2015

Revue de Philosophie Française

フランス哲学・思想研究

20

日仏哲学会

Société franco-japonaise de philosophie

目　次

2014年秋季大会シンポジウム：モナドロジーの哲学

〈自然の真のアトム〉としてのモナド
　——ライプニッツの原子論との対決—— …… 池田　真治　1

19 世紀末フランスにおける「科学の哲学」としての社会学
　——ガブリエル・タルドのネオ・モナドロジー成立過程 …… 中倉　智徳　15

フッサールのモナドロジーと原自我の思想 …… 田口　茂　29

2015年春季大会ワークショップ：日仏哲学会のこれまでとこれから

イントロダクション …… 山田　弘明　44

日仏哲学会のこれまで …… 久米　博　45

開かれた空間のために …… 曽我千亜紀　50

日仏哲学会の destination をめぐる私見——邦訳刊行の始まったジャック・
　デリダ『哲学への権利』に触発されて—— …… 津崎　良典　55

討論要旨 …… 64

資料　日仏哲学会 シンポジウム・講演一覧 1974 − 2014 …… 70

2014年秋季大会・一般研究発表要旨

デカルトにおける＜教育の方法＞としての＜反復＞
　——＜教育者デカルト＞の成立に向けた素描 II …… 林　洋輔　81

マルブランシュにおける最善でない世界について …… 竹中　利彦　82

スピノザ『エチカ』における様態の有限性の問題 …… 秋保　亘　82

中期ライプニッツにおける個体化の原理の問題 …… 菅原　領二　83

ベルクソンにおける言語の階層について …… 長谷川暁人　83

『物質と記憶』における「《当事者性》の極限
　——イマージュと純粋知覚の連関をめぐって …… 原　健一　84

ベルクソンにおける「物質の持続」について …… 岡嶋　隆佑　84

アンリ・ベルクソンの『道徳と宗教の二源泉』における
　神秘主義と機械との関係が意味するもの …… 平賀　裕貴　85

可傷性と自己欺瞞
　——ジャン＝ポール・サルトルの他者論におけるサドマゾヒズムの問題 …… 栗脇　永翔　85

アンドロギュノスへの欲望
　——シモーヌ・ド・ボーヴォワール『第二の性』をめぐる考察 …… 中村　彩　86

哲学者の両義性——メルロ＝ポンティにおけるソクラテス …… 横田　仁　86

系列と歴史——プルードン『人類における秩序の創造』の論理と位置づけ …… 伊多波宗周　87

『臨床医学の誕生』における「批判」
——『カントの人間学』と『臨床医学の誕生』を通して …… 松野　充貴　87
非 - 存在の一義性 : 前期ドゥルーズにおける …… 井上　一紀　88
デリダのフッサール解釈の射程 …… 橋詰　史晶　88

2015年春季大会・一般研究発表要旨

把握的表象から動詞的表象へ
—『意味の論理学』における表象概念の射程について— …… 平田　公威　89
ドゥルーズの『意味の論理学』
におけるエディプス・コンプレックスをめぐって …… 鹿野　祐嗣　90
「反時代的哲学」としてのジル・ドゥルーズ —精神分析の意義とニーチェ— …… 小谷　弥生　90
思考のイマージュと存在論——ドゥルーズ『差異と反復』から …… 多田　雅彦　91
ドゥルーズ哲学における速度の概念
——「ルクレティウスとシミュラクル」を中心として …… 安藤　勝哉　91
サディストでもなくマゾヒストでもなく—ドゥルーズ
『ザッヘル＝マゾッホ紹介』における母親— …… 黒木　萬代　92
ドゥルーズにおける＜法解釈＞と人権 …… 西川　耕平　92
«La déterritorialisation du signe :
l'origine de langue et l'origine de la société dans *l'Anti-Œdipe*» …… Evgeny Blinov　93
E. レヴィナスにおける真理と他者 …… 高井　寛　93
レヴィナスと社会契約論——責任の律法とは何か …… 松葉　類　94
スピノザ『エチカ』における変化の問題 …… 立花　達也　94
デカルトにおける「観念」と「命名 (denominatio)」について …… 大野　岳史　95
「私は私自身に与えられている」——メルロ＝ポンティにおける誕生の問題 …… 川崎　唯史　95
不可逆の老い シャルル・ペギーと歴史の哲学 …… 八幡　恵一　96
ウジェーヌ・ミンコフスキーの『生きられる時間』
における浸透あるいは分有の原理 …… 佐藤　愛　96
ベルクソンにおける伝達の問題 …… 中原真祐子　97
存在と存在者の彼方—デリダのハイデガー
『カントと形而上学の問題』読解より— …… 長坂　真澄　97

公募論文

思惟における分離可能性と区別
——近世スコラとデカルトの区別論—— …… 今井　悠介　98
La pensée mathématique du jeune Descartes …… Masato SATO　108
スピノザ『エチカ』における有限性の問題 …… 秋保　亘　121

マルブランシュにおける〈神になおざりにされた作品〉としての世界 …… 竹中　利彦　133
コント『実証主義の教理問答』における「体系化」再考 …… 田口雄一朗　145
表象と所有――ガブリエル・タルドにおけるモナドロジーの受容について …… 笠木　丈　157
ベルクソンとドリーシュの目的性概念 …… 三宅　岳史　168
ウジェーヌ・ミンコフスキーにおける浸透あるいは分有の原理…… 佐藤　愛　180
Le positionnement de l'« intentionnalité sans vision »
dans la phénoménologie lévinassienne …… Eriko SUENAGA　191
リクールと第四省察 ――― デカルト〈有限 - 無限〉論の現象学的再解釈 …… 川口　茂雄　203
L'ambiguïté du sentiment. Ricœur et Henry …… Yukihiro HATTORI　215
「関係の実在論」の射程――シモンドンによる「普遍論争」の解決について …… 宇佐美達朗　225
非 - 存在の一義性―前期ドゥルーズにおける …… 井上　一紀　236
フィギュールとはひとつの概念か？―ドゥルーズ哲学と芸術の「間」― …… 黒木　秀房　247
宙吊りと賭け――ドゥルーズとデリダの「戦略の差異」をめぐって―― …… 鹿野　祐嗣　258
新たなものの出現としての出来事
――デリダにおける出来事、偶然性、事実性をめぐって―― …… 松田　智裕　270

書評

上野修著『スピノザ『神学政治論』を読む』…… 朝倉　友海　281
岩野卓司著『贈与の哲学　ジャン＝リュック・マリオンの思想』…… 関根　小織　285
合田正人編『顔とその彼方――レヴィナス『全体性と無限』のプリズム』…… 伊原木大祐　289
小泉義之著『ドゥルーズと狂気』…… 原　一樹　294
中田光雄著『哲学とナショナリズム：ハイデガー結審』…… 景山　洋平　299
河野哲也著『境界の現象学　始原の海から流体の存在論へ』…… 川崎　唯史　304
江川隆男著『アンチ・モラリア：〈器官なき身体〉の哲学』…… 山森　裕毅　308
藤岡俊博著『レヴィナスと「場所」の倫理』…… 木元　麻里　312
依田義右著『マルブランシュ　認識をめぐる争いと光の形而上学』…… 木田　直人　316
小林徹著『経験と出来事
メルロ＝ポンティとドゥルーズにおける身体の哲学』…… 小倉　拓也　320
山上浩嗣著『パスカルと身体の生』…… 御園　敬介　324
合田正人著『思想史の名脇役たち　知られざる知識人群像』…… 川口　茂雄　329
川口茂雄著『表象とアルシーヴの解釈学　リクールと『記憶、歴史、忘却』』… 越門　勝彦　334

会員の声

パリ デカルト・セミナーに出席して …… 山田　弘明　340
フランス語哲学会連合 (ASPLF) 第 35 回大会　参加報告 …… 長坂　真澄　344

その他

日仏哲学会 2014 年度（2014 年 9 月–2015 年 8 月）活動報告 …… 346
日仏哲学会入会手続きについて …… 350

2016年春季・秋季研究大会一般研究発表応募要領 …… 350
『フランス哲学・思想研究』公募論文応募規定 …… 350
「会員の声」投稿規程 …… 351
日仏哲学会若手研究者奨励賞規定 …… 351
日仏哲学会会則 …… 352
編集後記 …… 354
Sommaire

2014年秋季研究大会シンポジウム
モナドロジーの哲学

〈自然の真のアトム〉としてのモナド
――ライプニッツの原子論との対決――

池田　真治

はじめに

ライプニッツは『モナドロジー』（1714）の冒頭で、モナドを「自然の真のアトム」と呼ぶ。

> §1. 本作品で語ろうとしているモナドとは、複合体のうちに入ってくる、ある単純な実体のことにほかならない。単純とはすなわち部分をもたないということである。
>
> §2. また複合体が存在するのであるから、単純実体がなければならない。なぜなら、複合体は単純体の集積すなわち寄せ集めにほかならないのであるから。
>
> §3. ところで、部分がないところでは、延長も図形もなく、可能な分割もない。これらモナドは自然の真のアトムであり、一言で言えば事物の要素である。（強調原文ママ）[1)]

モナドとは集まることで複合体を（何らかの意味で）形成する単純実体である。単純とは部分を欠くことであり、部分がないところでは分割も不可能である。そしてモナドは事物の究極的要素として、「自然の真のアトム」と呼ばれる。同じ表現は『弁神論』（1710）にも見られる。

> エピクロスあるいはガッサンディのアトムを持続させることと、真に単純にして不可分な実体をすべて存続させることとで、なぜ前者の方が不都合の少ないことになるのか、私にはわからない。実は後者だけが自然の真のアトムなのである。（GP VI, 151f.；強調筆者）

なぜライプニッツは、モナドを「自然の真のアトム」と表現したのだろうか。以下論ずるように、この表現には復興された古代原子論および17世紀の新しい原子論に対するライプニッツの哲学的奮闘が集約されている。ライプニッツが『モナドロジー』で扱おうとした哲学的問題の核心を理解するためには、ライプニッツに内在的な仕方でモナド論の形成を見ることが重要であろう。そこで本論では、ライプニッツがモナド論を形成するに至った過程を、原子論との対決という観点から内在的に振り返る。とりわけ、(I) 1670年代前半の原子論の受容、(II) 1678–87年の原子論批判と実体的アトムを支持する物体的実体説、そして (III) 1690年代後半における単純実体としてのモナド概念の成立をめぐって検討する。以下、初期を1676年末まで、後期を1700年以降、それらのあいだを中期とする。モナド論の形成をめぐる分析を通じてライプニッツの思想に通底するものとして浮かび上がってくるのは、個体の同一性の精神的基礎に関する哲学的信念である。すなわち、運動を通じて同一であり続ける物体的実体を基礎づけるには、コナトゥスや実体形相・力などの精神的な活動原理が要請されなければならない、とする個体化の原理に関するテーゼである。

I. 初期ライプニッツの原子論

なぜ「真に単純にして不可分な実体」であるモナドだけが、「自然の真のアトム」と考えられねばならなかったのか。1714年のレモン宛書簡におけるライプニッツの回想にそのヒントがある。

> 退屈なスコラ学派から解放された後、近代の学問に向かいました。今でも覚えていますが、15歳のとき、ライプツィヒの近くにあるローゼンタールという小さな森を独りで散歩しながら、実体形相を採るべきか採らざるべきか、熟考したものです。とうとう機械論が勝利をおさめて、数学に専念することにしました。もちろんその後、パリでホイヘンス氏と会って話すまでは、数学の最も深奥なところまで入ることはできませんでしたが。しかし機械論の究極的理由、さらに運動法則そのものの究極的理由を探求したときに、数学のうちにそれらを見つけるのは不可能であり、形而上学に戻らなければならないと気がついて、たいそう驚きました。そこで私はエンテレケイアに立ち帰って、すなわち質料的なものから形相的なものに立ち帰って、自分の見解についていくつかの訂正と進展を経た後、結局モナドすなわち単純実体のみが真の実体である、質料的なものは現象にすぎない、ただそれが善く基礎づけられており美事に結合している現象であるということを了解しました。(GP III, 606)

ライプニッツは、スコラの「実体形相説」を放棄した後、当時最新の「機械論哲学」を採用する。それは、物理現象を形・大きさ・運動のみで数学的に説明する学である。ライプニッツは若いときに、デモクリトスやエピクロスの空虚やアトムの説を信奉したとも語っている（GP III, 620)。実際に書かれたものに照らすと、ライプニッツの原子論へのコミットメントが多く見られるのは1666–1676年である[2]。ライプニッツがパリに出て本格的に数学に専念するのは1672–76年であるが、無限に関する数学研究は、物質の無限分割に関するある洞察をもたらし、機械論的原子論が支持しえないものである、という確信をライプニッツにもたせた。パリを発った1676年11月には原子論を明確に否定する（A VI-3, 561)。1678年、「力」によって実体形相を捉えるようになってからは、機械論を放棄しアリストテレスの形而上学に向かう[3]。それが、機械論の究極的理由は数学には発見できず、形而上学に戻らねばならないと転向した時期であろう。

このように、ライプニッツは初期に機械論に転向するが、早い段階で原子論を拒否している。では、彼はどのように原子論を拒否するのか。ライプニッツは物体的アトムを否定する際、「物質の現実的無限分割説」にしばしば依拠する。デカルト派にしたがえば、物体は延長を本性としてもつ。しかし、延長は無限な分割可能性を含む。ゆえに、物体である以上、延長をもつ物体的アトムもさらなる分割を免れえない。これだと、単なる思考上の分割可能性であって、現実的な不可分性にいつか辿り着くこと、たとえばガッサンディが支持したような、延長をもつが不可分なほど堅い有限の物体的部分をもつことが否定されているわけではない、と反論されるかもしれない。しかし、ライプニッツにしたがえば、物体は、アリストテレス主義者が論ずるように単に可能的な無限分割をもつだけではなく、あるいはデカルトが論ずるように単に思考の上で無際限に分割可能なだけでもなく、現実的に無限に分割されている[4]。言い換えれば、事物は思考レベルで無際限の部分に分割可能なだけではなく、事象レベルでも無際限の部分に分割されている[5]。

しかし、この「物質の現実的無限分割説」は初期における原子論の支持といかにして両立するの

だろうか。アーサーはこの問題を「ライプニッツの原子論の謎」と呼ぶ。すなわち、アトムがそのオーソドックスな意味でもうこれ以上分割できない物質の有限な部分だとすると、「連続体は潜在的に無限に分割しうるだけでなく現実的にも無限に分割されている」という1666年以降一貫して採用されているテーゼは、原子論の支持と矛盾する（Arthur, p. 187）。

では、初期ライプニッツの思想に矛盾があったのだろうか。アーサーはこの問いに正確に答えるためには、まずライプニッツが「原子論」として何を理解していたのか、その歴史的文脈を把えることが不可欠とする。というのも、ライプニッツが拒否している原子論と支持している原子論とでは、内容が全く異なるからである。

まず、ライプニッツが拒否するのは、通俗化されたデモクリトスやエピクロスらの古代原子論の系譜、およびデカルト主義的機械論や粒子論哲学の系譜で普及した、「古典的原子論」である。そこで支持されるのは、絶対的に不可分かつ純粋に受動的で、完全な剛性を保ち、いかなる質や力も内在的複雑さも欠く、物体であるかぎり延長をもつといった性質を満たすアトムである。他方で、ライプニッツがこの時期に採用していた原子論とは、むしろ「新しい原子論」の系譜で、17世紀前半の化学的原子論――ゼンネルトやガッサンディ、ベイコン、ボイル、ホッブズ、ディグビーらに先駆をもつ――を自己流に展開したものである（cf. Arthur, pp. 203-214）。実際、17世紀前半には、分割可能なだけでなく、多様な質や活動的力・内在的複雑さをもつアトム概念が主張された。また、空虚の存在を拒否する「充満説」と矛盾しない原子論が採られるなどもした。

では、初期ライプニッツが採用した原子論とはどのようなものか。そのため、1671年の『新自然学仮説』（HPN）をとりあげる。HPNは、感覚経験の世界の観点から具体的運動を捉える。それは、大きさ・形・運動によって物体の現象を説明しようとする点で、機械論的である。注目すべきは、物質が無数の「泡体」（bulla）から構成されるとする「泡体説」である。

> 泡体（bullae）とは、事物の種子（semina rerum）であり、形象の織り糸、エーテルの容器、物体の基礎、堅さの原因である。また、事物のうちにわれわれが敬うすべての多様性や、運動のうちにわれわれが見いだすあらゆるインペトゥスの基礎でもある。（HPN§12 ; A VI-2, 226）

泡体とは、不可分者から構成される原子で、地球のエーテル上に働く太陽の作用によってガラス玉のように形作られた、小さな泡のようなものである。それは経験世界を基礎づける物理的粒子である。ゼンネルトやガッサンディ、ファン・ヘルモントらの影響か、泡体が種子と同一視されている。同時期に書かれたピエール・ド・カルカヴィ宛書簡で、ライプニッツはこの泡体と同義な「小球」（globulus）や「小世界」（terrella）の概念も用いる（A II-1, 210）。これらは、「世界のうちに世界が無限にある」（mundi in mundis in infinitum）というアナクサゴラスのテーゼを満たす仕方で、そのうちにさらに小さな粒子を含み、以下無限に続く（HPN§§43-44 ; A VI-2, 241f.）。

> すぐれたミクログラフィアであるキルヒャーやフックが観察したように、鋭い目をもった観察者ならば、より大きな事物についてわれわれが感覚できる質の大部分を、より小さな事物のうちに比例的に発見するであろう。もしこのことが無限に続くならば――連続体は無限に分割可能なので、このことは確かに可能――、いかなるアトムも無限の種であり、ある種の世界のようなものであろう。そして、「世界のうちに世界が無限にある」ことになろう。（HPN§43 ; A

VI-2, 241）

すなわち物体は、単にアトムへと有限に分割されるのではなく、各アトムもまた小世界としてあって、そのうちにさらに無際限に小世界がある、という構造をもつ。

さらに泡体は、不可透入的な外郭をもつ微小な球体で、その硬性（＝抵抗）の原因を、「渦動」すなわち内的運動によってもつ。泡体は、極めて小さく自然的に損なわれないほど堅い粒子という意味では不可分だが、無限に複雑な内的部分をもつという意味では可分的である。

では、泡体がもつ内的運動は、何に原因をもつのだろうか。泡体は内部に個別的運動をもつより小さな粒子として、無数の不可分者を含む。これら異なる不可分者の内的運動が、各泡体＝アトムを個別化している。泡体は自然的に不可分だが、不可分者の運動が内部からその物体を無限の現実的部分に分割している。泡体説は、泡体の境界を形成する不可分者が、運動状態によって異なる大きさのコナトゥスの比例をもつことで、オーバーラップすることを認め、「境界が一つになる、すなわち貫通する」ことを説明する。これにより、17世紀後半の自然学の主要問題であった、物体の凝集や衝突の問題に答えようとしたのである[6]。

ライプニッツは、この不可分者の存在に物理的にコミットしているわけではない。HPNと同時期に書かれ、その抽象的法則を与える『抽象的運動論』（TMA）[7]では、むしろ、不可分者をコナトゥス[8]と結びつけ、さらにコナトゥスを「瞬間的精神」と結びつける。「運動を欠くいかなるコナトゥスも、精神のうちを除いては、瞬間を超えて持続しない。というのも瞬間においてコナトゥスであるものは、時間において物体の運動であるから。このことが、物体と精神の間の真の区別について門戸を開く」（TMA, §17 ; A VI-2, 266）。こうして、ライプニッツはホッブズのコナトゥス概念を介して「精神と物体の真の区別」を見出す。ライプニッツは、物体がもつ不可分性が、究極的には非延長的な精神の不可分性によってのみ説明しうると解す。これら精神は、物体のうちの数学的点に位置する。「精神は点に存する。……したがって、精神は点と同じく破壊されえない。というのも、点は不可分であり、したがって不可滅だから」（A II-1, 181[113]）。物体の核として物理的に不可分なアトムがあり、さらにその不可分性や運動の基礎である精神が核周りの物質を組織し個体化させる、というアイデアである。これは、ホッブズの唯物論的コナトゥス論を観念論的に転換する路線であった。ただし、精神は物体のうちにあるとはいえ、物体そのものを精神に還元したわけではない。ここでのアトムは、あくまで物体的原子である。

ライプニッツは、HPNにおいて物体がもつ堅さや抵抗・凝集の原因を「運動」に求めた。さらにTMAにおいてその運動による個体化の基礎を「精神」に求めた。ライプニッツが初期に支持したアトムは、受動的で剛性をもち、物質の絶対的に不可分な単位としてある古典的アトムではなく、同時代の学者たちが支持した化学的アトムと同様に、自然的プロセスによっては不可分だが、極めて小さく無限に複雑な内的部分をもつアトムである[9]。彼は、物体それ自体に運動の起源を認め、その起源を不可分な精神とし、「コナトゥスの精神化」によって、物体の実体性を擁護しようとしたのである。1671年のある手紙でも、実体の核であるアトムは物理的点であるが、そのうちにある数学的点に魂が含まれているとしている（A II-1, 176[109]）。これは、精神と物体の事象的区別が、「連続体の合成の迷宮」を解決ないし解消するという路線である。しかしそのことは、精神と

物理的世界とのあいだの実在的関係という、哲学の難問を扱うことでもあった。

II. 物体的アトムから実体的アトムへ ── 中期における実体形相の復権 ──

ライプニッツはパリ期に、自然的ミニマや点・無限小などについての考察から、アトムの原義である「不可分性」の由来を物理・数学的原因には求められないと判断した。1671年および1676年に原子論の可能性を集中的に追求したが、1676年末には物体的アトムを拒否している。「連続体の合成の迷宮」を厳密に考察した結果、泡体説の基礎をなす不可分者やコナトゥスの概念が維持できなくなったのだ。不可分性の究極的起源は、質料ではなく、精神や魂・実体形相、言い換えれば、物体の能動と受動の源泉となり真の実在的一性をもつ「実体的アトム」に求めなければならない。こうしてライプニッツは、「実体形相の復権」によって自然学を基礎づけようとする。実体形相を自然学に導入する動機は、(1) このもの性ないし一性の原理として、(2) 多なる質料を一なる実体に凝集する統一原理として、そして (3) 物体の運動とりわけ物体そのものに帰属する活動の起源としてである。ライプニッツは1678年までに物体的実体において等しく保存されるのは活力（mv^2）であることを発見したが、1678年以降には実体形相を「力」として解釈する道を追求する。力を原理としてからは、物体的実体に不可滅な原子核があるという考えは放棄した。したがって物体的原子が明確に拒否されたのは1678年以降である（Arthur, p. 227）。

ハノーファー期のライプニッツは、物理的アトムに対して、「実体的アトム」と呼ぶものを採用するようになる。物理的な一性（硬性）ではなく、形而上学的一性（真の個体性）がライプニッツの求めるものとなる。ガーバーはこの転換点が、1678–79年の『自然学の原理』[10]の時期だとする（Garber, pp. 48-53）。それによれば、すべての自然現象は機械論的に説明されうるが、運動法則などは物質の必然性のみでは説明できず、原因と結果の等価についての形而上学的原理に依存する。また、機械論哲学の基礎は、魂（形相）に訴えねばならない。

> すべての物体はより小さな部分へと現実的に分割されることも証明せねばならない。すなわち、アトムのようなものは存在せず、物体のうちではいかなる連続体も正確に指定できない。……魂すなわちある種の形相がなければ、物体は何らかの存在者（ens）ですらない。というのも、さらなるいくつかの部分から成るのではないような、そのいかなる部分も指定できないからである。こうして、「この或るもの」（hoc aliquid）あるいは「何か或る一」（unum quiddam）と呼ばれうるような、いかなるものも物体のうちには指定されえない。……精神と同じだけ多く宇宙の鏡がある。というのも、すべての精神は宇宙全体を表象するが、混然とした仕方においてのみ表象するからである（A VI-4, 1988f.；強調筆者）。

物理的アトムから実体的アトムへの明確な転向は、ライプニッツが1685年頃、デカルト主義的原子論者コルドモアの『物体と魂の区別について』[11]を読んだノートに窺える（A IV-4, 1797-1800）。コルドモアによると、物質（la matière）は実体ではなく、物体（les corps）が真なる一である。物質は物体の集まりとしてあり、物体は真に唯一な実体で、分割されえず、形状を変えることも貫通されることもない。なぜなら、「いかなる実体も、それ自体分割されえない」からである。ライプニッツは、コルドモアが、実体が真の一性を要求することを洞察した点では評価するが、打ち克

ちがたいほど堅い物体的アトムを想定し、それを物体的実体とみなし、物体の不可分な一性を認めた点で誤ったとする。しかし、物体的実体がもつ真に不可分な一性の根拠は、延長をもつ物質や物体、したがって質料のうちに求めることはできず、形相によらねばならない[12]。ライプニッツがアルノー宛書簡で繰り返しコルドモアを批判するように、物体は延長を本性とするかぎり無限分割可能であり、物体の有限分割によって現れる物理的アトムは存在しえず、物体的実体は実体形相を伴った質料でなければならない（A II-2, 123 et 169, 185, 233f., 248f.）。コルドモアの物体的原子論との対決の成果は、1686年の『形而上学叙説』（『叙説』）第12節に表明されている。「物体のあらゆる本性は、延長すなわち大きさ・形・運動のみにあるのではなく、何か魂に関わっていて、一般に実体形相と言われるものをそこに認めなければならない」。こうしてライプニッツは機械論の原理に「実体形相」を加え、機械論とアリストテレス哲学を折衷する。

『叙説』およびアルノーとの往復書簡の時期に、ライプニッツは個体的実体と実体的一性に関する包括的な説を確立した。『モナドロジー』をすでに知っているわれわれから見れば、この実体的一性が、最終的には、部分をもたないという意味で単純な実体すなわち「モナド」に求められることを知っている。しかし、ライプニッツはこの時点ではまだ「物体的実体」と「部分をもたない単純実体」との不可欠な連関を主張していない。「個体的実体」は単純性によってではなく、その完足概念の述語的複雑性で定義される（『叙説』§13）。冒頭のモナドの定義を予期させるものは『叙説』にはない。たしかに、アルノー宛書簡では実体的一性が問題にされることで、「寄せ集め」といったキータームが登場する。実体的一性の規準として「不可分性」もとられる。しかし、実体形相にも物体的実体（実体的アトム）にも、「単純性」を明示的に付帯させている様子はない。

われわれが見たように、初期ライプニッツは原子論との対決で精神を自然学の基礎づけに導入するべきという洞察を得た。中期の1686–87年には、質料形相論の観点から、物体的実体は真なる一性をもつが、その実体的一性の基礎は不可分な実体形相に求めねばならない、という理論を展開している。こうして、中期ライプニッツは、実体形相を伴った物体的実体のみを支持する。ガーバーは物体的実体を「実体的アトム」と同一視し、アルノー宛書簡での立場を「実体的原子論」と呼ぶ（Garber, 2009, p. 67, p. 81）[13]。ただし、「実体的アトム」は、初期の泡体（bulla）がそうであったように、無限の入れ子状になっている。すなわち物体的実体は、実体形相によって真に不可分であるが、無限の物体的実体を内なる部分として含む。「人間の身体の諸部分は、それぞれ固有のエンテレケイアを授けられた無限数の他の物体的実体で充満していますが、……それにもかかわらず、すべての人間はその魂によって与えられる真の一性を授けられています」（GP II, 120 ; cf. GP II, 126）。ライプニッツは無限分割されたどんなに小さな部分においても、生きた物体が存在するとしている。物体的実体とは、形相を付与された（informés）物塊である（1687 ; A II-2, 249）。実体形相は動物ならば魂、人間ならば精神となる。すなわち実体形相は、（1）不可分で究極的な構成要素としての一性の役割と[14]、（2）有機的な多を統一する役割の双方を担うだけでなく、（3）精神や魂として生命の原理ともなっている。物体的実体はこのとき、実体形相によって魂と身体が適合され、真の一性を付与された第二質料である。この心身および実体間の「適合説（併起説）」は、『叙説』で最初に提示され、後の「予定調和説」につながる考えである（『叙説』§§14-15, §

33)。しかしそこでは、心身の結合、すなわち精神と自然の関係の問題が残ったままである。この問題にライプニッツが明確な解答を与えようとしたのが、1695年の『新説』である。

3. 実体的アトムからモナドへ ── 1695 − 1700 年におけるモナド概念の展開 ──

1695年6月、ライプニッツは「実体の本性と実体相互の交渉ならびに心身の結合についての新説」(『新説』) を出版した（GP IV, 477-487；引用は段落番号)。「予定調和説」を確立したこの論文では、「モナド」という用語は使われないが、「実体的アトム」や「形而上学的点」という用語が用いられる（§3, §11)。ここでライプニッツは、部分をもちかつ不可分な物質的アトムすなわち物理的点が、「見かけ上でのみ不可分にすぎない」として退け、実体的アトムすなわち形而上学的点しか存在しないとする。また、実体的アトムが真の一性ならば、部分を完全に欠かねばならないとし（§11)、「真の一性を有する単純実体」の存在を主張する（§4)。つまり、実体的一性の要件として部分がないという意味での「単純性」が明確に述べられるのも、この『新説』である。

『新説』では、真に一なる実体を語る上での数学的アナロジーの限界が分析される。実体的アトムは、幾何学的点と算術的単位をモデルとして考えられる。しかし幾何学的点は、「部分をもたない」点で不可分性・単純性の厳密さがあるが、連続体の様態にすぎず、実在性を欠く抽象物で実体ではありえない（§3, §11）[15]。また算術的単位は、寄せ集まって多をなす点で単純実体に似ているが、分数に分割され、絶対的な意味で部分をもたないわけではない。こうして実体的一性の根拠は、数学的領域ではなく形而上学的領域に求められる。真の一性は、何か形相的なもの、活動的なものを含む「実在的で生きた点」すなわち「実体的アトム」でなくてはならない（§3)。

ライプニッツがアトムの概念にこだわったのは、物体的実体の実在性の基礎となる「真の実体的一性」の必要からである。原子の原義は「不可分」だが、さらに踏み込み、「部分を全くもたない」ことが要件になる。「実体のアトム、すなわち部分を全くもたない実在的一性だけが作用の源泉であり、事物の合成の絶対的な第一原理でもあり、いわば実体的事物の分析の究極の要素である。それは形而上学的点と呼んでもよい」(§11)。部分の欠如は、ユークリッドの幾何学的点の定義の要件である。しかし、数学的点は厳密ではあっても、延長の端ないし様態であって理念的なものでしかない。したがって、物体の実体的一性を基礎づけるものは、形相から成り、そこに「生命的なところと一種の表象」がある「実体の点」でなければならない。「これがないと実在的なものはまったくなくなってしまう。真の一性がなければ多数性もないからである」(§11)。

以上で、「実体のアトム」とは「不可分」で「部分を欠く」「真の一性を有する単純実体」であるという規定が、すでに『新説』で現れていることを確認した。では、「モナド」という用語は出現しないものの、モナドの規定はすでに『新説』で完成している、と見てよいのだろうか。フィシャンはモナドの定義に現れる「単純実体」という規定が、『新説』の頃に定着し、「モナドは以降、手の届く範囲にあった」と主張する[16]。これに対しガーバーは、1695−1700年の時期の著作を分析し、フィシャンの解釈に反対する証拠を挙げ、まだ物体的実体をとるか単純実体をとるか、ライプニッツの立場にゆらぎがあったと見る（Garber, pp. 335-344)。以下、両説を検証してみよう。

「モナド」[17]と言う用語がギリシア語源で最初に出現したのは、1695年7月22日のド・ロピタル

宛の手紙である（cf. Fichant, 111f.）。「各実体は、永久に自らに内的に起きるであろうことを、すべてあらかじめ表出（exprimer）し、また秩序にしたがって自ら生じさせます。……この主題に関する私の説の鍵は、実在的一性、*Monas*が何であるかについての考察に存しています」。

モナドという用語の初出はライプニッツではない。その由来を辿れば、近世ではカドワース、ファン・ヘルモント、ヘンリー・モア、ジョルダーノ・ブルーノ、古代ではピュタゴラス派、ユークリッド、プラトン派など様々な憶測がなされうる[18]。フィシャンが述べるように、こうした背景知識が、真なる実在的一性の名前として「モナド」という古い言葉を選ばせたのだろう。

「モナド」は1696年9月のファルデッラ宛書簡にも現れる（A II-3, 192）。連続体の合成や物体の実体的実在性の問題から「モナド」が要請される点は同様である。そして、ド・ロピタル宛書簡と同様、モナドは「実在的一性」として把えられる。モナドを「形相的アトム」あるいは「本有的点」とも言い換えている。こうして1697年中頃には、「モナド」がライプニッツの哲学用語として定着する（Garber, p. 337）。しかし、この時期のモナドの内容規定にはまだあいまい性がある。

そこで、ライプニッツが1696年頃に書いた『不可識別者の原理について』（C, 8-10）に注目する。この小品は、中期の個体的実体説から後期のモナド論への移行段階を示しているからである。そこではまず、「不可識別者同一の原理」の観点から原子の実在が否定される。

> ……諸事物がもつ相互の連結のゆえに、純粋に外的な規定は存在しない。また2つの事物が場所（locus）と時間のみによって互いに異なることは不可能である、しかし何か他に内的な差異が介在することがつねに必要である。それゆえ、2つのアトムが同時に形状および大きさにおいて互いに等しいことは――たとえば2つの等しい立方体は――不可能である。そのような概念は数学的である、すなわち抽象的であって実在的ではない。異なる事物は何であれ、何らかの仕方で識別されねばならず、事物においては、位置（positio）のみでは識別するのに不十分である。ここから、純粋な粒子論哲学の全体が倒壊される。（C, 8-9）

こうして、原子論や粒子論哲学が想定するアトムの概念は、実在的事物が保つべき「不可識別者同一の原理」に反する数学的な抽象概念にすぎず、したがってアトムは実在的対象ではない。

ライプニッツはさらに、事物そのものがもつ「場所」とその抽象的な「位置」を区別する。

> 第一に、いかなるアトムも存在しえない、さもなければ単に外在的にのみ異なる2つのアトムが存在しうることになるからである。そこから、もし場所がそれ自体のみによって変化を形成しないならば、単なる場所の変化は存在しないことが帰結する。また一般に、場所・位置・量そして数や比例は、単なる関係であり、それら自体が変化を構成するあるいは限界づけるところの他の諸事物から結果している。ある場所に在ること（in loco esse）とは、抽象的には、位置をもつことにほかならないことを推論するように思われる。しかし事物そのものにおいては、場所をもつものは、場所をそれ自体において表現しなければならない。（C, 9）

抽象的で一様なアトムの存在を仮定すると、それは内在的な規定すなわち質によって異ならず、位置や量などの外在的で偶有的な規定すなわち関係によってしか異ならない。しかし、ライプニッツの見解によれば、そうした関係は、事物そのもの、事物の運動そのものから生ずる。論稿末尾で「すべては〈述語は主語の内にある〉という偉大な原理から生じる」と述べているように、ライプ

ニッツは諸関係の基礎を「述語の主語内属説」に根拠づける[19]。現実存在する事物は、完全態（エンテレケイア）であり、それ自体がもつ変化の原理によって運動を構成するのでなければならない。こうしてライプニッツは、事物に変化の原理をもたらす基体をモナドとし、各々のモナドの内在的規定を「可能的質」ないし「形象の質料」（materia imaginum）と呼ぶ。この「形象の質料」を、ライプニッツは現象をもたらす「光」（lumen）になぞらえる。

> かつて私はこれを、われわれの現象がそこから結果し、異なるモナドにおいてそれぞれの仕方に応じて異なるものとして、「光」と呼んだ。それは可能的質と呼ぶこともできるであろう。形の延長に対する関係や、派生的力のエンテレケイアに対する関係のように、現象の光に対する関係がある。光はある仕方で、形象の質料である。このことは単なる活動作用の力のうちに場所をもつことはできない。というのも、活動作用は異なる状態に相対的［関係的］なものだからである。したがって、何か究極的なものが求められている。すなわち、同時に形象から形象への移行をもつ、形象の質料である。言い換えれば、活動的な観念がある。モナドそれら自体が生きた鏡であるように、いわば「生きた」観念がある。（C, 9-10）

活力そのものは、異なる状態に依存し、事物ないしモナド内にある多様な力の総和として計測される何か相対的なものなので、移行すなわち変化の原理である形象の質料をそこに置くことはできない。こうして形相と質料の原理を統一した生命活動の単位が要求される。これはやがて『モナドロジー』で表象と欲求の原理をもつモナドとなるものであろう。

単純実体としてのモナドが形成されるにしたがい、その物体的実体との関係が問われるのも、1690年代後半からである。その問題に照らして、自然の本性をめぐって議論すべくシュトゥルムに宛てた論文、『自然そのものについて』が参考になる（*De ipsa natura*, GP IV, 504-516. これは1698年9月 *Acta eruditorum* 誌に出版された）。まず、§11 において、物体的実体のうちに能動性の原理となる第一エンテレケイアないし原始的原動力がなければならないとしている（G IV, 511）。ここは中期の力の形而上学に基づく物体的実体説と変わらない。問題はこの後である。

> このものは実体的原理で、生物においては「魂」と呼ばれ、他の実体においては「実体形相」と呼ばれ、その限りにおいて質料と一緒になって「真に一なる実体」すなわち「それ自身一なるもの」を構成し、それが私の呼ぶモナド（monas）というものを成している。（G IV, 511）

公刊された著作のうち「モナド」が出現するのは、ここが初めてである[20]。続けて引用する。

> この真にして実在的な統一（unitas）を取り去ってしまえば、「寄せ集めによる存在者」（ens per aggregatum）しか残らない。しかし、そこから帰結するように、物体のうちに「真なる存在者」（verum ens）は残らないことになる。そこで、「実体のアトム」すなわち私の説く「部分を欠くモナド」は存在するけれども、「物塊のアトム」すなわち「極小の延長をもつアトム」もしくは「究極の要素」は存在しない。点を合成しても連続体はできないからである。（*Ibid.*）

今や「部分を欠くモナド」こそ、物体を「単なる寄せ集め」ではなく、それに「真にして実在的な統一」を与え、実体たらしめている原理である。

しかしガーバーは、たしかに1690年代後半にモナドという用語が定着しているが、モナドを単純実体と結びつけて読むべきか、物体的実体と結びつけて読むべきか未だあいまいだと指摘する。

実際、「モナド」が「一性」（unitas）の単なる言い換えとして出現している箇所も多い。これだと、モナドをアルノー宛書簡での物体的実体として考えられない理由はない（Garber, p. 339）。ガーバーが示す決定的証拠である1698年9月末のヨハン・ベルヌーイ宛書簡では、モナドは個体的実体と並列されるだけでなく、魂（形相）と共に有機的身体をも付与されたものとされる。これは、後年の単純実体としてのモナド概念と矛盾する（GM III, 542 ; Garber, p. 340）。

過渡期のあいまい性を示す証拠はまだある。1698年末のピエール・ベール宛書簡[21]で、ライプニッツは物体的実体説のもとで力の保存則を考察している。まず、物体の衝突において、物体がもつ力の保存がいかにしてなされるのかという問題に関連して、ライプニッツは初期原子論を彷彿させる「小球」（globule）の概念を出している。そこでは、衝突前に物体がもつ駆動力（弾性力）の全体が、衝突後に物体がもつ力の全体と一致することを、物体に含まれる各々の「小球」がもつ駆動力の総和によって考えられることを説明している。注目すべきは、次の箇所である。

> 力の保存は、物質に含まれるあらゆる駆動力に着眼することによってのみ確証される、というのは真実です。そこから……次の帰結が導かれます。すなわち、最も小さな物体のうちにもいわば世界があるのです。あらゆる物体は、どれほど小さくとも駆動力をもちます。……また、第一の要素など存在しません。あるとすると、想像しうるかぎり最も微細な流体の最小の部分についてもうんぬんしなければならないからです。（GP III, 57 ; 強調筆者）

まず、「最も小さな物体のうちにもいわば世界がある」とあり、一見、モナドのことを示唆するようだが、「最も小さい物体」が物体である以上、モナドではありえない。「最も小さい物体」は先の「小球」を明らかに指示している。すなわち、初期原子論において提示した、「世界の中に世界が無限にある」という仮説を再び持ち出してきているのである。

次に「第一の要素など存在しません」と述べている。これは、物体の分割によって最終的に至りうるような第一の「物体的」要素は存在しない、ということである。しかし、ライプニッツが真の第一の要素として考える「モナド」ないし「単純実体」の考えには、手紙では踏み込んでいない。むしろ、初期原子論を中期の物体的実体説で再解釈するにとどまっている。

以上、1690年代後半におけるライプニッツのいくつかの作品を検証してきたが、この時期のモナド概念がいまだ明確な位置づけを持たず、『モナドロジー』の段階には至っていないとするガーバーの解釈が正しいと考える。モナドが単純実体として安定した定義をもつようになるのは、1700年以降である。それには十分な実証的根拠が挙げられている（Garber, pp. 341-9）。

おわりに

まとめよう。若きライプニッツは機械論に転向し、原子論を支持したが、その原子論は、古典的原子論ではなく新しい化学的原子論の系譜につらなるものであった。初期ライプニッツが支持した泡体は、うちに無限多の小世界を部分にもつ物体的アトムである。ライプニッツは物体が実体であるからには、一性を持っていなければならず、一性の根拠としては不可分な要素が必要であると考えた。それは、延長をもつ物体ではありえないものである。デカルト派の機械論が欠く物理的原子の個別化と不可分性の基礎は、精神に求められた。コナトゥスを精神化することで、アトムは物

体的実体の真に不可分な核となりうると考えたのである。1678年以降、物体的実体に不可分性をもたらす精神的原理は、「実体形相」として捉えられる。デカルト派の物体的原子論との対決以降、物体的アトムを一貫して拒否し、実体形相をともなった物体のみを真に一なる実体として支持するようになる。こうして1678-1687年にかけて、「物体的実体」および「実体的アトム」の考えが出てくるが、「単純実体としての実体的アトム」という考えにはまだ至っていない。1695年には、「実体のアトム」すなわち不可分で部分を欠く真の一性を有する単純実体という規定に至る。また、実在的一性としての「モナド」が用語として初登場する。しかし1690年代後半にはまだゆらぎがあった。「一性」の条件として「単純性」が明確に打ち出されるのは、1700年代以降である。

以上、原子論との対決で見たモナド論の形成において、ライプニッツが一貫して主張していることは、物体の実在的一性の基礎の必要性であり、その実在的一性は精神的・活動的・生命的なものでなければならない、ということである。初期原子論において、ライプニッツはホッブズのコナトゥス概念を精神化し、精神と物体の媒介者として利用した。機械論とアリストテレスの実体形相説を結びつける鍵となったのは、コナトゥス概念であった。中期には動力学研究によって、それまでデカルト主義者たちによって説明力がないものとされていた実体形相が、物体に真の実在的一性をもたらす原理ないし力として復権し、「形相を付与された物体」を実体とする「物体的実体説」が主張された。こうしてライプニッツは、「魂あるいはある種の形相がなければ、物体は何らかの存在者ですらない」とする、「個体化の原理」を主張する。一貫して扱われている哲学的問題は、個体化の問題と、精神と物理的世界の実在的関係の解明である。後期のモナド論萌芽期には、モナドの位置づけにあいまい性が見られるものの、個体性および活動・生命の基礎が精神的なモナドにあることが継続して主張される。われわれが見たように、物体的実体は、内に無限の部分をもつことによって、真に不可分で一なる実体的基礎であるにはあいまい性があった。だがやがて、厳密かつ真正な基礎として実体に「単純性」を要求するようになったのである。[22)]

註

本稿では慣例にしたがい次の略号を用いる。A：アカデミー版ライプニッツ全集、C：クーチュラ版ライプニッツの未編集の作品と断片、GP：ゲルハルト版哲学著作集、GM：ゲルハルト版数学著作集。引用の訳出は原典によるが、翻訳のあるものは適宜参照した。

1）G.W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison ; Principes de la philosophie ou Monadologie*, publiés par A. Robinet, Presses Universitaires de France, 1954 ; G.W. Leibniz, *Discours de métaphysique, Monadologie*, M. Fichant (éd.), Édition Gallimard, 2004.

2）Richard Arthur, "The Enigma of Leibniz's Atomism", *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, vol. 1, D. Garber & S. M. Nadler eds., Oxford University Press, 2004, pp. 183-228.

3）Daniel Garber, *Leibniz: Body, Substance, Monad*, Oxford: Oxford University Press, 2009, ch. 2.

4）『抽象的運動論』（1671），AVI-2, 264：「…連続体のうちには現実的部分（actu partes）が存在する。それは無限の（infinitae）現実的部分である。というのも、デカルトの無際限（indefinitum）は事物のうちにはなく、思惟する者のうちにあるからである」。「デカルトの『哲学の原理』についてのノート」(1675),

A VI-3, 214：「「無限」（infinitum）の代わりに、デカルトは「無際限」（indefinitum）という用語を用いることを推奨する。すなわち、その限界がわれわれによって発見されえず、真なる無限という言葉は神のみにとっておかれるということである。しかしこれに反して、第2部第36項では、物質は運動によって実際にいかなる指定可能なものよりも小さい部分に分割されること、したがって現実的に無限（actu infinitas）であることが認められている」。

5）ライプニッツの「現実的無限分割」はしばしば誤解を招く概念である。ライプニッツが「現実的に無限に分割されている」という場合、彼が意図しているのはたいてい「世界のなかにまた世界が無限にある」ことであり、自然現象において物体が実無限数をもつものとして分割されつくされていることを意味しない。ライプニッツは、遅くとも1672年にガリレオの『新科学対話』を読んで以降、全体としての無限数を明確に拒否する（A VI-3, 98；168）。ただし、「現実的無限分割」が「実在においては、事物の中にはすべての数を超える部分が存在する」という意味で用いられる場合もあり、ここにライプニッツの数学と形而上学のあいだの緊張が窺える。

6）TMAの凝集の理論では、不可分者はミニマあるいは部分をもたない幾何学的点ではなく、所与の瞬間における物体のコナトゥスに比例的な無限小量をもつ非延長的な自然学的点である。したがって運動している物体の端点の方が、静止している端点より大きい空間を占める。衝突のとき、運動している物体の端点が占める空間は、静止しているそれよりも大きいので、オーバーラップする。この貫通によって物体の境界が一つとなり結合を得る（A VI-2, 266；cf. Arthur, p. 191）。

7）『抽象的運動論』では、不十分な実験主義を批判し、衝突問題の解決を理性によって説明される運動の抽象的理論の観点から試みた。その定義論的性格とコナトゥスに基づく運動の説明に、ホッブズの強い影響を観察できる。

8）「コナトゥス」は、運動の不可分な非延長的部分で、運動の端緒あるいは終端、媒体である（A VI-2, 171, 264f.）。それは非延長的だが部分をもつ自然的点ないし無限小の運動に帰属されるもので、大きさの比較が可能とされる。

9）アーサーは、原子に非物質的形相を課すライプニッツの見方が、ゼンネルトによる実体形相の復権や、ガッサンディらの物活論など、17世紀原子論の主要な提案を踏まえたものだとする。

10）「自然学の原理についての小冊子に関する概説」（A VI-4, 1986-1991）

11）Géraud de Cordemoy, *Le discernement du Corps et de l'âme*, Paris：1666.

12）ライプニッツはアルノー宛書簡では一貫して物体を実体と呼ぶことを躊躇している。むしろ物体は諸実体の集積であり、物体が実体なのは形相により不可分性をもつ場合に限る（GP II, 73）。

13）しかしガーバー解釈に反し、この時期のライプニッツにおいて、物体的実体と実体的アトムの関係は判然としない。本稿で詳しい検討を与える余白はないが、アルノー宛書簡において物体的実体を実体的アトムと言い換えている箇所はなく、実体的アトムという用語が登場する箇所もない。物体的実体の基礎についてライプニッツ自身にゆらぎがあったと見るべきである。

14）ライプニッツは物体がもつ実体形相の不可分性を、聖トマスの説とする（GP II, 75）。

15）ただし、幾何学的点はそのもとに各モナド（実体的一性）が宇宙を表出する（exprimer）視点となる。しかしそれはモナドがもつ空間的場所ではない。幾何学的点は実体的点と異なり空間に位置をもつが

（GM V, 183）、モナドは幾何学的点ではなく、それ自体は空間に場所をもちえない。

16) Fichant, « Introduction : l'invention métaphysique » in Leibniz (2004), p. 108, p. 111. フィシャンは「絶対的に不可分」ということが「部分を欠く」ということを直接含意しており、したがって「単純」とも直結する、と考えている節がある（*ibid.*, p. 119）。

17) 遡れば、『結合法論』で「同質な事物をもたない事物はモナド的（monadica）である」、と述べていた（§17 ; A VI-1, 173）。ただし、ここでは組み合わせ論の配置的な意味で述べられている。ゴクレニウスの『哲学レキシコン』（1613）によれば、「モナス」（Monas）は、"unitas" すなわち一性を意味する。それは卓越的モナドと劣等的モナドに分類される。卓越的モナドは、事物の原理としてのピュタゴラスの神、形而上学的一性を意味する。劣等的モナドは、数学や論理学にあるもので、数学では算術的単位、論理学では単純名辞を意味する。

18) ユークリッド『原論』では、「点とは部分のないものである」と定義される。「部分をもたない」ということは、「部分へ分割できない」、すなわち「不可分」ということでもある。ライプニッツは、ユークリッドの点の定義に、「位置をもつ」（situm habens）を付け加えるべきとする（「ユークリッドの基礎について」1712 頃、GM V, 183）。プロクロスが伝えるところでは、ユークリッド以前のピュタゴラス派において、点を「位置をもつモナド（モナス）」とする定義がある。モナスは「単位」を意味する。アリストテレスはしばしばこの定義を挙げ、大きさの上で不可分かつ位置をもたないものを「モナド」、位置をもつモナドを「点」（スティグメー）と呼ぶ。プラトンはこの定義に対し、点を幾何学的なドグマとし、点を線の端緒、あるいは不可分な線とも呼ぶ。Cf. T. L. Heath, *The Thirteen Book of Euclid Elements*, 2nd. Ed. Vol. I, p. 155f.

19) フィシャンは、「モナド」の登場によって、「個体的実体」および「述語の主語内属説」（praedicatum inest subjecto）は消え去った、としている（Fichant, p. 114）。しかし本稿で指摘するように、すでに「モナド」が登場した 1696 年頃でも、この説は原理としてその場所を保っている。

20) 1714 年以前に公刊されたテキストにおいて「モナド」が出現するのは、ここと『弁神論』§396 においてのみである（Fichant, p. 132）。

21) 拙訳が『ライプニッツ著作集 第 II 期 [1] 哲学書簡』（工作舎、2015 年, 230-258 頁）に収録されている。

22) 単純実体と物体的実体の関係、および「実体的紐帯」の概念をめぐる 1700 年以降のモナド論の形成に関しては、拙稿「連続体におけるモナドの位置の問題——後期ライプニッツにおける数学と形而上学の関係——」（『アルケー』No. 23、2015, 14-28 頁）で論じている。

※ 本研究は JSPS 科研費 25770005 の助成に基づく研究成果である。

Les monades comme « véritables atomes de la nature »
: Leibniz, confrontation avec l'atomisme

Shinji IKEDA

Dans cet article, nous ferons une analyse scrupuleuse de la formation de la Monadologie, en nous focalisant sur la confrontation de Leibniz avec l'atomisme ; nous ferons en effet porter surtout notre attention : (I) sur l'acceptation, par Leibniz, de l'atomisme (à travers une étude de la doctrine des *bullae* (années 1670)), (II) sur la critique, par le philosophe allemand, de l'atomisme (à travers une étude de sa doctrine de la *substance corporelle* (de 1678 à 1687) et (III) sur la formation de la notion de *Monade* (après 1695). Nous verrons dès lors que c'est sa conviction philosophique concernant l'identité de l'individu qui reste identique dans le développement de ses idées. Leibniz requerra un principe de l'individuation, qui est un principe de l'action mentale, comme le *conatus*, la forme substantielle ou la force active, pour fonder la substance corporelle qui continue d'être *un* au cours de son mouvement.

19世紀末フランスにおける「科学の哲学」としての社会学
——ガブリエル・タルドのネオ・モナドロジー成立過程

中倉　智徳

はじめに[1)]

19世紀後半から20世紀前半にかけて、「モナドロジーへの情熱」(Fedi & Sibertin-Blanc 2004: p.88)が哲学者をはじめとして多くの人々に共有されていた[2)]。それは「新しいモナドロジー」を創りだそうとする複数の試みとなった。本論ではその「情熱」を共有していた一人である、ガブリエル・タルド(Gabriel Tarde 1843-1904)[3)]の「ネオ・モナドロジー néo-monadologie 」を検討する。それは1895年「モナドロジーと社会学」（以下MS）のなかで展開された[4)]。

タルドのネオ・モナドロジーのもっとも特徴的な言明として、「あらゆる事物は社会であり、あらゆる現象は社会的事実である」(MS: p.58=163頁)というものがある。この言明は、論敵として知られる社会学者エミール・デュルケムとの対比において受け止められてきた。社会は、デュルケムにおいては実証的な社会科学の探究の対象であるが、タルドにおいてはむしろあらゆる事物のあり方として拡張されている。天体社会、細胞社会、そして原子社会がありうると述べられ、さらには「あらゆる科学が、社会学の下位分野になっていく運命にあるように思われる」(MS: p.58=163頁)と、「普遍的社会学」と自ら呼ぶ夢さえ語られる[5)]。どうしてタルドはこのような「普遍的社会学」を構想したのだろうか。この問いに答えるためには、先行研究で指摘されているとおり[6)]、ネオ・モナドロジーを科学および社会学との関係のなかで考察しなければならないだろう。本稿は、タルドがいかにしてネオ・モナドロジーに至ったのか、そしてネオ・モナドロジーにおける社会概念とはいったいどのようなものであるのかという二つの問いを検討することで、タルドにおけるネオ・モナドロジー・科学・社会学の関係性を明らかにするものである[7)]。

1.「差異の哲学」からネオ・モナドロジーへ——タルドの哲学的行程

1880年、タルドにとってはじめて公刊された哲学論文「信念と欲望——その計測可能性」が、『哲学評論』誌上に掲載される。この論文のなかですでに、「われわれがここで取り扱わなかったある仕方でのモナド仮説の理解」(Tarde 1880: 180)として独自のモナドロジーの存在がほのめかされている。このときタルドは37才、生まれ故郷のサルラ近郊での司法官の仕事の傍ら、独学による思想形成を成し遂げつつあった。それゆえタルドのネオ・モナドロジーへと至る過程をみるためには、「信念と欲望」論文刊行以前に遡る必要がある[8)]。

筆者は数年来、Le Centre d'histoire de Sciences Po.（CHSP）に所蔵されているタルドの未刊行資料や手書きのノート・草稿の調査結果を行なってきた。この調査結果を踏まえ、タルドの哲学的思索

の形成過程について、以下の三つの段階に分けることを提案したい[9]。①1869年10月以降の「差異の哲学」。②74年から断続的に書き続けられた未完の草稿「諸現象の反復と進化」[10]や76年の講演「メーヌ・ド・ビランと心理学における進化論」においてみられる、進化論の検討を通じた唯物論および心身二元論との対決、③78年9月から82年あたりにかけて形成される、「ネオ・モナドロジー」である。これらは重なりつつも、重要な契機によって区分される。

2.「差異の哲学」の萌芽——個体と事実

「差異の哲学」への自覚以前も、タルドは詩作や地元紙に掲載される新聞記事を数多く残している[11]。1860年代半ばに書かれた草稿や新聞記事では、タルドらしい直観はみられるものの、一つの立場にまで確立されていない。その「差異の哲学」——タルド自身が「私の差異の哲学」と呼んでいる——が形をなしてくるのは、70年前後である。タルドの思想は、ミレに反してサルモンが指摘するように、普仏戦争からパリ・コミューンをへて第三共和政の確立へと続く「世界の激変」のなかで形成されていく(Salmon 2009: p.185)。

タルドの最初の哲学的文章は、1870年のノート「普遍的差異La différence universelle」であるとされている(Milet 1970: p.76; Salmon [dir.] 2014: p.124)[12]。しかし、残されたノートを確認したところ、少なくともそれ以前に端緒は記されている。その端緒とは、1869年10月に書かれたノート「私の差異の哲学の最初の萌芽 Premier germe de ma philosophie de la Différence」（CHSP, GTA 50）（以下「最初の萌芽」）である[13]。ここにはMSへと連なる二つのライトモチーフとして、科学の哲学と個体論とが——その概念布置は大きく異なるものの——すでに記されている。

「最初の萌芽」の考察の対象は、科学法則およびそれが対象とする事実と、個体との関係である。この草稿のなかでタルドは、法則を「<u>同じ状況において、言い換えれば一定数の同じ諸事実に応じて、ある事実が再現される必然性</u>」(CHSP, GTA50: p.52(a)1) [下線強調は原著者による] として定義する。法則が事実の再現を意味するのなら、事実は「無限に、そして同一的に反復する能力」(CHSP, GTA 50: p.52(a)1)をもっていなければならないだろう。そのような「事実」の典型例として挙げられているのは酸素や水素の化学結合反応である。科学法則は、例えば化学結合反応のような「事実」が必然的に同一的に反復されることを示すものであるとして解されている。

だが事物は事実としてだけではなく個体性としても認識されている、とタルドは指摘する。ここでの個体の典型例は人間の「自我 moi」であり、自我の持つ個体性こそが「完全かつ純粋な」もので、それ以外の「生物」や「天球」といった個体はより「低次」の個体性をもつとされる(CHSP, GTA50: pp.52(a)1-2)。タルドは、私という「個体」が無限に反復され再現されうる「事実」となりうるのだろうかという問いによって、個体と事実の関係を論点化している。例えば、「千年後、二千年後に、私が同じ人物として、同一的に同じ人物として復活することは可能だろうか？」と問う。同じ組成の身体で同じ精神をもつ、「姿形、声の響き、感情、観念などでわれわれとまったくそっくりな分身」、「われわれの生きた肖像」は、実際には実現不可能であるとしても想像可能ではあるが、それは私と「同一的に同じ」人物が反復されたとみなさせるのかを検討する。それでも、私の個体性は再現できないとタルドは考えた。「私の内奥感 sens intime、つまり私が自由に用いて

いるところのあらゆる確実性の唯一の源泉が私を欺いていなければ、それは不可能である」(CHSP, GTA 50: p.52(a)2)。すなわち個体の反復可能性に関するタルドの回答は、その典型とされる自我の持つ「内奥感」[14]に依拠しながらそれが不可能であることを主張するものであり、その概念とその使用法においてメーヌ・ド・ビランからの強い影響を感じさせるものであった[15]。

そしてタルドは、この議論を「宇宙のあらゆる存在に適用される」はずだとして、酸素や水素の個体性へと敷衍させる(CHSP, GTA 50: p.53(b)2)。化学結合反応のような同一の事実を反復させる酸素や水素も、それら自体には一つひとつ個体性があるということが確認され、反復不可能な個体はその出現が「法則の外部」(CHSP, GTA 50: p.54(c)3)にあり、個体から「派生」する反復可能な事実とは区別されると論じられている。しかし、個体である酸素や水素がなぜ反復不可能な個体性をもつのかは論じられていない。ビランの内奥感に依拠していた「最初の萌芽」時点のタルドは、自我において個体性を保障していた「内奥感」やそれに類する何かが水素や酸素にもあるのかどうかという点まで議論を進めていない。さらに検討してきた個体と事実という区分が、結局は「実体」と「様態」という古典的な区分と変わらず、それ以上掘り下げることができていなかったと落胆している(CHSP, GTA 50: pp.53(b)4-54(c)1)。このような実体論的なアプローチはこのあとすぐに放棄され、タルドは力動論へと立場を移行させていく。

「最初の萌芽」の個体論では、要素的個体と複合的個体という区分が提出されている点も注目に値する。要素的個体は、個体性をもつとされた事物、例えば酸素や水素を構成する要素であり、「常に必須の、お望みなら還元しえないと言ってもいい、生まれないもの、生成変化しないもの」(CHSP, GTA50: p.54(c)2)であると言われている。ただしこの草稿ではタルドは「要素的個体」を十分に概念化できておらず、「この要素を、われわれはどのように呼べばいいのだろう（原子、分子、モナド……）」(CHSP, GTA50: p.54(c)2)と書いており、それを同定できていない。また、要素的個体に対する複合的個体についてはその典型例が自我であるといわれているものの、ここでは提起されるだけにとどまっている。この「差異の哲学の最初の萌芽」では、ネオ・モナドロジーへと繋がっていく論点が多くみられるものの、まだ展開を必要とするものであった。

3．ビランとスペンサーの「出会い」——内在的な力の普遍化を目指して

「最初の萌芽」以降、「差異の哲学」として自らの思索を規定したタルドは、未刊におわった『諸現象の反復と進化』の草稿の執筆を通じて、その哲学的立場を確かなものにしていく。

この時期以来タルドは、自らの思索の敵を「同一性の哲学 la philosophie de l'identité」(MB: p.59)と定めている。これは、世界の根底に同一的な要素や力があるとみなす哲学である。主要な仮想敵はハーバート・スペンサーであり、そのフランスへの紹介者であったイポリット・テーヌであった[16]。タルドは71年に仏訳が刊行されたスペンサーの『第一原理』（エミール・カゼル訳）、そして同年に刊行されたテーヌの『知性について』を精読し、何度も批判的に検討していた。とくにテーヌ論は、「同一性と差異」と題された草稿が複数残されている。

タルドは、当時を科学の隆盛の時代としてではなく、科学の「侍女」となっていた哲学が復権し、ふたたび「女王」の座に着く時代であるとしている(MB: pp.51-52)。自然科学および道徳科学にお

いて、力の保存則、ライエルの地質学、自然淘汰と性淘汰、連合主義的な心理学、功利主義といった複数の大きな発見がつぎつぎと起り、それらが一貫した世界観を示すことができなくなっていること、そしてスペンサーによってそれらが一つに体系化されたことをもって、哲学復権の時代であると判断しているのである。タルドはスペンサーの試みを「現代諸科学の哲学の最初の言葉」と位置づけ、それと対峙していくことで「同一性の哲学」ではなく、「差異の哲学」に基づいた自らの「科学の哲学」を鍛え上げていった (MB: p.52)。

1876年の講演『メーヌ・ド・ビランと心理学における進化論』(以下、MB) では、メーヌ・ド・ビランとスペンサーとを対峙させている[17]。だが、それは「最初の萌芽」のようにビランの側に立ってスペンサーを批判するという仕方ではない。タルドはビランをその「内奥感」をめぐる議論をふくめて批判的に乗り越えようとしており[18]、ビランとスペンサーをいずれも「同一性の哲学」の陣営において、一挙に乗り越えようと試みたものである。

「心理学における進化論」とは、進化過程の途上のとある契機——例えば神経組織の形成や脳の形成など——を通じて、物質から精神が出現するという学説を示しており、それを「じっさい進化論には、その生物学に劣らず征服の野心をもった、自前の心理学がある」(MB : p.54) として、対決すべき心理学に関する新たな認識だとタルドは捉えていた。その代表的人物がスペンサーであり、テーヌであった。

MBでは、スペンサーらの「心理学における進化論」に対し、物質と精神——当時の用語でいえば運動と感覚——の厳格な二元論をとっていたビランを現代に蘇らせ、対峙させていくという形式で議論が進められる。タルドにとって、進化過程において物質から精神的なものが突如出現するという「心理学における進化論」は受け入れられなかった。外在的な関係しかなかった機械的世界のうちに自我という内在的な力を発するものが突如出現することは、「アノマリー」になってしまうと考えたからである(MB : p.64)。このアノマリーを解決するために二通りの解決——そもそもこのようなアノマリーは存在しないとして唯物論にいたるか、アノマリーを一般化するか——があると指摘し、タルドは一般化するほうを選んだ。つまり、「各々の物質的統一体あるいは集合体——それは細胞でも分子でも、あるいは原子でもかまわないが——に、……多かれ少なかれ初歩的な自我が内在すると想像することで、このアノマリーを一般化すること」(MB : pp.64-65) が必要であると考えたのである。この考え方を、「ライプニッツに由来する」とタルドは記している(MB : p.65)。では、どのようにして、自我の出現という「アノマリー」を「一般化」しようというのだろうか。

タルドはアノマリーを一般化するために、ビランの根本概念である自我に内在的な力である「努力」と、同じくスペンサーの根本概念である世界を構成する唯一のものとしての「普遍的な力」とをむすびつけようと試みる[19]。彼らの二つの力の概念は異なるものでありつつも、同一的であり続けている点で類似しているとタルドは考えた。そしてスペンサーにおける世界を構成する力をビランの努力として読み解こうとしたのである。このようなビラン解釈の可能性をタルドはビランの努力と抵抗に関する記述のなかに見出している。「主体と客体、あるいは同じ関係の前件と後件は、その関係の本性を変えることなしに、いわば互いに置き換え、入れ替えうるだろう。主体あるいは作用する単純な力は、客体あるいは反作用するもう一つの単純な力、または逆方向に作用するそ

れによって表現されるだろう。同様に客体は主体のうちに自らを反映させるだろう」(Biran 1859: p.124; MB: pp.75-76) [強調は原著者による] というビランの文章から、自我の努力に対し、客体にも抵抗というもう一つの力があるという点を拡大して、人格だけではなく事物にも努力と同質の力があると考えた。「われわれにとって本質的なもの、それは努力である。そして純粋努力は、われわれと世界の残りの部分とで共通しているものである。」(MB: p.76)。このようにしてタルドは、ビランが私という人格的自我において見出そうとした努力を、「自我から遠く離れた外部の諸科学のうちに運び出した」(MB: p.59)。タルドのネオ・モナドロジーの背景には、事物の根底に内在な力としての努力の発生源をみる思索があった。「最初の萌芽」で示唆されつつも十分に整理されていなかった自我と事物との関係が、自我の出現という「アノマリー」の「一般化」を通じて、内在的な力が普遍的に存在するという仕方で理論化された[20]。ビランを離れ、スペンサーと対峙し思索を重ねていくなかで、ネオ・モナドロジーへの扉が開かれたのである。

4．ネオ・モナドロジーの誕生——指導的モナドによる複合的個体の形成

ノートを確認した限り、少なくとも1878年9月、タルドはモナド仮説にたどり着いている[21]。この時期、彼は自らのモナドロジーを「新たな仮説」と呼んでいる[22]。彼のモナド仮説がこの時期に着想されたことは、次の引用からもわかる。「モナドは、現実にお互いに部分をなしている。モナドは、人がそう呼んできたように単位なのではなく、むしろ全体性である。ここにモナドが差異である理由がある。というのも、他なる事物が他性としてあるためには、それぞれに異なっていなければならないのではないか？——このようにして、私の差異についての古い思弁が、モナド論の新たな観念と結び付けられ、合致される」(CHSP, GTA 39, « Philosophie (monades) 1878-1892 », « Ambitions des éléments. Etre, c'est avoir; possession - existence. Diverses formes de la possession », oct. 79, (monades) :p.1) [傍点強調は引用者による]。

モナド仮説について書かれた最初期である78年9月のノートには、これまでみてきた論点、要素的個体と複合的個体の関係、自我の出現というアノマリーの解決などの論点が、凝縮された形で示され、新たに所有、力、反復といった用語でまとめなおされている。

> 意識はしたがって、宇宙における新たな実体の一種の予期せぬ出現を意味するのではないだろう。意識は一つの要素の領土的拡大の努力であり、その征服に先立って存在していて、その帝国の衰退まで生き延びるだろうものである。この指導的モナド monade dirigeanteは、放射する中心になる以前には、ほかのものと同様の単なる点でしかなかった。その放射は、模倣の三つの様相の一つによって、そして物理的なもの、生命、社会という三つの世界を特徴づける感染によって、相当数の他の諸要素を自らに服従させることからなる。
>
> こうして、複合的個体性は見かけ上のものでしかなくなるだろう。それは、それら諸要素のうちのひとつからの命令的な力を唯一の絆として、束となって集団化された要素的個体でしかないのである。そして、実体と現象の、作用因と作用の、所有者と所有のあらゆる関係は、根本的関係であるだろうこの後者のものへと還元されるだろう。ここまで私がそのもっとも目立

つ三つの形態を要約してきた**反復による所有**の無限に多様な形態を研究することだけが残された仕事であるだろう。(CHSP, GTA 39, « Les éléments-chefs », sept. 78 (nouvelle hypothèse rejet de mon ancien manière de voir sur les rapports réel), pp.(a)2-3)[原著者による下線強調および大文字強調を、下線および太字によって示す]

ここでは、「最初の萌芽」で提起されていた要素的個体と複合的個体のあり方が論じられている。複合的個体としての自我は、「指導的モナド」である一つの要素的個体から放射される「命令的な力」によって集団化されたものでしかなく、見かけ上のものだとまとめられている。

指導的モナドが「主導－要素 éléments-chefs」と言われるだけではなく「自我・要素 élément-moi」とも言い換えられているように(GTA39, « Les éléments-chefs », féb. 79 (fondement) :pp. 3-4) [23]、指導的モナドの発する力に周囲のモナドが従属、協力することによって、複合的個体である自我が成立しているのだという主張に至っている。「最初の萌芽」では提示されただけであった複合的個体の形成を、要素的個体としてのモナドと関連させて描き出すことができるようになった。ここに、モナドの直接的な相互作用によって事物が構成されるとみなすタルドのネオ・モナドロジーが誕生したのである。では、ネオ・モナドロジーにおける社会とはなんだったのだろうか。モナドによって構成される複合的個体が社会であると理解するだけでよいのだろうか。

5．モナドロジーと社会学――スペンサーとタルドの社会

ネオ・モナドロジーにおける社会概念の検討に入る前に、その文脈を確認しておきたい。78年秋から82年頃に確立されたネオ・モナドロジーは、冒頭で触れたとおり、1893年の「モナドと社会科学」、1895年の「モナドロジーと社会学」（MS）において発表された。この時期は社会学史上に名高いタルド・デュルケム論争の時期であり[24]、タルドのネオ・モナドロジーもデュルケムとの関係のなかで読まれてきた。社会学成立および社会学と哲学の関係について論じるとき、このような視角は重要である。ただ本論のようにタルドの哲学形成という観点からみたとき、その形成時期からしても、ネオ・モナドロジーはデュルケムの議論とまったくかかわりがない。タルドのネオ・モナドロジーにおける「あらゆる事物は社会である」という言明は、デュルケムの「社会的事実を事物のように扱わなければならない」という実証科学としての社会学の方法を仮想敵としたのではなく、スペンサーの社会を事物、とくに有機体としてみる社会有機体論を想定して展開されていた[25]。

スペンサーは社会を一つの個体的な全体とみなし、その個体性を構成する部分のあいだの定常的な関係に注目していた。この定常的な関係は、それが失われてしまえば一つの全体としての個体性を失ってしまうとされているものである（Spencer 1879: pp.2-3）そうして部分間の定常的な関係性の重要性を指摘した上で、そのような関係性をもつ典型例として有機体を挙げる。そして様々な論点を上げていくものの、社会と有機体との類似をもっともよく示しているのが分業であり、「社会的組織と個体的組織とのあいだには完全なアナロジーがある」(Spencer 1879: p.8)と述べ、「社会とは有機体である」と、かの有名な主張を展開する。

スペンサーの観点からは、社会と事物を結びつけることはさほど難しいことではない。彼にとって事物とは、要素が定常的な関係性によって複合することで一つの全体としての個体性をもったものであった。そうであるなら、要素が定常性をもって複合している社会も、また事物である[26]。ゆえにスペンサーは、タルドとは全く逆に「われわれは社会を事物としてみなす」(Spencer 1879: pp.2-3) と述べることができた。

このような文脈からみたとき、事物がモナドの相互作用によって構成される複合的個体であるというだけで、「すべての事物は社会である」とタルドが述べていると理解するのでは不十分であることがわかる。スペンサーが社会を「事物」としてみなすことと、タルドが事物を「社会」と位置づけたことの差異がよくわからなくなってしまい、スペンサーと彼を乗り越えようとしていたタルドとの立場の差異が判別できないからである。では両者の差異はどこにあるのか。

スペンサーの仏訳者であるエミール・カゼルの優れた表現によれば、スペンサーの社会は、要素を全体へと構成する外在的な「恒常的な関係性」によって築きあげられた、分業にもとづく「モナドの真の共和国」(Cazelles 1871:p. XXXVIII) である。それにたいしタルドの社会は、ある「指導的モナド」、「君主のモナド」(MS : p.93=214頁) によってから発された内的な力によって周囲のモナドがとらえられ、「臣下のモナド」として「所有」される仕方で形成された、「モナドの王国」として理解することができる。先ずここに大きな両者の差異がある。

ただし、共和国と王国という対比にも満足することはできない。タルドの社会は、たしかに中心である「主導－要素」から放射された力と、それに把捉された他のモナドによって構成されるとされていた。しかし、それを一つの中心をもった王国であると述べただけでは十分ではない。他方でタルドが、われわれの社会に一つの「中心」があるとは思えないという批判を想定し、「そうした中心や核はかぎりなく多数ある」と答えてもいたからである（MS: p.98=222-223頁）。

タルドは、指導的モナドによる「王国」は、「協力者を必要としている」とも書いている。

> われわれ自身についてのわれわれの意識、つまり指導的モナドあるいは脳の支配的要素は、われわれの人生あるいは脳の王国がつづくあいだ、たえず協力者を必要としている。その協力者とは、すなわち無数の他の意識であり、それらはわれわれには外部にあるようにみえるが、モナドたちにとっては内的状態なのである。(MS : p.46=145頁)

この指導的モナドと他のモナドの「協力」関係を考慮に入れたタルドの社会の定義は、「社会とは、きわめて多様な形態のもとでの、各人による全員の相互所有である」(MS: p.85=201頁) というものであった。この相互所有としての社会の定義に、彼の発明と模倣の社会学との接点があるように思われる。模倣者は、発明者の発明を受入れ、変容させられる。しかし発明者の発明もまた、模倣されることなしにはまったく個体的なものであり、社会を構成することができない。世界には非常に無数の発明がなされるが、そのほとんどが模倣されることなく消えていく。模倣されたいくつかの発明だけが、社会に新たな分岐を与え、さらに模倣者たちによって受け入れられることで、社会を差異化していく。発明者が社会的であるためには、「無数の他の意識」である協力者が必要なの

である。さらに模倣者たちも、いつしか新たな発明をおこし、差異化をもたらす。こうした社会における発明―模倣の関係を、まさに「モナドたちにとっては内的状態」であると考えることで、タルドにとって社会学は、直接内部から、構成要素のやりとりを眺めることができる唯一の科学となった。それゆえに、「諸科学に社会学的精神を注入」することが、世界が同一的な物質的要素とそれらの外的な関係によって形成されているという「偏見から諸科学を救い出すこと」につながるのだ（MS: p.71=181頁）。このことから、自らのネオ・モナドロジーを「現代の諸科学の哲学」として彫琢しつつ、それを「普遍的社会学」と呼んだのではないだろうか。

おわりに

ここまでみてきたように、タルドのネオ・モナドロジーは、1870年代を通じて、ビランやスペンサーの受容と対決しつつ思索が深まっていくなかで形成されていった。その主題として、法則定立的な科学の在り方、唯物論、進化論などの科学的知が取りあげられていた。複数の科学の発見や原理を統合し一つの世界観を示そうというスペンサーの「現代諸科学の哲学」を批判的に継承し、タルドは自らも「科学の哲学」をつくりあげた。タルドにとっての「モナドロジーの情熱」は、まさにここにあったといえよう。また、科学の哲学としてのネオ・モナドロジー＝「普遍的社会学」と、実証的社会学としての「一般社会学」とは明確に区別されてはいるものの、密接に結び付いている。モナドの力関係をその「内部」から把握する術は、人間がその構成要素である社会という複合的個体を内部から眺めるほかない。人間社会に起こる発明や模倣を、まさにモナドから発された力が社会を構成している姿であると考えるとき、社会学は唯一、事物を構成しているモナドの発する力を内側から検討しうる科学である。このとき、原子や天体、生物などを対象とする他の科学も、社会学的精神をもって、対象が内在的な力によって構成されているという観点から再構成されなければならないということになるだろう。その意味で、「あらゆる科学が、社会学の下位分野になっていく運命にある」。タルドのネオ・モナドロジーは、たしかに「科学の哲学」としての社会学なのである。

注

1）本論で用いているタルドの未刊行資料は、Le Centre d'histoire de Sciences Po.（CHSP）内、Le fonds Gabriel Tarde 所収のものである。参照の際は、同センターが発行している目録に従い、その資料が収められたカートンの番号（例:CHSP, GTA50）によって示す。可能な場合には、タルド自身がつけていたノートのタイトル、記載年月日、ページ数も示す。カートンの番号との対応は、同センターのウェブサイトに掲載されている簡易版目録のほか、Salmon [dir.] (2014) に収録の細目まで書かれたオリジナル版目録で確認できる。

2）シャルル・ルヌーヴィエの『ヌーヴェル・モナドロジー』（1899）の再刊時の編者であるロラン・フェデイとギヨーム・シベルタン＝ブランは、「モナドロジーの情熱」をもった哲学者として、ブトゥルー、フイエ、ルヌーヴィエ、アヌカン、タルド、ラシュリエ、クチュラ、ベルクソンらを挙げている (Fedi & Sibertin-Blanc 2004: p.88)。タルドのネオ・モナドロジーとルヌーヴィエのヌーヴェル・モナドロジーと

の関連については、シベルタン＝ブランの両者を比較した論文を参照 (Sibertin-Blanc 2003)。
19 世紀フランスおけるモナドロジーの受容については、Gautier Autin がその博士論文において検討しているようだが参照できなかった。日本でも、すでに例えば鈴木泉 (2008)、杉山直樹 (2005) によって研究が蓄積されている。ほかにも西脇雅彦 (2010) はプルーストにおけるモナドロジー論をタルドやベルクソンとの関連において取り上げている。とくに杉山は「新たなモナドロジー」の特徴として、モナド同士が直接的に相互に作用しあいながら「イメディエイト」な共同体をつくりだすものとして考える志向があると指摘している。

3）ドゥルーズ以降の「タルド・ルネッサンス」とその経緯については鈴木 (2003) や中倉 (2011) を参照。またタルドの草稿や日記を検討した基本文献としてジャン・ミレの『ガブリエル・タルドと歴史哲学』(Milet 1970) があるが、2004 年以降タルドの草稿が整理されアクセスが容易になって以来、その整理を担当したルイーズ・サルモンらによって日記や『眠り、あるいは夢について』(Tarde 2009) が草稿から刊行され、ミレの主張のいくつかが再検討されつつある。

4）タルドがネオ・モナドロジーを主題としてとりあげたのは、1893 年に『国際社会学協会雑誌』創刊号に掲載された「モナドと社会科学」(Tarde 1893) が最初である。現在参照されているのは、大幅な加筆と修正を加えて「モナドロジーと社会学」として 1895 年の『社会学試論・雑論集』に再録された、全 8 章からなる論文である。

初出時には 4 章構成で、その各章は若干の異同を伴いつつ 95 年版の 1、4、5、6 章として用いられた。また 95 年版の草稿は 1 章から 6 章までが一連なりの同じノートとしてまとめられており、時期は不明だが 7、8 章は後から追加されている（CHSP, GTA 76)。ただしのちに述べるように、タルドのネオ・モナドロジーは 78 年 9 月頃から 82 年あたりまでに集中して検討され、ほぼ完成していたように思われる (CHSP, GTA 39)。例えば 7、8 章で展開される「所有の哲学」についても、この時期の複数の断片のなかにほぼ同じ文章がみられる (CHSP, GTA39, «Ambitions des éléments. Etre, c'est avoir; possession - existence. Diverses formes de la possession » , mai 79 × p.(a)3 ; Janv. 79 × ; fév. 79(fondément))。

5）普遍的社会学は、人々のあいだの「精神間の相互作用」を研究する「間 - 心理学 inter-psychologie」にもとづいて道徳学、法学、経済学、政治学をその下位分野とする「一般社会学」とは区別される。「一般社会学」については、中倉 (2011) を参照のこと。

6）米虫正巳（1999）は、タルドにおいては哲学が科学と「分離されえない」ものとみなされていたことを指摘し、科学と哲学の関係に注意を向けるよう示唆している。村澤真保呂 (2007) も、「科学とは何か」という問いが、『社会法則』と『モナドロジーと社会学』のあいだを貫いていると指摘している。

7）本論ではタルドとライプニッツとの類似と差異を意識しながらも、直接比較し論じることを主題とはしない。タルドがネオ・モナドロジーへと至った経路そのものに、19世紀末のモナドロジー受容の一つの事例としての価値があると考えるからである。タルドのネオ・モナドロジーとライプニッツのモナドロジーとの関係については、Elic Alliez による MS の序文(Alliez 1999)及び、笠木丈の報告（Kasagi 2014）を参照のこと。ライプニッツの実体的紐帯とタルドのモナド間の直接的相互作用とを関連させるなどの比較検討を行なっており、参考になる。

8）タルド自身、晩年の手紙の中で「25 才から 30 才のあいだに、私の観念体系は具体化しました」と述べ

ており (ENAP 2004: p.1)、それは 1868 年から 73 年までにあたる。ただしタルド自身の回想にもかかわらず、これからみていくようにネオ・モナドロジーは 73 年よりも後、79 年頃に構想されたように思われる。

9）タルドの形而上学は、ミレによって、①普遍的差異、②可能的なものの先在、③不調和から調和へと向う進化という三つの「直観」に由来するとされた (Milet 1970:pp.76-79)。またタルドの形而上学原理は、①存在の個体発生的な差異化の原理、②可能的なものの先在の原理、③実在の無限小的な性格の原理としてまとめられている (Milet 1970: p. 149)。

10）出版を目指したものの、最終的には 79 年に出版社に拒まれて刊行を断念した未発表草稿のタイトルである。その一部で死後刊行された論文「可能的なもの」(Tarde 1910) での息子アルフレッドの指摘以来、その存在が知られてきた。この「諸現象の反復と進化」の一部は生前にも『模倣の法則』などに流用されている。サルモンは「諸現象の反復と進化」は 74 年あたりから準備されたと考えており（Salmon [dir.] 2014: p.125)、たしかにその序文は 74 年に書かれている (CHSP, GTA46, Sur Herbert Spencer, p.2)。ただし構成する各章には 72 年や 73 年に書かれたものもあり、かつ何通りもの目次や章の原稿が残されており、草稿の全貌は明らかではない。

また「可能的なもの」においても力と法則についての検討がなされており、タルドの哲学的な段階をみる上では重要であるが、紙幅の関係上、本論では検討できない。

11）タルドは、1866 年頃より地元の新聞 *L'Echo de la Save*、*Le Glaneur*、*Le Sarladais* などに自作の詩や記事を寄稿しており、とくに古代ギリシャ哲学者に関する連載や、23 回の長期連載であったルソー論などが目を引く（CHSP, GTA63)。

12）「普遍的差異」と題された草稿は複数あり、1870 年の草稿は残念ながら参照できなかった。

13）この草稿は、全体としては「権利と義務の概念についての分析」と題され、69 年 9 月からその冬にかけて集中的に書かれ、その後も断続的に 72 年まで書き継がれたノートの一部である。また「私の差異の哲学の最初の萌芽」というタイトルに反して「差異」という語は本文中では用いられていない。そのためここでの「差異」が何を指すのかは十分に明らかではなく、解釈によって補わざるをえない。

14）アンヌ・ドヴァリューによれば、ビランにとって、「内奥感だけが、一種独特の感情を通じて、私が行為していると同時に感じているということを私に確証してくれる」ものである (Devarieux 2000: p.27)。

15）ミレは、ビランをタルドの「内なる師」と位置づけていた (Milet 1970: pp.13-14)。ただしアリエズが指摘するように (Alliez 2000: p.10)、ミレはビランからタルドへの影響を具体的には検討できなかったようである。タルドの哲学ノートのなかでビランとスペンサーは個人名を冠して検討されており、その分量からしてもこの二人はタルドにとって特権的な位置にあるように思われる。ビランについては GTA43、スペンサーについては GTA46 などを参照。

16）ただしタルドはテーヌを、「自我、精神的原子は心理学にとって不可欠」という「真実」にはっきりと気づいた「最初の人物のひとり」であると評価している（PP: p.125)。

17）MB は 1876 年に講演され、1882 年に論文として刊行された（2000 年になってタルド著作集の増刊として刊行)。つまり講演から論文化するあいだに、タルドはネオ・モナドロジーへと至っており、ネオ・モナドロジーに関する言及が注に複数みられるが、講演と論文との異同は未検討である。

18)「最初の萌芽」では確実性の源泉とされていたビランの内奥感についての議論を、タルドは放棄し批判していく。『刑事哲学』の道徳的責任論の章においてタルドは、ビランの内奥感を「人を欺く認識の器官」と批判している。「実のところ、内奥感、この人を欺く認識の器官は、自我は頭のなかのいたるところにあるとわれわれに確証しているように思われる。しかし、ホメロスの語るギリシャ人においては自我は胸にうちにあったと確証されていた。さらには自我は能動的に触れる動作を行なっている指先にあるとも主張されている。……不幸なことに、脳の外部での自我の固有の局在化という誤りは多様な感官の相互的なコントロールによって容易に正されるとしても、脳内での局在化はこの修正の射程を逃れてしまう」[傍点強調は引用者による] (PP: pp.123-124) [傍点強調は引用者による]。この引用で「爪」の議論が想起されていることからも、ビランを批判していることは明らかである。

19)「卓越せるわれらが同郷人 [ビランのこと：引用者注] をハーバート・スペンサー氏による形而上学の王宮へ招き入れるときがやってきた。…その建築物の丸天井であり土台である力の観念は、ここでもまた、筋肉努力の事実より由来している。宇宙の力は、増加することも減少することもなく、持続するものであり、つまり、「力＝力」である。このイギリスの哲学者によれば、このことからすべては帰結する。〔それに対して〕私は、自分自身に同一なものとして持続する、つまり「私＝私」である。ペリゴールの心理学者によれば、すべてはこのことから由来している。自我とは不変の努力であるから、以上の二つの原理は共通の原理へと結びつけられる。すなわち、「努力＝努力」という原理である。……変わりゆくつかの間の現象への同様の軽視、そして、現象の流れの下に認められると彼らが信じた一定で安定し破壊されえないものへの異論の余地のない同様の優位性、こうしたことが、同じような形式でそこかしこで明らかとなっている」(MB: p.58)。

20) タルドの哲学の基礎にある信念と欲望という二つの「力」は、ビランの努力概念を二つに分けたものであるように思われる。「メーヌ・ド・ビランは、努力というひとつの事実に到達したにすぎないと誤って信じていた。彼が本当に辿り着いたのは、事実を通りすぎて、力、つまり確実性の束であった。……力の観念を理解する二つの仕方があり、そのどちらも内的意識から汲み出されている。心理学的な大きな分枝とは、信念と欲望のそれであり、外からの印象にたいする自我の反応の二つの分枝である……」(MB: p.98)。

21) 息子のアルフレッドは、「可能的なもの」の注において、1879 年あたりにタルドが「新たなモナドロジー」に至ったと書いている (Tarde 1910: p.9)。

22) モナドロジーに関するもっともよくまとまったノートは、GTA39 に収められた、« Philosophie(monades) 1878-1892 » と « Notes philosophiques ma néo-monadologique » である。

23) MS でも、同様の用語が用いられている。「あらゆる事物がある一点から始まる伝播によって形成されたことを疑うことはできないし、われわれはそこに主導・要素 éléments-chefs があることをみとめるべきだろう」(MS :p.98=222 頁)。

24) タルド－デュルケム論争は、1893 年のデュルケム『社会分業論』でのタルド批判によって開始され、1897 年の『自殺論』での模倣説批判をへて、1903 年には二人が直接対面し、「社会学と社会科学」というタイトルで論戦を繰り広げるに至っている（村澤による邦訳および解説がある）。その翌年のタルドの死によって、未決のまま論争は終わる。

25）じっさい、MS の第四章においてスペンサーの社会有機体論と混同されないように何度も注意喚起をしている（MS : pp.58-60=164-166 頁）。そのほかタルドは、MS においてスペンサーに 7 回言及している。

26）「社会をひとつの存在 entité としてみなすことも正しい。というのも、社会は目立たない単位によって形作られているとしても、数世代や数世紀のあいだ、一般的な仕方で同じ様相を保ち続ける一つの配置からなるのであり、その社会によって占められている地域全体において、この単位の組み合わせが具体的な何かをもっているのだということを含意している。このことこそまさに、われわれが社会の概念に与えようとしているものである」(Spencer 1879 : p.2)。

謝辞

＊タルドの草稿などの未刊行資料については、Centre d'histoire de Sciences Po. の許可を得て使用している。許可をいただいた Dominique Parcollet 氏に感謝する。

＊本稿の執筆にあたって、赤羽悠、越後圭一、笠木丈、片倉圭、片倉悠輔とのタルド研究会での議論、そして「規範×秩序研究会」での議論によって多くの示唆を受けた。記して感謝する。

＊訳者の方々に感謝する。訳文については訳著を参照しながら、適宜変更させていただいた。

＊本稿は日本学術振興会特別研究員奨励費（12J10217）の助成を受けた研究の一部である。

参考文献

・ガブリエル・タルドの文献

Tarde, Gabriel, « La croyance et le désir : La possibilité de leur mesure », *Revue philosophique*, 10, 1880, pp.150-180; pp.264-283.

————, *La Philosophie pénale*, Lyon & Paris: Storck & Masson, 1890. = PP

————, « Monades et la science sociales », Revue internationale de sociologie,1, 1893, pp.157-173 ; pp.231-246.

————, *Monadologie et sociologie*, Paris : Institut Synthélabo, [1895] 1999 =MS　村澤真保呂・信友建志訳『社会法則／モナド論と社会学』河出書房新社，2008 年，pp.235-254.

————, *Les lois de l'imitation : étude sociologique*, Paris : Les emp¬echeurs de penser en rond,[1895] 2001 =池田祥英・村澤真保呂訳『模倣の法則』河出書房新社，2007 年.

————, « Les possibles », *Archives d'anthropologie criminelle*, 25, 1910, pp.8-41.

————, *Maine de Biran et l'évolutionisme en psychologie*, Paris Institut d'édition Sanofi-synthélabo, 2000 = MB

————, Louise Salmon & Jacqueline Carroy [éds.], *Sur le sommail. ou plutôt sur les rêves et autres textes inédits*, éditions BHMS, 2009.

・その他の文献

Alliez, Éric, « Présentation, Tarde et le problème de la constitution », Gabriel Tarde, *Monadologie et sociologie*, Paris: Institut synthélabo, 1999, pp.9-32.

————, « Avertissement », Gabriel Tarde, *Maine de Biran et l'évolutionisme en psychologie*, Paris Institut d'édition Sanofi-synthélabo, 2000, pp.9-11.

Biran, Maine de, *Œuvres inédites de Maine de Biran 2: Essai sur les fondements de la psychologie*, Dezorby, E. Magdeleine,1859.

Cazelles, Emile, « Introduction », Herbert Spencer, *Les premières principes*, M.E. Cazelles tr., Paris: Germer Baillière, 1871, pp. I-CXXIV.

Devarieux, Anne, « Gabriel Tarde lecteur de Maine de Biran ou « la difficulté formidable » », Gabriel Tarde, 2000, *Maine de Biran et l'évolutionnisme en psychologie*, Paris : Sanofi-Synthelabo, 2000, pp. 13-49.

ENAP, 2004, L'Abécédaire *Gabriel Tarde 1843-1904, 2004*.
(http://fr.calameo.com/read/000722537fc810632c490: 2015 年 4 月 30 日確認)

Fedi, Laurent, Guillaume Sibertin-Blanc, « Les additions à la nouvelle monadologie de Charles Renouvier », *Les introuvables des cahiers*, 99, 2004, pp. 85-94.

Kasagi Jo, "The Monadology of the Possession: On the Reception of Leibnitz by Deleuze and Tarde", The 2nd International Deleuze Studies in Asia Conference 2014. [報告原稿]

米虫正巳 ,「冷戦の系譜――社会学の哲学批判」『人文論究』49(3), 1999, pp. 45-58.

Milet, Jean, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Paris : Vrin,1970.

村澤真保呂,「訳者解説　増殖するミクロコスモス――タルドの社会学構想をめぐって」ガブリエル・タルド著，村澤真保呂・信友建志訳『社会法則／モナド論と社会学』河出書房新社，2008，pp. 235-254.

中倉智徳『ガブリエル・タルド――贈与とアソシアシオンの体制へ』洛北出版，2011 年.

西脇雅彦,「新たなモナドロジーのほうへ――ベルクソン・タルド・プルースト」『早稲田大学大学院文学研究科紀要　第二分冊』55, 2010, pp. 93-103.

Renouvier, Charles & Louis Prat, *La nouvelle monadologie*, Paris : Fayard, [1899] 2004,.

Salmon, Louise, « Guerre, Commune et politique chez Gabriel Tarde », Gabriel Tarde, Louise Salmon & Jacqueline Carroy [éds.], *Sur le sommail. ou plutôt sur les rêves et autres textes inédits*, éditions BHMS, 2009, pp.185-219.

――― [dir.], Le Laboratoire de Gabriel Tarde: Des manuscrits et une bibliothèque pour les sciences sociales, Paris: CNRS Editions, 2014.

Sibertin-Blanc, Guillaume, « Renouvier et Tarde : L'accident monadique en sociologie historique », *Corpus*, 45, 2003, pp. 177-206.

Spencer, Herbert, *Les premières principes*, E. Cazelles [tr.], Paris: Germer Baillière, [1860] 1871.

―――, *Principes de sociologie*, E. Cazelles et J. Gerschel [trs.] tome 2, Paris : Germer baillère, 1879.

杉山直樹,「人称の周縁――19 世紀フランスにおける共同体理論についての一考察」京都ヘーゲル読書会，2005. (http://www2s.biglobe.ne.jp/~sug/2005kyotohegel.pdf :2014 年 5 月 31 日確認)

鈴木泉,「哲学と社会学の幸福な闘争――タルドという奇跡についての一考察」『社会学雑誌』20，神戸大学社会学研究会，2003，pp. 95-110.

La sociologie comme « la philosophie des sciences contemporaines »: la naissance de la néo-monadologie chez Gabriel Tarde.

Tomonori NAKAKURA

Cet article examine la formation de la « néo-monadologie » chez Tarde et sa conception de « société ». La néo-monadologie chez Tarde s'est opposée à la sociologie chez Spencer, non pas chez Durkheim. Sa formation est divisée en trois termes : 1. le germe de « la philosophie de la différence » ; 2. l'élaboration de « la répétition et l'évolution des phénomènes » ; 3. la naissance de la « néo-monadologie ». Finalement, il est arrivé à la conception qu' une monade dirigeante s' est combinée avec d' autres monades, formant ainsi l'« individualité composante » comme une société. La conception de société dans sa néo-monadologie est qu'il y a des centres (monades) qui se font des interactions et se pénètrent. En utilisant cette conception de société, Tarde a élaboré sa néo-monadologie comme une cosmologie intégrée des sciences contemporaines.

フッサールのモナドロジーと原自我の思想

田口　茂

周知のように、フッサールは一九二〇年代の初め頃から独自のモナド概念を構想し、それにもとづくある種の現象学的モナドロジーを産み出そうとしていた。その構想は、初めは研究草稿の中で試論的に展開され、その後講義・著作の中でも言及されるようになる。たとえば、一九二二／二三年の講義『第一哲学』は、次のような言葉で締めくくられている。「かくして現象学は、ライプニッツによって天才的な洞察のうちで先取りされたモナドロジーへと至るのである」（Hua VIII, 190）。あるいは、『デカルト的省察』（一九三一年）では、「現象学的-超越論的『観念論』」について、次のように言われている。「この観念論は、一種のモナドロジーであることが明らかになった。それは、意図的にライプニッツ形而上学の名残をとどめてはいるが、超越論的還元のうちで開示されてきた超越論的経験の現象学的解釈から、純粋にその内容を汲み取っているのである」（Hua I, 176）。「モナドロジー」をテーマとする研究草稿は、知られているかぎりでも、比較的初期の一九〇八年頃から（Hua XIV, Beilage III）、最晩年の一九三〇年代にまで及んでいる[1]。若い頃のフッサールが、先輩であり後にチェコ大統領となったマサリクからの影響により、ライプニッツに親しんでいたことも考えると[2]、おそらくフッサールのモナドロジーとの関わりはほとんど彼の思考の歴史全体に及ぶ。

本論では、フッサール現象学を単に表面的にでなくおそらくは本質的に規定しているモナドロジーの思想について、その概要を紹介するとともに、その中心的な問題関心を少々敷衍しながら解釈してみたい。そのなかでとりわけ「媒介」としてのモナドの解釈を展開することを試みる。この考察は、最終的には、晩年のフッサールが「原自我」（Ur-Ich）という標題のもとに問題化した、自我と間主観性の基本的な成立の場面にも関係してくる。そのような問題関心にまで踏み込んではじめて、フッサールのモナドロジーが真に「現象学的」なものとして解釈されうるように思われるのである。

1．フッサールの「モナド」概念

まず第一に、フッサールが「モナド」という概念をどのように理解していたのかについて、要点のみを述べてみたい。フッサールによれば、「モナド」とは「全き具体化において受け取られたエゴ」（Hua I, 102）、「具体的で純粋な主観性」（Hua IX, 216）である。つまり「モナド」とは、最も具体的な自我を表す概念である。「具体的」とはどういうことか。それは、「繋がりあったものを抽象的に切り取ることはしない」ということである。では、自我と繋がりあったもの、自我と連関のうちにあるものとは何であろうか。フッサールは次のように言う。「自我が具体的でありうるのは、流れつつ多様な形態をとる志向的生と、そのうちで思念され、場合によっては存在するものとして

自我にとって構成されてくる諸対象のうちにおいてのみである」（Hua I, 102）。自我は、流れる志向的生のうちにあってのみ具体的でありうるし、そのような生のうちで自我に出会われる諸々の対象を経験する仕方でのみ、具体的でありうる。現に私にとって開かれ、与えられているものの只中にあってのみ、自我は具体的でありうるのであって、それなしには「自我」とは単に抽象的な名前にすぎない。

その際、「対象」は単に最初から出来上がったものとしてそこにあるわけではない。いわゆる「発生的」分析は、対象が一つの「歴史」のなかで立ち現われてきたものであることを示す。時間的生を生きる自我にとって、経験されたものは次々に流れ去るが、それは単に一度きり経験されて消え去るわけではない。経験されたものは、いわば余韻を残す。自我は、反省的に気づくことなく、つまり受動的な仕方で、沈澱した無数の経験に取り囲まれており、新たに登場してきた経験は、これら沈澱した経験と様々な仕方で響き合う。これが「連合」（Assoziation）と呼ばれる現象である。この現象を通じて、経験は縦横に組織化されてゆく。同じものは同じものを呼び集め、経験は習慣的なシステムを形成してゆく。「自我が経験すること」のこうした習慣的システムと相関的に、対象的な同一性が際立ってくる。たとえば、身体の運動に対して、対象の現出がどのように変化するかということは、一つの相関的なシステムとして捉えられ、絶えず変動する現象そのものが、持続的に妥当する変換構造のようなものをもつことによって、「同じ対象がそこにある」という安定した経験が成立するのである[3]。

このような過程は、すべてが繋がっていて、切り離せない。この繋がりを、どのように理解したらよいのであろうか。これを単に主観的な意識のプロセスと考えるなら、これは対象そのものとは無関係な「内的」表象の発生過程にすぎないことになる。もちろんフッサールの意図はそうではない。われわれが「対象」と呼びうるのは、このようなプロセスのなかに現われたものだけであって、このプロセスの「外」に「経験されえない」対象を想定しても、それは単に空虚な言葉でしかない。むしろそれさえも、先のプロセスのうちに「空想対象」として現われた一つの対象にすぎないのである。

フッサールによれば、「自我―意識―対象は本質的に共属している」（Hua XIV, 51）。つまりフッサールは、「主観的」と呼ばれる経験が、そのまま「客観的」と呼ばれる「対象そのもの」と地続きであると考えている。それゆえ、この「地続き」を形成している具体的なプロセスは、普通の意味では主観的でも客観的でもない。これを「経験のプロセス」と呼ぶことは、ある面では正当だが、主観寄りの表現になることは否めない。かといって、全く主観性を排除するわけにもいかない。このプロセスは、明らかに主体的な「経験すること」の関与によって成り立っているからである。

自然的言語の中には、このプロセスを素直に言い表す表現が欠けている。このような場面で、フッサールはまさに「モナド」という語を持ち出すのである。そこで「モナド」という語は、ある種の媒介的な相関そのものを言い表す語として用いられている。主体的な働きだけでもなく、対象的な収斂点だけでもなく、それらが不可分に媒介し合う相関の出来事そのものが、「モナド」と呼ばれるのである[4]。

ところで、対象がそれだけで孤立して現われることはありえない。対象として現われてくるもの

は、絶えずそれを包む「地平」のうちに現われてくる。対象を包むものとして広がっている「外部地平」（Außenhorizont）の極限には、「世界」がある。自我は、そのつど一つないし幾つかの対象と関わりつつ、いつもすでに「世界」と関わっている。それゆえ、モナドはいつも世界との関わりを含んでいる。その際、世界は「身体」において開かれてくる。身体は、つねにパースペクティヴのゼロ点（Nullpunkt）として世界現出を条件づけており、「身体をこう動かせば世界はこう見える」という仕方で、身体のキネステーゼ的能力性が世界のパースペクティヴ的な現出経過と一体化している[5]。自我は「身体」をもって世界へと分け入ってゆく。身体は、自我が直接にそのうちで機能する器官であると同時に、一つの「物」であるがゆえに、世界の中の様々な物に直接働きかけることができる。自我は身体的に世界へと介入してゆく（eingreifen）と同時に、身体であることによっていつも世界の内に包まれており、「物」であることによって世界と地続きである。このように、「モナド」と呼ばれる相関の出来事のなかで、具体的に繋がりあっているものを追っていくと、自我が身体的に世界の内に包まれつつ、その内部から世界へと働きかけてゆくという出来事に出会う。フッサールにおいて「モナド」とは、最終的にそのような出来事を指すと言ってよい。モナドとは自己経験であると同時に世界経験でもあり、両者の媒介の出来事そのものである[6]。

2．モナドの個体性と多数性

ところで、これまでは一つの自我と世界との相関、すなわち一つのモナドだけを問題としてきたが、モナドが問題化されるとき、最初からモナドの多数性が視野に入れられている。身体の多数性に応じて、それを中心として開かれているモナド的相関も複数となる。それぞれのモナドに属するそれぞれの自我は、経験を積み重ねていく中で、各々の個性的な歴史を辿る。自我にとって経験はただ消え去ってゆくものではなく、沈澱して固有の「習慣的所有」（habituelle Habe）ないし「ハビトゥス」（Habitus）を形成してゆく。その際、自我は他の自我とは異なった経験の歴史をもち、自らの周りに、固有の習慣的所有を蓄積させてゆく。私が遂行した判断や決断は、私にとって持続的な獲得物として妥当しつづける。こうして、諸モナドのうちに、それぞれ異なった「人格的統一」が発展してゆく。

この人格的統一に対応して、世界も「周囲世界」（Umwelt）としての独自の統一を形づくる（Hua IX, 216）。私が世界の中に経験したものは、それが「存在する」として一度経験されるならば、その経験が他の経験によって抹消されないかぎり、「存在する」ものとして妥当しつづける。それは、「私は…できる」という能力性（Vermöglichkeit）と相関する仕方で、「確かめようと思えばいつでも確かめられる」ものとして、周囲世界の内に位置を占めつづける。一度も経験したことがないものも、経験の中で形成された類型的な一般構造に従って、あるいは間接情報に従って、様々な蓋然性で「確かめられうるもの」として妥当している。個性的な経験の歴史に対応して、世界の側にも個性的な発生的形成体が蓄積されてゆく。こうして、自我と世界とが媒介し合う出来事としての「モナド」全体が、一つの個性的な歴史的統一を備えることになる。

さて、このような個性的なモナドが複数あるということを、先ほどは自明であるかのように述べたが、一つのモナドは、他のモナドについて、そして諸モナドの複数性についてどうして知りうる

のであろうか。もし、モナドをカプセルのような閉鎖的な統一体と見なすなら、この問いは解決不可能な問いとなる。だが、すでにわれわれは、モナドとは何らかの固定的な統一体ではなく、自我と世界とを項としてもつ相互媒介の出来事そのものであると解釈した。モナドの複数性もまた、そのような相互媒介の出来事そのものから考えていくべきである。諸モナドがまずあって、それからそれらが相互に関係に入るのではなく、モナドがモナドとして生成してくるという出来事そのものが、すでに最初から多数のモナドの共同的発生という「間モナド的」な出来事なのである[7]。ここでも、モナドとはどこまでも媒介的な出来事である。ただ一つのモナドは、モナドではない。モナドとモナドとの「間」こそ、実は優れた意味でモナド的なのである。モナドの相互関係は、付随的な二次的特徴ではなく、モナドをモナドたらしめる本質的特徴である。

このことを、あくまで経験の側から示していこうとするのがフッサールの目論見である。その際、再び「身体」が一つの鍵となる。モナドの「窓」についての言明を手がかりに、この点を考えてみたい[8]。

3．モナドの「窓」

「モナドは窓をもつ」というフッサールの言葉は比較的よく知られているが、この言葉は、「モナドは窓をもたない」というライプニッツの言葉と直接に対立する言明と見なすことはできない。フッサールにおいても、「モナドは窓をもたない」ということはモナドについて語る際の基本前提だからである。「モナドは窓をもたない」という論点は早い時期から見られ[9]、「モナドは窓をもつ」という言明が見られるようになってからも、「窓をもたない」という言明が同時になされている。たとえば、フッサールは次のように語っている。

> 「すべての自我は一つの『モナド』である。しかし諸モナドは窓をもつ。〔なるほど〕諸モナドは、いかなる他の主観も実的に入り込んでくることはできないというかぎりでは、窓も戸口ももたない。しかし、窓や戸口を通じて（窓とは感入 Einfühlung のことである）、他の自我は、再想起（Wiedererinnerung）を通じて自らの過去の体験が経験されうるのと同じくらいよく経験されうるのである」（Hua XIV, 260; [　] 内は引用者による補足）。

ここに見られるように、諸モナドの間には、モナド自身の実質的な諸契機が相互に出入りできるような窓はない。後年の草稿では、はっきりと次のように述べられている。「一つのモナドから一部分がちぎれて他のモナドの中に挿入されるようなことはありえない。この意味で、いかなるモナドも、モナド的『質料』が飛び込んでいったり飛び出して来たりできるような窓をもたない」（Hua XV, 376）。この点では、フッサールのモナドロジーはライプニッツのモナドロジーを踏襲している。モナドは、宇宙全体を自らのうちに映すことをその本性とするがゆえに、全面的に外へと晒し出されており、窓どころか窓をつける壁さえももたない。ハイデガーが言うように、モナドは「脱自的」に世界へと開かれ、初めから自分自身の外に出てしまっている。この意味でモナドには「内も外もない」[10]。ありうる窓がないのではなく、窓について語ること自体が場違いなのである。

すでに述べたように、フッサールにおいてもモナドとは「媒介」そのものを意味しているがゆえに、「窓」について云々するのは場違いである。それにもかかわらず、なぜフッサールは「モナドは窓をもつ」などと言うのであろうか。

本節最初の引用（Hua XIV, 260）にもう一度立ち戻ってみよう。そこでは、「窓とは感入のことである」と言われていた。他の箇所でも、同じことが言われている。「モナドは、他の影響作用を受け入れるために、諸々の窓をもつ。それらは、感入の窓である」（Hua XIV, 295）[11]。感入（Einfühlung）とは、身体的な他者経験のことである[12]。一方でモナドは、媒介的な相関の出来事そのものであるがゆえに、最初から間モナド的相関のうちに立ち出でている。このことを基本に据えつつも、他方でフッサールは、そこに現われる身体的な他者経験の出来事を特別な出来事と見なし、これがあたかも諸モナドにとって「窓」であるかのように働くということを主張している。これは、フッサールが間モナド的関係をあくまで現象学的に明らかにしようとしていることから来ている。

現象学的証示という立場に立つかぎり、モナドとモナドとの関係を、あたかも双方のモナドの外にある中立的な場に立って語るような視点は持ちえない。モナドとモナドとの関係も、あくまで一つのモナドの只中から見られねばならない。といっても、モナドが多数あることを知った上で、一つのモナドの中に視点を潜り込ませるわけではない。現象学は、自らの視野を無理に制限することはない。むしろ逆に、視の遮蔽を解いて、現に現われているものを現われているがままに現出させようとする。「モナド」と呼ばれているような自我と世界との媒介的相関の出来事をわれわれが生き抜いており、その中でモナドの多数性をもいつもすでに経験しているとするならば、ただその出来事をその出来事の方から明らかにすることだけが現象学に求められている。モナドの多数性は、解釈以前に、もうすでに原事実的に与えられている[13]。問題は、この多数性が、どこでどう与えられているか、である。それを優先的な仕方で顕わにしている出来事を見つけ出さねばならない。それこそがフッサールにとって身体的な他者経験としての「感入」だったのである。

4.「感入」——媒介性の根源的経験

次に、「感入」において諸モナドの相互媒介性がどのような仕方で優先的に示されているのかを見ていきたい。

身体は、モナドにおいて中心的位置を占める。身体とは、「そのうちにモナドが自己を表現する事物」であり、「身体と心との現象的な二重統一を構成する事物」である（Hua XIV, 260）。身体は、「物」であると同時に自我がその内に直接に生きる器官であるという二重性をもつ。それゆえ、自我と世界との媒介そのものを意味するモナドの中で、身体は中心的な媒介機能を果たしているのである[14]。

身体はモナドの媒介機能の中心を成しているので、その身体が他の身体と出会う出来事としての「感入」は、モナドにとって特別な出来事を意味する[15]。身体は、もちろん物体としての側面ももっている。だからこそ、他の物体と同様に、世界のうちで知覚されうるわけであるが、その現われは、他の物体の現われとは全く異なっている。他の身体は、それがまさに身体（Leib）として経験されるならば、そこには他のモナドが自己を表現していることになる。他の身体の経験は、独自

の世界経験を伴った他の自我がそこに生きているということの経験である。「感入的経験のうちで、他者が私の内に自らを告知する」（Hua XIV, 257）。それが他者であるかぎり、そこに告げられる主観性は「私がそれではない、私のものではない主観性」である（Hua XIV, 258）。「感入的に措定されたものは『他なるもの』の性格をもつ」のであって、そこで経験されるのはあくまで「私ではなく他者なのである」（Hua XIV, 362）。

このように、他の身体の経験において、私は他の身体のうちに生きている自我を「直接に」経験することはできないのであるが、この「間接性」は、単に二次的な「推論」の間接性ではないという点にフッサールは注意を促している。フッサールの感入論は、しばしば自我の経験内容から他の自我の存在を間接的に推論するものであるかのように誤解されるが、フッサールはそれをはっきりと否定している。「統覚的補完」（apperzeptive Ergänzung）説を批判していることからわかるように、フッサールは、他の身体の経験において欠けている要素を私の経験内容から補うという見方をとらない（Hua XIV, 493-496）。感入という経験においては、他者の自我が直接に経験されるわけではないが、もし直接に経験されたら、それは他の自我ではなく私の自我になってしまう。他の自我が直接に経験されないということは、それはそれで一つの根源的経験なのである。それゆえフッサールは、それを「他者の根源的な告知」（Hua XIV, 258）と呼び、「根源的に現在化しえないものの共現在化」（Hua XIV, 513）といったパラドクシカルな言い方でこの出来事を描いている。ここでフッサールは、根源性というものを直接性と同一視してはならないことに気づいている。他者経験においては、「直接的でない」ということ、その独特の媒介性こそが「根源的」なのである。

フッサールは次のように言う。「もし仮に、それ［第二の超越論的主観性］が、われわれの言うように感入というこの根源的な告知の仕方で経験されるのではなくて、推論されるというならばそれは背理であろう。というのも、他なる主観を仮設することは、いずれにせよこの主観を他なる主観として『知覚すること』をすでに前提しているのであって、この知覚こそがまさに感入だからである」（Hua XIV, 352）。それゆえ感入とは、他者経験の「原様態」（Urmodus）であると言えるのであって、そこから出発してはじめて、他者について推論したり想像したりすることも可能になるのである[16]。感入は「自体を与える経験」（selbstgebende Erfahrung）とは異なるが（Hua XIV, 354）、それ以外に他者が他者として与えられる経験はないという意味で、他者の根源的経験という意味をもつ。感入において、われわれは他の自我を「直接に」経験するわけではないが、だからといって感入の根源性が損なわれることは少しもない。その媒介性こそが根源的だからである。いわば感入は、モナドとモナドの「間」の経験を根源的に与えるのである。「他なるものが他なるものとして根源的に与えられうるのは、感入を通じてのみである。この意味での根源的所与性と経験とは同義である」（Hua VIII, 176）。

5．異他的身体との「重なり合い」の経験

このような「間」の経験、媒介性の根源的経験としての「感入」は、単に「私」の視点から、「私」にとって手の届かない向こう側を経験する、という「空間的距離」のイメージに強く引きつけられた仕方では理解できない。他者は決して、他の身体の「背後に隠れている」わけではない。このよ

うなイメージにおいては、物の背後に隠れているものが物を取り除けば見えるように、事実的で偶然的な制限を除けば、原理的には直接的な経験が可能であるかのように考えられてしまっている。だがそのようなことは原理的に不可能である。むしろ、他者の「与えられなさ」そのものがいまここで現に経験されていると考えるべきである。この異他性には、いわば「距離がない」のである。

このことをフッサールは、「合致」（Deckung）という言葉で言い表している。「驚くべきことに、私は他者を、私との合致においてのみ、他者の体験を私の体験との拮抗においてのみ、直観的に見出しうる」（Hua XIV, 141）。他者の体験は、私の体験とはもちろん異なる。しかし、そこで体験の主体である他なる自我は、同じく体験の主体である私の自我と、ある意味で距離なしに重なり合ってしまう。だがもちろん、他の自我が私の自我になるわけではない。他の自我はどこまでも他の自我である。ここに、重なり合いながら、決して一つにはならない多重化の事態が見てとられている。

ここで重要なのは、私と他者がまず切り離された二項としてあり、それから重ね合わされるということではないということである。対象的なものについて「合致」が語られるときには、現象野のなかにまず複数の項が現われ、それらが相互の比較を通して一つに重なったとき、それが「合致」と呼ばれる。これに対し、フッサールは、私と他者の「合致」は、切り離されたものを比較するような操作を前提するわけではないと言う。「ここでは合致こそが根源的なことなのであって、〈私が他の自我と私の顕在的自我とを並列的に、あるいは切り離された仕方でもち、あとからはじめて重ね合わせの合致を遂行する〉といったことはありえない。ここには、直観的には合致のみがある」（Hua XIV, 142）。自我はこちらにいて、向こうにいる他者と自分とを比較して重ね合わせる、ということではなく、このような切り離された二つの自我という表象そのものが、自他が重なり合いながら決して一つにならず離反し合うという強烈な動性そのものからはじめて二次的に成立しうるのである。

フッサールは、この凝縮した動性を「相抗う統一」（Widerstreitseinheit）とも呼んでいる。「他なる自我はそこで私との合致のうちにある。すなわち私との相抗う統一のうちにある」（Hua XIV, 143）。このような強度に貫かれた矛盾的な合致の事態こそが、自他関係に関する第一の所与性であって、切り離された自己と他者の表象――私が全く動ずることなく思い浮かべることのできる表象――は、もうすでに私一人の中に取り込まれた「私の表象」にすぎない。これとは逆に、他者が他者として自己を告げるとき、私はもうその間モナド的事態に巻き込まれており、いわば私自身の自我性の最も核心において「動じずにはいられない」のである。

このことは、身体に即して語られている。私が他の身体を経験するとき、その身体はいつもすでに「私の身体との関係において」経験されているのであり、この関係は「重なり合う合致と呼ぶよりほかないものである」（Hua XIV, 527）。「私は両者を切り離された仕方でもつわけではない」（ibid.）。私が太っていて、彼が痩せているとしたら、私は、私の太った身体が他者の痩せた身体であるかのように感じる。そのような重ね合わせを、私は能動的な比較以前の受動的なレベルで、すでに感じている。「他者を経験し、他者の感覚野、他者のキネステーゼを私にとって直観的なものとするとき、私は自分の感覚野、自分のキネステーゼが連続的に襲われている（betroffen）のに気づく。彼が腕に触れるとき、そのことは私のうちで私の手の領野を覚起し、対応する擬似的な触覚

などを覚起する。だがこれらすべては隠されている［非主題的である］」（Hua XIV, 527）。フッサールはしばしば自他の身体の類似性についても語るが、それは両者を並べた上での比較による類似性ではなく、むしろ（メルロ＝ポンティ的に言えば）自他が「同じ肉を生きる」といった事態、同じ質をもった同じ振動の只中に一緒に巻き込まれているといった出来事を意味している。他の身体の肌の感じや身体らしい微妙な動きが経験されるとき、それはもう私の身体と直接に響き合い、そこにはすでに否応なく一つの間身体的な振動が形成されている。私は能動的に他者を認識する以前に、すでに非主題的で受動的な身体の響き合いに巻き込まれているのである[17]。

諸モナドは、世界の中に互いの身体を見出すが、身体はモナドにとって現われてくる世界の特異点であって、この特異点において諸モナドは互いを分離して並列的に置き並べる以前に、直接的な響き合いと重ね合いのうちにある。「一つのモナドのうちで、他の個々のモナドが感入を通じて『直接に』映し合う」（Hua XIV, 300）。この点こそ、身体的他者経験としての感入が「窓」と呼ばれる理由なのである。

6．「視点」の問題から「原自我」へ

現象学的なモナドロジーの核心の一つは、身体における直接的な響き合い・重ね合いの現象に見てとられた。ここでさらに、モナドロジーにおける「視点」の問題を取り上げ、現象学的モナドロジーが「原自我」（Ur-Ich）の問題と重なる地点について考察してみたい。

諸モナドがその身体において直接的な重ね合い・響き合いを生きているとき、この現象はどのような視点から生きられているのだろうか。この現象は、私の視点からのみ生きられているのだろうか。もしそうだとすると、それが「私の視点から」であることすら、その中からは知りようがないのではないか。では、私は私の視点を離れることができるのか。しかし、私が私の視点を離れるというのも、おかしな話である。そうなったら、もうそれは私の視点ではない。あるいは、以前の視点を離れた新たな視点がいまや「私の視点」なのであって、依然として私は私の視点から少しも離れていない。ここにはある不可解な状況がある。私は私の視点を離れられないが、それにもかかわらず、〈それが単に「私の視点」にすぎず、それ以外にも「他の諸々の視点」があること〉を、その視点の内部から知っているのである。いわば私は、私の視点を少しも離れることなく、私を超えた視点をもっていると言わざるをえない。

フッサールは、「原自我」という標題のもとに、この矛盾的な状況に踏み込んでいる。ここで、「原自我」という標題が呼び起こしやすい誤解を注意深く避けておかねばならない。「原自我」などというと、何か通常の自我よりもっと「深い」ところに、普通は見えてこないような根源的な自我が「潜んでいる」といったイメージを抱きやすい。帳の背後に、何か驚くべきものが隠れているようなイメージである。だが、「原自我」とは、われわれが努力しなければ到達できない深い自我を意味しているのではなく、あまりにも素朴で、あまりにも自明であるがゆえに、理論的観点からはかえって意識化しにくい「私」のあり方を意味しているのではないか。フッサールによれば、自明なものこそ、その自明さゆえにかえって理解するのが困難であり、極端に自明なものは、反省的に振り返ることすら困難である。このような意味で、自明なものこそ、反省的意識にとっては隠蔽され

ていると言いうる[18]。

「原自我」は奥深い彼方にあるのではない。あまりにもありふれた表面にある。だからこそわれわれは、それに気づかないし、ましてやそれを理論的に扱おうなどとは思いもしない。われわれが普通、理論的に精査しようとするのは、日常から遠くて扱いにくいものだからである。それに対し、「原自我」とはあまりにも身近であたりえまえであるがゆえに、普通われわれがよく見ようともしないものを意味している。「私」という言葉の意味は自明であり、日常においては、あらためて説明するまでもない。しかし、それをあえて説明しようとすると、厄介なことになる。「原自我」とは、そのような厄介さのなかに潜んでいるものを、明示しようとしたものである。

さて、先ほどの視点のアポリアの問題に戻ろう。「私が私の視点から世界を見ていて、他人は他人の視点から世界を見ている」というのは、あまりにも「あたりまえ」のことである。だが、それを理解しようとするとき、「私の視点」は途端に謎めいたものに見えてくる。この謎めいた視点のあり方を、あらためて解きほぐしてみよう。

私は一切を「私」の視点から見ている。この観点からすれば、私の視点から見られていないものはないわけだから、「私の視点から見ている」と言うことすら余計（冗語的）である。私が見ているものは、端的に世界そのものであろう。私が経験する以上、それは「私の視点から」である。私が私の視点の外から見るということは、原理上ありえない。この意味での「私の視点」に、「外」はない。これを単純に「第一の視点」と呼ぼう。

だが、こう言った途端に、「独我論」との非難が投げかけられる。だが、「独我論」と非難するためには、「私自身」とは別の、「他の私たち」が想定されていなければならない。「私」が一人しかいなければ、独我論は何ら非難に値しないからである。しかし、上記のような原初的な「第一の視点」においては、そもそも他者を想定しなければならない理由はない。他者をことさらに他者として想定しなければならない理由は、もっと別の場面にある。それは、私がこの原初的な視点から一切を経験しつつ、その中で他者との齟齬を経験するという場面である。

具体的に考えてみよう。他人と語り合っているとき、たいていの場合、私は他人と全く異なる世界を見ているとは思わない。私の見ている世界、私の経験している世界と、他人の経験している世界とは「同じ」であると思っている。ここでは、「私の見ている世界が世界そのものである」という、原初的な「第一の視点」と同じ態度がとられていることに注意してほしい。もしそこに他人がいるとしても、「彼の見ている世界は同じ世界そのものである」と言えるので、私が見ているのと変わりがない。他人の代わりに私が見ていると言っても、私の代わりに他人が見ていると言っても構わない。いずれにせよ、世界は見られたとおりに現にある。

これに対し、他人との間に、齟齬が経験されるときにはどうだろうか。私の見ている世界を表現したとき、他人がそれに反対する。あるいは、世界についての他人の主張が、明らかに私の経験と合わない。このような場合、私は、「私の見ている世界が世界そのものである」とは言えなくなる。「私の見ている世界」は、「他人が見ている世界」と並立し、それと拮抗し合うようなものとなる。

だが、この拮抗と対立は、「真の世界そのもの」をめぐる抗争であることに注意しなければならない。この対立は、すでにもう同じ抗争の場を動いている。そこにおいてそれらが対立しあってい

るような、同じ一つの場のなかに包まれている。同じものをめぐるこの抗争のなかで、私の見方が間違っていたことが判明することもありうる。「私の見ていた世界」は、この場合無効の宣告を受け、訂正を余儀なくされる。だがこれによって、私の見ている世界は、他人の見ている世界と、同じ客観的世界に着地するのである。そしてここにはまた、「(いま) 私の見ている世界が世界そのものである」という「第一の視点」が現われる。

このように、「第一の視点」は、諸々の視点の拮抗と抗争が、絶えずそこから巻き起こり、再びそこへと還っていくような原初的な場を意味している。この「第一の視点」を、諸々の視点が相対的に対立している場面に投げ入れて解釈してしまうとき、「第一の視点」はすでに元の意味を失い、変様されてしまっている。私の視点と他者の視点とが並列的に対立している図式から出発してしまうと、この「第一の視点」を捉えることができないのである。

フッサールが「原自我」の思想において救い出そうとしているのは、ここでいう「第一の視点」のようなものである。「第一の視点」は、なるほど私が経験しているのではあるが、他の「私」たちの視点と対立するような、「多数の視点の一つ」ではない。だがもちろん、そこで経験されたものは、いつでも疑問を投げかけられ、他人たちの見たものと対立することがありうる。そうなったときはじめて、複数の視点が並立する。だが、この対立がつねに世界をめぐる対立であることから、この視点の対立がそこにおいて行なわれ、そこへと帰着するような場が、この対立において前提されている。「第一の視点」とそこから見られた世界は、そのような場として機能する。

ここに、「原自我とその変様」としてフッサールが語っている事態を見出すことができる。原自我的視点は、絶えず「複数の視点の一つ」へと変様される。だが、変様されつつも、原初的な視点を遡行的に指示している。それは、「複数」ということが意味をもたないような原初的視点である。だが、「複数」が意味をもたないからと言って、それを「単数」であるということはできない。むしろここでは、「複数と単数」という対立そのものをエポケーしなければならないのである[19]。先に「第一の視点」について見たように、そこに他人が現われることは何ら不思議ではない。だが、他人が現われても、他人の視点と私の視点とが排他的に対立することはない。私の見ている世界が他人の見ている世界でもある、と言わざるをえないほどに基本的かつ原初的な出発点こそ、ここでいう「第一の視点」なのである。そこでは、一つの私と複数の私とが、対立することなく浸透し合い、含み含まれ合っている。これが「相互内在」(Ineinander) とか「相互的含蓄」(wechselseitige Implikation) と呼ばれる。フッサールが「原自我」として語ろうとしているのは、このような「相互内在」、「相互的含蓄」が、他ならぬ「私」によって生きられた仕方で、原事実的に生成してくる出来事であると考えられるのである。

ここで、原自我論はモナドロジーと結びつく。モナドロジーを思い浮かべるとき、一つのモナド的自我と、他のモナド的自我とは、互いに外的に、それぞれ自立的に成立していながら、相互に結び合っているような仕方で思い浮かべられやすい。しかし、すでに述べたように、諸モナドは、まず自立的に成立してから、他のモナドと結びつくわけではない。諸モナドの結びつきは内的である。モナドがあるということが、間モナド性があるということだ、と言いうるような仕方で、諸モナドはその本質上内的に、不可分に結び合い、含み含まれあっているのである。原自我論を通じて、そ

のような諸モナドの内的な含み合いを、さらに強調的に示すことができる。諸モナドは、モナドの単数性と複数性とが対立し合うことがないような仕方で、単数にも複数にも先立つような原初的な絡み合いを生きている。実はこの絡み合いこそ、われわれにとって最も自明な生のあり方なのである。それにもかかわらず、この絡み合いの真理は、われわれの意識からはじき出され、理論的反省の眼には止まらない。われわれの理論的反省を幾重にも縛っている先入見を慎重にエポケーしながら、絶えず起こっている変様を遂行的に辿ることによって、はじめて原初的な絡み合いの真理を顕わにすることができる。そこで私は、「まさしくこの絡み合いから見ている」、つまり「この絡み合いが私の視点である」と言いうる地点にまで到達する。いわば、自己と他者の単純な対立を突き抜けた地点にまで到達するのである。「原自我論」が示そうとするのはこのことである。

最後にこの点を、「モナド化」と呼ばれる変様の働きから見ておこう。

7．原自我の「モナド化」と「モナド化のモナド化」

あまりにも自明な「原自我的」視点、すでに述べた「第一の視点」は、自明であるがゆえに、いつもすでに素通りされている。われわれが意識を向けているのは、自明ではない様々な特殊的・対立的契機である。私の見方と他者の見方とが対立するとき、そこには対立し合う複数の視点が浮上する。いまや「私の視点」とは、こうした複数の視点の一つにすぎないのである。ここでは、視点が相互に排他的であり、私は他人の視点から世界を経験できない、ということが、基本的な枠組みとして設定されてしまっている。ここで私は、いわば私を超えて私自身を他人と並列して眺めている。

このような働きを、フッサールは一種の「変容」（Abwandlung）ないし「変様」（Modifikation）として描いている。原自我的な「第一の視点」は、いつもすでに複数的な視点の一つへと「変様」されてしまっている。そのように変様されつつも、この「変様態」は「原様態」を遂行的に指示している。私の視点をあたかも上空から見下ろすかのように他の視点と並列させていても、それが視点であるかぎり、根源的にそこから見るという働きを全く消去することはできない。根源的視点は多数的視点へと分開し、それらの間にその一項として自らを組み込みながら、なおも原様態としてのそれ自身への遂行的指示を失わないのである[20]。

こうした「変様」の運動を、晩年のフッサールは「モナド化」（Monadisierung）という言葉で呼んでいる[21]。モナドは、それぞれが唯一的でありながら、最初から多数性を含蓄している。モナドは、これまで述べてきた視点の矛盾的構造を備えているわけであるが、そのような構造を、一種の生成する運動として描こうとしているのが「モナド化」である。それは「モナドとなる」運動である。「モナドとなる」ということは、自らを複数モナドのうちにその一員として絶えず組み込んでいくということである。しかし、先ほど述べたように、このような自己組み込みの運動は、原様態の遂行的な指示と一つになっている。「モナド化」は、単数であるとも複数であるとも言えない原自我的なものを絶えず遂行的に指示しているのである[22]。

原初的な唯一的視点が、モナド的な多数的視点の中に組み込まれ、しかもその中で、なおも原様態的な視点を遂行的に指示している。この運動の全体が「モナド化」と呼ばれる変様の働きである。

フッサールはさらに、「モナド化することそれ自体がモナド化されている」という（Hua XV, 640）。モナド化とは、単一的根源が複数モナドへと分岐するということではない。複数化しつつ視点の唯一性を失わないモナド化の働きは、それ自身へと遡及的に作用し、多重化それ自体が多重化する。ここでフッサールは、ある種の「生成するモナドロジー」を構想している。多数的視点を上から支配するような固定的な特権的視点はどこにもない。それにもかかわらず、どこまでも多数化しながら、「私がそこから見ている」視点の唯一性をも失うことのない運動、原初的視点が変様の中でそれ自身を指示し続けるような運動が、ここで主題化されている。多数的視点を外部から見渡す視点も特権的である。多数的視点は、唯一的視点を通して、その内部から「変様」の運動として生きられるしかないのである。

このような運動は、われわれから隠された神秘的体験を意味するのではない。むしろそれは、あまりにも自明であるがゆえに、いつも素通りされている単純な事実を意味している。だが、それについて語ろうとすると、かえって厄介な構造に巻き込まれてゆく。反省的思考は、物事を分析し多数の項に切り分けずにはいられないからである。そのとき、生けるモナドロジーは奇妙な矛盾的構造として固定化されてしまう。現象学的モナドロジーは、これを生きた運動へと立ち返らせることを目指す。それは、見かけに反して、われわれの生の最も自明な、最も身近なものの見方へと還帰することを意味しているのである[23]。

8．結語

「私は私の視点から世界を見ており、他者たちは他者たちの視点から世界を見ており、お互いに他人の視点から世界を見ることはできない」というのが、反省的に思考するときにわれわれが自明と見なしていることである。だがこれは、実は「見かけの自明性」であって、われわれは日頃、つねにこのような自覚をもって現実に対しているわけではない。われわれが日頃本当に自明として生き抜いているのは、「私の見ている世界は世界そのものであり、他人の見ている世界と同じである」という自覚である。現象学的思考は、そのような真の自明性へと還帰してゆかねばならない。それは、私の視点と他者たちの視点とが絡み合い、不可分に含み合い映し合っているような場である。モナドロジーが描く形而上学的世界は、実はわれわれの最も身近な日常的経験の中にある、というのが現象学的モナドロジーの究極的な帰結の一つである。モナドロジーは、いまここで、われわれがそれぞれ「私」として経験を遂行することの只中で生成し続けているのである。

注

1) Hua XV, Beilage XLVI（1930 年代初め）, Nr. 36 (1934), Nr. 38 (1934) など。

2) 谷 [1998], 110-111 頁参照。

3) Vgl. Hua I, 102, 112-114. また、『受動的綜合の分析』（Hua XI）、『経験と判断』（Husserl [1976]）の諸分析、拙著 [2014]、第二章を参照。

4) モナドには、自我的なものだけでなく、「自我にとって他なるもの（ichfremd）だがそれでも『主観的な

もの』、モナドの必然的な非自我的（ichfremd）領界」（Hua XIV, 14）が属しているという。「自我と非自我は切り離しえない」（Hua XIV, 244）。

5) Vgl. Hua XI, 296ff., Hua XIV, 90, 540.

6) フッサールはしばしば「モナド、すなわち自我と周囲世界」(Hua XIV, 255)といった言い換えも用いている。

7) 一つのモナドについて考えるとき、不可避的にモナドの共同性もまた問題化されざるをえない。「モナドの個体性の考察は、共在し、互いに発生的に結びつけられている多数のモナドの個体性の問いへと至る」（Hua XI, 343）。Vgl. Hua XIV, 265-368, 271.

8) 以下、モナドの「窓」についての叙述は、拙論 [1997a] を下敷きにした部分がある。また、工藤 [1993] にもモナドの「窓」についてのフッサールとライプニッツの比較がある。酒井 [2013], 123-125 も参照。

9) Hua XIII, 7 (1908); Hua XXV, 28 (1911).

10) Heidegger [1978], 271. ハイデガーのモナド解釈については、酒井 1987, 67; Sakai 1993 を参照。

11) Hua XIV, 360 も参照。

12)「感入」という訳語について一言しておきたい。フッサールの言う Einfühlung とは、身体における受動的な働きを表し、他者の自己告知を受容するという側面をもつ。これに対し、「感情移入」という訳語は、あまりに高次の能動的な作用を思わせるし、自我から他者への一方向的な作用を思わせる。そのため、「感情移入」という訳語をあえて避け、「情」と「移」という余計なニュアンスを取り除いて作ったのが「感入」という訳語である。

13) フッサールはある箇所で、諸モナドの「鏡映」（Spiegelung）と呼ばれる事態が、ある種の「自明性」の表現であると述べている。われわれが「客観的世界」について語るときには、この「自明性」はいつもすでに前提されているのである。Ms. B I 14 XIII (1933), zitiert in Cristin [1990], 170.

14) 身体の中心的な位置について、フッサールは次のように語っている。「それぞれの身体は、この身体の自我およびその身体的な〈統御すること〉（Walten）と緊密に『結びついて』おり、結局は当のモナドのモナド的生の全体に緊密に『結びついて』いる」（Hua XV, 637）。

15) 以下、感入論の叙述は、拙論 1997b を下敷きにした箇所がある。

16) この考えは晩年に至るまで変わっていない。Hua XXXIX, 182; Hua VI, 234 (1936) 参照。

17) 拙著 [2014], 第七章も参照。

18) 拙著 [2010], 第一章の自明性論を参照。

19) 拙著 [2010], 第五章参照。

20) フッサール変様論の詳細については、拙著 [2010], 第六章を参照されたい。

21) Hua XV, 589, 636f., 638f., 640f.; Hua Dok II/1, 188f., 191f.

22)「モナド化」と「志向的変様」の解釈については、拙論 [2013] をも参照されたい。

23) 本来ならば、諸モナドと数的に唯一の世界との関係について論じなければならなかったのだが、紙数の関係で果たせなかった。これについては、拙論 [1996] および拙著 [2010], 231f. 補注を参照されたい。

文献

Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke, Den Haag/ Dordrecht 1950ff. からの引用は、Hua という略号と

巻数（ローマ数字）および頁数（アラビア数字）によって示す（例：Hua XV, 248 = *Husserliana* XV 巻 248 頁）。*Husserliana Dokumente*, Den Haag/Dordrecht 1977ff. からの引用は、Hua Dok という略号を用い、*Husserliana* と同様の仕方で示す。未公開草稿は Ms. という記号と整理番号・頁数によって示す。

Cristin, Renato [1990]: Phänomenologie und Monadologie. Husserl und Leibniz, in: *Studia Leibnitiana*, Bd. XXII/2, 163-174.

Heidegger, Martin [1978]: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik, Gesamtausgabe* Bd. 26: Frankfurt am Main.

Husserl, Edmund [1976]: *Erfahrung und Urteil*, PhB 280, Hamburg.

Sakai, Kiyoshi [1993]: Zum Wandel der Leibniz-Rezeption im Denken Heideggers, in: *Heidegger Studies*, Vol. 9, Berlin.

工藤和男 [1993]:「フッサールにおけるモナドとしての自我」,『人文学』第 154 号 1-24.

酒井　潔 [1987]:『世界と自我』創文社

―― [2013]:『ライプニッツのモナド論とその射程』知泉書館

田口　茂 [1996]:「フッサールの『モナド』概念――相関と現実化」,『現象学年報』第 11 号, 193-204.

―― [1997a]:「モナドと『窓』――フッサール相互主観性論への一視角」,『哲学』第 48 号, 278-287.

―― [1997b]:「間モナド性の原様態――フッサール「感入（アインフュールング）」論の再検討――」,『フィロソフィア』第 85 号, 69-82.

―― [2010]:『フッサールにおける〈原自我〉の問題』法政大学出版局

―― [2013]:「拙著『フッサールにおける〈原自我〉の問題』について ― 四つのポイント ―」『フッサール研究』第 10 号, 13-30.

―― [2014]:『現象学という思考――〈自明なもの〉の知へ』筑摩書房

谷　徹 [1998]:『意識の自然』勁草書房

＊本論文は科学研究費補助金基盤研究（C）「現象学の媒介論的展開」（課題番号 25370001）による研究成果の一部である。

La monadologie de Husserl et sa conception du Moi originaire (*Ur-Ich*)

Shigeru TAGUCHI

À partir des années 1920, Husserl a développé son concept original de monade et une sorte de « monadologie phénoménologique ». Sans doute sa conception de la monadologie domine toute sa phénoménologie durant cette dernière époque. Je soutiens qu'on peut interpréter la monade dans la phénoménologie husserlienne comme une sorte de « médiation ». Une monade elle-même n'est que la médiation entre plusieurs monades. Autrement dit, elle est une genèse de l'un qui implique le multiple. Cette genèse est thématisée par Husserl avec le concept de Moi-originaire (*Ur-Ich*) qui précède l'opposition fixée et disjonctive de l'un et du multiple. Ce Moi constitue la dimension où le moi n'est pas encore séparé de l'intersubjectivité transcendantale, où le moi se présente plutôt en tant qu'entrelacs de plusieurs subjectivités se produisant ensemble. C'est dans cette dimension qu'on peut comprendre la monadologie husserlienne comme purement phénoménologique.

2015年春季ワークショップ
日仏哲学会のこれまでとこれから

イントロダクション

山田　弘明

日仏哲学会は2014年11月で創立40年になる。これを機会にその40年をレヴューするようなプログラムを組んでみた。その趣旨は、これまでの学会の歩みを振り返るとともに、これからどういう学会にしてゆくかを展望し、以って学会の今後の運営に役立てることである。これは必ずしも純粋の学問研究ではないので、シンポジウムではなく特別企画のワークショップとした。

はじめに、当日配布した（資料）「日仏哲学会シンポジウム・講演一覧1974-2014」について山田が説明した。これは過去４０年間の記録である。60のシンポジウムが並んでおり、内容は古典もの、現代ものと多彩である。人数で言えばシンポジストで240名、外国人講演者が30名ならんでいる。個人研究発表を含めると計600名に及ぶ。予算も乏しい任意団体がここまで粛々とやってきたわけである。それをフランス側から見れば、日本人がここまでやってくれたことは名誉なことで、歴代会長はレジオン・ドヌールをもらってもおかしくないとさえ思われる。

次に、久米　博、曽我千亜紀、津崎良典の諸氏にパネラーになっていただき、それぞれのお立場で話をしてもらった。そのなかでは、後に掲げたように、この学会の来歴、将来への展望、提言など、貴重な内容が語られている。発表の後、とくに若い方々を中心に一時間余、活発な討論が行われた。出席者は40人くらいだったであろうか。その主たる内容を要約して「討論要旨」とした。

日仏哲学会のこれまで

久米　博

1.日仏哲学会設立の意義

日仏哲学会は、日仏会館所属の「日仏関連諸学会」の一つとして、１９７４年11月３０日に創設された。日仏会館は１９２４年に日仏文化交流を目的として設立され、その事業の一つとして、「日仏関連諸学会」が日仏学術交流のために設置された。その一番目は１９３２年加入の「日仏生物学会」である。日仏哲学会は１９番目の加入で、現在は２７の学会が所属している。

日仏哲学会の発会式は東京、御茶ノ水の日仏会館でおこなわれた。初代会長、澤瀉久敬、副会長、前田陽一、中村雄二郎の諸氏であった。式後にシンポジウム「デカルト――そのテキストと現代」が開催され、次の二氏による特別報告の後に討論がなされた。所雄章「デカルト『省察』――ラテン語原文と仏訳の異同について」、田島節夫「デカルトにおける理性と狂気――フーコーとデリダのデカルト論にふれて」。[田島氏の報告は『現代思想』１９７５年３月号に、シンポジウムの討論は同誌５月号に掲載]。

日仏哲学会は日本における初の全国的な規模のフランス哲学会であり、これが創設されたことの意義を、まず考えてみたい。明治初期にフランス哲学を紹介したのは中江兆民で、彼はフランスに学び、J-J・ルソーの『社会契約論』の抄訳と注解『民約訳解』を発表した。彼は「仏学塾」を開いて、フランス学の普及に努めた。しかし当時から日本のアカデミズムの主流はドイツ哲学であり、フランス哲学は傍流にとどまっていた。デカルト哲学を除いて、大学の哲学科でフランス哲学の講座は少なかった。太平洋戦争後まもなく東京大学の哲学科に進学しても、フランス哲学の講座はないので、仏文学科の森有正助教授のパスカル講義を聴講したという話を聞いたことがある。

そうしたなかで本格的なフランス哲学講義として歴史に記憶されるのは、京都大学文学部九鬼周造教授の現代フランス哲学講義であろう。その講義草稿は、高弟澤瀉久敬氏によって編集され、『現代フランス哲学講義』として１９５７年に岩波書店から出版された。当時としては日本語での貴重なフランス哲学史で、私自身つねにこの書を参照した。

哲学専攻学科におけるフランス哲学不遇を補ったのが、フランス文学者たちの活躍である。熊野純彦編著『日本哲学小史』には、「辰野隆以来、小林秀雄にいたるまで、官学の仏文科出身者たちはこの国のアカデミズムにおけるドイツ哲学一辺倒のありかたに対して異をとなえつづけた。[...]現在にいたるまで、フランス文学者たちは、フランス哲学研究の枢要な部分をにないつづけている」と記されている。ドイツ哲学、とりわけその観念論哲学が神学と親近性をもつとすれば、フランス哲学は伝統的に文学と親しい関係にある。モンテーニュ、パスカル、ルソー、ディドロなどは哲学の角度からも、文学の側からも研究されてきた。近代日本で、哲学と文学の重要な接点となったのはベルクソンであろう。現代にいたるまで、ベルクソン哲学はわが国の文学者たちを魅了して

やまない。その筆頭に夏目漱石がいる。彼は文科大学生時代から哲学に親しみ、その学殖は広く、深く、「岩波哲学叢書」の編集委員を勤めたほどである。１９１１年から１４年にかけて、漱石は英訳でベルクソンの『時間と自由』『笑い』『創造的進化』を、高橋里美訳で『物質と記憶』を集中して読んだという。折から日本では第一次ベルクソン・ブームであったが、漱石は独自の立場からベルクソンについて講演や著述をした。それだけでなく、彼は『時間と自由』に学んで、「意識連鎖のたどり方」を創作に生かそうとしたという（赤木昭夫「ベルクソンとの交響――漱石の哲学遍歴」)。昭和の小林秀雄『感想』を経て、その流れは絶えない。そして第二次大戦後のサルトル、カミュの実存主義哲学、文学は、華々しくわが国にも移入されたが、それにフランス文学者たちの果たした役割は大きい。

注目すべきは、太平洋戦争中でもデカルト哲学の着実な研究の成果が数々発表されたことである。野田又夫『デカルト』(1937)、桂寿一『デカルト哲学研究』(1944)、『デカルト選集』全六巻81940-42)など。

第二次大戦後、フランス哲学が世界的に一挙に隆盛を見せるのに呼応して、わが国のフランス哲学研究も盛んになる。そのなかで特筆すべきは、澤瀉久敬氏を中心とする「フランス哲学研究会」の活動である。澤瀉氏は大阪大学、京都大学などでの、医学概論、メーヌ・ド・ビラン、ベルクソンを中心とするフランス哲学講義によって多くの研究者を育成された。その弟子たちを糾合して、１９５４年に「フランス哲学研究会」を創設され、活発な活動を展開された。研究会、講演会開催のほかに、会員の分担執筆で論集を出版した。ベルクソン生誕百年を記念して『ベルクソン研究』(1960)、『現代フランス哲学』(1968)、『続・現代フランス哲学』(1970)、また澤瀉教授古希記念献呈論集として、三巻の『フランスの哲学』(1975)を上梓した。この研究会が、新生の日仏哲学会を構成する有力な核の一つになったことは言うまでもない。

他方、東日本では、東北大学哲学科は高橋里美以来、現象学研究が盛んである。また戦後新制大学に移行するときに新設された、東京大学教養学部教養学科にはフランス科があり、そこから前田陽一教授の下で少なからぬフランス哲学研究者が巣立っていく。

日仏哲学会は、このように東西のフランス哲学研究者を統合する全国的な組織となったことに、その設立の意義がある。

2. 日仏哲学会の運営と活動

日仏哲学会は理事会によって運営される。全会員の選挙で２０名の理事が選出され、理事の互選で会長、二名の副会長、事務局長が選ばれ、任期は３年である。編集委員会は理事の中から選任された数名で構成される。現在、研究大会は春季と夏季に二回開催され、総会は秋季大会中におこなわれる。ただし１９７４年から１９９３年までは、大会は９月に一度開かれるだけであった。学会創立時は「できるだけ身軽な学会にしよう」という趣旨で、年一回シンポジウムを開催し、学会誌はもたず、対外的な研究発表は『思想』や『現代思想』のどの紙上を借りておこなう、という了解であった。実際にそれらの雑誌に講演やシンポジウムを掲載してもらうことが、たびたびあった。

日仏関連学会は順番に、日仏会館を通して、日仏の学者交流をおこなうことができる。すなわち

フランスから学者を招き、こちらから会員の学者をフランスの学会に派遣する制度である。日仏哲学会の招待学者の第一号はポール・リクール、パリ第十大学教授で、教授はフランス政府文化使節として１９７７年９月に来日され、東京と関西で講演をされた。[その際の講演「哲学と言語」、「精神分析と解釈学」はそれぞれ『思想』1975年１月号と２月号に掲載された]。二人目の日仏哲学会の招待学者はアラン・ルノー、パリ・ソルボンヌ大学教授で、日仏会館などで講演をおこなった。

日仏会館を経由せずに、日仏哲学会が招聘した学者、研究者は１９７８年のジュヌヴィエーヴ・ロディス-レヴィス教授をはじめ、現在までに３０人を数える。

私は中村雄二郎氏が会長を勤められた１９８８年から２０００年まで事務局長の職にあった。学会創立から十数年を経て、会員数の増加に比例して、研究発表者の数も増えた。もはや「身軽な学会」であり続けるのは困難な状況となった。そこで私は研究大会を春季と秋季、二回開くことを理事会に提案し、１９９４年春からそれが実現した。以来、秋季大会と総会は東京で９月第二週に、春季大会は関西で3月下旬に開催することが慣例になった。またそれに応じて学会の機関誌発行を提案し、１９９６年に『フランス哲学・思想研究』第一号が発行された。誌名を「哲学・思想」としたのは、会員には哲学専攻者だけでなく、文学専攻者も含まれるからである。学会誌として、研究論文だけでなく、会員の著書の書評を掲載できるようになったのは有意義である。当初はＡ５版１５６ページであったが、現在はＢ５版２００ページに増え、それに伴い、年会費を千円増額した。こうした改革の効果か、とりわけ大学院生の入会者が増え。研究発表や、応募論文も増加した。現在、会員数は三百数十名に達しており、これは日仏関連諸学会のなかでは、日本フランス語フランス文学会、フランス語教育学会に次いで三番目である。

春、秋のシンポジウムのテーマは理事会で決定され、それぞれの司会者が報告者三人を選び準備することにしている。テーマの選定には哲学史的に偏りのないように努めている。テーマによって会員外の専門研究者に参加してもらうことはありえる。それに関連して、記憶に残るのは、１９９１年４月６日に日仏会館で開かれたシンポジウム「ハデガー/ナチズム/デリダ」である。これは同じ年にヴィクトル・ファリアス『ハイデガーとナチズム』とジャック・デリダ『精神について』が翻訳出版されたのを機に、それぞれの訳者、山本尤氏、港道隆氏、そして西谷修氏を報告者にむかえ、中村雄二郎氏の司会でおこなわれた。ハイデガーがナチズムに関与したという事実と彼の哲学とをどう考えるか、という問題提起であった。報告者間だけでなく、ドイツ哲学研究者など、一般の参加者も含めて、白熱した議論が交わされ、その詳細な記録は、『思想』1991年８月号に掲載された。ハイデガーとナチズム論争は、まずフランスで口火を切られ、ファリアスの著書もドイツに先立って、フランスで翻訳されたのである。「日本のハイデガー研究者はこの問題を回避されている」ので、日仏哲学会があえて取り上げる、と司会者が冒頭に述べた。この時の討論で、いわゆるハイデゲリアンの発言はなかった。それから２３年後に、「ハイデガー研究フォーラム」が中心になって編まれた『ハイデガー読本』（法政大学出版局）に、その編者たちは、ドイツで刊行中の『ハイデガー全集』編集担当者の一人トラヴニー教授に寄稿を依頼し、彼の「ハイデガーと＜世界ユダヤ人組織＞」と題するが掲載されたのである。これは注目すべき変化であろう。

日仏哲学会が「フランス語哲学会連合」A.S.P.L.F.に加入したのは、１９９４年チュニジアのハ

マメットで開催された国際学会においてであった。この組織は１９３８年にレオン・ブランシュヴィク、アンドレ・ラランドといった哲学者の提唱で設立されたフランス語圏の哲学会の連合体で、初代会長はガストン・ベルジェであった。これの国際学会は二年おき開かれている。第二次大戦後にフランス哲学が国際的に発展するにつれて、フランス語圏以外の欧米のフランス哲学会が加入するようになり、現在では５６の哲学会を擁する。開催地もフランス語圏外に広がり、現会長はヌシャーテル大学教授シュルテス氏である。研究発表には資格は問われず、自由にでき、日本人の発表者は毎回コンスタントに十名近くあり、その実績が評価されて、近年、日本での学会開催を懇請されてきた。そうして実現したのが二年おきの国際学会の中間学会として、２０１３年３月３０日に京都大学でおこなわれた国際シンポジウム「ミシェル・アンリと文化の現象学」である。そのためにルーヴァン・カトリック大学からジャン・ルクレールク、ニコラ・モンスー両氏を招いた。当日の一般研究発表は、日本語、フランス語どちらでも可としたところ、フランス語発表者は１２人あった。そこで以後、通常の研究大会でもフランス語発表を受けつけるようにしたのである。研究発表を聞いたルクレールク、モンスー両氏は、日本人研究者のレベルの高さを確認した、と語っておられた。来年のA.S.P.L.F.の学会はポーランドで開催される。今後も会員諸氏の積極的な参加が望まれる。なお昨年モロッコで開かれた学会の総会で、関村誠氏がアジアで初の副会長に選ばれた。

以上日仏哲学会の四十年の歴史を振りかえってみて、学会が確実に成長、充実してきたことが確認できたように思われる。同時に改善、変革すべき課題も多々あることも感じられる。それについては若い世代の発言に耳を傾けたい。

最後に、日本の大学の哲学教育と研究は現在危機的状況にあることを問題にしたい。多くは文学部に所属する哲学科の名前が消えつつある。もちろんそれは各大学の制度や組織改革によるものであろうが、私はそれを象徴的に考えたい。日仏哲学会の機関誌『フランス哲学・思想研究』のフランス語題名として、*Revue de Philosophie française.*とした。フランスにおけるphilosophieの語義の豊かさを尊重したいと考えたからである。わが国で哲学科の名称が消えていくことにともなって、カリキュラムから哲学関係の科目が減っていく現象が生じていると考えられる。それをもたらしたのは、１９９１年の大学設置基準の大幅な変更、いわゆる「大綱化」である。それによって一般教育と専門教育の区別は廃止され、その結果一般教育部、教養部はほとんど姿を消した。それはカリキュラム編成に跳ね返り、哲学概論といった哲学・思想関係の科目は激減し、また第二外国語は必修でなくなり、ドイツ語、フランス語の大幅な科目減となり、それは教員人事に直結して、今日に至っている。これは日仏哲学会のみならず、日本の哲学教育全体の問題であるが、私はここで問題提起にとどめておく。

Une vue rétrospective sur les 40 années de la Société franco -japonaise de la Philosopie.

Hiroshi KUME

La Société franco-japonaise de la Philosophie a été fondée en 1974.C'est la première société savante à l'échelle nationale au Japon. Pour sa fondation nous devons beaucoup au premier Président Hisayuki OMODAKA, qui a formé de nombreux chercheurs en dirigeant le Cercle d'Etudes de la philosophie française.

Notre Société se compose d' étudinants et de chercheurs en philosophie et en littérature. Leur étroite collaboration a surtout permis à introduire et à vulgariser la pensée française contemporaine, propagée mondialement après la deuxième Guerre Mondiale.

Depuis 1994 nous donnons deux colloques chaque année en mars et en septembre. Le premier numéro du bulletin «Revue de Philosophie Française » a été publié en 1996. Cela a contribué à attirer de jeunes étudiants et de chercjeurs vers notre Société. On compte à présent 350 adhérents. On peut dire sans se vanter que notre Société est le siège des recherches de la philosophie française au Japon.

開かれた空間のために

曽我　千亜紀

1. はじめに ---- 女性が哲学するということ

1-1. エリザベト王女は女性哲学者か？

「日仏哲学会のこれから」について、何か極めて有益で未来を切り拓く提言をするなど、私には荷が重い。ただ色々な意味で少数派であり、マージナルな存在であると思われる自分が、ささやかな私見を述べることはできるように思う。

そもそも、哲学の世界において女性はこれまでも、そして今現在もマイノリティである。あるいは、ロゴス中心主義（男性中心主義、もしくはphallocentrisme）的な哲学がはらんでいる性質が女性なるものを遠ざけているのかもしれない。あるいは、さまざまな権力構造を解体したところで、哲学する女性がマジョリティになることなどないのかもしれない。ただ私が懸念するのは、女性として能動的に「語る」こと、「哲学する」ことが推進されるのではなく、女性として「語る」こと、「哲学する」ことを強いられるという図式が再生産されることである。つまり、「女性として」を強調することによって、自ら差別構造を固定化してしまうのではないかと怖れるのである。

例えば、女性が哲学するということを考えると、デカルトの書簡相手であるエリザベト王女とクリスティナ女王が思い浮かぶ。とりわけエリザベトは、『哲学原理』の献辞からもわかるように、デカルトの著作のすべてを完全に理解した唯一の人間であると、デカルト自身によって評価されている[1]。彼女たちは、17世紀の時点ですでに「哲学者」であったのだろうか？　彼女たちは「女性として」の言葉で語ったのだろうか？　マリー＝フレデリック・ペルグランはバイエの表現を元[2]に、この問いをめぐって考察している。彼女によれば、クリスティナはともかく、エリザベトは単なる「教養ある女性femme savanteから女性哲学者femme philosopheという地位」に移行することに成功した[3]。彼女の問い、デカルトと共に深められていく彼女の思考は、女性哲学者の名に値するわけである。しかし、ここで彼女がcartésienneであり*femme* philosopheであることを必要以上に強調することによって何かが失われはしないだろうか？

1-2. 女のプラトン

個人的な話であるが、私はここまでアランの「女のプラトンが必要かもしれない　Il faudrait quelque Platon femelle...」[4]という言葉を支えに研究を続けてきた。アランは男性と女性の、主に身体構造の違いから両者の精神の違いを導き出そうとする。彼がそこから影響を受け、独自に発展させているのは、デカルトの心身論である。ただし、生物学的な性の差異が思考の仕方を決定づけるというのであるから、彼の論考は、今日のフェミニズムからはセクシストとの批判を受けることだろう[5]。あるいは逆に、ここから、「産む性」[6]としての女性的身体を哲学の言葉で捉え直すことが

期待されるかもしれない。一つ言えるのは、彼の議論の見かけの「差別」に惑わされてはならないということである。女性の精神はモラリストだとアランが言うが[7]、そうであれば、モラリストと言われるアラン自身がまさに「女性的」な立場から哲学したのである。彼の語り口は非常に「女性的」である。その意味において、女のプラトンはアラン自身であるとも言えるだろう。

そうだとすれば、人間の中の「女性性」「男性性」には、後天的なもの、あるいは混じり合ったもの、あるいは時宜に応じた変化があることになる。アランの主張からは逆説的に、人間の中には男性的側面と女性的側面とがあり、それらが生物学的機能のみに由来してはいないという考えが引き出せる。

しかしながら、今日ここで主題として取り上げたいはこの論点ではない。問われるべきだと思われる事柄は他にある。哲学の世界に生きようとするならば、女性研究者のみ男性研究者も抑圧されていると感じる場面は、おそらく皆無ではないだろう。ただしここでは、個々の限定的な事例にとらわれずに、哲学に関わる者、日仏哲学会に参加する者すべてに共通するような一つのポジティヴな未来を描くことを試みたい。

2. 集合的知性

2-1. ポストメディア人類学

今日、私が紹介したいのはピエール・レヴィの情報社会論である[8]。レヴィはミシェル・セールの弟子であり、ドゥルーズ=ガタリに影響を受けながら、*L'intelligence collective, Qu'est-ce que le virtuel ?* といった書物を著している[9]。ここでは*L'intelligence collective*を取り上げようと思う。

レヴィは四つの空間が、先行するものが後のものに覆われるような形で、生まれてきたと言う。人類の始まりとともに生じた「大地の空間」、新石器時代以降の「領土の空間」、16世紀以降の「商品の空間」、そして今生まれつつある「智慧の空間」である。「智慧の空間」として、レヴィが象徴的に語るのはサイバースペースである。そこでは、従来の地縁や血縁とは違った形で人々が結びつき、現実世界にあるヒエラルキーや地位の構造にとらわれず、人々がさまざまなコミュニティを形成しうる。そのコミュニティは、必ずしも経済システムに絡め取られることなく、「智慧」を基盤として各々の主体の質を評価しうるのである。

> この〔集合的知性という〕プロジェクトはあらたな人文主義（ユマニスム）を召喚する。それは、《汝自身を知れ》を含み、《共に考えるために私たちは知ることを学ぼう》へと拡大し、《私は考える、故に私は在る》から《私たちは集合的知性を形作っている、故に私たちは卓（すぐ）れたコミュニティとして存在している》へと一般化するものである。デカルト的な私は考える（cogito）から私たちは考える（cogitamus）へと移行するのだ[10]。

2-2. 相互的修習

集合的知性という壮大なプロジェクトの全体像を語り尽くすことはなかなか容易ではないが、その中でも特に、相互的修習という思想について触れておきたい。

人間関係の媒介としての相互的修習を、はっきりと、率直に、公的に提起しよう。それによってアイデンティティは智慧のアイデンティティとなる。主体性のこの新しい組織の倫理的な影響は、甚大である。他者とは誰か。それは、知っている者である。さらに言えば、私が知らない物事を知っている者である。それはもはや恐ろしい、脅かすような存在ではない。私と同じように他者も多くのことに無知で、いくらかの知識を修得しているのである。とはいえ、私たちの未経験の領域が重なり合わない以上、それは私自身の知を豊かにしうる、一つの源泉を表しているのだ[11]。

私たちは従来築いてきた人間関係とは別の仕方で、他者と繋がり、相互的なコミュニケーションをすることができる。そのとき他者とは決して触れられない存在でも、相手を脅かす存在でもない。レヴィは敢えてポジティヴに他者を知の源泉の象徴として捉えようとする。注意しておきたいのは、他者（あるいは自己）といった主体を単にリストアップしうる知識の集積と見なしているのではないということである。むしろ異質なもの同士がコミュニケーションすることによって、新たな知識や智慧が生み出され創り出される可能性を評価しようとする。

相互的修習という視点が導入されることによって、私たちは他者を尊重し承認する態度を養うことができる。先ほど「倫理」というタームを用いたのはこの意味を踏まえてのことである。主体はそれぞれに異なり、知りたい事柄も評価する知識もまた異なっている。だからこそ主体の質の多様性も知識の多様性も保持されるであろうし、またそれらを評価する基準そのものも多様となるだろう。

このような主体と情報によって形成される集合的知性は、それ自体が自己の価値を問いながら、常に新たなものへと生成する。価値基準そのものもまた、集合体によって問い直され、再構築される可能性を持っているのだから、集合的知性は動的で個がそこにおいて光り輝くことのできるような場でもあり、それ自体がひとつの思考する主体でもある。

3. 開かれた空間のために ---- 日仏哲学会のこれから

以上のレヴィの思想を踏まえたうえで、日仏哲学会のこれからについてささやかな提言をしてみたいと思う。私は日仏哲学会がそれ自体、集合的な知性となりうるという希望を抱いている。個々のメンバーは相互的修習を実現させることができよう。自己は誰かの智慧の源泉であり、また他者は自己の智慧の源泉なのである。他者に耳を傾け、開かれた場を共に構築し、ポリフォニックな空間を創出すればよい。

サイバースペースでは、或る種の匿名性のもとに主体は現れる。現実の名前や社会的地位、性別などを偽ったり、隠したりしても発言することが許される。主体は匿名性のもとに、情報やなされた発言や表現から事後的に顕在化する。日仏哲学会という場で名を完全に消去して議論をしたり発表をしたりすることはできないが、それでもなお、レヴィの思想をヒントとして、既存のカテゴリーや価値にとらわれることのない開かれた空間を構築するための共通の努力を続けることはできるだろう。

註

1) AT. VIII-1, 3.

デカルトからの引用はアダン・タヌリ版全集 *Œuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam & P. Tannery, Vrin, 11vol., 1996 による。これを AT と略記し、その巻数とページ数を示した。

エリザベトに対するこのような評価が正当であるかどうかは検討の余地があるだろう。だが、少なくとも関係の悪化したレギウスとは異なり、エリザベトはデカルトからその知性を評価されていた「弟子 diciple」であると言えよう。

2) Baillet, *La vie de M. Descartes*, t. II, p. 230 において見られる le chef des Cartésinnes de son sexe という表現である。

3) Marie-Frédérique Pellegrin, *Élisabeth, « chef des cartésinnes de son sexe »* (D. Kolesnik-Antoine et M. -F. Pellegrin, *Elisabeth de Bohême face à Descartes : deux philosophe ?*,Vrin, 2014, p. 61.)

この論文は、chef という表現が何を意味し、cartésienne（cartésien ではなく）と philosophe の名に値するとはどういうことかを検討し、エリザベトの果たした役割を再考している。ここでは社交界やサロンでデカルト哲学に興味を持つ女性はいたが、単なる教養のためではなく、本当の意味で思考し、行動しようとしたのはエリザベトだけであったと評価されている。

4) アラン『アラン著作集第四巻』（『人間論』）原亨吉訳、白水社、p. 23.（Alain, *Esquisses de l'homme*, Gallimard, 1938, p. 16.）「プラトンの共和国」と題されたこのプロポの初出は 1922 年 4 月 4 日である。

5) たとえば教育についてアランは、オーギュスト・コントに触れながら、12 歳ごろまでは女性が、青少年期は男性が教育に当たるべきであると述べている（1933 年 8 月 10 日初出「女性の天分」参照のこと。同書、pp. 57-58.（*Ibid.*, pp. 45-46.））。ただし、教育を受ける側について言えば、男女の別が述べられているわけではなく、性別によって教育内容を変えるべきであるという議論ではない。男女が同様の教育を受けてもなお、女性特有のスタイルがありうる（そしてそれをむしろ積極的に評価する）というのがアランの主張である。

6) アランが念頭に置いているのは「産む機能」を備えた女性、母という役割を果たす女性である。当然のことながら、今のジェンダー論を考慮しているわけではなく、一見、彼の思想の基盤は性差別主義に見えることだろう。ただし、女性が女性として語る言葉を持ち、自らの身体を位置づけた上での思想を構築することを期待していると読むことは可能である。

7) 男女の性別とそれに基づいて果たされる役割の違いから、「男性の精神は物理学者、女性の精神はモラリスト」（「女性の天分」前掲書、p. 57.(Alain, *op.cit.*, p.45)）であるとアランは言う。

8) ピエール・レヴィ『ポストメディア人類学に向けて ---- 集合的知性』米山優他訳、水声社、2015 年。原著は Pierre Lévy, *L'intelligence collective*, La Découverte, 1994 である。

9) ピエール・レヴィ『ヴァーチャルとは何か？』米山優監訳、昭和堂、2006 年（*Qu'est-ce que le virtuel ?*, La Découverte, 1995）

10) レヴィ『ポストメディア人類学に向けて』p. 45（Lévy, *L'intelligence collective*, p. 33）

11) 同書、p. 38.（*Ibid.*, p. 27.）

Pour un espace ouvert

Chiaki SOGA

Cette communication vise à engager une réflexion sur l'avenir de la Société franco-japonaise de philosophie. Partant de l'article de Marie-Frédérique Pellegrin qui analyse le statut des pensées d'Élisabeth et la question de savoir si cette dernière mérite le titre de femme philosophe, nous examinerons ensuite la raison pour laquelle Alain prétend qu'« il faudrait quelque Platon femelle... » Cela posé, nous considérerons les implications du fait de souligner encore aujourd'hui que les *femmes* puissent philosopher. Au delà de ce constat, nous aborderons le concept d'« intelligence collective » de Pierre Lévy et nous montrerons ainsi comment cet espace ouvert de savoir pourrait s'avérer être la source d'idées nouvelles et propices à l'avenir de notre Société.

日仏哲学会のdestinationをめぐる私見
——邦訳刊行の始まったジャック・デリダ『哲学への権利』に触発されて——

津崎　良典

いまから四十年前に設立された日仏哲学会の使命は何だろうか。この問いを論ずるために、ここでは〈使命〉という日本語について考えることから始めたい。これに相当するフランス語としてただちに挙げられる名詞はmissionだろうが、その意味論的な広がりを捉えるべくここで少しばかり立ち止まってみたいのだ。この単語がラテン語の名詞*missio*ないし動詞*mittere*に由来することは知られているが、そのことを念頭におくと幾つの関連するフランス語が想起される。それは一方で動詞mettre（何かを設置したり作動したりする）、émettre（何かを表明したり発信したりする）、あるいはenvoyer（何かを送ったり届けたりする）であるし、他方で名詞missive（通信）、missile（誘導弾）、あるいはenvoi（発送や派遣）である。さらには、私がのちに表明するかもしれない幾つかのproposition（提案）ないしprojection（放出、投射、そして何よりも予測）というフランス語とも関連するだろう。

日仏哲学会がいまから四十年前に設立され、いまも機能していること。そこにおいてフランス哲学に関する何かが表明されていること。日仏哲学会を出発点にして会報や学会誌といった発送物が送り出され、また日仏哲学会を帰着点にして、学生や教師や研究者が国籍を問わず内外から派遣されること。そしてさらには、フランス哲学の異名をもつ誘導弾が時として日仏哲学会から発射されること。

しかし、これらのことは誰/何を宛先にしてなされるのか。この問いからもわかるように、日仏哲学会の〈使命〉について一考することは、私たちをして、日仏哲学会の〈宛先（destination）〉について考察するよう促す。ここでもまた、destinationというフランス語の意味論的な広がりについて注意を払っておきたい。それは一方で当然のことながら動詞destiner（何かを差し出す）と関係を取りもち、他方で名詞destin（運命）、destinataire（受取人）とdestinateur（差出人）という名詞の組み合わせ、あるいはémetteur（送信者）、transmetteur（伝達者）、そしてrécepteur（受信者）というそれと関係を取りもつ。このような意味論的な広がりを念頭におくことで[1]、私たちは日仏哲学会の使命について、さきにそうしたよりもより多角的な問いを提示することができるだろう。

つまり、1/ 何のための日仏哲学会なのか、それはどこから来て、どこへ行くのか、日仏哲学会は何から構成されているのか、そして、それはどのように構成されているのか、日仏哲学会は誰によって営まれ、誰のために営まれるのか。これらの問いには、裁定可能な答えはあるのか、あるとしたら、それはどの程度のものなのか。2/ 以上の日仏哲学会のdestinationに関する問いは、それと密接に関連するが別のセリーに属する一連の問いを惹起する。つまり、哲学的な議論が繰り広げら

れる場としての日仏哲学会の合目的性は何か、日仏哲学会を正当化するところのものは何であり、何かを正当化する権能を日仏哲学会に付与するところのものは何であるか、日仏哲学会の施策と運営を決定する基準は何であり、決定された施策と運営が日仏哲学会に及ぼす影響は何であるか、という一連の問いである。つまるところ日仏哲学会の légitimation に関する問いである。

日仏哲学会の destination に関する問いとその légitimation に関する問いが交叉するところに浮かび上がり、ここで別けても取り上げるべき問いがあるとしたら、それは何だろうか。私見によれば、ということは、複数の可能な問いのなかから日仏哲学会の一会員としてあえて選択するならば、それは他でもない、日仏哲学会が自らの使命としてそこに向かって進む「フランス哲学・思想の研究」[2] として何が私たちの学会によって/において私たち会員にとって正当なものとみなされているのか、という問いである。「フランス哲学・思想の研究」を構成する言説、対象、そして制度は、どのような手段で、そしてどのような条件のもとで形成されるのだろうか。それらはどのようにして「フランス哲学・思想の研究」となり、また、「フランス哲学・思想の研究」と認められるようになるのだろうか。フランス哲学・思想に関するどの研究がどのような条件のもとで、そして、誰にとって支配的な地位を占め、その結果それ以外のものが少数派となったり、あるいは副次的なものとなったりするのだろうか。

私は、これらの問いについて直截的な答えを持ち合わせているわけではない。しかし、これらの問いに関する考察の繰り広げられる特権的な場があるとすれば、それは日仏哲学会を措いて他にないのではないか、ということは指摘しておきたいと思う。とはいえ、特権的というのはどのような意味においてか。「フランス哲学・思想の研究」として何かに正当性が付与されるときの法則と過程、正当な問題と正当な研究の生成をつねに検討し、分析し、それらのあり方を変えていくということは、私見によればとりわけ日仏哲学会という場においてなされるべきだと思われるが、このことにどれほど厳密にまた冷徹に取り組んだとしても、それ自体は正当化という仕組みのもとでなされてしまう[3]。この仕組みは、顕然な場合もあれば隠然な場合もあり、すでに確立されている場合もあれば生成の途上にある場合もあり、安定している場合もあれば流動的な場合もあり、単純な場合もあれば多元的な規定を受けている場合もあるが、いずれにしても、この仕組みそのものを無視することはできない。だが、それをただ無視しないこととたえず自覚的に批判的考察の俎上に載せることとは違うだろう。そして、もし後者に向けて歩を押し進めるならば、他でもない日仏哲学会の次の四十年が可能になるのではないか。その意味でこの批判的考察の特権的な享受者は、日仏哲学会であるはずなのだ。

そこで以下では、その批判的考察に資するかもしれない proposition ないし projection を幾つか具体的に提示することにしよう。とはいえその前に、この proposition ないし projection がどの方向に進むものであるか、この点について簡単に注記しておこう。私見によれば、日仏哲学会は或る種の〈翻訳〉をその学術的実践の中心に据えるべきである。便宜上ここではローマン・ヤーコブソンの『一般言語学』[4] における区別を参照して、翻訳を三つの意味において理解することにしよう。つまり、言語内翻訳（同一の言語の内部における翻訳現象、つまり注釈、換言、転用のこと）、言語間翻訳（通常の意味において、あるいは言葉の「本来的な」意味において、一つの言語から他の言

語へ翻訳すること)、記号間翻訳（一つの記号論上の媒体から他の媒体への翻訳、たとえば言語から絵画への翻訳のこと）であるが、ここでは、とりわけこの記号間翻訳を次のように理解したい。すなわち、或るものを他のものに翻訳するような、つまり、或るところから他のところへ斜角的(オブリック)あるいは斜行的(トランスヴェルサル)に進んでいくような、あるいは或るものを他へと移動させるような連携である。私はこのような連携を中心に、あらゆる〈翻訳〉の実践を日仏哲学会の次の四十年のために期待したいと思う。それでは、このような〈翻訳〉を具体的に展開するための手かがりはどこに求められるだろうか。

それは、日仏哲学会が1983年にその講演会を東京日仏会館で開催したジャック・デリダによる大著『哲学への権利』のなかで言及されている「哲学の大陸〔continents philosophiques〕」[5]というものが惹起するさまざまな問題について考察することにおいてだろう。デリダによれば、過去数世紀にわたり「哲学の大陸」が形成されてきた。ここでいわれる「大陸」とはもちろん比喩(メタファー)である。しかしそれが単に地理的なものにすぎないとしたら、この比喩は比喩として意味をなさないだろう。この比喩が意味をもつのは、地理的あるいは地理-国民的な境界が往々にして、哲学における伝統的な実体と制度的な領野を取り囲んできた（フランス哲学、ドイツ哲学、イギリス哲学、イタリア哲学等々）という限りにおいてである。デリダによれば「こんにち哲学の伝統を守る「税関」と「警備」を通過することは、それらを分け隔てる境界線を引き、そして、それぞれの特徴をつかみとるのと同様に困難である」[6]。この境界線は、「言語、国家への帰属、哲学的な対象として特別に取り上げられる対象の種類、修辞学、哲学的言説の生産と再生産を規定する社会-制度的な様式（教育制度とそれ以外の場面における様式)、一般的な歴史-政治的条件だけに由来するのではない。とはいえ、ここに挙げた条件のいずれもが積み重なって縺(もつ)れ絡まることによって、これらの「大陸」が自閉的なしかたで形成されることになった」[7]。そのことの帰結は多岐に渉るだろうが、とりわけ「大陸」と「大陸」のあいだではコミュニケーション不全[8]が生じている。それは「たんに見晴らしが悪くて向こう側が見えないということではない。交流が全然ないということではないのだ。むしろそれは、翻訳に関連するあらゆる事象のうちに遅滞や混乱が認められ、あらゆる誤解が全面的に拡がっているということを意味する」[9]。

ここでは、デリダがいうところの「翻訳に関連するあらゆる事象」をヤーコブソン的に三重に区別したうえで、そしてさらに、この「事象」をめぐる「遅滞や混乱」ないし「誤解」に日仏哲学会も無関係ではないと仮定したうえで、それを改善するための proposition ないし projection を四つ挙げたい。

1/ もし日仏哲学会が「フランス哲学・思想の研究」として何が正当で何がそうでないのかを決定する組織(アンスティチュシオン)として機能しているのであれば——じつはそうであるからこそ、いやより正確にはそうでありうればこそ、私は一会員として日仏哲学会に対して、九鬼周造の『現代フランス哲學講義』[10]に相当・匹敵するフランス哲学史に特化した教科書の編纂、ならびに小林道夫氏らを編者に迎えた偉業『フランス哲学・思想事典』（弘文堂）の増補改定のイニシアチブをとることを期待したい、なんとなれば教科書ないし事典ほど或る種の「フランス哲学・思想の研究」を正当化し、別の研究をそうでないと判定する役割を担う媒体として特権的なものはないから——、フランス哲学

という「哲学の大陸」の形成を支配するメカニズムにとりわけ注意を払ってこれを批判的考察の俎上に載せ、かつ、フランス哲学という「大陸」と別の「大陸」を架橋するような研究を率先して組織することにむけて一層の努力をすることが日仏哲学会には求められるのではないか。

それはたとえば一方で、十八世紀におけるイギリス哲学のフランスへの流入、十九世紀におけるドイツ哲学のフランスへの流入[11]、明治期日本におけるフランス哲学の受容[12]について改めてもう一度検討し直す機会を日仏哲学会が提供することとして具体化するだろう（それはヤーコブソンがいうところの言語間翻訳に相当する）。他方で日仏哲学会には、フランス哲学に関する基本文献——ここでもまた、或る文献を基本ないし主要なものとして保証し、他をそうでないと判定するメカニズムについて日仏哲学会が考察すべきことは数多あるはず[13]——の日本語による編纂と翻訳の促進がいっそう期待されるだろう（これもヤーコブソンがいうところの言語間翻訳に相当する）。じっさいに基本文献の翻訳は、今のところ網羅的というには程遠く、そのために統一を欠き、偏向が生じてはいないだろうか。このような欠陥は、それ自体として深刻であるのみならず、それが学問的研究および哲学的研究において意味すること、あるいはこの欠陥がゆえに引き起こされること、それらに鑑みてもいっそうの改善が望まれるとはいえないだろうか。

2/ 哲学と思想——一般的にいってということだが——の断絶について、さらには/あるいは哲学と宗教ないし神話的思考の断絶について、比較という研究手法までも射程におさめるような批判的考察を展開することで、それらのあいだを架橋するような連携を模索することが必要だろう（それはヤーコブソンがいうところの記号間翻訳に相当するだろう）。ヨーロッパにおいて「哲学」という名のもとに生成変化してきた思考の形式には必ずしも限定されない思考のさまざまな体系が現実に存在する。そして、それらはいずれも厳密には哲学的でないからといって、ヨーロッパとその他の地域ではとりわけ「思想」や「宗教」や「神話」などと呼ばれているわけだが、人間の思考のうちの一方を哲学に割り当て他方を思想や宗教や神話に割り当てる選別のメカニズムは何なのだろうか。そしてこのような選別のメカニズムがフランスという一つの「自閉的な」「大陸」の内部においても生じているとしたら、「フランス哲学・思想の研究」をその使命とする日仏哲学会はこのメカニズムについてどのような批判的考察を展開すべきなのだろうか[14]。

3/「フランス哲学・思想の研究」において昨日まで未知とされ、排除され、あるいは周縁に置かれてきた研究領域ないし研究方法を斜角的ないし斜交的に横断すること（ここではヤーコブソンがいうところの三つの種類の翻訳が重層的におこなわれるはず）。他の研究領域へ新たに侵入すること[15]、他の研究手法を新たに導入すること[16]は、学知のあれこれの領野と手法に関して外在的な立場——したがってその領野に関しては相対的に無能である——に留まることにしばしば満足してきた、これまでの「フランス哲学・思想の研究」の原理主義的・超越論的・存在論的な権威を問題視することにつながる。その際に私たちは、「フランス哲学・思想の研究」に関係するさまざまな組織（アンスティテュシオン）＝制度からいまだに無視され、この組織＝制度によって認可され正当なものとされた問題構制（プロブレマティック）から排除されている場（トポス）から寄せられる挑発と期待に応えるべく、問いの立て方と解き方を変更することに誘われるだろう。そのとき日仏哲学会はもはや、効率性、実現性、そして生産性を保証された研究課題によって認定済みのさまざまな領域を包摂することを目指すような、或る一つの固定化

された組織にとどまることはできないはずだ。むしろ、新たな研究の動機づけ、思索上あるいは実験上の模索ないし挑発、新たな方向に進むための提案と策励、そういったことがおこなわれる場になるはずである。日仏哲学会においては、これまで分断され隔絶されることのあまりに多かったさまざまな問題構制を、斜角的ないし斜行的なしかたで収斂させたり、あるいは交叉させたりすることが目指されるべきではないだろうか。

ただしそれは、十八世紀のディドロが批判した混淆主義（サンクレティスム）ないし十九世紀のクーザンが称揚した折衷主義（エクレクティスム）に依拠することではないし、まして二十世紀のキリスト教会が模索した統合主義（エキュメニスム）に相当するようなものを追求することでもない。それはまたいわゆる学際性の追求でもない。デリダがいうところの「領域交差〔intersection〕」を追求しなければならないのだ。ここでもその印象的な指摘を参照しておこう。

> 「学際性〔interdisciplinarité〕とは、それ自体すでにその境界線が特定されている共通の主題をさまざまな手段と補助的な方法をもって研究するよう、既成の諸科学の代理人のあいだで計画的に打ち立てられた協力体制のことである。この協力体制はそれ自体としては必要だとしても、以上のように理解されたかぎりでの学際性は、これまでに前例のない問題構制を制定するのでも、新たな対象を考案するのでもない。それ自体としては、研究領域ならびに各領域に固有な慣習と方法について、それらのあり方とそれぞれのあいだに認められる境界線を変更しようとはしないのだ。」[17]

したがって、日仏哲学会会則第二条が謳う「共同研究」とは、学知の斜角的ないし斜行的な「領域交差」を目指すべきであり、「学際性」と通称されているところのものに還元されるべきではないのである[18]。

4/ 日仏哲学会の施策と運営に或る種の合議的なあり方——ただしそれ自体は分析を施されるべきであるし定義されるべきである——を導入すること。そのためには、日仏哲学会という組織に所属する会員のあいだに自由で多様な関係性を樹立すること、階位的秩序を設定してこれを固定化しようとするあらゆる動きを、権威という事象ならびに教義上・学説上の不寛容という事象をいずれも拒否すべきであること、日仏哲学会と他の研究教育組織（「フランス哲学・思想の研究」を使命とするさまざまな規模の研究会、日本フランス語フランス文学会といった日仏哲学会と深い関連を有するはずの全国規模の学会、高校や大学などの教育機関等々）のあいだの交流をいっそう促進すること[19]、会員とそれ以外のすべての人々とのあいだに——日仏哲学会会則第二条は「フランス哲学・思想に関心をもつ研究者たちのために」設立されると謳ってはいるが——大規模で活動的な共同体を形成することが挙げられる（ここまでは、日本語の内部における広義の翻訳の実現、つまりヤーコブソンがいうところの言語内翻訳の実践であるとみなしうる）。

このような合議制にもとづく編成により、おそらく外国の学生、教師、そして研究者を受け入れることがいっそう容易になるだろう。じっさいに日仏哲学会の国際性という次元は、日仏哲学会会則第二条が謳う「日仏両哲学界の交流」を超えて、その本質的な特徴の一つとして顕在化すべきも

のである。「フランス哲学・思想の研究」に資する交流はあらゆる方面に渉ってなされるべきであり、それはフランスからフランコフォニーへの交流の拡張だけでなく、とりわけアフリカ諸国、アジア諸国、ならびにラテン・アメリカ諸国[20]、そして一般的には発展途上国との交流を或る程度は優先させるしかたでなされるべきではないか[21]。その過程でフランス哲学と自文化中心主義が惹起するさまざまな問題も批判的考察の俎上に載せられることになるだろう。

以上の四つが日仏哲学会設立四十周年という節目の年に私が proposition ないし projection として会員諸氏を destinataire として差し出したいと思うことである。

注

1）上述したかぎりでのフランス語 « mission » と « destination » の意味論的な広がりに関する考察については、以下に学んだ。*Cf.* Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie*, Paris : Galilée, 1990, pp. 586-591 en particulier. この書物の邦訳は『哲学への権利』という題名のもと、みすず書房より刊行が始まった。第一巻は、西山雄二、立花史、そして馬場智一の三氏によって 2014 年末に刊行された。第二巻（＝最終巻）は、提題者のほかに数名を訳者に迎えて同じ書肆より 2015 年 11 月に刊行予定。

2）日仏哲学会会則第二条には「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」とある。

3）正当化のプロセスに関する分析が孕むアポリアについては、以下に学んだ。*Cf.* Derrida, *op. cit.*, p. 594.

4）R・ヤーコブソン『一般言語学』、田村すゞ子ほか共訳、川本茂雄監修、みすず書房、1973 年。

5）Derrida, *op. cit.*, p. 614.

6）Derrida, *ibid.*, p. 614.

7）Derrida, *ibid.*, pp. 614-615.

8）*Cf.* デリダ、前掲訳書、151-152 頁：「ヨーロッパにおいても、国民的差異は言語的差異と、またさらには国家の差異と厳密に一致するわけではありません。今日はそうした多様性の錯綜を解きほぐすことはできませんが、ただ、こうした多様性に哲学的差異が合致しているのです。哲学的差異はその慣例的な意味、またそのいわば外的な意味において、文体や方法の問い、そして問題領域の問いだけに限定されません。ときおりこの哲学的差異はきわめて深刻となり――たとえば、いわゆる大陸哲学といわゆる英米哲学の差異――、互いに交流し協同するための最低限の条件さえ欠落してしまいます。共通のコードによる共通の契約がもはや確証されないのです――コードという表現を用いることで、私は交換規則という厳密に言語的な要素を対象としているわけではありません。同じ言語の地域内でも――たとえば、イギリス英語圏とアメリカ英語圏――、同様の不明瞭さや不透明さによって哲学の交流が不可能となり、いわゆる哲学的なものの統一性に疑念さえ生まれることがあります」。

9）Derrida, *op. cit.*, p. 615.

10）岩波書店刊行の全集第八巻に所収。

11）日仏哲学会はすでに 1994 年に春季シンポジウム「フランス哲学とドイツ古典哲学」を、また秋季シンポジウム「フランス哲学とドイツ現代哲学」をいずれも中田光雄氏を司会者に迎えて開催している。

12）日仏哲学会はすでに 1979 年に澤瀉久敬氏の趣旨説明のもとシンポジウム「九鬼周造——日本のフランス哲学」を、またその三十年後の 2009 年には杉山直樹氏の司会のもと春季シンポジウム「フランス哲学の日本への受容——フランス的〈生の哲学〉と大正生命主義をめぐって」をそれぞれ開催している。

13）提題者はここで 2009 年に Vrin から刊行の始まった叢書 Textes cartésiens en langue française のことを想起している。この叢書の責任者であるドゥニ・モロー（Denis Moreau）は、*Archives de philosophie* 誌 73 号（2010 年）に掲載された Bulletin cartésien XXXIX のなかで「このシリーズに含まれる著作として提示されているものは、次の二つの基準から選択された。つまり一方でそれは、十七世紀後半ないし十八世紀初頭におけるデカルト主義の歴史〔に関する研究〕に資するものでなければならない。したがってあまりに評価されていない〔méconnus〕著者の執筆したもの、ないし群小哲学者のなかでもとりわけマイナー〔*mineurs*〕な著者の執筆したものについては除外されることになる。〔後略〕」。今日までのところすでに五冊が刊行され、そのなかには François Poulain de la Barre や Antoine Arnauld といった、日本でもよく知られ、また、邦訳の刊行されている著者の作品にくわえて、Bernard Dupuy du Grez、Claude Ameline、François de Lanion、そして René Fédé の作品が含まれているが、とりわけ後四者がこれまで「群小哲学者」としてみなされるも、このたび人々の忘却のなかから掬い上げられて、Vrin という由緒ある出版社から刊行されることになったのはなぜか、そしてその際に「マイナー」と評定されなかったのはなぜか、つまり、その取捨選択を支配するメカニズムは何なのか、デカルト哲学をその主たる研究対象とする提題者はこういった問いに無関心ではいられない。*Cf.* デリダ、前掲訳書、194 頁：「分類と位階秩序の操作を支配する力は読ませることに利があると思うものを、読むようにうながす（この力はそれを偉大なテクスト、「影響力の大きなテクスト」と呼ぶ）。過小評価した方が得になるもの、そして、概して読解できないものを（重要度の低い、あるいは周縁的なテクストと呼ばれる）を除外し排除する」；195 頁：「権威ある位階秩序を転覆するだけではもはや足りないのだ。それゆえ、「重要度の低い」テクストを重要なものとして定着させたり、あるいは「主要な」テクストの価値を貶めることで排除するだけではもはや充分ではないのである」。

14）日仏哲学会はすでに 1993 年に田島節夫氏を司会者に迎えた春季シンポジウム「宗教と政治——十七世紀の再発見」を開催している。

15）そのことの事例になるかどうかは分からないが、日仏哲学会はすでに 2001 年に谷川多佳子氏を司会者に迎えた春季シンポジウム「精神分析と哲学」を開催している。

16）フランスの大学では、哲学、歴史学、そして文学が文学部に同居していても互いの連携はほとんど見られない。それに対してイタリアの大学では事情が大きく異なる。つまり、歴史学の手法を参照しない哲学の研究はありえないと強く自覚されているのだ。仏伊の研究教育に認められる組織 = 制度的差異は、その成果の差異として具現化するはずだ。それはたとえば同じデカルトを扱いながらもフランス人研究者とイタリア人研究者とでは趣の異なることが多々あることを想起すれば十分に納得されるだろう。

17）Derrida, *op. cit.*, p. 569.

18）「領域交差」と「学際性」の相違については、西山雄二氏の論考「哲学への権利と制度への愛」（西山雄二編『人文学と制度』所収、未來社、2013 年）のうち 298 頁から 301 頁にかけても参照のこと。

19）そのための極めて具体的な改善策として、たとえば 1/「フランス哲学・思想の研究」の一環として受理された若手会員（場合によっては非会員）の博士論文のリストを日仏哲学会が把握しておくことは、「フランス哲学・思想」の研究者を育成することを一つの使命とするはずの日仏哲学会にとっては重要なことではないだろうか。そのために学会誌『フランス哲学・思想研究』がフランス語でいうところの « revue » という性格を与えられていることの意味を再考する必要があるのではないか。また 2/「フランス哲学・思想の研究」に関する講演会等々の情報を会員間で共有するためのメーリングリストが整備されればよいと思う。とりわけ提題者が所属する筑波大学大学院人文社会科学研究科哲学・思想専攻は、2014 年度に「日本学術振興会外国人招へい研究者（短期）」の助成をうけて、フランス哲学における懐疑主義の系譜に関する研究で国際的に著名なジャンニ・パガニーニ氏（イタリア・東ピエモンテ大学教授）を招聘し、ボダン、モンテーニュ、デカルト、そしてベールに関する学術講演会を日本各地で開催したが、その情報を日仏哲学会の会員と共有できればよいと招聘世話人であった提題者は夢想した。

20）日本哲学会は、2015 年 5 月に上智大学で開催された第 74 回大会で、International Session として Philosophy in Latin America というシンポジウムをチリとブラジルの研究者を招聘して実施したが、このような試みに日仏哲学会も積極的に参与すべきではないだろうか。

21）日仏哲学会がこれまで招聘ないし受け入れた外国人研究者は、フランス、イタリア、そしてアメリカの研究機関に所属する研究者だけである。

Mémorandum sur la destination de la Société franco-japonaise de philosophie

Yoshinori TSUZAKI

À l'occasion du quarantième anniversaire de la Société franco-japonaise de philosophie, nous nous proposons de réfléchir à sa mission, voire de la redéfinir, et ce tout en nous nous servant des pensées de Jacques Derrida dans son beau livre, *Du droit à la philosophie*, dont la traduction japonaise est en cours de parution. Dans la perspective des actions que la Société est *destinée* à mettre en œuvre, nous croyons qu'il faudrait mettre l'accent sur au moins quatre points fondamentaux, à réaliser dans ces prochains quarante ans. Il s'agit : 1° de pouvoir en permanence étudier, analyser, et même transformer les lois et les processus selon lesquels la Société légitime et finalise un certain type de recherche plutôt que d'autres dans le domaine de la philosophie dite française ; 2° de mettre en cause la différence déjà établie entre la philosophie d'une part, et la pensée en général, y compris les systèmes religieux ainsi que mythologiques, d'autre part, et ce tout particulièrement chez les auteurs francophones ; 3° de devenir un lieu de stimulations et d'exploration dans des directions nouvelles pour la recherche philosophique, autrement dit, un lieu d'invitation à des recherches non encore reconnues par des programmes dont l'efficience, la performance et la productivité sont déjà assurées ; 4° non seulement de garantir mais aussi de renforcer la dimension collégiale et internationale dans la politique et l'économie de la Société.

討論要旨

司会（山田）――これはシンポジウムでなくワークショップであり、フロアーの方々に広く意見を求め、学会運営の参考にするのが趣旨である。忌憚のないご意見を自由にどうぞ。

Q（小手川）――日仏哲学会が、これまでどういう取り組みをしてきたかについては、私も含めて若手の人たちにはあまり理解できていない部分もある。その取り組みをどういう形でこれからの世代に引き継いでいくかが課題だと思う。

A（久米博）――私が「大綱化」以前の教養課程で、哲学科志望ではなかったが自由に選択した哲学史、論理学、倫理学、宗教学は有益だったと思う。フランスの中等教育の特色はリセにおける哲学教育だと言われる。フランスのそういう教育の伝統に学んで、日本の大学でも文科、理科を問わず、哲学の基本的知識を学ばせる必要があろう。単なる人文科学の一つとしてでなく、学問の学問としてである。そこにも日仏哲学会の役割があるのではないか。

Q（小手川）――ポリフォニックな場とか、他者に開かれた場というのは当然だ。しかし、具体的にどうやってそういう場をつくっていくかが問題だ。例えば、学会ではドゥルーズやレヴィナス発表の場というのがあるが、相互の交流があるとは思えない。ドゥルーズの研究者はドゥルーズの場に行って聞いているし、レヴィナス研究の人はレヴィナスの場に行っている。それではポリフォニックでも何でもない。また、女性をどういうふうに活用していくかという問題があるが、例えば、一番単純なのは、女性の会員（数）に併せて女性の理事を決めるというのも、一つの手段だと思う。

A（曽我）――会場の交流がない、ポリフォニックになっていないという点は、学会運営の限界でもあろう。だが、日仏哲学会のサイトを活用して、その場にいなくてもレジュメを見たり、空間と時間を超えて討論に接することができれば、ある種の解決の方策になると思う。また、男性的なもの・女性的なものと言うけれども、その既存の枠組に押し込められてしまって固定化されることのほうを恐れる。女性の活用ということで、必ず女性がひとり入らなければならないと決めてしまった上での活用がいいのかどうか。その一方で、例えばシンポジウムの記録にあるような「現代フランスの女性思想」という試みはどんどんやったらいいと思う。

Q（小手川）――他分野とのコミュニケーション不全というのは確かに問題だ。例えば、分析哲学の人たちで日仏哲学会に来る人はあまりいない。きちんと論証していないということで、フランス思想に魅力を感じていないからではないか。だがフランス思想の側でも、分析哲学をちゃんと押さえて、それに対してリアクションができるようにならないといけない。そういうところでコミュニケーション不全というのが起こっていると思う。もう一つは翻訳の問題である。日本におけるフランス思想の受容は、ある意味で非常に偏っている。ある一定の人だけが大量に翻訳されているが、本場のフランスへ行くと全然ちがうということがある。フランス思想のいいところを、しっかり翻訳する作業は絶対に必要だが、（学会誌の）書評欄などで、フランスで重視されている本（洋書）を取り上げるのも一つの手ではないか。

A（津崎）――分析哲学者の不満について申し上げれば、重要なのは、何をもって論証とするかを考えることだろう。分析哲学者がいう論証と、たとえば文献学者がいう論証とは、同じなのか、違うのか。いずれの場合も、そう言われるのはどうしてか。分析哲学者はフランス哲学・思想の研究に魅力を感じないということだが、たとえばカヴァイエス研究の先に、おそらくフランス哲学・思想と分析哲学が親和的な立ち位置を占めるような領域が開けてくるのではないかということを考えれば、両者は水と油の関係にあるとはとても思えない。魅力とか論証というものが、一体どのような基準で言われるのかを批判的に考えられるのは、もしかしたらフランス哲学・思想の強みかもしれない。

第二点目のご指摘は、翻訳の偏りに関するものだ。日本のフランス哲学・思想研究にとって、重要な一次文献の翻訳は喫緊の課題であり続けている。例えばFayard社から出ているCorpus叢書に照らしてみれば、日本の翻訳事情にかなりの偏りがあることは確かだ。とはいえ、改善策は必ずあると思う。二次文献の翻訳について申し上げれば、これまでの蓄積は、日本のフランス哲学・思想研究の宝だろう。その方面での動きを推し進めるためには、小手川さんのおっしゃるとおり、いまだ翻訳されていないが、決して蔑ろにすることのできない二次文献について、たとえば中世哲学会の学会誌『中世思想研究』が実践しているように、レヴューを書くということが有効だろう。つまり、私たちの学会誌『フランス哲学・思想研究』のフランス語名にrevueという単語が使われていることの意味を再確認するのだ。学会誌を有効活用すれば、一次・二次文献について重要な紹介がなされるのではないか。

もう一つ申し上げたいことは、ポリフォニーという概念についてだ。ポリフォニーとは本来、多声音楽やその作曲様式を意味する音楽用語で、古い話しで恐縮だが、バフチンのドストエフスキー論において印象的に使用されていた。バフチンの見立てによれば、ドストエフスキーの小説は、登場人物それぞれの自立し融合していない声が対話的関係を構築していくことにその面白味があるわけだが、ここで注意しておきたいのは、登場人物それぞれの声が自立している、融合していない、ということだろう。だからこそ対話的関係の構築のほうに進んでいくことが積極的な意味をもつのだが、そのことは逆に、ある種のコミュニケーション不全を招来してしまうという危険性と隣り合わせではないか。

その意味で、ドゥルーズの研究者はドゥルーズの研究発表がなされる部屋に行き、レヴィナス研究者はレヴィナスの部屋へ行くということは、ドゥルージアンの声はその部屋だけで反響し、レヴィナシアンの声は別の部屋だけで反響しているわけだから、それ自体はまさしくポリフォニックな状況だろう。しかし、対話的関係を作り上げることにまでは至っていないとしたら、それは耳に心地よく響くポリフォニーではないだろう。このようなノイズに聞こえる状況を音楽に仕立てるためには、研究発表のプログラムの作成に一工夫することが有効かもしれない。プログラムをつくるときに、ある哲学者でまとめるのはそれでいいに決まっている。だが、テマティックな仕方で研究プログラムをつくり直すとか、あるいはざっくりと時代だけでくくってしまうとか、プログラムのつくり方に、もしかしたら何か考える余地があるかもしれない。

Q（久米あ）――フランス文学の畑のものだが、来る度にちょっと居心地が悪い。この会は哲学だけれど、哲学といってもフランスの思想も入るということが（提題のなかで）言われたが、フランスの思想というと非常に広い。文学もやっぱり哲学の一部と言ってもいいぐらい広いし、時代的にも随分広いと思う。一例を挙げると、シンポジウムの主題として中世、ルネサンスは一度も主題になったことがない。17世紀以後、それ以後は現代思想に飛んでいるという感じがする。取り上げにくいと思われるようなことでも、いろんな面から考えてシンポジウムとすればどうか。フランスの哲学・思想・文学・宗教などを含めて。時代も、もう少し古いところも扱っていいのではないか。

コメント（司会者、山田）――フランス・ルネサンスのモンテーニュをシンポジウムでやれという声は何年も前から理事会で出ていたが、適切なパネリストがいなかった。幸い2016年はモンテーニュが取り上げられる予定である。

Q（近藤）――近年、フランスの哲学のコミュニティーにおいて、かなりサイバー化が進んでいる。過去の学会誌がデータベース化されていて、それが全て見られるとか、あるいはカンファレンスの発表を動画で撮っていて、それをあとで検索して見るとか。この学会のシンポジウム一覧を見ても、目から鱗というか、こんなことをやっていたのかと思うことが多々ある。こういうのもデータベース化するような時期に来ているのではないか。例えば、サイトだとかフェイスブックだとか、それを管理する者を入れるということによって、何らか風通しを変える程度のことは、たぶんできると思う。私には（理事会で）一体何がどう決まるのかがさっぱりわからない。サイバーテクノロジーを使うことによって状況を変えてみるというのはどうか。

A（曽我）――私がいまメインで活動しているのは社会情報学会という学会だ。シンポジウムをUstreamで中継し、わざわざ場所を移動しなくても参加できるようになっている。権限の問題とか、発表者の了承という点はあるかもしれないが、そういうことが実現すれば、私自身も過去のものを見たいというふうに感じる。ただ、そのネット活用で、どこまでそういうものが続けられるかというのも一つ大きな課題だ。フェイスブックなり何なりでつながったところで、どこまでそれを継続的に盛り上げていけるかは、別の問題だ。やはり定期的にみんなでこうやって顔を合わすということも、一つ大きな機会だ。両方の側面を強めていけたらなあ、と私は感じる。

A（津崎）――いまフランス国立図書館には、英語のサイトは当然のこと、日本語のサイトまであるが、日本の国立国会図書館には、私の記憶が正しければフランス語のサイトがない。こういったところから見ても日本の学術活動におけるデジタル化は、遅れを取っているように思われる。日仏会館フランス事務所（運営主体は、フランス外務省とフランス国立科学研究センター（CNRS））のホームページでも、フランスの哲学ないし文化に関してこれまで開催した講演会をオンライン化するというプロジェクトが始まっている。セールやナンシーの日本での講演を数十年という時を経ていまここで聞くことができるのだ。デジタル化には常にお金もかかるし、お金以上に実はマンパワーが必要だ。だから私たちが躊躇してしまうことはよくわかる。しかし、もう世界がそういう方向に動いているのであるならば、日仏哲学会でも、少なくともこれこれの外国人の講演があるということだけでも発信してもよいのではないか。日本フランス語フランス文学会のホームページを見

てみると、会員からの情報提供によって、さまざまな講演会とか、会員の博士論文（公開審査）の日付まで告知されている。これにはやはり学ぶべきものがあるのではないか。

コメント（事務局、檜垣）――サイバースペース化というところまではまだ行っていないが、基本的に過去の雑誌（学会誌）のPDF化はするつもりだ。シンポジウムをUstreamでながすとか、あるいは撮ってくっ付けるとかは、意味があるか否かは別にして、問題なくできると思う。

Q（鹿野）――（発表のなかで）コミュニケーション不全とか、居心地の悪さということばが出て来たが、逆にそれを利用するかたちでワークショップとかを行えないか。例えば、女性と哲学とか、分析哲学とフランス哲学とか、非常に齟齬があるような場のほうが、いろんな意味でコミュニケーションが起こるのではないのか。例えば、中性的なものとして哲学を語るというその中性自体が男性じゃないかという批判もある。非人称の中性的なものが、ある時代のドゥルーズも含めて、ブランショでもすごく盛り上がったが、一方でそこに男性性が入ってきているとも言える。女性の哲学については、女性として語るという身振りを引き受けた時点で、男性・女性の区分を再生産してしまっているのではないか。レヴィナスの部屋やドゥルーズの部屋など、全然違うところでポリフォニー的になっていた人たちも、ワークショップのような大きなテーマの下では、たぶん全然違う観点から意見が言えると思う。

A（津崎）――居心地の悪さというのはどこまでも私的なものだろう。居心地の悪さをテコにして何かシンポジウムを構想したとして、発表をしてくれる人がいるだろうか。少しストラテジーを考えなければならない。哲学研究におけるジェンダーという主題について申し上げれば、ここで日仏哲学会の過去の資料を見てみると、例えば１９９２年の講演会「公爵夫人と哲学者たち」はまさしく女性の哲学についてであり、フランス人の講演のほうが主題の設定において戦略的だし挑発的だといえるだろう。学ぶところが多いのではないか。

コメント（久米）――明治期に西洋哲学、とりわけドイツ観念論哲学を移植するのに、苦心して訳語をつくらねばならなかった。そのため日本では、哲学は難解の代名詞になった。哲学のみならず、移入するあらゆる学問について事情は同様であった。しかし先人の努力が実り、自然科学の分野では日本語だけで研究、教育ができるようになり、それがノーベル賞クラスの成果を挙げることにつながったそうである。哲学においても、日本語で思索、表現する努力を続けねばならない。たとえばギリシア哲学のphronesisを「賢慮」と訳すのが普通であるが、文字面だけでは何も思い浮かばない。漢字の造語能力を活用すれば、もっとわかりやすい訳語になるかもしれない。日本語で哲学するといっても、もっと大和言葉をという意味ではない。漢字を使っても平易で正確な用語を産み出す可能性は十分ある。

コメント（津崎）――日本語で哲学をする可能性の追求が重要だろうとする、久米先生ならではのご指摘だ。私なりの専門領域に引き寄せると、『方法序説』第六部の終わりから二つ目の段落で、デカルトがフランス語でこれを書いたことを弁明している。ところが、そのラテン語訳では、この部分がごっそり落ちている。つまり、『方法序説』をフランス語で書くことを弁明するのを、デカ

ルトはラテン語に訳さなくてもいいとあたかも判断したかのように、ラテン語訳からごっそり抜けているのだ。そうなってくると、一体どの言語が哲学にふさわしいのかという問題は、21世紀を生きている私たちだけではなくて、実は17世紀のあの時代においても非常に重要であったということになるだろう。

コメント（檜垣）——私はドゥルーズを研究しているものだが、その研究が一番盛んなのは、英米圏と日本語圏である。アメリカ人と話しても、彼らはフランス語なんか読んでいない。フランス語は知らないと言う。だが彼らはあっけらかんとしている。旧来の日本型の文学部のフランス哲学科の修士・博士を出た人は、彼らはけしからん連中だと言う。だが、日本語で哲学するということではないが、それはそれで一つの在り方かなと思わなくもない。

私の留学経験を言えば、ジャン-リュック・マリオンの講義に出たことがある。マリオンが講義でアリストテレスを引用するのは、全部Vrinの翻訳のページであり、絶対にギリシア語など引用しない。フランス語の翻訳のページ数を金科玉条のごとく、何ページの何行目から何行目まで、アリストテレスはこう書いてあるから覚えなさいとやる。われわれがハイデガーの『存在と時間』を読むときに、渡邊二郎訳の何ページを覚えろというのと同じだ。

これはフランス哲学とは限らなくて哲学一般だろうが、日本人には「ギリシアは偉い、フランスは偉い、ドイツは偉い」という信仰があったことは事実である。そのこと自身を私は否定する気はない。滑稽に見えるかもしれないが、「ヨーロッパ人は優れているかもしれない」という余地はあったと思う。だがもう21世紀に入っている。大学もレクチャーの半分は英語でやれとか、数年後言われる可能性がある。若い世代の人たちが大学に就職すると、一般教養は哲学史から何からもう全部英語で教えろと言われる可能性がある。英語でドイツ哲学やフランス哲学を教えるという時代にますますなってくる。われわれはそういう事態に直面している。

ベルクソンの翻訳者だというイギリス人のベルクソン研究者とはなしたことがあるが、それは昔の翻訳を直しただけであった。「ベルクソンをフランス語で読んだことあるの？」と聞くと、「フランス語で読んだことなんかありませんよ」と言う。そのような人がイギリスのベルクソン研究の第一人者であるという事実を、われわれは肯定すべきなのか、否定すべきなのか。われわれとしては、やはり一応フランス語はある程度できないと気恥ずかしいということがあるが、アングロサクソン側とすればそれでいいのかも知れない。

コメント（津崎）——マリオンのエピソードは、彼のトリコ（アリストテレスの訳者）に対する異様なまでの個人的な敬愛によるものだろう（笑）。「フランス語の翻訳のページ数を金科玉条のごとく……」というのは、それ自体は批判されてしかるべきではないか。川田順造の提案した「文化の三角測量」——地理上の位置を定めるには、二点間の距離を測るのではなく、他の一点を加えた三点を基にした三角測量が有効——が目指していたところを、もう一度しっかり引き受けて考える必要があるだろう。これだけ英語圏の支配が強い時代においては、母語、英語、そしてもう一つ別の言語、私たちにとってはフランス語だろうが、この三つの言語を操りながら哲学の研究をすることの重要性を、非常に実感を持って感じる。

司会（山田）——ありがとうございました。本日は「日仏哲学会のこれまでとこれから」という

テーマで、お三方にそれぞれご発表いただきました。この討論のキーワードのみを申し上げますと、最初に出たのは、現代の哲学教育の退潮をわれわれはどう受けとめるかという問題提起。それから、コミュニケーション不全とか相互交流のなさをどうするかという問題。女性というものを前面に出すか、あるいは出さないほうがいいのか、中性でいいのか、という問題も出ました。それから、居心地の悪さというのは個人的なことかもしれませんが、やはりこの学会に事実としてあるということ。データベース化、デジタル化をこれから突き進めなくてはいけないこと。さらに、シンポジウムの形式として、逆手を取って、例えば女性を前面に出した哲学、あるいは分析哲学を出したらどうかという提言。最後に、翻訳を通して哲学することの是非など。さまざまなご意見がいただけたと思います。その他の方々からもいろいろ伺いたかったのですが、時間の関係でここまでといたします。とりわけ若い世代の建設的なご意見を拝聴でき、司会者としては大変うれしく思います。終わりにあたって、このワークショップのために、お忙しいなかを大変なご尽力をいただいた三人の先生方に心から御礼もうしあげます。ありがとうございました（拍手）。

（注記）この「討論要旨」は文字通り「要旨」にすぎず、討論のすべてを盛り込んだものではない。当日の録音記録を元に山田の責任で編集したものである。

（資料） 日仏哲学会 シンポジウム・講演一覧1974－2014

このリストは事務局に残されている資料にもとづき、多くの会員のご協力を得て山田の責任で作成したものである。だが、空欄もあり決して完全なものではない。もし誤りや訂正等があれば、事務局までご指摘を請う次第である。

【シンポジウム】

1974 年 11 月 30 日　東京日仏会館

日仏哲学会シンポジウム『デカルト―そのテキストと現代』

・特別報告（司会？）

所　雄章：「デカルト『省察』―ラテン語原文と仏訳の異同について」

田島節夫：「デカルトにおける理性と狂気―フーコーとデリダのデカルト論にふれて」

・討論（司会：中村雄二郎、所　雄章）

中村雄二郎、竹内良知、佐々木健一、岳野慶作、三島唯義、前田陽一、池辺義教

三宅中子、澤瀉久敬、田島節夫、竹田篤司、所　雄章

1975 ？

1976 年 11 月 23 日　東京日仏会館

『パスカル研究の現状と問題点』（司会：前田陽一）

発表者：田辺　保、廣田昌義、塩川徹也

1977 ？

1978 ？

1979 年 9 月 7 日　京大会館

『九鬼周造―日本のフランス哲学』（司会？）

挨拶：澤瀉久敬

発表者：藤中正義、大野桂一郎、磯谷　孝

1980 ？

1981 年 9 月？　場所？

『メルロ＝ポンティと開かれた現象学』（司会？）

発表者：山形頼洋、他

1982 ～ 88 ？

1989 年 3 月 3 日　東北大学文学部・教育学部大講堂

『他者と身体』（司会：野家啓一）

発表者：滝浦静雄、原田佳彦、他

1989 年 9 月 9 日　東京日仏会館

『18 世紀フランス哲学の諸問題―フランス革命 200 年にちなんで―』（司会：花田圭介）

発表者：桑田禮彰、三輪　正、坂本賢三

1990 年 9 月 3 日　東京日仏会館

『ハイデガーとナチズムをめぐって』（司会：中村雄二郎）

発表者：山本　尤、港道　隆、西谷　修

1991 年 4 月 16 日　東京日仏会館

シンポジウム『ハイデガー、ナチズム、デリダ』（司会：中村雄二郎）

発表者：山本　尤、港道　隆、西谷　修

1991 年 9 月 6 日　東京日仏会館

『西欧近代とユダヤ思想』（司会：久米　博）

小林康夫：「J.-F. リオタールとユダヤ思想」

鈴村和成：「E. レヴィナスとユダヤ思想」

内田　樹：「J. デリダとユダヤ思想」

1992 年 9 月 7 日　東京日仏会館

『G．バタイユと＜社会学研究会＞』（司会：坂部　恵）

兼子正勝：「社会学研究会における共同体の問題」

酒井　健：「«アセファル»から『無神学大全』へ―ニーチェ観の変遷」

湯浅博雄：「供犠および贈与の捉え方―『内的経験』において、また『呪われた部分』（三部作）において」

1993 年 4 月 5 日　東京日仏会館

『宗教と政治―十七世紀の再発見』（司会：田島節夫）

塩川徹也：「人間的信仰による認識―『ポール・ロワイヤル論理学』第四部をめぐって」

上野　修：「スピノザにおける聖書解釈と政治的なるもの」

桜井直文：「スピノザにおけるかたちと力―アルチュセールとドゥルーズの所論とのかかわり」

1993 年 9 月 7 日　東京日仏会館

『ラカンと哲学』（司会：佐々木孝次）

関　直彦：「ラカンと精神医学」

加藤　敏：「ラカンの精神分析理論における死の概念―死の欲動と死への接近―」

若森栄樹：「ラカンのリチュラテール（日本論）」

1994 年 4 月 7 日　東京日仏会館

『フランス哲学とドイツ古典哲学』（司会：中田光雄）

竹内信夫：「ライプニッツをセールに翻訳すると…―普遍言語と翻訳可能性について―」

本間邦雄：「『判断力批判』の可能性―「崇高なものの分析論」のリオタール的読解―」

加國尚志：「メルロ＝ポンティとシェリング―問いかけと知的直観」

1994 年 9 月 8 日　東京日仏会館

『フランス哲学とドイツ現代哲学』（司会：中田光雄）

発表者：山脇直司、高橋哲哉、財津　理

1995 年 3 月 26 日　東京日仏会館

『デカルトと近現代』（司会？）

松田克進：「自由意志と利他的態度」

庭田茂吉：「コギトと脱自」

澤田直之：「自伝的なものの哲学」

1995 年 9 月 7 日　東京日仏会館

『ドゥルーズとわれわれの時代』（司会：宇波　彰）

河津邦喜：「ドゥルーズの方法論」

小谷晴勇：「ドゥルーズ、ガタリ、芭蕉、浅田　彰」

1996 年 3 月 30 日　東京日仏会館

『デカルト哲学とは何であったか』（司会：山田弘明）

平松希伊子：「衝突か光か―デカルト自然学の中心問題」

鈴木　泉：「20 世紀のフランス数理哲学―ジャン・カヴァイエスの系譜」

谷川多佳子：「デカルト哲学―問題提起の豊かさと現代性」

1996 年 9 月 14 日　東京日仏会館

『レヴィナス再検討―存在・倫理・正義』（司会？）

合田正人：「倫理的言語について」

斎藤慶典：「「よさ」と「正しさ」をめぐって―西欧＝哲学の光のもとで―」

港道　隆：「il y a の意味作用？」

1997 年 4 月 2 日　東京日仏会館

『ミシェル・アンリ哲学の再検討―その自我論を中心に』（司会：松永澄夫）

鈴木　泉：「襞と内在―ミシェル・アンリの主観性概念について」

中　敬夫：「自我の内外―ミシェル・アンリは変わったか」

望月太郎：「ミシェル・アンリのデカルト解釈について―その哲学史的位置づけ」

1997 年 9 月 13 日　東京日仏会館

『現代フランスの女性思想』（司会：高橋哲哉）

井上たか子：「シモーヌ・ド・ボーヴォワールからクリスティーヌ・デルフィへ」

松本伊瑳子：「エレーヌ・シクスーの世界」

棚沢直子：「現代フランスの女性思想とイリガライ」

1998 年 3 月 29 日　京大会館

『オーギュスト・コントと現代―コント生誕２００年』（司会：小林道夫）

山下雅之：「コント社会学と社会学の形成」

望月太郎：「ニュートン主義の受容と批判」

安孫子信：「二つの実証主義―コントの二つの方法をめぐって」

1998 年 9 月 12 日　東京日仏会館

『ポール・リクールの物語理論とその展開』（司会：清水　誠）

杉村靖彦：「物語と自己の探究―物語的自己同一性をめぐって」

堀江宗正：「リクール物語理論の射程―神話・イデオロギー・物語」

1999 年 4 月 24 日　東京日仏会館

『中村雄二郎の哲学―『述語的世界と制度』を中心に』（司会：坂部　恵）

西島建男：「戦後思想のなかの中村哲学」

野家啓一：「中村哲学と述語的世界」

Augustin Berque：Corps,lieu,monde.Réflexion d'un géographe sur la logique du prédicat.

1999 年 9 月 11 日　東京日仏会館

『フランス 19 世紀のスピリチュアリテ―19 世紀前半を中心にして』（司会：松永澄夫）

村松正隆：「スピリチュアリテとは何か―19 世紀初頭における＜哲学＞と政治」

安孫子信：「オーギュスト・コントと生物学―魂のあり処をめぐって」

小倉孝誠：「ロマン主義歴史学の理論とレトリック」

2000 年 4 月 1 日 東京日仏会館

『フランス・スピリチュアリスムⅡ』（司会：中田光雄）

内藤純郎：「ベルクソンと古代のスピリチュアリスム」

杉山直樹：「自発性を飼い馴らす―スピリチュアリスムへの一視角」

檜垣立哉：「内在の存在論への途―ベルクソンとドゥルーズ―」

2000 年 9 月 16 日　東京日仏会館

『J.-P. サルトルの倫理思想―いま、アンガジュマンとは』（司会：箱石匡行）

清　真人：「相互性のユマニスム」

水野浩二：「本来的人間から全体的人間へ」

澤田直之：「ジェネロジテ―贈与性としてのモラル」

2001 年 3 月 24 日　東京日仏会館

『精神分析と哲学』（司会：谷川多佳子）

加藤　敏：「狂気内包性思想の精神分析―ラカンの観点から」

大宮勘一郎：「ドイツにおけるラカン」

廣瀬浩司：「後期メルロ＝ポンティと精神分析―〈感覚すること〉と無意識」

2001 年 9 月 24 日　東京日仏会館

『メーヌ・ド・ビラン哲学の可能性』（司会：松永澄夫）

村瀬　鋼：「抵抗の異質性―メーヌ・ド・ビランの「抵抗」概念の可能性―」

岩田文昭：「反省とシーニュ―フランス・スピリチュアリスムの系譜―」

中　敬夫：「身体の構成―ビランを超えて？―」

2002 年 3 月 24 日　京大会館

『合理主義と真理（1）』（司会：村上勝三）

コメンテータ：山田弘明

小泉義之：「デカルトのマテーシス―精神・機械・生命―」

鈴木　泉：「マルブランシュにおける無限と存在―「存在一般についての漠然とした観念」をめぐって―」

佐藤一郎：「スピノザと真理―序説：『エチカ』まで―」

松田　毅：「モナドロジックな「心の哲学」の可能性」

2002 年 9 月 14 日　法政大学市ヶ谷キャンパス

『合理主義と真理（2）』（司会：谷川多佳子）

コメンテータ：小林道夫

香川知晶：「「第六省察」の射程」

伊藤泰雄：「マルブランシュにおける魂の闇と「実践的真理」」

上野　修：「スピノザと真理の規範」

佐々木能章：「理性・理由・真理―ライプニッツの合理主義―」

2003 年 3 月 29 日　京大会館

『啓蒙と反啓蒙』（司会：望月太郎）

吉永和加：「反啓蒙のための啓蒙―ジャン＝ジャック・ルソー―」

今野喜和人：「サン＝マルタンにおける反啓蒙」

細見和志：「トクヴィルと啓蒙の政治学」

2003 年 9 月 6 日　法政大学市ヶ谷キャンパス

『歴史と哲学―サルトル、メルロ＝ポンティ、フーコー』（司会：中田光雄）

澤田直之：「歴史と歴史性―サルトルにおける真理の諸問題―」

実川敏夫：「記憶の場と真理の場―メルロ＝ポンティの方法的合理主義―」

桑田禮彰：「フーコーの歴史哲学」

2004 年 3 月 27 日　同志社大学今出川キャンパス

『フランス哲学と生命の問題』（司会：山形頼洋）

村松正隆：「生命の単位と哲学―ビシャの生命論とその影響」

米虫正巳：「生命と個体―生命をめぐる哲学的言説の一側面について」

小泉義之：「生命理論と生命哲学―ドゥルーズ / ガタリを参照して」

2004 年 9 月 11 日　東京大学本郷キャンパス

『フーコーの現在―没後 20 周年のために』（司会：小林康夫）

酒井隆史：「クラウゼヴィッツの転倒をめぐって―70 年代のフーコー―」

菅谷憲興：「図書館と空隙―フーコーと文学―」

慎改康之：「哲学とフーコー―『知の考古学』を中心に―」

2005 年 3 月 26 日　同志社大学今出川キャンパス

『医学とフランス哲学』（司会：小泉義之）

山田弘明：「デカルトの形而上学と医学」

池辺義教：「医学、この間にあるもの―Science の医学と Conscience の医学」

加藤　敏：「Merleau-Ponty の思想からみる現代医学の方法論」

2005 年 9 月 10 日　法政大学市ヶ谷キャンパス

『フランス政治哲学の現在』（司会：三浦信孝）

宇野重規：「トクヴィル復興の意味」

北川忠明：「共和主義の再審：共和主義と自由主義の統合」

松葉祥一：「民主主義はデモスとともに―ランシエールのデモクラシー論」

2006 年 3 月 25 日　同志社大学今出川キャンパス

『エピステモロジーの現代的展開』（司会：河野哲也）

山口裕之：「ピアジェとチョムスキーの論争―『認識の発生』の認識論」

近藤和敬：「20 世紀のフランス数理哲学―ジャン・カヴァイエスの系譜」

金森　修：「フランスの医学哲学―ミルコ・グルメクを中心に」

2006 年 9 月 9 日　法政大学市ヶ谷キャンパス

『パスカルと現代―パスカル解釈をめぐって』（司会：山田弘明）

塩川徹也：「パスカルにとって「パンセ」とは何であったか」

山上浩嗣：「パスカルにおける「習慣」の問題」

武田裕紀：「パスカルにとって真空とはどういう問題だったのか」

2007 年 3 月 24 日　同志社大学今出川キャンパス

『19 世紀フランス・エピステモロジーとベルクソン』（司会：安孫子信）

三宅岳史：「ベルクソン哲学における非可逆性と偶然性の受容―エネルギー論と原子論の間で」

池田祥英：「19 世紀末のフランスにおける社会学の確立―ガブリエル・タルドの思想を中心として」

杉山直樹：「「プラグマ」という媒介―エピステモロジーとスピリチュアリスムの交差について」

2007 年 9 月 8 日　学習院大学

『ジャック・デリダ追悼』（司会：松葉祥一）

廣瀬浩司：「贈与・忘却・制度―制度化の思想としてのデリダ―」

若森栄樹：「『絵葉書―ソクラテスからフロイトへ、そしてその彼方』をめぐって」

鵜飼　哲：「傷つける真理―論争におけるデリダ」

2008 年 3 月 22 日　同志社大学今出川キャンパス

『記憶の哲学と歴史叙述―晩年のリクールの思索から』（司会：杉村靖彦）

久米　博：「記憶と歴史をめぐる三つの問題提起」

佐藤啓介：「物語の後で―『時間と物語』から見た『記憶・歴史・忘却』―」

長井信仁：「歴史研究と記憶―西洋史学の立場から―」

杉村靖彦：「諸判断の葛藤―記憶・証言・歴史」

2008 年 9 月 8 日　東京大学本郷キャンパス

『『創造的進化』100 年―いまベルクソニスムの意味と可能性を考える―』（司会：中田光雄）

荒谷大輔：「生の実在を論じること―『創造的進化』における認識論と存在論の交錯―」

守永直幹：「進化と霊性―ベルクソンとホワイトヘッド―」

中富清和：「進化と不進化―ベルクソンとファーブル―」

中田光雄：「ベルクソニズムと 20 ～ 21 世紀の生命論・宇宙論」

2009 年 3 月 22 日　同志社大学今出川キャンパス

『フランス哲学の日本への受容―フランス的＜生の哲学＞と大正生命主義をめぐって』（司会：杉山直樹）

鈴木貞美：「大正生命主義とベルクソン受容―和辻哲郎『ニーチェ研究』を中心に―」

檜垣立哉：「大正生命主義と生哲学」

宮山昌治：「1930 年代のフランス哲学受容―大正期ベルクソン受容を越えて―」

2009 年 9 月 12 日　東京大学本郷キャンパス

『現象学の現代的展開とイメージの問題』（司会：澤田　直）

加國尚志：「モンタージュと同時性―メルロ＝ポンティの不在のイメージ論に向けて」

宇野邦一：「キアスムの深淵―イメージの成立をめぐって」

澤田　直：「まなざすことと見ること―ジャン＝リュック・ナンシーとイメージの問題」

2010 年 3 月 27 日　京都大学吉田キャンパス

『ライプニッツと現代―『弁神論』300 年』（司会：山田弘明）

山口裕人：「仮定的必然とライプニッツ」

佐々木能章：「『弁神論』の三つの顔」

酒井　潔：「ライプニッツ『弁神論』にみる政治哲学的ポテンシャル」

2010 年 9 月 11 日　東京大学本郷キャンパス

『シモンドン哲学の諸相―個体化・技術・知覚』（司会：金森　修）

米虫正巳：「個体化に立ち会うこと―シモンドンにおける「第一哲学」の（不）可能性について」

河野哲也：「シモンドンの知覚論」

中村大介：「シモンドンの技術論におけるイマージュと構想力」

2011 年 9 月 11 日　大阪大学豊中キャンパス

『坂部　恵の哲学』（司会：久米　博）

黒崎政男：「＜このもの性＞の活力―坂部哲学におけるロゴスと霊性」

檜垣立哉：「日本哲学の中での坂部　恵―ペルソナ論を中心に」

熊野純彦：「言表行為と主体化」

＊これは春の大会の代替措置である

2011 年 9 月 10 日　大阪大学豊中キャンパス

『ガタリの哲学』（司会：鈴木　泉）

江川隆男：「脱領土性並行論について―ガタリと哲学」

千葉雅也：「ガタリとドゥルーズの「分裂分析」における「機械」と「切断」の概念」

松本潤一郎：「言表行為と主体化」

2012 年 3 月 31 日　京都大学吉田キャンパス

"Lévi-Strauss et sa philosophie"（司会：檜垣立哉）

Frédéric Keck：Les relations hommes/animaux chez Lévi-Strauss.

渡辺公三：Recherche philosoiphique du jeune Lévi-Strauss.

2012 年 9 月 8 日　東京大学本郷キャンパス

『ディドロ哲学再考—生誕 300 年を迎えて』（司会：山口裕之）

大橋完太郎：「フランス現代思想とディドロ」

逸見龍生：　「『百科全書』における哲学・言語・政治」

青山昌文：　「近代を超えるディドロの美の哲学」

2013 年 3 月 30 日　京都大学吉田キャンパス

"Michel Henry et la phénoménologie de la culture"（Président：Makoto Sekimura）

Makoto Sekimura：Ouverture.

Nicholas Monseu：La culture et la vie du sujet: remarques à partir de la pensée de Husserl.

Yuko Naka：Archéologie du corps propre.Vers une phénoménologie de l'Origine de la culture.

Jean Leclercq：La culture, l'art et le développement de la vie. Réflexions sur Michel Henry.

Masaya Kawase：Questions.

2013 年 9 月 7 日　東京大学本郷キャンパス

『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：「至福の不可能性と堕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」

2014 年 3 月 29 日　京都大学吉田キャンパス

『動物の哲学』（司会：金森　修、当日司会：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」（当日代読：村松正隆）

2014 年 9 月 13 日　東京大学本郷キャンパス

『モナドロジーの哲学』（司会：米虫正巳）

田口　茂：「フッサールのモナドロジーと原自我の思想」

池田真治：「「自然の真のアトム」としてのモナド—ライプニッツの原子論との対決—」

中倉智徳：「可能的なものの社会学—タルドのネオ・モナドロジーにおける差異と個体」

【外国人研究者講演】（＊肩書は当時、「　」内は講演題目）

・1977 年 9 月 23 日～ 10 月 6 日

Paul Ricoeur（パリ第十大学教授）

「哲学と言語」（東京日仏会館）日時不明

「精神分析と解釈学」（関西？）日時場所不明

・1978 年 9 月 20 日　東京日仏会館

Geneviève Rodis-Lewis（パリ・ソルボンヌ大学教授）

「デカルト哲学における「人間」の観念」

・1983 年 10 月 24 日　東京日仏会館

Jacques Derrida（パリ高等師範学校教官）

「バベルの塔：ヴォルター・ベンヤミンと翻訳の問題」

・1983 年 10 月 26 日　東京日仏会館

Yvon Bres（パリ第七大学教授）

「フランス哲学とフロイド」

・1984 年 3 月 15 日　東京日仏会館

Paul Dibon（フランス国立高等研究院教授）

「ルネッサンスから啓蒙の世紀へ—断絶と連続性」

・1984 年 3 月 22 日　東京日仏会館

Bernard Guillemain（ボルドー第三大学教授）

「中世フランスにおける司教層の社会学」

・1985 年 3 月 29 日　東京日仏会館

Augustin Berque（東京日仏会館フランス学長）

「環境、風景、視線の生態学」

・1985 年 12 月 2 日　東京日仏会館

Louis Marin（国立社会科学高等研究員教授）

「17 世紀フランス絵画における風景の表現」

・1986 年 3 月 10 日　東京日仏会館

Jacques D'hondt（ポワチエ大学教授）

「歴史における断絶と連続」

・1987 年 3 月 18 日　東京日仏会館

Marc Auge（国立社会科学高等研究院教授）

「空間の象徴人類学」

・1987 年 5 月 19 日　東京日仏会館

Jacques Proust（モンペリエ第三大学教授）

「政治思想家としてのディドロとルソー」

・1987 年 7 月 7 日　東京日仏会館

François Jullien（東京日仏会館研究員）

「過程または創造：儒教の哲学的独自性」

・1987 年 10 月 26 日　東京日仏会館

Gérard Deledalle（ペルピニャン大学教授）

「シーニュの哲学」

・1988 年 3 月 10 日　東京日仏会館

Bernard Morin（ストラスブール大学教授）

「動詞 être について―存在にかんする哲学的考察」

・1988 年 3 月 23 日　東京日仏会館

Jean-François Méla（パリ北大学教授）

「フランスにおける数学教育」

・1988 年 5 月 19 日　東京日仏会館

Marc Buhot de Launay（国立科学研究センター研究員）

「フランスの翻訳理論」

・1988 年 7 月 4 日　東京日仏会館

Jean-François Lyotard（哲学者）

「時間、今日」

・1989 年 6 月 2 日　東京日仏会館

Jules Vuillemin（コレージュ・ド・フランス教授）

「人間の諸科学はありうるか」

・1990 年 9 月 3 日　東京日仏会館

Margaret D.Wilson（米国・プリンストン大学教授）

「デカルトと一次性質の認識」

・1991 年 4 月 18 日　東京日仏会館

Alain-Marc Rieu（ストラスブール人文科学大学教授）

「今、美術館を考える」

・1991 年 6 月 11 日　東京日仏会館

Michel Serres（アカデミー・フランセーズ会員）

「倫理と哲学、この世界に何一つ新しいことはないのか？」

・1992 年 3 月 19 日　東京日仏会館

Charles Porset（国立科学研究センター研究主任）

「侯爵夫人と哲学者たち：シャトレ夫人について」

・1992 年 11 月 11 日　東京日仏会館

Michel Serres（アカデミー・フランセーズ会員）

「普遍と差異」

・1993 年 10 月 9 日　東京日仏会館

Alain-Marc Rieu（リヨン大学教授）

「現代性の経験」

・1994 年 5 月 16 日　東大山上会館

Jean-Luc Marion（パリ第十大学教授）

「自己原因：デカルトにおける形而上学的先験性と神」

＊パスカル研究者 Vincent Carraud 氏を伴う。

・1997 年 1 月 22 日　東京日仏会館

Jean-Marie Beyssade（パリ・ソルボンヌ大学教授）

「デカルト　形而上学者」

＊これは東京日仏会館主催の「デカルト生誕４００年記念連続講演会」の一環だが、日仏哲学会の協賛か。資料には 2 月 5 日 Pierre Magnard（パリ・ソルボンヌ大学教授）「デカルトの後裔」ともある。

・2000 年 11 月 12 日　国立京都国際会館

Paul Ricoeur（パリ大学名誉教授・シカゴ大学名誉教授）

「過去の表象を前にした裁き手と歴史家」

＊京都賞受賞講演（日仏哲学会協賛）

・2001 年 10 月 4 日　①筑波大学、9 日：②大阪大学、13 日：③名古屋市立大学

Olivier Bloch（パリ第一大学名誉教授）

① La tradition libertine et clandestine de l'âge classique et le matérialisme.

② La tradition libertine et clandestine de l'âge classique et le matérialisme.

③ La littérature philosophique clandestine：le cas d'Abraham Gauliter.（仮題）

・2007 年 9 月 18 日　東京日仏会館、21 日　東京大学、24 日　京都大学

Jean Greisch（パリ・カトリック大学名誉教授）

題目不明

・2009 年 9 月？　東京日仏会館？

Alain Renaut（パリ・ソルボンヌ大学教授）

題目不明

・2011 年 9 月 9 日　東京大学本郷キャンパス

Giulia Belgioioso（イタリア・サレント大学教授）

「デカルト―近代を披いた哲学者」

・2014 年 9 月 13 日　東京大学駒場キャンパス

Anne Sauvagnargue（パリ第十大学教授）

「ドゥルーズにおける形而上学と生成」

＊日仏哲学会の前身の一つである「フランス哲学研究会」（大阪大学文学部）は、1954 － 1985 年に 155 回開催。講演した外国人として G.Marcel（1957）, H. Lefebvre（1968）, M.Henry（1983）などの名が見える。

＊本学会創設は 1974 年 11 月 30 日。その詳細は『現代思想』1975 年 3 月、5 月号に掲載。

＊歴代会長は澤瀉久敬 1974 － 1987（＝名誉会長）、中村雄二郎 1988 － 2000、久米　博 2001 － 2006、松永澄夫 2007 － 2009、小林道夫 2010 －現在。

＊大会は 1993 年より春・秋の 2 回開催となった。

＊ 1996 年より雑誌『フランス哲学・思想研究』を発刊し、現在 20 号を数える。

2014年秋季大会・一般研究発表要旨

デカルトにおける<教育の方法>としての<反復>
——＜教育者デカルト＞の成立に向けた素描 II——

林　洋輔

デカルトは『方法序説』第二部および第三部から『情念論』第三部にわたり、主体における行為の＜反復＞の必要性および重要性を執拗に説いている。このことは彼における＜主体の育成＞のあり方、つまり＜教育の方法＞を示唆するものではないか。本発表は中・後期デカルトにおける諸著作を論拠とし、彼における＜教育の方法＞が主体による行為の＜反復＞に存することを明示し、もって＜教育者デカルト＞の成立——＜教育哲学＞としてのデカルト思想の成立——に向けた議論を進めるものである。

議論の手がかりとして、『序説』における諸箇所に着目する。というのも、当該著作はデカルトによって「自らを教育する m'instruire」(VI, 4)ことの軌跡が示されたものであり、いわばデカルト的＜教育の方法＞の実質を窺い知ることができるからである。周知のように彼は数学に拠る諸規則 (VI, 18-22) ならびにいわゆる＜暫定道徳＞(VI, 22-28) を明示する。問題となるのは彼が数学に拠る諸規則を「練習 pratiquer」(VI, 22) し、また「長い修練 un long exercice」(VI, 26) を通じた暫定道徳の習得を指摘したことである。デカルトが自らの生を導くにあたり数学に拠る諸規則およびモラル確立を重視したことは論多する通りであるが、主体の生においてはそれらの規則の習得に「練習 pratiquer」(VI, 29) の求められたことに注意したい。というのは、このような行為の＜反復＞がデカルトにおいては＜主体の育成＞に資するものと推察できるからである。

ところで、『序説』で述べられた主体の生における数学的思考を＜反復＞から培うことの意義は、『ヴォエティウス宛て書簡』第四部の記述 (VIII-B, 39-55) に引き継がれる。というのも、デカルトは「真に学識ある人々 vere eruditi」(VIII-B, 44) へ至る条件としての＜読書 lectio＞(VIII-B, 42) の方法について、次のことを指摘するからである。すなわち主体は著作家のうちの優れたものを「頻繁にしばしばくり返し読むことから徐々に気づかずして [自らに] 学び加える paulatim ex frequenti & saepius iterate, non adversantes addiscimus」(VIII-B, 41) とともに、「ただ最良の書物をくりかえし頻繁に読むことから solâ optimorum lectione, eâque iteratâ et frequente」(VIII-B, 42) 学識の獲得が期待される。敷衍すれば、「あらゆる学識やあらゆる良識、また人間の英知すべて omnis erudtio, omnis bona mens, omnis humana sapientia が含まれる、理性の真なる使用 verus ille usus rationis」(VIII-B, 43)——つまり数学的・理性的思考——を反復により培うことで主体の生が拓かれるとデカルトは指摘する。というのは後の 1645 年 5 月 18 日付けエリザベト宛て書簡 (IV, 202) において、「きわめて強靭で力強い推論 des raisonnements si forts et si puissants」をなす「偉大な精神の人 les plus grandes âmes」は情念に抗する力を有すると言及されるばかりか、1645 年 8 月 4 日付けエリザベト宛て書簡 (IV, 265-266) では数学的思考つまり理性的思考に拠る＜決定的道徳＞が示されるからである。このように、行為の＜反復＞から培われる数学的・理性的思考は主体の生におけるモラル確立の基盤となるばかりか、情念に抗する手段として主体の生を支えると言えるのである。

さらに、理性的思考により情念を統御することの意義は周知のように『情念論』にて明示されている。デカルトは情念の統御に際して「考察する訓練を積む s'exercer en la considération」(XI, 385)、あるいは「神の摂理についてたびたび考察を重ねる souvent faire la réflexion sur la Providence divine」(XI, 438) ことを論じ、さらに高邁の徳を体現するためにも自由意志の実質について「考察にしばしば専心する s'occuper souvent à considérer」(XI, 453) ことを勧める。すなわち著名な「習性 habitude」(XI,369) および「予備修練 la préméditation」(XI,486) はもとより、理性的思考が主体におけるモラル確立そして情念に抗する手段たりうるとともに、それらを可能にする思考は＜反復＞から培われる。結論的には、デカルトは＜主体の育成＞における方法——＜教育の方法＞——として行為の＜反復＞を採用し、自覚的に論じていたのだ。

マルブランシュにおける最善でない世界について

竹中　利彦

本発表では、マルブランシュの哲学における神の創造と悪の存在の問題における独自性を、ライプニッツの思想に言及しながら、明らかにする。その上で、後述する問題についても検討する。

マルブランシュの神は、「無限に完全な〈存在〉Être」として、自己充足しており、被造物との必然的関連をもたない。したがって、神はこの世界を自らの自由な意志によって創造したことになる。この自己充足している神は、すべてのことを自らの栄光のためになすので、宇宙の創造も同じくその目的のために行う。では、神は創造に当たって、有限であっても自らのもろもろの完全性にふさわしい宇宙を、すなわち、「可能な限り最も美しく、最も完全な」宇宙を創造しようと欲したのか。マルブランシュによればそうではない。その証拠は、宇宙に存在する多数の怪物、無秩序、不信心者たちである。では、宇宙にはなぜ上のようなさまざまな悪が存在しているのか。人間の自由の悪用によって宇宙に忍び込む無秩序以外にも、神の創造によるとしか考えられない無秩序もある。これを説明するのが、創造の手段の完全性と、それによって創造される宇宙の完全性との均衡である。神は「できるだけ最も完全な作品を作ることを絶対的に欲した」のではなく、「神に最もふさわしい手段 voies に関連して最も完全な作品を作ることを、神は欲した」のだとマルブランシュは言う。作品、すなわち世界にかんしては、神はそれができるだけ豊饒で完全であることを望む。そして、手段にかんしては、それができるだけ単純で、普遍的で、斉一的であることがその完全性の基準である。すなわち神は、〈手段ができるだけ単純で、普遍的で、斉一的であること〉と〈世界ができるだけ豊饒で完全であること〉が最高度に均衡するような仕方で、創造を計画したのである。

このような神による世界創造の理論は、ライプニッツの最善世界の説を彷彿とさせる。例えばライプニッツは『形而上学叙説』の冒頭の第1項で、神の行いは形而上学的にも道徳的にもこのうえなく完全であると述べる。したがって、神の創造という行いの結果である世界は、このうえなく完全で善なるものであることになる。また、ライプニッツはこの世界は、手段の単純性が結果の豊饒性と均衡している世界であるとも述べている（同、第5項）。事実、ライプニッツは自説とマルブランシュの説の共通性を、その著作や書簡の中で述べてもいる。このように見るならば、マルブランシュの創造の理論は、ライプニッツのそれとほぼ同じもののようにも思われる。しかし、実際には以下の点でマルブランシュの世界創造論はライプニッツによる最善世界の創造という説とは異なる。第一に、マルブランシュにおいては、ライプニッツとは異なり、この世界は最善の世界ではない、ということである。ライプニッツが手段の単純性と結果の豊饒性が均衡するこの世界を最善であるというとき、それは手段と結果の全体を評価している。一方マルブランシュにとっては、たしかに、神は手段と結果の均衡を考えて世界を創造したが、しかし、結果としての世界は、あくまでも不完全で最善とは言えない世界である。第二に、今述べた第一の相違はこの世界に悪の存在を認めることに関連する。すなわち、先述した世界に存在する悪は、アウグスティヌス的伝統における「善の欠如」としての無ではなく、積極的に悪なるものとして捉えられる。そしてそのかぎりで、世界は最善なものではないのである。

しかし、神の創造した世界が悪を積極的に含むという、ある意味で反カトリック的な思想は、どのようにマルブランシュの哲学において正当化されるのか。本発表はこの問題についても考察する。

スピノザ『エチカ』における様態の有限性の問題

秋保　亘

スピノザは『エチカ』冒頭において、実体、属性、様態等の定義を提出し、それらと公理をもちいた諸論証を介して、まず実体と属性の内実を詳細に定めていき、第1部定理11に至って無限の諸属性から成る実体としての神の実在を証明する。さらに定理20までの諸論証を介して、神が自らの本性の必然性から、無限のものを無限の仕方で必然的に産出する力能を有するものであることが示され、原因性の原理的な図面が定められる。これ以降定理21から28にかけて、この原因性の結果の側がいかに産出されるのか、いいかえれば様態の導出が提示される。ところがこの様態の産出を扱う定理群には、スピノザ解釈史上のいくつかの争点が含まれている。

まずスピノザは定理21から23にかけて、テクスト上明白に「無限」といわれる様態（いわゆる「直接無限様態」と「間接無限様態」）について語り、その内実や機能にかんして解釈上の争点のひとつとなっているが、この議論の要点のみをいえば、無限なものは無限なものからのみ帰結ないし産出されるということが語られているといえる。他方でスピノザは定理28においてこれまたテクスト上明白に「有限」といわれる様態をも提示しており、有限なものの方もまた有限なものからのみ原因されるということが示される。ところで、神はすべてのもの [res] の作用因として（第1部定理16系）、結果であるものを産出するといわれる。しかし『エチカ』では神が有限なものそのものを産出するとはどこにおいても語られていない（cf. Huenemann）。さらに神は無限な存在者と規定されるのだから（第1部定義6）、そこから帰結してくるものも無限なものでしかありえないのではないか。こうなると有限なものはどこから生じるというのだろうか。こうした事情もあって、Giancotti は「スピノザ哲学におけるひとつの重大な問題は、無限なものからの有限なものの「導出」の欠如であると思われる」とまで語り、また Rousset によれば有限なものの導出が「エチカ」にみられないのではないかという疑念は、ヘーゲル以降しばしば提起されてきたスピノザ解釈史上の大きな問題をなしている。もし有限なものの導出が欠けているとでもすれば、有限な人間を至福の認識へと導くという「エチカ」の意義そのものが消失してしまうという危険性がある。

さらにこの問題と連関して、第1部定理25系の「個別的なもの [res particularis]」の規定をいかに考えるのかという問題も存する。スピノザはこの系において、「個別的なものは、神の属性の変状、いうなら様態に他ならず、それによって神の属性が一定の規定された仕方で表現される」と語る。ここでの「一定の規定された仕方で [certo et determinato modo]」という表現は、一見すると有限性を示唆するともみえ、さらにこの規定が先にみた無限様態と有限様態についての諸定理にはさまれており、これまで多くの解釈者たち（たとえば Gueroult や Macherey）が明白に無限様態について語られている定理23以降の諸定理を有限様態についての議論であるとみなしてきたことも相俟って、この個別的なものの規定は即有限性に短絡されてきた。ところが佐藤はこの第1部定理25系を、個別的なものの有限性の規定としてではなく、むしろ無限様態としての規定として理解するという特異な解釈を提示している（佐藤一郎『個と無限』）。本発表で私たちは、この佐藤の解釈を批判的に検討することを介して、当の個別的なものの規定をどのように理解したらよいかという問題に対するひとつの解釈を与えることを試みる。より具体的には、まず「エチカ」のテクストにそくして佐藤の解釈を吟味することで、個別的なものが無限ではありえないということを示す。さらに、佐藤があえて個別的なものを無限様態として続もうとしたのは、無限なものの原因性と有限なものの原因性の断絶という先にみた大きな問題に応じようとしてのことだったわけだから、個別的なものが無限ではありえないとなったときに、どこから有限性が生じるのかを検討し、そのうえで個別的なものの規定そのものについての解釈を提示する。

中期ライプニッツにおける個体化の原理の問題

菅原　領二

ライプニッツがモナド論に代表される個体の哲学を展開したことはよく知られている。そしてライプニッツはそれを支える「個体化 individuatio の原理」について初期から晩年に至るまで言及し続けていた。本発表の目的は、中期 (1675-1686) ライプニッツにおける個体化の原理を明らかにする事にある。

1686 年の『形而上学叙説』においては個体的実体論が展開され、しばしばライプニッツ哲学の到達点としてみなされる。この個体的実体はどのような個体化の原理に支えられているのだろうか。ライプニッツは 1663 年の学士論文『個体の原理に関する形而上学的討論』では、個体化の原理をスアレス由来の「存在性全体」に求めている。従来の研究ではこのテーゼが晩年の「モナドロジー」に至るまで連続していると考えられてきた（メイツやマクラック等）。この解釈を採用するのであれば、個体的実体を支える個体化の原理は「存在性全体」であると言える。しかし、近年の研究はこのような「存在性全体」テーゼがライプニッツの思想発展上、不変であるとの解釈を否定するものである（アリューやガーバー等）。そのため 1686 年の個体化の原理は「存在性全体」以外のものに求められなければならない。以上の背景から、本発表は『討論』とそれ以降のライプニッツ哲学の個体化の原理の意味内容に関する変化を踏まえた上で、中期の個体化の原理の解明へ向かう。

これは個体化の原理の変化は初期から中期まで二回の断絶を経ている事を前提に行われる。二回の断絶とは 1663 年の『討論』（「存在性全体」）と 1672 年の『哲学者の告白』（「位置規定」）の間、そして後者と 1679 年の『諸定義；あるもの、無』の間である。本発表では中期ライプニッツの個体化の原理はこの 1679 年のテキストで現れるものであると考える。

しかしこのテキストでは個体化の原理は「属性の組み合わせ」と言われているのみであり、これのみから内実を解明する事はできない。そこで、1675-1676 年の『諸物の総体について』と題されたテキストを参照軸としたい。ここでは、「組み合わせ」は神から帰結する完全性の組み合わせであると言われており、以下の数の例によって説明されている。完全性が 6(1,1,1,1,1,1) であるのであれば、組み合わせは 3 + 3 や 3×2 である。そして個体がこの組み合わせそれぞれに対応する。つまり個体化の原理とは、完全性の組み合わせと考えられているのだ。そして複数の個体間の違いを作るものは、組み合わせの仕方それ自身である。

本発表はこの完全性の組み合わせとしての個体化の原理は少なくとも 1686 年の『形而上学叙説』や『アルノー宛書簡』に至るまでライプニッツの個体の哲学を支えるものであり続けていると主張する。この時期ライプニッツは個体を完足概念によって定義する。これは個体に生じる全ての出来事を包摂する概念である。この説明に従えば、個体を個体としてあらしめているのはこの概念となる。それでは、この個体の概念それ自体はいかにして生じるのか。

この問いの答えるものが完全性の組み合わせ理論であり、1679 年のテキストで現れる個体化の原理である。神が自らの完全性を無限のパターンで組み合わせる事により、個体の概念が生じる。そしてこの個体概念が個体性を担保するものとなるのである。ここから、1686 年の個体の哲学の基盤となっている個体化の原理は 1679 年の「組み合わせ」の理論であるという事が帰結する。

以上のように本発表はライプニッツの個体化の原理に関する一つの到達点を解明する事により彼の中期の個体の哲学の基礎付けを行うものである。

ベルクソンにおける言語の階層について

長谷川　暁人

本論は、ベルクソンにおける言語の適切な使用について考察するものである。ベルクソンはその著書の全般にわたって言語への忌避の姿勢を示している。ならば、ベルクソンは思考を一切言語化せず、ただ持続を直観するのみで生きるべきだと説いているのだろうか。そうではないだろう。現にベルクソンは自ら著書を世に送り出しているからである。こうしたベルクソンの態度はどのように位置づけられるのだろうか。

ベルクソンは『意識の直接与件』序文において、思考が必然的に言語を要請することを述べた上で、言語化することは非延長の間に空間的な区切りを持ち込むことだと指摘している。そしてこれがベルクソンが言語を忌避する理由である。すなわち、言語は持続を固定化させ、その質的な側面を失わせてしまうのである。持続とはもちろん、分割不可能な、あるいは分割されてしまえばその性質を変容させてしまう流れであるから、その本質は固定化されない流動性にある。

しかし、言語を使用せずに思考を表現することはできない。むしろ、思考は言語そのものである。『思想と動くもの』所収の「哲学的直観」において、ベルクソンは哲学者が自身の思想を表現しようとする際の運動について語る。哲学者の複雑な体系の中心には、何か単純なものがある。その単純なものをベルクソンは直観と呼ぶ。この直観は、哲学者がそれを表現しようとしてもどうしても言葉に言い表せなかったものであり、哲学者の思想の核心を成しているものでもある。すなわち、より根源的な持続、その哲学者が生涯をかけて表現しようとした思想の全体である。しかし、この直観そのものは言語化されないことには表現され得ないし、それどころか当人すらも明確な形で認識することができないだろう。ベルクソンは直観は知性的言語によってしか伝えられない、と語る。持続は言語化されることによって初めて認識され、そしてまた伝達可能な形を取るのである。

だからここには大きなジレンマが存在する。すなわちそれは、持続は言語によってしか表現され得ない、しかし言語によって表現された持続はもはやその本性を変えてしまっている、というものである。ベルクソンはこのジレンマをいかにして乗り越えたのだろうか。

この問題について、ベルクソンが正面から答えたことはない。しかし、ベルクソンの態度からこの問題についての解答を導き出すことはできるだろう。というのも、ベルクソンはおそらくこの問題に対して自覚的であり、実際に自らの著作においてこのジレンマを乗り越えようとしているからである。

本論では、言語の階層構造、というものを想定することによって、この問いに答えることを目的とする。つまり、持続を表現する当の言語と、持続を表現する方法について語る言語の間に差異を作り、これによって持続に対する言及を可能にする方法を模索するのである。こうした観点はこれまでのベルクソン研究においては消極的なものだとされてきた。なぜならば、こうした解決方法はある種の妥協案、語れないものについて語れないと語るようなものだと捉えられてきたからである。神は言葉では表現できない、はある種の表現ではあるが、それ自体を矛盾だと考えることは言語そのものを無限後退に追い込んでしまう。しかしこれを神を表現することへの表現であると考えることで、この矛盾それ自体は解決される。だがそれは実際には何も語っていないに等しい。ベルクソンの持続に対する言及をこうした階層構造において捉えた場合、同じように消極的な意味しか持ちえないのだろうか。おそらくそうではないだろう。むしろこの階層構造が明確になることにより、ベルクソンはより方法論的に持続への言及を成すことができるようになった、と考えることができるのである。

『物質と記憶』における「《当事者性》の極限」
——イマージュと純粋知覚の連関をめぐって——

原　健一

ベルクソンの『物質と記憶』（1896）の執筆動機は、とりわけ前著『意識の直接与件についての試論』（1889. 以下『直接与件』と略記）との関係からこれまで論じられてきた。例えば、両著作の主題の連続性を示すものとして、『物質と記憶』の主題に——『直接与件』と共有された——「自由」の問題を認める見解がある（Hyppolite, J.（1949）Aspect divers de la mémoire chez Bergson, *Figure de la pensée philosophique* , Presses Universitaires de France, p. 472; Philonenko, A.（1994）*Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Les Éditions du Cerf, p. 215）。他方、両著作の主題の違いを示すものとして、『物質と記憶』の主要な問題を——「主観性」「内部性」を主題にした『直接与件』に対して——「客観性」「外部性」の問題とする見解がある（石井敏夫（2001）『ベルクソンの記憶力理論——『物質と記憶』における精神と物質の存在証明』、理想社、pp. 11-28）。本稿では以上のような諸見解に対して、『直接与件』と『物質と記憶』に、「自由の問題」とは別の共通の主題があると主張し、その主題に対して『物質と記憶』の純粋知覚とイマージュがどのように応答しているかを考察する。

本稿が『直接与件』と『物質と記憶』に見出す共通の主題とは「《当事者性》の極限」の探求（平井靖史（2002）「解説（アンリ・ベルクソン『意識の直接与件についての試論』）」（ちくま学芸文庫、pp. 271-300））あるいは「俯瞰の視点」の探求（Jankélévitch, V.（1959）, *Henri Bergson*, 2'éd, PUF, pp. 29-39）という主題である。この主題が『直接与件』と『物質と記憶』で共有されていること自体は自明に思われるであろう。ベルクソン哲学の全体が「《当事者性》の極限」「俯瞰の視点」いった領野のあくなき探求であり続けていたと言っても過言ではあるまい。しかしこれまで、この「《当事者性》の極限」「俯瞰の視点」の探求が『直接与件』の純粋持続との関係で論じられることは多々あったものの、『物質と記憶』の純粋知覚やイマージュを《当事者性》「俯瞰の視点」といった観点から考察した研究はそう多くない。本稿では、この「《当事者性》の極限」「俯瞰の視点」の探求を射程に据えた概念としてイマージュと純粋知覚を解釈し、『物質と記憶』でベルクソンが明らかにした「外部性」「客観性」の領野における《当事者性》の特性を明示する。このことによって『直接与件』と『物質と記憶』のあいだには「内部性」「主観性」から「外部性」「客観性」への考察領域の移行はあるものの、この移行は同一の問題を異なる視点から考察した、考察領域の拡大に他ならないということが示される。『直接与件』と『物質と記憶』とをつなぐ「《当事者性》の極限」「俯瞰の視点」の探求という共通の主題を見出し、その問題関心のもとイマージュと純粋知覚が果たした役割を明らかにすることで、『直接与件』と『物質と記憶』執筆時期に当たるベルクソンの思索の一貫性をはっきりと示すことを本稿は目指す。

ベルクソンにおける「物質の持続」について

岡嶋　隆佑

ベルクソンが『物質と記憶』（以下MMで略記）において、記憶による収縮（contraction）という概念を導入することによって、人間的意識と物質のあいだの架橋を試みたこと（MM, 249-250）、そしてその帰結として後続の著作（とりわけ『創造的進化』や『持続と同時性』）が、人間や生物だけでなく物質にも「持続」を明示的に認めるようになったことはよく知られている。しかし、人間的意識と物質は、何によって共に持続と呼ばれ、また何によって相互に区別されるのか。本発表では、収縮概念に可能な限り明確なモデルを与えることによって、これらの問いに一定の応答を試みた。

議論の構成は以下のとおりである。

（1）まず、MMの該当箇所を分析することで、収縮概念について、（a）感覚質——知覚される赤色や紫色など——の差異の形成と、（b）対象となる要素的運動——光の振動など——の時間的延長という、二つの機能の区別を設けた。

（2）その上で、時間意識論の延長主義を念頭に、収縮概念のモデル化を行った。収縮概念についてテキストから読み取れることは（1）で尽きているが、ベルクソンは（b）の論点に関連する「直接的過去」という概念を提示する際（MM, 167）に、ウィリアム・ジェイムズ『心理学原理』の「見かけの現在」の概念を参照している。ジェイムズは、ベルクソンと同様、意識的現在が複数の要素によって構成されるという立場をとっており（ただし、後者が想定する単一の現在の幅は、前者のそれよりも遥かに短く、また本発表では未来の要素は考慮に入れていない）、見かけの現在の構成については、バリー・デイントンが、諸現在の時間的な重複という明確な解釈を提起している。そこでこれと対照的に、ベルクソンにおいては、（b）時間的に延長された諸要素の重複によって、（a）感覚の質が規定される、という解釈を提示した。

（3）以上を前提に、上述の問いへの応答を試みた。ベルクソンはいくつかの箇所で物質的持続についての思考実験を行っているが、それらは一見すると（a）（b）両論点において食い違っているように思われる。本発表では、（2）で提起したモデルを用いて一連の思考実験に整合的な解釈を与えることを通じて、モデルの妥当性を確保すると同時に、次の結論を得た。物質と人間的意識は、同一のミニマムな時間幅をもつことによって共に等しく持続と呼ばれ、重複する要素の数が規定する感覚的質によって相互に区別される（こうした理解は、セバスチャン・ミラヴェットが提起する「数としての持続」という解釈に通じるものである）。

「アンリ・ベルクソンの『道徳と宗教の二源泉』における神秘主義と機械との関係が意味するもの」

平賀　裕貴

アンリ・ベルクソンは『道徳と宗教の二源泉』(1932)の第四章で、神秘性 la mystique と機械性 la mécanique との間に、一種の相補関係があると語っている。要するに、人類愛が神秘性によって拡大するためには、自己愛の原因となる自己保存への傾倒を軽減しなければならず、そのためには機械発明によって生活を安定化させる必要があるのだ。それゆえ、「一揃いの道具が支点を提供しなければ、人間が地上高く立ち上がることはないだろう。物質から解き放たれたいならば、まずは物質に寄りかからなければならないだろう」、とベルクソンは神秘性と機械性との相補関係を言い表している[1]。

しかしながら、神秘性と機械性との相補関係にも、亀裂が生じる時が訪れる。「転轍機の突発事故」によって、機械性がすべての人びとを自己への執着から解放するよりも、限られた人のための安楽と享奢へと向かう路線を進んでしまったからである、とベルクソンは指摘する[2]。ベルクソンによれば、一方では石油や石炭などの熱力学的ポテンシャル・エネルギーを使用する機械技術によって人間の身体は計り知れないほど拡張され、他方では人間の精神は元のままの大きさに留まり、両者の間に空隙が生じてしまったのである。この誤った進行方向を修正するために必要なのが「心的ポテンシャル・エネルギー」であるとベルクソンは述べる[3]。しかしながら、この「心的ポテンシャル・エネルギー」が何であるかは『道徳と宗教の二源泉』の中では明示的には語られていない。

したがって、本発表ではこの「心的ポテンシャル・エネルギー」がどのようなものであり、どのように拡張した身体と元のままの精神との間の空隙を埋め、いかにして機械性に真の方向性を与えるのかを『道徳と宗教の二源泉』以外の著作も参照しながら明らかにすることを目的とする。

そのためにはまず、『創造的進化』(1907)において説明される熱力学的ポテンシャル・エネルギーの性質を確認しなければならない。ここで熱力学的ポテンシャル・エネルギーと呼ばれているのは、植物によって太陽エネルギーが何万年もの間蓄積された石炭や石油のことである[4]。これは物質の諸瞬間を蓄積したもののことであるとベルクソンは考えている。次に熱力学的ポテンシャル・エネルギーの蓄積は異なった原理を、つまり『意識と生命』(1911)のなかで論じられている行動を引き起こす蓄積の原理を理解する必要がある。なぜなら、この蓄積の原理こそ、「心的ポテンシャル・エネルギー」の性質を捉える鍵であると考えられるからである。この原理は、物質による諸瞬間の蓄積を利用するのではなく、持続による過去の蓄積を利用するものとして説明されている[5]。ベルクソンは、人間は過去の全体に寄りかかることで、未来へとより力強く影響を及ぼすことができると主張している[6]。おそらくこの観点が、「心的ポテンシャル・エネルギー」という着想を基礎づけているのではないだろうか。なぜなら、過去の蓄積を使用する行動が、物質との関わり合いを経て、人格性 personnalité の拡大を達成する、と述べられているからである[7]。

これらの論点を扱うことで『道徳と宗教の二源泉』では明示的には語られていない「心的ポテンシャル・エネルギー」の性質を明らかにしたい。その結果、今まであまり論じられてこなかった視点から、ベルクソンの神秘主義と機械との関係を新たに考察することが可能になるだろう。

註

1) BERGSON,Henri, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, édition critique, Presses universitaires de France, 2008, p.329.
2) *Ibid.*
3) *Ibid.*, p.330.
4) Cf. BERGSON,Henri, *L'Évolution créatrice*, edition crititique, Presses universitaires de la France,2009, pp.243-248.
5) BERGSON,Henri,*L'Énergie spirituelle*, édition critique,Presse universitaires de la France, 2009, p.15.
6) *Ibid.*, p.25.
7) *Ibid.*, p.24.

可傷性と自己欺瞞　――ジャン＝ポール・サルトルの他者論におけるサドマゾヒズムの問題――

栗脇　永翔

ジャン＝ポール・サルトルの他者論の根底にあるのは主体と他者のサドマゾヒズム的な関係である。このことは、自身の哲学的考察がパロディー的に織り込まれる晩年の自伝『言葉』(1964年)において、作家の幼少期の他者経験がこれらの用語を用いて説明されていること等からも判断できるが、対人関係におけるサドマゾヒズムの問題が中心的に考察されるのは、何よりも哲学的主著『存在と無』(1943年)の第三部「対他」においてである。本箇所においてサルトルは、7つの「他者との具体的な諸関係」をふたつの態度に分けて分析しているが、その際、「他者に対する第一の態度」に含まれるのが「愛」「言語」「マゾヒズム」であり、「他者に対する第二の態度」に含まれるのが「無関心」「欲望」「憎悪」「サディズム」である。サルトルによれば、あらゆる対他関係はこの「マゾヒズム的態度」と「サディズム的態度」の循環によって表現されうるものであるが、作家自身が述べるように、こうした他者論はハイデガーをはじめそれ以前の実存哲学が無視してきた「性」の問題を他者をめぐる存在論に導入する議論であると言える。

それゆえ、サルトルの他者論を考察する際には、それがサドマゾヒズム的な関係性の上に成り立ち、性的なニュアンスを持つものであることを強調する必要があるが、当然ながらこうした他者論は先行する箇所で考察される「まなざし」の議論とも無関係ではない。サルトルは「他者に見られる」という経験を根本的な他者経験として理解するが、その際に主体が感じる最初の感情が「羞恥」という言葉によって表現される感情である。さらに、サルトルによれば主体はこの受動的な感情を抱いた後、今度はその「反動」としての「自負」の感情によって他者に働きかけることになる。シュザンヌ・リラールが指摘したように、こうした羞恥と自負の反転こそが、マゾヒズムとサディズムの循環を促す最初の契機として理解されるべきものである。それゆえ、サルトルの他者論はまずはまなざしの力学の関係性として理解されるものであり、例えば、サルトルがまなざしの分析をする際に「窃視」の問題を取り上げることは、この主題が「サディズム」の主題へとつながることと密接に関わっている。

その一方で、サルトルのサドマゾヒズム的な他者論は単に関係性にのみ支えられているものではなく、より直接的な暴力性にも支えられている。このことが最も顕著な仕方でわかるのが、「まなざし」の分析に割かれた箇所のある一節で「見られる」という経験が主体の「可傷性」(vulnérabilité)に結びつけて語られていることである。発表者によれば、主体のこうした可傷性こそがサドマゾヒズム的な他者関係の根本にあるものであり、このことは、例えばサルトルの文学作品において「自らの手をナイフで傷つける」という主題が頻出したり、『存在と無』において作家の鍵概念である「アンガージュマン」の用語がナイフと傷口の関係として説明されていること等とも無関係ではない。

サルトルの他者論において、羞恥に対する自負の連続としてのサドマゾヒズムの循環の根本には可傷性の問題が存在する。自負の感情は「自己欺瞞的」(de mauvaise foi)と形容される感情であるが、根源にある傷を自己欺瞞的に覆い隠そうとする運動こそがサルトル的な対他存在の根源的なあり方なのではなかろうか。いわばこうした「弱さ」に着目することで、新しいサルトル像を提示することが出来るのではなかろうか。

アンドロギュノスへの欲望
――シモーヌ・ド・ボーヴォワール『第二の性』をめぐる考察――

中村　彩

シモーヌ・ド・ボーヴォワール（1908-1986年）はその著作や書簡のなかで、「女でありかつ男でもありたい」とたびたび記している。本発表は、ボーヴォワールの「第二の性」（1949年）の読解を通して、このいわばボーヴォワールの「アンドロギュノス」への欲望とも呼べる欲望を「女の両義性」への欲望として解釈しようとするものである。

「第二の性」におけるボーヴォワールの女性の身体の描き方は、ミソジニー（女嫌い）を表しているとしてしばしば批判されてきた。これにはサルトルの『存在と無』におけるセクシズムと類似する部分もあるが、だからといってサルトルからの影響が要因であると考えるのは早計であろう。「第二の性」のエクリチュールを分析すると、そこには一種の「揺れ」があることがわかる。第一に、テクスト中ボーヴォワールは、女性に対する理解と批判を交互に繰り返している。第二に、頻出する「女（la femme）」という主語がどのような「女」を指しているかは曖昧である。さらに、語り手が誰なのか、あるいは語り手がどのような視点に立っているのかも曖昧であり、そのためそれが作者自身の見解なのか別の人の見解をアイロニカルな仕方で記述しているのかは、判断しがたい。このようなエクリチュールの曖昧さ、両義性があるために、ボーヴォワールは自分以外の女性に対して理解を示していると同時に厳しく批判しているようにも思われる。しかしなぜこのようなエクリチュールの両義性が生じているのだろうか。

この問いに答えるために参照すべきは、「第二の性」の二巻で展開されるボーヴォワールの身体論である。伝統的な心身二元論を乗り越えるためにボーヴォワールがまず提示するのが、状況としての身体という考え方である。これはすなわち、身体は生きられた現実のなかにおいてのみ捉えられるものであるという主張である。そのうえでボーヴォワールは、男女のセクシュアリティの違いについて論じている。ボーヴォワール曰く、女性は男性と違って身体の疎外を経験する。女性は本来は自立した主体であるはずなのに、男性に「他者」と見なされ客体として固定されることにより超越を阻まれ内在に陥り、葛藤に直面する。女性がこのような両義性を経験するのに対し、男性は女性ほどには両義性を経験していないとボーヴォワールは考える。

ボーヴォワールはこの議論において、男に関しては、男は女ほど両義的でない、すなわち男性は自らの客体としての側面、肉体性を十分に経験していないとして批判する一方で、男は容易に疎外を乗り越え本来性に至るとして理想化しているため、矛盾をきたしていると言えよう。しかし女に関しては、その両義性の経験を積極的に肯定するというボーヴォワールの姿勢は一貫している。この「両義性を経験する女」こそが、ボーヴォワールが「女でありかつ男でありたい」と記したときにめざしていたものと考えられるのではないか。ボーヴォワールは、伝統的な二元論において「女」と結びつけられてきたもの（客体としての身体、肉体）と、「男」と結びつけられてきたもの（主体、精神）とを兼ね備えた存在になることを求める。これはすなわち、主体でありかつ客体でもあること、肉体でありかつ精神であること、つまり生きられた身体であること、両義性のなかに生きる女になることである。ボーヴォワールにはこのような意味において、両性具有的な存在になることへの欲望、「アンドロギュノス」への欲望があると言えよう。

哲学者の両義性――メルロ＝ポンティにおけるソクラテス

横田　仁

モーリス・メルロ＝ポンティのコレージュ・ド・フランス就任講義「哲学礼賛（*Éloge de la philosophie*）」は、彼の哲学観を端的に示すものである。しかし、一見すると他書と内容が重複するためか、さほど積極的には注目されてこなかったように思われる。本発表でこの講義を検討するに際して、まず注目すべき特徴を二点挙げる。

(1) 第一に、この講義が両義性の話から始まり、それが軸となることである。哲学者が哲学者として認められるのは「明証性の嗜好と両義性の感覚とを不可分に併せ持つことである」とされる。ただ受動的に受け入れるのであれば「確実性を脅かす」悪しき両義性と規定され、逆に「確実性を根拠づけるのに貢献する」場合には善き両義性と規定される。後者は哲学に本質的なものである。

(2) 第二の注目すべき特徴として、講義中盤でソクラテスが中心に据えられ、哲学者という在り方のモデルとなっていることがある。彼は書物も記さず教壇に立ちもしなかった。しかし、処刑の危険がありながらも出廷し人々に語ったというその一点において、メルロ＝ポンティは彼を「哲学者の役割」を理解するために不可欠な者と位置づける。ソクラテスとはたんなる勇敢な人間などではない。彼は、哲学者が真理および他者とつねに両義的な仕方で関係する、その仕方の生きた典型例なのである。ではその両義性はいかなるものであるのか。

(3)「哲学礼賛」の以上二つの特徴はともに、（メルロ＝ポンティはこのような言葉を使わないが）「哲学者の両義性」と呼ぶべきものに由来するとわれわれは考える。それはすなわち「哲学者－真理」と「哲学者－他者」、二つの関係の両義性である。真理とはふつう永遠で普遍的なものであり、自己と他者の区別なく、あるいは区別を超えて真なるものである。しかし、ソクラテスにおいて、彼にとって真であるものとアテナイ市民にとって真であるものとは決定的に異なる。このように見ると、哲学者と真理の間の関係からすると、哲学者と他者の間の関係すなわち世界内存在という在り方は、不純であり障害であり相容れないように思われる。法廷でソクラテスが語ったのは、自分の命が助かるために彼が生きる国の慣例に従って自身を弁護するためではなく、むしろアテナイ市民のために哲学を受け入れる国（架空のアテナイ市）を弁護するためであった。前者は、現前する市民が考える通りの国に従うことであり、既存の価値であり、生である。対する後者は、不在あるいは彼岸の国であり、ソクラテス自身の考える真なるものであり、死である。つまり、ここには時間と永遠の両義性、生と死の両義性が見出されることになる。にもかかわらず、ソクラテスは「われわれは一人きりで正義であることは、不可能であり、正義であるのを辞めることだ」という旨を述べ、他者（過半数の裁判員）の下した判決を受け入れた。仮に受け入れなかったならば彼は、世界内存在であることを辞め非時間的思考とだけ関係したか、あるいは、真理を捨て他者に迎合したか、いずれにせよ後の人々を魅発する魅力を失っていたと想像できる。真理との関係と他者との関係という相矛盾したものに引き裂かれながら在るソクラテスのスタンスのうちに、メルロ＝ポンティは哲学に本質的である哲学者の両義性を見出しているのだと解釈できるだろう。より端的に述べるなら、哲学とは人間から遊離した思考などではない、否それどころか、哲学とは本来その哲学者個人と不可分なものであり、哲学者の生（そして死）のことなのである――この講義からはメルロ＝ポンティの説くべき哲学観が読み取れるのである。

(4) 以上のような哲学の背後にある哲学者の両義性を軸にすることで、『知覚の現象学』をはじめとするメルロ＝ポンティの哲学をあらためて捉え直す道が開かれると、われわれは考えるのである。

系列と歴史　―プルードン『人類における秩序の創造』の論理と位置づけ―

伊多波　宗周

プルードン前期著作の一つで、方法論の著作としては初めてのものとなる『人類における秩序』（1843）の評価は定まっていない。1960～70年代のプルードン再評価の時期においては、ジャン・バンカールが多元論的発想の書としてこの著作を高評価するのに対し、ピエール・アンサールは一時的にコント的図式を借用した過渡的な著作に過ぎないとするなど、その位置づけ自体において研究者間のおおまかな見解の一致さえ見られなかった。近年のプルードン評価の流れの中においては、この著作に言及されること自体が稀になっている。

知られるように、この著作において、プルードンは、フーリエを残響させつつ、「系列弁証法」と呼ばれる方法論を提示している。そこで、諸学が発見し、場合によっては操作するものとしての系列（série）を観概念に、視点の複数性に基づく相対主義的・多元論的な世界観を提示しようとしているのは間違ない。けれど、アナーキズムあるいは連合主義の社会思想家としてのプルードン全体の中で、この系列弁証法の発想が十分に活かされたとは考えづらいのも事実だ。セレスタン・ブグレやジョルジュ・ギュルヴィッチに代表されるように、後の社会学的発想を萌芽的に示したものと捉え、社会・政治的な「教説」とは一旦分けて捉えるべきとさせるのも無理はない。

けれど、そのような捉え方は、著作を統一的に捉える視点の欠如に由来するものと言わねばならない。系列弁証法が提示される第3章「形而上学」に続いて展開される2つの章、特に第5章「歴史」において、「固有の系列をもたないもの」としての「歴史」の概念が提示され、社会における組織化において、系列の概念とは区別されるべき歴史の法則がもつ意味について語られる。一言で、この著作は、唯一の方法論ではなく、対比的に捉えるべき二つの方法論が提示された著作と捉えるべきなのだ。

『秩序の創造』第5章の「労働の可塑的な力（force plastique）」という概念は、「所有とは何か」（1840）で提示される「集合的な力（force collective）」の発展型と捉えることができる。これは、アナーキズムの主張の柱となる、非人称的な経済的諸力の組織化というモティーフへと直接的なつながりを持っていると考えられるが、このことに十分な注目が為されてきたとは言いがたい。ピエール・アンサールは、この著作の一見した非アナーキズム的論理を独特の仕方でアナーキズムの主張へと結びつけるが、系列の論理との関係性について、明示的な解釈を示せていない。一言で、系列の連鎖として捉えられるべき既存の諸秩序に対し、秩序を更新する機能をもつ別の論理が対置されるべきというのがプルードンの考え方なのではないか。

アルチュセールが、フォイエルバッハ哲学について、ヘーゲル哲学を転倒することにおいて、そこから「歴史」「文化」、文化の起源としての「労働」の諸論を差し引いたと評したことを思い出したい。『秩序の創造』執筆後、ヘーゲル左派との交流を経て書かれた『経済的諸矛盾の体系』（1846）において、プルードンは、人類の歴史を労働の組織化の歴史と捉えた上、ヘーゲル左派と訣別しつつ、独自の秩序観である「反神論」を構築したのだ。それを踏まえ、二月革命後、アナーキズムの主張を全面化する「十九世紀における革命の一般理念」（1851）が書かれるのである。

以上踏まえ、本発表においては、『秩序の創造』における二つの論理の関係性を明らかにし、その上でこの著作のプルードン思想全体の中での位置づけについて概観したい。

『臨床医学の誕生』における「批判」
――『カントの人間学』と『臨床医学の誕生』を通して――

松野　充貴

本発表はミシェル・フーコーの「考古学」とイマヌエル・カントの認識論の構造を検討した。

まず、ドゥルーズの『フーコー』(1986)におけるフーコー解釈、特にカントの批判との関係について論じた。ドゥルーズは「考古学」がある種のカント的認識論の構造となっていることを指摘している。ドゥルーズによれば、カントの知は感性の受容性と概念の自発性と構想力によって成立しているのに対し、フーコーの知は「可視性」と「言表」とカントの構想力に対応するもの(フーコーはこれを言語とまなざしが結びついている領域と呼んでいる)によって構成されているのである。しかしながら、フーコーの試みは歴史哲学であり、「まなざし」と「言表」は不動のものではなく、流動的なものとして論じられるという特徴があることもドゥルーズは論じている。

次に、1961年の博士副論文『カントの人間学』におけるフーコーのカント解釈について考察した。そのなかでフーコーはカント著『人間学』においてカントは人々が住まう「世界 Welt」は言語によって構成されており、人々は与えられた文化や習慣によって世界に結びつけられているものとして論じられることに着目している。フーコーにとって、カントは認識の枠組みを言語あるいは文化が形づくることを考察していたのである。またフーコーは『人間学』が経験哲学であることを強調している。なぜならば、経験的な領域は時間の流動を運命づけられているからである。それゆえ、先の言語あるいは文化も時間のなかで散逸するものとして論じられているのである。このような特徴を有する『人間学』の領域における批判の構想を予告してフーコーは考察を終えている。

そして、フーコーは『臨床医学の誕生』の序文において自己の企てを批判(概念)と呼びカントと比較している。フーコーはニーチェの試みをカントの批判の変形であり、その批判は言語活動が存在するということに結びついていると論じる。また、フーコーはその批判を「意味するもの」と「意味されたもの」ものの根源的な適合性を明らかにするものである論じている。この根源的適合性から認識の諸構造を明らかにすることが「考古学」なのである。フーコーによれば、そこには言語とまなざしとそれらを結びつけているものが見いだせるという。この構造こそカントの感性、悟性、構想力の図式とアナロジーの関係にあるのである。

最後に、フーコーの批判の実践として『臨床医学の誕生』の古典期の医学から現代の解剖学的-臨床医学への転換について論じた。本発表ではそれぞれの医学におけるまなざしと言語とカントの構想力にあたるものの機能を明らかにし、それらとカントの認識論の構造を比較した。以上のことから、フーコーの試みはカント哲学の歴史化であること明らかにした。

非-存在の一義性：前期ドゥルーズにおける

井上　一紀

本発表は、前期ドゥルーズによって提起され多くの論述が重ねられてきた諸概念に、これまであまり触れられることのなかった一つの視角からアプローチし、その再展開を試みるものである。

『差異と反復』を彩る中心的な概念として、差異・一義的な存在・問題・潜在性の四項を挙げることに疑問の余地は残されていないだろう。実際ドゥルーズ研究の多くの紙幅が、これらを主題として割かれている。ところで、その重要な諸概念のいずれにもいわば影のようにつきまとっている一つの項がある。それが、本稿が主題化することを試みる非 - 存在という項目である。典拠を挙げて簡単に確認していきたい。ドゥルーズ哲学は繰り返し差異を肯定するが、だからといって差異は単純に存在すると言われているわけではない。むしろ反対に、次のように明確に記されている。「（個体的）諸差異は〈存在しない〉」（*DR*, p. 57）「諸差異は［……］〈非 - 存在〉に依存している」（*Ibid.*）。一義的な存在は、その限りにおいてのみ共通なものであると言われる。ドゥルーズにとって問題とは認識の欠如を表すものではないが、しかし「非 - 存在は［……］問題的なものの存在」（*DR*, p. 89）であるとされる。潜在的なものの存在論的身分が取り上げられる際には、それが未規定ではなく十分に規定されている（と少なくともドゥルーズが述べている）ことを巡って論じられてきたのだが、そこで選びとられている表現は「すべての仕方で規定された存在 ens omni modo determinatum」ではなく、「すべての仕方で規定された（非）- 存在 (non) – ens omni modo determinatum」である（*DR*, p. 276）。『差異と反復』第一章に付されたハイデガーの差異哲学への注を参照するなら、ここで加えられている括弧が単にあってもなくてもかまわない類のものではなく、むしろ両者の存在論の差異を考える上で極めて重要なものであることは自明だろう。

ドゥルーズにおける非 - 存在の問題はしたがって、『差異と反復』を代表する諸概念が華々しく登場する際に常に伏在していると言える。そしてそのいずれの場面においても、非 - 存在に関する伝統的な分類を逸脱している。ドゥルーズは非 - 存在を、端的な無（ウーク・オン）と現実に実在してはいないものの現実に実在することが可能な存在（メー・オン）へと分割することも、そのいずれかを自らの諸概念に適用することも行っていない。差異は非 - 存在であると述べることは、差異が端的に存在しないことを意味しているわけではないし、潜在的なものをすべての仕方で規定された（非）- 存在と言い換えることは、決して潜在的なものを可能的なものにすることではない。ここから、本発表は次の問いを重要なものとして提示する。非 - 存在は『差異と反復』が構成する体系のなかでどのように機能しているのか、そして諸概念の創出のために、非 - 存在はどのように鍛直されるべきだったのだろうか。

デリダのフッサール解釈の射程

橋詰　史晶

デリダのフッサール解釈は、デリダ研究においてもフッサール研究においても特異な地位を占めている。というのもこの解釈が両者の思索の枝葉末節にではなくその深淵にかかわっているからだ。しかし筆者の見るところでは、一般にデリダのフッサール解釈の射程は実際よりも矮小化されて理解される傾向にある。この一般的傾向はもちろんすべての論文に見られるわけではないが、広く多くの論文に見られることもやはり事実である。この一般的傾向が、双方にとって噛み合わない議論を生じさせるひとつの原因となってしまっているように思われる。しかしデリダのフッサール解釈に対してどのような仕方で応答するにせよ、まずはそれをその最大の射程において受け取るのでなければ意味がないであろう。

デリダのフッサール解釈に対する反応として散見される上述の一般的傾向とはすなわち「デリダはフッサールを現前の形而上学として理解しており、フッサールのなかに現前を越える不在を不可欠な契機として指摘することで、このデリダの解釈に反論することができる」というものである。この傾向を例証するため、本発表ではその典型と看做しうるであろう以下の諸論文を取り上げる（出版年等略）。

Dann Zahavi, *Husserl's Phenomenology*.
Thomas M. Seebohm, "The Apodicticity of Absence."
Rudolf Bernet, "Derrida and his Master's Voice" および "Die ungegenwärtige Gegenwart."
Jean-Luc Marion, *Réduction et Donation*.

われわれの読解によれば、これらの論考のいずれもがデリダのフッサール解釈に対して上述の一定の傾向を共有している。

しかしながら注意すべきは、デリダが現前の形而上学を越える自らの主張をフッサール現象学それ自体の内部から取り出しているということである。このことは、デリダがフッサール現象学に単なる「現前の形而上学」以上のものを見出していることを示している。したがってデリダは決してフッサール現象学を全面的に単なる「現前の形而上学」と規定しているわけではない。デリダが指摘したいのはむしろ現前でも不在でもなく両者の絡み合い（そしてこれこそが差延）であり（cf. Françoise Dastur, "Derrida et la question de la présence"）、しかもそれはフッサール自身が暗に発見していたことなのだ。

それゆえフッサール現象学のなかに還元不可能な不在を指摘することでデリダの解釈に反論しようとする一般的傾向には以下の問題点がある。すなわちまず第一に、それだけではデリダへの反論にならないばかりか、むしろデリダの解釈を多様な仕方で裏付けるに過ぎないということ。そして第二には、そのように不在を強調する場合には「現象学」がなおどのように成立しうるのかが不明瞭なままに留まるということである。現前にとって不在が不可欠の契機であるとすれば、デリダが指摘するような現前と不在の絡み合いを引き受けるざるを得なくなるのだが、それは何よりもフッサール現象学の「原理中の原理」である直観的主義的基礎付け主義の行き詰まりを意味する。現前が持つ認識論上の特権的価値は現象学というプロジェクト全体の核であるが、その核を放棄してしまうのならそのあと現象学には何が残るのか、上述の論者たちは必ずしも明確にはしていない。しかしデリダの解釈がフッサール現象学の深遠を主題にしている以上、この問題を看過することはできない。デリダのフッサール解釈をその最大の射程において引き受けること、それがフッサール現象学の可能性をその最大の射程において引き受けるためにまずもって必要なことなのである。

2015年春季大会・一般研究発表要旨

把握的表象から動詞的表象へ
――『意味の論理学』における表象概念の射程について――

平田　公威

本発表では、ドゥルーズの「意味の論理学」（以下、*LS*と表記）の「動詞的表象」を考察する。動詞的表象とは、不定法の動詞による表象のことで、出来事についての表象のことである。この概念は、*LS*の終盤、言葉が非物体的なものである出来事＝意味と内的な関係を結ぶために要請されており、われわれが言語を獲得するために経由すべき契機とされている。

このような着想の源泉のひとつとして、われわれはストア哲学の「把握的表象」の議論を挙げることができるだろう。ドゥルーズは、おおよそこれに同意しており、その大枠を引き継いでいるといえる。本発表では、把握的表象が動詞的表象として再定義されるまでの過程を辿ることで、ストア哲学と*LS*の射程の差異を明らかにしたい。

ストア哲学では、物体的なものと非物体的なものが徹底的に二分されていた。この二元論のなかで、ストア派の人びとは、認識と実在の断絶を克服しようと努めており、そこでは表象が極めて重要な役割を果たしていた。ストア哲学においては、あらゆる表象は物体とみなされており、そのなかには、非物体的なものである出来事についての表象も含まれていた。つまり、表象による認識は、非物体的なものを含むが、決して実在から離れるものではないのである。これにより、ストア派の人びとは、真正な表象と物体の間の隔たりを埋め、われわれを真理へ導く表象として把握的表象を提示することが出来たのである。

これを踏まえ、ドゥルーズはあくまでも、把握的表象を非物体的なもの（出来事）を捉える表象として捉え、それこそが表象理論の核心であると論じる。このことは、ストア派の主張と重なるが、彼らが表象によって物体的なものの真理を得ようとしていたことと対立する。ドゥルーズは、物体的なものに留まりながらも非物体的なものを捉えるための方法としての側面を強調し、把握的表象を動詞的表象として再定義するのである。そして、こうした理由から、ドゥルーズはストア哲学を、いまだ物体的なものに囚われているとして批判するのである。

このような両者の差異は、表象の使用というモラルにおいて一層明らかになるだろう。ドゥルーズは、ストア派のモラルに二つの極を認める。その一方は把握的表象のいまだ物体的な使用に関わっており、他方は、把握的表象の非物体的な使用であるとされる。ドゥルーズは、ストア派がこの両極で揺れているとしながら、後者を選択する。この解釈は、すでにドゥルーズ独自のものであるだろうが、それはむしろドゥルーズによるストア哲学批判を考えるうえで、われわれの手助けになるだろう。本発表では、こうした一連の議論は、非物体的なものについての理論の徹底化に集約されると考え、この批判の到達点において、ドゥルーズが把握的表象を動詞的表象として再定義したのだと主張したい。その理路を辿ることで、われわれは、ドゥルーズによるストア哲学の乗り越えについての考察にとどまらず、*LS*における身体と言語の関係や『差異と反復』とは異なった表象についての議論を取り出すことができるだろう。

ドゥルーズの『意味の論理学』におけるエディプス・コンプレックスをめぐって

鹿野　祐嗣

「アンチ・エディプス」の知名度と苛烈な攻撃性もあって、ドゥルーズと精神分析の関係は妥協不可能なほどに敵対的なものとして捉えられる傾向がある。だが、ガタリと出会う以前、ドゥルーズは必ずしも精神分析に批判的だったわけではない。それどころか、『ザッハー＝マゾッホ紹介』から『差異と反復』、そしてエディプス・コンプレックスへの本格的な言及がなされるようになる『意味の論理学』へと、ドゥルーズの精神分析への関心は次第に増しており、彼の哲学は精神分析の知見をより積極的に取り入れる方向に進んでいたとさえ言ってよい。本発表の目的は、こうした背景を念頭に、『意味の論理学』におけるエディプス・コンプレックスや「力動的発生（genèse dynamique）」のプロセスを分析することで、ドゥルーズと精神分析との距離感をあらためて測定し明確にすることにある。『アンチ・エディプス』以前、最も精神分析に近づいていた時期に、ドゥルーズが精神分析の何を取り入れ、何を修正し、何を批判していたのかを明らかにすることで、われわれはしばしば単純化されがちなドゥルーズと精神分析の関係に別の角度から光を当て、ドゥルーズの思想の輪郭をより明確にしていきたいと考えている。

『意味の論理学』の存在論的な枠組みは、意味以前の未分化な物体＝身体の深層である「第一次領域（ordre primaire）」、言葉を成立させる超越論的な条件としての意味が属す非物体的＝非身体的な表面である「第二次組織（orgaisation secondaire）」、そして意味の介入によって言語的に分節化された物体＝身体の深層である「第三次整序（ordonnance tertiaire）」を区別する局所論によって構成されている。精神分析の積み上げてきた知見はそこでドゥルーズ独自の観点から整理され、第一次領域から第二次組織への移行（意味の属す表面の形成）をなす力動的発生のプロセスに対して適用される。それは死の欲動と（自己）保存欲動と性欲動とが相剋する無意識の力動論であり、寸断された物体＝身体と器官なき物体＝身体という深層の二極の間で揺れる「妄想分裂ポジション」、深層の二極そのものと対決しそこから離脱していく「躁うつポジション」、ファルスを中心に物体＝身体の物理的な表面を組織していく「性ポジション」、そしてエディプス状況における去勢の引き受けによる象徴化と昇華（形而上学的な表面の形成と意味の成立）というように進む。それはフロイトとクラインとラカンの理論を組み合わせつつ他の分析家や作家の思想と融合させたものになっており、言わばドゥルーズ独自の精神分析理論だと捉えることができる。そこで本発表では、ドゥルーズの記述を追いながらフロイトやクライン、ラカンらの精神分析理論との関係を考察し、特にエディプス・コンプレックスへの態度を軸として「ドゥルーズの精神分析理論」の革新性を示すことにする。

「反時代的哲学」としてのジル・ドゥルーズ

小谷　弥生

本発表は、前期ドゥルーズの主著であるものの継著である『差異と反復』（1968）の理解のために、同書の構想を解明するにあたり重要な位置を占めるニーチェの意義について示すことを目的とした。ドゥルーズは『差異と反復』のなかで、現代哲学の仕事を二者択一の克服であるとし、「いまや哲学は、歴史哲学でもなければ永遠の哲学でもなく、かえって反時代的な、つねにただひたすらに反時代的な哲学なのである」（DR. p.4.）。と力強く述べている。ドゥルーズはフロイトが解体することのできなかった「エロス-タナトス」という循環運動を断ち切り、ニーチェが啓示するにとどまった「永遠回帰」と「力への意志」そして「未来」を思考することを企図した。そしてこの成果こそが、同書で展開される時間論、とりわけ未来（l'avenir）への思考なのである。

しかし「差異と反復」を記すにあたり、現代において哲学の書物を従来の方法で記すことは不可能であるとし、ドゥルーズは絵画技法である「コラージュ」を用いることを宣言している。反時代的哲学の実践としての同書において、コラージュの技法によって意図されたものは何であったのか。この絵画技法という謎もまた、ニーチェに源泉をもつものであり、ドゥルーズは『差異と反復』に先立ち『ニーチェと哲学』（1962）において以下のように記している。「Nietzsche disait : peinture de tout ce qui a jamais été cru.（ニーチェは言った。かつて信じられたもの、すべてはただの絵画だ。）」（NP. p.223.）

ドゥルーズは、ニーチェがはじめて哲学の書物の記し方を刷新したとして評価しつつも、ニーチェの方法もまた現代に即して乗り越えられなければならないという。かつて信じられてきたものが絵画にすぎないのであれば、それら絵画作品から素材を選び出しコラージュによって完成させることは、まさしくドゥルーズにとって伝統的哲学そしてニーチェを超克する方途なのである。

ニーチェがかつて「哲学的医師」と名指し、来るべき哲学者の真の姿であるとしてその到来を切望したように、ドゥルーズはニーチェのいう「未来の哲学者」であろうとしたのではないだろうか。あたかもニーチェが待ち望んだ哲学者こそが自身の目指すべき姿であるかのように、そのような哲学者足らんとする実践こそがまさしく「反時代的哲学」であり、ドゥルーズの仕事の根幹であったように思えてならない。そしてニーチェこそが、彼の「哲学」を通底する唯一無二の心の師であったのではないだろうか。

このようにニーチェという観点よりドゥルーズの仕事を見渡してみると、いささか特殊的であるドゥルーズの「哲学者」としての身振りというもの、その景色は非常に見晴らしがよくなる。ドゥルーズ哲学におけるニーチェの意義はその「哲学者」モデルの源泉であり、ドゥルーズはニーチェ哲学の継承者として、さらにはその超克者として「反時代的哲学」を実践しているのである。

思考のイマージュと〈存在論〉――ドゥルーズ『差異と反復』から

多田　雅彦

本発表は、ドゥルーズの『差異と反復』第３章を『ベルクソニズム』で提示された心理学的なものと存在論的なものの差異を「批判」、より限定的に言えば心理学批判、によって厳密に規定する試みとして位置づけるものである。心理学批判は近代哲学の文脈の中で思考を展開するために必須の条件である。そして『ベルクソニズム』で提示された諸テーマの反復は、質ではなくしるし signes、知ではなく学習、誤謬ではなく愚劣を重視するドゥルーズの主張を単なる二項対立図式以上のものとして理解するために必要な作業である。

まず前提として、『ベルクソニズム』で提示される、「程度の差異」、「本性の差異」、「差異の程度」は、それぞれ経験的なもの、心理学的なもの、存在論的なものとして位置付ける必要がある。心理学的なものと経験的なものは、絶対者の二つの半身である。この発表では、まずベルクソンの方法論が、経験の源泉、「経験の屈曲点の向こう側」の再構成（心理学）と経験の屈曲点からの実在全体の構成（存在論）という二つのステップに区別できることを示した。ベルクソンの有名な、「過去の中に一挙に身を置く」ことと、経験の屈曲点の向こう側への移行を混同するのは誤りであることは、ベルクソンとプラトンの間のドゥルーズによる比較にも見て取ることができる。

以上を踏まえることにより、第一に、ドゥルーズによる「再認」、「質」、「しるし」に関する論点が、相互浸透における質の出現、つまり反復不可能なもの、の反復可能性の問題に包摂される。この時、感覚（質）、感覚されうるもの（物質）、そして感覚されうるものの存在（しるし）の三つ組は、ベルクソンの差異哲学の三つ組に対応する。もっともこの点に関して、発表では「悦ばしき知識」に登場する、永遠回帰を告げるデーモンの囁きに直接言及しなかったので、理解しづらかった懸念はある。

また、第二にドゥルーズの高次経験論や学習に関する記述は、たとえば「問題的な諸〈理念〉は、自然の究極的な諸要素であると同時に、微小表象の閾化の対象である」のように二つのアスペクトを伴う。これは、「補正された二元論」を踏まえてはじめて理解可能となる。つまり、学習の主観性、その連続性、〈理念〉の客観性などの規定は、それによって時間と自由という問題の中でとらえられることになる。こうして、学習は、知を獲得する手段に還元されることなく、その「権利問題」が打ち立てられることになる。

ドゥルーズ哲学における速度の概念――「ルクレティウスとシミュラクル」を中心として

安藤　勝哉

本発表では、フランスの哲学者ジル・ドゥルーズ（1925-1995）が自らの哲学的活動において次第にその意味を精緻化させていった「速度」の概念に着目する。具体的には、「速度」の着想が最初に現れると考えられる『意味の論理学』（1969）に付録された「ルクレティウスとシミュラクル」の論考を主な対象とする。また本発表は、「速度」の概念に着目することでドゥルーズ哲学の再構築を図る第一段階に位置づけられる。

「速度」の概念は1970年以降、ドゥルーズの哲学においてもドゥルーズ＆ガタリの哲学においても、その発展の中で重要性を増していった。この時期は、フェリックス・ガタリと共に活動を始めた時期とも重なるために、ドゥルーズ＆ガタリの概念として扱われることがほとんどである。たしかに、『千のプラトー』（1980）の序文にも収録される『リゾーム』（1976）から『哲学とは何か』（1991）に至るまで、ガタリとの共同作業の中で速度が強調され、次第にリゾームや内在平面といった主要概念と結びつけられ発展していく。最終的に『哲学とは何か』において、哲学の役割は、無限速度をもった概念を創造することだと述べるまでに至る。だが、ドゥルーズはガタリと出会う以前に、速度という着想に接近している。それが端的に表れているのが、ガタリと出会う直前に出版された『意味の論理学』に付録された「ルクレティウスとシミュラクル」の論考なのである。この論考でドゥルーズは、ルクレティウスの哲学を自然主義と位置づけ、この哲学の意義を考察する。そしてそれは、「速度」の観点からなされるのである。

そこで本発表では、ガタリとの共同作業以前の著作に注目することで、「速度」の概念の起源的な着想を追い、「速度」の概念がもつ意味を追う。そのために、「ルクレティウスとシミュラクル」の論考の中で見出される「速度」の着想がどういった役割を持つのかを示す。そしてこの着想が、これ以降のドゥルーズの哲学あるいはドゥルーズ＆ガタリの哲学と関係するかを考察する。このようにして、これまでの研究の中であまり重要視されてこなかった「速度」の概念をこの論考の考察を通して検討することで、「速度」の概念がドゥルーズ哲学あるいはドゥルーズ＆ガタリの哲学のなかで果たす意義を再考することができるだろう。

サディストでもなくマゾヒストでもなく
——ドゥルーズ『ザッヘル＝マゾッホ紹介』におけるサディズム及びマゾヒズムの時間論的解釈——

黒木　萬代

ドゥルーズは『ザッヘル＝マゾッホ紹介』（邦題『マゾッホとサド』）において、マゾッホの世界に三つのタイプの母親を見出している。一方の極は古代ギリシャ的で利那的愛に生きる無秩序の母胎となる子宮的母親であり、もう一方の極はサディストであるエディプス的母親である。そして、そのちょうど中間に宙吊りにされたマゾッホの理想がある。両極の共犯によって形作られるマゾヒズムの幻影の核たる良き母、口唇的母親だ。これら母親の三項化は「父権的機能をそっくり象徴的に女性のイメージに変換させる効果」であり、父親をその世界から徹底的に追放する。マゾヒストはこのような自らの理想的幻影を演じてくれるよう女性に懇願し、契約を結ぶ。そして、自らの手で自らの拷問者を訓育していくのである。そこでマゾッホのヒロインたちは冷酷さを貫徹するのであるが、そこにはマゾッホの小説に通底するある主題が認められる。すなわち「あなたは男ではないのだから私が男にしてさしあげます」という主題だ。それは父親のようになれということでは決してない。マゾヒストは性的素質を放棄し、超自我たる父親との類似性を破棄し、口唇的母親によってもたらされる死によって、「第二の誕生」、「単性生殖的誕生」を可能にされるのだ。「ナルシスム的自我は、死の母権的な鎖の中に理想的自我を見つめている」のである。

しかし、実のところ、この母親とは一体なんなのだろうか。なぜ彼女は、母親にならなければならなかったのだろうか。彼女は何を考え、何を思い、その不毛な役柄を引き受けるのだろうか。そこにわれわれは、サディストでもなくマゾヒストでもない一人の女を見つける。女拷問者という役を、契約という脚本を、忠実に演じる一人の俳優を見つけるのである。『ザッヘル＝マゾッホ紹介』においては、マゾヒストの理想像たる母親という役柄に関しては、それが、マゾヒストが迎える第二の生誕を形作る要素として働く限りにおいて事細かく考察されているのだが、それはあくまでもマゾヒストたる男性を補完するものとして描かれる。マゾヒズムはサディズムの相互補足性を説したかもしれないが、そこにおいて、女性は男性の相補的立場を脱せていないのである。ここで今一度、マゾヒズムにおける「母親」という役自体が意味するものについて、またそれを演じるサディストでもなくマゾヒストでもない「一人の女」について、考えてみるべきではないか。

本発表は、以上のような観点から、『ザッヘル＝マゾッホ紹介』に加え、前期ドゥルーズの主著『差異と反復』、『意味の論理学』での時間論を適宜接続しながら、母親という役柄そのものとそれを演じる者が一体何なのかという問いを展開する。

ドゥルーズにおける<法解釈>と人権

西川　耕平

「哲学をやっていなければ、法学をやっていたでしょう」。こうした発言からもドゥルーズが法や法哲学に興味を抱いていたことは明白だが、その法をめぐる思索の全容はいまだ示されていない。こうした状況を受けて、「それこそが法哲学である」と規定される＜法解釈 jurisprudence＞という語に、ドゥルーズがいかなる意味を付与していたか考察することをもって、ドゥルーズの法哲学の一側面を明らかにすることを本発表の目的とする。

そのために、まずはドゥルーズの人権に対する態度および人権に抱いているイメージを描写する。ドゥルーズにおいては、＜法解釈＞と人権という考えとが二項対立をなしていると思われるからだ。ドゥルーズは、人権を抽象的な概念とみなし、人権をいかなるときも擁護するような思想家や知識人を非難する。しかし、このことはドゥルーズが反人権的で反動的な思想家であることを意味するわけではない。トドゥルーズの批判の眼目は、人権というお題目を声高に唱えても、現実の悲惨に対して何の効力も発揮しえないということだ。こうした抽象的で内実を伴わない人権という概念装置は、ドゥルーズが『マゾッホとサド』で提示した、「その適用対象が認識不可能なまま」という現代的な法のイメージにそぐうものである。さらには、『批判と臨床』で展開される「無期限に延期される」というカフカ的な法のイメージをも思い起こさせるものでもある。ドゥルーズは人権ならびに現代社会の状況を以上のような仕方で描く。

こうした状況の下で、現実の様々な問題に立ち向かうために導入されるのが＜法解釈＞という考えである。ドゥルーズにしたがえば、＜法解釈＞というのは、抽象的な人権とは異なり、具体的かつ個別の事例にかかわり、その事例に即した新たな法＝権利 droits を仕立てあげることができるものだ。こうした＜法解釈＞の性格は、「ベルクソンの哲学」で「高次の経験論」とよばれていたものと類似していることが指摘できよう。さらには、＜法解釈＞を要するような状況は何らかの発明や考案を法に強いる「出会い」とみることができるかもしれない。

それでは＜法解釈＞をなすのは誰だろうか。普通に考えれば法律家と考えられるだろう。たしかに、インタビューフィルム「ABC」におけるタクシー内の禁煙に関する訴訟の例を考えるときに法廷の役割は無視できないだろう。また、初期の著作『経験論と主体性』でもヒューム に即して法律上の議論に言及する際、裁判官に触れられている。しかし、われわれの生に直結する＜法解釈＞を法律の専門家だけに任せておくことはできないというのがドゥルーズの本意だろう。ドゥルーズは作家に判例集を読むことを勧めるが、それは判事によるのではない＜法解釈＞、すなわち新たな法＝権利の創造を期待してのことと思われる。そうした営みとしての＜法解釈＞こそ、ドゥルーズにとっての法哲学 philosophie du droit といえるだろう。

La déterritorialisation du signe : l'origine de langue et l'origine de la société dans *l'Anti- Œdipe*

Evgeny BLINOV

L'Anti-Œdipe de Deleuze et Guattari est souvent qualifié de « livre des ruptures », et plus précisément de « machine de guerre » lancée contre le structuralisme. Les questions afférentes à la langue n'y sont cependant abordées que de manière latérale, souvent à travers des références aux auteurs qu'on considère encore comme des alliés dans la campagne contre un structuralisme devenu dogmatique et « impérialiste » : Lyotard et Derrida. Dans *Discours, Figure* de Lyotard, Deleuze et Guattari entrevoient « la première critique généralisée du signifiant », tandis que chez Derrida figure une réflexion primordiale sur l'origine de l'écriture qui permet d'introduire une hypothèse importante à propos du « signe territorial primitif » qui va déterminer, non seulement l'évolution de leur traitement du problème des signes, mais aussi sa portée politique. Bien qu'il s'agisse sûrement de la phase critique du projet de *Capitalisme et Schizophrénie*, Deleuze et Guattari introduisent un certain nombre de distinctions essentielles telles que celles entre le molaire et le moléculaire et celles entre la déterritorialisation et la reterritorialisation qui auront un impact dans diverses sciences humaines. Nous proposons ainsi une lecture du chapitre 3 de *l'Anti-Œdipe* c'est-à-dire de la première tentative pour construire la sémiotique historique qui a pour but d'établir le lien entre la genèse de la langue et celle des institutions politiques. Sur le plan rétrospectif elle propose en quelque sorte la revitalisation de la problématique de l'origine de la langue (déjà présente chez Lévi-Strauss et Derrida), propre aux philosophes-grammairiens du dix-huitième siècle, dont on trouve l'écho dans les ouvrages importants de Condillac, Rousseau ou Condorcet. Contrairement aux auteurs de l'*âge classique*, Deleuze et Guattari posent le problème de la possibilité même de « l'histoire générale » aussi bien que de la primauté méthodologique, politique et esthétique de la sémiologie saussurienne.

レヴィナスにおける真理と他者

高井　寛

レヴィナスの主著「全体性と無限」は、他者との倫理的な関係の内実を解き明かす課題と並行して、「真理」とは何かという問いに明示的に取り組んでいる。この問いへの彼の取り組みは、「真理は正義（＝倫理）を前提とする」というテーゼに集約される。レヴィナスによれば、他者との関係を欠く孤独な「私」の向き合う世界は、真なる知識の相関者としての身分を持たず「曖昧」である。世界についての真理の獲得は、その世界について語る他者の現前によって初めて可能となるのである。けれどもそれは、他者の語りが常に真だからではない。他者との言語的な対話がなければ、「私」の信念が世界にまさに届いていること、つまり客観性の確証が果たされないからである。

ハイデガーが強調した通り、主体の理解が真ないし偽であるには、その理解が世界を射当てていることが前提となる。これを「指示の成功」と呼ぶならば、レヴィナスの立論は、「指示の成功を確証するには他者が必要である」とまとめられる。「私」から独立にある世界への指示の成功を確証するために、「私」一人の経験を頼りにすることはできないからである。「私」への単なる「現れ」ではない、客観的な世界の指示に成功していると言えるためには、その世界について言葉を交わす他者が欠かせない。「真理は正義を前提とする」という冒頭のテーゼは、指示の成功・失敗が問題となるのはその確証可能性が問われるときのみであるという前提のもと、「真理は指示の成功を前提とする」、「指示の成功は他者との関係を前提とする」という二つのテーゼから導かれているのである。

このように、他者との言語的な関係は、真なる知識の獲得の可能性の条件である。しかしレヴィナスはまた、前者は必然的に後者を含むとも主張する。そもそも、レヴィナスが論じる他者とは、世界について語ることを通じて「私」が世界について持つ理解を問い質し、そうした既存の理解に基づいて行為ないし発話を遂行する「私」に、その責任を引き受けるよう強いる存在である。こうした存在を前に「私」は、自らの見解の正当性を他者に訴え、場合によっては自らの見解を撤回しなければならない。そしてこの営みは、世界についての真なる知識の獲得を通じて果たされる。倫理は、「知」の営みを本質的に含むのである。「倫理」にあって求められるのは、自発的なコミットメントを伴う発話の遂行であり、レヴィナスが「倫理」を特徴づけた「言語活動」や「論議」、そして「知」は、まさに文字通りに読まれるべきなのである。

レヴィナスと社会契約論
――責任の律法とは何か

松葉　類

「条約」、「聖書に場所を得るために」と題された 1980 年代初頭の二つのタルムード講話において、レヴィナスは民衆が律法の正当性とその履行について誓約し、律法の下の共同体となる場面について論じている。本発表ではこれらのタルムード講話から、レヴィナスの思想における社会契約論的な側面を描き出すことを目的とする。

当該箇所では、出エジプトの四九日後、シナイ山において、ユダヤにおける律法の書であるトーラーの一つ一つについて誓約が行われた場面が伝えられている。「女、子供、異邦人を含めたイスラエルの全民衆」が忠誠を誓ったとされるこの誓約に、レヴィナスは「責任」の行為を象徴的に見ている。ユダヤ普遍主義を自認するレヴィナスによれば、タルムードはその歴史的事実性ではなく、解釈する今においてその意味が引き出されることこそが問題となるのであるから、この箇所は単にタルムード講話としてのみならずレヴィナス哲学として再解釈されなければならない。

では、ここでタルムードが意味するものとは何か。第一の意味は、このイスラエルの全民衆「六〇三五五〇もの人間の一人一人について」、「四八の一つ一つの条項」が締結される、その責任についてである。「六〇三五五〇もの人間の一人一人」が、それぞれの個別性、主体性において、自分自身に四八の条項を引き受けていること、それと同時に、「六〇三五五〇もの人間の一人一人」がこの個別的な「六〇三五五〇もの人間の一人一人」の「責任に責任を負う」ことが強調される（ADV, 106）。さらに、「もし、他者が私の責任に責任を負うとしても、私はさらに他者の負う私の責任を負う」（ibid.）。つまり、レヴィナスがここで論じているのは、誓約の当事者としての民衆が責任を負い、その誓約について、それぞれの民衆たちが互いに責任を負い、そしてその二重に責任を負ったことについてすらも「私」が責任を負うという、いわば「三重の責任」である。

第二の意味とは、この誓約の範囲についてである。責任が及ぶ範囲は、「イスラエルの全民衆」にとどまるわけではない。律法はこの誓約のあとに「七〇の言語を通じて翻訳され、それを読む人類全体へと告知される」（ADV, 104）。また、このシナイ山の誓約へと、「善意の人間たちは既に同意している」（HN, 39-40）。つまり、誓約によって引き受けられた律法は、のちにこの律法を読みうる人類全体へと告知されるのだが、このうち誓約の段階では無関係であったはずの「善意の人間たち」が、既に誓約に同意していたとレヴィナスは述べているのである。

本発表は以上述べた第一の意味と第二の意味からもたらされる解釈を提示する。そのことで、レヴィナス哲学における大きな問題の一つである、責任と正義との関係について新たなる視点をもたらすことができるであろう。

スピノザ『エチカ』における変化の問題

立花　達也

本発表では、スピノザにおける変化の問題を、ドゥルーズのスピノザ解釈を通じて論じることを試みる。たとえば、我々はごく一般的に子供から大人への成長を変化として捉えている。スピノザもこの成長を身体の個体性を規定する形相の変異として見なしているが（「エチカ」第四部定理 39 備考）、すると両者は物理的にはまったく異なる個体であるはずだ。なぜなら、スピノザの物体論においては、他ならぬこの形相が同一にとどまることで諸々の変化が説明されるようになるからである。それでは、我々はどのように両者のあいだに変化の関係を見出すのか。本発表はドゥルーズのスピノザ解釈を、彼が導入する変容 variation の概念に焦点を当てて再検討し、ドゥルーズが独自な仕方で以上の問題に着目していたことを明らかにする。

まず、ドゥルーズの個体化論的解釈を概観する。彼は本質・形相・存在という三つの要素によってスピノザの存在論を説明している。ドゥルーズによれば、様態は現実に存在しなくてもその個的本質それ自体は存在しており、個体を特徴づける「運動と静止の割合」すなわち個体形相のもとへと入るときに初めて特殊的存在へと移行するとされる。このように個体化論解釈は、様態の本質の現実化として提示される。

次に、こうして生じた個体が被る「機械論的変容」と「力動的変容」（ないし「形而上学的変容」）について考察する。前者は「自然学的着想」のもとで考えられ、ドゥルーズが導入する「触発を受ける能力」はこの種の変容を被っても同一の本質に対して一定しているとされる。スピノザの物体論に照らし合わせるなら、それは形相を変異させずに個体に生じる変化だといえる。後者は「倫理的着想」のもとで考えられ、触発を受ける能力を極限において一定にとどめる変化であるとされる。この能力は能動的触発によって実在的に満たされ、それによって増大・促進される活動力能は触発を受ける能力全体と同一である。つまりこの種の変容は、活動力能の連続的な推移によって説明される、触発を受ける能力の力動論的変容なのである。このとき、様態の個的本質はそれ自体は同一のままで、感情によって規定される限りで形而上学的に変容するとされる。

このように、ドゥルーズは「触発を受ける能力」という概念を導入し、それを一方では形相の恒常性と、他方では本質の変容（力能の連続的推移）と結びつけることによって、ある身体が経る（形相の）非連続的な変化と（本質の）連続的な変化を共存させているのである。こうして冒頭の問いは解決されるが、それはスピノザが形相の概念において抱えていたパラドクスを「触発を受ける能力」に引き受けさせただけではないかという疑念も生じさせる。我々はドゥルーズの解釈のすぐれた点を引き継ぎつつ、その難点を批判的に検討する必要があるだろう。

デカルトにおける「観念」と「命名（denominatio）」について

大野　岳史

本発表では、デカルトにおける「命名（denominatio）」についての記述、とりわけ『省察』「第六省察」と「第一答弁」を整理することで、デカルトの「観念」論において「命名」概念を位置づけ、観念の有しうる真理性について考察する。ただし、デカルトによる「命名」概念の使用は少なく、またこの概念についての詳細な説明は見られない。そのため、本発表におけるデカルトの「命名」概念の理解は、基本的には「観念」との関係から明らかなことに限定される。

「第一答弁」では、デカルトの「観念」と「命名」の関連が明確に現れる。カテルスは「第一反論」において、デカルトが「第三省察」において観念を「知性のうちに対象的にあるかぎりでの思惟された事物」と看做していることを、誤りと断定する。というのも、カテルスによれば「知性のうちに対象的にある」ことは「単なる外的命名に過ぎない」からである。これに対して、デカルトは「第一答弁」で、観念が外的命名であることを限定的にのみ認める。つまり、観念の対象である事物の観点からすれば、知性のうちに対象的にある観念は外的命名である。しかしデカルトにとって観念は、「知性のうちに対象的にある」というかぎりでは、「思惟された事物」である。

『省察』「第六省察」では、人間の「自然」が二通り提示され、そのうちの一つが「命名」であることが明示される。まず人間の「自然」は、健康であろうと水腫病に侵されていようと、喉が渇いたときに水分を摂取するように動かされることは自然なことである、という場合のものがある。このことは、時計が壊れていようと正常に時を刻もうと、自然の法則にしたがっていることに変わりないのと同様である。もう一つは、水腫病の人間が「自らの自然から逸脱している」と考える場合のものである。時計の自然は「時計の予め考えられていた用途」にとって有益であるように、人間の自然は「自らの維持」にとって有益であるものとして考えられている。この場合の自然は、水腫病の人間を健康な人間の観念と対比することで可能となる「私の思惟からの命名」に他ならない。これに対して、前者の自然は「諸事物において実際に見出される何ものか」であり、「ある程度は真理をもっている」。

以上のことを要約すれば、観念は単なる外的命名ではなく思惟された事物であり（「第一答弁」）、事物において見出される何ものかには、私の思惟からの命名とは異なり、何らかの真理性がある（「第六省察」）、となるだろう。それでは、観念は「思惟された事物」であることによって、「事物において見出される何ものか」と同じように、あるいは類似した仕方で、真理を有すると言えるのか。こうした問いを立て考究することで、「観念」・「命名」・「真理」の関連づけを目指す。

「私は私自身に与えられている」――メルロ=ポンティにおける誕生の問題

川崎　唯史

本稿の目的は、メルロ＝ポンティの主著『知覚の現象学』において誕生の問題が占める位置とその哲学的意義を解明することである。

ハイデガーの『存在と時間』が死の実存論的概念を練り上げたこと、またこれに対抗してアレントが誕生の問題を思考の中心に据えたことはよく知られている。それに比べて、メルロ＝ポンティが誕生を論じていることはほとんど知られていない。しかし私見では、誕生の問題は『知覚の現象学』の主体性をめぐる論述の核心にある。本稿では、主に同書第三部の検討を通してこの点を明らかにした上で、死生をめぐる哲学においてメルロ＝ポンティの誕生論がもちうる意義を示すことを目指す。

まず、誕生の問題が『知覚の現象学』の中でいかなる位置にあるかを考察する。メルロ＝ポンティは主体性の基礎にある現象を「私は私自身に与えられている」と定式化する。この定式は、1）私は特定の状況において世界に投げ込まれていること、2）しかし私にはその状況から身を引き離す能力もあることの二点を同時に表現する。この現象によって、能動性と受動性そして自由と事実性という対照的な契機が主体性に組み込まれる。ところで、「自分自身に与えられている」ことは「生まれた」こととも言い換えられている以上、この定式が指すのは誕生という出来事に他ならない。実際、誕生の概念は主体性を論じる「コギト」と「時間性」の章で中心的な役割を果たす。そこでメルロ＝ポンティは、「生の連関」の概念を『存在と時間』から借りながらも、誕生より死に優位を与えたハイデガーに抗して、自らの誕生を繰り返し確認することとして生の連関を特徴づける。時間を主体として捉える時間論においても、主体の誕生こそが時熟であると主張する。主体性は時間性によって解明されるが、その時間論の究極的な根拠は誕生という出来事なのである。

次に、誕生の問題と現象学という方法との関係を検討する。一方でメルロ＝ポンティは、フッサールの助手フィンクの議論に従って誕生を論じている。フィンクによれば、誕生は、超越論的領野の内で自我に与えられる諸経験とは原理的に異なる「与えられないもの」であるため、「構築的現象学」の主題となる。にもかかわらずメルロ＝ポンティは、赤子（他人）が産まれるという経験的な事実を三人称的に記述してもいる。誕生はこうして、メルロ＝ポンティにとって現象学とは何かという方法論的な問題を先鋭化させる。

この問題はさらに、人間的な意味を超えた自然の問題に接続される。私が私自身に与えられる誕生は、「自然の贈与」とも呼ばれているからである。メルロ＝ポンティにおいて、超越論的領野をあふれ出す「生の流れ」は、自然的で物質的な身体の前人間的な生に等置される。もちろん身体と精神の基づけ関係が考慮されるため、議論はより複雑だが、誕生を人間的世界への参入としてだけでなく、自然的身体の出産としても捉えていることは確かである。最後にこの点を考察することを通して、なまの自然にも冒瀆的な共同性にも傾倒しない優れた誕生論が『知覚の現象学』に見出せることを示したい。

不可逆の老い
シャルル・ペギーと歴史の哲学

八幡　恵一

本発表では、シャルル・ペギーの「クリオ 歴史と異教の魂の対話」（および「〔ヴェロニカ〕歴史と肉の魂の対話」）にみられる、特異な歴史の哲学について論じる。ペギーはこの作品で、ゼウスの娘でもある女神クリオを舞台にあげ、独特な歴史の理論を展開している。『クリオ』は、プレイヤード版には 1913 年の草稿として収められているが、複数の時期にわたって断片的に書きつがれたものであり、そのためさまざまな要素がなかば無秩序に混在し、統一的な解釈をあたえるのがきわめて困難である。ここでは、この難解な作品に、主題のひとつでもある歴史の理論からアプローチをおこない、一貫性のある解釈を提示すると同時に、同書がつくる歴史のシステムの特異性を強調する。

本発表は、以下のプロセスにしたがっておこなわれる。まずは、ペギーの歴史の理論の中心となる「老い（vieillissement）」の概念について説明する。「老い」は、『クリオ』がめざす歴史のシステムのまさに核となる概念で、歴史のほか、出来事やキリスト教、現代世界など、同書を構成するほぼすべての問題が、この「老い」の概念をめぐって展開される。

つづいて、この「老い」の歴史の理論を、メルロ＝ポンティの思想、とりわけかれの「制度化（institution）」の理論と比較してみたい。唐突な印象をあたえるかもしれないが、メルロ＝ポンティは、ドゥルーズ（あるいはイポリットやフィンケルクロート）とならび、20 世紀フランスの思想家でペギーの読者であった重要な人物のひとりであり、かれの著作では、たびたびペギーの名があげられる。もっとも、言及のさい文献の正確な指示もなく、そのやり方はかならずしも本質的なものとはいえない。したがって本発表では、ペギーとメルロ＝ポンティの歴史の理論に焦点をあて、とりわけ両者の隔たりについて考えてみたい。それによって、ペギーの歴史の哲学がいかに独特なものかを明らかにすることができるだろう。

最後に、以上をふまえて、『クリオ』の「老い」の思想と「出来事（événement）」の概念の関係について考察する。さきにもふれたように、メルロ＝ポンティとおなじくペギーの読者のひとりであったドゥルーズは、ペギーを出来事の思想家とみなしている。ドゥルーズは『差異と反復』のなかで、『クリオ』のペギーが「出来事の臨界点」について述べた箇所を引用しつつ、出来事がいわば特異性のピークをむかえるその瞬間を強調している。だが、『クリオ』において重要なのは、むしろいかなる特異性からも解放された出来事、非 - 特異的な出来事であり、そして、まさにその出来事の内部を、記憶＝老いの運動によって逆行するところに、ペギーにとって歴史の哲学の本当の意味がある。

ペギーによれば、すべての出来事を支配する原理は不可逆かつ緩慢な老いであり、瞬間的な特異性ではない。おそらくは同時代の実証主義的な歴史学に抗って、そしてとりわけミシュレをモデルとしながら、ペギーが求めた歴史（哲）学、それは、老いが支配しそれが不可逆であるからこそ可能となる、非 - 特異的な出来事の歴史学、あるいは、たんに特異性から隠れるだけでなく、それを老いに対置し否定することで成立する（老いは出来事が特異的でないがゆえにあらわれる）、反 - 特異的な出来事の歴史学であったと考えられる。

ウジェーヌ・ミンコフスキーの『生きられる時間』における浸透あるいは分有の原理

佐藤　愛

ウジェーヌ・ミンコフスキーは、「精神分裂病（現・統合失調症）」概念を同定したドイツの精神病理者ブロイラーのもとで研鑽を積んだ精神医学者として知られている。しかしミンコフスキーは精神医学者としてのみならず、哲学者としての側面も持っていた。ミンコフスキーは精神医学的著作である『生きられる時間』（1933 年）の第一部を、時間の哲学的考察にあてており、さらに、『一つのコスモロジーに向けて』（1936 年）と題した感覚の宇宙論を出版している。では、ミンコフスキーにおいて哲学と医学を結ぶ思想は存在していたのだろうか。本発表では、ミンコフスキーの医学と哲学との 内的交流を、『生きられる時間』第一部において論じられる「浸透あるいは分有の原理（Le principe de pénétration ou de participation）」を中心とした四つの原理の分析を通し、具体的に示すことを目標とする。ミンコフスキーは、「生きられる時間」を二部構成とし、第一部を「生の時間的様相についての試論」、第二部を「精神障害の時間-空間的構造」と題す。前者は生きられる時間と空間についての現象学的研究、後者は精神病理学的な研究であった。この第一部は六章構成となっており、第一章から第四章までに、一つずつ四つの原理が提示される。

四つの原理を内包する『生きられる時間』の第一部は、気まぐれに時間について考察が行われた部分ではなく、むしろ精神医学的な問題にアプローチするための原理論が提示された箇所である。ミンコフスキーの哲学全体の特徴は、「生成」の一元性を証明するために、一元論ではなく、「分割されない二元論」の立場をとる点にある。本発表は、三番目の「分有あるいは浸透の原理」を四つの原理の中心とみなし、これら四つの原理を分析する。第一から第四の原理までの概略を以下に示す。第一に、「展開の原理」が提示される。これは、「生成」が個別の継起を乗り越え、はみ出しながら広がりつつも、それぞれの継起を同質化し、安定させるさまを指す。第二に、「自己を超えた結合、すなわち超個人的結合の原理」が論じられる。ここでミンコフスキーは、独立した個別の点たちが、同質的な点の連続のなかで、いかにして渾然一体となってしまわずに留まりつづけることができるのかという問い を立てる。第三に、中心となる「浸透あるいは分有の原理」が分析される。この原理を示す代表的な現象こそ、ミンコフスキーが精神分裂病では失われるとした「現実との生きられる接触」であった。第四の原理は、「箱入れの原理」である。この原理において、複数のものとして分有を行う個別の「わたし（je）」たちが、それぞれの中心をもちながらも「一つのもの」に接触する様態が記述される。「浸透あるいは分有の原理」について、ミンコフスキーは『精神分裂病』（1927 年）においてすでに診断の場面で働く「感情」としてその働きを記述しているので、本発表ではこの点についても立ち寄る。

ベルクソンにおける伝達の問題
――『試論』における芸術論を中心に――

中原　真祐子

ベルクソンは最初期の著作である『意識に直接与えられたものについての試論』において、「持続」という概念を提示し、ひとがそれぞれ固有の時間の流れを生きているということを示した。その議論のなかで、言語を批判していたことはよく知られている。ひとは言葉で語ることを通じて、それぞれに固有な生のありようを、共有される語によって捉えることで、見誤ってしまう。その言語をもっともありふれた伝達の手段であると考えるならば、ベルクソンにおいて、或るひとの心のなかのありようが他者に伝えられるということは、まったく不可能なことになってしまうのだろうか。おそらくそうは考えられていない。実際に伝達が生じている場面も見据えられており、その一つが、芸術作品を介した伝達である。

本発表は、先に挙げた『試論』において、芸術の強度について論じられている箇所を手がかりにして、ベルクソンが「伝達」という事象をどのようなものとして捉えていたのかを明らかにすることを目指した。

まず、「伝達」の道筋が、言語や記号を媒介にして為される "静的な仕方" と、伝えられるべき内容がそのまま受けとるものに感得されるような「動的な仕方」との、二筋において考えられていることを示した。本発表が主題とする芸術の表現は、後者の仕方で、他者に自分の情動を感得させることを目指すものだとされる。

次いで、芸術の場面における「伝達」とはどのように起こるのかを考察し、芸術作品がまずはリズム等の効果によって受けとる者の「能動的な能力を眠らせ」、そして、芸術家の表現した感情が、受けとる者において「実現する」という二段階のステップを踏んで達成されることを確認した。その際、二つの段階ではありながらも、表現された感情は受け手がその表現に気づけば「一挙に」、作り手の心理状態へと置かれるとされていることから、そこでは二者間の伝達と名指すよりは、意識状態の重なり合い、ないし「同化」と呼びうる事態が考えられているのではないかと思われた。つまり、伝達される内容である「感情」がもともと誰のものであったのかが、分からなくなるような事態である。

そこで最後に、芸術の場面における主体のありかたについて、芸術作品の受け手と作り手との双方で、どう考えられているのかを考察した。ベルクソンは、受け手のなかにもともとあった感情を、写真の現像のように現実化する者が、芸術家であると述べていた。芸術の場面においては、それに関わる二つの主体のそれぞれの感情の境界線が曖昧となるような双方向的なやりとりが起こっている。そのことを確認し、本発表の仮の結びとした。このやりとりが、実際にいかにして可能となっているのかについては、さらなる考察が必要である。

存在と存在者の彼方
――デリダのハイデガー『カントと形而上学の問題』読解より――

長坂　真澄

ハイデガーによる数あるカントについてのテクストの中でも、1929 年初刊の『カントと形而上学の問題』(以下『カント』書)は、デリダ哲学の理解に欠かすことのできない書物である。というのも、デリダはこの書物を「ウーシアとグラメー」(1968)にて論じ、それを下敷きに「差延」をめぐる議論へと進むからである。とはいえ、その読解は断片的なものにとどまっていた。ところが、2013 年に刊行された 1964-1965 年の講義、『ハイデガー：存在の問いと歴史(学ノ物語)』(以下『ハイデガー』講義)によって、デリダが『カント』書を、『存在と時間』が解明するに至らなかった問題を追求するものとして読解していた背景が明らかになった。本発表は、この新たな材料を元に「ウーシアとグラメー」を再読することで、デリダの「カント」書読解が、彼の脱構築という企図に何をもたらしたのかを、明確にすることを試みるものである。

ハイデガーは『存在と時間』において、通俗的な時間や歴史の概念に対立するものとして、本来的歴史性を記述することを企図する。彼はその際、歴史性を現存在の存在様式そのものである有限性、本来的時間性から記述しようと試みる。ところが他方で彼は、本来的歴史性は「生起」の謎を含むとし、それを記述するための範疇が、現存在の時間性から出発するという制約のもとでは、欠けていると述懐する。この困難の中、なおも生起を記述しようとする際に登場するのが、「自らを自ら自身に伝承する」ことという概念である。

一般に「伝承(Überlieferung)」とは、或る主体が、何らかの存在者(たとえば文化的表象)を前の世代から後の世代に伝えることとして捉えられる。しかし、ハイデガーの語る「自らを自ら自身に伝承する」ことにおいて伝承されるのは、既に現前している存在者ではなく、逆に、この伝承することそのものによって、自己として生起するような現存在である。

デリダは『ハイデガー』講義において、「自らを伝承すること」という概念の導入によってハイデガーが記述しようとしていた生起の内実が、『カント』書に登場する「自らを触発すること」という概念に見出されるのではないかと考える。

実際ハイデガーは、『カント』書第 34 節で、「時間は自らを触発する」と宣言するのであるが、そこで、時間とは存在者ではないものである。そこでは、存在者ではないものが、自らを揺るがし解体することにより、自らを開く運動が記述される。この運動はしかし、既に現存在の実存論的分析論をはみ出すものである。

デリダは「ウーシアとグラメー」において、この運動を「差延」と名付け、存在と存在者の彼方に位置づける。こうして、「カント」書における時間概念が、デリダの脱構築そのものに継承されていることが明らかになるのである。

公　募　論　文

思惟における分離可能性と区別
――近世スコラとデカルトの区別論――

今井　悠介

はじめに

デカルトの三種の区別の議論とは、デカルト哲学の存在論におけるいわば基礎的カテゴリーと言ってよい、実体(substantia)、属性(attributum)、様態(modus)をそれぞれ区別するための徴表を論じる議論である。三種の区別とは即ち、事象的区別(distinctio realis)、様態的区別(distinctio modalis)、理性的区別(distinctio rationis)である。この三種の区別の議論がデカルト哲学において初めて体系的に説明されるのは『哲学原理』（1644年）第1部60～62節においてであり、そこでは、我々の思惟の構成要素となっている単純概念(notio simplex)を枚挙する過程で、思惟実体や延長実体とその属性である思惟と延長、及び様態であるところの想像や記憶、形や運動等が、相互にどのように区別され、連関され、秩序を構成しているのかが論じられる。いわばデカルト哲学における存在論的な地図を描く部分で論じられるのがこの三種の区別の議論である。また、三種の区別として体系的に論じられることはなくとも、主著である『省察』(1641年)における主要な目的の一つが精神と物体（＝身体）との間の事象的区別を論証することであったことから分かるように、既に『省察』の時期においても区別の議論は展開されており、この事象的区別の確立がデカルト的な物心二元論の主張の根底にあることから窺えるように、この「区別」に関わる思考はデカルト哲学における一つの核であると言っても過言ではないだろう。この区別の議論を巡ってはスコトゥス由来のスコラ的区別論との異同の検討を通してデカルト区別論の特質を明かす問題と、区別が世界の分節化を可能にしているその根拠を探求するという存在論的根拠をめぐる二つの問題系があるが、本稿では前者を論じることにしたい。

この区別の議論を巡っては、ジルソンの指摘に見られるように、三種の区別がスアレスのそれに対応しているということから、スアレスとの類似性が従来諸解釈者によって指摘されてきた[1]。不思議なことに、マリオンやカンブッシュネルに至るまで、フランスではこの問題を主題的に引き継ぐ研究者はいないが、スコトゥスの形相的区別に対し提出したスアレスの様態的区別という用語をデカルトが引き継いでいることを受け、その類似関係をめぐる解釈がウェルズによって提起されている[2]。また、パスナウは、区別論に限定されない、スアレスの様態をめぐる存在論的な構図も

含めたデカルトとの類似関係を論じている[3]。しかし、スアレスとの類似性は、様態の重視、また、様態的区別も含めた三種の区別がスアレスのものに対応している、ということだけに留まるものなのであろうか。そして、両者の差異はそれならばどこにあるのだろうか。本稿の目的は、様態的区別を取り入れるということ以上の類似性がスアレスとデカルトの間には見られるということを示し、しかし以上の類似性にも関わらず両者の間には本質的な差異が見られるということを示すことである。その本質的な差異は、区別論の概念的地平への一元化と最終的には要約できるが、そのように纏められるデカルトの区別論の特質を最大限浮き彫りにし、その哲学・哲学史的意義を明らかにすることを目指したい。

1. デカルトの三種の区別の議論

まずは、『哲学原理』におけるデカルトの三種の区別の議論を確認しよう。その概要は、二つのものがあった場合、一方を他方なしに明晰判明に知得(percipere)しうるかどうか、という基準に従って、その可能な三つの関係のそれぞれに、事象的区別、様態的区別、理性的区別を分配するというものである。我々はこれを思惟における分離可能性(séparabilité)という徴表による三種の区別と呼びたい。「分離可能性」という言葉を用いるのは、スアレスにおいて「一方が他方なしに実在しうるか」という区別のための徴表が「分離可能性」と呼ばれていたからであり、思惟においても、一方を他方なしに知得しうることは思惟における分離可能性とみなしうるからである。二つのものの可能な関係として、まず、双方ともに、他方なしに明晰判明に知得しうる、という関係があり、これが事象的区別である。我々が「実体を互いに事象的に区別されたものであると知得するためには、一方を他方なしに明晰判明に（clare et distincte）知解することができるだけで十分なのである」（AT VIII, 28）。次に、一方は他方なしに明晰判明に知得されうるが、逆はそうではない、という関係がある。これが様態的区別である。「[様態的] 区別が知られるのは、我々が実体を、実体とは異なると言っている様態なしにも明晰に知得しうるが、しかし、逆にこの様態を、実体なしには知解しえない、ということからである」（AT VIII, 29）。最後に、双方共に、他方なしには明晰判明に知得されえない、という関係があり、これが理性的区別である。「この区別［理性的区別］が認識されるのは、もし実体からそのような属性を排除するなら、その実体について明晰判明な観念を形成することができなくなるということ、あるいは、そのような二つの属性のうち一方を他方から切り離すなら、どちらの属性についてもその観念を明晰に知得することができなくなる、ということからである」（AT VIII, 30）。思惟における双方向的分離可能性（＝相互独立）が事象的区別であり、思惟における一方向的分離可能性（＝一方向的依存）が様態的区別、思惟における分離不可能性（＝相互依存）が理性的区別である、と整理することができる。

以上のように三種の区別が体系的に整理されて論じられるのは『哲学原理』が初めてであるが、『省察』の時期に既にこの区別論は見て取ることができる。「第六省察」において精神と物体（＝身体）の事象的区別がその論証も含めて詳細に論じられており、また、様態的区別についても実質的には「第六省察」において既に論じられている(AT VII, 78-9)。このように、すでにある程度纏まった形でデカルトは区別の議論をこの時期に考えていたと思われる。ということは、1641年の

テキストと1644年のテキストの間において、区別の議論には緩やかな連続性が考えられるのだが、しかし、1641年のテキスト、とりわけ「第一答弁」におけるカテルスへの返答を詳細に検討するなら、両者の区別論の異同に関して、解釈上の問題が見出されるように思われる。

第一に、振り返って区別を整理した際の捉え直しの問題がある。カテルスはスコトゥスの形相的区別を引き合いに出しながら、デカルトが事象的区別と呼ぶ物心の区別は、この形相的区別に他ならないのではないか、という質問をする。つまり、精神と身体は、単に概念によって異なっているのみで、事物としては同一である可能性もあるため、そのように概念によってのみ異なるような二つのものの区別を、事象的(realis)と呼ぶのは言い過ぎだ、という批判と受け取ることができる。これに対してデカルトは次のように返答する。スコトゥスの形相的区別は、「様態的区別とは相違するものではなくて、[…]事物を非充全的に概念する知性の抽象によって(per abstractionem intellectus)一つのものが他のものから判明にそして別々に概念されるためには形相的区別で十分なのではあるが、しかし、各々のものをそれ自身による存在(ens per se)として、そして他のすべてのものとは別個の存在として我々が知解するというほど判明にそして別々に概念されるためには形相的区別では不十分なのであって、そのためにはおよそ事象的区別が要求される」(AT VII, 120)。ここでデカルトは、スコトゥスの形相的区別が自身の様態的区別と同一であることを一見認めているようにも受け取れる。しかし後の『哲学原理』のテキストにおいて、上の引用に言及しながら、『哲学原理』において説明した理性的区別と様態的区別とを「つなげて論じた(conjunxisse)」とデカルトは述べる(AT VIII, 30)。というのも、「そこではそれらについて厳密に論ずる機会がなかったし、この両者［＝理性的区別と様態的区別］を事象的区別から区別するだけで私の目的には十分であったのである」(AT VIII, 30)。では「第一答弁」でデカルトが語った様態的区別とはどのようなものなのか。これは『哲学原理』の枠組では理性的区別にあたるのか。それとも『哲学原理』における様態的区別と理性的区別の境界領域にあたるのか。「つなげて論じた」ということの意味を解釈する必要がある。

第二に、引用したテキストにおいて登場する、「知性の抽象」という概念の存在である。ここで事象的区別と形相的区別（＝様態的区別）とを区別するための鍵であったこの概念は、『哲学原理』においては、積極的な役割を果たすことがない。先の「第一答弁」への言及が含まれる第62節においても、そこで役割を果たしているのは明晰判明な知得であって、「事物を非充全的に概念する知性の抽象」ではない。しかも、抽象(abstractio)という言葉は、『哲学原理』の区別の議論を通して用いられることはなく、様態的区別においても、明晰判明な知得のみが問題になっている。それでは、この知性の抽象が関わる「第一答弁」の語句使用における様態的区別と、『哲学原理』における様態的区別、および理性的区別とは、いかなる関係にあるのか。

こうした解釈上の問題を受けて、ウェルズは、様態的区別には明晰判明な知得に基づく本来的な様態的区別と、知性の抽象に基づく非本来的な様態的区別とがあり、後者は実質的には理性的区別にあたる、と解釈する[4]。そして、このウェルズの解釈を採った場合、様態的区別は「第一答弁」の時期から『哲学原理』の時期にかけて変遷しているという解釈になるが、こうした解釈に我々は賛同しかねる[5]。我々の解釈を次節で確認しよう。

2. デカルトの区別の議論の一貫性

これに対する我々の解釈は、『哲学原理』において説明された三種の区別が『省察』の時から変わらないデカルトの基本的発想である、というものである。より詳しく言えば、「第一反論」におけるカテルスの指摘は、デカルトの描いた区別論の構図に修正を促すものではなく、むしろその構図を強化するものであった。説明しよう。先ほど、『哲学原理』の三種の区別について説明した際、一方を他方なしに明晰判明に知得しうるかどうか、という基準に従って区別が三種に分配される、と述べたが、実はここには一つだけ例外がある。例えば、カテルスへの返答においてデカルトが事象的区別ではないものとして例に挙げた、形と運動がそれである(AT VII, 120-1)。即ち、デカルトの説明に従うなら、形は運動なしにも知得しうるものであり、運動も形なしに知得しうるものである。したがって、『哲学原理』で提出された基準によれば、双方ともに一方が他方なしに明晰判明に知得されうる二つのものは事象的に区別されるのだから、一見、運動と形は事象的に区別されて然るべきであるように思われる。この点を突いたのがカテルスの質問である。一方を他方なしに明晰判明に知得しうるという点では、形と運動の関係と、精神と物体の関係とは異ならないように思われる。では、精神と物体も、形と運動がそうであるように、実際は同じ一つの事物における異なる様態であるという可能性も捨てきれず、事象的区別を結論するまでには至らないのではないか。即ち、「一つのものが他のものから判明にそして別々に概念されるためには、事象的区別と理性的区別の中間に彼［＝スコトゥス］が設けた、形相的区別と対象的区別と彼が呼ぶ区別があれば十分で」(AT VII, 100)あり、別々に概念されうるということから別々に存在しうるということは帰結しないのではないか。

この批判に対してデカルトは「知性の抽象」という概念に訴えており、一見、『哲学原理』における区別論の枠組には収まらない議論を行っているように見えるが、実は、この返答は『哲学原理』における議論と整合的であり、裏表のように噛み合っている。実は『哲学原理』において、デカルトは二つの様態的区別について語っている。一つは実体と様態との区別であり、上述のように、一方は他方なしに明晰判明に知得しうるが、逆はそうではないという一方向的依存の関係にあるものである。これに対し二つ目の様態的区別は、同じ実体における様態と様態との間の区別であり、どちらの様態も他方なしに知得しえ、その点では事象的区別と同じく相互独立的な関係にあるのだが、しかし双方とも、その様態が帰属する実体なしには明晰判明に知得しえない、という、実体という第三項を介した関係である。この第三項に対するそれぞれの様態の一方向的な関係を基にして、デカルトはこの様態間の区別を様態的区別の範疇に入れている。これが何故「第一答弁」の記述と噛み合うのかというと、この第三項である実体なしにはどちらの様態も明晰判明に知得しえないのだから、即ちその様態の実体を知得していない状態における様態の認識は、明晰判明なものではない、ということになる。即ち、「第一答弁」で述べられた「事物を非充全的に概念する知性の抽象」とは、その様態が帰属する実体を認識できていない、ないしはあえてその実体を離れて、実体抜きに様態を認識しようとする知性の働きであると解釈することができる。したがって、「第一答弁」における「知性の抽象」による区別は、それが明晰判明に知得された場合、『哲学原理』の枠組みにおける第二の様態的区別にあたるものになる。

そして、「第一答弁」にあるように「各々のものをそれ自身による存在(ens per se)として、[…]それほど判明にそして別々に概念されるためには、[…] 事象的区別が要求される」(AT VII, 120)というのは、双方とも一方を他方なしに知得されうるものが同一の実体における二つの様態ではない、ということが確認されれば、その二つのものは事象的に区別されると認めてよい、という主張であると解釈できる。即ち、二つのものが共通に帰属する実体を閑却した認識が「知性による抽象」であり、これが行われておらず、かつ、第三項を介さず、双方とも一方を他方なしに知得しうる、という基準を満たしたものは、事象的に区別されると言える、ということである。デカルトの区別の議論は「一方を他方なしに明晰判明に知得しうるか」という基準によって、様々なものの依存関係の系列を見極めようとするものと言えるが、二つの項のみを比較するこの単純な基準だけでは様態的区別と事象的区別とを完全に振り分けることはかなわず、基準を適用する二項が共通の第三項に依存しているかどうか、を見極める補足的な基準を必要とし、それが「知性による抽象」ではない、という否定的な形で提出されたのが「第一答弁」であり、「明晰判明に」という肯定的な形で提出されたのが『哲学原理』であると整理することができる。

この『哲学原理』の基本的枠組は既に『省察』の頃から固まっていたように思われる。というのも、『省察』の「第六省察」においても、『哲学原理』と同じく、双方ともに他方なしに知得されうるという相互独立の関係が事象的区別の徴表とされ(AT VII, 78)、また、一方は他方なしに知得されうるが、逆はそうではないという一方向的な関係が様態的区別の徴表とされている(ibid.)。ここから考えると、双方ともに他方なしには知得されえないという相互依存の関係を理性的区別の徴表とするまではほんのワンステップであり（なぜなら、前述した基準を適用した場合の、可能な三つの選択肢の内の最後の一つであるから)、『省察』において理性的区別が論じられなかったのは単にその必要がなかったからに過ぎないように思われるからである。したがって、ウェルズが解釈したように、『省察』の「第一答弁」で様態的区別と呼んでいたものが、後になって『哲学原理』で理性的区別としてラベルを貼り替えられた、とは我々は考えない。『哲学原理』において「つなげて論じた」とされたことの意味は、「第一答弁」の例では、『哲学原理』において様態的区別と理性的区別と呼ばれることになるものが、区別されずに様態的区別と一緒にして呼ばれていた、と解釈する。具体的には、『哲学原理』の用語法において、形と運動との間の区別が（第二の）様態的区別、正義と慈悲との間の区別が理性的区別であり、これを共に「第一答弁」では様態的区別と呼んでしまった、ということであろう。したがって、非本来的な様態的区別といったものは存在せず、『哲学原理』の枠組における様態的区別と理性的区別がそこでは論じられていたのであり、区別の議論の枠組は『省察』の頃から一貫していると考えられる。

3. スアレスの議論との類似性と差異：存在、思惟、分離可能性

このように一貫したものとして取り出された思惟における分離可能性という徴表による三種の区別を、スアレスの区別論、及びデカルトが参照したとされる(cf. AT III, 232, 259-60)エウスタキウスのテキストの区別論と比較することによってその特色を明らかにしよう。デカルトの区別の議論において重要なことは、三種の区別が相互に排他的であり、ある区別と他の区別が同時に二つのも

のに適用されることはない、ということである。これに対して、例えば、エウスタキウスの区別の議論では、例えば事象的区別と形相的区別のように、どちらの区別も同じ二つのものの間に適用しうるようなケースが存在する[6]。このような差異は、エウスタキウス（また他の多くのスコラ学者）とデカルトの、区別論の構造上の差異に由来する。エウスタキウスの場合は、事象的区別、形相的区別といったそれぞれの区別こそが、二つのものの間の関係を見定めるための独立した基準の役割を果たしている。だから、その区別の規定によって、同じ二つのものに異なる区別が同時に適用される、ということがありうる。例えば、エウスタキウスにおいては、事象的区別は、「異なった実在によって別々に存在しうる」、すなわち、ものとものとが互いに他方なしに存在しうる、ということに由来する（＝存在における分離可能性）[7]。そして、形相的区別は、あるものの本質ないし存在性(entitas)と他のものの本質ないし存在性が異なっている、ということに由来する。したがって、互いに他方なしに存在しえ、本質ないし存在性が異なる二つのものの間で、事象的区別と形相的区別が同時に当てはまるということがありうるのである[8]。

これに対してデカルトでは、個々の区別が規定されるより先に、まずある唯一の徴表が二つのものの関係を見定める役割を果たし、その関係にしたがって各々の区別が割り振られる、という逆転した構造になっている。つまり、エウスタキウスにおいては本質による区別や実在による区別、という区別それぞれに内実があったが、デカルトにおいては、個々の区別の規定の上位に、思惟による分離可能性という唯一の徴表であり基準をなすものがあり、これに従属した形で事象的区別や様態的区別といった個々の区別の規定が与えられているのである。したがって、伝統的に様々に内実を与えられてきた個々の区別の内的規定は換骨奪胎され、ある意味では実質的に形骸化し、「一方を他方なしに明晰判明に知得しうるか」という唯一の基準に従属したものになっているのである。この唯一の基準に従って各々の区別が規定され、配分されるというデカルトの区別論の構造が、各々の区別を相互に排他的にしている理由と考えられる。

なぜデカルトにおいてこのような構造的変化が見られるのか。次に、エウスタキウスのものよりはデカルトのものに構造的に類似している、スアレスの区別論との差異を検討しよう。ある一つの基準が個々の区別の規定を従属させるという構造は、(1) 本来は区別の内的規定についての議論に従属していた、その区別を認識するための徴表の議論が前に迫り出してくる、(2) 本来複数考えられていたその徴表が、ある一つの徴表へと一元化される、という二つの契機によってもたらされるものである。デカルトにおいてこの構造変化は完遂されるのだが、（時代的にはエウスタキウスより前ではあるものの）スアレスにおいて、その構造上のいわば過渡的にして中間的な形態が見られる。スアレスは、事象的区別、様態的区別、理性的区別という三つの区別を認める。これはデカルトとまったく同様である。そして、スアレスは、分離可能性(separabilitas)という徴表を用い、二つのものの一方が他方なしに存在しうるかどうかという基準によって、その区別が三つの区別のどれに該当するかを識別する[9]。即ち、どちらも互いなしに存在しうるものが事象的区別、一方は他方なしに存在しうるが、逆はそうではないものが様態的区別、双方ともに一方が他方なしに存在しえないものが理性的区別である。これに対しデカルトは、前述した、二つのものの一方が他方なしに明晰判明に知得しうるかどうか、という徴表を用いる。これはいわば明晰判明な知得における

分離可能性と言えるものである。我々はこれを思惟における分離可能性と呼ぶ。この両者は、明晰判明な知得におけるものか、存在可能性におけるものか、という差異があるものの、その可能な組み合わせ（＝三通り）によって相互に排他的に区別を分類する、という共通点を有している。その結果、スアレスの三種の区別は、各々の区別の適用範囲がエウスタキウスのように重なってくるということはなく、デカルトと同様に相互に排他的である。

このような共通性がある一方で、しかし、区別の徴表の取り扱い方、その身分において、デカルトとスアレスの両者は異なっている。スアレスの場合、まず各々の区別の規定があり、それを見分けるために最も相応しい徴表は何か、という文脈で複数の徴表について検討が重ねられ、その上で上述した分離可能性という徴表が提示されており、分離可能性という徴表が選ばれるのは、それがその前に述べられた各々の区別の規定に沿って各々の区別をよく識別しうる限りにおいてのことである。したがって、その意味で個々の区別の内的規定を論じる議論に徴表の議論は従属している。これに対して、デカルトにおいては、各々の区別それ自体がどのようなものであるか、という内的規定の議論がなされず、まず徴表の議論がなされ、それに終始する。また、スアレスのように複数の徴表の中でどれが相応しいかを検討することなく、密やかに明晰判明な知得における分離可能性という徴表が導入され、その徴表に従属した形で各々の区別の規定が与えられる。

スアレスにおいては、例えば産出するものと産出されるものといった、分離可能性以外の複数の徴表について検討を行っており[10]、結局は様々な議論を行いながら、前述した分離可能性という徴表に一元化させる傾向が既に見られるのだが、それでも、ある二つのものが様態的区別にあたるのか、それとも理性的区別にあたるのか、といった議論が分離可能性という徴表からは独立に論じられうるのであり、それは既に徴表の議論の前に規定された各々の区別の概念・内的規定を前提にしているからであり、さらにそれを識別する複数の徴表を視野に入れているからであると言える。他方、デカルトにおいては、区別の徴表の議論しかなく、また複数の徴表を検討することもなく、思惟における分離可能性という唯一の徴表しか扱わないため、ある区別を識別するためにはどの徴表が適切か、といったスアレスには見られる議論の余地はなく、むしろ、明晰判明な知得による分離可能性という徴表に基づく、この唯一の基準の可能性のそれぞれに分配されるものとして、事象的、様態的、理性的という各区別が規定されていると言ってよい。区別の内的規定に関する考察を省き、徴表の議論を前面に出すことで、スアレスに既に見られた徴表の一元化の傾向を結果的に推し進め、また、元々は区別を識別するための複数ある徴表の内の一つでしかなかった分離可能性へと徴表を一元化し、遂にはこの徴表から得られる唯一の基準を各々の区別の内的規定より優先させ、それら個々の区別をこの唯一の基準に従属させるに至ったのがデカルトである、と、スアレスとの差異を纏めることができる。

おわりに — 思惟における分離可能性という一元的な区別論

デカルトの区別論の一貫性を論じる必要があったのは、デカルトにおける区別の内的規定が変遷しているとウェルズのように解釈してしまうと、複数の徴表が一つの徴表に一元化され、それに由来する「一方を他方なしに明晰判明に知得しうるか」という唯一の基準が個々の区別の内的規定を

いわば従属させている、というデカルト特有の構造が見えなくなってしまうからである。

この徴表の一元化がもたらす構造は、おそらくスアレスに由来するものであり、その点でデカルトの区別論はスアレスのものと系譜関係にあると言って良い類似性を持つ。このことは、一元化的傾向を持たない、こうした系譜関係から外れるエウスタキウスとの比較によってより明瞭になった。他方で、この一元化を極限まで推し進めたのがデカルトであり、その点で、個々の区別が唯一の徴表に対してある程度の独立性を持ち、徴表が妥当かどうかなお検討される余地のあったスアレスの区別論と差異をなす。この一元化の完遂によって、まず思惟におけるもの相互の依存関係という地平へとすべての区別が回収されることになる。もはや、思惟における関係を考慮せずに成り立つような事象的区別は存在しない。しかし他方で、思惟における地平といっても、その区別は、単に恣意的になされる区別ではなくて、事物の側における根拠を持った認識であり、世界のありようの分節化を明かすものである。「宛先不明の手紙」（à ***, 1645-1646?, AT IV, 348-350）で述べられるように、理性的区別でさえも、デカルトは事物の内に根拠を持ったもののみを認める。したがって、概念の上でのみ成り立ち、事物の側と関わりのないような理性的区別ももはや存在しない。こちらは実在、こちらは概念等と素朴に断定することなく、まず思惟の地平にすべてを置き、分析をすることで、世界の分節化を明かすデカルト固有の区別論が成立する。唯一の徴表の下に構造化された諸区別は、言わば相互に対等なものとなり、協働することで世界の分節化を明かす。我々がここまで検討してきたのはデカルトの区別論をめぐる議論の半面に過ぎず、この三種の区別論が世界の分節化を明かしているということの存在論的な根拠については—「第六省察」冒頭および『哲学原理』第二部冒頭で展開される、我々の明晰判明な観念と神の創造の関わりに関する議論—別途検討しなければならない。しかしながら、本稿において、デカルトの区別論の特質は最大限に明確化した。それは一言で言えば、ものから知性へ、ではなく、知性からものへという方向の徹底であり、このデカルト哲学の根本的な基調が確認されたのは、ささやかながらも大きな成果である。

このような一元的な区別論の出現は大きな意義を持つことになる。すなわち、新哲学、スピノザ、ライプニッツらポスト・デカルトの世代の登場であり、彼らはデカルト的な区別論を背景に自身の思索を練り上げて行った。例えばスピノザの場合ならば、デカルトの事象的区別への批判を通して—例えば、二つの属性が事象的に区別されても、それは二つの異なる実体があることを帰結しないという主張(cf.『エチカ』第1部定理10備考)—唯一実体論を練り上げて行くことになる。ライプニッツでは、例えばデカルトにおける思惟実体相互の区別の論証を批判しつつ、個体的実体の概念が練り上げられていく（cf. 1686年6月アルノー宛書簡: GP, II, p. 52-4)。彼らはデカルトの区別論を基盤に自身の思索を構築していったのであり、デカルトが一つの大きな転回点を切り開いたのである。

注

*デカルトのテキストからの引用は全てアダン・タンヌリ版全集*Oeuvres de Descartes*, publiés par C. Adam et P. Tannery, Nouvelle présentation, Vrin, 1964-1974/1996. により、その際ATと略記し、巻数と当該箇所のページ数を併記して示す。また、ライプニッツに関してはG. W. Leibniz, *Die philosophischen schriften*, C. I.

Gerhardt (ed.), reprint. Olms. [GP]、スピノザに関してはSpinoza, *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademeie der Wissenschaften, herausgegeben von Carl Gebhart, 1925. に拠る。

1）Cf. Étienne Gilson, *Index scolastico-cartésien*, 2e éd, Vrin, 2006, pp. 86-90.

2）Cf. N. Wells, « Descartes on distinction », dans F. J. Adelmann(éd.), *The Quest for the Absolute*, Chesnut Hill-La Haye, Boston College-Nijhoff, 1966, pp. 104-134.

3）Cf. Robert Pasnau, *Metaphysical themes: 1274-1671*, Clarendon Press, 2011, pp. 253-275.

4）Cf. N. Wells, *op. cit.* 特に、pp. 111-113.

5）最近ではアリューもデカルトが『省察』から『哲学原理』の時期にかけて区別の議論を変化させたという解釈を行う。Cf. Roger Ariew, «Descartes and Leibniz as Readers of Suárez: Theory of Distinctions and Principle of Individuation», dans B. Hill et H. Lagerlund(éd.), *The Philosophy of Francisco Suárez*, Oxford University Press, 2012, pp. 38-53. 我々は次に展開する論拠によりこの解釈にも賛同しない。ただし、スアレスからの影響関係についての実証的研究は、依然課題として残されている。

6）Cf. Eustache de Saint-Paul, *Summa philosophiae quadripartite: De rebus dialecticis, moralibus, physicis et metaphysicis*, Paris, Chastellain, 1609, t. II-2, pp. 81-82.

7）Cf. *Ibid.*, p. 80.

8）Cf. *Ibid.*, pp. 81-82. ちなみに、この形相的区別は、事象的区別、理性的区別と対比されて論じられる、「事物の本性による区別 (distinctio a natura rei)」の内の一つである。

9）Cf. *Disputationes Metaphysicae*, Disp. VII, Sec. II, 9. 事象的区別の徴表は、事象的結合との分離可能性、すなわち「二つのものが相互の事象的結合を離れても、事物の本性において同時に実際に保存されうること」、とされる。また、もう一つの徴表として、「実在（existentia）に関する相互分離」、即ち、「一方が他方なしに、それ自身によって直接（per se immediate）保存されうること、そしてその逆」、つまり、他方ももう一方なしに保存されうること、が挙げられている。

10）Cf. *Ibid.*, Disp. VII, Sec. II, 15.

La séparabilité dans la pensée et la distinction: La scholastique moderne et la théorie cartésienne de la distinction

Yusuke IMAI

Dans les *Principia philosophiae* (1644), en développant l'argument esquissé dans les *Meditationes* (1641), Descartes a proposé, de manière systématique, la théorie sur les trois types de la distinction: la distinction réelle, la distinction modale, et la distinction de raison. Malgré le changement apparent, la structure essentielle de la théorie de la distinction dans ces deux œuvres est cohérente. D'une part, elle a une similitude avec la théorie de Suarez, qui est l'unification des marques de la distinction en une marque unique: la séparabilité, et d'autre part, la particularité de la théorie cartésienne consiste dans la priorité du critère conceptuel de la distinction sur les caractères ou les déterminations internes de chacune de ces distinctions. C'est cette priorité épistémique qui permet la nouvelle ontologie post-cartésienne qui, à la différence de la pensée scolastique, se dirige de l'*intellectus* à la *res*.

La pensée mathématique du jeune Descartes

Masato SATO

Cet article n'a pas pour but d'analyser la mathématique du jeune Descartes, mais de mettre en avant son rôle particulier à l'aube de la philosophie cartésienne. La mathématique est pour Descartes d'autant plus importante qu'elle exerce l'esprit pour trouver la vérité. Il faut donc commencer par les études mathématiques. Mais on méconnaît souvent le fait que c'est plus exactement dans le plaisir d'études mathématiques qu'il a trouvé son commencement philosophique[1]. Ce plaisir, qui se convertit en joie intellectuelle à travers la satisfaction de soi, existera toujours à l'arrière-fond de la philosophie cartésienne jusqu'à ses dernières années [2].

Le plaisir mathématique en ce sens se trouve tout d'abord dans le *Compendium musicae*, le premier écrit cartésien offert à Beeckman. Nous ne donnons ici qu'un aperçu du trait mathématique qui occupe l'esprit du jeune Descartes sur la musique. D'abord c'est la manière de son argumentation qui est mathématique dans cet ouvrage, en suivant l'ordre de la déduction exacte, à savoir il montre ce qui se déduit naturellement à partir d'axiomes ou de faits déjà constatés. Ensuite ce qui décide les règles de la composition, du point de vue de la perfection sonore, est la proportion arithmétique. Une consonance, par exemple, est parfaite et fondamentale d'autant plus que sa proportion est simple, c'est-à-dire que les nombres des proportions sont moins multipliés. La simplicité équivaut ainsi à la perfection dans l'ordre de sons. Enfin le plus fondamental, ou le plus grand, renferme tout ce qui peut en être dérivé, comme l'octave (1/1) contient toutes les autres consonances qui en procèdent par la division arithmétique. Ainsi les sons peuvent-ils être parfaitement analysés de façon mathématique, et c'est ce que le jeune Descartes vise à établir, d'un côté, pour intéresser son ami aîné. Mais, de l'autre côté, Descartes est déjà conscient que le principe mathématique ne s'accorde pas entièrement en musique avec le principe du plaisir auditif, puisque c'est la variété de la composition, et non la simplicité, qui nous plaît, et un son, même simple donc parfait, ne peut être évalué que par rapport à d'autres sons avec lesquels il est composé. Il n'y a donc ni ordre de sons agréables ni règle de composition enchanteresse, par conséquent, il serait impossible en matière de musique d'aboutir à la conclusion incontestable, malgré la mathématique qui lui offre une théorie fondamentale. Cette particularité de la musique a éloigné le jeune philosophe de son étude plus approfondie à cette époque-là, ce qui ne revient pas à l'abandon de son étude, au contraire, il lui faut aussi des études autres que les mathématiques, c'est-à-dire la physique, la physiologie et la morale, afin d'analyser la spécificité complexe de la musique sous tous les angles dont elle dépend pour ses compréhensions. Dès lors, au moment où il a fini sa rédaction du *Compendium*, il décide de ne se tourner qu'à ceux qui l'assurent d'évidences par leur simplicité, c'est-à-dire aux mathématiques, ou du moins à des connaissances du type mathématique.

Néanmoins, il savait déjà que les mathématiques ne suffisaient pas, bien qu'indispensables, à la théorie de la musique, de même qu'elles ne fournissaient pas la condition suffisante, bien que nécessaire, pour le

projet entier du jeune philosophe. Que vise-t-il alors à travers ses études mathématiques ?

1. *Lettres à Beeckman : elegantia*, proportion, *medium* et l'invention des nouveaux compas

Dans sa première lettre à Beeckman, peu de temps après sa rédaction du *Compendium*, il explique les sauts des consonances : « ... dans la musique vocale et d'une justesse [*elegantia*] mathématique... » (24 janvier 1619, AT X 153, 3-4). L'*elegantia* en l'occurrence relève évidemment de la musique. La mathématique participe à cette *elegantia* de la musique, voire sans la mathématique la musique perdrait son *elegantia*. Mais comment peut-on dire précisément que la mathématique est la source de l'*elegantia* musicale ? D'abord le fondement théorique de la musique devrait être « mathématiquement démontré » (ibid., 12), car, sans ce fondement mathématique, la musique perdrait son principe de la composition, et elle serait un amas du bruit chaotique.

Ensuite et surtout, *elegans/elegantia*[3] partage un certain critère essentiel avec la mathématique. On pourrait renvoyer au *Jugement de Lettres de Balzac* (*Censura*) pour comprendre l'usage du terme par le jeune Descartes : « L'élégance et la grâce y (sc. dans les *Lettres* de Balzac) reluisent comme la beauté dans une femme parfaitement belle, laquelle ne consiste pas dans telle ou telle chose, mais dans un accord et une proportion si juste de toutes les parties ensemble qu'il n'y en doit aucune qui l'emporte par dessus les autres, de peur que la proportion n'étant pas bien gardée dans le reste, le composé n'en soit moins parfait » (AT I, 7, 8-14). L'élégance ne se trouve pas dans une partie individuelle, aussi belle soit-elle, mais dans l'harmonie d'un tout, laquelle est la cause directe de l'idée de perfection. Ce concept d'élégance se borne-t-il à l'esthétique ? L'idée de la perfection par proportion, d'origine mathématique, s'étend en effet sur le vaste domaine chez Descartes, et le terme d'élégance témoigne de l'idée de la proportion parfaite appliquée aussi à l'esthétique.

Sa deuxième lettre datée le 26 mars 1619 signale un autre point mathématique qui l'intéresse à cette époque, à savoir qu'il se sert de plusieurs compas spéciaux pour ses démonstrations mathématiques, dont l'une porte sur la division d'un angle dans un nombre quelconque de parties égales à l'exemple de sa trisection, et les autres sur trois types d'équations cubiques. Que Descartes veut-il faire de ces démonstrations ? Il éclaircit tout de suite son projet célèbre selon lequel est mise en ordre une science entièrement nouvelle, qui permet de résoudre toutes les questions quantitatives tant continues que discrètes (AT X, 156, 7-158, 2). Les démonstrations mathématiques à l'aide de ses compas jouent un rôle fondamental pour ce projet. Plus exactement, la proportion est de nouveau un concept-clé dans ces démonstrations. Un de ses compas en l'occurrence, dénommé mésolabe, dont l'idée est originairement attribuée à Ératosthène, a pour but de trouver des proportions égales dans toutes les équerres glissantes figurées dans un angle. Le concept de ce compas, expliqué de manière encore incomplète et même erronée suivant les notes de Gustaf Eneström (AT X, 234-238), se développera ultérieurement dans le livre II de sa *Géométrie*. Ce qui nous intéresse ici est la conscience cartésienne sur l'existence de proportions continues géométriques et de la possibilité de leur expression numérique par l'algèbre moderne, quoique mélangée encore avec la notation cossique[4].

Descartes a déjà développé dans son *Compendium* les idées de la proportion et du moyen terme

entre le facile et le difficile[5], indispensables pour parvenir au plaisir musical. Dans ses *Cogitationes*, il a exprimé brièvement mais plus en général la nécessité de trouver un moyen terme pour traiter d'une question quelconque : « Dans toute question, il faut que soit donné un moyen terme [*medium*] entre les deux extrêmes, par lequel ils sont en relation, soit implicitement, soit explicitement » (AT X, 229, 16-18). C'est un énoncé capital dans la découverte de la méthode mathématique du jeune Descartes. Il donne trois exemples mathématiques des deux extrêmes, à savoir un cercle et une parabole, dont le moyen terme est un cône, deux mouvements compatibles l'un à l'autre, et deux mouvements incompatibles, lesquels sont spiral et circulaire. On trouve une expression similaire dans sa lettre à Beeckman : « certains problèmes peuvent être résolus seulement par des lignes droites ou courbes, d'autres par des courbes autres que des cercles, mais engendrées par un seul mouvement » (ibid., 157, 8-11). Les questions géométriques, qui peuvent être résolues à l'aide de lignes droites, courbes ou autres, partagent une même nature pour autant que ses lignes procèdent d'un mouvement unique. Ce mouvement joue un rôle du *medium* entre les lignes, dont le concept se développera dans celui de moyenne proportionnelle.

Notons ici que le moyen terme est un mouvement en tant qu'articulation proportionnée de deux grandeurs de la même nature. Le compas sert à trouver le moyen terme, et il est un outil comme les autres en ce sens. Mais pour Descartes, le compas vaut plus qu'un simple instrument pratique, en indiquant le *medium* issu d'un mouvement unique, la clé pour résoudre les questions « chacune selon sa nature » (AT, 157, 3-4). Le compas, par la voie du mouvement proportionné entre deux quantités, nous montre la nature de la solution pour la question dont elles relèvent, et, selon l'expression de Beeckman en marge de la lettre, il fait ainsi partie de « l'art général pour chercher à dénouer toutes les questions » (ibid., 156), contrairement à l'*Ars brevis* de Raymond Lulle, et ainsi le compas constitue-t-il chez Descartes une méthode mécanique [6]. Mais plus exactement, en quel sens le compas est-il une méthode, qui vaut plus qu'une simple technique géométrique ?

D'abord, grâce à ses compas qui sont mécaniques, Descartes a découvert les quatre démonstrations, dont l'une est de la trisection de l'angle, et les autres sont les équations cubiques. Ensuite, les compas permettent de découvrir le moyen terme entre deux grandeurs, qui est issu du mouvement unique, et qui est donc ininterrompu. En traçant ce moyen terme continué à l'aide des compas, on peut enchaîner toutes les grandeurs en rapport sans faille, et de cette manière, mettre en ordre les quantités tant continues que discrètes. L'important est que les compas, déchargés de la nécessité d'être effectivement fabriqués, dépassent le niveau simplement instrumental, permettant à Descartes d'établir une méthode épistémologique pour enchaîner et théoriser les questions générales de quantités en relation. La source principale de la connaissance algébrique du jeune Descartes est l'*Algèbre* de Clavius enseignée à La Flèche[7], et il ignorait probablement les travaux innovateurs des algébristes italiens du XVIe siècle sur les équations du 3e degré[8]. Mais cette ignorance a pu engendrer l'approche originale de Descartes avec ses compas, vis-à-vis non seulement de la question d'équations cubiques mais aussi de celle de quantité en général.

On peut trouver dans la lettre à Beeckman l'ambition cartésienne d'un principe universel applicable à toutes les questions de quantité. Ce n'est donc pas la connaissance de gloser sur ses prédécesseurs, mais

plutôt l'ignorance relative à ceux-ci et la résolution pour une science entièrement nouvelle qui ont déclenché les recherches hardies du jeune Descartes. Les compas sont pour celui-ci des outils méthodologiques destinés à théoriser les questions générales de quantité en relation, c'est-à-dire d'origine du mouvement commun. À la fin de sa lettre à Beeckman, Descartes parle d'un instrument de navigation à mesurer les degrés des astres pour calculer la distance parcourue d'un point à un autre sur la mer. Cet instrument est une mise en pratique exemplaire de la méthode inventée par les compas, utilisant le mouvement des astres comme le moyen terme pour relier les points de départ et d'arrivée. Cette découverte peut ainsi servir effectivement, selon Descartes, au calcul de la localisation marine. Du reste, cet instrument lui permettrait de constater non seulement l'application de la méthode par les compas à la mécanique générale, mais aussi la possibilité d'établir la théorie générale de cette méthode dans toutes les connaissances. Dès lors, la théorisation par enchaînement des questions de la même nature, à travers la méthode mécanique découverte par les compas, peut donc se résumer, d'une part, dans la mise en ordre de grandeurs corrélatives par la voie des moyens termes consécutifs. La question de moyen terme se développera surtout dans les *Regulae* et y jouera un rôle indispensable pour relier les connaissances selon l'ordre et la mesure des questions.

D'autre part, les compas inspirent au jeune Descartes une idée cruciale pour rénover les mathématiques. Il s'agit d'une correspondance, à l'aide des compas pour les équations cubiques, entre nombres et courbes, c'est-à-dire entre le discontinu et le continu. Il est possible désormais, selon cette découverte cartésienne, de transcrire la corrélation de quantité en général en discontinuité de l'équation cubique par les nombres. Le jeune Descartes, tout en utilisant toujours les signes cossiques qu'il a appris vraisemblablement de Clavius, est bien conscient de la nouveauté et de l'audace de cette démarche mathématique, laquelle serait encore plus audacieuse qu'il lui a semblé à cette époque. À savoir, il y a une double intersection dans cette démarche ; le nombre, qui est discontinu, est un mode de la pensée, laquelle est continue dans son mouvement, alors que la courbe, qui est continue, est un mode de l'étendue, laquelle peut être divisée, donc discontinue, de façon indéfinie. Ce double croisement, des modalités continues et discontinues de la pensée et de l'étendue, n'est pas expliqué de façon évidente sous la plume du jeune Descartes. Mais n'en est-il pas plus ou moins déjà conscient dans la nouveauté de cette démarche ? Par ailleurs, Descartes note déjà dans ses *Cogitationes*, en parlant de la commune mesure (*communis mensura*) de genres différents, selon laquelle : « [nous pouvons] utiliser l'espace en forme d'horloge pour mesurer le temps, et les semblables dans lesquels deux genres sont réunis » (AT X, 229, 27-230, 2). On y trouve une mise en pratique de la méthode pour rapprocher les deux modalités, c'est-à-dire l'étendue en guise d'horloge et les nombres du mouvement comme le temps. Ce rapprochement a lieu dans une « communis mensura » (ibid., 229, 22-23) ou dans un « aliquod medium » (ibid., 229, 16) entre les deux modalités. Descartes a ainsi trouvé à l'aide de la méthode inspirée de ses nouveaux compas, semble-t-il, non seulement les voies à la fois des moyens termes consécutifs pour enchaîner les questions et de la conversion de la quantité continue en nombres discontinus, mais aussi l'idée de moyen terme réunissant le mode de la pensée et celui de l'étendue dans leur interdépendance épistémique de la continuité et de la discontinuité. On peut trouver dans les *Cogitationes* une brève description singulière

de la faculté opératoire pour cette méthode, à savoir l'imagination.

2. *Cogitationes privatae* : imagination, faculté perspicace et enthousiasmée pour l'enchaînement d'images et pour découvrir les premières vérités

En critiquant *De l'art de la mémoire* de Lambert Schenkel, Descartes maintient que ce qui sert à la science n'est pas la mémoire, mais la connaissance de la causalité. Comment peut-on l'acquérir ? C'est par l'imagination et à l'aide d'images, selon le jeune Descartes : « j'ai embrassé facilement par l'imagination tout ce que j'ai découvert ; cela se fait par la réduction des choses à leurs causes ; et... toutes (les causes) se réduisent enfin à une seule », et que celui qui « comprendra les causes formera facilement dans son cerveau par l'impression de la cause des phantasmes complètement évanouis » (AT X, 230, 4-7 ; 8-10). Descartes est déjà conscient que la clé de la vraie science consiste dans la recherche de la causalité, et que cette recherche, notons-le, s'opère par l'imagination, laquelle permet de trouver les images enchaînées les unes aux autres.

Pour le jeune Descartes, l'imagination ne se borne pas à la connaissance mathématique, mais s'applique aussi à la connaissance de la causalité, car on voit effectivement l'enchaînement des sciences dans l'esprit : « À qui voit complètement la chaîne des sciences, il ne semblera pas plus difficile de les retenir dans son âme que de retenir la série des nombres » (AT X, 215, 2-4). La chaîne des sciences, dont le masque est une fois enlevé, devrait tout d'abord être vue. Descartes maintiendra plus tard, dans la *Règle III* par exemple, cette expression de la vue spirituelle sur la connaissance. Une fois la chaîne des sciences est vue, elle est retenue dans le cerveau en forme d'images. L'image en ce sens est synonyme d'idée, ce que Descartes maintiendra dans les *Regulae* (par ex. *Reg. XII*, AT X, 414, 16-24, etc.), le traité de l'*Homme* (AT XI, 176, 26-177, 13), et la *Troisième Méditation* (AT VII, 37, 3-6). La mémoire sert à retenir et reformer les images dans le cerveau, et c'est en ce sens seulement qu'elle peut être utile à la science. Cette démarche a pour but de remonter des effets, à partir des images, à leurs causes, et des causes à la cause unique, afin de trouver un enchaînement interdépendant des causes dans leurs images : « l'ordre [exact] est celui où les images sont formées en dépendance les unes des autres » (AT X, 230, 13-15). L'ordre est ainsi dès le début de ses recherches un concept-clé de la pensée cartésienne. C'est l'ordre des images, que « j'ai embrassé facilement par l'imagination », et qu'il faut chercher dans les sciences, car les connaissances des choses, une fois trouvées, se figurent dans les images, lesquelles sont gravées et retenues dans le cerveau. Ces images doivent être rangées, rapprochées et ordonnées selon le principe de causalité, et cette mise en ordre des images s'opère par l'imagination. On peut voir ici l'apparition méthodique du concept de moyen terme, originellement découvert par les compas cartésiens. D'une part, l'imagination relie une image à une autre, en cherchant une image qui sert de leur moyen terme dans la liaison causale. D'autre part, l'imagination, chargée de cette liaison, sert d'une faculté médiatrice de l'esprit pour relier toutes les images, y compris celles des deux natures distinctes, c'est-à-dire les images du mode de la pensée comme nombres et celles du mode de l'étendue comme la quantité géométrique.

L'imagination, en tant que faculté médiatrice, n'agit pas seulement sur la science de quantité, mais aussi

sur les sciences en général. Le jeune Descartes examine pourquoi les pensées profondes se trouvent plutôt chez les poètes que chez les philosophes, et la raison en est que : « les poètes ont écrit par l'enthousiasme et la force de l'imagination : il y a en nous les semences de science, comme en un silex. Les philosophes les tirent par raison. Les poètes les arrachent par imagination, et elles brillent davantage » (AT X, 217, 18-22). Pourquoi l'imagination, selon le jeune philosophe, l'emporte-t-elle sur la raison en la science ? L'imagination prend ici, semble-t-il, un sens traditionnel du terme de *phantasia*, à savoir l'imagination, par analogie de la vue spirituelle avec celle de sensoriel, permet de trouver les semences de science avec sa lumière intrinsèque [9]. En outre, l'assimilation de l'intelligible et du sensible est chez le jeune philosophe un thème considérable pour la connaissance vraie, en ce que celui qui se sert bien de la sensation et de l'imagination est capable de mieux entendre l'intelligible et les « Olympiques »[10]. Pour le jeune Descartes, l'imagination représente le regard de l'esprit pour détecter les semences de science dans l'ordre interdépendant des images.

Dans la lettre à Beeckman du 26 mars 1619, Descartes prend la quadratrice pour la courbe imaginaire (AT X, 157, 4-19). Mais que signifie « imaginaire » en l'occurrence, alors que dans la tradition grecque on l'appelle « mécanique »[11] ? Pour les Grecs, seules les lignes construites par la règle et le compas issues d'un mouvement continu unique méritent le nom de géométriques, et toutes les autres issues de deux mouvements discrets s'appellent mécaniques. Pour Descartes, en revanche, les lignes droites, les cercles et les courbes autres que les cercles s'appellent à la fois géométriques et mécaniques, pour autant que ces lignes sont constructibles à partir du mouvement continu unique à l'aide des compas, lesquels fournissent, comme nous l'avons vu, une méthode de relier les quantités en ordre continu par le moyen terme entre elles. Autrement dit, la mécanique est ce qui est ordonné dans la continuité géométrique, donc ce qui est effectif ou possible selon certaines règles dans l'étendue réelle. Descartes maintiendra cette position de géométrique mécanique et l'appliquera plus tard à sa physique mécanique[12].

Or, les courbes « imaginaires » comme la quadratrice, issues de mouvements indépendants et n'ayant aucune commune mesure entre ceux-ci, ne seraient pas mécaniques, puisqu'il est impossible de réaliser par les compas dans l'étendue géométrique les courbes imaginaires, lesquelles sont à prendre seulement dans l'imagination. La quadratrice est ainsi un exemple symbolique de la rupture de la non-géométrie avec la géométrie. L'imagination, par sa prise en charge des deux domaines, manifeste sa capacité transversale, laquelle ne se limite pas aux mathématiques, et elle outrepasse en ce sens la mécanique et la géométrie, pour autant qu'elle sert à trouver l'enchaînement causal d'images, les semences de science, voire les choses divines et intelligibles. Rien d'étonnant, car, comme le montrent les trois songes et l'enthousiasme de la nuit du 10 novembre 1619, parmi toutes les facultés spirituelles, l'imagination témoigne le mieux la disposition de la puissance divine mise dans l'esprit du jeune philosophe[13].

Henri Gouhier signale un « parallélisme entre la représentation géométrique des corps et la divination des choses intelligibles à travers les données sensibles » concernant le texte des *Cogitationes* à l'égard de la primauté de l'imagination des poètes sur la raison des philosophes (AT X, 217, 18-22). Néanmoins, nous ne consentons pas à dire que : « puisqu'il s'agit des poètes, il est permis de penser que l'algèbre et la

géométrie n'ont rien à voir ici »[14]. Il serait permis, d'après ce que nous avons vu, de penser que l'imagination des poètes conduit directement à celle des mathématiciens, et inversement, puisqu'il n'y a qu'une seule et même imagination, qui, en tant qu'opérateur de la liaison causale des images, s'applique à la fois aux images mathématiques et à celles de non-mathématiques. Dans l'ordre des images réside « ce qui est la clé de tout le mystère » (AT X, 230, 15-16), car ce mystère des sciences, appartenant à la divinité de l'enthousiasme, peut se présenter dans les images et peut se figurer par l'imagination. La recherche des sciences exige ainsi de façon méthodique, outre le principe de causalité, celui de trouver le « moyen terme entre les deux extrêmes » (AT X, 229, 16-17) pour établir la liaison.

L'imagination en tant que faculté médiatrice des images occupe une place singulière dans la méthode épistémologique du jeune Descartes, marquant son apogée, avec la doctrine de la figuration, dans la *Règle XII* et dans l'*Homme*. On sait toutefois que ses objets seront limités à la géométrie seule dans la *Sixième Méditation*[15].

3. La généralisation du concept de *medium*

Dès le début de sa carrière, le jeune Descartes a trouvé un rôle précis des mathématiques dans la direction de ses recherches, lequel consiste à développer des méthodes pour se diriger vers des « découvertes ingénieuses » (AT X, 214, 1). Il nous a montré les deux méthodes principales, dont l'une, trouvée par les compas, est mécanique et sert à préciser la proportion continue par le moyen terme entre deux quantités, issu du mouvement continu unique, et l'autre met en relation non seulement les quantités continues et discontinues, mais aussi les deux modalités de la pensée et de l'étendue, dont l'exemple se trouve dans les courbes dites imaginaires. Précisons les emplois de ces deux méthodes.

Sur la classification cartésienne des courbes, Michel Serfati souligne le contraste entre l'automatisme mécanique des compas dans les courbes géométriques et l'intervention nécessaire du sujet pensant dans les courbes non géométriques pour rassembler deux mouvements mécaniquement incompatibles l'un à l'autre. Dans cette distinction définitive réside, selon lui, une limite des mathématiques et un commencement de la métaphysique[16]. Certes, il y a une différence de natures dans ces questions, lesquelles sont à résoudre « chacune selon sa nature ». Mais leurs natures demeurent-elles incommensurables ? Descartes cherche, dès son *Compendium*, le milieu entre les deux extrêmes pour accomplir la transition mesurée en continuité de sons[17]. Il y reste toutefois la difficulté majeure, en ce que les deux principes de la musique, celui de la perfection des sons selon l'arithmétique et celui du plaisir, ne sont pas réconciliés, et qu'il ne serait pas possible de mettre en théorie indiscutable la composition de sons par les moyens termes continus. Les compas, en revanche, servent à préciser le moyen terme issu de l'unique mouvement continu, par sa méthode complètement mécanique et automatique, et ainsi plus rigoureuse que celle dans la musique. Cela permet de théoriser proprement les questions dont il s'agit, c'est-à-dire de rassembler dans la concaténation les questions géométriques et arithmétiques à l'aide de l'algèbre. Le concept de moyen terme par le mouvement continu joue un rôle théoriquement indispensable à l'unité de questions. Descartes le souligne toujours dans

les *Cogitationes*, en accusant les faux savants et en parlant d'un traité mathématique sous pseudonyme, à savoir ce qu'il appelle Trésor mathématique de Polybe le Cosmopolite, « où sont donnés les vrais moyens de résoudre toutes les difficultés de cette science » (AT X, 214, 9-11). Quoique le détail de ce traité soit inconnu[18], il n'empêche que ceux qui donneront des résolutions sont des *media* qui font communément partie de toutes les questions. Pour préciser ces *media*, les compas fournissent la méthode simple et évidente sans égal, grâce à laquelle Descartes poursuit l'unité des questions de cette nature en tant qu'archétype de toutes les connaissances[19].

La question de l'« imaginaire » mathématique montre à la fois la limite de l'automatisme moteur des compas et l'irréductibilité de deux questions de natures différentes. Elle équivaut à celle du plaisir dans la musique, puisque dans les deux cas il faut également faire intervenir le sujet pensant. Mais à la différence du *Compendium*, le jeune philosophe semble chercher toujours le moyen terme entre les modes de la pensée et ceux de l'étendue en général, afin de les relier dans l'unité des connaissances selon le principe de causalité. Ce concept du *medium* est d'autant plus capital dans les recherches cartésiennes dès le début qu'il se développera pour s'appliquer universellement, car il permet de relier des questions et de les mettre en ordre. Il faudrait donc supposer que, bien que Descartes commence toujours par la plus simple et la plus facile des questions divisées, il n'oublie jamais de chercher à les relier dans leur continuité à travers le moyen terme. Dès lors, le jeune Descartes trouve d'une part dans l'imagination la puissance unificatrice d'images entrelacées dans la causalité, voire l'aptitude enthousiaste, qui est capable de regarder le mieux ce qui est originellement mis dans notre esprit. D'autre part, de même que le problème du plaisir musical, il laisse de côté celui de l'imagination et de la sensation, parce que, pour considérer ce problème, il faut d'abord tenir compte des deux principes incompatibles, c'est-à-dire celui de l'étendue (et plus précisément du concept de corps-machine) et celui de l'esprit, mais pour déboucher finalement sur la question de l'union de l'âme et du corps. En outre, tout en admettant à l'imagination un statut original, le jeune philosophe ne peut pas ne pas découvrir d'autres facultés spirituelles nécessaires pour les connaissances, à savoir, la sensation, la mémoire, et surtout l'entendement. Bien que l'imagination puisse regarder les images enchaînées dans la causalité de sciences, c'est l'entendement qui les comprend et les ordonne dans les connaissances. Cela dit, les fonctionnements de l'esprit sont encore entremêlés et ne sont pas nettement distingués dans ses premiers registres[20]. D'un point de vue, on peut y voir déjà une première tentative cartésienne de réunir les facultés spirituelles, témoignée vraisemblablement par l'enthousiasme du 11 novembre 1620 : « j'ai commencé à comprendre le fondement de l'invention admirable » (AT X, 179 ; 216, 19-20). Le philosophe poursuivra cette étude de l'esprit dans ses ouvrages tels que le *Studium* ou les *Regulae*, avec les concepts de moyen terme en général pour enchaîner toutes les connaissances et de mouvement ininterrompu de la pensée pour éclairer la nature unifiée de l'*ingenium*.

4. *De Solidorum* : la perfection du principe algébrico-géométrique et l'unité de la *mathesis*

Avant d'étendre en général les méthodes inspirées de ses compas, Descartes cherche leur développement mathématique ultime dans la correspondance entre nombres et lignes. On trouve dans le court traité d'*Exercices*

pour les éléments des solides (désormais *De Solidorum*) des généralisations plus évoluées des concepts que Descartes a déjà déployés auparavant. Dans la première partie, concernant les propriétés générales des polyèdres, apparaît le concept de parties égales dans la proportion continue à travers la commune mesure, et dans la deuxième partie, relative aux nombres figurés de l'espace à trois dimensions, se trouve le concept d'unité de mesures de la même nature dans les figures[21]. Pour désigner le développement des concepts généralisés et unifiés dans une « science entièrement nouvelle », Descartes introduit dans son expression un nouveau vocabulaire de « nos progressions mathésiques [*matheseos*] » (AT X, 271, 17-18 ; éd. Costabel p. 34). Cette conception de *mathesis* mène, avec certain développement, aux *Regulae* et renvoie dans le *De Solidorum* à « l'analyse de la grandeur » (ibid., p. 109) à la troisième dimension, mise en équation algébrique, dont l'idée fondamentale réside dans « l'analogie qui permet les passages d'un genre à l'autre, et de l'ordre qui dans chaque genre organise le classement »[22]. L'idée de *mathesis* provient clairement de la tentative cartésienne à la fois de dépasser la conception traditionnelle de division des mathématiques particulières et de relier dans la conception nouvelle d'une unique science la géométrie et l'arithmétique à travers l'algèbre, pour mettre en rapport constant et enchaîné les nombres et les quantités de dimensions aux trois degrés, et le *De Solidorum* est un élargissement de cette tentative à la géométrie solide. Ce qu'il vise naturellement par là est donc, semble-t-il, moins une analogie qu'une unité réelle de la *mathesis*, qui permet, au moins jusqu'au *De Solidorum*, les transformations de figures en nombres, et réciproquement.

Or, il faut noter que de cet examen du *De Solidorum* sont exclus les nombres imaginaires et les constructions impossibles dans la géométrie réelle. Autrement dit, l'imaginaire et l'irréel sont rejetés de la corrélation logique entre les équations algébriques et la géométrie, plane ou solide, et ainsi retirés complètement du domaine de la *mathesis*. Dès lors, le concept de moyen terme s'en tient également dans l'idée de *mathesis* au réel et au constructible, écartant l'imaginaire et tout ce qui n'est réalisable que dans la pensée. Le *De Solidorum* constitue en effet « une avancée dans le projet de réunir le nombre et la figure sous la houlette d'une science abstraite » (ibid., p. 109). On remarque souvent sur cela l'influence probable de mathématiciens allemands tels que Faulhaber, Peter Roth et Benjamin Bramer (AT X, 242, 7-8 ; AT X, 252-253). Certes, Descartes a pu puiser à ces sources pendant son séjour en Allemand en 1619-1620, mais leur influence ne lui semblait que partielle, en ce que Descartes n'est pas satisfait du calcul de nombres de figures polygonales et pyramidales et qu'il est allé plus loin que les Allemands jusqu'au calcul de figures polyédrales. Néanmoins, leur différence principale réside moins dans les degrés du progrès mathématique que dans les buts de leurs recherches. La tentative cartésienne est si originale qu'elle ne cherche pas une simple évolution mathématique, en pratique ou en théorie, mais une unité du savoir en général. Dès ses premiers écrits, bien que moins réussis et moins clairs que ses ouvrages postérieurs, le projet du jeune Descartes se manifeste dans ses efforts incessants de relier les éléments particuliers par leur moyen terme et de les mettre en ordre exact. Alors que cette démarche ne s'achève pas avec succès dans sa première théorie musicale, en raison de l'hiatus entre le principe numérique et le plaisir, elle se dégage très bien dans les études mathématiques grâce à l'unique principe réel et constructible dans les modèles algébrico-géométriques, c'est-à-dire le principe unificateur

dans la seule science qu'est la *mathesis*. C'est au *De Solidorum* que Descartes applique son principe plus à fond, et c'est dans cet ouvrage qu'il indique pour la première fois ce qu'il désigne par *mathesis*, laquelle se présente dans le contexte mathématique et ne s'en éloigne jamais dans le projet formel du philosophe.

Conclusion : vers l'application universelle de la méthode mathématique dans les *Regulae*

Ces procédés inspirés des mathématiques chez le jeune Descartes marquent leur apogée dans les *Regulae*. Signalons seulement trois points. 1) Les *Regulae* sont une mise en œuvre générale et achevée des concepts algébrico-géométriques, découverts et développés par ses compas, et l'un des points les plus importants, expliqué dans la *Règle XII* et dans la deuxième partie des *Regulae*, est la transformabilité réciproque de nombres et de figures, du mode de la pensée et du mode de l'étendue. C'est la recherche du « moyen terme entre les deux extrêmes » qui permet de réaliser la transformabilité expressive des connaissances de natures distinctes. 2) Les *Regulae* soulignent l'idée de mettre en ordre toutes les connaissances par la commune mesure, à travers le concept de *mathesis universalis*, science générale sur l'ordre et la mesure. Le concept d'ordre, clé de voûte de l'épistémologie cartésienne, s'explique pour la première fois de façon systématique à l'aide de sa méthode algébrico-géométrique. Mais c'est le concept de commune mesure, qui, provenant de l'idée ancrée dans le jeune Descartes de trouver le « moyen terme entre les deux extrêmes » et se développant mathématiquement dans le concept de moyenne proportionnelle, sert d'outil méthodologique pour conjuguer les connaissances dans leur unité. Les *Regulae* expliquent le concept de mesure ou de moyen terme plus en détail que celui d'ordre, ce qui n'est pas le cas dans ses écrits postérieurs. Les *Regulae*, rédigées sous l'influence considérable de sa méthode mathématique, ne peuvent se dispenser de souligner le rôle capital de la commune mesure, sans laquelle aucune liaison des connaissances ne serait possible. 3) L'idée de semences de science dans l'esprit, que l'imagination du poète tire mieux que la raison du philosophe, se développe dans la théorie des vérités innées de la *Règle IV*, selon laquelle, à partir des premières semences de vérités dans l'esprit, la *mathesis universalis* est un fruit mathématique mûri de soi-même, tandis que la méthode, élaborée par les études mathématiques, est un résultat général et nécessaire dans la recherche de la vérité. Les semences témoignent de l'évidence naturelle mise dans l'esprit de tous les hommes, et les mathématiques représentent cette évidence de façon la plus naturelle. L'évolution de la pensée mathématique du jeune Descartes conduit ainsi, d'un côté, à l'aboutissement de la *Géométrie*, à travers la seconde partie des *Regulae*, et de l'autre, à la découverte de la méthode générale en vue de l'unité des connaissances, à travers l'idée de la liaison continue par le moyen terme ou la commune mesure.

Notes

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

1) *Discours*, I : « Je me plaisais surtout aux mathématiques, à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons »,

AT VI, 7, 24-25. Henry Gouhier souligne ce plaisir mathématique à l'aube naissante du jeune philosophe (*Essais sur Descartes*, Paris, 1937, chap. I, §2).

2) *Passions de l'âme*, II, §147, §148, III, §212.

3) Selon le dictionnaire d'Ambroise Calepin du XVIe siècle, *elegantia* équivaut à *munditia, lautitia, cultus*, ou *ornatus*, auxquelles correspond mieux le mot utilisé dans la *Censura* (AT I, 7, 9). L'*elegans* ici renvoie mieux au sens indiqué dans le dictionnaire de Gaffiot, par exemple dans des expressions comme « opus tam elegans » ou « elegantiora desidero » chez Cicéron, donc au sens étymologique du verbe *eligo*, alors à ce qui est choisi, et ainsi distingué hors du commun. Mais il y a une certaine communauté dans les sens du terme, de même que dans l'usage de Descartes dans ses deux textes.

4) Voir pour les études des compas de Descartes Michel Serfati, « Les compas cartésiens », *Archives de philosophie*, 56, 1993, p. 197-230 ; Chikara Sasaki, *Descartes's Mathematical Thought*, Dordrecht, 2003, chap. 3, B et C, p. 112-127.

5) Par ex., *Praenotanda*, 2 et 3, AT X, 91, 5-17.

6) Voir les remarques de Geneviève Rodis-Lewis : « L'imagination de Descartes est plus "mécanique" (au sens large) que strictement géométrique » (« Le premier registre de Descartes », *Archives de philosophie*, 1991, 54, p. 645 ; et de Michel Serfati : « la méthode de Descartes pour aborder ces équations est donc celle d'un néophyte d'un type particulier : fort intéressé par la question, ignorant les travaux d'algèbre qui l'ont précédé, il ne propose aucune technique algébrique, mais de nouveau une machine », art. cit., p. 207.

7) *Pell à Cavendish*, AT IV, 730-731 ; Gaston Milhaud, *Descartes savant*, Paris, 1921, p. 235 ; Pierre Costabel, *Démarche originale de Descartes savant*, Paris, 1982, p. 29 ; Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes*, Paris, 1995 ; 2010, p. 26 ; p. 49, etc.

8) Michel Serfati, art. cit., p. 206-207.

9) Voir par ex. *De l'âme*, III, 3, 429a2-4 ; 7, 431a 16-17 ; 8, 432a 7-8.

10) *Cogitationes*, AT X, 217, 12-16 ; 218, 8-14 ; 218, 21-219, 2.

11) *Géométrie*, II, AT VI, 388, 12-20 ; Pappus d'Alexandrie, *Collection mathématique*, livre IV, prop. 25 ; 28, etc.

12) Par ex. à *Villebressieu*, été 1631 : « La grande mécanique n'étant autre chose que l'ordre que Dieu a imprimé sur la face de son ouvrage, que nous appelons communément La Nature » (N. II de la lettre ms. à Villebressieu, résumé de Baillet, *La vie*, I, p. 260 ; AT I, 213).

13) Voir l'importance de l'imagination dans la nuit des Olympica du 10 novembre 1619 (les mots d'imagination ou d'imaginer apparaissent au moins six fois dans AT X, 180-187 ; Baillet, *op. cit.*, I, 81-86).

14) *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, 1924 ; 2e éd. 1972, p. 48 ; p. 50.

15) *Reg. XII*, AT X, 412, 14-415, 12 ; l'*Homme*, AT XI, 176, 9-177, 13 ; *Med. VI*, AT VII, 71, 13-73, 28.

16) Michel Serfati, art. cit., p. 227-228.

17) Par ex. *Praenotanda*, AT X, 91, 5-9 ; 91, 22-92, 18, etc.

18) Voir sur ce traité Henri Gouhier, *Les Premières pensées de Descartes*, Paris, 1958 ; 2e éd. 1979, p. 109-110 ; p. 114-116 ; p. 160-161 ; Bernard Rochot, « À propos des Rose-Croix, de Descartes et des rêves de 1619 », *Revue de*

synthèse, 1956, juillet-sept., p. 351-361 ; Édouard Mehl, « La Première philosophie de Descartes », in *Descartes et l'Allemagne*, Georg Olms Verlag, 2009, p. 45-61.

19) Voir l'extrait de Poisson sur la difficulté de la méthode pour relier les parties divisées en les comparant, « tant parce qu'on ne connaît pas assez les termes qu'on doit comparer, qu'à cause qu'on a besoin d'un moyen, qu'on appelle medium dans l'École, qui n'est pas aisé à trouver » (AT X, 476, rapporté au *Studium bonae mentis*, selon Emmanuel Martineau et Vincent Carraud, *Étude du bon sens*, Paris, 2013, p. 153, n. 58). Ce qui confirme l'indispensabilité du *medium* aussi bien à l'étude de l'esprit qu'à celle des mathématiques.

20) Voir par ex. *Cogitationes*, AT X, 217, 12-14 ; 218, 8 ; *Cartesius*, AT XI, 649.

21) Par ex., AT X, 267, 31-269, 3 ; éd. Costabel, p. 15 ; AT X, 271, 7-9 ; éd. Costabel, p. 34.

22) Pierre Costabel, *op. cit.*, p. 30.

La pensée mathématique du jeune Descartes

Masato SATO

La mathématique joue un rôle décisif dans la philosophie cartésienne, pour autant qu'elle offre l'évidence exemplaire, et surtout, qu'elle s'avère méthodologiquement indispensable à la recherche du jeune Descartes. Cet article a pour but d'examiner le développement de sa méthodologie pour trouver les vérités certaines par les études mathématiques de sa jeunesse. Après la découverte de la perfection mathématique dans le concept de proportion sur les théories musicale et esthétique, le jeune philosophe cherche à établir une nouvelle analyse géométrique à travers l'invention de ses nouveaux compas. Son analyse géométrique, dont l'innovation réside dans la division proportionnelle et la correspondance entre nombres et grandeurs, sert à développer la méthode pour relier les deux termes par leur moyen terme ou leur commune mesure. Cette méthode de la liaison continue par le moyen terme, que nous envisagerons en détail, s'appliquera non seulement à la géométrie algébrique, laquelle ne traite que des questions quantitatives, mais aussi à toutes les sciences en vue de leur unité, ce qui sera plus tard l'un des thèmes principaux des *Regulae*.

スピノザ『エチカ』における有限性の問題

秋保　亘

スピノザは『エチカ』[1]冒頭において、実体、属性、様態等の定義を提出し、それらと公理をもちいた諸論証を介して、まず実体と属性の内実を詳細に定めていき、E1P11に至って無限の諸属性から成る実体としての神の実在を証明する。さらにE1P20までの諸論証を介して、神が自らの本性の必然性から、無限のものを無限の仕方で必然的に産出する力能を有するものであることが示され、原因性の原理的な側面が定められる。これ以降E1P21から28にかけて、この原因性の結果の側がいかに産出されるのか、いいかえれば様態の導出が提示される。ところがこの様態の産出・導出を扱う定理群には、スピノザ解釈史上のいくつかの争点が含まれている。本稿ではこうした争点のなかで、とりわけ有限性の問題に焦点を絞って考察していく。

有限性の問題

まずスピノザはE1P21から23にかけて、テクスト上明白に「無限」といわれる様態（いわゆる「直接無限様態」[E1P21]と「間接無限様態」[E1P22][2]）について語る。そののちE1P28においてこれまたテクスト上明白に「有限」といわれる様態に言及する。同定理証明の要点は以下である。まず「有限であり規定された実在を有するものは、神の或る属性の絶対的本性から産出されることができなかった、というのも、神の或る属性の絶対的本性から帰結するすべては、永遠かつ無限だからである（E1P21より）」。すなわち有限様態は「神の或る属性の絶対的本性から」帰結しない、いいかえれば「神の或る属性の絶対的本性から」帰結するところの直接無限様態[E1P21]ではない。次に、実体と様態以外の存在者はありえず（E1Ax1, E1Def3,5より）、様態は属性の変状に他ならないため、有限様態は、或る様態に変状したかぎりでの属性から帰結しなければならない。しかし永遠かつ無限である様態に変状したかぎりでの属性からは帰結しない（E1P22より）。すなわち直接無限様態からは帰結しない。いいかえれば、有限様態は直接無限様態から帰結するところの間接無限様態[E1P22]でもない[3]。したがって、或る有限様態（m1）は、他の有限様態（m2）に変状したかぎりでの属性から帰結しなければならない。さらにまたm1の原因であるm2もまた同様に有限な別の様態（m3）から規定されなければならず、このようにして無限に進行する。以上を要するに、有限性は無限なものから帰結せず、有限なものは同様に有限な他のものから規定されなければならないということである。さらに有限なもののあいだのこの原因性には、絶対的な開始点もなければ終着点もないということもみてとられる。加えて『エチカ』では「いかにしてただひとつの有限様態が、神、神の属性、神の無限様態から帰結しうるのかについての説明は与えられない」[4]。このような有限性について、ライプニッツがすでに簡潔にその問題点を指摘している。「[…]有限で時

間的なもの̀どもは、無限な原因から直接に産出されず[sc. 直接無限様態ではない]、（定理28）他の個別的で有限な諸原因から産出されるのである。しかしそれらは結局いかにして神から生じるというのだろうか。というのもこの場合神から媒介された仕方でも生じない[sc. 間接無限様態でもない]からである。なぜなら[有限をめぐる原因性にあっては]有限による有限の産出にしか至りえないだろうから[5]」。

まとめよう。無限様態についての議論[E1P21-23]でスピノザが語っているのは、その要点のみをいえば、無限なものは無限なものからしか帰結しないし、産出されないということである[6]。他方有限なものもまた有限なものからのみ原因される[E1P28][7]。かくて無限なものの原因と有限なものの原因ははっきりと分断されてしまうようにみえる。このような事情もあり、Giancottiは「スピノザ哲学におけるひとつの重大な問題は、無限からの有限の「導出」の欠如であると思われる」と語っている[8]。もしこのように有限なものの導出が欠けているとでもするなら、個別的なもの̀であり、自然の一部であり、したがって有限であると考えられる人間[cf. E4P4/D]が、それでもなお「永遠である」[E5P23S]ことを示し、人間を至福へと導くという『エチカ』の意義そのものが消失してしまうのではないか。この問題への応答の鍵は、E1P25Cの個別的なもの̀[res particularis][10]の規定にある。以下ではこの系の解釈を中心に有限性の問題を検討していく。

個別的なもの̀は無限でありうるか

E1P25Cは次のようにいう。「個別的なもの̀どもは、神の属性の変状、いうなら様態に他ならず、それによって神の属性が一定の規定された仕方で[certo et determinato modo]表現される」。ここでの「一定の規定された仕方で」という表現は、たしかに一見するとこれだけで有限性を示唆するものとも思える[11]。そしてこの系は、先に触れたように明白に無限といわれる様態が語られるE1P21-23と、明白に有限といわれる様態について語るE1P28のあいだにはさまれている。さらに、多くの解釈者たちはE1P24以降が有限といわれる様態についての議論であるとみなしてきた[12]。加えて個別的なもの̀は、E1P28で「有限であり規定された実在を有するもの」といいかえられ、またE2Def7ではほとんど同じ表現によって定義されている。こうした複数の事情が絡んで、問題としている系の規定が即有限性に短絡されてきたのだと思われる[13]。しかしながら、こうした解釈に真っ向から反対するかたちで、佐藤は「定理二十五の系は無限様態としての個物[私たちの表現では個別的なもの̀]の規定」である(pp.9-10)[14]と述べ、さらに限定して「間接無限様態は個物でなければならない」(p.12)というきわめて特異な解釈を提示している[15]。とはいえ「個別的なもの̀は必然的に有限なものである」とはっきりと主張する解釈[16]も存し、『エチカ』のテクスト内で個別的なもの̀が無限であると明示されている箇所をみいだすこともできないため、以下では「間接無限様態と有限な個物が存在者としては同一物である」(p.17)と主張し、個別的なもの̀に無限性を付与しようとする佐藤の議論を検討していこう[17]。この作業は問題としているE1P25Cの規定の解明、さらには有限性の問題の解明にもつながるはずである。

まず佐藤は二つの原因性を峻別する。E1P21-23が提示する「属性の絶対的本性から直接にあるいは間接に生起する」原因性(c i)と、E1P28が提示する「それぞれが同時に原因でも結果でもあ

る個物の無際限に聯なる連環」(c ii)である(p.3、なおc i、c iiという表記は佐藤のもの)。c iのより詳しい内実は、「属性を原因とする一対一の因果関係」であり(p.6)、ここで様態一般は「属性の絶対的本性との関係で考えられる場合に限って無限性と永遠性をもつ」(同)。つまりc iは「様態の無限性と永遠性を可能にする制約」である(同)。そのうえで佐藤は、E1P25Cの個別的なものの規定を、属性を原因とする「一対一の決定関係であり、個物の存在はここでは何からも限定を受けない」(p.9、強調引用者)と解釈する。有限性は「同じ類の（つまり同じ属性によって考えられる）他の個物によって限定されること」から生じる(p.35)ため、他の何からも限定を受けないと解釈された個別的なものは、（E1P25Cにおいては）無限性の条件を満たす。すなわち個別的なものは「c iを構成する要素」であり(p.10)、問題のE1P25Cは「無限様態としての個物の規定である」(pp.9-10)。かくて個別的なものはc iとc ii双方に含まれることになり、無限をめぐる原因性と有限をめぐる原因性は、こうした個別的なものの位置づけによって「連続性をもつ」といわれ(p.12)、原因性の断絶が回避される。つまり個別的なものは「[c iとc iiという]二つの因果性の両方から同時に決定されている」(p.46)が、無限性の条件となる「c iの制約を取払ってみられる場合には」(p.16)、「c iiで他の個物から限定を受けて有限になる」(p.19)。佐藤はおよそこのようにして有限性の問題を解消しようとする。

さて以上のように整理してくると、佐藤の議論のポイントは、c iにおける産出の単独性と、c iiにおけるその多数性によって個別的なものの無限性と有限性を区別する点にあると考えられる。私たちのこの理解は佐藤自身の以下のことばによっても確かめられる。c iではひとつひとつの個別的なものが、つまり「当の様態だけが[…]生起し、これを限定しうる他の様態の存在が同じc iの裡には認められない」(注(46),p.62、強調引用者)。すなわちc iでは「物は多のなかで考えられ」ない(p.35)。先に引用した「一対一の因果関係」という表現はまさにこうした事態を示していると考えられる。他方でc iiでは同じ個別的なものが「多のなかでしか考えられ」ない(p.35、強調は佐藤)。そのうえで佐藤はE1P25Cをc iとして読み、個別的なものに無限性を付与する。さて、こうした佐藤解釈を批判的に検討するにあたって、まず私たちは個別的なものが単独で属性から帰結しうるかどうか、いいかえればE1P25Cがc iでありうるかどうかを考察する。というのも、いまみたように、佐藤はまさにこの産出の単独性を根拠にして個別的なものに無限性を付与しようとするからである。加えて、佐藤が様態の無限性の条件とする「属性の絶対的本性」から帰結する(p.5)という表現と、E1P25Cにおける「神の属性が一定の規定された仕方で」表現されるという言明には、無視することのできない差異があるように思われるが、彼自身はこの差異に注意を向けていないからである。以下では両表現の差異を『エチカ』のテクストにそくして明確にしよう。

1）まず「絶対的」という表現を考えてみよう。「絶対的に[absolute]」という副詞は、スピノザによってしばしば、ラテン語の原義に忠実に〈或るものそれ自身のみによって、他の何ものの助けも借りず〉という意味でもちいられる[18]。またE2P48では、「絶対的な」という形容詞が「自由な」といいかえられており、「自由」といわれるのは「それ自身のみによって」規定されるものに他ならない[E1Def7]。これを念頭において、直接無限様態が「属性の絶対的本性から」帰結するということ[19]の内実を、思惟属性における直接無限様態として提示される「神の観念」（cf. E1P21D）

の導出を扱うE2P3を中心に検討していこう。

その証明は、思惟が神の属性であるというE2P1に立脚しており、さらにE2P5Dでは、このE2P3が「神が思惟するものであるということのみから」、いいかえれば思惟が神の属性であるということのみから証明された次第が語られている。つまり、思惟の直接無限様態とされる「神の観念」は、たんに思惟属性のみから、その他の何ものをも必要とすることなく直接に、すなわち他の何ものにも俟たず導出されるということであり、「属性の絶対的本性から」帰結するというのはまさにこのことに他ならない。またE1P21の証明をみると、直接無限様態の無限性を証明する前半部では、属性の絶対的本性から帰結する当の無限様態のみが、それだけで単独で帰結し、かつそれ以外は決して何ものも帰結しえないということが示されている[20]。間接無限様態について語るE1P22の証明は「前定理と同じ仕方で進められる」といわれるだけであるから、その無限性の証明はE1P21Dと同じく、直接無限様態に変状したかぎりでの神の或る属性から、当の間接無限様態だけが単独で帰結し、それ以外の何ものも帰結しえないという点に求められなければならない。そのうえで、間接無限様態が「属性の絶対的本性から」帰結するといわれないのは、属性のみではなく直接無限様態を介さなければならないためであると考えられる。以上の議論から、無限様態の無限性はその産出の単独性、当の様態を限定する同一次元の他のもの（「同じ本性の他のもの」[E1Def2]）がありえないという点に求められる。

2）次に「一定の規定された仕方で」という表現の方を検討しよう。E2P1Dでは次のようにいわれる。「諸々の個別的な思惟、いうならこのあるいはあの思惟は、神の本性を一定の規定された仕方で表現する様態である（E1P25Cより）」[強調引用者]。ここまでの議論との関係で重要な点のみをいえば、強調部が示すように、神の属性を一定の規定された仕方で表現する個別的なものには、そもそも多数性が含意されているということに留意する必要がある（ここで参照されており、私たちが検討しているE1P25Cを注意してみれば、「個別的なもの」がすでに複数形で記されている[Res particulares…sunt…]ことに気付く）。さらにE1Def7では、「他のものから一定の規定されたありかたで[certa ac determinata ratione]実在することと作用することへと規定されるものは、〈必然的〉、より正確には〈強制された〉といわれる」[強調引用者]とされる。つまり、「個別的なものどもは、神の属性の変状、いうなら様態に他ならず、それによって神の属性が一定の規定された仕方で表現される」と言明するE1P25Cは、個別的なものが無限様態とはことなり、それだけで単独に帰結するのではなく、それ自身以外の多数の個別的なものもまた帰結しうるということを示していると考えるべきである。このように或る個別的なものはつねに、当のものを限定する他のものを含む多数性において産出される。そうなると、佐藤によればc iではものは多のなかで考えられず、当の様態を限定しうる他の様態の存在が認められなかったのだから、個別的なものは無限性をもたらすc iを構成する要素ではないということになる。そういうわけで、以上1)、2）の考察から、E1P25Cで示される個別的なものは無限ではありえないことが帰結する。

3）ところで佐藤は、個別的なものを間接無限様態と同定し(p.12, p.28)、「間接無限様態と有限な個物が存在者としては同一物である」(p.17)と主張していた。この点にかんしてはしかし、佐藤がc iとc iiの峻別についての議論の出発点とするE1P28Dが端的に反証を示しているように思わ

れる。というのもそこでは前節冒頭でみたように、有限なもの（個別的なもの）が間接無限様態ではないということが論証されているからである。ところで、個別的なものが間接無限様態ではありえない、つまり直接無限様態から帰結しえないということの具体的な内実を、Bennetはおよそ次のように例示している。直接無限様態は「つねにかつ無限なものとして実在する」[E1P21]と規定されるわけだが、もし個別的なもの（個々の雷鳴）がこの直接無限様態（自然学の法則）から、当のものを限定する他の何ものもなしに単独で必然的に帰結するなら、「雷鳴はいたるところでつねにとどろくことになるだろう[21]」。これは明らかに不自然である。この不自然さは個別的なものが無限という規定を受けるさいのそれでもある。

4）次にそもそも個別的なものが無限という規定を受けうるものでありうるのかということを、さらに別の観点からも検討してみよう。E4P4Dでは、個別的なものである人間が、「必然的につねに実在し」、したがって「無限である」ということが証明を介して否定されている。またE2P11Dでは、「無限なものは（E1P21,22より）つねに必然的に実在しなければならない」が、「自然の順序によって、このあるいはあの人間が実在することも、実在しないことも、同様に生じうる」[E2Ax1]のだから、人間について無限を語ることは背理であるということが論証されている。したがってこの観点からしても個別的なものは無限ではありえない。

かくて個別的なものが無限ではありえず、佐藤のいうｃｉから排除されるなら、ｃｉとｃii、つまり無限なものをめぐる原因性と、有限なものをめぐる原因性は完全に分断されてしまうのではないだろうか。そもそも佐藤が個別的なものをあえて間接無限様態として読もうとした理由の一端は、この原因性の分断に対する危惧に応じようとしてのことであった(cf. p.4, p.12, p.55, 注(18))。私たちは有限性の問題に舞い戻ってしまったのだろうか。

否である。ここまでの佐藤解釈の検討を介して、私たちはいまや『エチカ』における様態の有限性の理解にとって重要な諸論点を手にしている。以下ではこれまでの議論を踏まえて、E1P25Cの個別的なものの規定の内実を再検討していく。

個別的なものの規定・有限性の理解

E1P25Cに先立つE1P25Sは次のようにいう。神の本性の必然性から、無限のものが無限の仕方で帰結しなければならないというE1P16から、「神の本性が与えられれば、ものの本質と実在が必然的に結論されなければならない。そして一言でいえば、神が自己原因であるといわれるその意味において、神はまたすべてのものの原因であるといわれなければならない。このことは次の系[sc. E1P25C]からいっそう明晰に確証されるだろう」[E1P25S]。まずおさえておくべきなのは、個別的なものが、神から必然的に帰結する「無限のもの」、「すべてのもの」のうちに含まれ、さらに、私たちが問題としている個別的なものの規定[E1P25C]が、神の必然的原因性、より正確には、神の本性からすべてのものの本質と実在が必然的に原因されるということを確証するという点である。次におさえておくべきなのは、この一連の議論には有限性にかんする言及がまったくないという点である。したがってE1P25Cは以上の点を踏まえて次のように理解される。属性の様態という存在論的身分を持つ個別的なものの本質と実在が、神の本性から必然的に産出される。問題の系はまさ

にこの点のみを示しているのであって、有限性を規定しているのではないと考えなければならない。ところで、E1P16から帰結するこの個別的なものの原因性は、『エチカ』ののちの行程においてきわめて重要な役割を果たすことになる。というのも、以上の原因性こそが個別的なものの（無限性ではなく）永遠性をもたらすからである。スピノザはいう。この原因性によって必然的に帰結する個別的なものの実在というのは、「神の本性の永遠なる必然性から、無限のものが無限の仕方で帰結する(E1P16をみよ)がゆえに個別的なものどもに帰される実在の本性そのもの[ipsa natura existentiae]」であり[E2P45S]、これは個別的なものを、「神のうちに含まれ、かつ神の本性の必然性から帰結する」ものとして理解するということである[E5P29S]。そしてこのようにして理解するということが、個別的なものを「永遠の相のもとで」理解するということに他ならない[同][22]。このようにE1P25Cの規定は、第一に、さきにみたように個別的なものがその多数性において神から産出されること、そして第二に、この原因性が個別的なものの永遠性をもたらすということを示しているのであって、「有限」様態の導出を画しているのではないと理解されるべきである。以下で述べるように、『エチカ』ではそもそも「有限様態の導出」など語られていないと考える必要がある。それでは有限性はどこから生じるのか。

神はすべてのものの原因として、結果であるものを産出する[cf. E1P16/C1]。そして神が産出するすべてのものに含まれる個別的なものは多数性を有していた。ここまでの議論を踏まえてE1P28をみてみよう。「なんであれ個別的なもの[quodcunque singulare]、いうなら有限であり、かつ規定された実在を有するものは、これもまた有限であり、かつ規定された実在を有する他の原因から実在することと作用することへと規定されるのでなければ、実在することと作用することに規定されることができない。そしてまた今度はこの原因の方も、これまた有限であり[…]。そして同様に無限に進む」。このように「さらにまた[et rursus]」という表現の繰り返しによって、有限なものあいだの必然的相互規定を表している。実在するすべてのものから或る結果が帰結する[E1P36D]。それゆえ他に作用を及ぼし、また他から作用を被ることのない不活性なものは存しない。したがって同じ本性の他のものがつねに実在する多数性のもとでは、必然的に相互規定が生じることになる。こうした多数性と相互規定の絡み合いが意味するのは、或る有限なものが単独で何らかのものの原因ではありえず、各々の有限なものすべては同時に原因でありかつ結果であるという因果関係に必然的に巻き込まれているということである[23]。さらに個別的なものは属性の様態であった。つまり思惟属性のもとでは思惟の様態として、延長属性のもとでは延長の様態として原因されるということである[cf. E2P1D, E2P5D, E2P6]。ここまで踏まえれば、有限性を定義するE1Def2の次の表現の含意がみえてくる。「同一本性の他のものから制限されうるものは、自己の類において有限であるといわれる[Ea res dicitur in suo genere finita, quae…]」[E1Def2]。つまり、関係詞quae以下の条件（「同一本性の他のものから制限されうる」）を満たすものが、いいかえればquae以下の観点からとらえられたものが、自己の類において有限であるといわれているのである。そして「同一本性」、「自己の類において」という表現は、同一属性のもとで、という意味に他ならない[24]。以上を総括すれば、神から産出される個別的なものは、神からそれ自身それのみで、つまり個別的なものひとつひとつが有限なものとして産出されるのではなく、それらの多数性と同一属性のもとでの相互

規定によってはじめて有限であるといわれるということである。つまり、有限性とは、多数性と相互規定の連関のなかでとらえられるかぎりでの個別的なものの存在性格に他ならない。いいかえれば、有限性は或る関係のもとでのものの相対的な把握にすぎず、ものの本性を積極的に規定するものではないし、また有限性そのものが神（無限なもの）から導出されるのではないということである[25]。したがって「いかにしてただひとつの有限様態が帰結するのか」という問いの立て方は有効ではなく、それゆえまた「有限様態の導出」などないといわなければならない。要するに、導出の問題と個別的なものの存在性格としての有限性の問題を別にして考える必要があるのである。

以上の理解は別のテクストの解釈からも補強することができる。E1P8S1においてスピノザはいう。「有限であることは或る本性の実在の部分的否定であり、無限であることはその絶対的肯定である」。定理8の証明は、「同一属性を有する」ことと「同じ本性を有する」ことを等置し、さらに属性は神の本質を構成するのと「同時にその実在を構成する」ものでもある[E1P20D]。それゆえ同一属性のもとでの部分的否定が、有限性の内実となると理解できる。つまり、たとえば延長属性のもとで、或る物体Aは、他の物体Bではなくさらに別の物体Cでもない、という仕方で否定によって理解される。そして部分的否定ということは逆にまた部分的肯定でもあるわけだが、これはつまり他の物体ではないという仕方で否定されるにせよ、それでも延長属性のもとで延長するものとして肯定されるということである[26]。かくてこの論点からしても、有限性は個別的なものの多数性と相互関係においてのみとらえられるのである。ところで、有限性はこのようにして理解されるので、有限といわれる個別的なものが無限の一部であるということが（全体としての自然いうなら宇宙の本性は「絶対的に無限」であり[Ep32, Geb., Ⅳ,p.173:5-6]、私たち人間は「自然全体の一部である」[E4P4, E4App32]）、有限の寄せ集めによって無限（無際限）を考えるという背理に陥ることなく理解される。というのも、無限な全体こそが積極的で第一のものであって、有限性はたんにその部分的否定にすぎないからである。そして有限性とその内実をなすこの部分的否定は、個別的なものの多数性と相互規定からの帰結以上のものではない[27]。とはいえここまでの議論が示すとおり、個別的なものは、その存在性格にかんしては、無限な全体の一部として必然的に有限であらざるをえない。加えて、有限性を語ることを可能にするこの原因性にあっては、個別的なものは「或る時には実在しなかった、あるいは或る時には実在しなくなるであろう」といわれる実在[E1P21D]、「規定された実在[determinata existentia]」を有する[E1P28]。E2Def7で個別的なものが「有限でありかつ規定された実在を有するもの」とあらためて定義されるのは、『エチカ』の第二部以降では個別的なものが、うえにみてきた多数性と相互規定の連関のただなかで考察されていくからに他ならない。

さて、以上の議論から明らかなように、個別的なものは、永遠性にかかわる実在、「神のうちに在るかぎりでの個別的なものの実在」[E2P45S]とともに、同一本性の他の諸様態によって制限される規定された実在を有している。E5P29Sはこれら二つの実在を次のように整理する。「諸々のものは二通りの仕方で私たちに現実的[actuales]と概念される。つまり私たちがそれらを一定の時間と場所との関係で実在すると概念するかぎりにおいてか、あるいはそれらを神のうちに含まれ、かつ神の本性の必然性から帰結すると概念するかぎりにおいてである」[E5P29S]。二通りの実在

がともに「現実的」といわれることに注意しよう。現実的に実在する個別的なもの、その実在はこの二通りの仕方で、しかもこの二通りの観点の一方のみが正当であるといわれることなしに、概念されることができるのである。よって個別的なものが永遠でありかつ有限であるといわれるのは何ら「奇妙」[28]なことではない。あくまで〈いま・ここ〉での現実に定位しつつ私たちの永遠性を開示すること、スピノザの『エチカ』、倫理学の本領はまさにここにある。

文献表

Spinoza, Baruch, *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademeie der Wissenschaften, herausgegeben von Carl Gebhart, 1925.

Balibar, Étienne [1990], 'Individualité, causalité, substance : réflexions sur l'ontologie de Spinoza', Curley, Edwin and Morreau, P.-F. (ed.), *Spinoza. Issues and Directions*, Brill, pp. 58-75.

Bennett, Jonathan [1984], *A Study of Spinoza's Ethics*, Hackett Publishing Company.

Bunge, Wiep Van et al. (ed.)[2011], *The continuum companion to Spinoza*, Continuum.

Giancotti, Emilia [1991], 'On the Problem of Infinite Modes', Yovel (ed.), *God and Nature: Spinoza's Metaphysics*, Brill, pp.97–118.

Gueroult, Martial [1968], *Spinoza* Ⅰ *-Dieu*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim.

Gueroult, Martial [1974], *Spinoza* Ⅱ *-L'âme*, Aubier.

Huenemann, Charles [1999], 'The Necessity of Finite Modes and Geometrical Containment in Spinoza's Metaphysics', Gennaro, J. Rocco & Huenemann, Charles(ed.), *New Essays on the Rationalists*, Oxford University Press, pp.224-240.

Leibniz[1854], *Réfutation inédite de Spinoza*, précédée d'un mémoire par A. Foucher de Careil, E. Brière.

Macherey, Pierre [1979], *Hegel ou Spinoza*, Françoi Maspero.

Machrey, Pierre[1997], *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, PUF, vol.2.

Machrey, Pierre[1998], *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, PUF, vol.1.

Parkinson, G. H. R., 'Hegel, Pantheism, and Spinoza', *Jornal of the History of Ideas*, Vol. 38, no. 3, 1977, pp.449-459.

Rousset, Bernard[1986], 'L'être du fini dans l'infini selon l'«*Éthique*» de Spinoza', *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, pp.223-247.

Yovel, Yirmiyahu [1991], 'The infinite Mode and Natural Laws in Spinoza', Yovel (ed.), *God and Nature: Spinoza's Metaphysics*, Brill, pp.79-96.

朝倉友海 [2012]『概念と個別性　スピノザ哲学研究』、東信堂。

上野修 [2005]「書評　佐藤一郎著『個と無限―スピノザ雑考―』」『フランス哲学思想研究』第 10 号、pp.218-221。

ライプニッツ [2011]「フシェ・ド・カレイユ編『ライプニッツによるスピノザ反駁』」、桜井直文訳、『いすみあ』第 3 巻、pp.105-131。

佐藤一郎 [2004]『個と無限　スピノザ雑考』、風行社。

注

1）『エチカ』の参照箇所の略号は *Studia Spinozana* の Citation conventions に従い、テクストは Gebhart 版をもちいる。なお引用文中の [ ] は引用者による挿入である。

2）Giancotti の指摘するように、スピノザ自身は「直接無限様態」と「間接無限様態」という表現をもちいていないが、スピノザ研究史上通例となっている表現であり、簡便のため本稿でもこれに準ずる（Giancotti[1991]p.98）。無限様態の内実にかんする考察は後日に譲りたい。

3）同様の推論はたとえば Gueroult[1968]p.339 にみえる。

4）Huenemann[1999] p.225. 強調は引用者。

5）Leibniz[1854] p.70. またライプニッツ [2011]p.129 参照。

6）Cf. Macherey[1998]p.165, p.169.

7）Cf. Macherey[1998]pp.181-182, Macherey[1979]p.187.

8）Giancotti[1991]p.97. なお Rousset によれば、有限な個別的なものの導出が『エチカ』にみられないのではないかという疑念はとりわけヘーゲル以降よく提起されてきたものである（Rousset[1986]p.227）。また有限なものの導出を「失敗」とみなす諸解釈の整理として、佐藤 [2004]p.1、注 (3), pp49-51 参照。なお Yovel によれば、「有限の無限への関係」は、「スピノザの問題のなかでもっとも議論を呼ぶもののひとつ」である（Yovel[1991]p.91）。

10）朝倉はこの系で語られる res particularis と E1P28 や E2Def7 の (res) singuralis をさしあたり次のように峻別する。前者はあらゆる様態に妥当する一般的規定であり、後者こそが彼のいう「個別性」に根ざした表現である（朝倉 [2012]pp.126-131, pp.135-136、以下この注では同書の頁数のみを示す）。けれども、たとえば E3P6D をみてみよう。「res singuralis は、それによって神の属性が一定の規定された仕方で表現される様態である（E1P25C より）」。他方この E1P25C は「res particularis は、それによって神の属性が一定の規定された仕方で表現される、神の属性の変状、いうなら様態に他ならない」というもの。これをみると「特殊的な事物 [res particularis] を規定している言葉は、けっして個別的な事物 [res singularis] を規定する言葉とは同じではない」（p.129）といわれえず、むしろまったく同じといってよいはずである。さらに、朝倉は「間接無限様態とは特殊的な [particularis] 事物」を指し、こうした「特殊的な事物と個別的な [singuralis] 事物の対比」が『エチカ』の議論のなかで「大きな役割を担っている」というが（p.138）、間接無限様態が「特殊的」ということでどのようなことを考えているのか、また彼のいう「大きな役割」についても具体的には語っていないように思われる。なおスピノザは res singuralis と particularis を区別していないという Gueroult([1974]p.25, n.26) の意見をも参照。私たちとしてもスピノザは『エチカ』においてこの二つを区別していないと考えるため、本稿では両者をともに「個別的なもの」と訳す。

11）Macherey[1998]p.35, pp.176-177.

12）たとえば Macherey[1998]p.163, p.167,p.172, Gueroult[1968]p.309, p.327.

13）Cf. Macherey[1998]p.172.

14）以下では本文中に佐藤 [2004] の引用・参照箇所の頁数のみを示す。

15）上野はこの点を「スピノザ研究の常識を覆すような論点」と評している（上野 [2005] p.219.）。

16）Macherey[1997]p.21.

17）佐藤の解釈はたしかに、三種の認識や能動・受動の論点にも広がる視野の広い魅力的なものである。しかし個別的なものを間接無限様態と同定するという彼の解釈の根幹をなしているのは、すぐ後にみるように彼による c i の規定と E1P25C の読みに他ならないため、以下では E1P25C の解釈に的を絞って検討していく。

18）Cf. Gueroult[1974]pp.473-474, n.10..

19）細かいけれど重要な点として、「属性の絶対的本性から帰結する」といわれるのは、『エチカ』のテクスト上直接無限様態に限られる。たしかに E1P23D では次のようにいわれる。「[…] 必然的にかつ無限なものとして実在する様態は、神の或る属性の絶対的本性から帰結しなければならなかった。そしてこのことは、直接的にか（これについては E1P21）、あるいは属性の絶対的本性から帰結する或る様態、すなわち（前定理 [sc. E1P22] より）必然的にかつ無限なものとして実在する或る様態によって媒介されて [mediante] なされる」。つまりこの箇所だけをみると、直接無限様態も間接無限様態もともに属性の絶対的本性から帰結しうるように読めてしまうが、Giancotti がいうように、この記述は、それが含まれる証明全体がまさに証明しようとしている当の定理 23 から「切り離されえない」（Giancotti[1991] p.103）。定理 23 では「必然的にかつ無限なものとして実在するすべての様態は、神の或る属性の絶対的本性からか、あるいは必然的にかつ無限なものとして実在する様態的変状に様態化した或る属性から、必然的に帰結しなければならない」と語られており、属性の絶対的本性から帰結するのは明らかに直接無限様態のみである。またこの定理の証明が参照している E1P21 と E1P22 のテクストにおいても、属性の絶対的本性から帰結するのは直接無限様態だけである。佐藤も一方ではこの点を正確にみてとっている (p.27) にもかかわらず、他方で「属性の絶対的本性から生起することが様態の無限の条件」(p.5) とも語っており（この場合間接無限様態は無限とはいえなくなってしまう）、一貫していないように思われる。

20）佐藤も同様の理解を示している。佐藤 [2004]p.5。

21）Bennet[1984]p.113.　Bennet は無限様態の「無限かつ永遠」ということの内実を、「概略的にいえば〈いたるところでつねに事例化される [instantiated]〉」ということであると述べる（Bennet[1984]p.111.）が、これは正当な理解だと思われる。

22）E1P21D は、直接無限様態の無限性を証明する前半と、その永遠性を証する後半に分けられる。その無限性は、この証明で例示される神の観念、つまり思惟属性の直接無限様態に限定されず、他の属性すべてに一直接無限様態が当の属性の絶対的本性から帰結するかぎりで——一般化される。永遠性を証明する後半も同じ手続きをふむが、最後に次の重要な注記が付されている。「この同じこと [sc. 永遠性の証明] が、神の或る属性において、神の絶対的本性から必然的に帰結するすべてのものについても肯定されなければならないことに注意」（「属性の絶対的本性から」ではない点に留意されたい）。個別的なものは「神の属性のうちに包含されているかぎりで」も実在するといわれ [E2P8C]、「神の本性の必然性から帰結する」かぎりで個別的なものを概念することが「永遠の相のもと」での理解であった。つまりこの注記は、個別的なものが無限ではないにせよ、しかし永遠という規定を受けうるものであ

ることを示していると理解できよう。

23）cf. Macherey[1998]pp.179-180.

24）この点についてはたとえば Bunge(ed.)[2011]p.239 参照。

25）「有限存在は無限存在の帰結なのではなく、無限な諸規定の帰結」であるとする Rousset の言は、以上の意味で解されるなら正当な理解である（Rousset[1986] p.230）。

26）この点は Parkinson[1977]p.457 の議論を参考にした。

27）このようにみてくると、有限を無限と無のあいだの中間物として、ないし無限の格下げとしてとらえる立場とは違った位相にスピノザは立っていると考えることもできるだろう。この点にかんして、Balibar[1990]p.66 参照。

28）佐藤 [2004] 注 (3), p.50.

Le problème de la finitude dans l'*Éthique* de Spinoza

Wataru AKIHO

De la nature du Dieu, la substance infinie, se produise une infinité de choses d'une infinité de manières. Parmi ces choses, on trouve les modes infinis et aussi bien les modes finis. Mais Spinoza démontre que d'une part, les infinis ne peuvent être produits que des infinis [E1P21] et d'autre part, les finis se trouvent détérminés par des finis seuls [E1P28]. Alors, d'où vient les modes finis ? Voilà, le problème de la finitude. Notre article a pour but de répondre à ce problème, en montrant que la finitude ne détermine jamais la nature des modes mais au contraire, c'est la relation réciproque des modes entre eux qui nous permet de decrire des modes comme finis.

マルブランシュにおける〈神になおざりにされた作品〉としての世界

竹中　利彦

序

本稿では、ニコラ・マルブランシュの創造論においてこの宇宙が「可能な世界のうちで最善のもの」ではないと考えられていたのはどのような理由によってかを明らかにする。その上で、マルブランシュの考える宇宙には神の創造の結果としての自然的な悪が実在するという解釈を紹介し、さらにこの思想的特徴をシモーヌ・ヴェイユの思想との比較によってより明確なものとする。

以上の目的のために、次のように論述を行なう。マルブランシュの哲学における神は、創造において無数の可能な世界をその無限の知恵によって構想したうえで、そのうちから一つを選ぶというものである。その際、神は個別意志ではなく一般意志によって世界を創造し、維持していることを確認する（1.）。このような創造論は、ライプニッツのそれを思い起こさせる。しかし、ライプニッツの神があらゆる可能世界のうちで最善のものを選ぶのに対し、マルブランシュの神によって選ばれた世界は、有限なものとしてありうる限りですら最完全なものではない。この相違について、本稿ではそれがマルブランシュの機会原因論とライプニッツの予定調和説との相違によるものだと答えたい（2.1）。さらに両哲学者の思想には、伝統的な存在の欠如としての悪ではない実在的な悪の存在をマルブランシュが考えていたという大きな相違があるとするドゥニ・モローの解釈を紹介する（2.2）。そして、同じくモローは、そのような世界の必然性から帰結する悪というアイデアについて、ヴェイユの思想を参照するよう示唆している。そこで本稿では、ヴェイユとの比較によってもマルブランシュの立場を見極める（3.）。すなわち、ヴェイユの言う「不幸」にはある積極的な意味があると彼女が考える点で、自然的な悪に何らの積極的な意味を認めないマルブランシュの立場を強調する。

1. 一般法則に支配された世界

マルブランシュと生涯にわたって論争を続けることになる神学者アントワーヌ・アルノーは、マルブランシュの『真理の探究』(初版1674-1675)が出版された時点では、マルブランシュに対する反論は行なっていない。しかし、1679年、マルブランシュの『自然と恩寵についての論考』（以下『自然と恩寵』と略す）の草稿を目にして以来、アルノーはマルブランシュに対する執拗な批判者となる。この著作のどこが、アルノーにとって受け入れられなかったのか。

『自然と恩寵』でのマルブランシュの考えるところでは、神は最高に完全な存在であるから、すべてを自らの栄光のためになす。したがって、世界の創造に当たっても、自らの栄光のために、そ

して自らの栄光にふさわしい世界を創造する（「自らの栄光のためにしか行為しない、そしてその栄光を自ら自身のうちにしか見出すことのできない神は、世界の創造においても、自らの〈教会〉を建設すること以外の意図をもつことはない」(TNG, I, 1)[1]。

では、最高の存在としての神にふさわしい世界の創造とはどのようなものだろうか。

> 無限に完全な〈存在者〉のこの観念は、世界を創造するために絶対的に必要な二つの属性を含んでいる。一つは限界をもたない知恵であり、もう一つは何ものも抵抗できない力能である。神の知恵は彼にさまざまな作品の無数の観念を、そして彼の諸意図を実行するのに可能なあらゆる方法を明るみに出す。そして彼の力能は彼のもろもろの意志が実行されるために彼が欲するだけで十分であるほど、彼にすべての事物を支配させ、何であれどのような助けも受けなくてよいようにさせるのである。(TNG, I, 12)

つまり、神には無限の知恵と、絶対的な力能がある。神の無限の知恵は無数の世界と、その世界を創造するための無数の方法を認識する。そして、それらの世界と方法の選択については、次のように述べられる。

> 優れた職人は彼の行為を彼の作品と釣り合いをとらせるに違いない。彼はより単純な諸方法 voies によって制作できるものを、非常に複合的な諸方法によっては作らない。彼は目的をもたずに行為することはなく、無駄な努力はけっしてしない。このことから次のように結論せねばならない、神は彼の知恵の無限の宝物の中から、彼の確立することのできるもろもろの運動法則の必然的な諸帰結としての無数の可能な世界を発見し、もっとも単純な諸法則によって産み出され、維持されることのできた世界、つまり、その産出すなわち維持に必要な諸方法の単純性との関連で最も完全であるにちがいない世界を、創造することを決意したのである。(TNG, I, 13)

『自然と恩寵』のこの部分からは、マルブランシュが神による世界の産出と維持の方法としての諸法則と、神の作品としての世界そのものを区別していることが見て取れる。そして、彼によれば、方法の単純性と世界の完全性がもっとも均衡するような仕方で、神は創造すべき世界とその産出・維持の方法を選んだのである。このような創造論からは、マルブランシュによれば、「神は疑いなくわれわれの住む世界よりもより完全な世界を造ることができた」(TNG, I, 14) ということが帰結する。世界そのものを、世界の創造と維持の方法、すなわち世界を神が支配するさまざまな法則とは独立に考えるなら、世界そのものは不完全であり、「より完全な世界」を神は創造しえたのである。

もちろん、マルブランシュが「第二原因」としての自然法則という考え方を否定し、真の原因を神のみとしたことはよく知られている通りであり、ある事物の変化を原因として神が他の事物の変化を引き起こすと考えるのが、この哲学者のいわゆる「機会原因論」である。ただ、神がこのように世界に介入する際に、その神はかならず自らの確立した一般法則に従うのである。この一般法則

は、運動伝達、精神と身体の関係、人間の精神と神との合一（つまり真理の認識）という広い意味での自然法則のみならず、恩寵の法則にまで及ぶ。

さらに、マルブランシュはこの世界が不完全であることの証拠として、この世界に存在する（人間の自由の濫用による以外の）悪を挙げる。たとえば、マルブランシュは、あらゆる人が救われるわけではなく、またあらゆる耕された畑に雨が降るわけではないという例を挙げる(TNG, Ier Ecl., 16-18; Rép. Arnauld, p. 529; MC, XII, 19, etc.)。また、怪物（先天的な障害、病気などをもって生まれる子ども）、不信心者などもマルブランシュにとっては悪である。

このような創造論に対し、アルノーはどのように反論したのか。アルノーが否定したかったのはマルブランシュの次のような二つの主張である。

（1）神は個別的意志をもたない普遍的原因としてのみ自然の秩序において作用する。

（2）神の作品の中には目に見える諸欠陥がある。

マルブランシュはこれらの主張をどのように擁護するのか。

2. 悪の実在

2. 1 一般意志による創造

まず、（1）に関して、奇蹟との関係でマルブランシュの主張を検討する。というのも、アルノーの批判は、この（1）を認めると奇蹟を否定することになるというものだからである。アルノーとの論争を通じて、マルブランシュは奇蹟についての考え方を深めていく。マルブランシュの認める奇蹟は、大別すれば次の二つのものである。第一は、実際には奇蹟ではないものであり、その事象を引き起こす法則をわれわれが知らないために奇蹟に見えているものである(MC, VIII, 24, EMR, VIII, 3)。第二に、より上位の規則による事象である。その事象が作品・方法両者の完全性をより高めるときに、神は奇蹟を起こす。これは、世界の完全性とその維持の方法をなるべく神の栄光にふさわしいものにせよ、というより上位の規則に従って神の起こす事象である(EMR, VIII, 3, EMR, XII, 12)。マルブランシュによれば、奇蹟が行われるときも、神は普遍的で斉一的な一般意志 volonté générale によって行為しているのであって、恣意的な個別意志 volonté particulière によって行為しているのではない、ということになる(TNG, I, 22, etc)。

次に、マルブランシュの主張であり、アルノーが斥けようとした主張（2）神の作品の中には目に見える諸欠陥がある、について検討する。そのために、マルブランシュの創造論とライプニッツのそれとを比較する。先に見たマルブランシュの創造論は、ライプニッツのそれを彷彿とさせる。マルブランシュの創造論に対し、ライプニッツはどのように考えるか。彼によれば、ある仕方でマルブランシュの説は彼自身の説に帰着するという。しかしそれは、マルブランシュの説とライプニッツの説には相違があるということでもある。それはどのようなものか。以下、『弁神論』第208節から引用する。

> 神のもろもろの方法 voies はもっとも単純でありもっとも斉一的なのであって、それは、神は互いに制限しあうことがもっとも少ない諸規則を選ぶということなのである。それら諸規則

はまた、諸手段 moyens の単純性との関係でもっとも豊饒なのである。それはあたかも、ある家が同一の費用で作ることのできた最善のものだ、と言うようなものである。われわれはこれら二つの条件、単純性と豊饒性を、可能なかぎり最大の完全性を生み出すことという、たった一つの利点に還元することも可能である。そしてこの仕方で、このことについてのマルブランシュ神父の説は、私の説に帰着するのである。

まず、この『弁神論』の記述からマルブランシュの創造論とライプニッツのそれとの共通点について言うならば、第一に、神の創造の方法 voies 、あるいは手段 moyens の単純性と、それが神にふさわしいとされていることについて挙げることができる。第二に、その方法によって生み出された世界が、やはり神の栄光にふさわしくあるべく、できるだけ完全であるべきだと考えられていることである。

次に両者の説の相違について言えば、ライプニッツにおいては世界創造の方法ができるだけ単純であることが世界の完全性の増大に寄与すると考えられているのに対し、マルブランシュにおいては方法の単純性としての完全性と、その方法によって生み出された世界の完全性は個々別々に評価され、その総和が神の創造の行為の完全性としてカウントされる、ということである。上の引用文中でライプニッツは、「これら二つの条件、単純性と豊饒性を、可能なかぎり最大の完全性を生み出すことという、たった一つの利点に還元することも可能である」と述べている。そしてさらに、最終的に生み出された世界のみならず、創造の方法によって生み出されている「中間的な結果」としての世界の完全性も問題にされている。これは、ライプニッツにおいて方法の単純性という完全性が世界の内部にあり、その意味で世界と方法は一つのセットをなしている、方法を含んだものとして世界がある、ということを示している。スティーブン・ナドラーの要約に従えば、マルブランシュはライプニッツと比べて「世界」や「作品」という語を狭く用いている、ということになる (Nadler, 2010, p. 130)。

しかし、モローは、マルブランシュの創造論をライプニッツ的に解することで、両者の差異を軽視してはならないと考える。注目すべき違いは、マルブランシュの思想においてはモローの言うところの「悪の実在化」が生じている、ということである。ここでいう「悪」とは、自然的悪、すなわち、人間の自由の濫用によって世界に生じる悪ではなく、世界にもともと存在する悪である。この相違はどこから生じるのか。

秩序や知恵に従う神という概念に関しては、マルブランシュとライプニッツに大きな相違はない。ライプニッツもまた、「神の意志は知恵の規則から独立していない」(『弁神論』第193節)ということを主張するからである。では、両者の相違はどこにあるか。ライプニッツは、『弁神論』第207節で、次のように言う。

奇蹟の特質（もっとも厳密な意味で）とは、人が被造物の本性によっては説明できない、ということである。それゆえ、もし神がある一般法則を作って物体が互いに引き合うようにするとしたなら、神はその法則を行使するには絶え間なく繰り返される奇蹟 des miracles perpétuels

によらざるを得なくなってしまう。同じく、もし神が機会原因の説に従って、人間の身体の器官が魂の意志と一致することを欲したならば、このような法則は永遠の奇蹟によってしか行使されないであろう。

ライプニッツにとって、奇蹟とは「人が被造物の本性によっては説明できない」もののこと、すなわち、世界の内部にその根拠をもたないものである。マルブランシュの機会原因論においては、世界に存在する事物の変様が機会となって、神が一般法則やその上位の秩序に従って作用する。したがって、ライプニッツにしてみれば、マルブランシュの考える世界における通常の変化はすべて、ひっきりなしに起こり続ける奇蹟であるということになってしまう。

そして、この奇蹟についての考え方の相違は、二人の哲学者の創造における世界の完全性の評価の相違につながっている。ライプニッツにおいては、創造の方法、世界を支配する諸規則には、被造物内部にその根拠が存在する。したがって、世界の完全性の評価には、その方法の評価が含まれる。しかし、マルブランシュにおいては、方法は真の原因としての神のうちに、つまり被造物としての世界の外部にある。そのため、世界の完全性の評価に、方法の完全性（単純性）を組み入れることはできず、世界を最完全なものとして評価することはできないのである。すなわち、ライプニッツがこの世界を最善のものとみなし、マルブランシュがそれを認めない背景には、前者における予定調和の説と、後者の機会原因論という形而上学の相違が横たわっていると言える。

そして、これらの相違は宇宙における悪の存在についての評価につながる。このことについて、項を改めて検討する。

2. 2 悪の実在

ライプニッツは、第3節で引用した『弁神論』第208節で、方法の単純性と結果の豊饒性の両者を可能なかぎり最大の完全性を生み出すということに帰着させていた。たしかに、マルブランシュの思想においても神による世界の創造と維持における振る舞いの完全性は、その方法と結果としての作品のコンビネーションで計量される。その意味で「可能なかぎり最大の完全性を生み出すこと」が神の振る舞いの目的ともいえる。しかしながら、形而上学の違い以外に、両者には大きな違いがある。それは、先述したように、マルブランシュにおいて悪が実在化されているということである。

ライプニッツは『弁神論』第243節で「何らかの小さな無秩序があるのは大きな秩序においてであって、全体においてこの小さな無秩序は見かけのものでしかない」と述べる。つまり、ライプニッツの体系において、世界に小さな無秩序があるとしてもそれは、「可能なかぎり最大の完全性を生み出す」こと、最善の世界の実現に寄与している。その意味で、無秩序、悪は「非実在化」されている(Moreau, 1999, ch. 4)。

このような考え方は、アウグスティヌス以来の伝統に従ったものである。この伝統は、神がなぜ世界に自然的な悪の存在を許したのかについて、一つの解決を与える。すなわち、悪を実在するものと考えず、欠如とすることによって、神は悪を創造しなかった、と考えるのである(アウグステ

ィヌス『告白』第3巻第7章)。「すべて存在するものは善いものである」(同第7巻第12章)のであり、自然的な悪とは、あるべきものが存在しないという意味での欠如としての無であるから、神はそれを創造しておらず、そのような悪を造った責を問われることはない。しかしながら次に、神がなぜそのような欠如とともに事物を創造したのかということが問題になる。すなわち、悪が実際には欠如であり、無にすぎないとしても、神は欠如のない被造物を造りえたはずであるのに、なぜそのような選択をしなかったのかが問われることになる。この問題については、詩における破格語法、絵画における影、音楽における不協和音のように、個別に取りだせば悪とみなせるものも、全体としてのより大きな秩序に従っている、というものである[2)]。また、(マルブランシュが大きな影響を受けた）デカルトも、誤謬の原因の一つとしての知性の有限性について、この議論によって神の弁護を試みている[3)]。

しかしながら、マルブランシュは以上のようなアウグスティヌス的伝統から断絶し、悪を実在化していく。

> 影は絵画に必要であり、不協和音は音楽に必要である。したがって女性たちが流産して無数の怪物をなすことも必要なのだ。何という結論だ、と私は哲学者たちにあえて答えるだろう。〔……〕これら害悪をもたらすが神が宇宙のうちに許容している諸結果は、宇宙にはまったく必要ではない。そしてもし白と一緒に黒が、協和音と一緒に不協和音があるとしても、それが絵画により多くの力を与えているのでも、ハーモニーにより多くの甘美さを与えているわけでもない。私が言いたいのは、根底において、これらのことが神の作品をより完全にしてはいない、ということである。これらのことは反対に神の作品を歪めているのであり、秩序を愛するあらゆるものにとって神の作品を不快なものにしているのである。(Rép. Arnauld, p. 765)

マルブランシュにおいて、世界における悪や苦痛は神による世界の創造と維持の振る舞いの（意図しない）結果として現われたものであって、それらは神の振る舞いの完全性にまったく寄与しない。マルブランシュはさらに、次のようにさえ言う。「現在の世界はなおざりにされた作品である」(MC, VII, 12)。自らを愛し、自らの栄光のためにあらゆることを行う神は、この世界の悪をなおざりにしている。もちろんマルブランシュは、神は世界が完全であることを一般的に欲し、あらゆる人が救われることを一般的に欲する、と考えている。しかし、それでもこの世界に存在する悪については、それが神の意志の一般性から帰結する、実在するものだ、と考えるのである。マルブランシュはアルノーに「アルノー氏が頭を上げて世界に生じるあらゆる悪を発見されますように」(Rép. Arnauld, p. 592)と言って、世界に悪が存在することに気づくようにうながす。

以上のように見てきた、マルブランシュにおける一般法則による世界の支配と悪の実在化という思想についてモローは、同様の議論がシモーヌ・ヴェイユにあるという註をつけている(Moreau, 1999, p. 124, n. 1)。しかし、私見では、両者の思想には共通する点はあるものの、重要な点で相違もある。それは、ヴェイユにおいては一般法則の結果としての不幸が神の憐れみに触れる機会として役立つのに対し、マルブランシュの考えるところでは悪はあくまでも消去されるべき存在だとい

うことである。マルブランシュの思想のこの特徴を、次節でヴェイユの思想との比較によって明らかにしたい。

3. ヴェイユによる神の憐れみに触れる機会としての不幸という思想とマルブランシュのより完成された未来の世界への悪の消去というアイデア

モローが参照するように指示しているヴェイユ『重力と恩寵』の中の断章群「必然的なものと善とのへだたり」には、最善世界説の否定、神の個別的な意志ではなく必然的なメカニズムによる世界の支配など、マルブランシュを彷彿とさせる記述がある。

ヴェイユの思想をもう少し詳しく見ていく。ここでは、モローの指示する『重力と恩寵』内の断章群ではなく、同様の思想を示している「神への愛と不幸」および「はっきりとは意識されない神への愛の諸形態」（それぞれ ADM および FAID と略記）を参照する。

まず、ヴェイユとマルブランシュの思想の共通点を見る。第一に、ヴェイユは「何よりも神は愛なのだ」としたうえで「何よりも神は神自身を愛する」(ADM, *Œuvres*, p. 698) と述べる。神の愛の対象が第一に神自身である点は、ヴェイユとマルブランシュ両者に共通する点である。

第二に、モローの指摘するように、これら二人の哲学者の考える神は世界の隅々まで個別的意志によって支配することはない。ヴェイユの考えるところでは、神はこの世界を創造するにあたって自己を後退させ(FAID, *Œuvres*, p. 723)、盲目のメカニズムとしての必然がこの世界を支配するようにした(ADM, *Œuvres*, p. 697)。したがって、この世界に生じることはすべて必然によるのであり、神はそれらを個別的に意志しているわけではない(FAID, *Œuvres*, p. 723)。このような思想はマルブランシュの一般法則に支配される世界という考え方と共通する点をもつ。

第三に、マルブランシュが自然的な「悪」を一般法則の必然的帰結としたように、ヴェイユは「不幸」を必然によって生じるものとする。彼女は、苦痛はそれだけでは魂に痕を残すことはないが、病気の場合のように長く頻度の多い苦痛は不幸となり、その人の魂を支配する、としたうえで、そのような病気による苦痛が（つまりは不幸が）機械的な必然による帰結であるとする（「病気によって、生命が麻痺して死の像をつくり出すような長い苦痛があることも、驚くにはあたらないことだ。なぜなら自然性は機械的な必然の盲目のはたらくに従うからだ」「メカニズムが盲目的でないとしたら、一切の不幸はないはずだろう」(ADM, *Œuvres*, p. 694))。ヴェイユはこの必然性の人間にとっての否定的帰結を「不幸」と呼び、マルブランシュのように「悪」とは呼んでいない。しかし、マルブランシュにおける一般法則の帰結としての「悪」は、先天的な病気や障害、あるいは避けようのない天災（耕作した畑に雨が降らないことなど）を含んでおり、これらが人間にとって不幸に結びつくことは往々にしてあるだろう。そのように考えれば、両哲学者において「不幸」と「悪」がなんらかの機械的必然性の帰結であることは共通点としてよいと考えられる。

第四に、両哲学者はそれぞれの仕方で人間に自由意志を（世界の必然的秩序とは別に）認めている。マルブランシュは人間の意志が何らかの善に向かうことは止められないとしても、それを個別的な善ではなく一般的な善、すなわち神に向かわせることができると考える。また、ヴェイユは、神が物質的世界を機械的必然に支配させ、魂を自由な選択に支配させたと考える(FAID, *Œuvres*, p.

732)

以上のように、モローの示唆する通り、ヴェイユの思想とマルブランシュのそれとは明らかに通じるところがある。まとめると、神が愛する価値のあるものは第一に神自身である。そしてその神は世界において不在であって世界は必然に支配されている。さらに不幸や悪はその機械的必然の帰結である、ということになる。このような共通点、あるいは類似点を認めたうえで、相違点を示すことができれば、それはマルブランシュの思想の特徴を明らかにすることになる。彼らの思想に相違はあるのか、もしあるのならそれはどのような点においてだろうか。

ヴェイユによれば、不幸によって人間は自分の存在を失い(ADM, Œuvres, pp. 697-8)、またほとんど完全な神の不在に直面し、神から無限にへだたったものとなる(ADM, Œuvres, p. 699)。しかし、その場合にも人間は神を愛そうとしつづけることができるのであり、不幸は神への愛の障害にはならない(ADM, Œuvres, p. 703)。これだけなら、世界を支配する必然性の帰結としての不幸は、神を愛する障害にはならない、というだけであり、積極的な意味をもたない。しかし、ヴェイユにとって、この不幸はまったくの無意味なものではない。次に、「最後の思い」と題されるペラン神父への手紙から引用する。

> 〔……〕神の憐れみを示すものは、不幸の外面的な結果ではありません。本当の不幸の外面的な結果はほとんどつねに悪いものです。それをかくそうとすると、嘘をつくことになります。神の憐れみは不幸そのものの中に輝きます。慰めのない苦しさの奥底で、その中心で輝くのです。人が愛の中に忍耐して、魂が「わが神よ、何故にわれを捨てたまいしか」という叫びを抑えられないところまで落ちて行くならば、そして愛することを止めずにこの点にとどまるならば、人はついに何かもう不幸ではないものに触れるのです。それは喜びではなく、喜びにも苦しみにも共通な中心をなす本質であり、本質的な、純粋な、感覚できないものであって、それが神の愛そのものなのです。／〔……〕そうすると、喜びは神の愛に触れる甘さであり、不幸はその同じ接触が苦しいときの傷であり、接触そのものが大事なことで、接触の仕方は問題でないことがわかります。(Œuvres, pp. 781-2)

ヴェイユにとって、不幸は喜びと同じく、この宇宙から不在となって物質における機械論的必然と魂の自由な選択に宇宙を支配させた神の愛、つまりは神そのものに触れる機会なのである。ヴェイユ自身も、ナチス占領下のフランスを離れてロンドンにいたとき、結核にかかっても食料制限以上の食物を口にしようとせず、そのために死んだ。冨原(1992, p. 101)はこのことについて、ヴェイユが「さけようもなく必然的で、しかも意味のある死」としての不幸を望んだのだ、と考えている。ただし、注意すべきなのは、ヴェイユは不幸を神の教育的手段であると考えているわけではないことだ（「不幸は神の教育的ななさり方とはまったく別のものだ」(ADM, Œuvres, p. 702)）。言い換えれば、ヴェイユは、不幸によって信仰を深める、という考え方をとるのではない。不幸はそれ自体としては苦しみ以外の何ものでもない。しかし、喜びも不幸もこの世界の秩序とそれを創造した神の存在に触れるためのきっかけである。そして、あえて言うならば不幸において触れられる神

の憐れみがその他の機会におけるそれとは全く異なるという特殊性によって、神の存在をよりはっきりと知らしめる、と言うのである。

マルブランシュの思想において、彼の言うところの「悪」をそのように何らかの意味のあるものと考えることができるだろうか。

マルブランシュは悪がこの世界を不完全にしていると考えているが、同時に、未来の世界がより完成されたものになることも認める。それは、人間が自らの自由によってこのなおざりにされた作品としての世界をよりよくしていくことが神の意図に適う、というアイデアである。「神の作品であるのは、すなわち自己満足の対象であり神の栄光の主体であるのは未来の世界である、ということをわれわれが学ぶことを、神は意志したのである」(MC, I, 11)。すなわち、マルブランシュは人間が神の意図に従って「地上の教会」、神の望む、神の栄光にふさわしい世界を建設することができると考えていたのだ。「すべてを神のうちに観る」という説と、機会原因の説を唱えるマルブランシュ哲学においては、人間の側の注意という機会原因があれば、人間の魂と神を合一させることによって、人間が神の秩序を漠然とではあれ知ることを、神が可能にするのである。

したがってマルブランシュにとっては、悪は未来に向けて消去されていくべき存在である。それは神の栄光を汚すものにすぎない。そのように考えると、マルブランシュには現在の悪を何らかの形で積極的に評価する余地はないと考えられる。

以上のように、マルブランシュにおいては、悪はあくまでも神の栄光に反するものであり、ヴェイユが不幸について言うように、神の存在を知らしめ、それに近づくきっかけを与えるようなものではない。このように悪をあくまでも否定的にとらえる点で、マルブランシュにおける悪を実在化する思想は徹底されていると言える。

4. 結論：マルブランシュの現実主義と理想主義

これまでの議論をまとめよう。まず、マルブランシュがこの世界を最完全のものと考えない理由は、その機会原因論に関連して、神が世界を維持する方法と、神の作品としての世界を区別することにある。そして、この世界には人間の自由の濫用以前に、自然的な悪が実在する。その実在する悪は、世界の完全性にまったく寄与しない、純粋な悪である。この点でマルブランシュの思想は、同じく不幸をそれ自体としては単に苦痛と考え、神の試練のようなものと考えることを拒否するヴェイユの思想と共通する部分をもつ。しかし、それでもなお、ヴェイユは不幸に神への接近の機会という積極的な意味を与えようとする。それに対し、マルブランシュにおける自然的悪は、未来に向かって消去されるべきものである。

ヴォルテール[4]は、もともとブレーズ・パスカルの悲観的な人間観を批判し、人間の本性に多少とも楽観的な見方をしていた。しかし、よく知られているように、晩年の『カンディード』ではそのような楽観主義は捨てられ、世界の最善説が批判されて、神にとってはわれわれにとっての悪などは問題にならない、ということが示唆される。そして、主人公たちは「人生を耐えられるものにする手立て」は「理屈をこねずに働」くことだと考えるようになる。マルブランシュの言うように世界は「なおざりにされた」ものとなっていて、人間はそれに耐えるために地道に働くしかないの

である。マルブランシュとヴォルテール、両者の相違は、前者が神の秩序を認識しうると考えてある意味で未来の世界に理想を見ているのに対し、そのような認識を可能だとは考えない後者はあくまでも現在の世界を耐えられるものにすることだけを考えるという点である。さらに、前節のヴェイユの思想との比較を思い出してみよう。マルブランシュはヴェイユと異なり、現在の悪を未来に向けて消去していくことが神の栄光に適うと考えていた。ヴォルテールとヴェイユという、それぞれマルブランシュとの共通点をもつ思想家たちとの相違からまとめると、マルブランシュの思想は現在の悪を救済とは無関係なものとする点で冷徹な現実主義の側面をもつと同時に、未来に向かっての理想主義的な面をもつものだと言える。

註

1)「主はすべてをご自分のためになしたもうた」(箴言 16:4) という聖書の言葉が、EMR, IX, 8 に見える。

2) 悪を欠如と考えるアウグスティヌス以来の伝統については、Moreau(1999, pp. 90-93) を参考にした。

3)『省察』「第四省察」における誤謬論で、この議論が見られる (AT VII, pp. 55-57)。「神の作品が完全であるかどうかを探求するときにはいつも、ある一つの被造物を切り離して観察してはならず、あらゆる事物を全体として考察しなくてはならぬということである。なぜなら、それだけ孤立させるならきわめて不完全と思われておそらく不当ではないようなものも、世界のなかで部分の役割をもつものとしてなら、このうえなく完全であることがあるから。」(AT VII, p. 57)

4) ヴォルテールとマルブランシュの比較については、塩川 (1978) に明快な論述がある。

文献

日本語訳についてはこの表に載せたものを基本的に用いたが、表現を変更した部分もある。

Malebrache, N., *Œuvres complètes de Malebranche* sous la direction de André Robinet, 21 vol., Paris : J. Vrin, 1958-1970. (OCM と略記)

——— *Œuvres de Malebranche* dans la Bibliothèque de la Pléiade, dirigé par G. Rodis-Lewis, 2 vol., Paris : Edition Gallimard, 1979 et 1992.

ニコラ・マルブランシュ ,『形而上学と宗教についての対話』, 井上龍介訳 , 晃洋書房 , 2005..

※マルブランシュのテキストからの引用箇所は、以下の略号の次に、巻や章、節、項などを示す数字を示した。Rép. Arnauld については、他の作品ほど詳細な区切りがないため、全集版の巻の頁数を示した。

TNG : *Traité de la nature et de la grâce* /MC : *Méditations chrétiennes et métaphysiques* /EMR : *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* /Rép. Arnauld : ensemble des textes rédigés lors de la polémique avec Arnauld (OCM, t. VI, VII, VIII, IX)

Leibniz, G. W., *Essais de théodicée*, Paris, Flammarion, 1969. (T と略記し、節番号を付した。)

G. W. ライプニッツ ,『ライプニッツ著作集第 6 巻　宗教哲学　弁神論　上』(佐々木能章訳), 工作舎 , 1990 年 .

Descartes, R., *Œuvres de Descartes*, éd. par Ch. Adam et P. Tannery, 1897-1909, réédition Vrin-C. N. R. S., 11 vol., 1964-1974. (AT と略記、巻数をローマ数字で付記した。)

デカルト，野田又夫編『中公バックス　世界の名著 27　デカルト』，中央公論社，1978 年．

アウグスティヌス，『告白』（山田晶訳），山田晶編『中公バックス　世界の名著 16　アウグスティヌス』所収，中央公論社，1978 年．

Weil, S., *Œuvres*, édition établi sous la direction de Florence de Lussy, Paris : Gallimard, 1999.

——— La pesanteur et la grâce, Paris: Librairie Plon, 1947 et 1988.

シモーヌ・ヴェイユ，『重力と恩寵—シモーヌ・ヴェイユ『カイエ』抄』，田辺保訳，ちくま学芸文庫，1995.

———『神を待ちのぞむ』，渡辺秀訳，春秋社，1967, 2009.

Moreau, D (1999). *Deux Cartésiens: La polémique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche*, Paris: Vrin.

Nadler, S. (2010). *The Best of All Possible Worlds: A Story of Philosophers, God, and Evil in the Age of Reason* (First Princeton Edition), Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Rodis-Lewis, G. (1963). *Nicolas Malebranche*, Paris : Presses Universitaires de France.

塩川徹也 (1978).「ヴォルテールとパスカル、マルブランシュ——奇蹟観の変遷」，『思想』649 号，pp. 75-95.

冨原眞弓 (1992).『ヴェーユ』，清水書院．

Malebranche et le monde comme l'œuvrage négligé par Dieu

Toshihiko TAKENAKA

Le Dieu chez Malebranche, à la Création, trouve un nombre infini de mondes possibles dans sa Sagesse, et ensuite choisit un monde comme son œuvrage. La théorie de Création de cette sorte nous rappelle celle de Leibniz et il admet la resemblance dans la Théodicée. Cependant, il y a une différence importante entre les deux philosophe. Chez Malebranche, le monde n'est pas le meilleur des mondes que Dieu conçoit. Cette différece se fond sur celle des métaphysiques, l'occasionalisme et la théorie de l'harmonie préétablie. De plus, dans le monde chez Malebranche, le mal est réalisé au contraire de la tradition de la théologie chrétienne. Nous analysons cette réalisation du mal à travers les pensées de Simone Weil.

コント『実証主義の教理問答』における「体系化」再考

田口　雄一朗

はじめに

2014年夏、長らく絶版となっていた清水幾太郎の『オーギュスト・コント――社会学とは何か』（岩波新書、1978）が、彼自身の関連論文と共に一冊の文庫に収められ、筑摩書房から『オーギュスト・コント』と名を改めて再び世に出された。その七章「女神と人類教への道」には、次のような文章がある。

> コントによると、『実証哲学講義』を支配するものは精神であり、これに反して、『実証政治学体系』を支配するものは感情であり、それが新しい宗教の根源である。（中略）前者では、世界から出発して人間へ進むという「客観的方法」（méthode objective）が用いられたが、後者では、人間から世界へと下りて行く「主観的方法」（méthode subjective）が用いられる。研究者の中には、一八二二年の「プラン」に、こういう思想の片鱗が見られると説く人もいるが、「プラン」の若干の用語に無理な解釈を施さなければ、そこから主観的方法に至る一本の線を引くことは出来ないように思う[1]。

しかし、清水も後段で後期コントの「哲学」「全体」の意味を考察する際には幾分自覚しているように見えることだが、精神esprit と感情sentiment という語で、そんなに明確にコントの思想に切断線を引けるものだろうか[2]。例えば清水が「倫理学」という訳を当てた、コントの説明する学問的進歩において最後に現れる「道徳morale」に関して、次の文章を見てみよう。

> あなたはかくして、労働者階級 prolétaire の特徴である大いなる社会的役割の理解へと、自ずから至りました。というのは、情緒的 affective 影響力が自分自身の欲求に気を取られるあまり真の目標を忘れてしまうならば、思索的勢力・活動的権力ではそのような危険がいっそう増すはずだからです。これらの力の関心はふつう、各力に特有の努力へと向けられています。女性の道徳的摂理 providence、聖職 sacerdoce の知的摂理、そして貴族階級 patriciat の物質的摂理はそれゆえ、人間の摂理の見事な全体を構成するためには、労働者階級から発する一般的摂理によって全うされねばなりません[3]。（中略）
>
> 私たちの社会構成についてのこうした一般的着想は、これに必要な三要素の特徴を充分に表します。三要素は人類をありのままに表現できるものから順に並べられ、それぞれの全面的な手ほどきが支配的なものから並べても同じ順序を辿ります。私たちの道徳的進展を常に支配す

るべき女性の摂理はまず、家族の中で果たされる自生的教育を管理しつつ、継続性と連帯を感じるように私たちを導きます。ついで聖職の摂理が現実の秩序全体を段階的に明らかにしながら、大存在の性質と運命を体系的に評価させます。最後に私たちは、実践的生の手ほどきをする物質的摂理の直接的で永続的な支配の下に到達します。情緒的・思索的な反応が、実践的生活についての私たちの準備を補うのです。（CP 213-214）

注目すべきは、次の二つである。一つには、女性と聖職二つに割り当てられる摂理がそれぞれ「道徳的摂理」「知的摂理」であること[4]。もう一つには、①女性が家族の中で「自生的教育」を管理し、子供に継続性と連帯を感じさせたあと、②聖職が秩序全体について徐々に教え、実証的宗教の崇拝対象である人類社会＝大存在について「体系的評価」をさせ、③その後ではじめて人は実践的生＝社会生活・活動を展開する――人間が社会に出るまでの経緯を、コントがこのように整理していること。道徳が知的摂理である聖職ではなく女性に属するものとされ、しかもそれが「自生的」教育に供するものならば、道徳においてなぜ思索・体系化が必要となるのだろうか。

これは統治者たる貴族階級に助言を行い、公衆publicを教導する精神的権力pouvoir spirituelの存在に対する疑問にもつながってゆく。例えば秩序の重要性について情緒的に体得する女性に大きな社会的役割を認めるとき、聖職がその任に就くはずの精神的権力は充分な社会的影響力を維持しうるのか。感情や自生性が大事だと主張するときに、そこで思索がなおも積極的な役割を担うとしたら、その役割とはどんなものだろうか。「自生／体系」の関係を問い直すことはこのようにして、コント思想の根幹までその射程に含んでいる[5]。

本論では、後期コントの代表作の一つ『実証主義の教理問答』の序論と教義の章をとりあげ、主に認識論に分析を加えることで考察を進める。この著作は司祭Prêtreがある女性の実証主義に関する種々の問いに丁寧に応えてゆくという体裁をとっているため、こうした問いに取り組むのに適切と思われる。本論の構成は次のようになる。まず清水も取り上げた「主観／客観」の関係を問い直し、コントの主張が確かに主観性の強調にあったことを確認する（1）。ついで「自生／体系」の対概念をとりあげ、「自生」「感情」「情緒」といった概念のコント思想における位置づけが錯綜していることを見る（2）。最後に結びとして、この二組の対概念がどのように関係するかを考察し、コントの知的階級の役割がどのようなものかを明らかにする。

1.「主観／客観」の対概念

まず「主観／客観」に関する謎めいた段落をとりあげよう。

普遍的宗教の基本教義はそれゆえ、あらゆる種類の出来事が服する、不変の秩序の確証済みの現実存在 existence に存します。この秩序は「主観的」であると同時に「客観的」です。別の言葉で言えば、この秩序は熟考される「対象」と同じくらい、熟考する「主体」にも関係しています。物理的な諸法則は実際に論理的な諸法則を想定していて、その逆も然りです。私たちの理解力が自生的に spontanément いかなる規則にも従わないなら、外的な調和を見てとる

apprécier ことなど決してできないでしょう。世界は人間よりも単純で強度をもつため、人間の規則性は世界の無秩序とほとんど和解不能でしょう。あらゆる実証的信 foi はそれゆえ、対象と主体との間の二重の調和に立脚します。(CP 52)

順を追ってその含意するところを確認してみよう。コントにおいて、宗教は「不変の秩序」を知性によって保証し、秩序の要求することを個人に教え納得させ、個々あるいは集団への精神的な働きかけによって秩序を維持するという機能をもったものである。それゆえ、宗教の存立はこの秩序が現実に存在するという確証の上に成立するものであるはずだ。問題はその秩序が「「主観的」であると同時に「客観的」」であるという第二の文である。秩序が熟考の「主体」と「対象」にともに関わっているという換言に関しては、その含意はともかく、主観と客観に対応しているものとして順当に考えられるため、腑に落ちないという人はそういないだろう。だがその次の、「物理的な諸法則は実際に論理的な諸法則を想定」するという言明を考えあわせると、事情は異なってくる。ここで「物理」と「論理」はどのような対比となるだろうか。

コントのこの著作には、「私たちの現実的省察に必要な語彙が道徳的秩序に存するように、論理的・科学的統合はこの両極の領域の充分なつながりによってのみ打ち立てられえたのです」(CP 146) というように、「論理」と「科学」を並置する表現がしばしば登場する。この時「科学」という言葉は、「物理」と同様に論理と対置される、客観の側の用語として使われている。

私たちの理解の助けとなるのは、「教義の全体」と題された章にある、「なぜ進化の知的原理が三段階の法則を明らかにするにもかかわらず、個々の問題ではいくつかの段階が共存しているように見えるのか」という疑念に対する説明である。周知のようにコントの思想は、知的・社会的状態は歴史的に神学的段階、形而上学的段階を経て実証的段階に至るという三段階の法則を基盤としたものである。学問においてはその三段階の推移＝実証化の流れが、数学・天文学・物理学・化学・生物学・社会学・道徳（学）という順番で諸学を生起させ、若い学問ほど最終段階に至るまでに時間がかかるとされる。コントは複雑な事象に関する理論ほど実証化の速度が遅くなると応じたうえで、司祭の口を通して次のように語る。

私がこれまでさまざまな着想の中であなたに示し、そしてこれから真の百科全書的序列 échelle を引き出すことになる自然的秩序によってのみ、それらの一般的歩みを充分に理解することができます。その秩序は、持続的な構築を達成するためには私たちのさまざまな理論的研究がどのような連鎖にしたがって継続されるべきか、を明らかにすることで、実証的論理を築きます。諸現象の各層には特殊な帰納を想定する固有の諸法則が常にあったとしても、その帰納は、より単純な諸法則についての予備知識から行われる演繹がなければ、ほとんど有効になりえません。この主観的従属 subordination は、より一般的な全現象に対するあまり一般的でない諸現象の客観的依存 dépendance から帰結します。このように、常に世界から人間へと昇ってゆく私たちの諸研究の継続的秩序は、思索が単純であるほど多く含んでいる論理的準備からのみ動機づけられるわけではありません。それはまた各現象の従属関係にしたがって、上位理

論の下位理論に対する科学的依存の上に築かれているのです。(CP 157)

コントによれば、ここで「百科全書的序列」と呼ばれている学問の実証化の歴史的流れは「自然的秩序」から導出され、いわば現実の世界からの裏づけをもっている。とはいえこの歴史をつぶさに見れば、個別的な現象について何がしかの理論を構築しようとする時は常に、それは純粋に帰納的な、現実世界を鏡写しに示そうとするものではありえない。どのような現象においても帰納が要求されるためには、より単純な現象における諸法則からの演繹、ひいては帰納的操作の前提となる既知の理論を必要とするからだ。そしてこの「主観的従属」と表現される論理的事実は、諸現象の一般性の程度に基づく「客観的依存」あるいは「科学的依存」の関係に対応する。

進化の知的原理について解説をするコントは、秩序と進歩の両立を目指す彼の思想の要諦である三段階の法則、そしてその進行を明らかにする百科全書的序列について、それらが単なる独自の思索の産物に留まらないことを強調する。このようにコントにおいては、現実を参照することなく何らかの法則から事柄を演繹的に引っ張り出そうとする試みが「論理的」と呼ばれ、反対に現実の事象から何らかの法則を帰納的に炙り出す営みが「科学的」と表現される。

科学研究の進展が「世界から人間へと昇ってゆく」という、清水も引いた詩的な表現が示すように、コントの思想は基本的にこの「世界と人間との関係」をめぐって展開され、論理的な思考は人間の側から世界を説明しようとするものとして論じられる。コントによれば、人間は歴史の初頭には世界に対処し、世界で生き抜くために、世界について純粋に自生的・虚構的な仮説を立てねばならなかった。それはむろん知的運動の幕開けでもあったが、その後人間知性は世界の解明へと向かわなかった。むしろ、世界が自分たちの考えるようなものである場合の論理的帰結に思いを巡らす、帰納を欠いた演繹的思考に身を委ね、神学的段階を招来した。コントはそうした状況について、次のように評している。「この無益な問題は、いかなる特殊な帰納も求めず常に演繹によって進み、好みに応じて世界を変容させると請け合うことで、理論的であると同時に実践的でもある抗しがたい魅力を、私たちに長い間示してきました」(CP 154)。

それゆえ、科学的進歩を推し進めるためには帰納の行使を待たねばならなかった。この帰納の意識は単純な現象から始まって徐々に複雑な諸現象へと拡がってゆき、順々にそれぞれの科学へ浸透し、時には生物学・社会学のように新しい科学を生み出しもした。科学は新しく複雑な高次のものになってゆくごとに、現実の事象を適切に組み入れて豊饒なものとなる。

道徳的諸観念は必然的に、連続して行われてきた抽象から引き出される他の全観念を含みます。高次の複雑化はとりわけそこに存します。対応する科学はそれゆえ、どんな下位研究よりも主観的一般性をもたらします。反対に、数学的諸現象は最も単純であるということだけによって最も一般的なのです。それゆえ数学的諸現象の研究は多くの客観的一般性を示しますが、他のいかなるものよりも主観的一般性が少ないのです。看取可能な全現実存在に唯一適用可能なもの、それは対応する存在――その現実存在は最も通俗的な諸法則しか明かすことはできません――について知ることが最も難しいものでもあります。(CP 173)

科学は帰納的操作によって進展するが、それは複雑な事象を扱うようになるにしたがい、「主観的一般性」を獲得するとされる。その極点が社会学・道徳に他ならない[6]。これに対して科学的進歩の端緒である数学においては「客観的一般性」が多く示されるものの、「主観的一般性」は諸科学のうちで最も少ないと主張される。「看取可能な全現実存在に唯一適用可能なもの」とあることから、「客観的一般性」は数のように諸存在の最低限共通に有しうる属性（さしずめ公約数的な属性といえるだろう）を想定していることが窺える。したがって「主観的一般性」は複雑な事象を綜合的に捉える視点に孕まれ、「客観的一般性」は事象を単純な諸要素に還元する分析的視点に存すると整理することができるだろう。コントが後期の議論において主観性を強調していることには一点の曇りもなく、特に社会的・道徳的認識において、客観性が優勢になる余地はない。

物理／論理の対比から少し離れてしまった。「論理／科学・物理」の対比が「演繹／帰納」の対比に置換することができ、それがコントの歴史観において重要な役割を果たしているということが判明したところで、改めてこの節の最初の抜粋に立ち返ってみよう。私たちはこれまでの分析から、「論理的法則」が外界に拠らず純粋に思考の中で捻出された法則であり、「物理的法則」がそれに対して外界の事象から導出された法則であることを理解できる。コントはこの二つが必然的に相互を想定していて、それゆえに実証主義の宗教が明かしだす「不変の秩序」は主観的であると同時に客観的であるはずと説く。外界を見通すためには何らかの法則に従っていなければならないはずであり、外界が無秩序に満ちているのであればそれを見通すことは不可能だからだ。実証的信、すなわち知に基づいた信仰は、主観的法則と客観的法則が同時に成立するというところに、その要が存在する。

これまでの話をおさらいしてみよう。最初の「秩序は主観的かつ客観的である」と主張した段落では、主観の側では論理という語が、客観の側では物理という語が、本来とは若干異なるニュアンスで用いられた。その含意は「演繹／帰納」という対概念を挟むことで、思考が物質的世界に準拠しているか、という問題として考えられる。この思考の方法論に関しては、さらに歴史的視座の下で捉え返すことができる。人間は最初知識が不充分なままに仮説を立てて苛酷な生に耐えようとし、その仮説に基づく演繹的思考を展開した結果、神学的段階に至った。その一方で帰納的思考がよりゆっくりとした速度で発展を遂げ、次第により複雑な事象を考察するようになり、現実そのものをより十全なかたちで把握することが可能になっていった。このようにして事象の主観的理解はより充実したものとなるが、特定の事象についてのみ考察を深化させ、複雑な事象へと歩みを進めないならば、必然的にその理解は人間への上昇をやめ、客観的なままに留まる。コントは秩序の主観性と客観性が同時に成立しなければならないと主張するが、それは、客観的理解は秩序を出発点かつ到達点にしなければ適切に機能せず、主観的理解は単独で世界に十全に対処することができないからである。人間と世界を綜合的に理解しようとする主観性と、世界をあるがままのかたちで把捉しようとする客観性との相補性に、コントの知性観は立脚している。

2.「自生／体系」の対概念

「自生／体系」の対概念をとりあげるにあたり、再び最も高次の科学である道徳に関して、コン

トの記述を掘り下げてみよう。コントの科学論にしたがえば、科学は高次のものとなるにつれてその対象がより複雑になってゆくはずだが、道徳は社会学よりも後に置かれる。その理由についての説明は以下のとおりである。

> 道徳は両性にとって、科学よりもいっそう技術であるべきなのです。諸事例の多様性を比較する必要があるなら、諸個人の間の多様性はあなたの心を占める諸人民の間の多様性よりも優位なものと見えるでしょう。しかしあなたは、適切な複雑性に限定するならば、社会科学が考察する全影響力に加え、社会科学がほとんど感知しえないものとして除外しうる衝動 impulsions をも、道徳科学は評価すべきであるということを忘れています。まだほとんど知られていない諸法則にしたがって、人間の身体と道徳の間で常に働くのは、この内的な反作用なのです。その個人の大きな有効性にもかかわらず、さまざまな個人間で競合する諸結果が人民に関して言えば本質的には消えうせるため、社会学は個人に特有の説明には関わりません。それに対して、そうした結果を無視するあらゆる道徳的評価は最大の無理解を露わにして、身体に由来するものを魂に帰し、あなたが日常的に見るように、その逆をなしたりもするのです。（CP 165-166）

道徳はコントにとって、いわば社会的個人についての学問である[7]。社会学は人類社会・国民社会についての考察を行うが、例えば国民社会は確かに最も複雑な統一体の一つであるものの、その考察は社会を構成する個々人の「衝動」を見落とすことで成り立っている。もちろんそれは諸個人の道徳的振る舞いそのものが社会学の対象ではないからだが、道徳はまさにその諸個人を研究対象とする。

とはいえ、学問の進歩が社会学から道徳に至るとして、その時に対象の主観的一般性は増大しているのか、と問う余地はまだあるだろう。これに関しては、「道徳は両性にとって、科学よりもいっそう技術であるべき」というコントの言明が参考になるはずだ。コントは哲学の果たすべき役目を、「情緒によって行動し、行動するために思考する」（CP 61）という標語で表現している。コントにとって自生的な情緒に基づいた行動に喚起される哲学的思考とは、あくまで最終的な行動指針を明らかにするために行使されねばならないのであって、その社会的使命を逸脱したところで作動するものではない。「私たちの主要な科学と考えられる道徳は、あらゆる実証的階層の精神にしたがって、現象が最も単純かつ一般的である「社会学」をまず設けるのです」（CP 165）とあるように、コント自身も社会学から道徳への移行においては一般性の増大が生じないと考えたうえで、道徳を最終の科学に据えている。それは、学問の発展の終局にあるのが「いかに行動すべきか」という問いに他ならないからであり、そこで科学は技術へとスライドすることになる。

さて、道徳が学問として定式化されたときには科学よりもむしろ技術に接近する、ということを確認したところで、改めて「自生／体系」の関係を問おう。これから紹介する引用は、コントが引き合いに出した標語の後方にある文章である。

実際聖職の知的領域は、文化の多様性を度外視すれば公衆の知的領域と常に同じだったのであり、ただ一方は体系的で、他方は純粋に自生的なものであったのです。この本質的な同一性は、それなくばいかなる宗教的な調和も考えられないのですが、実証主義においてより直接的で完全なものになります。神学主義の下では決してそうでありえなかったのですが[8]。真の哲学的精神は実際、率直な良識と同様に、現状を可能な限り改良できるよう将来を予測するために、現状を知ることにあります。よりよき実証主義的処方箋の一つは、充分な自生的進展によって先行されず準備もされていない体系化は全て悪しきものであると、少なくとも時期尚早であると宣言します。(CP 62)

この司祭の発言は、話し相手である女性が、実証主義の理論的説明を受けるにあたって、それをきちんと咀嚼できる自信がないと及び腰になっていることを承けてなされたものである。コントはここで、智者である聖職（者）の知性と公衆、すなわち一般人の知性とが本質的に同じものであり、この同一性が宗教的調和の根拠となっていると喝破する。その知性の差異は、ただ自生的であるか体系的であるかというものにすぎない。むろん私たちにとっては目下のところ、この差異こそが重要である。だがコント自身もまた、この公衆の知性（の進展）の自生性こそ、哲学的精神の体系化にとって不可欠のものであると主張する。この節の最初の引用では、女性が「自生的教育」を担い、道徳を子のうちに育み、その後で聖職による知的教育が始まるとあったことを想起してもらいたい。少し記述を飛ばすことになるが、後段の引用を続けよう。

女性と労働者は、この論述が主に考慮に入れているところですが、学者にはなれもしないしなるべきでもなく、なりたくない以外のことは思わないでしょう。しかしあらゆる人は、精神的首長たち chefs spirituels に充分な科学的・論理的準備――この準備に聖職の体系的役割は必然的に立脚します――を課すために、普遍的学説の精神と歩みを充分に理解する必要があります。（中略）もしこの教理問答が、いわゆる精神的指導者たち guides spirituels が彼らに盲目的に委ねられた高度な精錬 élaboration に関して根本的に無能であると、女性や労働者を説得できたならば、これは西洋を平和にすることに大いに貢献したでしょう。さて、この満場一致の確信は今日、体系的文化の一般的条件を異論の余地なきものとするのにふさわしい、最終教義の充分な評価以外からは帰結しえないのです。(CP 63-64)

その前では聖職と公衆の知性に本質的に違いがないと言っているにもかかわらず、ここでは女性と労働者に関して聖職になる意志も必要性も否定されている。自生的知性と体系的知性との間には、大きな懸隔が前提とされている[9]。聖職の体系的な役割は「充分な科学的・論理的準備」とされているが、それが自生的知性の持ち主である女性と労働者の監視下に置かれねばならないと考えられているところに注目してもらいたい。ここで言われている「精神的首長」「精神的指導者」は、コントの実証主義をよく理解する、本来精神的権力を担うべき聖職者のことではなく、現実に公衆を導いている哲学者のことを指すと思われるが、こうした指導者たちには実証主義の示す指針

に従う保証が一切ない。彼らが社会を混乱に陥れぬように、実証主義の指針を自ずから・自生的にspontanément理解する公衆がその抑止力とならねばならないが、そのためには実証主義の「普遍的学説の精神と歩みを充分に理解する必要」がある。すなわち、公衆は自生的知性を有するために抑止力になりうるが、その自生的知性だけでは抑止力として不充分ということである。

ここにコントの知性観の核心が存在する。子供の教育においては、将来社会的活動を十全に行えるようにするために、最初道徳の自生的涵養が、ついでその道徳を必要とする秩序・社会について体系的な知的認識・評価が求められることから分かるように、道徳を自然と体得することは知的認識の本質的な条件とされる。しかしそれはあくまで体系的認識の萌芽にすぎないのであり、実際は学者になりうるくらいに体系的な知性は、公衆からは截然と切り離されている。公衆において実証主義の体系的認識は、権力の歯止めとなるかぎりで求められるだけであり、彼らの活動の本質的部分を占めることはない。

しかし、なぜ体系的認識を学者ほどには充分に持ちえない公衆が、抑止力となりうるのか。

> 宗教の二つの基礎的条件は愛と信ですが、前者の方が確実に優勢です。というのは、信が愛を強固にするのにきわめて適しているとしても、逆向きの作用はそれよりもずっと直接的であると同時に強力だからです。感情は、体系的精練が最初に求める自生的発想を司るというだけでなく、その精錬の重要性を認めたときにそれを認可して援助するのです。熟練した女性なら誰でも、揺るがぬ確信を伴わなければ最良の情緒であっても不充分な場合がきわめて多いということを、知らないはずはありません。「納得させる convaincre」というこの語はその起源に従えば、外部と結びつけながら内部を強固にするという深き信仰の性向を、充分に想起させるのです。（CP 65）

ここで自生性と体系性の立場は逆転しているかのように見える。現実世界がどのようなものであるかを解き明かし、世界を貫く諸法則に私たちもまた従っているということを確信させる信、社会内の連帯感を高揚させる愛。二つはどちらが欠けても宗教、そして盤石な秩序を築くまでには至らない。だが、結合の情緒的欲求＝愛は信の根拠となるだけではなく、信を補助することにも適している。それは愛が信によって補助されるよりも、ずっと大きな効果をもたらす。愛の方が「優勢」であると、コントは言い切っているのである。

そうした考えは、体系的知性への不信感に基づいている。知性は本来の目的を見失えば、辿るべき軌道を簡単に外れうるからだ。客観的・体系的認識に秀でている者が、直ちに社会秩序の重要性を感得する者ということになるわけではない。コントは自然科学的認識をそのまま社会の分析に適用しようとする哲学者・思想家たちを「唯物論者 matérialiste」と呼んだが、彼らは科学理論が物理的世界の現実に依拠してきたことを重視するあまり、社会がいかに独特な対象であるかを見ようとしない。「人間は世界に依存していますが、世界から帰結するわけではありません。生の自生性を無にするための唯物論者たちのあらゆる努力は結果として、組織された諸存在に対する不動の諸環境の優位を誇張して、その後は反科学的な諸精神に委ねられた、無駄で無益な探究の信用を失った

だけでした」（CP 146）。そのような視点の下では、「生の自生性」は失われ、社会秩序やその基盤となる道徳が無化され、全てが客観的に分析可能な「不動」のものに還元されてしまうだろう。だからこそ、体系的認識に浴していない公衆、その中でも特に男性と異なり情緒的とされる女性の存在が、目的を捉え損ねずに正道へと研究者たちを導く存在として、ここでは重視されている。その反面で理論的思考に精通していない公衆は、彼らの無益な詭弁に抵抗する知的基盤をもたない。知的摂理である聖職階級＝精神的権力の実証主義における役目は、まさにここに存している。

> さてこの知的規律は、現代の無秩序から発する諸慣習に今日これほどまでに対立しているので、両性の公衆が彼らの見解を管理すると主張する人々にこれを課さなければ、決して優勢になりえないのです。この社会的条件は、個人集団を問わず各現実存在を導くにふさわしい目標だけでなく、宗教的教育の一般的普及をも常に重要なものとするでしょう。（CP 63）

「宗教的教育」が重要とされるのは、西洋に無秩序を誘い入れ強化することにしか役立たない唯物論の「知的反乱」を鎮静化するためである。公衆に自然科学信奉への抵抗力をつけるには、言論統制を良しとしないならば、幼いころから教育によって導くほかはない。幼少期の教育は情緒的な母によって担われ、ある程度成長すればそれを踏まえて知的教育が行われ、素質のある者はより専門的な指導を施されるだろう。とはいえすでに確認したように、ふつうの公衆は「普遍的学説の精神と歩み」を押さえるだけで充分とされ、深い体系性の獲得は問題にされていない。いずれにしろコントの精神的権力は、自生性を保ちながら実証主義の体系化を体得あるいは推進し、公衆に普及せねばならないという、バランス感覚の問われる非常に厳しい任を課されていると言える。だがそのような存在でなければ、社会について適切な知識を公衆に供しえず、また人が社会においてどのように振る舞うべきかという、根源的かつ最も困難な問いに取り組むことはできないというのが、コントの言い分に相違ないだろう。

結び――「体系化」の再定式化

「主観／客観」、「自生／体系」の二対に関してそれぞれ一通り考察を終えたところで、いよいよこれらの概念がそれぞれどのような関係にあるか、後期コントにおいて知的階級はどのような役割を果たすと考えられているのかを整理しよう。

この二対は相補的な関係にあり、その意味が完全に区別されるようには到底思えない。だがこれまで私たちが読んできたかぎりでは、前者が人間と世界をそれぞれ思考の出発点と終着点どちらに置くかという、「演繹／帰納」に類推可能な思考の方向の区別を指しているのに対し、後者は特に知性に関係するところでは、情緒と思索のどちらに従っているかという認識の源泉の区別を表現していると考えられる。情緒は思索の体系的思考ほど厳密に物事を捉えることはできないが、社会にとって秩序が不可欠なものであるという綜合的・本質的な認識をとり逃さないものと考えられている。そのため現実の諸現象から堅実に理論を汲みだそうとする分析的・客観的思考とは相容れず、情緒には人間から世界へと下る主観的思考が可能なだけである。だが思索による体系的認識は、主

観と客観どちらの方向にも作用しうる。体系的知性は思索の目的を忘れて働きがちであると言われているだけであり、コントはその両面の準備を「聖職の体系的役割」としているということが、常に念頭に置かれる必要がある。

コントの後期思想において、情緒や自生的知性、それを代表する愛や女性といった種々の関連する諸概念は、確かに前景化して前期には見られなかった重要な位置を占めている。だが「愛が信よりも優勢である」というコントの主張の本質を見誤ってはならない。情緒は社会の主観的認識に親和的であり、なぜ諸現象が知的に認識されねばならないかという目的を忘れにくいという点で「優勢」なのであり、主観的認識の体系化においては実際に任に当たる聖職の監視、あるいは援助という二次的な役割を果たすにすぎない[10]。そこでは思索に代わって情緒が強調されるようになったのではない。情緒に肝要な役割が与えられる裏側では、思索はお役御免になるどころか、客観的認識だけではなく主観的認識の体系化も遂行せねばならないと、いっそう過重な使命が課されるようになり、学者の責務はむしろ深刻なものとなっていると評価できる。

註

コントのテクストを引用する際には、以下の略号の後にページ番号を記した。

OC: *Œuvres d'Auguste Comte*. 12 vols., Paris: Éditions Anthropos, 1968-71.（『全集』）

CP: *Catéchisme Positiviste* (1852), OC 11.（『実証主義の教理問答』）

1）清水幾太郎『オーギュスト・コント』筑摩書房、2014 年、181-182 頁。

2）後期コントの感情の重視については、清水だけでなく George Chabert, *Un nouveau pouvoir spirituel*, Presses Universitaires de Caen, 2004. など、これまで新旧問わず多くの文献が触れている。しかし、感情・情緒が統合の下で最重要であるにもかかわらず、なぜなお思索・体系化を担う知的階級が指導的地位にあるのかという問いに、本論のように取り組んだ著作は見当たらなかった。

3）引用者注：patriciat の訳語は、他の箇所で prolétaire の類語として presbytère が使われているため、「貴族階級」としている。なお本研究は「自生／体系」（情緒／思索）の関係に焦点を置くため、実証主義の重要な三要素の残り一つである活動性を構成する二階級と今回の二要素の関係の分析については議論の対象としない。

4）Annie Petit, « Du catholicisme au positivisme », *Revue internationale de philosophie 52*, Bruxelles: 127-155. によれば、ここで言われる「聖職」含め、コントは多くの宗教概念･制度をカトリックから借用している。加えてコント思想でのカトリックの聖職と実証主義の聖職は、関わる制度・儀礼に関する大小の違いこそあれ、それらを通じた公衆の精神的教導という役割を期待されている点で類似する。だが実証主義の聖職には、神と来世を拒否し、終始科学的進歩に支えられた知的原理に従って現世の人間にこそ関与する点に、本質的な独自性がある。『実証主義の教理問答』で登場する「司祭」は、このような実証主義の聖職を代表する存在であると言える。

5）清水に倣い「感情／精神」あるいはそれに類する対概念を採用しないのは、精神は特に esprit/spirit など異なった語の訳でありえ、またこれらの言葉の意味が一般的過ぎて確定しづらいためである。コントの

認識論への本論のアプローチから見ても、これらに繋がるものとして「自生／体系」の対をとりあげるのがふさわしいだろう。

6) もっとも、「一般性」と社会学・道徳の関係はもう少し複雑である。これについては次節で詳述する。

7) この点に関して、伊達聖伸『ライシテ、道徳、宗教学――もうひとつの 19 世紀フランス宗教史』勁草書房、2010 年．は後期コントにおいて多彩な意味をもつ「道徳」の理論的整理を試みている。

8) 引用者注：「神学主義 théologisme」は神学的段階における知的体系のことを指し、「実証主義」と深く対立する原理をもつものとしてコントの激しい批判の対象になる。

9) これに関連して、杉本隆司「民衆・宗教・社会学――サン＝シモンとコント」（宇野重規（他編）『社会統合と宗教的なもの――十九世紀フランスの経験』白水社、2011 年所収）．は公衆の学者への「信頼」に、Michel Bourdeau, « Auguste Comte et la religion positiviste : presentation », *Revue des sciences philosophiques et théologiques 87*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin: 5-21. は学者の研究成果が「実証された」ものであることを公衆が問題にしなくなったことに注目している。

10) 三橋利光『コント思想と「ベル・エポック」のブラジル――実証主義教会の活動』勁草書房、1996 年．は「情動の体系化」としてこの点に触れているが、それと「情動」の優勢がどのように整合的であるかは問うていない。

Reconsidération sur ce qu'Auguste Comte appelle la « systématisation » dans Catéchisme positiviste

Yuichiro TAGUCHI

La pensée d'Auguste Comte s'est développée en deux temps. D'ordinaire, on croit déceler dans le « premier Comte » l'*esprit* et l'*objectivité*, alors que le « second Comte » serait plutôt caractérisé par le *sentiment* et la *subjectivité*. Cependant, une lecture attentive des œuvres du « second Comte », notamment de Catéchisme positiviste, permet de s'apercevoir que la distinction opérée entre *subjectivité* et *objectivité*, d'une part, et celle opérée entre *spontanéité* (le sentiment) et *systématisation* (l'esprit), d'autre part, ne sont pas de même nature. Ainsi, les concepts de *subjectivité* et de *systématisation* seraient non pas contradictoires mais bien compatibles. L'article montre que, dans Catéchisme positiviste, Comte vise justement la *systématisation* de notre *subjectivité*.

表象と所有
——ガブリエル・タルドにおけるモナドロジーの受容について

笠木　丈

1．はじめに：タルドによるモナドロジーの導入とその背景

本論で試みるのは、近年再評価の進む思想家、ガブリエル・タルドの哲学的側面へのアプローチである[1]。通例、タルドは社会学者として扱われる思想家だが、タルドの社会学はいくつかの哲学的な背景のなかで展開されているということもまた見過ごされてはならない[2]。タルドの思想の全体像とその射程を明らかにするためには、哲学的側面についての検討を欠かすことはできないだろう。本論で扱うのは、タルドの哲学的側面を特徴づける主軸のひとつである、ライプニッツのモナドロジーの受容である。タルドはライプニッツのモナドロジーに対して独自の改変を施しながら受け継ぎ、みずからの哲学的な基盤としている。この点について詳細な検討を本論では試みるが、それに先立って、まずはタルドが『モナドロジーと社会学』[3]においてモナドロジーを導入する背景について述べておきたい。

このテキストにおいてライプニッツのモナドを取りあげるタルドが強く意識しているのは、同時代の科学の展開である。原子論や細胞説（cf. MS34）、あるいは微細な変異の蓄積に注目する進化論など（cf. MS37）、当時の諸科学は微視的なアプローチを通して、新たな発見を次々に遂げつつあった。タルドは、諸科学のうちに見られる「宇宙を粉々にし、諸存在を無際限に増殖させる傾向」（MS43）、あるいは「無限小へと向かう傾向」（MS37）を指摘する。そうした同時代の科学においてさまざまに展開されていた微視的な次元での探究をさらに推し進めるべく、タルドはライプニッツのモナドを取りあげなおすのである。タルドは次のように述べる。

> あらゆる科学が到達する最終的な要素、すなわち社会における個人、生体における細胞、化学における原子は、いずれも個々の科学領域からすれば最終的であるにすぎない。それらは、それ自体が複合体なのである（MS36）。

諸科学において「最終的な要素」とされる個人、細胞、原子といったものは、それ自体がすでに、真の「最終的な要素」、すなわちモナドによって形成された「複合体」なのである。タルドによれば、あらゆる科学によって扱われる基本的な諸要素は結局のところモナドへと還元可能であり、したがって諸科学が対象とするあらゆる現象は、モナドの複合体として説明される。このような視点を導入することによって、タルドは当時の諸科学の発展を引き受けつつ、さらにそれを独自のやり方で徹底化しようとしたのである。

こうしたタルドの試みにおいて、タルドにとって「社会」という語が特権的な位置を占めている

ことは留意されるべきである。タルドは、さまざまな現象を構成するモナドの複合体を「社会」と呼ぶ。すなわち、人間によって形成される通常の意味での社会のみならず、物理・生物・心理など、あらゆる領域における現象はいずれも諸モナドの複合体であり、そうであるかぎり、すべては一括して「社会」として扱われるのである。「あらゆるものはひとつの社会であり、あらゆる現象は社会的事実である」（MS58）と、タルドは宣言する。

こうした特異なスタンスは、社会学とそれ以外の諸科学との関係に対するタルドのひとつの視角を表現していると思われる。「あらゆる現象」が「社会的事実」だとする立場は、たとえば、社会学にとっての固有の対象としての「社会的事実」の領域を、諸学から区別しながら確定するデュルケムの立場と鋭く衝突することになるだろう[4]。デュルケムが社会学をひとつの自律した科学として確立するべくその固有の領域を画定したのとは対照的に、タルドは物理・生物・心理といった諸領域にもまた「社会」を見出し、すべてを「社会」として捉えようとする。そこには、諸科学を「社会」という観点から見渡そうとするタルドの野心的な姿勢、すなわち「普遍的な社会学的視点」（MS65）を見ることができる。先に述べたように、タルドはモナドロジーの導入によって科学を独自やり方での徹底化することを目指したが、それはまた、諸現象をモナドの複合体、すなわちタルド的な意味での「社会」を科学の考察対象として捉えなおすものでもある。こうしたモナドロジーに依拠する「普遍的な社会学的視点」を通して、諸科学の総体を捉えなおすこと、これこそが『モナドロジーと社会学』においてタルドが目指した試みに他ならない。

次節以降の考察では、タルドによるこうした企てを哲学的に支えるモナドロジーが、ライプニッツからどのように受容されたのかを検討する。タルドはモナドロジーには、ライプニッツから継承されている側面と独自の改変とが混在しており、それらはあらためて整理される必要がある。以下ではこの点について、諸モナドがどのようにして結合し、複合体を形成するのかという観点から考察を行う。考察の手順としては、まず、ライプニッツにおける物体的実体の議論をたどりながら、諸モナドの結合のあり方について整理する。そしてそのうえで、諸モナドの結合という論点において、タルドによって独自に継承されたモナドロジーが、ライプニッツのそれとどのように重なり、また分岐するのかということを、その帰結とともに明らかにする。

2．ライプニッツにおける物体的実体

本節では、ライプニッツにおける物体的実体についての議論を追うことによって、諸モナドの結合という問題に対してライプニッツの与えている解答を明らかにする。まずは1686年から90年にかけてのアルノー宛書簡において、ライプニッツが物体の実在性をどのように規定していたのかを確認する。

「真にひとつの存在でないものは、真にひとつの存在ではない」（GII97）と述べるライプニッツにとって、存在が実体性をともない存在するためのメルクマールは、一性を持つということに存している。そのため、物体が実体として存在するためには、密集した「羊の群れ」（GII76）のような見かけ上の統一性を持つのではなく、真に統一されていることが必要となる。

ライプニッツによれば、そうした要件を満たすのは「魂あるいはエンテレケイア」（GII120）を

備える有機的生命体である。もっとも、「すべては生命ある魂に満ちている」（GII118）のであり、生命を備えた存在はいたるところに存在している。したがって、物体的実体は自然のうちに遍在し、それら各々が真の一性を持つ有機体として捉えられるのである。

こうした有機体が持つ一性のあり方が定式化され、またそのことによって物体的実体が諸モナドの結合の問題として明確化されるのは、デ・フォルダーに宛てた1703年の書簡である。ライプニッツによれば、有機体的な一性は次のような構造を持つ。

> 私は以下のような区別を行います。①第一エンテレケイア、すなわち魂、②第一質料、すなわち原始的な受動力、③これらの両者からなる完足的なモナド、④物塊、すなわち第二質料、つまり有機的機械、ここには無数の従属的モナド（Monades subordinatae）が合流しています、⑤動物、すなわち物体的実体、機械のなかの支配的モナド（Monas dominans）がこれを一なるものにします（GII252）。

ここでは、アルノー宛書簡ではまだ確立していなかったモナドの概念が導入され、質料形相論的な観点から、有機体的な一性の構造が分節されている。まず、第一エンテレケイアないし魂と、原始的な受動力としての第一質料からなるものとしてモナドが規定される。そして、そのように捉えられたモナドによって、物塊、および物体的実体の構造が規定される。物塊のうちには無数の諸モナドが含まれているが、支配的モナドがそうした無数の諸モナドを従属させ、結合させる。それによって、諸モナドの寄せ集めである物塊には統一性が与えられ、物塊は「動物、すなわち物体的実体」となる。すなわち、デ・フォルダー宛書簡のライプニッツによれば、支配的モナドこそが、従属する諸モナドを結合させ、一性を持つ有機体を成立させる契機なのである。

こうした叙述に見られるモナド間の支配-従属という関係は、どのような内実を持つのだろうか。ライプニッツは、支配と従属の関係は「完全性の程度以外の何ものにも存しない」（GII451）と述べている。こうした完全性は外見上は能動・受動の関係として現れるが、それは突きつめて言えばモナドの表象の判明性の程度へと帰着させられる[5]（cf. M§49）。

ここで確認したいのは、ライプニッツにとって諸モナドのこうした表象作用が、あくまで自律的なものだということである。それぞれのモナドは「窓を持たない」（M§7）と言われるように、他のモナドから直接の影響を受けずに、みずからに「固有の法則」（GIV484）にのみしたがって、世界を表象する。そのため、モナドは自律的であり「完全な自発性（une parfaite spontanéité）」（ibid.）が認められる。にもかかわらず、モナドは表象の内容はたがいに整合的に対応しあう。というのも、それぞれのモナドの表象の相違は、世界に対する観点の相違であり、表象されている世界はあくまで同じものだからである[6]。それによって、諸モナドの表象はおのずと対応することになるが、モナド間の干渉はそこには一切存在せず、したがってモナドの自発性が損なわれる余地はありえない。このような予定調和の教説によって規定される表象の作用に帰着されるかぎり、外見上は能動的なモナドから受動的モナドへの関係のように見える支配関係は、実際にはモナド間に何らかの干渉があることを意味しているのではなく、モナドの自律的性格はあくまで確保されていると言うことが

できる。

以上の議論からデ・フォルダー宛書簡のライプニッツについて確認できることは、次のことである。すなわち、ライプニッツは物体的実体は諸モナドの支配関係によって結合されるとしたが、そうした説明は、あくまで表象作用の枠内のみで処理されているということ、また、その際、モナドはその自律性をまったく失うものではないということである。

だが、物体的実体に関するこうした主張は、ライプニッツの最終的な立場ではない。物体の実体性の根拠を支配的モナドに求める議論は、1706年から1716年にかけてのデ・ボスとの往復書簡において乗りこえられることになる。デ・フォルダー宛書簡とは異なり、デ・ボス宛書簡では、諸モナドが結合し、それらが一性を備えるためには、モナドの表象の作用では不十分だとされる。デ・ボス宛書簡によれば、諸モナドを結合しそれに実在性を与えるためは、実体的紐帯（vinculum substantiale）がなければならない。「諸モナドでは完足的な複合実体を構成しません。一種の実体的紐帯が関わることなしには、それ自身による一をなさず、寄せ集めにしかならないからです」（GII444）と、ライプニッツはデ・ボスへと書き送っている[7]。

では、実体的紐帯はいかにして諸モナドの複合体を結合し、実在性を与えるのだろうか。実体的紐帯はまず、結合されるべき諸モナドの存在を前提とする。諸モナドが「影響を与える」（GII496）ことによって実体的紐帯は機能するのである。このことをライプニッツは「エコー（Echo）」という語を用いて描写している。すなわち、実体的紐帯は諸モナドからのエコーを受け、そのエコーを諸モナドへと返すことによって[8]、実体としての資格、すなわち一性を与えるのである。このように、紐帯にエコーを与え、そしてその反響を受け取った諸モナドがたがいに結合される[9]。こうした役割を果たす実体的紐帯は、諸モナドから発せられたエコーをそうした諸モナド自身が結合するために、いわばフィードバックさせる効果を持つのである[10]。

ここで注意するべきは、実体的紐帯は諸モナドの結合に実体性を与える媒介でありつつも、「モナドの諸法則をいささかも変えない」（GII495）ということである。「実体的紐帯が付け加わっても諸モナドそのものにはそれ以上の変化はなく」、諸モナドには依然として「交渉関係はなく、一致があるだけ」だとされる（GII451）。

デ・ボス宛書簡における以上の議論から、物体的実体に関するライプニッツの最終的な立場を次のように整理することができる。すなわち、デ・ボス宛書簡におけるライプニッツは、一方では諸モナドの結合を説明するために、表象の作用だけでは不十分であると考え、実体的紐帯を導入した。この点で、デ・ボス宛書簡は、諸モナドの結合を支配・従属関係、すなわち表象の作用そのものによって説明したデ・フォルダー宛書簡と立場を異にしている。だが他方でデ・ボス宛書簡においては、諸モナドの自発的な表象作用は、諸モナドの結合を説明するための位置づけを失いながらも、あくまで放棄されず、実体的紐帯の概念と共存しながら維持されていると言える。このことを確認したうえで、タルドのモナドロジーがこうした議論とどのような異同をもつのかということについて検討することにしたい。

3．タルドにおける所有のモナドロジー

続いて、本節では『社会学とモナドロジー』におけるタルドのモナドロジーを検討するが、その際に焦点となるのは、諸モナドの結合という論点である。

２節で物体的実体をめぐる議論を通して確認したように、ライプニッツにとっては、諸モナドの結合とそれによって成立する一性が見られるのは、自然のなかに遍在する有機的生命体においてであった。それに対して、１節ですでに述べたように、タルドは諸モナドの結合を「社会」と見なし、あらゆる現象を「社会」として理解しようとする。すなわち、ライプニッツにとって、有機体が至るところに見出されるように、タルドにおいては至るところに「社会」が見出されるのである。一方は有機体、他方は社会に定位するという点で視座を異にしてはいるが、両者において諸モナドの結合という論点が共有されているということを確認することができる。

だが、両者が諸モナドの結合という論点を共有しているのは事実であるが、その結合のあり方には大きな相違がある。最終的にはデ・ボス書簡において諸モナドの作用ではなく実体的紐帯によって諸モナドを結合したライプニッツとは異なり、タルドはモナドの支配・従属関係そのものによって結合を説明する。すなわち、諸モナドの結合体は「宗主のモナド（monade suzeraine）」と「臣下のモナド（monades vassales）」によって構成されるのである（MS93）。このように諸モナドの支配・従属関係によって結合を説明する点にかぎっていえば、タルドの立場はデ・フォルダー宛書簡の段階のライプニッツと共通した発想を持つと言える。

しかしまた、別の角度から見るならば、デ・フォルダー宛書簡におけるライプニッツとタルドの主張のうちには顕著な相違が見て取られる。つまり、ライプニッツにおいてモナドはいわゆる「窓」を持たず、たがいに干渉することがないのに対して、タルドはモナド間の干渉を認めている。しかし、タルドのモナドはライプニッツとは異なり、「たがいに外的であるのではなく、相互に浸透しあう開かれたモナド」（MS56）なのである。タルドがモナドの支配関係によって諸モナドの結合を語るとき、そこに生じているのはライプニッツの場合とは異なって、あるモナドから他のモナドへの直接的な干渉なのである。そのため、タルドのモナドロジーはデ・フォルダー書簡のように自律的な表象作用のみによって結合を説明するのでもなく、またデ・ボス宛書簡の実体的紐帯のような表象作用とは別個に導入される契機を介することもない。そこでは、モナドから他のモナドに及ぼされる作用によって諸モナドとの結合が生じるのである。したがって、タルドにおけるモナドの結合のあり方を明確化するには、ライプニッツの「窓のないモナド」とは異なる、「開かれたモナド」が他のモナドへと与える作用とはいかなるものであるのかが問われなければならない。

このことを考えるには、タルドがモナドを「所有者（propriétaire）」（MS89）としている点に注目するのが適切である。ライプニッツにとってモナドの作用は表象であったのに対して、タルドにおいてモナドは「所有」（avoir, posséder）によって特徴づけられる[11]。モナドが他のモナドに直接に影響を与えるのは、モナドの捉え方がこのように転換されたからである。

タルドによれば、所有者としてのモナドからなるこの世界においては、あらゆる事物は所有への「渇望を抱いているはずである」（MS95）。この渇望とは、「振動する原子や繁殖する微生物から征服する王に至るまで」、あらゆる存在に見られる、「みずからを普遍化させようとする」傾向性であ

る（ibid.）。タルドによれば、こうしたみずからを普遍化させようとする所有への渇望こそが、「普遍的反復の三つの主要な形態」（MS96）、つまり物理学における波動、生物学における生殖、社会学における模倣を駆動している。これは、どのようなことを意味するのだろうか。

「普遍的反復」に属する波動、生殖、模倣といった事象は、「類似する現象の増大」（MS57）と言い換えることができる[12]。すなわち、これらはいずれも類似する現象を周囲に生み出し、伝播させていくものだと言える。タルドが強調するのは、そうした類似の生産において、かならず特定の「中心や核（centre et foyer）」（MS98）が見出されるということである。この「中心や核」こそは、タルドが現象を説明するための根本的な要素として位置づけられるモナドに他ならない。つまり、波動、生殖、模倣といった現象は、特定のモナドが他のモナドのうちに、自分自身と類似した性質を反復させ、伝播させていくものとして説明されるのである。モナドの所有とは、あるモナドが他のモナドのうちにこのように自分自身を反復させるということであり、あらゆるモナドは他のモナドを所有しようと渇望しているのである。こうしたモナドの所有によって生じた類似しあう諸モナドとして、モナドの複合体、すなわち「社会」は形成されるのである[13]。さらに、先に述べたように、タルドはモナドの複合体をモナドの支配関係によって説明しようとすることをここで想起しておきたい。この点を踏まえるならば、モナドの所有とは、「普遍的反復」の「中心や核」として機能するある特定のモナドが他の多数のモナドを支配し、それによって諸モナドの「社会」を形成する作用として特徴づけることができるだろう。

ただしここで留意すべきは、こうした性格を指摘するだけでは、所有が表象とは異なり、モナド間に直接干渉を及ぼす契機であるという点には、いまだ踏み込んではいないということである。というのも、モナド間に相互干渉を一切認めないライプニッツによる予定調和の立場からも、波動や生殖や模倣といった一見して相互の干渉があるように見える現象を説明することはできるからである。所有は諸モナドに類似を生産し「社会」を形成するという側面を確認するだけでは、所有は表象とは異なり、諸モナドに対してたんなる見かけ上ではない直接の影響を実際におよぼすのだ、という主張を導出することはできない。

こうした論点に分け入っていくために、前節での議論へと立ち戻りたい。ライプニッツにおいては、表象する同一の世界を共有していたがゆえに、諸モナドの相違はあくまで観点の相違にすぎず、モナド間の直接の干渉なしに表象はたがいに対応しあうのだった。こう言ってよければ、共通のマクロコスモスが前提とされているからこそ、それを表象する諸々のモナドというミクロコスモスは、直接に影響を及ぼしあうことなくとも、たがいに対応することが可能なのである。

それに対してタルドの場合、諸モナドの所有によって他のモナドに反復されるのは、それぞれのモナドに内包されている「宇宙的な理念（une idée cosmique）」（MS93）である。モナドはこうした理念を他のモナドにおいて際限なく反復し、普遍化しようとする傾向性を持つ。ライプニッツにおいては、諸モナドの表象はただひとつの世界にのみ関連し、そのためそれを表象する諸モナドは、それぞれがミクロコスモスとして自律的かつ調和的に対応しあっていた。だが、もはやタルドにおいてはそうした構造は維持されない。タルドのモナドはそれぞれが普遍性を主張し、「たんにライプニッツが望んだようなひとつのミクロコスモスであるだけでなく、ただひとつの存在によって征

服され、吸収されるような宇宙全体」（MS57）であることを目指すからである。つまり、それぞれの理念を備えた諸モナドは、他のモナドを所有することによってその反復を産出しようとするのであり、たがいに相克的な関係を持つ。そのため、ある支配的なモナドの理念は他の従属的なモナドによって反復されるが、そうした従属的モナドの理念は、他のモナドを所有し、みずからの理念を他のうちに反復することを断念せざるをえない。タルドのモナドは他のモナドを所有することによって、他のモナドの自律性をいわば侵害するのである。

以上の考察によって、私たちはいまや、ライプニッツにおける表象から、タルドの所有への本質的な転換点を理解することができる。すなわち、相互に干渉せず自律性を維持するライプニッツのモナドとはちがって、タルドのモナドが他のモナドへと直接に影響を及ぼすのだとすれば、それは予定調和を担保する構造に代わって、「所有」という名のもとに、みずからの理念を普遍化しようとつとめる諸モナドの相克的な関係が導入されたからであると思われる。このように、タルドのモナドロジーにおいては——デ・ボス宛書簡における実体的紐帯のような、モナドの表象作用とは異なる契機を導入することなく——所有という、モナド間で直接に及ぼされる作用それ自体によって、モナドの複合体が形成されるのである。

そのうえで、ライプニッツとタルドのモナドロジーの差異について、さらに問うべき点は残されている。ライプニッツにおける予定調和のモナドロジーによれば、モナドの表象作用はその自律性をいささかも損なうことなくたがいに一致する。それに対して、諸モナドが相克関係にあるタルドのモナドロジーにおいて、従属的な諸モナドは、所有という作用を十全に展開させることを放棄せざるをえない。タルドのモナドは、「絶対的な自由を放棄する」（MS56）。さらに、従属的モナドはみずからの理念を他のモナドのうちに反復することを断念するばかりか、むしろ支配的なモナドの理念を反復し、そうしたモナドに類似していく。そうである以上、従属的なモナドは自律性を侵害されたうえ、支配的モナドに同一化させられ、みずからの独自性を消滅させてしまうように見える。

だが、予定調和によってモナドの絶対的な自律性を主張しないタルドもまた、ライプニッツとは異なる筋道によって、それぞれのモナドの還元不可能な独自性をあくまで維持していると思われる。このことを明らかにするためには、所有のさらに別の側面、すなわち所有と存在との対比に着目する必要がある。タルドは、これまでの哲学が「存在（*Être*）という動詞に基礎を置いてきた」（MS86）ことを指摘し、「所有」（Avoir）の哲学をそれらに対置する[14]。タルドによれば、存在に基礎を置く哲学の「私が存在する（*je suis*）という原理からは、世界の精妙さにもかかわらず、私という存在以外のものを導きだすことは不可能」であり、ことによると「外界の実在性の否定」にさえ陥ってしまう（ibid.）。タルドによれば、存在という観点は、「存在と非存在（non-être）、我と非我（non-moi）」を切り離してしまうため、我の同一性から脱出することができないのである（MS87）。

それに対して、所有の哲学を掲げるタルドは、「根源的事実としての「私は所有する（*J'ai*）」という公準」（MS86）から出発する。それによって、存在の哲学には欠けていた観点、すなわち「真の相関関係」が回復される。つまり、「私は所有する」という事実においては、「所有するもの

(*l'ayant*)」——この場合であれば、所有する私——のみならず、「所有されるもの（*l'eu*)」が「不可分のものとして同時に与えられる」（MS86）のである。

存在の哲学においては、我は非我と切断させられるため、諸事物は究極的には我という存在に還元されるか、さもなくば、我と断絶したものとされ、その結果不可知の対象として見なされてしまう。だが、「所有するもの」と「所有されるもの」の関係は、そのいずれでもない。所有において、所有するもの／所有されるものという二つの項は不可分のものとして与えられる。ただし、二つの項は不可分で緊密な関係に置かれながらも、その関係は決して同一性には還元されない。それは、同一化することも断絶することもなく、あくまで差異を残したまま連関しあう関係である。

このことから、所有関係にあるモナドについて次のように言うことができる。先に見たように、所有とは一方では確かに、他のモナドによる所有の自律性に対して介入し、さらには他のモナドを自分自身と類似させる作用である。しかし、所有という作用は他方で、対象を同一性のうちに還元してしまうのではなく、あくまでその諸モナド各々の独自性は維持されるのである。このように、タルドによる所有のモナドロジーは、あらゆるモナドの十全な自律性をつねに保証するわけではないが、それでもなお諸モナドの独自性を維持しつづけるのである。

以上に検討した所有のモナドロジーを、タルドにおける差異についての議論と重ねあわせることによって、さらに今後に進めるべき考察の展望を見出すことができる。最後にこの点を確認することにしたい。

タルドによれば、「差異とは、宇宙のアルファにしてオメガ」（MS73）であり、この世界は差異によって構成されている。タルドによれば、世界のいたるところに見出されるこうした差異は、それ自体が徐々に「差異化」していくものであり、「並列された荒削りの差異」から「調和的な繊細さを持つ差異」へと次第に移行していく（LLS136)。このように差異が差異化し、より精細なものになっていく過程の「中間状態」として位置づけられるのが「現象のすべての類似、すべての反復」である（MS73)。こうした議論を所有のモナドロジーと重ねることによって、次のような見通しを得ることができる。すなわち、これまでに見てきたような、所有によって形成される類似したモナドの複合体は、あくまで、世界の差異がより精細になっていく過程の過渡的な状態にすぎないのであり、複合体のなかで暫定的に支配的モナドに従属している諸モナドが各々の独自性を次第に表現していくことで、この世界の差異は精細なものへと変容していくという見通しである[15]。

モナドの複合体における従属的なモナドがどのようにしてみずからの独自性を展開させていくのかということ、そして世界における差異をどのようにしてより精細なものへと変容させていくのかということを追跡する紙幅は、もはや本論には残されてはいない。しかし、それでもなお、タルドのモナドロジーにおいて、モナドの所有がたがいに類似した複合体を形成すると同時に、モナドがそのなかに自分自身を消失させてしまわないということが、モナドがいずれ独自性を際立たせ、そしてそれによって世界に実現されている差異をより精細に変容させていくための前提を提供しているように思われる。この点を確認したうえで、本論をひとまず閉じることとしたい。

文献および著作略号

Alliez, Éric, 1999, « Tarde et le problème de la constitution », Tarde, Gabriel, 1999, *Monadologie et sociologie*, Paris : Les Empêcheurs de penser en rond, 9-32.

Belaval, Yvon, 1961, *Leibniz : initiation à sa philosophie*, Paris : Vrin.

Deleuze, Gilles, 1988, *Le pli : Leibniz et le baroque*, Paris : Minuit.

Durkheim, Émile, 1975, « La sociologie et la science sociale. Confrontation avec Tarde », *Texte, tome 1. Élément de théorie sociale*. Paris : Édition de Minuit.

Frémont, Christiane, 1999, *L'être et la relation : Lettres de Leibniz à Des Bosses*, Paris : Vrin.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, 1875-90, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. C. I. Gerhardt, Berlin, Weidmannsche buchhandlung. = [G]

※引用後の括弧内のローマ数字は巻数を示す。

※デ・ボス宛書簡についてはFrémont (1999)に所収の仏訳をあわせて参照した。

※『モナドロジー』については略号Mと節番号によって該当箇所を示した。

Milet, Jean, 1970, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Paris : Vrin.

Montebello, Pierre, 2003, *L'autre métaphysique: Essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson, Paris* : Desclée de Brouwer.

中倉智徳, 2011,『ガブリエル・タルド　贈与とアソシアシオンの体制へ』洛北出版.

——, 2014,「浸透しあう内部としての社会——ガブリエル・タルドにおけるネオ・モナドロジーへの行程——」, 日仏哲学会2014年秋季大会 [報告原稿]

Tarde, Gabriel, [1890] 2001, *Les lois de l'imitation*, Paris : Les Empêcheurs de penser en rond.= [LI]

——, [1895] 1999, *Monadologie et sociologie*, Paris : Les Empêcheurs de penser en rond.= [MS]

——, [1898] 1999, *Les lois sociales*, Paris : Les Empêcheurs de penser en rond.= [LLS]

注

1) ドゥルーズによる再評価が長らく忘れられていたタルドへの注目を喚起したが、そうした比較的最近のものも含めたタルドの研究史については、中倉智徳（2011）が簡明かつ的確に整理している。

2) タルドの哲学的側面に触れたものとしては、主だった研究としてMilet (1970)やMontebello (2003)がある。また、タルドのモナドロジーの成立過程を草稿を手がかりにしつつ跡付けた中倉（2014）の研究発表がある。本論で試みるのは、これらの研究によってはいまだ十分に着手されているとは思われないライプニッツ哲学とタルドのモナドロジーの異同を明確化する試みである。

3) 1893年に発表した論文「モナドと社会科学」を改稿し、1985年に『社会学試論・雑録集』に収められたテキストである。

4) 1904年、社会高等研究所において、社会学の位置づけの相違をめぐってタルドとデュルケムは激しい論争を戦わせている（Durkheim 1975 : 160-165)。

5)「被造物は、完全性を持っているかぎり、外部に作用をおよぼす（*agir*）と言われ、不完全であるかぎり他の被造物から作用を被る（*pâtir*）と言われる。そこで、モナドが判明な表象をもつかぎりそれに能動

作用を認め、混雑した表象を持つかぎりで受動作用を認めるのである」（M§49）。

6）「同じ街でも、違った側から眺めるとまったく別なふうに見え、眺望としては何倍にもされたようになるが、それと同じように、単純実体が無限に数多くあることによって、その数だけの異なった宇宙が存在することになる。にもかかわらず、それらはそれぞれのモナドの異なった観点からの眺望にほかならない」（M§57）。

7）諸モナドが予定調和する表象によって全現象が説明されると言われる場合にも、諸モナドの結合によって成立する「物体的実体を除外して考えるなら」（GII450）と付言することを、デ・ボス宛書簡のライプニッツは忘れない。

8）エコーの反射に関しては次のように言われる。「エコーを返す物（corpus Echo reddens）が作用の原理である。この紐帯は複合実体の作用の原理なのである」（GII503）。

9）次に言われるように、紐帯に影響を与えうるモナドが結合されることになる。「もし実在的な紐帯が可能であるなら、それによって結合されたものが紐帯に影響を与えうるものでなければなりません。そうでなければ、それが、結合されたものの紐帯だと言えなくなってしまいます」（GII496）。

10）Belaval (1961 : 248) は、エコーを反射する点から、実体的紐帯を「反射する内壁（un paroi réfléchissante）」と捉え、これと「音の発信者としてのモナド」、「複合体の変容としてのエコー」という三つの要素によってモナドの結合を整理している。

11）ライプニッツにおける表象とタルドの所有の対比という点には、Alliez (1999 : 20) から大きな示唆を受けた。アリエズによれば、表象は実在的でなく現象的な関係であり、構築的ではなく表現的な関係であり、そのためにライプニッツはモナドの実在的結合のためには実体的紐帯を必要としたのだと言う。本論もこの読解に異論はないが、そのうえで、所有というモナドの作用が実体的紐帯なしにモナドを結合することはいかにして可能かということ、そしてそれはいかなる帰結を生むのかということについてさらに掘り下げることを試みた。

12）『模倣の法則』ではより明確に、「すべての類似は反復を原因としている」（LI74）と言われている。

13）次の箇所ではタルドは所有によって社会を定義している。「社会とは何か。〔…〕それは、きわめて多様な形態での、各人による全員の相互所有である」（MS85）。

14）ドゥルーズはライプニッツ論である『襞』のなかで、タルドの所有という観点からの存在批判を積極的に評価している。「この所属あるいは所有をめぐる変化は、哲学的にみて実に重要である。あたかも、哲学が新しい構成要素のうちに入り、存在の要素を、所有の要素で置き換えたかのようだ」（Deleuze (1988 : 147)）。

15）以下に見られるように、タルドは類似それ自体が新たな差異や独自性を産出しさえすることを示唆している。「普遍的類似の唯一の存在理由、あるいは最終的帰結というのは、新たな個別的相違（divergence individuelle）を生み出すことではないだろうか」（LI444）。「類似は、個人の独自性を押さえつけるのではなく、それを促進し、養うものである。〔…〕各人がそれぞれ独自の観点で注目した百人とは千人、一万人もの人びとから観念や行動のさまざまな要素を借用し、今度はそれらの要素を別の仕方で組み合わせるようになれば、それら複製された要素の性質と各要素の組み合わせが、われわれ独自の人格を表現し、際立たせることになる」（LI55-56）。

La perception et la possession : autour de la réception tardienne de la monadologie

Jo KASAGI

Cet article a pour but de préciser en quoi consistent les points convergents et divergents entre Leibniz et Tarde qui a repris la monadologie leibnizienne à sa manière. Pour cela, nous nous focalisons sur la notion de substance composée qui consiste en nombre de monades. D'abord, nous traitons de ce qui rend réelle l'union des mondes chez Leibniz, à travers le développement de sa théorie sur la substance matérielle. Dans les lettres à Des Bosses, pour unir des monades qui expriment l'univers de manière indépendante, Leibniz adopte le « vinculum substantiale » qui se distingue de l'action perceptive elle-même. Et puis, nous passerons à la monadologie tardienne selon laquelle une « monade dirigeante » possède immédiatement d'autres monades. C'est ainsi que les monades tardiennes se rassemblent et s'unissent par elles-mêmes.

ベルクソンとドリーシュの目的性概念[1)]

三宅　岳史

ベルクソンとドリーシュは19世紀後半から20世紀初頭にかけて、それぞれ独特の生命概念を展開したことで知られている。ベルクソンはエラン・ヴィタルによる進化論、ドリーシュはエンテレヒーによる生気論[2)]を主張し、両者の著書には相互に言及が見られる。ところが、両者の関係に焦点を絞った先行研究はほとんど存在しない。例えば論集Burwick & Douglass (2010) *The Crisis in Modernism* では副題に「ベルクソンと生気論論争」とつけられているものの、ドリーシュとベルクソンの関係はいずれも二次的な扱いである[3)]。またドリーシュの思想を再評価する米本昌平『時間と生命』(2010)でも、両者の関係に関しては軽く触れられる程度である[4)]。

そこで本論は、彼らのテクスト間に見られる共鳴や対立をたどりながら、ベルクソンとドリーシュの目的性概念の共通点と相違点を解明することを目的とする。これから見るように、両者の立場の成立には、目的性概念の検討が深く関わっており、目的性概念の内実を分析していけば、その生命概念の独自性を理解することにもつながるであろう。

ここで、本論に入る前に当時の生物学の理論的状況と両者の関わりを概観しておこう。ドリーシュはエルンスト・ヘッケルのもとで学位論文を書いているが、ヘッケルは19世紀後半のドイツ社会に機械論や還元論、進化論的世界観を広めた影響力の強い人物であった。彼の学説は機械論を掲げたように因果的科学方法論に沿うものであったが、この因果関係はいまだ漠然とした進化論的時間に従う記述的なもので実験による厳密な確証づけを欠いていた[5)]。ルー、ヴァイスマン、ドリーシュなど次世代の研究者はこの点を批判し、発生力学Entwicklungsmechanikを確立し、発生学を実験的手法によって再構築した。彼らは個体発生を中心にした厳密な実験的研究に立脚し、発生過程に実験的操作を加えることで遺伝や進化の問題を扱った。ドリーシュがのちに生気論へと立場を移すきっかけとなったウニの発生の実験も、この科学的文脈に属するものであった。

一方で、ベルクソン『創造的進化』(1907年)の時代状況は、現在の総合説の確立(1940年代)以前であり、ヴァイスマンの新ダーウィン主義や獲得形質の遺伝を主張する新ラマルク主義、突然変異説やアイマーの定向進化説など諸説が並び立っていた。ベルクソンの進化論もこれらの学説と無関係ではなく、彼独自の生成概念に基づいた進化論を組み立てるために、様々な学説の検討と取捨選択が行われている。そこにはドリーシュの新生気論も含まれることになるだろう。

以上が時代背景の概観であるが、以下では、まずベルクソン『創造的進化』のドリーシュへの言及を分析し、次にドリーシュの著作におけるベルクソンの位置づけを見ることにしたい。

1．『創造的進化』の目的性概念とドリーシュへの言及

ベルクソンは『創造的進化』で機械論と目的論のうち、目的論に近い立場をとることを表明す

る(EC x-xi)。しかしながら『創造的進化』では徹底的な目的論 le finalisme radical と内的目的性 une finalité interne という二つの目的性概念が登場し、いずれもが批判される。ドリーシュはこのうち後者と関連づけられるのだが、まず前者について見ておくことにしたい。

> 目的性の学説はその極端な形式のもとでは、例えばライプニッツに見られるように、事物も存在も一度描かれたプログラムを実現するにすぎない。しかし宇宙には予見不可能なものや発明や創造がないならば、時間は無用のものとなるだろう。機械論の仮説と同様、ここでもまたすべてが与えられている *tout est donné* と想定されている。(EC 39)

以上で明らかなように、その批判内容は、目的のなかにすべてが与えられてしまうと、目的論は機械論と同じくベルクソンが重視する生成や時間を逃してしまうというものである。

では次に内的目的性について見てみよう。ベルクソンは、ライプニッツのような「宇宙全体が一つの計画の実現である」(EC 40)というような徹底的な目的論が行き詰ったところから内的目的性が出てきたと解説する[6]。いわば、宇宙全体どころか生物界の間でさえ目的性を認めるというのは困難である。なぜなら「草は牛のために作られ、羊は狼のために作られたと想定することはばかばかしい」(EC 41)からである。そこで次のような内的目的性が登場することになる。

> しかしながら内的目的性が存在し、それぞれの存在は自分自身のために作られ、そのすべての部分は全体の善が最大になるように協力し、この目的のために巧みに組織化されている。これが長い間、古典的であった目的性の概念である。目的性は縮小され、一度に一つの生物以上を含まないまでになった。(EC 41)

ベルクソンの内的目的性の批判の要点は、目的性を個体 l'individu のみに限定することは不可能であるというものであり、この批判はミクロな方向（批判a）とマクロな方向（批判b）の二方向で行われる。まず批判aを見よう。ベルクソンは再生や生殖などの例を挙げ、このような場合は、個体に属する諸要素（再生細胞や生殖細胞）にも自律的な目的性を認めねばならないと論じる[7]。これにより、一段上のレベル（個体）の目的はその下のレベル（要素）にとって外的目的性になるために、結局、内的目的性という思考の一貫性が崩壊することになるとベルクソンは指摘する[8]。批判bも議論の構造としては同じであり、今度は目的性が種や種の進化へと個体を超えて広がりをもつことが述べられ、内的目的性はここでも維持できないことが示される[9]。

さて、徹底的な目的論ではライプニッツの予定調和説が念頭に置かれていたのに対し、内的目的性に関してはその批判対象は明示されない。しかし、注意深くテクストを検討すると内的目的性の批判aと批判bの間には、「そこに生気論の躓きの石がある」(EC 42)と述べられ、その脚注にはドリーシュなどの文献が挙げられているのである。

このようにベルクソンは二つの目的性概念を批判したのちに、あらかじめ与えられた目的を実現するものでもない、個体にとどまる目的でもない生命概念としてエラン・ヴィタルを示すことにな

る。その展開は後で見ることにし、次節ではこのようなベルクソンの批判がドリーシュにとって的を射たものだったかということを含め、ドリーシュの各著作におけるベルクソンの位置づけを確認することにしよう。

2．ドリーシュの著作におけるベルクソン

まずベルクソンが挙げているドリーシュの４著作[10]は、1899年から1905年にかけてのものであり、この時期は確かにドリーシュの議論はほぼ個体発生のみにとどまり、系統発生すなわち進化論を本格的に扱っていない[11]。ベルクソンの批判もこの時期に限定すれば当てはまるだろう。

しかし、ドリーシュは『創造的進化』の書評「生物学的哲学者アンリ・ベルクソン」(1908)のなかで[12]、この点について触れ、明確に自分の立場が内的目的性と異なることを主張している。「ここで私にコメントすることを許してほしい。ベルクソンは「生気論」を非常に狭くとらえている。私の「生気論」は有機体の絶対的個体性を拒絶するようになった。それでもなお生気論なのである。(Mein „Vitalismus" würde auch die absolute Individualität der Organismen abweisen, und ist doch Vitalismus.)」(Driesch, 1908a, S. 50)

ドリーシュはこのように述べて、註でその年に出版された『有機体の科学と哲学』を参照している。この著書は、1907年から1908年にかけて行われたギフォード講演が元になっており、第1巻と第２巻はその講義内容が1908年に英語で出版された。そしてこの著作では、第１巻の第II部で進化論が50ページほどにわたって議論されている。

したがって、ドリーシュ側からすると確かにベルクソンが挙げた著作では生物個体を中心に論じていたが、ちょうど『創造的進化』が出版されている時期に、個体発生から系統発生へその目的論を拡大する最中にあった、とまとめられるだろう。このような事情によって、ベルクソンの内的目的性の批判は後から見るとより分かりにくいものになってしまったのである。

では次に、ドリーシュの著作群におけるベルクソンの位置づけを見ていくことにする。ドリーシュは1899年に『形態形成過程の位置づけ』という著書で自らの立場を生気論と表明し[13]、1903年にはエンテレヒーという彼の鍵概念が出ている（cf. Driesch, 1903, S. 83）が、いずれの著作でもベルクソンへの言及は見当たらない。またその後1904年『自然概念と自然判断』ではエンテレヒーと熱力学第二法則の関係が議論されており、1905年『生気論の歴史と理論』初版では、生気論の歴史が展開されるにもかかわらず、ベルクソンの名は記されていない。ベルクソンは1907年の『創造的進化』までは生物学に関する著作を出していなかったので、これも当然のことであろう。

このような状況は1907年から1908年辺りを境に一変する。ちょうどこの年にドリーシュはギフォード講演を行っているが、1908年に英語で出版された『有機体の科学と哲学』の第一巻では、ベルクソンの参照箇所は1カ所と少ないものの（cf. Driesch, 1908b, I, p. 302)、第二巻ではその参照箇所は十数カ所以上に急増している。また、参照される著作も『創造的進化』にとどまらず、『物質と記憶』や『意識の直接与件に関する試論』にまで広げられている。

その後、1914年に改訂された『生気論の歴史と理論』の英語版では、歴史篇の最後尾に「……ベルクソンの有名な著作、とくに『創造的進化』において彼の根本理論が研究されるべきだろ

う」(Driesch, 1914b, p. 182)という言及が見られるほかに、第II部の理論篇では、とくにC「生成 Becoming」、D「生成の諸形態 The forms of becoming」という節が立てられ、個体発生において生成や時間が強調される構成へと変化している。また最終節G「形而上学的帰結」でも彼がベルクソン哲学と対峙するような形でこの著作は閉じられる。この対峙は両者の相違に深く関わるものなので後に詳しく論じることにする。

さらに1922年に出版された『生気論の歴史と理論』ドイツ語第二版では改訂が重ねられ、最終章の「新生気論」の「生気論的システム」の節ではベルクソンに1セクションが割り振られ、その後にドリーシュのセクションが並べ置かれることになる。ここでもベルクソンはドリーシュと同じ新生気論の側に位置づけられているが、「ベルクソンは機械論と「目的論」したがって私自身の生気論と戦うのである。」(Dreisch, 1922, p. 179)と述べられる。

このようにドリーシュの著作におけるベルクソン哲学の比重は増してくるのだが、それは必ずしもドリーシュにとって立場を同じくする思想が現れたということを単純に意味するわけではなく、かえって彼の思考のなかに内的緊張を生むものでもあったようである。では、両者の類似点と相違点は具体的にどのような点にあるのか、節を変えて議論することにしたい。

3．両者の目的性概念の類似点

ここでは三つの類似点について指摘することにしたい。類似点の一点目は、どちらも機械論に還元される目的論と、還元されない目的論を区別し、還元不可能なものを生命的と見ている点である。まずドリーシュは、静的目的論 die statische Teleologie と動的目的論 die dynamische Teleologie という二つの目的論を区別した上で、前者を機械論、後者を生気論と同定する。「目的論の概念は生気論の概念よりもずっと広い。目的論の概念は生気論の概念を「動的な目的論」として、生物の機械理論の概念を「静的目的論」として自らのうちに包含する。」(Driesch, 1899, S. 74)

ここで静的目的論とは人工物や道具がもつ機械的な目的性であり、それに対し、動的目的論は物理・化学に還元できない生物独自のもので、その特徴は自律的な生成や法則性で表される。その例として挙げられるのが、ウニの卵を分割すると半分の大きさの完全な胚が得られるという有名な実験である。ドリーシュはこれを調和等能系 das harmonisch-äquipotentiellen System という概念をあてはめて説明したが、それを生気論の証拠の一つと見なす[14]。

それは、「物理・化学的事物や要因の特殊な配列 a specific arrangement of physico-chemical things and agents である「機械」は、任意の部分を取り除くと自己を保持しない *does not remain itself, if you take from it whatever you please* が、有機体、さらに正確に言うと未発達の調和系は the non-developed harmonious system、どんな操作を加えても形態学的機能に関しては「自己」を保持する *does* remain "itself," with regard to its morphogenetic faculties, after any operation whatever」(Driesch, 1914b, p. 210)ためである。ここでドリーシュの念頭にあるのは、ウニの卵が未発達のうちはそれを攪乱しても調和あるウニの成体に育つということであり、機械にはこれは不可能ということだろう。このように彼の目的性概念は物理・化学に基盤をもたない動的調和に訴えるのが特徴的である。

一方でベルクソンは、目的性概念のうち特に「徹底的な目的論」をほとんど機械論と同一視して

退ける。しかし他方で、ベルクソンはドリーシュの動的目的論のような積極的な目的性概念を提示しない（できない）。なぜならば、まさに物理・化学に還元できないとベルクソンが考えるものが持続や生成なのだが、徹底的な目的論で見たように、目的のすべてを先に立ててしまうと持続や生成が無用になるからである。つまり、目的を先に立てると生成が死んでしまい、生成を活かそうとすると目的を前もって立てられないという目的性と生成は奇妙な緊張関係をもっているがゆえにこのような困難が生じるのだ。しかしここで、ベルクソンはこの困難を克服するために、運動のなかで目的が生成するという、いわば目的の生成論というべきものを示す。

> 機械論も目的論もどちらも実在そのものである運動の傍らを通りすぎてしまう。ある意味で運動は位置や秩序より以上のものである。というのも、運動が不可分な単純さのなかで与えられれば、無限の継起的位置とその秩序が一挙に与えられるのに十分だからである……しかし、別の意味では運動は一連の位置や、それらを結ぶ秩序より以下のものである。なぜなら、位置をある秩序のなかに配置するためには、先ず秩序を思い浮かべ、次に諸々の点で秩序を実現しなければならないからである。(EC 92)

ここで二種類の運動が対比されているのが分かるだろう。目的の上位に立ち目的を生成する運動と、目的の下位で目的を実現するための運動である。ここでベルクソンは前者を自らの哲学的立場とみなし、秩序を生成する運動をエラン・ヴィタルと同一視するのに対し、後者を前者から派生した機械に近いものとみなす、とまとめられるだろう。

以上より第一の類似点は、両者とも目的性概念のなかで、切り分けを行い、静的な目的性を批判し、動的な目的性を自らの哲学的立場に取り入れているとまとめられる。

では類似性の２点目に移ることにしよう。ここではエンテレヒーとベルクソン哲学の概念の特徴を考察することにしたい。まずエンテレヒーとは、先述の調和等能系でまさに調和をつくりだす作用因とされているものである。ドリーシュはエンテレヒーをその概念が現れた当初から「内包的多様性 intensive Mannigfaltigkeit」(Driesch, 1903, S. 138) と一貫して呼んでいる。これと対になるものが外延的多様性であり、この二つは「一方は空間的、外延的、量的であり、他方は非空間的、内包的、ただ秩序づけるもの」(Driesche, 1908b, II, p. 235) とされている。

そしてこの内包的多様性が外延的多様性に働きかけて、有機体などの秩序を生成すると考えられている。「エンテレヒーはつねに次のような多様性を、いわば典型的な秩序を生み出す。それは、その要素が空間的に並置したり、時間的に前後づけられたり、あるいはその両方であるような多様性である。我々はエンテレヒーの現われた結果であるような多様性を外延的多様性と名づけたい。」(Driesch, 1908b, II, p. 137) また、この内包的多様性は計測不可能なものとされる[15]。

ここには、ベルクソンの『意識の直接与件に関する試論』の第二章に出てくる二種類の多様性 multiplicité との類似性を容易に見ることができるだろう。この著作でも二種類の多様性は、一方が量的、空間的、数的、等質的とされ、もう一方が質的で、非空間的、異質的なものとされる。「要するに、二種類の多様性を認め、言葉の可能な二つの意味を区別し、一方は質的、他方は量的であ

るような、同じものと異なるものの間にある差異に関する二つの考え方を区別せねばならないだろう。」(DI 90) この多様性という語の使用に関しては、両者が相互に言及する以前から、両者とも用いており、直接的な影響関係がある可能性は低いと考えられる。

さて、最後の類似点はエンテレヒーとエラン・ヴィタルに関するものである。ドリーシュは、非力学的な作用因であるエンテレヒーが力学的現象に介入するとエネルギー保存則を破るのではないかという問題を挙げて、エンテレヒーはエネルギーを創出できず保存則を破らないことを確認する(cf. Driesch, 1914a, pp. 35-36)。しかしながら、そうするとどのようにしてエンテレヒーは無機的現象に介入できるのかという問題が生じる(cf. ibid., p. 36)。これに対してドリーシュはエントロピー増大の法則とエンテレヒーを関係づけ、「エンテレヒーは……現在ある化合物によって可能なあらゆる反応のうち、エンテレヒーによる介入がなければ生成するような反応を、必要な期間だけ留保*suspend*できる。そしてこれらの反応の留保をこちらやあちらの方向へ調整し、目的にかなうように可能な生成を止めたり許可したりする。」(Driesch, 1908b, II, p. 180)と述べる。

ところで、ベルクソンは、エラン・ヴィタルの機能としてエントロピーの方向を逆転させることはできないが、それを遅延させることはできる、と述べる。「生命はカルノーの原理が規定する物理的変化の方向性を反転することはできない。……物質的変化の歩みを止めることはできなくとも、生命はそれを遅延させることはできる。」(EC 246-247)このように両者が目的性の創出を示すのに、熱力学第二法則の進行を留保、あるいは遅延させるという生命の能力に注目するところには、共通点が存在する。また、両者ともにこの能力の有限性を認めることについても同様である[16]。この点に関する両者の影響関係も明らかではない。ドリーシュがエンテレヒーを生成のなかで「留保する」という表現を使うのは、ベルクソンに関する言及が増える1908年ころの著作からであるが、それ以前の著作でもドリーシュは留保の代わりに中和Kompensationや調整という語は用いていた。これらの作用に時間的要素が強調された点で何らかのベルクソンの影響はあったかもしれないが、もしあったとしてもその影響はそれほど強くないだろう。

4．両者の目的性概念の相違点

では次に両者の目的性概念の相違点を三つ述べることにしたい。まず第一点は、両者の二種類の多様性には類似点だけでなく、大きな相違点も存在するということである。それはドリーシュがエンテレヒーとして示す内包的多様性は「心理的現象全体の多様性と大部分は互いによく似ている」(Driesch, 1908b, II, p. 139)と述べられるものの、最終的には「我々のエンテレヒーによれば、語の本来の意味において「心理的なもの」は何も導入されない。エンテレヒーは自然の基礎的要素であり、自然現象のクラスの一つとして解明がなされると考えられる。」(ibid., p. 206)

これはベルクソン哲学で生命概念がつねに心理的なものから把握が試みられ、『創造的進化』でも「心理学的な観点から捉えた生命一般」(EC xi)が議論されていることと対照的である。このように両者では、目的性を導く要因の存在論的身分に関しては、心理の側に置くか、事物の側に置くか、という点で違いが存するのである。この違いはこれまでの論者によってよく指摘されてきたものである。例えば、Čapekは心身問題からこの違いを重視する(cf. Burwick & Douglass, 2010, pp.

175-176)。Édition critique版『創造的進化』の註では、ドリーシュを生気論、ベルクソンをアニミズムの系譜に位置づけている。「したがって、広まっている先入観に反して、ベルクソンは「生気論者」ではない。……「生気論」は、一方で思惟とは別に、他方で有機体の「生命原理」が存在するという学説を指す言葉である。」(EC 415)

次に、第二の相違点は目的性を導く要因を時間のなかに置くかどうか、という違いである。両者は目的性を導く要因を空間の外に求めるという点では共通している。しかし、この「空間外」が何を意味するかという点で両者は異なる。ドリーシュはエンテレヒーを生成の要因と見なすが、エンテレヒー自身については生成の外側に置く。「エンテレヒーは"forma essentialis"に到達する能力を意味する。ここでは存在と生成は最も注目すべき仕方で統合される。時間は無時間へと、すなわち、プラトン的意味での「イデア」のなかに入る。」(Driesch, 1908b, II, p. 149)

一方ベルクソンでは、物質的なものこそが本質的に無時間的なものであり、有機的生命が存在してはじめて宇宙に生成が導入される。このように目的性概念は、ドリーシュにあっては、有機体を生成させるがそれ自体は無時間的なものであり、ベルクソンにあっては、無時間的な物質を持続させるのは有機体や生命それ自体なのである。

この点を調和概念という観点から整理し直してみよう。ドリーシュの目的論で中心におかれる調和概念は、有機体の調和等能系に見られる。これは空間や時間のなかで生成を阻害されても、秩序に動的に向かうというウニの卵が例として考えられる。一方で機械は、部品が壊れると秩序に向かう運動も停止する静的なものである。機械と異なり、有機体は卵から成体へと時間のなかで秩序を生成するのだが、目的因自体はエンテレヒーとして時空の外に与えられている。

これに対し、ベルクソンの調和概念は、進化という目的を生成する上位の運動のなかで形成される。例えば、目の器官の進化には視覚への歩みが前もって与えられているのではなく、存在するのは生命がなまの物質に働きかけるという傾向のみである（cf. EC 97)。この傾向はベルクソンが共通のエランや根源的エランと呼ぶものであるが、それは原初的生物がもっていた生きるための単純な機能になぞらえられる。進化はこの単純な機能が適応によって分離・分化し、複雑化するプロセスである。ベルクソンが「調和は前方というよりはむしろ後方に存在する」（EC 51）と述べるとき、分化以前の原初的傾向に含まれる潜在的調和が念頭に置かれている。このように、調和を時間の外に生成に先立っておこうとするドリーシュに対し、ベルクソンは潜在的調和を生成の背後におき、これが時間のなかで分化・顕在化するとみなすのである。

最後の相違点は、哲学的体系における目的論の位置づけの違いである。先にドリーシュの最終的な立場である生気論は、動的目的論と一致することを見た。この意味でドリーシュは目的論に留まっていると言ってよい。すなわち有機体は攪乱されても条件が許せば調和等能系として、エンテレヒーという目的因に生成は従うのである。この意味でドリーシュの立場は、「生命現象は現実だけを注視すれば後成説である。……自然全体で考察すれば、顕現すべき秩序はあらかじめ与えられているはずである、と彼は考えた。この点で、ドリーシュの立場は、形而上学的前成説というべき体系であった。」(米山, 2010, p. 179)と言えるだろう。

これに対して、ベルクソンは先に見たように、目的を生成する上位の運動と目的に従う下位の運

動を区別し、前者をエラン・ヴィタルと同一視して自らの生命の哲学の中心に置いていた。前者は、目的論がそこから派生する生成論に属し、それ自身は目的論に留まらない。このように、それぞれの哲学的体系における目的論の位置づけについても両者は大きく異なる。ドリーシュでは動的目的論と生気論が重なり、いわばその立場は目的論の範囲内にとどまる。ベルクソンの生命の哲学は目的論を超えて進み、いわば目的論が生成論のもとにおかれるのである。

おわりに　まとめと考察

以上で見たように、両者のテクストには相互に言及が存在し、我々はそこから共通点と相違点を剔出してきた。まず両者の共通点は、1．動的な目的性への志向、2．非空間的で内包的な多様性概念、3．エントロピーの速度を緩め調和を生み出すという目的概念が確認された。これに対し相違点は、1．目的性の要因の存在論的身分の違い、2．目的性が時間の外にあるか内にあるか、3．哲学体系における目的論の位置づけの違い、と整理される。以上の整理がなされた時点で本論文が示した課題には答えたといえるのだが、これらに関する考察を最後に述べておこう。

共通点を大きく見るか相違点を大きく見るかは、論者によって様々である。本人同士や研究者の見解は、相違点を大きく見る方向に傾いてきたように思われる。一方で、彼らを生気論者として大括りにし、共通点を強調する見解も一般に流布してきた。さて、本論の考察では、両者の共通点を積極的に見る。ここで一般的見解と本論の主な違いは、前者が共通点を漠然と捉えるのに対し、後者は上述の1～3を踏まえて共通性を強調する点にある。

ただし、本論が共通点を評価するとしても、それは相違点を抹消することによってではない。その相違点は両者の特質にも深く関わるものだからである。ここでは、相違点のみを強調するとそれぞれ困難に突き当たることをまず示し、次に共通点の考察に移りたい。

まず、目的に生成が従うのか、生成により目的が生み出されるのかという、2，3の相違点は両者の根幹をなす差異であろう。ベルクソンはドリーシュとの差異を内的目的性に置いたが、本性上の差異は徹底的な目的論との間にあったのかもしれない。この点に関しては、ドリーシュはベルクソンよりも違いを自覚していたように思える。ここで、エンテレヒーを時間や生成の外におくドリーシュの立場では、このエンテレヒーがどのように生まれてきたのか、という難問が残ることになる。例えば進化の場面では、「我々は系統発生的プロセスという空間のなかに実現するある種の超個体的なエンテレヒーが存在しうるという仮説的で形式的な解決を示すことができるのみである」(Driesch, 1914a, pp. 57-58) と彼は述べ、いわば種レベルのエンテレヒーを仮説的に示している。しかし、種のエンテレヒーが超時間的な存在として与えられるならば、進化のプロセスが否定されてしまい、進化が原理的に説明できないという難点が生じる。

他方で、ベルクソンは目的因が意識の側にではなく、事物の側にあるという見解（相違点1）に対しては、機械論に近づくとして警戒し、重視しない。「実際に、現代の新生気論には考慮すべき二点がある。一つは純粋な機械論は不十分であるという主張で、……もう一つはこの生気論が機械論と重なり合う（ドリーシュの「エンテレヒー」、ラインケの「ドミナント」など）という仮説である。最も興味深いのは間違いなく前者である。」(EC 42) しかしベルクソンは精神や生命が物質に

働きかける場面では、神経系を非決定性の座と呼んだり、もしくはそれを微小な非決定性を増幅する系と見なしたりするのだが、そのメカニズムは突き詰められることはない。とくに、彼は心身合一や自由が問題になる場面になると神経系の複雑さによって、選択の幅が広がり、持続のなかで自由が増大することを強調するのだが、その詳しい内実は論ぜぬまま問題をほとんどすり抜けてしまっている。もしも生成のメカニズムを真剣に考察するならば、事物の側で生命と物質の関係が不明であるという難点に彼の哲学も突き当たるだろう。

このように相違点のみを強調するのではなく、互いの特質を活かしながら、上述の１～３の共通点に着目したほうが生産的であると思われる。例えばポランニーは『暗黙知の次元』の創発概念の規定で、ベルクソンとドリーシュを並べて挙げている(Polanyi, 1966, p. 46)。また、とりわけ２の内包的多様性という方向性は、シモンドンやドゥルーズにも引き継がれていく方向である。ベルクソンとドリーシュの時代から1世紀近くたった現在、生物学は飛躍的に発展したが、そこには情報というまだ規定が十分でない概念が導入され、たんぱく質などの高分子がすでに高度な機能性をもつことが分かっている。そこでなお、生成や目的性といった概念は問題として生き続けている。そこで、情報概念の先駆と言われるドリーシュの研究とベルクソンの生成論の知見を参照しつつ、内包的多様性という概念を彫琢していくという方向性は、まだ哲学の概念史として潜在力を保っていると思われる。そこから彼らの哲学的含意と射程をアクチュアルな状態へと生成させることは現代に残された者のつとめと言えるかもしれない。

註

1）本論は 2014 年春季日仏哲学会の発表の一部を展開したものである。この発表では、(1) ベルクソンによるドリーシュ批判、(2) その時代的・科学的背景、(3) 両者の目的性概念の共通点と相違点という３つのテーマを扱ったが、本論では (3) にテーマを絞った。

2）ドリーシュは自らの立場を生気論 Der Vitalismus、新生気論としている (cf. Driesch, 1899, p.70, Driesch, 1905, pp. 160-163)。一方で、ベルクソンは自らの立場を、生命の哲学 (EC 50) や真の進化論と述べ、「生気論」という語を自らの立場とする用例は見つからない。

3）この論集で、Rousseau はバフチンによるドリーシュ批判に注目し、Čapek もベルクソンとパース（むしろその発想を継承した Pascual Jourdan など）の関係を主に論じている。

4）米本は、ベルクソンを哲学者、ドリーシュを生物学者として区別し、後者に批判を集中させたウィーン学団の Frank (1932) の議論を引用し (米本 , 2010, pp. 284-285)、この区別を踏まえている (ibid., 259) が、議論の中心はウィーン学団によるドリーシュ批判の検討にある (ibid., pp. 285-315)。

5）ヘッケルの有名なテーゼは、個体発生が系統発生を繰り返すという反復説（生物発生原則）であり、個体発生を系統発生の記述的な因果関係のもとで説明するものであった。

6）この内的と外的という区別は、カントの『判断力批判』に見られるものであり、ベルクソンの議論はカントのこの区別を下敷きにしている。cf. 藤田 , 2007, p. 126.

7）この事例に関しては EC 42 以降を参照のこと。EC 13 以降にも同様の事例がある。

8）「この小さな有機体が大きな有機体の生に従属することで、我々は外的目的性を受け入れることになり、

つねに内的である目的性という考えは自ら崩壊する。」(EC 41)

9)「個体の生命原理はどこで始まりどこで終わるのか。だんだんと遡っていけば、あらゆる有機的個体は最も遠い祖先たちに辿りつくだろう。」(EC 43)

10) Driesch 1899, Driesch 1901, Driesch 1904, Driesch, 1905.

11) 1905 年の初版『生気論の歴史と理論』では、主に新たな内容は歴史編にあり、理論編は 1904 年『自然概念と自然判断』の要約になっている。この著作で進化論については軽く触れられるものの、すぐに深入りを避ける態度が示される (cf. Driesch, 1904, S. 199)。

12) ちなみにベルクソンはこの論文について 1909 年 5 月 5 日のパピーニ宛書簡で「私にとって余りにうれしい flatteur 論文」(C 262) と感想を述べている。他に cf. C 467。

13) ドリーシュは『生気論の歴史と理論』で自らの思想形成の跡をたどっている (cf. Driesch, 1905, SS. 160-163)。それによると 1899 年以前には、1891 年にウニの有名な実験をした後すぐに生気論の立場をとったわけではなく、1893 年にヴィガントとポール・デュボア・レイモンの著作を読んで、生命現象が還元不能であると見なすようになり、1895 年には行動の問題の分析から生気論の必要性を納得したと述べられている。

14) 調和等能系に関しては、「胞胚においては、各要素は等しく一つの全体性の構成のなかでどんな単一の役割でも演じることができる。……それが個別の場合に――通常であれ実験であれ――ある細胞が現実に行うことは、周りの細胞が行うこととつねに調和がとれていて、それぞれに同じ大きな能力を所有している。したがってこの胞胚を調和等能系と呼ぼう。」(Driesch, 1914a, S. 14) と述べられる。

15) 米本昌平は「ドリーシュが情報概念にちかいものにこだわっており、エンテレヒーが情報性として解釈できなくはないにしても、彼がその発見者だとするのは正しくない。」(米本 , 2010, p. 176) と述べ、その判断の一つの理由として、この内包的多数性の計測不能性を挙げている。

16) 両者ともに物質のほうに有限性を帰している。cf. Driesch, 1914b, p. 204, EC 254.

参考文献

Bergson, Henri (1889) *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF :(DI と略した)

Bergson, Henri (1907) *L'évolution creatrice*, PUF :(EC と略した)

Bergson, Henri (2002) *Correspondances*, PUF :(C と略した)

Burwick, Frederick & Douglass Paul (2010) *The Crisis in Modernism* : Bergson and the Vitalist Controversy, Cambridge university press.

Driesch, Hans (1899) *Die Lokalisation morphogenetischer Vorgänge*, Wilhelm Engelmann.

Driesch, Hans (1901) *Die Organischen Regulationen*, Wilhelm Engelmann.

Driesch, Hans (1903) *Die »Seele« Als Elementarer Naturfaktor*, Wilhelm Engelmann.

Driesch, Hans (1904) *Naturbegriffe und Natururteile*, Wilhelm Engelmann.

Driesch, Hans (1905) *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre*, Johann Ambrosius Barth.

Driesch, Hans (1908a) „Henri Bergson, der biologische Philosoph" *Zeitschrift für den Ausbau der Entwickslungslehre*, Jahrg. II, Heft1/2.

Driesch, Hans (1908b) *The Science and Philosophy of the Organism*, Adam and Charles Black.

Driesch, Hans (1914a) *The Problem of the Individuality*, Macmillan.

Driesch, Hans (1914b) *The History and Theory of Vitalism*, trans. Ogden, Macmillan.

Driesch, Hans (1922) *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre*, 2 Auf., Johann Ambrosius Barth.

Frank, Philipp (1932) *Das Kausalgesetz und seine Grenzen*, Julius Springer.

Polanyi, Michael (1966=1983) *The tacit dimension*, Peter Smith.

藤田尚志 (2007)「ベルクソンと目的論の問題」『フランス哲学・思想研究』第 12 号

米本昌平 (2010)『時間と生命』書籍工房早山

本論は、科学研究費助成事業　若手研究 (B)「生物学・心理学がベルクソン哲学に与えた影響に関する文献的・実証的研究」の助成を受けた研究である。

Le Concept de finalité chez Bergson et Driesch

Takeshi MIYAKEI

Au début du 20e siècle, Henri Bergson et Hans Driesch forment respectivement ses concepts de vie. Bergson avance une thèse d' « élan vital » et Driesch construit un système de « neo-vitalisme » et ils se référent mutuellement à ses livres. Nous éclaicirons ressemblances et dissemblances entre ses concepts de finalité, en examinant ses textes philosophiques et scientifiques. Il suit de là que nous pouvons comprendre bien les originalités et les structures de ses consepts de vie, parce qu'ils établissent ses théories, en critiquant les concepts de finalité.

ウジェーヌ・ミンコフスキーにおける浸透あるいは分有の原理

佐藤　愛

ウジェーヌ・ミンコフスキーは、「精神分裂病（現・統合失調症）」について研究した精神医学者でありながら、生きられる時間や空間について考察した哲学者である。では、ミンコフスキーの医学と哲学を結ぶ思想とはいかなるものだったのだろうか。本稿ではミンコフスキーの医学と哲学に共通する問題が、分裂性と同調性からなる二元論の交錯にあったとみなし、これが哲学的に示される『生きられる時間』第一部における四つの原理を分析しながら、この交錯について検討する。これによって、二元性の交錯としての「浸透あるいは分有の原理（Le principe de pénétration ou de participation）」が四つの原理の中心であり、ミンコフスキーにおいては、二元性の交錯が、哲学のみならず、「精神分裂病」の臨床においても基礎となっていたことを明らかにする。

ミンコフスキーは、『生きられる時間』を二部構成とし、第一部を「生の時間的様相について の試論」、第二部を「精神障害の時間-空間的構造」と題する。前者は生きられる時間と空間についての現象学的研究、後者は精神病理学的な研究であったが、この第一部は六章構成となっており、第一章から第四章までに一つずつ四つの原理が提示される。ミンコフスキーは生きられる時間において、「生成（devenir）」の一元性を証明するために、一元論ではなく「分割されない二元論」の立場を取る。空間と時間、医学と哲学、明るい空間と暗い空間といった様々な二元性のなかでも、二大基本原理と呼ばれるのが、分裂性と同調性である。

第一から第四の原理までの概略は以下の通りである。1.）複数の諸点が一元的な生成の流れから分化しながらも互いの同一性を保ち、2.）個別的な活動としての行為を行い、3.）個別性を保ったまま一元的な流れを分有し、4.）一つ一つの自我を休息させることによっておのおのを宇宙の果てまで拡大する。また、第三の「浸透あるいは分有の原理」について、ミンコフスキーは『精神分裂病』（1927年）においてすでに診断の場面において働く「感情（sentiment）」としてこの働きを記述しているため、本稿ではこの点について最後に検討する。

1．第一の原理—展開の原理

『生きられる時間』第一章で提示される「展開の原理（le principe de déploiement）」は、「生成」が個別の継起を乗り越え、分化しながら広がりつつも、それぞれの継起を同質化し、安定させる同調的な様態を指す。ミンコフスキーによれば、「生成」とはベルクソンに従った概念であり、「時間とともに起こる変化」（TV 17）であるとまずは定義される。ミンコフスキーは第一の原理について、次のように述べている。「継起が永続化すればするほど、万華鏡や流砂の印象が生まれるかわりに、反対に、類似性、安定性、延長、一定性、さらにいえば、単調の因子さえもがそこから析出され、特別の衝突なしに、生成のうちに浸透するのを、われわれは見るのである。」（TV 26）この原

理においてミンコフスキーは、「生成」が自らを座標空間に配置された点のように分解し、連続した点としてしまうことを、積極的に捉えようとする。諸点に分かれた生成は、それぞれの点を形成するために、おのずから互いに似たものとなり、単調になっていく。われわれはこのような様態を「見る」。しかしこの均一化は、否定されるようなものではない。なぜならこれらの諸点は、互いに似たものになることによってのみ、互いを繰り返すことができるようになるからである。「物理学は、浸透と合体しかないと見えるところに、独立点（T, T＋t_1, T＋t_2…）の並列を導入して、時間を空間化し、それを変形する。しかしこれに対しては、一つの本質的に重要な問題が提出されるであろう。すなわち、物理学がこの同一視をなすことをゆるすものは何であるか。しかも物理学はこれをまったく自然に行うのであって、それに天才的創意などは全く必要ないのである。」（TV 21）「浸透と合体しかない」一つの流れであるところの「時間」を分解してしまうことは、確かにわれわれが時間に加えた操作的な変形であるかのように見えるかもしれない。しかしわれわれにとっては、この操作を完全にやめてしてしまうことのほうが難しい。なぜなら、われわれは一つの流れとしての時間と、点の連続としての時間という二つの時間を生きているからである。生成が自らを分化させる様態をわれわれが「見る」ことと、その分裂そのものがわれわれから生成の側に加えた操作であることは、ここで交錯する。われわれがいままさに立ち合っている生成の自身による分化は、同時に、われわれが行った操作でもあるからである。

このように、第一の「展開の原理」では、生成から展開した諸点が、同一であるがゆえの同調的な「安定性」を持ち始める様態が示される。時間の流れであるところの生成から各点が分裂していくことを、ミンコフスキーは空間化と呼ぶが、この時間の空間化は、時間と空間があらかじめ連帯性をもっているからこそ実現される。この連帯性があるからこそ、時間自身による諸点への変形は、あらかじめ準備されたものであり、われわれはこれに立ち会うことしかできない。しかし同時に、この変形がなされた後には、それはあたかもわれわれ自身が行った行為であるかのようにしか見えない。分裂という変形は、確かにわれわれが行った行為でもあるからである。われわれは、この受動と能動、同調と分裂の交錯によって、分有へと導かれていく。

2．第二の原理—自己を超えた結合、すなわち超個人的結合の原理

ミンコフスキーは、第二の原理を考察するために、一つの疑問を提示する。独立した諸点は、同質的な多くの点のなかで、いかにして渾然一体となってしまわずに留まり続けることができるのだろうか。この問題についてミンコフスキーは、個々の分裂した点を、今度はわれわれの「生きた個人（personnalité vivante）」に置き換え、第二の「自己を超えた結合、すなわち超個人的結合の原理（Le principe de l'union au delà du moi ou de l'union transpersonnelle）」について考察する。

ミンコフスキーは、上の問題を次のように問い直す。「いかにして個人的躍動（élan personnel）は、属性をすべて遠ざけてしまうところの、言い換えれば、その進路上に見出されるすべてのものをその波の下に沈めてしまうところの、生成を前にして存続しうるのか。」（TV 42）ここで注目したいのは、ミンコフスキーが個人的躍動を「生きた個人」が行う創造的な行為であり、これによって創造された作品や創造の行為が、われわれ自身を「超えている」とみなしている点である。これはど

ういうことだろうか。詳しく見てみよう。「個人的躍動によってわたしがあることを実現したとき、このようにして創造された状況や、『わたしはわたしが達成しようと企てたことを達成した』とか、さらには、『わたしはあるものを作った、一つの行為を完了した』とかいうことの確認によって、決して尽きるものではない。（中略）それは、わたしの作品であるということは変わらないままに、それをわたしの作品として生み出したとみえる複合体（complexus）とはまったく違う、それよりもはるかに強力で、はるかに大きい、一つの複合体のうちに統合される（s'intégrer）のである。作品は常に一つの射程、客観的な、より適切には、超主観的（transsubjectif）な一つの特徴を持っており、それが個人的作品の意味そのものなのである。」（TV 51, 52）個人的躍動によって生きた個人は、個別の行為を行う。また、この行為によって生み出された作品は、個人的な作品として、それを作り出したとみえる複合体よりももっと大きく、客観的で、より正確にいえば超主観的である複合体のなかに統合されるという。ミンコフスキーはここで、創造的行為によって生み出された作品が、自らを結実することを通して、自己とそれを超えたものを「結合」させ、この「結合」によってのみ両者を確立する様態を論じる。すなわちここには、創造的行為の分裂性が強固なものになり、作品を生み出せば生み出すほど、作品が自己を「超えた」ものへと再び統合されるという、逆説的な揺り戻しがあるのである。この生成への回帰によって、生成の側は物質性という新たな性質を持ち始める。

では生成は、いかにして物質性を帯び始めるのだろうか。ここで注目したいのは、創造的行為とその完成を通して、生成とわれわれが結合し、互いに触れあう過程である。「周囲の生成がそのあるとこのものものになるのは、ただわたしの個人的躍動がそこに統合され、そこで肉体を取る（*prendre corps*）がゆえにである。周囲の生成に、わたしの目に何らかの現実的で、有効で、堅固で、手触りのある（*palpable*）ものという性格を与えるのは、この統合である。個人的躍動が実現化という因子を含んでいるからこそ、それが飛び込む生成は、わたしに現実的なものに見えるのであり、わたしがこの生成に到達し、直接それに触れるからこそ、それは実現された作品に広がりながら、有効で手触りのある印象をわたしに与える。わたしは物質性という言葉をさえ使いたくなる。」（TV 53）このように、個人的躍動としての創造的行為が行われるとき、生成は「わたしの目」にとって堅固で物質的な、手触りのあるもののように見えるという。ここには、第一の原理のときと同様に、自我の分化による視点の移行がある。われわれは、第一の展開の原理において、生成による自らの分解にわれわれが立ち合うことと、その分解がわれわれの側からの主体的な行為であることが交錯することを確認した。第二の原理においては、分裂した諸点の能動性はより強められ、生成に回帰する。この回帰的折り畳みにより、生成の側までもが物質性を帯び始める。われわれが行った個人的躍動は、こうして結び目として生成のなかに統合され、生成のなかに堅い肉体（corps）の手触りを堆積させる。すなわち、われわれは第二の原理によって、生成に対し、物質性を介して触れることが可能になる。われわれが生成に触れることができるのは、ただ創造的行為を通してのみであり、行為をしたときにだけ、生成はわれわれにその肉体を返す。

この相互的な接触を、ミンコフスキーは次のようにも述べる。「わたしはわたしの諸行為（mes actions）によって開花する（s'épanouir）。そしてこのようにして開花しながら、わたしの自己を

確立するのであるが、そのとき一挙にわたしは、わたしの自己にひとつの超-自己（un sur-moi）を、すなわち、結局のところ、ひとつの非-自己（un non-moi）を、生成において、重ね合わせる（superposer）。」（TV 45）個人的躍動はこのように、分裂した点としての「わたし」とわたしでないものとしての生成を重ね合わせる。すなわち、創造的行為によって、わたしとわたしでないものは、互いを結び、重ね合わせながら、堅さをもった互いに異なるものとして、それぞれを開花し、確立し続けるのである。ミンコフスキーにおいてはこのように、一である生成と、分裂した複数のわれわれが属する異なる次元が、互いに交錯し、互いを活気づけ合うという二元性がある。これをミンコフスキーは、生成とわれわれの「分割されない二元論（dualité *indivise*）」（TV 44）と呼ぶ。この交錯は、第三の「浸透あるいは分有の原理」において、詳しく論じられる。

3．第三の原理—浸透あるいは分有の原理

第三の「浸透あるいは分有の原理」の中心的現象は「現実との生きられる接触」である。この現象の裏面である「現実との生きられる接触の喪失」は、ミンコフスキーの統合失調症論の中心となる。この重要な第三の原理について検討する準備として、ここまでの過程を整理したい。第一の原理においては、他の点から分化しながらも同質的な関係性を保持してのみ開始される自我の経験について記述された。この原理において自我は、他の点に自らが類似しているということを引き受けることによって、次の第二の原理において個別性を浮かび上がらせることができる。第二の原理においては、自我が類似物からの分化を強固にし、環境に対して自らを確立する様態が示された。この分裂は、隔たりであると同時に、生成に対し互いの物質性の嵩によって接触し合うことを可能にする。ここには、分裂性を通じてこそ実現される同調性への回帰がある。第三の原理においては、互いを確立した自我が、隔たりを保ちながらも、同調性への回帰を強め、分かち難く相互に浸透し始める様態が記述される。このとき、諸自我は相互貫入し、分化したもののみが形作ることのできる「一つの」物質的でない接触を実現する[1]。

この物質的でない接触は、自我と生成の間のみならず、あらゆるものの間で起こるのだが、この接触をこそ、そこには「ない」あらゆる個人的躍動の支えであるとミンコフスキーは述べる。「われわれは、現実との生きられる接触において、われわれにすべて与えられているところのもの、すなわち、われわれ自身と生成との完全な一致（l'accord parfait）に、われわれの躍動によって到達しようと求めるのであると、言わしめたのである。われわれはこのようにして、この一致を追求するように強制されている。なぜなら、現実との接触はわれわれを満足させることができないからである。それは、その本性自身によって、躍動の支え（support）と標的（point de mire）にはなるが、躍動によっては決して創造させられ得ない。そこにわれわれの生の真の悲劇があり、しかしまた、その真の偉大さがあるのである。」（TV 71）相互浸透としての生きられる接触は、このように、すでに与えられており、われわれの個別の行為の支えであるにも関わらず、われわれはこの接触を、創造的な行為を通してもう一度実現しようとすることしかできない。すなわちわれわれは、生成との一致をすでに得ているにも関わらず、後からこれを実現しようとすることから逃れられないのである。

このすでに与えられている生成との一致を、ミンコフスキーは、共感（sympathie）の現象から論じようとする。「われわれは共感のうちに、現実との生きられる接触の本質的特徴を、苦もなく見出すことができる。共感は瞬間的であることはできないだろう。それのうちには常に持続がある。そしてこの持続のうちには、相並び完全に調和して流れるいわば二つの生成がある。このようにして流れながら、それらは互いにあまりにも親密に浸透し合うので、ひとはそこに、一種の反響によって類似の感情を相手のうちに呼びさまし合う、二つの感情の存在を認めるかわりに、むしろ一つのものでありながら、二つの異なる個人的生命のなかに統合されるに至った、ただ一つの感情（un seul sentiment）をみとめたくなるだろう。そこには現実的な分有（participation）がある。」（TV 61）前章まで一貫して一つの流れとして語られていた生成は、ここで簡単に二つの流れとして語られる。二つの流れは、はじめから二つのものであったかのように二つの生命のうちに別々のものとして流れている。しかしそれでも、ここには、これらの二つの流れとはさらに別の、一つであるところの何かがある。それは、感情（sentiment）である。われわれは、二つの別々の流れを生きながら、たった一つの感情に触れる。ここには、物質性を介した接触とは異なる、隔たりのない接触がある。この隔たりを介さない相互浸透としての一つの感情の「分有」は、第五節で確認するように、精神医学においても現れる[2)]。後に詳しく見るように、ミンコフスキーにおいて、別々のものが物質的でない仕方で触れるたった一つの感情は、一時的なうつろいやすいものではない。ここで言う感情はその場ごとに作られる喜怒哀楽の感情のようなものではなく、むしろそこにいる二つの別々の生命があるよりもずっと前から、あらかじめ存在していたものである。現実との生きられる接触とは、このたった一つの感情に触れる行為であり、精神病理学の分野における「精神分裂病」研究もまた、この一つの感情への接触を取り戻すことが主眼に置かれていた。この点については最後に検討することとし、次に第四の原理について確認する。

4．第四の原理ー箱入れの原理

第四の原理は、「箱入れの原理（le principe d'emboîtement）」である。この原理においては、生成から分裂した複数の自我が、それぞれの中心である固有性を経て宇宙に向かうという、これまでの三つの原理の総合的様態が提示される。ミンコフスキーによれば箱入れとは、「我有り « J'existe »」、「我持つ« J'ai »」、「我…に属す « J'appartiens à… »」という三つの現象が、同心円を描きながら放射していくことを指す。ミンコフスキーはこの原理について、次のように述べている。「わたしはここで、『我有り』、『我持つ』、『我…に属す』という、三つの現象のことを念頭に置いている。容易に了解できるように、これらは活動性、欲望、そして倫理的行為の追求という諸現象と緊密な関係にあるものであり、またこれらの現象が相互に持つような関係を、それらも相互に持つのである。」（TV 114）箱入れの原理は、「我有り」から出発し、「我持つ」を経由しつつ、「我…に属す」に至る。これらの三つの段階はそれぞれ、「活動性」、「欲望」、そして「倫理的行為」という現象によって説明される。三つの段階では、これまでの原理における能動と受動、分裂性と同調性の交錯と同じく、「わたし（je）」が、「わたし」以外に取り替えのきかない主体としておのれを確立する（consister）ことを通してのみ、主体自身の中心性を「宇宙」に向けて転倒させていく過程が描かれる。確認し

てみよう。

箱入れの原理における三つの同心円をミンコフスキーは、次のように言い換えている。「『我有り』という現象は、安定する一点を固定した。それは本質的に自己中心的である。『我持つ』という現象は、多少という属性を認める意味において、すでにこれよりも環境に対する伸張性がある。わたしは生活において多少とも『豊か』でありうる。ここでいう富は、もちろん決してわたしの金庫のなかの有価証券の数のことではなく、わたしの欲望の生命力のしるしとしての、生活における獲得物のことである。しかしながら、所有は、自己に向けて還流し、その周囲に集中するという点で、自己中心主義を完全に脱却してはいない。それは宇宙（l'univers）との関係において、いわば収縮の因子を含み、部分的に地平を塞ぐに至る。『我…に属す』という現象は、反対に、それがもはや宇宙を自己のまわりに集めるということがまったくなく、逆に、自己をこの宇宙のなかに入らしめるという点で、所有から相違するのである。視線はいまや世界に導かれ、次第に広がる展望をそこに発見する。」（TV 120）三つの段階のうち、三番目の「我…に属す」はこのように、前の二つの段階とは違う、より大きな差異を持っている。それは、「我有り」と「我持つ」がもっていた自己中心的な属性を持っていないという点である。「我…に属す」は、「我有り」の安定したわたしの固定的な一点も、その固定された点に宇宙が流れ込む「我持つ」とも、まったく異なる性質を持つ。それは、これがもはや固定された「自己中心的な」中心軸を持たず、反対に、自我を宇宙に参入させるという点である。「我…に属す」は、いわば自我の完全な眠りであり、寛ぎである。これは、他の二つの自我のように、もはや宇宙の地平を塞ぎ、流れを集中させたりはしない。「我…に属す」において流れは転倒し、自身が宇宙に流れ込む。「我有り」と「我持つ」の定立を通過し、強固になった「わたし」は、今度は完全に眠り込み、「安息（aise）」を感じつつ（TV 120）、広い景色を見るに至る。「広大で豊かな生が、いまやわれわれの眼前に繰り広げられる。」（TV 120）

5．分裂性と同調性

最後に、第三節において論じた感情の分有について、臨床においてミンコフスキーがどのように論じていたのかを確認したい。ミンコフスキーは、第二の原理における「個人的躍動」と、第三の原理で論じた「現実との生きられる接触」という二つの現象の関係性について、次のように述べている。「個人的躍動の現象、より正確に言えば、この現象の包含している制限化（limitation）の因子と、現実との生きられる接触とのあいだにある対立は、これらの現象を分裂性（shizoïdie）と同調性（syntonie）の概念に接近させるものである。」（TV 64）第二の原理で論じられた「個人的躍動」は、生成に対して制限化の働きを持つ。一方、第三の原理において論じられた「現実との生きられる接触」は、制限することなく生成と相互に浸透する。すなわち、こうした個人的躍動と生きられる接触の対関係を、ミンコフスキーは、精神医学における「分裂性」と「同調性」の対比に重ね合せているのである。したがって、精神医学における分裂性と同調性について簡単に振り返りたい[3]。

ミンコフスキーの師であるブロイラーは、1908年の４月、ベルリンで行われたドイツ精神医学会における講義で初めて、それまで早発性痴呆と呼ばれていたグループの患者に「精神分裂病」という新たな名称を付与することを提案する[4]。さらに14年後の1922年、この病になりやすい

傾向として主張されたのが、「分裂性（Schizoidie）」であり、この対概念となったのが、「同調性（Syntonie）」である[5]。すなわち、ブロイラーが提唱した「精神分裂病」という名称と、これが基づく「分裂気質」に対し、「躁うつ病」とこれが基づく「同調気質」という対比的着想を受けてミンコフスキーの医学は出発したのであり[6]、この二元論は『生きられる時間』では、「個人的躍動」と「生きられる接触」の対比として、哲学的に考察される。ミンコフスキーにとって分裂的な「個人的躍動」は、もちろん、病的な活動ではない。病的であるどころか、生命の創造的側面を担う、二元性の欠くことのできない一翼である。そうであるからこそ、ミンコフスキーはこの裏面である同調的な「生きられる接触」について、創造的活動の基礎として強調する必要があった。特に「精神分裂病」の臨床においては、分裂性への傾きからできるだけ均衡に近づくために、同調性は重く見られる。

では、同調性から成る「浸透あるいは分有の原理」は、統合失調症論においてどのように論じられたのだろうか。ミンコフスキーは「精神分裂病」の症状について、次のように述べる。「彼〔ブロイラー〕は本質的な症状の一般的な性格を浮き彫りにするために、精神分裂病という名前を導入した。本質的な症状の探求は、まったく自然な成り行きとして、幻覚や妄想のような、目立つ精神異常のしるしを副次的なものとしたのである。」（TV 65）ブロイラーは病の本質に接近するためにこそ新たな名称を導入したのだが、その結果、目立つ症状は医師の目にとってこの病の本質から遠ざかり、副次的なものになる。このとき、医師の目にとっての本質的な症状とは何か。「ブロイラーは、分裂病者と躁うつ病におかされた患者とのあいだに存在する相違を、由来有名となった一つの公式でもって表現した。われわれは前者との感情的接触（contact affectif）をもはや持たないが、後者とはこの接触が維持される、と彼は言った。この短い公式は、重大な帰結を孕んでいた。われわれはもはや、われわれの病人たちのあり方を評価するために、彼らの呈する症状を、『学者として』記述することで満足することはできず、われわれは、われわれの全個人を投入して、彼らの反応の総体が感性的な面でしめす特殊な症状と対面しなければならない、とこの公式は言うのである。単なる観察による診断法が、このようにして浸透（pénétration）による診断法—これの有効範囲はとりわけビンスワンガーによって浮き彫りにされた—に歩みを譲ったのである。」（TV 65, 66）ブロイラーは、あるグループの患者の病の本質を、「躁うつ病」の患者との対比から考察しようとしたのだが、比較の過程においてブロイラーがもっとも重視したのが、患者との「感情的接触」であった。このようなブロイラーの視点に加えてミンコフスキーは、「感情的接触」という語で用いられる「感情」という語が、喜怒哀楽を示すような「情緒的な感情」とは「全く別の特有の心的作用」（S 96）であることに注意を促す。この情緒的でない感情への接触は、医師の全個人を使用するものであり、感情の交通による診断は、ビンスワンガーによって「感情診断（Gefühlsdiagnose）」と呼ばれ[7]、ミンコフスキーによっては「感情、むしろ浸透による診断（le diagnostic par sentiment, ou mieux par pénétration）」（S 95）と呼ばれる。ミンコフスキーは、「感情」という語が「まったく主観的（purement subjectif）」であるため、「浸透」という言葉をより好むことを、念を押して記している（S 96 注1）。ミンコフスキーにとって感情とは、このように、われわれと環境のあいだに浸透し、貫きながらこれらを満たす生命活動の内奥に関わるものである。

ここまでを要約すれば、ブロイラーは「分裂」の過剰という精神医学における課題に対し、同調性と分裂性の二元的な関係にこそ、この解決の糸口を求めた。ミンコフスキーもまた、ブロイラーの論を受け、二元性の対比を研究の中心に据え、医学に留まらず、哲学においてもまたこれを探求しようとする。ミンコフスキーは同調性と分裂性について、次のように述べている。「ブロイラーは（中略）気質論の固有の領域を超えて、〔同調性と分裂性に〕生命の基本原理（*principes fondamentaux de la vie*）の表現を見た。同調性は、周囲と一致して振動することを可能にする原理を意味し、他方、分裂性は、反対に、この同じ周囲から身を離す能力を意味する。」（TV 67）分裂性と同調性、離れることと一致しながら振動することは、このように、生命の二大基本原理である。ブロイラーとミンコフスキーの統合失調症研究は、分裂性の過剰な側面に焦点を当てて行われたが、ミンコフスキーは哲学的考察において、この分裂性のなかに、病的なものとは全く異なる創造的側面、すなわち個人的躍動もまた見出す。だからこそ、この創造性を支える同調性を重視し、創造的分裂性が大きければ大きいほど、共鳴を担う同調性もまた増大させることの必要性を論じた。ミンコフスキーの思索において、同調性と分裂性のあいだには、中庸としての均衡ではなく、同じ強さこそが求められる。二元性の「錯綜（enchevêtrement）と相互浸透（interpénétration）」（TV 70）を実現するために、強い分裂性にはより深く内奥からの同調性が求められるのである。

6．結論

本稿ではミンコフスキーの医学と哲学に共通する問題が、分裂性と同調性から成る二大基本原理の交錯の探求にあったとみなし、これが哲学的に論じられる箇所として、『生きられる時間』第一部における四つの原理を取り上げ、分析を行った。第一の原理「展開の原理」では、生成から分化した諸点が、分裂しながらも同一性を保つ、同調的な様態が記述された。第二の原理「自己を超えた結合、すなわち超個人的結合の原理」においては、分化した諸点が、創造的行為を行うことによって固有性を強め、新たなものを生み出すからこそ、再び自我から離れ、生成に回帰する過程が記述された。第三の「浸透あるいは分有の原理」においては、この回帰によって、自我と生成が分有の関係性を持ち始める様態が語られた。第四の「箱入れの原理」においては、第一から第三の原理までの総合として、自我が自身の中心性を確立することを通し、宇宙に対しみずからを参入させ、自己中心性を休息させながら広がり、豊かな展望を見る様態が記述された。

このように、四つの原理においては、繰り返し同調性と分裂性の間を移行しながら、次第に自我の「箱入れ」が拡大し、宇宙に自らが注がれるまでの過程が描かれる。四つの原理のなかで、分化し、独立しながらも共に振動するという、分裂性と同調性の交錯を最も明確に示すのが、第三の「浸透あるいは分有の原理」である。この原理は、ミンコフスキーの統合失調症論においてもまた、情緒的でない感情の「浸透による診断」のなかに登場する。また、ミンコフスキーとブロイラーの相違は、ミンコフスキーが分裂症の創造的側面を、強調して論じて来た点にあったと言える。

「浸透あるいは分有の原理」においては、宇宙を満たす「たった一つの感情」であるところの生成が、われわれ個別の自我の内部で、あるいは自我と他の自我の関係性のなかで、分裂性と同調性を交叉させながら、自らを示す。このたった一つの感情は、あるときには様々な現象のなかで、ま

たあるときには医学における特定の場面において、分裂した個別性や移ろう瞬間のなかにのみ現れる。

略記

S：Eugène Minkowski, *La schizophrénie : psychopathologie des schizoïdes et des schizophrènes*, Paris, Payot, 2002. (1re édition, Paris, Payot, 1927.)（『生きられる時間：現象学的・精神病理学的研究１』中江育生、清水誠訳、東京、みすず書房、1972年、『生きられる時間：現象学的・精神病理学的研究２』中江育生、清水誠、大橋博司訳、東京、みすず書房、1973年。）

TV：Eugène Minkowski, *Le temps vécu : études phénoménologiques et psychopathologiques*, Paris, PUF, 2005. (1re édition, Paris, d'Artrey, 1933.)（『精神分裂病―分裂性性格者及び精神分裂病者の精神病理学』、村上仁訳、東京、みすず書房、1954年。）

（邦訳については括弧内のものを尊重し参照させていただいた。しかし、行論の都合上変更を行わせていただいた箇所があることを、お断りさせていただく。）

注

1）メルロ＝ポンティは、1950-51 年度ソルボンヌ講義「幼児の対人関係」において、ミンコフスキーの「生きられる距離」という概念を援用しながら、距離を伴った相互侵蝕について論じている。メルロ＝ポンティは三歳のころに迎える幼児の自我の危機とこの前後の経過を論じるのだが、この幼児の自我の確立過程と、ミンコフスキーにおける第三の原理までの生成に対する自我の分裂と同調の過程には、一致する部分が多いため、概略を示す。幼児は三歳のころ、他者によるまなざしを受けることによって、他者との分離を経験する。これは第二の原理における分裂的かつ創造的な活動を行い始める自我に相当する。この危機を経て、幼児の自我は「生きられる距離」を持ち始めるのであるが、それ以前の自我は、他の人間のみならず動物たちをおのれの似姿とし、模倣を通してこれらと共感し結び合う同調的な自我であった。メルロ＝ポンティはこうした幼児の自我が、三歳の危機のころを迎えたあとも抹殺されるわけではなく、遠くに押しやられているだけであるとし、たとえば、誰かを愛するということの相互侵蝕のなかに表れるとする。（Maurice Merleau-Ponty, « Les relations avec autrui chez l'enfant », in *Parcours : 1935-1951*, édition établie par Jacques Prunair, Lagrasse, Verdier, 1997. および Eugène Minkowski, « Les Notions de distance vécue et d'ampleur de vie et leur application en psychopathologie. », in *Journal de psychologie normale et pathologique*, vol. 27, 1930.）。また、ミンコフスキーの著作『一つのコスモロジーに向けて』においては、人間のみならずさまざまなものや空間に浸透する自我の経験が記述される。（Eugène Minkowski, *Vers une cosmologie*, Paris, Payot, 1999, [1re édition, Paris, Aubier-Montaige, 1936.]）

2）ミンコフスキーが感情の接触を「分有」と呼び、個人的躍動による接触との区別を強調した点については、『一つのコスモロジーに向けて』の Aubier 社からの出版を援助し、のちに同社から 1930 年代のシリーズの出版を開始した「ロゴス叢書」に『精神病理学概論』（Eugène Minkowski, *Traité de psychopathologie*, Paris, PUF, Coll. Logos, 1966.）を依頼した、ルイ・ラヴェルの「分有」概念と比較したい。ラヴェルもまた、個別の行為と大文字の行為の分有について論じる過程において、ミンコフスキーと同様に分有における

隔たりについて論じている。「自己の存在は関係であり、変化しやすい均衡である。それは、それぞれの瞬間の諸限界と乗り越え（dépassement）の無限の能力とのあいだにある。この乗り越えの能力は、そのなかで自己が動くことをやめないところの間隔（intervalle）を表現する。しかしながらこの間隔は、われわれがそうであるところのものとありたいと望むところのものとのあいだの変化しやすい均衡でもある。」（Louis Lavelle, *De l'acte*, Paris, Aubier, 1939, p. 211.）ラヴェルにおいても、ミンコフスキーにおいても、分有における隔たりは均衡として乗り越えられるものである。しかしミンコフスキーは、創造的行為が含む分裂の因子と、分有における感情の完全な浸透を別の現象とすることによって、二元論の立場を取り、分離と融合それぞれの次元を担保している。

3）ミンコフスキーによる分裂性と同調性の二大気質は、『チボー家の人々』においても言及されており、フランスにおいて 30 年代には、よく知られたものであったことが分かる。（Roger Martin du Gard, *Les Thibault*, t. VI, Paris, Gallimard, 1936, p. 130.）

4）Paolo Fusar-Poli et Pierluigi Politi, « Images in Psychiatry : Paul Eugen Bleuler and the Birth of Schizophrenia (1908) », in *The American Journal of Psychiatry*, 165, 11, Nov 2008, p. 1407. および、Eugen Bleuler, *Dementia præcox oder Gruppe der Schizophrenien*, München. Minerva, 1978. (1ère édition, Leipzig, Franz Deuticke, 1911.)（ブロイラー『早発性痴呆または精神分裂病群』飯田真、下坂幸三、保坂秀夫、安永浩訳、東京、医学書院、1974 年。）

5）Eugen Bleuler, « Die Probleme der Schizoidie und der Syntonie », in *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, 78, 1, 1922.

6）ブロイラーは、分裂性と同調性の二大原理という対比を、クレッチマーの循環性性格（cyclothymie）と分裂性性格（schizothymie）の分類から得ているという（TV 67）。しかしブロイラーは、クレッチマーの分類が、時間における循環的変化と、環境に対する態度という異なる軸をそれぞれ内包としていたため、環境への態度から区別するという基準に統一した、分裂性と同調性という対比の方が、二大基本原理を表すのによりふさわしいと考えた（S 58）。（Erenst Kretschmer, *Körperbau und Charakter*, Berlin, Springer, 1921.〔クレッチメル『体格と性格：体質の問題および気質の学説によせる研究』相場均訳、東京、文光堂、1960 年。〕）

7）Ludwig Binwanger, « Welche Aufgaben ergeben sich für die Psychiatrie aus den Fortschritten der neueren Psychologie? » in *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, December 1924, Volume 91, Issue 1, p. 402-436.（感情診断については p. 426.）

Le principe de pénétration ou de participation chez Eugène Minkowski

Ai SATO

Nous savons qu'Eugène Minkowski était psychiatre et qu'il s'est adonné à l'étude de la schizophrénie avec Eugen Bleuler. Mais il a également laissé des œuvres philosophiques en profonde relation avec les travaux psychiatriques. Nous voudrions montrer ici que sa pensée philosophique sert de rôle central dans l'ensemble de ses études. Le principe de pénétration ou de participation transperce sa recherche psychiatrique et philosophique en y attachant la schizoïdie et la syntonie.

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

Eriko SUENAGA

Introduction

L'intentionnalité est la « caractéristique eidétique [qui] concerne la sphère des vécus en général, dans la mesure où tous les vécus participent en quelque manière à l'intentionnalité »[1]. Elle est ce qui « caractérise la *conscience* au sens fort », la « propriété qu'ont les vécus "d'être conscience *de* quelque chose" »[2], et se trouve thématisée par l'analyse des structures noético-noématiques du vécu. Par son mode d'œuvre, elle sert d'index d'une sphère déterminée des vécus et indique la couche de vécu à laquelle ceux-ci appartiennent. Tous les vécus peuvent comporter une certaine intentionnalité. C'est la raison pour laquelle l'« intentionnalité » constitue le « thème capital »[3] de la phénoménologie husserlienne ayant pour thème de recherche général la « conscience »[4] ou, plus exactement dit, le « vécu de conscience en général ».

Or, dans la préface et les conclusions de *Totalité et Infini*, Lévinas tente de donner un nouveau sens au terme d'« intentionnalité » (cf. TI, XI-XII, XVI-XVII, 270-271, 275-276). Il s'agit d'une « intentionnalité d'un tout autre type » (TI, XII) dépourvue de la « structure noèse-noème » (TI, XVII, 271), d'une « intention transcendante » (TI, XVII ; cf. TI, 20) dans laquelle résiderait l'« essentiel de l'éthique ». C'est une telle sorte d'intentionnalité que « ce travail essaie précisément de décrire » (TI, XII). Toutefois, Lévinas affirme que « la présentation et le développement des notions employées doivent tout à la méthode phénoménologique » (TI, XVI). Alors, ce philosophe a-t-il vraiment accédé à cette « "intentionnalité" tout autre » (TI, 98) au moyen de l'« analyse intentionnelle » (TI, XVI, DI, 139) en tant qu'analyse des structures noético-noématiques du vécu, et celle pratiquée d'une manière rigoureusement husserlienne[5]? Est-il possible de passer tout d'un coup de l'« intentionnalité thématisante » (AE, 65) ou de l'« intentionnalité objectivante » (TI, 40) à l'« intentionnalité d'un tout autre type », alors que celle-ci désigne la propriété eidétique d'une « conscience non-intentionnelle » (EN, 141)[6] ? Comment pouvoir atteindre cette « "intentionnalité" tout autre » d'une façon digne de celui qui a pour tâche de « voir philosophiquement, c'est-à-dire sans aveuglement naïf » (AT, 176-177) ?

Ce qui fait problème en rapport à ces questions, c'est l'ambiguïté du mot « vision » dans *Totalité et Infini*. De même que la cogitation (*cogito/cogitationes/cogitatum*) qui est une « vie intentionnelle », la vision recèle en soi « quelque chose comme un "sens" »[7], le *vu en tant que tel*. Or, d'une part, elle désigne la perception du monde extérieur par les organes de la vue ou l'action de se représenter en esprit. Dans la mesure où elle est l'« intuition » (TI, 38, 273) comme « "voir" donateur originaire », ou même l'« intuition empirique » portant sur l'individuel qui précède la « vision intellectuelle » de son essence, la vision signifie une « adéquation » (TI, XV, 4, 271 ; cf. TI, 273) entre l'idée et la chose. D'autre part, elle désigne une « vision » spécifique, exprimée comme « "vision" sans image, dépourvue des vertus objectivantes synoptiques et totalisantes de la vision » (TI, XII).

Dans la mesure où elle est l'« éclat » (TI, XIII) en moi d'une extériorité qui ne saurait être saisie ni par un regard qui la regarde d'en haut, ni par un regard dirigé de face sur elle (cf. TI, 50-51, 266), ou même l'« éclatement » (AE, 189) du sujet transcendantal qui précède l'éclat du transcendant, la « vision » signifie l'« *inadéquation* par excellence » (TI, XV) entre l'idée et la chose. Il s'agit là du « débordement de l'idée par son idéatum » (TI, XV ; cf. TI, 19-21, 94-95). Pour le dire schématiquement, la vision dans le premier sens est due à l'« intentionnalité objectivante » et la « vision » dans le second sens à l'« "intentionnalité" tout autre ». Ce qui est en jeu ici, c'est la possibilité de jeter un pont entre la première vision et la seconde « vision », donc entre la première intentionnalité et la seconde « intentionnalité ».

À notre sens, Lévinas suppose une troisième intentionnalité qui se situe entre les deux autres et qui les rattacherait l'une à l'autre, annonçant par son mode d'œuvre la sphère des vécus dans laquelle se meut toute la pensée phénoménologique lévinassienne. En effet, dans la « phénoménologie de l'Eros » (TI, 233), il présente une expression étrange : l'« intentionnalité sans vision » (TI, 238). Si cette tournure figurait dans la préface ou les conclusions de *Totalité et Infini*, on pourrait la considérer comme exprimant d'autre façon la « "vision" sans image » qui est une « noèse sans noème » (EN, 194). Mais en réalité, c'est au milieu de la phénoménologie de l'Eros que Lévinas emploie cette expression ; là, il s'agit d'un tâtonnement conditionné par l'œuvre même de l'« intentionnalité sans vision » : la « caresse » (TI, 235, 236, 237) dans la nuit comme tenant au « tâtonnement » (TI, 141) dans le noir[8]. Par ailleurs, la « phénoménologie de la sensation comme jouissance » (TI, 163) présente une intentionnalité de nature semblable ; là, celle-ci est décrite sous les espèces d'une « intentionnalité de la jouissance » (TI, 100) dont le sens ne doit cependant pas être reçu tel qu'il est envisagé simplement au niveau de la « sensibilité », mais être réinterprété à la lumière de la sphère entière des vécus qui constitue l'horizon de la phénoménologie de Lévinas. Nous verrons plus tard de quoi il s'agit.

Quoi qu'il en soit, les deux phénoménologies tentent d'élucider l'« intentionnalité sans vision » en découvrant l'« enchaînement des vécus »[9] qui la comportent, ou plutôt l'« enchaînement des scènes »[10] dans lesquelles se tient la « pensée naïve » (TI, XVI) qui la comporte. S'il est en ainsi, on ne peut pas simplement identifier l'« intentionnalité sans vision » à l'« "intentionnalité" tout autre », ni les distinguer parfaitement. À en juger par le contexte, le mot *vision* dans l'« intentionnalité sans vision » se rapporte à la vision au premier sens. Mais quelle est l'essence de cette vision, désignant par elle-même un vécu, par rapport à la « vision » au second sens ? Lévinas appelle l'intentionnalité qui ne contient la première en aucun sens « [intentionnalité] de recherche [en tant que] marche à l'invisible » (TI, 235), par opposition à l'« intentionnalité de dévoilement » (*ibid.*) en tant que « visée du visible » (TI, 270) ; il exprime par ailleurs le « corrélat noématique » recélé par la « "vision" sans image » comme « sens sans intentionnalité : sans vision, ni même visée » (DI, 151 ; cf. DI, 154). Cette étude a pour but d'éclaircir, à travers la détermination de ces deux d'intentionnalités, le sens et la portée de l'« intentionnalité sans vision » qui constitue, selon nous, le « thème capital » de la phénoménologie lévinassienne. En guise de repère ou d'indice d'une sphère déterminée des vécus, cette intentionnalité dépourvue de vision indiquera l'horizon de la phénoménologie de Lévinas dans lequel se déroulent tous les phénomènes en question. Nos considérations sont dirigées par l'idée que la « phénoménologie de l'idée de l'Infini » (DI, 11)

chez Lévinas – de même que la « phénoménologie de la volonté » chez Ricœur – s'effectue dans la « sphère affective et volitive »[11], si différents qu'apparaissent leurs itinéraires ; mais quant à chez Lévinas, il est aussi question d'une fente ouverte par la « dimension du désir absolu » (TI, 147) à l'intérieur de la sphère affective et volitive, d'une coupe transversale semblable au plan équatorial de la sphère terrestre ; en tant que caractéristique eidétique de cette sphère des vécus, nous trouvons l'« intentionnalité sans vision » dont l'œuvre est le « tâtonnement » dans le noir et la « prise » éclairante des choses. À penser ainsi, on pourrait comprendre pourquoi Lévinas fait soudainement mention de la « volonté » dans la section III, C. « La relation éthique et le temps » – bien qu'il en parle de manière morcelée dans les sections I et II (cf. TI, 30, 140) – après sa « phénoménologie de la sensation comme jouissance ». Pour bien articuler le sens de l'« intentionnalité sans vision », la présente étude suivra l'ordre ci-dessous.

D'abord, nous expliquerons ce qu'est l'intentionnalité recélant en soi une « vision » (comme appartenant au « niveau de la "représentation" (*Vorstellung*) »[12] en qualité de l'« intentionnalité de dévoilement » qui est à l'œuvre comme représentation (cf. TI, 97). Ensuite, en tant qu'« intentionnalité de recherche »[13] contenue par le « vouloir de la volonté vivante » (TI, 203) et dont l'œuvre est le tâtonnement dans le noir *et aussi* prise éclairante des choses, nous traiterons de l'intentionnalité dénuée de vision mais recélant en soi une « visée » (comme relevant de la sphère affective et volitive). Elle sera déterminée comme ayant une affinité, d'une part avec l'intentionnalité objectivante et, d'autre part, avec l'intentionnalité « tout autre ». C'est là la première signification de l'« intentionnalité sans vision ». Enfin, il s'agira d'une intentionnalité *extrême* de recherche dont l'œuvre est *seulement* le tâtonnement dans le noir ou la recherche dans l'obscurité – l'« attente sans attendu » (DI, 151) ou la recherche sans recherché – et qui s'accomplit comme « idée » lévinassienne : l'intentionnalité qui ne recèle pas de vision, ni même de visée (comme appartenant à la « dimension du désir absolu », précisément, à la fente ouverte par elle à l'intérieur de cette sphère-là des vécus). C'est là la seconde signification de l'« intentionnalité sans vision ». Celle-ci portera ainsi un double sens en guise d'indice d'une sphère affective et volitive dans laquelle se refléterait comme son grand cercle un « au-delà » (TI, XI), d'une sphère des vécus qui constitue, dans cette mesure, le cadre ou le décor de la phénoménologie lévinassienne. En chaque *cogitatio*, la seconde intentionnalité se doublera de la troisième de façon à refléter l'*au-delà* de l'expérience « à l'*intérieur* de l'expérience » (TI, XI). Envisagées du point de vue de la troisième, les deux premières intentionnalités seront déterminées par le mot de « chercher ».

1. L'« intentionnalité de dévoilement » : l'intentionnalité recélant en soi une « vision » (caractéristique eidétique des représentations)

Pour le dire métaphoriquement en termes de l'œuvre du corps, l'« intentionnalité de dévoilement » est une manière de voir de la « vision » (TI, 163, 271) : la manière de vivre (*erleben*) de la vie intentionnelle menée par le « "regard" qui *rayonne* du moi pur »[14] extra-mondain. En éclairant, la « lumière » (TI, 14, 163, 238) apportée par ce regard chasse les ténèbres et vide l'espace ; l'objet sur lequel le regard se dirige est maintenu dans cet espace éclairé et vidé, et se voit reçu à partir de ce néant comme à partir d'une origine (cf.

TI, 161-167). Ainsi, le regard du moi pur extra-mondain éclaire, dès le début, l'« horizon » (TI, 15, 23, 166, 238) qui sert de fond à l'apparaître de la chose et la fait voir à partir de cet « horizon lumineux » (TI, 15). C'est une manière de vivre selon laquelle le moi transcendantal arrive à ce qu'il cherche, directement et aussi sans erreur, en écartant tout écran. Elle désigne une propriété eidétique du « plan de la conscience percevante et plus généralement [du] plan des actes objectivants »[15]. Là, le moi pur extra-mondain, ou plutôt son regard, saisit immédiatement ce qu'il cherche (l'objet) au travers de ce qu'il vise actuellement (l'objectivité). Voilà quel est le mode d'accès à l'objet propre aux représentations. Quant au mode subjectif d'apparaître de l'objet – ou phénomène (*Erscheinen des Erscheinendes*) –, il se présente ici sous les espèces d'événements dont l'ultime signification revient à *dévoiler*, c'est-à-dire d'événements essentiellement *diurnes*.

Comme l'indiquent ces déterminations, la « vision » contenue dans l'« intentionnalité recélant en soi une "vision" » n'est pas la perception visuelle elle-même ; elle ne désigne pas non plus les « types irréductibles du "voir", du remplissement par l'originaire »[16] qui sont des cas concrets originaires de l'adéquation. Ce qui compte ici, c'est la façon même de l'adéquation entre celui qui vise et ce qui est visé, la façon de l'adéquation entre, d'une part, la visée et, d'autre part, l'objet qui est visé aussi bien que l'objet tel qu'il est visé : l'adéquation de la pensée à l'objet se produit ici de façon à ce que le « moi de la représentation » (TI, 99) trouve l'objet qui est cherché tel qu'il est cherché et de la manière dont il est cherché. Là, l'objet visé concorde avec l'objet cherché, l'objet tel qu'il est visé avec l'objet tel qu'il est cherché et, en outre, la manière de viser coïncide avec celle de chercher. La « vision » dont il est question ici signifie cette structure formelle de l'adéquation ; c'est l'intentionnalité possédant une telle structure de l'adéquation que nous avons exprimée comme intentionnalité recélant en soi une « vision ». Cette manière de vivre qui caractérise les représentations, dites vécus « "fondateurs" d'ordre "simple" »[17] est la façon pour le moi pur de vivre ses propres vécus – façon selon laquelle son regard se rend vers ce qu'il cherche, directement et sans hésitation, sur un plan éclairé, donc vers le « visible ».

2. L'« intentionnalité de recherche » : l'intentionnalité dénuée de vision mais recélant en soi une « visée » (caractéristique eidétique des affects et volitions)

Pour l'expliquer encore en termes de l'œuvre du corps, l'« intentionnalité de recherche » est une manière de toucher du « toucher » (TI, 163, 165) : la manière de vivre (*erleben*) de la vie intentionnelle menée par le « tâtonnement » (TI, 142) qui *fouille* du moi sensible intra-mondain. En cherchant dans le noir, le « libre mouvement de la palpation » (TI, 164) produit par ce « mouvement de la main » (TI, 133, 141, 163) creuse et parcourt une distance ; il traverse le « rien » (TI, 163) de l'espace et fait se manifester un « néant » (TI, 164) – « espace vide » (TI, 164) mais rempli par l'obscurité – à travers lequel la main qui est l'« organe de saisie et de prise » (TI, 132 ; cf. TI, 141, 162, 165) définit l'indéfini et solidifie l'informe ; le « corps en tant que main » (TI, 142) *comprend* ainsi la « matière » *en tant que* « chose ». Or, cette « prise originelle du travail » (TI, 133) « éclaire la nuit même de l'apeiron » (TI, 137) et découvre la signification de ce qui a été rencontré dans cette aventure (cf. TI, 131-142, 161-167). Ainsi, le tâtonnement du moi corporel recherche, tout au début, dans

les ténèbres seulement avec les sensations aux bouts des doigts en vue de la « saisie d'une chose » (TI, 137) qui apporte de la lumière ; mais finalement, cela se fait en vue de la « lumière du visage » (TI, 125) apportée par le « face-à-face avec autrui » (TA, 67, 68). C'est une manière de vivre par laquelle le moi sensible intra-mondain vise à parvenir à ce qu'il cherche via des chemins sinueux et au risque de le rater, en marchant toujours à tâtons. Elle désigne une propriété eidétique de l'« immense secteur affectif et pratique de la conscience »[18]. Là, le moi intra-mondain, ou plutôt son tâtonnement, ne saisit pas immédiatement ce qu'il cherche (l'objet), mais y touche à peine au travers de ce qu'il vise actuellement (l'objectivité) ; pour y parvenir, il faudrait un long détour, une incessante correction du sens de cette objectivité, car celui-ci est un sens altéré de l'objet cherché. Voilà quel est le mode d'accès à l'objet propre aux vécus affectifs et volitifs. Quant au mode subjectif d'apparaître de l'objet – ou phénomène –, il se présente ici sous les espèces d'« *événements* dont l'ultime signification [...] ne revient pas à *dévoiler* » (TI, XVI), c'est-à-dire d'« événements essentiellement nocturnes » (*ibid.*) : nocturnes au sens où « la philosophie dé-couvre certes la signification de ces événements, mais ces événements se produisent sans que la découverte (ou la vérité) soit leur destin ; sans même qu'aucune découverte antérieure éclaire la production de ces événements » (*ibid.*).

Comme l'indiquent ces déterminations, la « visée » contenue dans l'« intentionnalité dénuée de vision mais recélant en soi une "visée" » n'est pas le « savoir » (EN, 143) ou la pensée qui porte sur le pensable ; elle ne désigne pas non plus les visées actuelles et potentielles du « faire », de la « synthèse d'*identification* dont l'objet est l'*index* »[19], en tant que cas concrets et non pas originaires de l'adéquation. De même que nous l'avons vu pour le cas précédent, ce qui compte est la façon même de l'adéquation entre celui qui vise et ce qui est visé, la façon de l'adéquation entre, d'une part, la visée et, d'autre part, l'objet qui est visé aussi bien que l'objet tel qu'il est visé : l'adéquation de la pensée à l'objet se produit ici de façon à ce que le moi corporel trouve l'objet qui est cherché sous une autre espèce que tel qu'il est cherché et d'une autre manière que celle dont il est cherché. Là, l'objet visé concorde certes avec l'objet cherché ; mais l'objet tel qu'il est visé et l'objet tel qu'il est cherché n'étant plus identiques, la manière de viser ne coïncide plus non plus avec la manière de chercher, à cause d'une *déformation* subie par la première (cf. AT, 176, TI, 267). C'est cette structure formelle de l'adéquation que signifie la « visée » ici en question ; nous avons formulé l'intentionnalité dotée d'une telle structure de l'adéquation comme intentionnalité dépourvue de vision mais recélant en soi une « visée ». La façon pour le moi corporel de vivre ses propres vécus – selon laquelle son tâtonnement se rend vers ce qu'il cherche, indirectement et avec bien des hésitations, dans un plan sombre, donc vers l'« invisible » –, caractérise les vécus affectifs et volitifs, considérés comme s'édifiant sur les représentations ; on dit de ces vécus qu'ils sont des vécus « "fondés" d'ordre complexe sur des vécus "fondateurs" d'ordre "simple" »[20].

Mais que signifie cette *déformation* qui marque la manière de vivre dans la sphère affective et volitive ? Nous l'éclaircirons en expliquant comment l'« intentionnalité de recherche » est à l'œuvre notamment dans la « jouissance » (TA, 46, TI, 82). En effet, tous les vécus renvoient à la « jouissance des nourritures » ainsi qu'à la « jouissance de la jouissance » qui constituent la couche fondamentale et originelle de notre vie.

Dans la section II de *Totalité et Infini*, Lévinas thématise l'« intentionnalité de la jouissance » (TI, 100 ; cf. TI, 102) en contraste avec l'« intentionnalité de la représentation » (TI, 100). Son œuvre est décrite d'un côté comme « vivre de... » (TI, 82) : vivre à la fois de ce qui fait vivre et de sa vie même (cf. TI, 83, AE, 92) ; de l'autre côté, il s'agit d'« être chez soi » (TI, 120) : baigner dans l'élément en demeurant sur terre. Là, il y va de la sensibilité en tant que « *façon* de la jouissance » (TI, 108). Or, cette détermination de l'intentionnalité de la jouissance (sensibilité) tient à celle de la corporéité du corps comme être sensible qui accomplit spatialisation *et* localisation[21] : la dualité du caractère d'exposition à l'extérieur et du caractère de retraite à l'intérieur *et* l'intra-mondanéité ; le vivre de... et l'être chez soi conditionnent *ontologiquement* le tâtonnement dans le noir et la prise éclairante, dans la mesure où l'effort et le travail supposent la « position sur terre » (TI, 101 ; cf. TI, 111) dont le corps est l'événement. On pourrait alors dire que l'intentionnalité de la jouissance sous-tend l'intentionnalité de recherche qui est la *façon* du travail, de la possession, et de l'Eros. Le sens de la jouissance ne s'épuise pourtant pas au niveau de la sensibilité. Faisons l'analyse intentionnelle de ce vécu en mettant en suspens la « naïveté du moi irréfléchi » (TI, 111) et en prêtant attention aux facteurs volitifs.

La jouissance constitue l'une des scènes de la vie où s'opère de façon germinale le *cogito* lévinassien : le « besoin » (TI, 83 ; cf. TI, 87-90, 115). Dans la mesure où il est l'explicitation de l'« *ego* [qui est la] source de la volonté » (TI, 30), le besoin équivaut à la source du « Je veux ». En tant que *cogito*, cette œuvre égoïste comprend trois moments : l'acte de « se nourrir de... » (TI, 83, AE, 92) (noèse), les modalités du « bonheur » (TI, 82) (« états affectifs » (AE, 40, TI, 91) comme « modalités psychiques » (DI, 192) par lesquelles et dans lesquelles l'intelligible est pensé), et les « nourritures » (TA, 45) (noème). Ainsi, le besoin y signifie le « besoin de nourriture » (TI, 107). Or, compte tenu de la sphère entière des vécus où se joue la scène de la jouissance, il faut ajouter ceci : l'« "autre" des nourritures » (TI, 90) qui est le corrélat de l'acte de « mordre sur le réel et [...] [d'] assimiler l'autre » (TI, 89), c'est un « *autre* » *relatif assimilable*. Il est possible de l'interpréter comme *absolument Autre inassimilable* dans son « inversion » (TI, 138, 214) de sens. Là, se produit une absorption perverse en Dieu comme Transcendant absolument absent ; la « patience » (DI, 10) en tant que passivité du *supporter* se mue en « impatience de l'assouvissement » (AE, 91 ; cf. DI, 10, TI, 237) ; l'« extériorité radicale » (TI, XVII, 166) est visée de manière « athée » par le « moi de la jouissance » (TI, 92). De là, le vivre de... et l'être chez soi sont connus comme œuvre de « séparation athée » (TI, 31, 44, 88). Cette inversion noético-noématique, vécue par l'« être volontaire » (TI, 213) dans sa « pensée allant à Dieu » (DI, 191), caractérise la manière de vivre dans la sphère affective et volitive. Cette équivoque que porte Dieu dans la pensée allant à lui (l'*absolument Autre inassimilable*/l'*autre relatif assimilable*) est la « modalité même du Transcendant » (AE, 15 ; cf. AE, 11). Pour préciser le sens de cette modalité singulière et le sens de « notre existence dans le monde » (TA, 46), nous avons reconduit le phénomène des « nourritures » jusqu'à son horizon : là où il y va à la fois des affects et des volitions ; là où, en chaque *cogitatio*, se reflète de manière *déformée* la « "vision" sans image » dont le « corrélat » est le Transcendant absolument invisible. Tout vécu étant basé sur la jouissance, on voit ici que l'*ego* lévinassien marche toujours vers le « Dieu invisible » (TI,

51), à tâtons et à son insu, touchant déjà à ce qu'il désire par le biais de ce qu'il saisit en qualité de ce dont il a besoin. C'est ce tâtonnement et cette saisie qui conditionnent *sémantiquement* le vivre de... et l'être chez soi.

Concernant ce mode d'accès si détourné à Dieu, il faut signaler la chose suivante : ce n'est pas parce que la lumière et l'horizon lumineux ne sont pas donnés que la vision est impossible. C'est la manière de voir qui décide la façon pour la lumière de luire et la façon pour la chose d'être vue. C'est parce qu'on voit l'objet qui est cherché sous une autre espèce que tel qu'il est cherché et d'une autre manière que celle dont il est cherché, c'est parce qu'on vise à parvenir à ce qu'on cherche seulement par une voie tortueuse, que la lumière n'arrive pas directement. Nous avons ici la raison pour laquelle il y va dans la sphère affective et volitive entre autres d'« événements essentiellement nocturnes » ; seul l'effort du philosophe peut expliciter, sans jamais en éclairer la production, le sens de la *déformation* subie par la « vision » propre à cette sphère ou le sens de la *distortion* habitant déjà la façon dont le moi corporel vit ses propres vécus (cf. TI, 265-267). C'est pour la même raison que le tâtonnement dans le noir ou la recherche dans l'obscurité en tant que mode de la palpation constitue la manière de vivre caractéristique de cette sphère des vécus.

Cependant, étant donné que la prise éclairante des choses suit ce tâtonnement, les ténèbres ne dominent pas totalement : la saisie d'une objectivité éclaire la nuit même de l'apeiron et, à propos de cette objectivité, sera donnée la plénitude originaire du sens qui apporte la lumière nécessaire pour le « *diagnostic* du vécu »[22]. À propos de la jouissance, nous avons constaté que le moi y atteint toujours déjà ce qu'il cherche, quoique de façon inverse, c'est-à-dire au travers de la nourriture dont il jouit, au milieu de l'élément dans lequel il baigne. C'est ce mode d'accès remarquable à l'invisible qui est signifié par l'« intentionnalité de recherche ».

Conclusion : L'intentionnalité comme « manière de voir », et la « manière de voir » comme manière de viser à parvenir à ce qu'on cherche

Toutefois, la signification de l'« intentionnalité de recherche » ne s'épuise pas par là. Il faudrait à présent considérer une intentionnalité *extrême* de recherche : l'intentionnalité qui ne recèle pas de vision, ni même de visée. L'œuvre en est le tâtonnement dans le noir ou la recherche dans l'obscurité *sans prise éclairante*. Il est ici question d'un « vécu de conscience » – ou plutôt de son *au-delà* – dans lequel l'on attend ce qu'on attend sans prise de conscience d'une attente et dans lequel l'on cherche ce qu'on cherche sans prise de conscience d'une recherche ; c'est une manière de vivre de la vie *non-intentionnelle* menée par la « blessure » (AE, 162, 192) qui *saigne* ou par la « respiration » (AE, 227, 228) qui *halète* ; c'est une *cogitatio*, dénuée de *cogito* ainsi que de *cogitatum*, et, chez Lévinas, l'*idein* même qui ne devient jamais lui-même un « *idea* » et qui est lui-même une « noèse sans noème » (EN, 194), l'*idein* d'une « passivité du non-intentionnel » (EN, 148). En d'autres termes, nous sommes en présence de l'« idée de l'Infini » (TI, XV, DI, 11, EN, 194, 246) appartenant à la dimension du désir absolu, marqué par sa « démesure » (TI, 4, 273), c'est-à-dire par son « *inadéquation* par excellence » (TI, XV ; cf. TI, 4, 5, 273). Voilà quelle est l'« intentionnalité d'un tout autre type », incarnée par l'idée lévinassienne de l'Infini et consignée comme caractéristique eidétique de l'« ordre du Désir » (TI, 155 ; cf. TI, 3-5, 33-35, 268-269).

Dans la perspective selon laquelle le champ de la conscience, qualifié par Lévinas de « champ subjectif qui *déforme* la vision, mais permet[tant] précisément ainsi à l'extériorité [radicale] de se dire » (TI, 267 ; cf. TI, XIV, 275, AT, 176), équivaut à la sphère des vécus que Husserl appelle « sphère affective et volitive », nous avons examiné la manière de vivre (*erleben*) dans cette sphère en la comparant avec celle propre au niveau de la représentation. Par là, il s'est révélé que la façon dont le moi corporel (sensible intra-mondain) vit ses vécus, ou l'œuvre de l'intentionnalité de recherche, est de tâtonner dans le noir, de chercher dans l'obscurité en vue d'une lumière quelconque. Là, ce tâtonnement s'achève certes par la saisie éclairante qui fournit la lumière du sens. Mais ce qui est difficile à trouver immédiatement et qui doit être attendu et recherché – l'« Invisible » (TI, 5) ou le « Désirable » (TI, 33) – est déjà, dans la couche la plus foncière de la vie, vécu dans son inversion de sens. Néanmoins, c'est seulement par là que les vécus affectifs et volitifs qui comportent l'intentionnalité de recherche rejoignent l'« expérience par excellence » (TI, XIII) qui incarne l'intentionnalité *extrême* de recherche : l'idée de l'Infini. En ce sens, l'intentionnalité de recherche relève justement à la fois du champ de la conscience intentionnelle *et* de celui de la conscience non-intentionnelle, de la dimension de l'adéquation *et* de celle de l'inadéquation.

L'« intentionnalité sans vision » désigne ainsi, en qualité de propriété eidétique de la sphère des vécus, la sphère affective et volitive en laquelle se refléterait la dimension du désir absolu. Elle a la signification d'une manière de vivre, ou plutôt d'une « manière de voir » selon laquelle l'on vise à parvenir à ce qu'on cherche seulement par une « voie tortueuse » (AE, 187), le plus souvent sans prise de conscience d'une « recherche » (DI, 130, 150, 154). Selon nous, il s'agit là d'une détermination de l'intentionnalité faite à partir du Désir lévinassien, et non sur la base de la représentation husserlienne (surtout de la perception). D'après Lévinas, c'est là la « manière de voir » – ou l'« optique » – digne d'être qualifiée d'« éthique » ; inversement dit, c'est là l'« éthique » digne d'être appelée « optique » (TI, XII, XVII, 51) – ou « manière de voir » – spirituelle.

Abréviations des titres des ouvrages d'Emmanuel Lévinas

AE : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1991 [1974].

AT : *Altérité et transcendance*, Montpellier, Fata Morgana, 1995.

DI : *De Dieu qui vient à l'idée*, 2e éd., Paris, J. Vrin, 1998 [1982].

EE : *De l'existence à l'existant*, 2e éd., Paris, J. Vrin, 1998 [1947].

EI : *Éthique et Infini. Dialogue avec Philippe Nemo*, Paris, Arthème Fayard, 1982.

EN : *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Bernard Grasset, 1995 [1991].

HS : *Hors sujet*, Montpellier, Fata Morgana, 1987.

TA : *Le temps et l'autre*, 8e éd., Paris, Quadrige/PUF, 2001 [1979].

TI : *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, 4e éd., La Haye, Martinus Nijhoff, 1984 [1961].

Notes

1) Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome*

premier. Introduction générale à la phénoménologie pure (noté *Ideen I* dans la suite), § 84, trad. fr. Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 2008 [1950], p. 282. Dans cette étude, nous entendons par « intentionnalité » le « mode d'accès à l'objet » (Didier Franck, *Dramatique des phénomènes*, Paris, PUF, 2001, p. 154) : l'intentionnalité toujours dite au singulier (*cogitatio*) comme exprimant l'ipséité du Soi (*cogito*) et, par suite, qu'il faut distinguer d'avec les intentionnalités au pluriel (*cogitationes*) considérées de la même manière que les vécus particuliers qui se laissent dissocier respectivement ainsi : l'acte proprement dit (noèse, *morphé*), les contenus de sensation (*hylé*), et le contenu intentionnel (noème). Sur les moments réels et non-réels du « vécu », voir D. Franck, *op. cit.*, p. 9-12.

2) E. Husserl, *Ideen I*, § 84, trad. fr., p. 283 ; cf. *ibid.*, § 34, trad. fr., p. 109 et § 36, trad. fr., p. 115.

3) *Ibid.*, § 84, trad. fr., p. 282.

4) *Ibid.*, § 36, trad. fr., p. 116, note 2 ; cf. *ibid.*, § 34, trad. fr., p. 110.

5) Nous désignons ici l'analyse intentionnelle telle qu'appliquée aux « vécus affectifs et volitifs » de manière pure en analogie avec celle appliquée aux « représentations » et sans égard pour l'originalité des premiers. Cf. Paul Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004 [1986], p. 65-67. Sur notre fréquente référence à cet ouvrage de Ricœur, voir notre note 11.

6) Il ne s'agit pas ici de l'« intentionnalité d'horizon (*Horizontsintentionalität*) » comme potentialité de la conscience, mais de la « passivité plus passive que toute passivité » (AE, 64, DI, 106, 113, 116) comme subjectivité du « sujet de chair et de sang » (AE, 98 ; cf. AE, 97-100, 181).

7) E. Husserl, *Ideen I*, § 88, trad. fr., p. 304.

8) La problématique de l'Eros (section IV) n'est pas séparée de celle de l'« intériorité et l'économie » (section II), ou plutôt, elle fait partie de cette dernière. Cela signifie que ces deux relèvent d'une seule et même sphère des vécus dont la caractéristique eidétique porte le nom d'« intentionnalité ». En effet, la « nuit de l'érotique » (TI, 236) se joue au fond de l'« habitation » (TI, 125) ; la « relation érotique » (TA, 64, TI, 248) s'accomplit comme relation avec le « Féminin » (TI, 127, 145, 236) et dans la « relation avec Autrui qui m'accueille dans la Maison » (TI, 145). En tant qu'elle est la sortie de la « solitude » (EE, 142, TA, 21, 35), du « définitif de l'enchaînement d'un moi à son soi » (EE, 142-143) vécu sous les espèces de « peine et douleur » (TA, 54) dans l'effort d'être, cette relation a tout au début la signification d'une « sortie de l'être » que Lévinas appelle « ex-cendance » (EE, 9) : « Relation avec Autrui, comme mouvement vers le Bien » (*ibid.*). Ce sont le tâtonnement dans le noir et la saisie éclairante des choses que nous allons décrire comme œuvre de l'« intentionnalité sans vision » – qui conditionnent cette ex-cendance : le premier rend possible la caresse, donc l'Eros (« relation érotique ») et la seconde la « dépossession originelle » (TI, 148) ou la « première donation » (TI, 148-149), donc le langage (« relation éthique »). Or, un « retour de l'*il y a* » (EE, 142) autre que celui au sens de la « solitude » (EE, 151, TA, 51) se voit finalement vécu au sein du rapport qui s'établit entre les amants dans la « volupté » (TI, 237, 238, 243, 247) : le surplus de la « non-signifiance du lascif » (TI, 238, 240, 241) sur la « signifiance du langage » (TI, 238 ; cf. TI, 240). Ces deux moments constituent certes ensemble l'« équivoque » (TI, 234, 237) de l'impudeur et de la pudeur qui est l'essence de la « *féminité* » (TI, 234) ; cependant, une fois la borne de la caresse dépassée par le « mouvement [du corps] de l'amant devant [la] faiblesse de la féminité » (TI, 235), une fois que la caresse qui est originellement simultanéité

ou équivoque de la « pitié » (TI, 237, 240) et de la « profanation » (TI, 234, 237, 238) chez l'amant vise néanmoins à « saisir » (TI, 235, 236), à « découvrir », c'est-à-dire à « violer » (TI, 237) le caché dans l'aimée *tel qu'il est* et non plus « en tant que caché » (TI, 237, 238), le « mythique » (TI,116) revient alors à la place du « mystérieux » (TI, 236) secret dans l'aimée : la « manière d'exister sans se révéler, en dehors de l'être et du monde » (TI,116), qui est en ce sens le contraire de celle du visage. Le mythique se présente d'abord comme insignifiance de l'élémental dans le « souci du lendemain » (TI, 117, 124) ; dans la « sexualité » (TI, 254), il se produit sous les espèces d'une « nudité lascive » (TI, 234), d'une « nudité érotique » (TI, 234, 236, 237, 242) de l'aimée corrélative au « désir érotique » (TI, 237) de l'amant et en portant une lasciveté telle qu'elle serait même source d'un « irrespect » (TI, 240) envers elle. Il y va en somme de l'« exhibitionnisme [exorbitant] de l'érotique » (TI, 238 ; cf. TI, 234) par rapport à la « *franchise* absolue du face-à-face » (TI, 157). Voilà pourquoi il faut rechercher le « rapport social » (TI, 242), le langage, en quête d'une solution définitive à l'égard du retour de l'*il y a*. Nous avons expliqué ici comment le tâtonnement et la saisie qui sont l'œuvre de l'« intentionnalité sans vision » se rapportent aux « phénomènes originels de l'impudeur et de la profanation » (TI, 234), à l'« érotique » comme vécu décrit du point de vue de l'amant.

9) E. Husserl, *Ideen I*, § 34, trad. fr., p. 111.

10) Voir le plat verso de D. Franck, *Dramatique des phénomènes, op. cit.*

11) E. Husserl, *Ideen I*, § 85, trad. fr., p. 290, § 95, trad. fr., p. 329 et § 121, trad. fr., p. 409 ; cf. P. Ricœur, « Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté » (1952), in : *A l'école de la phénoménologie, op. cit.*, p. 65-92. Dans cet article, Ricœur décrit sous une forte influence de Husserl des *Ideen* l l'itinéraire à suivre lorsqu'il pratique sa « phénoménologie de la volonté ». Nous revenons plusieurs fois sur cet ouvrage car, selon notre thèse, Lévinas et Ricœur partagent un même champ d'application de leurs méthodes phénoménologiques : la « sphère affective et volitive ». En effet, tous les deux critiquent le « privilège de la représentation » (TI, 95, EN, 143 ; cf. P. Ricœur, *op. cit.*, p. 66 et 76) chez Husserl et traitent positivement des affects et volitions, qui n'étaient aux yeux de Husserl que des vécus « fondés » sur la représentation ; mais par ailleurs, ils insistent l'un et l'autre sur l'importance de la « méthode d'analyse intentionnelle » (P. Ricœur, *op. cit.*, p. 67 ; cf. TI, XVI, AE, 230, DI, 139). S'il en va ainsi, on pourrait superposer, jusqu'à un certain point, leurs façons d'aborder les vécus affectifs et volitifs. Or, il n'existe aucune « analyse intentionnelle » là où le descripteur ne suppose aucune « intentionnalité ». Si nous nous attachons à l'intentionnalité chez Lévinas, c'est que l'« œuvre de l'intentionnalité » (TI, 97) – ou plutôt son mode d'œuvre – nous enseigne quelle est la sphère des vécus choisie par lui en qualité du chantier de son travail phénoménologique. Celle-ci équivaut, d'une part, à l'horizon de la phénoménologie lévinassienne ; d'autre part, par son identité ou par son unité mêmes, elle concerne l'« ipséité du Moi (*ego*) » (TI, 90) ainsi que l'ipséité du Soi (*cogito*) chez Lévinas : la « grande découverte de la phénoménologie c'est que le "Je pense" [...] [est] pour elle-même une "sphère d'être" (*ein Seinssphäre*) qui se prête à une expérience articulée, structurée » (P. Ricœur, *op. cit.*, p. 198 ; cf. *ibid.*, p. 200). Et pourtant, il faut retenir que la subjectivité lévinassienne est déjà coupée, percée par la dimension *tout autre*, comme l'indiquent les expressions d' « Autre-dans-le-Même » (AE, 32 ; cf. AE, 189) et d'« Infini-mis-en-moi » (DI, 108).

12) P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie, op. cit.*, p. 66.

13) En fait, nous jetons une lumière sur cette « intentionnalité de recherche » dans un contexte plus large où l'acte de « rechercher et [de] rappeler [...] l'"intrigue humaine" ou interhumaine » (EN, 247, 248 ; cf. AT, 176-177) serait exigé en qualité de l'acte même de « faire de la phénoménologie » (EN, 247 ; cf. DI, 139-140, EI, 25-27, EN, 141-142). Elle compte non pas simplement comme objet de l'analyse phénoménologique de Lévinas, mais encore comme « manière » de cette analyse elle-même. Or, s'il y a une intentionnalité de *recherche*, on pourrait également supposer – dans le cadre de cette « manière » et en tant que ce qui achève cette « recherche » – une intentionnalité de *rappel*. Celle-ci serait comme « une intentionnalité spécifique de concrétisation [de la conscience] » (TI, 126 ; cf. TI, 148) dont l'œuvre est la « mise en scène » (DI, 11, HS, 67, EN, 247, AT, 176, 177 ; cf. DI, 124) théâtrale des phénomènes. La sphère affective et volitive telle qu'indiquée à la fin de notre introduction n'est autre que l'espace théâtral dans lequel s'effectue la « mise en scène » lévinassienne, et, en ce sens, l'horizon de la phénoménologie de Lévinas. L'« intentionnalité sans vision » qui porte un double sens en est l'indice.

14) E. Husserl, *Ideen I*, § 84, trad. fr., p. 284 [souligné par nous] ; cf. *ibid.*, § 37, trad. fr., p. 118 et § 92, trad. fr., p. 321.

15) P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie, op. cit.*, p. 65.

16) *Ibid.*, p. 214 ; cf. *ibid.*, p. 297-299.

17) *Ibid.*, p. 66 ; cf. E. Husserl, *Ideen I*, § 116, trad. fr., p. 392-393.

18) P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie, op. cit.*, p. 66.

19) *Ibid.*, p. 214.

20) *Ibid.*, p. 66.

21) Cf. D. Franck, *Dramatique des phénomènes, op. cit.*, p. 95.

22) P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie, op. cit.*, p. 74.

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

Eriko SUENAGA

Le but de cette étude consiste à éclaircir, dans la phénoménologie lévinassienne, le sens et la portée de la notion d'« intentionnalité sans vision » présentée dans *Totalité et Infini* (1961). 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 », celle que Husserl appelle « intentionnalité thématisante » et dont il traite sur le plan de la conscience percevante. 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 l'« intentionnalité d'un tout autre type » qui est examinée dans la dimension du désir absolu. L'« intentionnalité sans vision » indique ainsi le secteur auquel elle appartient et dans lequel se meut la pensée phénoménologique de Lévinas : la sphère affective et volitive qui refléterait en elle l'ordre du Désir.

リクールと第四省察
――デカルト〈有限 - 無限〉論の現象学的再解釈

川口　茂雄

はじめに　現代フランス哲学と『省察』

デカルトは、現代フランス哲学の展開において、様々な仕方で思索の源泉になってきた。多くの思想家がデカルトのテクストから刺激を受け、みずからのオリジナルな思想の糧とした。

もちろんそれはほとんどの場合、"デカルト哲学の正統な継承"とか"デカルト哲学全体の整合的な理解"といった企図のもとでだったわけではない。勝手な部分的援用、――正統派のデカルト専門研究という立場からすれば、そう形容したくなる面も当然あろう。だがそうした部分的援用やさらにはデカルト批判・反デカルト主義さえもが、デカルト哲学の豊穣さをまた別の仕方で実証する営みであることも、縷言の必要なく確かである。ここで指摘されるべきは、一九五〇年代に急速に精緻化したデカルト専門研究の成果が、その後六〇年代以降の各思想家のオリジナルな思想の展開においてまさに土壌の役割を果たしたという点である。その精緻に練られた土壌から良質な養分を抽出する術を知っていたのが現代フランスの思想家らであったとするならば、やはりそれら"部分的援用"は少なくとも有意義な継承である、とみなすのが適切であろう。

さて、デカルトの最重要著作たる『省察』について、その部分的援用の実態はどうであったか。

たとえば第二省察を特に重視して援用する思想家もいれば、第三省察に特別な注意を払う思想家もいる、というようなヴァリエイションを、六〇年代以降の現代フランス哲学の流れに見て取ることができる。このヴァリエイションのなかでもっとも目立つのは、杉村靖彦が的確に指摘しているように[1]、第三省察の「無限の観念」としての神という考えに大きく依拠するレヴィナスやマリオンの思想であろう。「無限」はもはやレヴィナス『全体性と無限』（一九六一年）の発明かのように受けとめられる場合もあるほどだが、そこには五〇年代に活躍した代表的デカルト研究者のひとりF・アルキエからの影響が存在している。マリオンもその流れを一定に受け継いでいる。他方、第二省察について見るならば、アンリの「生」や「自己触発」をめぐる探求が、第二省察のコギトについての再解釈の試みという側面を有していた。また逆に、第二・第三省察への批判的な対決としては、たとえばラカンの『精神分析の四基本概念』（一九六四年）が挙げられる。

このように、コギト・スムというアルキメデスの点を示し出す第二省察と、神の存在に肉薄せんとする第三省察に注目する現代思想は、比較的容易に見いだされる。ところで、第四省察についてはどうか？ 偽なる認識が"ある"こと、および、人間が有限性と無限性との二極にまたがる逆説的存在であることについて考察を展開する第四省察については、どうか。現代フランス哲学の重要思想家たちのなかでは、リクールがいる。まさにリクールが、第四省察の〈有限-無限〉論から養分

を受け取り、みずからの哲学の核心部にそれを活用した人物であるように思われる。

ちなみに現代フランス哲学史を十九世紀後半まで遡ってよいなら、リクール自身がラニョー論[2]のなかで示唆したように、第四省察の重視を彼個人だけでなく、ラシュリエ以来の〈フランス反省哲学〉の潮流のメルクマールともみなしうる。――だがこの点については今回は措こう。本稿ではリクールの第四省察への姿勢に焦点を絞って、その内実を明らかにすることを試みたい。

リクールが第四省察にもっとも表立って言及した著作は、一九六〇年の『過ちやすき人間 *L'homme faillible*』である（のちの『時間と物語』『記憶、歴史、忘却』等に比べると知名度で劣るが、リクール研究者は『過ちやすき人間』を最重要著作の一つに数える場合もある）。この書名は少し堅苦しい訳をすれば『可謬的人間』ということになる[3]。最終目標としては人間存在のうちなる「裂け目（faille）」たる「過誤の可能性〔可謬性〕（faillibilité）」を反省的に抽出することを企図するこの書のなかで、その導入部的な第一章と、なにより特に第二章において、デカルトの第四省察が分析の枠組みを供給している。本稿は、この『過ちやすき人間』第二章を集中して取り扱う。

五〇年代フランスにおける哲学史研究全般の精緻化という点にかんしては、リクール自身、フッサール研究およびカント研究においてその動向の一翼を明確に担っていた。若きデリダも大きな影響を受けたリクールの論文「カントとフッサール」（一九五五年）はこの動向の成熟を象徴的に表わす仕事のひとつであった。しかるに、一九五三年にマルシアル・ゲルーが著した記念碑的デカルト研究書『理由の順序によるデカルト』は、たんに『省察』の論の段階順序を徹底的に解明せんとした著作であるのみならず、カントの超越論的哲学との比較において『省察』の特徴を整理しようとする側面をも有していた。さて、リクールの一九六〇年の『過ちやすき人間』は、表明的な引用こそないものの、ゲルーのデカルト論との対話という性質を帯びていると、私見ではとらえられる。同書においてリクールは、まちがいなくゲルーの仕事を一定に参照しつつも、ゲルーの主知主義的路線とはまた異なる（フッサール）現象学的なアプローチを考察の態勢として設定する（ただしリクールが採用するアプローチの範例的モデルは、題名が紛らわしいけれども『デカルト的省察』の後期フッサールの手法ではなく、むしろ中期の『イデーン I』のノエマ分析のほうである）。この現象学的アプローチでもってリクールは、〈有限-無限〉についての新しい再解釈を提案するのである。

以下本稿では次の順序で考察を進める。まず『過ちやすき人間』第二章でリクールが提示した、人間存在における〈有限-無限〉の二極性についての基礎的分析をたどる（なお論点を明確にするため、続く『過ちやすき人間』第三章・第四章での分析は本稿では扱わないこととする）。その後に、そこでリクールがおこなったことがデカルト解釈としてなにをしていることになるのか、注釈・考察する。

明晰判明知としての真理というデカルト公式学説を文字通り受け取るならば、（六〇年代以降の）リクールが通例分類されるところの《解釈学》という哲学ジャンルは、真理観としてそれに真っ向から対立するもの、ないしは全く交わらないねじれの位置にあるものとしか考えられないであろう。たしかに。相容れなさそうだ！ だが、第二省察や第三省察にではなく、まさに第四省察に眼差しを集中的に向けてみるならば、ひょっとするとデカルトとリクールのあいだの事情はむしろ、必然的かつ独特な重なりを有するものとして、見えてくるかもしれない。

1．〈有限 - 無限〉についての量的解釈の却下
——「中間者としての人間」をめぐって

「中間者としての人間l'homme comme intermédiaire」(HF55)。人間存在についてのこのとらえ方は、パルメニデス以来西洋哲学史上、数多くの重要思想家らによって、採られてきた見解である。とても挙げきれないが、近世哲学のなかでは、やはりデカルトが第四省察の冒頭で、人間は「神と無との中間」ないしは「最高存在と非存在との中間」(AT VII 54) であると述べていたことが想い出される。しかし、リクールは、『過ちやすき人間』において人間を中間者と呼ぶのはそうした意味においてではない、と確認する。

どういうことか。人間は或るモノと別の或るモノとの間の「場所」にいるから中間、なのではない。そうではなく、「人間はみずからのうちで、自己が自己にたいして中間者なのである」(HF39)。問題は「人間の自分自身との不一致、自己の自己にたいする《不均衡》」(HF37) なのだ。

こう述べたうえでリクールは、存在と無との中間としての人間というデカルト的位置づけ（＝形而上学的）を、「二つの無限」の中間というパスカル的位置づけ（＝空間的）とともに、厳しくも却下する。その代わりに、第四省察の冒頭ではなく中心部分でデカルトが別途もう一つ述べていた、別のとらえ方のほうを採用する。どんなとらえ方か。すなわち、有限なる知性〔悟性〕と無限なる意志との二項をもち、この二項の不均衡で在るところの人間、というとらえ方（＝現象学的・超越論的）である。こちらのほうを、リクールは積極的に採用するのである。第四省察の独自で称賛すべき哲学的遺産は、そこに存している。「デカルトこそは、判断についての彼の有名な（そして難解な）分析〔＝第四省察〕において、有限と無限との関係を哲学的人間学の中心に置いた、最初の人物である」(HF62)。

第四省察で、デカルトはこう論じた。———私は最高存在者ではないのだから、私が時に誤りをおかしても「驚くにはあたらない」と思われる。だが、誤りは（完全なる神が直接そのようなものを創るはずがない以上）どこから由来しているのか？ 観念の場である知性は、それ単独で見られるならば誤謬の原因ではない。私が或る観念を知らないとき、それはたんに或る観念をもたないということであって、誤謬ではない。また意志も、それ単独で見られるならば誤謬の原因ではない。或ることをすることもしないこともできるという意志の自由はなんら外的制限・制約をもたず、その意味において、私の意志は拡がりにかんして神の意志の拡がりとさえ同じであり、完全であるといわねばならない。ところが、である。私は自分が「同時に協働する二つの原因に（a duabus causis simul concurrentibus）依拠している、つまり私のうちにある認識能力（facultate cognoscendi）と選択能力（facultate eligendi）いいかえれば自由意志（arbitrii libertate）とに、すなわち、知性（intellectu）と意志（voluntate）とに、同時に依拠しているということに気づく」(AT VII 56)。つまり、私が認識・判断をおこなう際、広大なる意志と、有限なる知性とが私のうちで同時に協働している。協働せざるをえない。協働の際、不十分な知性認識内容を私の意志は誤って判断しうる。そこに、この有限と無限との《不均衡》という事態に、私が可謬的存在たることの真の原因が存している。———以上がリクールが称賛するところの、第四省察の〈有限-無限〉論の骨子であった。

ただし、この論にたいしてもなお別種の留保が必要である。

「有限な知性と無限な意志という区別は、われわれにとってよい出発点ではない」（HF62）とリクールはいう。なぜか。第四省察のデカルトが提示する〈有限-無限〉は、事柄として「たんに量的（quantitative）であるように見える」からだ。「幅広い」「大きい」といった語によるデカルトの「量の文体」は、意志は量的に知性より多い、というだけのことかのように読まれうる余地を作ってしまう[4]。事物の数、観念の数が問題であるかのように読まれうる。コンピュータのごとく膨大な量の「学習（ラーニング）」を遂行すれば、知性は意志無しでいられるのか…？ ゆえにデカルトの「量の文体」は文字通りに解されれば、知性と意志とは結局同一ではないのかと主張し迫る「『エチカ』第二部定理四九の備考における、スピノザからの批判に屈する」（HF63）しかなくなるだろう。

かくして、人間存在の内的不均衡としての有限-無限を、量的な違いとしてではなく反省的に抽出することが、必要不可欠の課題となってくる。これは同時に、知性というモノと意志というモノを実体化して前提する「能力心理学」（HF62）に陥らないようにすることの必要性でもある。

2.「有限なパースペクティヴ」———『過ちやすき人間』の有限極

以上のように精密に留保を重ねに重ねてきたうえで、リクールが『過ちやすき人間』という書物全体における、みずからのオリジナルな分析の出発点として設定する・設定できるのは、なにか？ この厳しい留保の連続に耐えうる契機はあるとすればなにか。それは、一見拍子抜けするほど単純素朴な契機、「パースペクティヴ（perspective）」である（その哲学史的含意については後程注釈する）。『過ちやすき人間』の本論はこの「パースペクティヴ」から始まる。

パースペクティヴ、それは一次的には「知覚のパースペクティヴ的限界」である。「私の観点〔視点〕（point de vue）の有限性」（HF57）ともいいかえられる。いかなる対象も、なんらかの或る観点の角度からしか現出しえない。たとえば事物の表側と裏側とを同時に見ることは私には絶対に不可能である。対象は必ず「単側面的に（unilatéralement）」だけしか私にたいして与えられえない。

> 私は一つの面、そして次の一つの面、というふうにしか決して知覚することはない。そして対象とは、この射映の流れ（flux de ces silhouettes）から推定される統一体でしかない。（HF57）

事物は単側面的に、そのつど或る一面のみ、また別の一面のみ、……というようにだけ私にたいして現われる。フッサールの術語系では「射映Abschattung」と呼ばれる現象である。つねにそのつど「一時的な、儚い」暫定的な現象としての知覚。

リクールは丁寧に、ノエマ（＝志向対象）から始めてノエシス（＝志向作用）に遡行するという、志向的分析の手順を踏む（ノエマから始める、という手順を必ず踏むことが、私見では、リクールを第一級の思想家たらしめている主要因のひとつである）。まず、第一に現象としてあるのは、事物の単側面的現われである（たとえば、六面体が或るひとつの角度で現われている）。そしてそこからの反省的跳ね返りによってのみ私は、事物の単側面的現出を志向的相関者としている私の受容性のほうのパースペクティヴ的一面性、パースペクティヴ的限界を知るのである（私が六面体に或るひとつの角度から面している）。この単側面性とパースペクティヴ性との相関（コレラシオン）という意味において、知覚とは単側面

的受容である。事物の統一性や全側面的全体性は私のパースペクティヴから「推定される」にすぎないものにとどまる。

かくして、私が事物にかかわる際の私の「ここ」ないし「hic et nunc」とは、より正確には「ここから（le « ici d'où »）」（HF58）なのである。この「ここから」が、パースペクティヴないし観点と呼ばれるものだ。決して乗り越えられえない「ここから」。私の有限性は「ここから」に存する。

もちろん「ここから」には複数の様相があろう。たとえば身体論的な現象としては、こうなる。「もし私が頭を向けかえるならば、もし私が手を延ばすならば、もし私が私の位置を変えるならば、そのときの事物はこれこれのように現出する」（HF59：強調リクール）。ノエマ極の射映の流れと、ノエシス極の「キネステーゼ的体験流」（HF59）とがそのつどつねに相関していることになる。いずれにしても、私はどんなに移動しようが或る「ここ」から別の「ここ」へと移るのみであることが、固有身体（コール・プロプル）の現象としても確認される。また全く別の様相として、私が世界のうちにある諸々の価値や意見を受容するときにも、私は私の「ここから」という一つの限定された角度からだけしか当の価値や意見に面し受容することはできない、ということがある。――ただ『過ちやすき人間』において価値や意見という実践哲学的事象は第三章・第四章で扱われる問題系であるため、第二章に専念する本稿ではこの短い示唆だけにとどめておこう。

ただし、「ここから」の有限性を有限性として強調するあまりに、それが「開け（ouverture）」（HF57）であることが忘れられてはなるまい。「ここから」は私の（ないし私の固有身体の）世界への「開け」である。そうリクールは強調する。有限とは開かれていないということではない。ただ、有限な開けだということであり、そのつど一面的な開けでしかありえない、ということだ。

3．「無限な言葉」――『過ちやすき人間』の無限極、「名詞」「動詞」「肯定」

ここでひとつ疑問が生じてくる。

事物の現われが一側面の現われでしかないことを、パースペクティヴが有限なことを、どうして私は知っているのか？ これは一側面でしかない、と私が言うことができるのは、なぜか。

すでに問いのうちに答えが現われている。私は「言うこと（dire）」によって有限なパースペクティヴを「乗り越え〔侵犯し〕（transgresser）」ているのだ。これは六面体の一側面でしかない、これはクッションの一側面でしかない、と私が分かるとすれば、それは私がその対象を六面体やクッションという名詞でもって「言う」ことによって以外にはない、とリクールは指摘する。

> この乗り越え〔侵犯〕（transgression）は、意味することの志向性（intentionalité de signifier）である。この乗り越えによって、私は私を意味に面することへともたらす。意味とは、どこからも誰からも決して知覚されえないものである。それは超 - 観点（un super-point de vue）などではなく、まったくもっていかなる観点でもない。そうではなく、意味とはあらゆる観点を普遍的なるものへと転回〔倒置〕（inversion）するものである。（HF64）

敷衍しよう。言葉ないし意味は知覚されるものではない。したがってそれは諸々の観点を見晴らす上空飛行的な超-観点などではない（そもそもパースペクティヴ的制限をもたない超-観点などとい

うものは成立不可能である)。言葉は知覚とは異質な仕方で単側面的知覚を「乗り越える」。そうして私は或る側面から事物を見るとき、「私が現実には見ていないがしかし知っている諸側面との関係において、その側面を配置しつつ、事物そのものを予想する〔先取する〕(anticipe)」(HF64) のだ。言葉をもたない黙せる知覚が、言葉へととらえ直される。この、言葉にしうるということ、「言表可能性（dicibilité)」が、「絶えざる乗り越え（un continuel dépassement)」を作動させているのだ。

ゆえに、人間存在の無限極とは「言葉〔動詞〕(verbe)」ないし「言うこと」である、とひとまずまとめることができる。パースペクティヴと言葉との差異は量的多寡でない。質的な差異である。

しかし直ちに指摘されなければならないのは、いましがた記述された観点の有限性の乗り越えという動きから分かるように、あくまで有限極と無限極は両極の相互交差においてとらえられなければならない、という点である[5]。(レヴィナスのように無限性ばかりを賞揚するのでなく、またハイデガーのように有限性のみに固執するのでもなく。) リクールはこの交差の具体的例を、フッサール現象学と、そしてもうひとつの"現象学"、つまりヘーゲル『精神現象学』から引いてくる。

フッサールはなるほど意味志向が「有体的」な知覚によって「充実」されることを基礎的事態として重視していた。感覚的現前の重視。たしかに。だが他方で、彼が『論理学研究』において諸々の「不条理な意味作用（significations absurdes)」について分析をおこなっていたことを忘れてはなるまい。たとえば有名な「丸い四角（carré rond)」という例。それは「両立不可能な直観〔＝丸の知覚と四角の知覚〕によって充実が自己破壊するゆえに、充実されえない表現」(HF66n) の類いだ。またこれも有名な「緑はそれゆえにである（vert est donc)」は、「文法的に不可能な表現」の一例である。フッサールが挙げたこれらの例を踏まえるなら、有限なパースペクティヴ的知覚にたいする「言うことの超越（transcendance du dire)」にかんして、「逆説なしにひとはこういうことができる」、「もっとも充実されない諸表現こそが、もっとも示唆的なものである。そして、意味作用の極北は、原理的に充実されえない意味作用、すなわち不条理な意味作用である、と」(HF65-66)。私は現在の現前充実に釘づけにされている存在ではない。「私とは不条理な意味作用の潜勢力である」。つまり私は「意味すること（signifier）の、意志して-言うこと（vouloir-dire）のための隔たり〔後退〕(recul) を確保できないほどに、私は世界に密着している〔世界内存在している〕(je suis au monde) わけではない」(HF69)。だからこそ「事物の非パースペクティヴ的な統一性」(HF67) が言葉によってとらえられることができる。しかもその言葉は「他者（autrui）に向けて告げられ、他者によって理解される」(HF67) ことができるのだ、と付言しておこう。

ヘーゲルの現象学は、いわばフッサールの逆向きに同じ事柄を提示する。「私たちは決して、〈この-私〉にとっての〈今-ここ-これ〉という確信だけのうちに在ることはできない」(HF67)。たとえば「今は夜である（Maintenant est la nuit ; Das Itzt ist die Nacht)」と言葉にして言ってみる、あるいは書いてみる。しかしすぐに夜ではない「今」がやってくる。すると「今は夜である」という言明、ないしそのなかの「今」という語は、古びて気の抜けた、空虚なものになってしまう。かくして、〈この今〉という直接的な確信と、「今」という普遍的な言葉とは、交錯しつつすれ違い——もしくは弁証法———を続けざるをえないのである。

他の例を挙げるなら、たとえば西洋哲学の原初においてパルメニデスが、「〔それは〕在る」と、

このうえなく単純で根源的なことを言ったはずの言葉も。一八七五年ガロンヌ河の大洪水を視察したとき、戦慄させる光景に驚愕したマクマオン大統領がかろうじて搾り出した「なんと多くの水、水！（Que d'eau, que d'eau!）」という言葉も（HF68）。事柄の直截な把捉・確信はしばしば端的な言葉とともに表わされるが、その言葉はすぐに脱弁証法化・陳腐化の可能性に浸蝕される…。

以上の"現象学"的分析で、パースペクティヴと言葉との相関、弁証法のありようは明らかになったように思える。しかしリクールは、まだこれは途中にすぎない、と切り出す。まだ言葉の真に「無限な」契機は露わになっていない、と。知覚の狭さを言語が乗り越え侵犯するというだけならば、それは第二省察でデカルトが（蜜蝋の分析によって）感覚知覚にたいする「精神の洞察（inspection de l'esprit ; mentis inspectio）」（HF69n）の優位を抽出した段階と同じ段階にとどまっている、とリクールは語る。「精神」へのこの（現象学的に形容するなら）「第一の還元」に続いて、さらに「第二の還元へと進むようデカルトが促している」（HF69）。つまり第四省察へとだ（第二省察より第四省察のほうが深化していると！）。さて、「第二の還元」によって抽出されるものとはなにか。それは言葉、「意志して-言うこと〔意味すること〕」における、「肯定（affirmation）」の契機である。　ここでもまた、短兵急にノエシス（肯定作用）のほうに赴こうとはせず、ノエマ（対象、内容）のほうから慎重に分析に着手するのが適当だ。独断的な能力心理学という罠に陥らないようにするために。しかるに、目下ノエマとして現われてくるのは「文」ないし「命題」である。

リクールはアリストテレスの『命題論*De interpretatione*』を援用して、事柄を整理していく。『命題論』でアリストテレスは「名詞」と「動詞」について語っている。ここでいう「名詞」とは、単語一般がもっているところの意味する機能、語の意味作用のことである（したがって少し紛らわしいが、動詞も単語単独で見れば「名詞」的機能をはたしていると『命題論』ではみなされる）。では、「動詞（verbe）」とはなにか。それは「剰余の意味作用（signification de surcroît）―― προσσημαίνει ――、二重の重層-意味作用（sur-signification）」（HF70）である。

たとえば「ソクラテスは歩くSocrate marche」という命題を言うこと。それは「歩く」ことが「現在〔現在時制で〕現実存在している」と肯定することであり、また「歩く」ことがソクラテス「について言われる」ことである。これが動詞の重層-意味作用である。名詞「ソクラテス」や単独の単語である限りの「歩く」は、この「存在を宣言すること」をもたない。しかるに動詞は、「名詞的意味作用（signification nominale）」に剰余として付け加わる形で、なにごとかの存在（ソクラテスが歩くこと）を肯定する、あるいは否定する、という機能を果たすのである。なお、肯定（と否定）はそれが真か偽かを問われうる、と補足しておこう。名詞的意味にはまだ真／偽の次元はなかったが、動詞の働きによって言葉は「真と偽の二値的王国へと入る」（HF70）。

かくして決定的な考察がアリストテレスの論を助けにしてもたらされる。「肯定、すなわち、ウイかノンと言うこと」。この「肯定と否定とともに、超越（transcendance）が現出してくる。この超越は知覚にたいする意味作用全般の超越であるにとどまらず、さらに、名詞である限りの意味内容にたいする動詞である限りの発話（パロール）の超越のことであるのだ」（HF71）。さてアリストテレスは、同一の文（名詞的意味）にかんして、複数の肯定・否定の可能性がつねに伴っていることを示して

いた。すなわち、「（アリストテレスは次の順序で記しており、この順序が非常に重要だ）偽なる否定、偽なる肯定、真なる肯定、真なる否定」（HF71）の四通りである。先に私たちはフッサールが提示した不条理な言語表現について見ていた。そう、まさにアリストテレスが列挙の最初に挙げた「偽なる否定（négation fausse）」〔否定文の形で虚偽を言うこと、事実に矛盾する否定文を言うこと〕こそは、不条理な言語表現と同じく、「名詞の単純な意味作用にたいする《動詞》の超越の象徴」（HF71）である。

もちろんアリストテレス自身は肯定や矛盾についての分析を静態的な純然たる論理学の範囲内にとどめていた。しかし肯定の問題はその後、「トマスからデカルト、マルブランシュへと至る伝統と共に」、動態的・行為的な「肯定するあるいは否定する潜勢力として、要するに、この伝統が判断における《意志volonté》と呼ぶところのものとして、再び発見される」（HF71）のであった。

こうして、長い迂回を経て、私たちはデカルトの第四省察の誤謬論・判断論に決定的に戻ってくる。じつはデカルト自身が、知性と意志についての量的解釈をしりぞけ、かつアリストテレス的言語論を深化させて引き継ぐ術を、或る所で示唆している。

それは、第五答弁における、第四省察にかんするガッサンディの反論への回答第３項に見いだされる：「私はわれわれの知性と意志とが等しい拡がりのものであることを否定する。というのも、われわれは同一の事物について多くの仕方で意志することができる（possumus velle permulta）から」（AT VII 377; HF72）。リクールは結論する。この「《同一の事物について多くの仕方で意志する》こと。デカルトはかくしてアリストテレス『命題論』の中心に存する肯定なるものを再発見したのだ」（HF72）。四通り（カドリュプル）の肯定・否定。これこそが、意志が知性よりも"広い"ということの非-数量的意義の回復なのであった。

ただし最後に、こうして〈有限-無限〉相関のうちで第二の還元によって（再）発見された意志的肯定の自由について、ありうる誤解・危険に留保を付すことが課題となる。それは、命題（デカルトの用語でいえば「観念」）と意志とを二つのモノのように隔てて分離してしまう危険である。この危険は、真理とはどこに成立するものなのかという深遠な――それゆえ目下の分析の範囲を越えてしまいうる――問題にかかわる。おそらく主意主義と主知主義は共にこの危険に由来する。

「デカルト的分析の危険は、有限と無限の区別を量の語彙で解釈することだけではない。くわえて、人間の無限性を真理（vérité）の要求から切り離してしまうことにも存している」（HF74）。どういうことか。「真理は観念の側にあって、私たちの承認判断はたんに自由なだけである、というように思われる」のだ。つまり、真なる観念や偽なる観念が諸々にまずあって、意志のする仕事はそのなかから真なる観念をうまく選び出す作業だけ、であるように思われてしまうのである。

だが、とリクールは問う、「真なる」観念というものがもともと即自的に存在していた、ということなのか？ そうではない。純然たる孤立した名詞的意味作用が真でも偽でもないのと同様、孤立した観念なるものは、あるとしても、真／偽の次元の手前か彼方にとどまるしかない。ある観念なり命題なりが、私による否定や肯定にかかわるものとして現出してくること、まさにそのこと自体がすでに、私の自由の働きに依っているのだ。真理と意志の自由とはつねにすでに相関している、

といわねばならない（たとえていうなら、私の自由意志にたいして観念・命題が現出することは、コピー機にコピーされるべき原稿が置かれることとは、異なる事態である。コピー機はコピーを実行する際にも原稿に書かれている命題を肯定も否定もしないのみならず、そもそもコピー機にとって原稿は最初から肯定か否定かをすべき対象として現出をしていない）。いわゆる「無差別の自由」も、自由の不在ではなく、作動中の自由の一様態であろう。リクールは、デカルトが無差別の自由という様態に言及することよりもむしろ、意志ないし精神の「疲労可能性（fatigabilité）」（HF73）にまつわる事柄をデカルトが度々強調していることのほうが、真理と自由との相関という事柄へのより危険の少ないアプローチを示唆していると解する。疲労した意志は、なるほど多く誤りをおかすかもしれないが、しかし意志でなくなるわけではない。自由を根本的に喪失するのでもなく、機械になるわけでもない。

デカルトの《一六四四年五月二日メラン神父宛て書簡》の内容を凝縮して、リクールは喝破する。「明証（évidence）それ自体もまた、ひとつの行為である」（HF73）[6]。現象学的にいいかえて結論づけるなら、「自由と真理は、人間的肯定を構成するノエシスとノエマなのだ」（HF75）。

4．リクールの〈有限 - 無限〉論への、若干の哲学史的注釈

以上で私たちは、『過ちやすき人間』における、第四省察〈有限-無限〉論の再解釈の哲学的内実を見終えた。それはデカルト的であるだけではない、リクール的な〈自由〉論にまでつながっていくものであった。この哲学的内実について最後に、同時期のゲルーの仕事との対照において、補論として若干の哲学史的注釈をほどこすことが可能であり、また必要であるように思われる。

ｉ）リクールの分析は「有限なパースペクティヴ」という最初の項の設定を、後に続くすべての論を動かすことなしているように見える。彼の現象学的記述――まさに"説明"でも"基礎づけ"でもない、ひとえに記述でしかないもの――の巧みさともみなせるし、たんに著述・着想の巧みさとみなされるかもしれない。だがそこにまさに、哲学史的に指摘すべき点がある。それはリクールの次の言明から示唆されてくる：「《不均衡》とは、カント的な〈悟性〉と〈感性〉の二元性であると同時に、デカルトの意味での〈意志〉と〈知性〉の二元性でもある」（HF76）。

人間存在の有限極とはどのようなものかと分析する際に、リクールが〈感性（ジンリヒカイト）〉についてのカントの論を引き継ぐ意図をもっていたことが上掲の引用から把握される。カント的〈感性〉にとっての空間は、「不一致対象物（inkongruentes Gegenstück）」が典型的に示すように、左と右の違いをもつ空間であり、ゆえに換言すれば、私という主観性をパースペクティヴの原点とする空間である。デカルト哲学の道具立てにはこの感覚でも知性でもない〈感性〉にあたる契機は存在しない。

他方、ゲルーも指摘しているように、デカルトの〈知性〉とカントの〈悟性（フェアシュタント）〉〔知性〕とのあいだの相異も重要な参照点となる（Gue136）。デカルトにおいては、第二省察の蜜蝋の分析が示すように、空間把握は知性の役割、つまり観念の役割になっていた。しかしカントにおいては空間把握の事柄は〈感性〉と〈悟性〉とに振り分けられる。左右をもつ三次元として空間を直観的にとらえるのはカントでは〈感性〉である。他方、因果性や対象の統一性という形式を把握するのは〈悟性〉のカテゴリーである（これは『過ちやすき人間』の道具立てでは「名詞」が相当しよう）。デカルトにおいては周知のように観念という契機があまりに多くの事象をカヴァーするために、"観念の量

の不足"としか見えにくくなっていた知性の「有限性」という事柄を、リクールは、カント的〈感性〉をさらにフッサールの「射映」と組み合わせることで「パースペクティヴ」と定式化し直し、その非数量的な「有限性」を浮き彫りにすることに哲学的-哲学史的な意味で成功したのだといえよう。（なお、次にリクールは有限極と無限極との媒介をなす第三極たる、カントの「想像力〔構想力〕」についての考察を、ハイデガーのカント書と対決しつつおこなうのだが、これについては本稿の範囲では扱うことができない。）

ii）『省察』の論の歩みにおいて意志の自由がもっとも直截かつ根源的に現われるのは実は第二省察で「悪しき霊」の仮説に抗してコギトを発見する箇所である、とする有力な解釈方向性の一つがあり、『哲学原理』第一部39節等を論拠としている[7]。その場合、自由意志の事柄は第二省察で（意志という語こそ不在だが）決定的に提示済みであり、残された二次的な問題を第四省察は解明するにすぎない、ということになろう。ただリクールが採るのは、そうした方向の解釈ではない。

ゲルーは、第三省察で「悪しき霊」（ないし「欺く神」）という「普遍的虚偽」（Gue291）の仮説が退けられ神の誠実が保証されたにもかかわらず、なぜ現実には偽や誤りがあるのか、という問いが第四省察の存在理由だと強調する。つまり第二・第三省察では解決されない新たな質の問題が第四省察で扱われているのだと（ゲルーのやや古風な術語では「形而上学的」問題系から「心理学的・認識論的」問題系への移行）。そしてリクールもまた先に見た通り、ゲルーのいう「理由の順序」とは違った関心からだが、「第一の還元」から「第二の還元」へという形で、第四省察で初めて人間的自由の問題は深化されると解する。《存在か無か》という対立設定からでは人間存在の固有のありようは考察できない、とするリクールの批判は、欺く神／誠実な神という極限的誇張的二者択一に依っている第二・第三省察にたいしても当て嵌まると考えられる[8]。しばしば第四省察は軽視されがちである。だが第四省察誤謬論の独自な重要性は、これほどまでに強調されるに値する。いうなれば〈自由の哲学〉としてのデカルト哲学の本領は、そこにこそ現われているのか。

iii）くわえてリクールは、デカルト哲学でもカント哲学でも固有の場所をもたなかった契機である、言語という事象を〈有限-無限〉論に導入している。一九六〇年前後に急速にフランス思想に言語学の概念系が導入吸収されていった動きの一端を窺わせる。ただ『過ちやすき人間』の時点ではまだこの導入は先駆的であり、十分熟してはいなかったといえる。だからたとえば今日の読者は「無限な言葉」の論における「命題」と「言うこと」の区別に際して、エクリチュールという契機の位置づけがはっきりしていないことにもどかしさを覚えたとしても不思議ではない。とはいえ、「命題」の扱いに七〇年代リクールのテクスト論の萌芽を見て取ることは可能だ。

iv）自由と真理は、ノエシスとノエマの対をなす、とする『過ちやすき人間』での結論は、その後のリクール解釈学の展開を通時的に見すえた場合、継続的かつ根本的な意義を有している。たとえば最後の主著『記憶、歴史、忘却』でリクールは、歴史的過去認識にかんして、〈過去は過去として即自的に存在している（いた）〉のか、それとも〈現在時の表象行為・解釈行為だけが存在する〉のか、という二者択一に答えを出さない姿勢を採る。過去の真実の存在身分についても、どこまでも問題は現在（ノエシス）と過去（ノエマ）との相関である。二者択一ではない。

引用略号

HF : Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté, 2. Finitude et Culpabilité*, Paris, Édition Points, 2009.

Gue : Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons, I. L'âme et Dieu*, Paris, Aubier, 1968.

1) 杉村靖彦「フランス反省哲学における神の問題 —— ラニョー「神についての講義」をめぐって」、『哲學研究』第五百七十五號、二〇〇三年、三一頁.

2) Ricoeur, « Le jugement et la méthode réflexive selon Jules Lagneau », in *Bulletin de la Société Franaise de Philosophie*, No.4 oct.-déc., 1994, p.122.

3) 単純な指摘にはなるが、ゲルーの第四省察論のなかに同一表現があることを記しておく。「Les raisons mystérieuses qui ont déterminé Dieu à créer *l'homme faillible* doivent donc ...」（Gue305：強調引用者）

4) 『ビュルマンとの対話』においても、知性の拡がりが神の知性の拡がりに量的に及ばない、という種の表現がなされている。「…nostrum autem intelligere non solum se non extendit ad tam multa quam intelligere Dei, sed et in se maxime imperfectum est, est enim obscurum et cum ignoratione conjunctum etc.」（AT V 159）。

5) リクールはこの前後の箇所で、「言うことの契機を先送りにし、言うことと見ることとのこの相互性を破損してしまうような知覚の現象学の企図は、最終的には維持できない無謀な賭けであろう」（HF64）と述べている。おそらくは、前 - 言語的な知覚経験を探索しようとするメルロ＝ポンティ的現象学への批判であろうか。

6) 先立つ一九五〇年の著作『意志的なものと非意志的なもの』でも、リクールはほぼ同内容のことをこの書簡について語っており（p.238）、彼自身の哲学形成にとってこのメラン宛書簡が果たした重要性が窺われる。

7) 小林道夫『デカルト哲学の体系』、勁草書房、一九九五年、一一七頁注６、および、二三三頁、小林氏はゲルーのデカルト解釈が〈学の基礎づけ〉に偏っているとみて批判的である。

8) ただ、なるほど『過ちやすき人間』は近世哲学とは異なり、まったく神義論なしの誤謬論を現象学的に展開したのであるとはいえ、それが諸々の神義論と一切の親和性を有さないかどうかは、別の問題かもしれない。

Ricoeur et la *IVe Méditation*
Une réinterprétation phénoménologique de l'homme fini-infini

Shigeo KAWAGUCHI

Chapitre II de *L'homme faillible*, paru en 1960, se présente comme une réinterprétation phénoménologique de la conception cartésienne de l'homme *fini-infini*, une problématique qui se trouve dans la *IVe Méditation* où, selon Gueroult et aussi selon Ricoeur, la théorie de volonté humaine est plus approfondie que celle dans la *IIe Méditation*. Ricoeur n'est toutefois pas sans exprimer une réserve sur le « style de la quantité » chez Descartes qui y court le risque de succomber à la critique de Spinoza identifiant la volonté à l'entendement.

L'analyse phénoménologique ricoeurienne trouve comme le pôle fini de l'être humain la « perspective », vis-à-vis de laquelle une chose se silhouette dans la perception chaque fois unilatéralement. Mais cette perspective finie est transgressée par le « verbe » qui signifie, « veut dire », ce que je ne vois pas mais je sais. Le moment infini de verbe culmine dans l'*affirmation*, une possibilité fondamentale quadruple de la liberté, et cette liberté faillible constitue la noèse qui seule peut apparaître la vérité comme noème.

L'ambiguïté du sentiment. Ricœur et Henry.

Yukihiro HATTORI

Ce n'est qu'à quelques années d'intervalle que Paul Ricœur et Michel Henry publièrent deux de leurs œuvres majeures : *Finitude et Culpabilité* en 1960 et *L'essence de la manifestation*[1] en 1963. Les ouvrages de Henry publiés dans les années soixante n'ont assurément pas pour objectif de se confronter directement avec les ouvrages de Ricœur. Néanmoins, il n'est pas si surprenant de remarquer que les deux œuvres se meuvent au sein d'un même domaine problématique, pour autant qu'elles cherchent à forger une catégorie propre à l'homme, absolument irréductible au concept général de l'être au sens heideggerien. Cette rencontre entre deux contemporains est d'autant plus remarquable qu'elle a eu l'occasion de se cristalliser au sein d'une discussion par articles interposés. Notre but est ici de chercher à préciser l'enjeu essentiel de cette polémique qui fut plusieurs fois reprise. Pour y parvenir, nous commencerons par parcourir les présuppositions philosophiques de chaque système en nous focalisant sur la notion de sentiment qui est l'un des thèmes communs le plus saillant. Ensuite, nous préciserons la différence des deux optiques à travers leurs confrontations directes, afin de tenter de dégager dans un dernier moment, le sens fondamental de cette différence qui nous servira à mettre en lumière un domaine commun mais souvent inaperçu par-delà l'opposition explicite et revendiquée.

1. Le sentiment comme révélation de disproportion

Ricœur commence par définir de manière phénoménologique le sentiment en soulignant d'abord le fait que celui-ci révèle non seulement son objet mais aussi l'intimité du Soi. Si le sentiment est une « intentionnalité bien étrange » (*HF* 100)[2], c'est que le sujet qui sent le sentiment se lie non seulement à des qualités senties qui dépendent de ce qu'il sent, mais aussi à la manière dont il est intimement affecté. Le sentiment, dans lequel surgit d'un coup l'intention vers l'objet et l'affection du soi-même, révèle donc ce double aspect de la manifestation de l'objet et de l'intimité de soi. Le sentiment, dans son rapport *horizontal* avec l'objet, nous fait connaître également une dimension *verticale* dans sa variété de degrés. Si la connaissance se présente en effet, d'une part comme la visée finie ou perspectiviste qui fait voir un ou certains des côtés de son objet, et d'autre part également comme la visée infinie de la vérité qui rassemble intégralement ses côtés dans l'unité de sens, le sentiment comporte quant à lui une variété de degrés qui s'établissent en fonction des degrés que comprennent les objets eux-mêmes. Ces degrés sont à chaque fois des tensions entre les deux pôles du sensible et de l'intelligible.

Au sein de cette dimension verticale du sentiment, dont Ricœur prend exemple dans l'émotion platonicienne, si le sentiment est sensiblement rempli dans un corps comme le désir sensible ou vital, il est alors possible de l'appeler « plaisir », qui, ne nous offrant qu'une satisfaction provisoire et instantanée, doit être considéré comme fini et partiel. En outre, faisant obstacle au dynamisme de l'activité contemplative vers

une totalité idéale, le plaisir, dont la perfection reste un *mé*contentement, marque une déficience ou un aspect *négatif* par rapport à l'achèvement du sentiment.

En revanche, si l'on cherche à remplir le sentiment en en appelant à une totalité au-delà du sensible, plénitude qu'on pourrait appeler « bonheur » ; cette notion de bonheur ne resterait cependant pas formelle et vide tout comme une idée creuse ou une simple « exigence de totalité ». Ricœur propose, avec Aristote, de comprendre le bonheur comme « le plaisir le plus grand » (*HF* 115), qui n'est autre que la plénitude affective du bonheur idéal. Il souligne en effet que la déficience du plaisir n'est pas seulement la « négation du plaisir », mais aussi « sa reprise et sa réaffirmation » (*HF* 115) ; non seulement je souffre de quelque peine, mais aussi je souffre de souffrir, tout comme je peux également me réjouir de souffrir. Par une telle opération de « dédoublement » (*HF* 109) du plaisir, le sentiment peut donc « se dialectiser », « se dynamiser » au sein de son mouvement réflexif. Ce mouvement du plaisir nous ramène à sa forme suprême : le bonheur, qui constitue alors un aspect *affirmatif* du sentiment.

Ainsi, le sentiment se divise en deux moments antagonistes ; il se révèle comme un « conflit » entre le plaisir vital et le bonheur spirituel, entre le négatif et l'affirmatif, voire entre le fini et l'infini qui constitue la catégorie concrète et propre à l'homme. L'homme n'est pas seulement jeté dans sa séduction relative au plaisir, mais il est aussi ordonné dans l'exigence du bonheur. Cette scission existentielle de l'homme se concrétise elle-même dans l'estime de soi, qui, au lieu de se confondre avec la représentation, s'inscrit dans une sphère *intersubjective*, dont Ricœur qualifie « les aspects nouveaux d'objectivité » (*HF* 128), à savoir les relations interhumaines. L'« estime de soi » surgit à travers la passion culturelle de valeur dans un rapport réciproque entre moi et autrui, par l'intermédiaire duquel je constitue ma propre existence. Ricœur écrit en effet : « Mon existence pour moi-même est tributaire de cette constitution dans l'opinion d'autrui » (*HF* 137). Au lieu de se réduire à l'ipséité pure et immédiate, le *soi* dans l'estime de soi n'échappe jamais à la rencontre d'autrui et c'est en ce sens que « l'amour de soi n'est pas [...] distinct de la sympathie » (*Ibid.*). L'estime de soi nous conduit dès lors à une « relation indirecte, médiate de moi à moi, passant par le regard valorisant d'autrui » (HF 140), alors qu'il peut retomber dans la « vanité », dans laquelle l'estime de soi ne cesse de s'exposer à la possibilité inéluctable d'une déchéance, vanité qui n'est alors que le sentiment par lequel nous recevons la reconnaissance d'autrui qui me considère comme un « moyen » parmi d'autres.

Par conséquent, la conception ricœurienne du sentiment, dont le « plus haut point » (*HF* 140) est l'estime de soi, est précisément l'expression phénoménologique du conflit, inhérent à la structure de l'existence humaine, conflit qui permet de penser l'existence comme dynamique sous le double aspect de l'exigence de la totalité et du retournement contre celle-ci. Si nous nommons un tel sentiment déchiré entre le fini et l'infini « θυμός », celui-ci constitue la « fragilité » de l'homme, qui n'est autre que le lieu de la possibilité du mal ou de la faillibilité, puisque le θυμός, vacillant entre le fini et l'infini, ce mouvement dialectique ne s'achève jamais dans leur identité absolue, mais reste lui-même « inquiet » entre les deux. Ricœur affirme en effet qu'au sein du θυμός se « glisse un indéfini et, avec lui, la menace qui s'attache à une poursuite sans fin » (*HF* 142). Cette indéfinitude de θυμός explique bel et bien la structure intermédiaire de l'humanité comprise comme

médiation, comme la révélation médiate et indirecte de soi à soi, bref comme « non-coïncidence de soi à soi » (*HF* 157). La conception ricœurienne du sentiment dévoile donc cette disproportion de l'ipséité.

2. Sentiment comme auto-révélation de soi

Pour Henry, le sentiment ne contient aucun rapport entre sujet et objet. Il s'agit pour lui de montrer l'« indépendance absolue du sentiment à l'égard de toute forme de pensée » (*EM* 690). La « forme de pensée » s'explique ici exclusivement au sein de l'imagination transcendantale, à partir de laquelle Ricœur insiste sur la découverte kantienne de l'intermédiaire afin d'indiquer une marque de la disproportion de l'homme, tandis que Henry remet au contraire celle-ci en cause, puisqu'il se demande comment ce schème, qui est l'apparaître de ce qui apparaît, accomplit son apparaître à lui-même. Si ce « s'apparaître » du schème requiert une « intelligibilité propre » (*HF* 59), le mode de son apparaître doit phénoménologiquement s'expliciter. Pour faire ressortir plus clairement la différence entre Ricœur et Henry, rappelons trois points primordiaux :

1° Si l'acte formateur de l'imagination transcendantale ouvre le schème ou l'« horizon » comme phénoménalité de tout phénomène et que cet horizon ne s'ouvre qu'en étant reçu par l'intuition elle-même qui le forme également, il s'agit alors de décrire le mode d'apparaître de la réceptivité elle-même de cette intuition formatrice. Certes, si cette réceptivité, condition de la phénoménalité, n'est aussi reçue qu'en se projetant elle-même comme horizon, il faudrait y admettre un caractère circulaire entre la condition et le conditionné. Pour Ricœur, cette circularité sans repos, qui s'interprètera comme temps, pourrait appartenir à l'essence de la finitude, absolument inéluctable pour l'homme[3]. Par contre, pour Henry, cette situation circulaire où « le conditionné se donne paradoxalement pour la condition de la condition » (*EM* 218) doit être entièrement « dépassé[e] » (*EM* 226), ceci dans la mesure où, rappelons-le, Henry prend tout d'abord l'horizon pour ce qui s'objective devant l'acte et ensuite comme son « produit ». Cette reconduction implicite de la phénoménalité (horizon) au rang du phénomène (objet) lui permet de préparer le terrain pour dépasser le caractère circulaire du schématisme.

2° L'opposition discrète de la tentative de Henry à l'encontre de celle de Ricœur devient plus tranchante au sein de la détermination de l'affectivité comme l'auto-affection de l'acte formateur de l'imagination transcendantale. La réceptivité de l'intuition formatrice qui produit l'horizon ne requiert aucune séparation entre l'acte lui-même de la réceptivité et son contenu. Pour autant qu'il s'affecte lui-même dans son auto-révélation, cette affection se passe de toute scission de soi à soi. L'affection *de* soi, ce sentiment de soi, supprime la dualité de l'acte et du contenu dans son immédiateté parfaite, tandis que l'« affection par soi » (*EM* 229) ne peut manquer de présupposer la non-coïncidence irréductible de cette dualité. Dès lors, en affirmant que « [l]'*affection par soi trouve son fondement dans l'affection de soi* », Henry détermine le sentiment comme adhérence parfaite à soi ou encore comme « coïncidence » de soi à soi[4], et ainsi il s'oppose non seulement au *Kantbuch* de Heidegger, mais aussi, et plus directement, à la conception ricœurienne du sentiment[5].

3° Pourtant, si l'épreuve immédiate du sentiment nous reconduit à la suppression totale de la distance,

et ainsi à la coïncidence pure de soi à soi, cela ne veut pas dire que la conception henryenne du sentiment se présente comme une tautologie vide. Le sentiment possédant son propre contenu, Henry le considère comme « contenu immanent » (*EM* 281). Loin d'être reçu dans la sensibilité, le contenu immanent est ce qui est déjà donné dans l'affectivité comme « poids » (*EM* 590), « don » (*EM* 593), « réalité phénoménologique » (ex. *EM* 697), et qui réside avant tout dans l'être absolu. La réalité « constitue identiquement sa propre réalité et celle de l'être absolu » (*EM* 543) et l'idée de l'« union avec l'être absolu » (*EM* 548) explique ainsi l'unité mystique du sentiment avec sa source.

Ceci signifie, non seulement que le sentiment henryen ne requiert pas d'autre rapport qu'à lui-même, mais aussi qu'il a également un rapport immédiat à sa source. Si l'homme ricœurien oscille entre le plaisir et le bonheur, entre le fini et l'infini, l'homme henryen ignore cette oscillation, puisque l'union immédiate du sentiment avec sa réalité supprime la médiation entre les deux ordres. Le sentiment ne s'explique ni dans son intentionnalité spécifique, ni dans sa médiation entre le plaisir sensible et le bonheur spirituel ; il n'est ainsi plus possible d'« absolutiser le rapport » (*EM* 325) à la lumière de la conception anthropologique de l'existence humaine, sur laquelle s'appuie la philosophie existentielle (*EM* 104), ou de « justifier », comme l'a fait Ricœur, ce rapport entre l'intuition et l'entendement ou entre la sensibilité et la raison. Le sentiment n'est plus l'effet d'une non-coïncidence de soi à soi, mais il est l'épreuve immédiate du soi au sein de la coïncidence absolue de soi à soi : le « souffrir » en tant que tel (*EM* 614). Il ne consiste plus dans la transcendance vers le monde, mais dans l'immanence, qui prend sa source dans l'être absolu.

3. Réalité équivoque et irréductible

Comment affiner cette première compréhension de ce qui oppose Ricœur et Henry, opposition qui s'exprime explicitement dans la détermination du sentiment ? Ricœur situe le sentiment au sein de la dualité entre le fini et l'infini, dualité qui repose sur un lien indissociable et inhérent à l'humanité. Cette indissociabilité ne confère jamais à l'homme l'accès direct à l'infini qui exige la totalité, mais lui permet de s'en approcher indirectement par l'intermédiaire du monde empirique. « L'homme, écrit Ricœur, c'est la Joie du Oui *dans* la tristesse du fini » (*HF* 157, souligné par nous). La passivité du sentiment consiste ainsi dans l'ancrage inéluctable de l'homme fini à la réalité interhumaine, à savoir économique, politique, culturelle, voire historique. Par contre, dans le sentiment henryen, dont le contenu se tire de l'être absolu, il ne s'agit plus de la finitude à l'égard du monde extérieur au sujet (cf. *EM* 357), mais de la finitude dans laquelle le soi est rivé à l'être absolu. La passivité de ce sentiment henryen signifie donc la souffrance du soi à l'égard de la réalité ontologique, indépendante de la réalité interhumaine.

Toutefois, si le sentiment n'a rien à voir avec le monde sensible, comment ce sentiment s'y rapporte-t-il dans sa dépendance à l'égard de la réalité ontologique ? En effet, lorsque Ricœur présente son compte rendu du *Marx* de Henry, il apparaît comme clairement conscient de cette difficulté. À l'encontre de la lecture henryenne de Marx, qui prétend que la condition de l'histoire est hétérogène aux circonstances historiques, Ricœur se demande : « L'anthropologie de Marx n'est-elle pas originale en ceci précisément qu'elle ne sépare

jamais l'individu agissant des "circonstances" ? »[6]

Il est évident que Henry ne se passe pas du rôle des circonstances historiques, ce qu'atteste le fait qu'il situe celui-ci au sein de la sphère de représentation opposée à la « vie », lui permettant de qualifier ainsi la condition historique comme réalité ontologique. S'il en est ainsi, Ricœur reproche-t-il alors à Henry de perdre le chemin qui nous permet de descendre de la condition de l'histoire aux circonstances historiques, de la réalité ontologique à la réalité interhumaine[7], dans la mesure où Henry opèrerait non seulement la distinction mais aussi *la séparation* entre ces deux sphères ?

À l'encontre de ce reproche il serait possible de rappeler que Henry ne cesse de chercher à expliquer la genèse des circonstances historiques dans ses travaux ultérieurs. À cet égard, évoquons un article qu'il consacre à l'ouvrage de Ricœur sur Freud, *De l'interprétation*. Henry y admet la contribution monumentale de Ricœur à la lecture de Freud, marquée par la découverte de « l'homogénéité ontologique structurelle » qui s'établit entre les systèmes inconscient et conscient[8]. Cette homogénéité doit néanmoins être écartée pour atteindre le sens de l'« affect »[9], inassimilable à la représentation. Si la « pulsion » ou le « désir » sont capables d'être interprétés en étant soumis à la loi de représentation, l'affect ne l'est pas. Tout comme il l'affirmait déjà dans *Marx*, Henry déclare que l'« affect » est « la dimension archaïque où la phénoménalité se phénoménalise originellement comme affectivité »[10].

Cela signifie d'abord que la réalité de l'affectivité (l'inconscient) et celle de la représentation « ne se situent précisément pas sur le même plan »[11]. Henry ne se contente cependant pas non plus d'une simple affirmation de la séparation de l'une et de l'autre, car l'affect permet de rendre compréhensible *la genèse du monde propre à l'affectivité*. En effet, se déployant lui-même en tant que « Force », « pathos », « puissance » ou « énergie », l'affect est ce déploiement lui-même, cet « accroissement de soi », *ce à partir de quoi* le monde historique se rend possible. Si le monde possède une « réalité ontologique »[12], celle-ci repose sur cet auto-mouvement de l'affect qui se soustrait à la loi de représentation.

En quoi consiste alors l'essentiel de la difficulté propre à l'explication henryenne de la genèse des circonstances historiques ? Rappelons une autre remarque de Ricœur. Lors d'une discussion publique autour du *Marx* de Henry[13], Ricœur conteste l'affirmation henryenne selon laquelle l'individu *produit sa propre condition*, et il soutient plutôt qu'il « ne produit pas ces conditions, il produit *dans* des conditions »[14]. Comme nous l'avons déjà vu, pour Henry, dès lors que l'horizon n'est autre que le produit de l'acte du sujet et ce qui s'objective devant lui, la condition historique est aussi séparable du sujet et donc il est possible d'être réduit au même rang que d'autres objets. C'est cette position que Henry reprend aussi dans sa lecture de Marx. Mais, cette position, qui suppose la reconduction de la phénoménalité au rang de phénomène, Ricœur ne l'accepte pas, puisque la condition historique n'est jamais produite ; elle est la situation *irréductible* dans laquelle on se jette.

Quel est le sens de cette irréductibilité ? Il faut comprendre ici que la circonstance historique en question est une réalité essentiellement obscure, opaque, voire *équivoque*, qui échappe par principe à une définition univoque, et ainsi demeure en tant que telle la réalité qui requiert une compréhension herméneutique (*DI*

49). Si cette équivocité, qui exprime toute la richesse de la réalité historique, est absolument inassimilable à l'identité de soi à soi, elle ne peut alors se produire ou encore *se déduire* à partir de l'affectivité ; ceci, précisément parce que la déduction exclut tout le contenu qui n'est pas compris dans le sujet lui-même, comme c'est le cas dans la distinction leibnizienne entre vérité de raison et vérité des faits. Dès lors, l'affectivité henryenne est incapable de « cultiver systématiquement l'équivocité » (*DI* 49). Certes, le sentiment henryen porte en lui-même une différence fondamentale, comme « dichotomie » entre la souffrance et la jouissance ; pourtant, dans la mesure où Henry n'admet jamais comme essentielle la différence qui existe entre divers sentiments au sein de l'affectivité (*EM* 697 et 844), le monde ne peut que se déduire de l'affectivité qui n'y laisse aucune équivocité.

4. Etre ou/et devoir être ?

Cependant, face à la tentative ricœurienne de préserver l'équivocité de la réalité, nous pouvons néanmoins nous demander, avec Henry, si cette tentative qui présuppose une réalité irréductible, ne se perd pas dans un dualisme naïf et empirique[15]. Pourquoi la réalité équivoque échapperait-elle à la réduction phénoménologique ? Même s'« il n'y a pas de philosophie sans présupposition »[16], même s'« il y a déjà clivage du valable et du non-valable et que l'homme est déjà capable du double » (*HF* 158), et donc même si Ricœur insiste sur la disproportion de l'homme, nous pouvons néanmoins encore nous demander si une telle facticité de la fragilité humaine demeure *indéterminée* comme une sorte de « fait primitif ».

Il convient ici de rappeler brièvement la définition ricœurienne de la subjectivité. Pour autant que le savoir du Soi soit en tant que tel « abstrait, vide et vain » (*DI* 50), ce Soi doit se dépasser vers le monde pour posséder un contenu. Loin d'exister sans le monde, la structure du Soi requiert *déjà* une scission avant sa rencontre du monde. Cette antériorité absolue de la scission, Ricœur l'explique comme la structure de la réflexion : « exister, pour moi, c'est penser [...]: puisque cette vérité ne peut être vérifiée comme un fait [...], elle doit se poser dans la réflexion ; son autoposition est réflexion ; Fichte appelait cette première vérité : le jugement thétique. Tel est notre point de départ philosophique » (*DI* 50*sq*).

Il est important de voir que l'équivocité de la réalité ne nous conduit, pour Ricœur, ni au réalisme naïf, ni à l'empirisme traditionnel, mais à *l'éthicité*. La thèse de l'autoposition implique que l'être du Soi n'est plus le commencement, mais plutôt l'objectif du Soi. Loin d'être le point de départ, il est seulement le point d'arrivée duquel nous nous approchons par le geste indéfini de la réflexion, parce que « je ne possède pas d'abord ce que je suis » (*DI* 53). Toutefois, cet objectif n'est pas un objet parmi d'autres. Ricœur le qualifie, avec Fichte, de « tâche » (*Ausgabe*) (*DI* 51 et 53)[17]. C'est en effet par cet « effort d'exister » qu'il est possible de viser l'être lui-même, et ce en tant que ce que nous *devons* être.

À travers l'autoposition de soi nous sommes inévitablement liés à la position de la réalité hors de l'être lui-même. Cet éloignement définitif et irréversible de l'être hors de soi nous impose à répéter l'« effort » de revenir à l'être lui-même, de telle sorte que cet être du Soi puisse être ressaisi « dans le miroir de ses objets, de ses œuvres et finalement de ses actes » (*DI* 51). Car le Soi n'est pas à mesure de s'intuitionner lui-même, il

n'est rien d'autre que la réalité à *ressaisir* et *recouvrir*. C'est cette réflexibilité de l'effort indéfiniment répété qui porte le sens *éthique*. Si une « philosophie réflexive est le contraire d'une philosophie de l'immédiat » (*DI* 51), c'est qu'elle ouvre au préalable un milieu pour un détour hérméneutique vers le Soi.

C'est ainsi que l'équivocité du monde surgissant dans le sentiment ricœurien suppose l'ordre éthique du soi passant par l'autre que soi et détournant vers soi. Ricœur tire de la *Selbständigkeit* non seulement de la persistance du soi à la base de la mêmeté du moi, mais aussi de la « tenue de la promesse », qui requiert la fidélité à la parole donnée (*SA* 148)[18], puisqu'il s'agit ici de l'« ipséité » du soi se maintenant, dans laquelle surgit l'ordre éthique de la justification et grâce à laquelle prend sens une dimension « prescriptive » de l'obligation.

La philosophie de l'« immédiat » (*EM* 344) refuse pourtant de façon soigneuse la résolution éthique, qui présuppose un tel milieu ; elle n'est que le « simple jeu des exigences de la pensée réflexive » (*EM* 577). Il n'y a aucun écart, chez Henry, entre le commencement de soi dans lequel nous sommes et sa fin dans laquelle nous devons être et la théorie henryenne du sentiment va jusqu'à supprimer le *devoir* pour parvenir à une absolutisation de l'être comme « réalité ». Il faut que l'être soit déjà l'être purement « en soi » que nous sommes réellement et qui accomplit la *Selbständigkeit* de l'essence (*EM* 162), en tant que « maintien de soi », pour assurer un fondement à la « persistance » du soi (*EM* 373).

À cet égard, certes, pour Henry, l'anticipation sur l'ordre éthique dans le maintien de soi n'est jamais acceptable pour sa doctrine de la révélation immédiate de soi à soi. Le sentiment henryen implique l'absolutisation de l'être qui assure un fondement originaire à la mêmeté du moi, en refusant sans réserve tout ordre éthique qui impose le détour *hors de soi*. Pourtant, cette absolutisation de l'être qui suppose la *subordination* de l'ordre médiat à l'ordre immédiat ne saurait être soutenue sans fournir une explication philosophique à la déduction du premier à partir du sencond.

Ce qui ne signifie pas que le sentiment henryen est définitivement dénué de la signification éthique. Il est vrai que l'« être absolu » par quoi je suis auto-affecté dans mon souffrir est le « Commandement », auquel je ne peux désobéir. Toutefois, il ne me trahit, ni m'offense, ni s'oppose jamais à moi-même, mais il constitue la « pré-déstination » du moi[19]. L'homme henryen est souffrant, mais au sens où la souffrance consiste à accomplir la quiétude du soi, le « repos» (*EM* 404) sans aucune possibilité de la faute, commise ou subie. La suppression du devoir ne vas pas sans risque de l'absence de la résposabilité.

En revanche, d'après Ricoeur, la promesse peut être subvertie, puisque l'ipséité du soi peut se pervertir en se figeant dans la simple constance de la mêmeté sans répondre à l'attente de l'autre comptant sur lui (*SA* 311), et par là elle prend son propre sens dans la tension extrême entre ce qui doit être et ce qui ne doit pas être. L'homme ricœurien est souffrant, puisqu'il est toujours et déjà menacé par le penchant vers ce qui *ne doit pas* être. Certes, il faut admettre que l'ouverture d'un milieu hérmeneutique de détour reste toujours une présupposition indeterminée. L'ipséité ipséité du soi ne supprime pourtant pas la mêmeté du sentiment henryen, d'autant qu' elle va jusqu'à *co-exister* avec celle-ci, sans se concilier l'un avec l'autre. L'identité narrative nous reconduira donc à nous tenir dans l'« entre-deux » (*SA* 195).

Conclusion

Le sentiment ricœurien et le sentiment henryen culminent dans la problématique de l'éthique, sans laquelle les débats entre Ricœur et Henry ne sauraient se rendre intelligibles. Or, la possibilité de co-existence de deux ordres hétérogènes l'un à l'autre est précisément ce que Ricœur a souligné lors du colloque sur l'herméneutique de la liberté religieuse[20] : la « passion pour le possible », l'espérance pour un futur qui constitue l'essentiel de l'humanité. Certes, si l'on admet le poids de l'ordre éthique, ou le poids propre à l'effort d'exister, il faudrait admettre la valeur du futur, précédant celle du maintenant, et Ricœur affirme déjà que « notre présent se charge d'une mémoire et d'une espérance » (*DI* 47). À cet égard, Henry a bel et bien le droit de se poser la question : « dans cette relation, le problème est de savoir où réside la réalité qui la fonde, où placer le poids ontologique »[21]. Ricœur lui répond en disant qu'« [i]l y a *aussi* une ontologie selon l'espérance »[22]. Cet adverbe « aussi » n'est jamais anodin. Car il implique, non pas qu'il *n*'y a *qu*'une ontologie selon l'espérance, mais qu'il y a *à la fois* une ontologie selon le présent *et* l'autre selon l'espérance. Ainsi, l'adverbe « aussi » explique la juxtaposition de l'ontologie relevant du présent et de l'herméneutique relevant de la triplicité du temps, de la juxtaposition de deux sortes de réalité, de deux sortes de *logos*.

Si tel était le cas, il nous semble que cette opposition entre la pensée henryenne de l'être absolu et la pensée ricœurienne du devoir, à savoir entre la phénoménologie matérielle et l'herméneutique de la faillibilité, montre comme essentielle et irrécusable une ambiguïté du sentiment, qui ne cesse d'osciller entre le présent et le futur, entre l'ordre phénoménologique et l'ordre hérméneutique. L'ambiguïté du sentiment nous demande assurément à nous tenir patiemment dans l'entre-deux sans les disjoindre. Mais comment cette patience peut-elle accomplir le franchissement de ces deux ordres vers l'*au-delà* sans remonter à leur source commune ? Si cette coexistence est plus essentielle, ne suffit-il pas de perpétuer le détour conflictuel pour la dépasser ? Le débat entre Ricœur et Henry nous indique en fin de compte la possibilité de se porter *par-delà* cette tension entre l'être-réellement du soi et le devoir-être face à autrui constitutif du soi-même[23].

Notes

1) M. Henry, *L'essence de la manifestation* (=*EM*), 3e édition, Paris, PUF, 2003 [1963].

2) P. Ricœur, *Finitude et culpabilité I. L'homme faillible* (=*HF*), Paris, Aubier, 1960.

3) Pour Ricœur, il s'agit de « rendre justice à la dramatique de l'objet », qui nous apparaît comme « paradoxe » du temps, qui est « à la fois la forme de toute diversité *et* [...] se laisse déterminer par l'entendement et ses catégories » (*HF* 60).

4) Cf. *EM*, p. 311.

5) Quant à la notion kantienne de « respect » qui se situe entre l'affection sensible et l'affection par la loi morale, Ricœur et Henry sont opposés autour du même point que dans le cas de l'imagination transcendantale. Cf. P. Ricœur, *HF*, pp. 88-89 ; M. Henry, *EM*, §. 58.

6) P. Ricœur, « Le *Marx* de Michel Henry (1978) », in *Lectures 2*, Paris, Éditions du Seuil, 1992, p. 282.

7) *Ibid.*, p. 289.

8) M. Henry, « Ricœur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie », in *Phénoménologie de la vie* (=*PV*), t. II, Paris, PUF, 2003, p. 175. Voir aussi « Lettre de M. Henry adressée à P. Ricœur, le 19 juin 1983 », in *Revue internationale Michel Henry*, n°1, 2010, p. 17.

9) M. Henry sait que Ricœur a aussi fait des remarques sur l'affect, mais le problème est que, chez Ricœur, « [l]'affect lui-même n'a de signification que dans la mesure où il se lie à une représentation » (*Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1985, p. 383, note. 1.) ; cf. P. Ricœur, *De l'interprétation Essai sur Freud* (=*DI*), Paris, Éditions du Seuil, 1965, où il écrit : « la théorie de l'affect marque le point extrême de cette distension [entre herméneutique et économique] dans la métapsychologie freudienne » (p. 153).

10) M. Henry, « Ricœur et Freud... », *art. cit.*, p. 181.

11) *Ibid.*, p. 182.

12) M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse, op. cit.*, p. 394.

13) M. Henry, « La rationalité selon Marx », in *PV*, t. III, Paris, PUF, 2004, pp. 77-104.

14) *Ibid.*, p. 103.

15) Cf. M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 1965, p. 243.

16) P. Ricœur, *Finitude et culpabilité II, La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960, p. 324.

17) Cf. Fichte, *Les principes de la doctrine de la science* (1794-1795), in *Œuvres choisies de philosophie première*, trad.fr. par A. Philonenko, Paris, Vrin 1999[1972], p. 34.

18) P. Ricœur, *Soi-même comme un autre* (=*SA*), Éditions du Seuil, 1990.

19) M. Henry, *C'est Moi la Vérité*, Éditions du Seuil, 1996, p. 233 : Cf. J. Porée, « Le temps du souffrir », in *Archive de Philosophie*, 54, 1991, p. 230, où il écrit : « La phénoménologie d'immanence s'achève en théodicée ». Voir aussi, J. Porée, « L'humanisme brisé de Michel Henry », in *Le cercle herméneutique*, n° 13-14, 2009-2010, p. 119, où il écrit : « La mystique de la vie s'achève en théodicée ».

20) Il s'agit de l'acte de colloque en Italie : *Archivio di Filosofia*, « L'ermeneutica della libertà religiosa », N° 38, Padova, 1968. Cf. K. Sato, « From the teleology of evil to the paradox of evil : A change of eschatology in the Work of Paul Ricœur », in *Seigakuindaigaku Ronshu*, 21(2), 2009, pp. 141-154.

21) M. Henry, *ibid.*, p. 236.

22) P. Ricœur, *ibid.*, p. 237.

23) Cf. E. Levinas, « L'être et l'autre. À propos de Paul Celan », in *Sens et existence en hommage à Paul Ricœur*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, pp. 23-30. Il s'agit ici d'une « hyperbole », qui nous ramène à une modalité de parole, « autre que l'exister et le ne-pas-exister », ou encore à la « signification plus ancienne que l'ontologie et la pensée de l'être » (p. 30). A l'encontre de l'hyperbole lévinasienne, Ricœur s'efforce de surmonter une opposition entre le mouvement husserlien du Même à l'Autre et celui de Levinas de l'Autre au Même pour parvenir à l'« être-enjoint » solidaire de l'attestation de soi (*SA*, pp. 408-409). Toutefois, il ferme son livre par la conclusion tout ironique en soutenant que la « dispersion » des moments constitutifs de l'éthique (trois passivités du corps propre, d'autrui, de *Gewissen*) paraît « convenir à l'idée même d'altérité ».

L'ambiguïté du sentiment. Ricœur et Henry.

Yukihiro HATTORI

Ricœur et Henry discutent en permanence l'un avec l'autre en renvoyant sans cesse leurs discussions à un point essentiel et ce, sans jamais se départir de leur respect mutuel. Afin d'atteindre ce point, nous allons parcourir des textes et des débats qui forment le terrain de leur rencontre philosophique pour en dégager la structure fondamentale. Ce parcours semble suivre une succession d'étape destinée à cerner la notion de « sentiment » autour de laquelle notre travail va lui aussi graviter afin de mettre en lumière la tension entre ces deux pensées. En focalisant notre analyse sur cette notion, nous tenterons de montrer que, ce qui distingue ces deux penseurs est une manière de poser, d'un côté une non-coïncidence de soi à soi, et de l'autre côté une coïncidence de soi à soi. S'il est vrai que cette différence est bien essentielle à la fondation de leurs systèmes respectifs, il s'agira alors d'élucider son sens en nous référant aux textes dans lesquelles s'élabore cette opposition.

「関係の実在論」の射程
シモンドンによる「普遍論争」の解決について

宇佐美　達朗

「関係は存在の身分をもつ」[1]。ジルベール・シモンドン（1924—1989）が個体を研究するにあたって採用したのは以上の奇妙な公準であった。存在論的な意義と認識論的（ないし論理学的）な価値を有するとされるこの公準は「関係の実在論」とも呼ばれる。これまでこの実在論はフランスのシモンドン研究を主導するジャン=ユーグ・バルテレミー（およびヴァンサン・ボンタン）によりおもにエピステモロジーの観点から論じられてきたが[2]、その定式によれば、バシュラールから受け継いだ「関係の実在論」の眼目は「個体を脱実在化することなく脱実体化する」ことにあり、そこにはシモンドンの反実体論的な態度が表れているという。エピステモロジーの文脈から「関係の実在論」を捉える観点によってはしかし、この実在論が属するもうひとつの文脈、すなわち西洋中世の普遍論争という文脈が見落とされてしまうように思われる。そして実際、シモンドンは「関係の実在論」の萌芽をペトルス・アベラルドゥス（1079—1142）の唯名論的な学説に認めているが、この点をバルテレミーらの定式は説明していない。本稿の目的はこうした「捻れ」を含むシモンドンのアベラルドゥス評価から「関係の実在論」の射程を再検討することにある。

1. バルテレミーによる「関係の実在論」の定式

まずはバルテレミーによる定式を確認しておきたい。バルテレミーは度々「関係の実在論」に論及しているが、その要点はさしあたり次のようにまとめることができる。まず「関係の実在論」は個体を実体ではなく関係として捉えるものであること、次にこうした個体理解はバシュラールから受け継がれたものであること、そしてこの認識論的な公準は存在論の核を提供していること、この三点である。

第一の点、「個体を脱実在化することなく脱実体化する」と定式化される点に関しては、同様の主張がシモンドンの主著『形態と情報の概念に照らした個体化』（以下『個体化論』とする）の序論に見出される。その主張とはすなわち「あらゆる真の関係を、存在の身分をもち、新しい個体化の内で展開するものとみなす」（ILFI 29）というものである。注意を要するのは、このとき関係は「すでに個体であるような二項のあいだに突如として現れるものではない」（ILFI 29）という点だ。諸項のあいだに事後的に現れる関係はたんなる「連関rapport」として、存在の身分が認められる「関係relation」から区別されるのである（ILFI 32）。この区別は実体論の批判と連動している。つまりシモンドンによれば、諸項が実体として理解されるがゆえに関係は連関とみなされ、存在は実体として理解されるがゆえに諸項に分割可能とみなされる（ILFI 32）。シモンドン哲学において関係は実体に述語づけられる範疇のひとつではなく、個体の存在様態として、さらにいえば生成であるか

ぎりでの存在として理解される。

シモンドンのいう関係は、諸項のあいだに事後的に現れるのでないとしたら、何と何のあいだに、どのようにして成立するのか。偶有よりむしろ本質とみなされるようなこの関係は、異なる「大きさの等級ordre de grandeur」のあいだで、個体という存在の発生と同時に現れる[3]。バルテレミーの定式の第二の点はここに関わる。関係と存在の同時性、そしてまた「大きさの等級」こそ、バルテレミーやボンタンが指摘するところの、シモンドンがバシュラールから受け継いだ論点なのだ[4]。前者についてバルテレミーは、特に『個体化論』第一部第三章に見られるこの論点が、バシュラール初期論考集『エチュード』（1970）や、『新しい科学的精神』（1934）での「存在［entité］のはたす役割はその本性に勝り、本質は関係と同時的である」[5]との主張に認められるとしている[6]。関係と存在の同時性についてシモンドンが実際どの程度バシュラールに着想を得ていたかに関してはなお一考の余地がありそうだが、すくなくとも両者が同じ地平にあったことは確かだろう。

ただし、ここで重要なのはむしろ「大きさの等級」である。ここにバルテレミーの定式の第三の点が関わってくる。物理学の用語（「大きさのオーダー」）としては或る量の大きさを十の何乗というかたちで表現する「大きさの等級」について、バシュラールはその認識論的な価値を学位論文『近似的認識試論』（1927）の一章を割いて論じている[7]。シモンドンは「大きさの等級」を新たに概念化し、これに存在論的な意義を与えた。つまり認識論的な概念は関係という存在に不可欠のものとなったのである。この「大きさの等級」（あるいはたんに等級）間の相互的な連絡とも言われる関係の例として、シモンドンは植物の光合成を挙げている（ILFI 34n）。すなわち関係は、個体（つまり植物）より大きな等級としての太陽光のエネルギーと、個体より小さな等級としての水や二酸化炭素とのあいだで、本来連絡を欠いたこれら等級を媒介する実在的なはたらきとして捉えられている。

以上、バルテレミーによる「関係の実在論」の定式を確認してきたが、シモンドンの「関係の実在論」の定式には、バシュラールを通して見るかぎり、あるいはエピステモロジーの観点から見るかぎり、見落としてしまう文脈があるように思われる。実際、バシュラール継承の線から「関係の実在論」をエピステモロジーの文脈のうちに位置づけようとするバルテレミーらの試みとは別に、シモンドンは「関係の実在論」を、唯名論と実在論の対立を乗り越えるものとみなしているのである。この「普遍論争」[8]解決の見通しは、『個体化論』の構想が練られた草稿「個体性の基準の分析」[9]冒頭でごく簡単に述べられているが、そこでシモンドンは、唯名論と実在論の対立は、それらがともにシモンドンのいう関係について有効でないと示すことで乗り越えられるとしている（ILFI 523）。この見通しが『個体化論』で具体的に展開されることはなかったが、しかし草稿「個体性の基準の分析」で示された「普遍論争」解決の前提およびその帰結、つまり「関係は類比によって［analogiquement］認識されうる」という仮説や「個体についてのみ学知は存在しうる」という認識論的な帰結（ILFI 523）は、その後もシモンドンの思考のうちに保存されたように思われる。「関係の実在論」の真の射程を測りその内実を明らかにするには、この「普遍論争」解決の企てについて検討しなければならない。そしてその鍵となるのが、シモンドンによるアベラルドゥス評価の「捻れ」なのである。

2. シモンドンによるアベラルドゥス評価の「捻れ」

シモンドンはアベラルドゥスの学説に「関係の実在論」の萌芽を認めていた。このアベラルドゥス評価は『個体化論』第一部第二章第二節第二項に現れる[10]。

> ところで、アベラルドゥスは諸項の認識から関係の認識を切り離す可能性を充分察知していた。彼を対象とした理解しがたい嘲笑にもかかわらず、この区別によって彼はきわめて肥沃な原理へ、つまり実験諸科学の発展によって充全な意味を獲得する原理へ到達したのである。唯名論には諸項の認識を、実在論には関係の認識を、これが、われわれがアベラルドゥスの学説から引き出し、さらに普遍化することで応用することのできる方法である。この関係の実在論はそれゆえ探究の公準として用いられうる。（ILFI 84）

ここで「諸項の認識」と「関係の認識」の区別が「連関」と「関係」の区別と呼応しているのは言うまでもないが、この区別の可能性を察知していたアベラルドゥスの学説から「唯名論には諸項の認識を、実在論には関係の認識を」という結論が引き出されるのは奇妙に見える。アベラルドゥスこそ、諸項の認識が割り当てられた唯名論の創始者のひとりとみなされるからだ。シモンドンのアベラルドゥス評価に見られるこの「捻れ」をどのように解すべきか。

すくなくともそれを誤解や無理解に帰すべきではないだろう。実際、1952年から1958年にかけて『個体化論』の準備とともに書かれた未完の草稿「個体概念の歴史」[11]では相応のアベラルドゥス理解が示されている（ILFI 428, 430–431）。そこではアベラルドゥスの思想の基本事項として、問題を立て、そのそれぞれについて相矛盾する権威の見解を列挙し検討することで解答を与える『然りと否』によってスコラ哲学の方法論的な形式を準備したことや、人間の理知的な能力を最大限に活用することを目指すも、神という超越的存在の認識が弁証論や三学（すなわち文法学、論理学、修辞学）の範疇を越え出ているがゆえに類似に基づかねばならなかったことなどが述べられているのである[12]。シモンドンがアベラルドゥスを、神学者というよりもむしろ、論理学（あるいは言語哲学）を徹底的に押し進め、ついには神学の領域にまでその成果を持ち込んだ哲学者として評価しているのは明らかだ。

では、シモンドンはアベラルドゥスの学説のいかなる点に「関係の実在論」の萌芽を認めていたのか。これについては草稿「個体概念の歴史」のアベラルドゥスの項よりも、唯名論の大成者オッカムのウィリアム（ca. 1287—ca. 1347）に関する記述（ILFI 441）が示唆的である。

> ［オッカムのウィリアムにとって］普遍概念［universaux］とは記号、あるいは表示作用［signification］である。それは語のなかにあるのでも物のなかにあるのでもない。普遍概念は命題のなかで、それが指し示すまさにその物の代理となるのだ。普遍概念はそれゆえ認識におけるその使用によって規定される。普遍概念の問題はもはや本性の問題ではなく、機能の問題、使用の問題である。こうした学説［＝唯名論］の起源はアベラルドゥスにある。この学説は、活動する関係［relation active］が存在としての価値をもつことを前提とするのだ。［…］普遍

概念は物ではないが、しかし記号どうしの関係は物どうしの関係と同じ資格で真の関係なのである。（ILFI 441）

注目すべきは、普遍概念に関するオッカムのウィリアムの学説、すなわち唯名論の起源がアベラルドゥスに求められており、そしてこの唯名論は「活動する関係が存在としての価値をもつことを前提とする」[13]とされる点である。シモンドンがアベラルドゥスを評価したのは、アベラルドゥスの学説がすぐれて唯名論的であるからなのだ。これによれば「関係の実在論」は本質的に唯名論的であるとさえ言えるが、ではシモンドンはこの草稿において唯名論をどのようなものとして理解しているのか。

シモンドンはオッカムのウィリアムについて述べる前に十四世紀の状況を概観しているが、そこで唯名論の新たな個体概念と、この概念とともに変質するところとなった個体化の問題について以下のように述べている（ILFI 440–441）。個体の新たな概念化が可能となるには形而上学全体の刷新が、とりわけ認識理論の刷新が必要であったが、ドミニコ会の神学者サン＝プルナンのドゥランドゥス（1270/75–1334）に始まるこの刷新は、可感的スペキエスおよび可知的スペキエスが偽りのものであり[14]、個体以外には何ものも存在しないと主張し、個体化の原理を偽の問題であるとした。こうした認識理論の刷新は、人間による認識の第一の対象を個体とする新たな立場に通ずる。そして、フランシスコ会の神学者・哲学者ペトルス・アウレオリ（ca. 1280—1322）にも見出される、スペキエスという奇妙な存在者を否定するこの立場を、普遍がそれ自体で存在しているならその普遍は一箇の個体であるが、これは矛盾しているとの推論を基に体系化したのがオッカムのウィリアムなのである。ここに至って普遍概念は、その本性ではなくそれが命題中で果たす機能において捉えられ、たんなる「声の風*flatus vocis*」ではなく、表示し代理する記号となる。この新たな認識理論の最も重要な帰結は、可感的な物であれ可知的なものであれ、認識が（スペキエスではなく）直観によってそれらに到達するということにあるとされる（ILFI 441）。

以上のように、シモンドンの唯名論理解の要は、認識の第一の対象を個体とすることで、それ自体が一種の存在者とみなされるようなスペキエスや普遍概念を排する点にある。こうした個体以外の存在を認めない態度は、草稿「個体性の基準の分析」で言われる「個体についてのみ学知は存在しうる」（ILFI 523）という認識論的な帰結に通ずるものであり、したがってここにも「関係の実在論」の唯名論的な側面を見出すことができる。ただしこの点については第四節で見ることとして、まずは『個体化論』でのアベラルドゥス評価がどのような文脈においてなされたのかを、つまり当該箇所が位置づけられる問題系について見ておくことにしたい。

3.「関係の認識」と「諸項の認識」

シモンドンは『個体化論』の当該箇所に先立ち、カント哲学に対して「認識の批判の根柢には、存在は根本的に実体である、すなわち存在はそれ自体でそれ自体によってある、という公準が残されている」との批判を加えている（ILFI 83）。シモンドンは、カントによる認識の批判がライプニッツとヴォルフの実体論に差し向けられたものであり、それはデカルトやスピノザなどのあらゆる

実体論に及ぶものであるとしつつも、しかしカント哲学はヌーメノンの規定に実体論的な側面を残してしまったとするのである。こうしたカント批判がアベラルドゥス評価と同じ文脈にあることは、アベラルドゥス評価の直前に現れる「存在とは絶対者であるという公準が、認識の批判として理解された普遍論争のまさにその根柢にある」（ILFI 84）との主張からも容易に見てとることができる。アベラルドゥス評価の要とも言える「関係の認識」と「諸項の認識」の区別は、このようなカント批判の文脈のなかで論じられているのだ。

シモンドンによるカント批判は、次のような認識の再定式化のためにおこなわれた。すなわち「認識とは、対象という実体と主体という実体との連関ではなく、そのうちの一方が対象の領域にあり、他方が主体の領域にある、ふたつの関係のあいだの関係である」（ILFI 83）。ここで「対象という実体と主体という実体との連関」が「諸項の認識」に、「そのうちの一方が対象の領域にあり、他方が主体の領域にある、ふたつの関係のあいだの関係」が「関係の認識」に対応することは言うまでもないだろう。「関係の認識」は「諸項の認識」と同様に、主体と対象とのあいだで成立するが、このとき主体も対象もともにひとつの関係と捉えられなければならない。カントはヌーメノンという絶対的な実体を残したとして批判されるのである。シモンドンによれば、関係が実体に対する偶有ではなく「諸項それ自体と同じ実在の身分をもつ」（ILFI 83）ということを、カントは受け容れねばならなかった。ここにはシモンドンの反実体論的な態度が表れている。

ただしシモンドンは認識を、以上のような反実体論的な定式とは別に、次のようにも定式化している。

> 関係が実際に真理としての価値を有するなら、主体内部の関係は、そして主体と対象のあいだの関係は、実在としての価値を有しうる。（ILFI 83）

認識の実在性について述べるこの定式は「関係の実在論」がもちうる射程を、反実体論的な定式以上に示している。すなわち、関係としての認識が真であるとき実在としての価値をもち、そして関係は諸項それ自体と同じ実在の身分をもつのである以上、シモンドンにあっては、概念といった思考に属するものであれ、物理的な個体として存在している物であれ、すべて「もの」は実在性をもつかぎり関係として捉えられることとなる。

ところで、ふたつの関係どうしの関係であるところの「関係の認識」はいかなる点で「諸項の認識」から区別されるのか。つまり「関係の認識」も「諸項の認識」もともに諸項のあいだに成立するが、項が実体とみなされるか関係とみなされるかによってのみ両者は区別されるのだろうか。これについては、ア・プリオリないしア・ポステリオリに対する批判と結びついた、シモンドンの「概念」理解を見るのがよいだろう。

認識にはア・プリオリなものやア・ポステリオリなものが見出されないとするシモンドンは、自身がしばしば否定的なニュアンスとともに用いる「概念」[15]を、本来は「個体より大きなものと個体より小さなものとのあいだでの情報的で相互的な連絡」であるとしたうえで、ア・プリオリでもア・ポステリオリでもなく「ア・プラエセンティ a praesenti」なもの、つまり同時的・現在的なも

のと再定式化する（ILFI 30n）。シモンドンにとって「概念」とは、ア・プリオリな形式でも、知覚が寄せ集められることでア・ポステリオリに形成されるものでもなく、関係として理解されるべきものなのだ。このように再定式化される以前の「概念」への言及は、たとえば、関係について述べる箇所（「ひとつの関係は［…］概念によって適切に認識しうるような二項のたんなる連関として把握されるべきではない」）や、個体化を認識する論理について述べる箇所（「古典論理学は［…］個体化のはたらきの結果にのみ適用される概念および概念どうしの連関でもって個体化のはたらきを思考するよう強いるのであるから、個体化を思考するのに用いることはできない」）に見られる（ILFI 32）。そこでは再定式化以前の「概念」は連関（つまり諸項）の認識に従事するものであり、個体化の結果（つまりすでに個体化された個体）にしか適用されえないものとみなされている。「概念」へのこうした否定的な言及の背後には同一律・排中律の批判があり、そしてその批判は別の原理の採用を前提としている。その原理とはすなわち「類比的範例主義paradigmatisme analogique」、つまりは類比の原理である[16]。草稿「個体性の基準の分析」で「普遍論争」解決の鍵とされた「関係は類比によって認識されうる」（ILFI 523）という仮説は、このような類比の原理として『個体化論』に保存されたのだ。

「関係の認識」と「諸項の認識」の区別の根拠は、たんに認識がそのあいだで成立する諸項が実体とみなされるか関係とみなされるかというよりも、それら認識が依拠する原理どうしの対立に、つまり類比の原理と同一律・排中律との対立にあると言える。

4. 類比の原理

類比の原理に基づく「関係の認識」は同一律・排中律に基づく「諸項の認識」と対置される。したがって類比の原理が採用されねばならなかった理由は、類比の原理が捉えるとされる実在をなぜ同一律・排中律は捉えることができないのか、ということから説明されるだろう。ただし、「同一性は排中律の使用を可能にする」（ILFI 25）とされるので、ここでは類比と同一性という対立図式に絞って考察をおこないたい。

この対立図式はたとえば「実体が存在のモデルであるのをやめるなら、関係を存在の存在自身に対する非同一性として、つまりたんに自身と同一であるのではない実在が存在に包含されていることとして理解することができる」（ILFI 32）との主張に認めることができる。以上の主張にある「たんに自身と同一であるのではない実在」とは、あらゆる個体化以前にある存在、すなわち「前個体的なものpréindividuel」であり、「一以上にして同一以上のものplus qu'unité et plus qu'identité」（ILFI 32）として把握される実在である[17]。そえゆえ「自身に対する非同一性」や「たんに自身と同一であるのではない」とは、同一性をもたないという意味においてではなく、同一性を越えている（がそれを完全に失っているわけではない）という意味で解されねばならない。そして個体化によって前個体的なものから発生した個体もまた、こうした前個体的なものの特性を、つまり同一律（および排中律）によっては捉えることのできない実在性を保持しているとみなされねばならない。関係が「たんに自身と同一であるのではない実在が存在に包含されていること」として理解されるというのは、前個体的なものが個体という存在に包含されていることを意味するのである。

同一律や排中律によらない認識、個体化（つまり存在の生成）を捉えうる認識についてシモンドンは、このような認識は「個体化し、みずからを個体化し、みずからにおいて個体化すること」ことによってのみ、すなわち「認識の個体化」によってのみ可能であるとし、これを「ふたつのはたらきのあいだの類比analogie entre deux opérations」と呼ぶ（ILFI 36）。同一性や排中律に基づく「諸項の認識」が、すでに個体化された個体を捉え（さらにそこから個体化ないし前個体的なものを捉え）ようとする認識であるのに対して、類比の原理に基づく「関係の認識」は「ふたつのはたらきのあいだの類比」であり、個体化することによって個体化を捉えようとする認識である。「あらゆる真の関係を［…］新しい個体化の内で展開するものとみなす」（ILFI 29）と言われるように、「関係の認識」もまた個体化において展開し発展してゆくのである。したがって「諸項の認識」が個体本位の認識であるのに対して、「関係の認識」は個体化本位の認識、むしろ個体化そのものであるとさえ言えるだろう[18]。

ところで、アベラルドゥスの学説から引き出されたのは「唯名論には諸項の認識を、実在論には関係の認識を」（ILFI 84）との結論であった。ここで「関係の認識」が割り当てられている「関係の実在論」はしかし、草稿「個体概念の歴史」での唯名論理解からすれば、或る意味ではむしろすぐれて唯名論的であるように思われた。両者はいかなる点で分かたれるのか。

中世哲学における普遍の問題は「学知は個別ではなく一般を対象とする」というアリストテレスの定式に淵源する[19]。「個体について学知は存在しない」とも言い換えることができるだろうこの定式からは、学知が対象とする事物の本性とは何であるか、つまり実在的なものとして存在するのか、それともわれわれの精神のうちで構成されたものであるのか、そして後者の場合それは何に基づくのか、といった問題が惹起される。第二節で見たように、唯名論はこうした問題について、スペキエスを排し、個体以外には何ものも存在しないと主張し、認識の第一の対象を個体に移すことで対処したのであった。したがって、草稿「個体性の基準の分析」で認識論的な帰結として「個体についてのみ学知は存在しうる」（ILFI 523）と述べるシモンドンは、たしかに唯名論の流れを汲んでいると言える。

ただしそう言えるのは、唯名論が一種の存在者とみなされるようなスペキエスや普遍概念を排するという点においてである。個体以外には何ものも存在しないとするこの考えは、シモンドン自身が草稿「個体概念の歴史」で叙述したように、広汎な形而上学的・論理学的な刷新をもたらすが、しかしその存在理解は実体論的なものに留まっていた。唯名論は、そしてその対抗者としての実在論もまた、神という超越的存在を前提とし、この実体に認識を基づけているからだ。人間の理知的な能力を最大限に活用し、論理学を徹底的に押し進め、その成果を神学にまで持ち込もうとしたアベラルドゥスですら、やはりこの実体論の枠を出てはいないだろう。そこには「存在の存在自身に対する非同一性として、つまりたんに自身と同一であるのではない実在が存在に包含されていることとして」（ILFI 32）理解される関係が、つまり同一性を越えた前個体的なものを前提とする存在理解が欠けているのである。たとえ同じく「個体についてのみ学知は存在しうる」と主張するとしても、そこで「個体」が意味するものが唯名論と「関係の実在論」では異なっている。「関係の実在論」にとって「個体」とは、異なる「大きさの等級」を媒介するはたらきであり、それら等級の

あいだで生成する存在なのである。

おわりに

草稿「個体性の基準の分析」で示された「普遍論争」解決の企ては、すでに述べたように、それ自体としては『個体化論』で具体的に展開されることはなかった。しかしだからといって、以上に見てきた論点、すなわち「関係の認識」と「諸項の認識」の区別や、「関係の認識」が依拠する類比の原理などが、シモンドン哲学にとって些末なものであるわけではない。『個体化論』において「普遍論争」そのものが解決すべき問題として扱われなかったとしても、それら論点はシモンドン哲学の根幹をなしているとさえ言えるだろう。なかでもとりわけ注目に値するのは、類比という論点である。草稿「個体性の基準の分析」で「普遍論争」解決の鍵とされた類比は、『個体化論』において、その試みの要とも言える「個体化の認識」を可能にするものとして一層の重要性を与えられている。シモンドンにおける類比そのものの検討が残されているとはいえ、「捻れ」を含むアベラルドゥス評価から「関係の実在論」の射程を再検討することで、類比の哲学というシモンドン哲学の新たな側面が浮かび上がってくるのである。

註

1) Gilbert SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2013 [1re édition 2005], p. 29. 以下では、同書所収の草稿含め、引用・参照に際しては略号 ILFI を用いる。なお、本稿の依拠する第二版は、章立ての構成（内容ではなく）に関しては第一版と異なり、1958 年に提出された博士論文の構成に依拠したものとなっている。つまり第一版では（いびつな）四部構成だったのに対し、第二版では「物理的な個体化」と「生命ある存在の個体化」の二部構成となっている。

2) Cf. Jean-Hugues BARTHELEMY, *Simondon ou l'encyclopédisme génétique*, Paris, PUF, 2008, pp. 9–34 ; *Penser l'individuation*, Paris, L'Harmattan, 2005, pp. 99–104 ; *Penser la connaissance et la technique après Simondon*, Paris, L'Harmattan, 2005, pp. 35–42. ただしバルテミーは「関係」を単数形（de la relation）ではなく複数形（des relations）で表記している。なお「関係の実在論」が初めて論じられたのはバルテレミーとボンタンの共同執筆による次の論文においてであるだろう。Jean-Hugues BARTHELEMY et Vincent BONTEMS, « Relativité et réalité : Nottale, Simondon et le réalisme des relations », in *Revue de synthèse*, 4e S. n° 1, janv.-mars 2001, pp. 27–54.

3) シモンドンの「関係の実在論」は、実体ではなく関係性を第一義とするような関係主義とは異なるものとして捉えられるべきであるだろう。シモンドンにとって問題なのは、個体どうしの関係性といったものよりも、むしろ個体がそれ自体でひとつの関係（「大きさの等級」を媒介する実在）であり、個体という存在が複数の位相からなるということなのである。こうした考え方はまた「存在の諸位相の理論 théorie des phases de l'être」として展開される。

4) ボンタンはバシュラール哲学のひとつの展開としてシモンドンの「関係の実在論」に言及している（Vincent BONTEMS, *Bachelard*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.）。その妥当性についてはミシェル＝エリー・マルタ

ンもまた同意を与えている。Cf. Michel-Elie MARTIN, *Les réalismes épistémologiques de Gaston Bachelard*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, 2012, pp. 233–234.

5) Gaston BACHELARD, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1934, p. 22.(『新しい科学的精神』関根克彦訳、ちくま学芸文庫、2002年、32頁)

6) Cf. BARTHELEMY, *Simondon ou l'encyclopédisme génétique*, p. 12.

7) バルテレミー（およびボンタン）はむしろ『相対性理論の帰納的価値』（1929）を重視し、そこからシモンドン哲学における相対性理論の問題系を引き出すことを試みているが、シモンドンが『近似的認識試論』でのバシュラールの試みを取り入れようとしていることは、近似的認識の有効性が「関係は存在の身分をもつ」という公準によって理解可能となると述べる箇所（ILFI 84）などに認めることができる。

8) 普遍論争、とりわけその唯名論／実在論という説明図式の有効性に関しては疑問視されるべきであるだろうが、ここでは普遍論争そのものの検討が目的ではないのでシモンドンの普遍論争理解については不問とする。普遍論争については以下を参照。山内志朗『普遍論争——近代の源流としての』平凡社ライブラリー、2008年。

9) Gilbert SIMONDON, « Analyse des critères de l'individualité », in *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, pp. 523–528.

10) アベラルドゥスへの言及は『個体化論』の最初の書籍化（*L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF, 1964）では（おそらくは編集上の都合から）削除された箇所に含まれるが、そこに見られる考えをシモンドンが放棄したわけではないことは、講義録『知覚講義』において精神物理学や精神生理学、実験心理学による研究を整理するなかでおこなわれた次の言及からも窺われる。「かくして実在論は、対象についての考察から、対象どうしの関係とそれら対象がかたちづくる系［système］の変容とについての考察へと移る。論理に関して言えば、この進化はアベラルドゥスの学説によっておこなわれた「普遍論争」の進化を思わせる。アベラルドゥスは関係の実在性を力説するのである。十九世紀末、諸科学の進展によって、関係の実在論は揺るぎないものとなる」（Gilbert SIMONDON, *Cours sur la perception (1964–1965)*, Paris, PUF, 2013, p. 87）。

11) Gilbert SIMONDON, « Histoire de la notion d'individu », in *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, pp. 357–520. シモンドンはここで前ソクラテス期から十九世紀までの西洋哲学における個体概念の変遷を辿っている。

12) シモンドンがアベラルドゥスの学説を実際どの程度把握していたか知るのは難しいが、草稿「個体概念の歴史」で言及されている（ILFI 420）ことから、すくなくともエミール・ブレイエの『哲学史』は参照していたと考えられる。

13) シモンドンは『個体化論』で「活動する関係」を「真にそして本質的に個体であるもの」とし、これを「外在的なもの［extrinsèque］と内在的なもの［intrinsèque］とのあいだでの交換」と規定している（ILFI 62）。「大きさの等級」という用語こそ使われていないものの、当該箇所で問題となっているのは「関係」と「諸項」の区別であり、したがって「活動する関係」は前節で見た「関係」に対応する。

14) 草稿「個体性の基準の分析」でのデカルトの二実体論的な試みの（アベラルドゥス評価と同様に「捻れ」のある）評価でもスペキエスの否定が肯定的に言及されている。「そのような［異なる二原理への］基

礎づけは安直さへの合意となるだろう。スコラ哲学の諸学説を参照することで難なく提供されただろう刻印されたスペキエス［espèces impresses］への回帰を拒否したとき、デカルトが闘っていたのはまさにこの安直さなのである」（ILFI 526）。

15) それに対して、同じく「概念」という意味をもつ notion は中性的な意味で（もちろん厳密な使い分けがなされているわけではないが）用いられているように思われる。

16) この類比的範例主義は、「関係の実在論」と同様に存在論的・論理学的な両側面をもつシモンドン哲学の根本概念であるトランスダクションに基礎づけられるものであり、『個体化論』の構想はこれによって規定されている（ILFI 33）。類比的範例主義およびトランスダクションの詳細な検討は本稿の試みを大幅に越え出ているので、ここではトランスダクションが類比的な性格をもつことを指摘するにとどめたい。

17) これはたとえば過飽和溶液のようなものとして理解される。つまり、溶解度以上の溶質を含んでいるがゆえに安定した溶液ではないが、いまだ結晶の核となる異質なものを含まないがゆえに溶液のまま留まっているようなものとして前個体的な実在は理解される。単一の相しかもたない過飽和溶液（複数の「大きさの等級」を欠いた、したがってそれらの相互的な連絡を欠いた前個体的なもの）へと、たとえば結晶の核となる異質な物質のような異質な相が発生し、それら相のあいだで交換が生じる（異質な「大きさの等級」のあいだで「活動する関係」を媒介に相互的な連絡が生じる）ことで結晶化（個体化）はおこなわれる。

18)「概念」は本来ア・プラエセンティなものであり、現在的で同時的でなければならないと主張される理由もここにある。つまり「概念」もまた、過飽和溶液において結晶化がおこなわれるように発生せねばならないのであり、あるいは維持されるためには絶えざる活性化を必要とし、時として新たな「概念」の参入によってその総体が再編成されるのでなければならない（ILFI 241）。「概念」もまた個体化するものとして捉えられているのである。

19) たとえば以下を参照。ジュラ・クリーマ「本性——普遍の問題」横田蔵人訳、A・C・マクレイド編著『中世の哲学』川添信介監訳、京都大学学術出版会、2012 年、279-298 頁。

La portée du « réalisme de la relation » :
la résolution simondonienne de la « querelle des universaux »

Tatsuro USAMI

Pour étudier des modes d'existence de l'individu, Gilbert Simondon a fait usage d'un postulat qui a à la fois une signification ontologique et une valeur logique. Ce postulat qui s'appelle aussi le « réalisme de la relation » consiste à considérer la « relation » comme ayant rang d'être, distincte du simple « rapport » supposant des termes qui lui sont antérieurs. Et selon Simondon, cette conception de la relation (c'est-à-dire de l'être) nous permet de dépasser l'antithèse entre le nominalisme et le réalisme. Par ailleurs, Simondon trouve la possibilité de son réalisme dans la doctrine d'Abélard qui est généralement considéré comme un des fondateurs du nominalisme médiéval. En partant de cette étrange appréciation simondonienne d'Abélard, cet article tente d'examiner la portée du réalisme de la relation, qui n'est pas saisissable du point de vue de l'épistémologie.

非-存在の一義性——前期ドゥルーズにおける

井上　一紀

1．はじめに

『差異と反復』（以下DR）の引用からはじめたい。

〔……〕一義的存在は、（個体化の）諸差異が「存在しない」うえに存在する必要もない限りにおいて、まさに共通なものなのである。〔……〕一義性においてはすでに諸差異は存在し存在するべきである、というのではないということが明らかになっている（DR, p. 57）。

差異は存在しない。差異は「〈非-存在〉に依存」（ibid.）している。DRに、確かにそう書きつけられている文を確認することができる。もしかすると、このような文言はいささかレトリカルであって、それほど内実が込められているものではないと解釈されるかもしれない。あるいは、そういった表現は見受けられるけれども、それはこの書物の体系全体から見るならばさほど大きなウェイトを占めているわけではないと思われるかもしれない。よく知られているように、差異をそれ自体で肯定する哲学こそ、彼が描き出そうとしたものに他ならないのだから。差異を非-存在と結びつけることと、肯定的に論じることとの間の一致を見てとることは、そう容易ではないように思われる。このような思いなしに対して、DRの体系上で非-存在という概念が有している布置を明らかにすること、そしてそれによって研究史において主題的に扱われている諸概念を再展開するための準備作業を行うこと、これが本稿の目的である。

2．存在は類ではない

極めて素朴なひとつの問いから出発しよう。なぜドゥルーズは「差異は非-存在に依存」すると言うのだろうか。ここで第一に念頭に置かれているのはアリストテレスによる基本的な前提（「差異は存在する」）であると思われるので、まずはこの前提がどう用いられているのかをDRの整理に基づきながら概観しておきたい。

存在は類ではない。これがアリストテレス存在論の基本的なテーゼであり、広くスコラ学に留まることなく哲学史において受け入れられてきた主張である。では、なぜ存在は類ではないのだろうか。この問いに答えることを可能にするのが、「差異は存在する」という先の前提である。仮に存在が類であるとしてみよう。差異は存在するのだから、このことは類が差異＝種差に直接述語づけられるという事態をもたらす。しかし理性的は動物であるとは言われえないように、この結論は不合理である。したがって存在は類ではない（cf. DR, p. 51）。つまり「差異は存在する」「差異は存

在である」という主張は、存在が類ではないことを論じる際に必要な前提である、と言うことができる。

ここから、なぜ差異は非-存在であると言われるのかという問いを次のように派生させることができるだろう。ドゥルーズはなぜ存在は類ではないと主張しえたのだろうか。アリストテレスの場合には、差異は存在するという前提を用いることでそれを行っていた。差異は存在しない、差異は非-存在に依存すると断じるDRの著者は、差異は存在するという前提を用いることなしにいかにしてこの主張を保持することができるのだろうか。この問いは、ドゥルーズの哲学を単にスコラ的な伝統へと不当に還元するためのものではない。彼自身、次のように述べている。

> あらゆる差異哲学に破滅をもたらす混同を原理的に表現するなら、それは、差異の本来的な概念を定めるということを、概念一般のなかに差異を刻み込むということと混同するということ——差異概念を規定するということを未規定な概念の同一性に差異を刻み込むということと混同するということ、と言えるだろう（DR, p. 48）。

ここで言われている未規定な概念は類と、同一性に刻み込まれる差異は種差とそれぞれ可換的に用いられているので（cf. ibid., pp. 48-9）存在が類ではないことを示すことは、存在が未規定な概念ではないことを明らかにする、ということでもある。類と種差のように、未規定であって規定されるものとそれを規定するものという対によって存在と差異を捉えてはならない。ここに、未規定なものとそれを規定するものの一対という思考のイメージから逸脱しようとするドゥルーズの姿を確認することができるだろう。

しかし、実際のところどのようにしてこの一対を退けうるのだろうか。バディウの論難はよく知られている。存在を潜在的なものと同じ位置価を有する概念と見なしたうえで、以下のDRの議論が退けられる。ドゥルーズによれば、潜在的なものとは未規定であるのではなく、十分に規定されたものでなければならない。では、やはり規定されたものである現実的なものと潜在的なものはどのように区別されるのだろうか。或る対象が潜在性において十分に規定されてしまっているのだとすれば、現実性にはどのような寄与分が認められるのだろうか。換言しよう。「潜在的なものは、実在的な対象の厳密な部分であるとさえ定義されなければならない」（DR, p. 270）。だが、「十分な規定作用を論じながら、同時に対象の一部分のみを論じることがどのようにして可能なのだろうか」（ibid.）。ドゥルーズ自身によって提出された問いに対する解答は以下のようなものである。「いかなる対象も二重であり、その二つの半身が互いに類似することなく、一方は潜在的なイマージュであり、他方は現実的なイマージュである」（ibid., pp. 270-1）。バディウはこの解に満足せず、端的に次のような裁断を下す。潜在的なものはイマージュではありえず、それゆえ現実的なものと潜在的なものとを対象の部分として配分することは不可能である。結局のところ、両者を区別しようするときには以下の困難を逃れることができない。「〔……〕潜在的なものを非実在性、非規定性、非客観性から引き離そうとするにつれて、非実在的にされ、非規定的にされ、非客観的にされるのは現実的なものあるいは存在者なのだ」（Badiou[1997], p. 81）。このようにして、現実性との明確

な区別が認められない潜在性はスピノザが言うところの「無知の避難所」（ibid.）とさえ呼ばれることになる。

ドゥルーズの存在論の体系において、なぜ存在は類ではないのかと問うわたしたちとしては、この問題（潜在性という概念の成立可能性）を具体的な諸々の個体への配分や実践的な事例への接続の手前で考えてみたい。次節では、この概念に与えられる一つの表現を鍵として潜在性-規定性の問題を考察していく。

3．あらゆる仕方で規定される(非)-存在

潜在的なものの規定性／未規定性を自問する文脈において、DRが提示する論点のすべてに関してバディウが詳細に扱っている訳ではない。そのうちの一つに、次の表現を確認することができる——潜在的なものとは、「あらゆる仕方で規定された(非)-存在 (non) - ens omnimodo determinatum」である（DR, p. 270)。DRにおける非-存在の位置づけを明らかにするという理路に沿って[1]、本稿はこの概念に着目していく。

念頭に置かれているカントの『純粋理性批判』「超越論的理想について」と題された章へと簡単に遡ることからはじめよう。「個体とはあらゆる仕方で規定されたものである Individuum est illud quod omnimode determinatum est[2]」という当時自明視されていた命題の再定式化を通じて、このような個体に関する定義を受け入れるときには必然的に神という仮象が生じることを示す。これが当該章の主な眼目である。「規定されている」とは互いに矛盾する述語のペアのいずれか一方を有しているということであり、「あらゆる仕方で」あるいは「汎通的に」とは——実際にそれらを一つ一つ具体的に把握することは人間の能力においては不可能であるとしても——それら可能的な述語の総体についてすでに（肯定的にせよ否定的にせよ）規定済みであるということである。カントは、我々の理性においてこのように諸々の事物をあらゆる仕方で規定することの根底にはある基体、つまり「あらゆる可能的述語がそこから取ってこられうる、いわば材料の全貯蔵を含有している」（KrV, A576/B604）基体がひそんでいるという。この基体がそのまま実在性の総体 omnitudo realitatis であり、あらゆる他の存在がここから派生するという意味において根源的存在 ens originarium と呼ばれ、おのれ以上のいかなる存在も持っていないという意味において最高存在 ens summum と呼ばれ、そして言うまでもなくそこには神という名が冠されることになる。

周知のように、カント自身の道程はこうした汎通的規定性の原理に基づく神概念の考察を通じ、神の存在論的証明の批判的検討へと向かう。ここでは論点が煩雑化することを避けるために、次の問いを挿入することでひとまずドゥルーズの論述に戻りたい。潜在性という概念に説明を与える「あらゆる仕方で規定された(非)-存在」と、カントが描写する「あらゆる仕方で規定された諸々の事物」は一体どのような点において異なるのか。

違いは、それを非-存在と言いうるか否か、そしてより精確に言えば非-存在をどのように思考しているかという点に集約される。ドゥルーズが非-存在を否定から徹底的に区別しようとしたことはよく知られている。「非-存在は否定的なものの存在ではない〔……〕わたしたちが(非)-存在と否定的なものを混同するような場合には、矛盾が存在のなかに宿ることは避け難いのである」

(DR, p. 89)。ここでは彼の扱う矛盾という語の詳細な把握に努めるのではなく、こうした矛盾が何に依存しているかということに着目したい。

> また事物を、その事物がそれでないところのすべての事物から区別する限りでの実在的矛盾の本性は、カントによってはじめてはっきりと述べられたのだが、そのカントは、そうした矛盾を「十分な規定」という名のもとに、〈最高存在 ens summun〉としての実在性の総体の定立に依存させている、ということまでも考え合わせてみるべきである（DR, p. 65)。

DRによれば、非-存在と否定的なものの混同によって差異が矛盾へと落ち込み、またその矛盾は最高存在としての実在性の総体に依存している。とするなら、汎通的規定の原理に関するカントの——もちろん彼自身の立場を示すものではない——記述は、ドゥルーズの側から見るとき、非-存在と否定の混同として考えることができるだろう。そのような作業仮説のもとで、先程より詳しく「超越論的理想について」の章を整理する。

カントは先に触れた可能的述語に対し、さらに以下のような考察を与えている。あらゆる述語は「肯定」を表すものか「否定」を表すものに分類される。そして否定的な述語はすべて肯定的な述語から派生したものであってそれ自体では内容がない。例えば、「生まれながらの盲人は闇をまったく表象することができないが、それは彼が光についてのいかなる表象ももっていないからである。未開人は貧困をまったく表象することができないが、それは彼が富裕を知らないからである」(KrV, A575/B603)。それ自体そのもので一つの存在を表現しているのは肯定的述語のみであり、したがって肯定的述語のみが実在性を持つとされる。このとき、実在性の総体である最高存在は、肯定的述語の総体であると言われることになる。汎通的規定性の原理に基づく個体認識は、このあらかじめ肯定的述語としてその総体が確定された根源的存在を基にして行われる。最高存在が有している肯定的述語のうちの一定数を持ちえないものとして、つまり一定数の肯定的述語の否定として他の諸々の存在が思考される。換言すれば、他のあらゆる、それぞれが非-存在を表わす述語を一定数有している個体は、この実在性の総体からの欠如ないし制限として捉えられることになる。諸存在の差異は、したがってあらかじめ確定された肯定的述語の一覧のうちのどれに否定という印が付けられるか、ということによって成立する。引用しよう。

> 〔……〕そうした総括的に与えられた実在性の制限のうえにのみ、経験的な諸対象のすべての可能性、それら諸対象相互の差異、およびそれら諸対象のあらゆる規定が基づきうるのである（KrV, A582/B610)。

ドゥルーズがこのような仕方でなされる個体間の差異に関する思考を受け入れるとは到底思われない。だが、それにもかかわらず、DRには最後まで汎通的規定性の原理とともに潜在性を思考させることを強いる表現が保持されている（cf. DR, p. 270, 358)。したがって、DRをもとに次のような問題を展開することが許されるだろう。汎通的規定性の原理は単に廃棄されるべきものではな

く、積極的に鋳直されるべきものとして現れているのではないだろうか。

では、その手前のどこでドゥルーズはこの原理そのものに介入するのだろうか。いつ「非-存在と否定的なものの混同」という指摘を行いうるのだろうか。非-存在を表す語を実在性の総体から除外するときである。というのもこのときにこそ、非-存在を表す闇や貧しさ、無知は実在性を持たないがゆえにその欠如とされ、非-存在を表す述語を一定数有するあらゆる個体はその総体からの制限として考えられるからである。言い換えるなら、非-存在が実在性の総体から排除されるや否や、必然的にそれはある理想的な状態からの欠如、制限として捉えられることになる。したがって、非-存在を欠如や制限、否定的なものから区別しようとするならば、次のような操作を行う必要があるだろう。実在性の総体が占める領域を、存在だけではなく非-存在にまで拡張すること。

非-存在を欠如や制限から切り離すためのこの操作からどのような結果が生じるだろうか。実在性の総体は多くの別名を持っていた。神、最高存在、根源的存在等々。しかしいまや、実在性の総体に施された拡張とともに神は通常その名で呼ばれているところのものではなくなっている。実在性の総体という領域はいまや無知や貧しさ、悪といった非-存在を表す語をも述語としてそのうちに含んでいる以上、それは人格神でない。そればかりか、互いに矛盾する述語のペアのいずれをもそのうちに含んでいる以上、一つの個体を形成することもない。このとき最も注目されなければならないのは、もはや述語の総体をあらかじめ認識し切ってしまっている主体としての神という概念をもはや保持できなくなっている、ということだ。カント（の記述）においては、最高存在である神の知性がすべての規定可能性をすでに認識しており、まさにこのことが述語あるいは実在性の総体を総体足らしめていた。「この上なく実在的な存在という理想は〔……〕人格化される。というのも〔……〕すべての事物のあらゆる規定可能性は、或る最高の知性（Verstand）のうちに〔……〕あるように見えるからである」（KrV, A583/B611）。人間の知性はその一つ一つを余すところなく認識することはできず、したがって常に自らの及び知らない他の述語が存在するかもしれないという疑いを伴い続ける。この疑念を、述語の際限のない増加を停止させることができるのは、すべてを、全体を知っていると告げる人格化された神の知性である。それゆえ、このような知性を前提できないとするなら、わたしたちは述語の完全な一覧表を単に十全に認識することができないばかりか、それが存在すると述べることもできない。あらかじめ確定された実在性の総体という概念の放棄が結論づけられる。ここから、実在性の総体という領域を非-存在へと拡張することは、精確には実在性から総体という概念を切り離すことをも意味していたと言わねばならないだろう。確かにあらゆる存在と非-存在を表す述語をそのうちに含んではいるものの、誰もその際限を認識することなく決して全体化されえないような未確定の領域が実在性の総体に取って変わる[3]。

では、あらゆる仕方で規定された個々の存在はどのような変容を被るだろうか。先のカントの記述においては、諸々の存在は実在性の総体からの制限のうえでのみ考えられていた。したがって汎通的に規定された、一定の非-存在を表す述語を含む存在は常にある欠如のもとで思考されており、その意味で否定的なものであった。このとき差異は、神であれ、被造物であれ、常に二つの完全に確定した個体の間で考えられるものとなっている。一枚の一覧表のどこに否定が印づけられているか（あるいは全くつけられていないか）、これが差異を思考するための唯一の方法である。実在性

の領域が非-存在へと拡張された汎通的規定性の原理（以下、拡張された汎通的規定性の原理と呼ぶ）においては、あらゆる仕方で規定されている存在はもはや述語の総体が確定している個体ではない。……である、……でない、……でないと—誰も際限を知らないのだから——際限なく規定され差異化し続け、決してその全体を論じることはできないような存在である。このような存在は、非-存在を表す述語を有しているものの、欠如や制限のもとで考えられることはできず、否定的なものと明確に区別される仕方で(非)-存在と呼ばれうる（「あらゆる仕方で規定される存在、あるいはむしろ(非)-存在」（DR, p. 270））。このとき、かつて最高存在とその他の存在を隔てていた障壁（理想的な状態からの欠如、実在性の制限）を見いだすことはできない。

ここから、まずは前節で提示された問題を辿り直していきたい。潜在的なものと現実的なものの区別をどのように打ち立てることができるか[4]。どのようにして、十分な規定と完全な規定を区別することができるか。いまや、潜在的なものは決して未規定なものではない、理念は無限に多くの述語に規定されている、と述べることができる。DRにおいて現実化は、さしあたり時間と空間において、量と質をともなって遂行されると整理されうる（cf. DR, p. 276ff）。「どのくらい」「どのように」「いつ」「どこで」といった問いに解が与えられるのは、現実化を除いて他にはない。際限なく増え続ける述語は、現実化する際には以上のような問いに対応する規定を要求する。述語をさしあたり動詞・形容詞として考えるとするなら、副詞が現実化にかかわる、と換言することもできるだろう。この点において、潜在性と現実性は明確に区別されうる。十分に規定されているが、完全に規定されているわけではないという表現を、ポスト・カント主義者としてのドゥルーズの線に沿って、わたしたちはこのように解する。

以上の議論の先には、周知のように、強度や時-空的力動、異化＝分化と個体化の間の錯綜した関係等々の検討を要する主題が、「説明不可能なもの」（DR, p. 293）という表現とともに控えている。本稿ではその手前、すなわち潜在性と現実性の区別に関するスケッチで満足するにとどめておき、出発点となっていた、非-存在概念への着目を伴って現れた「なぜ差異は非-存在に依存すると言われているのか」、そのとき「なぜ存在は類ではないのか」という問いへと遡って行く。言い換えると、次節ではドゥルーズ哲学において非-存在概念が有している位置価を明らかにするために、DR第4章から第5章へと進行するのではなく、第1章へと本節で得られた道具立てを用いながら遡行する。

4．非-存在の一義性

ドゥルーズは『意味の論理学』（以下LS）において、やはり「超越論的理想について」の記述から、哲学に根深く存しているある二者択一を嗅ぎ取っている。「〔……〕未分化な底、無-底、形態なき非-存在、差異も特性もない深淵、あるいは、主権者として個体化される〈存在〉、強烈に人格化される〈形態〉という二者択一。この〈存在〉や〈形態〉の外では、あなたにはカオスしかなかろう……というわけである」（LS, p. 129; cf. DR, pp. 74-5）。「〈存在〉の被造物」である他の諸々の個体は、したがって、この〈存在〉から派生した述語を受け取るよりほかに規定される術をもたない。個体は、規定されるため、すなわち実在性を獲得するために形態なき非-存在を回避し、あ

くまで欠如や制限を通じて、完全に規定された存在へと向かう、というわけである。このとき非-存在が演じている多義的な役割に注目しよう。一方では非-存在は形態なき——言わばのっぺらぼうの——非-存在として、いかなる規定も見いだすことのできない端的な無として考えられている。他方では、諸々の個体が有限性の名のもとに汎通的に規定される際に、実在性の総体からの制限として、ある理想的な状態からの欠如として用いられている。ドゥルーズが逸脱しようとする二者択一、すなわち完全な未規定性か完全な規定性かという思考のイメージ、それを遂行し有限な個体へと送り届けるのは、非-存在の多義性に他ならない。

わたしたちが前節で行ってきたことは、このオルタナティヴと協働関係にある非-存在の多義性を退け、ドゥルーズ哲学における非-存在の一義性を提起することであった。拡張された汎通的規定性の原理においては、無規定で無形の非-存在も、完全に規定され「既に幽閉された」（LS, p. 129）存在からの制限や欠如を意味する非-存在も退けられ、誰がどれだけ欠如しているかという観点からヒエラルキーを構成することもなく、ただ非-存在を表す無限に多くの述語によって唯一の同じ実在性のもとでのみ「ない」が言われる。

非-存在の一義性を携えることではじめて、冒頭の問題に意義のある仕方で戻ることができる。存在はなぜ類ではないのかというシンプルな問いが提示されていた。ここまでの道程に対応する形で少し肉付けしておこう。存在が類になってしまうのではないかという疑念が生じるのは、それが一義性のもとで考えられていることに端を発する。というのも、一義的であるとは諸々の種に関して類が言われる事柄であったのだから。実際、スコトゥスの存在概念はそれ自体未規定で中立的なものであると考えられうる。彼自身の繊細な理論に分け入る紙幅は残されていないので、ドゥルーズ自身が参照したジルソンの問題提起を借りることにしたい——「スコトゥス主義者たちとトマス主義者たちの論争の大部分は無駄であるように見える」（Gilson[1952], p. 114）。なぜなら、精妙博士においては、「存在の概念は〔……〕被造物と神の概念に対して中立無記的である」とはいえ、現実には存在は両者のうちのいずれかであって、その際両者の間にはいかなる共通性もない（ibid., pp. 236-7）。もし一義的存在がこのようなものであるのなら、それは存在の類比を主張する者たちとの間に論争よりもむしろ和解の余地を残すだろう。存在という概念はそれ自体では神と被造物に対して中立無記的であるのだが、実際に神は存在である、被造物は存在であると関係づけられるときには、存在は必ずしも一義的であるわけではない、といった具合に[5]。

非-存在の一義性は、上記のような一義的存在とは別の存在を提起するために要請される。冒頭で鍵句とした、差異は「非-存在に依存している」というパッセージは、まずもって以上の和解を拒絶する文脈において記されていたのだった。（少なくともDRにおける）アリストテレスにとっては、「差異は存在する」「差異は存在である」ことこそ存在が類ではないことを示すための大前提であった。反対にドゥルーズは、まさに差異が「非-存在に依存している」と述べることによって、存在は類ではないと主張しうるのである。差異が非-存在に関係づけられるからといって、それは差異が端的に無いこと、あるいは差異がある確定した全体からの欠如に依存させられていることを意味するわけではない。一義的な非-存在概念によって全体性が破砕された後には、「ない」は総体の内部に刻み込まれることなくただ発散していくばかりである。そこでは存在は、拡張された汎

通的規定性の原理によってあらゆる仕方で規定され続けるのだから、決して類という未規定な概念ではありえないし、あらゆる仕方で規定され続けるからといって、完全に閉じ込められた一つの全体性を構成するわけでもない。非-存在の一義性は、存在の一義性からそれが含意しかねない未規定性を排除するために要請されるのである。

上の議論から得られる一つの結論について言及しておく必要がある。ドゥルーズ哲学は、「全体としての一者（l'Un-Tout）」の形而上学なのだろうか[6]。バディウは、ドゥルーズにおける一義的な存在＝潜在的なものを一者として措定し、多様であるはずの諸々の個体は、一なる根源的な存在という全体のうちにみな折り込まれるのだ、と主張している（cf. Badiou[1997], pp. 20-1）。本稿は、このようなドゥルーズとは別のドゥルーズを肯定的に引き延ばすよう努めてきた。その際に着目したのは、原理であり、根源的な存在それ自体の有り様である。プレ・カント的な汎通的規定性の原理を単に廃棄するのではなく、一義的な非-存在概念の導入によってそれを変容し、根源的な存在それ自体に思弁的に介入するドゥルーズが存在する。そこに認められるのは、全体性を担保する一なる存在ではなく、唯一の同じ実在性のもとで行われる、あらゆる述語の際限のない—決して全体化しない発散の肯定である。

わたしたちが以上の準備作業によって明らかにしようとしたことは、ドゥルーズの存在論においても存在は類ではないと主張しうること、また「全体としての一者」の形而上学は認められないということであり、それらはいわば消極的な結論である。紙幅も尽きてきたので、極めてラフな仕方ではあるが、最後に本稿の先に位置する肯定的な見通しについて触れておきたい。通常、否定判断と無限判断は、主語概念がある特定の領域から排除されることと無制限の領域に配置されることでもって区別される。しかし実在性の領野が非-存在にまで拡張された未確定の領域において、このような（形式上ではなく）内容上の区別はそのままの形で保存されうるだろうか。この場合ある特定の述語を否定するに際して、その述語が表す非-存在は、実在性を有している限り主語に帰属されうる。あらゆる可死的なものを除いたあとに残存するもののうちに主語概念が置かれることとの差異は、拡張部分の汎通的規定性をめぐって、改めて問題提起されうるだろう。彼自身による批判的な態度を勘案しなければならないが、わたしたちは、ドゥルーズ哲学における判断の問題という余地へと開かれている[7]。

注

1）非 - 存在と（非）- 存在の可換性については DR, p. 184 を参照。

2）Christian Wolff, *Philosophia prima sive ontologia*..., §§ 225.

3）それゆえ、ここで言われる拡張は確かに汎通的規定性の原理の拡張であるとはいえ、従来のそれが担保する可能性概念をも保存するわけでは決してない。可能的なものは、既に決定されていることがいつ実現するか（cf. ibid., §§ 572）、という問題圏に属しているからである。もちろん、このような可能性概念と、カントにおけるそれは区別される必要がある。本稿は、紙幅の関係上、カント自身による汎通的規定性の原理への批判を考察の対象とすることができないので、次のこと—ここから無数の問題が提起されるが—を確認するにとどめておきたい。彼が切り開いた固有の可能性概念は現象 - 物自体の一対との

協働によっているが、「あらゆる仕方で規定された (非)- 存在」は、あくまで原理の拡張として解釈される以上、このような一対を前提とすることはない。

4) わたしたちは、潜在的なものあるいは超越論的理想という理念を、経験的な事例によってではなく、最高存在すなわち根源的存在への思弁的な介入によって考察してきた。しばしばバディウのドゥルーズ読解への再反論として、DR では潜在性に判明 - 曖昧、現実性に明晰 - 混雑という対の特質が与えられており、それによって両者は明確に区別されるという議論がなされている（鈴木 [2002]; cf. Simont[2002]）。本稿はこの再反論に対し確かに適切ではあるが十分ではないという立場をとる。なるほどバディウは、DR の重要な記述を落とした仕方で両者の区別の妥当性について論じている。この点で批判として万全なものとは言い難い。しかし、バディウの側から次のような反論を考えることができるだろう。波のざわめきに代表される微小表象の解釈を経て付与される判明 – 曖昧と明晰 – 混雑という対は、知覚と統覚を経た経験的な対象に関する分析をふまえてはじめて措定されうる。だが、経験される対象は、結局のところ全体としての一者から流出してきたものであるかのように考えられてしまいうるのではないか。ドゥルーズ自身の表現が示唆しているように（cf. DR, p. 54）。波のざわめきは結局のところ、一つの大洋（ibid., pp. 388-9）から生まれているのではないか、ということである。とするなら、経験的な対象においては潜在性と現実性を区別できるとしても、それを生み出すところの潜在性が別に保存され、さらにそれがなぜ、どのように規定されているのかという疑念が残り続けるように思われる。潜在性という概念を思考するに際して、本稿が根源的な存在を思弁的に変形しようとしている理由の一つは、以上のようなものである。

5) こうしたスコトゥス理解は、ジルソンのみならず近年の研究においてもなお共有されている（cf. Boulnois[1999], 山内 [2011]）。

6) モンテベロ（Montebello[2008], pp. 84-96）は、ドゥルーズが言うところの一義性を異なるもの相互の交通、その統一性を肯定するものとして解釈することで、一義的な存在と一者との間に距離をとろうとする。だがこうした肯定が、一義的な存在に対して向けられる—超越性は措くとしても—全体性という疑念を退けることに成功しているかは必ずしも明らかでないように思われる。

バディウや、潜在性を一元的な連続体のもとで考えるデランダ（Delanda[2002]）に対し、ブライアントはそれを具体的な諸々の個体のもとで考えようとする（「潜在的なものは、個体を産出するなにものかではなく、むしろ厳密に言えば個体が有する一つの側面でなければならない」（Bryant[2009], p. 103））。ドゥルーズにおける潜在性という概念は結局のところ一者＝全体として理解されうるのではないかというバディウの疑念に対し、経験しうる具体的な諸々の存在へと潜在性を配分したうえで考えることによってその論難を回避するという戦略は、しばしば見られるものである（この論点に限っていえば、Harman[2005] や千葉 [2013] も同様であるように思われる）。本稿は、潜在的なものを、経験可能な諸々の存在や事例によってではなく、あくまで根源的な存在のもとで考え、その思弁的な変形によってバディウの疑念に対する回答とする点で、以上の先行研究と趣を異にしている。

7) 本稿は、科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による研究成果の一部である。

凡例

ドゥルーズの著作からの引用・指示は、以下の略記によって行った。その他の引用も慣用に倣う。

DR: *Difference et répétition*, Paris, PUF, 1968; LS: *Logique du sens*, Paris, Editions de Minuit, 1969.

文献表

Badiou, Alain. *Deleuze. La clameur de l'Être*, Paris, Hachette, 1997.

Boulnois, Olivier. *Être et représentation*, Paris, PUF, 1999.

Bryant, Levi. *The Democracy of Objects*, Ann Arbor, Open Humanities Press, 2011.

Delanda, Manuel. *Intensive Science and Virtual Philosophy*, New York, Continuum, 2002.

Gilson, Étienne. *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1948.

Harman, Graham. *Tool-being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Illinois, Open Court Publishing Company, 2002.

Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Meiner, 1998.

Montebello, Pierre. *Deleuze. La passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008.

Simont, Juliette, « Critique de la représentation et ontologie chez Deleuze et Badiou (Autour du « virtuel ») », *Alain Badiou. Penser le multiple*, textes réunis et édités par Charles Ramond, Paris, L'Harmattan, 2002, pp. 457-476.

Wolff, Christian. *Philosophia prima sive ontologia*, Hildesheim, Olms, 2001.

鈴木泉「潜在性の存在論—前期ドゥルーズ哲学の射程—」、『情況』第3期4巻3号、2002年、201-215頁。

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』、河出書房新社、2013年。

山内志朗『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』、岩波書店、2011年。

L'univocité du non-être chez Gilles Deleuze

Kazunori INOUE

Bien connu, l'ontologie deleuzienne consiste à affirmer la thèse de « l'univocité de l'être ». Mais la théorie de l'univocité semble faire courir un danger : si l'univocité de l'être exprime que la diversité des étants se confond avec l'Un, alors la philosophie de la différence exposée dans *Différence et répétition* sera nominale. Pour faire une objection à cette critique, notre article vise à etablir « l'univocité du non-être » chez Deleuze. En remarqant la phrase « les différences ne sont pas », nous éclaircirons d'abord le rapport entre l'ontologie aristotélicienne et l'ontologie deleuzienne. En suite, nous monterons que le concept du non-être se transforme dans *Différence et répétition* et il se conforme à la théorie de l'univocité. Nous éluciderons enfin comment la thèse du non-être rend possible « l'univocité de l'être ».

フィギュールとはひとつの概念か？
—ドゥルーズ哲学と芸術の「間」—

黒木　秀房

はじめに

フィギュール（figure）[1]は、フランス現代思想において一つの大きなトポスを形成しているように思われる。この語を用いた代表的な哲学者に、ジャン＝フランソワ・リオタール、そしてその影響の下にこの語を扱ったジル・ドゥルーズ、それからロラン・バルト、フィリップ・ラクー＝ラバルトやジャン＝リュック・ナンシー、さらには美術史の分野で実践的にこの語を用いるジョルジュ・ディディ＝ユベルマンなど、枚挙に暇がない。しかしながら、この語の持つ多義性、ならびに適用されるジャンルの多様性に鑑みると、フィギュールが一つの多様体であることを指摘することはできるとしても、明確な定義付けを行うことは不可能であるように思われる。他方、この語は、適応範囲が拡大し続け、限界なき語として用いられ、ある種のマジックワード化しているきらいもある。このような現象には、言葉を厳密に用いるといった従来の哲学者のあり方との齟齬が生じるようにも見える。こうした状況は、哲学者の新たな挙措が構成される契機として考えることができるのだろうか、あるいは哲学の袋小路なのだろうか。

この問いに答えるためには、まずフィギュールがどのように取り扱われているのかを明確にする必要があるだろう。哲学者は真理に関わる者であり、真理を把握するために概念（concept）を創造したり、使用したりする。だとするならば、フィギュールは概念なのだろうか。本論では、ドゥルーズのフィギュールを取り上げながら、この問題を考察していきたい。まずは、ドゥルーズにおける概念とは何かを概観した上で、概念と区別されるフィギュールがどのようなものであるのかを明らかにし、その後、ドゥルーズにおけるフィギュールが実際にどのようなものとして扱われているのかを具体的に分析することにしたい。

1 ドゥルーズにおける概念の結構

ドゥルーズは彼の哲学を三つの構成要素、すなわち概念、内在平面（plan d'immanence）、概念的人物（personnage conceptuel）によって説明しているのだが、哲学の営為を概念創造と規定していることからもわかるように、概念論は彼の哲学の要でもある。概念の問題は様々な場所で語られる。その概略が示されるのはフェリックス・ガタリとの共著『哲学とは何か』第1章においてである[2]。ここでは、フィギュールの問題との関連で重要であると思われる部分のみを抽出し、彼の概念論を大掴みに確認しておきたい。

『哲学とは何か』第1章で説明されるドゥルーズの概念論の概略は二つのパートに分けることが可能である。第一に概念の内容について、第二に概念の表現についてである。最初の部分において、

あらゆる概念は多様性（multiplicité）を持つものであることが提示された上で、ある一つの概念は他の概念との関係によって規定されることが示される。さらに、一つの概念は歴史（histoire）と生成変化（devenir）を持つものであるとされ、一つの概念においても、通時的[3]、共時的に構成要素の位置づけが行われているとされる。このような概念の内容についてのドゥルーズの説明は、以下の一節に凝縮されている。

> ひとつの概念は、ひとつの突然発生である。つまり、近接ゾーンを介した構成要素の順序立てである。それは順序立てられたものであり、概念を構成するのはあらゆる線で現前化された強度なのである。距離なき秩序にしたがって、絶えずそれらの線の全体を見渡す概念は、その構成要素との関係において俯瞰の状態にある。概念は、あらゆる構成要素、あるいはあらゆる変奏で、いかなる距離も取らず、無媒介に共-現前化されており、それらを行ったり来たりしている。すなわち、ひとつのリトルネロであり、番号を持ったひとつの作品なのである。(Qph, p. 26)

ここで、ドゥルーズが概念を一つの変奏曲に擬えていることは自明である。変奏曲とは、一つの主題とその様々な変奏から成るものであるが、その内容構成が概念のものと並行関係にあることが示されている。変奏曲における各変奏には順番があり番号づけられているが、各変奏を内的に結び付けているのは一つの主題である。実際、ドゥルーズは、「他者」概念を例にとりながら、概念の内容構成に関して説明しているのだが、まさに「他者」は変奏曲としての概念の主題に当たる部分であり、ドゥルーズは「他者」概念の変奏を追って見せる。概念はこうした変奏の集積であり、一つの総体である。さらに言うならば、一つの変奏には還元しえず、変奏と変奏の間、「近接ゾーン」を経て立ち上がる一つの総体である。したがって、ドゥルーズにおいて概念とは、単一の意味で定義可能なものではありえない。概念とは常に概念の概念であるのだが、下位概念の集合に対する上位概念という意味ではなく、各変奏の内的統一性としての概念である。

このような概念の内容に対して、ドゥルーズが説明する概念の表現について重要な点は以下の三点である。まず、概念が表現するものは物の状態ではなく、ひとつの「出来事（Événement）」である(cf. Qph, p. 27)。これは、概念が表現するものは各変奏の相互不可分性であり、一つの外延的なものに還元されえない、ということである。言い換えるならば、概念とは、一つの主題について様々な哲学者が他の哲学者とは異なる考えを提示してきたが、にもかかわらず、一つの主題として括りうる各思考の共立性の残滓であり、具体的で個別的な事物の抽象化や一般化ではない、ということである。次にドゥルーズは、概念は「絶対的であると同時に相対的である」(Qph, p. 26)ことを強調している。概念は、概念が表現するものが対応するなんらかの現実的な対応物であるという意味において有限なのではなく、主題は他の主題との関係によって定立されるという意味で有限である。他方、概念は、一般的で普遍的なものとして無限なのではなく、変奏を無限に持つことが可能であるという意味において無限なのである。この二つの意味において概念が有限であると同時に無限であるということは、概念の規定は相対的になされるが、概念が表現するものと概念の関係は

絶対的であるということである。概念が表現するものは、変奏によってその都度表出される新たな対象であって、概念は「指示（référence）」（Qph, p. 27）を持たず、「自己指示的（autoréférentiel）」（*Ibid.*）であるがゆえに絶対的なのである。三番目に、ドゥルーズは哲学の概念と科学的な命題との違いを明確にしながら、概念が論証的なものではないと主張する。つまり、概念が表現するものは、外延的な時空間に位置付け不可能であり、概念が表現するテリトリーの間の明確な境界確定が不可能なものである。ドゥルーズは、これらの概念の表現の問題を哲学的言表行為の問題へと位相をずらしつつ、次のように述べている。

> そこから生じるのは、断片的概念の哲学的言表行為と部分的命題の科学的言表行為の間の大きな違いである。ある最初の側面においては、あらゆる言表行為は定立に属するが、それが命題の外にとどまるのは、言表行為が指向対象としての事物のある状態を対象としているからであり、真理の価値を構成する指示を条件としているからである（たとえ、指示のための条件が対象に対して内的であったとしても）。反対に、定立の言表行為は、厳密に概念に内在する。というのも、概念は、概念自身が行ったり来たりする構成要素の不可分性や、概念の共立性を構成するものの他に対象を持たないからである。（Qph, p. 28）

ドゥルーズにおいて、真理の価値を保証するものは現実における対応物ではない。概念が表現するのは、概念外にある概念の対応物ではなく、概念の内にあるものである。概念の内にあるものとは、概念と概念の「間」であり、概念の変奏と変奏の「間」である。概念は、一変奏としてそれぞれ独立した構成要素を複数持つのだが、各構成要素は明確な一本の線によって区分されうるような単一のものではない。各構成要素は、重なり合う部分を持ち、明確に区分することが不可能であり、さらに言うならば、可塑的なものである。にもかかわらず、変奏の集積、各構成要素の合成態は、一つの主題として、一つの概念として、何らかのひとまとまりのものとして統一性を持つのである。しかし、その統一性を保証するのは、概念の指示物としての外延的な実在ではなく、相対的であると同時に絶対的な内的なつながり、ドゥルーズの言葉で言うならば、「共立性（consistance）」である。周知の通り、フランス語のconsistanceは、接頭辞con「共に」と「位置づける」という意味を持つラテン語のsistereの合成語であり、ここでは、「定立（position）」という言葉と響き合っていることが見て取れる。ドゥルーズにおける「定立」とは、したがって、超越的で絶対的な視点、あるいは外部の客観的な視点から行われるのではなく、周囲との関係の中で浮かび上がるある暫定的な布置である。

ここまで見てきたことを一口に言うならば、一つの概念とは、概念に対応するような事物によって規定されるのではなく、概念内諸概念の内的配置によって規定されるのであり、したがって概念が表現するものは外延的実在ではなく、概念を変奏することによって新たに作られる概念間のつながりである限りでの新たな対象である、と言えるだろう。

2. 概念とフィギュール

だとするならば、フィギュールもまた概念の結構を持っていると言えるのではないだろうか。しかし、『哲学とは何か』において、フィギュールは概念とは異なるものとして提示されていることを強調しておかなければならない。ここでは、「フィギュールが概念ではない」とするならば、フィギュールは一体何であるのかを明らかにしたい。

ドゥルーズは哲学を、他の領域との距離ないしは近接を測りつつ、他の領域に対峙させることによって、哲学の領域を浮き彫りにしていく。実際、『哲学とは何か』に至るまでのドゥルーズの道のりは、哲学を様々な領域に対峙させることで展開してきたものだと言えよう。『哲学とは何か』では、哲学を主に芸術と科学に対峙させて論じている。さらに、副次的な領域として宗教があり、とりわけ哲学以前のものとしてこれを哲学に対峙させている。

概念、内在平面、概念的人物が哲学を構成する三要素であるとするならば、フィギュールは、一度目は哲学以前の賢者たちにおける概念に対応するものとして、二度目には芸術における概念的人物に対応するものとして登場する。こうした錯綜する語の使用は、フィギュールという語の多義性がなせる技ではあるのだが、とはいえ、これを単にドゥルーズの混乱と決めつけてしまうことはおそらく誤りであろう。というのも、ドゥルーズは明確にこの二つを区別しているからである。

> だからこそ、フィギュールはひとつの指示、そして本性上多義的で循環的な指示を持つ。フィギュールは、たしかに禁じられたままである外的類似によっては規定されないが、フィギュールを思考の内在平面上で超越的のものに関係づける内的緊張によって規定される。要するに、フィギュールは本質的に、暗喩的、投影的、階層的、指示的なものである（芸術と科学もまた力強いフィギュールを立ち上げるのだが、あらゆる宗教からは区別されたものである。それは禁じられた類似への熱望することではなく、しかじかの水準を解放し、それを新たな思考の平面にするためであり、その平面上で指示と投影は、これから見ていくように本性を変えるのである）。（Qph, p. 86）

ドゥルーズは、前哲学的で宗教的な思考をフィギュールによる思考と規定しているのだが、こうした思考においてフィギュールは超越的なものとの結びつきの機能を持つ。つまり、天上の超越的なものは、地上のわれわれにとっては本性上知覚し得ないものである。天上のものを地上の者たちが認識するためには、天上のものを地上において指示するある種の記号が必要であり、それをドゥルーズはフィギュールと呼んでいるわけである。ここで注目したいのは、このような宗教的フィギュールは明確に芸術や科学のフィギュールと区別されている点である。宗教的フィギュールは、「階層的」であるとされているように、超越的なものと経験的なものの垂直的な関係にある二つの水準を結びつけるものであった。それに対し、芸術や科学のフィギュールは、諸水準が手に届くものとして（émanciper）、思考的操作が可能なものとして展開される同一平面上に立ち上がるのである。このようなフィギュールは、指示や投影の機能は手離さないものの、超越的なものの指示や投影を行うものではない。

このようにして、超越的なものを忌避し、内在の哲学を展開するドゥルーズは、哲学を宗教的思考よりは、芸術や科学に近づけているように思われる。しかし、哲学は芸術や科学とは全く異なるものである。その違いが明瞭に現れるのは、やはりフィギュールと概念的人物の違いである。哲学は、一般的な考えとは異なるものを生み出すのに対し、芸術は通常の心的運動や認識とは異なるものを生み出す。そうした新たなものを把握するために、いわばその証人として、新たな主体もまた同時に生成するはずである。これをドゥルーズは、哲学において概念的人物、芸術においては感性的フィギュールと呼んでいる。これら二つの差異は、このような新たな主体が住まう平面の違いに帰される。哲学においては内在平面上に、芸術においては構成平面上にである。両者の違いについてドゥルーズはカントの用語である「物自体（noumène）」と「現象（phénomène）」を導入しながら説明するのだが、その違いとは、極めて単純化して言えば、認識のフィルターの有無であろう（Cf. Qph, p. 64）。哲学が打ち立てる概念的人物は、物自体の世界に住まう。一方で芸術が打ち立てる感性的フィギュールは、物自体を認識する認識内世界に住まうのである。ただし、感性的フィギュールを介して認識される世界は、物自体の次元とも日常的な近くの次元とも全く異なるものである。

> これらの世界は潜在的でも現働的でもなく、可能的であり、つまり感性的カテゴリーとしての可能性であって（「少しでも可能性を、さもないと私は窒息してしまう」）、可能性の実在である。その一方で、出来事は潜在的なものの実在性であり、あらゆる可能世界を俯瞰する思考-自然の形態である。そのことが意味するのは、概念は権利上、感覚作用に先立つということではない。というのも、感覚作用という概念でさえ、固有の手段によって創造されなければなず、概念は必ず概念の絶対的形態のうちに実在するとは限らないとしても、感覚作用は可能世界のうちに実在するのである。（Qph, p. 168）

ここで、ドゥルーズが区分する三つの次元を整理しておこう。第一は、我々が認識している世界（現働化した世界）、第二は、我々が認識することはできないが実在している世界（物自体、思考-存在、あるいは思考-自然）、第三は、未だ実在的ではないが、認識可能な世界（現象あるいは可能世界）である。概念、そして概念的人物が住まうこの世界は潜在的な世界であり、すなわち、我々が未だ認識してはいないが、概念によってその実在が明らかにされるような世界である。したがって、概念はいかなる指示も持たないのである。それだけでなく、概念が表現するものについての言表行為の主体、つまり概念的人物でさえ、何らかのものを指示しているわけではない。概念的人物は、何らかのものについて語るのではなく、概念的人物の思考の様態そのものにおいて概念を表現しているのだ。これに対して、フィギュールは相変わらず何らかの指示機能を持つ。ただし、その指示機能は、宗教的思考におけるフィギュールの指示機能とは異なる。宗教的思考におけるフィギュールは、超越的なものへの指示機能を持っていたのに対し、芸術の感性的フィギュールは、可能世界への指示であることがわかる。可能世界とは未だ実現されていない世界であるが、その可能世界に可能世界における感覚作用を現実に引き起こすことは可能である。それはまさにフィギュール

というものを通して、現実世界に引き起こすのである。感性的フィギュールは、天上界の超越的世界と地上界の現実的世界との蝶番ではなく、可能世界と現実世界との蝶番なのである。

こうしてフィギュールは、二度にわたって、概念あるいは概念的人物と区別される。まず初めは、超越的なものの経験的な領野への引き写しとして[4]、二度目には、現実世界における可能世界を指示する記号として。概念がいかなる指示も持たないのは、概念こそが物自体に住まうからである。このように、フィギュールと概念が区別されるのは、ただ単に哲学が新たな思考を打ち立て、芸術は新たな情動や知覚を打ち立てることを目的とし、二つの分野が扱う素材が異なるからという意味だけではない。フィギュールと概念では、住まう世界が全く異なる点において明確に区別されるのである。

3. 大文字のフィギュール、小文字のフィギュール

これまで、フィギュールと概念が全く異なる二つのものであることを見てきたが、実のところドゥルーズはフィギュールという語をどのように扱っているのであろうか。フィギュールという語で指し示しているものが概念とは異なるものであるとしても、フィギュールを概念として用いている、と考えることは果たして全く不可能なのだろうか。以下に、この点を検討しよう。

第一に、フィギュールの意味内容は、例えば、図や表といった視覚的なもの、それから文彩という言語に関するもの、それから像や表情や人物といった人間の形姿に関わるものといったように恣意的に分節することが可能である。とはいえ、フィギュールという一語で表現されるものは、単にこれらの構成要素に還元できるものではない。つまり、フィギュールは、端的に視覚的なもの、言語的なもの、形姿的なもののそれぞれに還元されえないものであり、常に多義的で複合的なものとして用いられる。フィギュールの近接概念として形態（forme）や修辞（rhétorique）や人物（personnage）といったものが挙げられるが、フィギュールはこれらの近接概念との関連において位置づけされるものであろう。これはまさに、概念がもつ布置構造に対応していると言えるだろう。

次に、ドゥルーズにおけるフィギュールとはフランシス・ベーコンの絵画と対峙することによって練り上げられたものであるが、『感覚の論理』においてドゥルーズは、単にベーコンの絵画に現れる形象を指し示すためだけにフィギュールという語を用いているのではなく、フィギュールを概念として提示しているかのように思われるのである[5]。

> 絵画は表象すべきモデルも、語るべき物語も持たない。その時、絵画には具象的なものから逃れるための二つの道が考えられる。すなわち、抽象作用による純粋な形態へと向かう道、あるいは抽出作用あるいは隔離作用による形象的に純粋なものへと向かう道である。画家が＜フィギュール＞に執着するとすれば、つまり二番目の道を取るとするならば、その場合はしたがって、「形象的なもの」を具象的なものに対立させることになるだろう。（FBLS, p. 12）

ここでドゥルーズがフィギュールという語を用いつつ語るのは、フランシス・ベーコンの絵に関してだけではなく、絵画全般にその対象を広げている。このようなある種の議論の飛躍は、単にド

ゥルーズがベーコンを芸術の一つのモデルとして捉えているためだけでなく、概念の持つ自己定立性によるものではないだろうか。言い換えるならば、ベーコンの絵画に現れる一形象を指し示すためにフィギュールという語を用いているのみならず、ベーコンの絵画に対峙するような対象を概念ないしは概念布置のうちに見出しているのではないだろうか。実際、ここで展開されている問題とは、表象から逃れる形象はどのようにして得られるのか、という問題である。形象的なものと具象的なものの区別は、形象の自己定立性のために導入されたものだからである。絵画においてタブロー上に表現される絵は、絶えずその裏にある物語と結びつけられて考えられてきた。それは、キリスト教絵画のような主題を持つ絵画のみならず、あらゆる具象絵画は純粋に見られるのではなく、物語の枠組みの中で見られてきたのである。しかし、絵画は常に「見ること」への問いに貫かれていたといっても過言ではない。したがって、絵画はあらゆる既知の枠組みから逃れ、「見ること」の問題を見る者へと突きつけるために、具象的なものから逃れる手立てを考案しなければならなかった。これがドゥルーズが述べるところの「純粋」であり、「二つの道」であって、一つは抽象表現芸術の道であり、もう一つはフィギュールの道、ということになる。フィギュールが表現する新たな知覚は、たしかに概念が表現する思考-存在とは全く異なるものである。しかし、フィギュールが、すでにある形象に対する歪曲によって析出され、「抽象作用（abstraction）」、「隔離作用（isolation）」によって自己定立する、その創造過程は、まさに概念が変奏によって新たな対象を生み、自己定立していく過程と並行関係にあると言えるだろう。

実際、フィギュールは概念的人物と交換可能な存在として提示されている。

> 一人の思想家は、それゆえ決定的なやり方によって、思考するということ、新たな思考のイメージを立ち上げるということ、新たな内在平面を創設するということが意味するものを変更することができるのだが、その内在平面を占める新たな諸概念を創造する代わりに、彼は詩的、小説的、絵画的あるいは音楽的でさえあるような別の審級、別の実体を内在平面に住まわせるのである。逆もまたしかりである。『イジチュール』はまさにこのような場合に当てはまるのだが、それは構成平面の上に移動させられた概念的人物であり、内在平面の上に導かれた感性的フィギュールなのである。したがって、彼の固有名はある結びつきを示している。これらの思想家は、「半ば」哲学者であるが、彼らもまた哲学者よりもはるか上の存在であるとはいえ、賢者ではないのである。(Qph, p. 65)

ドゥルーズによれば、哲学は、芸術、宗教と全く異なるものではあるが、ある部分において識別不可能な領域が存在し、そうした領域に住まう「思想家」としか呼べないような人たちも存在する。こうした「思想家」が行っている操作は、哲学の内在平面の上に概念的人物の代わりにフィギュールを、芸術の構成平面の上に概念的人物を移動させるというものである。このような操作を行う「思想家」は、哲学と芸術との境界を超越し、二つの領域を一つの領域に統合しているわけではない。そうではなく、むしろ二つの領域を意識しつつ、そして二つの「間」に引き裂かれつつ思考する者たちである。こうした「思想家」の例として挙げられる固有名は、単にドゥルーズが手放し

で称賛するものの列挙ではない。ドゥルーズはこれらの「思想家」から多大な影響を受け、彼独自の哲学を練り上げていったのである。ならば、ドゥルーズが『哲学とは何か』で提示する哲学のシステムは、むしろこうした「思想家」に照らし合わせるようにして考案していったのではないだろうか。そして、フィギュールは一つの概念であるというよりはむしろ、フィギュールに照らし合わせるようにして概念論が考案されたのではないだろうか。

ここで、フィギュールに関するドゥルーズの表記法に注目すると、明らかな事実が見えてくる。ドゥルーズはフィギュールという語を用いる時、二つの表記を使い分けているのだ。すなわち小文字のフィギュールと大文字のフィギュールである。こうした使い分けは、一体いかにしてなされているのか。ドゥルーズ自身はこの区別について明確に語っているわけではない。しかし、大文字のフィギュールはある限られたときにしか使われないように思われる。例えば、次の大文字のフィギュールの用例をみてみよう。

> 他の映画作家はある形式から別の形式へと容易に移行するのだが、それはまるで彼らが好みを持たないかのようであり、そのことについて私たちはホークスの映画を通して見てきた。しかし、だからこそ彼はある独自の形式を発明することができたのであり、その形式は、彼の西部劇が示しているように、他の二つの形式を股にかけることができる脱形式の状態にある。このような脱形式、変形、あるいは変換の記号を<フィギュール>と呼ぶ。まさにここにあらゆる種類の感性的で創造的な評価に関わるものがあるのだが、このことは、行動イメージの間いからはみ出し、しかも明らかにアメリカ映画の枠組みにおいて提起されるのみならず、あらゆる時代の世界中の映画に関わるものであるのだ。（IM, pp. 243-244）

ドゥルーズは、ある形式からもう一つの形式への移行の状態にある形式、形式と形式の「間」にある生成状態の形式を見ている。そしてこのような「間」から生成する脱形式を示す記号を大文字のフィギュールと呼んでいるわけである。ドゥルーズは、フィルム・ノワールという映画のジャンルに特有の「浮気」のテーマに擬えながら、その代表的な映画作家であるホークスの名をあげつつ、ユーモアを交えながら記述している。ここで扱われる問題は単にアメリカ映画の一ジャンルに関わる問題であるのみならず、映画ないしは芸術に本質的な問題として提起されていることが見て取れる。ここでのフィギュールもまた、先ほど引用したベーコン論における大文字のフィギュール同様、単に目先の問題に関わる用語として導入されるのみならず、芸術、さらには哲学全般に関わるものとして規定されている。さらに重要な点は、この記号としてのフィギュールは、この記号が指し示す対象の生成とパラレルな関係にあることであろう。しかしながら、フィギュールは形式の生成を指し示す記号である、と述べるのでは不十分であるように思われる。なぜならば、大文字のフィギュールが指し示す対象は、未だ存在していないものであり、存在しつつあるものであるからである。大文字のフィギュールは指示対象なき指示であり、さらに言うならば、フィギュールは生成そのものだということができるだろう[6]。変化前のものと変化後の違いを描出するだけでは、生成そのものを表現することにはならない。大文字のフィギュールは、指示内容と指示対象を結びつけるとい

う通常の意味での記号ではない。生成状態を直接に表現する記号なのである。こうした大文字のフィギュールに対して、小文字のフィギュールは具体的な指示対象がある通常の意味での記号ということになるだろう。各思想家や各芸術家において生成状態にある形態や形姿や人物像を指し示すときに、ドゥルーズは小文字のフィギュールを使うのである。つまり、小文字のフィギュールは、一般名詞あるいは一般概念（notion）としてのフィギュールである。小文字のフィギュールが大文字のフィギュールと区別されなければならないのは、この語を用いる時の視点が全く異なるからである。ドゥルーズが、小文字のフィギュールを使うのは、自らの哲学と芸術ないしは宗教との関係を俯瞰しているときであり、大文字のフィギュールを使うのは、哲学の内在平面上で概念、あるいは概念布置の生成変化が行われるときである。

このようにして、ドゥルーズが大文字のフィギュールを使うとき、彼が「思想家」に見ていたように、芸術の構成平面上に概念的人物を導入するのとは反対に、ドゥルーズ自身が哲学の内在平面上にフィギュールを導入していると言うことができるだろう。このとき、フィギュールはまさにドゥルーズ哲学と芸術の「間」を示すと同時に、「間」で立ち上がるのである。

まとめにかえて

ここまで検討してきたように、フィギュールに関する錯綜したドゥルーズの用語の使用法は、彼自身の混乱に起因するというよりはむしろ、哲学と哲学の外の「間」にある未分化の、カオティックで危険に満ちてはいるが、生成の条件である魅惑に満ちた領域に関係しているように思われる。「最もナイーヴな哲学者であり、いわば一種の生の芸術をやっているのだ」（PP, p. 122）と自ら述べるドゥルーズの言説とは裏腹に、「選り好み」しないかのように様々なジャンルをまたにかけながら論じるドゥルーズ独自の哲学的探求の道のりは、まさにフィギュールというファム・ファタールに引き裂かれつつ、哲学の新たなイメージを打ち立てる試みに他ならない。そのとき、フィギュールと概念は区別されなければならないものの、フィギュールなしの概念はあり得ないのである。その点については、フィギュールに関する表記法に注目することでより明確になった。小文字のフィギュールとは、芸術作品において立ち上がる具体的で個別的な対象を指示するのに対し、大文字のフィギュールとは指示対象を持つ記号ではなく、形式＝形態（forme）の移行状態そのものを示す記号である。それでもなお、同じフィギュールという言葉を使い続けるのは、小文字のフィギュールで示される具体的で個別的な対象は、大文字のフィギュールの性質を持つものだからであり、精密な概念でもってしても規定することができないものであるからであろう。非-シニフィアン的記号であるフィギュールが概念創造とともにドゥルーズにとって重要であるのは、フィギュールが潜在的なものを超越的に現働化し、経験可能なものにしてしまう記号ではなく、潜在的なものを現働化せずに、超越論的な感覚作用によって感覚されることしかできないものとして現出させる記号であるからである。だとするならば、ドゥルーズの超越論的経験論においてフィギュールは、単に思考を強制する記号であるのみならず、ドゥルーズが「一つの生」と呼んだ超越論的場を主客の関係において具象化するのではなく、形象化するものであると言えよう（Cf. RF, pp. 361-363）。

注

ドゥルーズのテクストの引用にあたっては以下の略号により記すこととする。頁数は原典のもの。なお、文中の引用などは、既訳を参照しつつ、拙訳を用いたことをお断りしておく。

Logique de la sensation, 2 tomes, Édition de la Différence, 1981 ; rééd. sous le titre *Francis Bacon : logique de la sensation*, Seuil, coll. « L'ordre philosophique», 2002.（『感覚の論理＊画家フランシス・ベーコン論』山縣熙訳、法政大学出版局、2004年）（FBLS）

Cinéma 1—L'image-mouvement, Minuit, 1983.（『シネマ1　運動イメージ』財津理・斎藤範訳、法政大学出版局、2008年）（IM）

Pourparlers 1972-1990, Minuit, 1990.（『記号と事件 1972-1990年の対話』宮林寛訳、河出文庫、2007年）（PP）

Qu'est-ce que la philosophie ? (avec Félix Guattari), Minuit, 1991.（『哲学とは何か』財津理訳、河出文庫、2012年）（Qph）

1）figure の訳語は、その多義性に鑑みて、あえて訳出せず、「フィギュール」と音写する。なお、大文字の Figure は「<フィギュール>」と表記する。

2）『哲学とは何か』はフェリックス・ガタリとの共著であるが、本書の概念論を本稿においては便宜上、ドゥルーズの概念論として扱うことをお断りしておく。

3）必ずしも年代順ではないという意味においてドゥルーズは「ジグザグ zigzag」という言葉で形容している。

4）ジャン＝クレ・マルタン『ドゥルーズ／変奏♪』序文において、ドゥルーズは「超越論的経験論は、その条件が明確にされなければ、実際には何も意味しません。カントがしていたように超越論的「領野」は経験論的なものから複写されるべきではありません。このような理由から、この領野は、それ自身のために探求されるのであり、それゆえ「実験」されるのです。（ただし、ある特別なタイプの実験なのですが）」と述べている。« Lettre-Préface de Gilles Deleuze », in Jean-Clet Martin, *Variations : la philosophie de Gilles Deleuze*, Payot, 1993, p. 8.（毬藻充、黒川修司、加藤恵介訳『ドゥルーズ／変奏♪』松籟社、1997 年）

5）ドゥルーズはリオタールが提示した形象的（figural）という語を、具象的（figuratif）という語に対峙するものと解釈し、フィギュールを形象的なものと規定している。Cf. FBLS, p. 11., Jean-François Lyotard, *Discours, Figure*, Klincksieck, 1971.

6）ここで詳述することはできないが、二元論的な枠組みで用いられる形（forme）ではなく、概念なきカオスから、リズムによっていわば地と図の関係において立ち上がる、アンリ・マルディネが「ある別の種の形態（une autre espèce de forme）」と呼んだものと、ドゥルーズのフィギュールを比較することは可能であろう。Henri Maldiney, *Regard, Parole, Espace*(1973), Le Cerf, 2012.

La Figure, est-elle un concept ?

— « entre » la philosophie de Deleuze et l'art —

Hidefusa KUROKI

La « Figure » est un mot récurrent chez Gilles Deleuze. Cependant, sa définition ne semble pas tout à fait fixée. Ce qui n'est particulièrement pas clair, c'est si elle est un concept ou non. L'objectif de ce présent travail consiste à éclaircir l'usage fort compliqué de ce terme chez Deleuze, afin de mettre en lumière le rapport de la philosophie deleuzienne avec l'art. Notre philosophe met en relief la différence entre la figure et le concept ou le personnage conceptuel. D'autre part, selon sa théorie concernant l'art, la formation d'une figure nous apparaît pareille à celle d'un concept. Or, en remarquant la distinction entre la figure et la Figure dans sa notation, on peut observer là non pas une contradiction mais plutôt un entrecroisement entre la philosophie et l'art. Ainsi, nous pouvons conclure que si la Figure n'est certes pas un concept, elle est au moins un signe du devenir d'un concept.

宙吊りと賭け
――ドゥルーズとデリダの「戦略の差異」をめぐって――

鹿野　祐嗣

1995年、ドゥルーズの死に捧げられた追悼文において、デリダは深く共鳴しあいながらも直接交わることのなかった二人の関係を回顧している。われわれはそこから出発し、比較のための明確な参照先をもたない二人の関係をあらためて思考することにしたい。「最初から彼の著書はどれも（とはいえ、まずは『ニーチェ』『差異と反復』『意味の論理学』が）私にとって、言うまでもなく思考を強烈に駆り立てるものであった。だが、それだけではない。彼の著書は毎回、心乱される経験でもあった。書くこと、話すこと、そしておそらくは読むことの「身振り（geste）」とか「戦略（stratégie）」とか「やり方（manière）」とかいったもの――他に言い方がないのでこのように言っておく――の中にあるあまりにも明らかな距離を通じた、諸々の「テーゼ」の中にあるほとんど完全な近しさや親近感の経験。本当に、心乱される経験であった。それゆえ、この語は適切ではないのだが、「テーゼ」に関しては、そしてとりわけ、弁証法的対立には還元されない差異、矛盾「よりも深い」差異（『差異と反復』）、喜びをもって反復される肯定（ウィ、ウィ）の中の差異、シミュラークルを考慮に入れること、そうしたものに関わる「テーゼ」に関しては、ドゥルーズはおそらく、かくも多くの相違にもかかわらず、この「世代」に属すあらゆる人々の中で私に最も近い立場にいると私が思う人物であり続けている。彼のいかなる言説に対しても、私の中にほんのわずかの「反論」ですら――たとえ潜在的にでさえ――現れる気配が感じられたことはない」[1]。「身振り」や「戦略」、「やり方」の相違にも関わらず、ほとんど完全に一致した「テーゼ」の数々。追悼文では『アンチ・オイディプス』や『千のプラトー』の話題も出ているが、デリダの提示している「テーゼ」は基本的にいずれも1968年の『差異と反復』のものである。この時期は、言うまでもなくデリダがその旺盛な執筆活動を開始した頃と重なる。これはつまり、デリダはその初期の段階から――まさに68年の季節において――ドゥルーズ哲学との共鳴を感じ取っていたということを意味する。

こうした告白は、ともすればやや意外なものに思われるかもしれない。なぜなら、弁証法の運動には還元不可能な差異の運動を「差延」や純粋な差異たる「強度」の反復として思考し、20世紀フランス差異哲学の潮流の最もラディカルな旗手を務めていたにも関わらず、デリダとドゥルーズの立場はしばしば以下のような枠組みの下で整理されてきたからである――形而上学や存在論の批判的な脱構築／新たな形而上学や存在論の肯定的な創造、フッサール・ハイデガー・レヴィナスの現象学のライン／ニーチェ・ベルクソンの生の哲学とスピノザのライン、痕跡・亡霊・灰をめぐる死の思想／充溢した力やポテンシャルをめぐる生の思想、要するに、死／生、否定／肯定、超越／内在。こうした枠組みはさらに、超越的な他者／内在的な力や欲望、中断や切断／流れの連続性、

幽霊や亡霊／怪物や混沌といった多くの二項対立を呼び招く[2]。たしかに、こうした枠組みのすべてが間違っているというわけではない。だが、悪戯に対立を広げるだけのこのあまりに素朴な図式化では網目が粗過ぎて、テーゼの一致と戦略の差異という二人の奇妙な関係が何も説明されていないのもまた事実である。したがって、われわれはこの図式化を裁ち直し、テーゼの一致と戦略の差異とに見合うものへと改良することを試みたい。その際に基軸となるのは、同時期に同じ主題をめぐって書かれたデリダの「プラトンのパルマケイアー」とドゥルーズの「プラトンとシミュラークル」および『差異と反復』の比較である。68年の季節において自らの思想を披歴し始めたばかりの二人が、形而上学の伝統の「起源」であるプラトニズムの転覆という同じテーマを選んだことは、二人の思考の共鳴を決定的な仕方で印づけていると言ってよい。われわれはそこでデリダとドゥルーズそれぞれの思想を「宙吊り」と「賭け」という二つの形象によって描き出し、最終的には宙吊りと賭けが不可分の一体をなしていること、ただ一つの同じテーゼの戦略上の差異であることを示すだろう。

1. プラトニズムの脱構築（宙吊りの戦略）

デリダは1968年の「プラトンのパルマケイアー」において、治療薬であると同時に毒である「パルマコン」の両義性ないし決定不可能性を軸にプラトンのテクストを読み解き、そこに形而上学の体制を築こうとする抑圧的な暴力とそれを脱構築する逸脱の契機の双方を見出している。両義的なパルマコンは、いかなる固定された同一性や本質ももたず、実体ですらないため、同一性や本質、実体といった哲学的概念の一切に抵抗してやまない。プラトンはその両義性を抑圧することによって形而上学の体制を築くが、プラトンのテクストにはそれでもなお飼い慣らしきれないパルマコンの幽霊が取り憑いている。こうした意味で、「パルマコンの境域は、哲学とその他者との闘いの場なのである。まだこう言えるのならば、決定不可能な境域それ自体である」[3]。

こうした背景のもとで、プラトンはエクリチュールをパルマコンと重ねながら断罪する。その身振りは、エクリチュールに対するパロール、文字に対する音声の優位の確立と表裏一体になっている。プラトンによれば、第一に真理や意味、価値の究極の起源として、書くことなく話す主体の現前がある。プラトンはそれを父あるいは善そのものの形象としている。第二に、現前する主体のパロール、主体の内面や魂に直接由来した生ける音声としてのロゴスがある。ロゴスはここで特に「話すこと」を意味するレゲインから思考され、充実した真なるパロールと重ねられている。話す主体がロゴスの父なら、パロールとは父の現前によって身分を保証された正嫡の息子である。そして第三に、パロールの補助として二次的に付け加えられる派生物であるはずが、現前する主体の支配と統御を逃れて彷徨しかねないエクリチュール、主体の意図を離れて散種される危険をもつ文字がある。パロールが父と共に現前する息子なら、エクリチュールは父の不在や死に乗じて虚偽や逸脱を招き入れるならず者であり、父の認知を受けていない法外（アウトロー）の私生児である。エクリチュールとは記憶を補助し真理を保存する良質な治療薬ではなく、それらを変質させかねない悪質な毒であり、それ以外のものであってはならない。こうして、パルマコンとしてのエクリチュールの反抗的な決定不可能性は、パロール／エクリチュール、現前／不在、内／外、生／死、本質／仮象……といっ

た階層序列的な二項対立の中に監禁され、その劣位の側を割り当てられる。プラトニズムとは、こうした決定不可能なものの一つの決定であり、その決定によって引かれた境界「／」の在り方を暴力的に固定化しようとする試みである。だからこそ、エクリチュールの貶下はパロールの賞讃と一体になり、ロゴス中心主義、音声中心主義、現前性の形而上学、そして最終的には、純粋な自己現前性を目的＝終局（fin）あるいは原理＝始原（arkhè）として様々な存在者を階層序列化する「存在-目的-神論」の核をなしているのだ。

だが、こうした階層序列は決して固定化されきることがなく、一つの決定が引いた二項対立の境界は不安定で流動的なものであり続ける。書かずに話す太陽神ラーを出し抜いて裏切るエクリチュールの神トート、エクリチュールを意図せず導き入れてしまう善のイデアの不可視性と言及不可能性、そして生けるロゴスを規定する際に援用される魂の中への真理の「書き込み」という隠喩――デリダの脱構築的読解が示したのは、他ならぬプラトン自身が、エクリチュールとパロールの境界が決定不可能になる宙吊りの契機を書き残してしまっているということであった[4]。パロールは必ずいくらかエクリチュール的であり、エクリチュールはパロールの単なる劣った複製という身分を超過する。画定された境界線の外部に放逐して監視下に置けるはずのエクリチュールは、絶えず境界線を踏み越えて内部に侵入し、パロールの純粋性と優位性を汚染してやまない。外部から付加される二次的な補足物が内部の一次性に取って代わってしまう「代補（supplément）」の運動において、エクリチュールとパロールの階層序列は解体され、両者の境界を揺るがす「文字以前のある種のエクリチュール、現前的な起源やアルケーのない原エクリチュール」[5]の危険な戯れの中に置かれる。それは決定不可能なパルマコンの運動、階層序列的な差異の境界「／」を構築しては解体する連続的な切断の運動、諸項とその対立関係を差異化させてはそれらの自己同一性の現前を延期させる「差延」の運動、つまり諸々の差異と差異あるものとを絶えず産出する「差異の戯れ＝遊動（jeu de la différence）」である。差延の運動をプラトニズムの決定とその他者の「起源」に置くこと、言い換えれば諸項の同定に先立つ差異の戯れ＝遊動を起源に置くことは、同一性そのものが差延の運動の結果＝効果に過ぎなくなる以上、起源の同一性あるいは起源の観念そのものを脱臼させることに他ならない。（原）エクリチュールがパロールの階層序列を解体して宙吊りにすることは、単にパロールの優位を無効にするだけでなく、パロール（正嫡の息子）の身分を保証していた主体の同一性（父）を殺してしまうことでもあるのだ[6]。われわれは、こうした脱構築の手法を「宙吊り」の戦略と呼ぶことにしよう。宙吊りの戦略は、既成の価値体系やシステムをその決定不可能性によって揺るがすという手法において、プラトンのテクストだけでなくあらゆる領域に適用可能なデリダ一流の技法である。それはシステム内部からその決定不可能な境界「／」を揺るがす内破の戦略であり、システムの稼働を中断する宙吊りの反復を通じて、そこにシステム外部の超越的な他性や出来事を常に来たるべきものとして希求していくための余地を確保するのだ。

2．プラトニズムの転倒（賭けの戦略）

他方で、ドゥルーズは1966年に「プラトニズムを転倒する（シミュラークル）」という論文を発表していた[7]。この論文は、1968年の『差異と反復』に内容を吸収された後、加筆修正をされて

1969年の『意味の論理学』に「プラトンとシミュラークル」という題で再録された。よって、誤解されていることが多いが、この論文の内容は再録先の『意味の論理学』よりもむしろ『差異と反復』に繋がっている[8]。ここで重要なのは、「プラトンとシミュラークル」（1969）の脚注に「プラトンのパルマケイアー」（1968）への言及が新たに付け加えられ、デリダの脱構築がドゥルーズのプラトニズムの転倒と重ねられているということである。しかも、『差異と反復』で「現代哲学の課題は、プラトニズムの転倒として定義された」[9]と述べているように、当時のドゥルーズにとってプラトニズムの転倒は自身の哲学の構築と切り離しえないものであった。ドゥルーズの側もまた、かなり早い段階でデリダとの思想的な共鳴を感じ取っていたのだ。同一性に従属しない差異の思想を展開する二人が、同時期にプラトニズムと対決したのは、単なる偶然ではないだろう。二人が試みたのは、プラトンへの新たな注釈ではなく伝統的な形而上学の体制そのものとの対決であり、現実にわれわれを束縛する既成の思考の枠組みや価値体系を根底的に批判する「反時代的」な叛乱であった。それはまさに、68年という日付によって表現されるあの熱狂の中で生まれた「大いなる政治」だったのだ。

ドゥルーズによれば、プラトニズムの本質は血統の選別にある。それは自己同一的な起源であるイデアをオリジナルとし、オリジナルとの類似の度合いに応じて整列された従順な似像としてのコピー（copies-icônes）の階層序列を創設すべく、オリジナルには似ても似つかない反抗的な幻像としてのシミュラークル（simulacres-phantasmes）を道徳的に断罪して抑圧することにあった。オリジナルが正義のイデアであり、コピーは正義を様々な度合いで分有する者であるなら、シミュラークルはもはや正義を分有していない逸脱した見せかけ、偽装、仮面、パロディである。シミュラークルとは、激しく劣化した複製や単なるコピーのコピーではなく、オリジナルの同一性を経由せずそれと類似さえしていない「派生物」であり、もはや同一性にも類似にも従属していない差異だけを反復している。それは仮面の仮面であり、絶えず置き換えられて変容していく仮面たちの下には何も隠していない――他の仮面以外には。オリジナルとコピーが「«同じもの»と«似たもの»の反復（répétition du Même et Semblable）」を構成するのに対し、シミュラークルは「«差異あるもの»の反復（répétition du Différent）」を構成しており、差異が差異化する運動を除いてはいかなる先行的な同一性や起源ももたない。オリジナルとコピーが同一性／類似、起源／派生物、根拠／根拠づけられたものという階層序列を築こうとするのに対し、シミュラークルはそうした階層序列（ヒエラルキー）の境界「／」そのものを解体するアナーキーな差異だけを永遠に反復している。そうした永遠回帰の円環は捻じれており、いかなる中心もなき脱中心化、いかなる根拠も築かない「脱根拠化（effondement）」[10]の運動の中で、同じものと似たものを排除して差異あるものだけしか還帰させない。シミュラークルは、散乱や逸脱、乱調なしにはありえず、いわば予見不可能な出来事の現況への介入と一体になっている。だからこそ、プラトニズムの最大の努力は善きコピーから悪しきシミュラークルを区別すること、体制の支配を確立するために監禁すべき危険分子を選り分けて革命の芽を摘み取ること、「コピーたちのシミュラークルたちに対する勝利を確かなものとし、シミュラークルたちを抑圧すること」[11]に注がれるのだ。逆にプラトニズムの転倒とは、シミュラークルを軛から外して解放し、それを産出する差異のアナーキーな力（生成、強度）とその永遠回帰

を全面的に肯定することから始まる。それは差異を「起源」に据えて同一性や起源そのものを脱臼させ、同一性と類似を差異と反復の遊動＝賭け（*jeu*）が産出する「光学的効果（effet optique）」のような不可避の「錯覚（illusion）」とみなす[12]。「同じものと似ているものは、見せかけられている（être simulés）という本質しかもたず、言い換えればシミュラークルの働きを表現しているという本質しかもたない」[13]。

たしかに、永遠回帰とは「同じもの」の永遠回帰であり、同一性から切り離すことができない。だが、われわれはドゥルーズが『差異と反復』において三種類の同一性を区別していることを忘れてはならない[14]。その一つめは「誤謬（erreur）」としての同一性であり、誤って差異の起源にあると想定されてきたA=Aという同一性の原理である。二つめはシミュラークルの働きが見せかける不可避の「錯覚」としての同一性であり、同一性の原理という誤謬を誘発する一種の蜃気楼である。そして三つめこそが、差異あるものの永遠回帰についてのみ語られる同一性であり、純粋な差異の運動の中で絶えず産出されては別の形態に変形されている可塑的な同一性なのである。この同一性は、差異についてのみ二次的に語られる同一性、多についてのみ二次的に語られる一や全体、強度や生成についてのみ二次的に語られる«存在»であって、いかなる意味でも差異には先行せず、多に対する一や全体の優位を築くことは決してない[15]。スピノザ哲学が「神即自然」つまり宇宙全体を必然的な唯一実体とし、個別的・部分的な存在者たちを実体に内在する様態的変状とみなしたならば、永遠回帰とは実体と様態というカテゴリーを逆転されてアナーキーになったスピノザ哲学の姿と言えよう（「戴冠せるアナーキー」）。一つの海が無数の水滴の生成を孕みつつも永遠に同じものでありつづけるのではない。逆に、無数の水滴の生成が絶えず反復し永遠に回帰することで一つの海を創造するのだ。要するに、永遠回帰の同一性、それはカオスの中で生まれては壊れるカオスモスの「一」であり、差異が差異化し続ける「混沌-彷徨（chao-errance）」としての極限的な「一貫性（cohérence）」の「一」なのである。まさにこれこそが、強度の世界においてすべてを貫く「存在の一義性」と呼ばれるものに他ならない。したがって、ドゥルーズの存在論は「一」や同一性の優位を主張することもなければ、差異において一切の同一性を拒否するわけでもない。ドゥルーズの狙いは、既存の差異と同一性には還元不可能なもうひとつ別の差異と同一性を思考すること、差異と同一性に関するプラトン以来の枠組みそのものを転倒する「価値転換」にあるのだ。それゆえ、ドゥルーズの存在論や形而上学は、プラトニズムに始まる伝統的な存在論や形而上学が転倒されたところで初めて築かれる。ドゥルーズが存在論や形而上学に一貫して肯定的であったのは、最初から既成の哲学の体制の転倒が前提となっていたからに他ならない。またドゥルーズの語る「純粋な」差異の「現前」も、デリダが批判したような意味での純粋性や現前性を意味してはいない。ドゥルーズにとっては完結した自己同一性（純粋な自己現前）は歪められた二次的な「表象＝再現前化（représentation）」であって、現前化する（se présenter）のは差異が差異化しつつ反復する運動でしかない。そして、こうした他なるものへの運動こそが純粋であるとみなすことは、自己現前の純粋性という形而上学的な前提を脱臼させてしまう。ドゥルーズの価値転換は、まさに汚染や不等性、不均衡、乱調、逸脱こそが「純粋なもの」だと思考することに帰着するのである。

こうした枠組みの下で、ドゥルーズはデリダに言及する。「エクリチュールとロゴスの関係を分

析することで、ジャック・デリダはまさしくロゴスの父、ロゴスそのもの、エクリチュールというこのプラトニズムの形象を再び見出している。エクリチュールは、暴力と術策によってロゴスを奪取しようとし、また父を経由することなくロゴスに取って代わろうとさえする限り、シミュラークルであり偽の要求者である。[……] 同じ形象は『ポリティコス』にも見出される。すなわち、法の父としての«善»、法そのもの、そして諸々の政体である。良き政体はコピーであるが、«善»を逃れることで法を破って侵害するやいなや、それはシミュラークルに生成する」[16]。プラトニズムの本質をパロール／エクリチュールあるいはコピー／シミュラークルの対立に見出すこと、後者を劣位の「項」から解放し当の階層序列（ヒエラルキー）を解体させる差異の運動にすること、差異の運動を「起源」に据えて起源や同一性、対立、弁証法を脱臼させること、そしてこの宙吊りをアナーキーな出来事の肯定へと開くことにおいて、デリダとドゥルーズの思考は共鳴している。実際、デリダは法外（アウトロー）な父殺しのエクリチュールをシミュラークルとも呼び、道徳や良俗、共同体の維持がエクリチュールの排除と関連していること、そして万人に開かれた民主主義的なエクリチュールの彷徨と散種が度外れなアナーキーであることさえ指摘している[17]。まさにこれこそが、68年の季節において二人が共有していたテーゼなのだ。

3．離接的綜合：一つのテーゼ、二つの戦略

だが、テーゼを共有する二人には戦略の差異がある。ドゥルーズは宙吊りに留まらず、駆け足でさらにその先に進む。実際、「プラトンとシミュラークル」ではプラトニズムの決定不可能性の暴露はわずか数行しかなく、テクストの約半分がプラトニズム転倒後のシミュラークルの世界、つまり『差異と反復』で詳細に展開される差異だけが反復する永遠回帰の世界の説明に使われている。デリダが迂回を重ねながら慎重にプラトニズムの決定不可能な境界線を問題にするのに対して、ドゥルーズはその均衡なき境界線そのものを永遠回帰の実在的なシステムとして、言い換えれば出来事を産出していく差異と反復の賭けのシステムとして新たに構築する。「シミュラークルとは、差異あるものが差異そのものによって差異あるものと関係するシステムなのである。本質的なのは、そのシステムの中にはいかなる先行的な同一性も内的な類似もないということだ。[……] 永遠回帰は差異を肯定する。永遠回帰は、非類似と乱調させるもの（le dispars）を、偶然を、多数多様なものと生成を肯定する。[……] 差異が奪い返され、解放されるのは、差異の力の果てによってでしかない。言い換えれば、永遠回帰における反復によってでしかないのだ」[18]。偶然を最大限に肯定する永遠回帰は、反復の都度「賽の一振り（coup de dés）」や「運まかせの点（point aléatoire）」と一体になって回転する捻じれた円環であり、たとえそれがどれだけ小さなものであろうと、既成の状況に逸脱と乱調をもたらす出来事だけを回帰させる。別の言い方をすれば、永遠回帰は革命だけしか回帰させない。それはまさに「戴冠せるアナーキー」であり、「永遠回帰という永久革命の状態において«差異»を肯定すること」[19]なのだ。差異化していく差異の力は、賽の一振りとともに潜在的な出来事を現働化して世界に炸裂させることと一体になっている。永遠回帰における差異と反復の「遊動（jeu）」とは、まさに出来事の偶然性を肯定する「賭け（jeu）」なのである。こうしたドゥルーズの戦略を、われわれは「賭けの戦略」と呼ぼう。ドゥルーズは、永久革命としての

永遠回帰のシステムを定立することで、決定不可能性における既成の決定の宙吊りよりも、決定不可能なものからの別の決定の可能性を強調することを選ぶ。差異の運動や出来事を実在的なシステムにすることは、より積極的に賭けに身を投じて直接的な解放を目指す戦略に帰結するのだ。永遠回帰における決定の反復について、「ニーチェが明確に述べていたのは、意志を鎖に繋ぐすべてのものから意志を解放するために、反復を意志することの対象そのものにすることである。たしかに、反復はそれだけで既に鎖に繋ぐものである。だが、ひとが反復によって死ぬとすれば、ひとを救い、快癒させ、そして何よりも他の反復から快癒させるのもまた、反復なのだ。したがって反復のなかには、落命と救済の神秘的な賭け＝遊動のすべてと、死と生の演劇的な賭け＝遊動のすべてと、病と健康の積極的＝定立的な賭け＝遊動（jeu positif）のすべてが同時にあるのだ」[20]。ドゥルーズの戦略は、パルマコン的な決定不可能性を賭けの肯定に転換するのである。

しかし、一見鋭い対比をみせる宙吊りの戦略と賭けの戦略は、実際にはコインの裏表のように重なり合い、鏡に映したように互いが互いの反転した形象をなしている。デリダが内破の戦略を取り、既成のシステム内部の限界＝境界（limite）においてそれを組み換えうる外部の出来事を希求し続けるなら（現前性の形而上学の「境界解除＝境界画定（dé-limitation）」）、ドゥルーズはいわば外破の戦略を取り、外部の出来事を産出する「無制約な（illimité）」システムを既成のシステム内部の限界＝境界に定立する（多数多様な出来事を表現するポテンシャル、潜在的なもの、表面の実在性）。デリダが既成のシステムを内から連続的に切断するなら、ドゥルーズは外から切断を入れる別のシステムの連続性をシステム内部に確保する。デリダがシステムの階層序列を解体し続けることでそれを肯定的に組み換える余地を確保するなら、ドゥルーズは肯定的な変革による創造から始めてシステムの階層序列を破壊し続けていく。だが実際のところ、どちらの戦略を選んでも結果はほぼ同じことになるだろう。二人の立場は、超越／内在、切断／連続、否定／肯定という二項対立よりも、内在的超越／超越的内在、連続的切断／切断的連続、否定的肯定／肯定的否定という対立なき反転（矛盾に至らない差異）をなしているのであり、その境界「／」が示すのは、テーゼを共有する二者をその戦略的な差異において繋ぐ離接的綜合（止揚に至らない綜合）なのである。実際、異なる戦略を取る二人は、互いの思想を正面から論じることこそないものの、決定的に重要な点で互いを参照し合う。ドゥルーズは、1968年の『差異と反復』において差異すなわち強度を永遠回帰のシステムの唯一の「起源」に置く際、脚注で「フロイトとエクリチュールの舞台」を引用し、デリダの差延に言及する[21]。同じくデリダも、1968年の講演「差延」において自身の先駆者としてニーチェを挙げる際、ドゥルーズの『ニーチェと哲学』の解釈（それはほとんどドゥルーズ自身の思想と言ってよい）を援用しつつ、「こうした差延としての同じものの展開から出発してこそ、永遠回帰においては差異と反復が同じものであるということが告げられる」[22]と述べている。デリダがよく使う表現であるjeu de la différenceのjeuには、「戯れ」だけでなく「賭け」の意味もあることを指摘しておこう[23]。

重要なのは、こうした二つの戦略は決して相互排他的ではなく、むしろ差異を保ったまま相補的であるということだ。宙吊りを経ない賭けはありえず、賭けに至らない宙吊りはない。賭けをしない宙吊りは真に責任や倫理を引き受けたとは言えず、宙吊りのない賭けは無自覚に伝統的な形而上

学の身振りを反復しヘーゲルの手中に落ちかねないからだ。同様に、宙吊りの戦略は自縄自縛の出口なしに陥る危険があり、慎重さを欠く賭けの戦略は体制に加担する危険があるが、そこから一方の戦略を救う手段はまさに他方の戦略を適宜用いることにある[24]。宙吊りは賭けを真の解放をもたらす出口として必要とし、賭けは自らの振る舞いの革命性を批判的に確認するために宙吊りの契機を必要とする。二つの戦略は交差しており、ドゥルーズとデリダの戦略の差異とは、究極的にはどちらの戦略を主軸にするかの違いだと言ってもよい。ドゥルーズにとっては、賭けのシステムを形成する前に、良識と常識というドクサを乱すべく必ず言及されるパラドクス＝反ドクサの数々が宙吊りに対応する。またデリダは、後年になるとより積極的に宙吊りを革命という賭けの契機と結びつけるようになる。「これこそが宙吊りの契機、エポケーの時間であり、それなくしては実際いかなる可能な脱構築もない。［……］不安に陥れるこの宙吊りの契機はまた、法的-政治的な変革やさらには革命が起きる間空けの間隙（intervalle de l'espacement）を開く」[25]、「この宙吊り、ある中断の切迫、それを他者、革命、あるいは混沌と、いずれにせよある不安定性の危険と呼ぶことができる」[26]といったように。テーゼを同じくする二つの戦略は、相補的に使用されてこそ効果的に用いられるものなのだ。ただし、この相補性は決して止揚の総合に至ることはなく、二つの戦略の差異はあくまで残り続ける。宙づりと賭けの差異、この解消しえない不均衡こそが、デリダとドゥルーズの共有するテーゼそのものを条件づけている差異哲学の原理だからである。差異の思考において築かれたテーゼは、原理的に宙づりと賭けの二つの契機によって構成されており、双方を適宜組み合わせて使用することを前提にしているのである。

だが、何のためにか？——批判精神と来たるべき革命のためにだ。現行の体制や秩序に対する批判精神と、変革さらには革命の希望の肯定なくして、差異や出来事の思想は決して成立しえない（デリダの思想を政治性なき単なる言語ゲームや知的な戯れにすること、あるいはドゥルーズの哲学から革命を捨象して情報科学技術や分子生物学の無批判な礼賛にすること、それほどに恥ずべき反動が他にあるだろうか？）。デリダの追悼文に一つの解釈を提示するにあたって、われわれが68年を問題にしてきたのは、今日の恥ずべき反動の時代においてまさにこの批判精神と革命の希望を反復し引用するために他ならない——差異によって、差異とともに。68年の輝きは、既に色褪せた過去の夢でもなければ、単なる歴史背景として二人の思想から切り離しうるものでもない。現状批判と革命の可能性は、差異と出来事の思想と一体になり、その奥深いところにまで行き渡っている。デリダとドゥルーズの思想が今日もなお読まれるべきであるのと同じように、彼らの著作の中に息づく革命の夢は、今日もなおわれわれの取り組むべき課題なのである。「こうした意味で、ひとつの出来事は、妨げられ、鎮圧され、骨抜きにされ、裏切られることがありうるが、それでもなお何か乗り越えられえないものを含んでいる。変節者たちは、それは乗り越えられた時代遅れのものだと言う。しかし出来事そのものは、いかに古くなろうとも、乗り越えられるがままにはならない。出来事とは、可能的なものの開けである。出来事は、社会の奥深いところと同じく、諸々の個人の内部にも行き渡っているのだ」[27]。

注

1) Jacques Derrida, « Il me faudra errer tout seul » in *Chaque fois unique, la fin du monde*, Galilée, 2003, pp.235-236. 邦訳「これから私はひとりさまよわねばならない」、『そのたびごとにただひとつ、世界の終焉 2』國分功一郎ほか訳、岩波書店、二〇〇六年、一三〇・一三一頁。なお引用は、邦訳があるものに関してはそれを参考にしたうえで、すべて筆者が訳出している。

2) こうした図式化の代表例を挙げるなら、超越／内在という枠組みだけを素描したアガンベンの「絶対的内在」（『思考の潜勢力』高桑和已訳、二〇〇九年、月曜社）、アガンベンの素描を引き受けてそれを主体性・存在論・認識論という三つの観点から分析した Daniel W. Smith, « Deleuze and Derrida, Immanence and Transcendence : Two directions in Recent French Thought » in *Between Deleuze and Derrida*, edited by Paul Patton and John Protevi, Continuum, 2003, そして上述の対立の多くを列挙している檜垣立哉「「差異」の差異――ドゥルーズとデリダ――」、『大阪大学大学院人間科学研究科紀要』、二八号、二〇〇二年などがある。

3) Jacques Derrida, « La pharmacie de Platon » in *La Dissémination*, Éditions de Seuil, 1972, p.172. 邦訳「プラトンのパルマケイアー」、『散種』藤本一勇ほか訳、法政大学出版局、二〇一三年、二二〇頁。以下、*Dis* と訳し、ページに関しては、原著 / 邦訳の順で記す。

4) Cf. « La pharmacie de Platon » in *Dis*, 101-103/125-127, 110-112/136-139, 186-187/239-240.

5) Jacques Derrida, « la différance » in *Marges de la philosophie*, Éditions de Minuit, p.16. 邦訳「差延」、『哲学の余白』藤本一勇訳、法政大学出版局、二〇〇七年、五六頁。以下、*MPh* と略す。

6) Cf. « La pharmacie de Platon » in *Dis*, 181-182/233-234.

7) Gilles Deleuze,« Renverser le platonisme (les simulacres) » in *Revue de métaphysique et de morale*, 71(4), A.Colin, Oct.1, 1966. なお、Gilles Deleuze, *Logique du Sens*, Éditions de Minuit, p.8（邦訳『意味の論理学』小泉義之訳、河出文庫、二〇〇七年、（上）一四頁、以下 *LS* と略す）では 1967 年と書かれているが、これはドゥルーズ本人の間違いであろう。

8)「プラトンとシミュラークル」においては、一部の加筆修正箇所には表面への上昇や「ディオニュソス機械（machine dionysiaque）」など『意味の論理学』固有の語彙も見られるが、全体としては「乱調させるもの（le dispars）」や「脱根拠化（effondement）」、「混沌・彷徨（chao-errance）」といった『差異と反復』固有の造語や、乱調する諸系列の「絡み合い（complication）」、表象＝再現前化（représentation）の体制の歴史的変遷、「徴（signe）」と「徴候（signal）」のシステム、感性論と美学に分かれた esthétique の統合といった『差異と反復』固有のテーマに貫かれている。また、「プラトンとシミュラークル」と『差異と反復』ではシミュラークルと「幻像＝空想（phantasme）」が重ねられているが、『意味と論理学』では深層のシミュラークルと表面の「空想（phantasme）」が峻別され、シミュラークルは空想へと昇華し象徴化されなければならないと言われていることにも注意しておきたい。『差異と反復』から『意味の論理学』にかけて、プラトニズムの転倒や永遠回帰の再解釈といったドゥルーズ哲学の根本的なモチーフは維持されるものの、実はシミュラークルの概念は精神分析の取り入れ方の変化に伴って大きく変容している。

9)Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, PUF, 1968, p.82. 邦訳『差異と反復』財津理訳、河出文庫、二〇〇七年、

（上）一六九頁。以下 *DR* と略す。

10）「脱根拠化（effondrement）」は、「崩壊させる（effondrer）」と「根拠（fondement）」からなるドゥルーズの造語。Cf. *DR*, 92/ 上 191, « Platon et le simulacre » in *LS*, 303/ 下 150.

11）« Platon et le simulacre » in *LS*, 296/ 下 139.

12）「あらゆる同一性は、差異と反復の賭け＝遊動であるこのうえなく深い賭け＝遊動によって、光学的「効果」のようにして見せかけられ（simulées）産出されたものでしかないのだ」（*DR*, 1/ 上 12）。「同じもの、似ているものは、〔差異と反復の〕永遠回帰によって生みだされた虚構である。そこには、今度はもはや誤謬ではなく錯覚がある。それは誤謬の源泉にありながらも、誤謬からは切り離されうる不可避の錯覚である」（*DR*, 165/ 上 337）。

13）« Platon et le simulacre » in *LS*, 303/ 下 149.

14）Cf. *DR*, 164-165/ 上 336-338.

15）Cf. *DR*, 59/ 上 121, 260/ 下 94-95, 311/ 下 195.

16）« Platon et le simulacre » in *LS*, 296-297/ 下 155.

17）エクリチュールがシミュラークルとされることに関しては、« La pharmacie de Platon » in *Dis*, 131/164, 170-174/217-223, 185-188/238-240、エクリチュールの排除が道徳問題であり共同体を維持するための犠牲であることに関しては 91/110, 162-167/206-213、エクリチュールが民主主義的であるがゆえにアナーキーであることに関しては 179-182/229-232 を参照せよ。

18）*DR*, 383/ 下 339-341.

19）*DR*, 75/ 上 154.

20）*DR*, 13/ 上 32-33.

21）Cf. *DR*, 164/ 上 335, 上 462-463, Jacques Derrida, « Freud et la scène de l'écriture » in *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, 1967, p.302. 邦訳「フロイトとエクリチュールの舞台」、『エクリチュールと差異』合田正人・谷口博史訳、法政大学出版局、二〇一三年、四一一 - 四一二頁。

22）« La différance » in *MPh*, 18-19/59.

23）たとえば、シミュラークルとしてのエクリチュールがもつ散種の危険が、忍耐強く道理をわきまえた農夫と対比される「賭け事好きの」奢侈な園芸家や、家政と農業に対比された祝祭と「賭け＝遊戯」に関連づけられることなど。Cf. « La pharmacie de Platon » in *Dis*, 187/240-242.

24）デリダはかつて、ハイデガー型とニーチェ型という脱構築の二つの戦略を提示していた。前者は土俵を変えずに内部に身を置く脱構築とされ、後者は土俵を変えるべく乱暴に外部に身を置く脱構築とされる（Cf. « les fins de l'homme » in *MPh*, 162-163/235-236）。藤本一勇は、「概念」についての考え方を軸にデリダとドゥルーズ＆ガタリの立場を扱った論文において、この二つの脱構築の戦略をそれぞれハイデガー - デリダ型とニーチェ - ドゥルーズ型と整理し、それぞれの長所と短所を述べたうえで、デリダの立論を踏まえて二つの戦略を織りあわせることが重要だと結論づけていた（藤本一勇「ドゥルーズとデリダ――概念をめぐって」、『ドゥルーズ／ガタリの現在』小泉義之ほか編、平凡社、二〇〇八年）。本稿の議論は、扱う著作やテーマ、観点こそ大きく異なれ、デリダとドゥルーズの根本的な思考のモチーフを比較するという点において、藤本の議論を継承し展開したものである。

25）Jacques Derrida, « Du droit à la justice » in *Force de loi*, Galilée, 1994, p.46. 邦訳「正義への権利について／法（＝権利）から正義へ」、『法の力』堅田賢一訳、法政大学出版局、一九九九年、四九頁。

26）Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, 1994, p.47. 邦訳『友愛のポリティックス　1』鵜飼哲ほか訳、みすず書房、二〇〇三年、五五・五六頁。

27）Gilles Deleuze, « Mai 68 n'a pas eu lieu (avec Félix Guattari) » in *Deux régimes de fous*, Éditions de Minuit, p.215. 邦訳「六八年五月は起こらなかった」、『狂人の二つの体制 1983-1995』宇野邦一ほか訳、河出書房新社、二〇〇四年、五一・五二頁。

La suspension et le jeu : une différence de la stratégie entre Deleuze et Derrida

Yuji SHIKANO

A l'occasion de la mort de Deleuze, Derrida a dit que la philosophie deleuzienne a été pour lui l'expérience troublante d'une proximité presque totale dans les thèses à travers des distances dans la stratégie. Mais qu'est-ce que la différence stratégique qui est compatible avec l'identité des thèses? Pour répondre à cette question, en comparant « La pharmacie de Platon » de Derrida et « Platon et le simulacre » ou *Différence et Répétiton* de Deleuze, la présente étude essaie de mettre en lumière les frontières de la « synthèse disjonctive » entre deux penseurs à partir des deux figures de « suspension » et de « jeu ».

新たなものの出現としての出来事
――デリダにおける出来事、偶然性、事実性をめぐって――

松田　智裕

はじめに

デリダは、1990年代から正義や民主主義といったテーマとの関連から、出来事（événement）についていたるところで言及するようになる。彼にとって出来事とは、なんの前触れもなく突如として出来する未来（avenir）を指す。多くの論者が指摘しているように、この概念は、他者の歓待や責任といった倫理的な文脈において扱われることが多い[1]。だが、デリダが新たなものの出現や生成といった側面からも出来事を語るとき、この概念がどのような内実をもつのか、そしていかなる問題史的背景をもっていたのかについては、必ずしも明らかではない。

本稿は、新たなものの出現という観点から、1990年代以降のデリダにおける出来事の思考と初期フッサール論との接続を試みる。具体的には、後期の出来事の思考のなかに偶然性（aléatoire）の問題があったことを明らかにしたうえで、それを初期の事実性（facticité）という主題に関連づける。なぜなら初期のデリダもまた、フッサール現象学における事実性概念のなかに偶然的なものの契機を読み取り、そこに新たなものが出現する可能性をみてとっていたからだ。したがって出来事の思考は、後期デリダの思想に固有なものではなく、初期の事実性というテーマの延長線上にあるものだと考えられる。これを検証するために本稿では、まず（1）デリダにおいてなぜ出来事という主題が要求されるのかを簡単に確認し、そこで問題となる偶然性がいかなる次元で思考されるのかを考察する。次に（2）マラブーの国家博士論文『ヘーゲルの未来』に対する彼の書評「様々な別離の時間」を参照しつつ、マラブーによるヘーゲルの偶然性解釈に対するデリダのコメントから、偶然性に対して彼がいかなる立場をとっていたのかを明らかにする。そして、(3)『フッサール哲学における発生の問題』（以下、『発生の問題』）と『幾何学の起源・序説』（以下、『序説』）におけるデリダの初期フッサール解釈に立ち戻ることで、後年に語られる出来事の問題と初期の事実性の議論との連続性を検討することにしたい。

1．なぜ出来事の思考が要求されるのか？

問題を明確にするために、まずデリダにおいてなぜ出来事の思考が要求されるのかを簡単に確認することから始めよう。

最晩年の論文「来たるべき啓蒙の「世界」」（『ならず者たち』所収）のなかでは、出来事の特性が端的に述べられている。「出来事は一度、それもたった一度だけ起こる。それが起こるのは、最初で最後であり、それもつねに特異な仕方で起こる」（V, 189）。それゆえ、出来事の経験とは一回限りの特異なものの経験である。さらにそれが特異であるためには、「予告されたり、告知さ

れたりすることなく告知されるのでなければならない」（V, 198）。つまり、出来事が特異な未来であるためには、あらかじめそれとして予告されたり、先取りされることのない予見不可能な（imprévisible）未来でなければならない。

ところで「来たるべき啓蒙の「世界」」のなかでデリダは、出来事における未来のあり方を目的論における未来から区別している。彼によれば、目的論的な未来のあり方は「地平の問題、そして地平的な来るのを見る〔voir-venir〕の問題」（V, 180）にかかわる。この箇所にかぎって言えば、「来るのを見る」[2]は一種の未来予測の文脈で用いられている。そこで問題となるのは未来をあらかじめ先取りすることであり、デリダはこれを示すものとしてフッサールの地平概念と目的論的時間性を挙げている。彼によれば、地平とはあらゆる可能性が潜在的に与えられていることを指す（Cf. V, 197）[3]。そこでは、どんな可能性もやがて現前するだろうものとして経験の背景にあらかじめ潜在しているとされ、この場合、潜在的可能性は現実化していないにもかかわらず経験のなかで背景的に先取りされていることになる。デリダは地平を、あらゆる存在が一つのテロスに向かって方向づけられる目的論的な時間性の一形態とみなし、そこに出来事のような到来者の介入する余地はないと語る（Cf. V, 179-180, 188-189, 198）。それに対して、出来事は突発的に出現する「計算不可能な偶然性〔aléatoire incalculable〕」（V, 202）である。こうしたことを考慮に入れなければ、「誰も来たことにならないし、これまでとは別のことが起こったことにもならない」（V, 203）。つまり、これまでとは違う新しいなにかが起こったと言えるためには、生起する当の未来が、いかなる仕方でも予測されたり、予告によって現前していてはならず、あくまで突如として出現するのでなければならないのである[4]。

ここからデリダの語る出来事には、倫理や責任とは別に、次のような論点もあることがわかる。すなわち、これまでにない新たなものの出現を考えるためには、出来事のような偶発的に生起するものを考慮に入れる必要がある。そのうえで、デリダは、あらゆる存在が一つの目的に方向づけられるという目的論的必然性に対して偶然性の必然性を強調することで、あらかじめ未来が定められているという決定論を脱却しようとするのである。したがって後期デリダの出来事の思考のなかには、偶然性の問題が主要な位置を占めている。

出来事をこのように規定することで、デリダは新たなものが生起する可能性を担保しようとするわけだが、問題は、出来事の偶然性と目的論的な必然性との連関である。決定論的立場を打破するために偶然的契機の必然性について言及されるとはいえ、そこから、私たちの世界や歴史が偶然によって成立していることや、目的論的な必然性の系列とは異なる外部が存在することが導かれるわけではない。デリダにとって問題となるのは、「自らの限界から溢れ出て自らの未来と生成とに開かれる理性の過剰」（V, 210）、つまり、必然性の秩序が別のものに変異しうる可能性である。言い換えれば、目的論的必然性は自らを解体することで、自身のうちに閉じこもることなく、新たなものへと開かれていくのであり、デリダはこうした運動を説明するために「自己免疫（auto-immunité）」という概念を導入する[5]。そのため、彼の語る出来事の偶然性とは、必然性の外部を指すのではなく、必然性の秩序に亀裂や断絶をもたらす「仮想的なもの＝潜勢的なもの（virtuel）」（V, 191）である。だとすれば、デリダにおける出来事と偶然性は、目的論的な必然性の対立物ではな

く、あくまでその延長線上にあるものとして理解されなければならない。

しかし、「来たるべき啓蒙の「世界」」では、出来事の偶然的性質と目的論的必然性の連関が「自己免疫」として提示されるとはいえ、必然性に亀裂をいれる偶然性の役割がいかなるであるのかについては特に言及があるわけではない。さらに、別の著作に眼を向けてみても、それを明確化している箇所は、管見のかぎり、ほとんどない。だが、カトリーヌ・マラブーの『ヘーゲルの未来』に対する書評「様々な別離の時間」（1998年）のなかでデリダは、マラブーの議論に寄り添いつつ、偶然性概念について、断片的ではあるが、独自の見解を示している。そこで次節では、「様々な別離の時間」を参照しつつ、デリダにおける偶然性概念の地位を明確化することにしたい。そして最終的に私たちは、それがいわゆる後期デリダに固有のテーマではなく、初期フッサール論のうちにその萌芽があったことを見ることになるだろう。

2.「別様に」としての出来事

「様々な別離の時間」は、マラブーの『ヘーゲルの未来』への書評という体裁を保ちつつも、そこでなされているデリダのコメントはきわめて多岐にわたっており、独自の議論や論点がいくつも提示されている。そのため、「様々な別離の時間」はたんなる書評にとどまらず[6]、デリダ独自の視点が打ちだされているテキストでもある。デリダの議論をみていく前に、まずはマラブーの議論を本稿に関わる限りで簡単にみておこう。

一般にヘーゲル哲学は、精神が回帰的に自己を把握し、最終的に絶対知という非時間的な絶対的自己同一性へと向かうプロセスとして理解されている。精神の終着点である絶対知は自己把握の運動を終えた「時間の終わり」（コジェーヴ）[7]であり、そこで精神の運動は終極を迎える。こうした従来の解釈からすれば、「ヘーゲルには未来がない」（AH, 16）ということになる。それに対してマラブーは、ヘーゲル哲学の体系内においても未来を考えることが可能であることを示していく。この場合、「未来」とは、過去-現在-未来という直線的な時間表象から導出される「来たるべき今」としての未来ではなく、「待ち受けられていないもの」（AH, 19）としての突発的な未来を指す。つまり、マラブーはヘーゲル哲学のなかに、精神が自らの本質を先取りしつつ獲得しながらも、それでもなお予期していない未来と遭遇していく場面をみてとるのである[8]。そこで彼女が引き合いにだす戦略的概念が「来るのを見る」であり、それは「なにがやって来るのかを確信すること」と「なにがやってくるのかを知らないこと」という二重の意味を負わされている（Cf. AH, 28）。

こうしたマラブーのヘーゲル解釈について、デリダはいくつかのコメントをしている。

（1）まずデリダはマラブーの語る「来るのを見る」という概念のなかに、自らの本質を自覚する「テロスの必然性」と、自己を解体するなかで「あらかじめ見ることのできない偶然性」が同居していることを指摘する（Cf. TA, 8）。つまり、「来るのを見る」においては、先取りと驚きとが共存しているのである。しかしデリダによれば、この二重性は、相互に対立する別々の機能を指すのではなく、「根本的な一体性」（TA, 21）を示している。この点について、彼は「様々な別離の時間」のなかで次のように述べている。

我々は見ることで予測することができるが、見ることなしにもそうする。というのもまず、我々は、〔未来を〕視線に現在的に現前させつつ、知覚されるものの彼方に赴くことでしかそれを予測することができないからだ。ところが、我々はもはや予測しているのではなく、驚くがままにさせられてもいる。なぜなら、もはやそれを見てはいない、つまり、やって来るものをまったく見ることなしに見ているからである（TA, 19）。

未来を先取りすることは、いまここに現前していないものをあらかじめ現前させることを指す。だが、未来とはそもそもいまここに現前していないものを指すのだから、それを先取りすることは、未来を見ることができないということの裏返しでもある。したがって、先取りと驚きは「逆説的にも同じ効果をもつ」（ibid.）のである。ここから、デリダは「来るのを見る」のなかに現前していないものに対する視覚の働きを読み取り、マラブーの語る「来るのを見る」が「見ることなく見る（voir sans voir）」であると述べる。そして、そこには現前していない出来事としての未来に対する根本的な「盲目（aveuglement）」が存在すると言う（Cf.TA, 20）。それは、未来に対する絶対的な盲目ではなく、未来に対して何かしらの先取りを行いつつも、先取りされる未来が根本的に非-現前的なものであるがゆえに、それがなんであるかを見ることができないという限りにおいて盲目なのである。

（2）それでは、いまここに現前していない未来をどのように考えるべきなのか。すでに述べたように、「来るのを見る」は先取りと驚きという二つの意味を担わされているのだから、マラブーの語る未来の到来は必然性の対立者としての偶然性ではない。ここでデリダは、「おそらく（peut-être）」という独自の概念を引き合いにだす。『友愛のポリティックス』（1994）のなかでも語られているように、デリダにおいて「おそらく」は「出来事の可能な唯一の思考」（PA, 46）として提示される。一般に「おそらく」は、不確実にしか判断されないような事柄や判断を留保するとき、さらにはある判断において別の可能性を想定する余地がある、といった場合に用いられる。しかし、デリダはこの語のもつ不確実性を、単に判断ないし態度決定の在り方やその様相の意味としてではなく、出来事の到来の仕方という意味で用いる。出来事が特異な未来として到来するとき、すでに述べたように、その未来があらかじめ確信されていたり、その確信のなかでそれとして現前していてはならない。むしろ、出来事とは予見不可能な未来を指すのだから、そのような未来の在り方は「おそらくけっして存在も現前もしないが、しかし〔…〕、ありうるであろう〔il peut y en avoir〕」（PA, 59）ものとして考えられなければならない。この場合、「おそらく」としての出来事は、ジョン・D＝カプートも指摘しているように、「必然性の対立物としての「可能なもの」、論理的可能性、経験的な不確実性と混同されはしない」[9]。

「様々な別離の時間」のなかでも、デリダはこの語をマラブーの語る「未来」に引き寄せて用いる。「そこでは「おそらく」が問題となるが、その「可能性」は、〔…〕哲学の伝統的な様態にも対応しない」（TA, 33）。こうして、彼は自身の「おそらく」という概念をマラブーの語る未来の偶然性に重ね合わせる。

（3）しかし、ヘーゲルの偶然性（Zufälligkeit）概念に対するマラブーの解釈を前にしたとき、デ

リダ・マラブー双方の対立が浮かび上がる。マラブーによれば、ヘーゲルが実体の自己規定の運動のなかに必然性と偶然性の相関関係をみてとるとき、そこで想定されているのは必然性の系列のなかにやがて回収されるだろうものとしての偶然性ではない。彼女にとってヘーゲルの語る必然性と偶然性の相関関係とは、両者の同時的生起の関係である。つまり、精神は自らの根拠を得るなかで「それがそうであるのはこうでなければならなかった」という必然性を獲得するのだが、それと同時に「別様にありえたかもしれなかった」という偶然性をも開く。この点で、「この偶然性は意味を不意の出現として、純粋な出来事として〔…〕規定する」（AH, 220）。

ここからデリダは、ヘーゲルの偶然性に対するマラブーの解釈が「必然性が自らを失う深淵〔…〕、つまり事実性ないし偶然的出来事でもあるような必然性」（TA, 34）であると述べ、それがいわゆる必然性-偶然性という対立から逃れ出ていることを指摘し、高く評価している。他方、彼は、こうした「別様に」の可能性が結局はヘーゲルの体系のなかに組み込まれてしまう「同一者の異なる像」（TA, 38）にすぎないのではないかと疑問を呈してもいる。たとえ精神の自己運動のなかにまったき他者としての未来の契機をみてとるとしても、それが実体の一様相として思考されるかぎり、やがて絶対知のなかに内在化されてしまうのではないか、というわけである。

まとめよう。デリダとマラブー両者の共通点として、いわゆる必然性-偶然性の対立から導き出される偶然性とは異なる根本的な偶然性のあり方を見いだし、それを「別様に」の可能性として捉えているということが挙げられる。問題は、「別様に」としての出来事の偶然性が両者において異なる視点で理解されているという点である。マラブーの場合、未来は、「来るのを見る」という概念に見られるように、「到来するものの不可視性と可視性とを同時に指し示す」（AH, 245）のであり、その両義性こそが必然性と偶然性の同時的契機を引き起こすとされる。その場合、「別様に」の可能性は必然的なものとの連関によって、まったくとまでは言わないまでも、ある程度可視的なものとなっている。それに対し、デリダの場合、出来事が何かしらの仕方で可視的であったとしても、それは結局のところ不可視性の裏面にすぎず、出来事はつねに現前しないままに来るべきものに留まり続けることが過度に強調される。ここで問題となるのは、起こりうる可能性として必然性の系列に生じるものの、それ自体は非-現前的であるために可視化されることがなく、あくまで「かもしれない」という形式のもとに留まり続ける可能性である。このように、「様々な別離の時間」では、マラブーのヘーゲル解釈を経由するかたちで、出来事の偶然性がより具体的な内実を担わされていると言えよう。

3. 純粋な事実性

それでは、このような観点から語られる出来事の問題は、彼の思想全体からみれば、そもそもどのような主題から生じてきたものなのだろうか。本節では、『発生の問題』（1953-1954年）および『序説』（1962年）において議論された「事実性」の問題に焦点を当てることで、この問題を検討することにしたい。

周知のとおり、『発生の問題』の出発点は、経験的事実性の還元によって遡行的に提示される超越論的発生が当の事実性との関係においてしか超越論的たりえないという逆説であった。『発生の

問題』の「序論」のなかでも語られているように、そもそも「発生」という概念は、一方で起源という意味をもち、それ以上先立つもののない根拠となるものを指す（Cf. PG, 7）。しかし、起源はそれ自身だけで自足する自律的存在者なのではなく、それが産みだす所産との関係のなかでこそはじめて起源という意味をもつ。この場合、起源はそれが産出したはずの所産によって条件づけられていることになる。こうしてデリダは、経験的事実性を回路の外におく還元によって得られる超越論的主観性の次元が、当の経験的事実性によって構成されることを示し、超越論的領域と事実的な領域との関係を「存在と時間の根源的かつ弁証法的な綜合」（PG, 40）として問題にした。それがいわゆる「根源的弁証法」ないし「根源的綜合」であり、この時期のデリダは、それを扱う学として「新しい存在論」を構想しようとしていた[10]。

ところで、「根源的綜合」の問題は、晩年のフッサールが主題化する歴史の目的論解釈において先鋭化する。デリダによれば、『デカルト的省察』に端を発する無限な課題としての「哲学という目的理念」（Hua. I, 120）は、「ウィーン講演」を経て『危機書』や「幾何学の起源」に至るまで、「フッサール哲学のなかに深く根づいていた」（PG, 241）。フッサールが現象学の課題を「理性目標の歴史的目的論」（Hua. VI, 347）として語るとき、デリダはその試みが目的理念という「超越論的な原動機〔Urmotiv〕」（ebd., 274）への遡行と再活性化にあると考える（Cf. ibid.）。

ここで『発生の問題』における「幾何学の起源」の解釈に目を向けてみよう。すでに述べたように、「幾何学の起源」もまた歴史の目的論の延長線上にある試みであり、問題となるのは「伝承された幾何学の起源的な意味、それもこの意味とともに妥当し続ける幾何学の起源的な意味へと遡行的に問うこと」（Hua. VI, 365）である。そこでフッサールは、歴史上の諸々の事実や定式化された命題の意味といった「被構成的な事実性」を還元することで、幾何学の起源的な意味の再活性化を図る。しかし、デリダによれば、「伝統という沈殿物は、起源的地盤に再帰するのを可能にするために還元されなくてはならないが、同時にそれが可能なのは、再帰が可能となる沈殿物や伝統が存在するからである」（PG, 263）。つまり、幾何学の起源への遡行やその再活性化がそもそも可能なのは、それが「すでに構成されたある存在」（PG, 264）を前提としているからである。この場合、伝統としての幾何学を可能にしている起源的な意味は、それが可能にしているところの伝統（被構成者）によって条件づけられていることになる。こうしてデリダは、事実的な歴史の還元それ自体が前提としている事実性を「純粋な事実性」（ibid.）と呼び、それをフッサールの企図そのものが孕む「根源的綜合」の事例のひとつに数え上げている。このように、『発生の問題』における「新しい存在論」の試みは、超越論的な企てそのものに先立つ存在論的な事実性へと向かうものとして提示されるのである。

ところで、「純粋な事実性」という概念は、後年の『序説』のなかにも登場する。そこで、次に『序説』の議論についても簡単に見ておこう。

『序説』のなかで「純粋な事実性」が重要な論点として浮上してくるのは、同書第11章においてである。それは二つの方向から語られる。（1）デリダのフッサール解釈において、「幾何学の起源」のなかで語られる起源的意味の再活性化は目的理念の自覚に準えられる。ここで彼は、無限なものと理解される目的理念がいかにして有限な現実的存在者に告知されるのかを問う。「幾何学の

起源」でフッサールは、「原創設」において創出された幾何学の起源的意味が、間主観的な共同体のなかで共有されることで普遍性を獲得し、それが「文書」に記載されることで汎-時間性を得ると主張していた。この場合、目的理念は「歴史の「既成物」としての事実性」（OG, 164）をとおしてしか告知されないのだから、理念は事実性によって条件づけられていることになる。だとすれば、フッサールの語る起源的意味の歴史化は、理念と事実性の弁証法的な相互作用の運動であるということになる[11]。この点で、『序説』における「純粋な事実性」は、『発生の問題』における超越論的動機の再活性化の条件としての事実性と重なっている。（2）しかし、第二の点として、「純粋な事実性」は「偶発性（*éventualité*）」という観点からも語られる。理念は事実的な出来事を介さなくてはそれとして現れることはできないが、そこで媒介となる事実それ自体は誤読されたり、災害によって消失する可能性をつねに伴う。そのため、「純粋な事実性」は「受肉しないこともあれば、消失しないこともありうるし、また誕生しないということもありうる」（OG, 168）という意味で、偶発的な事態が起こりうるかもしれない可能性をつねに孕み続ける。ここで「偶発性」の問題に言及されるのは、歴史化の運動が完結することなく絶えず別のものへと開かれていくことを示すためである。すでに述べたように、晩年のフッサールにおいて幾何学の歴史的進展の条件のひとつが「文書」であるが、それを読むことで後代の幾何学者は、最初の幾何学者が創設した意味形象を再び明証的にすること（再活性化）ができる（vgl, Hua. VI, 371-372）。しかし、仮に歴史の進展の可能性が原初的意味の再活性化だけに求められるならば、それはすでに完結した体系の反復であって新たなものの誕生ではない。デリダは、歴史の進展が新たなものへ開かれることを示すために、「文書」のような事実性それ自身が再活性化を挫折させるかもしれない偶発的要素を孕んでいることを明らかにしようとする[12]。とはいえ、この偶発性が浮上するのは「純粋な意味意識と純粋な歴史性の意識から発してのみ」（ibid.）可能であるという点で、デリダは「偶発性」を経験的な次元にではなく、より根本的な次元に位置づけようとしている。つまり、「偶発性」は単に目的論的必然性の外部として思考されるのではなく、既成の秩序が絶えず己を解体しながら別のものへと変異していくための不可欠な契機として理解されるのである。この点で、「純粋な事実性をこのようにまじめに捉えることは、経験論や非-哲学に回帰することにはならない」（OG, 169）。つまり、デリダによれば、事実性のもつ「偶発性」を真に思考するためには、必然性の問題を通過しなければならないのである。

これまで「純粋な事実性」に対するデリダの言及をみてきたが、『発生の問題』と『序説』も、超越論的探究そのものの根拠となる事実性に焦点をあてている。しかし、『発生の問題』における「純粋な事実性」の記述が、還元が前提にしている事実性を存在論的な根本的事実性として思考するのに対し、『序説』では、「純粋な事実性」そのものが孕む偶発性が主題となる。とりわけ、「偶発性」の問題は、歴史の進展が完結することなく絶えず別のものへと開かれていることを示すための試金石となるものであるが、それは、初期のデリダにおいてあくまで必然性との連関のなかから導出されるのである。

4. 結論

本稿では、デリダの出来事の思考における新たなものの出現の問題に焦点をあて、それを初期フッサール論における「純粋な事実性」との関係から考察してきた。ここから、最終的に以下のことを確認することができる。(1) 偶然性を、起こりうるかもしれない偶発的事態の可能性として捉えるという点では、初期の事実性と後年の出来事の議論は一致している。(2) さらに着目すべき点として、両者はともに、このような偶然性を目的論的必然性の外部としてではなく、そのなかから導出しようとするという視点を共有している。出来事の思考においても、初期の存在論的事実性の思考においても、問題となるのは既成の秩序が別のものへと開かれるために絶えず己を解体する運動であり、それゆえ両者において偶然性は、絶えず別のものを引き起こしうる潜勢的可能性とそれによる脱組織化の運動を可能にするための不可欠な要素であると考えられる。(3) ここから、初期の事実性の議論と後年の出来事論とのあいだに連続性をみてとることができる。したがって、初期フッサール論における「純粋な事実性」の議論は、90年代における出来事の問題の直接的な要因だったとは言えないまでも、その背景をなしているという点で、延長線上にあると考えることができる。

しかし課題もある。初期フッサール論では、デリダは偶然性の問題を存在論的な次元から思考しようとしていたが、後年の出来事の思考では、存在／非-存在のいずれにも属さない「憑在論(hantologie)」の論理から語るようになる。初期のデリダが潜勢的なものとしての偶然性を思考するために「新しい存在論」を構想していたことはすでに述べたが、偶然性という問題からみたとき、初期の「新しい存在論」から後年の「憑在論」への流れは、偶然性の非-現前的で潜勢的な性格（つまり、「かもしれない」という様相につねに留まり続けること）をより適切に記述するための歩みであるとも考えられる。その歩みのなかで、どのような論点が取捨選択されていったのかについては本稿で論じることはできないが、この点については別の機会に改めて論じることにしたい。

文献略号表

デリダ及びマラブーのテキストからの引用は、以下の略号と頁数を本文中に示す。

『フッサール全集』(*Husserliana*) からの引用は、巻数をローマ数字で、頁数をアラビア数字で示す。その際、書誌情報は省略する。

Jacques Derrida,

PG : *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*(1953-1954), PUF, Paris, 1990.

OG : *L'origine de la géométrie* d'Edmund Husserl, traduction et introduction par Jacques Derrida, PUF, Paris, 1962.

PA : *Politiques de l'amitité*, Galilée, Paris, 1994.

TA : « Le temps des adieux : Heidegger (lu par) Hegel (lu par) Malabou » , in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, tome. 188, No. 1, 1998.

V : *Voyous*, Galilée, Paris, 2003.

Catherine Malabou,

AH：*L'avenir de Hegel. Plasticité, Temporalité, Dialectique*, J. Vrin, Paris, 1996.

註

1）デリダにおける出来事の問題を責任や倫理と関連づけるものは多数あるが、例えば、Pheng Cheah は、出来事が無条件的な他者の到来であり、その到来の仕方が「緊迫的な落下」という構造をもつと指摘したうえで、次のように述べている。「デリダの視点からすれば、無条件的なものを経験的な条件のなかに書き込むこの落下構造は命法性、責任、そして倫理の根源である」。―― Pheng Cheah, "The Untimely Secret of Democracy", in *Derrida and the Time of the Political*, ed. Pheng Cheah and Suzanne Guerlac, Duke University Press, Durham and London, 2009, pp. 84-85.

2）「来るのを見る（voir-venir）」という表現は、一般に、カトリーヌ・マラブーが『ヘーゲルの未来』のなかで用いた戦略概念として知られている。マラブーも言うように、「来るのを見る」という表現には、フランス語表現で「出来事の推移をみながら慎重に待つこと」と「相手の心や意図を見透かすこと」という二つの意味がある（Cf. AH, 28）。後述するが、さしあたりは、西山雄二、「カトリーヌ・マラブーが塑造する可塑性の未来のために」、カトリーヌ・マラブー著『ヘーゲルの未来』所収、未来社、2005 年、348-368 頁を参照。

3）デリダの地平解釈については、亀井大輔、「歴史、正義、出来事――後期デリダへの一視点」、『立命館文学』第 625 号所収、立命館大学人文学会、2012 年、120 頁を参照。そこで亀井も指摘しているように、デリダの地平批判は『幾何学の起源・序説』の時期から見られるものであり、そのなかで地平は「つねに - すでに - そこに〔toujours-déjà-là〕」（OG, 123）という形式をもった潜在的可能性として理解されている。

4）これをデリダは科学技術的な発明を例に説明する。「たとえば、技術 - 科学的な発明という出来事は、仮にそれが十全な仕方で説明されたり、同定されたり、規定されたりするようなあらゆる種類の条件の総体によって可能になるなら〔…〕、それはもはや発明や出来事ではない。出来事ないし発明とは可能でないものとしてのみ可能である。」（V, 198）

5）「自己免疫」については、以下の文献を参照。――Martin Hägglund, *Radical Atheism. Derrida and Time of Life*, Stanford University Press, Stanford & California, 2008, pp. 13-49.

6）西山雄二、「カトリーヌ・マラブーが塑造する可塑性の未来のために」、前掲書、268 頁参照。

7）「人間の創造的運動が完遂されるとき、存在（実体）と言説（主体）の完全にして明確な一致は諸々の時間の終わりにしかなされえない。」――Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947, p. 531.

8）その一例としてマラブーは、『精神現象学』の「序論」から、実体の自己規定（Selbstbestimmung）の議論を取り上げる。ヘーゲルによれば、定在（Daseyn）は実体から抽象された規定態であり、この規定態は実体の述語内容をあらわすものだが、その内容はあくまで一面的なものであるため、実体と定在との関係は同等的かつ不等的である。それゆえ、定在は実体の本質すべてを完全に汲みつくすものではないため、精神は絶えず新たな述語を求めてそれまでの規定を解体しなくてはならない。このようなヘーゲルの議論をマラブーは次のように理解する。実体の自己規定は実体からその内容が抽出され規定態へと移行するわけだが、これは実体が自らの述語内容を獲得するという点で「形を取得すること」である。

他方、その規定が一面的であるために新たな内容を求めて定在が解体していくことは「形が消滅すること」である。この自己規定と自己解体の二重構造を彼女は「可塑性（plasticité）」と呼び、実体の自己運動のプロセスのなかで精神が、自分自身を規定しつつそれまでにはなかった別の規定（未来）と遭遇していく場面を描き出していく。——Cf. AH, 22-26.

9) John D. Caputo, « Dieu, peut-être. Esquisses d'un Dieu à-venir et d'une nouvelle espèce de théologiens », in *Les temps modernes*, N°s 669/670, 2012, p. 282. とはいえ、カプートはデリダの語る出来事や「おそらく」を神学的・宗教的理想という観点から扱う傾向があり、M・ヘグルントはこの点を強く批判している。——Cf. Martin Hägglund, « L'athéisme radical de Derrida », ibid., pp. 302-304.

10)「この存在論は、形相的現象学の本質的で乗り越えがたい契機を無視するどころか、時間性の現象学を深めることで、事実と本質、経験的なものと超越論的なものが不可分で弁証法的に連帯していることを明らかにするだろう。」(PG, 256-257)

11)「ロゴスとテロスは、互いに作用しあう相互作用（*Wechselspiel*）の外ではなにものでもない。このことが意味しているのは、絶対者は移行関係である、ということである。」(OG, 165)

12) これと相関する論点として、『序説』第７章で語られる「死の超越論的意味」の問題が挙げられる。デリダによれば、幾何学の起源的意味が文書によって記載されることは、真理の「物化」を意味するが（OG, 87)、媒介者となる文書には読まれなかったり、災害によって消失したりする可能性をつねに伴う以上、起源的意味の忘却の可能性は歴史の運動に含まれているという議論である。この問題については、以下の文献が詳しい。——Cf. Léopold Mfouakouet, *Jacques Derrida. Entre la question de l'écriture et l'appel de la voix*, L'Harmattan, 2005, pp. 40-48.

L'événement comme surgissement du nouveau
—De l'événement, l'aléatoire et la facticité chez Derrida—

Tomohiro MATSUDA

Pour Derrida, l'«événement» est ce qui s'arrive soudainement et qui est donc singulier ou imprévisible en soi. C'est bien connu, Derrida parle de cette notion au sujet de l'« hospitalité » ou de la « démocratie à venir » qui semblent être des notions politico-ethiques, certes, mais en tenant compte du fait que cette notion est aussi une reconsidération du problème de l'aléatoire, sa portée reste obscure. Dans notre article, qui s'opposant à une telle intérprétation, nous montrons que la question de l'aléatoire est située dans le noyau de la pensée derridienne, et qu'elle provient de la notion de la «facticité» et d'«éventualité» dans ses premières œuvres sur la phénoménologie husserlienne, en particulier, dans *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* et dans son introduction à *L'origine de la géométorie.*

書　　評

上野　修著

『スピノザ『神学政治論』を読む』

（ちくま学芸文庫、2014年）

スピノザの著作の中でも『神学政治論』の読解には、ある意味では『エチカ』以上に悩ましい課題がつきまとっている。論証によってがっちりと固められている『エチカ』がいわば一義的な解釈を読者に強いるのに対し、一読すると非常に穏当で合理的な議論を緩く展開しているようにも見える『神学政治論』は読みやすい部類に入るが、そこに展開されている特異な思考の性格は逆にはなはだ見えにくいのである。本邦における代表的なスピノザ研究者である上野修は本書において、この悩ましさを明快に解きほぐすことで『神学政治論』をどう読めばよいのかを示そうとする。

一般的にスピノザの著作は今日、かなり容易に近づくことができるようになっている。『神学政治論』の邦訳に限って言うなら、長らく古い岩波文庫の重版（畠中尚志訳）でしか読みえなかった同書は、画期的に読みやすい新しい翻訳の出現によって、今日では誰でも気軽に手に取ることができるようになった（吉田量彦訳、光文社古典新訳文庫、2014年）。とはいえ、スピノザの著作の中でも同書が厄介なのは、繰り返しになるが、読めばただちにその特異な性格が理解されるというわけではないからである。それに加えて上野が強調するように、同書をめぐる解釈の構図が、スピノザが匿名でこの書を出版した時から三百年以上を経ても基本的にほとんど何も変わっていないからでもある。思想史上の古典はどれも専門家を悩ませる深刻な解釈の対立を抱える点では同様であるとはいえ、『神学政治論』は出版以来解釈の構図が変わらないという点で、やはり特異だと言えよう。

では、スピノザが匿名で出版した時から変わらない『神学政治論』解釈の構図とは何か。それは、同書が「巧妙に偽装された無神論」であるという、ある意味では避けがたい評価に基づいて解釈が行われるという構図である。このような評価には二面性があり、肯定的にも否定的にも受け取られる――つまり、『エチカ』に示されたようなスピノザ哲学をすぐに理解できないもののための教育的配慮からの偽装か、それとも事を荒立てないために、たんに本音を隠すための偽装か、という違いであり、筆者は前者を＜教育的配慮説＞、後者を＜偽装説＞と呼ぶ。これら対立する二つの説は、ともに『神学政治論』が神学に対する哲学の妥協であるという点では一致しており、同書の読むものは出版当時から今日までこのような解釈の構図に従ってきたのである。

従来の構図を斥けるところから、上野による読解入門は始まる。対立するかに見える＜教育的配

慮説>と<偽装説>に対し、それらの共通の前提としての「巧妙に偽装された無神論」という評価そのものを斥けることで、「スピノザの誠実さを救う」ことを目指すのである。むしろ、「巧妙に偽装された無神論」ではないというところにしか、スピノザを読む意味などない、という方向で読解が始まるのである。——少なくとも、宗教に何らかの真理を、社会的・思想的・歴史的な真理を認めたうえで、それを合理的に解釈しようとすることは、スピノザの関心にはない。スピノザにとって「哲学」と「神学」とのあいだには、あるいは「真理の領域」と「敬虔の領域」のあいだには、相互になんら「矛盾」がないどころか、端的に「なんらの交通関係も類似もない」(112頁)。神学者たちの「神学」は(プラトンやアリストテレスの亜流としての)「哲学」の密輸入に過ぎないし、デカルト主義者の「哲学」もまた「神学の婢」としての妥協の産物にすぎない。こうした一切の「哲学」と「神学」との妥協とは異なった次元において、スピノザは「聖書を文字通り読むこと」に取り組んでおり、歴史的に実在し当時のオランダ共和国もそこに起源を見たところのヘブライの宗教とは何であったのかを、つまりその「意味」を明らかにしようとしているのである(43頁)。

スピノザが明らかにしようとするのは、つまりは『聖書』に表現されている「意味」である。どこまで『聖書』が合理的に理解できるか・どこまで真理として理解できるかというようなことではなく、問われているのは意味であり、真理ではなく意味を求める点に『神学政治論』の革新性がある。このことによりスピノザは出版当時から読者たちを苛立たせ続けてきたし、今日でもなお解釈者たちを困惑させ続けている。上野が強調するように、同書は当時の保守派からだけでなく、むしろ「当時もっともリベラルで進歩的な」デカルト主義者たちから、つまり「哲学者たち」から激烈に攻撃された。「哲学の自由、言論の自由の論陣を張っていた人々が攻撃に回ったのである」(16頁)。『神学政治論』を読むとは、あらゆる種類の汚名を着せられてきた書物を読むということであり、あらんかぎりの憎悪を向けられた書物を読むということである——このことを忘れるならば、同書を読んだことにはならないのだ。憎悪の根幹には、意味を問うスピノザの議論の革新性がある。

この場合、意味を問うとは「神学−政治論的システム」としての宗教的なものがいかに成立しているかを明らかにすることである。言いかえれば、オランダ共和国およびそれが参照するヘブライの宗教という出来事について、その成り立ちを、上野の言い方によればその条件ないし文法を、明らかにするということである。ところで、『神学政治論』におけるスピノザの論述の鍵となるのは「敬虔 pietas」という語である(吉田訳では「道徳心」)。この語は宗教的・神学的であると同時にまた政治学的にも機能する点で、同書において中心的な役割を果たしている。敬虔であるとは社会的に正しいということであり、公共的なものに帰依する・服従するということであるが、服従といってもスピノザはたんに現実の社会や歴史的な現実を考察することでその意味を問うているだけであり、その善悪を問うているわけではないことに注意しなければならない。「敬虔」の語のもとにスピノザは社会を成立せしめている「神学−政治論的システム」を考察しているのであり、それが「意味」を問うということの内実である。

よく知られているように、「敬虔」の条件ないしシステムをスピノザは「普遍的信仰の教義」として定式化している。『神学政治論』第十四章で七項目にまとめられた「普遍的信仰の教義」こそは、したがって上野の言う<敬虔の文法>なのである。<敬虔の文法>は、まずもってスピノザの暮ら

すオランダ共和国の拠って立つシステムを明らかにするものではあるが、歴史的には『聖書』という文書において、ヘブライ神政国家として生じた「宗教」の記録において表現されている。いずれにせよ、まさに社会がそれによって成り立つところのシステム、共同体が現にそれによって動いている、そのような服従のシステムが問われている。私たちはそれを意識してはいないが、あくまでもそれに従って暮らしている、社会という「生きられた」システムをスピノザは明らかにしようとしている。したがって、<教育的配慮説>も<偽装説>もあてはまらないことははっきりしている一方、上野がアルチュセールに即して論じるように、すべてのイデオロギー論はスピノザ主義に基づくということにもなろう。

不敬虔（ないし不道徳）を許さない<敬虔の文法>は、ではどこからそのような権力を得るのか。当時のオランダ共和国のみならず、およそすべて社会はある種の「神学」をもつ。ここでスピノザは、『神学政治論』において社会契約説的な議論によって、社会のあり方を示しているが、上野はこれもまた「敬虔の文法」の一部であるという——少なくともそれは、スピノザの（まだ不十分な）政治論・国家論を示しているのでも（<未発展段階説>）、後者を適用して語っているのでも（<応用理論説>）ないのである。それはあくまでも「神学ー政治論的システム」の一部分として、権力の成立を説明するものであり、端的に言うならば、そもそも社会契約説とは「神学」の一部であり「宗教」の一部にすぎないということである（これに対し上野は、スピノザが後に『政治論』において語った「群集の力能」は、あくまでも<敬虔の文法>の外部にある「自然からの残滓」であるとして位置づける）。

ここで読者は、スピノザが用いる「宗教」という語につまずかないようにしなければならない。確かにスピノザの用語法はそれほど確たるものではないように見える。だが、上野が注意を促すように、「宗教」と「迷信」は対立概念であり、スピノザがそのような用語法に基本的にしたがっていることは確かであろう。「迷信」が群集を支配するのに対し、浮動的な迷信とは異なる次元で、敬虔なる人々の団結を生み出すものが「宗教」である。逆に言えば、「宗教」がうまく機能しないときこそ「迷信」が支配する（214-215頁）。社会はある種の服従つまり敬虔によって成り立っているが、その服従を強化するのがいわゆる隣人愛である——したがって、真に「宗教」的な社会とは、思想信条の自由のもとに成立する人々の自由な団結であり、オランダ共和国が「真の宗教」をいただくとされるのはこの意味においてである（これに対し、ある種の専制君主政治における「宗教」は、「偽の宗教」とも呼ばれる）。

スピノザが「奇蹟の意味」を問うときにも、読者には注意が必要であろう。奇蹟が「迷信」とは無関係であることは確かであり、それを超自然的なものとするのは「近代のキリスト教徒たち」のやり方であるとスピノザは断言するのだが、彼によれば「太陽とか月のような眼に見える神々を崇拝する異教徒たちに対して、自民族の見えざる神がいかに優越しているかということを示そうとしている」のがいわゆる奇蹟と呼ばれるものであり、それは「自然法則を超えているということではなかった」のである。もちろん預言者たちは自然法則に詳しいわけでもなかったが、太陽とか月とかではなく、むしろそれらの自由を打ち砕くようなもの、それらを支配する見えざる法則の現われが奇蹟である。「奇蹟の意味解釈」からすれば、「自民族の見えざる神がいかに優越しているか」を

示すことだけが問題なのであって、意味的にはむしろ自然法則こそが奇蹟なのである（216-218頁）。ここにも、「『聖書』の意味」を問うスピノザの姿勢が貫かれている。

『神学政治論』を読むためにおさえておくべきポイントは、決して以上で尽くされるわけではないが、以上を中心にして様々なポイントを、上野は丁寧に論じている。三部からなる本書の構成に目を向けてみよう。その中心はやはり第一部「『神学政治論』のエッセンス」であるが、これは先に『スピノザ――「無神論者」は宗教を肯定できるか』（ＮＨＫ出版、2006年）として出版されたものの再録であり、入門書をベースとするため、読者に対するかなりフレンドリーな語り口によって書かれている。それに対し、さまざまな雑誌に掲載された『神学政治論』に関する筆者の論文を再録した第二部と第三部は、多くの注が付けられた学術論文の体裁に近く、文体もまた少し異なっている。「あとがき」で筆者が述べるように、まさしく「香しいエッセンス」である第一部を、それに続く第二部・第三部が補完するという構成になっている。

中心的な論点は「香しいエッセンス」である第一部で提示されているが、本格的に論じられているのは、その「原液」たる第二部においてである。おそらく第一部の「エッセンス」をうまく味わうためにも、第二部を読むことは必須であろうし、そこにこそ著者らしい議論が十全に展開されているとも言える。学術論文のやり方にのっとって代表的なスピノザ解釈が俎上に載せられ検討されるため、そこでは様々な解釈が紹介されている――例えば、「無知なるものの救い」というテーマのもとにスピノザがピュタゴラス有風の「輪廻転生説」に基づいて救済を考察したというマトゥロンの「いささか奇異な」解釈なども分かりやすく紹介されている。第一部につながる解釈の原型ともなっている「信仰教義をめぐって――スピノザと敬虔の文法」を除き、第二部の他の論文はこれまで上野の単行本に収録されてこなかったものばかりであり、ここに一堂に集められたことの意義は大きい。

『神学政治論』がもつアクチュアルな射程を見定めるためには、第三部に収められた論考も欠かせないだろう。そこでは、『神学政治論』の読み方をより広い観点から明らかにする二つの論考が収められている。一つは、スピノザ主義者たることを公言して憚らなかったアルチュセールをめぐって、そのイデオロギー論とスピノザ哲学との関係を明らかにする論文であり、もう一つは、ネグリのマルチチュード論を、その議論が依拠するところのスピノザの『政治論』におけるマルチチュード（群集）の概念と比較する論文である。これらの二つを通して、読者はスピノザ主義が今日もつ現代的な意味について、改めて考えさせられるであろう。

『神学政治論』をどう読めばよいかを示す本書は、入門書としてのその第一部がまさしく「香しいエッセンス」であるだけにとどまらず、それを補完するものとして付け加えられた第二部・第三部の諸論文を通して、スピノザ哲学の性格とその理論的射程を明快に、そして十全に示している。最初に述べたように、きわめて厄介な著作であるスピノザの『神学政治論』に対し、その読み方のコツを教えてくれるだけにとどまらず、総じてスピノザ哲学の性格を把握するために非常に有益である点に、本書の特色がある。

（朝倉　友海）

岩野　卓司著

『贈与の哲学　ジャン=リュック・マリオンの思想』

（明治大学出版会、2014 年）

(一)

本書は、明治大学の「野生の科学研究所」というところで三回にわたって行われた一般向け講演をもとにした、ジャン＝リュック・マリオンの思想のアウトラインを三章立てで簡潔にまとめた一般書である。各章の冒頭部には研究所の所長の中沢新一氏のイントロダクションが付されて、哲学というより人類学的な研究を中心とする聴衆・読者に向けた、興味喚起と思想理解を促すエピソードなどが易しい語り口で示されている。著者岩野氏はバタイユ論やフロイト論の執筆やデリダの翻訳など手掛け、フランスのいわゆる「ポストモダン」ないし現代思想全般への多岐にわたる関心を有しているようであるが、本書はほかの思想家との絡みは少なく、マリオン一人の思想概観を「贈与」というキーポイントから平易に示すことに傾注されている。「マルセル・モースの『贈与論』以来、物々交換をはじめとする交換、人間の間の交流、コミュニケーションの一般が「贈与」という観点から論じられるようになってきており、レヴィ＝ストロースの人類学やバタイユの普遍経済学は、そのいい例である」と著者はする（ｐ180）が、こうした贈与に関しての諸思想家との比較や絡みはデリダを例外として本書ではとりあげられてはいない。本書に人類学的な贈与論とマリオンの思想を関連させた考察を期待するべきではなく、あくまでマリオンの思想解説を主眼としたもの、それも「専門家向けの本格的な研究書というよりは、贈与を中心に筆者の関心のあるテーマについていくつか述べただけのものである」（p180）という。

本書の構成（１章～３章・あとがき・参考文献）と概要は次のようなものである。マリオン思想の中核部分の概要説明となる１章「贈与の現象学」、贈与を不可能なものとするデリダの『時間を与える』での贈与の考えとの対比が扱われる２章「デリダvsマリオン　贈与をめぐる論争」、マリオンの偶像崇拝批判やイコン論を扱う３章「キリスト教と贈与」、が本体部分となる。あとがきでは「与件」「所与」という哲学用語に接した若いころの体験から「贈与」についての関心をもった経緯と動機が語られる。参考文献リストは日本語でアクセスできるものに比重が置かれてはいるもののこれからマリオン思想を学ぼうという人には簡便ながら使い勝手が良いものになっている。１章から参考文献まで入れて全192頁とコンパクトにまとめられた本書のなかでは、おそらく２章がいちばんの読みどころといえるだろう。また３章のマリオンとカトリック的伝統との絡みについての箇所も貴重である。

（二）

では本書の各章の叙述を重要箇所となる議論を中心にもう少し詳細に紹介する。

1章は基本的にはマリオンの主著『与えられると*Étant donné*』（1997,以下略記ED）をベースにして、ほぼその叙述順に沿った紹介的解説を行っている。まず予備的にハイデガーの「Es gibt Sein」における存在のなかにある贈与の考え方、フッサールの「還元」を踏まえた「還元をすればするほど与えがある」というマリオンの考え方を説明したうえで、交換にもとづく経済（エコノミー）の原理からはとらえられない贈与ということを、贈与という事象を構成する三極（受け取る人・与える人・贈り物）に現象学的な還元を施すことで示すというマリオンのEDでの議論を紹介する。超越（対象の超越であれ受け手や与え手の超越であれ）の還元を介して、贈与という現象に限らず、あらゆる現象は還元するほどいっそう自ら自己を与えるものとして現れてくること、それは与えられていることが現象の根源的な次元とする、マリオンの現象学解釈になり、「与えられた現象」という表現でそれが示される。与えられた現象はその偶然性と事実性において出来事であり、さらに現象のこの支配不可能な豊饒性としての「飽和的現象」というマリオンのキーワードが「崇高」という例を援用して説明される。最後に、L'adonné「捧げる者」というマリオンにおける徹底して受け取ることに専心することで成立する主体性の概念が紹介される。

2章はデリダの贈与論を扱う「デリダの不可能な贈与」（86-91）の節とマリオンの贈与論を扱う「マリオンの贈与解釈」（92—97）の節で両者の贈与論を突き合わせて両者の応酬を紹介し、そのうえで両者の通底性を、晩期ハイデガーの「現れないものの現象学」に寄せて三者をまとめあげる。デリダとマリオンはアメリカで二度ディスカッションを行い、一度目はマリオンが否定神学について講演をし簡単な応酬があり、二度目は贈与をめぐる討論会で、ここで扱われるのは後者の方である。デリダは『時間を与える』で贈与を不可能なものとし、絶対的な忘却においてでないとありえないとする。贈与はそれとして認めたら（承認されれば）すでに返礼となり、交換の論理にとらわれてしまうからである。それに対し、マリオンは贈与は対象や存在者ではないとはいえ現象であり続ける、と贈与の現象性を主張するが、贈与という現象も現象である限り、贈与の三極の還元後にも残る、現象が与えられているという次元、「根源的な「与え donation」の次元」（98）を認めている。この点で「マリオンがいう、それがなければ贈与も交換もない根源的な「与え」の次元」と「デリダが考えている純粋な贈与」「忘却の中でしか行われない贈与」とは、ある意味、非常に近いところがあるのではないか、と著者は考える（98）。（「マリオンがいう、それがなければ贈与も交換もない根源的な「与え」の次元と、デリダが考えている純粋な贈与、忘却のなかでしか行われない贈与とは、ある意味、非常に近いところがあるのではないか」（98）。）絶対的な忘却の下で行われる贈与とは、つまり「現れない」ということで、マリオンの「与え」も、いろいろ与えられているものの中に襞のように折り込まれているもので、これも「現れない」という次元だという点で、両者は似た側面があるとする（98）。これらは晩年のハイデガーが「現れないものの現象学」という発想を出したことにつながる、とする（99）。「現象学という学問で考えていくと、絶対的な忘却の下で行われる贈与とは、つまり「現れない」ということ」（99）であり、「「その現れないもの」とは何か。ハイデガーによれば、それは「存在」です。デリダだったら、これは「贈与」です。

マリオンだったら、「与え」。ただマリオンは「現れないもの」をあまり強く出したくない」(99)とする。他方デリダとマリオンの相違点は「デリダが言語によって思考していくのに対して、マリオンは経験からものを考えている。(…) 二人の贈与の解釈の違いは、このようにかなり大きな考え方の違いを背景にしたものです」(104) とまとめる。

3章はマリオンの思想のうちキリスト教カトリックに密接に結びつくとみられる諸テーマを紹介している。「マリオンとカトリシズム」の節 (122-126) ではマリオンの経歴と彼のカトリックの人間関係の紹介がされる。両親ともカトリックで、高校時代からカトリックの青年運動に参加、カトリックの神父の大物 (ダニエルー神父、バルタザール神父、ボナヴェントゥラ研究者で後のローマ教皇ベネディクト16世ら) と交流し、立場的にはカトリック左派・共和国支持派 (反ユダヤや極右ナショナリズムなどではない) と自認するが、マリオンが中心になって創刊したカトリック系雑誌『コムニオ』は他のカトリック系雑誌『コンキリウム』(プロテスタントの人も入り解放の神学などへも寛容なリベラルで進歩的な立場) に比してみるともう少し保守的でローマ教皇寄りで、彼の立場もそれに連なると位置づける。本題に入ると、マリオンの初期の重要著作『偶像と距離』(1977) でのニーチェのいう「神の死」を神を人間の期待のまなざしがつくりだす「偶像」である限りでの神 (自己原因、至高存在、道徳的存在者、という神の概念) の終焉とする議論、が紹介される。偶像に対して神的なものとの絶対的な「距離」を尊重する「イコン」が対置され、この距離の語りえなさを問題にする際に「肯定の道」と「否定の道」(「卓越の道」) があり、前者にトマス・アクィナス、後者にボナヴェントゥラがおかれ、後者の否定の道 (いわゆる否定神学) を徹底する方向に神秘主義者と称されるディオニシオス・アレオパギタがあり彼の源流にはネオプラトニスムがあることが紹介され、そしてそれに影響を受けた「存在なき神」というマリオンの考えが初期の主著『存在なき神』(1982) をベースに説明される。この「存在なき神」という節が3章の山場となる (155-163)。マリオンは「存在としての神」に対して、存在に対する善の優位というネオプラトニスム由来の「善としての神」ということを提唱するボナヴェントゥラらの考えを発展させ、この神の善性とは「与えること」「贈与」であると考え、惜しみなく与えるという神の善性をさらに「愛」という言葉で表現する。(マリオンはアガペーとエロスを分けず、「愛amour」というひとつのものとしてそれを「エロスの現象学」を考える、という。) また、この神の自己贈与、「慈愛charité」を聖体拝領というカトリックの儀式にみてとり、さらに現在を神の贈与とするのがマリオンの時間論である、とする (163)。与えという次元である神の自己贈与を、「慈愛charité」として発見する段階に至ると現象学から啓示神学への移行がなされる、としてマリオンは哲学と神学の区別を遵守したハイデガーやフッサールとは異なる「キリスト教の哲学」という可能性を提唱しているとする (174)。

(三)

本書の意義及び特徴と気になる点を示すとすれば次のようになるかもしれない。

これだけコンパクトにマリオンの多数の著作で展開される思想と諸テーマをキーワード紹介的な仕方で手際よく手短にまとめ上げた本書には、次のような点で有用性が認められるだろう。第一に

それはフランス現代哲学思想以外の一般の人にマリオンという名を周知していくのに寄与するという点、第二にマリオンの名は知っていても本格的に手を出していない哲学思想専門家のなかでマリオンを原書でじかに読み込み取り組んでいこうという人への見取り図的なブックガイドとなる点、で有用である。（実際本文の下には、哲学的な素養に不足する読者を考慮してか、叙述中で出てきた固有名への注と、マリオンやデリダの著作からの引用文が印刷されており、初学者と意欲的な読者とのどちらも配慮した作りとなっている。）哲学・現象学系の人なら１・２章、現代思想系の人なら２章、ニーチェや宗教思想系の関心の人なら３章、が興味深く読めるのではないかとも思われる。

本書のマリオン紹介の仕方は、マリオンの思想の体系的著作といえるEDといういわばその到達点・完成型からの紹介である。２章から３章へと扱われるテクストは、時間をさかのぼるような形になっている。こうした到達点からの展望によって、多岐にわたるマリオンの思想が、初心者にも全体が見渡せ手元に収まる手軽なものになっているのが特徴であるだろう。ただし著者も断っているように（p180)、それゆえマリオンのデカルト研究などは完全に割愛されている。

次に気になる点をあえて挙げてみる。

（1）存在の思想から贈与の思想へのパラダイムチェンジ（「存在論」から「贈与論」へのパラダイムチェンジの可能性」）（p180）とのまとめ方は、一般書という性格からは仕方ないこととはいえ、やや図式的にすぎるとみる向きもあるかもしれない。

（2）贈与donという個別的な現象と、あらゆる現象について言われる与えられているということdonationを、巧みにマリオンは絡めて論じるが、その点をもう少し明確にしておく方がよかったのかもしれない。

（3）一般書という本書の性格からするとマリオンとキリスト教との結びつきへの著者の反発が何度も頻繁に繰り返されるのは不穏当かもしれない。キリスト教というより、中沢氏がイントロダクションで指摘しているように、土着的な宗教信仰・伝統保守思想のもつ力と問題に絡めてそうした傾向が二十一世紀の思想動向として見られる可能性を真摯に受け止め一定の形で普遍化していく問題意識が必要なのではないか。あくまで傍観者的態度、高みの見物のようなひとごと感からマリオンの思想を批判することは、西欧の現代の哲学思想を日本の現代の人間が読むことの意義を皮相なものにしてしまうかもしれないと危惧される。（中沢氏はフランス・カトリックの典型イメージをミレーの作品「晩鐘」に見ており、土着的な思想の魅力と問題への考察が期待できるのがマリオン思想であるということになるのだろうから。）

むろん、全体としてバランスよくまとまった日本語で読めるマリオン概説書・入門書としての本書の意義は、これらを差し引いても否定されるものではない。日本でのマリオン研究には先駆者鈴木泉氏や永井晋氏の貴重な仕事はあるものの、翻訳等もさほど進捗しているとは言いがたいが、日本でのマリオン研究の発展と進展がこれを手がかりにしてなされることが、期待される次第である。

（関根　小織）

合田　正人編

『顔とその彼方――レヴィナス『全体性と無限』のプリズム』

（知泉書館、2014年）

本書は、2011年11月12日・13日に明治大学駿河台キャンパスで開催された「エマニュエル・レヴィナス『全体性と無限』刊行50周年記念国際シンポジウム」の記録である。同じく『全体性と無限』刊行50周年を慶した論文集として、Danielle Cohen-Levinasが編集した『エマニュエル・レヴィナスの『全体性と無限』を読む――研究と解釈』（Hermann, 2011）も出版されている。しかし、こちらがあからさまにフランスの研究者だけで構成されたローカルな書物であるのに対し、本書の方は国際シンポの名に違わず、総勢10名の「年齢も経歴も国籍も性も異にする発表者たち」（iv頁）から寄せられたハイレベルな論考群を収録する。フランスからは、レヴィナス含む幾人かの思想家について重要な本を著しているジャン＝ミシェル・サランスキとジェラール・ベンスーサン、わが国ではヴェイユ研究でも名高いシルヴィ・クルティーヌ＝ドゥナミ、ドイツからは、レヴィナス第二の主著『存在するとは別の仕方で、あるいは存在の彼方へ』の独訳者でもあるトマス・ヴィーマー、ロシアからは、新進の現象学研究者アンナ・ヤンポルスカヤ、そして日本からは、本邦のレヴィナス研究を牽引してきた二人の代表的研究者（合田正人、村上靖彦）に加え、「レヴィナス研究会」の創設メンバーであり、新しい時代のレヴィナス研究を切り開いている三人の若手研究者たち（小手川正二郎、渡名喜庸哲、藤岡俊博）が参加している。オーガナイザーである合田氏の手腕によるところも大きいだろうが、狭隘な学会政治とはまったく無縁の場で成立したレヴィナス論集を、こうして日本語で読むことができるというのは、実に喜ばしいことだと思う。また、この手の企画物アンソロジーは概して統一性のない、雑然としたものになりがちだが、本書の場合、『全体性と無限』という特定の書物に焦点が当てられているためか、各論文がほとんど意図せずして相互に参照を求めているかのような深い思想的連関を示しており、その点でも、巷にあふれる論文集とは一線を画している。以下、相対的により多くの紙数を日本人研究者たちの論考に割きつつ、各論を収録順に考察してみたい。

最初に置かれたサランスキ「『全体性と無限』の諸地平」は、『全体性と無限』を再読する者すべてに立ちはだかる巨大な謎から議論を始める。それは、第四部「顔の彼方へ」にまつわる問いである。第三部で論じられた「顔と外部性」こそが、存在論的体制を乗り越えようとするレヴィナス哲学の帰着点であるとすれば、どうしてわざわざその「彼方へ」赴く必要があるのか。本論考は、いわば「タルムード的な」体制に属する第三部までの内容に対し、第四部の思考を「カバラー的な」体制への跳躍に喩えた後（4頁）、「繁殖性」を中心とする第四部の意義を多面的に読み解く。謎解きの詳細については読者の楽しみに取っておきたいが、ユダヤ思想にも通じたサランスキらしく、

繁殖性をただエロス論だけでなく、正しく「聖史」(11頁)の問い、「選び」による社会性、すなわち「家族と兄弟関係」の問い(23頁以下)にまで結びつけている箇所には、ベテランらしい議論の緻密さと拡がりが感じられた。

ヴィーマー「複数の序文　言語の意味性について——『全体性と無限』から出発して」は、『全体性と無限』の独語訳にレヴィナス自身が寄せた「序文」に着目しながら、言語の問題(とりわけ同書が用いる哲学的言説の特殊性)へと切り込んでいく。ドイツの哲学者クラウス＝ミヒャエル・コダーレに依拠して「赦しと言語」を論じる最終節(48頁以下)は、『全体性と無限』を読み直すうえでも有益な箇所だろう。というのも、ヴィーマーが指摘するように、レヴィナスはこの「赦し」という概念を、ちょうど先述のサランスキが取り上げた「繁殖性と父性の分析の文脈において」(56頁)展開しているからである。

クルティーヌ＝ドゥナミ「「汝像を作るなかれ」——見えないものを聞くレヴィナス」では、その著作『問われる顔——像から倫理へ』(La Différence, 2004)での行論と同じく、あらためて「顔」が問題となる。顔は「見えないもの」となって「語る」がゆえに、美学的像化に収まらない性格をもつ。美学に対しては独特の批判的姿勢に立つレヴィナスだが、にもかかわらず、例外的に評価した芸術家がいる。画家ジャン＝ミシェル・アトランと彫刻家サシャ・ソスノである。前者の絵が映し出す「リズム」(67頁)、後者の彫刻を特徴づける「不完全性」(68頁)は、いずれも表象不可能なものの呈示という試みに由来するものだ。さらに本論考は、20世紀抽象表現主義の画家バーネット・ニューマンを参照し(70頁)、一神教における偶像崇拝の禁止から「無限の観念」の「消極的呈示」(カント)へと向かう理路を明瞭に示す。

ヤンポルスカヤ「レヴィナスとコイレにおける無限の観念」は、クルティーヌ＝ドゥナミが最後の一文で触れていた「無限の観念」に正面から取り組む。レヴィナスはこのタームを、言うまでもなくデカルトの第三省察から引き出してきたわけだが、あえて「人間学的」(92頁)に解釈することで、神の存在証明とは異なる問題設定のもとに概念を捉え返した。そこから本論考は、若きアレクサンドル・コイレによるデカルト解釈との親近性を透かし見る。レヴィナスとコイレの間に生じた実際の学問的交流について手際よく記述しながら(83-85頁)、両者における解釈上の類似点と相違点を浮き彫りにした秀逸な論考である。

合田正人「「スピノザ主義の対極にて」?」は、(今や合田氏のライフワークの一環をなす)スピノザに対するレヴィナスの屈折した関わり合いを扱う。表題の括弧で囲まれた部分は、もちろん『全体性と無限』からの引用だが、そこにクエスチョン・マークが付されているところにこの論考の狙いが集約されている。レヴィナスによる「スピノザの締め出し」(106頁)にもかかわらず、『全体性と無限』にはスピノザ哲学との予想外の接点が潜在するという。ラニョーやヴァールなど複数の参照項を援用しながら、この接点のいくつか(「ヒュポスタシス」「多様性」「幸福」「愛」といった概念にまつわる)を明るみに出すというのが、本論考の主旨である。熟練研究者ならではの流麗な論の運びゆえに見落としそうになるが、ここにもコイレの名が登場してくるのは興味深い。「私の仮説にすぎない」(111頁)という但し書きが付くものの、コイレ『閉じた世界から開かれた宇宙へ』における「閉鎖と開放」の対立軸が「全体性と無限」の軸に関連付けられ、さらには、スピ

ノザの「実体」に全体性を看取するレヴィナス的誤読の一因が、コジェーブによるスピノザ理解に求められる。等閑視できない発見であるといえよう。

小手川正二郎「存在と真理――存在だけしかないことがなぜ「悪い」のか」は、『全体性と無限』をハイデガー『存在と時間』に対置することで「存在と真理」の関係性を再考するという、壮大なスケールの論考である。第一節では、「しばしばレヴィナスに帰される」(121頁)という問題含みのテーゼ「存在は悪である」が、「存在だけしかないことが悪い」と読み替えられる。そこには、ハイデガーに抗して真理を存在から切り離すレヴィナスの戦略がある。これが小手川氏の見立てである。第二節で『存在と時間』の真理概念が考察された後、第三節では、『全体性と無限』から抽出された三つの分離概念(自己の存在・世界・他人からの分離)がハイデガー真理論への対抗軸になっているという論点をめぐって、緻密で丁寧な論証が遂行される。第一の分離「享受」は、現存在の最も固有な存在可能性とは別の次元で生起する日常的な自己固有の人称性を表示しており、第二の分離「表象」の主体は、「世界の有り様とは無関係に思惟し」(133頁)、自らの自由の由来をも問い直しうるという点で世界内存在から区別される。第三の分離「対話」は、共存在に基づく「他人と共有可能な自我の理解地平」(136頁)を超えて、他人から新たなものを教わるという新種の「理解」を可能にする。以上の分析を踏まえて、「存在しかない」悪を「真理の不在」(138頁)と見なす本論考の解釈には、申し分のない説得力がある。ただ、結論部で真理の不成立という悪が「クラテュロス」流の「極端な懐疑論」(138頁)へと接続される点には疑問を感じた。そこで指示されている『全体性と無限』の参照箇所(ポケット版、pp. 53-54)では、むしろ感覚の個別性(これは第一の分離に関わる)によってパルメニデス的「存在」一元論を打破するものとして「クラテュロス」の名が肯定的に使われているようだし、また、レヴィナス後年における懐疑論への「度重なる言及」(合田論文、118頁)をも考慮するなら、真理と懐疑論との交錯についてさらなる検討が必要になると思われる。なお、筆者の小手川氏は、その恐るべき書物『甦るレヴィナス――『全体性と無限』読解』(水声社、2015年)の第五章で、この結論部の再録に適切な加筆修正を施していることを付言しておこう。

渡名喜庸哲「『全体性と無限』におけるビオス――クルト・シリングの注から出発して」は、極端に注の少ない『全体性と無限』に付された一つの注の「奇妙さ」(148頁)に着目し、そこから書物の核心へと迫った論考である。巧みなプロットにもとづいて組み立てられた本論考は、上質な推理小説にも似た魅力を放っている。注で言及される「クルト・シリング」とは何者なのか。その『国家哲学・法哲学入門』で何が論じられているのか。レヴィナスはなぜこの著作を参照したのか、そして、なぜこの注を第二部「内面性と家政」に組み込む必要があったのか。注を通してレヴィナス思想のいかなる面が見えてくるのか。本論ではこうした問いの一つ一つに対し、周辺の著作や論文への怠りない指示とともに明快な回答が与えられていく。中でも、レヴィナスが「ある種の生の現象学」を「『全体性と無限』の第二部において展開していた」(155頁)という説や、そこでの議論が「誤解を恐れずに言えばきわめて個人主義的=個体主義的」(158頁)なものであるという指摘には、評者として深く賛同の意を表明しておきたい。さらに注視すべきは、この論考でも第四部の繁殖性概念が話題となっていることであろう。「生物学的繁殖性」に一定のユダヤ性との関わり

を見いだす（164・168頁）点ではサランスキの解釈に近く、概念の「両義性」（162頁）を強調する点では後述のベンスーサン論文にも通じているが、そもそも繁殖性が「国家」のような「政治の秩序との対立関係において提示されている」（163頁）ことを唯一語っている点で、本論考の分析はこの上なく有意義なものであると考えられる。

藤岡俊博「彷徨と居住——ハイデガー『真理の本質について』の読者レヴィナス」では、小手川論文でも扱われたハイデガーとの対決が新たに別の角度から論じられる。ここでターゲットとなるのは、レヴィナスが書評を執筆するほど「関心を寄せ続け」（181頁）たという、1930年代初頭の講演『真理の本質について』である。本論考では、このテクストに対してレヴィナスが向けている（一見粗雑とも思われる）非難を超えて、そこに秘められた影響関係を『全体性と無限』の「居住」論から読み取るという、大胆かつ周到な論が繰り広げられている。なぜ大胆かといえば、序論部が注意を促すように（175-6頁）、レヴィナスはもともと「居住」のハイデガー的解釈を「異教」の側に置きつつ指弾していたからである。しかるにまた、この論は十分に周到でもある。というのは、レヴィナス居住思想を支える概念として「彷徨」の語に注目し、その隠れた参照元が『真理の本質について』にあることを文献的に実証してみせるからである。そこでの論証を短い書評内で再現することはとてもできないが、「ハイデガーとレヴィナスの彷徨概念の大きな構造的類似」（185頁）を導き出す際の議論は抜かりなく、実り多いものである。本論考に触れて関心をもたれた方には、ぜひとも同著者による記念碑的な研究書『レヴィナスと「場所」の倫理』（東京大学出版会、2014年）へと読み進んでいただきたい。

村上靖彦「重力と水——レヴィナスのエロスと体が動かない人の介護」は、レヴィナス思想への深い理解と、病理現象への透徹した洞察力に裏打ちされた論考である。『自閉症の現象学』（勁草書房、2008年）以来、フィールドワークに基づく独創的な現象学を樹立している村上氏であるが、本論考では、エロスにおける「女性」の身体と、筋萎縮性側索硬化症によって完全に運動が不可能になった患者の身体とが重ね合わせられる。後者の事例における患者との交流は、涙や汗や血圧といった「水の流れ」によって、「ゆっくりとした」（205頁）形で実現するという。それはまさしく、「極度の物質性」たる「女性」との関係を論じた『全体性と無限』第四部の分析に合致する。レヴィナスによる「エロスの現象学」が、セクシュアリテを脱色した経験的事例において、これほどまで具体的に解釈されている論考を評者は他に知らない。あたかも「他者性の本質が（……）その物質性（Körperlichkeit）にあるかのよう」（195頁）な他者論という、本論考の逆説的コンセプトには、並々ならぬショックを受けたことをここに告白しておく。

ベンスーサン「両義性と二元性——レヴィナスにおけるエロス的なものについて」でも焦点となるのは、やはり『全体性と無限』第四部のエロス論である。その分析は、捕虜時代のノート（『レヴィナス著作集』第一巻所収）や「逃走について」といった初期の思索をも射程に入れながら、エロス的なもの特有の両義性＝あいまいさ（「色欲と超越」）を浮き彫りにしている。この問題をとくに「時間の身体的な意味」（221頁）との連関で解きほぐしている点に、本論考の大きな特徴がある。「エロス的なもの」はその両義性ゆえに単独では完結せず、さらにその「彼方」（229頁）への拡張——「顔の彼方」の彼方？——が可能である。ここから「倫理そのものの両義性」（同頁）という

問題への移行が示唆されるところで、議論が閉じられている。

以上、全10論文についてその骨子をスケッチしつつ、評者なりの視点からコメントを付してみた。どうしても議論が未開拓の第四部に集中してしまうことで、全体としてのバランスがやや不均衡に見える点は惜しまれるが、その意味でも、本書はレヴィナス解釈の「今」を正確に伝えるアクチュアルな証言集となっている。一度でも『全体性と無限』に触れたことのある読者であれば、この論文集の精読からきわめて大きな学問的収穫が得られるだろう。本書がこれからの『全体性と無限』理解にとって新たな基準点になることを願いつつ筆を擱きたい。

（伊原木　大祐）

小泉　義之著

『ドゥルーズと狂気』

（河出書房新社、2014 年）

本書は、生命や病について一貫して探究を重ねてきた小泉義之氏が、かつて存在した「狂気によって思想と行動が激しく揺さぶられ駆り立てられた時代」を生きた者として、「再び、別の仕方で、狂気によって揺さぶられ始めている」今という時代に、ドゥルーズ（+ガタリ）のテキストを狂気という観点から読み直す作業を通して、「高次の正気と高次の狂気」を生きる「来たるべき新しい人間」を素描する人間像を取り出そうとする、独創的な試みである。「わからないことをわからないままに問題提起として差し出すことが許される」講義形式で書かれている故か、小泉氏の語り口調の息遣いが文章からも感じられ、90年代後半の学部生時代、小泉氏によるドゥルーズ講義の洗礼を受けた評者としては、懐かしく、刺激的な書物となった。

第1部「新しい人間と倒錯」の第1・2章では、先行研究も相対的に少ないドゥルーズの『マゾッホとサド』が扱われる。小泉氏曰く、この書物は「性倒錯の経験を通して・・別の自然から誕生する新たな人間を探ろう」としている。具体的には第1章で、「現実を解毒して中立化する否認」の中にマゾヒズムの核心を見るドゥルーズにおいて、マゾヒストこそが、「世俗的経験界（第二の自然）」の彼岸にある「高次の自然（第一の自然）」を垣間見る「新しい人間」を素描する存在となるとされる。続いて第2章で、多くの「母子関係の物語」には登場しない、「残酷で冷淡な母」・「口唇的な母親」がその生誕の条件となることが示される。これらの章については、「新しい人間」という本書全体を貫く解釈枠組みに加え、20世紀後半のフランス現代思想が「死」にとりつかれた思想だとの指摘や、第二次世界大戦後に無数に語られた「母子関係の物語」への批判的言及も興味深い。また、ドゥルーズが「第一の自然（本源的で表象不可能な自然）」に関する素朴実在論者であるか否かという論点や、「既に終わった旧体制と未だ来ぬ新体制の中間で夢見るための否認という技法」という論点などは、読者の思考を喚起するものだろう。

第3章は『意味の論理学』の付録「ミシェル・トゥルニエと他者なき世界」を扱う。着目すべきは、小泉氏によるドゥルーズの他者論の位置付けである。氏曰く、一方で他者を「受肉した神や堕ちた天使」として、他方で「人間を創造し維持する神」として捉える、極めて道徳的で宗教的な20世紀後半の他者論の思想圏内に属す側面をドゥルーズも持つが、我々が既に「他者なき世界」に入ったと考えている点で、現代的であると言う。ドゥルーズはトゥルニエの描く、無人島に漂着したロビンソンの物語を検討することで、「世界で他者が欠けたとき何が起こるか」という問いを立てる。ロビンソンは無人島で倒錯していくのだが、小泉氏の見立てでは、「自室に引きこっている若者や近所との連絡も断っている老人」に立ち現れる世界もまた「無人島」であり、ロビンソンが生きる

「他者なき世界」は、アニメーションやゲーム、ウェブやシネマといった視覚—聴覚技術の倒錯的世界である。ドゥルーズの議論を現代に接続する興味深い解釈だろう。他方、ロビンソンが出会うことで「新たな世界」に拓かれていく、「粗野で愚鈍な混血児」（フライデー）に対応するのは、引きこもりや独居老人にとって誰なのか、という問いも浮上してくる。

第2部「反復の病、差異の病、高次の狂気」の第1章では、『意味の論理学』の付録「クロソウスキー、あるいは身体—言葉」が扱われる。小泉氏はまず、現代人が多かれ少なかれ倒錯者であるという論点、倒錯性の本質は反復にあるという論点をテキストから抽出した上で、現代人は倒錯によっては救済されないとドゥルーズが判断したと解釈する。続いて氏は、ドゥルーズが反復を差異と結びつける方向に進み、「強度の差異としての各人の人生や行動が織りなすシステム」が変容しつつ反復することを永遠回帰と捉え、これを「真の救済的で解放的な反復」と見なすに至ると議論を運ぶ。この永遠回帰のシステムを通覧する「解体された自我」が、「新しい人間」となる。これは、「反復の病人」を「自我の解体した分裂病者という差異の病人」が癒すことになる「奇怪な事態」だと言われるが、小泉氏によれば、分裂病者に再生や新生を希望することがもたらす理論的・実践的緊張が、その後のドゥルーズ（+ガタリ）を駆動していくと言う。

第2章の『差異と反復』解釈では、まずドゥルーズ存在論の核心にある「問いと問題」の議論が「神経症と精神病」のドゥルーズによる再区分という観点と結び付けて論じられる。小泉氏は、多数の人間が「どう生きて死ぬか」という根源的な問題を「答えの出しやすそうな問い（結婚・就職・住宅・介護問題・・）」へと置き換え人生をやり過ごすのに対し、神経症者は「問題をどう置き換えるべきか」、精神病者は「問いをどう立てるべきか」に拘り続ける存在で、ドゥルーズは彼らに深く魅せられていたと言う。この解釈については、ドゥルーズの言葉に寄り添いつつその存在論の核心部をいわば人生論の次元に接続するという予想外の展望を拓くものとして、注目に値しよう。もう一点注目したいのは、『差異と反復』のドゥルーズが、分裂病者の経験を「人間=人類の可能的な経験」と絶対的な違いがあるものと捉えていたにせよ、現生人類の「人生ゲームの反復」の終焉後の「新たな反復＝永遠回帰」を理論的には述べえず、永遠回帰という「未来への信仰」を告白することしかできていないという解釈である（『差異と反復』はこの意味で「黙示録になり損なった書物」であると小泉氏は言う）。評者はこの解釈を、『差異と反復』やドゥルーズの永遠回帰に一つの明瞭な位置付けを与える慧眼であると考え、説得されもするのだが、他方で、藝術創造（「骰子一擲」）と永遠回帰との繋がり等を再検討することで、「常識人や良識人」が永遠回帰と持ちうる関係性を考察する別の方向性もあるのではないかと感じるところもある（この方向にどの程度の道が開けているか定かではないが・・）。

第3部「分裂病の政治—『アンチ・オイディプス』」の第1章では、『アンチ・オイディプス』の思想史的定位の困難さが議論される。資本主義の変革と精神的・心的な変革の並走というビジョンが存在した時代を生きた者として、小泉氏はレイン（『引き裂かれた自己』）やサズ（『狂気の思想』）、タークル（『精神分析的政治』）を肯定的に引きつつ、『アンチ・オイディプス』の位置を考察する。決定的結論は下されないが、1970年代以降の、資本主義が精神や心の病を許容し歓迎する動向を開拓したのが「反精神医学」や他ならぬ『アンチ・オイディプス』だったという見立て、『アンチ・

オイディプス』の重要性を「分裂病（ラディカル性）の資本主義への取り込み」を見通しつつも破綻している事実に見る視点、「精神と心理の専門家」による領土化運動と深く関わる「連続モデル（人間は大なり小なり神経症的・鬱的・分裂病的である）」を『アンチ・オイディプス』も提示したのではないかとする解釈など、興味深い論点が提出されている。続く第2章では、錯乱や妄想の議論から「純粋状態における強度量の分裂症的経験」を経て「器官なき身体」の導入へと至るドゥルーズ+ガタリの議論や、妄想の二つの極である「ファシズム的パラノイア的な極」と「革命的分裂者的な極」の「同じ妄想の中における併存」という、しばしば誤解されがちな事態が丁寧に解説され、『アンチ・オイディプス』が「反精神医学」でもなく（ドゥルーズ+ガタリは生物医学モデルに近接している）、「社会派」でもない（社会的疎外と個人的疎外を一挙に解決しようと夢見ない）、という解釈が強調される。小泉氏曰く、ドゥルーズ+ガタリは社会体の動向と器官なき身体の動向は極限では並行も一致もしないと考えており、「社会体の極限に残滓として残る、器官なき身体を場として発生する狂気」に、彼らの思想の現代的意義が看取されるべきである、ということとなる。

第3章「Psy-系（精神・心理系）に対する批判」は教育効果の豊かな章であると評者には見受けられる。オイディプス化についての具体的イメージを持たない最近の世代を念頭に、エリクソン（『幼児期と社会』）を引きつつ、ドゥルーズ+ガタリの狙いがオイディプス化の全否定ではなく相対化であることを丁寧に説明する小泉氏の議論展開に教育的配慮が感じられる。また、ドゥルーズ+ガタリが批判した精神分析は「オイディプス的な見方を応用する思潮全体」であり、日本にもそれに該当する学問や思潮が存在したことを示し、議論を日本の文脈へと接続する点は、後続世代として思想史への一つの視角を啓かれたという思いである。（木村敏の現象学的精神医学や中井久夫の寛解過程論が、フランスでは反精神医学や脱病院の運動を契機に「精神分析主義」が担ったのと同じ、「精神や心の領土化」を進める機能を持つに至った点が描かれている。）

第4章は小泉氏による現時点での『アンチ・オイディプス』評価が為され、独自の一歩が踏み出される章である。「驚くべきことであると思うのですが」と前置きした上で、小泉氏はドゥルーズ+ガタリが資本主義の本質的傾向性が脱領土化にある、即ち革命的になる傾向があると言い切った点を確認する。しかし様々な解釈を通過してみると（「極限」、「公理の付加」、マルクス主義理解）、資本主義の「袋小路」（脱領土化・再領土化・再脱領土化のサイクル）から抜け出ることは容易ではないとの認識に到達してしまうのである。（資本主義は様々な社会運動も、環境破壊すらも取り込み、快調に機能している。）これを踏まえ小泉氏は、『アンチ・オイディプス』は（1968年に）「革命の不可能性を思い知らされたために書かれたのだと思います」と述べ、資本主義分析やスキゾ分析について、その迷いを誠実に吐露している書物であるとの評価を下す。翻って小泉氏は、『アンチ・オイディプス』で最も感動をもって受け止められた概念は「欲望」である、との認識を示し（「自然に自生的に無垢なる仕方で」湧き上がってくる、常人には困難だがある種の狂気の人がやすやすと実行しているように見える欲望）、「真の欲望とは何か」という問いを前に、「ゆっくりと分析する権利を要求したい」と迷いを吐露するドゥルーズ+ガタリの言葉に感動しつつ、「現実には存在していないかもしれない真の欲望人」を探し出さねばならない、と議論を展開するのである。この「真の欲望人」を素描する概念として、（スキゾ・スキゾフレヌと区別される）「スキゾイド」とい

う形象をテキストへの精緻な眼差しから抽出してくるところに、本書における小泉氏の面目躍如があると言って良いだろう。(小此木啓吾の『シゾイド人間』が参照されており、これも評者には予想外であった。)以降の議論は「スキゾイド」の系譜を巡るものとなる。

第4部「スキゾイドの系譜」第1章で小泉氏は、スキゾイド(元々は「内気ではにかみ屋で生活や仕事では社会的接触を避けるようにしている人々を指す診断用語」)を、社会的適応を基準とし分裂病者予備軍と犯罪者予備軍(サイコパス)に区分する「強力な思潮」の存在に注意を喚起しつつ、1960年代〜70年代にかけて、社会防衛や治安への懸念という大義の下、精神・心理・教育の専門家の手に負えない存在として析出される「精神病質者」が「大きな問題」とされることで、「精神医療の領土化」が進んできた経緯を描き出している。その上で小泉氏は、正常人が多少なりと神経症・倒錯者・分裂病者であると語るだけでは不十分で、正常人もまた多少なりと「専門家の手に負えない」スキゾイドやサイコパスであると言えるかが「大きな課題」となると言う。従来、ドゥルーズ+ガタリ哲学における狂気の典型であった分裂病を相対化し、別の形象に「新しい人間」の可能性を探ろうとする方向性に、小泉氏の解釈の独創があると言える。

『意味の論理学』付録の「ゾラと裂け目」を扱う第2章では、サイコパスの系譜に属するゾラの「獣人」にドゥルーズが狂気の典型を見ているとされ、この狂気の指す方向にドゥルーズが「資本主義社会のその先の新しい人間」や「別の生命体」に関する「百万年単位での期待」をかけていると解釈される。第3章は『差異と反復』の有名な「思考のイマージュ」論の狂気論の観点からの再検討で、「思考の超越的対象」が「スキゾイド、サイコパスの系譜にある新しい人間」であるとされる。ポイントは、「現実を生み出す水準を超越論的なものとして思考するならば、純粋な思考の水準がそのままでいつか個体化してくる(高次の狂人、新しい人間が生まれる)」という希望を我々が持ちうるとしても、やはり「新しい生き物」がいかなる姿で実現するかは我々にはわからないと強調される点である。小泉氏曰く、「ドゥルーズは黙示録は書けない」わけだが、この希望を持つことが「ドゥルーズ哲学の狂気の思想の常数」となる。

最終第5部「地下潜行者の共同体」第1章は、1970年代の小論と『千のプラトー』における狂気論への断片的・準備的言及である。(1975年の小論「狂人の二つの体制」の重要性の指摘や、『千のプラトー』の「器官なき身体」論における、分裂病からスキゾイド系への「狂気の典型」の移行の事実の指摘が注目されよう。)第2章はドゥルーズ晩年の『批評と臨床』所収、「バートルビー、または決まり文句」を扱っている。小泉氏によれば、バートルビーは「資本主義社会が領土化・コード化できず、それを捉える公理系も準備できない労働者」、「正気に見えるが狂気であるかもしれぬ人物」、「いまだ飼い慣らされていない狂える自然を体現しようとしている人物」であり、ドゥルーズはバートルビーから「新しい人間」が生まれてくることを期待していると言われる。スキゾイドの系譜にドゥルーズの狂気論の可能性を見出そうとする小泉氏の解釈枠組みが、ドゥルーズ後期・晩年のテキストでも例証されることを示す最終章となっていると言えよう。

以上、舌足らずではあるが、小泉氏の独創的かつ教育的な「ドゥルーズと狂気」講義を要約紹介してきた。評者としては、小泉氏の解釈の中心を為す「分裂病からスキゾイド・サイコパス系へ」というドゥルーズ+ガタリの「狂気の典型」像の移行という枠組み、「新しい人間」の到来を願う(そ

れ以上のことはできない）ドゥルーズという描像に、一つのドゥルーズ解釈の明瞭な形が見出される点、精神や心理を巡る法・制度・言説に関する歴史的・批判的回顧作業から、ドゥルーズ+ガタリ哲学の日本社会という文脈への活用の一つの方向性を学びうる点を、本書の持つ意義として特記しておきたい。同時に、「スキゾイドの系譜」の人物像が今現在、いかなる機能や可能性を資本主義社会の中で持ちうるのかという具体的展望を検討する必要性、小泉氏の解釈を離れ、「現生人類である常識人・良識人」が「新しい人間」の到来を待望する以外に何ができるのか、ドゥルーズ+ガタリ哲学の中に見出していく作業の必要性を申し添えておこう。

（原　一樹）

中田　光雄著

『哲学とナショナリズム：ハイデガー結審』

（水声社、2014年）

本書は、「ハイデガーとナチズム」の研究にありがちな、事実問題を寄せ集めて「ナチズムとハイデガーは関係しそうだ。」と推し測るだけの無思考な書物ではない。反対に、専門家のハイデガー研究にしばしば見られる、現実の歴史とハイデガーの関係へのシニカルな無関心も、本書とは無縁である。反対に、本書は、歴史と切りむすぶ地点にハイデガー哲学の本質を見さだめ、そこからこの古典的問題と対決する。著者が言うように、「歴史と時間と固有性のディナミスムのなかからこそ、人間と存在の真理を抉り取ろう」(p.27)とすることができる。そして、ハイデガーという二十世紀哲学の特権的素材は、「われわれの時代を構成してきた過去二百年のナショナリズムの怒号・狂乱」をまさに哲学的な「真理の場」(p.27)として受け止めるよう呼びかけるのだ。

しかるに、こうした問題意識をもつ者として当然だが、著者は、ハイデガーの逐字的な研究に勤しむのではなく、ヨーロッパの世界史的使命への自らの信念を背景におき、「哲学とナショナリズム」の関係を検討する。本書は一読してたちどころに理解できるものではないが、それは、ハイデガー独特の術語や、著者特有の助詞を省略して口頭でたたみかける文体以上に、本書が狭義の哲学研究を超えた学際的広がりを持つことによる。そこで以下では、本書のこうした重層的叙述を腑分けし、著者の主張を概観する作業を主とし、その上でわずかに評者の見解を述べたい。

ハイデガーの存在の問いと二十世紀ドイツの歴史状況の接点として、本書全体の軸に設定されるのは「運動(Bewegung)」の概念である (p.83)。これは、後期ハイデガーのエルアイクニスの哲学に則して捉えられると同時に、近代の制度的な国民国家を食い破って草の根から生起する民衆の政治運動の意味でも考えられる。「哲学とナショナリズム」が交錯する次元は「運動」の概念に求められるのである。こうした見込みから著者は、第一章で、ハイデガー存在論に則した「運動」概念の解説をあたえる。第二章では、特にハイデガーの「歴史性」の問題圏に焦点をあてて、「運動」概念において哲学と歴史が交錯する場面が浮き彫りにされる。第三章では、ナショナリズムの思想的系譜が、特にフランス革命以降のドイツの改革思想に注意を向けながら俯瞰され、そこにハイデガーが位置づけられる。そして、以上の成果に基づき、第四章では、ハイデガーが自らの「運動」概念をナチズムと接続する過程が描かれ、その是非が慎重に検討される。そして結語では、国民国家を超えるＥＵを作り上げたヨーロッパの世界史的意義を念頭に置きながら、「運動」の思惟が、ハイデガーの挫折をふまえて今日なおもちうる可能性が予告される。

第一章で提示される存在論的な「運動」概念は、後期ハイデガーがエルアイクニスとエントアイクニスの二重性として捉える存在の生起のダイナミズムに他ならない(p.78)。そして「運動」の

語が「道(Weg)」をふくむように、存在の「運動」は、「道の現成、道の生起、道の開起、道の能与(Be-Weg-ung)」(p.79)を含意する。こうした叙述を見ると、ハイデガーの著作に馴染みのない読者はやや戸惑うだろう。だが、さほど難しい話ではない。著者が「である」と「がある」の区別としてシンプルに定式化するように(p.74)、ここで問題となるのは、われわれが日常的に存在者として受け止めるものが存在する事それ自体の本性である。ハイデガーは、伝統的形而上学と対峙しつつ、この存在概念を上述の二重性において捉える。しかるに、著者は、存在者をあらしめつつも自らは現前的な把握から脱去するこの存在の性格について、まさにその《あらしめる》力の側面に着目して、これを「作用性・動態性」(p.75)と表現する。この動態性こそが、存在概念が「運動」、そして「道」の概念と結びつけられることの内実である(p.78)。そして、資料研究としても意義ある点だが、著者は、ハイデガーの「道」の用例を詳細に検討して、その多様な意味内実を、この動態性を軸としてまとめあげている。それによると、「道」は五つの含意をもち、（1）存在の両義性に到達すべき哲学の道、（2）存在の衝撃によって促されながらこれに応答して存在を問う思惟の過程としての道、（3）それと連動して、「言葉は存在の家である。」という周知のテーゼが表す存在の発現様態としての言語に向かい合う思索の道、（4）エルアイクニスが、存在と人間の言語的な応答関係として成就されるその「作動性」全体としての道、（5）そして、存在の生起において立ち現れるかぎりでの存在者の全体としての「四交遊舞(Geviert)」がダイナミックな律動によって開く道、（6）そして最後に、"weg"との関連で、「道」の運動からの「逸脱」を意味するとされる(p.80f.)。

第二章では、『存在と時間』でも詳細に論じられる現存在の歴史性と、３０年代中葉から顕在化する存在の歴史性のモチーフに則して、「運動」概念と歴史の関係が検討される。この点について、著者は三点を挙げる。（1）まず、ハイデガーによる「歴史学(Historie)」と「歴史(Geschichte)」の周知の区別を念頭に置きながら、後者についてそれが「存在者レヴェルの歴史の動態性と、存在そのものレヴェルの存在史のそれ（動態性）が、重なり合って重層性を成している」(p.125)ことが指摘される。（2）次に、この存在者的な「歴史」と存在の水準での「歴史」の両者が、相互に交錯しあうことによって原初的真理である存在の水準を「閉覆と開披」(p.125)の両義的状態に置くことが指摘される。換言すると、現存在がそれとの交渉関係において事実的に実存する具体的な歴史状況と、当の歴史状況がそれを生き抜く当事者にとって立ち現れるという存在の出来事とは、「言語を用いる動物」(p.125)である人間が、一方で、前者によって後者を「閉覆」的に捉えつつ、他方で、前者による「閉覆」を解体して、後者の生起を端的に受容しようとする往還関係に置かれるものだとされる(p.125)。（3）そして最後に、ハイデガーの存在史が成熟した段階で語られるロゴスの系譜学としての西洋形而上学の歴史について、そこに顕著に認められる「閉覆＝開披」(p.125)の「相互・織り成し合い関係」(p.125)、則ち、単純に存在忘却を難じるのでも「耐認(Verwindung)」(p.126)に甘んじるでもない、存在をめぐる真に両義的な関係性が歴史の「運動」のダイナミズムの根底に存するものとして提示される。そして、以上の「運動」としての歴史概念の行きつく所が、ハイデガーにあっては「ドイツ国民の歴史の動態性(Bewegung)から生起・現成・開起してくる『われわれの道』」(p.146)であったのだとされる。

第三章は、ナショナリズムの思想的系譜を近代哲学の一つの水脈をなした人間像 —「自己根拠づけ」・「個体」概念に定位する自律的主体性・自己の不合理な固有属性・公的利己主義・世界史的使命感 — に基づけるところから出発する(p.154-156)。そして、このような西洋精神史の展開が、ドイツにおいては、ナポレオン戦争を契機として芽生えるドイツ・ナショナリズムを下支えしたことが主張される(p.159)。具体的には、カントの自律概念とナショナリズムの哲学的起源の接点を主張したケドゥーリーや、フィヒテの『ドイツ国民に告ぐ』を論じたデューイを念頭に置きながら、著者は、ハイデガー的ナショナリズムを「ドイツ哲学の世界史的、あるいはクレポン流にいえば地政学的 [...] 使命を、その地盤であるドイツ民族・国民の命運とともに語るとき、そのかたちをとって現れる」(p.167)ものと規定する。ここでいう「使命」や「命運」とは、『存在と時間』で本来的歴史性とよばれる事象につながるものであるが、著者は、驚くべき綿密な文献調査によって、相互共同存在における現存在がある歴史的状況における振るまいを選びとることを通じて、この歴史状況の立ち現れ — 著者なら「がある」と呼ぶ — に真に根ざしてゆく事態が「運動」概念とともに捉えられていることを明らかにする(p.167)。

第四章ではいよいよ「運動」概念を通じてハイデガー哲学とナチズムが共鳴する所以が説かれる。著者は３０年代の資料を詳しく調べて「運動」概念とナチズムが実際に関係するありさまを手際よく傍証している。ただし、評者としては、『形而上学入門』においてハイデガーがナチズムの「内的真理と偉大」を説いた良くも悪くも有名な一節にふくまれる「この運動」の語が、単なる日常表現でなく、当時のハイデガー哲学の理論的文脈において理解されるべきものだと教えてもらった事が極めて有益であった(p.196)。しかるに、著者によると、それ自体は哲学者が案出した概念ではない「ナチズム」がハイデガーの意味での「運動」を体現する理由は、「総統」・「現実」・「法」の三局面において「存在開起の動き」が真にありありと露呈されるとハイデガーが見たことである(p.202f.)。換言すると、ドイツ民族がおかれた世界史的な技術時代の歴史状況において、「近現代テクノロジーに対する現存在の『生き生きした活力』の地歩を確保すること」(p.205)こそが、ナチズム「運動」の「内的真理と偉大」の内実だとされるのである。そして、まったく正当なことに、著者はハイデガーのこうした思考の歩みを現代人の後知恵によって批判する軽薄さを遠ざけるが(p.217)、その点を強調した上で、ナチス的な逸脱の本質を、もっぱら存在者的なレベルで投企がなされるためにドイツ人とユダヤ人の線引きのような事態が生じることに求めている(p.220)。そして、最後に、ハイデガーが為すべきであったが実際には展開しなかった未完のプロジェクトとして、存在の問いに導かれた新たな文明の構想(p.236)と、「テクノロジーとエコロジー」の両立(p.238)に向けた共生の存在論的考究が待望される。

以上は「運動」概念を軸に本書の論旨を概観したにすぎず、本書の叙述は実際には要約を許さないほどに豊かな著者の学殖に満ちている。とはいえ、この豊饒さは読者自身に体験してほしい。むしろ、ここでは本書が提起した論点を受け止めてさらなる討議につなげる事を目的として、二点を指摘したい。

第一に、確かに、ハイデガーの存在の問いの広がりを「運動」概念を中心に再構築したことは、ハイデガーの哲学史的研究としても新規性の高い重要な業績である。だが、この哲学的洞察を二十

世紀から今日にいたる具体的な歴史状況と接続するまさに著者自身がいだく目的のためにこそ、存在の生起と人間の応答が織り成す「運動」のありようを一旦「小銭」に引き戻して、日常の具体的な経験の現象学的記述によって咀嚼すべきではないだろうか。ハイデガー自身も大戦後の著作では橋や瓶などの凡庸な事物の経験記述を行っているのだ。実際、現存在の本来的歴史性において露わになるべき、則ち、ハイデガー的な意味での「歴運(Geschick)」において実存的な紐帯を実感されるべき「民族」とは他でもない生身の人間なのであり、その人々の経験を微視的にとらえる観点をもたないと、「ヨーロッパ」や「ドイツ」などの文明論・民族論は現実離れした物語になってしまう。無論、このことはゲルマン人の大移動から説き起こす著者の壮大な構想を否定するものではない。そうでなく、「運動」が最終的にはそこで語られるべきマクロな歴史の場を真に捉えるためにこそ、いったん局所的な経験の記述に立ち戻るべきではないかということである。

第二に、上述のとおり、著者はハイデガーの「運動」概念が新たな文明の構想に結実しなかった事に遺憾の意を表しており、この点に評者も賛成する。だが、後世に生きる我々は、歴史の動態性としての「運動」が具現すべき人間の生の歴史的場の内的な分断について、そして、この歴史的場がもちうる暗部についても考えるべきではないか。例えば、著者は、「運動」がそこで成就される歴史的場としてのヨーロッパについて、管見の及ぶかぎり、フランスや（二十世紀以降の）ドイツのような先進国のマジョリティをもっぱら念頭に置いて、特にドイツ・ナショナリズムを問題にしている。これは西洋哲学を論じる際にわれわれ研究者が陥りやすい態度である。だが、「運動」の広がりが「ヨーロッパ」の単位で考えられるならば、ヨーロッパを構成する諸民族の複雑性に目を向けるべきではないだろうか。例えば、ハイデガーと同時代に哲学的技術論を展開し、『大衆の反逆』のヨーロッパ合邦論を唱えたオルテガ・イ・ガセは、フランスやドイツと比べて近代化が遅れておりそもそも国民国家としての統一も危うかった母国スペインとその（諸）民族の存在を哲学的に解釈しつつ、スペイン人とヨーロッパの関係を考察している。これは、いわば《周縁性》をアイデンティティの一部に刻み込まれた視点からの「運動」の思索である。この点は、「運動」が開く共同性の歴史的場について《中央と周縁》のような線引き構造を考慮すべきことを示唆する。他にも、昨年来世界の論壇をにぎわせている『黒ノート』の存在史的反ユダヤ主義に目を向けるなら、「運動」において覚醒すべき「ドイツ人」に対置され、技術時代の根こぎ化を推進する民族として表象される「ユダヤ人」について、《中央》でも《周縁》でもない《偏在する異邦人》という性格を認めて、これを「運動」が開く歴史的場の構造契機として捉える可能性が出てこないだろうか。そうしてみると、著者のようにナチスの反ユダヤ主義を《存在者的レベルを超えられなかったもの》として捉えられるかはさほど自明ではない。ひょっとすると、その真正な意義において把握された存在の思索そのものにおいて、存在の無根拠な生起のただなかに自己を定位する人間的実存のもっとも根ぶかい凄惨な悪が顕在化するかもしれない。恐らくは、この危険を内面化した上で乗り越える思考こそが新しい文明の構想に求められるものだろう。

とはいえ、本書が、「ハイデガーの専門家」を名乗る人々ですらしばしば敬遠してしまう後期ハイデガーのエルアイクニスの哲学を正面から受け止めつつ、それと同時に、精密な文献研究の成果を具体的な歴史状況と接続した希有な著作である事にはなんの疑いもない。ハイデガー研究者であ

る評者は特に第三章のナショナリズムの精神史的背景の記述に多いに裨益されたが、本書の広壮な射程は、そうした狭義の哲学研究を超えて、幅広い分野の読者に訴えるものだろう。また、本評文で論じた以外にも著者は近年驚くべき精力で著作をものしており、本書もその成果の広がりにおいて初めてその意義を十全に理解できるだろう。著者のこうした思索の道が豊かに展開して、この乏しき時代に新たな「運動」を喚起することを願ってやまない。

（泉山　洋平）

河野　哲也著

『境界の現象学　始原の海から流体の存在論へ』

（筑摩書房、2014 年）

現象学研究者による良書の数々を世に出している筑摩選書から、河野哲也氏の12冊目（！）の単著『境界の現象学』が出版された。氏の書名に「現象学」の語が出るのは本書が初である。フッサールなどの古典を「細かに解釈する作業とは縁遠い」（p. 18）とあるように、本書は既存の思想の解説書ではなく、経験の記述と分析を通してその意味を解明する現象学的探究である。その点で本書は、文献研究がなお優勢な日本の現象学界において、村上靖彦らの仕事によってここ数年で加速しつつある「現象学すること」の流れに棹さす貴重な試みである。

とはいえ、以下で見るように、本書の射程は現象学的な記述に収まるものではなく、副題が示す通り大きな存在論の構想にまで及んでいる。しかし、評者がまず強調しておきたいのは、本書が哲学書だという点である。もちろん、モノグラフである『メルロ＝ポンティの意味論』（創文社、2000）以後、心の哲学、倫理学、教育哲学にまたがる幅広い考察を展開する中で、氏は古典の解釈から明確に距離を取り、自ら哲学する姿勢を示してきた。にもかかわらず、本書を一読した印象は、氏のこれまでの著作の読後感とはおよそ異なるものであった。その一因は執筆スタイルの変化に求められる。氏曰く、『エコロジカルな心の哲学』（勁草書房、2003）以降の著作を生んだ「実証哲学スタイル」（p. 230）――実証科学の成果の批判的検討を通して哲学する――では、ポイントを絞って論証せねばならず、その後の展開が見えにくくなるため、今回は「自分の思考を紡ぐ感じで、よりエッセイっぽいスタイルにした」（p. 232）。この転換が、本書に「光がパーッと伸びていくように視野が開けていく感じ」（p. 231）を与えている。しかし、一人の熱心な読者としてあえて卑見を述べるなら、本書での変化は単なる文体の変更に尽きるものではない。簡単に言えば、本書は氏がやりたいことを自由にやった結果なのである。この点、対話型哲学教育の普及というプロジェクトの一部をなす『「こども哲学」で対話力と思考力を育てる』（河出書房新社、2014）が、入門書としての役割を強く意識してか、抑制の効いた文章になっているのとは対照的である（もちろんこちらにも感動的な件はあるが）。氏は自分を解放して自由に思索した。哲学書とは、そうして生まれた書物をいうはずである。

前置きはここまでにして、本書の内容を紹介していこう。本書は序章と二部からなる。第一部「変身」をなす四章は、いずれも「身体の境界」（p. 22）をテーマとする。ファッション、痛み、猟といった一見ばらばらの経験を扱う諸章に通底する問題は、「自己の境界を浸潤するものたち」（ibid.）だとされる。続く第二部「海と空気」の五章は、「環境における境界」（p. 23）を論じる。まず流体に範を取る存在論が提起され、ウィルダネス、都市、家といった場所の現象学的な考察が

続く。第八章から議論は倫理学の領域に移行し、本書の世界観に相応する道徳性や、福祉論への展開が示される。実証的ではないとはいえ、本書は全編にわたって非常に明快であり、立ち入った解説を要する章はないと思われるので、ひとまず各章の内容をまとめていこう。

序章「始原の海のディオゲネス」で氏は、本書が「境界とそれを超える経験」(p. 9) を主題とすることを宣言する。境界は自他の区別を作り出すが、氏のいう自己は身体に内在するとは限らない。例えばドライバーの自己は身体より拡張し、その境界は自動車の輪郭に重なる。加えて制度的な境界や自然と人間の境界も取り上げられるが、身体感覚と社会制度の相互浸透ゆえに、「身体と自然における境界の問題は、同時に社会的・政治的な意味も担っている」(p. 14) と氏は強調する。ところで、こうした境界を超える経験を論じる際の拠り所は、一方で地球を流体として捉える「始原の海」の発想であり、他方で「世界を分断する境界を根本から浸潤しようとする」(pp. 18-19) 哲学者、ディオゲネスである。氏が後者の姿を非常に熱く語り、「本書は、この猛烈な先駆者の後をたどってみよう」(p. 22) と誘う序章は、本書の方向のみならず情熱をも示している。

第一章「ファッションと産まれることの現象学」では、いわゆる妊娠や出産ではなく、衣服とファッションの経験が論じられる。衣服は人間の脆弱な皮膚を補助し代補すると同時に社会的な役割をも象徴する。しかし氏はこれらの機能よりもファッションという現象に着目する。流行のスタイルの共時的な模倣であるファッションを通して、人は過去のスタイルや他の集団から、さらには自分の集団内部でも自己を差異化する。ファッションを軽薄なものとして等閑に付す立場に抗して、氏はこれを「深みの拒否としての表面」と呼び、いかなる目的や意味もなくただ変化することで「最終的な世界の無根拠性」を暗示すると主張する (p. 36)。ファッションによって変身を繰り返す人間は、しかし、根拠なき寄る辺ない存在と化すのではなく、他人に見られ、承認を得ることで再誕するとされる。「産まれること」が章題に挙がる所以である。

第二章は「見つめられることの現象学」である。能動的な思考を自己の本質とする見方には受動性の概念が欠けていると指弾する氏は、受動性の体験を通して自己性が与えられる回路を探る。氏はまず、鏡で自分を見る経験が他者の視線一般の理解を前提することを指摘し、「自分で自分の声を聞く」(p. 46) というデカルト的な思考の自己完結性を掘り崩す。その上で見つめられる経験の分析に移るが、取り上げられるのはヴェラスケスの「宮廷の侍女たち」と『眼と精神』で引用される「森が見つめる経験」である。結論として氏が主張するのは、私たちは可視的な身体をもつために見る者であると同時に見られる者でもあること、そして「私たちは、見られることによって自己の存在を世界のなかに確立する」(p. 53) ことである。

第三章「痛むこと、癒されること」において、氏は痛みに関する二つの考えを批判する。一つは痛みを「個人的で、主観的で、私的で、他者と共有できない経験」(p. 61) とする考えであり、もう一つは痛みには対象がないという主張である。氏は多様な研究を援用しつつ、痛みには悲しみや怒りを触発する情動的側面、ケアや援助を他者に呼びかける間主観的側面、表出の仕方に関わる社会文化的側面があることを示して第一の考えを退けるとともに、痛みを自己身体についての志向的経験と規定して第二の考えを否定する。次に慢性痛の経験が、幻影肢と同様、身体図式の機能不全に起因する世界とのインタラクションの停滞として記述される。特定の損傷に局所化されない慢性

痛の考察を経て、痛みは「損傷から回復しようとする身体の自己保護と治癒の過程についての志向的経験」(pp. 75-76) と再定義される。そして、患者を世界から切断し自己身体に閉じ込める痛みの内向性に対して、世界に戻る仕方の発見が治癒だとされる。

第四章「食べられること、食べること」では猟の現象学が開始される。氏の規定によれば、猟とは、人の定住しない手つかずの危険な自然であるウィルダネスにおいて、食べるために、人間と同等以上の運動性能をもつ稀少な生き物を捕獲することである。猟の本質は狩猟者と獲物の近さにあるとされるが、近さの意味は二重である。つまり、狩猟者は獲物を模倣して周囲の環境に同化する一方で、狩った獲物を食べることで獲物に近づく。氏が強調するのは、この近さにおいて人間は自分も食べられうるという可逆的な関係を獲得し、動物として再生し自然の一部となるという点である。しかしこれは環境の全変化を知覚する覚醒的な一体化であって、風景の美的観照とは程遠い。氏はまた、「自分は何者か」という人間的な悩みとは無縁な、一つしかない自分の命を動物と交換する狩猟者の生き方を言祝いでもいる。このようにまとめると、身体という主題だけでなく、世界へ新たに生まれ直すというイメージも第一部に通底していることが見えてくる。

第二部冒頭の第五章は、こうした自己に相応しい存在論を構想する。氏は、存在論も素朴な身体経験に根ざすというバシュラールの発想と、男性中心の西洋哲学における剛体の特権視に対するイリガライの批判を結びつけ、空気と水という元素に基づく「流体のオントロジー」を提出する。空気と水は遠知覚を可能にする（半）透明な媒質であることから、内部と外部の区別のない、見晴らしのいい世界観が得られる。現象学的に言えば、流体は眼前の対象ではなく身体を取り囲み浸潤する環境であり、そこでは潜在的なものも遠くからの予感として直接に知覚される。遮蔽物なき大洋の航海の記述から、流体の時間は切れ目のない持続であるとも主張される。海と風の世界はさらにインゴルドのいう「ウェザー・ワールド」として捉え直される。この予測困難な複雑系の「内住者」たる私たちの自己は、多様な運動が偶然に出会う結節点として成立していることが示される。

第六章「都市とウィルダネス、天井も壁もない家」は作家の日野啓三を強い共感とともに取り上げる。日野は農村の延長線上にある情緒的な「都会」に非人間的で無機的な「都市」を対置し、後者が「本来の自然」に近づくと主張する。氏はここに人間の住む牧歌的自然と移動や交通の場所に留まるウィルダネスの区別を重ねる。加えてケイシーの場所論から、安定的に一所に留まる内向的なヘスティアと、つねに外へ出て放浪するヘルメスという二つの住み方が紹介され、後者が前者の前提条件をなすと主張される。人が次々に入れ替わる都市はヘルメス的な場所とされるが、都市はまた、人間の意味づけから独立に変化し、時に廃墟を生む。無意味なゴミの集積に感嘆する日野の姿に、氏は狩猟やディープ・エコロジーにも通じる純粋な絶対的存在との邂逅を見て取る。

第七章「家のないこと」では、ハイデガーのように居住を人間存在の中心に据える見方が紹介されるが、氏はヤングやグローズらフェミニスト現象学の批判を引いて、家を重視するヘスティア的な発想を問題視する。女性が家に閉じ込められて家事や養育を強いられてきたことや、家の維持という質料的側面は女性に課される一方で男性の担う家のデザイン（形相）が重視されることが指摘され、居住中心主義の抑圧的性格が明るみに出される。次に氏は、現象学的な考察を通して、『リヴァイアサン』に代表される国家と家と身体の類比が実際には成り立たないことを示す。さらに、

国家や家の境界は配慮の範囲を区切って公共心を低下させると批判される。

この論点は第八章に引き継がれ、国家などの小集団への分割よりも人類としての共通性を重んじる「コスモポリタニズム」がホームレスおよびウィルダネスに結びつけられる。グローバルな社会における公平性と平等性を希求するコスモポリタニズムは、自分の集団や地域の伝統的価値を称揚するヘスティア的な排他主義と鋭く対立する。また、ウィルダネスを移動する個と個の出会いは、出自や文化を超えた人間同士の関係であり、民主主義をもたらすとされる。氏はさらにベルクソンの「開いた道徳」をこの文脈に組み込み、ヘルメス的な道徳として高く評価する。

第九章「海洋惑星とレジリエンス」では、いかなる境界も流体に浸潤されるこの海洋惑星において、いかに自己を維持するかが考察される。氏の注目するレジリエンスとは、単に元の状態に回復する力ではなく、変転する環境において自己を維持するために、環境との相互作用に働きかけることで発展成長する動的過程のことである。ケアは個人のレジリエンスの育成として捉えられるが、氏は家がケアの場であるという考えを警戒し、家は外部と接続されることでこそ安らぎをもたらしうるとする。いまや家に残された機能はプライバシーの保護だけであるが、これを必要とする所以の羞恥心は、理想を自他に求める傲慢と表裏一体であり、自分の有限で脆弱な生の否定から生じるとして批判される。氏によればむしろ、「私たちは、家を出て、根拠なく再誕生して、新しい評価の視線を意図的に集めることをすべきである」(p. 220)。

このように本書では、卒業論文の主題であったバシュラールから近年の生態学やフェミニズム現象学まで、驚くほど広範な領野を渉猟してきた氏の遍歴が見事に収斂し、さらに次なる様々な海路が展望された。一般的に見ても、西洋哲学の伝統の中で見落とされてきた経験を現象学によって取り上げ、一つの存在論にまで鍛え上げた本書の価値は明らかであろう。最後に疑義を二つ提起したいと思うが、これもあくまで本書の新鮮かつ大胆な発想に触発されたものにすぎない。

まず身体について。流体が特権視される本書だが、皮膚や顔、内臓といった身体の境界に関しては、それを浸潤する水と空気が議論されることはない。つまり、呼吸・飲食・消化・発汗・排泄といった経験の記述と分析が欠けている。免疫の問題も一顧だにされない。氏の峻別する「動物」と「樹木」(p. 132) に共通するもの、すなわち栄養摂取や成長に関わるいわば「植物的なもの」の現象学が、境界を考える上では必須であろう。本書は対象を見る主体という像を壊したとはいえ、身体経験の中でとりわけ知覚と運動を重視するという伝統的な動物優位の偏向を温存してはいないだろうか。その所以は現象学的方法にではなく、氏の身体観にあると思われる。

そして性について。性の境界という問題を直接に論じていないのは一つの選択としても、本書の自己観が「男性中心主義的な偏り」(p. 151) を免れているかどうかは一考の余地がある。例えば痛みが私たちを身体に閉じ込めることを指摘する際、身体が知覚や行為の「透明な媒体」となっているのが「通常の生活」だと氏は述べているが (p. 76)、フェミニズム現象学はこうした透明な身体性がきわめて男性的であることをこそ暴いてきたのではなかったか。自己身体への集中を肯定的に記述せずに異常視している限り、身体の現象学を隠然と支配する男性的なものの優位を崩すことは、いまだ大きな課題として積み残されていると言わざるをえないだろう。

(川崎　唯史)

江川　隆男著

『アンチ・モラリア：〈器官なき身体〉の哲学』

（河出書房新社、2014年）

巡礼の旅のような書物である。

本書の構成は第一平面と第二平面の二段構成を取っている。そのうち第一平面は三部に分けられ、そこに七つの章が配置されている。第二平面は一部を二分割し、そこに三つの章が含まれる。全十章で、最後に全体の総括として結論が置かれている。どの章から読んでも話が分かるというような読者に配慮した書物ではまったくない。最初の頁から最後の頁へと、著者の複雑な思考を追わなければならない。長く過酷な読書となる。

しかし、長く過酷であるという理由だけでは、巡礼と呼ばれるには値しない。とある映画で、「巡礼に出るのは信仰を失った者たちだ」というセリフがあった（ような気がする）。そこにある含意はおそらく、巡礼とは信仰などというものが自身の生に必要かどうかを見極める試練なのだということだろう。さて、この著作が「巡礼」という言葉とリンクするのはなぜだろうか。それは頁を繰っていくなかで、著者の「哲学とは何か」という素朴で率直な問いに度々出くわすからだろう。その問いに著者はいつもその場で答えるのだが、もちろん読者にとって著者の考えが自分の考えと重なるとは限らない。では、自身にとって哲学とは何なのか、それは自身の生に必要なのか。本書の通読がおのれの哲学観を問う体験となるとき、それが巡礼と感じられるのだろう。

とはいえ、以上のことは読書に付随する感慨に過ぎず、この書物の真髄でも何でもない。巡礼の余韻に浸るのは切り上げて、ここから探究の一歩を踏み出そう。

※

江川隆男氏の著作は厄介だ。とくに本書は、氏の作品のなかで最高度の複雑性を持って構築されており、かつ哲学史のひとつの底をぶち抜いたので、なおさら厄介だ。こうした厄介さに向かい合うために、まずこの著作の主軸をシンプルに捉えてみよう。

氏にとって、そして『アンチ・モラリア』にとって、哲学とは「あらゆる価値の価値転換」の実践である。ニーチェから引き継いだであろう哲学観であるが、ではこの著作でどのような価値転換が試みられたのか。まず大きく捉えるならば、タイトルに表れているように「道徳に代えて倫理を」という転換である。だがこれは氏の著作群に共通するライトモチーフであり、本書の特徴とは言い難い。もう少し精度を上げてみるなら、本書では「因果性に代えて欲望を」という新たな試みが行われていることに気づく。これは具体的には「スピノザの神に代えてアルトーの器官なき身体を」という価値転換として実践される。つまり、神（＝実体、能産的自然）を自己原因として規定するスピノザに対して、スピノザのロジックを逆行することでその自己原因以前に欲望する身体

（器官なき身体）を見出すという思考実践である。

この実践はスピノザ哲学の底を抜くような恐れも知らぬ大胆な試みだといえるだろう（ちなみに、氏が『死の哲学』ではまだ自己原因という概念を思考の基盤に据えていたことを考えると、氏は自分の思考の底もぶち抜いたといえる）。この試みの成否を検証する力を私は持ち合わせていない。こんなに悔しいことがあるだろうか。仕方がないので、スピノザ研究者たちの間でどのような議論が巻き起こるかを楽しみにしている。

ここまでの議論を整理しておこう。本書での価値転換の実践は「道徳に代えて倫理を」➡「因果性に代えて欲望を」➡「スピノザの神に代えてアルトーの器官なき身体を」として具体化されていく。以上の実践は『アンチ・モラリア：〈器官なき身体〉の哲学』というタイトルに忠実に対応している点で、これを主軸と見なしてよいだろう。神に対して器官なき身体を置くだけでなく、因果性を欲望の観点から批判するという発想も価値転換の実践（実験）として相当に面白いし、理論展開も周到である。

しかし、氏の議論を厄介にしているものがすでにこの主軸のなかに潜んでいる。というのは、スピノザの神＝自己原因が批判されるのは、因果性を批判するという発想から導かれるものなのだが、ではなぜ因果性が批判されることになるのか。「道徳に代えて倫理を」から考えるならば、因果性が批判される理由はそれが道徳に深く関与するからでなければならない。しかし、実際に因果性と道徳はどのような関係にあるのか。このロジックが本書には鮮明に論じられてはいないのである。つまり「道徳に代えて倫理を」➡「因果性に代えて欲望を」の流れの間には深い溝が存在しているといえる。この溝を埋めるのでなければ、私たち読者は自己原因批判という驚異的な試みに心躍らせながら、時折挿入される道徳批判（例えば「アンチ・モラリアについての備考」×五回）をノイズとして聞くことになってしまう。しかし、この著作が哲学の研究書ではなく哲学書であるならば、本当に聞くべきは道徳のひっくり返る音ではなかったか（スピノザの自己原因批判だけでも本としては十分成立するだろうが、それではスピノザ研究に留まってしまう）。

※※

因果性と道徳の癒着をこの著書は明示していない。とはいえ、氏に一冊の書物を書かせるほど突き動かす事柄なのだから、そこに何かがあることも疑いえない。ここではその何かを推測して、仮設的にこの溝を埋める作業に取り組んでみよう。

まず、『アンチ・モラリア』のなかで道徳にどのような規定がそもそも与えられているかを確認しておこう。どこかに因果性に結びつくヒントがあるはずだ。例えば、ここでは「地層」という概念が道徳のカテゴリーに含まれている。江川氏はこの概念を二通りの仕方で使っているようである。ひとつは内容と表現の結びつきが作り出す地層である。内容とは、例えば『千のプラトー』によれば、「監獄」のような物理的構築物を指す。それに対する表現とは「犯罪」に関する言説だとされる。これらの結びつきによって罪と罰をめぐる道徳的地層が形成されるということだろう。同様に「病院」と「疾患」、「学校」と「教育」、「家」と「家族」などを挙げることができるかもしれない。もうひとつはスピノザの術語である「属性」を「地層」と呼ぶ場合である。どちらの場合にせよ、因果性とは関係があるようには見えない。

他にも「記憶」や「進歩」、「様相」という概念が道徳のカテゴリーに含まれるが、これらも因果性と道徳の関連を明らかにするには弱いだろう。因果性との関連が強い「様相」という概念は、本書の鍵概念のひとつなので注意が必要だが、これは因果性と道徳の関連が明確になってはじめて意味を持つ概念である（因果性を道徳的だと批判することで、スピノザの『エチカ』の必然性を逆行する動機が生じ、倫理学としての「無様相」という特異な概念が導き出されてくる）。

もっと歩を進めよう。道徳に関する明確な規定が最初に登場するのは「アンチ・モラリアについての備考（1）」がはじまる四五頁である。「モラルとは、何よりも人間自身による人間そのものの擬人化のことであり、またそこから発生するすべてのもののことである。（…）擬人化は、人間が自分たちについてとくに覚醒時に意識する自由意志あるいは自由決意を絶対化することを以って最高点に達する。」かなり独特な規定だが、要約するなら、人間は自身に自由意志があるとみなすという仕方で自身を擬人化する、ということだろう。この「自由意志」という概念は、江川氏が前著『超人の倫理』でも批判したものであり、本書においても道徳の中心概念となっている。そしておそらくここに因果性と道徳の深い癒着が潜んでいる。

自由意志と因果性に関して即座に連想されるのはカントの『実践理性批判』である。この著作でカントは人間の自由の領域を確保するために、自然法則を認識するために備わっている因果性を、その対象領域である感性界から切り離し、人間の行為＝実践の領域に適用した。つまり因果性を、自然界を認識するためでなく、人間の行為を認識するために応用したのである。この因果性の応用は、奇妙なことに、自然法則からの人間の解放を意味することになり、そこに人間の「自由」を見出すことになる。そして自由と見なされることになった人間が行為を自律的に開始する能力を「意志」と呼んだ。つまり、意志が行為の「原因」と見なされることになった。こうしてカントは因果性と自由と意志から道徳法則を打ち立てようと試みることになる。

以上のようなカントの道徳＝因果性理論を江川氏は撃とうとしたと考えることはまったく的外れではないだろう。とはいえ、しっくりこないものがある。面白くはあるが、価値転換と呼ぶにはあまりにも毒がなさすぎる。さらにもう一歩踏み込めないだろうか。

ほとんど説明はないのだが、「習慣」が道徳のカテゴリーに含まれていることに注目してみよう。そのうえで「アンチ・モラリアについての備考（4）」を見ておきたい。ここで氏は〈革命〉について言及している。ここでいう〈革命〉とは「あらゆる価値の価値転換」のことである。つまり、アンチ・モラリアのことなのだが、それに関して次のように述べている。「〈革命〉は、人間的変革ではなく、人間本性の変形である。」人間本性、習慣と来ればヒュームである。ヒュームは人間本性のひとつに因果性を認めた哲学者である。そして習慣とは因果性の働きによって形成されるものであった。さらにいえば因果性が人間本性に含まれる限りで、因果性は道徳にも関わるとヒュームは考える。すると「因果性に代えて欲望を」置き換える思考実践は、ヒューム的な人間本性に変形をもたらさずにいないだろう。

こうしてカントとヒュームの哲学を参照することで、『アンチ・モラリア』における道徳と因果性の間の溝をある程度は埋めることができたのではないだろうか。とはいえ十分とは言い難い。ここまで来るとさらに新たに二つの疑問が生じてきてしまう。ひとつ目の疑問はこうである。カント

やヒュームの哲学は確かに『アンチ・モラリア』の攻撃対象にカウントされるだろう。しかし、カントとヒュームにおける因果性と道徳の関係とは、誤解を恐れずにまとめれば「人間に備わっている因果性の機能から「道徳」という現象が説明できる」というものである。それに対して江川氏は明らかに「因果性はそれ自体が道徳だ」と考えている。前者の場合、因果性を批判しても道徳は崩せない。それに対して後者の場合、因果性の批判がダイレクトに道徳の批判にならなければならない。では、なぜ「因果性はそれ自体が道徳」なのか。この強い主張のロジックは本書では結局謎のままである。

二つ目の疑問はこうだ。なぜ『アンチ・モラリア』にカントやヒュームが積極的に登場しないのか。言い換えれば「道徳の批判のための因果性の批判」の対象として、なぜカントでもヒュームでもなく、スピノザの自己原因を選択したのか（江川氏だからスピノザ！と考えるのは思考停止でしかない）。本書の狙いを考えるのであればカントの実践理性批判を対象とするほうがわかりやすいではないか。この問いに関しては、次のように考えられる。というのも、カントの批判だけでは、人間の行為における因果性（道徳法則）を批判することにしかならないからである。すでに述べたように、氏のここでの基本思想は「因果性それ自体が道徳だ」である。すると、自然を因果性によって捉えることは自然を道徳化していることになる。私たちが通常であれば科学とみなすものも氏にとっては道徳なのである。明らかに狂っている！『アンチ・モラリア』はこの自然の道徳化（道徳としての自然）に対抗する。氏がカントではなくスピノザの自己原因批判に至るのはおそらく、スピノザ哲学には、道徳における因果性（道徳法則）だけでなく自然学における因果性（自然法則）すら欲望に置き換えても、砕け散らないだけのポテンシャルが存在する、と氏が認めているからではないだろうか。そしてその実験成果がこの著書『アンチ・モラリア』と言えるのではないか。

※※※

さて、冷静な方々であれば、この書評が『アンチ・モラリア』に登場する様々な新奇な概念群（「無仮設の原理」、「気象哲学」、「非存在の様態」、「分裂症化した無限知性」など）に触れていないことに気づくだろう。なぜ延々と道徳と因果性の関係にこだわり続けたのか。もちろん紙数に限りがあり、概念群の解説を丁寧にはできないというのも大きいが、何よりもまず本書が「あらゆる価値の価値転換」を目指すものだからである。価値転換は、新しい価値を生み出すこととは異なる。新奇な概念を提示するだけでは結局それらが降り積もり、堆積し、地層化することにしかならない。価値転換とは、私たちの普段の生活の深層に根を張っている価値をひっくり返すことである。この書評では価値転換を駆動するものを探究することに努めた。それが「因果性はそれ自体が道徳」という江川氏の狂った信念、異様な根本思想だった。この根本思想を真面目に受け取るなら、確かに世界の見え方が一挙に変わる（スピノザ哲学をひっくり返す駆動力にもなる）。非常に地味ではあるが、これこそが『死の哲学』にも『超人の倫理』にもない『アンチ・モラリア』固有の核だと私は考える。

最後に一言。惜しむらくは「因果性はそれ自体が道徳」という発想が、現時点ではまだ江川氏の直観としか言えないということである。ここにロジックが見出される日が来ることを待つばかりだ。

（山森　裕毅）

藤岡　俊博著

『レヴィナスと「場所」の倫理』

（東京大学出版会、2014 年）

今から10年ほど前、『レヴィナス研究』第4号（*Cahiers d'études Lévinassiennes*, Verdier, 2005年）の中で、日本におけるレヴィナス研究の展開と状況が、村上靖彦氏、中真生氏の共著によって紹介されている。「なぜ日本でレヴィナスが読まれるのか」という問いかけが一つの基点となっているのだが、その中で問題とされていたのは、日本文化における「神の不在」、「超越の問いの不在」である。この文化背景ゆえに、一神教やユダヤ思想といった宗教的側面に真正面から取り組むアプローチが手薄となっている。論考は、日本人研究者たちはあくまで「日本的」な解釈に陥ることなく普遍的なレヴィナス研究を目指していると断りつつも、なお「神の不在」が日本のレヴィナス研究における否定的要素となっていると指摘している。

当時と比べて、日本のレヴィナス研究は確実に変化を遂げている。レヴィナス哲学におけるユダヤ思想の射程を正確に測ろうとする研究が、ここ数年のうちに若手研究者たちの中から続々と現れている。これまで本格的に論じられることのなかった「場所」の主題に焦点をあて、レヴィナスの思考をクロノロジカルに読み解く本書もまた、そのような問題意識－レヴィナスの思想において哲学とユダヤ教とが交叉する様態を分析すること（19）－を共有するものといえよう。

本書は、2012年に東京大学南原繁記念出版賞を受賞した博士論文がもととなっている。初期からの哲学論考、ユダヤ教論考を含むあらゆるテクストへの綿密な資料調査、多数のフランス語文献の参照とその丹念な読解に裏打ちされた本研究は、ときに全体像の見えにくいレヴィナスの思考の生成と構造を思想史的に明らかにすると共に、「場所」の問いこそは、レヴィナスの思索を貫通する核心であることを説得的に提示する。主題の正統性だけでなく、理論展開の明快さをも含め、本書は今後、レヴィナス研究者が出発点に立つための必読の書となるだろう。

「場所」論という主題の意義に加えて特筆すべきは、これまで十分に焦点があてられることのなかった様々な分野にわたる思想家たち－レヴィ＝ブリュール、ダルデル、ツェラン、ジャベス、ミンコウスキー等－との丹念な対話である。20世紀の多元的な思想潮流の観点は、「場所」論の展開に厚みを与えるだけでなく、レヴィナスの独自性を鮮やかに浮かび上がらせるものとなっている。その細部にこそ本書の汲みつくし得ない豊かさがあるのだが、評者の力では限られた紙数の中でとても描出することができない。ここでは、著者自身が序の中で説明している本書構成に沿いつつ、評者にとりわけ興味深く思われた論点－レヴィナスの思索を貫くハイデガーとの絶えざる対話－を中心に全体を追うことにしたい。

第Ⅰ部では、フッサール、ハイデガーの下での現象学研究から哲学的歩みを開始したレヴィナスの関心が、「具体的空間」の探究のうちにあったことが、1930年代のテクストを通じて確認される。著者はその際、レヴィナスのフッサール解釈に留意しつつ、ハイデガーにおける「現存在」と「環境世界」の議論が高く評価されていた点に注目する。その評価は、ハイデガーのナチス加担が問題にされ始めていた時期にも変わることはなかった。その一方で重要なのは、「具体的な生」をめぐる「両義的な関心」(33) である。レヴィナスは、「具体的な生への繋縛」の思考を「神秘主義」として拒絶する。その際、決定的な役割を果たすのがユダヤ教である。著者は、同時期のユダヤ教論考を通じて、ユダヤ教のうちに「生の具体性からの脱却」の可能性を見いだすレヴィナスの思索の端緒を画定する。レヴィナスの関心は、「自然の神格化」である「異教」と、それを拒絶する「ユダヤ教とキリスト教の連帯」(52) の対立構図にある。この構図のうちに、のちの問題意識—「西洋哲学全体の問い直し」(43) —もまた内包されている。とするならば、ハイデガー哲学との関係とは、単なる否定や棄却ではなく、「それを可能なかぎり踏まえたうえでの批判的かつ発展的な練り直し」(56) ということになるだろう。このテーゼは以後、本書の一貫した立場となる。

第Ⅱ部では、1940年代の論考、とりわけ『実存から実存者へ』が分析の対象となる。レヴィナスは、ハイデガーの「道具」と「配慮」の構造にかかわる「合目的性」に対して、行為とその対象とがもつ自足性から形作られる「糧」と「享受」の関係こそが世界の生のあり方であると説く。その日常的な世界の背後に潜むものとして、ハイデガーの「不安」に「〈ある〉の恐怖」が対置される。この〈ある〉概念理解にあたって、著者は、レヴィナスの芸術論に続き、レヴィ＝ブリュールにおける「融即」の概念が果たした役割に注目し、この主題がハイデガー批判に転用される過程を丹念に追っていく。レヴィナスの狙いは、脱肉化された現存在の中性性に異議を唱え、現存在が環境世界のうちに存するための条件づけをめざす点にある。著者はここで、地理学者ダルデルによるレヴィナス解釈を批判的に読み解くことにより、レヴィナスの「場所」論の狙いと独自性を見事に際だたせている。

続いて第Ⅲ部では、1950年代初頭から『全体性と無限』までのテクストを対象とし、「場所」の主題の変遷が、①存在論の根源性批判、②ハイデガーの「居住」思想への反応、③フッサールの再解釈という３つの側面から丹念に跡づけられる。ここでは、ハイデガーの「居住」の思想を『存在と時間』との連続性において捉え、「転回」後の思想を含めたハイデガー哲学をフッサール現象学のうちに取り込む「解釈の方向転換」(136) が確認される。この「居住」をめぐる思考は、転回後のハイデガーへの応答であるだけでなく、レヴィナス自身の「場所」論を構成するものでもある。著者は、レヴィナスの他者論とは、あくまで自我論を出発点とし、「環境世界」の乗り越えによってのみ論じられるものであると強調する。その乗り越えが、「場所」(＝人間の条件) からの「自由」、「解放」(178) と深く結びつくがゆえに、「異教」概念の用法が問われるのだ。ハイデガーの思想を異教的な「「場所」への執着」(183) とみなし、ローゼンツヴァイクから継承した「哲学と神学との積極的な協働」(192) を目指すレヴィナスの内的動機を見届けた上で、著者は、「①神話的結びつきである異教、②他性を端的に知らない無神論、③分離されながら〈他〉との関係に入る一神教」の三層構造が、『全体性と無限』の理論構成を下支えする神学的背景となっていると考える。

この読解は、評者にとって新たな知見であったのだが、『全体性と無限』成立を理解する際に、非常に重要な解釈であるように思われる。

第IV部ではいよいよ、本書の主題である「非場所の倫理」として結実する後期思想が、『全体性と無限』以降に前景化する諸概念の吟味によって開かれる。著者は、先行研究に目配りしつつ、60年代初頭からの執筆状況を丹念に辿り、『全体性と無限』と『存在するとは別の仕方で』を分断する思想史的位置づけに異議を唱える。著者によれば、両書の間に横たわる15年弱の思索は、「連続性」における「新しい局面への移行」として「場所論的転回」(227) と呼ぶべきものである。デリダの批判はそれゆえ、「レヴィナスの新たな試みへの拍車」という役割に減じられる (223)。この「場所論的転回」—「場所」から「非場所」への重心の移動—に重要な役割を果たす「痕跡」「隔時性」「近さ」「身代わり」「われここに」といったレヴィナスの主要概念の出自とその展開が追究され、その過程でレヴィナスの詩人論、精神病理学的主題に光があてられる。最後に、『存在するとは別の仕方で』の最終部に現れる「雰囲気」の主題が、〈ある〉概念にまで遡及可能であることが示され、初期レヴィナスからの長い射程が見届けられる。これらはいずれも、レヴィナスの思想の連続性解釈に寄与するものであるが、とはいえここでも依然、最も重要な参照先はハイデガーである。70年代の「非場所の倫理」に頂点を見るレヴィナスの思想は、ハイデガーの「場所の論究としての倫理学」への反駁としてその相貌を表すことになる (249)。

「非場所の倫理」の総括を経て、第V部では、それまでで直接扱われてこなかったユダヤ教論考にそくして、「約束の地」をめぐるユダヤ民族の「場所」が問い質される。最終部は、レヴィナスの哲学的著作とユダヤ教論考という二つの次元を、具体性のうちに架橋する試みである。まず、東方ユダヤ師範学校校長としての教育者レヴィナスの思考が跡づけられ、ついで第三次中東戦争を契機に顕在化する「約束の地」の問題の所在が、ユダヤ教パリ学派との関連を交えながら丁寧に取り出される。「約束の地」の所有は正当化されるか。著者は、『存在するとは別の仕方で』という著作の根底に、他者への責任を担う「非場所」という倫理→普遍的正義が統べる「地上のエルサレム」という「国家」形態→「約束の地」への回帰という一連の連関のモティーフが流れていると考える (363)。この「約束の地」は、しかし、場所／非場所の二重性、倫理的要請と政治的要請（正義）のキアスムとして、解消不能な次元に残される。著者は、倫理と政治との錯綜を一方に回収することの不可能を見据えつつ、最後に、「場所の倫理」の可能性を、「高みへと転落する」(370) というレヴィナスの表現のうちに見いだす。二次元的な思考では捉えられない「高さ」=「ユートピア」(367) はいかにして可能か。レヴィナスを超え、その問いを問いつづけることを自らに課す地点で本書は結ばれる。

「非場所の倫理」というレヴィナス解釈が、国内外のレヴィナス研究において大きな意義をもち、かつ独創的であることは疑い得ない。と同時に、その内実を実際に解き明かそうとするとき、既に目に馴染んだレヴィナス倫理の諸概念分析（「身代わり」「他者のために」「われここに」etc.）（第4部）に還っていくほかないことにも気づかされる。「倫理と政治の交叉」への問いを開き、禁欲的に閉じられる本書は、無論、私たちに「非場所の倫理」の新たな展望を提示することを目標として

いたわけではない。それらは今後、均質な空間に「軋み」(381) として浮かび上がってくるような、具体的で個別的な場所（主題）—前述のユダヤ／西洋、倫理／政治、或いは女性性／男性性（169—173）をめぐる性的身体といった問題系—として、レヴィナス研究の最前線に立つ著者によって、新たな視角から切り取られ、展開されてゆくに違いない。

本書を通じてよくよく理解されるのは、「場所」がレヴィナス思想にとって本質的なテーマの一つであるだけでなく、その包括的理解のための殆ど唯一の核心的概念であるということである。「場所」概念を軸としてこそ、レヴィナスにおける哲学的側面とユダヤ的側面を架橋し、かつ「場所論的転回」を蝶番とした思索の連続性を示し得る。そしてその論証は、ハイデガーとの対話の精緻な跡づけなしには得られない。その限りで、レヴィナスにとってのハイデガー哲学を、単なる対立項として捉えるのではなく、「《他》への超越に必要な一契機として自らの思想に組み込む」(374) ものと解釈することは非常に納得のいくことである。

その一方で、本書に網の目のように張り巡らされた「ハイデガーとの近さと遠さ」(279) の徹底的な分析に圧倒されればされるほど、印象に強く残るのは、ハイデガー思想の「発展的乗り越え」といった表現ではしっくりこないような、ハイデガーへの執拗なまでのレヴィナスの執着の跡である。ハイデガーの主要な術語概念の全てに張りつき、その意味を反転させ、或いは解体し、ハイデガー（の「場所」の思考）の場所を奪おうとするかのようである。評者は途中、フランス人研究者らによる、「呼び声」（ハイデガー）と「われここに」を対照してのレヴィナス批判 (273) や、「不当な横領」であると指摘されるツェラン論批判 (291) の方に共鳴してしまった。

言うまでもなく、「場所を奪う」という表現は不当である。けれども、ハイデガー（場所）を軸とした「広い意味での「場所の倫理」」(374) という本書の立場に立つとき、ハイデガーとの関係そのものが、「同のうちへの他の懐胎」(262) として、レヴィナス自身の思索の構造であり、かつ思考された内容となっているように見えてくる。自ら（レヴィナス）が、自ら（《同》）とは《他》なるものとしての《同》の思考（ハイデガー）のうちで「同のうちへの他の懐胎」として生起すること。この構造を相対化することは可能だろうか。この問いは、（著者によれば）転回の直接的契機ではないデリダの批判と、レヴィナス自身の内的展開との交叉を可能にしたものへの問いでもある。評者の問題関心としては、ここに、デリダが『全体性と無限』の「最大の被告」と呼んだヘーゲルの存在が蘇ってくるように思われる。本書でもヘーゲルとの対話が丁寧に検討されているけれども (257—265)、この問いに潜むのは、ヘーゲルそのひとというよりはむしろ、フランスにおけるヘーゲル受容という「媒介項」ではないだろうか。それは、「否定性」の解釈に発し、自己意識を引き裂く「分離」へ、そして「一つの場所」(377) としての言説が内に孕む「差異」へと結ばれる問いの消息でもある。「非場所の倫理」の最後に提示される「高さ」と「降下」の主題は、依然として内在と超越の問いをめぐっている。本書はこうして、私たちを、再びデリダの批判の出発点へ、問いの「軋む」地点へと導いているように思われる。

（木元　麻里）

依田　義右著

『マルブランシュ——認識をめぐる争いと光の形而上学』

（ぷねうま舎、2014年）

概要

マルブランシュは、『真理探究論』第三巻第二部にて、その思想の中核中の中核、「すべてのものを神の内に見る」理説（la vision en Dieu）の証明において、五つの仕方を提出する。そして第一から第四を次々に否定、消去したあとに、いわば「これしかありえない」として、第五の仕方をば自説として提出するのである。

さて、著者はこのマルブランシュの証明方法が「実に奇妙」（1）であり「まことに不思議」（1）であり「思想の表現としてほとんど類例の見出しがたい」（1）ものだとする。なぜなら、この消去法は「まるで自分で自分の退路を断つかのような」（3）リスクを伴うやり方だからである。そしてこの謎解きの鍵は「枚挙の完全性」の根拠を洗い出すことだとし、（四でも六でもない）五という数字の謎解きを通じてマルブランシュ思想の全体像に迫ろうとする。

さて、まず指摘されるべきは、著者のこの問題意識自体が凡庸なようで実はたいへん得難いものだという点である。いうまでもなくマルブランシュの「観念」観はプラトン、アウグスティヌスの系譜を引く超越的存在であるという点で特異な位置を占めており、この特異性からアルノーとの生涯にわたる大論争が始まったことは周知のとおりである。ところで、読者はこの「観念」観を、彼の心の師たるアウグスティヌスから受け継いだものとして、すなわち、マルブランシュが論点先取的に採用した大前提として（問うても仕方ないものとして）、受け入れてしまいがちである。だが、マルブランシュの全著作に精通した著者（依田氏）は、この超越的観念の論証の背景には、そうした論点先取ではなくして、マルブランシュが「ひそかに自信をもっていたに違いない」（3）ところの、枚挙の完全性の根拠がかならずあるはずだと考えるのである。

著者は述べる。「…ほとんどすべての哲学者は、ある一つの領域のもろもろのことがらやもろもろの性質の種類を挙げるとき、『例えば』とか『等々』と表現する。若い頃われわれはその理由を、二、三の例を挙げることで論者が何についていいたいのかをはっきりさせるため…という理由であると思っていた。…しかし、『真の理由』あるいは『真実』は、それらの例のすべてを余すことなく枚挙することなど不可能だからではないのか」（32）。率直な告白である。これはマルブランシュと同程度に「まるで自分で自分の退路を断つかのような」リスクを伴う謎解きになるであろう。完全な枚挙など不可能ではないか、とみずから懐疑しつつ、完全な枚挙の数としての五の根拠の探求を著者はみずからに課すのである。しかも謎解きはあらかじめ困難が予想されている。なぜなら、「枚挙の完全性の根拠についてマルブランシュ自身が沈黙しているからである」（469）。

そして膨大な考証をもとに謎解きが始まる。ここではその壮大な全過程をたどることはしない。抽出された大きな結論は二つである。第一、観念が「今現在どこにあるか」の区別にもとづき、物体、精神、神の三実体が提示され、さらに精神実体のうちに物体、精神、神の三者との親近性から都合五種類の枚挙数の根拠を発見する。第二、「自明の原理」によって枚挙数五に迫る。すなわち、観念の在り処として精神の内と外しかなく、一方で外は物体と神に分かれ、他方で内はデカルトの観念の起源の三種（「外来」「生得」「造り出された」観念）を援用し、やはり都合五種類の枚挙数の根拠を発見する。以上の考証は800頁に及び（本文645頁、註等89頁）、本書の外観はさながら辞書のようである。

結局、冒頭の謎解きは完結し、枚挙数五の根拠は発見されたといえるだろう。上の導出からすると五しか考えられないのであり、無事目的は達せられたのである。しかし、結局マルブランシュが沈黙している以上は、枚挙数五の根拠は謎にとどまることになるのかもしれない。検証は不可能である。とはいえ、執筆者（木田）は、この思考プロセスを共に歩んで、以下のような印象を得た。それは、枚挙数五の獲得過程が、デカルトが『方法序説』で触れた四つの規則をたどっていること。とりわけ興味深いのは、第四規則「私が何も見落としをしなかったと確信するほど完全な枚挙と、全般的点検とをいつでもどこでも行うこと」を地で行ったこと、いや、それ以上に興味深いのは、第三規則「もっとも単純でもっとも認識しやすいものからはじめて、少しずつ、いわば段階をふんで、もっとも複雑なものの認識にまでのぼってゆき、かつ自然のままでは前後の順序をもたぬもののあいだにさえも順序を想定して進むこと」の実践事例になっていること。著者は「自然のままでは前後の順序をもたぬもののあいだにさえも」、すなわち道なき道を、「順序を想定して」、すなわち秩序があるはずだと確信して進んだのである。これはまるでケプラーが第三法則を導いた、あの様子に、非常によく似ている。まず、世界に神の秩序があることを確信した。次いで、手元にあったティコの膨大な資料と四つに組んであの美しい法則を発見した。同じく長年マルブランシュと語り合ってきた著者は、まず、マルブランシュの学説の本丸に秩序があるはずだと確信した。いや、そうだと知っていた。次いで、膨大な文献をもとに、この五という数字の根拠が取り出されたのである。哲学書の書評に似つかわしくないことを承知で記せば、私は胸が熱くなるのを感じる。

本書の特徴

さて、本書の特徴を思いついたまま挙げておこう。

第一、上記の謎解きのために、マルブランシュ思想のほぼ全域の考察が展開されているということ。単純に考えるならば、上の謎解きをするために要求されるのは認識理論だけで事足りると思われる。だが、マルブランシュにおいて事情はそう単純ではない。彼の理論にあっては、認識理論は倫理学説と響き合い、宗教的玄義が合理主義によって貫徹され、部分は全体を映し出し、全体は部分を決定するという有機的連関に目配せせねばならない。すなわち、すべての個別的論点に体系全体の目方がかかっており、個別的切り出しが困難であるという事情がある。彼の思想の代名詞「la vision en Dieu」の解明ということになれば、なおさらである。それゆえ、著者は彼の認識理論分野――「機会原因論」の解明（554-582）、マルブランシュの「光の形而上学」（601-634）、いわゆ

る「叡知的延長」（著者の訳では「可知的延長」）の理説（363-466）、「自然的判断」理論（86-92, 399-404）、魂の闇（281-361）——のみならず、彼の倫理学説分野——奇跡論（526-533）、秩序論（摂理思想、自由論を含む、533-554）——をも渉猟することに躊躇しないであろう（これら倫理学説は枚挙数五を証明する直接的根拠にはならないものの、強力な保証的存在であることが示される）。

それゆえ、本書は全体が「la vision en Dieu」の解明に向かいつつ、諸部分は彼の個別的思想の概説にもなっている。このことから本書が、マルブランシュ哲学そのもの、あるいは、マルブランシュ周辺の近代哲学を学びたい人にとって教科書的決定版であり、必携書となることはまず確実だと思われる。和書に限ってであれば、すでにコンパクトな網羅的概説書としてアルキエの『マルブランシュ——マルブランシュとキリスト教的合理主義』（藤江泰男訳）があり、また、マルブランシュの認識理論の優れた研究書として伊藤泰雄『神と魂の闇』があるが、倫理分野含めマルブランシュの全分野を深く見通したい読者は、本書は必要不可欠となるだろう。

第二、マルブランシュの引用がふんだんに散りばめられており、通読することでマルブランシュの思想のほぼ全容が捉えられるということ。しかも引用元は主著の数々のみならず、書簡、さらには推定的にマルブランシュの手になる資料（『全質変化の可能性を説明するために書かれた覚書』、464-466）にまで及んでおり、アーカイブ的意義としても大変貴重である。現在、我が国でマルブランシュの完訳は、わずかに『形而上学と宗教についての対話』（井上龍介訳）、『基督者の瞑想』（岳野慶作訳）の二書にとどまり、畢生の主著『真理探究論』は竹内良知、山田弘明の両氏による抄訳があるのみである。本書の大部さに尻込みする読者は引用箇所のみを通読するだけでも、マルブランシュの思想のエキスに触れることができると信ずる。

第三、「マルブランシュ・アルノー論争」の全貌が明らかにされているということ（第三部、55-466）。デカルト哲学の後継者であるアルノーとの、主に観念の意義をめぐる論争が、本書以上に詳細に展開されたことはなかったであろう。マルブランシュの五つの仕方の提示にたいするアルノーの対応が一つひとつ詳細に検討され（57-279）、また、叡知的延長をめぐるアルノーとの応酬が綿密に追跡されている（363-466）。これは同時にマルブランシュとデカルトとの径庭の大きさを示す作業であり、とくに観念と知覚の関係や、魂の「表現的様態」の肯否をめぐる論争は、マルブランシュのみならず、デカルトの思想の輪郭を明らかにするためにも有益である。

第四、ロックのマルブランシュ批判に、「まるでマルブランシュ自身が応答しているような錯覚に陥りそうなほど」（64）マルブランシュの見地から反論したジェルディル枢機卿の主張を検討することにより、あたかも経験論の巨匠ロックに対応するマルブランシュの擬似的応答が確認できるということ（とくに第三部第一〜六章）。そもそも著名とはけっして言えないジェルディルという哲学の徒を発見し、経験論と合理論の対話を成立させた筆者の着眼には脱帽せざるを得ない。

第五、アウグスティヌスやトマス・アクィナスなど、古代キリスト教神学、中世スコラ哲学の考察へも踏み込んだ考察が見られること。いうまでもなくマルブランシュの思想のルーツとして古代の教父アウグスティヌスと近代哲学者デカルトの両者が指摘される。だが、マルブランシュ研究で厄介なのは、この二者のみならず、マルブランシュが一見、批判し否定しているトマス・アクィナ

スからも、負うものが多いということである。それゆえ、マルブランシュの研究には古代、中世の哲学への検討も覚悟せねばならない。だがこの点にかんしても『神真似の系譜』、「マルブランシュの天使論と悪魔論」の執筆者である著者は遅れをとらない。アウグスティヌスはもちろん、トマスの実体論に堂々と分け入り、枚挙数五の根拠を見出す（とくに481-495）。

第六、マルブランシュの思想を簡略に伝えるべく、随所に比喩が多用されているということ（これらの比喩は不思議と機械関係から借用されたものが多い。著者のバックグラウンドと関係があるのだろうか、それともマルブランシュ自身が現代まで通用するイメージを持っていたということだろうか）。目に留まった限りでざっと記しておけば、「コンピュータ・ディスプレイの喩え」（103）、「一万円札とデジタルカラー写真の喩え」（162）、「蛸の擬態の喩え」（173）、「買いたてDVDの喩え」（201）、「透明人間の喩え」（384）、「オートジャイロの喩え」（489）、「プラネタリウムの喩え」（500-502）、「ティーカップとソーサーの喩え」（502-505）、「ヴォリューム調整の喩え」（566）などである。

なかでも印象的なのは、「プラネタリウムの喩え」である。第一から第五までの枚挙の事例を、「透明のドーム＝精神」、「投影された星＝観念」として、それぞれ説明していく。たいへん秀逸な比喩になっているのでここで記しておこう。第一の仕方は撮影された星空をそのまま動画で投影するもの、第二の仕方はドームに張り付けられた厚さ１ミリの液晶画面で動画を映し出すこと、第三の仕方は建築士が星の写真を張り付けておいて現実の星の動きに合わせて透明ドームを動かしていくこと、第四の仕方は透明ドーム自体がCGによって創作された動画映像を映し出していくこと、そして第五の仕方は透明ドームをすっかり取り外して、生の夜空の星々を見よ、というもの、である。比喩のため詳細は合わない点があるのだが、しかし、とくに第五の仕方（マルブランシュの自説）は神の「単純な仕方」を反映しており実に印象深く理解しうるものである。ドームを取り払って対象をじかに知覚するというのは、ある意味トマス・リードの実在論と同じ構図である。いわゆる素朴実在論者といわれるリードと、いわゆるウルトラ観念論者といわれるマルブランシュの共通性が発見されて、執筆者にはたいへん興味深かった。加えて余談だが、あとがきに著者は「ティーカップとソーサーの喩え」に触れており、コーヒーカップにしなかったのは、コーヒー党のマルブランシュ自身の比喩と勘違いされないようにするため、および、筆者自身が大の紅茶党であるため、としている。著者の厳しい学的態度と温かいユーモアが同時に透けて見えるようである。

以上、本書の特徴を思いつくままに記したのだが、最後に要望を一点のみ記しておきたい。それは、これほど大部な書であるため、事項索引を付録して欲しかったということである。なるほど、目次によってほとんどどこに何が書かれていそうか見当をつけることはできる。しかし、目次自体も八頁に及び、同一事項が複数の箇所と関係づけられていることも多く、また教科書的に使用する（部分的に参照する）研究者がいることが確実視されるのであるから、事項索引はあったほうがよかったと思われる。とはいえ、この点は本書の価値をいささかも減ずるものではない。

お世辞にも研究が盛んとは言えないマルブランシュの研究が進展する大きな礎が築かれたことを大いに慶びたい。何度も繰り返し読みたい。

（木田　直人）

小林　徹著

『経験と出来事　メルロ＝ポンティとドゥルーズにおける身体の哲学』

（水声社、2014年）

二つの学説をそれぞれに取り出し並べて比較考察し、一方が他方をいかに乗り越えているのかを例証しようとする書物は多い。評者の個人的な印象では、ドゥルーズはそのような方法によって語られやすい哲学者のひとりである。たとえば、ドゥルーズが「反-現象学」と形容されうることは、多くの者が認めることだろう。しかし、当の差異の哲学者は、そのような粗野な対立の下に、対立的ではないはるかに豊かな差異の領野を発見し、その領野の探究に乗り出したのではなかったか。私たちが、すでに個体化され、人称化され、思考のイメージによって覆い尽くされた特定の「敵」を措定し、それに対して「反」という否定のマークをつけることで事足れりとするならば、それほど差異の哲学を裏切る振る舞いはないだろう。もし差異の哲学の教えに耳を傾けようとするなら、私たちは眼に見える対立の下にある錯綜体へと赴いていかなければならないはずである。本書『経験と出来事』は、そのような試みのひとつである。

本書は、著者である小林徹氏が2012年にパリ第1大学パンテオン・ソルボンヌ校に提出した博士論文の日本語改訂版である。管見では、氏は、メルロ＝ポンティを中心としたフランス現象学を研究領域としながら、ジルベール・シモンドンやレイモン・リュイエルなど、メルロ＝ポンティの後発であり当時およびその後のフランス思想界の影の立役者とも言える哲学者たちを読み解きつつ、メルロ＝ポンティとドゥルーズの建設的な接点を探る作業を続けてこられた。本書はその試みのひとつの完成形をなすものであり、実にA5版で400頁を越える大著となっている。

大部であり、記述も決して易しいものではないが、本書の基本的な試みを次のように要約することができるだろう。まず、メルロ＝ポンティとドゥルーズの哲学を、上空飛翔的な視点を排除して「経験」に密着しその内側から経験を語る哲学と、経験の外部にある「出来事」を一挙にそれとして――リュイエルの語彙としてのまさに絶対的な上空飛翔によって――捉える哲学として、それぞれ際立たせる。そして、それらをただ粗野な対立関係に落として片づけるのではなく、その可能的な「接触面」（228頁）を、両者の「身体」の哲学に見いだす。氏によると、メルロ＝ポンティの哲学とドゥルーズの哲学、そしてそれぞれの哲学を特徴づける概念である「経験」と「出来事」、「生ける身体」と「器官なき身体」、「肉」と「平面」などは、一方が他方を拒絶したり、乗り越えていたり、対立しているのではなく、互いに「傍ら」（80、88、103頁）あるいは「裏側」（294頁）にあって、「裏打ち」（120、205、215頁）や「裏面同士の接触」（199頁）の関係にあるというのだ。

本書はこれら、おそらくメルロ＝ポンティとドゥルーズも自身の思考のなかで用いたであろうキ

ーワードを繰り返し強調し、まさにそれらの言葉によって当の哲学者たちの関係を語り、これまであまり顧みられることのなかったその建設的な部分を、なんとか救い出そうとする。しかし、これら繰り返される言葉が、単なるキャッチーなスローガンにとどまるなら、言葉を弄んでいるだけで何も言っていないに等しいだろう。二人の哲学者がどのように「傍ら」で「接触」し「裏打ち」し合っているのか、その論旨を見ていかなければならない。

本書は三つのパートから成り立っている。第一部では、メルロ＝ポンティとドゥルーズの関係の遠さと近さを測定するために、まず両者の「意味」の理論に焦点が当てられる。メルロ＝ポンティにおいて意味は、抽象的な体系において規定された意味作用ではなく、経験の「いまここ」である「生ける現在」において世界を俯瞰することなく暗中模索する身体と深く結びついたものである。それに対して、ドゥルーズにおける意味とは、そのような身体に受肉することのない、生ける現在における実現を回避し続ける理念的な「出来事」である。たとえばフーコーが、ドゥルーズの『意味の論理学』をメルロ＝ポンティの『知覚の現象学』からかぎりなく遠く離れた書物と評しているように、両者の意味の理論には妥協の余地のない対立があるように思える。しかし、本書によれば、それらは対立関係にあるのではなく、ひとつの明滅するランプのように「傍ら」にあるという。そのように読もうとする本書の方針は断固たるものでよく分かるのだが、正直に言うと、評者にはそのように言いうるテクスト上の論拠がよく分からない。ともかく本書は、両者の眼に見える対立よりも、両者の可能的な接触面を引き立てようとするのである。

第二部では、そのような交錯の場面がより具体的に論じられる。知覚の現象学から、生世界の現象学、そして肉の存在論へと至るメルロ＝ポンティの軌跡が辿られ、その延長線上に「生ける身体」からドゥルーズの「器官なき身体」への連絡、そして後者から前者への折り返しが試みられる。本書はここで、メルロ＝ポンティの肉の思想を批判的に引き継ぎ、ドゥルーズへの連絡を可能にする媒介者として、リュイエルとシモンドンの哲学を位置づける。リュイエルは、ゲシュタルト学派の形態概念を批判し、あらゆる経験の手前にあってそれら経験を可能にする領域として、身体なき意識の自己俯瞰の領域を見いだした。シモンドンは、「情報」概念を用いつつ、そのように経験の手前にあって経験を可能にする領域が具体的な現象へと生成する論理に注視し、それを前個体的な領域からの個体化として論じた。ドゥルーズが、リュイエルやシモンドンから大きな影響を受けつつ自身の哲学を形づくったことはよく知られているが、本書は、まさに彼らの哲学を、メルロ＝ポンティの死によって中断されたメルロ＝ポンティ自身の試みを批判的に継承するものとして読み解き、メルロ＝ポンティとドゥルーズのあいだに連絡の可能性を開こうとするのである。

本書によれば、ドゥルーズは、メルロ＝ポンティからリュイエルとシモンドンへと向かうこのような流れに「棹差しつつ」(188頁)、経験世界の外部でありそこから経験が産出される生産的構造を〈理念〉として定式化する。ここで本書が注目するのは、そのような〈理念〉と現象世界との遠さではなく、〈理念〉の抽象的構造の具体的な展開の論理である。〈理念〉は、一方で「微分差異化différentiation」によってその潜在的な次元において差異化され、他方で、それと同時に、現実的な時空間のなかへとみずからを「部分差異化différenciation」する、二重の運動によって特徴づけられる。本書によれば、この「微分的差異から部分的差異へ」という契機において、「ドゥルーズの

思考は〈肉〉の存在論とわずかに接触する」（195頁）という。つまり、メルロ＝ポンティが肉の思想において遡り、リュイエルとシモンドンがそれぞれの仕方で洗練させた、経験の手前にあってそれを貫きそれを可能にする理念性の領域が、ドゥルーズにおいて〈理念〉として捉えられ、この〈理念〉の部分的差異化の運動が、時空間へのその現働化において、〈肉〉の領域と接触する、ということだろう。そして本書は、このような両者の可能的な接触の場面を、「器官なき身体」、「平滑空間」、「襞」などの観点から展開していき、そのなかで絶えず、ドゥルーズの哲学がメルロ＝ポンティのそれを裏打ちしていることを強調するのである。このような同一論理の変奏的な適用にかかわる本書の記述は、決して易しいものではないが、「襞」概念に至るまで一貫して強調されるのは、メルロ＝ポンティにおける生ける現在の思考と、ドゥルーズにおける〈理念〉の現働化の思考とに、両者の可能的な接触面を見いだし、〈肉〉から〈襞〉へ、そして〈襞〉から〈肉〉へと、両者を絶えず裏打ちさせることである。

第三部では、両者の芸術論が検討されることで、その哲学の交錯の様態がさらに具体的に論じられる。メルロ＝ポンティがセザンヌやクレーに見いだしたのは、知覚の限界状況であるような錯乱や幻覚的瞬間から、芸術家がみずからの固有のスタイルを発明し、それを表現にもたらすこと、すなわちカオスからスタイルへという運動である。それは知覚世界の「奥深さ」のなかから形象を描き出す試みである。セザンヌやクレーは、ドゥルーズにおいても重要な参照先であるが、本書はここで、両者の共通の参照先としてアンリ・ミショーのメスカリン実験を引き合いに出すことで二人の哲学者を裏面において接触させる。ミショーとドゥルーズは、一方で、もはやスタイルが機能しないようなカオスへと没入し、一切が解体し溶解する危機、その無限速度に直面するが、他方で、そのような速度に対する「減速」の技法によって、かろうじて線を救い出し、知覚的形象の彼方に「平面」の美学を構成する。そして本書は、このような二つの美学の体制を体現するものとして、ドゥルーズの映画論における「運動イメージ」と「時間イメージ」を位置づけ、ドゥルーズがメルロ＝ポンティの彼方に赴く様を記述する。しかし、本書によれば、それらは二者択一のものではなく、その最も遠い地点からともに、ほかならぬこの身体への、そしてこの世界への信憑を新たに打ち立てる論理と実践を、私たちに教えてくれるのである。

内容の要約として十分なものとは言えないが、以上のように本書は一貫して、メルロ＝ポンティとドゥルーズの眼に見える明らかな対立の微細な襞に分け入り、それを解きほぐし、そしてときにそこに巻き込まれながら、その可能的な接触面を浮かび上がらせようとする。評者は、とりわけ、リュイエルの哲学の重要性、そしてドゥルーズにおけるミショーの重要性について、多くのことを学ばせてもらった。とりわけリュイエルについては、本邦において研究はおろか紹介すら十分にされていないことを鑑みれば、本書の意義は、狭義のモノグラフ研究にかぎらずに本邦のフランス哲学・思想研究においても大きなものだと言えるだろう。

しかしながら、本書の力強く断固とした方針とは裏腹に、その試みの野心性ゆえに、読解や手続きにかんするテクスト上の論拠が薄弱に思える点や、解釈上の問題点を指摘することはできるし、しておくべきだろう。まず、本書の構想する二人の哲学者の接触面は、とりわけ第二部においてはもっぱらドゥルーズにおける〈理念〉の現働化の場面に求められており、この図式は襞概念の読解

にまで適用されているように見受けられるが、ドゥルーズにおいて〈理念〉の現働化、すなわち個体化のダイナミクスは、『アンチ・オイディプス』以降、姿を見せなくなるということがドゥルーズ研究では指摘されてきた。そうだとすれば、器官なき身体や平滑空間へと展開していくドゥルーズとガタリの議論において、ドゥルーズとメルロ＝ポンティの接触面とその論理は、〈理念〉論の構図を「引き写す」ことなしに、その接触の可能性と不可能性についてより慎重な議論が必要なのではないだろうか。そしてこのことは、本書が「平面」の議論に踏む込む際にも問題となるように思える。というのも、『哲学とは何か』において、内在平面は、芸術ではなく哲学に固有の平面であり、決して現働化することはないからである。ここで現働化を行うのは、科学の準拠平面であり、科学と哲学は、実現と反-実現というかたちで真っ向から対立する。無限速度の減速を行うのは科学であり、哲学は減速なしにあくまで無限を無限として把捉する。それが事物の状態や惑性的なものではなく、概念によってカオスに立ち向かう哲学と内在平面の論理である。芸術が関与するのは、合成＝創作平面であり、そこでつくり出される芸術作品は、もはや潜在的なものではなく、「可能的なものの現存」である。厳密にこの平面に限定することで、本書第三部の議論は有効なものとなるように思われるが、そのためには潜在性概念と可能性概念の再考、そして諸平面のより慎重な峻別が必要となるだろう。そして以上の論点は、きわめて大きな問題にかかわってくる。ドゥルーズは、これら諸平面がともに接合するたったひとつのトポスを「脳」に求めており、その際に、現象学に対するいささか口の悪い露骨な非難を向けているのである。本書の終着点であった映画論における世界への信憑についても、もちろんドゥルーズ自身そこで身体の重要性を説いてもいるのだが、人間と世界のほどけた絆を再び結びつけることができるのは、究極的には「脳」と規定されている。このことがにわかに本書の試みを損なうというわけではない。しかし、両者の可能的な接触面をできうるかぎり展開しようとする本書の試みは、今度は必然的に、メルロ＝ポンティの身体の哲学に、脳の問題を突きつけることになるはずである。

最後にもう一点。本書は、メルロ＝ポンティとドゥルーズの眼に見えないかすかな接触面を、「傍ら」や「裏打ち」というかたちであらわにすることに集中しているためか、ドゥルーズによるメルロ＝ポンティへの明示的な取り組みが、積極的に論じられていないように見受けられる。『差異と反復』の襞概念をめぐる長大な註、『フーコー』での論評、『感覚の論理』での「現象学的仮説」、『哲学とは何か』の「奇妙な肉主義」は、ドゥルーズとメルロ＝ポンティの明示的な取り組みの場面であり、この点において評者は、二人の哲学者は「傍ら」に共存するといより「真正面」から対峙（対立ではない）していると思っている。そして、二人の哲学者、二つの異質なセリーは、本書が主張するようにかぎりなく接近しながらも、しかし決して収束することなく、鋭く発散するのではないか、と。しかしそれは、二つの哲学の出会いをなきものとすることではない。差異の哲学はこうも教えていたはずである。二つの異質なセリーは、その発散においてこそ共鳴し、そこにこそ出会いの対象である出来事が閃くのだと。その意味において、私たちはいまや、可能的な「接触面」を工面することの彼方で、二人の哲学を思考すべきだと思うのである。もちろんその第一歩が、本書によって踏み出されていることは、言うまでもないだろう。

（小倉　拓也）

山上　浩嗣著

『パスカルと身体の生』

（大阪大学出版会、2014 年）

本書は、山上浩嗣氏が2010年にパリ＝ソルボンヌ大学に提出した博士論文*Pascal et la vie terrestre. Épistémologie, ontologie et axiologie du « corps » dans son apologétique*の抄訳である。とはいえ、本書にはフランス語版未収録の新しい論考が追加されているほか、内容や構成についても大きな変更が施されている。ここでその詳細に立ち入る必要はないが、これらの変更が主張の修正を目的とするものではなく、大部のフランス語論文のエッセンスを日本の読者に伝えようとする意図によるものであることは、最初に指摘しておいてよいだろう。山上氏が長年にわたり積み重ねてきたパスカル研究のなかの、最も面白い部分が本書なのである。

「身体」が本書の鍵となる。これは、パスカル研究において必ずしも重視されてきた概念ではない。パスカルにおいて身体は、慈愛と精神に続いて「三つの秩序」の最下位を占めており、邪な欲望の源泉として描かれる。熱烈な信仰をもち、神の存在や来世での救済の可能性を他者と共有することを願う霊的な思想家にとって、一見すると身体はさほど重要な意味をもたないように見える。しかし、神を信じ救済を願うのは、現世に生きる身体を備えた人間である以上、信仰は「身体という桎梏」（7頁）を伴う実践とならざるを得ない。そうであれば、人間が身体を有するという自明に過ぎる地点にいったん立ち戻り、そこからパスカルの思想を再考する余地があるのではないか。山上氏はこのような問題意識に立って、「パスカルの「身体」をめぐる思想を明らかにする」（5頁）。氏の博士論文を指導したフェレロルは、パスカルにおける地上の秩序の復権をその基本的な研究手法としたが、身体に着目する本書はそれを受け継いでいるのである。したがって本書は、パスカルの身体観の提示に主眼を置く研究ではない。それは、「身体の生」を生きる人間という視点から「パスカル思想の主要なテーマ」（253頁）に分け入り、その核心にある「慈愛の秩序」を逆照射しようとする試みである。

こうして、本書で扱われるテーマは多岐にわたる。全七章のタイトルに沿って記せば、本書は、「愛」と「習慣」の分析に始まり、「直感、感覚、繊細さ」の検討を経て、「中間」、「病と死」、「人間の尊厳」を論じ、「無知」についての考察で終わる。だが、これらの主題が、上述した著者の企図とどのように結びつくのか。この点は、各章がもともと独立した論考であったという事情もあり、若干の整理が必要である。まず、本書におけるその論理の流れを見ておこう。

否定的な価値を与えられてきたものの復権が問題になる場合、「両義性」や「逆説」が重要な意味を帯びる。実際、著者はまず、愛と習慣という二つのテーマを選び出し、それぞれがパスカルにおいて両義的な価値を有している点を指摘する。「愛」の問題が最初に取り上げられるのは、それ

がパスカルにおいて、身体をもつ人間の性状を描くための重要な要素だからである。すなわち、伝統的に感覚欲・知識欲・支配欲に大別される「邪欲」のことである。だが、こうした世俗の愛は、たとえその一種である自己愛が結果的に社会の秩序を支える驚くべき原理となり得たとしても、創造主たる神への愛つまり「慈愛」の前に、全て否定されねばならない。習慣もまた、愛と同様に正負両面をもち合せている。一方でそれは、宗教にとって重要な役割を担い、生まれた時の宗教の選択にも、個人による信仰の獲得にも力を発揮する。「信仰の形がその中身に先立つ」(40頁)からである。だが、それは他方で、想像力や傲慢と結びついて信仰を迷信に変えてしまう。人は習慣的に信心行為を重ねても、その形式が意味するところを一度でも忘れるなら、罪を犯すことになるのである。愛や習慣をめぐるこうした両義性の指摘は、それ自体、新しいものではない。著者の独自性は、そのどちらをも引き受けざるを得ない地上の信仰者のあり方についてパスカルがめぐらした思索をそこから抽出しようとする論の運びにある。すなわち、パスカルの言う信仰とは、自らに巣食う邪欲を捨てて神を愛するという「法外な掟」(31頁)であり、習慣に堕することなく常に神の恩寵を求め続ける「絶望的な努力」(63頁)を伴うものでなければならないが、著者は、その困難な義務が「身体の生」の逆説的な運命であることを明らかにしていくのである(第一・二章)。

同様の立論を人間の認識について行ったのが、続く「直感、感覚、繊細さ」の分析である。パスカルにおけるsentimentの様々な用法の検証がその主たる内容であり、実際のところ、そこで論じられるのは、この観念の両義性ではなく多様性である。それは、宗教の真理を認識する直感であり、空間や運動といった論証不要な原理を知る直感でもあるが、同時に、欲望や認識の源泉となる身体的感覚でも、美や快のモデルを見抜く感性でもある。このように「人間存在の全領域を覆っている」(114頁)sentimentによって、我々は、世俗の価値に留まることも、それを超えて神を感じることもできる。認識におけるこの両義性は、「考える」だけでなく「感じる」存在でもある全ての人間が引き受け、その意味を探求すべき対象である(第三章)。

以上の両義性は全て、パスカルにおける人間存在のあり方を背景にしていた。そこから著者は、従来あまり注目されてこなかった「中間」という主題を軸にパスカルの人間観を整理し、ここまでその様態を見てきた両義性そのものの意味を追求していく。人間は、空間的には無限と無の中間に、時間的には未来と過去の中間に据え置かれた不定な存在であり、これらの両極を知ることはできない。また、身体と精神の中間にある自分自身を理解することもできない。パスカルによれば、この宿命的な状況は、「いずれ抜け出すべき状態」(158頁)であるが、同時に、それを希求する信仰者が留まるべき「正しい位置」(160頁)でもある。中間は、それ自体が両義的なのである(第四章)。著者はさらに、こうした中間の逆説的な「正しさ」を、病と死をめぐるパスカルの思索を通して例証する。パスカルにとって、身体の病は、邪欲にとらわれた魂の病への罰であるが、同時に、それを自覚させ信仰へと導く誘因でもある。それゆえ、人間が死による身体との決別を見据えつつ「呻吟しながら神を探求」(181頁)すべき舞台は、この「身体をともなった地上の生」(176頁)でなければならない(第五章)。だが、そもそもなぜ探究に乗り出さねばならないのか。著者は、これを「賭け」の断章から説明する。すなわち、「気晴らし」に興じて一生を過ごすよりも「神あり」に賭けたほうが、来世においてより大きな儲けを得るだけでなく、現世においてもより幸福に生き

られることが示されるのである。このような思考法こそ、パスカルにおける「人間の尊厳」である（第六章）。

内容の重複を恐れずに著者が「無知」をめぐる新しい論考を最後に追加したのは、それが本書の根幹に関わる主張を含むためであったと思われる。ここでも、まず無知の両義性が説かれる。政治や学問において、人は正義や真理を把握し尽くすことはできないが、無知は、秩序維持の秘訣にもソクラテスの知恵にもなり得る。だが、死後の運命については、無知は両義性を失う。それは確かに理性には計り知れない事項だが、それでも神の存在に賭け、探求を続けなければならない。なぜなら、その過程で人はすでに来世への希望という幸福を得ると考えるパスカルにとって、「重要なのは、死後の永遠の至福よりもむしろ」、「それを信じ願うことによって得られるいまここでの生の充実、身体をともなった生命の幸福」（237-238頁）だからである（第七章）。

このように著者は、「身体の生」に可能な「正しい信仰」（51頁）をめぐるパスカルの思想を浮かび上がらせる。その分析を支える基本的な手法は、パスカルのテクスト、とくに『パンセ』の註解である。周知の通り、『パンセ』は「キリスト教護教論」のための準備ノートを中心とした遺稿集であり、大小さまざまの断章から成る。山上氏も書くように、それらは「きわめて精緻で一貫した思索」（142頁）に貫かれているのだが、その痕跡を探し出すためには、内容や表現の連関に注意しつつ、時に外見上の矛盾をも解釈しながら全ての断章を入念に検討しなければならない。その地道な作業を経てはじめて、文章の字義通りの意味が読み替えられ、隠れた主題が姿を現す。本書の土台をなすのは、こうした註解の繰り返しであり、読者はそこにパスカル研究の伝統的な方法と醍醐味を見出すことができる。とりわけ、「二つの無限」の断章を読み解きつつ「中間」という主題の存在と意義を論じる第四章や、「考える葦」の断章をはじめ「人間の尊厳」が思考にあると述べる文章の真意を汲み取ろうとする第六章は、それを示す好例であろう。

こうした文献学的な態度が、パスカルへの違和感を解消しようとする著者の努力として現れていることは注意しておいてよい。著者は、パスカルの思想に魅了されその研究に楽しさを覚えているが、同時に、何か近づきがたい要素もそこに感じ取っている。パスカルの文章には、現代人からすれば「異様な」（11頁）、「突飛な」（41頁）とでも言いたくなるような文言があり、それを前にして「読者は、疑念や反発、ときにはいらだちを感じることもある」（32頁）。これ自体が一つの解釈であることはさておき、本書は、その違和感をパスカルの論理に沿って整合的に理解することを目指す解釈の産物なのである。パスカルにおける現世の価値の再検討は、こうした試みを可能にする手段として著者が選び取った主題であるように見える。

もちろん、立論の全てが著者独自の発見に基づいているわけではない。しかし、これまで注目されることの少なかったテーマに沿ってパスカルの思想を解釈し直すその手法は、確かに山上氏独自のものである。sentimentの多義的な用法を追いながらパスカルの認識論を広く見通す視野を開く第三章は、その最たるものと言ってよい。だが、本書の最大の貢献は、個別のテーマを超えて一つの新しいパスカル像を提出している点にある。いかに綿密なテクスト分析を重ねても、思想の全体像が浮かび上がるとは限らない。そのためには、分析を支える視点や方法が必要である。本書においてそれは、「身体の秩序」がはらむ逆説への注目であった。そこから著者は、彼岸を仰ぎ見つつ実

践される此岸の信仰に並々ならぬ関心を寄せた思想家としてパスカルを描く。それがテクストの丹念な註解作業を伴って明晰に言語化されているところに、本書の独自性がある。

したがって、本書の隠れた主題は、「パスカルの考える信仰」(158頁)である。自らの問題設定に導かれて、著者は「地上の生」に固有な信仰のあり方、つまり地上の信仰を様々な角度から論じるのだが、本書を読み進めるなかで評者が抱いた疑問は、まさにその点に関わっている。山上氏の述べるパスカルの信仰は多様な表現をとる。例えばそれは「神への愛」(16頁)であり、「つねに神との交流を希求する」「心の緊張が維持された状態」(65-66頁)であり、また、「悲しみと喜びが入り交じった状態」(158頁)である。だが、それが正しい思考の「道徳」(186頁)であり、「ひとつの実践(プラクシス)であって、純粋精神のはたらき(テオリア)ではない」(203頁)と述べる著者は、これらを全て、希望・愛とともに対神徳を構成する信仰と理解しているように見受けられる。しかし、パスカルにおいて信仰は、理性の行使を前提とした知的な認識の手段あるいは様態でもある。「パスカルの考える信仰」は、不信仰者の説得を意図した護教論者が引き受けた複雑な信仰観に照らして、より多面的に論じられる必要があったのではないか。

もっとも、山上氏がこの点を見落としていたとは思えない。本書のもとになったフランス語版には、「信、権威、理性」と題された一章が設けられているのである。それを採録せずフランス語の表題から「護教論における」の語句を取り去った著者は、焦点を「身体の生」に絞ることで、信仰の意味範囲を自ら限定したように思われる。しかし、その結果として本書が、「信」と「信仰」をほぼ同義に使いながら、パスカルの信仰論をやや簡略化して描くことになったことは否めない。もちろん、認識としての信仰が全く等閑に付されているわけではない。だが、本書において、それは「直感」と同一視されている。この認識は、「神との交感を可能にする超越的な価値」(69頁)を帯びており、「無力な理性と正反対の役割と性質をもつ」(75頁)。したがって、「信は理性によって論証されることがらを対象としない」(243頁)。こうした見方は、それ自体誤りではないにしても、対神徳としての信仰への注目と相俟って、信仰と理性の相克を独自の仕方で考え抜いたパスカルの思考を、信仰主義者fidéisteのそれに還元してしまう可能性がある。

たとえば、フュルティエールの『辞書』にsentimentの語義を探すとき、著者はこうした危険と隣り合わせであるように見える。1727年版を参照した著者は、sentimentの語義の一つが、明証性を他者に伝えることができない「印象」や「嗜好」であることを確認したうえで、それが直感に関する「パスカルの考えを簡潔に示している」(72頁)と記す。ところで、この語義は1690年の初版には存在せず、1701年にプロテスタントの著述家バナージュ・ド・ボーヴァルが編纂した第二版でその大半が現れたものである。例文として引かれた改革派の論客クロードやジュリユーらの文章が示すように、その背景には、信の根拠をどこに求めるかをめぐって17世紀後半に新旧教会間で繰り広げられた「信仰分析」の論争がある。つまり、これはプロテスタントの信仰観なのである。問題の論争はパスカルの死後の出来事であるから、それついて彼の考えを知ることはできない。しかし、プロテスタントと同様の立場をとったであろうと推測することはやはり難しい。たとえ直感について類似する見解が見て取れるとしても、信仰の伝達と共有を目指した護教論者パスカルであれば、それを宗教の権威に対する知性の同意と捉え、その動機となる権威の信憑性、つまりカトリ

ック教会とその決定の正しさを、理性によって論証することに心を砕いたであろうから。教会を支える神の不可謬な権威は、それ自体が論証の対象なのである。

このように、パスカルの独自性を、信という認識の内部で働く理性の役割の大きさに求める場合、それは本書の主張とどのように交差するのだろうか。言い換えれば、「キリスト教護教論」の著者は、「身体の生」が要請する信仰をどのように捉えていたのだろうか。正面からパスカルの理解に取り組む本書は、その文筆活動の全体に関わるより大きな問いを読者に投げかけている。

（御園　敬介）

合田　正人著

『思想史の名脇役たち　知られざる知識人群像』

（河出ブックス、2014 年）

粋な題名の書物である。

レヴィナスをはじめとして、ベルクソン、リクール、デリダ等々といったフランス現代思想の重要著作を次々と超人的な力量で邦訳してきた、大翻訳家にして思想史家である著者が、今度は、十九世紀末～二十世紀フランスをさりげなく彩ってきた「燻し銀のような」「シブい」思想史上の「脇役」たちを、この書では紹介する。類書がないのはまちがいなかろう。しかも一般読者にとって相対的にアクセスしやすい選書版であることが特筆される。出版社も、粋である。

ありそうでなかったジャンルの書物が、大家の手によって、日本語で読めるフランス哲学関連書籍というコーパスに新たに増し加わったこと。この贅沢を、読者の一人としてよろこびたい。

本書の刊行は二〇一四年六月である。ちょうどその三カ月足らず前に、評者は長谷川琢哉・根無一行と共にJ・ルフラン『十九世紀フランス哲学』（白水社文庫クセジュ）を翻訳出版したところであった。十九世紀フランスのいわゆるマイナー哲学者について、情報を日本語で新たに提供できる企画であったと思いはするものの、半面、日本のフランス哲学研究の水準と層の厚さをかんがみるならば、翻訳書ではなくて、日本人著者の手になる日本語書物があってもおかしくなかろうに……という感想をもつことも、翻訳の疲労困憊の後では禁じえなかった。そのような折に、まさにこの『思想史の名脇役』が刊行されたのである。待っていました、と快哉を上げたくなる。

さて、本書の構成は、「ランナバウト」と題する序文のあとに、八名の人物の名を冠した八篇の章が並ぶ。すなわち、「ジャン・グルニエ」「シャルル・ルヌヴィエ」「ジュール・ラニョー」「ジャン・ポーラン」「ユージェーヌ・ミンコウスキー」「ガブリエル・マルセル」「ジャン・ヴァール」「レオン・ブランシュヴィック」という配列である。

著者合田氏は序文のなかで、「どこから読み始めていただいてもいい」書である、とことわっている。引用しよう。「……港町には、様々な島を結ぶ連絡船の発着する波止場がある。そんな港町で育ち、毎日、人々や様々な荷物や手紙を乗せて行き来する連絡船を眺めていた。その光景がとても好きだった。……そんな島巡りを夢想しながら、以下の諸篇を配置した。どこから読み始めていただいてもいい。どこから始めても、どこに移動しても、他の島々への様々な通路がきっと見つかるだろう」（8頁）。

この新鮮な「島巡り」を二周ほどさせて頂いた感想を、以下、僭越ながら記してみたい。

一度目の周航 ――― 哲学史的

本書が扱う時代時期は、「ランナバウト」冒頭では「二〇世紀」と語られているが、年代数字上ではおおむね、十九世紀後半から二十世紀前半という感じである。「これから取り上げる思想家たちは決してマイナーな思想家ではない。けれども、ベルクソンという巨星の陰に彼らが多少なりとも隠されてきたことは間違いない」(7頁)。この記述が示唆するように、ベルクソンとのあいだになんらかの影響関係・論争関係等があった人物たち、というのが、どの思想家を扱うかという人選上のゆるやかな基準となっているようである。また著者の長年の関心ということであろうが、ユダヤ系の人物が比率的には多めに含まれている。

これらのマイナーとされてきた思想家たちの色鮮やかなアクチュアリティを、著者は確信してやまない。「乱雑な倉庫のような私の仕事部屋のどこかから、"おっとどっこい、私を忘れてはいませんか"と、彼らの著作が囁きかけてくる。……錆びた金属が旋盤にかけるとぴかぴか輝きだすように、彼らの著作は、私たちが未だ答えを見出していない最先端の、そして最も日常的な数々の問いの探究へと私たちを巻き込む力をいささかも失っていない。"来るべき書物"であり、"明日の哲学"への序曲なのだ」(7-8頁)。

具体的な各章の記述内容については、本書を直接ご覧いただくことで一読明瞭であろうから、ここではかならずしも詳述する必要はあるまい。ごくごく簡潔な概観を述べるにとどめておこう。

第一の章はジャン・グルニエ。グルニエはアルベール・カミュのアルジェでの高校時代の恩師・友人として知られる作家である。実はカミュ没後の一九六〇年代にソルボンヌで美学の教授を晩年の数年間務めてもいた。グルニエの知的出発点のひとつとして著者合田氏は、学生時代のルヌヴィエ論・ルキエ論があったことを指摘してみせる。ルヌヴィエは本書の第二章が名を冠している。ルキエは本書中で幾度か姿を見せる主な人物の一人となっている。なおグルニエには主著『島々』(邦訳題『孤島』)など幾つか邦訳があるものの、ルヌヴィエとルキエに邦訳書はない。

その点で、本書第二の章「シャルル・ルヌヴィエ」には、格別な意義があろう。というのも、思想家ルヌヴィエについてこれだけまとまった分量の記述が日本語でなされたのは、おそらく史上初めてと推察されるからだ(以前評者は中央公論新社『哲学の歴史』第8巻でルヌヴィエについての記事を執筆したことがあるものの、分量はこれの半分以下にすぎない)。先述したように本書は一般読者にも開かれた間口の広いものであるが、他方で、狭義の専門的哲学史書という側面で眺めた場合のこの第二章の意義も、強調しても強調し足りないであろう。著者はルヌヴィエをたんに若きベルクソンの仮想敵というに尽きる、乗り越えられた存在などとはみなさない。ジャンケレヴィッチやバシュラール、ドゥルーズを念頭に置きつつ、著者は「ルヌヴィエとベルクソンとの対決が、ベルクソン以降の二〇世紀フランス哲学のかたちを実は予見していたかのようだ」(85頁)とまで指摘するのだった。

第三の章はアランの師として知られるジュール・ラニョーの名を冠している。しかし実態としては、アランとベルクソンとのあいだの論争が章のほとんどを占めている。著者はこの論争を、ラニョーとベルクソンとの代理戦争として読み解いてみせるのだ。うならせられた。ラニョーは生前の活字化論稿はほとんどなく、遺稿集も本一冊にまとまる程度。だが、どんな制約がある場合でも、

論じるための材料が少ないと断定したり断念したりするだけが文献学的研究の射程ではないのだと示してみせている章である（とはいえ、ラニョーについての伝記的・基本的情報がいささか少なく、予備知識のない読者にはハードルが高い章という感も否めない。ラニョーにご関心のある向きは、先述の『哲学の歴史』第８巻Ⅳを参照できる）。

第四章のジャン・ポーランは、『N.R.F.』誌に戦前戦後を通して携わった大物編集者であり、また彼自身独特な書き手でもあった。ただ率直に言っておそらく、哲学系の読者にとってはポーランについては名前すら聞いたことがないのが普通かと思われる。本書を哲学史書として見る場合には、例外的な章とも見えよう。（では本書にポーランが入っている意義とは。これは二周目で立ち返り言及したい。）

第五章では精神医学者ユージェーヌ・ミンコウスキーが取り上げられる。師ブロイラーが提唱した統合失調症（精神分裂病）という概念をフランスに導入した最初期の一人であり、フロイトの精神分析には批判的でありつつ、ベルクソン・フッサール・シェーラーの哲学を自身の精神病理学に取り入れた。哲学史的に、非常に興味深い交差点となっている人物だ。ポーランドのユダヤ系というルーツはベルクソンと共通。後続のラカンにとっては越えるべき壁の一つであった。レヴィナスとは直接討論をしたこともある。このレヴィナスとの討論の記録は、現象学における「他者」の扱いという問題系の展開・世代間差異をよく垣間見させる、興味深い資料である。

ガブリエル・マルセルが第六の章で登場する。マルセルはいまではすっかり忘れられてしまっている。「今、哲学に関心を寄せる青年たちのなかにマルセルを読む者がどれほどいるのだろうか。青年たちだけではない。マルセルの『存在と所有』を甦らせた鷲田清一などを除くと、マルセルを語る声はほとんど聞こえない」（184頁）。メルロ＝ポンティの身体論の直接的先行者、リクールとは親子的なほどの交流関係があった、等々、にもかかわらずである。しかし、マルセルはまさに半世紀ほど前には"有神論的実存主義"の最大の思想家の一人として世界的に読まれていた思想家だ。本章（192-3頁）および第八章（263頁）では、マルセルとブランシュヴィックとのあいだでの「死」をめぐる有名な論争が言及されている。この論争についても、今となっては哲学研究者でも知らない人のほうがずっと多いだろうから、この情報提供はきっと有益であろう。

最後の二人、第七章のジャン・ヴァールと、第八章のレオン・ブランシュヴィックとは、いずれも専門の哲学研究者にはよく知られた著名な人物であるが、他方で一般読者にはまったくといっていいほどなじみがないという、ギャップが存在している。われわれ研究者はこうしたギャップにあまり意識的でなく、なんとなく放置をしてきていたのかもしれない。その点で、この最後の二章は、日本の一般読者に貴重な知識をアクセス可能にしてくれる、有意義なものとなっている。（ただ、第八章ではブランシュヴィックにかんしての記述が実質上はかなり少なく、レヴィナスとラカンについての話が大部分を占めてしまっている――はたして巻末の記載によれば、初出時には「レヴィナスとラカン」と題する論稿であったそうである。蛇足ながら些細な表記上の点を一つ指摘すると、改稿の経緯によるのか、ラカンの著作で『セミネール第十一巻』という表記と『精神分析の四基本概念』という表記が混在していた。一応ここで指摘いたしておく。）

以上が、一回目の哲学史的「島巡り」で現われた、風光明媚なパノラマの概略であった。

二度目の周航 ――― 多島海的

さて、今回書評を執筆するにあたって、本書を再度通読させていただいた。半年ほどをおいての、二度目の周航である。巡り読みながら、私は不可思議な感覚におそわれた。

印象が違う。本は三度読んでようやくなんとなく理解できるもの、とは学生時代に師に言われたことではあったが、一度目と二度目とでこれほど印象が異なることはさすがにあまりない。著者の博学が圧倒的・重層的だからか。もちろん。それは間違いない。だがそれだけでは説明がつかない。ということは、問題は読み手の側にある。私は一度目の周航の際の自分の視野の偏りに気がついた。おそらく『十九世紀フランス哲学』翻訳作業の余韻で、狭義の哲学史的な着眼で頭がいっぱいになっていたのだ。本書の意図は、それだけではなかった。

もうひとつの意図。「ランナバウト」からそれを示した箇所を引用しなければならない。「多島海周遊のごときものとしての思想史の試みでもあれば、哲学における多島海という隠喩の探究でもあり、更には、多島海システムの構築へ向けての船出でもある。そんな仕事と思っていただきたい」(8頁)。本書は思想史書であるだけでなく、同時にそのまま、《多島海》という語で表わされるところの著者独自の新思想構想の書でもあったのだ。大陸・峻嶺・巨星といった類いのものが排他的に地続き的に構成する思想・思想史ではない、別様ななにかとしての、《多島海》。

こうして眺め直すと、一度目の哲学史的周航のときとは、風景が反転するほどに違って見えてくる。面白いと感じる場所はベルクソンやレヴィナスに通じる意外な点なのではなくて、むしろ、不思議にも正反対に、ベルクソンやレヴィナスなどには一向につながらない文章箇所、思想史的には媚婦岩(びふいわ)のごとき"孤島"と思われるような箇所のほうが、ずっと興味深く思えてくるのである。

かくして、(各章内部に孕まれた複雑な陰影を本来はお伝えすべきだが、紙数の制限上やむをえず章単位で述べるなら) 狭義の哲学史的に周航がなされた場合にルヌヴィエ・ヴァール・ブランシュヴィックらが眺望よく見えるのとは逆に、《多島海》思想のインスピレイションとして、いまやグルニエ・ポーラン・マルセルらが前景に、私たちの眼前に鮮烈に浮かび上がってくる。三人の思想のうちに著者が際立たせるのは、彼らの非-西洋への眼差し、海の彼方と島々への眼差しである。グルニエとアルジェリア、インド。ポーランとマダガスカル。マルセルとエーゲ海。西洋の脱中心化。フランス本土の脱中心化。波。風。中心を持たない《多島海》として物事を眺め直す眼差し。

本書では思想史的叙述という形式を通して間接的にのみ告げられている《多島海》思想について、著者は他にもたとえば『田辺元とハイデガー』でその片鱗を披瀝してはいたが (ヘルダーリンが重視されていたことが特筆される)、まだなお、温存し錬成中であるさまざまなテーマ・モティーフがおありなことだろうと拝察する (そしていずれは決定的な一冊の書籍として世に問われるのであろうか)。だから暫定的なことしかまだ言いえないタイミングではあるが、現時点の可能な範囲で、コメントしておきたい。

おそらく《多島海》思想とは、ポストコロニアルな視点の導入による、レヴィナス他者論への痛烈な批判であり、その徹底的な相対化の試みであるのだろう。西洋内部の他者ということに拘ったが、西洋の外部、西洋の他者を論じなかったレヴィナス倫理学。それに数十年来の研鑽の労を傾けてきた著者による、だからこその、もっとも徹底的な批判。それが《多島海》思想の狙いのひとつ

なのだろう（とはいえこれも一種の批判的"継承"ではないのかどうか？ その答えは、まだ決めないでおきたい）。くわえて、思えば、旧植民地を除いてしまえば、フランスほど《多島海》という表現・比喩がそぐわなさそうな大国もなかなかない（たとえばイギリスは島国であり、ドイツには非中央集権的な伝統がある）。なるほど、著者の構想の脱構築的射程は遥かである。「自分のなかに、自分の中心に未踏の無人島がある。〈植民地化〉の欲望がそこから生まれるのはもちろんである。けれども、この無人島は、……〈群島〉は単に孤独な個人の散在を表しているのではない。それどころか、自分の内奥に接岸できないのだ。ひとつの岸辺にではなく、幾百もの複雑で危険で、どこにどのようにあるのかさえ分からない岸辺に」（57-58頁）。フランス思想研究の大家による、おそらく"日本列島"的なものの解体再解釈でもあろう新思想の進展に、今後も眼が離せない。

（川口　茂雄）

川口　茂雄著

『表象とアルシーヴの解釈学 リクールと『記憶、歴史、忘却』』

（京都大学学術出版会、2012年）

喜寿を迎えた老哲学者が新著を公刊した。多くの読者は、600ページを超えるこの書物を、嬉しいサプライズとして受け取る。しかし、彼の思想を専門的に研究している者は内心穏やかではない。というのも、その新著は、それまで哲学者が歩んできた思索の行程とのあいだに断層を含んでおり、思想全体の理解枠組みの大幅な見直しを迫るものだったからである……。

2000年、博士課程の学生であった川口茂雄氏はこのような状況でポール・リクールの『記憶、歴史、忘却』に向き合うこととなった。逡巡の末、川口氏は、従来の構想、すなわち、リクール哲学が成立するに至るその哲学史的経緯をたどりながら「各時期をとおしてある程度共通に見られる<リクール的思考様式>を抽出していく」（477頁）というアイデアを断念する。そして、『記憶、歴史、忘却』一冊を扱う研究を、いわば叩き台として世に問うことを決意する。その成果が本書である。

本書は、まずそのリーダブルな文体に特徴がある。リクールの話し方の「情熱的で、聴き手を引き込むような疾走感」（ｘｉ頁）を忘れないようにと読者に呼びかける著者は、書き言葉においてそうした疾走感の再現を試みている。メタディスコースを極力排してテンポよく繰り出される文章は軽快で、読んでいて爽快ですらある。もう一つの特徴としては、訳語選択の細心さが挙げられよう。こなれた日本語表現を徹底的に追求する一方で、「アプロプリアシオン」や「ヴァリアシオン」といったカタカナ表記、あるいは「代表度＝表象性」（représentativité）、「威信＝魅惑」（prestige）といった二義性明記など、翻訳に固有の表現方法も多用される。本書においてこれらは安易な逃げではなく、リクールのテクストに特有の事情を踏まえ、かつ読者への便宜も重々考慮した上での対応である。リクールはさまざまな分野の、いまだ一般化していない専門的な概念さえ使用して議論を構築する傾向がある。そのため、その著作の正確な理解には多方面の知識が必要とされ、それが、翻訳の困難さにつながっていると、著者は指摘する。そこで、たとえば、appropriationのような、格別に重要な用語でありながら、アナール学派第四世代の仕事に通じていなければそのニュアンスをうかがい知ることすらできない言葉については、あえてカタカナ表記にすることでそれが有する特別な意味に読者の注意を促す、という戦略がとられるわけである。

本書の研究対象である『記憶、歴史、忘却』は、記憶とは何か、歴史とは何かといった根本的な問いを起点に、最終的には、忘却というリクールにとって手付かずであったテーマにまで議論が及ぶ大著である。その浩瀚さゆえ、内容の解明には論点の取捨選択が避けられない。そこで著者は、

読解の鍵となる箇所として、同書の第二部第二章第三節「縮尺のヴァリアシオン」と第三部第一章第三節「歴史家と裁判官」に注目する（１頁）。前者は歴史認識論を論じた文脈、後者は歴史記述と道徳の関係を主題的に論じた文脈に、それぞれ属している。（本書全体の構成については、図を交えて冒頭部分で丁寧に説明されている（１頁～８頁）ので、まずはそちらを参照されたい。）本書が公刊されてから丸3年が経過しているので、すでに一読された方も少なからずおられるだろう。そうした事情を鑑みて、ここでは、「縮尺のヴァリアシオン」に話題を限定してやや踏み込んだ論評を試みたい。

１９６０年代から７０年代にかけて、歴史学の分野では、一つの村、さらには一人の村人さえも対象とするようなミクロ歴史学が台頭する。この動向は、ブローデルらアナール学派第二世代の特徴である長期持続重視への反発に端を発したものだが、次第に認識論上の問題提起へと展開していく。歴史学における分析の縮尺échelleの問題に目が向けられるようになるのである。地図における縮尺の変更から類推されるように、「世紀」から「十年刻み」、さらには「日時」へと時間的縮尺が変化すれば、それぞれにおいて認識される事象ももはや同じではない。第三世代は、短期持続つまりミクロの視点に定位することで見えてくる事象の記述に専念するのだが、これに対し、ミクロな尺度の特権視を批判的に捉える第四世代は、縮尺のヴァリアシオンvariation＝置き換えという原理そのものを重視する。

リクールは、第四世代に属するジャック・ルヴェルが提起した「縮尺のゲーム」に着想を得て（ヴィトゲンシュタインの「言語ゲーム」を念頭に置くことでこの用語のもつニュアンスも理解されよう）、ブローデルの『地中海』において長期・短期の持続の各層は「たんに重ねられていただけ」で、「相互間の弁証法的つながり」を欠いている、と批判する（MHO271、273頁。以下、「MHO」の後の数字は『記憶、歴史、忘却』原著の頁付けを表す）。縮尺の異なる諸持続を列挙するだけでは不十分であり、緊張をはらんだ相互関係が示されなければならないというのである。では、そうした「弁証法的つながり」――本書では「異なる縮尺間に構築されるべき諸認識間の可能的関係」（傍点引用者）あるいは「重層決定」と言い換えられる――を明らかにしうる歴史記述とはいかなるものなのか。そのような記述はそもそも可能なのか。これは「歴史記述操作の実践における最大の問題のひとつ」（273頁）である。著者はそう明言する。

実際、これが一筋縄ではいかない問題であることは容易に見て取れる。というのも、リクール自身が、主に経済学で議論される「集計の問題」に言及して、個人の行動の分析に依拠するミクロ的視点と多数の諸個人からなる総体としての集団の振る舞いを分析するマクロ的視点との間を「架橋」することの困難さを強調しているからである。マクロの現象はミクロの現象の総和とは一致しない。よって一個人には妥当する結論を諸個人の総体には拡張できない。この事実を踏まえ、リクールは、「一方（ミクロ歴史学）から他方（マクロ歴史学）への移行は、解きがたく絡み合った認識論上の問題であり続ける」ことを認めるのである（MHO276）。これに加え、諸縮尺を高みから俯瞰しうる「張り出した場所」の不在（MHO277）ならびに特権的縮尺の不在（MHO268、268頁）が、繰り返し指摘される。

諸縮尺間の「弁証法的つながり」の描出という課題を遂行するにあたっては、上記のような障害が歴史家の行く手を阻んでいる。にもかかわらず、著者は「複数の層のあいだの関係のダイナミクス」あるいは「それらを斜めに切るような視角」（275頁）が探求されるべきだと力強く訴える。では、リクールはそのような「ダイナミクス」ないし「視角」を提示しえているのか？著者は『記憶、歴史、忘却』のうちにそれらを見出したのか？

回答はすぐには示されない。『記憶、歴史、忘却』の構成にしたがって、議論はミクロ歴史学の変容というテーマに向かう。第三世代が依拠する心性概念とロジェ・シャルティエら第四世代が練成した表象概念との違いが説明され、後者が前者に代わってミクロな尺度における記述対象の主流となったその必然性が、説得力ある仕方で語られる。シャルティエらが照準を合わせる表象は「それ自体ひとつの行為であり、またひとつの「生産」であり、まさに効果や力を生み出すもの」（285頁）である。

「シャルティエ的＜表象史＞は、過去の歴史のうちの人間たちを、たんに無名の多数者としてでもなく、また印を押されればそのままの跡がつけられるような受動的で「軟らかい蝋」としてでもなく、まさに表象する行為者・産出者として記述し、その者たち自身の語用論的（プラグマティック）ないし解釈学的な存在としてのありようをとらえようとするものである」（289頁）

文化的・社会的に「下」の層に属する人々、すなわち民衆は、創作者や権力者といった「上」の層から与えられた思想やイメージをそっくりそのまま受け入れるのではなく、「自分なりの流儀で《使用する》」（65頁）のであり、「言葉や情報を自分なりに咀嚼する」（68頁）。表象の生産において人々が発揮するこうした能動性を、シャルティエは「アプロプリアシオン」と呼ぶ。第三世代の心性史においては、上が下に一方的に力を及ぼし支配するという旧来の理解枠組みは疑われず、そのため、下の階層に属する「動作主agent」たちのイニシアティヴがくっきりとした像を結ぶ縮尺への置き換えは実践されなかった。その意味で、アプロプリアシオンの定式化によって表象史は心性史の限界を克服したのである。「自己化」や「我有化」とも訳されるこの概念――サルトルの著作で目にした読者も少なからずおられるだろう――を、リクールは解釈学の文脈で独自に使いこなしてきたという経緯があり、シャルティエは、その事実を踏まえつつ、換骨奪胎して歴史記述の方法論に取り入れた。そして、歴史学的認識論に着手した90年代のリクールは、第四世代の歴史家たちの手を経ることで批判の道具としての汎用性を増した――フーコーの権力論を射程に収めるまでに――アプロプリアシオン概念を、歴史学からいわば逆輸入したわけである。

序論と第３章の二度にわたって展開されるアプロプリアシオンと表象の分析は、本書のハイライトをなしている。著者がこの二概念に繰り返し再三言及するのも無理はない。歴史学と哲学という異なる学問分野の相乗作用がこれほど鮮やかに、重要な局面で観察されるのはまれであろうから。「思想家リクールの持ち味たる学科横断的運動性の事実上の集大成」（277頁）という表現もまったく大げさに響かない。（この相乗作用の背景やその意義が明らかになったのは、リクール哲学とアナール学派諸世代の変遷の両方を知悉し、かつ、その知をできるだけ多くの読者と共有することに情熱を燃やす著者川口氏の創意工夫の賜物である。）

それはそうとして、しかし、先の問題は未解決のままではないか？なるほど、心性に代えて表象

に注目することでいかなる次元が新たに開けてくるのか明らかになった。それにより、表象史の方法論上の斬新さと同時に、縮尺のヴァリアシオンの認識論的意義も理解された。けれども、それは、より小さい諸縮尺を考慮すべきことを論証したにすぎない。諸縮尺間の「弁証法的つながり」というキーワードを手がかりに探し求められているのは、マクロとミクロを縦断する視角そのものではなかったのか。そこで改めて問おう。ブローデルに典型的な諸持続の単なる並置に対してリクールが向ける批判の矛先は、どこまで刺し貫こうとするものなのか。諸縮尺の差異とそれぞれの特性を確定し記述して目的は果たされたと見なすのか、それとも、諸縮尺の置き換え＝ヴァリアシオンの重要性を説くにとどまらず、諸縮尺間を移動する視線のダイナミズムそれ自体を詳らかにするところまで踏み込むのか。

『記憶、歴史、忘却』の叙述を注意深く追う著者の、「弁証法的つながり」に対する問題関心の継続は、「強度的時間と縮尺のヴァリアシオン」と題された一節（298頁～301頁）まではっきりと確認できる。この箇所では、ある社会で規範の形成や制度のアプロプリアシオンが時間をかけて成し遂げられる事実に光が当てられる。そのプロセスは一定の速度で進行することからは程遠く、ときに加速ときに失速と、速度が変化する。それのみならず、「社会的動作主」が自らの能力をどの程度発揮しうるかに応じて、制度の定着に向かう個々の進展が「累積」されることもあれば、元の木阿弥で一からプロセスが「反復」されることも、またすっかり「忘却」されてしまうこともある。規範形成の過程に曲折をもたらすこれらの諸契機を、リクールは時間の「強度的アスペクト」と表現する。そして、著者は、「「社会的動作主らがもっている諸能力の裁量可能性（disponibilité）」の縮尺」と、「歴史的時間の強度的諸様態」とが連動している」ことを根拠として、「その[ブローデルによる諸持続尺度の階層化の]「たんに重ねられた」静的な概念化は解体し、しなやかに流動化させ、縮尺のゲームに投入し直す」という展望を描く（300頁、[内引用者]）。ここで、「裁量可能性」と「時間の強度的諸様態」の連動がなぜ「静的な概念化」の解体・流動化を可能にするのかが不明で、一瞬、置き去りにされた感覚を抱く。だが、直後の箇所には、理解を補ってくれるのみならず、「弁証法的つながり」にまつわる問題への一つの回答たりうる記述が用意されている。

ある制度や規範がマクロの尺度では社会に定着し安定性を獲得しているように見えても、ミクロの尺度に移行すれば、それぞれに戦略を携えた個々の動作主が緊張や葛藤を抱えながらそれら制度や規範とかかわりあっている現実が浮かび上がる。この発見に基づいて、リクールは「安定性」と「非安定性」を社会的時間の「メタカテゴリー」と規定し、それらを二極に持つ連続したスペクトルを構想する。この時間性のスペクトルは、進行しつつあるアプロプリアシオン、すなわち人々の実践とその直接的帰結としてのさまざまな強度的アスペクトからなるプロセスに特有の非安定性と、ひとまず完結したアプロプリアシオンの成果として共同体内に定着した制度や慣習を特徴付ける安定性を両極とする。そして、著者は、ミクロ―マクロという諸縮尺のヴァリアシオンを、この新たに構想されたスペクトルのなかに位置づけ直して理解する可能性を示唆しているように思われる。縮尺のヴァリアシオンのこうした再解釈は、ブローデル流の諸持続の単なる重ね合わせを完全に無効にするはずである。なぜなら、長期持続（マクロ）と短期持続（ミクロ）の違いは、単位となる数量的時間の差異にとどまらず、相対的な安定性ないし非安定性という程度の差異に変換可能

なものとなり、そこでは、長期持続がより短期の持続に置き換わるにつれて、緩慢かつ一定のリズムでしか変化しない社会的諸制度の内部に変化のリズムそのものを変化させる要素が見出され、クローズアップされてくるからである。そしてそれに伴い、持続の縮尺の選択は、過去の時間に安定と非安定のいずれを見るのかという葛藤を不可避的に生じさせ、ある種の弁証法的思考を歴史家に課すことになるからである。

著者は、諸持続の「弁証法的つながり」を解明すべく、複数の諸縮尺を「斜めに切る視角」を探求し、強度的アスペクトやメタカテゴリーに関する叙述のうちにその手がかりを探り当てた。こうして本書は先の疑問に回答を与えてくれた。したがって、本来ならこれで満足すべきなのであろう。だが、評者には、「弁証法的つながり」との直接的関連は明示されていないがとても印象深いある一節にも、「斜めに切る視角」についてのヒントが隠されているように思われた。蛇足を承知で、この点にも言及しておきたい。

印象的なその一節とは、「歴史的現在」をめぐる考察である（304頁～308頁）。歴史的現在とは、「過去に生きていた人間たちにとっての現在時」（304頁）であり、リクールは、「諸々の時間持続の縮尺の探求は、歴史的現在なるものを視野に見出すことで、仕上げられるのである」（MHO291-2、303頁～304頁）とその重要性を強調した上で、歴史家の「想像力」がこの現在時に身を置くことを可能にすると述べる。「かつてあった現在（ayant été présent）としての、それゆえ過ぎた時代の人々によってかつて生きられてあった現在としての過去の任意の瞬間へとみずからを想像力（imagination）において関係づける力＝可能性が歴史家には与えられている。……過去の人間たちはわれわれと同じくイニシアティヴの主体であり、回顧し予期する主体であったのだ」（MHO497、306頁）。そして、過去の人間たちにイニシアティヴを認め歴史のうちに偶然性を再導入することの意義は、過去はこのようでしかありえなかったとする歴史的決定論を挫折させるところにあると説明する。

著者はこの<必然性と自由のアポリア>に関する文脈を忠実にたどりながら、含蓄に富む一文を書きつける。ある時ある場所で歴史的事件が起こったことと一個人がそこに居合わせたことのあいだには因果連関はないが、それでも、「時間の事実」として、「異なる縮尺の因果系列がひとつの現在時において交叉したのだ」（307頁）、と。その「交叉」は、誰がいかなる方法で認識しうるものなのか？歴史家が、想像力によって、であろう。かつてあった現在時へと身を置き、その過去を生きた人間のまなざしを通して世界のマクロな動きを垣間見ることを試みるその資格は、歴史家にこそある。表象史の方法論に習熟し、かつ歴史的事件の重層的な因果関係を把握している歴史家であればこそ、膨大な量のアルシーヴのなかから、人々に見えていたであろうマクロな流れの断片を選び出して歴史学的に記述し、そうして私たちのこの現在において「交叉」について語ることができる。想像力に加えて縮尺の置き換えという方法をも自覚的に用いることで、諸持続の層の下から上を透かし見る歴史家の姿勢。これもまた「斜めに切る視角」ではないのだろうか？

最後に、縮尺のヴァリアシオンと並んで『記憶、歴史、忘却』読解のもう一つのポイントとされていた歴史記述と道徳の関係についてもごく簡単に触れておこう。本書が刊行された2012年以降、

歴史認識は、政局と絡み合いながら常に生々しい問題であり続けている。本書第4章「歴史家と裁判官」で考察される「歴史的特異性」は、現在の日本でも一定の影響力を有する修正主義的主張に対し適切な評価を下すための一つの視座を提供してくれるように思われる。

記述が圧縮されているがゆえにその解釈に困難を伴う「歴史的特異性」の概念から、それでも著者は、「道徳平面での絶対的例外性と、歴史記述上の相対的比較不可能性とは、別ものだ」(404頁)という重要なテーゼを引き出す。比較を絶しているように思われる非人道的行為―たとえばアウシュヴィッツでの大虐殺―と別の非人道的行為―たとえばソヴィエトの強制収容所での殺戮―との比較研究は不可能ではない。類似点がゼロということは実際にはありえないのだから。ただし、道徳的平面と歴史記述的平面を混同してはいけない。「類似事例があろうがなかろうが、一つの罪は罪だ。個別の特定の犯罪をなんらかの比較によって「共通の類」に属させる歴史学的判断をなすことは、当の個別の犯罪へ道徳的判断を下すこととは別のことだ」(405頁)。これを応用して、かつて自国の軍隊が犯した蛮行と同じような行為を他国の軍隊も行っていたとする主張には、二つの条件が課せられる、と言えよう。第一に、二つの集団的行為のあいだの類似性についての検証。第二に、その検証の結果は価値中立的であり、自国の軍隊の行為に対する道徳的判断には何ら関連をもたないという事実の全面的承認。つまり、類似性の指摘は免罪の機能を一切果たし得ないのである。

(越門　勝彦)

会　員　の　声

パリ　デカルト・セミナーに出席して

デカルトに関するパリでの研究会としては、1980年以来パリ第四大学・デカルト研究センターの年例会「デカルトの日」Journée cartésienneがあり、現在も続いている。これに対して「デカルト・セミナー」Séminaire Descartesは、近年パリ第一大学のカンブシュネル教授を中心に創設された研究会で、パリのENS（École Normale Supérieure）と共催である。開催の頻度は年に7回ほどで、きわめて高い。その特徴は、大家だけでなく意欲的な中堅の学者を集めて、17世紀の哲学等に関する地道な研究活動をしてきたことにあろう。最近そのHPが立ちあげられている（http://mathesis.hypotheses.org/seminaire-descartes）。顔ぶれとしては、T.Verbeek, G. Belgioioso, P.Guenancia, J.-P. Pariente, A.Bitbol-Hespériès, S.Gaukroger, D.Garber, L.Alanenらベテランの他に、K.S.Ong-Van-Cung, É.Mehl, D.Kolesnik, M.Savini, F.de Buzon, J.Smith, I. et S.Agostini, E.-J.Bosなどといった若手が並んでいる。この研究会はリヨンのENSなど他の研究機関との共催になることが多く、今回も「デカルト研究センター」と合同で行われた。

本デカルト・セミナーは、2014年10月10日、ソルボンヌで「デカルトの往復書簡を編集・翻訳する」というテーマで開かれた。このような特殊なテーマが選ばれた背景には、最近デカルトの書簡に対して注目が集まっているということがある。すなわちイタリア語対訳の『全書簡集』（G.Belgioioso éd,*Tutte le lettere1619-1650*,Milano,2005）、ガリマールから出ているデカルト全集のうちの『往復書簡』（J.-R.Armogathe éd, *Correspondance,1 et 2*,Paris,2013）をはじめ、日本語訳『デカルト全書簡集』（全8巻完結予定2016）、英語訳、独語訳、ルーマニア語訳、スペイン語訳、中国語訳など、各国で書簡研究が盛んになっている。それらの研究状況をここで総括し、問題点を洗い出すというのが、今回のセミナーの趣旨である。邦訳を手掛けている筆者としては絶好の機会であり、声をかけられたのを幸いに出席した。その全容のチラシは次のようになっている（文中、山田がTokyoとあるのはNagoyaの間違い）。

Centre d' Études Cartésiennes　Université de Paris-Sorbonne EA 3552

Séminaire Descartes　Nouvelles recherches sur le cartésianisme et la philosophie moderne　Université Paris I Panthéon-Sorbonne　École normale supérieure

Vendredi 10 octobre de 9h30 à 12h30 et de14h30 à17h30

Sorbonne,salle J636 (esc.G,3e étage)

EDITER ET TRADUIRE LA CORRESPONDANCE DE DESCARTES

Séminaire international avec la participation de

Siegrid AGOSTINI(Lecce), Vlad ALEXANDRESCU(Bucarest), Jean-Robert ARMOGATHE(EPHE), Giulia BELGIOIOSO(Lecce), Erik-Jan Bos(ENS de Lyon),Vana GRIGOROPOULOU(Athènes), Joan Lluis LLINAS (Université des Baléares), Olivier RIBORDY (Lausanne), Julia ROGER(Caen), Theo VERBEEK(Utrecht), Isabelle WIENAND(Bâle), Hiroaki YAMADA(Tokyo)

Matin : Présentation des projets réalisés ou en cours de réalisation

Après -midi : Questions ouvertes

Coordination:

Vincent CARRAUD(Paris-Sorbonne)

Denis KAMBOUCHENER(Paris 1)

セミナーの構成は、午前中に9つの発表があり、午後にまとめて質疑応答をする、というものであった。手元のメモをもとに主なものだけを以下に略述する。

はじめにCarraudが立ち、このテーマが時宜を得ている旨の挨拶があった。次にBelgioiosoが書簡集の重要性について短い基調講演をした。当然のことばかりであったが、Corpus Mersenneの有用性を説き、また最近の中国語訳について触れていることが新鮮であった。続いてArmogatheが、このほど出たばかり２巻本について説明した。これは往復書簡の連続性を保ち、pratique（実際に読んで使いやすいこと）を狙ったものだと言う。そして、AT版の誤りもいくつか指摘したが、全書簡を掲載したわけではないし、ラテン語を原文のまま載せたわけでもなくすべて仏訳である、と付け加えた（筆者によれば、この版の特徴は書簡が編年体でなく、宛先別・カテゴリー別になっている点にある。たとえばメルセンヌ宛、エリザベト宛、イエズス会関係、医学関係という風に。ただ、目次が十分でなく、目的の書簡を捜すのに苦労する。午後の議論の際にも話題になったが、書簡のカテゴリー分けと編年体との両立は困難である)。Alexandrescuは書簡集のルーマニア語訳の第１巻を終了し、立派な装丁の本が回覧された。プレンピウスなどには解説的注を後につけたそうである（邦訳版では専門的な問題は巻末の「訳者解題」で処理した)。全３巻で全訳を目指しているとのことであるが、単独訳であり大変な仕事量であろうと思われた。

Llinàsはスペイン語訳を準備中であるが、全書簡を７つの主題の下に分類し、クロノロジーも維持したいとのことである。そして書簡においても知的な進化があると締めくくった（この意見にはなるほどと思った。たしかに初期の手紙と晩年の手紙とは違っており、これは午後の部でも主題になった)。Ribordyと Wienandの二人は若いスイス人である。ドイツのPhB叢書でデカルト＝エリザベト往復書簡の仏独対訳本を出したばかりである（*René Descartes Der Briefwechsel mit Elisabeth von der Pfalz*,Hamburg,2014)。彼らは基本的に「道徳書簡」に関心をもつが、それには留まらないとの

ことであった。1949年の独訳も参照したが、エリザベトのやや変則的なフランス語に困難を感じたそうだ（同じものを昔苦労して訳したことがある筆者とは、気脈の通じるところがあった。昼食の時間に夢中で話しかけてくる二人の超高速フランス語は、こちらが対応するのに困難を感じるほどであった）。オランダの若手Bosはマニュスクリ研究をもっぱらとする人であり、最近、米国の大学へ流出したメルセンヌ宛書簡を発見した。彼は、手稿とAT版などの刊本との間にしばしば齟齬があると述べた。

ユトレヒトのVerbeekはBosらと共に、緻密なテキスト・クリティークに基づく英語対訳版を準備している。彼の発表の中心には、テキストを編集するとはそれをstabiliser（安定）させること、という考えがあった。テキストの読みを定め、日付や宛先を確定することが必要であるという主張には、だれしも納得した。そして、ゴリウスやホイヘンスの存在がデカルトにとって重要である、後者はデカルトと同じ社会的身分でパトロン関係はない、手紙を抜きにしてはデカルトを語れない、とも述べた。最後に、目の黒いうちになんとか書簡集を完結したいと結んだ（この人は筆者と同年だが、もはやデカルト研究の重鎮であり言葉に重みがある。老学者の執念を感じた）。Agostiniはイタリアの若手である。クレルスリエ版と学士院版との違いについて語った。山田は邦訳の進行状況、特徴、研究組織、翻訳の困難さ、残された課題など説明した。具体的には、各書簡冒頭に見出しとして幾つかのキーワードを置く、訳者の専門性を考慮して各巻を数人が担当する、相互に訳文を何度もチェックする、訳語の整合性を保つために対照表を作ってHPにアップする、17世紀のフランス語やラテン語には理解するに難しいものがあり、加えて文化の違いもあって翻訳は誤訳との闘いの場である、などを話題にした。パワーポイントを使用したので、ほぼ分かってもらえたように思う。

午後の部では、各自が問題点を提起し、また他人の発表についてコメントを付すのだが、意外に問題提起は少なかった。Armogatheの新版に関しては、アクセシブルであり便利でよいが、それですべては解決しないとの評があった（同感である）。筆者の発表については、上記の見出しや訳語リストのHP化は納得された。グループ作業の組み立て方、訳文の相互検証の仕方をもっと説明して欲しいとの質問があった。どういう風に誤訳を克服しているのか、日本的「マネジメント」に関心が集まった感がある。筆者が出した「翻訳は闘いの場」については、スペインのLlinàsも同じ認識を示しており、Carraudの言い方ではこの研究会の「共通認識」ということになった。筆者の出した質問のうちで、フェリエと共同開発したレンズ磨きの機械については、それは「動かないと思う」との意見があった。接線をめぐるフェルマとの論争に関しては。「見方によってはフェルマの方が数学的に正しいとも言える」ということになった（妥当だと思われた）。最も聞きたかったのは、書簡の書き手（クリスティナ、ホイヘンスなど）や用いられた言語（フランス語、ラテン語）によって、文体を訳し分ける必要があるのではないかということであったが、あまり反応はなかった。*Le style de Descartes*,2013を書いたKambouchnerも「エリザベトの文体は好きだが…」と言うのみであった。翻訳にそこまできめ細かく考える必要はないということだろうか。最後にこの人が立って、各発表および質疑応答について適切なコメントを加えた。そして、書簡は著作と違って、これという決定版はなかなか出来てこない。日付、宛先、テキストの「安定」にみんな苦労している。

書簡集からどういうデカルトを取り出すか、それが問題だろうと結んだ。

セッションのあと、Kambouchnerの研究室に移動してカクテルがあった。20人ほどいただろうか。Armogatheがグラスを片手に話しかけて来て、「日本語訳がもうすぐ完結とはよくやるね。私の場合は一人で２年かかった。しかも印税ゼロで献本２冊だけだ」と裏話も語った。他方、若いカナダ人からは「日本にはライプニッツやスピノザの学会があると聞くが、デカルト学会はないのか」と尋ねられた。また中国の若い女性研究者によれば「中国では『序説』や『省察』の他に書簡集の訳も出始めている。専門用語は日本語からの輸入が多く、日本語で書かれたものは漢字があるので大体推測がつく」とのことであった。そこで、デカルトの言うsemenceをどう訳すかを議論した。彼女はスマホで「体液」と出し、こちらは電子辞書で「精液」と示した（semenceは雌雄ともに具有するので「胚種」が適訳か）。筆談ならぬ電子談であるが、隣でデカルト医学が専門のBitbol-Hespériès が笑っていた。こうした学者との生きた交流は宝物である。

デカルト研究もすでに世代交代した感がある。E.Gilson, H.Gouhier, F.Alquié, M.Gueroult, G.Rodis-Lewis, P.Costabelなど、往年の大家も今はもう亡い。J.-M. Beyssadeは病気療養中であるし、J.-L. Marionも前夜の夕食会には来たが、学会には顔を出さなかった。現在はVerbeek, Kambouchner, Carraudの3人が活躍しているように見えた。今回のような地味なテーマの、何の見返りもない研究会に40人ほどが集まったのは、やはりデカルト研究の牙城だからだろうか。世代交代は顕著だが若い人も大勢おり、そして何よりもみんな真剣である。討論を通してかれらの息遣いが圧倒的に迫って来た。みなよく頑張って勉強してるなあ！との実感があった。これは書物やネットでは伝わらないことだろう。軍資金もない中を、老体にムチ打って往復2万キロをはるばる行き、その代償として大きな刺激をもらい、元気をもらったという印象が残った。

（山田　弘明）

フランス語哲学会連合（ASPLF）第35回大会　参加報告

本哲学会が加盟するフランス語哲学会連合(以下ASPLF)の大会が、2014年8月26日から29日、モロッコの首都ラバトにて開催された。およそ80名の研究者が、« Le possible et l'impossible »という哲学史を横断する重要な主題について、6セクション20分科会で発表した。

ラバトでの本大会の特色として、モロッコ政府や当地のフランス大使館が、本大会の開催に積極的に関わっているのが、様々な場面で感じられた。まず開会式で三人の大臣（教育、文化、科学研究）が歓迎の辞を述べ、大会の間中、我々研究者は当地メディアのカメラマンに囲まれ、さらに大会の終盤では、フランス大使の邸宅でのカクテル・パーティーに招待された。言論の自由が十分に保障されているとはいえず、貧富の格差が圧倒的で、メリトクラシーの余地がないと言われる王国で、批判的思考を養う哲学研究がこれほど重要視されているということは、一見逆説的ではある。しかし、「アラブの春」と称される2010年以来のアラブ諸国の動乱の中、国内の混乱を最小限にとどめる政治的選択をし、フランスに対する協調路線のもと、緩やかな民主化を進めつつある国の姿勢が、反映されているとも言えよう。

さて、言うまでもないことではあるが、ASPLFをご存じない若い世代の方々のためにあえて記すと、ASPLFは、フランス語哲学の研究を行う学会の連合ではなく、フランス語で行われる、あらゆる哲学分野に開かれた学会連合である。むろん、英語で議論されるのが一般的であるような、分析哲学の研究発表は非常に少なく、大陸哲学に関する研究発表が圧倒的に多い。とはいえ、会長Daniel Schulthess氏の話では、いかなる分野の研究発表も、分野を理由に拒否されることは一切ないということである。ただ、長年この組織を支えてきた名誉会長Jean Ferrari氏の人脈から、カントを筆頭とするドイツ観念論の研究者、また、アリストテレスなどのギリシャ古典哲学の研究者の層が厚いということは確かなようだ。いずれにせよ、今後日本からも、ドイツ哲学や日本哲学を含め、様々な分野に携わる研究者の意欲的な参加が期待されよう。

さて、こうした分野横断的性格のため、本大会の醍醐味は、様々に異なる思想潮流の研究者が、主題である概念を軸に交差し合うことにあるように思われる。ある分科会では、ベルクソン研究の発表者とハイデガー研究の発表者が、互いの「可能性」概念が全く噛み合わないことに困惑しながらも、何らかの接点を見出そうと言葉を模索する、創造的な場面に遭遇した。その他、本大会ではBernard Bourgeois氏を含め多くの著名人が講演したが、それらの詳細は後に刊行されるActesに譲り、個人的に感銘を受けた発表を一つ名指すことが許されるなら、Robert Theis氏のChristian Wolffに関する研究発表を挙げたい。また、モロッコという土地柄、イスラム哲学に関する発表が幾つかなされたことも印象的であった。イスラム圏において、欧州の哲学が課題としてきたところの批判がいかに可能か、そもそも批判という思考形式はイスラム文化にふさわしいものなのかといった議論が交わされた。欧州の哲学研究に関わる日本人研究者にとっても、無関心ではいられない議論であった。

さて、参加者の多くは欧州、アフリカ諸国、ケベックから出席していたが、これだけの大規模な学会であるにも関わらず、意外なほど家庭的な雰囲気にあふれていた。若い修士課程の学生を含め、新しい顔が見られる一方で、毎回かかさず参加しているリピーターが多いことが、その原因であろう。

また、今大会で特筆すべきことは、総会で、本学会からの代表を務める関村誠氏が、副会長の一人として選出されたことである。1994年のローザンヌ大会以来の長年にわたる参加貢献、また、2013年京都大学における、本学会と共催でのASPLF中間大会の企画運営が、高く評価された結果であろう。フランス語がほぼ流通していない国の学会代表が副会長に就任するのは稀であり、それだけに、本学会の哲学研究がなしうる今後の貢献に、期待がなされていると考えることができよう。

次回2016年8月の大会は、ルーマニアIaşiのAlexandru Ioan Cusa大学で行われることに決定した。暫定的に提示されたテーマは、« La beauté et le banal – l'exception et le quotidien »であるが、変更の余地もあるということであった。参加を予定される方は、ASPLFのサイト上に告知が掲載されるのを楽しみにしていただきたい。

（長坂　真澄）

日仏哲学会2014年度（2014年９月―2015年８月）活動報告

（１）秋季研究大会

2014年９月13日に東京大学駒場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

9時～ 10時20分　司会：鈴木　泉

林　洋輔：デカルトにおける<教育の方法>としての<反復> ――<教育者デカルト>の成立に向けた素描 II

竹中　利彦：マルブランシュにおける最善でない世界について

10時30分～ 11時50分 司会：佐々木　能章

秋保　亘：スピノザ『エチカ』における様態の有限性の問題

菅原　領二：中期ライプニッツにおける個体化の原理の問題

B会場

9時～ 10時20分 司会：藤田　尚志

長谷川　暁人：ベルクソンにおける言語の階層について

原　健一：『物質と記憶』における「《当事者性》の極限」――イマージュと純粋知覚の連関をめぐって

10時30分～ 11時50分 司会：杉山　直樹

岡嶋　隆佑：ベルクソンにおける「物質の持続」について

平賀　裕貴：アンリ・ベルクソンの『道徳と宗教の二源泉』における神秘主義と機械との関係が意味するもの

C会場

9時～ 10時20分　司会：澤田　直

栗脇　永翔：可傷性と自己欺瞞 ――ジャン＝ポール・サルトルの他者論におけるサドマゾヒズムの問題

中村　彩：アンドロギュノスへの欲望 ――シモーヌ・ド・ボーヴォワール『第二の性』をめぐる考察

10時30分～ 11時50分　司会：松葉　祥一

横田　仁：哲学者の両義性――メルロ＝ポンティにおけるソクラテス

伊多波　宗周：系列と歴史――プルードン『人類における秩序の創造』の論理と位置づけ

D会場

9時40分～ 10時20分、10時30分～ 11時50分 司会：廣瀬　浩司

松野　充貴：『臨床医学の誕生』における「批判」――『カントの人間学』と『臨床医学の誕生』を通して

井上　一紀：非-存在の一義性：前期ドゥルーズにおける

橋詰　史晶：デリダのフッサール解釈の射程

［総会］ 13時～ 13時45分

［特別講演］ 13時45分～ 14時45分

Anne Sauvagnargue, « Métaphysique et devenir chez Deleuze »

［シンポジウム］ 15時～ 18時

テーマ：モナドロジーの哲学（日本ライプニッツ協会との共催）

司　会：米虫　正巳

田口　茂：フッサールのモナドロジーと原自我の思想

池田　真治：「自然の真のアトム」としてのモナド――ライプニッツの原子論との対決――

中倉　智徳：可能的なものの社会学――タルドのネオ・モナドロジーにおける差異と個体

(2) 春季研究大会

2015年3月21日に大阪大学豊中キャンパスで春季研究大会を開催しました。詳細は以下の通りです。

［一般研究発表］

A会場

10時20分～ 11時40分　司会：小泉　義之

平田　公威：把握的表象から動詞的表象へ―『意味の論理学』における表象概念の射程について―

鹿野　祐嗣：ドゥルーズの『意味の論理学』におけるエディプス・コンプレックスをめぐって

12時40分～ 14時　司会：千葉　雅也

小谷　弥生：「反時代的哲学」としてのジル・ドゥルーズ―精神分析の意義とニーチェ―

多田　雅彦：思考のイマージュと存在論――ドゥルーズ『差異と反復』から

B会場

10時20分～ 11時40分　司会：山森　裕毅

安藤　勝哉：ドゥルーズ哲学における速度の概念――「ルクレティウスとシミュラクル」を中心として

黒木　萬代：サディストでもなくマゾヒストでもなく―ドゥルーズ『ザッヘル=マゾッホ紹介』における母親―

12時40分～ 14時 司会：檜垣　立哉

西川　耕平：ドゥルーズにおける<法解釈>と人権

Evgeny Blinov, « La déterritorialisation du signe : l'origine de langue et l'origine de la société dans *l'Anti-Œdipe* »

C会場

9時40分～ 11時40分　司会：藤岡　俊博

髙井　寛：E.レヴィナスにおける真理と他者

松葉　類：レヴィナスと社会契約論――責任の律法とは何か

Akiko Kagaya, « L'inteprétation du visage de la femme dans l'éros et une reconsidération d' éthique de la substitution »

12時40分～ 14時　司会：上野　修

立花　達也：スピノザ『エチカ』における変化の問題

大野　岳史：デカルトにおける「観念」と「命名(denominatio)」について

D会場

9時40分～ 11時40分　司会：加國　尚志

川崎　唯史：「私は私自身に与えられている」――メルロ＝ポンティにおける誕生の問題

八幡　恵一：不可逆の老い シャルル・ペギーと歴史の哲学

佐藤　愛：ウジェーヌ・ミンコフスキーの『生きられる時間』における浸透あるいは分有の原理

12時40分～ 14時

中原　真祐子：ベルクソンにおける伝達の問題

長坂　真澄：存在と存在者の彼方―デリダのハイデガー『カントと形而上学の問題』読解より―

［特別講演］　14時10分～ 15時10分

Peter Hallward, « Self-Determination and Political Will »(科学研究費助成金 基盤 B(A262840040)『ドゥルーズ研究の国際化拠点の形成』との共催)。

［ワークショップ］　15時20分～ 17時50分

テーマ：日仏哲学会のこれまでとこれから

司会：山田　弘明

久米　博：日仏哲学会のこれまで

曽我　千亜紀：日仏哲学会のこれから ― 開かれた空間のために

津崎　良典：日仏哲学会のdestinationをめぐる私見――邦訳刊行の始まったジャック・デリダ『哲学への権利』に触発されて――

（3）編集委員会と理事会で審議の結果、日仏哲学会若手研究者奨励賞2014年度(第二回)の受賞者を今井悠介氏に決定(受賞論文：「思惟における分離可能性と区別——近世スコラとデカルトの区別論——」)。2015年9月12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20号発行　2015年9月1日

（5）その他

(a) 2014年9月12日に東京大学駒場キャンパスでワークショップ「レヴィナスは、今日？」を開催しました（レヴィナス研究会との共催)。

(b) 2014年10月18日に日仏会館で下記の講演会を開催しました（日仏会館との共催)。

アンドレ・シャラック氏「西洋近代合理性の出現におけるハルモニアの位置」

(c) 2015年4月24日～ 26日に関西学院大学大阪梅田キャンパスで下記のコロックを開催しました(Institut universitaire de France との共催)。

« Phénoménologies à l'œuvre : Allemagne — France — Japon »

(d) 2015年5月17日に日仏会館で下記の講演会を開催しました（日仏会館との共催)。

J-M レヴィ＝ルブロン氏「芸術と科学：束の間の出会いのために」

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

2016年春季・秋季研究大会一般研究発表応募要領

2016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2015年12月末日、秋季大会に関しては2016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（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（Microsoft Wordバージョン2000以上で作成したもの）を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。

なお発表要旨は当該年度の機関誌に掲載されます。フランス語の場合は、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いて下さい。また修正を希望する場合は、各大会終了後1ヶ月以内に、修正した発表要旨（Microsoft Wordバージョン2000以上で作成したもの、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）を機関誌編集委員長宛てにメールでお送りください（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370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。氏名、住所、電話番号、E-mailアドレス、生年月日（若手研究者奨励賞対象者確認のため）を記した応募者情報を、別紙のPDFとして添付すること。

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：2015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：編集委員会委員長宛。（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（論文・欧文レジュメ）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形で取り上げ、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、2015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

小林道夫会長は6月2日、ご病気のため逝去されました。小林先生は長年にわたり理事として、またこの数年は会長として本学会のために尽力されていました。また日本におけるフランス哲学研究の代表者として、国内においてはもちろん国際的にもご活躍でした。深く哀悼の意を表すると共に、これまでの学会活動やフランス哲学研究への多大な貢献に感謝を申し上げます。

小林先生を含む多くの方々によって担われてきた研究活動の活性化により、本学会員による著書の出版点数も増加しています。本機関誌でも書評欄でその多くを取り上げる予定でしたが、こちらの不手際で何本かの原稿をいただくことができず、次号に掲載することとなりました。どうかご寛恕下さい。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 2014 : les philosophies de la monadologie

Shinji IKEDA, Les monades comme « véritables atomes de la nature » : Leibniz, confrontation avec l'atomisme ····· 1

Tomonori NAKAKURA, La sociologie comme « la philosophie des sciences contemporaines » : la naissance de la néo-monadologie chez Gabriel Tarde ····· 15

Shigeru TAGUCHI, La monadologie de Husserl et sa conception du Moi originaire (*Ur-Ich*) ····· 29

Atelier printemps 2015 : La société d'hier et de demain

Hiroaki YAMADA, Introduction ····· 44

Hiroshi KUME, Une vue rétrospective sur les 40 années de la Société franco-japonaise de la Philosopie ····· 45

Chiaki SOGA, Pour un espace ouvert ····· 50

Yoshinori TSUZAKI, Mémorandum sur la destination de la Société franco-japonaise de philosophie ····· 55

Résumé de la discussion ····· 64

Document ····· 70

Résumés des communications au colloque 2014/2015 ····· 81

Études:

Yusuke IMAI, La séparabilité dans la pensée et la distinction : La scholastique moderne et la théorie cartésienne de la distinction ····· 98

Masato SATO, La pensée mathématique du jeune Descartes ····· 108

Wataru AKIHO, Le problème de la finitude dans l'*Éthique* de Spinoza ····· 121

Toshihiko TAKENAKA, Malebranche et le monde comme l'œuvrage négligé par Dieu ····· 133

Yuichiro TAGUCHI, Reconsidération sur ce qu'Auguste Comte appelle la « systématisation » dans *Catéchisme positiviste* ····· 145

Jo KASAGI, La perception et la possession : autour de la réception tardienne de la monadologie ····· 157

Takeshi MIYAKE, Le Concept de finalité chez Bergson et Driesch ····· 168

Ai SATO, Le principe de pénétration ou de participation chez Eugène Minkowski ····· 180

Eriko SUENAGA, Le positionnement de l'« intentionnalité sans vision » dans la phénoménologie lévinassienne ··· 191

Shigeo KAWAGUCHI, Ricoeur et la *IV*ᵉ Méditation. Une réinterprétation phénoménologique de l'homme fini-infini ····· 203

Yukihiro HATTORI, L'ambiguïté du sentiment. Ricœur et Henry ····· 215

Tatsuro Usami, La portée du « réalisme de la relation » : la résolution simondonienne de la « querelle des universaux » ····· 225

Kazunori INOUE, L'univocité du non-être chez Gilles Deleuze ····· 236

Hidefusa KUROKI, La Figure, est-elle un concept ? — « entre » la philosophie de Deleuze et l'art — 247

Yuji SHIKANO, La suspension et le jeu : une différence de la stratégie entre Deleuze et Derrida 258

Tomohiro MATSUDA, L'événement comme surgissement du nouveau—De l'événement, l'aléatoire et la facticité chez Derrida— 270

Comptes rendus 281

Opinions 340

Éditorial 346

『フランス哲学・思想研究』第20号
発　行　2015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
頒　価　1300円

Revue de Philosophie Française N° 20, 2015
Société franco-japonaise de philosophie
ISSN 1343-1773