

2019

*Revue de Philosophie Française*

フランス哲学・思想研究

24

---

日仏哲学会

Société franco-japonaise de philosophie

# 目 次

## 2018年秋季研究大会 シンポジウム報告 テーマ：68年と現代フランス思想

.....	上野 修	1
〈68年5月〉、哲学を解放する .....	市田 良彦	3
集団、主体性、共同体をめぐる——68年5月とサルトル、ドゥルーズ＝ガタリ、ブランショ .....	澤田 直	14
大学言説と「反哲学」——68年以後のラカンと哲学の行方 .....	上尾 真道	27

## 日仏哲学会 2019 春季研究大会シンポジウム報告「現場から考える哲学 石巻、知的障害、子ども の貧困とフランス思想」 .....

.....	村上 靖彦	38
-------	-------	----

障害者旧療護施設の入所体験から施設と地域移行を考える .....	河合 翔	39
----------------------------------	------	----

## 2018年秋季大会発表要旨

レヴィナス『全体性と無限』における自由の時間性 .....	小野 和	53
哲学は政治と相渉るだろうか .....	安藤 歴	54
「感情」を「事実の糸」として辿るベルクソン ——『意識に直接与えられたものに関する試論』第一章読解を中心に——」 .....	磯島 浩貴	55
ジャック・デリダにおける根源的な性的差異と可死性——『生死』講義を起点として .....	吉松 覚	56
フロイトと共なるデリダ——反復強迫と脱構築の運命—— .....	工藤 顕太	57
「イメージ」を跡付ける .....	天野恵美理	58
『省察』におけるマテーシスと想像力 .....	武田 裕紀	59
「個性の溶解」から「個性化された存在の消滅の受諾」へ——シモン・ドゥン哲学の病理的側面 .....	堀江 郁智	60
真であるとはいかなることか ——「第四省察」における真理と完全性——.....	有賀 雄大	61

## 2019年春季大会発表要旨

ジャン＝リュック・ナンシーの共同体論について .....	安藤 歴	62
タルドにおけるクルノーの受容について .....	笠木 丈	63
利益・権利・徳——トクヴィルの「正しく理解された利益」論 .....	宮代 康文	64
エロスの両義性 ——レヴィナスとボーヴォワール—— .....	古怒田望人	65
ジル・ドゥルーズ『襞』におけるライブニッツの再解釈について ——微分法をめぐる—— .....	佐原浩一郎	66

リクール『時間と物語』における「歴史」の指示理論……………	山野 弘樹	67
スピノザ『エチカ』における人間精神の基礎的構造 —「表象 [imaginatio]」の理論を中心に— ……………	秋保 亘	68
ドゥルーズのカフカ解釈の変遷とその意義 —法にまつわる分析を中心に ……	西川 耕平	69
“管理”の要件としての道徳 —ドルバックの自然道徳、あるいは、エトクラシー ……………	沢崎 壮宏	70
Décrire le mouvement de danse : une interprétation de la philosophie biranienne ……	Mika IMONO	71
脱固有化する反復と外部なきエコノミー ——初期デリダにおけるフロイト論と事後性の概念をめぐって—— ……	福井 有人	72
精神にとって身体論はいかなる意義をもちうるか ——デカルトとスピノザにおける人間身体の通時的同一性について ……	立花 達也	73
<b>公募論文</b>		
真であるとはいかなることか —「第四省察」における真理と完全性—— ……	有賀 雄大	74
Entre l'individu et la société: l'anthropologie d'Auguste Comte ……	Takafumi ISHIWATARI	86
奇形の哲学 —バシュラールとカンギレムにおける「誤謬」概念 ……	上野 隆弘	96
デリダ『幾何学の起源』『序説』における「文学的対象の理念性」の在処 ……	小川 歩人	107
スピノザにおける想像 —想像的对象に対するアクチュアリストの位置づけ ……	木島 泰三	119
シモーヌ・ヴェイユとフランス反省哲学 ——「ラニョーとアランの知覚の分析」に回帰するヴェイユ—— ……	小林 敬	131
メルロ＝ポンティにおける「前人格的実存」概念の深化：カーディナー解釈を手がかりに ……………	酒井麻依子	143
ベルクソン『二源泉』第3章における神秘主義と神経症 ……	田村 康貴	155
二つの「自己原因」—サルトルにおける神の問題 ……	根木 昭英	167
La Critique de la physique laplacienne par Auguste Comte : Le cas de capillarité ……	Masahito HIRAI	179
出来事は必ずや実現される 『意味の論理学』における contre-effectuation 概念再考 ……………	平田 公威	191
智恵の探究と堅固な決意 「暫定道徳」における「三つあるいは四つの格率」をめぐって ……………	三上 航志	203
リクール『生きた隠喩』における「物語」の論理 ……	山野 弘樹	215
<b>特別講演</b>		
68年5月と思想：大きな分離 ……	フランソワ・キュセ（訳：黒木 秀房）	227

## 書評

荒谷大輔著『ラカンの哲学—哲学の実践としての精神分析』……………	工藤 顕太	240
鑄物美佳著『運動する身体の哲学 メーヌ・ド・ピランと西田幾多郎』……………	山内 翔太	245
上野修ほか著『主体の論理・概念の倫理 ——二〇世紀フランスのエピステモロジーとスピノザ主義』……………	大橋完太郎	250
小倉 拓也著『カオスに抗する闘い ドゥルーズ・精神分析・現象学』……………	小林 卓也	255
香川知晶・斎藤光・小松美彦・島蘭進・安藤泰至・轟孝夫・大庭健・山極寿一著 『〈いのち〉はいかに語りうるか? ——生命科学・生命倫理における人文知の意義——』 ……………	米田 翼	259
河野哲也著『じぶんで考え じぶんで話せる こどもを育てる哲学レッスン』…	奥堀亜紀子	264
坂本尚志著『バカロレア幸福論 ——フランスの高校生に学ぶ哲学的思考のレッスン』 ……………	津崎 良典	268
篠原雅武著『人新世の哲学 思弁的実在論以後の「人間の条件」』……………	森 元斎	273
津崎良典著『デカルトの憂鬱』……………	望月 太郎	277
中敬夫著『《自然の現象学》第五編 他性と場所 I』……………	吉永 和加	281
中田光雄著『意味と脱-意味——ソシュール、現代哲学、そして……』……………	小林 徹	286
檜垣立哉著『食べることの哲学』の概念配置について……………	松永 澄夫	291
平井靖史・藤田尚志・我孫子信編『ベルクソン『物質と記憶』を再起動する』…	山口 裕之	296
藤高和輝著『ジュディス・バトラー 生と哲学を賭けた闘い』……………	山森 裕毅	300
松葉祥一／本郷均／廣瀬浩司 編『メルロ＝ポンティ読本』……………	田村 正資	305
松本卓也著『享楽社会論：現代ラカン派の展開』……………	原 和之	309
村上靖彦著『在宅無限大 訪問看護師がみた生と死』……………	渡名喜庸哲	314

## 会員の声

世界哲学会議について……………	中富 清和	319
-----------------	-------	-----

## その他

日仏哲学会 2018 年度 (2018 年 4 月-2019 年 3 月) 活動報告……………	321
日仏哲学会入会手続きについて……………	325
2020 年春季・秋季大会一般研究発表応募要領……………	325
『フランス哲学・思想研究』公募論文応募規定……………	326
「会員の声」投稿規程……………	326
日仏哲学会若手研究奨励賞規定……………	327
日仏哲学会会則……………	327
編集後記……………	329
Sommaire	



# 2018 年秋季研究大会 シンポジウム報告

## テーマ：68 年と現代フランス思想

上野 修

### イントロダクション

2018年はいわゆる「68年五月革命」ないし「五月危機」の五〇周年にあたる。それを記念するというわけではないが、日仏哲学会は「68年と現代フランス思想」というテーマでシンポジウムを企画し開催した。「68年の思想」としなかったのにはそれなりの理由がある。われわれはかの出来事を担ったとされる思想、あるいはそれをもたらしたとされる思想よりはむしろ、出来事の事後性としての思想を問題にしたいと考えた。それはノスタルジックな回顧や歴史の意味付けではなく、他ならぬわれわれの「現代フランス思想」の現在をやや遠回しに問うためである。「事後性」(après-coup)は語の定義どおり、生きられたその瞬間において意味文脈中に完全には統合され得なかったものの再登録、書き換えや修正を伴う再体制化を意味する。出来事との関係で見られる限り思考は事後性を免れないであろう。三人の提題はいずれもそのことを示唆してくれる。

市田良彦の報告「〈68年5月〉、哲学を解放する」は五月の出来事をドゥルーズ的な出来事、すなわちあらゆるセリーを引き込み収束させると同時に分岐させ、自身は決して取り押さえることのできない「空白の柘目」として捉える。出来事は無規定な「われわれ」を出現させ、その中で各人をだれでもない「私」へと疎外する。五月は「哲学の解放」であると同時に分裂の開始でもあった。それは異質なセリーをその場限りで収束させて横断的な「何でもあり」の場を開き、やがて分裂とともに姿を消す媒介、「消え去る媒介者」である。アルチュセールやバリバルの足跡を追いながら、市田はそうした分裂即連続に「解放」の効果を見る。そうであれば思想は系譜や相関チャートで眺められるべきものではない。報告はわれわれの「現代思想フランス」がまさしく空白の書き換えと再登録としての分裂の相のもとに見られねばならないことを教えるのである。

続く澤田直の報告「集団、主体性、共同体をめぐって」はサルトル、ドゥルーズ＝ガタリ、ブランショの集団論を吟味しながら、出来事の「われわれ」は共同体ではないという市田の発言を別の側面から裏書きしている。党の指導によるのではない革命的組織は可能か。彼らの集団論はいずれもこの問いをめぐっていた。答えは逆説的である。そういう集団がもし可能だとすれば、それはある種の不可能な共同体でなければならぬであろう。権力の視線のもとでその直接的反対物として出現しながら、組織となるやいなや実践惰性態へと頹落しないでいられないサルトルの「溶融集団」。絶えず入れ替わりそれゆえ革命的組織の同一性を許さない、ドゥルーズ＝ガタリの「主体集団」と「隷属集団」の弁証法。そしてブランショの、持続への加担の拒否においてかろうじて姿を現す極少の「否定的共同体」。澤田が提示するこれら集団論はわれわれに「個人」幻想の儚さ、「共同体」幻想の危うさを教える。それが68年の事後を構成するある種の限界性と引き返すことのできない

不可能性であることはおそらくまちがいない。

そして最後の上尾真道の報告「大学言説と「反哲学」」。なぜ大学の言説を知の支配として批判していたはずのラカンが、にもかかわらず、68年の「騒ぎ」のおかげでパリ第8大学に新設された精神分析学部へ介入し、あまつさえ教育の指針を与える気になったのか。上尾はそこに68年の事後性の一つを見る。大学の知の支配はそれが真理との分裂にあるがゆえに知以上の何かを求める主体を生産する。68年に問われていたのはいつも「主体」だったというのは本当であろう。そうした構造的に斜線を引かれた主体の概念から、ラカンの関心は「形式化の袋小路」によって不可能なものとして書き込まれる現実界へと移動する。今や主体も意味もない「悦ばしき知」、「学素」による主体ならざる一者の言説が精神分析教育の根拠として求められる。「反哲学」はその教程となるのである。このように提示されるラカンの変容は、統合され得なかったものの再登録でなければ何であろう。

したがってシンポジウムの以下の三つの報告は五月の現前への特権的回顧ではありえない。「人は覚えていて思い出すのではない。歴史物語を書き直すように「記憶」を書き直すのだ」（クリス・マルケル「サン・ソレイユ」）。

## 〈68年5月〉、哲学を解放する

市田 良彦

ほんの数年前のことです。フランスのある研究機関<sup>1)</sup>で若い研究者と知り合いになりました。彼はフェリクス・ガタリについての博士論文を準備しており、ガタリの草稿が保管されているその機関に通っていたのでした。驚きました。フェリクス・ガタリがフランスにおいて博士論文のテーマとなりうるということに。論文のテーマとすることぐらいいつでも誰にでもできそうなものですが、博士論文となると話は違います。しかるべき大学や研究機関のなかでいわゆる指導教員を見つけなければならない。その指導教員のほうも、論文が提出されたあかつきには数人のしかるべき研究者をフランスの内外から選び、自分と一緒に審査することを引き受けてもらわなければならない。それがフェリクス・ガタリについてできるということに私は驚いたわけです。いったいどこで指導教員を見つけたのか、それはどういう人で、見つけることに苦労はなかったか、など根掘り葉掘り聞きました。名前を聞くと、知らない人でした。どうも私より若い人らしい。その人はわりとかんたんに指導教員になることを引き受けてくれたらしい。それを知って、私の驚きはあっというまに大きくなるとともに、一つの確信に変わりました。〈68年〉の思想は「勝利」した！フェリクス・ガタリが博士論文の対象として認知されるほどに。

ガタリに思想における〈68年〉を代表させることの是非はさておき、彼が〈68年の〉であったことに異論の余地はないでしょう。60年代前半にはトロツキストとして政治活動をはじめ、66年には、その後いかにも〈68年的〉な雑誌の一つとして広く認知されていく *Recherches* という雑誌<sup>2)</sup> を立ち上げています。創刊号ではやくも「制度的精神療法にかんする哲学的考察」という論文を書いています。刊行母体はある研究集団を名乗っており、精神医学や哲学のほか、経済学、社会学、文学、都市論、幼児教育、等々といった、ほとんどなんでもありの分野からテーマを選び collectif にアプローチする、と謳っています。それだけではどういう雑誌であり集団であるのかほとんどわかりません。しかし「研究 études/recherches」の語に collectif のほかに institutionnel という形容詞が付されており、そここのところに打ち出したいアイデンティティが込められているとは窺えます。すなわち institutionnel なものにかんする institutionnel な研究。研究対象をすべて institution と捉えつつ、そこに自分たちも一つの institution としてアプローチしていく、と受け取れます。病と治療と研究を、実践と理論を、同列にならぶ、あるいは同等の institution とみなす。大学を問題にするなら、実際にそれを作り運営してみる。文学や芸術であれば、作品と批評を分けない。そういうコンセプトを *Recherches* 誌は創刊号から前面に打ち出しています。この言わば内在的な姿勢、つまり研究の主体とその対象の関係から、両者を切り離して外在化する特定のタイプをすべて退け、両者をあくまで同じ平面に並び立たせようとする姿勢、両者にひとつの「内在平面」——ドゥルーズの用語を借用しました——を形成させようという姿勢が、〈68年〉的「知性」には顕著に見られるでしょう。

その点には最後に立ち返ることにしますが、とにかく、ガタリと *Recherches* 誌に典型的に見て取れる「なんでもあり」の姿勢は、それ自体が反アカデミズム的でしょう。大学的専門性を拒否するからです。今日、「学際性」ならばほとんどアプリオリに推奨、称揚されますが、学際性と「なんでもあり」は相当違います。学際性はあくまで専門性を尊重したうえで成り立つからです。それぞれの分野における問題の切り口と語り口が学際的円卓——*table ronde* というやつですね——では尊重される。そちらの分野では……こちらの分野では……、です<sup>3)</sup>。それに対し、ガタリの文章をお読みになったことのある人には申すまでもないでしょうが、彼は自分の術語なり概念を「他人」——とあえて言いますが——の領域にずかずか踏み込んでいくために使う。そうできるような術語を概念として発明しようとする。比喻なのか概念なのか、彼にはどうでもいいでしょう。たとえば私のもっとも好きな彼の術語／概念「リトゥルネル」について、その音楽的出自を分析・説明したりしても、彼による使用をまえにしては、理解に資する以前にむなしい気持ちを誘わずにいません。

今日、哲学徒であるみなさんをまえに私が提出したい最初の問いは、ガタリが「横断性」と呼んで積極的に主張した「なんでもあり」の姿勢の出所です。ドゥルーズが魅せられ、ドゥルーズを講壇哲学史の世界からそとに連れ出し、やがて〈68年的〉な哲学言説の一つの範例を形成するようになった、そしてあえて言いますが、今日では完全に失われてしまった、繊細にして乱暴、イメージ喚起力と分析的鋭さの両方を具えた「なんでもあり」の言語は、どのような歴史的文脈のなかで生まれ、一つの哲学として受け入れられていったのか。

それを問いたいのは、最初にお話しした私の驚きゆえです。〈68年〉の思想は「勝利」した、これはもちろん皮肉です<sup>4)</sup>。ガタリについて、もしガタリ的に書いたとすれば、今日でも、というかいつでも、博士論文として通用しないでしょう。ここにおられるフランス哲学の教授のみなさんは、そんな論文が提出されてくれば落とすでしょう。私もそうすると思います。私が知り合った若いフランス人は自分でも詩を書く文学畑の人で、私の友人が創刊以来の同人を務める *Chimère* という雑誌<sup>5)</sup>の最年少同人でした。ちなみに *Chimère* は *Recherches* の後継誌と言っている雑誌です。ガタリとドゥルーズのイニシアチブで創刊されました。私の友人は大学にポストをもったことはなかったものの、社会学者としての顔をもっており、都市計画分野での実績によりレジョン・ドヌール勲章をもらっています<sup>6)</sup>。その彼女が言っていました。*Chimère* が大学世界で認められるわけないでしょう。勲章は私が公務員だったからよ！若い *Chimère* の同人は「文学」という枠に、大学世界への突破口を見つけたわけです。どこにでも踏み込んでいく「概念生産機械」は、「文学」研究の対象という座にしかるべき居場所を見つけた。彼の論文はまだ完成していないと思いますが、その「言語」はガタリのそれとは異質であることでしょう。彼がいかにガタリ的「文学」を愛していても、です。

私はつまり、あるタイプの言説ないし言語としての「哲学」について、それが終わったと感じるがゆえに、そのはじまりを問うてみたいのです。ドゥルーズ＝ガタリ研究、ドゥルーズ研究を現に担っておられる、あるいはこれから担おうとされる方々にとっては、「終わった」という物言いそのものが気に入らないかもしれません。しかし私は、彼らの「哲学」が「もはや古い」と言いたいわけではない。反対です。「まだ新しい」と思っています。しかし、「まだ新しい」のは、彼らの「哲学」をこれではもう「古い」と思わせてくれる次の「新しい」ものが登場していないように思える

からです。同じことはフーコーについても、デリダについても言えます。私には、彼らについての研究の隆盛を見るにつけ、彼らの時代は終わったのだと思えるのです。彼らとともに、彼らを受け継いで時代に並走することができなくなったから、あれはなんだったのかと問おうとして研究されているのではないかと。実際、彼らのように書いて、今日いかほどの読者をアカデミズムの内外に得ることができるのでしょうか。ここ日本では、「難解」とか言われておしまいではないのでしょうか。彼らについての研究書は、彼らの「難解」な言語を分かりやすく解きほぐすことで歓迎される。彼らについての langage と、彼らの langage はまったくの別物です。少なくとも、私にとっての「アルチュセール研究」はそのようなものです<sup>7)</sup>。アルチュセールの時代は終わったから、私の研究ははじまることができました。私はけっしてアルチュセールのようには語らない。

前置きが長くなりました。領域横断性が〈68年〉的な思想の特徴の一つであることと、それら一群の思想的言説に「哲学」の名がごく自然に冠せられることのあいだのつながりは自明ではありません。その点は日本の〈68年〉思想を「哲学」と呼んで、どういう反応が返ってくるかを考えてみればすぐに分かるでしょう。ええ？という素直な違和感の表明か、失笑でしょう。たとえば吉本隆明は、Wikipediaにおける肩書ではあくまで「詩人」であり、「評論家」です。けれどもガタリは *Recherches* 誌に最初に書いたテキストを「哲学的考察」と呼んでいます<sup>8)</sup>。彼自身も彼の読者も「哲学的」という形容詞になんの違和感も抱かずに、そこに精神医療の専門性からそとに出る意志を込めたり読んでいたりしたはずで、「哲学」という語にそうした使用を可能にする歴史的・文化的背景は明白であるかもしれません。フランスは中等教育から「哲学」を教える国です。けれどもまた、教えられた「哲学」がしばしばその硬直性と権威主義を批判され、受験テクニックを可能にするとともに、その頂点においてフーコーを落第させた——1950年のアグレガシオンです——ような代物であることも、少し歴史を繙けば明らかでしょう。

〈68年5月〉に先立つどこかの時点で、哲学の側にもなんらかの変化があったのではないのでしょうか。〈68年思想〉全体を「哲学」と呼応させるようななにかが。そう考えるべき根拠を、私はエティエンヌ・バリバルのある回想に見いだします。引用します。

« La philosophie est cette discipline pour laquelle toute matière étrangère est bonne, et même pour qui il n'y a de bonne matière qu'étrangère »<sup>9)</sup>.

必要ないでしょうが、私がこれをどう受け取っているかを示すために、いちおう訳しておきます。「哲学とは、どんなに異質な素材であっても歓迎する学問であり、異質な素材だけをよい素材とする学問である」。

バリバルの言葉ではありません。学生時代の彼が授業で聞き、その後ずっと語ることができ、2005年になってある論文に自分の記憶から引用した言葉です。したがって出典は明示されていません。カンギレムの授業だったそうです。しかしカンギレムの言葉でもありません。ブランシュヴィックがどこかで言った言葉としてカンギレムが授業中に引いたものだと思います<sup>10)</sup>。それもな

らども、一種の *mot d'ordre*、スローガンとして、です。バリバールの論文はいわゆる「構造主義」をめぐるもので、彼は論文のなかでブランシュヴィック＝カンギレムの言う「哲学」を、当時流行しつつあった「構造主義」にそのまま重ねあわせています。当時すでにそう重ね合わせていたことにより、「われわれ」はアルチュセールのもとでマルクス主義「哲学」の「構造主義的」刷新を図ることになっていった、と示唆しています。アルチュセールが「構造主義」を主題とする連続セミナーを開き、バリバールをはじめとするその後の「アルチュセリアン」たちが連続して研究発表を行うのは1962年末のことです。アルチュセールは高等師範学校に入ってきた学生たちにカンギレムの授業に出よう勧めていたそうですから、バリバールが件のスローガンを耳にしたのはその前後のことでしょう。

スローガンにおける「哲学」を「構造主義」と重ね合わせてみれば、実際、〈68年〉思想が全体として領域横断的な「哲学」になるゆえんも納得できるでしょう。言語学からはじまった「構造主義」は瞬く間にいわゆる人文科学全般に広まっていきました。人文科学 *sciences humaines* という言い方自体、構造主義の影響下に一般化したと言えるかもしれません。しかし、ここで見ておきたいのは「構造主義」のプレ〈68年〉的性格ではありません。ブランシュヴィックを「構造主義者」と呼べるでしょうか。〈68年〉的とみなしうるでしょうか。左翼から「ソルボンヌの番犬」と呼ばれ（最初にそう呼んだのはポール・ニザンです<sup>11)</sup>）、アルチュセールが「フランス哲学の唯心論的伝統」の核とみなして敵視した<sup>12)</sup>、戦前の新カント派哲学者——ととりあえず規定しておきます——ブランシュヴィックが、カンギレムを介してアルチュセール派哲学の成立に一役以上の役目を果たしている。この逆説に注目したいのです。この逆説的關係は、アルチュセールが自分の「認識論的切断」の概念を構想するにあたってカンギレムに負っていると認めた<sup>13)</sup>ものに一致します。すなわち、「新しい」学 *science*、学の「新しい」パラダイムはしばしば反動的「イデオロギー」から生まれる。「反射」の概念が機械論的唯物論によってではなく、むしろ形而上学的生氣論によって準備されたのと同じように、〈68年〉的「横断性」は在野の実践的、実験的な知性によってではなく、知的権威の牙城から最初の一声を発せられたのです。実際、ブランシュヴィックの言葉はドゥルーズ＝ガタリがそのまま口にしてもおかしくないものでしょうし、まったく逆に、世の中がいかに変わろうと諸学の王として君臨し続けようとする哲学の権力意志の表明であると読むこともできます。これから出現する異質なものをすべて呑み込もうと呼びかけるのですから。同じ両義性は「構造主義」についても言えるでしょう。「構造」は「超越論的主観性」にも「欲望機械」にもなることができる。

同様の逆説はアルチュセールのマルクス主義の成立そのものにも認められます。最大公約数的「構造」概念から区別されるアルチュセールに固有の「構造」概念はどこから生まれたのでしょうか。彼は「構造主義」一般を「形式主義」として退けました。要素を組み合わせる「形式」が「構造」である、と言わんばかりのレヴィ＝ストロース流「構造」概念を「われわれ」は提出したつもりはない、と<sup>14)</sup>。たしかに、アルチュセールの「構造」は要素とその関係のあり方のみならず、それらの「発生」を問題にしていました。そしてその問題意識は、のちに「偶然性唯物論」と言い換えられていく「状況 *conjoncture*」や「連結 *conjunction*」の理論として、すでに60年代半ばには結実して

いました<sup>15)</sup>。ではその、「出会い」の偶然によって歴史的発生を説明する理論は、どこから彼のもとにやってきたのでしょうか。一つの出所がレイモン・アロンであることは間違いありません。詳しくは私の過去のフランス語での仕事やまもなく刊行される本に記していますので、そちらを参照いただきたいのですが<sup>16)</sup>、アロンの博士論文『歴史哲学入門』（1938）で紹介されているオーギュスタン・クルノという学者です。クルノを解説するアロンの同書中の文章には、そのまま「偶然性唯物論」のテキストと読めるようなものさえあります。アロンのことを「反共右翼のジャーナリスト」、「われわれの敵」、「経済学イデオログの末裔」と罵りつつ、アルチュセールはちゃっかり彼を「構造」概念の刷新に利用しているわけです。アロンとの関係ではさらに奇妙な逆説もあります。『資本論を読む』をアロンから「空想的マルクス主義marxisme imaginaire」<sup>17)</sup>と貶される1969年以前に、アルチュセールは、「われわれ」はマルクスの哲学を想像的に「ねつ造」した、それが「ある」と信じるふりをしたと自己批判している。ただし同時に、その「ねつ造forger / inventer」をスピノザに依りつつ正当化もしていた、つまり居直っていたようにすら思われます<sup>18)</sup>。

本筋に戻りましょう。二つ目の問いです。カンギレムに橋渡しされていなければ、ブランシュヴィック的「哲学」は構造主義を経て「欲望機械」にまで足を延ばすことができたでしょうか。これはよく知られているかと思いますが、カンギレムがいなければ、フーコーはアカデミズムに「心理学」という足掛かりさえ得ることができなかったでしょう。しかしそのカンギレムは、〈68年5月〉がなければ、そんな媒介者的ステータスを事後的に獲得することができたでしょうか。ドゥルーズ＝ガタリとフーコーが諸学の境界を「左のそと」に向かって破っていくのはとりわけ〈5月〉後のことです。今日、カンギレムのもので伝えられる有名な言葉があります。「ソルボンヌからそとに出て、サン＝ジャック通りを上っていけばパンテオンに、下っていけばパリ市警に向かう」<sup>19)</sup>。1958年の文章です。ここで「ソルボンヌ」とは「心理学」の比喩ですが、アルチュセールは明らかにフーコーを念頭に置いて、この言葉を少し書き換えています。「心理学の道はコレージュ・ド・フランスか、パリ市警に通じている」<sup>20)</sup>。フーコーは1970年にコレージュ・ド・フランスの教授に就任していますから、たしかに〈68年5月〉の後に彼の進む道は決まりました。カンギレムはコレージュ・ド・フランスにもパンテオンにも警察にも行かなかったかわりに、〈68年5月〉の後に、自分のレトリックにおける「ソルボンヌ」の位置に〈5月〉以前から立っていたと立証されたのではないのでしょうか。彼は事後的に、あるいは時間がたてばたつほど、重要な媒介者になっていったのではないのでしょうか。

図式的にまとめれば、カンギレムはたしかにブランシュヴィックを〈5月〉の哲学の「はじまり」にしたけれども、カンギレムがそうすることは〈5月〉の出来事によって事後的に果たされた。ソルボンヌの講壇「大」哲学と地を這う「アナーキー」な哲学を、〈68年5月〉の叛乱が一直線に結びつけている。私としては、媒介者がいたという事実よりも、そちらのほうが興味深く思われます。言ってしまうと、媒介者はいつでもいるでしょう。「社民的」というか「良心的」な学者は、ときにはねっかえりの学生の味方になってくれます。歴史の振り子が極端に振れたあとには、中道の存在がクローズアップされます。そうしたことよりも、私としては、出来事が生起しなければ道は分

かれなかった、けれども道の分岐は同時に接続でもあった、ということのほうが重要だと思われるのです。分裂即連続、それが〈68年5月〉による哲学の「解放」の効果だったのではないかと。叛乱が哲学において「解放」したのは、この「即」、「すなわち」、無差異、同一性だったのではないかと。そしてそれが見えてくるのが、「終わった」ことの効果だと思うのです。

出来事の渦中にいる当事者には、自分が誰と、あるいはどの道から、分かれようとしているのかしか見えない。つまり「敵」のことはよく見えている。「味方」のことはよく分からない。バリバールは〈5月〉が近づくにつれて、「はじまり」としてのブランシュヴィックを忘れていったはずで。というのも、アルチュセールが67年に組織し、バリバールが書記役を務めた「グループ・スピノザ」という、文字通り *théorico-pratique* な、あるいは *théorico-politique* ですらある秘密集団は、「理論」においてははっきりと「ソルボンヌの哲学」を「敵」と名指しています<sup>21)</sup>。前世紀から精神主義 *spiritualisme* をまき散らし、今もフランス哲学を支配している「イデオロギー」である、と。アルチュセールはバリバールに対し、この「敵」に対抗する「われわれのエチカ」を書くのだ、と語っています<sup>22)</sup>。ブランシュヴィックの『スピノザ』——1894年の著作です——はアルチュセールがスピノザを真剣に読みはじめた60年代初頭から彼の主敵でした。「一般にとんでもなく観念論的」と彼がみなす<sup>23)</sup>スピノザ読解の傾向を決定づけた書物でした。「アルチュセリアン」にとってはプレ〈68年〉的な *conjoncture théorico-politique* はスピノザ読解を賭金、試金石、指標とするものであったわけですから。ブランシュヴィックがカンギレムを介して自分たちの一つの「祖」となっていたことなど、もはや顧みる余裕はなくなっていたはずで。バリバールは言ってみれば、2005年になって、当時そのことを忘れていたことを思い出しているのではないかと。同様に言ってみれば、アルチュセールにとってはスピノザが、バリバールにとってのカンギレムのような媒介的な位置にいた。ただし、「敵」の道と連続しているからこそそこから分裂しなければならない交点、交差点の位置です。

みなさんのなかには、バリバールの別の言葉というかタームを思い出しておられる方がいるかもしれません。「消え去る媒介者 *médiateur évanescent*」。あるべきEUについての彼の規定です<sup>24)</sup>。バリバールにとってEUはヨーロッパとアジア・アフリカ、つまり地中海世界の *médiateur évanescent* でなければならない。種を明かせば私はここまで、この言葉を隠れたキーワードとして念頭に置いてお話ししてきました。ただし、「消え去る媒介者」は「人」や「共同体」ではなく、「出来事」についてこそ語るべきではないかと、思いつつ。それもたんなる「出来事」ではなく、〈68年5月〉のような叛乱的質をもった「出来事」についてこそ。

そのもう一つ興味深い例をご紹介します。日仏哲学学会という場であるからこそ興味をもっていただけるのではないかと、と期待している例です。

ドゥルーズに« À quoi reconnaît-on le structuralisme ? »というテキストがあります。『シャトレ哲学史』の最終巻に収録されています。したがって1972年の刊行です。「なにを構造主義として認めるか」というタイトルで小泉義之さんが再翻訳され、ドゥルーズの死後編纂著作集『無人島』にも再録されています<sup>25)</sup>。72年刊ということは『アンチ・オイディプス』と同じ年の刊行です。私は学生時代、浅田彰さんに指導されながら、その二つを同時期に連続して読みました。ずいぶん質とい

うかトーン、手触りのちがうテキストだな、という印象をもちました。数年前に「現代思想と政治」という共同研究を行っているときに久しぶりに読み返してみたのですが、印象は変わりませんでした。さらに昨年、はじめて知りました。「À quoi reconnaît-on le structuralisme ?」のほうは遅くとも1968年2月にはテキストとして完成されているのです。既出の情報であるかもしれませんが、私が知ったのは、タイプ原稿の現物を見たからです。アルチュセールの遺稿が保管されているIMECという研究機関で。68年2月という日付は、アルチュセールがそのテキストにかんする長大なコメントを認めてドゥルーズに送った日付です。ドゥルーズは完成したばかりの原稿——手書きでの修正が若干あります——をアルチュセールに送ったようで、残念なことに、ドゥルーズの側からの添え状と思われる短い手紙からは送るまでの経緯を知ることはできませんでした。さらに、アルチュセールのコメントに対するドゥルーズの反応も手紙のかたちでは残っていません。だからアルチュセールがそれをほんとうにドゥルーズに送ったのかどうかも分かりません。しかし、アルチュセールのほうは、どうやらそのコメントを独立の論文として刊行しようと考えたらしく、なんだか書き直しており、最初の版にあった文字通り手紙であることを示す「Très cher Deleuze」という書き出しを、「Très cher xxx」と書き換えているのです。その最終版は中身もより図式的、一般的になっており、ドゥルーズに対するコメントというよりアルチュセールの構造主義論です。

その中身ははっきり言ってあまり面白くなく、というか、彼のほかのテキストからも十分読み取れる構造主義理解で、その点では私は失望しました。しかしあるところまで読み進むと、私を驚かせると同時に大いに笑わせてくれました。最後の箇所です。引用します。

... le chapitre de ton essai avec lequel je me sens le plus en accord (bien qu'il me dépasse) est celui où il est question de la « case vide ». On voit bien de qui tu parles alors, et à qui tu fais des « cadeaux ».

要するにアルチュセールは、自分のことを取り上げてくれてありがとうと礼を言っているわけです。今ではそれなりに有名な「空白の柘目 case vide」に関連して、です。ドゥルーズが構造主義を構造主義たらしめる「第六の基準」とみなした「空白の柘目」を、アルチュセールは自分の話をしていると受け取っている。「主体から実践へ」という最後の「基準」の一つ手前であって、構造主義をポスト構造主義へ繋ぐ論点と評される——バリバルは先の論文でそう考えています——この「基準」は、自分のことを語っているのだ、と。その節にアルチュセールの名前は登場しません。アルチュセールにおける vide という観念の重要性について多少とも知られるようになった現在ならいざしらず、当時、この「第六の基準」が「誰について語っているのか」、「誰に贈り物をしているのか」、果たして自明——on voit bien と言えるほど——だったのでしょうか。そんなことはないかとアルチュセールも重々承知していたはずで、だからこれはオレのことだと世間に向かって言うために、彼はコメントの刊行を考えたのではないかと私は勘ぐっています。

1968年2月といえば、アルチュセールがレーニンについてソルボンヌで語った月です。フランス哲学会の総会で「レーニンと哲学」という講演を行い<sup>26)</sup>、やがて、レーニンがソルボンヌに現れた、学生たちが3カ月後に蜂起の旗を立ててなだれ込む前に、と語られた<sup>27)</sup>ブレ〈68年〉状況を象

徴するようなタイミングです。そのころドゥルーズとアルチュセールはこんな交差もしていたわけです。しかし誰もが知るように、〈5月〉後の彼らはまったく交わるところを見せない。個人的な関係も途絶えたまま、ドゥルーズはガタリとともに「欲望機械」の「ミクロ政治」により〈5月〉を社会的に拡散させて継続する方向に足を延ばし、アルチュセールは「国家のイデオロギー装置」概念により、叛乱のエネルギーをもう一度「国家権力」打倒に収斂させようとする。だからこそしかし、現在から振り返ってみれば、つまり事後的には、〈5月〉はドゥルーズの言う「空白の柁目」そのもののように見えてくるのです。そこは「複数のセリーの収束点」であり、「構造」のなかの「逆説的な対象ないし要素」、「構造」にのっての「根源的な第三者」です<sup>28)</sup>。アルチュセール風言えば、「けっして鳴ることのない最終審級の時の鐘」<sup>29)</sup>でしょうか。ドゥルーズとアルチュセールという二つのセリーはプレ〈68年〉の状況に導かれるようにして〈5月〉の直前に収束し、〈5月〉はその収束点を文字通り *vide* にしてしまった。哲学者の〈5月〉は二人の分岐のなかに消えたのです。

まとめます。出来事が終わった現在という地点から眺めてみるなら、哲学においてもまさにプレ〈68年〉的と形容すべき状況が見えてきます。〈68年5月〉を収束点として異質な諸「哲学素 *philosophèmes*」——アラン・バディウがよく使う語です——が合流を果たしている。〈5月〉がそれらを未来から吸引しているようにさえ見えます。それらはカンギレムの言う「ソルボンヌ」へと、坂を上っていったように。今日はまったく触れることができませんでしたが、澤田さんもおられることでサルトルのことも想起してみるべきでしょう。ただし、サルトルの哲学がどうであったかということではなく、バディウの師としてのサルトルです。バディウはなんども言っています。私の師はサルトルとアルチュセールである<sup>30)</sup>。「哲学素 *philosophèmes*」としては両立不可能な二人を師であると公言しても、なるほどと受け入れさせてしまう、それが哲学における〈68年5月〉でしょう。二人の師が一人の弟子のなかに合流していくプレ〈68年〉状況は、もちろん、哲学のそとで哲学とは無関係に叛乱主体を準備していった政治状況と並行していたでしょう。この政治状況もまた、後から振り返ってみてはじめて「あった」と言えるようなものかもしれません。たしかであるのは、様々な哲学の、そしてそれらと叛乱の収束があったということ、それが〈68年〉という名をもつことだけです。

出来事は、それを前にしてどういう態度を取るのか、と当事者にも観察者にも迫ります。だからこそ出来事は分裂の開始点になる。無規定な「われわれ」を出現させるからこそ、「われわれ」のなかに分岐を持ち込む出発点にある。この「われわれ」は出来事の主体にして客体です。「われわれ」なる存在は、それを構成する「私」という主体を他者たちという対象に内在させてしまう。「私」をその一員にすると同時に、そのなかから「疎外」もして一人の「私」という存在にする。この緊張関係こそ出来事の「われわれ」です。「われわれ」はけっして共同体なのではない。使い古された——いまでは古くなった——「疎外」という言葉を私はここでわざと使っています。*Recherches* 誌創刊号の巻頭言に見つけたからです。私流に要約して訳してみます。「われわれの大部分は、各人をそれぞれの研究に向かわせた最初の意図を知らないうちに裏切ってきた。企図が不可避免的に疎外されることはものごとの力であると認めねばならない。はじまりは研究活動と政治的

立場のはざまにある。しかしときがたてば研究上の立場と政治活動のあいだに身を置くことになる。そのときには、優先順位を転倒させねばならない<sup>31)</sup>。その「とき」が〈68年〉であったでしょう。なんとも預言的に響く一節です。

最後に一言。この「とき」が終わるということに関連して。分裂即連続は、連続即分裂でもあり、そんな出来事が長続きしないことは当然です。けれども、終わりの確認は持続の認知でもあるでしょう。続いてきたもの、続いているものには「終わり」を認定することはできない。はじまりがはじまる当のものの持続を存在条件として要求することと同じです。この持続性と実在性、存続性に比べれば、最初にお話した専門性と学際性のカップルが代表するもののほうが表層的で *éphémère* に思えてこないでしょうか。接続するようになってばらばら、意見対立があるようになって暗黙の合意——ガタリ的「なんでもあり」は認めないという合意です——がある、そんなリベラルな状態こそ、つかの間のものではないでしょうか。まちがいなく〈68年〉に対する反動であるのですから。反動はいつもどこか弱弱しい。内省的で規範に頼ろうとする。大学「制度」を欲する。子供じみた冒険に終わったのかもしれないガタリたちの歩みのほうがよほど自由で力強く見えてこないでしょうか。だから現代の「われわれ」も、つい彼らを「研究」したくなってしまうのではないのでしょうか。少なくとも私には、「世界」そのもの、「世界」なるものの思弁的実在性よりは、〈68年〉の実在性のほうが強固に思えます。

## 注と参考文献

- 1) 本文後出の Institut Mémoires de l'édition contemporaine (略称 IMEC)。フランスの作家や哲学者の遺稿を管理し、研究者に公開することを主たる業務とする民間研究機関。複数の出版社が資金を提供し、作家や出版史の専門的研究者によって運営されている。パリにも支所はあるが、ほとんどの資料が保管されている本拠はカーンの旧アルデンヌ修道院にある。
- 2) 1966年の第1号から1983年の第49号まで発行された（合併号がいくつかあり）。現在、次のサイトで全号の目次と一部の掲載論文が読める。<http://www.editions-recherches.com/revue3.php> 当初は略称 Fegri (Fédération des groupes d'études et des recherches institutionnelles) というグループ（1965年設立）によって編集・発行されたが、1967年からは略称 Cerfi (Centre d'études, de recherches et de formation institutionnelles) というグループに引き継がれた。Cerfi は公共機関などからの委託研究も引き受けた。
- 3) アルチュセールによる「学際性」批判を参照している。ルイ・アルチュセール『科学者のための哲学講義』（西川長夫、阪上孝、塩沢由典訳、福村出版、1977年）「第一の講義」。
- 4) 日本の〈68年〉を論じた桂秀実『増補 革命的な、あまりに革命的な』（ちくま学芸文庫、2018年）の主要テーゼ。主として吉本隆明の軌跡に着目しつつ、桂もこのテーゼをもちろん皮肉として提出している。
- 5) 1987年に創刊され、現在まで94号を発行する。ドゥルーズとガタリの名前をずっと *fondateurs* として掲げ、「分裂症分析 *schizoanalyses* の雑誌」を謳う。
- 6) Anne Querrien。パリ第8大学などで教鞭をとったこともあったが、主に *Les Annales de la recherche urbaine* の編集に創刊時（1979年）から携わった。同誌は官公庁の外郭団体により発行される都市論分野の専

門誌。Chimères 誌と Multitudes 誌の創刊時以来の編集同人も務める。

- 7) 市田良彦『アルチュセール ある連結の哲学』（平凡社、2010年）、同『ルイ・アルチュセール——行方不明者の哲学』（岩波書店、2018年）。
- 8) Pierre Guattari の名前で書いた「制度精神療法 psychothérapie institutionnelle にかんする若干の哲学的考察」（注2のサイトを参照）。ガタリはそのころまだ Félix と名乗っていなかった。いずれもほんとうのファーストネームである。
- 9) Étienne Balibar, « Le structuralisme : une destitution du sujet ? », *Revue de métaphysique et de morale*, n°45, 2001, p.9.
- 10) 脱稿後、シンポジウムでの発表前に本稿を読んでいたフランス・エピステモロジーの専門家、京都大学人文科学研究所の田中祐理子氏（所属は当時。現在は同大学白眉センター准教授）から、この言葉はカンギレム本人のものではないか、という指摘をいただいた。たしかにジョルジュ・カンギレム『正常と病理』（原著は博士論文版1943年、PUF版1966年、邦訳は1987年法政大学出版社）「序論」（邦訳9頁）に次のようにある（田中氏より当該頁のコピーをいただいた）。« La philosophie est une réflexion pour qui toute matière étrangère est bonne, et nous dirions volontiers pour qui toute bonne matière doit être étrangère. »（博士論文版第二版9頁、1966年PUF版7頁）。バリバルの記憶違いという可能性もあるが、ブランシュヴィックの講義での口頭発言を、受講していたカンギレムが自著に借用した——出典を明示できないため自分の言葉として——可能性もある。2015年の来日時にバリバルが筆者と個人的に交わした会話でも、バリバルはそれをあくまでブランシュヴィックの言葉として、カンギレムの講義の様子を鮮明に語るなかで引いていた。少なくとも「アルチュセール派マルクス主義者 エティエンヌ・バリバル」にとっては、これはブランシュヴィックの言葉である。その事実のほうが記憶違いの可能性よりも本発表においては重要であると考え、原稿を修正することはしなかった。本発表終了後にも、豊橋技術科学大学の中村大介氏より、同様の指摘をいただいた。お二人に感謝したい。
- 11) ポール・ニザン『番犬たち』（原著は1932年、Paul Nizan, *Les Chiens de garde*. 邦訳は『ポール・ニザン 著作集』2、晶文社、1967年）。
- 12) たとえば次を参照。ルイ・アルチュセール「レーニンと哲学」（1968年）『マキャヴェリの孤独』（福井和美訳、藤原書店、2001年）、同「哲学の状況とマルクス主義の理論研究」（1966年）『哲学・政治著作集』II（市田良彦ほか訳、藤原書店、1999年）。しかしアルチュセールにブランシュヴィックを敵視させた最大の原因は、1894年に刊行されたブランシュヴィックのスピノザ論にあったようだ。この点については前掲、市田良彦『ルイ・アルチュセール——行方不明者の哲学』第2章、第5章を参照。アルチュセールが残したスピノザ・ノート（1960年代前半に作成）には、ブランシュヴィックの名前が度々登場する。
- 13) ルイ・アルチュセールの自伝『未来は長く続く』（原著1992年。宮林寛訳、河出書房新社、2002年）第15章、246 - 247頁を参照。
- 14) ルイ・アルチュセール「資本論の対象」、ルイ・アルチュセールほか『資本論を読む』中巻（全3巻、今村仁司訳、ちくま学芸文庫、1997年）、および同「レヴィ＝ストロースについて」（前掲『哲学・政

治著作集』II)を参照。

- 15) この点については前掲、市田良彦『アルチュセール ある連結の哲学』を参照。
- 16) 前掲、市田良彦『ルイ・アルチュセール——行方不明者の哲学』第2章。
- 17) 1967年から68年にかけて執筆され、翌69年にサルトル批判の文書等と合わせて刊行された。  
Raymond Aron, *D'une Sainte Famille à l'autre. Essai sur les marxismes imaginaires*, Gallimard, 1969. アルチュセール批判の文書のタイトルは« Althusser ou la lecture pseudo-structuraliste de Marx »。未邦訳。
- 18) 前掲、市田良彦『アルチュセール——行方不明者の哲学』第2章を参照。
- 19) George Canguilhem, « Qu'est-ce que la psychologie », *Revue de métaphysique et de morale*, n°1, 1958. 論文を締めくくる最後のフレーズである。論文はその後、高等師範学校の「エピステモロジー・サークル」が発行する *Cahiers pour l'analyse*, n°2, 1966 に再録され、この最後のフレーズは〈68年5月〉前後の文脈を背景に有名になった。論文はさらにカンギレムの論文集『科学史・科学哲学研究』（原著1968年、金森修監訳、法政大学出版局、2012年〔新装版〕）にも収録された。
- 20) 前掲、アルチュセール『未来は長く続く』邦訳、246頁。
- 21) IMEC 所蔵の「グループ・スピノザ文書」（未刊行）。前掲、アルチュセール「哲学の状況とマルクス主義の理論研究」（1966）にも似たような記述がある。
- 22) 前掲、市田良彦『アルチュセール——行方不明者の哲学』29頁を参照。
- 23) 同書60頁参照。フランカ・マドニアに宛てた1962年7月13日付の手紙において語られている。
- 24) エティエンヌ・バリバルの時論集『ヨーロッパ、アメリカ、戦争——ヨーロッパの媒介について』（原著2003年）、大中一彌訳、平凡社、2006年。「消え去る媒介者」という概念そのものは、フレデリック・ジェイムソンのウェーバー論から借用されているが（英語では *vanishing mediator*）、バリバルが同書収録の論文タイトルに用いて広く知られるようになった。
- 25) ジル・ドゥルーズ「何を構造主義として認めるか」（小泉義之訳）、『無人島1969 - 1974』河出書房新社、2003年。
- 26) 邦訳については注12)を参照。
- 27) ジャック・ランシエール『アルチュセールの教え』（原著1974年）、市田良彦ほか訳、航思社、2013年、70頁。
- 28) 前掲、ドゥルーズ「何を構造主義として認めるか」84 - 87頁。
- 29) ルイ・アルチュセール「矛盾と重層的決定」（1962年）、『マルクスのために』河野健二その他訳、平凡社ライブラリー、185頁。
- 30) 典拠を一つだけ挙げれば、英語で行われた講演« Philosophy as Biography »（オンラインで読める。[http://www.lacan.com/symptom9\\_articles/badiou19.html](http://www.lacan.com/symptom9_articles/badiou19.html)）において、次のように語っている。「修学期の決定的な年に、私は3人の師をもった。サルトル、アルチュセール、ラカンである。彼らは同じことを私に教えたわけではない。アルチュセールとラカンからの影響についてはよく知られているが、バディウはサルトルについても一冊の書物を著している。Alain Badiou, *Jean-Paul Sartre, Potemkine*, 1980.
- 31) 原文はオンラインで読むことができる。注2)のサイトの以下の頁。[http://www.editions-recherches.com/revue/extraits/extrait\\_01.pdf](http://www.editions-recherches.com/revue/extraits/extrait_01.pdf)

## 集団、主体性、共同体をめぐる ― 68年5月とサルトル、ドゥルーズ＝ガタリ、ブランシヨ

澤田 直

### はじめに

68年5月が、革命だったのか、事件だったのか、位置づけは色々あるかと思うが、定義づけはとりあえず措くとしよう。同時代の出来事として、ベトナム反戦運動、プラハの春、ポーランド3月事件、メキシコ民主化運動、中国の文化大革命、日本の全共闘運動などがあったことを想起してみれば、そこには、社会の変革と、それに対する個人のあり方という問題構成が共通項として浮かび上がってくるように思われる。本稿では、68年5月のみならず、その前後の状況についても頭の片隅に置きながら、同時代の思想のステージで、変革期における個人と共同体という問題系がどのように扱われていたのかを概観してみたい。

ただし、哲学者や思想家たちの68年5月への直接的言及よりは、むしろ、68年5月がかいま見えるような思想の断片を接続することで、時代と思想の接点を探ってみたい。俎上にあげたいのは、具体的な政治の次元におけるレーニン主義の原則の一つである「党の指導性」に対する全般的な反発と批判である。そして、指導体制にとってかわる共同実践のあり方が、それぞれの仕方で模索されていたのではないかという仮説を出発点としよう。より具体的には、共産主義なき共同性の思考がいかに可能なのかを探る思想として、サルトル、ドゥルーズ＝ガタリ、ブランシヨのテキストを検討したい。

そのために、まず確認しておきたいのは68年5月に対する共産党の反応である。フランス共産党は、当初から、学生の運動を批判的に見ており、共産党の機関紙『ユマニテ』も学生を厳しく非難する論調を前面に押し出し、バリケードを構築しての衝突や街頭占拠を積極的に推し進めるアナーキストやトロツキストを「挑発者」として、激しく非難した。その論調が変わるのは、学生の動きに労働者が呼応する形で、運動が拡大したときからである。徐々に強まってきた党内の不満を抑えるとともに、党外に対しては面子を保つために、CGT（労働総同盟）はゼネストを許可、学生と労働者の連帯が明瞭になった。ストライキは開始されて数日のうちに全国に広がっていき、革命の気運が高まった。しかし、その労働者と学生を再び分断する役を担うのも共産党だった。5月27日、ド・ゴール政権とフランス共産党及びCGTとの間で、いわゆるグルネル協定が結ばれることで、労働者と学生の連帯は分断され、事件は収束に向かったからである。この間、共産党は一貫して、社会変革は自分たちの指導のもので行われるべきものという態度を変えなかった。だが、まさに、このような教条的な党の立場への不満と不信こそが、68年5月を準備し、その後、より広範に広がっていたのではないだろうか。つまり、ありていに言えば、その背景にあるのは、スターリン

主義に代表される左翼運動内部におけるファシズム的側面や抑圧性の問題であり、今回取り上げた思想家の分析のみならず、後に、バディウやジジエクにも引き継がれるものだと言える<sup>1)</sup>。

ところで、このような指導性を信奉する共産党のアンチ・モデルとしてキューバ革命があることはよく知られている。これによって革命にイデオロギーが必ずしも必要でないことは明らかになった。他方、68年5月の出発点は「3月22日運動」だが、これがベトナム反戦運動に参加した若者数名の検挙への抗議集会だったことも偶然とは思われない。その意味で、68年5月は、第三世界との関わり抜きに語ることはできないのである。

## 1. サルトルと溶融団

まずは、サルトルと68年5月の関係から見ていくことにしたい。サルトルは、当初から強い関心と連帯を示した。5月22日にソルボンヌ大学に赴き、学生たちと対談したことをはじめ、具体的な関わりは多数あるが、本稿ではそれには触れない。そうではなく、それに先立つ1960年にサルトルが発表した『弁証法的理性批判』を取り上げ、そこで展開されている集団論が、ある意味で68年5月の小集団の自発性を予兆していることを指摘したいと思う。

『弁証法的理性批判』<sup>2)</sup>は、現在では顧みられることの少ない本だが、そこには極めて示唆的な集団論や共同体論が展開されている。ここでは、とりわけ、その第二部「集団から歴史へ」で展開される集団論に絞って、その要点を検討する。サルトルは、人間の共同的なあり方を〈集合態 (collectif)〉と〈集団 (groupe)〉の二つのタイプに分けることから始める。集合態とは、きわめて単純化して言えば、社会構造を基本としたあり方を意味し、その典型が、「集列 (série)」というあり方である。「集列」とは外部に由来する目的や機能だけでたまたま結びつけられた雑多な人々の集まりであり、物理的には一緒にいても孤立し、互いに無関心な他者である。その最もわかりやすい例は、都会のバス停でバスを待つ人々の一団だ<sup>3)</sup>。それに対して、このような集合態の対立物として、共通の目的、目標、投企をもつ共同の実践として形成されるものが「集団」と呼ばれる。「集団」はある出来事を契機に集合態が変化して生まれるが、その生成発展過程をサルトルは、溶融集団 (groupe en fusion)、誓約集団 (groupe assermenté)、組織集団 (groupe organisé)、制度集団 (groupe institutionnalisé) と段階的に記述分析する。これが『弁証法的理性批判』第二部の基本的な枠組みである<sup>4)</sup>。

それでは、「集合態」から「集団」への変貌はどのようにして起きるのか。それは、共同の欲求 (besoin) または危険をもとにして構成され、その共同の実践を決定する共同の目的によって規定される。サルトルは、「集団」の変遷過程を描くにあたって、一つの「たとえ」としてフランス革命の一場面<sup>5)</sup>をモチーフとして取り上げ、「集団」の変遷を描くための具体的な舞台装置として1789年7月をとりだす (CRD 455 sqq.)。そのプロットは、ごく簡単にまとめれば、次のとおりである。国王側はパリの反乱状態の群集をひとまとめに「盗賊」として名指したのだが、まさにこの外部からの視線によって、「集列性」にあった群集は、自分たちが「集合態」としてひとつのまとまりであることを意識する。つまり、同じように名指された他者の存在を認識し、互いが他者のなかに自身の未来を発見することにより、それまで有機的に結びつくことのなかった諸個人が結びつくこと

になる。この変化を、サルトルは、群集が「集列性」を超越し内在化した結果、「共同的人格」という抽象的な「集まり」が具体的で特異なかたちで露わになると説明する<sup>6)</sup>。

「集合態」から脱した、この具体的でかつ、「無定形 (amorphe)」な「集まり」を、サルトルは「溶融集団」と名づける (CRD 461)。「集合態」の統一根拠が外部からの規定であるのに対して、「溶融集団」は、外部からの「否定」を群集が内在化した結果として生まれたのであり、その統一的根拠は自らのうちにあり、その意味でも、自由を疎外する「他者性」の直接的反対物である。溶融集団の特徴をあげれば、1. 自由の回復、2. 自発性ないしは自然発生性 (spontanéité)、3. 指導者の不在、というよりは、誰もが指導者であり、従属者である平等の構造。それは、いわば個人の実践がそのまま集団の実践であるような稀有な瞬間である。

サルトルは、このような状況において各人がこの「集まり」を統率して共同の実践を組織する「主権者 (souverain)」になると言う<sup>7)</sup>。

さて、この段階では、集団において役割分担が行われておらず、各人は、偶然に統一化された「集まり」のなかで自他の区別がなくなるとともに、自分自身の保全と他者たちの保全とをもちや区別しなくなり、各自の目標はそのまま、「共同の目標」として生み出されることになる。つまり、「溶融集団」においては、「私」が、「集団」内の自己と他者の類似的行動や相互的行動を一体化することで、「集団」の構成員の行動を自らの行動として同一化する (CRD 475)。別の視点から考察すれば、「集団」内にいる他者を自らの「同等者」とみなすことは、「私の実践的領野の「対象-存在」と「主体-存在」との一種の総合的超越」として集団の現前を見ていることである。その意味で、「溶融集団」とは、「対象-集団」と「主体-集団」との総合によって、主体と対象が完全に一致する場であると言える。ここで注目すべきは、サルトルが、「第三者」を私にとっての「同一者 (identique)」ではなく、「同等者 (même)」だと規定する点である (CRD 479)<sup>8)</sup>。それぞれの「第三者」のうちにあって、共同の危険に対抗して共同で立ち向かおうとする自由の性質は、他者を「同等者」として把握する。こうして、諸個人の自由は、個々の特異性によって集団の全体性を通じお互いに同等の自由として認識しあう。ここには、「第三者」の機能を介して、私や〈他者〉の特異性を確保しながら同時に「遍在性 (ubiquité)」をも見出す自由の特性が確認できる (CRD 502)。

しかし、この自然発生的な自由が、そのままでは保たれないことに、サルトルはきわめて自覚的であった。というのも「組織集団」においては、共同の目標を達成するために、集団内では必然的に職務分担が起こるからである。個人は、「集団」内で目標を構想し意味づけを与えることによって、「集団」の再組織化の意義を見出せはするものの、「集団」内で分業を通じて孤立し、その結果、直接的に「集団」と結びつかざるを得ず、「集団」そのものに自己同一化してしまう (CRD 632-633)。個人は、組織の一定の枠内でしか実践をおこなうことができないが (CRD 543)、「集団」もまた、各人のこうした実践によって共同実践が担われていることを認識するため、自らの実践的限界を見出すことになる (CRD 617)。かくして、理想的な溶融集団は、次第に制度へと転落し、自由の王国は失われることになる。

ところで、サルトルがこの突然現れた革命的集団を階級的なものを見なしていないことに注意す

る必要がある。つまり、社会変革の主体は、共産党が主張するのとは異なり、プロレタリアである必要はない<sup>9)</sup>。これこそ、まさに68年5月で起こったことであり、あるいは、キューバ革命や、アルジェリアにおける農民闘争で起こったことだと言えるし、後には、サルトルから大きな影響を受けたアンドレ・ゴルトツの政治的エコロジー論も、このような路線にある。このように見れば、マルクス＝レーニン主義が常に保持してきた階層序列に対し、サルトルは、それぞれの特殊性から出発しつつ、その特殊性を否定することなしに平等に繋がる可能性を素描していると言えよう。

68年5月では、まさにこのような小集団が自発的に現れたわけだが、それは革命につながることなく、泡と消えた。それでは、集団的な行動は必然的に挫折へと運命づけられていると考えるべきだろうか。このことを続いて、ドゥルーズ＝ガタリの集団論から見ることにしよう。じっさい、この溶融集団のアイデアは、フェリックス・ガタリによって批判的に継承され、『アンチ・オイディプス』<sup>10)</sup>の中で展開されることになる。そのことを明確に示すくだりを引用しておこう。

『弁証法的理性批判』におけるサルトルの分析は、きわめて正当であるように思われる。それによれば、階級の自発性というものには存在せず、ただ『集団』の自発性のみが存在するにすぎない。それゆえ「溶融集団」と階級を区別する必要が生じてくる。階級は「集列的」に止まり、党や国家によって代表される。二つは、同じ尺度に属していない。ACE 305/下 82

## 2. フェリックス・ガタリとジル・ドゥルーズ

1972年に刊行された『アンチ・オイディプス』の背景には68年5月がありながらも、直接的な言及は限られている。そこで言及される集団論は、精神分析家のガタリが主導したと思われる。というのも、その発想の多くが、『精神分析と横断性——制度分析の試み』<sup>11)</sup>と名付けられる論集に収録される論考でも展開されているからである。のみならず、ガタリはリアルタイムで、68年5月に関わり、発言してもいた<sup>12)</sup>。もともとトロツキズムの活動家であったガタリは、60年代以降は、「制度のなかから制度を食い破ろうとする独自の実践的社会研究を開始し、さまざまなグループを結集しながら、政治変革と精神分析の変革の同時的遂行<sup>13)</sup>」を試みていた。68年5月は、それまでの彼の思索を深化させた、彼個人にとっても大きな出来事だったと言ってよかろう。当時のガタリにとっての政治的レベルでの関心事は、マルクスが述べる「社会的主体」とは異なる形で、集団的主観性をどう考えるかであった。彼が「制度的治療法」との関係で培った考え、つまり治療を「主体集団」が行うという実践（PT61/104）もそのひとつにほかならない。

ガタリはこの問題にアプローチするために、「主体集団(groupes-sujet)」と「隷属集団(groupes assujettis)」という、対立しながらも、相互に入れ替え可能な概念を提示する<sup>14)</sup>。社会の至るところで、「隷属集団」が形成されるのみならず、ひとは生まれおちたときから隷属を強いられている——資本主義に、父親に、家族に、学校に、会社に。その隷属集団を、自由な欲望を中心とした、水平的で横断的な主体集団へと「生成変化」させることは可能なのか。個人レベルで言えば、主体が主体として何ものにも隷属することがない、水平的、横断的な社会を作り出すことは可能なのか。ドゥルーズ＝ガタリの答は、自由な欲望という原理に忠実であることによってそれが可能だという

ことであり、この欲望のあり方を示すのが「分裂分析」に他ならない。まずはこの対概念を『精神分析と横断性』に寄せられたドゥルーズの前書き「集団に関する三つの問題」およびガタリのテキストにしたがって、図式化して見てみよう。

主体集団は、「自己の行動に影響力をもとと努力し、対象を解明しようと企て、さらにその解明の手段を分泌する」（PT76/125）集団であり、自己了解を伴い、階級的構造化から離脱し、集団の利害を超えた彼岸に向かって自己解放することが可能な集団のことである。主体集団は、パロールを発するという使命を持つ主観性の立場と、社会的他者性の中で無限に主観性が疎外される立場の間を揺れ動く。また、「全体性や位階序列を払拭するような横断性をもつ指標（coefficients de transversalité）によって定義される。主体集団は言表行為の担い手（agents d'énonciation）であり、欲望の支柱であり、制度的な創造の構成員（éléments de création institutionnelle）である。主体集団はその実践を通して、みずからの無意味や死あるいは解消にいたる限界に挑戦してやまない」（PT vi/8）とされる。

一方、隷属集団は、階級的構造化からの離脱の展望に向かわず、「他の集団に適合しようとする際に階級的構造化を被る」（PT76/125）。隷属集団は、「総体として隷属的であるだけでなく、それが自らに付与したり受け入れたりする主人との関係においても同様に隷属的であるという二重構造をなしている。隷属集団を特徴づける位階序列、垂直的もしくはピラミッド型の組織は、集団が無意味とか死あるいは分解などに内接するいっさいの可能性を払いのけ、創造的断絶の発展を妨げ、他の集団の排除の上になりたつ自己保存のメカニズムを確保するために作られている。隷属集団の中央集権主義は構造化、全体化、統合化という過程を経て作用し、真の集団的「言表行為」の条件にとってかえて、現実ならびに主観性から切断された型にはまった言表の配備をもたらす」（PT vi/8 8）。

だが、ドゥルーズが明確に解説するように、両者は「二種類の集団というよりもむしろ制度のもつ二側面」と見なすこともできる。いずれにせよ、『アンチ・オイディプス』は、この対概念を用いて、隷属集団が主体集団へと変容する過程、またその逆方向へと変容する過程、主体の脱隷属化と再隷属化の過程を、社会革命の局面においてのみならず、複数の特異性の生産の局面において素描する。

ガタリによって提唱され、ドゥルーズ＝ガタリによって十全に展開された、この対概念が興味深いのは、これが単に実践のレベルのみならず、欲望、知覚、言説など、多次元的なレベルで考察されることによって、サルトルには見られなかった隠された次元が浮き彫りにされるからである。また、サルトルが、たとえ理論上であったにせよ、集団の形態を、溶融集団→誓約集団→組織集団→制度集団→実践的惰性態という形で通時的に示したのに対し、ドゥルーズ＝ガタリの集団論はむしろ、共時的に提示されている点も大きな違いである<sup>15)</sup>。さらに大きな違いは、サルトルが欲求＝必要(besoin)を出発点としていたのに対し、欲望(désir)が切り口になっていることである。『アンチ・オイディプス』が提唱する「分裂分析」は、欲望を生産的機械として、それを社会的生産との関係として捉えるわけだが、そこを起点に、知覚、言説などへと接続するダイナミズムはサルトルには

見られないものだ。

まず欲望について言えば、「隷属集団において、欲望はまだ原因や目標の秩序によって規定され、欲望それ自体が巨視的な関係システムを織り上げ、これらの巨視的な諸関係が、主権組織体の元に大きな集団を規定している」とされる。これとは逆に、「主体集団にとっては、因果関係の断絶が、革命的な逃走線が唯一の原因である。私たちは、因果的系列の中に、こうした断絶を可能にする客観的な因子を、つまり、最も弱い環を指定することができるし、そうしなければならない」とされる。(AE 453/下300)

別の言い方をすれば、主体集団は、自らが隷属する上位の審級を認めることがなく、水平的で横断的であるのに対して、隷属集団は常に国民、民族、国家、資本主義などの超越的審級に隷属する、垂直な構造を取る。「主体集団は何かを言表すると言いうるのに対し、隷属集団は結審が終わっている<sup>16)</sup>」(PT76/125)。その結果、主体集団は、上位集団とみなされる国民、民族、国家、資本主義への帰属性を無視して、よそへとつながることができる。マイノリティ、第三世界、人種差別、女性問題、エコロジーへと接続可能なのは、そのためだ。

幻想についても、集団幻想と個人幻想を精査していくと、個人幻想は存在せず、むしろ「主体集団」と「隷属集団」という二種類の集団があることがわかるとされる。「隷属集団」の成員は、自分たちが集団に所属していることを個人的に体験したり、幻想したりするように規定されているにすぎないとされる。ところで、重要なことは、この二つの集団は、相互に移行する状態にあるとされる点だ。「〈主体集団〉は絶えず従属の危険に脅かされているし、〈隷属集団〉が、ある場合には革命的な役割を引き受けることもありうる」(AE7/上124)。

革命に関して言えば、ドゥルーズ＝ガタリは、革命的集団がそのまま主体集団ではないこと、社会的諸備給において、集団なり欲望の無意識的リビドー的備給と、階級または利益の前意識的備給を区別しなければならないことを指摘する。じっさい、革命の初段階において、さまざまな備給と逆備給が交錯する。革命の可能性を信じていない段階では、まだためらっている前意識的備給がある。それに対してモル的因果関係の秩序における革命観では、革命的な前意識的備給がある。この場合、革命集団はそれでも〈隷属集団〉に留まる。一方、欲望の秩序における因果関係の断絶が果たされる場合、革命的な無意識的備給があり、これが〈主体集団〉とされる。さらに面倒なのは、すでに述べたように、「主体集団」と「隷属集団」は法則と体制を異にするものでありながら、相互浸透する可能性もあるだけでなく、同一人物にこの二つの要素が現れる場合もあることである<sup>17)</sup>。

以上、概観してきた『アンチ・オイディプス』で提示されたさまざまな隷属の問題は、後に『千のプラトー』において、「社会的隷属化」と「機械状隷属化」として、発展的に論じられることになり、前景に現れるのはプロレタリアによる階級闘争ではなく、マイノリティによる公理闘争となる。その一方で、哲学が問題にすべき民衆については「来るべき民衆」という表現によって『シネマ2——時間イメージ』以降、変奏されることになるのだが、いまはこれらの進化について検討する余裕はない<sup>18)</sup>。あくまでも、60年代における問題構成にとどまり、小集団についても簡単に触れて

おこう。

68年5月の際に発せられた言葉の一つは、「われわれはグルピュスキュールだ」という有名なフレーズだ。デモの最中に連呼されたこの言葉は、紛れもなく68年5月を象徴する新語だった。既成の左翼組織に帰属しない、小規模な集団に対する蔑称だったgroupusculeは彼ら自身によって、積極的な意義を付加されて、自称となった。1970年12月に『イディオ・リベルテ』第一号に掲載されたガタリの論考は、まさに「われわれはグルピュスキュール（小集団）だ」と題されたものであるが、小集団の本質についている。そこでガタリは、小集団を単に称賛するのではなく、自己分析を軽んじれば、小集団もまた党と同じ覇権の狂気に陥るであろうと警鐘を鳴らし、小集団をさらに一人一人へと引き戻すべきだとしている（PT 284/446）。

今一度、党との関係に戻れば、ガタリは「左翼反対派の九つのテーゼ<sup>19)</sup>」では、まさに労働組合が統一の名の下に大衆の隷属を求めていることを指摘した上で、自然発生的な闘争の多様な形態を資本化する能力を持たない大衆が動き出すための革命路線の可能性を探るが、「極左小集団の熱狂的情熱や猪突妄信が、このプロセスに貢献することはほとんどない」という見解も示されている。この時点では、党の指導的役割は完全には否定されず、新しい党を創設すべきか否かとの問題提起に留まっている。なぜかと言えば、大衆は、「自然発生的な闘争の多様な形態を資本化する能力をもたない」（PT 126/202）からである<sup>20)</sup>。

このように見てくると、ドゥルーズ＝ガタリにとっても、革命組織とその再編の行程をどう構築するかという問題が主要な関心事であったことがわかる。資本主義的生産の社会的諸関係を変えるために新たな政治的組織の創設が必要だが、共産党の採択する中央集権主義が行き詰まっていることは誰の目にも明らかだった。

### 3. ブランシヨ

最後にこのような集団による変革の可能性に対して悲観的であり、それらとは一線を画す形で共同体という方向性を探ることになるブランシヨの例を見ることにしよう。

ブランシヨは、サルトル以上に68年5月にコミットし、マルグリット・デュラス、ロベール・アンテルム、ディオニス・マスコロらとともに、作家学生行動委員会(Comité d'Action Écrivains-Étudiants)の中心的メンバーとして活動した。この委員会が共同で、革命に関するテキストを読み下し、解釈し、批判し、推敲を重ねた上で、共同文書を作成するという、一見単調で不毛な作業を終わりなく続けたことは伝説的であり、ここでは繰り返さない<sup>21)</sup>。

68年5月に関して、リアルタイムで書かれたブランシヨの文章は、ほとんどが共同で書かれたものである。ここでは、距離を置いて書かれたものを見ることにしたい。ジャン＝リュック・ナンシーの共同体論への応答として1983年に出版された『明かしえぬ共同体』<sup>22)</sup>である。その第二部「恋

人たちの共同体」は、マルグリット・デュラスの小説『死の病い』を契機として書かれたテキストだが、閉鎖空間における無名の男女の濃密な関係を描いた小説の分析は、68年5月に関する考察によって始まる。

68年5月は、容認されたあるいは期待された社会的諸形態を根底から揺るがせる祝祭のように、不意に訪れた幸福な出会いの中で、爆発的なコミュニケーションが、言いかえれば各人に階級や年齢、性や文化の相違をこえて、初対面の人と彼らがまさしく見なれた——未知の人であるがゆえにすでに仲のいい友人のようにして付き合うことができるような、そんな開域が、企ても謀議もなしに発現しうる（発現の通常の諸形態をはるかにこえて発現する）のだということをはっきりと示して見せた。CI 52/64

ここでブランシヨが強調するのが「企てなしに(sans projet)」という点である。あらかじめ主導的な理念があり、それが実現されたのではなく、純粋な自発性が発露した稀有な瞬間としての68年5月というイメージを、ブランシヨも共有する。権力の奪取ではなく、むしろ、権力を引き受けまいとする身振り、委員会の匿名性、そして、さらに、ブランシヨが強調するのは、この共同体の短命さであり、持続や維持とは真逆のベクトルである。このテキストの前半で批判的に問い直されるpeuple（民衆、人民）という言葉の射程も見極める必要があるだろう。先ほど、ドゥルーズにおける民衆という形象について触れたが、私たちは、ここでその別バージョンに出会うことになる。濫用される「民衆の現前」という表現を問い質しながら、ブランシヨはあらためて、その実相を探る。

「自分を限定しないために何もしないことを受け容れる無限の力としてある「民衆」の現前」。無数の群衆が、卓絶した規模でその圧倒的な姿を現したのであり、「数量化するもの、数えるものとしてではなく、また閉じた全体としてでもなく、集団全体を超え彼ら自身を超えて、そこに静かに場を領する総体として、そっくりそのままそこにいた」(CI 55/69)とブランシヨは形容する。

共同体という語が発せられるのは、まさにこの文脈においてである。

そのときそこには、私たちがすでにその性格は定義済みだと考えていたものとは異なる共同体の一形態があり、共産主義と共同体とが結びついて、ふたつながら実現されるやたちまち消滅していくことをそれら自身が知らずにいるのを受け容れるという、稀有な瞬間があったのだと私は確信している。持続してはならない、何であれ、持続に加担してはならない。そのことがこの例外的な日に聞き届けられた。誰ひとり解散を指令する必要はなかった。人々は、無数の人を集会させたその同じ必然性によって散って行った。またたく間に散ってゆき、何も残さず、闘争グループの形でそれを存続させると称して真実の示威行動を変質させてしまう未練がましい徒党を組織するということもなかった。民衆とはそのようなものではない。彼らはそこにおり、もはやそこにはいない。民衆は彼らを固定化するような諸々の構造を無視するのだ。CI 56/69-70

訳者の西谷修氏は、このような存続維持を求めない集団を称揚するブランショのスタンスをサルトルの集団についての議論に対する批判だと評しているが（訳者解説126）、私としては、むしろ、そこに共通の関心を読み取りたいと思う。だが、ここでは共同体というテーマをもう少し見ていくことにしよう。

68年5月のさなかに書かれた「遺産なき共産主義<sup>23)</sup>」を主題とする短文では、まさに後の共同体のコンセプトが明確に素描されている。

共産主義は既存のいかなる共同体をも締め出す（そうして、既存のあらゆる共同体から自分自身を締め出す）。プロレタリア階級とは、窮乏、不満足、あらゆる意味での欠如以外にいかなる共通項をもたない共同体である。EP160/172

ここでは、まだプロレタリア階級に限定されている、共通項をもたない共同体という発想こそ、後にジャン＝リュック・ナンシーによって、死との関わりで構想される「来るべき共同体」の中核となるものだ。『明かしえぬ共同体』において、ブランショは、伝統的共同体に対して選択的共同体を対立させつつ、極小の、極限の共同体として、「恋人たちの共同体」というあり方を提示する。伝統的な共同体とは、私たちの自由な決定なしに私たちに課せられているものであり、社会や地縁・血縁、さらに周縁を抜ければ、人類にまでいたる、私たちの事実性である。一方の選択的共同体は、ある選択のまわりに成員を糾合するひとつの決定によってのみ成立するような共同体であるとされる。その上で次のように断じる。

「恋人たちの共同体」は「彼らが望むか否かにかかわらず、彼らがそれを欲ぶか否かにかかわらず、また彼らが偶然によって結ばれているか、「狂気の愛」によってあるいは死への情熱（クライスト）によって結ばれているかにかかわらず、社会の破壊をその本質的な目的としている。恋人の共同体は、社会の破壊をその本質的な目的としている。「二人の存在者がささやかな共同体を形成するところには、（略）、戦争機械があるいはより正確に言えば大災厄の可能性が作り出されるのであり、分量自体は極小であるとしてもこの可能性のうちには全般的絶滅の脅威が含まれている。CI 80/101

まさにこのような極小集団の内にブランショは、「否定的共同体、共同体をもたない人びとの共同体」を見出す。ところで、デュラスの小説において、男と女は、社会に対して一丸となって闘うような強固なカップルを作るどころではなく、その反対に、二人のあいだに、通常の意味でのコミュニケーションすら成立しているとは見えないような特異な関係を作っていることを忘れてはならないだろう。実際、コミュニケーションの問題は、その端緒からコミュニズム、コミュニティの問題と通底しているものであり、だからこそ、「否定的共同体」と題されたバタイユをめぐる第一部においてもコミュニケーションの問題が通奏低音のように響き続けるのであり、それは直に、ブランショにとって主要な問題構成であるエククリチュールへと延長されている。68年5月に書かれた短文

「考えられるいくつかの特徴」では、自分たちの出版物に関して、その匿名性を強調しつつ、ブランショは書く。

匿名性というものはただ単に、筆者の書いたものに対する所有権を取り去るのでも、書かれたものを筆者自身（彼の来歴、彼の人格、彼の特殊性と結びついた気配）から解放することによってこれを非人称的なものにするのでさえなくて、集団的ないしは複数の言葉、つまりエクリチュールの共産主義（コミュニズム）を構成することを目的とする。EP150/159

このようにコミュニズムを、「エクリチュールのコミュニズム」と読み換えるブランショの所作が、ドゥルーズ＝ガタリのそれと共鳴することは明らかだろう。ここで想起されるのは、『明かしえぬ共同体』の第一部で考察されたバタイユのアセファル共同体、つまり頭なしの共同体である。ブランショは、アセファル共同体のありかたが、集合というものの法と縁を切ることだった、と指摘する。

### まとめ

以上検討してきた集団論という問題構成は、ここまで触れなかった稜線の方向へと延ばすと、知識人の問題につながっているように思われる。指導者でないにしても、触媒あるいは起爆剤となる存在としての知識人のありようが、60年代に大きく変わったことを、多くの思想家が論じている。

1966年に来日したサルトルの日本での講演の主題は知識人論であったが、それへの批判として、フーコー、ブランショらが、それぞれの知識人論を展開したとすれば、68年5月という民主化した大学というそれまでとは異なる知識人養成の場でおこった出来事と連結しているからである。このことを端的に示すドゥルーズの言葉をフーコー論から引こう。

中心化され媒介化された闘争ではなく、横断的で直接的な新しいタイプの闘争とはどのようなものか。普遍的ではなく、特定ないしは「特異」な「知識人」の新しい知識人とはどのようなものか。同一的ではなく、むしろ同一性なき新しい主体化の新しい様式とはどのようなものか。これらは、私に何が出来るか、私は何を知っているか、私は何であるか、という問いの三つの根源である。1968年に至る出来事はこれら三つの問いの「反復」のようなものであった<sup>23)</sup>。

このように述べたうえで、そこに付された注では、1968年5月が、パリの知識人の頭の中だけに起こったことではなく、世界の一連の動向から生み出されたことであることを強調している。長いので引用は避けるが、ドゥルーズは、それと関連した思想動向を「新しい闘争形態の登場と、新しい主体性の産出の結合」とみなしており、ルカーチから始まり、フランクフルト学派、イタリアのマルクス主義と「アウトノミア」、サルトルの周囲に生まれた新しい労働者階級についての思索（ゴルツ）、カストリアディス、ガタリ、フーコーなどの思想までを見据えており、それが共同体の新たな形態についての思索なのだとしている。

だとすれば、この集団論と知識人論の接点をなす地平は、私たち自身の学問のあり方や、大学の問題とも繋がっているはずである。68年5月以降をフランス社会がどのように生きたのか、日本の場合はどうだったのかをあらためて考察する必要があるだろう。

-----

本稿は、2018年日仏哲学会秋季研究大会（於明治大学）でのシンポジウム「68年と現代フランス思想」の発表原稿に若干の手を入れたものである。

本論文は、JSPS研究費18K00462（研究代表者、澤田直）の助成を受けたものであることを記し、感謝します。

## 注と参考文献

- 1) さらに2018年秋に始まった「黄色いベスト」運動につながっている。
- 2) Jean-Paul Sartre *Critique de la raison dialectique*, tome I, Gallimard, 1960 ; nouvelle édition annotée par Arlette Elkaim-Sartre, 1985. 以下、引用は1985年の校訂版を用い、CRDと略記した上で、原著のページ数のみを記す。
- 3) 『存在と無』において否定された都市生活などにおける「主体＝我々」に関する分析の延長線上にある。本例が最も直接的な集列性だが、その他に、サルトルはラジオを聞く、不在を土台とした間接的な形、自由競争市場における価格決定という複雑な社会的水準、世論という主体なき他者性が作る集列性など、複数のあり方を挙げている。集列性に関するサルトルの考察が、ガブリエル・タルド、ル・ボン、リースマンなどが問題とする公衆や群衆といった社会学との関係で検討する作業は必要であろう。
- 4) 1950年代以降からサルトルは、「諸個人」が集団化して闘う理論を模索しており、「共産主義者と平和」（1952、1954）でもすでに、「集合的主体（*sujet collectif*）」についての考察があり、「実践の主体（*sujet de la praxis*）」が俎上に載せられていた。そこでいう「集合的主体」とは、人々が状況によって集められ、労働の分業によって差異化された後、自らが選んだ「指導者たち（*dirigeants*）」によって組織化されたものである。集団の固有の統一は指導者たちの人格のうちに見出され、各人に拡散していた「主権（*souveraineté*）」が、「首領たち（*chefs*）」の人格において集まって凝縮する。各人は、首領に隷属するかぎりにおいて、首領を通じて全体的な「主権」の保管者となると分析する。これは言うまでもなく、指導的な党のあり方そのものと言ってよからう。Jean-Paul Sartre, *Situations VI : Problèmes du marxisme, I*, Gallimard, 1964, p. 372-373, n. 1.
- 5) 竹本研史「サルトルの「応答」——『弁証法的理性批判』における「集団」と「第三者」」澤田直編『サルトル読本』法政大学出版局、2015参照。
- 6) ここで、単なる集まりが、共通の他者、言い換えれば「第三者」の視線によって「われわれ」へと変わることによってサルトルが着目した点は、『存在と無』の「眼差し」の概念の延長線上にあると言える。
- 7) ここでは、君主という意味ではなく、ニーチェが『道徳の系譜』第二論文で述べた意味、「自立的で持続

- 的な、固有の意志を持つ人間、約束することのできる人間」という意味に近いように思われる。だが、この主権性は、その後、必然的に他者や制度のうちへと移行することが、その後の集団の変容の過程で描かれる。
- 8) 「溶融集団」における「同等者」に関しては、北見秀司『サルトルとマルクスⅡ ―万人の複数の自律のために』、春風社、2011年の分析が示唆的である。
- 9) 逆の観点からすれば、プロレタリアとはある特定の社会階級のことではない、と言ってもよいだろう。このことを指摘したアガンベン『残りの時 パウロ講義』（上村忠夫訳）岩波書店、2005、p. 50-51を参照のこと。
- 10) Gilles Deleuze, Felix Guattari, *L'Anti-Œdipe, Capitalisme et schizophrénie (I)*, Minuit, 1972. ジル・ドゥルーズ＝フェリックス・ガタリ『アンチ・オイディプス―資本主義と分裂症』（全2冊）（宇野邦一訳）河出文庫、2006。以下AEと略記。
- 11) Felix Guattari, *Psychanalyse et transversalité. Essais d'analyse institutionnelle*, Maspero, 1974; réédition La Découverte, coll. « [Re]découverte », 2003. フェリックス・ガタリ『精神分析と横断性―制度分析の試み』（杉村昌昭、毬藻充訳）法政大学出版局、1994。以下、PTと略記。
- 12) ガタリは、自然発生的に起きた5月革命のなかに、とりわけ漸進的な創造性をもつ3月22日運動の集団に理想を見出す。「3月22日運動のすぐれた例外性は、（中略）それが、多くの青年労働者や学生大衆の「分析装置」として構成されたところにある」（PT217/345）。だが、同時に、次のような留保をつけることも忘れない。「他方、3月22日運動そのものはグルピュスキュール（小集団）に変容してしまった。その自由な内発的表現、創造性は、たぶんこの運動がみずからの「歴史的責任」を突如自覚するにいたったために希薄化したのだ」（PT218/345）
- 13) 杉村の簡にして要をえた表現を借りる。『三つのエコロジー』（杉村昌昭訳、平凡社ライブラリー、2008）の訳者解説 p.147。
- 14) 当初、ガタリは、これを主体-集団（自己の内的法則、自己の計画、他の集団に対する自己の作用を取り戻そうとめざす集団）と客体-集団（他の集団から自己の諸規定を受け取る集団）という概念で構想していたようだ。（PT156/247）
- 15) とはいえ、『アンチ・オイディプス』における集団論と『弁証法的理性批判』の集団論の共通性は、革命の主体という切り口をししばしば問題にすることからも見てとれる。実際、先に引用したサルトルの『弁証法的理性批判』に触れただりの直前でドゥルーズ＝ガタリは記している。「最も直接的なる問題は、党や『国家』の中に具体化された階級意識が客観的な階級利益を裏切ることがあるかないかを知ることでもない。この客観的な階級利益といわれるものは、一種の自発性を潜在的に具えたものとされているが、この自発性は、この階級利益を代表すると主張する種々の決定機関によって窒息させられているからである」。（AE 305/下 82）
- 16) ガタリは、次のようにも述べる。「主体集団は、アルチュセールとは違って、諸概念を生産する理論家ではない。それは意味作用を生産するのではなく、シニフィアンを生産するのである。それは党や路線を生産するのではなく、制度を生産し、制度化を生産するのである。歴史の全般的な方向性を修正しはするが、それを書こうとはしない。それは状況を解釈し、その真理の光によって、労働者運動の

- なかに共時的に共存している諸公式の総体を照らすのである」(PT161/255)
- 17) 「同じ人間が、異なる関係のもとで種類の集団に参加することができるということである(サン・ジュストやレーニン)。あるいはまた、異なる状況が共存している場合、同じ集団が、同時に一つの性格を示すことがありうるということである。」 AE417/下 246
- 18) 『アンチ・オイディプス』が、主たる権力形態が社会的隷属化である時代の書であったのに対し、『千のプラトー』は権力形態が社会的隷属化から機械状隷従化へと移行しつつあった時代の書であった、という佐藤嘉幸と廣瀬純の説明は示唆に富む。佐藤嘉幸・廣瀬純『三つの革命 ドゥルーズ＝ガタリの政治哲学』講談社メティエ、2017, p. 177-178。「来るべき民衆」に関しては、黒木秀房の博士論文「ジル・ドゥルーズの哲学と芸術 —ノヴァ・フィグラ—」(2017年、立教大学文学研究科)に詳しい分析がある。
- 19) 集団的に書き上げられたものをガタリが敷衍し、66年2月にパンフレットとして刊行したもので、ここに後に見るブランシヨの場合と同じテキストの匿名性の問題が見られることは興味深い。
- 20) この見解は、サルトルのそれと一致している。サルトルは、68年5月に関して「イル・マニフェスト」紙へのインタビューに答えて、次のように述べていた。「大衆、党、自然発生性、集列か、経路、集団といった概念について、私が指摘しようとしたことは、この問題に対する回答の萌芽を示すものなのです。(中略) 大衆に対して党は必要な現実であるが、それは、大衆がそれ自身で自然発生性をもっていないからであり、それ自身としては、集列的なものに留まっている。だが、また逆に「党」が制度となるや、自分自身がそそのかしたり、創造するもの、つまり、溶融集団に対して、——例外的な場合を除き——反動的になる。別言すれば、自然発生性と党というジレンマは、偽の問題なのです」 *Situations, VIII*, Gallimard, 1972, p. 192. 『シチュアション VIII』(鈴木道彦訳他)人文書院、1974.
- 21) 委員会は解散後「作家学生行動委員会、一年を経て」(« Un an après le Comité d'action écrivains-étudiants », *Les Lettres modernes*, juin - 18 ) というテキストを刊行。
- 22) Maurice Blanchot, *La Communauté inavouable*, Minuit, 1983. モーリス・ブランシヨ『明かしえぬ共同体』(西谷修訳)ちくま学芸文庫、1997. 以下、CIと略記。
- 23) Maurice Blanchot, *Écrits politiques 1953-1993*, Gallimard, 2008. モーリス・ブランシヨ『ブランシヨ政治論集 1958-1993』(安原伸一郎／西山雄二／郷原佳以訳)月曜社、2005. 以下EPと略記
- 24) Gilles Deleuze, *Foucault*, Minuit, 1986. pp. 216-217. ジル・ドゥルーズ『フーコー』(宇野邦一訳)河出文庫、2007, p. 122-123

## 大学言説と「反哲学」——68年以後のラカンと哲学の行方

上尾 真道

### 1. ヴァンセンヌ 68～74——「反哲学」という問題

68年5月から大きな衝撃を受けた思想家のひとりとして、本稿では精神分析家ジャック・ラカンを取り上げよう。ソルボンヌで学生と教職員がストを打った5月の第1週、ラカンはこの蜂起に十分な敬意を払って、年度最後の自分のゼミの最終講義を中止にした。数々の伝記に記されるように、彼は学生たちに対して、優しい態度とは言えないながら、十分な関心を寄せている。69年2月、「穴の中の改革」と題された未発表テキストにおいて、ラカンは68年5月をひとつの「穴」にたとえ、そこに生じた渦に巻き込まれながらも、改革の誘いに妥協することなく、運命的対象へ忠実であろうとする若者たちに想いを馳せている。

他方でラカンははっきりとそこに見ているのは、この出来事は「資本主義の水浸し」のなかで生じているということである。また彼にとってその最も明白な兆しこそは、精神医療と大学における改革であった（Lacan [2004], cf. 上尾 [2019]）。とりわけ大学改革は、ラカンが、この出来事を振り返りながら、あくなき批判を繰り返すところのものである。周知のように、68年11月、教育相エドガール・フォールによって提出された法案の施行によって、伝統的な古典教養の教育に取って代わる、幾つかの「大学実験センター」の設立も含む新たな高等教育制度の設置が実現に移された。これに対してラカン自身は、相変わらず大学を批判し、その傾向を「大学言説」と呼んで、自らの理論装置の中心にも組み込んでいく。のちには失望のこもった調子で、68年5月とは「騒ぎ émoi」であったと振り返り、émoiの語源 *esmayer* に遡って無力さというその含みを取り出して、この出来事は「大学のブーム」のうちで潰えたものとみなすのだ。

しかし、他方では、よく知られているように、この大学改革は、フランスにおける精神分析の例外的普及ということをも可能にする大きな転換点だった。特にフォール改革の目玉のひとつであったヴァンセンヌ大学実験センターには、あまりに短命だったWWI後のハンガリー評議会共和国での構想を除けば、世界で初となる精神分析学部が設置された。これは、パリ第7大学などで、心理学や人文学の名目で精神分析家が教鞭をとるようになったことは一線を画していた。つまりここでは、精神分析を医学や心理学とも区別して固有の領域とみなす、フロイトからラカンに引き継がれた考えが、制度として実現したのである。ラカンは、この考えのもと、すでに1964年以来、自らの学派（1901年結社法に基づく組織）を作って活動を行っていた。一方、ヴァンセンヌでの学部設置を可能としたのは、ラカンの弟子にして、精神分析の普及に熱心であったセルジュ・ルクレールの働きかけによる。また、ヴァンセンヌ大学哲学部の教員採用を取りまとめたミシェル・フーコー、それからシクスーとともにソルボンヌ学長R.ラスヴェルニヤスの相談役を務めたジャック・

デリダが、ラカン派精神分析に理解を示したことも大きかったとされる<sup>1)</sup>。かくして精神分析学部は哲学部の管轄のもと、ヴァンセンヌに設けられた (Roudinesco [1994], 557)。その意義のひとつとは、このようにして精神分析と哲学の隣接が実現したということだと言えよう。

ところが1974年、ラカンは、大学運営の観点から見ればきわめて異例な、部外者による介入を堂々として行って、ヴァンセンヌ精神分析学部の人事とカリキュラムの改造を行うことになる。ルクレールはすでに辞めており、当時学科主任であったクラヴルールに変わって、ラカンの娘婿で元ノルマリアン、72年まではプロレタリア左派として活動していた、J.A. ミレールが学部主任に任ぜられる。ラカンの介入の理由は、これまでの学部の無秩序に対して<sup>2)</sup>、教育の指針をはっきりと示すということだった。この機会に新たに創刊された雑誌『オルニカール?』<sup>3)</sup>の第1号には、「おそらくヴァンセンヌに」との題でそれが文章化されている。そこでは、分析家が依拠すべき教育分野として、四つの学があげられる。すなわち「言語学」、「論理学」、「トポロジー」、「反哲学」である。我々がここで問題としたいのは、このうちもっとも挑発的な響きを持つこの最後のものである。ラカンは次のように書いている。

反哲学—すすんでこの題のもとに、大学言説が己の「教育的」想定に負っているものの研究を指し示したい。これを成し遂げるのは、どれほど悲しい歴史であれ、思想史ではない。

これを特徴付ける痴愚性を根気強く収集するなら、その不壊の根、その永遠の夢のうちで、それを際立たせることができるだろう。そう期待する。

この夢からは、個々に目覚めるしかない (Lacan [2001], 314-5)。

哲学との同居によって可能となった精神分析学部のうちにこのように「反哲学」が掲げられる。これは一面では、F.ルニョーが述べるように、6年の歳月の間にこの大学内で明確化したイデオロギー闘争に由来するものと考えられるかもしれない (Regnault [1997], 62)。じっさいラカンによる思想史 *histoire des idées* への言及は、哲学部主任F.シャトレの監修で『哲学の歴史 *Histoire de la philosophie. Idées. Doctrines*』シリーズがこの時期に出版されたことも想起させる。他方で、哲学部の側では、特にドゥルーズとリオタールが、ラカンのこの恣意的介入に怒りをあらわにし、『ルモンド』の記事でその洗脳ならぬ「洗無意識」を告発している (Deleuze [2003], 57/83)。

とはいえ我々は、単に大学内の政争のみが問題であるとは考えないだろう。この「反哲学」を、68年に由来する大学のブームと、そこにおいて可能となった歴史的にも稀有な哲学と精神分析の出会いが、我々に残したひとつの問いとして考え直すことができないだろうか。このように考える時、同じヴァンセンヌの教員であり、分析家と異なる立場でラカンの最も真剣な注釈者であり続けた哲学者A.バディウのことを忘れてはなるまい<sup>4)</sup>。知られるように、バディウは特に90年代には、ラカンの「反哲学」を、哲学復権の企図と密接に結びつけたのだった。「反哲学者ラカンは哲学の再生の一条件なのである」(Badiou [1989], 64/99)。そこで本論では、ラカンの「反哲学」の主題を、バディウによるラカン読解を一種の副音声としつつ、主に二つの点から解明することとした。第一には、知と真理の分割という主題に関わる限りでの「反哲学」を検討し、第二にはプラト

ン読解との関わりにおける「反哲学」を検討する。

## 2. 知と真理の分裂——主人のエピステーメー

反哲学の見出しのもと何が教えられるべきなのか。ラカンのテキストを文字通りに受け取れば、それは、「大学言説が己の「教育的」想定に負っているもの」である。しかしこの文言の読み方はこれのみで一意には定まらない。我々は、さしあたり、この大学言説を、ラカンが68年5月のあとで作りに出した、四つの言説の理論装置として考察しよう。

69-70年のセミナー『精神分析の裏面』で検討されたこの装置では、四つの場所を、四つの項が循環的に占めることで、四つの種類の言説が生み出される。それぞれ、主人、大学人、ヒステリー者、分析家である。ラカンが出発点としたのは、主人言説であるが、これは「あるシニフィアンは別のシニフィアンに対して主体を表象する」という、ラカンがすでに繰り返していたシニフィアンの定義を基礎とするものと読むことができる。つまり、己が主人であることの印としてのシニフィアン ( $S_1$ ) は、それ自体で己を証しするのではなく、他者 ( $S_2$ ) への語りかけによって、その主体としての表象を得る。それは決して自己を自己において示すことではないのだから、この主体には斜線が引かれることになる ( $\$$ )。一方で68年後にラカンが追加したのが、他者の真下、主体の対面に生産されると考えられた「剰余享樂」である。マルクスの剰余価値になぞらえられたこの概念は、それまでラカンが対象aと呼んで接近してきたものに相当するが、ここでは特に、この言説の過程において失われた享樂 (= 自己を自己において支えることに基づく存在の充実の喪失) を示すとされる。

$$\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

一方、大学言説とは、主人言説を反時計周りに四分の一回転させたものだ。知がかつての主人の場に来て、対象aへと語りを発する。知は主人によって支えられ、一方、対象aは語りの効果として、主体を生産する。この言説を、ラカンは、68年とともにやってきた資本主義による、主人のすげ替えとして理解している。「こう指摘できると思ったわけだが……古代の主人言説から、資本主義的と呼んでいい近代的主人言説へ向けて行われた操作とは、知の位置における修正である」(Sé XVII, 34)。大学言説とは、このような修正によって登場した、主人を隠し持つ知の支配であると考えることができる。

$$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\$}$$

さて、このセミナーにおいてその初回から、哲学は、言説理論の批判的検討対象として登場している。「主人言説……皆さんも知らないわけはなからうが、哲学はその話しかしていない」(Sé XVII, 20)。このように哲学の登場を主人言説の水準におけることだとしながら、ラカンは、 $S_1$ を「主人の本質」とし、 $S_2$ を「奴隷の知」であるという。さらにすかさずアリストテレスの『政治学』を引き合いに出して、古代の奴隷階級がいわば家族や国家のうちに「書き込まれた機能」としての知、「ノウハウ savoir-faire」であったことを指摘する。ラカンによれば、哲学がその発展において示すこととは、こうした「奴隷階級から、主人の操作によって、その知を盗むこと、さらうこと、ぬきとることである」(Sé XVII, 21)。例としてあげられるのは、プラトンの『メノン』においてソクラテスが奴隷から平方根の知識を引き出す場面である。このような知の「振替操作」が、主人言説の水準における哲学であるというのである。

ラカンはこうして、ある種の知の搾取として、プラトンからヘーゲルに至る哲学的伝統を捉えようとする。これは、68年的な問題としての知の問題、例えば自発的な知性に対置される教育者的知のあり方と関連づけることもできるだろう。あるいは、マルクス主義的労働搾取の変奏が、来るべき知識社会の予兆のもとで捉えられているとも考えられる。しかしラカンにとってはこの論点は、68年以前にすでに知と真理の分裂として考えられたことにずっと多く関係している。

そこではデカルトのひとつの読解が問題である。ラカンはデカルトを「科学（＝学知）の主体 *sujet de la science*」の開始に位置付け、この主体の登場が精神分析を可能にしたという見方を提示するのだが、65年6月9日の講義（『精神分析の重大問題』）では、次のように述べられている。

真理を主体と知の弁証法の外部へ投棄すること、これがデカルトの歩みの豊かさの肝だ。というのも、確かにデカルトはまだしばらくは、思考者として、「永遠真理」の伝統的保証の殻を保持することができている。永遠真理がそれとしてあるのは、神が望むからだ、というわけだが、しかし、こうすることで彼は、真理を厄介払いしてもいるのだから。こうして開かれた道に、科学がやってきて、歩みを進めていく。科学は、真理による基礎づけにもはや煩わされることのない、一つの知を設立するのだ (Sé XII, 414)。

ラカンのデカルト読解は、こうして二つの場を切り分けている。一方で、知とは、「資本主義の本質段階が資本の蓄積であるのと同じように」、知の蓄積のうえで、知に固有の法則、「知の生産様式」に基づき、自己を展開するものとなろう。他方で、真理は捨ておかれる。ラカンはさらに同じセミナーののちの講義では、この分裂がカントにも及んでいると指摘する。哲学は、ちょうど資本の本源蓄積から出発した社会に対して心理学が適応的主体を提供しているのと同じ仕方で、知の開発と蓄積を実行する主体を構成しており、その一方で蓄積の条件そのものを問うことは「脱線」となっている (Sé XII, 423, cf. 立木[2016])。

デカルト、カントの参照のもと、この哲学的に構成された主体としてラカンの念頭にあるのは「エゴ」の系譜だろう。セミナー一七巻に戻れば、主人言説から大学言説へと転回する際に、哲学は、その主人の本質を「超越論的なものとしての私 *Je en tant qu'il est transcendental*」として、言説の真理の座に置くとのことが指摘される（ラカンはこれを「私主制 *Je-cratie*」と呼ぶ）(Sé XVII, 70)。ラカンによれば、哲学はこうして「真理を救おうとする」のだ（一方で、真理を救おうとはしない哲学者として、ここではヴィトゲンシュタインが、精神病との関連を示唆されつつ言及される。いわば反哲学の先達として）。主人言説が奴隷の知を捕獲する装置であるとすれば、大学言説はそのイロニーの起源を隠す虚偽意識であると言っても良いだろう。

ひるがえって、このような議論の背後で、ラカンは真理を「救う」のとは別の道として精神分析について考えている。すなわちこの排除された真理についてのインデックスとしての対象 *a* を、精神分析は射程に入れるのだ。この側面は、先に挙げた「穴の中の改革」では次のように指摘されている。つまり対象 *a* という「この規定があれば、具体的に哲学全てに何が欠けてきたかを位置づけるのに十分かつまた必要である。それは原因、あるいはむしろ欲望の非原因 *acause* である」(Lacan

[2004] , 3)。

しかし、それまで欠けてきたと言われたこの問いは、まさに68年の周囲において、哲学と精神分析の同居によって哲学に引き入れられていくことになるものではないだろうか。続いて、この論点に関わる当時の若き哲学者の議論を検討しておく。

### 3. 分裂の反響

知的蓄積と真理の排除という分裂の問題の反響を、ここで我々は、六〇年代にラカンに近いノルマリアンらが発行した『分析手帳』におけるミレールとバディウの若い頃の仕事のうちに差し止めておきたい<sup>5)</sup>。

ミレールによる「縫合」論文は、64年のラカンのゼミでの発表を基にして、66年『分析手帖』に発表された (Miller [1966])。そこでは、主人言説のベースともなったラカンのシニフィアンの定義が、フレーゲの『算術の基礎』における数の生成によって裏書きされる。ごく簡潔に要約しておく、そこでは、対象を包摂しない概念から0という数が生じ、またこの数0を対象とする概念として1という数が生じるという仕方を基礎的な論理とする、自然数の継起が取り出されている。ミレールはこの数の継起の水面下においてゼロが欠如として開かれては、数として閉じる潜在的な働きを「縫合」と名付け、またそこで運ばれるゼロを主体として考えた。そしてこれを換喩的因果性と呼んだのである。

ただし、すぐに気づかれるように、ここには、ラカンが主人言説において加味することとなった、対象aの身分は十分に考慮されていない。セミナー17でラカンが強調するように、これはいわば、シニフィアン論理において生じるエントロピーであり、主体の定義上不完全な表象化の裏面として導きだされる、分裂の片割れである。先の引用でラカンがこれをわざわざ、欲望の非原因と呼んだとすれば、それは何より問題が、シニフィアン連鎖の構造を制御する接続的な動因であるよりも、まさにその挫折において感得される働きであるからだ。こうした局面への関心は、ラカンが当時、まさにこの挫折を軸に起動するものと考えた「精神分析的行為」という論点を通じて、その重要性を確認される。すなわち精神分析の実践において何か新たに生じねばならないという時に、その手がかりとして、この対象aの機能が重視されるのだ。ここでのラカンの関心は、さらに68年5月と同じ時代、己のみを頼みとすべき分析家らの集まりとしての学派の紐帯を、中心化する権威によるのではなく、この「行為」をめぐる知によって根拠づけようとする実験的試み、「パス」制度の提案のうちで、具体的争点を構成してもいたのである。

他方、ラカンがセミナー17で当時を振り返って行った指摘は、縫合概念が取り逃がす別の側面に触れている。すなわち、数理論理における主体の関係である。曰く、「彼ら [ミレールら学生] が説明してもらったのは、学知の主体は、彼らがこれを生じさせると思っていたところ、つまりフレーゲ言説におけるゼロと一の関係のうちにあるのではない、ということだった。また彼らが証明してもらったのは、数理論理の進歩のおかげで、学知の主体を、縫合するのではなく、蒸発させることで、完全に削減させることが可能となったということだった」(Sé XVII, 121)。つまり、ミレールの「縫合」に対しては、主体概念が成立する構造の裏面としての二つの側面こそが批判的論点

となる。一方で、主体のあり損ないとしての対象という問題、他方で、主体そのものが削減される数理論理の扱いである。

ここでバディウに視線を移そう。彼は、69年に『分析手帖』において「印と欠如」という論文を発表し（執筆の日付は67年）、ミレールの縫合概念について批判している（Badiou [1969]）。やはりここでも要諦のみ簡潔に触れよう。バディウは一方で、数理論理の領野の純粹に記号的な構成を、「書字」や「印」の働きを強調することで前面に出している。その上でミレールが、縫合をシニフィアン的一般理論として提示することについては、そのイデオロギー性を主張する。すなわち縫合とは、斜線を引かれた主体が構成されるような、科学の内部のイデオロギー的状况に対応するものだとするのだ。かくしてバディウは、数理論理を純粹領野として切り離す反対の手で、イデオロギーを分析する史的唯物論の介入の正当性を擁護する（Badiou [1969], 162）。

言わばバディウにおいて、主体不在の数理論理と、主体化の現場を捉える史的唯物論の両方が、縫合の議論から腑分けされるのである。まさにそのことはバディウにおいて哲学への反省をもたらす。バディウはいう、「科学において特殊化されたイデオロギーの領域を「哲学」と呼ぼう」（Badiou [1969], 163）。アルチュセールとの近さを感じさせるこの発言は、同時代のラカンの哲学批判にも接近しているとみなせよう。

さらにバディウを追いかけるなら、「印と欠如」で問題となった哲学をめぐる反省は、ラカンの再度の受容と同時に、75年から開始されたヘーゲルの弁証法の再読解に引き継がれていることも確認できよう。『主体の理論』の冒頭に置かれた74-75年度の講義でバディウは、ヘーゲル弁証法を、諸項に座をあてがい配置する空間性（Esplace）とその外に立脚する力（Horlieu）のあいだの矛盾的分割の反復のプロセスとして、読み直そうと努めている。この矛盾は一方では、史的唯物論の語彙のもとで、ブルジョワ帝国主義国家と、プロレタリアの矛盾として検討されるが、他方では、はっきりとラカンの語彙によって、象徴界と現実界との矛盾としても考えられている（Badiou [1982], 55）。またそこでは、この矛盾を扱う二つの異なる仕方も強調される。二つの矛盾は質的異質性にもとづく限り、歴史的な時代形成を進める闘争を条件づける（強い矛盾）が、構造主義的と呼ばれる視座のもとでは、これが位置関係の矛盾、たとえば経済関係内部の矛盾としてフラット化される（弱い矛盾）（Badiou [1982], 43）。当然のようにバディウは、後者があらわにする構造主義的欠如から、前者の史的唯物論によって捉えられた異質的力へと視線を移動することを強調するのである。

このようにバディウは、ラカンにおける知と真理の分裂という主題を引き受けつつ、構造主義それ自体を裏側から捉え直すために、排除された真理の、力としての側面を強調する。彼にとっては、そこにおいて初めて「主体」を論じる準備が整うことになろう。ただし注意しておけば、ここではすでに、構造内部に斜線を引かれて登場するラカンの主体の概念から、大きな移動が認められる。すなわち、主体化されたものから、主体化するものへの移動である。68年以後の哲学にとって重要と思われるこの移動は、「欲望の非原因」という、それ自体、68年5月がラカンとともにあらわにした立脚点を絶えず参照するものとして、理解することができる<sup>9)</sup>。

#### 4. プラトンへの回帰——マテームとヘノロジー

こうして、イデオロギーとして哲学を問題化することは、バディウにおいて、その「外-場」たる現実界を、ひとつの生きられる闘争の相のもとで検討するという方向性を開くと思われる。だがさらに別の道も残されている。それは、イデオロギー以前のものとしての科学=学知と哲学との関係の再検討という、より厄介な道である。

じっさい、この点と関連してそもそも問われるべきことがある。なぜラカンは、その大学批判にもかわらず、74年に大学教育の指針を与える気になったか。ルディネスコはこれをはっきりと、マテーム（=学素 *mathème*）の理論形成に由来するものと見ている。「マテームの作り込みによりラカンは、科学という問いの検討を、精神分析的知の伝達の領域に再集中できるようになった。これはラカンをして、大学に対する立場の変更へと導き、またルクレールが築いたパリ8ヴァンセンヌ学部を手中に収めることを保証することへと導いた」（Roudinesco [1993], 464）。とはいえ、マテームによる教育とは、果たして何を指しているのか。

ラカンは72-3年のセミナー『アンコール』では、マテームを、徹底した論理的形式化の行き詰まりにおいて、「対抗意味」（SéXX, 85）として書かれるべき文字としている。つまり数学における記号がそうであるように、それ自体を意味として理解すべきではなく、むしろ論理がそれによって自ずと動かされるための操作子である。こうした意味への反発としての文字には、構造の「外-場」と捉える仕方とは異なる種類の現実界の概念性を認めねばなるまい。「現実界が書き込まれるのは、形式化の袋小路によってでしかない。そこにおいて私は現実界のモデルを、数学的形式化から出発して素描できると考えた」（SéXX, 85）。

こうしたマテームの構想は、先立つ1971-1972のセミナー『…あるいはもっと悪く...ou pire』において、まさに教育への関心との関係で登場している。「数学的参照がこうして呼び求められるのは、それがマテームの支配する次元だからである。つまりひとつの知を生産するものだが、この知は、生産されたものでしかないがゆえに、剰余享樂の規範に結びつく。すなわち測定可能性の基準に結ばれる。マテームとはまさにそれのみが教えられるものである。教えられるものは、ただ〈一〉のみなのだ」（SéXIX, 152）。マテームは、意味を運ぶのではなく、知を生産するための文字である限りで教えられると主張されるのである。ここではほとんどラカンは、知と真理の分裂において、今度は知の純粹領野の徹底のほうに賭けるとでもいうかのようである。

そうしたマテームを、ラカンが〈一〉と呼び換えていることは、「反哲学」への接続との関連で重要である。マテームを、「言説によってそこで〈一〉の機能をなすもの」としながら、そこに展開されるべき言説にラカンは「ヘノロジー *hénologie*」〔一者論〕という名を与える。これは、大学言説に、鋭く対置させられる。

知が見せかけ〔言説のエージェント〕の位置に置かれることが大学言説を定義する。これは、教育の本性そのものにおいて確認できることだ。そこに何が見えるだろうか。偽りの整理が、様々な存在論をずらっと並べて見せてきたことだ。その絶頂、その登頂は、お見事にも哲学史と呼ばれている。まるで哲学が、時に改めねばならない主人言説の冒険や不祥事のうちに、勢

いを得たことがないかのように（SeXIX, 153）。

これに対してラカンのヘノロジーは、存在論に先立つ言説の水準を示す。そして、それにより主人-哲学とその大学的教育という化身を越えようと企てるわけである。74年のラカンのヴァンセンヌへの介入は、こうして開始される〈一〉の言説をめぐる取り組みの延長に把握されることになる。

さて、ここで注目すべきは、ラカンがこの企てをプラトンとの対話を通じて進めたという点である。じっさい68年の大学批判から74年の大学介入まで、ラカンの理論作業において重要となる契機は、プラトン読解、特に『パルメニデス』読解である。このことは68年フランスの思想的背景のひとつが、しばしばニーチェ-ハイデガー的な企図としての「プラトニズムの転倒」によって特徴づけられることから見ても重要であろう。ラカンについて言えば、この転倒の反響は、〈理想〉に根拠づけられる主体性空間の裂け目として、対象aを提示するという構想に当時、認められた。しかし68年以後、ラカンは大学での教育を視野に収める中で、むしろプラトンへの回帰に動くのである。

ただし、それは突然の思いつきではない。ラカンは、その初期から何度もプラトンへのコメントを欠かさなかった。そこで最初に確認すべきは、ラカンが論じるプラトンの二面性である。これについてはまさしくバディウが、「反哲学」と題されたひとつのテキストで論じている（Badiou [1992], 325）<sup>7)</sup>。すなわち一方では、一般に流通するイデア論的・神話論的プラトンがあり、ラカンはこれを一貫して、想像的なルアーにとどまるとして批判していた。他方で、セミナール8巻における『饗宴』読解にも認められるとおり、ラカンは、ソクラテス（ないしプラトンのある側面<sup>8)</sup>）については、まさにそこに分析家とその教育の原型があると考えている。そのことは、64年に彼が立ち上げた「学派École」が、古代の哲学者集団のそれを念頭に置かれてそう呼ばれたことから感取される。

71年の議論は、このうち後者のプラトンとの関係にラカンが集中していく契機とみなせよう。ラカンは言う、「何かのはずみで、プラトン対話編には、なにかしらまさに精神分析的言説の最初の土台がある、という考えが私に浮かんでいったというなら、いわば『パルメニデス』こそ私にそれを確証させてくれるものだろう」（Se XIX, 139）。ラカンは、このパルメニデス本人の思想については、これを「実体全体の共通要素とは、それが言われうる *dicible* ということだ」と要約し、次いで、そこから一線を画すプラトンの思想を、構造の難所における現実界の析出の思想であるとする。プラトン『パルメニデス』における「エイドス」とは、「言うこと *le dire* において裂け目をなすものの包囲を可能にするもの」だと言うのである。パルメニデスとプラトンの隔たりを、言われうる命題（あるいは知の要素となるべき諸事実）と、言うことそれ自体がそこから屹立する亀裂とのあいだの緊張として説明することで、ラカンは、自らの理論がプラトンに先取りされていると読む。いくらかひねくれた仕方で「プラトンはラカン派である」（Se XIX, 131）とさえ述べながら。

ここでの緊張は、さらに『パルメニデス』読解を通じて抽出される別の対立に裏付けられる。知られるように『パルメニデス』は、「もし〈一〉があれば」、「もし〈一〉がなければ」という仮説

からいくつかの異なる帰結が引き出される難解な対話編であるが、ラカンはこれを細かく検討するというよりは、端的に、〈一〉と〈存在〉の両立不可能性という主題を引き出す。「この〈一〉をプラトンはまさに存在から区別する。確かに存在はいつも〈一〉であるが、〈一〉は存在として存在することはない。これこそ『パルメニデス』において完全に証明されていることだ」（Sé XIX, 134）。こうして、存在しているのではなく、むしろ存在に先立ち、存在に付与される〈一〉が前景化される。さらにラカンは、この「〈一〉の領野」を検討するにあたってカントール集合論を参照するが、そこでとりわけ熱心に説かれるのは、この理論が、基数の基礎として、空集合から〈一〉を作り出す操作を含む点である。ラカンは、これを、「〈一〉は、欠けているものがひとつある水準において始まる」（Sé XIX, 146）のだと理解する。こうした集合論の参照は、ミレールの縫合の議論に近づいているようにも思われるが<sup>9)</sup>、ただし、ラカンはやはりそこで主体が問題であるとは考えない。この欠如、あるいは「数えることの不可能性」は、ラカンによって「〈一〉に繋がれた現実界」（Sé XIX, 144）と名指される。主体が存在欠如とともに問題化されるその手前において、〈一〉は現実界の規定を受けながら、知の生産の自律的領野の起点を画すものとして考えられるのだ。この次元をラカンは「Yadl'UN」と呼んでいる。この導入はやがて、主体概念を文字通り蒸発させ、話存在 *parlêtre* など新たな概念の模索へとラカンを導くことになる。

以上のような〈一〉論は、「精神分析的行為」が問題となる実践の焦点化とはまた異なる仕方において、ラカンの68年への応答を表している。大学言説の批判の背後で、このように称揚される主体も意味もない知、別のところでの表現を取り上げれば「悦ばしき知」（Lacan [2001], 526）こそが、精神分析の教育の根拠として追求されるのだ。マテームは、こうした〈一〉として生産される文字であり、その伝達は、学派を支える「パス」と異なる仕方で、精神分析言説を維持する紐帯を構成しよう。しかしそれは、しばしば指摘されるようにラカンの秘教的側面、もっと言えば、新プラトン主義ないし否定神学へと回収される側面をなすものとも見える（cf. Ducros [2012], 278-280）。また、何よりこの側面こそが、大学にインストールされたことで、ラカンによる80年の学派の解散ののちにさえも、言説の審級として持続され続けたことの意味は、ポスト68年の思想、制度の布置を考えると、今いちど立ち止まって考えねばなるまい。

いずれにせよ、68年に随伴するラカンの「反哲学」の周りに、こうして「行為」と「ヘノロジー」の二極における徹底化の議論が生まれているのだ。この反哲学的二極の配分を、ミレール、バディウを含めた現代フランス哲学の地勢図のうちに改めて位置付けるときに、我々は68年5月と我々の時代の連続性にも、ひとつの新たな光をあてることになるだろう。

## 注

- 1) ただしデリダは、候補者としてルクレールを支持し、ラカン本人がヴァンセンヌにくることは望まなかった。セルジュ・ルクレールの談話による（ドゥス [1999], 下 186）。
- 2) ヴァンセンヌの精神分析学部の68年から74年までの様子は、当時、パリの留学生であったタークルの記述が参考になる。「多くの学生にとって、「ラカンの考えに近づく」、あるいは「ラカンに近い人とお

- 近づきになる」ことが、ヴァンセンヌの全てであった」（Turkle [1978] , 178）。
- 3) 位置付けとしては、ミレール夫妻を中心としたEPF内のグループ「フロイト的領野」の機関紙であり、ヴァンセンヌの精神分析学部と密に連動している。
  - 4) バディオはラカンとの出会いについてルディネスコとの対談で語っている（Roudinesco et Badiou [2012] , 18-23）。ヴァンセンヌをラカン派、ドゥルーズ、バディオのある種の三角関係としてみることは興味深い、本発表ではドゥルーズについては取り上げない。
  - 5) この辺りの事情について坂本（2017）、信友（2016）を参照されたい。
  - 6) バディオは、主著と言われる『存在と出来事』の結論をラカンの超克に捧げている（Badiou [1988] , 471-475）。そこでは、構造の内的な空虚において真理と主体を付き合わせる構造主義ラカンに対して、出来事への忠によって識別不可能な多が主体 - 存在として立ち上がる、ジェネリックな過程が対置される。「ラカンに欠けていたことは……空を分離する出来事によって、真理をラディカルに状況 - 内 - 存在の追加へと引っ掛けることである」（Badiou [1988] , p. 474）。しかしここでの我々の考察によれば、「行為」という問題系において、バディオの方向性は、ラカンの実践論の含意に応答するものであると読めるだろう。
  - 7) 「ラカンとプラトン：マテームはアイデアか」との題で1990年に行われた講演を論集に入れるに際し、反哲学の主題の重要性を考慮して改題されたことがバディオによって記されている。この論文においてバディオは、プラトンの二重性それ自体に、ラカンの反哲学の二つの機能——「距離」と「横断」——を認めている。
  - 8) この点に関して、バディオは、ラカンがプラトンは自分の思想を隠していたと考えていたようだとし唆している（Badiou [1992] , 324）。
  - 9) ミレールは彼の縫合論を集合論的にバージョンアップしたものを、すでに68年に執筆しており、これは75年に先述の『オルニカル？』誌に発表されている（Miller [1975]）。

## 文献

- A. Badiou [1969] , « Marque et manque :à propos de zéro », *Cahiers pour l'analyse*, 10.
- A. Badiou [1982] , *La théorie du sujet*, Seuil.
- A. Badiou [1988] , *L'être et l'événement*, Seuil.
- A. Badiou[1989], *Manifeste pour la philosophie*, Seuil/『哲学宣言』黒田昭信・遠藤健太訳、藤原書店、二〇〇四年。
- A. Badiou [1992] , « L'antiphilosophie : Lacan et Platon », *Conditions*, Seuil.
- G. Deleuze[2003], *Deux régimes de fous*, Minuit / 「ヴァンセンヌの精神分析学部について」（杉村昌昭訳）『狂人の二つの体制：1975-1982』河出書房新社、二〇〇四年）
- P. Ducros [2012] , « Platon lacanien », *Platon et la philosophie française contemporaine*, Ousia.
- J. Lacan [1975] , *Le séminaire livre XX : Encore*, Seuil. (Sé XX と略記)
- J. Lacan[1991], *Le séminaire livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, Seuil. (SéXVII と略記)
- J. Lacan[2000], *Les problèmes cruciaux pour la psychanalyse : séminaire 1964-1965*, Association freudienne internationale, (hors de commerce). (SéXII と略記)

- J. Lacan,[2001], *Autes écrits*, Seuil.
- J. Lacan [2004], « D'une reforme dans son trou », *Journal français de psychiatrie*, no. 27.
- J. Lacan [2011], *Le séminaire livre XIX : ...ou pire*, Seuil. (Sé XIX と略記)
- J. A. Miller [1966], « Suture », *Cahiers pour l'analyse*, no. 1.
- J.A.Miller [1975], « Matrice », *Ornicar?*, No.4.
- F. Regnault[1997], *Conférences d'esthétique lacanienne*, Agarma.
- É. Roudinesco [1993], *Jacques Lacan : Esquisse d'une vie, histoire d'une système de pensée*, Fayard.
- E. Roudinesco[1994], *Histoire de la psychanalyse en France. 2, 1925-1985*, Fayard.
- É. Roudinesco et A. Badiou [2012], *Jacques Lacan passé présent*, Seuil.
- S. Turkle[1978], *Psychoanalytic politics*, Basic books.
- 上尾真道 [2019] 「〈68年5月〉と精神医療改革のうねり」王寺賢太・立木康介編『〈68年5月〉と私たち』読書人。
- フランソワ・ドゥス [1999] 『構造主義の歴史』（仲澤紀雄訳）、上下、国文社。
- 立木康介 [2016], 「応用精神分析と反哲学——医学、哲学と精神分析——」『哲学の探求』第43号, 29-56.
- 坂本尚志 [2017] 「構造と主体の問い——『分析手帖』という「出来事」『主体の論理・概念の倫理』以文社。
- 信友建志 [2016] 「二人のスピノザーミレール＝バディウ論争の一側面を見る」『フランス哲学・思想研究』(21) 17-31.

## 2019年春期研究大会 シンポジウム報告 現場から考える哲学 石巻、身体障害、子どもの貧困とフランス思想

村上 靖彦

フィールドワークを行う3人の若手研究者に登壇をお願いし、「現場」を基点として哲学的な思考を展開させる具体的な実践を提案した。

奥堀亜紀子さんからは「東日本大震災後の喪の作業の過程に見られる死者と生者の関係性の変容」というタイトルで石巻に住み込みつつ、震災の前と現在が重ね合わされる形で空間の意味について問い直す議論を、ジャンケレヴィッチを参照しつつ述べられた。

河合翔さんからは「障害者旧療護施設の入所体験から施設と地域移行を考える」というタイトルで、自身が古いタイプの障害者施設に入所経験をした上でそこにひそむ生活上の制限から権力の作動の仕方を問う論考が報告された。

佐藤桃子さんからは「子どもを地域で支えるー社会的養護の子どもたちのリービング・ケア」というタイトルで滋賀県において社会的養護にある子どもたちの自立を支援する支援者や企業家のとりくみについて報告があった。

必ずしもフランス哲学に沿った内容ではなかったが、会場は盛況で熱心な質問を得ることができた。おそらく哲学研究者が現実にたいしてどのようにコミットするかという問いにたいして会員みなさんも強い問題意識を共有しているということを確認することができたのが成果である。

# 障害者旧療護施設の入所体験から施設と地域移行を考える

河合 翔

## 1. はじめに

### ・施設職員の方の何気ない言葉と戸惑い

筆者は今年の1月にある事情で障害者が日中も夜間も介護を受けながら暮らす障害者入所施設へ一時的に入所した。療護施設とは、2006年の障害者自立支援法により障害種別がサービス体系上は統合され、「障害者支援施設」と総称される前の呼称で、脳性麻痺や高次脳機能障害などの障害があつて常時介護を必要とし、治療及び健康管理、衛生管理、生活指導、医療、介護等を受けながら生活を送る施設である。

筆者が一時入所したのは療護施設である。筆者は脳性麻痺という障害があり、手や足が不自由で言語障害もあり、言葉が聞き取りにくい。だから、食事介助や入浴介助など、常時介護が必要だ。療護施設は常時介護を必要とする障害者を受け入れている。筆者は1泊2日で入所しただけだが、10年、20年、もしくはそれ以上の長期で入所している方もいる。

厚生労働省は近年地域移行に積極的な姿勢を見せており、成果目標を掲げるほどである。2011年の同省の資料では「地域移行」とは、住まいを施設や病院から単に元の家に戻すことではなく、障害者個々人が市民として、自ら選んだ住まいで安心して、自分らしい暮らしを実現することを意味する。」と定義されている<sup>1)</sup>。

北米や北欧諸国、イギリスやオーストラリアといった福祉先進国では、ノーマライゼーション原理を思想的基盤にして、1960年代後半から1970年代前半にかけて知的障害者のための地域福祉サービスが施設福祉サービスに代わる取り組みとして開始され、脱施設化が政策目標とされた(Mansell, et al 1996=2001:1-13; Mansell 2006)<sup>2)</sup>。1969年にノーマライゼーション原理を成文化したニリエは、この原理は「知的障害やその他の障害をもつ全ての人が、彼らがいる地域社会や文化の中でごく普通の生活環境や生活方法にできるだけ近い、もしくは全く同じ生活形態や毎日の生活状況を得られるように、権利を行使することを意味する」と主張する(Nirje 1993=1998)<sup>3)</sup>。

こうしたノーマライゼーション、自己決定権を理念に掲げた脱施設化の世界的潮流を背景に、筆者が一時入所した療護施設でも障害者の一人暮らしを支援する地域の自立生活センターと連携して地域移行の取り組みを行っている。しかし、施設の職員さん曰く地域に移行するのは様々な課題があるようで、地域移行の取り組みについてたまたま話し合っているときに「自立生活って自分で何でも決めないといけないから大変ですよ」と筆者にこぼしたことがあった。この言葉に筆者は戸惑いを感じた。この言葉は裏を返せば、施設では“自分で決める”経験がいかに乏しいかを表しているのではないだろうか。

自立生活は確かに自分で決めたり、責任を持つことが求められる。地域移行<sup>4)</sup>した方の中にはそれがうまくいかず、悩み苦しむ人も多い。ならば、自立<sup>5)</sup>をその人たちに求める前に施設ではどのような経験が奪われ、制約されてきたのかを自立生活を支援する側が知ることは大切なのではないだろうか。

以下では、入所施設での経験を記述したい。

## 2. 考察 施設入所実体験

### ・療護施設とはどのようなところか

#### 療護施設が今日抱える課題

療護施設と聞いて皆さんはどんなイメージを持たれるだろうか。「療」と付くものだから、医療を受けるところかな・・・？」と推測されるだろうか。障害当事者運動の歴史に触れたことがある方なら「府中療育センター闘争」を思い浮かべるかもしれない。この闘争は1970年代に起こったもので、健常者中心社会の否定を内に秘めた、当時の医療と福祉に対する根源的問題提起であった。この闘争のさなかに、多摩療育園（旧名称：東京都多摩更生園）が日本初の療護施設として、また府中療育センターからの重度身体障害者移転先施設として登場することになる。

1968年開設のセンターは、当時は「東洋一の施設」としてもはやされ、重度身体障害者や重度知的障害者が多数生活していた。そこに、身体障害者福祉法改正により療護施設が設置されることになり、多摩更生園への移転話が持ち上がったのである<sup>6)</sup>。当時のセンターでの暮らしは、外出が制限され、衣服も同様のものがあてがわれ、厳しい治療と訓練の場であった。入所時には死亡時解剖承諾書に署名させられており、センターに批判的な入所者が増えていった。

突然の移転計画に対し、センターに不満をもつ重度身体障害者だけが山の中に隔離されてしまうものと捉えて猛反対し、東京都庁前に2年近くもテントを張って座り込んだ。その後、移転は強行されたが、一部の入所者はセンターを退所して自立生活を始め、一方センターでは残った障害者を交えた施設建設委員会による新たな施設づくりがスタートした。

多摩更生園へ移転した障害者たちは自治会を立ち上げ、職員とともに施設づくりに取り組んだ。自治会では同性介助、飲酒・喫煙の解禁、電動車いすでの単独外出自由化などを実現させた。

しかし、現在多摩更生園に限らずどの療護施設でも抱えている問題は入所者の高齢化、それに伴う障害の重度化と医療化であると言う（平井 2017：62）<sup>7)</sup>。それらによって支援量が増すとともに生活支援職員が足りなくなっている。元多摩更生園職員の平井が「利用者の状態像が変わり、活動意欲の低下や混乱が見られるようになったとき、支援者がその変化した障害に配慮できるようになるか、それとも（リスク要因が高まったからと）障害者への管理を強化し行動を抑制しようとするかでは、180°方向が違います」と述べているところからは現場では配慮か抑制かのせめぎ合いが見られることが伺える。こうした高齢・重度・医療化により自力移動が減り、ストレッチャータイプの手押し車いすが増え、摘便も増加している。その結果、日中活動や外出も計画的にやらないと難しくなっている状況である。

このように、様々な問題により近年療護施設は開放的になるどころか、ますます内に閉じていってしまう傾向にある<sup>8)</sup>。筆者が入所していたところでも40代～60代（20代ぐらいの方も中にはいた）の入所者の方も多く、外出は1年に1回という状況であった。

それでは、このような施設の環境が入所者の生きる意欲や希望のモチよう、人間関係にいかなる影響を及ぼすのか。以下では、筆者が入所した際に得られた経験をもとに考察を試みたい。

## 施設での暮らしの質的分析

まず、当施設の部屋の配置とレイアウトを説明しておこう。各々の入所者の部屋は2人部屋である。部屋は病室と似たようなものでベッドが2台置かれており、2人各々へのプライバシーの配慮としてベッドとベッドの間はカーテン一枚で仕切られており、そのカーテンの存在が逆に常に他の入所者に気を遣わなければならないという息苦しさを感じさせた。テレビはそれぞれのベッドの上に1台ずつ置かれてあるが、夜9時に消灯されるのでそれ以降はテレビを見なければ、それぞれのベッドの中でヘッドホンをつけて視聴しなければならない。

上を見てわかるように、入所者のプライベート空間は実質的にベッドの上である。ベッドからいったん車椅子に乗って部屋を出ると、もうそこは職員にとっては働く場、入所者にとっては日中活動を行う場という公的な空間である。ふだん地域で暮らしていると、プライベートな空間とオフィシャルな場との間はいくらでも迂回できるし、その間で変装や気分を整えることによってプライベートとオフィシャルを使い分けることができる。しかし、ここではベッドからいったん外に出ると職員のサポートを受けなくてはならなくなり、入所者のプライベートな自由はベッドの上でできるようなことに限られてくる。ベッドからいったん外に出るとずっと車椅子に乗っていなければならない。

その日はちょうど散髪屋がきていた。町の理髪店が出前で低価格なサービスで行っているらしい。入所者も髪の色を染めたり、パーマをあてたりする。そう、この施設では与えられるサービスに対して選択する自由が“意識的”に作り出されている。例えば、冬の時期には食事メニューに鍋が出されるが、入所者をグループに分けて「何鍋がいいか」をグループごとに選んでもらう。施設では入所者が行う選択というのが気まぐれとか偶然的な産物ではなく、大々的かつ計画的になされている印象を受けた。そうしなければサービス提供側も準備できないし、人員不足という制約や計画的な予算支出が求められる中でいかに利用者の主体性や尊厳を守っていくかを模索していった結果、このような光景が立ち現れているのだろう。

こうした入所者の人権の尊重とサービス提供側の様々な制約の問題とのせめぎあいにはほかの支援でも見られた。例えば夕食は16時45分からというきわめて早い時刻から始まる。その理由として、「食事は入所者にとっては唯一の楽しみなので、時間がかかっても焦らずにゆっくりと食べていただきたい。ただ介助に時間がかかり、また人手が足りないことも事実なので、早い時間から始めて余裕を持って食べられるようにしている」と部長さんが教えてくれた。

さらに、朝は入所者の人数に比べて職員が少ないため、着替えはできず、入浴時に基本的に着替えをし、汚れたときは日勤職員が着替えを手伝う（入浴は週2日である）。歯磨きも朝は食事介助

を順番にやらなければならないため、できない。歯磨きは昼食後と夕食後にある。ここでは着替えをする行為が身だしなみやオシャレという意味より、衛生上の問題に位置づけられている。人手不足や業務の効率性の面から毎日着替えを行うということは難しいが、健康的で衛生的という身体を害さない最低限のラインは押さえておこうという意識が感じられる。

外出は職員の人手もあり、運転手が人数に合わせて対応できないため実質1人一年に一回のペースに制限されている。

### ・プライベートな領域への侵襲とアイデンティティの平均化

入所してまず気になったのはプライバシーの問題である。先ほども記述したように、施設の唯一のプライベート空間は2人部屋のカーテンで仕切られたベッドの上である。しかも、扉には鍵がなく、窓がついていて職員がいつでも部屋の中を見渡せるような作りになっている。着替えも汚れた場合でなければ週2回である。ベッドから移動するときはずも車いすに乗らないといけないので、職員に移乗を手伝ってもらわなければならない、職員が私のところに来るまで待たされることが多かった。

さらに気になったのは入所時に持ち物確認をされたことである。職員がかばんを開け、入っているものを一つひとつリストアップしていく。これはおそらく盗難防止や退所時に忘れ物がないようにということであろうが、「開けてもいい？」など確認を取らずに「見るね」と言って急に開けられたので少し戸惑ってしまった。

今から考えれば、これは施設に入った最初に受ける通過儀礼のようなものだったのかもしれない。持ち物とはその人の人柄が表れており、人に見せてもいい物、人に見せたくない物を区別することでどういう自己を相手に呈示するかをコントロールすることができる。つまり、「アイデンティティ管理」を可能にする。その持ち物を持ち主に許可を取らずに管理しようとするのは、図らずも施設側がその人のアイデンティティを統制し、秘密にしているものも管理の対象にしていくことでその人の固有性を均してしていく作業だったのかもしれない。

こうしたプライバシーへの“侵犯”や週2回しか着替えられないことは、たとえそれが盗難防止や人手不足という理由があるとしても、結果的に職員が入所者のオシャレや趣味嗜好を規制していることになる。そうして、入所者にもそれぞれ個性があることが見落とされていくのである。

こうした私物管理や着替えの制限は入所者側にはどのように受け止められ得るだろうか。まず、自らアイデンティティ管理を行うことが難しくなる。施設の管理規制がプライベートな領域にも及んでくるので、職員やほかの入所者に呈示する自己と、職員や他の入所者に対して隠す自己、内と外の区別が曖昧になり、他者に呈示する自己と内に秘めた自己の境界が揺らいでいく。それによって他者が踏み込めない領域があることが見過ごされ、他者が知り得ない、それゆえ他者から差異化されたアイデンティティをもち、それぞれ違った欲望や夢、生活スタイル、好き嫌い、過去の記憶があることを周りの人たちに感じてもらえなくなる。

“プライバシーが侵犯された”という感覚を抱いたのは、私物管理や着替えの制限だけではない。トイレをするときも侵犯を経験したのである。この施設では一部屋の便所の中に便器が一行に配置

されている。そして、個々の便器と職員や入所者が行き来する外を隔てるのはやはりカーテンである。部屋でもそうだが、カーテンはここでは（安全）管理とプライバシー尊重のせめぎあいのような意味をもつように感じられた。

そして、いざトイレをしようとしたときに女性の職員がカーテンを開けて手伝おうとしたのである。筆者は男性である。異性介助にも様々な考えがあり得るが、自立生活において女性ヘルパーが入浴介助に入る際にはヘルパー派遣事業所から筆者に確認の連絡が入る。確認をとることは相手の尊厳を冒しかねない危うさに気づいたからそうするのであり、相手のプライバシーや尊厳を守ろうとする気遣いがある。

しかし、施設でこのようにプライベートな領域に有無を言わず踏み込まれたのは、入所者のセクシュアリティがなかば無性化されているからである。それは入所者一人ひとりの固有性が均されてしまっているからであり、それによって誰にも踏み込めない領域が人それぞれにあることが見過ごされてしまっているからである。

### ・偶然性の乏しさと職員と入所者の関係の固定化

施設での一日の流れは単調としか言いようのないものだった。6時に起床してから部屋のすぐ外の食堂のようなところで7時半まで車いすに座りながらずっと待たされる。7時半から朝食。ここでも自力で食べれない人は順番に職員がくるまで待たされる。食事が終われば、たちまちトイレの前は車いすの列で渋滞する。またここでも待たされる。トイレが終われば、昼食になるまで部屋で休憩するか、食堂で座っておくか、その間をうろついたり、テレビを見たり、ほかの入所者と談笑したりする。その日は昼ごはんの前に入所者が一斉にひげを剃っていた。その後、朝と同じような感じで昼ごはんを食べ、一斉に歯磨きをする。一人でできない人はまたここでも待たされる。その後はまた同じように夕食までゆっくり時が流れる。16時45分から夕食が始まり、一人でできない人はまたここでも待たされる。ただし、朝よりは待ち時間が短い。夕食のほうが職員の数が多いからだ。その後また同じように歯磨きをし、同じように時が流れ、21時に就寝する。

このような暮らしの中で生じるのは、入所者と職員との間の人間関係の固定化である。具体的に言うと、職員が入所者から教わるという関係が生まれにくくなるのである。この背景には、一つに集団的介護は早くこなさないといけないし、職員はスケジュールどおりに業務をこなすことが求められるということがある。つまり、業務の範囲外で利用者に動いてほしくないのである。

業務の範囲内で利用者も職員も動くので、施設では偶然性が乏しく、利用者も活動的な側面が少なくなり、日中椅子にずっと座ったまま静かな時間が淡々と流れる。利用者の思わぬ一面が見られなくなり、職員も偶然的な側面に左右されなくなる。例えば、入所中に「おしりがキリキリする」と訴える入所者の方がいたが、それに対して職員が「問題ないでしょ」と返す場面があった。その口ぶりから、おそらく「いつも言ってることだから」という観念が職員にあることが伺えた。

関係が固定され、思わぬ一面が見られなくなることは、互いが互いに出会い直す機会に開かれなれないということである。施設の中では職員の業務の範囲内で入所者の生活リズムが組み立てられ、職員の業務に合わせて入所者が動くので、入所者の行動や活動はほとんど職員にとって必然化される。

その結果、生活全てが業務の範囲内になり、施設の秩序や業務を揺るがせてしまうようなセクシュアリティや外へ出たいという偶然的欲求に遭遇することはきわめて稀になっていく。

### ・待たされることの多さと行動の狭まり、欲求の減退

先に施設での一日の流れのところ自力で食事やトイレができない人は「待たされる」ことが多いと述べたが、これはもちろんほかにも重度の方がいて職員も順番に介護に回っているからであるが、就寝後にナースコールを押しても何分も待たされることもしばしばであった。待たされることがあまりに多いと、多くのことを諦めてしまい、人に何かをお願いする意欲が減退してしまう。しだいに自分の欲求よりも職員の手が空いた頃合いを見計らってお願いするようになり、待つのに時間がかかると「もういいか」とあきらめてしまう。しだいに職員の動きに合わせるようになり、入所者の欲求や行動も職員の業務の範囲内で可能なものに限られていってしまう。

### ・施設で感じた遠慮

このように、施設では周りに遠慮して自分の行動を制限してしまうことが多くなっていく。動ける入所者は出来る限り自分で色々こなさないといけないような空気がどうしても出てしまう。もちろん、職員は「できないことがあれば言ってな」と言ってくれ、実際に手伝ってくれもするが、その分他の人の介助に影響が出ないか気にしてしまう。職員の忙しさや他の入所者の介護の様子などを見て入所者自らが要求を抑え、自助努力をしようとする。

### ・“寄り添う”関係の少なさ

入所者が暗に自助努力を促されるのは、一つには職員が忙しく働いて、入所者一人ひとりに個別に寄り添って支援する余裕がないからである。施設では排泄や食事、歯磨きやベッド移乗など、何か具体的なニーズに対応した介護がなされることが多い。それが入所者の最低限の生理的欲求やADL向上を充足させることにつながるからである。

いっぽう、地域で自立生活をしているときはヘルパーは筆者とただ他愛もない会話をしたり、一緒にくつろいだり、ときにはヘルパーの身の上話を筆者が聞くこともある。これはどういう関係性の上に成り立つものなのであろうか。

日本の障害者運動を牽引してきた重度脳性麻痺者の新田勲の介護に携わっていた深田は、「介護者にとって見守りとはなにか」という問いを立て、「介護を“する”というよりもそこに“いる”という見守りの性質について考察している（深田 2009:350-351）<sup>9)</sup>。「見守り」とは厚生労働省通知では訪問介護の一環として「自立生活支援のための見守りの援助」と位置づけられている（社保審一介護給付費分科会 2018:5）<sup>10)</sup>。そこでは「洗濯物を一緒にたたむ」「車イスでの移動介助を行って店に行き、本人が自ら品物を選べるよう援助する」などのADL向上や自立支援の目的から「見守りの援助」が意味づけられている。

これに対し、深田は「希望としての見守り」を対置させている。これは自立やADL向上など目的に向かって行われるものではなく、「自己はいつのまにか介護に没頭している」「介護の過程で他

者が安息する姿によるこびをおぼえながら、同時に自己が介護にのめりこんでいく姿にもなにかしらのよろこびをおぼえている」というものである（深田 2009:359）。その際、目的は消え、介護に没頭するなかで「自己を問いなおしつつ、また別の自己が現れてくる」。深田の介護を受けている新田の側からは次のように言えると言う。

＜あなた＞が＜わたし＞といることに没頭していくこと、そのことで＜あなた＞がそれまでの＜あなた＞でなくなっていくこと、そしてそのことが＜あなた＞のよろこびとなっていくこと。このことがまた希われてもいる。（深田 2009:359）

つまり、はじめは深田のほうが介護者として新田を見守っていたのが、気がつけば深田のほうが新田に見守られていた。深田が変わっていくように、希いを込めながら。

だから、自立生活でしばしばヘルパーが筆者に身の上話を打ち明けるのは、お互いがお互いを希望を込めて見守り、その関係性のなかに没頭していく中で互いが互いを求めるからである。

しかし、入所施設で行われる介護は政府の「見守り」定義を地で行くように具体的なニーズに即したものにしやすい。つまり、こなすべき仕事—排泄介助、歯磨き介助、食事介助—が日課としてスケジュール化されている。そのくせ、食後のポーッとまったりとした時間帯にも職員は事務室で作業をしたり、せわしく動いている。つまり、職員はあくまで入所者の健康管理や生活介護という仕事をしているのであり、それを超えて個別の関係に引き込まれていたり、個々人の人柄に魅了され、その存在に見守られながら自己を変化させていくということがあまりない。したがって、職員と入所者の関係が揺らいだり、入所者の新たな一面が垣間見える機会を持つには、「業務の範囲」という枠組みからいったん抜け出て、施設空間とは違った場や関係性を創出し直す必要があるのである。

### ・主体性の難しさ

入所者の行動や活動が施設職員の業務の範囲に制約されがちなため、セクシュアリティや入所者それぞれの様々な欲求や希望を実現させることは難しい状況にある。ある入所者が「施設は色々あるけど、もうあきらめとる・・・」と筆者にこぼしたことがあるが、その言葉には「欲求や希望を実現させることは難しい」というより、それを実現させるための支援もなく、実現する可能性が極めて薄い状況の中で欲求や希望を抱くことそのものを諦めさせられているという無力感さえ読み取れる。

もっとも、どの入所施設のホームページを見ても「利用者ご本人の意思や主体性、個性を尊重します」というような理念が掲げられている。では、入所施設における“主体性”とはどのようなものなのであろうか。

先ほど挙げた冬の時期の食事メニューに出される鍋の種類を入所者がグループごとに選ぶ光景。ここに、いわゆる“演出された主体性”“演出された自己決定”を筆者は感じてしまったのである。つまり、メニューの種類はあらかじめ施設側が設定しておく。その中で選択し、好みを言うことが

入所者にとっての“ささやかな”楽しみとされていく。

しかしながら、以上のような非常に限られた自由は施設職員にとってもジレンマを生じさせることもあり得る。療護施設の職員にインタビューを行った麦倉の著書からある職員の語りを引用してみる。

僕は起床介護、パジャマから服に着替えて、車いすに乗って、「洗面していいですか」って。自分の頭の中の流れができてるんですね。起こしたら、声をかけたら着替えて車に乗せて、洗面所に連れてって、歯を磨いて、顔を拭いたらトイレに連れてって、トイレは小、おしっこや大便が出るだろう。出たら、そしたら廊下に据え付けてあるテレビを見たり、それからすぐその辺のテレビを見たりして食事まで待って過ごすもんだらうっていう。悲しいかな、それが一番早く済む方法だと思って身に付いてちゃってる。でも、その歯磨きが終わって、トイレが終わって、トイレの後にひよっとしたら、「今日、朝ちょっと、いつもより涼しかった」って外出る。田んぼの風景を見てみたい人もおるかもしれない。だけど、僕らが言うのは、トイレから出てきて、「西廊下のテレビですか、それともホールのテレビですか、どこですか」って（笑）。そうしたらね、「うーん、じゃあ、西廊下」っていうね、なっちゃうのは当たり前なんですよね。そんだけしか言われてないもん。そこで、「西廊下かホールか、どこ行きますか」って言われて、「えーっと」って言うと、職員の顔がちょっとゆがむ。「どこだ、早くしろ」みたいな。（ちょっと田んぼが見たいななんて）もうね、口が裂けても言いにくいっていうね、かわいそうだね。（麦倉 2019:156）<sup>11)</sup>

上の語りから読み取れるのは、職員の業務の範囲内に入所者を収めることで、入所者の欲求や希望がどんどん下げられていく様子である。欲求や希望が下げられていけば、「口が裂けても言いにくい」とあるように、入所者の口数も減っていくだろう。筆者が入所した施設でふと感じた時間が止まったような静けさは長年にわたって徐々に選択する機会が失われ、希望が萎えさせられてしまった施設の歴史の痕跡そのものではないだろうか。

「西廊下のテレビですか、それともホールのテレビですか、どこですか」って（笑）」とインタビューに答えながら職員自身も笑っているように、こうした選択の不自然な感じは職員自身も自覚しているのであろう。これが不自然なのは、入所者自身に選択をゆだねているようで、その実「西廊下」か「ホール」かどちらかしか選べないように職員が入所者を誘導しているからである。

上の職員の語りの中で「かわいそうだね」とあるのは、職員自身もこのような現状にジレンマを感じ、もっとより良い関係性があるのだと思っているからだろう。それは「ちょっと田んぼが見たいな」という、ふとした時に、パターン化された動きから外れたときに垣間見えるその人の感性やユーモアだったりするのもかもしれない。そのふとした瞬間、何気ない瞬間を共にできることは、おそらく職員にとってもホッとできる瞬間であろうし、施設のパターン化された暮らしの中では気づけなかったその人の“生を楽しんでいる”姿にめぐり合うことである。

麦倉が調査した療護施設は開設当初、食事と入浴の時間だけだまかに決まっているという、日課

や決まりごとの少ない、今と比べると「ゆとり」のある状態で始まったのだという。当初は比較的個人の自由な要求に対応することが可能であり、このような生活を職員は「施設的でない」「管理的でない」生活だったと回想している(麦倉2019:168)。

「施設的でない」当時の様子を示す例として麦倉がインタビューした職員が挙げたのは「スケジュールにない外出」である。ところが、現在は「他の業務がどんどん入ってきて」「ふと思いついて」施設の外に出かけることが難しくなっている。

「施設的」「管理的」になるのは、“入所者”という言葉で一括りにされる前に一人ひとり異なる感性や生き方があるという他者性を忘却してしまうときからである。この施設の構造はあたかも「多様な文化を認めましょう」と言いつつ、一つの文化に同化させようとする文化融合主義を彷彿とさせる。こうした文化融合主義を批判し、無条件に開かれた民主主義の可能性を追究したヴェルナー・ハーマッハーはその可能性として「他自律」という概念を提起している。

ハーマッハーはカントの「尊厳」という概念を再考するなかで、カントは価値ないし価格と尊厳とを区別していると言う。価値ないし価格は「その位置に […] 何か別のものが、その等価物として置換され得る」。しかし、尊厳とは「あらゆる価格を超え出た崇高なもので、「いかなる等価物も許さない」(Kant=2000:74)<sup>12)</sup>。すなわち、尊厳とは、「すでに存立している価値、あるいはすでに与えられている価値には依存」せず、「無条件」かつ「共約不可能な付与」である(Hamacher=2007:96)<sup>13)</sup>。それゆえ、尊厳は比較や相対化を不可能にする。比較や相対化は前もって与えられたものを基準にしてなされるが、尊厳はそのようなあらゆる付与や既成条件から逃れてしまっている。それゆえ、尊厳は「自らが自身に与える法則以外のいかなる法則にも従わない存在者」のみに与えられる(Hamacher=2007:97)。

ハーマッハーはこのような存在者こそ「自律的と呼ぶことができる存在者」だとしている。しかし、「自律」とは決して「自己が自らの法則を持っているという事実

に存しているのではない。「自らが自身に与える」とあるように、固定化された法則を持つのではなく、「自己が自己であるために」そのつど「自己が自らをまだ与えられていないものとして初めて与えなければならないという要求に存している」(Hamacher=2007:99)。その意味において、自己は「そのつど他者としてしかあり得ない自己に関係している」のである。なぜならば、「仮に自己がすでに自己であるとしたら、自己は与えられたものであることになってしまい、自己に対して自由に関係することはできなくなってしまふ」からであり、そうすると「自己の可能性の唯一の条件」である「いかなる前提にも拘束されないという条件」は消失してしまうからである(Hamacher=2007:98-99)。したがって、

自己の自由はまだ与えられていないものを付与することのみ存しているものであり、この付与の可能性はこれまた自己—それとしては決してまだ与えられていない—他者性に存している。(Hamacher=2007:99)

ハーマッハーの「他自律」という概念は「いかなる前提にも拘束され」ず、そのつど「自己が自らをまだ与えられていないものとして」、すなわち「他者」としての自らに送り返されることによ

って成り立つ自由ないし尊厳である。

ハーマツハーの「他自律」という概念は、まだ与えられていない他者と出会うこと、そしてそのまだ与えられていない他者を楽しみに待つこと、さらにその他者とめぐり合う自由を周りの人が尊重し、周りの人もその自由を尊重することに喜びを見いだすことではじめて人間の自由は守られるのだということを教えてくれる。そこには、他から押し付けられる法則、施設のルールやそこでの生活の流れを前提にするのではなく、それらからふとした時に逃れ出るその人の生の偶然のめぐり逢いを楽しむ関係性が生まれているのである。

## 註

- 1) 厚生労働省 (2001) 「地域移行」 ([https://www.mhlw.go.jp/bunya/shougaihoken/sougoufukusi/2011/08/dl/0830-1a01\\_01\\_05.pdf](https://www.mhlw.go.jp/bunya/shougaihoken/sougoufukusi/2011/08/dl/0830-1a01_01_05.pdf)) .
- 2) Mansell, J and Ericson, K(1996)Deinstitutionalization and Community Living: Intellectual disability services in Britain, Scandinavia and the USA., Chapman&Hall. (= 2000, 中國康夫・末光茂監訳『脱施設化と地域生活—英国・北欧・米国における比較研究』相川書房) : Mansell (2006)Deinstitutionalization and Community Living: Progress, Problems and Priorities., Journal of Intellectual&Developmental Disability. 31(2). 65-76.
- 3) Nirje, B(1993)The normalization principle-25 years later., In Lahtinen. (= 1998, 河東田博・橋本由紀子・杉田穂子訳編「自己決定の権利」『ノーマライゼーション原理』現代書館)
- 4) 地域移行の主要なアプローチとしてよく採用されるのは「ステップアップ方式」である。「ステップアップ方式」とは、「訓練をしてある一定の基準に到達すれば、より自立度の高く自由度の高い居住場所にステップアップする、あるいは基準に到達しなければ現在のステップに滞留化したり、元のステップに戻ったりする「システム」である（鈴木良（2010）『知的障害者の地域移行と地域生活—自己と相互作用秩序の障害学』現代書館：127）。具体的には、1）「軽度」の入所者には施設→通勤寮→グループホーム→アパートという経路と、2）「中・重度」の入所者には施設→自立訓練ホーム→グループホーム→アパートという経路がある。鈴木によれば、これに類似する方式は他施設でも見られており、先進施設による地域移行の取り組みに採用されている（河東田博・孫良・杉田穂子ら（2002）『ヨーロッパにおける施設解体—スウェーデン・英・独と日本の現状』現代書館：161-161; 鈴木良（2006）「知的障害者施設 A・B・C の地域生活・地域移行プロセス・地域移行後の生活における自己決定に影響を与える環境要因についての一考察」研究代表者・鈴木良『知的障害者の入所施設から地域の住居への移行における自己決定支援のあり方について』（平成17年度科学研究費補助金「特別研究員奨励費」研究成果報告書））。

このステップアップ方式において鈴木が問題にしているのは、早く退所するために施設規範に入所者が従順になるということである。例えば、職員から能力が高いと見なされ、頼りにされる入所者にはほかの重度の人の介護を頼まれたりし、また施設のルールを守ることで夜遅くまでテレビを見ること、外出の回数を増やす、などの特権が与えられる。そして、施設規範に従順になることで得られる最大の「特権」が施設を退所することである（鈴木2010：172）。

こうして“能力の高い”入所者が施設規範に対してうまく立ち回り、施設退所を目指すことはかえっ

て施設規範（決められた就寝時間、外出の制限など）を強化することになる。そして、うまく立ち回れず、ただ施設規範に従順に行動する「重度」の入所者に対して見下す態度を示すこともあったという。

以上のように、鈴木が調査した入所施設では自立ということが地域移行の中心にある。その自立とは著書を読む限り、施設のルールに合わせられること、協調性、職員とコミュニケーションができること、トラブルを起こさないことなど多義的であることが伺える。鈴木はこうした施設規範に対しアイデンティティを調整し、うまく立ち回りながら施設の状況を変えていき、地域へ移っていく入所者と職員との相互作用を描き出している。

しかし、こうした自立規範をうまく演じることができない“重度”の入所者はますます地域移行を阻まれてしまうのではないか。鈴木自身、ステップアップ方式に批判的であり、他の著書でこのような地域移行のあり方を「構造的限界」と指摘し、自立できる人とできない人という選別をしない施設職員と入所者の関係を模索している（鈴木良（2017）「入所施設の構造的限界を問う」堀利和編『季刊 福祉労働 第155号』現代書館：29-30）。だが、ステップアップ方式を批判的に検討することもそれはそれで意義があるとしても、“重度”の入所者にとって入所施設での生活がいかに経験されているのかを調査・分析した上でなければなぜ地域移行が困難なのが見えてこない。

鈴木は「入所者がなぜ施設規範に抵抗したのか」という問いを施設職員が立てたり、入所者の「やりたいこと」に回答していく中で職員自らが「いかに権力を行使したのか」を自覚することで支援内容を相対化したり、インペアメントによる困難を引き受けながら共に生きることを可能にする規範や価値観を多様な形で構築することが福祉実践上の課題であると述べている（鈴木 2010：280-285）。

しかし、施設規範に抵抗する力もなく、施設規範に順応させられてしまっていて、自ら「やりたいこと」を口に出すきっかけを持ち得なかった人に対してはどういう支援が求められるだろうか。これは知的障害や身体障害というインペアメントによってそうなったとは限らない。シベリアでの抑留体験を綴った石原吉郎の『望郷と海』の中には以下のような記述が見られる。

強制収容所のこのような日常のなかで、いわば〈平均化〉ともいうべき過程が、一種の法則性をもって容赦なく進行する。私たちはほとんどおなじかたちで周囲に反応し、ほとんどおなじ発想で行動しはじめる。こうして私たちが、いまや単独な存在であることを否認なしに断念させられ、おそプライバシーというべきものが、私たちのあいだから完全に姿を消す瞬間から、私たちにとってコミュニケーションはその意味をうしなう。（石原吉郎（1997）『望郷と海』筑摩書房：65-66）

上の記述からはそれまで生きてきた社会から引き離され、強制収容所での特殊な環境でのルールが個性をもった人間であることを許さず、プライバシーがはぎ取られ、行動パターンも欲求も平均化させられ、先行きや展望がつかめなくなったとき、コミュニケーションが意味を失うことが実体験として述べられている。

強制収容所と入所施設は目的も暮らし方も全く異なる。ここで重要なのはコミュニケーションができないから施設あるいは収容所に入っているのではなく、強制収容所や施設の構造がコミュニケーションや言葉を奪っていく側面があるということである。そして、奪われたものは地域社会であれば、様々

な支援によって培われていくものなのかもしれない。

- 5) 脳性麻痺をもつ小児科医として当事者研究を行っている熊谷晋一郎さんが「自立」とは依存先を増やすこと」というメッセージを寄せられたとき、目から鱗が落ち、それまで抱いていた自立観にコベルニクスの転回が生じるほどであった。熊谷さんも記事で述べているように、障害者は介護が必要なため子どもの時から家庭では親と一緒に母親に介護をしてもらうことが多い。学校への通学や学校生活にも親の付き添いが求められることもある。そうすると、自ずと母親への依存度が強まり、母親なしでは生活が成り立たなくなり、親からの自立がますます難しくなる。親へ集中している依存度を下げていくために、親以外の友人やヘルパーに手伝ってほしいことをお願いしていく。それも少数の友人、少数のヘルパーに頼るのではなく、多くの友人、多くのヘルパーに依存のネットワークを広げていく。それが熊谷さんの言う「自立」とは依存先を増やすこと」の意味であった（熊谷晋一郎（2018）「自立」とは、社会の中に「依存」先を増やすこと——逆説から生まれた「当事者研究」が導くダイバーシティの未来」（<https://www.mugendai-web.jp/archives/8758>））。

しかし、依存先を増やしていけば障害者が抱える自立する上での負担や「大変さ」が減るかといえれば決してそうではない。知的障害者や脳性麻痺の人や ALS の人の自立生活を支援してきた日本自立生活センターの小泉浩子によれば「自分の介助を他者に伝えるという作業には、とても高いコミュニケーション能力も必要になる」（小泉 2016:24）。一方で、「今までの障害者の置かれた環境＝施設生活が長い」「親の保護の下で生きてきた」等の理由で、言葉を持ちえないことも多い（小泉 2016:24）。せっかく施設を出て自立生活を始め、自由を手に入れたと思い、「自分の介助者は自分で育てる」と意気込んでも、しだいに疲れてきて介助者への指示が疎かになってしまい、それに伴って介助者のほうも“手抜き”をしたり、逆に当事者を管理する方向へ向かっていく様子が小泉によって描かれている（小泉浩子（2016）「既成概念の変革と、人として生きること—介助の現場にかかわる中から」尾上浩二・熊谷晋一郎・大野更紗・小泉浩子・矢吹文敏・渡邊琢『障害者運動のバトンをつなぐ—いま、あらためて地域で生きていくために—』生活書院）。

筆者自身も過去には親元を離れ、自立生活を送っていた時期もあるが、依存先が増えれば増えるほどますます高いコミュニケーション能力や調整力が必要になってくる。どういうことかといえば、今日介護業界も人手不足で、一人のヘルパーに 24 時間 365 日担当してもらうことはまずなく、様々な介護ヘルパー派遣事業所から各々ヘルパーを派遣してもらい、シフトを組み、日々の介護体制を組んでいるので、シフト調整や伝達、引継ぎが必要になってくるということである。しかも、行政から支給された介護時間内で生活を組み立てていくので、いったんスケジュールを組み立ててしまえばそれを守る責任が生まれ、誰が自立生活の主体なのかときにあやふやになっていく。

- 6) 1972 年の身体障害者福祉法の一部改正によって療護施設が誕生した背景には、重度な障害者に対応するための抜本的な見直しを求める声が高まってきたという背景がある。1972 年 6 月に行われた衆議院社会労働委員会における厚生省の答弁には「身体障害者の中には、もう残存能力がほとんどない、いわゆる寝たきりであって、何か機能回復訓練とかそういうものをやりたいと思ってもとうていできないというような、非常に重度の身体障害者がおるわけでございます」と問題提起がなされている（衆議院社会労働委員会（1972.6）『第 68 回国会衆議院社会労働委員会会議録第 32 号』）。この問題提起は従来の障

害者の更生援護施設のあり方に対してのものである。それまでの障害者の施設は精神薄弱児（知的障害児）施設を中心とした「保護するとともに、独立自活に必要な知識技能を与えることを目的とする施設」が中心であった（角田慰子（2014）『知的障害者福祉政策にみる矛盾―「日本型グループホーム」構想の成立過程と脱施設化』ぷねうま舎:49）。先の厚生省の答弁でも「従来の身体障害者の更生援護施設というのは、身体障害者が残存して持っているところの能力というものをフルに活用して、そして社会復帰をはかってもらうというのが身体障害者福祉法の一貫した考え方」だったと述べている。

こうした「独立自活」「社会復帰」という目標の下では、働くことの難しい身体障害者は取り残されてしまう。重度身体障害者の処遇をいかにするかを考えた末、生み出されたのが療護施設である。同じく、第68回国会の参議院社会労働委員会において、同じく厚生省社会局長から次のような説明が行われている。

この療護施設というのは、もう寝たきりの身体障害者で、機能回復をしたくても回復する余地がないと、そういった方々、一そういう人たちはいままでは家族のどれかの犠牲においてめんどうを見てもらっていたわけですが、そういう人たちを国とか地方公共団体が施設をつくりまして、一生めんどうを見ようというのがこの「療護施設」でございます。（参議院社会労働委員会（1972.6）『第68回国会衆議院社会労働委員会会議録第23号』）

つまり、療護施設誕生の背景には「働けない重度身体障害者の処遇」とともに家族負担の軽減という意図があった。

- 7) 平井寛(2017)「高齢・重度・医療化する療護施設」堀利和編『季刊 福祉労働 第155号』現代書館。
- 8) 手元に全社協・身体障害者施設協議会が発行した「新・療護施設職員ハンドブック」がある。発行年は1988年だが、今日の状態をイメージしていただくために、今年筆者が入所したときの状況と類似した記述を筆者が要約した形でいくつか抜粋してみよう。

- ADLの評価
- 疾病に対する抵抗力が弱い入所者もいるがゆえの手洗いの励行
- 安全のための外出の制限。本人の自主性を尊重しつつも施設長の許可が必要
- 介護は健康の保持、機能の維持を図りつつ、人間の基本的欲求の充足のため。基本的欲求の充足とは「入所者の欲することを満たしてやること」ではなく、髪の毛の乱れを直し、自助努力を励行すること。そして、一般社会人と同じ生活習慣を進めるために、起床、整髪、食事、排泄、就寝が規則正しく行われること
- 医学的リハビリテーションの必要性（全社協・身体障害者施設協議会編集委員会編（1988）『新・療護施設職員ハンドブック』全国社会福祉協議会）

以上が今年に入所したときの状況と類似した項目である。もっとも、引用したハンドブックは30年前以上前に作成したものであり、表現の仕方も入所者に対してパターンリスティックな姿勢が伺える。

近年ではハンドブックは発行されていない。

にもかかわらず、30年前以上前と今日の状況を比較したときに5項目も似通ったのである。これは何を意味しているのか。先ほど概説した療護施設の現況と照らし合わせれば、次のようなことが言えるのではないだろうか。つまり、近年ではこれらがルールとしてわざわざ記載されるまでもなく、重度化・高齢化により自然化・常態化していると。わざわざルールを作らなくてもそうならざるをえない状況なのである。したがって、30年近く経っても、これらのルールは依然効力を発揮していると言えよう。

- 9) 深田耕一郎(2009)「見守りという希望」新田勲編『足文字は叫ぶ！—全身性重度障害者のいのちの保障を』現代書館。
- 10) 社保審一介護給付費分科会(2018)「平成30年度介護報酬改定における各サービス毎の改定事項について」([https://www.mhlw.go.jp/file/05-Shingikai-12601000-Seisakutoukatsukan-Sanjikanshitsu\\_Shakaihoshoutantou/0000192302.pdf](https://www.mhlw.go.jp/file/05-Shingikai-12601000-Seisakutoukatsukan-Sanjikanshitsu_Shakaihoshoutantou/0000192302.pdf))
- 11) 麦倉泰子(2019)『施設とは何か—ライフストーリーから読み解く障害とケア』生活書院。
- 12) Immanuel, Kant(1968) Grundlegung der Metaphysik der Sitten., Berlin. (= 2000, 平田俊博訳『カント全集7』岩波書店)
- 13) Werner, Hamacher(2003)Heterautonomien-One 2 Many Multiculturalisms-., Werner Hamacher. (= 2007, 増田靖彦訳『他自律—多文化主義批判のために』月曜社)

## 2018 年秋季大会・一般研究発表要旨

### レヴィナス『全体性と無限』における自由の時間性

小野 和

本発表では、レヴィナス『全体性と無限』における、自我の時間的な在り方の議論を分析する。その際、自我に与えられた諸々の時間的規定の結節点として、現在において成立するとされる「自由」の議論を手引きとする。「自由」がどのような前提を持つかを手引きとすることで、現在という自我の時間的な在り方を、現在の過去の側面・未来的側面に還元されないような、「過去」と「未来」への志向を有するものとして再構成することを試みる。

レヴィナスは（ある意味でフッサールと同様に）自我の生きる現在の中にその過去の側面と未来的側面が含みこまれていると考える。その際、本来の意味での「過去」や「未来」は、現在から断絶し、以上のような現在の過去ないし未来に還元されないものとして考えられている。レヴィナスの立論においては、この断絶をもたらすものが分離と呼ばれる自我の在り方である。自我は、形式的に表現すれば、他のものに依存しないという形で自らの同一性を保つという在り方をしており、このような在り方をするからこそ、現在という在り方における自我は「過去」の影響から解放され、自由をもつに至る。けれどもこのとき、自我を表象の対象に還元するような時間概念（歴史的時間、客観的時間）が拒絶されることが明確であるにしても、それでは自我に関するいかなる積極的な時間規定が提示されているのか、また、それらの間の相関はどのようにになっているのか、この二点はそれほど明瞭ではない。

以上の点について本発表でははじめに、レヴィナスによる「存在論」と「多元論」の区別を分析することで、『全体性と無限』における自我に適用される時間概念が、歴史的・客観的時間とは区別されねばならないことを確認する。次いで、同書二部の享受論、居住論および第三部の真理論を分析することで、くわれわれが日常的に過ごしているような、時間的スパンをもつふるまい（意図的行為・意識的表象）が可能である段階に伴う二つの成立契機（時間的自我および連続的空間の成立、意味の成立）として、われわれの自由が成立する「現在」のなかに、享受に由来する記憶しえない「過去」と他者を通じた予見しえない「未来」への志向があることを確認する。最後に、「自由」の成立をめぐるこれらの分析が、『全体性と無限』において自我に適用された諸々の時間契機の総合の一助となるという展望を示すことを試みる。

## 哲学は政治と相渉るだろうか

安藤 歴

本研究発表では、哲学による政治の基礎付け、および哲学の政治化、またその諸帰結を主題とする。現在、哲学と政治の結合は全体主義をもたらす、という主張がなされることが多く見受けられるが、両者の関係がなぜどのように全体主義をもたらすのかという内実が十分解明されているとは言い難い。まして政治と哲学はいかなる関係にある（べきな）のか、という問いへの応答は混迷を極めているように思える。このような状況を念頭に置きつつ、発表者は主にフィリップ＝ラケー・ラバルトのハイデガー論を検討しつつ、哲学と政治の関係を以下の2点について問題化する。

### ・起源と模倣のジレンマ

：ラバルトはハイデガーの1933年の政治参加、つまり大学総長就任とナチスへの関与について、なぜそれが可能になったのかを問題とした。彼の答えは次のようなものだ、ハイデガーが哲学による基礎付けの身振りに政治を従属させることによって、哲学は政治を基礎付けるという関係において政治と交わり、その結果哲学の政治化を引き起こす。ラバルトはこの哲学主義的政治に起源への虚構的な同一化、つまり存在しない起源を虚構的に作り上げそれを模倣する身振りを見出す。この模倣は虚構を自らの真理として受け入れるという点で不可能であるが、この不可能なことをなさなければならないということが哲学にとってのジレンマとなる。

### ・決断主義、主意主義への批判

：ラバルトは上のジレンマに対してハイデガーが決断主義、主意主義の立場を取ったことを問題とする。これは哲学と政治の断絶を示していると捉えることができるだろう。つまり、哲学により政治を基礎付けることは決断により両者の垣根を飛び越える必要があり、哲学と政治は何らかの媒介を通じてしか一体となることがない。決断主義や主意主義はこの媒介の役割を果たしたのである。逆に言えば、哲学と政治はこの媒介を介して無理矢理に結び付けられる（縫合される）ともいえる。ラバルトはハイデガーのヘルダーリン講義は以上のような国家社会主義の一体化の批判となっているという読解を行っているが、ハイデガーにラバルトが見出す国家—唯美主義も自己実現の意思、作品化への意志を基底にしていると指摘される。ラバルトは自己を実現しようとする意志が全体主義をもたらす動力として批判するのである。このような意志が哲学による政治の基礎付けを志向したハイデガーの軌跡に潜み、その政治性を作り上げるものであった。

最後に、発表者は政治と哲学についての「無意志主義」ともいえるような立場として例えば「無為」のような概念が想定されているという見通しを述べることにする。

## 「感情」を「事実の糸」として辿るベルクソン — 『意識に直接与えられたものに関する試論』第一章読解を中心に —

磯島 浩貴

本発表の目的は、アンリ・ベルクソン（1859–1941）の最初期の著作『意識に直接与えられたものに関する試論』（以後『試論』と略記する）第一章で展開される「感情」の議論を、「緒論 I・II」（『思考と動くもの』所収）で整然と示された「事実の糸」に沿うというベルクソン哲学の方法論を踏まえて内面的に読解することである。また、この目的を鮮明にするために、私たちはバートランド・ラッセル（1872–1970）によるベルクソンの空間論批判を取り上げる。

なぜラッセルによるベルクソンの空間論批判を取り上げる必要があるのか。それは、ラッセルが初期ベルクソン批判の論文である「ベルクソンの哲学」において、ベルクソンの空間論は『試論』第一章と第二章の中で述べられていると断言するからである。そこでラッセルが着目するのは、『試論』第一章で展開される「より大きいとより小さい」という区別を強度 *intensité* と大きさ *grandeur* に同一の形で当てはめると悪循環に陥る、というベルクソンの議論である。この議論はベルクソンの空間論の基礎となっており、『試論』第二章冒頭の数論は「より大きなものはより小さいものを包含する」という議論を適用している、とラッセルはいう。そこから、ベルクソンの哲学体系は時間と空間に尖鋭に分かたれた二元論だ、という結論をラッセルは引き出してくる。

私たちは、このラッセルの読解の難点をベルクソンの立場から指摘することのみを目指すものではない。むしろ、ラッセルの指摘から引き出される次の二つの事柄に着目しながら読解を進める。一つは、ベルクソンが『試論』第一章で空間論を展開している、というラッセルの指摘である。もう一つは、ベルクソンが『試論』第一章で展開する「感情」の議論をラッセルは看過しているという点である。実際、ベルクソンの「感情」の議論を無視する形で『試論』第一章を読み、そのまま『試論』第二章に進むと、『試論』は時間/空間、精神/物質、心理的事象/物理的事象など通約不可能な尖鋭的の二元論を保持しているように見える。

しかし、いわば図式的に示されたベルクソンの二元論を、ベルクソンは『試論』第一章で提示しているのだろうか。このことに関する精査が本発表で取り扱わなければならない問題である。それゆえ、『試論』第一章が空間論であることを受け入れた上で、ベルクソンの「感情」に関する議論を読み解くことを私たちは試みる。すなわち、『試論』第一章の「感情」に関する議論をベルクソンと共に辿り直すことで、通約不可能な尖鋭的の二元論を保持するベルクソン像が妥当か否かを再考する。それは、ベルクソンの「感情」に関する議論を一つの「事実」として読み解いて行くベルクソンの姿を描くことになるだろう。

## ジャック・デリダにおける根源的な性的差異と可死性 ——『生死』講義を起点として

吉松 寛

本発表はジャック・デリダの1974-75年度講義『生死 [La vie la mort]』（近刊）におけるフランソワ・ジャコブの『生命の論理』読解に端を発するものである。生と死についての言説における「再生産＝生殖 [reproduction]」概念がテーマとなる同講義においてデリダが目にするのは、性と死が生命の歴史において遅れて登場し、原生生物たるバクテリアは分裂による単性生殖を繰り返すことで死を免れているというジャコブの主張である。これに対しデリダは性と死を周縁化する当のジャコブの言説のうちに、すでに性と死を前提としてしまっているという代補の論理を見出している。

デリダのこの挙措のねらいを検討するために、われわれはまずデリダが性的差異を論じた「Geschlecht —— 性的差異、存在論的差異」を検討する。この論文においてデリダは、現存在は無性的である、という『論理学の形而上学的な始元諸根拠』におけるハイデガーのテーゼに注目している。現存在の無性性とは雌雄の性のいずれにも属さないということであり、これは二元論的の性に対して向けられた否定である。しかし現存在は事実的なものとして、具体的な身体へと散種されており、その身体には<sup>レ</sup>ら<sup>ズ</sup>も性があるという論理に焦点が向けられる。この現存在の散種の次元へと立ち戻ることで、現存在における二元的な図式に支配されない性の可能性をデリダはハイデガーのうちに読み込む。

このような性と、先のジャコブ読解における代補の論理を結び、両者を解明するためにわれわれは『快原理の彼岸』におけるフロイトのアウグスト・ヴァイスマン読解と、同箇所を注釈する『絵葉書』所収のフロイト論「思弁する——フロイトについて」を扱う。『彼岸』においてフロイトは生の欲動と死の欲動に関する自らの仮説を展開するなかで、ヴァイスマンの生物学的仮説を引く。ヴァイスマンもまた原生生物における不死を主張するが、フロイトはこの仮説と自らの死の欲動についての思弁は両立しようと述べる。死は生命の進化で遅れて獲得された付加物であるとする生物学者の説に対して、死の可能性が先行しようと主張する点で、このフロイトの態度はデリダのジャコブに対する態度と近いと考えられる。加えてフロイトは、性が仮に進化の過程で遅れて獲得されたものであっても、性の欲動と呼ばれることになるであろうものは最初から作動していた可能性を示唆している。

それゆえわれわれは『彼岸』における当該箇所に対するデリダの解釈を経て、デリダがフロイトから引き継いだものと両者の差異とを考察する。それによって、生命現象につねにすでに内在する、雌雄という二元論的である以前の性と、根源的な可死性の両者の内実を明らかにすることを最終的に試みる。

## フロイトと共なるデリダ——反復強迫と脱構築の運命——

工藤 顕太

すでに「フロイトとエクリチュールの舞台」（1966年）において明示的に述べられているとおり、ジャック・デリダの脱構築思想を構成する主要な戦略素の、例えば「差延」の重要な発想源のひとつがフロイトのディスクールにあることは疑いを容れない。なかでも『快原理の彼岸』（1920年）においてフロイトが死の欲動の仮説を軸として提示した論点の数々は、デリダの思想展開をつうじて幾度となく参照され、そのたびにコンテキストや重心の差異を生じさせながら論じ直されている。本発表で取り上げるのは、こうしたデリダのフロイト読解の歩みのなかでひとつの頂点をなすテキスト「思弁＝投機する——「フロイト」について」（1980年）である。また、内容上それを引き継ぐ議論が展開される「抵抗」（1991年）も補足的に参照する。

「思弁＝投機する——「フロイト」について」というタイトルが暗示するとおり、これは通常理解されている意味でのフロイトのテキストの読解ではない。すなわち、フロイトの駆使する諸概念の意味するところの解明や、フロイトの所説の妥当性を吟味するといった作業に留まることを、デリダは最初から、自身に禁じている。フロイトという固有名をあえて引用符に括りつつデリダが試みているのは、フロイトが「フロイト」であるという事実そのものを、そして「フロイト」という名を持つ精神分析家が『彼岸』の書き手であるという事実そのものを問いに付し、そこから発して、ひとりの主体が『彼岸』を書くことで何をしているのかを明らかにすることである。そしてここから引き出されるのが、死の欲動の顕現形態である反復強迫について論じるフロイトその人の、あたかも自身が論じる対象に同一化しているかのようにして示される反復強迫にほかならない。なおかつ、デリダは周到にも、フロイトのそうした振る舞いをさらに反復し、パフォーマンス的に反復強迫という彼自身のオブセッションを浮き彫りにしてさえいる。

反復強迫という概念に対するデリダの並外れた関心は、「抵抗」において一層鮮明に語られることになる。このテキストにおいてデリダは、精神分析と脱構築がともに書き込まれているひとつの磁場として、（抵抗としての）反復強迫の問題系を取り上げている。ここでのデリダの理路がきわめて重要なものと思われるのは、「脱構築とは何か」という問いがフロイトをぬきにしては考えられないからであるのみならず、デリダがフロイトの読解をつうじて試みた、いや、自ら引き受けた哲学の決定的な変質が、「精神分析とは何か」という問いを不可避免的に、しかもきわめて鋭利なカタチで、呼び寄せるからでもある。したがって、デリダのフロイト読解を導きとしつつ、精神分析なる実践の本質をあらためて問いなおしてみることが、本発表の目指すところである。

## 「イメージ」を跡付ける

天野 恵美理

ベルクソンの第二主著『物質と記憶』は、「イメージ」という奇妙な概念が冒頭から登場し、また第一主著『意識の直接与件についての試論』とのあいだに断絶があるように思えることもあり、ベルクソンの著作のうちで最も難解かつ独自性をもつ書物として知られる。とはいえ我々の見るところでは、この書物はいくつかの段階を経て練り上げられた書物であり、その成立の過程を辿ることができる。さて、「イメージ」概念は、『物質と記憶』においていわば唐突に採用された奇妙な概念であるように思われているが、我々の考えでは、「イメージ」概念についても第一主著『試論』から跡付けることが出来る。そこで、『試論』以来のベルクソンの思考の変遷の過程で、「イメージ」概念および『物質と記憶』において、何が真に新しいことなのか、あるいは、「イメージ」概念を用いることへとベルクソンを導いたのは何であるのかを見きわめることが、本発表のねらいである。以下に概略を示す。

まず、『物質と記憶』のイメージ概念のうちには、「物質」の概念規定という側面がある。すなわち、物質を「イメージ」と捉えることにより、物質という存在それ自体が、ある種の感覚質を携えたものとしてしか規定されえない、ということを示しているのである。

そして、「イメージ」のこうした側面については、『試論』において、もちろん「イメージ」という語は用いられていないものの、内容的に対応する記述が機械論批判の文脈においてみとめられる。感覚質を考慮に入れずに物質を規定しようとする幾何学的機械論が、時間や運動を取り逃すものとして批判されるわけである。さらに、そこでは物理学も、幾何学的機械論とほぼ同等のものとして見做されている。

ところが、(1)『試論』と『物質と記憶』の間の時期の講義録においては、物理学と幾何学的機械論（数学）とが区別され、まさにそのタイミングで、上記の意味での「イメージ」という語があらわれる。さらに(2)『物質と記憶』では、物理学と数学の区別が一層はっきり提示されるとともに、トムソンやファラデーといった当時最先端の物理学に一定の評価が与えられるようになる。ここで注意が必要なのは、この段階において認められているのは、物理学によって時間・質・運動それ自体を捉えることができるようになった、ということではなく、当時最先端の物理学は、渦動や力線といった概念によって、哲学が扱うべきものと同一の対象を指示するようになった、ということである。

それゆえ、『試論』以降、当時最先端の科学を吟味する中で、ベルクソンは物理学に対する考えを新たにするのであり、それと対応するかたちで、「イメージ」という語が用いられるようになったわけである。このように、『試論』以降、科学との折り合いをつける過程で「イメージ」概念が生み出されたと言える。

## 『省察』におけるマテーシスと想像力

武田 裕紀

16世紀以降19世紀に至る数学の解析化の歴史の中で見ると、図形的な想像力に依拠した幾何学的な解法から、曲線を方程式に書き直して記号的に処理する解析幾何学への道を切り開いたデカルトは、数学における記号的・操作的な側面を発展させた数学者として評価することができる。こうした数学史観を引き受けてきた哲学研究者たちも、デカルトの哲学体系における知性の役割を強調する傾向があるように思われる。しかし他方でデカルトは、「想像力は数学に役立つ頭脳の部分」（AT. II, p. 622）あるいは「おもに形や運動を考察するさいに想像力を使用する数学の研究」（AT. III, 692）と述べるように、数学における想像力の役割を再三言明している。デカルトにおいて想像力は、数学ないし広くマテーシスと呼ばれる領域に対していかなる仕方でもコミットするのであろうか。この問題は、初期の『規則論』から『省察』にまで至るデカルトの哲学体系の変遷の中で考察されるべきものではあるが、本発表では『省察』を中心に検討する。

まず始めに、「純粋数学」という語に注目しつつ、マテーシスの語義を明らかにする。純粋数学という用語は、歴史的には、光学や機械学など質料的なものを含む「混合数学」に対して、質料的なものから独立した数論と幾何学のことを指していた。しかし『省察』においては、「物体的な本性」であり、かつ「物質的事物は、純粋数学の対象であるかぎり、存在することが可能」（AT. VII, p. 71）と定義されているように、純粋数学とは物体的な本性を対象とし、それゆえ自然学にもかかわることが可能なものである。次いで、マテーシスと呼ばれる領域に想像力を介してわれわれがコミットできる射程を検討する。『省察』は言う、物体的な本性であるところの連続量に関して、「私は、（…）量を判明に想像する」（AT. VII, p. 63）と。しかし、奔放な想像力を野放しにすることはならない。一方で、知性による明晰判明な認識によって幾何学の対象となるものに囲い込み、他方で、感覚という受動的な機能によって、想像されたものを安易に外的事物の存在の開示であるとみなす即断を戒めなければならないだろう。最後に、マテーシスの対象となる学問領域において想像力の果たす役割が、デカルトの科学的方法においても機軸をなしていることを示したい。すなわち、幾何学的な物理モデルを判明に想像すること、実際にそのモデルを活用することで拾い上げることができる現象を求めて実験を行うこと、もし感覚と件によってモデルとの相関性を確認できるデータが得られればそのモデルは有効とみなしうるといふこと、こうした科学的な方法は『省察』において十全に表明されているのである。

## 「個性性の溶解」から「個性化された存在の消滅の受諾」へ ——シモンドン哲学の病理的側面

堀江 郁智

シモンドンの哲学には病理的な側面がある。それは、とくに心理的個性化の問題を扱う際に前景化している。知覚、感情-情動性、人格という3つの問題に、シモンドンの心理的個性化論は分けられるのであるが、このなかで感情-情動性の問題は、シモンドンの議論のなかでフロイトとの相違が見られるところで、「無意識」ではなく「潜在意識」への着目という特徴に焦点を絞って検討を進めていく必要がある。この「潜在意識」の問題に関して、シモンドンが中脳という「神経系のもっとも古い層」に着目していることに、私たちはその生物学的由来を見出すことができる。この中脳に腫瘍ができることで、感情-情動性の制御に問題が出るということをシモンドンは示唆している。シモンドンはこれを「個性性の溶解」という語で呼んでいる。

この「個性性の溶解」という事態は、どのように考えられるだろうか。例えば、知覚論のなかで、シモンドンは「対象の例外性」という事態について言及している。それは、対象が対象であるのは、人工的環境、例えば実験室内のみであるということの意味している。シモンドンが考察の対象とするのは、そうでない具体的状況における「情動の価値付けの強い主体」なのである。シモンドンは例えば「激烈な知覚」に晒された主体を問題としている。この主体というのは、大きな強度を持った刺激に出会い、その刺激が意味を持つことによって幻覚に近い状況に陥るということ、シモンドンは記述している。その他の例としてミンコフスキーの患者は対象の知覚と無関係に感情の揺動が起こるとしているが、これもシモンドンは取り上げている。こうした諸主体においては、個性性は溶解してしまっていると考えられる。

さらに、より高度に個性性が壊れてしまっている状況としてシモンドンの記述のなかで見出すことができるのは「不安」の問題、つまり「不安」に陥った個体の問題である。シモンドンいわく、「不安」において個性性は溶解するだけでなく、自らの構造を無化し、古い機能を前個体的なポテンシャルへと還元してしまうということが起こる。このことについて、「個性化された存在の消滅の受諾」とシモンドンは呼んでいる。「個性化された存在」が消滅した状況のなかで、自らを問題化することで単独で個性化されてしまうということ、これは横断個体的な個性化を経ることなく、反転した意味作用のなかで自らを個性化してしまうということの意味しているのではないか。これを「新しい誕生」と呼んで良いのか。私たちは、この「不安」において起こる個性化の両義性について検討することで、シモンドン哲学の「存在発生」の病理的側面に関する一考察を行うこととした。

## 真であるとはいかなることか ——「第四省察」における真理と完全性——

有賀 雄大

「明晰判明な知得は全て真である」。これはよく知られたデカルトの規則である。この規則は、物体＝延長説、心身の実象的区別といった諸結論を導き、デカルト哲学の体系を特徴づける。ところで、これもまたよく知られているように、デカルトはこの規則の妥当性を「第四省察」において論証したと明言している。その論証とは、欺かざる神によって<私>が創造されたということを根拠として、<私>が明晰判明に知得するものに同意する限り決して誤らないということを示すものである。この議論についてはこれまで多くの注釈が与えられてきたが、その中でほとんど問題にされることがなかったのが、ここでそもそも真であるとはどういうことであると考えられているのか、という点である。実はこれこそ「第四省察」でデカルトが問おうとした問題である。というのも、この『省察』第四章の表題はまさに、「真と偽について (De vero & falso)」であるからだ。ハイデガーもまた、デカルトの「真であること (Wahrsein)」を明らかにするにあたって「第四省察」を取り上げている（『現象学的研究への入門』「第二部」）。我々が本発表で試みるのは、「第四省察」における真理の概念を解明することであり、それは明晰判明の規則に与えられうる意義を再考する手がかりとなるだろう。

本発表は次のように進む。1) 「過誤 (error)」の概念を、先入見を取り除きつつ明らかにする。2) 過誤を回避により達される真理の概念について論じる。

1) 「第四省察」の一つの主張は、知性の明晰判明な知得に意志が同意するならば決して人は誤らず、逆に明晰判明な知得を欠いて意志が同意するときに過誤は起こるということである。これについて一定数の論者が前提する解釈は、明晰判明な知得を欠いた同意は、偽である側を掴み取る可能性を生じ、そのようにして過誤を引き起こしうる、というものである。我々はテキストを丹念に検討することでこうした解釈を退ける。むしろデカルトが問題にしているのは過誤の本質に他ならない。過誤とは、自由を用いる仕方の「正しさ (rectitudo)」に欠けることそのものなのである。

2) 上記の過誤概念を踏まえて真理概念を明らかにするにあたり、我々は「完全性 (perfectio)」概念に着目する。自由を正しく用いないことは人間における「不完全性」であり、逆に明晰判明な知得にのみ同意するよう自己統御することにおいて「人間の最大で主要な完全性」が成り立つ。過誤は、人間が判断の作用を「引き起こすことができる」ということが、無でなく有る、その限りにおいてもつ肯定性に対する損傷であり、過誤を避けて真理に達するとはまさにその肯定性を回復することなのである。デカルトにおける真理は、現に判断を行う限りでの<私>の存在を不可欠の契機として含む概念なのである。

## 2019 年春季大会・一般研究発表要旨

### ジャン＝リュック・ナンシーの共同体論について

安藤 歴

ジャン＝リュック・ナンシーはフィリップ・ラクー＝ラバルトとともに70年代末から「政治的なもの」の概念を主要な問題に据え、1980年には「政治的なものをめぐる哲学研究センター」を設置した。ナンシーはラクー＝ラバルトとともに「政治的パニック」(1979)、「ユダヤの民は夢を見ない」(1980)を発表し、彼自身の著作である「無為の共同体」(1983)の前提となる理論的作業を行っている。本発表では、「政治的パニック」と「ユダヤの民は夢を見ない」において論じられた諸概念が「無為の共同体」にどのように引き継がれているのかについて主題となる。発表者は「無為の共同体」まで「共同体」や「関係」をめぐる概念布置がどのようなものであり、それを通してナンシーがどのように彼自身の存在論的な立場を練り上げていったのか、その一側面を論じる。具体的には以下の内容となる。

ナンシーとラクー＝ラバルトは1979年の「政治的パニック」や続く「ユダヤの民は夢を見ない」において「精神分析」と「政治的なもの」の関係を問うという仕方でもフロイトを論じている。ただし、彼らが行うのはフロイトの注釈的読解ではなく、フロイトが論じた「同一化」(l'identification)という作用を対象関係に先立つものとして取り出すことであった。彼らはその位相を「関係なき関係」、「非社会的社会性」、「変容した社会性」などと呼ぶ。それらは死んだ他者がそうであるような「他なるもの」を我有化する以前に存在するとされ、「同一化」は死んだ他者とそのそばに存在する存在者との関係において働く作用として捉えられている。

この問題系はナンシーが1983年に出した「無為の共同体」に直接的に引き継がれる。「関係なき関係」、「非社会的社会性」、「変容した社会性」は、作品として生み出される共同体よりも根源的な「無為の共同体」として議論の俎上にあげられる。「同一化」は他者の死のような共役不可能な外部との「コミュニケーション」や「分有」(le partage)として、共同体を他者の死を契機に体験することに当たるだろう。

精神分析に比重を置いていた「政治的パニック」での議論は、「無為の共同体」においては共同体の問題として明確化される。ナンシーは共存在分析に基づいて議論をより存在論的な枠組みで練り直している。このことが特に鮮明に表れているのは、共同体の経験が脱自の経験として提示され、それによって死という人間存在の有限性が開示されるという点においてである。ナンシーの存在論的な立場が、他者の死に優位を置きながら、主体の脱固有化を伴う仕方でも措定される脱自の構造として提示されるのだ。

## タルドにおけるクールノーの受容について

笠木 丈

「模倣」の概念に依拠して独自の思想を確立したガブリエル・タルドは、社会学者として一般に知られているが、彼の議論の背景には哲学的な基盤がはっきりと存在している。タルドは、哲学者たちの思考を受け取り、彼なりの改変を施しながら、みずからの社会学の哲学的基盤を練りあげていったのである。

タルドが刺激を受けた哲学者は多岐に渡るが、本発表が着目するのはタルドにおけるオーギュスタン・クールノーの受容である。数理経済学の祖でもあるクールノーが哲学的に重要な課題と見なしたのは、偶然概念の解明であった。クールノーは、われわれの無知に由来するような心理的・主観的な偶然性と、事物そのものに備わる客観的な偶然性を区別する。前者のような偶然性とは別に後者の偶然性が実在すると主張することで、クールノーは計算可能な「確率」の概念へと哲学的な基礎を与えるのである。このようなクールノーの偶然論が、いくつかの点でタルドに対して深い影響を与えていることを、本発表はタルドによるクールノー講義『歴史哲学と社会科学』を検討しながら明らかにする。

タルドの思想において、模倣と並んで重要な役割を果たすものとして「発明」の概念がある。模倣は信念と欲望を伝える流れを生み出すが、そうした模倣のいくつかの流れが個人のうちで出会うことで発明が生じるのである。タルドのこうした議論は、クールノーの偶然論を発想源としていられる。クールノーは偶然的な事象においても因果律を否定するわけではないが、そこに複数の因果系列の遭遇を見いだす。それ自体は偶然性を持っていない因果系列がたがいに会うことによって、偶然性が生じるのである。こうした因果律と偶然性の関係は、タルドにおける模倣と発明の関係に重なりあい、そこからタルドは科学の対象となる現象の反復と発明による新たなものの産出や偶然性を両立させているのである。

また、クールノーの偶然論はタルドの信念概念——さらには、それに依拠したタルドの歴史哲学——を理解するうえでもきわめて有益な手がかりをもたらすことになる。信念とは、欲望と同じく、模倣を通して諸個人間で伝達される心理的要素であるが、タルドは信念が徐々に増大していくことを主張する。信念のこうした増大過程と、そこから帰結する調和の完成過程こそが歴史の発展であることをタルドは主張する。こうした議論もまた、クールノーの偶然性概念に原型を持っているといえる。信念に度合いを認め、それが徐々に増大していくというタルドの議論は、クールノーが論じた偶然性や蓋然性＝確率に関する議論を背景として成立しているのである。

## 利益・権利・徳——トクヴィルの「正しく理解された利益」論

宮代 康丈

近代フランスの道徳哲学において、利益と徳の関係は一大論争のテーマであった。本発表では、この関係をめぐる議論が持つ哲学的意味をトクヴィルの「正しく理解された利益」(l'intérêt bien entendu：以下IBE)論に焦点を当てて明らかにしたい。

利益と徳の関係は、世俗化が加速する啓蒙期以降、道徳の基礎づけを争点として論じられた。道徳の基礎を人間主体に内在する原理に求める哲学として、たとえばエルヴェシウスやドルバックらの唯物論がある。この哲学によれば、道徳の基礎は利益であり、合理的利己主義も道徳的であろう。それに対して、唯物論や功利主義を批判する自由派（コンスタン、スタール夫人など）によれば、理性的な利害計算に還元されえない感情が道徳の基礎をなす。それゆえ、利己主義を克服することこそが道徳であり、合理的利己主義は批判されなければならない。

利益の道徳と感情の道徳の対立を念頭に置きつつ、トクヴィルのIBE論を分析すると、そこには奇妙なねじれのあることがわかる。トクヴィルは唯物論思想を批判する。また、道徳的な偉大さの源は人間の自由であり、その自由の意味は、利害の影響を離れた自律的な行為にあると見なす。しかしその一方で、「個人の利益に訴えて個人の利益を克服し、情念をかきたてる刺戟を利用して情念を制御する」IBEが「あらゆる哲学理論のうちで現代の人の必要にもっとも適するもの」<sup>1)</sup>であると主張する。つまり、合理的利己主義としてのIBE説を擁護しつつも、道徳を利益の上に基礎づけるわけではない。このような立場は矛盾しているのだろうか。それとも、道徳の基礎づけとは違う哲学的争点がそこには隠れているのだろうか。

本発表では、トクヴィルのIBE論の争点を、道徳の基礎づけ論にではなく、利益と徳に関する政治哲学の議論上に位置づけて明らかにする。すなわち、自由主義と共和主義の対立である。一般に、個人の自由を擁護する自由主義は私益の正当性を認めるのに対し、共和主義は私人にとどまらない公民としての徳を称揚する。この観点から捉えると、IBE論は、私益と公益を、また利益と徳を架橋し、両者の連続性ないし一致を主張するように見える。しかし、トクヴィルは公を私によって、また徳を利益によって説明するわけではない。IBE論の哲学的争点はむしろ、徳と利益の対立関係を権利という第三項の導入によって解消する点にあるという仮説を本発表では提示し、検討したい。

1) Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique* (1835/1840), t. II, part. II, ch. VIII (『アメリカのデモクラシー』第二巻(上), 松本礼二訳, 岩波文庫, 2008, pp.214-215)。

## エロスの両義性 ——レヴィナスとボーヴォワール——

古怒田 望人

シモーヌ・ド・ボーヴォワールが『第二の性』(1948)の中でエマニュエル・レヴィナスの『時間と他者』(1947)におけるエロス論をジェンダー二元論の観点から痛烈に批判したことは一部のフェミニストを除きあまり注目されてこなかった。けれども、この批判に応じる形で、一方でリュス・イリガライを代表とするフェミニズムからのレヴィナスのセクシュアリティの現象学批判が起こり、他方でレヴィナス研究者側からのこの現象学への擁護が生じた。このような文脈のなかで、フェミニズムもこれまでのレヴィナス研究も見落としてきた点がある。それは、1)なぜ1940年代当時ほとんど無名だったレヴィナスに時代の寵児であったボーヴォワールが注目をし、かくも長い引用と批判を自らの代表作において行ったのか、2)『第二の性』での批判に対して『全体性と無限』(1961)のセクシュアリティの現象学においてレヴィナスはどのように応答したのか、この二点である。本発表ではまず、ボーヴォワールのレヴィナス批判が『両義性のモラル』(1947)で自らが展開したセクシュアリティの現象学の内的批判となっていることを示す。驚くべきことにボーヴォワールは『時間と他者』と極めて類似したエロス論をこの『両義性のモラル』において記述している。つまりボーヴォワールにとってレヴィナスへの批判は自己批判でもあり、レヴィナスのセクシュアリティの現象学の問題はボーヴォワール自身にとっても解決すべき問題だったのだ。このような文脈を踏まえた上で1961年のレヴィナスが『第二の性』——ならびに『両義性のモラル』——に応答し、独自のセクシュアルな自己形成の現象学を提示していることを明らかにする。特に1947年のセクシュアリティの現象学では見られなかった「両義性」という観点がポイントとなる。

## ジル・ドゥルーズ『褻』におけるライプニッツの再解釈について — 微分法をめぐる —

佐原 浩一郎

ドゥルーズにとって、ライプニッツは恒常的な参照先である。一度たりともその名が挙げられていない『千のプラトー』においてさえ、いたるところでライプニッツの気配が漂っている。ドゥルーズはつねにライプニッツを要請していた。それにもかかわらず、わたしたちは、彼が決定的な場面でライプニッツを批判している、という印象を持つことを余儀なくされているように思われる。ドゥルーズに対するそのような印象は、果たして彼にとって妥当なものであるのだろうか。

微分法の解釈に関して言えば、ライプニッツは、『差異と反復』においては、無限小のものの守護者として批判されているが、『褻』においては、充足理由律あるいは問題の理論の考案者として肯定的に言及されている。それは単に考察の観点の相違によるものでしかないのだろうか。あるいは『差異と反復』から『褻』にいたるまでのあいだに、ドゥルーズがライプニッツに対する態度を根本的に変更したということを意味しているのだろうか。本発表は、ドゥルーズとライプニッツとの比較を通じて、ドゥルーズが述べているような、微分法における無限小のものですらない $dx$ の存在論的な価値を再検討し、このことが後期のライプニッツ解釈においていかに位置づけられうるかを明らかにするものであり、三つの段階を経る。

まず、『差異と反復』における、微分法に関する三つの原理（規定可能性の原理、相互規定の原理、十分な規定の原理）を検討し、理念的かつ存在論的な水準における諸関係の構成がいかにして進行するのかということについて論じる。次に、『褻』において、先の三つの原理が、新たな構成の下でどのように配分し直されているのかということについて考察する。三つの原理はそれぞれ、矛盾律、充足理由律、相似の原理に対応しているように思われるのだが、それならば、『差異と反復』において、ドゥルーズはなぜライプニッツを批判しなけりばならなかったのか。このような問いを含め、ここでは、ライプニッツの体系のいたるところに発見される微分法の契機を、『差異と反復』における展開に従って整理したい。

最後に、『褻』におけるライプニッツ批判の不在の理由を明らかにする。ここでは、『差異と反復』における微分法に関する記述が、あらゆる問題の解決に原理を与える問いというライプニッツ的な手法によってもたらされたものであるということを示し、ドゥルーズが発見したライプニッツ自身に備わっているプロセスを、つまり『差異と反復』において批判されていたような「無限小のもの」を越えることを可能とするプロセスを『差異と反復』へと送り返すことが課題となる。

## リクール『時間と物語』における「歴史」の指示理論

山野 弘樹

本発表の目的は、『時間と物語』第四部第二篇第三章および第五章の記述に焦点を当てつつ、「歴史とフィクションの交叉」という事態を検討することを通して、『時間と物語』における「歴史」の指示理論の独自性とその問題点を明らかにすることである。

リクール自身も「歴史的指示の難問」という表現を用いているように、歴史記述における指示の問題は、少なくとも次の二つの哲学的問題に関わるものである。一つは、指示対象としての「過去」をめぐる存在論の問題である。すなわち、単なる対象の不在ではなく、「もはや無い」の中に「かつて在った」を含意する〈過去の存在論〉はいかにして可能なのか。もう一つは、「歴史」の指示作用をめぐる認識論の問題である。すなわち、過去を形象化する「物語」の機能を探究しつつも、当の形象化作用から逃れ出る過去の存在を志向する〈歴史の認識論〉は、いかにして可能なのか。このように問題圏を整理したとき、〈歴史記述による過去の指示〉という問題が、二つの問題圏の中核に位置していることが明らかになる。

それでは、こうした原理的問題に対して、リクールはいかなる道筋を提示するのか。それが『時間と物語』における「比喩論的アプローチ」である。それは〈歴史記述がフィクションの機能を借用しない〉という前提を退けると同時に、〈歴史記述が過去を指示しえない〉という前提をも退ける「第三の道」を提示するものであった。この険しき道を歩み抜くためにこそ、リクールは、前著『生きた隠喩』において解明された「comme（ような／として）」の存在論的機能の議論を援用しつつ、「それが実際にあったように」というレオポルト・フォン・ランケの表現を再賦活するのである。

しかし、『生きた隠喩』における隠喩の存在論的機能は、あくまで「存在可能性」を語る詩的言語に認められる性質であったはずである。すなわち、リクールも述べるように、歴史が「起こった出来事」を語る一方で、詩（およびフィクション）は「起こりうる出来事」を語るのである。だが、もしそうであるならば、詩的言語の借用を前提とする歴史の比喩論的アプローチは、矛盾する二つの指示作用のベクトルをその内部において抱えていることになる。結局のところ、比喩論的アプローチを採用した場合、歴史の指示作用はいかなるものとして理解されるのであろうか。この問題に取り組むべく、本発表においては『時間と物語』における「フィクション」概念の二義性に着目しつつ、「歴史とフィクションの交叉」という事態を検討することを通して、「歴史的指示の難問」に対するリクールの立場を明らかにすることを試みる。

## スピノザ『エチカ』における人間精神の基礎的構造 —「表象[imaginatio]」の理論を中心に—

秋保 亘

スピノザの『エチカ』第二部は「精神の本性と起源について」という表題を持つ。よく指摘されるように、「デカルトがまず「人間精神の本性について」(第二省察)論じ、そののちに「神について」(第三省察)論じるのに対して」、スピノザはこの順序を逆転させる (Gueroult, *Spinoza II-L'âme*, p.7)。スピノザによれば「神はすべてのものども[したがってまた精神]の本質ならびに実在の唯一の原因」[E2P10S/ cf. E1P25]であり、さらに「真の知識が原因から諸結果へと進む」[TIE85]ものであるなら、「哲学する順序」[E2P10S]は、原因である神から結果である精神に向かわねばならない。それゆえ、「精神の本性と起源について」という表題の接続詞「と[&]」を、重く受け止める必要がある。つまり精神の本性を理解するには、何よりもそれがすべてのものどもの原因である神(自然)からいかに産出されるのか、より正確には、身体や他の物体をも含め、自然のうちなるあらゆるものが産出される全体的なプロセスの中で、精神がいかなる位置づけを持つのか、この点を明確にする必要があり、そのうえで、このような構造上の位置づけのゆえに精神が持つことになる諸性格を理解しなければならない。

ところで、デカルトの省察の厳密な出発点は、「私は気づいた[Animadverti]」[ATVII, 17: 2]であった。幼少のころからの誤謬等の自らの思考経験を記憶に呼び戻し、諸学において揺るぎないものを打ち立てるために「一生に一度」[17: 5]の決意を行う〈私〉である。ほかならぬ「この私とは何か」[25: 14]。デカルトはいう。「思惟するものである[……]すなわち、疑い、知解し、肯定し、否定し、意志し、意志せず、また想像もし[*imaginans*]、そして感覚もするものである」[28: 20-22]。

自然全体の産出プロセスに精神を埋め込むスピノザは、こうした、自らの思考経験をほかならぬ自己自身に帰属する経験として捉えるという意味での自己意識とともに、記憶や決意等のいわゆる心的能力の区分をも所与のものとして認めることから出発するのではなく、むしろこれらがいかにして精神の構造上の効果として構成されるかを示すこと、これを自らの課題にするはずである。そのさい議論の中心に置かれるのは、身体の観念という精神の規定にほかならない[E2P13]。そしてスピノザによれば、観念である人間精神のなしうることは、その観念の対象である人間身体をなしうることを、いわばなぞるかたちではじめて理解される[cf. E2P13S]。

本発表は、『エチカ』における人間精神の基礎的な構造とその作動様式を、「表象[*imaginatio*]」の理論に焦点を当てつつ明確化することを試みる。表象のメカニズムこそが、うえに挙げた意味での自己意識、ならびに疑い、肯定、決意、記憶、感覚といった人間精神のはたらきを、身体がなしうることをなぞるかたちで理解させるものにほかならないからである。

## ドゥルーズのカフカ解釈の変遷とその意義 ——法にまつわる分析を中心に

西川 耕平

ドゥルーズは『ザッヘル＝マゾッホ紹介』（1967年）以来、一貫して「法」を認識不可能で内容を欠いた純粋な形式であるとみなしている。カントの道徳法則や定言命法を念頭においたこの考えは、ガタリとの共著『カフカ』（1975年）においても保たれている。そうした法のイメージは「掟の問題」や「流刑地にて」そして『審判』といったカフカの作品が一般に印象づけているものでもある。

ドゥルーズ＝ガタリはこの印象を手放しはしないものの、法の超越性や有罪性の内面化を重視するカフカ解釈とは袂を分かつている。むしろ、彼らの解釈にしたがえば、カフカその人自身がそれらを解体しているのであって、超越的な法から逃れ、欲望に内在的な法の領野にとどまる手法を提示しているのだ。そのなかでも最も有力と評価されるのが、判決を宙吊りにしておきながら司法との関係を未決定のまま維持しておく「果てしない引き伸ばし」という手法である。他方で、この文脈において「動物への生成変化」に当たる手法は「再領土化」が予測されるものとして分析されており、次善策とみなされている。

しかし、よく知られているように「動物への生成変化」は『千のプラトー』（1980年）では重要な位置を占める概念である。他方で、『カフカ』においては有望とされた「果てしない引き伸ばし」は、「追伸——管理社会について」（1990年）では、管理社会における恐るべき司法の生活の様態として否定的な状態を指し示すことになる。このように、『カフカ』と『千のプラトー』以降では、カフカの作品から抽出可能な二つの手法に対する評価が逆転していることが見て取られるのである。

このような変更が施されたのはなぜだろうか。ドゥルーズとガタリが「生成変化」の概念をより中核に置くようになったということはすぐに指摘できよう。しかし、それだけでは、もう一つの手法である「果てしない引き伸ばし」に対する評価が失墜したことを十分に説明できない。法とのかかわりにおいて、先の問いに答える鍵を与えてくれるのは、『批判と臨床』（1993年）においてとりわけ先鋭化される、「裁き＝判断（judgment）」と「負債」の問題系だろう。何らかの審級によって裁かれ、負債の意識を背負う仕方では主体が形成される事態をドゥルーズは絶えず問題視していた。「果てしない引き伸ばし」は「裁き」を遅らせることは出来るが、自己そして世界をその裁きから決別させることが出来ない。それゆえ、カフカから引き出された二つの手法に対する評価が逆転するのである。

## “管理”の要件としての道徳 ——ドルバックの自然道徳、あるいは、エトクラシー

沢崎 壮宏

18世紀後半、「ドルバック一味」と称される哲学者集団がインテリの耳目を集めたにせよ、普通、その知的リーダーはディドロとされ、ドルバック（Paul-Henri Thiry (Baron) d'Holbach, 1723-78）は哲学者ではなく、むしろ、サロンの主宰者として認知されている。また、『自然の体系』（*Système de la nature*, 1770）は有名で、匿名出版ながら、ドルバックの哲学的業績として今では広く知られているにせよ、その無神論が派手に告発されたことで有名——「ドルバックは今も無神論擁護者の英雄のまま」（*Stanford Encyclopedia of Philosophy*）——なのであって、その内容が深く掘り下げて研究されてきたわけではない。唯物論のレッテルが貼られるにせよ、その上に築かれる道徳哲学にまで言及が及ぶことは多くない。

しかし、ドルバックにとって、唯物論——宗教ではなく「自然」——の上に道徳が打ち立てられる、その可能性を擁護することほど重要なことはなかつただろう。唯物論に同じく与するラ・メトリが、それにもかかわらず百科全書派に敬遠されるのも、ラ・メトリの唯物論が無道徳と結びついている〔とされた〕からである。実際、『自然の体系』以降、晩年のドルバックの著作はすべて「自然道徳」の構築に捧げられている。

そこで、われわれとしては、ドルバックの「自然道徳」を論じてみたい。ドルバックにとって、道徳は「習俗の科学」である。人間行動、とりわけ、その社会的行動の仕組みが解明されなければならない。そのためには、観察可能な人間行動、その結果の集積である歴史に注目して「人間本性」を見究めることが先決である。行動分析を通じて実証的に人間に接近するドルバックに、ナヴィルは「行動主義」の先駆者、人間科学の出発点を見出している（Pierre Naville, *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII<sup>e</sup> siècle*, 1943）。

ドルバックの「自然道徳」に見出されるのはそれだけではない。①進化論者が道徳の起源に据える「互恵主義」が見出される—利得に動かされるだけで道徳的に振舞えるようになるのである。必要なのは、経験を重ねることで練磨される「理性」という予測能力、そして、道徳的な行動に報いる社会デザインである。だから、②「道徳に基づく統治 *éthocratie*」という社会デザインも見出される。安心して協力を交換できるおかげで物品とアイデアの交換が促進されて「産業 *industrie*」が育つ、という寸法である。すると、③能力主義〔成果主義〕も見出される。善悪を決めるのは成果である。行動が結果として社会全体の効用を高めるかどうか、それが道徳的価値の決め手となる。道徳的価値が度外視されるわけではない——「純粋に破壊的な哲学者、あるいは、ただのスキャンダル好き、という〔ドルバックの〕印象を緩和しなければならない」（SEP）。ただし、能動的な生産能力——「手腕 *industrie*」——が社会に貢献する度合で測られる価値が問題となる。道徳の名の下、「手腕」は“管理”されなければならない。——以上の三点を論証する。

## Décrire le mouvement de danse : une interprétation de la philosophie biranienne

Mika IMONO

Le propos de cette communication est de démontrer les possibilités et les limites de la notion du « mouvement volontaire » dans la philosophie de Maine de Biran, en se focalisant sur l'interprétation de celle-ci en tant que création, que j'ai présentée dans mon livre en 2018. Afin de mettre en relief notre enjeu, je développerai l'argument en me référant aux discussions récentes phénoménologiques sur la sensation subjective du mouvement de danse.

Dans les études phénoménologiques anglophones sur le mouvement, Gallagher (2005) a démontré la formation pré-réflexive du corps, tandis que Legrand et Ravn (2009), puis Ravn (2017), s'intéressant à la danse, y ont ajouté une nouvelle sorte d'expérience subjective non-réifiant du mouvement. Ce qui semble manquer dans ces discours, c'est, comme le remarque Sheets-Johnstone (2012), la réflexion sur la qualité du mouvement. Comment peut-on discuter sur le mouvement de danse qui est *formed and performed art* (Sheets-Johnstone) ? Sheets-Johnstone elle-même donne trop de privilèges à l'autonomie de danse. Legrand et Ravn n'ont pas ignoré ce problème, mais leur intérêt se focalise plutôt sur le moment d'exécution du mouvement.

L'interprétation du corps propre biranien comme sujet de création nous permet d'y répondre, en y ajoutant une compréhension systématique de l'habitude. En détaillant au fur et à mesure ma recherche précédente sur la philosophie biranienne par l'entremise de Félix Ravaisson et de Kitarô Nishida, nous verrons que cette interprétation nous permettra d'aborder la qualité de mouvement dans le rapport entre la formation du corps et le mouvement actuel.

La communication se terminera par l'introduction d'une nouvelle ouverture : la différenciation des techniques du corps.

脱固有化する反復と外部なきエコノミー  
——初期デリダにおけるフロイト論と事後性の概念をめぐる——

福井 有人

本発表の目的は、「ロゴス中心主義の脱構築」を企図していた初期のジャック・デリダにおけるフロイトをめぐるテキストと「エコノミー」の問題とを関連づけることによって、デリダとヘーゲル主義の対峙においてフロイトがいかなる重要性を有していたのかを明確化することにある。

「フロイトとエクリチュールの光景」(1966年)は、形而上学の磁場に回収されないフロイトの思想を探りあてることに注力している。とりわけその作業は、心的なものとの心的装置そのものの構造を表象する二つの隠喩、テキストと機械がフロイトの思想の道行きにおいて次第に導入されてゆくさまをめぐる遂行されており、『心理学草案』『夢解釈』『不思議のメモ帳』についての覚え書きのそれぞれがメルクマールとなる。『心理学草案』は、 $\phi/\psi$ 系という二つのニューロン装置を通して心的装置を描写することを狙いとしている。注目すべきは、フロイト自身が自覚的であるように、記述に綱渡り的な部分( $\psi$ ニューロン間の通道の差異によって記憶が形容されること、さらには $\omega$ ニューロンの導入など)があり、まさにその部分が記述全体を牽引し立体的に仕立て上げてゆく推進力となっているという点である。すなわち、デリダの見立てでは、生体の外部に存在する何ものかを原理や目的として設けるのではない、いわば外部なきエコノミーとして心的装置を説明することが、「心理学草案」の至上命題となっているのであり、こうした推進力がのちのフロイトのパラダイムを準備する。「フロイトは非表音的なエクリチュールの隠喩を単に使用しているのではない」と述べるデリダは、テキストと機械という二つの隠喩を採用することじたいが、フロイトのパースペクティブを拡張してゆくこと(“frayage”、道を跡づけること)に直結している、と見ているのである。

本発表は、デリダが提示するフロイトの思想の段階的な発展を検討する。さらに、『心理学草案』において登場する「事後性Nachträglichkeit」の概念にデリダが高い評価を与えていることに注目しつつ、形而上学の脱構築にとって梃子となる概念、いわば「それ自体として」が不可能であることの謂いとして「事後性」が拡張されていることを指摘する。

初期デリダのフロイト読解はラカンとの間におこるのちの論争の伏線となってもいるが、「フロイトとエクリチュールの光景」をラカンとの論争というパズルの一ピースとみなすことは、ヘーゲル主義との対峙というモチーフを背景に退かせ、フロイトのテキストに加えられるデリダによる操作を希釈してしまうことになる。したがって本発表は遡行的な読解を施さずに、あくまで形而上学の脱構築という文脈に身を置きながら、注釈のスタイルをとって論を進めることにしたい。

## 精神にとって身体論はいかなる意義をもちうるか ——デカルトとスピノザにおける人間身体の通時的同一性について

立花 達也

本発表では、人間身体の通時的同一性に対するデカルトとスピノザの異なるアプローチを見ることによって、両者（とりわけスピノザ）の身体論が「精神」の概念にとっていかなる意義をもっているのかを明らかにしたい。デカルトは人間身体の通時的同一性については特権的に、精神（魂）との合一において説明しようと試みるのだが、それに対してスピノザは、あくまで身体そのものにおいて通時的同一性を説明しようとする。本発表では主張したいのは次の点である。すなわち、この説明の違いは、デカルトは精神から身体へ向かうのに対して、スピノザが身体から精神へ向かう理路をたどっているということを示している。要するに、我々の精神にとって身体論がどのような役割を担うのかが二人のあいだで異なっているのである。

デカルトはメラン宛ての書簡（1645年2月9日）において、人間身体の通時的同一性は、魂との合一によって形相を与えられることによって説明されるとする。これに対してスピノザは『エチカ』第二部の物体論において、個体的物体について、その諸部分のあいだの関係が維持される限りにおいてその同一性が維持されるという議論を展開している。これは、精神との合一を考慮に入れることなく、延長属性において物体の通時的同一性を説明しようと考えられる。しかし先行研究では、とりわけデカルトにおいては自己の人間身体についての議論が物体一般についての物体論に還元されえないという点が見過ごされており、それゆえ、スピノザの物体論の優位を一方向的に宣言することに終始しているように思われる。だが、このような比較は本来なら、彼らにとって身体論の立ち位置がどのように異なり、また重なり合うかを議論してからでなければ、成り立ちえないだろう。そこで本発表では、デカルトとスピノザの身体論を比較するための土台を整備する作業を行い、それを通じて、両者が本当の意味で異なっているのはいかなる点においてであるのかを浮き彫りにする。それによって、迂遠ではあるが、スピノザが人間身体をあくまで物体一般と同じ水準において論じていることが、彼が自己の精神をどのようにとらえるのかに関わっているということを説得的に示したい。

本発表は以下のように進む。第一に、デカルトの物体論における通時的同一性に対する、先行研究のアプローチを確認する。それに対して批判的な仕方第二に、デカルトが物体一般と人間身体について論じる文脈を、精神にとっての身体論の意義という観点から明らかにしつつ、彼は同一の身体を二つの水準において論じていることを確認する。これとの対比によって最後に、物体一般と人間身体を同一の水準において扱うスピノザの身体論がどのように際立っているのかを示す。

# 公 募 論 文

## 真であるとはいかなることか ——「第四省察」における真理と完全性——

有賀 雄大

### 問題の所在

周知の通りデカルトは、明晰判明に知得されるものについて、欺かない神を知ることを通してそれに基礎を与えれば、確実な知識が得られると考えた。その基礎を与える証明は次のようなものである。神は本性上欺くことはなく、また私はその神によって創造されたものだから、私は神授の能力を正しく用いる限りは誤り得ない。ところで明晰判明に知得されるものに同意することは能力の正しい使用である。それゆえ、明晰判明に知得されるものに同意する限り私は誤らない。

こうして神の認識に支えられる知識の射程について、ある意見の対立がある。ある論者<sup>1)</sup>はそこで証明されたのは理性が内的不整合を含まないことであって、理性とその外部との関係については何も証明されていないと考える。他方で、世界を創造した同じ神が私の創造者でもあることの証明を通してデカルトが、観念と事物との間の対応関係を証明したと考える論者もいる<sup>2)</sup>。

こうした対立は、デカルトが「明晰判明な知得が真である」と述べる時、その「真である」ことの意味が整合性なのか、対応なのか、という対立であると言える。対立し合う論者たちの説は、いわゆる永遠真理創造説か「第二答弁」を根拠としているのだが、デカルトがまさに「真と偽について」という題を付した「第四省察」において真理がどのような意味であると考えられているかを検討する作業は充分に行われているとは言えない<sup>3)</sup>。そこで本稿はこの作業を行うことで上の対立を解決することを目指す。我々は以下で、「第四省察」に関して現在広く行き渡った先入見を批判し(1.)、これを踏まえて「第四省察」の真理概念を明らかにする(2.)。

だが本論を開始する前に、いま一つの先入見を排除しておかねばならない。それは、ある書簡を根拠として、デカルトが一般的に真理の対応説にコミットしていると考えられるものである<sup>4)</sup>。その書簡とはすなわち1639年10月16日のメルセヌ宛て書簡で、その中に次の一節がある。「この「真理」という語は、その本来の意味においては(en sa propre signification)、思惟と対象との同形性を示す」(II, 597)<sup>5)</sup>。なるほどこの一節は一見、真理の本来の意味が思惟と事物との対応であると述べているように見える。

しかし、文脈を踏まえるとこれは正しくない。デカルトは直前で、天秤が、使用前にあらかじめ正しく測れるように設定しておけると異なり、真理の概念は、あらかじめ正しい定義を与えて

おくことはできないという旨を述べる。それでも、真理という語の意味を理解しない者に対しては、仮に次のように定義を与えておいて差し支えない、という意味でデカルトは次のように述べる。「なるほどたしかに (bien) 人は、その言葉を理解しない者たちに対して「名が何を意味するか」を説明することができますし、この「真理」という語は、その本来の意味においては、思惟と対象との同形性を示す[...]と述べることはできますが、しかし (mais) 真理の本性を認識することを助けるようないかなる論理学の定義をも人は与えることができないのです」(II, 597)。この一節の真意は明らかに、対応説としての自身の真理観を提出することではなく、探求に先立ってあらかじめ真理を定義する試みの無用さを示すことにある。対応説的な説明は「真理」という語の意味を知らない者にさしあたり与えられる定式として挙げられているにすぎない。したがって、デカルトにおける真理の本質についてこの書簡をもって何かを確定することはできない。

## 1. 「第四省察」ではどのような「過誤」が問題となるのか

「第四省察」は「過誤 (error)」の原因探究を主題とする。過誤はある「欠如 (privatio)」である、という洞察を手掛かりにしてこの探究は、ついには過誤が知性と意志という二能力の射程の異なりによって生じることを突き止める。すなわち、知性が明晰判明に知得していないことを意志が肯定あるいは否定するときこそ人は誤る。そして真理はといえば、過誤を避ければ直ちに達されると彼は述べる。「私がただ、私の完全に知解するもの全てに十分注意し、私がそれよりも曖昧錯雑にしか把握していない残りのものから選り分けることだけをやるならば、理の当然として私は真理に達するであろう」(62, 23-25; 強調引用者)。従って「第四省察」の真理概念は過誤概念と相即不離の関係にあり、過誤概念の誤解は真理概念のそれに直結する。

ところで「第四省察」の過誤概念について、現在広く見られる解釈傾向が存在する。それは、偽なる命題、あるいは事物の状態と一致しない命題を肯定することが過誤なのだというもの<sup>9)</sup>。デカルトが問題にする「過誤」は果たしてそのようなものなのか。

### 1.1. 二つの水準：意志の使用の「正しさ」と、選択される側の真・偽

我々は「第四省察」の次の一節を分析することで上の問いに答えることを試みる。この一節はデカルトが、二能力の関係において過誤が成り立つ次第を具体的に記述する箇所である。

[i] 一方、何が真であるか十分に明晰判明に知得していないときは、判断を下すことを私が差し控えれば、少なくとも、私が正しく行っており (recte agere)、誤らない (non falli) ことは明らかである。[ii] だがもし私が、あるいは肯定し、あるいは否定するならば、そのときに私は裁断力の自由 (libertas arbitrii) を正しく用いていないのであって、そしてもし偽である側へ私自身を振り向けるなら、私はまったく誤ってしまうし、他方でもし他の側をつかみとるならば、なるほどたまたま真理に遭遇するとしても、だからといって私が罪を免れることはない。というのも知性の知得がつねに意志の決定に先立たなければならないということは自然の光によって明白であるからである。[iii] そしてこの裁断力の自由の正しくない使用の中に、過誤の

形相を構成するあの欠如が内在している（*privatio illa inest quae formam erroris constituit*）のである。私が言っているのは、欠如は私から発する限りでの作用そのもののうちにあり、私が神から受け取った能力のうちにはなく、神に依存する限りにおける作用のうちにもないということである。（59, 8-60-10）

はじめに、このテキストの理解のために最低限必要な注釈をあたえておこう。

(i) 何が真であるか明晰判明に知得していない時、判断を差し止めれば、誤ることはない。ここで述べられているのは、判断を行わなければ誤ることもない、という自明の事柄ではない。むしろ、判断差し止めが一つの「行い」であり、それが「正しい（*rectus*）」行いだと評価されている。後のテキストには、神は私に「その明晰判明な知得を彼が私の知性の内に置かなかったような何かについて同意することあるいは同意しないことの自由を私に与えた」（61, 4-7）と記されている。この自由の「正しい」使用が、(iii)の「正しくない使用」と対比されることになる。

(ii) 知性の知得が十分でないとき、判断を差し控えずに肯定・否定を行うならば、自由を不正に用いることになる。なぜならそれは知性の知得が意志の決定に先立つべきであるという理に反するからである。なおこの一節における「偽なる側」とは、偽なる命題のことではない。なぜなら、そのように読めばデカルトが、偽なる命題へ向かうとき人は（その命題に対して肯定／否定のいずれの態度をとるかに関わらず）「まったく誤る」と述べていることになり、これは明らかな不条理だからである。むしろここでの選択は、特定の内容を肯定・否定することの選択であると読むべきである。例えば「物体と精神は本性上区別される」という内容を否定することを選ぶ、というように。こうした、特定の内容に対する肯定（あるいは否定）を、ある意味それ自体で真である・偽であると呼ぶことは不可能ではない。さて我々が注目すべきは、この選択される側に帰属される「偽」と、裁断力の自由の用い方の「正しさ」とが、ここでは区別されていることである。というのも、「偽である側」を選ぼうと「他の側」を選ぼうと、いずれにせよその使用は「正しくない」、「罪」だと述べられているからである。したがって、ここでは選択される側の「偽」「真理」と、意志の使用の「正しさ」「不正」という二つの水準があると言える。

(iii) この二つの水準のうち、「過誤の形相を構成する欠如」と直接関係するのは、裁断力の自由（＝意志）の使用の「不正」である。意志の使用は、意志「能力」とは区別された「作用（*operatio*）」であり、この「作用」は、意志が判断を下す、あるいは差し控える、という仕方で実際に働くことである。欠如が「私から発する作用そのもののうちに内在する」とは、私が意志を働かせるそのたびごとの作用が、欠如を含んでいるということである。

## 1.2. 「不正＝過誤の機会を生む原因」説について

以上を要するに、意志が判断・判断停止といった働きをなす仕方の不正こそが過誤の原因であり、この不正は、選ばれた側が「偽である」こととは明確に区別されるのである。では、区別されるこの二つの水準は、どのように関係するのか。

(ii) について既に確認したことから少なくとも言えるのは次のことである。意志使用の不正は

「偽である側」でない側を選んだ際にも成り立つのだから、意志の不正使用は必ずしも偽なる側を選ぶという結果を生じるわけではない。それでもなお、偽なる側を選ぶことこそ過誤であるという解釈を維持しつつ、意志使用の不正が過誤の原因であるということを説明しようとする者は、その「原因」とは、過誤のリスクないし機会を生じる、という意味での原因に他ならないと考えることになる。実際にこの路線で進んだのは例えばデラロックである。彼は意志使用の正しさと不正が、真である側を選べることの「保証（guarantee）」に関わると考えた<sup>7)</sup>。

しかしデラロック自身が指摘するように、この路線で進むことには大きな困難が伴う。というのも、「第四省察」の議論の基本的な前提として、この時点で明晰判明な知得が必ず真であることは未だ確かめられておらず、これを前提に議論することはできない。「概要」に明確に記されるところによれば、明晰判明の一般規則の妥当性は「第四省察より前には証明されることができなかった」（13, 12-13）。したがって、「第四省察」の議論の中で明晰判明な知得は必ず真であると保証されている、とデカルトが言うことはできないはずである。にもかかわらず彼が、明晰判明な知得にだけ同意するならば誤るリスクが避けられ、誤らないことが保証される、と述べているとしたら、明らかに論点を先取りしていることになる。

デラロックはこれを解決困難な問題と評価したが、我々はむしろ、この困難は解釈路線がそもそも出発点から誤っていたことを示すと考える。デカルトが述べようとしていたことは、我々の不正な行いが過誤の機会を生むということではなく、むしろ不正こそが過誤の本質を構成しているということに他ならないのではないか。実際、「過誤の形相を構成するあの欠如」が「自由の正しくない使用に内在して」いるという一節は、過誤の〈何であるか〉すなわち本質が問題となっていることを示している。また別の箇所では、過誤の原因と認められた欠如が、直後でなんの断りもなく、「ただそれにおいてのみ虚偽と罪の形相的根拠が成り立つところの欠如」（60, 31- 61, 1）」と言い換えられている。このことから、デカルトにとって過誤は「罪」と言い換え可能なものであるといえる。ところで「罪」とは、すでに引用した箇所（59, 8-60-10）から明らかのように、ほんらい知性に従って意志を用いねばならないにもかかわらず、それに反した仕方<sup>8)</sup>で意志を使用することの不正として成り立つ。したがって、過誤（あるいは罪）とはまさに、意志を用いる形それ自体の不正（意志する内容を括弧に入れた上で）なのである。

### 1.3. 過誤と虚偽

過誤が意志の使用の不正に他ならないとすれば、それは虚偽とどのように関係するのか。上の引用を一望する限りは、過誤は虚偽とは区別される概念であり、真・偽は選択されるものに、過誤は意志に、それぞれ帰属される、と読めるかもしれない<sup>8)</sup>。しかし、次に挙げる三つの理由から、デカルトがここで探求する「過誤」は、虚偽と不可分なものであることは確かである。

a) デカルトは幾つかの箇所で、過誤と虚偽の概念をあたかも可換的に用いている。過誤の原因を問い求める議論の中で、「過誤あるいは虚偽の原因（erroris aut falsitatis causa）」（54, 10）、「ただそれにおいてのみ虚偽と罪の形相的根拠が成り立つところの欠如」（60, 31- 61, 1）、「今日の、過誤と虚偽の原因を探求した省察」（62, 10f.）といったように、過誤の原因探求がときに虚偽のそれ

と呼ばれる。b)「概要」の次の記述：「第四省察」においては、我々が明晰かつ判明に知得するもの全てが真であることが証明され、同時に虚偽の根拠（ratio）が何において成り立つかが説明される」（15, 3-5）においては、第四省察の主題が「虚偽」の原因であると記されている。c)「第四省察」の題目はまさしく「真と偽について（De vero & falso）」である。このことから「第四省察」がまさに虚偽を問題にしていると言える。

以上から、過誤の原因が意志の不正として突き止められるとき、それは同時に真理の探求における虚偽の意味でもある。したがって、「第四省察」の過誤論は、虚偽の何であるかの探究でもあるということである<sup>9)</sup>。

しかし一つの問題が残されている。意志の使用の正／不正とは区別される「偽なる側」、および偶々到達されるとされる「真理」が、やはり真・偽と呼ばれている事実をどのように理解すればよいのか。これに関して何らかの確かな答えを与えることは困難であるが、少なくとも次のように処理することはできると思われる。今は「何が真であるか十分に明晰判明に知得していない」としても、いずれはその事柄について何が真であるか分かる時が来るかもしれない。実際、デカルトがここで念頭に置いているのは、物体と精神とが本性上区別されるのか否か、という事柄だが、これは『省察』の後の展開の中で、「区別される」と論決されることになる。そこから遡及的に、「区別される」を肯定する側は真なる側であった、と言うことは可能である。それでもやはり、はじめに何が真であるかが分かる根源的な場面においては、自らの判断において意志を働かせる仕方のうちに存する過誤＝虚偽をこそ回避せねばならないのである。

## 2. 真理の本質

ここまで我々は過誤の本質が意志の使用の不正に他ならないということを論証することに努めてきた。そしてその過誤の本質は同時に虚偽の本質でもあった。それでは翻って、真理をデカルトはどのように規定しているのだろうか。本節からはこのことの検討に移ろう。

### 2.1. 正しい判断

「第四省察」がその「正しさ」を問題にしている意志の使用は、判断という仕方での使用である。その判断は、知性の明晰判明な知得に促されるべきであるのにそれを欠いた仕方下される点において不正である。ならば逆に、明晰判明な知得に従ってする判断は「正しい」と言えそうである。実際、デカルトは「第四省察」において「第二省察」の思索を振り返り、そこで獲得された最も重要な真理すなわち「我有り」を、一つの判断という側面から再び考察する。そこで、その判断において意志が働いていた仕方を次のように記述している。「なるほど私は、これほど明晰に私の知得するものが真であると判断しないことは全くできなかったのであるが、これは何か外的な力によって私が強制されたということではなく、むしろ知性における大いなる光から、意志における大いなる傾向性が続いたからなのであって、このようにして私は、このことに対して非決定であることが少なれば少ないほど、より自発的かつ自由にそれを信じたのである」（58, 29-59,4）。「我有り」の判断において意志は「真であると判断しないことが全くできない」ほどの「大いなる傾向性」を

知性から受け取り、そのもとの作用していた。こうした意志使用と、前節で論じた「正しくない使用」とは著しい対比をなす。意志の不正使用においては、知性の知得なしに意志が決定を行う点において罪が成り立つのであった。これに対して「我有り」の判断においては、明晰判明な知得が意志を導き、その導きが強いほどに意志の作用には非決定性がない。こうして『省察』における第一の真理が、意志の働き方という側面から解明されたのである。

## 2.2. 意志の正しい使い方が真理であるとする解釈

この正しい判断において何らかの仕方で現れているはずの真理の、その本質は何だろうか。

近年デカルトの真理概念を主題的に問うたオリヴェオ（Olivo[2005]）は、明晰判明な知得にのみ同意することの決意こそが真理を成り立たせると考えた。「意志が知性の明証性にたいして、従属しつつそれを確かめねばならないということ、このことが真理の可能性の条件なのである」（p. 377）。他方また、この決意はなされないこともできるからこそ意志的な決意なのであって、こうした決意をなさないことで意志の誤った使用（＝過誤）が生じるのだから、「過誤の可能性と真理の可能性は人間においては同根源的なのであって、判断の真理の可能性はしたがって過誤の可能性と不可分な仕方で与えられる」（p. 377）。

要するにこの解釈は、デカルトにおける真理の本質を、意志を使用する仕方のうちに見るものである。それゆえ、「真理は意志に関する事柄から切り離すことができない」（p. 375）とオリヴェオは言う。なるほどたしかに、前節で確かめたように、虚偽は専ら意志の正しくない使用において成り立ち、それゆえ虚偽は意志を抜きにしては成り立たない。しかしそこから、真理の本質も専ら意志の正しい使用において成り立つ、ということは必ずしも導かれぬ。それゆえ、真理が専ら意志の使い方に関わる概念であるかどうかは、改めて慎重に扱うべき問題である。

## 2.3. 意志の真理と判断の真理

この問題に答えるためにまず、誤った判断の記述に着目しよう。重要なのはデカルトが、誤った判断においても、意志の作用それ自体は神によって引き起こされてもいるかぎりでは真であると考えられる点である。それを示すのが次の一節である。過誤の本質を構成する「欠如は私から発する限りでの作用そのものうちにあり、私が神から受け取った能力の内にはなく、それが神に依存する限りにおける作用のうちにもない」（60, 7-10）という、既に引用した文の直後で、デカルトは次のような説明を加えている。

神が私とともに、私がそれにおいて誤るようなあの意志の働き（actus）あるいはあの判断を引き起こす（elicere）のに協力していると不平を言うべきでもない。というのも、それらの働きは、それが神に依存する限りにおいて、まったく（omnino）真で善なるものであり、私がそれらを引き起こすことができるということは、それができないとした場合に比べて、何らかの仕方で私におけるより大きな完全性なのである（major in me quodammodo perfectio est）。（60, 26-31）

この「働き」は文脈上、先ほどの「作用」と同義とみて間違いない。ペサード<sup>10</sup>が正しく指摘するように、ここで記述されているのは「誤った判断においてさえ、ポジティブであるかぎりでのその働き (actes)」である。この「働き」あるいは「作用」は、『省察』本文の構成上<sup>11</sup>明らかに、能力としての意志からは区別されている。それではデカルトはなぜ、誤った判断を実際に引き起こすことすら神に依存すると述べるのだろうか。ここで真で善であるということが、その働きを「引き起こすことができる」方が「できない」よりも完全性が大きいと言い直されている。ここで彼が言わんとしているのは、誤った判断もやはり、意志能力なしには決して成立し得ず、その意味で、神に与えられたものに依存するということであろう。意志能力は、判断では正しく／不正に用いられるが、いずれの使用をも基盤として支える、意志することができるということそれ自体は「真であり、善である」何らかの完全性だと、デカルトは述べているのである。

ここで意志能力に認められている「真」を意志の真理と呼ぼう。この真理は判断における正しさ・不正とは水準を異にするものである。なぜなら意志の真理が、正しい判断であろうが誤った判断であろうがいずれにせよ依拠せざるを得ない基盤であるのに対し、正しさ・不正（＝虚偽）はそうした基盤のもとに現実の判断が生じる形について言われる概念だからである。オーリーヴォはこのうち、判断の水準において成立する事柄（明晰判明な知得にのみ従うこと）を真理の本質と理解しているが、それはより根源的な意志の真理を見逃したものではないだろうか。

さらにオーリーヴォの解釈は、デカルトが意志に関わらない事柄に関して真理を語るテキストを説明できない。デカルトはある書簡において、「真理は存在において、虚偽は非存在においてのみ成り立ちます (consister en [...] seulement)」（V, 356, l. 15f.）と記している。ここでは、いかなる判断も真理の規定に絡められておらず、むしろこの書簡でデカルトが問題としているのは「無限なもの観念」が真である、ということである。神の観念の真理は、その観念対象が実在しているかどうかを問題とすることなく、それ自体で真である、という旨のことをこの書簡は述べている（l. 15-21）。この考え方は「第四省察」の議論の根底においても働いており、デカルトは観念について次のように記す。「明晰判明な知得はいずれも疑いもなく何ものか (aliquid) であり、したがって無からあることはありえず、必然的に神を—神とは、欺く者であるということが矛盾となる、あのこの上なく完全な神のことを言っているのだが—作者としてもっており、ゆえに疑いもなく真であるからである」。(62, 15-21) 明晰判明な観念が真である、ということの理由は、それらが無でない「何ものか」である限りで、欺かざる神の作品であることである。

以上のテキストと意志の真理とを統一的に理解するためには、次のように考えるのが妥当であろう。あらゆる存在者が存在者である限りにおいて言われるような、真、いわば存在と置換されうるような真理の概念をデカルトは持っており、意志の真理もまた、意志が無でなく存在である、という点において成り立つのだと。こうした存在の真理は、意志のみを場とするものではない。

## 2.4. 完全性への回帰

それでは、意志の真理と、判断におけるその使用の正しさとはどのように関係するだろうか。

「第四省察」における真理の本質に殆どのデカルト研究者は着眼してこなかったが、実はこれに

最初に着目したのはハイデガーであった。彼は『現象学的研究入門』<sup>12)</sup>において、「第四省察」におけるデカルトが、「真であること (Wahrsein)」が何であると考えていたかを問うた。彼は、明晰判明な知得に従って意志を動かせることが、善への被決定性としての自由を実現することであるとみなす。こうした自由は、ジェズイットの「非決定的自由」よりもむしろ人間の本質を規定するものであって、逆に過誤はこうした意味での「自由に欠けがあること」(GA 17, 160)に他ならない。デカルトにおいてこの自由を回復するのは、恩寵ではなく、明晰判明の規則である。この規則は、ハイデガーの『規則論』解釈によれば、対象への特定の出会い方、すなわち数学に固有の、確実性という出会い方において認識されるものをこそ真とせよと定めるものである。こうしてハイデガーは、デカルトが真理を「確実としての真」(GA 17, 221)として解釈し、ギリシャ的真理を忘却した近代の伝統を創始したと診断する<sup>13)</sup>。

ハイデガーの解釈の優れた点は、過誤が被造物存在 (esse creatum) への損傷であり真理はその回復である点である (GA 17, 160f.)。我々が上で「存在の真理」と呼んだものを彼も重視しているのである。我々が問題としたいのは、存在の真理と意志を正しく用いることとの関係である。ハイデガーの見るところ、デカルトの真理は存在の真理なのだが、存在の真理は意志の正しい使用において完成する。人間という存在は、「意志の意味でのあり方が本来的に完全であるということに向けて規定されている。意志をその本来の存在において完成するのが決定であり、この決定それ自体は善への決定である」(GA17 199)。それゆえ真理の本質を結局は確実性に従うという意志の用い方と彼は見る。

だが果たして、存在の真理と、意志の正しい使用とは本当にこのように関係するのだろうか。

まず我々は、デカルトが語る意志の完全性なるものの意味に注意を払う必要がある。意志することができるということそれ自体が完全性である、とデカルトが述べる時、彼は特定の目的=終極への到達をもって被造物が完成する、というトマスの perfectio 概念を全く考えていない。デカルトは、被造物の存在目的が全て、測り知れない神の意図のうちに隠されていると考えており、その目的を探求することは「向こう見ずでしかない」と断言する (55, 14-26)。それゆえ特定の目的を示して、その目的に達することで意志が完成する、などと述べることはデカルトには不可能なはずである。それでは意志の完全性はどのように評価されるのだろうか。デカルトは述べる。「神の作品が完全であるかどうか探求するときには、何か一つの被造物を分離して見るのではなく、事物の全総体を見るべきである[...]」というも、それだけで存在すればきわめて不完全であるといってもおそらく不当ではないと思われるようなものでも、世界の中で部分という理拠をもつ限りにおいては、きわめて完全な (perfectissimus) ものであるから」(55, 27-56, 2)。被造物の完全性は、それが世界全体に対してもつ関係から評価されねばならない。

したがって意志も、我々のうちにある一個の被造物であると見なされている限りは同じことが当てはまるはずだ。意志することができることは完全性であるのだが、その完全性は世界全体との関係で決することであって、全被造物を見渡せぬ人間の視点はその把握を成し得ない。だからこそ意志は、「何らかの仕方 (quodammodo)」完全であると言われているのである。意志は、正しく用いられるか否かということの問題する以前に、こうした完全性を認められている。

それでは、明晰判明な知得にのみ同意するよう意志を正しく用いることは、この完全性とどう関わるのか。正しく判断することは虚偽を避けることであり、虚偽の本質は「欠如」であるから、欠如の性格に我々は着目しよう。「ただそれにおいて虚偽と罪の形相的根拠が成り立つところの欠如はといえば、それは事物ではない（non est res）のでいかなる神の協力も要さず、その原因としてのそれ〔神〕に関係付けられるならば、欠如ではなく、ただ否定（negatio）と言われるべきである」（60, 31-61, 4）。欠如は、事物ではない。言い換えれば、あるものではない。それゆえ、あるもの全てを創造した神によっても創造されたものではない。創造されたものという点からするならば、それは否定、すなわち無である。無がなくなるということは、何か<ある>ものが生じるわけではない。したがって、欠如を取り除くということは、何ら肯定的な規定性を得ることではないのである。

それゆえ、欠如を回避し、判断を正しく行うときに、意志の完全性に何か変更が加わるというわけではない。意志を正しく使用して明晰判明な知得に同意するとき、意志が存在するかぎりでは有する真理が、欠如をいわば付加されない仕方、現実化する。欠如を回避することは、否定的規定性<sup>14)</sup>がそれに加わらぬようにすることに他ならない。それゆえ、デカルトにおける真理の本質の中核にあるのは存在の真理であり、意志の使用の仕方に関する規定性ではない。

### 3. 結論

デカルトが「第四省察」で探求した「過誤」は、意志の使用の不正に他ならず、その不正が、虚偽をも成り立たせる。この不正を避けることで、判断は真なる判断となる。この不正を避けることは、意志が存在である限りでもつ、本来の意味での真理が欠如なしに実現されることに他ならない。こうした真理概念は、虚偽概念との間に対称性を有さないのである。

以上をふまえれば、冒頭で掲げた整合性／対応という対立について答えることができるだろう。それらは、いずれも問題にならない、というのが我々の答えである。問題となるのは一個の被造物としての人間およびその意志が、その本来のあり方へと回帰することである。ここでは整合性、対応等の事柄とは全く別の枠組みで、思考が展開している。

### 註

1) Frankfurt[2008], Chap.15.

2) 代表的なデカルト研究者の多くはこちらに属する。Alquié[2011]は、「デカルトの神は [...], 諸存在を創造する。この諸存在こそ、私の認識が一致せねばならぬところのものである。神が過誤の源泉とならぬためには更に、神が私に与えた認識能力が、本質的に、そうした一致を成しうるものでなければならぬ」と述べる（p. 243f.）。また、Gouhier[1999]も「宇宙と同じように諸精神を型どることで、神は被造的知性を、被造的知解対象に一致させる（accorder）」（p. 243）と述べる。Rodis-Lewis[1985]によれば、我々は自身が欺かない神によって創造されたことを知ることを通して、その神と共に創造したところの物質について確実な知を得るのだが、そこでは「我々の本有観念と自然法則との間の並行関係（parallèle）」

が知られ、アプリアナ自然学が基礎付けられる（p. 126f.）。Beysade[2001]も「単に自己と整合的であるだけでなく、諸事物との対応であるところの絶対的真理」が神によって保証されると考える（p. 233）。

- 3) Heidegger[1994], と Olivo[2005] が数少ない先行研究である。彼らへの評価は 2. において示す。
- 4) たとえば、Hatfield[2006], p. 134.
- 5) デカルトからの引用は特に断りが無い限り AT 版全集から行う。そのさい括弧内に巻数と頁数を順に記す。ただし第七巻『省察』からの引用のさいは巻数を省略し、頁数と行数と順番に記す。
- 6) 「偽なる諸命題に我々が同意するとき、我々は誤る (be at fault)」(Newman[ 2011], p. 338.)。Perler[2004] も次のように考える。「命題的内容が単に把握されるのみならず、実在的世界における事物の状態に一致するものとして定立されもするその瞬間からしか、真理と虚偽について語る事ができ」ず（p. 468）、「実在世界においては該当しない何かを肯定する」場合に誤る（p. 469）。
- 7) Della Rocca[2006], pp. 156–159. また Wilson も同様。「完全に十分な明証性に至らぬものに同意するとき限り、人は過誤のリスクをおかす (One risks error).」(Wilson[1978], p. 148.)
- 8) 例えば Wilson は、デカルトは「虚偽と過誤の概念を混同しがちである」と指摘し、その混同を解消して「知性によって知得された諸観念は真あるいは偽であるかもしれないが、過誤は知得においてではなく、肯定において起こると言うべきだ」と述べる (Wilson[1978], p. 141)。
- 9) 「正しくない」という事態の根底に偽が見出される」(村上 [2012]p. 325.)
- 10) Beysade[1979], p. 188, n. 4.
- 11) この箇所 (60, 11–61,9) は、まず、知性は欠如を含めぬことを、「また (etiam)」、意志も本性上一であり不可分であることを論じ、「最後に (denique)」、「意志の働きあるいはあの判断」を扱うという明快な三段構成をなす。
- 12) Heidegger[1994]. 特に §17–28, §34–38. 以下引用は全集版の巻数と頁数を順に記す。
- 13) ハイデガーによるデカルト解釈については Perrin[2013], pp. 51–74; 497–506 を参照した。
- 14) 「欠如が、「私における不完全性 in me imperfectio」、いっそう説明的に言えば、肯定的規定性 (完全性) のなさ、つまり＜ないこと←negatio＞ではなく、欠如である否定的規定性(不完全性)、つまり今の場合「自由を善く用いないこと」に由来すること」(村上 [2012], p. 330.)

## 文献表

- F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, 2011 (7<sup>e</sup> édition).
- J-M. Beysade, *La philosophie première de Descartes*, Flammarion, 1979.
- J-M. Beysade, *Descartes au fil de l'ordre*, PUF, 2001.
- M. Della Rocca, "Judgment and will", *The Blackwell Companion to Descartes' Meditations*, Oxford, Blackwell, 2006, pp. 142–159.
- Descartes, *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Nouvelle présentation, Vrin, 1964–1973.
- H. G. Frankfurt, *Demons, Dreamers, and Madmen*, Princeton University Press, 2008.

- H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, 4e édition, 1999.
- G. Hatfield, "The Cartesian circle," in *The Blackwell guide to Descartes' meditations*, ed. by Stephen Gaukroger, Blackwell publishing, 2006, pp. 122–141.
- Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA17, Frankfurt am Main, Vittorio Kostermann, 1994.  
(ハイデガー, 『現象学的研究への入門』, 加藤精司/アロイス・ハルダー訳, ハイデッガー全集第 17 巻, 創文社, 2011.)
- 村上勝三 『デカルト形而上学の成立』, 講談社学術文庫, 2012.
- L. Newman, "Descartes on the Will in Judgment", *Blackwell Companion to Philosophy / A companion to Descartes*, Wiley-Blackwell, 2011, pp.334–352.
- G. Olivo, *Descartes et l'essence de la vérité*, PUF, 2005.
- D. Perler, « La théorie cartésienne du jugement. Remarques sur la IV<sup>e</sup> Méditation », *Études Philosophiques*, n° 71, 2004, p. 461–484.
- C. Perrin, *Entendre la métaphysique*, Éditions Peeters, 2013.
- G. Rodis-Lewis, « Création des vérités éternelles, Doute suprême et limites de l'impossible chez Descartes », *Idées et vérités éternelles chez Descartes et ses successeurs*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1985, pp. 119–138.
- M. Wilson, *Descartes*, Boston: Routledge, 1978.

**Qu-est ce que c'est la vérité?**  
**—verum et perfectio dans la quatrième Méditation—**

Yuta ARIGA

Qu-est ce que c'est la vérité chez Descartes? La correspondance des idées aux choses? Ou bien la non-contradiction de la pensée? Dans cet article, nous tentons d'éclaircir l'essence de la vérité cartésienne, en analysant la quatrième Méditation. 1/ L'essence de l'erreur dont il s'agit ici, n'est pas la non-correspondance des propositions à l'état des choses, mais l'illégitimité d'usage de la volonté. En plus, elle n'est pas d'autre que celle de la fausseté.

2/ Mais, l'essence de la vérité, asymétriquement, n'est pas la légitimité de la façon de disposer la volonté dans les jugements. Dans vrai jugement, la vérité immanente à la volonté est actualisé dans son intégralité, sans défaut (*defectus*). L'essence de la vérité est plutôt *l'être*, qui est immanent non seulement à la volonté, mais aussi aux idées claires et distinctes.

## Entre l'individu et la société : l'anthropologie d'Auguste Comte

Takafumi ISHIWATARI

### Introduction

Dans son ouvrage *Auguste Comte: an Intellectual Biography*, Mary Pickering parle plusieurs fois de la doctrine de Comte en termes de « anticipating » ou de « foreshadowing » celle de Sigmund Freud : l'idée que l'homme développe la civilisation en vertu de son désir agressif détourné vers la nature<sup>2)</sup>, et que la soumission aux règles et le renoncement aux instincts égoïstes deviennent de plus en plus indispensables au cours du développement social, ressemble au concept de refoulement chez Freud<sup>3)</sup>. Pickering évoque surtout l'analogie entre le fameux « tableau cérébral (brain chart) » avec lequel Comte représente les fonctions de l'âme localisées dans le cerveau et l'appareil psychique de Freud. L'un et l'autre cherchent à établir un modèle de la psyché humaine fondé sur la biologie.

"[...]Comte's chart was reflective of current scientific trends. It partook of the fashion in biological classification that was widespread in the nineteenth century. Freud would later present a picture of the mind composed of the ego, superego, and id – a picture that he also thought was biological."<sup>4)</sup>

On peut se demander ce que pourraient impliquer ces observations. Certes, il n'est évidemment pas question ici d'établir un rapport d'influence entre Comte et Freud, mais la convergence de leurs conceptions de l'homme nous semble au moins indiquer la communauté d'un projet, celui d'expliquer le rapport entre l'individu et la société à partir des conditions biologiques de l'être humain. Soit le concept d'appareil psychique de Freud, soit la pluralité de fonctions cérébrales de Comte, il s'agit de concevoir le corps humain comme un fondement biologique capable de rendre compte de notre mode d'existence collective en termes de besoin. Freud ne dit-il pas que la psychanalyse donne au mot « sexualité », qui constitue l'un des besoins fondamentaux de notre vie, la même étendue de sens que le mot « aimer (*lieben*) »<sup>5)</sup>, c'est-à-dire le sentiment affectif vers autrui ? Et Comte n'affirme-t-il pas que le sentiment de propriété constitue « la vraie transition naturelle » entre deux genres de dispositions animales, l'un individuel et l'autre social ?<sup>6)</sup>

Ce rapprochement concerne la question suivante : dans quelle mesure la société humaine est-elle tributaire de ses conditions biologiques ? Car c'est à travers cette question qu'apparaît une divergence profonde entre Comte et Freud. Le rapport entre l'individu et la société chez les deux auteurs se caractérisent d'abord par leur antagonisme l'un à l'égard de l'autre : l'instinct individuel et l'obligation sociale s'orientent vers deux directions opposées. Mais, tandis que chez Freud les contraintes sociales apparaissent à l'individu comme un pouvoir imposé de l'extérieur et le sentiment qu'éprouve l'individu envers la civilisation demeurerait fondamentalement celui d'animosité ou de malaise, Comte ne cesse d'insister sur l'harmonie et la continuité entre l'homme et la société. En quoi consiste cette différence ?

En un mot, c'est le point de vue de *l'anthropologie* qui sépare Comte de Freud. Dans sa pensée tardive, Comte envisage la morale comme « la véritable science finale »<sup>7)</sup> qui consisterait à étudier l'ensemble de la nature humaine en tant qu'elle est « nécessairement indivisible »<sup>8)</sup>. L'« anthropologie » est l'autre nom pour cette science. L'Humanité, entendue comme une communauté affective des êtres humains liés par le développement commun de la morale, devrait constituer le lien nécessaire entre l'individu et la société. Or, c'est précisément du point de vue de l'anthropologie que Ludwig Binwanger, psychiatre et disciple de Freud, reproche à Freud de méconnaître l'expérience totale de l'être humain. À la lumière de la dimension anthropologique, donc, nous pourrions mettre au clair ce qui distingue Comte de Freud.

L'anthropologie chez Comte ne signifie pourtant pas la même chose que chez Binwanger. Car l'homme pour l'un désigne un ensemble qui se construit historiquement, tandis que pour l'autre c'est une totalité qui est toujours supposée et vécue. La conception comtienne de l'homme nous montrera par conséquent une originalité décisive, non seulement en vertu de son caractère synthétique qui est distinct des deux approches opposées de Freud et de Binwanger, mais aussi dans la mesure où elle apparaît comme une réponse à la problématique psychiatrique dans laquelle se jouent la controverse entre ces deux auteurs.

### 1. Un rapprochement entre Comte et Freud

Le premier point de convergence entre Comte et Freud, c'est leur manière de concevoir le psychique ou, ce qui revient au même, l'individu. On sait que Comte est très critique à l'égard de la notion psychologique du moi qui ne représente pour lui qu'« un état purement fictif »<sup>9)</sup>. La raison en est que, premièrement, nous ne pouvons pas directement connaître l'âme : puisque l'observation se fait par l'organe intellectuel, l'opération intellectuelle elle-même n'est observable que d'après ses résultats, qui s'expliquent parfaitement par la physiologie. Dès lors, « [s]ous aucun rapport, dit-il, il n'y a place pour la psychologie ou étude directe de l'âme indépendamment de toute considération extérieure »<sup>10)</sup>. Deuxièmement, les « métaphysiciens » qui prétendent étudier le moi ne considèrent l'esprit qu'en termes de facultés intellectuelles et négligent l'aspect affectif de l'âme<sup>11)</sup>. C'est pourquoi il substitue au moi « l'équilibre général des diverses fonctions animales »<sup>12)</sup>. L'âme n'est donc pas une entité détachée du monde matériel, elle existe seulement au titre de l'harmonie ou du consensus d'une multiplicité d'influences biologiques. De même, son « tableau cérébral » qu'il a fait à la fin de sa vie identifie « l'âme » avec l'unité de facultés affectives, intellectuelles et actives localisées dans le cerveau.<sup>13)</sup>

On pourrait dire que le concept freudien d'appareil psychique, à savoir la division de la psyché humaine en trois instances du moi, du surmoi et du ça représente l'intérêt du même genre que celui du tableau cérébral comtien : redéfinir le psychique en situant le moi pensant dans un ensemble plus englobant dont il fait partie. À l'époque de Freud, l'objection typique à la psychanalyse était issue de points de vue religieux et philosophiques, qui lui reprochaient d'avoir réduit ce qu'il y a de plus élevé dans l'esprit humain comme la moralité, l'art, etc., aux besoins pulsionnels. Le schème freudien de la vie psychique cherche en ce sens à démystifier cette notion religieuse ou métaphysique du moi conscient à partir de la primauté de l'économie libidinale que Freud croit être biologique. Car, tout comme le tableau de Comte où les facultés affectives sont dominantes, Freud assigne à

l'instance du ça qui ne tend qu'à satisfaire les besoins pulsionnels, l'espace incomparablement plus grand que le moi dans son appareil psychique.<sup>14)</sup>

Le deuxième aspect comparable entre les deux penseurs est le statut de la société par rapport à l'individu. Si la vie psychique de l'individu reste toujours tributaire des mêmes conditions biologiques auxquelles sont soumis tous les êtres vivants, c'est la vie collective qui constitue ce qui est véritablement humain. Freud définit la culture comme « tout ce par quoi l'existence humaine s'est élevée au-dessus de sa condition animale et se distingue de la vie des bêtes »<sup>15)</sup>. La civilisation pour Freud consiste avant tout dans des contraintes et des renoncements : puisque chacun tend à satisfaire uniquement ses propres besoins, il fallait que des systèmes régulateurs du comportement soient imposés à l'individu afin de conquérir la nature, d'en retirer des biens autant que possible et puis d'assurer leur juste distribution. La civilisation représente donc l'ensemble des désirs pulsionnels auxquels l'humanité pût apprendre à renoncer au cours de l'histoire. Ainsi, les individus tendent à révolter contre les sacrifices indésirables qu'elle exige et chaque individu est par conséquent « virtuellement un ennemi de la culture »<sup>16)</sup>. Le progrès de la société humaine s'appuie sur la défense de la culture contre les individus.

Chez Comte, c'est aussi « l'ensemble total du développement humain » qui caractérise ce qui est proprement humain par rapport à la vie animale<sup>17)</sup>. Les facultés caractéristiques de l'humanité étaient d'abord dissimulées dans l'état primitif de la civilisation en raison des besoins matériels immédiats et ce n'était que dans un haut degré de la vie sociale que « les plus éminentes facultés de la nature humaine », c'est-à-dire les instincts sociaux, se sont manifestées. Le développement de la société conduit les êtres humains à prévaloir de plus en plus l'exercice des instincts sociaux sur la satisfaction des instincts personnels. En d'autres termes, il tend à passer de l'animalité à l'humanité. Mais ce passage apparaît comme « éminemment artificiel » parce qu'il fait en sorte que les facultés primitivement peu énergiques acquièrent une influence de plus en plus importante. Comte affirme d'ailleurs que la prépondérance des instincts personnels ne sera pas et ne doit pas être renversée par cette influence sociale, celle-ci étant essentiellement destinée à tempérer et à modifier nos intérêts personnels<sup>18)</sup>. On voit donc qu'il reconnaît ici une tension entre les deux tendances humaines en tant que situation fondamentale, même s'il met l'accent sur leur équilibre éventuel.

## 2. L'anthropologie en tant que « science finale »

Cependant, il semble que Comte considère, déjà dans son *Cours de philosophie positive*, mais surtout dans sa pensée tardive, la nature humaine comme le terme intermédiaire capable d'établir l'harmonie continue entre l'individu et la société. Dans le *Système de politique positive*, Comte dit que l'ordre humain comporte à la fois le mode collectif et le mode individuel, l'un constituant l'existence sociale et l'autre l'existence morale. La morale signifie donc l'étude de « la connaissance spéciale de notre nature individuelle »<sup>19)</sup> et Comte lui confère le nom de l'« anthropologie »<sup>20)</sup>. Par rapport à la biologie qui n'étudie que nos fonctions végétatives et animales, voire par rapport à la sociologie qui fait seulement connaître nos facultés intellectuelles et morales, l'anthropologie ou « la morale » serait distincte en ce qu'elle seule considère les facultés qui dominent toutes les autres, c'est-

à-dire les affections. Mais c'est à partir de la combinaison de la connaissance apportée par ces deux autres sciences que la morale en tant que « véritable science finale » pourrait finalement établir l'étude de l'ensemble « nécessairement indivisible » de la nature humaine. L'anthropologie devrait ainsi constituer le lien entre l'individu et la société en reliant le personnel et le collectif sous l'unité de l'affectif.

Freud, au contraire, ne considère pas qu'il y ait l'unité fondamentale entre le désir pulsionnel et la civilisation humaine. Il compare le progrès social avec le développement d'un individu :

« En ce qui concerne les enfants, nous savons que leur développement vers la culture ne peut s'accomplir correctement sans une phase plus ou moins marquée de névrose [...] La plupart des névroses infantiles sont spontanément surmontées durant la croissance [...] De façon très semblable, on devrait admettre que l'humanité en tant que tout, dans son développement séculaire, se met dans des états qui sont analogues aux névroses [...]»<sup>21)</sup>.

Au cours du passage vers l'adulte, chacun de nous est obligé, face aux contraintes venant du monde extérieur, de renoncer à la poursuite illimitée des désirs pulsionnels. Le développement humain pour Freud est un processus où nous atteignons la maturité de la raison à travers l'abandon des illusions puérides. La religion, dont beaucoup reçoivent la consolation au sein de la vulnérabilité de la vie de conscience, est une telle illusion névrotique qu'il faudrait abandonner au nom de la rationalité scientifique. Il n'existe donc rien qui unifierait la vie pulsionnelle de l'individu et l'exigence de la société chez Freud : l'humanité demeure divisée en deux termes incompatibles et quel que soit le résultat, il faudrait choisir l'un au détriment de l'autre<sup>22)</sup>.

### 3. Deux conceptions de l'anthropologie

Or, c'est Ludwig Binswanger, psychiatre et disciple de Freud, qui voit l'insuffisance de la thèse freudienne du point de vue de l'anthropologie. Ce psychiatre suisse qui, après avoir longtemps étudié la théorie et la pratique de la psychanalyse, a opté pour une approche existentielle et phénoménologique, oppose à l'idée freudienne de l'*homo natura* (homme en tant que nature) « le tout de l'existence humaine » :

« [...] car il s'agit ici d'une défense de l'existence humaine en général, face à la défense purement médicale de sa santé ou face à la défense purement naturaliste de son appartenance à la nature en général. La tâche de l'anthropologie, pour sa part, est de démontrer cette idée particulière, comme toute idée particulière de l'homme, et de les réinclure, dans le tout de l'existence humaine, de déterminer leur « lieu » dans cette existence, et d'établir leur portée pour cette existence. »<sup>23)</sup>

De ce point de vue-là, Freud aurait tort de réduire la religion à l'angoisse névrotique de l'enfant et de la considérer comme une illusion, parce que la religion, tout comme l'art ou la moralité, ferait partie de cette

existence totale de l'homme. De même que Comte se propose de fonder son système des sciences sur l'unicité de la nature humaine qui comporterait tous les aspects de son positivisme en état de germe, il s'agit pour Binswanger de valoriser toute forme d'expérience humaine à partir d'une idée de l'homme en tant que totalité, où tout phénomène, tant qu'il appartient à l'homme, aurait sa propre place.

On pourrait pourtant dire que la conception binswangérienne de l'anthropologie diffère de celle de Comte en ce que la première est *a priori* tandis que la seconde est *synthétique*. Binswanger pense l'humain à partir de l'existence ou « des possibilités a-prioriques ou essentielles de l'exister humain »<sup>24)</sup>. C'est de cette existence totale que dérivent toutes nos expériences particulières. L'anthropologie binswangérienne est donc ce qui vient au début : elle ne se subordonne à aucun autre domaine de l'expérience. En revanche, l'anthropologie comtienne vient à la fin de sa hiérarchie des sciences et elle dépend de toutes les sciences précédentes : elle puise les fonctions organiques de l'homme dans la biologie et les facultés intellectuelles et morales dans la sociologie ; mais elle s'appuie surtout sur le cerveau et la pluralité de ses fonctions.

Les conséquences du caractère *a priori* de l'anthropologie binswangérienne se manifestent le plus nettement dans sa façon d'interpréter des maladies mentales. Pour Binswanger, l'existence humaine ou la « structure de l'être-dans-le-monde » est le fait commun de l'être humain qui constitue une norme. Toutes les communications ordinaires de nos pensées la supposent toujours. De là, Binswanger parle de « constatations effectives »<sup>25)</sup> des manières de notre existence (*Dasein*) qui nous permettrait de constater des déviations de cette norme chez de diverses formes de maladies mentales en examinant les mots, les idées ou les comportements des malades. Ce qui revient à dire que les malades « vivent dans d'autres mondes que nous »<sup>26)</sup>. Ainsi, en transposant des troubles pathologiques dans des troubles anthropologiques, Binswanger finit par interpréter la psychose comme la « déviation individuelle d'une norme ontologique ou transcendante »<sup>27)</sup>. Cette distinction fondamentale du normal et du pathologique n'est sans doute que la conséquence directe du caractère *a priori* de sa notion de l'humain.

Or, à la lumière de cette conception binswangérienne de l'*a priori* humain, il est sans doute possible d'interpréter l'absence d'une anthropologie chez Freud autrement que par la simple négligence. Car la réticence de ce dernier à des idées préconçues d'humanité tient en effet de ce qu'une telle idée soit nécessairement illusoire à cause des influences déjà exercées sur notre état actuel. Étant donné que l'homme est dès ses premières années sous l'influence de l'éducation religieuse qui l'empêche de développer librement son intelligence, nous ne pouvons pas dire de l'homme « ce qu'il est en réalité »<sup>28)</sup>. C'est pourquoi Freud déclare que la psychanalyse est incapable de créer une vision du monde (*Weltanschauung*), entendue comme « une construction intellectuelle qui résout tous les problèmes de notre existence à partir d'une supposition suprême et unificatrice »<sup>29)</sup>. Au contraire, la psychanalyse doit simplement accepter la vision scientifique du monde, qui n'est pas vraiment une vision du monde parce qu'elle est « trop incomplète et n'a aucune prétention à l'unité ou à la constitution d'un système »<sup>30)</sup>. Freud ne méconnaît donc pas la dimension anthropologique en tant que totalité de l'être humain, mais au lieu de prétendre à savoir directement ce que l'homme est, il renvoie la possibilité de connaître la « nature » propre de l'homme à l'avenir de la science où la rationalité scientifique se substituerait à

toute influence religieuse.

Il est alors à noter que l'anthropologie comtienne, alors qu'elle s'appuie sur les fonctions toutes faites du cerveau que Comte représente dans son tableau cérébral<sup>31)</sup>, ne se réduit pas à une détermination *a priori* de la nature humaine, car la « religion de l'Humanité » de Comte présente une norme pour ainsi dire ouverte. L'Humanité, selon la définition de Comte, ne désigne pas tous les hommes mais « l'ensemble des êtres humains, passés, futurs, et présents [...] qui sont réellement assimilables, d'après une vraie coopération à l'existence commune. »<sup>32)</sup> Les membres de l'Humanité se distinguent en deux catégories : l'existence objective et l'existence subjective. Tout simplement, la première appartient aux vivants tandis que la seconde s'applique aux morts. Ceux qui font partie de l'Humanité subsistent après la mort « dans le corps et l'esprit d'autrui »<sup>33)</sup>, la mort n'étant que la transition d'un mode d'existence à l'autre. Il résulte de là que « les vivants sont toujours et de plus en plus gouvernés essentiellement par les morts. »<sup>34)</sup> Le véritable composant essentiel de l'Humanité est en ce sens la subsistance de la tradition édifiée par les morts et les vivants existent principalement pour la véhiculer. C'est la participation à cette tradition continue qui distingue les serviteurs de l'Humanité de ceux qui restent à l'état parasite, non-assimilable. Cette continuité est morale parce qu'elle représente le cours normal de notre développement, tant biologique que social. En d'autres termes, le progrès de la société humaine coïncide avec les besoins de l'individu puisqu'il est d'emblée inscrit en ceux-ci. L'Humanité, alors, c'est une communauté morale dont la norme puise dans la nature humaine. Mais il s'agit ici d'une communauté toujours à faire parce qu'elle est une édification continue qui se réalise de manière historique, et qui est toujours en train de déterminer ce qui est véritablement humain.

### Conclusion

Résumons notre analyse. Freud aussi bien que Comte conçoivent le rapport entre l'individu et la société comme celui d'opposition, mais ce qui caractérise ce dernier sur ce point c'est qu'il y introduit une certaine conception de l'anthropologie, entendue comme l'étude de l'ensemble de la nature humaine, qui devrait jouer le rôle de médiateur. Or c'est aussi au nom de l'anthropologie que Binswanger reproche à Freud de ne pas voir la totalité de l'existence humaine. Nous pensons pourtant que l'anthropologie comtienne présente une originalité par rapport au « tout de l'existence humaine » de Binswanger qui s'appuie sur une détermination *a priori* de l'humain, ou encore par rapport à la rationalité scientifique sans vision englobante de Freud qui ne veut concevoir l'humanité que de manière pour ainsi dire *a posteriori*. Car, alors que Comte conçoit l'homme comme une pluralité de fonctions biologiques essentiellement déterminées, il ramène l'unité de ces fonctions, c'est-à-dire l'Humanité, à la continuité historique d'un mouvement collectif qui est toujours en train de se réaliser. En effet, peut-on vraiment concevoir le progrès de la société humaine sans avoir quelque idée préalable sur sa destination ? Lorsque Freud a proposé son concept d'appareil psychique, ne supposait-il pas déjà en quelque manière « ce que l'homme est en réalité » ? Dire que l'homme est perpétuellement en conflit à la fois interne et externe, c'est-à-dire entre le moi et le ça dans sa vie psychique, et entre le soi et autrui dans sa vie sociale, c'est déjà une façon de concevoir et de déterminer l'humanité. Freud n'aurait pu commencer ses études sans avoir d'abord

fixé cette « vision du monde » que Binswanger appellera *homo natura*. Mais Binswanger, lui, pousse sans doute cette nécessité d'une conception anthropologique à l'autre extrémité. Car la norme de l'existence humaine qu'il tient pour la base certaine de son anthropologie se ramène en réalité à l'expérience assez particulière de la clinique psychiatrique. Le point de départ de ce psychiatre est l'image du malade psychotique situé aux limites de l'humanité : il s'agit de l'être humain, mais aliéné de la communication humaine. L'anthropologie binswangérienne est une tentative de comprendre le sens de cette aliénation pour la totalité de l'existence humaine, mais elle ne fait que confirmer la situation initiale en parlant de l'existence « manquée » du malade<sup>35</sup>. À la lumière de notre comparaison entre les trois penseurs, donc, l'anthropologie comtienne apparaît comme une tentative de donner une conception unificatrice de l'individu et de la société sans pour autant abstraire le sens propre de la tension entre les deux termes.

Il reste pourtant à savoir si Comte échappe véritablement à une conception a priori de l'humanité. En réalité, le trajet de l'Humanité est fixé avant qu'il ne se réalise. « Car, les états successifs de l'Humanité doivent ainsi manifester de plus en plus sa constitution fondamentale, dont tous les germes essentiels sont nécessairement contenus dans son ébauche initiale. »<sup>36</sup> Son concept de nature humaine semble dépendre entièrement de sa classification des fonctions cérébrales qui, comme remarque Pickering, n'a « aucune réalité expérimentale »<sup>37</sup>. Le cerveau est pour Comte un objet philosophique, même religieux plutôt qu'un simple organe physiologique. On pourrait dire avec J. -F. Braunstein que le cerveau est pour Comte « une sorte d'interface entre l'homme et "l'Humanité" »<sup>38</sup>. Il conserve en tant que mémoire la marque du progrès de l'Humanité en individus et devient « l'appareil de l'action des morts sur les vivants. »<sup>39</sup> En tant qu'humanité ancrée dans le corps, donc, le cerveau devrait servir du fondement pour l'anthropologie. Ainsi, la nature humaine chez Comte est imaginée sur le modèle de cet organe à la fois matériel et immatériel. Comment faudrait-il comprendre cet aspect dogmatique de l'anthropologie comtienne ?

Si nous nous permettons de généraliser l'anthropologie binswangérienne et de parler d'une « humanité psychiatrique » au sens où cette conception *a priori* de l'homme est toujours motivée par l'expérience clinique du psychiatre, ne pourrait-on pas suggérer que l'anthropologie de Comte est une tentative de refaire cette humanité issue de la situation psychiatrique ? On sait que Comte avait sa « crise cérébrale » en 1826 et fût traité à la clinique d'Esquirol où il éprouva « la désastreuse intervention d'une médication empirique. »<sup>40</sup> Après un traitement prolongé, Esquirol déclara finalement Comte incurable et le laissa quitter la clinique.<sup>41</sup> Comte était lui-même un malade refusé de l'humanité psychiatrique. Son anthropologie apparaît alors comme une redéfinition de l'humanité dans laquelle sa propre folie peut être réintégrée comme normale.

## Notes

- 1) Cette étude est le développement d'une communication à la Journée d'étude de l'Atelier de la philosophie française du XIXe siècle, à l'Université de Hose, le 14 décembre 2017.
- 2) Mary Pickering, *Auguste Comte: an Intellectual Biography* volume I, Cambridge University Press, 1993, p.169

- 3) Pickering, *Auguste Comte: an Intellectual Biography* volume III, Cambridge University Press, 2009, p.313
- 4) Pickering, *Auguste Comte: an Intellectual Biography* volume II, Cambridge University Press, 2009, p.509
- 5) Freud, « Über „wilde“ Psychoanalyse » in *Sigmund Freud Studienausgabe Ergänzungsband : Schriften zur Behandlungstechnik*, Fischer, Frankfurt am Main, 1982, p.137
- 6) Comte, *Cours de philosophie positive* tome 3 (Leçon 45), Bachelier, Paris, 1838, p.807
- 7) Comte, *Système de politique positive* tome 2, Otto Zeller, Osnabrück, 1967, p.438
- 8) *Ibid.*, p.437
- 9) Comte, *Cours* tome 3 (Leçon 45), p.782
- 10) Comte, « Examen du traité de Broussais sur l'irritation » in *Appendice générale du Système de politique positive*, Thunot, Paris, 1854, p.220, 221
- 11) « L'esprit est devenu le sujet à peu près exclusif de leurs spéculations, et les diverses facultés affectives y ont été presque entièrement négligées, et toujours subordonnées d'ailleurs à l'intelligence. » *Cours* tome 3 (Leçon 45), p.778
- 12) *Ibid.*, p.782
- 13) Voir J.-F. Braunstein, *La philosophie de la médecine d'Auguste Comte*, PUF, Paris, 2009, p.162
- 14) Freud, « Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse » in *Gesammelte Schriften* XII, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien, 1934, p.233
- 15) Freud, « Die Zukunft einer Illusion » in *Gesammelte Schriften* XI, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien, 1928, p.412(traduction française : *L'Avenir d'une illusion*, Hatier, Paris, 2010, p.8)
- 16) *Ibid.*, p.412, 413(trad. française p.9)
- 17) « Or, en considérant, du point de vue scientifique le plus élevé, l'ensemble total du développement humain, on est d'abord conduit à le concevoir, en général, comme consistant essentiellement à faire de plus en plus ressortir les facultés caractéristiques de l'humanité, comparativement à celles de l'animalité, et surtout par rapport aux facultés qui nous sont communes avec tout le règne organique. » *Cours* tome 4 (Leçon 51), Bachelier, 1839, p.623
- 18) « Ainsi, bien loin que la constitution de l'homme soit, à cet égard, radicalement vicieuse, on voit, au contraire, qu'il serait impossible de concevoir nettement, à l'ensemble des affections sociales, aucune autre destination réelle que celle de tempérer et de modifier, à un degré plus ou moins profond, *le système des penchans personnels, dont la pré-pondérance habituelle est aussi indispensable qu'inévitable*, sans quoi l'existence sociale ne saurait avoir qu'un caractère vague et indéterminé, qui repousserait toute prévoyance régulière de la série des actions humaines.» *Ibid.* (Leçon 50), p.554 (nous soulignons.)
- 19) Comte, *Système* tome 2, p.438
- 20) *Ibid.*, p.437
- 21) Freud, « Die Zukunft einer Illusion » in *op. cit.*, p.452(trad. française p.59, 60)
- 22) Il faut remarquer que l'analogie du développement de la société avec celui de l'individu humain se trouve également Chez Comte, qui illustre son idée du progrès des sciences en citant le passage suivant de la *Préface sur le traité du vide* de Pascal : « De sorte que toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles,

doit être considérée comme un même *homme qui subsiste toujours et qui apprend* continuellement » (cité par Comte in *Cours* tome 4, p.234). Mais à la différence de Freud, il est clair que Comte ne voit pas ici de rapport d'incompatibilité. Sa sociologie représente « la masse de l'espèce humaine » comme : « une immense et éternelle unité sociale, dont les divers organes, individuels ou nationaux, unis sans cesse par une intime et universelle solidarité, concourent inévitablement, chacun suivant un mode et un degré déterminés, à l'évolution fondamentale de l'humanité[...] » (*Cours* tome 4, p.409). On voit donc comment Comte considère l'« évolution fondamentale de l'humanité » comme la destination commune de l'individu et de la société.

- 23) Binswanger, « La conception freudienne de l'homme à la lumière de l'anthropologie » in *Analyse existentielle, psychiatrie clinique et psychanalyse*, Gallimard, Paris, 1970, p.221
- 24) *Ibid.*, p.232
- 25) Binswanger, « Sur la direction de recherche analytico-existentielle en psychiatrie » in *op.cit.*, p.52
- 26) *Ibid.*, p.83
- 27) Alice Holzhey-Kunz, « Der methodische Sinn der Liebe bei Ludwig Binswanger » in Thiemo Breyer et al., *Ludwig Binswanger und Erwin Straus*, Verlag Karl Alber, München, 2015, p.90
- 28) Freud, « Die Zukunft einer Illusion », *op. cit.*, p.457
- 29) Freud, « Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse » *op. cit.*, P.318
- 30) *Ibid.*, p.345
- 31) Voir « Classification positive des dix-huit fonctions intérieures du cerveau ou tableau systématique de l'âme » in *Système de politique positive* tome 1, Thunot, Paris, 1851, p.724
- 32) Comte, *Catéchisme positiviste*, édition Apostolique, Paris, Rio-Janeiro et Londres, 1891, p.65
- 33) *Ibid.*, p.67
- 34) *Système* tome 2, p.363
- 35) Voir Binswanger, « Drei Formen missglückten Daseins » in *Ludwig Binswanger Ausgewählte Werke* Band 1, Asanger, Heidelberg, 1992
- 36) *Catéchisme*, p.208
- 37) “What is striking is Comte’s persistent use of scientific language to discuss matters that could be considered intangible, if not metaphysical and spiritual. His chart of the brain’s organs had no basis in experimental reality. He admitted that it came from his own personal experience of the importance of the affections and that it needed verification.” Pickering, *op.cit.* volume II, p.308
- 38) Braunstein, *op.cit.*, p.144
- 39) *Ibid.*, p.162
- 40) « Préface personnelle » in *Cours de philosophie positive* tome 6, Bachelier, Paris, 1842, X
- 41) Voir Pickering . volume I, p.383-391

## **Entre l'individu et la société : l'anthropologie d'Auguste Comte**

Takafumi ISHIWATARI

Auguste Comte définit l'homme à partir de l'ensemble de fonctions biologiques localisées dans le cerveau pour concevoir le développement de la société comme la réalisation nécessaire de ces fonctions. Or, la théorie pulsionnelle de Sigmund Freud qui divise l'homme en trois instances (le moi, le ça et le surmoi) est aussi une tentative de concevoir la relation sociale de l'homme en termes de besoins biologiques. Mais leur communauté apparente de pensée cache une différence profonde : Comte envisage comme l'unité finale de la biologie et de la sociologie le domaine de l'anthropologie dont Ludwig Binswanger critique l'absence chez Freud. La présente étude se propose d'examiner les manières dont Comte et Freud s'attaquent à la question sur le rapport entre l'individu et la société par l'intermédiaire de la critique de Binswanger, afin d'en dégager l'originalité décisive du concept comtien d'anthropologie qui se distingue non seulement de la théorie pulsionnelle de Freud, mais aussi de l'anthropologie de Binswanger.

## 奇形の哲学 ——バシュラールとカンギレムにおける「誤謬」概念

上野 隆弘

### はじめに

ガストン・バシュラールとジョルジュ・カンギレムは、ともに初期のエピステモロジーを代表する哲学者である。同じ学統に属するとはいえ、一見すると両者の哲学は大きく異なっている。第一に、両者は扱った学問領域が異なる。バシュラールが、数学、物理学、化学のエピステモロジーを展開したのに対して、カンギレムは、医学、生物学、生理学を題材に自らの哲学をおこなった。第二に、両者は理性と科学史の関係に対して異なる見解を有している。バシュラールは、理性と科学史を同一視することで理性の問題を科学史に解消可能と考え、反哲学的で科学主義的な態度をとっていた。これに対して、カンギレムは、理性と科学史を同一視せず、科学史から理性という主題を抽出する資格を哲学者に残しておく。ルクールは、両者の立場の違いを示すため、バシュラールの哲学を「歴史的認識論」、カンギレムの哲学を「認識論的歴史」と呼んでいる<sup>1)</sup>。

それでは、両者の哲学は平行線を辿り、そこに共通点を見出すことはできないのだろうか。おそらく、そうではないだろう。詳しくは本論に譲るが、両者はともに「誤謬 (erreur)」概念を自身の哲学の基盤に置いている点で一致する。この概念を介して両者の哲学を統一的視座から理解することが可能であるように思われる。しかし、だからと言って直ちに二人の哲学者が結びつくわけではない。参照している学問領域の差異は、彼らの誤謬概念の相違を生んでおり、安易な比較を禁じている。そこで本稿では、実際にこの概念をもとに両者が結びつきうるのかを検討したい。われわれは、両者のヘーゲル受容を足場にしつつ、カンギレムの誤謬論をバシュラールの誤謬論の後継として位置付けることになるだろう。

### 1. 認識論的誤謬と生命論的誤謬

まずは、両者がどのように誤謬概念を自らの哲学の基盤に置いていたのかを確認しよう。バシュラールにとって、誤謬は認識の出発をなし、避けては通れないものとみなされている。「最初の真理などはありうるはずがない。あるのは最初の誤謬のみである<sup>2)</sup>」。では、最初の誤謬はどこからやってくるのだろうか。バシュラールはそれを人間心理に由来すると考える。人間心理から生じる誤謬は、客観的な認識を阻害するという点において「認識論的障碍」と名付けられ、規範的な思考から逸脱するという点において「奇形 (monstruosité)<sup>3)</sup>」という語で形容される。

この「認識論的障碍」の様々な現れ方を記述したのが『科学的精神の形成』である。ここでは、十八世紀や十九世紀のアマチュア科学者たちに見られる誤った推論が実際の科学史をもとに記述され、誤謬の類型化が目指されている。「知の奇形学<sup>4)</sup>」とは、バシュラールのこうした仕事を特徴付

けるのにふさわしい呼称と言えるだろう。知の奇形であるところの「認識論的障碍」は、科学的精神によって「否定」されることで乗り越えられていく。非ユークリッド幾何学はユークリッド幾何学に対して、相対性理論はニュートン力学に対して、というように新しい理論は古い理論に否を突きつけ、その都度、過去の誤謬を訂正しながら非連続的に進歩していくものとして理解される。バシュラールは、その歴史的運動を「弁証法」と呼んでいた。このようにバシュラールにおいて誤謬は認識論的観点から問われている。それでは、カンギレムにおいて誤謬はどのように扱われているのだろうか。

カンギレム哲学の中心的な主張は、1943年に提出された医学博士論文「正常と病理に関するいくつかの問題についての試論」に見て取れる。この論文では、正常な状態と病理的な状態の関係を量的差異にすぎないとみなすオーギュスト・コントやクロード・ベルナルの見解が退けられ、両者の質的差異が強調されている。カンギレムによれば、病理的な状態は正常な状態の超過や欠如ではなく、それ自体、有機体の異なる質を表現している。

カンギレムの考えでは、生命はそれ自体の内部に独自の規範性を有している。この生命の規範性は「極性」と呼ばれる力によって形成され、統計的処理によって把握することができない。たとえば、ある人の体温が平均より低いからといって、直ちにその人は病理的な状態にあるといえるだろうか。そのようにいうことはできないだろう。ある人が有する生命の規範性は、外的指標によって測られうるのではなく、病理的な状態になった際に初めて明らかになるようなものなのである。そのため、カンギレムは、予め正常状態を設定したうえで病理的な状態を理解するのではなく、病理的な状態を基盤にして正常状態、すなわち生命の規範性を理解すべきだと考えた。

ただし、医学博士論文の段階では生理病理学の分析が中心となっており、明示的に誤謬概念への言及はなされていない<sup>5)</sup>。カンギレムにおいて誤謬概念が前景化するのには、この二十年後の1966年に執筆され、博士論文とともに『正常と病理』に収録された論文「病理学における新しい概念——〈誤謬〉」においてである。

生化学的な遺伝的誤謬の概念は、最初は隠喩の巧みに支えられていた。しかしこんにちでは、それは類推の堅固さに基礎付けられている。アミノ酸および高分子という生化学の基本概念が、コードやメッセージのような情報理論から借りた概念である限り、そして生命物質の構造が線形の構造である限り、順序の否定は逆転であり、つながりの否定は混乱であり、ある配列を別の配列に置き換えることは誤謬である。(……) 病気だということは、誤って作られたということであり、誤っていることである<sup>6)</sup>。

遺伝学の発展に伴って病理学に導入された誤謬概念は、病理的な状態から生命の規範性を理解するカンギレムの生命観を補強するものであった。遺伝学の発展は、ある種の「病気は、脱落することでもないし、攻撃に敗れることでもない。それは高分子の形をした生来の欠陥である<sup>7)</sup>」ことを明らかにした。以後、生命は根本的に誤りうる存在であるとみなされることになる。カンギレムは、「奇形」を主題とした別の論文で次のように述べている。

ところで、奇形体とはただ削減された価値を持つ生体に過ぎないのではなくて、その価値が他を引き立たせるものでもあるような生体である。生命がわれわれに習慣づけてきた安定性（……）が、かりそめの不安定なものであることを明らかにすることによって、奇形体は、特異な反復に、形態学的な規則正しさに、構造化の成功に、人が奇形の偶然性を理解しているだけにそれだけ優れた価値を授けることになる<sup>8)</sup>。

カンギレムにおいて奇形はネガティブな存在として、あるいは排除すべき対象として扱われているわけではない。それは、生命の規範性を明らかにし、またその脆さを暴露するという点である価値を有している<sup>9)</sup>。奇形の例に見て取れるように、カンギレムの場合、誤謬は生命の次元において捉えられているといえよう<sup>10)</sup>。

以上、ここではバシュラールとカンギレムの哲学において誤謬概念が重要であることを確認した。とはいえ、この段階では両者の誤謬論に関係性を見出すことは難しい。バシュラールは人間心理に由来する知の奇形、すなわち認識の誤謬について論じているのに対して、カンギレムが扱うのは字義通りの奇形、すなわち生命の誤謬だからである。ここからは、両者の誤謬論がどのように結びつくのか、両者のヘーゲル受容をもとに検討することにしよう。

## 2. バシュラールにおける「弁証法」とその問題

前節で確認したように、バシュラールにとって認識論的障碍が克服されていく過程は弁証法と呼ばれていた。このことは、直ちにヘーゲルを想起させる。『否定の哲学』や『持続の弁証法』など、その著書のタイトルを確認すれば、バシュラール哲学とヘーゲル哲学の親和性が高いことは自明の事実と思われるかもしれない。

しかし、事情はそう単純ではない。というのも、バシュラールは、「否定の哲学は（……）ア・プリアオリな弁証法と何も関係ない。それがヘーゲルの弁証法との関連で動員されることはほとんどありえない<sup>11)</sup>」と明言しているからである。すると、次のような疑問が浮かぶだろう。なぜ、バシュラールは、自身が主張する科学的精神の歴史的展開を弁証法という語によって特徴付け、またそれをヘーゲルとは異なるものだと述べるのだろうか。順に検討しよう。

まずは、バシュラールの弁証法がヘーゲルのそれと接近する点を簡単に整理しよう。それは三つにまとめることができる<sup>12)</sup>。第一に、両者はともに各々の実在の認識あるいは知の要素が互いに依存しており、有機体を形成しているとみなす点で同様の観点に立っている。第二に、両者はともに精神、あるいは科学の「飛躍」や「断絶」を特徴づけるために弁証法という語を用いており、この点で一致する。第三に、両者はともに知の再組織化、あるいは新しい知的構造による概念の再生産を記述するために弁証法という語を用いている点で重なる。こうした類似にも関わらず、バシュラールは自身の提示する弁証法がヘーゲルのそれとは異なるという。次に、その相違点を確認しよう。バシュラールが、科学的精神による誤謬の克服を弁証法というとき、そこには二重の意味が込められている<sup>13)</sup>。

1) 主体と対象の弁証法：バシュラールが認識論的障碍として記述するのは、主体の独断的な判

断によって対象を理解することで、あるいは反対に対象の素朴な性質に注意が向けられることで生じる心理的誤謬である。科学的精神は、どちらかの極に重点をおくのではなく、主体と対象の間に身を置き、思考することで障碍を克服する。これがバシュラールにおける弁証法の第一の意味である。その時、重要になるのが技術である。バシュラールは、現代科学が人工的に研究対象を作り出すことを「現象工学」と呼んでいた。このことは化学における超ウラン元素の事例を思い浮かべればわかりやすいだろう。技術的に作り出された研究対象においては、主観的イマージュや対象の素朴な性質は取り除かれており、技術は現象の背後にある「本体」を実現する<sup>14)</sup>。ヘーゲルとは異なり、バシュラールは主体と対象の弁証法に技術の側面を読み取っている。概念は技術とともに適用され、実現されていかなければならない。

2) 概念の弁証法：前科学的な精神は、ある現象を目の前にして、態度を一義的に定めてしまう。単一的な思考は「あれか、これか」という選択を行うことで素朴な思考の段階にとどまっておき、認識論的障碍を克服できない。バシュラールが主張する科学的精神は「あれも、これも」という思考で特徴付けられ、表象を複雑化していく営みとして理解される。バシュラールが取り上げる例は、量子力学の基礎的な着想である粒子と波の二重性である。量子力学において、光は粒子か波かという二者択一ではなく、粒子であり波であるというように相補的な仕方理解される。概念の弁証法とは、ヘーゲルが考えるように齟齬している二つの概念を高次のものに統一するのではなく、それらを齟齬した状態のまま保持しておくような操作のことを指している。これが、バシュラールが弁証法という語で意図している第二の意味である。

バシュラールは弁証法の代わりに「帰納」という語を用いることもある<sup>15)</sup>。バシュラールの念頭にはデカルトの演繹があり、それとの対比を特徴づけるためにこの語は用いられている。バシュラールのいう帰納は、確固とした基盤から知を構築するのではなく、もともとあった知を作り直しながら拡大、組織化していく運動のことを指している。いずれにせよ、もとの概念は弁証法という過程によって失われてしまうわけではない。古い概念は矛盾によって棄却されるのではなく、保持されたまま、表象の位階秩序のうちに位置付けられることになる。「否定による一般化は、自らの否定するものを含み込まなければならない<sup>16)</sup>」のである。

以上が、弁証法という語のバシュラールの使用法である。どちらの用法でこの語が用いられているにせよ、バシュラールの弁証法は、ある共通の目標を目指していると言えるだろう。それは、概念の変形である。「新しい経験的証拠を取り込むためには、最初の変形しなければならない<sup>17)</sup>」。「変形 (déformation)」あるいは別の箇所では「訂正 (rectification)」などと表現されるそれは、バシュラール哲学の鍵概念の一つである。バシュラールの弁証法は、技術によってであれ、表象の複雑化によってであれ、概念を変形することを目指しており、その点で軌を一にする。

ところで、ここには重要な論点が潜んでいる。誤謬、すなわち人間心理に由来する認識論的障碍は変形すべきものとして考えられている。バシュラールにとって科学的認識は「エポケー」といった操作によって誤謬を排除することからではなく、心理的誤謬としての認識論的障碍から始まる。こうした考えから、『科学的精神の形成』では、「科学的客観性の精神分析」をおこなうことで変形すべき概念を見定めることの必要性が説かれていた。この点で、認識論的障碍は単にネガティブな

ものとしてではなく、科学的認識を駆動するものとして積極的な意味を付されている。この誤謬は一度克服されれば二度と現れないようなものではない。それは、過去の科学理論はもとより、現代の発展した科学理論のうちにも存在するとみなされている。バシュラールにとって、科学史とは絶えざる心理的誤謬の変形の歴史なのである。

だが、そうだとすると次のような問いが立てられはしないか。いかなる点で科学的認識の基盤に心理的誤謬を置くことは正当化されるのか。あるいは、心理的誤謬を科学的客観性の不可欠な構成要素として認めることは妥当なのか。カンギレムは、論文「ガストン・バシュラールにおける弁証法と否定の哲学」において同様の疑義を呈している。

デカルトは誤謬がいかにして起こりうるのかを説明した。バシュラールは認識の外にあるものによってではなく、認識の行為自体によって誤謬が必然であるということを示す。(……) しかし、科学の進歩の心理的条件を著者の認めるように認識論的障碍の精神分析によって探るといふ企ては、客観性の主張という観点からすると科学の権威を失墜させせる恐れがありはしないか。心理主義は評判が良くない<sup>18)</sup>。

認識の基盤に心理的誤謬を置くというバシュラールの姿勢は、他の研究者によってもたびたび議論の俎上に載せられてきた。古くはルクールがこの問題を指摘し「イデオロギー」概念によってバシュラールの哲学を理解すべきだと述べている<sup>19)</sup>。それでは、カンギレムの立場はどのようなものかと言えるのだろうか。カンギレムはバシュラールの議論を単に批判しているだけではない<sup>20)</sup>。実際、カンギレムはこの問題に独自の仕方では答えようとしており、その時バシュラールとは異なる角度からヘーゲルを取り上げる。この点で両者は結びつくのであり、カンギレムの生命論的誤謬論はバシュラールが陥った問題を踏まえて理解される必要がある。

### 3. 概念と生命の一致

近年のカンギレム全集の公刊は、寡作な哲学者というカンギレム像を一新し、彼が多くの未刊のテキストを残していることを教えてくれている。それにより、その哲学の今まで知られていなかった側面も明らかになってきた。一例として、カンギレムの仕事が、ラニョーやアランを介してカントに方向付けられていることを示す研究も出てきている<sup>21)</sup>。

ただし、ヘーゲル受容という点で言えば、カンギレムはアランよりイポリットに影響を受けたようである。実際、カンギレムは、アランのヘーゲル講義を「受けた教育のせいでヘーゲルの方法に全く準備ができていない一人の哲学者の読書報告<sup>22)</sup>」とみなしているのに対して、イポリットについては『精神現象学』の仏訳をはじめその仕事を高く評価している。また、イポリットが逝去した翌年に発表された小論では、コレージュ・ド・フランスでのイポリットの試み、すなわち、「哲学的思考の歴史」というそれについても言及している。イポリットは、ヘーゲルを模倣するかのようテクノロジー、経済学、生物学などを扱い、マルメやフロイト、マルクスについて言及する。それにより、イポリットは哲学と哲学の外部との関係性、両者の距離を測る。哲学の歴史はそれ自

体のうちに閉じるのに対して、「哲学的思考は内容の刷新によって新しくならねばならない<sup>23)</sup>」。おそらく、カンギレムはイポリットのこうした試みに自身のエピステモロジーとの親近性を見て取っていたのだろう。実際、このイポリット論に先立つ論文「概念と生命」において、カンギレムはヘーゲルと現代生物学の成果を結び付けようとしている。

概念と生命という二つの概念は、ともにアリストテレスに起源を持ち、歴史上さまざまな観点から論じられてきた。カンギレムは、過去の哲学者の見解を整理しつつ自らの立場を定めていく。従来、概念と生命の関係は（1）知性（概念）から生命を理解する、（2）生命から知性（概念）を理解する、（3）概念と生命を同一視するという三つの立場から考察されてきた。

（1）の立場はカントに、（2）の立場はベルクソンに代表される。カンギレムは、カントにおけるカテゴリーの問題、ベルクソンにおける一般観念の問題を概観したうえで、両者は生命の認識をおこなうことができていると判断する。カンギレムによれば、両者はともに「事物が、認識ではなく、認識から事物へと進行する認識の理論に抵抗していることを確認して<sup>24)</sup>」おり、その点で共通の課題に突き当たっている。

カンギレムが立脚するのは（3）の立場であり、それはヘーゲル哲学と重なる。ヘーゲルは、『精神現象学』をはじめとして、その著作の複数の箇所概念と生命の一致を述べている。この概念と生命の一致という視点に立つことで、生命の認識を遂行できるとカンギレムはみなしている。そのうえで、カンギレムは次のように主張する。「いずれにせよ、概念と現実が生命において直接合致しているというのが本当だとすれば、概念による生命の認識は学のレベルでいかにして可能かという問いをヘーゲルに対して立てなければならない<sup>25)</sup>」。概念と生命の一致という着想は、形而上学としてではなく、科学的に理解可能なのだろうか。この問いに対して、カンギレムは、ワトソンとクリックによってなされたDNAの二重螺旋構造の発見（1954年）を挙げることで応答する。「メッセージ、情報、プログラム、コード、命令、解読といった言葉は生命の認識の新しい概念<sup>26)</sup>」であり、概念と生命を同一視するヘーゲルの立場は、現代生物学の知見を踏まえて理解されなければならない。これがカンギレムの主張である。

注意が必要であるが、カンギレムは、全面的にヘーゲルに追従しているわけではない。ヘーゲルにとって生命と概念の同一性は、精神と概念の同一性によって乗り越えられるべきものであった。それに対してカンギレムは認識を生命に内在的なものとして考えている<sup>27)</sup>。とすると、ここで次のような問いが提起されてしかるべきであろう。なぜ、カンギレムはこのような哲学的記述のもと、認識を生命に内在的なものとして位置付ける必要に迫られたのだろうか。また、なぜ、わざわざヘーゲルに接近しつつも、自らの立場をずらしているのだろうか。つまり、カンギレムがこのような議論を展開している理由や動機は何なのか。

おそらく、その背景にはバシュラールの問題に対する応答がある。バシュラールは、認識の基盤に心理的誤謬としての認識論的障壁を置いていた。すでに引用した通り、カンギレムはそれを認めることができない。バシュラールの認識論のうちには心理主義が残存しており、それを抹消する必要がある。カンギレムはこのように考え、独自の仕方認識論を展開する必要に迫られたのではないだろうか。第一節で取り上げた論文「病理学における新しい概念 —— 〈誤謬〉」に再び着目する

ならば、カンギレムは次のように述べている。

しかし、忘れてはならないことは、情報理論が仕切られたものでないということ、そして、情報理論が認識そのものにも、認識対象である物質や生命にも関わっているということである。この意味で、知るということは、情報を得ることであり、判読や解説を学習するということがある。だから、生命の誤謬と思考の誤謬との間には差が存在しないし、伝える情報の誤謬と受け取る情報の誤謬との間にも差は存在しない<sup>28)</sup>。

カンギレムは、遺伝学的发展によって得られた生命の根本的な可謬性を下敷きとすることで、バシュラールが心理的次元で捉えていた誤謬の問題を情報としての生命の次元から捉えなおそうとする。それにより、ルクールがイデオロギー論をもとに理解しようとしたバシュラールの誤謬概念を自然化しようとするのである。「概念と生命」の末尾において、カンギレムは以下の結論を下す。

そうなるに認識とは何だろうか。動物（……）は、特定の情報しか受け取らず、また、伝えないうように、遺伝的に情報を与えられている。その構造が受け取ることを認めない情報はそれにとってはまったくなかったも同然なのである。（……）人間がこれと同じ資格で情報を与えられているとすれば、誤謬の歴史であり、誤謬に対する勝利の歴史である認識の歴史をどう説明するだろうか。人間は、突然変異によって、遺伝上の誤りによってこうなったということ認めなければならぬのだろうか。（……）人間は自分がどこにいるのかわからないから間違っているのである。人間は自分が探求する情報を受け取るのに適した場所にいないときに間違っているのである<sup>29)</sup>。

ここでは、専門である科学史を念頭に認識や認識の歴史に対して問いが立てられている。科学の歴史は誤謬の歴史である。一見するとそれは自明な事実であるが、立ち止まって考えてみるならば、不思議なことではないか。なぜ、人間は一挙に全てを知ることができず、間違ってしまうのか。ここでカンギレムはバシュラールとは異なり人間心理を持ち出さない。そうではなく、概念つまり情報の観点からそれを理解しようとする。人間が誤るのは、うまく情報を受け取れないからであって、情報が欠如しているからである。特定の情報しか受け取らない動物であればこのような誤謬の歴史は発生しない。人間は他の動物とは異なり、その本性からして情報が欠如した動物であるからこそ、誤謬の歴史としての科学史を紡ぎ出す。「誤謬に対する勝利の歴史をどう説明するのか」というその言葉の背後に、カンギレムからバシュラールへの問いかけを見て取ることも不可能ではない。

## おわりに

本稿では、はじめにバシュラールとカンギレム、それぞれの誤謬論の内実を確認した。バシュラールは認識の誤謬として「知の奇形学」に取り組んでいた。カンギレムは、誤謬を生命に固有なものと考え、文字通り「奇形」の存在について考察している。一見すると両者の間には溝がある。本

稿では、はじめに弁証法という語を軸に、バシュラールとヘーゲルの立場を比較した。それにより、バシュラールは、ヘーゲルとは異なる仕方では弁証法という語を用いていることを示した。バシュラールの弁証法は、それが技術であれ、表象の複雑化であれ、人間心理に由来する認識論的障害を素材とし、それを変形することで知を再組織化していく。カンギレムが問いに付したのは、心理的誤謬を科学の発展の基盤に置くというバシュラールの着想である。

この問題に対してカンギレムは、別の角度から考察をおこなう。カンギレムは、バシュラールとは異なる仕方ではヘーゲルを取り上げ、概念と生命の一致に新たな認識論の可能性を見出す。カンギレムは、ヘーゲルと生物学の知見を結びあわせることで、現代で言うところの情報論的な認識論を提案する。それにより、認識のはじめに誤謬を認めるというバシュラールの発想を引き継ぎつつも、バシュラールの認識論に残存していた心理主義的な側面を抹消する。

こうしたカンギレムの議論に対しては、問題の水準をずらしたただけであり、本質的な解決になっていないという批判があるかもしれない。誤謬の起源を心理にではなく、情報に求めるのなら、当の情報とは一体何なのか。また、情報の観点から生物を理解するとき、人間とその他の動物の差異はどのように考えられるべきかという点も十分に考慮されているとはいえない。とはいえ、こうした問いにカンギレムが答えることはないだろう。その仕事は、バシュラールとカンギレムの影響下でこの問題を考えてジルバール・シモンソンに持ち越されることになるのである<sup>30</sup>。

## 註

- 1) Dominique Lecourt, *L'épistémologie historique de Gaston Bachelard* [1969], Paris, J. Vrin, 2002; *Pour une critique de l'épistémologie : Bachelard, Canguilhem, Foucault*, Paris, François Maspero, 1974. この点については以下の拙論で詳しく論じている。上野隆弘「誤謬の学としての哲学——バシュラールの歴史的認識論について」『哲学の門：大学院生研究論集』第1号、2019年、55-69頁。
- 2) Gaston Bachelard, « Idéalisme discursif », in *Études* [1970], Paris, J. Vrin, 2002, p. 79.
- 3) Gaston Bachelard, *La rationalisme appliqué* [1949], Paris, PUF, 2004, p. 148; *L'activité rationaliste de la physique contemporaine* [1951], Paris, PUF, 1965, p. 84.
- 4) 金森修『バシュラール—科学と詩』、講談社、1996年、124-147頁。
- 5) 「正常と病理という一般的な問題は、医学の見地からは、奇形学の問題および病理学の問題に限定されることができる。そして、後者の問題は、さらに、身体の病理学すなわち生理病理学の問題、および、心の病理学すなわち精神病理学の問題に限定されることができる。私は、現在の説明を、はっきりと身体の病理学、すなわち病理学的生理学の問題に限りたいと思う」。Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique* [1966], Paris, PUF, 1988, p. 8.
- 6) Ibid., p. 208.
- 7) Ibid., p. 210.
- 8) Georges Canguilhem, « La monstruosité et le monstrueux », in *La connaissance de la vie* [1965], Paris, J. Vrin, 1967, p. 172.

- 9) カンギレムの思想に価値の多元論をみるものとしては以下を参照。Guillaume Le Blanc, « Le pluralisme des valeurs de la science chez Canguilhem », in Pierre Cassou-Noguès et Pascale Gillot (dir.) *Le concept, le sujet et la science*, Paris, J. Vrin, 2011, pp. 95-107.
- 10) フーコーはこうした特徴からカンギレムを合理主義者であると同時に誤りの哲学者と呼んでいる。ミシェル・フーコー「生命—経験と科学」『ミシェル・フーコー思考集成 X 倫理・道徳・啓蒙』廣瀬浩司訳、小林康夫・石田英敬・松浦寿輝編、筑摩書房、2002年、304頁。
- 11) Gaston Bachelard, *La philosophie du non* [1940], Paris, PUF, 2008, p. 135.
- 12) Julien Lamy, « Une (re) lecture bachelardienne de la dialectique du maître et de l'esclave de Hegel », in *Cahiers Gaston Bachelard n° 11*, Centre Georges Chevrier, 2010, pp. 19-22.
- 13) Jean-Jacques Wunenburger, « Figures de la dialectique », in Jean-Jacques Wunenburger (dir.) *Bachelard et l'épistémologie française*, Paris, PUF, 2003, pp. 34-42.
- 14) 「だから、真の科学的現象学は、本質的に現象工学である。それは、現れているものの背景に透けて見えるものを補強する」。Gaston Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique* [1934], Paris, PUF, 2012, p. 17.
- 15) 「否定の哲学は、十分明確にされた分節化のうちに自己を特徴付け、拡大された基礎の上に知を再組織する帰納的な運動を生み出す」。Gaston Bachelard, *La philosophie du non* [1940], Paris, PUF, 2008, p. 135.
- 16) *Ibid.*, p.137.
- 17) Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique: contribution à une psychanalyse de la connaissance* [1938], Paris, J. Vrin, 2011, p. 74.
- 18) Georges Canguilhem, « Dialectique et philosophie du non chez Gaston Bachelard », in *Études d'histoire et de philosophie des sciences* [1968], 3ème éd., Paris, J. Vrin, 1975, pp. 204-205.
- 19) Dominique Lecourt, *Bachelard ou le jour et la nuit*, Paris, Bernard Grasset, 1974, pp. 165-171. ただし、近年の研究では、詩論で展開された時間論をもとにバシュラールの心理主義を再評価しようとする動きもある。cf. Michel-Elie Martin, *Les réalismes épistémologiques de Gaston Bachelard*, Éditions Universitaires de Dijon, 2012, pp. 139-188.
- 20) カンギレムのこの指摘をもとにバシュラールとカンギレムを結び付けようとする同様の議論としては、以下のものが挙げられる。ただし、この論文では本稿が両者の媒体として重視するヘーゲルについて一切言及されていない。Pierre Ancet, « Une lecture de Gaston Bachelard par Georges Canguilhem: vie des concepts scientifiques, valeur et erreur », in *Cahiers Gaston Bachelard n° 10*, Centre Georges Chevrier, 2009, pp. 17-35.
- 21) グザヴィエ・ロート『カンギレムと経験の統一性——判断することと行動すること 1926-1939年』田中祐理子訳、法政大学出版局、2017年。
- 22) Georges Canguilhem, « Hegel en France », in *Œuvres complètes: Tome IV résistance, philosophie biologique et histoire des sciences (1940-1965)*, Paris, J. Vrin, 2015, p. 326.
- 23) Georges Canguilhem, « Hommage à Jean Hyppolite (1907-1968) », in *Œuvres complètes: Tome V histoire des sciences, épistémologie, commémorations (1966-1995)*, Paris, J. Vrin, 2018, p. 355.
- 24) Georges Canguilhem, « Le concept et la vie », in *Études d'histoire et de philosophie des sciences* [1968], 3ème éd., Paris, J. Vrin, 1975, p. 351.

- 25) Ibid., p. 346.
- 26) Ibid., p. 360.
- 27) 坂本尚志「カンギレムとヘーゲル——概念の哲学としての生命の哲学」『主体の論理・概念の倫理——二〇世紀フランスのエピステモロジーとスピノザ主義』上野修・米虫正巳・近藤和敬編、以文社、2017年、319-342頁。
- 28) Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique* [1966], Paris, PUF, 1988, p. 209.
- 29) Georges Canguilhem, « Le concept et la vie », in *Études d'histoire et de philosophie des sciences* [1968], 3ème éd., Paris, J. Vrin, 1975, pp. 364.
- 30) シモンドンをバシュラールやカンギレムといったエピステモローグとの関係で理解しようとする研究に関しては以下を参照。Jean-Hugues Barthelemy, *Simondon ou l'encyclopédisme génétique*, Paris, PUF, 2008; *SIMONDON*, Paris, Les Belles Lettres, 2014. ただし、バルテレミーの議論は、シモンドンの用いる概念の由来をエピステモロジーに求める段階で止まっているように見受けられる。シモンドンの技術論の重要概念の一つである「具体化 (concrétisation)」などが、ヘーゲルの影響を想起させる以上、シモンドンとエピステモロジーの関係はエピステモロジーのヘーゲル受容を踏まえたうえで研究される必要があるだろう。

## **La philosophie de la monstruosité La conception de l'« erreur » chez Bachelard et Canguilhem**

Takahiro UENO

Cet article propose de relier la philosophie de Bachelard à celle de Canguilhem du point de vue de la conception de l'erreur. D'abord, nous essayons d'expliquer l'importance de cette réflexion pour ces deux philosophes : d'un côté Bachelard recherche la monstruosité du savoir, c'est-à-dire l'erreur épistémologique, de l'autre, Canguilhem explore le thème de la monstruosité ou de l'erreur vitale par le biais littéraire. Ensuite, nous proposons d'ouvrir notre réflexion sur l'enjeu de la dialectique chez Bachelard et son usage du psychologisme, élément qui la différencie de celle d'Hegel. A l'opposé, Canguilhem, qui se positionne dans la continuité d'Hegel, vise à surmonter le psychologisme de Bachelard. Finalement, Canguilhem révisé la philosophie de l'erreur de Bachelard et l'intègre dans sa propre philosophie de l'erreur.

## デリダ『幾何学の起源』「序説」における 「文学的対象の理念性」の在処

小川 歩人

ジャック・デリダが最初に公刊した著作は、現象学の創始者エドムント・フッサールの最晩年のテキストである『幾何学の起源』の仏訳およびそれに付された長大な「序説」であったが、同時期にデリダは「文学的対象の理念性」という博士論文の構想を抱いていた<sup>1)</sup>。フッサールは『起源』において、幾何学を範例とした理念性の構成を主題としているが、デリダは「序説」において、フッサールの企図を決定的に超え出るものとしてサルトルによる想像力の分析を挙げている(OG135/223-224)。周知の通り、サルトルはフッサール現象学の批判的継承をおこない、カント以来、感性と悟性を媒介するものとして重要な位置を与えられている想像力を「意識の〈非現実化〉する偉大な機能」<sup>2)</sup>として定義し、文学的想像力についての現象学を展開した<sup>3)</sup>。このようなサルトルの文学的想像力の議論を背景にしながら、デリダはフッサールの幾何学的対象の理念性に対して「文学的対象の理念性」についての思考を練上げようとしていたのである。

結局「文学的対象の理念性」の構想は博士論文に結実せず、一九八〇年にデリダはそれまでに出版した十冊の著書をもとに国家博士号学位審査を受けた。その公開口述審査の際に、デリダはフッサールの枠組みにおいて「文学的対象」は「縛られた理念性 [idéalité enchaînée]」に位置付けられるだろうと述べているのだが、その内実は詳細には展開されることはなかった<sup>4)</sup>。また、「序説」ではジェイムズ・ジョイスの文学作品が挙げられるものの、具体的なテキストの分析はなされていない。

本稿はデリダの「序説」の理論的枠組みを分析し、デリダが提示しようとした「文学的対象の理念性」の内実に迫ることを目的とする。以下では、まずデリダが文学的対象に一括して与えた「縛られた理念性」という身分の内実を、フッサールの記述した理念化の過程に即して整理する（第一節）。次いで、デリダが、ヘーゲルの言語論を媒介として、フッサール現象学の枠組みに文学的想像力をめぐるブランシヨの解釈を導入していることをみる（第二節）。そして、散文と詩の対比を脱構築するブランシヨの「文学」の定義が、初期デリダの「文学的対象の理念性」という企図を表現することを示し（第三節）、その射程を検討する<sup>5)</sup>。

### 1. フッサールにおける文学的対象の位置

フッサール／デリダが『幾何学の起源』において主題化しているのは言語の問題である<sup>6)</sup>。最晩年のテキストにおいて、フッサールは、幾何学の創設者たちによって担われた真理の明証性が絶えず再活性化され、言語によって伝承される必要性を主張した<sup>7)</sup>。その際、彼にとって模範となるのは、「幾何学」を範例とし、一義的に意味が確定可能な透明な言語である。この晩年のフッサールに対して、デリダは、使用する語や表現に古今東西、無数の意味をまわりつさせるジョイスの

『ユリシーズ』という対照的なテキストを並べつつ、言語の多義性は還元不可能であり、一義性と多義性は混じり合ってしまうのではないかと注釈を加えるのである。「序説」において、デリダは、このフッサールにおける言語の問題を、理念性と感性的なものとの関係から分類している。本節では、まず理念性の領域を区分けしつつ、次いで感性的なものとの関係を検討することで、「文学的対象」にかかわる「縛られた理念性」の身分について確認しよう。

デリダは、フッサールによる「自由な理念性 [idéalité libre]」と「縛られた理念性」という区別に言及しつつ (OG63/94, 105-106)、更にその区分を、(1) 幾何学的真理の理念性、(2) 志向された意味やシニフィエの理念性、(3) 語やシニフィアンのような感性的形態の理念性という三つの段階に分節するかたちで整理している。

順番にみていこう。まず、(1) 幾何学的理念性は絶対的に自由な理念性をもっている。例えば、「三角形の内角の和が180度である」という幾何学的真理は、個別言語の事的主観性からも、対象の偶然的現実性からも解放された普遍性をもつ。これが、フッサールにとって幾何学的対象が最も完全な理念性の範例となる所以である<sup>8)</sup>。(1) に対して、(2) 志向された意味、シニフィエの理念性と、(3) 語やシニフィアンのような感性的形態の理念性は、現実の偶然性に縛られているために「縛られた理念性」と呼ばれている。『起源』において例に出される「Löwe」という語を考えよう。「Löwe」という語は何度発話されても、同じものとして繰り返すことができる。しかし、「Löwe」という語はあくまでドイツ語を話す人々の共同体における事的主観性に制限されてしまっているために「縛られた」ものである。これに対して、「志向された意味としてのライオン」は、「Löwe」という語よりも高い理念性をもつ。なぜなら、様々な事実的言語は「ライオンという同じ対象」を志向することができるからである。このシニフィエの水準の理念性は、全ての事実的な言語の主観性から解放されている。ただし、「ライオンという対象それ自身」は意味の表現でも意味の内容でもなく、あくまでこの地球に事実として生み出された偶然的現実に過ぎない。したがって、この水準においても理念性は縛られたまま、つまり有限なものなのである。

この区分において、文学的対象は「縛られた理念性」に位置付けられる。デリダは、フッサールの『経験と判断』であつかったゲーテの『ファウスト』の例を参照している (OG88-89/158-160)。フッサールによれば、『ファウスト』は、この世界の一文化的形成物である以上、ライオンと同様に現実世界の实在性から完全に自由ではない。しかし、『ファウスト』は任意の多数の实在の書籍のなかにあられ、作品の意味自体は何度読んでも、あらゆる言語に翻訳されたとしても同じものであり、それゆえに、ある種の理念性、つまり「縛られた理念性」をもつのである。

次いで、感性的領域との関連から「縛られた理念性」の位置付けをみよう。上述の理念性はすべて「ある種の理念性」がすでに成立した段階であり、異なる理念性のあいだの違いであるが、現実の偶然性との距離において「縛られた理念性」が語られる以上、感性的領域とのかかわりが示されねばならない。ここで、デリダは「感性的物体化 [incorporation sensible]」(OG86/157) の過程を検討している。感性的物体化とは何か。デリダによれば、感性的物体化には (a) 「絶対的に自由かつ客観的な理念性」から「縛られた理念性」への移行としての物体化と、(b) 「縛られた理念性」から「感性的かつ現実的な出来事」への移行としての物体化の二つの場合が考えられる (IOG86-

87/157)。(a)は自由な理念性の、より低次の理念性への書き込みであり、あくまで理念性という水準内の移行にすぎないのに対し、(b)は理念性と感性という異なる水準を架橋する契機である。デリダは(b)をより詳細に検討し、フッサールが直接的には記述しなかったにもかかわらず厳格にフッサールの概念に基礎をおくものとして考える感性と理念性とのあいだの「媒介的理念性」という段階を提示する(Ibid.)。媒介的理念性は「曖昧な形態論的類型〔des types morphologiques vagues〕<sup>9)</sup>(OG135/201)、「純粋な感性的理念性」とも形容され、その中間的性質を際立たせられている。この感性的理念性は幾何学的対象のような絶対的な理念的同一性をもたないが、言語の経験的事実内でその都度認められる「つねに近似的である理念的同一性」をもつ(OG86-87/157)。そして、この水準は、語の縛られた理念性よりも更に縛られているものの、これがなければ言語のより高次の理念性が不可能である媒介的段階なのである。より具体的には、「書記的あるいは音声的記号の物体性〔la corporéité des signes graphiques et vocaux〕」に固有なものであるとデリダが述べるように、前述した語、シニフィアン以前の綴り字や音素の段階、その形の理念性の水準が問題とされる(Ibid.)。

整理すれば、まったく理念性をもたない「感性的実在」から出発して、幾何学を範例とする完全に「自由な理念性」という高次の理念性を獲得していく過程のあいだに、シニフィエの水準、シニフィアンの水準、文字や音素の形態の水準を含み、文学的対象が位置する「縛られた理念性」の領域があるということになる。

## 2. 想像力と言語

では、前節で示した文学的対象が位置する「縛られた理念性」はいかにして獲得されるのだろうか。デリダは「想像力〔l'imagination〕」によってであると述べる。彼は「想像力から生み出される感性的理念性の起源への接近は、それゆえまた、想像力そのものの直接的主題化を要求する」と主張し、感性的実在から形態論的理念性、つまり「縛られた理念性」の最初の段階が引き出されると指摘する。〔……〕『危機』のなかで感性と同質の能力として示された想像力は、同時に、形態論的理念性を単なる感性的実在からもぎはなすもの」なのである(OG135/223)。

このとき、デリダは「Löwe」という語をめぐるフッサールの議論を、「Löwe」の事例を媒介にして、ヘーゲル哲学へと接続している。デリダは、フッサール現象学における理念化の過程と、ヘーゲル哲学における個別的感性的なものからより自由な言語的意味作用への移行(下記の引用で「現実存在の言語的中性化〔La neutralisation linguistique de l'existence〕」と呼ばれるもの)の並行性を指摘している。ライオンという語は、現実のライオンの個別性を無化することで、ライオンを思考の対象として自由にとりあつかうことを可能にするが、これは一節でみた理念化の過程と類比的なものである。つまり、感性的実在としてのライオンから、ライオンという語を経て、ライオンの志向的意味へと移行する、というように理念化の過程における「縛られた理念性」の生成の場面とみなすことができるのだ。

現実存在の言語的中性化という理念も、それが現象学の内部で受け取る固有な主題的意味によ

るのでなければ、本源的なものではない。[……]ヘーゲルは特に、それを詳しく探索した。『エンツェクロペディー』（これはフッサールが読んだと思われる数少ないヘーゲルの著作の一つでもある）のなかで、すでにライオンが、槍玉にあがって、この中性化を証言している。すなわち、「名辞—ライオン—を眼前にしたわれわれはもはやこのような動物の直観をも、そのイメージすらも必要としない。かえって、この名辞は、われわれが、それを理解するときには、イメージを伴わない単なる表象である。われわれはこの名辞のなかで思考するのである。（『エンツェクロペディー』第四六二節、J. イポリット『論理と実存』1953年、39頁による引用。イポリットのこの著作は、多くの点で、ヘーゲルの思考とフッサールの思考の深い収斂を現している。）

ヘーゲルはまた書いている。「アダムが動物を支配するようになった最初の行為は、それらに名辞を課すこと、すなわち、名辞がそれらをその現実存在という点で（つまり、現実存在者である限りで）無化することであった」（1803-1804年の体系）M. ブランショ『火の地帯』1949年、325頁における引用。（OG58/99-100）

さて、このときデリダはブランショ（およびイポリット）のヘーゲル解釈を間接的に引き立てているが、それは彼らが悟性ではなく想像力＝構想力の役割を強調するゆえである。ブランショの文学論・言語論に対しては、しばしば言語による実存の殺害というコジェーヴのヘーゲル解釈からの影響が指摘される<sup>10)</sup>。しかし、ブランショは先の引用元であるテキストにおいて、現実から意味を引き剥がす言語の権能として悟性を指示していない。ブランショは、デリダが参照する『炎の地帯』において、あくまで想像力による現実に対する否定、想像的なものの非現実化の力能として、文学と言語の機能を規定しているのである<sup>11)</sup>。

文学は否定の運動の方に向かい、そのために事物は自分自身から引き離され、破壊されて人に知られ、服従させられ、伝達されるようになる。[……]文学は、もしも否定が行われるとすれば、もろもろの事物が「現実的に [réelment]」組み立てる「想像的 [imaginaire]」な全体の立場からそれらを眺める [……]。（PF318-319/417-418）

ブランショへの参照と同様に、『精神現象学』を中心に据えるコジェーヴの人間学的ヘーゲル読解を批判するイポリットへの参照は、上記のコジェーヴから距離を取るデリダのヘーゲル／ブランショ解釈の方針を強調するものである<sup>12)</sup>。というのも、イポリットは、デリダが参照する『論理と実存』第二章「意味と感性的なもの」において、感性的なもの、感性的なものから完全に切り離された悟性概念を媒介する重要な審級として、想像力＝構想力をヘーゲルの言語論に読み込んでいくからだ<sup>13)</sup>。

『精神哲学』の水準で感性的なもの、悟性との根源的同一性を明らかにするのは、この言語の弁証法である。確かに、カントはカテゴリーの主観的演繹において、認識の普遍的自我と感覚

の多様性ととのあいだの総合的中間物を提供することを試みた。彼はおそらく構想力の中に、この悟性と感性との共通な源泉を見たであろう。[……]ヘーゲルはためらうことなく、このカントの構想力の中に、媒介としての、即自と対自の弁証法的統一としての、真の理性の萌芽を見ている。けれどもカントはただ、根本において認識を逃れる存在を、認識に近づきやすくすることを求めただけである。ヘーゲルはこの絶対的限界を無視する。(LE32/46)

このようにデリダが参照するブランシヨ（およびイポリット）の議論は、前節であつかった感性的段階から理念的段階へ移行していく「縛られた理念性」の獲得過程と並行的なものである。この参照を通じて、デリダが示唆したフッサール現象学を超え出る想像力論の可能性を、言語-文学論における想像力＝構想力の役割のなかに見出すことができるだろう。以下では、更にブランシヨの文学論を起点として「序説」における「文学」の位置を検討しよう。

### 3. 文学的对象の一義性と多義性

「序説」で参照される「文学と死への権利」において、ブランシヨはサルトルの『文学とは何か』で提出された「散文」と「詩」の有名な対比を下敷きにしながら自身の議論を組み立てている。本論の観点から重要なのは、その区別の「曖昧さ」である。

まず「散文」と「詩」という「文学」の二つの区分を整理しよう。ブランシヨは、「文学と死への権利」において、詩と散文という文学の二つの傾向を指摘している。まず「散文」とは、「意味」の「伝達」をおこなう形式であり、サルトルによれば「何かまとまった意見をあらわすために用いられ」、「一つの観念を正確に指し示すかどうか」が問題となるものである(QL25/56)。

これに対して、ブランシヨは「詩」があつかうのは意味ではなく「ものとなった意味」だと述べる(PF319-320/418-419)。「ものとなった意味」とは何か。ブランシヨが下敷きにしているサルトルの記述を参照しよう。「ものとなった意味」とは、事物としてのもの、意味内容の次元と区別される、響き、長さ、男性あるいは女性語尾の形態、無声のeといった「肉体の顔のようなもの」、「言葉の物理的な姿」の次元である(QL20/53)。そして、詩人は、様々な意義の間で選択をおこなうのではなく、「他の意義ととけあう物質的な一つの性質として詩人に与えられる」とされる。サルトルが例に出している「Florence」という語を考えよう。Florenceはまず語として、フィレンツェという町、フローレンスという女性名、ラテン語flosを由来としての花を意味する。そして、それらの意味はFlorenceという語の中で溶け合い、花なる町、花なる娘を含意するだろう。更に、Florenceという文字の形態のなかで、Flは「川(fleuve)の流動性」、orは「黄金(or)の優しい鹿子色の熱さ」、enceは「礼節(décence)」を意味し、語尾の「絶えず弱まっていく無声e」は、「含みある開花をどこまでも延長する」ニュアンスを表現する(QL21/53)。このように「ものとなった意味」の水準では、語は一つの観念に制限されない意味の広がり不可避免的に担ってしまう。

サルトルは、ものとしての言葉をあつかうことで多義性へ拡散していく詩を避け、明瞭な意味伝達を志向する散文を範例とした政治的アンガージュマンを目指そうとした。これに対して、ブランシヨは「文学は行動しない」し、「説明でもなければ完全な理解でもない」(PF327/429)という反

サルトル的な言明をおこないつつも、あくまで散文と詩の識別不可能性として「文学」を考えようとする<sup>14)</sup>。つまり一つの観念の伝達を目指す散文的実践の次元と、ものとなった意味の水準を取り扱う詩的実践の「曖昧な」領域が「文学」と呼ばれるのである（PF321-322/421）<sup>15)</sup>。

以上を踏まえて、本稿第一節で議論した理念性との関係から本節の散文と詩の区分を整理すれば、意味の伝達を主目的とする「散文」が意味の理念性の水準に対応し、ものとしての言葉をとりあつかう「詩」が語の理念性の水準および文字あるいは音素の水準の形態論的理念性の水準に対応し、それら全体が「縛られた理念性」としての「文学」の領域に相当する。

フッサールの試みは、幾何学的真理を範例とする一義的で透明な超越論的言語を設定することにより、真理の伝承の可能性を保証することにあつた。この意味で、フッサールの試みはサルトルによる散文の称揚と類比的である。これに対して、ジョイスに代表される文学的对象は、本質的な多義性に開かれた言語であり、「詩的価値」を担うものである（OG104/150）。「序説」ではジョイスのテキストについて具体的な分析はなされない。しかし、1982年のジョイスコロックにおいて、デリダは「序説」の問題設定を呼び戻しつつ、『フィネガンズ・ウェイク』に見出される「he war」という二つの語について、英語（「彼は戦う」）とドイツ語（「彼はいた」）で異なった意味内容を指してしまう事態を例に出している（Jacques Derrida, *Ulysse gramophone deux mots pour Joyce, Galilée*, 1987, pp. 16-17）。本論の枠組みから言えば、この例は、シニフィエの理念性がシニフィアンの理念性や形態論的理念性と不可避免的に混ざり合ってしまう事態として説明できるだろう。

これらはいずれも想像力によって感性的実在から引き剥がされる言語、すなわち「縛られた理念性」の水準にあり、そこで広義の文学＝文芸を截然と区別することは困難である。フッサールの一義的言語伝達の企図は、本質的な多義性に触れてしまっているのだ。フッサールは「純粋な歴史性のなかに還元しえず、ますます豊かになり、そして常に生まれ変わる多義性を承認せざるをえない」（OG105/151）。しかし、逆に、ある種の散文的性、つまり意味の伝達が可能にならなければ、詩も読まれる可能性を失ってしまう。つまり、ジョイス的な現代文学の企ても「一義性にその役割を与えることによってしか成功しえなかった。少なくともそれは永久に誰にとっても理解できぬままであっただろう」（Ibid.）。ブランショは「文学と死への権利」において「散文」と「詩」の区分を曖昧にする「文学」の領域を見出したが、デリダは「序説」において、この構図を最晩年のフッサールのテキストのなかに埋め込む。デリダの「文学的对象の理念性」の企ては、「幾何学」的な一義性を目指す言語を、絶えず汚染する「文学」の領域によって二重化するのである。

自由な理念性	縛られた理念性＝文学的对象の理念性			感性的実在
客観的理念性	シニフィエの理念性	シニフィアンの理念性	形態論的理念性	
幾何学	(散文)		(詩)	
一義性	(一義性)		(多義性)	

### 終わりに代えて—幾何学に憑く文学

まとめよう。デリダのフッサール再読の試みは、幾何学的理念性構成の企図を追うとともに、サルトル、ブランショらの先行する想像力論・文学論を、フッサールの超越論的現象学の枠組みのうちに導入し、再度精緻に練り直そうとするものであった。初期デリダの「文学的对象の理念性」と

いう構想は、以上のように、幾何学と文学の出会う「超越論的領野」（OG85/133）を想像力による言語論として十全に展開しようとするものであったといえるだろう<sup>16)</sup>。

終わりに、本稿の議論の射程を整理するために、「序説」後半部の議論との関係を述べつつ、これ以後のデリダの歩みについて触れておこう。デリダが整理するように、フッサールにおいては「縛られた理念性」から「自由な理念性」への「跳躍」が問題とされるのだが、その際、「カント的意味での理念」についての議論が導入される<sup>17)</sup>。フッサールの議論の枠組み内においては、あくまで有限な想像力によって獲得される「縛られた理念性」は、幾何学の「自由な理念性」から峻別される。フッサールにとって、感性的な形態論的理念性はあくまで構成された幾何学の内部で「揚棄される [supprimé]」べきものであり（OG134/202）、フッサールにとって、「形態論的理念性は、志向性の予見的構造から、無限近似の理念的かつ不変な極へと乗り越えられ」ねばならないからである（OG146/213）。それゆえ、フッサールは、想像力とは別に幾何学的な客観性を創造する理念化を要請し、客観的理念性の構築へ向かう極限への移行を導くものとして、「あらゆる無限の義務のための統制的極」としての「カント的意味での理念」を導入する。「カント的意味での理念」は、幾何学が歴史のどこかで決して見失われることのないように、「極としてのテロスへ向かうパロールの推移、本源的ロゴスの純粋な伝承」を可能にするものだ（OG165/245）。しかし、文学的対象の多義性をカント的意味での理念によって統制しようとするフッサールに対して、デリダは、文学的対象が属するところの「感性的な理念性は、幻想的空間及び空間の科学、形態論的類型の予見し難く非有機的な増殖を生み出しうる」と述べる（IOG135-136/203）。そして、フッサールが幾何学の乗り越えに際して、カント的意味での理念という「歴史のうちなる隠れた理性」を呼び出そうとするのに対して、デリダは「本体的実体の想像的図式は消し難い」（OG160/240）のものであり、「〈存在〉の現示に対する〈言説〉の遅延 [retard]」（OG170/249）が絶えず現れるのだと主張するのである。ここで提出される「遅延」という主題は、1960年代に独自の造語によって指し示される根源的な時間化、空間化としての「差延 *différance*」というデリダの哲学的モチーフに繋がるものである（MP8）。本稿の観点からは、有限な想像力によって獲得される文学的対象と、無限を志向するカント的意味での理念に先導される幾何学的対象との絡み合いが「差延」という発想を準備しているといえよう。

この有限と無限の絡み合いという主題は、1960年代のデリダの哲学的主題をなすものであるが、第二節でみたように、フッサール読解と並行して、本稿であつかったイポリットによる想像力＝構想力を理性の萌芽とみなすヘーゲル解釈を介しても接続されている<sup>18)</sup>。例えば、1967年の『声と現象』においても、理念性を可能にする純粋な反復の力と、想像力との関連が示唆されつつ（VP61-62）、「無限の差延は有限である」という命題が、フッサール現象学以上に根底的なヘーゲル主義の名の下に語られている（VP123-124）。感性与理性のあいだの想像的な「文学的対象の理念性」は、「幾何学的対象の理念性」に絶えず「亡霊」のようにつきまといながら、初期デリダの理論的枠組みをなすのである。

このような理論枠組みはフッサール、ヘーゲル解釈にとどまらないデリダの関心を展開するものでもあっただろう。デリダは「序説」の翌年の「力と意味作用」において、ブランショの無のエク

リチュールと、カントの『判断力批判』における構想力論を接続しつつ、当時の構造主義批評に取まらない文学的对象の理念性の可能性を示唆している（ED15-17）。そして、本論で検討した最初期の著作以後、デリダは1960年代後半にフッサール、ヘーゲル、そしてハイデガーに対する更なる批判的検討をおこないつつ、自身が提示した理論的枠組みを発展させていくのである<sup>19)</sup>。以上、本論が提示した初期デリダの文学的想像力論への注目から発して、初期から晩年にいたるデリダの哲学と文学とのかかわりを思考する視座が提示されるだろう。

## 註

\* 以下のテキストの引用に際しては、以下の略号を用い、続けて、原著頁数と、邦訳を引用する場合には対応する邦訳頁数を記す。例えば(OG14/15)。邦訳引用については一部引用者による表記変更をおこなった。引用中[……]は省略、□内は引用者による補足を表す。

**Jacques Derrida**の著作：PG = *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, 1990; OG = *L'origine de la géométrie* d'Edmund Husserl, traduction et introduction par Jacques Derrida, PUF, 1962 (エトムント・フッサール『幾何学の起源』田島節夫・矢島忠夫・鈴木修一訳、青土社、1976年); ED = *L'écriture et différence*, Seuil, 1967; VP: *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, 1967; MP=*Marges de la philosophie*, Minuit, 1972.

**Jean Hyppolite**の著作：LE = *Logique et l'existence*, PUF, 1953 (『論理と実存—ヘーゲル論理学試論』渡辺義雄訳、朝日出版社、1975年)。

**Jean-Paul Sartre**の著作：QL = *Que'est-ce que la littérature?*, Gallimard, 1948 (『シチュアションII』加藤周一ら訳、人文書院、1964年)。

**Maurice Blanchot**の著作：PF = *La part du feu*, Gallimard, 1949 (『完本 焔の文学』重信常喜・橋口守人訳、紀伊國屋書店、1997年)。

\* 本稿は日本学術振興会特別研究員奨励費（18J10264）の助成を受けた研究の一部である。

1) Benoît Peeters, *Derrida*, Flammarion, 2010, p. 131.

2) Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire*, Gallimard, coll. « Folio/ essais », 1984, p. 13.

3) 戦前の想像力論から戦後の文学論までのサルトルの思想的統一性については以下を参照。赤阪辰太郎「新たな仕方の世界を描くこと：前期サルトルの哲学的企図についての試論」、『年報人間科学』、37号、2016年、pp. 87-103.

4) Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie*, Galilée, p. 443.

5) Timothy Clark は、Henry Staten による「序説」の理念性についての議論から、デリダとブランショのエクリチュールの近さを指摘しているが、本論がその重要性を指摘する想像力の役割に触れていない。Cf. Timothy Clark, *Derrida, Heidegger, Blanchot Source of Derrida's notion and practice of literature*, Cambridge University Press, 1992, pp. 72-73; Henry Staten, *Wittgenstein and Derrida*, Blackwell, 1978, p. 49.

6) 『起源』は1954年に刊行された *Husserliana* 版以前に、1939年1月に『国際哲学雑誌』に E. Fink 編集によって発表されているが、この Fink 編集版には言語についての記述の欠落がある (Cf. 亀井大輔「『フッ

サル「幾何学の起源」講義—デリダとの読解との対比を通じて』『メルロ＝ポンティ読本』松葉祥一・本郷均・廣瀬浩司編、法政大学出版局、2018年、pp. 300-309)。このことはデリダのフッサール解釈に影を落としている。例えば、Fink は、フッサールにおける「超越論的言語」の問いの不在を指摘しつつ超越論的記述にふさわしい「超越論的言説」の必要を提起し、また Suzanne Bachelard はそもそも言語の水準が「現象学的還元は無知であり、われわれを自然的態度に服させる」と主張していた（OG60/101-102）。このような先行するフッサール現象学の解釈を受けて、1953-1954年に書かれた『フッサール哲学における発生の問題』において、デリダは晩年のフッサールの技術や想像、歴史といった主題が単に経験論的なもの、歴史主義への後退を示すものとみなしていたのだが（PG52, 270）、後に自身の『起源』の解釈を再検討する必要があると注記している（PG264）。このことは『発生の問題』のデリダが、Fink 版の『起源』を参照し、前述のような超越論的哲学としての現象学の可能性を追求する Fink や Bachelard の解釈に依っていたからだと考えられる。これに対して、デリダは「序説」において、フィンクが主張した「超越論的言説」とは異なる、曖昧な「超越論的言語」（OG71/121）という問題設定を Husserliana 版のうちに見出し、超越論的現象学の臨界点として再評価するのである。

- 7) 『起源』における幾何学の伝承の必要性については下記で論じた。小川歩人「分散と組織化の界面としての身体—デリダにおける Leiblichkeit 解釈について—」『フランス哲学・思想研究』、22号、2017年、pp. 112-123.
- 8) Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Husserliana Band XIX, Hrsg. v. U. Panzer, Nijhoff/Kluwer/Springer, 1984, pp. 48-50.
- 9) 「形態論的類型」はフッサールによって「形態論的本質」として提示された概念であるが、デリダはフッサールからの引用を除き、一貫して「形態論的類型」と訳出している。これは想像による無限の自由変更を含む本質直観の議論と、想像変様の過程を経ながらあくまで有限なものとして到達しうる形態論的類型を区別し、また本質直観の理念化ではなく、本稿末尾で問題にするカント的意味での理念による理念化との関係を問うためであると考えられる。
- 10) Cf. 谷口博史「言葉と暴力をめぐる—ブランショ、デリダ、レヴィナス（上）」『みすず』、46号、2巻、2004年、pp. 26-56。コジェーヴは『精神現象学講義』において、定在を言語による概念把握によって無化することを、感性的認識からの分離としての「ものの殺害」と呼んでいるが、その際、彼は「ものの殺害」の機能を「悟性」の権能に帰している。Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel, Leçon sur la phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes-Études, réunies et publiées par Raymond Queneau*, Gallimard, 1947, p. 545.
- 11) この引用は後述する文学の散文的傾向を説明するものだが、デリダが参照する『炎の地帯』所収の「虚構の言語」では、より明示的にサルトルからの影響がみられ、散文と詩の区別以前の言語活動全般に対する想像力の役割が記述されている（PF84/100）。1940年代のブランショの文学論を、サルトルの想像力論・文学論と合わせて比較したものとしては以下を参照。門間広明「言語における想像的なものブランショとサルトル」『早稲田フランス語フランス文学論集』、12号、早稲田大学文学部フランス文学研究室、2005年、pp. 195-206.
- 12) 人間主義的ヘーゲル読解、『精神現象学』の特権化に対するイポリットの批判については下記も参照。

Jean Hypolitte, *Figures de la pensée philosophique I*, PUF, 1971. また、Lawler はイポリットの言語論や人間主義批判のデリダへの影響を指摘している。Leonard Lawler, *Derrida and Husserl, The Basic Problem of Phenomenology*, Indiana University Press, 2002, p. 89.

- 13) ただし、ここで引用されている『エンツェクロペディー』「精神哲学」単体では、イポリットの構想力＝想像力に重点をおくヘーゲル解釈を導出することは困難である。「精神哲学」の該当箇所を字義通り読めば、問題となる *Einbildungskraft* はあくまで再生産的構想力であり、構想力を感性と悟性との共通の根として、弁証法的理性へ接続するという読解は端的に難しいのだ。ここでは明示的な言及はないものの、イェーナ期ヘーゲルの重視に加えて、より同時代的な文脈としてハイデガーの『カントと形而上学の問題』（原著 1929 年、仏訳 1953 年）との理論的緊張関係を鑑みるべきであろう。ハイデガーは同書において、ヘーゲル哲学を『純粹理性批判』B 版における論理学化されたカントと同様のもとのみなし、自身のカント解釈から差別化している（Cf. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe Band 3, Vittorio Klostermann GmbH, 1991, p. 244）。このようなハイデガーのヘーゲル解釈に対して、イポリットは『美学』における産出的構想力と「精神哲学」の記号論を合わせ、ヘーゲルの体系内部に超越論的構想力の重要性を読み込むのである（LE26/41）。後年のデリダによるヘーゲル記号論については MP 所収「豎坑とピラミッド—ヘーゲル記号学への序論」を参照。
- 14) ただし、サルトルは注で散文と詩の事実上の分割の困難を指摘しており、ブランショはその事実上の困難を引き受けることで自身の文学概念を主張しているといえる（QL43/69）。
- 15) 郷原はブランショのイメージ・文学論の二重性に関して、レヴィナスとサルトルの対比を指摘しつつ、二者択一ではなく二重性を強調する点にブランショとレヴィナスの差異をみている。本論でのデリダによるブランショの立場の引き受けは、ED 所収の「暴力と形而上学」におけるデリダとレヴィナスとの差異にも重なるものであろう。Cf. 郷原佳以『文学のミニマル・イメージ モーリス・ブランショ論』、左右社、2011 年、p. 16n.
- 16) 東は、ラカン派精神分析が想像界をシニフィアンの象徴的秩序から峻別するのに対して、デリダのエクリチュール概念が想像界と象徴界を跨るものであることを指摘している。Cf. 東浩紀「想像界と動物的回路—形式化のデリダ的諸問題」『サイバースペースはなぜそう呼ばれるか+ 東浩紀アーカイブス 2』、河出書房新社、pp. 232-260。デリダは、『ポジション』において、ラカン派精神分析の想像界、象徴界、現実界の三分法自体に先立つものとして自身の「差延」の思考を提示しているが、本論が提出する初期デリダの想像力論と後年のラカンの関係については稿を改めたい。Cf. Jacques Derrida, *Position*, Minuit, 1972, pp. 112-119.
- 17) 「序説」における「カント的意味での理念」の役割について述べた先行研究としては以下を参照。Cf. 長坂真澄「アポリアの始まり—若きデリダのフッサール『算術の哲学』読解—」『現象学年報』、30 号、日本現象学会、2014 年、pp. 133-140.
- 18) MP8. また「序説」における「遅れ」の主題を、後年の「差延」の議論と接続するものとしては以下を参照。Edward Baring, *The Young Derrida and French Philosophy, 1945-1968*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, p. 180. また、デリダのヘーゲル主義における悪無限の重要性を指摘したものとしては以下を参照。Rodolphe Gasché, *Inventions of difference: on Jacques Derrida*, Harvard University Press, 1994, pp. 129-

149.

- 19) デリダは七十年代に「芸術（カント）」、「もの（ハイデガー／ブランシヨ）」と題された講義をおこなっており、また後年の「亡霊」という主題についてもカントの超越論的構想力（Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, 1993, p. 227）やブランシヨの「中性的なもの」との関連が示唆されている（Jacques Derrida, *Parages*, Galilée, p. 151）。更に、「縛られた理念性」については最晩年の動物論でも扱われている（Jacques Derrida, *Séminaire: La bête et le souverain, volume 1 (2001-2002)*, ed. Michel Lisse, Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud, Galilée, 2008, p. 241）。

## **La naissance de « l'idéalité de l'objet littérature » dans l'introduction de *L'origine de la géométrie***

Ayuto OGAWA

Jacques Derrida avait la conception de « l'idéalité des objets littéraires » comme thèse de doctorat, qui n'avait pas été rendue publique. Notre recherche tente de montrer ces traces dans l'introduction de *L'origine de la géométrie*. Premièrement, nous allons voir que, dans le cadre husserlien, « l'idéalité des objets littéraires » peut être interprétée comme « idéalité enchaînée » faite par l'imagination entre la sensibilité et l'entendement. Ensuite, nous voudrions montrer Derrida essaye à étendre le cadre husserlien aux analyses de Maurice Blanchot sur l'imagination. Cette réflexion permet de relier le point de vue phénoménologique à le cadre hégélien sur le langage imaginatif. Enfin nous concluons que Derrida a élaboré la définition de la « littérature » de Blanchot, qui déconstruit la distinction entre « la prose » et « la poésie », et elle exprime l'idée de « l'idéalité des objets littéraires » sur la limite de la phénoménologie transcendantale.

## スピノザにおける想像 ——想像的対象に対するアクチュアリストの位置づけ

木島 泰三

厳格な必然主義ないしアクチュアリズムを標榜するスピノザにとって(cf. 1P29, 1P33)、一見して非現実的な対象の最たるものと思われる想像の対象もまた、唯一にして無限な現実の一領域に位置づけられる。本稿では、それがいかにしてなのかを明らかにする。

スピノザの想像論の包括的な概念史的考察は本稿では行えないが、一つの局所的な概念史的考察として、本稿はホッブズの想像論を参照する。ホッブズは科学革命後の機械論的自然観を前提し、自然の外側に心的なもの領域を残さない、唯物論的想像論を構築した。こうしたホッブズの立場は、自然主義者、アクチュアリストとしてのスピノザに継承されたと見られるのである。

### 1. ホッブズにおける感覚と想像の理論

ホッブズは『リヴァイアサン』第1章において我々のすべての思惟の根源を、感覚諸器官に由来する「感覚[sense]」に求め(Lev ch.1, p.1)、続く第2章で、感覚の対象が除去された後にも見いだされる、「おぼろげな[obscure]」と言われる「像[image]」、「現れ[appearance]」、「心像[fancy (lat. phantasia)]」を「想像[imagination]」として名指し、それを「衰えゆく[decaying]感覚」と定義する(Lev ch.2, pp.4-5)。だが、この「想像」の定義を念頭に置きながら第1章の次の一節を振り返るとき、感覚と想像のこのような区別がそれほど確固としたものではないことが明らかになる。

この見え[seeming]あるいは心像が、人々が感覚と呼ぶものであり、それは目に対しては光、または形をもつ色、耳に対しては音、鼻に対しては臭い、舌と口蓋に対しては風味、身体他の部分に対しては温かさ、冷たさ、硬さ、柔らかさ、その他我々が感触[feeling]によって識別する諸質から構成されている。このすべての諸質は感覚的[sensible]諸質と呼ばれるが、それらはそれを〔因果的に〕惹起する対象の内では、物質の、それだけ多くの別々の運動であり、その運動によってそれら諸物体は我々の器官を様々な仕方で圧迫するのである。それら〔感覚的諸質〕はその圧迫を受けた我々の内においても、様々な運動以外の何ものでもない（なぜなら運動は運動以外の何ものも産み出さないからである）。しかしそれらの我々に対しての現れは心像であり、それは覚醒時においても睡眠時と同じである。(Lev ch.1, p.2)

ここでホッブズは第2章で「想像」の定義に用いられる「現れ」や「心像」によって「我々に対しての」感覚を定義する。1つにはこれは「外見」と「実在」の隔たりの示唆である。感覚的諸質は我々の身体に生じる諸結果であり、それらがそのようなものとして外界を飛び回るかのような説は退けられる(Lev ch.1, p.3)。また「覚醒時においても睡眠時と同じである」という両者の内的な

同質性は、ある個別の経験が、対象の現前を告げる「感覚」なのか、対象の不在時に生じる「想像」に過ぎないのかを確実に識別しうる指標はない、という懐疑論を示唆する。

だが、感覚と想像とが外的対象に由来する「それと同数の諸運動」である、というその「運動」としての同質性は、「すべての運動は運動から」という公理的命題の支えによって、それらに学知の基礎となる資格を付与する (cf. DCo cap. 6, sec. 5, p.62)。個別の経験の真理性に対する絶対的決着は望めず、我々が今現在目にする世界の心像はすでに消滅した世界の残像ですらありうるとしても、それらの心像から確実な自然学的原理を導くことは可能である (DCo cap.7, sec. 1, pp.81-82)。

さらに、このような感覚と想像の運動としての同質性そのものが、想像を感覚から区別する「衰え [decay]」という特徴の自然学的基礎を与える。その基礎とは、ホッブズが自明の公理と見なす、いわゆる慣性法則に類似する原理に基づく、以下のような考察である。

ひとたび運動状態に入った物体は、(何かそれが妨げない限り) 永久に運動する。そして何であれそれを妨げるものは、瞬時にその運動を根絶することはできず、時間をかけて徐々にそうすることしかできない。……人間がものを見たり、夢見たり等々をしているとき、人間の内の諸部分の内に形成されている運動の中にも、そういうことは起きる。(Lev ch.2, p.4)

つまり運動としての想像は本来、感覚として与えられたときの自己同一性を永久に維持するはずである。だが、体内で他の多様な運動の抵抗を受け、その運動は不可避免的に減衰させられる。抽象的に考察されれば感覚と想像の間に内的違いはないが、現実の文脈の中に置き直されたとき、両者の区別はおのずと生成されるのである。

また、「衰えゆく感覚」としての想像は、常に過去の感覚にその起源をもつという点で、「記憶」と名においてしか区別されない (Lev ch.2, p.6)。たしかに我々は一見、例えばケンタウロスのような、かつて一度も感覚されなかった対象、現実存在しなかった対象を想像しうるように見える。だがそのような「心の虚構 [fiction of the mind]」は「複合的想像 [compounded imagination]」であり、過去の諸知覚を合成したものとして分析されるのである (Lev ch.2, p.6)。

ホッブズ思想には、懐疑主義的性格や規約主義的真理観 (cf. Lev ch.4 p.23) のような、自然主義とは異なる指向も見いだされる。一方、スピノザの想像論は、ホッブズの理論の自然主義的性格をさらに徹底させた理論として位置づけられる。次節よりそれを見ていこう。

## 2. 『エチカ』における想像の定義

『エチカ』2P17Sで「想像」は次のような概念として導入されている。

精神はそれによって人間身体がかつて変状された外的物体を、たとえその外的物体が現前していないとしても、現前しているかのように観想することができる。(2P17C)

……さらに通常の言葉を保存するために、その観念が外的物体を我々に現前しているかのよう

に表象する [repraesentant] ような人間身体の変状を、たとえそれが諸事物の形状を再現 [referunt] しないとはいえ、諸事物の像 [imagines] と呼ぶことにする。そして精神がこのような仕方では物体を観想するとき、その物体を想像している [imaginari] と呼ぶことにする。……(2P17S)

すなわち「想像」とは現前せざる対象にも現前を肯定する心的作用であり、これは上で見たホッブズの想像の定義とも、また一般的に理解される想像の概念ともよく一致する。

### 3. 『エチカ』における感覚知覚の理論

現前せざる対象を現前するものとして観想するのではなく、現前する対象を現前するものとして観想する心的作用を、感覚ないし感覚知覚と呼ぶであろう<sup>1)</sup>。そしてホッブズの場合同様、スピノザの場合も想像は感覚知覚から派生し、感覚知覚を基礎にして初めて十全に説明される心的作用である。それゆえ、人間精神による感覚知覚の原理を概観しておく。

人間精神とは神的無限知性において形成され維持されている、人間身体を対象とする観念であった(2P13)。それゆえ人間精神の内では、人間身体が様々な変状（行為や状態）を形成し保持するのと平行的に、それらの身体変状の観念が形成され保持される。従って人間精神の諸活動、諸状態はいずれも「人間身体の変状の観念」としての地位をもち(cf. 2P19Dem)、また、およそ物体の変状はその変状の外的原因である物体の本性と、それによって変状される物体の本性を含むがゆえに(2P16Demでスピノザはこれを2L3Cの後のAx1と1Ax4という2つの公理から導いている)、以下の定理が引き出される。

人間身体が外的物体から変状される際の各々の様式〔様態〕の観念は、人間身体の本性と共に外的物体の本性をも含んでいるのでなければならない。(2P16)

この定理からは次の2つの系が導かれる。

ここから帰結するのは、第1に、人間精神は自己の身体の本性と共に、多くの諸物体の本性を知覚する、ということである。(2P16C1)

第2に帰結するのは、我々がもつ外的諸物体の諸観念は、外的諸物体の本性よりも我々自身の身体の構成状態をより多く示す、ということである。私はこのことについて第1部付録で多くの例を挙げて説明した。(2P16C2)

第1の系は、身体変状の観念が、自らの身体そのものについての観念であると共に、その原因となった事物についての観念でもあることを告げている。それゆえに我々は身体変状の観念の獲得、所有において、外的事物についてなにがしかを肯定する観念を獲得し所有し、あるいはその事物をその側面において知覚することができる(2P26)。しかしまた第2の系によれば、我々の外的事物の

知覚が示すその事物の本性とは、あくまでもその物体が我々の身体を一定の様式で変状する限りにおけるその本性である(2P25Dem)。

この第2の系は、感覚知覚やその派生物である想像が総じて混乱した認識に留まる、というスピノザの考察の大きな基礎になる(cf. 2P24-31)。スピノザが参照を求める第1部付録では、身体の状態を対象にいわば投射して得られる一般概念[notiones]としての「善、悪、秩序、混乱、暖、寒、美、醜」が挙げられるが(1App, GII, p.90)、これは「虚偽の唯一の原因」(2P41)とされる「第一種認識」に相当し<sup>2)</sup>、ホッブズの「感覚的諸質」と実在との隔たりという考察とよく対応する。

だが、デラ・ロッカが巧みに再構成しているように、観念の「混乱」は、身体変状の観念が身体それ自身の本性と、その原因となった外的物体の本性を、あるいは複数の異なった外的諸物体の本性を、同時に混淆して肯定することに由来する(Della Rocca 1996, ch.3)。それゆえ我々がその混同を抑止する認識を得る（つまりその点の「認識の欠如」(2P35)を埋める）ならば混乱はある点で解消し、その限りで身体や外的事物に関する真なる知識が得られる(2P17S, 2P35S)。これはホッブズにおいて、運動としての感覚と想像が学知の基礎となるという構造と対応する。

#### 4. 感覚知覚と想像の内的同質性

精神による感覚知覚の獲得は、上に続く以下の定理においてより明確に規定される。

人間身体が何らかの外的物体の本性を包含するような様式[modo]で変状されたならば、人間精神はその同じ外的物体を現実存在するものとして、あるいは自分自身に現前するものとして観想するはずであり、またそれはその外的物体の現実存在ないし現前を除去するような変状に変状されるまで続くはずである。(2P17)

この考察は、いわゆる慣性法則と通底する、すべての事物の自己破壊性の否定という原理に基礎づけられている。それは第3部のコナトゥスの定理の基礎になる原理(3P4Dem)と同じであり、ホッブズにおいてと同様、スピノザ思想全体の核心近くに位置する原理である。そして注意すべきは、ここではその原理から「除去された対象の現前の肯定」という、すでに「想像」と呼びうる心的作用が引き出され、またそのような「想像」と真の感覚知覚が外的状況によって区別されるものではないこと、つまり両者が内的には同質であることが含意されているということである。

このような感覚知覚との内的同質性は、スピノザが明確に「想像」と名指す心的作用についても成り立つ。これは以下の、想像をもたらす仮説的メカニズムを参照することで明らかになる。

外的物体が人間身体の流動的諸部分を、軟らかい諸部分へ頻繁に衝突するように決定する間に、軟らかい部分は(2Post5により)変化する。かくして生じるのは(2L3Cの後のAx2を見よ)、その結果流動的諸部分は以前はそうするのが常であった様式とは異なった様式で反射する、ということであり、またその後、流動的諸部分が、その同じ軟らかい諸部分の変化した平面にそれ自身の自発的な運動によって[spontaneo suo motu]衝き当たり、外的諸物体がその表面に衝

突するように強いられたときと同じ様式で反射し、また従って、人間身体は、流動的諸部分がこのように反射する運動を継続する間は、〔以前と〕同じ様式で変状されることになる……。そしてこれは、人間身体の流動的諸部分がそれ自身の自発的な運動によって軟らかい諸部分の平面に衝き当たるとびごとに生じる。(2P17C)

この叙述と先に引いた「像[imagines]」に関する叙述を関連づけるときに引き出される重要な帰結は、「像」とは軟部すなわち脳内の痕跡そのものを指すのではなく、その痕跡への「自発的運動[spontaneus motus]」を行う神経流体の衝突によって再生される、身体変状の全体である（従ってそれは「諸事物の形状を再現しない」(2P17S)）、ということである。しかるに2P16C1によれば、身体変状の観念が外的物体の知覚を与えるのは、その対象たる身体変状が外的物体の本性を含むことによる。それゆえ外的物体の作用に直接由来する身体変状と、軟部への流動物体の衝突によって再生された身体変状あるいは「像」とは、その外的物体の知覚を与え、あるいはそれを肯定する力において、常にではないとしても、同一であることを妨げない。ここには、ホップズにも見いだされた、**感覚と想像の運動状態としての内的同一性**、という構造が見いだされる。

## 5. 感覚知覚と想像を区別するもの

だがスピノザもまた感覚と想像の明白な区別を否定しない。以下の2つの定理を比較しよう。

人間は過去あるいは未来の事物から、現在の〔現前する〕事物からと同じ喜びおよび悲しみに変状される。(3P18)

その原因が現在我々の目の前にあると我々が想像している感情は、その同じ原因が目の前にないと想像している場合のそれよりも強力 [fortior] である。(4P9)

3P18は、感情の喚起力において、感覚知覚の対象と想像の対象との間に差異はないことを告げる一方、4P9は、不在の対象としての想像の対象の感情的喚起力が弱いことを告げる。一見したところ対立し合うように見えるこれらの定理を、スピノザは次のように関連づけている。

先に 3P18 において私は我々が未来または過去の事物の像から、現在の〔現前している〕事物の像と同じ感情に変状されると述べたが、そのとき私のはっきりと注意を促したのは、ただその事物そのものの像のみに我々が注目する限りにおいてのみ、このことは真である（というのも、我々が事物を現在のもの〔現前している〕と想像しようが、現在のものではない〔現前していない〕と想像しようが、それ〔像〕の本性は同じなのである）、ということだった。しかし私は、その像が、我々がそれとは別の、未来の事物の現前する〔現在の〕現実存在を排除するような事物が現前している、と観想している場合にはより弱いものへと引き下げられること [debilior reddi] を否定しなかった。先にこの注意を私が省いたのは、感情の力についてはここ

で論じようと決めていたからである。(4P9S)

つまり、不在の対象の想像と、現前する対象の想像つまり感覚知覚との間には、それ自身において感情の喚起力における差異がないとしても、しかしそれを取り巻く状況の相違ゆえの差異が生じる、ということである。上の定理の証明においては、この点は次のように説明されている。

……想像は（2P17により）現在の〔現前する〕外的事物の現実存在を排除するものを何も想像していない間、より強度の大きい [intensior] ものとなる。ゆえにまたその原因が現在我々の前にあると我々が想像する感情は、その同じものが我々の前にないと我々が想像するときの感情よりもより強度が大きく、あるいはより強い [fortior]。Q.E.D. (4P9Dem)

この証明は、感情的喚起力の強度の差異を、感覚や想像そのものの強度の差異に基礎づけている。スピノザは別の場所では「諸々の像は常に等しい活気をもつ [semper aeque vigeant] わけではない」(2P40S1)とも述べており、ここで言う想像の「弱さ」は、ホップズが想像の「おぼろげさ」や「衰え」と呼んだ特性を思い起こさせる。とはいえスピノザはそのような強度の差異を、それを端的に運動の勢いの差異に帰着させたホップズと較べて、より洗練された仕方でも導き出しているように思われる。この点は、以下の事例の考察から再構成しうる。

……有翼の馬を想像し、他のものはなんら知覚していない子供を概念しよう。この想像は馬の現実存在を包含しており（2P17Cによる）、また子供は馬の現実存在を除去するものを何も知覚していないのだから、子供は必然的に馬を現前するものと観想し、馬の現実存在について、確実性をもつことはできないとしても、疑うことができないことになるであろう。……もし精神が有翼の馬以外の何ものをも知覚しないとしたら、それが自分に現前していると観想し、その現実存在について何ら疑う原因をもたないだろうし、不同意を与える能力もなんらもないであろう。つまり、有翼の馬の想像が、その馬の現実存在を除去するような他の観念と結合される、あるいは、精神が自分もつ有翼の馬の観念が非十全であることを知覚するのだけならば、そうなるであろう。後者の場合には、精神はその馬の現実存在を必然的に否定するか、あるいはそれについて必然的に疑うか、いずれかになるはずである。(2P49S, GII, p.210)

有翼の馬という我々の日常経験とは相容れない想像的対象の現実存在を、通常の成人ならば否定するが、ある仮想的な無知の状態に置かれた子供は肯定せざるを得ない。我々の見るところ、この対比は上に引いた4P9と3P18の対比とまさに同じ構造をもつ。すなわちまず、スピノザによればすべての観念はそれ自身の内に肯定を含む(2P49)。それゆえ、思考実験において虚無の内に置かれた物体が永久に慣性運動を続けるのと同様、精神内の他の観念をすべて除去して与えられた有翼の馬の観念は、それ自身の対象を無条件で肯定し続ける。これは3P18の「ただその事物そのものの像のみに注目する」というケースに相当する。だが、現実の人間精神に単一の知覚や想像が孤立

して与えられることはなく、むしろそれは常に絶え間なく無数の感覚知覚にさらされている。そして感覚知覚の諸対象、すなわち外界に現実存在する諸事物は、たとえ相互に阻害や破壊を及ぼし合うことがあるとしても、いずれも現実存在するように決定されている、という点で一致し、その点において常に唯一の巨大な整合的体系をなす。一方、像すなわち過去の身体変状の再生は、それが属していた元来の文脈から切り離されており、かつ今現在の文脈のどこにも本来の居場所をもたない。それゆえ、とりわけ「有翼の馬」のような想像は、あらゆる感覚経験と両立せず、その観念が含む肯定は大きく抑止されるし、それ以外の想像も多かれ少なかれ感覚経験との衝突によって肯定力を抑止される。そしてこれが、4P9の「不在の対象の想像の弱さ」を説明する。ホップズは夢すなわち睡眠時の想像の鮮やかさを、昼間にも輝いているはずの星が日没後にならなければ識別されないことに喩えるが(Lev ch.2, p.5)、これは類似した思考と言える。

## 6. 感情論における想像の役割

上で見た箇所をはじめ、スピノザは我々の精神において生じる感情的変動の多くを、状況や対象の想像からの帰結として導く。以下はその典型的な事例である。

自分が愛している何かが破壊されることを想像する者は、悲しむであろう。反対に、それが保存されることを想像する者は、喜ぶであろう。(3P19)

このような定理における「想像」を、現実の状況や対象と精神とは別個の対象領域に属するものとしての「単なる主観的信念」や「想像的、ないし志向的な状況や対象」と見なし、そのような非実在的な対象が感情的変化の原因となっている、と考えるべきではない。喜びと悲しみという基本感情は身体の活動力の増減に対応する観念であり(3P11S)、活動力の増減は因果的な相互作用の結果もたらされる以上、感情の原因が現実の状況や対象ならざる、単なる「志向的对象」ないし「想像的对象」である、という解釈は、現実存在せざるものに因果的な作用性を帰すことになる。だがこれは1P28や1P36のような重要な定理に反する。我々はこれらの定理を尊重し、あくまでも想像と感情を現実存在する因果的秩序の内に位置づけて理解していくべきである。

最初に感情を考察しよう。感情とは身体変状の観念であり、身体変状とは外的物体からの因果的な作用によって形成され、それを所有する身体自身の本性と、それを引き起こした原因である外的物体の本性によって説明される(1Ax4, 2L3Cの後のAx1, cf.2P16Dem)。喜びや悲しみの感情について言えば、因果作用においてある物体からもたらされた本性と人間身体の本性との間の様々な点での一致や対立によって、身体の活動力が促進されるか、阻害されるか、そのいずれでもないかが定まり(3Post1, 4P29-31)、従ってそれらを参照することで感情は説明される、ということになる。ここからして、諸感情の説明とは、人間精神がその観念であるところの人間身体が様々な因果的な状況においていかなる仕方に変状され、いかなる仕方での活動力を変動させるか、という問題だということが示唆されよう。そして実際、第3部以降においてなされる感情論は、まさにそのような考察を行うものだと解することが可能である。スピノザはたしかに多くの場合、対象の本性或本

質についての具体的な考察を行わないが、感情論を現実に適用する場合、対象のどの点がどのように人間身体と一致不一致の関係に入るか、という点こそ具体的な経験的探求の課題となるはずである(3P51)

では、このような説明において「想像」が果たす役割は何だろうか。ここでまず念頭に置くべきは、想像とはあくまで過去の身体変状が「痕跡」を媒介にして再生されたものであり、それゆえその痕跡を刻んだ外的物体に因果的、概念的に依存し、その物体の本質を参照して初めて十全に理解されるということである。従って想像とは、物体が直接的に身体を変状するのではなく、流体の自発運動による痕跡への衝突を媒介し、間接的に身体に因果作用を及ぼす作用だと見なす。結果としての変状とその原因である外的物体の間には、幾分入り組んではいるものの、明確な因果的つながりを取り出しうるのである。そしてこのように想像を身体と外的物体との因果的交渉の中に置き入れて理解するとき、感情論における想像の役割を理解しうるようになる。

上述のように、すべての変状は、変状されている物体と、変状を引き起こした物体の両者に関連づけて説明されることで初めて十全に説明されるが、しかしまたその説明において欠かせないのは、その物体がいかなる状況で、いかなる仕方でも因果作用を及ぼすか、という点である。そしてこれを踏まえながら、『エチカ』第2部の以下の定理に目を向けてみよう。

……身体の内には生起しうるもので、精神によって知覚されないものは何もないであろう。(2P12)

身体に生起するすべての変状は精神に知覚される。それゆえ感覚知覚、およびその再生としての想像の内容には、作用を及ぼした原因に含まれる、その因果作用に関与する要因が含まれている。それゆえ、感覚知覚や想像の内容への言及は、身体にどのような仕方でも因果作用が及ぼされたのかを示す。ここからして、諸感情の導出における想像への訴えの役割は、身体およびその観念である精神が、どのような状況下で、どのような仕方でも因果作用を受けるのかを一義的に確定させることにあった、と見ることができる。つまり上で引いた3P19をはじめとする諸定理で言われる「～を想像するならば」は「～のような状況を構成する諸事物から自らの身体が因果的に作用を受けるか、それと同等の変状を得るならば」のような意味になると考えられよう。

## 7. 現実存在したことの無い、または、現実存在しえない状況や対象の想像

以上のように、想像をあくまでこの現実世界の因果的交渉の中に位置づける視点を見失わなければ、感情の主体である精神が経験したことの無い状況や対象、誰一人経験したことの無いような状況や対象、さらには、現実存在することがあり得ないような状況や対象が、感情の説明やその他の人間の精神や行為の説明において実質的な役割を果たすことも容易に説明できる。

例えばスピノザは「買いかぶり」や「見くびり」、あるいは行為者への自由意志の（想像的）帰属といった反事実に想像が、感情を激化させる、つまり心身の力を増減させる、という考察を行っている(3P24S, 3P49S)。だがここで、現実存在をもたない単なる「志向的对象」がいかにしてこのような因果的力をもちうるのか、という問いを發する必要はない。繰り返せば、想像とは痕跡へ

の流体の自発的衝突がもたらす身体変状の再生である以上、我々の身体は、かつて自らの軟部に痕跡を刻んだ対象に由来する変状しか再生しえない。この点でスピノザは「想像」と「記憶」の区別を単なる名目的区別と見なしたホップズとよく一致する<sup>3)</sup>。この点を踏まえて、「現実存在したことの無い状況の想像」や「現実存在したことの無い対象の想像」と呼ばれる心的過程が実のところいかなる過程であるのかを見直さねばならない。

ここで参照すべきは、先に引いた「有翼の馬の想像」の事例であろう。我々が対象からの因果作用から獲得する身体変状の観念は、その都度の対象の一側面を肯定する観念であるに過ぎないが(cf. 2P25Dem)、「馬について翼を肯定すること」(2P49S, GII, p.210)としての有翼の馬の想像の事例が示すのは、人間精神においては、異なった物体の諸側面を同一主体について肯定したり、同一物体の異なった側面を別々の主体に肯定したりといった、部分的、断片的な諸想像の再結合ないし混同、すなわち、ホップズの言う「複合的想像」が形成されうるということである(TdIE 52-58, GII, pp.19-21も参照)。そのような像つまり身体変状の再生や結合は、流体の自発運動(2P17C)、像と像の連合(2P18)、それにコナトゥスの作用(3P12-13)などにより説明され、さらに各々の像を成立させた因果の線は、その元になった知覚を惹起した外的諸物体に帰着し、最終的には、人間身体と外的諸物体の因果的な交渉という図式の中で理解されるであろう。

## 8. 能力ないし徳としての想像

我々は想像の感覚知覚への概念的依存を強調してきたが、想像は、単なる感覚知覚によっては得られない諸帰結をもたらす積極的な能力でありうる。これはスピノザの次の言葉が示している。

というのも、もし精神が現実存在しない事物を自分自身に対して現前していると想像し、かつ同時にその事物が実際には現実存在していないことを知っているならば、精神はこの想像する力 [imaginandi potentia] を自己の本性の欠点ではなく徳の内に含めるであろう。……(2P17S)

このような言葉も、我々のこれまでの考察からおのずと引き出される帰結に一致する。すなわち、痕跡を刻んだ軟部への流動物質の自発的衝突、といった仕方で諸経験を蓄積し再生しうること、人間は現前する諸事物との束の間の因果的交渉とそれが現前する限りでの認識を超え、現実存在する諸事物との間の、時間的、空間的に広範囲にわたる複雑で多重化された因果的交渉を組織し、またそれらについての真なる認識を獲得することができるようになる、ということである<sup>4)</sup>。

## 9. 結び

以上のように、スピノザ哲学のあらゆる対象と同様、想像もまた、唯一の現実世界の中での因果的交渉の中で説明され理解される。これはつまり、想像は不在のものに関わる、偽なる認識としてではなく、現実存在に関わる、積極的な要素に基づいて理解されねばならない、ということである。そして現実存在に関わる積極的な要素とは、観念について言えば、真なる要素ということである。「真理」を超世界的なイデア界にではなく、この世界における現実存在に求める限りは、スピノザ

の哲学における構成的な役割を担うのはもっぱら真理である。想像にしても、感情の変化にしても、そこに含まれる真理ないし現実存在の要素のみがその本性を説明する<sup>5)</sup>。

かくして、この現実、あるいは現実存在する自然が存在しうるものすべてを尽くすというアクチュアリズムと自然主義の内部に想像とその対象は位置づけられる。本稿では、冒頭で述べた通り、物的自然のみを存在のすべてとするホッブズの唯物論的な想像論との全般的な親近性を示したのみならず、科学革命後の力学にもとづく発想が両者に共有されている点も示せた。このような共通性はまた、両思想の差異の所在（両者の真理論等）や、その差異の性格（深刻な対立なのか、むしろ表面的なバリエーションなのか、等）の解明にもつながるはずである。

## 註

- 1) 感覚知覚は対象の現前を常に条件とするが、2P17Cで述べられ、2P17Sで「想像する」と呼ばれる作用は、現前している必要のない対象を観想する作用であり、対象の不在を常に要求するわけではない。とはいえ2P17Cは明らかに対象が不在である局面を念頭に置いており、この点でそれは、感覚知覚と対比される日常語の「想像」とおおむね一致する。たしかにスピノザが、混乱した認識から形成される一般概念としての第一種認識を「想像」と呼ぶとき(2P40S2)、それを個別的な心的過程を指す2P17Sの「想像」と同一視するのは難しく、ここには「想像」という用語の多義性を指摘しうるが（例えば非十全な感覚知覚は第一種認識としての「想像」に分類される）、しかし2P17Cと2P17Sの定義に従う限り、想像と感覚知覚の対照に曖昧な点はない。但し他方、同じく不在の対象を観想する働きである「記憶」と狭義の「想像」の境界は、これらを「異なった名をもつ、ただ1つのもの」と呼んだホッブズ同様、スピノザにおいても幾分曖昧である。ホッブズは「記憶」を「感覚が消えつつあり、古いものであり、過ぎ去ったものであることを表示しようとする」(Lev ch.2, p.6)ための呼称とすることで「想像」と区別した。スピノザは用語上の工夫として「記憶 [memoria]」を現在で言う「観念連合」の作用に限定しているが(2P18S)、とはいえ「想像」が通常は記憶や想起と呼ばれる事例をも含む点ではホッブズと一致する。
- 2) 第一種認識の呼称として *imaginatio* が用いられていることの問題点については注1参照。
- 3) 本稿第1節および注1参照。
- 4) 注1で述べたように、非十全な一般概念としての「第一種認識」を指す「想像」と2P17Sの「想像する」は同一視し難い。それゆえ2P17Sの意味での想像的観念の中にも十全な観念が含まれる可能性がある。この観点からスピノザの認識階梯論を見直す試みは今後の課題としたい。
- 5) この真理性の優位は「およそ偽なる観念がもつ積極的なものは、真である限りの真なるものの現前によって除去されることがない」(4P4)という、一見真なる観念の無力を告げるかのような定理にも見いだせる。同定理の証明は、真なる観念が偽なる観念の中の「神に関連する限りは真」である側面を除去することはあり得ない、という論理から結論を引き出しており、これは真理の揺るがし難さに依拠した証明と見なしうるのである。この点の詳しい論証は稿を改めて行いたい。

## 文献

- Della Rocca, Michael 1996. *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Hobbes, Thomas. 1961 (1651, 1839-1845). *Leviathan: or, the matter, form and power of a commonwealth, ecclesiastical and civil*. In Thomas Hobbes (ed. by Sir William Molesworth). *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Aalen : Scientia, vol. III. (参照は Lev と略記)
- Hobbes, Thomas. 1962 (1655, 1839-45). *Elementorum philosophiae sectio prima de Corpore*. In Thomas Hobbes (labore Gulielmi Molesworth). *Thoma Hobbes Malmesburiensis opera philosophica qua latine scripsit omnia*. Aalen : Scientia, vol. I. (参照は DCo と略記)
- Spinoza, Benedictus de. 1925. (hrsg. von Carl Gebhardt) *Spinoza Opera*. Heiderberg: Carl Winters, Universitätsbuchhandlung. (G と略記しローマ数字で巻数を示す。『エチカ』は以下の略号で参照を行う：Ax- 公理、P- 定理、Dem- 証明、C- 系、S- 備考、L- 補助定理、App- 付録。『知性改善論』は TdIE と略記しブルーダー版以来の節番号で参照を行う)

## **L'imagination chez Spinoza: une théorie actualiste sur les objets imaginaires**

Taizo KIJIMA

Spinoza adhère à un type stricte de nécessitarisme ou actualisme. Cet article montre comment il applique son actualisme à sa théorie de l'imagination, alors que l'imagination est souvent considérée comme un processus mental ayant rapport à ce qui est “irréel”. Nous développerons l'idée que chez Spinoza, les imaginations sont des équivalents mentaux de la résurrection des affections corporelles passées, par conséquent, elle doivent être expliquées en termes d'interactions causales actuelles entre le corps humain et les corps externes qui ont causé les affections corporelles. Au cours de cette discussions, nous révélerons aussi que la pensée de Spinoza sur l'imagination est en continuité avec la théorie naturaliste de Hobbes.

## シモーヌ・ヴェイユとフランス反省哲学 ——「ラニョーとアランの知覚の分析」に回帰するヴェイユ——

小林 敬

本稿はシモーヌ・ヴェイユ後期思想の最初期にあたる1941年初頭の時期に目を向け、当時のヴェイユの関心の在り処を探ると同時に、ヴェイユをラシュリエ、ラニョー、アランと直接の師弟関係を介して連なるフランス反省哲学の思想潮流の末端に位置付けることによって、後期ヴェイユの思想を仏反省哲学の発展的展開として解釈する可能性を提示することを目的としている。

### 1. 後期シモーヌ・ヴェイユとアラン

アランの強い影響下にあった初期のヴェイユの哲学的思索と、キリスト教的神秘主義とも解されるような晩年の思索には、ある種の断絶あるいは転換があると、一般に理解されている。確かにマルセイユ時代に入ってから1940年代、急激にキリスト教に接近したと言われる後期のヴェイユの著述において、扱われる主題や使用される語彙の変化は、それまでのヴェイユとの断絶を感じさせるものがある。こういった問題はしばしば「アランの影響下からヴェイユ独自の思索へ」、「アランの主知的（といわれる）立場からそれを批判的に乗り越えた宗教的思索へ」という図式で、ヴェイユ思想の転換あるいは発展の問題が、師であるアランからの決別と重ね合わせて捉えられる傾向が見られる。このような見方に、執筆者は疑問をもつものである。

確かにアランは『重力と恩寵』という書物に関しては「通俗的なタイトル」と評し「見るべきものはほとんどなかった」と、相当に手厳しい評価を下していることが知られている<sup>1)</sup>。『重力と恩寵』という書物は出版と同時にベストセラーとなり、ヴェイユの名を世に知らしめることとなったと同時に、その後のヴェイユ思想受容、特にヴェイユの宗教思想の受容に多大な影響を与えることとなった。ヴェイユの手によるものではないこの書物によってヴェイユ思想を理解することの危険性は、当初から常に指摘されてはいたのであるが<sup>2)</sup>、アランがこの書物に対して否定的な意見を述べているということは、興味深いことである。

しかしその一方で、アランは彼女の遺作『根をもつこと』を非常に高く評価し、ほとんど手放しの賞賛を送っている。彼は1949年10月19日の日記に次のように記している。

私は重要な一冊の本を読んでいる。シモーヌ・ヴェイユの『根をもつこと』だ。万人にとって重要であり、かつ私にとってたいへん重要だ。私はこの娘を知っている。私がこの娘を育てたのだ。私は彼女の死を嘆いた、けれど、彼女がこの優れた書物を遺したと思うと、その嘆きも和らぐ。＜中略＞私は嬉しい。この恐るべき娘の沈黙——それが私にとっては謎だったのだが——を私は理解した。彼女は、彼女の同志たちとは全く比較にならないほど高みにいるのだ。  
(JI 739-740)

この両極端なアランの評価をいかに受け取るべきか。少なくとも、ヴェイユ思想に内在的な思想的発展という問題を考えるにしても、単純に、初期のアランの影響下から独自の宗教的立場へという構図が有効ではないことは明らかであろう。また、『重力と恩寵』に代表されるような、いわばキリスト教的宗教思想家と化したヴェイユ像を保持したままで、後期ヴェイユとアランの関係を論じることも適切ではなかろう。我々としては、彼女の初期思想から後期思想への思想展開の中にある種の断絶を見ろという見方にさえも、ヴェイユのテキスト受容に起因する先入見による影響があるかもしれないという可能性までも考慮に入れた上で、注意深くヴェイユ自身のテキストを辿り、後期ヴェイユとアランの関係を再考する必要があると思われるのである。

## 2. 「ラニョーとアランの知覚の分析へ立ち戻る」 ——1941年初頭から1942年にかけてのヴェイユ——

我々は後期ヴェイユ思想という言葉で、1940年9月頃以降の諸著作群を指そうと思う。というのも、1940年9月中旬にヴェイユは両親とともにマルセイユに到着したのであり、このマルセイユ時代の始まりと共にヴェイユの後期思想の始まりを見たいからである。そして、ヴェイユ後期の思索に目を向けるにあたって、マルセイユ時代の最初期の時期に目を向けたい。ちょうどこの時期に、注目に値する一つの出来事がある。それは、後期ヴェイユ思想の出発点とも言えるこの時期に、ヴェイユがアランの最も形而上学的なテキストとも称される『海辺の対話』を、丁寧に読んでいるという出来事である。

### ・アラン『海辺の対話』を読むヴェイユ

1940年末から1941年の1月頃までの間に、ヴェイユはジルベール・カーン<sup>3)</sup>から借りたアランの『海辺の対話』を読んでいたということが知られている。ペトルマンによると、ヴェイユはアランの『神々』も同じくカーンから借りて読んだそうだが、それらの本を返すにあたって、特に『海辺の対話』が「大変役に立った」と、カーンに対して書き送っている<sup>4)</sup>。またヴェイユ全集第四巻第一冊に収録されている未発表カイエ「Ki2」の中には、アランの『海辺の対話』の読書メモと判断できるページが、マニュスクリプトにして8頁分にわたって残されている（Ki2 ms.27-34 (OCVI 1 198-203)）。『海辺の対話』からの書き抜きや要約から成り立つこの8頁分のカイエと、アランの『海辺の対話』本文を照らし合わせると、ヴェイユがアランのこの書物から一体何を読み取っているかについての示唆が得られるであろう。ここで、ヴェイユとアランという関係を念頭に置いた上で、カイエの『海辺の対話』読書ノートに則して、この時期のヴェイユの問題関心の在り処を、あえて以下三点にわたって指摘を試みようと思う。

### ①「読み (lecture)」の観念の形成

マニュスクリト8頁分のカイエの多くは『海辺の対話』からの書き抜きであるが、その中でも鍵括弧をつけた形でヴェイユが書き抜いている文章が六箇所ある。そのうちの 하나가、水の渦巻きについて語る次のような文章である。「水の中に輪がないのと同じように、月に軌道などありはし

ないのだ。輪というのは変化を読む一つの方法 (manière de lire le changement) なのである」(Ki2, ms32 (OCVI 1 202), PS 1305)。

このちょうど数ヶ月後、1941年4月又は5月、ヴェイユはガストン・ベルジェに要請されて「読みの観念をめぐる諸試論」(以下「読み論」と略記)を執筆することになる。ここでアランの「読む」という事柄に目を向けている点は興味深いことである。後期ヴェイユの鍵概念の一つとして取り上げられることも多く、カイエの中に頻繁に現れることになる「読み (lecture)」概念である<sup>5)</sup>が、一つの概念として名詞で「読み」という語が現れるようになるのは『海辺の対話』の読解より後、「読み論」の執筆の頃、1941年春頃からであると思われる<sup>6)</sup>。

「ここで問題とするのは、未だ適切な名を与えられていない、おそらく読みという名がふさわしいと思われる一つの観念を定義づける試みである」(OCIV 1 73)という一文で始まる「読み論」において取り上げられる「読み」の概念とは、認識の場における意味付けの働きを指している。我々の認識とは、外界の認識対象である〈何か〉を単に受動的に受け取ることによって成り立つのではなく、必ず主体の側からの能動的な把握の作用がある。そしてこの把握の働きには外観を掴むとっかかりとなるような、何らかの意味付けの作用が必然的に含まれている。この作用が「読み」という語で示されるものであり、「読み」なしには認識は認識として成立しえない。したがって「読み」は、認識を成立させるに必要な認識の道具である同時に、逆に「読み」に囚われてしまう危険をはらんでおり、世界についての誤謬を生み出す源にもなる。こういった議論は明らかに、アランの強い影響下にあったヴェイユが1929年にリーブル・プロボへ投稿した論文「プロテウスの冒険あるいは知覚について」の焼き直しであろう。「読み論」で論じられる「読み」とはアランの想像力 (imagination 構想力) 論における想像力 (構想力) の働きに他ならないのであって、もちろんアランも同じ意味で「読む」という言葉を使っている。カントの批判哲学を大きく援用するフランス反省哲学に位置するアランの想像力 (構想力) 論は、高等師範学校時代のヴェイユが忠実に引き受け、自己化しようとしていたものである<sup>7)</sup>。

1940年代に入ってからのヴェイユが、認識における想像力 (構想力) の働きに「読み」という名を与えたのは、アランの『海辺の対話』がきっかけだったのかもしれない。あるいは、そうでなくとも「読み論」におけるこの概念自体は、ヴェイユが初期から問題としてきた、アランの想像力 (構想力) 概念の発展的な言い換えなのであるから、それ以降の後期のヴェイユにおける「読み」概念は、アランの想像力 (構想力) 論との関係を考慮に入れた上で解釈されるべきものであることがわかるであろう。ところで、「読み論」の内容のみに限るのであれば、高等師範学校時代の諸論考や学位論文「デカルトにおける科学と知覚」を知る者にとっては、さほど多く見るべきところはないかもしれない。がしかし、ここで注目すべきは、初期から問題にし続けたアランの想像力 (構想力) 論にヴェイユが再度立ち戻っているということであり、さらにはその後もひきつづき「読み」という語に置き換えて問題にし続けているという事柄であろう。

## ② 「現実存在の必然性」について ——本質と現実存在の架橋不可能性——

二点目はヴェイユが初期から常に問題としてきた現実存在 (existence) に関わる問題であり、『海

辺の対話』内で「現実存在の必然性」についてアランが論じているところに格別の注意を払っていると受け取れる点である。アランはラニョーにならって必然性には二種類の必然性があると述べ、悟性的認識の対象となる本質（essence）に関わる必然性とは区別すべき現実存在（existence）の必然性を指し示す。アランは次のように語る。「定理の必然性」であるところの本質的な必然性は「我々を溺れさせない」。それに対して、現実存在の必然性は「我々が望もうと望むまいと、我々の喉元をとらえている必然性」である。「人間を溺れさせるのは決してアルキメデスの原理ではなく、むしろ、ある場所ある瞬間に於ける、風と波と帆のある一定の出会いである」（PS 1286）のだ。

ヴェイユが目をつけているのは、この問題である。すなわち、「現実存在の必然性」という主題が指し示しているのは、ある出来事、あるいはある存在が「そのようにある」ということは、その時その瞬間の宇宙全体の一にして不可分な全連関においてまさに「そうある」という意味での必然性であって、この「そうある」ということには「そうある」ということ以外になんら理由はないということである。ヴェイユは『海辺の対話』から次のような一文をノートに書き写している。「あるものがかくあるということは、他のものがかくある、あるいはかくあったということの他に、何一つ理由はないのである」（Ki2, ms 33(OCIV 1 202), PS 1304）。

この言葉は、ヴェイユが自身の著作で度々引用した「いったい何故こうなのであって、こうでないのではないのか？（Pourquoi ces choses et non pas d'autres?）」という、フィガロの独白<sup>8)</sup>からの引用を思い出させる。このポーマルシェの表現はヴェイユが1930年の「デカルトにおける科学と知覚」（OCI 190）で用い、さらに後期の1942年、「暗黙の神への愛の諸形態」（OCIV 1 311）でも繰り返し引用している。この問いが示しているのは、現実存在が悟性的認識の対象となる本質とはまったく違う仕方でも、我々に差し迫ってくるという事実、まさにそのことである。「暗黙の神への愛の諸形態」ではこの問いへの答えのなさが必然性の認識の鍵とも言われるのであるが、この問いはさらには晩年のロンドン論集所収「人格と聖なるもの」での「何故人は私に悪をなすのか？（Pourquoi me fait-on du mal ?）」（EL 13）という叫びにも直結してゆくものであろう。この叫びへの答えのなさが必然性の認識の契機となり、従って人格性から非人格性への移行の契機となるのであるが、翻って考えると、人格性から非人格性への移行の契機となる、問いへの答えのなさと必然性の認識という問題は、本質と現実存在の架橋不可能性と、現実存在それ自体の把握という問題に直接に重なり合う事柄であることがわかる。ヴェイユは、この悟性による認識不可能な現実存在（existence）が、まさに現存する（exister）ということ、現実存在の必然性の把握がいかに肝要であるかについての引用の後に、カイエでの『海辺の対話』読書ノートを終えている。また、我々としては、この現実存在概念が、十代のヴェイユがカーニユでアランの指導を受けながら取り組んでいた問題であること<sup>9)</sup>も知っているのである。

上に挙げた①「読み」と②「現実存在」の問題に関して、この両者は1941年のヴェイユにとって、決して新しい問題ではない。共に師であるアランの哲学の中心的観念であるばかりでなく、ヴェイユが高等師範学校在籍時やそれ以前から取り上げ、論じてきた事柄である。我々としてはこの二点について、初期からの問題意識の継続を見て取るべきであろう。しかも、これらの観念は後期の宗教的色彩を浴びた文脈にもそのまま発展を予感できるのであって、その場合、これらの問題がアラ

ンとの連続性のもとに解釈される必要があるということがわかるのである。

### ③ 「離脱(détachement)」と自己変容

ここで、『海辺の対話』読書ノートが書かれた時期を再確認しておこう。二冊目未発表カイエ(Ki2)のマニュスクリプト39頁目に「1941年1月10日」という日付が入っている。『海辺の対話』読書ノートはマニュスクリプト27頁から34頁である。正確な日付を特定することはできないが、『海辺の対話』ノートは前年の年末から1941年の年始辺りに書かれたと見てよいであろう。そして、このノートの直後にあたる1941年1月から2月頃に、草稿「価値の観念をめぐる諸考察」(以下「価値論」と略記)が執筆されているということもまた、注目すべきことの一つである。というのも、このページの散逸もあると思われる読解困難な草稿の中で、ヴェイユはアランとラニョーの名前を挙げて「哲学的反省 (réflexion philosophique)」とは一体何かという大きな問題に取り組んでいるからである。さらに、この草稿内でヴェイユが「離脱 (détachement)」という観念を哲学的反省において中心的な役割を果たすものとして挙げている点も興味深い。この観念こそ、ヴェイユとアランおよびフランス反省哲学を結びつける決定的な観念となるばかりでなく、後期ヴェイユの独自の宗教的言説においても中心的に展開してゆく観念だと思われるからである。

「価値論」の中でヴェイユは「哲学的反省」とは、自己が向かう対象であるところのなにかある価値を、不断に刷新してゆく働きであると示している。このことは実は既存のある価値からの自己の「離脱」でもある。この「離脱」により、新たな「より高次の」価値へと向かうのであるが、さらに次の時点ではその新たな価値からも自ら「離脱」することによって「さらに高次の」価値へと向かう。プラトンのエロースの働きを思わせる、不断の向上を要請するこのような働きこそが哲学的反省の本質である。そして「哲学的反省によって要求される離脱とは、一時間前、一日前、あるいは一年前に採用された諸価値から離脱することにとどまらず、人が現に今向かっているところの価値をも含めた、例外なしに全ての価値から離脱するということである」(OCIV1 57)とヴェイユは述べる。さらに、プラトン『国家』(518C)を念頭に置きながらこの反省が、反省を行う主体側に「魂の全变的変容」を要求するとヴェイユは述べているのである。「反省は我々が離脱と呼ぶところの魂の方向付けの変容を前提としている」(OCIV1 57)<sup>10)</sup>。

対象に関して、刻々と価値の刷新を行うこととそれに伴う「自己変容」、この関係はまさにアランの解釈するデカルト的懐疑の核心である。対象について、どこまでも観念を刷新してゆく運動と連動して、主体の側も常に変容してゆく。対象への懐疑において、つまり敵対者である世界との対立において活動状態にある自己の把握が、「精神」としての自己を打ち立ててゆくこととなるアランの「エスプリの哲学」において、「世界」と「自己(精神)」は懐疑の働きにおいて連動し相深まってゆく二項である。こうしたアランの世界—自己関係の把握の仕方にならない、ヴェイユもカーニュの時代から外的世界の認識が自己についての認識をより明らかにするという観点を確かに問題にしていたことがある。つまり外部に現実存在を把握することが、自身を「精神」として知ること(=自己の精神としての自覚)と同時であり、この時、外的世界への働きかけによって自己の実在性が増してゆくという観点を問題にしていたことがある(OCI 142)。がしかし、これはあくまで自己

についての認識の深まりなのであって、「価値論」で言われるような「自己変容」を意味することではなかった筈である。

さらに興味深いのは、この「離脱 (détachement)」という語彙の選択である。この語彙選択には、アランとの類似よりもむしろ、ヴェイユの独自性が表れているように思われる。エックハルトの「離脱 (Abegeschiedenheit)」の仏訳語としても使われるこの語は、広い意味で宗教的なニュアンスをも含むものであろう。ヴェイユはこの「離脱」を「一種の奇跡である」とも述べ、この働きにある種の霊感あるいは超自然性を見ているのであるが、まさにそのような意味で、「détachement」は自己放棄、自己否定、自己無化などの後期のヴェイユ思想における鍵となる主題へと発展してゆくものであることに我々は気づかされるのである。

「価値論」におけるこの「離脱」概念に関しては『海辺の対話』読解の直接の影響とまで言い切るのは難しいかもしれないが、アラン哲学に於ける否定、さらにはデカルト的懐疑の働きに他ならない「離脱」概念が意味するところは、『海辺の対話』全体のテーマである思惟の働きそのものであることは事実である。しかも、ヴェイユは本論中に（プラトン、デカルト、カントらに続けて）ラニョーとアランの名前を挙げた上で、「この哲学的伝統こそが、我々がここで哲学と呼ぶものである」(OCIV 158) と表明し、彼らと自身との連続性を宣言しているのである。さらにこの約一年後にあたる1942年5月10日頃、ヴェイユはカイエに次のように書き込んでいるのである。「ラニョーとアランによる知覚の分析へ回帰すること。この浄化 (purification) に一度深く没頭すること」(K9, ms.5 (OCVI 3 157)) と。

### 3. ヴェイユとフランス反省哲学

「価値論」におけるヴェイユの「哲学的反省」という語はおそらく一般名詞として使われているものであって、フランス反省哲学の哲学者たちに共通するところの「反省」という方法と、単純に直結して同一視することはできない。がしかし、認識対象との関わりにおいて、いわばその逆方向に自覚される「自己」のほうへと問題を振り向けかえるという、アランに範をとったヴェイユの仕方は、多分に「反省哲学的」であると思われる。アランやラニョーにおける「反省」という方法を、不十分なが略述すると、対象の認識とは違う仕方で認識の主体側を「反省」的に把握しようするに際して、特に具体的知覚対象の分析の場面を参照しながら、どのような些細な知覚においても認識が成り立つ以上、そこには主体の側からの能動的で悟性的判断が含まれているということを暴き、さらにこの判断の背後に絶対に自由な「意志」を看取する。いわば、カントの超越論的統覚をデカルトの第四省察における神にも比される「意志」の立場から基礎付けるようなかたちになっていると言ってよいであろう。

ヴェイユが「ラニョーとアランの知覚の分析」というように、特徴的なのは彼らがどこまでも具体的対象を眼前に据えることを強調する点である。つまり、具体的対象との関わりを通して精神は活動し、目覚めるのであって、知覚の場に代表される対象との関わりという主体側（精神）と対象側（世界）との衝突・格闘の場において、認識が成立する時に働いている主体側における能動的機能（これこそ自己の本性なのであるが）を、活動し、目覚めているその現場で、把握、あるいは

は自覚しようとするのである。だから、ラニョーならば一つの立方体の知覚、アランは海の波の観察に常に回帰することを語る。さらに、彼らにとってのデカルトの省察は「蜜蝋」を眼前にして行われるのであって、決して知覚を離れることがないのであるが、それはちょうど第二省察における蜜蝋の考察が、「蜜蝋について」の知を目的とするのではなく「自己の本性について」の知を目的としているのと同じである。

ところで、この時に「自己の本性」とか、「主体の側」と読んでいるものが問題なのであるが、先に触れたように、この点に初期のヴェイユと後期のヴェイユで、決定的な立場の違い、あるいは転換があるように思われるのである。すなわち初期の「自己」と、後期の「自己変容」によってもたらされる「もはや自己ならざる自己 (un soi qui n'est plus soi)」（OCVI3 162）という、ある種の主体性の転換の問題である。初期から後期にかけてのヴェイユの思想的発展あるいは展開ということを考えてみるとすれば、まさにこの点であろうと、執筆者は考えるのである。

#### ・「フランス知覚学派」、あるいは「フランス活動学派」

ところで、ラシュリエ、ラニョー、ナペールやリクール、ブランシュヴィクやアムラン等の名が挙げられるフランス反省哲学の一群の哲学者たちの中で、我々が特に目を向けたいのは、ジェラルド・グラネルの言う「フランス知覚学派」<sup>11)</sup>、あるいはグザヴィエ・ロートの言う「フランス活動学派」である。カンギレム研究者であるロートは、グラネルの言うフランス知覚学派に共通の「反省的思考様式」を受け継ぐものとしてアランの弟子カンギレムを位置づけながら、ラシュリエ、ラニョー、アランを「フランス活動学派」と再定義し、このほぼ忘れ去られた学統を照明することを試みている<sup>12)</sup>。反省によって自覚されるところの精神の *activité* という点に目を向けての名称であろう。そこで、ロートはアランやラニョーの反省哲学的方法が、その内部に「コギトの消尽 (*épuisement du Cogito*)」<sup>13)</sup>とも言うべき事態を内包していることを指摘している。すなわち、コギトの主体が「自己」から「自己ならざるもの」へ、さらには「自己ならざるもの」ということさえ言えない、ただ「主体性なきコギト」の働きのみが残るという事柄を、アランやラニョーの反省哲学的方法の必然的帰結と見、かつそうした非人称的コギトの構造が彼らの反省哲学に「判断の哲学」としての立場を要請している、と解釈しようとするのである。

我々がここで指摘したいのは、先に指摘したヴェイユにおける主体性の転換問題、言い換えるならばヴェイユの初期から後期にかけての思想的発展の問題は、反省哲学がまさにその反省的方法の内部に抱えるこうした問題に対応するのではないかという解釈の可能性であって、そのような問題をあらかじめ含んだものとしての反省哲学的方法という伝統を、ヴェイユがアランから直接に受け取っていると理解する可能性である。そうすると、後期ヴェイユの宗教思想もまた、初・中期の彼女自身の諸考察や師であるアランとの断絶・決別によって説明されるべきものではなく、むしろ、一貫した反省哲学的立場の発展的展開として解釈する可能性が拓かれるであろう。

#### 4. 結びに ——ラニョー、アラン、ヴェイユと継承されているのは一体何なのか——

ここでヴェイユの『根をもつこと』に対するアランの手放しの賞賛を、今一度思い出されたい。

本稿第一節で引用した日記が書かれた1949年10月19日、アランは同日中に三度も日記を書き、しかもその全てでヴェイユに関して、思いを綴っているのである。師弟関係という問題に注目するのであれば、特に興味深いのは同日三度目の日記の内容である。

私はおのずとラニョーについて考える。〈中略〉何にもまして、私が一人の師を我が師として守り続けようと心がけていることを、人は認めてくれるであろう。というのも、ユマニテとはそのようにして、師によって、そして弟子によって行われるものであるからだ。シモーヌ・ヴェイユはその例である。彼女は私のことを師とは決して呼ばなかったと思う。むしろ彼女はいつも私から逃れていった、彼女は私の知らない仕方で前進していった。(JI 742)

アランは続けて数名の女性の教え子達の名前を挙げ、次のようなオーギュスト・コントの言葉を引く。「社会とは個人によって構成されるではなく、家族によって構成されるのである」(JI 743)。アランはこの日『根をもつこと』を読み「私は嬉しい」と述べ、さらに自分とヴェイユの関係をラニョーと自分の関係になぞらえ、この師弟関係に社会をも成り立たせる血縁関係を見ているのである。アランは自分がラニョーに対して常に忠実であり続けたと自負するのと同じくらい、ヴェイユが自分に忠実であったことを『根をもつこと』に発見して、喜んでいるのであるが、では、一体アランは『根をもつこと』に何を読み取ったのであろうか。

### ・アランが『根をもつこと』に見たもの

アランがこれほどまでに喜んでいるのは、彼が『根をもつこと』でのヴェイユの考察の中に、仏反省哲学的あるいは知覚学派に共通する思考方法や思想内容の単なる継承以上のものを見出しているからであるように思われる。アランが自分自身とラニョーを「ユマニテ」という言葉で結びつけながら、他方、彼の手元から「いつも逃れていた」ヴェイユを、同じく「ユマニテ」の名の下で忠実なる「弟子」とみなす所以は、『根をもつこと』の中にアランが次の事を読み取ったからではなかろうか。それは、知覚において反省的に自覚されるところの精神 (Esprit) の目覚めということをも人間の本来性として中心に据えた人間観のもとでの、社会の改革あるいは建設という、プラトンの理念あるいは理想であると、執筆者はあえてここで指摘したいのである。それは「啓蒙」という語で示されても良いかもしれない。この点に彼らに共通するもう一つの大きな要素を指摘したい。それはラニョーおよびアランの民衆大学への取り組み、あるいは彼ら自身が何よりも「教育者」として生きたという事実が、正に示している事柄でもあろう。エスプリの自由ということを自己の本性としてだけでなく、万人の本性であるとして、そのような人間によって構成される自由なる精神の共同体に定位した実践的思想、ソクラテス的な意味での教育思想こそ、アランがヴェイユの『根をもつこと』の中に発見し、ラニョーと自身を結ぶ「ユマニテ」という名の血縁関係として自覚し、かつ自身の誇りと喜びとしているところのものではなかろうか。

このことは、認識の構造の内部に判断と意志とを確信するフランス反省哲学の、反省的な認識構造に原理的に含まれているところの本来の倫理性を基盤にしているのではあろうが、ヴェイユはそ

ういった人間における倫理性をより具体的かつ実践的に、社会建設というプラトンの理想のもとに具体化をはかるのであって、その態度こそアランが賞賛するところであろう。例えば「人格と聖なるもの」でヴェイユは、他の全ての人に対して、彼らの人格ではなく「非人格的なものへの移行という可能性」を保護するという責任を説いている（EL 20）。『根をもつこと』では「真理の精神（l'esprit de la vérité）」を民衆の内に目覚めさせることを目的とした、具体的方策に思いを巡らせている（OCV2 326）。アランは『宗教についてのプロボ』の中の「信念（la foi）について」で、メノンでのソクラテスの姿を思い浮かべながら、次のように述べている。

ソクラテスは一体どのような口調で幼い奴隷に幾何学を説いたのであろうか。もし彼が自分自身において彼が救い出したところの理性と全く同じ理性を、この人の形の中に発見するということを確信していなかったとするのであれば、<中略>そして、精神（Esprit）の仮説、それのみが、向上（進歩）という偉大な光景を支えることができるのである。この民衆の物理学はもう一つの物理学よりも容易なものではないのである。（Alain, *Propos sur la religion*, PUF, 1969, 82-87 (XXVI 'De la foi'))

アランの述べる「信」とは、単なるナイーブな信仰（croyance）では決してなく、強固な反省的思索に裏打ちされ、絶対に確信され「信念（la foi）」にまで高められたところの、精神（Esprit）への「信」である。つまり、自己自身がそうであるのと全く同様に、他者を自己の本来性へと目覚めべき存在として見ることで、そしてそのような他者へと具体的に働きかけ、共に「向上」へと向かおうとすること、この態度を支えるものこそがアランが「ユマニテ」とも呼ぶ、精神（Esprit）への高邁なる「信」なのである。執筆者としては、フランス反省哲学のなかでも特にラニョー、アラン、ヴェイユらを結ぶ学統、ロートの指摘する「フランス活動学派」を同定する大きな要素として、この点を強調したいのであり、ヴェイユはまさにこの意味で忠実に「フランス活動学派」を受け継ぐ存在であるという視点をここに提示したいのである。

## 凡例

ヴェイユの著作で Gallimard 版の全集（Simone Weil, *Oeuvres Complètes*, Gallimard, 1988-）からの引用は、OC と略称のうえ、巻数をローマ数字、分冊番号をアラビア数字で記し、次いで頁数を記す。ただしカイエに関しては全集版の頁数にあわせてノート番号（K）とマニュスクリプトの番号（ms）を記す。また、全集未収録のヴェイユの著作と一部のアランの著作については以下の略号と頁数を記す。EL = Simone Weil, *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard (Espeire), 1957, PS = Alain, *Les passions et la sagesse*, Gallimard (bibliothèque de la pléiade), 1960, JI = Alain, *Journal inédit 1937-1950*, Emmanuel Blondel (Ed), Équateur, 2018

註

- 1) 『『重力と恩寵』のなかに見るべきものはほとんどなかった。通俗的なタイトルが予想させるだけのものではあったし、このタイトルもおそらく彼女によるものではなかっただろう。』Alain, 'Simone Weil', *La Table Ronde*, N°28, avril 1950, Éditions Plon, p.48. アランの指摘通り『重力と恩寵』という題はヴェイユではなくティボンによる。アランが「通俗的」とまでにこの題に苦言を呈しているのは、おそらく「恩寵」という語の使い方であろう。アランの芸術論中で「恩寵 *grâce*」は、ラヴェッソンのグラス論を引き継ぐような重要概念として現れ、神学的な「恩寵」というよりもまず身のこなしの「優雅さ・優美 *grâce*」を指す。ところで、ヴェイユの恩寵概念に関して、エティエンヌ・バリバルは『イリアス、力の詩篇』を挙げながら、そこに現れる *grâce* 概念は神学的概念としてではなく、まずは何より身振りの「優美」ということで捉えるべきことを指摘している。(Étienne Balibar, 'Simone Weil et le tragique de la force, À propos de "L'Iliade ou le poème de la force"', *Cahiers Simone Weil*, Tome 33 N°2, Juin 2010, 232 参照。また、大西雅一郎「戦争に対抗する闘争——ヴェイユを読むバリバル」『シモーヌ・ヴェイユ』水声社、2017年、264頁も参照。) 執筆者としては、芸術論に留まらず、後期ヴェイユの *grâce* 概念全体を再検討し直す必要を感じている。
- 2) *Cahiers Simone Weil*, Tome 28(La Pesanteur et la grâce, une oeuvre de Simone Weil?), Septembre 2005 参照。
- 3) アランとミシェル・アレクサンドルの弟子でもあるジルバール・カーン (Gilbert Kahn(1914-1995)) は1936年以来、ヴェイユと親交を結んでいる。カーン宛の四通の手紙 (三通は1941年マルセイユから、一通は1942年カサブランカから ('Quatre lettres à Gilbert Kahn', *Cahiers Simone Weil*, Tome 18-4 (Réflexions sur le mal), décembre 1995)) が遺されている。OCIV 3 529(Notes de K12) 参照。
- 4) Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, Fayard, 1973, *ibid*, p.557.
- 5) Robert Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, cerf, 2001、troisième partie, chapitreIV "Travail et lecture" 等。『重力と恩寵』に「読み」という章があることから後期鍵概念としてしばしば取り上げられる。
- 6) K3 ms.6 (OCVII 294) 等参照。
- 7) 拙論「初期シモーヌ・ヴェイユにおける労働概念の形成」、『宗教学研究室紀要第15号』、京都大学文学研究科宗教学専修編、2018/12、23-47頁参照。
- 8) Beaumarchais, *Le Mariage de Figaro*, acte V, scène 3.
- 9) 1926年の論考 'L'Existence et l'objet' (OCI pp.80-88)、Pétrement, *ibid*, 63 参照。
- 10) 「魂 (l'âme)」の部分は「精神 (l'esprit)」を消して「魂 (l'âme)」と書き直した跡がある。
- 11) Gérard Granel, 'Michel Alexandre et l'école française de la perception', *Critique* n°183-184, août-septembre 1962, p.758-788. ミシェル・アレクサンドルをラニョー、アランとの関係で論じ、特に三者を指して「フランス知覚学派」という語が使われている。
- 12) Xavier Roth, *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience: Juger et agir (1926-1936)*, Vrin, 2013 (『カンギレムと経験の統一性』田中祐理子訳、法政大学出版局、2017年) またロートの博士論文 « Georges Canguilhem et l'école française de l'activité : juger, agir (1926-1939) » Thèse 2010, Montréal (Québec, Canada), Université du Québec à Montréal, Doctorat en philosophie. (<https://archipel.uqam.ca/11114/>)。 (この博士論文に関しては、訳者田中祐理子による解説 (前掲書 400頁) も参照。)

- 13) フーコー『言葉と物』へ寄せたカンギレムによる批評「人間の死、あるいは Cogito の消尽？」  
(Georges Canguilhem, 'Mort de l'homme ou épuisement du Cogito?' (Article paru dans la revue *Critique*, juillet 1967, no242, p.599-618), *Les Mots et les Choses de Michel Foucault: Regards critiques 1966-1968*, Presses Universitaires de Caen, 2009, 247-274.) から。

## **Simone Weil et la philosophie réflexive française : « Revenir à l'analyse de la perception selon Lagneau et Alain »**

Kei KOBAYASHI

Nous voudrions, par la présente étude, remettre en question l'idée populaire que Simone Weil, influencée dans sa jeunesse par son maître Alain, a dû s'en libérer et créer sa propre pensée.

En effet, ne pouvons-nous concevoir Simone Weil comme le successeur de la philosophie réflexive française ? Au début de l'année 1941, à l'époque où elle a commencé à séjourner à Marseille, Weil a lu *Entretiens au bord de la mer* d'Alain et a écrit sur cet ouvrage dans ses Cahiers. En regardant les cahiers et les essais à cette époque, notre étude a pour objet de montrer qu'elle était profondément intéressée par « l'analyse de la perception selon Lagneau et Alain », autrement dit, par la manière de penser traditionnelle de la philosophie réflexive française.

## メルロ＝ポンティにおける「前人格的実存」概念の深化： カーディナー解釈を手がかりに

酒井 麻依子

### はじめに

二十世紀フランスの現象学者メルロ＝ポンティは、主著『知覚の現象学』<sup>1)</sup>において、人間の主体というものが単に反省的主体や「私 [Je]」という人格的実存であるのみならず、その根底において「ひと [on]」という非人格的実存でもあるということを主張した。この非人格的実存の次元とは端的に言って知覚的次元であり、「私が知覚する」と言いうる以前という意味で前人格的・前人称的な無記名の層であるとされる。メルロ＝ポンティは、このように「前人格的」な層を人格的な主体の根底に導入することで、他者知覚を論じる。それによれば私と他者は言わば未だ誰のものでもない経験の流れの中に浸っているため、「世界は私だけに現前しているのではなく」（PhP, p. 411 / II. 218頁）、他者は私のなじみの世界に対する行動として私に知覚されうる。

『知覚の現象学』の他者論はしばしば、このように、自己と他者が前人格的実存の次元で原初的に交流していることによる他者知覚の根本的可能性という風にまとめられてきた。さらにこの前人格的実存の次元がメルロ＝ポンティ自身によって幼児期の自他未分化性、すなわち癒合性と結びつけられてきたために、メルロ＝ポンティの他者論は自己と他者の無差別の上に成り立つコミュニケーションの「合主体性論」（廣松渉）<sup>2)</sup>の域を出ない理論であるといった具合にしばしば批判されてきた。だが、メルロ＝ポンティ他者論にはこのように批判されがちな自他の同一性の側面に対し、自他の差異の側面も存在する。例えば加國<sup>3)</sup>は政治的著作や後期の諸論文を参照しながら、メルロ＝ポンティ他者論の中に、文化的な制度や規範の次元で相互に異なる自己と他者という議論が見られると指摘する。そのような歴史・文化・実践といった具体的レベルでの議論において、他者とは単に知覚される身体としての他者であるだけではなく、自己と他者相互の参照をとおして、自己の側の「自己現前における合致の経験や、文化的・規範的同質性を揺るがせる他者」<sup>4)</sup>である。加國によれば、理論レベルでの〈共存する他者〉と具体レベルでの〈差異を持つ他者〉を共に可能にする「一般的な基準」<sup>5)</sup>こそ、後期のメルロ＝ポンティが探求したものである。

本稿は加國の立場を踏襲しつつ、「前人格的実存」という発想の内実を探ることにより、単なる自他の無差別状態という規定に止まらない「前人格的実存」の文化的・社会的・集団的相対性の側面を明らかにすることを目的とする。ただし紙幅の関係上、政治的著作および後期思想は扱わない。「前人格的実存」という語自体は『知覚の現象学』の中で一度しか用いられていないが、同様の「前人格的なもの」に関する発想は、著作全体を通じて見ることができるとともに、それをこの語によって代表させる。この概念についてメルロ＝ポンティは、『知覚の現象学』で提示した後、ソルボンヌ講義<sup>6)</sup>でも扱っており、そこでは「前人格的実存」に関する考察が、一方では上述の児童心理学における幼児の癒合性についての考察に引き継がれ、他方では民族誌に関する考察に変奏される形で

継続されている。本稿が注目するのは主に後者である。

本稿は次のような流れをとる。第一節では、『知覚の現象学』における「前人格的実存」の記述に歴史的・文化的相対性の観点が出ていない<sup>7)</sup>ことを確認し、第二節ではメルロ＝ポンティが文化人類学における文化主義の研究を参照する背景を説明する。第三節ではメルロ＝ポンティが文化主義の代表的論者とみなすカーディナーの理論の確認と、それについてのメルロ＝ポンティの解釈を扱う。そして第四節ではソルボンヌ講義におけるカーディナー解釈を「前人格的実存」概念の発展として論じる。第五節ではメルロ＝ポンティのカーディナー解釈を受けたルフォールとリオタールの議論を参照し、メルロ＝ポンティのカーディナー解釈の偏りを批判的に検討する。

### 第一節 身体が無記名性、自他の同一性

『知覚の現象学』の「対象としての身体、および機械論的生理学」の章において、メルロ＝ポンティは前人格的実存を精神分析的実践の議論に絡めつつ論じている。抑圧とコンプレックスにおいて、患者は自らの顕在的な思考の中ではどうあれ、少なくとも「実効的な存在において、同一の不可能な未来へと開かれたままになっている」(PhP, p. 112 / I. 149頁)とされる。これは別の言い方をすれば、患者がつねに挫折した過去にとらわれており、現在の状況の新しさへと開かれていないということである。メルロ＝ポンティはこの抑圧という事態を「非人格的時間は流れ続けるが人格的時間は引きつっている」(*ibid.*)と表現している。メルロ＝ポンティによれば、このような病的な事態が可能となるのは、実は主体が自らの人格的実存の周囲に一般性、前人格的な実存を携えているからである。

[...] 私の生活は諸々のリズムを含んでおり、それらのリズムは私があるうと選んだものうちにその根拠〔raison〕を持たない。だがそれらのリズムはその条件を、私を取り囲むありきたりな環境〔milieu banal〕のうちに持っている。こうして、我々の人格的実存の周りにはほとんど非人格的な実存の周縁が現れる [...], 我々各人が自ら作った人間的世界の周りに一つの世界一般が存在しており、我々がとりわけ一つのアツキや一つの野心に没頭できる様になる為にも、まずはその一つの世界に参与しなければならない。PhP, p. 113 / I. 151 頁、強調原文

人格的な「私」の人間的世界の周縁をなすこのような一つの世界をメルロ＝ポンティは「自然的世界」(PhP, p. 387 / II. 186頁)とも呼んでおり、それは、「私の人格的で歴史的な生のあらゆる破壊の下で、私の経験にある与えられた統一、しかし望まれたのではない統一を保証する」、「一般的で前人格的な実存」(*ibid.*)であるとされる。メルロ＝ポンティは、明確には述べていないものの、この前人格的実存にとっての世界を「一つの世界一般」と呼んでいることから、この世界は原則的には脱歴史的・脱文化的で万人に共通のものであると解釈されるべきであろう<sup>8)</sup>。

前人格的実存とは、主体が人格としてあらゆる企投を行う際の基盤でありながら、空腹や疲れなどの諸欲求によって、またはそれ自体が前人格的なものであるとされる時間の流れによって、主体の企投を弱め、その決意を支えていた感情を薄めることで、主体を一つの有機体へと埋没させてし

メルロ＝ポンティにおける「前人格的実存」概念の深化：  
カーディナー解釈を手がかりに（酒井）

まうような性質も持っている。それゆえ「我々の身体の無記名性は、不可分的に自由であり隷属なのだ」（PhP, p. 114 / I. 153頁）とも述べられる。このような枠組みにおいて、病的事例におけるようなコンプレックスの抑圧は、通常、人格的実存の周縁に存在する前人格的実存が、人格的実存に統合されず独立してしまっている事態として捉えられる。

この身体の無記名性、前人格的次元において自己と交流している他者は「第二の私自身」（PhP, p. 411 / II. 218頁）であるとされ、この議論においては同一の世界への所属という前人格的実存の水準での自己と他者の同一性が強調される。

メルロ＝ポンティ自身は、上のような主体への前人格的なものの導入が自己と他者の平準化を引き起こしてしまうことを危惧し、『知覚の現象学』では自己の否定し難い自己性を持ち出して、自己と他者の非対称性に関する議論を試みているものの、ソルボンヌ講義「意識と言語の獲得」と「幼児の対人関係」第一部の議論では大方上述の自他の同一性が強調されている。それらの議論の流れに関しては多くの先行研究が存在する<sup>9)</sup>ため、ここではその展開を追わずに、『知覚の現象学』における前人格的実存の記述を確認したことで満足し、ついでソルボンヌ講義において前人格的実存の概念が展開させられる様子を見ていきたい。

## 第二節 文化主義、「網目状の因果性」

『知覚の現象学』において自己と他者の同一性を担保するものとして描かれていた前人格的実存は、ソルボンヌ講義で下部構造としての位置を与えられ、文化主義に関する議論の中で考察される。本節では、そもそも児童心理学と教育学の講座として開かれたソルボンヌ講義の中で、一見学問分野として隔たりのある文化主義、つまり1930～40年代に隆盛したアメリカ人類学における「文化とパーソナリティ」研究が参照される背景を見ておこう。

メルロ＝ポンティはソルボンヌ講義の中で、子供の発達を、特定の社会における大人と子供との関わりという観点において論じつつ、度々人間の行動・態度・性格という論点をめぐって「心理学と社会学の対立」を乗り越える必要性を訴える。彼は、芸術制作や失錯行為のような個人の水準のものであれ、戦争や社会運動のような集団の水準のものであれ人間の全ての営為を心理状態に還元する「心理学」と、同じものを人間の経済状態・社会的立場に還元する「社会学」とを退け、両者の対立を克服する第三の道として「心理社会学」を素描する。

メルロ＝ポンティによれば、還元主義的な「心理学」は、両親の子供の扱い方とそこから生じる愛着や葛藤のような心理的構造、すなわち心理学的要因を子供のその後の対人関係も含めた行動なり性格の唯一の原因であると見なす。確かに両親との関係は子供の行動・性格にとって重要な要因となりうるため、考慮に入れねばならないが、そのことは「両親との関係が最初の原因であるとか、唯一の原因であるとかを意味しない。それらの関係はそれら自身で無条件的なものではない」（*ibid.* 強調原文）のである。両親との関係が無条件的なものではない、というのは両親との関係とそこから生じる心理的構造そのものがすでに社会的構造によって規定されているものだからである。

上で批判された還元主義の「心理学」に対抗して、還元主義の「社会学」は社会的諸要因（経済的下部構造を含む）が人間の営為の唯一の原因であるとみなす。メルロ＝ポンティはそのような

「社会学」が「それらの社会的出来事が両親という環境によって仲介され、その仲介を変形しながら作用するように思われる」（Sorb(RAE), p. 380）ということをおぼろげに忘れている、と批判する。

以上を整理すると、両親からの影響とそこから生じる心理的構造は社会的構造に規定されているし、社会的影響は両親と子供の関わり、つまり心理的構造によって媒介されることで規定される形で、心理的なものと社会的なものとは相互に干渉し、循環する関係にある、とメルロ＝ポンティは主張しているのである。

メルロ＝ポンティは、直線的な因果性による発想は「心理学」と「社会学」の二者択一に行き着かざるを得ないと考え、「網目状の因果性 [causalité en réseau]」（Sorb(RAE), p. 382）を考慮した学問を構築する必要があると主張する。というのも、還元主義の「心理学」と「社会学」はいずれも、個人の行動を全てコンプレックスか社会・経済構造の必然的な所産と見なすことで、個人の創意と自由というものを認めないことになってしまうためであろう。そして「新たな人類学的精神分析、文化主義こそが、古典的な所与を乗り越え総合しようとしている」（Sorb(EVA), p. 128 / 193頁）と述べられている。以上のような背景から「文化主義」はメルロ＝ポンティにおいて「心理学と社会学の対立」の総合として位置づけられている。

メルロ＝ポンティはソルボンヌ講義の中で、デュルケーム以来のフランス社会学が「集合意識」という概念によって、「個人が一切の自律性を失うようなある種の運命」（Sorb(EVA), p. 130 / 196頁）、ある種の決定論を生み出してしまったのに対して、アメリカの文化主義の運動が個人の自律性・自由を保持しつつも個人に対する社会の影響を正当に捉えていると評価している。彼は、このような文化主義の主要な理念の総合が見出されるのは、精神分析的立場から民族学の調査結果を研究した精神科医 A・カーディナー（Abram Kardiner, 1891-1981）においてであると述べる。

### 第三節 カーディナーの研究：基本的パーソナリティ

カーディナーは「基本的パーソナリティ [basic personality]」<sup>10)</sup>の概念を唱えた。この概念によれば「一つの社会構造の中に組み入れられているあらゆる文化、あらゆる社会的まとまりは、一つの類型を決定する傾向がある」（Sorb(EVA), p. 130 / 196頁）のであり、そしてより狭い範囲になればなるほど、この類型ははっきりと現れる、とメルロ＝ポンティはまとめる。

彼はソルボンヌ講義で、カーディナーの『社会の心理学的辺境』（1945年）<sup>11)</sup>から、インドネシアのアロール島研究を検討している<sup>12)</sup>。この著作では特定の集団における「基本的パーソナリティ」の類型という意味で「基本的パーソナリティタイプ [basic personality type]」という語が用いられる。この著作の中で、カーディナーは民族学者による観察結果と精神科医によるロールシャッハ・テストの結果を合わせ、アロール島の「基本的パーソナリティタイプ」を明らかにしようとした。以下では、基本的にメルロ＝ポンティによるカーディナーの要約を示す。

アロール島民の「基本的パーソナリティタイプ」は、あらゆる行為が「組織立てられていないこと」によって特徴づけられる。この類型は、アロール島民の諸特性——怒りと攻撃性には確信もなく一貫性がないこと、あるいは他人と共有している家畜をめぐって頻繁に衝突が見られること、また遺棄感と不安が強く、結婚相手に対して服従的あるいは慈愛的な行為を続けることができないた

め、結婚生活は不安定で離婚率が高いことなど——に現れているとされる。カーディナーは、この類型がいかにして親子の関わり方から必然的に生じてくるかを示そうとした。

ところで親子の関わり方というものは両親と子供の間だけに止まる話ではない。メルロ＝ポンティは、カーディナーが子供と両親の関わりを「その社会の大人たちに実現されているようなあらゆる社会的関係への加入」（Sorby(RAE), p. 389）であると見なしたと考えている。それによれば親子関係はすでに社会全体への加入であり、社会への加入と社会における人間関係への加入は両親との関わりを通じて起こるということである。それゆえ上のアロール島民一般の諸特性はアロール島民一般の親子の関わりに結び付けられる。

アロール島における子供の世話と親子の関わり方は、次のようにまとめられる。まず、アロール島の子供は実質的な危険から守られて食料の量も十分であるように思われる。しかし子供の生後十四日以降は母親が働きに出ることから、子供は同一人物によって安定的に食事が与えられることはなく、「母親的なイメージから生じる安心感」（Sorby(EVA), p. 137 / 207頁. 強調原文）を奪われてしまう。世話が不規則であり、空腹に代表される子供の怒りはそれを解く両親の出現無しに混乱の中で終わるため、子供は「好意的で恒常的な原理によって守られていると感ずることができない」（*ibid.*）。それゆえ恒常的な緊張状態が生み出され、また子供が泣き続けても何らの結果も伴わないため、漠然とした防衛態度が生じる。

ただし、メルロ＝ポンティによれば、カーディナーはこの最初期の教育に子供のその後を決定する「運命」（Sorby(EVA), p. 138 / 208頁. 強調原文）の役割を担わせようとしておらず、その時期を過ぎても両親が注意深く世話をすれば、最初の印象と行動の「組織立てられなさ」が修正されることはありうると考えている。しかしその後の両親と周囲の態度も、ある意味一貫して気まぐれであることで、子供の不安を打ち消さずに強化する。子供に対する唯一の安定した態度は、侮辱、からかい、嘘、偽りの約束などであるが、それらは「何も信じていることのできない世界に適応することへの子供の無力さ」（Sorby(EVA), p. 138 / 208頁）を強化する。防衛体系を構築できていないので、怒りと攻撃性には確信も一貫性もなく、それゆえあらゆる紛争は財産のやりとりによって解決される。排便のしつけというものがないことで、不動の価値体系（つまり肛門括約筋の調節による糞便の保持と解放に親の賞罰が伴って価値が生ずること）が欠如しており、これがアロール島民の遺棄感情や一貫した行為ができないことに帰結するとされる。

カーディナーの議論を受けたメルロ＝ポンティは、アロール島民が「ほかの人々のそばで生きているのであり、他人たちと共に生きているのではない」（Sorby(RAE), p. 391. 強調原文）とすら述べている。上述のアロール島民の特性は、ほとんど育児放棄にすら見える両親の世話と周囲の人々の対応によって「基本的パーソナリティタイプ」として引き継がれていく、ということになる。

以上の議論を一見すると、両親による世話そのものが「基本的パーソナリティ」を決定しているように見えるが、メルロ＝ポンティは、カーディナーの研究が子供に対する世話に大きな重要性を認めるものの、「その世話が個人のその後の行動の原因だとは決して考えない」（Sorby(EVA), p. 141 / 212頁. 強調原文）点において高く評価している。メルロ＝ポンティによれば、個人と社会の間には常に相互作用が存在しており、愛着や葛藤などの心理的なもののみが関わるように見える親子の関わり方

がすでに社会的要因を含んでいるため、カーディナーにおいて親子の関わりは子供の将来の最終的な原因とは見なされない。以上から、メルロ＝ポンティにのっとれば、親子の関わりは、子供が将来の自分の性格を形成し行動を行う上での基盤として「基本的パーソナリティ」を成すものだが、「原因」や「運命」として個人の性格や行動を束縛するものではなく、個人の創意と自由の余地があることが理解できる。

#### 第四節 前人格的実存としての「基本的パーソナリティ」

メルロ＝ポンティは「基本的パーソナリティ構造こそが我々にとって前人格的なものを表す」(Sorb(PSE), p. 297. 強調原文) と述べており、この「基本的パーソナリティ」の概念を、彼が『知覚の現象学』の頃から前人格的実存と呼んできたものの謂いとしていることが理解できる。彼は「基本的パーソナリティ」という概念の検討によって、『知覚の現象学』では「社会性」の雰囲気(PhP, p. 512 / II. 363頁) と呼ばれ、自己と他者を平準化、同質化させ、く万人に共通の一つの世界に属していること」という程度の意味合いしか持たされていなかった前人格的実存の議論を深化させていると言えるだろう。『知覚の現象学』の時期の前人格的実存が人類一般に共通のものというニュアンスを持っているのに対し、「基本的パーソナリティ」は当該の集団がより狭い範囲になるに従ってはっきりと現れる類型であるとされており、この概念によって「前人格的実存」概念の中に個人と社会の間を媒介する集団的類型という側面が導入されたと考えることができる。

さらに、メルロ＝ポンティは「基本的パーソナリティ」の概念をマルクスとエンゲルスの「階級的個人 [Klassenindividuum]」と類似の概念として捉えている。『ドイツ・イデオロギー』(1845-46年)によれば「階級的個人」とは、一人の個人において人格としての生活（「人格的個人」とは区別される、「なんらかの労働の部門 [資本家、金利生活者など] とその部門に属する諸条件の元に包含されている限りでの生活」<sup>13)</sup>のことである。そして同著作のなかでこの「階級的個人」と「人格的個人」は普段の生活では区別され得ず、他の階級との比較や破産の中でのみ明らかとなるものとされている。本稿にとってこのような「階級的個人」の規定は、まさにそれが特定の集団にのみ共有されていて、他の他者集団との接触において初めて露わになる、前人格的実存の集団的相対性の側面と言える点で重要である。「階級的個人」と類似のものとみなされた「基本的パーソナリティ」も、前人格的実存における自他の差異の側面であると言えるだろう。

このようにメルロ＝ポンティが「階級的個人」と類似したものとみなした「基本的パーソナリティ」という概念を、カーディナーは『個人とその社会』(1939年)<sup>14)</sup>の中で初めて提示している。ここで補足的にカーディナーの記述を確認すると、個人は幼い時期に両親という媒体を通して自らの社会に加入することになるが、その際、その社会の環境条件と社会組織のいくつかの側面、例えば食料不足、性的禁制、ある種の規律といったものは、固定されており、個人が直接的に操作することのできない諸条件をなしている。それゆえ、各個人はこれらの社会的条件に対して特定の順応の手立てを発展させなくてはならない。そこでそれらの条件への順応の仕方として生じるのが「基本的パーソナリティ構造」である。だが、社会の諸要因によって「基本的パーソナリティ構造」が決定されるということは、一つの社会に似たり寄ったりの性格の人間しかいなくなるということ

を意味しない。カーディナーは、「基本的パーソナリティ構造」という概念と性格という概念を混同しないように読者に注意を促す。彼によれば「基本的パーソナリティ構造」は「文化的沈殿物〔precipitate〕」であり、「性格はこの文化的規範に対する各個人の特殊なヴァリエーションである」<sup>15)</sup>。例えば王と平民は、一方は虐げる者で他方は虐げられる者となるが、両者は同じ「基本的パーソナリティ構造」の両極をなすとされる。それゆえ「基本的パーソナリティ（構造・タイプ）」としての前人格的実存は、特定の集団に属する個人をある程度類型化ないし統合するが、同時にその個人と他集団の成員との差異を露わにするものでもあり、さらに同一の類型の中でのヴァリエーションを許す形で個人の創意と自由を失わせはしないものであるとまとめられる。

前節までに見てきたように、メルロ＝ポンティはカーディナーの研究方法が諸個人の性格や行動・態度を心理学的「原因」に還元してしまう心理主義と社会学的「原因」に還元してしまう社会学主義の対立を乗り越えるという利点を持っていると主張する。メルロ＝ポンティによればカーディナーは、個人とその社会の間に「恒常的な相互作用」(ibid.)があるということを考えており、原因－結果という直線的な因果性の発想をとっていない。そのため彼は「網目状の因果性」という自身の発想を体現する人物としてカーディナーを高く評価しているのである。だが、果たして、メルロ＝ポンティのカーディナー評価は妥当なものであろうか。メルロ＝ポンティの評価を相対化するためにも、ルフォールとリオタールによるカーディナー評価を確認したい。

### 第五節 ルフォール、リオタールによるカーディナー評価

以上のようなメルロ＝ポンティによるカーディナーの評価を別の角度から見てみよう。リオタール (Jean-François Lyotard, 1924-98) はク・セ・ジュに収録された『現象学』<sup>16)</sup>の第三章を「現象学と社会学」と題している。リオタールはそこでメルロ＝ポンティの『知覚の現象学』、「哲学者と社会学」(1951年)を取り上げた上、さらに「哲学者と社会学」と同号の国際社会学誌に掲載されたルフォール (Claude Lefort, 1924-2010) による「カーディナーの方法についての批判ノート」<sup>17)</sup>をもとに、カーディナーの理論を検討している。ルフォールはメルロ＝ポンティに師事していた人物であり、リオタールは『現象学』の中でソルボンヌ講義を参照していることから、両者の議論がソルボンヌ講義におけるメルロ＝ポンティのカーディナー論を下敷きにしていることは想像に難くない。

ルフォールとリオタールはカーディナーに対して肯定的な評価と否定的な評価の両方を行っている点で、好評価のみをしているメルロ＝ポンティとは立場を異にする。ルフォールによれば、カーディナーの研究には、個人と社会の相互作用を認める非因果的な思考をとる傾向と、個人と社会を二つに分け、因果的な思考をとる傾向の二つの傾向がある。ルフォールは前者の傾向を肯定し、後者の傾向を批判するし、リオタールもまたそのようなルフォールの立場を踏襲している。

まずカーディナーへの肯定的な評価から見ていこう。リオタールによれば『知覚の現象学』のように根源的に社会的なものを実存の次元で把握しよう——つまり「社会性」の雰囲気としての前人格的実存についての考察を行おう——とすれば、児童心理学の癒合的社会性のような理論に導かれる。このような考察は社会的なものを個人的なものに貶めているのではないかと危惧されうる

ものである。しかしリオタールによれば、現象学が目指すのは、社会を個人に還元すること（心理主義）でも、個人を社会に吸収させること（社会学主義）でもない。「現象学が目指すのは、具体的な社会学的・民族学的探求に関心を注ぎ、それらから出発して個人と社会の伝統的な二律背反を超え出ることである」<sup>18)</sup>。そして、文化主義もまた、「事実上、個人と社会という固定化した対立範疇を放棄するに至る」<sup>19)</sup>。というのも、カーディナーがアロール島を研究するとき、彼は「因果的で還元的な思考が持つ、一貫性のなさを免除する接近方法と、心理学的なものおよび社会的なものとのつとる中立的下部構造の理論とを同時に素描してみせる」<sup>20)</sup>からである。この中立的基盤をリオタールは、「無記名の実存」<sup>21)</sup>と対応するものとしている。リオタールによれば、「基本的パーソナリティ」はある特定の文化の全成員に共通のものであり、その文化を了解するための最良の手段である。ここでリオタールが「無記名の実存」と呼ぶ、心理学的なものとの社会的なものとの中立的下部構造こそが、本稿が問題にしている、ソルボンヌ講義において練り上げられた前人格的実存の概念にほかならない。以上のようなリオタールの議論は、メルロ＝ポンティのカーディナー読解を見事に整理した先行研究として読むことができる。

ここから一転してルフォールとリオタールによるカーディナーへの否定的な評価を見ていこう。ルフォールはカーディナーが行なった一次的制度と二次的制度の区別に関して難色を示す。ルフォールのまとめに従うと、一次的制度とは、家族の形態、子供が親から受ける教育（授乳・離乳の仕方、肛門と性の教育など）のような「基本的パーソナリティ」を規定するものであり、二次的制度とは「基本的パーソナリティ」から生じると考えられる、宗教、神話、タブー、思考方法のような「投射体系」とも呼ばれるものである<sup>22)</sup>。例えば、扶養を過剰に女性が担うアロール島では、母親は出産後二週間で子供を家に置いたまま農作業に出てしまう。それゆえ子供は腹を空かせる度にその場に居合わせる祖父母や兄弟など多様な人に食事を与えられる（一次的制度）。これを受けて子供の「基本的パーソナリティ」はあらゆる行動が組織立てられておらず、特定の人に継続的・献身的に愛情を示すことができないなどといった様相を示す。そしてそのような「基本的パーソナリティ」の投射体系である宗教・神話では、恩恵を受けけるものが特定の父神や母神などではなく、突如として現れる不特定の親切な人物であるという形をとる（二次的制度）。

だが、ルフォールの批判を引き継いだリオタールの批判に従えば、この一次的制度と二次的制度の区別は有効な区別になり得ない。というのも例えば一次的制度とされる教育とは子供にとってのみ一次的であり、「基本的パーソナリティ」一般にとってはそうではないからである。一次的制度と二次的制度の区別は時間的順序を指しているように見えるが、この時間とは個人の単位での時間であり文化全体における時間ではない。例えばアロール島の教育という一次的制度は、アロール島の女たちの生活の標準（扶養の義務）に密接に依存しており、この生活の標準を理解するためには二次的制度をも含んだ社会全体へと目を向け、それらからの一次的制度への影響を考慮しなければならなくなる。カーディナーの区別に立ち戻るならば、言わば、一次的制度－「基本的パーソナリティ」－二次的制度という直線（いかにそれがカーディナーの主張するように投影と動機付けの関係であって直接的因果関係でないとしても）が想定されることになるが、実際には一次的制度と二次的制度は相互に循環しているため、いくら遡っても原初的な一次的制度には到達しえない。リオ

タールによれば、一次的制度が「基本的パーソナリティ」を規定するのではなく、むしろ「制度そのものが意味を持つのは、基本的パーソナリティのただ中においてである」<sup>23)</sup>がゆえ、一次的制度自体も「基本的パーソナリティ」において初めて価値を持つのである。

以上のように、リオタールとルフォールは一方で「基本的パーソナリティ」の概念が個人と社会を媒介する概念であることを高く評価するが、他方で一次的制度と二次的制度の区別を指して、カーディナーが精神分析の因果論的な範疇に囚われていることを批判している。このような両義的な評価は、カーディナーの文化主義が因果的思考を乗り越える考えであるとして高評価していたメルロ＝ポンティと対照的である。この差異は、直接的にはメルロ＝ポンティが一次的制度、二次的制度といった概念に着目しなかったことに由来するが、煎じ詰めると彼が自らの「網目状の因果性」という発想をカーディナーに仮託して論じたことに由来するものであると言えるだろう。

### おわりに

本稿が明らかにしたのは、『知覚の現象学』の時期には自他の平準的な無差別状態として想定されていたメルロ＝ポンティの前人格的実存の概念が、ソルボンヌ講義において、カーディナーの「基本的パーソナリティ」やマルクスの「階級的個人」の概念と合わせて論じられることで深化し、文化・歴史・集団的に相対的な意味合いを持つに至ったということであった。またルフォール・リオタールらのカーディナー評価と比較することで、メルロ＝ポンティが、カーディナーから距離を取りつつ論じるというよりも、カーディナーを大きく自らの非－直線的因果性、「網目状の因果性」の発想に引きつけつつ論じていることも明らかになった。メルロ＝ポンティのソルボンヌ講義は、従来の研究においては「幼児の対人関係」などに見られる自己と他者の同一性という論点が強調されがちなテキストであるが、本稿が示したように、民族誌についての考察に関連して、自己と他者の差異という論点をも同時に含んでいるのである。

本稿が明らかにした、メルロ＝ポンティの前人格的実存概念が持つ自己と他者の差異という側面は、彼の他者論を「合主体性論」のような批判から救う一助になりうるとともに、後期メルロ＝ポンティの制度化・受動性概念と関連しつつ、「モースからクロード・レヴィ＝ストロースへ」（1959年）に見られる、「我々が民族学的経験によって絶えず他者によって自己を吟味し、自己によって他者を吟味することで獲得する側面的普遍」<sup>24)</sup>という発想をも射程に収め論じうる可能性を持つものである。

### 註

- 1) M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Collection tel N°4, Paris, Gallimard, 2011[1945]. 『知覚の現象学 1』、竹内芳郎・小木貞孝訳、東京、みすず書房、2006年[1967年]。『知覚の現象学 2』、竹内芳郎・木田元・宮本忠雄訳、東京、みすず書房、1979年[1974年]。以下 PhP と略記。参照頁数については、原書の頁数を表記し、並べて邦訳の巻数（ローマ数字）と頁数（アラビア数字）を示す。引用は拙訳を使用し、引用者による挿入は〔 〕、中略は〔…〕と表記した。

メルロ＝ポンティにおける「前人格的実存」概念の深化：  
カーディナー解釈を手がかりに（酒井）

- 2) 廣松渉、「外篇：メルロ＝ポンティと間主観性の哲学」、廣松渉・港道隆著『メルロ＝ポンティ』、20世紀思想家文庫9、東京、岩波書店、1983年、240頁。
- 3) 加國尚志、「メルロ＝ポンティと他者の問題」、『倫理学研究』、第24号、関西倫理学会、1994年、85-95頁。
- 4) 前掲書、92頁。
- 5) 前掲書、94頁。
- 6) M. Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant: Cours de Sorbonne 1949-1952*, Verdier, Lagrasse, 2001.  
引用と参照に関しては、ソルボンヌ講義の中の複数の講義を区別するために、以下のように略記する。  
邦訳のあるものに関しては、邦訳の頁数も併記する。  
「大人から見た子供」L'enfant vu par adulte = Sorb(EVA) / 「大人から見た子ども」、『意識と言語の獲得：ソルボンヌ講義1』、木田元・鯨岡峻訳、みすず書房、1993年、129-257頁：「子供の心理社会学」Psycho-sociologie de l'enfant = Sorb(PSE)：「幼児の対人関係」Les relations avec autrui chez l'enfant = Sorb(RAE)：「児童心理学の方法」Méthode en psychologie de l'enfant = Sorb(MPE)
- 7) 『知覚の現象学』の中には、メルロ＝ポンティが自然的世界と対比させる文化的世界についても、「ひとが食べるためのスプーン」のように前人格性が強調される箇所があり、そこでは「認識されるべき一つの社会が存在する」(PhP, p. 405 / II. 210頁)と述べられる。この記述は前人格的実存概念の社会性・文化性・歴史性を示唆しているとも考えられるが、本稿で問題とするような文化的類型や相対性の議論まではなされておらず、これらの発想の明確化はソルボンヌ講義を待たねばならないだろう。
- 8) 上の引用での milieu banal がみすず書房版の邦訳で「万人共通の環境」と訳されていることも、この解釈を支持している。(邦訳『知覚の現象学1』、151頁参照)。
- 9) Par exemple, Gary B. Madison, *La Phénoménologie de Merleau-Ponty Une Recherche des Limites de la Conscience*, préface de Paul Ricœur, Paris, Klincksieck, 1973. R. Barbaras *De l'être du phénomène : sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, collection Krisis, Grenoble, Jérôme Million, 1991.
- 10) 以下で「基本的パーソナリティ」、「基本的パーソナリティ構造」、「基本的パーソナリティタイプ」という語が登場するが、それらはいずれも基本的には同一の意味範囲を持つ。
- 11) A. Kardiner with the collaboration of Ralph Linton, Cora du Bois and James West, *The Psychological Frontiers of Society*, New York, Columbia University Press, 1959 [1945].
- 12) ソルボンヌ講義におけるカーディナーへの言及を、エディプス・コンプレックスとの関わりから取り上げた先行研究として、澤田哲生「メルロ＝ポンティと精神分析——性とエディプスコンプレックスの批判をめぐって——」、『実存思想論集』、第31号、2016年6月、81-100頁。
- 13) K. Marx, F. Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe: Werke, Schriften, Briefe*, Abt. 1, Bd. 5, im Auftrage des Marx-Engels-Lenin Instituts Moskau hrsg. von V. Adoratskij, Berlin, Marx-Engels-Verlag, 1933, S. 65. 『ドイツ・イデオロギー』古在由重訳、東京、岩波書店、1993年、117頁。
- 14) A. Kardiner, *The individual and his society: The psychodynamics of Primitive Social Organization*, with a foreword and two ethnological reports by Ralph Linton, New York, Columbia University Press, 1947 [1939].
- 15) Kardiner (1939), p. 132.
- 16) Jean-François Lyotard, *La phénoménologie*, Collection QUE SAIS-JE ? N° 625, Paris, Presses Universitaires de

メルロ = ポンティにおける「前人格的実存」概念の深化：  
カーディナー解釈を手がかりに（酒井）

- France, 1954. 『現象学』、高橋允昭訳、文庫クセジュ 374、東京、白水社、2004年 [1965年]。
- 17) Claude Lefort, « Notes Critiques sur la Méthode de Kardiner », *Cahiers Internationaux de sociologie*, vol. X, Paris, Presses universitaires de France, 1951, pp. 117-27.
- 18) Lyotard (1954), pp. 94-95 / 106 頁 .
- 19) Lyotard (1954), p. 95 / 107 頁 . 強調原文。
- 20) *Ibid.* 強調原文。
- 21) *Ibid.*
- 22) カーディナーの一次的制度と二次的制度の区別に関しては Kardiner (1939), p. 471 f. を参照。
- 23) Lyotard (1954), p. 98 / 110 頁 . 強調原文。
- 24) M. Merleau-Ponty, *Signes*, Collection Folio essais N° 381, Paris, Gallimard, 1960, p. 193. 『シーニュ 1』、竹内芳郎監訳、東京、みすず書房、1969年、193 頁。

## **L'approfondissement de la conception de « l'existence prépersonnelle » chez Merleau-Ponty : Selon son interprétation de Kardiner**

Maiko SAKAI

Dans son œuvre, *Phénoménologie de la Perception*, Merleau-Ponty a noté qu'il y a un halo ou une couche de l'existence prépersonnelle de « on » autour de l'existence personnelle du « Je » ou bien sous cette existence. Grâce à cet « on » syncrétique, le Moi et Autrui peuvent communiquer primitivement. Mais cette l'existence anonyme est aussi critiquée pour son indistinction, et également pour l'identité floue qui s'établit entre Moi et Autrui. Dans cette étude, nous établissons comment Merleau-Ponty lui ajoute une nuance faite de relativité, de différences culturelles, historiques et collectives, en interprétant A. Kardiner et son idée de « personnalité de base ». En même temps, nous interrogeons des évaluations de Kardiner par C. Lefort et J-F Lyotard. Ce faisant, l'appréciation très positive de Kardiner par Merleau-Ponty se révèle à l'instar d'une déformation favorable.

## ベルクソン『二源泉』第3章における神秘主義と神経症

田村 康貴

### 1. ベルクソンによる批判

『道徳と宗教の二源泉』第3章について論じよう。この章でベルクソンは、神秘家と神経症者の違いについて言及し、この両者を同一視する見解に、簡潔ではあるが、批判を加えている。この批判がなされる箇所において彼が唯一参考文献として挙げているのが、心理学者ピエール・ジャネの『苦悶から恍惚へ』である。おそらくそのためだろう、『二源泉』における神秘家と神経症者の違いについて論じる解釈者は、そこにベルクソンとジャネの意見の対立を読みとろうとしてきた——くだんの箇所ではベルクソンが檜玉にあげているジャネは、神秘家と神経症者を同一視しており、この両者を的確に区別したベルクソンは独自の神秘主義理解に至ったのだ、といったふう<sup>1)</sup>。だが実際はそれほど単純な話ではないように思える。というのも、両者のテキストを比較検討するがぎり、そこには確かにある種の対立が見出させるが、少なくとも神秘家と神経症者の関係について言えば、ベルクソンとジャネの意見がぶつかるとは思えないからである。そこで、ここでは神秘体験と神経症に関する見解を整理し、まずはベルクソン解釈者らによってジャネにかけられた嫌疑が不当なものであり、解釈者らが想定する対立など存在しないということを示そうと思う。そのうえで、ある情動についての見解をめぐって、ベルクソン哲学とジャネ心理学の真の対立が見出だされるということを、両者のテキストの比較をとおして明らかにしよう。

### 2. 神秘体験の段階と神経症の症状

神秘家と神経症者は異なるという主張は『二源泉』第3章で何度か繰り返される (cf. MR, 242, 259, 265)。その違いが最初に指摘される箇所では、ベルクソンは次のように述べている。「偉大な神秘家たちの内的進化をその終点において取りあげてみると、どうして神秘家が病人と同一視されえたのかが分からない」(MR, 241)。だがその一方で、彼は神秘家と神経症者の心的状態の区別が困難であることも認めている。神秘体験として語られる現象は「病人においても頻繁に生じる現象」(MR, 242) だからである。つまりベルクソンは、特定の心的状態を比較した場合、神秘体験と神経症は容易に判別できないほど類似しているが、それでもやはり両者は区別されると言っているわけだ。ジャネの著作についてのベルクソンの言及が現れるのは、この文脈においてである。「恍惚を精神衰弱の発作として考察した重要な著作『苦悶から恍惚へ』が数年前に出版されたが、それにしても、健康な状態によく似た病気の状態というのはある」(MR, 242)。そこで当然問題になるのは、そうした区別のためのいかなる基準があるのかということだが、この問いへの回答は後回しにし、まずは神秘体験と神経症の類似について簡潔に把握しておきたい。というのも、ジャネは神秘家と神経症者を同一視している、という解釈者によるいささか性急な判断は、神秘体験と神経症の類似についての雑駁な理解に由来していると思われるからである。

さて、神秘体験や神経症における心的状態を自身で体験できないベルクソンは、両者を比較する際、一方で神秘家の著述や伝記に、他方で神経症者の症状をまとめた心理学者や病理学者の記録に依拠せざるをえなかった。したがって、神秘家と神経症者の心的状態の区別が困難であるという見解も、神秘家と神経症者は区別されるという結論も、いわば外部から提供されたデータを比較検討することによって導き出されたと考えられる。だが前述のとおり、『二源泉』で神秘家と神経症者を比較する際にベルクソンが参考文献として挙げているのはジャネの『苦悶から恍惚へ』<sup>スライグマ</sup> だけであり、しかも同書からの引用も参照すべきページの指示もないため、具体的にどのような比較がなされたのか、どのように類似が確認されたのかは明らかでない。

そこで以下では、ベルクソンによる神秘体験の記述とジャネの症例記録を併記するかたちで、神秘家と神経症者の心的状態の照合を、とりわけ情動に焦点を絞っておこなおうと思う。ここであえて比較を情動だけに限定する理由は二つある。一つは、たとえば幻覚や食欲不振や聖痕<sup>スライグマ</sup>のような現象は、神秘体験をとおして常に生じるわけでもなければ、すべての神経症者がそうした症状を訴えるわけでもないのに対し、情動の推移は、神秘体験においても神経症においても確認されるからである。またもう一つの理由は、神秘体験が幻視や恍惚や暗夜といった諸段階に分けられるように、神経症の症状もいくつかの段階に分けられ、しかも、これから見ていくとおり、神秘体験の特定の段階で顕著に現れる情動は、神経症の特定の症状でも確認されるため、より充実したかたちで比較することが可能だからである<sup>2)</sup>。

## 2-1. 喜び、恍惚

ベルクソンによれば、神秘家が神秘体験を開始するには、まず「習慣的生から神秘的生へ移行」(MR, 243) しなければならない。その際、「自身の内奥まで沈潜していく努力」(MR, 8) や「知性と意志を極度に長時間にわたって緊張させること」(MR, 259 ; cf. MR, 360) が必要になるのだが、そうした努力や緊張を経て、いよいよ神秘体験が本格的に始まる。すると「呼びかける声を聞いたかのように心は立ち止まり、あとはなされるがまま、まっすぐに進むことになる」(MR, 243)。つまり神秘体験が開始されると、それまでとはまったく質の異なる心的プロセスが進行していくのだ。このとき「心は、自らを動かす力を直接知覚することはないが、いわく言い難いそうした力の存在を感じ、あるいは象徴的な幻視によって力の存在を感知する」(ibid.)。こうしたある種の受動的なプロセスの直後、神秘体験におけるこの段階を特徴づける情動が現れる。「そのとき到来するのは、とてつもない喜び (joie)、心を捉える恍惚 (extase)、心を奪う喜悦 (ravisement) である——神はそこにあり、心は神においてある」(MR, 243-244)。さて注意すべきは、ここで語られている喜びは前述の力の感知や幻視(見神)によって神秘家に生じたのではない、ということである。実際「神は存在し、喜びはとどまるところを知らない」とされる状態においては「思考とその対象の区別はもはやなく [……] 愛するものと愛されるものの根本的な区別ももはやない」(MR, 244) とされている。したがって、ここで神秘家が語っているのは、なんらかの対象の感知や幻視によって、喜びが主体に生じるといった通常の情動体験ではない。むしろそうした主体と対象の区別がなくなったところで、情動が顕在化する「異常 (anormal)」(MR, 242) としか言いようのない体験が起き、それが「喜

び」というありふれた情動を指す名称で語られているのである。

神秘家の体験に現れるこうした喜びと比べると、ジャンネの著作における神経症者の喜びは、なるほど病的という意味では「異常」ではあるが、よほど理解しやすいように思われる。ジャンネは喜び一般を、それ以外の情動と比較しながら、次のように特徴づけている。「努力感や疲労感は、調整すべき行動がなされている最中に生じるが、悲しみや喜びはそうした行動が終了した時点で生じる」(AEII, 458)。悲しみや喜びの発生は、調整が必要な行動あるいは作用がどのように終わるかにかかっており、調整がうまくいかず失敗に終われば悲しみが生じ、反対に、調整が首尾よく成功すれば喜びが生じることになる。「喜びの情動は、まさに勝利にかかわる働きにほかならない」(AEII, 411 ; cf. AEII, 405-407) とジャンネが言うのはそのためである。この一見なんの問題もなさそうな情動が一部の神経症者においてある種の不調を生じさせるのは、喜びそのものというよりは「喜びから派生する情動」(AEII, 419) の機能に不具合があるからである。ジャンネによれば「喜びの情動は、現実感 (*sentiment du réel*) の進展を左右し、現実感をよりいっそうはっきりとした存在感 (*sentiment de la présence*) にまで変化させる」(AEII, 420)。この存在感は、通常は知覚された対象について生じるのだが、神経症者の場合、知覚対象について過剰な存在感を覚えたり、感覚されていない、もしくは感覚不可能な対象にも存在感を覚えたりしてしまう。その場合、神経症者は、たとえば「周囲のすべてが甘美で、幸福に満ち溢れている」(AEII, 384) といった、事実と反することを述べたり、あるいは「見えない神」(AEII, 420) の存在を感じたりする。

ジャンネが神秘家の体験を参照するのは、この文脈においてのことである。彼はこう述べている。「神秘家たちにおいても、幻覚にとらわれる人たちにおいても、そうした存在感の常軌を逸した特異な形態が問題になる」(ibid.)。これを読むかぎり、ジャンネが神秘家と神経症者の喜びや恍惚、あるいはそうした情動の結果にある種の類似を認めていることは分かる。しかし存在感に関して同様の「問題」が生じているからといって、そうした「問題」を抱える神秘家と神経症者が同一であるとは言えないというのも明らかだろう。

## 2-2. 不安、喪失感

いま一度ベルクソンによる神秘体験の記述に戻ろう。先に見た異常な情動の段階、主体と対象の区別もなく喜びの情動が顕在化する段階には、また別の段階が続く。この神秘体験の次なる段階を特徴づける情動は不安である。なぜ神秘家は喜びの段階から不安の段階に移行するのだろうか。それは、「思考や感情の面で心がいくら神に捉えられていたとしても、[……] 行動に際して、その行動は〔神ではなく神秘家自身の〕意志によっておこなわれるほかない」(MR, 244) という事態に神秘家が直面するからである。言い換えれば、いくら神秘的生へ移行したとしても、なんらかの行動を起こそうとすると、神秘家にはそれ以前の生の習慣が回帰してくるのだ。神秘家の「心は、このことを漠然と不安に思い (*s'en inquiète*)、この不安が「心の全体を占めるまでに膨れあがると、恍惚は消え、心は孤独を感じ、ときに悲嘆に暮れ、[……] 多くを失ったと感じる」(MR, 244-245)。すると、上述の喜びの段階とは異なり、この不安の段階においては、いわば通常の情動体験が生じていると言えるだろう。なぜなら、このときの神秘家の不安には、それを生じさせた原因が

あるからである。その原因とは、先に見た法外な喜びや恍惚の体験のちにおこなわれる神秘家の意志的行動にほかならない。より正確に言えば、喜びが生じたあとで、意志的行動をとうとうすることによって神秘家の不安は生じたのである<sup>3)</sup>。

こうしたベルクソンによる不安の説明とジャネによる不安の定義とのあいだには、それほど大きな齟齬があるようには見えない。ベルクソンが「熟慮 (réflexion) には予想 (prévision) が、予想には不安 (inquiétude) が、そして不安には生への執着の一時的な弛緩が、それぞれつきものである」(MR, 222) と述べているのに対し、ジャネは「不安 (inquiétude) は、なによりもまず予防作用 (acte de la précaution) によって特徴づけられる」(AEII, 141) と述べているからである。しかしこの予防作用は、神経症者の場合、あるいは度を越したものになり、あるいは「そもそも正鵠を射ない強迫観念」(AEII, 202) に向けられてしまう。なかには、そうした不安や強迫観念が一定期間完全に消えてなくなる神経症者もいる。ただしそれは神経症の回復によるものではなく、不安を感じなくなった神経症者は、今度は空虚感や喪失感や無価値感を訴えるようになる (cf. AEII, 217-220)。要するに、不安は本来、予想される事態に適切に対処するために生じるのだが、神経症者における不安やそこから派生する情動は、そうした適切な対処を困難にするのである。

空虚感や喪失感のなかでも宗教的なものについて、ジャネはふたたび神秘家の証言を参照しながら、次のように述べている。「神を愛し、神に愛されているという情動の喪失は、あらゆる神秘家がしばしば証言する渇き (sécheresse) によって特徴づけられる」(AEII, 45)。また、ジャネはこの「渇き」という語を、一部の神経症者に特徴的に現れる状態を示すために用いてもいる (cf. AEI, 34)。だがこれらの点をもって、ジャネが神経症者と神秘家を同一視しているとするのは、やはり無理があると思われる。

### 2-3. 小括

以上、神秘家と神経症者の情動について簡潔に比較してきたわけだが、これにより明らかになったのは、ジャネは神経症者と神秘家を同一視していない、という事実である。彼が指摘しているのは、神経症者に見られる情動を神秘家も体験していたことが窺われる、ということではしかない。そして言うまでもなく、体験される情動の類似は、情動を体験する主体の種的同一性を含意しない。したがって、ジャネが神秘家と神経症者を同一視しており、その点でベルクソンとジャネは対立するといった解釈は、テキスト上の根拠を欠いていると言わざるをえないだろう。

ここで次のような反論があるかもしれない。確かに『苦悶から恍惚へ』(第1巻1926年、第2巻1928年)におけるジャネは神秘家と神経症者を同一視していないが、それ以前のジャネはどうか、やはり両者を同一視しているのではないか、という反論である。そうした反論の証拠として挙げられるのは、1901年の国際心理学会議におけるジャネの講演「恍惚の人」や、1903年に出版された『強迫症と精神衰弱』第1巻になるだろう。だがこれらのなかにも、ジャネが神秘家と神経症者を同一視していると言えるだけの確たる証拠は見つからない。確かに、それらのテキストにおいて、ジャネは恍惚という現象をヒステリーや精神衰弱における症状と比較しながら病態心理学的に定義しようとしている<sup>4)</sup>。だが、そこでもやはり神秘体験の状態と精神疾患の症状には類似したものがあ

と指摘しているにすぎず、それ以上の主張を読みとめることは難しい<sup>5)</sup>。

### 3. ジャネによる批判

ところで、ジャネによるベルクソン批判であれば、じつは『苦悶から恍惚へ』のなかに、それもかなりはっきりとしたかたちで確認することができる。しかも、そうしたジャネの批判に対応すると思われるベルクソンの考察の精緻化が『二源泉』では顕著に見てとれるのである。では、ベルクソン哲学とジャネ心理学とのそうした対話は、何について、どのようにおこなわれたのか。

出発点となるのは、ベルクソンが1911年におこなった講演「意識と生命」（のちに『精神のエネルギー』に収録され、1919年出版）である。そのなかで彼はこう述べている。

考えるだけなら、たとえば芸術作品を構想したり、詩を夢に描いたりするだけなら、まだ苦しくないだろう。詩を言葉に、芸術の構想を彫刻や絵画に、物質的に現実化するときには努力が求められ、それが苦しいのである。〔……〕自然は〔そうした努力によって〕私たちの目的が達成されたことを、ある明確なしるしで教えてくれる。それが喜びである。〔……〕喜びは生命の成功を、その勢力の拡大を、その勝利を常に知らせてくれる。〔……〕喜びがあるところには創造があり、創造が豊かであるほど喜びは深くなる（ES, 22-23 傍点は引用者）。

ベルクソンによれば、母と子の関係や、科学者と発明の関係にも、創造とそれに常に伴う喜びが見出だされる（cf. ES, 23）。ジャネが目をもめるのは、この点である。1928年に出版された『苦悶から恍惚へ』第2巻のなかで、ジャネはうへの引用箇所を取りあげて、こう批判している。

残念ながら、この熱のこもった〔ベルクソンの〕見解には同意できない。喜びは常に正しいということはないし、能力が現実が増大することや、現実的な創造に、喜びが常に伴うということもない。喜びは誤りうる。ただ単に勝利を収めたかのように行動するときでも、またそうした行動が、よかれ悪しかれ活用されることになる諸力を、その正誤はさておき解き放つときでも、喜びは立ち現れる（AEII, 409-410 傍点は引用者）。

ジャネによる批判は明快だ。喜びが生じるとき、必ずしも現実に成功が収められたわけではないし、創造がおこなわれたわけでもない。成功も勝利も創造もないところであっても喜びは生じうる。病的な錯覚や妄想によって生じる喜びは言うに及ばず、健康的な笑いであっても「喜びの無駄遣い」（AEII, 410）とでも言える現象が起こる。だからベルクソンに倣って、喜びが常に創造を正しく示す、とは決して言えないというわけである。

まとめると、1911年のベルクソンの発言を受けて、1928年のジャネによる批判がなされ、その批判に応答するかたちで1932年の『二源泉』での情動についての見解が形成された、というのがここでの仮説になる。ベルクソンとジャネの見解の相違は、神秘家と神経症者の関係についてではなく、なによりもまず喜びという情動に関して見出だされる。そしてこの喜びを、ベルクソンは神

秘体験のある段階において、ジャネは神経症のある症状において、それぞれ分析しているのである。では、ベルクソンの情動についての見解は『二源泉』において具体的にどう変化したのか。その考察に向かう前に、ベルクソン批判の根拠となったジャネの情動論を見ておきたい。

#### 4. 反応としての情動とその可謬性

用語を導入し、その意味を整理することから始めよう。ジャネはまず、身体が外界からの刺激を受けたときの反応には「一次作用 (action primaire)」と「二次作用 (action secondaire)」があるとして、両者を区別する。一次作用の例として挙げられるのは、膝蓋腱反射や、物の咀嚼や嚥下、対象の知覚における初動作用などである (cf. AEII, 106-107)。こうした身体的反応の初動に反応したかたちで二次作用が生じる。一次作用が主に「われわれの身体の外部、周辺からの刺激に反応して」生じるのに対し、二次作用は「新たな外的刺激がなくても、一次作用に続いて、一次作用に対して立ち現れる」(AEII, 121)。そして通常、「すべての一次作用は、そこに付け加わるありとあらゆる二次作用によって補完され統制される」(AEII, 126)。ジャネのこの区別に従えば、たとえば、背後から誰かが近づいてきたのにふと気づくのが一次作用、そのときどう対処するか（振り返るか、逃げ出すか、等々）を選択して反応するのが二次作用ということになるだろう。

さて、ジャネによれば、情動はこの二次作用に属する。「努力感であれ、疲労感であれ、悲しみであれ、喜びであれ、情動は〔一次〕作用を調整するための適正化と組織化を容易にする働きを担っている」(AEII, 449)。通常は、「一次作用と二次作用はある種の連携がとれている」(AEII, 285)ため、二次作用である情動が一次作用に反応しなかったり、その作用を妨げたりすることはない。だが「病気はそうした情動を過剰にし、ゆがめてしまう」(AEII, 449)。その結果、一次作用と二次作用の連携は乱れ、外界からの刺激に適切に反応することが困難になるのである。

だが病的なものであろうとなかろうと、ジャネにおける情動にはある特徴がある。それは、情動は常に、先行する状態の変化への反応として生じるということである。情動は常に、すでに生じている一次作用への反応として生じ、さらにその一次作用は常に、なんらかの外的刺激への反応として生じる。つまりジャネにおける情動は、一次作用という反応に依存して生じる二次的な反応なのであり、ここにはある種の因果関係が成立していると言える。

すると、情動をめぐる問題は別様にも生じることになる。うえで見たのは、精神疾患において二次作用としての情動に不具合が生じ、外界からの刺激に対する一次作用の遂行が妨げられるという事態だったが、そもそも刺激に対して人が常に正しく反応するという保証はない。たとえば、道端に落ちている硬貨を嬉々として拾ってからそれが光沢のある平らな石であることに気づいたり、突如視界に入ったヘビに驚き飛びのいたあとでそれがうす汚れたキュウリであることが判ったりする。これらの場合、外界からの刺激に対する反応である一次作用が誤っていたせいで、それに続く反応として、現実世界のあり様にそぐわない情動が生じたということになるだろう。

したがって、ジャネ心理学においては、一方で、二次作用としての情動が一次作用に正しく反応しないために、他方で、そもそも一次作用が外界からの刺激に正しく反応しないために、情動には誤謬の可能性があることになる。そしてここから、「喜びは常に正しいということはないし、能力

が現実が増大することや、現実的な創造に、喜びが常に伴うということもない。喜びは誤りうる」（AEII, 409）というジャンネのベルクソン批判が導かれるわけである。順番に確認していくと、まず、仮になんらかの創造を伴う喜ばしい事態が生じ、それにふさわしい一次作用が生じたとしても、そこに喜びではない別の情動を向けることがありえる（二次作用による誤謬①）。また、喜ばしい事態にふさわしい一次作用を生じさせ、そこに喜びの情動を向けたとしても、その喜びが病的なほど過剰になることもありえる（二次作用による誤謬②）。さらに、実際はなんの創造も喜ばしい事態も生じていないにもかかわらず、喜びを惹起する一次作用が生じてしまい、それに続いて、現実世界のあり様にそぐわない喜びが生じることもありえる（一次作用による誤謬）。いずれの場合も、喜びについてのベルクソンの説明は、情動の反応依存性はまだしも、その可謬性をまったく無視したものであるように思えるのである。

### 5. 対象なき情動

『二源泉』における情動についての見解を見ると、一方では、先に見たジャンネによる批判にかなり譲歩するかたちで、他方では、ジャンネの情動論とは完全に相容れないかたちで、軌道修正がなされたということが分かる。常に誤ることがなく、かつ、誤りうる情動がある、というわけではない（それは明らかな矛盾だ）。そうではなく、可謬的な情動といわば可謬性のない情動、この二種類の情動があるとベルクソンは言うのである。あらためて彼の記述を追ってこよう。

第一の情動は、発生の機序から言えば「知性以下 (infra-intellectuelle) のものであり、表象の結果として生じる興奮にすぎない」（MR, 268 ; cf. MR, 40）。あるときは知覚された表象によって、あるときは想起された表象によって、またあるときは想像された表象によって心に生じる興奮が、ここで言及される知性以下の情動である。ベルクソンが、いくぶん皮肉を込めて「心理学者が普段研究している情動」（MR, 41）と言うのはこの種の情動であり、実際、「情動は刺激し [……] それによって知性はことを企てるようになり、意志は粘り強くなる」（MR, 40）という彼の説明と、二次作用（情動）によって一次作用（身体的反応の初動）の適正化と組織化がなされるというジャンネの説明のあいだにそれほど大きな齟齬はないと言えよう。また、この知性以下の情動の可謬性について、ベルクソンが積極的に言及している箇所は見当たらないが、その一方で『二源泉』においては、現実世界のあり様にそぐわない表象の結果として生じる情動が論じられている（人は未来を想像して不安になるが、物語を創作して不安を解消する云々）。このことからして、ジャンネが指摘した情動の可謬性の少なくとも一部は、知性以下の情動にも認められるように思う。

では第二の情動はどうか。それは発生の機序から言えば（おそらく価値的にも）「知性以上 (supra-intellectuelle) のもので、観念に先行し、観念を上回るのだが、この情動が純真な心でその実現を望むなら、情動は観念として開花するだろう」（MR, 268）とベルクソンは言う。たとえば、革新的な曲を作る音楽家、新たな概念をつくる哲学者、語りつくせぬ神的愛について語る神秘家において、彼はこの情動と「そこから発せられる創造の求め」を見出だしている (cf. MR, 268-270)。

特徴づけをさらに進めてこよう。この第二の情動は、創造することを求めるのであって、創造されたものに求められるわけではない。言い換えると、この情動は、外界からの刺激に反応して生じ

るのでもなければ、想像や想起といった心的作用の結果として生じるのでもない。ここにベルクソンの見解の精緻化を見てとることができるだろう。1911年の時点で、彼は確かに「喜びがあるとところには創造がある」(ES, 23)と saying していたが、それは、喜びは常に創造の結果を知らせる情動として生じる、という意味であった。しかし1932年のベルクソンが言っているのは、常に創造へと駆り立てる情動が存在しているということであり、その情動が、あるいは「好奇心や欲望や喜び」(MR, 43)と呼ばれ、あるいは「至上の愛」(MR, 268)と呼ばれているのである。

したがって、第二の情動は反応依存的ではない。ここからさらに次のことも言えるだろう。すなわち、第二の情動は特定の対象に向けられていない、これである。もっとも、「何にも向けられていないにもかかわらず活動的な愛を考えるのは難しい」(MR, 270)とベルクソン自身が認めているとおり、この種の情動のあり方を通常の情動（第一の、知性以下の情動）のあり方から類推するのは困難をきわめる。だが、ここで問題にされているのは通常の情動体験ではなく、神秘体験に代表されるいわば異常な情動体験であり、神秘家の告白を顔面どおりに受けとるのであれば、特定の対象を持たない情動というものを想定せざるをえない。というのも、神秘体験の喜びの段階においては「愛するものと愛されるものの根本的な区別はもはやない」(MR, 244)とされているからである。私が他者を愛したり、他者が私を愛したり、私が私自身を愛したり、といった通常の情動の構造はここにはない。言ってみれば、ただ情動が顕在化しているだけなのだ。

しかも、この第二の情動には誤謬の可能性がない。これは第二の情動が特定の対象に向けられていないことの当然の帰結だろう。実際、ある情動が誤っているという事態が成立するのは、前述のとおり、情動が外界からの刺激に正しく反応できていないときか、刺激に対する反応それ自体がそもそも誤っているときである。たとえば、キュウリをへびとして誤認し驚いたり恐怖したりするときや、それがへびでないと認識しておきながらへびを見たかのような驚きや恐怖を向けてしまうとき、その情動は誤っていると言える。しかし特定の対象を持たない情動の場合、情動が現実世界のあり様にそぐわないといったことは問題にならない。この場合、実際に情動が現れており、それが感じられるのであって、この情動体験は「推論における結論のように単に可能的だとか蓋然的だとかいうものではなく、一つの体験として確実なのである」(MR, 247)。

まとめよう。ベルクソンは、反応依存性があり、特定の対象に向けられており、誤謬の可能性のある情動を、ジャネたち心理学者が研究する、知性以下の情動として認める一方で、常に創造的行為へと駆り立てるといふ点では病的ではないものの、しかし通常の生では体験できない異常な情動を、知性以上の情動として認める。「高次の情動は自己充足的である (se suffit à elle-même)」(MR, 270)と言うときにベルクソンが想定しているのは、これまで見てきたような、反応依存性がなく、特定の対象に向けられておらず、可謬性もない、という特徴を持った情動であると思われる<sup>9)</sup>。ベルクソンとジャネの見解の相違が、さらには両者の用いる方法の相違が明らかになるのは、こうした情動を認めるか否かという点においてほかにないだろう。

ジャネにおいて、「情動とは〔人間の〕活動全体を変容させるものことであり」(AEII, 36)、こうした情動によって引き起こされるさまざまな症状を分析するために彼がとった方法は、人間の活動を一次作用（身体的反応の初動）と二次作用（情動）に区分するというものであった。と同時

に、ジャンネは「著者自身の内観や他者が語ったことの収集」(AEII, 13)といった旧態依然とした方法を放棄する。内観や他者の語りによって明らかになるのは「語り手が特定の情動について持った解釈や観念や信念だけであり」、それでは人間の活動全体に影響を及ぼす「情動そのものを明らかにすることはできない」(AEII, 15)とジャンネは考えるからだ。では、ベルクソンはどうか。確かに彼も、神秘家が語る「神秘体験は、それだけでは哲学者に決定的な確信をもたらさない」(MR, 262-263)ということ認めてはいる。当然だろう。神秘家が語る事象は、哲学者の通常の生では体験できない事象なのだから。しかし、神秘家の語りは人の心の内奥で「反響」(MR, 31, 102, 226, 228, 260)し、そうした「反響」の体験であれば哲学者は「内観」(MR, 292)することができる。それだけではない。個別に見れば蓋然的でしかない体験談であっても、内容的に類似したものが集まれば、「それは実質的に確信に等しい結果をもたらさう」(MR, 263)。かくしてベルクソンは、ジャンネが放棄した「内観や他者が語ったことの収集」という方法をむしろ徹底することによって、ジャンネが論じえなかったある種の異常な情動を論じるに至ったわけである。

## 註

- 1) 2008年と2012年に異なる出版社から刊行された『二源泉』に新たに付された注釈から引用しておく(引用文中の傍点は、いずれも引用者による)。「ベルクソンが参照した著書でジャンネが考察している症例マドレーヌ・ル・ブークは真の神秘家ではない。ジャンネにおいて、[マドレーヌに見られる]精神衰弱の状態は、心理的緊張の弛緩として特徴づけられ、これが適応障害をもたらす。[……]ベルクソンにおいて神秘主義が示しているのは、それとはまったく逆のこと (tout le contraire) であって、神秘主義とは情動の強化であり活動主義である」(Karsenti 2012 : 415)。「マドレーヌはいわばその典型にあたるのだが、どんな神秘家も病人と見なすジャンネ (Pierre Janet, qui voit en tout mystique un malade) の結論に対して、ベルクソンは異を唱えているのである」(Keck et Waterlot 2008 : 465)。同様の指摘をしている解釈者はほかにもいる (cf. Courcelles 2008 : 345 ; Sitbon-Peillon 2009 : 52-53)。
- 2) ここでの神秘体験の分類はゴダールのものを参考にしたが、彼の分類の仕方を完全に踏襲しているわけではない (cf. Goddard 2002 : 23-67)。
- 3) 不安の段階に進まずに、幻視や恍惚によって特徴づけられる観想の段階にとどまる神秘家もいる。「真の完全な神秘主義と、それ以前の模倣者たちや完全な神秘主義の途上にあつた者たちがなしたことを区別するには [……] 不安だけで充分だろう」(MR, 244)とベルクソンが言うのは、以上の理由による。この点に関して、伊東は神秘体験と病的状態とを区別する基準を神秘家の不安に求めている (cf. 伊東 2008 : 222-223)。しかし上述のとおり、不安によって区別されるのは、完全な神秘家と不完全な神秘家であって、神秘体験と病気について言えば、不安による区別がむしろ困難な場合もある。
- 4) たとえば次のような比較が見られる。「恍惚状態の人 (extatique) は、以前はカタレプシーの点でヒステリー者 (hystériques) に近いとされていたが、こんにちでは細心症的妄想 (délire du scrupule) を伴った精神衰弱者 (psychasthénique) とされる」(Janet 1901 : 237 ; cf. Janet 1903 : 382)。
- 5) とはいえ、ベルクソンが「どうして神秘家が病人と同一視されえたのか」(MR, 241)と言っているのは

事実である。そこで、いくつかの可能的解釈を示しておこう。第一に、ジャネ以外の心理学者が、神秘家＝神経症者同一説を唱えており、ベルクソンによる批判は彼らに向けられている、という可能性がある。たとえば、ジェームズ、ドラクロワ、モンモラン、リュエバの著作はいずれも『二源泉』以前に出版されており、またベルクソンが読んでいたことが窺われ (cf. MR, 262n ; Chevalier 1959 : 41)、しかもどの著作でも神秘家と神経症者の比較がなされている (cf. James 1987 : 11-31 ; Delacroix 1908 : 336-339 ; Montmorand 1920 : 195-199 ; Leuba 1925 : 191-203)。だが、指摘する事象や評価に違いはあるものの、彼らもやはり神秘体験の特定の状態と神経症の症状が類似していることを指摘しているにすぎない。第二に、19世紀後半に一部の生理学者が唱えていた天才＝狂人同一説において、神秘家というトピックも扱われていたという可能性があるが、この裏はとれていない (cf. Ravaisson 1867 : 253-255)。そして第三に、ただ単にベルクソンがジャネの主張を誤解していた可能性もある。

- 6) 似たような表現は『意識の直接与件』にもある。「ある種の心の状態は、その真偽のほどはさておき、自己充足的である (se suffire à eux-mêmes) と思われる。たとえば深い悲しみや深い喜び、反芻された情念、美感的情動など」(DI, 6)。『直接与件』と『二源泉』における情動のこうした表現上の一致は、杉山も指摘している (cf. 杉山 2006 : 319-320, 36n)。だが、内容的にも一致しているかという点、そうとは言えない。『直接与件』において論じられている「自己充足的」な情動は、「外的要素がまったく介入しない」(DI, 6)、つまり身体的反応を伴わない情動であるのに対し、『二源泉』において論じられている「自己充足的」な情動は、常に創造的行為へと駆り立てる情動だからである。

## 文献一覧

ベルクソンとジャネの著作からの引用は、引用直後に略号を用いて引用箇所を指示する。

Bergson, H. (1889/2013) [DI], *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF.

—— (1919/2009) [ES], *L'énergie spirituelle*, PUF.

—— (1932/2008) [MR], *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF.

Chevalier, J. (1959) *Entretiens avec Bergson*, Librairie Plon.

Courcelles, D. d. (2008) « Bergson et les grandes traditions religieuses et mystiques, au risque de l'histoire comparée des religions », in *Bergson et la religion : Nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la morale et de la religion*, PUF : 331-352.

Delacroix, H. (1908) *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme*, Félix Alcan.

Goddard, J.-C. (2002) *Mystique et folie*, Desclée de Brouwer.

James, W. (1901-1902/1987) *The Varieties of Religious Experience*, in *Writings 1902-1910*, The Library of America.

Janet, P. (1901) « Une extatique mystique », in *La Bulletin de l'Institut Psychologique International*, n° 5, Hôtel des Sociétés savantes : 209-240.

—— (1903/2005) *Les obsessions et la psychasthénie*, tome 1, vol. 1, L'Harmattan.

—— (1926/2008) [AEI], *De l'angoisse à l'extase*, vol. 1, L'Harmattan.

—— (1928/2008) [AEII], *De l'angoisse à l'extase*, vol. 2, L'Harmattan.

- Karsenti, B. (2012) Notes, in *Les deux sources de la morale et de la religion*, Flammarion : 389-427.
- Keck, F. et Waterlot, G. (2008) Notes, in *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF : 363-510.
- Leuba, H. J. (1925) *The Psychology of Religious Mysticism*, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co.
- Montmorand, M. d. (1920) *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes*, Félix Alcan.
- Ravaisson, F. (1867/1984) *La philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Fayard.
- Sitbon-Peillon, B. (2009) *Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson*, PUF.
- 伊東俊彦 (2008) 「ベルクソンの『道徳と宗教の二源泉』における「神秘経験」の意味」『哲学雑誌』第123巻,  
有斐閣：210-226.
- 杉山直樹 (2006) 『ベルクソン 聴診する経験論』, 創文社.

***Mysticisme et névrose dans le troisième chapitre des Deux sources de Bergson***

Kôki TAMURA

Le but de cet article est d'examiner une sorte de dialogue entre la philosophie et la psychologie au début du XX<sup>e</sup> siècle et d'élucider la signification de ce dialogue chez Bergson. On a tendance à tenir Pierre Janet pour l'adversaire de Bergson, parce que Bergson dénonce dans le troisième chapitre des *Deux sources* la confusion entre le mystique chrétien et le névropathe, et que Janet assimile en apparence l'un à l'autre dans *De l'angoisse à l'extase*. En fait, Janet relève seulement que certains névropathes éprouvent les émotions caractéristiques de l'expérience mystique. Plutôt que dans une telle confusion, nous devrions voir la véritable opposition entre les deux auteurs dans la définition de l'émotion, en particulier la joie, car il est probable que Bergson élabore sa théorie de l'émotion des *Deux sources* en répondant à la critique de Janet.

## 二つの「自己原因」 — サルトルにおける神の問題

根木 昭英

### 導入

ジャン＝ポール・サルトル (Jean-Paul Sartre, 1905-1980) は、自伝『言葉』(1964) 末尾において、自身が「残酷で息の長い企て<sup>1)</sup>」である無神論を極限まで押し進めたと書いている。サルトルの知的営為が、神との徹底的な対峙によって貫かれていることは、じっさいよく知られているところであろう。しかし、たとえば戯曲『蠅』(1943) や『悪魔と神』(1951) に見られる、いかなる両義性も排除するかに見える彼のこうした立場にもかかわらず、理論面において見たサルトルによる神の批判は、かならずしも単純なものではない。多くの神学者たちにおいて、神の存在証明が複数の「神の名」にしたがってなされたように、神を反駁するサルトルの議論もまた二つの定義、すなわち「即かつ対自 (en-soi-pour-soi)」および「自己原因 (*causa sui*, *cause de soi*)」を前提としており、そして神の定義のこのような複数性こそが、サルトルにおける神の概念の包括的理解をしばしば困難にしているのである。こうした視点から、本稿では、サルトルによる神の定義ならびにそこから導かれるその批判を分析し、神をめぐる彼の思索の特徴を、[1] 「自己原因」をめぐる神学の伝統的議論への見かけの忠実さ、[2] その背後に見られる、独自の存在論の枠組みに合わせた神学的伝統の我有化、[3] 彼の「自己原因」概念が、「神の創造性」のみならず、「(人間的) 意識の自発性、自由」という意味も帯びていること、[4] 彼の神概念が、「人間のイマージ」としての性格を強く有すること、の四点に整理するべく試みる<sup>2)</sup>。

### サルトルによる神の定義 — 「即かつ対自」と「自己原因」

分析の手始めとして、サルトルによる神の定義を確認しておきたい。「即かつ対自」としての神について、サルトルは『存在と無』(1943) においてつぎのような定義を与えている。「[...] 神とは、それがまったき肯定性であり世界の基礎づけであるかぎりにおいて、それであるところの存在であり、——また同時に、それが自己意識であり、それ自身の必然的な基礎づけであるかぎりにおいて、それがあるところのものであらず、あらぬところのものである存在ではないだろうか<sup>3)</sup>」。ここで神は、二つの存在様態の総合として定義されている。すなわち、一方で、それがまったき存在の充実であるかぎりにおいて(「まったき肯定性」、「それがあるところのもの」)「即自存在」であり、他方、それが意識であるかぎりにおいて(「自己意識」、「それがそれであらぬところのものであり、それがあるところのものであらぬ存在」)、「対自存在」でもあるということである。そしてこのことは、神が二つの意味において「基礎づけ」であることを意味している。『存在と無』「緒論」においてサルトルは、「現象」の概念について語りつつ、「基礎づける (*fonder*)」という言葉が、二つの意味を持つことを示した。第一は、「存在論的」意味である。「[...] 存在現象は、われわれが聖アンセルムスとデカルトの証明を存在論的と呼ぶ意味において『存在論的』である。それは存在の

呼びかけである。それは、現象としてのかぎりにおいて、超現象的な基礎（fondement）を要求している」（EN, 16）。すべての現象は、意識に、意識ではないものとして与えられるかぎりにおいて、超現象的な存在によって支えられていることを必要とする。「基礎づけ」とはしたがって、第一には、なにものかをその存在において支えることを意味する。第二の意味は、「認識論的な」意味である。「[現象の] 認識を存在論的に基礎づけることの必然性は、あらたな必然性によって [...] 二重化するであろう。すなわち、これを認識論的に基礎づけることの必然性である」（EN, 19）。サルトルがこのように述べるのは、厳密に言えば、即自存在は、それ自体では基礎づけるものであるということとはできないからである。「それ [即自存在] は、無規定にそれ自身であるのであり、そうであることに尽きている」（EN, 34）。即自存在はそれ自身であるのであって、それ以上のなにもものでもない。現象はしたがって、認識する意識にとってしか与えられることはない。その意味で、意識に与えられる存在者としての「現象」の出現は、意識を前提し、これによって「基礎づけ」られていることになる。この意識による支持が、「基礎づける」という言葉の第二の意味である。ここで、さきの「即かつ対自」としての神の定義に立ちもどるならば、神が同時に二つの意味において「基礎づけ」であることは明らかであろう。すなわち、神は、即自存在であるかぎりにおいて存在者の存在論的基礎づけであり、対自存在であるかぎりにおいて、その認識論的基礎づけだということになるのである。

「即かつ対自」をめぐる以上の考察を踏まえるならば、サルトルが神に与えるもうひとつの定義である「自己原因」へと移行することは、それほど難しいことではないように思われる。まず存在論的な観点については、多言は不要であろう。神は即自、すなわちまったき存在であるから、その存在論的基礎づけは神自身でしかありえない。つぎに、認識論的観点に関していえば、サルトルの理路はつぎのようなものになると言える。神が対自、すなわち意識であるということは、神が「自己意識」であることを意味する。というのも、意識が自己を意識していないと述べることは不条理だからである。シガレットを数える『存在と無』の有名な例において述べられていたように、「[...] 数を数えるためには、数を数えていること意識を持たなければならない」（EN, 20）のであり、したがってすべての意識的存在者は、存在すること意識として存在する。こうして、認識論的基礎づけであるところの神とは、自己の認識論的基礎づけでしかありえないことが確認され、認識論的観点からしても、われわれは「自己原因」の観念に導かれることとなる。さしあたり、「即かつ対自」たる神の概念と、「自己原因」たる神の概念は、このような仕方で接続されていると言うことができよう。

### 『存在と無』および『モラルのためのカイエ』におけるサルトルの神批判

神のこうした定義づけすべてを、サルトルは神を反駁するためにこそ行ったのであった。サルトル自身の区分にしたがうならば<sup>4)</sup>、彼による神の批判は、二つの平面において行われている。「自己の創造」——すなわち自己を原因すること（causation de soi）、あるいは基礎づけること——および「世界の創造」である。まず、自己の創造、つまり「自己原因」に関する議論を検討してみよう。サルトルはつぎのように述べている。「神がそれによって自己原因であるところの原因するという

行為は、すべての自己による自己の捉えなおしがそうであるように、必然性の第一の関係が自己への回帰、つまり反省性である正確にそのかぎりにおいて、無化的行為（acte néantisant）である。そしてこの根源的な必然性とはいうと、それは偶然的な存在、それがまさしく自己原因であるために存在する（être pour）ところの存在の基礎のうえに現れる」（EN, 123. 強調サルトル）。難解であるが、つぎのように図式化することができよう。自己を原因することは、自己へと距離をとる無化的行為である。そしてそのようなものであるかぎりにおいて、それは無化される存在の基盤のうえにおいてしか遂行されることができない。存在は偶然的であるから、自己原因たる神もまた偶然的だ、というものである。1947年から48年にかけて執筆された『モラルのためのカイエ』においても、サルトルは同様の議論を繰り返すことになるだろう。「[...] 原因の契機 [...] と結果の契機との区別は、〈即自〉のただなかに後退（recul）、したがって無の要素を導入する。[...] したがって〈自己原因〉は、そこから自己を引き出すためには（pour）、それ自身の無を存在しなければならぬ。自己原因は、それ自身の無を存在するのでなければならぬ<sup>5)</sup>」。そして、「[...] この存在の無は、存在されなければならない、つまりそれは存在の背景のうえで自己を取り除かねばならない。かくして〈存在〉はいたるところにある」（CM, 535. 強調サルトル）。論理はここでも同一である。すなわち、原因すること（「原因」→「結果」）について語りつつ、サルトルは、この行為が無の契機、言いかえれば、「対自」の「対=ために（pour）」によって示されるような「後退」の契機を要請することを示している。この無が、偶然的な即自存在をその背景として前提するがゆえに、神は偶然的でしかありえないのである。

以上の議論にくわえて、『カイエ』のサルトルは「存在の力」、「論理的連鎖」、「必然性の原理」といった、神学者たちの諸観念を取り上げつつ、「神」の批判をさまざまな角度から展開している（cf. CM, 159; 534-536）。しかし結論のみを述べるならば、これらの反駁はすべて、われわれがさきに見た根源的な批判のヴァリエーションでしかない。「自己原因」が前提する「原因すること」、あるいは「基礎づけ」の関係は、「後退」、つまりはすでに与えられている偶然的な存在の背景のうえで遂行される無化的行為でしかありえないという論理が、これらすべての批判的検討に見いだされるのである。その意味で、「自己原因」をめぐるサルトルの批判はすべて、同一の論理に拠っているということになる。

それではつぎに、「世界の創造」についてのサルトルの批判を検討しよう。『存在と無』において、サルトルはつぎのように述べている。「[...] 無カラノ創造（création ex nihilo）は、存在の出現を説明することはできない。というのも、もし存在が、たとえそれが神的であろうと主観性のなかで考えられているならば、その存在は内主観的な存在様態にとどまるからである<sup>6)</sup>」。さらに、『カイエ』ではつぎのように述べられている。「[...] もしまさに、神が存在全体であり、世界が〈その〉意志から反映としての現実存在を引き出すのだとしたら、〈創造〉以後に、以前より以上の存在はない。[...] 絶対的〈創造〉は、喪失によってしかありえない。というのも、自己原因的〈存在〉[神]は自己より以下のものを作り出すからである」（CM, 537. 強調サルトル）。この二つの議論は、別のことを述べているわけではない。なぜなら、存在全体としての神がなにも創造することができない（『カイエ』）と述べることは、神が自己自身の外部へ出ることができないということ、したがって

神が自己の主観性から抜け出ることができない（『存在と無』）と述べるのと同じことだからである。

「世界の創造」の批判においてもサルトルは、「自己の創造」の批判において行ったように、「純粹な活動性」、「必然的創造」、「神の本質としての創造」、「絶対的自由」、「完全性」、「〈善〉への意志」、「人間のための創造」といった、この無カラノ創造の神話から生じうるさまざまな観念を検討している（CM, 532-534; 537-539）。だがサルトルによれば、これらの観念もまたすべて論理的困難へと帰着することになるのであり、それはとりもなおさず、無カラノ創造という観念そのものが、解決不可能な根本的矛盾——先述のように、それは神的主観性から客観性への移行を説明することができない——を孕んでいるからである。自己創造の概念の場合と同様、サルトルによる世界創造の概念の反駁もまた、すべて根本的批判の変奏として展開されているのである。

以上の検討から、いかなる考察を引き出すべきであろうか。それは、神をめぐるサルトルの議論が、その見かけの多様性にかかわらず、すべて同一の論理に立脚しているということである。じっさい、自己創造と世界創造という二つの創造の批判もまた、これを並置してみるならば、後者が前者を別様に述べているに過ぎないことが明らかとなる。

自己創造の批判	「原因することは、すでに与えられた存在の背景のうえでしか遂行されることができない」
世界創造の批判	「すでに与えられた存在なしに創造すること（原因すること）」は、不可能である（主観的にとどまる）」

所与の存在なしには、創造（つまり「原因すること」）が主観的にとどまると述べることは、世界の創造が、偶然的な存在の背景を必要とすると述べることに等しい。サルトルによる神概念の批判を徹底する根本的な論理は、したがって、唯一のテーゼに要約されることになる。すなわち、すべての「原因すること」は、それがひとつの「後退」（無化）であるかぎりにおいて、すでに与えられた偶然的存在の背景のうえでしか遂行されることができない、これである<sup>7)</sup>。

以上にくわえて、こうしたテーゼが、サルトルの読者にはすでに馴染みの深いものであることを指摘しておこう。というのは、すべての「原因すること」（後退、無化）が存在の背景を必要とするというテーゼは、サルトル存在論の術語を用いるならば、〈存在〉（即自）の〈無〉（対自）に対する先行性と言い換えることができるためである。『存在と無』において、サルトルは「存在の表面にしか非-存在はありえない」（EN, 57. 強調サルトル）と述べていた。サルトルがこのように述べるのは、無とは文字通り「存在しない」からである。無は、「存在される（être éte）」、あるいは「無化される（être néantisé）」ことしかできず、それはすでに与えられた偶然的〈存在〉を背景としてしか可能でないとされる<sup>8)</sup>。これが、さきに見た「神」批判の論理であることは明らかであろう。サルトルによる「神」の観念の反駁を支えるのは、かくして、彼自身の存在論なのである。

### 見かけの忠実さと深層における我有化 — サルトルにおける神概念の第一、第二の特徴

以上の考察に基づき、サルトルにおける「神」概念の特徴を明らかにするべく試みるならば、相

互に密接に関係した四点を指摘することができるだろう。第一に、サルトルにおける「神=自己原因」の概念は、すくなくともその表層においては、古典的なものに見えるということである。サルトル自身が、ベニー・レヴィとの晩年の対話『いま希望とは』（1980）において認めているように、「神=自己原因」の概念は、厳密にキリスト教的な伝統の一環をなしている。「レヴィ 結局のところ、この自己原因という観念は、非常に限定された神学的伝統に属しているにすぎないわけだ。——サルトル そうだ、お望みならね。——レヴィ [つまり] キリスト教からヘーゲルにいたる[神学的伝統に]。——サルトル お望みならね、賛成だ<sup>9)</sup>」。サルトルは、反駁すべき「神学者たちの」（CM, 537）神の観念について語っているにすぎないのだから、これは当然のことだと思われるかもしれない。だが、ただちにつぎの指摘を付けくわえる必要がある。すなわち、神の存在の問題は、この無神論哲学者の目には、じつのところ一度として真に切迫した問いとして映ったことがないのであって、伝統から直接借りてきたラテン語の「自己原因」という「神の名」が十分であると彼に見えたのには、おそらくそのことも与っているのではないか、ということである。1939年から40年にかけて執筆された『奇妙な戦争の手帳』において、サルトルは、12歳の記憶をつぎのように回想している。「[...] ある日、ラ・ロシェルで、[...] 私は時間を潰すために、神のことを考えようという気になった。私は思った。『そうだ！神は存在しないんだ』。[...] それは真正な明証だった。それでことは終わり、私はそのことについてもはや二度と考えなかった。生ける神について気に掛けることがなかったのと同様に、私はこの死んだ神にかかざらうこともはやなかった<sup>10)</sup>」。こうした態度は、たとえば、同じく無神論者であったバタイユ、あるいはジッドに見られるような神への両義的姿勢とは、はっきりとした対照をなすものであろう<sup>11)</sup>。

神にたいするこの「無関心」ともいうべき態度から、サルトルの「神」概念について、逆説的な第二の特徴を指摘することができる。サルトルは、伝統的な「自己原因」の概念を忠実に継承しているように見えて、そのじつ、それは即自と対自をめぐる彼自身の存在論の変奏でしかないということである。この点を確認するために、ごく手短にはあるが、さきにレヴィが語っていた「非常に限定された神学的伝統」としての「神=自己原因」概念を振り返り、これをサルトルの議論と比較してみよう。J.-L. マリオンはつぎのように言う。「[...] スアレスまでは、自己原因[としての神]は[それが矛盾していると思做されたゆえに]思考不可能なものにとどまり、そしてスピノザ以降には、[自明であるゆえに]もはやそれについて思考すべきことはない。それはしたがって、スアレスとスピノザとの間で思考されたのである。デカルトその人によってである<sup>12)</sup>」。思想史において神を自己原因として考えたのは、とりわけデカルトとスピノザ、すなわち青年期のサルトルがもっとも好み、よってその思想に通暁していた二人の哲学者であった<sup>13)</sup>。こうした伝統を一瞥するならば、彼らの思索はすべて「作出性」、すなわちアリストテレスの四原因論における「動力因」にまで遡る原因様態の問題抜きには考えられないことが分かる。聖トマスによる、自己の作出因たる「神=自己原因」の観念の批判を踏まえつつも<sup>14)</sup>、デカルトは「[...] それ[神]は自己自身の原因と言われ、呼ばれうる<sup>15)</sup>」と主張したが、それは、神的力能は、有限な人間存在には作用因との「類比」によってしか思考可能でないところの「準-作出因<sup>16)</sup>」だと述べることによってであった。他方スピノザは、自己原因たる神は「無限知性によって捉えることのできるすべてのものの作

出因となる「…」（『エチカ』、定理一六、系一）と述べたが、これは神を「内在因」、つまりじっさいには「スコラ学者であれば形相因と呼んだであろうところのもの<sup>17)</sup>」へと近づけることになった、等々である。サルトルがこれらの哲学者の概念を借りつつ神の批判を行うとき、彼が熟知していたはずのこうした問題系に、それほど頓着しているようには思われない。くわえて、「神＝自己原因」の批判において、サルトルはライブニッツにしばしば言及しているが、神を自己の「原因」というよりは「理由 (raison)」——つまりは、諸事物の実在的な関係というよりは、諸真実の合理的な関係——と考えるライブニッツは、自己原因としての神という考え方にはむしろ懐疑的であったように思われる<sup>18)</sup>。こうしたニュアンスの差異にさほど拘泥することなく、サルトルの議論は、彼自身の存在論の命題である、即自の対自に対する存在論的先行性を確認することへと向かう。その意味で、サルトルによる神学的伝統への参照は、その見かけの忠実さとはうらはらに、じっさいには、彼自身の存在論を展開するための我有化にほかならないと言べきなのである。

### 二つの「自己原因」——サルトルにおける神概念の第三の特徴

サルトルを神学の注釈家としてのみ読むのでないかぎり、これらの点にさらに踏み込むことに大きな意味はなかろう。重要なのは、以上を踏まえるとき、サルトルにおける神概念の第三の特徴として、「神の創造性」および「(人間的) 意識の自発性あるいは自由」という「自己原因」の二重の意味が浮かび上がってくることである。サルトル最初期の哲学論文「自我の超越」(1936)まで遡るならば、われわれはそこで、サルトルが人間的意識を、自己原因および無カラノ創造と同一視している一節に出会うことになる。

なにものも意識に働きかけることはできない。なぜならそれは、自己原因だからである<sup>19)</sup>。

[…] われわれの意識的生におけるそれぞれの瞬間は、われわれに無カラノ創造を顕わにする。  
[そこで創造されるのは、] あらたな配置ではなくて、あらたな存在である (TE, 127. 強調サルトル)。

これらは、サルトルによる意識の特徴づけの直接的な帰結である。サルトルによれば、意識とは対象に向かっての志向的「炸裂 (éclatement)<sup>20)</sup>」であるから、それは「自発性」として特徴づけられる。「自発的と呼ばれるのは、それ自身によって、存在することへと自己を決定づけるような存在である。別言すれば、自発的に存在するとは、それ自身に対して、そしてそれ自身によって存在することである。したがって、ただ一つの実在が自発的という名に値する。すなわち意識である<sup>21)</sup>」。こうした「自発性＝自己決定」が自己創造そのものであることは、容易に理解されよう。「それ [真正な自発性としての意識] は、それが生み出すところのものであり、それ以外のなにものでもありえない」(TE, 118. 強調サルトル)。こうしてわれわれは、自己原因としての人間的意識という観念へと導かれることになる。そして、この意識の「自発性」とは、のちにサルトルが意識の「自由」と呼ぶことになるものであるから、サルトル的「自由」とは、すなわち「自己原因」にほかな

らないことになる。かくして、小説『分別ざかり』（1945）の主人公マチウは、つぎのように独語する。「自由であること。自己原因であること。われ欲するがゆえにわれありと言えること。私自身の始まりであること<sup>22)</sup>」。

一見したところ、『存在と無』においては、サルトルは意識について述べるさい、「自己原因」という表現に距離を置いているように見える。『「自己原因」』という表現を濫用しないようにすることが慎重で「…」あるだろう。というのもそれは、ひとつの進行、原因たる自己と結果たる自己との関係を想定させるからである<sup>23)</sup>。だがこのことは、自発性ないし自由としての意識をめぐるサルトルの考えが変化したことを意味するものではないと思われる。サルトルは、そこでつぎのようにも書いているからである。「[即自] 存在は、意識のような仕方<sup>24)</sup>で自己原因であることはできないであろう<sup>24)</sup>」。「意識のような仕方<sup>24)</sup>で自己原因である」と述べることは、それは意識が自己原因として存在すると述べることに等しい。したがって、『存在と無』において「自己原因」という語の用法が変化していることは、サルトルの思想が変化したことの帰結というわけではなく、むしろ一貫した術語体系への配慮の産物だと言わなければならない。つまり、サルトルは「自己原因」たる神への批判を含む『存在と無』の体系的な一貫性を保つために、この語を意識の自由へと適用することを忌避したと考えられるのである。用語法の見かけ上の変化にもかかわらず、したがって、「自己原因」としての意識という観念は、サルトルの思考において一貫したものだと考えられる。

#### 人間のイマージとしての神 — サルトルにおける神概念の第四の特徴

事情がそのようであってみれば、われわれはさらにつぎのように自問するべく導かれることになる。サルトルが同一の言葉によって指し示すことを避けようとしたこれら複数の「自己原因」、つまり全能の神としてのそれと人間的自由としてのそれとは、相互にどのような関係にあるのだろうか。結論から述べるならば、サルトルによる「自己原因」の語の二つの用法は、すくなくとも部分的には、共通の意味を有している。本論のはじめにおいて、われわれは、サルトルが神を「自己原因」だと述べるのは、それが二重の意味において「基礎づけ」であるからだを指摘した。神とは第一に、まったき存在（即自）であるかぎりにおいて、自己の「存在論的」基礎づけであり、そして第二に、自己を認識している（対自）がゆえに、自己の「認識論的」基礎づけであった。この点に照らせば、「神＝自己原因」の概念は、認識論的基礎づけの側面に関しては、人間的自己原因、つまり意識の自発性あるいは自由という概念と意味を共有していると言える。なぜなら、自己の認識としての「認識論的基礎づけ」とは、すなわち「意識」にほかならなかったからである<sup>25)</sup>。

両者の差異もまた明らかとなる。自己原因たる神は、自己の認識論的基礎づけであるのみならず、存在論的基礎づけでもある。他方、人間的自己原因は、自己の認識論的基礎づけではあるが、存在論的基礎づけではない。というのも、すでに見たように、認識論的基礎づけとは「後退」、あるいは『存在と無』における「対自」分析の表現を用いるならば、「存在減圧」（EN, 116）である以上、けっして存在論的基礎づけと共存することはありえないからである<sup>26)</sup>。

	認識論的観点	存在論的観点
神的自己原因	基礎づけられている	基礎づけられている
人間的自己原因	基礎づけられている	基礎づけられていない

以上をまとめると上記のようになる。二つの「自己原因」は、鏡合わせとも言えるような関係、つまり一方が他方の逆転された概念であることが見てとれよう。そしてこうした対称性は決して偶然の産物ではなく、サルトルにおける神の概念が持つ「人間的」性格に由来すると考えられる——これが、サルトルにおける「神」概念の第四の特徴である。『存在と無』において神に関するまとまった議論が展開されているのは、「対自の直接的諸構造」と題された章、つまりは人間的現実の構造解明に充てられた章においてであるが、サルトルはそこで、「神」の概念をつぎのような仕方

[...] 人間的現実 [...]、それ自身の全体性すなわち自己の現前のもので、その全体性の欠如として出現する。そしてこの全体性は、その本性によって与えられない。なぜならそれは自身のうちに、即自と対自との両立不可能な性格を合わせもっているからである。そして、われわれがこうした種類の存在を気まぐれに考え出しているという非難しないでほしいものである。その存在が絶対的な不在であるところのこうした全体性が、観想の事後的な運動によって、世界の彼方の超越として実体化されるとき、それは神という名をえるのであるから<sup>27)</sup>。

ここで「神」は、二重に「人間的」な概念として提示されている。第一には、構造的意味——不在の全体性である神は、人間的現実の存在論的構造の一部でしかないという意味においてである。そして第二に、発生論的意味——欠如した全体性を事後的に「神」として実体化するのが、ほかならぬ人間自身であるという意味においてである。サルトルが、「即かつ対自、実体となった意識、自己原因となった実体、〈人間-神〉」（EN, 664. 強調引用者）、あるいは「[...] 神とは、自己を基礎づけるという無益なつとめへと身を投じ、すでにそれが存在するゆえに自己を創造することのできない、非本来の人間である<sup>28)</sup>」といった仕方、たえず神を人間になぞらえるのは、まさしく、神の観念に対する人間のこうした先行性ゆえになのである。したがって、つぎのように指摘して分析を締めくくることができよう。フォイエルバッハ『キリスト教の本質』（1841）において、キリスト教的「神」の概念が「人間」の類的本質に他ならないとされたのと同じように、サルトルの哲学においては、神こそが人間のイマージである。人間が自らに似せて神を作りだすのであって、その逆ではない、と。

### 結論

以上により、神をめぐるサルトルの思索の四つの特徴、すなわち [1] 表層的水準における、神学的伝統への忠実、[2] より深い水準におけるその我有化、[3] 「自己原因」の語の二重の意味、[4] 神の「人間的」性格が明らかとなった。以上の考察に基づきつつ、結びとして、さらに二つ

の指摘を付けくわえておこう。第一には、ここまでに見たサルトルの議論が、「神」は意識的存在でしかありえないという前提に徹頭徹尾貫かれていることである。これは、神が「即かつ対自」と規定された以上、とうぜん予測される帰結であった。サルトルにとって、意識が「私 (je)」に先立つ「非人称的自発性」(TE, 127. 強調引用者)であったことを考えるならば、そのことは、サルトルにおける神が人格神であることをかならずしも意味するわけではないが、キリスト教的伝統において神に与えられてきた「名」の多様性を考えるならば、これはすぐれてサルトルに特殊な神の規定であると言うべきであろう。そして第二に、神のこうした「意識的」——さらにいえば「人間的」性格からこそ、人間の「情熱=受難 (Passion)」であるところの、神たらんとする欲望が生まれるということである。こうした欲望は、サルトルの「本来性のモラル」に照らせば、言うまでもなく「自己欺瞞的」ではあるが、そのいっぽうで、サルトルがマラルメの「神に比肩しようとする試み」に仮託して語ったような、陰翳をおびた「詩のアンガージュマン」をめぐる思索もまた、そこから生まれ、展開されてゆくことになるのである<sup>29)</sup>。

## 註

\* 以下の文献について、邦訳が存在する著作に関してはこれを参照させていただいたが、煩雑さを避けるため、指示は原典のみに留めさせていただいた。訳出は引用者による。

- 1) Jean-Paul Sartre, *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 2010 [2010], p. 138. 以下、MA と略記。
- 2) サルトルにおける神の概念を主題とした研究として、Thomas M. King, *Sartre and the sacred*, University of Chicago Press, 1974 ; Robert R. Williams, « The problem of God in Sartre's *Being and Nothingness* », *Phenomenology in a Pluralistic Context*, State University of New York Press, 1983, pp. 245-261 などがあるが、主題の重要性に比してその数は多いとは言えない。またこれらは、本稿とは異なる関心に立っている。
- 3) J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Gallimard, coll. Bibliothèque des Idées, 1960 [1943], pp. 133-134. 以下、EN と略記。EN, 653 も参照。MA [*Carnets de la drôle de guerre*], 492; 501; 518-519; 528; 548 (とりわけ 492) なども参照。
- 4) Cf. J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, 1983 [1983], pp. 531-542. 以下、CM と略記。
- 5) CM, 158. 強調サルトル。ここでも直前の『存在と無』の引用に続き、サルトルが、「ために (pour)」の語を強調していることに注意されたい。これはもちろん、対自 (pour-soi) の「pour」である。CM, 456; 533 も参照。
- 6) EN, 31. EN, 680 も参照。
- 7) この点については、Juliette Simont, « Nécessité de ma contingence », *Les Temps modernes*, n° 539, Gallimard, juin 1991, p. 101 も参照。
- 8) Cf. EN, 57. MA [*Carnets de la drôle de guerre*], 462-465; 491-492 も参照。
- 9) J.-P. Sartre, *L'Espoir; maintenant, entretiens de 1980*, avec Benny Lévy, Verdier, 2007 [1980], p. 24. ここでレヴィが名前を挙げているヘーゲルは、たしかにスピノザによる「自己原因」の概念に比較的肯定的な態度

を取ってはいるが（『大論理学』（第二巻「本質論」第三部第一章）、以下で見るように、「自己原因」の概念史を画する哲学者であるとまでは言えまい。なお、ここで、ニーチェ（『善悪の彼岸』（第一篇二一）、『偶像の黄昏』（「哲学における理性」四））やハイデガー（『哲学への寄与』（第六一節））といった哲学者にとっても、「自己原因」は、なによりもキリスト教的な思考様式の極限をなす概念であったことを付け加えておこう。

- 10) MA, 353. MA [*Les Mots*], 136-137 ; J.-P. Sartre, *Sartre : un film*, Gallimard, 1977, pp. 27-28 ; Simone de Beauvoir, « Entretiens avec Jean-Paul Sartre : août-septembre 1974 », *La Cérémonie des adieux*, Gallimard, 1981 [1981], pp. 480; 545-546 も参照。
- 11) ここではサルトルによる解釈のみを引用しておく。「バタイユ氏は、揺るぎなくかつ対極的なつぎの要求を和解させることを拒否する。神は黙している、私はそのことに固執せざるをえないだろう——私のなかのすべてが神を要求している、私はそのことを忘れることができないだろう」（J.-P. Sartre, « Un nouveau mystique », *Situations I*, Gallimard, 2004 [1947], p. 143. 以下, Sit. I と略記）、[[…] 彼 [ジッド] がもはや人間をしか信じていないにもかかわらず、それ [神] を放棄することの彼の拒否 […] ] (J.-P. Sartre, « Gide vivant », *Situations IV*, Gallimard, 1993 [1964], p. 89)。
- 12) Jean-Luc Marion, « La causa sui - Responsiones I et IV », *Questions cartésiennes, II : Sur l'égo et sur Dieu*, PUF, 1996, p. 153.
- 13) Cf. J.-P. Sartre, *Écrits de Jeunesse*, Gallimard, 1990 [1990], p. 532; MA [*Carnets de la drôle de guerre*], 368-369; Michel Contat et Michel Rybalka, *Les Écrits de Sartre : chronologie, bibliographie commentée*, Gallimard, 1980 [1970], p. 144, etc.
- 14) Cf. J.-L. Marion, *Questions cartésiennes, II, op. cit.*, pp. 147 et sqq.
- 15) René Descartes, *Méditations métaphysiques, Objections et réponses suivies de quatre lettres*, Garnier-Flammarion, 2011, p. 235. 強調デカルト。
- 16) R. Descartes, *op. cit.*, p. 368.
- 17) Vincent Carraud, *Causa sive ratio : la raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, PUF, 2002, p. 323.
- 18) Cf. 「ライプニッツにおいては、[...] 存在が本質に含まれるということが、因果的ではなく純粹に形式的で論理的であるところの、存在上の自己充足性の基盤にある。ライプニッツ自身が、神的存在の様態を描写するにあたって、たいていの場合自己原因の概念を避けるのはこうした理由によってである。つまり、神は自己を原因するのではなく、彼自身の存在を創出するのでもなく、神はその概念によってただ単に存在するのである」(Mogens Lærke, *Leibniz lecteur de Spinoza*, Honoré Champion, 2008, p. 641. 強調レルケ)。V. Carraud, *op. cit.*, pp. 460-461 も参照。
- 19) J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'égo et autres textes phénoménologiques*, Vrin, 2003 [1936], p. 119. 以下, TE と略記。
- 20) « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », Sit. I, 30.
- 21) J.-P. Sartre, *L'Imagination*, PUF, coll. Quadrige, 2012 [1936], p. 104. 強調引用者。
- 22) J.-P. Sartre, *Œuvres romanesques*, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 2005 [1981], p. 445.
- 23) EN, 22. この点については、Daniel Giovannageli, « Le refus de la hylé chez Sartre », *Figures de la facticité :*

*réflexions phénoménologiques*, Peter Lang, 2010, p. 213 を参照。

24) EN, 32. 強調引用者。EN, 22 も参照。

25) 論考「デカルトの自由」において、サルトルがデカルトを讃えたのは、まさしく、デカルトがこうした神の「自由」と人間的意識の「自由」との共通性——すなわち、認識論的基礎づけとしての自己原因性——を示したと考えたからであった。サルトルは、「神の意志は、もし私がそれを、それ自体において形式的にかつ正確に考察するならば、[私の意志に比べて] より大きいとは私には思われない」(R. Descartes, *op. cit.*, p. 145) という第四省察の言葉を引用しつつ、「デカルトは、自由の概念が絶対的自律の要求を含みこんでいること [...] を完璧に理解していた」(« La liberté cartésienne », Sit. I, 306) と述べている。EN, 61 も参照。

26) 『奇妙な戦争の手帳』に見られる、「自己原因であると同時に基礎を欠いているという仮借ない人間的条件 [...]」(MA, 378) という逆説的表現も、こうした観点から理解可能となる。敷衍して述べるならば、この箇所は、人間は「認識論的自己原因であると同時に、存在論的基礎を欠いている」という意味である。

27) EN, 133. CM, 160 も参照。

28) CM, 536. 強調サルトル。CM, 542 ; S. de Beauvoir, *op. cit.*, p. 559 も参照。

29) この点に関しては、以下の拙稿で、詩作によって「無カラノ創造」を行おうとするマラルメの欺瞞的試みに、サルトルが、有限な創造をしかなしえない人間の条件の逆説的な先鋭化、そしてその「証言」としての道徳性を見いだしていることを論じた。Akihide NEGI, « L'art comme « anthropodicée » : la moralité de la création artistique chez J.-P. Sartre », *Études sartriennes*, n° 17-18, Éditions Ousia, 2015, pp. 291-311.

## « Les deux “*Causae sui*” : la question de Dieu chez Sartre »

Akihide NEGI

La critique de l'idée de Dieu par Sartre suppose deux définitions différentes de Dieu, l'« en-soi-pour-soi » et la « *causa sui* (cause de soi) ». L'objectif de cette étude est d'analyser l'articulation de ces définitions ainsi que la critique de Dieu qui en ressort, et ce faisant, de mettre en relief les quatre caractéristiques de la réflexion sartrienne sur Dieu : [1] la fidélité sartrienne, en apparence, à l'idée traditionnelle et théologique de la « *causa sui* », [2] l'appropriation au niveau profond de cette idée en faveur de l'ontologie proprement sartrienne de l'« en-soi » et du « pour-soi », [3] le double sens du terme « *causa sui* » chez Sartre, qui désigne à la fois « la créativité de Dieu » et « la spontanéité ou la liberté de la conscience (humaine) », [4] le caractère « humain » — à la fois structurellement et génétiquement — du Dieu sartrien.

# La Critique de la physique laplacienne par Auguste Comte : Le cas de capillarité

Masahito HIRAI

## 1. Introduction

Qu'est-ce que l'originalité d'Auguste Comte ? Aujourd'hui il paraît admis qu'elle consiste à reconnaître la pluralité des sciences, au sens où les sciences sont irréductibles l'une à l'autre. Dans son article « Auguste Comte and Modern Epistemology », Johan Heilbron l'énonce clairement : « Very briefly, one might say that Comte was the first to have developed systematically a *historical and differential theory of science* »<sup>1)</sup>. Par ailleurs, dans son article « The Disunities of Sciences », Ian Hacking soutient également cette position : « [Comte's] vast classificatory system of the departments of knowledge was an affirmation of difference »<sup>2)</sup>. Je partage également ce jugement ; mais, il ne semble pas suffisamment vérifié du point de vue historique. En effet, comment Comte a-t-il pu se former cette idée ? À cette question, Heilbron apporte deux arguments. D'une part, sa théorie est un constat de la situation. « This differential approach, first of all, was the establishment of a fact. With the expansion and the enormous prestige of science during the revolutionary period in France, scientific differentiation accelerated »<sup>3)</sup>. D'autre part, elle vient de son étude de la biologie. « The Montpellier version of biology is an important clue to the Comtean theory of the sciences. According to Bichat, living organisms differ from inorganic phenomena because they are irregular »<sup>4)</sup>. Ces arguments ne semblent pas assez convaincants, parce qu'ils ne sont pas basés sur l'analyse détaillée des écrits de Comte.

Le présent article a donc pour but de démontrer historiquement la proposition suivante : sa théorie pluraliste des sciences s'est conçue à partir de son observation sur la physique au début du 19<sup>e</sup> siècle en France. Au premier abord, on peut être surpris par cette proposition, puisqu'on sait que sa prévision sur les sciences exactes (la mathématique, l'astronomie, la physique, et la chimie) était destinée à être réfutée par l'histoire. Comme le constate Anastasios Brenner, « Comte did not perceive those other emerging theories: non-Euclidian geometries, probability calculus, mathematical logic, nor interdisciplinary fields such as astrophysics, physical chemistry, and biochemistry »<sup>5)</sup>. De même, le jugement de Georges Canguilhem sur chaque science fondamentale dans le *Cours de philosophie positive* paraît avoir de l'autorité même aujourd'hui. Il conclut que « la philosophie de Comte est plus exactement contemporaine de la science du temps pour ce qui concerne la biologie que pour ce qui concerne les mathématiques ou la physique »<sup>6)</sup>. Cependant, ce jugement n'a pu tenir compte des recherches plus récentes en histoire des sciences. Depuis les années 1960s, deux historiens anglais se sont consacrés à de nombreux études en histoire des sciences en France au début du 19<sup>e</sup> siècle. D'abord, dans ses ouvrages *The Society of Arcueil: A View of French Science at the Time of Napoleon I<sup>er</sup>* and *The Science under Control: The French Academy of Sciences, 1795–1914*<sup>8)</sup>, Maurice Crosland révèle la structure institutionnelle des sciences à cette époque. Ensuite, Robert Fox, à son tour, met en lumière l'existence d'un programme de recherche au sens lakatosien<sup>9)</sup>, qui a été dominant depuis

1796 jusqu'à 1815. C'est ce qu'il appelle la « physique laplacienne », ou le « programme laplacien » dans son article « The Rise and Fall of Laplacien Physics »<sup>10</sup>. De ce point de vue, son *Cours de philosophie positive* peut être interprété comme une réfutation de la physique laplacienne, appuyée par son propre témoignage. Dès son entrée à l'École polytechnique en novembre 1814, Comte a été constamment soumis à l'influence de la physique laplacienne ; dès son licenciement en avril 1816, il a assisté à son déclin. On peut dire que, comme l'a remarqué Brenner, Comte « is thus a key witness to this momentous transformation »<sup>11</sup>.

## 2. La physique laplacienne

Depuis que le Newtonianisme a été accepté par les savants français, leur tâche était d'expliquer le plus grand nombre possible de phénomènes par la loi de l'attraction universelle. Pour atteindre cet objectif, cependant, il y avait une grande difficulté à surmonter. Pour la comprendre, il est convenable d'envisager le *Rapport historique sur les progrès des sciences naturelles depuis 1789, et sur leur état actuel*, fait par Georges Cuvier devant l'empereur le 6 février 1808. Selon lui, on savait à cette époque deux principes qui régissent les phénomènes : l'attraction et la chaleur. En comparant les phénomènes célestes et les phénomènes terrestres, Cuvier remarque que l'attraction agit de différentes manières en fonction de la distance :

L'attraction générale, si bien établie entre les grands corps de l'univers par les phénomènes astronomiques, paraît, en effet, régner aussi entre les particules rapprochées de matière qui composent les différentes substances terrestres ; mais, aux distances énormes où les astres sont les uns des autres, chacun d'eux peut être considéré comme si toute sa matière étoit concentrée en un point, tandis que dans l'état de rapprochement des molécules des corps terrestres, leur figure influe sur leur manière d'agir, et modifie puissamment le résultat total de leur attraction<sup>12</sup>.

Pour les newtoniens du 18<sup>e</sup> siècle, un cas typique de l'attraction qui agit à courte distance était le phénomène capillaire. Dans son article « CAPILLAIRE », en le considérant en termes de l'attraction universelle, Jean Le Rond d'Alembert avoue sincèrement la difficulté confrontée par la physique newtonienne : « L'ascension de l'eau dans les tuyaux capillaires est un phénomène, dont l'explication embarasse fort les philosophes », parce que « [c]ette élévation spontanée, contraire en apparence aux loix de la pesanteur mérite une attention particulière »<sup>13</sup>. Depuis que la philosophie naturelle d'Isaac Newton a été acceptée en France, on admettait généralement la loi selon laquelle la force attractive entre les corps est inversement proportionnel au carré de la distance. Mais, elle semble contredire la plupart des phénomènes terrestres, comme la capillarité :

si on suppose les phénomènes des tuyaux *capillaires* produits par l'attraction, il paroît difficile d'exprimer la loi de cette attraction, autrement que par une fonction de la distance car cette attraction ne sauroit être en raison inverse du carré de la distance, parce qu'elle est trop forte au point de contact. [...] il est vrai qu'une telle loi seroit bien bizarre, & que cela suffit peut-être pour suspendre son jugement sur la cause

de ce phénomène<sup>14)</sup>.

C'est la physique laplacienne qui, en reconnaissant toujours la loi newtonienne comme un axiome immuable, a déclaré son ambition de construire la théorie mathématique de l'attraction universelle qui permet d'expliquer à la fois les phénomènes célestes et les phénomènes terrestres, y compris le phénomène capillaire. C'est pourquoi Laplace a consacré plusieurs articles à l'étude sur l'action capillaire. Henri Poincaré a noté, comme l'a montré Brenner, que « [c]'est sur ce modèle [de la loi newtonienne de l'attraction] que Laplace [...] a construit sa belle théorie de la capillarité ; il ne la regarde que comme un cas particulier de l'attraction »<sup>15)</sup>.

La physique laplacienne est donc une variété de la physique newtonienne. Selon Fox, elle se caractérise par deux sortes de théories<sup>16)</sup> : d'une part, elle se fonde sur la théorie des forces centrales attractives ou répulsives agissant entre les molécules des corps, qui expliquent tous les phénomènes célestes ou terrestres sous l'échelle moléculaire ; d'autre part, elle repose sur la théorie des fluides impondérables, se composant des molécules mutuellement répulsives, mais qui sont attractives envers les molécules pondérables. Dans son système, la dernière complète la première, parce que la théorie des fluides impondérables permet d'expliquer les divers phénomènes, tels que la lumière, la chaleur, l'électricité, le magnétisme, en termes des forces attractives ou répulsives des molécules.

Sur la base de ces deux théories, Pierre-Simon Laplace, qui était appelé Newton de son époque, a tenté de réaliser l'unification de la physique céleste et terrestre par la loi mathématique de l'attraction universelle. Dans sa première édition de *l'Exposition du système du monde*, il énonce clairement son ambition.

La force attractive disparaît entre les corps d'une grandeur peu considérable ; elle reparaît dans leurs éléments [i.e. leurs molécules], sous une infinité de formes différentes. La solidité des corps, leur cristallisation, la réfraction de la lumière, l'élévation et l'abaissement des fluides dans les tubes capillaires, et généralement toutes les combinaisons chimiques, sont les résultats de forces attractives dont la connaissance est un des principaux objets de la physique<sup>17)</sup>.

On voit que Laplace reprend ici le problème soulevé par d'Alembert. Il pense qu'on peut « espérer qu'un jour, ces lois [de l'affinité] seront parfaitement connues ; alors, en y appliquant le calcul, on pourra élever la physique des corps terrestres, au degré de perfection, que la découverte de la pesanteur universelle a donné à la physique céleste »<sup>18)</sup>.

Laplace n'est pas le seul qui s'est occupé à construire la physique laplacienne. Laplace, plus mathématicien que physicien, n'avait pu promouvoir son programme de recherche sans l'aide de Claude-Louis Berthollet. Lui-même un fidèle newtonien, il considère, comme Laplace, que l'affinité chimique n'est qu'un cas particulier de l'attraction universelle. Au fond, il pense que l'affinité chimique ne diffère de l'attraction astronomique, que par son impossibilité d'« être rigoureusement soumis au calcul »<sup>19)</sup>. Par conséquent, « puisqu'il est très-vraisemblable que l'affinité ne diffère pas dans son origine de l'attraction

générale, elle doit également être soumise aux lois que la mécanique a déterminées pour les phénomènes dus à l'action de la masse, et il est naturel de penser que plus les principes auxquels parviendra la théorie chimique auront de généralité, plus ils auront d'analogie avec ceux de la mécanique »<sup>20</sup>.

### 3. L'École polytechnique

La physique laplacienne n'était pas un simple système théorique ; elle était appuyée sur les institutions du premier ordre. Comme l'a montré Crosland, Laplace et Berthollet ont poussé son programme de recherche dans la Société d'Arcueil<sup>21</sup>. C'est une société savante privée, fondée par Berthollet dans le village d'Arcueil, situé à environ 2 kilomètres au Sud de Paris, en collaboration avec Laplace. Sa destination était, d'une part, d'accorder le patronage aux jeunes savants éminemment compétents, trouvés le plus souvent à l'École polytechnique. D'autre part, elle avait pour fonction de les engager à faire des expériences afin de vérifier sa théorie sur les phénomènes terrestres. Elle s'est composée d'Alexander von Humboldt, Jean Antoine Chaptal, Augustin Pyramus de Candolle, Jean-Baptiste Biot, Étienne Louis Malus, Dominique François Jean Arago, Siméon Denis Poisson, Joseph Louis Gay-Lussac, Louis Jacques Thenard, Pierre Louis Dulong, Hippolyte Victor Collet-Descotils, Jacques Étienne Bérard, et enfin, Amédée Barthélemy Berthollet, fils de Claude-Louis<sup>22</sup>.

Tandis que la Société d'Arcueil n'était qu'une société privée, la plupart de ses membres était élus comme membre de la première classe de l'Institut national des sciences et des arts, qui a remplacé l'Académie des sciences. Dès sa fondation en 1795, Laplace et Berthollet étaient membres de la première classe. Successivement, Chaptal (1798), Biot (1803), Gay-Lussac (1806), Thenard (1809), Arago (1809), Malus (1810), Poisson (1812), et Dulong (1823) ont été élus<sup>23</sup>. En outre, Laplace a proposé des questions importantes pour la physique laplacienne en tant que sujet du concours<sup>24</sup> : l'étude sur la double réfraction (1807) ; la théorie sur les surfaces élastiques (1809 ; 1813 ; 1815) ; l'étude expérimentale sur la chaleur spécifique (1811). Il pensait que tous ces problèmes pouvaient être résolus par la physique laplacienne.

La physique laplacienne a naturellement influencé sur le programme d'enseignement à l'École polytechnique. Sans doute, Laplace n'y participait pas dès la création de l'École en 1794. Comme l'a montré Janis Langins, c'est Gaspard Monge qui s'est consacré à la fonder dans les premières années<sup>25</sup>. Cependant, Bruno Belhoste révèle que Laplace, examinateur de sortie, a reproché sévèrement l'enseignement de l'École polytechnique, et qu'il a contribué à l'adoption de la loi d'organisation du 16 décembre 1799<sup>26</sup>. Elle prescrit l'installation du Conseil de perfectionnement, qui était destiné à réviser le programme d'enseignement. À l'origine, le cours de physique à l'École polytechnique s'est imprégné de l'encyclopédisme. Dans la première leçon du cours de physique général, Étienne Barruel, premier instituteur de la physique à l'École, commence à montrer la division des connaissances humaines, à la manière du « Système figuré des connaissances humaines » dans l'*Encyclopédie*. Ici, la capillarité est considérée comme un phénomène spécifique, qui constitue par cela seul une branche de la physique, et qui ne saurait comporter l'explication au moyen de

l'attraction universelle<sup>27)</sup>. Depuis l'installation du Conseil de perfectionnement, Laplace a progressivement inséré certaines théories de la physique laplacienne dans le programme d'enseignement. D'abord, en 1800, le programme de physique a été totalement révisé. Après avoir traité successivement les préliminaires de la physique et les propriétés générales des corps, on a abordé les « Phénomènes que présentent les tubes capillaires, et l'explication de tous ceux qui en dépendent »<sup>28)</sup>. Ensuite, en 1805, le programme a été modifié de telle manière que la théorie de la physique laplacienne s'est manifestée plus clairement dans ses articles : « Effets des tubes capillaires ; attractions et répulsions apparentes des petits corps qui flottent sur l'eau »<sup>29)</sup>. Enfin, en 1806, le programme de physique à l'École polytechnique s'est transformé pour ainsi dire en dogme de la physique laplacienne. Désormais, le phénomène capillaire s'explique en termes de l'attraction. Cette prescription est restée jusqu'en 1814, où Comte est entré à l'École polytechnique. « 1.° De l'attraction. Comparaison de l'attraction dans les petites distances avec la pesanteur. Effets des tubes capillaires ; attraction et répulsion apparente des petits corps qui flottent sur l'eau »<sup>30)</sup>.

Même en 1814, la physique laplacienne était dominante dans le programme d'enseignement à l'École polytechnique. Comte a suivi le cours de physique d'Alexis Petit, qui l'a enseigné depuis 1810. Dans sa lettre à Valat écrite le 2 janvier 1815, Comte lui explique les cours qu'il a suivis :

Le cours de physique a de même lieu tous les samedis pendant une heure et l'interrogation le vendredi soir. Ces deux cours sont excellents ; celui de chimie est fait par le célèbre Thenard et celui de physique par M. Petit, tous les deux anciens élèves de l'École. Ces cours ne sont pas les seuls que nous devons avoir cette année : quand le cours de calcul infinitésimal sera terminé, nous aurons celui de mécanique par M. Poisson<sup>31)</sup>.

On trouve que les deux instituteurs, Poisson et Thenard, étaient membre de la Société d'Arcueil, et, en même temps, de la première classe de l'Institut. D'ailleurs, le cours d'analyse appliquée à la géométrie était enseigné par Arago, qui était aussi membre de la Société d'Arcueil et de l'Institut<sup>32)</sup>. Petit n'a pas officiellement participé à la Société d'Arcueil, parce que, selon Crosland, il était trop jeune lorsque la Société était la plus active<sup>33)</sup>. Cependant, comme l'a remarqué Fox, il a écrit sa thèse doctorale sur l'action capillaire en 1811 d'après la physique laplacienne<sup>34)</sup>.

Il en va de même pour la théorie de la capillarité enseignée par Petit dans son cours. La Maison d'Auguste Comte a conservé jusqu'à présent le cahier du cours suivi par Comte à l'École polytechnique, y compris le cours de physique d'Alexis Petit. Il a expliqué le phénomène capillaire dans la 7<sup>e</sup> leçon, faite le 17 décembre 1814. « Ces phénomènes [capillaires] dépendent de l'action que les molécules du liquide exercent les unes sur les autres, et de l'attraction que les molécules du tube exercent entr'elles et sur celles du liquide. Pour les expliquer nous considérerons les molécules des corps comme s'attirant toujours les unes les autres : cette action ne s'exerce qu'à des distances inappréciables [*i.e.* extrêmement petites] »<sup>35)</sup>. Étant donné qu'il n'est pas nécessaire d'entrer dans le détail du calcul pour notre but, on doit se borner ici à montrer sa thèse

générale sur la capillarité. Ce qui nous semble important, c'est qu'il a commencé son explication par poser une hypothèse « que les molécules des corps s'attirent mutuellement à des distances inappréciables [*i.e.* à des petites distances], pour expliquer les phénomènes de l'élévation et de la dépression des liquides dans les tubes capillaires, et déterminer l'une et l'autre »<sup>36)</sup>. Son loyalisme envers la physique laplacienne est évident, dans la mesure où il a tenté d'expliquer la capillarité en termes d'attraction des molécules à courte distance. On pourrait dire que, lorsqu'il est entré à l'École polytechnique, Comte a appris les sciences imbues de la physique laplacienne.

#### 4. Le Cours de philosophie positive

Malgré sa domination à l'École polytechnique, la physique laplacienne a graduellement commencé à perdre de son prestige après 1810, à cause des critiques lancées par de nombreux savants non-laplaciens<sup>37)</sup>. Joseph Fourier, plus proche de Monge que de Laplace, a lu son mémoire sur la distribution de la chaleur dans les corps solides à l'Institut en 1807. Au lieu d'adopter la théorie moléculaire de la physique laplacienne, il a inventé sa propre méthode pour analyser les phénomènes thermologiques, connus sous le nom des séries de Fourier. Malgré les oppositions par Laplace et Lagrange, après avoir révisé son premier mémoire, et en présentant sa célèbre Théorie analytique de la chaleur à l'Institut en 1811, il est parvenu à obtenir le prix en 1812. En 1822, Fourier, voté par Laplace en dépit de Biot, est élu comme secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences. À cet instant, la victoire de Fourier contre la physique laplacienne est devenue décisive.

Ce n'est pas seulement Fourier, premier porte-parole de la physique non-laplacienne, qui a porté un coup décisif à la réputation de la physique laplacienne<sup>38)</sup>. Augustin Fresnel, en faisant rapport sur le phénomène de diffraction de la lumière à l'Institut en 1815, a contesté sévèrement la théorie corpusculaire de la lumière. Arago et Petit, qui avaient primitivement soutenu la dernière chère à la physique laplacienne, se sont immédiatement convertis à Fresnel. Petit, à son tour, a publié avec Dulong leur mémoire sur la chaleur atomique en 1819, en même temps qu'ils ont mis en doute la théorie du calorique. Par ailleurs, en 1826, André-Marie Ampère, qui était en débat avec Biot autour des phénomènes électromagnétiques, a critiqué sa théorie qui s'est fondée sur celle de Coulomb sur deux fluides impondérables, l'une électrique, l'autre magnétique. Enfin, Sophie Germain a obtenu le prix au sujet des surfaces élastiques en 1816 au détriment de Poisson.

Quoiqu'il soit nécessaire de vérifier soigneusement sa relation avec les savants non-laplaciens, il est naturel de penser que Comte était courant à la décadence de la physique laplacienne qui était déjà évidente, lorsqu'il a entrepris son *Cours de philosophie positive*. Dans la première séance du *Cours*, ouverte le 2 avril 1826, à laquelle Fourier a assisté, il était déjà secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences, et que Comte lui en a dédié le tome premier en 1830. À la suite de la considération sur la thermologie *physique*, il a consacré une leçon entière à la considération sur la thermologie mathématique, inaugurée par Fourier : « En considérant d'une manière impartiale et approfondie l'harmonie de ces hautes qualités [...] je ne crains pas de prononcer, comme si j'étais à dix siècles d'aujourd'hui, que, depuis la théorie de la gravitation, aucune

création mathématique n'a eu plus de valeur et de portée que celle-ci, quant aux progrès généraux de la philosophie naturelle »<sup>39</sup>).

Ce n'est pas tout. Dans la 32<sup>e</sup> leçon, concernant les vibrations des surfaces, il a mentionné la « mémorable impulsion donnée à la science [...] par le génie d'une illustre contemporaine, dont la perte récente est si regrettable » de Sophie Germain<sup>40</sup> ; dans la 33<sup>e</sup> leçon, il n'a pas manqué de remarquer les travaux de Fresnel sur la diffraction de la lumière, en disant que « la lumière peut éprouver une autre modification générale fort importante, dont l'étude [...] constitue maintenant, depuis les belles recherches du docteur Young, complétées par celles [...] de Fresnel, une des parties essentielles de l'optique »<sup>41</sup> ; dans la 34<sup>e</sup> leçon, il a souligné à maintes reprises « le caractère remarquable des belles recherches de M. Ampère et de ses successeurs sur l'exploration mathématique des phénomènes électro-magnétiques »<sup>42</sup>. Ceci étant, Comte n'a-t-il pas bien suivi cette révolte des physiciens non-laplaciens contre l'autorité de la physique laplacienne ?

Après avoir examiné son appréciation envers certaines physiques non-laplaciennes, il faut ensuite envisager sa critique de la physique laplacienne proprement dite. D'un côté, en ce qui concerne les fluides impondérables, il va de soi qu'il a catégoriquement reproché tous les genres de fluides imaginaires.

La seule définition habituelle de ces agents inintelligibles devrait suffire [...] pour les exclure immédiatement de toute science réelle ; car, par son énoncé même, il est évident que la question n'est point jugeable, l'existence de ces prétendus fluides n'étant pas plus susceptible de négation que d'affirmation, puisque [...] ils échappent nécessairement à tout contrôle positif. [...] Ils sont expressément imaginés comme invisibles, intangibles, impondérables même, et d'ailleurs inséparables des substances qu'ils animent : notre raison ne saurait donc avoir sur eux la moindre prise. Sans la toute-puissance de l'habitude, ceux qui croient fermement aujourd'hui à l'existence du calorique, de l'éther lumineux, ou des fluides électriques, oseraient-ils prendre en pitié les esprits élémentaires de Paracelse, dont la notion n'est pas certainement plus étrange ?<sup>43</sup>

D'un autre côté, Comte a également condamné la notion newtonienne de l'attraction universelle. Dans la 24<sup>e</sup> leçon sur la loi de la gravitation, il a remarqué l'inconvénient du mot *attraction*. Selon lui, les premiers antagonistes contre la loi de l'attraction universelle, par exemple Fontenelle, l'ont reproché par sa propre définition du mot attraction : « si, pendant une moitié de sa révolution, la planète se rapproche de plus en plus du soleil, elle s'en éloigne évidemment toujours davantage dans l'autre partie de l'orbite ; ce qui semble impliquer une contradiction frappante avec l'idée d'une tendance continuelle vers le soleil »<sup>44</sup>. Aux yeux de Comte, cette critique n'est valide que dans la mesure où le mot *attraction* n'est pas convenable, quoique Newton et les newtoniens, y compris Laplace, se soient obstinés à l'utiliser, en y ajoutant la force répulsive. Selon Comte, il faut et il suffit de remplacer le mot *attraction* par le mot *gravitation*.

L'emploi du malheureux mot *attraction*, beaucoup trop prodigué par Newton et par presque tous ses

successeurs, donnait à cette objection une nouvelle apparence de solidité. Aussi quelques newtoniens n'avaient-ils pas hésité d'abord à recourir, pour la résoudre, à cet expédient absurde, de déclarer l'action solaire tantôt attractive et tantôt répulsive. Laplace lui-même en a donné [...] une explication peu satisfaisante, puisqu'elle se borne à reproduire [...] le fait lui-même, en disant que la planète doit s'approcher du soleil, tant que sa direction forme un angle aigu avec celle de l'action solaire, et s'en éloigner quand cet angle devient obtus<sup>45</sup>.

D'ailleurs, c'est dans sa considération sur le phénomène capillaire, que sa critique de la physique laplacienne est la plus manifeste. Dans la 29<sup>e</sup> leçon, Comte a placé ce phénomène dans le domaine de la barologie statique. Ici encore, il a repris sa critique du mot *attraction*, afin de repousser la tentative de la physique laplacienne d'expliquer la capillarité en termes d'*attraction* universelle entre les molécules à courte distance.

Plusieurs physiciens l'ont [la théorie de la capillarité] déjà placée ainsi [dans la barologie statique], mais par des motifs indépendants de la nature des phénomènes, et seulement relatifs à leur mode actuel d'explication, en vertu d'une vague analogie entre la pesanteur, rattachée à l'*attraction* universelle, et la force moléculaire à laquelle on attribue ces effets remarquables. J'avoue qu'un tel rapprochement me touche peu, car il me paraît reposer essentiellement sur l'emploi du malheureux mot *attraction* pour désigner la pesanteur générale : supprimez cette expression abusive, dont j'ai signalé, dans la vingt-quatrième leçon, les graves inconvénients, il n'y aura plus aucune assimilation à établir entre la gravité et la capillarité, leurs phénomènes étant réellement antagonistes<sup>46</sup>.

Après cette contestation, il a immédiatement déprécié la tentative de Laplace, qui voulait perfectionner mathématiquement la théorie de la capillarité imaginée par Clairaut :

[Q]uant à la théorie actuelle de ces phénomènes [capillaires], je dois déclarer [...] que, malgré l'imposante apparence d'exactitude dont Laplace l'a revêtue en y déployant un si grand luxe analytique, elle m'a toujours paru fort peu satisfaisante, à cause de son caractère vague, obscur, et même, au fond, essentiellement arbitraire. Clairaut [...] avait imaginé l'idée principale de cette explication, sans y attacher une grande importance : Laplace, en voulant lui donner une consistance mathématique et une précision qu'elle ne comportait pas, n'a fait que rendre ses vices plus prononcés, aux yeux de quiconque ne se laisse point fasciner par un vain appareil algébrique<sup>47</sup>.

Ici, Comte avait certainement en tête le Supplément au dixième livre du *Traité de mécanique céleste*, intitulé « Sur l'action capillaire »<sup>48</sup>.

Contrairement à Laplace, Comte s'est gardé de conclure hâtivement sur ce sujet. Pour lui, la chaleur

ou l'électricité peuvent être attribuées à la production du phénomène capillaire : « Si, par exemple, nous connaissons trop peu encore l'influence de la chaleur et de l'électricité sur l'action capillaire, n'est-ce point à une telle cause qu'on doit l'attribuer en grande partie ? »<sup>49)</sup> Pourquoi Comte est-il arrivé à cette conclusion ? C'est que, probablement, il avait la conception, plus philosophique que scientifique, que les phénomènes terrestres sont beaucoup plus complexes, entrelacés, et interactifs que les phénomènes célestes, à cause de la superposition, sur la base de la gravitation, des phénomènes de plus en plus particuliers, tels que les phénomènes thermologiques, acoustiques, optiques, électriques, et ainsi de suite. Les phénomènes terrestres ne sont pas donc susceptibles d'explications par un principe unique, comme l'*attraction* universelle.

### 5. Conclusion

Revenons maintenant à la question posée au début de cet article : quelle est l'origine de cette conception philosophique, c'est-à-dire, la source de sa théorie pluraliste des sciences ? Il est certain que l'antagonisme entre la physique *inorganique* et la physique *organique* en constitue une des sources principales. Cependant, on ne doit pas oublier que sa considération, ou plutôt, son observation sur l'effondrement de la physique laplacienne, a joué un rôle décisif dans ses considérations sur la physique. Comte conclut dans la 34<sup>e</sup> leçon comme suit : « [J]e me suis attaché à faire exactement apprécier le caractère général propre à la philosophie de la physique, successivement envisagée sous les divers aspects fondamentaux que peut présenter l'étude des propriétés communes à toutes les substances et à toutes les structures, et qui constituent, par leur nature, autant de sciences vraiment distinctes, quoique liées entre elles à plusieurs titres, plutôt que les différentes branches d'une science unique »<sup>50)</sup>.

Mais qu'importe, si notre proposition est vérifiée ? La théorie pluraliste des sciences est d'autant plus importante pour Comte, qu'elle l'a conduit à une autre idée pour unifier toutes les sciences fondamentales qu'il envisage dans son *Cours*. Voici le célèbre passage dans le *Discours sur l'esprit positif*, qui montre nettement le tournant de sa pensée.

[I]l faut d'abord recourir à la lumineuse distinction générale ébauchée par Kant entre les deux points de vue objectif et subjectif, propres à une étude quelconque. Considérée sous le premier aspect, c'est-à-dire quant à la destination extérieure de nos théories, comme exacte représentation du monde réel, notre science n'est certainement pas susceptible d'une pleine systématisation, par suite d'une inévitable diversité entre les phénomènes fondamentaux. [...] Il en est tout autrement sous l'autre aspect, c'est-à-dire, quant à la source intérieure des théories humaines, envisagées comme des résultats naturels de notre évolution mentale, à la fois individuelle et collective, destinés à la satisfaction normale de nos propres besoins quelconques. Ainsi rapportées, non à l'univers, mais à l'homme, ou plutôt à l'Humanité, nos connaissances réelles tendent, au contraire, avec une évidente spontanéité, vers une entière systématisation, aussi bien scientifique que logique<sup>51)</sup>.

Si Comte est conduit à recourir à un nouveau principe d'unité, c'est-à-dire, l'Humanité, c'est qu'il avait établi, par avance, son pluralisme scientifique d'après son observation de la chute du programme laplacien. Par conséquent, s'il ne l'avait pas élaboré, n'aurait-il pas eu le projet d'instituer la Religion de l'Humanité ?

### Notes

- 1) Johan Heilbron, "Auguste Comte and Modern Epistemology." *Sociological Theory* 8 (1990): 153–62, on 155.
- 2) Ian Hacking, "The Disunity of the Sciences," in *The Disunity of Science*, edited by Peter Galison and David J Stump, Stanford, California: Stanford University Press, 1996, 37–74, on 37.
- 3) Heilbron, *op. cit.*, 155.
- 4) *Ibid.*, 158.
- 5) Anastasios Brenner, *Les Origines françaises de la philosophie des sciences*. Paris : Presses universitaires de France, 2003, 92.
- 6) Georges Canguilhem, « La philosophie biologique d'Auguste Comte et son influence en France au XIXe siècle », in *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris : Vrin, 2002, 61–74, surtout 61–62.
- 7) Maurice Crosland, *The Society of Arcueil: A View of French Science at the Time of Napoleon I*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1967.
- 8) Maurice Crosland, *Science Under Control*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- 9) Imre Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, edited by John Worrall and Gregory Currie, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- 10) Robert Fox, "The Rise and Fall of Laplacian Physics." *Historical Studies in the Physical Sciences* 4 (1974): 89–136.
- 11) Anastasios Brenner, "Astronomical Science and Its Significance for Humankind," in *Love, Order, & Progress*, edited by Michel Bourdeau, Mary Pickering, and Warren Schmaus, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2018, 72–92.
- 12) Georges Cuvier, *Rapport historique sur les progrès des sciences naturelles depuis 1789 : et sur leur état actuel...*, Paris : De l'Imprimerie impériale, 1810, 7–8.
- 13) Denis Diderot, et Jean Le Rond d'Alembert, eds. 1751–1780. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres. Mis en ordre & publié par M. Diderot..., & quant à la partie mathématique, par M. d'Alembert...* 35 volumes, Paris : Briasson, 1751–1780, s.v. CAPILLAIRE.
- 14) *Ibid.*
- 15) Henri Poincaré, *La valeur de la science*, préface J. Vuillemin, Paris, Flammarion, 1970 ; Brenner, *op. cit.*, 2003, 17.
- 16) Robert Fox, "Laplace and the Physics of Short-Range Forces," in *The Oxford Handbook of the History of Physics*, edited by Jed Z Buchwald and Robert Fox, Oxford: Oxford University Press, 2013, 1–26.
- 17) Pierre-Simon Laplace, *Exposition du système du monde*, vol. 2, Paris : De l'Imprimerie du Cercle-Social, 1796, 196.
- 18) *Ibid.*, 198.

La Critique de la physique laplacienne par Auguste Comte :  
Le cas de capillarité (HIRAI)

- 19) Claude-Louis Berthollet, *Essai de statique chimique*, vol. 1, Paris : Firmin Didot, 1803, 1.
- 20) *Ibid.*, 2.
- 21) Crosland, *op. cit.*, 1967.
- 22) *Ibid.*, chap. 2.
- 23) *Ibid.*, chap. 3.
- 24) Fox, *op. cit.*, 104–107.
- 25) Janis Langins, *La République avait besoin de savants*, Paris : Belin, 1987, chap. 2.
- 26) Bruno Belhoste, *La formation d'une technocratie*, Paris : Belin, 2002, 118.
- 27) Étienne Barruel, "Première leçon du cours ordinaire de physique générale." *Journal de l'École polytechnique* 2 (1795), 128–44 ; *idem.*, *La physique réduite en tableaux raisonnés, ou programme du cours de physique fait à l'École polytechnique par Étienne Barruel...*, Paris : Baudouin, 1798.
- 28) *Registres des procès-verbaux du Conseil de perfectionnement de l'École polytechnique*, L'Archive de l'École polytechnique, Palaiseau, 1800, séance du 13 frimaire an 9 [le 4 décembre 1800] : 55v.
- 29) *Ibid.*, 1805, séance du 29 brumaire an 14 [le 20 novembre 1805] : 82r.
- 30) *Ibid.*, 1806, séance du 20 novembre 1806 : 119v.
- 31) Auguste Comte, *Correspondance générale et confessions*, éditée par Paulo E. de Berrêdo Carneiro and Pierre Arnaud, vol. 1, Paris : Mouton, 1973, 6.
- 32) Auguste Comte, « École polytechnique. Cours d'analyse Appliquée à la géométrie Arago », M.COM.34., le Fonds d'Archive, Manuscrits et documents d'Auguste Comte, La Maison d'Auguste Comte, Paris.
- 33) Crosland, *op. cit.*, 1967, 145.
- 34) Fox, *op. cit.*, 1974, 110.
- 35) Auguste Comte, « Cours de physique de M. Petit », M.COM.36., le Fonds d'Archive, Manuscrits et documents d'Auguste Comte, La Maison d'Auguste Comte, Paris.
- 36) *Ibid.*
- 37) Fox, *op. cit.*, 1974, §3 ; Fox, *op. cit.*, 2013, §4.
- 38) *Ibid.*
- 39) Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, édité par Michel Serres, François Dagognet, and Allal Sinaceur, Paris : Hermann, 1998, 513.
- 40) *Ibid.*, 517.
- 41) *Ibid.*, 542.
- 42) *Ibid.*, 548.
- 43) *Ibid.*, 459.
- 44) *Ibid.*, 383.
- 45) *Ibid.*, 383–384.
- 46) *Ibid.*, 476.
- 47) *Ibid.*, 476–477.

La Critique de la physique laplacienne par Auguste Comte :  
Le cas de capillarité (HIRAI)

- 48) Pierre-Simon Laplace, *Traité de mécanique céleste*, vol. 4, Paris : J.-B.-M. Duprat, 1805, supplément, 1.
- 49) Comte, *op. cit.*, 1998, 477.
- 50) *Ibid.*, 559.
- 51) Auguste Comte, *Traité philosophique d'astronomie populaire ou Exposition systématique de toutes les notions de philosophie astronomique, soit scientifiques, soit logiques, qui doivent devenir universellement familières*, Paris : Carilian-Goëury et V. Dalmont, 1844, 24.

## 出来事は必ずや実現される 『意味の論理学』における contre-effectuation 概念再考

平田 公威

### はじめに

ドゥルーズおよびドゥルーズ＝ガタリは、「出来事」について思考し、この「非物体的なもの」やその物体への「実現（effectuation）」にかんする体系を構築している。そして、この体系では、「contre-effectuation」という、非物体的な純粋な出来事を捉える抽象化の技法が提示されている。この概念は、しばしば「反・実現」と訳され、ドゥルーズ（＝ガタリ）の哲学の核心をなすと考えられてきた<sup>1)</sup>。実際に『哲学とは何か』では、実現あるいは現働化を取り分とする科学に対して、哲学は現働的な「事物の状態から潜在的なものへと上昇する」（QP 151）と論じられているため、哲学の技法を、実現とは領分を異にする逆向きの操作とみなすことができる。つまり『哲学とは何か』での contre-effectuation は、実現に「対する」技法なのである。

しかしながら、『哲学とは何か』だけに依拠して、contre-effectuation の接頭辞が実現との相容れなさを表していると断定することは早計に思える。というのも、contre-effectuation がはじめて論じられた『意味の論理学』においては、これが、純粋な出来事にかかわるとされながらも、実現とは密接な技法として提示されているからである。ドゥルーズは、次のように、contre-effectuation だけでは不十分であり、これが実現に伴われなければならないと述べている。

contre-effectuation がただ操作するのみで、到来することがありえたかもしれないことに値すると主張するのなら、それは道化役者の contre-effectuation なのであって、contre-effectuation など何ものでもない。だが、実際に到来することの pantomime 師であること、実現を contre-effectuation で二重化すること、隔たりで同定を二重化すること、そのような真の役者やダンサー、それこそが出来事の真理にその不可避的な実現と混同されない唯一の機会を与え、裂け目には、各々の身体が崩れていく音にとどまることなく、非物体的表面という領野の上空を飛行する機会を与え、そしてわたしたちには、信じることをできなかったほど遠くに行く機会を与えてくれる。（LS 188）

この引用では、contre-effectuation が実現に伴うか否かで区別され、前者は役者や pantomime 師に、後者は道化役者にたとえられている。そしてドゥルーズは、実現に伴うかぎりでの contre-effectuation だけを、肯定的に評価している。すなわち、contre-effectuation を用いて「自分自身で伴奏しなければならない」（LS 188）のである。この点に鑑みれば、少なくとも『意味の論理学』においては、contre-effectuation の接頭辞を「反」や「対抗」とは別の意味合いでも解釈する必要があるだろう。さらに言えば、ここから出発することではじめて、ドゥルーズやドゥルーズ＝ガタリの

哲学における contre-effectuation の意義が明らかになるのではないだろうか。

そこで本稿では、contre-effectuation のうち、実現に伴うものを「伴-実現」と、実現に伴わずこれに反するものを「反-実現」と訳し分け、両者について考察する（さしあたりは contre-effectuation と表記して論を進めながら、両者を区別する必要性を提示する）<sup>2)</sup>。本稿は、『意味の論理学』の体系上、contre-effectuation がそもそも実現に伴うものであるという解釈を示すが、これにより、『意味の論理学』におけるその意義と射程があらためて検討されるだろう。

## 1. 出来事の実現と永遠真理について

はじめに、『意味の論理学』の基本概念について確認したい。『意味の論理学』においてドゥルーズは、ストア哲学に由来する物体と非物体的なものの二元論を採用し、自らの体系を構築している。ここでいう物体とは、作用し作用されるもの、つまり原因の連鎖に入るもののことであり、非物体的なものとは、物的原因から派生するが、新たな原因になることのない純粋な結果＝効果であり、「表現されるもの」という思考上の観念的な対象、出来事のことである。

『意味の論理学』では、この二元論に基づいて超越論哲学が構築されている。ドゥルーズの考えでは、命題やそれにより指示される事物の状態についての認識は、非物体的なものによる分節なしにはありえない。というのも、物体の運動は、それとしては単なる物的原因の連鎖でしかなく、いかなる尺度ももたない「深層の狂気-生成」(LS 192) としてひたすらその次の原因へと送り返されていくだけだからである。この物的運動は、「歩くこと」といった非物的な分節作用のおかげで、はじめて「カトーが歩く」という物的運動として認識され、真偽の判定が可能な命題的認識がもたらされることになる。『意味の論理学』では、こうした分節作用や、それを可能にする超越論的領野そのものの発生を含めた超越論哲学が展開されている。

本稿が問題にする「contre-effectuation」と「実現」は、この体系のもとで理解される。まずは「実現」であるが、「実現されることは、表現されることでもある」(LS 134) と述べられるように、これは、非物体的なものが物体の運動において表現されることである。先にみた「歩くこと」のような非物的な出来事は、運動の尺度となることで物体へと実現し、「カトーが歩く」という認識をもたらす。つまり実現とは、出来事を特定の物体の質や時期に限定する契機なのである。

それでは、contre-effectuation の対象とされる「出来事永遠真理」とは何か。端的に言えば、出来事永遠真理とは、実現に還元されない出来事の部分、物的な運動には尽くされない純粋な非物的なもののことである。そもそも、ドゥルーズによると、出来事が特定の事物の状態に還元されることはない。たとえば、「カトーが歩く」は、出来事を特定の時期に展開された物体の運動に限定することであるが、実のところ、その歩きがいづはじまったのか、絶対的な始点を取ることはできない。その始点は、一歩がなされた瞬間に見いだすことも、足が踏み出された瞬間に見いだすことも、あるいはそのほかの瞬間に見いだすこともできるためである（その終点についても同様である）。つまり出来事の純粋な部分とは、「つねにすでに過ぎ去っており永遠にいま来べきもの」なのであり、「時間の永遠真理すなわち時間の空虚な純粋形式」(LS 194) と呼ぶべきものにほかならない。また、「歩き」が足の動きだけでなく、手を含めた全身の運動やさらには猫や指の

動きにでも見いだされるように、特定の物体の運動にその実現が尽きるわけでもない。出来事あるいは非物的なものの本性は、実現に尽くされない部分にこそ存するのである。こうした純粋な出来事の特徴は、物体の運動と同じ資格で動詞が出来事を表現するというドゥルーズのストア哲学解釈に基づいて、不定法の動詞により説明されている。すなわち、不定法が、あらゆる人称や態、そして現働的な現在を中心にする時制には無関与であるが、そうした活用の総体を可能にする条件とみなされうるように、出来事の永遠真理は、個別的な実現には尽くされないが、実現やそれによる認識を可能にする条件として機能しているのである<sup>3)</sup>。出来事の実現不可能な部分は、出来事を物的に同定することの不可能性を示しているのだが、裏を返せば、この部分のおかげで、いつでもどこにでも、実現した出来事が見いだされうるのである。

contre-effectuation は、出来事の永遠真理を表現する。それはたとえば、カトーや猫に実現した「歩き」から、物的には表象不可能な「歩くこと」そのものを抽象することである。この操作は、個別的で偶発的な仕方を実現した出来事から、その特異性をもつ永遠性の認識をもたらすのである。そして、この認識論的意義と同様に重要なのは、純粋な出来事が、物的運動に還元されない以上、物的原因からも解放されているということである。つまり、非物的なものを物体により限定し、物的原因の「序列 (ordre)」に服従させることが実現という契機であるのなら、contre-effectuation は、非物的なものを原因から解放し、それに固有の秩序を回復する操作としても考えられるのである。これは、ストア哲学に由来する「自由」につながる重要な論点であるため、伴-実現と反-実現の検討に先立って、原因性についても確認しておこう。

## 2. 観念的原因性としての準 - 原因について

『意味の論理学』では、ストア哲学にならって、二つの原因性が導入されている。ひとつは、物的な原因同士が織りなす関係性であり、もうひとつは、決して原因になることのない純粋な結果同士の関係性である。先述した通り、ストア哲学では、物体とは能動／受動になりうるものであり、これが働きを受け取りさらに与えるという原因の系列をなし、この系列から、能動にも受動にもならない純粋な結果＝効果が生じるとされる。この純粋な結果＝効果すなわち非物的なものは、物的原因から派生する限りではこれに服従するのだが、それだけでなく、結果＝効果に固有の原因性にも属していると考えられている。つまり、「出来事は二重の原因性に服しており、一方ではその原因である物体の混在を、他方ではその準-原因 [quasi-cause] である別の出来事を反映している」(LS 115) のである。ここで言われる準-原因とは、非物的なものすなわち出来事同士の相互表現関係のことである。この非物的な関係は、ストア哲学においては、出来事を表現する命題同士の関係を表す「接続詞」の分析を通じて考察されている。たとえば、「明ければ、明るくなる」という総合命題には、「明ける」と「明るくなる」という二つの出来事の相互表現関係、すなわち結果＝効果同士の準-原因が認められる。「明ける」という出来事は、物的な原因により表現されるだけでなく、他の命題との表現関係ももつのである。

一方で、出来事 - 結果＝効果は、まさに物理的原因と原因性の関係をもつが、この関係は、必

然性の関係ではなく表現の関係である。他方で、出来事 - 結果 = 効果は、相互にあるいは観念的な準 - 原因とともに、もはや原因性でさえない関係をもつのだが、この関係は、これもまた表現の関係なのであって、ただそれだけでしかないのである。(LS 198)

『意味の論理学』では、出来事相互の表現関係は「共可能性 (compossibilité)」や「共立可能性 (compatibilité)」として、その不成立が「共不可能性 (impossibilité)」や「共立不可能性 (incompatibilité)」と呼ばれているのだが、ここから重要な論点が帰結する。すなわち、準 - 原因が物的原因から独立しているため、出来事の共立可能性は、物的な原因性には依存しないのであり、そして、準 - 原因が観念的な原因性である以上、ある出来事と他の出来事の共立可能性は、いかようにも思い描かれうるのである。つまり、共立不可能性が生じるのは、出来事が物体へと実現し、物的な原因性に取り込まれるときにほかならないのである。

共立不可能なものは、そこで出来事が実現する個体や人格、そして世界とともにしか生じないのであって、非コスモス的で非人称的で前個体的な出来事それ自体や出来事の特異性のあいだで生じるのではない。共立不可能なものは、二つの出来事のあいだにあるのではなく、ある出来事と世界や個体とのあいだにあるのであって、これらの世界や個体が、分岐するものとしての他の出来事を実現する。(LS 208)

たとえば、アダムという個体においては、そこで実現される「罪を犯す」や「樂園を追放される」といった出来事が共立可能であり、「罪を思いとどまる」といった出来事は共立不可能である。しかしながら、アダムという個体やアダムが罪を犯す世界から離れた水準、すなわち純粋な出来事同士のあいだには、そのような共立不可能性などありえないのである。

既述の通り、contre-effectuation は、事物の状態から出来事を開放する操作であるが、それと同時に物的原因から離れるのであれば、出来事同士の純粋に観念的な相互表現関係が回復させられているとも言えるだろう。そうであれば、ドゥルーズが役者や道化役者をたとえに、contre-effectuation を論じていることもよく理解できる。彼らは、自らが属する物的原因には制限されずに、観念的な原因によって出来事を表現してみせるためである。ドゥルーズはここに、ストア哲学を換骨奪胎する仕方、「賢者の精神」が実践する「自由」への「モラル」を見いだしている (Cf. LS 198)。物的原因の連鎖がなす運命ではなく、準 - 原因との同一化がもたらす自由が、出来事の永遠真理の認識とともに『意味の論理学』の contre-effectuation の賭け金の一部をなしているのである。

それでは、contre-effectuation によって目指されるのは、物的な水準を離れて、純粋に観念的な水準へ身を移すことなのだろうか。つまり contre-effectuation は、実現を逃れるための操作なのだろうか。本稿の冒頭で示したように、ドゥルーズのねらいはそこにはない。道化役者と役者が対置され、後者が選択されていたように、あくまでも伴 - 実現こそが肯定されるのである。あるいはむしろ、『意味の論理学』の体系は、そもそも伴 - 実現しか許さないとさえ言えるだろう。

### 3. 伴 - 実現と実現への意志について

本稿の考えでは、そもそも、contre-effectuation は実現に伴うものである。このことは、『意味の論理学』が採用する二元論からの帰結として、二つの点から説明することができる。第一に、contre-effectuation が実現したものからしか出発することができないためであり、第二に、contre-effectuation による準-原因との自己同一化の結果として物的な実現から離れるにしても、その観念的な原因性が、新たな実現をもたらすためである。

第一の点は、『意味の論理学』がストア哲学の物体と非物的なものの二元論にしたがう以上、不可避的である。『意味の論理学』においてまず認めなければならないのは、わたしたちが物体であるために、純粋に非物的なものの水準に身を置くことは不可能であるということであり、したがって、物体に宿った非物的なものという事実的な水準からしか思考を開始することはできないということである。つまり、実現という契機なくしては、出来事について思考しはじめることさえできない。contre-effectuation においても事情は同様であり、この操作は、あくまでも、物体のなかで実現した非物的なものを抽象するものでしかないのである。

次に第二の点であるが、これは、出来事の永遠真理が特定の事物の状態には還元されないという特徴を逆手に取った帰結である。すでに確認した通り、出来事の始点や終点は絶対的なものではないのであって、だからこそ、出来事は実現の期間を逃れることができる。しかしながら裏を返せば、このことから、出来事がどの瞬間にも実現しようということも帰結する。そうであれば、特定の時期の事物の状態すなわち特定の物的原因とは関係なしに、準-原因によって表現されただけでも、出来事は、ただちに実現しはじめるということもできるだろう。

たとえば、冬の実現（「冬になる」）は、それが依存する事物の状態や物的な質をみるとき、春の実現と共立不可能に思える。「真っ赤な柎の実」や「鈴懸けの木の実」に実現した冬は、「ハルジオン」や「春の嵐」に実現する春とは共立不可能なようである。しかし、contre-effectuation により「真っ赤な柎の実」から「冬になること」が抽象されるのなら、この純粋な出来事は「春になること」と準-原因の関係に入り、相互に表現し合うだろう。そして、それだけでなく、この「春になること」は、その瞬間にまさに到来しているものとして実現しはじめる。「冬来たりなば、春遠からじ」と言われるが、木枯らしのなかにも「春になること」は実現するのである。

このように、contre-effectuation により出来事は二重化される。出来事は、物的な原因に由来しつつもそこから離れるのであり、その不毛さにもかかわらず、新たに物的に宿り始める。これこそがまさに、「穢れなき御宿り」の、そして「処女懐胎」の謂いにほかならず<sup>4)</sup>、役者の contre-effectuation と呼ばれるもの、あるいは本稿の解釈での「伴・実現」なのである。

したがって、役者は出来事を実現するのだが、出来事が事物の深層で実現されるのとはまったく別の仕方によってである。あるいはむしろ、この宇宙的で物理的な実現を、役者は彼なりのやり方で、特異的な仕方でもって、そのために明確で鋭利で純粋な実現でもって二重化するのである〔……〕。(LS 176)

役者は、「演じる [représente]」という実現の時期すなわち現在に属しながら、他の出来事を表現する。たとえば、「役者は演じる (L'acteur représente)」が伴-実現によって「演じること-食べること (représenter-manger)」といった相互表現の関係に入り、そこからさらに「役者は食べる (L'acteur mange)」が実現される。出来事に相応しいものになることは、出来事を新たに受肉し、「出来事の息子」(LS 175) として生れ落ちなおすことにほかならないのである。

#### 4. 反 - 実現とイロニー批判について

contre-effectuation は、準-原因との自己同一化と出来事の実現を導く。そうであるなら、この操作のうちには、実現への意志がはたらいているとも言えるだろう。ドゥルーズは、役者にたとえられる賢者が出来事の永遠真理を把握すると述べてつ、次のように論じている。

しかしながら、同じようにそして同時に、同じ機に、賢者は受肉を意志する。すなわち、事物の状態と自己自身の身体での、自己自身の肉体での非物的な純粋な出来事の実現を意志するのである。(LS 172)

伴-実現とは、まずもって実現への意志なのであって、実現という契機を、つまりは物的でしかないわたしたちの経験の水準を選ぶことにほかならない。「[……] 出来事は、意志されるのなら、その最も圧縮された点の上で、操作の縁で実現される」(LS 175) のである。つまりその操作は「到来することがありえたかもしれないことに値する」(LS 188) ものであることを望む態度とは相容れない。意志されるのなら、出来事は必ずや実現される<sup>5)</sup>。実現を意志せずに抽象的なものにとどまろうとする点にこそ、ドゥルーズの道化役者批判は向けられているのである。

このように、本稿の考えでは、『意味の論理学』における contre-effectuation は、そもそも実現に伴うものである。したがって、道化役者の反-実現には、本来的に、体系内での場所が与えられてはいない。そのためか、ドゥルーズ自身は道化役者や反-実現への批判についてはあまり記述を与えておらず、その批判にあたっての根本的な動機や理由は明示されていないようである。しかしながら、伴-実現と反-実現のいずれもが、物的な原因を離れ、出来事の永遠真理の認識や自由の可能性を担保するとすれば、反-実現批判には、体系上の理由だけでなく、より積極的な動機がなければならないのではないか。つまり、明らかにされるべきは、反-実現批判を通じた、伴-実現に固有の意義であるだろう。そこで本稿では、『意味の論理学』のイロニー批判、とりわけ人格への批判を介することで、考察をより深めたい。というのも、人格批判には道化役者の反-実現批判と同様の論点が含まれており、比較的多く割かれた記述からは、ドゥルーズを突き動かす動機を読み取ることができるように思われるためである。

それではまず、イロニーとそれへの批判について簡単に確認したい。『意味の論理学』において、イロニーは、出来事が帰属させられる主体を理念的なものへ上昇させる技法として理解されている。ドゥルーズは、これをおおまかに二つに分け、〈わたし〉という理念的な主体を、「個体」として抽象する古典的イロニーと、「人格 (personne)」として抽象するロマン的イロニーに整理している。

そして、これらのイロニーは、「個体や人格の制限のなかに」（LS 165）、出来事の特異性を閉じ込めてしまうために、まずもって批判されている。この批判は、個体にかんしては理解しやすいだろう。たとえば、アダムという個体は、「罪を犯す」や「楽園を追放される」といった述語により規定されるわけだが、個体はその同一性を維持するために、特定の出来事を排除することになる。すでに確認したように、出来事同士は相互に排他的ではありえないのだが、「罪を犯すアダム」という個体は、自ら実現する出来事（「罪を犯す」）と他の出来事（「誘惑に耐える」）のあいだに矛盾という排他的な関係を立ててしまう。古典的イロニーとは、このような個体を出来事の主体として抽象化する技法なのであり、同一性という桎梏を出来事に課してしまうために批判されているのである。そして同様の批判が、人格を出来事の主体として抽象するロマン的イロニーにも向けられている。というのも人格とは、カントが主張したような、あらゆる可能世界に共通する「任意の何か」（LS 118）として同定可能な対象=xに相関的な〈わたし〉から抽象されるためである。つまり人格は、あらゆる可能世界にわたって同一でありつづける唯一無二の〈わたし〉の普遍的形態なのである。これは、ドゥルーズによるカント批判の要点としてよく知られる、条件を条件づけられるものに帰する「悪循環」（LS 128）であり、いわば密輸入した同一性を出来事に押し付けるために退けられている。

しかしながら、ドゥルーズのイロニー批判は、同一性批判に尽きるものではなく、反-実現批判とともに考察すべき論点を含んでいるように思われる。というのも、ロマン的イロニーは、普遍的で理念的な〈わたし〉という人格を得るために、「所与の実在性」や「適合する実在性」をもたない「基礎的な〈わたし〉」（LS 165）から抽象するからである。つまりロマン的イロニーは、所与による規定をもたない〈わたし〉だけを抽象化することによって、「ただひとりの成員〔un seul membre〕（〈わたし〉）」だけをもつ「限界なきクラスとしての人格」（LS 164）を定立させるのである。この人格概念に、道化役者の姿を認めることは容易であるだろう。ドゥルーズが実際に認めるように、イロニーに満ちた仕方で翻意を繰り返しうる人格は、矛盾の彼方で共立不可能性をさえ演じてみせるようである（Cf. LS 208）。人格も道化役者と同様に、いかなる他の出来事にも伴わずに、到来することがありえたかもしれないことにただ値しうることだけを望むのであり、そのために抽象化を操作するのである。反-実現の主体である道化役者とは、人格がもつもうひとつの名前なのである。

このように、人格批判は道化役者批判に重ねられるのであり、そこで重要なのは、人格や道化役者が、いかなる規定も受け取らず、〈わたし〉以外の他の成員を認めないということである。これに対して、伴-実現の主体である役者は、自ら演じる役の特異性と不可分であり、こう言ってよければ、何らかの出来事が他の成員として見いだされることになる。

コメディアンが演じるのは、人物などでは決してなく、出来事の要素が構成するテーマ（複雑なテーマあるいは意味）、つまり個体と人格の限界から結果=効果的な仕方で解放されて交流し合う特異性が構成するテーマである。役者は、非人称=非人格的で前個体的な役に自らを開くために、つねにまだ分割可能な瞬間に人格性のすべてを差し出してしまふ。（LS 176）

伴-実現を操作する主体は、実現から出発し、準-原因を介して実現に到達するため、何らかの出来事に伴う。そのとき、伴-実現の主体は、自らが共に現れるべき出来事を選び取っている。しかしこのことは、同一性に基づいた排除や、出来事の特異性を消し去ってしまう抽象化ではない。伴-実現は、同一性や特権的な中心を形成することなく<sup>6)</sup>、分離の総合という資格で「脱中心化の中心」（LS 206）を形成するのであり、その操作者は、ただひとりの成員（un seul membre）としての〈わたし〉という人格＝人称（personne）ではなく、非人格的＝非人称的（impersonnel）な主体として、「引き裂かれた四肢〔*membra disjuncta*〕」（LS 210）をもつのである。伴-実現とは、実現への意志であると同時に、自ら表現する出来事を受け入れる意志にほかならない。そして、これこそが、出来事の永遠真理の把握や準-原因の側での自由に加えて、ドゥルーズが伴-実現に託したものである。

### おわりに

本稿が跡付けたように、contre-effectuationは実現に「反する」のではなく「伴う」ものである。本稿が明らかにしたのは、まずもって、『意味の論理学』の体系上、contre-effectuationが実現に伴い、実現という契機と不可分であるということ、そして、道化役者とイロニーへの批判が共鳴し合うことと、具体的な出来事への意志にこそ賭け金が置かれていたということである。伴-実現は、「物的原因の深層によって、またそこにおいて、すでに生産されつつある」（LS 172）何らかの出来事を、物的原因には還元されない「精神的な意志」（LS 175）によって選別し、実現する技法なのである。更に言えば、この技法は、純粹に非物的な形而上学的表面を經由して物的な表面へ回帰するために、「二つの表面のあいだの複雑な関係の技法」（LS 289）や「静的発生技法」（LS 166）としての「ユーモア」と定式化されることになる（Cf. LS 175）。『ザッヘル＝マゾッホ紹介』以来、ドゥルーズがイロニーとユーモアを対置しつつ、自らの思考を展開していたことに鑑みれば、ユーモアとしての伴-実現は、60年代ドゥルーズ哲学の達成のひとつであるとも言えるだろう<sup>7)</sup>。つまり、理念を目指すイロニーではなく、観念的なものを具体的に実現するユーモアの哲学として『意味の論理学』の体系は構築されているのである。

しかしながら、『意味の論理学』の体系は、その達成だけでなく、その限界も示しているのではないだろうか<sup>8)</sup>。第一に、伴-実現が準-原因によって原因を二重化し、「〈運命愛〉」（LS 175）を可能にするにしても、それは、運命を織りなす原因の「派生物」（LS 116）にとどまってしまうのではないか。ストア派のように「単なる物理的原因性」に引き返すことはないにしても、物的であり原因に貫かれているわたしたちは、それを転写することなしに、どこまで別の原因性を思考できるのだろうか（Cf. LS 200）。出来事の関係は、原因を前提にせざるを得ない準-原因とは別の仕方と練りなおされる必要があるのではないか。第二に、伴-実現が同一性を解体することで出来事の普遍的交流を可能にするにしても、『意味の論理学』の体系上、出来事が不可避免的に実現し、物的的に同定されてしまうのなら、同一化や同一性を完全に払いのけることはできないのではないか。このことは、ドゥルーズ自身が、同一性にかかわる「表象」とパラドクスの要素にかかわる「表現」を峻別しながら、出来事を「表象されるべきもの」として論じていることから理解できるだ

ろう（Cf. LS 170; 175）<sup>9)</sup>。

後年、ドゥルーズはガタリとともに新たな体系を構築しているが、それはまさに、こうした限界を乗り越えるためだったのではないだろうか。『哲学とは何か』の反-実現論では、出発点こそ「事物の状態」や「歴史」に置かれてはいるものの、そこから抽象された出来事は、もはや準-原因によって交流し合うことなく、「内在平面」において、「抽象機械」の部分として組み合わせられることになる（Cf. QP 54-55）。また、既述の通り、哲学はもはや実現を領分としなくなり、事物の状態は再生産されず、その「暗示」（QP 151）にとどまるようになる。このような観点から、ドゥルーズ＝ガタリの達成した思考を読みなおさなければならないだろう<sup>10)</sup>。

もちろん、こうした見立ては作業仮説の閾を出るものでない。しかしながらたしかに、『意味の論理学』の伴-実現論が示す意義と限界から出発して、ドゥルーズおよびドゥルーズ＝ガタリの哲学が解明される必要があるだろう。出来事は必ずや実現される。『意味の論理学』の思考がもたらすこの帰結に導かれて、その結果＝効果が行き着く先を探索しなければならない。

#### 略号一覧

ドゥルーズおよびドゥルーズ＝ガタリの著作の参照は、次の略号と頁番号で指示する。Gilles Deleuze の著作：PSM = *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel, avec le texte integral de La Vénus à la fourrure*, traduit par Aude Willm, Minuit, 1967; DR = *Différence et répétition*, PUF, 1968; LS = *Logique du sens*, Minuit, 1969. Gilles Deleuze et Félix Guattari の著作：MP = *Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie 2*, Minuit, 1980; QP = *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, 1991.

#### 註

- 1) たとえば江川は、スピノザの第三種認識に引き付けた「反-実現」解釈を提示している（Cf. 江川隆男『存在と差異——ドゥルーズの超越論的経験論』知泉書館、2003年、105頁）。また、廣瀬は「対抗現実」と訳した上で、これを「十全な観念」の形成として理解している（Cf. 廣瀬純「悲劇的なこの世界では哲学が直ちに政治になる。——一九六九年、スピノザからストア派へ」『ドゥルーズ——没後20年 新たな展開』河出書房新社、2015年、198頁）。
- 2) 上野修「意味と出来事と永遠と——ドゥルーズ『意味の論理学』から」小泉義之、鈴木泉、檜垣立哉編『ドゥルーズ／ガタリの現在』平凡社、2008年、35-36頁では、「副署 (contre-signature)」などを踏まえ、「反-実現 (同伴-実現)」と訳されている。本稿では、ドゥルーズが表記上の区別を設けていないことを考慮して、表音上は識別できない「伴-実現」と訳出している。
- 3) 不定法の動詞やそこからの現働的な表象の発生を含む『意味の論理学』の動詞の理論については、拙論『意味の論理学』における動詞と時間——ドゥルーズにおけるギョーム言語論の受容について』『フランス哲学・思想研究』第22号、2017年を参照されたい。
- 4) 渡辺洋平『ドゥルーズと多様体の哲学——二〇世紀のエピステモロジーに向けて』人文書院、2017年、

55 頁では、ドゥルーズによる「穢れなき御宿り (immaculée conception)」と「処女懐胎 (conception virgule)」の混同、用語法上の「混乱」が指摘されているが、本稿では、聖母マリアが与った二つの恩寵のこととして、すなわち、胎内に宿ったときからアダム以来の原罪を免れていたこと（穢れなき御宿り、原因の連鎖からの離脱、伴・実現）と神の御子をその身に宿したこと（処女懐胎、非物理的な仕方での実現の生産）という二重の祝福として解釈している。

- 5) この点で、ストア派の賢者に帰せられる出来事の意志は、第 29 セリー「善意は必ずや罰せられる」における「かの有名な「否認」（これはわたしが意志したことではない……）の機構」（LS 242）から峻別される。オイディプスの意図は、「(母を) 修復すること」や「(父を) 帰還させること」と相互表現し合うがゆえに実現された「近親姦する」や「(父を) 殺す」を否認するわけだが、この意図がストア派の意志に替えられているとみなせるだろう。
- 6) 同様に、あらゆる他の出来事と共立可能であり、収束点を形成するような、カテゴリーといった「根源的なもの」（LS 164）としての特権的な述語を人格に割り振ることも退けられる。
- 7) 『ザッヘル＝マゾフホ紹介』では、イロニーは「絶対悪の〈理念〉」（PSM 77）へと二次的自然を乗り越えたとされ、ユーモアは「帰結を深めることによって」（PSM 77）法を裏返すとされる。また『差異と反復』では、「諸問題そのものの高次のイロニー」（DR 235）は〈理念〉を扱う微分法として、ユーモアは個体と個体化のファクターを操る「強度量の技法」（DR 317）として定式化されている。これらの著作では、比重の違いはあるが、イロニーとユーモアのいずれもが肯定的に論じられている。これに鑑みれば、『意味の論理学』には明らかな態度変更が見いだせる。詳細な検討を要するが、『意味の論理学』のユーモア論は、こうした変遷を経たうえでのドゥルーズの到達点あるいはその立場表明と理解できるのではないだろうか。また、『意味の論理学』で仄めかされる聖母マリアと御子キリストの姿を、マゾヒズム論とともに考察することも可能であるだろう（Cf. PSM 112）。なお、『意味の論理学』のそれには触れないが、60 年代ドゥルーズのイロニーとユーモアに着目する研究として、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』河出文庫、2017 年や小倉拓也『カオスに抗する闘い——ドゥルーズ・精神分析・現象学』人文書院、2018 年が挙げられる。
- 8) 本稿の見立ては江川の解釈に負うところが多く、とくに準-原因批判については、江川隆男『アンチ・モラリア——〈器官なき身体〉の哲学』河出書房新社、2014 年、80 頁に詳しい。また江川は、『意味の論理学』の反・実現は「[……] 依然として現働化された系列を前提とし、またそれを起点とした変身（昇華と象徴化）の技法にとどまる」（同前、83 頁）と指摘し、「形而上学的平面」を破壊し、器官なき身体とともに内在平面を構成する必要性を示している。
- 9) 表象は、『意味の論理学』において批判の対象でありながらも、その哲学体系上、表現と分かちがたく結びついている。そこでドゥルーズは、単に表象を退けるのではなく、「表象の使用」というストア派の実践に活路を見だしている。これについては、拙論『『意味の論理学』における「表象」と「出来事」の理論』『年報人間科学』第 38 号、2017 年を参照されたい。
- 10) 詳細な検討は稿をあらためたいが、こうした体系上の変化にかんしては、『千のプラトー』が重要な転換点になっていると考えられる。というのも、この著作において、存立平面と抽象機械の理論とともに、原因性とは異なる新たな論理が提示されているためである。たとえば、抽象機械を現働化する「地層」

の「表現」と「内容」でさえ、その総合は新たな仕方になされる。すなわち、「二つのもののあいだ、つまり内容と表現のあいだには、対応性も原因 - 結果の関係も、シニフィエ - シニフィアンの関係もない。現実的な区別、相互前提関係、そしてただ同型性があるだけなのである」（MP 626）。なお、こうした表現と内容の総合や抽象機械の「平面態」（planomène）については、部分的にはあるが、拙論『千のプラトー』における抽象機械の理論について——イェルムスレウの言語素論における言語図式に着目した考察『共生学ジャーナル』第3号、2019年で解釈を試みた。また、実現の契機にあたる「地層化」もまた、同一性や表象には依拠しない、「冗長性」という新たな論理にしたがっていると考えられる（Cf. MP 101; 166）。

## **Les événements se sont forcément effectués**

### **Reconsidération du concept de contre-effectuation dans *Logique du sens***

Kimitake HIRATA

La philosophie de Deleuze (et Guattari), qui est connue comme celle de l'événement, situe au centre de son système le concept de la contre-effectuation, dont le préfixe est souvent considéré comme exclusif de l'effectuation. En fait, Deleuze et Guattari présentent la contre-effectuation comme une opération philosophique dans *Qu'est-ce que la philosophie?*, tandis que l'effectuation est présentée comme une opération scientifique. Pourtant, dans *Logique du sens*, Deleuze discute de l'importance de doubler l'effectuation d'une contre-effectuation. Cet article tente de clarifier la théorie de la contre-effectuation dans *Logique du sens*, et de démontrer que cet art induit l'effectuation des événements sans l'exclure.

## 智恵の探究と堅固な決意 「暫定道徳」における「三つあるいは四つの格率」をめぐって

三上 航志

### はじめに

『方法序説』（1637）に記されているように、デカルトにとって、旧来の学問は蓋然的にとどまり、道徳も根拠が欠けた「泥と砂の上だけに建てられたきわめて豪華で華麗な宮殿（AT. VI, 7-8.）」に過ぎなかった。そのためデカルトは、確実な哲学の原理を打ち立てそれらに堅固な基礎を与えようとし、自身の判断を吟味にかけ、自身の設定した「方法」の習熟を図る。しかしそのような間であっても、「私が行為においては非決定に留まることのないように、そしてその時からやはりできる限り幸福に生きられるように（AT. VI, 22.）」努めなければならない。『方法序説』第三部で記述される「暫定道徳（*morale par provision*）」とは、以上のような事情に基づき要請されたものであった。このことは哲学的な常識に属すだろう。しかしこの暫定道徳を精緻に解釈しようとする時、ある困難が立ち現れる。数的な不確定性という問題である。つまり、デカルトはこの道徳で語られる諸格率を「三つあるいは四つの格率（AT. VI, 22.）」とあいまいに数え上げており、どのような意味において「三つあるいは四つ」なのかという点については慎重な議論を要するのだ。本稿ではこの問題に焦点をあて暫定道徳の分節化をめぐって議論を進めたい。先取して言うならば、ベイサッドなどこれまでの解釈者は、この曖昧さを、理性の陶冶あるいは智恵の探究を指示する第四格率と他の三つの格率との関係に由来するものと考えてきた。このような論考を引き継ぎながら、本稿では、第四格率と他の三つの格率の関係のみならず、堅固な決意に基づき行為の遂行を指示する第二格率と他の三つの格率の関係もが、曖昧さを生み出す要因でありうるとの示唆を行いたい。そして、このような示唆は、智恵の探究として特徴づけられるデカルト哲学において、行為の遂行に関する堅固な決意の特異性を際立たせることとなり、その結果、デカルト的智恵とは原理に基づく知の探究によって汲みつくされるものなのかという、デカルト哲学の根本に関わる問題が呼び起こされることになる。

本稿の構成は以下の通りだ。まず第一章では暫定道徳の諸格率の内容を概観し、主にベイサッドの議論に従って、第四格率がこの曖昧さを生み出す要因となっていることを確認する。次いで第二章では第四格率が指示する「理性の陶冶」という構想の内容と射程を確認する。これを踏まえ第三章では、1645年に示された、いわゆるデカルトの「決定的道徳」と呼ばれる諸格率を確認し、この理性の陶冶というプロジェクトが暫定道徳に与えた影響を確認する。そして第四章では、決定的道徳と同時期の書簡において、理性の陶冶を可能にする条件ともみなされるべき諸真理をめぐる記述があることを指摘し、この視点から翻って、1637年に語られた暫定道徳の諸格率について新たな分節化を試み、本稿の分析が与えるデカルト哲学の根本に関わる問題提起を明確化する。

## 1. 暫定道徳における「三つあるいは四つの格率」

本章ではデカルトの暫定道徳と呼ばれている諸格率を確認し、次いで問題となる第四格率の両義性を指摘したい。

### 1-1. 各格率の概要

まず第一格率として挙げられるのは、「私の国の法と習慣に従う（AT. VI, 23.）」という順応主義ともいうべき格率である。ここでデカルトは無分別に習慣に従おうとしているのではない。習慣や範例を調査し、共に生きるべき人々の中で「最も良識ある人が実践において通常受け入れていた、最も穏健で最も極端から離れた意見（AT. VI, 23.）」に従おうとしているのである。「私の判断を次第に完成させこそすれ、決して悪しきものにはしないと自らに決めていた（AT. VI, 24.）」デカルトは、最も良識あるものの意見の経験的調査とそれへの服従によって、このような目的を達成するために必要な精神の「自由」を保持するのである。

続いて挙げられる第二格率は、第一格率で規定された行為の内容を、決意（résolution）に基づき実際に現実化させることに関わる。すなわち「私の行為においてできる限り確固として果敢（le plus ferme et le plus résolu）であることであり、どんなに疑わしい意見にでも、ひとたびそれを取ると決めたからには、それが極めて確実である場合と同様に、変わらぬ態度でそれに従うことである（AT. VI, 24.）」。デカルトは、理論的には真理を認識していなくとも「実生活での行為はしばしばどのような遅れも許さない（AT. VI, 25.）」ために、蓋然的な意見であってもそれに従う決意の重要性を強調するのだ。

続く第三格率は、後悔や悔恨の排除および満足の獲得という、主体の内的な統御、つまり我々の欲望の規制に関わる。すなわち「つねに運命よりも自己に打ち勝つことに努め、世界の秩序よりも自己の欲望を変えるよう努めること（AT. VI, 25.）」である。デカルトによれば「我々の力が完全に及ぶ範囲のものとしては我々の思考しかない」のであって、「我々の外なるものについては、最善をなしてなお成し遂げえぬことは全て、我々にとっては絶対に不可能」であることに慣れることで、「私に獲得できなかったことを何も未来に望まないようにさせ、かくして私を満足させる」ことができるという（AT. VI, 25.）。つまり、外的な善の獲得に関しては、第一格率によって最善と思われる行為を引き出し、第二格率で規定された決意でそれを実効化したならば、もしこの善の獲得に失敗するような場合であったとしても、そのような善は「我々にとっては絶対に不可能」と考えることに慣れることで、その善に対する<sup>未来の</sup>欲望を断ち切り、後悔や悔恨を排除し、<sup>現在の</sup>満足を得るのである。

ここで注目しておきたいことは、デカルトはこの「必然を徳とする（AT. VI, 26.）」ことを指示する格率の範例として、古代ストア派を想定していると思われる点である。デカルトによれば、彼らは「自然によって定められた限界を絶えず考えることに専心することによって、彼らの思考以外に彼らの力の範囲にあるものは何もないと全く確信したので、このことは、彼らにそれ以外のものに関してどのような執着も持たせないようにするのに十分であった（AT. VI, 26.）」のである。このようにデカルトは、この第三格率において、ストア哲学を範としながら、「この哲学（AT.

VI, 27.)」に由来する「長い修練 (exercice) としばしば繰り返される省察 (méditation) (AT, VI, 26.)」によって、主体の内的な統御を目指していたのである。

そして、この道徳の結論として「最後に」付け加えられるのが、「私の一生を理性の陶冶 (cultiver ma raison) に費やし、私が自身に定めた方法によってできる限り真理の認識に前進することである (AT, VI, 27.)」。以下では、この「理性の陶冶」を指示する第四格率に存する不確定性、すなわちこの格率の先の三つの格率に対する両義的な関係を確認しておきたい<sup>1)</sup>。

## 1-2. 結論 (conclusion) としての第四格率

デカルトはこの第四格率を「結論」として導入している。ここではまず、この「結論」とはデカルト個人にのみ当てはまるデカルトの人生に対する選択を表している、という点が重要である。つまり、初めの三つの格率は、デカルトと同じ状況に置かれた全ての理性的存在者の行為を規制する格率であるのだが、この第四格率は一般化できない「デカルトの天職 (vocation)」を表した個人的な格率なのであって、この第四格率は先の三つの格率と完全に同一平面にあるものではないのだ<sup>2)</sup>。

しかしながら両者は完全に分離されているわけでもない。デカルト自身認めるように「この世で人々が携わっている様々な仕事を吟味して、そのうちで最善のものを選ぼうと考え (AT, VI, 27.)」ることで理性の陶冶への選択がなされたのであり、人々が従っている習慣と範例に対する経験的調査（つまり第一格率）を前提として、第四格率が表す生の選択は成立するように見えるのである。この意味で、第四格率はその他の格率から引き出されたものであり、それらに包摂されるように思われる<sup>3)</sup>。

さらに、これら三つの格率は、第四格率に従って生を営むことを実践的に可能にする条件であるとも考えることができる。つまり、第四格率は、デカルトが1619年11月10日から11日にかけて見たとされる夢の一つ、つまり「私は生のいかなる道に従うべきか」というアウソニウスの詩句によって触発され下された、デカルトの哲学探究の始源に位置する根源的な決断を表しており、このような根源的決断に従って生を営みながらも「できる限り幸福に生きる (AT, VI, 22.)」ことを可能にする条件として、他の三つの格率は要請されたのだ。

以上のように、この結論としての第四格率は、他の三つの格率に何らかの意味で依存しており、他の三つの格率ほどに独立したものではない。従って、「三つあるいは四つとは、三つ以上だが四つ以下である、ということの意味しているのだろう<sup>4)</sup>」と考えることができる。

## 1-3. 基礎 (fondement) としての第四格率

しかし、このような依存関係を逆転させることもできるように思われる。というのもデカルトは、第四格率を記述する際に、「さらに、先の三つの格率も、私を教育し続けようという私の計画に基づいたものに他ならない (AT, VI, 27.)」と述べているからだ。デカルトはこの点に関して以下のように述べる。「もし、その時が来れば私の判断力を用いて他人の意見を吟味しようともくろんでいたの でなかったならば、私は一瞬たりとも他人の意見に満足すべきであるとは思わなかったであろう (AT, VI, 27.)」。ここにおいて明らかなように、第一格率で提示された順応主義とは、自身の

理性の陶冶が行われた後に他者の意見を吟味にかけようという計画に基づき正当化されているのである。また第二格率についても「よりよい意見が出てきた場合、それらを見つけるどのような機会もそのために見逃さない」と期待していなかったならば、ためらわず他人の意見に従うこともできなかったら（AT. VI, 27-28.）」と述べられており、さらに、第三格率に関しても「一つの道に従いゆくことによって、私に可能な全ての認識を確かに獲得できると考え、またそれと同じ仕方でも、およそ私の力の範囲内にある全ての善を獲得できると考えたのでなかったならば、私の欲望を制限することも満足することもできなかったら（AT. VI, 28.）」と述べられている。つまり、第二格率も第三格率も、理性の陶冶の達成によって、よりよい意見の発見や、認識や善の最大限の獲得が可能であると期待できるゆえに、正当なものとして認められているのである。このように、これらの三つの格率はどれも理性の陶冶への期待にその正当性の基礎を置いているのである。こうして、第四格率は他の三つの格率を正当化する「基礎」としてレベルの異なった格率であると捉えられることとなり、この意味で暫定道徳は「三つあるいは四つの格率」と述べられていたと解釈できるのである。

このように暫定道徳における第四格率の位置づけを考えると、デカルトが「三つあるいは四つの格率」と多分に曖昧な言い方をした理由が見えてくるだろう。つまりデカルトは、第四格率と他の三つの格率の間にある依存の循環、つまり「依存関係が持つ可逆性（réversibilité du rapport de dépendance）<sup>5)</sup>」を考慮に入れていたのである。

## 2. 第四格率の射程

さてここまで、第四格率を中心に暫定道徳を読み解いてきたが、この「理性の陶冶」という構想に関しては説明が必要だろう。

『方法序説』において、理性とは良識（bon sens）とほぼ同義であり「よく判断して真と偽を区別する能力（AT. VI, 2.）」と規定されている。そしてこのような理性を陶冶し判断能力の完成をめざすという計画は『方法序説』全体に流れる通奏低音となっている。つまり「良識はこの世で最も平等に分配されたもの（AT. VI, 1.）」でありながらも、現実の世界において「意見の多様さ（AT. VI, 2.）」が生じてしまっているのは、各人が良識を持っていないからなのではなく「それをよく使用すること（AT. VI, 2.）」ができていないからなのであって、このような理性あるいは良識による使用を与えそれを完成へともたらすことが「方法」の一つの役割であった。

さてここで「智恵（Sagesse）」という概念が重要となる<sup>6)</sup>。智恵とは一般的に言って、最高度に完成された良識あるいは判断能力を意味する<sup>7)</sup>。従って、理性の陶冶とは智恵の探究であると言って差し支えないだろうが、このような判断能力の射程とは決して理論領域に限定されたものではなく実践領域にも深く関わる。「自分の行為において明らかに、この人生を確信をもって歩むために、真と偽を区別するすべを学びたい」という強い願望を常に持っていた（AT. VI, 10.）」と明確に述べられているように、理性の陶冶あるいは智恵の探究という計画は、実践領域においてよく振舞うというデカルトの意図を含んだものなのである<sup>8)</sup>。

しかしまた、デカルト的智恵とは理論的な知とも決して切り離されない。思想的に言うならば、

モンテーニュやシャロンなどのユマニストたちは、当時のスコラの学問に基づく知が単なる無益な記憶の集積に墮してしまっていることを批判し、このような学が智恵の獲得に資するものではないことを鋭く指摘していた<sup>9)</sup>。しかしデカルトは、『哲学原理』仏訳序文（1647）において、このような知と智恵の分離に明確に反対し両者の統合を宣言する。

この哲学という言葉は智恵の探求を意味し、智恵とは単に日常生活での思慮（*prudence*）のことだけではなく、（……）人間が知りうるあらゆる事柄についての完全な知識を指す（AT, IX-2, 2.）。

このようにデカルトは、自身の哲学を智恵の探究と規定した後、智恵を「思慮」という実践領域における知性的徳（すなわち実践における卓越した判断能力）として規定する一方で、智恵を「知識」としても規定しているのである。このように、デカルトの言う智恵とは中身のない単なるよき判断能力なのではなく知としての側面も併せ持っており、原稿の紛失した『良識の探究（*Studium bonae mentis*）』に関するバイエの言葉を借りるならば、デカルト的智恵とは「徳を伴った知（*la science avec la vertu*）<sup>10)</sup>」を意味するのである。このように、デカルトはユマニスト由来の知に対する批判を引き継ぎながらも、実践領域にも深く関わる判断能力と理論的な知の統一を語るのである<sup>11)</sup>。

さて以上の考察を現在の我々の関心に引き付けてまとめよう。理性とは実践にもかかわる判断能力であり、その完成は智恵と呼ばれるが、デカルトにとって智恵とは単なる判断能力なのではなく知によって支えられたものでもある。デカルトが暫定道徳の第四格率で述べた「理性の陶冶」という計画は、真なる知識の獲得を目指しながら実践領域にも関わる判断能力を完成させていくという構想、つまりは「智恵の探究」への参与を表明しているのである。

さて、このように考えると当然以下のような疑問が生じてくるだろう。すなわち、「理性の陶冶」という計画がその一定の完成を見た際には、先に見た暫定道徳の諸格率も何らかの変容を被ることになるのではないか。この点について検討しよう。

### 3. 新しい「三つの格率」

ここで取り上げたいテキストは1645年8月4日のエリザベト宛書簡で記述されたいわゆる「決定的道徳<sup>12)</sup>」である。デカルトは1641年に『省察』を、1644年には『哲学原理』を上梓している。従って、デカルトは諸学問の基礎となる哲学原理をすでに見出しており、原理に基づく知の進展に伴う「理性の陶冶」が暫定道徳に対して与えた影響を検討するためには、このテキストはふさわしいものであるといえる。

この書簡でデカルトは「他に何も期待することなく、各人が自ら満足したものとなりうる」ために必要な格率として、「私が『方法序説』に置き入れた道徳の三つの規則に関係づけられる三つの事柄（AT, IV, 265.）」を挙げる。

第一に、生の全ての出来事において、なすべきこととそうでないことを知るために、常にできる限りよく精神を用いるよう努める、ということ。第二に、理性が勧めるすべてのことを、情念や衝動によって妨げられることなく遂行するという確固で不変な決意（une ferme et constante résolution）を持つこと。徳とすべきと思われるのはこの決意の固さである。（……）第三に、このようにできうる限り理性に従って振舞っている間は、所有していない善はすべて他の善と同様に完全に自身の力の外にあるとみなし、そして、このような仕方であらうといった善を決して望まないことに慣れるということ。というのも、欲望、後悔ないし悔恨以上に我々を満足させることから妨げうるものはないからだ（AT. IV, 265-266.）。

まず一読して明らかなように、暫定道徳の第一格率から三格率とこれらの新たな三格率は大枠で同一の内容を示している。しかし、ここでは暫定道徳における旧第四格率が消え、新たな各格率において理性の役割が強調されていることに注意しよう。つまり、旧第一格率で行為の内容を規定していた「最も良識のあるものの意見」は、精神のよき使用つまり「理性の正しい使用（AT. IV, 267.）」にとってかわられ、さらに、旧第二格率で確固とした決意で従うよう勧められていた「他者の意見」は、自身の「理性の勧め」に変化し、旧第三格率の「最善をつくす」という表現は、「できうる限り理性に従う」という表現に変更されているのである。このように、もはや理性は道徳の三格率の外にはなく「理性はそれらの内容に浸透している<sup>13)</sup>」のである。言い換えると、原理の確立と知の進展に伴う理性の陶冶という計画がその一定の完成を遂げたことにより、旧第四格率は他の三格率の内に置き入れられ、明示的な道徳の規則としては消失したのである。

#### 4. 真理の認識と理性の陶冶——理性を正しく使用することのできる主体の形成

しかし話はこれだけでは終わらない。先に取り上げた書簡の約一ヵ月後、1645年9月15日のエリザベト宛書簡においてデカルトは、「よく判断するように常に準備しているために必要とされる（AT. IV, 291.）」事柄、「徳の使用を容易にするために認識されるべき真理（AT. IV, 270.）」、つまり「理性の正しい使用を可能にする真理」について述べているからだ。次にこれを確認しよう。

このような真理に関して、デカルトは大きく言って二つの枠組みを提示する。「一般に我々の行為全てに関係する真理（AT. IV, 294.）」と「各々の行為により個別的に関係づけられる他の真理（AT. IV, 294.）」である。前者に関しては差し当たり以下の三つの真理が挙げられる。第一の真理とは、「神があり、そしてそれにすべてのものが依存し、その完全性は無限で、その力は広大で、その命令は不可謬であるということ（AT. IV, 291.）」。第二の真理とは「我々の魂の本性（AT. IV, 292.）」であり、第三の真理とは、「神の作品を正当に評価して、宇宙の広がりやの広大な観念をもつこと（AT. IV, 292.）」である。デカルトはこれを「神の善性」「魂の不死」「宇宙の広大さ」という言葉でまとめて（AT. IV, 292-293.）。

続いて「各々の行為により個別的に関係づけられる他の真理（AT. IV, 294.）」に関しては、情念に関する知識および習慣や風習に関する知識が挙げられる。すなわち「全ての情念は、我々がそれを追い求めるように駆り立てる善を、実際よりもいっそう大きく我々に表象する（AT. IV, 294-

295.）」といった知識や、「我々が住んでいる土地のあらゆる風習」に関する知識である。前者の知識は1649年の『情念論』においてより精緻に展開されることになるのだが、デカルトは、後者のような習慣や風習の経験的調査の必要性も強調しており、「それらを個別的に調べ上げ、どの程度までそれに従うべきかも知るべき（AT. IV, 295.）」であると述べている。

そして最後に、「真理の認識に加えて、習慣も必要とされる（AT. IV, 295.）」と述べ、「長くそして頻繁な省察によって、真理を我々の精神に刻み込み、習慣としなければ（AT. IV, 295-296.）」偽りの外見によって、真理から注意がそらされてしまうと警告する。

さて、ここではまず「一般に我々の行為全てに関係する真理」に注目しよう。先の三つの真理とはデカルト哲学の最も基礎的な真理であり『哲学原理』仏訳序文で言われた「それによって智恵の最後の段階に到達しうる真なる原理（AT. IX-2, 10.）」に対応しているという点に注意が必要だ。さらに、これら三つの真理に関して共通することとして、これらの真理からは「情念の規制」すなわち「主体の内的な統御」が導かれているという点はとりわけ重要である<sup>14)</sup>。つまり、第一の真理は「我々に起こるすべてのことを、明らかに神から我々に送られてきたものとして、よい意味に受け取るよう教え（……）我々が自身の精神を高め神をあるがままに考慮するとき、我々は神を愛するように傾いていると自然に感じ、我々は苦しみからも喜びを見出すほど（AT. IV, 291-292.）」なのであり、このように神を愛する時には「神の気に入ると思われることをなす以外、他の情念は一切持たず、ここから我々は精神の充足と満足を与える（AT. IV, 294.）」のである。さらに第二の真理は「死を恐れないようにさせ、この世の事柄に対する執着から我々を引き離し、我々は運命の力の内にあるすべてのことを軽蔑をもってしか眺めないようになる（AT. IV, 292.）」<sup>14)</sup>。そして、第三の真理は「天空は地上のためにのみ作られ、地上は人間のためにのみ作られた（AT. IV, 292.）」と考えさせる「人間中心主義」を排除し「無限の空虚な不安や不満（AT. IV, 292.）」を排斥する。

以上の指摘は、1645年9月15日の書簡において、「徳の使用を容易にするために（*pour faciliter l'usage de la vertu*）認識されるべき真理」、「よく判断するよう常に準備しているために（*pour être toujours disposé à bien juger*）必要とされる事柄」が提示されていた、という点を理解させる。つまり、暫定道徳と異なり1645年8月4日の書簡では「理性の役割」が強調されていたということは既に確認したが、つづく1645年9月15日の書簡では「理性の正しい使用を可能にする条件」が諸々の真理として提示されていたのである。「生の行為のために我々の理性を正しく使用することとは、我々の行為によって獲得される精神のおよび身体的なあらゆる完全性の価値を、情念なしに吟味し考察することのみにある（AT. IV, 286-287.）」と述べられているように、先の「一般的に我々の行為全てに関係する真理」とは、主体の情念を規制することを通して——というのでも「どんな情念もそれが目指している善をそれに値する以上に輝きをもってあらわす（AT. IV, 285.）」のだから——理性を正しく使用できる主体を作り上げているのである<sup>15)</sup>。「徳の使用を容易にする」という表現に注意しよう。1645年8月4日の書簡で挙げられた第二格率において、徳とされたのは「理性が勤めるすべてのことを情念や衝動によって妨げられることなく遂行する（AT. IV, 265.）」という決意の固さであった。先の真理によって内的な統御を果たした主体は、理性を正しく使用することで対象の価値を十全に判断することも、そのような理性の勤めを情念の妨害を受けず容易に遂行することも

できる。この意味で、先の「一般に我々の行為全てに関係する真理」とは「徳の形成」ではなく「徳の使用」を容易にしているのである。以上よりこの真理とは、主体の情念を規制しその内的な統御を可能にすることで、理性を正しく使用して行為することのできる主体を作り出すことに差し向けられていたといえる。ここでデカルトの智恵の規定を思い出そう。この真理とは、主体の実践にも関わる判断能力を完成させる理論的知識、すなわち「徳の伴った知」である「智恵」であるのだ。

さて、それでは「理性の正しい使用を可能にする条件」として挙げられていた諸々の真理の全体を考慮に入れて、やや挑発的な仕方では暫定道徳の諸格率を捉え直し、その新たな分節化を試みよう。まず、「一般に我々の行為全てに関係する真理」とは、原理に基づく真理であり主体の内的な統御に差し向けられていたことは既に確認したが、これらの真理が果たす役割は暫定道徳の第三格率が果たすそれと極めて類似している。暫定道徳の第三格率では、古代ストア派を範例としながら、彼らが主張する哲学に由来する「長い修練としばしば繰り返される省察 (AT. VI, 26.)」によって、主体の内的な統御を目指していたのであった。他方、自身の哲学原理を確立した後のデカルトは、自身の原理に基づく「真なる哲学 (AT. IX-2, 14.)」によってもたらされた真理を「長くそして頻繁な省察によって我々の精神に刻み込み習慣とする (AT. IV, 295-296.)」ことによって、その目的を果たすのである。さらに、「各々の行為により個別に関係づけられる他の真理」に関しては、暫定道徳の第一格率との類似性が指摘できる。つまり、1645年9月15日の書簡で「習慣や風習の経験的調査」は理性の正しい使用を可能にするための「各々の行為により個別に関係づけられる他の真理」の一つに数え上げられていたが、暫定道徳の第一格率においても同様に、その土地の法や習慣に関する最も良識あるものの意見の経験的調査が求められていたのであった。そして「理性の正しい使用を可能にする条件」としての諸々の真理とはまさしく、理性の陶冶を求める第四格率とその獲得を目指していた真理の認識に他ならないだろう。以上を踏まえると以下のような分節化が可能になる。つまり、第一格率と第三格率は「理性の正しい使用を可能にする条件」の一部、すなわち、理性の陶冶、智恵の探究を目指す第四格率の構成要素として位置づけなおされるのだ。こうして、第四格率と第一格率、第三格率は一つのグループをなし、ここに第二格率が加わるという分節化がなされることになる。驚くべきことに、ここでも「三つあるいは四つの格率」なのである。

## 5. 結論

以上、暫定道徳の格率の位置づけをめぐって議論を進めてきた。そのあらましを端的にまとめるならば、暫定道徳はいくつかの意味において「三つあるいは四つの格率」として分析される。三格率とそれらに依存した「結論」としての第四格率という意味で、三格率とそれらを正当化する「基礎」としての第四格率という意味で、そして、「理性の陶冶」を指示する第四格率とその構成要素である第一格率・第三格率と、そのような構想の外にある第二格率、という意味において。ここで最後の点に焦点を合わせれば、デカルトにおける「決意」という要素の持つ特異性が浮き彫りになる。つまり、「この哲学という言葉は智恵の探求を意味する (AT. IX-2, 2.)」と言われるように、理性の陶冶、智恵の探究として語られるデカルト哲学において、行為の遂行に関わる「決意」という要素は、一貫してこの構想の外にありつづけるように見えるのである。この問題は、デカルトの体

系における第一原理であるコギトの真理性は、パフォーマティブな意志的行為によってもたらされるという論点<sup>16)</sup>にも深く関わるのだが、本稿では彼の道徳思想に関する論点として以下のことを指摘しておきたい。デカルトは1643年から始まるエリザベトとの書簡や、1646年から本格化するシャニュ・クリスティナとの道徳をめぐる対話においては、神の認識に基づく神への愛を中心とした道徳思想を展開する<sup>17)</sup>。他方で、1649年の『情念論』においては、神の認識や神への愛に対する言及はほとんど見られず、主体の決意にその基礎をおく「高邁 (générosité)」の道徳へと議論の中心を移しているのである<sup>18)</sup>。このように、知の獲得とそれに伴う理性の陶冶、智恵の探究という構想と、堅固な決意に基づく行為の遂行という対立は、暫定道徳だけでなくデカルト晩年の道徳思想の中にも明確に残り続けているように思われるのである<sup>19)</sup>。ここにおいて我々は以下のように問わねばならないだろう。すなわち、智恵は知によって汲みつくされるのか。より詳細に述べるならば、道徳は、原理に基づく知によって到達される「智恵の最後の段階 (AT. IX-2, 14.)」であるとされながらも、その実、そこで称揚される堅固な決意に特徴づけられる「高邁」とは、智恵の探究という構想の外にその源流を（あるいは少なくともその一部を）持っているのではないか。この問いをめぐる考察は稿を改めねばならない。

## 注

デカルトの著作は、Descartes, R., *Œuvres de Descartes*, éd. par Ch. Adam et P. Tannery., Paris : J. Vrin-C.N.R.S., 11 vols., 1964-1974; 1996. を使用した。引用に際しては、AT の略号の後に、巻をローマ数字、ページをアラビア数字で表記した。引用文中の強調は断りがない限り執筆者によるものである。本稿中のデカルトからの引用は拙訳によるが既存の邦訳も適宜参照した。また、本稿は JSPS 科学研究費（課題番号 18J11650・特別研究奨励費）の助成を受けて行った研究成果の一部であり、「デカルトにおける「暫定道徳」の諸格率の位置づけについて」という題目で日本倫理学会（2018年10月7日）にて発表した原稿に修正を加えたものである。

- 1) 以下の指摘はベイサッドの論文を参照した。Beysade, J-M., 《Sur les « trois ou quatre maximes » de la morale par provision》 in *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, PUF, 2001. pp. 237-257.
- 2) Alquié, F., *Œuvres philosophiques de Descartes*, 3 vol. Paris Garnier, 1963-1973, vol. 1, p.597, n. 1.
- 3) 同様に、「私の一生を理性の陶冶に費やす」という選択をするためには、「一つの同じ方向を弱々しい理由で変えるべきではない (AT. VI, 24.)」という確固とした決意（つまり第二格率）が要求されるように見えるし、さらには、このような理性の陶冶の選択は、先のストア的な内的な統御（つまり第三格率）が達成されて初めて可能であるようにも見えるのである。
- 4) Beysade, J-M., *op. cit.*, p. 243.
- 5) Beysade, J-M., *op. cit.*, p.244.
- 6) 以下の説明はジルソンの指摘を参照した。Gilson, É., *Descartes, Discours de la Méthode : texte et commentaire*, 1925., pp. 93-95.
- 7) Gilson, É., *op. cit.*, p. 82.

- 8) 『精神指導の規則論』に立ちかえるならば、智恵の探究とは「学院におけるあれやこれやの難問を解くためではなく、生の各々の状況において知性が意志に何を選ぶか示すようにするために」なされるのである。AT. X, 361.
- 9) e. g., Charron, P., *De la sagesse*, 1604 ; Fayard, 1986, liv. III, chap. 14, art. 14. Montaigne, M., *Les Essais de Michel de Montaigne*, éd. Villey-Saulnier, Paris, PUF, 1965 ; 1978. livre I, chap. XXV, p. 140 A. et passim.
- 10) Baillet. A., *La vie de M. Descartes*, Paris, 1691; Grand publishing, 1987. t. II, p.406.
- 11) このような徳を伴った知としての「智恵の探究」という哲学の捉え方は、理論的な領域と実践的な領域の断絶を否定するという、伝統的な哲学への姿勢をデカルトが保持していたことを示している。モローが、古代哲学研究者のアドを参照しながら適切に指摘するように、デカルトにおける哲学という概念は「獲得された知識に由来しその知識を表現する生の様式であり、それは理論と実践を分かちがたく結びつけ、認識の領域と実存的領域を同時に取り込み、思弁の秩序と同様に行為の秩序にも組み込まれているのである」。Moreau, D., 《L'idée de la philosophie》 in *Lectures de Descartes*, Paris, Ellipses, 2015, p.23. Cf. Hadot, P., *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 1995. pp. 395-399.
- 12) 「決定的道徳 (moral définitive)」という用語はデカルトのものではない。デカルト解釈史においては、『哲学原理』仏訳序文で記述された「最高で完全な道徳」という構想を単なる理念として捉え、その代替物として「決定的道徳」が構想されていると解釈するのが一般的であったように思われる。しかし近年、先の完全道徳の復権を企図する議論が提出されている。この論争の概要と論者の現在の見解については拙稿を参照願いたい。三上航志「智恵と知の統一——デカルトにおける「最高で完全な道徳」について——」『倫理学研究』関西倫理学会編 48号、2018、pp. 56-66. なお、以下の論述のごくわずかに当論文との重複がみられる。内容の性質上、不可避のものであり、ご了承いただきたい。
- 13) Beyssade, J-M., *op. cit.*, p.254.
- 14) 1645年7月21日から1645年9月15日におけるエリザベトとの書簡を時系列に沿って検討すると、情念の規制に関する言及がこの書簡の際立った特徴であるといえる。( cf. 三上、前掲論文、pp. 60-64.)
- 15) デカルトの『省察』という書物は、生におけるよき判断の形成方法を把握するのに必要な修練 (exercice) を読者に与え、読者を育成し (former) 変容 (transformer) させていくものである、という指摘については下記を参照。Tsuzaki, Y., « La meditatio et la formation du jugement » in *Journal of International Philosophy, Extra Issue 8, Descartes : la morale de la métaphysique— Pour saluer Katsuzo Murakami*, 東洋大学国際哲学センター 2016. pp. 9-26.
- 16) この論点に関しては下記を参照のこと。小林道夫『デカルト哲学の体系——自然学・形而上学・道徳論——』勁草書房 1995. pp.123-148. 及び pp. 437-438.
- 17) 1647年2月1日及び1647年6月6日シャニュ宛書簡 (AT. IV, 600-617. 及び AT. V, 50-58.)
- 18) 『情念論』において「真なる高邁」とは「自由意志の認識」および「自由意志を善く用いようとする確固不変の決意の感覚」にその基礎を置くとされる (AT. XI, 445-446.)。さらに『情念論』第48・49項で記述される「最も強い精神」が持つ決意のありように注目すると、そのような決意が持つ道徳性とは、「真理の認識」に基づく判断にあるというよりも、情念に抵抗し一貫してある判断を遂行するという

「行為の遂行」に置かれていることが分かる。このことは、高邁を特徴づける決意とは、まずもって、真理の認識や判断の形成に伴う意志作用には還元しきることのできない「行為の遂行」に関する意志作用である、ということの意味しているだろう（AT. XI, 366-368.）。

- 19) この点に関する考察は以下の論考の検討から始めなければならないだろう。Rodis-Lewis, G., « Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne : la générosité » in *Le développement de la pensée de Descartes*, Paris, Vrin, 1997. pp. 191-202. Kambouchner, D., « Morale des Lettres et morale des Passions » in *Descartes et la philosophie morale*, Paris, Herman, 2008. pp.291-309.

## **L'étude de la Sagesse et la ferme résolution : autour des « trois ou quatre maximes » de la morale par provision**

Koji MIKAMI

Dans le *Discours de la méthode* ( 1637 ), Descartes a été déçu des sciences scolastiques et a tenté de déraciner de son esprit les mauvaises opinions qu'il avait reçues dès son enfance. Quoique la raison l'ait obligé d'être irrésolu dans ses jugements, il a cherché à vivre le plus heureusement possible. C'est ainsi que Descartes a dû former « la morale par provision », qui ne consistait qu'en *trois ou quatre maximes*. Mais pourquoi cette imprécision numérique ? Peut-être faudrait-il que nous considérions ce problème plus en détail. En tenant compte du statut ambigu de la dernière maxime, doit-on considérer que cette curieuse indétermination en vient, comme le prétend Jean-Marie Beyssade ? Nous tenterons, dans cet article, de mettre en relief non seulement la quatrième maxime mais aussi la seconde maxime, qui recommande la résolution volontaire, et nous découvrirons que cette maxime-ci qui semble être extérieure à la conception de l'étude de la Sagesse, nous permet d'articuler à nouveau les maximes. Mais ici se posera le problème plus profond : la Sagesse cartésienne peut-elle être épuisée par la connaissance de la vérité ?

## リクール『生きた隠喩』における「物語」の論理

山野 弘樹

### はじめに

本稿の目的は、フランスの哲学者ポール・リクールの著作『生きた隠喩』（1975年）における「ミュトス」論および「ミメシス」論を検討することによって、リクールの隠喩論に内在する物語論としての側面を示すことである。さらに本稿においては、リクールの隠喩論の意義およびその問題を析出することを通して、リクール哲学における『生きた隠喩』の位置づけを再解釈することを試みる。

リクールの解釈学において、「ミメシス」論の重要性は早くから指摘されてきた。というのも、リクールの主著『時間と物語』（1983-85年）において、くいかにして時間と物語は媒介されるのか」という第一の問題に答えるためのアプローチとして、「三重のミメシス論」が展開されるからである。さらに、「真なる知識」や「正しい信念」の可能性そのものに疑義を付すポストモダンの思想状況を見据えつつ、『時間と物語』におけるミメシス論の哲学的意義を指摘した先駆的な研究として、Schweiker（1988）の論攷が挙げられるべきであろう<sup>1)</sup>。このように、従来のリクール研究においては、『時間と物語』のミメシス論に主要な関心が集まるのが常であった。

だが、その一方で『生きた隠喩』におけるミメシス論に焦点が当てられることはほとんどない。例えば、国内においては杉村靖彦（1998）が『生きた隠喩』の「テキスト世界」論から『時間と物語』における「三重のミメシス論」への理論的發展について論じているが、その際に『生きた隠喩』におけるミメシス論の議論が詳細になされているわけではない<sup>2)</sup>。国外においても、例えばSunkenberg（2008）とTétaz（2014）が「ミメシス」や「指示作用」の観点から隠喩論を検討しているが、それらも断片的な整理にとどまっている。こうした先行研究の状況を省みるならば、『生きた隠喩』における「ミュトス」論および「ミメシス」論に迫る研究はおろか、そもそもリクールの隠喩論を体系的に研究する試み自体がほとんどなされていない現状であると言えるだろう。

しかし、『時間と物語』における「三重のミメシス論」を解釈するためには、まず『生きた隠喩』のミメシス論を詳細に検討することこそが必要である。なぜなら、「三重のミメシス論」においてとりわけ多くの議論を呼ぶ「ミメシスIII」<sup>3)</sup>に関しては、明らかに『生きた隠喩』の議論が前提とされているからである（Cf. TR, I, 118ff.）。こうした観点から、『生きた隠喩』のミメシス論と『時間と物語』のミメシス論を繋ぐ研究が必要であると言える。そこで本稿においては、『生きた隠喩』に内在する「物語」の論理を検討することを通して、『時間と物語』の議論にリクールの隠喩論を接続することを試みる。

本稿においては、次のような順序で議論が進められることになる。まず、第一節においては、隠喩とモデルの力能が比較・検討される議論の要諦を確認する。続く第二節において、隠喩理論とモデル理論の比較から導かれる「隠喩性」の概念を通して、リクールの隠喩論がレクシスの次元から

ミュトスの次元へ拡張される様相を検討する。第三節においては、ミュトスとミメーシスの緊密な相関関係に着目しつつ、リクールの隠喩論において「作話的案出」としての「ミメーシス」の局面が秘められていることを明らかにする。そして第四節において、リクールの隠喩論が「物語」の観点から拡張されたことによって生じた理論的問題点を析出しつつ、『生きた隠喩』において展開された先駆的な物語論が、続く大著『時間と物語』における「フィクション物語」と「歴史物語」の「交叉」という問題系を準備するものであったことを明らかにする。

### 1. 隠喩理論とモデル理論の比較

『生きた隠喩』において「ミュトス」および「ミメーシス」概念の論究がなされるのは、第一研究および第七研究である。しかし、テキスト上の事実を確認するにとどまらず、私たちは次のように問う必要があるだろう。すなわち、『生きた隠喩』という「隠喩」を主題とする著作において、一体なぜアリストテレスの『詩学』が参照されるのか、という問いである。確かに、リクールは『詩学』における「ミュトス」（「作話 [fable]」、「[物語の] 筋」 [intrigue]）や「ミメーシス」（模倣 [imitation]、再現 [représentation]）の概念を用いることを通して、隠喩の創造性を論証せんとする。しかし、そもそも『詩学』において「隠喩」とは、「ミュトス」ではなく「レクシス」の一部として分類されていたはずである。にもかかわらず、一体なぜ「レクシス」ではなく「ミュトス」が隠喩論に導入される必要があるのか。そして、そのとき「ミュトス」はいかなる効力を持つものとして理解されているのだろうか。これらの問いに答えることが本節および次節における課題である。

本節の課題を遂行するためには、まずは隠喩論とモデル理論が接続される議論の要諦を確認しなければならない。そこでまずは、隠喩論に「ミュトス」の概念が導入される経緯を検討し、その後、「ミュトス」と相補的な関係を持つ「ミメーシス」の概念を論じていくことにしよう。

『生きた隠喩』第七研究においてリクールが着目する人物が、『隠喩とモデル』（1962年）を著したアメリカの哲学者マックス・ブラックである。ブラックは当著作において、それぞれの特性に応じたモデルの分析および類型化を行っている<sup>4)</sup>。それぞれ、「比例尺モデル」（例：船舶模型）、「類推モデル」（例：経済学体系の水力学的モデル）、「理論モデル」（例：マクスウェルの電磁場）等がその種別であるが、ここで着目されるべきは、それぞれのモデルに共通する性質である。その要点は以下である。(1) モデルは「原物〔再現される当の事柄〕」を網羅的に再現するものではなく、いくつかの特徴を際立たせると同時に、その他の特徴を捨象するものである (MV, 302f.)。(2) とここで、こうしたモデルに基づいて「原物」や「現実」が解釈される。「事物それ自体は〈[何か]として見られる〉」(MV, 305)。(3) それゆえ、モデルは「現実」を説明するメリットを有しているが、その反面、〈何かを再現するモデル〉がそれ自体〈再現される対象〉として「神話」<sup>5)</sup>化される恐れがある。

こうしたモデルの諸特徴において注目されるべき点は、モデルによって現実や諸対象の解釈が根本的・体系的に規定されるという点である。例えば、マクスウェルの電磁場方程式の例を挙げよう。マクスウェルの提唱したモデルは光を電磁場として見なすことを可能としたばかりではない。マクスウェルのモデルを出発点として、そこから派生的・体系的に物理学モデルが考案されていったと

いう点こそが重要である。このようにして、優れたモデルには「体系的展開可能性」<sup>6)</sup>が備わっているということが例証される。

さて、こうしたモデルの諸特性が、隠喩の諸特性と根本的には同質であることを、ブラックとリクールは指摘する。「多くの点に関して、科学におけるモデルの使用は、隠喩の使用と酷似」<sup>7)</sup>しており、それゆえ「モデルと隠喩の類縁関係という観念は非常に生産的」(MV, 302)なのである。具体的にいくつかの隠喩を見ていこう。例えば、「人間は狼である」と隠喩的に述べるとする。このとき、「人間」という主語が「狼」という述語によって指定されることによって、「人間」に〈狡知〉・〈狂暴〉・〈肉食〉等の認知的価値が付与される。それは、「人間」においてしばしば見られる利己的で残忍なアスペクトを際立たせ、それ以外のアスペクトを隠蔽する効果を持つ。すなわち、Sunkenbergが指摘するように、生きた隠喩は日常的な知覚を中断させ、「現実の新たなスペクトラム」を、そして「新たな存在様態」を発見せしめるのである<sup>8)</sup>。

さらに、「時は金なり」<sup>9)</sup>という隠喩の例を取り挙げてみる。この有名な隠喩は単に「時間」を「金」として見るという局地的な隠喩的描写としてのみ機能するわけではない。それは「時間」に対する認識を変容するだけでなく、「時間」に関わる行為そのものを変容することになる。例えば、「時は金なり」という「根本隠喩」<sup>10)</sup>から諸理解が派生することによって、「時間を投資する」や「時間を節約する」等といった一連の行為を投企することができる。すなわち、こうした潜在的な経験を含んだ隠喩的言表を理解することを通して、経験の諸可能性が開示され、それが実践的な行為を伴いつつ現動化するのである。このように、隠喩には自らを土台として「隠喩的なネットワーク」(MV, 306)を形成する力が備わっている。それが隠喩の「体系的展開可能性」である。かくして、モデルと隠喩の間には本質的な同型性、すなわち、それまで未知であった現実を「発見」し、その現実の解釈を体系的に展開するという共通の性質が認められるのである<sup>11)</sup>。

## 2. 言語の隠喩性——「現実」を発見するミュトス

前節で確認してきたように、リクールは隠喩理論とモデル理論の比較を遂行した。そして、こうした洞察を踏まえた上でこそ、リクールはアリストテレスの『詩学』の解釈へと立ち返るのである。リクールは「この[モデルと隠喩の]比較は、不意に私たちをアリストテレスの『詩学』へと立ち返らせる」(MV, 308)と主張する。なぜなら、「事実、悲劇のミュトスは[ブラックがモデルと隠喩の双方に与えた]〈根本性〉および〈網状編成〉といったすべての特徴を提示している」(Ibid.)からである。それでは、リクールは「ミュトス」についていかなる議論を展開するのだろうか。その点について検討していこう。

まず第一に、ミュトスの「根本性」および「網状編成」の特徴について、リクールがいかなる事態を念頭に置いていたのかを確認する必要がある。ミュトスとは『詩学』において、悲劇を構成する六つの要素の一つである<sup>12)</sup>。しかし、その地位は他の構成要素と同じではない。「[ミュトスを除く]これらの構成要素は、支配的な要素、すなわちミュトスを中心に繋がった網の目を成している」(MV, 52)。すなわち、ある完結した物語を展開するミュトスを中心として、劇中の登場人物の性格や思想が設定され、劇的な視覚的・聴覚的効果の演出が施されていく。まさしく「ミュトスの根

本的な特徴とは、秩序、編成、組み立ての性格（*Ibid.*）なのである。こうした秩序機能を有するミュトスの力によって、人間や世界に対する思想が展開され、そうして表現された人間観や世界観が、視覚的・聴覚的描写を通して具象化されていく。

そして、このような事情を念頭に置きつつ、リクールは次のように述べるのである。

したがって、悲劇のポイエーシスにおけるミュトスとミメーシスの関係を、モデル理論における発見的フィクションと再描写の関係と同じものと見なすべきではないだろうか？（MV, 308）

ここでリクールは、モデル（および隠喩）が有する「発見的フィクション」の性質が、「ミュトス」の呈する性質と同質のものとして規定している。これまでの議論において確認してきたように、隠喩・モデル・ミュトスのそれぞれは、「発見的機能」、および「根本性」・「網状編成」の特徴を有していた。そして、これら三者に共通する性質を、リクールは「隠喩性」（*Ibid.*）と表現し、隠喩論の文脈に「ミュトス」論を接続する。そうした意味で、次の一節は、リクールの隠喩論がレクシスの次元からミュトスの次元に拡張された決定的な瞬間を示している。

隠喩性とは単にレクシスの特徴の一つなのではない。それは、ミュトスそのものなのである。そしてこの隠喩性は、モデルの隠喩性と同様に、この作話の内に含まれた「体系的展開可能性」のあらゆる力を用いつつ、フィクションではあるがよく知られた領域——悲劇の作話——の諸関係に応じて、あまり知られていない領域——人間的現実——を描写することに存するのである。（MV, 308）

ここにおいて、「隠喩性」としての「ミュトス」概念が提示されることになる。すなわち、言語を媒介とすることによって、私たちがそこで〈生〉を遂行する現実を理解させる能力、それこそが言語の「隠喩性」である。「隠喩性」の概念が導入されることによって、リクールの隠喩論はレクシスの次元からミュトスの次元へと発展した。こうしたリクールの戦略は、「隠喩的言表」と「世界」の間に横たわる飛び越えがたい溝を埋め、両者の領域を接続するという意義を示すものである。実際、「人間は狼である」等に代表される隠喩的言表だけでは、「世界」の次元にまで議論を拡大させることはできないであろう。だからこそ、リクールは自らの隠喩論に「物語」の観点を導入することによって、「隠喩性」によって切り拓かれ、開示されるところの「世界」を探究する地平を提示するのである<sup>13)</sup>。

さらに、「隠喩」という概念の語源的な意味を振り返ることで、「隠喩性」概念の内実についてより踏み込むことができるだろう。「隠喩」とはもともとギリシャ語の *metaphora* に由来するものであるが、言うまでもなく、*meta* とは運動や変化を表す前置詞であり、また「運ぶ、移動する」等を意味する *pherein* が変化した語形が *phora* である。だからこそ、滝浦静雄が指摘するように、『メタファー』は一般に『或る場所から他の場所への移動』を意味<sup>14)</sup>するのであり、この力動的な

特性が、隠喩、モデル、ミュトスのすべてに共通する「ある用語範囲をアナロジー的に転用すること」<sup>15)</sup>として捉え返される。こうしたディスクールの出来事としての力動性が、言語の「隠喩性」である。このことを隠喩的に言い換えるのであれば、隠喩性とは、言語によって灯された理解の光が、人間を圍繞する暗がり投げ込まれることであると言える。

これまでの議論において、リクールのミュトス論の内実について論じてきた。ここで、なぜリクールが『詩学』における「ミュトス」の概念を用いて自らの隠喩論を拡張したのかについて明言しよう。一つには、「隠喩的言表」と「世界」の間に横たわる飛躍を「物語」の観点から埋めるといふ目的があった。しかし、もう一つの戦略的理由があったことも見逃してはならない。それは、ミュトスの議論を導入することで、主体的な言語的制作——すなわち〈創造〉——の局面を示すという狙いである。もともと「意志哲学」を構想していたリクールにとって、一切が構造によって規定された記号の戯れでしかないという構造主義モデルの世界観は、決して看過することのできないテーゼであった。だからこそ、『生きた隠喩』においては構造主義の克服というモチーフが一貫して取られていたのであるし<sup>16)</sup>、新たな意味をもたらす詩的言語の創造性が探究されていたのである。そうした意味で、リクールにとって重要であったのは、静的な「構造」としてのミュトスの構造分析ではなく、動的な「構造化」としての「ミュトスの組み立て」(1447 a 9)の技法であった<sup>17)</sup>。ミュトスを創造する「精神」と、ミュトスによって発見される「世界」。つまるところ、ミュトスがこうした言語的媒介の役割を担っているからこそ、構造主義の克服を試みる『生きた隠喩』において、ミュトス論が枢要な位置づけを獲得しているのだ。

### 3. ミメシスの存在論的効力

前節までにおいて、私たちはリクールによって導入された「ミュトス」概念の内実を検討しつつ、それが隠喩論に接続される様相を検討してきた。本節においては、アリストテレスの『詩学』においても緊密な関係性を有する「ミュトス」と「ミメシス」の相関性に着目しつつ、リクールの隠喩論における「ミメシス」概念の内実を検討していく。

まずは『詩学』における「ミュトス」と「ミメシス」の相関性（ないし準同一性）を検討することを通して、「ミメシス」の持つ存在論的効力を明らかにしよう。前節においては、ミュトスを中心とした悲劇の構成要素の組織化について確認された。すなわち、「物語の筋」こそ「悲劇の第一原理」であり、言わば「魂」なのである<sup>18)</sup>。そして、「悲劇」とは「行為と人生の再現」であり、その意味で、「物語の筋こそその行為を再現するもの」<sup>19)</sup>である。ミュトスとミメシスの準同一性が極まるこの一節を受けて、リクールは次のように述べる。

前述したとおり、ミュトスとはまさにミメシスである。より正確に言えば、ミメシスを作るのはミュトスの〈構造〉である。これは実に奇妙な模倣である。それは自らが模倣する当のものを、自ら制作し、構成するのである！（MV, 55）

こうしてミュトスは、ミメシスと準同一的な関係性を有しながらも、ミメシスに対して秩序的

な構造を与えるものとして示される。すなわちミメシスは、創造的なミュトスが呈する「秩序機能」（MV, 56）に支えられることによって、「自然を反復するだけの単なる模写」（MV, 54）ではなく、創造的な模倣という逆説的な存在様態を受け取るのである<sup>20)</sup>。この意味で、ミメシスとはプラトンの意味において「模倣の模倣」（*Ibid.*）として貶められるところではない。それは「現実」を〈有機的な連関を持つ一つの全体〉として描き出す創造的な働きなのである。

さらにミュトスは、ミメシスに統一的な構造を与えることに尽きるものではない。ミュトスによる人間の行為の「復元」は、「[人間的なものを]より偉大に、そしてより高貴にする復元」（*Ibid.*）である。それはありふれた日常の描写とは異なる位相において表現される人間の行為である。ここにおいて、自然の営みにおける行為と、悲劇において描かれる行為の間に「断絶」——ないし、日常的な行為との「疎隔（*distanciation*）」——が生じることになる。

こうした「[ミュトスによる]崇高化する模倣〔ミメシス〕」（*Ibid.*）の力に着目することで、詩の普遍性についてのリケールの解釈をより明確に理解することが可能となる。

歴史は個別的なものにとどまるのに対し、詩は普遍的なものに高まる。普遍的なものという言葉によって、ある型の人が、「蓋然的または必然的に」（1451 b 9）語ったり、行為したりするであろう事柄を意味しよう。こうした型を通して、聴き手は「生起する可能性のある事柄を信じる」（*ibid.*, 16）のである。（MV, 56）

詩の再現の対象となるのは、第一に、日常的現実を生きる人々である。日常世界を実践的に生きる行為主体がいるからこそ、そうした行為を描き出す詩作そのものが可能となる。その限りにおいて、ミメシスは日常的な諸活動に従属している。しかし、そうした日常の営為に立脚しつつも、ミュトスは詩的創造によって日常的現実からの「疎隔」をもたらす。すなわち詩は、歴史のように過去に生起した個別的な出来事を述べるのではなく、起こりうるであろう存在の可能性について語るのである。こうしたミュトスの「奉仕」（MV, 308）に導かれて、ミメシスは新たな現実の可能性を描き出す。その意味で、ミメシスは「作話的案出（*invention fabuleuse*）」（MV, 57）としての機能を有するのだ。

さらに、日常的経験に定位しつつも、日常的経験との詩的差異を生み出すミメシスの両義的な位置づけは、そのままミメシスの「緊張」として論じられることになる。

ミメシスに固有のこの緊張は二重のものである。一方で、模倣〔ミメシス〕は人間的なものの絵画であると同時に独創的な制作である。他方で、それは復元であるとともに、高貴なものへの移動である。（MV, 57）

ミメシスがさしあたり人間の行為の再現を意味する概念である以上、それは実際に人々が活動している様子を指し示す働きでなければならない。その意味で、ミメシスとはまさに、行為する人々の姿を「絵画」のように再現する行為の組み立てである。すなわち、ミメシスには人々の行

為や、それによって引き起こされる出来事の描写を指示する機能があるのである。

さらに、構造主義の克服を基本的なモチーフとして掲げている『生きた隠喩』においては、言語内在的な「意味」と、言語外在的な「指示」という区別が採用されており、前者には「意味の内的構成」という性質が、そして後者には「指示作用の超越的志向」(MV, 274) という性質が付与されていたことを想起しよう。このとき、リクールが「指示対象」こそが「言語外の現実」(MV, 273) であると指摘していた点を見逃してはならない。

述語づけの行為を土台として、ディスクールの志向対象は言語外の現実を志向する。その言語外の現実とは、指示対象である。記号は体系の内在性においてその他の諸記号と関係するのみであるが、ディスクールは事物に関わる。記号は記号との差異を示し、ディスクールは世界を指示する。(MV, 273)

決して記号体系の内部には還元され得ない「現実」の次元は、「指示対象」、およびそれを導出するところの言語の「指示作用」と直接的な関係を持つということを、ここでリクールは示唆している。さらに述べるならば、「言語外の現実」こそは「指示対象」に他ならないのであるから、「指示対象」に革新をもたらす詩的ディスクールは、まさに「現実」に革新をもたらす存在論的効力を発揮することになる。言い換えれば詩は、存在の意味の豊かさを取り戻すことによって、新たな可能性に満ちた「世界」を開示するのである。このように議論を進めたとき、新たな指示作用の創出を目論むミメシスの緊張性は、まさに新たな現実の創造の可能性と結びつけられることになる<sup>21)</sup>。私たちはこうした事態を、Tétazの卓越した表現を借りて「指示作用のリアリズム」<sup>22)</sup>と形容することができるだろう。そして、このようなミメシスの存在論的効力をこそ、リクールは「隠喩的指示作用」として定式化するのである。

#### 4. 物語の多層性——フィクションと歴史のはざま

前節までの議論において、リクールの隠喩論は「隠喩的言表」にとどまらず、すでに「[物語の]筋」としてのミュトス、さらに「作話的案出」としてのミメシスの議論を含意していることを確認してきた。こうした点において、私たちは、『生きた隠喩』においてリクールの物語論が先駆的な形で展開されていることを見通すことができる。すなわち、語り手がミュトスを制作することを通して、人々がそこで〈生〉を遂行するところの「世界」を作話的、ないし物語的に創造するのであれば、それは「ミメシスII」に当たる「統合形象化」行為の萌芽的段階であると言えるのだ。実際、リクールは『時間と物語』の「まえがき」の中で、「異質なものの総合」(TR, I, 11)において、隠喩と物語が接近すると明言している。こうした記述から、私たちは、リクールが自覚的に隠喩論と物語論の近接性を『生きた隠喩』の段階において提示していたことを窺い知ることができる。だからこそ、あれだけ分量と体系性の面で規模の異なる『生きた隠喩』と『時間と物語』を、リクールは「二つの双子の著作」(Ibid.)と表現し得たのである。

ここでさらに、『悪の象徴系』(1960年)以降から胎動したリクール哲学における「解釈学的転

換」の流れが『生きた隠喩』の議論に結実するという思想史的事実を想起するならば、『生きた隠喩』という著作がリクール哲学を画する一つの分水嶺をなしていることが明らかとなるであろう。すなわち、60年代から70年代前半にかけて行われたリクール哲学の「解釈学的転換」は、『生きた隠喩』において「物語的創造」を主軸とする自らの解釈学の立場を明確化するのであり、そのときに提示された物語論的着想が、後期の名著、すなわち時間論をその内に含む形で展開される『時間と物語』へと発展していくのである。

これまでの議論において、私たちはリクールの隠喩論における「物語」の論理とその意義を明らかにすることができた。しかし私たちは同時に、リクールの隠喩論に内在する理論的問題を指摘しなければならない。すなわち、リクールは『生きた隠喩』において、「物語」の多層性をめぐる議論に全く言及していないのである。リクールは論述の中で「物語」や「ミュトス」という一般的な表現を用いるのみで、具体的な「物語」の例を参照しない。確かに、リクールが「歴史」に対する「詩」の普遍性の議論を引き合いに出している点を考慮するならば、歴史物語ではなく、フィクション物語のみが想定されていると言えるかもしれない。しかし、本当にそうだろうか。例えば、リクールは『生きた隠喩』の末尾を飾る文章において、「詩的ディスクールによって開示され、再び獲得される帰属の経験」(MV, 398) という表現を用いるが、実際の帰属の対象としてのテキストは、一般に「フィクション」と名指されるような文学作品だけではなく、何らかの史実を対象とする歴史書であっても良いはずである。さらに、杉村靖彦が指摘するように<sup>23)</sup>、リクールが「ポエティック」という語に「制作的・産出的」という原義的な意味を込めている点を想起するならば、リクールの議論における「詩的ディスクール」の幅は「フィクション」や「歴史」というジャンルを超えて適用されうると言えるだろう。

それでは、実際リクールは『生きた隠喩』においていかなる「物語」を想定していたのだろうか。この問題を解決する為に、リクールの議論からいくつかの推測を重ねることは確かに可能である。例えば、アリストテレスの『詩学』の記述を導きの糸としている点から見て、それは『オイディプス王』を代表とする「悲劇」であるかもしれない。あるいは、リクール自身が「ミュトス (muthos)」と「ミュトス (mythe)」(MV, 55)の語源的関連性を示唆している点から見て、それは「神話」であったり、「民話」であるかもしれない。しかし、いずれにせよ、リクール本人が『生きた隠喩』において具体的な「物語」の例を挙げていない以上、こういった推測はあくまで憶測の域を出ないものである。つまり、あくまでも隠喩論の枠組みの中で「物語」の議論を展開したために、『生きた隠喩』においては、「物語」の多層性をめぐる分析が看過されてしまったのである。ミュトスを隠喩論に導入しつつも、当のミュトスの多層性について言及しないままにとどまっている点。それこそが、『生きた隠喩』における理論的問題点であると言えるだろう。

こうした「物語」の多層性をめぐる議論は、むしろ『生きた隠喩』以降、リクール自身によって主題化されることになる。だからこそ『時間と物語』においてリクールは、あれだけ綿密な執筆計画を立てて、『生きた隠喩』の思索に対して自ら反省を加えつつ、〈歴史とフィクションの問題〉に取り組んだのである。一見して対立する性質を持つ「フィクション」と「歴史記述」の「交叉」。この問題を議論の枢軸に導入することによって、リクールの隠喩論はその内に含意されていた物語

論としての豊かさを開花させることになる。すなわち、物語の筋に織り込まれた〈時間性〉の問題を主題化しつつ、「交叉する指示作用」（TR, I, 124）という新たな課題に焦点を当てることを通して、言語の形象化作用をめぐるリクールの解釈学は次なる局面へと発展するのである。

## おわりに

本稿は、『生きた隠喩』における「ミュトス」論および「ミメシス」論を検討することを通して、次の三つの結論を得ることができた。第一に、リクールの隠喩論において「ミュトス」論とは、「隠喩的言表」によって開示される局地的な現実の再描写を越えて、「世界」の隠喩的発見という課題を担うものである。ここにこそ、リクールがアリストテレスの『詩学』に範を求めながらも、「レクシス」ではなく「ミュトス」を隠喩論における枢要な概念として論じた根拠を見出すことができる。第二に、「ミュトス」論と密接に関連する形で論じられる「ミメシス」論は、『生きた隠喩』の段階ですでに『時間と物語』における「ミメシスII」の議論が萌芽的に含意されていたことを示すものである。そして第一の点と第二の点を総合することによって、リクールの隠喩論に秘められた物語論としての側面を照らし出すことができよう。さらにそうした側面は、第三の結論へと私たちを導くことになる。すなわち、『生きた隠喩』と『時間と物語』の関係性は、〈隠喩から物語へ〉という理路だけではなく、〈物語一般の議論からフィクション物語および歴史物語の議論へ〉という理路をも示しているのである。リクールがミュトスとしての「隠喩性」の概念を隠喩論の中で展開している以上、これまで「隠喩的言表」に限定する形で行われていたリクールの「隠喩」概念の解釈は修正されなければならない。リクールの隠喩論は物語論を先駆的に内包する形で展開されているのであり、ここにこそ、リクール哲学における一つの分水嶺としての『生きた隠喩』の位置づけを確認することができるのである。

## 注

- 1) William Schweiker, « Beyond Imitation: Mimetic Praxis in Gadamer, Ricœur, and Derrida », *The Journal of Religion*, Vol. 68, No. 1, 1988, pp. 21-38.
- 2) 杉村靖彦『ポール・リクールの哲学——意味の探索』創文社、1998年、81 - 91頁を参照。
- 3) 川口茂雄『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、336 - 354頁を参照。
- 4) Max Black, *Models and Metaphors*, Ithaca, Cornell University Press, 1962, pp. 219-243.
- 5) Max Black, *op. cit.*, p. 228.
- 6) Stephen Toulmin, *The Philosophy of Science*, London, 1953, p. 39.
- 7) Max Black, *op. cit.*, p. 236.
- 8) Jenna Sunkenberg, « Between Reality and Fiction: Paul Ricœur' La métaphore vive », *SCRIPTA MEDITERRANEA*, Vol. 29, 2008, p. 32.
- 9) George Lakoff / Mark Johnson, *Metaphors we live by*, The University of Chicago Press, 1980, pp. 7-9.

- 10) Stephen C. Pepper, *World Hypotheses*, University of California Press, 1942, p. 91.
- 11) ここで、想像力において見出される比例的な「類似」を結合することによって隠喩が生み出されるとい  
う隠喩観に対して、ジャック・デリダが「La mythologie blanche : la métaphore dans le texte philosophique」  
( dans *Marges de la philosophie*, Paris, Edition de Minuit, 1972, p. 290)において懐疑の眼差しを向けている  
ことを思い出すべきであろう。本稿において詳細に論じることはできないが、まさにこうした点にお  
いて、当時の隠喩論争をめぐる一つの係争点を見出すことができる。
- 12) 『詩学』において悲劇を構成する六つの要素とは、それぞれ「エトス(性格)」、「レクシス(措辞〔語法〕)」、  
「ディアノイア(思想〔思考〕)」、「オプシス(視覚光景)」、「メロポイイア(歌曲)」であり、ここに「第  
一原理」としての「ミュトス」が加わることになる。詳しくはアリストテレス『詩学』朴一功訳(内  
山勝利・神崎繁・中畑正志(編)『アリストテレス全集 18』岩波書店、2017年)、500頁以降を参照  
されたい。
- 13) こうした事態を鑑みるならば、「世界を投企し、啓示する隠喩の能力(pouvoir)」(MV, 120)と表現さ  
れる際の「隠喩」概念は、「隠喩的言表」の次元のみならず、「隠喩性」の次元をも含めた概念である  
ことが明らかとなるであろう。
- 14) 滝浦静雄『メタファーの現象学』世界書院、1988年、89頁。
- 15) Max black, *op. cit.*, p. 238.
- 16) 「構造主義との対決」のモチーフを明快に指摘した先行研究として、巻田悦郎『リクールのテキスト解  
釈学』晃洋書房、1997年、15 - 23頁を参照。さらに、北村清彦『藝術解釈学——ポール・リクールの  
の主題による変奏』北海道大学図書刊行会、2003年、59 - 66頁における優れた分析も併せて参照さ  
れたい。
- 17) こうした着想は後年の『時間と物語』においても引き継がれ、同書においては「ミュトス」は「筋(intrigue)」  
ではなく「筋立て(mise en intrigue)」と訳出されている(TR, I, 55)。すなわち、「筋立てる」という行  
為の主体性および力動性がより強調されているのである。
- 18) アリストテレス『詩学』朴一功訳(内山勝利・神崎繁・中畑正志(編)『アリストテレス全集 18』岩波書店、  
2017年)、502頁。
- 19) 同上、499頁。
- 20) こうしたミメシスの性質を、後年のリクールは「創造的模倣(imitation créatrice)」(TR, I, 76)という  
表現で述べる。
- 21) 創造的なミメシスが有する存在論的効力、すなわち「現実」に対して疎隔と革新をもたらす詩的言  
語の力動性に関しては、すでに拙論「解釈学と隠喩——リクールによる現象学的解釈学の変奏」(『In-  
vention』、早稲田大学文学研究科、表象・メディア論コース、第七号、2019年、23-40頁)にて、〈疎  
隔と帰属の弁証法〉という視座から検討を行っている。詳しくはそちらを参照されたい。
- 22) Lean-Marc Tétaz, « La métaphore entre sémantique et ontologie. La réception philosophie analytique du langage  
dans l'herméneutique de Paul Ricœur », *Études Ricoeuriennes/ Ricoeur Studies*, Vol. 5, No. 1, 2014, p. 70.
- 23) 杉村、前掲書、75頁、196頁を参照。

略号一覧

MV: Ricœur, Paul, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.

TR, I: Ricœur, Paul, *Temps et Récit, t.1 : L'intrigue et récit historique*, Paris, Seuil, 1983.

## La logique du « récit » dans *La métaphore vive* de Ricœur

Hiroki YAMANO

Cet article a pour but d'élucider la théorie du *muthos* et de la *mimêsis* dans *La métaphore vive* de Paul Ricœur (1913-2005). On a souvent considéré la théorie de la *mimêsis* dans *Temps et Récit*, comme le moment important dans la formation de l'herméneutique ricœurienne. En revanche, l'élaboration de la théorie dans *La métaphore vive* s'est échappée largement de l'attention des chercheurs. Pour mettre cette argumentation en lumière, nous essayons, d'abord, de définir le concept de « métaphoricité » et examiner le développement de la théorie de la métaphore chez Ricœur. Nous tentons, ensuite, de clarifier l'aspect de la *mimêsis* comme l'invention fabuleuse. Enfin, en analysant le problème théorique suscité par l'introduction du concept du *muthos* dans la théorie de la métaphore, nous montrons le caractère pionnier de la notion de récit élaborée dans *La métaphore vive*. Nous avançons ainsi une possible lecture qui permet de relier *La métaphore vive* et *Temps et Récit* par le biais de la théorie du *muthos* et de la *mimêsis*.

## 特別講演

### 68年5月と思想：大きな分離

フランソワ・キュセ

訳：黒木 秀房

1789年、人びとはバ스티ーユを奪取し、1968年、パロールを奪取した、とミシェル・ド・セルトーは言った<sup>1)</sup>。しかし、この自由なパロールには副作用があり、多くのものを一変させた。エクリチュール、思想、知的労働の領域、また、言葉の伝統的な二極性や（第二次世界大戦以来の）最新の編成、さらには、その傲慢さだけでなく、その終末論的な口調も。あたかも、真理は口承によってのみ伝えられ、唯一の美は路上にあり、歴史的時間が物書きの脳内幻想ではなく、不意に現れた集団の欲望から生じるようになったかのようにだった。思想に強烈なビンタが浴びせられ、思想史上の長期に渡る転換期となった。だが、それと同時に、出来事の効果と、そのマイナーな力と、その解放された欲望とが、マルクス主義的思想や構造主義的思想などの、全体化的思想の大きな図式を突如として挫折させ、無効にし、時代遅れなものとする一方で、いくつかの別の思想がこの欲望やこの春の狂乱に結びついた形で動き始めた。ギー・ドゥボールからジル・ドゥルーズへ、ミシェル・フーコーからイヴァン・イリイチへ、ジャン・ボードリヤールからフレデリック・ジェイムソンへ。しかし、今日においてもなおアクチュアルなこれらの新たな思想は、反革命や70年代、80年代のしっぺ返しを受け、(フェリックス・ガタリという言葉に従えば)「もはやそこにはなかった時代」<sup>2)</sup>となり、すぐさま困難な状況に陥ることになる。この限りにおいて68年5月が示しているのは、ある種の西洋思想の実践における絶頂であると同時に、最終的な黄昏でもあった。そう、ここで問題になっているのは、フランスの思想の絶頂と黄昏なのだ。

#### はじめに

ここで私が「68年5月」と呼ぶものは、フランス的出来事ではなく、(ましてや)世界的出来事のフランス的パラダイムでもない。それはほとんど表面下で起こった複数の大きな(人口統計学的、反文化的、社会経済学的、性的、地政学的)変革の結晶点、収束点であり、共に突如として出現する点だ。これらの変革が一緒になって、20世紀に特徴的な集団的熱狂の瞬間が生まれることになる。この「瞬間」は、1960年代の終わりから1970年代の初めまで、既存の秩序に対して燃え盛る向かい火のように、シカゴからリオデジャネイロ、東京からメキシコ、アムステルダムからロンドン、ローマからパリ、プラハからダカール、香港からコペンハーゲン、アテネからモントリオール

と、地球上のほとんどいたるところで現れた。

本発表では、68年5月が「頭の中に」引き起こしたことについて見ていく。それは出来事の総体から身体を排除するためではない。それは、個別の身体であれ集団的身体であれ、身体のほかのあらゆる感覚ゾーンに対し、「頭」は投影、反響、想像的経験の表面である、という意味においてだ。実際、68年5月は、それと不可分な形で、デモをする足、掴む手、むき出しの上半身、笑う眼、疼く性の内でも起きた。しかし、言ってみれば、68年5月は頭と特別な関係を持ったのだ。これはある種の歴史の出会いである。というのも、「大いなる解放」に関しては（少なくとも）200年ものあいだ、議論が沸き起こり、徹底した理論化がなされ、近代はそれを実現する前に語り、実際に成し遂げるよりも空想し、議論してきたからだ。

正確に言えば、68年5月とは欲望による思想があふれ出した事態についた名前（あるいは合言葉）である。それは、出来事の現在性がエクリチュールの反時代性に、あるいは蜂起の喜びが概念の傲慢さに仕掛けたいたずら（魔法？ 呪い？ 無意志的罟？）を示す魔術的数字である。この出来事を礼賛するにせよ、批判するにせよ、一つだけ確かなことがある。それは68年5月に起きたことは書かれたものすべて、考えられたことすべての裏をかき、そこから溢れ出、そうしたものを脇道へそらしてしまうということだ。あまりに強力に、あまりに予期せぬやり方で行われたため、書かれたものすべてがもはや（本当には）書かれることができなくなり、考えられたことすべては別の仕方と考えられなければならないだろう。したがって、エクリチュールと思想の居心地の悪さ、良心の疚しさや無力感、エクリチュールや思想と生の間の乗り越えがたいギャップなど、いずれにせよ、その傲慢さ（そしてまたカーストの精神、西洋中心主義）に与えた衝撃こそが今も続く68年5月の帰結であり、50年前のこの最初の衝撃、驚くべき効果の長期に渡る結果につけられた名前が68年5月なのだ。

もちろん、このギャップあるいはこの新たな不確かさによって、エクリチュールや批判的思想、つまり、言葉や観念への変化という夢が沈黙に追いやられたわけではない。それとは反対に、ギャップや不確かさはこの夢を刺激し、力づけ、多少なりとも関連があり、独自性のあるたくさんの本や発言に半世紀前から着想を与えた。ただし、そうしたものすべては（行動と言論、実践と理論の古い分離、つまりマルクス主義者における弁証法的分離や、啓蒙時代の理性主義者におけるヒエラルキー的分離がそうであったように）もはや生きられた世界、社会的かつ情動的内在の「上に」、あるいは穏やかに言って、その「そばに」あるのではなく、控え目に言っても、集団的な興奮状態の「内側に」ある。そしてそれは、表現の一つ、可能な様態の一つ、生きた領域の一つとしてあるのであり、もはや遠い参照点や聖なる目印としてではない。

したがって、本発表では、68年5月がエクリチュールや思想にもたらした効果について検討する。まずはこの事実（失望させる事実と同様に興奮させる事実）が思想の自己愛性や傲慢さに与える打

撃、次に知的権力の前例なき権威失墜、最後に良きにつけ（脱中心化した思想の新たな対象と新たな抜け道）「そして」悪きにつけ（今日における歴史についてのエクリチュールの遅れや知的世界の饒舌な無能力）、「エクリチュール」の力と言説の社会性の回帰について見ていく。

### 1) 全体化的思想の黄昏

68年5月の第一の効果は、それまで長い間、全面的で、十全で、一貫していたあらゆるものを、いかなる総合もなしに、断片化し、分散させ、分裂させたことだ。68年5月とは、まず頭の中のクラスター爆弾であり、理論の分子化の風である。それによって、近代の全体化的大きな思想、つまりヨーロッパにおけるヘーゲル主義、カント主義、デカルト主義などの西洋的一神教の世俗的形態が完全に再建されることはなくなった。1980年代のフランスあるいは1989年以降の勝者アメリカにおいて、このような大きな思想がときに再び重要な位置に置かれるとしても、爾後それはつねにイデオロギー的攻撃、つまり政治的恐喝という形を取る。大きな思想のヒューリスティックな能力や理論の十全性は攻撃を受け、永遠に傷つけられたか、それが言い過ぎならば、大いに弱体化した。それは68年5月と名付けられたものによってなのだ。

#### 自由主義的大きな物語は予測しなかった

四半世紀前からカール・ポパー、フリードリヒ・フォン・ハイエク、レーモン・アロンの分析が示していたこととは反対に、68年5月が数日間ですすめたのは、繁栄と安定は社会秩序を保証するには十分でないということだ。繁栄、安定し、失業も大きな脅威もなく「フランスは退屈している」と1968年4月のル・モンドの有名な社説は書いていた。にもかかわらず、その三週間後にちゃぶ台返しが起こった。

その上、若者の反乱は急進主義者や自由主義者が述べていたように単純化することはできない。たとえば、最初の近代性による若者たちの飼いや慣らしは失敗した、とか、ブルジョワジーによるブルジョワジーの転覆（というのも、ちゃぶ台返しした若者たちは、多くの場合、ブルジョワ出身だったからだ）は罪深き「裏切り」ではなく、歴史的な新しさも持たなかった（反乱はドイツロマン主義からフランスの「呪われた詩人達」まであらゆる近代文化の影響を受けていた）、といったように。この意味において、若者たちの反乱は精神的であるよりは論理的であり、後悔すべきものであるよりは不可避なものだった。

より広く言えば、自由主義的で保守主義的な世界のビジョンを構成するようなマクロ構造によって、68年5月と名付けられた欲望の蝸集とともに、次のようなフィクションが突如として明らかになる。経済は生産と消費の問題ではなく欲望と代補の問題であり、社会は組織された大きな全体ではなく平準化した幻想である、とか、個人は全体の統一的な段階ではなく西洋の法政治学の構築物であり、権力は王宮や議会とは別のところで生じうる、といったものである。また、地政学的真理としての冷戦という考えにはもはや説得力はなく、支配的な自由主義的思想によってあらゆるもの

に要請された「リアリズム」は、実際にはイデオロギーであることが明らかになった。結局のところ、政治的体制として、そして集団的地平としての「自由主義的民主主義」が勝利を収めることはないだろう。

### マルクス主義的大きな物語は理解しようとしな

教条主義的共産主義、つまりモスクワの共産体制とそれに従順な政党が68年5月の熱の高まりにどのように反応したか、ということについては周知の通りである。彼らはレーニンを引用しながら、「大人の」真なる共産主義と「子供じみた」極左主義とを、組織化／計画化による革命と自己中心主義的で一貫性のない反抗とを対峙させた。68年5月はそれを反証する。むしろ、一方に権威主義と古い物神崇拝をともなう組織化の家父長主義的（あるいは老いぼれた）超自我があり、他方に蜂起、拒絶、喜び、欲望が水平にひしめきあっている状態がある。68年5月に関しては、歴史的帰結なり、変革という大きな計画に基づいた生産的な目標はなかったと言える以上、成功したか失敗したか、民衆を解放したか権力を強化したかは別として、それは起こった。そういうことだ。これこそがビッグニュースなのだ。

マルクス主義的全体主義という別の幻想も突然明らかになった。それは、生産関係を決定する「下部構造」と、常に二次的な反映（政治的、文化的、宗教的、性的、情動的反映）によって決定された「上部構造」というヒエラルキーである。この教条主義的マルクス主義の雑な弁証法は、生全体を生産に関係づけ、非生産的なものだけでなく自治ネットワークも消し去るが、それは突然マイノリティーの力に批判される。というのも、弁証法的論理に反して、次のようなことに人々が気づいたからだ。すなわち、労働者にもセクシュアリティがあり、ブルジョワ学生も無秩序の種をまくことができ、農民が大地の精神を拡散し、文化は単に支配的秩序の反映ではない、といったことだ。

つまり、革命は「プロレタリア独裁」でも「大衆の意識化」でもないのだろう。というのも、革命は科学主義的マルクス主義が言っていたことでも、彼らの指導者や古い戦術家が好むようなことでもないからだ。革命が（天文学が暗示する意味での）同一のものの永遠回帰を望まないのは、革命は乱入、謎、分離、内在、欲望だからであり、ひょっとしたら挫折するかもしれないが、それは欲望の挫折であって、いつまでも解消されることがないからだろう。いわば、ウェスタン映画で、カウボーイの二つの集団が決着をつけるために集まる砂漠の街があるようなものだ。68年5月とは最後の決戦の舞台なのだ。革命的左翼の二つの敵対する古いグループ、すなわち極左主義と共産党、文化的なものとは国家管理主義、あるいはアナーキストと組織化されたもの（名称はこの際どうでもよい）は最終的な決闘のためにそこで落ち合うのだ。

### 西洋の理性主義的メタ物語はもはや立ち行かない

マルクス主義と自由主義が共有しているのは、多少なりとも容認されていたヨーロッパ中心主義

と、歴史的目的論を生み出す（一方のテロスは自由主義的進歩であり、他方のテロスはマルクス主義的階級闘争）古くからある理性の超越性の公準だ。ところが、ヨーロッパの支配者たちに反抗する異議申し立てがほとんどいたるところで起こる。この異議申し立ては、前もって立てられた計画を持たず、専門家の優位に反論し、理性的戦略の強制に抗する。そしてそれは何にもまして感覚的、官能的、情動的であり、コントロール不可能で、不思議にも集団的であり、喜びに溢れたカオスのようなものである。理性はもはやその内部と関係がないように見える。

そのとき、支配力を失ったのは「物語」や「思想」という全体化的、デミウルゴスの、パノプチコン的欲動、つまり、監視塔あるいは牧師の機能であり、網羅的で囲い込もうとする古い野心である。というのも、彼らの言う「全体」は幻影、あるいはうわべだけであることが明らかになり、不意打ちの蜂起や変化の情動を捉えることができなかった。それに対して、異議申し立ての側は、全体を横領し、馬鹿にし、その規則とメカニズムに背き、その後長きにわたって全体を無効化した。

68年5月は、おそらく平等を突きつけようとしたわけではない。だが、たとえば、労働の中断、交通の中断、時間割の中断、日常的規範の中断といった例外的な時間性、特別な環境のおかげで、数週間の間、それまで全体化的思想がつねに注意深くヒエラルキー化し、切り離してきた現象の間に事実の平等化（平準化）が起きた。たとえば、家庭労働、性的支配、日常生活の順応主義、芸術の衝動、自然との関係、都市問題、移民の圧力、異邦人のフィギュール、狂気、病、武力闘争、労働時間、権力の奪取、権力者たちからは程遠い避難所といったもの。それらすべてが突然一緒にひしめく状態となり、呼応しあい、着想を与え合いながら、全体化不可能な溢れ出る流れを形成した。ヒエラルキー化した「全体」にはめ込まれた枠組みではなくなったのだ。

## 2) 現在、闘争、批評：還元不可能な複数性

この全体化的大きな物語の危機と社会的抵抗の還元不可能な複数のももの乱入を特徴とする68年5月は、他のタイプの思想、他の形式の物語と相性が合った。それらは自由主義「と」マルクス主義の二つの言説がヘゲモニーを握っていた間は周縁に留まっていたが、やがて盛んになり、広まり、不意に現れ、忠告よりはむしろ道具を提供し、おそらく68年5月に続いて世界が差し掛かった大きな移り変わりにより深く関わった。新しい資本主義に奉仕したことについてはやがて非難されるが、その前にこれらの不服従の複数のもものが、身体、精神、変化への欲望、政治権力を刷新した。いずれにせよ、周縁的テキストが発掘され、そのことについて（とても）新しいことが書かれ、斜めに読まれ、密猟され、あちこち移り変わり、掛け合わされ、プリコラージュされた。批判的思想は別の仕方でも再構成されたのだ。

これらの知的な流れ、影響、反-文化は無数にあるが、ここでは少なくともそのうちの4つを明らかにしたい。それは68年5月によって、軌道に乗り、作動し、突然知的舞台の前面に現れた。むしろ4つの流れは、いわば二つの「学派」と二つの「ベクトル」（トポスあるいはテーマ）からなり、

4つのすべてが相互に関係していた。

### 脱全体化されたドイツの批評理論

ある時代の反抗的な若者たちが何を読み、引用し、切り札に用いていたのか知ることはいつも興味深い。というのも、68年に蜂起した大勢が議論の中で引き合いに出した大文字のマルクス-レーニン主義は死んだ素養、強制的で盲目的な崇拜であったが、とにかく彼らが手にしたテキスト、彼らがポケットに入れていた書物の方が勢いがあった。例えば、フランスではアンリ・ルフェーブルやシチュアシオニストの最初のパンフレット、ドイツではアドルノやホルクハイマー、最初の左翼的ニーチェ主義、アメリカではヘルベルト・マルクーゼの『一次的人間』、アレン・ギンズバークの『吠える』、『いちご白書』などだ。

そのほかにも、マルクス主義のきわめて異端な解釈、芸術や文学と批判的思想、詩やアイロニーと最もラディカルな哲学、社会体の問題と欲望する身体の問題（あるいはマルクスとフロイト）の絶えざる交差があった。そのおかげで、単に「社会研究所」に限られたグループのみならず、あらゆる世代と精神を含めた広い意味でのフランクフルト学派の仕事が見直され、むしろ（最初に形成された時期とはずれて）遅れて人気を博すことになった。実際、1968年にテオドール・アドルノが授業を終える際にドイツ人学生達から尋問されたときでさえ、多くの人の頭の中に『啓蒙の弁証法』（そして彼の文化産業批判）があった<sup>3)</sup>。ハンナ・アーレントがブラック・パンサーのアメリカ人活動家を支持するのをためらったときでさえ、彼女の亡命、難民、暴力についての思想は68年には熱いものだった。彼女の最初の夫であるギュンター・アンダースは反核の活動家で技術的独裁の告発者であり、政治環境学の礎となった一人である。そして、そのあとすぐに、ヴァルター・ベンヤミンの作品が持つ、断片的だが持続的な力が開花し、散在する批判、ばらばらの拒絶、新たな影響が結集した。

というわけで、逆説的に、68年5月はフランクフルト学派のセカンド・チャンスでもあった。

### フランスのポスト構造主義：世界的成功とフランスでの不評

アメリカ人たちが「フレンチ・セオリー」と呼ぶことになる世代もまた、68年の勢いによって息を吹き返す。彼らの成功は、そのときまで、あるいは（1966年夏に出版された『言葉と物』の「流行」のように）とても短い間、限られた範囲でのものだった。比較的若い世代の彼らは、戦後中心的だったマルクス主義とサルトル主義（あるいは実存主義）の列に加わるのを拒否することで、より公的な思想家たちの影に置かれたままだった。その上、彼らは蜂起からは程遠いところ（チュニジアやオーストラリア）にいたり<sup>4)</sup>、あまりその勢いに興味を示さず、ほとんど68年の出来事に「乗れなかった」。しかし、5月の直後、彼らの態度はすぐ変わった。上り調子だった彼らの勢いは、68年の直接的な成果への全面的なアンガジュマン（ナンテールにおけるボードリヤール、ヴァンセンヌの「自由大学」におけるフーコーやドゥルーズ）のおかげであり、出来事に続く彼らの

知的道程の転換のおかげである（消費資本主義への象徴的な批判を行ったボードリヤール、「抑圧」の問題に取り掛かり、乗り越えたフーコー、『資本主義と分裂症』の二巻本を共に書くために努力を結集させたドゥルーズとガタリ）。

したがって、彼らの仕事と68年の出来事の間にはいくつかの共鳴がある。いくつかの足跡を急ぎ足で見ておこう。

ミシェル・フーコーは、規範と「異常者たち」、つまり、近代における規範の変化とその変化が引き起こす断絶、あるいはその間隙における主体化-従属化に焦点を当てた。68年に続く時代に、彼が狂人、囚人、移民、若者、軍人、社会労働者などについて研究し、書くことで、68年に現れた複数のものたちは記憶にとどめられることになり、そのはずみを直接に存続させ、このテーマは現代哲学の中心にもたらされることになった。

ジャン＝フランソワ・リオタールは、何年かの間、「強度」と「リビドー経済」、社会運動の情動的で熱しやすい部分、やがて「芸術的な」部分と呼ぶようになるものにこだわった。『リビドー経済』という1973年のエッセーの中で彼が提示した有名なイメージが、知識人たちと68年5月との複雑な関係そのものを要約している。それは「二つのマルクス」のイメージだ。一つは術学的なヒゲをはやした教授であり、もう一つはバイエルン人の売春婦である。リオタールによれば、前者のイメージしか保持しない思想家は役に立たず、「これらの潔白な知識人たちは」「資本の精液を飲むことで享楽できる」ということを理解していないことになる<sup>5)</sup>。

もちろん、ドゥルーズとガタリによる「マイノリティの力」と分裂症的資本主義の分析がある。「分子的なもの」、「欲望する機械」、マイナー言語、「動物への生成変化」、「知覚不可能なものへの生成変化」、脱主体化、「逃走線」といった概念はSF的であり、思考の新たな形象でもあった。こうした概念のおかげで、彼らだけが68年5月に到来したことを、これまでの二世紀にわたる西洋の批判的思考よりもよりよく語りえた。しかし、そのことが認められるのはずっと後のことであり、おそらく遅すぎたとさえ言える。というのも、時代は秩序や古いものへのノスタルジーへと回帰するようになっていたからだ。ちなみに彼らはその時代の変化について「68年5月は起こらなかった」<sup>6)</sup>という奇妙な論考を書いている。

しばしば忘れがちだが、1970年代には新たな資本主義の「象徴経済」に関するジャン・ボードリヤールの仕事がある。空虚な享楽、意図的な幼稚性、死への関係、消費そのものの暴力、シミュラクルと繰り返しの効果といったタームは、ときに21世紀における資本主義の全世界的変容を見越していたように思われる。

この「フレンチ・セオリー」の矛盾が示すように、68年に続く数十年間、68年5月はアメリカを

はじめ世界的成功を取めると同時に、フランスにおいては失敗し、評価は依然として下がったままである。フレンチ・セオリーは、批判的で、ラディカルで、新しく変化に富んだ流れを世界の四隅にまで供給する間、フランスにおいては忘れさられ、「68年の思想」をすばやく非難したテレビの「哲学者たち」<sup>7)</sup>と反動的なエッセイストも忘却に飲み込まれた（リュック・フェリーとアラン・ルノーのエッセーのタイトルは68年と反対の86年に話題となった）<sup>8)</sup>。

### 非西洋化された批判的思想の乱入と「南」の来るべき知的独立

北アメリカを経由した後、しばしばそれに対抗して、68年5月の効果で突如として活気付いたヨーロッパの思想、とりわけドイツとフランスの思想が、残りの世界の未知の知的流れに少しずつ影響を与え、これらの思想が対象となる批判を通してさえも間接的に着想を与えた。とりわけ、大きな転機となったのは「南」においてだ。アメリカに亡命した知識人たちにとってのジェンダー・スタディーズやポストコロニアル研究、カリブ海におけるクレオール化や関係の詩学、ブラックアフリカの反ヨーロッパ中心主義的人類学、インドにおける「サバルタン主義」、中国における新自由主義批判、南アメリカ全体における脱全体化したマルクス主義の伝統と開かれたミクロ政治学を結びつける非常に重要な試みなどがある。

68年5月との因果関係は間接的であるように見えるが、それでもやはり決定的に重要である。68年の出来事と西洋思想に秩序立てられた領域における出来事の爆発によって、はじめて人間中心主義やヨーロッパ中心主義が決定的に不安定化し、批判的思考が脱全体化し、流れや影響関係がハイブリッド化したり交差することを可能にし、テキストと概念は旅することができた。それは68年5月が「南」半球の来るべき（もちろん未完成の）知的独立の絶対不可欠な条件でもあった。

マイナー政治学と不安定な（ものの）思想の間で<sup>9)</sup>、提起された変化に富んだアプローチのすべてが、理性と同じ平面に魔術的なものを位置付け、情動を概念と等しく扱い、支配的な地政学的ヒエラルキーとヨーロッパ中心主義を否認しているが、別の意味では、壮大な友情の政治（友愛のポリティックス）、ないしは複数の友情の政治に通じている（その名の起源であるジャック・デリダの書物とは別にではあるが、彼とともにでもある）<sup>10)</sup>。もうすぐ、公の共産主義は党を失い、自由資本主義がそれを奪い去ったように見える時が来るだろう。抵抗するにあたってこのような友情の政治は、私たちの新しい時代によりふさわしい。というのも、この時代は、政治的失望の時代であり、大きな集団の組織の衰退の時代であり、新たな横のつながり（オンライン、オフライン）、水平の共犯関係の時代であり、現在は感覚的、精神的、文化的、象徴的蜂起の（もはや直接的に「政治的」でない）時代でもあるからだ。

まだ明らかであるとは言えないが（ここでは展開することができない）、68年5月の倫理的であると同時に理論的な帰結、すなわちバリケードとその世代の精神の帰結の一つは、19世紀の夜明け（詩と絵画において大胆不敵な子供たちがヨーロッパの古い君主制に挑戦しはじめたとき）の時

代のように、友情を社会の舞台の前面に位置づけるということである。その効果として、友情が再政治化され、闘争の掛け金と解放の道具となり、ほかのつながりが解消されるときも最後の頼みの綱となった。しかし、もちろんこのテーマは多くの両義性を孕む。友情は、党も蜂起もまだ存在しなければ気休めの楽しみにすぎないだろうし、他者と示し合わせておしゃべりに花を咲かせる以外の願いをもたない気の合う仲間どうしの居酒屋談義の政治にしかなりえない。そして、友情はやがて資本主義の主要な情動の様態となるだろう。例えば、フェイスブックと「フレンズ」、エアビーアンドビーと中高生のユーモアの中に見られるものだ。けれども、問題は、抵抗を不活性化し、反抗を丸め込む砕け波に直面しながらも、68年5月流の友情が十分な砦となるか、あるいは何人かの人が言っているように、この友情は反対に友情関係を脱政治化する原因とならないのか問うことにある。

### 3) 問われる遺産

（すでに長くなっているのに）さらに新たな章を始めるというよりは結論に入りたい。68年5月は、少なくとも次の三つのテーマに総括することができるだろう。はじめに回顧的幻想であり、次に世界的な新しい政治的主体、三番目に言葉と権力の関係という（あまりに広大な）問題である。議論を急いで進めなければならないことをお断りするが、少なくともこれらの問題を提起しておきたい。

#### 回顧的幻想

68年5月に関する議論は、まずその結果、つまり失敗や裏切りに関わる。左派であれ、右派であれ、68年5月を分析する大半の議論が「歴史の狡智」を持ち出し、若者やマイノリティーの自然発生的蜂起が、平等や集団的運動の名の下に、結局は、個人主義、文化的消費主義、20世紀終わりの誤った民主主義等の、晩期資本主義の大きな特徴を生んだとする。つまり、革命を欲したのに、その反対を得たというわけだ。驚くべきことに、衰退や相対主義の責任を68年5月に負わせる保守主義者たちと、68年の精神の失敗と商業的回収を非難する最新の革命家たちが、ここでは完全に一致し集う。前世紀末の災いのすべてが、68年5月という歓喜の数週間の失敗にあるというわけだ。要するに、68年の死体防腐処置人と墓掘り人が互いに手を取り合っているのだ。誰もが、真面目な歴史家までもが（歴史の論理が仕事であるにもかかわらず）、同じ過ちを犯している。子供でも理解する過ち、中世の哲学者ならば神学的幻想と呼んだ因果関係の過ちを犯している。つまり、二者間の因果関係が、間接的、複数、弁証法的、逆説的、あるいは単純に不在のときでさえ、目立つ出来事がそれに続くすべての原因となる、と考える過ちだ。実際、回顧的アプローチは根本的にイデオロギー的であり、まさにそのことによって「68年の時代」が西洋の政治的知的議論の軸に据えられる。消費個人主義、社会関係における強制された情報提供、異議申し立てにおいて文化的になること、社会的闘争とその動機の取り返しのつかない分散といったものすべてが、フランス、アメリカ、ドイツをはじめ、68年が熱狂と転倒の時代だった国はどこでも（ブラジルから日本まで）、68年の異議申し立ての高まりのうちに起源を持つ。しかしながらこの高まりは、自然発生的で、予見不可能で、複数で、矛盾していて、少なくとも、後の時代になって、抑えられ、弱められ

て、ときどき回帰するものだった。それこそが、悪の源泉、すなわち、すべての原因を説明可能にする強迫観念としての68年5月である。

というのも、68年5月の鍵、つまりその後の野放図な脱線の鍵は、アメリカ人のクリスチャン・ロスやフランス人のジャック・ランシエールがとてもよく示したように、68年の文化的部分と政治的部分を機械的に「切り離す」操作のうちにある。それらは本来分離不可能であり、そこには自由主義的な調子と社会変革の地平、フレンドリーシップと革命があると言える。だが、教育から企業まで、選挙政治から「解放された」メディアまでいたるところで自由主義が奨励され、長い間社会改革は赤い全体主義（スターリン、毛沢東、ポル・ポト）による最悪の犯罪だとして非難された。別の言い方をすれば、望むなら楽しめ、しかし真の社会変革は必然的に強制収容所を生産する、ということになるだろう。このやり方でのみ、68年5月は政治的に停止され、さらには反動的な議論の中へと押し戻されることになった（変化は最悪に至る、ならば現状維持のほうがましだ）。その一方で、マネージメントに新しい考えが、広告にはより魅惑的な譎い文句が、メディアには実際に自由な空気が、ある時代（とある世代）全体に前代未聞の緩みと厚かましさが生まれた。けれども、懐柔は懐柔された人々に責任を負わせるべきではなく、横領も横領された人々に責任を負わせるべきではない。だが、このような操作の中で権力が常に最も恐れていたものが消去されたのだ。それは、出来事の次元、偶発的で予期せぬもの、逃れえぬ不意の出現、図式と規範の二重化、瞬間的なもの、根源的な新しさ、要するに68年5月に起こったことである。何かが起こるとは、明日の朝でも次の月でも、全く予想しないときでも、いつ何時でも再開しうるものである。

### 政治の新たな主体は複数形で活用する

すでに見てきたように、68年5月によってもたらされた最も大きな変化は、思想の古い習慣にとっては最も持続的で、最も混乱したものだ。それは政治の中心における複数のものの乱入である。還元不可能で、全体化不可能で、散逸的で、期待を裏切りもする複数のものであり、一者へと回帰することはありえないものだ。というのも、68年以前に政治的主体は、統一的で、（たとえ人工的あるいは力づくだったとしても）一団となり、一元的でさえあったからだ。政治的主体は、右派においてはしばしば神や伝統に固く結びついた<sup>ネーション</sup>国家であり、左派においては「民衆」だった。それは唯一の塊としてコンパクトな社会体であり、その力は塊をなすことにあった。68年5月によって明らかにされたこと、すなわち、そのときまで統一性の神話がでっち上げられていた場所で、突如前面に出され、主張され、歓迎され、切り札にされたこと、それは<sup>ネーション</sup>国家が力の関係であり、内と外の寄せ集めであって、百の色からなり、千の亡命者からなるということである。とりわけ、「民衆」は性的、人種的、文化的、世代的差異といったあらゆる決定的な無数の差異に、横断され、構成され、活気づけられる。そして統一された民衆の幻想の背後で、軽蔑された移民、聖痕を受けた失業者、歩行者たちの足下の浮浪者が、各自の戦い、苦しみ、戦術、政治を持っている。この闘争の総体のみが（なにひとつ忘れられずに）ある日、何らかのものを革命として生み出すことができるだろう。

より単純に言うならば、68年5月によってフェミニストの問題、同性愛の問題、移民問題、若者の問題、環境問題、反-文化の問題などが政治の舞台上に現れた。それらの全てが本質的に社会／組合問題、あるいは労働者問題しか存在しなかった近代の政治的舞臺を豊かにし、複雑にした。この観点から言えば、今日の社会政治的闘争の新たな多様性と可能な統一性は68年の時代の直接的成果である。無政府主義的學生、ラディカルエコロジー、新しいプロレタリアート、性的積極的態度、亡命家の政治、社会的インディヘニスム、郊外あるいは「スラム街」の直接行動主義、制度的枠組み（党、組合、選挙）の外にある、あらゆる政治社会的異議申し立てのアクチュアルな形態は、5月の精神の遅れてきた芽のようなものだ。一見すると動機と論理が手の施しようがないほど散逸している状況の背後で、これらの現代の政治的形態はみかけよりもずっとやり口や世界認識を共有している。産業計画に対する異議申し立てとしての若者たちの野営、廃用になった工場の不法占拠、あまりにも高くなりすぎた大学の占拠、今日におけるトランスフォビアや反難民の人種差別主義に対する持続的な闘争、オンラインミニコミやマイナーな反文化の盛り上がりといったものを見れば、68年5月は2018年においてもなお存続していると言えるだろう。このマイナー性の問題は自己愛性と不確かな複数性の問題でもあるため、もちろん社会的闘争や根源的変革のためには切り札にもブレーキにもなる。しかし、この問題は21世紀以降の基本的枠組みであり、68年5月の明白な成果である。

### パロールの奪取か権力の奪取か

68年5月によって思想、そして近代的知性の歴史全体に対して提起されたのは、もっとも広大で輪郭のはっきりしない問いである。つまり、自由な表現と統治性、文化と政治、別様に言えば、言表行為と支配の関係についての問いである。68年5月におけるパロールの奪取によって、世界中の社会は後戻りできないほど変容し、スタイル、話題、社会で結ばれる関係性、社会を構成する主体性が変化した。しかしパロールの奪取それ自体は権力の奪取とはならなかった。当の権力は、68年の叛徒たちによってある意味で「拒まれ」、彼らの継承者のエリートたち（彼らの裏切りものたちでもある）によって独占され、構造と循環において元のままだった。結局のところ、自由な言論や饒舌な異議申し立てにととてもよく適応し、免れることで、早いテンポでより大規模に、世界を荒廃させ、最も弱い者たちを50年前から押しつぶし続けたのだ。

68年の夏からすでに5月の精神はもはやそこになかったとか、出来事は終わり、閉じられたとか、すでに裏切られた、と考えた人たちがいる。それとは反対に、（この数十年のことだけに限って言えば）アヴァンギャルドの映画、パンク・ムーブメント、環境企業、シリコンバレーのおたくたちは68年の直接的な延長であり、5月がいまだ生きていることのあるしであると考える人もいる。両者の間で決着はつけられない。しかし、68年5月に生じたものと、ある意味では68年5月が「中断した」場、（たとえ、明日の朝再開されようとも）その効果が宙吊りにされた場は、権力に対する深い失望のうちであり、権力を奪取することの拒絶、権力が持つ限界に対する憂鬱であり、権力からの脱却だと言えるだろう。68年5月23日のパリで巨大なデモ隊が政治権力を脅迫しようと考え

ることなく大統領官邸の横を通り過ぎたとき、1970年代、かつての極左主義者が抜け目ない広告業者や抑鬱状態の麻薬中毒者になったとき、2000年前後にはソ連が終焉し、新たなテロリズムが現れたとき、現実の「左翼」が権力を奪取する可能性はますます遠ざかるように見えた。あたかも、この半世紀の間、権力はそれまでのような幻想の対象、武力闘争の高貴な目的、民衆やあらゆる人が望むものであることをやめてしまい、ただの野心家のおもちゃ、貨幣と金融による結果、相互交換可能な官僚によって知性も能力もなしに管理するものになってしまったかのようだった。だからこそ今日、「権力」はもはや集団的欲望の対象、闘争の地平ではない。たとえば、トランプ、マクロン、安倍晋三、マーク・ザッカーバーグ、おそらくイーロン・マスク、あるいはその信者であれば神でも地上の代理人でも、権力は有益なものなのだろう。しかし、権力はもはや異議申し立て、蜂起、批判、拒絶の究極の目的ではない。この異議申し立てと権力、既存の秩序に対する批判と冬宮殿（旧ロシア帝国の宮殿）の奪取との間の主要な対立は、おそらくもっとも謎めいた、最も重要な68年5月の遺産である。

しかし、ルサンチマン、スピノザが語った「悲しいユーモア」に陥らないように気をつける必要がある。というのも、出来事こそが出来事の力を保持しているからだ。アラン・バディウの表現である「出来事への忠誠」があるとすれば、その忠誠はまさに予期せぬものの避けがたい回帰、不可避な不意の出現、明日、あさって、別様に、別のところで、たくさんの68年5月が、今考えることのできない形態で起こるだろうという（精神的でも歴史的でもなく）論理的確かさにおいてだ。そしてそのときおそらく、その遺産と意義に関する議論とそのことが引き起こすだろう理論のずれが、貴重で、アクチュアルで、熱いものであることが改めて明らかになるだろう。結局のところ、頭の中の68年5月は、身体が現れ、飛び跳ね、歴史の新たな風に全面的に身をさらすことができるようにするためにあるのだ。

## 訳注

- 1) Michel de Certeau, *La prise de parole : pour une nouvelle culture*, Desclée de Brower, 1968; *La prise de parole et autres écrits politiques*, éd. établie et présentée par Luce Giard, Seuil, 1994. ミシェル・ド・セルトー『パロールの奪取——新しい文化のために』佐藤和生訳、法政大学出版社、1998年。
- 2) ドゥルーズは端的に「今日では終わった」時代であると述べている。「Le “Je me souviens” de Gilles Deleuze », dans *Le nouvel observateur*, du 16 au 22 novembre, 1995, pp. 50-51. Cf. François Cusset, « 2. 1980 : le retour à l'histoire-géo », dans *La décennie. Le grand cauchemar des années 1980*, La Découverte, 2008, pp. 48-57.
- 3) ドイツにおける68年の舞台の一つがフランクフルト大学社会学研究所だった。当初フランクフルト学派は学生側の共感を得ていたが、やがて批判されることになる。そこで槍玉にあがったのがテオドール・アドルノだった。
- 4) 68年5月、ミシェル・フーコーはチュニス大学で教鞭を執り、シルヴェール・ロランジェはオーストラリアにいた。

- 5) Jean-François Lyotard, *Économie libidinale*, Minuit, 1974, p. 141. ジャン＝フランソワ・リオタール『リビドー経済』杉山吉弘、吉谷啓次訳、法政大学出版局、1997年、183頁。
- 6) Gilles Deleuze et Félix Guattari, « Mai 68 n'a pas eu lieu », *Les nouvelles littéraires*, 3-9 mai 1984, pp. 75-76 ; dans *Les deux régimes de fous*, Minuit, pp. 215-217. ジル・ドゥルーズ(フェリックス・ガタリとの共著)「六八年五月〔革命〕は起こらなかった」杉村昌昭訳、『狂人二つの体制 1983-1995』宇野邦一ほか訳、河出書房新社、2004年、51-56頁。
- 7) ベルナール・アンリ＝レヴィ、アンドレ・グリュックスマンをはじめとする「ヌーヴォー・フィロゾフ」と呼ばれた哲学者たち。
- 8) Luc Ferry, Alain Renault, *La pensée 68 — essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard, 1985.  
リュック・フェリー、アラン・ルノー『68年の思想—現代の反-人間主義への批判』小野潮訳、法政大学出版局、1998年。
- 9) ここで「不安定な」と訳したのは、フランス語の *précaire* である。この語から「プレカリアート」の形象が想起される。
- 10) Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, 1994. ジャック・デリダ『友愛のポリティックス1・2』鶴飼哲、大西雅一郎、松葉祥一訳、みすず書房、2003年。

# 書 評

荒谷 大輔著

## 『ラカンの哲学——哲学の実践としての精神分析』

(講談社 2018年)

「ジャック・ラカン（一九〇一-八一年）ほど、読まれるべきで実際にはほとんど読まれていない『哲学者』はいないのではないか」（九頁）——ラカンをめぐる現状についてのこうした問題意識、筆者自身の言葉によれば「嘆き」が、本書が執筆された動機であるという。この「嘆き」が意味するところは一体何なのか、まずはその点について評者なりに考えてみたい。この「嘆き」を耳にして、疑問を抱く向きもあるだろう。実際、パリの書店に行けば、フロアの一角でラカンを論じた書物が棚を丸ごと埋めている光景を目にすることができる。「精神分析」の棚の隣に、「ラカン」の棚が設置されているところもある。だが、著者によれば、ラカンはこれまで「テキスト・クリティークの対象となってこなかった」（一六頁）という。

評者には、この見解にはある種の補足説明が必要であるように思える。というのも、ラカンの仕事の全体像を、細やかなテキスト読解をつうじてあきらかにする試みは、これまでにもなされてきたからだ。例えば、Erik Porge, *Lacan, un psychanalyste : Parcours d'un enseignement* (èrès, 2000)などは、そうした試みの成果であり、ラカン研究における大きな貢献だったといってよい。あるいは、Pierre Bruno, *Le père et ses noms* (èrès, 2012)のように、個別の概念や問題系に焦点を合わせてラカンのコーパスを再検討する方法を採った、精度の高い研究も複数存在する。しかも、こうした研究の蓄積の進展は、必ずしも本国フランスに限定されない。日本語でアプローチできる最近の例をひとつ挙げておこならば、上尾真道『ラカン 真理のパトス——一九六〇年代フランス思想と精神分析』（人文書院、二〇一七年）は、ラカンのコーパスを幅広く、そして綿密に踏査しなければ成し得なかったきわめて重要な仕事だといわなければならない。したがって、ラカンは読まれるべくして読まれている、いや、読まれつつあるとみることもできるはずである。

ラカンのテキスト・クリティークの必要性を力説する著者は、こうした重要な先行研究がもたらした豊かな成果を熟知しているのだろう。それでもなお、うえのような「嘆き」を共有するよう読者を誘うには、もちろん理由があるはずだ。つまり、著者の問題意識は、こうした現状の肯定的な側面とは距離を置いたところにこそ注がれているとみるべきである。評者の考えでは、ラカンの精神分析思想をひとつの哲学として読み解くこと、それどころか、ひとりの哲学者としてラカンを

位置づけることを目指すという本書の特色は、この点に密接にかかわっている。「通常の哲学のプラットフォームでラカンが読まれることを企図する」（一六頁）という本書の方法論が投げかけているのは、哲学というフィールドのなかで、あるいは哲学研究のコミュニティのなかで、ラカン本人のテキストがあまりにもおざなりにされているのではないか、という痛切な問いかけである。

公正にみるならば、とりわけ二〇世紀の哲学は、精神分析との関係——そこから何かしら本質的な教えを受け取るにせよ、それに対して批判的な距離を取るにせよ——を抜きにして考えられないといってよい。ましてや、少なくとも一九六〇年代以降のフランス哲学は、精神分析との、なによりラカンとの対話（あるいは葛藤）の痕跡を必ずどこかに留めているという事実、気づかないわけにはいかない。例えば、ジル・ドゥルーズの『意味の論理学』が、あるいはジャック・デリダの『絵葉書』が、ラカンを読むことなしに、果たしてどうやって読まれ得るだろうか。この点はどれほど強調してもしすぎることはない。それにもかかわらず、哲学研究のなかでラカン自身のテキストは「実際にはほとんど読まれていない」——評者は、筆者のこの「嘆き」を確かに共有している。

したがって、本書が目指しているのは、ほかの誰でもなく（研究者を含めた）哲学の読者たちが、プラトンやカントを注意深く読むのと同様の態度で、ラカンのテキストに直接向き合うことなのだといえるだろう。逆にいえば、精神分析を固有の領域としてとらえ、フロイトやラカンの理論をひとえに分析実践との緊張関係において扱うことをつねとする者にとっては、本書を読み解くことはかえって難しいかもしれない。これについては、様々な立場からの意見と議論が俟たれるところだろう。

ラカン自身が、プラトンやアリストテレス、デカルト、カント、ヘーゲル、ハイデガーに至るまで、様々な哲学者の議論を繰り返し参照したことはよく知られている。その背景には、一方では哲学史的な射程のもとでフロイトの功績を引き継ぐという野心が、他方では「精神分析とは何か」という根本的な問いを、他の知的・社会的実践との対峙をつうじて推し進めてゆく意志があった。少なくとも、ラカンが一九七〇年代に「反哲学antiphilosophie」を旗印として、精神分析による（ある種の）哲学の転覆を公然と打ち出してくるようになることの意味をとらえるためには、そのように考えざるを得ない。つまり、ラカン派精神分析において哲学との格闘というのはそれ自体が大きなテーマのひとつであり得るのである。

それゆえ、本書を手にする読者のなかには、そのタイトルから、「ラカンが哲学について何を語ったか」を概観することを期待するひとがいるかもしれない。しかしながら、本書はそうしたラカンの議論（ラカンの「哲学」論）には一切触れていない。著者によれば、それは方法論上の選択であり、ひとつの態度表明である。つまり、「ラカンが哲学について何を語ったか」を論じるのではなく、ラカンのテキストそのものを哲学として扱うことこそが必要であるということだ。したがって、本書は哲学にフォーカスしたラカン論というより、むしろ著者がラカンを読むことで独自に発想した問いの数々を、それと関連し得る哲学史上のコンテキストに接続しつつ展開した仕事として位置づけられるべきだろう。本書のアプローチの独特さゆえに前置きが長くなってしまったが、こうした点を踏まえて、本書が扱うトピックについてごく大雑把にでも筋道をつけておくことは、無駄ではないだろう。

本書を構成する全六章にはそれぞれ、唯物論、言語論、発生論、数理論、実践論、生成変化というタイトルが付されている。

第一章では、フロイトが「一心理学草案」で構想した心的装置とラカンの鏡像段階論が取り上げられ、カント的な主体の成立プロセスそのものを問いに付す点に精神分析の可能性の中心があるという、著者の基本的なテーゼが示される。こうした議論からは、ニューロン間のエネルギー伝達という物理学的モデルによって心的なものの構造をとらえるという、最初期フロイトのアイディアの射程の大きさを再認識できるだろう。

第二章は、ヘーゲルの「主人と奴隷の弁証法」を軸として、フロイトのいう「自我理想への同一化」という契機や、ラカンの「光学シェーマ」、「シニフィアン」を中心とした象徴界の理論などを結びつけつつ、その内実を検討するものである。ソシユール言語学の受容という観点からラカンの言語論に関心をもつ読者は、この章を出発点として本書を読むこともできるかもしれない。

第三章は、父、母、子そしてファルスの四項からなるエディプスコンプレクスの再定式化と、「フリストラシオン」、「剥奪」、「去勢」という対象欠如の三形態、そして六〇年代の理論的成果を凝縮しているといつてよい「欲望のグラフ」など、ラカンの読者には馴染み深い基本的な論点を扱う。

第四章では、「メタ言語はない」というラカンのテーゼを導線として、ラッセルやフレーゲ、クリプキの議論との比較検討がなされる。この章は、「分析哲学」と呼ばれる系譜に属することになる論理的な知のほうからラカンにアプローチする試みのひとつとして、日本ではいわゆる「大陸哲学」との関係から語られることのほうが多いラカンと哲学というテーマの広がりを感じさせるだろう。だが、フレーゲのいう意味での *Bedeutung* を参照しつつ「対象 a」の概念を練り上げるラカン独自の議論（一九六五・一九六六年のセミナー『精神分析の対象』で展開された）にまったく言及がないことなど、かえってこの広がりを損なってしまうようにみえる点もないわけではない。

第五章は、「疎外と分離」や、「パス」と呼ばれる精神分析家養成をはじめとした学派の機能そのものにかかわるラカン派独自の制度的装置、そして「四つのディスクール」など、タイトルのとおりラカンの考える精神分析実践の本質に直接かかわる主題を扱う。一九六四年の「破門」（ラカンが国際精神分析協会から教育分析家の資格を剥奪され、組織としてのラカン派の誕生に至った一件）以降いよいよ先鋭化してゆくことになる、ラカンによる精神分析の自己規定にかかわるという意味において、本書のなかでは例外的に、哲学よりも精神分析のほうに近い章であるといえるかもしれない。

第六章は、タイトルこそ、いわゆる「現代思想」に関心をもつ向きにはドウルーズ＝ガタリ的な意味での *devenir* を連想させるかもしれないが、内容としては七〇年代のラカンが取り組んだトポロジーすなわち「ボロメオの環」にかんする読解や、「性関係の不在」や「女の享樂」などの『アンコール』（一九七二・七三年）のセミナーで前景化してくる主題、そして、主体の真の支えとして分析の終結をしるしづけ、あくまでも解消不可能なものに留まる症状としての「サントーム」といった、ラカンのキャリアの後期に位置づけられる一連の仕事を扱うものである。

このように、各章で様々なフックを織り込みつつ、ラカンの議論に着想された種々の論点をあえて哲学の問題として提示する、というところに、本書の特徴があると思われる。したがって、各テ

ーマに関心を寄せる読者たち、例えば論理学や言語学といった精神分析以外のフィールドを専門とする研究者たちが、それぞれなりの入口から本書を読み、そこで展開される議論について検討することが、著者の労にかなう最良の方法となるだろう。そこで評者としては、紙幅の関係上、多々あり得る論点のうちひとつを選んで、ささやかながらその検討の端緒を示しておきたい。ここで取り上げるのは、第五章のなかの次のような一節である。

既存の秩序のあり方から距離をとり、満たされない欲望の実現を目指して新しい秩序を構築しようとするヒステリー者は、それゆえ、ある意味では「革命」を求める者にほかならない。一九六八年五月の熱狂の中でのパリ第八大学の集会上に乗り出したラカンは、革命を求める学生たちにヒステリー者を見出している。「革命家としてのあなたがたが熱望しているのは、一人の主人です。あなたがたは、その主人をもつでしょう」(S-XVII, 239)。しかし、別の主人を立てるだけなら、別様のシステムにおいて搾取の論理を繰り返すだけになってしまう。「[パリ第八大学で「革命家」を自任する]あなたがたは、その体制において資本家の機能を演じているのです」(S-XVII, 240)。(二一〇-二一一頁)

この一節は、ある程度ラカンのテキストに馴染んでいる者にとっては、いくつかの疑義を抱かせるものであるように思われる。著者がここで引用しているのは、一九六九年一月三日、「六八年五月」の叛乱の熱が冷めやらぬなかでヴァンセンヌに集った学生たちに対して、ラカンを放ったアイロニカルな言葉である。「五月」の出来事が勃発した当初、ラカンは学生たちに強いシンパシーを寄せていたが、このシンパシーは長くは続かなかった。件のヴァンセンヌでのやり取りの記録には、当時すでに辛辣なものとなっていたラカンの「五月」への評価が生々しく刻まれている。その背景のひとつには、エドガー・フォールによる高等教育改革によって、あっけなく叛乱の幕引きが図られたことへの深い落胆があった。いうまでもなく、ヴァンセンヌ実験大学センター（七一年にパリ第八大学に改組）は、この改革によって産み落とされた「新しい大学」にほかならない。

まず、うえで示した一節に含まれる二番目の引用は、原文では「*car vous jouez la fonction des ilotes de ce régime*」となっているから、正しくは「というのも、あなたがたはこの体制の奴隷の役割を演じるのだから」と訳すべきである。ラカンがここで問題にしているのは、ポスト「六八年」の体制、すなわち、市場原理が隅々まで浸透した大衆消費社会のなかに、大学が丸ごと取り込まれるような体制である。大学はそこで、「剰余享樂」の飽くなき生産によって回転し続ける市場の担い手として、学生を飼い馴らす以上の役割を果たし得ないだろう。こうした体制のもとで、学生は避けがたく「奴隷*ilote*」のポジションを背負わされることになる——このような暗い展望こそが、ヴァンセンヌにやってきたラカンを捕えている。こうした文脈を踏まえれば、学生たちに「資本家の機能」をみるのは単純な誤訳であるのみならず、ラカンの発言の意図を著しく歪める可能性があると言わざるを得ない。

くわえて、当時「革命」を熱望した学生たちをラカンのいう「ヒステリー者のディスクール」に引きつけてとらえる見解にも、いささか無理があるように思われる。いま足早に確認した文脈

からして、ラカンの発言の念頭にあるのは、「大学のディスクール」が、資本主義システムのなかでいっそう強く力を振るう「主のディスクール」とのあいだに結ぶ共犯関係であると考えべきではないだろうか。そこでは、知が商品として消費されるとともに、学生たちもまた「単位」をつうじてひとしなみに価値づけられ、今度は彼ら自身が商品となって市場に送り出される。このプロセスにおいて、主体は自身に固有の真理から決定的に隔離され、やがては精神分析が抛って立つべき主体のポジションそのものが放逐されることになる。まさにこの認識が、大学で生産され、流通する知への弛まぬ批判へとラカンを駆り立てるのである。実際、ポスト「六八年」の大学にかんするラカンの同様の見立ては、「井の中の改革」や「アニカールメールの学位論文への序文」（いずれも一九六九年に執筆）でも繰り返し示されている。

評者があえてこの論点を取り上げたのは、うえのようなラカンの大学批判が（大学的な知の代表格として君臨しているかぎりでの）哲学への批判と厳密に並行しており、なおかつ、市場に取り込まれた大学をめぐる問題は、今日の日本においていっそう顕在化してきているように思われるからである。事実上、哲学という営みが大学という制度と分かちがたく結びついているかぎり、哲学を自身のフィールドとして引き受ける者、とりわけ大学に属する研究者や学生は、みずからを陰に陽に方向づけているこの制度が一体何に奉仕しているのか、という問いと無関係ではあり得ない。大学的な知をめぐる発せられたラカンの言葉の数々は、私たちがこの問いと対峙するとき、確かに「読まれるべき」ものである。筆者が述べるように、「哲学がたんなる文献研究を越えて、その暴力的な使用を批判しなければならない地点に、われわれは立っている」のである（二六九頁）。

（工藤 顕太）

鑄物 美佳著

『運動する身体の哲学 メーヌ・ド・ビランと西田幾多郎』

(萌書房、2018年)

思えば、身体を動かすというのは不思議なものである。自分の意志で身体を動かす時に何か自分の内側からその都度湧き出てくる感情というのは、よくよく考えてみると他の何物にも似ていない。気分が晴れない時やむしゃくしゃする時など、とりあえず身体を動かしてみると気分が変わるとよく言うが、それは、この至極独特な感情がまさに私を充たし、私の在り方を変えるからであろう。そのように自分の意志で自分の身体を動かす時、とりわけ運動のために運動する時、生き生きした感情、自分が自分であることの紛れもない一体感のようなものを我々は直に感じる。哲学的に言えば、それは存在論的な生の感情とでも言うべきものであり、まさに自分自身を覚知する原事実性に他ならない。

そこで、本書は問う。「では運動は、どのような理由で、この感情をわれわれに与えることができるのだろうか。」(p. vi)そして、この問いに哲学的に答えるために著者が研究するのは、メーヌ・ド・ビランの哲学および西田幾多郎の哲学である。著者の企図は、意志的運動を運動する主体の内的視点から考え、更にそれを「瞬間的な自明性の感情」(p. ix)に結び付けるビランの精神を飽く迄も追求しつつ、同時にその限界と困難を破るために、彼の批判的継承者として西田を論じる、というものである。より詳しく言えば、ビラン的な覚知が内的なものに止まった点、また彼の哲学が能動と受動の二元論に止まった点を、〈私〉の内部のみならず外界の実感をも含めて「世界の中の運動」(p. x)を考究した西田哲学において乗り越え、補完する試み――(あとがきに記されているように)著者の師であった故山形頼洋氏が一連のフランス哲学・西田哲学研究で示した多様な方向性の中でも、特に「運動する身体」という問題系へと徹底的に肉薄するというこの試みは、クラシックバレエ、太極拳、合気道をされてきた著者自身の自己への問いでもあることが随所から窺える。

扱われる主なテキストは何か。ビランにおいては、意志的運動が体系的に議論されるもの、すなわち1804年から1813年までの中期のビラニズム期に属する著作であり、また西田においては、世界の中の運動が主題化される時期のもの、すなわち『哲学論文集第一』(1935年)から西田が没する1945年までの所謂後期哲学の著作である。

しかし本書の特長は、それらの著作の内在的読解に止まらず、周辺思想史・哲学史の委細をも他ならぬビランや西田の著述から論じている点にある。その叙述は、生氣論の生成と発展からビラン哲学を説き起こし、コンディヤックの感覚論を背景としたトラシとの対決、またヒュームおよび(本邦ではほとんど知られていない)その論敵エンゲルとの対決によるビラニズムの練り上げを追い掛ける。その後、叙述はビラン哲学以後のラヴェッソンを見た後、ビランとラヴェッソンを読んだ西田へと向かう。前半においてはビランによる他の思想家の読解に肉薄し、後半においてはラヴ

ェッソンのビラン継承や西田のラヴェッソン読解に貫入する分析には、その精緻さと周到さに唸られる。

もう一つ挙げておきたい本書の特長として、文章が明晰極まりなく、事例が明解である点を挙げたい。専門的な研究書であるにも拘らず、難解な術語は必ず具体的な経験の反省的な記述の内へと解きほぐされている。そのため、読破するに当たって事前の知識は殆ど求められない。この優れたスタイルは、哲学史上の諸問題の研究が著者自身の粘り強い思考と緊密に結び合った結果であろう。

以下、簡便にはあるが、構成に沿って本書の論述を瞥見してみよう。本書は二部構成から成る。第Ⅰ部「反省としての運動」は、2013年にフランスのトゥールーズ第2大学に提出された二部構成から成る博士論文のうち第一部を邦語訳したものであり、第Ⅱ部「創造としての運動」は、2015年に同志社大学に提出された博士論文に大幅に加筆修正したものとなっている。大まかに言えば、第Ⅰ部は、哲学的な周辺状況を踏まえて書かれたビラン哲学のモノグラフィーである。そして第Ⅱ部は、ラヴェッソン『習慣論』の展開を経て、後期西田哲学をビラン哲学に交錯させることにより、運動する主体の問題系を掘り下げた論述になっている。

劈頭を飾る第1章「ビランと生氣論」は、ビラン哲学の淵源するところをフランス医学思想の概説から析出している。まず、デカルトに端を発する医機械論、或いは化学で生命を説明する医化学論、そして、実体としての魂によって生命を還元するシュタールのアニミズムに対抗し、生命現象独自の法則（生命原理）を唱える生氣論が誕生したことが述べられる。生氣論の系譜は、メニューレに始まり、生きた個体全体に生命原理を見出したバルテズや器官に生命原理を見出したボルドウらモンペリエ学派によって確立される。続くビシャは、生命を「死に抵抗する諸機能の総体」とした上で、そこに、生命の自律的で無意識的な維持活動を担う有機的生命と意志による意識的な活動を担う動物的生命の区分を導入した。著者は、ビランによるこれらの思想の読解を丁寧に跡付けた上で、彼が真なる能動性を超有機的な力である意志に限って見出すことによって生氣論を乗り越えたことを語る。ビシャは脳と意志をまとめて動物的生命としたので、能動性と受動性の区分を曖昧にしまった。それに対し、ビランは意志をまず有機的な力から切り離した上で、脳を自然発生的・共感的な有機的な力であるとして器官の受動性から区分するのである。

第2章「ビランとトラシ」では、コンディヤックの思想を批判的に継承した「イデオログ」の代表人物であるデストゥット・ド・トラシに対して、ビランがいかに対決を挑んだのかが語られる。コンディヤックは、感覚一元論によって思惟する自我の形成を説く途中で触覚の抵抗によって外的事物を証明しようとする。それに対しトラシは、1798年の『思惟の機能についての論文』で、五感に回収されない「動性」によって外的事物が知られるとする。但し、この時点のトラシは運動を感じる感覚を発展段階の最初に来る感覚の内にも位置付けてしまっており、動く機能として発展段階の終極に来る動性の地位が曖昧になり、混乱を来してしまった。そこでトラシは、1801年の『イデオロギー要綱』で立場の大幅な転換を図り、外在性の判断を欲求と意志の後に来るものに押し込め、自我についての知は感じる能力そのものの単純で純粋な感情によるとした。当初、トラシの動性概念に魅力を感じていたビランは失望する。トラシが私の「固有身体」の抵抗という契機を認めつつも外的事物の抵抗の感覚の後に来るものとしたのに対し、ビランは「固有身体」と〈私〉の間

に初めから超有機的な意志と有機的身体の抵抗の関係が生ずることを見て取っていた。つまり、トラシが自己意識を「一元的で充足的である」(p.62)と捉えたのに対し、ピランは「自分自身の意志が自分自身の身体を動かす運動」(ibid.)を発見し、自己意識が「本質的に相対的な意識」(ibid.)であると考えたのである。

第3章「ピラニズムにおける自我の体系」では、〈私〉の意志の発露である「欲された努力」と有機的身体の抵抗の二元性から成る、意識の「原初的事実」の分析を行っている。超有機的な意志による努力と固有身体の抵抗の二元性から成る直接的内的な「内奥感」の「覚知」を、ピランは原初的事実とする（これが「一つ目の覚知」と呼ばれ、主体の人格性の基礎である）。同時に、身体的抵抗は努力の直接的内的覚知と結び付くことで、ライブニッツ的な「抵抗する連続体」(p.74)として、分節化された内的空間を与える。そして、同じ努力が、外部から与えられる印象を分節化された固有身体と結び付け、(モンパリエの医師レイ・レジスの説を踏まえて)一般的で受動的な「情感」は「感覚」として局在化される（以上、「二つ目の覚知」と言われる）――著者によれば、この内外に二重化された覚知がピランの経験の基礎であるが、一つ目の覚知が到達されるべきものであるのに対して、二つ目の覚知がそこに至る過程であるという。自我の経験はこの二元性の中で能動性を強めるにつれ、全く受動的な単なる快不快から成る情感的体系から、外的感官の直観が加わるが没人格的な感覚的体系、運動を伴う能動的経験である知覚的体系を経て、そして、(自分の声を聞く経験が典型的だが)同じ主体の内での原因と結果の完全な把握である反省的体系へと至る。

第4章「因果律」では、ピランの言う反省がどのように因果性理解へと昇華するかが見届けられる。ピランのノートから引き合いに出されるのは、感覚論によって因果律の存在を否定したヒューム、そしてヒュームを批判し、外的事物に向けられた筋肉感覚による力の観念の把握を訴えたドイツの哲学者エンゲルである。本章では、ピランが(前の二者がそうしなかったのに比して)努力の内奥感を外的な表象から峻別し、前者にこそ因果関係の原型を見出すことで二者の説を克服する過程が描かれる。

第I部を締め括る第5章「覚知と反省」は、先述の二種の覚知と反省の関係が論じられる本書中最も難解な箇所である。初めに、反省に関わるのは、二つ目の覚知を経た上での一つ目の覚知、すなわち、意志と抵抗の二元性が明瞭化されることで達成されるべき覚知であることが確認される。ピラン的な反省とは、可変的な要素と普遍的な一つの項の間の共通の関係(すなわち因果関係)を指す。本章ではその反省が、自分の声を聞くという唯一の経験において、発話意志という能動性の覚知と、その結果としての声を媒介として引き出される能動性の覚知という二重化された覚知によって可能となっていることが論じられる。次いで、覚知と反省を等価物と見るアンリの解釈に反対して、反省による記号の制定が論じられる。記号とは、覚知において感じられる原因と結果の内、「原因から剥離した結果」(p.143)として可変的項目となったものである。著者によれば、反省としての意志的運動は、言うなれば記号からの逆照射によって「意識的生命における自己同一性と身体における自己同一性が、同じものとして発見される」(p.144)という点において、最も起源的な反省である。ここで、超有機的な力である意志は有機的身体の生氣へと接合されることになる。生

気論と反省哲学の見事な接合が見事に論証されている点で、本章は本書の白眉であると評者は考える。

第Ⅱ部の始まりに当たる第6章「能動と受動のあいまい-ピランとラヴェッソンの習慣論」では、まず、固有身体の自律的な運動の自然発生性が能動と受動のあいまいにあってピランに取り逃がされたことが確認される。この困難の起源は、受動的感覚が反復によって弱まり、能動的知覚が記憶に残り判明になる過程として習慣を描写した初期ピランの『習慣論』にある。この論の問題は、知覚は能動的になればなるほど無意識的になり、感覚もまた無意識的に能動的になってしまう点にある。前者はピラニズム期の瞬間的な覚知概念の導入により解決を見るも、後者は依然として残る。ピランの習慣論を批判的に継承したラヴェッソンは、最も低次元で無意識的な存在からそれ自体が善である高次の生命に至るまで自然発生的に駆動する習慣のうちに、能動と受動のあいまいにある曖昧な能動性を見出す。かくして彼は、神の恩寵を背景とする目的論的な自然の形而上学を打ち建て、有機的生命の原理と精神的生命の原理を同一とする。著者によれば、こうして全存在を自然の連続性の内に置いたラヴェッソンは意志と本能の相違を見失い、ピランが拘った覚知としての能動性を見落とすに至った。

第7章「覚知と自然発生性の関係」は、後期西田哲学の諸概念を概説した後、西田が最晩年にラヴェッソンを参照しつつ書いた論文「生命」を詳細に解釈することで、西田の思想にピランの覚知とラヴェッソンの自然発生性を調停する道を探る。後期の西田は、個物と個物が相働き、「作る」ことで相互限定する中に「自覚」を見出し、その相互限定の中で同時に、世界もまた自覚し自己形成すると考える。著者によれば西田は、ラヴェッソンの習慣の自然発生性に自らの言う歴史的世界の形成作用を見出しつつも、生命体と区別された意志的運動に「空間の時間的自己否定即時間の空間的自己否定」という「二重の否定」(p.201)を看取する。これにより西田は、ピランにあったような瞬間的な意識の「自覚」(これは同時に世界の自覚でもある)という契機を取り戻したと著者は言う。西田においては、習慣と意識を繋ぐものが、世界の中での我々の存在の唯一のあり方としての行為的直観、すなわち働くことと見ることの相互限定である。そして、行為的直観は個物の連続的なあり方ではあるが、そこに常に行為によって作るものと作られたものの絶対的差異を残すため、そこに自覚の発生が、そしてまた意志的運動の発生が担保される、と著者は主張する。

第8章「覚知と自覚」は、著者自身がピランと西田各々の議論を敷衍しつつ、両者を対決させるという試みである。著者は、西田のピラン批判について論じた後、ピラン的な立場から再反論を想定している。西田は、ピラン的な〈私〉は主観的であるため、汝や彼、そして物といった無数の個物がそこに於いてある世界を見ておらず、社会的・歴史的でないと言う。それに対しピラン的な立場からは、最初に出会われる固有身体の有機的抵抗こそがやはり〈私〉が〈私〉を知る際に原初的であると考えられるだろう。実のところ、ここで著者は旗幟を鮮明にはしていない。彼女はただ、ピランを生涯悩ませた情感という受動的経験を、絶対的受動性という論点において西田の言う人生の矛盾と悲哀に重ね、最後に、西田におけるその解決としての宗教(すなわち、我々の意志的運動を、自覚の底にある「神の自己決定」「歴史的世界の形成作用における自己決定の射影点」(p.240)として見ること)を垣間見るにとどまる。評者としてはここで、画竜点睛を欠くとも言うべき一種

の不満を覚えざるを得ない。

決せられていないのは恐らく、宗教の問題である。西田のみならず、ピランとラヴェッソンもまた各々の仕方で、宗教を根源的問題としたのではなかったか。意志的な自我と非意志的なものとの緊張を突き詰めた末に宗教的な精神的生の問題へと帰着したのは最晩年のピランである。ラヴェッソンもまた、神と恩寵の問題を美学と生物学と宗教哲学を交錯させる独特の仕方を以て、生涯に亘り論じ続けた。受動的経験の根源性は、意志的経験をも巻き込んで何らかの宗教性を要請するのではないか。意志的運動の哲学的意味を主題とする本書への要求としては些か過大であるが、私かに惟みるに、この未決算こそ今後の研究課題を示している。

何となれば、意志的に運動する主体として私が私であることを知る感情は、動き続けるこの世界の中、〈私〉が今ここに生きていることの根源的な意味への問いへと必然的に深化されるに相違ないからだ。実際、著者があとがきで柳生宗矩に言及して述べている「型の稽古」で得られる「心の自由」や「気（機）の充実」(p.278)などは、何かそうした問題系に開けているように評者には思えるのである。

(山内 翔太)

上野 修ほか著

『主体の論理・概念の倫理  
——二〇世紀フランスのエピステモロジーとスピノザ主義』

(以文社、2017年)

本書の内容は、上野修氏による冒頭の「序」にある最初の注で示されているように、科学研究費助成事業基盤(B)「フランス・エピステモロジーの伏流としてのスピノザ」(2013-2015年度、課題番号25284006)の成果をもとにしている。上野氏を研究代表者とし、本書の共著者として名を連ねる米虫正巳氏、近藤和敬氏を研究分担者とし、他にも14名の研究協力者と2名の海外研究者招聘から組織されてきたこの科研費の成果は、導入論を含めた17篇の論考と上野、米虫、近藤による鼎談1篇となって収められ、2017年2月に476ページの書籍として刊行された。三年に渡って開催された研究会において発表されたおそらくほとんどの内容が収められた本書では、スピノザという観点からフランス現代において展開されたエピステモロジーの潮流を理解するための、あるいは逆に、エピステモロジーの観点からスピノザ哲学の意義を考えるための視点が多数示されている。個々の論考の精度の高さは言うまでもなく、全体としてフランス現代哲学史に対して極めて画期的な書き換えが提案されており、こうした研究を出発点にして今後数多くの再検討が施されることになるであろうことは想像に難くない。

本書のキーワードであるエピステモロジーという語は一般的には「科学認識論」の訳語で知られているが、本書においてはさらに限定された歴史的な含意がある。「エピステモロジー・サークル」の存在がそれである。本書で扱われているフランス・エピステモロジーの系譜は、戦前のレオン・ブランシュヴィックから始まり、カヴァイエス、カンギレムを経て、このサークルへと至る。アルチュセール門下のノルマリアンたちによって1966年に結成されたとされるこの「エピステモロジー・サークル」は、ジャック＝アラン・ミレールやジャン＝クロード・ミルネール、アラン・グロリシャールやアラン・バディウらからなるグループであり、科学認識論とラカンの精神分析理論をもとに新たな言説理論の構築を示す先鋭的な集団であった。また、同じ1966年には、アルチュセールによって「スピノザ集団」(こちらはバディウやピエール・マシュレ、エティエンヌ・バリバルなどがメンバーである)の組織化が企てられるという事態もあった。当時もっとも活発であったラカン派とアルチュセール派、そして科学認識論の哲学が、「スピノザ」の名の下に交錯する。

スピノザへの傾斜というこの共通点が、フランス現代哲学における見逃されてきた一つの系譜を構築する。本書においてそれは、カヴァイエスの遺作にあった表現を借りて「概念の哲学」と呼ばれる。従来までフランス現代哲学を代表するものとみなされてきた「現象学」や「実存主義」という「意識の哲学」に対置する形で、本書はこの「概念の哲学」の系譜を提唱している。本書の見取り図から提示されるもっとも大きな成果は、現象学から実存主義を経てポストモダンへ至るという

一般的な理解にとどまることなく、その横にスピノザに由来する「概念の哲学」の系譜を加えることによって、論理と学知の理論としてのフランス現代哲学の姿全体が現出してくる点にある。スピノザへの暗黙の目配せの元に成立したこの系譜は「スピノザ・ルネサンス」とでも呼ぶべき状況であり、1968年に出版されたマルシャル・ゲルーの『エチカ』注解とドゥルーズの『スピノザにおける表現の問題』はこの状況の象徴として捉えられる。「ニーチェもハイデガーもベルクソンも出てこ」ない哲学史が、ここに誕生する。

本書が提起する「概念の哲学」の系譜は、書籍内で三部に分けて展開されている。すなわち、第一部、第二部、第三部は、それぞれ〈概念〉、〈主体〉、〈生〉と名付けられ、これらに対する補足的な章として付された第四部〈現在〉において、英語圏におけるスピノザ読解の現状と、編者三人による鼎談が掲載されている。

第一部〈概念〉において中心となるのは、ジャン・カヴァイエスである。カヴァイエスはブランシュヴィックの弟子であり、レジスタンス活動に従事した結果1944年にドイツの監獄で銃殺され41歳で死を迎えることとなった夭折の数学哲学者として知られている。近年日本では近藤和敬や中村大介の仕事を通じてその存在の重要性が明らかにされてきた。本書では、近藤、中村に加えて、ベニス＝シナスール（フランス国立科学研究センター）と原田雅樹が第一部を執筆している。各論考はそれぞれ精緻な論証からなっており、専門的にはやや門外漢の評者には各論の賭金を正確に掴みとれている自信はないが、中村論文（第一章）はカントの認識論的限界を越えるためにスピノザ的一元論を採用したブランシュヴィックと、スピノザの真理観に基づいて新しい概念によって過去の内容を展開しつつ全体的な精度を高めていく数学の自律性を主張したカヴァイエスとの共通点を明らかにしている。ベニス＝シナスールの浩瀚な論考（第二章）はデカルトからフッサールに至る哲学的展開とデーデキントからヒルベルトに至る近代数学の展開を整理した上で、それらの知識をベースにしたカヴァイエスの思考が持つスピノザ的な志向をヘーゲルとの対照のもとに明示する。第三章の近藤論文は、カヴァイエスの著作『公理的方法』の分析を通じて、直接資料からは見いだすことが困難なカヴァイエスとスピノザとの近親性を、スピノザの体系の内部に見出される「名前」の定義と展開という論理のなかに見出している。第四章の原田論文は、現代の数学哲学者ヴェイユマンの著作『代数学の哲学』を取り上げ、フィヒテとガロワの理論を関連付けるヴェイユマンの議論のなかで潜在的なスピノザの方法論を見出している。すべての論考にある程度共通して指摘されていたのは、カヴァイエスやヴェイユマンといった近年の数学哲学者におけるスピノザへの一見したところの沈黙である。だがこの沈黙は、むしろ現代数学の公理論ないしは構造存在論のなかで——あたかもそれが歴史的産物などではないかのようにして——スピノザ的体系が内包していた数学的なものの確実な自己展開が含意されていたことを示している。「概念の哲学」における〈虚軸としてのスピノザ〉は、概念そのものの自律した体系的整合性と確実性の連続産出操作という側面を保証する存在として沈潜している。

第二部では、精神分析、とりわけラカン派のそれとスピノザとの関係が焦点となる。カヴァイエス、メルロ＝ポンティ、アルチュセールといった、一見したところまったく異なる哲学者たちをつ

なく存在としてあげられているのが、カヴァイエスの最後の学生であったドゥサンティであった。こうした経緯を踏まえながらカヴァイエス以降の「概念の哲学」を素描するこの章では、ラカンの強い影響のもとで「概念の哲学」を追求していた雑誌『分析手帖』や、ラカンにおける「概念の哲学」的側面、あるいはその隠れたスピノザ主義を中心にして各論が展開される。具体的には、今日までまとまった研究が存在してこなかったラカン派エピステモロジー・サークルの雑誌『分析手帖』の成立とそこにおける問題点を述べた第一章（坂本尚志）から始まり、ラカンとエピステモロジーとの関係を問う第二章（上尾真道）、ラカンにおけるスピノザの重要性を明らかにした第三章（上野修）、ラカンと数理論理学の関係を扱った第四章（信友建志）、そして概念の哲学と精神分析、生命の哲学をつなぐ結節点としてのドゥサンティを扱った第五章（米虫正巳）からなっている。このなかでラカンとスピノザとの関係をもっとも直接的に取り上げているのは第三章の上野論文である。上野によれば、人間が神の実体の諸属性との関係において構造化され組織化されているというスピノザの考えはラカンの分析理論構築のために重要な役割を果たしてきたが、だが同時にラカンはスピノザにおける犠牲なき「神の知的愛」において精神分析が無効化される点を見いだすに至る。つまりラカンにとってスピノザは「父の名」を持たず、それを埋め合わせるべき「縫合」も必要としない。スピノザとはラカンの体系における「成功したパラノイア」「発狂しない精神病」であり、それゆえに逆説的に科学が持つ自律性を担保しうる存在ともなるのである。評者の能力不足および紙幅の問題があり、すべての章に対して要約的な解説を施すことはできないが、ラカンにおける「縫合」概念の重要性や、科学におけるその応用不可能性は、他の章の論考と合わせて読むことによって、スピノザあるいは「概念の哲学」との関係のなかでいっそうその意義が理解されることは付言しておく。他にも、本書の全体の見通しという点では、ドゥサンティの名の下でスピノザと概念・精神分析・生命論を関連づけた第五章も極めて重要な役割を果たしていることも付け加えておく。（なお、こうしたグループ化の発端ともなったアルチュセールとスピノザとの関係については市田良彦『ルイ・アルチュセール——行方不明の哲学者』（岩波新書、2018年）に詳しい。本書を準備した研究会における市田の発表をもとにしたと思われる考察が収められている。）

第三部では、第二部の最終章で示された〈生命〉という問題系に関して、それが概念の哲学やスピノザ主義といかに結びついていたのかが論じられる。具体的な人物としては、カンギレム、ドゥルーズ、そしてフィヒテやヘーゲルとの関係が論じられる。とりわけ重要な存在として第三部導入において米虫に紹介されているのはカンギレムである。カヴァイエスの若き日からの友人であるカンギレムは、レジスタンスの英雄である数学哲学者というカヴァイエス像の確立に尽力した人物であり、また同時に、カヴァイエスが潜在的なスピノザ主義者であったことを証言した人物でもあった。のみならずカンギレムは、カヴァイエスとともに、自らスピノザ主義を引き受けていたことも指摘される。第三部第一章（米虫正巳）は、カンギレムの生命哲学に対してスピノザが果たしていた潜在的な役割を（カンギレムにおいても、またもやスピノザについての明言は存在しない！）明らかにする試みである。スピノザ哲学のエトロジカルな側面がカンギレムやドゥルーズに通底することの指摘から始まり、それがカヴァイエスのスピノザ理解とねじれた関係にあることを示しつつ、「概念の哲学」とスピノザ的生命哲学を総合してカンギレムが誤りとしての生命概念を提出した経

緯が明晰に述べられている（これは個人的には十八世紀の生物学的スピノザ解釈にも通じるころがあって興味深い）。第二章（坂本尚志）は第一章でも述べられたヘーゲルとカンギレムとの関係を対象にしている。イポリットによって「概念の哲学」的に提示されたヘーゲル哲学が生命の比喩として概念を使用していることを指摘しつつ、カンギレムがその逆、すなわち生命そのものを概念として捉え思考することを問題としていたことが示される。第三章（朝倉友海）はドゥルーズにおけるスピノザを論じている。『差異と反復』『意味の論理学』に共通してスピノザの「幾何学的方法」の強い影響を見るこの論考は、『意味の論理学』におけるスピノザへの沈黙に積極的な意味を与えるものである。第四章（米虫正巳）は、ドゥルーズにおけるスピノザへの言及を、まずフィヒテを介して、さらには当時フィヒテ論を著したゲルーとの関係において考えるものである。ドゥルーズのフィヒテに対する考えはゲルーの解釈の影響下にあり、それを通してフィヒテとスピノザが結び付けられ、自らの内在平面論を構築していったことが解明され、それと同時に、ゲルーがフィヒテの『浄福な生への指教』の内に見いだした「内在的な生」概念が、スピノザと生命科学のエピステモロジーとドゥルーズを結び付けたことも指摘される。ドイツで十九世紀に起こったスピノザ再読と、現代フランスで起こったスピノザ再読とを結びつけ差異と共通性を再確認する意味でも重要な指摘がなされている。

論考を順々に追っていくなかで浮かんだきわめて個人的な感想を述べるならば、本書の一番の面白さのひとつは、ブランシュヴィックやゲルー、あるいはアルキエといった、フランスの講壇哲学の代表として考えられてきた（そうして自分などは良くも悪くもそういうものとして大学時代に学んできた）人物が、カヴァイエスやドゥサンティといった近年ようやく本格的に注目され始めた人物の哲学的軌跡を丹念に追うことによって、アルチュセールやフーコー、ドゥルーズなどのいわゆる「現代思想」と生きた概念的接点をもった存在であることが判明し、その結果、これらすべての哲学的フィギュアを一つの流れのなかで考えることが可能になった点にある。「講壇哲学」と「現代思想」をつなぐものとしてのスピノザの「概念の哲学」の提唱は、両者の分離の元で「哲学とは何か？」と考えることの不毛さを払拭するものであり、フランス哲学全体への理解を促進するものとして、きわめて大きい意義をもつものだと考えられる。（たとえば本書ではこうした試みの一つとして、「カイマン（教授資格試験復習教師）」の系譜から哲学史を考える可能性もほめかされているように思える。すなわち、カヴァイエス、メルロ＝ポンティ、ギュスドルフ、アルチュセール、デリダ、といった流れから考えてみること。）

もうひとつ考えてみたくなかったのは、個々の「スピノザに対する沈黙」のあいだにも質的な差異が存在するのではないかという点である。カヴァイエスの沈黙とカンギレムの沈黙は同じ類の沈黙なのだろうか？ 第二次大戦中、ナチスの軍事勢力が拡大していく最中に、あるいはナチス占領下において、スピノザの名を出すことにどれほどのリスクがあったのか、あるいはなかったのか？ 数学・科学的な研究に身を浸すことは政治的追求を逃れるひとつの手段ともなり得る。そこまでわかりやすいレベルの話ではないことは承知しているが、「非-政治的なものの政治性」という観点からフランスのエピステモロジーを考える可能性も（たとえばフーコーとの比較などにおいて）あるのではないか、という問いが浮かんだことも書き留めておく。

上野修ほか著『主体の論理・概念の倫理  
——二〇世紀フランスのエピステモロジーとスピノザ主義』

本書は極めて学術的価値の高い浩瀚な書物である。個々の論考の専門性がハードルとなるような読者のために、巻末第四部に収められている鼎談は、非常にわかりやすい仕方本書の意義や問題意識を提示してくれている。スピノザ主義についてのみならず、スピノザへの注視がとりわけヘーゲルへの暗黙の対立を含みうるという本書の裏テーマに関しても、この鼎談は多くのことを教えてくれる。初読者には上野氏による「序」とこの鼎談から読み始めることを勧めたく思う。

(大橋 完太郎)

小倉 拓也著

『カオスに抗する闘い ドゥルーズ・精神分析・現象学』

(人文書院、2018年)

人は老いる。精神的にか肉体的にか、老いて衰えやがて死ぬ。老いとはカオスへの不可逆的な崩壊である。しかし、たとえ死へと向かうこの崩壊のプロセスが不可避であろうとも、少なくともその最後の瞬間までは生きながらえることになる。これを、小倉拓也『カオスに抗する闘い ドゥルーズ・精神分析・現象学』(人文書院)は「カオスに抗する闘い」(la lute contre le chaos)と呼ぶ。しかしただちにこう書きつける。カオスに抗する闘いは、「私たちが生まれて、生きて、死んでいく存在であるかぎり、敗北をよぎなくされた、勝ち目のない闘いである」(27)。とても悲観的だ。とはいえこれは修辞であって、本書の企図は別にある。すなわち、たとえ勝ち目のない闘いであろうとも、「しかしほかならぬこの人生を、生まれ、生き、老い、死んでいくために、私たちは敗北をよぎなくされたカオスに抗する闘いに挑むのであり、その闘いは、誕生にも、死にも、尽きることはないのである」(357)。不可逆的な崩壊に抗して、わずかながらに生きながらえる生に肯定を。この最後の一文へと向かって本書は、「しかしあくまで哲学研究として」と前置きしたうえで、ドゥルーズおよびガタリの晩年の著作『哲学とは何か』(1991)から取り出されたこの「カオスに抗する闘い」を、『差異と反復』(1968)、『意味の論理学』(1969)、『フランシス・ベーコン——感覚の論理学』(1981)のなかに同定することからはじめる。

まず主張されるのは、『差異と反復』においてドゥルーズがカオスと呼ぶものは、『哲学とは何か』において一切の形式を容れない未分化な深淵としてのカオスとはまったく異なり、実際には一貫性を備えたシステムであるということだ(第一章)。『哲学とは何か』のそれに対応するのは、『差異と反復』の時間論に先立ち、その前提となる不連続的な瞬間からなる非時間的位相であると小倉氏は指摘する。そして、この非時間的位相から、想像による縮約(時間の第一の総合)、記憶による過去の保存(時間の第二の総合)、思考による脱根拠化(時間の第三の総合)によってシステムとしてのカオスが立ち上がる(第二章)。ドゥルーズは、ただちに不連続的瞬间へとほどけてしまう想像による縮約を、純粋過去が根拠を与えることで保存し、さらに思考がこれを脱根拠化するという時間論を展開するのだが、小倉氏は、脱根拠化とは、不可逆的な不連続的瞬间(カオス、消尽)に陥ることではなく、不滅的な記憶の保存を可減化することであり、これにより時間の総合はたえず新たなものを産出する生成へと変容すると整理する。極めて整合的で説得的だ。

『差異と反復』における不連続的瞬间、『哲学とは何か』におけるカオスは、『意味の論理学』においてはシステム以前の深層に対応するとし、そこから表象ないし言語活動の条件となる非物理的な表面が発生する動的発生の議論が論じられる(第三章)。カオスからの発生というこの図式が、『フランシス・ベーコン』ではダイアグラムの全面化に抗する形象(figure)の発生、『アンチ・オ

『イディプス』以降しばしば言及される、非意味的要素からなるマルコフ連鎖からの形態化、最終的に『哲学とは何か』におけるカオスからのモニュメントの発生に対応する（第七章、第八章）。気づかされることは、ドゥルーズが、カオス（深層、ダイアグラム、非意味的要素、〈カオス〉）からのある種の秩序（表面、形象、形態、モニュメント）の発生（動的発生、リズム、マルコフ連鎖、仮構）という図式をあらゆる著作において繰り返し論じているということだ。これにより本書の主たるテーゼである「カオスに抗する闘い」が、ドゥルーズ哲学の一貫した主題として存在している（したがって、厳密には『差異と反復』には存在しない）ということが証明される。

さて、先に述べた『意味の論理学』の動的発生では、精神分析家メラニー・クラインの理論が援用されるのだが、そこに見いだされる「器官なき身体」という概念を小倉氏はカオスに抗する闘いの根本的契機を構成するものとする。器官なき身体は、カオスすなわち深層（クラインの議論では妄想分裂態勢）のただなかにおいて、一切の部分対象関係を放棄することで、後続する秩序（抑うつ態勢）への接続を可能にする善き対象の完全さと全体性を与える役割を果たす。この意味でそれは、カオスからの離脱、引き離しを可能にする。小倉氏は、この器官なき身体が、1940年代の最初期論文および「ミシェル・トゥルニエと他者なき世界」における「単為発生」と「第二の起源」という問題系から導出されたものであること、そして、『ザッヘル＝マゾッホ紹介』における、否認-排除によって理想を発生させるマゾヒズムの論理がその概念構成に寄与していることを明らかにする（第四章、第五章、第六章）。器官なき身体は、『フランシス・ベーコン』では形象と同一視され、1970年代以降のドゥルーズ哲学へと連結するフックとなる。

ところで本書の特徴に、ドゥルーズが必ずしも明示していない哲学者や著作を分析し、背景にある問題を暴くという点があるが（小倉氏は、ドゥルーズがクラインの議論を決定的に修正していることをクラインの著作との比較から明らかにしている）、とりわけ圧巻は第八章である。小倉氏は、『哲学とは何か』に見られる「肉は柔らかすぎる」というわずかひとことに着目し、参照先のミケル・デュフレンヌの著作で言及されるメルロ＝ポンティの感覚論と、ドゥルーズによる「感覚の存在」の議論との近さと遠さを、さらに両者ともに依拠するエルヴィン＝シュトラウスの感覚の現象学を分析することで明らかにしている。詳細は本書を読まれるべきであるが、概略こうである。ドゥルーズは、ベーコン論において「具象的なもの」に対して形象を提示する。形象は、神経系に直接働きかけ、これによってもたらされる主体と対象が結びついた感覚形態は、メルロ＝ポンティが生きられた身体と呼ぶ、感覚する者と感じられるものが共働する知覚的な現象学的身体に極めて近い。しかし、メルロ＝ポンティは、知覚構造を逸脱しつつもその下で「私の諸感覚すべてを貫く」ものとして分裂病の空間経験を記述しており、それがエルヴィン＝シュトラウス『感覚の意味について』の地理空間と風景空間の区別に拠っていると小倉氏は指摘する。風景空間においては、地理空間のように空間がゲシュタルト的に構造化されることがない。風景空間は、知覚経験である地理空間に展開不可能な知覚ならざる経験そのものであり、そこでは、知覚経験の可能性の条件は崩壊し、メルロ＝ポンティの言う生きられた身体にとっては文字通り「生きられえない〈力〉」（287）が現前している。ドゥルーズが「感覚の存在」によって狙っているのは、この「知覚によって抑圧されている経験の位相、私の諸感官すべてを貫き、人格的同一性を消去してしまう、そんな〈力〉

の領域なのである」(297)と小倉氏は主張する。さらに、シュトラウスがこの経験不可能なものを経験可能にするものとして絵画を持ち出していることが、『哲学とは何か』における芸術の特権視を帰結し(ただし『哲学とは何か』は、哲学、科学、芸術に優劣はないと述べているので、これに小倉氏は抗している)、「カオスに抗して諸要素を合成＝創作することで可能的なものを現存させる」ものとしての「モニュメント」という概念に直結することが明らかとなる(第九章)。

芸術は経験不可能なものを素材(マテリアル)によって合成し保存する。素材は形態(形象)が立ち現われると同時にその背景として自身を打ち立てる。素材は摩耗しやがて消滅するため、そこから出現する感覚の存在は、素材が持続するその相対的な時間に依存する。ここに芸術によるカオスに抗する闘いの意義があると小倉氏は言う。すなわち、感覚の存在を与えるモニュメントとしての芸術作品は、その素材の消滅とともに消え去るものを、それにもかかわらず把持し、わずかながらに保存する。そのため芸術は、可滅的な身体を生きる私たちもまた、「事実上の生と死を権利上わずかに超えるもの、つまり「可能的なもの」を、過去も未来もない現在のなかで、しかし「その短い持続と共存する永遠のなかで」、現存させ、現前させる」(339)ことができるという「少しばかりのコツ」(342)を私たちに与える。芸術と同様、私たちが他ならない自らの人生を生きて死んでいく「その闘いは、誕生にも、死にも、尽きることはないのである」。こうして最後の一文へとたどり着き、本書は終わる。

理解されるように本書は、「カオスに抗する闘い」という共通項をドゥルーズの著作に見出すだけでなく、各著作に固有の論点を丁寧に解きほぐすとともに、著作間の緊密な連関性を極めて明晰な論理によって記述することで、ドゥルーズ哲学の堅固な体系性を損なうことなく明らかにすることに成功しているといえる。

しかしながら、周到に構成された本書であるからこそ、居心地の悪さを感じさせるものがある。他ならない「老い」の位置づけである。端的に言って、芸術の議論に老いの議論が接ぎ木されるとき評者は違和感を覚える。小倉氏は芸術によるカオスに抗する闘いの意義とは何だろうかと問い、こう答えていた。

芸術によるカオスに抗する闘いは、それが感覚的で、どうしてもなく可滅的であるからこそ、哲学による概念の創造には不可能な仕方、それ固有の意義、ある種の特権性をもつ。つまり、マテリアルの可滅性とともにある感覚の存在は、まさに、可滅的な身体とともに生まれ、それとともに生き、その相対的な持続のかぎりにおいて死んでいく、私たちの限りある生、その言うまでもない崩壊の過程に対して、私たちがどのように立ち向かうことができるのかという問いに、唯一応答しうるものなのである。(331)〔下線は評者による〕

確かに、芸術が可滅的な素材によってモニュメントを合成し、これによって経験不可能な感覚をほんのつかの間把持するという芸術論が説得的であることをわれわれは認めた。引用部で言われているように、芸術の特権性の根拠が「どうしてもなく可滅的」な素材に依拠することであると認めよう。しかしそれはあくまでも芸術における素材の可滅性の話であって、これが「つまり」という接続詞を

介して、ただちに私たちの身体の可滅性へと接ぎ木される点に違和感を覚えるのである。しかし、好意的に読み込んで、芸術における素材と私たちの身体のあいだには単なる物質的な可滅性という共通点があるだけでなく（あらゆる物質は可滅的である）、両者はいずれも人間の営為にかかわるがゆえに、前者は後者に「唯一応答しうるものなのである」と認めよう。しかしこのとき、老人にとって、芸術が唯一与えうる応答というのは具体的に何を指すのか。評者にはこれが皆目見当つかないのである。

本書が用意する回答として考えられるのは、「老人の「呆け」」(340)であろうか。芸術におけるモニュメントの行為としての仮構は、思考や観念が解体していくなかで、自己と世界をいびつにつなぎとめ、まがいものの表象をつくりだす「老人の「呆け」」のようであり、「崩壊を越える自己および世界の絆を構成する幻視能力」を、「来るべき民衆」(340)を幻視させるのかもしれない。「呆け」にかかわるこの議論の出どころは、おそらく、『哲学とは何か』において、頭の回転が速いだけの疲れを知らない若者と疲労した老人をならべ、「このような老人は、自分の空になった頭の内部で、緩んだオピニオンを追い求め、たったひとりで語りながら淀んだディスカッションを養っている」とし、「まるで、カオスのなかに再び完全に陥らないために、自分の古い諸観念の遠い記憶になおもしがみついているかのようだ」とされる部分に該当すると推測される（cf. *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, 1991, p. 201-202 / 邦訳、359-360頁）。なるほど、老人の呆けはカオスに抗して闘っているようである。しかし、ここでの疲労した老人とは、思考において無限速度を維持できなくなった哲学における疲労の例であり、芸術のそれとは区別されている。芸術の疲労は、「心的カオスへの落下」もしくは紋切型の表現や出来合いのオピニオンに陥り、なにも新しい諸感覚を創造できなくなるとされる。「呆け」は、カオスに完全に陥らぬようまがいものの思考を取り繕う哲学の領分であって、もはや何も言うべきことがなく、完全にカオスへと落下する芸術家とは「いささか異なる」(ibid., p. 201 / 同上、360頁)のである。よって、テキスト解釈上、芸術と呆けを結びつけるのは困難であると思われるのだが、それを措いたとしても、では仮構としての呆けは老人に何を与えるのか、そこで幻視される「崩壊を越えて存続する人間および世界の絆」(355)とは具体的に何なのか、たとえそれが何かであるとして、それが唯一の、老人にとって「老いとともにある私たちの終わりある生を、その絶望に抗して生き抜くための、「少しばかりのコツ」なのである」(355)となぜ言うことができるのだろうか。

人は老いる。精神的にか肉体的にか、老いて衰えやがて死ぬ。しかし、「老いて死ぬ」と一口で言われるあいだも、少なくとも生きながらえているのであれば、わずかに身体の軽快な日もあれば、結びつきがほどき解かれた記憶のなかでさえ何かをふと想起し、ほんのわずかに心穏やかになる瞬間もあるだろう。このとき人は、芸術に拠ることなく、自らの生とともに／に抗って生きながらえている。死んで無に帰するその瞬間に至るまで、生きながらえているあいだの快と苦、痛みと苦しみの増減のなかにこそ、カオスに抗する闘いはいみじみされるのではないか。評者のこうした違和感は、本書の価値を否定し毀損するものはいささかもありえない。むしろ評者は、老いて死ぬまで生きながらえる生の機微をこそ肯定するような老いの哲学を、小倉氏自身が今後展開されることを確信しているからだ。これはまったく修辞ではない。

(小林 卓也)

香川知晶・斎藤光・小松美彦・島菌進・安藤泰至・轟孝夫・大庭健・山極寿一著  
『〈いのち〉はいかに語りうるか？——生命科学・生命倫理における人文知の意義——』

香川知晶・斎藤光・小松美彦・島菌進・安藤泰至・轟孝夫・大庭健・山極寿一著

## 『〈いのち〉はいかに語りうるか？ ——生命科学・生命倫理における人文知の意義——』

(公益財団法人 日本学術協力財団、2018年)

「生物学の革命」から現代に至るまでの約70年のあいだ、生命に関する科学研究・科学技術は急速に発展してきた。生命科学は、これまでにない新しい知識を数多く提供してきたし、また、そうした知識を応用することで、遺伝子改変、クローン胚作成、脳高次機能解析などの様々な生命操作技術が開発されてきた。だが、こうした現状を楽観視して、現場の科学者・技術者の「為すに任せよ (laissez-faire)」というわけにはいかないだろう。我々は、生命をめぐる科学・技術の発展を踏まえて、〈いのち〉に対する考え方(生命観)や取り扱い方(倫理観)を改めて考える必要がある。こうした問題設定の下、2016年11月26日、第23期日本学術会議哲学委員会「いのちと心を考える分科会」主催によって、「〈いのち〉はいかに語りうるか？——生命科学・生命倫理における人文知の意義」と題した公開シンポジウムが開催された。本書は、このシンポジウムに登壇した7名の論者の論考を中心に編まれた成果報告集である。

本書の構成を確認しておこう。本書の主眼は、科学的生命観を相対化しつつ、〈いのち〉をめぐる人文学からのアプローチの諸相を提示することにある。各論文で扱われるトピックは、大別すると、以下の4つの問題にかかわる。①科学的生命観をめぐる諸問題(第1章:斎藤論文/第2章:小松論文)、②生命倫理をめぐる諸問題(第3章:島菌論文/第4章:安藤論文)、③生命と技術の関係をめぐる諸問題(第5章:轟論文/第6章:大庭論文)、④生命倫理の倫理性をめぐる諸問題(補論:香川論文)。これら4つの問題は、けっして独立しているわけではなく、密接に結びついているが、以下では便宜的に、①の問題にかかわる論文と、その他の論文とを切り分けた上で、各論文の主要な論点を確認していくことにしたい。

1. 科学的生命観の射程と限界を見定める:科学的生命観を相対化するためには、その射程と限界を適切に見定める必要がある。だが、管見では、生命をめぐる学際領域の代表格たる生命倫理において、そのようなアプローチがとられることはほとんどない。(後述するが、これは、生命倫理が、生命に関する科学研究・科学技術のコンサルティング業務に終始している現状と関係している。)こうした現状を踏まえるのであれば、本校の冒頭に置かれた斎藤・小松の論文は、科学的生命観の射程と限界を真正面から論じた稀有な試みとして貴重な価値をもつといえる。両者の議論の要点を順に確認していこう。

(1) 斎藤光「「遺伝子」概念・「細胞」概念のゆらぎと拡散」:「遺伝子」と「細胞」の概念は、ミクロな生物学研究の基礎をなすものである。ところが、現代の生物学研究において、これらの概念は、一般的に思われているほど固定的なものではない。この点を明確にするために、斎藤は「遺

伝子」と「細胞」の概念史を追跡していく。紙幅の関係上、ここでは「遺伝子」についてのみ確認したい。斎藤によれば、現代最も一般的な「遺伝子」の概念は、次のようなものだ。「現時点で53年にスタートした新しい概念に関して整理すると、一定のDNAの配列は、特定のタンパク質を指定するが、その指定のメカニズムとしては、DNAの塩基配列がmRNAの配列へと転写され、そのmRNAの配列に沿って、タンパク質が翻訳・形成されるという、情報の流れと物質の動きがある、とまとめられるのではないか」（31頁）。このように理解される「遺伝子」の概念を、斎藤は「分子生物学的遺伝子概念」と呼ぶ。ところで、現代では「分子生物学的遺伝子概念」によって遺伝過程を統一的に理解することはできない。斎藤は、①スプライシング、②トランスポゾン、③遺伝子発現の調節（Cf. オペロン説）、④ncRNA、⑤エピジェネティクスといった現象の分析を通して、「分子生物学的遺伝子概念」を通して理解される遺伝過程よりも、実際の遺伝過程は遙かに複雑で「動的」であることを指摘する。「遺伝子」の概念の「ゆらぎ」とは、まさにこうした事態を指している。（なお、「細胞」の概念に関しても、以上と同種のことが確認される。）とはいえ、これはあくまで科学的生命観のなかでの話だ。斎藤の鋭い指摘によれば、現代の「遺伝子」（または「細胞」）の概念は、こうした「ゆらぎ」とは離れた別種の意味を獲得し、我々の社会に大きな影響を及ぼすようになってきている。「社会的カテゴリーとしての遺伝子概念」と呼ばれるこの概念には、少なく見積もっても、①身体に関わる〈もの〉的実体、②〈いのち〉の背景や前提とされる〈もの〉的身体基盤、③法的空間における重要なエージェントといった機能がある。こうした分析を通して斎藤が明らかにしているのは、「遺伝子」（または「細胞」）の概念は、科学的生命観に由来するものだが、もはや科学による理解に尽くされるものではなく、科学から離れて社会のなかで独立した機能をもつ概念へと「拡散している」ということである。

（2）小松美彦「〈いのち〉はいかに理解されるか」：小松の論文は、古代ギリシアから現代に至るまでの科学的生命観の探求の歴史を、生命現象の基礎となる知覚不可能な〈隠れた何か〉、すなわち〈隠れた根本物質〉と〈隠れた能動的原理〉の探求の歴史として再構成する試みである。小松は、科学的生命観の重大な転換点を、18世紀から19世紀前半のあいだに見定める。というのも、この時代には、〈隠れた能動的原理〉を、①非物質的なものとみなして全廃する立場（ラマルク）、②認識形式ないし関数概念に還元する立場（ライル）、③実在性を認めつつもその意義を失効させる立場（キュヴィエやマジヤンディ）が台頭してくるからだ。さらに、19世紀半ばになると、これら3つの立場を徹底したものとして、①唯物論的生命観、②力学的生命観、③現象主義的生命観といった立場が現れる。小松の診断によれば、現代の科学的生命観を代表する種々の立場（遺伝子決定論、脳還元論、オートポイエーシス論、「人間=コンピューター」論）も、以上の3つの立場の融合的発展形態として理解することができる。次いで、小松は、こうした科学的生命観とは対置される人生論的生命観を提唱する。人生論的生命とは、科学的理性によって客観的に捉えられた「生命」ではなく、感性によって捉えられる主観的なイメージを抱擁する〈いのち〉の探求にほかならない。〈いのち〉には、①「ある」に対しての「いる」、②自分の速さで走りつづけること、③リアリティ（過去形・完了形の現実）に対するアクチュアリティ（現在進行形の現実）、④他者との関係性と絶対的受動性、といった4つの本性があるという。このような見通しを提示した後に、小松は、漫画『あ

したのジョー』と映画『サード』の解説を通して、②の特徴がどのようなものなのかを明確化するという、きわめてパフォーマンスな仕方、人生論的生命観について具体的に記述していく。それは、科学的生命観によっては尽くされない、素朴な〈いのち〉の理解を擁護するための試みと言えよう。

2. 人文知は「生-資本」の暴走を止められるか：残る5つの論文の検討に入る前に、これらを包括的に理解するための補助線を引くことから始めたい。本書の刊行を機に、島蘭・香川・小松による鼎談が『週刊読書人』（2018年5月11日、第3238号）に掲載された。その主題は「人文知は科学技術の暴走を止められるか」というものであった。ここで、「科学技術の暴走」とは何を意味するのか。ひとつには、生命についての科学的認識を過度に絶対視することが挙げられるだろう。先に見た斎藤・小松論文は、この種の暴走を止める役割を担うものであった。だが、これとは別種の暴走もありうる。そのひとつは、『バイオ・キャピタル』の著者カウシク・サンダー・ラジャンが「生-資本」と呼ぶものの暴走にほかならない。「生-資本」とは、ラジャンが生命科学と資本主義の共生産関係を言い表すために、フーコーやハラウェイを踏まえて導入する概念である。評者の見立てでは、本書所収の島蘭・安藤・轟・大庭・香川論文はいずれも、程度の差はあれ、「生-資本」というシステムに対する批判的な視座を投げかけるものだといえる。以下では、こうしたことを念頭に置いて、各論の要点を確認していこう。

(3) 島蘭進「医学・医療領域におけるゲノム編集の倫理問題——人をつくりかえる技術は許容できるか？」：島蘭の論文では、〈いのち〉の始まりの場面に介入するゲノム編集をめぐる倫理的問題が検討される。本論文は、「生-資本」というシステムに取り込まれた「体制」に対する批判として読解しうる。前半部では、2017年9月27日に日本学術会議「医学・医療領域におけるゲノム編集技術のあり方検討委員会」がまとめた「提言 我が国の医学・医療領域におけるゲノム編集技術のあり方」に対する鋭い批判が展開される。そこでは、提言内容が批判されるだけでなく、本委員会における倫理の軽視・専門家中心に議論を進めようとする傾向などが問題視され、日本学術会議を根本的に改革すべき必要性が強調される。後半部では、レオン・カスやマイケル・サンデルの議論を踏まえて、エンハンスメントの問題点が指摘される。島蘭は、特にサンデルの議論を重視して、エンハンスメントによって、〈いのち〉の「被贈与性」が蔑ろにされ、謙虚・責任・連帯といった倫理性が損なわれる危険性を強調する。前半部の議論を踏まえるのであれば、ここでの島蘭の議論は、人文学の知見が欠如したまま生命科学が暴走した場合にいかなる倫理的問題が生じるのかを具体的に示すことで、「体制」に対する批判的視座を打ち出していると言えるだろう。

(4) 安藤泰至「生命操作システムのなかの〈いのち〉——生の終わりをめぐる生命倫理問題を中心に」：続く安藤の論文では、死（生の終わり）をめぐる問題を主要な考察対象として、個々の医療技術・生命科学技術を全体として駆動させる「生命操作システム」について、またこれを支える「言葉のポリティクス」について論じられる。「生命操作システム」の典型例として、安藤は脳死臓器移植という医療システムに着目する。そこでは、「言葉のポリティクス」が幾重にも重なりあって作動しているからだ。例えば、「いのちの贈り物」や「いのちのリレー」といった言葉は、人体が道具化・手段化され、人の生が脳死臓器移植という医療システムに組み込まれてしまう不気

味さを隠蔽する効果をもつ。「脳死」という言葉の使用も同様だ。この言葉は、「死」という語を孕むがゆえに、かつては「超昏睡」や「不可逆的昏睡」と診断された患者をドナーとみなすことに対する躊躇いを取り払う効果をもつ。このように、「生命操作システム」とは、様々な「言葉のポリテクス」の働きによって成立している。こうした安藤の分析は、我々が技術を自在に使っているようでいて、実は我々の方が技術に使われているという実態を暴き立てるものである。

(5) 轟孝夫「〈いのち〉はいかに語りうるか——ハイデガー技術論の観点から」：轟の論文では、ハイデガー技術論に基づいて、生命と技術との関係についての問題提起がなされる。前半部では、ハイデガーの技術論の枢要をなす「ゲ・シュテル」の概念を踏まえて、「人間は技術の主人であるかのようでいて、しかし実際のところは「徴発して立てる力」によって必要とされ、用いられる奴隷でしかない」(200頁)ということが確認される。轟の解釈によれば、生命科学もまた、「ゲ・シュテル」によって徴発されるものである。それゆえ、生命科学による「開示」の対象となる〈いのち〉は、利用可能な「在庫」として扱われることになる。後半部では、ハイデガーが技術に対する盲目的追従を避ける道として提示した「ものへの放下」という態度が確認される。これは、「技術的对象の必要不可欠な使用は肯定しつつも、それがわれわれの本質を歪める時には断固として拒否するという「技術的世界に対する同時的な然りと否」を意味する」(210頁)。「ものへの放下」とは、存在者を、技術的な対象化に対して現れてくる「在庫」としてではなく、存在者の固有のあり方の下でとらえるということである。こうした哲学的考察を通して、轟は、生命科学による〈いのち〉の取り扱いの限界と、人文学による〈いのち〉の取り扱いの射程とを同時に描き出す。轟の議論は、先に見た安藤の議論と足並みを揃えている。両者はいずれも、「生命操作」や「生-資本」のシステムに盲目的に追従する人間の姿を描き出し、それとは別の道を模索する手がかりを与えてくれる。

(6) 大庭健「技術と欲望——ニーズに応えるという陥穽」：大庭の論文では、エンハンスメントなどの技術と「欲望」・「ニーズ」との関係が論じられる。大庭の見立てでは、エンハンスメントへの欲求は、人間存在を脅かす恐れがある。なぜなら、エンハンスメントへの欲求は、潜在的には優越願望や支配欲と地続きであり、「優勝劣敗」の原理を前提しているからである。いち早く優越しようとするエンハンスメント競争が進むと、人間の本性のうちにある「相互補完的な協働」の動機づけは衰退してしまうだろうし、また、そのような競争社会では、個々人の現在の境遇が、競争に勝利する努力を怠ったという「自己責任」に帰せられることになるだろう。次いで大庭は、技術の提供者(科学者・技術者)の語りにおける「技術はニーズをみたます」という言明に考察を加えていく。大庭の定義によれば、「ニーズ」とは充足されるべきだという評価を伴う規範的概念であるが、「欲望」はそうした規範的な評価を含意しない。「ニーズ」を「欲望」から区別するのは、あるものを欠いたままであることで、どの程度・どのように苦しむことになるのか、という基準である。だが、そもそも苦しいか否かの判断は、共認不可能な主観的事柄とみなされがちである。こうした他者理解においては、「当事者主権」の名の下で、「ニーズ」と「欲望」の差異が個人的な恣意に委ねられかねない。またしても「自己責任」という言葉が蔓延ることになる、というわけだ。以上の大庭の議論は、「生-資本」が「ニーズをみたます」という名目の下に技術の利用者の「欲望」を無闇に駆り立てるとする暴走を止めるための理論的基盤となるだろう。

（補論）香川知晶「生命倫理の倫理性——学際領域と人文知の現在」：香川の論文では、「生命倫理の倫理性」という主題の下、生命倫理という学際領域が置かれている現状が確認される。生命倫理は、本来は「メタ医療」であったはずだが、医療の傍にある「パラ医療」ないし医療に追従する「サブ医療」へと変質してしまった。現代の生命倫理は、いわば医療を補助する「事務」や「コンサルティング」に終始しているのだ。生命倫理の変質は、科学者・技術者にとっては喜ばしいことだろう（邪魔立てされることがないのだから）。だが、こうした関係は、スポンサー（製薬会社など）から研究資金を援助された研究者が、スポンサーに有利な論文を執筆するといった事態を引き起こしかねない。だからこそ、「生命倫理の倫理性」が改めて問われねばならないのだ。「生命倫理の倫理性」をめぐる議論の推移を追跡することで明らかになってくるのは、まさに「生-資本」と呼ばれる状況に〈いのち〉をめぐる議論が取り込まれているということだ。加えて、特に日本では、島蘭・轟論文で指摘されたような「体制」や「ゲ・シュテル」に、自然科学・科学技術だけでなく、人文社会科学も巻き込まれていることが確認される。香川の論文は、補論という位置づけだが、これまで見てきた各論で扱われる諸問題が、どのような力学のなかで生じてくるのかを理解するための足場を形成していると言えるだろう。

（米田 翼）

河野哲也著  
『対話ではじめる こどもの哲学』

河野 哲也著

## 『じぶんで考え じぶんで話せる こどもを育てる哲学レッスン』

(河出書房新社、2018年)

### こども哲学

「こどもが、本当に身につけなければならないものとは何でしょうか」(7頁)。1990年代初頭に知識を詰め込むタイプの教育が批判されてゆとり教育が導入されたが、近年では基礎学力を重視してゆとり教育を批判する傾向が出てきている。このような教育政策の変遷とはまったく違う観点からこどもの教育を考えているのが、私が冒頭で引用した河野氏の言葉である。ずばり言うならば、彼がこの問いの答えとして提案しているのが「こども哲学」である。こども哲学というときの哲学とは難解な文章を読み解くような種類のものではない。身近なテーマと問題を決め、意見を出し合って、問題についての考えを深め合いながら、かならずしも結論は出さなくてよい、といったタイプの対話的活動である(10頁)。河野氏によれば、現代の社会で必要な能力は思考力とコミュニケーション力、とくに対話する力や議論する力であり、彼は思考力と対話力を育てるもっとも注目すべき方法として「こども哲学」を取り上げている(8頁)。補足として、こども哲学に関する河野氏の説明を引用したい。

こども哲学は、1920年代にドイツで萌芽し、アメリカの哲学者であるマシュー・リップマン(Matthew Lipman, 1923-2010)によって1970年代に大きく躍進した哲学の教育方法です。80年代に関連学会や教育機関が次々と設立されると、世界各地に広まり、北アメリカ、南アメリカやヨーロッパ、アジア、中東のいくつかの国々では、中学校・高校だけでなく小学校や幼稚園・保育園でも実践されるようになりました。

日本でも遅ればせながら、21世紀になってからいくつかの私立や公立の学校で実践されるようになり、この数年で飛躍的な興隆の動きが生まれています。(9頁)

河野氏も仲間や協力してくれる学校の先生と一緒に小中高等学校でこども哲学を実践している。本書はその実践の報告も含めて作成された、こども哲学の解説書と言えるだろう。

本書は、2014年に出版された『「こども哲学」で対話力と思考力を育てる』の全体を組み替えて加筆修正し、さらに読みやすく、誰にも使いやすいものへと全面的に改めたものである。内容は2つのパート(番外編として最後に「家庭編 親子やきょうだいのあいだでのすすめ方」、「お悩み編 対話がうまくいかないケース別対応」も付いている)に分かれている。パート1ではこども哲学の概要、パート2では学校で実践される場合の具体的な実践方法と各教科におけるこども哲学の取り入れ方が説明されている。具体的な実践方法に関して言えば、2019年に童心社から『対話ではじ

める こどもの哲学 一道德ってなに?』全4巻（1巻「自分のぎもん」、2巻「家族・友だちのぎもん」、3巻「社会のぎもん」、4巻「命・自然のぎもん」）が出版された。本書ではこども哲学の実践方法が文章を中心に説明されているが、4巻シリーズとなった新しい書は絵本という手法を用いており、例えば学校図書館に置いてあったとしてもこどもが手に取りやすく、さらに先生側もこども哲学の教科書として使いやすくなるような工夫がなされている。

だがひとつ注意したいのは、こども哲学という名前がついているからといって哲学対話をおこなうのが必ずしもこどもに限定されているわけではない点である。河野氏によれば、哲学の対話に大人もこどももなく、誰が哲学対話をするとしても、ひとりの人間として真理を探究する活動に参加していることに変わりはない（35頁）。ただ大人になればなるほど、人を理解していくこと、人の言葉に耳を傾けることが難しくなる。大人になるとさまざまな立場に立って対話をしなければならぬことが多くなり、自分の社会的地位や立場に身を置くという行為に集中するあまり、どうしてもそれ以外の「外」に出ていくことに目を向けにくくなる。自分がいる場所で当たり前とみなされている考え方や、そこでの立場による判断からしか物事を考えなくなることもある。結果として、新しい経験が増えることはなく、思い込みという思考停止状態に陥ることもしばしばあるだろう。このように考えると、こどもは、立場に固定されないひとりの人間として振る舞うことが大人よりも容易にできるのかもしれない（同頁）。「立場」という小さな世界に自分を押し込めない、ひとりの人間として「自分の声で語ること」（61頁）、同時に「人の声を聞く態度を学ぶこと」（同頁）に対してより柔軟なこどもは、むしろ大人が学ぶべきものをもっていると言える。

### 考えること、忘れようとする

こども哲学の概要にも通じてくるが、本書において「考えることは、異なったものどうしを関連させることだ」と言われている。私個人が会おう新しい経験、あるいは他人との対話を通して知る彼らの経験。どちらにせよ、「新しい経験をすることは、同時に、自分が当たり前に思ってきたことを新しい関連のもとに置いて、異なった意味を与えること」（24頁）である。河野氏によれば、「考えるとは、一見すると独立して無関係に思われるふたつ以上のものに関係性をつけること、あるいは、関係性を見つけること」（23頁）に他ならない。しかしこどもであっても大人であっても、現代を忙しく生きる私たちは、せっかく出会った新しい経験の驚きを逃してしまうことがある。考えるのをやめて、見慣れた日常の作業のなかでそれらを忘れようとする傾向がある（39頁）。

では「忘れようとする」とはどういう事態を意味しているのだろうか。もう一度「考えること」についての河野氏の見解から整理していきたい。

風変わりな国に旅行してから故郷に戻ってくると、身近な自宅の風景も風変わりな場所に見えるてくるものです。こうして自分の慣れ親しんだ場所から外に出ていき、以前いた場所と今いる場所のふたつの地点を結びつけることから考えることは生まれるのです。（24頁）

たしかにそうである。触れたこともなかった文化をもつ国に長く滞在してから慣れ親しんでいた

はずの自分の国に戻ってきたとき、旅行以前に感じていた国の風景に違和感を見つけることがある。その違和感はいつも、今まで自分が持っていなかった新しいアイデアを生み出すきっかけとなっている。「大げさに言えば、哲学的テーマを考えたいときとは、私たちの日常の世界の見慣れた場所に目もくらむような亀裂が穿たれていたり、意味不明の謎の物体がそこかしこに置かれていたりするような感じがするとき」(38頁)である。「その謎は、周囲の物事すべてに関連し、自分の生活全体に絡んでいる」(同頁)。

本書でおこなわれている「アカデミズムの哲学と比較した、こども哲学の特徴」(33頁)でも、アカデミズムの哲学のテーマが抽象的な理論のなかにあるのとは対照的に、こども哲学のテーマは具体的な生活のなかにあると書かれている。しかし生活に密着した哲学、生活全体に絡んでいる謎を考えると、私たちはその謎と自分の距離が近くなりすぎるあまり、謎を解くことの辛さからその謎がなかったかのように忘れようとして、慣れ親しんだ日常へと戻ろうとするのではないだろうか。実際に河野氏が言うところの新しい経験を忘れようとするという事態も、「すぐに答えが出ないから考えても無駄だ。あまりにいろいろなものと関係していて、頭の整理がつかない。今の自分の勉強や仕事とは直接関係ないので、そんなことを考えている暇がない。人生全体や社会全体に関わることを考えても、自分の力ではどうしようもない」(39頁)。こういった心境に陥ったときに起こるとみなされている。日々の習慣に満ちた生活は、私たちにとって安心な安全地帯であり、新しいものない閉じた生活である。しかしそこで閉じてとどまっていたは新しいものと出会うことはない。こども哲学の根本には以上のような問題も含まれているのが面白い。

### 異なるもののなかにとどまることの難しさ

だが、本書を読んで引っかかっている点の一つがあった。具体的な生活のなかにテーマを見つけてそれについて考えるとき、対話の議題として哲学対話をおこなうのではなく、実際にその問題を抱えている人と対話する場合も、同じような方法で対話を進めることはできるのだろうか。

というのも、2017年夏から私は宮城県石巻市で「東日本大震災後の喪の作業の過程に見られる死者と生者の関係性の変容」についてのフィールドワークをおこなっている。最初は一ヶ月ほど滞在して帰るというスタイルを年に何回か繰り返すつもりでいたが、最終的に私は震災後の石巻の町の人びととともに彼らが出会ってしまった「死」がいかなるものだったのかを感じながら暮らすことを、自分の研究の方法とした。あらかじめ問題意識をもって「石巻」という町に着いたはずだが、見たり感じたりしたものの重さに、自分が何を考えようとしてこの町に来たのかが分からなくなってしまったからである。こども哲学と同様に具体的な生活のなかに哲学のテーマを見つけた私だが、河野氏も書いているように、まさに「あまりにいろいろなものと関係していて、頭の整理がつかない」という状態に陥ったのである。そこから私は石巻に住んでいる人たちの現在の生活となるべく同じ感覚を共有しながら、自分が考えようとしていたはずの何かを掘り下げようとした。つまり私の場合、これまでの自分には到底なかった経験であふれている町で思考停止状態に陥ったが、そこにとどまり、さらに深く入っていくことを決意した。比べることは間違っているのだが、震災・津波によって経験したくもなかった経験をした町の人びともまた、あまりにいろいろなものと関係し

ていて頭の整理がつかない経験を抱えたままている。私と彼らはどのように対話をしていくことができるのだろうか。

私の抱いた疑問に関して、もしかしたら河野氏が哲学対話を育成する思考力の三つの側面として挙げているリップマンの理論が参考になるかもしれない。リップマンは、哲学対話が育成する思考力を三つの側面に分けている。第一に批判的思考、第二に創造的思考、第三にケア的思考である。この三つは、「独立した三つの思考能力というのではなく、思考することの三つの側面」(89頁)である。三つの側面は、「独立しながらも重なり合っており、その三つが集約する多元的思考こそがもっとも優れた判断を生む」(同頁)。まず批判的思考は「それまで理由や根拠を問うことになかったものに、それらを求めていく姿勢」(91頁)であり、例としては「なぜ学校では成績をつけるのだろうか」という問いが挙げられている。つづいて創造的思考は「新しいものを生み出す思考」(93頁)のことである。本書の文脈で創造的思考は、批判的思考と一緒に説明されている。例えば、「哲学対話においてどんどんと問いが深まって新たな段階に進んでいくのは、その対話が創造的である証しだと言える」(94頁)。問いが深まって新しい段階に入って「分からなくなる」ということも創造的思考の特徴であり、本書はそれが褒められることであるとみなしている(93頁)。最後にケア的思考である。ケア的思考は、「思考の感情的な側面と関係」(95頁)している。河野氏によれば、思考と感情はまったく別物と考えるのは正しくない。「実際には、私たちの感情は、深く私たちの思考を形づくり、方向づけ、それに枠組みやバランス感覚、視点を与えている」(95-96頁)。例えとしては「自分のこどもをどう育てようか」と考える思考が挙げられている。

私が現場の哲学で抱えていた対話の難しさも、思考の三つの側面が集約して実践することで、誠実な対話をつくっていくことができるのかもしれない。批判的思考からはじまって、何を考えているのか分からなくなる段階に入って何か創造する思考へと到達する。それと同時に、石巻で感情をともなう対話を繰り返すたびに、思考は新たな方向へと私を導いてくれている。このようにして、こども哲学で河野氏が提示している思考の三つの側面は、現場における対話でぶつかる壁への対処方法も提示してくれている。私は哲学の手法として哲学対話を用いているわけではない。しかしこども哲学と同じく、アカデミズムの哲学ではなく、現実の社会に入っていくそこで問題を見つけて考えることをしていることに変わりはない。このように同じ観点から哲学をおこなっている河野氏のこども哲学は、こどもや学校の先生だけでなく、現場で格闘しながら哲学をする者の手引書にもなっている。新しい哲学を模索している哲学研究者を導く大事な一冊である。

(奥堀 亜紀子)

坂本尚志著

『バカロレア幸福論——フランスの高校生に学ぶ哲学的思考のレッスン』

坂本 尚志著

『バカロレア幸福論  
——フランスの高校生に学ぶ哲学的思考のレッスン』

(星海社、2018年)

私は、日本の大学院でデカルトに関する修士論文を書いてから、機会を得てフランスで博士論文を書くことになった。或る程度、執筆が進むと、指導を引き受けてくれた教師の助言をもらうべく、書いたものを見せにいくのだが、毎回このように言われた——「あなたの文章は *descriptif* で、*problématique* になっていない」。そもそも文章が *problématique* であるとはどういうことなのかよく分からなかったし、教師になかなか認められない日々が続いたので、私は少なくとも「幸福」ではなかった。だから、この単語をタイトルに掲げる書物を前にして胸が疼いた。

この書物は、国連の『世界幸福度報告』等の指標を挙げつつ、日本人とフランス人の心性を比較しながら、次のようないささか（いや、だいぶ？）大胆なテーゼから始める——「フランス人が自分たちの思考を表現するやり方のひとつに哲学小論文（フランス語で *ディセルタシオン* と呼ばれています）」があり、リセ最終学年に在籍するフランス人が全員、バカロレアの哲学試験の対策としてその書き方を訓練されるこの「小論文では、哲学的な問題について、議論の型に従って考え、表現することが求められ」、そして「それこそが、フランス人が〔日本人と比較して〕「幸せ」である秘訣のひとつなのです」（8頁）。だから『バカロレア幸福論』というタイトル。

このテーゼならびにタイトルと私の当時の思いを擦り合わせたとき、一方で、私のデカルトに関する博論は、本来であればバカロレア対策（さらにはその延長線上にあるはずのグランゼコール入試対策やアグレガシオン対策）でその基礎を学ぶ「議論の型」（本書で繰り返される鍵語）を守っていないがゆえに教師に認めてもらえず、ゆえに私は「幸せ」とは言い難く、他方で、リセ最終学年における哲学教育を潜り抜けてきた「フランス人にとって「幸福」は、「感じる」ものであると同時に「考える」もの」（7頁）であるのに、私はそのような教育をきちんと受けてこなかったがゆえに、自分の現状を哲学的に深められず、結果「幸せ」とは言い難かった、という或る種の二重苦に喘いでいたのか。大袈裟に聞こえるだろうが、実際そうだったと思う。だから私は、本書の副題にある「レッスン」に虚心坦懐に学ぶことにした。率直に言って得ることが多かった。もちろん、疑問に思うこともあったので、それも可能な範囲で述べてみたい。

第一章「フランス人は大学に入るために、幸福について考える」では、バカロレアの特徴について、普通系・職業系・技術系の相違、その歴史的経緯、科目数、評価法といった全般的なことが鳥瞰されたのち、試験科目としての哲学ならびにその対策としての哲学教育の特徴について虫瞰される。本書のタイトルで言えば前半部に傾注するわけである。とりわけ「フランス人だって哲学には苦労している」の節では、「哲学を学んでいるフランスの高校生は日本の高校生よりも賢いとか、

成熟しているという議論は実態を踏まえて」おらず、「哲学試験は彼らにとって高い壁として立ち  
はだかっているし、その壁を越えられない者もまた多い」(30頁)という現状が報告されているのは、  
フランス国民教育省の依頼を受けてデリダがブーヴレスと共同で1989年に作成した哲学教育改革  
案「哲学と科学認識論に関する委員会による報告書」(みすず書房刊『哲学の権利』第二巻所収)  
で指摘されていることと呼応するもので重要である。なぜなら、そのような「実態」の克服のため  
に授業上のさまざまな工夫が考案されるからで、その詳細は次章「思考の型」を身に付けて「自  
分で考える」ようになる」で述べられることになる。

その点を見ていく前に、もう少し本章の記述を追っていくと、過去のバカロレアで出題された問  
題例(30-33頁)が出題数ランキング(43-45頁)とともに紹介され——ちなみに1996年から2015  
年までの累積出題数ベストワンは「自由」についてとのこと——、さらに、その対策のために、た  
とえば文科系では週八時間に及ぶ哲学教育のカリキュラムの具体的内容として、「それまで生徒が  
習得してきた知識を統合しながら、考える力を鍛え、最終的には自律的かつ批判的に考え、行動で  
きる市民となる準備を整えること」(34頁)を哲学教育の目的に掲げるフランス国民教育省が制定  
する、授業で取り上げるべき概念群、哲学者集団、そして哲学的な思考を促すうえで有効とされる  
「手がかり [repère]」の一覧表が掲載されていて(36-42頁)興味深い。「意識」「言語」「理論と経  
験」「社会」「自由」といった二十三個の諸概念は、「主体」「文化」「理性と現実」「政治」「道徳」  
という五つの領域に振り分けられ、古代・中世であればプラトンやアリストテレス、近代であれば  
マキアヴェッリやモンテーニュ、現代であればヘーゲルやショーペンハウアーといった五十七名の  
哲学者について「平等」(40頁)ではないにしても全般的に、さらに「絶対的/相対的」「抽象的/  
具体的」といった二十六個の「手がかり」とともに学ぶカリキュラムは、その名にふさわしい体系  
的かつ網羅的なものである。とはいえこのカリキュラムを実際どのように教室の現場で活かしてい  
くかは、完全に教師の自由裁量に任されているらしい。「教える資格を持った教員が教えるのだから、  
その内容・方法がどうであれそれはきちんとしたものであるはずだ、という想定(あるいは幻想?)  
のもとにフランスの教育制度は機能して」(35-36頁)おり(したがって日本と違って教員  
免許更新制は存在せず)、このことはバカロレア試験の採点基準にまで及び、著者によれば厳密な  
基準は存在しない。

カリキュラム、教授法、そして採点基準に関しては、日本の高校公民科倫理教育との比較にもう  
少し踏み込むと、本章の記述はさらなる厚みを得たことだろうし(たとえば通称「都倫研」の取り  
組みなどが具体的な比較対照事例になりうるだろう)、著者が京都大学高等教育研究開発推進セン  
ター『京都大学高等教育研究』第18号(2012年)に寄稿した論考「バカロレア哲学試験は何を評  
価しているか?」で、あるいはフランスのすべての系列のリセ最終学年で哲学教育に従事した経験  
のあるアンヌ・ドゥヴァリユーが首都大学東京人文科学研究科『人文学報』第481号(2013年)  
に寄稿した論考「リセ最終学年以前への哲学の拡張?」でそうされているように、フランスの哲学  
教育が実は「共和国」「民主主義」「啓蒙主義」といった政治的理念と密接に関連していることの意  
味をさらに批判的に問えば、哲学教育が或る政治体制の実現に意識的/無意識的に動員されること  
の肯定的/否定的な評価を下すことも可能だったはずで(部分的には、著者が書肆心水刊『共にあ

ることの哲学と現実』に寄稿した論考「『合理性の共同体』の存続のために」のなかで、「仮に共同体の存続を目指す手段としての哲学教育が、共同体の〔存立根拠を疑問に付すことでその〕破壊のための手段を提供するものであったとすれば、哲学教育は「失敗」であるということになる」のかと展開されている)、ということはそこから出発して、バカロレアの哲学試験の抱える困難について多角的な考察が可能だったはずで、本書はその点が少し物足りなかった。そしてその困難のうちには、現役の哲学教師としてリセで哲学教育に従事するクレール・マランが前述の『人文学報』に寄稿した論考「『デカルトの国』で哲学を教えること」で列挙しているように、「円滑な授業展開とますます両立しなくなっている物理的な制約」「各科目〔は〕仕事の役に立たねばならないという根深い偏見」「バカロレア試験における配点指数制」「生徒が論理立て緻密に文章を書くことの困難」「生徒の多様さ」といったこと、さらにこの最後の論点に関わることとして、前掲の論考「『合理性の共同体』の存続のために」で指摘されているように、「教育を受ける機会自体も保障されているとはいいがたい」「移民や難民、外国人労働者やその子弟」つまり「声なき主体」の、哲学教育からの排除まで含まれているのである。

さて本書の白眉である第二章では、「認識するためには観察するだけで十分だろうか?」「理性によってすべてを説明することができるのか?」といった哲学的な問いに、あるいは、ルソー『人間不平等起源論』やホップズ『リヴァイアサン』からの抜粋に対する エクспリカシオン・ド・テキスト 説明を求める問いに（いずれも本書32頁から33頁で紹介されている2017年普通バカロレア哲学試験問題）、小論文という形式をもって答えなければならない生徒は、一年間かけていったいどのように準備するのか、このことを、書店で容易に入手可能な受験参考書の「ノウハウ」（49頁）を素材に十カ条にまとめ、生徒はそれを習得しながらバカロレア当日を迎えることが説明されていく。

この哲学小論文の書き方を列挙するなら、「自由に書くのではなく、「型」を守って書く」「持ち時間の半分は考える時間である」「問題の中心的なテーマをまず理解する」「動詞や副詞のちょっとした違いに敏感になろう」「質問のバリエーションを知っておけば考える時間が節約できる」「ひとつの問題を複数の問いの集まりに翻訳すれば、考える道筋が見えてくる」「書く前にスタートからゴールまでの道筋を決めてしまおう」「部分の「役割」を意識すると、思考の流れは驚くほどスッキリする」「『権威』を引用して、使いこなせ」「自分の意見と反対の意見をまず検証しよう」（85-86頁）となる。著者によれば、フランスの高校生はこれら「思考の型」を習得することで、出来不出来は当然あるが、それなりの小論文を四時間という試験時間で仕上げていく。そして採点に際しては、「生徒がそれまで学んできた知識を統合しながら、批判的、自律的に考える力」つまり「一年間を通じて学んできた「思考の型」を、学んだ哲学的知識を活用しながら、さまざまな問題に当てはめていく能力」を身に付けたかどうかが判断され、したがって「生徒の哲学的才能」や「思考の独創性」（51頁）が評価対象になることはない。

さらに第三章「幸福とは何だろうか?」では、「フランスの高校の哲学の授業で、幸福はどう教えられ、考えられてきたのか」（86頁）が概観される。本書の書名で言えば、後半部の、しかも狭義における、つまり「フランス人が「幸せ」である」のはバカロレア哲学試験対策のおかげ云々という著者のテーゼとはいちおう切り離された限りでの「幸福論」である。そこでは、「幸福とは「最

高善」である（アリストテレス）や「幸福は快樂だ」（エピクロスら快樂主義）といった主張、「快樂計算と快樂の質」を考察したベンサムやミルら功利主義者、「無益な欲望を捨てよ」と説くエピクテトスらストア派、その末裔であるデカルト、「自己の存在に固執せよ」と迫るスピノザ、「人間は幸福を求めて病む」と見抜くフロイト、「幸福は個人のもの」と達観するカントや「孤独こそが幸福だ」と同様の主張を展開するルソー、その反対に幸福を集団的なものと考え、それは「ヨーロッパにおいては新しい観念である」と喝破するサン＝ジュスト、「他者への共感としての幸福」を打ち出すヒューム、「人間は不幸から逃れて生きている」（パスカル）、「幸福は幻影である」（ショーペンハウアー）、「生の目的は幸福ではなく力の増大である」（ニーチェ）といった消極的幸福論などが一挙紹介される。

ついで本書最終章「現代人の幸福に関する悩みを考えてみる」では、バカロレア哲学試験の過去問「卑怯だろうが卑劣だろうが、幸福になれば勝ちなのか？」（125-148頁）ならびに「孤独のなかで幸福でいられるのだろうか？」（149-168頁）を、第二章における十カ条と第三章における幸福論を援用しつつ、どのように解いていったらよいか、そのモデルが学生と教授の対話編というスタイルのもと提示される。先立つ二章の読解によって自分はどの程度「思考の型」を理解したか、読者は「学生」とともに自問することができる巧みな仕掛けである。と同時に、なるほどこうやって導入部を作り、展開部ではこのように論を運び、そして結論部でこのように着地することが「思考の型」を使いこなせていると判定されるポイントになるのだと合点がいく。

ところで著者によれば件の十カ条は、「バカロレア哲学試験のためだけのテクニク」に終始するわけではなく、「わたしたちが日常生活や仕事の上で出会うさまざまな問題を考える上でも役立つ」（86頁）。そしてこの十カ条は、以下の四カ条に縮減される。すなわち「「もやもや」を問題の形にする」「思考の型」を使って問題に答える」「他人の議論を「思考の型」に当てはめて考える」「意見の違いを尊重しながら他者を説得する」（175-178頁）。これは、若き日のデカルトが完成を断念した『精神指導の規則』（1628年？）のなかで二十数個からなる方法の規則が列挙されるも、最終的にはそのエッセンスを凝縮した四つの規則が『方法序説』（1637年）において披瀝されたことを想起させるもので興味深い。しかもこのような思いは、著者が強調する「思考の型」——これは「問題に対する答えの導き方もある程度決めてしま」う危険をはらむが、生徒に「てんでばらばら」（52頁）に思考させそれを表現させるよりは教育的効果が高い（ちなみに、ナカニシヤ出版『反「大学改革」論』に所収の著者の論考「専門教育は汎用的でありうるか」では、「型」の習得と自由な思考の関係をめぐって本書より丁寧な議論がなされている）——を身に付けることの重要性をデカルトもまた強調していたという一致によっていっそう強まる。『精神指導の規則』第二では次のように述べられている。「たとえこの種の意見が博識な人々の間で論争の種になっているために不確実なものに思えたとしても、これらの意見によって少年たちの精神を教育する方が、それらの意見が彼ら自身の自由裁量に任されたままであるよりも、はるかによいことなのである。なぜなら、指導者なしでは、少年たちはおそらく断崖絶壁に向かって進んでゆくであろう、しかし、教師たちの足跡を追ってゆくかぎり、たとえときどき真理からそれることがあったとしても、少なくとも、より思慮深い人々によってすでに承認されてきたという意味ではより安全な道を

彼らが取っていることは確かであろう」（白水社刊『デカルト著作集』第四巻15-16頁）。ここでデカルトは、『方法序説』第一部における辛辣な学校教育批判とは全く異なり、そう言ってよければ「教科書ス的なもの」を称揚している。

そうだ、私たちは、哲学をするうえで「型」がいかに重要かを強調する著者とともに、「われわれ自身、かつてわれわれもまた同じように学校における教育をうけてきたことを嬉しく思う」（同上書）と述べるデカルトともに、そしてさらには前述した「報告書」のなかで次のように述べるデリダとともに、学校教育とりわけ哲学教育における「教科書的な」という付加形容詞の復権を図らなければならない。デリダは言う、「これは詰め込み式の勉強と混同されうるものではない。詰め込み式の勉強とは、試験の当日に試験官を欺くための知識を表層的かつ拙速な仕方で蒐集することである。教科書的な学習とは、私たちが必ずしも〔独自に〕創出したわけではない概念と〔概念間の〕イデー 区別を自覚的に再現し、使用できるようになること、すでに遭遇したことのある問題と思想を識別できるようになることである。もし幾人かの生徒が〔教科書の学習を超えて〕さらに独創的で、創造的で、豊かな教養を備えている、あるいは〔他の生徒よりも〕傑出しているとすれば、それはそれで結構なことだ。しかし、哲学教育が教科書であることを、教科書であると自認することを恥ずかしがる必要はないのである」（前掲訳書382頁）。

この書物との出会いがもっと早ければとの思いが読後の私を包み込んだ所以である。巻末には懇切丁寧なブックガイドが付いていて読者をさらなる考察へ誘う。

（津崎 良典）

篠原 雅武著

『人新世の哲学 思弁的实在論以後の「人間の条件」』

(人文書院、2018年)

この間、「人新世」(anthropocene)という語をよく見る。なんだこの言葉は。うまいのか。まずいのか。本書の十四頁以降で、この言葉が紹介されている。どうも、パウル・クルツツェンという地質学者が使用している語のようだ。クルツツェン曰く、この「人新世」とは、現代の地球のあり方らしい。この語を受けて、チャクラバルティという人や、ティモシー・モートンという人、あるいはアミウダ・ゴージュという人、あとは私もちょっと知っているブルーノ(日仏哲学的にはブリュノでしょうか)・ラトゥールという人なんか議論を展開している。

本書には書かれていないが、ちょっと色々調べてみた(とか言いながら、実は、ちょこちょここの手の文献は読んでるので、知っています。知らんふりしてごめんさい)。このanthropoceneという語は、もともとはanthroceneという語としてアメリカの環境系のジャーナリストであるアンドリュー・レヴキンが、一九九二年の時点で、地球温暖化について語る際に編み出して以来、それが次第にじわじわと広がっていき、その後、変化していった概念だ。地球環境の変化について研究を行なっている科学者も無視できなくなるようなデータが取られていき、その地球環境の変化が、人間に起因することから、この語に、「人間」の意味合いを継ぎ足し、anthropoceneとなっていた。人間は産業を発達させていく過程で、大量の二酸化炭素を排出し、地球をゆっくり温めている。それだけではない。人間が作り出したプラスチックゴミが、「自然」となっていく。つまり、プラスチックでできた石が地球を構成する自然物として形成されるようになってきた。あるいは、地球中に人間によって作られた放射性物質が撒き散らされ、人間による土地の造成により自然環境に変更が加えられ、とにかく、人間が地球を変えていっている現実がある。つまり、地球そのものが、人間の手によって、改変されてきた結果が、人新世なのだ。当然だと思っていた所与が、当然ではなくなった時代。このようにして、少しずつではあるが、浸透していっている概念なのだ。同時代の急先鋒がクルツツェンであり、そこから自然科学だけではなく、社会科学や人文科学の研究者も、その衝撃を受けるようになり、研究が蓄積されつつある。

こうした同時代の話題を引き受けて著者の篠原は、本書を書いている。つまり、現代思想の中の現代思想といってもいい。ホットな話題なのだ。本書が刊行された(2018年1月)前後にも、例えば『現代思想』で「人新世」が特集されたり(2017年12月)、クリストフ・ボヌイユ&ジャン＝パティスト・フレソズ『人新世とは何か』(青土社、2018年3月)が翻訳・刊行されるなど、この間にこの手の著作が沢山出版されている。この語の影響を受けて環境人文学なる怪しい学問分野も誕生しつつある。とても怪しいが、私は怪しい学問分野が好きだ。そう、多分、この言葉は「うまい」のだ。

本書の中身を少し紹介しよう。第一章は「人間と自然とのかかわり」である。文字通りの議論が、

冒頭にアーレント、真ん中でベンヤミン、最後にモートンを召喚して語られている。とりわけモートンの議論は示唆的だ。著者が引くベンヤミンなどの議論によれば、人間は自然にアウラをみる。しかしながらそのアウラが喪失されてくることで、私たち人間と自然とが隔絶されてくるようになった。そこでモートンからすれば（そして端的に言えば）アウラ云々はどうでもよく、最初から人間と自然は全く別々の存在として取り扱い、存在土士の相互連関を強調していく論を展開していく。「自然」概念の持つ様々な障壁をひとまず無視し、人間を含む様々な諸存在を「とりまくもの」として自然を捉えるのだ。「モートンが環境を問題にするのは、人間の行為、感覚、思考とのかかわりにおいてそれをどのようなものとして捉えたらよいかと問うためであり、さらに人間そのものを、環境という広がりの中にあるものとして捉えなおそうとするためである」（本書、p.56）。このように人間と自然との関係は、同じ存在という土俵にずらされて、議論が展開される。しかしながら、こうした中であって諸存在は、予見不可能な渦の中に投げ込まれることになる。

第二章は「人間世界の離脱」と題されている。人間と自然はある意味で関係は全くない。しかしながら、「人新世の問題は、人間にはコントロールできない自然とともに生きていく存在として人間のあり方を考え直すことを迫るものであると考えることもできる。ここでこそ、人間のあり方について考えることを責務とするはずの文系学問の営みが要請されているのではないか」（本書、pp.79-80）と筆者は問うている。そこでチャクラバルティが召喚される。人間の営みによって自然が改変されてきたことが現代の地球のあり方、つまり人新世であった。この時、人間を道徳的に批判するのではなく、地球を改変させてきたのと同様に人間もまた変化しながら生きている様を、チャクラバルティを引きながら著者は議論し、それに加えそのチャクラバルティの議論とパラレルなものとしてアーレントを再び召喚する。その際にアーレントの人間と自然との関わり方の指摘がなされる。そこでは人間世界は自然から完全に切り離されているのだという指摘だ。とはいえ、チャクラバルティはアーレントからも「離脱」する。チャクラバルティからすれば、人間世界は切り離されたはずの自然世界につきまとわれ、人間世界の境界は常に侵犯されるものとして語られるのだ。

第三章は「人間世界の脆さ」について。アーレントによる「人間の条件」が崩壊していくことについて論じられ、それが敷衍され、チャクラバルティの議論と接続することで、私たちを取り巻く領域の脆弱さが語られている。自然世界による災害だけではなく、それに伴う人工世界の崩壊から、私たちは「自分が属する人工世界が崩壊したとき、完全なる無用状態になり、生き延びることができなくなる。それゆえに人びとは、みずからの根底的な無用化を恐れるがあまり、人工世界の一層の高度化、堅牢化を求め、そこへと過度なまでに統合されていくことを望むようになる」（本書、p.122）。人工世界に安住することはたやすい。しかしながら私たちは人口世界でのみ、生活しているわけではない。人工世界とは「無理のある構築物」（本書、p.124）なのだ。ここで仮に「望む」通りの生活を送ることができたとしても、その人工世界はフォーコーやドゥルーズが述べるようなほの暗い管理社会の到来でしかない。かといって、自然世界に安住することも不可能そうだ（とはいえ、私は昨年度まで、どの程度自然世界に安住できるか自分なりに生活してきた。畑が恋しい）。

第四章では、ここまでの知見を踏まえつつ、私たちの住まう「エコロジカルな世界」が検討されていく。その際に科学的な「データ」は重要になる。クルツェンらが示していくように、人口は

増大し、石油の消費量も上昇し、自動車の数も増え、都市地域の人口も増加した。このような「データ」があり、人新世が到来しようとも、私たちは、一応生活できてしまう。そうなった際、私たちの「信念」のありかたが問われてくる。データのようなヴァーチャルなものがリアルだと考えられていくといった問題だ。そこでデランダが召喚される。ドゥルーズの議論などを基にしながらヴァーチャルとリアルを思考する思想家だ。デランダは、「人間の心とは独立にあるとされるリアルなもの」(本書、p.146)を検討する。デランダからすれば、私たちの心とは関係なく生じる諸々の出来事背景を検討すると、そこには「流体としか言いようのない何ものか」(本書、p.150)が存在しており、そうした位相を検討することで、むしろ私たちを取り巻く世界がリアルなものとして理解されるのだとする。このデランダの議論をさらにモートンのそれと接木して、著者は、このエコロジカルな世界は、「語り尽くすこともできないものとして存在」(本書、p.163)するものだと結論づけている。

第五章は「事物の世界と詩的言語の可能性」についてである。ここでの登場人物は詩人の小野十三郎である。資本主義が進展し、都市化が喧しい大阪の街を見つめながら、その変化をつぶさに見つめた小野の詩を手掛かりに、都市の中の喧騒と静寂、工業がもたらす荒廃、そして孤独が検討される。都市化・工業化が進展していくことで、かつてあった街の風景が変わり、「小野はそこに「悪」を感じ、壮大な不安を感じている」(本書、p.180)。しかしながら、小野は「工業を肯定」(同前)していた。なぜか。小野はもともと「自然ざらい」であったこともさることながら、満州事変以降の日本には「精神」が満ち溢れるようになり、戦時動員を強制するような「精神」を拒否しなかったからだ。その意味で、こうした空虚な「精神」ではなく「物質」の象徴でもある工業を肯定していき、「物」の徹底的な凝視によって「精神」を乗り越えることを試みた」(本書、p.184)のだという。こうした小野の議論から、私たちは「自然の物質性に出会っていく」(本書、p.192)。

第六章は「エコロジカルな共存」と題されている。人間の条件や人間の主観性の観点から共存が語られるわけではなく、ここまで語られてきた通り、「人間をとりまく広い領域、つまりはエコロジカルな領域のなかでこそ、共存の条件は模索されてしかるべき」(本書、p.195)だと著者は述べている。ここまでも述べてきたように、人工世界と自然世界のような切り分けは、その通りありつつも、その協境界は相互に侵犯され、双方ともに同じ「存在」の領域で語られるべきものであった。人間と自然についても同様であり、「二つの世界といっても、内と外というように、明確な境界で区別されているのではない。自然の世界、エコロジカルな世界、人間の世界の外に、それとは無関係なものとしてあるのではない。人間の世界は、エコロジカルな世界の一部となって含み込まれつつ、エコロジカルな世界の上に積み重なるようにして成り立っている」(本書、p.225)。この上で、日仏哲学的にも大変偉い人である坂部恵の「自然に根ざしつつ自然を超えるという二重の関係」(本書、p.225)にあるものとして文化と自然を捉えていくのだと筆者は述べている。そこから筆者は「人間世界は自然から完全に切り離されることはないが、それでも自然と区別されているという関係にある」(本書、p.226)という立論を立てていく。

ここから最後の「終章」で、これまで論じてきたことの「手さぐり」感を出しつつも、人間と自然の新たな時代の関係性を模索し続けようとする意図を示し、本書は閉じられている。

本書は、大変自由に書かれている。「哲学」であれば、接続するのが大変難しいであろう諸概念や領域が、自由に接木されることで書かれている。これも模索の結果であると思われる。人新世など、環境人文学など、まだ産まれたばかりなのだ。それが論じられるためには、自由に、書かれる必要がある（その一方で厳密かつ稠密に描くという方法もあるだろう）。いずれにせよ、人新世は「うまい」。

最後に、このエコロジーのネタで私なりに関心のある話を上述してきた話に接木して終わりたい。本書でも述べられている次の文言は大切だと思っている。「農薬をつかわず有機農法で栽培されている食材は、空気を汚染せず、川を汚染せず、さらには人体をも汚染しない。(中略) エアコンの使用を抑えるならば、室外機からの熱風の排出量が減少し、自動車の使用を抑えるなら排気ガス排出量が減少し、温室効果ガスの縮小に寄与するだろう。／だが、このような日々の地道な実践が人間による地球の改変の現状にどれほどの影響を及ぼすのか、さらにこの実践が正しいのかということ、実践の現場としての日常世界の外側ないしは上部から人間の心の作用で認識するのは、難しいというだけでなくほとんど不可能である」(本書、p.140)。そう、私たちの諸実践は無駄である。私たちがいかに個人レベルで何をしようとも、無駄である。ただし、物質的には無駄かもしれないが、精神的には無駄ではない。ここは小野の逆張りのことを述べることができる。私は民主主義など信じないが、それでもなお私たち一人一人の精神が変化することは、一人一人の宇宙が変化することでもあると思う。

これに加え、環境系アナキストであるマレイ・ブクチンの議論を接木することもできるのではないか。ブクチンからすれば、ほとんどの環境汚染の根本には、資本主義がある。企業がある。原子力発電所を運営している企業。化学製品を作り、その汚水を垂れ流している企業。発がん性が認められているにも関わらず、そうした成分を含んだ製品を販売している企業。そしてそれらに許認可を与えている国家。つまるところ、国家と資本主義を破壊することで環境が良くなると議論を展開しているのがブクチンである。またブクチンによれば、人間中心主義も、自然中心主義も批判の対象だ。自然を破壊する人間中心のあり方が非難されるだけでなく、自然中心主義として、人間をどうでもよい存在として扱いかねない。人間が地球のガンであるならば、すべて人間は不要なのだろうか。

他にも「自然」という概念の取り扱いについて思うところもある。本書で多くが割かれることはなかったが、「自然」とはなんだろうか。里山の畑や田んぼは「自然」なのだろうか。植林された杉が植わっている山々は「自然」なのだろうか。人間は「自然」なのか。人工世界が「自然」になるのが人新世なのではなかったのか。

あるいは、もっと考察すべき哲学的議論もあるだろう。「人新世」を名指す人間がいるという問題だ。存在論的な問題のみならず、認識論的な問いも必要なのではないか。人間が自然を改変したとはいえ、それに気づいているのは人間だけだったりするわけだ。まだまだたくさん、思いつくのであるが、それくらい、この「人新世」という術語は「うまい」。美味しくいただけるようになりたいものだ。

(森 元斎)

津崎 良典著

『デカルトの憂鬱』

(扶桑社、2018年)

いくつかの点で卓抜だと思う。第一に、「二十一個の動詞を解説した「辞書」や「参考書」のよう」(10頁)な章立てにするという構成の仕方。初めから終わりの方へ向けて読み進んで行かなくてもよく、どこからでも紐解くことができる。第二に、デカルトという哲学者の人物と思想を一体として、しかも平易に述べている点。ですます調で書かれており、親しみやすい。そして第三に、デカルトへというよりも哲学への入門書として読むことができる点。評者としては、この最後の点をもっとも高く評価したいと思う。

まず、この本の書物としての性格を、どのようなものとして位置づけるか。最新の研究成果に裏付けられているという印象を随所に感じるが、しかし単なる研究書ではないし、これまでのような一般向け概説書というでもない。『・・・の憂鬱』などというタイトルは、研究書や概説書に付けるものではない。ふと直観的に思い当たったのが、P・アド著『生き方としての哲学』(Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, Blackwell Publishers, 1995; *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, 2001)である。これは、古代哲学についての精緻な研究成果に基づきながら、単なる研究を超えて哲学を「人生の技法(Art of Living)」として捉えた、最近では日本でも盛んになってきたいわゆる哲学プラクティスの運動にも影響を与えた書物であるが、津崎氏の本著作は、実はアドが古代哲学について著したこの著作の延長線上に位置付けられ得るのではないかと考えて、評者はとりあえず自分で納得した。そして『生き方としての哲学』が単なる古代哲学入門でなく新しい哲学入門であったのと同様、本書もまた「毎日の生活で困ったこと、立ち止まって考えたいことがあったら、本書の出番」(「前書き」10頁)と著者自身が述べているように、実践的な哲学入門であると考えた。「方法は、理論よりも実践に存するのです」(デカルトからメルセンヌに宛てた1637年4月20日頃の手紙、本書34頁)という言葉を第1章の最後に置き、「正しい判断を下すハビトゥス——このような生活スタイルを身に付ける」(46頁)ための総合的トレーニングについて、すなわち人生という「道」を方法的に歩き抜くための技法(つまりアドの言う“Art of Living”)について、選りすぐられた21個の動詞をキーに論じ、最後に「[デカルトから] 独り立ちして自分の足で歩きながら考えること」(365頁)を説く。そう、実践的な哲学は日々の生活スタイルに表れるのである。第4章“デカルトは意外と「休む」”で論じられているように、「何も考えずに」精神を休ませることですら、またスピリチュアルな「修練」(エクササイズ)である。この種のスピリチュアル・エクササイズの系譜上にデカルトを置いて見るという発想が、本書を全体として貫いているように思われる。また、その発想が本書をして、鍛えられた精神のハビトゥスを得るための哲学入門となしているように思われる。

本書で解説されている哲学者デカルトは、読者を自分で考えること、すなわち「哲学する」とへ導くと同時に、悩み多き人生の難所で役立つにちがいない助言を与えてくれる、言い換えれば、読者の人生についてのアドバイザーであり、カウンセラーである。ここで私事にわたり恐縮だが、私は一昨年来、勤務校の哲学演習で「デカルト＝エリザベト往復書簡を哲学カウンセリングの観点から読む」という題目で授業を行なっている。昨年、本書が出版されて、丁度良い参考書が出現したと喜んで、早速に受講生に一読を勧めた。ところで往復書簡を読みながら受講生に、デカルトのアドバイスはエリザベトにとって本当に役に立っていたと思うかと質問すると、受講生の答えは概して否定的であった。本書でも引かれている、1645年6月から8月にかけてデカルトがエリザベトに宛ててたて続けに書き送った手紙——実際4通の、どれもかなり長文の手紙をデカルトは相手からの返事が届くのを待たずに矢継ぎ早に書き送っている——は、いわゆる「決定的道徳」が論じられているとも考えられる箇所を含む、研究者にとっては重要な書簡であるが、当時困難な生活に加えて病気の弟を家族のうちに抱え、自身も憂鬱症を病んでいた亡命中の王女から、ようやく届いた返事には、幾分の不満を感じさせるものがある（エリザベトからデカルトへ宛てた1645年8月16日の手紙。なおデカルトはこの手紙が届く前に続く8月18日付書簡を書き送っている）。「厄介な生活」や「私の性の不運」を嘆き、「健全に判断することの困難」と「多少なりとも理性的であることの不都合」（エリザベトからデカルトへ、1645年6月22日）を訴える王女は、「意志に絶対的に依らないものごとの助けなしに、至福を得ることができるのかどうか、疑いを拭えない」（同、1645年8月16日）。このような境遇にあるエリザベトに対して、「知性の全力を用いて善き判断を助けること」を説くデカルトのアドバイスが、はたして本当に効果的であったかどうかは、確かに疑わしい。本書の冒頭でも指摘されているように、当時49歳の中年男性であったデカルトが「自分より二回り以上も若い女性に」書き送った手紙が「ラブレター」（5頁）であったかどうかは別にして、ケアの観点から見て対話という場のニーズに応えられていたであろうか（返事を待たずに4通の手紙を書き送るという行為は、カウンセラーとしていかがなものだろうか）。あるいは、「貴下の手紙は、私を教えないときにも、いつも憂鬱症に対する解毒剤になっている」（エリザベトからデカルトへ、1645年6月22日）などとエリザベトが書いているのを読むとき、むしろケアされているのはデカルトの方ではないかと思えてきて、笑いをもらさざるを得ない。

本書では、冒頭から最後まで何度も引用されているデカルトからエリザベトに宛てた手紙の他、デカルトが生涯を通じて彼の友人や同僚に書き送った手紙から数多くの引用がなされている。それらの引用とその読解、解説を通して、この哲学者が自分自身と親しい周囲の人々に対して、人としてどのような心遣いをもって接したのか、その態度の在り様が、各章において垣間見られる。実に哲学の一端は、その哲学者の示す態度そのものである。第6章“デカルトはいつか「死ぬ」”で引かれている、かつてはデカルトにとって共同研究者であったが、結局は喧嘩別れすることになったベークマン、彼が死を「覚悟していた」ことに言及したコルヴィウス牧師宛ての手紙の行間に著者は「デカルト的「死に支度」」（91頁）を読み取る。と同時に、ここにはデカルトの、喧嘩別れした論敵であっても他人を尊敬する、高邁な態度を読み取ることができるであろう。また著者は第14章“デカルトは少しずつ「慰める」”で、生涯にわたるデカルトの親友であった軍人ポロが弟を亡く

して悲嘆に暮れている際、デカルトが彼に宛てて書き送った手紙を解説して、「[デカルト自身の経験において] 心を動かされる、つまり、相手の辛い思いに同情する。そうしてもらうことが慰めに繋がった。だから自分も同じような「心遣い」を親友に示すのだとでも言うかのように」(219頁) この哲学者が親友に泣くのを許すことから始めて、「苦悩を少しずつ和らげるよう努める」(デカルトからポロへの手紙、1641年1月中旬、本書220頁) べきであると説き聞かせているのだと理解する。このような「心遣い」ができる哲学者デカルトの人間像が、どうして「我思う、故に我在り」の哲学者のそれと矛盾しないのか、人物と思想の一体性を、終いには読者に納得させてくれるところが、実は本書の醍醐味だと評者は思うのである。

しかし、最初のページから最後のページまで順を追って読まなくても大丈夫である。著者が「前書き」で指示しているように、「それぞれの章は読み切りが可能な体裁」に仕上げられているので「どこから読み始めて」も大丈夫であり、読者が各自「気になる「動詞」を選んで、そこから読んでみるのも一興」(10頁) という構成は、本格的な電子書籍の時代に向けて有用であると思う。目次の「動詞」をクリックすると目指す章の頭にジャンプするように作り込んで、本書を電子書籍として再販すれば、よりいっそう便利になり、本書の構成が活かされると思う(後記:すでにebookとして出版されているようである)。

多くの章の冒頭に興味深いエピソードが置かれ、読者を本題へ導き入れる配慮がなされている。例えば、第5章「デカルトは想像力で「癒す」」の冒頭には、芥川龍之介『手巾』(1916年)のエピソードが置かれている。著者は、芥川が描き出している、息子の死の悲しみを必死に堪える母が膝の上に置かれた手巾(ハンカチ)を握りしめる手の震えを『情念論』第112項の「表徴」をめぐる議論と結びつける。そして章末では「最も偉大な魂と卑しく凡俗な魂の違い」について説明する、1645年5月18日付けのデカルトがエリザベトに宛てて書いた手紙を引きつつ、再び芥川作の話に戻り、「『手巾』の」「全身で泣いていた」あの「婦人」[……]にもこの「最も偉大な魂の持ち主の」境地は約束されていた」(87頁)と、優しさをもって結ぶのである。パッと開いてこの章を読んだだけでも、悲しい境遇に置かれた読者に生きる希望を与えてくれるような爽やかな読後感を覚える。

以上3つの観点から評したが、本書の魅力はそれに尽きるものではない。加えて、研究者としての眼で見てさらに興味をそそるのは、先に引いた第4章「デカルトは意外と「休む」」でも指摘されていた、デカルトの道徳論のうち「とりわけ「悲しい思い」を自分から「遠ざける」というところには、古代ギリシアの哲学者エピクロス——快樂主義者の異名を持つ——が提唱した二つの精神療法に通ずるものがあるように思われます」(69頁)と推察する点や、第17章「デカルトは遠大に「準備する」」で指摘されている、デカルトにおいて「準備する」ことと、古代ギリシアの哲学者たちが「パラスケウエー」と呼び、またセネカが「インストリュクティオ」というラテン語に訳した「人生における偶発事から前もって身を守るための備え」(284頁)とが通底すると解釈する点などである。この書評のはじめにも触れたが、アドが古代哲学に関して論じているようなスピリチュアル・エクササイズ(P・アド著前掲書、第3章)が、「ギリシアローマ的伝統のクリスチャン・バージョンに他ならないイグナチウス・デ・ロヨラの‘Excercitia spiritualia’」(Hadot 1995: 82)を紹介してデカルトにまで届いていることを示唆する解釈であり、とても興味深い。津崎氏は、デカルト

とその辺りの思想史に関してもすでにいくつか論考を発表しているようであるが、評者はそちらの方面についてはまったく不勉強、不案内なので、ここではただ興味深いとだけ申し上げておきたい。

むしろ評者が関心を持つのは、文献学的実証研究に裏付けられたアカデミズムの「哲学」と在野で活動が展開されている哲学プラクティスにおいて「哲学することとの関係である。両者の関係は不幸にして、最近は分断される傾向が益々高まっているように感じられるが、本来は両者が助け合う間柄でなければならないはずである。だが、大学の内では教員と学生、あるいは教員同士の間でも対話が成り立たず、大学の外では文献研究を基礎にした哲学プラクティスを行うことは困難であるのが現実である。しかし、その点、津崎氏は勤務先の筑波大学のHPを拝見したところ、哲学カフェ「ソクラテス・サンバ・カフェ」を実施されているとのこと。研究者ではない一般の読者にも親しみやすい『デカルトの憂鬱』のような本を携えて、アカデミズムと街場の哲学プラクティスを結ぶ架け橋となられんことを大いに期待したい。

(望月 太郎)

中 敬夫著

『《自然の現象学》第五編 他性と場所Ⅰ』

(萌書房、2017年)

「他者」が哲学の主題の一つと認知されるようになって久しい。著者も本書冒頭で引用するトイニセンの『他者』が言うように、20世紀以降、「他者」は確かに第一哲学の主題でありえた。ただし、昨今、その議論は百花繚乱の体をなし、飽和状態にあるかに見える。そうした状況の中で、近世哲学のコギトが孕む自我と他者の問題を見据えた上で、現象学的方法によって他者を根本的かつ徹底的に問い質し、他者論の新たな道筋を示そうとする本書は、誠に貴重な試みと言える。しかも、本作は同時に、著者のライフワークである《自然の現象学》の第五編にもあたっている。つまり、ここで展開される他者論は、「時間・空間の論理」「歴史と文化の根底へ」「行為と無為」「身体の生成」に連なる壮大な体系の最終部分に相当するのであり、読者は、中敬夫哲学のいわば総仕上げに立ち会うこととなるのである。

本書の特色として際立つのは次の三点である。一つ目は、その構成の堅牢さである。本書は、三章から成り、第一章で20世紀の古典的な現象学的他者論の問題構制を整理し、第二章でレヴィナスの他性とデカルトの無限の観念を比較検証し、第三章でレヴィナスの倫理的他者論の問題点を指摘してその乗り越えを図る。他者論の問題性を歴史的かつ概念的に抽出し、それらを分析、解釈しながら自らの議論を導出する、誠に隙のない構成だと言わねばならない。二つ目は、取り扱われる文献の多彩さである。現象学者として国内外での活躍久しい著者が、地道に一次文献、二次文献、研究書に取り組み、特にレヴィナスに関しては、捕虜時代のメモやラジオ対談まで掘り起こして丹念に思想の足跡を辿る、その姿勢には、瞠目せざるをえない。三つ目は、そうした他者論のいわば縦軸と横軸とを俯瞰する視野の広さとともに、膨大な資料分析に基づいて自らの議論を紡ぎ出す思考の強靱さである。読者は本書を紐解くことで、現象学的他者論の全体を見通しうるだけではなく、他者論が孕む諸問題をもつぶさに見て取ることができよう。

この大著の議論の流れを追うならば、次のようになるだろう。

第一章では、20世紀の古典的な現象学的他者論の問題構制が整理され、レヴィナスの他者論を検討するための周到な準備作業が行われる。著者はフッサールを引用し、他者論の困難が「他者経験はわれわれに与えられているというのに、われわれはそれを論理的に立てることができない」という「基本的矛盾」にあると述べる。この困難に対して、古典的他者論は二つのアプローチを探り、それがフッサールの「他者を見る」タイプと、ハイデッガーの「他者と共に見る」タイプであるという。

まず、著者によれば、フッサールの「他者を見る」タイプでは、他者は、志向性の対象として、その存在意味を私の意識圏域から構成されることになる。だがこうした立論は、他者を自我のヴァ

リエーションにしてしまうという難点を持つ。他方で、ハイデッガーの「他者と共に見る」タイプの議論は、他者は自己の眼前に直接現れる以前、非主観的に出会うされている、ということから出発する。だがこうした立論は、他者を「誰でもない者」としてしまい、他者経験の事実性が持つかけがえのなさを失わせる。

次に、現象学的他者論のヴァリエーションとして、サルトルとメルロ＝ポンティが検討に付される。著者によれば、〈他者によって一見られて一有ること〉を〈他者を一見る〉ことの基盤とするサルトルの「まなざし」理論の最大の難点は、「主観－他者」が、偶然的で還元不可能な一事実とされながら、出会いの不可疑性を担保するために一般的なものとされ、その個別的具體性が剥奪されることにある。また、メルロ＝ポンティの「キアスム」理論は、身体の相互性が「見る－見られる」相互性に敷衍されるならば、サルトルのまなざしの相克と同じ構造に帰着するという。

さらに、著者は、タイペイルとドゥプラッツのフッサール解釈を取り上げる。そして、タイペイルからは、「経験の地平構造」より出発してそれを「相互主観的次元」として露わにするという方途の示唆を得、また、ドゥプラッツからは、問題を「世界の生としての生とその協働性におけるわれわれ」へと還元することで、最初から「純粋に精神的に統合された一つの統一としての相互主観性」の可能性を引き出す。さらに、著者は、タイペイルが自己から他者への移入の発生をメルロ＝ポンティの「幼児の対人関係」に基づいて説明することに着目し、その展開をシェーラーの「神における「能産的自然」」といういっそう根源的な層に見出して、「他者を見る」と「他者と共に見る」の双方を根底から支える「基底」という第三の道を導出しようとするのである。

第二章では、著者は、こうした古典的他者論のアプローチそのものに対する疑義に基づいて、レヴィナスの他者論に取り組む。ここでは、レヴィナスにおける他者設定の起源を探るべく、レヴィナスの他性の問題が、デカルトにおける無限の観念や他性を導きの糸として考察される。そのため、著者はまず、レヴィナスの思想を、1935年から1951年を初期、1951年から1962/63年を中期、それ以降1995年までを後期と位置づける。その上で、レヴィナスが、他者の他性と神の他性、理論と実践、全体性と無限、有と〈有とは別様に〉という各主題において、デカルトをいかに逸脱していったかを明らかにしていく。

著者によれば、レヴィナスとデカルトとの相違は次のようなものである。すなわち、デカルトにおいて「無限の観念」は、「一つの理論的観念、一つの観想、一つの知」に留まるが、レヴィナスにとって「〈無限〉への関係」は知ではなく〈欲望〉であり、その欲望とは倫理的关系である。また、デカルトが「有」に関して主張していたのは単に「非一義性」であったのに対して、レヴィナスはそこに類比や多義性を読み込んだのだという。こうしてレヴィナスとデカルトの相違を明らかにする一方で、著者は、後期レヴィナスが、「自己－触発」に対して「異他－触発」あるいは「神学的触発」という表現を用いることに注目し、これを「無限による有限の不可逆な触発」と看破して、「神の観念」とは「感性性」であると結論づけ、アンリとの近似性を暗示する。

その上で、著者は、後期レヴィナスの「彼性」概念を手掛かりにして、神の他性と他者の他性の関係を見出そうとする。著者によれば、「有の彼方」にある、神という無限の「彼性」が、私に対する汝と超越性の条件として、私の知らぬ間に私を触発する。この彼性は、顔から出発した迂路で

あることから、私は常に他者の顔を通して神に接することとなる。その限りで、著者は、「隣人の顔」とは「神の発話の場所」、「<無限>の本源的な場所」であると指摘し、さらに、レヴィナスの「<汝>の基底にある<彼>」という文言に着目して、神こそが私と汝の関係をその根底から支えるような場所ではないか、との解釈を提起する。同時に、著者は、初期思想の「イリア」を取り上げ、それが「無それ自身の基底においてざわめく」「非人称的な、匿名的な「消尽」」であり、「イリアを基底として一箇の有るものが出現する」として、このイリアのただ中での「実詞化」こそ、実存者の出現であると述べる。こうして「場所」の在り処の可能性を示しつつ、著者は、レヴィナスの「<無限>についてのこの観念とその超越との本源的な場所の探求は、おそらくは哲学の主要問題の一つである」という文言を機縁として、他性と場所の議論構築に着手するのである。

第三章では、レヴィナスの非対称の倫理学が根本的に批判され、対称性と相互性を擁した「場所」の理論が提唱される。著者の非対称の倫理学に対する疑義は、主として次の三点である。まず、非対称の倫理学が「万人」のための倫理学たりうるのか、次に、その倫理学が自己と他者に割り振る「権能者」「悲惨」という意味づけは両者の具体性を剥奪する形式主義に陥るのではないか、さらに、正義は対称性や相互性に基づいてのみ可能なのではないか、ということである。

著者によれば、レヴィナスは、自己と他者の非対称性の根拠を、中期思想では、個体の同一性が「内から」しか同定されえず、同と他の往路と復路の重なりを確認する「外的」視座がないことに、後期思想では、他の審問による自己の選出という仕方で、自己性の同定が「外から」なされていることに、それぞれ置いている。だが、著者は、非対称の倫理学が或る種の対称性と相互性を前提するとして、それをレヴィナスの「対話」が想定すべき対話者たちの本質的平等性に見出す。事実、レヴィナスは、自他の間に共通平面はない、としながら、人間性、人間の本質という共通の土台を前提し、「死すべき」あるいは「特異性」という自他の共通点を想定している、と著者は指摘する。

著者の探求は、こうした共通点の在り処たる「場所」へと進む。著者は、『有とは別様に』での「場所あるいは非-場所、場所かつ非-場所」という表現を捉えて、「非-場所」もまた「場所」であるとして、その「場所」を、全体性や有などの狭義の「場所」を免れ、そうした「非-場所」をも包含するような広義での「場所」として考えることを提案する。

著者が「場所」の手掛かりとするのは、神と身体とイリアである。著者によれば、レヴィナスの神は、顔を顔たらしめ、社会を真の社会たらしめるものであり、かつ「項」ではない限りで、自己と他者の歪曲した空間の歪曲性という倫理の場所でありうる。また、後期思想において、自他が互いに身体という「特権的な席」すなわち「場所」をもってこの大地に生きて糧を得るという根源的な対等性、相互性こそが、身代わりを可能にするのだという。さらに、イリアは、それが「有一般」と言われる一方、「普遍的な不在」かつ「絶対的に不可避的な現前」と称される限りで、矛盾を超えた「場所」である。それゆえ、ここでの体験は匿名的、非人称的であり、ここにおいては主観も対象も消失するという。そして、生きる身体が「ポジションそのもの」として、そうした匿名的な有のうちへ「局在化という事実そのものの闖入」を果たすという。その上で、著者は、70年代以降のレヴィナスのアフリカへの接近から、イリアという場所を告知し顕示するのは情動であるとして、情動的だとされた神とイリアとの深い親縁性を認め、両者を結ぶ<情感性の場所>を提示する。

このイリアと善悪の関係について、著者は、「有一般の、イリアの根本的悪さは、論証不可能である」というフランクの言葉を引きつつ、有とコーナートゥスを悪とし、さらに自己のみに罪を付すレヴィナスに異議を唱える。著者によれば、イリアに悪の根源を見出すことは可能であるにせよ、善は悪なしではありえない限りで、イリアなしに善はありえない。また、有に由来するエゴイズムやコーナートゥスがなければレヴィナス倫理学は成立しえない。そして、多元性の一性が平和であるという記述を受け、著者は、或る意味では「イリアは善の一性に似ている」と述べるに至る。

以上が、本書の議論の大まかな流れである。20世紀の他者論から説き起こし、デカルトにまで遡りつつレヴィナスの他者論の根本問題を論じ、その隠された根底を露わにして独自の理論を構築する、というこの壮大な議論は、様々な哲学者を逍遙し、かつレヴィナスの思想過程を綿密に検討して丹念に紡ぎ出されたものゆえ、大きな説得力を持つ。そして、そこから得られる場所の理論は、著者も述懐する通り、レヴィナスその人をも離れて、著者独自の《自然の現象学》の体系の最終章へと入っていくであろう。その重要な局面なればこそ、以下の三つの問いを提起して、著者との対話を試みたい。

一つ目の問いは、非対称性と対称性についてである。著者が「正義」として念頭に置いているのは、対称性であり相互性であり、具体的他者に応じた具体的責任の遂行である。確かに、レヴィナスの倫理学が意義を持つためには、「身代わり」の際に他者の苦痛を想定せねばならぬことからしても、人間に関する或る種の共通性が前提され、或る種の共感が遂行されることが不可欠であろう。つまり、論理的には、非対称の倫理学は何らかの対称性と相互性を必要とするのである。しかし、著者も認めるように、少なくとも表面的にはレヴィナスは自他の非対称性を手放さなかった。だとすれば、論理的要請を犠牲にしてなお、レヴィナスが非対称性を堅持しなければならなかった「正義」とはいかなるものが問題となろう。

二つ目の問いは、「有」が悪か否かについてである。確かに、近代の倫理学が見出した「平等」は、私の「有」に発するコーナートゥス、エゴイズムを他者にも認める対称性、相互性によって成り立つ「正義」である。しかるに、レヴィナスの非対称の倫理学はこれに反旗を翻して、コーナートゥスを、さらには「有」そのものをも悪とし、その悪を「罪」としてこの私に収斂させる。著者はこれを批判する。だが、こうしたレヴィナスの想定は、たとえ「平等」を志向しようとも、自己と他者の平等性を俯瞰する視座がないゆえに、唯一の出発点たる私のコーナートゥスが他者のそれを犠牲にする可能性が常にあることを、つまり私のコーナートゥスが罪あることを基準とせざるをえないからではないのか。そして、私には「権能者」と「罪」を、他者には「悲惨さ」を割り振る具体性の欠如は、他者を理解あるいは解釈するという全体化を避けるべく、自我の他者に対する構制、すなわち形式のみを表すゆえであり、それが非対称の倫理学の「正義」に結実したのではなかったか。

三つ目の問いは、場所という空間についてである。著者は、対称性と相互性を確保する基底たる場所を想定し、その可能性を「イリア」に見出している。だが、主客未分で匿名的な「イリア」を、対称性と相互性のような近代的秩序の在り処とすることが可能であろうか。そもそも、非対称の倫理学における自他のあり方が、デリダの言う「伝統的ロゴスが永久に受け入れようとしないう真実」

なのだとすれば、それを支えるべき「場所」は脱-ロゴス、あるいは脱-秩序、まさしく著者の言う「狂気」のごときもの（例えば、デリタがプラトンの『ティマイオス』から引く「コーラ」のごときもの）ではないだろうか。だとすれば、レヴィナスが一貫して空間的記述に否定的な態度を取りながらも、「場所」に言及せざるをえないその理由を、「ロゴスの全能の破綻」を自覚の上でレヴィナスが語りえないものを語るべく見出した言語活動、すなわち「隠喩」と「誇張」の使用によって説明することも可能なのではないだろうか。

さて、著者は、序とあとがきで、自らの「アンリ体質」を告白している。確かに、読者は、アンリ他者論の根本概念である「基底」を擁した議論の随所に、アンリ哲学の響きを聴取することができる。その意味で、本書は、レヴィナスの他者論の批判的検討と他者論の「場所」の探求という表面とは別に、アンリ自身は素描するに留まった他者論を理論的に基礎づけその展望を示すという、アンリ他者論の可能性の探求という裏面をも持ち合わせている。著者は、今回の著作で本書の議論を完結させるという。著者の薫陶を受け、長らくその後ろ姿を追ってきた評者としては、次作で、アンリの「基底」そのものが著者独自の哲学の俎上に載せられ、そこで徹底的な思索と批判が繰り広げられるのを見たいという思いを止めることができないのである。

（吉永 和加）

中田 光雄著

『意味と脱-意味 — ソシユール、現代哲学、そして……』

(水声社、2018年)

本書は、2017年のソシユール『一般言語学講義』刊行100周年を機縁として執筆され、「現象学や実存主義が構造主義やポスト構造主義に時代思潮の主役を譲った今日、やや旧聞に属するの観を与えるかもしれない」(p.8)「意味」の問題について、ソシユールの言語論に改めて遡りつつ、ハイデガー以降の「現代思惟」を踏まえて、その現代的意義を問い直すものである。サルトル、メルロ＝ポンティから、バルト、ドゥルーズ、デリダに至るまで、「現代思惟」として召喚されている思想家は多岐にわたるが、本書は、「意味」の問題を通じて二十世紀の「存在論的・意味論的転回」を振り返りながら、二十一世紀の「言語論的・記号論的さらには情報論的-転回」(p.136)や、昨今の「新-実在論・思弁的-実在論の段階」(p.279)までをも貫いている根本的な動向を照らし出すことによって、私たちが現代哲学という営みを改めて考え直すための視座を提示している。多様な概念・訳語を駆使しつつ精緻に進められていく本書の議論は、実存主義、構造主義、あるいはポスト構造主義を、一過性の流行思想として受け流すのではなく、それらの哲学的意義を掘り下げて理解しようとする者たちに、実り豊かな論点を数多く与えてくれるだろう。

著者も述べる通り、「意味」は「存在」と同様、ほとんど定義不可能なほどの広がりをもって私たちの生に浸透している。まさに「意味」が有するこの随伴性（「ありとあらゆる事象に随伴するもう一種の事象」(p.22)）こそが、本書の記述全体の核をなしている。言い換えれば、「意味」の問題を、潜在的な「原-意味」からの現働化として理解すると同時に、この動勢を、「存在するものはすべて自らの孕む可能性・潜勢動を顕勢化・現働化していくという存在論的動態性」(p.31)、あるいは『存在(そのもの)』の『自己投与(Sein-Geben, Sich-Geben)』の『独異』な動態性(p.127)の中で捉え直すという二つの方向性が重なり合う場所に、本書は組み立てられているのである。

そこで論述としては、まず第一部では、「範列的」な「語」の「意義」に関する静態的分析家としてのソシユールを批判的に乗り越え、「連辞的」な「文」「発話」における「意味」の動態的生成の局面が掘り起こされる。そして第二部では、いわば反対方向に、ブランショやフーコーといった「脱-意味」の思想家たちが論じたような、「意味」が「無-意味」へと解体する局面から、(単にこれを「意味」の不可能性と断ずるのではなく)新たな「意味」の発生という創出的局面が抽出されている。人間的「意味」を哲学の主要問題として掲げた現象学・実存主義と、近代以降の人間中心主義を抜け出そうとする構造主義・ポスト構造主義は、思想史上対比的に論じられるのが常となっているが、本書は、この対立軸をいわば一旦解除し、両者の関係を改めて「意味」の問題の中で練り直すことによって、最終的に、現代における「創造」の問題（「*production*」や「*fabrication*」）と

は異なる〈création〉の概念」(p.232))を理解するための道筋を与えようとしているのである。以下、もう少し詳しく流れを追っていこう。

第一部では、ソシュール言語論そのものが取り上げられているというよりは、メルロ＝ポンティのソシュール読解を出発点としつつ、「意味論議」の重要性に焦点を当てることに主眼が置かれている。木田元によれば、ソシュールの言語論は、主に、言語体系(〈ラング〉)を構成している「意義」の範列性に関する科学的分析を目指すものであるが、メルロ＝ポンティは、〈ラング〉を創造的に変革する言語活動(〈パロール〉)こそが、ソシュール言語論の本質的発想であるとみなす。丸山圭三郎はこうしたメルロ＝ポンティの読解を参照しつつ、〈パロール〉が、〈ラング〉を経験的使用において実質化するだけでなく、諸記号を「意義」の範列軸から連辞軸に移すことによって、〈ラング〉を創造的に使用するものでもある点を強調する。〈パロール〉の経験的使用が事象と言語の恣意的な結びつきであるのに対して、創造的使用の方は、存在論的動態性(事象の「沈黙の意味志向」)に則った仕方であり、いわば「有契的」に生成するものなのである(p.49)。

しかしこうしたソシュール解釈を全面的に認めた上で、著者は問題を次のように立て直す。「メルロ＝ポンティ流の『分泌』や丸山流の『表現賦与』概念は、例えばソシュール流の『恣意性』概念とどのように両立可能なのであるか、あるいは、むしろ、ソシュール流の『恣意性』は、どのようにメルロ＝ポンティ流の『構造生成の弁証法』のなかに恙なく止揚されていくのであるか」(p.54-55)。そして本書第一部の後半では、この問いが、ハイデガー以降の「現代思惟」における哲学的言語論の流れ(サルトル、メルロ＝ポンティ、ドゥルーズ、バルト、クリステヴァ、レヴィ、デリダ)に置き入れられ、「意味」生成の問題は、例えば、従来の因果性や目的性を超過する「événement」概念(この語は通常「出来事」と訳されるが、著者はこれをハイデガー由来の概念として「出来」「生起」などの訳語を当てている)に焦点を当てつつ展開されることになる。ドゥルーズが「模範」となって示しているとおりの、「二十世紀に入って多くの思想家たちの共通財産となってきた」「エネルギー論的-動態力学」において、「意味」生成は、「非-人称的・前-個体的な超越論的領野」における「独異動」が命題の次元で「意味」を「出来」「生起」させる動向として説明されるのである(p.86)。こうして、〈ラング〉と〈パロール〉の静態的区別や両立性は、存在論的動態性に裏打ちされた「意味」生成についての思索が深まる中で、『ラング』と『ラングージュ・パロール』の重相性(p.131)として捉え直されていく。

著者の論に従えば、メルロ＝ポンティの現象学・実存主義がソシュール言語論のうちに見出した「意味」の問題は、その後の世代において解消されてしまったわけではなく、むしろ発展的な仕方でも再定義されているのであって、そうだとすれば、「脱-意味」をめぐる一見したところ反-現象学的・反-実存主義的な問いかけは、「意味」の不可能性という仕方でも否定的にのみ論じられ、あまつさえ忘れ去られるべきものではなく、むしろ、来るべき意味論・創造論を起動するために経由すべき通過点として、改めて読み直されねばならないものとなるのだ。本書の第二部では、このような見立てに従って、「脱-意味」の問題が「意味」生成を構成する一局面として議論されている。本書の本質的な賭け金はここに示されている、と言っても過言ではないだろう。中でも集中的に論

じられるのは、ブランショとフーコーの言語論（文学論）である。

まず、言語の存在を前提としつつ、外部からその可能性の条件を問うブランショの問題設定（「文学は如何にして可能であるか？」）に対して、著者は、この問題設定に寄り添いつつ、「脱-意味」的局面をむしろ創造的な言語活動の内側から問い直そうとする（「意味は如何にして可能・現実的となるか？」）。ブランショは、言語の使命を、「普遍的なものの規則」を導入すること（p.182）、人間が抱く「最も内密で非-人称的なもの」を定式化すること（p.183）だとするが、それと同時に、この内密な普遍性の「沈黙」を「非-論理的なもの」とみなし、言語による諸事象の「無化」や「分散」の働きを強調している。ここで言語は、私の中心性から解き放たれ、「私が語る」ではなく、「言語が語る」という事態が露呈することになる。真の言語は、このように、現前している普遍的「意味」を表現するものであると同時に、「内的沈黙」を露わにするものでもあり、言語を可能にするこの非人称性は、それ自体は現前が与える意味作用には回収されないまま、無意味との境界線上にとどまっているのである。こう論じるブランショは、「意味」への問いを、つねに不可能性という外部から、つまり「脱-意味」的局面から思考しようとしていると言えるだろう。しかし、著者によれば、「不可能性の可能性」という「この『脱-意味』論には、やはり、追っつけ、『意味』が登場・再-登場・顕勢化してくる」（p.195）のである。

また著者は、フーコーのいわゆる「外の思考」を、ハイデガーにおける「開-起（Licht-ung）」やデリダにおける「出-来-事（événement）」と「ほぼ同類」の概念とみなし、そこにおいて、「言語が語る」という『言語』の自律的展開の場・空間が開かれるのだと指摘しつつ（p.209）、この自律的展開が、フーコーにおいては「意味」の中心性を逸脱し続ける「脱-意味」的な「シミュラクル」の産出と考えられている点（p.217）、そしてこの運動が単なる外部性の魅惑ではなく、むしろ苦痛を伴う外部性の圧倒的「開口」である点（p.218）、したがって「脱-意味」とは、限界への「transgression（「侵犯」あるいは「破限」と訳されている）」に他ならないのだという点（p.219）を強調している。ここにおいて人間実存は、自らの限界へと連れ出され、自らの崩壊という究極的な危機の経験の中で「意味」を見失いつつ、まさにこの「経験」の過剰性（「経験（expérience）」という語が「限界を超えて進むこと」を含意しうるとするデリダの解釈が呼び起こされている）において、新たに「意味」を見つけ直すのである。著者の言葉を引くならば、「『意味の外』への『脱-意味』なる『破限』の営みは、『意味』の偏在のなかに『限界・臨界』を発見・創定し、それを『超え』て新たな『別』の『意味』の『開-起』と『来-起』に立ち会おうとする、『意味刷新・意味創出』の営みなのである」（p.231）。「脱-意味」の思考は、ここでも「意味」の思考に裏打ちされたものとして解釈され、その限りにおいて肯定されていると言えるだろう。

冒頭に述べたように、「意味」の問題を通じて、現象学・実存主義から構造主義・ポスト構造主義へと展開する二十世紀の「存在論的・意味論的転回」を追うという本書の企図は、通常は「意味」の思想に対置される「脱-意味」の思想をも「意味」生成の動向のうちに取り込むことによって、二十世紀から二十一世紀にまでをも貫く根本的な動向を詳らかにするに至っている。しかしながら、こうした観点から見ると、本書における構造主義の位置付けはいささか曖昧に映ると言わざ

るをえない。たしかに、「反-人間主義・反-主体主義としての構造主義の参照系」(p.131)としてのソシュール解釈が一面的なものであり、「意味」をめぐるメルロ＝ポンティの現象学的探求こそがその後のドゥルーズ、バルト、クリステヴァらの言語論につながるソシュール像を提示しているのだとする本書の主張は、十分に説得的に論証されていると言えるだろう。しかしその反面、構造主義が人間の具体的経験の背後で作動しているシステムの現実性に光を当てた点については、あまりに過小に評価されているのではないだろうか。特にレヴィ＝ストロースの名を挙げつつ、本書の中心主題である「意味創出」(具体的経験における「意味」の生成)に対して、構造主義的思考が提供するの、「すでに存在している『意味』」の解説(「意味発見」)に過ぎないと論じられるとき(p.89)、この疑念は強まる。構造主義的思考は、言語の潜在的体系性を解明する作業を通じて、具体的経験を横断する静態的な「意味」生成を追求していたとも言えるのではないだろうか。そうだとすれば、著者が先に述べた『ラング』と『ランゲージュ・パロール』の重相性という主題においては、ソシュールに対してそうしたと同様に、レヴィ＝ストロースに対しても「意味」の思想家という位置を与えることができたのではないだろうか。また、この点と関連するが、著者は、メルロ＝ポンティにおける存在論的動態性として「作用志向性」と区別された「恒動的志向性(intentionnalité opérante)」を取り上げ(p.76)、それをドゥルーズにおける「意味」の「存立(insistance)」性の問題に直接結びつけている(p.79)。しかし、フーコーの言を待つまでもなく、存在の内部に生きる身体性を起点とする『知覚の現象学』と、非物体的な「脱-存在」「非-実在」としての「意味」をめぐる『意味の論理学』を引き離す懸隔は、(少なくとも見た目上は)それほど小さいものではないと思われる。言い換えれば、ドゥルーズの思考の構造主義的側面は、ここでは、現象学とポスト構造主義の連続性という魅力的なテーマの背後で、不思議なほど背景に没しているように映るのだ。しかし、むしろこれを前景化することによって、先の「重相性」をより多角的に論じる道もあったのではないだろうか。

とはいえ、こうしたコメントは、本書を読み進める中で、いわばネガのように浮かび上がってくるものであり、著者はむしろ意図的に、構造主義への過度の寄り道を避けたのだと言うべきかもしれない。そもそも構造主義に対する評価そのものは、本書においてもけっして低くはないと言える。例えば、著者は、ドゥルーズの「さすがに卓抜な構造主義論稿」から、「構造主義の特色の一つは、或るものの『意味』をそのものが帰属する『全体』のなかの『位置』として見定めることにある」との見解を読み取り、この発想を、「正直のところ、われわれも今回のこの論稿の基本に据えようかと思案していた」(p.87)とまで述べているのである。またドゥルーズについても、本書では、第一部で中心的な役割を果たした後、第二部ではデリダにその座を譲ったかの観があるが、著者自身は、本書末尾に至って、「まことに、この第二部にもわれわれのドゥルーズ章を設けるべきであった」(p.241)、「今後のドゥルーズ論稿をもって責を果たしたい」(p.267)と振り返っている。ドゥルーズに焦点を絞った時、本書が繰り広げているパノラマはどのような光景を映し出すことになるのだろうか。その中で実存主義と構造主義は、どのような仕方で再配分されることになるのだろうか。興味は尽きないが、私たちとしては、著者の来るべきドゥルーズ論において、「存在」と「意味」の随伴性、〈ラング〉と〈パロール〉の重相性などといった本書を彩る諸テーマが、さらに

豊かな「意味」を獲得することになるのを期待しつつ、本稿を閉じることにしよう。

(小林 徹)

檜垣 立哉著

## 『食べることの哲学』の概念配置について

(世界思想社、2018年)

この本は文句なしに面白い。人間の食について論じるに、豊富な個人的経験の中で覚えた感慨や発見を糸口に読者を或る論点に誘導するかと思えば、有名なレヴィ＝ストロースの「料理の三角形」の論考などを援用して、その手の考察に馴染みある読者の興味を惹いたりもする。宮沢賢治のような多様で多くのファンをもつ人物を引き合いに出したりもする。しかし、何より巧みなのは、さまざまな印象深い事例を考察材料にして、読者が、ああだこうだと考え始めざるを得ないような仕掛けを要所々々で施す手口である。テレビで流れる、ライオンがシマウマを襲って噛み殺し喰らいつくす映像のようなものは、ありふれていて何ということもないが、目に鮮やかに焼き付くのは間違いない。その映像を見たことがない人も、言われると容易に想い浮かべることができる。そこで著者は、その映像を見る視点とはどんなものだろう、というふうに話をもって行って、実はそこには人を戸惑わせるような事柄が隠れていると指摘する。その他の例でも同様である。しかも、その語りが滑らかなのである。こうして読者は、人間の食べるという営みがどのようなものであるか、普段は余り考えないかも知れないさまざまな側面に気づかされ、そこに著者は解説や解釈を施す。

では、具体的にはどのような側面で、どのような解釈か、これらの紹介をこの書評に期待する向きもあるかも知れない。だが、書評とは何をすべきか。

書評の役割にはいろいろある。もう三〇年も前か、或る新聞で或る書物の書評を依頼され、辛口のものを書いた。書物の論述がバイアスのかかった立場からなされていて、そのバイアスは何処からくるのだろうか、ということの指摘の部分が多かったのである（もちろん、簡単な内容紹介の後での話である）。若手の初めての著作ならその評価すべき点を浮き立たせるのがよいが、その本の著者は相当に名のある人だから遠慮は要らない、隠れた前提に光を当てる方がいいと考えた。だが、新聞社の依頼人の方からは、もっと褒めてくださるとよかったのに、と言われた。確かに、と反省した。特に、新聞紙上での書評なのだから、書評を読む人にその本を読みたいと思わせなければ駄目だよ、と。とは言え、本の紹介と評とは違う。で、ここが重要なのだが、学会誌での書評の読者は不特定の人たちではない。しかも本誌は哲学の学会誌である。その誌上の一角を占める「哲学書の書評」として私は、著者の思考の枠組み、諸概念の配置に焦点を置いて、その仕方の過不足について論評したい。哲学とはどのような営みか、これは人によって考え方が違うだろうから拘らないことにするが、本論評自身も哲学に相応しいものだと思ふ。

さて、「文化・社会としての人間と、身体・動物・生命をもった人間との両側面」（二頁）に注目することが著作全体を貫いている。ただ、両側面における中黒の意味が必ずしも判っきりしないまま、四頁の見出し「文化と動物性とがぶつかりあう身体」が象徴するように、文化と動物性とが前

面に出る考察となっている。別の言い方をすれば、文化と社会との位置関係とはどのようなものか、生命体全般における動物の位置とはどのようなものか、これらは関心から漏れているように見える。少なくとも前者の問いを立てることは哲学にとっては必要だと思う。それから、身体は二側面ないし二項対立の一方であることを止めて両方がぶつかる場という位置づけになっている。以降の論述でもそうで、その上で文化と動物性との対立は、文化の側が自然に対立しつつ立ち上がってきていることとして捉えられているようである。

しかるに、「自然」という概念はどのようなものとして提出されているのだろうか。自然は動物の存否に無関心でありつつ動物をも包み込む大きな枠組みではないか。そして、動物どころか生命体の出現そのことは、動物における人間の出現に匹敵する大事件なのかも知れない。そこで著者自身、自然に関して、宮沢賢治を材料にするときには、鉱物的なものから惑星的、宇宙的なものまでを視界に入れてはいる。ただ、その宮沢にあっても「生きる・死ぬ」が主題となるし、榎垣氏にとってもそうである。それはなぜかを考えねばならぬだろう。

結局は個体が主題であるからだと思ふ。氏は議論の至るところで「他」というものに言及する。そこで宇宙が呼び出されるのは、その主題たる個体が宇宙に属し、かつ他のもの、己を取り去った宇宙の残余を必要としているからに違いない。しかるに、この、己ならざるものに「他」という性格を与えるものは、単に「このもの」という性格のものとしての「個」ではあるまい。内在的原理を認めることができるものだろう。しかし私たちが宇宙として想い浮かべる自然は、西洋近代以降の自然科学がイメージする自然ではないか。その自然観においては個体の概念は便宜的なもの、内在的原理をもたず外的作用を受けてのみ変化するもの、あるいはむしろ、作用全般が生じる場における単なる関係項、特異点でしかない。だから、榎垣氏が文化と対立するものとしての「自然」を言うとき、聞く者はそれを漠然と受け取ってはならない。その自然は内にエネルギーを蔵したものであり、それゆえ氏では生命や身体が前面に出るのである。このことを判っきりさせることは、氏が無造作に話題にする生命の領域に関する現代のテクノロジーの位置づけを考えるときには必要となるだろう。というのも、その現代という限定は近代自然科学を前提としたテクノロジーだということとなるに違いないから。しかも科学も技術も文化に属している。

次に、文化の側はどうだろうか。著者は、文化の根源の昏さを指摘し強調するように思える。だが、昏さは明るさと対比的な概念である。その明るい領分の例として著者は、法、教育を挙げ、「公的な」事柄とし、そこでは言語が役割を果たしていると見ている。曰く、「法は言語で示される」(五七頁)、「教育はさまざまなことを明言しなければならない」(一一五頁)、「言明には責任が伴う」(一一九～一二一頁)など。他方、昏い事柄の性格を言うために氏は「法-外」「タブー」「後ろめたさ」「隠蔽」等の言葉を繰り返す。そして、隠されるものとして氏は食と性とを好んでペアとして挙げ、そのときはこれらの「私的」性格に注意を促す。だが同時に氏は、食と性とのいずれもが生命体としての身体の存立に不可欠の「自然」の事柄だということに焦点を移す。しかるに、自然は文化と対立するのではなかったか。すると、自然の事柄として身体は個体であるが、その「個」であるゆえに文化の一角としての食と性とは「私的」に留まり、それゆえに明るい領分の「公的なもの」と違って昏いと言いたいのか。だが、一つには、どのようにして食と性とは文化の事柄とな

り得たのか。そして、二つには、以上の話の流れでは言語は性と食とに対比的なものであるかのごとき扱いだが、檜垣氏は言語を料理と同じようなものとしても扱っていて、「自然を文化に統合する」（三六頁）ものともする。その言語や料理には隠すべきことや昏さがあるのだろうか。

ここで、多彩な材料を並べて読者を引きつけ、さまざまな着眼を披露する本書からは却って読み取りにくいかも知れない氏の発想を窺わせる文章があるので、それを見よう。それは、著者が『食べることの哲学』の「あとがき」で「この書物のひとつの下書き」（一九八頁）として言及している論文「食べることと生」（檜垣立哉・村瀬鋼編『哲学という地図－松永哲学を読む』勁草書房、二〇一〇年）の中に見つかる。食と性と言語の三者が一緒に語られている。長いが引用する。

食と言語と性について、次のようにまとめることができるのではないか。それらはともに、自然の身体とその進化的な形成を基盤として採用しながら、そこに自然と文化という差異をもうけ、人為的なシステムを紡いでいく境界線のような役割を果たしている。それはこの三者が、身体性とそこで生の直接性をそもそもの起源としながら、同時にそこからどれだけ距離をとるかによって自己を形成するシステムであることにとりわけ関わっている。そして生きているのちにダイレクトに結びつく食と性行為は、それが欠落すると生命体そのものが消滅する。言語は逆に、身体から相当の距離をとるものでもある。そこでの他者は、あくまでも「コミュニケーションの他者」である。だが食と性の他者は、「直接的接触性」の他者である。それが、あれこれの文化的コードの前提をなしており、コミュニケーションの可能性の条件をなしている。（二二〇頁）

言語の話は分かりよく、「コミュニケーションの他者」と関わるという観点は社会の成立を思わせる（ただし私は、コミュニケーションという曖昧で緩い概念が社会の成立を解き明かすとは思っていない。群れる動物も相互にコミュニケーションを取ると一般には言われている。しかし人と動物とでコミュニケーションの実態は全く違う。そして社会は全く顔も合わせない人々をも成員とする点に象徴されるように、群れとは違う構造をもっている。いわゆる動物の言語とは根本的に違う人間の言語が社会を可能にする。ただし、社会成立の条件として法——やはり言葉を必要とする法——を持ち出すことは勇み足である）。そして、食と性が身体性と直接性から距離をとることがどういうことかは実はこの文章では語られていないにしても、性に関してはコミュニケーションを絡めると何とか筋道を考えつく。すなわち、性が関わる他者はコミュニケーションの他者と同じく他の人間であり、そこで、人間どうしの性的関係の中にコミュニケーションが侵入し、それが性行為に「身体の事柄から距離を取らせる」という性格を纏わせるという事態を考えることはできる。その結果が性の文化の誕生であり、しかしながら直接性というものは性から奪えないのだから、それは社会的なコミュニケーションからは隔離される、という理屈もつく（ただし、隔離であって、隠蔽とは違うのではないか）。

だが、食についてはそのような推測もできない。やはり「他者」という語に秘密があるのかとも思うが、食が関わる他者は普通は人間ならざる他の生命体である。食はこのものを殺すとしても、

距離をとるということがどういうことなのか見えてこないし、隠す必然性も見えない。しかも深刻なことに、いま私が示したばかりの読み取り、すなわち、社会の成立を先立たせて（食に関わる事柄も含めた）文化を考えるとという道筋とは逆方向に檜垣氏が考えているように読める文章を、やはり「食べることで生」の中から幾つも拾うことができるのである。曰く、

文化とは、この〔他の生き物を殺すことの〕究極的に肯定されるべき一点を「隠蔽」することから成り立っているのではないか。（前掲書二一六頁、[] は引用者による補足、傍点は檜垣氏による）

食が、自然と文化の境界にあるということは事実としても、そうした境界において、食が備える「隠すこと」の必然性は、人間的な文化の設定の根幹に関わるとおもえる。（二二五頁）

法という言語的な規範もまた、「食べる」という自然の「隠蔽」によって成立する。（二二九頁）

だが、繰り返すが、食べることは他の生き物を殺すことだということはなぜ隠されなければならないのか、私にはここが分からない。食は、生命の観点からは個としての営みでしかあり得ず、その意味で「私的な」性格をもつということに理由を求めののだろうか。しかし「公的」ではないものは昏がりの内にあるべき（ないし、あるはず）だと決めつけるわけにはゆかない。では、宮沢賢治を材料にするとき、殺すだけでなく、自分が動物に食べられるために殺される側にまわる可能性が語られるが、ここにポイントがあるのか。だが、それは動物と人間との殺し合いに過ぎず、食べるために生き物を殺すこと、それから一般に動物と人間との殺し合いに、どうして隠すべきことがあるのかは相変わらず分からないし、それがなぜ文化であるのかも分からないのではないか（今日では殺すことが見えない理由は、圧倒的に多くの人にとって食物は他の人によって供給されるものだ、ということにある。しかし、これは隠さねばならぬというのとは違う。結果として隠れているに過ぎない。そして見ることに馴れてないから、やはり結果として動物の屠殺の現場とかを残酷なものだと想像し、見たくないとなる）。

ところで氏は「食人」の話題を執拗に取り上げる。では、人間と人間との殺し合いこそが問題の核心なのか。いや、食人とは無関係に、人を殺す・殺さないは社会の問題であり、社会的に犯罪と認定されるに違いない場合は法によって裁かれる。それは明るい領分で処理され、隠蔽が出てくるとしたら殺人者が隠すという他愛ないことに過ぎない。しかも死体を食べることもある食人の本質は檜垣氏にとっても殺人にはない。ところで注意したいが、食人という話題を氏は「豚のPちゃん」や「イルカ猟」などの話題に連続させ、どういう生き物を食べ・食べないかという文化の問題にリンクさせる。もしかして氏は、明らかに文化の事柄である食のタブーの最たるものとして「食人」を考え、これに隠すべきという性格を与えた上で、翻って食のタブー全般を隠すべきものとして考えているのだろうか。だが、禁忌や忌避と隠蔽とは別物である（タブーそのことではなく、タブーを破ることの隠蔽は単に仲間外れにされることを怖れるゆえのものとしてあり得る。従ってこれは殺人の隠蔽と同じく、社会の成立のあとからくるのであって、隠蔽が文化や社会を成立させるのではあるまい。もちろん、隠蔽が文化や社会の或る面を照らすということはあるだろうが、そ

これらの根幹に関わるとは思えない)。ペットとかの「伴侶種」を食べることを「食人」の系であるかのように扱うのは人の思考を混乱させる。そしてそもそも、「食人」は私たちの食べることの中心ないし根底にあるものではない。食べることは生き物を殺すこと、それから人も他の動物から食べ物という資格で殺される可能性があるということから移って、人を食べるために殺す（もしくは人の死体を食べる）ことを前景に出して、この話題を梃子に考察を進めることには、飛躍がないだろうか。状況によっては生きている身体の「自然」が「食人」を要求するということは、飛躍の根拠になるだろうか。

本著作は、料理や味を初めとした多くの事柄について優れた着眼を示し、人が見ようとしなない事柄も明るみに出して多方面で読者を啓蒙し、感服すべき良書だが、その多彩さ、華麗さの他方で、自然、生命、社会、文化等の諸概念の配置について扱いが慎重ではない部分も見受けられるので、本書評では敢えてその点と著者の基本的発想の検討とに論述を絞った。

(松永 澄夫)

平井靖史・藤田尚志・我孫子信編

## 『ベルクソン『物質と記憶』を再起動する』

(書肆心水社、2018年)

### 【共同作業としての哲学研究】

本書の成立の経緯やその意義については、平井靖史氏による「序論」に詳しい。ここではかいつまんで紹介すると、本書は、科学研究費「ベルクソン『物質と記憶』の総合的研究—国際協働を型とする西洋哲学研究の確立」によって2017年10月に開催された国際シンポジウム「『物質と記憶』を再起動する—拡張ベルクソン主義の諸展望」において発表された論考をもとに編まれた論文集である。このシンポジウムは、打ち上げ花火のような単発的な企画ではない。2007年に「Project Bergson in Japan」という長期プロジェクトが、安孫子信・藤田尚志の両氏によって立ち上げられた。以来、3回の科研費取得によって、足掛け10年にわたり、ベルクソンの国際共同研究が進められてきたのである。

従来、個々人がタコつぼにこもりがちであった哲学研究が、一つのテーマのもとでの共同作業として大々的に推進されてきたことの意義は極めて大きい。文部科学大臣が「人文社会系・教員養成系学部学科は改組または廃止して、社会的要請の高い分野に転換せよ」などという通知を全国の国立大学に向けて出し、全国の大学がこぞって「地域振興」や「グローバル化対応」を掲げた学部を設置するような状況にあって、「役に立たない学問」の典型のように思われている哲学が、実は大いに「役に立つ」のだということを実際に示してきたのである。昨今の「人文社会系軽視・役に立つ研究重視」という風潮に対して、「役に立たない学問も大切だ」などと言っても、政治家も一般市民もほとんど聞く耳を持たない。なのでむしろ、「哲学が一番役に立つのだ」と大見得を切る方が得策である。

これまでの一連のプロジェクトやシンポジウムの中にあっても、とりわけ本書は、ベルクソン研究がいかにか「役に立つ」かを示したものとさえいえる。つまり、ベルクソン哲学が、心理学や脳科学、人工知能(AI)研究などの科学技術研究に対して大いなるインスピレーションを与えうるものだと示している。

### 【ベルクソン哲学の意義】

ベルクソン哲学の「本質」をあえて一言で言うなら、「時間中心主義」である。それに対して、現在の自然科学は空間中心主義的である。それは、デカルトが、幾何学と代数学を統合して解析幾何学を創造した時にさかのぼる。デカルトは、ある瞬間における物質の空間的配置から、一瞬後の空間的配置を神が計算し、計算結果にもとづいて新たな瞬間を創造するのだと考えた。いわゆる「瞬間創造説」である。

これは突飛な説のようだが、例えば現代の天気予報のシミュレーションは、まさしくそのようにして行われている。つまり、ある瞬間における気圧や温度や湿度の空間配置をもとに、次の瞬間の気圧や温度や湿度の空間配置を計算していくことで、天気推移が予測されるのである。このように、空間中心主義は数学と相性がよく、それゆえに大いなる実用性、有用性を発揮する。

しかし、こうした空間中心主義的世界観こそが、ベルクソンの主要な仮想敵である。彼は、「静止した空間的配置」などというものはないと考えた。天気予報の例を続けるなら、われわれは天気図を見る。天気図は、ある瞬間における気圧配置や温度や天気を書き留めた図である。それは、われわれの目には静止して見える。しかし実は、静止などしていない。紙は少しずつ動いたり劣化したりしつづける。インクもまた同様である。時間は止まらない。天気図が止まっていると思うのはいわば錯覚であり、「静止した空間の瞬間創造」などという世界観は想像の産物である。むしろ時間の方が空間よりも根源的であり、空間の方こそが時間から説明されるべきだ。

こうしたベルクソンの時間中心主義的世界観は、もっともらしいものではあるが、他方、空間中心主義的な自然科学の圧倒的な威力を前にして、「世界をそんな風に見ると、いったいどんないいことがあるのか？」という疑問もまた禁じえない。本書は、ベルクソンのような見方をすることで、心や脳について、よりリアルな理解が可能だということを示している。よりリアルに理解することで、より人間に近いAIや、より人間の記憶の実態に即した心理学を作ることができる。

とくに、第2部におけるAI研究へのベルクソン哲学からの示唆についての諸論考は、ベルクソンのような見方が、実際にAIの研究開発に「役に立つ」のだということを示すものであり、すこぶ面白い。知覚認識を行う再帰型ネットワークにおいて、入力層から高次の層へと処理速度が遅くなることにより、物理的世界とは一歩離れたところで「自由意志」が創発するという議論は、極めて刺激的である。また、知覚認識やカテゴリーの成立において、身体を通じた行動が重要であるという指摘も、まことにもっともである。

AIは、現在の科学技術の中でもっともホットな領域であり、かつもっとも哲学的な領域である。そうした領域に対して、哲学の側から積極的にアプローチすることで、これまでの枠内での科学技術の進歩を超えて、新たな枠組みを作るような変化さえ生まれるかもしれない。そういう期待を抱かせる論考となっている。

## 【AIについて一言】

AIについては、私も10年程前に『認知哲学—心と脳のエピステモロジー』（新曜社、2009年）という本を出して考察したことがある。そこで論じたことと、本書で取りあげられたことに、重なる点と異なる点があるので、少しだけ述べたい。二点ある。

一点目は、自由意志についてである。本書所収の谷淳氏・三宅陽一郎氏の論考、および両氏と平井氏の対談では、自由意志は現実世界よりも低速で作動するネットワークから創発するという見通しであり、その際にリベットの「自由意志に先立つ脳活動」の研究が参照されている。つまり、任意の時間に手首を曲げるという実験において、被験者が「手首を曲げよう」と思うのに0.5秒先立って脳が活動しているという研究である。

本書では、リベットにしたがって、そうした「思い」を自由意志としているようだが、私が思うに「自分の好きな時に手首を曲げること」は意志的行為ではない。手首を曲げることは、実験者によって要請されたことであって、被験者が決定したことではないからである。むしろ自由意志とは、行動の場面を離れて、「どうしよう」とあれこれ考えて決めることにある。そうして立てた計画を実行するための行動の制御は、状況に対応して身体にお任せなのである。

リベットの実験に即して言う、新聞か何かで「被験者募集」の広告を見て、あれこれ考えて「行ってみよう」と決断するのが意志である。その後、いどこに行けばいいかは指示に従い、手首を曲げる瞬間は意志によってではなく、適当に決める。そういう構造になっている。

端的に言って、自由を必然性と対置させ、偶然性と親近的なものとして理解することは、間違いだと思う。通常、われわれが意志を決定するときに、偶然任せに決定することはない。むしろ、周囲の状況等に即して「こうするしかない」という、必然的なものとして決定する。「自由意志」における「自由」は、決断内容について発揮されるのではなく、何を決定するべきかということの決定に関係するというのが、私の解釈である。

もう一点は、認知の身体性についてである。三氏の対談において、「心臓や胃など、個々の内臓が持つ固有のリズムが知能に影響を与える」という話題が出てくる。ではAI研究において、内臓も再現しないとイケないのかどうか。これまた、非常に面白い論点である。

また横合いから半畳を入れるようで恐縮だが、私見を述べると、身体性を考えるうえで重要なことは、心臓や胃などではなく、生殖であると思う。かつてカンギレムがカントを参照しつつ述べたように、「時計を作る時計はない」。機械と身体との最大の違いは、機械は人間が製作するが、身体はそれ自体が自己組織的に生成してくるという点である。知能だけでなく、身体についても「創発するもの」と考えるべきであろう。

## 【今後の研究への期待】

今後、Project Bergson in Japanがどのように展開するのか、私は存じ上げていないし、とやかく言う筋合いでもないのだが、一つ希望を言えば、今後、アリストテレス哲学や中世哲学との対話が進められてほしい。

ベルクソン哲学を哲学史の中に置いてみると、意外と古代哲学的な側面があるのではないかと。例えば、「私とは時間である」という思想は、アウグスティヌスに由来すると思われる。また、周知のとおり、ベルクソンは博士号の取得に際して、『直接与件論』だけでなくアリストテレス論を副論文として提出している。

これまでベルクソン哲学は、デカルト主義・空間中心主義へのアンチテーゼという枠で語られてきた。しかし、その枠を外して、アリストテレス哲学の批判的継承という観点から整理してみると、一見すると奇妙なベルクソンの概念体系が、実は相当程度アリストテレス的だということが分かり、スッキリするのではないと思う。デカルトはアリストテレス・スコラ哲学を批判した。それへの再批判がアリストテレス的になるのは、ある意味、必然である。

まず、ベルクソンの「イマージュ論」は、アリストテレスの感覚論の影響を受けているのではな

いかと思われる。ベルクソン哲学において、イマージュは実在し、かつ、意識に対置した時には縮約されるということになっている。近代哲学的な「主観—客観」図式で考えると、「縮約されたものは、意識の中にあるのか、物の側にあるのか」が謎になる。そもそも種々のイマージュがかつ消えかつ結ぶのは、意識の中なのか世界の側なのか？意識の中だとすると誰の意識なのか？

他方、アリストテレスにおいて、感覚とは、物体が潜在的に含んでいるものであり、感覚能力の対象（アンティケイメノン：対置されるもの）となったときに現実態になるとされる。アリストテレスにおいて「意識」は特権的な場ではない。というよりむしろ、「意識」に対応する概念をアリストテレスの中に見出すことは難しい。ベルクソンのイマージュ論を、そうしたアリストテレス感覚論の枠組みの応用ないし変容として理解すると、スッキリするのではなからうか。

それから、ベルクソン哲学は、「意識の哲学」なのか「生命の哲学」なのかという点である。本書においてもこの両側面が取り上げられ、展開されている。しかし、われわれの常識からすると、意識と生命は別のものである。なぜベルクソンの哲学は、この両側面を含んでいるのか？両側面の関係はどうなっているのか？

私はベルクソンの専門家ではないから、おそろくなのだが、ベルクソンは「生命」を、アリストテレスの「プシューケー：生命＝心」として考えているのではなからうか。つまり、意識だけでなく、栄養摂取や成長なども含めた働き全般としてである。言うまでもなく、アリストテレスのプシューケーは、植物的プシューケー（栄養摂取、成長）、動物のプシューケー（感覚、行動）、人間的プシューケー（知性）を含むものだった。アリストテレスにおいて、人間的な（あるいはデカルト的な）「知性」は、プシューケーの下位区分にすぎない。

それに対してデカルトは、知性のみを「心：mens / esprit」とした。そして心の存在は、心自身によって意識されるものとした（Cogito, ergo sum）。それを受けて、英語圏ではロック、フランス語圏ではマルブランシュが「心」を示す言葉として「意識：consciousness / conscience」という用語を使用した。それ以降、「心＝意識＝思考（知性）：mind = consciousness = thought (intelligence)」という等式が成り立つようになった。

ベルクソンは、一面ではそうしたデカルト以降の用語法に乗って語っている。そこで、彼の哲学は「意識の哲学」であると理解されているのだが、むしろベルクソンは、意識を下位区分として含む「プシューケー」について考えているのではないかと思う。そのように解釈したうえで、ベルクソン哲学に含まれる、アリストテレスに回収できない部分（分かりやすい例を挙げれば「進化」など）が、いかなる必然性で導入されたのか、どういう意義があるのかを検討すれば、ベルクソン哲学の射程や有効性についても、何か新しい見方ができるのではないだろうか。

本書の精神は、「拡張ベルクソン主義」である。つまり、「ベルクソンの著作の厳密な解釈」に終始するのではなく、むしろベルクソンの精神を受け継いで、失敗を恐れず大胆に跳躍するということである。その意気や良し。本書は、種々のインスピレーションを喚起する、刺激的な冒険となっている。今後も、さらなる冒険が進められることを期待している。

（山口 裕之）

藤高 和輝著

『ジュディス・バトラー 生と哲学を賭けた闘い』

(以文社、2018年)

本著作は『ジェンダー・トラブル』で名を馳せたアメリカの哲学者ジュディス・バトラーのモノグラフであり、著者の藤高和輝が2017年に大阪大学大学院人間科学研究科に提出した博士論文を元にして出版されたものである。

アメリカの哲学者のモノグラフが日仏哲学会の機関紙で取り上げられることを奇妙に思われる方もいるかもしれないが、この著作からもわかるようにバトラーはボーヴォワールやサルトル、フーコー、ラカン、デリダ、レヴィナスなどのフランス現代思想の影響を強く受けた哲学者であり、フランス現代思想を批判的に継承するひとつの在り方を提示した人物である。そのため本学会で取り上げることはなんら奇妙ではなく、むしろ学ぶべき点が多いのではないだろうか。

話を藤高の著作に戻すと、この著作はバトラーの広範な仕事のなかから三つの主題を選び出して論の核に据えている。ひとつは「ジェンダーおよびクィア」、二つ目は「承認とその失敗」、三つ目はスピノザの「コナトゥス」である。この著作からはひとつひとつがすでに複雑なこれらの主題を混線しないように慎重に織り上げようとした藤高の繊細な知性と努力がうかがえる。

論旨が複雑で情報量の多い著作なので章ごとの論点を整理していきたい。

序論において藤高は本書の目的を「共にとり乱しながら思考することの可能性を考えること」と宣言する。「とり乱す」という表現は日本のウーマンリブ運動の代表者である田中美津の用いた表現でもあり、バトラーの思想と日本のフェミニズムとを呼応させようという藤高の意図がうかがえる。この「とり乱す」が本書にとって何を意味するのかは、残念ながら序論では説明されず、「結論に代えて」まで辛抱強く待たなければならない。また序論では、バトラーの思想が育ってきた文脈の簡略な説明が為されている。ひとつはフェミニズムやジェンダーをめぐる社会的・政治的な文脈であり、もうひとつは哲学・哲学史的な文脈である。藤高は、これら二つの文脈がバトラーにとっては切り分けがたく存在しており、哲学がその外部に追いやった他者としての「女性」や「マイノリティ」の生をいかにして語るかがバトラーの核にある問いであることを説くことで、私たちを本論へと導いていく。

本論第一部は「哲学」と題され、三つの章から成る。第一章は、バトラーが自身の性的指向や家族関係に悩んで逃げ込んだ自宅の地下室で、哲学書とくにスピノザの『エチカ』に出会うという伝記的な場面からはじまる。藤高によれば、このときバトラーは哲学を「いかに生きるか」を問う営みとして受け止めたようであり、このことがその後のバトラーの思索の歩みを方向づけたといえるだろう。10代のバトラーはスピノザから「自分の存在に固執しようとする努力」を意味する「コナトゥス」を学び、やがて大学・大学院で学ぶなかでコナトゥスをヘーゲルの「承認」論へと結び

つけていく。この結びつきを成立させているのは、自身がセクシャルマイノリティであるバトラーの「コナトゥスとはその人間が置かれた社会的状況とは無関係に誰もが追及できる欲望なのだろうか」、「社会から周縁化され排除された者が「生存」し、「承認」に値する「生」を送ることができる世界とはいかなるものか」という問いだったと藤高は考察している。

この承認論を追うべく第二章、第三章ではバトラーが自身の博士論文を元に出版した『欲望の主体』が取り上げられる。第二章では、バトラーのヘーゲル解釈が丁寧にたどられる。バトラーはヘーゲルの『精神現象学』の欲望論から承認論への展開を捉え、そこから「承認を求める欲望」と「依存」、そして「他者との相互承認」という概念を引き出す。第三章では、『欲望の主体』の議論のなかから「他者との相互承認」がいかにして可能かを追っていく。バトラーの論点は、藤高によれば、「他者との相互承認」が実現するためには自己とは別の自己意識を持った「他者」が存在するというだけでは不十分であり、そこに「身体」の媒介が必要だというものである。これを論証するために本章ではコジェーヴ、イポリット、サルトル、フーコーの複雑な議論がたどられる。しかしバトラーがやがて到達するのは、哲学においてははまだ「身体」が排除されており「身体史」が書かれていないという結論であり、そしてそこにおいてはジェンダーやセクシャリティにかかわる思考が当然現われてくるというものである。

第二部は「『ジェンダー・トラブル』へ」と題され、二つの章から成る。第四章は『欲望の主体』から『ジェンダー・トラブル』出版にいたるまでのバトラーの思索を軌跡に光を当てるものである。ジェンダーの観点から身体史を書くためにバトラーが最初に着手したのは、藤高によれば、ボーヴォワールやメルロ＝ポンティの現象学だった。ここからバトラーは身体の「現象学的前提」を引き出してくるという。それは「身体が現実世界において知覚によってどのように捉えられるかは、なにか内的な本質によってあらかじめ決定されているわけではない」ことと、「世界において身体が具体的に表出されるときには、歴史に規定されたさまざまな可能性の集合のなかの特定のものが選ばれて表出される」ことである。当時のバトラーはこれらの前提がジェンダーを論じるために依拠できるものだと考えたが、その後のメルロ＝ポンティの「正常なセクシャリティ」をめぐる議論への批判を通じて、現象学に対する疑念をもちはじめることになる。この疑念はやがて、現象学が歴史的に構築される身体次元を逃れるような身体の前言説的・前歴史的な次元を保持していること（端的にいえばセックスを自然なもの、普遍なものとして認識していること）への批判へと発展する。そしてこの批判がフーコーの系譜学へと結びつくことで、『ジェンダー・トラブル』への道が開かれることになる。

第五章では『ジェンダー・トラブル』が取り上げられる。藤高は、まずこの著作が書かれた時代背景を整理し、そして論点をバトラーの当時の関心に絞って読む。その関心とは、クィア研究でもゲイ&レズビアン研究でもなく、フェミニズム研究にあるというものである。しかもそれはフェミニズムの視点から男性的主体を批判するという形ではなく、フェミニズムにとって「女」とは何かを問うというフェミニズム内部に切り込むような関心であったという。この章のなかで興味深いのは「ジェンダー・パロディー」という考え方である。オリジナルなジェンダー（男女の二元論、異性愛の自然さなど）があり、レズビアンやドラッグなどはそのパロディ（偽物、失敗）にすぎないと

いう考えが当時のフェミニズムのなかに存在したという。しかし、バトラーはこのパロディによる失敗が、ジェンダーのオリジナルや自然さを規範的な幻想として暴き立てるものとして評価し、ここからジェンダーを「実体や属性ではなく、一連の「行為」の積み重ね」によって社会的に構築されていくものとして描き出していく。

第三部は「パフォーマティヴィティ」と題され、三つの章から構成される。第二部で到達した〈ジェンダーとは一連の行為の積み重ね〉という社会構築的な考えを検討していくパートといえる。第六章は、上記の一連の行為を「パフォーマンス」と呼んで、バトラーによるその考察を追っている。それによれば、ジェンダーがパフォーマンスであることで、その行為されるジェンダーが構築されることになる。たとえばボーヴォワールのいう「人は女に生まれえない、女になる」は、まさに人はパフォーマンスによって女として構築される（され続ける）と解釈される。しかし、そのパフォーマンスは行為者の意志によるものではなく、ジェンダー規範によって文化的、社会的慣習を反復するよう強制されるものでもある。もし規範に従って行為しない（できない）のであれば、ジェンダーのパフォーマンスとしては「失敗」であり、社会的な逸脱者としてその生存を承認されない者となるはずである。しかし、まさしくこの「失敗」にバトラーはマイノリティが生きていくための隙間と承認のための闘いを見出していこうとする。

第七章は、ジェンダー・パフォーマティヴィティを言語行為論におけるパフォーマティヴィティと重ねながら論じていく。ここでは言語行為論における「承認」と「失敗」に関する考察が重要だろう。藤高によれば、主体としての「私」は他者に呼びかけられることで、つまり他者に発話主体として「承認」されることで形成されるという。そしてその呼びかけのなかに、たとえば生まれたばかりの赤ん坊に対して医療者が「この子は女の子ですよ」というような「ジェンダーの呼びかけ」がある。この呼びかけを通してこの子は「女」として主体形成するよう強制されることになるだろう。しかし、この子はそのようなジェンダー規範にもとづく呼びかけに対して、パフォーマティヴに失敗する可能性にも開かれているという。そしてこの失敗の契機が規範の変容可能性を開くことにもつながるとバトラーは考えるのである。このような「失敗」と「変容」を論じることで、バトラーは社会的・歴史的状况に置かれる（規範をはみ出す）「身体」を浮き彫りにしていく。

第八章は、前章が「身体」に焦点を当てたのに対して「心」に焦点を当てる。具体的には精神分析におけるセクシャリティ論への批判であり、精神分析が自身のジェンダー規範のもとで排除する「同性愛」や「クィアなるもの」の心的な生存を問うのが論点である。とりわけフロイトのメランコリー論を参照しつつ、個人の心のなかに、他者をいなかったことにする（マイノリティの喪失を嘆かれないものにする）暴力を「良心」の声として設定する精神分析の理路を読み解いていく。

第四部は「社会存在論とエチカ」と題され、二つの章から成る。スピノザのコナトゥス論を軸に、ここまでのすべての議論が収斂する「生存の問い」を掘り下げるパートになっている。第九章は、人間の身体の「傷つきやすさ」に着目して、その傷つきやすさのために生活インフラや制度などの社会的条件への「依存」を必要するという議論からはじまる。この議論はコナトゥス、つまり「自分自身の存在に固執する努力」のためには人間は他者や社会に依存する必要がある、その依存のためには他者や社会による承認が必要だという考えにいたる。藤高はさらに進めて、この承認を得る

ために人間は自身を（社会に適応＝服従する形に）「解体する」と論じていく。言い換えれば、社会に承認されるために人間は社会規範を受け入れるが、それによって疎外を被ることもまた受け入れるということのようだ。これをバトラーは「死の欲動」あるいは「解体の原理」と呼び、これがコナトゥスに備わっていると考える。

第十章では、この「私」の「解体の原理」としてのコナトゥスを、社会規範への服従のメカニズムとしてではなく、逆に社会に対して向け直し、そのことで承認の規範的地平をこじ開け、自身と他者が善く生きることのできる「共通の生」を見出そうとする実践として捉えるための議論が展開されていく。この実践はフーコー由来の「自己を問う」という「批判」の実践として考察され、これを藤高はバトラーの「非暴力のエチカ」としてまとめている。

最後に「結論に代えて」では、ここまでの議論を踏まえたうえで「とり乱し」とは何か、そして「共に」とり乱して考えるとはどういうことが考察される。乱暴にまとめるならば、藤高にとって「とり乱し」とは、現行社会に対する「怒り」と新しい社会への「求め」によって生じる、全体におさまることのない「脱自」の運動（動詞としてのqueer）のことである。ここまで到達して、藤高のバトラー論は完結となる。

はっきり述べておけば、私はこの著作を正確に評価する知識と経験を有していない。バトラーの学説史のなかで本著作が何を果たし、どんな新しい見方を提示したのかを私は指摘できない。とはいえ門外漢の意見も何かしら意味を持つことがあるかもしれないと開き直り、ここにささやかながら二点の疑問を提示させていただく。

ひとつは「失敗」に関するものである。パフォーマンスな失敗が社会規範を揺るがせ、その変容可能性を開くことは確かにあるだろう。しかし、「失敗」はあくまでその可能性を開くだけであり、そこでそのパフォーマンスが実際に「再意味化」されたり、実際に規範の変容が起きるには「失敗」以外の何かが必要があるだろう（たとえばポール・グライスの「推意」）。同様のことが「解体の原理」にもいえる。「解体の原理」が社会規範や古い共同体を解体し、新しい規範の地平を開くとしても、この原理にできるのはここまでだろう。そこからの実際に創造や再構成が生じるためには何か別の原理が求められるのではないだろうか。要するに、本書では「可能性が開く」ことまでは語られているが、その先の「実際にそれが起る」ことまでは語りえていないように思う。しかし、生活場面において私たちは多かれ少なかれ実際に創造や再構成、再意味化に携わっている感覚がある。とすれば、本著作と私たちの実践の隙間を埋める概念や原理とは果たしてどのようなものだろうか。創造の瞬間に私たちに何が起っているのだろうか。

続いては「承認」をめぐる疑問である。「承認」は規範から排除される側だけでなく、規範の内側にいるマジョリティも関わる実践である。しかし、本著作ではマイノリティの承認のための闘いに連動してマジョリティにどのような変容や再構成が生じるのかを踏み込んで考察していない。たとえばシスジェンダーの男性で異性愛者である私は、この社会のなかでフェミニズムやLGBTQなどの運動によって変容を被っていると感じる。しかし、本書のようなマイノリティ側に立って社会変容を求める著作はマジョリティの変容に光を当てることがほとんどない。とすれば、それは「承認」をめぐるダイナミズムの片側だけを描いたことにしかならないのではないか。そしてその場合

に、本当に「共にとり乱して思考する可能性」について考えているといえるのだろうか。境界が攪乱されれば、とり乱すのは片側だけでないのだから。はたして「承認」にとってマジョリティとは何であり、マジョリティにとって「承認」とは何なのだろうか。

(山森 裕毅)

松葉祥一／本郷均／廣瀬浩司 編

## 『メルロ＝ポンティ読本』

(法政大学出版局、2018年)

『メルロ＝ポンティ読本』は、『サルトル読本』や『リクール読本』などと並び、法政大学出版局から「哲学者読本シリーズ」の1冊として出版された。同シリーズの例にもれず、本書も若手からベテランまで多くのメルロ＝ポンティ研究者およびフランス哲学研究者が寄稿してひとつの星図をかたちづくり、通して読むことでメルロ＝ポンティ哲学の「広がり」と奥行きを全体像 (iv) を得られるような構成の論文集となっている。

「哲学者読本シリーズ」の類書と比べたときの本書の際立った特徴は、「第V部 メルロ＝ポンティ哲学の拡張」に収録されたものを除くすべての論考のタイトルに、メルロ＝ポンティの著作名が冠されていることであろう。『知覚の現象学』のような主著から、未邦訳のコレージュ・ド・フランス講義録 (『感覚的世界と表現の世界』(2011)や『言語の文学的用法の研究』(2013)など)、そして生前の対談を集めて、フランスでごく最近出版された『ジョルジュ・シャルボニエとの対話』(2016)まで、「現在公刊されているメルロ＝ポンティのほぼすべての著作」(iv) に対して、各研究者がその内容を紹介している。各研究者による論考は、割り当てられたテキストの丁寧な紹介にとどめたものから、最新の研究状況を反映したマニアックな論点について考察するものまで様々である。さらに付録として、これまで日本語で書かれたもののなかに比肩するものがないほど詳細なメルロ＝ポンティの書誌と年表が収められている。

上記のような特徴から、本書はかなり研究者向きの書籍となっている。そこで、この書評の読者が『メルロ＝ポンティ読本』に当たる助けとなるべく、以下で本書の各パートの構成を簡単に紹介する。ただ、本書に収められた全31点もの論考をすべて平等に紹介することはできないので、筆者の関心に偏ったものとなることをご容赦いただきたい。

### 第I部 前期——知覚の現象学へ

このパートでは、メルロ＝ポンティ研究上しばしば「前期」と区切られる時期のテキストが扱われている。具体的には『行動の構造』(1942)と『知覚の現象学』(1945)の二大主著、そしてメルロ＝ポンティが書き残した小品を蒐集して構成された未邦訳の『道程 一九三五—一九五一』(1997)と1948年のラジオ講演をまとめた『知覚の哲学』が対象となっている。『知覚の現象学』に関しては、全体をさらに四つの部分に分け、それぞれについて別の研究者が論考を寄せている。

第I部に収められた論考はいずれも、メルロ＝ポンティ哲学の基本的な論点を理解する一助となるように書かれている。現在までその影響力を保っているメルロ＝ポンティの著作がこの時期に集中して書かれていることを考えれば当然かもしれない。メルロ＝ポンティ哲学の見取り図を確認し

ておきたい読者には、この第I部で事足りるだろう。メルロ＝ポンティ研究史も踏まえたさらに包括的に行き届いた日本語の議論を求められる方には、2019年に出版されたばかりの佐野泰之『身体黒魔術、言語の白魔術』をお薦めする。

しかし、前期の著作における基本的な論点を確認することに注力した諸論考のなかに、ひとつ例外がある。國領佳樹は『行動の構造』を扱った論考のなかで、同書において展開される行動主義批判を緻密に捉え直し、メルロ＝ポンティの現象学的な経験の探求が、いわゆる「内観」による経験の探求とは異なる独自の境位にあることを明らかにしている。メルロ＝ポンティは、ワトソンらのような古典的な行動主義だけではなく、トールマンが唱えたような目的論的行動主義に対しても批判を加えていた。彼はそのような行動主義批判の果てに、内観に与えられていた認識的な特権性を剥奪し、内観は外的観察と同等のものであるとする独特な主張を展開する。行動主義批判を経由して行われる内観対外的観察という認識論的な区別への批判は、メルロ＝ポンティがその後『知覚の現象学』における現象学的探求を達成するために必要な作業だったということが、この論考によって示されている。

## 第II部 中期——政治・言語・哲学

このパートには、1940年代後半から50年代にメルロ＝ポンティが書いたテキストが収められている。この時期のメルロ＝ポンティは、『知覚の現象学』で確立した現象学的なモチーフを、政治や歴史、言語といった人間のあらゆる営みのなかに見出していく。『行動の構造』と『知覚の現象学』以降のメルロ＝ポンティはまとまった単行本を出版することも少なくなり、そのほとんどが論文集の体裁をとっているうえ、そこで扱われるテーマも非常に多岐にわたっている。

まず扱われているのは、『ヒューマンイズムとテロル——共産主義の問題に関する試論』（1947）である。表題の「テロル」とはスターリン体制下のソ連における恐怖政治のことで、メルロ＝ポンティはテロルを産み出してしまった共産主義的現実と、そのような暴力を現実化させる可能性をほらんだ共産主義的理念の狭間で、独自の歴史哲学を構想する。著者の川崎唯史が「現象学的マルクス主義」と書いているように、メルロ＝ポンティはマルクスの議論を自身の現象学的な見地から捉え直している。それが「現象学的」と言われる所以は、彼が様々な事例から、人間が歴史の意味を「知覚」するような状況をとりあげて論じているところにあると言える。

このような仕方、中期のメルロ＝ポンティは前期のテキストにおいて練り上げた「知覚」というモチーフを政治的・歴史的な状況のなかにも浸透しているものとして拾い上げていく。これは、第II部で扱われるほかのテキストについても例外ではない。すなわち『意味と無意味』（1948）や『世界の散文』（1969）、『シーニュ』（1960）といった中期メルロ＝ポンティのテキストをまとめた論文集においてもまた、政治的・歴史的な状況にとどまらず、言語的な表現や絵画的表現の蓄積のただなかで「知覚」する主体に彼は着目している。いわゆる「知覚の哲学」に連なるのではない仕方、その主題的な拡がりにおいてメルロ＝ポンティ哲学を捉えたいと考える読者にとって、中期の著作について論じた第II部は助けとなるだろう。

### 第Ⅲ部 後期——野生の存在論へ

このパートで扱われるテキストはわずか3つである。すなわち、生前に出版された最後の論文である「眼と精神」(1961)、死後に出版され、メルロ＝ポンティの後期思想を未完結な姿そのままにとどめている『見えるものと見えないもの』(1964)、そして生前に彼がラジオ番組で行った発言や新聞論説を中心にまとめた『ジョルジュ・シャルボニエとの対話』(2016)である。メルロ＝ポンティによる美学的な考察の到達点を示す「眼と精神」、そして彼が晩年にたどり着いた「肉」の思想と「間接的存在論」を示唆する『見えるものと見えないもの』の2つについては、ご存知の方も多いだろう。なので、ここではフランスでも先日出版されたばかりであり、当然ながら邦訳も出ていない『ジョルジュ・シャルボニエとの対話』について紹介しよう。

まず、ジョルジュ・シャルボニエとは誰なのか。シャルボニエはフランス国立ラジオ局のプロデューサーであり、大学教員や作家としても活躍した人物である。フランスでは対談の名手としても知られる人物で、メルロ＝ポンティのほかにもアンドレ・マッソンやレーモン・クノー、ボルヘスやレヴィ＝ストロースといった錚々たる顔ぶれと対談を行い、そのテキストを出版している。著作についてのインタビューやラジオ番組での発言なども収録されているが、『ジョルジュ・シャルボニエとの対話』の大部分は彼との対談で占められており、そのテーマは多岐にわたる。

同書を紹介する松葉祥一は、フランスで行った調査をもとにこれらの対談が録音された日時などについても詳細に報告している(190)。なぜ松葉が対談番組の放送日時ではなく録音日時について調査しているのかというと、『対話』の编者をつとめたメランシオンは放送からではなく録音テープから文字起こしを行っており、そのため放送には含まれていなかった話なども同書には収録されているからである。さて、メルロ＝ポンティは「対談の名手」とどのような題材について語り合ったのだろうか。興味のある読者もいるかと思われるので、同書に収められた10本の対談のタイトルを以下に列挙しておこう。「ブロックされた思想と不安定な人間」、「現象学」、「哲学入門と他者との関係」、「別の思想のつながり、混合、批判」、「現代文学」、「精神分析」、「哲学者、および社会と権力についての哲学者の判断」、「植民地化——他者との関係、経済関係」、「現代宗教」、「哲学」の10本である。

1948年のラジオ講演がかなり平易な語り口でメルロ＝ポンティ思想のエッセンスを紹介していることを知っている私たちは、さきに挙げた主題について、『対話』が書かれたテキストのわかりにくさを解消してくれるのではないかと期待せずにはいられない。松葉の紹介に目を通してみると、メルロ＝ポンティがこれらの対談のなかで、社会における「哲学」の位置づけ、ないしは社会における「哲学者」の位置づけについて雄弁に語っている印象を受ける。「哲学者入門と他者との関係」において彼は、自身が哲学者を志したきっかけや哲学の固有性について語っている。「哲学者、および社会と権力についての哲学者の判断」においては、哲学者は社会問題についてどのように語る事ができるのか、というシャルボニエの問いかけに対して、哲学者を哲学者として規定するのは「つねに他方を、敵対者を理解できるという考え」だと語られている。ここでメルロ＝ポンティは、ウィとノンの二分法を慎重に避けながら社会のなかで発言する者としての「哲学者」という考えを開陳している。このように『対話』を紐解きながら、哲学者としての在り方についてメルロ＝ポン

ティが述べていることを踏まえると、しばしば「両義性の哲学」と揶揄されるメルロ＝ポンティ哲学の近寄りがたさも、多少は解消されるかもしれない。

#### 第Ⅳ部 講義——思想の生成の場

このパートでは、1949年から1961年まで、メルロ＝ポンティがソルボンヌ大学およびコレージュ・ド・フランスで行った講義録が扱われている。メルロ＝ポンティ自身が作成した講義要録が早い段階で出版されていたおかげで講義の大まかな内容については知られていたが、講義の草稿などはごく最近まで出版されていなかったものもあり、これらのテキスト研究の進展が大いに期待されている。

筆者の関心に偏った視点からの紹介にはなるが、なかでもとりわけ興味深いのは1953年の講義「感覚的世界と表現の世界」の記録である。この講義資料は2011年によく公刊されたものであり、その内容は『知覚の現象学』以前とそれ以後のメルロ＝ポンティ哲学の結節点をなしている。『知覚の現象学』を出版した翌年、メルロ＝ポンティはフランス哲学協会で「知覚の優位性とその哲学的な緒帰結」と題された講演を行った。彼はその講演のなかで『知覚の現象学』の凝縮されたエッセンスを披露しているが、それに対する質疑応答のなかで様々な問題点を指摘されることになる。紹介者である家高洋が指摘しているように、『感覚的世界と表現の世界』の序論では、この講演で浮上した問題点がもういちど考察されている。同書のなかで、メルロ＝ポンティは中期以降その重要性を増していく「表現」という概念を用いて『知覚の現象学』の主題を捉え直していく。そこでどのような議論がなされていたのか、それがメルロ＝ポンティ哲学の変遷を包括的に捉える鍵となるのではないだろうか。

#### 第Ⅴ部 メルロ＝ポンティ哲学の拡張

第Ⅴ部は唯一、メルロ＝ポンティのテキストをそのタイトルに冠していない論考が収められたパートになっている。6人の研究者がそれぞれ、「認知科学」、「フェミニズム」、「看護学」、「精神医学」、「教育学」、「リハビリテーション」といった、メルロ＝ポンティ哲学のさまざまな応用研究の事例を紹介する論文を著しており、メルロ＝ポンティ研究のアクチュアリティについて考える題材を提供している。

以上が、『メルロ＝ポンティ読本』の構成である。それぞれの論考がメルロ＝ポンティのテキストへの窓口となるように設計され、現在出版されているもののほとんどを網羅的に扱っているものであるから、彼がどのテキストでどんな話題に触れていたかをすぐに確認することのできる一覧性を備えた書物になっていると言えよう。

(田村 正資)

松本 卓也著

## 『享樂社会論：現代ラカン派の展開』

(人文書院、2018年)

本書『享樂社会論：現代ラカン派の展開』は、著者の二冊目の著書にあたる。ジャック・ラカンの思想の全体を精神病と神経症の鑑別診断という観点から通覧した前作に続き、本書ではラカンの後継者と目されてきたジャック＝アラン・ミレールとその周辺の論者、著者の所謂「現代ラカン派」(本書p. 21註。以下ページ番号は本書のもの)による主として後期ラカンの読み方を辿りつつ、それが現代社会のさまざまな問題に対して持つべき射程が描き出される。全体は三部構成で、第一部では「現代ラカン派」に至る理論的な議論を整理した上で、後期ラカンでも重要な「4 (+ 1) つのディスクール」——いわゆる「四つのディスクール」に加えて「資本主義のディスクール」——と「性別化」の議論が検討され、第二部では臨床の観点から、操作的診断(DSM)と精神分析との対立や、日仏の両方でアクチュアルな課題となっている鬱病、恥、自閉症といった現象へのラカン派精神分析からのアプローチが試みられる。そして第三部では、とりわけ英米圏での展開の目立つ「現代ラカン派」と政治理論の接近を背景に、レイシズム、また現代における新たな超自我のあり方としての「統計的超自我」など政治の地平に位置する問題が取り上げられ、それらに対する抵抗とオルタナティブの可能性が模索される。全体として、1970年代のラカンが思想の世界に投げた大きな一石が引き起こし、現在にまで届くその波紋を、「臨床」と「政治」の二軸に沿って辿ってゆくことが本書での主要な作業となっていると言えるだろう。

さてこの作業にあたり鍵となる概念として著者が提示しているのは、ラカンの「享樂(jouissance)」概念である。この概念は本書の冒頭で簡潔に次のように要約されている。「享樂とは、人間が安定した象徴システム(=象徴界)のなかに参入することと引き換えに失われたものである。それゆえ、享樂すること(あるいは失われたはずの享樂が回帰してくること)は象徴システムが不安定化されることと同義であり、端的に言って、享樂は死のイメージをまとっている」(pp. 11-12)。フロイトは当初心的装置を司る一般的な原理として、快として経験される緊張の低下をめざす「快原理」を想定したが、のちにそれにおさまらない、むしろ緊張の増大ないしは不快をめざしているように見える心的現象の存在をみとめ、これを「快原理の彼岸」と呼称した(フロイト「快原理の彼岸」(1920))。ラカンはこのフロイト的な枠組みを踏まえつつ(p. 13註)、いわば「象徴界の彼岸」で展開される経験に、特に「快」ならぬ「享樂」の名を与えることでこれを焦点化する。これが重要なのは、まさにこの「享樂」との関わりで、現代社会を現代社会たらしめている、大きな変化が規定できるからである。すなわち以前の社会では、享樂は社会の外部に追いやられ、あるいは社会を統べる法を侵犯することで初めて到達できるものと位置づけられていた。これに対して現代社会は、享樂をその内部に導き入れ、「個々人の享樂を殺すのではなく生かし、むしろ享樂を

手懐けていく」(pp. 12-13) 点を特徴とする。そして著者は現代ラカン派の論者らと共に、この変化の軸を(個々の父親のあり方とはさしあたり区別されるべき)〈父〉のあり方に求める。享樂を外部に追いやる従来の社会が、もっぱら「〈他者〉の〈他者〉」としての例外的な〈父〉に支えられていたのに対して、現代社会はそうした父性的な審級がその力と排他性を失ったことによって特徴づけられる。ミレールが「家父長制の没落」ということで要約する(p. 36)こうした変化に対応しようとするさまざまな要素が、ラカンの議論には早くから存在しており、「現代ラカン派」はこれらを手がかりにラカンの理論と実践をアップデートしようとする者と位置づけられることになるだろう。

さて「家父長制の没落」がその具体的な現れであるような〈父〉の機能の弱体化が、「現代社会」を否定的に特徴づけるものであるとすれば、「現代社会」の肯定的な規定にあたるものは、本書ではラカンの二つの議論を通して与えられる。すなわちそれぞれ第二章と第三章で展開されている、「ディスクール」および「性別化」をめぐる議論である。

より正確に言えば、前者では社会の「内部」に引き込まれた享樂のあり方が「資本主義のディスクール」という形で提示される。ラカンがマルクスの所謂「剰余価値」との平行関係によって「剰余享樂(a)」を定義しようとしたとき、その議論の下敷きになっていたのは「主人のディスクール」だが、これは象徴界のミニマルな規定としてのシニフィアン連鎖(S1→S2)との関わりで、「剰余享樂(a)」をいまだ二重の意味で「外部」に——抑圧を示す横線の下に、そして矢印の示すプロセスの終端に——置くものであった(p. 77)。これに対して主人のディスクールの左側の項の上下を入れ替えた、いわゆる「資本主義のディスクール」では、シニフィアン連鎖そのものが横線の上下にわたると共に、「剰余享樂(a)」も終端であることを止め、無限に繰り返される循環的なプロセスの一部となる。こうして「資本主義のディスクール」は、やはり二重の仕方外部という位置づけを失った享樂のあり方を描き出しているのである。

他方後者をめぐる議論は、「現代社会」というテーマを必ずしも前面に出していないものの、ある理論的な急所を抉り出すことによって本書の議論の構成的な一部をなしている。享樂を排除する社会のあり方は、〈父〉を例外者として位置づけるということと相関している。すなわち〈父〉を例外的に享樂する者とし、これをその殺害によって決定的に遠ざけることによって、〈父〉とは異なり等しく享樂を諦める者からなる均質で安定した社会は成立する。これがフロイトの所謂「原父」の神話の教訓であった。さて〈父〉の機能の弱体化は、〈父〉をそうした例外者の地位から追い落とすものだ。しかしそれでは爾後そうした例外は、主体性の構造における一切の役割を失うことになるのか。著者はここで、ラカンのキルケゴールをめぐる議論に、そうした単純化とは別の思考の可能性を読み取ろうとしているように思われる。すなわち主体が例外に対して異なったポジションをとりうる可能性であり、「どこかに例外がある、という空想を超えて、自らが例外そのものになる」(p. 120)という可能性であって、これはファルス関数ないし去勢そのものに「否」を突きつけそれを無効化することによって可能になるとされる(p. 114)。この機制が著者も言及しているキューベレー崇拜でみられるような自己去勢——端的に欲望しないということ——と区別されるべき理路を明らかにするためには、問題の例外的な主体のポジションがそれ自体依拠しているやは

り例外的な存在としての「神」およびそれとの「直接的な関係」(p. 112) の、あるいは「神の愛」(p. 114) の内実の解明が不可欠になると思われるが、いずれにしてもこの第三章の議論は、著者の思考が目指す境位が〈父〉のある社会に〈父〉のない社会を対置するといった単純な二項対立——「現代ラカン派」の著者が象徴的秩序ないし〈他者〉が機能している「精神分析のフロイト的時代」と〈他者〉の不在によって特徴づけられる「精神分析のラカンの時代」を対置し (p. 35)、〈父〉なる指導者に依存したレイシズムを「〈父〉なる指導者が存在しない時代のレイシズム」に対立させる (p. 223) ときに陥っているように見える二項対立——を超えたところにあるということ、具体的に示しているといつてよいだろう。

じっさい著者の記述においては、そもそもの初めから〈父〉がそうした二項対立とは別の水準に置かれていることが気づかれる。すなわち〈父〉とはその存在が想定されるものであり、「存在して欲しい、という願望に支えられたもの」(p. 14) であり、その存在が「信じ」られているもの、「幻想」であり (p. 16)、第三項として「機能することが期待されている」ものである (p. 17)。つまり、問題なのは〈父〉の不在ではなく、その不在のなかでなお求められる〈父〉なのだ。そして著者が「現代ラカン派」の不十分さを指摘しつつこの点を最も明確に仕方では指摘しているのが、レイシズムの現代的形態を取り上げた第八章である。ここで現代的なレイシズムは、〈他者〉の不在ならぬ非一貫性の露呈 (p. 228) にもかかわらず目指される、「たとえフェイクの〈父〉であっても、しがみつくとこと可能な〈父〉を求めたい、という意味での〈父〉への再同一化」(p. 227) によって特徴づけられることになるだろう。著者がラクー＝ラバルトとナンシーを引きつつ言及する通り、そこで問題となるのは「〈父〉への愛」(*loc.cit.*) であり、〈父〉に愛されたいというのではなく、瀕死の〈父〉がその死を越えてなお生き続けることを望むという意味での愛である。そしてまさにこの「〈父〉への愛」の焦点化において、本書の議論は「現代ラカン派」への準拠を越えて、この学派が歴史的状況のなかで引き受けた制約を超えた広がりに向けて開かれているように思われる。というのも「精神分析のフロイト的時代」を非本質化するということは、ラカンの1950年代の議論の重要性を低く見積もるということであり、これはフランス国内における精神分析の政治においては1960年代以前に彼の教育を経た人々の「ラカン派」としての地位を否定するという効果をもっていたわけだが、その時期のラカンによるエディプス・コンプレックスの読み直しを通して浮かび上がってくるのがまさに、私見によればこの〈父〉への愛という契機の重要性であったからだ。

エディプス・コンプレックスの素朴な概念における、愛着の対象としての〈母〉という一面性は、すでにメラニー・クラインによる母子関係のサディズム的な側面の指摘によって相対化されていたわけだが、ラカンは〈父〉との敵対的な関係というクリシェを、主体の〈父〉への愛の重要性を強調することで相対化する。主体は〈母〉に欲望を想定し、その欲望の対象を知ることによってその現前を繋ぎとめようとする。こうした象徴的ないし言語的な関係において母に想定されるさまざまな〈母〉の欲望の対象の一つとして、〈父〉の欲望は導入される。さて〈父〉の欲望は、それが〈母〉の現前を繋ぎとめる唯一の手段と目される限り、その存続が望まれなくてはならない。すべての女性を欲望するような無限の欲望をもついわゆる「原父」ないし想像的な〈父〉は、こうして〈父〉

が欲望し続けることを欲望することになった主体の欲望の相関項であり、「幻想」に過ぎない。そしてそうした欲望の欲望としての〈父〉への愛が満たされることが不可能であり、すなわち永遠に欲望する〈父〉を見出すことが不可能であるという袋小路に主体が見出す一つの突破口として〈父—の—名〉はある。すなわち主体は母が欲望する真の対象としての「名」を受け継ぐ有限な欲望の無限系列を想定することで、無限な欲望の近似とその中に自らが位置を占める可能性を二つながら確保することができるようになる。

ラカンの議論をこうした観点からまとめてみることのメリットの一つは、そのなかで「象徴界」と「父—の—名」、そして「父」という概念が明確に区別される契機として位置づけられるという点にある（図式的に言えば「象徴界」ないし欲望する他者を前提として、主体にとっての問題が「父」を導入することで最終的に定式化され、これに対して与えられる仮初めの解決ないしは解決の先送りが「〈父—の—名〉」である、ということになるだろう）。これに対して「象徴界」と「父（—の—名）」を強く結びつけ、時にこれらを等価のように考える考え方は——著者が言及する日本の「象徴界の衰退」論争でも、まさにこうした前提が共有されていたように思われるのだが（pp. 15-16）——「現代社会」の袋小路への出口の模索を、見せかけの隘路へと導いてゆくように思われる。すなわち象徴界の立て直しは必然的に〈父〉の復権を通過するのであって、それを避けようとするれば——あるいはそれが叶わないとすれば——行き着く先は〈他者〉との安定した関係の断念と、その〈他者〉の機能を代替する身体との依存症的な関係への自閉以外にはない、というわけだ。実際ミレールの技法論は「〈一者〉的な享樂」をまずそうした形で枠づけるようにも見えるのだが（pp. 55-60）、その一方でナルシズムが肯定的な文脈で論じられる場合もある（p. 65）。こうしたオルタナティブの位置づけをめぐる軌みの中、著者は最終的にこの後者の方向に状況からの脱出の方途を見出すことになるが（p. 277）、これが一つの解決たりうる理由は、我々の観点からは——この点は示唆にとどめざるを得ないが——〈父〉への愛ないし父性的〈他者〉が欲望し続けることの欲望という問題が、主体の象徴界への参入を画する〈母〉の欲望の公準ないし母性的〈他者〉が欲望するということの欲望の想定の孕む問題の再燃という性格を持っていたことに求められるだろう。

一点だけ指摘しておくとするならば、著者はセミナー『サントーム』におけるラカンの定式「〈父—の—名〉は、それを利用するという条件で、それなしで済ますこともできる」に何度か言及し、ミレールの解釈を踏襲してこれを〈父〉への愛の文脈で、すなわちその不在において必要になる見せかけの〈父〉の意味で理解している（p. 38, p. 251）。しかしこれはむしろ別の解決の可能性を主張するものとしては読めないだろうか。すなわち〈父—の—名〉を「前提（supposer）」し、それによっていわば〈父〉なる「神」を導入する（S.XXIII, p. 136）というのとは異なった形で〈父—の—名〉に関わる可能性を、つまりそれを「前提とする」かわりに「道具のようにして使う」ことで、象徴的な〈父〉の前提としての〈父—の—名〉をなしですませる可能性を示唆しているのではないかということだ。そしてもしそうだとするなら、〈父—の—名〉の異なった用法は、〈父〉の問題の異なった解決を考えることを可能にし、そうして「現代ラカン派」の存在と不在の二元論では位置づけきれなかった、現代社会の問題へのオルタナティブを位置づけることを可能にするかもしれない。すなわち象徴界の他の編成を——あるいは他者への関係を開くという点では同じことだが、

近年のミレールのように他の想像界を（p. 63）——構想することを可能にするかも知れない。いずれにしても本書は「現代ラカン派」の議論を綿密に辿りつつ、歴史的な状況もあって選び取られたその枠組みが、そこで展開される議論自身にとって枷になりうる地点にまで読者を導くことに成功しており、その意味で我々をその先へと誘う知的刺激に満ちた書物となっていると言えることができるだろう。

（原 和之）

村上 靖彦著

『在宅無限大 訪問看護師がみた生と死』

(医学書院、2018年)

本書は、村上靖彦がここ数年続けてきた一連の「看護の現象学」の一つの集大成と言える。周知のように、『自閉症の現象学』(2008年)、『治癒の現象学』(2011年)、『傷と再生の現象学』(2011年)等での現象学と精神医学を架橋する試みを経て、村上は近年とりわけ看護師とのインタビューをもとに「質的研究における現象学」を継続している。この方面では、すでに『摘便とお花見 看護の語りの現象学』(2013年)、『仙人と妄想デートする 看護の現象学と自由の哲学』(2016年)がある。『摘便とお花見』では、看護師や患者における「行為主体の生成」が、『仙人と妄想デートする』では、看護実践のプラットフォームの創設が主題であった。これに対し、本書『在宅無限大』は、同様の方法論に基づきつつ、「快」「願い」「運命」というテーマを通じて、最終的に「死」を(そしてそれゆえに「生」を)「再定義」することが試みられている。

こうしたテーマ設定は、アプローチと大きく関わっている。今回の村上がインタビューを行なうのは、6名の訪問看護師である。ここで問題となる訪問看護は、超高齢化社会を迎えた現在の日本において、介護保険が導入され在宅医療を推進する施策が打ち出されるなか、患者の慢性期のサポートや終末期の「看取り」が「病院」ではなく「家」でなされるようになってきたことに対応している。これは単に「病院で死ぬ」という現代的な体制から「家で死ぬ」という伝統的な体制へと回帰したということではない。むしろ先端医療や介護保険の整備により、死ぬための「家」が「最近になって新たに発明された」とすら言える事態だ(6頁:以下本書からの引用は頁数のみを記す)。そうした情勢のただなかにいる訪問看護師のインタビューを通じてこそ、「死」および「生」の概念について哲学的に問い直されるわけだ。

本書は、こうした主題のもと、「快」「願い」「運命」という三つのテーマを設定した三部構成になっている。まずはそれぞれの議論の概要を確認しよう。

第一部「快と自分」は、さらに三つの章に分かれている。第1章では、ややもすると生の喜びを失いがちな患者に対し、在宅での訪問介護実践が、「病院」での「治療」とは異なり、「わがままさ」や「楽しさ」といった「快」を作り出すことが強調される。ここでの主役は「責任を負った自立した主体としての人間ではなく」、「楽しく生きる」ような人間だとの指摘は(21頁)、現代フランス哲学の「享楽」「享受」の問題系と交差するだろう。第2章では、「快」が終末期における看取りにも通底していることが指摘される。「病院での死」と異なり、「家での死」は、苦痛と治療という枠組みではなく、日常性のなかに位置付けられる。つまり、訪問看護師の実践は、ハイデガーにおけるような日常生活の断絶としての死ではなく、家における「自然」の死という、日常生活の連続性のなかに組み込まれた「死」を可能にする「触媒」として機能するということだ。第3章では、ま

ず訪問介護における「看取り」が、無論多大な苦痛がありつつも、看護師にとっては「楽しい」実践とみなされることが紹介される。これは病院と在宅との決定的な相違を示す。病院においては患者が匿名化し看護師の役割も画一化されるのに対し、在宅では看護師は多様かつ個別的に対応でき、それゆえ患者や家族の快適さが保たれるからである。

第二部「願いと家族」は二つの章からなる。第4章では、看護師が患者や家族の願いを聞きとり、両者をつなげる役割を果たすことが主題となる。終末期の患者の場合、患者が自分の過去を語り、近い将来の自らの死への希望を伝え、そうした回想や願いを家族と共有することで、「死」が逆に患者にとって自らに固有の生き生きとした経験を再発見させる契機にもなる。この意味では「終末期の自己決定とは死に方の選択ではなく、生き方のデザイン」ともなる（86頁）。第5章で主題化されるのは、患者とその家族のあいだではなく、患者その人のもつ多様な「力」や「可能性」を見極めることで、患者の「願い」を発見し、その人の固有な生のあり方を成就させるという看護師の役割である。このように患者と家族の意思疎通においても、患者本人の「内発的」な「力の見極め」においても、看護師は「触媒」としての役割を果たしているのである。

第三部「運命について」では、「死」という「運命」をめぐる三つの章が展開される。第6章では、予後・余命告知が取り上げられる。病院死の場合には告知が困難であるのに対し、在宅死の場合、予後告知がきわめて重要となる。死にゆくプロセスを患者自身が「分かる」ことで、「主体的に死に臨む」ことのできる状況が生まれるからだ（135頁）。第7章では、患者や周りの家族が死をすぐには理解しがたい若年患者の死がテーマとなる。いくつかの事例をもとに、ここでは看護師の実践が「困難な状況に直面する」という意味での「主体化」の手助けをする機能を有していることに焦点が当たる。第8章は重症心身障害児の在宅ケアを主題とする。ここまでの章では、患者にとっての「変化」を促す「触媒」の機能が強調されていたが、看護師はけっして透明な存在ではない。とりわけ、在宅看護という患者の私的で内面的な生活に介入する場合には、介入しうる「ライン」を引く必要がある。この「ライン」の調整によって、能動・受動的な関係ではなく中動的な関係への変化、つまり患者や家族の側から自発的な変化が生じることになる。

以上の三部に続いて置かれた「結論に変えて」が「死の再定義」と題されているように、本書は、訪問看護師の実践についての考察を経て、「死」の再定義を一つの目的としている。本文中でも折に触れて言及されていたが、とりわけハイデガーの『存在と時間』における日常性および死の考え方について、在宅医療の現場から異なる見解が示される。『存在と時間』が日常生活と死への直面を区別し、自分自身の死に直面しうることを「本来性」としたのに対し、在宅での訪問看護師の実践からは、「死」が孤独でも日常生活からの脱落でもなく、日常生活において対人関係のなかに組み込まれる一つのプロセスであることが浮かび上がるのである。

だが、本書にはもう一つの目的がある。それは、訪問看護師の「無限大」の実践を通じ、その「触媒」としての機能、いや存在様態を提示することである。すなわち、患者や家族のあいだや内部に介入することで、患者や家族が自らの状況を「楽しみ」や「喜び」へ変え、「願い」を共有し共同して状況に応答できるようにし、自らの「運命」を主体的に引き受けられるようにするという機能である。この意味では、本書に訪問看護師の「エートス」（ただし語源的な意味で）と言うべきも

のを示しているだろう。

また、補章として村上が「臨床実践の現象学会」において口頭発表した「私は看護師から何を学んだか」が掲載されている。ここでは、村上の現象学的研究の方法論的な側面、とりわけ「現象学的倫理学」や「生命倫理」との関係についてわかりやすくまとめられている。

以上が本書の概要である。評者はレヴィナスを中心とした現代フランス哲学および政治哲学に関心を寄せる者であり、看護や精神医学の方面には明るいわけではなく、実践的な現象学研究にも携わっていない。そのため、この書評で村上自身が定位しようとしている問題圏に入り込むことは評者の能力を大きく超える。とはいえ、本書の意義は、単に哲学的な概念を看護という具体的な経験に当てはめて解説することを目指すのではなく、具体的な看護経験を通じて当の哲学的な概念を問い直すものであるとみて、そうした企ての意義について論じることは許されよう。なお、評者自身は、介護保険におけるケアプラン作成におけるビッグデータ、AIの適用に関する倫理的な考察に携わっており、この方面からのコメントを最後に付しておきたい。

本書の意義として第一に挙げるべきは、長期にわたる看護師へのインタビューや参与観察の記録をもとに、以上で概観したような方法論を提示したこと自体にあるだろう。村上自身がたびたび指摘するように、既存の理論的な枠組みを適用するのではなく、具体的な状況との対応から新たな実践の構造を浮かび上がらせるという手法を自らのものとしているが、本書における、インタビューを通じて、「快」「願い」（あるいは欲望）「運命」（あるいは「死」をどう引き受けるか）といった根本的な哲学的な概念に再考を迫るという議論の仕方は、方法論としてきわめて興味深い。同様の方法論は『摘便とお花見』や『仙人と妄想デートする』でもすでに展開されていたが、本書は輪をかけてインタビューからの哲学という手法の提示に成功している印象を受けた。

第二に、先にも指摘したように、こうした作業は本書においては「死」概念の再定義に行き着くわけであるが、そのことは哲学解釈の次元でも多くの意義を有するだろう。ハイデガーとレヴィナスという本書に関わる二人の哲学者に関してのみその意義について指摘しておこう。

ハイデガーに関しては、上記のとおり、村上の議論は在宅看護の実践から『存在と時間』の日常性や死の観念に対する別様の考え方を提示している。ただし、村上も明記しているように、試みられているのはハイデガーのいくつかの概念の無効を宣告することではなく、「同じ事象を別の角度から見つめたときの姿」（213頁）を記述することにある。ある箇所ではハイデガーは「遺族たちは故人と共同存在している」（SZ 238）と述べていたが、「遺族」ばかりでなく、それに先立って、「死に向かう存在」である予後告知された患者が家族や回りの人々とどのように「共同存在」しているか、その「顧慮」の多様なあり方が、看護師の実践を通じて記述されていると言える。この点は、「死」をめぐる哲学的な考察にとってもきわめて大きな示唆を含んでいるだろう。

本書では村上がもう一つの専門とするレヴィナスについてはさほど取り上げられないが、一言触れておきたい。明示的な言及は少ないとはいえ、第一部の「快」とレヴィナスの「享受」、第二部の「願い」とレヴィナスの「欲望」の関係等、本書の随所で意識されていることは確かである。また、補章において、看護師たちがコンタクトを取りにくい状況のなかでどのように対人関係を取ろうとしているか、そうした「コミュニケーションへの意志」（232頁）という点で、レヴィナスの「応

答可能性」との関連が示唆されている。このように、言及はわずかだが、本書からレヴィナス研究がくみ取るべきヒントは多々あるだろう。管見では、レヴィナスは「他者」の哲学者だと言われるものの、「他者」との具体的な関係性についてはそれほどうまく定式化できないときがあるように思われる。基本的に、「顔」としての「他人」は「言説」における応答の相手である。無論、「愛撫」というかたちで他者との身体的な接触が重視されるとはいえ、それは主体へと帰帰することのない「欲望」との関係で「エロス」論の文脈で展開される。また、一方では主体の側の「古い」や「傷つきやすさ」、他方で他者の「死」には着目したが、しかし、レヴィナスは傷つきやすい他者、老いゆく他者、死にゆく他者については、それほど考察を深めていないように思われる。評者は、レヴィナス思想の根本的な関心は、「他者」の「倫理」よりもむしろ、「意味／感覚 (sens)」の生成にあるのではないかと睨んでいるが、この観点でも、村上の仕事は、「患者」に対する看護（あるいは介護ないしケア）というかたちで、「生（生命／生活）」の「意味／感覚」を可能にする、そうした対他関係のあり方を示すことで、レヴィナスに欠けた他者論をいっそう豊かに発展させる可能性を含んでいるのではないか。

第三に、まったく別の次元における指摘であるが、本書を読みながらどうしても気になってしまったのが、「孤立死（孤独死）」のことである。「孤立死」もまた、「看取り」や「在宅死」を増加させたような同じ時期に増加している。無論、それぞれには多様な背景や要因があるだろうが、とはいえ村上の議論自体が技術的・政策的なサポートが可能になった社会状況を前提にしたものであってみれば、同時代に、看取られる在宅死の裏面をなすかのように顕著に増加した「孤立死」をどのように捉えたらよいだろうか。これは単に家族や訪問看護師による「看取り」を伴わない、共同性が欠如した「死」のあり方なのだろうか。それとも、「社会的孤立」を主な要因とし、ソーシャル・ワーカー等の社会福祉的な対応を要請する点で、ある種の「社会性」ないし「共同性」の現れなのだろうか。あるいはそもそも村上のいう「現象学的倫理学」が、看護師等のアクターの個別的・特異的な経験に即した価値判断を記述するものであるのだとすれば、こうした「孤立死」には方法論的にどのようにアプローチできるだろうか。

他方で、同じような社会的情勢は、「ケア」それ自体のあり方に変容を迫っているだろう。とりわけ、超高齢化社会を迎え介護保険の対象者が増加・多様化する一方で、サービス提供者の人材不足を補うために、現在はビッグデータやAIを利用した介護保険サービスの改善が進められている。その背景や意図はさまざまだが、重要なのは、こうした介護保険サービスにおける技術利用は単なる標準化・画一化を目指しているわけではなく、顧客の個別のニーズという特殊性に合わせるための標準化が試みられている点である。ここでは多様性・個性に対応する在宅ケアという利点があるが、看護師や介護福祉士の個性に関わらずに（彼らがいなくとも）、技術的に実現することが目指されているわけである。この場合、「介護」あるいは「看護」する、いずれにしても「ケアをする」という行為それ自体が「個々の人間」以外の主体によって代替することができるかどうかは、まさしく「倫理」の問題となるだろう。

これらの指摘は、もちろん村上の仕事に対する無いものねだりでも揚げ足取りでもない。村上が述べるように、「死」や「生」のあり方が「現代の訪問介護の発明」として問い直されるとき（10頁）、

それぞれの哲学研究者がそれぞれの仕方で応答し、そうした「死」や「生」の変容についての哲学的・倫理的な考察をまさしく多角的に進めるための手がかりを本書は与えてくれるように思われる。

(渡名喜 庸哲)

# 会 員 の 声

## 世界哲学会議について

2018年8月13～20日、同会議が北京大学で盛大に挙行された。人口数世界一の国での開催ということで、参加者数約6000名を越え、過去最大規模となった。圧巻は開会式で、万人収容の人民大会堂で行われ、中国の壮大さを示された。会議場は、かつてオリンピックが行われた国家会議センターで、日本の文化会館を三つ合わせた大会議場で、他に、同時に二つの国際会議が開催されていた。広すぎて、発表会場を探すのに時々苦労した。

この会議は、1900年に第一回大会がパリで開催され、ベルクソン、ラッセル、ポアンカレ等が参加した文字通り世界最高、最大の哲学学会である。特にベルクソンは、優れた発表、論文を残し、第9回大会（パリ）では名誉会長を務めた。その歴史的意義については、渡邊二郎東京大学名誉教授が「第20回世界哲学会議に出席して」（国際派遣報告）において、コンパクトにまとめている。今回の我が国の前進は、日本開催を立候補したことである。本年四月から日本哲学会は、立候補を表明、寄付金を募った。筆者の15年来の念願が実現した（参照、『フランス哲学・思想研究』第14号、2009年、p. 197 及び『比較思想研究』第30号、2003年、比較思想学会、p. 207）。本学会も支援学会であり、理事の河野哲也立教大学教授も副実行委員長として広報活動に尽力された。納富信留東京大学教授を実行委員長とする日本チームも開会式前日から、宣伝活動を積極的に行った。あいにく選から漏れたが、短期間での決定、立候補を考えれば、善戦である。筆者も三本の発表、それもオーストラリアに決定した後だが、日本立候補のパンフレットを論文と一緒に配布した。反応は極めて好意的であった。日本に必要なのは、熱意であろう。どの国も十年がかりで実現している。それにしても118年間、開催されなかった日本は、どういう動きをしていたのか。その情報は極めて少ない。デカルト、パスカル研究の野田又夫京都大学名誉教授は、1953年ブリュッセルの第11回大会と1963年メキシコの第13回大会に参加し、記録を残している。ブリュッセルの大会では、足をのばして、ハイデルベルクのヤスパース宅を訪問している。この時、西田哲学を伝え、ヤスパースから「あなたの紹介で西田哲学のことはよくわかりました。」と感謝を受けている。また、二元論を研究している野田教授にヤスパースは次のように問うている。「あなた自身は二元論者ではないでしょう。西田に従われるのではないか。」と。この対話から、ヤスパースは、西田哲学は二元論を克服したように解釈している。野田氏はさらに、ルーヴァン大学も訪問したり、ジルソンとも対話した。この大会でエラスムスの家で開催されたFISP(Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie)の総会に招かれた。これは世界哲学会議の開催を決めるユネスコの団体であるが、当時日本はこの総会には、未加盟であった。メキシコの大会

は、慶応大学の沢田允茂教授と参加し、ガブリエル・マルセルの講演（代読による）を聞いている（『野田又夫著作集』第V pp. 683-702）。

それと、かつてこの会議で代表として活躍された今道友信東京大学名誉教授が『美の位相と藝術』（東大出版会、p.480）で記している。第14回ウィーン大学（1968）での大会である。戦後の経済成長に順調な日本は、次期大会に期待された。ガーダマーやポール・リクールら世界の碩学に強く要請されたが日本哲学会の意向で日本は拒否。今道氏は、汗だけで断り役を演じたわけであるが、多くの日本人学者は思ったに違いない。「難は去った。」と。そして世界の碩学は失望した。それから五十年が過ぎた。国内で落ち着いた研究、地固めが、他方では、鎖国に近い状況で、世界から取り残された。日本人哲学者は世界での活躍を多く求めないから、余り聞かない。比較的本学会はフランスとの交流に熱心ではあるが、働きがフランス哲学に限定されている。何よりも一般的に哲学・人文学系論文の世界への発信量が少ない。それで、翻訳もされない。「世界で活躍している日本人哲学者は誰ですか？」という、高校生、一般人の質問には、返答に窮するのが現実である。哲学・思想の閉塞でリストラの嵐である。これを機会に我々一人一人が真剣に考え、開催への熱意が必須である。

筆者は、形而上学のセクションで発表した論文'Zero and Infinity of Bergson and Nothingness'の論文がルーマニア語に訳され、フランス語版もルーマニアのアカデミー、大学で、英語版はロシアの大学紀要に掲載予定である。

（中富 清和）

## 日仏哲学会2018年度（2018年4月—2019年3月）活動報告

### （1）秋季研究大会

2018年9月8日（土）に秋季研究大会を明治大学駿河台キャンパスで開催しました。詳細は以下の通りです。

#### [一般研究発表]

##### A会場

9時40分～10時20分 司会：大西 克智

小野 和：レヴィナス『全体性と無限』における自由の時間性

10時25分～11時05分 司会：大西 克智

有賀 雄大：真であるとはいかなることか——「第四省察」における真理と完全性——

11時10分～11時50分 司会：大西 克智

武田 裕紀：『省察』におけるマテーシスと想像力

##### B会場

9時40分～10時20分 司会：長坂 真澄

安藤 歴：哲学は政治と相渉るだろうか

10時25分～11時05分 司会：長坂 真澄

工藤 顕太：フロイトと共なるデリダー—反復強迫と脱構築の運命—

11時10分～11時50分 司会：長坂 真澄

吉松 覚：ジャック・デリダにおける根源的な性的差異と可死性——『生死』講義を  
起点として

##### C会場

9時40分～10時20分 司会：杉山 直樹

堀江 郁智：「個性性の溶解」から「個体化された存在の消滅の受諾」へ——シモン  
ドン哲学の病理的側面

10時25分～11時05分 司会：杉山 直樹

磯島 浩貴：「感情」を「事実の糸」として迎えるベルクソン——『意識に直接与えら  
れたものに関する試論』第一章読解を中心に——

11時10分～11時50分 司会：杉山 直樹

天野 恵美理：「イマージュ」を跡付ける

[総会] 13時10分～13時55分

[講演会] 14時00分～14時50分 司会：澤田 直

講演者：François Cusset フランソワ・キュセ教授（ナンテール大学）

テーマ：Mai 68 et les philosophes（68年5月と哲学者たち）

[シンポジウム] 15時00分～18時00分 司会：上野 修

テーマ：68年と現代フランス思想

提題者：市田 良彦（神戸大学）：「68年5月、哲学を〈解放〉する」

澤田 直（立教大学）：「集団、主体性、共同体をめぐる」

上尾 真道（京都大学）：「大学のディスクールと「反哲学」——68年以後のラカンと哲学の行方」

## (2) 春季研究大会

2019年3月23日（土）に春季研究大会を大阪大学吹田キャンパスで開催しました。詳細は以下の通りです。

[一般研究発表]

### A会場

9時15分～9時55分 司会：亀井 大輔

安藤 歴：ジャン＝リュック・ナンシーの共同体論について

10時00分～10時40分 司会：亀井 大輔

古怒田 望人：エロスの両義性——レヴィナスとボーヴォワール——

10時45分～11時25分 司会：亀井 大輔

福井 有人：脱固有化する反復と外部なきエコノミー——初期デリダにおけるフロイト論と事後性の概念をめぐる——

11時30分～12時10分 司会：川口 茂雄

山野 弘樹：リクール『時間と物語』における「歴史」の指示理論

12時15分～12時55分 司会：川口 茂雄

宮代 康丈：利益・権利・徳——トクヴィルの「正しく理解された利益」論

### B会場

10時00分～10時40分 司会：小泉義之

佐原 浩一郎：ジル・ドゥルーズ『巽』におけるライプニッツの再解釈について——微分法をめぐる——

10時45分～11時25分 司会：小泉義之

西川 耕平：ドゥルーズのカフカ解釈の変遷とその意義——法にまつわる分析を中心に

12時15分～12時55分 司会：小泉義之

笠木 丈：タルドにおけるクールノーの受容について

### C会場

10時00分～10時40分 司会：上野 修

立花 達也：精神にとって身体論はいかなる意義をもちうるか——デカルトとスピノ  
ザにおける人間身体の通時的同一性について

10時45分～11時25分 司会：上野 修

秋保 亘：スピノザ『エチカ』における人間精神の基礎的構造——「表象  
[imaginatio]」の理論を中心に——

11時30分～12時10分 司会：上野 修

沢崎 壮宏：“管理”の要件としての道徳——ドルバックの自然道徳、あるいは、エ  
トクラシー

12時15分～12時55分 司会：上野 修

鋳物 美佳：Décrire le mouvement de danse : une interprétation de la philosophie biranienne  
[シンポジウム] 14時10分～17時40分 司会：村上 靖彦

テーマ：「現場から考える哲学石巻、知的障害、子どもの貧困とフランス思想」

提題者：奥堀 亜紀子（大阪大学）

河合 翔（大阪大学）

佐藤 桃子（島根大学）

(3) 編集委員会と理事会で審議の結果、日仏哲学会若手奨励研究賞2018年度（第六回）の受賞者  
に小川歩人氏（受賞論文：デリダ『幾何学の起源』「序説」における「文学的对象の理念性」の在処）  
に決定しました。2019年9月8日の総会時に授賞式を執り行う予定です。

(4) 『フランス哲学・思想研究』第24号 2019年9月8日刊行

(5) その他

秋季大会の前日に、明治大学文学部哲学専攻と共催で日仏哲学会提案型ワークショップを開催しま  
した。

総題：「金森修の科学思想史とエピステモロジーのこれから」

総題：「見果てぬ哲学——林 達夫、中村 雄二郎、市川 浩、そして……」

日時：2017年9月7日（金）15時00分～20時30分

会場：明治大学 駿河台キャンパス グローバルフロント1階、グローバルホール

第一部：「哲学のドラマトウルギー」

15時00分～17時30分

発表者：塩川 徹也、加國 尚志、合田 正人 挨拶：土屋 恵一郎

第二部：座談会「来たるべき哲学」

18時00分～20時30分 司会：合田 正人

登壇者：近藤 和敬、菅野 康太、郡司 ペギオ幸夫

秋季大会の翌日に、日仏会館501室で、フランソワ・キュセ先生のセミナーを開催しました。

日時：2018年9月9日（日）13時00分～15時00分

題目：French Theory, aujourd'hui ?

司会：澤田 直（立教大学）

主催：日仏哲学会、共催：公益財団法人日仏会館

## 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(2019年8月31日まで)

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

なお2019年9月1日以降の事務局とメールアドレスについては決定次第学会ホームページでお知らせしますので、そちらをご覧ください。

## 2020年春季・秋季研究大会一般研究発表応募要領

2020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2019年12月末日、秋季大会に関しては2020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。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。

また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、あらかじめネイティブ・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。

なお2019年9月以降の事務局と編集委員長のメールアドレスは決定次第学会ホームページでお知らせしますので、そちらをご覧ください。

## 『フランス哲学・思想研究』公募論文応募規定

- 1) テーマ：フランス哲学・思想に関するもの、日仏両哲学界の交流に寄与するもの
- 2) 応募資格：日仏哲学学会会員
- 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) 応募期間：2019年12月1日～31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（2019年9月以降の編集委員長のメールアドレスは決定次第学会ホームページでお知らせしますのでそちらをご覧ください）。
- 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. 投稿期間は、2019年12月1日～31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（2019年9月以降の編集委員長のメールアドレスは決定次第学会ホームページでお知らせしますのでそちらをご覧ください）。

## 日仏哲学会若手研究者奨励賞規定

1. 新年度開始時（9月1日）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

日仏哲学会会則

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

『フランス哲学・思想研究』第24号をお届けします。

今回はシンポジウム報告として「68年と現代フランス思想」が巻頭を飾り、フランソワ・キュセ氏による特別講演「68年5月と思想：大きな分離」を収録しました。1968年から50年を経た2018年からの回顧として意義のあるものとなったかと思います。

2019年9月より、理事改選による新理事会体制が発足し、編集委員会も新しくなります。これまで3年間、編集委員長として至らぬことばかりでしたが、皆様のご協力により機関誌を刊行できたことを感謝しております。

2019年9月以降の新理事会体制、役員構成、新事務局、編集委員長、編集委員会については学会ホームページに掲載しますので、そちらをご覧ください。

役員（2016年9月-2019年8月）

会長：山田 弘明

副会長：塩川 徹也、安孫子 信

事務局長：檜垣 立哉

理事（2016年9月-2019年8月）

安孫子 信、上野 修、香川 知晶、加國 尚志、合田 正人、河野 哲也、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、藤田 尚志、村上 靖彦、村松 正隆、山田 弘明（五十音順）

編集委員（2016年9月-2019年8月）：加國 尚志\*、村上 靖彦、上野 修、河野 哲也、合田 正人、  
藤田 尚志\*\*、香川 知晶  
（編集長\*、副編集長\*\*）

## Sommaire

### Colloque en automne de 2018: Mai 68 et pensées françaises contemporaines

Osamu UENO, Introduction .....	1
Yoshihiko ICHIDA, Mai 68, émancipateur de la philosophie .....	3
Nao SAWADA, Groupes, subjectivités et communautés: Sartre, Deleuze-Guattari et Blanchot en Mai 68 .....	14
Masamichi UEO, Le discours universitaire et "l'anti-philosophie": Lacan et sa relation avec la philosophie après 68 .....	27

### Colloque en printemps de 2019: Philosophy from the field -- Ishinomaki, physical disability, child poverty and the french thought

Yuhiko MURAKAMI .....	38
Sho KAWAI .....	39

### Résumés de communication au colloque de 2018/2019 .....

#### Études:

Yuta ARIGA, Qu'est ce que c'est la vérité?—verum et perfectio dans la quatrième Méditation— .....	74
Takafumi ISHIWATARI, Entre l'individu et la société: l'anthropologie d'Auguste Comte .....	86
Takahiro UENO, La philosophie de la monstruosité. La conception de l'« erreur » chez Bachelard et Canguilhem .....	96
Ayuto OGAWA, La naissance de « l'idéalité de l'objet littérature » dans l'introduction de L'origine de la géométrie .....	107
Taizo KIJIMA, L'imagination chez Spinoza: une théorie actualiste sur les objets imaginaires .....	119
Kei KOBAYASHI, Simone Weil et la philosophie réflexive française : « Revenir à l'analyse de la perception selon Lagneau et Alain » .....	131
Maiko SAKAI, L'approfondissement de la conception de « l'existence prépersonnelle » chez Merleau-Ponty : Selon son interprétation de Kardiner .....	143
Kôki TAMURA, Mysticisme et névrose dans le troisième chapitre des Deux sources de Bergson .....	155
Akihide NEGI, « Les deux "Causae sui" : la question de Dieu chez Sartre » .....	167
Masahito HIRAI, La Critique de la physique laplacienne par Auguste Comte :Le cas de capillarité .....	179
Kimitake HIRATA, Les événements se sont forcément effectués Reconsidération du concept de contre-effectuation dans Logique du sens .....	191
Hiroshi MIKAMI, L'étude de la Sagesse et la ferme résolution: autour des « trois ou quatre maximes» de la morale par provision .....	203
Hiroki YAMANO, La logique dy « récit » dans La métaphore vive de Ricœur .....	215

**Conférence**

**François Cusset, Mai 68 et la pensée: la grande disjonction**

Hidefusa KUROKI ..... 227

**Comptes rendus** ..... 240

**Opinions** ..... 319

**Éditorial** ..... 321

『フランス哲学・思想研究』第24号

発行 2019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

〒603-8577 京都市北区等持院北町56-1

立命館大学文学部（文学部事務室）加國 尚志

頒価 1500円

Revue de Philosophie Française N° 24, 2019

Société franco-japonaise de philosophie

ISSN 1343-1773