditionnement: « [n]ous ne suivons pas Heidegger du tout quand nous affirmons la priorité de l'étant par rapport à l'être, c'est-à-dire la nécessité d'avoir rencontré l'étant pour poser le problème de l'être » (OE2 78, c'est nous qui soulignons). Deux remarques formelles s'imposent à l'égard de cette citation: d'abord, la priorité de l'étant sur l'être tient précisément au fait qu'il est nécessaire d'« avoir rencontré l'étant pour poser le problème de l'être ». Notons en passant qu'il s'agit bel et bien d'autrui et non point d'un étant quelconque. Ensuite,

cette nécessité implique en bonne logique que l'on ne saurait poser le problème de l'être sans la relation avec autrui. Mais, si la nécessité d'avoir rencontré l'étant ne signifie pas seulement l'impossibilité de penser l'être sans penser au préalable un étant qui est⁵, on ne peut manquer de se demander pourquoi il est nécessaire d'entrer dans la relation avec autrui pour poser le problème de l'être.

Telle est la question à laquelle cet article se donne pour tâche de répondre. Le moins qu'on puisse dire pour le présent, c'est que Levinas essaie de mettre au jour, autrement que Heidegger, le moment d'où naît la question de l'être. Il serait piquant de remarquer ici que, dans ses premiers textes consacrés à Heidegger, Levinas prend la pleine mesure de la refonte, opérée par *Sein und Zeit*, de la façon dont se pose la question de l'être: aussi paradoxal que cela puisse nous paraître, la rupture entre ces deux philosophes a lieu là où Levinas avait auparavant une haute estime pour Heidegger. Dans ce qui suit, nous commencerons par passer en revue, du point de vue de notre problématique, comment Levinas se démarque de Heidegger (2), pour ensuite examiner l'impossibilité de poser le problème de l'être sans la relation avec autrui (3). Nous éluciderons enfin le sens du conditionnement de l'ontologie depuis l'éthique (4).

2. À la recherche d'un nouveau commencement de la question

Dans l'article intitulé « Martin Heidegger et l'ontologie » [1932], Levinas tente d'éclaircir les grandes lignes de la pensée de Heidegger telle qu'elle se forge dans *Sein und Zeit*. Pour ce faire, il se focalise sur le concept de compréhension de l'être, et ceci, parce que ce concept nous permet de découvrir la nouvelle modalité de la pensée philosophique elle-même. En insistant sur l'irréductibilité de la compréhension à la contemplation purement théorique, Levinas relève que: « [s]i la philosophie est une compréhension de l'être et si la compréhension de l'être ne peut se faire que par la compréhension de l'existence qui est le dévoilement de l'être – et si la compréhension de l'existence est une possibilité, de cette existence même – la philosophie ne se fait pas in *abstracto*, mais ne se trouve possible que comme possibilité concrète d'une existence. Faire de la philosophie équivaut donc à un mode fondamental de l'existence du *Dasein*. » (EDE 102f.) Deux observations sont appelées par ce propos. Premièrement, si la philosophie n'est rien d'autre que l'ontologie en tant que recherche du sens de l'être, laquelle, n'est possible qu'en s'appuyant sur la compréhension de l'être du *Dasein*, la philosophie se verrait concrétisée, au sens où elle s'enracine dans l'existence même du *Dasein*. Deuxièmement, dire que la philosophie s'ancre dans l'existence du *Dasein*, c'est dire qu'elle est précisément une manière d'être du *Dasein*. En d'autres termes, le questionnement de l'être appartient lui-même à la possibilité d'être de ce dernier (cf. SZ 7). Si éloigné de la philosophie que soit le *Dasein* dans son existence quotidienne, il n'en demeure pas moins qu'il s'ouvre à la possibilité de s'éveiller à la philosophie, en tant qu'il est impliqué nécessairement dans la possibilité de questionner l'être⁶. Par conséquent, le commencement de la philosophie ne se réduit ni au caprice ni à la curiosité du philosophe.

Comme nous l'avons déjà évoqué, Levinas en arrive cependant à instaurer une certaine distance critique par rapport à cette nouvelle voie frayée par Heidegger. Dans l'article intitulé « L'ontologie est-elle fondamentale? » [1951], il met en cause la circularité fermée de la compréhension de l'être, où « [t]

oute incompréhension n'est qu'un mode déficient de la compréhension » (EN 15; cf. SZ 49). Le cercle de la compréhension de l'être est loin d'être qualifié de vicieux, d'autant que la compréhension est de plus en plus approfondie à travers son explicitation. On est en droit tout de même de se demander à partir de quoi commence cette explicitation à l'intérieur du cercle fermé. L'essentiel, c'est que la compréhension de l'être s'expose à la possibilité de manquer d'*« orientation »*⁷⁾ capable de diriger la quête du sens de l'être. Ce qui revient à dire qu'elle n'est pas en mesure d'assurer en dernière instance la recherche du sens de l'être.

Cette réinterprétation de la compréhension de l'être conduit Levinas à s'interroger sur un commencement de la question de l'être autrement que Heidegger. Dans la conférence intitulée « Les Enseignements » [1950], on peut trouver la première esquisse de sa propre position, à laquelle *Totalité et infini* donnera corps plus tard. En employant à dessein le terme de « vie » qu'aurait refusé le Heidegger de *Sein und Zeit*, Levinas déclare ceci: « [n]otre position consiste précisément à distinguer – contre toute la philosophie contemporaine – la vie [...] et la réflexion. La vie n'est pas une réflexion simplement implicite et la réflexion n'est pas un simple prolongement de la vie et de ses pouvoirs. Il existe certes un moment où l'une s'ouvre à l'autre – et c'est cette situation que nous appelons enseignement » (Œ2 178). D'après la citation, il s'agit, d'une part, de séparer la « vie » de la « réflexion » de telle façon qu'il n'y ait aucun commencement de la réflexion dans la vie et, d'autre part, de mettre à jour « un moment où l'une s'ouvre à l'autre ». Ce déplacement conceptuel nous paraît de prime abord tout à fait paradoxal, puisque tout se passe comme si Levinas tentait de retourner à la position déjà dépassée par Heidegger, c'est-à-dire, la position consistant à réduire la réflexion à la contemplation pure et simple, bien que sa philosophie se nourrisse de la « conviction » qu'il n'est plus possible de sortir vers une philosophie pré-heideggerienne (cf. EE 19). Pour comprendre cette position de Levinas, nous aurions à clarifier comment l'idée de la séparation entre la vie et la réflexion se concrétisera dans le cadre théorique de *Totalité et infini*.

3. La jouissance et la naïveté du moi

Pour employer les termes de *Totalité et infini*, la séparation en question s'exprime sous la forme de la rupture entre, d'une part, la « jouissance » comme mode de la vie sensible du moi et, d'autre part, le « désir métaphysique » entendu comme « essence de la théorie » (TI 32). En effet, la notion de jouissance sert à décrire la « naïveté du moi irréfléchi » (TI 146). Or, comme le soulignent certains commentateurs de Levinas⁸⁾, la description du moi jouissant détient une portée ontologique, dans l'exacte mesure où la jouissance est présentée comme une « façon d'être » (TI 144) du moi. Mais, dès lors qu'il s'agit, dans *Totalité et infini*, d'élaborer l'ontologie du sujet opposée à l'ontologie heideggerienne de l'être-au-monde, Levinas fait remarquer également que l'ontologie du moi jouissant se déroule sur le plan irréductible au « pur exercice d'être » (TI 153). Il en résulte que le moi jouissant existe de telle façon qu'il dépasse le plan purement ontologique. Dans les pages qui suivent, nous éluciderons d'abord le sens de ce rapport singulier qu'entretient la jouissance avec l'ontologie, pour ensuite mettre au jour dans quel sens le moi jouissant se caractérise comme à la fois « irréfléchi » et « naïf ».

La particularité de la jouissance consiste en ceci que le rapport avec un objet dont on jouit est renvoyé au rapport avec ce rapport même, lequel, lui aussi, devient l'objet de la jouissance. En bref, cette dernière n'est rien de moins que la façon « pour l'acte de se nourrir de son activité même » (TI 114). La jouissance se démarque donc de toute activité soumise tant à la causalité qu'à la finalité. Cette caractérisation générale de la jouissance vaut pour le contenu de la jouissance ainsi que pour l'activité même d'en jouir. En ce qui concerne son contenu, il ne se réduit ni au « carburant nécessaire au "fonctionnement" de l'existence », ni aux « ustensiles, au sens heideggerien du terme » (TI 113). L'activité de la jouissance, quant à elle, ne s'identifie pas à la « volonté nue d'être », ni à la « *Sorge* ontologique » (TI 115). D'où Levinas précise, de la façon suivante, le rapport entre le moi jouissant et l'être: « [o]n devient sujet de l'être, non pas en assumant l'être, mais en jouissant du bonheur, par l'intériorisation de la jouissance qui est aussi une exaltation, un "au-dessus de l'être". L'étant est "autonome" par rapport à l'être » (TI 124). Deux remarques s'imposent à propos de ces phrases. D'abord, la jouissance est un mouvement centripète de l'*« intérieurisation »*, à travers lequel seulement le moi se forme. Ensuite, le surgissement du moi à partir de la jouissance permet au moi de devenir « sujet de l'être », et ce, non pas en « assumant l'être », mais de telle façon qu'il soit « autonome », voire, indifférent par rapport à l'être, au sens où le moi peut « sacrifier au bonheur son être pur et simple » (TI 57). En conséquence, le moi jouissant se lève comme « *étant* tout court » (TI 124) et, en ce sens, il est « au-dessus de l'être ». Le surgissement du moi dans la jouissance se produit ainsi au plan strictement ontique.

De même, ce à quoi se rapporte le moi jouissant se trouve au plan ontique. Pour le montrer, il serait utile de faire état de l'analyse lévinassienne sur la genèse de la « chose » à partir de l'*« élément »*. Les éléments tels que la terre, l'eau et le vent, sont définis comme ce qui se donne primordialement à la jouissance. Comme le navigateur, qui prévoit la mer et le vent, n'arrive pourtant pas à les contrôler parfaitement, l'élément conserve son caractère indéterminé en dépit des lois qui le régissent (cf. TI 138). Aussi est-il foncièrement réfractaire à la possession. À cause de cette profondeur indéracinable de l'élément, la jouissance ne cesse de s'exposer à la possibilité de s'interrompre, de sorte qu'il faudrait un moment où l'on sort de la jouissance pure et simple, afin de surmonter l'instabilité et l'incertitude de la jouissance. Dans *Totalité et infini*, ce moment se concrétise sous les espèces du travail à partir de la maison, grâce auquel le moi devient capable de « suspend[re] [...] l'indépendance de l'élément: son être » (TI 169f.). Le travail, entendu comme acte qui consiste à saisir et à prendre une emprise sur ce qui est à l'extérieur, est une tentative de conférer les formes aux éléments qui sont à l'origine indéterminés et non-possédables. C'est à travers le travail que le moi « arrache les choses aux éléments » (TI 168), ce qui lui permet de rétablir et d'assurer la stabilité de la jouissance. La chose dégagée de l'élément est chose possédée, durable et transportable, c'est-à-dire, chose en tant qu'avoir qui est à la disponibilité du possesseur. La chose est ainsi neutralisée par la possession et devient « un étant ayant perdu son être » (TI 170). Il en ressort que la jouissance établit la relation ontique avec des étants en suspendant leur être⁹.

Il est d'une grande importance de faire remarquer ici que Levinas déduit de ce qui précède que « l'ontologie qui saisit l'être de l'êtant [...] est une œuvre spontanée et préthéorique de tout habitant de la terre

» (*Ibid.*). Cette caractérisation de l'ontologie procède de la manière dont le moi comprend ce dont il jouit. À cet égard, Levinas explique, en introduisant les termes d'« endroit » et d'« envers », que le moi jouissant se contente de toucher l'« endroit » de ce dont il jouit sans s'interroger sur son « envers » ni sur son « au-delà »¹⁰⁹. On peut regarder bien évidemment l'envers de la chose qui ne s'offre que par une face unique, en en faisant le tour. Mais ce désintérêt à l'égard de l'« au-delà » réside en ceci que le moi jouissant ne met jamais en question la façon dont il se rapporte à l'être, si naïve et arbitraire qu'elle soit. C'est à ce titre que Levinas qualifie l'ontologie d'« œuvre spontanée et préthéorique ».

À travers tout cela, on se rend compte que le moi jouissant demeure fatallement dans la naïveté, voire, dans le « dogmatisme » (TI 33), de sorte qu'il n'arrive jamais à se poser la question de l'être en tant que tel au-delà de sa propre compréhension de l'être. Avant de questionner comment sortir de cette naïveté, il serait plus pertinent de se demander pourquoi d'ailleurs le moi doit s'en sortir. Le plan strictement ontique où se déroule l'activité de la jouissance, Levinas le nomme le plan de « phénomène ». Ce dernier est déterminé, non pas comme simple apparence, mais comme « réalité qui manque de réalité, encore infiniment éloignée de son être » (TI 197f.). Ainsi défini, le concept de phénomène est présenté précisément comme « une façon d'être » (TI 194) de l'étant et non point comme ce qui dérive de la relativité de la connaissance. Le moi jouissant existe de telle façon qu'il soit « infiniment éloign[é] » tant de son être que de l'être de l'étant qui l'entoure. Le moi peut certes ignorer sa phénoménalité au prix de la jouissance (TI 197). Mais, dans ce cas-là, le moi ne cessera de manquer de sa « dernière réalité » (TI 194) et, de la sorte, il existerait à titre instable et incertain.

Le moi ne saurait, disons-le d'avance, se dégager de sa phénoménalité que lorsqu'« un étant qui refuse à se donner » (TI 36) intervient dans la jouissance. Et c'est précisément cet étant que Levinas appelle autrui. Dans la prochaine partie, nous verrons comment l'intervention d'autrui permet au moi de se poser le problème de l'être.

4. Autrui comme celui à qui la question est posée

De même que le moi jouissant existe de telle façon qu'il se sépare de son être ainsi que de l'être de l'étant dont il jouit, il se sépare également d'autrui. Levinas fait ressortir à plusieurs reprises l'abîme entre le moi et autrui, en affirmant que « le mouvement de la séparation ne se trouve pas sur le même plan que le mouvement de la transcendance » (TI 158) vers autrui. Cela étant dit, l'impossibilité, telle que nous l'avons montrée tout à l'heure, de poser la question de l'être dans la jouissance, s'explique dans *Totalité et infini* comme l'impossibilité pour le moi jouissant de passer au plan de la théorie, où il s'agirait de la « relation avec l'être telle, que l'être connaissant laisse l'être connu se manifester en respectant son altérité » (TI 32). Néanmoins, il ne serait pas exacte de dire que le moi jouissant se dissocie complètement du théorique: bien au contraire, Levinas élucide ce qu'il en est de la théorie pour la jouissance. Du point de vue du moi jouissant, la théorie se forme à partir de son mouvement centripète, si bien qu'elle est comprise cette fois-ci comme la « façon telle d'aborder l'être connu que son altérité par rapport à l'être connaissant s'évanouit » (*Ibid.*). Ce type de théorie se concrétisera finalement comme le « recueillement » (TI 164) et la « représentation » (TI 184). Et pourtant,

la théorie en tant que « réduction de l'Autre au Même » (TI 33) ne permet pas au moi jouissant de s'affranchir de sa naïveté. Car, si le retournement du regard par le moi vers son intérieur relève lui-même nécessairement de son exercice spontané de la théorie, le moi tombe au bout du compte dans « une régression à l'infini » (*Ibid.*). Afin d'éviter cette aporie de la réflexion sur soi, il faudrait donc, d'un côté, que le moi est capable de mettre en question la spontanéité même de son exercice de la théorie et, de l'autre, que cette « mise en question du Même – qui ne peut se faire dans la spontanéité égoïste du Même – se fait par l'Autre » (*Ibid.*).

Il reste à éclaircir comment se produit cette mise en question du moi par autrui, par laquelle le moi découvre sa naïveté. Pour ce faire, il convient de se référer ici à l'idée fondamentale de Levinas, selon laquelle c'est le discours qui est précisément le rapport entre le moi et autrui. En général, le discours établit, non seulement un rapport avec autrui, mais aussi avec les choses, en tant qu'il consiste à parler de quelque chose à quelqu'un. Mais il ne faut pas perdre de vue que ces deux relations impliquées dans le discours ne se trouvent pas au même plan. À cet égard, Levinas écrit ceci: « [l']autre se maintient et se confirme dans son hétérogénéité aussitôt qu'on l'interpelle et fût-ce pour lui dire qu'on ne peut lui parler, pour le classer comme malade, pour lui annoncer sa condamnation à mort; en même temps que saisi, blessé, violenté, il est "respecté" » (TI 65). En établissant la distinction entre le contenu de la parole et le fait même que celle-ci est adressée à autrui, Levinas essaie, dans cette citation, de faire apparaître la dimension de l'*« interpellation »* ou du *« vocatif »* (*Ibid.*) dans le discours. Même lorsque l'on parle explicitement d'autrui, celui-ci échappe au thème qui devrait l'englober, dans l'exacte mesure où cette parole se dit à autrui.

La dimension de l'interpellation dans le discours sert de fil conducteur de la pensée sur l'être chez Levinas. Ce dernier insiste sur le fait que la relation avec autrui se dérobe à la compréhension de l'être de cet étant, de même qu'elle ne se réduit pas au contenu du discours. Ce n'est pas toutefois pour mettre en relief l'incompréhensibilité d'autrui, mais pour démontrer que la relation avec autrui est telle que « son autorité d'étant est déjà *invoquée* dans toute question que nous puissions nous poser sur la signification de son être » (TI 39). De ce fait, Levinas va jusqu'à dire que le rapport avec autrui est « la relation ultime dans l'être » (*Ibid.*), au sens où ce rapport « commande » (*Ibid.*), non seulement la compréhension de l'être d'autrui, mais aussi celle de l'être en général. Les enjeux de la critique par Levinas de l'ontologie consistent ainsi à conditionner la compréhension de l'être en général à partir de l'étant qui ne relève pas lui-même de cette compréhension.

Mais en quoi l'*« autorité »* d'autrui consiste-t-elle? Elle veut dire, non pas que le moi s'assujettit aveuglement à autrui, mais, tout au contraire, qu'il reçoit la possibilité de questionner à travers la parole prononcée par autrui: « Autrui, dit Levinas, le signifiant – se manifeste dans la parole en parlant du monde et non pas de soi, en proposant le monde, en le *thématisant*. La thématisation manifeste Autrui parce que la proposition qui pose et offre le monde, ne flotte pas en l'air, mais promet une réponse à celui qui reçoit cette proposition et qui se dirige vers Autrui puisqu'il reçoit, dans sa proposition, la possibilité de questionner » (TI 98). Selon la citation, la parole d'autrui a ceci de particulier qu'elle permet de fixer le monde en le *« proposant »* et en le *« thématisant »*. Certes, la parole d'autrui n'arrive pas nécessairement à thématiser avec bonheur le monde, à cause, par exemple, de la possibilité pour autrui de mentir (cf. TI 221). Mais il s'agit,

dans le discours, de la droiture de la présence d'autrui qui « promet une réponse » à celui qui reçoit sa parole, et c'est bien plutôt cette droiture que présupposent le mensonge et la véracité du contenu de la parole d'autrui, car, si la présence d'autrui n'était qu'apparence, il ne saurait même plus mentir. C'est donc la franchise de la présence d'autrui qui confère au moi la possibilité de lui poser des questions, quel que soit le contenu de la parole d'autrui. Dès lors, le commencement de la question ne s'expliquerait pas « par l'étonnement seulement, mais par la présence de celui à qui elle s'adresse » (TI 98). Le discours entre le moi et autrui se déploie ainsi dans « le champ tendu des questions et des réponses » (*Ibid.*).

Notre lecture nous amène à voir que la présence d'autrui dans le discours équivaut à la manifestation de « [c]elui à qui la question est posée » (TI 193). Cependant, ce n'est pas parce que le moi croit toujours recevoir d'autrui une réponse « correcte » qu'il lui pose la question. À ce propos, Levinas précise que la présence d'autrui implique en même temps « l'appel adressé à mon attention », entendue comme la production de la conscience même et non point comme un simple affinement de la conscience (TI 102). La conscience éveillée par la manifestation d'autrui ne se réduit en aucune façon à la contemplation impassible et sereine, ni à la réflexion qui tomberait dans une régression à l'infini, car « l'extériorité de son point de départ lui est essentielle » (*Ibid.*). La parole d'autrui ne peut, après tout, thématiser le monde qu'à la condition qu'elle suscite mon attention. Et c'est seulement en passant par la production de la conscience que le moi devient capable de découvrir et de mettre en question sa naïveté qui était foncièrement cachée dans la jouissance.

De ce qui précède, on pourrait déduire que le discours est un lieu où le moi en arrive à mettre en cause sa propre compréhension de l'être. Le discours rend possible ainsi la relation avec l'être où l'être connaissant laisse l'être connu se manifester en respectant son altérité. C'est pour cela que Levinas avance la thèse selon laquelle il est nécessaire d'avoir rencontré autrui pour poser le problème de l'être.

5. Conclusion

Nous avons tenté jusqu'ici de mettre en lumière le projet de *Totalité et infini* qui entreprend de conditionner l'ontologie depuis l'éthique. Pour conclure, nous nous permettons de faire brièvement les trois remarques suivantes: d'abord, si Levinas maintient le lexique d'être dans *Totalité et infini*, ce n'est pas qu'il s'y réfère encore, à la différence d'*Autrement qu'être*, au « langage ontologique » (TI I), mais que son intention consiste à reconsiderer l'ontologie à partir de l'éthique. Ensuite, ce qu'on pourrait appeler l'ontologie lévinassienne de *Totalité et infini* se déterminerait comme une ontologie qui ne saurait commencer qu'à partir de la relation avec autrui qui se soustrait lui-même à l'ontologie et son essence résiderait en ceci que l'on aborde l'être en respectant son altérité. Ce qui nous inviterait enfin à réfléchir de nouveau sur le « passage » de *Totalité et infini* jusqu'à *Autrement qu'être*, où Levinas soutient aussi qu'« il faut comprendre l'être à partir de l'autre de l'être » (AE 33).

Notes

- 1) Les œuvres de Levinas seront désignées par les abréviations suivantes; **EE**: *De l'existence à l'existant* [1947], Vrin, 1998; **TI**: *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité* [1961], Martinus Nijhoff, Le Livre de Poche , 2003; **EDE**: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* [1949], édition suivie d'*Essais Nouveaux* [1967], Vrin, 2001; **AE**: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [1974], Martinus Nijhoff, Le Livre de Poche, 2003; **EN**: *Entre nous: Essai sur le penser-à-l'autre* [1991], Grasset, 1995; **Œ1**: *Œuvres 1 : Carnets de captivité et autres inédits*, Grasset/IMEC, 2009; **Œ2**: *Œuvres 2: Parole et Silence et autres conférences inédites*, Grasset/IMEC, 2011.
- 2) *Sein und Zeit* (Martin Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], Max Niemeyer, 1993) sera cité avec le sigle **SZ**.
- 3) Pour ne citer que quelques exemples, voir les articles suivants: Jacques Colléony, « Heidegger et Lévinas: la question du *Dasein* », in: *Les études philosophiques*, n°45, 1990, p.313-331; Adriaan Th. Peperzak, « Métaphysique et ontologie », in: Joëlle Hansel (dir.), *Levinas, de l'Être à l'Autre*, PUF, 2006, p.99-122. La critique de François Raffoul adressée à Levinas s'appuie aussi sur cette interprétation (« L'être et l'autre: sur la lecture lévinassienne de Heidegger », in: Gérard Bensussan et Joseph Cohen (dir.), *Heidegger: Le danger et la promesse*, Kimé, 2006, p.93-110).
- 4) Dans son commentaire détaillé sur *Totalité et infini*, Raoul Moati a montré à juste titre que la critique de Lévinas adressée à l'ontologie de Heidegger consiste en ceci que « *l'ontologie fondamentale ne permet pas de mener à son terme l'élucidation exhaustive de l'être* », laquelle, exige la prise en compte de la révélation du visage comme « *événement ultime de l'être* » (*Événements Nocturnes. Essai sur Totalité et Infini*, Hermann, 2012, p.39). Il nous semble cependant qu'il reste encore quelques points à clarifier de manière plus minutieuse dans ses analyses sur le rapport entre Levinas et Heidegger.
- 5) Cf. Emmanuel Levinas, « Textes relatifs à la soutenance de thèse du 6 juin 1961 », in: Emmanuel Housset et Rodolphe Calin (dir.), *Levinas: au-delà du visible. Études sur les inédits de Levinas, des Carnets de captivité à Totalité et infini*, Presses universitaires de Caen, 2012, p.28.
- 6) Heidegger met l'accent sur ce point dans son cours à Fribourg au semestre d'hiver 1928-1929, auquel Levinas avait assisté (Martin Heidegger, *Einleitung in die Philosophie. Gesamtausgabe Bd.27*, Vittorio Klostermann, 1996, S.3). Concernant l'importance de ce cours pour le jeune Levinas, voir l'article suivant: Jean Greisch, « Heidegger et Levinas: interprètes de la facticité », in: Emmanuel Levinas, *Positivité et transcendance*, suivi de *Levinas et la phénoménologie*, PUF, 2000, surtout p.190-193.
- 7) Dans sa note inédite, censée être rédigée dans la première moitié des années 50, Levinas écrit en effet ceci: « [c]hez Heidegger – pensée de l'être – pas d'orientation! » (Œ1 303).
- 8) Rodolphe Calin, *Levinas et l'exception du soi*, PUF, 2005, p.149-161; Jean-François Courtine, *Levinas: la trame logique de l'être*, Hermann, 2012, p.21.
- 9) La suspension de l'être dans la jouissance correspond à l'« oubli de l'*il y a* » (TI 209) déterminé comme dimension à la fois « mythique » et « nocturne » (TI 151) de l'élément. Mais cet oubli ne se réduit nullement chez Levinas à l'événement négatif ou, si l'on veut, « non-authentique ». À cet égard, nous renvoyons à l'analyse de l'« être-dans-le-monde » dans *De l'existence à l'existant* (EE 69).
- 10) Conférence du 16 février 1950, intitulée « Les Nourritures », in: Œ2, p.158.

Cet article a pour but d'éclaircir le projet de *Totallité et infini* d'Emmanuel Levinas qui envisage de conditionner l'ontologie à partir de l'éthique. En nous relevant à ses premiers articles consacrés à l'ontologie heideggerienne, nous montrons d'abord que Levinas essaie de mettre au jour, autrement que Heidegger, le moment d'où naît la question de l'être. Ensuite, nous établirons que la théorie de la souissance dans *Totallité et infini* nous fait voir l'impossibilité pour le moi juissant de se poser le problème de l'être. Nous éluciderons enfin comment la relation étroite avec autres conditions l'ontologie. Notre lecture nous conduit ainsi à reconstruire le sens du maintien du lexique d'être dans *Totallité et infini*.

KOJI HIRAISSI

« L'ontologie suppose la métaphysique » : l'ontologie levinaise dans *Totallité et infini*

生気論的機械論の系譜 ：カンギレム、ドゥルーズ／ガタリ、フーコー

世古 和希

生命認識とともに主張する機械論と生気論の間に、対立関係ではなく包含関係を認めること。わたしたちがこの特異な思想を「生気論的機械論」と呼ぶとすれば、それはカンギレムによって本格的に構想され、彼の弟子であるドゥルーズとフーコーに継承された着想である。本稿は、技術哲学史研究の視点から、この生気論的機械論の思想系譜が以上三者を貫いて流れている事実をごく大まかに概観するとともに、この思想の起源がニーチェにあり、それによって中後期ハイデガー技術論と必然的に対決するものであると主張する。ここから明らかになるのは、技術概念をその社会的政治的次元の基礎たる生物学的次元において問題提起する、技術哲学の新たな可能性である¹⁾。

1. カンギレム：生命の技術としての規範形成活動

中期カンギレムの論文集『生命の認識』は、周知のように、機械論と生気論にまつわる旧来の対立関係を自らの哲学的見解に基づきながら調停し（「生気論の諸相」）、そこからデカルトの動物機械論批判（「機械と有機体」）および環境の概念形成史（「生体とその環境」）を論じている。これら諸論文に一貫している主張こそが、「機械を生命の中に包含して理解する」というテーゼである。このカンギレムのテーゼが言わんとしているのは、生命認識の方法としての機械論が、同じ生命認識の要請としての生気論の中で遂行されねばならないこと、そして生命科学史において適用されてきた機械モデルが、当の機械の製作という人間の生命活動の側から理解されねばならない、という主張である。それゆえここでは、機械論の還元的次元がより上位に位置する生気論の全体的次元の中に含まれ、機械の個体性が人間生命の環境構成活動の中に含まれるという、対立関係ではなく包含関係が提案されている。つまり、メカニズム〔機械装置〕によるオルガニズム〔有機体〕の科学的説明は、オルガニズムによるメカニズムの製作活動にその基礎を築いており、この観点から生気論者カンギレムは、機械論を単純に批判するのではなく、機械論をその中で基礎づけるような生気論の新たな姿を定式化するのである²⁾。

そこでわたしたちは、「機械を生命の中に包含して理解する」というこのカンギレムの思想を、仮に「生気論的機械論 machinisme vitaliste」と呼んでおきたい。そして、後期カンギレムの生命科学史研究にもこの特異な思想が諸解釈の基盤を提供している以上³⁾、わたしたちはもはや、カンギレムという人物をたんなる科学史家として語ることは許されない。カンギレムの生命科学史研究は、彼の生命哲学のある種の反映でありその方法である。一般に、カンギレムは科学的認識論（エピステモロジー）の代表的論客として知られているが、その概念の哲学の基礎には彼の生命哲学が控え

ている。「生氣論的機械論」という名でいまわたしたちの指定した思想こそ、カンギレムのそのような生命哲学の核心に位置づけられるべきものだと述べておきたい。

実際この生氣論的機械論の射程は、ただ技術史と生命科学史を眺めるための認識論的位相（概念の哲学）にのみ存しているわけではなく、生命それ自体の特性から看取された実践的位相（生命的哲学）にまで及んでいる。前期カンギレムの医学博士論文『正常と病理』における「規範形成活動normalisation」の主題を、生氣論的機械論という思想のその実践的位相としてここで挙げておく。

この『正常と病理』で医学史を検討しながらカンギレムが行なっているのは、正常／病理という医者の主知主義的な「規範norme」概念に対する批判であり、患者が医療を介して自らのこうした生物学的規範を新たに自己修正する「規範形成活動normalisation」の観点から医学の在り方を見つめなおすという試みである。腕を切断しかけた労働者はその神經-筋肉的な適応と即応的対処の欠如によってもはや以前と同じ仕方で仕事を行なうことはできない。低血圧の子守り女が高山へと連れてゆかれる際、彼女の肉体は新たな生理学的規範への自己修正を迫られる。つまり肉体の内部環境と外部環境は、どちらか一方が変化ないし欠損した場合、必然的に他方を自己修正することになる。とりわけ「人間は、彼が活動する環境さえも技術によって即座に変えることのできる動物である。そのことによって、人間は、自分が変異することのできる唯一の種であることを実際に示している」⁴⁾。カンギレムが生命の特徴として最も重視するのはこうした、内部環境や外部環境に訪れる変化すなわち異常であり、この異常のモメントを介して生体が新たな生物学的規範を自己修正するという運動にある。この規範形成活動を、カンギレムは生命の技術あるいは健康と呼ぶ。つまり人間の技術的所産はすべて己の生物学的規範の自己修正の契機であるという意味で、人間の技術は生命の技術に裏打ちされている。そして異常／健康とは、この自己修正としての規範形成活動のカテゴリーである。「人間が、自分は良い健康状態にある—それが健康である—と感じるのは、自分が正常であるnormalつまり、環境とその要請に適応している—と感じる以上に、自分が規範的であるnormatif—つまり生活の新しい規範に従うことができる—と感じているときだけである」⁵⁾。

以上の『正常と病理』の主題から判明することは、生命に固有の在り方が変身の力能としての規範形成活動にあるということ、そしてとりわけ人間生命の在り方が、技術的環境を契機に絶えず自己修正を行なっているという事態である。それゆえ前期カンギレムはすでに、生物学的規範の変化契機という観点から道具や機械といった技術的対象を理解していたことになる。たとえ生氣論や機械論といった術語が登場していないにしても、ここには中後期の認識論的位相において展開される生氣論的機械論の萌芽、ないしは生命をダイレクトに論じるその実践的位相を認めることができるだろう。いずれにおいても、前期から後期にわたるカンギレムの実践的位相および認識論的位相での仕事は、「生物学的次元から人間の技術活動を理解する」というこの生氣論的機械論の根本着想によって貫かれていることがわかる。

2. ドゥルーズ／ガタリ：欲望機械とエルンスト・カップ批判

ドゥルーズは自らに影響を与えた論者について隠すことがない、としばしば言わってきた。そんな彼でも、自身の生命論に根本的な影響を与えた師カンギレムについて論じることはついになかった。

た。だが次のように語っているのはほかならぬ若きドゥルーズ自身である。「ストラスプールに住んでいなかった私は、出かけて行ったときを利用してカンギレムによく会いました。彼の周囲には小グループができあがっていましたから、つまりは私もカンギレム・グループの一員だったことになりますね。実際、私の世代に始まり、そのもとに通った者たちにとってカンギレムは大変重要な人物だったわけで、ほとんど全員が彼に育てられたとすら言えるでしょう」⁶⁾。わたしたちは、ドゥルーズがガタリとともに書いた『アンチ・オイディップス』、そこでの中心概念である「欲望機械」のうちに、カンギレムの生氣論的機械論が継承・発展されている様子を認めることができる。

この「欲望機械」という概念は、第一に、欲望を生物個体に固有の欲求から厳密に区別して、そこに個体形成の能力を看取することにより、生物個体や技術的個体の形成を前-個体的次元で論じるものである。第二に、ドゥルーズ／ガタリがこの欲望を機械と呼ぶとき、そこにはカンギレムにも見られた二つの位相が含意されている。すなわち、一方で欲望は、所与の生物個体内に充足することなくつねに外的な技術的対象と有機的に連接し、自ら自身を絶えず変身させると考えられており（実践的位相）、他方では、有機体を機械モデルによって説明する機械論的生物学に対するイロニーが込められている（認識論的位相）。そして第三に、この欲望-機械という概念の理念的原理はベルクソンにおける「多様性」であり、従来生命の理念的原理とされていた「全体性」ないし「合目的性」は、すでに構成された有機組織による言わば権力の作用として敵視されることになる、つまりこの点で欲望機械の多様性（差異化）は有機体の全体性（同一化）と鋭く対置されている。『アンチ・オイディップス』が『資本論』をやり直すのはこのような、人間個体と技術的個体に共通する前-個体的次元においてであり、その意味で社会的実体とは、デュルケムが考えるようなマクロ社会的次元ではなくスピノザの内在平面としてのミクロ社会的次元である。

さて以上のように概観された欲望機械という概念が、精神分析批判やポスト構造主義⁷⁾といった文脈とは異なる技術哲学としての意義を自ら主張していることは技術哲学研究者から真剣に注目されてこなかったように思われる。例えば彼らが欲望機械=社会的機械（人間-技術的対象）を論じる際、そこで人間-道具の対がそれ自体社会的な機械であるとする着想の基礎にあるのは、技術思想史家ルイス・マンフォードのメガマシン概念であり、ルーローの機械の定義に対する批判である⁸⁾。

だがさらに、ここでは技術哲学者エルンスト・カップに対するドゥルーズ／ガタリの批判を確認しておきたい。彼らはカップの器官投射説を次のように批判している。「道具から着想された古典的な図式がある。まず生物の延長そして投射としての道具、次第に人間を登場させる操作、道具から機械への発展、機械がますます人間から独立するという逆転のプロセス……。しかし、この図式は [...] 生物学的進化的図式であって、道具とともに始まる機械の系譜において、ある時点に到来するものとして機械を規定しているのだ。 [...] この図式は、現実の道具や現実の機械に適用されるときでさえ想像的、幻想的、独我論的である。この図式は、全面的に、投射の仮説に根拠を置いているからである ...」⁹⁾。

このカップ批判のうちには、カンギレムに対するドゥルーズ／ガタリの共通点と差異が表れている。すでにカンギレムは、自身の生氣論的機械論の観点からカップの器官投射説を、生命の側から人間技術を捉える哲学体系としてそれに高い評価を与えていた¹⁰⁾。ドゥルーズ／ガタリとしても、

人間技術を生命の次元で捉え返すという点ではカップやカンギレムと意見を同じくするものである。しかしながら、欲望機械を不断の差異化として理解するドゥルーズ／ガタリにとって、ヘーゲル主義者カップの器官投射説が孕む進化的発展的図式にも賛意を示すことは、当然ながら不可能なことであった。『差異と反復』が何よりもヘーゲル哲学に対する哲学史上最も痛烈な批判である以上、技術哲学史において、『アンチ・オイディップス』とカップの『技術哲学の基礎』との間に妥協の余地があるとは考えがたい。

それゆえドゥルーズ／ガタリは、「機械を生命の中に包含して理解する」というカンギレムのテーゼを、前一個体的次元で受け取り展開することにより、生物個体／技術的個体の関係を、両者を貫いて流れる欲望機械の問題として再提起したのだが、この操作を通じてドゥルーズ／ガタリは、カンギレムのカップ評価のうちにお残存しているヘーゲル哲学の影響から決別するのである。

3. ハイデガーのニーチェ解釈とその中後期技術論に抗して

ドゥルーズ／ガタリの欲望機械概念がカンギレムによって着想された生気論的機械論の思想の影響下にあることは、両者のテクスト内容を比較するなら疑いを入れないことに思われる。だがここでは両者の系譜関係を別の側面から描き直したい。のためにわたしたちは、ニーチェをこの生気論的機械論という思想の起源に指定しなければならない。

周知のように、ニーチェの診断によれば、ヨーロッパの病とは高貴な者たちがルサンチマンを抱く低き者たちによって駆逐されてゆく事態であり、またそうして出来上がった形而上学と宗教である。そのもとであらゆる価値を貶める価値規範へ一致団結して入る者たちが病氣として見なされる一方で、当の価値規範を新たに設定する高貴な者こそが健康を享受する。「病的な状態すべてがもっている価値は、それらが、どんな正常な条件でも正常な状態では見ることのむずかしいいくつかの条件を、拡大鏡のもとに見せる点にある」¹¹⁾。

カンギレムはニーチェのこの考えがクロード・ベルナールから触発を受けたものであることを指摘しながら、『正常と病理』における異常と健康への肯定感情を表明している。わたしたちがカンギレムをある種のニーチェ主義者として見なすことに異論の余地はない。ニーチェ主義と科学認識論との間に矛盾を感じるひとびとに向けて弟子であるフーコーはすでに次のように述べていた、「カンギレム自身もしばしば、自分の研究活動をニーチェの系譜に位置づけているのをご存じないのですか」¹²⁾。正常／病理という科学的に正当化された規範概念に対して、カンギレムの価値哲学¹³⁾は、生体自身による新たな価値の創設としての異常／健康という規範形成活動をそこに対決させる。異常を介して眞の健康を、すなわち新たな生物学的規範へと生成すること、それこそカンギレムがニーチェから受け継いだ「大いなる健康」の主題である。『正常と病理』における変身の力能としての生命の技術（規範形成活動）は、ニーチェのこの異常／健康の思想によって逐一打ちされている。『生命の認識』所収の「正常な者と病理的なもの」でカンギレムは、ニーチェ主義の作家トマス・マンによる次の見事な文章を引用しているが、そこには『正常と病理』の全モティーフが含意されている。「病的なものからはただ病的なものだけが生まれうるのか。それほどばかげたことがあるだろうか。生命はそれほどけちくさいものではなく、道徳なんか気にかけてなどいない。生

命は病気の大膽な所産を奪い取り、それを摂取し、それを消化し、そして生命はそれを自分に合体してしまうことによって、健康なものになる。生命の活動のもとでは……病気と健康のあいだのいかなる区別も消滅してしまう」¹⁴⁾。

ドゥルーズが見ていたのは、まさしくカンギレムが解釈するこのニーチェの姿である。『ニーチェと哲学』はその基本構図を、『正常と病理』のニーチェ理解から借り受けている。すなわち、生の価値を低く評価するあらゆる規範を批判すること、身体の反動的生成（ルサンチマン、ニヒリズム）を経由して能動的生成（永遠回帰、超人）へと変身すること。当時支配的だった「同じものの回帰」というハイデガーのニーチェ解釈に対してドゥルーズは、反動的生成（異常）を介して能動的生成（健康）へと到る「異なるものの回帰」をそれに対決させるのだが、そのような独創的解釈の源泉のひとつは、彼のスピノザ解釈や差異哲学の着想と並んで、師カンギレムのニーチェ解釈にあったのだと考えることができる。

こうしたニーチェ解釈の相違から帰結するのは、カンギレム・ドゥルーズ／ガタリの生氣論的機械論が中後期ハイデガー技術論から袂を分かつ、その技術哲学史上の決別である。よく知られているように、中後期ハイデガーが「工作機構Machenschaft」や「集立Ge-stell」といった概念を社会的次元で問題提起する際、その枠組みは彼のニーチェ解釈から与えられていた。現代技術こそが形而上学の完成であり、ニーチェは最後の形而上学者としてこの現代技術がもたらす時代のニヒリズムを見抜いていた、と考えるハイデガーに対して、異常という否定性の優位を介して大いなる健康の肯定性へと到るカンギレム・ドゥルーズのニーチェ理解が対決している¹⁵⁾。中後期ハイデガー技術論は、現代技術がひとびとにもたらすニヒリズム、生の無・意味さを、その当の「生」が地盤を置いているはずの生物学的次元に依拠することなく、時代の趨勢としてある種の運命論へと仕立て上げてしまっている。たとえ根源においてテクネーがピュシスと根を同じくするものだとしても、結局のところ中後期ハイデガー技術論は、人間の生と機械のメカニズムとの間に、最後まで乗り越え難い絶続しか見ていなかったのだと言っても間違いにはならないだろう¹⁶⁾。

それに対して生氣論的機械論の思想は、生命と機械に関する通俗的覗見を拒否するものである。この観点からすれば、「機械を生命の中に包含して理解する」というカンギレムのテーゼがいかに独創的な着想であったのかがわかる。生氣論と機械論の間に最終的な断絶は存在しない、というのがカンギレムの診断である。オルガニズム〔有機体〕が、諸々のメカニズム〔機械装置〕を介していかに自己変容を遂げているのかを看取すること、それがカンギレムの規範形成活動とドゥルーズ／ガタリの欲望機械概念の基底を流れる着想であり、また彼らのニーチェ解釈がもたらす所産でもあって、この点で彼らの生命論的技術論は必然的に中後期ハイデガー技術論と対決するのである。

4. フーコー：規律＝訓練の規範効果

ハイデガーを通じてニーチェを読んできたフーコーの技術論は、カンギレムやドゥルーズ／ガタリのように生物学的次元に依拠するものではない。それにもかかわらず、師であるカンギレムが生命に固有の特徴として挙げていた規範形成活動が、『監視と処罰』のモティーフとなっていることをわたしたちはいかに理解すればよいのだろうか。

カンギレムは、『正常と病理』第二版に加えられた「正常と病理に関する新考」で、すでに自身の規範に関する考えを社会的次元へと拡張して論じていた。そこでは十八世紀から十九世紀にかけて多様な分野で生じたフランス社会の合理化現象が取り上げられている。鉄道路線や砲架などの規格としての産業的規範化、医療や衛生の分野での規範化、法体系の新たな規範化などがその例にあたる。カンギレムはそこで、これら社会的規範化の諸事例を、社会体を構成する人間生命による生物学的規範形成活動の延長線上に位置づけるのだが、『監視と処罰』の執筆・公刊時期にあたる講義の中で、フーコーはカンギレムのこのテクストについて、それを自身の権力に関する問題系の中で独自に解釈しなおしている。「規範normeの問題と正常化＝規範化normalisationの問題とを扱っているこのテクストのなかには、歴史的そして方法論的に見て豊かな一群の発想があります。まず、そこには、社会的で政治的かつ技術的な正常化＝規範化の一般的プロセス、という発想があります。十八世紀に発展し、教育の領域においては師範学校、医学の領域においては病院組織を出現させて、工業生産の領域やさらには軍隊の領域においてもその効果を挙げたものとしての、正常化＝規範化の一般的プロセス。つまり十八世紀を通じてそうしたプロセスが存在し、子供、軍隊、生産などにますます大きな効果をもたらしてきた、という発想です」。フーコーはここで、カンギレムの生物学的規範形成活動normalisationを社会的な正常化＝規範化normalisationという意味内容に限定して用いている。「つまり、規範には、権力への志向が備わっているということです」¹⁷⁾。

こうして着想された『監視と処罰』の技術論とは、十八世紀から十九世紀にかけての司法体系とその処罰権をめぐる権力関係を記述するための、分析的方法論としての技術論である。「要するに、処罰手段の変貌を研究するにあたり、身体についての政治的な技術論を出発点とするよう試みること、そうすれば、その技術論に、われわれは権力関係にも客体の諸関連にも共通な歴史が読みとれるかもしれない」である¹⁸⁾。それまでの仕事には見られなかったにもかかわらず、フーコーがこの『監視と処罰』において初めて身体という具体的な主体を登場させていること、わたしたちはこのことを、彼がカンギレムの規範形成活動normalisationという着想を利用することから生じた必然的な帰結であると考えてみることができる。つまり、あらゆる権力の規範的作用はすべてその根を生命としての人間に置いており、たとえフーコーがこの概念を社会的・政治的次元で再提起していたとしても、それによって当の概念の生物学的な由縁が消え去ることはない¹⁹⁾。

そしてフーコーが、権力関係から構成されるこの社会的・政治的身体を「生産身体」と見なしながら、『資本論』の歴史観を読みなおすとき、わたしたちが次に看取するのは『アンチ・オイディップス』がフーコーに与えた影響である。個体を形成する権力ネットワークの分析的方法論としての技術論を提示している箇所でフーコーは、「それは言っても、わたしはそうした方向で仕事をした最初の研究者であると自負するものではない」と前置きしながら、原注で『アンチ・オイディップス』に賛辞を送り、「わたしとしては [...] G. ドゥルーズが F. ガタリとともに行なっている仕事のおかげをどんなに被っているかについては、参照ページや引用ページをあげるくらいでは済りがたいのである」と表明している²⁰⁾。『アンチ・オイディップス』の欲望機械という概念は、『資本論』の資本主義分析において生産を担う主体が誰なのか、そしていかにしてなのか、という問いに独自の仕方で答えるものであった。『監視と処罰』が権力関係のミクロ社会学的観点から生産身体を読みなお

すとき、そのすべてではないにしても少なくとも主要な源泉が、ドゥルーズ／ガタリの切り開いた地平によって与えられたと考えても不思議はない。

以上で概観されたカンギレム・フーコーの線およびドゥルーズ／ガタリ・フーコーの線を前提としてすることで、わたしたちは初めて「規律=訓練discipline」概念の根拠を認識することができる。十八世紀から十九世紀にかけて、軍隊、工場、学校、病院、修道院など諸々の社会的機関において合理的組織化現象が進行される。時間割による一日のサイクル、机や持ち場や病床の幾何学的な整列、時計の合図に素早く反応すること、身体の微細な動きに対する指令。「身体と、それによって操作される客体とが触れあうすべての面に権力がすべりこんてきて、両者をつなぎあわせる。権力は、身体=兵器、身体=道具、身体=機械という一種の複合をつくりあげるわけである」²¹⁾。

たとえフーコーがシモンドンを読んでおらず、したがって前-個体的次元で考えを進めているわけではないとしても、「規律=訓練」概念がこのようにして身体を、銃や机や時計とともに、保持されるべき規範的なシステム（身体・技術的対象）の一項と見なすとき、『監視と処罰』に対するカンギレムとドゥルーズ／ガタリの生氣論的機械論の思想の影響は明白であるように思われる。この『監視と処罰』第三部では、身体と対象とのたんなる外的接触が語られているわけではなくて、まさしく身体-対象が一緒になって規範的システムを構成しており、規範としての効果を実際にあげている。つまり、カンギレムによって投じられた生命-機械の包含関係について、ドゥルーズ／ガタリがこの複合体を欲望の側面から理解していたのと同じように、フーコーはこの複合体を権力の側面から理解するのである。

それゆえ、確かにフーコーは、中後期ハイデガーのニーチェ解釈をその歴史研究の基礎としてはいる。フーコー技術論があくまで権力関係の分析的方法論という批判的位置を堅持しているのはそのためである。しかしながら『監視と処罰』が、社会的合理化現象という権力の歴史を批判的に記述するために、カンギレムの規範形成活動やドゥルーズ／ガタリの欲望機械という生物学的次元に根拠づけられた諸概念から触発を受けたこともまた同様に事実である。フーコーは、生氣論的機械論を、社会的-政治的次元において独自に展開したのだ、とわたしたちが見なしたとしても、その判断には一定の正当性があると思われる。彼の規律=訓練概念がそれの実現する規範効果とともに考案されるとき、その概念は、フーコーが師と兄弟弟子から彼なりの仕方で受け取った生氣論的機械論という思想の所産である。

結語

「機械を生命の中に包含して理解する」というカンギレムの投じたテーゼは、まずドゥルーズ／ガタリによって欲望の前-個体的次元の中で受け取られ、次いでフーコーによって権力の規範性として受け取られている。本稿は以上の系譜関係を概観してきた。この生氣論的機械論の系譜はニーチェに起源を置いている。それはニーチェを、ニヒリズムの病理に自ら冒された悲劇の思想家としてではなく、その異常の契機を介して健康を享受する肯定の思想家として解釈するものである。

このようなニーチェ解釈がハイデガーのニーチェ解釈と相容れないように、生氣論的機械論と中後期ハイデガー技術論との間に妥協はありえない。両技術思潮の影響下にあったフーコーさえ、

もはや集立といった概念ではなく、規範や欲望機械という概念に重要性を認めている。それゆえわたしたちは、技術哲学ということでひたすら中後期ハイデガーを求め続けるといった態度を基本的には放棄する必要がある。中後期ハイデガー技術論は終末論的であって、それは『監視と処罰』が見事に提示しているような批判哲学とは質を異にしている。本稿は生氣論的機械論という技術思想＝生命思想の系譜を示しながら、技術哲学史上におけるこの中後期ハイデガー技術論の位置値を相対化させる支点をも同時に示してきたつもりである。

註

- 1) それゆえ本稿が依拠する技術哲学史上的問題意識は、個々の哲学者に携わる哲学研究のそれとは若干異なる。従来アメリカを中心とする技術哲学研究は、現代フランス哲学の技術論に真剣な関心を払うことがないまま、いまなお技術哲学の最先端を中後期ハイデガー技術論のうちに求めて思考しており、それゆえ P.Chabot&G.Hottois,ed,*Les philosophes et la technique*,VRIN,2003,p.16においてジルベル・オトワはフランスのメジャーな技術学者の名をほとんど出すことができないでいる。本稿が生氣論的機械論の系譜を中後期ハイデガー技術論と対決させるのは以上の背景による。
- 2) 中期カンギレムのこの思想については、「機械と有機体」論文を中心にそれを分析する金森修『フランス科学認識論の系譜』(勁草書房, 1994年)を参照のこと。またカンギレムとベルクソンの比較については米虫正巳「フランス技術哲学の中のベルクソン」『思想』(1028),152-170,2009を参照のこと。
- 3) 例えば、生物学による技術モデルについて論じる「生物学の発見におけるモデルとアナロジー」『科学史・科学哲学研究』、技術モデルによる生命の説明が、カンギレムにとっての生命の定義であるその規範性を失っていないことを論じる「生物学的思考の歴史における規範性の問題」『生命科学の歴史』が、とりわけ中期の生氣論的機械論の思想をよく表現している。
- 4) G.Ganguilhem, *Le normal et le pathologique*, PUF, 1966, p.154.
- 5) ibid., p.174.
- 6) 加賀野井秀一「『本能と制度』のコンテクスト」加賀野井編／ドゥルーズ著『ドゥルーズ初期』(夏目書房, 1998年) p.57からの孫引き。
- 7) 構造主義における欲望機械の位置値について、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」小泉義之、鈴木泉、檜垣立哉編『ドゥルーズ／ガタリの現在』(平凡社, 2008年)など。
- 8) G.Deleuze&F.Guattari, *L'Anti-aépipe*, MINUIT, 1972/1973, p.169を参照のこと。
- 9) ibid., p.466.
- 10) G.Canguilhem, *La connaissance de la vie*, VRIN, 1965, pp.157-158を参照のこと。
- 11) G.Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, pp.19-20.
- 12) D.エリポン「ミシェル・フーコー伝」田村眞訳(新潮社, 1977年) p.224。
- 13) 例えば *Le normal et le pathologique*, p.175 および p.195 を参照のこと。
- 14) G.Canguilhem, *La connaissance de la vie*, p.217.
- 15) ニーチェ解釈にまつわるハイデガーとドゥルーズの差異については、増田靖彦「思考と哲学—ドゥルーズとハイデガーにおける」『ドゥルーズ／ガタリの現在』を参照のこと。

- 16) これに対して、技術哲学史におけるハイデガー技術論の多産性は、ニーチェ解釈に支配されている中後期よりむしろアリストテレス解釈から活力を得ている前期にあるように思われる。『存在と時間』における「世界内存在」という偉大な着想は、フッサーの「生活世界」概念を下敷きにしながら、アリストテレス存在論の根本範疇をその「製作」にあるとする『アリストテレスの現象学的解釈』の技術論的=現象学的解釈から導き出されており、そこで「被製作性」のテーマは積極的な意義を備えていると思われる。
- 17) 以上、フーコー『ミシェル・フーコー講義集成 5 異常者たち』慎改康之訳（筑摩書房、2002年）p.54。
- 18) M.Foucault, *Surveiller et punir*, GALLIMARD, 1975, p.31、傍点は引用者。
- 19) カンギレムとフーコーに共通する「規範」の主題については、Pierre Macherey, *De Canguilhem à Foucault*, La Fabrique édition, 2009. を参照のこと。また、『監視と处罚』における「正常化=規範化」の概念整理については廣瀬浩司「分身の系譜学と権力のテクノロジー——フーコー『監獄の誕生』の哲学的意義—」『言語文化論集』(48),55-72,1998 を参照のこと。
- 20) M.Foucault, *Surveiller et punir*, p.32.
- 21) M.Foucault, *Surveiller et punir*, p.180.

La ligne du machinisme vitaliste : Canguilhem, Deleuze/Guattari et Foucault

Kazuki SEKO

Nous posons ici une ligne de la pensée qui croit que le machinisme doit être compris dans le vitalisme, et nommons cette pensée de la philosophie de la technique le machinisme vitaliste, qui court sur Canguilhem et ses disciples, Deleuze(*l'Anti-oedipe* avec Guattari) et Foucault(*Surveiller et punir*). Cette pensée s'origine en Nitzsche, et par là à une confrontation avec la philosophie de la technique par dernier Heidegger et son Nitzsche. Par les interprétations, cet article suggère une possible que la conception de la technique ne part pas de la dimension humaine ou sociétale, mais plus profondément biologique.

時間と反復 ——ジル・ドゥルーズ『差異と反復』におけるシャルル・ペギーの意義——

戸澤 幸作

はじめに*

ジル・ドゥルーズにとって、20世紀初頭の詩人にして社会主義思想家シャルル・ペギーの存在は、他のどの作家や思想家とも比べることができない特異なものである。ドゥルーズは晩年の著書『哲学とは何か』のなかで、ペギーの未完の主著『クリオ 歴史と異教的魂との対話』（以下、『歴史との対話』）を「一冊の偉大な哲学書」と語り、インタビュー・フィルム『アベセデール』の或る箇所では、「誰もペギーのように書いた者はいなかったし、ペギーのように書く者はこれからもいないだろう」と語っている¹⁾。ドゥルーズのペギーへの関心はつねに持続し続けていたのである²⁾。しかし同時に、ペギーへの言及はいつでも極端に断片的なものにとどまっている。そして、それは『差異と反復』においても変わらない。

ドゥルーズ自身が付した「文献目録」において反復に関わる必要不可欠な著者としてペギーの名が挙げられ、その「序論」においてまず最初に言及されるのもペギーの『歴史との対話』なのだが、随所でペギーへの言及が繰り返されながらもそれらがあまりにも断片的であるがゆえに、なぜ反復の議論にペギーの存在が欠かせないのか、ドゥルーズの議論にどのようななかたちでペギーの思想が関わっているのかが判然としないのである。そこで、本論は『差異と反復』第2章「それ自身へと向かう反復」における以下の一節に注目し、この箇所でドゥルーズがペギーに言及することの意義を問う。そして、この検証を通じて両者の思想の関係性を解明しようと試みる。

「キルケゴールとペギーは、もっとも偉大な反復者ではあるのだが、必要な代償を支払う用意をしなかった。彼らは、将来のカテゴリーとしてあの至高の反復を、信仰に託していた。ところで、なるほど信仰は、習慣と想起とを、習慣の自我と想起の神とを、時間の土台と時間の基礎とを、破壊するのに十分な威力をそなえている。だが信仰は、わたしたちに、神と自我を、その共通の復活においてこれを最後に〔一度だけ〕再発見するように誘うのである」（DR pp.126-127 / 上260頁）。

これは『差異と反復』第2章前半部において、時間の第三の総合が議論されている箇所の一節である。ここでペギーは、キルケゴールと並列されつつ、「将来のカテゴリー (catégorie de l'avenir)」としての反復を思考した最も偉大な反復者であると言われている³⁾。しかし、同時にその至高の反復を「信仰 (foi)」に託していたが故に批判されてもいる。すなわち、ここにこそ反復の哲学に必要不可欠な著者として評価され、しかも同時に批判の対象にならざるをえなかつたドゥルーズに

おけるペギーの両義性が端的に表れている。それではいったい、「将来のカテゴリー」とは何か（第1節）。ドゥルーズとペギーはこの「将来のカテゴリー」に関してどのような点で共鳴し合っているのか（第2節）。そして、「信仰」に託すことはなぜ批判されなければならなかったのか（第3節）。本論はこれらの問い合わせに取り組む。

1. 未来と将来：ペギーとの比較において

まず第一に、「将来のカテゴリー」とは何かを理解するために、『差異と反復』における「未来(futur)」と「将来(avenir)」の区別を確認する。ドゥルーズは『差異と反復』第2章の前半部において時間総合の議論を展開しているが、そこではこの2つの概念が使い分けられている。「未来」は「期待」として理解される時間性であり、過去・現在・未来という継起する時間秩序のうちに位置づけられる時間の一位相である⁴⁾。これに対して、「将来」は本質的にそうした時間秩序のうちには位置づけられない。なぜなら、それは「未来」という位相を含む時間の秩序がもたらされるまさにその瞬間に指し示されたかもしれないものであり、時間がそれへと向けて開かれたかもしれない、そういう次元を示しているからである。「将来」は時間的な前後関係に先立ち、むしろそれがもたらされること、すなわち時間の生成に関わるものとして、いわば権利上時間に先立つ。ゆえに、その「将来」そのものにはいかなる時間的幅も、その時間秩序内で成立する出来事や内容も与えることができない。つまり、「将来」はただ「時間の純粹な順序(ordre)」(DR p. 120 / 上246頁) にのみ関わっている。このような次元を、ドゥルーズは「将に來たらんとするもの」、すなわち「〈將-來〉(l'àvenir)」(DR p.124 / 上252頁) と表現したのである。

ところで、ペギーは『歴史との対話』において、キリスト教徒が祈りのうちで邂逅する宗教的な時間性を、通常の意味での「未来」とは異なるものとして考えていた。彼は私たち人間の生きるリアルな時間を、「老い」という過去への「哀惜の運動」によって捉えていたのだが⁵⁾、そのような「老い」の時間のなかでは、「歴史の審判」が過去・現在・未来という時間秩序を規定している。現代の世代は歴史の法廷に立たされており、つねに次の世代、すなわち「後世(postérité)」の審判に晒される。現代の世代にとって、未来の世代は審判者であり裁判官である⁶⁾。なぜなら、現在の行為の意味や価値は、後の世になってはじめて決まるのであり、未来の時間は、今をいかにも価値づけることができるからである。ただしこの意味での未来は、現在と過去の関係の引き写しでもある。というのも、現在は過去という歴史の提訴者に対する審判者でもあるからである⁷⁾。その意味で、この「未来」は現在の「期待」としての未来であるだろう。これに対して、ペギーはキリスト教徒の祈りにおいて、こうした老いのなかにある世代関係とは異なる時間が開かれていると考えている。それが「諸聖人の通功〔聖徒の交わり〕(La communion des saints)」という考え方である⁸⁾。

「(...) キリスト教徒は、過去の、現在の、未来のなかにある自分自身をみているのだ。というのも彼は、ほんとうの真実の永遠のなかにある自分をみているから。彼女は言った、キリスト教徒はいわば、過去の聖人たちのすべて、現在の聖人たちのすべて、そして、来たるべき未来(futur à

venir)の聖人たちのすべての眼差し、熟慮、保護のもとにあるおのれを見つめているのだ、と」(Clio p.203 / 308頁)。

キリスト教徒は十字架上のイエス・キリストへの祈りにおいて、その受難に立ち会う。過去・現在・未来という時間軸上の諸々の信仰者たちの祈りは同じひとつのものへの祈りである。そして、この祈りのなかで、信徒たちは「恩寵(grâce)」を感じるのである⁹⁾。ペギーは恩寵が「性悪(maligne)」(Clio p.213 / 318頁)であると言う。それはつまり、キリストの死と復活という奇跡はまさに「受難(passion)」として決定的に被ってしまったものであり、有無を言わせずその到来を受け入れるしかないもの、しかもその到来は誰にも予測できないものという意味で「性悪」なのである。ここでも、「老い」が重要な意味を持っている。ひとは老いの間にしか生きられない。それ故に、キリストが肉的な存在として現世に現れたことがペギーにおいて重視される。キリストが老いを生きる地上的・時間的存在者であったからこそ、その誕生と死は歴史的な記載のもとでひとつの歴史的出来事たりうる。しかし、同時にその到来はキリスト教世界の以前と以後という決定的な断絶をもたらす。そして、祈りのなかでキリストの受難に立ち会うたび、信徒たちはその決定的な断絶を見いだすのである。そうした意味で、そこには永遠の楔が穿たれたのであり、「キリスト教の基礎、そのメカニズムと技術の中心的機構をなすものは、(…) 時間であるわたしの、歴史であるわたしの永遠性への、信じがたい、信じがたいほど深い嵌め込み、装填、挿入なのである」(Clio p.276 / 175頁)と言われるのである。

「(…) つねにあなたがたを、イエスの身体、聖体のうちなる身体、それと同じものである十字架上の身体、かの刑苦、つまりイエスの受難の面前に引き据えることになる (…) このメカニズムのゆえに、磔刑はこの世において、永遠に絶えることなく繰り返される〔再開される〕(recommencer)のだ。ミサのなかで永遠に繰り返されるのだ」(Clio pp.426-427 / 264-265頁)。

ミサのなかで永遠に繰り返されるキリスト教世界の原初の時、永遠を垣間見たその瞬間、それは永遠に「来たらんとするもの」であるあの「将来」との邂逅を意味しているのではないだろうか。第2節では、「将来のカテゴリー」における両者の共鳴を、ドゥルーズがヘルダーリンを援用しつつ展開する「中間休止」の議論との関係において、さらに検討していくことにしたい¹⁰⁾。

2. 「将来」の到来、中間休止、ひび割れた私

ドゥルーズはヘルダーリンによる「中間休止(césure, caesura)」の議論を援用しつつ、時間秩序が「将来」の次元へと開かれるさまを描き出している。「中間休止」は、ヘルダーリンが『『オイディップス』への注解』において用いた概念であり、ドゥルーズはこの概念によって、詩や物語の全体が秩序づけられるような或る特異な転換点のことを示している。それはソフォクレスの『オイディップス王』であればオイディップスの尋問であり、シェイクスピアの『ハムレット』ならばハムレットの航海であったりする。しかしその実際の出来事は何であれ、そのような何かが到來したとき、物語

には決定的な断絶が起こることになる。というよりも、むしろ、そうした断絶が起こることによって、はじめて物語には「前(l'avant)」と「後(l'après)」という二つの部分が生じるのであり、時間的な経過を見せる物語が生じるのである。物語のなかにあって、「中間休止」を示す「行動のイメージ」こそが「時間の総体を寄せ集め(rassembler)ている」(DR p.120 / 上247頁)のである。こうした物語に走る決定的な断絶は、先にみたペギーのキリスト教世界の以前と以後を分かつ断絶と符号する。

『差異と反復』第4章において、ドゥルーズは歴史の転換点を見事に描きだす『歴史との対話』の或る一節を引いている。全体の引用は長くなるので割愛するが、そこでは、「未来の出来事の断片(un fragment de l'événement futur)が導入されることによってしか、沈殿することも、結晶することも、固定されることもできない過融解状態(l'état de surfusion)」(DR pp.244-245 / 下63-64頁 Clio pp.332-333 / 390頁)が語られている¹¹⁾。ここでドゥルーズが注目する「未来の出来事の断片」が導入されることこそ、そこから「将来」へと開かれるあの「中間休止」ではないだろうか。「未来の出来事の断片」は或る種のしるしであり、後になってみれば歴史の転換点となった出来事として見いだされるような特権的な出来事である。だが、より正確に言えば、事柄の順序としては、その到来こそが時間的な「前」と「後」の秩序をもたらすのである。ペギーは一例として、フランス革命の端緒に位置付けられるバスチーユ監獄攻略を挙げている¹²⁾。こうした特権的な事例は、ドゥルーズにおいては「学ぶこと」である¹³⁾。

私たちが水泳を学ぶとき、あるいは言語を学ぶとき、世界には決定的な切断面が刻まれる。例えば、水泳を習得したときのことを考えてみたい。泳げるようになったという出来事は「私(le Je)」にとって決定的な転換点である。それというのも、一度泳げるようになってしまった「私」は、泳げなかった「私」を二度と思い出すことができないからである。もし泳げなかった「私」を思い出せるなら、そのひとはまだ泳げないだろう。もちろん、出来なかった頃の自分に関して、その出来ないという事情に由来する諸々の苦労や、必死になって練習した日々の様々な出来事は思い出せるだろう。しかし、「泳げない」ということそのものは絶対に思い出せないのである。ペギーもまた、次のような言葉でこの事態を的確に表現している。

「これら奥深い転換点、激動、更新、奥深い再出発ほど神秘的なものはない、と彼女は言った。これこそ出来事の秘密に他ならない。わたしはその問題を必死に追いかけていた。だが、何らの結論にも至らなかった。そのために気も狂わんばかりになっていた。さらに悪いことには、とげとげしくなってしまっていた。さらに悪いことには、老けこんでしまっていた。そのあと、突如として、何もなくなってしまった。そしてわたしは、新しい民族のなかに、新しい世界のなかに、新しい人間として存在しているのである」(Clio p.333 / 384頁)。

歴史の転換点や学習における「中間休止」の事例で明らかのように、この切断面には忘却(oubli)という要素が必然的に挟み込まれている。しかし、ここで忘却と言った場合に、それは単に経験的に忘れるという意味での忘却を意味してはいない。すなわち、「泳げるようになった私」が決して

思い出すことのできない「泳げない私」は、単に経験的に忘れたのではないはずなのである。それは絶対的に不等なもの、すなわち「中間休止」の「前」と「後」なのではないか。この同一の自我(*le moi*)であるはずの「私」に垣間見られる裂け目を見出したのはカントである、とドゥルーズは語っている。すなわち、カントはデカルトの有名なテーゼ「私は思考する、ゆえに私は存在する (*je pense, donc je suis*)」に時間の要素を挿入したのであり、「私は思考する」という規定作用(*la détermination*)と「私は存在する」という未規定なもの(*l'existence indéterminée*)の間を取り持つものとして、規定作用が未規定なものを規定しうるようになる空虚な時間の形式を導入したと言われるのである。そして、時間の形式に完全に服従しているという意味で「受動的な自我(*le moi passif*)」によってしか定義されえない「私」は、ドゥルーズによって「ひび割れた私(*le Je fêlé*)」と呼ばれることになる。ここで、なぜドゥルーズが「ひび割れた」という語を使うのか考えてみたい。「ひび割れた」ということはつまり、完全に碎け散ってしまったわけではないということである。私は「学ぶこと」によって、ある出来事の観点から、まったく異なる自分になってしまったとしか考えられないわけだが、それでも、通常の意味での「私」の存在そのものが消え去ったわけではない。常識的に考えれば、「私」は水泳ができるできなくても同一の人物であることに変わりはない。ただし、この通常の意味での時間的に持続的な自己同一性を保った「私」は、まさに時間的な持続のなかでの、時間内部的な存在としての「私」なのである。そして、この「私」は、そうした時間秩序を到来させる時間の空虚な形式に完全に服従する「受動的な自我」であり、その形式のもとで「中間休止」の到来するその「瞬間」を受け取る「私」である。つまり、その受け取ることによってこそ、時間秩序やそこで生きて死ぬ「私」の存在は成立したのである。だが、そうした時間の秩序が開かれた瞬間は、いつもの「私」に残る不可解なひびによってのみ告げ知らされるのである。こうした意味で、「私」は完全に碎け散ったのではなく、ひび割れている。

3. 信仰と信じること：「これを最後に」と「その度ごとに」

ペギーが歴史の「転換点」といったそのとき、あるいはドゥルーズがヘルダーリンの言葉を借りて「中間休止」と表現したそのときこそが、「将来」へと開かれた瞬間である。だが、その瞬間は「象徴的なイメージ(*l'image symbolique*)」(DR p. 120 / 上247頁)として、すなわち「バスチユ監獄の攻略」とか「水泳の習得」といった歴史的・時間内部的な出来事としてのみ理解しうるものである。この出来事は「前」と「後」という不等な部分を持ってこそ存在しうるものなのだが、逆にその「前」と「後」の間のひびをもたらしたその瞬間は、象徴的なイメージとしての出来事によってしか表象できない。「将来」の次元は、ドゥルーズによってニーチェの「永遠回帰(*l'éternel retour*)」に帰せられている。永遠回帰は「秘教的な最後の円環(*le cercle final ésotérique*)」(DR p.122 / 上252頁)とも表現され、「将来を信じること(croyance)」(DR p.122 / 上250頁)であると言われている。ここで、本論は最後の問い合わせ取り組む。ドゥルーズは「信仰(foi)」が「わたしたちに、神と自我を、その共通の復活においてこれを最後に〔一度だけ〕(une fois pour toutes)再発見するように誘う」がゆえに、「将来」の次元を「信仰」に託すことを批判した。だが他方で、「将来」の次元にある永遠回帰は、それが「その度ごとに(toutes les fois)」のためである限りにおいて、ドゥルーズにとって「信

じる」べきものとなつてもいる¹⁴⁾。まさしくここに、両者の別離がある。

印象派の画家クロード・モネがその晩年に自宅庭園で描き続けた『睡蓮』連作について、ペギーは次のようにクリオに語らせていた。

「わたしたちすべては、わたしたちの有名な『睡蓮』を描きなおしている（…）世のもっとも偉大な天才たちもけつして別なことをしたわけではなかった。そしておそらく、彼らが天才であり、世のもっとも偉大な天才であったのはこのことに関係しているのだ。（…）彼らの技巧、彼らの目的——すなわち、一度だけ〔これを最後に〕(une fois pour toutes)、可能なかぎり永遠に、或る時間的な共鳴(resonance)を与えること」(Clio p.55 / 81頁)。

繰り返し描かれ続けた『睡蓮』連作の事例は、本論の始めにみた「諸聖人の通功」のヴァリエーションである。キリスト者は、その祈りのなかで、キリストがこの世に肉的な存在として「出現〔受肉〕(incarnation)」したことの奇跡を感じし、キリストの死と復活という奇跡を目の当たりにするのであり、この奇跡は、その到来によってキリスト教世界の「前」と「後」を形成する特異な出来事として何度も繰り返し見と受けられるものなのであった。それ故、「磔刑はこの世において、永遠に絶えることなく繰り返される」のである。この意味において、反復される第一回目は、他のすべての回のための(pour toutes [les autres fois])ただ一度(une fois)であり、過去、現在、そして未来のすべての回において指し示されるが故に、「可能なかぎり永遠に、或る時間的な共鳴を与える」ものなのである。つまり一回目がn乗される。このことをペギーはまた、「イエスは罪人たちの最後のものであり、罪人たちの最後の者はイエスのものだ。それは同じ世界だ」(Clio p.262 / 341頁)とも表現している。ここで、ペギーがクリオに「恩寵」は「性悪」であると語らせていたことを思い出しておきたい。キリスト教世界の「前」と「後」はイエスの死と復活の奇跡によって初めて到来したのであり、その手前を仮定することはできない。奇跡こそが初めにあったのであり、その奇跡の到来自体は何によっても基礎づけられないである。それは決定的に被ってしまったもの、すなわち「受難」である。ドゥルーズもまたつきのように語っている。

「反復が存在するとき、その反復は、一般的なものに対する或る特異性、個別的なものに対する或る普遍性、通常のものに対する特別なもの、変化に対する或る瞬間性、恒久性に対する或る永遠性を、同時に表現している。あらゆる点で、反復とは、すなわち侵犯(transgression)なのである」(DR p.9 / 上24頁)。

この引用における「侵犯」とは、恩寵が「性悪」であるというペギーの議論と符合するものであるだろう。しかし、まさにここにおいて、「将来」の次元と、すでに開かれた時間秩序内の特異な出来事との関係が問題になる。キリストの受難はひとつの出来事であり、「将来」の次元そのものではない。そして、私たちはそれへと開かれた瞬間を、時間内部から「中間休止」のひびを抱えた「象徴的なイメージ」としてしか見いだせないのである。だがこのとき、「信仰」はミサのなかで繰

り返されるキリストの受難のイメージを「他のすべての回のためのただ一度」にすることによって、「将来」の次元を決定的に覆い隠してしまったのではないだろうか。それによって、「将来」は時間秩序内部から条件づけられ、「これを最後に」或るひとつの奇跡的な出来事にとってかわったのである¹⁵⁾。奇跡的な出来事のもとで、中間休止の「前」と「後」は、キリスト教世界以前の「私」と以後の「私」という不等なものとなり、神のもとで自我の一貫性は復活する。

もちろん、このことを批判するドゥルーズもまた、この構造から逃れられるわけではない。「中間休止」を援用する彼の議論がそのことを示している。ただし、たとえそうだとしても、つまり、そうした「これを最後に」を経ることが必然であったとしても、まさにそのことによって「その度ごとに(toutes les fois)」あの「将来」の次元が思考の端にのぼってくるのだとすれば、その可能性を「信じる」ことはできるはずである。反復の哲学は「まさにその反復それ自体を反復することを強いられる」(DR p.125 / 上258頁)のであるが、そのときにこそ私たちは過去にも繰り返されそして恐らくは未来にも無限に繰り返されるであろうすべての「その度ごとに」のための「ただ一度」に出会うかもしれないのである。

おわりに

本論は、『差異と反復』の第2章前半部、すなわち時間総合の議論におけるペギーへの言及の意義を、ドゥルーズの彼に対する両義的な態度に注目しつつ解明しようとするものであった。本論の第1節と第2節でみたように、ドゥルーズが語る「未来」とは次元をまったく異にする「将来」という時間性をペギーもまた垣間見ており、その点で両者の思想は深く共鳴している。そして、ドゥルーズはこの「将来」の次元を語りだすための方策のひとつとしてペギーの名を要請した。だが同時に、この「将来」を語ることの不可避的な困難を示しそして乗り越えるためにもまた、ドゥルーズは批判の対象としてのペギーを必要としたのである。

注

* 繰り返し引用する『差異と反復』と『歴史との対話』については、以下のように略号を定め、著作とそのページ数を引用の後に（原書のページ数 / 邦訳書のページ数）のかたちで示すこととする。また、引用に際して邦訳を参照したが、執筆者の責任において改訳した場合がある。

DR: Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, P.U.F., c1968. (邦訳：ジル・ドゥルーズ『差異と反復』(上下巻) 財津理訳、河出書房、2007年。)

Clio: Charles Péguy, "Clio Dialogue de L'histoire et de L'âme Païenne", *Oeuvres complètes de Charles Péguy VIII, la Nouvelle revue française*, 1916-. (邦訳：シャルル・ペギー『歴史との対話 クリオ』山崎庸一郎訳、中央出版、1977年。)

『歴史との対話』は、当初『クリオ』と『ヴェロニカ』の二部作として構想されていた未完の作品の前半部であり、ペギーの死後出版された。記憶の女神ムネモシュネの娘であり歴史を司る詩神クリオの語りかけという独特な形式で進められる。本論における『歴史との対話』の引用のなかで、「わたし」や「彼女」ないし「歴史」とは、この主人公クリオを指している。

- 1) 前者は、Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Éditions de Minuit, 2005[1991], p.106. 後者は、*L'abécédaire de Gilles Deleuze*, avec Claire Pernet, produit et réalisé par Pierre-André Boutang, 3 cassettes, éd. Monparnasse, 1997; 3 DVDs, 2004, "S comme Style".
- 2) 『差異と反復』以降のほとんどの主要著作にペギーへの言及がある。他方で、フェリックス・ガタリとの共著には、『哲学とは何か』を除き一切出てこない点も興味深い。cf. *Deleuze et Les Ecrivains, sous la direction de Bruno Gelas et Hervé Micolet*, Éditions Cécile Defaut, c2007, p.572.
- 3) 本論はペギーとの関係に焦点をあてるが、序論ではニーチェ、キルケゴル、ペギーが反復の哲学の「三幅対」とされている。この三者のドゥルーズ哲学における関係性を読み解くことも今後の重要な課題である。
- 4) ドゥルーズは『差異と反復』第2章前半部の「生き生きとした現在 (le présent vivant)」に関する時間の第一総合において、ベルクソンの「縮約 (contraction)」を援用しつつ、「把持される (retenue)」ものとしての「過去 (le passé)」に対する「期待 (l'attente)」としての「未来」を示している。
- 5) 「老いること (vieillir)、それは移りゆく〔過ぎ去る〕 (passer) ことだ。ひとつの世代 (génération) から他の世代へ、ひとつの時代 [時間] (temps) から他の時代 [時間] へ移りゆくことだ」 (Clio p.280 / 354 頁)。
「老いとは、その本質において、回帰 (retour) の運動、哀惜 (regret) の運動である。自分自身のうちへの、自分自身に対しての、自分の年齢に対しての回帰の運動、あるいはむしろ、みずからが自分自身の年齢、現在の年齢になったことを通じてのまえの年齢に対する回帰の運動である」 (Clio p.282 / 356 頁)。
- 6) 「現代の世代が歴史に提訴するとき、いやむしろ、後世に提訴するとき、おのれのみが提訴していると見ているし、そのように見たがっている。そして、現在の世代は、おのれの面前に、審判者としての諸世代、裁判官としての諸世代の無限の探査を見ている」 (Clio pp.201-202 / 306-307 頁)。
- 7) 「後世とは彼らと同じであるということ。後世とは後の彼らなのだということ」 (Clio p.198 / 303 頁)。
- 8) 通常はすべてのキリスト教徒の靈的な一致と交わりを意味する概念で、カトリックとプロテスタントに共通する使徒信条（信仰宣言）のうちのひとつ。『新カトリック大事典 第3巻』（研究社）742-744 頁など参照。
- 9) 恩寵とは、イエス・キリストの生涯、特にその死と復活を通してすべての人に示され実現される神の愛 (agape) を意味する。『新カトリック大事典 第1巻』（研究社）985-991 頁など参照。
- 10) ここで、時間のセリー概念が、ドゥルーズ=ペギーの共鳴に注目する本論を補強する。後にみるように、「将来」が「前」「中間休止」「後」というセリーとしての時間をもたらす。そして、セリーは無限に複数化しうる。このとき「本質的であるのは、発散するセリーのすべてが総体的に同時的である」 (DR p.162 / 上 332 頁) ということ、さらに「暗き先触れ (le sombre précurseur)」・「対象 = x (l'objet=x)」が、それら複数のセリーを「連絡 (communication) の状態におく」 (ibid.) ということである。こうしたドゥルーズの議論を、諸聖人の「通功 (communion)」に関するペギーの議論と比してみることができるだろう。
- 11) 以下の引用箇所を、本来置かれている「潜在的なものの現動化」や〈問題・問い合わせ〉の連闇を語りだす第4章のなかで理解し、その上で、第2章との有機的な関係において取り扱うことは今後の課題としたい。
- 12) 「バスチーユは、と歴史は言った、まさにひとつの祝祭であり、バスチーユ奪取の最初の式典執行、最初の記念祭、言ってみれば最初の誕生日だったのだ」 (Clio p.142 / 293 頁)。

- 13) 例え、(DR p.35 / 上 74 頁) には水泳の習得についてのまとめた記述がある。山森裕毅『ジル・ドゥルーズの哲学 超越論的経験論の生成と構成』(人文書院、2013 年) では、「習得 (l'apprendre) こそ真の超越論的構造である」(DR p.216 / 上 440 頁) というドゥルーズの言明に焦点があてられている。
- 14) 「順序の「これを最後に〔ただ一度だけ〕」が現にあるのは、ただひたすら秘教的な最後の円環 [=永遠回帰] の「その度ごとに」のため (pour « toutes les fois ») である」(DR p.122 / 上 252 頁)。
- 15) 「(…) ひとびとが決して和解することがないと確信できる事件、永遠の分裂が続くだろうと確信できる事件はひとつしかない。それはイエス事件である。また同じ意味において、それはひとびとが歴史にしてしまうことがないと確信できるただひとつの事件である」(Clio p.318 / 379 頁)。

Temps et Répétition

—L'importance de Charles Péguy dans *Différence et Répétition* de Gilles Deleuze—

Kosaku TOZAWA

Charles Péguy(1873-1914) est un poète et un penseur en France. Gilles Deleuze le mentionne comme un auteur essentiel pour « la répétition » dans la bibliographie de *Différence et Répétition*. Il apprécie le fait que Péguy considérait « la répétition comme catégorie de l'avenir ». Mais il le critique en même temps, parce que Péguy mettait « la répétition » en rapport avec « la foi ». Toutefois, Deleuze parle de Péguy d'une façon tellement fragmentaire qu'il est difficile de déterminer l'importance de celui-ci dans la pensée de celui-là. C'est pourquoi la présente étude essaie de mettre en lumière le lien entre ces deux penseurs, en comparant l'argument de Deleuze sur « la césure » d'une part et la notion de « la communion des saints » que Péguy développe dans *Clio Dialogue de l'Histoire* d'autre part.

書評

上野 修著

『哲学者たちのワンダーランド——様相の十七世紀』

(講談社、2013年)

本書は、講談社の月刊PR誌『本』における連載をもとに編まれたものであり、所謂研究書とは少し趣を異にしている。各部ごとに、デカルト、スピノザ、ホップズ、ライブニッツという四人の十七世紀の哲学者それぞれの来歴に関する紹介から始まり、しかも、特にメジャーな学説を中心に議論しているので、近世哲学に馴染みがない人にもアクセスしやすく、近世哲学の大きな流れとイメージを掴むのにも大いに役立つだろう。ただしメジャーな哲学史の議論を対象としつつも、それがコンテクストから綿密に吟味された著者独特的表現に置き換えられて再解釈が施されるなかで、それぞれの学説のもつ過激で異様な本性——それが副題の「様相」概念、ひいては「現実」の捉え方に関わる——が次第に露呈され、その過激さの間に張りつめた思考の緊張関係が浮き彫りになっていく。近世哲学の入門書といった体裁を取りつつも、本書の企図は、近世哲学の諸概念の解説というよりは、読者の目を、十七世紀哲学の不敵なまでの不気味さと不可解さに引きつけることにある。このような形で、本書は、十七世紀哲学のスリリングかつ魅力あふれるエッセンスを存分に味わえるよう仕立てられている。

さて、本書の舞台となる十七世紀は、コイレの『閉じた世界から無限の宇宙へ』を受けて、「世界の底が抜けてしまった時代」として設定される。この舞台設定の下、本書は基本的に、「確実性に取り憑かれたデカルト」、「(酔っているように見えて) しらふのスピノザ」、「ブラックユーモアのホップズ」、彼らによって露出した無限の奈落を必死に埋めることに奮闘する「修復師としてのライブニッツ」という対比に基づいて構成されている(このように対比してみると、それぞれの国柄がよく反映されているようにも思われる)。とりあえずの問題は、なぜライブニッツは居ても立っても居られなくなったのかということである。

デカルトといえばコギト、確実性の基盤としての「考える私」である。著者は、デカルトが懷疑の果てにコギトを見出すという、とりわけ有名な議論に付き従いながらも、所謂コギトを問題にしない。問題はあくまで、コギト発見のプロセスにおけるデカルトの過激さと不気味さである。まず、デカルトの過激さは、執拗なまでの確実性に対するこだわりと、そのための一生に一度の覚悟をする程の大げさな懷疑から得られた、「私はある、私は存在する」という非常に強い意味での現実

概念にある。著者は、ここでデカルトが見出したものを、中身が分からぬ現実を中身が分からぬままに縫い止めて固定する「現実固定点」(p. 43)と呼ぶ。世界がどうあれ、私が何であれ、私は存在し、それを否定することは不可能である。この不可能の限界経験としての現実概念によって、「私と世界の根本的な亀裂」が生じることになる。

この亀裂は、「 $2+3=5$ 」を真でないこともできるほどの力をもっているにもかかわらず、なぜかわからないが「 $2+3=5$ 」をしているという神の不可解な誠実さによって、かろうじて支えられている。所謂「永遠真理創造説」であるが、著者はこれを「無根拠なる支え」(p. 53)と呼ぶ。「デカルトの神は嘘をつかないいい人みたいなもの」(p. 55)なのではなく、別様にもあり得た現実の可能性、大げさな懷疑が開いた底なしの可能性を、一方的にあり得ないものにする不可解な存在である。

こうしてデカルト哲学の異様さは、「考える私」と延長実体との対立ではなく、現実固定点としての私と世界との対立という構図において浮き彫りにされる。それは、何もない世界において、ただ独り確固として存在する私=現実と、世界=誠実に見えて「法外で不可解な」神の手によってかろうじて維持されている偶然的真理（数学的真理さえもこのような意味での偶然的真理にすぎない）の対立である。

「しらふのスピノザ」の過激さは、まともすぎるほどまともなところにある。著者は、これを「無垢なる危険」と呼ぶ。確かに、スピノザ自身も、自らの哲学のまとうさとアブなさを自覚していた。「ここで読者は疑いもなく躊躇であろう。そして躊躇を促す多くのことが心に浮かぶであろう。この理由から私は、読者がゆっくりと私とともに歩を進めて、すべてを通読するまではこのことについて判断を下さないようにお願いする」（『エチカ』第二部の定理十一の備考）。このことというのは、「人間精神は神の無限な知性の一部である」（第二部定理十一の系）を指す。この無限知性概念の不気味さ、スキャンダラスさをどれだけ実感できるかということはスピノザ解釈の鍵となる。著者はこの問題に正面から立ち向かう。

著者の解釈のポイントの一つは、スピノザの唯一実体としての神を現実と言い換えている点である。そうすると『エチカ』第一部定理十五は、「すべてあるものは現実のうちにある、そして現実なしにはなにものもありえずまた考えられない」(p. 80)となる。この神=現実という理解は、「私は存在する」の次元で理解されるデカルトの厳密で際どい現実概念と対照をなす。デカルト哲学は、「世界がどうあれ私は私だ」という「世界と私の根源的な無関連さ」(p. 73)によって特徴付けられるのに対し、スピノザ哲学は、我々が既に、ただ一つしかないこの現実の中にいて、その外には出られないことをプリミティブな意味で認めるところから始まる。このような現実の受け止め方自体はスピノザのまともさを象徴しているといえよう。

神は現実そのものであり、無限であり、人間精神は神の無限知性の一部であり、一つの観念である。この考え方の異様さを、著者は「無頭の思考」と表現する。「だれかが考えているのではなくて、だれのものでもない思考が考えている」(p. 85)。スピノザにとって人間精神は神の無限知性における観念の連鎖の中の一つにすぎない以上、「考えているのは私ではない」ということは、スピノザ並行論に馴染みがあれば理解できる。しかし、著者は、無限知性の扱い手である神さえも、

この観念の連鎖の全体的な認識をもたないと主張する。「無数の観念が連鎖しながら考えている」(p. 88)だけ、この連鎖上の無限知性は「全体を高みから俯瞰する神の視点のようなものを持たない」(p. 89)。著者は別のところで、「現実的な生成の今しか考えない無限知性」「決定論の彼方、自由としての必然」『西日本哲学年報』19号、2011年、p.149)について論じている。「変状してみないことには神も何が出現するか知らない」(ibid., p. 151)のであり、「神の無限知性でさえ、この決定の現在を追い越すことはできない」(ibid., p. 152)。考えているのは、証明の中でしか姿を現さない「刻々と必然化される存在」(ibid.)であり、著者はこれを、「現実のまっただなかにある永遠」(ibid., p. 153)と呼ぶ。「現実を生きるものは、リアルタイムの永遠を生きる」(p. 109)。

プリミティブな現実概念から出発したまとうなスピノザ哲学が奇妙なことになっている。デカルトの現実には私はいるが、世界がない。スピノザの現実の中に我々は既にいるが、そこに私の精神はない。ただ、精神から切り離された証明のリアルとしての非人称の現実だけがある。要するに、あらゆる可能性を排除したスピノザの現実には私の居場所がない。しかもそこは、最終的な正しさ、正解がない必然の世界である。ピースの一致と不一致しかない無地のパズルを無限にし続けていくような不安とむなしさ、ライブニッツはそのようなものを「盲目的必然性」の脅威として感じたのかもしれない。しかし、パズルの形はピースの組み合わせの作業の中で決まり、作業の進み方次第で、パズルの形は変わってゆく。そして、そういう手探りの作業の中で得られるピースの一致は、何ものにも代え難い至福をもたらしてくれるだろう。『エチカ』は、「すべての高貴なものは稀であるとともに困難である」という表現で締めくくられる。

ホップズに関しては、自然状態から国家への移行の際に生じる社会契約の論理が、「暴力的なほどまでに人為的」(p. 127)であることが、特にスピノザの自然主義との対比の中で問題にされる。ホップズにとって国家は物体であり、その限りで、発生がシミュレートできる。「シミュレーションによる知」の対象であるということは、現実をシミュレーションによって作ることができるということである。ここでは、仮言命題における推論の必然性が、現実と等価なものとみなされる。

暴力性は、意志の取り消し不可能性の論理の中に現れる。ホップズの論理では、ある行為において、その行為から、何らかの形で意志がシミュレーションできる限り、意志が実際にあろうがなかろうが、それをなかったことにはできない。意志はあくまで、事後の論理的構成物、シミュレーションの産物であるにもかかわらず、そのような意志から行為が必然的に帰結できる限り、意志は取り消し不可能な現実となる。「意志がなかったとは言わせない」、著者はホップズの論理をこのような類いのものとして理解する。

意志と同様に、いったん取り付けられた約束(未来の意志)も、取り消すことはできない。この守るべきものとしての約束の論理が、「万人の万人に対する戦争」というシミュレーションにおいて、まず内面の論理として機能する。著者は、ホップズの自然状態は、野蛮な人たちではなく、理性的な人たちが「自分は約束を守るつもりだけど他の人は分からぬ」という観点から計算した結果陥る闘争状態であると指摘した上で、これを「ブラックユーモアの世界」(p. 155)と形容している。

約束は守るべきだが、守ると馬鹿を見るかもしれない。ここで登場するのが、約束を守らない者を力ずくて従わせる圧倒的な力、法と暴力が一体になった有無を言わせぬ「インペリウム=最高命

「令権」を担う主権者=国家である。この主権者は、約束が無効にならないための条件であり、各人の間の相互契約関係の外に現れるので、誰とも約束関係がない（外面の法廷）。よって主権者は論理的に不正であることができず、主権者が各人を侵害することも論理的にあり得ないことになる。ここに、一方的に約束を義務づけ、何ものにも制限されない、圧倒的な有無を言わせない力、ホップズの過激さを集約した怪物が誕生する。

この社会契約は、自然状態では一対一の契約モデルで計算していた各人に、自分以外の「残りのもの」全員を相手にする計算——「相手はひょっとすると守ってしまうかもしれません、守らないと、みんなに殺される」——を強いることで成立可能になる。滅ぼされたくなれば契約するしかない。ここまで計算によるシミュレートにすぎない。しかし、一度した契約の破棄を決して許さないのがホップズの論理である。生かされている以上約束は守らなければならない。「事実はどうあれ、暴力とその回避としての約束が起源に あったことにしておくこと。そして、我々が生きている現実を約束による命の贈与の事後として構成すること。これがホップズのやろうとしていることである」(p. 169)。無理やり命の贈与を受け取らせ、一方的に約束を義務づける、理不尽で無敵のリヴァイアサン。ホップズの奈落には、本当に怖い怪物がいる。

ライブニッツは、様々な厄介な問題に首を突っ込み、そのような多岐にわたる自らの関心事をきっちりと体系化して論じているわけでもないので、思考の全体像が捉え難い学者である。著者は、そのようなライブニッツ哲学の全体を、「私と世界の亀裂」（デカルト）、「現実と可能の裂開」（スピノザ）、「権利と法の切断」（ホップズ）、これらの裂け目に現れた底なしの無限の奈落を埋めるプロジェクトとして理解する。

まず前提となるのは、並列する論理的に可能な世界から一つの最善の世界を現実として選択したという所謂最善説の理解では、奈落の崖っぷちを目前にしたライブニッツの危機感が理解できないということである。修復師モデルのライブニッツ解釈において基準となるのは、選択項としての可能世界ではなく、あくまで「いま、ここ」にある現実であり、問題になっているのは、「この現実」という地点から、充足理由律、可能世界、モナド、最善世界、予定調和といった諸概念を捉え直すことである。

「この現実」という観点から見た時、充足理由律は「この現実」の意味の意味であり、可能世界は「この現実」の奥行きであり、モナドは「この現実」をそれぞれの仕方で過去と未来の歴史を含んだものとして映し出す離散的な点であり、世界はこのような無数のパースペクティブの投影の重なりである。リエゾンとしてのモナドの経験、奥行きと連續性をもった経験が「この現実」の理由となる。

現実の奥行きとしての可能世界は、スピノザの必然主義が突きつける無意味の奈落からの引き返しを可能にし、リエゾンとしてのモナドは、私と世界の間の根源的な亀裂を修復し、この奥行きと連續性によって、モナドの欲求は傾向をもつ。必然化するのではなく、ただ傾けさせるものとしての神の決定は、ホップズの有無を言わせない権力とは対照的である。ライブニッツの神は、子どもの「なぜ」にどこまでもつきあい、そうして子どもの理解を深め、個性をのばそうとする、穏やかな母親のようである。ただし、こういうやりとりは、どこかで子どもに割り切って納得してもらう

しかない（無限の「なぜ」の収束点）。

ライプニッツはこうして、デカルト、スピノザ、ホップズが出現させたパースペクティブのない無限に、モナドという視点を与えることで、修復プロジェクトを全うした。こういうライプニッツプロジェクトが、ライプニッツ以後の多くの哲学（カント、現象学）の暗黙の前提になっていると著者は指摘する。

さて、このように本書は、ライプニッツに行き着くようにストーリーが構成されているわけだが、解釈の鍵になっているのは現実概念であり、そして、このように現実を起点に問題を捉え返すよう要請するのはスピノザ哲学であり、より正確には「無頭の思考」と名付けられた、著者の独特なスピノザ解釈と、そこから浮き彫りになるスピノザ独特の現実主義である。本書で試みられているのは、このスピノザの現実概念との対比において、それぞれの哲学を理解することである。スピノザは、『デカルトの哲学原理』において、「私は思惟する、ゆえに私は存在する」を「私は思惟しつつ存在する」と言い換えているが、このスピノザのデカルト理解は、本書のデカルト解釈のスタンス——「考える私」から現実固定点としての「存在する私」への着眼点の転換——と重なっている。ホップズ哲学の暴力性とライプニッツ哲学の反動性もスピノザの徹底した現実主義との対比の中でこそ、より鮮明な仕方で浮き立つことになる。

特に、スピノザ解釈の観点から興味深いのはホップズとの対比である。発生的定義はスピノザも言及しており、発生的定義モデルで『エチカ』の実体論を読むという道もあるが、それでは、ホップズになってしまい、両者の国家論の違いに響いてこない。スピノザの実体論とホップズの発生的定義の質の違いが、それぞれの哲学体系と国家論をつなぐ現実概念の違いから浮き彫りにされている点に説得力を感じた。

また、本書では、ライプニッツによるパースペクティブの創出がスピノザ必然主義に対する反動として理解されるが、無限の収束点としての視点と視点なき無限という対立構図は哲学史的な思考の系譜を考える上で示唆に富む。逆に、そのようなライプニッツモデルに対するスピノザ的立場からの抵抗の一つとして、『近似的認識試論』におけるクーチュラに対するバシュラールの批判を挙げることができるだろう。

本書で展開される個々の議論には、著者がこれまでに論じてきた問題と重複も見られるが、著者の長年の研究の中で培われてきたスピノザの不気味さが、本書では同時代の他の哲学者の諸議論に潜む過激さとの連續性/断絶の文脈の中で捉え直されることで、我々はより広い哲学史的視野からスピノザ哲学の特異性に接近することができる。この点に本書の大きな意義を感じる。

（藤井 千佳世）

酒井 潔著

『ライプニッツのモナド論とその射程』

(知泉書館、2013年)

本書¹⁾は、その「あとがき」(363-364頁)で著者自身が述べているように、前著(『世界と自我』、創文社、1987年)で達成されたライプニッツの内在的研究を基にして、この哲学者への先行者からの影響、ならびにこの哲学者の後代における受容のありようが中世哲学から現代哲学にまで辿られたものである。前著でのライプニッツ形而上学の「内在的で体系的な解釈」にもとづいた「根本モティーフ」の解明を「縦軸」とすれば、まさにその「横軸」にあたる論文11篇からなる著作である。前著で解明された「根本モティーフ」と、本書での横への展開については、のちほど改めて辿ってみたい。

*

ではまず、全5部からなる本書の概要を順に紹介していこう。

「第I部 伝統とライプニッツ」をなすのは、第一章と第二章である。この部では、ライプニッツの中世哲学との取り組みが論じられている。第一章では、トマス・アクィナスのratio論とアウグスティヌスのsignum論という「中世の存在論の二つのパラダイム」(6頁)に対して、これら二つの系譜の共存(17-19頁)というライプニッツの採った立場が明らかにされる(この背景には、合評会の質疑応答のなかで著者によって指摘された、ライプニッツにおけるverbum論の不存在あるいは希薄という問題がある)。第二章では、ロムバッハの解釈(ノミナリズムによる実体概念の解消、「縮限」や「無知」概念の解釈、「機能主義」の存在論と近世の精密科学への連続)を批判的に経由しつつ(30-32頁)、三つの鍵語、すなわち、事物の別のもののうちでの作用としての「機能主義」(28頁)と、「量的」だけでなく「質的」でもあり、価値や実践にも繋がる「関係」(35頁)、ならびに、デカルトやスピノザにおける「自然」とは異なった、神と個との媒介としての「世界」(37-38頁)という三つの鍵語に即して、「クザーヌスからライプニッツへ連続する太い問題モチーフ」(26頁)が摘出される。

「第II部 ライプニッツの個体論」をなすのは、第三、第四、第五章である。第三章では、クザーヌスとの関連でも重要であった「個体」(32頁)が、「超越」との関係において取り上げられる。「個体」論(51-55頁)と「超越」論(55-58頁)がアリストテレス、トマスから20世紀まで振り返られたのち、「超越」は「個体」の存在可能性および認識可能性の条件(58頁)である、と指摘される。ライプニッツにおいて、「超越」は、「個体性は無限を含む」という命題として採り入れられつつ、彼の合理主義のなかで「可知化、経験化、有限化」を施される(59-62頁)。第四章で論じられるのは、「自我」(「形而上学的自我」、「自我という実体もしくは主体」と「自己」(「心理学的

経験的自我」、「自己という現象」との関係（82-83頁）である。この両者の「分裂」としてデカルト哲学（81-82頁）が特徴づけられるのに対して、この両者の「結合」としてライプニッツ哲学が対置される（75-76頁、79-80頁、83頁）。デカルトでは、「我とは何であるか」という実体の本性への問いはみられるが、「我とは誰であるか」という個性的存在、個体への問いはほとんどみられない（82頁）。また、デカルトでは、自我を「思惟実体」と定義することと、私が私の抱く観念を内省し、それを疑い、精神の外なる物質的事物に対応することを私自身に説得する、という「自己」の心理的事実とのあいだには、ある種の断絶・乖離が存する（82頁）。これに対して、ライプニッツでは「統覚の伴わない知覚」が認められており、この「知覚」のうちに「気付き、判明な表象、必然真理の認識」という三段階が認められる。これら三段階は「知覚が無意識的なものから意識的なものへ連続的に進行するその度合いの差として見られている」（79頁）。これら度合いの差をいわば連続化するのは「極微知覚」である。これが、経験される「自己」に先-存在する「自我」というものを「媒介し繋ぐ役割をもつ」（83頁）。第五章で論証されるのは、アンセルム・モーデルの先行研究（「鏡」概念の理解、ならびに『モナドロジー』とカント『判断力批判』の第61節以降の論述の並行性等）を下敷きにしつつ（94-95頁）、「目的因」を実体の原理とするライプニッツの個体論（97-99頁）が、ヴォルフ、バウムガルテンを経由して（100-101頁）、カントにおいて、『純粹理性批判』の限定を受けつつ、ときにその限定を覆すかのように『判断力批判』のうちに継承されていく、その過程である。カントの個体論については、FormやZufalligkeitといった概念が検討される（102-105頁）。この検討を通じてこの章で提起されているのは、英仏とは異なるドイツ啓蒙の有機的自然観、個体観、あるいは「力」概念の問題史である（106-107頁）、といえよう。

「第Ⅲ部 ライプニッツと現代」は第六章から第九章までである。第六章では、モナドの「無窓性」についての、ラッセルの解釈、さらには、フッサー、ハイデッガー、フィンク、ロムバッハという現象学的解釈、サミュエル・ベケットによる解釈が検討される。第七章は、ハイデッガー自身の前期から後期への転換と、それにともなう彼のライプニッツ評価との相関性が探索されている。第八章は、デューイのライプニッツ研究書が紹介され、その解釈の骨子と諸特徴が示されるとともに、その妥当性が検討される。第九章では、ライプニッツにおける言語論が取り上げられる。よく知られているように、20世紀初頭には、ライプニッツ形而上学への、ラッセルやクーケュラによる汎論理主義的解釈が台頭していた（223頁）。そこで注目されていたのは、「人工言語」である（224-228頁）。これに対して、1980年代以降に注目されてきたのは、「自然言語」である（228-236頁）。こうした現代のライプニッツ研究の動向の意義が明らかにされながら、自然言語論のうちにライプニッツ哲学の特徴が指摘される。その特徴は、人間による「言語創造の時間的歴史」への着目、すなわち、言語の「歴史的な起源」と「構造的な要素」についての「語源学」の重視（230頁）と「自然言語」の「実在的意味の理論」（自然言語には、その意味が「恣意的に制定されたもの」だけでなく、「実在的意味」を有するものもある）である（229頁）。

「第Ⅳ部 比較思想とライプニッツ」は第一〇、第一章である。第一〇章では、「類似」に制限されない「対比」としての「アナロギア」の論理と呼ぶべきもの、すなわち、「異なった現象のあいだに恣意的ではない」（247頁）対応または対比を判定する能力、あるいは、「異を異として承認

しつつ、至る所に調和的統一を志向し、縦横に比較を可能ならしめる」(250頁) 論理 (32-36頁も参照のこと) こそが、ライプニッツ自身に、比較思想や歴史研究、「比較解剖学」を可能ならしめ (244頁、246頁)、さらには、教会合同や政治活動、アカデミー創設といった「プラクシス」をなさしめた (249-251頁)、ということが論証される。「多様性」と「統一」の両立あるいは調和を歴史世界のなかに読み取る、というライプニッツの姿勢が、筆者自身の比較思想学への取り組みと重ねられつつ、描出されている。第一章の「宮澤賢治のモナドロジー」においては、賢治が、「單子」という訳語 (波多野精一が採用) ではなく、「モナド」という音訳の語を用いているという点が評価されるとともに (258頁)、その知識の源泉であろう大西祝のライプニッツ解釈が手際よく紹介されるとともに、現代の研究の水準から吟味検討される (258-261頁)。

「第V部（補遺）世界のライプニッツ研究」において読者に提示されるのは、「国際ライプニッツ会議報告」と、「ハノーファー・ライプニッツ文書室について」、「ライプニッツ研究の現在」からなる、現代のライプニッツ研究の、その最前線の報告と見取り図である。

*

つぎに、冒頭で述べた「縦軸」たる前著と「横軸」たる本書との関係に立ち入ってみたい。

前著で明らかとされた「根本モティーフ」とは、第一には、モナドの本質が「力」、「一において多を表出する自発性」であること、第二には、モナドが「無窓」であり、内も外もなく、個は世界に曝しだされつつ、世界も個のうちに集中し表現されるという「脱自」という性格を有すること、この二点である (363頁)。評者の理解するところでは、この二つの基軸は、本書の、その「横軸」のうちに展開されているように思われる。第一の「力」、「自発性」、「表出」というモティーフは、第二、第三、第四、第五、第六章で論じられている。これに対して、第二のモティーフ（無窓性、脱自性）については、とりわけ第六章で取り上げられる。そこでは、「自発性と世界関係性」というモナド主觀の二つのメルクマールを媒介しうる」のが「無窓性」という概念である（「第六章」、115頁）、と指摘される。また、二つの根本モティーフが本書で改めて確証されているのは、ハイデッガーにおける「ライプニッツ受容の変遷ないし展開」が問われる第七章であろう。前期においては、「脱的な世界—内—存在としての現存在に通じる面をもつ」ものとして、「モナド」が理解された。これに対して、後期では、「十分なる理由への意志」へ向かうものとして、「モナド」が理解された (139-140頁)。このことが、前期は二段階、後期は三段階に分けられながら検討される (142頁)。この検討と著者のいう「根本モティーフ」との関係はすでに明らかであろう。つまりは、ハイデッガーは、「脱自」という第二のモティーフから、「意志」(159頁) という「力」の第一のモティーフへとその着眼を転換させた、と著者によって整理されているのである。

*

本書でくりかえし取り上げられる問題のなかでも私が注目したいのは、ノミナリズムとリアリズムに対するライプニッツの態度、という問題である。「あとがき」(364頁) にあるように、17世紀に強力となった唯名論と経験論に対するライプニッツの立場の解明、すなわち、ライプニッツのノミナリズムとリアリズムへの態度の見極めという問題は、本書のなかでも重要な系をなしているようと思われる（第一、第二、第三、第四、および第九章）。彼の態度が見極めがたいのは、まずは

個体論、自我論、言語論という異なる問題領域にまたがっているからである。さらには、その態度には単純ならざる双極性とも呼ぶべき性格が認められるからである。たとえば、個体論の論脈においては、一方で、「個物は何らかの徵表のゆえに個的なのではなく、それ全体ではじめて個である」のであり、普遍や個体化の原理を認めない点でノミナリズムである（54頁、77頁も参照のこと）。だが他方で、天使のような非質的 existence について「種が単独で存在するというモデルを示唆する点でリアリズム的な立場をとる」（54頁、さらに59-60頁、63頁も参照のこと）。この問題には、クザーヌスとの関係における「宇宙」と「個」との縮限関係としての「普遍性」（38-41頁）を論じた第二章も考慮されねばならないだろう。また、「自我」論においては、ライプニッツは、自我の現れや気付かれた自己で事足りりとする「ロックの唯名論的な自我論」を批判し、自我の実在的な同一性を主張する「実在論的な自我論を探る」（84頁）。ここにも、ライプニッツにおける双極性が認められる。つまり、クザーヌスに由来する「機能主義」的側面にとって、トマスのratio論（17-18頁）とデカルトとを由来とする「实体」論は足かせなのか、という緊張を孕んでいる。さらには、言語論においてライプニッツは、「語の意味（或る語と或る特定の物との適合関係）」には、一方で、人工言語のように「恣意的に制定されたもの」（229頁）がある（「唯名論的意味論」と認めながらも、他方、自然言語の場合には、「自然的もしくは道徳的理由によって決められているものがある」（229頁、236頁）、「語と物とのあいだには内的連関」がある（231頁）、「音声または語とその意味との関係の実在性」が認められうる（234頁）、という立場を探る（これは、著者によって「実在的意味の理論」、「実在論的意味論」と呼ばれる）。ライプニッツの立場は、類や種という普遍は自存せず（245頁）、存在するのは個体のみであるという意味での「ノミナリズム」（9頁）に收まらず、「リアリズム」にも少なくとも片足をおいている、と評価されよう。

*

最後に、本書に多くを学ぶ後学者にとって課題となるものをいくつか記しておきたい。（1）中世から初期近代にいたる「唯名論」、「実在論」はいかに変遷しているのか。その流れのなかでライプニッツは『個体の原理についての形而上学的論議』でいかなる立場を探っているのか（10頁、54頁、59頁）。そのスコトゥス理解はいかに評価すべきか（99頁）。（2）「世界」を表出する「個体」という近世以降の個体論が特徴づけられ、「無限の内容を含む」個体の、「この無限性こそライプニッツでは超越を意味」する（56頁）。このとき「神」はいかなる役割を果たすのか（80頁）。（3）ライプニッツのモナド論とカントの『純粹理性批判』とはいかなる関係にあるのか。（4）「物体」および「現象」（18頁）への態度と、「モナド」概念の形成とのあいだに、いかなる相関性があるのか。（5）ドイツ以外の、たとえばフランス哲学史におけるライプニッツ受容はいかなるものか。（6）ライプニッツの実践哲学、歴史哲学、歴史研究はいかなるものか（62頁、65-69頁）。

本書から受けとるべきこと、また展開されるべきことは、きわめて多大にして深奥である。

（清水 洋貴）

- 1) 本書についてはすでにいくつかの書評が発表されている。私の知るかぎり、書評としては犬竹正幸氏（図書新聞、2013年10月12日付）、梶谷真司氏（週刊読書人、2013年10月18日付）、短評としては熊野純彦氏（週刊読書人、2013年7月26日付）、佐々木力氏（週刊読書人、2013年12月13日付）のものがある。また、2014年2月15日には合評会も開催された（斎藤元紀氏、村井則夫氏、山内志朗氏の三氏がコメンテーターを、山根雄一郎氏が司会を務められた）。

Kiyokazu Nakatomi

**VERS UNE ORIGINE ULTIME
DE LA PHILOSOPHIE ET DE LA SCIENCE**

(*New Horizon of Sciences by the Principle of Nothingness and Love.*
LAP LAMBERT Academic Publishing, Sarrebruck 2012 (Allemagne) .)

L'ouvrage *Un horizon nouveau des sciences grâce au principe du néant et de l'amour* ("New Horizon of sciences by the principle of Nothingness and Love") comprend des travaux de l'auteur, publiés, au cours de ces dernières années, ou bien exposés lors des conférences scientifiques (même dans seize pays du monde), et auquel précède son livre *Philosophy of Nothingness and Love* ("La philosophie du Néant et de l'Amour"), édite par Hokujo Company (Tokyo 2002). L'auteur y trouve qu'au fond ultime de nombreux des courants et des opinions, à l'est qu'à l'ouest – à partir de la religion ou bien la philosophie jusqu'à la science – on reconnaît deux concepts du "néant" et de "l'amour", ce qu'elle aurait à prendre en compte, toute opinion future du tout. C'est évident aussi des titres eux-mêmes des chapitres de ce livre, tels que: "Une synthèse philosophique du christianisme, du Bouddhisme et de l'Islam", "Sur la synthèse de la théorie de la relativité et de la théorie quantique", "Métaphysique d'Aristote et la philosophie asiatique" etc.

Leurs lieux de naissance Nakatomi reconnaît déjà dans les principes fondamentaux de la philosophie de Lao Tseu (*méditation*), de Tchouang Tseu (*tao*), jusqu'à Heidegger (*Zein-in-der-Welt*) et Bergson (*l'intuition*) et d'autres. Dans l'Ancien Testament, c'est ce "rien" duquel Dieu a créé le monde, ce qui précède aussi à l'apparition du Big Bang en cosmologie, ou bien se trouve au fond de la théorie de la relativité d'Einstein, c'est-à-dire, du principe d'incertitude de Heisenberg en mécanique quantique ... Et en physique – c'est le domaine des micro grandeurs inférieure à la constante de Planck, d'une part, ou bien des macro grandeurs, hors d'une certaine "limite du cosmos", de l'autre etc. Toutefois, si pour "néant", dans cette utilisation de mots, on peut dire d'être une désignation transcendante de l'étant, ou de ce qui lui précède, pourtant on y peut s'initier à partir d'une de ses "répliques" subjectives, que possède, par exemple, l'illumination (*kuu*) dans le bouddhisme.

Par conséquent, la base la plus éloignée de cette philosophie est plutôt irrationnelle, différemment déterminée par la tradition philosophique: comme un monde des *noèmes* (Platon), *die Idee an sich* (Hegel), *l'être-en-soi* (Sartre), etc., pour être "élaborée" ici à partir de la métaphysique et d'autres disciplines philosophiques, jusqu'aux sciences les plus exactes, telles que les mathématiques et la logique. En physique, par exemple, quand il parle sur la notion de l'énergie chez Einstein et Bergson, ou bien en biologie, ayant

en vue l'évolution des êtres vivants, jusqu'à, par exemple, l'éthique, où un chapitre du livre porte le titre: "La bienveillance de Confucius et de la philia d'Aristote". De même que dans le cas des problèmes, presque triviales, comme c'est "la recherche d'un directeur idéal", ce qu'il relie avec la philosophie de Platon et Confucius.

Ensuite, en s'exprimant sur la complexité ou sur la profondeur de ce terme, il le compare avec ce que Bergson va dire en parlant sur l'espace à quatre dimensions d'Einstein, à savoir, que cet notion n'est qu'un ombre d'une vraie réalité de l'être du monde. Et lorsque le concept du "néant" s'éloigne de sa définition d'une façon qui connaissent, disons, les sciences naturelles, c'est le cas ici aussi avec un groupe des concepts proche de lui tels que "l'énergie", "le flux de la vie" (*stream of life*), "la conscience" et d'autres, ce que Nakatomi englobe par le principe de "l'amour". En tant qu'un principe créateur, on lui doit toute génération et développement de l'univers, alors qu'un certain trait synthétique d'elle serait, par exemple, en cela que la notion d'énergie en physique diffère de la notion de l'énergie mentale, comme celle-ci est différente de la notion de l'énergie spirituelle, qui devraient être traduits alors sous un dénominateur commun. Ce qu'il est vu dans la philosophie indienne et chinoise, par exemple, comme une unité (*prana*, etc.), alors qu'une manifestation partielle de ce principe aurait été *élan vital* de Bergson, ayant pour son attribut principal *la durée*. Dans cette même clé Nakatomi regarde l'expansion de l'univers aussi, ce que la théorie du Big Bang a apporté.

Ou bien, quant aux autres particularités, il trouve que, même les théories déjà confirmées, comme celle de Darwin, ne parviennent pas à expliquer ce qu'on appelle "mutation des gènes", de même que des "sauts évolutifs" (*explosion cambrienne*), ou le phénomène d'organes si complexes comme ce sont les yeux.

Le livre *Un nouvel horizon de sciences basé sur le principe du néant et de l'amour* de Nakatomi, que l'on a en vue, attire l'attention tant par les domaines de sciences qu'il touche, que par la diversité d'aspects de problèmes comme inexplorés - si bien quand il s'agit de la première philosophie (métaphysique), ou les sciences exactes (mathématiques, physique), que de la philosophie morale (le phénomène des samouraïs) et autres.

Ce que nous trouvons, dans la perspective de cette pensée, comme nécessaire d'être fait, c'est de construire un système nouveau de concepts, qui aurait fait un certain ordre dans la hiérarchie au sein du système entier. Car des notions inférieures, même s'ils partagent un contenu avec une notion supérieure et la plus haute – lesquelles y sont "néant" et "l'amour" - ont une extension différente, qui doit être déterminée, ainsi que l'ensemble de relations entre eux, que nous désignons comme vrais ou faux. Ce qu'il aurait imposé davantage le choix des critères de sélection quand quelque chose est autorisé en tant que tel, et une autre rejetée – ce qu'autrement est suivis par tous les systèmes rationalistes. Même si l'aspect de la philosophie de cet auteur soit plutôt phénoménaliste, il aurait été en tant que tel déterminé-décrise.

Enfin, quand il s'agit de la sphère de l'humanité, il faut élaborer, par exemple, comment ce néant initial, en tant que chaotique et vague, "sort" de la nuit de son début, en "se levant" jusqu'à la conscience humaine. Puisque, sans aucune doute, nous "suivons" pas mal nos capacités rationnelles, par rapport à la nature qui

nous entoure, en construisant des systèmes de valeurs que nous respectons sans exception, à la recherche du sens de notre vie ou bien en satisfaisant à notre curiosité inépuisable.

Pour cette raison, nous croyons bien que repenser la philosophie et la science de cette façon originale, aurait été "prolongé" jusqu'à un système plus complet et plus cohérent de concepts de la part de l'auteur.

Milan Tasić Ph. D.,

Université à Niš, la Serbie

近藤 和敬著

『数学的経験の哲学 — エピステモロジーの冒険』

(青土社、2013年)

本書は、エピステモロジー、フランス現代哲学の分野で意欲的な仕事を続ける近藤和敬氏の、『構造と生成 I — カヴァイエス研究』(月曜社、2011年)に続く、第二作である。今、「分野で」と書いたが、正しくは「分野を拡張しながら」と、あるいは本書の表現をややラフに借りれば、「文脈を切断し、再構成しながら」と言わねばなるまい。実際、〈真理の生成〉の主題を、「概念」「主体」「自然」という三つの通奏低音のもと変奏していく本書では、様々な古典的あるいは現代的な哲学的文脈の「離接的総合」が試みられている。前著ではカヴァイエスのモノグラフィを通して垣間見られる過ぎなかった著者の哲学的関心が、本書では十全に展開されており、まさに「近藤哲学」の出発点を記すといってよい快著である。そして、このような著書が、雑誌『現代思想』における「連載」(2011年12月号～2012年12月号)という形式を土台にしていることは、本書の流れ全体と深く関わる重要な事実であり、まずはここに書き留めておく。

早速内容に入りたいところだが、その前に二つほど前置きが必要である。第一に、本書評は昨2013年8月に鹿児島大学にておこなわれた近藤氏の二著作合同合評会における、評者自身の発表を元にしている。ここでは、その合評会における他の評者のコメントもときに交えながら、新たな論点も加えて、以下、論じていきたい。第二に、評者は近藤氏の前著についても書評を執筆している(『フランス哲学・思想研究』第17号、2012年)。そのときの内容をここで前提とはしないが、必要に応じて氏のカヴァイエス研究にも立ち返りながら話を進めていくことにする。

端的に言ってしまえば、本書は〈「真理の生成」としてのカヴァイエスのスピノザ主義を、ドゥルーズを導き手として自然哲学へ拡張する〉試みである。全体の構成を見ておこう。「わたしたちはここに生きていったいなにをやっているのか」を知りたい、という哲学的モチベーションを語る一文から始まる「序」は、「神なしの知性」の考究、という本書の基本モチーフに収斂する。そして「神なしの知性」を考えるための象徴的な問題こそ、「真理の歴史」あるいは「真理の生成」に他ならない。この問題を考察するための背景として「概念」を取り上げる第1部は、カヴァイエスの着想に牽引される形で進み、「概念」の根本特徴を「経験されていない規則を、判断以前の形式で指定する能力である」(131頁)と規定するところがクライマックスをなす。しかし、数学の潜勢力の状態にある規則を捉える、ということは学問的認識を逃れるものため、ここに新たな背景の定立が要求される。それが第2部の通奏低音である「主体」である。この部では主体に関する新たな区別が登場する。まず「解-主体」とは、自己明証性という基準によって支えられた自己意識

を核とするいわば「近代的な主体」であり、フロイト、ラカン、あるいはマルクス、アルチュセールによって「虚偽意識」と見抜かれたような主体である。こうした主体に対し著者は、問題を指定して解くという「過程」を記述する際の主体を考察すべく、新たに「問題-主体」という概念を提出する。「解-主体」はこうした過程の後で逆行的に仮構されるものにすぎない、という訳だ。この新たな主体概念を手がかりに、著者はカントールとデデキント、二人の数学者の有名な往復書簡を分析し、この分析から、主体に取り憑き、主体を懷疑へと不可避に巻き込んでいくような「懷疑の脈」という本書のキー概念を浮き上がらせる。懷疑の脈とは「個々の問題としてそのつど実現していくことで系脈の姿をとる知性の潜在性全体」(269頁)であり、ここから「可能的知性」に関する古典的な問題系を介して著者は最後に「自然」という最も大きな背景に到達する。自然哲学試論ともいるべき第3部では、アガンベン、カンギレム、ドゥルーズらの思想が参照され、無魂の自然と有魂の自然(生命)についての考察を軸に、では、ここまで展開されてきた新たな哲学的考察に必要な「記述」とはどのようなものか、という記述に関する議論で全体が締めくくられている。

内容の検討に入ろう。まずは前著『構造と生成 I』との関連で細かい論点を三つ、見ておくことにする。一点目は、評者が以前指摘した、近藤氏のカヴァイエス解釈の問題点にかかわるものである。前著の書評で評者は以下のような指摘をした。近藤氏は「問題の要求」を強調する前期カヴァイエスの立場と、「ある概念が新たな概念を要求する」と読める彼の遺作末尾の、「概念の哲学」のプログラムについての思索とを直接結びつけ、「問題」と「解」の弁証論を主題とする「概念の哲学」というテーゼを打ち立てているが、この結びつきを示す論証が欠けているのではないか、と。ところで、本書第4章では、この欠落を埋める議論がなされているように思える。ポイントは、概念同士が自由に結合することで新たな問題が形成される(133頁)、という点にあるだろう。つまり、数学の生成は、①旧来の概念によって問題が立てられ、②その問題から新たな概念が登場することで、③旧来の概念が新たな意味を獲得する、というプロセスを取るため、「問題による概念の要求」は「概念による新概念の要求」と究極的には区別されない、という訳である。この議論はカヴァイエスの哲学とも整合性がとれており、氏の思索の深まりを示すものと評価したい。

二点目は、「潜在性」の議論についてである。前著で近藤氏は、数学における「問題」の存在論的身分を「潜在性」として規定する、という興味深い考察をおこなった。対して本書では、潜勢力の状態にある(自然の構成規則と同種の)規則が「もっとも根本的」なものとされ、それが「理念としての問題」を可能にする、とされている(138頁)。潜在性のこのいわば二重化は、前著のカヴァイエス読解を自然哲学へと拡張する上で決定的な役割を果たしていると思われる——なんといっても、潜勢力の状態にある規則を学問的認識として扱いえないことから、主体の場面へと視線を移すことで、「問題」に解消されない「懷疑の脈」が出てくるのだから。また、最後の三点目は、数学の認識とモノの認識の差異に関わる。氏は前著の終わり近くで、〈真理の実現=真理の把握〉という数学の無媒介的経験に対し、モノの認識においては、(モノにおいて実現される)真理・規則と知性によるその把握との間にギャップがあるのではないか、と指摘した。一方、本書では、このギャップを埋める説明が部分的にはなされているように思える。それが第3部に登場する「情報構造」をめぐる議論である(317-319頁)。なぜなら、著者によれば、モノ=無魂の自然がもつ物

質構造に、情報構造を重ねあわせることで、生命はある物質過程を様々な文脈で使用するのだが、そのとき「意味」が生じ、ひいては「誤り」（真ではないこと）も出てくるからである。

ところで、前述の合評会で評者がこの最後の二点を指摘すると、こういった潜在性の二重化ないし物質／情報の二分化は、スピノザとドゥルーズを継承する一元論的な自然哲学を打ち立てるためにはむしろ無用なのではないか、というコメントが他の評者たちから出た。著者がこれに応じるどのような思考を今後練り上げていくのか、期待して待ちたいと思う。

哲学史にかかる、間尺の大きな話に移ろう。この著作では、「神なしの知性」、しかもその知性の「創造的で産出的な性質」（238頁）が根本的に問われている。その一方で、「理性」に「概念の自由な結合を許すという本来の意味での思考能力」（133頁）という規定が与えられていることが評者の目をひいた。坂部恵氏の指摘によれば、中世以来基調となっていた人間の魂の能力の序列〈intellectus〔知性〕- ratio〔理性〕- sensus〔感覚〕〉が、カントにおいて決定的な仕方で逆転されて、〈ratio〔理性〕- intellectus〔悟性〕- sensus〔感性〕〉となった（坂部恵『ヨーロッパ精神史入門』、岩波書店、1997年、133-141頁）。ところで、著者がスピノザ主義者カヴァイエスから引き出そうとしているのは、ふたたび intellectusを ratioより上位に置く（ないし後者を前者の一部に含める）、という再逆転あるいは再編成の図式であるように見える。「人間なしの知性」でもあるような「神なしの知性」——もはや神の／についてのものでなくなった intellectus——という「序」で提示された着想（16頁）は、このように再編される図式と関係しているのではないか。

しかも評者の考えでは、この再編成は哲学史に新たな光を投げかけるものでもある。たとえば現在のエピステモロジーの起点の一人に数えられる、カヴァイエスの師レオン・プランシュヴィックが『スピノザとその同時代者たち』（1924）において、スピノザの思想に「アヴェロエス主義」を既に見出していたように、〈中世における知性論の復権〉をエピステモロジーの隠れた賭け金とみなすこともできそうに思えるからである。加えて、エピステモロジーと連携するようにして花開いた「構造主義」のことを改めて考えてみれば、そこで考察された様々な「構造」とその運動（たとえばフーコーの考察した「エピステーメ」の移行）もまた、人間理性を構成するような、知性の運動の顕現と捉えることができるのではないか。「神なしの知性」の考究、という本書のメインモチーフは、いわゆる「フランス現代思想」の一部に古き知性論の再興というプロジェクトが実は見られること、そしてそこに、ドイツ観念論との最も強い緊張関係が存在すること、という二つの点を示唆してくれるよう評者には思えるのである。

さて、「結語」によれば、この本を構成する三つの部は、各部の議論をその文脈の外部に出ることが要請されるまで展開することで新たな文脈を浮上させる、という形で配置されているという。そこで本書評でも、著者の議論に付き従いつつも、それに突き動かされる形で新たな文脈を設定すること、つまり、新たな「懷疑の脈」を掘り出すことは許されるだろう。最終章において、著者はアガンベンの「見本」の話から論を起こし、「見本」が「個物の中のひとつの個物でありながら、他の個物のそれぞれを代表する立場にあって、すべてに妥当すること」、そしてこれがカヴァイエスの「パラディグム」（数学的操作の一般形式）の議論と通底していることを指摘している。ところでこの箇所は、評者にマルクスの有名な一節を想い起こさせた。『資本論』第1巻の初版、貨幣

形態の登場を分析する中で、マルクスは一般価値形態（リンネル20エレガ、上着1着、茶10ポンド、小麦1ケオーターなどと等価に置かれる）について触れ、「それはちょうど、〔…〕獅子や虎や兎やその他すべての現実の動物たちと並んで、かつそれらの他に、まだなお動物というものの、すなわち動物界全体の個別的化身が存在しているようなものである」と述べている。貨幣という「価値」を表すものの登場の中に、「パラディグム」や「見本」とほぼ同型の議論が見出されることは興味深い。というのも、先の合評会で塩谷賢氏が指摘していた通り、「パラディグム」の措定とはそれ自身新たなvalueを——つまり「値」を増やすことで自らの新たな「価値」を示すvalueを——立てることに他ならないとするならば、まさしくvalueの措定であるところの貨幣の誕生に同じ形の議論が出てくることに、ある種の必然がある、と言ってみたくなるからである。そして、もしこのアナロジーにある程度の正当性があるとしたら、ドゥルーズ＝ガタリの仕事を継承するような、資本主義の分析への道がここから開けてくるであろう。また、同じ章の最後で、生権力に対する逃走線の例として、近代国家のベースとなる領土や所有といった概念とは無縁な「海の子」が挙げられているが、これを西欧から日本の文脈に移せば、「海の子」ではなくむしろ「山人」になるのではないか。するとこの視点からはさらに、定住する弥生文明から追い払われた縄文文明、そして後者の前者への反逆を様々な仕方で描いてきた半村良らの伝奇小説、などを論じることができるのでなかろうか……。確かに、いささか妄想がすぎた脱文脈化ではある。しかしそのような「離脱」を許してしまうことが、この本の魅力となっていることは疑いえまい。

最後に、一つだけ批判的なコメントを。評者はこの本を通読して、毎回新たな問題にぶつかるがゆえに移動していかざるをえない連載という形式が、「『懷疑の脈』を〔…〕『問題』の背後に見出し、〔…〕別の文脈へと転じる」という主張（388頁）と〈平仄が合っている〉、と感じた。問題-主体を説く著者が、その主張を一つの真理とみなしてそこに自らを従属させることで——つまり解-主体として——提示してしまうという背理に落ち込んでいない、という手応えを感じさせるのは、いわば、連載形式のもつ「形式的内容」のゆえと言えるだろう。しかし、ここで敢えて俎上に載せたいのは近藤氏の言う「解-主体の不可避的誤謬」についてである。解-主体に誤って陥ってしまうその不可避性を指摘する一方で、内的必然性に従う問題-主体に留まり続けることの「困難さ」について、近藤氏はややもすると無頓着であるように思える。ある思想家が解放を目指す自身の思想を真とみなすことでそれに振り回される解-主体となりひいては抑圧の思想に至る、という逆説的な事態がありうること、それは前世紀の政治思想の最も重要な教訓の一つである。勿論、常に前進しようとする近藤氏の知的な誠実さを、評者は疑ったことなど一度もない。とはいっても、氏がメイヤースーの思弁的実在論について使った表現を使わせていただければ——、氏は解-主体の不可避的誤謬を「少々甘く見積もっている」のではないか。いささか乱暴な評定かもしれない。しかしこれが、進展する人間理性の偉大さを一方で認めつつも、「惨めさは偉大さから結論され、偉大さは惨めさから結論される」と述べたパスカルの言葉の残響の中で、評者が自戒も込めつつ、最後に書き留めておきたいことなのである。

(中村 大介)

山森 裕毅著

『ジル・ドゥルーズの哲学——超越論的経験論の生成と構造』

(人文書院、2013年)

本書は、著者の山森氏が大阪大学に提出し受理された博士論文「ドゥルーズの習得論」(2012年)がもとになっている。評者にも経験があるが、博士論文は、それがたとえすぐに著作となるほどの頁数を有していたとしても、やはり単に長い論文以外の何ものでもない。単に長い論文が一冊の著作になるには、或る種の生成や躍進が必要となるだろう。人文の、とくに哲学に関する博士論文は一編の学術論文であり、それが著作になるということは、その論文が一冊の哲学書へと生成することである。博士論文を著作にするということは、それを解説書や入門書にすることではなく、その論文がより強化された仕方で本質的な諸問題を構成しあげるということであろう。博士論文は、その分野の先端が目指されているのはもちろんであるが、しかしそれ以上に、最深であるべきなのだ。ここで言う「最深」とは、言わば原理という意味であり、またとりわけ〈無仮説の原理〉に関わるという意味である。こうした原理からの遠近法なエクリチュール——総合的过程——が、その著作を批判的で創造的な諸条件へともたらすのである。

私が本書を読んで何よりも感じたのは、こうした意味での生成や飛躍への著者の努力であり、また新たな問題提起への意志である。ドゥルーズの哲学は、形而上学的な〈応答〉の仕方をけっして伝えない。言い換えると、それは、けっして「知」の領域を形成しないということである。ドゥルーズの哲学は、むしろ諸問題の〈存在の仕方〉——例えば、実在的出来事と理念的出来事——を習得させようとするエクリチュールからなる。本書が強調する超越論的経験論も、こうした意味での〈知ること〉に還元されない、それとはまったく異なる動詞、〈習得すること〉から構成される。さて、本書は、「本論」と「補論」からなる。ここでは、補論「スキゾ分析とリトルネロ——フェリックス・ガタリのブルースト論」についてはとくに触れない。本論は、本書の副題にある「生成」と「構造」に従って二部構成からなる——第Ⅰ部「超越論的経験論の生成」、第Ⅱ部「超越論的経験論の構造」。第Ⅰ部では、ヒューム論（想像力）、ベルクソン論（記憶）、ブルースト論（思考）が論じられ、第Ⅱ部では、超越論的経験論における「能力論」から始まって、「問題論」、「時間論」、「自己論」へと展開していく仕方で、本書の中心課題である「習得論」が完成していく。構成は手堅いものであるが、着想は著者独自のものがある。いずれにしても、その考察のすべては、『差異と反復』(1968年)の第三章「思考のイマージュ」へと収斂していくであろう。この章の最後に「習得」についてのドゥルーズの考察が現われるからである。評者は、実は「習得」という概念のもとに超越論的経験論を論ずることができるとは思っていなかった。というのも、習得は超越論的経験論全体に単に「特性」として付け加わるようなものである、としか私には思えなかったからで

ある。ところが、著者は、習得論のもとで眞の超越論的経験論の発生と構造を捉えたのである。

一般的に言うと、ドゥルーズの哲学のもっとも独創的で代表的な部分は、この「超越論的経験論」と称される思考にあると言える。それは、カント的な批判哲学、あるいは超越論的哲学一般を批判して、その超越論的哲学を新たな経験論のもとでやり直す試みである。もし〈批判の条件〉が〈創造の条件〉につながっていないとすれば、批判は、単なる否定や非難、制限や従属でしかないであろう。さて、この経験論の批判の論点を簡単に述べると、第一に超越論的領域と経験的領域との間に存在する複写の関係に向けられる。経験的なものから複写して得られた類似物が今度は超越論的なものとして経験や人間を制限するという思考の体制は、徹底的に批判される必要があった（例えば、単に人間の似姿にすぎない擬人化された「神」を批判するスピノザの経験論——共通概念の形成、つまり感情がもつ非意志的決定を肯定する理性——は、この意味で超越論的経験論である）。本書のもっとも基本的なテーゼは、「習得こそ、眞の超越論的構造である」という言説にある。ドゥルーズの『差異と反復』におけるこの宣言を受けて、著者は、こうした超越論的経験論を、具体的経験から離れることなく習得の諸条件や諸構造のもとで明らかにしようとする。習得とは、何よりも学ぶことである。しかし、こうした習得は知ではなく、それゆえ学ぶことは知ることではない。習得とは、(1)概念的一般性を超えた「理念」のもとで問題を構成することであり、(2)諸能力をそれぞれの超越的行使にまで高めることである。山森氏は、例えば、こうした意味で「習慣」と「習得」がまったく異なることを、ドゥルーズの時間の総合の違いから解明しようとする。これは、きわめて魅力的な考察である(pp.256-258)。というのも、われわれは、習得をほとんど習慣のもとで考えているからである。習慣とは、主体性へと諸々の動詞を内面化することに存している。「習慣形成は第一の受動的総合〔生ける現在〕の働きによって生じる」。「これに対して、習得とは、第三の受動的総合〔永遠回帰の未来〕の働きによって生じる」。習慣と習得の比較は、しかしこれでけっして終わりではなく、いかにして習得が習慣の経験の条件となり、さらにその充足理由であるのかが問われることになるだろう（習得の時間構造）。このように考えてくると、本書の「習得」論は、超越論的経験論を実践の哲学として把握することにあるのではないだろうか。この点を明確に捉えたうえで、はじめてドゥルーズの哲学がもつプラグマティックの意義もでてくるように思われる(Cf. pp.196-203)。というのも、習得は、習慣とは異なる一種の生活法を意味しているからである。

問われているのは、例えば、カントの超越論的哲学のうちに諸能力の生成や発生をもたらすことであり、あるいはそれよりも、構造主義的な「知」（知ること）的一般性に対して特異性の法則を習得することである。習得とは、〈個別性-一般性〉のなかでの知ることを超えて、理念のもとで、つまり〈特異性-普遍性〉のもとで具体的に感覚し思考することである。著者が習得論に注目できたのは、超越論的経験論をどこまでも「具体的経験」から引き離さずに考え抜いた結果であろう。「超越論的経験論とは具体的な経験の理論である」(p.160)。しかし、われわれが注意しなければならないのは、この「具体的」は、けっして個別的事柄も概念的一般性のもとでの現実性も意味しないということである。何故なら、具体的規則が明らかになるのは、〈特異性-普遍性〉においてのみだからである。一般的に考えれば、習得とは、何かについての習得であり、何かを学ぶことであ

る。しかし、重要なことは、習得を知の対象一般に還元させずに、かつ学びを学ぶ者の共通の様式として考えることもなく、その習得の出来事性、此性、存在者性を保持しつつ理解することである。習得の経験とは、知ることに還元される個別性の可能的経験ではなく、まさに学ぶことの特異性の経験なのである。「知」が名詞と形容詞に収束していくとすれば、これに対して「習得」は、出来事を表現する動詞にかかわっている。それは、諸能力の経験的使用ではなく、それらの超越的行使の学習である。それゆえ、ドゥルーズは、感性のうちに〈感覚すること〉が、思考のうちに〈思考すること〉がいかに可能になるのかと問うのである。こうした意味で超越論的経験論は、多様体の思考、外の思考である。多様体の思考は、二元論にも二項対立にも還元されえないような、存在以前の抵抗である。そこでは、「経験」は可能的経験と実在的経験とに、「使用」は経験的と超越的とに、「対象」は再認と出会いとに、「存在」は多義的と一義的とに、「時間」はクロノスとアイオーンとに、「認識」は知と習得とに、「超越論的なもの」は条件づけ・根拠づけの原理と系譜学的な脱根拠化の原理とに……、批判的に区別されて二つの多様体を形成していく。ここには、例えば、世界をこの二つの要素から考えましょうといったような二元論の思想も、相反する二つの要素のなかで、あれかこれかという排他的な二項対立を展開する思考も、まったく存在しない。

さて、著者は、ドゥルーズ自身が挙げている「水泳の習得の事例」を用いて、習得論の中心的課題を論じ展開していく。「水泳を習得すること、それは一つの問題的な場を形成するために、私たちの身体の特殊な諸々の点と客観的〔想念的〕な理念の諸々の特異点とを共役的に関係させることである」(『差異と反復』)。一方の泳ぐ者の身体の波による変様は、どこまでも感覚・運動性である。他方には海の潜在的理念があり、それは、諸々の差異的な関係とそれらに対応する特異性からなり、その総体は波の現実的運動のなかに具体化される。身体がこうした「身振りから波へ」とあるいは「波から身振りへ」と差異の反復を学ぶとともに、身体は、単に外延的な時空座標のなかだけで位置づけられるような運動体ではなく、その内包的な強度的縦座標の地図をも獲得するようになるのだ。ここに習得の真の超越論的構造がある。「理念」は超越論的条件であるが、しかしそれ以上に、それが「問題」として規定されるならば、そうした理念とは「実在的出来事」に対するまさに「想念的出来事」のことである。言い換えると、習得とは、実は実在的出来事（歩くこと、泳ぐこと、……）と想念的出来事（永遠に回帰すること、一義的に存在すること、……）とを「深い共役関係」に置くことにある。すなわち、習得とは、例えば、実在的出来事に直接かかわる身体の多様な差異（諸々の特殊な点）のもとで、〈海・波〉の潜在的で想念的な差異（諸々の特異点）の問題を解くことである。人間の諸能力は、考え方の違いがあるだけで、いくらあってもいい。著者は、とりわけ感性、記憶、思考の三つを取りあげて、それらの超越的行使を、感性については「強度の関係」から、記憶については「理念=問題の関係」から、思考については「解の生産=習得の関係」から考察している。それならば、習得は、まさに〈理念の図式〉の形成であり、むしろ経験からその図式を産出することである、と言えるだろう。それが具体的経験の意味である。つまり、習得は逆-図式である。

この習得論は、例えば、ドゥルーズ=ガタリが後に言うような、〈顔・言語〉に関する「記号のレッスン」と〈手・道具〉に関する「物のレッスン」にもつながる重要なテーマである(『千のプラトー』、

「言語学の公準」)。これは、〈表現〉と〈内容〉という相互に異質な形式の形成であり、それ以上に相互の反転可能性を習得し、それに精通することである。ドゥルーズが水泳の事例で言いたかった事柄も、これとほとんど変わらない。波による身体の変様と、波に現勘化される海の潜在的理念における差異的関係や特異性との間に樹立される共役関係は、それらの間の実在的反転のことである。これは、〈反復〉から〈反転〉への移行である。習得は、こうした反転の度合のことになる。「そこでは諸々の特殊な点が互いに相手のなかで繰り返され、そして反復が偽装されると同時に形成されるのである」(『差異と反復』)。

本書について、一点だけ疑問を述べておく。本書には、超越論的領野そのものについての考察がほとんどないように思われる。これは、ぜひ著者に訊いてみたい論点でもある。習得の超越論的領域は、どのような特性や構成から考えられるのか、と。習得とは、何よりも特異性の法則あるいは具体的な規則を学ぶことである。〈習得すること〉は、すべての諸能力を超越的行使へともたらすような、まさに主体に内面化不可能な動詞の強度であり、超越論的経験論が差異と反復の実践論であることを意味している。要するに、習得は、理念の問題と特異性の規則との間で機能するものであろう。本書のドゥルーズ論は、読者を遠近法の解釈へと誘うものである。ドゥルーズの哲学研究を他に無数にあるような哲学者研究にしてはならない、という思いが著者から感じられる。というのも、通常の哲学者研究は、その哲学をもっぱら「知」の対象としてしまうからである。知ることが「学」であるならば、習得は「論」へとつながっていかなければならない。ドゥルーズ学ではなくドゥルーズ論を、ニーチェ学ではなくニーチェ論を、スピノザ学ではなくスピノザ論を……。こうした意味での書くこと、それは習得すること(=哲学すること)そのものである。本書は、読者に哲学における具体的なエクリチュールや潜在的な遠近法が「習得」にあることを明確に学ばせてくる書物である。さて、著者は、現在、ガタリの〈スキゾ分析〉の習得に向かっている。

(江川 隆男)

千葉 雅也著

『動きすぎてはいけない ジル・ドゥルーズと生成変化の哲学』

(河出書房新社、2013年)

本書は、千葉雅也氏による博士論文をもとにした初の単著であり、ジル・ドゥルーズの哲学についての研究書であると同時に、アカデミズムを超えた広い読者を獲得している思想書である。哲学および批評の分野において活躍してきた氏の初の単著であるから、まさに待望と言うべき一冊であり、すでに数多くの書評や、本書に言及した議論が、各種媒体に掲載されている。それらに比べて遜色のないことを言わなければならないとすれば、この書評は評者には荷が重いが、幸いにも評者はそれら他の評をすべて読んでいるわけではない。以下ではそれらを気にすることなく、評者なりの読みを提示したい。

昨年までと比べて本誌での書評のための紙幅がかなり限られてはいるが、具体的な中身について論じる以前にぜひとも指摘しておきたいのは、本書の註の充実である。本書は、一見するとそう思われがちなカジュアルさとは正反対に、膨大な先行研究のレビューを踏まえたものであり、フランスや日本だけでなく、量的には最大であろう英語圏の諸研究にまで目配りがきいている。本書を読み進めながら註に目をやるのは実に有益だし、ドゥルーズ研究者であれば、註を眺めているだけでも相当に得るところがあるだろう。

中身に入っていこう。本書は、「生成変化を乱したくなれば、動きすぎてはいけない」というドゥルーズ自身の言葉を導きに、“いわゆるドゥルーズ”観とでも呼びうるもの——すべてのものがすべてのものに結びつき交流すると唱え、何でもありのカオスを称揚するよう——に強く異を唱える。具体的には、バディウ『存在と喧騒』による批判がある側面において引き受けるかたちで、ベルクソン的な生氣論とラカン的な欠如の構造主義の影響下にあるドゥルーズ自身の哲学に、ある種のホーリズム、すなわち〈一〉をめぐって〈すべて〉が必然的に関係する（ことを当然のように公準化する）「存在論的ファシズム」が嗅ぎ取られ、これに対して、それとは別の仕方で思考する〈すべてではない〉ドゥルーズが、「部分的」、「複数性」、「有限性」、「切斷」といったキータームと共に前面に押し出される。

この試みにおいて光を当てられるのが、ドゥルーズのヒューム主義である。その哲学的徒弟時代に数え入れられてこなかった「幼年期」のドゥルーズによるヒュームへの取り組みから、本書は、ジャン・ヴァールの仕事を重視しつつ、実在の連續性を唱える一者／全体の存在論とは鋭く対照をなす英米的な多元論的な原子論と連合説、そして独自の解離説を導き出す。その際、この連合・解離説は、メイヤスーやハーマンらに代表される思弁的実在論に後押しされた「原子論に対する思弁的解決」を介して、存在論化されたかたちで「誇張的に」打ち出される。これによって、連合・解

離説が世界の本性にまで適用され、互いに無関係なものたちの非意味的な接続・切断からなる、穴だらけの「多孔的な」世界のヴィジョンが提示される。超越論的な〈私たち〉の約束なしに、世界のあちらこちらで、「すべては崩壊しうる」（メイヤー）というわけだ。

このようなヒューム主義によるホーリズム批判がまずヒットするのは、『差異と反復』における時間の三つの総合の議論の読み直しにおいてである。本書は、ベルクソン的なホーリズム（時間の第二の総合）の乗り越えとしてのニーチェの永劫回帰（時間の第三の総合）が、ヒューム的な縮約＝連合（時間の第一の総合）と見分けがたくなるという、おそらく從来にはなかった新しい解釈を打ち出す。つまり、存在論化された原子論および連合・解離説における「すべては崩壊しうる」が、まさに第三の総合における時間の脱根拠化に重ねられ、生気論的なホーリズムからの離脱可能性、その大文字の〈記憶〉の忘却可能性、それとは別の仕方での再開可能性、これらがヒューム主義の射程の内に示唆されるのである。

それに留まらず、本書は、そのような永劫回帰の教説そのものについても批判的に考察する。根拠を欠き続けることを究極の動因とする永劫回帰は、実のところ〈一〉なる欠如を擁立しており、そしてその欠如をめぐって〈すべて〉が交流するという論理は、『意味の論理学』での出来事論や、それに着想を与えていたラカン的な構造主義にも共通するのである。これが構造主義的ホーリズムと名指される。そして、それが備える否定神学性が『アンチ・オイディップス』以降において批判的に乗り越えられていくこと、そしてそれがやはりヒューム主義と並走するものであることが、ガタリ（とラカン）の「切断」概念の寄与に光を当てながら明らかにされていく。ドゥルーズ研究者によつてしばしば問答無用で退けられるがちなラカンについて、その学説と、時代ごとの理論的変遷と、そしてそこからガタリが得たものと新たに案出したものが丁寧に論究されていくくだりは、きわめて啓蒙的である。

〈一〉をめぐる〈すべて〉を語ろうとするホーリズムを放棄することで目指されるのは、単に惰性的にバラバラであり続ける状態ではなく、互いに無関係な統一なき諸部分が、先行する原理なしに、それでも何らかの仕方で、ある種の部分的で有限なまとまりを形成することである。これについて本書は、『アンチ・オイディップス』で語られる「諸部分を全体化しない全体」という逆説的な全体性の身分を、メレオロジーを援用しながら論究しようとしているが、やはり注目すべきは『意味の論理学』の動的発生論における「器官なき身体」の分析だろう。

動的発生論は、おおまかには、クライン的な統合なき諸部分対象がラカン的なファルスの導入によって（ひとつの欠如をめぐって）集約されるプロセスとして理解することができるのだが、本書は、部分対象の乱立がファルスによって集約される前の、ある奇妙な形態性、輪郭性に着目する。それが器官なき身体である。事実、動的発生論における器官なき身体は、出発点に指定された寸断された身体とは鋭く対立し、優れて形態付与的な役割を担っている。本書はここに、複数的な部分対象を抹消しない「全体化しない全体」を見いだし、それを、有限で個体的なまとまりとして救い出し、ヒューム主義と呼応させるのである。次のように述べられる。

「ヒューム的な主体化は、深層における器官なき身体の出現に呼応する。出来事の子音的な断片が乱打される荒野から、約束なしに、個体的な区域、まとまり、器官なき身体が、生じてくる。こ

れが主体化=個体化である。個体は、多様な外部性・他者性をコラージュした仮設の連合であり、それは風雨に曝されて部分的に変質し、崩壊し、輪郭を変えていく」(274頁)。

動的発生論において器官なき身体が持つ形態付与的な側面への着目は、評者としても頷けることであり、賛成したいが、器官なき身体の形態・輪郭性=「多様な外部性・他者性をコラージュした仮設の連合」という等式は、ヒューム主義へと合図を送ること、『アンチ・オイディップス』以降へ連絡することを意図されているからか、ややテクストに負荷をかけているようにも思える。というのも、動的発生論での器官なき身体は、クライン的な部分対象の世界が、クラインの意図に反していかなる全体性も有さない際限のない細分化の過程であることに対して、それらを乗り越えることのできる統一の原理を提供するものであり、そこで用いられる「部分なき」という形容——本書は「部分」と「断片」を区別することを提案しているが——は、穴だらけの多孔性というよりも穴のない完備性を強調しており、ここでもドゥルーズはやはり〈一〉にコミットしているというのが実情ではないかと思われるのである。本書の優れた読解にもかかわらず、動的発生論から『アンチ・オイディップス』までには、なお解明を要する隔たりがあるように思われる。

とはいって、本書のここで器官なき身体をめぐる読解は確かに、ドゥルーズ幼年期に端を発するヒューム主義から、1960年代後半の主著、マゾヒズム（否認・ユーモア）／サディズム（純粹否定・イロニー）論、そして『感覺の論理』での〈形象〉論までを貫く、強力な力線を引くことに成功しているという点で、本書の最も魅力的な箇所のひとつと言えるだろう。とりわけ、本書の冒頭で言及されている、ドゥルーズをポロック化して揶揄するジジェクに対する、ベーコンの「輪郭を救うこと」というテーゼの持ち分は、以上の器官なき身体理解と間違いなく共鳴しているし、また、『マゾッホ紹介』をマゾヒズム一元論から解放し、サディズムに「連合の解離と再連合」の可能性を見てとる議論についても、時間の第三の総合についてのヒューム主義的読解と見事に対応しており、きわめて説得力のあるものである。

さらに、本書の一貫するモチーフは、本書では触れられていないドゥルーズの種々の議論の理解にも波及しうるだろう。たとえば、ドゥルーズがリュイエから着想を得てシニフィアン連鎖に取って代えた「マルコフ連鎖」——「部分的に依存的な偶然的現象」(*L'Anti-Edipe*, Minuit, 1972, p. 343) や、「決定された結びつきからも偶然の配分からも区別される、半偶然的な現象、あるいは依存性と不確実性の混合に関わっている」(*L'Image-temps*, Minuit, 1985, p. 277) と定義され、ドゥルーズはこれをフーコーの基本概念に數えようとさえしている——がそれであり、本書によってドゥルーズ研究のこうした未開拓の領域への展開可能性も視野に入ってくるだろう。

以上、内容紹介として十分とは言えないが、紙幅の関係から、ここからは本書の切り開いた地平において評者なりの問い合わせをしてみたい。注目したいのは、「疲労」の問題系である。

本書は、確認してきたとおり、ドゥルーズのヒューム主義から、存在論化された連合-解離説を導き出す。本書は、これが自我の複数性や身体部分の解散の可能性を示唆するだろうと見込みながら、「解離性同一性障害」という言葉を用いる。これは、本書全体で精神分析へのオルタナティヴとして度々言及される、分裂症、身体障害、ドラッグらを巻き込みながら経験の変容における心因的／器質的の区別を無効化していく試みの呼び水となっている。この記述のライン上で、興味深い

ことに本書は、『哲学とは何か』を参照しながら「アルツハイマー病」の喩えを用いている（125頁）。これはきわめて重要な指摘であるように思える。というのも、『哲学とは何か』は、カオスとの闘いに捧げられた書物だが、そのカオスをめぐる議論は、老人が念頭に置かれており、間違いなくある種の認知症論として読まれるべきものだからである。「どのように保存し、観想し、縮約すべきなのか、もはや分からぬ」ような事態、「客観的な脱接続と解体」、「ある莫大な疲労」、「老いとはまさにこのような疲労なのである」（*Qu'est ce que la philosophie?*, Minuit, 1991, p. 201）。

老いという疲労においては、世界はもはや縮約＝観想できなくなる。もちろん記憶は穴だらけとなる。それは、抑圧でも否認でも排除でもなく、脳あるいは脳平面の物理的摩耗ゆえのことである。まさに本書の心的／器質的の区別の無効化がヒットする場面だろう。本書は、この疲労において、因果性や記憶の連関が綻び、「別のしかたへと生成変化すること」（126頁）を読み取る。しかしながら、評者は、老いであるかぎりでの疲労は、ある種の不可逆性を含意しているのではないか、と考えている。すなわち、老いであるかぎりでの疲労には、もはや別の仕方での再接続の可能性、再開可能性すらないのではないか、と考えている。すべてが崩壊しうる、ではなく、言うまでもなく崩壊である、と言われるときのその苛烈さが、『哲学とは何か』の老ドゥルーズ自身に切迫していたのではないか。関係の外在性の非情な暴力を真に受けるなら、もはや再開不可能な崩壊すら、私たちに訪れるはずである。

もちろん、これは経験則を引き合いに出すことであり、メイヤスーが思弁するように、ありとあらゆる種類の法則がある時と場所において突如として根本的に変わりうるとすれば、文字どおりの若返りや復活や不死身も当然ありうるのだろう。しかし、それは本書が引き立てようとするドゥルーズの道ではないように思われる。ドゥルーズは不定冠詞の「ひとつの生 [une vie]」に留まろうとするはずだ。ここで有限な個体の生をはるかに超える存在の大いなる連鎖のようなものに訴えて個体の生を解消してしまうなら、本書に言わせれば接続過剰の最たるものだろうし、再び〈一〉をめぐる〈すべて〉を回帰させることになるだろう。とはいえ、結局のところ、ドゥルーズ自身が、この老い——そしておそらく死——の問題にどのように答えたかは（おそらく何らかの信仰と救済でもって応じたと考えられるが）、定かではない。

そこで、この老いの問題について何か語りうるかについて、誤読であることを承知のうえで評者が注目したいのは、本書で論じられる「待ち伏せる存在」としての「死を知る動物」である。思いつきの仮説にすぎないが、ドゥルーズがかつての評を覆して「暗い底のライプニッツ」を嗜好するようになったのには、みずからの老いの問題があったのかもしれない。不隨の身体の受動性、孤独な環世界、世界の貧しさ、これらを生きるダニは、どことなく老人のようではないだろうか。光のエチカ＝エソロジーの陰に、死を知り待ち伏せる老いの倫理があるのではないか。もちろん、老いが死ではなく徹頭徹尾であるからには、崩壊の過程が言うまでもなく人生であるからには、それは湿気た「死の訓練」などとは無縁のものであるだろう。

もしかしたら誤読を重ねてしまったかもしれないが、本書の美しい動物論を読みながら、こんなことを考えた。

（小倉 拓也）

江川 隆男著

『超人の倫理 〈哲学すること〉入門』

(河出書房新社、2013年)

本書は、『存在と差異 ドゥルーズの超越論的経験論』(知泉書館、2003年)、『死の哲学』(河出書房新社、2005年)に続く、江川隆男氏の通算三冊目の単著である。まず注目されるべきはその論述の仕方である。これまでの著作は、いかなる表象やイメージにも訴えることなく、いわば思考不可能な実在性をダイレクトに描き出し、その議論の抽象性と密度によって読む者をつねに圧倒するものであった。本書はこれとは全く異なっている。著者自身が「あとがき」で述べているように、むしろ本書では、多くの事例やアナロジーが用いられ、一人でも多くの読者が理解できることが意図されている。

では、いったい何を伝えようとしているのか。本書は、江川氏がかつて学校の教室内で感じていた感覚の個人的な回顧から始まる。そこで告解されているのは、社会や習慣によって外部から与えられ押し付けられる〈善／悪〉という道徳的規範に対する耐え難さである。そして、このような耐え難き一般性や道徳に対して(あるいは抗して)、江川氏が多くの読者に伝ようと欲するものこそ、「まったくの反道徳という倫理」、すなわち、本書のタイトルにある「超人の倫理」と呼ばれるものである。

一般の読者に向けられているとはいっても、本書で提起される「超人の倫理」を正確に理解することは、江川氏のこれまでの著作に劣らず、決して容易ではない。その理由のひとつは、江川氏に固有の「倫理」、「超人」、「個人（もしくは個人化）」といった諸概念が、独自の仕方で緊密に結び付けられているからである。本書評のささやかな目標は、これら諸概念の内実と、それらが取り持つ関係性を明らかにすることを通して、読者が感うことなく江川氏の主張する「超人の倫理」へと到達するための「見取り図」を与えることにある。

まずは、本書全体の基本的な構図を確認しておこう。「超人の倫理」の対抗軸となるのは、すでに述べたように、社会や規範によって外部から与えられ、個人に対して押し付けられる〈人間の道徳〉である。人間の道徳とは、江川氏によれば、実在する諸個人のあいだの差異を捨象し、抽象することで得られる「人間一般」に準じて設定される人間の目的である。われわれ個人は、歴史や社会、習慣によってあらかじめ与えられた共通の目的に適応すべく「解答的な生き方を望むもの」であることを余儀なくされる。これに対し江川氏は、むしろ、われわれ人間は、そのような人間の道徳が提供する善／悪の区別に先立って生き、そこにおいて生きる様式を肯定すべきであると主張する。これが本書の一貫したテーゼである。そして、善／悪の彼岸において生き、自らの生を肯定する者が、ニーチェに倣って「個人」と呼ばれる。これは、「人間よりも高い種属」すなわち、「超人」

であり、そこに達する試みが、著者の言う「個人の個人化」（あるいは主体化）に他ならない。

正しく理解しておくべきは、ここでの「個人」の位置づけである。本書における「個人」とは、人間一般に対比されるような個別者としての個人ではない。なぜなら、「私」といった名で呼ばれる個人主義的な意味での個人とは、人間の道徳が提供する人間一般の裏返しに過ぎないからだ。そうではなく、「個人」とは、「人間の道徳から超人の倫理への橋渡しのなかでのみ現れてくるような或る個人なの」（9頁）であると江川氏は主張する。この「橋渡し」という表現に込められているものが重要だ。すなわち、「個人」は、〈人間の道徳〉と「超人の倫理」を切り分けるとともに、前者から後者へと移行する過程それ自体において見出されるべき作用や働きのことであると江川氏は考えている。つまり、江川氏は、「超人の倫理」、「個人」、「個人化」といったものを名目的に規定することを徹底して拒否している。むしろ、本書の記述全体が、これら諸概念の実在的、発生的定義となっていることを理解しなければならない。

ともあれ、これによって、本書の課題が明確に設定されることになる。すなわち、第一に、「超人の倫理」を、個人を外部から抑圧し従属を強要する人間の道徳から徹底的に区別すること、第二に、人間の道徳からその「超人の倫理」への移行を可能にする直接原因を「個人化」として提起することである。つまり、超人の倫理は「個人の個人化」の内実が明確化されることを通して、いわば発生的に理解されるものであるということだ（だからこそ、江川氏は、「超人の倫理」を「超人への倫理」と適切に言い換えている）。そして、人間の道徳から倫理を区別する作業が「序論 超人への倫理」と「第一章 道徳と倫理の差異」において行われ、次いで、「超人の倫理」へと到達するべく要請される「個人の個人化」の内実がそれ以降の三つの章において論じられる。すなわち、「第二章 超人の身体」ではスピノザに依拠した心身並行論が、「第三章 超人の認識」ではニーチェの遠近法主義が、そして「第四章 超人の原理」では非意志主義が論じられ、それぞれが「倫理作用Σ（シグマ）」、「倫理作用Ψ（プサイ）」、「倫理作用Π（パイ）」として提起される。「超人」の身体、認識、感性であるこれら三つの倫理作用が、超人の倫理（あるいは、超人への倫理）の発生的原因であると考えられる。

本書が、このように特異な諸概念を駆使するのには理由がある。それは、まさに、「超人の倫理」を、個別者としての「私」を含むすべての個人のなかに見出されるべき作用や機能によって発生的に記述するためである。ドゥルーズに即して言われているように、これは、江川氏の主張する「超人の倫理」を、道徳の〈個別性-一般性〉（particularité - généralité）に抗して、〈このもの〉としての自らの生に内属する〈特異性-普遍性〉（singularité - universalité）として提示するためである。詳細は本書を読んでいただくとして、以下では、三つの倫理作用（Σ、Ψ、Π）が、どのように個人への倫理の内属化に結びついているのかを見ていこう。

第二章は、思考や精神に優位を置き、身体に対するそれらの能動的作用を善とするこれまでの哲学や道徳を批判し、「精神に対する価値を身体にも認めること」を目的としている。より踏み込んで言えば、人間の身体が別の身体へと変様するその生成変化のうちに、道徳的な善／悪を越えた倫理作用を見出すことが試みられる。デカルトに典型であるような心身の相互作用論に対し、江川氏

は、精神と身体のあいだに因果関係ではなく、精神は精神に、身体は身体にのみ関わるとするス宾ノザの心身並行論を対置させる。江川氏は、この心身並行論を、ス宾ノザにおける三種の認識（想像知、理性知、直觀知）に適用し、ス宾ノザ自身は明確に述べていないが、各々の認識に対応する身体の三つの変様を提起する。ここでの議論の眼目は、各々の認識に対応する感覚や感情といった身体の変様こそが、各人において人間の本質を触発し、これによって各人の人間の本性を変化させると主張することである。身体と精神に固有の生成変化を生み出す心身並行論の「実験的で、創造的な」倫理的働き、これが、〈倫理作用Σ〉と呼ばれるものである（「シグマ」はギリシア語で身体を意味するソーマの頭文字）。

第三章では、ニーチェの「遠近法主義」（Perspektivismus）から脱構築に及ぶ豊富な議論が丁寧に論述される。われわれに必要な論点だけを取り上げる。江川氏によると、対象が何であれ、これを代替可能なものとして理解するのが認識であり、対象に出会う「この人」にとって代替不可能な〈このもの〉としてそれを感じ、理解することが解釈である。「遠近法主義」は前者に対する後者の根源性を主張するものだ。重要なのは、われわれ人間には、なにか別のものと代替可能なものとして認識される個別的なものから、代替不可能な特異性を区別する力があるということである。江川氏はここに、概念の一般性を越える力能を見取っている。すなわちそれは、道徳的規範による同一化や、人間の硬直した意識や認識を解体するとともに、代替不可能な〈このもの〉としての対象の実体や、主体の本質を構成する倫理の働きに他ならない。これが〈倫理作用Ψ〉と呼ばれるものである（「プサイ」は精神を意味するギリシア語プシュケーの頭文字）。この意味で、「遠近法主義とは、言わば個人が個人化するための倫理作用」であり、「個別性と特異性を区別し秩序づける、精神のうちに見出される隠れた働き」（159頁）であると江川氏は主張する。

第四章では、自由意志や意志決定を人間の原理とするあらゆる思考に対し、「非意志主義の原理」として「倫理作用Π」が提起される（パイは「実践」を意味するプラクシスから取られている）。かつてドゥルーズは、カントを換骨奪胎する仕方で、悟性概念や直觀の形式、統覺による総合作用を廃した感性、記憶、思考において行使される固有の力能を超越的行使と呼び、これを肯定的に取り出した（『差異と反復』第三章の「諸能力の不一致的使用（L'usage discordant des facultés）」の部分を参照）。本章はこの議論を念頭に置きながら、それを、超人における「自律した能力としての意志を必要としない感性」として提示する。江川氏によれば、自由意志によって人間を定義することは、人間の道徳によって捏造された誤謬に過ぎない。三・一一大震災以降、災害対応や原発事故を巡る問題、責任の所在について、専門家・非専門家を問わず誰もが饒舌に語り続けた。しかし、そこにおいて、意志決定の重要性（あるいはその不在）が強調されればされるほど、それは逆に、その事柄についての認識が妥当性を欠いており、その知覚が非十全であるということを示しているのだと江川氏は指摘する。

あくまでも冷静に、かつ深い憤りと共に「原発は愚鈍な（判断力を欠いた）施設なのです」と江川氏が書きつけるとき——第四章のこの部分が本書のハイライトのひとつである——、そこで告発されているのは、「哲学や思想の名のもとでさまざまな意志や意志作用の重要性を語る」ことこそ道德的行為以外のなにものでもないということであり、それは「反対にその愚鈍さを、つまり判断

力の欠如を自ら示していることになる」(176頁)ということである。人間とはそうした虚偽の観念に基づいて、欺瞞の連鎖を生み出し続け、意志と自由について饒舌なおしゃべりを続けることで、自らの欠如を埋めようとする「生物の総称」であるということだ。

これまで述べてきた議論から理解されるべき本書の決定的な重要性は、「たとえわずかな部分であったとしても、その人の一つの生に内在した目標としての倫理の働きがあり、それについての認識が幸福になるための不可欠な力をもつということ」(210頁)を主張したことにある。三つの倫理作用は、あくまでも個別的な存在者としての個人の身体、知覚、感性に見出されるべき作用であるからだ。社会的な規範、常識や良識に反して、それがたとえどのような生であろうとも、個別的な個人の特異な生を肯定するのが倫理である。分かりきったことだ。にもかかわらず、弱者、病者、死に向かう者を前に、「倫理」を声高に説き、強要することがまさに道徳的行為以外の何ものでもないということは往々にしてある。本書は、こうした倫理を語る上でつきまとアポリアを軽々とクリアしている。本書が繰り返し主張するのは、むしろ、個人の外部に人間一般の目的(自由、健常、尊厳)を定め、その否定や欠如によって個人の生を毀損する道徳のただなかにあってもなお、人間が(いかなる様態であれ)身体と感性を持ち、個別から特異性を切り分けることができる限り、超人の倫理へと達することが可能であるということだ(だからこそ、例外なく人間は若干の超人であり、その若干の部分についての倫理学があると主張される)。これを丁寧に概念化し、言葉を与えた本書の倫理は、まさに、すべての個人に開かれていると言える。

最後に一点付け加えておきたい。何度も述べているように、本書はあくまでも、江川氏の構想する哲学・倫理学を啓蒙的に伝えることを企図しており、これについては相当程度成功していると思われる。しかし、そのため、従来の強力なテーゼ(スピノザにおける、様態による神=実体の発生など)にもわずかに触れられている(85頁)とはいえ、あくまでも重点は、対抗軸である人間の道徳を批判することに置かれ、一貫して抑制的に書かれている。こうした書き方に、江川氏の著作に慣れ親しんだ読者は若干の窮屈さを感じることだろう。しかし本書で示されたものは、江川哲学・倫理学のほんの一部に過ぎない。江川氏の思考を同時代的に追うことのできる幸運に恵まれたわれわれにとって、すでに江川氏が、一切の表象を排した思考不可能な領域において存立すべき身体や、そこにおける主觀性の発生についての構想を持ち合わせていることは指摘するまでもない事実である。そこでは、本書で論じられていたスピノザの心身並行論が、人間の心身をはるかに越え、フェリックス・ガタリの地図作成法を用いて図表的に思考される〈非物体的宇宙(U)〉における非物体的变形と非身体的変様の発生の問題として展開されている(『現代思想 特集 ポスト3.11のエコロジー』(第39巻第16号、青土社、2011年)に収録された「気象とパトス〈分裂分析的地図作成法〉の観点から」を参照)。言うなれば、江川氏の思考自体が、「社会や習慣に先立って生き」つねに「本質的な問題を構成し提起する」という本書の哲学・倫理学の定義を、パフォーマティブに実践しているということである。この意味で、本書は、江川哲学・倫理学を知るための戸口にすぎない。しかしそれは、われわれの思考の速度をはるかに凌駕し、一切の人間的形象を絶した非人間主義的な自然、そこにおける人間(超人と言うべきか)の様態へと開かれたものであるに違いない

い。

(小林 卓也)

中川 久嗣著

『ミシェル・フーコーの思想的軌跡 —〈文明〉の批判理論を読み解く』

(東海大学出版会、2013年)

フーコーの思考は、論争の対象であるよりもむしろ、研究の対象となった。*Dits et écrits*だけでなく、コレージュ・ド・フランスにおける講義録も次々と刊行され、著作として結実しなかったものも含めて、その思考の全容が明らかになりつつある。フーコーの思考においては何が問われていたのか、その問いはどのような文脈に位置づけられるものなのか、それらが正面から検討に付されるべき時期に至ったのだと言うことができるだろう。だがこのような状況は、フーコーがかつてのように人々の思考を触発し、新たな言説を生みだす契機ではなくなりつつあることを表しているのかもしれない。フーコーの思考の全容が見えつつあるということは、これまで広い領域で使用されてきた諸概念が、再び特定の思考の文脈の中に位置づけられるということを意味するであろうし、そうなれば、フーコーの思考を研究することと、その成果を活用することとの間に、自ずと隔たりができる事だろう。フーコーの思考は、膨大な資料を駆使し、問われるべき事柄の領域を明確に限定しながら展開された、「特定領域の知識人」のものである。だからこそ、フーコーの思考の中に何を読み取ることができるのか、何を、またどのように継承することができるのか、読む者は改めて問い合わせなければならないのだろう。

本書は、フーコーの思考の総体を、「他者」という観点から捉え返そうとする著作である。狂人や囚人、あるいは異常者など、フーコーの思考は、それら「他者」に関する知および権力を巡って展開されたことは言うまでもない。それは、ある特定の文明が、「他者」をどのように取り扱ってきたのかという問い合わせである限り、そのように「他者」を遭遇した「自己」に対する問いかけでもある。本書においては、現在改めて注目される主体性の問題系も、『快楽の活用』を読解する第四章において、「自己」と「他者」との関係という文脈で考察される。

本書の副題は「〈文明〉の批判理論を読み解く」というものである。フーコーのテクストにおいては重要な地位を与えられているとは思われない〈文明〉の語に著者が着目する理由も、上で述べた事柄の延長上にある。〈文明〉を正面から取り上げる第七章において、著者は次のように述べる。「思えば『狂気の歴史』で語られる狂人の沈黙や、『言葉と物』冒頭のボルヘスのテクストから始まり、『性の歴史』における古代ギリシア・ローマ的な自己の倫理まで、フーコーをとらえて離さなかったものは、自己（あるいは西欧）の理解の容易に及ばない思考、自己の思考の境界の外部にある思考、つまり他者の思考をめぐる知の運動であった。……フーコーの文明批判は、なによりも自己と他者の境界に立って他者にまなざしを向けようとする、こうした規範的とも言える動機のうえ

で稼働している。」(161-162頁、強調は引用者)。ここで著者が指摘しているのは、フーコーの「文明批判」を稼働している「動機」である。フーコーの著作は、「他者の思考」ではなく、「他者」を巡って展開された知や権力の分析に膨大な頁を割いている。だからフーコーの著作は、「他者にまなざしを向けようとする」ものであるよりもむしろ、「他者にまなざしを向けようとする」自らの属する西欧の文明こそを探究の対象としているように思われる。したがって、我々がそこに直接的に見出すのは、特定の時代における「西欧」の「文明」についての記述である。だが著者は、テクストの背後に「動機」を見出し、そこにこそフーコーの思考における重要な契機を見出しているのである。

フーコーは、非西洋の文明を主題とした思考を展開してはいない。たとえば著者が指摘するように、『狂気の歴史』初版の序文においては、西洋に対する東洋が参照枠として指示されている。しかしながら、『狂気の歴史』本文における分析の展開においては、東洋が参照されることは一切ない。しかしそれでも、他の文明は、フーコーの思考を背後から支えていると著者は言う。「相互に異なる時代や文明の比較の視点は、「権力—知」問題の分析を進めようとするフーコーの姿勢のうちにも引き続き貫いている。フーコーの仕事は、言説や知や権力の分析を通してそれらの型・タイプ〔文明の様々なタイプ—引用者註〕を比較対照しようとする比較論（もっと言えば、一種の「比較文明論」とでも言えるもの）なのである」(152-153頁)。フーコーの思考に対する「比較文明論」という規定は、実際に書かれた言葉ではなく、「動機」を参照することによってはじめて可能になるものであるだろう。

確かに、他者に対する異なった遭遇がありうる、あるいは現在とは異なった思考の可能性があるという想定は、文明の批判的検討にとって重要な事柄ではあるだろう。著者が指摘するように、性愛術ではなく性の科学があるのは西洋だけだという言明が、比較という観点によって可能になることも明らかである。他者との遭遇は、時に自己自身に対する視線を更新する。「自己のあり方を批判的に反省し、新しい別のあり方の可能性を模索するために、他者の文化・文明を知り、それら相互やそれらと自己とを比較するという姿勢」(157頁)を、著者はフーコーにも見出す。しかしながら、西洋にとっての「他者」は、フーコーにおいて、西洋に視線を向ける媒介としてしか機能していないようにも見える。フーコーが「文明」を問題にしているとしても、それは西洋の「文明」以外のものではないようにも思える。だが著者は次のように述べる。「フーコーには、まず思考の自己批判行為の必要性の承認として常に他者を引き受けてゆこうとする姿勢、次にもっと積極的に、批判における有効な要素・新しい可能性として他者の存在を肯定してゆこうという姿勢が認められるのである。それは言いかえれば、他者の他者性をそのまま肯定してゆこうとする態度にほかならない」(30頁、強調は原文)。自己批判の媒介としての他者と、その他者性がそのまま肯定される他者。両者の間には大きな隔たりがあるようにも思われる。

他の文明が主題的に扱われていないのだとしたら、フーコーの思考を「比較文明論」として理解することは不可能なのか。必ずしもそうとは言えない。他の文明とは、非西洋の文明だけではなく、西洋の過去の文明もある。エピステーメの断絶という発想は、たとえば古典主義時代の西洋文明を、他の文明として理解することを可能にする。「そもそもフーコーにとって、アルシーヴがあ

くまでも考古学的・系譜学的な分析の枠組みとして考えられ、しかも一定の時間的空間的限定を持ち、固有の規則性を備えた人間の言説実践の総体であったことを思い出すならば、ここで言われている「境界」とは、時間的空間的に画定可能なアルシーヴの境界、つまり私たちの文脈で言えば、文明の境界に他ならず、隔たりとは文明の差異を意味するのだと言うことができるだろう」(158-159頁、強調は原文)。フーコーが比較文明論を明示的に展開しているとしたら、それは「時間的な限定」をもつ文明である。著者はエピステーメの「非連続性」は、同一の文明においても他者性の問題を構成するものであると捉える。著者は「非連続性とは私たちの思考にとって厳然たる他者である」(32頁)と述べる。

しかしながら、そうだとしたら、「他者」という観点からフーコーの思考を理解しようとする本書の企図は、決定的な困難に逢着する。なぜなら、本書で繰り返し述べられているとおり、著者が問題にしようとするのは、「他者の受容」(161頁)だからである。(以上で検討した「文明」の問題も、このような文脈で理解されている。)『狂気の歴史』を分析した第一章の末尾には、そこで課題は「結局のところ、理解不可能な他者を前にして、思考がいったい何をなしえるのか、また何をなすべきか(あるいは何をなすべきでないか)という、倫理的問題に帰着するものであった」(32頁、強調は原文)とし、またフーコーにおける「規範理論」を探り出すことを目的とする第六章においては「フーコーの批判には他者の侵害を非難するという規範的意識がまさしく通底しているのである。それは初期の『狂気の歴史』から最晩年の『自己への配慮』に至るまで一貫していると言ってよいものである」(136頁)と主張する。他者の受容や他者に対する倫理が問題になりうるとしても、それは考古学や系譜学において扱われる西洋の過去を問題にする場面ではないだろう。したがってフーコーは、他者に対する倫理が問題になりうるような「比較文明論」を、少なくとも主題的には展開していない。

フーコーは、著者が引用しているとおり、『言葉と物』の英訳版の序文で、それが「比較研究として読まれねばならない」(151頁)としているが、それは「比較文明論」としてという意味ではない。フーコーの文脈においては、自明とされる境界線で区別される様々な対象をもつ知の間にある共通の構造を見出すことで(たとえば生物の分類法、言語学の記号、物品の交換といった諸領域の間の比較をとおして)、改めて「認識論的空間の記述」をしたのだということである。

では、フーコーの思考において、「他者の受容」という主題を見出すことはできるのか。他者を巡る知、他者に対して行使される権力、これらが批判的な検討の対象となっていることは明らかである。『言葉と物』を分析した第二章において、著者は次のように述べる。「結局のところ「他者」とは、そのあり方自体が非連続的であるのみならず、主体である「私」からも非連続的に切断されてしまつており、認識論的にも存在論的にも常に絶対的差異・絶対的非連続として固定されてしまうのである。しかもそうした「他者」が、それ自身のために、そしてそれ自身において、認識の対象とされてきたことはこれまで決して多かったとは言えない」(49頁)。したがって、知が他者を認識の対象とすることは、「「他者」の本来の生命を剥奪する行為」(134頁)、あるいは「罪」であり、「彼のすべての批判的姿勢を貫いているのは、他者への侵害を許し難いものと考える強い規範意識なのだ」(135頁)という主張が導き出される。これはフーコーの問いなのか。

著者の議論が導き出される過程に注目する必要がある。著者は「他者」を、「主体である「私」からも非連続的に切断されて」といるとする。しかしながら、『言葉と物』における「非連続性」は、あくまでもエピステーメーの転換を提示するための概念であり、認識主体と対象との間の非連続性が問題になっているわけではない。ここには、「非連続性」概念に関するものだけでなく、『言葉と物』における問題領域そのものの誤解がある。古典主義時代と近代の間にあらわされたエピステーメーの非連続性にほとんど重要性を見ず（43頁）、その「非連続性」の概念を、認識主体あるいは「自己意識それ自身の自己同一性」（38頁）や、対象への「主体による合理的で連続的な意味連関化」（48頁）への批判として著者は理解するが、認識主体とその対象との間の非連続性という主題を、フーコーのテクストに見出すことはできない。「「他者」とは本質的に主体の理解を越え、その連続的同一化の企図の挫折を最終的に象徴する不動の形象である」（48-49頁）ともされるが、ここで言わされている「連続的同一化」という言葉は、フーコーの思考の文脈に即して直ちに理解可能なものであるとは言いがたい。また連続性の概念が問題になる場合も、たとえば古典主義時代の知を規定する「タブロー」の上に展開される存在者の連続性であって、自己と他者の間に捏造される連続性ではない。

そのうえで、再度、著者の理解する「他者」とはどのようなものであるのか、またフーコーの課題であったとされる「他者の受容」とはどのようなものであるのか、引用が長くなるが、本書の核心部分であると思われる所以で、確認しておこう。「フーコーの言う「他者」の取り戻しとは、具体的には、さしあたって認識論的な局面において「非連続性」の転位という形をとることで実現されるものである。……「他者」とは、思考されることができた時、つまり理解されつくしたその時に、もはや「他者」であることを止めてしまう。それは同一化（連続化）されることによって生ずる、ひとつの疎外であるとも言える。私たちは「他者」を思考しなければならないが、その結果「他者」を「他者」ではないものにしてしまう。……「他者性」の剥奪を回避しながらも「他者」を思考するためには、いまや私たちに残された道はひとつしかない。それは何よりも「私」が変わること、つまり「私」の側がその「同一者」的形式を脱却すること、である。それは「他者」を「私」の力で強引に同一化し、理解可能な形に還元せしめるのではなく、文字通り「他者」を「他者」として、「思考されぬもの」を「思考されぬもの」として、「非連続」を「非連続」として、しかもそれらを「積極的要素」としていったんそのまま思考の中に受け入れようと試みることである」（53-54頁）。中略した箇所ではレヴィナスの名も喚起されている。理解とは主体と対象との間に連続性を打ち立てることである。しかしフーコーは、非連続性を保ったままで、他者を思考しようとした、それを実現するために、認識主体としての自己を変容させようとする。他者に対する暴力という罪、それが主体の自己批判を喚起し、その変容を促す。

すでに指摘したように、著者は議論を展開するにあたって、フーコーの思考を稼働した「動機」にまで遡り、たとえばデリダとの論争を通して「一種の倫理的な決意表明のごときもの」（31頁）をも読み取ろうとする。そのような動機を想定することは、あるいは可能のことであるのかもしれない。著者も指摘するように、フーコーは『狂気の歴史』において、知によって捕獲される以前の狂気それ自体を捉えようとしても、人がそこに見出すのはすでに知によって捕獲された狂気でしか

なく、したがって、狂気の歴史とは狂気を捕囚している歴史的な総体の研究になるほかないとする。あるいは『知の考古学』において、考古学は「物」を参照することなく言説の規則を把握することが課題だとしている。このようなある種の禁欲的な態度は、それを捉えようとした瞬間にある事柄に対して行使せざるをえない暴力を避けようという、「倫理」に基づいたものであるかもしれないことは、十分に考えられる。探求の対象から意識的に除外されていたものがあるのだとしたら、そのように除外しなければならなかった理由を捉えることは、明示的に展開された思考を理解するうえでも、おそらく不可欠な作業であろう。

しかしながら、それが、テクストの誤読を通して、また概念の誤用を通して見出されたものであるとしたらどうか。文脈を無視して、あるフレーズを著者自身の文脈の中に埋め込む（43頁）、あるいは、フーコーの批判対象をフーコー自身の議論と取り違える場面（65頁）もある。『知の考古学』における「外在性」を「他者」あるいは「他者の総体」（66頁）と等置することも、おそらくできない。そして、中心的な概念であるはずの「他者」が、きわめて多様な意味を担わされ（ある場面では他の主体、別の場面では「欲望」「死」「狂気」「欲望」（48頁）を指す）、意識ならざるもの思考の対象とするあらゆる場面が無差別に同一の主題として扱われている。したがって、近代の人間学における「人間」に対する「他なるもの」の問題は、「他者の受容」と区別不可能になっている。仮にフーコーの「規範的意識」や「動機」、あるいは「他者の受容」が問題にされる場面と、そうでない場面は、少なくとも区別されるべきなのではないだろうか。

以上、いくつかの疑義を提起した。著者の議論の展開にどれだけの妥当性があるのか、最終的な判断を下すのは差し控えたい。しかし、この多くの誤読や歪曲は、フーコー自身の思考よりもはるかに、「他者の受容」という主題が、著者にとって重要なものであるという事実を示しているようと思われる。その主題の重要性は疑うべくもない。そうだとしたら、なぜフーコーだったのか。フーコーの読み解きはむしろ、著者にとって最も重要な主題を展開するうえでの障害になってはいないだろうか。フーコーについて論じるよりも、率直にその主題を展開すべきなのではないのか。哲学にとって、おそらく「研究」という形式は外在的なものでしかない。

（手塚 博）

荒谷 大輔著

『「経済」の哲学：ナルシスの危機を超えて』

(セリカ書房、2013年)

『「経済」の哲学』を表題に掲げる本書がその問い合わせの中心に据えるのは、2008年のリーマンショックにみられるような経済危機の現象である。著者はこの現象が「経済」の構造に内在するものであるとした上で、それが経済活動の前提となっている、ある種の「信」に基づくと指摘する。他者と共に共有されることによって現実を作り出す、この「信」とはどのようなものなのか。この問い合わせに対して本書は、一方でジャック・ラカンの精神分析理論を、他方で「経済」の概念史を導きの糸として答えようとする。

ラカンはその初期の論文「論理的時間と先取りされた確信の断言」において一種の論理パズルを論じているが、著者はこれを、経済を支えているのと同種の「信」の生成モデルを提供するものと考える。このパズルでは、三人の囚人が、白黒二種類の限られた数の円盤の中から白い円盤を装着され、自分以外の二人の囚人の挙動および円盤の色から自分の装着した円盤の色を「論理的に」推論するように求められる。最初に正しい推論を出口に立つ看守に述べ得た者だけが釈放されるという条件に「急き立て」られて、それぞれの囚人は他の囚人たちが自らと同じように推論するはずだという想定の下で彼らの挙動を一より正確には彼らの不動を一解釈し、彼らがみているはずのものを導き出そうとする。ところが各々が、そこから得られた結論を報告しようと動き出すことによって、その結論を支えていた他者の不動という根拠が消失することになり、他者が自分と同様に推論しているとする想定はいったん揺るがされるが、あくまでその想定の下で推論が再開され、新たに出来した事態の論理的な説明が見いだされてゆく。この推論の根底にある、他者を自らに象って、自らの似姿として想定して疑わない「信」を、われわれは想像的な「信」と呼ぶことができるだろうが、そこで問題になっているのはもちろん鏡像段階において主体に救いをもたらすと考えられているような揺るぎないイメージではなく、50年代にラカンがモデル化しようとした、四面鏡の不安定なイメージ、揺らぎそして場合によっては消滅しかねないようなイメージ、彼が言語のなかで再定義しようとしたイメージである。ラカンはすでにこの「論理的時間」の論文で、囚人が最初の解に逢着してのちに辿るはずの逡巡と確信の交代をとりわけ強調しているが、著者はそこに、想像的な信が揺らぐなかでなおその維持が模索され、そして新しい現実を生み出してゆくプロセスの原型を見いだすのである。

さらに第一章で展開される「経済」の概念史は、必ずしも現用の意味に還元されることのないこの術語の意味論的な広がりのうちに、一つの定数が現れてくることをあきらかにする。アリストテレスにおける「経済=家政」は、そもそもその外部に位置する「自然=本性」への参照ないし準拠

を含意していた。さらにその準拠の様態がストア派においては「^{スコンバティア}共感応」という術語によって表現され、これがのちにスコットランド学派の「^{シンパシー}共感応」概念の源泉となってゆく。世界の秩序が準拠する項の外部性は、とりわけキリスト教の救済が論じられる場面で強調されるが、これがやがてルネサンス期に世界に内在するものとして捉えられるようになることで初期の自然科学の道が拓かれる。「経済学」の語を最初に用いたケネーも、そうした自然科学的な文脈（生体の有機的構造としての「アニマル・エコノミー」）で用いていた「エコノミー」の語を、やがて一般に内在する摂理を持った事物についての学という意味で用いるように導かれたのであった（52）。

但しこうして登場した「経済学」は自然科学とは異なって、そうした「自然=本性」を直接に明らかにしようとするわけではない。「経済学」は著者によれば、「人々の自然=本性の調和の構造を明らかにする学問」（53）である。アダム・スミスは、「人間の自然=本性」および「世界の偉大な精神」に直接準拠する（ストア派的な）「賢人」のあり方のうちに「^{シンパシー}共感応」の「適切さ」の典型を指摘する一方で、そうした「適切さ」が形而上学的な枠組とは別の、経験的な領域においても見いだされる場合があるとした。彼によれば、「欲望」の描き出す富と名声についての誤った思い込みによってなされる立身出世への努力も、「そうした獲得に向けた努力の過程、前進することに伴う「効用」を、われわれが「われわれの想像の中で、秩序、規則的で調和的なシステムの運動、機構あるいはエコノミーと混同する」」（62）ことによって、同じく「適切さ」を認められることがあり得る。それは一つの「欺瞞」（62）であるが、「エコノミーの調和の「経験化」」された形であって、こうした「欲望」に導かれることで、人は「構造的に「自然」なエコノミーのうちに調和する」。ここで描き出されているのは、エコノミーに内在するとされた「自然=本性」への「準拠」のいわば間接的な型であり、それ自体が経済現象において問題になる、新たな「自然=本性」を構成する。言い換えれば「欺かれることは、それ自体が人間の「自然=本性」なのであり、人間というものは、全体を見通すことはできない限定された存在である。スミスの語りは、限界を持つ人間の自然=本性の構造を記述したものと捉えることができる」（65）のである。

こうして「欺瞞」を通した間接的・部分的な準拠が基礎づける「経済」の秩序には、その内部で生きる者にとってはさしあたり疑うことが考えられないほど自然であり、それを客観的に捉えようとする者にとっては、内在的な「性向」や広く通用する「法則」としてしか記述できないような前提がある。第二章ではこうした上述の想像的な信がとる具体的な姿が明らかにされる。アダム・スミスにとってそれはまず、「分業」の前提となる「人間=本性」に内在した「交易し、交換しようとする性向」である。すなわちひとはこうした「性向」が他の人たちによっても分かち持たれ、自分が作るもののが将来別の何かに交換できると信じているからこそ同じものを作り続けることができる。ジャン=バティスト・セイはこの同じ前提のもとで、「生産を完了した生産物は、まさにその瞬間に、その価値の全額だけ、他の生産物に対する販路を提供する」（79）とする主張、いわゆる「セイの法則」を唱えることができた。さらに著者によれば「古典経済学」批判の文脈で、それが準拠していたこの「交換」の性向の公準について、それをさらに規定している条件として「欲望」を指摘したのがメンガーである（88）。この欲望という主観的な条件は、価格という形で数量的に示されるわけだが、これによって規定された交換が構成しうる秩序を数学的に表現したのが、ワル

ラスの一般均衡理論であった(91-94)。

こうして近代経済学において新たに公準の位置に置かれた「欲望」だが、ここにはなお問われないままとなっている部分がある。欲望は商品の「稀少性」に条件づけられているが、その「稀少性」は、商品の量ではなく、それに向けられた欲望の強さに依存している。とすれば「経済」が準拠する「自然=本性」とは、「交換」でも「欲望」でもなく、その欲望を搔き立て、さらにはそもそもあらしめる何かに求めるべきではないか。しかし著者によれば、ここに近代経済学が考えようがないものがある。「奇妙なことに「経済」において、いかにして人々の欲望が喚起されるのかという問題は、今日に至るまで、少なくとも「主流」と目される経済学においては、一度も問われることのないままにとどまっている。近代経済学において、人々の欲望を常に何らかの仕方で与えられたものと考えないことは「異端」なことと見なされるのである」(96-97)。

古典経済学から近代経済学にかけて、「交換」のエコノミーはいわば「欲望」のエコノミーに書き換えられる。後者において「交換」は乗り越え不能な原理として立てられることを止め、「欲望」によって条件付けられたものとして現れてくるが、今度は「欲望」が、実践においても理論においても乗り越え不能な原理の様相を呈してくるのである

続く第三章は、本書の議論の転回点となる章だが、同時に最も豊かな問題を孕んだ章でもある。ここで議論を枠づけているのは、カントにおける道徳的秩序と「経済」の「相似」ないし「同型性」という主張だ(146-147)。カントの認識論においても道徳論においても、「理念」はそれが「存在するかのように見なされる」ことによって、人々に共通な「経験」を可能にし(137)、あるいは人々の自由な行為を実際に導く(145)。著者はこの後者が「論理の必然的な展開として見いだされるもの」ではなく、「想定された理念への跳躍」(145)であると指摘した上で、これと同じことが「経済」と呼ばれるべき「可能な理念的秩序」(146)にも生じていると主張する。すなわち「経済」はそれがあるかのように見なされることによって、人々の行動を導き、そしてその秩序が客観的実在性を持つに至るのである。著者はこの同型性について、カントの「意志」と「自由」を「経済」の「欲望」と「欺瞞」に対立させて差異を強調する反論を想定した上で、これに丁寧に答えているが、ここで著者が「経済」において生じているはずの跳躍の具体的な内容についてさらに踏み込んで問うていたとしたら、恐らくこの先の議論はいっそう見通しのよいものになっていたにちがいない。別の言い方をすれば、「経済」において存在するかのように見なされているのは何か。先行する議論からも明らかなとおり、それは何らかの概念や規則の体系である以前に、原理としての「交換への性向」であり「欲望」である。「他者は交換する」、そしてさらには「他者は欲望する」という想定がなければ、分業はなかったであろうし、また交換も、貨幣もなかっただろう、という意味で、これこそが「経済」の客観的実在性を支える「理念」であるといえるのではないか。そしてこの想定が、他者を自分と同様の存在とみなすという意味で本質的に想像的な想定であるからこそ（「他者は交換する」と想定することは「他者は「他者'が交換する」と想定しつつ交換する」と想定することであり、以下同様に続く）、著者は、マクルーハンに言及しながらそこに一種の閉塞状況すなわち「ナルシスの衰弱」(157)を指摘した上で、第四章ではその超克の可能性を、ラカンが「想像的なもの」の言語の内部における再定義(220)を踏まえて提出した、その二重の外部

をも含めた布置の複数の可能性を記述する図式、いわゆる「四つのディスクール」に求めようとするのである。

最後に本書を読む中で出てきた二つの問い合わせておこう。本書において「経済」の内在的な危機の原因はまず、「経済」の秩序が最終的にはその存在の「確信」に基づくものであり、その限りで脆弱であると共に現実からの乖離の可能性を常に持っているという点に求められていた。ただ本書の議論の中には、もうひとつ異なる形で内在する危機の姿が表れていたように思う。すなわち欲望は交換を条件付けているが、あらゆる欲望が交換を支えるわけではない。ケインズの言う「流動性選好」は、交換をむしろ妨げ不況を引き起こす、或る特定のタイプの欲望の存在を示しており、この欲望はさしあたり、それが向けられる対象すなわち貨幣によって特定されている。ここで著者が近代経済学の議論を、マルクスが貨幣生成の過程を論じた価値形式論に接続したのはそうした観点から理解することができるが、そもそも欲望が貨幣に向かられるということが原理的に排除できないということ、このことは「経済」にとって、異なるタイプの内在的危機を構成するのではないか。

これと相関してもう一つ、貨幣および資本に関わる問い合わせてくる。そもそもマルクスのいう「資本」の成立には、貨幣に向けられた欲望の出現が不可欠であった。彼によれば、貨幣を媒介とした商品の交換が、商品を媒介とした貨幣の獲得へ変化したときに、資本の原理は生起する(187)(この「資本」を創設する欲望を、上述の流動性選好に対してどのように位置づけるべきか。マルクス自身貨幣の退蔵に言及しているがここでは描こう)。マルクスはまた「資本」が「何らかの「もの」ではなく運動し続けることをその本質としている」(187)という点を強調していた。この運動に対する個々の主体の関係について、著者はその「参与」という性格を指摘している。「人々の不断の参与がなければ実体性を持たない「資本」は、しかし、人々がそこに参与し続ける限り、現実に人々に規範を課し、体系の外部にあるものを無化して、すべてを自らの体系の内に取り込み続ける」(190)。しかし「資本」の運動は主体の参与によって駆動するだけでなく、主体が巻き込まれるものもある。「資本という理念に導かれた人々の欲望は、そして、欲望を喚起する当のものへと至らないまま、不断の運動の中に繰り込まれるのである」(191)。著者の議論は「資本」を理念として位置づけたことで、この二つの側面のうち前者の側面を強調する方向に向かっているようと思われる。ただマルクスの議論は、むしろ資本の運動のなかで主体が変容を蒙るという点を前面に押し出しておらず(「この[資本]の運動の意識的な担い手として、貨幣所有者は資本家となる」(『資本論』第二篇第四章))、ラカンも恐らくこれを引き受ける形で、1972年のミラノ講演では主人のディスクールの左側の上下を入れ替え主体を規定する左上の位置にS₂を置いた形を「資本家のディスクール」として提示している。これに対して、資本主義を知(S₂)のポジションの変更および「大学人のディスクール」との関わりで位置づけた1969年の『精神分析の裏側』の議論に依拠する本書の議論は一定の距離を取っているわけだが、この選択の理由については明示的に述べられていない。ただこの二つのディスクールは、いずれもS₁が左下の真理の場所に置かれるようになるという点で共通しており、この含意を明らかにすることが重要であるように思われる。著者はS₁を「理念」と同一視しているが、だとすればS₁は、それを想定することがS₂を支え維持することにな

のような何かとして、既に S_2 をその起源の方に超え出ている。その S_1 がさらに抑圧され、「真理」の場所に隠されてしまうこと、このことの持つ意味が、単純な貨幣経済から資本主義経済への移行との関わりで検討される必要があるようと思われる所以である。

いずれにしても本書の議論は、「経済」概念を幅広い視野と長大な射程において通覧した成果を踏まえて展開されることによって、ラカンが萌芽的な形でのみ示したディスクール理論の資本主義分析への応用を、より具体的に発展させる可能性を切り拓いたものであると言えるだろう。

(原 和之)

安孫子 信、松田 克進、出口 康夫編

『デカルトをめぐる論戦』

(京都大学学術出版会、2013年)

哲学が目指すのは、私たちの思考や行動の有り様を匿名的かつ先行的に規定する、時代と社会に支配的な原理や基準を批判することだ。そのためには、時代と社会に束縛されてはならない。さてそこから遊離してもならない。デカルトがすぐれて哲学的であったのは、十七世紀という時代とその社会の有り様を規定する原理や基準を剔抉すべく自己のうちにむけて退却しながらも、時代と社会から決して離脱しなかった——『方法序説』第三部の道德論を想起せよ——からだ。そのことを念頭におくなら、哲学書の通時的な読解の必要性は自ずと理解されるだろう。デカルトも現代の読者もそれぞれ時代と社会という歴史性を背負っているからだ。しかし、哲学者と読者のあいだに課題が共有されているという共時性の意識を働かさなければ、過去の特殊な状況のもとで書かれた哲学書をこの時代に真剣に読むことは難しい。そして、デカルトにとっての課題がいまも有効だと思うからこそ人はデカルト主義者になるのだろう。『デカルトをめぐる論戦』と白抜きで書かれた鶯色の表紙には、*Débats sur le cartésianisme* というフランス語が添えられている。なぜ Descartes ではなく、cartésianisme なのか。編者の意図を忖度したうえで、しかしこの言葉のうちにあえて読みとるべきは、デカルトを通時的かつ共時的に、つまり批評的に読むことの、さらにその帰結として、デカルト主義を標榜することの意義ではないか。

三五〇頁に近い本書は、京都大学文学部で西洋近世哲学史の教育と研究に従事してきた小林道夫氏に捧げられた「退職祈念論文集」である〔以下、敬称略〕。しかし急いで付け加えなければならないが、「よくある」〔337=本書の頁数〕類いのものでは全然ない。なぜなら、パスカル〔塩川徹也=本書の寄稿者〕、スピノザ〔松田克進〕、ヒューム〔中釜浩一〕、ライブニッツ〔松田毅〕、カント〔山本道雄〕、パース〔伊藤邦武〕、そしてベルクソン〔安孫子信〕という、上述した意味でのデカルト主義者の視点からデカルト哲学を批判的に検討した反論に（以上、第一部）、また、現代の科学哲学上の諸論点のうちデカルト哲学と関連の深い心身関係論〔美濃正〕、科学実在論〔出口康夫〕、そして自然主義〔戸田山和久〕に関してやはり批判的な考察を展開した反論に（以上、第二部）、小林が自身のデカルト解釈あるいは科学哲学上の見解に依拠して「談論風発」〔337〕に執筆した答弁がそれぞれ付されているからだ。彼らは、デカルトの『省察』という「本源的に応唱的な」（マリオン）書物の「反論と答弁」という体裁を自覚的に採用したのである。だが、このような体裁をとった「退職祈念論文集」はかつてあったか。

否。本書が瞠目に値する所以である。しかしそれは、この体裁をとることで編者が、反論と答弁からなる *débat* とそうでない *dispute* の相違は相手に私を説得する機会を与えるかどうかに存するこ

と私たちに再認識させるからでもある。説得（反論）という手続きに入るためには、一方で、相手の知性を信頼することが不可欠だ。両者がともに認める「理由の秩序」（ゲルー）に従えば、いずれ私たちは同じ結論に至るはずだと思えばこそ、人は相手を説得しようと試みる。他方で、相手の主張が正しいのか、私の主張が正しいのか、しばらく判断を留保することも不可欠だ。対話が終わるまでどちらに真理があるのかわからない。相手の知性を信頼し、かつ、仮説的にではあれ真理を未決状態に置くことが、*débat*を含む対話が成立するための最低限の条件だろう。デカルトがヴォエティウスに宛てた長文の書簡など諸所で*dispute*が招来してしまう反知性主義を繰り返し指弾していることを想起すれば、それとの差異のもとで特徴づけられる *débat* が体现する知性主義を希求する本書の編者——巻頭言には「デカルトを理解するためにわれわれに不足しているのは知性である」[4] というアランの文言が印象深く引用されている——、寄稿者、そして応答者は、すぐれてデカルト主義的だといえる。

ただし、寄稿者と応答者のどちらに真理があるのかをここで評定することは困難を極める。それは本書を手にするすべての読者に委ねられた課題だし——そのためには、また、この書評を補足するためにも、編者による「戦いを終えて」というタイトルの本書概要 [320-336] が役立つ——、しかも対話はおそらくまだ決着がついていないからだ。じっさいに、寄稿者から数名の出席者を迎えた合評会が小林の主催する京都哲学史研究会において昨年七月にもたれたが、末席に連なった書評子が目撃したのは、小林の「答弁」に対する再反論であり、小林からの再答弁であった。したがって、非常に限られた紙幅で本誌の趣旨に合致した、書評子としての最低限の務めを果たすためには、フランコフォンであったパスカル、ライブニッツそしてベルクソンに関する三篇の論叢に限って若干の紹介と考察を試みるのがよいだろう。

パスカルがデカルトに言及するテキストは、あまりに有名な「デカルト、無用で不確実」という断章のほかに聞書きを含めても僅かしかない。それでもパスカルには一方でデカルトの自然学が他方でその自我論がなんらかの論評に値すると映ったことは確かだ。じっさいに『パンセ』では「物心の実在的区別を基礎とする機械論的な自然学」[10] は不確実で無用とされるが、「〈私〉とは何か」[11] という問いを主軸に展開される自我論について、『幾何学的精神』ではデカルトの〈コギト〉論に高い「評価」[13] が与えられている。それならこの自我論をめぐる連続と断絶に関する哲学史的解釈学がデカルトとパスカルについては施されうるだろう。塩川の論叢「〈私〉とは何か」——パスカルの〈私〉とデカルトの〈私〉はこれに取り組むものである。

すでに V. Carraud が *L'invention du moi* (2010 年) のなかで注目したように、当時のフランコフォンにはいまだ「異様」[23] な « ce moi » なる表現が『方法序説』第四部に登場する。もはや代名詞ではなく名詞として、さらに「実体という概念」(p. 53) として機能しているとされるこの表現は、『省察』第二の « *ego ille* » という表現を経て、パスカルが発する « Qu'est-ce que le moi ? » という問い合わせに引き継がれる。その過程で自我論に亀裂がはしる。デカルトは「私が私を振り返るという反省的ないし再帰的な事態」[22] の解明として自我論を展開するが、パスカルは「他者によって認識され、評価され、愛憎の対象となる〈私〉」[24] に焦点をしぼって自我論を展開する。というより、自我論そのものが消滅するような地点、つまり「アガペーあるいはカリタス」としての「神の愛」

[27]を目指す。いずれにせよ、デカルトは〈私〉を「徹底的に能動的な存在」[32]として定義するが、パスカルは〈私〉を「受動的な状況」[24]において考察するのだ。

この論戦はすべてのdix-septièmistesに一読を勧めたい。それはとりわけ一方で、主体の自己に対する自己目的的・自己反省的・自己言及的働きかけを特徴とするデカルト的な自我論に関してこの論戦がわずかに言及するだけの論点として、1650年に斃れたデカルトは——リール第三大学で教鞭をとる1970年世代のCh.-O. Stiker-Métralの大著*Narcisse contrarié : l'amour propre dans le discours moral en France 1650-1715*（2007年）の副題からも推察されるように——、主体が自己について感得する重視を論じても愛に関してはamour propreとamour de soiの概念的な相違も含めて明示的に論じることがないと思われるが、このことは「自己愛」[23]に向けられたパスカル的な批判との関連で再考すべきではないか、そして他方で、前段落で紹介した塩川の考察に同意しつつ「デカルトにおいては〈私〉を構成する主軸は「意志」である」[164; cf. 168]と小林が喝破しているように、デカルト的な意志論について、やはり1970年世代の筆頭格として日本のこれからの中のデカルト研究を牽引することが期待される大西克智が今年二月に刊行した意欲作『意志と自由』などに導かれないながら再考すべきではないか、そのように自問されたからである。

さて、もう一方のデカルト自然学がいわゆる〈永遠真理創造説〉によって基礎づけられることは、『デカルト哲学とその射程』（2000年）を頂点とする小林の一連のデカルト研究によって解明されたとおりである。そこで、永遠真理を別様に創造しうる力をそなえた神を「暴君」[78]に譬えて「デカルトの懷疑は不自然な誇張懷疑である」[80]と批判するライプニッツを念頭におきながら、いわゆる〈神の誠実さ〉の議論は「その種の議論を行なうこと自体が〔……〕科学の基礎の底なし状態をむしろ象徴する」[79]と、小林も「鋭い」[183]と認める指摘をおこなっているのが、松田の論戦「ライプニッツとデカルト——科学の形而上学的基礎づけと無限小をめぐって」である。この指摘について小林は、デカルトの神は現在の知識が「絶対不变的に真なのではなく」反省や修正をもって「真理探究の進化を促す効果」[ibid.]をもったものであると応答しているが、それでもなお「必然真理の偶然性」[77]や「現実無限の神」[79]といった、すぐれてデカルト的なモチーフが「形而上学的不安」[79; cf. 78]を喚起しかねないという松田の指摘は、それとは別の文脈においてやはりデカルトの神は「何がしかの不安を残す神」[135]であると結論づける伊藤の論戦「バースのデカルト批判」とともに興味深く思われる。

なるほどG・ブーレが『人間的時間の研究』のなかで述べたように、「十七世紀は個人的存在がその孤立を発見した時代」である。デカルトは『方法序説』第二部のなかで、「独りでしかも暗闇のなかを歩いていく人のように、ゆっくり行こう、そしてどんなことにも用心深く気を配ろう」と強がりともとれる決意を表明していた。パスカルも『パンセ』のなかで、「この無限の空間の永遠の沈黙に私はおののく」とその不安を吐露していた。近世人をおそった根源的な孤独と不安の原因を精神史のうちにさぐるなら、それは一方で、ルターやカルヴァンといった十六世紀の宗教改革者に多大な影響を与えたはずのドゥンス・スコトウスやオッカムといったフランシスカンが展開した神の〈絶対的力能〉論のために「個々人のかつてみない内面的孤独化の感情」（M・ヴェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』）が喚起され、他方で、A・コイレが十七世紀の精

神革命の特徴として提示した〈コスモスの崩壊〉のために人間の意識が超越的な目標（祖型、本質、形相、イデア）から現世に内在する目的に向きをかえるとともに、その本質的な主觀性が発見されたために古代と中世の客觀主義（cf.「判型主義」[181]）が近世の主觀主義におきかえられたことが想起される。そして、古代人と中世人にとって自然と存在は純粹な觀想のなかで客觀的に与えられたのに対して、近世人にとってそれらはみずから活動を通じて統治し支配すべきものとして出会われることになった。H・アーレントの『人間の条件』における鍵語をもちいるなら、觀想的な生の理想が活動的な生の理想にとってかわられたのだ。しかし、この活動性が孤独と不安というかの情感性と表裏一体であったことを忘却してはならない。

松田の論攷を読んだ書評子は、このような精神史的背景のうちにライプニッツの思索を位置づけてみたいという誘惑にかられた。それはただの戯言だろうか。しかし、松田が脚注で示唆しているように、「科学の基礎づけを志す二人の哲学者の間に」潜む「存在の一義性」に関する神学の差異」に起因する「ねじれ」[89-90]を、たとえばこの数年のあいだに『存在の一義性を求めて——ドゥンス・スコトゥスと13世紀の〈知〉の革命』(2011年)や『『誤読』の哲学——ドゥルーズ、フーコーから中世哲学へ』(2013年)といった刺戟的な著作を矢継ぎ早に刊行している山内志朗の一連の仕事に導かれながら解きほぐすことの意義は看過しえないのでないのではないか。

さすがにベルクソンは慧眼の士であったと感服させられるのは、『形而上学入門』のなかで、一方で「簡易な知的理窟がもたらすある種の安心感（assurance）」を「イデア」と呼び、他方で「生命のもたらすある種の不安感（inquiétude）」を「精神（âme）」と呼びながら、「動性」を発見したデカルトに代表される近世哲学のうちに、前者の優位から後者の優位へのパラダイム・チェンジをみてとったからだ〔cf. 155〕。この「不安感」がかかる「形而上学的不安」とどこかで重なり合うのをどうかはさておき、近世哲学が「時間は自然の分節を持たない」という当時の科学的見地から出発して「持続」を「直観」によって見いだしたにもかかわらず、「映画的手法」という「弁証法」に訴えかけることで、「不動によって動を考えうると信じる」「理論的錯覚」に陥ってしまったと批判するベルクソンの思索〔cf. 138-145〕を、その著作ではなぜか「称賛」[137]しか贈られないデカルトとの関連で考察するのが、安孫子の論攷「ベルクソンとデカルト」である。

『形而上学入門』におけるベルクソンの見立てによれば、デカルトは「持続」（精神）と「機械論（物体）」のあいだで「「揺れ動き」状態に陥っていた」〔150〕。それは『省察』第二におけるいわゆる〈蜜蠍の比喩〉において顕著である。そこでは、「持続」としての〈コギト〉が「「はたらいでいない」人格」〔151〕へと「空洞化」〔150〕していくようと思われる。この指摘に小林は反論を試みているが〔cf. 203-204〕、この対話に劣らず書評子の関心をひいたのが、この類いの「揺れ動き」がじつは哲学史において「直観」と「弁証法」の相克として立ち現れては消え去っていくことだ。ベルクソンは『創造的進化』のなかで、「一つの真理しか存在していない」のだから、この真理を把持するあれこれの直観が弁証法によって篩にかけられずに「束の間を超えて長びきうる」なら、それは「哲学者すべての間の相互一致を保証することになる」と述べている。こうして哲学は「共同的で漸進的なもの」になる〔cf. 142〕。これはまったくの絵空事だろうか。

いや哲学史を紐解けば、プラトンが『第七書簡』で「私の熱心に考えている事柄は〔……〕その

他の学科と違って語ることができず、事柄そのものに関してなされる多くの共同研究と共同生活とから、いわば飛火によって焚き付けられた光りのように突如として魂のうちに生じてきて、やがて自分で自分を養うものだ」と述べていたことが想起される。ベルクソンが根源的な直観を基盤とした哲学の共同性を強調していることの卓見にあらためて驚嘆する所以だ。それは、ホワイトヘッドとともに、西洋哲学の歴史はプラトンへの膨大な注釈であるという趣旨のことを言いたいがためでは全然ない。哲学書の批評的な読解を基盤とする「論戦」という「共同研究と共同生活」によって、なにか「共同的で漸進的なもの」が哲学において芽生えることを信ずるからだ。デカルト主義は、デカルトの「直観」を手放そうとしない修練の向こうに成立するのだろう。

(津崎 良典)

金森 修編

『エピステモロジー 20世紀のフランス科学思想史』

(慶應大学出版会、2013年)

本書は、編者の金森氏によって同じく編集・出版された『エピステモロジーの現在』(2008年)、『合理性の考古学』(2012年)などに連なる著作である。これらのフランス科学思想史を扱ってきた一連の著作群のなかでも、本書の特徴は、1. 主に20世紀以降に時代を絞っているということ、2. グランジェ、ヴュイユマン、ドゥサンティやサランスキなどによって展開された、いわば数学のエピステモロジーを中心据え(第1部)、そこからドゥルーズやベルクソン、ゾラなどの関連領域(第2部)を論じていることである。

まず数学のエピステモロジーに関しては、テクニカルな議論を理解するのが困難なため、小林道夫氏の研究を除いては、従来わが国では十分に論じられてこなかった。本書第1部には、質・量とともに充実した研究が収められており、カヴァイエスより後のこの分野の展開を通読・通覧できるようになっていることは特筆に値する。また、エピステモロジーは数理哲学といった狭い領域に留まらず、現代思想など様々な領域と広く影響関係があることは幾度となく指摘してきたものの、この点の多くはまだ漠然としたまま残されてきた。本書第2部では、このような未開の領域に光をあて、現象学やドゥルーズをはじめとして、そこに精妙かつ豊かな関係が存在することが丹念に分析されていて、この点も大きな魅力の一つである。

さてこれから各論に入る前に、導きの糸として本書で扱われるエピステモロジーの框架を評者なりに示すことにしたい。まずエピステモロジーは、1. 現象学のような意識の哲学ではなく概念の哲学という特徴を有する(ただし、この分割線自体が複雑な問題を孕んでいることは、第三章で中村氏が指摘する通りである)。しかしここでいう概念の哲学とは、論理実証主義のように数学を論理に還元して統一科学を標榜する立場とは異なる(詳しくは近藤氏の第一章を参照)。つまり、エピステモロジーは2. 非還元主義的で多元的・多層的という特徴をもつたが、このような還元が不可能なのは、例えば数学においては形式化の運動のなかで概念や記号の生成(後述のグランジェの「形式的内容」など)が起こるためである。そこから、3. 概念を歴史的展開のもとで生成の相から研究する必要が出てくるのであり、ここでエピステモロジーの歴史的性格が明らかになる。これは論理実証主義から発展した英米の分析哲学がもつ非歴史的性格とは対照的である。最後に、エピステモロジーではこの概念の生成は自律的なものと考えられ、4. 概念の生成を内部から分析するインターナル・アプローチに親和的である。ただし、これらの特徴は定義のような厳密な規定ではなく、本書をガイドするため評者が抽出した図式にすぎない。それではこの点に注意しながら、各論に進み、折に触れてこれらの特徴を参照することにしよう。

まず、金森氏の序論は「最後に読まれるべきもの」(5頁)という本文中の言葉に従い、後に立ち戻ることにし、第一章、近藤和敬「グランジェの科学認識論」から見していくことにする。本章ではカヴァイエスとグランジェの微細な差異を明瞭にすることで、グランジェのエピステモロジー内の位置を評定し、その哲学が引き受けた固有の問題を際立たせることを目指している。まず両者の哲学にとって、要となるのは概念や記号が生成するメカニズムの解明であることから(上述の特徴3)、それらのメカニズム(カヴァイエスではパラディグムと主題化、グランジェでは操作と対象の双対性)を近藤氏は関連づける。その結果、カヴァイエスが概念と操作という対関係を本質的と見なすのに対して、グランジェはカヴァイエスが「操作」と呼ぶ所にさらに「操作と対象」という対を見出すという差異が明らかにされる。またグランジェはこの観点からパラディグムと主題化を理解しようとするが、近藤氏はそこに曖昧さを指摘し、グランジェの議論を整合的に捉え直すという密度の高い分析を行っている。

この操作と対象の相互規定作用(双対性)から、両者は互いに還元不可能となり、対象が操作を溢れ出て「形式的内容」となるという事態が生じる。これがグランジェにおける記号生成のメカニズムであり、この双対性が経験科学においては「抽象モデル」という形で介入する。この抽象モデルは多元的であり、これと相即的に多元的な実在が考えられる(上述の特徴2)。この抽象モデルへの体験の「断片」の移し換えが経験科学の認識可能性の条件となり、グランジェはこれを超越論的記号論として示す。グランジェはこのような記号論的視座を数学や論理学といった形式科学から物理学や化学はもちろんのこと生物学、心理学、社会学、経済学、文化人類学などの広範な領域へと広げ、認識の妥当性の基準を論じる比較認識論を提唱し、実践する。近藤氏は、このようにさまざまな記号系からなる「記号的宇宙」の自律的展開にグランジェの固有性を見ている。本章前半の分析が丁寧な分、紙幅の関係からこの後半の比較認識論や記号的宇宙が概略的説明に終わっているのは残念であるが、本文で予告されている本論の続編を待ち望みたい。

第二章、原田雅樹「ヴュイユマンにおける〈代数学の哲学〉」では、第二巻が未出版に終わったヴュイユマンの主著『代数学の哲学』を再構成し、その限界と意義とを論じることが目指される。原田氏はこの再構成を主に3つに分けている。①最初にヴュイユマンは数学史と哲学史を往復しながら、それらに類比関係を見出していく。まず(a)カント哲学の方法論的困難を克服するために、フィヒテが受動的な感性から解放された能動的な知的直観を導入し、対象を捨象しながら操作を主題化する方法論の進展が描かれる。次に(b)ラグランジュからガウス、アーベルを経てガロアへと至る議論の流れのなかで、代数方程式の一般解の探求から群論の概念が生成し(上述の特徴3)、群においては対象が捨象され操作一般が抽出されるという方法論が示される。そして、(a)と(b)が類比的に把握され、これらはともに発生的方法から構造的方法への移行として捉えられる。

②代数学から生まれた群論は普遍的な数理理論となり、解析学や幾何学に応用される(ガロア群からガロア理論へ)。このような応用を論じるクラインやリーの理論を踏まえつつ、ヴュイユマンはフィヒテの知的直観から観念論的残滓を消すために「直観」を「シンボル」によって捉え直す。原田氏はこのヴュイユマンの思考に、ライブニッツの結合法への暗黙裡の接近を見ている。

③ヴュイユマンはガロア理論から見出される普遍的方法を、デカルトからライブニッツ、フッサ

ールに至る普遍数学の流れと関連づけ、さらには一般存在論に至る。フッサールの現象学は、数学を外部から直観によって基礎づけるものとして批判され（上述の特徴1）、これに対し哲学の仕事は基礎づけではなく公理体系の選択を正当化する合理的動機を明らかにすることであり、さらにこれは形而上学的選択とされる。ここで操作を主題化する知的直観は、実践的理性へと向かう自我の運動となり、「操作・作用および行為の存在論」になるのである。

原田氏は『代数学の哲学』の再構成を終えた後で、その限界と意義をまとめている。ヴュイユマンはブルバキ数学やゲルーの構造主義的方法論に影響を受け、代数的操作を幾何学的対象から純化せねばならないとした。しかし、代数学と幾何学や解析学の相互干渉から生まれる概念構成を盛り込めない点にヴュイユマンの限界があり、それらを捉えられるグランジェの哲学のほうが、現代数学の実状に適合していることが指摘される。他方で原田氏は①で見られるように数学史の厳密なテクスト解釈に基づきそこで概念生成や方法論を把握して哲学のテクスト解釈へ結びつけていくというヴュイユマンの手法を高く評価し、同時にすべての学知の背後に形而上学的動機があるという彼の立場についても重視している。『代数学の哲学』は哲学と数学の双方に該博な知識がなくては読みこなせるものではなく、本章は現代数学を射程に入れつつこの著作の深い含蓄を読者に伝えていく点で大きな意義を有していると言えるだろう。

第三章、中村大介「数学のエピステモロジーと現象学」は独創的な視点に貫かれた論文である。本章が問題とするのは、現象学とエピステモロジーというフーコーによって広められた二つの系脈の対立である（上述の特徴1）。しかし中村氏はエピステモロジーの系脈のなかにも現象学の方法論を導入した研究者が存在することを指摘し、その系譜を発掘し、フーコーによる分割線の再考を促している。本章ではまずカヴァイエスによるフッサール批判が4点にまとめられて確認されたのち、シュザンヌ・バシュラールの「現象学的エピステモロジー」が検討される。そこで明らかにされるのは、19世紀のポアンソーによる「回転楕円体」からフォークトの「テンソル概念」の導入といった数理物理学の内的進展（上述の特徴3）を補完するものとして現象学の方法が形を変えて導入されるということである。そこでは主觀性の関心を変えることで新たな客觀性領域を開く「志向性」や、先行する理論や対象を括弧に入れつつ新たな数理理論を練り上げるような「括弧入れ」が深く概念の生成と関わっている。ここで注意すべきなのは、これらが超越論的主觀性による基礎づけから切り離されて導入され、それゆえ概念の哲学は保持されているということである。

次に俎上にのせられるドゥサンティもこの点は同様であり、彼は数学者が普通に身をおく数学理論とは別に、概念の生成に関わる空間を区別し、そこに超越論的主觀性を放棄した形でエポケや志向性という方法を導入する。これは〈志向作用—意味—対象〉という現象学的な意味論的構造を堅持しつつ、充実化作用を行う直観の代わりに、理論的な地平の媒介を置いて、概念の産出を考えることである。中村氏はさらにドゥサンティの1960年代の思想を分析しつつ、このような数学的操作は意識主体によるものではなく「プラクシス」の一部と見なされ、その背景にマルクスの唯物論があることを指摘している。

さてこの系譜の最後に取り上げられるサランスキは、前二者の議論を引き継ぎつつもハイデガーの現象学的解釈学を導入し、無限、連續、空間といった〈謎〉や〈秘密〉への問いと応答により数

学的思考が生成すると考える（上述の特徴3）。そして、この問い合わせへの応答は、レヴィナスの倫理になぞらえられながら、ある種の倫理的態度、すなわち〈意味論的責任〉を有するとされる。またこの系譜の前二者と異なり、サランスキは超越論的主觀性が数学的対象の本性の解明に不可欠と考える。彼はそこに対象の客觀性を構成する思考のプロセス（構成的志向性）を見て、これをプラウワーの直觀主義と結びつけるのである。

このように本章では概念の生成という中核部にいかに現象学の方法論が接続されうるか、その多様な展開が辿られる。このような系譜の線を引くこと自体が創造的な仕事であることを再度指摘しておきたい。さらには、中村氏は最後に概念生成に見られる数学的操作があらゆる実践やプラクシスと一体化することを指摘し、それをカヴァイエスの「経験の哲学」に関連づけている。この点は前章で原田氏が示したようにヴュイユマンの哲学にも別の形でみられるものであろう。

第四章の米虫正巳「交錯するエピステモロジー」はエピステモロジーとドゥルーズの入り組んだ関係が整理され解明される。それだけでなく、本章はドゥルーズのテクストが縦横無尽に用いられ、その理解にもかなりの見通しを与えてくれるだろう（少なくとも評者自身のドゥルーズ理解は何段か深化した）。米虫氏はまず、ドゥルーズが〈科学者による科学哲学〉としてのエピステモロジー（20世紀初頭のポアンカレやデュエム、メイエルソン）に対しては、哲学と科学の混同を生じさせ、概念創造する哲学を殺すものとして否定的に評価することを示す。これと同じ理由から論理実証主義などの論理分析＝論理学も非難される（上述の特徴2に関連）。これに対して、〈科学認識論〉としてのエピステモロジー（カンギレム、フーコー、シ蒙ドンなど）は、可視性（非言説的なもの可能にする条件）と言表（言説的なものを可能にする条件）が区別され、その本性的な差異が捉えられるために肯定的に評価される。これに対し、現象学やハイデガーはこの両者に一致や結びつきを見るために批判される（上述の特徴1）。

本論の後半で米虫氏は、ドゥルーズ哲学では「可視性」と「言表」の二つの領域を〈分離しつつ関係づける〉第三の次元が重視されてきたことを指摘する。この次元はドゥルーズのテクストでは、「境界」「非合理的切断」「権力」「自由間接関係」「接続詞〈と〉」「意味」「出来事」「理念」「問題」「潜在性」「差異的＝微分的諸関係」と様々に言い換えられるものの、その着想は一貫している。問題はエピステモロジーがこの次元に属する「権力」を捉えるには不十分とドゥルーズが『フーコー』で考えていることである。この不十分さは、エピステモロジーが〈分離しつつ関係づける〉機能を不徹底にしか把握していないことに帰されるが、逆に「理念」「問題」「潜在性」などに関するロトマンやシ蒙ドンの議論がドゥルーズの議論を先取りする面も明らかになる。「問題」に関わる第三の次元は、概念の創造や生成のメカニズムに関わる（上述の特徴3）ものであり、そうだとするとドゥルーズとエピステモロジーは本質的な点で接近することを示唆するようにも思える。だが、これまで見てきたようにエピステモロジーといつてもその生成のメカニズムも論者によって様々であり、本章の最後でもグランジェやヴュイユマンにドゥルーズが全面的に賛同するわけでないことが示される。エピステモロジーとドゥルーズの個々の論点を探るにはさらに精密な分析が必要になりそうだが、これらは興味深い点である。本章の成果に刺激を受けて、この点をさらに詳細に解明する研究や研究者が今後現れることを期待したい。

第五章、藤田尚志「生命哲学の岐路」では、ドゥルーズとベルクソンを形而上学、科学、政治という領域で、「両者の思想の根本的差異」(324頁)を取り出す試みである。藤田氏は両者の形而上学の分析で、両者の生成のメカニズムの違いを取り出して見せる。ベルクソンが潜在的なものが現実化するなかで生成を思考するのに対し、ドゥルーズは現実化から解放された純粋な潜在性を重視する。そしてこのことが生成の鍵を、開かれた全体（ベルクソン）に求めるか、非合理的切断（ドゥルーズ）に求めるかという違いにもつながる。この形而上学の違いが、次の科学や政治という領域で両者の大きな違いとなって現れることを藤田氏は示す。科学と哲学の関係では、これが両者の協働（ベルクソン）か、哲学者の孤独（ドゥルーズ）かという違いになり、デジャヴの議論では純粹記憶の無為（ベルクソン）か、偽なるものの力（ドゥルーズ）かという違いになる。また政治の主体は、行動する神秘家（ベルクソン）か、独身機械もしくは見者（ドゥルーズ）かという際に、そしてその力能は仮構作用（ドゥルーズ）か、情動（ベルクソン）かという差異へとつながる。

読解の一貫性は明らかであろう。ベルクソンが行動や連帯へ向かうのに対し、ドゥルーズは不動や孤立へ向かい、それは両者の生命の形而上学とその戦略の違いから発生するのである。評者の印象では、藤田氏の立論は解釈の一貫性を示す一方で、議論を単純化する恐れを感じられた。例えば、前章で見たように、ドゥルーズの哲学と科学の関係は非常に複雑なものであり、ドゥルーズは多様体概念をはじめエピステモロジーから哲学的概念の発想を取り入れている面もある。しかし、先に述べたように藤田氏の議論はあえて両者の関係について差異を際立たせる立場を取っているのであり、読者はこうした戦略性を頭に入れつつ本章を読むならば、非常によい見通しを得ることができるだろう。

第六章、林田愛「ゾラと科学」では科学や哲学の概念を対象とする他の章とは異なり、ゾラのテクストが主な分析の対象とされる。しかしそこでテーマとなるのは、科学主義の台頭を背景にしたゾラの哲学観や医学観であり、またそれに深く関連する倫理である。言い換えれば、本章は文学や倫理などのエピステモロジーが対象とする領域の外と往復しながら、逆にそこから科学と哲学を照射し、概念の内部分析（上述の特徴4）からは得られない視点や問題点を鮮やかに描出する点で示唆に富んでいる。ゾラの小説は実証主義から科学主義が台頭し、科学と宗教が激しく覇権を争っていた19世紀後半を背景とし、この両者の対立が本論の問題構成としても重要なものとなっている。科学主義がもたらす科学への信頼は、それが絶対的であるほど失われやすく、容易に非合理的なものへ反転し、宗教はそれをまた「科学の破産」としてプロパガンダを広め利用する。若きゾラはテーヌやルナンの科学主義に共鳴し、医学においてはベルナールの『実験医学序説』に心酔していたが、母親や親しい人の死によって科学の限界に直面するに至る。最終的にゾラは科学主義にも宗教にも与することはない。ではゾラは真の科学的精神や倫理に関してどのように考えていたのか、それらを考究することが本章の目的となっている。

科学主義が一つのドグマとなることは、エピステモロジーも認識論的に批判してきたが、本章はそれとはまた違うアプローチから科学主義の問題を描き出す。それは科学主義が医学の現場にもたらした動物実験や生体解剖、卵巣摘出術などの凄まじい暴力性である。林田氏はそこから当時の医学がパトナリズムや動物実験などの現代的な倫理的問題をすでに孕んでいたことを指摘する。そ

れに対して本論の後半では、ゾラの理想的な医師像を通して彼の考える眞の科学的精神が徐々に浮かび上がってくる。それは近代科学の限界を認め、人間存在の心身相互の結びつきに注目しながら、医を〈アルス〉として人間の自然治癒力を重視するような立場である。

評者なりにまとめるに、ここでのポイントは科学に限界すなわち「余白」を認めるにように思われる。それは、人間存在が知の対象となりつつもそこからはみ出すもの（無意識や心身関係など）を含めて肯定することにもつながるだろう。そして科学に限界を設けることは、科学を否定することではなく、限定的に肯定することであり、「ある科学知を人類の未来に役立てようとする際に、眞の意味での〈想像力〉というものがなければ、科学は人類の生存自体を危険に晒す」（466頁）とされるように、その余白は詩的想像力や倫理の棲みかとなる。ゾラはこの余白について、生命と宇宙のつながりを捉えるようなルネサンス的人間観を書き込むのだが、科学の限界と哲学の関係（そして倫理や文学や形而上学との関係）をどう捉えるかは、他の章とも共鳴するエピステモロジーの問題系であり（上述の特徴2）、実はそれは編者の金森氏が序論で問いかける問題とも深くかかわってくるのである。

序論、金森修「〈客觀性の政治学〉」では、エピステモロジーの方法論や倫理との関係が問われる。はじめにセネカの徳による知の否定が引き合いに出され、それが文脈次第では抑圧的な政治判断になりうる危険が示される。そして科学的知識は直接には〈倫理〉と関わらず、その倫理性が問われるなら、科学の〈公益性〉と〈客觀性〉が考えられるが、ここで金森氏は、前者がマンハッタン計画（原爆製造への科学者の参加）により蚕食され、後者が福島第一原発事故後の対応や国際放射線防御委員会の放射線リスク評価の基準の変化により部分的に蚕食されているという判断を示す。現代では〈客觀性〉は静謐な言説空間で規範として働くよりは、広義の政治的空間の闘争のなかで獲得すべき目標となり、それを〈客觀性の政治学〉の成立と金森氏は名づける。このことを踏まえて、金森氏はエピステモロジーが〈客觀性〉の成立を歴史のなかで問うようなインテナーナル・アプローチとエクスターナル・アプローチの中間領域を探るべきではないかという提案（上述の特徴4）と、「よく生きること」に関わる仕方で研究の問題設定をするという、二つの提案を行う。このエピステモロジーを内から変えることとエピステモロジーから離れること（フーコーのように）という二つの可能性に言及したのちに金森氏は論を閉じる。

すでにこれまで見てきたように、エピステモロジーは概念の自律的生成という閉鎖性の高い言説を構成する。しかしながら、序論以降の議論が示すのは、この閉鎖性が外部の否定につながるのでなく、逆に外部は潜在性や境界、余白として様々な仕方で表われ、それが決定的に重要な役割を果たしているということである。少なくとも本書ではこの外部への通路が閉じられていないし、それゆえこの点において金森氏の提案と通じるところが大きい。もちろん、この外部との関わり方は金森氏の提案のほかにもいろいろな方法がありえるだろう。それが今後いかなる展開を見せ、外部へとどのように開かれるかはそれ自体が戦略的で創造的な作業であり、考慮されるべき大きな課題となるだろう。

（三宅 岳史）

日仏哲学会2013年度（2013年9月—2014年8月）活動報告

（1）秋季研究大会

2013年9月7日に東京大学本郷キャンパスで総会および秋季研究大会を開催しました。詳細は以下の通りです。

[一般研究発表]

A会場

10時40分～12時40分 司会：谷川多佳子

沖本 龍哉：パスカルの「賭」をめぐって

宮崎 信嗣：パスカルにおける気ばらしの合理性

橋 英希：マルブランシュにおける神の存在証明の論理構造

B会場

10時40分～12時40分 司会：河野 哲也

八幡 恵一：現象学における言語論の二つの展開——メルロ＝ポンティとレヴィナス

田中 優一：レヴィナスにおける愛される他者と「私」の自己性の問題

佐藤 香織：レヴィナスにおける赦しの可能性について

C会場

10時～11時20分 司会：澤田 直

赤阪辰太郎：世界経験と創造——『文学とは何か』における読者の自由

長門 裕介：行為論と歴史理論を分かつもの——現代行為論からリクール『時間と物語』Iを読む

11時20分～12時40分 司会：村瀬 鋼

戸澤 幸作：時間と反復——ジル・ドゥルーズ『差異と反復』におけるシャルル・ペギーの意義

山岡利矢子：存在の脱構築とエクリチュール

〔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：マルブランシュの思想

司会：鈴木 泉

森元 庸介：知への留保——マルブランシュにおける注意

木田 直人：至福の不可能性と墮落の不可能性のはざまで——マルブランシュ倫理学

加國 尚志：「私は私に触れる」——マルブランシュ現象学：アンリとメルロ＝ポンティの解釈を中心に

(2) 春季研究大会

2014年3月29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

9時40分～11時 司会：山田 弘明

橋 英希：マルブランシュにおける自然学と形而上学

中村 啓介：モナドの影

11時10分～12時30分 司会：宮崎 裕助

松田 智裕：開かれていることの際限のなさ——デリダのフッサール解釈における
「開放性」の問題

福田 肇：「献身」と「昇華」——ジャン・ナペールとフロイト精神分析

B会場

9時40分～11時 司会：澤田 直

加賀谷昭子：〈触覚〉としての被災者の語り——レヴィナスの言語観を手がかりに

宮澤 由歌：ジョルジュ・バタイユのエロティシズムの概念化——女性性の表象を
手がかりに

11時10分～12時30分 司会：岩野 卓司

横田祐美子：知られざるものと知られざるままに——バタイユにおける非・知、思
考の運動

井岡 詩子：ジョルジュ・バタイユにおけるサド——「否定」と意識について

C会場

10時20分～11時、11時10分～12時30分 司会：米虫 正巳

三宅 岳史：ベルクソンとドリーシュの目的性概念

宇佐美達朗：シモンドン哲学における普遍と関係——「関係の実在論」について

霜山 博也：シモンドンの情報システムによる技術の起源の探求

D会場

9時40分～11時 司会：安孫子 信

Hisashi MATSUI, La théorie cellulaire et la critique du polyzoïsme : le problème de
l'individualité biologique

Shigeo KAWAGUCHI, Une herméneutique avant-gardiste de Ricoeur : vers un autre réalisme ?

11時10分～12時30分 司会：村上 靖彦

Eriko SUENAGA, Le positionnement de l'« intentionnalité sans vision » dans la phénoménologie
lévinassienne

Tetsuo SAWADA, Illusion et apparence : Sur la nouvelle fondation de la phénoménologie

chez le jeune Richir

[シンポジウム] 14時～17時

テーマ：動物の哲学

司会：安孫子 信

清水 高志：人間化する非近代——セール、ラトゥール、ヴィヴェイロス

檜垣 立哉：デリダの生命／動物論

金森 修：〈理性〉という砦（原稿代読：村松正隆）

(3) 2013年度日仏哲学会若手研究者奨励賞（第一回）の受賞者を平石晃樹氏に決定した（受賞論文：« L'ontologie suppose la métaphysique » : l'ontologie lévinassienne dans *Totalité et infini*）。2014年9月13日の総会時に表彰式を執り行なう予定。

(4) 『フランス哲学・思想研究』第19号発行 2014年9月1日

日仏哲学会入会手続きについて

本学会への入会希望者は、下記事務局まで「入会申込書」（書式自由）を、原則として電子メールでお送り下さい。入会申込書には、氏名・郵便番号・住所・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、直ちに下記事務局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）〒565-0871 大阪府吹田市山田丘1-2 大阪大学人間科学研究科

檜垣研究室内 日仏哲学会事務局

E-mail:sfjp-jim@hus.osaka-u.ac.jp

郵便振替口座 記号 番号 00120-6-194046 加入者名 日仏哲学会

2015年春季・秋季研究大会一般研究発表応募要領

2015年の春季大会は3月に京都で、秋季大会は9月に東京で開催される予定です（日時・場所は決定次第会報でお知らせします）。発表希望者は、春季大会に関しては2014年12月末日、秋季大会に関しては2015年6月末日までに、日本語の場合は1200字以内、フランス語の場合は300mots以内の発表要旨を添付ファイルとして、事務局までメールで送付してください（E-mail : sfjp-jim@hus.osaka-u.ac.jp）。なおその際には、「応募メールを送った」旨を伝える簡単な＜確認メール＞も別途同時に事務局までお送りください。

なお発表要旨を当該年度の機関誌に掲載しますので、春季大会の発表者は2015年4月末日、秋季大会の発表者は2016年4月末日までに、日本語の場合は1200字以内、フランス語の場合は300mots以内（いずれもタイトル、発表者名、改行に伴う空白を含む）の発表要旨を機関誌編集委員長宛てに、電子ファイル（Microsoft Wordバージョン2000以上で作成したもの、それ以外の場合はご相談下さい）でお送りください（E-mail : z97012@kwansei.ac.jp）。

『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) 応募原稿の形式：ワープロソフトによる完全原稿のPDF。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。応募者情報（E-mailアドレス、生年月日）を明記した別紙ファイルのPDFを添付すること。

- 4) 原稿作成上の注意：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：2014年12月末日、件名を「フランス哲学思想研究公募論文」としたメールに原稿等のファイル（本文・仏語レジュメ・応募者情報）のPDFを添付し、編集委員長宛に送付すること。
- 6) 原稿送付先：編集委員長宛。（編集委員長）：米虫正巳（E-mail : z97012@kwansei.ac.jp）
- 7) 審査：掲載の可否は編集委員会で決定し通知する。掲載決定の場合、応募者は指示された期日までに、原稿（本文、仏語レジュメ共）の電子ファイル（Microsoft Wordバージョン2000以上で作成したもの、それ以外の場合は要相談）を添付ファイルとしてメールで編集委員長宛に送付すること。

「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。投稿者は原稿の電子ファイル（Microsoft Wordバージョン2000以上で作成したもの、それ以外の場合はご相談下さい）をメールの添付ファイルとして送付すること。
3. 投稿の締め切りは、2014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。
5. 原稿送付先：編集委員会委員長宛（E-mail : z97012@kwansei.ac.jp）

日仏哲学会若手研究者奨励賞規定

1. 次年度開始時(9月)に発行予定の『フランス哲学・思想研究』に掲載が決定された公募論文に基づいて選考を行なう。
2. 公募論文の投稿締切時点(当該年度の12月31日)で40歳以下の者を選考対象とする。
3. 掲載が決定された公募論文執筆者で2.に該当する者の中から、編集委員会が候補者を1名選定し、理事会で承認・決定する。

4. 表彰式を次年度開始時(9月)の秋季大会の総会時に行なう。
5. 表彰式出席のための交通費(日本国内に限る)が必要な場合は学会が補助する。
6. 正賞として賞状、副賞として3万円を授与する。
7. 受賞できるのは1回のみ。

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

2013年度より編集委員会が新体制となりました。その新体制のもとでの最初の機関誌となる第19号をお届けします。春季・秋季の研究大会での一般研究発表の応募数は増加傾向にあり、公募論文の応募者も増加しています。また会員による著書の出版点数も増えています。このような状況の中で、研究活動のますますの活性化を目指して、日仏哲学会若手研究者奨励賞が新たに設けられました。編集委員会としても、そうした活性化に少しでも資することができるようこれからも努めしていく所存です。今後も会員の皆様のご協力とご理解をいただければ幸いです。

(編集委員 上野 加國 米虫(委員長・文責) 杉村 谷川 中村 村上(副委員長) 村松)

理事(2013年9月—2016年8月、五十音順 会長* 副会長** 事務局長***)

安孫子 信 上野 修 香川 知晶 加國 尚志 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*** 村上 靖彦 村松 正隆 山田 弘明**

編集委員(2013年9月-2016年8月 五十音順 委員長* 副委員長**)

上野 修 加國 尚志 米虫 正巳* 杉村 靖彦 谷川 多佳子 中村 弓子 村上 靖彦**

村松 正隆

Sommaire

Colloque automne 2013 : la pensée de Malebranche

Naoto KIDA, De la Morale de la Raison à la Morale de la Sensation. La Conversion de Phase dans l'Éthique par Malebranche	1
---	---

Takashi KAKUNI, « Je me touche » : Malebranche et phénoménologie : autour des interprétations de Michel Henry et Merleau-Ponty	13
---	----

Yosuke MORIMOTO, Le savoir restreint : l'attention chez Malebranche	27
---	----

Colloque printemps 2014 : la philosophie de l'animal

Osamu KANAMORI, Introduction	39
------------------------------------	----

Takashi SHIMIZU, Du « perspectivisme cosmologique » à la monadologie — Serres, Latour, Viveiros	43
---	----

Tatsuya HIGAKI, Le vitalisme de Jacques Derrida	53
---	----

Osamu KANAMORI, "Citadelle" de la rationalité humaine	65
---	----

Résumés des communications au colloque 2013/2014	76
--	----

Études:

Masato SATO, La nature de la musique chez Descartes : réunir la mathématique, la physique et la morale	101
--	-----

Shinji MIYAZAKI, Le pour et le contre du divertissement chez Pascal	110
---	-----

Hisashi MATSUI, Le polype et Buffon : le problème de l'individualité biologique	119
---	-----

Mika IMONO, Rapport de l'auto-éveil à la spontanéité : lecture de Ravaïsson par Nishida	127
---	-----

Akio KIYOZUKA, De la clarté dans la théorie bergsonienne de l'intuition	136
---	-----

Satoko TSUJIMURA, La philosophie de la liberté chez la jeune Simone Weil — «La méditation cartésienne» à la base de sa lecture de Marx—	145
--	-----

Yoshihiro HOMMA, Le silence et l'écho. De l'approche lacanienne du « s'entendre parler »	155
--	-----

Shojo KOTEGAWA, « Le tiers me regarde dans les yeux d'autrui » : qui est le « tiers » chez Emmanuel Levinas ?	165
---	-----

Koki HIRAISHI, « L'ontologie suppose la métaphysique » ; l'ontologie lévinassienne dans <i>Totalité et infini</i>	174
---	-----

Kazuki SEKO, La ligne du machinisme vitaliste : Canguilhem, Deleuze/Guattari et Foucault	183
--	-----

Kosaku TOZAWA, Temps et Répétition——L'importance de Charles Péguy dans <i>Différence et Répétition</i> de Gilles Deleuze	192
---	-----

Comptes rendus	201
----------------------	-----

Éditorial	252
-----------------	-----

『フランス哲学・思想研究』第19号

発行 2014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

〒662-8501 兵庫県西宮市上ヶ原一番町1-155

関西学院大学文学部 米虫 正巳

価格 1300円

ISSN 1343-1773

Revue de Philosophie Française N° 19, 2014
Société franco-japonaise de philosophie