

2020

Revue de Philosophie Française

フランス哲学・思想研究

25

日仏哲学会

Société franco-japonaise de philosophie

メルクスと哲学・思想研究 *Revue de Philosophie Française* 第 25 号 日仏哲学会

目 次

2019 年秋季研究大会シンポジウム報告「19世紀フランス哲学の再検討Ⅰ カント哲学のフランス的活用」

イントロダクション	杉山 直樹	1
「死せる哲学者」ルヌヴィエのラビリントス——ルヌヴィエとジャンケレヴィッチ再考へ——	合田 正人	3
シャルル・ルヌヴィエの反カント主義とウィリアム・ジェイムズ	山根 秀介	14
フランス・イデアリスムの生成——ラシュリエとその周辺から	杉山 直樹	27

2019 年秋季研究大会発表要旨

レヴィナスにおける存在の悪性——「イリヤ」とレヴィ＝ブリュールの「融即」	小川 真未	39
ジャン＝フランソワ・リオタールの貨幣哲学——『リビドー経済』を中心に ...	小泉 空	40
デカルトにおける「命題」としてのコギトと「認識」としてのコギト	田村 歩	41
神秘家が機械になるとき——ベルクソンにおける神秘経験と生命進化——	平賀 裕貴	42
他者の痕跡を読むこと——ジャック・デリダにおける「翻訳」について	嶺村 慧	43
認識と生命の螺旋——ベルクソン『創造的進化』の哲学史観について	山内 翔太	44

公募論文

Danser par l'intériorité : approche du mouvement dans la philosophie de Maine de Biran

.....	Mika IMONO	45
アルノーとパスカルにおける道德の問題——「蓋然性」から「確率」へ—— ...	沖本 龍哉	56
人倫の代補性——デリダ『弔鐘』におけるアンティゴネ読解	小原 拓磨	68
ベルクソンにおける運動と現実態——アリストテレスとベルクソン——	木山 裕登	80
レモン・リュイエルの逆転した随伴現象説	栗山 勝行	92
リアリズムの問題の哲学的射程——ドゥルーズ『シネマ』におけるネオレアリズモの位置づけを出 発点として	黒木 秀房	104
欺かれぬ者たちの生——ジャック・ラカンとモーリス・ブランショの思索的共鳴——	桑原 旅人	115
「人間統治術」としての道德——ドルバックの自然道德、あるいは、エトクラシー	沢崎 壮宏	126
ジル・ドゥルーズ『シネマ』における Croyance 概念の層構造	戸澤 幸作	138
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	150

神秘家が機械になるとき——ベルクソンにおける生命進化と暗夜における単純性——	平賀 裕貴	162
ミシェル・ド・セルトーにおける「場所」の問題——歴史記述と神秘主義をめぐって——	福井 有人	175

書評

秋保亘著『スピノザ——力の存在論と生の哲学』	朝倉 友海	186
石井雅巳著『西周と「哲学」の誕生』	鋳物 美佳	191
岩野卓司著『贈与論——資本主義を突き抜けるための哲学』	佐々木雄大	196
江川隆男著『スピノザ『エチカ』講義——批判と創造の思考のために』	秋保 亘	201
亀井大輔著『デリダ——歴史の思考』	峰尾 公也	207
川瀬智之著『メルロ＝ポンティの美学——芸術と同時性』	八幡 恵一	212
檜垣立哉／小泉義之／合田正人編『ドゥルーズの21世紀』	橘 真一	216
小泉義之著『ドゥルーズの霊性』	増田 靖彦	220
河野哲也著『人は語り続けるとき、考えていない——対話と思考の哲学』	望月 太郎	225
小林卓也著『ドゥルーズの自然哲学——断絶と変遷』	小倉 拓也	229
近藤和敬著『〈内在の哲学〉へ——カヴァイエス・ドゥルーズ・スピノザ』	三宅 岳史	233
澤田直著『サルトルのプリズム——二十世紀フランス文学・思想論』	竹本 研史	238
慎改康之著『フーコーの言説——〈自分自身〉であり続けられないために』『ミシェル・フーコー——自己から脱け出すための哲学』	清水 雄大	243
本間邦雄著『時間とヴァーチャリティ——ポール・ヴィリリオと現代のテクノロジー・身体・環境』	渡名喜庸哲	248
松本卓也著『創造と狂気の歴史——プラトンからドゥルーズまで』	小林 卓也	252
水野浩二著『倫理と歴史——一九六〇年代のサルトルの倫理学』	澤田 直	256
山口裕之著『語源から哲学がわかる事典』	津崎 良典	260

会員の声

日仏哲学会機関誌のゆくえ——いくつかの問題点——	田村 歩	265
Biocosmological Association とフランス新生命哲学	中富 清和	268

その他

日仏哲学会 2019 年度 (2019 年 9 月-2020 年 8 月) 活動報告	270
日仏哲学会入会手続きについて	272
2021 年春季・秋季大会一般研究発表応募要領	272
『フランス哲学・思想研究』公募論文応募規定	273
「会員の声」投稿規程	273

日仏哲学会若手研究奨励賞規定.....	274
日仏哲学会会則	274
編集後記	276
Sommaire	277

2019 年秋季研究大会 シンポジウム報告

テーマ：19 世紀フランス哲学の再検討

杉山 直樹

イントロダクション

二回にわたって、「19世紀フランス哲学の再検討」のタイトルの下でシンポジウムを開催する。「I」のオーガナイザーという立場から、今回の趣旨について最初にいくらか説明をしておきたい。

19世紀フランス哲学にはまだ解明されていない多くの島々が残されていること、そのこと自体への異論は多くあるまい。もちろん個々の哲学者、メヌ・ド・ピランやラヴェッソン、コントやベルクソンといった、いわば比較の大きな島に関しては、それぞれに優れた研究調査の蓄積があり、その周辺の探索もそれなりに進められている。だが——この列挙はごく恣意的なものに過ぎない——トラシは、リトレは、ヴァシュロは、フイエはどうか。ただのマイナーな名前に過ぎないではないか、トリヴィアルな知識量の競争だったら止めたほうがいい、と言われることだろう。ただ、実際にきちんと読んだ上でそう判定されていることは稀だ。我々の哲学史的海図には多くの偏りがあり、そしてその偏りの動機や理由がいつも明らかだとも限らない。だから、ちょっと風向きが変われば、タルドが脚光を浴びたりといったことも生じる。ベルクソンでもそうだ。彼らについての再評価が不当だと言いたいわけではない。むしろこう言いたいのだ——例えばドゥルーズがあれば模範的に示してくれた所作、ほとんど感動的と言うべきあのような再評価の試みを、どうして我々自身、もっと多くの思想家に対して行おうとしないのか。確かにこうした試みは、多くのことを我々に要求する。なかなか厳しい話ではある。一般に哲学的テキストは、読み手を映す鏡のようなものであって、平板な読み手には平板な内容しか示してくれない。だが——同意して下さる方が多いことを願うが——こちらにそれなりの装備と構え、そしておそらく幾ばくかの愛のようなものがある限りは、それ自体下らない哲学的テキストなどというものもまた、ほとんど存在しないと言すべきではないか。

ただ、こうした一般論はまさに一般論であって、個々の事例ないし実践によってしか正当化され得ない。再び厳しい話だが、今回のシンポジウムがその一つの機会になればと思う。

この「I」では、「カント哲学のフランスの活用」を表題とした。今日的水準に沿って、当時のカント読解の正確度・誤解度を評定するような「受容」史が問題なのではない。勝手な「利用」の諸相についての、奇形学的描写ばかりが問題なのでもない。カント哲学の特異で創造的な引き受け直し、変形的「活用」というテーマを一つの指針としながら、我々の海図において未到達の島々をいくつか探索してみたいのである。

第一と第二の提題は、シャルル・ルヌヴィエを中心としたものである。最初に、今回のような試

みのためにはこの上ない適任者である合田正人氏から、今回の基調報告とも言える発表をいただく。氏がこれまで独自に探索されてきた驚くべき航海図の上で、ジャンケレヴィッチを初めとした複数の島の頂から放射状に伸ばされる数多くの概念的方位線——共和国、非連続性、有限性、無限小、間歇性、等々——が、今また互いに交錯する。それらの線の間から、このルヌヴィエの姿が、魅力に満ちた異様さにおいて立ち上がってくるのを我々は目にするようになる。そしてこのルヌヴィエからまた新たに多くの方位線が延び拡がり、各所にまた新しい島々が見定められていくことになるだろう。

それに続いて山根秀介氏が論じるのは、氏の専門であるウィリアム・ジェイムズとの関連におけるルヌヴィエの重要性である。ルヌヴィエが友人のルキエから学んだ自由概念が、ジェイムズを個人的危機から救うだけの力、実際に彼を生かすだけの効力を有するものであったというエピソードは知られているが、それに加え、『根本的経験論』やとりわけ『多元的宇宙』で示されるジェイムズの多元論的存在論の根底にもまた、ルヌヴィエの非連続的で有限主義的な現象哲学が存在していたことが示されるはずである。

最後に杉山が取り上げるのは、ルヌヴィエとは極めて異質なもう一人の「カント活用者」、すなわちジュール・ラシュリエである。カントから彼が汲み取ったところの、反直観主義的なイデアリスムの観点は、彼をビランやラヴェッソン、ベルクソンたちとは別の島に住まわせることになるが、それがいわゆるフランス・エピステモロジーの揺籃ともなった、という展望が示されることになる。

哲学史において、怠惰と無知と無関心より有能な埋葬人は存在しない。もうこれはただの私見だが、哲学史はそのような埋葬人への抵抗であるべきだと思う。実際そうでなければ、哲学史研究に何の意味があるのか。ただの知識量の争い以上の何が残るというのか。もちろんそうは言っても、埋葬人が極めて有能であるだけに、さらに重ねて厳しい話にはなる。だが、死への抵抗という生命の運動に、哲学史研究が関与し得ないアプリアリ理由などもまた、存在しないはずだ。「19世紀フランス哲学」とは、我々にそのような課題を与えてくれる優れたフィールドの一つだと思う。続けて、さまざまな試行が必要だ。

「19世紀フランス哲学の再検討Ⅱ」では、村松正隆氏のオーガナイズで、第二帝政を中心的題材とする提題が行われる予定である。

「死せる哲学者」ルヌヴィエのラビリントス ——ルヌヴィエとジャンケレヴィッチ再考へ——

合田 正人

文字は黙っている。読まれない限り沈黙している。Labyrinth des Schweigens [沈黙・否認の迷宮] というタイトルの映画があったが、「死せる」哲学者としばしば呼ばれるシャルル・ルヌヴィエ (Charles Renouvier, 1815-1903)の膨大な著作は、迷路と騙し絵の街モンペリエの第三大学 (ポール・ヴァレリー大学) 図書館に、まさに「海辺の墓地」のように所蔵された彼の自筆草稿群——いまだまったく整理されていない——と共に、ようやくその長きにわたる沈黙を破り始めたようだ。そのラビリントスに踏み入ってみよう。

1

2019年11月15日と16日、パリの高等師範学校で「正義の共和制とは何か？ ——シャルル・ルヌヴィエのアクチュアリティ」(Qu'est-ce qu'une république juste ? Actualité de Charles Renouvier) という国際シンポジウムが開催され、筆者はそれに参加し、シンポジウムの最後に、「間歇性」(intermittence) というルヌヴィエのキーワードをめぐるプルーストにも言及しながら拙い発表を行った¹⁾。1903年にルヌヴィエが死去してから百十五年、果たしてフランスで、いやどこかで、ルヌヴィエをめぐるシンポジウムが開催されたことがあったのかどうか、少なくとも私は知らない。ベルクソンのある書簡によると、ルヌヴィエの死の直後、記念碑のようなものを建立せんとする動きがあったようだが、ルヌヴィエの記念碑がどこにあるのかどうか、その時、ルヌヴィエの哲学をめぐる議論が交わされたのかどうかは分からない。

いずれにしても、昨年のルヌヴィエ・シンポジウムは画期的な事件であったのだ。とはいえ、実を言うと、会場にはほとんど聴衆はおらず関係者だけがいるというとても寂しい会であった。それでも、おそらく初めて「ルヌヴィエのアクチュアリティ」なるものがそこで認知された、というか、主張され要請されたと言えるだろう。基調講演を行ったのは、ルヌヴィエ研究の第一人者で、労作『シャルル・ルヌヴィエの哲学における認識の問題』(*Le problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*, L'Harmattan, 1998, p. 478)の著者ロラン・フェディ氏であった。

ただ、シンポジウムの総タイトルが告げているように、何よりもフランスが目下直面している共和制の危機のなかで、ルヌヴィエがまさに呼び出されたのだと思われる。その点では、オランド大統領の時代に国民教育相を務めたヴァンサン・ペイヨン (Vincent Peillon, 1960-) が最初から最後まで最もアクティブな参加者であったのはとても印象的だった。現時点では、スラトキン・リプリンツで読むことのできるルヌヴィエの『人間と公民の共和制手引き』(*Manuel républicain de l'homme et du citoyen*) も、発表者のひとりイザベル・ド・メクネム (Isabelle de Mecquenem) によって近々再版

されるはずである。

2

『共和制手引き』の発表は一八四八年、ルイ・プラト (Louis Prat) との最晩年の対話 (*Les derniers entretiens*, J. Vrin, 1930) を読むと、ルヌヴィエが生涯にわたって「共和制」とは何かという問いを、サン＝シモン、オーギュスト・コントと係り、また、ピエール・ルルーたちとも協働しながら在野で考え続けたことが分かる。ルヌヴィエは、富裕なブルジョワであったが、「一八四八年人」(Quarante-huitard) とジャン・カソー (Jean Cassou, 1897-1986) ——カソーはウラディミール・ジャンケレヴィッチの義兄である——が呼ぶ者のひとりである。実はルヌヴィエ自身、いまひとりの「一八四八年人」ヴィクトル・ユゴーについての著書を発表しているし、最晩年の対話ではこう言っている。

「一八四八年に私は高貴な性格と偉大な心を持った労働者たちを知った。それは高邁で没利害の希求の時代だった。人々は正義の何たるかを正確に知っていたわけではおそらくいけれども、彼らは正義を愛していた。今はもうそうではない。文学者たちが卑劣な行い(*rosserie*)と呼んでいるものが社会全体を侵している。卑劣な行いは至る所にある。」(*Les derniers entretiens*, J. Vrin, 1930, pp. 98-99. 以下DEと略記)

私自身情けないことに、レピュブリック、*res publica* とは何かいまだに分からずにいるのだが、それと哲学との連関、これが第一の論点となるだろう。ルヌヴィエ自身は、一方に「正義」〔公正〕(Justice)、他方に「善意、仁愛、兄弟性〔博愛〕」(Bonté, Charité, Fraternité) を置きながら、「共和制の目標は兄弟性を正義たらしめることである」(*Manuel républicain*, Éditions Pagnerre, 1848, p. 76. 以下MRと略記) と明言している。pitiéをjusticeたらしめることとも言われている。また、ルソーのいう「一般意志」を踏まえて、ルヌヴィエはChose de tous, Chose par tous, Chose pour tousという措辞で「正義」を語ってもいる。

Res publicaとは何か。もうひとつこの点に関連して言っておきたいのは、先に言及したジャン・カソー自身が「地下の歴史」と呼ぶものによって、ルヌヴィエをそのひとりとする「一八四八年人」——滑稽にも「自己の条件を人類全体と共有するのになければ受け入れまいとする人物」(カソー『一八四八年』野沢協他訳、法政大学出版局、1頁) ——のエートスが、サルトルやジャンケレヴィッチにも受け継がれているということである。一九六四年グラムシ研究所でなされた講演「倫理の複数の根」(*Les racines de l'éthique*)の冒頭で、サルトルは「一八四八年人」に言及しているし、ジャンケレヴィッチはカソーの義弟としてカソーと共にトゥールーズで地下の抵抗運動を続けたのだった。

3

ルヌヴィエは三十冊を超える膨大な記述を遺した。失礼ながら総て読んだひとはおそらくないだろう。私も読んでいない。それどころか、ルヌヴィエのフランス語は、私には判断できないとはいえ決して読み易くなく、理解しがたい箇所が多数ある（本稿発表後、著者はモンペリエ第

三大学所蔵のFonds Charles Renouvierを訪れ、ルヌヴィエの自筆草稿を見ることができた）。加えて、自然哲学、論理学、哲学史から心理学、病理学、生理学、道徳学、刑法、更には『ユクロニー』(Uchronie)のような不可思議な著作——これはローマがキリスト教を国教として採用しなかったと仮定しての可能世界論である——まで、ルヌヴィエの仕事は極めて広範なもので、到底その全貌を把握することは筆者にはできないのだが、それを貫くひとつの基軸が「共和制」であるとするなら、もうひとつの基軸は、第一の基軸と不可分なものだろうが、ルヌヴィエが「新批判主義」(néocriticisme)と呼ぶものであって、当然のことながら、エマニュエル・カント——「フランス革命の哲学者」と呼ぶ者もいる——と係る。因みに、死の直前にもルヌヴィエは『カントの教説批判』(*Critique de la doctrine de Kant*)の草稿をプラトに託している。

もっとも、ご存知の方も多いだろうが、ルヌヴィエはライプニッツのモナドロジーに触発されてプラトと共に『新モナドロジー』を書いた人物でもある。今回この点に触れる余裕はないけれども、「実体」(substance)なるものを斥けていたルヌヴィエはライプニッツに倣って「モナド」を「実体」と呼びながらも、これは自分の唱える「相対性」と矛盾することではないと言っている。と同時にルヌヴィエは、改革派教会の牧師アルバン・マゼルが用いた「ペルソナリズム」(personnalisme)をも標榜した。「正義が諸人格の社会の条件である」(*DE*, p. 74)と言っているように、「ペルソナリズム」は「共和制」そのものであって、コントのいう「人類の宗教」に代わる宗教としてルヌヴィエはそれを提示してもいる。『エスプリ』の創始者エマニュエル・ムーニエ(Emmanuel Mounier, 1905-1950)のいう「ペルソナリズム」とも無関係ではない。

「新批判主義」ということで言えば、これは勿論フランスに限った現象ではなかった。ドイツの研究者オット・リープマン(Otto Liebmann, 1840-1912)が一八六五年に「カントに戻れ」(*Zurück zu Kant*)と言ったことは有名だが、「新批判主義」の運動はラインの対岸でも起こり、その旗頭のひとりがマールブルク学派の創始者ヘルマン・コーエン(Hermann Cohen, 1842-1918)であった。どの論点も今日は細部までつめることはできないけれども、筆者はコーエンにも少なからず関心を抱いており、昨年(2018年)は、コーエン没後100年を記念して「京都ユダヤ思想学会」でもシンポジウムを開催し、そこでささやかな発表を行ったので、是非そちらをご覧ください²⁾。ルヌヴィエとコーエンは「空間の外在性」をどう解するかという課題を共有し、一方で「物自体」(*Dinge an sich*)の観念を斥ける点では立場を同じくし、他方「微分」ないし「無限小なもの」(*infinitésimal*)を容認するか否かでは鋭く対立していた。コーエンは『無限小方法の原理』(*Das Prinzip der Infinitesimal-Method*, 1883)の著者であり、ルヌヴィエはというと、理工科学校時代にコントから微分法を学びながらも、後年は、「無限小なもの」を含めて「無限」なるものを一切許容しなかった。

コーエンは『唯物論の歴史』でルヌヴィエの名を挙げている。一方のルヌヴィエがコーエンの哲学に通じていたかどうかは分からない。しかし、いずれにしても、カントを継承せんとする「新批判主義」のなかで、まさに「アンチノミー」、というか「ディレンマ」とも呼ぶべき事態が生じていたのだ。

4

シャルル・ルヌヴィエという哲学者のことを私が初めて知ったのは、今から37年前、ジョルジュ・ギュルヴィッチ(Georges Gurvitch, 1894-1965)の『ドイツ哲学の現下の諸傾向』(*Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, J. Vrin, 1930. 以下 *TA* と略記)を読んだ時だった。レオン・ブランシュヴィック(Léon Brunschvicg, 1869-1944)がこの書物に序文を寄せ、そこでフッサールの「現象学」(*phénoménologie*)とルヌヴィエの「現象主義」(*phénoménisme*)との類縁性をこう指摘していた。

「〔フッサールの〕現象学とルヌヴィエの現象主義との絆は教説の名称の類似をはるかに超えるものだ。両者は共にカント的批判への反動であり、また、ヒュームを超えてアリストテレスにまで遡行して、「純粹論理学の諸要請」のうちに、心理学主義ならびにその数々の誘惑、主観主義の脅威に抵抗せんとする同一の運動であった。類縁性は〔アムランの〕『表象の主要要素』とのあいだでは更に際立つ。アムランが専心したのは現象の存在論であって、ヘーゲル的な提示のされ方が見られるとはいえ、カテゴリーの本質視は同書の卓越した長所を成している。」(*TA*, p. 3)

当時パリに留学していてギュルヴィッチの連続講演を多大な興奮をもって聴講したヤン・パトチカ(Jan Patočka, 1907-1977)は、ドイツ語を十分に解さないアンドレ・ラランド(André Lalande, 1867-1964)のような教授たちが講演を聴かずにそそくさと帰宅した模様を述懐しているが、ブランシュヴィックもそのひとりだったかもしれない。フランスの哲学的ナショナリズムの現れをここに見るべきだろうが、かつての筆者はブランシュヴィックに促されて、何の予備知識もないまゝルヌヴィエとアムランの著述を齧り、無謀にも「メルロ＝ポンティとレオン・ブランシュヴィック」という論文を書いた(東京都立大学『人文学報』165号、1984年)。何と三十六年前のことである。

ただ、振り返ってみるに、すでに筆者はベルクソンの『意識に直接与えられたものについての試論』も、九鬼周造のフランス哲学講義(『九鬼周造全集』岩波書店、第八巻)も読んでいたはずだから、まさに先入見ゆえに、ルヌヴィエの名を眼にしながらそれに留意することがなかったのだろう。小論を書いた後、ルヌヴィエは筆者のうちに再び忘却の淵に沈んでいった。ただ、ひとつ覚えているのは、もはや号数も忘れてしまったけれども、『現代思想』であったか、石黒ひで(先生)がインタビューに答えて、自分はルヌヴィエからライプニッツに入っていたとおっしゃっていたことである。この点について、池田真治は「ライプニッツの無限小概念——最近の議論を中心に」(京都大学『哲学論叢』2006年、33号、138-149頁)で、A. ロビンソンの実無限小解釈と石黒ひでの有限主義的解釈を対比しながらこう書いている。

「石黒解釈によれば、無限小は虚構でしかなく、「無限大とか無限小は、いくらでも大きくあるいは小さくすることのできるような大きさのことしか意味しない」(*GP* VI, 90)という『弁神論』での表明からも明かなように、ライプニッツはロビンソンの先駆者というよりもコーシーあるいはヒルベルト流の有限的定義の先駆者である。」(141頁)

石黒のこの立場は明らかにルヌヴィエを踏まえたものであろう。無限小にせよ無限大にせよ「実無限」(*infini actuel*)を認めない、ひいては「連続性」も認めないというのがルヌヴィエの立場であり、数学者ゲオルク・カントール(Georg Cantor, 1845-1918)も、ルヌヴィエのこの立場を知っていた。「実無限に対する様々な立場について」のなかでこう言っている。

「実無限は、ゲオディル、コーシー、モワニューの既に引用した著作において、また、シャルル・ルヌヴィエ氏（氏の『哲学的諸学説の体系的分類の粗描』（1885）を参照）や、すべてのいわゆる実証主義者達およびその同類によって成し遂げられているように、具体的にも、抽象的にも否認されることがあります。」（『哲学』哲学書房、第5号、1988年、121頁）

カントールとルヌヴィエとのこの対立は実は、スピノザ、レヴィナス、ジャンケレヴィッチといった、筆者が長年係ってきた哲学者たちの核心に突き刺さるものなのだったのだ。筆者にとって最大の難題、と言ってよいだろう。

5

筆者を再びルヌヴィエに引き戻すことになったのは、レヴィナスの『全体性と無限』の指導教官がジャン・ヴァールであったこと、そして、同書に何の説明もなく括弧で括られて記された「根源的経験論」（*empirisme radical*）という言葉であった。「根源的経験論」はもちろんウィリアム・ジェームズの用語で、レヴィナスとジェームズを比較した論考がすでに存在するとはいえ、レヴィナス自身がジェームズを読んだ形跡はない、おそらくヴァールの博士論文『イギリスとアメリカの多元主義哲学』（*Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, 1920）を読んだ痕跡なのではないかと筆者は考えている。

ジェームズは「根源的経験論は連接的経験についても完全に平等な権利を認める」（『純粹経験の哲学』岩波文庫、50頁）と書いている。問われているのはandという接続詞である。この点については、ヘルマン・コーエンに連なるドイツのユダヤ系思想家フランツ・ローゼンツヴァイク（Franz Rosenzweig, 1886-1929）もまた『救済の星』（*Der Stern der Erlösung*, 1921）のなかでundを「根源語」として挙げている。そのことを筆者に教えてくれたのはほかでもないレヴィナスなのだが、いわばそちらに気を取られて、筆者は、『全体性と無限』に記された「根源的経験論」という言葉についても、『全体性と無限』の指導教官たるヴァールからジェームズへと延びる小径についても、同書で主張された多元論の鍵を握るetについても十分な考察を展開することができなかった。

これは大きな過誤であったと思っている。というのも、ご存知のように、andすなわちetは、『アンチ・エディプス』や『ディアローグ』からも明らかなように、ジル・ドゥルーズ／フェリックス・グアタリのキーワードでもあるからだ。しかも、『ディアローグ』での発言からも分かるように、ドゥルーズもヴァールの博士論文を参照していたのだ。ジェームズは、彼自身が認めているように、ルヌヴィエによって生き延びることができたと言っても言い過ぎではないほどルヌヴィエからインパクトを受けた。実際、「眩暈」「催眠」とその「感染」など、両者の間には幾つもの接点が見出されるが、「カテゴリー表」の改変という、ルヌヴィエ自身最も困難な課題とみなすものを遂行するなかで、ルヌヴィエが「関係」（*Relation*）をカテゴリー表の筆頭に置いたこと、そこからジェームズは「根源的経験論」の発想を得たと推察される。そしてそれが、ヴァールを介して、レヴィナスとドゥルーズに伝わったのだ。

直接の関係はなかったとはいえ、新カント派との呼称をルヌヴィエと共有するマールブルク学派においては、実体から関係、函数へという移行が例えばカッシーラーによって主張され、繰り返し

になるが、コーエンを継承したローゼンツヴァイクがundの最重要性を語り、一九五九年、そのことがレヴィナスによってフランス語で語られた。一九五三年にヒューム論『経験論と主体性』を出版したドゥルーズはこの時期「沈黙の十年」を生きていた。

澤瀉久敬が『現代フランス哲学』（雄渾社、1968年）で紹介しているように、オクターヴ・アムラン(Octave Hamelin, 1857-1907)は『ルヌヴィエの体系』(*Le système de Renouvier*, 1927)で、ルヌヴィエのいう「関係」は関係する諸項にとって外的なものにとどまっている、と批判している。ルヌヴィエ自身はカントとヒューム双方が自分の師であると言っているが、ドゥルーズがヒューム哲学の核心をラッセルのいう「関係の外在性」(*extériorité de rapport*)のうちに看取していることを思えば、ドゥルーズはまさにルヌヴィエの主張を継承していると言えるだろう。しかも、ドゥルーズはおそらくヴァールの博士論文のなかにこの表現を見出したのだ。

6

先に「忘却の淵」という言い方をしたが、実は、必ずしもそうではなかったのかと思う機会があった。二〇〇四年に世に問うた拙著『ジャンケレヴィッチ——境界のラブソディー』（みすず書房）のなかで、筆者はこう書いている。

「ジャンケレヴィッチが〔二つの無限を語る〕パスカルに与しているのはもちろんだが、ただその際、シャルル・ルヌヴィエの『一般論理学概論』の内容が紹介されているのを忘れてはならない。「ベルクソンはルヌヴィエを決して引用しないが、いつもルヌヴィエのことを考えていた」とは、バルテレミ＝マドールの『ベルクソン、カントの批判者』に寄せたジャンケレヴィッチの序文の言葉であるが、ルヌヴィエは無限性と連続性を容認することなき有限性と不連続性の哲学者であって、ギュイヨーとベルクソン、ジンメルとベルクソンのあいだを縫うように進んだのと同様、ここでもまた、ジャンケレヴィッチは、無限性と有限性、連続性と不連続性のあいだを創出していると言ってよい。このような姿勢が後に、「連続性とは無限の不連続性である」といった命題を生むことになるのだろう。」(90頁)

言うまでもないだろうが、「無限小なもの」(*infinitésimal*)、「ほとんど無」(*presque rien*)は、ジャンケレヴィッチのキーワードにほかならない。引用中の命題に関してひとつ付け加えておくと、ルヌヴィエはガブリエル・タルド(Gabriel Tarde, 1843-1904)を「当代最高の知性」として高く評価し、一方のタルドも『刑法哲学』や『モナドロロジーと社会学』でルヌヴィエに言及し、一九〇二-三年のコレージュ・ド・フランスでの講義でもルヌヴィエを取り上げていた。興味深いのは、みずから「無限小なもの」という術語を使用し、『モナドロロジーと社会学』では、「〔無限小なものの〕数々の矛盾を暴いて警告を発する役目はルヌヴィエ氏に任せておこう」(*Monadologie et sociologie*, Éditions électroniques, p. 11)と書いていたタルドは、後者の講義では、クールノーを批判しながら、「私の考えでは、物事の中心にあるのは一様性ではなく多様性である。連続性とは一様性であり同質性である。物事の根底が異質的なものであるなら、それは不連続である。とはいえ、私は、連続的なものの実在を否定しているのではない。ただ、それはクールノーの考えに反して不連続的なものに従属しているのだ」(*Œuvres complètes*, IV, seconde série, 2010, p. 114)と言っている。連続と不

連続、連続か不連続かという問題に関しては、タルドに加えて、『瞬間と持続』の著者ガストン・バシュラール(Gaston Bachelard, 1884-1962)、デカルトにおける「瞬間」の観念を扱ったジャン・ヴァールの博士号請求副論文をも挙げなければならないだろうが、こうして徐々にではあるがジャンケレヴィッチへの通路が拓かれていったのだ。

ジャンケレヴィッチの『アンリ・ベルクソン』にはその随所にルヌヴィエの名が登場する。しかし、筆者自身も含めて、その意味を捉えることのできた論者はほとんど皆無ではないだろうか。始まりも終わりもない「持続」の哲学者を論じながら、ジャンケレヴィッチは、ルヌヴィエに言及するのみならず、ルヌヴィエの友人ジュール・ルキエ(Jules Lequier, 1814-1862)の「始まりとは偉大な語である」をも引用していた。そのことは分かっていたのだが、どう言えがいいだろうか、筆者はこの重大さに気づいていなかった、ジャンケレヴィッチの戦略を理解していなかったと言わねばならない。こう主張している。

「ベルクソンの連続性がキルケゴール的非連続性にこれほど接近したことは今までにはなかった。しかし今こそ人は、ウィリアム・ジェームズが意識流と意志の発動(フィアト)とを(...)、ベルクソンへの愛着とルヌヴィエへの忠誠を両立させることができた理由がよく分かるのである。」(『アンリ・ベルクソン』藤原書店、256頁)

話題になっているのはジェームズだが、ジャンケレヴィッチのベルクソン論それ自体、スピノザとベルクソンとの共存可能性のみならず、ルヌヴィエとベルクソンとの共存可能性をも主張するものだったのだ。それにしても、このような共存は果たして可能なのだろうか。

7

ある現象はつねに他の現象との関係において、それらに条件づけられてしか存在しない。では、それはどこで始まり、どこで終わるのか。系列の両端にはもはや他の何ものにも条件づけられない何かがあるのか。ルヌヴィエはこの問いに否と答える。その一方で、現象を指定する自由な行為ないし意志、ひとことで言えば「人格」(personnalité)を肯定するだが、今度は、現象を指定する行為と指定される現象を、「表象するもの-表象されるもの」(représentatif-représenté)——signifiant-signifiéを思わせる——の不可分な関係とみなし、「自己肯定する自由」(liberté s'affirmant elle-même)と言われるように、ルヌヴィエは、「人格」の自己意識そのものを関係性として捉えることで、始まりの問題を解決できると考えた。臨終の直前にも、「自由を証明できるとの強弁は支持できないし耐え難い。自由は証明されない。これが私の最後の言葉だ」(DE, p. 89)と言っている。当然、「自由」をめぐるベルクソンならびにサルトルの考察との連関が問われなければならないだろう。ジュール・ルキエは「為すこと、為しつつ、自分を作る」(en faisant, se faire)を「哲学の最後の言葉」とみなし、サルトルはそれを参照したと言われているが、これはルヌヴィエの立場でもあったし、サルトルの『存在と無』冒頭の言葉など、フッサールの「現象学」よりもむしろルヌヴィエの「現象主義」を意識したものではないかと、筆者は推測している。

意識は表象されるものとの関係であると同時に自己との関係、対自であり、加えて、人格同士の対他的関係でもある。三重の関係性であるのだが、ルヌヴィエはエントロピー増大の法則に通じて

いて「進歩」なるものには大変懐疑的であった。また、彼の生きている時代に「野蛮への回帰」が生じていることを認めてもいた。けれども彼は、「特個的普遍」と化した「人格」同士の「普遍的正義」の社会を、ユートピアと断りつつも、あたかも重力に逆らうかのように、現象系列の終わりをなき終りとして希求し続けた。

8

かつてジャンケレヴィッチ論でルヌヴィエに言及していたとはいえ、やはり筆者はジャンケレヴィッチ哲学のいわば全体にとってルヌヴィエが有した重要性を決定的に見誤っていたと言わざるをえない。

1) 何よりもジャンケレヴィッチは、義兄カスーが「一八四八年人」と呼ぶ者としてルヌヴィエが抱き続けた、「普遍的正義」の社会としての「共和制」への夢を共有していた。大学人でありながらも、ジャンケレヴィッチは、地下の抵抗運動に加わり、路上での様々な運動に寄り添い、「ソルボンヌを燃やさなければならぬ」と言い放ち、フランスの様々な層の市民たちから愛されたが、『最後の対談』——絶望と疲労のなかで微かな吐息のように漏れる希望——を読むと、在野の哲学者ルヌヴィエはまさにジャンケレヴィッチのような哲学者の到来を待ち望んでいたのではないかと思えてくる。

2) 「死なき哲学」とレヴィナスが呼んだベルクソンの信奉者ジャンケレヴィッチが大著『死』の著者となったのには、ジンメル『生の直観』もさることながら、次のような考えがあった。「最後の」息、この厳かな息は、それに続く息をもちや有していないがゆえに、数ある行きのひとつではない。「最後の」息は虚無への移行、絶対的に他なるものへの移行であるような移行を表している。これこそ、ルヌヴィエが「拍動的瞬間」(instant pulsatile)、キルケゴールが「質的跳躍」の観念によって思い描いていたような最期の時——死ノ時——である、めくるめく闘、卓越セル闘である。」(『最初と最後のページ』205-206頁)

3) 「ほとんど無」として、現れては消失するような「瞬間」とその「合間」(intervalle)から成るものとして、ジャンケレヴィッチは時間を捉えていたが、「瞬間」と「合間」の関係は、彼の道徳哲学では、自身はほとんど存在することなく、他者を存在させる「愛」と「忠誠」「忍従」「正義」のような「徳」との関係そのものとして捉え直される。あたかも間歇泉のように、愛はほとんど無の瞬間に噴き出しては消えるのだ。

そして、ルヌヴィエが「不連続性」を表す語として選んだのが「間歇性」(intermittence)だったのである。この語はフランスの解剖学者ビシャ (Marie François Xavier Bichat, 1771-1802) のいう *vie organique* と *vie animale* との区別を批判的に検討する過程で採用されたもので、ビシャは前者を心臓の鼓動、呼吸、血液の循環、消化などのように就寝中や失神中にも途絶えることのない連続的生、後者をこうした状態で停止される視覚や摂食などの不連続な生とみなし、この不連続を「間歇性」と呼んだのだが、これに対してルヌヴィエは、やはり「実無限」(infini actuel)の背理を持ち出して、ビシャのいう連続的作用も間歇的なものだを指摘したのだ。

マルセル・プルーストが『失われた時を求めて』に最初「心の間歇」という題をつけようとして

いたことはよく知られている。最終的には放棄されたとはいえ、『ソドムとゴモラ』には「心の間歇」という題の独立したテキストが間奏曲のように挿入されているし、「間歇」という語は同書の少なからざる箇所で見られている。ブルーストに哲学を教えた教師たちはみなルヌヴィエと係りのある者たちだった。これは筆者の単なる推測にすぎないけれども、「間歇〔性〕」という語は、直接にはないにせよ、ルヌヴィエからブルーストへと伝わったのではないだろうか。「間歇〔性〕」だけではない、「眩暈」(vertige)、「星雲」(nébuleuse)、「下意識」(subconscient)といった語、更には、「習慣」「眠り」「覚醒」「感染」などの主題をも二人は共有していたのである。

「間歇性」は時間のあり方として道徳的生、心理的生に諸相に刻印されていたのみならず、歴史的・政治的社会の動きをも表すものだった。進歩と退歩を繰り返す社会は、いずれかの方向に大きく動く直前に「中間休止」のごとき空白を有しており、その意味で必然的に間歇的なものなのだが、ルヌヴィエにおと、「普遍的正義」の社会への動きもこの空白においてこそ準備されるのだ。

ジャンケレヴィッチに戻るが、一九六二―六三年度にブリュッセル自由大学でなされた道徳哲学講義の記録が二〇〇六年に出版された(*Cours de philosophie morale*, Seuil, 2006. 以下、CPMと略記)。そこでは、ジャンケレヴィッチ自身、「間歇〔性〕」という語を道徳的生そのものの本質として語っている。

「心理的生が連続的であるとしても、この生についての意識は不連続である。／時間は連続的だが、この連続性は時々しか意識されない。連続的時間についての意識は、不断に再開せねばならない突発的行為である。／同様に、道徳的生は間歇的な意識化で、それは生物的生のなかで最も自然なものを繰り返し問いたです。／生物的生は、飢えた時に食べることを要請する。道徳的生はある情勢のもとでは誰か他の者の利をはかって食べるのを断つことを要請する。／このように、道徳的生は、感性的生の島国性、その間歇性と心理的生の連続性との間にある。／道徳的生は間歇的であるのみならず、存在しないこともありうる。」(CPM, p. 51)

9

4) それだけではない。最後に、かつてジャンケレヴィッチ論を世に問うた時には、まったく分かっていなかったことを指摘しておきたい。カタルーニャの神秘の思想家ルルスを語りながら、ジャンケレヴィッチはこう書いている。

「エゴ志向的で食人的な愛は、愛される者を呑み込み、貪り食い、消化する。あたかも愛される者が食糧で、それゆえ結局、愛すべきひとがもはやいないかのように。脱自〔的愛〕においては逆である。そこでは、愛するひとのほうがもはやいないのだ。けれども、これら正反対の現象は結局は同じ事態に帰着する。」(『最初と最後のページ』、290頁)

カニバリズムの譬えは他の箇所にも見られる。二〇一五年に出版された未収録論集『抵抗の精神』(*L'esprit de résistance*, Albin Michel, 2015)に収録された「反ユダヤ主義の心理分析」には、「反ユダヤ主義はファシストの食人(cannibalisme fasciste)の最も典型的な形式である」(p.130)と書かれている。一九九一年にこの論考を大変苦勞して探し出して読んだ時にも、とても気になった箇所——例えばモンテーニュとの関係において——なのだが、それがルヌヴィエと結びついていること

に気づいたのは、つい最近のことにすぎない。実は、『人間と公民の共和制手引き』には、「富者たちは貧者を食べる」(les riches mangent les pauvres)という表現が幾度も登場するのである。

「人食い(anthropophagie)は人類のなかで廃棄されたというよりもむしろ変容されたのだということ」を認めなければならない。失墜し墮落した人間はまずもって人間の血のしたたる肉を食らい、殺人は諸民族〔国民〕の法則である。勝者たちは土地を、あるいは黄金や様々な群れを奪取し、敗者たちの生ならびに存在全体をわがものとし、それを利用し享樂し思いのままに使用するために保持し貯蔵する。それが奴隷制である。」(pp. 71-72)

——読むとはどういうことなのか。臆面もなく肩書に思想史家と記す者として、四十年近くにあたる筆者のルヌヴィエ読解、ジャンケレヴィッチ読解は、読解というものの恐ろしさ、読むことが読まないことであることを示すものにほかならない。少しでもみなさんの今後の研究に役立つところがあれば、ただそれだけを願って拙稿を閉じさせていただく。

註

- 1) 詳しくは拙稿「マルセル・ブルーストとシャルル・ルヌヴィエ」(明治学院大学『言語文化』2015年3月、114-127頁)を参照されたい。
- 2) 拙稿「ヘルマン・コーエンにおけるユダヤ教——倫理・政治・科学」(『京都ユダヤ思想』第10号、2019年、66-86頁)を参照。

* 本論執筆にあたっては、日本学術振興会科学研究費助成金、基盤研究(c)、課題研究(09098729967)「死せる哲学者シャルル・ルヌヴィエからのフランス近現代哲学史再編」、から支援を受けた。

Labyrinthe d'un “philosophe mort” : Charles Renouvier

Masato GODA

Dans son *Personnalisme critique de Charles Renouvier* (Presses Universitaires de Strasbourg, 2003), Mr. Fernand Turlot écrit comme suit : “Renouvier (1815-2003) est aujourd’hui un philosophe “mort”. Pourquoi celui qui fut la maître d’une école en son temps réputée voit-il maintenant “son immense production dormir dans la poussière des bibliothèques” ? Ne mériterait-elle pas mieux ?” (André Canivez, *Histoire de la philosophie*, Pléiade, 1974, III, p. 443). *Verba volant, scripta manent* ; et pourtant les lettres gardent le silence pour autant qu’on ne les lit pas. A l’égard de l’œuvre de Renouvier, on pourrait, même aujourd’hui, dire sans exagération que ses textes publiés aussi bien que ses manuscrits ont constitué *das Labyrinth des Schweigens* comme si le fond(s) de la Bibliothèque de l’Université Paul Valéry à Montpellier était un cimetière marin.

Dans ces conditions, l’ouverture (les 15 et 16 novembre 2019) du Colloque : “Qu’est-ce qu’une république juste ? Actualité de Charles Renouvier” à Paris était un “événement” qui fait vraiment date. On y a invoqué Renouvier dans la crise profonde de la République ; et en même temps la grande importance de ses recherches philosophiques a été reconnue - ne serait-ce que pas entièrement -, comme en témoigne le texte de Mr. Laurent Fedi : *Le Problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier* (L’Harmattan, 1998).

Ça fait presque 40 ans que j’ai rencontré les textes de Renouvier pour la première fois ; depuis lors j’ai lu les philosophes tels que Henri Bergson, William James, Jean Wahl, Vladimir Jankélévitch, Emmanuel Levinas, Gilles Deleuze etc., sans tenir compte de Renouvier. Pour moi, il était comme un *missing link*. C’est ainsi qu’ici je me propose de réorganiser l’histoire de la philosophie française aux 19e -20e siècles en y faisant intervenir le spectre de Renouvier.

シャルル・ルヌヴィエの反カント主義とウィリアム・ジェイムズ

山根 秀介

はじめに

本稿の目的は、シャルル・ルヌヴィエ (1815-1903年) の一連の主著である『一般的批判試論』の、主に第一巻『第一試論：一般的論理学及び形式的論理学概論』(1854, 1875年) の前半部を検討することによって、彼の認識論・存在論の基本的な構造、及びそこに見られる(反)カント主義がいかなるものであるかを確認した上で、それがウィリアム・ジェイムズ (1842-1910年) に及ぼした影響の一端を明らかにすることである。

「新批判主義」を標榜するルヌヴィエは、『第一試論』の序文で、「私はカントを引き継ぐとはつきり告白する。[中略] 私の願望は、ドイツでは頓挫した批判の仕事をフランスで真剣に追求することであろう」(Log. I, p. XV)¹⁾と宣言している。彼はカントの「批判」という方法を受け継ぎ、それによって自らの哲学を構築しようとする。しかしながら言うまでもなく、ルヌヴィエはカントの全面的な追従者ではない。ルヌヴィエは彼なりの仕方でもカントの精神を徹底的に貫き通すことによって、一般に「カント哲学」として知られているものから大きく逸脱するような議論を展開することになる。その中核となるのは、彼がカントのいう「物自体」を否定したこと、またそれに伴って、「物自体」と「現象」との二元論を拒絶したこと、そして「現象」の一元論とでも呼ぶべき立場を擁護したことにある。ルヌヴィエ研究の第一人者であるローラン・フェディの整理によれば、ルヌヴィエの新批判主義は大きく「現象主義」、「有限主義」、「アプリアリ主義」の三部門に分けられる²⁾。これらは相互に密接に関連しており、単独で取り出して十分に理解できるものではないのであるが、以下ではこの図式に従いつつ、まずは「現象主義」から検討する。

1. 現象主義

ルヌヴィエは「表象 (représentation)」という概念を出発点とする。認識においてはあらゆるものは表象として私たちに与えられるのであり、私たちに現れる一切は表象である。少なくとも認識という枠組みにおいてすべては表象に他ならず、表象というあり方以外のあり方を考えることは不可能である。客観的な「事物 (choses)」と言われるものも、それらが表象される、もしくは現れるという共通の性質を有しているという点で、認識にとってはあくまで表象でしかない。

このようなルヌヴィエの主張は、客観的とされるものをすべて主観的なものに押し込めて回収するような議論に見えるかもしれない。しかしながらルヌヴィエとしては、そのような主観論をここで打ち立てようとする意図はまったくない。一般に主観的とされる表象、客観的とされる事物という二元論的な枠組みの妥当性を留保した上で、同じ表象という言葉、主観的でも客観的でもないものとして提示しているのがここでの議論なのである。とは言えこの表象という言葉には、主観性

の色合いが抜きがたく染みついている。したがってルヌヴィエは、それを「現象」という言葉（「事実」とも言われる）で言い換えるのである。「はじめは区別された表象と事物という二つの言葉は、現象という第三の言葉においてまじりあう」(Log. I, p. 7) と言われるのはこのような意味においてである。

このように「表象」を定めた上で、ルヌヴィエはこれに分析を加えていく。彼によれば、表象はその規定的な性質として、ある二重性をもつ。それは「表象するもの (représentatif)」と「表象されるもの (représenté)」である。「表象するもの」は「思考、情感、意志等々と呼ばれるものを含む」ような、「精神、魂、知性等々といった、良く知られている集合に入るもの」であり、「表象されるもの」は「極めて一般に、質をともなった物体と呼ばれるものであり、本性や知覚され感じられ等々のものとして示されるすべてのもの」(Log. I, p. 9) である。普通の意味では、前者は主観、後者は客観と呼ばれるものである。しかしながら、表象のうちにこうした二つの要素を見出すことは、彼が斥けるような、主客二元論に回帰することを意味するのではない。ルヌヴィエはここに細心の注意を払っている。彼が強調するのは、表象におけるこの二つの要素はあくまで相関的で分離不可能なものであって、それぞれが別の実体として確固たる実在性を有して独立に存在しているわけではないということである。「二つの項の各々は何らかの仕方でのその相関項と同一視される。客観は主観化され、主観は客観化される」(Log. I, p. 9) と言われるように、表象するものと表象されるものは相互依存的で、また相互に翻訳されうる (Log. I, p. 10) ものである。

私の定義によれば、表象は物そのものであり、認識にアクセス可能な何ものかであり、この視点によれば客観あるいは主観、主観あるいは客観という二重性をもち、同じ性質をもつ要素へと分割され構成され、現象全体であり、表象するものと表象されるものの関連 (rapport) の統一及び唯一の中間項であり、客観的なものと主観的なものの総合、すなわち、確かに等しく実在的だが、相関的で分かちがたく、この関係の外では知解不可能な判明な諸現象の二つの秩序の総合である (Log. I, p. 26)

こうしたルヌヴィエの議論では、哲学において「自我 (moi)」と呼ばれるものも、その実体性を当然持ちえないものである。哲学者はつねに何らかの自我を先に措定してしまうため、「表象」と言っても「自我の表象」についてしか語ることができない。ルヌヴィエは自我の後で表象を持ち出したのではなく、自我を表象から導出する。彼の考えるところによれば、自我とは表象が寄り集まることによって、その不可欠な要素である客観とともに構成されるものである。表象は「相互に結び付き (感覚、概念、記憶、推論等々の現象)、そして他の現象と結び付き (物質的な現象、有機的な現象)、その結果、判明で固有の法則をもった全体を形成する」(Log. I, p. 17) とされるが、この「全体」こそが自我なのである。表象の前に自我があって、そこにおいて表象が生じたり、それが表象を成立させたりしているわけではなく、誰のものでもない非人称的な単なる諸々の表象が、一定の特殊な集まり方をするので、自我、そして「私の表象」なるものが出来るとルヌヴィエは考えている。これは自我とは言っても「経験的な自我 (le moi empirique)」(Log. I, p. 24) である。

ここにカントの超越論的な主観・自我に対する批判を見ることができるであろうが、それだけにとどまらず、より一般的に、「一切の表象の外に表象する実体や表象される実体を認める二元論者」(Log. I, p. 24) への論難を読み取れるであろう。ルヌヴィエがこの一元論的な「表象」概念によって狙いを定めているのがカントだけではないことは、ルヌヴィエが「物自体 (chose en soi)」という概念を批判する際のこの言葉の使い方によって伺い知ることができる。

表象だけが与えられるのであり、それだけが主観を、少なくとも私たちが考えることができるような主観を、構成する。また、したがって、表象が物自体と名付けられるのでないならば、物自体は存在しない。(Log. I, p. 26)

私が物自体と言うときに語っているのは、哲学者たちが原子と呼ぶことに同意したものであると同様、彼らが観念と呼ぶのを好むものでもある。思考自体、物質自体はいかなる表象可能なものももたない。(Log. I, p. 26)

いずれの引用も、表象の外にあって表象に与えられないような、表象を「背後」から支えたりあるいはその原因となったりするものを「物自体」とし、その存在を否認する趣旨のものである。一つめの引用に関してはカントに関するものであると考えても差し支えないように見えるが、二つ目の引用の特に前半は明らかにカントに向けられたものではなく、主観と客観とをいずれをも独立の実体として立てる二元論、あるいは一方のみを真なる実在として扱い、他方をそれに従属するものとする二元論に対するものである。ここで思い起こされるのは、パークリが『人知原理論』で行った「物質」概念に対する批判である。そこでパークリは、あらゆるものは「観念」という形でしか与えられないという点にこだわり、その視点から、ロックや当時の最先端の科学的な理論である粒子仮説が立てる、それ自体は観念として与えられることはないが、何らかの仕方で私たちに働きかけて観念を引き起こすような「物質」という概念に対して批判を行う (いわゆる「非物質論」)³⁾。ルヌヴィエの「表象」概念による「物自体」批判はこれを思わせるものである。いずれにせよ、ルヌヴィエが「物自体」という言葉によって、また「自体 (en soi)」という言葉によって指しているのは、必ずしもカント的な意味を負わされたものではないということには留意しておくべきである。実際、ルヌヴィエは延長、空間、時間、物質、運動といったものがそれ「自体」において存在するものではないという一連の議論を展開しており、ここで言われている「自体」にカント的な意味のみを読み込んでしまうと理解が難しいものとなる⁴⁾。

2. アプリオリ主義

ルヌヴィエの「現象主義」を見る限り、彼の哲学のいったい何がカント的であるのかと不思議に思われるだろう。物自体と現象の峻別を否認し、超越論的な主観性を拒否した上で、カント哲学から何が残るというのだろうか。こうした疑問に対して本稿で回答することはできないのだが、ひとまずルヌヴィエの哲学におけるカント的要素として挙げられる点に、彼が認識における「カテゴ

り」を認めたということがある。しかしながらそれはカントのものとはまったく異なっている。ここではこれについて簡単に確認する。

ルヌヴィエはカテゴリの議論に入る前に、「法則 (loi)」という概念について語る。表象以外のものは独断として認められないとしても、それでも表象、現象が恒常的で永続的な規則性を有していることは確かであるように思われる。その規則性一般を、ルヌヴィエは「法則」と呼ぶのである。彼自身の言葉を使えば、それは「多様な他の現象の諸関連に共通する関連として表象される」ような、「一定の仕方では生産され再生産される複合的な現象」(Log. I, p. 78)、「表象の本質的な形式」(Log. I, p. 80)、「他の現象の関連の総体として表象される恒常的な現象」(Log. I, p. 82)として定義される。「法則なき存在、存在なき法則は、意味を欠いた言葉である」(Log. I, p. 89)とまで言われるように、法則は存在を存在として成り立たせる根本事態であり、この法則の規則性を探究するのが諸科学であるとされる。しかしながら、そうした諸法則よりもいっそう根本的な法則があるとルヌヴィエは続ける。それが「認識の第一の還元不可能な法則であり、認識の形式を規定しその運動を決定する根本的な関連」(Log. I, p. 119)とされるカテゴリである。

カテゴリに固有の普遍性は次の点にある。カテゴリは、現れ出るために必然的に経験の諸条件のもとで生じながらも、経験より上位のもの、経験を包み込むことができるもの、経験を導き経験に規則を課すことができるものとして提示されるという点である。私たちは経験の限りない発展によって、カテゴリが恒常的に確証されるのを予期する。そしてカテゴリが把握することのできる関連の総体が、私たちに対して可能的な経験の系列を構成する。(Log. I, p. 119)

このカテゴリは経験に規則性を与え経験を可能にするものであるが、カテゴリを構成する項目はカントのものとはまったく異なっており、ルヌヴィエ独自の改変が大きく加えられている。以下がそのカテゴリ表である。

CATÉGORIES	THÈSE	ANTITHÈSE	SYNTHÈSE
RELATION	DISTINCTION	IDENTIFICATION	DÉTERMINATION
<i>Nombre</i>	Unité.....	pluralité.....	totalité.
<i>Position</i>	Point (<i>limite</i>).....	espace (<i>intervalle</i>).....	étendue.
<i>Succession</i>	Instant (<i>limite</i>).....	temps (<i>intervalle</i>).....	durée.
<i>Qualité</i>	Différence.....	genre.....	espèce.
<i>Devenir</i>	Rapport.....	non-rapport.....	changement.
<i>Causalité</i>	Acte.....	puissance.....	force.
<i>Finalité</i>	État.....	tendance.....	passion.
<i>Personnalité</i>	Soi.....	non-soi.....	conscience.

(Log. I, p. 123 より)

このカテゴリ表については議論すべき膨大な論点が挙げられるし、実際に『第一試論』のかなり

の部分がこのカテゴリ表の説明と正当化に費やされている。これを詳細に検討することはルヌヴィエ哲学全体の解明にとって必要不可欠な作業であるのだが、それをここで試みることはしない。それでも、次の点は指摘しておかなければならない。それはルヌヴィエが、諸カテゴリのなかで「関係 (relation)」を第一に、しかも極めて特権的な位置に据えたことである。「カントのカテゴリの法則は、彼が関係のカテゴリのうちに他のすべてのカテゴリの鍵を見出していたなら、かなり異なっていたものになっていただろう」(Log. I, p. 133)と言われるように、ここにルヌヴィエのカテゴリ論のオリジナリティがある。「関係」は単なる一つのカテゴリではなく、あらゆる認識を貫く根本的な原理でさえある。

表象においてすべては相対的 (relative) であるから、また何らかの関係によってしか何ものも認識されないし知られないから、すべての法則のなかで最も一般的な法則は、関係そのものである。現象を他の現象に関連づけること、つまり語の最も広い意味における付与すること (attribuer)、つまり人間の表象の観点からすると思考すること、判断することは、関係の形式と質料を固定することである。(Log. I, p. 117-118)

これはルヌヴィエの「現象主義」、及びそれによって行われた「物自体」の廃棄に由来している。なぜなら、「物自体、実体をしりぞけることで、私はまた、そしてそのことによって、純粋な一、絶対者、単純なものをもしりぞけた」(Log. I, p. 69) からである。彼にとってすべてが相対的な表象であるということは、あらゆる表象は他の表象との関係によって成立しているということでもある。「総称的な意味における存在は、現象間の関係を表現する言葉、記号である」(Log. I, p. 91)、「関連なき現象もないし、現象なき関連もない」(Log. I, p. 92)。「物自体」を拒絶して表象の一元論の立場をとったこと、そして第一のカテゴリとして「関係」を置いたこと、他のカテゴリのあり方をその「関係」から導出したこと、これらはすべて繋がっており、ルヌヴィエの一貫した思考の反映なのである。

3. 有限主義と「数の法則」

続いて「有限主義」を取り上げる。前節で述べたように、ルヌヴィエはカントのカテゴリ表を改変し、第一の特権的なカテゴリとして「関係」を据えた。その次に置かれる第二のカテゴリが「数」であり、これは「数の原理」、「数の法則」などと言い換えられる。彼は「数のカテゴリは関係のカテゴリと密接に結びついている。確かに数は関連の一種でしかない。しかしあらゆる種類の関連は数を包んでおり、関係そのものも、一般的に捉えれば、数的な要素をもつ」(Log. I, p. 162) と言う。ルヌヴィエにとって第一のカテゴリである、世界の根源的な在り方を規定する「関係」それ自体が、そもそも数的に成立している。これによれば、表象もしくは現象として把握されるものは、時間的にも空間的にも、有限の大きさの単位（これは「原子 (atome)」とも呼ばれる）が有限数集合し複合して、非連続的に構成されているものである。この意味で空間と時間は数的な構造を有しており、この数の法則によって成り立っている⁵⁾。「全体」とされるものはそれを構成する「部分」の総和で

あり、それ以上のものではない (Log. I, p. 167)。

数は諸単位の総和である。量と同様に、空間は空間の諸単位とされる同等の諸空間の総和であり、時間は時間の諸単位とされる同等の諸時間の総和である。したがって、この空間とこの時間は数と同一視される。そして、諸単位の総和はすべて、単位を一つ足すことによって増やすことができる、したがって、あらゆる数は他の数に続くものである。それゆえ、可能な数の系列には終わりがなく、限定された、あるいは現実的な存在をもたない。現勢的な無限数は数ではない数であり、矛盾した概念である。(Log. I, p. 35)

こうしたルヌヴィエの考えの帰結の一つは、無限数、それも現勢的な無限数の否定であり、また空間及び時間の現勢的な無限分割の否定である⁶⁾。無限数、そして無限分割を肯定する立場を推し進めれば、「空間、物自体は無数の事物で構成され、実在的で現実的な事物が存在するが、それは一定の数ではない」(Log. I, p. 32) という主張に行きつくが、これは表象に与えられることを実在性の指標とするルヌヴィエにとって明らかに不合理である。他にも、無限数が意味するのはあらゆる数よりも大きい数であるが、これは数の概念と矛盾する (Log. I, p. 34) とか、数が無限に至るには有限数の汲みつくしを前提とするがそのようなことは考えられない (Log. I, p. 35) などと言われるが、その意味するところは同じである。『第三試論：自然の諸原理』(1864, 1892年) では、この有限主義の存在論的な側面が一層強調されて繰り返されることになる。そこでは、現象が認識させる存在は「脈動的で、勃発的で、間歇的なもの」(Nat, p. 50)、「離散的な要素によって形成される」(Nat, p. 25) ものとして考えられている⁷⁾。

ここで付け加えておかなければならないのは、こうしたルヌヴィエのいわば「非連続性」を核とする認識論・存在論は、彼の自由論と密接に結びついたものであるということである。ルヌヴィエは古代ギリシア以来の問題圏に身を置きつつ、連続性を「充満 (plein)」、非連続性を「空虚 (vide)」と言い換える。彼の主張に従えば、あらゆる存在者は非連続的な単位としての「原子」が有限数集合することによって構成されており、原子と原子とのあいだには連続的な「充満」という事態ではなく、非連続的な「空虚」という事態が存在している。そしてこの「空虚」が、世界の多元性だけではなく、自由の存在の可能性を開くのである。「空虚の体系は運動の開始を可能にし、したがってすべての類における現象の第一の開始という事実場所に場所を与える。したがって私は、この観点から自由の可能性を示した」(Log. II, p. 269)。ルヌヴィエにとって「連続」は「空虚」を含まない「充満」であり、それはすべてがあらかじめ決定されてしまっているということを意味する。「連結性は必然性の別名」(Log. II, p. 268) であり、「充満という仮説は必然性という仮説を導く」(Nat, p. 30)。逆に言えば、原子間に存在するとされる「空虚」のうちにこそ、自由や非決定性、新規性が存在する余地が見出されるとも言える。

4. ジェイムズの「非連続性の理論」

ここまでで不十分ながら、ルヌヴィエの「現象主義」、「アプリオリ主義」、「有限主義」を検討し

てきたが、とりわけこの「有限主義」について、やや唐突ではあるがこれをウィリアム・ジェイムズの哲学に決定的な影響を与えたものとして捉えることにしたい。ジェイムズは当時隆盛を誇っていた、フランシス・ハーバート・ブラッドリー (1846-1924年) を中心とする絶対主義哲学がもつ一元論的傾向を激しく批判した。彼はその絶対的・統制的な一性に抵抗するための強力な支柱を、ルヌヴィエのうちに見出したのである。ジェイムズが絶対主義と戦うなかで凋琢していった多元論哲学は、ルヌヴィエなしにはありえなかった。死後に出版された『哲学の諸問題』(1911年) をジェイムズはルヌヴィエに捧げ、「彼の見事な多元論の擁護が1870年代の私に決定的な影響を与えていなかったら、私は自分が育ってきた一元論的な迷信から生涯自由になれなかったかもしれない」(SP, p. 3)⁸⁾と述べている。実際、ジェイムズとルヌヴィエは相互に友好的な書簡を交わし合い、哲学的な傾向の親近性を認め合っていた。ルヌヴィエは、ジェイムズと同様に、またジェイムズに先んじて、一元論的傾向の強い西洋哲学史の中であえて多元論哲学の形成を試みようとした哲学者の一人である。ジェイムズ自身がルヌヴィエの著書を読んで「回心」したと語っているように、ルヌヴィエなしにはジェイムズの哲学はまったく異なったものとなっていたであろう。

ジェイムズが提唱した「根本的経験論」の一つの要諦は、「諸経験を結びつける関係はそれ自体が経験される関係であり、経験されるいかなる関係も、他の一切のものと同じく、その体系において「実在的なもの」とみなされるのでなければならない」(WPE, p. 22) と考える点にある。ジェイムズによれば、経験におけるある項とある項は、それらを結び付けている「関係」(この概念とルヌヴィエにおける第一のカテゴリとしての「関係」との関係については、ここでは触れないでおきたい) をも巻き込んだ形で経験として解されるべきである。経験において諸項は、それらをつなぐ関係によって相互に連続している。

しかし他方で、ジェイムズはすべてを全き連続性として捉えようとしたわけでもない。彼は「連接と分離とはともかく対等の現象であって、私たちが経験を額面通りに受け取るなら、等しく実在的なものとみなされなければならない」(WPE, p. 26) としたのであり、この世界には連続性のみが存在していてそれが一切を覆い、すべては大いなる全体へと融合し繋がり合うと言ったのではない。そうではなく、さまざまな事物や存在者がそこかしこで接続したり分離したりすることによってこの雑然とした多なる宇宙が作り上げられていると考えた。「根本的経験論は世界を、ある部分は連接的に、他の部分は離散的に関係づけられた一つの集積として描写する」(TR, p. 52)。したがってジェイムズの経験論においては、関係によって「接続」されるという連続的な側面と同様に、関係によって「切断」されるという非連続的な側面も同時に考慮されなければならないはずである⁹⁾。そしてまさにそれこそがジェイムズの存在論を多元的なものになっている。こうした構造を根底から支えているのが、「非連続性の理論 (the discontinuity-theory)」である。これは、世界は空間的にも時間的にも、各々が有限で非連続的な諸単位が組み合わさることによって形成されるとするものであるが、まさにここにルヌヴィエの影響が見出されるし、実際にジェイムズはここで彼の名前を挙げている。

ジェイムズが「根本的経験論」の基本的な考え方を提示したのは「意識」は存在するのか、「純粹経験の世界」の二論文（いずれも1904年）であり、そこでは経験における「連続性」が強調されている。ここで連続性を形成する典型的な関係として、同じ一つの自我の内での時間的推移及びそれに伴う経験の移り変わりが挙げられ、これが「共-意識的推移」（WPE, p. 25）と名付けられている。それが意味するのは、ある経験と別の経験とが継起的に立ち現われるときに、これらの二つの経験を結ぶ连接的な経験である。ある瞬間の経験とそれに続く瞬間の経験を連結する推移自身が一つの経験となり、それが生きられた時間の中で連続的につながっていく。これが経験の「連続性」が意味する事態である。それに対して「非連続性」は、自分の経験から他者の経験へと移行しようとする際に感じられる断絶、そしてその不可能性を表現するために用いられている（WPE, p. 25）。一つの自我のうちの諸経験は程度の差はあれ連続しており、本当の意味での非連続性はない。

ところが『多元的宇宙』と『哲学の諸問題』でのジェイムズの思想を特徴づけているのは、連続性をその本質としていたはずの経験そのものの内に、非連続性の契機が持ち込まれていることである。非連続性という言葉が、もはや私の経験と他者の経験との間の断絶についてではなく、私自身の経験の内部で生じる何らかの事態を指し示すために使われるようになっている。

非連続性の理論によれば、時間、変化などは、有限の芽やしずくによって発展し、その際には何も生じないか、あるいはある量の諸単位が「一挙に」存在し始めるかのどちらかであろう。この見方からすると、宇宙のあらゆる相貌は有限の数で表すことのできる構造を有することになるだろう。[中略] 私たちの知覚的経験の内で実際に行われているのはこうした分離的な（discrete）合成である。[中略] 実在についての認識は、文字通り知覚の芽やしずくによって発展する。知的には、また反省においては、あなたはこれらの芽やしずくを構成要素に分割することができるが、直接に与えられたものとしては、それらはまるごと生じるか、あるいは全く生じないかのいずれかである。（SP, p. 80）

もしすべての変化がこのようにいわばしずくの形で生じるならば、たまたし真の時間が、ちょうど時間についての私たちの知覚が脈動（pulses）によって発展していくように、一定量の持続の諸単位によって発芽し発展するならば、私たちを困らせるゼノンのパラドックスやカントのアンチノミーはなかっただろう。[中略] 私たちの感覚的経験はしずくの形で私たちに生じる。時間そのものはしずくの形で生じる。（PU, p. 104）

この「非連続性の理論」によれば、具体的な知覚経験は有限の大きさの単位が一つずつ次々に積み重なっていくことで発展する。具体的経験は時間の経過に従い連続的なものとして徐々に構築されていくのではなく、一息に生まれ出る芽、しずく、脈動を単位とする非連続的な過程によって生成変化し、進展する。この非連続性の理論こそ「徹底的に多元論的、経験論的、知覚論的な立ち位置」（SP, p. 88）なのであり、これはルヌヴィエの立場と同じなのだとジェイムズは言う。こうし

た諸々の単位と、「経験されるものの内の「本性」と同じ数だけ多くの素材が存在する」（DCE, p. 14）という記述における「素材」とが重ねて考えることのできるものであるとすると、この諸単位の多数性、相互還元不可能性、つまり単位がそれぞれ固有の本性を有しているということに、ジェイムズの多元論が実在とするところの多性の根源がある。それがいかに多くのものをルヌヴィエに負っているかはもはや明らかであろう。

5. ジェイムズの「外的関係」

ジェイムズがルヌヴィエから受け取ったのはこれだけではない。前節の議論と密接に関係する論点であるが、それはルヌヴィエでは「空虚」、「間歇性」として表現された事態であり、ジェイムズにおいては「外的関係」と呼ばれるものである。ルヌヴィエにおいて「空虚」はこの世界に自由の可能性を開くものとして考えられていたが、ジェイムズの「非連続性の理論」における実在を構成する単位を相互につながあわせる「関係」（の一部）が「外的関係」と呼ばれうるものなのであり、それが世界に「自由」や「新しさ」をもたらすと考えられるのである。

経験の単位、時間のしずくが幅を持ち、それぞれがある程度の個性性を持っていることは、ジェイムズの経験論において「関係」、とりわけ「外的関係」と言われるものが成立することの条件である。というのは「関係」とはこの単位とあの単位とをつないでいるものであるゆえに、ここで二つの単位は（たとえ不分明にではあっても）別々のものでなければならないからである。すべてが完全に連続的な流れの全体に溶け合っ一つになっているのであれば、「関係」といってもそもそも何と何との「関係」なのかがわからずこの言葉が意味を成さない。もろもろの単位が非連続的に生成することから是認されるこの「外的関係」は、項自身の内的本性に起因する本質的・必然的な関係ではなく、ある項と別の項とが結びうるさまざまな関係のうち、偶然に実現している一つの関係のことである。

ここで『信じる意志』（1897年）から、「現実的なものは可能的なものの大海を漂い、そこから選出されるものであるように思われる。非決定論が言うには、そのような可能的なものはどこかに存在し、真理の一部を成しているのである」（WB, p. 118）という記述を引こう。AとBという二つの単位の関係が「外的」であると言われるときに意味されているのは、Aに続いて実際にBが生じたのだとしても、BではなくCやDやEといった他の諸可能性が生じることもありえたということである。そしてこの可能性から現実性への移行で「新しさ」が生じているのだから、これを「創造」と捉えることもできるだろう¹⁰⁾。そしてその移行の在り方は決定されたもの、必然的なもの、あらかじめ予測可能なものではないのだから、それを「偶然」と呼ぶこともできるだろう。もっとも「偶然」と言っても、それは単に盲目的な進展、ランダムでしかない諸事象の継起を意味するのではない。「外的関係」によって世界は必然的でない仕方、予測不可能な仕方で行進しつつも、そこに主体の努力や行為によって一定の方向づけがなされうるとジェイムズは考えている。「新しさ」と偶然は実在の同一の要素に当てられた二つの名である¹¹⁾とヴァールは正当に指摘している。諸単位の存在から「新しさ」、「偶然」、「創造」といった非決定論的契機が生じるのは、「外的関係」が存在することによってなのである。ここで詳細な検討は行えないが、ここまで「単位」や「しず

く」として表現されてきたものは、ジェイムズの経験論の文脈では「純粹経験」と呼ばれるものに等しい。世界の实在物はすべて「純粹経験」から湧出する。そして「純粹経験」同士の関係が外的である（正確に言えば、外的でありうる）からこそ、ジェイムズにおいても現在としての「純粹経験」があらゆる实在の素材であり、世界の「新しさ」、創造の源泉だと言えるのである。ルヌヴィエからずいぶん遠く離れたところまで来たように見えるかもしれないが、実在が非連続的な諸単位によって構成されているという多元的な存在論が、自由意志や新しさの問題にまでつながっていくという点で、ジェイムズは確かにルヌヴィエから大きな影響を受け、彼の思想と根本的な仕方で共鳴しているように思われる¹²⁾。

6. おわりに

本稿では、ルヌヴィエの新批判主義における（反）カント主義を主に扱い、それが海を越えてアメリカのジェイムズにまで多大な影響を及ぼしたという筋で議論を行った。本稿には多くの誤りとともにいくつもの手落ちが見出されるだろうが、とりわけ心残りなのは、ルヌヴィエがジェイムズのプラグマティズムに対しても極めて強力な貢献をなしたという論点を扱えなかったことである¹³⁾。ルヌヴィエの物自体／現象の二元論の破棄は、その必然的な帰結として、理論理性と実践理性との区別をも骨抜きにするのだが、これは認識と行為、知識と信念、事実と価値との連続性を主張するジェイムズのプラグマティズムの思想に深く通じるところがある。ルヌヴィエは『第一試論』の序文で「自らの信は論理が肯定的には到達しない事柄に届きうることを人間は知るだろう」と述べたり、また「科学と信との決定的な相互規定」(Log. I, p. XIV) を肯定的に取り上げたりし、ジェイムズの『信じる意志』以来のプラグマティズムと高い親近性を示している。言うまでもなくこの論点は、本稿の議論が扱ってきた諸問題の圏内にある。現時点ではこれについて明確な見通しを持っていないが、いずれ取り組まねばならぬ問題であろう。ともあれ、現在ではほとんど読まれていないルヌヴィエという哲学者が、アメリカ古典プラグマティズムの代表者の一人であるジェイムズに対して意外なほど大きな影響力を持っていたこと、そしてジェイムズが英語圏の哲学には収まらない、これもまた意外なところに「水源」の一つを持っていたということはある程度示すことができたのではないかと思う。

註

1) ルヌヴィエの著作からの引用・参照は以下のように示す。

- *Essais de critique générale. Premier Essai. Traité de logique générale et de logique formelle*, Tome Premier, Paris, A. Colin, 1912 = Log. I

- *Essais de critique générale. Premier Essai. Traité de logique générale et de logique formelle*, Tome second, Paris, A. Colin, 1912 = Log. II

- *Essais de critique générale. Troisième Essai. Les principes de la nature*, Paris, A. Colin, 1912 = Nat

2) Laurent Fedi, *Le Problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*, Paris, L'Harmattan, Paris,

1998, p. 10.

- 3) バークリにおいては「観念」、ルヌヴィエにおいては「表象」という、一般的には主観的とされる言葉に事物の意味を担わせている点にも、両者の思想の親近性を見てとれる。またルヌヴィエは『人知原理論』をフランス語に翻訳しており、これは彼の死後、1920年に出版された。
- 4) 以下のような表現を参照。「延長自体という学説は悟性を自己矛盾に陥らせる」(Log. I, p. 34)。「時間、分割可能な時間は、自体的なものではない」(Log. I, p. 37)。「物質という言葉によって、延長し、形をもち、分割可能な物自体を意味するなら、物質は存在しない」(Log. I, p. 38)。「運動を考えることによって連続自体の不可能性が明らかにされることになる」(Log. I, p. 41)。
- 5) ルヌヴィエの認識論と存在論にとってこの「数の法則」が極めて重要なものであることは研究者によってしばしば指摘される。「ルヌヴィエの哲学は算術の哲学であり、離散量の哲学である」(Gabriel Séailles, *La Philosophie de Charles Renouvier*, Paris, Félix Alcan, 1905, p. 66) とか「数の法則はルヌヴィエのシステムの主要な動因であり、彼はそこからあらゆる帰結を導き出すことになる。この法則こそ、重要な選択のほとんどすべて(絶対者、無限、永遠、物自体、実体、連続性、必然性といったものの拒絶)においてルヌヴィエを方向付けるものである」(Samuel-Gaston Amet, *Le néocriticisme de Renouvier: fondations de sciences*, Paris, Éditions L'Harmattan, 2015, p. 129) などと言われる。
- 6) 可能的な表象では無限分割もありうるとされる。Log. I, p. 33を参照。
- 7) 他にも以下のような記述がみられる。「世界は、多様な秩序の要素的脈動の、割り当てられない数から成る莫大な脈動である」(Nat, p. 49)。「間歇性 (intermittence) は自然の普遍的な法則であり、この法則の合理的な証明は、実効的な連続と現勢的無限のテーゼを不条理としたことから帰結する」(Nat, p. 48)。
- 8) ジェイムズの著作からの引用・参照には、Harvard University Press 版の全集である *The Works of William James* (ed. Frederick Burkhardt, Cambridge, Mass) に基づき、以下の略号を用いる。
The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy (1897) = WB
A Pluralistic Universe (1909) = PU
Some Problems of Philosophy (1911) = SP
また、この全集のうち、*Essays in Radical Empiricism* に収められた論文からの引用・参照については以下の略号を用い、ページ数は当該巻のものとする。
Does 'Consciousness' Exist? (1904) = DCE
A World of Pure Experience (1904) = WPE
The Thing and Its Relations (1905) = TR
- 9) このような問題意識は、千葉雅也『動きすぎたはいけない：ジル・ドゥルーズと生成変化の哲学』(河出書房新社、二〇一三年)に強く触発されたものである。千葉は本書で、ドゥルーズの存在論においてあらゆるものがあまりに楽天的に次々と繋がってしまうかのように解釈する先行研究を退けて、むしろ「非意味的切断」の契機的重要性を強調した。とりわけ本書第二章では、ドゥルーズのヒューム読解を参照することで「関係の外在性」のテーゼが詳細に検討され、それによって、一切が接続して全体性を形作するという〈存在論的ファシズム〉がいかに破壊されていくかが論じられている。

- 10) 「私たちは自分個人の経験において、創造の本質的な過程が実際にいかなるものであるのかを目撃しているのではないだろうか」(SP, p. 108)。
- 11) Jean Wahl, *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Paris, Félix Alcan, 1920, p. 203.
- 12) 「存在者が多様であるだけでなく、多様な存在者が絶えず新しいものである。ここから、ジェイムズの哲学とルヌヴィエの哲学とに共通のもう一つの性格が出てくる」(Ibid., p. 105)。
- 13) この問題については、L. Susan Stebbing, *Pragmatism and French Voluntarism: with especial reference to the notion of truth in the development of French philosophy from Maine de Biran to Professor Bergson*, Cambridge: at the University Press, 1914, p. 100-103 や、Fedi, op. cit., p. 17 で言及されている。

L'anti-kantisme chez Charles Renouvier et son influence sur William James

Shusuke YAMANE

L'objectif de cet article est de mettre en évidence l'anti-kantisme des trois aspects du néo-criticisme de Charles Renouvier - le phénoménalisme, l'apriorisme et le finitisme - et en particulier l'influence du finitisme sur William James. Selon elle, le phénomène est constitué de manière non continue, à la fois dans le temps et dans l'espace, par un nombre fini d'unités. Et l'existence du "vide" engendré par cette discontinuité rend possible non seulement la pluralité du monde, mais aussi l'existence de la liberté et de l'indétermination. Cette structure est succédée dans la "théorie de la discontinuité" et la "relation extérieure" chez James, lesquelles rendent son ontologie pluraliste. Chez lui aussi, les relations extérieures entre les expériences pures constituent le monde pluraliste et créent la nouveauté.

フランス・イデアリスムの生成——ラシュリエとその周辺から

杉山 直樹

同じくカントから大きな影響を受けたとはいえ、ルヌヴィエとラシュリエの思想には大きな隔りがある。プロテスタントに近い共和主義者で、在野で活動を続け、「新批判主義（néo-criticisme）」を説いたルヌヴィエは、ライシテを求める世紀末の動向に大きな影響を与える。それに対し、敬虔なカトリック教徒であったラシュリエは、王政や貴族政を理想とし（L, pp.178-179）¹⁾、まったく別種の流れをアカデミズム内部に形成する。それを「フランス・イデアリスム」と呼んでみる。カントに発しながら、いわゆるドイツ観念論とは異なった性格をそれなりに有しているからである。実際、同時代の哲学、そして1930年代以降のフランス哲学の展開を正確に理解する上で、ラシュリエに発するこの流れを無視することはできない。以下、この「フランス・イデアリスム」を規定する命題をラシュリエに即して明確にした上で、それを参照軸としつつ、哲学的瞥見を試みよう。

1. 『帰納の基礎』におけるラシュリエ的イデアリスム

最初に『帰納の基礎』の概要を確認しておく。——いかにして帰納は可能か。「自然の斉一性」を不当に先取するミルの経験論は懐疑論にしか到らないとして見捨てられ、普遍的真理の覚知を掲げるクーザンの理性主義も、当の超現象的な合理性を現象内部にも置いてよいという適用可能性が確保されないとして無力を宣告される。第三の、そして唯一の解決方法として、「カントが導入した」仮説が採用される（FI, p. 46）。実在は、精神によって思惟される限りですでに知解可能性を内包している、という観点である。ところで、この知解可能性には、二種類のものがある。機械論的な「因果性（causalité）」であり、「目的性（finalité）」である。この両者は、アプリアリなものとして、思惟の条件でもあり、かつ、存在の意味でもある。

少なくない疑念を呼んだ議論である。帰納推論とはそこまで必然的なものではなく、本質上蓋然的かつ可謬的な推論でしかない。あるいは、その正体は仮説的演繹なのであって、「帰納」という特別の推論形態があるわけではない。ラシュリエは、強すぎる帰納概念を勝手に立てて、それについて「いかにして」と問い詰め、必要もない「基礎」を提示しただけだとも見える。出版直後から、若い友人であったラビエ（Élie Rabier）が率直に問うとおりである（L, pp. 90-97; cf. Rabier, *Leçons de philosophie, II. Logique*, 2^e éd., Hachette, 1888, pp. 150-160）。加えて言うなら、「目的性」概念の導入もまた奇妙だ。周知のようにカントにおいてこの概念は『判断力批判』になってようやく論じられたもので、自然認識に関して「因果性」は構成的だとしても、この「目的性」のほうにも同等の権利があるとは言われない。カント読解からラシュリエのような主張が示されるとしたらそれはあからさまな誤読であろうし、そもそも近代以降の自然科学はこうした「目的性」の排除において成立したはずだったのに、とも言われるはずだ。

だが、こうした反応はすべて正当だろうか。ラシュリエとて、自分が考える「基礎」を踏まえれば、それだけでは疑わしい帰納推論が全面的に信頼できるようになる、といった馬鹿げた話をしているわけではない（L, p. 85）。彼が「基礎」と呼んでいるのは、個々の帰納推論の正当化や蓋然性向上にそのまま持ち出せるような、新たな一つの証拠のことではないのだ。そこを誤解するから、ラビエは「そんな基礎はいらない」と応じる。だがむしろラシュリエは、そこにおいて初めて個々の帰納推論が有意義なものとして成立し、そして個々の確証や反証の対象ともなり得る、そうした地平を確保しようとしていると見るべきではないか。

「他者」論とのアナロジーで説明してみよう。「あそこに見えるのは人影だ」「彼は悲しがっている」という個別の判断は正しかったり誤っていたりする。独我論的な疑いを試みることもできる。しかしそれらの経験的な個々の判断や態度はすべて、まずもって私に対してある地平がすでに開かれていることを前提とする（ハイデガーなら実存範疇たる *Mitsein* を言うだろう）。この先行的な地平がなければ、個々の他者の現れも、逆にまた独我論的な疑いも、孤独感といった経験も、そもそも成立しない。「他者と共にある」という地平ないし存在次元は、だから、一群の経験のアプリオリな根拠をなしている。そしてこの地平は、個々の経験のほうからいっそう確実なものとなされたり、否定されたりはしない。また反対に、この地平が開かれているからといって、そのおかげですぐさま、個々の他者認識の内実や確実性が豊かに裏付けられていくということもない。

ラシュリエが探究しているのは、同種の、先行的な地平の意味規定ではないか。すなわち彼は、「帰納」と言われる作業が、その失敗も含め、まずはそもそも有意義なものとして成立し得る場所、つまりは超越論的なアプリオリを見定めようとしているのだ。個々の客観経験やその検証を可能にする先行的な地平を分析している第一批判のカントに向かって「なるほど。それで、新しい天体がいつそう見つかったりしますか」と求める科学者がいたら滑稽だろう。ラビエの反論は、この点を理解し損なっている。

ではこの地平、「帰納」にとってのアプリオリとは何のことか。事柄からすれば当然のことだが、それは、主観的な夢まぼろしではない「客観」世界の存在である。いくらか説明が必要だろう。

ラシュリエの観念論は、「存在（*être*）」と「思惟（*pensée*）」についての先行的な規定に基づいている。必ずしも明記されていないので、裏側から考察してみよう。テキストを通覧してみると、彼において「存在」の対立者は、「無」ではなくむしろ「幻（*illusion*）」「夢（*rêve*）」である（C, p. 122; L, p. 83, 88; PM, p. 202）。すなわち、「存在」というのは、何よりもまず「それ自体における存在」、主観の一変様としての夢ではなく客観対象的な存在（*être objectif*）のことだと理解されているのだ。それが「本当の（*vrai*）」、存在である。

では「思惟」の対立項は何か。それは例えば「狂気（*folie*）」（C, p. 51）であるが、さらに、単に何かを表象しているだけということ、あるいは何らかの現象を知覚しているだけのこと、ですらある。「私が思惟（*pensée*）」という語で言おうとしているのは、表象（*représentation*）という純粋に主観的な現象のことではない」（C, p. 80）。狂気や夢においても遂行され続けるというデカルト的 *cogitare* ではなく、また、相手を選ばないままでの「～についての」という対置構造（*de, von*）を有した意識だけでも足りない、ということだ。ラシュリエにおいて「意識」はそのまま「思惟」な

のではない。本当に存在する客観対象についての意識だけが、「思惟（pensée）」として認められているのである。

いずれも狭すぎる、と言われることだろう。しかしラシュリエがそこに自分を見出している問題状況をよく理解しておくべきだ。18世紀末から広く見られるのは、「もの自体」の追放という動向である。現象と表象の時代、とも言える（我々はここで、カントとコントをいったん同じ視野に収める必要がある）。しかし、背景に控えていた「もの自体」という参照項から引きはがされて諸現象が一様な平面上に展開させられたそのただ中で、「真」をどう語り続けられよいか。無限に並存する「そう見える」だけの中で、我々がそれでも何かについて「本当に存在する」「本当は存在しない」という区分線を引くことができ、実際にも引いているのなら、それはいかにしてなのか。ラシュリエは、これに答えようとしている。

esse = percipi は成り立たない。私に知覚されているだけでは、それが夢、私の精神側の一変様でないとはまだ言えないからだ。esse = percipi が基本的に主客の対面的二項関係にのみ即している（主観S・に対しての・現象P）のに対して、ラシュリエは、諸現象側での繋がりを本質的なものと見ている。つまり、主観Sを前にしつつではあれ、あくまで現象P1・P2・P3……間での総合的關係、ということだ。先取りして言えば、この諸現象の総合的統一こそ、「客観対象」の真なる実在の意味をなしているものであり、しかもそれが同時に、そこに関わる主観側の一貫した存在、脈絡ある「思惟」の保証にもなっているのである。

では、この現象P1・P2・P3……間での総合的關係とは何か。それがまさに、ラシュリエが特権視する二つの関係、「因果性（causalité）」と「目的性（finalité）」だったのだ。前者は継起的諸現象（特に機械的運動）、後者は類・種ならびに全体・部分の構造をなす諸現象（特に有機体）に関わるが、いずれにしても複数の現象間の関係についての範疇である。私の前に立てられ、偶然的な通覧や連合によって並べられるだけでは、諸現象は主観的な夢の水準を抜けられない。しかし私をよそにして、諸現象の側で必然的な「因果性」が成立しているとすれば、そこには「それ自体」なる存在がある、というわけだ²⁾。

では「目的性」についてはどうか。確かに疑いの目が向けられるところで、自然には目的性が、という古いスピリチュアリズムに与しているだけだ、という読みがなされがちだ。実際、生命世界の目的性と創造性を語る『帰納の基礎』の最終部は、師のラヴェッソンの自然哲学の継承であり、さらにはベルクソンの生命哲学の先駆けだとも読まれてきた。そうではない。ラシュリエの議論に「目的性」が導入されるのは、何よりもまず、主観的な夢ならぬ客観存在のアプリオリな意味規定という、これまで見てきた問題系においてのことなのだ。

先ほど説明の道具に「他者論」を持ち出したが、それをもう一度使おう。「目的性」はいったい客観世界認識のアプリオリだろうか、と問うラビエに、ラシュリエはこう問い返す——「あなたの犬の生命を構成するのもまた、あなたの意識の統一なのか？」（L, p.88）。単純ながら、意味深い反問だ。主観側の総合と意味付与が経験対象を構成するのなら、「他者」の経験は不可能になってしまうのではないか、という例の《他者論のジレンマ》が話題になっていることが気づかれよう。ラシュリエがここで言っているのは、目的性の肯定は、対象の「それ自体」についての肯定に他なら

ないということだ。犬は、私のほうから生きた犬という対象として理解されるがゆえに生きているわけではない。それ自身が、私とは無縁のところでは自己と周囲を組織している。それが、そこに犬という他者が存在している、ということだ。そのような存在こそは、私の思うままにならない法則性ゆえに「実在する」とされる機械論的物質世界よりも、さらに強い意味で、私の「外」の、客観的実在であるはずではないか。そして、こうした存在がそれとして与えられるためのアプリアリが、「目的性」なのだ。問題は相変わらず「真なる存在」を規定するアプリアリであって、神に目的づけられた神学的世界観が直接の論題になっているわけではない。

だから、カントに対する誤読だ、あるいは現代科学への無理解だという批判に対しては、ラシュリエのほうにも言い分はあるのだ。あなたの世界には、機械論的因果で結ばれた現象以外のものは存在していないのか。それぞれの内部に自分の目的を備えて生きる存在は、主観的な仮象以上のものにならないと言うのか。そう問うなら、むしろ一切の目的論の排除のほうがグロテスクな抽象にも見えてこないだろうか。

以上、因果性と目的性が、「真なる存在」が与えられるためのアプリアリであることを見てきたが、しかし先にも触れたように、ラシュリエは同時にそれらがまた「思惟」の条件であるとも述べていた。「確立しなければならないのは以上二つの法則であり、そのために、もし仮にそれらが存在していなかったら、人間の思惟は可能ではなかっただろうことを示そう」(FI, p. 49)。——思惟の外には何も与えられない。対して、思惟が存在するや、そこには必然的に因果性や目的性も与えられ、つまりはすでに真なる存在の地平、客観世界という場は開かれている。もし経験に関して「帰納」が可能であるのならそれは、この地平が最初から、帰納が求める法則性によってそれと規定されているからである。繰り返せば、個々の事例について誤謬の可能性はどこまでも残る。しかしそれを誤謬と見なし、あるいは訂正を行えるのも、この地平内部での話である（孤立した主観的な「夢」には、反証力すらない）——『帰納の基礎』の議論は、こうした「存在」と「思惟」との共輓性というテーゼの下に進められている。

ラシュリエの観念論の特質をはっきりさせるために、この「思惟」についてももう少し確認しておかねばならない。先ほどの引用からも窺われる通り、「思惟」は対象認識に先立って独立に特権的自存性を持つとは見なされていない。ここには、ラシュリエがカントから引き継いだもう一つの重要な論点がある。ラシュリエ的コギトは、デカルトのそれとは異なるのだ。

カントは『純粹理性批判』でこう述べていた。演繹論の、よく知られる箇所だ——

直観に与えられる多様に対しての統覚のこうした汎通的同一性は、諸表象の総合を含んでおり、この総合の意識によってのみ可能である。さまざまな表象に伴う経験的意識は、それ自体においてはばらばらで、主観の同一性への関係を持っていないからである。だから、この関係は、おのおのの表象に私が意識として伴うことによってはまだ生じない。それは、私がある表象を別の表象に付加し、それらの表象の総合を自ら意識していることによって生じるのだ。それゆえ、与えられた表象の多様を一つの意識において結合できるということによってのみ、私は、これらの表象における意識の同一性そのものを表象可能なのである。つまり、統覚の分析

的統一は、何らかの総合的統一を前提としてのみ、可能である（B133）。

esse = percipi においてその主観たる percipiens は、知覚の瞬間ごとの交替に耐えられない。「狂気（folie）」だとラシュリエなら言うところだ。「私＝私」という分析的統一は、より堅固な総合的統一、つまり客観対象の統一を前提としなければ存立できないとカントは言う。「意識とは、何ものかについての意識である」とだけ述べてこの「何ものか」を放置するのでは、主客の関係、思惟と存在の関係をまだ十分には描けない。「何を思考しているのか」のこの「何」が規定されることなしに、思考は成り立たないのだ。しかしこの思考対象が一貫した統一をもつものならば、思考もそれ自身統一性を有したものとなる——ラシュリエはカント読解から、とりわけこのような構図を取り出したと見ることができる。

ここまでを整理しよう。『帰納の基礎』の議論を支えるのは、次の二つのテーゼであった。

- (1) 主観の存在と客観の存在とは相即的であり、自己認識は客観認識と不可分である
- (2) 存在の本義、真なる存在の意味は、「直観に与えられていること」ではなく、「概念や形式を通じて総合され、理解されていること」である

この概念形式がカントの12個のカテゴリーではなく、因果性と目的性であったことなどの論点は説明と再検討を求めるものであろうが、それもこの(2)という前提があつての話だ。実は、存在の意味のこの二分ないし分裂はカントのもので、つまり彼において存在は「感性的直観」に与えられるものでもあれば、カテゴリーによる総合から構成される知解可能な対象のこともあったのだが、ラシュリエはこの観点を引き継ぎつつも、結局「これ」としか呼べない「盲目」なる直観を捨て、「何」としての「客観対象」の存在論を優越させたのである。

我々は今回、ラシュリエを発端とした「フランス・イデアリスム」という哲学的ユニットを提案するわけだが、その骨格となるのはまさに、以上の二点となる³⁾。

2. 「フランス・イデアリスム」とその帰趨

では、ラシュリエとその周辺の哲学者たちとの間の布置を描き、諸々の対立が、上記の「フランス・イデアリスム」の二つのモチーフから規定されていることの確認に移ろう。その上で、この「フランス・イデアリスム」自身の継承について考えてみる。

まず、ビラニズムに対してはどうか。「単に知覚として与えられること」、percipi が客観的存在を教えないという論点は先に見た。しかし「私」とは意志であって、それに対する「抵抗」という経験は、私という主観の「外」を正しく開示するものではないのか。

クーザンからジャンネにまで広く活用された理論だが、ラシュリエはそれに同意しない⁴⁾。抵抗の経験は、抵抗の「何」を教えず、それが主観側の一変様ではないという保証を含まない。意志の努力は私の（実体性とは言わずとも）時間的統一性の根拠にならず、経験の総合が成り立ち得ない以上、総合を通じての個々の抵抗の概念的把握の道も閉ざされる。努力の感情において「外・客観」

が与えられると見えても、抵抗をそれ以上客観的に規定する術がないのである。ビランは、言ってみれば意識の「直接与件」として主観的因果関係を示しはしたが、ラシュリエが求める客観的因果性、客観を可能にする因果性概念は、そこから派生してこないのだ。ビラン側には言い分があるだろうが、以上の判定が上記テーゼの(2)からの帰結であることは明らかだろう。

師のラヴェッソンについてはどうか。ラヴェッソンの思想を簡単に要約することは困難だが、1868年の『報告』では、例えば自然に関して「万物は規則的で恒常的でありながら、根本のところでは、意志的である」と言われる。意志・理性・思惟などが無頓着に併記されるせいで、彼の議論は曖昧だが、能動性（*activité, action*）や意志が優位になっていると思われる。意志は目的についての了解を含意し、そのことが思惟と言われるという仕組みになっているから。能動的意志の超現象的な実在論が言われているわけだ。この点、『報告』末尾でショーペンハウアーが同時代の思想として評価されているのは、やや意外であるだけに、かえって示唆的である。

ラシュリエは1885年の論文「心理学と形而上学」で、魂の抹消と唯物論に傾く「新しい心理学」を反駁している（第三節）。物質の運動は意識を生み出し得ないし、論者が最初から実在扱いする物質界そのものが、逆に意識なしにはその存在を保証されない、というタイプの反論である。しかしそこで先行的条件として確保されたかに見える存在は、「生きんとする意志」であった。この結論は、ラシュリエを満足させない。我々がそこで到達するのは真のスピリチュアリズムとはほど遠い「自然主義（*naturalisme*）」に過ぎない、というのだ（PM, p. 200）。この批判内にラヴェッソンが収まるとは言わない。しかし少なくとも、超現象的意志の「スピリチュアリズム的実在論」（『報告』）は、カント以前への独断的退行と思われていた可能性は強い（v. FI, p. 91）。

ラヴェッソンのほうも、もちろんラシュリエを評価しつつも、その評価を次第に下げていく。ラシュリエがラヴェッソンを独断的実在論と見なしていたとすると、ラヴェッソンは逆に、ラシュリエの思想を、「現象主義」と呼び、ルヌヴィエと並べているのだ⁵⁾。この並置は、明らかに非難である。真の実体を見失っているというわけだ。晩年の彼は、もうペルクソンにしか期待できないとも言うことになるだろう。

ではこのルヌヴィエとペルクソンは、ラシュリエに対してどういう位置関係にあるのか。

ルヌヴィエは、彼の雑誌『哲学的批判』で『帰納の基礎』を取り上げ、検討を加えている⁶⁾。実に彼らしい批評だ——「因果性」については、ラシュリエはそれを客観対象のアプリオリの一つと見なしているが、実のところ世界の決定的因果などは悟性の虚構であり、自由意志があえてそれを選択したことで認められるに過ぎない、という点が見逃されてしまっている。対して「目的性」のほうは、自由を含意するものであって、その点ではラシュリエの見解は評価できる……。しかしながらラシュリエ自身は、現象世界における決定論自体を否定して自由意志の切斷的介入を容認するこのルヌヴィエとは異なり、そうした選択意志の概念を初めから否定し、「自由」を別様に、機械的因果と両立するものとして、理解していた（FI, pp. 60-68; 88-91.）。

ラシュリエの側から話をすると、彼がルヌヴィエに批判的であったことは明らかである。カント的観念論の本旨は、ただ単に超越的実在としての「もの自体」を追放ないし断念したというところにあったのではない。その上で自分のようになお「真理」を求めないならば、それは現象を絶対視

するだけの新たな独断論になるばかりだ、というのである⁷⁾。アンチノミーを前にしてのルヌヴィエの有限主義という選択は支持されないし、「自由」が現象世界の中での新しい因果系列の開始だという見解も認められない。自分の学生たちがルヌヴィエに影響され、反教會的な共和主義に傾いていったことも、ラシュリエには不満であった。

ベルクソンについてはどうか。ラシュリエは、「自然主義に過ぎない」という方向から批判的評価を下す。彼はブーグレにこう語る——「意志より前に、何らかの〔知性由来の〕表象を置かなければならない。確かに自然界の順序においては、知性の発達、生きんとする意志の必要から説明される。そこまでは、ベルクソンが正しい（Jusque là, Bergson a raison）。しかし人間においてはこの自然界の順序がひっくり返る。知性のほうが目的となるのだ。意志はもはや『汝の足台』に過ぎない」⁸⁾。ショーペンハウアー的な「生きんとする意志」ではなく、知性的思惟のほうに重点が置かれているのは明らかだろう。対するベルクソンは、その『創造的進化』において「エラン・ヴィタール」を「純粋な意欲（pur vouloir, EC239/697）」と形容し、知性やその演繹や帰納という働きも、そこからの派生物、しかも本質的には消極的な派生物として、描いていた。

ベルクソンのほうも分かっていただろう。『進化』第三章は十分に、ラシュリエ的観念論への根本的な反論として読める。『帰納の基礎』が、客観対象の「それ自体」をなす総合的統一の確保のために「因果性」と「目的性」という関係概念を要求したのに対して、ベルクソンは初めから、概念的総合を必要としない「相互浸透」による質料的連続性を掲げていた。そしてその連続性すなわち「持続」という実在は、概念的総合によって進む知性的思惟の対象である以前に（「因果性」も「目的性」も不適切なカテゴリーだ）、そして客観対象への参照を経ることなく（「運動はあるが、動くもの（le mouvant）はない」）、直観的な所与としてじかに感受されるのであった。対立は実に鋭いものだ。先に見たラシュリエ的観念論の二つの基本的テーゼの双方に、ベルクソン哲学は真っ向から対立している。若いベルクソンは『帰納の基礎』に感激して哲学の道を選んだ、博士論文はラシュリエに捧げられている、といった外面的エピソードから両者に思想的な近さがあるなどと推測することは、端的に、不可能である。

以上、周囲の思想との対立においてラシュリエの位置を判明にしてみた。そして、その境界を定め、際立たせるのは、先に確認した二つの基本的テーゼであるということもほぼ明らかとなったことと思う。では、こうしたラシュリエの立場を、今度はむしろ継承する流れというものは、存在するのだろうか。

もちろん「ある」というのが我々の主張である。では、誰の名を挙げるべきだろうか。すでに十分なヒントが与えられている——直観的な直接的意識の与件よりも客観対象と共に成立する知的意識を重視し、無媒介な自己認識は放棄して、概念と判断が構成する対象認識と、それを媒介とした反照的自己理解を唱える哲学者。ベルクソンとは鋭く対立するに違いない。ピランへの評価は限定的だろうし、ルヌヴィエにも冷淡であるはずだ。

もう明らかだろう。これは、ブランシュヴィック（Léon Brunschvicg）である⁹⁾。もちろん彼はカント哲学の批判者でもあるが、それはもっぱらカテゴリーの固定性と非歴史性に関わる批判であって、我々が提示した二つの基本テーゼ自体はそのままに継承されている。ブランシュヴィックは科

学哲学者ではないか、と思われるかもしれない。しかし彼にとっての科学史、つまり客観存在の知識論とは、そのまま精神哲学に他ならなかった。さらに言うなら、「客観対象」の存在論を一つの中心に置いた「フランス・イデアリスム」に固有の展開——ドイツなどでは目立たない——は、こうしたエピステモロジーとの密接な連関にこそある、と見るべきだろう。

1900年前後にはベルクソンの直観主義的實在論との強い対立関係において、知性主義的「観念論」の旗を掲げたブランシュヴィックだが、1922年でも彼はこう述べている。

我々は 1897 年 [博士論文 *La modalité du jugement* のこと] に、構築的なディアレクティックに批判的反省を対置することで合理主義の方向を指示しておいた。精神の統一的活動と、経験の定義不可能な衝撃 (choc) [フィヒテの *Anstoß* の訳語] とは、その反省においては「内部性」「外部性」の二つの形式を取るようになる。この二形式は、切り離して現実化しようとする相互に矛盾するものになる。一者の神秘主義、あるいはもの [もの自体] の不可知論に消え去ってしまうのである。しかし実際には、両者はその乗り越えがたい相関性と、その連帯性の果てしない生成とにおいて、認識と存在の全体を構成しているのである¹⁰⁾。

主観と客観は、不可分な相関の中で知解可能な総合的統一を構成しながら、互いを照らし出すという関係に置かれている。この外には、見えない「もの自体」か、何とも語り得ない「直接与件」が置かれるばかりだ。だから、精神の自己認識、自身についての「何者であるか」の理解には、客観認識という迂回が不可欠となる。科学が特権的な論題になるのはむしろ当然だろう。

精神は、科学のうちに自己を現す。精神を構成する諸カテゴリーは、科学に先立ち、また必要となれば科学なしで済ませられるようなアプリアリな演繹を可能にするのではなく、むしろ科学的反省の終点として現れてくる。精神についての認識とその規定における一切の進歩は、科学の進歩に結びついている¹¹⁾。

我々は、ブランシュヴィックのこうした主張が、ラシュリエがカントから拾い上げた先の二つのテーゼの正確な継承に基づいたものであると見る。そしてこの彼の周囲を見れば、カントに影響を受けながら、ベルクソン的な直観哲学や広く経験論に対向して「観念論」を掲げる哲学者たち、ブランシュヴィックと同じ場所に定位される哲学者たちが、見出される。もはや雑な目印でしかないが、我々が考えているのは例えば、パロディ (Dominique Parodi, 1870-1955)、デルボス (Victor Delbos, 1862-1916)、ラシェーズ＝レイ (Pierre Lachèze-Rey, 1885-1957) である。あえてもう一人加えるならそれは、バシュラル (Gaston Bachelard, 1884-1962) になるだろう。意外に思われるかもしれないが、デカルト的コギトには科学的認識は不可能であり、むしろ科学的認識の形成のただ中でしか精神の姿は捉えられない¹²⁾、と述べるこのブランシュヴィックの後継者、そしてベルクソンの批判者は、かつてラシュリエが開始した系譜の末端をなしているように思われる。ラシュリエのテーゼは、ブランシュヴィックにおいては「科学」という巨大な客観認識との相関において、

歴史的かつ集合的な主観の自己理解（「ホモ・サピエンスのモノグラフィー」）を試みるという独特のエピステモロジー的形態を取ったのだが、バシュラルにおいても辛うじてそうした視角は保たれている¹³⁾。ただ、もうこのあたりが終端であろう¹⁴⁾。

おわりに

以上、ラシュリエを出発点に置きながら「フランス・イデアリスム」の概念規定を試みた。このユニットを前景に据えて見れば、途中で触れたペルクソン哲学の意味や、ブランシュヴィックやラシェーズ＝レイを批判するサルトルやメルロ＝ポンティの世代のフランス現象学の背景、あるいはフランス・エピステモロジーの隠された系譜など、さまざまなことがいっそうはっきり見えてくるのではないだろうか——いかにして以上の「フランス・イデアリスム」の枠を超えるか。別の存在論への突破口はどこに見出されるか。「思惟」と「客観対象」の相互反照が形成する一つの大きな「内在」の外を、それでも哲学が思考できるとしたらそれはいかにしてか。さまざまな問いと試行が、それぞれに、固有の思想運動を構成していくことになるだろう。

かくしてこの続きは長くなる。今回は簡単な唆に留めることにして、開けてきた展望の共有を願いつつ、このあたりで話を切り上げることにしよう。

註

- 1) ラシュリエの著作、*Du fondement de l'induction*, Ladrance, 1871 と « *Psychologie et métaphysique* », in *Revue de métaphysique et de morale*, 1885 については、それぞれ FI と PM の略号ならびに著作集 (*Œuvres*, 2 vols., Alcan, 1933) 内のページ付けで参照箇所を指示する。また略号 L で *Lettres 1856-1918*, 1933, C で *Cours de logique, École Normale Supérieure 1866-1867*, éd. par J.-L. Dumas, Édition Universitaire, 1990 を指示する。
- 2) カントがその『プロレゴメナ』 (§18) で、「知覚判断 (*Wahrnehmungsurteil*)」と「経験判断 (*Erfahrungsurteil*)」を区別したのも、基本的には、この論点を説明するためであった。前者は、表象の主観的連合の言表に過ぎないが、後者は客観の側での結合、例えば因果関係を表現するものである。
- 3) 『帰納の基礎』に基づく以上の我々の読解は、ラシュリエ哲学の全幅を示すものではない。特に二つの問題が残されている。(1) 因果性と目的性という二つのアプリアリの素性の問題。それらは一見、認識主観側の制約として理解されているかに思われるが (FI, p. 46)、実はそれはラシュリエの真意ではなかった (L, p. 80)。彼が語りたいのは、認識主観のアプリアリであるよりも、存在自体のアプリアリであったのだ。しかしそのことは、1885 年の「心理学と形而上学」最終部になって、存在自身の「生ける弁証法」から因果性と目的性が導出されるという道筋で、極度に圧縮された形で素描されたに過ぎない。(2) 必然的な物質界と目的論的な生物界に加え、ラシュリエは第三の、神的な絶対的自由が支配する道徳的・宗教的次元を想定していた。だが結局彼はそれについて積極的に語る方法を持たず、一種の「象徴主義」に解決を委ねていたように見える。

以上の二点を、本稿は追跡しない。いずれもラシュリエ自身が十分に展開し得なかった論点だからであ

- る。こうした経緯について、(1)については、同時代のヘーゲル研究者であったノエルの評価（Georges Noël, « La philosophie de M. Lachelier », in *Revue de métaphysique et de morale*, 1898）、(2)に関しては、Louis Millet, *Le symbolisme dans la philosophie de Lachelier*, PUF, 1959 を参照。
- 4) 優れた論点整理として、Gaston Mauchaussat, *L'idéalisme de Lachelier*, PUF, 1961, pp. 25-40. ビラニスムの観点からのジャンネの反論については、Paul Janet, « L'idéalisme de M. Lachelier », in *Principes de métaphysique et de psychologie*, Delagrave, 1897, tome 2, pp. 515-529.
- 5) ラヴェッソンのメモ——「さもなければ、現象主義（ルヌヴィエ、ラシュリエ）になってしまう（Autrement, phénoménisme (Renouvier, Lachelier).）」（Fonds Devivaise, ms. B, cité in Dominique Janicaud, *Ravaisson et la métaphysique*, Vrin, 1997, p. 238）。
- 6) *Critique philosophique*, vol. 1, 1872, p. 128 ; pp. 361-366 ; pp. 376-380.
- 7) Lettre à Séailles (le 30 avril, 1905), in Fonds Lachelier, MS 4687, f. 54, cité dans Luc Fraisse, *L'éclectisme philosophique de Marcel Proust*, PUPS, 2013, p. 80.
- 8) *Œuvres de Jules Lachelier*, I, p. XXXVII. おそらく 1896 年の対話。
- 9) 「新哲学論争」におけるベルクソンへの批判については、ここでは省略する。ルヌヴィエへの批判的評価——「新批判主義とともに復活するのは、ピュタゴラスの数学的有限主義であり、プロタゴラスの個人的現象主義であり、エピクロスの自然学的偶然論である」（*Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Alcan, 1927, tome II, pp. 593-594）。ルヌヴィエの「新批判主義」は、カント的合理主義の内部に、非合理的自由意志への信仰などの無根拠な古いドグマを持ち込んでしまう退行に過ぎない。この冷淡極まりない判定は、続くページに記されるラシュリエへの賞賛とは実に対照的である。また、ビランに対してのブランシュヴィックへの批判は、比較的好く知られているだろう。内的経験の所与であるところの「努力の感情」において主観的因果性ないし原因性が掴まれたとしても、そこからさらに客観的世界における客観的因果性を構成することはできないし、実際できなかった、というのである（*L'expérience humaine et la causalité physique*, Alcan, 1922, ch. III-V）。
- 10) Brunschvicg, 1922, p. 610.
- 11) « L'idéalisme contemporain (1900) », in *L'idéalisme contemporain*, Alcan, 1905, p. 176.
- 12) 初期の『新科学精神』（*Le nouvel esprit scientifique*, 1934）は、直接的経験とその相関者である同一的コギトに基づきようもないものとして科学的認識を論じる。「一切の新しい真理は明証にもかかわらず生まれる。一切の新しい経験は、直接の経験にもかかわらず生まれる」（p. 7）。「蜜蝋が変化するのは、私も変化するのだ。[……]『コギト』の瞬間的な光に目が眩んで、『我思う』の主語をなす『私』の恒常性をデカルトは疑おうとしない。硬い蜜蝋を感覚するのと、柔らかな蜜蝋を感覚するのがどうして同じ存在であるのか。二つの異なる経験において感覚されるのは同じ蜜蝋ではないというのに」（p. 168）。ここで当然想起されるのは、統覚の分析的統一は、何らかの対象の総合的統一を前提とする、というカントのあの主張であろう。
- 13) 1949 年の『応用合理主義（*Rationalisme appliqué*）』では、「我思う（cogito）」に対立させて「我々が思う（cogitamus）」、「実存（existence）」に対して「共同実存（coexistence）」が掲げられる（p. 60）。科学的認識の主体、科学的認識に自らを反射させる主体が、直接的な自己知のようなものとはまったく別種

のものとして、語られているわけだ。

- 14) 発表後の質疑で、杉村靖彦氏からラニョー——ラシュリエに学んだ一人——の位置づけについての質問をいただいた。哲学史におけるラニョーの影響はかなり限定的であると思われるが、メルロ＝ポンティによる批判的言及を見ても、やはりラニョーは今回の「フランス・イデアリスム」に含まれるべき重要な存在であったと言うべきであろう。ご指摘に感謝しつつ、補足しておく。

Jules Lachelier et la genèse de l'idéalisme français

Naoki SUGIYAMA

Lachelier a reçu du kantisme deux idées fondamentales : 1) la corrélation entre l'unité synthétique et intelligible de l'objet et l'unité du sujet pensant, 2) le primat de l'intellection conceptuelle sur la perception intuitive. C'est sur ces thèses que Lachelier a constitué sa propre pensée, qui s'avère opposée au réalisme de Ravaisson, à l'intuitionnisme de Bergson et au phénoménisme de Renouvier.

Son idéalisme ou son *kantisme remanié* exercera, au moins pour cinquante ans, une influence profonde sur le développement de la philosophie française, surtout dans sa tendance à la fois épistémologique et spiritualiste telle qu'on la trouve chez Brunschvicg. Nous proposons ici d'appliquer à cette filiation le nom d'« *idéalisme français* », pour en souligner le trait saillant par rapport au post-kantisme en Allemagne.

2019 年秋季大会・一般研究発表要旨

レヴィナスにおける存在の悪性 ——「イリヤ」とレヴィ＝ブリュールの「融即」——

小川 真未

エマニュエル・レヴィナスは、その初期の著作である『実存から実存者へ』(1947)において、そのタイトルが示しているように、存在から逃れ、存在者へと向かおうとしている。では、レヴィナスはなぜ存在から逃れようとしていたのか。それはレヴィナスが、存在に悪性を見出したからである。では、レヴィナスにとっての存在はなぜ悪なのか。レヴィナスが見出した存在の悪性とは一体何か。

こうした悪性の内実についてレヴィナスは詳しく述べることをしない。それゆえに、この存在を悪とするテーゼは「根拠がないもの」と批判されてもいる。しかし、このテーゼの直後に言及されている存在の恐怖を、この悪性の内実と取ることができるのではないか。このことを示すためには、今度は存在の恐怖を理解する必要がある。というのも、存在の恐怖とは何かということを理解することによって、初めてそれが実際に悪性と言えるものであるかどうかを検討することができるからである。しかし、その当の存在であるイリヤは、概念それ自体の複雑さによって理解しがたいものであり、それゆえに、このイリヤの恐怖が具体的にどのようなものであるか、そしてそれは本当に悪と言えるものであるかは明確には確定しがたいものとなっている。そこで、その理解に役に立つのが、レヴィナス自身によってその関連が示されているレヴィ＝ブリュールの「融即」という概念である。

この「融即」という概念は、その関連性にもかかわらず、レヴィナス研究においてあまり表立って取り上げられることがなかった。しかし、この概念には確かにイリヤに直結するような性質を見て取ることができる。そうした「融即」という概念のどのような点をレヴィナスが評価したかを見定めることできれば、レヴィナスがイリヤに付した恐怖の内実をより明確に理解し、そのイリヤの恐怖が実際に存在の悪性であるかどうかをはかるための手助けになると考えられる。したがって、本発表ではレヴィナスがイリヤの概念を示す際に用いるレヴィ＝ブリュールの「融即」と、それに関連する概念を用いて、レヴィナスがその概念のうちで注目していた点を確認することで、恐怖として描かれたイリヤが、実際に存在の悪性と言えるものかどうかを明らかにすることを目指す。

ジャン＝フランソワ・リオタールの貨幣哲学 ——『リビドー経済』を中心に

小泉 空

本発表は、フランスの哲学者、ジャン＝フランソワ・リオタール（1924－1998）の1974年の著作、『リビドー経済』を主要テキストとし、そこで彼が展開した貨幣哲学を明らかにしようとするものである。

先に『リビドー経済』以前のリオタールの思想変遷を概観しておこう。リオタールは、50年代にソルボンヌで哲学を学んだ後、アルジェリアの中等学校で教師の職に就いていた。54年、リオタールは、マルクス主義グループ『社会主義か野蛮か』に参加し、同名の雑誌にアルジェリア戦争についての論考を寄稿するようになった。そこでのリオタールの分析は、基本的にはマルクス主義的な分析枠組みを保持しながら、アルジェリアの紛争を社会主義革命につなげようと画策するものであった。だが他方でリオタールは、古典的なマルクス主義の図式ではとらえきれない、アルジェリア戦争の「民族的な」側面にも注意を払っており、ソ連、フランス共産党が掲げる公式のマルクス主義からは距離をとっていた。

その後、66年にナンテル大学へと赴任したリオタールは、68年五月革命にコミットすることとなる。ここでリオタールは労働者を唯一の主体としない革命に触発されながら、階級規定からは独立した「欲望」を自らの政治哲学の賭け金とするようになった。

そして74年の『リビドー経済』において、リオタールは、この「欲望」を軸に、従来のマルクス主義的説明とは異なる資本主義像（革命像）を提示しようとするのである。この著作においてリオタールは、資本主義社会における欲望と貨幣の両義的な関係に着目している。一方で、貨幣は欲望を計量化し、交換－相殺することで、資本主義の拡大再生産を促進する役目を果たす。だがそれでもリオタールは、貨幣に計量されない、資本主義の「外部」にある欲望を想定することはない。ジェイムズ・ウィリアムズが指摘するように、リオタールはあくまで貨幣－欲望の解きほぐしがたいつなかりを認めた上で、資本主義「内部」からの革命の道を探るのである。そこでリオタールは、貨幣のもう一つの側面に注目を向けることになる。それは1929年の世界恐慌のような危機に明らかになるような、貨幣の「投機的な」側面である。リオタールはこの貨幣の投機性こそが、資本主義を内部から破裂させる可能性を持ったものだと言主張するのである。

本発表は、この貨幣の二面性を中心テーマとして、『リビドー経済』を思想的に解き明かすことを目標とする。

デカルトにおける「命題」としてのコギトと「認識」としてのコギト

田村 歩

デカルトは『方法序説』においてはじめて「私は思惟する、ゆえに私は存在する」という「哲学の第一原理」を措定したが、その後の著作や書簡における彼の複数の説明には、すでにピエール・ガッサンディといった当時の哲学者によって指摘されていたように、ある問題が潜んでいる。すなわち、コギトの真理性はいかなる前提にも依拠していないのか、という問題である——デカルトは、「自らが思惟する事物であるということに私たちが気づくという場合についていえば、それはいかなる三段論法によっても結論されることのない、ある種の第一の知見でありますし、また、誰かが「私は思惟する、ゆえに私は在る、いうなら私は存在する」と語る場合には、その者は、[...] それをあたかも自ずから知られたものとして、精神の単純な直観によって認知する」（「第二答弁」）と述べている一方で、「私は、「私は思惟する、ゆえに私は在る」という命題が、あらゆる命題のうちで、順序正しく哲学している人の誰もが会おう最初の最も確実な命題であるといったとき、だからといって、この命題に先立って、「思惟とは何か」、「存在とは何か」、「確実性とは何か」、また同様に「思惟するものが存在しないことはありえない」ということなどを知っておかなければならないことを否定はしなかった」（『哲学原理』）とも述べている。これまで多くの研究者たちが、これらの主張は相互に矛盾するものと考え、〈コギトは直観によって知られるのか推論によって知られるのか〉という論争を戦わせてきた。

本発表の目的は、この論争の原因について、徹底的に文献学的な仕方で論じることである。具体的にいえば、「私は思惟する、ゆえに私は存在する」というこの真理」（『方法序説』第四部）や「[...]」というこの認識」（『哲学原理』第一部第七項）、「[...]」というこの命題」（同第十項）や「[...]」というこの結論」（「ビュルマンとの対話」）というように、デカルトがコギトを指示する際に使用する各術語に焦点を当てるのである。というのも、デカルトは文脈によってコギトを指示する術語を注意深く使い分けているのであり、当該問題の論究にあたってその差異を看過することはできないと思われるからである。このような方針のもとで本研究は、コギトに関するデカルトの複数の記述を整合的に分類・解釈し直すことを目指す。

神秘家が機械になるとき ——ベルクソンにおける神秘経験と生命進化——

平賀 裕貴

本発表の目的は、神秘経験の只中にいる神秘家について語る際にベルクソンが用いる〈機械〉という比喻を読み解くことにある。この読解を通して、〈機械〉という比喻と彼の生命進化の哲学との関連を指摘したい。この作業を経ることで、ベルクソンの神秘経験解釈を理解するための新たな視点を提示し、改めてベルクソンにとって神秘家がもつ意義を検討したい。

『道徳と宗教の二源泉』（*Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932）で、ベルクソンは神秘家および神秘経験について集約的に論じる。なかでも、「キリスト教神秘主義のなかでもっとも教えに富むもの」とまで述べられながら仔細に吟味されるのが、十字架の聖ヨハネによって「暗夜」と名づけられた神秘経験である。ベルクソンはまず、神秘経験がいくつかの段階に秩序立てられている点や神秘家が陥る「不安」状態に注目する。こうした知見は、同時代の神秘主義研究、とりわけウィリアム・ジェイムズとアンリ・ドラクロワの研究に基づくものであり、いわば当時の標準的な視点から議論が組み立てられていると言える。

注目すべきは、こうした視点から出発しながらも、極めて特徴的な比喻が用いられている点である。神秘経験の最終段階を説明する箇所で、ベルクソンは〈機械〉という比喻を使用する。神との合一とそれに続く喪失の感情を経験する神秘家の姿を、ベルクソンは「組み立て途中」の「恐ろしいほど頑丈な鋼鉄の機械」になぞらえる。この〈機械〉は、検査を受け組み立てられるなかで、部品が外され、交換され、「欠損」と「苦痛」の感覚をいたるところに覚える、とベルクソンは述べる。神秘家を「組み立て途中」の〈機械〉に譬えるこの言葉は、ベルクソンの神秘主義を主題に据える研究において現在まで幾度も言及されているが、未だ解釈の定まったものとは言えない。

本発表では、この「組み立て途中」の「恐ろしいほど頑丈な鋼鉄の機械」という言葉がベルクソンの生命進化の哲学と関わっているという点を指摘するため、以下の手順を踏む。まず、ベルクソン哲学における〈機械〉に向けられた評価の変遷をたどるため、『創造的進化』（*L'évolution créatrice*, 1907）以前の〈機械〉に関わる思考を追う。そして『創造的進化』で眼球の進化を説明する際に用いられる「眼という機械」という表現を分析する。最後に『道徳と宗教の二源泉』で「暗夜」について論じられる箇所を扱い、ベルクソンにとって〈機械〉こそが神秘家の経験を十全に表す言葉であることを主張したい。これらの手順によって、ベルクソンにとって神秘家がもつ意義を示したい。

他者の痕跡を読むこと —ジャック・デリダにおける「翻訳」について

嶺村 慧

本発表は、ジャック・デリダにおける「翻訳」の概念について、精神分析との関連のなかで捉えることを企図するものである。『グラマトロジーについて』以降、現前の形而上学批判のために「精神分析の潜在能力を活用する、本来的に脱構築的な必要性を感じ」たというデリダは、たとえばフロイトについても多く論じていくようになる。そこでのデリダの関心は、差延や痕跡といった現前性の理論を逃れるものとして自が見出した戦略素を、フロイトに内在する「痕跡とエクリチュールについての強力な省察」を批判的に用いて補完することにあつたと言えるだろう（『来たるべき世界のために』）。周知の通り初期のデリダの議論はエクリチュールをモデルとして構築されているが、そこには当然のことながら言語の問いが、そして「翻訳」の問いが賭けられていたはずである。であるとするならば、デリダにおける「翻訳」について考察するに際し、彼が自らのエクリチュール論においてフロイト及び関連テキストをいかに読み解いたのかということは正しく理解されなければならないだろう。本発表はそのためのささやかな試みである。ここで主に取り扱われることになるのは、1976年のテキスト「Fors」である。フランスの分析家ニコラ・アブラハムとマリア・トロークによる『狼男の言語標本』に付されたこの序文において、彼らの独創的なフロイト再解釈をうけるかたちでデリダも精神分析と「翻訳」の関係を論じているが、このテキストは「翻訳」が彼の思想においてもつ重要性を理解するために取り上げられなければならないものであるだろう。また、その後デリダの思想において比重を高める地下埋葬室や亡霊といった語が既に用いられていることも重要で、個別に論じられがちなこれらの語を「翻訳」という観点から整理することで、デリダの「翻訳」論理解のための一助としたい。

認識と生命の螺旋 ——ベルクソン『創造的進化』の哲学史観について

山内 翔太

ベルクソンは、彼の第三主著『創造的進化』第4章の後半において、古代ギリシアから彼のほぼ同時代までの哲学史を批判的に考察している。同章においては、無の实在性の否定、そして日常的な認識と科学的認識の双方を構成するとされる映画的思考への批判に続いて、いささか唐突にも、歴史的な時系列に沿った叙述が行われる。少なくともベルクソン自身が死後の公刊を許した主要著作において、彼が哲学史それ自体を考察の俎上に載せているのはこの箇所のみである。なるほど確かにベルクソンは、他の箇所でも哲学史上の諸理論を取り上げて批判検討はしている。しかしその取り上げ方は必ずしも思想史的な文脈に即しているとは言えず、同時代の科学理論や実験結果と並列されることから分かるように、決して歴史的考察を意図した形で行われているのではない。それゆえ『創造的進化』の中にあっても、第4章の哲学史論は異様に映る。そのためか管見の限り、この箇所について論じる研究は僅少である。

しかし、第4章は「思考の映画のメカニズムと機械論の錯覚—諸体系の歴史についての手短な考察、实在の生成と擬似進化論主義」と銘せられているように、「实在の生成」である持続および創造的進化を擁護しつつ、自らの理論が哲学史の流れの中から現れたものとして弁証するという極めて重要な章である。実際、第4章の前半における無の概念の批判や映画的思考の批判の展開として、ギリシア哲学の実体論やその翻案としての近世の形而上学への批判、或いはガリレイに由来する科学的な思考、カント哲学への批判に続き、スペンサー進化論への認識論的な批判が展開される。映画的思考は、实在であるところの生成ないし運動を、人間の行動の利害関心に従った知性によって固定的な性質、形態ないしは性質、行為などへと分割し、そこに空虚な生成一般の表象を加えることでそれらを以て生成ないし運動を再構成する、という人間の日常的な思考である。ベルクソンはここに機械論の本質を見出し、哲学史をその発展史と見做して批判する。注意すべきは、生命の利害関心に起因する思考が实在の認識に拘り替わり続けるこの思想史の結末が、ベルクソン自身の哲学、つまり实在を直観する哲学の出現において結ばれる点である。ここから、彼の哲学史論は、「認識論と生命論は相互に切り離し得ぬものだ和我々には思える」という『創造的進化』全体のテーゼが、古代哲学からベルクソン哲学へ至る哲学の生成発展を解き明かすものとして読解できる。

本発表は、以上の観点から、『創造的進化』第4章における哲学史論を、認識論と生命論の循環から見た思考の歴史への批判として検討する試みである。

公 募 論 文

Danser par l'intériorité : approche du mouvement dans la philosophie de Maine de Biran

Mika IMONO

Introduction

Plusieurs acteurs de nō s'accordent sur l'importance de « l'intériorité » dans la danse de nō (Kanze H. 1991 ; 58-61. Kanze T. 2012 ; 18-19. Kusakari 2017 ; 30. Umewaka 2003 ; 42. Zeami 1974 ; 103)¹⁾. Comme pour certaines autres danses, il y a une sorte de chorégraphie dans la danse de nō, qui s'appelle *kata* (型), que l'on doit réaliser pour interpréter une pièce. La pratique du *kata* n'est pourtant pas tout à fait identique à la chorégraphie, car il s'agit d'un entraînement à la fois physique et mental, comme nous le fait remarquer Minamoto dans son fameux livre sur le *kata* (Minamoto 1989). Il faut, pour ainsi dire, développer la spiritualité en raffinant les mouvements. Comment alors l'entraînement physique peut-il se lier au développement de la spiritualité ? Un livre écrit par Umewaka Naohiko (Umewaka 2003), un acteur de nō, nous ouvre une piste intéressante sur les études de la sensation corporelle. Umewaka attire l'attention sur l'admiration sans réserve pour le *kata* : le *kata* n'est pas, alerte-il, un billet d'entrée promettant un accès à la spiritualité. Réaliser seulement les mouvements n'est pas suffisant pour approfondir l'intériorité de danseur, grand objet de considération chez Zeami (par exemple, Zeami *op. cit.* ; 103). C'est ainsi qu'il souligne l'importance de ce que le danseur ressent, qu'il appelle « le mouvement intérieur (内面の動き) » (Umewaka *op. cit.* ; 42), « l'impulsion intérieure (内的な衝動) » (*ibid.*), « l'exaltation intérieure (内的な高揚) » (*op. cit.* ; 110) ou bien « le néant pur (純度の高い無) » (*op. cit.* ; 164). D'après lui, l'essentiel dans la danse de nō, c'est « la valeur que l'intériorité ajoute au mouvement » (*op. cit.* ; 111)²⁾. Umewaka souligne l'importance à décrypter l'intériorité du *kata* (*op. cit.* ; 120).

Une analyse cérébrale en témoigne. Lorsque Umewaka danse, la quantité de flux de sang baisse énormément dans le lobe frontal, tandis qu'elle augmente dans la région somato-sensorielle (*op. cit.* ; 183), ce qui signifie qu'il ne fait presque pas attention à ce qu'il va réaliser bientôt, mais qu'il est très attentif à ce qu'il ressent actuellement dans son corps. « L'intériorité » qu'il souligne semble contenir, au moins, cette concentration sur la proprioception.

Cette analyse soulève de nombreuses questions, dont une première d'ordre pratique. Comment est-il possible de danser sans faire attention à ce que l'on tente de réaliser ? Les mouvements à exécuter sont strictement définis dans le nō ; celui-ci n'est pas une danse d'improvisation. Nous faudrait-il ici souligner l'influence de l'habitude ? Comme Ravaisson l'a fait remarquer (Ravaisson 1999), les mouvements qui sont

d'abord volontaires deviennent spontanés dans la répétition et forment notre manière d'être à nous³⁾. Nous pouvons, par exemple, changer d'habits sans y penser. S'agit-il du même phénomène, avec une différence d'intensité du mouvement ? Est-ce alors en s'abandonnant aux mouvements spontanés que nous pouvons danser sans penser aux mouvements dans le futur ? Dans le cas de danse, la situation est plus compliquée. Les mouvements d'U mewaka sont ici fort loin d'être automatiques, bien au contraire : il est très attentif à ce qu'il ressent à chaque moment. Certes, ses mouvements s'affinent, se précisent au fur et à mesure qu'il s'entraîne, mais il s'agit ici d'un niveau qui va au-delà d'une simple habileté de réalisation des mouvements (Cf : Kuroda 1980 ; 221). « L'intériorité » en question ici requiert un niveau de pratique qu'on ne pourrait atteindre qu'avec une extrême attention.

Cette première question nous amène ainsi à d'autres interrogations. Comment la concentration du danseur peut-elle ajouter une valeur au mouvement pour que la « danse » ait lieu ? S'agit-il seulement de la concentration sur la proprioception ou y a-t-il quelque chose de plus ? Quelles sont ces valeurs ajoutées au mouvement ? Ces questions ontologique et esthétique se dévoilent inévitablement à partir de la question pratique.

La problématique étant vaste, nous nous limiterons ainsi dans cet article à éclairer le moyen de danser par « l'intériorité » en considérant que celui-ci nous ouvrira une piste pour traiter les autres problèmes.

1. Langage d'Art (わざ言語, *waza gengo*)

Dans ce contexte, je souhaite d'abord travailler sur le « Langage d'Art ». Cette notion est d'abord présentée par Vernon Howard (1982), ensuite introduite par Kumiko Ikuta (1987, 2011) dans le domaine de la pédagogie portant sur les techniques corporelles. L'appellation originale d'Howard est *Language of Craft*. Ikuta le traduit comme わざ言語 en langue japonaise ⁴⁾. C'est une notion qui nous offre une piste significative voire une clef pour l'étude sur la danse et sa transmission.

Il s'agit d'un langage utilisé dans l'enseignement des techniques corporelles ; « ce qui est crucial dans le processus d'apprentissage des techniques corporelles, écrit Ikuta, c'est qu'il y a le Langage d'Art. C'est un langage qui contient des expressions métaphoriques et qui est différent du langage descriptif ou scientifique » (Ikuta 1987 ; 93). Prenons un exemple utilisé par Ikuta d'un maître qui enseigne la danse japonaise à son élève. Lorsqu'il corrige le mouvement de danse, ne s'entendent pas des phrases comme « Montez votre bras à 30 degrés et le maintenez-le 3 secondes. » Au lieu de ces *explications*, le maître dit, par exemple, « Présentez votre bras comme si vous vouliez toucher un flocon de neige tombant du ciel » (*op. cit.* ; 100-101) ⁵⁾.

S'agit-il d'une métaphore ? Malgré sa définition du Langage d'Art comme « un langage qui contient des expressions métaphoriques », l'utilisation de la métaphore n'est pourtant pas la condition nécessaire pour le Langage d'Art, comme Ikuta elle-même l'admet. Si l'élève n'a jamais vu de neige, le conseil au-dessus ne fonctionnerait pas. Il prend son sens dans la mesure où il arrive à engendrer une certaine sensation dans le corps du pratiquant. En accordant cette sensation qu'il a déjà vécue au conseil qu'il reçoit maintenant, le pratiquant arrive à montrer un mouvement corporel attendu par le maître. Ainsi, l'objectif du Langage d'Art, c'est d'évoquer une sensation corporelle dans le corps d'autrui. La métaphore n'en est qu'un moyen (*op. cit.* ; 102-105). Il s'agit

de *pourquoi* faire ce mouvement qui définit *comment* faire ce mouvement.

Ikuta conclut que le Langage d'Art aide les pratiquants à comprendre les techniques avec leurs corps entier. Cependant, il me semble qu'il y a encore une marge à investir dans le domaine de la philosophie. Pourquoi cette tâche est-elle dévolue au Langage d'Art ? Quelle est cette sensation transmise par le Langage d'Art ? Dans cet article, nous allons répondre à ces questions, à partir d'un point de vue de danseur. Comme le Langage d'Art ne s'adresse pas à la forme objective de la danse, cette étude nous aidera certainement à comprendre de quelle façon il est possible de danser en s'appuyant presque uniquement sur l'« intériorité » de danseur.

2. Mouvement de Danse

Pour commencer l'étude, je souhaite poser cette question : comment doit-on considérer le mouvement de danse ? Cette question paraît insoluble lorsqu'elle est posée à partir d'un point de vue de spectateur, puisque tous les mouvements des hommes sur la scène peuvent être vus comme danse, selon l'intention de metteur en scène. Nous posons donc la question à partir d'un point de vue de danseur. Que ressent le danseur lorsqu'il danse ? Comment distingue-t-il le mouvement de danse de celui de la vie quotidienne ?

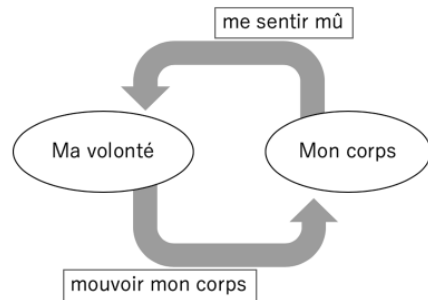


fig. 1

Il existe une distinction importante que possède le corps propre. Non seulement mon corps peut être vu comme un objet extérieur, mais il peut être aussi perçu de manière subjective. L'aspect objectif peut être retrouvé dans toutes sortes de corps, tandis que l'aspect subjectif est seulement assigné à moi à mon propre corps : personne d'autre ne peut sentir mon corps subjectivement comme moi. Ce que le Langage d'Art met sur le devant de la scène est, évidemment, l'aspect subjectif du corps propre.

Maine de Biran a approfondi le caractère subjectif du corps propre, qu'il a assigné au fait que je me meus. En guise de résumé, je me permets de présenter ici le modèle de mouvement volontaire chez Biran, que j'ai déjà analysé et présenté dans une autre publication (Imono 2018). D'après Biran, la manière subjective pour vivre mon corps n'est pas le sentir, mais le mouvoir (Biran 2001 ; 115 *infra.*). Lorsque je me meus par ma volonté, si l'on applique l'analyse que Biran a apportée au phénomène d'écouter la voix propre (Biran 2001 ; 365-373), il doit y avoir deux sortes d'expériences ; celle de mouvoir le corps et celle de sentir mon corps mû (fig.1). La première est connue lorsque je meus quoi que ce soit. La deuxième est vécue uniquement au moment où je meus mon corps. Ma volonté (la force hyper-organique) et mon corps organique qui y résiste se déterminent réciproquement (*op. cit.* ; 125). S'il n'y a pas de trouble, ces deux expériences sont non seulement senties en même temps, mais aussi trouvées cohérentes ou intimement liées.

Cette cohérence est appréhendée et même approfondie lorsque j'ajuste ma manière de mouvoir mon corps pour réaliser un mouvement idéal comme résultat. La causalité joue ici un rôle important. Si je modifie ma

volonté de mouvoir mon corps, ceci amène immédiatement le changement de mon corps mû. Simultanément, dans mon corps mû, je sens ma volonté qui crée son état actuel. Bref, lorsque je trouve la cause et l'effet, la liaison causale elle-même est appréhendée (ou « réfléchie » dans la terminologie de Biran) dans un seul mouvement volontaire. Plus encore, l'agent de mouvement la confirme de plus en plus et il arrive à sentir des petites différences dans sa manière de mouvoir son corps au fur et à mesure qu'il modifie son mouvement plus proche de l'idéal.

L'intérêt de Maine de Biran se trouve plutôt dans le sentiment fourni par le mouvement volontaire qui assure l'identité personnelle, mais ce modèle circulaire de mouvement volontaire nous offre une piste pour réfléchir sur le processus de création des mouvements de danse.

3. Ce que le Langage d'Art évoque

Afin de mieux comprendre la fonction du Langage d'Art, nous entamerons d'abord l'analyse du langage descriptif. Supposons que je m'entraîne à la danse et que quelqu'un me conseille de monter mon bras droit à 30 degrés. Dans ce cas-là, j'imaginerai d'abord mon bras droit élevé à cet angle et ensuite j'essaierai de réaliser cette posture. Autrement dit, je me force moi-même à m'adapter à l'image représentative de mon corps. C'est bien ce qui se passe lorsque je danse à l'aide d'un miroir. Je vérifie ma posture représentée par le miroir. Si je trouve que mon bras serait plus adéquat en le levant plus haut, j'essaierai de réaliser cette posture idéale que je me figure. La référence ici est objective. Dans le modèle de mouvement volontaire de Biran, on peut dire que je suis plutôt consciente de tirer la cause idéale à partir de l'effet que je souhaite réaliser. Voilà ce que produit le langage descriptif.

Maintenant, supposons que mon maître me conseille de présenter mon bras comme si je voulais toucher un flocon de neige tombant du ciel. Cette fois, je n'ai pas d'image représentative du mouvement idéal, mais j'ai une sensation de mouvement, ce que je ferai si je veux toucher un flocon de neige. Comme la neige tombe délicatement et qu'une petite agitation d'air pourrait changer son itinéraire, je présente mon bras doucement. Ceci n'est pas une sensation que j'ai tirée à partir d'image visuelle de la neige, mais c'est la qualité de mouvement que je trouve pertinente à l'acte que je suis en train de réaliser. En l'appliquant au modèle de Biran, nous pouvons dire que je suis plutôt consciente de réaliser un effet à partir d'une cause désignée. Le Langage d'Art évoque le *pourquoi* du mouvement.

Cependant, le mouvement de danse n'est pas quelque chose que l'on pourrait réaliser tout d'un coup. Il faut qu'il soit travaillé et contrôlé, d'où la nécessité de discuter sur la qualité de mouvement, qui rejoint le modèle circulaire que nous avons vu plus haut avec Biran. Autrement dit, que je tire une cause à partir d'un effet ou que je réalise un effet à partir d'une cause, il y a toujours une liaison intime réciproquement déterminée entre la cause et l'effet. Ainsi, lorsque je m'entraîne à danser à l'aide du langage descriptif ou d'un miroir, chaque fois que je vérifie ma posture, j'ajuste ma manière de mouvoir mon corps afin de réaliser une vision idéale de mon corps. Dans ce cas-là, l'idéal est déterminé principalement par l'image représentative ou l'effet à produire, mais il y a toujours une influence réciproque assez étroite entre la cause et l'effet. Je réalise un va-et-vient entre

la cause et l'effet, qui me donne la possibilité de m'approcher de la représentation idéale de mon corps (nous allons revenir plus tard sur cette expression de « va-et-vient »). Il en est de même pour le Langage d'Art. Ma première approche se trouve dans ma volonté de mouvoir mon corps, mais il faut que j'ajuste cette volonté selon la nécessité, dont nous verrons les détails par la suite.

4. Raffiner le mouvement

Le mouvement de danse doit être travaillé ⁶⁾.
Comment peut-on alors raffiner la qualité de mouvement pour réaliser une danse ?

On peut supposer plusieurs étapes. D'abord, j'essaie de réaliser exactement le mouvement que je ferais si je voulais toucher un flocon de neige. Peut-être qu'il est trop grossier dans sa première tentative. J'essaie donc d'abord de reproduire exactement ce que je ferai dans le cas désigné par le Langage d'Art.

Cependant, le Langage d'Art utilise les métaphores pour aller au-delà. Mon but définitif n'est pas seulement de concrétiser la métaphore mais d'atteindre l'essence du mouvement. Voici donc la deuxième étape. Mon maître, qui m'a donné ce conseil de neige, me rectifie (d'où émane l'importance de maître dans l'apprentissage ou la transmission de danse). Je rappelle ici que le corps propre a deux aspects différents : objectif et subjectif. Le corps en mouvement est à la fois ressenti par moi-même et vu par mon maître. Pour simplifier, nous appelons ici le côté objectif O, le côté subjectif S et mon intention de mouvoir mon corps I (fig.2). Lorsque je danse à l'aide du Langage d'Art, je me concentre sur la liaison entre le S et l'I. Avec le langage descriptif, je travaille en m'appuyant sur la liaison entre l'O et l'I. Mon maître, n'étant pas moi, n'est pas susceptible de sentir le S de mon corps. Cependant, comme le S et l'O sont deux aspects de mon seul corps, ils sont inséparables, l'O vient nécessairement avec le S. Ainsi, mon maître, étant expert du mouvement dont il s'agit, peut imaginer, à travers l'O de mon corps, comment je travaille entre l'I et le S et vérifier si je travaille comme il le veut ou pas.

Un débutant porte beaucoup attention à l'O de son corps, mais même s'il arrive à reproduire parfaitement l'O, il manque encore ce que Zeami a appelé l'esprit (心, cœur) (Zeami 1974 ; 103) ⁷⁾. Pour certains types de danse, notamment dans le show ou dans le sport, cet esprit n'est peut-être pas une condition nécessaire. Cependant, dans les danses comme le nō, l'intériorité est importante. C'est ainsi que le maître utilise le Langage d'Art pour attirer l'attention de son élève à la relation entre le S et l'I afin de le faire travailler sur cela. A ce titre, le Langage d'Art est un savoir-faire pour développer la délicatesse de mouvement senti par danseur ⁸⁾.

En revenant à l'écrit d'Umewaka, d'après ce que nous avons vu jusqu'ici, nous pouvons dire qu'il se concentre sur la liaison entre l'I et le S lorsqu'il danse. Il prête une attention extrême et exclusive à ce qu'il ressent, ce que son corps lui fait sentir et ce qu'il faut faire pour le modifier. Voilà le moyen de danser par «

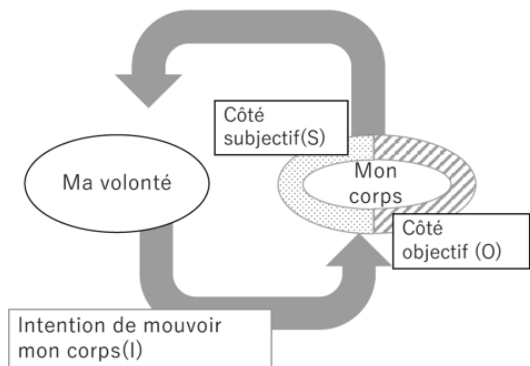


fig. 2

l'intériorité ».

5. Va-et-vient ? Deux activités ou deux subjectivités vécues dans le corps de danseur

La liaison causale entre l'I et le S nous donne la possibilité d'ajuster et de raffiner le mouvement par l'intériorité. Il est temps maintenant de réfléchir à la structure de cet ajustement. Nous avons, plus haut, utilisé l'expression de « va-et-vient » entre la cause et l'effet, car l'agent de mouvement modifie la cause en se référant à l'effet et vice versa. Cependant, il faut prendre garde à ne pas considérer les deux termes de cause et d'effet comme représentatifs, parce que l'I et le S appartiennent tous les deux au niveau non-représentatif et que, plus essentiellement, nous essayons ici d'étudier le mouvement dynamique.

Nous nous référons ici encore à la philosophie biranienne. Nous avons déjà vu plus haut que dans le mouvement volontaire, il y a deux sortes d'expériences ; mouvoir mon corps et sentir mon corps mû. L'importance, si l'on reste fidèle à la philosophie biranienne, est que ces deux expériences soient toutes les deux actives. Il n'est pas difficile de voir l'activité dans l'expérience de mouvoir mon corps, mais comment doit-on penser pour voir l'activité dans l'expérience de sentir mon corps mû ?

Afin de discuter sur la liaison causale, Biran montre l'exemple de la voix unie avec le sens de l'ouïe, c'est-à-dire le cas où le sujet parlant écoute ce qu'il dit. Le modèle circulaire ici est constitué par la parole et l'écoute (fig.3). Or, Biran distingue l'acte d'écouter de l'acte d'entendre. Dans le cas où l'on écoute le son, nous répétons intérieurement ce qu'on écoute, ce qui nous assure la compréhensibilité du son (Biran 1995 ; p.163) . Par exemple, celui qui parle en dormant peut continuer à parler parce qu'il entend sa voix comme un des sons d'environnement. S'il l'écoute comme sa voix, il se réveille et il ne peut pas continuer à parler en dormant. La coïncidence entre l'activité pour parler et une autre activité pour parler intérieurement rend possible qu'il s'aperçoive de lui-même. Dans la terminologie de Biran, c'est le moment de « l'aperception immédiate » ou de « la réflexion »⁹⁾. Comme je l'ai déjà mentionné ailleurs (Imono 2018), ce qui est essentiel dans l'aperception immédiate doit être retrouvé dans le fait qu'il existe deux activités concernant un seul acte.

Il est tout à fait raisonnable d'appliquer cette analyse de deux activités au mouvement volontaire, dans lequel Biran trouve l'aperception immédiate. Lorsque je me meus afin d'avoir un mouvement que je souhaite avoir, je modifie ma manière de me mouvoir en me référant à ce que je ressens dans mon corps. Cette référence est active tant que j'essaie de comprendre son contenu. Une activité de mouvoir mon corps ainsi qu'une autre activité de sentir mon corps mû entrent en jeu : j'ai bien deux activités. Biran y ajoute que, grâce à ces deux activités, j'ai l'aperception de moi-même.

Or, ces deux activités rejoignent l'étude récente de la phénoménologie réalisée par Legrand et Ravn. D'après elles, qui développent leur étude au travers d'entretiens de

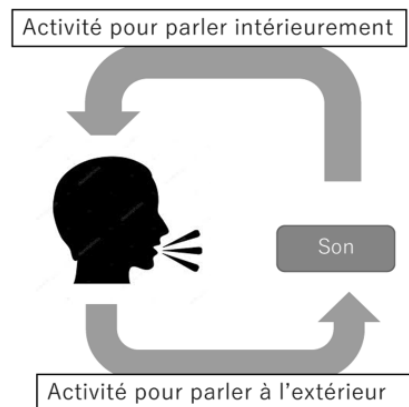


fig. 3

danseurs sur le processus de leurs pratiques, non seulement le corps existe déjà de manière pré-réflexive avant qu'on le sache comme le remarque Gallagher (2005), et que ceci nous fournit l'expérience de notre subjectivité irréductible à la connaissance objective, mais aussi, la subjectivité du corps peut être sentie de manière non-réifiante (Legrand et Ravn 2009 ; 391-392). Dans leur étude de 2009, elles écrivent que la subjectivité peut être sentie à la fois dans la perception et dans l'action, lorsque le corps est l'objet de l'attention et de l'intention. C'est-à-dire que les danseurs, lorsqu'ils dansent, ou bien lorsqu'ils prêtent attention à ce qu'ils font dans la pratique afin d'améliorer leur mouvement, prennent leur expérience non-réifiante dans le corps comme la source du mouvement. Par exemple, les danseurs de ballet se réfèrent subjectivement à la fois à leurs sensations intérieures du mouvement et à ce qu'ils voient dans le miroir, afin de prendre le contrôle de leurs corps. Les techniques sont guidées par leur expérience corporelle (*op. cit.*, ; 402-404).

Ainsi, la sensation du corps sert non seulement à ajuster le mouvement, mais aussi à produire un nouveau mouvement de manière non-représentative ¹⁰⁾. Les deux subjectivités retrouvées par Legrand et Ravn ajoutent ce sens de création à deux activités biraniennes. Voilà la structure philosophique du raffinement de mouvement ainsi que de la manière de danser par l'intériorité. L'intérêt de Legrand et de Ravn est de montrer qu'il y a deux sortes d'expérience de subjectivité. Biran peut y ajouter que c'est parce que je me meus qu'il y peut y avoir ces deux expériences. L'analyse du Langage d'Art nous donne la possibilité de travailler sur la sensation intérieure s'approfondissant et s'éclairant dans la danse.

La sensation corporelle que danseur ressent en dansant contient plusieurs couches. Il semble d'abord qu'il s'agit de la proprioception, comment il ressent la posture et le mouvement de son propre corps. Or, cette proprioception doit être reliée à *pourquoi* du mouvement, la raison pour laquelle il fait tel ou tel mouvement. Il vérifie, d'après cette raison, si ce qu'il ressent dans le mouvement est adéquat ou pas. Encore plus, en s'appuyant sur la pertinence du mouvement, il crée des mouvements de manière non représentative, à chaque moment, pour faire émerger l'essence du mouvement.

6. Le « cœur » de danse

Toutefois, il faut remarquer que la voie de raffinement de mouvement de danse se poursuit en plusieurs étapes, ce qui dépasse l'objectif principal de cet article, mais qui mérite d'être signalé. Nous avons vu la manière de développer le « cœur » de danse, mais nous n'avons pas vu encore ce qu'est ce « cœur ». Je pense ici à « l'unicité de l'esprit » de せぬ隙をつなぐ一心 présenté dans le 14^e article de *Kakyō* de Zeami : « Il arrive que le public porte [sur un acteur] le jugement suivant : « C'est dans la non-interprétation qu'il est intéressant ». (...) Si nous examinons les raisons de l'intérêt de ces intervalles de non-interprétation, nous constatons qu'il s'agit là d'une disposition par laquelle [l'acteur] assure, sans le moindre relâchement, la cohésion mentale [de son jeu] . » (Siefert 1985 ; 132) Au-delà de chaque geste, il faut un niveau plus élevé de conscience qui soutient l'existence de la danse, « l'unicité de l'esprit » — 一心 (*isshin*). D'après l'interprétation de Nishihira, « elle [l'unicité de l'esprit] maintient une forte intensité durant la pièce entière, mais il ne se fixe pas, il continue à couler au fond du cœur » (Nishishira 2009 ; 114) ¹¹⁾. Voilà ce qui donne la cohésion mentale à la danse, qui amène le danseur à

l'état de 我意分 (*gaibun*) dans le terme de Zeami ou bien « la subjectivité de l'acteur au niveau d'expert » (*ibid.*).

Cela rejoint parfaitement l'écrit plus concret d'un excellent acteur de nō Kanze Hisao, qui, tout en admettant que les gestes de nō sont symboliques plutôt qu'explicatifs, a constaté qu'il y a pourtant la différence indéniable entre le rôle d'Izutsu et celui de Nonomiya, deux pièces qui ont les structures semblables. L'héroïne d'Izutsu est une femme qui attend son amoureux, tandis que celle de Nonomiya est perturbée par ses émotions de jalousie. « Lorsque le cœur intérieur de l'acteur se mélange avec la pièce d'Izutsu ou de Nonomiya, écrit Kanze, tout cela travaille sur la posture du corps, le déplacement, la tonalité ou la puissance de la voix. Ces accumulations font surgir son Izutsu ou sa Nonomiya de cet acteur. » (Kanze H.1991 ; 58-60). Au-delà de chaque geste, il existe une tonalité affective imposée aussi bien par le rôle que par la caractéristique indéniable de l'acteur, ce qui donne l'intensité à la danse entière en rendant chaque geste pertinent en fonction de la pièce jouée.

Il faut que l'intériorité dont nous avons commencé l'analyse atteigne ce niveau-là. Notre démarche me semble avancer dans une bonne direction, puisque la question pratique nous ouvre inévitablement des questions ontologiques et esthétiques dans le cas de danse. Ce que nous avons vu n'est pas inséparable de cette unicité de l'esprit, car celle-ci ne se manifeste qu'avec chaque geste concret. Il reste à étudier cette transition.

La problématique du cœur contient aussi un autre aspect important. Il s'agit du sentiment vivant de danse. Le 9^e Kanze Tetsunojō écrit qu'il se rencontre lui-même sur la scène (Kanze T. 2012 ; 30). Kobayashi admet que le mouvement de danse est comme « un fait de la vie qui est complète en soi-même » (Kobayashi 2004 ; 21). La 5^e Inoue Yachiyo parle de « la pleine vie » ou « la sensation de la vie » que l'on sent à travers la danse (Inoue 2016 ; 213). Bref, ils éprouvent plus ou moins un sentiment qui leur fait sentir qu'ils sont vivants et qu'ils ne peuvent atteindre que lorsqu'ils dansent très bien. Sur ce point, je souhaite signaler l'importance du fait que Biran a trouvé le moment d'aperception immédiate dans le mouvement volontaire. Comme nous l'avons vu plus haut, le mouvement volontaire est, d'après Biran, une occasion par excellence de s'apercevoir de soi-même ou bien la manière essentiellement subjective de vivre mon corps et d'être moi (Biran 2001 ; 134). Dans ce sens, l'étude sur la danse peut être un sujet par excellence pour la philosophie en ceci qu'elle concerne notre façon d'être avec le corps et qu'elle nous ouvre ce sentiment profond d'être soi-même relié à l'expérience de la vie.

Conclusion

Afin de réfléchir sur la danse, nous nous sommes efforcés d'éclaircir le moyen de danser par l'intériorité. L'analyse du Langage d'Art ainsi que l'application de la philosophie biranienne nous ont donné la possibilité de comprendre la façon de raffiner le mouvement de manière non représentative. Il reste à étudier la relation entre le raffinement de chaque geste, le cœur de danse qui soutient l'existence de danse et le sentiment de la danse. Nous avons principalement travaillé sur la danse de nō. Il faudrait certainement vérifier soigneusement la validité ou les limites de ces propositions dans d'autres types de danses.

Remerciements

Je tiens à exprimer mes vifs remerciements à la Hakuho Foundation pour son soutien financier qui m'a permis de réaliser cette étude.

Références

- Bergson, Henri (2011) *La vie et l'œuvre de Ravaisson*, P.U.F..
- Gallagher, Shaun (2005) *How the Body Shapes the Mind*, Oxford University Press.
- Howard, Vernon (1982) *Artistry*, Hackett Publishing Company.
- Ikuta, Kumiko. Saeki, Yutaka (1987) 『「わざ」から知る』 (Apprendre par *waza*), Tōkyō daigaku shuppan-kai.
- Ikuta, Kumiko. Kitamura, Katsurō (2011) 『わざ言語』 (Langage d'Art), Keiō daigaku shuppan-kai.
- Imono, Mika (2018) 『運動する身体の哲学』 (La philosophie du corps en mouvement), Kizasu shobō.
- Inoue, Yachiyo (2016) 『京舞つれづれ』 (Danse de Kyoto, etc.), Iwanami.
- Inui, Toshio (2018) 『感情とはそもそも何なのか』 (C'est quoi, le sentiment ?), Minerva shobō.
- Kanze, Hisao (1991) 『心より心に伝ふる花』 (Fleur transmise du Coeur au Coeur), Hakusuisha.
- Kanze, Tetsunojō (2012) 『能のちから』 (Puissance de *nō*), Seisō shobō.
- Kobayashi, Masayoshi (2004) 『舞踊論の視角』 (Perspective de la théorie de danse), Seikyūsha.
- Kuroda, Ryo (1980) 『勘の研究』 (Études sur le *Kan*, intuition), Kōdansha.
- Kusakari, Tamiyo (2017) 『舞う人』 (Danseurs), Tankōsha.
- Legrand, Dorothée. Ravn, Susanne (2009) « *Perceiving subjectivity in bodily movement: The case of dancers.* » in *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 8 (3): 389-408.
- Maine de Biran (1995) *Œuvres de Maine de Biran* Tome IV (De l'aperception immédiate), VRIN.
- Maine de Biran (2001) *Œuvres de Maine de Biran* Tome VII (Essai sur les fondements de la psychologie), VRIN.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945) *Phénoménologie de la perception*, Gallimard.
- Minamoto, Ryōen (1989) 『型』 (*Kata*), Sōbunsha.
- Nishihira, Tadashi (2009) 『世阿弥の稽古哲学』 (Philosophie de l'entraînement chez Zeami), Tōkyō daigaku shuppan-kai.
- Nishihira, Tadashi (2014) 『無心のダイナミズム』 (Dynamisme de *Mushin*), Iwanami.
- Ravaisson, Félix (1999) *De l'habitude*, P.U.F..
- Ravn, Susanne (2017) « *Dancing Practices: Seeing and Sensing the Moving Body.* » in *Body & Society* 23 (3): 57-82.
- Sieffert, René (1985) *La Tradition secrète du Nō*, Gallimard.
- Umewaka, Naohiko (2003) 『能楽への招待』 (Invitation à *nōgaku*), Iwanami shinsho.
- Valéry, Paul (1938) *Degas Danse Dessin*, Gallimard.
- Zeami (1974) 『世阿弥禅竹』 (Zeami, Zenchiku), Nihon shisō taikē shinsō ban, Iwanami.

Notes

- 1) Est-ce qu'on peut ranger le *nō* dans la catégorie du « théâtre » ? Peut-on utiliser le mot « danser » pour le verbe japonais 舞う (*mau*), tout en sachant que 舞 (*mai*) et 踊り (*odori*) désignent deux choses différentes ? Voilà les questions qui s'imposent inévitablement lorsqu'on traite le *nō* en langue française, qui restent donc à étudier ultérieurement.
- 2) La « valeur ajoutée » est une traduction fidèle des mots qu'emploie Umewaka, qui n'a ici aucun sens économique ni marchand.
- 3) Bergson avait raison de voir la beauté gracieuse dans la pensée de Ravaisson et de trouver la grâce dans les mouvements habiles. (Bergson 2011 ; 27-28)
- 4) Faute de mieux, je propose ici de traduire ce mot comme Langage d'Art en français. Je souhaite éviter le mot « artisanal », car ce *Craft* ou わざ *waza* ne se focalise pas sur quelqu'un qui exerce un métier manuel, comme l'évoque inévitablement le mot « artisanal » en français. Il ne s'adresse pas non plus à la relation de fabrication et de consommation. Cependant, je ne crois pas non plus que cette traduction soit parfaite, car elle ne reflète pas de forte connotation du corps comme le font *Craft* et わざ.
- 5) Malgré les écrits de Ikuta, j'ai constaté que certains utilisent le langage descriptif dans l'enseignement de la danse japonaise. Il en est de même pour la danse de *nō*. Cependant, il est toujours partagé qu'il existe une sensation que seul le Langage d'Art puisse dévoiler, ce que nous mettons en avant dans cet article.
- 6) Il existe des danses qui ont pour objet de montrer un corps non-travaillé, mais ces danses sont exclues ici de l'objet d'étude, pour se concentrer sur la danse dont le danseur a conscience qu'il danse.
- 7) « Le *nō* qui s'impose par l'esprit » est, d'après Zeami, la meilleure sorte de *nō*. Pour toutes les citations de Zeami, je me réfère à la traduction de René Sieffert (Sieffert 1985).
- 8) Développer le côté O nous permettra d'instituer les signes dans la terminologie biranienne, une étape nécessaire pour la chorégraphie, mais ceux-ci comportent le risque de tomber dans l'automatisation.
- 9) Pour la relation entre l'aperception et la réflexion chez Biran, voir Imono 2018.
- 10) Le cerveau prévoit ce qu'il recevra comme sensation corporelle, lorsqu'il prend une décision d'effectuer tel ou tel mouvement (Inui 2018 ; 46). Cette prévoyance de manière non représentative joue un rôle de charnière pour l'ajustement et la décision de mouvement.
- 11) Nishihira identifie ailleurs ce cœur à 無心 *mushin* présenté par Toshihiko Izutsu. Cf : Nishihira 2014. Cela rejoint aussi à l'écrit de Zeami qui admet que le *nō* qui s'impose par l'esprit est « le *nō* de la non-conscience » (Sieffert 1985 ; 134).

Danser par l'intériorité : approche du mouvement dans la philosophie de Maine de Biran

Mika IMONO

Plusieurs acteurs de nô s'accordent sur l'importance de « l'intériorité » dans la danse de nô. En effectuant des mouvements, ils se concentrent sur ce qu'ils ressentent plutôt que ce qu'ils vont réaliser dans la danse. Comment est-il possible de danser par l'intériorité ? Quelles sont leurs sensations corporelles ? Voilà les questions auxquelles cet article tache de répondre.

Nous analyserons le Langage d'Art (*waza gengo*) que les maîtres utilisent afin d'évoquer une sensation corporelle chez les élèves. L'analyse s'appuie principalement sur la philosophie de Maine de Biran concernant l'ajustement de mouvement volontaire afin de faire apparaître la façon de raffiner le mouvement de manière non représentative. Cet aspect pratique de danse concernant « l'intériorité » nous permettra de considérer la question esthétique et ontologique de danse.

アルノーとパスカルにおける道德の問題 ——「蓋然性」から「確率」へ——

沖本 龍哉

はじめに

今日プロバビリテ (probabilité) という言葉は、「蓋然性」よりも「確率」の意味で計算問題に使用される機会が多いが、近代までは、むしろ「蓋然性」の意味で道德問題に使用されていた。いわば、プロバビリテは、認識だけでなく、行動までも視野に収めて使用される言葉であった。

I. ハッキングやJ. フランクリンの研究によれば、この言葉が「蓋然性」から「確率」へと意味の広がりを見せ始めたのは17世紀である¹⁾。すなわち、16世紀以来、道德神学の用語であったプロバビリテは、近代合理主義の幕開けとともに、次第に数学の用語としても使用され始めたのである。こうした概念史上の潮流の中で、この言葉の持つ道德的なニュアンスは弱まっていく。本稿の考察の中心人物となるアルノー（1612-1694）とパスカル（1623-1662）が、神学と数学の各分野でプロバビリテの概念史に名を残したのは、このような時代を背景にしたことである。

アルノーとパスカルは、ポール・ロワイヤルの僚友であっただけでなく、学問上の影響関係にもあった。たとえば、パスカルは、神学者アルノーの知識を借りて『プロヴァンシアル』を執筆し²⁾、アルノーは、ニコル（1625-1695）との共著『ポール・ロワイヤル論理学』（以下、『論理学』と記す）の末尾で、数学者パスカルの「賭」の議論を借用している³⁾。本稿の目的は、上述のプロバビリテの概念史を背景として、こうした影響関係にある二人の思想家の道德の問題を考察することにある。というのも、いま述べた道德 (morale) とは、生き方 (mœurs) のことであるが、プロバビリテの概念史における「蓋然性」から「確率」への変化の渦中に生きたアルノーとパスカルの説く道德は、当時の通俗的な神学者たちの道德とは、その独自性において一線を画しているからである。両者の独自性は、神学的な「蓋然性」によらず、むしろ、数学的な「確率」によって道德を説くことにある。

17世紀当時の社会における道德は、イエズス会の神学者たちを中心とする「蓋然性」の教説の濫用により退廃する傾向にあった。この教説は道德的に疑わしい行為を安心してなすことを可能にするため、アルノーとパスカルは、一致してこの傾向に対する抵抗運動を繰り広げるかたわら、数学的な「確率」に関する功績も残した。ここまでの経緯は、プロバビリテの研究史において、神学が数学いずれかの文脈でしばしば言及される。だが、それならば、アルノーとパスカルは、神学と数学の各分野で互いに影響を受けながら、いかなる仕方で道德を説いたのか。この問いをめぐり、両者の著作を手がかりに類似点と相違点を浮き彫りにする研究は未だ進められていない⁴⁾。だが、この問いに答えることなく、プロバビリテに関する両者の思索を十分に理解することはできない。というのも、本稿によれば、アルノーとパスカルは神学と数学、つまり「蓋然性」と「確率」の差異のあいだで、独自の道德を説いたと結論しうるからである。道德は二人の思想家の著作の中核をなしており、パスカルによれば、道德という「生き方についての学問」こそ、他のあらゆる学

問よりも重要視されるべきものである（S57；B67）。

同じく、17世紀を生きたデカルト（1596-1650）は、プロバビリテに関する認識を出発点とする「暫定的道德」を説いた⁵⁾。アルノーとパスカルもまた、当時の神学者たちの道德とは異なり、それぞれ独自性を備えた仕方では道德を説いている。その仕方とは、一方のアルノーは、『論理学』の末尾で、プロバビリテの概念史上はじめてこの言葉を「確率」の意味で使用することによって、他方のパスカルは、『パンセ』の「賭」の議論に「確率」を導入することによってである。両者の道德を説くこのような仕方は、先行研究では、たんに「確率」に関する功績として言及されることが多い。だが、本論で述べるように、そのさい二人の思索の主眼は「確率」ではなく道德に置かれていることに注意すべきである。「蓋然性」の教説によらず、「確率」によって、いわば、神学でも数学でもない各分野のあいだで深められている思索こそ、彼ら独自の道德なのである。

こうした道德をアルノーとパスカルの著作を手がかりに跡づけることは、とりわけパスカルの「賭」の議論の意義という側面に、解釈上の光を投げかけることになる。というのも、かつて、H.グイエによって、プロバビリテの次元における神の存在証明と解釈された「賭」の議論は⁶⁾、本稿によれば、正確には神学と数学のあいだで独自の道德が説かれているからである。それだけではない。後述するように、まず、この議論には、プロバビリテという言葉そのものは使用されていないが、それには用語法における、パスカルなりの理由がある。また、「賭」の議論では、プロバビリテに関する二つの認識方法である神学的な「権威」（*autorité*）と数学的な「理性」が混在している。このことは科学と宗教の峻別を特徴とするパスカルの思想において意表を突いている。この議論でパスカルは何を企てているのか。本稿によれば、ここでパスカルは、上述した「蓋然性」の教説とは異なる神学的な「権威」を前提しながら「確率」という数学的な「理性」によって、独自の道德を説いていると解釈できる。さらに、この解釈から、パスカルの「賭」の議論は、たんに「確率」に関する功績というよりも、冒頭に述べたプロバビリテの概念史における「蓋然性」から「確率」への変化の分岐点に位置する、記念碑的な功績とみなしうるのである。

以上の目的を遂行する手段として、アルノーとパスカルに共通する「理性」と「権威」を源泉とする認識方法、ならびに両者の用語法に注目したい。また、以下の手順で考察を進める。まず、考察する対象の背景を描写するため、「理性」と「権威」を源泉とする認識方法の概略を示した後、プロバビリテの概念史におけるアルノーとパスカルの功績を神学と数学に分けて整理する（第一節）。次に、アルノーの『論理学』の末尾、第四部12章から16章にかけて考察し、パスカルとの対比において必要な論点を抽出する（第二節）。最後に、科学と宗教に関するパスカルのいくつかの著作を引用した後、「賭」の議論について述べて論を閉じる（第三節）。

第一節 （一）「理性」と「権威」を源泉とする認識方法

まず、本稿で注目する「理性」と「権威」を源泉とする認識方法の概略を示したい⁷⁾。

この認識方法の詳しい内容は、パスカル青年期の著作『真空論序言』に見られる。この著作では、認識の源泉として「理性」と「権威」の二つが挙げられる。一方の「理性」は、「実験と推論」あるいは「感覚と推論」の領域に属する事柄の認識に、他方の「権威」は、「単純な事実、もしくは

神または人間によって設立された制度をその原理とするような」事柄の認識に適用される。

「理性」による認識の特徴は、その直接性である。つまり、この認識は、われわれの本性に内在する理性や感覚によって、認識する対象を直接見て経験することを出発点とする。現代の観点からいえば、この認識方法が適用されるのは、自然科学とその応用分野である。本稿で考察する数学的な「確率」もこの認識のカテゴリーに分類される。

これに対して、「権威」による認識の特徴は、その間接性である。つまり、理性や感覚は、歴史上、過去に一回限り起きた出来事、あるいはそれにもとづき設立された制度について、時空間をこえて、認識する対象を直接見て経験することはできない。この場合、対象について知るためには、それを現場で目撃した証人や、それについて書き記された書物の証言に頼るほかない。だが、こうして伝聞知として間接的に認識される事柄が真実であると保証してくれるものは何か。その際の判断基準としてパスカルが持ち出すものこそ、「権威」なのである。要するに、この著作で述べられる「権威」は、「証言に信頼性を与えるもの」を意味しているのである⁸⁾。パスカルによれば、この認識が適用されるのは、歴史、法学、地理、そして神学などである。本稿で考察する神学における「権威」もこの定義に沿うものだが、後述するように、この場合の問題は、「権威」そのものではなく、いわば道德の専門家として「権威」を濫用するイエズス会の神学者にある。以上は、アルノーとパスカルに共通する「理性」と「権威」を源泉とする認識方法の概略である。

（二）プロバビリテの概念史におけるアルノーとパスカルの功績

先述のように、アルノーとパスカルが生きた17世紀は、プロバビリテという言葉の意味が変化し始めた時代である。この時代において、二人と同じくプロバビリテの概念史に功績を残した思想家として、たとえば、ライプニッツ（1646-1716）の名前を挙げることができる。周知のように、アルノーと書簡を交わす関係にあったライプニッツは、プロバビリテの概念史において、アルノーとパスカルの残した功績に連なる人物として、しばしば言及される⁹⁾。本稿では紙幅の関係によりライプニッツは措くが、彼に先んじるアルノーとパスカルは、いかなる功績を残したのか。

まず神学について。神学におけるプロバビリテは、道德神学の用語である¹⁰⁾。キリスト教的な道德を扱うこの一部門において、「蓋然性」は、「決疑論」（casuistique）に理論的な枠組みを提供する。そもそも「確からしさ」とも訳される「蓋然性」は、確実ではないが真実といえる事柄を指す言葉である。この言葉は、道德神学において、神学者たちが、善悪が自明でない行為について、是認できる（羅：probabilis）として判定を下すさいに用いられる。他方、「決疑論」は、宗教や道德の規則を個別の事例に当てはめて考える応用倫理学である¹¹⁾。イエズス会を中心とする当時の神学者の多くは、道德問題を専門とする「決疑論者」（casuiste）と呼ばれ、あらゆる個別の事例を判定するために「蓋然性」の教説を唱えて、「蓋然的意見」（opinion probable）を表明した。この教説では、蓋然的であると認められた複数の対立する意見のうち、行為者は、自分の好きな見解を選ぶことができる。だが、その場合、最終的な行為の選択は、行為者の恣意、つまり欲心や自己愛に委ねられることになる。アルノーとパスカルによれば、法を守るよりも個人の自由に重点を置くイエズス会の教説は誤りであり、通俗的な彼らの見解は道德を弛緩させる。アルノーとパスカルは、厳格な信

仰と道德を遵守する立場から、ポール・ロワイヤルを拠点とするジャンセニストとして、「道德の刷新」（S448；B887）を掲げ、一致してこの事態に対する抵抗運動を試みた。先述のように、パスカルは、当時気鋭の神学者であったアルノーの知識を借りて、一連の論争書簡『プロヴァンシアル』を執筆した。その中でパスカルは、名誉を守るためなら人を殺してもよい、といった神学者たちの「蓋然性」の教説に、繰り返し痛烈な批判を加えている。

ところで、ここで先述の「権威」の問題が浮上してくる。というのも、イエズス会の神学者によれば、「善良で学識のある博士の権威は、ある見解を蓋然的なものにする」¹²⁾とみなされるが、パスカルたちにとって、彼らの「権威」は、道德を弛緩させる点で信用に値しないからである。パスカルたちによれば、神学における「権威」の本質は、聖書の記述やアウグスティヌスをはじめとする教父の教えにある。そして、こうした正統な「権威」の証言を源泉として、さまざまな事例における道德問題は、しかるべく解決の糸口が見いだされるはずである。だが、イエズス会の多くの神学者は、専門家としての自らの見解を「権威」に仕立て上げようとする。この事態を重く見るアルノーとパスカルは、彼らの教説だけでなく「権威」も鋭く批判したのである。たとえば、『プロヴァンシアル』第六信では、イエズス会の神学者たちについて、皮肉を込めて、次のように述べられる。「あなたがたの蓋然的意見に従うかぎり、神の前でも良心の前でも何も心配することはないと、あなたがたは請け合ってください。お説によれば、権威ある博士の意見に従うかぎり、そちらの方面には何の心配もいらないからです。」¹³⁾このように、アルノーとパスカルには、イエズス会の「蓋然性」の教説と「権威」に対する批判的な態度を共有したという類似点が見られる。以上は、プロバビリテの概念史において、二人が残した神学の分野の功績である。

次に数学について。今日、プロバビリテの数学的な表現は、「確率」と呼ばれる。そして、偶然の出来事が起きる「確率」を数学として扱い、その応用を考える学問が「確率論」（*théorie des probabilités*）である。上述した神学はプロバビリテの概念を質的な道德問題に使用するが、数学は量的な計算問題に使用することに特徴がある。パスカルは、現代の「確率論」の歴史的な形成において、実用的な計算方法の面で寄与している¹⁴⁾。とりわけ、「配当分配の規則」（*règle des partis*）や「賭」の議論は、プロバビリテの概念史の中で、必ずといってよいほど言及される。

ところで、ここで用語法の観点から、興味深い事実が浮かび上がる。実のところ、パスカルは、「確率」という意味でプロバビリテを使用していないのである。L.ティルアンの研究によれば、「確率」についてパスカルと書簡を交わしたフェルマー（1607-1665）がそうであるように、当時著名な数学者であったパスカルは、*hasard* という用語に「確率」の意味を与えて使用した¹⁵⁾。じじつ、「賭」の議論にも、*probabilité* は見当たらず、*hasard* が以下のように使用される。

「いいかい、勝ち負けの確率(*hasard*)は等しいのだから、一つの人生を賭けて得られるものが、たとえ二つの人生だけだとしても、賭けて損はないだろう。[...] しかしここには、永遠の生命と幸福がある（S680；B233）。」パスカルは、神学用語を数学の概念に応用しなかったのである。

この事実をいかに受け止めるかについては後述するが、その一方でアルノーについてはどうか。実は、ここにプロバビリテの概念史におけるアルノーとパスカルの決定的な相違点を見て取ることができる。というのも、先述のように、アルノーは、プロバビリテの用語に「確率」の意味を与え

てはじめて使用した思想家とみなされているからである。だが、こうした相違点からすぐに両者の学問上の断絶を結論づけるのは早計である。というのも、『論理学』は、アウグスティヌスをはじめ、デカルトやパスカルの思想がいたるところに借用されているからである。さらに、この著作の末尾において、プロバビリテが「確率」の意味で使用される最終章の締めくくりとして引き合いに出されるのは、ほかならぬ「賭」の議論である。これはどういうことか。要するに、数学者パスカルの「確率」に関する「賭」の議論が、プロバビリテを「確率」の意味で使用したアルノーの議論の中に組み込まれている、ということである。これらはたんに数学的な「確率」に関する功績とみなされるべきだろうか。プロバビリテの概念史において、「蓋然性」から「確率」への分岐点に位置を占めるアルノーとパスカルは、『パンセ』の「賭」の議論、あるいは、それを取り入れた『論理学』の末尾で、いったい何を企てているのか。あらかじめ見通しを述べるなら、両者はともに「確率」を使用して独自の道徳を説くが、そこへと至る経緯は異なり、アルノーは神学的な *probabilité* に、パスカルは数学的な *hasard* に由来している。次節では、パスカルの没年に公刊された『論理学』の末尾の議論から、パスカルとの対比に必要な論点を抽出する。

第二節 プロバビリテに関するアルノーの思索

『論理学』第四部のうち、とりわけ本稿の考察において重要なのは、後半の12章から16章にかけてである¹⁶⁾。本節では、この考察範囲から、パスカルとの対比において必要な二つの論点を抽出する。すなわち、認識方法と道徳である。

まず、12章で述べられる「理性」と「権威」を源泉とする認識方法について。すでに述べたこの認識方法の概略は、アルノーとパスカルに共通しているので繰り返さない。だが、アルノーの用語法の観点から、ここで指摘しておくべき点がある。アルノーは、他の著作で、この認識方法の別名について、イエズス会のタンブリーヌの文章を引用して説明している¹⁷⁾。それによれば、ある見解を蓋然的なものにする根拠として、「理性」は、「内在的蓋然性」(*probabilité intrinsèque*)、「権威」は、「外在的蓋然性」(*probabilité extrinsèque*)と呼ばれる。ここで注目すべき点は、アルノーは、「理性」の側にも「権威」の側にもプロバビリテを使う用語法を容認していることである。つまり、アルノーは、学問分野の区別なくプロバビリテを使用している。ここに、用語法におけるアルノーとパスカルの相違点を見て取ることができる。つまり、アルノーと異なり、パスカルは、この認識方法を自らの思索で実践しており、その徹底ぶりは、彼の用語法において、「権威」に属する神学以外の分野ではプロバビリテを使用しないほどである。だが、この相違点は両者の優劣を決定しない。というのも、ゴドフロワ-ジュナンの研究によれば、パスカルと異なり、アルノーは、神学者として大胆にも、プロバビリテに「確率」の意味を与えて使用したのであり¹⁸⁾、その結果として、計算方法ではなく用語法の面で、概念史に名を刻んだのであるから。

また、用語法の観点から、もう一つ指摘しておきたい。それは、『論理学』の考察範囲において、アルノーは、*probabilité* と、通常その同義語である「真実らしさ」*vraisemblance* を使い分けていることである。つまり、アルノーは、たんに認識にかかわる文脈では、*vraisemblance* を、一方で、認識だけでなく行動にもかかわる文脈では、*probabilité* を使用しているのである¹⁹⁾。

後述するように、パスカルの用語法においてもアルノーと同じ区別が見られるだけでなく²⁰⁾、パスカルの実践する「理性」による認識がもっとも明示的に反映される用語は、*vraisemblance* である²¹⁾。この区別は、パスカルがいかに科学と宗教を峻別しているかを知る根拠となりうる。

再び『論理学』に戻り、次に、13章から述べられる道徳について。13章以降アルノーは、プロバビリテを使用すると同時に、道徳を説き始める。彼は、実生活の「行動」では、「道徳的現実性」よりも大きな現実性は要求されず、「もっとも大きな蓋然性で満足すべきである」と述べている。デカルトの「暫定的道徳」を想起させるこの議論では、神学のそれとは距離を置く仕方で、プロバビリテと道徳が問題となる。また、この問題と並行して、12章の認識から13章の行動・道徳へと論が展開することも示唆的である。だが、13章から15章にかけて数箇所で使用されるプロバビリテは、「蓋然性」のニュアンスが強い。本稿で注目すべきは、『論理学』の最終となる16章である。「賭」の議論が引き合いに出されるこの章では、パスカルと同じく、利害・損得の観点から、数学的な「確率」が数回にわたり、次のように使用される。「というのも、期待する利益が、被る不利益、つまり、賭けたものを失うことを上回るのではなく、負ける確率 (*probabilité*) が勝つ確率 (*probabilité*) を上回る結果になるからである。」²²⁾

だが、この章は、現代の「確率論」のように数学的な認識だけを問題にしているのではない。「賭」の議論と同じく、ここでは結論として、無限と有限の観点から、来世のことまで考慮に入れて人生を考えたときの生き方が問われている。H.グイエは、「賭」の議論について、「数学におけるように道徳において、無限は有限を無に帰す」と解釈したが²³⁾、そのように『論理学』の最後は、神学的な事柄を前提しつつも、パスカルを想起させる道徳的な文章で結ばれている。「あらゆる無分別のうち最大のものは、永遠の生命を獲得するために役立ちうる以外のことに自分の時間と人生を費やすことである。[...] この結論を導き出す人々、そして自らの人生の指導 (*conduite de leur vie*) において、これに従う人々は、分別があり賢明である。」²⁴⁾

したがって、ここでアルノーは、数学的なプロバビリテの使用によって、神学とは異なる仕方で、道徳を説いているのである。以上は、パスカルとの対比において必要な二つの論点である。

第三節 プロバビリテに関するパスカルの思索

本節では、先に抽出した認識方法と道徳という論点に即して、科学と宗教に関するパスカルのいくつかの著作を引用した後、「賭」の議論について述べたい。

まず、両者に共通する「理性」と「権威」を源泉とする認識方法について。アルノーと異なり、パスカルは、この認識方法を自らの思索で実践していることはすでに述べた。また、その徹底した実践によって、パスカルは、「権威」に属する神学以外の分野では、*probabilité* を使用せず、他方、「理性」による認識がもっとも明示的に反映される用語は、*vraisemblance* であることも、すでに述べたとおりである。つまり、これら二つの用語は、パスカルの思索において、「理性」と「権威」を源泉とする認識方法の実践的な区別の証拠となる。以下では、その証拠を示すため、科学と宗教——より正確には、自然学と神学——の分野に分けて、パスカルの用例を挙げておく。

まず自然学の分野について。パスカルが青年科学者として真空の問題に取り組んでいた頃の著作

や書簡には、*vraisemblance* (*vraisemblable*) の用例が多く見て取れる。たとえば、ポンプが水を引き上げる高さが空気の重さに比例する事実について、実験により証明する文脈では、次のように述べられる。「それゆえ、場所が変わるに従ってこの高さも変化するということを人はどうして思い描くことができたのだろうか。確かにそれは真実らしく (*vraisemblable*) なかった。」²⁵⁾

また、パスカルは、この真空の問題について、ノエル神父との書簡で論争を繰り広げている。「あなた〔ノエル神父〕の仮説は、つねに真実らしさ (*vraisemblance*) の段階にとどまり、証明の段階まで到達しないでしょう。」²⁶⁾ ここでパスカルは、空気中には見えない物質が充満しているという、ノエル神父の支持するスコラ学の説が、未だ実験によって証明されていない事実に疑念を抱く。パスカルによれば、この仮説は、「理性」による認識によって否定されていないが、証明されてもいない。ノエル神父は、伝統的な説を「権威」に見立てて支持しているにすぎない。この論争でパスカルは、「理性」にもとづくべき自然学の分野に、「権威」を持ち出さないことを明言するが、それは、科学者として、現代にいたるまで通用する規範的な態度である²⁷⁾。

次に神学の分野について。『プロヴァンシアル』に *probabilité* (*probable*) の用例が多く見て取れることはもはや想像に難くない。実は、アルノーと異なりパスカルは、この用語をイエズス会の神学者たちを批判するためだけに使用するが、両者に共通するのは、この用語を道德問題において使用することである。ここでは道德についての論点も取り入れて、以下の例文を挙げる。

これらの蓋然性 (*probabilité*) はなんと便利なのでしょう。私は知らなかったのです。なぜあなた方が細心の注意を払って、一人の博士に権威があれば、意見を蓋然的なもの (*probable*) にすることができるとか、反対の意見も蓋然的になりうるとか、そのさい人は、それが真実であると信じていないにもかかわらず、肯定であれ否定であれもっとも気に入る意見を選ぶことができるとか […] そういったことを作り上げているのかを。以上により理解しました。一人の決疑論者は、好き勝手に新たな道德 (*morale*) の規則を作り、気の向くまま、生き方の指導 (*conduite des mœurs*) に関するすべてを思い通りにできるということを²⁸⁾。

ここでパスカルは、イエズス会の神学者たちによる「蓋然性」の教説と「権威」の濫用の目的が道德にあると断言する。パスカルが痛烈な非難を浴びせる理由は、神学者たちが道德の担い手であり、本来、人々に正しい生き方を指導する立場にあったからである。パスカルは、あらゆる学問のなかで道德に重要な地位を与えていた。「逆境に打ちめされているとき、外界についての学問は、道德 (*morale*) についての私の無知を慰めてはくれないだろう。しかし生き方 (*mœurs*) についての学問は、外界の学問についての私の無知をいつでも慰めてくれるだろう (S57; B67)。」

神学における「権威」が揺らぎ、生きる指針となる道德が崩壊の危機に瀕したさい、「理性」は認識と行動の両面で、どのように人生を方向づけることができるのか。この観点から興味深いのは、『パンセ』の「賭」の議論である。ここでは、科学と宗教を厳密に峻別するパスカルとしては大胆にも、神の存在の有無をめぐる神学的な問題に、数学的な「確率」が応用される。つまり、この議論には、認識方法として「理性」と「権威」が混在して顔をのぞかせている。たとえば、以下の文

脈では、「確率」の意味で *hasard* が使用されるが、問題となるのは、神は存在するほうに賭けて勝った場合、来世に与えられる「永遠の生命」である。この「永遠の生命」は、聖書の「権威」にもとづく事柄である。「しかしここでは、獲得目標は無限に幸福な無限の人生であり、勝つ確率一つに対する負ける確率の数は有限であり、きみが賭けるものは有限である。それならいかなる賭金の計算も必要ない。無限があり、しかも勝つ確率に比べて負ける確率が無限でない場合には、いっさい迷うことはない。すべてを差し出さなければならない（S680；B233）。」

聖書の「権威」が前提されているとはいえ、ここでパスカルは、あくまで「理性」にもとづいて議論することを強調する。そして、神はいるかいないかという認識上の問いから出発して、神はいると賭けた場合、どのように振る舞うべきかという行動上の問いへと論を展開させる。つまり、「賭」の議論は、先述した『論理学』のアルノーとの対比から推察できるように、イエズス会の「蓋然性」の教説とは異なる神学的な「権威」を前提しながら、「確率」という数学的な「理性」によって、独自の道徳を説いていると解釈できるのである。もしそうでないならば、神学と数学のあいだでパスカルは何を企てているといえるだろうか。さらに、以上の解釈から、パスカルの「賭」の議論は、プロバビリテの概念史におけるたんなる「確率」に関する功績というよりも、むしろ「蓋然性」から「確率」への変化の分岐点に位置する、記念碑的な功績とみなしうるのである。

以上のように、パスカルは、神学的な「蓋然性」によらず、数学的な「確率」によって、独自の道徳、つまり正しい生き方を説いた。また、こうしたパスカルの企てはアルノーに引き継がれ、そのさい、アルノーは、「確率」を意味する用語として、*hasard* ではなく、*probabilité* を使用することによって、はからずもプロバビリテの概念史に名を刻むことになったわけである。

おわりに

本稿は、プロバビリテの概念史を背景として、アルノーとパスカルにおける道徳の問題を考察した。両者の「確率」に関する功績のなかに、独自の仕方であられる道徳を読み解く試みは、現代の「確率論」がもっぱら計算問題に応用される事実からすれば、時代錯誤であるといえる。だが、社会における道徳が退廃するなか、理性によって自ら道徳を説き、人生を方向づけていくという行為は、いつの時代にも普遍的な意義を有する。本稿によれば、この観点から、プロバビリテの概念史に功績を残すアルノーとパスカルを再考すべきである。また、本稿は、学問上の影響関係にある二人の思想家の類似点と相違点を浮き彫りにした。そのさい、両者の認識方法と用語法に注目したが、とりわけ、「理性」と「権威」を源泉とする認識方法は、宗教と科学を基礎に据えるパスカルの思想において、中心的な役割を果たしているにもかかわらず、今日まで十分に研究されていない²⁹⁾。この認識方法は、「賭」の議論に収斂される信仰と理性の問題を究明するうえでも不可欠なものである。本稿の成果をもとに、この点について考察を続けたい。

凡例

パスカルの引用について、『パンセ』は、セリエ版（略号S）をテキストとして、ブランシュヴィック版（B）の断章番号を併記した。*Pensée*, texte établi par Philippe Sellier, Bordas, collection Classiques Garnier, Paris, 1991.『プロヴァンシアル』（*PROV*）は、コニエ&フェレル版を参照した。*Les Provinciales*, édition de L.Cognet et G.Ferreyrolles, Paris, « Classiques Garnier », 2010. それ以外のテキストは、メナール版全集（*Mes*）を参照した。*Œuvres complètes*, texte établi et annoté par Jean Mesnard, Bibliothèque européenne, Paris, Desclée de Brouwer, t. I, 1964 ; t. II, 1970 ; t. III, 1991 ; t. IV, 1992. 『パンセ』の邦訳は以下を参照した。『パンセ』 塩川徹也訳、岩波文庫、二〇一五-二〇一六年（全三巻）。アルノーの引用について、P. ニコルとの共著『論理学』（*Logique*）は、クレール&ジルバル版をテキストとした。*La Logique ou L'art de penser*, [...] par Antoine Arnauld et Pierre Nicole. édition critique par Pierre Claire et François Girbal, Paris, PUF, 1965 ; 2^e édition, J.Vrin.『論考』（*Dissertation*）は、以下の『プロヴァンシアル』の版に収録されているテキストを参照した。*Les Provinciales ou Lettres écrites par Louis de Montalte* [...] avec les notes de Guillaume Wendrock, A Amsterdam : aux depens de la Compagnie, vol II, 1767.

なお、本稿の『パンセ』の邦訳は塩川訳を大筋で踏襲し、それ以外のテキストは拙訳である。

注

- 1) Cf. Ian Hacking, *The Emergence of Probability : A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statistical Inference*, Cambridge University Press, 1975, p. 1. James Franklin, *The Science of Conjecture : Evidence and Probability before Pascal*, Johns Hopkins University Press, 2001, p. 5.
- 2) 『プロヴァンシアル』が執筆された背景には、1643年にアルノーが発表し、イエズス会に大きな打撃を与えた『イエズス会士の道徳神学』がある。アルノーとパスカルの関係については以下を参照した。『哲学の歴史 第5巻 デカルト革命』（小林道夫編、中央公論新社、二〇〇七年）
- 3) Cf. J.Franklin, *op. cit.*, p. 362.
- 4) 近年の研究として、A.S. ゴドフロワ - ジュナンは、プロバビリテの概念史におけるアルノーとパスカルの対比を試みているが、道徳問題については言及していない。（Cf. Anne-Sophie Godfroy-Genin, *De la doctrine de la probabilité à la théorie des probabilités : Pascal, la "Logique de Port-Royal", Jacques Bernoulli*, Thèse de l'Université de Paris 4, 2004.）
- 5) 『方法序説』第三部の第二の格率では、このように述べられる。「こうして、実生活の行動は、しばしばいかなる猶予も許さず、次のことは、きわめて確実な真理である。最も真実な意見を見分けるわれわれの能力がない場合、われわれは最も蓋然的なもの（probables）に従わなければならない。さらに、われわれがどの意見により高い蓋然性（probabilité）を認めるべきかわからないときも、それでもどれか一つに決め、その後は、それが実践に関わるものとして、もはや疑わしいものではなく、きわめて真実で確実なものとしてみなさなければならない。」（*Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, vol VI, Paris, 1902, p. 25.）
- 6) Cf. Henri Gouhier, *Blaise Pascal, Commentaires*, Vrin, 1966, p. 280.

- 7) この認識方法について、塩川徹也「権威と認識——「権威」の観念について」『パスカル考』岩波書店、二〇〇三年、八五―九九頁を参照。
- 8) 同書、八九頁。
- 9) ライブニッツの功績は、『人間知性新論』における法学の分野と、ゲームの公理をめぐる数学の分野との合流ないし分岐にかかわるものである。(Cf. J.Franklin, *op. cit.*, pp. 363-365.)
- 10) 「蓋然性」に関する神学用語について、『新カトリック大事典』（研究社、一九九六年）を参照。
- 11) 「決疑論」については、以下の文献が参考になる。Cf. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, sous la direction de Monique Canto-Sperber, PUF, 1996, pp. 211-229.
- 12) *PROV*, 5^e Lettre, p. 200.
- 13) *PROV*, 6^e Lettre, p. 226.
- 14) この点の詳細については、以下の研究を参照。伊藤邦武『人間的な合理性の哲学 パスカルから現代まで』勁草書房、二〇一二年、一一―三九頁。
- 15) Cf. Laurent Thirouin, *Le hasard et les règles, Le modèle du jeu dans la pensée de Pascal*, Paris, Vrin, 1991, pp. 110-111.
- 16) 「理性」と「権威」の観点から『論理学』第四部が緻密に分析された以下の研究を参照。塩川徹也『虹と秘蹟 ―パスカル＜見えないもの＞の認識』岩波書店、一九九三年、一五五―一八八頁。
- 17) Cf. *Dissertation*, pp. 79-80.
- 18) 「アルノーは、道徳神学と運の計算の枠内における行為の思考を探究すると同時に、神学ないし魂の救済から日常生活の出来事への変動を操作し、こうして彼は、ある意味、蓋然性の教義を世俗化する」(Cf. A.S. Godfroy-Genin, *op. cit.*, p. 313.)
- 19) たんに認識にかかわる文脈の例として、以下では、「仮説」が問題となっている。「第一に、賢明な人が公共の事柄において嘘をつこうとしたというのは、真実らしく (*vraisemblable*) ないからである。」(*Logique*, IV, 14, p. 346.) 一方で、行動にもかかわる文脈の例として、以下では、実際の「状況」が問題となっている。「ある一つの状況だけで考えれば蓋然性 (*probable*) が小さい——それは通常は偽りのしるしである——事実が、他の状況を併せ考えれば確実だと見なさなければならないということがしばしば起こるからである。」(*Ibid.*, p. 347.)
- 20) アルノーとパスカルに共通する *probabilité* と *vraisemblance* の使い分けについて、概念史における起源をたどるなら、たとえば、キケロの『アカデミカ』やアウグスティヌスの『アカデミア派駁論』において、「蓋然的なもの (*probabile*)」と「似真的なもの (*verisimile*)」が使用されている事実にまで遡ることができるだろう。また、周知のとおり、キケロとアウグスティヌスには、「理性」と「権威」を源泉とする認識方法の議論も見られる。さらに、「権威」が「外在的なもの (*externa*)」であることに、概念史上はじめて言及したのは、キケロの『トピカ』であるとされる。(Cf. *De Inventione, De Optimo Genere Oratorum, Topica*. With an English translation by H. M. Hubbell, Cambridge, Harvard University Press, 1949, pp. 436-438.)
- 21) 『真空論序言』における「理性」による認識に関する文脈では、「確実性」との対比において「もっとも真実らしく (*vraisemblable*) 見える事柄」と表現されている。(Cf. *MES*, II, p. 778.)

22) *Logique*, IV , 16, p. 353.

23) Gouier, *op. cit.*, p. 288. なお、グイエは、「賭」の議論の「真実らしさ（*vraisemblance*）の印象」と「確率（*probable*）の量的な正確さ」という観点を打ち出している。（*Ibid.*, p. 280.）

24) *Logique*, IV , 16, p. 355.

25) *MES*, II , p. 1100.

26) *Ibid.*, p. 524.

27)「しかし、この分野の主題について、われわれはいかなる権威にも依拠しません。著者を引用するときも、彼らの証明を引用するのであって、氏名ではありません。権威に依拠し、著者名を引用するのは、歴史的な分野においてだけです。」（*MES*, II , p. 523.）

28) *PROV*, 6^e Lettre, p. 215.

29) 塩川は、パスカルにおける「権威」について、次のように分析している。「青年時代の未完の『真空論序言』から『パンセ』におけるキリスト教の証明の試みに至るまで、権威はパスカルの思索の中で中心的観念の一つとなっている。」（塩川徹也、前掲書、『パスカル考』、八六頁。）

La question de la morale chez Arnauld et chez Pascal

Tatsuya OKIMOTO

Le but de l'article est d'examiner la question de la morale chez Antoine Arnaud et chez Blaise Pascal dans le contexte de l'histoire conceptuelle de probabilité. Au 17^e siècle, le concept de probabilité commence à être utilisé dans les sens à la fois mathématique et théologique. C'est à la confluence de ces deux sens qu'Arnaud et Pascal se trouvent quand ils renouvellent la pensée morale de l'époque. L'article se propose d'analyser cette morale à partir des questions d'autorité religieuse et de raison humaine. Cette analyse met au jour un nouvel aspect du « pari » de Pascal.

人倫の代補性——デリダ『弔鐘』におけるアンティゴネ読解

小原 拓磨

1. はじめに

本論文は、ジャック・デリダの中期の主著『弔鐘』（一九七四年）における「アンティゴネ」の議論を扱う。まずデリダの思想全体における『弔鐘』の位置づけであるが、それは一方で、六〇年代から続けられた「現前の形而上学の脱構築」という前期の仕事にひとまずの区切りをつけるものとして、他方で、八〇年代後半のいわゆる「倫理＝政治的転回」を準備する仕事とみなすことができる。この「転回」の解明は目下のデリダ研究において困難な課題のひとつであるが（デリダ自身が「転回」を否定していることも問題をさらに複雑にしている）、そのための研究対象としては一般に『プシュケー』（一九八七年）が取り上げられる。だが、この転回期に集中しておこなわれるハイデガー読解の、とりわけ最初の論考「ゲシュレヒト」（一九八三年、『プシュケー』所収）は本論文の主題と無縁ではない。このハイデガー論が副題として掲げている「性的差異、存在論的差異」はまさしく『弔鐘』において根本的に議論される二主題であり、本論文が扱うアンティゴネ論はこの一方、「性的差異」の議論だからである。『弔鐘』という実験的書物がある意味でハイデガーの思考を使ったヘーゲル読解であることを考慮すれば、本論文の考察は「転回」の解明のために多少なりとも資することができるだろう。

それでも、アンティゴネの議論はそれ自体ですでに注目に値する。なぜならそれは、サイモン・クリッチリーが指摘している通り、「デリダの読解の核心とその命題の最も明白な展開を構成している」¹⁾からである。結論から言って、デリダにとってのアンティゴネ、より正確には、デリダの観点で見たヘーゲルにおけるアンティゴネの身分は、再びクリッチリーの言葉を借りれば、「体系のGrund〔地盤〕であると同時にAbgrund〔深淵〕」²⁾である。他の研究もほぼこの同じ両義性を結論し、ヘーゲルの体系にとっての「^{スキャンダル}躓きの石」とみなしている³⁾。けれども、各研究はそれを指摘するにとどまる。すなわち、もちろん様々に魅力的な議論で実に言葉巧みにその主題を表現し展開するが、結論の両義性については、デリダの引用とそのパラフレーズのみで論を終えてしまうのがほとんどで、そのより具体的な解読には至っていない。

以上を背景に本論文が問題とするのは、それではなにゆえヘーゲルはアンティゴネにそうした特殊な地位を与えたのか、そしてまた、なにゆえデリダはアンティゴネのこの独特の位置に関心を抱いたのか、である。この問題設定のもと、以下、アンティゴネの複雑な身分をあらためて確認しつつ、それに関わるデリダの議論を掘り下げてゆく。

2. 人倫の舞台——掟と結婚

ヘーゲルの体系において、アンティゴネの舞台は二カ所に設定されている。ひとつは『精神現象学』「VI. 精神」の「人倫的世界」で、もうひとつは『法哲学要綱』「Ⅲ. 人倫」の「家族」である。

まずは『精神現象学』におけるアンティゴネから見てゆこう。この「人倫的世界」の場面では、「人間の掟と神々の掟、男と女」と名づけられている通り、人間の掟と神々の掟、国家（都市）の法と家族の法、男性と女性、昼と夜、等々が対立する。「ペナート〔家の守護神〕が民族に、絶対精神に、普遍性を産出する労働に、対立する」（G 161）。「精神」のこの契機での課題は、したがって、これら二つの掟の対立を通して弁証法的に自らの自然性と個別性を廃棄し、普遍性へと高まることである。問題のアンティゴネは「家族」の側に配置される。彼女は女性として家族、神々の掟、夜の地下世界を代表する。他方の都市、人間の掟は、クレオン（アンティゴネの母の弟であり、彼女の婚約者ハイモンの父）が代表する。この二つの形象が人倫的世界の舞台で「死者の埋葬」をめぐる争う。「アンティゴネの登場。オイディプスの娘は神法的あるいは家族的法（不文律）の名において人間的法に抗議する。彼女は埋葬を要求する。兄のために、たった一人の《代替不可能な》肉親のために」（G 164）。家族の側に属するアンティゴネは埋葬を義務（神法的法の遵守）として、兄ポリュネイケスを埋葬しなければならない。これに対してクレオンは、この死者が都市の反逆者であるという理由でその屍体を捨て置くように命令する。神々の掟の名のもとにアンティゴネはクレオンに反抗し、かくして、神々の掟と人間の掟、女性と男性が、両形象を通じて対立する。

対立し、ソフォクレスの悲劇そのままに、両者はともに没落してゆく。アンティゴネはポリュネイケスの遺骸に「埋葬のしるしとして一握の砂をかけ」（G 197）、その咎で、つまりクレオンの命令（国家の法）に従わなかった咎で、地下牢に幽閉される。その後、アンティゴネは自害する。その死を嘆き、彼女の婚約者であったハイモン（クレオンの息子）もまた後を追って自刃する。さらにその母（クレオンの妻）も息子の死に絶望し、自ら命を絶つ。一人残されたクレオンが自らの運命を嘆き、幕が下りる。精神の人倫的形態は崩壊し、次なる精神の形態へと移行する。

もう一方の場面、『法哲学』の「人倫」の最初の契機「家族」でのアンティゴネは、『精神現象学』での大役とはうってかわって、まるで端役のごとく、ほんの少し言及されるだけである（そしてむしろ『精神現象学』の件の箇所を参照するよう記されている）（W7 319）。アンティゴネへの言及の直後、ヘーゲルは「結婚」について規定する——「結婚とは本質的に単婚である」（W7 320）。単婚とはすなわち乱婚でないこと、そしてまた近親婚でないことである。それがヘーゲルにおける「愛の倫理」（W7 316）である。「血縁者間の結婚」が「直接的な自然性とその衝動の結合」であり（W7 322）、そうした乱婚が自然的衝動の解放として動植物的な性への回帰であるのに対して、愛の倫理としての単婚はこの「単なる自然的衝動〔bloße Naturtrieb〕」（W7 316）の制止と抑制から成り立つ。

乱婚あるいは自然的乱交において、彼らは恥を知ることなく、外聞をはばかりともなく、衝動のまま誰彼かまわず交わる。ここからいかにして単婚へと「進歩」するか。ヘーゲルによれば、その道はまさに恥を知ることのうちにある。愛の倫理または自然的衝動の制止は、「すでに自然的な仕方、羞恥心〔Scham〕のなかに含まれている」（Ibid.）。羞恥心が自然的衝動を自然な仕方、羞恥心で制止する。そして、羞恥心はたしかにまだ自然的であるが、この自然性はやがて婚姻の契りのなかで精神的なものとなり、つまり「貞潔と節度へと高められる」（Ibid.）。結婚とは、そのように自然性から自由になった精神の「倫理的行為」（W7 322）である。

3. 欲望なき兄妹関係

以上の二場面のどこにデリダは注目しているか。兄妹関係である。まずは『法哲学』の契機から見てみよう。ここでのアンティゴネへの言及箇所をそのまま体系における彼女の位置として受け取るならば、彼女は結婚より以前の場所、より正確には「単婚」より以前の場に置かれている。この配置はソフォクレス的でもある。アンティゴネは結婚することなく（その前に自害する）、そして乱婚ないし近親婚の側にいる。今しがた見てきた通り、ヘーゲルが結婚の契機で問題とするのは、この乱婚と近親婚の抑制である。結婚は本質的に単婚であり、それは自然に生じる羞恥心を通して実現される。言い換えれば、自然（羞恥心）が自然（衝動）を制止する。

自然の弁証法。それは自分自身と手を切ることによって近親相姦の禁制を産み出す。だが自己とのこの断絶は自然のなかに、自然の本性のなかにある。[……] 其自然性を中断し、近親相姦を禁止しなければならないし [ここで本質的に問題となっているのは兄と妹である、というのも、同じ節の注記が兄／妹関係について、それは非・性的 (geschlechtloses) である、と述べているからだ⁴⁾、かつ、この禁止は自然のなかにある。(G 224)

この一節でデリダは自然の自己止揚について、あるいは自然における精神の弁証法的作用について要約しつつ、括弧内の補足にて兄妹関係に言及する。ここでのデリダの読解によれば、要するにヘーゲルの体系における兄妹関係は「非・性的」であり、それゆえ近親相姦など冒すはずがない。彼らにおいては自然な羞恥心が範例的に実現しており、自然の衝動は自然に抑制されている。そうした兄妹関係として想定されているのは、言うまでもなく、ポリュネイセスとアンティゴネである。アンティゴネは単婚（結婚）より以前に位置しながら、乱婚、乱交、近親相姦を免れている。彼女ら兄妹は羞恥心に従って、単なる自然的衝動による結合を免れ、それはヘーゲルの地平での結婚前の男女のあるべき姿である。

だが、それではアンティゴネ兄妹はいかにしてそのような特権的立場を手にしたのか。弁証法に好都合な彼らのそうした関係は、どのようにして成り立つのか。それはもちろんヘーゲルによる操作である。実際、『精神現象学』においてヘーゲルは兄と妹の関係をはっきり特権化している。それは自然的なものを含まない純粹な関係、「混じりけのない関係」(W3 336) として規定され、その点で夫婦関係や親子関係よりも優位とされる。「兄は妹にとって平穩で等しい実在一般である。兄における妹の承認は純粹で、自然的関係と混じり合っていない」(W3 337)。兄妹は自然的なものから自由であり、そうした純粹関係として互いを「承認」している。すなわち、この二つの意識は「互いを欲望することはない」(W3 336)。他の関係においては本質的に欲望するものであった意識も、そこでは少しも欲望しない。それは「欲望なき関係」(W3 338) である。「この二人の対自は互いに依存することなく互いを承認している。彼らは互いを欲望することもなければ、互いを引き裂くこともない」(G 169)。兄妹関係はそのようなものとしてあらゆる欲望を絶対的に宙吊りにする唯一のものであり、したがって彼らは「承認をめぐる生死を賭した闘争」に突入することはない。ここでのデリダの疑問は単純である。「そんな関係は不可能ではないのか」(G 169)。

4. 超越論的な外 - 置——クリプト

ヘーゲルの宇宙においては一般に、二つの意識の間には承認をめぐる闘争が荒れ狂う。だが、ヘーゲルによれば兄と妹はそこに巻き込まれない。闘争が起こるべき秩序において、兄妹は闘争なき関係を授与され、つねにすでに承認し合い、つねにすでに和解している。体系のなかのこの特例は、それでもやはり「通過されるべき契機」(G 187) であることに変わりはない。すなわちアンティゴネというこの際立って独特な形象も、「精神の現象学」の叙述に従ってひとつの契機として体系に取り込まれ、踏み越えられてゆく。精神が次の形態に移行するためにこの形象は廃棄されなければならない。ヘーゲルの観点ではそれは可能であり、むしろ完遂されており、体系に同化済みである。デリダの観点では、ヘーゲルはこの点でいまだ伝統に属し、論理の一貫性に訴える男根ロゴス中心主義の「最後の哲学者」(DG 41) である。

体系の秩序を逸脱するほどの法外な特権を与えられたこの形象は、しかし、ヘーゲルが考えている通り問題なく同化されているのだろうか。むしろ「そんなものは概念把握できないのではないか。そんなものを大論理学は同化できないのではないか」(G 170)。デリダの観点では、アンティゴネはもはや「体系のなかに受け容れられない形象」(G 171) である。彼女は同化不可能であり、「体系の未消化物」(G 183) である。したがってデリダはもう一步踏み込んで問う。

もしこの同化不可能なもの、絶対的な消化不能物が体系のなかで根本的でむしろ無底の役割を演じていたとしたら。この深淵が準超越論的な〔quasi transcendental〕役割を演じ、一種の香氣として、鎮静の夢として、体系の上方に形成されたとしたら。体系の可能な空間を保証するのはつねに、体系から排除された要素ではないだろうか。〔…〕⁵⁾ そしてもし妹が、兄／妹の関係がここでその位置を、つまり超越論的な外 - 置〔l'ex-position transcendante〕を表象しているとしたら。(G 171-183)

サイモン・クリッチリーが注釈する通り、ここでデリダは「ヘーゲルの体系内部に同化されえない何か、深淵が、体系にとって準-超越論的な可能条件として機能しているということを示唆している」⁶⁾。「排除された要素」が、排除した当のもの（体系）を成り立たせている。

アンティゴネはそのようなものとしてヘーゲルの体系（のみならず、それに代表される西洋形而上学全体）に対して「準超越論的な役割」を演じ、「超越論的な外-置」を占めている。このような語彙が使われるのも、彼女のそうした身分がもはや伝統的なロゴスでは説明できないからである。アンティゴネは、超越論的なものとして中心からではなく、準超越論的なものとして中心を外れた場所から（ex-centriquement）体系を支えている。したがって彼女は、弁証法の運動に準じて親和的に固有化されてゆく他の諸形象とは違って、異質な仕方では体系に取り込まれている。それが「地下埋葬室^{クリプト}」である。アンティゴネという「この欲望なき結末、この巨大で不可能な欲望」は、「クリプトという外部あるいは下部から」「それ自身はそこに属さずに」「概念体系を支えている」(G 187)。それは正しく内化・記憶化（Erinnerung）されておらず、つまり正しく埋葬されずに、精神に取り込まれつつ抵抗しており、体系の内部の外部として身を持している。

5. イロニーの代補性

多くの研究は以上の点を指摘して論を閉じるが、デリダの読解と考察それ自身はなおも進んでいる。あるいはそもそも、アンティゴネが「概念体系を支えている」とはどういうことか。そしてまた、本論文が設定した問題は、なにゆえヘーゲルは「妹」にそのような特権を付与したのかであり⁷⁾、同時に、デリダがそうしたヘーゲルの振る舞いに関心を抱くのはなぜかである。実のところ、以上の問題はすべて同じひとつの主題、「共同体の永遠のイロニー」（W3 352）としての「女性性」に関わっている。ここで「人倫」の舞台へ戻ろう。

すでに見た通り、共同体つまり都市（人間の掟、男性）は家族（神々の掟、女性）と対立する。一般にその対立の原因は、共同体が家族から個別者を奪うこと、つまり家族の成員を都市の成員へと掠奪してしまうことにある。共同体はそうのように家族を服従させ、抑圧し、「家族的幸福」（W3 352）を破壊する。ヘーゲルによれば、これによって共同体は「女性性一般つまり自らの内的敵」（Ibid.）を自分で産み出してしまう。「この女性性——共同体の永遠のイロニー——は、策略を通じて、政府の普遍的な目的を私的な目的へ変え、[...] 国家の普遍的財産を家族の所有物と装飾品へと転倒させる」（W3 352-353）。こうした敵対関係において、けれども、共同体は自らの内的敵であるこの家族を完全に消滅させるわけにはいかない。なぜなら前者は後者なしには、つまり自らの構成員を供給してくれる源泉なしには、自らを維持できないからである（「公然の精神は自らの力の根源を地下世界にもっている」（W3 351））。女性性は男性にとって「自らの内的敵」であると同時に、「自らにとって本質的であるもの」なのである（W3 352）。

気づかれる通り、以上の二項関係は前節でのアンティゴネの身分——超越論的外・置——を見事に説明している。アンティゴネは、体系が乗り越え排除すべき一形象であると同時に、体系にとって不可欠の本質的契機である。そして今やはっきり理解される通り、これはデリダにおなじみの構造、すなわち「代補の論理」である。「準超越論的な役割」や「クリプト」といった語彙はそれゆえまったく新しいものではなく、これまでのデリダ的「概念」の内容を正しく継承したものである。それゆえ同様に、男性性と女性性の関係は、結局、パロールとエクリチュールの関係である。これこそ、デリダがヘーゲルの読解において「アンティゴネ」にこだわる理由である。ヘーゲルは、伝統的に従属させられ抑圧されてきたものが、実は、当の従属させ抑圧するものにとって本質的である、という代補の論理を明示している。この点でヘーゲルはデリダにとってまさしく「エクリチュールについての最初の思想家」（DG 41）なのである⁸⁾。

かくして、エクリチュールとしての女性について、そして代補性としてのイロニーについて、デリダは次のように続ける。

「共同体の内的敵」である女性性は [...] 涙と死のなかで、自分を抑制する権力を転倒させるすべを知っている。イロニーの力——むしろイロニー的位置——は主人が産み出すものに——三段論法によって——由来し、主人が抑制するものから生じ、それを必要とし、そこへと回帰する。アンティゴネはキューベレである。プロセス全体に先立ちつつ後を追う女神・太母〔la déesse-Mère〕である。彼女はすべての破局、すべての没落、すべての殺戮に立ち会い、自らは無傷の

ままにある。彼女の死さえ彼女に影響を及ぼさない。(G 209-210)

ヘーゲルの「永遠のイロニー」について注釈したのち、デリダはアンティゴネの内奥に「キューベレ」の形象を見出す（ちょうど、エクリチュールの内奥に「原-エクリチュール」を見出したように）。クリプトに封印されたアンティゴネは、より根底的な形象「キューベレ」として現れる。

だが、キューベレについてこれ以上は記述されない。にもかかわらず、「彼女が追跡されなければならない」(G 210) とすれば、アンティゴネをたどるしかない。ヘーゲルの体系における彼女の役割には、羞恥心と兄妹関係のほかに、それらと同じかまたはより以上に大事なものがある。喪の仕事である。それは、欲望を奪われたこの「永遠の妹」の、最大にして最高の義務である。

6. 喪の仕事——無意識的欲望の制止

喪の仕事、死者の埋葬、これは神々の掟であり、それゆえ家族の義務である。そしてそれは家族のなかでも女性の仕事である。アンティゴネは女性として、クレオンの禁止によって埋葬されずに「非現実的で弱々しい影」(W3 332) となっている兄ポリュネイケスを弔わねばならない。

血縁者〔アンティゴネ〕はそれゆえ次の操作によって〔死の〕抽象的で自然的な運動を補足する。すなわち、血縁者は意識の運動を付け加え、自然の作業を遮り、肉親を破壊から引き離す。〔…〕家族は、無意識的な欲望と抽象的な実在が死者をこのように辱める行為から、死者を遠ざけて守り、その代わりに自らの行為を指定する。(W3 333)

死者は、埋葬されないかぎり、単に受動的な存在者として「犬や鳥」(W3 351) そして自然の腐敗力の餌食である。それらは死者を侮辱する抽象的な破壊である。家族はそうした自然の抽象的解体を遮り、「死を自然から奪い、死を本質的に《精神の操作》にする」⁹⁾。死を自然的過程の結果ではなく精神的行為の結果とすることが家族の義務であり、喪の仕事である。この家族的操作によって、(自然的) 死は否定され、死者は^{ガイスト}霊となり、家族の祖霊となる。喪の操作によって屍体は精神の普遍性へ高められる。「家族は親族を《δαίμων [ダイモン]》にする」¹⁰⁾。

デリダが着目するのは「欲望」である。ここでは「犬や鳥」(動物的欲望) と「腐敗」(抽象的破壊) としての「無意識的欲望 (bewußtloser Begierde)」について述べられている。喪の仕事がそれら自然を斥け、その欲望を制止する。「埋葬という女性的操作は無意識的な欲望を抑制する」(G 164)。したがって喪の仕事とは、一方で死者を大地に還し精神化・記憶化させつつ、他方で無意識的欲望の脅威から死者を守る、という二つの機能をもつ。ところでデリダによれば、「ヘーゲルは、それから死者を守らなければならない、その無意識的欲望について規定していない」(Ibid.)。より正確には、無意識的欲望はただ動物たちだけに内蔵されているものではないことをヘーゲルは見逃している、とデリダは考える。

埋葬の二つの機能は、死者をその死から解放する。物質や自然、精神の自己外存在によって、

また、生き残る者たちの無意識的欲望のおそらく食人的な暴力〔la violence cannibale〕によって、死者が破壊される——食われる——のを防ぐのだ。〔生き残る者とは〕すなわち本質的に女性である。女性たちは墓と家族の守護者としてつねに生き残る立場にあるのだから。（G 165）

死者を食べることとしての無意識的欲望（の遂行）は、犬や鳥の自然的欲望であるだけでなく、生き残る者たちの欲望とりわけ女性たちの欲望でもある。人倫の契機での男女の対立は人間の掟と神々の掟の対立であるが、それは意識（の掟）と無意識（の掟）の対立でもある。女性にはまだ無意識と自然性が残っている。したがってデリダの洞察では、生き残る者として、女性として、妹もまた欲望をもつ。妹にも、無意識的な食人的欲望が潜在する。

だがしかし、第三節で見た通り、ヘーゲルの体系において妹（と兄）は欲望をもたないのではなかったか。「兄における妹の承認は純粹で」（W3 336）、兄妹は「欲望なき関係〔*begierdeloser Beziehung*〕」ではなかったか。たしかに。妹は「羞恥心」の範例的形象として、まさしく、「単なる自然的衝動」つまり動物的欲望をすでに制止しているのだった。そして妹はさらに、この点で他の女性からも区別されている。妹は、「快樂の自然的関係」（W3 337）に結ばれたままにある「妻」や「母」から遠ざけられる。「この妹は、市民にも、妻にも、母にもならない。彼女は結婚の可能性以前に死ぬ。彼女は永遠の妹というこの特性のなかに固定され、掴まえられ、凍結され、変貌される。永遠の妹はアンティゴネからその女性的欲望を奪い去る」（G 169）。ヘーゲルはアンティゴネから欲望を抜き去っている。兄妹は互いを欲望することなく互いを承認している。これに対して、「そんな関係は不可能ではないのか」とデリダは言っていた。その疑問の根拠がここでの欲望である。すなわち、ヘーゲルはたしかに妹から自己意識的な承認の欲望は取り去ったが、彼女の内奥の無意識的な欲望は見落とした、デリダはそう読む¹¹⁾。

ところで、ジュディス・パトラーは、デリダがそのように「欲望」を主題化しながら、彼自身もまた欲望についてそれ以上論じていない、と批判している¹²⁾。パトラーが当然デリダに期待したことは、アンティゴネにおける「近親相姦の欲望」に関する考察である¹³⁾。たしかにデリダはそれについてほとんど語っていない。ヘーゲルはそれについてほとんど語っていない、と語っている程度である（G 186）。しかしデリダは、パトラーの言うように、「欲望」についてまったく語っていないわけではない。デリダは無意識的欲望について、すなわち動物的欲望としての「食人的欲望」について語っている。そしてパトラーは、おそらくデリダの「アンティゴネ」考において最も重要なモチーフである「キューベレ」について、まったく触れていない。そこで最後に、「食人的欲望」と「キューベレ」というこの二つの主題についてさらにデリダの思考を探ってゆく。

7. マイナデスの欲望——アンティゴネの義務の再考

喪の労働によって無意識的欲望が抑制される。問題はこの欲望、生き残る女性たちの食人的欲望である。デリダは別の箇所、死者を喰らう女性の形象としての「熱狂した女の群れ」（W3 527; G 262, 290）に触れている。それはバッカスの信女、マイナスたち（マイナデス）であり、「バッカス祭の陶酔〔*der bacchantische Taumel*〕」（W3 46）においてバッカスを八つ裂きにして喰い尽く

す女たちである。この契機はヘーゲルの体系では「バッカスの熱狂、Taumel、氾濫する酩酊」（G 290）として叙述されるが、ここで争点となるのは古代の神々の廃棄であり、新しき神（イエス・キリスト）の登場である（「光の實在」の契機）。ヘーゲルはこの目的で「ケレスとバッカスのエレウシスの密儀」をキリスト教的「聖餐」（パンとワインの秘儀）へと止揚し、言い換えればディオニュソスをキリストへと止揚する。この弁証法のなかに、デリダはマイナデスを読み取る。その完遂のために、「ディオニュソスは〔…〕自らを鎮めて落ち着かせ、《熱狂する女の群れ》によって飲み干され食べ尽くされるままにあってはならない」（G 290）。ディオニュソスからキリストへ、神話から神学へ、自然から精神へ、というこの移行がまさしく「食べ尽くされず飲み干されないこと」すなわち自然的衝動あるいは動物的欲望の抑制によって果たされる。しかもこの移行は、デリダの観点では、「哲学」を誕生させる決定的な移行でもある¹⁴⁾。かくして、動物の無意識的欲望の制止としての喪の仕事は、デリダの読解によって、生き残る女性たちの貪り喰う欲望の制止として、さらには存在-神-論の発生の操作として、重層的に規定される。

アンティゴネにこの任務が課される。しかしアンティゴネは「女性」として自然的神々の側に、ディオニュソスの側に位置する。したがって、デリダの観点で言えば、アンティゴネはここで彼女自身の無意識的欲望の制止を求められている。ディオニュソスを、死者を（兄の屍体を）食べないよう自己抑止し、絶対にその欲望を明るみに出さないよう要求されている。しかもそれはもはや「羞恥心」によっては達成されえない。妹に一切の欲望を許さないヘーゲルの地平においてならばそれはすでに成就しているかもしれないが、ひとたび彼女の無意識的欲望を認めるならば、自然の弁証法は起こらない。この主張はデリダからすればむしろヘーゲルのでさえある。というのもそれは、別の箇所「欲望」についてのヘーゲルの論理をたどった末の結論だからである（「自然の弁証法やAufhebungは存在しない〔…〕少なくとも弁証法は自然において自ら現前することはない」（G 138））。したがって、自然的で動物的欲望は、意志をもって抑圧しなければならない。バッカス祭の狂騒を、暴飲暴食と乱交を、断固として抑制しなければならない。

結局、ヘーゲルの体系におけるアンティゴネは、ヘーゲルが考えているよりもはるかに重要な責務を負っている、とデリダは見る。あるいは、アンティゴネへの法外な特権付与をヘーゲルに代わってヘーゲルの論理で根拠づけた、とも言えるだろうか。いずれにせよアンティゴネの喪の仕事には、自然的衝動に従った乱婚を回避し、これによってキリスト教的単婚へ移行する機能が、そしてまた、無意識的で動物的欲望を制止し、死者——男——を食い荒らすことを抑止し¹⁵⁾、これによって彼を精神化する機能が構造化されている。この移行と止揚は体系において決定的に重要であり、それゆえアンティゴネには決然たる態度で自然の猛威を抑制してもらわなくてはならない。そしてアンティゴネは実際、死をも辞さない覚悟で義務を果たす。女性的操作が女性的欲望を抑止する。おかげで体系は順調に進みだす。けれども、アンティゴネはヘーゲルの要請に従ったわけではない。彼女は「神々の掟」に従ったまでのことである。言い換えれば、体系は、新たな真の神の登場のために、廃棄すべきこの古代の神々の掟を絶対的に必要とする。対立するものを同時に本質として必要とせざるをえない構造、再び「イロニー／代補の論理」である。

デリダの観点では、ヘーゲルあるいは西洋形而上学は根底においてこのイロニーに巻き込まれ

ている。「理性の狡知あるいは女性の永遠のイロニーは、どちらも自分を他方とみなすことができ、他方を演じることができる」（G 211）。歴史の進歩は理性の狡知に導かれつつ、ときに、外見上そう見せながら、実際には女性的イロニーによって動かされている。まさにそのようなものとしてアンティゴネは現れる。彼女が精神の弁証法的進展を実現する決定的で不可欠な契機を演じるとき、それは理性の狡知に見せかけたイロニーの効果である。「女性はイロニーとして、通過されるべき契機であると同時に、絶対知の形式そのものであり、[...] 絶対知の無限の力をもっている」（G 213）。体系はそれなくしては成り立たないが、それを認めることはできない。ゆえにそれはクリプトに封印され、未消化の異物として体系のなかに留まる。デリダはこの内部の外部として、自同者のうちなる他者として、アンティゴネを発見するのである。

8. おわりに——時間の他者の神話

デリダがアンティゴネをそのようなものとして見出し、彼女をさらにキュベレに類比するとき、デリダはそこでもっと自律的で、絶対知に対等な何ものか（「それ」）、を洞見しているように思える。最後にこの点を示唆しておきたい。ディオニュソスとキュベレの神話に加えて、デリダはもうひとつの神話、もう一体の古代神を召喚する。「サトゥルヌス」である。「かくしておそらく、『バッカスの酩酊（Taumel）』が、酒盛りと満腹が、絶対知のサトゥルヌス祭〔les saturnales de Sa〕が、鎖をほどかれ荒れ狂う」（G 260）。デリダのヘーゲル読解では、ディオニュソスはサトゥルヌスとも通じる。たしかに、サトゥルヌスもまた食い尽くす——自身の子供たちを。サトゥルヌスは、「すべてを産み、すべての産まれたものを破壊する、クロノスである」（W9 49）。サトゥルヌス＝クロノスのこの産出と破壊に、キュベレ（別名「レア」）が妻として立ち会う。彼女は「プロセス全体に先立ちつつ後を追う」、「彼女はすべての破局、すべての没落、すべての殺戮に立ち会い、自らは無傷のままにある」（G 210）。彼女がそのようなものでありうるのは、彼女がクロノス＝時間の向こう側に位置するからである。

ヘーゲルの体系において時間とは、端的に言えば、精神の現象そのものである（W3 584）。精神が自らの概念を十全に把握し、自己自身へと帰帰するとき、精神の現象は終わり、それゆえ時間は抹消され、歴史は終焉を迎える。すべては時間として生成し、時間とともに消滅する。キュベレはそのプロセス全体に先立ち、居合わせ、後を追う。キュベレは精神の現象の外に立つ。彼女は哲学の、男根ロゴス中心主義の、まったく他者である。そのようなものでありつつ、女性性を介して、アンティゴネとして歴史に現れ、密かに、理性の狡知を演じるイロニーを通じて、精神の弁証法的発展を、存在・神・論的体系を、歴史を、ヘーゲルを、男を、触発し、動機づけ、誘い導く。一方で、貪り喰う無意識的欲望を制止するのが女性的操作であるとして、そのようなものとしてのクロノス＝時間を停止させる者とは、キュベレであろう。

註

デリダとヘーゲルからの各引用は下記の略号と頁数を（ ）に併記して、本文中に組み込んだ。引用訳文は

先達による各々の既訳を使用または参照しながら、適宜拙訳している。また、引用中の傍点強調は原文のものとし、〔 〕内は引用者による。

Jacques Derrida, *Glas*, Paris: Galilée, 1974 (G); *De la grammatologie*, Paris: Minuit, 1967 (DG).

G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, 1969-71 (W). [W後の数字は巻数。]

- 1) Simon Critchley, *Ethics-Politics-Subjectivity: Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*, London & New York: Verso, 1999, p. 19.
- 2) S. Critchley, *op. cit.*, p. 13.
- 3) Cf. Rodolphe Gasché, *Inventions of Difference: on Jacques Derrida*, Cambridge: Harvard University Press, 1995, p. 191. また、小森謙一郎『デリダの政治経済学——労働・家族・世界』（御茶の水書房、二〇〇四年）の第四章「母権の痕跡」や、守中高明『ジャック・デリダと精神分析』（岩波書店、二〇一六年）の第三部第二章「ヘーゲルによるアンティゴネー」など。
- 4) « Geschwister — ein geschlechtloses Verhältnis » (W7 322). デリダの仏訳「Le rapport frère-et-sœur — un rapport non-sexuel」(G 169)に従って、「Geschwister」を「兄妹」と訳出する。
- 5) 『弔鐘』原文ではここでおよそ十三頁分 (pp. 171-183) の中絶的引用が挿入されている。その異常に長い引用はヘーゲルの往復書簡である。そこからは「愛、友情、結婚、そして指導についてのヘーゲルの見解」をうかがい知ることができる (S. Critchley, *op. cit.*, p. 12)。
- 6) S. Critchley, *op. cit.*, p. 13.
- 7) こうした問いはしばしばヘーゲルの私生活を参照して考察されるが、守中高明が述べている通り、「哲学者の実人生がただちにその著作に反映されるとは一般的に考えにくいし、そのように考えることは素朴な実証主義に陥りかねない」（前掲書、一六八頁）。実際、デリダ自身、テキストからその回答を導くことを試みる。「テクストの外〔hors-texte〕は存在しない」（DG 227）。
- 8) もちろん、ヘーゲルの「永遠のイロニー」を代補の論理に重ねるにはさらなる論証が必要であろう。一方で弁証法的論理に従うヘーゲルのイロニーを明示し、他方で差延の論理と弁証法を明確化し、そこからヘーゲルのイロニーとデリダの代補性の共通性と差異を解明するという困難な仕事は、今後の課題とさせていただきたく、また、諸先達からのご批判も承りたい。
- 9) J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris: Aubier, 1946, p. 330.
- 10) J. Hyppolite, *op. cit.*, p. 332. ゆえに「喪の仕事」とは *Aufhebung* であり、すぐれてヘーゲル的な「労働」である。「喪の操作、すなわち理念化する消費。この関係は労働と呼ばれる」（G 140）。
- 11) ここで様々に論じられている諸々の欲望を妹のなかに見出すことがヘーゲルにおいて許されるのかどうか、この点は詳細に検討されるべきだが、今後の課題としたい。
- 12) Judith Butler, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York: Columbia University Press, 1987, p. 184.
- 13) 「近親相姦の絆から生まれた娘アンティゴネは、彼女自身もまた兄に対して死を賭した不可能な近親相姦の愛を捧げている」（J. Butler, *Antigone's Claim: Kinship between Life and Death*, New York: Columbia University Press, 2000, p. 6）。なお、ヘーゲルの体系がアンティゴネの近親相姦の側面によって綻びを見

せる点については、小森謙一郎（前掲書、一四九 - 一五〇頁）が詳しい。

- 14) この点については拙論（「全焼への正義——『精神現象学』「光の實在」のデリダ的読解」、『倫理学年報』第六九号、二〇二〇年）をご参照いただきたい。
- 15) 「男が女と結ばれるとき、[...] 重要なのはつねに自らの死を女にゆだねることである。[...] 死をゆだね、精髓を失った身体の保管を任せ、（塗油をぬられ、包帯でまかれ、等々の）硬直した屍体を埋め、その墓を建立してもらうこと、かくして、いつまでも生きる記念碑的隆起において屍体を保持してもらうことである。この地下世界の夜に女性が存在する、とヘーゲルは明言する。のちにフロイトもまたこの欲望の裏を示すことになる。すなわち、生き埋めにされる不安において表象されているのは、母親の胎内に閉じ込められる恐怖である、と」（G 162-3）。

La supplémentarité de la *Sittlichkeit* : la lecture d'« Antigone » dans *Glas* par Derrida

Takuma OBARA

Cette étude traite de la discussion d'« Antigone » par Derrida lisant la lecture d'elle par Hegel. Le système hégélien donne un privilège exorbitant à cette figure, c'est-à-dire elle qui est un moment à passer comme d'autres figures, à la fois, parvient au repos comme un « rapport sans désir » avec son frère. Derrida pense que sa position est impossible dans l'ordre hégélien et cela veut dire qu'Antigone n'est pas *correctement* intériorisée dans le système. Elle supporte le système ex-centriquement comme dehors du dedans (crypte).

Alors, d'où vient le geste de Hegel pour Antigone ? Derrida le déchiffre à partir d'un concept hégélien, « l'éternelle ironie de la communauté », qui est la logique du monde éthique (*Sittlichkeit*) dans le système hégélien, celle dont ce qu'on réprime et auquel on s'oppose est, en réalité, essentiellement nécessaire à lui-même. Pour Derrida, c'est justement la logique de la supplémentarité, et donc il conclut que c'est la raison pour laquelle Hegel a été obligé d'avoir donné ce privilège à Antigone quand il a construit son système.

ベルクソンにおける運動と現実態 ——アリストテレスとベルクソン——

木山 裕登

1 節. 導入：ベルクソンのアリストテレス主義？

ベルクソン哲学の本質が「時間」にあることは間違いないものの、彼は実際には時間そのものの定義を追い求めるというよりも、時間が実在すること、すなわち時間が現になんらかの働きをなすものであることを示すことに腐心している。そのさい彼は、直接「時間」を分析対象とするというよりは、様々な時間的進展や生成変化（ベルクソンは場所や質の変化や生成など様々なものを取り上げるが、以下本稿では特に区別せず「運動」と呼ぶ¹⁾）を取り上げ、運動の動性をその本来の姿で捉えようと試みている。ただし問題になるのは、見知った目的地へ移動したり親しいメンバーで結論の決まった会議をしたりといった、既知の事柄を反復する運動ではない。むしろ、そうした時間に類する様々な事象のなかから、例えば緊張度の高い記憶力の行使や全人格をかけ熟慮に熟慮を重ねた上での行為など、時間が固有の働きを見せる数少ない運動を探り出すこと、これがベルクソン哲学の課題であった。

ただ、こうした力動的なモチーフ自体は、哲学史の中で珍しいものではない。本稿では、彼の初期の著作の一つの主題でもあるアリストテレスを取り上げてみたい。事実、両者は共通して、超越的で不変不動なものに帰一させる発想を批判して目の前に捉えられる具体的な存在を議論の出発点に据え、その（月下の世界の）存在の本質を「運動」に認め²⁾、そしてそうした運動に即して「時間」を語る³⁾。では、両哲学者は「運動」を巡ってどう切り結ぶのだろうか。

この問いには、お決まりの結論に導くあからさまな正面口がすでにあるが故に、アプローチの方向性そのものを問題にすることが必要である。事実、時間を運動に関する前後の数とするアリストテレスと、数的多様性に代えて質的多様性を称揚するベルクソンが⁴⁾、端的に対立関係にあると結論づけてしまうことは容易いだろう。こうした表面的な自明性を越えたところにより実りのある出会いを見出せないかと期待して、ベルクソンがアリストテレスを扱うテキストを一瞥しても、私たちは二度の失望を味わうことになる。第一に、アリストテレスに関してベルクソンが主著の中で与えた最も体系的な記述は、『創造的進化』第四章でベルクソン流の哲学史を披瀝する箇所に見られるが⁵⁾、アリストテレスの運動や活動に関する議論がそれとして取り上げられることはなく⁶⁾、「映画的方法」と形容できる立場に収められて話が終わってしまう。第二に、ベルクソンのアリストテレス理解を示すものとして、博士学位副論文『アリストテレスは場所についてどのように考えたのか』（以下『場所論』）があるが、タイトルが示す通りこれは時間や運動ではなく場所を対象としている。そこで『場所論』の研究は、当然のこととして、その主題を「場所」の概念に見て、ベルクソンの他の著作で「持続ではないもの」として提示される「空間的なもの」との関連を検討する。とりわけ、主論文をなす『意識に直接与えられたものについての試論』（以下『試論』）との関係が

問題となるが、しかし両論文相互の明示的な言及はないばかりか、主題もすれ違っており⁷⁾、『試論』の力点でも『場所論』の力点でもない議論をいわば無理やり取り上げることになりかねない。そこで本稿では、両哲学者のあいだにあり得た幸福な出会いを演出し発展させるための足がかりとして、以上のような見えすいた正面口とは別に、ベルクソンからアリストテレスに通じる裏口を探ってみたい。実際、時間のネガでしかない空間的なものに関わる表面的なアリストテレス論とは別に、『試論』の重要な文脈で、それも『試論』以降の時間論においても重要な役割を果たすある発想を取り上げる文脈で、私たちはアリストテレスの名前に出会う。ただしそれは、時間や空間的なものといった共通しているはずのテーマを期待する立場からすると、一見した限りでは意外な形での出会いである。

以下本稿では、『試論』と『場所論』を主な対象に、可能態と現実態の関係、より正確には、可能的なものがどのようにして・どのような意味で現実的なものの中に「含まれている」と言えるのかという問題を取り上げ（2節）、この問題が「相（アスペクト）」という観点に基づくベルクソンの運動論に本質的に由来するものであることを示し（3節）、それを導きの糸に、ベルクソンがアリストテレスへ差しむけると考えることのできる議論の可能性を探りたい（4節）。

2 節. 『場所論』と可能態について

『試論』でアリストテレスの名前が登場する重要な文脈とは、等質的で量的な多様性に対比して、持続を特徴付けるいわゆる「質的多様性」について、次のように述べられる箇所である。

意識状態の多様性は、その根源的な純粋性において考察されるなら、数を形成する判明な多様性とのいかなる類似性も示さない〔…〕。この多様性、この区別、この異質性は、アリストテレス的に言えば、可能態においてしか数を含まない。（DI90）

このようにベルクソンは、量的多様性と質的多様性を単純に対比し区別するだけではない。後者のうちには、「可能態」という資格で前者が含まれているとベルクソンは見ているわけである。ではこれを書いているベルクソンは、アリストテレス的に表現した場合の「可能態において含む」と言うことで何を理解していたのか。この問いは、『試論』でアリストテレスに言及されるのがここだけであり、また実は「可能態」という意味で同じ言葉が登場するのもここだけなので、一見すると取りつく島がない。しかしこの問いは、『場所論』におけるアリストテレス解釈の基点がまさに「可能態」の（ベルクソンなりの）位置づけにあることを思い出すなら、重要なものであると分かる。そこで一旦『場所論』に目を移そう。

『場所論』は、アリストテレス『自然学』第四巻の場所をめぐる議論をほぼ『自然学』の記述に即して注釈してゆく。ただしこれは、文字通りの忠実な注釈ではなく⁸⁾、アリストテレスはなぜ、私たちが理解しているような「空間」について議論することなく「場所」について論じることができたのか、というベルクソン自身の問いに導かれたものである⁹⁾。であれば当然、「場所」概念そのものというよりは、それと「空間」との区別が焦点となると予想できる。

もちろん一口に「空間」と言っても、様々な捉え方がある。ベルクソンはここで、彼がアリストテレスの場所概念と対比する「空間」の特質の一つとして、全体と部分の同種性に基づく無際限な分割可能性という点をおさえている。空間概念を持つ私たちは、物体が空間を持つなら、その部分もまた（より小さな）空間を持つと考える。空間概念はこのように空間を占める物体とその物体の部分とを同じ仕方で、ともに空間に与るものとして扱う。それに対してアリストテレスの場所概念は、物体とその部分（正確には、堆積した粒の一つ一つのように分離し接触している各事物のことではなく、同質的で連続的な物体の一部としての「部分」のこと）を同じ仕方で扱わなかった。彼は、物体の「部分」が現実態における場所を持つことは認めなかったのである。こうすることでアリストテレスの場所概念は、「無際限な分割」という空間が持つ性質を不要にした。その自然な帰結として、彼は空間について論じる必要なしに場所について論じることができた¹⁰⁾。これが、『場所論』の大局的な議論構成である。

この議論においてベルクソンが着目するのは、アリストテレスが「部分」はいかなる意味でも場所と無関係であるとしたわけではない、という点である。部分と場所の関係に関するアリストテレスの説明によると、堆積した穀物の各々の粒のように分離し接触している各事物は現実態において場所を占めているのに対して、運動させるときに一緒になって動く連続的なものの部分は可能態においてのみ場所を持つ¹¹⁾（以下、本稿ではそれぞれを単に「現実態における場所」「可能態における場所」と呼ぶ）。「物体」とその「部分」が場所に対してもつ関係の差異を表現するものとして、可能態と現実態の対が取り上げられているのだ。

この区別がアリストテレス自身にとってどこまで重要であったのかは、はっきりしない。というのも、「可能態における場所」についてアリストテレスが与える議論は以上でほぼ尽きているように見えるからである¹²⁾。しかしベルクソンはというと、可能態における場所と現実態における場所とのあいだに、アリストテレスのテキストから必ずしも素直には読み取れない特殊な関係性を読み込む。彼は『場所論』でアリストテレスのテキストを翻訳した直後、次のような説明を加える。

物体を碎き、包まれた部分を解き放ってしまうなら、各々の部分は直ちに場所を持つことになる。〔…〕部分は、その〔物体の中に連続的な「部分」として含まれている〕あいだ、いわば、それが一度解き放たれたならば要求することになるところの場所を占める力を、物体全体に託しておくのだ。(QAL45/97)

ベルクソンはここで、二つの場所の区別を、碎くという作業がなされる前と、なされた場合に初めて帰結することとの違いという形に読み替えている。部分が持つ可能態における場所とは、すでに分離したままで堆積している諸粒子が「現実態において」という仕方で持つ場所とは異なり、部分が分離し、まさにそれによって部分が実現してしまった未来において初めて帰結として実現する事柄、「分離することで新たに生じた部分が現実態において持つことになる場所」のことだとベルクソンは解しているのである¹³⁾。この特殊なあり方を、観念の形で顕在的に表象されているが単にまだ実現していないという通俗的な意味での「可能的なもの（可能性）」と区別して、「可能態（に

おけるもの)」と呼ぶとすると、このような可能態という発想そのものは（言葉の上では見られないとしても）ベルクソンの運動論の本質的な部分を反映したものであると言える。ここで、彼の運動に関する考え方の一般的な特徴を素描しておこう。

3 節. 完了相と可能態

しばしば指摘されるように、ベルクソンの時間論は完了・未完了という相（アスペクト）を基礎概念としている¹⁴⁾。「要するに、運動のうちには区別されるべき二つの要素がある。すなわち、踏破されてしまった空間と、踏破する活動（acte）のことだ」（DI83）。あるいは「『時間は空間によって十全に表現されうるか』という問いに対して」私たちは次のように答える。流れてしまった時間（temps écoulé）に関してなら然りであり、流れつつある時間についてなら否である」（DI166）。持続する運動とは本来、達成されつつあるものとしての運動、「絶えず形成途上にある（en voie de formation）」（DI89）という未完了的なあり方をするものであるのに対して、達成され終えたものとしての運動・完了相というあり方はその外となる、というわけである。このように、ベルクソンの時間論にとって、運動が「完了する」ということが全てを変えてしまうのである。以下、相という観点が運動理解に与える特徴について、2点指摘しておく。

1. 可能的なものとしての運動の部分と、可能態における運動の部分

よく言及されるように、ベルクソンにとって、完了相のもとで理解された運動は、任意の時点で分割できる、より正確には分割によって運動全体の姿が変わることはない¹⁵⁾。「心理学的事実の存在そのものをなしている進展が終局（terme）に達すると、その事実は事物となり、一挙に表象できるものとなる」（DI149）。このことは、運動の各部分が自己同一的なものとして確定しているということを意味している。「子供」「大人」といった解像度での数珠つなぎのイメージでも、分割をより細かくしても、（顔を変えていく金太郎飴のように）連続的な四次元ブロックのイメージでも、本質的には変わらない。ここで、運動を分割した一連の部分や切断面は、運動の（可能態ではなく）現実態における確定した何かとして、すでに自己同一性を保っている。この意味で、完了した運動は様々な程度で任意に分割可能な「空間」に適うものとなる。反対に、未完了相において、運動の「部分」（例えば今日の「昼食」「会話」「散歩」）は、完結していない何かとして現在にまで継続していて、それとして区別された一つの存在としては確定していない¹⁶⁾。

完了した運動の分割に関して言われるのは、このような任意の分割可能性だけではない。『試論』の文脈においてより重要なのは、運動が完了して初めて一つの運動を適切に分節化できる、という点である。これは、「ある行為の先行条件の完璧な総体（ensemble complet）が与えられた場合、その行為は予見され得たか」（DI142）という問いそのものを無効化する議論において提示される。行為といっても、ベルクソンの議論の遡上にのるのは、些細な行為や慣習的行為ではなく、熟慮に熟慮を重ねた末の行為のような、主体の全人格をかけた重大な行為である。彼の議論を単純化するなら、そうした行為の先行条件の完璧な総体が与えられるためには、諸々の先行条件各々の重要性も与えられていなければならないわけだが、どんな出来事も多少の重要性は持っているのだから、

先行諸条件の完璧に精確な軽重は最終的な行為との連関においてのみ、それが与えられて初めて測られることになり、したがって「（最終的行為が知られる前に）先行条件の総体が完璧に与えられる」という問の前提が意味を失うことになる、とまとめられる¹⁷⁾。分割という観点から言うと、最終局面が与えられて初めて、すなわち運動が完了して初めて、それに先行する一連の運動が含むものを、ある終局行為に至る一つの全体の各ステップとして、その終局に対する重要性に応じて適切に分節化することができるようになる。しかしそのときには、運動の終局が少なくとも観念の形ですでに与えられていなければならず、また運動の結果はそうして与えられた観念以上のものであってはならない（もしそうだとすると、それは異なる終局であり、異なる運動であったと言わなければならないだろう）。そしてもちろん、そうした終局を運動途中のある時点（この時点からすると終局は未来にあたる）における性質にするのが、可能的なものという概念である。『場所論』でいう（可能態における場所ではなく）分離した粒子が持つ「現実態における場所」と平行に、完了相における運動の途上にある「現在」は、その運動を終わらせる終局を、可能的なものとして、現実態において所持しているのである。このように、運動の完了を印づける事柄は、過去のあらゆる瞬間に遡り、「可能的なもの」として常にあったということになる¹⁸⁾。反対にベルクソンは、未完了相を時間の基軸とすることで、終局が与えられておらず、なされつつあるまさにその只中に身を置くことでしか把握されえないような運動のあり様を取り出そうとしている。

以上のように、運動が分割された諸部分を現実態において持つのは、運動が完了し、その終局までの全体が可能的なものという形ですでに確定したものとして与えられた場合なのであって、なされつつある未完了相の運動——ベルクソンにとってはこちらが時間の内にある本来の運動である——自身が現実態においてそうした諸部分を持つわけではない。未完了相にある運動にとって、それらは「可能態」においてしか存在しないのである。ついでながら指摘しておく、この発想は『試論』に限られるものではない。『物質と記憶』では次のように表現されている。「常識は、運動がその通過経路と同じく分割可能であるとみなすとき、単に次の二つの事実——実践的生においてはその二つだけが重要である——をあらわしているに過ぎない。すなわち、(1)あらゆる運動は一定の空間を描く、(2)その空間の各点において動体は停止することもありうる（*pourrait s'arrêter*：強調はベルクソン）。しかし運動の内的本性を考察する哲学者は、運動にその本質である動性を復元しなければならない。」（MM213）

2. 現在と過去の区別の二次性と運動の一性について。

相の区別に基づく運動理解は、「一つの運動」という一性をどう理解するかという問題に関わる。この点は、相を基軸とするベルクソンの時間論からすると、現在というものがどう解されることになるのかを考えるとはっきりする¹⁹⁾。現在については、それが幅を持ったものであるのかどうかという論点が様々な文脈で議論になるが、これに関するベルクソンの議論のポイントは、現在が幅を持っているか否かそのものというよりは、むしろ現在の幅ないし現在と過去の線引きが、相の観点からするなら二次的なものでしかなくなるという点にある。例えば、話をしつつある存在としての私、まさにそのような存在であるものとしての私の意識にとって、「現在」は点的な「瞬間」では

なく、その話の強度に応じて、先立つ瞬間を含んだ一定の幅を持っている。実際、「現在」は、少なくとも一つの単語全体を含んでいるだろうし、また（精神の緊張が十分保たれているなら）その単語はそれに先立つ一連の文章や議論をも含み込むものとしてある。運動を未完了のものとして、すなわち未だ完結していないものとして捉えるなら、時制上は過去と呼ばれるものも、文字通り「過ぎ去ってしまった」のではなく、まだ完了していない継続中の何かとして、分割されない「現在」に包括される（反対に、過去は、完了させられた限りで、まさにそのことによって、完結したものとして過ぎ去る）。このように、ベルクソンにとって「過去」と「現在」の区別は、未完了相にある運動にピリオドをうつことで分割し、一つの運動をあるところで完了したものとみなす働きに依存したものでしかない。相を強調することでベルクソンは、現在と過去の区別を二次的なものに格下げしているのである。このことは、ベルクソンの時間論が、現れては消えてゆく移ろいを記述するような類のものではないことを意味している。未完了相のもとで運動は、（終局が与えられていないのだから）ある終局がまだ実現していないという意味での不完全性を含意することがなく、かつ「過去」はまだ継続し、同じ事柄でもただ継続するというだけで変質しながら、不可分の現在をなしている²⁰⁾。「未完了相における運動」は、その都度単純で完全なものとしてあり²¹⁾、したがってそれは、生成流転する現実を「一つのもの」として捉えるための概念であると言える。

4 節. 結び：運動と現実態

概略的ながら、ベルクソンがアリストテレスに出会う舞台が整った。とはいえ、冒頭でも述べたように、それは正面口からの出会いではない。ベルクソンによるアリストテレスへの言及は失望的なまでに限定的であった。しかし、もし仮にベルクソンがアリストテレスの関連する議論を明示的に取り上げていたとしたら、彼は何を述べていただろうかを考えることはできる。そこで最後に、「運動」論という枠内では両者がすれ違っていることを簡単に確認し、しかし可能的な終局に規定されたものとしての運動理解を超えたところで現実の動性を捉えようとするというところで両者が接合しうることを指摘して、結びとしたい。

アリストテレスによる「可能的なものの、可能的なものとしての、現実態（現実化）²²⁾」という運動の捉え方を、ベルクソンは（おそらく）理解できない。上述の通り、ベルクソンにとって「可能的なもの」によって運動が規定されてあることができるのは、すでにその運動が完了したものとみなされている場合でしかないからである。もちろんアリストテレスは、運動（キネーシス）を「未完了」なものとして描きはする。しかしそれはあくまで終局との関係のもと、終局にまだ至っていないという意味でのことである。したがって、アリストテレスのいう意味で「未完了」であるためには、参照軸として「終局」が可能的なものとして与えられ、運動はまさにその可能的なものに向かうものとしての限りでの運動であるのでなければならない（異なる終局に達したなら、それは異なる「可能的なもの」に規定された異なる運動であることになるだろう）。例えば、現実態において木材としてあるものが、木材としてのみある限り、そこに運動はないのに対して、それが可能的に像であるものとして理解される限り、つまり可能的に像である現実的な木材という一つのものとして理解される限り、その木材は（像への）運動を獲得する²³⁾。だが、ベルクソンからする

ならば、これは時間がすでにその働きを終えてしまった場面、すなわち時間の外で捉えられた運動とみなされる。というのも、運動を構成する部分としての可能的なものは、運動をすでに完了したものと見なすことによって初めて得られるからである。そして、可能的なものとの相関によって規定されるこうした（完了相に基づく）運動モデルでは捉えられないような動性を模索するところに、ベルクソン哲学の要諦があった。

しかしここに、私たちは両者のあいだにあり得た出会いを想定できると考える。

ベルクソンがアリストテレスとすれ違うと私たちが述べたときに念頭にあったのは、完了相にある運動とアリストテレスの運動（キーネーシス）論との重なりであった。実際、アリストテレスのキーネーシス概念にとって、ある特定の目的に向かうもの、特定の目的の未達成状態であるという点が本質的であろう。しかし、こうしたモデルの乗り越えを図るという点に注目するとき、私たちはアリストテレスのある努力を思い起こす。実際アリストテレスは、不完全な運動であるキーネーシスと対比して、完全な現実活動態としてのエネルゲイアを語っている。運動＝キーネーシスという枠を無視する限りで、ここには多くの共通点を見出せる。よく知られているように、例えば「木材から家を作る建築活動」という「運動（キーネーシス）」が、(A)家という終局を迎えた時にはもうなくなっており（家を建ててしまったら建築活動はもうない・家を建てていると同時に家を建ててしまっていない）、(B)運動の外部にある目的（建築活動の外部にある家）に規定され、(C)目的未達という意味で不完全であるとされるのに対して、例えば「見る」や「生きる」といった「活動（エネルゲイア）」は、(A')現在が完了を含んでいる（見ていると同時に見てしまっている）という意味では完了した事態が（「完了」ではあるものの）過去として過ぎ去ってしまったというわけではないと言うことができ、(B')見るという活動を終えさせる終局ないし目的（テロス）を自身の外部にもたず、(C')そしてそのために完全な活動であるとされる²⁴⁾。キーネーシス vs エネルゲイア、動く世界についてのこうした対比的な構造を通じてアリストテレス哲学が志向しているのは、藤沢によると²⁵⁾、「物があって、その物が、時間・空間の中で、動く（人間の場合は「ある目的に向かって」という条件が加わる）」と定式化できるキーネーシス的な世界の観方を乗り越えたところで、時間を超えた（すなわち時間的にずっと続くという意味での永続性とは異なる）永遠性——アリストテレスの場合典型的には知性の生——を、アイデア抜きで獲得すること、このことであった²⁶⁾。

ただしアリストテレスは、テロスに向かうものとしてのキーネーシスを超えるところに現実的活動性を求めて、テロスそのものとしての活動状態であるところのエネルゲイアを取り出すさい、同時に運動の外・時間の外へと赴いた。この角度からベルクソンがとりえたアリストテレス主義を想像するなら、ベルクソンは時間論の根底に未完了相を置くことによって、アリストテレスの完全な活動に（キーネーシスとは異なるタイプの）運動と時間とを持ち込み、生々流転する世界の中で、現実活動しつつある「永遠の現在（*perpétuel présent*）——ただしここでいう永遠性は不動性といかなる共通点も持たず、またその不可分性は瞬間性といかなる共通点も有していない——」（PM170）を志向しようとしたと言えるのではないか。ベルクソンによるなら、所与の終局に規定されたキーネーシス的な運動とは異なるこうした活動性は、自己全体による自己の創造という「歓び」²⁷⁾を私

たちに与えるという点で、追究に値するという。このことの指摘をもって結びとしたい。

表1（●は重なりないし共鳴し合う可能性のある点、×はズレを示す）

	アリストテレス	ベルクソン
キーネーシス （空間化された 運動）	● ある特定の終局へ向かう ● 部分がある（この場所とあの場所、木材と家など） ● 速さ遅さを言える ● 目的外在的・目的未達という意味で不完全 × 時間の基礎	● ある終局に規定されている。終局が可能的なものとして与えられている ● （現実態における）部分に分割可能 ● かかる時間そのものが運動を変質させない ● 各部分が相互に外在的 × 時間の外
現実的活動	● エネルゲイア ● 現在が完了を含意 ● （目的内在的という意味で）完全 × 生成や変化を容れない。時間の外	● 働きのうちにある ● 過去と現在が不可分（持続） ● （部分が可能態においてしかないという意味で）単純で、十全に知られる × 生成や変化、運動の実相。時間の内

註

ベルクソンの著作へ言及には、慣例にならい、以下の略号とPUF版の頁数を記す。**DI** : *Essai sur les données immédiates de la conscience*. 1889. Quadrige. Paris, PUF.; **QAL** : *Quid Aristoteles De Loco Senserit*. 1889. Paris, Vrin, repris dans *Mélanges*.（スラッシュの前にVrin版の頁、スラッシュの後に*Mélanges*の頁を記す）；**MM** : *Matière et mémoire*. 1896. Quadrige. Paris: PUF.; **EC** : *L'évolution créatrice*. 1907. Quadrige. Paris: PUF.; **ES** : *L'Énergie spirituelle*. 1919. Quadrige. Paris: PUF.; **PM** : *La pensée et le mouvant*. 1934. Quadrige. Paris: PUF.; **M** : *Mélanges*. 1970. Paris: PUF.

1) cf. EC303.

2) Aubenque, P., *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, PUF, 7^e éd., 2013, p. 422.

3) 『自然学』の時間論の構成、特に運動論から時間論への構成については、松浦和也『アリストテレスの時空論』、知泉書院、2018年。

4) おそらくアリストテレスを意識しながら、次のように述べられる。「継起が意識に対して、何より併置さ

れた「前」と「後」の区別として現れるということには同意できません。[...] もし私たちが「連続的で分解不能な」メロディーをはっきり区別された諸々の音に、望むだけの「前」と「後」に切り分けるなら、私たちはそこに空間的なイメージを挿入し、継起に同時性を混ぜ込んでいることになります。」

(PM166) cf. DI75-76.

- 5) 『思想と動くもの』でもある程度の言及が見られるが、基本的には『創造的進化』と同じ筋で扱われている。そこでベルクソンは、古代哲学全般（ただし主たる登場人物はプラトン、アリストテレス、プロティノスの三人）を「永遠的なものからいかにして生成や運動が生じるか」という統一的な問題から総括している。アリストテレスに関しては、神的な完全性を備えた第一の原理から、天体の運動、そして月下の世界の種々の運動がいかにして生じるかという議論が取り上げられ、『天体論』が主な参照先となっている。アリストテレスは、プロティノスを頂点とするような古代哲学史観の内部に収められてしまっているのである。
- 6) cf. Waszkinel, R. et Hejno, H., « L'inspiration aristotélicienne de la métaphysique de Bergson », *Revue Philosophique de Louvain*, t. 89, 1991, p. 225.
- 7) 『試論』は等質的な空間を批判するが、『場所論』の主眼は後述するように空間とは区別されるものとしての「場所」である。cf. François, *ibid.*, p. 340.
- 8) 『場所論』と『自然学』との議論構成の比較や、そのアリストテレス解釈としての評価については、すでに様々な角度から研究されている。論点をコンパクトにまとめた Mossé-Bastide, R.-M., « Introduction à « L'idée de lieu » chez Aristote », *Les études bergsoniennes*, 2, 1949, pp. 9-25, 特に空虚論の重要性に注目する François, A., « Sur le *Quid Aristoteles de loco senserit* de Bergson », *Annales bergsoniennes*, V, 2012, pp. 335-378, 古代哲学研究の立場からの批判を含む松浦和也「ベルクソンとアリストテレスの間隙: *Quid Aristoteles De Loco Senserit* をめぐって」、『論集』32、東京大学大学院人文社会系研究科・文学部哲学研究室、2013年、10-23頁など。
- 9) QAL1/67.
- 10) QAL45/97.
- 11) 内山勝利訳『アリストテレス全集4 自然学』、岩波書店、2017年、187頁（*Phys*, IV, 212b3）
- 12) 『自然学』でこれと近い区別に触れている他の箇所があるが、そこで論じられるのは、完全現実態における場所と付帯的な場所の区別であって、可能態における場所については詳述されていない（211a17）。また『形而上学』Δ巻第二六章の「全体」に定義に関する記述（1023b30）からも、ベルクソンが読み込むような時間的な含意を直接は読み取れないように思われる。
- 13) シンプリキオスも『自然学』のこの箇所について「というのも、連続的でまだ分離されていないものは場所を可能的に占めると言われる。なぜなら、そうしたものは分離させられたなら場所を現実的に占めることになるからである」（Simplicius, *On Aristotle's Physics 4.1-5, 10-14*, *Ancient commentators on Aristotle*, translated by J.O. Urmson, Cornell University Press 1992, p. 90, 591, 15）と付け加えている。
- 14) 杉山直樹『ベルクソン 聴診する経験論』、創文社、2006年、第一章第四節。
- 15) cf. Deleuze, *Le bergsonisme*, PUF, 1966, pp. 33-38.
- 16) cf. DI63, MM231-232, ES131.

17) DI138-144.

18) PM14, 110ff, etc.

19) ES55-57, PM168-170.

20) したがって、未完了相において、かかる時間そのものが意味を持つことになるという意味で、速さ・遅さを変えることができない。それに対して完了相においては、同じ運動がより早くまたはより遅く目的に達することができる。

21) 「私たちは、完全かつ十全に知られるように思われるものを主観的なもの〔ここでは持続に関わるものと見て良い〕と呼び、つねに増大し続ける多数の新しい印象によって、それらについて私たちが現在抱いている観念が置換されうるような仕方では認識されるもの〔ここでは空間的なものと見て良い〕と呼ぶ。例えば、ある一つの複雑な感情は、極めて多くのより単純な諸要素を含んでいることだろうが、ただし、そうした諸要素は完全な明瞭さを持って取り出されない限りはそうした諸要素が完全に実現されていたと述べることは不可能なように思われるだろうし、また、意識がそれらを判明に知覚するようになるや否や、それらを総合することから結果する心的状態はまさにそのことによって変質してしまっていることだろう。」(DI62) この箇所への注釈としては Deleuze, *Le bergsonisme*, PUF, 1966, pp. 37, n. 1.

22) 「現実化」とするか「現実態」とするかで議論があるが、ベルクソンがこの差異にどれほど敏感であったのかはわからない。同時代のアリストテレス研究でも特に問題になっていないように見える。例えば Tannery, «Sur la Composition de la Physique d'Aristote», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 7(2), pp. 224-229 は特に議論なく「可能的なものの現実化 (réalisation)」(p. 225) としている。ルヌヴィエは actualité として、「あらゆる変化は可能態における存在から現実態における存在へとなされるのだから、変化は可能性でも現実性でもない。変化はそれら二つの中間的な何かでなければならない」(Renouvier, *Manuel de la philosophie ancienne*, t. II, Paulin, 1844, p. 68) と穏健な説明を加えている。ベルクソンが問題にするとしても、もっぱら「可能」という資格における在り方が現在の状況に対して持つ関係に狙いを絞ることになると考えられる。

23) 千葉恵、「アリストテレスにおける力と運動：可能態、完成現実態そして現実活動態」、『北海道大学文学研究科紀要』113 巻、北海道大学文学研究科、2004 年、1-23 頁。

24) 『形而上学』第 10 巻第 6 章および『ニコマコス倫理学』第 10 巻第 3-4 章。キーネーシスとエネルギーの対比が持つアリストテレス解釈内部での問題については、例えば以下を参照。藤沢令夫『イデアと世界』、岩波書店、1980 年、第七章。桑子敏雄『エネルギーアリストテレス哲学の創造』、東京大学出版会、1993 年、95-126 頁。篠澤和久『アリストテレスの時間論』、東北大学出版会、2017 年、129-215 頁。

25) 藤沢令夫『イデアと世界』、岩波書店、1980 年、250-260 頁。

26) アリストテレスからこうした哲学的モチーフを受け取った哲学者としてハイデガーを挙げられる。この点については細川亮一『ハイデガー哲学の射程』、創文社、2000 年、第十一節。

27) ES23ff, PM116.

(本稿は、2019 年 11 月に東京大学で行われた第五十八回哲学会ワークショップ「時間と時間の内と外——アリストテレスとベルクソン」(松浦和也・木山裕登)での提題をもとにしたものです。ワークショップ

ブやその前後でコメントをくださった方々に感謝いたします。）

Le mouvement et l'acte chez Bergson **—Bergson en face d'Aristote—**

Yasuto KIYAMA

Bien que nos deux philosophes, Bergson et Aristote, semblent partager un intérêt commun pour renvoyer le fond de l'être au mouvement, une lecture sommaire ne révélerait que leurs oppositions apparentes dans l'*Évolution créatrice*. Notre étude a pour objet de remettre en question ces oppositions faciles. La façon dont Bergson parle d'Aristote dans ses deux thèses de doctorat se caractérise par une distinction entre une partie en acte et celle en puissance ; cette distinction tient essentiellement à la notion bergsonienne du mouvement qui s'appuie sur l'aspect (parfait/imparfait). De ce point de vue, la critique du temps spatialisé et l'apologie de la durée partagent avec Aristote une passion pour la distinction entre Kinesis et Energeia ; Bergson porte, nous semble-t-il, de l'amour inavoué à Aristote qui essaie de saisir une activité d'Energieia en tant que distinguée de celle de Kinesis.

レモン・リュイエル逆転した随伴現象説

栗山 勝行

はじめに

本稿の目的は、フランスの哲学者レモン・リュイエル（Raymond Ruyer¹⁾, 1902-1987）が心身問題に対する解決として提出した「逆転した随伴現象説 *épiphénoménisme retourné*」（Ruyer 1950 : 28）の基本的な内容を解明することである。しかし本論に入る前に、日本ではまだあまり知られていないこの哲学者について手短かに紹介しておこう。

リュイエルは、1902年にフランスのヴォージュ県のPlainfaingというところに生まれる。若いころから才気煥発な人物だったようで、19歳のとき高等師範学校にトップ合格している。その後彼は1924年に教授資格を取得し、そして1939年から1972年までナンシー大学で教員を務めた。第二次世界大戦中にはオーストリアで捕虜生活なども経験したようである。1987年に終わりを迎えるその生涯の中でリュイエルは、20冊以上の本を書き、さらには100本近くもの論文を発表している。そうした多数の仕事の中で扱われる主題もまた多岐にわたり、本稿で扱う心身問題から、価値、生物の形態形成、サイバネティクス、神、それからユートピア文学といったものまでさまざまである。主著は『新目的論』（1952/2012）だとされている。リュイエル哲学の基本的な性格について言えば、それは概して、ライブニッツやホワイトヘッドのそれにも比せられるような形而上学であると言えるだろう²⁾。

さて、こうしたリュイエルの哲学は、ドゥルーズ（『襞』、『哲学とは何か』）をはじめとするリュイエルと同時代の哲学者たちによってしばしば参照され評価されてはいた。ところがその後しばらくリュイエル哲学は、ロラン・メスレによる研究（Meslet 2005）などの一部の例外はあるものの、概して等閑視されてきた。しかしながら近年、リュイエル哲学は再び注目を集めつつある。本国フランスでは、とりわけ2007年以降、ファブリス・コロナを中心にリュイエル研究が着々と進められてきている。また日本でも、管見の及ぶ限り、米虫正巳や小林徹らがリュイエル哲学についてすでに注目し論じている（Cf. 米虫 2008 ; 小林 2013, 2014）。本研究はこのようなリュイエル再評価の流れに与するものである。

では人物紹介はこれくらいにして本題に戻ろう。本稿の目的は、リュイエルが心身問題に対して与えた解決、すなわち「逆転した随伴現象説」の基本的な内容を解明することである。

そもそも、一般に言われる随伴現象説とは、心的現象は、物理的な脳活動に伴って生じる随伴現象、換言すれば、脳活動のたんなる副産物であるとするものである。さらにその説によれば、意識は脳活動にたんに随伴して生じるだけの結果的なものにすぎないので、意識そのものは因果的には無力である。

リュイエルはこのような説を正当な説明としては認めない。なぜなら、随伴現象説はたんなる物質でしかない脳から意識が生じると説明するが、しかしリュイエルによれば、生命や意識をもつ存

在を、生命や意識をまったくもたないものによって説明することは「魔術的説明」であり、実際にはそれはニセの説明であるからだ (Cf. Ruyer 1964 : 7-11)。

ではリュイエルはどうするのか。リュイエルはこの随伴現象説を逆転させることで問題の解決を図る。精確には彼は、意識と脳の身分を逆転させ、意識の方を實在とし、脳の方を随伴現象とすることをもって心身問題の解決とする。これをもう少し具体的に説明すると以下になる。例えば私たちが、何らかの仕方で、意識のある他人（Aさんとする）の脳を見ているとしよう。コロナの言葉を借りてリュイエルの考えを述べると、その際「私たちに見えているがままの脳は、全く単純に、私たちの意識とは別の意識が私たちに対してとる見かけ *apparence* にすぎない」 (Colonna 2007 : 49, 強調はコロナによる)。つまり脳という物質的対象は、ある意識が別の意識を認識するときに、その認識する側の意識に随伴する現象であり、こう言ってよければ、脳とは認識の副産物なのである。逆に言えば、認識する私たちの意識にとって脳という物質的対象として現れているものの「背後」にある實在が、この場合は、Aさんの意識である。リュイエルによれば、こう考えれば、心と身体はどう関係するのかという問題、とりわけ、物質としての脳がどうして意識を生み出すのかという問題は解消される。なぜなら、リュイエルのように考えるならば、そもそも「物質としての脳、つまり対象としての脳は〔實在としては〕存在しない」 (Ruyer 1950 : 10, [] は引用者による補足) ということになるからである。

さて、これだけの説明ではリュイエルが相当に奇妙な主張をしているように聞こえるだろう。本稿では、一般にはまだよく知られていないこの逆転した随伴現象説の基本的な内容をより立ち入って説明し、それによってこの学説がそれなりの妥当性をもつものであることを示したい。ところで、リュイエルのこの学説については、私たちの知る限り、日本では小林徹がすでに論じている (Cf. 小林 2014 : 153-167)。しかし、小林の論述はやや簡略であり、そこではリュイエルのその学説がどういう前提から、どのように導出されているのかが不明瞭である。ところで、学説の基本前提やそこからの導出の仕方についての確認は、一つの学説の内容を解明しその妥当性を評価するために必要なことである。したがって本稿では、リュイエルの逆転した随伴現象説の基本的な内容を、その諸前提やそこからの導出を詳しくたどることで解明したいと思う。

今回主に使用するテキストは、逆転した随伴現象説が初めて提示された著作である『意識と身体』³⁾である。しかし必要であればそれ以外の著作や論文も参照する。

議論の流れは以下のとおりである。まず第一節では、リュイエル哲学の一般的な方法と、逆転した随伴現象説の基本前提を確認する。次に第二節では、前節で確認した諸前提から問題の学説がいかに導出されるのかを示し、さらに補足説明を行う。最後の第三節では、リュイエルの学説が心身問題の解決であるということの意味をより掘り下げて論じる。

1. リュイエル哲学の一般的な方法と、逆転した随伴現象説の基本前提

1.1. リュイエル哲学の一般的な方法

最初にリュイエル哲学の一般的な方法について確認しておく。すでにメスレやコロナが指摘しているように (Cf. Meslet 2005 : 9 ; Colonna 2007 : 48)、リュイエル哲学の一般的な方法は、意識に直

接与えられるもの（内的観察の所与）と、諸科学の成果の両方を同時に尊重することにある。つまり、一方でリュイエルは科学的な世界観や人間観を基本的には受け入れる。今回の主題と関連させて言えば、たとえばリュイエルは神経科学とともに、意識と脳との密接な関係を認め、さらには「感覚は私たちの頭の中にある」（Ruyer 1934 : 561）ということさえ認める⁴⁵⁾。しかしもう一方でリュイエルは、唯物論のように意識の実在性を否定したりはせず、それを肯定する。例えばなにか赤いものを見ているとしよう。そのさい唯物論者が、その赤は実は、ある波長の電磁波（これ自体は赤くない）にすぎないとか、あるいは、脳の後頭葉のある種の活動にすぎないなどと主張したところで、赤という色が私に見えていることは疑いえない事実である。こうしてリュイエルは、内的観察と科学といういわば二つの「権威」（Ruyer 1950 : 1）を同時に尊重しつつ、みずからの哲学を作り上げようとするのである。

1. 2. 逆転した随伴現象説の三つの基本前提

では主に『意識と身体』の説明にそくして、逆転した随伴現象説の内容を見ていこう。ここではまずその学説の基本前提を確認する。その基本前提とは主に次の三つである。

- ①主観的なものとしてのある意識状態には、客観的なものとしてのある脳状態が対応する。言い換えれば、心と脳との間には並行性がある。
- ②対象ないし客観的なものとは観念的な構成物であり、そのような対象の背後には実在がある。つまり、よく使われる表現をさしあたり使って言えば、現象の背後には物自体がある。
- ③感覚などの意識状態は実在である。

以上の三つの前提から逆転した随伴現象説、すなわち、「対象としての脳の背後に存在する実在が意識である。対象としての脳は、実在たる意識が外部の観察者に対してとる見かけでしかなく、つまりは観察者の意識に随伴する現象でしかない」という学説が帰結することになる。では、それぞれの前提をリュイエルの言葉とともに確認していこう。

1. 3. 前提①：心と脳との並行性

リュイエルは、主観的なものである意識状態にたいしては、ある客観的な事実が対応するというある種の並行論を議論の出発点にする。意識状態の例として光の感覚をとりあげよう。リュイエルは、神経科学の知見にしたがい、この光の感覚に対応する客観的な事実として、脳状態、とりわけ視覚中枢の状態を考える。つまり、光の主観的な感覚は、「感覚しているときの、対象としてのブロードマン野〔現在では、第一次視覚野とよばれる脳部位〕、あるいはその野のある段階」（Ruyer 1950 : 6）と並行しているとする。

ここでの「段階」というのは、正確に言えば、当該視覚野における神経細胞同士の「もろもろの結合の或る段階 *un certain étage de liaisons*」（Ruyer 1950 : 26）である。この「もろもろの結合の或る段階」とは、問題になっている脳部位を構成する神経細胞同士のある種のつながりであり、それは

具体的には、感覚が生じている際に特有の脳活動（ひいてはそれにとまなう身体活動）として観察されるものだとさしあたりは考えてほしい。なお、以下の論述の中では、とくに問題のない場合には、便宜上省略して、意識は「脳」と対応しているということにする。

1. 4. 前提②:対象は観念的な再構成であり、対象の背後にはそれに対応した実在がある。

リュイエルは一貫して実在論者である。つまり彼は、それが知覚の対象であれ、科学の対象であれ、「対象の《背後》」には存在〔これはリュイエルにおいては実在とほぼ同義である〕がある」(Ruyer 1950 : 15) と考える。リュイエルはこの実在論の立場を、マッハやジェームズ、そしてある時期のラッセルが唱えた中性一元論 *monisme neutre* を批判することを通して正当化している。ちなみに、中性一元論は『意識と身体』におけるリュイエルの主な論敵の一つである。

リュイエルにならってここではラッセルの中性一元論を取り上げる。例えば、私たちが一つの机を見ているとしよう。私たちは、各自の占める場所の違いに応じて、机の相異なる視覚的現れをもつ。このとき人は、私たちがもつさまざまな現れの背後に、一つの実在の机がそれ自体で存在すると想定するかもしれない。しかし中性一元論が主張するには、「その机を見ていると言われる人々もつさまざまな感覚の背後にはある未知なる原因、つまり“実在の”机が存在するなどと想定する代わりに、私たちはこれらの感覚の集合全体を…〔中略〕…實際上、机であるものとみなしてもよい」(Russell 1921 : 98, 強調はラッセルによる)。つまり中性一元論は、感覚的な現れの背後にある実在を否定し、そして「外的対象」を、感覚という中性的実在のある種の集まりによって定義する立場である。このような中性一元論はときに新実在論とも呼ばれるが、リュイエルに言わせるとこれは結局パークリの観念論を改名したものに過ぎない(Cf. Ruyer 1950 : 15)。

中性一元論に対してリュイエルが反論する際の根拠はいくつかあるが、ここでは主要なものを一つだけ取り上げる。それは、中性一元論では対象の変化が予定調和でしか説明できないというものである。例えば、私が舞台上に一人の役者を見ているとする。私が目を閉じて、その役者が舞台を離れても、役者の現れは同じように消える。このとき、私の方にではなく、対象である役者の方に変化が帰属させられるのは、中性一元論にしたがうなら、「対象の現れのすべて、あるいはほとんどすべてが、結合した変化を被る場合」(Russell 1921 : 103)である。つまり、私を含む観客のそれぞれがもつ役者の現れが一斉に変化する（つまり一斉に消える）場合に、変化は役者の変化とされるのである。ところで、中性一元論によるその説明は、もろもろの現れが、どんな共通の外的原因もなしに、対象の変化という一つの事態を表すよう互いに結合した変化をする、つまり調和的に一致して変化すると言っているのと同じである。したがってリュイエルは、その説明を「予定調和という古い理論」(Ruyer 1950 : 18)だとして切って捨てる。そして逆にリュイエルとしては、そのような不自然な説明よりは、結合した諸々の現れの背後に、一つの実在を想定するほうが自然ではないかと考える。役者の例で言えば、実在の役者が舞台から離れたからこそ観客の各々における役者の現れが一斉に消えたのだ、と考えるほうが自然である。

以上の説明では中性一元論の説明としても、それに対する実在論の擁護としても不十分であろうが、今回はここでとどめておく。さてこうしてリュイエルは、現れの背後に実在の世界を想定する。

しかし、ではその実在の世界はいったいどのようなものであるのか。以上の議論からも示唆されるように、リュイエルによればそれは、私たちが知る世界とは全く無関係な世界——私たちが知る世界と何の対応も持たないような世界——などではなく、ある意味では私たちが知る世界であり、そして結局は科学の世界である。リュイエルは言う。「物自体の世界とは、…〔中略〕…たんに科学の世界——ただし存在するものとしての——でしかない」(Ruyer 1933 : 44)。「もはや時代遅れの懐疑論に陥るのでない限り、人は諸存在を、科学がそれらから引き出す転写とまったく無関係なものとして定義することはできない」(ibid.)。こうしてリュイエルは実在の世界を、科学の世界に対応するものとして考える。よってたとえば、科学の対象としての光波や脳の背後には、それに対応するような実在、いわば実在としての光波や脳があると考ええる。

ただ、ここで重要なポイントは、「科学が諸存在から引き出す転写」、つまり科学の対象がそのまま実在なのではないということである。上の引用における「ただし存在するものとしての」という注意は、このことを分かりにくい形で表現している。

そもそもリュイエルにおける「対象」とは、それが知覚の対象であれ、科学の対象であれ、意識からの抽象であり、観念的再構成なのであって、実在そのものではない。知覚の場合、たしかに、私たちは外的実在そのものを見ているような印象を持つ。そこにある机はそこにあるとおりに見えているように思われる。しかし、先ほどの実在論擁護の議論から、真の外的実在は感覚的現れの背後にあるものであり、感覚的現れは外的実在そのものではないとされた。したがって、対象の知覚とは、たんに「外受容性の感覚〔視覚や触覚などの、外部環境の情報伝達にかかわる感覚〕が、実在的な外的事物を象徴している」(Ruyer 1950 : 53-54, 強調は引用者による)状態にすぎない。その意味で、知覚の対象は観念的抽象物である。いわば、知覚の対象とは、外的実在という意味(観念)にすぎず、あるいは、そういう意味を付与された主観的な感覚にすぎない。

同じことは科学の対象にも言える。例えば科学の対象としての脳や光波についてリュイエルは次のように言う。

〔生理学の対象である脳だけでなく、物理学の対象である光も〕観念的な存在しかもたない。つまりそれらは、外的実在によって変様させられた私たちの意識領野⁶⁾から、認識の抽象によって引き出されるのである。物理学が扱う波〔光波〕も、生理学が扱う脳も、実在ではなく、再構成である(Ruyer 1950 : 8)。

科学の対象は、感覚からの抽象の作業(目盛りの読み取りなど)と、科学者の創意工夫とによって作られる再構成、つまり実在のモデルでしかない。もちろん、モデルとしての科学の対象は、原子模型がそうであったように、実験などにもとづいて実在そのものによりよく対応するよう改良されていく。しかしそれは、結局は私たちによる外的実在の観念的再構成でしかない。

まとめると、リュイエルによれば、対象の背後には実在が、しかもその対象に対応したありさまをした実在が、存在する。そして逆に言えば、リュイエルにおいて対象、つまり客観的なものとは、それが科学の対象であれ、知覚の対象であれ、意識状態からの観念的な抽象物でしかなく、実在で

はない。こうしてリュイエルは次のように述べる。

客観的なものは随伴現象でしかなく、それはそれ自身では実在的でも因果的に作用するものでもない。対象であるかぎりの対象の世界は、動物や人間の意識の外ではなにもものでもない。というのもその世界は、これらの意識の中で抽象的にしか定義されないからである (Ruyer 1950 : 28)。

つまり、対象は私たちの意識にとってのみ存在するものであり、その意味で対象は、認識する意識に随伴する現象でしかない。今回問題にしている脳について言えば、生理学の対象としての脳の背後にはそれに対応する実在、いわば実在の脳がある。つまり、生理学の対象としての脳は実在そのものではなく、認識する意識における観念的抽象物である。対象としての脳は、そういう意味で、意識に随伴する現象でしかない。

1.5. 前提③：感覚などの意識状態は絶対的実在である。

リュイエルは「私たちは感覚の絶対的実在の直観をもっている…」 (Ruyer 1950 : 6) と言う。これは、感覚が直接的に把握される実在であるということを意味する。たしかに、これまでの議論からして、感覚は外的実在そのものではない。例えば、そこに見えているリンゴ（つまり、リンゴを「象徴する」視覚的感覚）は実在のリンゴではない。つまり、外的実在との関連では感覚はたんなる現れでしかなく実在ではない。しかし、外的実在との連関を無視して、直接把握されているその感覚そのものを考えれば、それは実在である。赤いリンゴを見ているとき、たとえその背後に実在のリンゴが存在しないとしても、赤の感覚そのものの存在は疑いようもない事実である。

しかしここでの意識の直接所与としての実在は、さきほどの実在論が問題にする実在と同じ意味だろうか。一見まったく異なるように見えるが、しかし実はある意味では同じである。実在論が言う実在とはまずは、もろもろの現れの背後にある、それらの現れの共通原因を意味する。しかし実在論の実在にはまた、認識する意識に依存してしか存在しないもの（現れや対象）と対置されるものとしての、それ自体で存在するものという意味も含まれている。ところでリュイエルによれば、感覚はさしあたり後者の意味で実在である。つまり、感覚はそれ自体で存在するものであり、したがって実在である（先取りして言えば、実在論の言う実在がもつ前者の意味は、逆転した随伴現象説が結論づけられた際に、感覚（意識状態）に付与される）。たしかに人は、「感覚、とりわけ色の感覚のようなひろがりをもつ感覚は、それを把握する主観に、あるいはそれを構成する主観に依存してしか存在しないものであり、したがって感覚は、それ自体で存在するものという意味での実在ではない」と反論するかもしれない。しかし、リュイエルは、感覚とは区別された仕方 で存在する主観が感覚を把握ないし構成するということを認めない。実際、色の感覚に代表されるような感覚的ひろがりについてリュイエルは次のように述べる。「感覚的ひろがりは延長的対象とはちがひ、知覚される必要はない。感覚的ひろりはただたんに存在するのであって、それは誰にも与えられない」 (Ruyer 1932 : 522)。「感覚的ひろりは、それ自身で実在的である。感覚的ひろりは、或

るものxによって指^さ定されたり構成されたりしない。しかしまたそれは或るものxによって見いだされたり出^で会われたりもしない」（Ruyer 1932 : 527）⁷⁾。つまり感覚は、それとは区別される主観に依存することなく、それ自体で存在するのである。

したがって、先に「直観」という語が登場したが、リュイエルにおいては、私たちが感覚を直観するということは実は、私たちが感覚であるということの意味する（Cf. Ruyer 1950 : 6-7）。

まとめると、感覚とは、意識の直接的事実であるだけでなく、それ自体で存在するものである。したがって感覚は、（やや冗長的であるが）絶対的実在である。

2. 逆転した随伴現象説の導出と補足説明

2.1. 以上の三つの前提からの、逆転した随伴現象説の導出

以上、リュイエルの議論の主な三つの前提を、それぞれ簡単に正当化しつつ、確認してきた。リュイエルはこれらの前提を使って、逆転した随伴現象説を導き出す。まず前提①より、主観的なものとしての意識状態と客観的なものとしての脳との間にはある種の並行性ないし対応関係がある。ところで前提②より、後者、つまり客観的なものとしての脳とは、観念的な再構成でしかなく、その背後には、それに対応するような実在（実在としての脳）がある。そして前提③より、意識状態（感覚）はそれ自体で存在するもの、つまり絶対的実在である。こうした事情を踏まえてリュイエルは次のように推論し、逆転した随伴現象説を導出する。

たしかに実際、実在論は、対象としての脳の背後に存在としての脳があるということを主張することに存する〔前提②〕。しかし、この脳〔存在としての脳〕と、あるいは、実在としての脳xのこの一部⁸⁾と、光の主観的な感覚とを実在論者が同一視することを何が妨げるのか。私たちは感覚の絶対的実在の直観をもっており〔前提③〕、また、仮定からして、その意識的な実在は対象としての脳と並行している〔前提①〕のだから、認識不可能な第三項を引き合いに出すことは真に不当であるし、さらには、もう一度言うと、そのようなものを引き合いに出すことは、議論されている仮定〔前提①〕に反することである（Ruyer 1950 : 6）。

こうしてリュイエルは、「対象としての脳の背後にある実在」と意識的な感覚とを同一視する。このことをリュイエルの言葉で言い換えれば、「意識領野は神経系〔とりわけ大脳皮質〕として認識されているものである。神経系は、意識領野という実在的な存在が対象の形で現れたものである」（Ruyer 1950 : 26）というものになる。つまり、意識こそが実在であり、対象としての脳は、実在たる意識が別の意識に対してとる見かけである⁹⁾。これこそ逆転した随伴現象説である。

2.2. 補足的な前提：節約への気遣い

ところで、上記の導出には一つ問題がある。リュイエルは、意識と脳との並行性（前提①）を根拠に、脳に対応する実在を意識と同一視せざるをえないかのように述べている。しかしながら、意識と脳とが仮に並行関係にあるとしても、脳の背後に、意識とは異なる実在を想定することは論理

的には可能である。したがって、リュイエルの学説は、さきの三つの前提からの必然的な帰結とは言えない。つまり、その三つの前提すべてを認めたとしても、「認識不可能な第三項」、より正確に言えば、対象としての脳でも感覚（意識）でもない或る実在 x ——この実在は対象としての脳と対応しており、その意味で脳として認識されている実在であるとは言えるが——を認める余地は論理的には残っている。つまり、いわば実体二元論的な立場の余地はまだ残っている。

しかし少し注意して見れば、リュイエルにはこの論証上の不備を補う手段がまだ残されていることがわかる。それは「節約（経済）」という考え¹⁰⁾である。つまり、もし「認識不可能な第三項」を認めるなら、その場合には、脳に対応する実在 x と意識という、並行しているが互いに区別される二つの実在を措定することになる。しかし、もしその二者を同一視するならば、措定する実在は一つですむ。ところでリュイエルによれば、「節約への最低限の気遣い」(Ruyer 1950 : 26)は後者（その二者の同一視）を勧める。つまりリュイエルは、措定する実在の数はできるだけ少ないほうがいいとする節約の考えを採用し、意識と脳に対応する実在 x とを同一視する。こうしてリュイエルは最終的には、先の三つの基本前提とこの節約の考えにもとづいて、逆転した随伴現象説を導出するに至るのである。

3. リュイエルの学説は、心身問題に対していかなる意味で解決を与えているのか。

では、逆転した随伴現象説が心身問題に対してどういう解決を与えているのかを改めて確認しよう。冒頭でも述べたように、この学説において、心身問題、とりわけ、たんなる物質である脳がどうして意識を生み出すのかという問題は解消される。リュイエルは言う。「物質としての脳、つまり対象としての脳は存在しない。そのような存在しないものが何かを生み出すというのは論外だ」(Ruyer 1950 : 10)。つまり、意識を欠いたたんなる物質としての脳とは観念的抽象物にすぎず、いわば認識の副産物にすぎない。したがってそのような脳が意識のような実在的なものを生み出すなどということはそもそも問題にシなくてよいのである。

しかし、この主張はにわかには信じがたい。胎児になる寸前の胚は、意識をもつ前に、すでにある程度完成した神経系を持っている。また、ある人が気絶や絶命によって意識を失ったときに、その人の脳ないしその一部は、少なくとも見かけ上はそのまま存在し続ける。こういったことから、意識は意識をもたない脳から生じるという強力な印象を私たちは普通抱いてしまう。

実はこの問題はリュイエル哲学において非常に重要かつデリケートな問題であり、本来は稿を改めて論じるべきものである。しかし、本稿でもこの問題の解決の素描だけはしておきたい。そもそもリュイエルが考えるには、実在の宇宙には「諸々の主観性しか存在しない。物理的と言われるような実在でさえ主観的なものである」(Ruyer 1933 : 36)。これはつまり、さまざまな対象の背後にある実在はすべてある種の主観性——ここでの主観性は、人間の意識（意識的主観性）をその特殊な場合として含むような広い意味での主観性である——だということである¹¹⁾。したがって、生きているが意識をもたない人の脳の背後に想定される実在もまた、ある種の主観性であることになる。そうすると、意識がないところからどうして意識が生じるのかという問題（いわゆる創発の問題）は、リュイエルにおいては解決不可能な問題ではなくなる。実際リュイエルは次のように言

う。「意識の創発は解決不可能な問題ではない。なぜなら、意識と他の主観性たちとの間にあるのは、もはや本性上の差異ではなく、たんに段階上の差異だけだからである」(Ruyer 1935 : 89)。

つまりリュイエルによれば、脳からの意識の発生とみなされる事態は、実在においては、意識的でない主観性からの意識的な主観性の発生、換言すれば、主観性のある段階からの主観性の別の段階への移行でしかない¹²⁾。つまりそれは、メスレの言葉を借りれば、主観性という「同質的な平面」(Meslet 2005 : 79)における移行である。したがって、リュイエルの学説は、一般の随伴現象説ないし創発論に比べて、理論的な困難がより少ないと言える。というのも後者の諸学説は、物質でしかない脳からの意識の発生という全く異質なものの同士の間での移行（あるいは無からの創造）を認めるからである。つまり、リュイエルの学説は、心身問題、とりわけ意識の発生の問題に対して、たとえ完全な解決を与えていないとしても、少なくともその問題が持つ理論的困難の縮減を行っているとは言えるだろう。

おわりに

では以上の議論をまとめよう。本稿の目的は、リュイエルが心身問題の解決として提出した逆転した随伴現象説の基本的な内容を、その諸前提や導出を詳しくたどりながら、解明することであった。そうして最終的に解明されたその学説の基本内容は以下の通りである。まず、その学説は次の三つを基本前提とする。①心と対象としての脳との並行性。②対象とは観念的再構成でしかなく、その対象の背後にはそれに対応した実在があるとする実在論。③絶対的実在としての意識（感覚）。そしてこれらに節約の考えが加わることで、逆転した随伴現象説が導出される。すなわち、逆転した随伴現象説とは、対象としての脳の背後にある実在を意識と同一視する学説である。この学説を採用すれば、「なぜたんなる物質でしかない脳から意識が生じるのか」という問題は解消される。なぜならこの学説においては、物質としての脳、つまり対象としての脳は観念的抽象物でしかなく、そもそも実在としては存在しないからである。

注

- 1) Raymond Ruyerという名前のカタカナ表記についてここで一言述べておく。まずRuyerについては、コロナがその著書の注で次のように述べている。「« Ruyère »と発音する (*Le Petit Robert des noms propres* では、[ryiɛr] という音声転写が与えられている)」(Colonna 2007 : 13, () はコロナによる補足)。したがってRuyerは「リュイエ」ではなく「リュイエル」と表記する。次にRaymondについては、京都産業大学の外国語学部フランス語学科のホームページにある「フランス人の名前（一覧表）」(https://www.kyoto-su.ac.jp/department/lf/gakushu/kyozai/prenom/prenom_table.html, 2019/12/18 にアクセス)にて、Raymondに「レモン」という表記があげられているのでそれに従う。
- 2) 以上の略歴に関しては、コロナの著作を参考にした(Cf. Colonna 2007 : 9-12, 269-278)。
- 3) 『意識と身体』についてはその初版（1937年）ではなく、その第二版（1950年）を用いる。また『新目的論』（1952年）についても第二版（2012年）を用いる。

- 4) 実際、現代生物学の教科書でも次のように言われている。「活動電位が感覚ニューロンを介して脳に到達すると、ニューロンの回路がこの入力进行处理する。そして、刺激に対する知覚 **perception** が生じる。知覚——たとえば、色、におい、音、味といった——は、脳内で構築され、その外には存在しない」（キヤンベル生物学 第9版）池内昌彦他監訳、丸善出版、2013年、1261頁。強調は原文のもの）。もちろんこの主張自体は、純粹に科学的な主張ではないだろうが。
- 5) 感覚は脳内に位置づけられるということを認める点で、リュイエルは『物質と記憶』の著者とは対置される。ベルクソンはこう述べていた。「光点Pのイメージが形成され知覚されるのは、まさに光点Pにおいてであり、ほかのところにおいてではない」（Bergson 2010 : 41）。
- 6) 「意識領域」とは感覚などの意識状態だとさしあたり理解していただきたい。
- 7) このような考え方こそ、リュイエル哲学の代名詞とも言える「絶対的表面」という語が表す思想である。今回は紙幅の関係上この概念について詳述はできない。詳しくはコロナの説明などを参照してほしい（Cf. Colonna 2007 : 33-56）。
- 8) この箇所では光の感覚が問題になっているので、「この一部」とは脳の第一次視覚野（のある段階）に対応する実在のことである。
- 9) 第一節で、リュイエルは「感覚は頭の中にある」ということを認めると述べておいた。リュイエルのその発言の真意はいまや明らかである。つまりそれが意味するのは、感覚は、脳に対応する実在として、頭に対応する実在（いわば実在の頭）の中にあるということである。
- 10) もちろんリュイエルは、マッハの「思考の経済（節約）」を念頭に置いている。
- 11) しかし正確にはリュイエルは、どんな対象の背後にもそれ固有の主観性を認めるというわけではない（Cf. Ruyer 2012 : 95, 100-101）。
- 12) この移行は、客観的には、生きているが意識がないときに特有の脳活動（有機的組織化の活動）から、生きている意識があるときに特有の脳活動への移行として観察されるものである。

参考文献

- Ruyer, Raymond. (1932) "Sur une illusion dans les théories philosophiques de l'étendue." *Revue de métaphysique et de morale*, n°4 : 521-527.
- . (1933) "Ce qui est vivant et ce qui est mort dans le matérialisme." *Revue philosophique* : 28-49.
- . (1934) "Les sensations sont-elles dans notre tête?" *Journal de psychologie normale et pathologique* : 555-580.
- . (1935) "Une métaphysique présente-t-elle de l'intérêt?" *Revue philosophique* : 73-92.
- . (1950) *La conscience et le corps*. Paris: PUF.
- . (2012) *Néo-finalisme*. Paris: PUF.
- . (1964) *L'animal, l'homme, la fonction symbolique*. Paris: Gallimard.
- Bergson, Henri. (2010) *Matière et mémoire*. Paris: PUF, Quadrige.
- Colonna, Fabrice. (2007) *Ruyer*. Paris: Les Belles Lettres.
- Meslet, Laurent. (2005) *Le psychisme et la vie : La philosophie de la nature de Raymond Ruyer*. Paris: L'Harmattan.
- Russell, Bertrand. (1921) *The Analysis of Mind*. London: George Allen & Unwin.

『キャンベル生物学 第9版』 池内昌彦他監訳、丸善出版、2013年。

小林徹 (2013) 「身体を横断するもの——レイモン・リュイエルの思想」『フランス哲学・思想研究』第18号、149-157頁。

—— (2014) 『経験と出来事 メルロ＝ポンティとドゥルーズにおける身体の哲学』 水声社。

米虫正巳 (2008) 「ドゥルーズ哲学のもう一つの系譜について」『ドゥルーズ／ガタリの現在』 小泉義之、鈴木泉、檜垣立哉編、平凡社、490-512頁。

L'« épiphénoménisme retourné » de Raymond Ruyer

Katsuyuki KURIYAMA

Cet article a pour but d'éclaircir l'« épiphénoménisme retourné », qui est la théorie que Raymond Ruyer (1902-1987) a proposée comme solution au problème des rapports de la conscience et du corps. L'épiphénoménisme proprement dit, c'est-à-dire en tant que non retourné, est l'explication selon laquelle la conscience est un épiphénomène, autrement dit, un sous-produit d'une certaine activité cérébrale. Mais, cette théorie, ainsi que d'autres (le matérialisme, l'idéalisme, etc.), a des défauts. Selon Ruyer, la vraie solution du problème n'est obtenue que si l'on « retourne » complètement l'épiphénoménisme en supposant que le cortex cérébral (ou une certaine activité cérébrale) est un sous-produit de la conscience. Nous allons essayer de préciser cette théorie d'apparence étrange en étudiant en détail son argumentation.

リアリズムの問題の哲学的射程 ——ドゥルーズ『シネマ』におけるネオレアリズモの位置づけを 出発点として

黒木 秀房

はじめに

ドゥルーズが自身の映画論について「本研究は映画史研究ではない」と述べたことはよく知られている¹⁾。しかし、実際には、『シネマ』は映画作品を時系列にしたがって論じたものとされることもある²⁾。むしろ、単に映画作品を時間軸に沿って並べたものではないが、大きな枠組みとしては映画芸術の発展を辿ったものである。このドゥルーズの言葉と実践の乖離が最も明確に現れるのは、運動イメージから時間イメージへの移行を示すものとして提示された、戦後イタリアに登場した映画運動であるネオレアリズモが論じられる箇所である³⁾。戦争というきわめて大きな出来事を時代区分に用いることは（なぜ第一次大戦ではなく第二次大戦なのかということはさておき）違和感なく受け入れられる一方、このネオレアリズモの位置づけはドゥルーズ哲学のプロットに従属するものだと、そのネオレアリズモ中心の映画史観が批判されることにもなる⁴⁾。しかし、戦後期のフランス映画人の間でネオレアリズモを理解することが喫緊の課題だったことを踏まえるならば、フランス的映画史から逃れる形でドゥルーズが新たな視座を提示しているわけではない⁵⁾。

ところで、ドゥルーズは『シネマ2』の冒頭で「イタリアのネオレアリズモをその社会的内容によって定義した人たちに反対して、バザンは美学上の形式的基準の必要性を訴えた」⁶⁾と述べている。このように、内容による分類ではなく形式的側面における質的变化へのバザンの着眼点をドゥルーズは高く評価する。だとすれば、『シネマ』における運動イメージから時間イメージへの概念的移行の推進力となるのは、分析対象であるネオレアリズモよりもむしろバザンの映画へのまなざしである。そのように考えることで、凡庸で誤解に満ちた映画史から、戦後の哲学と映画の間に生まれた美学上の理論的發展を救うことができるのではないか。

しかしながら、ドゥルーズのバザンへの評価は一定していない。実際、ドゥルーズは「現実の次元で問題を提起している」⁷⁾としてバザンを批判する一方で、その後も重要な箇所でも繰り返し参照する。そもそもバザンのリアリズム自体が多義的であるために、その解釈にはつねに揺らぎが含まれる。だが、バザンの大きな参照項だったサルトルのアナログン概念に再注目するならば、反-現象学の観点からなされるドゥルーズによるバザン批判は部分的なものであり、ドゥルーズの哲学的関心との思いがけぬ親和性が明らかになるように思われる⁸⁾。

したがって、本論の目的は、戦後フランス思想にイメージ論の観点から新たな視座を与えるべく、その予備作業として、ドゥルーズの『シネマ』におけるネオレアリズモの位置づけを出発点としながら、サルトル、バザン、ドゥルーズをめぐるリアリズムの問題を検討することにある。そのためにもまずは、ドゥルーズによるバザン批判を確認した後、バザンのリアリズムを再検討しながらサル

トルの影響もあわせて見ることで、最終的に三者に共通する地平を明らかにしたい。

1. ドゥルーズによるバザン批判

まずは、ドゥルーズがどのような点でバザンを評価しているのか、確認しておこう。バザンは、映画の特異性を論じるにあたって、絵画、演劇などと比較・検討し、その最も大きな差異を人間的知覚を超出した機械技術に求めた。その点がバザンのリアリズムの基盤に据えられていると一般的に考えられている。ドゥルーズもまた、基本的にはそのようなバザン観に立つが、とりわけリアリズムにおける「現実」の地位に着眼点を絞っている。

バザンによれば新たな現実の形態が問題だった。それは散逸的、省略的で、一定せずに揺れ動くものとみなされ、意図的に弱められた関連や変動する出来事に対してブロック毎に立ち現れる。現実とはもはや表象されたり再生産されたりするのではなく、「志向される」。すでに解読された現実を表象する代わりに、ネオレアリズモはいまだ謎めいた解読すべき現実を志向した。だからこそ、ワンシーン・ワンカットが表象のモンタージュに取って代わったのだ。こうしてネオレアリズモが発明したある新しいタイプのイメージを、バザンは「事実－イメージ」と呼ぶよう提唱した。このバザンの主張は、彼の論敵の主張よりもはるかに豊かであり、ネオレアリズモは当初表明された内容に限定されるものではないことを示していた⁹⁾。

バザンがネオレアリズモに見出した新たなタイプのイメージは、すでに理解された現実の再構成ではなく、むしろ前了解的出来事をそのままに掴みとり、意味づけがなされる以前のあいまいで揺れ動く事実を映し出すものである。現実をトレースすることは、素朴な写実主義だと思われがちだが、むしろ人間的知覚を超出するイメージが現実を露呈させていると考えるならば、そこに日常的な意味から逃れた現実の意義を見出すことができる。それは、機械は人間味のない無味乾燥なものであるというありがちな先入観ではなく、カメラの発明によって人間の知覚の矮小さと同時に自然の豊かさが同時に示されたことを表している。だとすれば、バザンが見出した現実の表象から露呈への転倒は、ネオレアリズモに限るものではなく、本質的に映画に備わる一つの機能だと言えるかもしれない。いずれにしても、ドゥルーズは、こうしたバザンの映画理論のもつ射程を的確に見定めた上で、ネオレアリズモがある程度共有していたと思われる社会的内容ではなく、非人間的な知覚形式の重要性をバザンが見出している点について高く評価している。

だが、ここで注目したいのは、このようなバザンのネオレアリズモに対するまなざしを、「現実」の「表象」や「再生産」ではなく「志向」だとドゥルーズがパラフレーズしている点だ。ここからわかるのは、ドゥルーズがバザンのうちに現象学を重ねているということである。ドゥルーズが「志向 (visée)」という現象学的用語を括弧つきで使用していることは、まさにその証左だと言えよう。ここでは、現象学と照らし合わせてその内容を精査することはしないが、指摘しておきたいのは、明晰な仕方ではないにせよ、先の引用にはドゥルーズのバザンに対する批判的な視線が含まれているということだ。ドゥルーズは同時代の哲学である現象学に対してしばしば批判的だった。

そのことと照らし合わせながら簡略化して述べるならば、イメージを現実との関連において考察することは、結局のところ、正しい認識をめぐる意識の問題にとどまっているとしてドゥルーズはバザンを批判しているのだ。

実際、ドゥルーズは先の引用のすぐ後で、バザンの不十分な点について論じている。

しかしながら、はたしてこの問題は、形式であろうと内容であろうと、このように現実に関して提起されるものなのか。むしろ、「心的なもの」に関して、思考との関連で問われるべきではないか。運動－イメージ、つまり知覚、行動、情動の総体にあればどの混乱が起こったのは、なによりもまず、新たな要素が侵入し、知覚は行動へと引き延ばされることが妨げられて思考との関係に置かれ、徐々にイメージが新しい記号の要求に従うようになり、運動の彼方へと運ばれていくからではなかったか¹⁰⁾。

ここでドゥルーズはバザンを批判し、「新たな現実形態」に関する問題、すなわちリアリズムは現実ではなく「心的なもの」との関連において考えなければならないとしている。しかし、このことは精神と物質の二元論においてドゥルーズが唯心論的な立場に立つということを意味しているわけではない。この意義を理解するためには、この『シネマ2』の冒頭で述べられていることはやはり運動イメージから時間イメージという新たなタイプのイメージへの移行についてである、ということをお断りする必要がある。ここで問題となっているのは、さきにカメラの特性について述べたように、ドゥルーズが「感覚運動図式」と呼ぶところの、身体の有用性に基づく諸々のイメージがその連関から切り離されたとき、イメージは現実を露呈するということだ。この新たなタイプのイメージが、まさに心的なものや思考との関連において問われなければならないものである。それは前提とされる人間的意識からも参照される現実にも従属しないが、思考によってそれ自体として存在する自律したイメージである。このイメージの探求こそが、ドゥルーズの非人間主義的哲学のヴィジョンに合致し、『シネマ2』の大きな枠組みを規定している。

だが、そのことはバザンのリアリズムと大きく異なるものだと言えるのだろうか。たとえば、「生のままの現実の断片は、それ自体、複雑で多義的であって、その「意味」はもっぱらアポステオリに引き出されるのだが、それは他の諸「事実」を精神が関係づけるからである」とバザンが述べるとき、バザンは自律したイメージを経験的な次元において他のイメージに関連づけてしまうがゆえに、ドゥルーズの批判は妥当であるかのように見える¹¹⁾。しかしながら、バザンは「とはいえ、この「事実－イメージ」の性質は、他の「事実－イメージ」とのあいだに、精神によって作り出された関係性を保つだけではない」とも述べており、ドゥルーズによる批判の妥当性は部分的なものにとどまるのではないか¹²⁾。そこで、つぎにバザン自身のリアリズムについて検討したい。

2. バザンのリアリズムの内奥

ドゥルーズによるバザンへの評価は両義的であるものの、これまで見てきたように、ことネオレアリズモに関しては明確だった。だが、はたしてバザンのリアリズムは、ドゥルーズが述べるとこ

ろの「現実」に関してのみ提起されるものなのか¹³⁾。そもそも、バザンのリアリズムがきわめて多義的であり、その評価に関しても定まっていない¹⁴⁾。しかしその重要な論点に関しては抑えておく必要があるだろう。リアリズムに関してネオレアリズモが特筆すべきものであった理由についてバザンは以下のように述べていた。

気をつけなければならないのは、作品の美学的洗練を、よくわからないが、現実の生々しさや即効性とかいうものによって現実を示すことで満足するようなことに対立させることである。まさにイタリア映画の大きな功績は、芸術における「リアリズム」とは何よりもまず深く「美学的」であるということをもう一度思い出させてくれたことだ¹⁵⁾。

ここでバザンは、機械的知覚による自然表象と人間中心主義的なフィクションのリアリティといった二元論的枠組みのうちにリアリズムを捉えることの危険性を指摘している。言い換えるならば、バザンがネオレアリズモに見出すリアリズムとは、素朴な写実主義とはまったく異なり、「現実」に還元されえない「美学的」側面をも持ちあわせているということだ。バザンのリアリズムについては、しばしば映像技術がもつ写実的機能の特性を議論の基盤に据えた点に注目が集まっていたと言える。しかし、バザン自身がそのような議論の枠組みに関して注意を促している点については強調しておきたい。

バザンのリアリズムの多義性は、まさにここで提示される二つの側面、すなわち映画の技術的側面と美学的側面に大きく分けることが可能だと思われる。前者は映像技術のもつ本質的に客観的な性質、後者はカット割り、フレーミングなどに代表される表現的な性質に関するものである¹⁶⁾。バザン自身が「小説の場合と同じく、とりわけ物語の技法がもととなって、映像作品のうちに暗に含まれる美学が明かされるかもしれない」¹⁷⁾と述べていることからわかるように、現実の断片としてのイメージの切り結び方、諸イメージの関係性をバザンは「美学」と呼んでいるのだ。

しかしながら、バザンのリアリズムの美学的側面は、その技術的側面が素朴な写実主義的なものではなかったのと同様に、単なる映画文法にとどまるものではない。「演劇と映画」においてバザンは、アンリ・グイエが指摘したような「生身の存在としての俳優」を演劇と映画の差異とすることを批判的に問い直し、その差異はむしろ観客のメンタリティの側にあることを指摘し、次のように述べていた。

こうした考え方が新たに光を照らすのは俳優に関する問題である。それによって存在論から心理学へと次元が変わる。まさに主人公への同一化のプロセスを促すかぎり、映画は演劇と対立する。そのように提起された問題は、もはや根本的に解決不可能なものではないだろう。というのも、映画は演出手段を意のままにし、観客を受動的なままにしたり、あるいは逆に観客の意識を刺激したりするからである。それに対して、演劇は観客と主人公との心理的対立をやわらげようとすることもできる。したがって、演劇と映画はもはや乗り越えがたい美学的隔たりによって分けられるものではなく、両者ともに観客の二つの心的態度を呼び起こそうと試

みるのであって、それについては演出家が手綱を握っている¹⁸⁾。

バザンは、リアリズムの美学的側面に関する議論を俳優の「存在論」から観客の「心理学」へと移行させることで、映画はスクリーン上のイメージと現実の関係性を表現するにとどまるものではないとする。ここで問題となるのは、映画のイメージが成立する条件と効果である。映画も演劇も観客に「同一化のプロセスを促す」ものであるが、演劇においてはフットライトが舞台と客席を分かち、観客はその結界を侵犯する個別の能動性が求められるのに対し、映画においては観客を受動的なマッスとして扱う部分が異なる。だが、バザンによれば、映画もまた演劇と同じように観客の「意識を刺激する」仕組みがあるという。

言い換えるならば、ここでは、観客にとってリアルな存在とは何か、ということが問われている。スクリーン上のイメージは表象であることを逃れられないが、しかしそれは単なる現実の代理物ではなく、現実の痕跡としてのイメージの内容とその断片的なイメージのつながりと演出による表現が観客の意識に刺激をもたらすことであり、それこそが映画の現実的な魅力を引き出す。だとすれば、もはやここでバザンは、ドゥルーズが批判するような現実との関係ではなく、心的なものとの関係でリアリズムを捉えていたと言えるのではないか。

ところで、バザンのネオレアリズモ論に関して批判していたドゥルーズは、このリアリズムがもつ二面性に気づいていた節がある。ドゥルーズのバザンへの言及は、ネオレアリズモ論にとどまらず、ルノワール、ワイラー、カルネ、タチ、ウェルズ、トリュフォー等について論じながらさまざまな文脈で『シネマ』の重要な箇所ではバザンを引用している。ここで、その一つひとつについて分析することはできないが、その多くが、先に引用した箇所と同様に、映画と演劇の差異について言及したものだということは示唆的である。

しかしながら、このようなバザンにおけるリアリズムの美学的側面について注目されるようになったのは、近年のバザン再評価の流れの中でのことである。ダドリー・アンドリュースは、サルトルの『想像力の問題』に関するバザンの読書メモの重要性を指摘しながら、現実の明証性を扱う「明るいバザン」と現実の不可視性を扱う「暗いバザン」がいることをいみじくも指摘していた¹⁹⁾。本稿でここまで分析してきたバザンのリアリズムの美学的側面は、まさにこの「暗いバザン」にあてはまる。

だが、すでに指摘したように、バザンのリアリズムは二面性を持ち、その往還が重要なのだとすれば、いまや再び存在論に立ち戻る必要があるのではないか。ただし、それはイメージの内の存在論というよりは、イメージとそれを見る者のあいだに立ち上がる存在に関するものである。「写真映像の存在論」に見られたミイラコンプレックスに対するサルトルの「アナログン」概念の影響は、素朴なリアリズムとは異なる響きをともなっていることはいまや明白だと言えるが、次にサルトルと照らし合わせて考えることで、バザンのリアリズムが観客の効果において立ち上がるイメージとの関連において問われていることを明らかにしたい。

3. 美学的アナロジー

バザンのリアリズムにサルトル哲学、とりわけ『イマジネール』がもたらした多大な影響についてはよく知られている²⁰⁾。その痕跡はバザンの有名な論考の一つである「写真映像の存在論」にはっきりと現れている。ここでは、議論をサルトルの「アナログン」概念との関連に絞って見ていきたい。サルトルは、とりわけ肖像画に着目しながら、芸術を想像力との関連において定義づけていた。その議論の全体を追うことはできないが、結論部においてアナログンが現れる箇所を見ておきたい。

実際、画家はけっして自分の心的イメージを現実化していたのではない。画家は単に物質的なアナログンを構成したにすぎず、このアナログンを注視するだけで、各人が画家の心的イメージを捉えることができる。ただし、このように、このイメージは外在的なアナログンを備えたものであってもイメージのままである。想像的なものの現実化ではなく、せいぜいイメージの對象化といったものについてしか語ることができないだろう。絵筆の一筆一筆は、けっしてそれ自体のために描き入れたものでもなければ、まとまりのある現実的総体を構成するためでさえない。[……] そのタッチがもたらされるのは、非現実的に総合された総体との関係においてでる。そして、芸術家の目的は現実的な調子を帯びた総体を構成することであり、それによってこの非現実的なものを明らかにすることができる²¹⁾。

サルトルによれば、芸術の目的は「非現実的」な「心的イメージ」を具現化することではなく、画家の「心的イメージ」が観客の側でもうみだされることを期待して、「現実的な調子」をもった「アナログン」を制作することである。心的イメージが作品上に再現され、それを鑑賞者が現実の代理物として受け取るような表象システムではなく、色、音、言葉といった物質性を帯びたものから構成される総体が、鑑賞者に刺激を与え、鑑賞者の側でそれを構成しなおすところに、非現実的な「美しさ」や「官能」が生まれる。イメージが最大限に写実的であったとしても、厳密に言えば、そこにあるのは絵具のかたまりにすぎない。だが、すぐれた画家がその絵具によって構成する総体は、現実的な次元を超出して見るものに非現実的な感覚を生みだすことになる。美学が、「美」そのものを対象として扱う学問であるよりは、感覚可能なものがもたらす衝撃に関する問いの総体であるとするならば、この箇所には、まさにサルトルの美学が凝縮されていると言える。

たしかに、サルトルは人間的意識の次元にとどまっており、バザンが目指す非人間的なリアリズムとは異なるかもしれない²²⁾。サルトルが肖像画をモデルとして芸術を論じているのに対し、バザンの念頭にあるのが写真や映画といった機械技術による表現であるという大きな違いにもその要因があるだろう²³⁾。だが、芸術を作者の側からのみならず、享受する側からも捉え直し、しかも作者＝作品＝受容者の同一性を前提とせず、芸術をイメージ論の観点から包括的に論じたサルトルの影響は、やはりバザンのリアリズムのうちにも色濃く影響が残っているとは言えまいか。

そのように考えるとき、ただちに思い浮かぶのはバザンの「写真映像の存在論」におけるミイラコンプレックスと挿入された聖骸布の図像である。心理学的用語の転用によって語られるのは、イ

メージの写実性ではなく、表象の類似原理を駆動させる人間の肉体保存へのあくなき欲望である。遺物が存在しなければ、その遺物の彼方に、ありえた存在を想像することもなかろう。そしてその遺物がそのような想像を引き起こすのは、聖骸布のイメージがオリジナルに似ているからということではなく（どうしてその同一性を捉えることができようか）、聖骸布という物質性が現実性を担保しつつ、それを見るものがリアルさを感じるようなものであるからであろう。実際、バザンはシュルレアリスムに言及しながら次のように述べていた。

シュルレアリスムの美学的な目的は、私たちの精神にイメージが及ぼす機械的效果と不可分である。想像的なものと現実的なものの間の論理的区分は問題にならなくなる。あらゆるイメージは事物として、あらゆる事物はイメージとして感じ取らなければならない。したがって、写真はシュルレアリスムの創造の特権的な技法だった。というのも写真が現実化するのとは自然と同じ性質をもつイメージ、すなわち真なる幻覚である²⁴⁾。

バザンのリアリズムが、よく言われるように、イメージの事物性のみに基づくものではないという点についてはすでに言及してきたが、ここでは事物もまたイメージであるような、現実と想像の境界がゆらぐ境界にバザンは注目している。このイメージの捉え方は、ベルクソンのイメージ概念に通底するものがあると言えるし、日常的な知覚を超え出た現実の領域を踏査したシュルレアリスムへの言及があることも見逃せない。だが、ここで注目したいのは、その「自然と同じ性質をもつイメージ」をバザンが「真なる幻覚」と表現している点だ。自然と同じであるならば、なぜそれを撞着語法的に「真なる幻覚」と言い換えなければならないのか。この表現は一見するとつじつまが合わないように思われる。だが、機械技術によって得られる現実の痕跡を写し取ったイメージを見するという行為は、より正確に言うならば、その写真イメージが現実そのものであると実感するよりはむしろ、そのイメージを仲介として背後に現実を透かし見ているということではないか。

だとすれば、バザンはサルトルの美学を弁証法における否定的な契機としてリアリズムに止揚したわけではなく、バザンにおいてもまた芸術家が構成するアナログンの存在が重要になってくると思われる。というか、バザンが提唱するリアリズムとは、イメージと現実の同一性によるものではなく、現実性を帯びたイメージを通じて、その受容者がその背後にある存在を現実的に感じるものである。その現実とは、日常的な知覚からはみ出るものであり、芸術家がアナログンを制作する意義は、まさにそこにあると言えるだろう。

ここまで、バザンのリアリズムにおけるサルトルの影響を再考してきたが、最後にドゥルーズへと立ち戻りたい。ドゥルーズは映画論の直前にフランシス・ベーコンに関する絵画論を書いていた。そこでベーコンの画布の上に現れる非人間的な形象をフィギュールと呼び、展開していた²⁵⁾。このフィギュールについてはきわめて多義的で多彩な機能をもつ語なので、ここではその機能のひとつであるアナロジーについてのみ触れることにしたい。ドゥルーズは、芸術がうみだす効果をアナロジーに見出すが、そのアナロジーには二種類のアナロジーがあるという。一つは、生産する類似であり、もう一つは生産された類似である。ドゥルーズにとって重要である後者のみに触れることに

する。ドゥルーズは次のように述べていた。

アナロジーのこの後者のタイプは、感覚可能な類似がうみだされるが、それは象徴的に、つまりコードを用いた迂回によってではなく、感覚作用によって「官能的に」おこなわれる。後者の高度なタイプは、前者の類似も前提となるコードもないときに現れるが、それこそがまさに美学的アナロジーと呼ばれるべきものであって、形象的でもなければコード化されてもいない

26)。

ドゥルーズがここで「美学的アナロジー」と呼ぶものは、これまでサルトルとバザンの間に見られた共通点に一致するように思われる。それは、見えるものの次元にとどまる、知解され記号化されたものによる形相的な類似ではなく、身体に作用する不可視なものの可視化である。画家はその力を色彩によってタブロー上に表現する一方、鑑賞者はそれを痕跡として見立て、絵画的ドラマを解読することで、美学的現前を共有することになる。この点において、美学的アナロジーは、バザンの見出した「いまだ謎めいた現実」を思考するリアリズムに通底していると言える。

以上の考察から、サルトル、バザン、ドゥルーズが、アナログン、真なる幻覚、フィギュールという三つの概念を用いながらリアリズムをめぐるそれぞれの仕方で論じていたことは、美学的アナロジーにおいて合流することがわかる。それは形相的類似ではなく、現実的なものの断片の総体を媒介とする類比的伝達である。この点から浮かび上がるイメージの重要性に関する指摘を付け加えて本稿をとじることにはしたい。それは、デジタルな記号システムでなく、このアナログな伝達システムは、ネオレアリズモがまさにそうであったように、逆説的にも機械技術の発展にともなってその効果が増大するということだ。ならば、今後それに見合った形で哲学におけるイメージ論を掘り下げて考える必要があるように思われる²⁷⁾。

まとめにかえて

映画が哲学的に重要だとするならば、それはどの作品を対象にして論じたのか、ということよりも、哲学と映画のあいだで何が問題となっていたのか、ということではないか。こうした観点から、本論文では、ドゥルーズの映画論におけるネオレアリズモの位置づけを出発点とし、バザン、サルトルへと遡るかたちで、三者に共通するリアリズムの地平を明らかにしてきた。一見すると、リアリズムにおいてもっとも重要な「現実」がどの次元に置かれるのかという点については三者とも異なるように思われるが、芸術作品が何を現実的に立ち上げるのか、という美学的な問いを共有していることがわかった。本稿で見てきたサルトル、バザン、ドゥルーズの思想史的布置を軸としてベルクソンやシュルレアリスムとの関連なども問うことができるし、本稿で論じたリアリズムの問題は実はフィクションの問題と裏合わせになっていると言えるが、その点については稿を改めたい²⁸⁾。

註

*引用の訳は、既訳を参照しつつ、拙訳を用いたことをお断りしておく。

- 1) Gilles Deleuze, *Cinéma 1—L'image-mouvement*, Minuit, 1983, p. 7. (『シネマ1 運動イメージ』財津理・斎藤範訳、法政大学出版局、2008年、1頁)
- 2) 『シネマ』に対する映画史研究の側からの批判としてデイヴィッド・ボードウェルのものを挙げることができる。Cf. David Bordwell, *On the history of film style*, Harvard University Press, 1998. (デイヴィッド・ボードウェル『映画の様式——その変化と連続性』小町眞之訳、鼎書房、2003年) ドゥルーズ『シネマ』と映画研究の関係については次の論考が詳しい。松谷容作「ジル・ドゥルーズ『シネマ』と映画研究史——『シネマ』が映画研究にあたえるものについての研究ノート」、美学芸術学論集、第3号、神戸大学文学部芸術学研究室、41-53頁。
- 3) ジャック・ランシエールの批判が有名である。Cf. Jacques Rancière, *La fable cinématographique*, Seuil, 2001.
- 4) ロレンツォ・ファブブリは、「ネオレアリズモは映画史に存在している以上に、バザンやドゥルーズに存在している」と指摘している。Lorenzo Fabbri, « Neorealisme as Ideology: Bazin, Deleuze and the Avoidance of Fascism », in *The Italianist*, 35-2, Maney publishing, 2015, p. 184.
- 5) ナチス・ドイツによる占領を脱したばかりのバリの観客に、ネオレアリズモの作品、とりわけロッセリーニの『無防備都市』が圧倒的な衝撃をもたらしたことはよく知られている。戦前フランス映画の遺産が失われたのに対して、比較的被害の少なかったイタリア映画から新たな映像表現がうまれてきたことは、フランスの映画人たちがネオレアリズモに傾注した一因となっているに違いない。
- 6) Gilles Deleuze, *Cinéma 2—L'image-temps*, Minuit, 1985, p.7. (『シネマ2 時間イメージ』宇野邦一・石原陽一郎・江澤健一郎・大原理志・岡村民夫訳、法政大学出版局、2006年、1頁) 以下、ITと略記。
- 7) IT, p.7.
- 8) これまで、サルトルとドゥルーズの関係については「自我の超越」を中心に語られることが多かったが、サルトル哲学を主題的に論じた本格的な論考がなかったとしても、サルトルはドゥルーズ哲学をイメージ論の観点から理解する上で、きわめて重要な参照項である。
- 9) IT, p. 7. (ジル・ドゥルーズ、前掲書、1頁)
- 10) IT, p. 7-8. (同書、2頁)
- 11) André Bazin, « Le réalisme cinématographique et l'école italienne de la Libération », in *Qu'est-ce que le cinéma ?*, Cerf, 2002, p. 281. (アンドレ・バザン「映画におけるリアリズムと解放時のイタリア派」谷本道昭訳、『映画とは何か』下巻、野崎歓・大原宣久・谷本道昭訳、岩波文庫、2015年、115頁) 以下、RCと略記。
- 12) RC, p. 282.
- 13) この問いは、近年のバザンの再評価によるところが大きい。とりわけ、アンドレ・バザン研究会による『アンドレ・バザン研究2』の「存在論的リアリズム」特集は、バザンの重要な論考が訳出されているのみならず、ダドリー・アンドリュウをはじめとするバザン再評価の流れを丹念に追ったものであり、バザンのリアリズムに関する重要な論考が多く含まれている。『アンドレ・バザン研究2』堀潤之、伊津野知多、角井誠編、アンドレ・バザン研究会、2018年。
- 14) バザンのリアリズムの多義性については、伊津野知多によるサーベイを参照。「アンドレ・バザンのリア

- リズム概念の多層性」、同書、111-136頁。
- 15) RC, p. 267-268. (アンドレ・バザン、前掲書・下巻、91-92頁)
- 16) こうした表現的性質は、映画が第七芸術たる所以だと言える。だが、一般的に原作にその芸術性を担保させていると考えられる「フィルム・ダール」に関して、バザンは批判的であり、一貫して映画の自律性を論じていたように思われる。André Bazin, « Théâtre et cinéma », *op. cit.*, p. 131. (アンドレ・バザン「演劇と映画」、前掲書・上巻、218頁) 以下、TCと略記。
- 17) RC, p. 274. (アンドレ・バザン、前掲書・下巻、102頁)
- 18) TC, p. 154. (アンドレ・バザン、前掲書・上巻、256-257頁)
- 19) Dudley Andrew, « The Ontology of a Fetish », in *Film Quarterly*, Vol. 61, N°4, Summer 2008, p. 62-66. (ダドリー・アンドリュース「フェティッシュの存在論」須藤健太郎訳、『アンドレ・バザン研究2』前掲書56-67頁)
- 20) サルトルとバザンの関係に関しては、野崎歓『アンドレ・バザン——映画を信じた男』（春風社、2015年）を参照。
- 21) Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire*, Gallimard, coll. « folio essais », 2016 [1940], p. 363-364. (ジャン＝ポール・サルトル『イマジネール』澤田直・水野浩二訳、講談社学術文庫、2020年、264頁) 強調はサルトル。
- 22) 伊津野は先に挙げた論考の中で、サルトルのイメージ論をバザンのリアリズムの「ネガ」として読むことを提唱している。伊津野、前掲書。
- 23) 堀潤之はこの違いについて言及しながら、やはりバザンにおける写真映像をサルトルのイメージ論を覆すものと捉えている。堀潤之「パンプセストとしての「写真映像の存在論——マルロー、サルトル、バザン以前のバザン」、『アンドレ・バザン研究2』、前掲書、30-55頁。
- 24) André Bazin, « Ontologie de l'image photographique », *op. cit.*, p. 16. (アンドレ・バザン、前掲書・上巻、20頁)。
- 25) 拙著『ジル・ドゥルーズの哲学と芸術——ノヴァ・フィグラ』（水声社、2020年）では、このフィギュールをキーワードとして後期ドゥルーズを読解した。
- 26) Gilles Deleuze, *Logique de la sensation*, Seuil, 2002, p. 109. (ジル・ドゥルーズ『フランス・ベーコン 感覚の論理学』宇野邦一訳、河出書房新社、2016年、155頁)
- 27) ドゥルーズは『差異と反復』の冒頭で、「哲学的表現手段の探求はニーチェによって開始されたが、いまや演劇や映画といったある他のいくつかの芸術の刷新との関連において継続されなければならない」と述べている。Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968, p. 4. (ジル・ドゥルーズ『差異と反復』上巻、河出文庫、2007年、18頁)
- 28) とりわけ、ドゥルーズ哲学は同時代の現象学者らとは異なる系譜にあるがゆえに、フランス哲学における例外的な存在として語られることがしばしばある。だが、フランス思想・哲学におけるイメージ論の豊かな文脈の中にドゥルーズを位置づけるならば、別の角度からその重要性が浮き上がってくる。

La portée philosophique du réalisme : à partir d'une réflexion sur le néoréalisme dans *Cinéma* de Deleuze

Hidefusa KUROKI

Après la Seconde Guerre Mondiale, l'un des enjeux essentiels de la pensée française a été de définir la place du néoréalisme par rapport au réalisme. Cette vision historique centrée sur le néoréalisme est souvent critiquée par les études cinématographiques. L'objectif de notre réflexion est de comprendre les références à ce repère historique du cinéma d'un point de vue philosophique, afin de mettre en lumière ce réalisme que partagent certains penseurs. Deleuze critique le regard de Bazin sur le néoréalisme dans une perspective anti-phénoménologique. Or, en remarquant l'influence de Sartre sur Bazin, on peut observer ici la portée profonde du réalisme bazanien qui révèle une affinité avec Deleuze. Ainsi, nous pouvons conclure que leurs intérêts typologiques pour le néoréalisme rejoignent le questionnement philosophique sur le « réel » et que c'est l'un des points communs de ces penseurs au-delà de leur opposition apparente.

欺かれない者たちの生 ——ジャック・ラカンとモーリス・ブランショの思索的共鳴——

桑原 旅人

はじめに

本稿は、〈父〉という絶対的な存在を信用することができなくなってしまった主体の運命がいかなる道程を辿るのかを、ジャック・ラカンとモーリス・ブランショの思索に依拠しつつ、「彷徨＝遍歴」という観点からひとつの視座を与えようとする試みである。すでに郷原佳によって、ブランショ研究の立場からの精神分析空間への優れた批判的研究の試みは為されているのであるが、彼女はその要旨において、「ブランショにとって精神分析は治癒のための制度である限りでは文学とは相容れないが、その「対話」においては文学の経験と接近する」¹⁾と指摘している。ブランショの想定がフロイトである限りにおいてこの整理は正当であるように思えるが、こうした要約がラカン派の精神分析に当てはまることはないであろう。なぜなら、『精神分析の倫理』のセミナーにおいて、「純粹欲望」としての「死の欲望 *désir de mort*」に依拠しつつ²⁾、ラカンがソフォクレス「アンティゴネー」の解釈をすることで明示したもの、それは精神分析が治癒を目指すものではなく、終わりなき欲望の道へと分析主体を導くものである、ということだったからである。たしかに『精神分析の四基本概念』においてラカンは分析家の欲望を純粹欲望から切り離しているものの³⁾、少なくとも分析主体に関して言えば、たんなる病の治癒、ないし通俗的な心理学が理想とするところの規範化というところに分析が収まるとは考えていなかった。また、宇野邦一はラカン主義者の去勢を意味する空虚が、ブランショのそれとは異なると主張しているが⁴⁾、彼はあくまでも構造主義にもっとも接近していた五〇年代における理論の広く流布された先入観によってラカンを捉えているにすぎないように思える。それに対し、本稿は以上のような従来の研究における立場とは異なり、ラカンとブランショが、後述する複数性への志向において呼応すると理解することによって、両者の——正確にはラカン研究の立場からのブランショへの接近——理論的な類縁関係を明らかにしようとする。いずれにせよ、われわれは、以上のような目的に即して二人の言葉の内実を明らかにすることによって、ラカンの理論とブランショの思索が響きあう地点を考察していきたい。

1. ラカンにおける彷徨の問題

ラカンは、一九七三年から翌七四年にかけて行った自身のセミナーのタイトルを、『欺かれない者はさまよう』と題したのであるが、そこで彼は〈父の諸名 *les noms du père*〉が、〈欺かれない者はさまよう *les non-dupes errent*〉と同音であることに目を留める⁵⁾。まず言及しておくべきことは、ラカンがここで〈父の名〉を〈父の諸名〉⁶⁾と複数形にしていることである。それは七〇年代のラカン理論において、主体を全体性のもとに統括するような大他者としての単数的な〈父の名 *Le Nom-du-Père*〉の力能を、決して無謬のものとして想定することができないということを露わに

している⁷⁾。ジャック＝アラン・ミレールがすでに言い及んでいるように、それは「大他者がひとつの見せかけでしかない」という事態のもとにあって、「大他者が実在しない」ということの帰結から生じる⁸⁾。

だが、最終地点として全幅の信頼を置くことのできる大他者に相当する〈父〉がどこにも実在しないとは言えるものの、それでも〈父の名〉は、その複数性において存続していることに注視することが必要である。なぜなら、主体は〈父の名〉のようなものなしにはその存在を維持できない愚かさから免れられているわけではないからである。もちろん、この〈父の諸名〉を原父のイメージを具現化する単数的な〈父の名〉と同一視してはならないが、たんなる〈父の名〉の下位概念として、その機能の脆弱化という意味合いで捉えるだけでは不十分である。というのも、〈父の名〉への信頼が揺らいだ瞬間においても、それを担保しなければ崩壊を防げないという混迷を表現しつつ、それをつなぎ留めておくだけの力をこの〈父の諸名〉はいまだ保持しているからである。それは〈父〉なるものの断片化と共に、その権力のいまだ拭い去ることのできない根深さと迫力を表示している。ただ、ラカンが「父の諸名とさまよう欺かれない者は、同一の知である」とする一方で、それが「同一の意味ではない」ということにより力点を置いていることも確かである（XXII, 10）。〈父の諸名〉と〈欺かれない者はさまよう〉は、同種の知に包摂されながらも、異なった意味合いをもっている。ここでラカンが語りの俎上にあげるのは後者、すなわち〈欺かれない者〉の生の様相である。

私は欺かれない者について話しました。つまり私は、それがさまようと言うことで、彼に取り返しのつかない弱さを徴づけたように思えます。ただ、そのことで言いたいことを適切に知らなければなりません。すなわち、それがさまよう。（XXII, 18）

おそらくはフロイト的な「エス」を含意させていると想定されるこの非人称の「それ」は、いかなる操作や意味によっても決して統制されえないものである。それゆえに、〈欺かれない者 non-dupe〉の生は、「取り返しのつかない弱さ」（XXII, 18）を内包していると言える。「それ」を完全に統御することは主体の能力を超えており、非人称的なものに身を委ねる「欺かれない者」は、騙さないものとしての「それ」の混迷そのものに身を委ねる以上、確固たる安定を勝ち取ることが困難であるからだ。そして、ラカンは次のように続ける。

「…」想像できなければならない何かがあります、それは彷徨ではなく、過ちから生じる絶対的な必然性です。

すなわち、それは生と同時に死に属するすべてのものによって、構造から、自分が欺かれない者でありたいと願うすべての者たちだけを支えることができる想像力があるということです。つまり、それは彼らの生が旅でしかないということなのです。

生、それは旅人（viator）のもので。彼らが言うように、この下らない世界のなかで異邦人のように存在する者たち。（XXII, 19）

英語のtravelの語源はtravailであり、それは拷問の道具であったtrepaliumに由来している。このような意味合いを考慮に含みこむと、馴染みある場所への安住を憩いとするわれわれにとって、旅とは元来、苦痛以外の何ものでもなかったことが思い起こさせられる。いかに交通機関が発達した現代社会であろうとも、何の疲労もなしに快適な旅することは簡単ではないであろう。そして、不慣れな場所でさまようことは、ときに重大な過失を呼び込んでしまう。ただ、精神分析の知においては、まさにこの失錯こそが主体の真理を現出させることになる。一九六七年から六八年にかけて行われた『精神分析的行為』と題されたセミナーのなかでラカンは、「知は認識ではない」¹⁰⁾と明言していた。それは、「愚行=失言 *conneie*」(XIX, 40) という失策行為による「脱-認識 *dé-connaissance*」こそが、あらゆる正常で規範的な振る舞いよりも、主体の真実の現れとして優先されるべきものであることを示している (XIX, 40)。そして、この過ちの特性として、それがつねに唯一の真理を保証する〈父〉なるものから逸脱していこうとする傾向をもっている、という事実を見出すことが肝要である。ラカンは言う。

旅人 *viator* のこの本質的に想像的なこの機能は、われわれに道 *voie* から由来するあらゆる隠喩への警戒を呼びかけることに違いありません。道、重要である道、タオ、私はよく知っているのですが、それは自分が構造のなかにいるのだと想像します。しかし、そこにひとつの〈道 *Voie*〉しかないというのは本当に確かなのでしょうか。(XXII, 21)

ラカンはここで、旅人 *viator* が大文字の〈道〉を歩むことでそれを構造化してしまうことを問題にしている。こうした彼の批判は、単一の〈道〉を至福の神への旅程として指定してきたキリスト教に向けられているように思える。たとえば、トマス・アクィナスの『神学大全』第一部第一二問第二項の註において山田晶は、「現世の生は、それを終えて達せられる『故国』 *patria* たる天国に対して、そこに到る道程という意味で『道』 *via* といわれる。また現世に生きる人々は、天国を目ざす旅路に在る者として『旅人』 *viator* といわれる」¹¹⁾と指摘している。こうしたキリスト教的な人間像を、たとえばガブリエル・マルセルは、「旅する人間 *homo viator*」¹²⁾と名づけている。いずれにせよ、キリスト教における旅人の彷徨と混迷は、神の国への到達によって最終的には報われる可能性をつねに保持しているのだ。

それに対して、ラカンにおける欺かれない者としての旅人は、キリスト教的な意味での終わりある至福の道を歩むことができない。なぜなら、〈父〉が〈父の諸名〉として断片化されることによって、辿り着かなければならない場所は事実上無限であり、その旅路には、正しい道程も、定められた単一の終着の地点も、共に用意されてはいないからである¹³⁾。もはやこの時期のラカンにおいて、〈父の名〉の単数性は信用のおけるものではなくっており、強いられる過ち=彷徨によって、信じるもののない主体は絶えず疲労することへと追い込まれている。もし欺かれることを拒絶したいのであれば、「想像的なもの」(XXII, 21) の力を行使することによって、非人称の境域を探索し続けなければならない。この点はブランショも「想像的なものの彷徨」(EL, 101 / 一〇四) として言及している点であるのだが、まさしくイマージュこそが真理を捉えるために可能な為しうる唯

一努力なのである¹⁴⁾。しかしながら、それがあくまで想像的なものであるからには、十全たる明晰な証拠を伴った確言というかたちで真理を掴むことはできない。そのような意味で「真理は半ば言うことしかできない *La vérité ne peut que se mi-dire*」のであり、だからこそ、欺かれない者の生は旅と同種なものと想定される。彼らはどのような場所に滞在していたとしても、異邦人として、イマージュの無限の探求に勤しみながら、終わりになき苦痛の旅を永遠に巡り続けなければならない。

2. ブランショにおける彷徨の問題

このように彷徨という問題系を欺きとの関連において捉えるという視点は、ラカン以前にブランショにおいて存在していた。じじつ、ブランショは、『文学空間』において、「[...] 追放された人間は、彷徨を真理の手段とし、彼を際限なく欺くものを、無限をとらえるための最後の可能性とすることを強いられている」⁹⁾と述べている。湯浅博雄や安原伸一郎がすでに言及しているように、ブランショは文学言語と非人称的な圏域との結びつきという問題において、彷徨=遍歴という語を有意義なものとしていた。これらの先行研究は、この彷徨=遍歴を、「近づこうとすれば遠ざかるので、到達して完了するということから不可避免的にそれてしまうにもかかわらず、また近づこうとする歩み」¹⁵⁾であり、「言語の格子では捉えられない不分明な領域へと、言葉のみならずすべての存在者に先立つ非人称の「実存」、すなわちレヴィナスが「イリヤ」と呼ぶ領域へと、向かうこと」¹⁶⁾であるとしていた。ただ、描画という書物とは別のエクリチュールへと移行したクロソウスキーなどとは異なり、ブランショはランゲージュの実践というそのスタイルを手放すことは無かったという点をここで再確認しておく必要がある。ラカンに依拠する本稿の立場から、このようなブランショの文学言語を捉え返すのであれば、それは「ランゲージュは現実的なものを喰う *le langage mange le réel*」¹⁷⁾と語るその言葉と相関しているといえる。少なくとも七〇年代以降のラカンにおいて、ランゲージュの実践は、「現実的なもの（現実界）」を語の物質性へともたらしことを意味していた。ブランショにおける非人称空間もラカンにおける現実的なものも、共にランゲージュとの密接な相互依存のなかで機能する。したがって、「彷徨=遍歴」とは、実際的な世界のなかでさまようということではなく、あくまでも外とつねに接触しながら自己との対話において逡巡することで不断に湧き上がってくる言葉によって実践される行為なのである。

もちろん、ラカンがブランショを参照するのは、『精神分析の倫理』¹⁸⁾における『ロートレアモンとサド』および『同一化』¹⁹⁾のセミナーにおける『謎の男トマ』の初版だけであり、セミナーにおいて直接的にラカンが言及しているわけではないものの——しかしながら当時の言説空間から考えれば明示せずとも直接的な影響を受けている可能性をすべて否定することはできないが——、彷徨の意義をより明確するために、『文学空間』においてモーリス・ブランショが、カフカをその事例として分析の俎上に挙げつつ、不幸な「彷徨」を芸術と結びつけていたことを改めて確認しておこう。

[...] カフカにとって、世界から追放されることは、カナンの地から締め出されて、荒野をさまようことを言いたいのである。そして、あたかも終わりになき移り歩きの彷徨において、彼が

世界の外に投げ出され、この外をひとつの別世界にし、この彷徨を原理、新しい自由の始まりにすることによって、絶え間なく戦わなければならないかのように、このような状況こそが彼の闘いを悲壮なものにし、彼の希望を絶望的なものにする。出口なしの、確信なしの戦い、そこで彼が勝ち取らなければならないもの、それは彼にふさわしい敗北、追放の真理であり、潰走の真っただなかへの帰還なのである。(EL, 82 / 八四)

ブランショは、「本質的であるのは、カナンの地にすがらないことだ」(EL, 91 / 九四)とも述べているが、それはつまり、カフカが乏しさのなかで最後に頼みにできる目的地すら奪われていると言うに等しい。そして、——ラカンにおける〈父の諸名〉との相関を、われわれとしては想起せざるをえないのだが——カフカにおけるさまよい歩くことのこの旅程は、「父のあやまち«la faute du père»」(EL, 88 / 九〇)を根源的な原因としている。「父の真理」は、それを押し退けようとするほどに迫りくるものであり、父との相克こそがカフカにとっては極めて重要な意味をもっていた(EL, 90 / 九三)。たとえそれを信仰することが、迷いなく生きることができるような指針を与えてくれるものだとしても、間違いを犯す〈父〉を無謬の大他者として肯定することはできない。〈父〉を目標とし、それに同一化してしまえば、その過ちという負債をも継承しなくてはならなくなるからだ。罪の連鎖を途切れさせるためには、横暴な権力を振るう存在としての〈父〉との関係を切断しなければならない。こうした〈父〉への不信こそが、欺かれない者であろうとすることへと「芸術家」を駆り立てる。したがって、〈父〉を傷つけようとナイフを振るう彼の憎悪に否定的な側面ばかりを見て取るべきではなく、カフカの文学が創りだす豊穡さを、この疑惑こそが前進させたことに注目すべきである。ブランショは言う。

かりに芸術が一般的には根拠づけられていないとしても、少なくともただカフカにとってだけは根拠づけられている。なぜなら、芸術はまさしくカフカがそうであるように、世界の「外」であるものに結びつけられており、そして彼は親密な関係もなく、休息もないこの「外」の深さ、すなわちわれわれが、自分自身とさえ、自分自身の死とさえ、もはや可能なことの諸関係をもたないときに現れるものを表現している。[……] もし芸術がある別の世界ではなく、あらゆる世界の他者のなかに、その起源をもっているということが真実なのであれば、このことは芸術がある別の世界を明示するということを意味しない。[……。](EL, 89-90 / 九二)

「外」は、芸術家の描く世界がたとえ現象として可視的なものではないとしても、此处ではないどこか存在しない場所を空想するものではないということを証明してくれる。芸術とは、どのような世界のなかにいる者たちにとっても不可能であるはずの「現実的なもの」の領域を、ごくわずかであっても表現しようとするその努力の結晶であり、芸術家たちがさまようのは、このような根源へとつねに戸惑いながらも対峙することによって、幻想に欺かれることに反逆するからなのだ。

3. ラカンとブランショにおける「線」と「異版」の価値

また、この「外」という概念が、七〇年代以降のラカンにとっても重要な意味づけをされていることは指摘するに値する。というのも、彼は「外-在ek-sistence」(XXII, 158)という概念をそこで肝要なものとするようになるからである。ブランショにもおそらく残響しているのであろうが、ラカンにおけるこの外-在のひとつの由来としてハイデガーの名を挙げることができるであろう。じじつ、『芸術作品の根源』等において、彼は「外在(=実存) Existenz」を、「現-存在が歴史的に〔存在の開けへと〕外在すること(耐えとおすこと) Ausstehen」²⁰⁾を表示するものとして使用していた。ただ、ラカンにおいて外-在とは、現実界・象徴界・想像界という三つ組を維持するためのボロメオの結び目という形式を意味する(XXII, 196)。ここでこの構造を支える根拠となるものがエクリチュールである。彼において、シニフィアンは象徴界に位置づけられ、エクリチュールが現実界に置かれる²¹⁾。というのも、シニフィアンはイマージュと結合することによって、象徴的な意味を生成していくが、エクリチュールはラカンの重要視する現実界を表現するものとしての数学的な図像、すなわちマテームの原料となるものだからである。

このようにラカンがシニフィアンではなく、エクリチュールを重要視しているという事実は少々意外かもしれないが、そうした言及は、セミナーの各所に見受けられる。一例として、七〇年代の代表的なセミナー『サントーム』において、ラカンが思考に支えを与える装置としてのエクリチュールを見出そうとする際にデリダに言及し、「私が彼〔デリダ〕に道を示したということは明白である」(XXIII, 144)などと発言していることが挙げられる。このような仕方ではラカンがデリダへと触れていることには、精神分析がパロールの専制、「現前の形而上学」であると誤解されてしまうことへの牽制ないし皮肉もあるのであろうが、その発言は必ずしも無根拠なものではない。なぜなら、彼は六〇年代初頭のセミナー『同一化』(1961-62)のなかで「一の線 *ein-ziger Zug, trait unaire*」なる概念に着目していたからである。ラカンは『サントーム』において、エクリチュールを等閑視していないことの証拠を「一の線」に求めた上で、「問いに付されるエクリチュールは、シニフィアンとは別のところに由来する」(XXIII, 145)と指摘する。ここでもエクリチュールはシニフィアンから区別されている。またラカンは一九五九年に第二版が公刊されたジェームズ・フェヴリエによる『エクリチュールの歴史』²²⁾を、『同一化』のセミナーのなかで参照しており、彼はその時からエクリチュールの特異性に気がついていたのだが(IX, 81)、まずここで重要であるのは、この「一の線 *ein-ziger Zug, trait unaire*」の「一」をどう捉えるか、すなわち唯一のものとしての「一」なのか、数えられる「一」なのかという問いである。ラカンの回答は明白である。つまりそれは後者、刻まれた数えられる線である。ラカンの〈一〉は、新プラトン主義的な還帰すべき故郷としての〈父〉に擬えられる一者とは全く異なるのだ。じじつ、彼は、「一の線 *ein-ziger Zug, trait unaire*」を後期プラトンの『パルメニデス』での対話における〈一〉や、プロティノスの〈一者〉とは区別するように注意を促している(IX, 35)。というのも、「一の線」とはあくまでも数えられる一であり、起源への遡行を示すものではないからである。「一の線 *ein-ziger Zug, trait unaire*」は一本一本のエクリチュールなのであり、それゆえにこそ単数の〈父の名〉やファルスといった去勢の論理を免れる〈父の諸名〉、すなわち「欺かれない者」の彷徨に重なり合わせることができる。

また、エクリチュールは聴かれることによってパロールの現前を保証するシニフィアンではなく、数学的なものにおいてしか書くことのできないものである。そして、それが悪名高いラカン独特のマテームの数々を生み出すことになるだが、このような価値づけは、「文学と死の権利」において「[...] あらゆるもののなかでもっとも完全なものは、厳密に論じ、いかなる存在にも対応しない数学の言語である」²³⁾というブランショの思考とも呼応しているように思える。くわえて、ブランショは「話すことは見ることではない」において、次のようにも述べている。

——書くということは、パロールを目に見えるものとして与えることではない。流布している語源学の遊びによれば、エクリチュールは切断する運動、裂け目、急変とされている。

[...] 書き記すことと同様に、それはかき傷である。より前に、より遠く遡れば、書くことと曲げることは再び結ばれる。エクリチュールとは、探求の曲がり角がすでに堤起していた、そしてわれわれが熟慮の湾曲うちに再び見出すこの曲線である。²⁴⁾

ブランショの言う「曲線」とは道を逸れることとしての錯誤的な彷徨と同種のものであり（*EL*, 36 / 八三–八四頁）、それは流離しながら、「出会い=交わりの外に進むこと」（*EL*, 37 / 八五）を意味する。逆説的ではあるが、その具体的な手段こそあらゆる迂回によって維持される「対話」であった（*EL*, 43 / 九三）。われわれは、ここでもブランショとラカンの彷徨への思索が合流していることを確認できる。じじつ、ラカンは『精神分析の四基本概念』において、錯誤しつつさまようことを精神分析そのものに擬えていた²⁵⁾。精神分析はひとが一步引いてしまうような分析主体がもっている驚くべき彷徨の力を解放させようとするものなのである。『欺かれない者はさまよう』においてラカンは、彷徨者を「巡礼する騎士 *chevalier itinérant*」（*XXII*, 19）に喩えているが、もちろん彼らは当て所ない流浪の旅をしているのではなく、それが父の諸名であるからには、単一の聖地なき巡礼の「旅程 *iterare*」（*XXII*, 19）、すなわちつねに遍歴する旅の途上にいる。

他方、ブランショが『文学空間』において「おそらく、待ち受けるべき唯一のものである道なしのこの目的に通じうる目的なき道」（*EL*, 70 / 七二）の存在を指摘しているように、重要であるのは、目的地が不可能であるがゆえに、対話を繰り延べし、終わりのない道の途上で踏みとどまり続けることである。この道行には〈父の名〉に類するような完全性への希求が決して排除されていないのであるが、この巡礼が「欺かれない者はさまよう *les non-dupes errent*」としての「父の諸名 *les noms du père*」に関わり合う以上、そこにはただ一つに決められた対象や標的が存在していないことを同時に明かしている。それは主体そのものを断片化していくのではなく、不可能な到達地点としての〈父〉を複数化することによって危機を繰り延べしていく。ラカンはこの〈父の諸名=欺かれない者はさまよう〉に類する概念として〈父へと向かう異版 *version vers le père*〉（*XXIII*, 19）という概念を提示しているが、ブランショも「言葉を語ることは見ることではない」において「曲がり角」と「旋回」と同一視しながら、この「異版 *version*」（*EL*, 42 / 九二）という語を使用することで、対話における迂回の価値を際立たせていた。『文学空間』においてもブランショは、「自分がどん底にまで打ち砕かれたと感じるその場所が、破滅をもっとも偉大な創造の可能性に換える深み

を生む」(EL, 70 / 七三)と言明している。あらゆる苦悩こそが転回の契機となる。苦しみ悶えることの旅程は死の欲動の表現であるが、それは欺かれない者の生に深みを与えることへと貢献する²⁶⁾。自己自身の心的な生を苛む死の欲動こそが新たな生を創造しうる。だからこそ、「[...] 死とはわれわれが逸らされている生の側面であり、それはたんにこの迂回、反発の彷徨である」(EL, 190 / 二〇三)と彼は言う。つまりブランショの死とは、さまようことによって生きることであるのだ。それは新たな「ヴァージョン」によって生を塗り替え続けることと同じであり、唯一の〈父の名〉という虚妄なる詐欺を否定し、異版としての〈父の諸名〉を求めることによって、正道を踏み外した横路を踏破しつつ新道を切り開く欺かれない者たちの生そのものである。

おわりに

ラカンとブランショにはその実人生において共通点が少なくない。二人とも、二〇年代はアクシオン・フランセーズに関与し、パリのサンタンヌ病院で精神医学を学び、バタイユと友愛を結び、その妻だった女性と深い関係になり、デュラスとも親交があった。また、ハイデガーからの強い影響を受けつつ、その磁場から抜け出そうと苦心した。たしかに、横暴で自分の欲求が満たされなければ駄々をこねるラカン²⁷⁾と静謐でひとを畏怖させるような印象をひとに与えていたというブランショ²⁸⁾の人格は正反対であるように見え、互いに関する発言は少ないが、ただ決して皆無ではなく、その残された言葉には十分な敬意が感じられるのも事実である。アンドレー・ラコー²⁹⁾がブランショの思想に後期ラカン的なものの萌芽を見ているように、——「分析の言葉」(『終わりなき対話Ⅱ』所収)におけるブランショによるラカンの理解がやや通俗的なものである一方で——とくにラカンのブランショへの接近は、十分に想定しうるものである。それは、ブランショの複数性の思考が、七〇年代のラカンのセミネールと共振していることを意味する。つまり、縋り付くことのできる安全地帯としての単一的な〈父〉という幻想に欺かれないがゆえに彷徨を余儀なくされる生を粗描しようとした点において、ラカンの理論はブランショの思索と類縁であるのだ。その内実の核となる——大他者としての〈父〉に対して——「欺かれない者の生」とはいかなるものであったのかを最後に改めて整理しておこう。

〈父〉という幻想に飲まれ、それに騙されて生きることは幸福な生である。なぜなら、〈父〉への無条件な信頼は、実際的な世界に生じる出来事の残酷さに目を閉じることによって、美しい夢から醒めないままに生を完遂することを可能にするからだ。そして、〈父〉を崇める者たちは、幸福な空間を保守するために、彼らの周囲にあらゆる虚飾で彩った綺麗事を張り巡らせて行く。それに対して、欺かれない者たちは、〈父〉が——まるでオシリスのごとく——切り刻まれ、断片化されているがゆえに、それを一つに統合することがもはや不可能であることを知ってしまった。こうした状況において、それでもなお生きるために欺かれない者たちが必要とするものは、——文学や数学なども含み込んだ——決して既成の諸価値の群れとは折り合うことのない非常識な芸術による不断の創造行為である。温和で安心できる何ものもこの世界にはもはや残されていないということ を正視しつつ、屈折しながらでも生を継続させるために、緩慢に心的な生を苛む不鮮明な記憶を表現へと流し込んだその成果物が、欺かれない者たちの作り出す〈父の異版〉である。そして、この

〈父の諸名〉としての異版は、〈父の名〉がもはや普遍的価値とその優位性をほとんど失いつつあることを白日のもとに晒すのだ。

注

- 1) 郷原佳以「『終わりなき対話』と『終わりなき分析』——ブランショとフロイト」、関東学院大学紀要 (131)、二〇一四年、一二一頁。
- 2) Jacques Lacan, *Le Séminaire livre VII : L'éthique de la psychanalyse 1959-1960*, Paris, Seuil, 1986, pp. 328-329. [『精神分析の倫理（下）』小出浩之・鈴木國文・保科正章、菅原誠一訳、岩波書店、二〇〇二年、九五頁]。
- 3) *Le Séminaire XI : Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, p. 248. [『精神分析の四基本概念』小出浩之・鈴木國文・新宮一成訳、岩波書店、二〇〇〇年、三七一頁]
- 4) 宇野邦一「ブランショの革命」、『思想』、第九九九号、二〇〇七年七月、一七頁。
- 5) Jacques Lacan, *Le Séminaire XXII: Les non-dupes errent*, inédit, Association freudienne Internationale, Leçon du 13 novembre 1973, p. 9. 以下、ラカンのセミネールへの参照は、その巻号を意味するローマ数字で略記し、頁数と共に本文中に略記する。
- 6) ラカンにおける〈父の諸名〉という問題系の端緒となったものについて以下を参照。桑原旅人「〈女性の享楽〉と『父の諸名』——ジャック・ラカンによるポール・クローデル「クーフォンテーヌ三部作」の註釈一」、『Résonances』、第一〇号、東京大学教養学部フランス語部会『Résonances』編集委員会、二〇一八年。
- 7) 〈父〉の失墜と大他者の欠如の関係については以下の拙論を参照のこと。桑原旅人「『大他者における欠如のシニフィアン』と『対象a』——ジャック・ラカンによる『ハムレット』註釈の理論的意義一」、『フランス哲学・思想研究』、第二二号、日仏哲学会、二〇一七年。
- 8) Éric Laurent et Jacques-Alain Miller, *Séminaire I: L'Autre qui n'existe pas et ses Comités d'éthique*, inédit, Première séance de séminaire (mercredi 20 novembre 1996).
- 9) Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955, p. 97. [モーリス・ブランショ『文学空間』粟津則雄、出口裕弘訳、一〇〇頁] ブランショからの引用は既訳を参照したが、原則として拙訳である。以下、ELと略記し、邦訳の頁数と共に（原書／邦訳）という形式で本文中に記載する。
- 10) Jacques Lacan, *Le séminaire XIX L'acte psychanalytique*, inédit, Association freudienne Internationale, Leçon du 15 novembre 1967, p. 15.
- 11) トマス・アキナス『神学大全II』山田晶訳、中央公論新社、二〇一四年、二二頁、註一三。
- 12) Gabriel Marcel, *Homo viator : prolégomènes a une métaphysique de l'espérance*, Paris, Aubier, 1944. [ガブリエル・マルセル『旅する人間』（マルセル著作集四）山崎庸一郎ほか訳、春秋社、一九六八年。]
- 13) ラカンの旅する主体は、キリスト教的な神への無条件の帰依に依存できなくなったがゆえに、精神的な旅をすることを苦悩と結びつけざるを得なくなったワーズワースやキーツなどのイギリス・ロマン主義の詩人たちに接近している。Cf. M. H. エイブラムズ『自然と超自然——ロマン主義理念の形成』吉村正和訳、平凡社、一九九三年。

- 14) ブランショにおけるイメージの問題についての詳細は以下の研究を参照のこと。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、二〇一一年。
- 15) 湯浅博雄「モーリス・ブランショにおける言語と虚構」、『ブランショ生誕100年——つぎの百年のために』、思潮社、二〇〇八年、二九九頁。
- 16) 安原伸一郎「『死』で文学を語ること——「文学と死への権利の可能性——」、『思想』、第九九九号、二〇〇七年七月、八七頁。
- 17) *Le Séminaire XXIII: Le sinthome 1975-1976*, Paris, Seuil, 2005, p. 31.
- 18) Jacques Lacan, *Le Séminaire VII, L'éthique de la psychanalyse*, inédit, Association freudienne Internationale, Leçon du 30 mars 1960, p. 318.
- 19) Jacques Lacan, *Le Séminaire IX L'identification 1961-62*, inédit, Association freudienne Internationale, Leçon du 27 juin 1962, p. 392.
- 20) Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes in Gesamtausgabe*, Band 6, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1980, S. 55. [マルティン・ハイデッガー『芸術作品の根源』関口浩訳、平凡社、二〇〇八年、一一〇-一一一頁]
- 21) *Le Séminaire XVIII: D'un discours qui ne serait pas du semblant 1971*, Paris, Seuil, 2006, p. 122.
- 22) James Fevrier, *Histoire de l'écriture*, Paris, Payot, 1959.
- 23) Maurice Blanchot, *Le part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 325. [モーリス・ブランショ『焰の文学』重信常喜、橋口守人訳、紀伊国屋書店、四〇八頁]
- 24) Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 38-39. [モーリス・ブランショ『終わりなき対話I』湯浅博雄ほか訳、筑摩書房、二〇一六年、八七頁]。以下、EIと略記し、邦訳の頁数と共に本文中に記載する。
- 25) *Le Séminaire XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, p. 240. [『精神分析の四基本概念』小出浩之ほか訳、岩波書店、二〇〇〇年、三五九頁]
- 26) ブランショとラカンを比較しつつ、死の欲動の問題を論じた先行研究として次のものを参照のこと。Cf. Allan Pero, "The Call of the Anterior": Blanchot, Lacan, and the Death Drive, *Understanding Blanchot, Understanding Modernism*, London, Bloomsbury Academic, 2018.
- 27) Cf. Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan: Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris, Fayard, 1993. [エリザベト・ルディネスコ『ジャック・ラカン伝』藤野邦夫訳、河出書房新社、二〇〇一年]
- 28) Cf. Christophe Bident, *Maurice Blanchot — Partenaire invisible*, Ceyzérieu, Champ Vallon, 1998. [クリストフ・ビダン『モーリス・ブランショ——不可視のパートナー』上田和彦ほか訳、水声社、二〇一四年]
- 29) Cf. André Lacaux, « Blanchot et Lacan », *Essain*, n° 14, 2005/1, p. 41-68.

La vie des non-dupes - la résonance spéculative de Jacques Lacan et Maurice Blanchot -

Tabito KUWABARA

Cet essai examine le cours du sort d'un sujet qui a perdu confiance en l'existence absolue de « Père », tout en s'appuyant sur les réflexions de Jacques Lacan et Maurice Blanchot, dans une perspective d'erreur. Nous comprenons que Lacan et Blanchot répondent dans un sens de pluralisme, contrairement aux études antérieures qui mettent l'accent sur leurs différences. En particulier, la théorie de Lacan partage les pensées de Blanchot en ce sens qu'il tente d'esquisser la vie qui est forcée d'errer. Dans tous les cas, nous voudrions considérer le point où résonne la théorie de Lacan et la pensée littéraire de Blanchot en révélant la vraie nature de leurs mots.

「人間統治術」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世紀フランスの哲学者は道徳に夢中だった、と言われる。中でも唯物論者の「執着」が並大抵でなかったことを証言する研究は少なくない¹⁾。その奇妙な「執着」の最たるものが、「純粹に破壊的」で「ただのσκάνδαλ好き」(*Stanford Encyclopedia of Philosophy*, d'Holbach) とされるドルバック男爵(1723-89)の構想する『エトクラシー *L'éthocratie ou le gouvernement fondé sur la morale*』(1776)だろう。

唯物論者たちは一層困難で、ほとんど絶望的でさえある賭けを冒していた。というのも、彼らは、神と魂と同じく自由を否定しなければならなかったのだから。もしも彼らが自由でないのならば、いったい義務についてどう話せばよいのだろうか。時計は良心によって正確に時刻を指すように教えたりはしない。けれども唯物論者は皆、唯物論以上になおいっそう道徳に執着していた。彼らは自家撞着に煩わせられないためにそれを知らないでいるか、知らないふりをした。(ダニエル・モルネ『十八世紀フランス思想——ヴォルテール、ディドロ、ルソー』、市川慎一・遠藤真人〔訳〕、大修館書店、1990年、69頁)

なるほど、唯物論者が「道徳に執着する」のは「自家撞着」に陥っているように見える。そのためか、従来、その「ほとんど絶望的な賭け」は真剣に掘り下げて研究されてこなかったように思われる。ドルバックの「エトクラシー」にしても、研究の進捗はまるで見られないようである。しかし、本当に「絶望的」なのだろうか。むしろ、ナヴィルがドルバックに見出す「協働主義 *le coopérativisme*」などは生産的で、自然主義の源流のひとつに数えられてもよさそうなのである²⁾。それなら、大成功を収めている、とも言えよう。そこで、以下、ドルバックの自然道徳が「エトクラシー」という理念に結実する、その過程を解明していく³⁾。第1章で「自然道徳」を、第2章で「エトクラシー」をそれぞれ論じながら、「自家撞着」——〈自由を巡るパラドクス〉——が解消されることを論証する。

実際、ドルバックは自然道徳に「執着」している。その出発点は、『偏見論』(1770)が旧体制に対して下す、「習俗の腐敗」という診断である。その「腐敗」が人間を「恥ずべき緊縛状態」(*EP* 154)に陥れているので、その「緊縛」から解放して自由にしていあげたい、というのである。しかし、『自然の体系』(1770)が人間に対して下す診断は、その行動が必然性に縛られていて自由でない、というものである(第1部 第9章)。なるほど、「自家撞着」に陥っているように見えるのは間違いない。「自由」を否定して決定論を支持する唯物論者が、それでいて「義務」の道徳的価値を擁護することなどできそうにない。しかも、自然法則を安易に道徳規範に転ずる、という抜け道は「自

然主義の誤謬」の名で告発されてきたものである。

1. 人間の自然化

この難局を抜け出て〈自由を巡るパラドクス〉の解消を目指すには、何にせよ、人間という存在者の本性を解明しておくことが先決である。その解明を通して人間に関する認識が自然化されるなら、その行動の仕組みが解明されるかもしれない。行動の仕組みが明らかになれば、行動を制御することもできるかもしれない。『百科全書』の重要な寄稿者——冶金、地質学、医学、鉱物学、化学、等々——でもあるドルバックは自然哲学の成功、その生産性を高く買っている。それで、その「哲学的精神」を借りて行動理論——「立法者が気を配るべきなのは人々の行動だけ」（*PN* II 80）——を構築できる、というのである。「道徳」は「習俗の科学 *la science des mœurs*」にほかならない。対象が「習俗」であれ、「科学」であるからには、「経験そのものの確かさを判断する鋭敏さ *la sagacité*」（*EP* 245）だけが拠り所である。その「鋭敏さ」が請合ってくれる感覚の明証性が「効用の精神」（*EP* 247）の〈自然さ〉を明らかにしてくれる。

1.1. 感覚の明証性

先に破壊してから建設に取り掛かるドルバックは、実のところ、デカルトに似ているのかもしれない。懐疑から出発して確実なものを探る点、懐疑を緩和しなければならないことを知っている点で合理的である。ただし、デカルトとは違って、懐疑に対する「反撃」に急反転したりしない。感覚に対する信頼をあっさり捨ててしまうのではなく、その信頼回復に手を尽くすのである。結局のところ、感覚のほか、人間が頼れる情報源などないのだから。

感覚を鵜呑みにするわけではない。感覚のせいで誤ることがあるのは承知しているから。しかし、いつも欺くわけではない、ということも知っている。目の教える太陽は実物よりもずっと小さい。しかし、経験——感覚〔器官〕を使用することの繰り返し——の教えるところ、対象は距離に比例して小さく見えるものなのである。それで、太陽は地球よりもずっと大きい、という確信に至る。だから、感覚だけで、感覚に由来する速断を修正できる。（*BS* 143）

生来の所与である感覚器官を繰り返して使用することで感覚由来の誤謬は修正され、いずれ、その反復される使用は「経験という権威」（*BS* 142）となる。つまり、真偽を判定するための拠り所が得られる。その拠り所こそ「良識」にほかならない。

道徳の真なる原理を明らかにするには、神学も啓示も神も不要で、良識 *le bon sens* だけで足りる。自分自身に立ち返るだけでよい。自分自身の本性 *la nature* を顧みるだけでよい。感覚に明らかでない〔自分にとっての〕利益について考えるだけでよい。社会の、そして、その構成員各個の目的について考察するだけでよい。それだけで、美德は人類の利得、悪徳は人類の損失、とすぐにわかるだろう。（*BS* 11）

「良識」は生具の感覚器官を反復して使用することの果実だから、「良識」だけで打ち立てられる、という点で、打ち立てられる道徳は「自然」の名に値する。それで、「良識」が明らかにしてくれる「真なる原理」、「美徳は全人類の利得」という結論にまで至る出発点とはどんなものなのか。

1.2. 感覚的存在者

人間は、ありのまま——感覚できる存在者 *un être sensible*——でいるだけで自分の好き嫌いを区別できる。他の人間も自分と同じ感覚的存在者である、と知るだけで、他の人間の利害を知らずにはいられない。仲間 *son semblable* を必要としているだけで、自分に不都合な感情を仲間に抱かせないようにすべき、とわかる。だから、感覚して考える存在者は感覚して考えるだけで、自分のためであれ、他の人々のためであれ、自分のすべきことを発見できる。私は感覚する。他者も私と同じく感覚する。これこそ、道徳全体の土台である。（BS 195）

「自分自身に立ち返る」ことで明らかになるのは、自分が「感覚できる存在者〔感覚的存在者〕」である、ということである。言い換えれば、「好き嫌いを区別できる」ということでもある。しかも、ある対象を好きであるとは、その対象を追いかける、ということであり、ある対象を嫌いであるとは、その対象から逃げる、ということでもある。つまり、人間は不足を抱えており、その不足を補う必要に迫られているので行動しないわけにはいかない、ということである。そして、四六時中、そのような衝動に駆り立てられている。こうして人間本性を行動に換言できること、この点こそ「良識」の第1の発見である。感覚できることのうちに行動できることまでがすでに含意されている⁴⁾。

1.3. 互惠主義

そして、第2の発見は、自分が自分と本性を同じくする存在者——「仲間〔似ているもの〕」——に取り囲まれている、ということである。こちらと同じ本性を具えているからには、向こうも好き嫌いを判別できて、その好悪に応じて行動できるわけである。つまり、こちらと同じく、何らかの不足を抱えて必要に迫られているはずなのである。そして、この発見が「〔自然〕道徳全体の土台」に据えられる。互いに協力して不足を補い合うことができるかもしれないのだから。そのような協力の交換——〈互惠 *la réciprocité*〉——を促進できるか、そのための仕組みを構築できるか、その点が「自然道徳」の成否を左右する。

協力の交換を促進できるための条件は何か。そもそも、個々の好悪が異なっていなければならない。好悪が完全に一致すると「戦争状態」——「同じ社会の異なる成員間で生じる永遠の闘争」（PN II 8）——に陥りかねない。好悪に差があれば、好みを満足するための手段もそれぞれ異なっているはずである。生具の「才能 *le talent*」が異なれば、その果実である「手腕 *l'industrie*」にも差があって当然だろう。そして、それぞれ具えている「手腕」が異なるおかげで、互いの「手腕」を交換することにより「利得」が生じることとなる——「皆が祖国に貢献できるようになってほしい。ただし、各人

各様、異なる仕方です」（*PN II* 129）。しかし、交換を可能にするほどの差異、という条件は、人間が「有機組織 l'organisation」の産物であることを思い起こせば、もうクリア済み、と断じてよかろう。人間ほど複雑な「有機組織」であれば、複数の個体が全面的に同じ組成を具えているとは考えにくい。身体的にも心的にも個体差があって何の不思議もないし、事実、日常的に観察されるところである。

1.4. 理性

しかし、「才能」にも「手腕」にも個体差があるとして、それだけで自動的に〈互惠〉の仕組みが機能しはじめるものだろうか。協力の交換を促すには、他にもクリアしなければならない条件がある。問題は、協力の交換で生じる「利得」に気づけるか、という点である。というのも、こちらの「利得」のために費やすべき「手腕」を向こうの「利得」のために費やすのだから、交換が成立する——〈お返し〉が得られる——までの間は損しているように見えてしまう。しかし、交換が成立してしまえば、損失は利得に転ずることとなる。そもそも、一時的な損失を大きな利得に結びつけてくれる手続きが交換というものである。

一時的な損失という〈迂回〉を経る結果として大きな利得にありつけるだろう、という作戦を企てられる存在者、そのような先読みに長ける存在者の間でだけ協力の交換は成立する。だから、協力の交換が促進されるには、迂回戦略を企てられること、その戦略に組み込まれている時間差〔時間の遅れ〕をうまく処理できるだけの「先見の明 la prévoyance」を具えていることが欠かせない。そして、そのような予測能力こそ、ドルバックが「理性」の名で称揚するものにほかならない。

人間の尊厳は理性に存する。理性を使用してこそ、人間は存在を維持して現実存在を幸福にできる。理性なしの人間など自動機械——至福のために何もできない——にほかならない。実際、人間を社交的にするのは理性でないのか。心から欲する善を獲得し、弱さのせいで遠ざけられない悪に抵抗するには仲間が必要、と気づかせてくれるのは理性でないのか。社会——社会の利益は自分の利益に常に結びついている——を支えて守り、自分にとって快適なものとするための手段を教えてくれるのは、経験に助けられる理性でないのか。自己保存、安全、快楽が同胞の援助、同胞の慈善を得るために守るべき行動に依存することを人間に証明してくれるのは理性——真理に啓蒙されている——でないのか。だから、道徳を支えているのは理性であり、その理性は、経験も真理もなければ、無である。（*EP* 34-35）

「経験に助けられる理性」が「鋭敏さ」の正体である。経験を反復することで磨かれてゆく予測能力のことである。おかげで、「仲間」の行動を予測しながら、「同胞」から「援助」「慈善」を得られるよう計算して手筈を整えることができる。そこまで手を尽くして追いかけられるのが「善」、避けられるのが「悪」である。しかし、どのようにして予測するのか。「身体的感覚性 la sensibilité physique」が向こうでも同じように機能している、という仮説が立てられればよい。感覚情報がこちらと同じように処理されているなら、「仲間」の行動を自分の行動に置き換えて予測できる——

〈心の理論〉——のだから。経験を積むことで仮説は検証されていき、自分で自分の行動の結果を正しく予測できるようになるだろう。

「理性」という「先見の明」が具わっているのだから人間は「自動機械」でない、とドルバックは言う。しかし、自由を頑なに否定するドルバックを思い起こすなら、「卑小な機械」(EP 84)ではない、というだけであって、「機械」でないわけではなかろう。というのも、必然性に縛られているのでなければ、計算能力が何の役に立つのか。何を予測できるのか。「尊厳」はあるにせよ、必然性に縛られている、という意味で、人間はやはり「機械」である。

1.5. 宇宙という機械

天体が力学法則で厳密に縛られていればこそ、天体の運動は予測可能なのである。「理性」が予測能力として機能するには、そもそも、必然性が織りなす宇宙全体の秩序に人間もまた組み込まれていなければならない。実際、「すべて互いに結びついている」(BS 81) のだから、「自然の秩序」(BS 39) を免れている存在者などいない。全体が絶えず動いている。ただし、宇宙は永遠の昔から存在するので、前もって定められてる目標も予定もない。永遠に同じままの「必然性」——自然法則——に縛られたまま、「有為転変」があるだけである。だから、宇宙全体に劣らず、人間もまた「必然性」に厳しく縛られている——「あることをすることもしないことも自由である、と思ひ込ませる内的感覚など純粋な幻想にほかならない」(BS 78)。

「自然の秩序」という必然性の正体は「事物間の永遠な必然的關係」である。そして、人間行動を縛る「必然性」の正体は「人間間の恒常的關係」(EP 4) である。人間は、自分の不足を補うため、周囲の人々と「関係」を結ばずにはいられない。つまり、「仲間」を得ずにはいられない。周囲の人間——同じ社会の成員——を「仲間」として利用できる、その可能性を発見できるところに「自然道徳」の可能性がある。その利用可能性に照らして、「仲間」の気に入る行動が「善」、気に障る行動が「悪」となる。「仲間」の顔色で行動が決まるわけである。そして、それが、「事物間の永遠な必然的關係」の命ずる「法」に則って行動する、ということにほかならない。その「法」の遵守が「自由」であり、その「法」の上に築かれる「義務」を遵守することが「美德」である。いずれにせよ、人間は縛られている。

道徳義務は法 *une loi* を前提している。しかし、その法は、事物間の永遠な必然的關係——神の現実存在とは何の関係もない関係——に由来するものである。人間の行動規則の源は、人間が知ることのできる人間本性であって、知りようのない神の本性などではない。(BS 194)

1.6. 有機力学

とはいえ、人間の場合、天体の運動が縛られているのと同じオーダーの「必然性」で行動を縛られているわけではない。無論、運動にせよ、行動にせよ、条件全体がひとつに決まることでひとつに決まる、という意味では同じく必然的である。しかし、条件全体の複雑さのオーダーがまるで違う。その意味で、無数のオーダーの「必然性」が複雑に絡み合って決まる人間行動は、最も基本的

なオーダーの「必然性」で決まる天体の運動とは別物である。事実、人間行動の「必然性」を強調するドルバックは、その「必然性」が人間を弄ぶ運命のようなものではない点を強調することも忘れない——「人間の運命を改良することを妄想と見なすのはやめよう」（*PN* II 273）。

決定論は運命論ではない。逆説的に聞こえるかもしれないものの、人間は「必然性」に縛られているおかげで、行動を改善できる。入力する条件を調節することで、出力される行動を都合よく調整できるのである。決定する条件が数多く複雑に絡み合っているおかげで、決定する行動を微調整できることとなる。事実、生物は自分で自分の行動結果をモニターしながら、内外の条件刺激を制御——化学反応を通じて——して行動を微調整し、結果、環境に適応する。ここに、天体の運動を支配する力学とは別種の力学——非線形力学——を認める余地がある。なるほど、ドルバックの時代は機械論の後退期として知られている。「自動機械」と規定される人間も、運動方程式だけで単純に支配される「機械」ではもはやない。それとは別のオーダーに位置する「機械」であること、その点は、人間の「改善可能性」——「啓蒙の進歩」（*PN* II 228）——を請け合うものとして忘れられてはならない。

1.7. ここまでのまとめ

「自然道徳」の構築構想を巡ってドルバックの議論を追いかけてきた。ここで、その要点を形式的に書き換えて整理してみよう。

- ① 自己利益を最大化したい。 〈人間本性〉
- ② 最大化するには、他者から協力を引き出すほかない。 〈唯一の可能性〉
- ③ 引き出すには、他者に協力を支払うほかない。 〈唯一の可能性〉
- ④ ゆえに、他者に協力を支払うべし。 〈道徳規範〉

人間本性が出発点である。好きなものを得られる、という幸福を最大化したい——「長続きする堅固な幸福」（*SSI* 59）——というのは誰しもに共通する目標である（①）。とはいえ、大抵の場合、その目標を自力で達成することはできない。あるいは、自力で達成できる幸福だけでは満足できないことは明らかである。というのも、他者を自分の計画に巻き込むことで利得が大きくなることにすぐに気づかされるから。他者を巻き込むことが唯一の解決策（②）なら、巻き込まなければならない。それで、他者を巻き込むにはどうすればよいのか。というのも、他者は他者で自己利益の最大化を目論んでいるのだから。とはいえ、同じ種に属する存在者であるかぎり、向こう側としても、こちら側の支援なしで目論見を完遂することはできないはずだし、その必要を感じてもいるはず、と予測される。要するに、互いに相手の支援を必要としており、その必要が互いに了解されているわけである。この相互依存状態から、協力を交換できる、その可能性が切り拓かれてくる。そして、その可能性を現実のものとする唯一の策が、こちらから向こうの計画に貢献することである（③）。あるいは、相手側から先に協力が得られるなら、〈お返し〉を支払わずには済ませられない——〈返報性 la réciprocation〉——ということである。幸福を「長続き」させるには、関係の長期

化を図らなければならないのだから。

①から出発し、②③を経て④が結論される。自然本性から道徳規範が導出されるわけである。ドルバックは「自然主義の誤謬」を犯しているのだろうか——犯していない。規範といっても、事実上の唯一の可能性の別名にほかならないからである。他者から協力を引き出さないと幸福を最大化できないし、他者に協力を支払わないと他者から協力を引き出せない。他の手段はない。だから、他者に協力せざるをえない。しかも、それで自己利益が最大化されるのだから、他者に協力しないための理由はない。要するに、ドルバックの道徳規範の正体は、事実上の必然性——各個体の有機組織に左右される相対的必然性——なのである。そして、その必然性は社会という権威を後ろ楯とする「法」となり、その「法」に喜んで服することが「自由」となる。

2. 習俗の管理

しかし、実のところ、人間を自然化しただけでは、「自然道徳」の構築は、漸く途半ば、というところである。クリアしなければならない条件がまだ残っている。〈互恵〉の仕組み——「協働主義」——をうまく起動させるには、社会的経験を繰り返して「理性」を磨き上げる——他者の行動を予測できるように——ことが欠かせないこと、その点はすでに見たとおりである。ただ、そのまま正常に機能させつづけるにはどうすればよいのか。というのも、利得を最大化するためには、「幸福」——「快の継続」（SS158）——を「長続き」させなければならないのだから。

協力の交換が円滑に機能して永続するか、その影響が拡大していくか、それは、こちらから協力を提供するとして、向こうが〈お返し〉を支払ってくれるはず、という予測の成否にかかっている。「仲間」と見なしして取引を持ち掛けた相手がフリーライダーなら、〈互恵〉の仕組みは壊れてしまう。だから、「長続きする堅固な幸福」を目標に立てるかぎり、「自然道徳」にはフリーライダーを排除するための仕掛けも組み込まれていなければならない。この条件をクリアするには、社会を権威づけてフリーライダーに社会的処罰を下してもらわなければならないだろう。

2.1. エトクラシー

ドルバックが道徳を論じるとき、道徳と政治、両者の結びつきを強調しないことはない。実際、最大級に強調されている。

道徳と政治が結びついているのは明らかである。両者の利益を分かっても、助け合いを阻んでも、危険を招くのは必至である。政治の支えがないと道徳には力がなく、美徳に支援されないと政治はふらついて道に迷ってしまう。道徳の狙いは、美徳の実践が人間にとって最大の利得である、と人々に知らしめることである。統治〔政府〕の狙いは、人々に美徳を実践させることでなければならない。道徳は人間を善行へと誘えるだけである。統治なら人々に対して、法で善行を強制することも、報酬や施しで釣ることもできる。諸国民にとって道徳は思弁的な科学にすぎず、美徳がないかぎり、どんな地上権力も確実でなく実を結ばない、と統治者が自分で感じて、社会状態にある人間たるもの、美徳なしでは幸福になれず、と市民にも感じさせ

るのでないかぎり、道徳の教えも実践されないままに終わる。(SS I 7-8)

自然化されている道徳に結びつくことのできる政治は、同じく自然化されていなければならないだろう——『自然政治』(1773)。その目標は、神権の前に膝まづかせることなく、市民に「美德を実践させる」ことである——「健全な政治は人民の教育でなければならない」(PN II 67)。だから、政治を自然化するのとは、「統治」——「社会の器官 *organe de la société*」(PN II 61)——を道徳に基づかせることにほかならない。ドルバックが「エトクラシー〔徳治主義〕」と呼ぶ政治理念である——「道徳こそ優秀な統治全体の真なる土台である」(PN II 69)。そして、その理念を実現するには、「美德の実践が人間にとって最大の利得である」ことを明らかな形で市民に提示できなければならない。さもなければ、「法」の名の下で「美德の実践」——「善行」——を強要しても、反発を招くだけだろう。なるほど、「法」が「自然の秩序」に適っていれば、いずれ、「法」の違反者には「自然」という「必然性」が相応の罰を下してくれるはずである。だが、それでは、手遅れになりかねない。

2.2. 成果主義

そこで、「報酬」で釣ったり、罰で脅したり、「合理的存在者を支配するための術」(BS 227)を駆使する必要に迫られる。「自然」による「平衡」化の働き——「平衡 *l'équité* という不動の規則」(EP 152)——を促進するわけである。そのためには、成員をすべて一律に賞すればよいのだろうか。否、そのような「虚妄の平等」(PN II 72)で「平衡」に至れるはずはない。というのも、「自然」が「才能」を事前に不平等にばらまいているのだから。しかし、その生来の不平等のおかげで協力の交換が促進されるようになる点にはすでに言及した——「自然が個体間に置いた不平等は、悪の起源であるどころか、至福の本当の土台である」(PN I 21)。だから、互いに異なる「手腕」、あるいは、その成果を交換——「商業、すなわち、自由の子供」(PN II 22)——することを通してこそ、市民間に「平衡」が拡大していく。各人各様、異なる大きさの力で異なる方向にそれぞれ引っ張るうち、結果、全体が均衡することだろう。

「自然」が「平衡」を促進するのだから、社会という権威もまた「平衡」を促進するものでなければならない。つまり、社会による賞罰は、結果として釣合いが保たれるような形で配られるのが正しい。成員の個々の「手腕」、その成果に応じて「報酬」が支払われなければならない——「個々の才能に報いよ」(PN I 205)。さもなければ、「善行」に励むための動機が失われてしまう。そして、成果に応じて「報酬」が支払われるのだから、「善行」の成果は測られなければならない。その尺度は、自分の属する社会全体——「祖国」——の幸福への貢献度である。

美德だけが人間に差をもたらす。人間が愛着、敬意を支払うべき対象は、才能、美德、効用で祖国に必要不可欠とされ、祖国に最大の実利を得させる人々にほかならない。人々が人間なり事物なりに対して抱く感覚は、実在的であれ、仮定的であれ、効用に基づく。(EP 363)

公益への貢献を命ずるのが「人間と人間行動を健全に測るために確立されるべき一般規則」（EP 154）にほかならない。そして、その貢献度を測る尺度が「美德」——「社会に統合されている人間にとっての効用」（SS I 60）——である。要するに、社会貢献を促す行動傾向が「美德」であり、その傾向の成果——社会的「効用」——に照らして行動主体は「報酬」を支払われる。社会にとっての「有益さ」は、その社会の成員にとっての「有益さ」でもあるから、「報酬」——「敬意」——を支払って「効用」を高めつづけてもらおうとするのは、どの成員にとっても理に適っている。

2.3. 法

社会的効用という〈迂回〉を経るにせよ、結局のところ、自己利益を最大化したい——「自己愛 l'amour propre」——という自然本性に根差す欲求——「情念」——に動かされるわけである。

情念こそ人間の本質でないのか。人間が求めて欲するのは、自分の幸福に資する——と考えられる——ものでないのか。恐れて避けるのは、自分に益なく害になるものでないのか。有益な対象に向けて情念を燃やせ。そのような対象に自分の充足を結びつけよ。自分にであれ、他者にであれ、害あることが明らかな——すでに知られている——動機から離れよ。そうすることで、合理的で美德に適う存在者となれよう。（BS 181）

肝心なのは「情念」を殺すことではなく、制動することである。「情念」を殺してしまつては「美德」を実践するエネルギーまで失われてしまう。ブレーキを効果的に踏みながら、「情念」の勢いと方向を管理しなければならない。そのための有効なブレーキは、来世で待ち受けている審判などではない。「平衡な統治、厳格な法、健全な道徳なら万人に等しく有効」（BS 224）で、その違反に科される厳格な社会的処罰こそブレーキとして機能する——「公的権威の力は、それで抑制すべき情念の数に比例して大きなものでなければならない」（PN II 26）——に違いなかろう。そのように制動されてこそ、「美德」に適う行動を遂行できる。すると、「美德」とは「法」——「皆に好きに考えさせよ。ただし、自分の考え方を守るために他者を害することを許してはならない」（BS 227）——に「隷従することの産物」なのである。しかし、言い換えれば、「法」に服するかぎりには自由、自分の「幸福に向かう傾向を邪魔されない」（SS I 145）ということでもある——「自由であるとは法以外のものに服さないことである」（SS II 43）。「法」に服することが「自由」の質種となる——「人間の意志が法に優先するなら、どこであれ、人間は奴隷である」（PN II 43）。

とはいえ、人々に「法」を遵守させるには「管理の才能 les talents de l'administration」（PN II 23）が要る——「立派な法律、理性に立脚する教育、社会道徳に関する啓蒙、賞罰、以上が立派な市民をつくるための真なる手段である」（PN II 177）。「法」が遵守されず、うまく「統治」されていなければ、自由に幸福を求めても叶わないし、「美德」をどれほど称揚しても無駄である——「美德は下手に統治されている国のためのものではない」（EP 87）。「自然道徳」の完成には、「統治」を道徳に立脚させる——「情念」を「法」で抑える——ことが欠かせない。「幸福なくして人口〔増加〕なし。自由なくして幸福なし。法律なくして自由なし」（PN II 182）。

結論

われわれは、以上、ドルバックによる「自然道徳」の構築構想が宇宙という機械の「必然性」の周りを回っていることを論証してきた。その「必然性」を「自然」と名づけて〈統制原理〉として立てている、ということが明らかになった。これは、神を挿げ替えて「自然」を代置しただけなのだろうか。〈体系〉構築を目論んでいるからには、〈統制原理〉を立てることは欠かせない。問題は、その原理の正当性である。神を追ひ払っておきながら、「自然」を〈統制原理〉に据えることは正当なことなのだろうか。正当である、とドルバックが答えられるのは、宇宙の進化——「人間精神の進歩」(EP 373)——を確信しているからだろう。実際、ドルバックは、「自然選択」と呼べなくもなさそうな働きを認めている——「自然は、結局のところ、真理に合致しないものをすべて破壊する」(EP 97)。宇宙が永遠の昔から「有為転変」を繰り返してきたことを考えると、それを生き延びてきた「自然」を〈統制原理〉として立てることは悪くない選択である。

自由を巡るパラドクスも、実のところ、巡っているのは、宇宙の「必然性」——「自然の秩序」——の周囲である。〈統制原理〉である「自然」が「必然性」の名前なのだから、その意味で自由が否定されるのはわかりやすい。実際、ドルバックが自由を執拗に攻撃していることは確認した。しかし、それなら、議論が統治に及んだ途端、「自由」を擁護しはじめるのはということなのか。「自由」と引き換えでなければ、市民を「美德」——公益——に導くことができないからである。しかし、質種は取ってある。「法」に服するときだけ「自由」なのである。「法」に服する——「同胞市民」の幸福追求の妨げにならない——かぎり、「自由」である、という「内的感覚」を満喫すればよい。

しかし、真実を言えば、そんな「感覚」は「幻想」である。ドルバックの見るところ、「人間は、厳密に言って、いつも統治されてきた」(PN I 55)。管理されることと引き換えに「充足」を得てきたのである。管理されなければ、「自然の秩序」によって罰せられる。いずれにせよ、宇宙の「必然性」の縛りから逃れられるはずはない。宇宙こそ存在者をすべて包括する全体なのだから。ドルバックとしては、偏見による「緊縛状態」から人々を解放してあげたい。そのためには、「法」で厳しく縛るほかない。

註

- 1) 例えば、「18世紀の理性は、所謂、非人間的な機械論から程遠い」(Robert Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, Armand Colin, 1979, Albin Michel, 1994, p. 526)
- 2) Pierre Naville, *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle*, 1967, p. 259.
- 3) ドルバックの著作、『偏見論 *Essai sur les préjugés*』(EP, 1770)、『良識 *Le bon sens*』(BS, 1774)、『自然政治 *La politique naturelle*』(PN, 1773)、『社会体系 *Système social*』(SS, 1773)からの引用は、各著作の頁数（アラビア数字）で引用箇所を指示する。
- 4) 「生理学者の間でも、感覚性が有機的運動すべての源泉とされるべきかどうか、を巡って議論がある」(Pierre-Jean-Georges Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, 1802, 2^e Mémoire, §I)。「刺激感

「人間統治術」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）

応性l'irritabilité」を「感覚性la sensibilité」に帰着させる立場——反ハラー派——に立てば、感覚が行動まで含むことの生理学的な裏づけが得られそうである。

Morale comme l'art de gouverner les hommes — la morale naturelle de d'Holbach, ou l'éthocratie —

Takehiro SAWAZAKI

De l'établissement d'une morale matérialiste, on s'en moque, et non sans cause. On a donc négligé l'idée de *l'Ethocratie, ou le gouvernement fondé sur la morale* (1776), chez le Baron d'Holbach. Mais, comment est-ce possible de fonder une morale sur la nature ? Pour résoudre le paradoxe, nous analysons le projet du Baron, qui consiste dans la naturalisation 1) de l'homme et 2) des mœurs. Naturalisé, l'homme ne serait plus qu'un être sensible, cependant, dont la sensibilité physique suffit pour faire fonctionner le coopérativisme. Et pour le maintenir, il faudrait bannir le *free-rider*. Voilà le besoin de promouvoir la vertu. Mais comment ? Par exciter l'amour-propre, la nature de l'homme.

ジル・ドゥルーズ『シネマ』における Croyance 概念の層構造

戸澤 幸作

はじめに

ドゥルーズの後期哲学における大著『シネマ』二巻は、その文量に比して主著の一つと看做されることは少ない。膨大な映画作品の分析を主軸とする同書は、ドゥルーズ哲学の応用的展開の一つにも見える。また、そこでの議論を構成する諸々の概念やモチーフは、それまでのドゥルーズ哲学、とりわけ『差異と反復』までのドゥルーズが鍛え上げたものを再度取り上げ直しているようでもある。実際、あるインタビューのなかで、ドゥルーズは、映画と哲学を結びつけるアイデアは学生時代から温めていたものだと語っている¹⁾。けれども、このことは同書の位置を貶めるものではない。そこでは、『差異と反復』期のドゥルーズにおいてはあくまで萌芽的に現れていた概念が顕在化し、主題的に論じられているからである。それは、「信じること＝信頼(croyance)」という概念である。『シネマ』を読もうとすると、この概念を無視することはできない。まさにこの概念を巡ってドゥルーズの議論は組み立てられているからである。にもかかわらず、同書を扱う主要な研究書において、この概念に対する検討は未だ十分に成されてはいない²⁾。したがって、本稿の目的は、「信じること」という概念を巡るドゥルーズの議論を追い、運動イメージと時間イメージの関係を、この概念に即して明らかにすることである。

第1節 イメージの体制における「信頼」と「不信」の契機

『シネマ』は映画論であり、同時に哲学書として読まれ得る射程を持つ。先行研究の言葉を借りれば、現実世界の虚構としてのシネマを論じるのではなく、「現実世界をシネマとして思考すること」こそドゥルーズの狙いである³⁾。映画作品が私たちに見せてくれるイメージの世界を存在論的に読み解くことで、逆に存在論の方がイメージ論へ解消するとも言えるだろう。ベルクソンの『物質と記憶』第1章を注解しつつ、ドゥルーズは、イメージという概念を虚構と現実、芸術と実人生の区別の手前に位置づける。現象学との簡潔な対比によってドゥルーズが語るのは、「自然的知覚(perception naturelle)」とその「知覚主体(sujet de la perception)」という前提の手前にあるイメージの水準である。一つの原子でさえ、「おのれの作用と反作用が及ぶところまで及ぶイメージである」(C1, 86)。私の身体も「作用と反作用の総体」(ibid.)という一つのイメージである。「私の眼も私の脳も、私の身体の部分であり、イメージである」(ibid.)。作用と反作用それ自体さえ一つのイメージであるのは、もしも諸イメージがそのイメージとは区別される作用と反作用の関係に入りうるとすれば、その作用それ自体の存在を前提にしたうえで、さらに作用者と受容者という実体として諸イメージを定立することになるからである。ここから「運動＝イメージ(le mouvement = l'image)」(ibid.)というベルクソンの定式が立てられる。

すべての物、すなわちすべてのイメージは、それらの作用および反作用と一体になっている。それは普遍的＝宇宙的なヴァリエーション (universelle variation) である (ibid.)。

ドゥルーズはベルクソンの道具立てを借用しつつ、虚構と現実、映画作品の世界と実人生の区別の手前にイメージという存在の水準を定立した。だからといって、このことから映画鑑賞における経験と現実的な生における経験が等置されるわけではない。むしろ、ドゥルーズがこのようなイメージの水準を確保するのは、映画世界が、ある意味で現実世界よりも根源的で広大であることを示すためである。現実世界というイメージには、つねにすでに特権的な中心となる主観性が存在する。主観性は、「諸イメージからなる中心なき宇宙のなかで、不確定の中心」(C1, 92) である脳あるいは身体として存在する。この「準拠の中心」の存在が「自然的知覚」の条件なのだから、私たちは現実世界における日常のなかでそれ以外の知覚を持ち得ない⁴⁾。他方で、映画はこの前提の手前に進むことができる。映画は、事実に自然知覚の手前にまで進み、それとは異なるイメージの体制を創出することで、私たちの生（それもまたイメージである）の此方ない彼方にある可能性としてのイメージの次元を発見させてくれる。それ故にこそ、ドゥルーズは「映画によって、世界が自らのイメージへと生成するのであって、イメージが世界へと生成するのではない」(C1, 84) と言うことができた。ベルクソン自身、『創造的進化』の第4章で、「われわれの通常の認識のメカニズムが、映画的本性に属している」⁵⁾と指摘している。

さて、それでは「普遍的＝宇宙的なヴァリエーション」である「運動＝イメージ」から、いかにして一つの世界、一つのイメージの体制が生じるのだろうか。ドゥルーズは、その根源に一つの動向を見出した。すなわち「信じること」である。映画は、時代を超えて、つねに「信じること」という一つの動向のもとで立ち上がる。ドゥルーズは映画というイメージの体制が、「信じること」の内実の変化、あるいはその射程の深化に応じて、ある時期に大きな断絶と変容を被ったと考えている。それは奇しくも、現実世界が第二次世界大戦による破局的な断絶を被った時期と重なる。現実世界もまた、「信じる」という動向を根底に宿すイメージの体制だからである。この断絶と変容を、ドゥルーズは「古典映画(cinéma classique)」から「現代映画(cinéma moderne)」へ、あるいは『運動イメージ』から『時間イメージ』へと定式化した。そして、その内実を「信頼」と「不信」の契機によって論じたのである。

世界、つまりある一つのイメージの体制は、「信頼」によって生まれ「不信」によって崩壊する。ある一つの世界は、「信頼」と「不信」という二つの相反する動向を孕んでいる。本稿は、この相反する動向によって描かれるイメージの存在論を、層構造として捉えることができると考える。すなわち、ドゥルーズ的な映画の区分としての「古典映画」と「現代映画」とは、単純に歴史的な時間軸上に並び立つものではなく、「信じること」に貫かれた二つの水準にあるイメージの体制であり、「現代映画」とは、「信頼」と「不信」の動向を孕む「古典映画」がすでに飛び越えていたより根源的な水準に存する、疑うことを知らない全き「信頼」によって生み出された一つの世界である。その意味で「現代的」とは、ドゥルーズと同時代的な作品という意味（だけ）ではなく、字義通りの意味で受け取られなければならない。つまり、modernus（たった今）を「信じること」に基づく

映画である。「信じること」という概念を巡るイメージの存在論は、その「信じること」の「何に」対してという問いを通じて明確化される。

第2節 モンタージュの思考と可変的現在を「信じること」

映画をその構成要素の「総体(ensemble)」として捉えるとき、最小単位はフレーミングとデクパージュを備えたショットである。しかし、ショットは単なる空間的断面ではなく、「持続の動く断面(coupe mobile de la durée)」(C1, 17)と呼ばれる。それは一つのショットが映画作品の諸要素の「総体」に対する「諸部分」であるばかりでなく、変化に開かれた「全体(tout)」としての時間の間接的な表現であり、それ自体が作品世界の「全体」という、思考することしかできない「理念(Idée)」から切り離しえないものだからである。「普遍的＝宇宙的ヴァリエーション」である「持続」としての時間は、ショットとショットの「間(intervalle)」すなわち「関係(relation)」を通じてすべてのシーンに浸透する⁶⁾。作品世界に時間を与え、変化する「全体」として一つの映画世界を現出させる諸々のショットを、「間」すなわち「関係」のなかに置くのは「モンタージュによって、すなわちショット同士のつながりによって」(C1, 39)である。そして、「関係」の理論であるモンタージュを駆動するのは「思考(pensée)」である。ここで「思考」とは、その行為の主体に先立つ。自然的知覚、すなわち現実的な世界を基軸にすれば、それは映画監督や編集技師という主体の行為である。けれども「普遍的＝宇宙的ヴァリエーション」の基礎的水準を認めただうで、一方に自然的知覚を、他方に映画意識の成立を捉える立場に立てば、映画にとって根源的なものは、むしろモンタージュあるいは「思考」である。なぜなら、映画イメージの体制を「構想する(concevoir)」モンタージュの「思考」によってこそ、映画というイメージの世界が成立し、その世界を巡って映画監督やプロデューサーや観客が存立しうるからである⁷⁾。

古典映画において、「思考」は登場人物たちの行動を基軸に作品を構想し物語を紡ぐ。「構想(conception)」は作品に枠組みを与える。一つの作品のなかでは、様々なショットあるいはシーケンスが交錯し複雑に「関係」し合う。しかしまた、それらは「一個の映画作品の全体を特徴づけ」、つねに「全体」と「共鳴して」(C1, 35) 存立する。映画作品における様々な運動は、「一個の映画作品の全体を構想する仕方」と連関しているのである (ibid.)。「構想」とは、「〈主題〉、レシ(récit)あるいはシナリオを構想し理解する仕方」(C1, 244)である。作品世界でのあらゆる行動は「構想」のもとにあり、それ故に、主人公の決定的な行動は、作品「全体」の「構想」を支える「理念」の象徴的な「行為(acte)」となる。では、すべての根源にあるその「理念」への思考はどうやって生じるのか。それは「理念」を「信じること」によってである。「古典映画」を「構想」する典型的な作家であるグリフィス (David Wark Griffith) とエイゼンシュテイン (Sergei Mikhailovich Eisenstein) について、ドゥルーズは次のように語っている。

アメリカ映画とソヴィエト映画には、世界史の究極目的を信じるという共通点がある——前者においてはアメリカ国民の誕生、後者においてはプロレタリアートの到来 (C1, 205)。

「世界史の究極目的」すなわち「理念」を「信じること」が、作品世界の「全体」を「構想」することを基礎づけている。では、「理念」を「信じる」とは何を意味するのか。それは過去と未来に広がる現在、すなわち「可変的現在 (présent variable)」(C1, 50) を「信じること」である。可変的現在とは、古典映画において、時間の「全体」に開かれた「動く断面」としての「間」によって、諸々のシーンが常にその都度の現在となることを意味する⁸⁾。アクチュアルな現在をかつての現在や来るべき現在と並び立つ時間系列と考えることは、「王としてのモンタージュの古典的で壮大な構想」(C2, 51) を支えている。なぜなら、諸々のショットが常に開かれた「全体」の「動く断面」として可変的現在という姿を取るからこそ、映画の各場面における登場人物たちの行動は、「間」を通じて作品の「構想」と直結し、作品「全体」の「理念」を担う意味ある「行為」となるからである。グリフィスにおいて、「アメリカ」はいつでも国民国家という「夢 (rêve)」であり続けている。かつて今もこれからも、相反する者たちがそれでも一つの共同体を作るというアクチュアルな「夢」が世界を駆動するのである⁹⁾。他方で、ソヴィエト派にとって、現実の諸存在は、モンタージュにおいて「このうえなく遠い過去と同時に深い未来に触れ」、「それ固有の「革命」の運動に参画するのである」(C1, 59)。革命の「理想 (idéel)」は歴史のなかで常に実現されるべきものであり、また、されつつあるのであって、アクチュアルな現在が接続された「理想」によって世界は変わるのである。

さて、ドゥルーズは、私たちがこのような「信頼」を喪失していることを認める。「現代的な事態とは、我々がもはやこの世界を信じていないということだ」(C2, 223)。それは、登場人物の行動が意味ある「行為」として「理念」に向かうこと、あるいは私たちの現在が、意味あるものとして歴史の未来を切り開くことへの「不信 (incroyance)」を意味する。つまり、「現代」の私たちは、彼らが「構想」したような意味での「民衆はもはや存在しない」「あるいはまだ存在しない」、つまり「民衆が欠けている」(C2, 282) ことを知っている。ドゥルーズは、この「不信」が、古典映画にとって本質的なものでさえあったと指摘している¹⁰⁾。それはなぜか。

ここでドゥルーズは、可変的現在における決定的行動の契機としてのアクチュアルな現在には、その行動の契機となる「情動＝触発 (affection)」が不可欠である点を指摘する。アクチュアルな現在を定義するショットとショットの「間」は、「情動」によって占められる¹¹⁾。「情動」は、ショットとショットの「間」を介して表現される登場人物たちの知覚・行動連関に「屈折 (réfraction)」(C1, 96) を与え、作品内にダイナミズムを与える。ふいに起こる突発的出来事や事態の切迫には、登場人物たちと観客に共有される感情の高まりが伴い、主人公の決定的な行動を促す。ある行為の端緒には、そのきっかけとしての「触発」がなければならない。このことを、グリフィスやエイゼンシュテインといった古典的作家はよく理解していた。だからこそ、グリフィスは作品の「間」を占める情動の契機を個人間のドラマに求め¹²⁾、エイゼンシュテインはこの契機にアトラクションのモンタージュと彼が呼ぶ技法によって、「パトス的なもの」を挿入したのである¹³⁾。そしてこのことはまた、次のことも意味するはずである。すなわち、可変的現在におけるアクチュアルな現在は、実のところ無根拠に晒される地点であるということ。なぜなら、可変的現在は、まさにその「現在」への外からの触発によってのみ存立するという意味で、不確かさを抱えているからである。したが

って、その可變的現在への信頼を内実とする「理念」への「信頼」は根本に疑いの契機、すなわち「不信」をはじめから懐胎していたのである。言い換えれば、「理念」は実現されるべきであるから必然的に実現されるのではなく、まったく不確かな外からの要因、言わば偶然性・偶発性によってはじめて駆動されるのである。

この問題により自覚的であったのは、「信仰(foi)」に基づく映画作品に取り組んだ映画作家たちであった。それは、ドイツ表現主義の作家たち、あるいはドゥルーズが「抒情的抽象(abstraction lyrique)」と名づける作風を持つ一連の作家たちである¹⁴⁾。彼ら各々に個性的な作家たちを結びつけるものは、サルトルの「選択」、キルケゴールの「二者択一」、あるいはパスカルの「賭け」に比されうる特異な「信仰」感情である¹⁵⁾。ドゥルーズにとって、それは「精神の二者択一(alternative de l'esprit)」、あるいは「選択を選択すること(choisir le choix)」、つまり選択の意志である¹⁶⁾。この世界が、つまりある一つのイメージの体制が、外からの「情動＝触発」を端緒とし、つねに偶発事としてのみ存在することは、これらの作家たちにとってむしろ肯定的な事態である。まさにそうでしかありえないのだが、ただしそれを受け取ることはできる。すでに選択は成されているのであり、神あるいは偶然という名の賽は振られている。だが、それは受け取られなければならない。それこそ私たちの「思考」が為し得ることであり、言い換えれば「選択を選択する」ことこそ、私たちの唯一の可能性である。そして受け取ることによってのみ、この世界はこの世界として存在する¹⁷⁾。ドゥルーズの挙げる例のなかには、宗教的なモチーフを持たない作家もいる。にもかかわらず、ドゥルーズにとってこうした主題を撮る作家は（無神論者にさえ潜む）「宗教的」な「信頼」、すなわち「信仰」に基づく映画作家なのである¹⁸⁾。とすればまた、エイゼンシュテインやグリフィスにさえ、彼らの「信頼」と「不信」の契機に同じものを見ることは、決して不自然ではないだろう¹⁹⁾。

だが、まさにこの地点において、つまり「古典映画」が「不信」を孕む「信頼」の上で無根拠に晒される地点において、より深い次元から「信じる」という特異な可能性が再浮上する。「信仰」の対象としての世界は確かに無根拠の深淵に晒される。だが、それでもなお、「信じる」という契機を語り得るのではないか。ドゥルーズは、この水準での「信頼」に基づくイメージの体制に「現代映画」という名を与えた。

第3節 「現代的なもの」を「信じること」

私たちが可變的現在を生き、過去から未来へと繋がる歴史の一地点としてのアクチュアルな現在に参画し、まさにそのことによって歴史を切り拓き生きることへの「信頼」は、つねに「不信」と隣り合わせであり、神あるいは偶然という名の無根拠の深淵の上にのみ「構想」され得た。そしてそれ故に、私たちは、その現在を実はいつでも（歴史＝物語(histoire)はそのようであってもよかったという仕方）疑い得たのであり、アメリカという「夢」も、社会主義革命の「理想」も、それが実現されるべき時は別に「この今」でなくてもよく、いつかどこかで、その時点のアクチュアルな現在においてでも良かったのである。この「不信」の瞬間に、「古典映画」というイメージの体制は、無根拠の深淵に晒されるだろう。そして、まさにこの「信頼」の喪失を通じてこそ、「現代映画」というイメージの体制が「構想」される。

「世界への信頼を取り戻すこと、それこそが現代映画の力である」（C2, 223）とドゥルーズは言う。しかし、この言い方は、それだけでは誤解を招くかもしれない。いったん失われた「信頼」を単に取り戻すことが問題ではないからである。「信頼」と「不信」は、同じ次元で並び立つわけではない。モンタージュという仕方では映画のイメージの体制を「構想」した「思考」は、「不信」の契機を通じて、自らの「外(dehors)」（C2, 234）を垣間見る。まさにそのことによって、「思考」は自らの力能の圏域の「外」に、改めて「信じる」というより本源的な一つの動向を見出すのである。そのときモンタージュの思考は別の形のレシを生み出す。そうしたレシを描く映画作品は、したがって、実現されるべき「理念」を持たず、合理的な結末に向かう可変的現在を表現することもない。あるシーケンスと別のシーケンスはしばしば合理的な結合を欠き、時間軸は奇妙に振れ、登場人物たちは時に夢遊病者であるかのように作品世界を彷徨うことになる。なぜなら、この種の映画作品が基づくのは、可変的現在によって描かれる作品「全体」の「理念」の手前にある、真に「現代的」なものへの「信頼」だからである。

確かなのは、信じることは、もはや別の世界を信じるのではなく、改造された世界を信じることでもないということである。それはただ単純に、身体=物体 (corps) を信じることである（C2, 225）。

「生の胚芽(germe de vie)」(ibid.) としての身体への「信頼」において、映画は「現代的」になる。映画における身体とは、まずもって俳優の（演じる登場人物の）身体である。けれどもまた、「運搬手段(véhicule)」としての「身体あるいは運動体(le mobile)」(C1, 37) である限り、それは可変的現在への「信頼」に基づき、その時間のなかで行動する主体であって、物語=歴史の展開を担い、そのダイナミズムを運搬し行為する主体である。そのような主体の生きる現在が「情動=触発」の契機に常に晒されていることはすでにみた。だがまさに、その行為する主体の現前としての身体が生きる現在が「不信」に晒されるとき、身体へのより深い水準での「信頼」が露わとなる。

身体は、境界ないし限界、あるいは断面として、時間の根源的な原理として立ち現れる。この身体が身体たる所以、すなわち身体性は「時間イメージ、時間の系列」（C2, 247）である。「日常的身体」（C2, 246）について考えてみても、それは時間的区切りとして理解され得る。身体の振る舞いや「態度(attitude)」は、その「前(l'avant)」と「後(l'après)」を同時に併せ持つからである。さらに言えば、身体の身体たる所以とは、時間の観点からすれば、この区切りを入れるという機能にこそ見出される。つまり、まず身体というものが一定の時空座標を占めるものとして存在し、すでにして可変的現在において行動する身体であるというのではなく、そのような身体の知覚にはまず、身体の態度がなければならず、時間的な「前」と「後」を与える「間」としての身体性がなければならない。可変的現在によって紡がれる物語=歴史の時間は、その手前に区切りとしての「間」、「前」と「後」をもたらす時間の身体性を前提としている²⁰⁾。この意味での身体とはまた、映画描写において物体であっても構わない²¹⁾。「現代的」な映画の先駆者である小津安二郎は、「静物」によって身体性を表現した。小津作品における登場人物たちそれぞれの人生の時間、その諸々のシ

ーンは「静物」に反映している。逆に静物もまた、それ自体では何ものでもなく、諸々の時間系列の反映としてのみ作品内に位置を得る。

時間とは充溢であり、変化で満たされた不変の形態である (C2, 28)。

静物とは時間である。なぜなら変化するものの全ては時間のなかにあるが、時間そのものは変化せず、時間は別の永遠の時間においてしか変化することがないだろうから (C2, 27-28)。

小津の静物は一つの身体＝物体であり、それは時間の源泉としての「現代的なもの (le moderne)」、つまり「この今」という「不変の形態」を指し示す。では「この今」は一つしかないのか。登場人物たちの様々な人生のシーンの交錯や葛藤はやはり、その都度生きられた「この今」であるはずである。それらすべてのシーン、すべての時間系列は、いつも「この今」である静物と共にある。そして、その「この今」においてしかそれらの系列は存在しない。時間のパラドクスである「この今」はまた、ブルーストの言葉で「純粹状態の少しの時間」(C2, 27) と呼ばれる。可変的現在の手前にあるのは、端的な「この今」という永遠の時間によって拓かれそして共存する諸々の時間の断片たちである。諸々の時間系列がそこにおいて展開する「この今」としての時間の身体性は、ブレヒトの言葉を引き継いで「ゲストゥス (gestus)」(C2, 250) と呼ばれる。

身体の態度は身体に前と後を注ぎ込む時間イメージ、つまり時間の系列のようなものである。しかし、ゲストゥスはすでにして別の時間イメージである。それは時間の秩序あるいは配列、すなわち時間の諸先端の同時性であり時間の諸層の共存である (C2, 254)。

ドゥルーズ的な意味での「ゲストゥス」とは、可変的現在の手前にある時間の根源的なパラドクスである。可変的現在に基づく物語の進展の手前には、「この今」という時間の先端の同時性と、その「この今」において様々な水準の時間が同居するという二重の時間的パラドクスが現前している。古典映画において、物語の様に流れる時間を逸脱するショットとショットの繋ぎは「誤った繋ぎ (繋ぎ違い) (faux raccord)」と呼ばれた。けれども、今やそうした繋ぎは「誤り」ではない。可変的現在の手前にある水準こそが問題だからである。それは「この今」を規定する「間隙 (interstice)」(C2, 234) であり、(可変的現在には)「位置づけられない関係そのもの (relation non-localisable elle-même)」(C2, 59) である。イタリアのネオ・レアリスマやフランスのヌーヴェル・バーグ、そうした潮流以後の作家たち、そしてそれらの先駆者としての小津は、こうしたタイプの映画作品を様々な形で「構想」した。そこには作品「全体」の「構想」が前提とする「理念」も、その「理念」を実現する様に流れる可変的現在も存在しない。今や作品を「構想」するモンタージュの思考が向き合うのは、そうした「全体」が生じ崩壊しもする水準である。可変的現在への「信頼」の手前で、現在という時間の断面を規定するものは、そのような時間の尺度では測れない「関係そのもの」、すなわち端的な「この今」という時間の身体性である。

すべての映画を、すでに逸脱した運動と誤った繋ぎによってできていたものとして見直すには、現代的なものが必要だった。直接的な時間イメージとは、つねに映画に憑りついてきた亡霊であるが、この亡霊に身体を与えるには、現代映画が必要だったのである（ibid.）。

「誤った繋ぎ」が、作品世界の「全体」に回収し得ない場所、「任意空間(espace quelconque)」(C1, 154) を現出させる。それは、端的な「この今」「において」一つのイメージの体制が「構想」されることを意味する。それは「つねに映画に憑りついてきた亡霊」なのだが、ただし、この水準が露わになるためには「現代的なもの」、すなわち作品「全体」の「理念」に対する「信頼」と「不信」の此方ないし彼方に、映画作品を流れる時間の源泉である modernus への「信頼」を見出すことが必要だったのである。それは『運動イメージ』から『時間イメージ』の水準へ、「運動体」たる身体によって担われる可変的現在という時間の間接的イメージの体制から、ゲストウス、すなわち時間の身体性に基づく時間の直接的イメージの体制への移行ないし深化を意味している。その全てが、異なる二つのイメージの体制を貫く「信じる」という概念の射程にかかっている。そして、たとえそれが「純粋状態の少しの時間」であるとしても、時間の身体性である「この今」は、疑うことを知らない全き「信頼」によってのみ捉えられるのである。

おわりに——時間の問いから主体の問いへ

「別の世界を信じるのではなく、人間と世界の絆、愛あるいは生を信じること」(C2, 221)、そして「映画は世界を撮影するのではなく、この世界への信頼を、われわれの唯一の絆を撮影しなくてはならない」(C2, 223)。世界一般ではなく、「この世界」への「信頼」こそが問題である。ドゥルーズが「この(ce)」に込めたものにどこまでも拘ることが、映画を「現代的なもの」にする。そのとき、端的な「この今」「において」生まれるイメージの体制で、その世界を「見つめる者(voyant)」(C2, 9) とはいったい何者なのか問題となるだろう。それは、作品世界の現在を生き「行為」する主人公ではない。けれどもまた、単純に観客であるとも言えない。私たちは、自然的知覚というイメージの体制の特権性を認めてはいないからである²⁹。この時、再び主体の問いが前景化する。ただしそれは、グリフィスの描く国民国家の「夢」を見る「大衆」ではないし、エイゼンシュテインらソヴィエト派が希求する革命の「理想」を担う「集団的主体」でもない。彼らが「構想」したような意味での「民衆はもはや存在しない」あるいは「まだ存在しない」、つまり「民衆が欠けている」。まさにその「欠けている民衆」という条件からこそ、新たな主体の問いが立ち上がる。言い換えれば、端的な「この今」「において」、この世界を「見つめる者」とは誰か。つまり、この世界を「信じる」ことができる唯一の存在としての「この私」とは誰かが問われている。しかし、こうした主体の問いの帰趨を追うことは、次の機会に譲ることにしたい。

凡例

繰り返し引用する『シネマ1 運動イメージ』と『シネマ2 時間イメージ』の二巻については、以下のように略号を定め、著作とそのページ数を引用の後に示すこととする。また、引用に際して、

執筆者の責任において既存訳を改めた場合がある。なお、本稿では、「croyance」を「信じること」ないし「信頼」、「foi」を「信仰」と訳す。

C1: Gilles Deleuze, *Cinéma 1 L'image-mouvement*, Éditions de Minuit, 1983.

C2: Gilles Deleuze, *Cinéma 2 L'image-temps*, Éditions de Minuit, 1985.

註

- 1) 以下のインタビュー参照: "An interview with Gilles Deleuze", in *The Brain is the Screen Deleuze and the philosophy of Cinema*, edited by Gregory Flaxman, University of Minnesota Press, 2000, pp. 365-373.
- 2) ドゥルーズ哲学における「croyance」概念の肯定的な使用については、すでにして最初期の研究においても言及されていたが、それは示唆的なものに留まる (François Zourabichvili, *La philosophie de Deleuze*, P.U.F., 2005[1994], p. 69. Alain Badiou, *Deleuze, Clameur de l'être*, Pluriel, 2013[1997], p. 102)。また、この概念をドゥルーズ哲学における限界と見る立場が根強く存在する (Alberto Gualand, *Deleuze*, Société d'édition les belles lettres, 1998, p. 137. Andrew Culp, *Dark Deleuze*, University of Minnesota Press, 2016, p. 8)。『シネマ』の内在研究においては、この概念を『シネマ2 時間イメージ』のみから読み取ろうとする試みが大半を占め (例えば、Dork Zabunyan, *Gilles Deleuze, Voir, parler, penser au risque du cinéma*, Presses Sorbonne Nouvelle, 2006, pp. 183-198. Jean-Michel Pamart, *Deleuze et le cinéma, L'armature philosophique des livres sur le cinéma*, Éditions Kimé, 2012, pp. 101-108)、あるいは「信じること」と「信仰」を即座に結びつける解釈もある (Ronald Bogue, *Thinking with Deleuze*, Edinburgh University Press, 2019, pp. 25-43)。こうした先行研究に対して、本稿はこれら二つの概念の差異を明確化することで、『シネマ』二巻を貫く中心概念として「信じること」を析出する。先行研究との関係については、註10および註19をも参照。
- 3) 増田靖彦『『シネマ』と三人の哲学者』(『ドゥルーズ、映画を思考する』ロベルト・デ・ガエターノ編、廣瀬純、増田靖彦 訳、勁草書房、2000年 所収) 371頁。
- 4) Voir, C1, 117.
- 5) Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, P. U. F., 1969, p. 305.
- 6) Voir, C1, 20.
- 7) (編集に)「先立つ二つの契機において、モンタージュはすでにしてあったと言わなければならない。撮影前には、素材の選択において、つまり、時にはとても離れ隔たっているような、相互作用に入っていく諸々の物質的な諸部分 (あるがままの生) の選択において、モンタージュがある。撮影において、カメラ＝眼 (追いかける、走り回り、入り込み、出ていくカメラマン、要するに映画作品における生) によって占められる諸々の間のなかに、モンタージュがある。撮影後には、素材と撮影 (映画作品の生) が相互的に評価される編集室において、そして映画作品における生とあるがままの生を突き合わせる観客において、モンタージュがある」(C1, 60-61)。
- 8) Voir, C2, 51.
- 9) Voir, C1, 205.
- 10) 『シネマ1 運動イメージ』第12章「行動イメージの危機」の第2節および第3節において簡潔にまとめら

れているように、古典映画の危機は、現実世界における第二次世界大戦後の荒廃と連動して起こった。しかし、こうした連関は「本質的ではあるが、映画にとっては外的な理由」（C1, 284）である。つまり、この危機は「映画の恒常的な状態」（C1, 277）であり、古典映画が構造的に抱えるものだったということである。本稿の視点からすると、この構造的な危機を、ドゥルーズは明らかに「信頼」と「不信」の契機によって語っているのだが、この点は指摘されてこなかった。確かに、Derk Zabunyan や Jean-Michel Pamart が分析しているように、「信じること」への集中的な記述は『シネマ』第2巻にある。だが、『シネマ』第1巻を含めたこの概念の射程を評価しないならば、『シネマ』の中心概念への理解は不十分であるし、ドゥルーズが意図する「信じること」の「信仰」との差別化も曖昧なままにとどまるだろう。

11) Voir, C1, 96.

12) グリフィスの作品において、「集団的なモチベーションは、きわめて個人的な動機を秘めている（例えば、恋愛物語、つまりメロドラマの要素）」（C1, 207）。

13) 彼は、この決定的な瞬間に、「行動の流れを中断させるように思われる」「特殊なイメージ」（C1, 247）を挿入する。それはモンタージュの「知的なプロセスのなかに「情念的な充溢」を、そのパッションを呼び戻すこと」（C2, 206）である。

14) ドゥルーズの挙げる具体例としては、美的ないし情念的形式のスタンバーグ、倫理的形式のドライバー、宗教的形式のプレッソンといった作家たちである（C1, 159）。ドイツ表現主義が光と闇、あるいは精神と情念の葛藤・闘争を描く一方で、抒情的抽象は白と黒、どっちつかずの灰色の交替を特徴とする。こうした画面構成の特徴は、登場人物たちの心情と直接的に呼応する。

15) Voir, C1, 161.

16) 「精神的決定としての選択は、選択それ自体だけを対象とする。私は選択を選択する。そして、まさにそのことによって、選択の余地がないというかたちでなされるあらゆる選択を、私は排除している」（C1, 161）。

17) 「真の選択、選択を選択することから成る選択は、私たちにすべてを再び与えると看做されている」（C1, 164）。キルケゴールが分析したイサク奉獻の物語が示すように、犠牲は同時に祝福を受けとるのである（ibid.）。

18) 「キルケゴールの言葉に従って、信仰とはいまだパッション、情動＝触発の問題であり、それ以外の何ものでもない」（C1, 160）。だからこそ、キルケゴールは次のように言っていたのである。「信仰は人間のうちにある最高的情熱である。おそらくどの世代にも、信仰にさえ到達しない人がたくさんいることであろう、しかし、その先まで達したなどという人は一人もいない」（「おそれとおのき」『世界の大思想31』 舩田啓三郎訳、河出書房、1972年、110頁）。

19) 選択を選択すること＝受け取ることは、「信仰」の問題であり、「信仰」は古典映画を生み出す運動イメージの体制の基礎であるという点は、『シネマ』を解釈する上でしばしば看過されている。例えば Ronald Bogue の上掲書における解釈はその典型である。「キルケゴールは、「選択を選択すること」の倫理への先導者として、そして「この世界への信頼」を惹起する信仰として引き合いにだされる」（*op. cit.*, p. 33）。このように「信仰」を「信頼」と直接的に結びつけることで、両概念の差異は曖昧になってしまふ。

- 20)「身体=物体は決して現在には属しておらず、前と後を、疲労、期待を含んでいる」(C2, 246)。
- 21)あるいはむしろ、「身体は視覚的 (visible) であるのと同様に聴覚的 (sonore)」(C2, 252) でさえある。
- 22)「重要なことは、登場人物あるいは観客が、そして両者が共に、幻視者になるということだ」(C2, 30)。

Les niveaux structuraux de la « croyance » dans les deux tomes de *Cinéma* de Gilles Deleuze

Kosaku TOZAWA

Il est rare de considérer les deux tomes de *Cinéma* comme des ouvrages principaux dans la philosophie deleuzienne. Certes, il nous semble que, dans cet ouvrage, Deleuze traite de nouveau les concepts et les motifs qu'il a élaborés jusqu'à cette époque-là, surtout dans *Différence et Répétition*. Cependant, cette circonstance ne peut pas diminuer l'importance de cet ouvrage, car Deleuze aborde un concept comme sujet principal dans les deux tomes de *Cinéma*, qui était encore larvaire à l'époque de *Différence et Répétition*. C'est la « croyance ». Nous ne pouvons pas négliger ce concept pour lire non seulement *Cinéma 2 L'image-temps* mais aussi *Cinéma 1 L'image-mouvement*, parce que Deleuze construit sa discussion autour de ce concept. Néanmoins, ce concept n'est guère traité attentivement dans les recherches précédentes. C'est pourquoi l'objectif de cette étude est de suivre la discussion de Deleuze autour de la « croyance » et de mettre en lumière l'importance de ce concept dans cet ouvrage.

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

はじめに

本稿の目的は、ドゥルーズのカフカに関連する叙述の変化を追うことで、ドゥルーズ自身の思想の変化——とりわけ法にかかわるそれ——を示すことである。そのなかでもとくに着目したいのが、カフカの『審判』の中から取り出される「見せかけの無罪放免（*acquittement apparent*）」と「果てしない引き伸ばし（*atermoiement illimité*）」という二つの着想に対する評価の変化である。この二つはガタリとの共著『カフカ——マイナー文学のために』（1975年）において始めてカフカから引き出され、とくに後者は超越的な法から逃れる有力な手法として評価される。しかし、同じく共著の『千のプラトー』（1980年）および後期ドゥルーズの単独の仕事である「追伸——管理社会について」（1990年）や『批評と臨床』（1993年）では、その二つともが否定的な文脈で語られることになる。この評価の変化は何に起因するのかを明らかにするために、まず手始めに、『カフカ』においてどのように「見せかけの無罪放免」と「果てしない引き伸ばし」というアイデアが導入されるかを確認し、これら二つのアイデアの内実を示す（第1節）。次いで、『カフカ』以後のこれら二つに対する否定的な語られ方を確認してから、その変化を理解するための手がかりとしてドゥルーズによるカント解釈に触れる（第2節）。しまいには、その論調の変化の理由が、「裁きの教説」への対抗と「生成変化」の強調とが先鋭化したことにあることを示す（第3節）。

第1節 『カフカ』における「見せかけの無罪放免」と「果てしない引き伸ばし」

まずは、「見せかけの無罪放免」と「果てしない引き伸ばし」の二つのアイデアが導入される仕方ならびにその内実を理解するために、ドゥルーズ＝ガタリのカフカ論における法にまつわる分析を必要な限りで整理していこう。

「自分の知らない諸々の法によって統治されるとは何という責苦だろう（…）そして〈法〉の本性がやはり内容を秘密にすることを必要としている¹⁾」（K 79）。この「掟の問題」における一節や、処罰によってのみ読み解くことができる「流刑地にて」の判決、そして告訴内容が分からぬままKが逮捕される『審判』の進行は、カフカの作品における法は認識不可能であることを印象づける。ドゥルーズ＝ガタリもその印象それ自体には異論を差し挟まない。彼らにとっても、たしかにカフカの文章は、「法というものを内容のない純粹で空虚な形式として提示しており、その対象が認識不可能なままにされている」（Ibid.）事態を示すものである。

しかし、ドゥルーズ＝ガタリは、法の超越性や有罪性の先驗性といったテーマを重要視する類のカフカ解釈には異を唱える。彼らによれば、カフカは法にまつわるそうしたイメージを、「まったく別の本性をもつ機械のメカニズムを解体する²⁾」（K 80）ために利用しているにすぎず、カフ

カがとりわけ長編小説において目論んでいるのは「アレンジメントの解体」（K 85）である。この「アレンジメント（agencement）」という語は、様々な切片ないし要素が組み合わさって具体的に一定の機能を果たしている際の作動配列や機能それ自体を表すのに用いられているが、諸々のアレンジメントがどのように機能しているか、それらがどのような要素からいかにして構成されているのかをカフカは描き出すと同時に解体しようとしているのだとドゥルーズ＝ガタリは主張する。このような観点の下で、彼らはカフカの作品における法についての叙述を読み取っていく。

したがってドゥルーズ＝ガタリによれば、一般にカフカ解釈において強調される有罪性や法の超越性・認識不可能性は、カフカその人自身が解体しているものなのである。まず有罪性について言えば、自分に罪があるといった気持ちは払い除ける必要のあるものとして『審判』において語られており、カフカが描いているのはむしろKの取り組みを妨げる判事や弁護士機能である。さらに、法が認識不可能であるのは、法が超越的なものだからではなく、法は各人の内面から切断されて隣の部屋やドアの背後で作動しているからである。そこでは法ないし欲望との隣接こそが注目に値するとされる。ドゥルーズ＝ガタリは次のように言う。

したがって、法の超越性という観念をきっぱりと放棄しなければならない。最終審級が近づきがたく、表象されないままなのは、否定神学に固有の無限の階層秩序に応じてではなく、欲望の隣接性に応じてのことである。これによって出来事はいつも隣のオフィスで起きるのである。つまりオフィスの隣接性、権力の切片性が、審級の階層秩序と支配者の威光にとって代わる。[……] 神父から小さな娘まで、みな司法体制に属し、みながその手先であるのは、法の超越性によってではなく、欲望の内在性によってのことなのだ。（K 92）

『審判』においては最終審級が描かれることはない。他方で、作中でKが出会う登場人物は、画家にせよ、神父にせよ、洗濯女にせよ、何かしら裁判所と関係をもっている。また、Kの監視人に対する当局による懲罰行為がKの勤め先のオフィスの一室で執行されることもある。ドゥルーズ＝ガタリからすれば、カフカがこうした叙述で示している法や社会は、超越を欠いた欲望の内在性から説明されるべきものである。

この超越と内在の区別を軸に、ドゥルーズ＝ガタリは「パラノイア的超越的〈法〉（Loi transcendante paranoïaque）」と「スキゾ内在的法（loi-schize immanente）」という二つの種類の法を提示している（K 109）。「パラノイア的超越的〈法〉」は、超越的で、認識不可能で、有罪性に関わりをもつ法である。正／不正、有罪／無罪を最終的に決定する統一的な最終審級としての法なるものを思い浮かべればよいだろう。それに対して、「スキゾ内在的法」は何らかの手法や手続きとして機能し、それを通して超越的な法を解体するとされるアンチ-超越的な法である。ドゥルーズ＝ガタリに従えば、司法がどのように作動しているか、そのアレンジメントを描くことによって、カフカは内在的な法を発見するとともに超越的な法を解体しているということになる。

ところで、上記の引用からは、ドゥルーズ＝ガタリが内在を語るのに際して「欲望（désir）」の観念を導入していることも見て取れる。むしろ、対置されているのは超越と内在ではなく、法と欲

望であるようにも読み取れそうである。しかし、法と欲望の対立を根本的なものとみなすことはできない。というのも、欲望は二つの法のどちらの形態にも対応しうるものであるとドゥルーズ＝ガタリは考えているからだ。対立を生じさせているのは、そうした二つの状態を発現する欲望のアレンジメントである。アレンジメント次第で、あるときには、欲望は超越的な法やそれに対応する制度（資本主義、ファシズム、官僚制）に捕獲され、取り込まれてしまう。また別のときには、欲望は「内在性あるいは司法の領野の無制限性に到達し、出口を、厳密な意味での出口を見出す」（K 108）。したがって、法の問題について考察し、何かしらの処方箋を見出すには、欲望とそのアレンジメントを見定めることが求められることになる³⁾。

さて、超越的な法に囚われずに何らかの出口を見出すための手法として俎上に載せられるのが、本稿が注目する「見せかけの無罪放免」と「果てしない引き伸ばし」である。『審判』において画家ティトレリが K に対してなしたこの二つの提案を、ドゥルーズ＝ガタリは欲望や法の二つの状態に対応させている⁴⁾。「見せかけの無罪放免」は一時的な自由を勝ち取るものであり、当面の訴訟からは解放される。しかし、再びさらに上の審級によって逮捕され裁判が始められる可能性があり、それが無限に続くと思われる。それに対して、もうひとつの「果てしない引き伸ばし」は審理を現在の審級のままとどめ、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手法である。

ドゥルーズ＝ガタリによれば、「見せかけの無罪放免」は、垂直的・階層秩序的な数々の審級を想定しているがゆえに「無限（infini）」であり、そこから逃れることができたかと思えば再び捉えられて境界が定められるために「制限（limité）」され、有罪と無罪の期間が交互にあるという意味で「不連続」である（K 95）。他方、「果てしない引き伸ばし」は、超越性がないという意味で「有限（fini）」であり、接触する切片や系列がたえず増殖していくがゆえに限界が遠ざかっていくので「無制限（illimité）」であり、いつも危機が隣接しているということから「連続的」である（Ibid.）。図式的に言えば、「見せかけの無罪放免」は無限－制限－不連続であって超越的な法に対応し、「果てしない引き伸ばし」は有限－無制限－連続であって内在的な法に対応している。

この「見せかけの無罪放免」を、ドゥルーズ＝ガタリはカフカの短編小説における「動物への生成変化（devenir animal）」に対応させている（cf. K 94）。短編小説の登場人物、たとえば『変身』のグレゴール・ザムザは動物（虫）になることによって定められていた境界から逃れ出ることができる。だが彼らの見立てでは、短編小説においては出口は再びふさがれてしまう⁵⁾。こうした境界の解体と再画定のことをドゥルーズ＝ガタリはそれぞれ「脱領土化（déterritorialisation）」と「再領土化（reterritorialisation）」と呼ぶが、「見せかけの無罪放免」あるいは「動物への生成変化」の下では、一定の期間に限れば脱領土化を果たせるものの、結局は再領土化されてしまう。それゆえ、これらは超越的な法から逃れるという観点からすれば十全な手法とは言えないだろう。

再領土化を避けて超越的な法から手を切るのであれば、ドゥルーズ＝ガタリの見るところでは「果てしない引き伸ばし」を選ぶ他ない。その選択によってこそ、超越的な法に取り込まれることなく、内在性の領野にとどまることができる。この手法の下でのみ、K は、司法との関係を絶やすことなく、その切片との接続を続けることによって、アレンジメントを発見し、それを解体するこ

とが可能になるからである。彼らによれば、このようなアレンジメントの解体によってこそ、自身が境界から逃れ出るのみならず、世界それ自体を逃走（漏出）させることが可能になる（cf. K 85）。「果てしない引き伸ばし」は、カフカ論においては「完全に肯定的で積極的」（K 96）な手法としてこの上なく高い評価を与えられているのである。

第2節 『カフカ』以後の「見せかけの無罪放免」と「果てしない引き伸ばし」

ところで、この「見せかけの無罪放免」と「果てしない引き伸ばし」という語は、『千のプラトー』（1980年）の第5プラトー「いくつかの記号の体制について」においても取り上げられている。だが、そこでは『カフカ』と異なり、「見せかけの無罪放免」だけでなく「果てしない引き伸ばし」もが否定的な文脈で用いられているように思われる。その次第を確認しよう。

第5プラトーにおいてドゥルーズ＝ガタリは、シニフィアンの体制（パラノイア的な専制的体制）とポスト・シニフィアンの体制（主体的な情念的体制）という二つの体制について主に論じている。シニフィアンの体制は前節で取り上げたパラノイアの超越的〈法〉に概ね対応しており、「見せかけの無罪放免」はこの体制に関連づけられている（cf. MP 155, n.15）。これは『カフカ』における「見せかけの無罪放免」についての叙述をほぼ維持したものと言える。

他方で、ポスト・シニフィアンの体制に関連づけられる「果てしない引き伸ばし」の方は、『カフカ』における扱いからだいぶ変化している。ドゥルーズ＝ガタリは「果てしない引き伸ばし」を象徴する人物として創世記のカインを挙げて次のように言う⁶⁾。「カインのしるし。それは帝國的な死よりも悪い罰だろうか？ ユダヤの神は猶予を、猶予における実存を、果てしない引き伸ばしを發明する」（MP 154）。ここでは、「果てしない引き伸ばし」は「帝國的な死」すなわち超越的な法に服することよりも酷であるかどうか問われている。別言すれば、「果てしない引き伸ばし」は『カフカ』において与えられていた高い評価を失い、それに対応するポスト・シニフィアンの体制とともに、批判されるべき対象の一つとみなされるようになったのである。

この評価の変化は、ポスト・シニフィアンの体制における主体化（subjectivation）がフーコー的な主体化＝従属化（assujettissement）を意味していることに一因があるように思われる。ドゥルーズ＝ガタリによれば、この体制において各人は「規格化（normalisation）」のプロセスを経て、社会の支配的な現実と合致する法を自ら立ててそれに従う主体へと化することになる（cf. MP 162）。シニフィアンの体制ないし超越的な法からは逃れているにせよ、このような主体化＝従属化が「新たな奴隷制の形態」（Ibid.）である以上、この体制に関連づけられる「果てしない引き伸ばし」もまた忌避すべき事態ということになる。かくして、『カフカ』においては絶対的な出口へと到達する手法であった「果てしない引き伸ばし」は、『千のプラトー』においては批判対象の一つである「規格化によって進展する内在的権力」（Ibid.）に結び付けられるのである。

さらにまた、後期ドゥルーズが現代を規律社会から管理社会への移行期と診断した論考「追伸——管理社会について」（1990年）においても、「見せかけの無罪放免」と「果てしない引き伸ばし」という二つの語はこうした内在的権力の脅威を示すために用いられている。

規律社会では、ひとは（学校から兵舎へ、兵舎から工場へと移るごとに）いつもやり直していたのに対し、管理社会では何ひとつ終えることがない。[……] カフカは、はやくも二つのタイプの社会の変わり目に身を置き、『審判』でこの上なく恐ろしい法的な形態を描いてみせた。規律社会における見せかけの無罪放免（これは二度にわたる投獄のあいだにあらわれる状態だ）と、管理社会における果てしない引き延ばし（こちらは連続的变化の状態に置かれている）は、かなり異なる二つの法的な生活の様態である。（PP 243）

一見してわかる通り、ここでもまた新たな対応が導入されている。ドゥルーズは、人々が監禁に似た状態に身を置くそれぞれの施設を移るたびにそれぞれの鑄型にはめ直されることになる規律社会を「見せかけの無罪放免」に対応させている。また他方で、そうした監禁的な性質をもつ施設がなくなり、人々が社会のなかで移動する際につねにチェックが行われ、各人に恒常的に評価が与えられるような管理社会は「果てしない引き延ばし」に対応するとされる。

カフカ論における「見せかけの無罪放免」の特徴づけを思い起こせば、制限されており不連続だという二点については、様々な監禁施設に何度も捕捉されることが断続的に生ずる規律社会の特性をうまく言い表しているように思われる。しかし、はたして無限に通ずる超越的な審級を規律社会に見出すことができるだろうか。もし、カフカ論において示され、そして『千のプラトー』においても維持された「見せかけの無罪放免」の特徴がそのまま当てはまるならば、ここでドゥルーズは規律社会を超越的な法が支配する社会だと考えていることになるだろう。しかし、超越的な権力のイメージを打ち消そうとしたフーコーの権力論を引き継ぐドゥルーズは、管理社会との程度の差はあれ、規律社会をもあくまで内在的な権力がはびこる社会と捉えているように思われる。その場合、「見せかけの無罪放免」はもはや超越的な審級を想定していないということになるだろう。いずれにしても、カフカ論や『千のプラトー』における図式や意味内容をそのまま保持しているとは言い難い。

他方の管理社会においても、規律社会におけるようなりセットが行われずに経歴の連続性を強調するところに「果てしない引き延ばし」の要素は見えて取れるが、有限で無無限なのかは判じ難い。そしてより重要なのは、「果てしない引き延ばし」が法にかかわる生の好ましくない様態の一つとして措定されていることだ。カフカ論では肯定的な評価を与えられていた「果てしない引き延ばし」が、『千のプラトー』においてと同じく、批判の対象となる社会の一形態を指す語に、すなわち望ましいものとはみなされない管理社会を形容する語に成り下がっているのである。

それでは、このような評価の変化——カフカ論から見れば逆転——は何に起因するのだろうか。この問いに答えるために、管理社会論とほぼ同時期に発表された『批評と臨床』（1993年）に収められている「カント哲学を要約してくれる四つの詩的表現について⁷⁾」を紐解こう。

本稿にとって四つの詩的表現のうちで重要なのは三つ目のそれである。そこでドゥルーズがカントの道徳哲学を示すものとして取り上げているのは、「自分の知らない諸々の法によって統治される」とは何という責苦だろう（…）そして〈法〉の本性がやはり内容を秘密にすることを必要としている（CC 45）という、前節の冒頭でも紹介した「掟の問題」からの一節である。このカフカの

言明を、カントが『実践理性批判』において提示している対象や内容をもたない「法の単なる形式⁸⁾」の特徴を言い表したものとドゥルーズはみなす。そして、法と善の関係に関して、こうした純粋な形式としての法は善に依拠することがなく、むしろ法の告げること——端的な「為すべし」という義務——によって行為することが善であると論ずる（cf. CC 46）。

このようにカントにおける法のイメージを取り出した上で、ドゥルーズは法をフロイトの超自我に代表されるような内面化された道徳的意識に重ね合わせていく。この内面化された法が義務によって行為することを自らに命ずるときに、自身は何かしらの利害関心や好みに基づくものを断念せざるを得ない。そして道徳的意識の強い人ほど、いっそう自身を厳しく罰して罪悪感を抱くことになる⁹⁾。この道徳的意識としての法は自身を見逃すことがないのだから、「見せかけとしてしか無罪放免は存在しない（n'y a-t-il d'acquiescement qu'apparent）」（Ibid.）ことになる。ことあるごとに自身の罪意識を育ててしまうこうした事態は、カフカ論の描く「見せかけの無罪放免」の短所をよく強調していると言えるだろう¹⁰⁾。

しかし、このカント論が『カフカ』と大いに異なるのはここからである。ドゥルーズはカントによる「魂の不死の要請」を受けて次のように言う。

我々の生の諸限界を超え、魂の不死を要請するこの道は、峻厳で途絶えることのない時間の直線をたどるものであり、この直線の上で我々は法と恒常的に接触し続けるのである。しかし、まさしくこの未規定の延長は、我々を天国へと導いてくれるというよりも、すでにして此岸の地獄に我々を住ませるものである。それは我々に不死を告げるというよりも、ある「緩慢な死」を蒸留し、そして絶えず法の裁きを遅延させるのである。時間がその蝶番からはずれるとき、我々は過失と償いからなる古い循環を断念しなければならず、その結果、緩慢な死への、すなわち遅延された裁きへの、あるいは無限の負債への無限の行路をたどることになる。時間は、『審判』におけるカフカのそれ以外の法的二者択一をわれわれに残してくれないのだ。すなわち、「見せかけの無罪放免」か「果てしない引き伸ばし」か。（CC 47）

「法と恒常的に接触し続ける」というのはカフカ論において推奨された「果てしない引き伸ばし」の手法であった。しかし、この手法が仮に彼岸の裁きを避けるものであったとしても、地獄としての此岸から逃れさせるものではない。その執行をいったんは宙吊りにして遅らせることはできるにしても、法の裁きを受けるように宿命づけられていることに変わりはない。カフカ論において肯定的で積極的なものとみなされた「果てしない引き伸ばし」は、カントによる魂の不死の要請を前提に置くとその効果を反転させてしまう。いずれ裁かれる存在として生を送る人間の宿命を告げるものになってしまうのである¹¹⁾。

以上のように、カントの道徳理論と重ね合わせられることによって、「見せかけの無罪放免」のみならず「果てしない引き伸ばし」もカフカ論におけるような肯定的な評価を失うのである。ここでのカフカの援用の仕方は、かつてカフカ論において忌避していた解釈、すなわち有罪性や法の超越性・認識不可能性を強調するそれに近いとすら言えるだろう。

第3節 裁きの教説と生成変化

しかしながら、後期のドゥルーズにとっても、カフカはまったく肯定的側面を有さない作家であったわけではない。前節で取り上げたカント論と同じく『批評と臨床』に収められている「裁きと訣別するために」を参照しよう。「裁き＝判断力 (jugement)」の批判をなしたのはカントではなく、ユダヤ-キリスト教の伝統と手を切ったスピノザであると断定することからドゥルーズはこの論考を始める (cf. CC 158) ¹²⁾。そして、ここでカフカは、ニーチェ、ロレンス、アルトーとともにスピノザの弟子と目される。前節で触れたドゥルーズの解釈に従えば、カントにおいては法の裁きが魂の不死の要請と手を結んでおり、その枠内で考える限りカフカは結局のところ満足に出口を見つけることのできなかった作家として評価されてしまう。それとは反対に、スピノザの徒とみなすならばカフカに別の評価を与える機縁が生じることになる。

ドゥルーズがこの論考においても問題視しているのはやはり「負債の無限性と存在の不滅性」(CC 158) である。神に対して無限の負債を負っており、最終的には彼岸で裁かれる者として人間存在をみなすこの二つの考えが「裁きの教説 (doctrine du jugement)」(CC 158-159) を構成していると述べられる。そして、「見せかけの無罪放免」は無限の負債に、「果てしない引き伸ばし」は繰り延べられた裁きにそれぞれ対応づけられ、これらは「われわれの経験とわれわれの考え方の彼方に裁き手を保持するもの」(CC 159) と断じられる。しかし他方で、このような裁きの教説を免れるという課題にスピノザの系譜に連なるかぎりでのカフカは取り組んでもいると考えるドゥルーズは、カフカの作品に裁きから免れる「正義の身体 (un corps de justice)」(CC 165) なるものを見出している。

それではこの「正義の身体」とはどのようなものだろうか。「裁きと訣別するために」においてドゥルーズは「正義」を「裁き」に対置している。裁きが無限の負債によって構成されるのに対して、正義は有限な関係の下でしか行使されない。したがって、この正義の観点からすれば、負債は、神との関係において生ずる無限のものではなく、返済の完遂が可能な有限のものであり、当事者間を移行しながら各人に状態の変化を及ぼす。たとえば、何かしらの借りを完済すればその人に対する負い目は当然なくなる。裁きに属する無限の負債から免れるための有限性をドゥルーズは「正義」という語に込めている。そして、身体は「生成において、強度において、触発し触発される力として、つまりは力の意志として」(CC 164) 定義される。これは裁きの身体とその組織化を免れる「器官なき身体」とも言い換えられる。

このような特徴をもつ正義の身体と裁きの身体の二つが、そしてこの二つに対応する世界がカフカの作品には共存しているというのが、「裁きと訣別するために」における最終的な見立てである ¹³⁾。ドゥルーズは、裁きの側面に「見せかけの無罪放免」と「果てしない引き伸ばし」の双方を組み込むのと同時に、超越的な審級から発するヒエラルキーの構造を崩壊させ、裁きに対峙することのできる正義の身体をカフカから掬い取っているのである。後者の観点からすれば、カフカの全作品は「ある闘いの描写」(CC 165) とも言いうるものであり、それはまずもって裁きに対して (contre)、そしてより根本的には闘う自己自身のあいだで (entre) 行われる。

しかし、これらの外的な闘い、これらの対抗する—闘い—がその正当化を見出すのは、闘争者における諸力の構成を規定するあいだにおける—闘い—の中にある。〈他者〉に対する闘いと〈自己〉のあいだでの闘いとを区別する必要があるのだ。（Ibid.）

他者に対する闘いは裁きに対する、裁きのもたらす組織化や超越的な法を退けようとする行為として考えればよいだろう。それでは、自己のあいだでの闘いとは何だろうか。ドゥルーズによれば、「あいだにおける闘いとは、他のさまざまな力を捕らえ、ある新しい集合の中、ある生成変化の中で、それらにみずからを結びつけることによって、一つの力がおのれを豊かにしていくプロセス」（Ibid.）である。すなわち、闘いとは自己を以前よりもよりよい状態へと導く一連の動き、自身に新たな存在様態を到来させるために必要なプロセスである。この正義の身体の上で起こる闘いによってこそ、さまざまな力を捕らえつつもそれらの力に触発されることで自己を創造し、かつ、それらの力をつねに新たに組み合わせることで、裁きが下すのとは別の価値を自己に与えることができる（cf. CC 169）。これこそが、ドゥルーズそしてドゥルーズ＝ガタリが端的に「生成変化」と呼ぶものの内実である。そして、この闘わないし生成変化こそが、裁きの教説と真に手を切っているもののなのである。

翻ってみれば、カフカ論においては「動物への生成変化」は「見せかけの無罪放免」と類するものとみなされて限定的な役割しか担っていないかった。それゆえ、「裁きと訣別するために」における「生成変化」の重視とは対照をなしているといつてよい¹⁴⁾。また、それにかかわる「闘争」という要素の導入も目を引くものである。アランジメントを描写して解体する、すなわち世界を逃走＝漏出させることから、裁きに対して闘い、自己のあいだで闘うことへと強調点が移っているのである。ドゥルーズがカフカを含め幾人かの文学者を文明の病を画定し診断する症候学者とみなし、評価していることは間違いないだろう¹⁵⁾。しかし、アランジメントの描写とその解体は、ともすれば作家に特権的な行為である可能性がある。比喩的に換言すれば、医者が病気を診断するための指標を作るようなもので、それは患者の闘病に必ずしも直結しないおそれがある。それに対して、「闘い」としての「生成変化」は各人に実践の道を示してくれているように思われる。「誰ひとり裁きによって成長するものはいない。そうではなく、いかなる裁きも前提としない闘いによってこそ人は成長するのだ」（CC 168）というドゥルーズの言葉がその証左である。

おわりに

本稿の目的はカフカに関するドゥルーズの叙述の変化を辿ることでドゥルーズ自身の変化を浮き彫りにすることであった。『カフカ』（1975年）においてはアランジメントの描写と解体という観点から「見せかけの無罪放免」と「果てしない引き伸ばし」という二つの項が対立させられ、前者は超越性を拭いさることのできないものとして退けられ、後者は内在性にとどまりつつ世界それ自体を逃走させるものとして評価された。しかし、『千のプラトー』（1980年）および90年代の管理社会論（1990年）や『批評と臨床』（1993年）においてはこの二項は対立することなく、双方ともが忌避すべきものとして描かれることになる。その根本的な理由は、これらの二項が「裁きの教

説」に組み込まれることに求めることができる。そしてこの組み込みと同時に、ドゥルーズが「裁きの教説」の対立項として新たに提示したのは、裁きに対抗する闘い、そして自己のあいだでの闘いとしての「生成変化」である。ヒエラルキーに基づく組織化を免れた新たな存在様態への変容の探求が前面に押し出されるようになったのである。

以上の研究に続くべき課題は、裁きの教説と生成変化の対立のこうした前衛化自体は何に起因するかを示すことである。そのためには、生成変化の概念が彫琢されていく過程をつぶさに追わねばならないだろう。また他方で、裁き＝判断の問題系に関しては、カントの『判断力批判』に対するドゥルーズの立ち位置を明確にすることや、『千のプラトー』における裁きと地層の関係についての検討が必要だろう。

注

- 1) 「掟の問題」（池内紀編訳、『カフカ寓話集』岩波文庫、1998年）、70-71頁。カフカの邦訳においては、Gesetze（仏訳ではloi）は「掟」と訳されるのが通例であるが、「法」と訳すこともできる。本稿ではドゥルーズおよびドゥルーズ＝ガタリの文脈に合わせて「法」という訳語を採用する。
- 2) 強調は原著者。以降も引用内の強調はすべて原著者によるものである。
- 3) 次の引用に見られるように、「権力」についても同様に、皇帝や専制君主が有するような超越的権力とは区別される権力をドゥルーズ＝ガタリは考えている。「[……] 奴隷や被告に対する無限の超越性として権力「なるもの」が存在するのではない。法はそう信じ込ませようとするが、権力とはピラミッドのようなものではなく、切片的であり、線形的であり、高さや遠さによってではなく、隣接性によって順次はたらいっている（だから下役が重要になるのだ）」（K 103）。ドゥルーズ＝ガタリ自身がこの文章に関してフーコーの『監獄の誕生』への参照を促していることから分かるように、こうした権力観にフーコーとドゥルーズ（とガタリ）、そしてカフカとの間に共通性を見取することができる。この点に関してはソヴァニャルグに学んだ（cf. Anne Sauvagargues, *Deleuze et l'art*, P.U.F., 2005, pp. 160-162）。
- 4) 厳密には三つの提案だが、一つ目の「決定的な無罪放免」は提案者のティトレリ自身によってすぐに退けられる（カフカ『審判』池内紀訳、白水ブックス、2006年、193-205頁を参照）。
- 5) たとえばゾムザは動物になることで事務・商人・官僚そして家族の領土に逃走線を引くが、最終的に家父長原則が復活した家庭において死ぬ（cf. K 26-27）。
- 6) オイディプス王もまた「果てしない引き伸ばし」を生きとされる。ドゥルーズ＝ガタリは、死を命ぜられるのではなく彷徨い生き延びることを余儀なくされたオイディプスを「ギリシャのカイン」とみなす（cf. MP 156-157）。
- 7) 同名の論文がすでに1986年に発表されているものの、本節で取り扱う「見せかけの無罪放免」と「果てしない引き伸ばし」についての議論は全く展開されていない。それどころか、これらの語それ自体の使用すらなく、『批評と臨床』（1993年）に収められる際に加筆されている（cf. Gilles Deleuze, « Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne », *Philosophie*, n° 9, hiver 1986, pp. 31-32）。
- 8) Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), in *Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. V,

Berlin, G. Reiner, 1913, S. 28.

- 9) この行論の原型はガタリとの共同作業に先立つ『ザッヘル＝マゾッホ紹介』（1967年）にすでに見られる。そこでドゥルーズは、「善」が「法」の周囲を回るようになることを『実践理性批判』におけるコペルニクスの転回とみなし、カントのもたらしたこのような法の近代的イメージを、法が善に依拠していた法の古典的イメージと対置している（cf. PSM 72-73）。ガタリとの共同作業以前のため、エディプスコンプレックス理論への依拠が見られるという点は異なっているものの、道徳的意識と欲求の断念に関してフロイトを援用する叙述の大筋も変化していない（cf. *ibid.* 74）。
- 10) この道徳的意識の内面化は主体化＝従属化の議論にも重なるものだが、『千のプラトー』において主体化＝従属化に対応しているのは「果てしない引き伸ばし」の方であった。これは、『千のプラトー』においては依然として超越／内在の対に「見せかけの無罪放免」／「果てしない引き伸ばし」の対がそれぞれ対応づけられていたことによるものと思われる。
- 11) 「果てしない引き伸ばし」を象徴する人物としてカインとオイディプスが挙げられていたことは、当該箇所では明言されていないものの、この観点が『千のプラトー』においてすでに導入されていたことを示唆しているだろう（MP 154 ; 156-157）。
- 12) 念頭に置かれているのはもちろんカントの『判断力批判』であるが、ここでのドゥルーズの論難はとりわけ目的論的判断力に向けられていると解しうる。この点に関しては、「裁きと訣別するために」を引きながら、組織化をもたらす目的論的判断と「器官なき身体」を対置するルフェーブルを参照（Alexandre Lefebvre, *The Image of Law: Deleuze, Bergson, Spinoza*, Stanford University Press, 2008, p. 149）。
- 13) 実のところ、すでに『カフカ』においても「正義」という語に託して同じようなことが論じられていたように思われる（cf. K 90-92）。そこでは、正義の欲望的特徴が繰り返し説かれ、物事の配分を取り仕切り組織化をもたらす階層秩序的な法との違いが強調されていた。こうした法と訣別してミクロ的・分子的動揺を重視する欲望としての正義は、後述の裁きに対する（contre）闘いと軌を一にするものであろう。
- 14) ボーグが指摘しているように、ドゥルーズは1977年にはすでに「生成変化」という概念のポテンシャルに気付き始めており、『ディアローグ』（1977年）や『千のプラトー』（1980年）で練り上げていったと言える（cf. Ronald Bogue, "Deleuze and literature", Daniel W. Smith & Henry Somers-Hall, ed. *The Cambridge Companion to Deleuze*, Routledge, 2012, p. 301）。その概念の内実の移行についての詳細な検討は稿を改めたい。
- 15) 症候学者としての文学者の役割については Ronald Bogue, *Deleuze on Literature*, Routledge, 2003, pp. 10-13を参照。

略号一覧

ドゥルーズおよびドゥルーズ＝ガタリの著作からの引用は以下の略号を用いて頁数を指示する。引用に際して邦訳を参照したが、筆者の責任において改訳した箇所もある。

Gilles Deleuze,

PSM : *Présentation de Sacher-Masoch : le froid et le cruel*, Minuit, 1967.

PP : *Pourparlers 1972-1990*, Minuit, 1990.

CC : *Critique et clinique*, Minuit, 1993.

Gilles Deleuze et Félix Guattari,

K : *Kafka : pour une littérature mineure*, Minuit, 1975.

MP : *Mille Plateaux*, Minuit, 1980.

La modification de l'interprétation deleuzienne de Kafka et sa signification : autour de l'analyse de la loi

Kohei NISHIKAWA

Le présent article a pour but de montrer la modification de la pensée de Deleuze sur la loi, en retraçant celle de ses descriptions de Kafka. Nous remarquerons surtout le changement de son évaluation des deux idées tirées du *Procès* de Kafka : « l'acquiescement apparent » et « l'atermoiement illimité ». Dans *Kafka* (1975), celui-là est considéré comme ce qui ne peut pas balayer la loi transcendante, et celui-ci est apprécié comme procédé positif pour la fuir en restant un champ d'immanence. Cependant, dans *Mille plateaux* (1980) et dans les dernières œuvres de Deleuze, « post-scriptum sur les sociétés de contrôle » (1990) et *Critique et clinique* (1993), tous les deux modes sont présentés comme quelque chose à éviter. Nous attribuerons la raison de ce changement à l'inclusion de ces deux termes dans la « doctrine du jugement », et à l'importance accrue accordée au « devenir » comme lutte contre jugement et comme lutte entre soi.

神秘家が機械になるとき ——ベルクソンにおける生命進化と暗夜における単純性——

平賀 裕貴

はじめに

本稿の目的は、アンリ・ベルクソンの『道徳と宗教の二源泉』（*Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932. 以下『二源泉』と略記）で、神秘経験をめぐって用いられる〈機械〉の比喩を、『創造的進化』（*L'évolution créatrice*, 1907）で語られる「眼という機械」によって読解することにある。この読解を通じて、「暗夜」と呼ばれる神秘経験および神秘家の存在を、ベルクソンがいかに自らの哲学によって理解していったかを明らかにしたい。

16世紀の神秘家十字架の聖ヨハネは、「暗夜」と呼ばれる忘我状態において神との合一を経験した。この「暗夜」についてベルクソンは『二源泉』のなかで以下のように述べる。「恐ろしいほど頑丈な鋼鉄の機械」が、「ある部分は破棄されるか他の部分によって取り替えられる」という「組み立て途中」に仮に自分自身について意識をもつならば、神秘家と同様の感覚を抱くだろう、と。神秘家を〈機械〉に見立てることで、ベルクソンは自分なりの「暗夜」解釈を試みる。

フレデリック・ヴォルムスは、この〈機械〉を「驚くべきイメージ」とであると評価しつつ、〈機械〉を道具との関連によって解釈している。『二源泉』では、神の道具である神秘家が媒介となって神が人類を愛する、と度々ベルクソン自身によって語られている。〈機械〉の部分の破棄や交換が語られる箇所は、神秘家が神の道具へと変容する過程を示しているとヴォルムスは指摘する¹⁾。ジャン＝ルイ・ヴェイヤール＝バロンも、「組み立て途中」という表現に、神の道具にとっての不要物が排除される様を読み込んでいる²⁾。マリー・カリウは、〈機械〉への変貌によって愛に奉仕するための「このうえないバランス」が得られ、その後の行為には「真に神的な効力」が与えられると述べている³⁾。〈機械〉が神への奉仕に至る途上であるという点で、カリウの論も先立つ二人の解釈と同質と言えるが、なぜ〈機械〉という言葉が使用されているのかは依然として説明されない。だが、おそらく上記の諸見解が説得的とみなされ、この〈機械〉をめぐり研究は現在では多くはない⁴⁾。

だが、ベルクソンにとっても極めて重要である「暗夜」の解釈において用いられた、この〈機械〉の意義が十分に解明されたとは言い難い。本稿では、〈機械〉を道具とする解釈を踏まえつつも、『創造的進化』の「眼という機械」を導入し、従来とは別の角度から「暗夜」の〈機械〉を検討する。そのため本稿ではまず、『創造的進化』の進化をめぐり議論を扱う。そこで「眼という機械」という言葉がベルクソンにより用いられる。その後『二源泉』の「暗夜」を吟味したい。以上の考察を経て、「暗夜」の〈機械〉によって提示される神秘家の役割を読み解くことを目指す。

1. 進化における〈機械〉

1.1. 「機械論」と「目的論」という誤謬

『意識に直接与えられたものについての試論』（*Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889. 以下『試論』と略記）や『物質と記憶』（*Matière et mémoire*, 1896）では、人間の習慣的反応について「機械的」という言葉が用いられる箇所がある（DI13およびMM125）。さらに、『笑い』（*Le rire*, 1900）では、自動性をもつものとしての〈機械〉について語られる（R39）。社会ではしなやかな「生きた身体」や柔軟性のある性格が必須となるが、〈機械〉的な運動および性格をもつ個人は、周囲からその運動や性格を笑われることで自己を矯正すべきことに気がつく、というのがベルクソンの笑いの理論である。笑いを引き起こす〈機械〉と対比されるのは、柔軟な「生きた身体」である。ゆえに『笑い』では〈機械〉は生命力の減退とみなされる傾向にある。

『創造的進化』で〈機械〉は、古典的な機械論と目的論を乗り越えるための議論のうちに現われる⁵⁾。両論ともに、部分の集合によって生命進化を説明する過ちを犯すと指摘されている。「理想となる雛型（EC90）」がまず指定され、その「雛形」を実現するために諸々の細胞が集合すると考えるのが目的論である。目的論と対立するかにみえる機械論も、出発点が違うだけで類似した思考へ帰着するとベルクソンは言う。機械論も最初に「雛型」を置かないものの、器官の形成は細胞の集合の結果であるという誤った思考に陥っていると指摘される。「したがって、機械論と目的論の双方の視点を乗り越える必要がある（EC90）」とベルクソンは述べる。その際乗り越えの足がかりとなるのが、ホタテガイと人間の眼である。軟体動物であるホタテガイと脊椎動物である人間とは、眼球の網膜が異なる性質の細胞でできている。にもかかわらず、ともに同様の機能を備える。したがって、細胞からは機能の成立の仕方が説明できないのだ。『創造的進化』では、このように特異な構造をもつ眼球を起点にし、独自の生命進化の哲学が展開されていくことになる。

1.2. 「眼という機械」がもつ対照性

「網膜だけについて語るにしても、ご存知のように、多極細胞、双極細胞、視細胞という神経要素が重ねられた三層を含む。そして各層はそれぞれの個性性をもち、大変複雑な有機体をおそらく構成している（EC89）」と語ることで、ベルクソンは眼球細胞の複雑さを強調する。もちろん眼球もひとつの「有機体 *organisme*」ではあるが、さら眼球内の各細胞が個性性をもつ有機体なので、眼球という有機体内には幾重にも有機体が内包されていることになる。加えて言えば、人体もひとつの有機体に他ならない（EC15）。眼球は有機体である人間の内部で、多層化した複雑さを帯びていることになる。こうした眼球をベルクソンは〈機械〉と呼ぶ。

それゆえ、眼という機械は、それぞれがすべて極度に複雑になった無数の機械により構成される。しかしながら、視覚は単純な事実である。眼が開いた途端、視覚は作用する。まさに機能が単純であるがゆえに、無際限に複雑なこの機械の構築のなかで自然がほんの僅かに注意を逸らせば、視覚は不可能になる。器官の複雑さと機能の一体性とのあいだのこの対照は、精神を狼狽させる（EC89）。

フランス語の〈machine〉は「生体」や「器官」を含意するゆえに、ここでは決して特殊な語法が用いられているわけではない。とはいえ、この言葉からある種の無機物的側面が読み取れたとしても、なんら問題はない。『創造的進化』では、無機物である道具も人間の一部であり、人間の身体を延長した「人工器官」に他ならないとベルクソンは語っている（EC142）。それゆえ道具は、本来的には無機物であるにもかかわらず、人間身体を「より豊かな有機組織 organisation plus riche（EC142）」にする「人工器官」なのだと彼は言う。したがって、ベルクソンにとって、物質的であっても生気を帯びていても、どちらの組織体にも〈機械〉という言葉は使用可能なのだ。眼という有機的器官が〈機械〉と呼ばれ、無機的道具が有機組織の一部になるという主張を読めば、彼にとって無機的機械と有機的器官との差異はほとんどないことが分かる。むしろ彼の関心は、「人工器官」を含め複雑かつ多層的な有機体を貫く、機能の「単純さ」の方に向けられる。

この「単純さ」という観点に立てば、〈機械〉が持つ運動のぎこちなさと「生きた身体」の運動のしなやかさという『笑い』の対比の基準が、ここではすでに用いられていないことにも気がつく。「眼という機械」はなによりも有機体の構造を指し、〈機械〉により示されているのは構造的「複雑さ」と機能的「単純さ」との対照性である。「複雑さ」と「単純さ」の対比は『創造的進化』以前から幾度となく現れるベルクソンの思考法のひとつだが⁶⁾、「複雑さ」と「単純さ」は対立関係として理解されるべきものではない。そして『創造的進化』に至って、両者の関係を鮮やかに表す比喻をベルクソンは提示する。

1.3. 鉄の削り屑のなかを突き進む手

「眼という機械」において、構造的「複雑さ」と視覚的機能的「単純さ」は、難なく両立している。そうでありながら、両者のあいだの対照性は「精神を狼狽させる」ほどの困惑を招くとベルクソンは語っている。この対照性を理解するために彼が使用するのが、鉄の削り屑のなかを突き進む手の比喻である。

ある瞬間に、私の手はその努力を続けられなくなるだろう。そしてまさにこの瞬間に、削り屑の粒は揃って並び、連携し合い、ひとつの特定のかたちに、つまり止まった手と腕の一部のかたちそのものをなすだろう。次に、手と腕がみえない状態だと仮定しよう。観察者たちは、削り屑の各粒自体や、この削り屑の集まりの内的な力に、配置の理由を探るだろう。ある者たちは、隣接する諸々の粒が及ぼす影響に各粒の位置を関連づけるだろう。そのとき彼らは機械論者である。他の者たちは、全体の計画が要素的な諸作用の細部を司ると主張するだろう。そのとき彼らは目的論者である。だが、真実は、たんに不可分の行為があり、手によるこの不可分の行為が削り屑を通過したのだ。さまざまな粒の運動の汲み尽くせぬ細部や、それらの最終的な配置の秩序は、この不可分の運動をいわば消極的に表現する。これは抵抗の包括的なかたちであって、基礎となる積極的行為の総合ではない（EC95）。

「鉄の削り屑」に手を徐々に挿入していき、そして任意の瞬間に停止すれば、「鉄の削り屑」は結

果的に「止まった手と腕の一部のかたち」を結ぶ⁷⁾。ここでは「鉄の削り屑」の集合は器官の構造に、手の動きは視覚機能になぞらえられている。こうした比喻によって、みる機能の完成は、なんらかの計画に基づかず、器官の生成という「不可分の運動」が完遂された結果なのだ、とベルクソンは主張する。その際、器官の構造は「消極的に négativement」に「不可分の運動」を表現すると彼は言う。要するに、陰画と陽画の関係のように、あるいは見方によって壺にも向かい合う二つの顔にもみえるルビンの壺の絵ように、細胞と機能のどちらに注目するかで見え方が変わってしまうのが眼の生成なのだ。

鉄の削り屑のなかを突き進む手の比喻によって、構造的「複雑さ」と機能的「単純さ」との共存が説明されると同時に、機械論と目的論は反駁される。この比喻は、両論とも削り屑の「最終的な配置の秩序」に固執するが、「不可分の運動」を無視するがゆえに眼の機能を説明できないことを示している。そしてまたこの比喻が、視覚という機能が別々の細胞組織をもつホタテガイに発生しても人間に発生しても何の不思議もないことを明らかにする。なぜなら、視覚を作り上げる「不可分の運動」が、それぞれ別様に細胞の集合のかたちを結んだにすぎないからだ。

こうした点と同時に、「眼という機械」の生成は別の重要な意味をもつ。というのも、異なる種が同一機能をもつという事実は、エラン・ヴィタルと呼ばれるベルクソンの生命原理に本質的に関わるからだ。エラン・ヴィタルは、「規則的に遺伝し、累積され、新しい種を生み出す変異を起こす奥底にある原因（EC88）」であると言われる。ホタテガイと人間に同一機能があるのは、両者がそれぞれの進化の支流でエラン・ヴィタルを分有するからだ（EC55）。以上の点を踏まえると、「眼という機械」という表現は、第一に構造的「複雑さ」と機能的「単純さ」との共存、第二に種を超えたエラン・ヴィタルの分有という事態を示す。これらの点を念頭に置きつつ、『二源泉』の「暗夜」の箇所を分析したい。

2. 「暗夜」の〈機械〉

2.1. ベルクソンの神秘経験解釈

十字架の聖ヨハネは、「暗夜」という自身の神秘経験を「ある暗い夜に／愛の思いに、焦がれ燃えて／ああなんというしあわせ／気づかれずに脱れ出た／わが家はもう静まっていた」という詩句で表現する⁸⁾。ベルクソンは「暗夜」の解釈に挑むが、それは十字架の聖ヨハネの詩的表現を読解するという方法によってではない。「暗夜」の神秘経験を、自らの哲学のうちに置き直すという方法によって、ベルクソンは解釈を試みるのである。先取りして言えば、その方法こそが、「暗夜」における神秘家をベルクソン流の〈機械〉として解釈するというものである。まずはベルクソンが記述する神秘経験の諸段階を追おう。ベルクソンは二回に渡って〈機械〉という表現を用いるが、その一回目が現れる箇所である。

すると膨大な歓喜が、それ〔魂〕が没入する忘我が、あるいは魂が付き従う法悦が訪れる。つまり神がそこにいて、魂は神のなかにいる。[……] だが、それはどれほどの時間続くだろうか。感知できないほどのわずかな不安が忘我のうえを漂い、降下し、魂に影のように張り付く。

[……] じつのところ、この不安は、大神秘家の魂が忘我のなかで旅の終着点のように立ちは止まらないことを示している。お望みならば、それはまさに休止とも言える。だが、それは蒸気圧がかかったままの機関車が駅に停止しているようなものだ。新たに前進する飛躍を待ちながら、運動はその場で振動し続ける（DS243-244）。

引用冒頭の神との接触は合一の中心ではなく、ベルクソンにとってはむしろ新たな「不安 *inquiétude*」が訪れる次の段階こそが重要となる。心理学者アンリ・ドラクロワは、神秘経験をいくつかの段階に区分し、第一段階では神の存在が感じられつつ「不安」が生じ、最終的な安堵の状態へ至るためにはこの「不安」を越えねばならないと説明する⁹⁾。ベルクソンの記述はドラクロワの分析を踏まえたものだが、注目すべきは「不安」に晒される神秘家について、ここで使用される比喩である。原語でただ〈machine〉とだけ記される「機関車」は、「不安」とともに待機する神秘家を形容したものだ。

『創造的進化』で眼球が〈machine〉と呼ばれたのは、なにより〈machine〉が「生体」や「器官」を意味すると同時に、有機体の「複雑さ」と「単純さ」の両立を表すからだ。つまり、『創造的進化』では〈機械〉は比喩の領域に入り込んではいないと言える。だが、この神秘経験を分析する箇所では、「ようなもの *comme*」という言葉が示すように〈機械〉は紛れもなく比喩として用いられている。「不安」に浸されながら「前進する飛躍」を待機する〈機械〉という比喩によって表現されるのは、待機状態のうちに現れる二つの対照的な作用についてである。この二つの作用をベルクソンは以下のように記す。

少しの間まばゆい光に慣れていたので、それ〔魂〕は闇のなかでもはやなにも判別できない。魂は自身のなかでひっそりと成就する深い作用に気が付かない。魂は多くを失ったとを感じるが、それがすべてを得るためであることを魂は未だ知らない（DS244-245）。

引用の後半部は、明らかに「そのすべてを味わうに到るためには／何ものにも味わいを得ようとしてはならない¹⁰⁾」という十字架の聖ヨハネの詩句が踏襲されたものである。このように、ベルクソンは十字架の聖ヨハネの言葉を借りながら、〈機械〉へと変容した神秘家のうちで起こる作用について語る。ここでは「多くを失った」と「すべてを得る」という二つの事態が生じている。とはいえ、ここになんらかの矛盾を読み込む必要はないだろう。というのも、神に由来する「生命」が表す創造的努力との接触（DS233）を果たし「新たな種の創造（DS99）」に匹敵する経験の只中にいる神秘家は、まさに眼球の形成のように、どちらに着目するかで見え方が変わる生成を感じているからである。「多くを失った」と「すべてを得る」ことはひとつの経験を示す二つの様相なのである。

2.2. 〈機械〉への変容

「暗夜」のこうした核心部分は、神秘家にとっても分析不可能なものであるとベルクソンは表明

する。だが、それでもベルクソンはさらに踏み込んで、この「暗夜」を理解しようとする。「機関車」とは別の〈機械〉を入れ込むことによって、「暗夜」を敷衍しようとベルクソンは試みる。

偉大な神秘主義に特徴的な決定的段階が準備される。この最終的な準備を分析することは不可能であり、神秘家たち自身もその仕組みをかるうじて垣間見ただけだ。並外れた努力を行うことを目指して構築された恐ろしいほど頑丈な鋼鉄の機械が、もし仮に組み立て途中で自分自身について意識をもつならば、自らが同様の状態にいることにおそらく気がつく、と言うだけに留めよう。その部分のひとつひとつは最も厳密な検査を受け、ある部分は破棄されるか他の部分によって取り替えられ、この機械はそこかしこに欠如の感情を抱き、いたるところに苦痛を味わうだろう。しかし、まったく表面的なこの痛みが驚嘆すべき道具になる期待と希望のなかに消えていくためには、より深まっていかねばならないだろう（DS245）。

神秘経験の「仕組み〔機械論〕*mécanisme*」は、「組み立て途中」の〈機械〉により説明されるとベルクソンは言う。従来的には「驚嘆すべき道具になる期待と希望」に依拠して、「暗夜」に現れる〈機械〉についての分析がベルクソン研究者たちによってなされてきた。だが、どちらかと言えばここで示されているのは、「魂は多くを失ったと感じ」ながらも、「それがすべてを得るため」であるという二つの状態の説明である。言い換えれば、まず〈機械〉となった神秘家が「ある部分は破棄されるか他の部分によって取り替えられ」ることで味わう「苦痛」があり、次にこの「表面的」苦痛が深められていったのちに存在する別の到達点がある。この到達点とはなにか。この引用に続いて、ベルクソンは神秘家がある単純性を獲得すると説明する。

2.3. 神秘経験における「単純さ」

眼の諸細胞は視覚が可能となった結果でしかなく、視覚の形成過程を説明するものではないとベルクソンは訴えていた。それと同様に、「暗夜」の〈機械〉は部分の集合を表すにしても、〈機械〉は神秘経験による獲得物ではなく、道具への生成が「暗夜」の目的でもないと言える。それゆえにベルクソンは、〈機械〉や道具のイメージを重要視せず、「[……] 仕組みや道具といった言葉が喚起するイメージは脇に置いたほうがいい。[……] それによって最終的結果についてわれわれが学ぶことはない（DS245-246）」と告げる。そして神秘家は〈機械〉になることを経て、別のものを獲得すると記されている。

自らのあらゆる能力の穏やかな高まりによって、それ〔神秘家の魂〕は広い視野でものをみて、どんなに神秘家の魂が脆弱であっても、力強く成し遂げる。とりわけ、神秘家の魂は単純にものをみる。この単純さはその言葉と行動のなかでも強い印象を与える。そしてこの単純さが複雑さを通過しながら神秘家の魂を導くのだが、神秘家の魂はこの複雑さを感知することさえない（DS246）。

ここに至って、『創造的進化』では眼の構造であると考えられていた〈機械〉と、それを説明していた手の比喩とが一体化され、「暗夜」の解明のために使用されていることがはっきりと分かる。そして、なぜ「暗夜」のなかにいる神秘家に対して〈機械〉の比喩が使われたのかも同時に判明する。神秘家もまた「暗夜」を経ることで「単純さ」を獲得するからである。

だが、『二源泉』のこの箇所では「ものをみる」という表現によって焦点が当てられるのは、視覚機能の「単純さ」ではなく、視覚を含め生物の生成を支えるエラン・ヴィタルの「単純さ」の方である。しかし、注意せねばならないのは、『創造的進化』の〈機械〉と『二源泉』の〈機械〉のあいだには明確な差異があるということである。「眼という機械」は、長い年月をかけた幾世代にも渡る進化の過程を表している。他方で「暗夜」は、神秘家が孤独のなかで経験するものである。つまり、神秘家は一個体として創造的努力と接触を果たしていると言えるだろう。この点が、『創造的進化』の〈機械〉と「暗夜」の〈機械〉とを決定的に分ける。ともに生命の単純性の発露をめぐる主題でありつつも、神秘家は経験の次元で「単純さ」を確立する。だからこそ、神秘家は創造的な「単純さ」を「言葉と行動」へと繰り広げていくことができると引用内でベルクソンは語っている。「言葉と行動」が指しているのは、エラン・ヴィタルの「単純さ」が、生物の内的構成について作用するのではなく、神秘家によって外部へと、社会へと展開されていくという事態である。

3. 社会における「複雑さ」と「単純さ」

3.1. ベルクソンにおける社会有機体論

「眼という機械」と「暗夜」の〈機械〉とを比較すべき理由は、用語の一致や、両者ともにエラン・ヴィタルに関わるという共通項のみに留まらない。じつのところベルクソン自身が、眼球の形成過程についての説明や鉄の削り屑を突き進む手の比喩を『二源泉』で執拗に反復しているのである（DS52, 120, 179, 208）。そうした反復の理由として考えられるのは、社会は有機体であり、人々は有機体の細胞のように連帯しているとするベルクソンの考えである。社会において人間は自由な存在なので、あくまで近似的なものだと前置きされつつ、『二源泉』では社会は有機体と比較されている（DS3）。このように『二源泉』で有機性は器官や身体レベルだけで論じられるのではなく、社会のレベルにおいても考察され¹¹⁾、責務を生み出す「知性」によって連帯する人間社会は、有機的なものとして説明される。既述のように有機体ないし〈機械〉は、「複雑さ」と「単純さ」との対照性をその特徴としてもつ。それゆえに、社会という有機体のなかにも、ひとつの対照性をベルクソンは見出す。

みる行為があり、これは単純なものである。そして無数の要素と、それらの要素間の相互作用があり、それらによって解剖学者と生理学者は単純な行為を再構成する。諸要素と諸作用は分析的に、いわば否定的に、抵抗に対する抵抗であるがゆえに、自然が実際に獲得した唯一肯定的な不可分の行為を表現する。同様に、地上に投げ出された人間の不安、そして共同体よりも自己を選ぶという個人が持ちうる誘惑——不安と誘惑は知性的存在に固有のものである——は終わりなく列挙されるだろう（DS219）。

人間の生活を複雑化させる、「終わりなく列挙される」諸要素は、ここでは「不安」や利己的な「誘惑」である。これらは眼球の諸部分と同様だ、とベルクソンは語る。別の箇所では、「不安」や「誘惑」は、動物とは異なり「知性的存在」であるがゆえに、人間が感知してしまう「障害物（DS219）」であると述べられる。「知性」は社会の連帯を強めながらも、過度に「欲求」を高め、「豪奢」へと扇動し、生の営みを複雑化してしまうとベルクソンは語る。これを解消するための手段をベルクソンは提示する。「人類は、生活を複雑化させた際のものと同程度の熱狂によって、その生活を単純化しよう試みねばならないだろう（DS327-328）」と彼は述べる。こうした主張を読めば、『二源泉』において有機性が身体だけでなく社会の水準においても論じられるに依拠して、生物学的「単純さ」は、欲望に執着することのない倫理的「単純さ」へと転換されていると言えるだろう。

3.2. 過度な機械化に抗して

人間社会を連帯させる「知性」が、なぜこれらの欲望を過剰に増大させるのか。ベルクソンは、その原因が産業の〈機械〉化にあると考える。

言い換えれば、神秘思想が機械思想を呼び出したのだ。この点は十分には注目されていなかった。というのも、転輻機のアクシデントによって、機械思想は万人の解放よりも、むしろ幾人かのための過剰な安楽と豪奢が終点にある線路へと向かってしまったからだ。われわれは機械化を、それがあべきもののなかで、その本質を作るもののなかでみていない（DS329-330）。

「神秘思想 *mystique*」が「機械思想 *mécanique*」を呼び出したのは、飢餓の不安を農業の〈機械〉化によって払拭するためだとベルクソンは先立って語っている（DS329）。神秘思想はあくまでひとびとの救済を目指すからだ。しかし、当初は人間の生存を助けていた〈機械〉は、誤った方向へ進み、「過度の安楽と豪奢」を生んでしまう。このように、ベルクソンは人間社会の複雑化の理由を〈機械〉のなかに求めている。要するにこれは、社会という有機体の「複雑さ」のみが過度に際立った状態であると言えるだろう。だがここでは、この状況の根本的原因是は、われわれが〈機械〉化をその「本質」のなかでみないことにあるとベルクソンは警告する。この引用に続いてベルクソンは、改めて道具が「人工器官」である点を強調する。だが、ここでも問題となっているのは個人の身体ではなく、社会という有機体の水準に生じたものである。

機械は [……]、われわれの有機体にあまりに巨大な延長を与え、その大きさと力に釣り合わないあまりに並外れた能力を与えたが、間違いなくこれはわれわれの種の構造計画には予想されていなかった。[……] ところで、この図り知れぬほど増大した身体の内なかで、魂はその身体を満たし、導くためにはあまりに小さいままだった。その結果、身体と魂とのあいだに空隙が生じ、社会・政治・国際関係の恐るべき問題が起こる [……]（DS330）。

〈機械〉に取り囲まれて接続され、身体は「あまりに巨大な延長」を与えられる。そして生じる

「社会・政治・国際関係の恐るべき問題」は、当時差し迫っていた大戦の危機を含めた諸問題を指すと言えるだろう。こうした危機は知性により道具の「複雑さ」が増した状態であると記されている（DS333）。「過剰な安楽と豪奢」によって、社会という有機体における〈機械〉に起因する「複雑さ」は世界的破局へと向かってしまうのだ。ここで過度な〈機械〉化に抗して、「単純さ」を見失わない存在がベルクソンによって求められる。そこで神秘家が、〈機械〉により拡張した社会を治癒する者として召喚される。

3.3. エラン・ヴィタールからエラン・ダムールへ

〈機械〉によって拡張された社会は神秘家を求める。したがって、今度は「機械思想が神秘思想を要請する（DS330）」と述べられる。なぜなら、神秘家こそが〈機械〉の「複雑さ」に囚われない存在だからだ。既述のように、「暗夜」で〈機械〉となる経験をしつつも、神秘家は「複雑さ」を感知せず「単純さ」に導かれると指摘されていた。「複雑さ」により苦悩する人類を救済するのも、この「単純さ」である。例えばベルクソンは、全人類への奉仕について言及し、最終的目標へと至るまでの困難について語る。そこでも「単純さ」がひとつの指標となっている。

高邁で自己犠牲をいとわない魂も、「人類のために」働くという考えには、突如として意気消沈することはまさにありえる。[……] もし、間隔だけを、それぞれ通過せねばならない無数の点だけを考えれば、ゼノンの矢のように、ひとは出発する気を失くすだろう。そもそも、そこにいかなる関心も魅力も見出さないだろう。だが、もしひとが終点のみを考えて、さらに遠くを眺めさえしつつ間隔を跨げば、無限の多数性の端にたどり着くのと同時に、容易に単純な行為を遂行する。この多数性は単純さに対応するものである（DS32-33）。

無数の「間隔」も「点」も、人類へと全面的に奉仕するために神秘家が経なければならない各プロセスを指す。その各プロセスが「無限の多数性」を含んでいるゆえに、「ひとは出発する気を失くす」のだ。しかし、もし「単純な行為」が遂行されれば、「無限の多数性」はすでに踏破されたものでしかない。鉄の削り屑のなかを突き進む手の比喻に沿って考えれば、この「無限の多数性」も、神秘家の行為が成就されたのちにその行為を、事後的に、「消極的に」表すものでしかないだろう。あくまでも、神秘家は「単純な行為」の担い手である。ベルクソンはこうした行為について、より詳細に説明する。

だが、知性の限界を押し広げるために天才的人間たちがいて、それにより種に一度に与えることができるよりも多くのものがあいだを置いて個々人に譲渡されるのと同様に、あらゆる魂と地続きだと感じる傑出した魂が現われ、集団の限界内に留まり自然によって打ち立てられた連帯で満足する代わりに、エラン・ダムールのなかで人類全般に向かう（DS97）。

創造的努力であるエラン・ヴィタルにより誕生した人間たちは、「自然によって」、つまりそのエ

ラン・ヴィタルにより「集団の限界内」に籠居することを運命づけられている。なぜなら社会集団が個々の生存を保証するからだ。だが、「傑出した魂」の持ち主である神秘家は、社会に拘束されない。既述のように人間を含め諸生物は、エラン・ヴィタルを分有する生命進化の末端として存在する。それに対して神秘家は、「ただひとつの個体によって構成される新たな種（DS97）」である。つまり、進化ではなく個人の経験内でエラン・ヴィタルとの接触を可能にするのだ。その経験こそが「暗夜」の合一経験である。そして「暗夜」ののちに「言葉と行動」において「単純さ」を発揮する神秘家は、「エラン・ダムール〔愛の躍動〕」の力によって「人類全般」へと向かう。ここにエラン・ヴィタルからエラン・ダムールへの転回がある¹²⁾。いわば、辿り着くまでの隔たりに見向きもせず、人類に向けられた「単純な行動」を果たす者として神秘家はベルクソンによって位置づけられている。

おわりに

本稿ではまず、『創造的進化』での「眼という機械」をめぐる思考から、「暗夜」の〈機械〉へと至る道筋を追った。「眼という機械」が示す「複雑さ」と「単純さ」との対照性は、有機体の構造とエラン・ヴィタルの不可分の運動とによって構成されたものである。そして〈機械〉のこの対照性が、「暗夜」と呼ばれる神秘経験をベルクソンがどのように理解したのかを考える際の鍵となる。「暗夜」の〈機械〉を検証することによって、有機体としての社会の「複雑さ」により生じる問題を「暗夜」で「単純さ」を獲得した神秘家が癒やすと考えるベルクソンの思考を読み解くことができる。

こうした考察によって「暗夜」の〈機械〉が重要な転換点となっていることがわかる。〈機械〉という比喩を通じて、個人の経験の範疇における神秘家によるエラン・ヴィタルとの接触をベルクソンは説明する。いわば、生物進化と異なる方法で、エラン・ヴィタルという創造的努力との接触が語られている。だからこそ、神秘家は新たな種として、生物種の限界を超えてエラン・ヴィタルの力をエラン・ダムールへと変えて、人類を射程に含めた行動へと前進する。したがって、「暗夜」の〈機械〉こそが、ベルクソンにとっての神秘家の使命をわれわれに明らかにする。

以上の手続きによって、「暗夜」の〈機械〉を『創造的進化』で語られた「眼という機械」によって読解することで、ベルクソンが「暗夜」および神秘家を、いかに自身の哲学を支えにして理解していったかが把握できるだろう。

凡例

引用については、既訳を適宜参考にしながらか拙訳を用いた。引用中の強調は傍点で示した。亀甲括弧内は引用者による補足である。ベルクソンの書籍に関しては以下の略号を使用した。略号に続く数字は頁数を表す。

DI : *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), édition critique, PUF, 2007.

MM : *Matière et mémoire* (1896), édition critique, PUF, 2010.

R : *Le rire* (1900), édition critique, PUF, 2010.

EC : *L'évolution créatrice* (1907), édition critique, PUF, 2009.

DS : *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), édition critique, PUF, 2008.

PM : *La pensée et le mouvant* (1934), édition critique, PUF, 2009.

註

- 1) WORMS Frédéric, *Bergson ou les deux sens de la vie*, PUF, 2004, p. 312.
- 2) VIEILLARD-BARON Jean-Louis, « Le mysticisme comme cas particulier de l'analogie chez Bergson », in *Bergson et la religion : Nouvelles perspectives sur Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, 2008, p. 244.
- 3) CARIOU Marie, *Bergson et le fait mystique*, Aubier Montaigne, 1976, p. 130.
- 4) アントニー・フヌイユの *Bergson. Mystique et philosophie* (2011) やクリスティアンヌ・バーカー・オボベの *Élan vital et mystique dans la pensée d'Henri Bergson* (2016) は、この〈機械〉について言及しない。またアンヌ・ドヴァリウは、該当箇所を引用しつつも〈機械〉には解釈を加えない（「Henri Bergson ou la « seconde vie » de l'effort biranien », in *Considérations inactuelles : Bergson et la philosophie française du XIX^e siècle*, OLMS, Hildensheim, 2017, pp. 41-42.）。管見の限りでは、ギラン・ワテルロも〈機械〉への言及は極めて限定的である。
- 5) ベルクソンは古典的な機械論と目的論とをともに否定しつつも、「迂回・拡散・分岐」からなる「目的なき目的論」ないし「創造的目的論」と呼べるものを念頭においていた、と藤田尚志は指摘する。この議論については、「ベルクソンと目的論の問題——『創造的進化』百周年を迎えて」（『フランス哲学・思想研究』第12号所収、2007年、pp. 121-132.）を参照。
- 6) 『試論』では数字が孕む多数性と、その多数性をひとつの単位として認識する直観の単一性とが対置されていた（DI54-55）。また、ベルクソンの講義録に遡れば、脳という器官の複雑性について言及されている。Cf. BERGSON Henri, *Leçons de psychologie et de métaphysique*, PUF, 1990, p. 363.（アンリ・ベルクソン『ベルクソン講義録I：心理学講義 形而上学講義』合田正人・谷口博史訳、法政大学出版局、1999年、358-359頁）
- 7) 1904年の講演には「鉄の削り屑が磁石によってひとつの調和した線を描くように（PM263）」という表現があるが、これは複数のものがひとつの方向を向くという意味で用いられていると考えることができる。それゆえこの1904年の表現は、『創造的進化』で使用される「鉄の削り屑のなかを進む手」の比喻ほど明確に「複雑さ」と「単純さ」の共存を示すものではないと言える。
- 8) Jean de la Croix, *La montée du Mont Carmel*, in *Œuvres complètes*, traduites par André BORD, Desclée de Brouwer, 2016, p. 187. 訳文は鶴岡賀雄によるもの（『十字架のヨハネ研究』創文社、2000年、136頁）を参照した。合一経験が「暗夜」である理由は三つ挙げられる。第一に感覚を拒否せねばならないゆえに、第二に神との一致は信仰の領域にあり悟性の外にあるので、第三に神は人間の理解を超えるので、現世の魂にとって合一経験は「暗夜」であると十字架の聖ヨハネは述べる。
- 9) DELACROIX Henri, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme : Les grands mystiques chrétiens*, Alcan, 1908, p. 346.

- 10) Jean de la Croix, *La montée du Mont Carmel*, in *Œuvres complètes, op. cit.*, pp. 232. 訳文は、鶴岡賀雄によるもの（『十字架のヨハネ研究』29頁、註4）を参照した。
- 11) 『二源泉』でスペンサーが評価されるのは彼の社会進歩説に関してだが（DS290）、同じく彼が主張した「社会有機体論」の影響を『二源泉』に読み取ることも可能である。スペンサーは社会を動物の体に比較して、社会における道徳を、肉体を支える骨に譬える。Cf. SPENCER Herbert, *Social statics: or The conditions essential to human happiness specified, and first of them developed* (1851), A. M. Kelly, 1969, p. 239.
- 12) 伊藤淑子はエラン・ヴィタルとエラン・ダムールを区別し、神秘家をあくまでもエラン・ヴィタルを乗り越えてエラン・ダムールを実現する存在として提示する。神秘家は、「新しい種」と言われることになる。生命進化において新しい種とは新しい有機体であり、新しい有機体が可能にする新しい行動と意識であった」と指摘される。エラン・ダムールの実現に関して神秘家の行動が重視されている。Cf. 伊藤淑子『ベルクソンと自我：自我論を通して生命と宇宙、道徳と宗教を問う』晃洋書房、2003年、157頁。

付記：本稿は日仏哲学2019年秋季大会での口頭発表原稿を改稿したものである。有益なコメントをくださった方々に感謝したい。

Le mystique en tant que machine : la simplicité sur le processus évolutif et la nuit obscure chez Bergson

Hiroataka HIRAGA

En se référant à l'expression « la machine qu'est l'œil », employée par Henri Bergson dans *L'évolution créatrice* (1907), la présente étude entend rendre compte de la description faite de la « nuit obscure » dans *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932). En suivant la pensée bergsonienne relative au processus évolutif, nous commencerons d'abord par sonder la portée sémantique de l'expression « la machine qu'est l'œil ». Ensuite, nous analyserons la métaphore par laquelle le mystique est représenté comme une « machine » dans la « nuit obscure ». À travers ces observations, nous tacherons d'apporter un éclairage sur la nature de cette « simplicité » que possède le mystique et, ce faisant, de réfléchir au rôle que Bergson attribue à celui-ci.

ミシェル・ド・セルトーにおける「場所」の問題 ——歴史記述と神秘主義をめぐる——

福井 有人

はじめに

イエズス会草創期の文献校訂からキャリアを出発し、六八年五月をめぐる考察、一七世紀の悪魔憑き事件や歴史記述についての一連の論考を経て、文化理論・神秘主義論へと至る軌跡のうちに、ミシェル・ド・セルトーそのひとの領域横断性を見て取ることは容易である。セルトーの仕事の横断性・多様性は、これまで何度も言及されてきた。しかしながら、彼の神秘主義研究について掘り下げてゆく者は日常実践についての洞察に触れるのを避け、日常性分析を解釈する者は彼のフロイト論や歴史記述論について注釈を加えることを避けてきたのが実状である¹⁾。そのため、セルトーが複数の領域を跨ぎながら具体的にいかなる思索を展開したのかについては、曖昧なままにとどまっている²⁾。例えば、論考「歴史と神秘」においては、歴史記述と神秘主義はそれぞれ異なる思考の二つのタイプだとされている³⁾。歴史家は過去を「思考できるもの」へと変え、それに対して、神秘家は「語りえない」がそれでも「語らずにはいられないもの」について語るため、一方は語ることに「成功」し、他方は「失敗」する——このように、二者の実践が明確に対比されるしかたでセルトーの論は組み立てられているわけだが、この二者の関係と差異について、現在までのところ踏み込んだ研究はほとんどなされていない。

本稿は、このような研究状況を踏まえた上で、セルトーのいくつかのテキスト、とりわけ主著『神秘のものがたり』⁴⁾と、カルチュラル・スタディーズの古典として名高い『日常的なものの発明』⁵⁾、そして『歴史のエクリチュール』⁶⁾を相互に参照しながら読解し、その歴史記述論と神秘主義論がどのような関係にあるのかを明らかにすることを目的としている。そこではじめに、セルトーの歴史的パースペクティブについて、「場所 [lieu, place]」という語を通して確認し、それを神秘主義論と歴史記述論の導入とする（第一節）。次いで、歴史記述における「場所」の問題設定に関して、『歴史のエクリチュール』に即して要点をおさえる（第二節）。最後に、セルトーの神秘主義文献読解を吟味することを通して、神秘主義の語りが歴史記述とは別種の構造をもっていること、並びに、歴史的なものの限界を越えていくような射程を有している（とセルトーがみている）ことを示す（第三節・第四節）。

1. 近代——共通の場所の喪失

歴史を書く営みに対してやや冷ややかな視線を送っているようにみえるセルトーだが、彼自身が徹底した歴史主義者であることを看過してはならない。その時代認識は、歴史記述や神秘主義の考察にとって共通の前提となっている。

『日常的なものの発明』第一〇章では、セルトー自身の歴史的なパースペクティブが直截に述べ

られている。そこで主に検討されているのは、西洋近代のメルクマールをどこに置くか、である。その記述によれば、かつて、神の声とそれを聞く人間との関係は透明であり、神の語ること聞き、あるいは解釈することが信仰者や神学者の主な作業であった。「近代」以前、すなわち一六・一七世紀まで、この〈エクリチュール〔聖書〕〉は語っていた（*IQ*, 202/二七八-二七九）。神の御言葉の内容がひとえに重要となるのは、それが諸々の語りにとって共通の場所を担保していたからである。けれども、プロテスタント勢力の席捲や教会の権威低下に伴って、聖書のことばと信仰者の関係は自明ではなくなってゆく（すなわち、聖書は信仰者の実践を直接的に秩序づける力を失うということである⁷⁾）。こうした事態をセルトーは、神の声が次第に聞こえなくなってゆく過程として特徴づけている。『日常的なものの発明』では、この過程は言語活動における重点の変化として解釈される。すなわち、内容ではなく語りそれじたいの形式性（誰が、何によって、どこから語るか）、すなわち言表行為の次元の重要性が高まるとされるのである。そこで立ち上がる疑問こそ、もはや神が語らなくなったあと、誰がいかにして語るか、という場所の問題なのだ⁸⁾。これはとりもなおさず、各人が語りの場をおのれ自身の力に、または所属する共同体の力にのみ頼って設える必要がある、ということである。

重要なのは、この局面において書くことが近代以降の言語実践のパラダイムとして登場するという点である。セルトーは、書くことを「具体的な活動」（*IQ*, 199/二七四）として捉えており、デフォー『ロビンソン・クルーソー』を引き合いに出しながらこの実践を説明する。セルトーによれば、『ロビンソン・クルーソー』は近代の言語活動の「神話」の一つである（*IQ*, 201/二七七）。神話という語をセルトーは各所で用いているが、ここではあるエポックの様々な実践を特徴づける範例であると同時に、そうした諸実践の起源をもまた説明するような構造という意味で解しておいて良い。というのもこの小説は、セルトーのみるところ、書くという行為のアナロジーとなっているからである。まず、インクを走らせるための、境界が限定された白い頁（ロビンソンが漂着する周囲14kmの無人島）であり、これは書き手が自由に書いたり消したり書き直したりするための固有の場所である。次いで、紡いでゆく文字が断片から一つのシステムとしてのテキストを作り出すこと（こしらえられるテント・家・洞窟・畑からなるその総体）。最後に、この行為を通じて行われる現実への一連の干渉。以上のように、ロビンソンの物語は、エクリチュールについての物語である限りで、近代の言語実践のパラダイムそのものを表象している。

ロビンソンの物語になぞえられるエクリチュールの機能、すなわち各人が固有の場をこしらえるプロセスは、もちろん、上で確認した神の声の喪失、語りの共通の場の崩落という事態と裏表の関係になっている。自らは異邦人でしかなかった無人島を征服することは、未知のものを無くし、前述の喪失そのものを埋めようとする行為として解することができよう（cf. *IQ*, 201/二七六-二七七.）。セルトーにいわせれば、それこそが現代の書くという営みなのである。

2. 歴史家はどこから語るか——現在の「場所」

歴史記述と神秘主義、歴史と霊性は、互いに異なる思考の二つのタイプであるとセルトーは述べている。セルトーにとってこれらが研究の二本軸であったことには疑いを容れないが、まず確認す

べきは、二者はある問題系を共有しているということである。不在の他者をいかに語るか、という問題がそれである。不在の他者はもはやここにいないが、そこにいたということを示す痕跡を残して立ち去る。この痕跡を手掛かりにして不在者を語る思考の営みに、セルトーはしばしば「他者学[hétérologie]」という名を与えている⁹⁾。この観点からすれば、歴史記述と神秘主義も同様に他者学の一部をなしているとみてよい。したがって、本稿が以降引き受けるべき課題は、(1) 歴史記述と神秘主義とで他者の内実はいかに異なっているのか、並びに、(2) 両者は「場所」の問題をどのように引き受けているのかを明示することである。本節では、『歴史のエクリチュール』の記述に即しながら、歴史記述の側を確認していくことから始めたい。

先にみたように、セルトーの論の特徴は実践をその形式性において捉える点にある。すなわち、何を語るかではなく、いかに語るか、どこから語るかにこそ、実践を理解する本質的な部分があるということだ。こうした観点は歴史論でも同様である。歴史記述は、書き手の「場所」(社会的・制度的側面)、科学的な正当性を担保する手続き(技術的側面)、テキスト(語りとしての側面)、これら三つからなるネットワークとして考えられる——これが『歴史のエクリチュール』の考察の出発点となっている(cf. EH, 78/六九, 28-29/二八)。とはいえ、このネットワークの内実は追跡せずに、私たちは当座の課題である歴史記述における「場所」の問題に集中することにしたい。

歴史記述における「場所」とは、書き手の社会的な地位、当人が所属する共同体のなかで占める位置のことを指している。「場所」について直截に述べられている一節を通して確認しよう。

諸方法について、すなわち意味の生産をめぐっておこなわれるこうした分析は、歴史において、分析の場[……]と切り離しえない。つまり場とは、様々な手続きを通して遂行される、生産の現在的な行為であり、かつその行為を限定するとともに可能にしている状況である。(EH, 67-68/五八)[引用1]

まず引用文中で「意味の生産[la production de sens]」と呼ばれている事柄を確認しよう。これは、歴史的な事実のもつ意味は自明ではなく、むしろ歴史家の行為によって意味がつくり出されるという事態を言わんとしている¹⁰⁾。そのような「生産」を支えているのが、歴史家の「場所」である。歴史家は(歴史家に限らないが)、自覚的であるか否かにかかわらず、学会や業界の関心から影響を受けざるをえない。上で「状況[situation]」と呼ばれていたのはこのことである。さらに言うなら、選択されるテーマやそれを論じるために動員される概念・モデルは既存のものでしかない(EH, 40-49/三一-三九)。すなわち、歴史書の内容如何にかかわらず、「歴史を書く」という行為はまず社会的実践としてあるのだ。このようなセルトーの議論は、次節以降、神秘主義における「場所」の問題と比較されることで、その核心を掴めるようになるだろう。

歴史記述とは、いまここにはもう存在しない不在者について語る営み、セルトーの言う「他者学」と方向性を共有していた。ここで明らかにすべきは、歴史記述にとっての不在者とはいかなる内実を有するのか、という点である。まず、それは過去に生きた人々であり、現在の社会には欠けている、死者たちであると言えよう。もちろんこれには、破壊されてなくなった土地や廢れた文化状況

なども連なるだろうが、セルトーが基本的に念頭に置いているのは、今は亡き人間たちだと思われる（cf. *EH*, 18/一〇-一一, 73/六三）。単純化を恐れずに述べるなら、歴史記述はこの不在者について、様々な証言、史料、分析のためのモデルや概念を用い、「再構成」することを試みる。このことについて、歴史家が「再構成」の作業をおこなうまで不在者は現在に生きる者たちの理解の網目から逃れ、未知なる存在であり続ける、とも言い直せるだろう。セルトーは、こうした典型的な歴史のプロセスのことを、過去／他者に「理解可能性」を与えることとして述べている¹¹⁾。つまり、歴史記述の基本的な営みとは、不在者、すなわち歴史研究の考察の出発点でもありその語りの「可能性の条件」でもある他者を、「思考可能なもの」にすることなのだ。

では続いて、次のパッセージを検討することで、以上の点を確認しておさえつつ、不在者を書く歴史にセルトーが与えているステータスを浮き彫りにしていこう。

不在者とのそうした結合というしかたで、歴史は言語活動の神話となる。歴史は言説の条件を、つまり、あるひとつの死を明らかにする。じっさい歴史は断絶から生じるのであり、この断絶が、現在にあっての歴史の企図とは区別されるある過去を構成している。歴史の仕事とは、不在者たちを創りだすこと、現在の表面に散らばっている諸々の記号を「歴史的な」現実の痕跡へと変えることにあるのであって、この現実とは、他なるものであるがゆえに欠如している。（*EH*, 73/六四）〔引用2〕

死、過去、欠如という、不在者の特徴が言及されているのは言うまでもない。歴史のディスクールはそれが語るところの死（死者）が無ければ始まらない。以上のうちに目新しい点はない。新しくみえるのは次の二点である。第一に、歴史が「言語活動の神話 [le mythe du langage]」とされている点、第二に、歴史の営みが「不在者たちを創りだすこと [créer des absents]」と形容されている点である。先取りして述べておくなら、この二点は密接に関連している。この二点を順に追って検討していく。

まず第一点について。この観点は『歴史のエクリチュール』で繰り返し述べられており、セルトーは歴史を「私たちの時代の神話」と呼んでいる（*EH*, 38/二九）。このことを理解するためには、第一節で私たちが確認したセルトーの認識、すなわち、キリスト教社会が同質的ではなくなって御言葉の価値が変動することを西洋近代のメルクマールとみなす、彼の歴史的な展望を思いおこしておかなければならない。聖書と教会の権威低下が意味しているのは、何を信じればよいのか、何を／誰を正しいとみるべきなのか、生きる指針とは何か、そして私たちの生きる社会はどのような過去に由来しているのか、これらを詳しく述べてくれる権威がなくなった、ということである。したがって私たちは、歴史が「神話」であるという文言を、かつて教会や神学が担っていた役割が（宗教的統一性を失った社会において）歴史に引き継がれ、歴史は言語活動のパラダイムを提供するようになったという事態を意味するものとして理解できるだろう。

それでは第二に、歴史記述が不在者の「創造」であるとはどういうことか。不在者が歴史の「言説の条件」であるということと、歴史は不在者を「創りだす」ということとは、両立しないように

みえる。だが、むしろセルトーの記述は歴史の撞着的なあり方を指摘するものであるとは考えられないだろうか（cf. *EH*, 11/三）。歴史が死者についての言説であるかぎり、不在者は歴史記述の対象でありかつ前提である。しかし他者＝死者を完全に復元することはできないがゆえに、歴史記述が過去の「理解可能性」を与えるためには、現実から自由な要素が必要となる。セルトーによれば、その要素こそがエクリチュール、正確に言えば「物語 [récit]」なのである。先の引用で「創りだす」と言われていたのは、まさにこの「物語」の働きに相当していると考えられる（cf. *EH*, 123-138/一一三-一二八）。さらに、前節でロビンソン・クルーソーを類比的な例として挙げたエクリチュールの征服的な傾向を思い起こしておくならば、歴史のエクリチュールは、データ・規則・概念・社会的な権威などのすべてを総動員することで、あくまで現在の「場所」から不在者を「再構成」する、そのような営みとして定式化できるだろう。

このように歴史家の行為を論じることで、セルトーは、歴史とは勝者の歴史であるというような議論の側に単に与するのではない、という点に注意しておきたい。むしろその記述は両義的であり、他者に対して征服的である側面と、未知のものに理解の光を当てるという肯定的な側面とが切り離しえないと述べるほうが、セルトー自身の筆致に即していると言えよう。

3. 神秘家はどこから語るか——霊的な語りの「場所」

第二節で明らかとなったのは、歴史記述は歴史家特有の「場所」という制度的な支えをもっていること、並びに、歴史を書くとは両義的な行為であるということである。本節はそれを受けて、神秘主義は歴史と「場所」の問題を共有しており、しかしながらまったく異なるしかたでその問題にアプローチしていることを、セルトーの論から引き出してみたい。

『神秘のものがたり』はセルトーによる神秘主義論の集大成的な著作であり、それだけに、神秘主義論は彼の多様な問題関心が収束する一点となっている。実際、序論では神秘主義が精神分析や歴史記述とその前提やモチベーションを共有しながらもどのような点において異なっているかが明示されており、それがゆるやかに一般化された精神性としての神秘主義¹²⁾とは明確に区別されるべき、時代的にも地域的にも制限された「歴史的形成物」(*FM*, 25)としての神秘主義 (*la mystique*) であることが述べられている。

歴史記述の場合と同様に、セルトーが神秘主義文献を読解するにあたってはじめに浮上するのは場所の問い、すなわち、神秘家はどこから語るのか、という問いである (*FM*, 243-245)。上で述べたように、セルトーの分析を特徴づけるのは形式への注目であり、決して内容へのそれではない。では、語りを権威づけてくれるものが無くなったあとで、自身の場を創設することを神秘家はどのようにして実現するのだろうか。それを端的に述べているパッセージを引用しよう。

「霊的なもの」であるかぎりにおいて、語りは、真なる（聖書に書かれている、教会法に適う、等々の）ものとされる諸々の命題の注解としても認められないし、権威ある立場（教授職、説教家・専門家の座）において述べられたものとしても認められない。たとえ、こうした権威による承認を引き合いに出しながら実際は利用しているのだとしても、語りはそれを正統な審級として

定めることはない。それは神学の言説や司牧の言説とは反対のものなのだ。語りの価値は、ただの次のような事実にもみ根拠をもつ。すなわち〈語り手〉、〈霊〉、話す者〔*el que habla*〕が話す、まさにその場所においてこの霊的な語りは生まれる、という事実にもみ根拠をもつのである。（*FM*, 244）〔引用3〕

セルトーの神秘主義論の核心部分が収められていると言ってよい、きわめて濃密な数節である。私たちは二つのトピックに注目しよう。第一に、「霊的なもの」と言われる神秘家の語りは、過去の文献や聖書の注釈をおこなうものではなく、彼／彼女が直接見て感じ、知った神的なもの——花婿と花嫁の合一、神の味、ダイヤモンドとクリスタルからなる城という魂のイメージ、等々——を扱う。もちろん、テキストの宛先は修道会の同志・姉妹などの信仰者たちである。

第二に——これが引用3の核心であるが——、神秘主義の語り手には、テキストを書く上での支えとなるものが一切存在しない。これは歴史記述のケースとはまったく異なっている。歴史家の「場所」とは社会的なそれであり、「場所」が制度的な支えとなっていたのに対し、神秘家にそのような「場所」はない。彼／彼女にとっての「場所」とは、ただひとえにどこから語るかという語りの「場所」であり、神秘家はそれを自力でしつらえる必要がある。こうした問題設定は、第一節でみた神の声の消失という事態とひと続きの関係になっている（*FM*, 217-218, 257）。つまり、聖書に書かれているから、教会の博士の述べることだから正しいという認識論的な枠組みが失効した後で、真理だと思えないことを語るにはどうすればよいのかという問いに答えていくのが、セルトーのみる神秘家の任務なのだ。引用中の最終文は、簡潔に言えば「語りの場所で語りが生まれるがゆえに、その語りは価値をもつ」と述べており、内容に踏み込んで因果関係を説明するロジックたりえていないことは明らかである。だが、それこそが本質的な点であると思われる。神秘家は、何を語るか（内容）によっては権威づけられず、いかに語るか——「私」が語るという形式——によってのみ、テキストの権威を保証するからだ。

以上はあくまで霊的な経験についての語りの出発点にすぎない。神秘家が以上のような独立的傾向をあまりにも強調するなら、異端のスティグマを捺されるおそれがある。そのため、神秘家は教会との距離設定に配慮することになる。「（「神秘家」としては）異なる場所から語り、（「キリスト教徒」としては）同じ靈感を受けていることを同時に証明しなければならない」（*FM*, 248）。果たして、綱渡りと言えないこのような行為は、いかにして可能になるのだろうか。一言でいえば、それは引用によってである、ということになる。少なくとも、セルトーがスュランの『経験の学知』序文を分析するなかで引き出される主張とはそのようなものである。紙幅上その全文を引用することはできないので、次節ではスュランのテキストの要点をまとめ、次いで、それについてのセルトーの読解をみていくことにする。私たちはその作業を通して、歴史記述とは異なる独自の思考のあり方をセルトーが神秘主義のうちに見出していることを示したい。

4. 記憶——形式の永遠性

『経験の学知』は、スュランがルーダンでの一件以来の様々な「常軌を逸した〔*extraordinaire*〕」

体験、そして心身の暗闇の時代を経て、教区での活動に回復したのちに書かれた自伝的テキストである¹³⁾。その序文は四つのパラグラフで構成されており、冒頭では信仰と経験という二対が呈示されて、それらは「来世の生」についての知へといった二つの道であると述べられる。スュランは「体験」を「限られた人々のもの」とできるとし、使徒たちと同様に、自分が体験した特異な出来事を信者（スュランにとっては読者）に説明する——「私たちは、来世のありさまについて、見て、聞いて、手で触れたものを、この本を読まんと欲する人々に告げる」¹⁴⁾——、という形をとって文を紡いでいく。その際、スュランは「ヨハネの手紙一」と「ヨハネ福音書」、そして「ペトロの手紙」から数節を第一・第三段落で引いている（e.g.「命のことばについて、私たちが目で見たもの、聞いたもの、私たちが手で触れたものをあなたたちに伝えます」、「ヨハネの手紙一」1, 1）。序文前半の記述は、体験が信仰に対して優位にあるかのように読めるが、第三段落以降、そうした見方は覆される（「私たちが見聞きしたと語るすべてのことは、ただ信仰という基盤の上にあなたたちを据えるために言われる」）。こうした二項の均衡関係をはじめとして、『経験の学知』序文はその小さなヴォリュームのなかで極めて密度の高いディスコースを展開している¹⁵⁾。人称代名詞の変化や様態動詞の配置など、セルトーはスュランの序文を多方面から分析しており、そのすべてをここで総合的に吟味することはできない。それゆえ私たちは、セルトーがスュランによる教会資料の引用へどのようにアプローチしているかに議論を絞り、彼の神秘主義論の骨子を捉えること試みる。『神秘のものがたり』から該当箇所を引用しよう。

[……] このひと続きにおいて同じ立場にあつて連続する信奉者たちの間には、従属関係というものはもはや無い。かくして『経験の学知』の著者は、初代の使徒たちと同じ権威をもつことになる。彼は使徒たちの場所を自分のものとすることができる。彼「もまた」その場所にいる。ちょうど、彼の本を読む者たちが使徒たちの話を聞く者たちと同じ立場にいるように。このとき、時間によって序列がつくられることはない。経験の構造からすれば、時間は問題にならないのだ。神学の言説あるいは歴史の言説においておこなわれることとは異なり、いかなる本質的な価値も過去へ結びつけられはしない。記憶とは、むしろそれぞれの現在において認められ明かされるべき、あるひとつの形式の永遠性 [la permanence d'une forme] なのだろう。（*FM*, 252）〔引用4〕

スュランによる引用は、大きく分けて二度行われる。それぞれ、序文の主題をなしている体験と信仰に捧げられており、それをパラフレーズする段落が直後に続く。引用4から明らかのように、スュランは引用によって使徒と同じ場所から語ることができるようになる。これによって、自らが受けた靈感は教会の唱えるそれと同一のものであることが保証される。すなわち、引用は（イエス）使徒・教会・スュランという時間上の縦軸ヘリファーする、という機能をもつ。かくして「異なる場所」と「同じ靈感」という彼の綱渡り的な任務は達成されるように思われる。とはいえ、引用のもつ力はそれだけではない。引用4によれば、使徒たちの語りを引いてくることは、「従属関係 [dépendance]」、すなわち、イエスという起源に近いほど権威があるというヒエラルキーそれ自体

を突き崩すことにある。それは、セルトーの言を借りるなら、「異なる出来事による要素のうちに同じ形式を認めること」（*FM*, 252）によっておこなわれる。これは先の機能とは異なり、過去と現在を並置することで、時間上の縦軸から権力性を奪う力として捉えるべきである。

以上の点を確認することによって、セルトーがここで「記憶（*mémoire*）」と述べているものがどのようなものかを私たちは理解できる。それは通常喚起されるような、思い出される特定のものの・経験された対象ではなく、具体的な内容と必ずしも結びついてはいない。使徒たちとスュランが「体験から信仰へ」という構造上の同型性を抱えている点を示すことでセルトーが提示する「記憶」とは、行為によって反復され浮かび上がる、時間を越えた作法、*かた*である。したがってそれは、歴史や制度によって損なわれることが無い。

こうした論点は、歴史記述の場合には提起されなかった。『歴史のエクリチュール』の基本的な見解は、歴史家には社会的制度的な支えとしての「場所」があること、不在者という未知のものを理解することに「成功」するものの、その理解の重心は現在の「場所」にあることであった。これに対して、神秘主義は歴史家のような「場所」が無いところから出発するのであり、それこそセルトーが強調している点だ。この点が重要なのは、引用4の解釈から明示されたように、神秘家に語りのための制度がないということが、制度——歴史的なもの——を超えていくものをもたらすからである。それが、「形式の永遠性」としての「記憶」である。

結論

最後に本稿の議論の射程を確認しておく。本稿はセルトーの歴史記述論と神秘主義論を並べて論じることで、前者と後者が「場所」の問いに異なるアプローチを提示していることを示した。本稿の主題はセルトーにおける「場所」の問題であるが、繰り返し述べてきたように、それは「形式」[*forme, formalité*]]の問題に通じている。この点が注目すべきものであるのは、セルトーが日常行為（例えば物語、物語を読むこと、街をぶらぶら歩くこと、TVを見ること、等々）の分析においてもその「スタイル」や「形式性」に着目しており、それが個々の時間を超えていくものとして考えられているからである¹⁶⁾。したがって本稿の議論は、セルトーの思想を包括的に理解し、彼のキャリアを貫く主義主張や関心を明らかにするための出発点となりうる¹⁷⁾。

また、セルトーの思想が同時代並びに現代のフランス哲学に対して寄与する論点としては、まず他者論が挙げられるだろう。絶対的な他者や還元不可能な他者性といった人口に膾炙した他者論に対してセルトーがもたらしてくれるのは、そうした他者と言語との「つながり（*articulation*）」、理解を絶した他者をいかに語るかという言語の問い（ひいては、それにもかかわらず語るほかないという「欲望（*désir*）」の問い）である。これについては、セルトーが二つのタイプについての「他者」を論じている点を考慮しなければならない。まず、現在からは関わりようのない不在者。その一方には、そうした〈他者〉についての語りの宛先である「他者たち」がおり、両者はしばしばオーバーラップする。とりわけ神秘主義論で浮かび上がってくるこうした他者論においては、神秘家とは二つの「他者」の間にいる「中間」的な存在であることが重要な意味をもってくるだろう。第二の論点として浮かび上がるのは、これもつねに問われてきたことであるが、哲学と宗教の関係で

ある。セルトーの思想、並びにそれを論じる本稿の方向性もまた、哲学における「宗教性」や「霊性」とはいかなるものかを査定する議論に寄与するだろう。言うまでもなく、そうした議論は、哲学的とはおよそ言いがたいあらゆるものに「宗教性」というラベルを貼ることで満足する見解に対して批判的であらねばならない。少なくとも、セルトーを受けて、次のように述べることは許されよう。人間の魂のなかには魂それ自身ではない何かがあるのではないか——これこそすぐれて「霊的な」問いであるが、本稿にこれを詳らかにする余力はもはやない——と問うとき、神秘家は、同じように問うた過去の人間たちと「記憶」を共有しているのである、と。

註

- 1) こうした傾向は、Ian Buchanan, *Michel de Certeau : cultural theorist*, London, Sage, 2000, Claude Geffré, « Le non-lieu de la théologie chez Michel de Certeau », *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, sous la direction de Claude Geffré, Paris, Cerf, 1991. などにおいて顕著である。他にも、次の著作は、イントロダクションを趣旨としているとはいえ、歴史や精神分析、日常性などの多様な分野がセルトーにおいてどのように関わり合っているのかについて、踏み込んだ記述はあまり見あたらない。*The Certeau reader*, edited by Graham Ward, Oxford, Blackwell Publishers, 2000. なお、参考頁数については、原書の頁数を表記し、邦訳がある場合は漢数字で併記する。引用は拙訳を使用し、引用者による原語などの挿入は []、中略は [……] と表記した。
- 2) セルトーについてなされた近年までの研究の多くは、分野ごとに分断されたものばかりとなっている。そのため、セルトーにおける一見矛盾した二つの方向性、すなわち対象を歴史的構築物として捉える徹底した歴史主義と、個々の歴史を超えたものへの注目（cf. *IQ*, 131/一八九）、あるいは日常性と神秘などがどのように両立しているのかを説明できない。Jeremy Ahearne, *Michel de Certeau : interpretation and its other*, Cambridge, Polity Press, 1995は、おそらくセルトーのモノグラフとしては初の包括的な研究であり、彼の関心に万遍なく触れており参考になるが、上で述べた二つの方向性について整合的な解釈はなされていないように思われる。本邦では次の論文のみがセルトーの多極性について説得力ある解釈を打ち出しており、本稿はその解釈の図式（経験と言語活動のつながりないし断絶）に沿っている。渡辺優「「パロール」とそのゆくえ：ミシェル・ド・セルトーの宗教言語論の輪郭」『天理大学学報』七〇巻一号、二〇一八年、一-二八。
- 3) Michel de Certeau, *Le lieu de l'autre : Histoire religieuse et mystique*, éd. Luce Giard, Paris, Seuil & Gallimard, 2005, p. 45. 以下、LAと略記。
- 4) Michel de Certeau, *La fable mystique I, XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, « Tel », 2003. 以下FMと略記。
- 5) Michel de Certeau, *L'invention du quotidien, 1. Art de faire*, éd. Luce Giard, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 1990. 邦訳『日常実践のポイエティーク』山田登世子訳、国文社、一九八七年。以下IQと略記。
- 6) Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, « Folio Histoire », 2002. 邦訳『歴史のエクリチュール』佐藤和生訳、法政大学出版局、一九九六年。以下EHと略記。
- 7) この過程をセルトーは詳らかにしていないが、『神秘のものがたり』第三章における神秘体の議論、な

らびにそこで大きく依拠されているアンリ・ド・リュバクの著作も合わせて検討をおこなう必要がある。
cf. *FM*, p. 107-127 ; Henri de Lubac, *Corpus mysticum : l'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge : Étude historique*,
sous la direction d'Éric de Moulins-Beaufort, Paris, Cerf, 2009.

- 8) 「ことばによって創設された場所は消失し、ことばから受け取ることができると信じられていた同一性は喪失した。」*IQ*, 203/二七九。もちろん、このような歴史的ナラティヴはその虚構性がセルトー自身によって十分自覚された上で行われている。また本稿の中心的な主題である場所の問題については次の論文が参考になるが、そもそもなぜセルトーにおいて場所が問題化されるのか、並びに場所をめぐる神秘主義や歴史主義、フロイト、日常的実践などがどのように差異づけられるのかについては掘り下げられていない。Patrick Garcia, « Un « pratiquant » de l'espace », *Michel de Certeau Les chemins d'histoire*, sous la direction de Christian Delacroix, François Dosse, Patrick Garcia et Michel Trebitsch, Paris, Éditions Complexe, 2002.
- 9) cf. *EH*, 10/八 ; *IQ*, 232/三一六 ; Michel de Certeau, *L'absent de l'histoire*, Ligugé, Mame, 1973, p. 173.
- 10) 幾分距離を取りつつセルトーが踏まえている、歴史の意味は所与でないというテーゼについては以下を参照。Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire : Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1948, pp. 105, 123, 350.
- 11) cf. *EH*, 15/七 ; *LA*, 45, 48。当座の文脈において私たちは、「理解可能性 (intelligibilité)」という表現を、ある人間(たち)の経済的・文化的あるいは伝記的な「統一性」を思考でき、それに歴史的な事実として意味が与えられている状態、と解する。
- 12) 例えば、鈴木大拙は、エックハルトと大乘仏教の間に親近性を見出している。cf. 鈴木大拙『神秘主義キリスト教と仏教』坂東性純・清水守拙訳、岩波書店、二〇〇四年。
- 13) スュランのかかわったルーダンの悪魔憑き事件については、次を参照のこと。Michel de Certeau, *La possession de Loudun*, éd. Luce Giard, Paris, Gallimard, « Archives », 2005.
- 14) Jean-Joseph Surin, *Triomphe de l'amour divin sur les puissances de l'enfer et Science expérimentale des choses de l'autre vie (1653-1660)*, suivi de « Les aventures de Jean-Joseph Surin » par Michel de Certeau, Grenoble, Jérôme Millon, 1990, p. 128.
- 15) スュラン『経験の学知』序文の読解については、次の著作がスュランの伝記的事実と併せて緻密な読解をおこなっている。渡辺優『ジャン＝ジョゼフ・スュラン：一七世紀フランス神秘主義の光芒』慶應義塾大学出版会、二〇一六年、六二-六八頁。
- 16) cf. *IQ*, XL-XLI/一八, 52/九一, 131/一八九。
- 17) セルトーのテキスト編集者でもあり同僚でもあったリュス・ジヤールは、本稿のこのような方向性に同意していた。cf. Luce Giard, « Un manquant fait écrire », *Le voyage mystique, Michel de Certeau*, Paris, Cerf, 1988.

La question du “lieu” chez Michel de Certeau : l’historiographie et la mystique

Arito FUKUI

Les œuvres de Michel de Certeau sont connues pour le caractère interdisciplinaire tandis que l’on ne sait pas clairement quelle relation se noue entre chaque champ, par exemple la mystique, l’historiographie, la psychanalyse. Notre recherche tente de montrer l’orientation de sa pensée en posant le problème de “lieu”. Premièrement, dans *L’invention du quotidien*, nous allons voir que le paradigme du langage depuis la modernité devenait l’acte d’écrire. Ensuite, nous voudrions montrer que Certeau relie l’historiographie en général et la mystique à la fondation d’un lieu pour chaque discours propre. Pourtant, leurs fondations se différencient. Nous tentons de clarifier cette différence, enfin, de démontrer que l’analyse par Certeau dans *La fable mystique I* indique la formalité singulière des discours mystiques, dont manque l’historiographie.

書 評

秋保 亘著

『スピノザ——力の存在論と生の哲学』

(法政大学出版局、2019 年)

スピノザ哲学がもっている理論的構造を内在的なしかたで分析すること、歴史的継承関係や他の哲学者との比較によって理解を進めるのではなく、あくまでも『エチカ』の論述がもつ内的連関や概念の布置へと関心を集中させることは、とりわけゲルーの古典的研究を受け継ぎ発展させるような仕方での、フランスを中心としたスピノザ解釈の一つの特徴となっている。本書は、この系譜に連なって実直に進められた研究の成果であるが、緻密な読解を進める上で、世界中の多くの、とりわけ日本の研究者による成果を、適宜取り入れている。そのため本書は、とりわけ個性へと重点をおいて進められてきた日本のスピノザ研究の傾向をしっかりと受け継ぎつつ、さらにそれを強力に推し進めるものとなっている。

内在的なしかたで理解を進めるという目的に沿って、本書での考察対象はあえて『知性改善論』と『エチカ』に絞られている。それによって、本質と実在、そして力能という、中心となる三つの概念の布置を明らかにすることを目指すのである。これらの三つの概念によって展開されるのが「生」をめぐるスピノザの考察であるとするれば、本書はその「思考の深部」へといわば直線的な仕方でも切り込んでいく。その議論の構成に関しても、全体として『エチカ』の論述の順番にしたがうような恰好になっており、そこには後述のような難点がないわけではないが、むしろ積極的に美点と考えることもできる——というのも本書は、あくまでも一つの課題に取り組んだ大論文という側面をもちつつも、あたかもスピノザの原著を読むための親切な手引きとして書かれたかのような観を呈しているからだ。

言うまでもなく本書は『エチカ』をひとつとおりに解説したというようなものではなく、解釈史の中で独自の役割を果たすことを意図した、独自性の高い研究書となっている。もしその方向性を大まかに特徴付けるとすれば、まずは、従来のどのスピノザ解釈よりも「個別的なもの」へと大胆に定位した解釈が挙げられよう。これが何よりも大きな柱なのだが、二つめの柱として、「力の存在論」としての『エチカ』の再構成がある。これら二つの柱をそれぞれ分けてみるならば、従来からのものを受け継いでいるとも言えるだろう。むしろ穏当に過ぎるように見えるかもしれないが、これら二つの柱が交わるころには、少なからず論争的な独自の論点が提示されている。そして、そこに

こそ本書の独自性がある。

第一の柱についてももう少し説明を加えよう。スピノザ哲学の核心部にあるのが、個別的なものの本質と実在、つまり個別的本質と個別の実在との関係にあるというのは、これまでも繰り返し強調されてきた解釈の一つの大きな方向性であり、本書はここに定位している。個別的なものの個別性を概念的に把握するということ、一般性・普遍性による概念的把握にとどまらず、いわば概念の理論を拡張することで、個別的なものの概念をとらえるということ、これはスピノザが『エチカ』で追究し、近代哲学に大きな影響を与えたテーマであった。未完の『知性改善論』がまさにこのテーマを提示するところで終わっていることもまた、よく知られたところであろう。

個別的なものとして語られるものは、とりわけ私たち一人一人の人間である。「生」を分析するためにこそ個別的なものの本質と実在をめぐる理論的な整備が必要なのである。だが、個別的なものの本質といっても、それが一般的な本質なのか、それともまさに個別的な本質なのかという点をめぐっては、やはり議論が分かれるところであろう。例えばアダムは、人間の一般的で類的な本質しかもたないのか、それとも固有な個別的本質をもつのか。本書では第2章でこの問題が取り上げられるが、あえて対立する議論に足を踏み入れて検討を行うことを筆者は保留しているようにも見える——なぜなら、本書でもっとも重要となる第5章でこの論点が回帰してくるからである。いずれにせよ、スピノザのテキストに寄り添えば、アダムの個別的な本質があるのは明らかであり、私たち一人一人がもつ個別的本質をめぐる理論こそスピノザ哲学の核心であることを、本書は一貫して強調する。

本書のもう一つの柱となっているのは、「力の存在論」の再構成であり、これは第3章と第4章で中心的に行われている。個別的本質としての私たちの「生」の解明のために『エチカ』の体系が再構成されねばならないとすれば、「生」の本質となっているのは何か。それは、存在するものがもつ何かを生み出す原因性であり、生み出す力つまり「力能」である。本質と実在に加えて力能という側面が合わさることで、まさに「生」そのものであるような存在の力動性が把握されるのである。ここへ向けて『エチカ』の実体論が組み立てられている。有限様態としての人間をめぐるのは、周知のとおり力能は「コナトゥス」と呼ばれ、『エチカ』第三部にその分析が見られるのであるが、第一部の神＝実体をめぐる議論にこそ力能の位置づけが確認されねばならない。この点に著者は注意を向け、人があくまでも神の力能の一部をなすことを強調するのである。

この点に関しても、従来の多くの解釈を継承しており、内容的に見ればやはり穏当なものとなっているし、『エチカ』の論述の順番に即して説明が行われている点でも、あたかもその解説書であるかのような外観を呈している。逆に言うと、まさにそのために、本書はスピノザ哲学あるいは『エチカ』へのすぐれた導入としても役立つものとなっている——水準の高い研究書としていくつかに刺激的できわめて論争的な内容を含むにもかかわらず。

以上で述べた個別性の強調と力の存在論という二つの柱は、それだけでは従来の解釈との違いが、細部はともかくとして、それほど目立たないのではあるが、両者が交わるころには、著者による論争的な指摘が用意されている。それは第5章になってやっと提示されるため目立ちにくいものになっており、評者の関心からすれば重要だが著者の意図としてもそうなのかどうかは定かではない。

だが、本書の特徴を示すためには、少なくとも評者としてはここに焦点をもってこざるをえないので、しばらくはこの論点をめぐり説明を加えたい。

本書の第5章で提示される論点は、有限性が決して個別的なものの積極的な性格ではないということにもとづいている。『エチカ』では、個別的なものは有限なる様態として位置づけられており、この点を動かすことはできないのであるが、ここに著者は従来多く行われてきたある種の「誤解」を見定める。スピノザも述べている通り、有限性は、ものの否定的な側面にすぎないが、否定的な側面をもってして、個別的なものの本質を語ることはできないだろう。著者が言うには、「有限性は個別的なものの他のものとの関係のもとでみられた相対的な存在性格にすぎず、他との関係を離れた個別的なものの、この意味での絶対的な性格を規定するものではない」のである（194頁）。たしかに有限性は、いうなれば相互規定の中での相対的なものとしての、個別的なものの否定的側面にすぎず、個別的なものに本質的なものではない。だが、もしそうだとすると、スピノザはたしかに有限なもの相互規定について語っている。それは通常は、有限様態（個別的なもの）の「導出」として位置づけられる考察となっている。こうした理解に対して、著者は明確に異を唱えており、つぎのような重要な結論を引き出す——「「有限」様態の「導出」など『エチカ』には存在しないといわなければならない」（194頁）。

個別的なものは、あくまでも無限なる実体から直接に産出される。それがもつ力能が実体の力能の一部分となっているとすれば、それは相互否定とは何の関係もなく直接的にそうなのである。よって、スピノザは無限性から有限性を導出することなどしていないと考えねばならない。つまり、「ヘーゲルの評定もあながち的を外しているとはいえないかもしれない」（195頁）。ただしそれはもちろん有限性と切り離してでもスピノザが個性性を強調しているかぎりにおいてである。

この論点をめぐっては、まずは論述の構成の問題をめぐり疑問を呈したい。もし強固な論述を望むならば、これは本書の前半で提示されるべきものではなかっただろうか。著者は本書後半になってやっとこの議論を、つまり、個別的なものの実在もその本質も相互規定という否定的契機を捨象してまさに神から直接に産出されるものとして捉えられねばならないという議論を始めている。だが、個別的なものへと焦点をあてるためには、まずは類的本質との違いをめぐる解釈上の問題を集中的に論じることから始めた方が自然であろう。『エチカ』の順番に即するという意図があったのかもしれないが、研究書として見た場合には評価が異なってくる。

より重要なのは、この論点に起因すると思われる、本書全体の問題である。二点挙げたい。

第一に、倫理的契機の欠如をめぐる。本書が分析対象としているのは、『エチカ』でいえば、第一部と第二部、それに第五部の末尾といった、人間の具体的な諸相にあまりかかわらないような基礎的な部分にほぼ限られている。言い換えれば、スピノザが『エチカ』の第三部以降で追究するところの、「倫理」の名のもとでの人間の幸福へ向けての戦略——あるいは「コナトゥスの戦略」（Laurent Boveに同題のモノグラフがある）——をほぼ扱っていないのである。だが、第五部の末尾へと至るスピノザの思想は、有限様態としての人間の具体的な諸相を通して練り上げられるのであるから、そのための布石が素通りされていると言わねばならない。

人間の具体的な諸相として情動がある。情動は人間の有限性を捨象しては把握することができな

い。それに対して、本書が提示するような「生の哲学」は、むしろ最初から何の問題もなく神の力能の一部として幸福であるかのような人間像を描いている。多くの論者がそう考えてきたように、もし『エチカ』が人間の有限性に立脚しつつそれを乗り越えていくような戦略を練っているとするならば、本書はやはり重要な側面を見落としていることにならないだろうか。

第二に、並行論といった古典的な解釈上の問題をめぐって。本書は、精神と物体の二元論的構図をめぐる解釈上の有名な諸問題を、少なくとも表立っては扱っていない。対象の本質と形相の本質の関係については触れられているが（第1章）、属性間の関係という古典的な問題は、関心の中に入っていないかのようなのである。少しうがった見方かもしれないが、有限性の契機は、具体的な属性としての「延長」をめぐる重要なものとなってくるため、有限性をいわば捨象することで個性へ目を向けるときには、並行論だけでなくそもそも物体や身体をめぐる諸問題が視界に入っていない。本書ではようやく末尾に近くなってからにわかに身体が強調され始めるが、それで補完できる部分があるにしても、対処できない部分もやはりあるのではなかろうか。

古典的な問題ということでは他に、無限様態の扱いをめぐるでも共通概念の扱いをめぐるでも違和感が残る。無限なる様態（直接無限様態と間接無限様態）の位置づけという解釈上の問題をめぐっては、なるほど著者は、佐藤一郎による解釈を検討する箇所では詳細に立ち入ってはいるが、かなりテクニカルな議論に終始しており、本書の全体的な関心とどう交わるのかが少なくとも見えにくい。有限性を否定的なものとしてとらえるあまり、有限なるものと対比された無限なるものもまた考察から外れてしまうということがあるように思えてならない。共通概念についても同様であり、個性を前面に出すあまり、有限なるもののあいだの共通性は後景に退いてしまうのだ。

個性と有限性との関係をめぐる本書の論点を強調してきたが、その他にも、内在的な理解に徹するという方法がもたらす制約もあるように思う。

歴史的な継承関係へは目を向けないとはいっても、例えば第2章で著者が個性へと目を向けるときはオランダ近世スコラとの対比がなされているし、第4章では、原因概念をめぐるデカルトとスピノザの対比に立ち入っており、筆者の力量を示すものとなっている。だが、近代哲学が個性をめぐる議論を深めていく中でスピノザがいったい何を成し遂げたのかという点をめぐって、疑問が残るように思う。個性だけでなく力能の概念にしても同様のことが言えるほか、これらの概念について視野に入ってくるライプニッツに関しては、本書でたびたび登場するその姿がほとんど哲学的な凄みをそぎ落とされているように見えるのも、少し気になる。

内在的な理解の限界は、必ずしも外部との関係だけに見られるのではない。時折、事象に即してみたときいったい何が問われているかが分からなくなりそうときがある。例えば、第3章で筆者が、定義について論じている箇所などがそうである。スピノザは定義を通してその対象に「付きまとっていた問題性をとりのぞいていき」、「ことばとしてはたとえばデカルト主義者たちと同じ語彙を保持しつつも、全体として既存の意味を改変させていく」と述べている（112頁）。だが、こうしたことがいったい哲学的にどういった意義があるのか、あまり判然としないようにも思われる。「既存の意味」がどのように改変されたのかを述べるためには比較といった手続きも有効であろうが、それ以上に求められるのは、解説に徹することをいったん離れて、いったい何が行われている

のかについて改めて問うてみることもなのかもしれない。

評者による見落としや誤解もあるだろうし、あえて疑問点を付け加えたもののそれによって本書の価値はいささかも傷つけられない。スピノザ哲学がもつ理論的構造をあくまでもその内的連関によって解明しようとする本書は、とりわけフランスを中心としたスピノザ研究の系譜に連なるすぐれた成果であると同時に、上野修や佐藤一郎ら日本の研究者によって追究されてきたところの、私たち自身の個別性に重点をおく研究の方向性をしっかりと継承してさらに推し進めたものとなっている。繰り返し述べてきたように、『エチカ』を読むための手引きとしてきわめて優れたものとなっていることも、本書の特筆すべき美点であろう。

(朝倉 友海)

石井 雅巳著

『西周と「哲学」の誕生』

(堀之内出版、2019 年)

3年ほど前にインターネットの記事で、著者のことを知った（サイト名「つわのもよりみち」→「人」→2017年3月9日～11日の記事）。それなりに話題になった記事だったので、会員の方の中にもご覧になられた方がいらっしゃるかもしれない。その記事によると、著者は哲学科の博士前期課程を修了したのち、島根県津和野町の地域振興事業に携わるようになり、彼の地に住みながら西周の研究や紹介を行っているということだった。若手研究者の生活維持さえ危ぶまれる昨今において、地方に住みながら在野研究をするという新しいスタイルは魅力的に思えた（なお、本書刊行時、著者は博士後期課程に進学している）。

本書は、この2年強に及んだ著者の津和野町での滞在研究に端を発している。「おわりに」によると、GACCOH×よはく舎での西周に関する一般市民向け講座が、本書の元になっているらしい（なお、GACCOHは京都の私塾、よはく舎は出版社。ここにも在野研究の活発さが窺える）。したがって西周の入門書としての性格が強い。一冊を通して語りかけるような文体で書かれ、非常に読みやすく、予備知識も必要ない。本書と同時期に出版された『西周現代語訳セレクション』（慶応義塾大学出版会）と併せて、西周研究の門戸を大きく広げる役割が期待される。

そもそも西周（1829-1897）という人は、「百面相」の印象を与える。明六社のメンバーであり、「哲学」をはじめ多くの訳語の創出者としての顔はよく知られたところであるが、他にも徳川慶喜の側近として憲法草案を作成したり、明治に入れば軍国主義の端緒ともなった「軍人勅諭」を起草したり、あるいは日本語のローマ字化を推進したり（漢語調の訳語を作っておきながら！）、教育者でもあったりと多様な顔を持っていて、なかなか一筋縄ではいかない。そこで本書では、哲学、日本語論、軍事論の三つのテーマのもと、西の功績と思想を整理し、見直すことを目的としている。特に、江戸から明治へと変わりゆく激動の時代において、西がどのようにその時々立場から悩み生き抜いたかを、簡潔に浮かび上がらせている。キーワードは、「新しい日本語」の創設。

もう少し吟味してほしい箇所もないわけではないが、全114頁の入門書ということに鑑みれば、むしろ西についての興味を掻き立て、考えさせるという意味で、非常によい導きの役割を果たしているように思う。実際、読者に考えるよう促す記述が散見される。著者の意見を展開するだけでも、ましてや押し付けるのでもなく、一緒に考えようと誘う、なんとも「感じのいい」空気が本書にはある。巻末のブックガイドも著者のコメント付きで、親切である。

以下、簡便ではあるが、本書の論考を概観する。

第1章は、西が作り出した言葉の中でおそらく最も有名な「哲学」という訳語の誕生に関わる舞

台裏を追う。周知のように、フィロソフィアはもともと「希哲学」と訳されていた。それがいつしか「希」の字が取れ、「哲学」という訳語が主に使われることになる。この「希」の欠落は、今日ではあまり問題にはなっていない。むしろ知を愛するという原義に照らし合わせれば、「希哲学」の方が適切だったのではないと言われることさえある。果たして本当にそうだろうか、「希哲学」から「哲学」への変更には西の意図があったのではないか、というのが著者の主張である。

「希哲学」と「哲学」はどう違うのか。西の伝記的紹介、フィロソフィアの訳語の変遷を提示したあと、著者は、「希哲学」とは『解体新書』が述べるころの「翻訳」に近い「義訳」である、すなわち、周敦頤（周茂叔）に出てくる「士希賢」を参照にしながら作られた造語であることを指摘する。意味は、「賢哲であることを希（こいねが）う学問」である（この周敦頤への参照は、西自身も認めるころ）。それに対して「哲学」という言葉は、西がオランダ留学（1862-1865）から帰国したのちに登場した「義訳」、すなわち造語である。

さて、「希」の退場について、著者は大胆な仮説を立てる。『生性発蘊』（1873）の引用から、1) アリストテレス以降の哲学では、「知を愛する」の「愛する」要素がすでに薄れていることを西が見抜いていたこと、2) ヘーゲルを経由しつつ、オランダ留学の成果として功利主義的・実証主義的な哲学観を西が形成していたこと、3) 西は西洋哲学と儒学は根本的に違うものであると理解しており、その上で「希哲学」という言葉にはまだ儒学的意味合いが色濃いと考えていたこと、この3点を導き出し、それゆえに西は「哲学」という造語に至ったとの見解を示す。さらには、そのような西の翻訳作業の根底には、そもそも完璧な翻訳が不可能であることに自覚的でありつつも、哲学史を自分なりに捉え、最善を尽くす言語創造があったとして、それこそが西の翻訳・哲学実践であると結論づける。

第2章では、西の日本語論が取り上げられる。ここでは従来あまり注目されてこなかった西の日本語論者としての顔が浮かび上がる。先述したように、西は日本語のローマ字表記を推進しようとしていた時期がある。それは、漢字による訳語創出とどのように折り合いがつくのか。

著者が強調するのは、時代背景である。明治に入って日本は言語の問題を抱えていた。よく知られているように、書き言葉と話し言葉が解離し、また方言の地方差も大きかった当時、日本の文明化は、統一言語の制定にかかっていた。その中で、森有礼の日本語廃止論も、馬場辰猪の日本語擁護論も生じた。著者いわく、西のローマ字表記論は、言文一致を目指す点で森と問題を共有しており、日本語を捨てない点で馬場と同じである。

その上で著者は、西が音に着目していたことに注意を促す。どういうことか。ローマ字は子音と母音を分離して表記するので、書き言葉と話し言葉の間に存在する音の違いを扱いやすい。例えば omosiroshi と書き、二つ目の s を読まないように指示すれば、書き言葉「おもしろし」にも話し言葉「おもしろい」にも対応できる、という具合である。いくつかの母音変化も整理すれば、統一的表記としてローマ字の活路が見出せる。結局西のローマ字推進は長続きしなかったが、その他にひらがな文も試していたことからわかるように、西は表音文字から考案する「新しい日本語」の創設を模索していたのであり、そう考えることでどの文字種にこだわるかを越えた西の言語観そのものが浮かび上がる、と著者は論じる。この希求は、言文一致体で書かれた『百一新論』（1873）や『経

済学』(1877)に続くとされる。

では、漢字廃止論と漢語による造語はどう関係するか。著者は、二つの答えを提案する。ひとつは、西が対象者(知識人か一般市民か)にあわせて使い分けていたから。もうひとつは、西洋の学問と儒学それぞれの独自性を認めつつ、そのあいだで一貫して「新しい日本語」を模索していたから。著者の意見は、ふたつめの答えである。

第3章は、軍事論である。明治政府の官僚として、西はどのような職業意識を持っていたのか、また「軍人勅諭」起草時の意図を探る。西は軍国主義のイデオログではなかったというのが本章の主張である。

まず職業意識について、「洋学者は私立すべし」とは福澤諭吉の主張であるが、西はそれに対して、私立の良さを認めるものの、官僚として大学設立に関する法や制度を整えたり、裏方として貢献した。つまり、著者の読みでは、西は自らの立場でできることをしたのである。

次に「軍人勅諭」の起草であるが、ここでも著者は、まず時代背景について考えるよう促す。当時は西南戦争、次いで竹橋事件と、上からの命令に従わない軍隊が問題になった。そこで、天皇が続べる軍隊、そこでの軍人のあり方を説く必要が生じ、「軍人勅諭」へと至ったわけである。結果的には軍国主義を推し進めた「軍人勅諭」であるが、西の草稿がそのまま発布されたわけではない。草稿と発布条文の比較によって、西が考えていたのはあくまで風通しの良い軍隊のための制度・秩序作りであったことが明らかになる。また西が積極的に目指していたのは、軍事社会と平時社会の平行関係を認めつつも両者を峻別することであった。したがって西を軍国主義のイデオログとみなすことは間違いである、と著者は結論づける。

ここに、西の責任を吟味するために、1)時代状況、2)当時の官僚制のあり方、3)永遠平和を目指す西の平和主義的進歩史観、この三つのポイントを指摘して、本章は閉じられる。

さて、考えることを促す本であるので、以上の概観を踏まえて、評者が刺激された点をいくつか述べたい。

「希哲学」から「哲学」への変遷は、おそらく本書が最も力点を置くところであろう。西自身は理由を説明していないが、オランダ留学以降「哲学」が主になってきたことを考えると、オランダで西が学んだことを考え(あぐね)てみたくなる。

訳語変更について、上述した著者の挙げる三つの理由のうち、1)西の哲学理解については深読みに思えなくもないが、それを敢えて否定するものはない。ただ、西がアリストテレス以降を見て「哲学」と考えたのなら、プラトンらアリストテレス以前の学問について西がどう考えていたのかは気になるところである(少なくともオランダ到着前に書かれていたと考えられる西洋哲学史の「講案」では「ソクラテス」が希哲学の開基と考えていたようである)。それは2)西の、実証主義的・功利主義的哲学理解にも間接的に結びつく。よく知られているように、また本書でも触れられているように、西がオランダで積極的に向かった思想は、主にコントやJ. S. ミルのものであった。今日哲学の王道とされるプラトン、デカルト、カントといった形而上学ではなかったのである。西が意識的に、あるいは無意識的に理解した Philosophy の中身とは何だったのか、それが当時ヨーロッパ

で理解されていたPhilosophy（当時の哲学史観、当時流行の思想も含めて）とどのような距離を持っていたのかは、改めて考える必要がある（なお、この点に関しては安孫子信の論文やVrinから出版された日本哲学アンソロジーが考察の手助けになるだろう）。さらに3)儒学との対立も踏まえると役者が増える。著者は、松岡隣宛ての有名な手紙(1862)の一節を引きながら、朱子学とヒロソヒは似通う部分はあっても根本において異質であると西が理解していることを述べるが、果たしてどのように異質であると考えられていたのだろうか。というのもやはり著者が引用しているように、同じ手紙で西はヒロソヒは「性命之理を説く程朱にも軼ぎ」とも書いている。ならば西が見ていたのは、根本における異質性よりも、同じ事柄を論じる上での程度の差とも考えられないだろうか。実際、この頃の西は、西洋哲学と儒学について、区別と同様に近しさについて述べてもいるのであって（たとえば「開題門」）、西が理解するヒロソヒと儒学の関係は複雑である（蓮沼啓介『西周に於ける哲学の誕生』、あるいは林美茂の論文がこの問題に立ち入らせてくれる）。加えて述べると、儒学的意味合いを嫌って西が「希哲学」の「希」を取ったとするなら、「致知学」Logicや「性理学」Psychologyといった、かなり儒学くさい訳語との折り合いも考えなければならないだろう（西による造語と転用語の区別については、手島邦夫の論文がある。手島によれば「演繹」や「命題」も漢籍に典拠がある転用語である）。

いずれにせよ、今日の立場から見れば、天地万物の理を探究する儒学と存在の根源を求める西洋哲学は、たしかに異質である。この違いを西がどれほど理解していたのか、またその西洋哲学理解に、西が実証主義・功利主義哲学に注目した影響はどのように考えられるのか。もちろん西自身も年代によって考えを改めていった。考えれば考えるほど、西周という人の生きた思想背景は複雑で、日本における「哲学」の誕生にまつわる悪戦苦闘がしのばれる。

また第2章に関しても、第3章に関しても、興味は尽きない。著者によれば、西が言文一致体を試しはじめた時期は、1874年に遡る。これは『浮雲』より13年、『牡丹灯籠』より10年も前のことで、その背景や西の動機をもっと考えてみたい気持ちにさせる。軍事論についても、当時としてはかなり進歩的な考えをどこから西は編み出したのだろうか。この辺りの西の時代先取りは目を見張るものがある。

もちろん本書は入門書である。西周という人物のいくつかの面を読みやすく紹介してくれた。西の哲学的・言語的实践をひとまず理解する上で、本書は良き入り口であり、その提示してくれる補助線は大変役に立つ。その上で、西という人が生き、考え、実践した軌跡が一本の線に見えるその裏側には、数々の試行錯誤のドラマがあったことも、改めて考える必要があるだろう。明快に見えて複雑、複雑に見えて明快、いかにも江戸から明治を生きた人らしい。もっともっと西について知りたい、考えたいと思わせる本である。

参考文献

安孫子信「西周とオーギュスト・コント：西周における哲学の像」法政哲学会『法政哲学』第2号、2006年、39頁-56頁。

M. Dalissier, S. Nagai, Y. Sugimura (dir.), *Philosophie japonaise*, Paris : J. Vrin, 2013, pp. 183-199.

蓮沼啓介『西周に於ける哲学の成立：近代日本における法哲学成立のためのエチュード』有斐閣、1987 年。

林美茂「哲学か、それとも理学か：西周の Philosophy 概念の翻訳問題をめぐって」国際基督教大学『アジア文化研究』第 39 号、2013 年、223 頁 -236 頁。

手島邦夫「西周の新造語について：「百学連環」から「心理説ノ一斑」まで」東北大学文学部国語学研究刊行会『国語学研究』第 41 号、2002 年、1 頁 -13 頁。

（鑄物 美佳）

岩野 卓司著

『贈与論——資本主義を突き抜けるための哲学』

(青土社、2019年)

20世紀は贈与の世紀であった。それは単に20世紀に贈与という問題が「発見」されたというだけでなく、むしろ逆に、贈与という主題が、ある意味では、20世紀の思想を決定づけたという意味でもまた、そうなのだ。トロブリアンド諸島の野外調査を行い、「クラ交換」について報告したマリノフスキーの『西太平洋の遠洋航海者』（1922年）は、19世紀の初期イギリス人類学から現代の文化人類学への転換点となり、また、モースの記念碑的著作『贈与論』（1925年）は、後の贈与をめぐる議論の枠組みを設定し、20世紀の思想に大きな影響を与えた。さらに、20世紀を代表する思潮のひとつとなった構造主義は、インセスト・タブーを贈与交換の観点から分析したレヴィ＝ストロースの『親族の基本構造』に端を発する。

また、狭義の哲学の領域においても、ハイデガーにおける存在の自己贈与という問題圏に始まり、レヴィナス、デリダ、マリオンといった主要な哲学者たちが贈与の問題を論じてきた。しかしまた、彼らが出発点とする現象学自体が、そもそもその基本的な概念たる「直観」の基底に「根源的な創与作用」(originär gebender Akt)を置いているかぎり、贈与の問題を避けて通ることはできなかったとも言えるだろう。

あるいは、日本の思想的文脈においても、1980年代のいわゆる「ニューアカ」ブームのさなかにあって、カール・ポランニーの影響の下、主に経済人類学の観点から、栗本慎一郎や今村仁司らによって贈与が論じられ、その後、中沢新一の『愛と経済のロゴス』（『カイエ・ソバージュ』）によって、「交換」「贈与」「純粹贈与」という三幅対は日本の読者にも広く知られるところとなった。

こうした20世紀から現代に至る贈与論を俯瞰した視点から捉え返し、主にフランス思想を中心とする贈与論の系譜をたどり直しながら、MAUSSや『借りの哲学』といった近年の動向を踏まえて、21世紀の贈与論を改めて構想し直そうする試みが、本書である。本書は、月刊誌『ふらんす』に2015-16年の1年間に渡って連載された論考をまとめ直したものであり、必ずしも哲学・思想を専門とするわけではない一般読者を想定した啓蒙書である。そのため、一方では、豊富な具体的事例から説き起こすことで、贈与論を難しい抽象的な議論に留めず、日常的・経験的な場面に繋ぎ止めてくれ、他方では、思想史的なコンテクストを丁寧に説明することで、贈与論の意義と魅力を読者に余すところなく伝えてくれる。このように、本書は一般読者に十分配慮されているが、とはいえ、単なる啓蒙書にはとどまらない重要な意義をも有している。それを明らかにするために、以下では、まず簡単に概要を確認した上で、次に本書の特長を示し、最後に評者による若干の疑問を付すこととしたい。

本書は、贈与論のアクチュアリティを論じた序章の後に、いわば本論となる11章が続き、「動物

のあいだの贈与」や企業内での「コミュニズム」といった魅力的な論点を含み、贈与の未来図が素描される終章、そして、サルトル＝ラジュ『借りの哲学』の欠落を贈与論の観点から補うことを提案する補章「『借りの哲学』補完計画」から構成される。11章からなる本論は大きく、社会学・文化人類学における贈与交換を論じる第1～4章、戦中・戦後のフランスで独特な思想を紡いだ二人の思想家を扱う第5～7章、そして、狭義の哲学における純粋贈与を論じる第8～11章の3つのパートに分けることができる。

第1章と第2章では、モースの『贈与論』が取り上げられ、その社会学者としての面と社会主義者としての面が描かれる。まず、社会学者モースにとって、贈与とは何よりもまず贈与交換のことであって、贈与には必ず返礼の義務が伴うことが前提となる。この義務が生じるのは、贈与交換が人間関係の反映であり、「物の交換は人間の社会的関係と深く結びついている」(29頁)からである。次に、社会主義者モースにとって、『贈与論』とは、「経済的動物」による戦争を乗り越え、「社会保障の充実した平和な社会」(38頁)という理想を描くものであったこと、その反面、贈与(gift)がまた毒(Gift)でもあることが指摘される。

第3章では、レヴィ＝ストロースの『親族の基本構造』における、未開社会の婚姻システムが女性を贈与交換する規則であるとする議論が紹介され、この親族関係はコミュニケーションという点で、現代における酒の酌み交わしへと通じると結論付けられる。また、第4章では、「火あぶりにされたサンタクロース」の読解を通じて、クリスマスとハロウィンという現代ではすっかり商業主義化されてしまった祝祭の基底に、死者への贈与という「異界との交流」(66頁)があることが論じられる。ここまでは、コミュニケーションとしての贈与交換をめぐる議論である。

第5章では、バタイユの贈与論が異質学の観点から分析されている。その理論によれば、人間の活動は吸収(所有・生産)と排泄からなる。バタイユの考える贈与とは返礼のない贈与であり、生産を目的としない「非生産的消費」あるいは「消費のための消費」である。その意味で、贈与とはまさしく排泄することであり、「贈与の本質はスカトロロジーにある」(82頁)と結論付けられる。第6章では、今度は『呪われた部分』の観点から贈与が語られる。そこでは、太陽によるエネルギーの放射が無償の贈与として解釈され、太陽の贈与から得られる過剰エネルギーの行方が問題となる。バタイユによれば、第二次大戦後のマーシャル・プランは富の贈与であり、それを行う者の自己意識は神秘家たちの「狂気」にもなぞらえられるのである。

本論の中でも異色なのは、第7章のシモーヌ・ヴェイユ論であろう。というのも、贈与論を概説する文章で、ヴェイユにこれほど紙幅が割かれることは珍しく、その解釈も「不吉な面」に着目しているからである。バタイユの革命観の非合理性を忌み嫌いながらも、ヴェイユその人の思想や行動は自己犠牲の愛という狂気へと近づいてしまう。著者の解釈によれば、ヴェイユにとっての愛とは、他者のために自己を犠牲にし、自己の生を贈与することである。この意味で、「贈与の思想の究極の姿は、徹底的な放棄にほかならない」(124頁)と言われるのである。こうして、バタイユとヴェイユという独特の思想の解釈を通じて、本書の議論は、無償の贈与、一方的に与えるだけの贈与へと主軸を移していく。

第8章と第9章では、デリダの贈与論が取り上げられる。まず、「現前の形而上学」批判や脱構築

といったデリダの基本的な概念の解説がなされた上で、『時間を与える』(*Donner le temps*)において、贈与交換ではない純粋な贈与とは「現れない贈与」であり、時間の贈与が時間の差延を招くがゆえに、それは「循環」としてのエコノミーと現前の形而上学を内側から破壊してしまう可能性が示される。次に、『死を与える』におけるイサク奉獻に関する議論が分析される。そこでは、アブラハムによる「死の贈与」(非エコノミー)と神による報い(エコノミー)という構図から、「エコノミーである限り閉じるものであるが、非エコノミーをそのなかにかかえる点で、閉じつつも開かれていく」(173頁)という、通常とは異なるあり方の「犠牲のエコノミー」が取り出されるのである。

第10章では、マリオンの『与えられてある』(*Étant donné*)の議論が紹介される。マリオンは現象学的還元によって、「与える人」「受け取る人」「贈り物」という、一般的に贈与の本質的契機とみなされているものを括弧に入れ、さらに、フッサールの「対象性」やハイデガーの「性起」といった哲学的な前提さえをも還元し、現象の根源的な贈与たる「与え」(*donation*)という概念に至る。この「与えの現象学」の立場から、「間与え」としての愛について議論を展開したのが、次の第11章で論じられる『エロスの現象』(*Le phénomène érotique*)である。マリオンはそこで、フッサール流の「認識論的還元」、ハイデガー的な「存在論的還元」を超えて、第三の道「エロスの還元」を提唱する。このエロスの還元を徹底させることを通じて、〈求める愛〉の限界が露呈され、いかなる根拠もなく他者のために与える〈与える愛〉へと至る。愛の理想とはすべてを放棄して捧げる神への愛であり、またその範型たる神の愛である。こうして、「〈与える愛〉の理想は、神にあるのだ」(243頁)というキリスト教的な結論に帰着する。

さて、以上のような概要を踏まえ、類書には見られない本書の特長として、特に以下の2点を挙げる事ができる。ひとつには、第7章のヴェイユ論もさることながら、第10章・第11章において、邦訳も少なく、日本ではあまり広く知られていないマリオンの贈与論が大きく扱われていることがある。本書では、マリオンの思想が現象学の文脈に置かれ、現象学的還元という方法を徹底させることで、いかにしてフッサールやハイデガーを超えて、独自のエロスの現象学の立場へと至ったか、また、なぜ贈与が哲学の問題として考えられるべきかが、わかりやすく解説されている。それゆえ、同著者による『贈与の哲学 ジャン＝リュック・マリオンの思想』(こちらは主にデリダやキリスト教神学との関連で論じられている)と併せて、本書はマリオンの贈与論のみならず、マリオン哲学のよき導入ともなっていると言える。

本書の特長のもうひとつは、贈与に可能性を見い出しながらも、同時に、その危険性を強調しているという点にある。モースの『贈与論』からすでにその傾向があるように、贈与が主題的に論じられる場合、贈与と経済は現行の資本主義に対するオルタナティブとして顕彰されたり、理想の社会形態として描かれたりすることが多い。これに対して、著者は本書において、資本主義を突き抜けるものとして贈与に希望を託す反面、つねにその「危ない面」(18頁)を指摘することを忘れない。例えば、贈与と交換において、その制度は人間を拘束し、贈与に対する返礼をしなければ「ハウによって命を脅かされ」(29頁)、また、ポトラッチにおいては「地位の獲得の欲望が打算や計算をこえて破滅への欲望を引き起こしてしまう」(40頁)こともある。また、バタイユが太陽の過剰エネルギーを「呪われた部分」と呼んでいたように、それを浪費できないときにはカストロフを

招くのであって、無償の贈与は「常に戦争のような危険と裏腹なもの」(102頁)なのである。くわえて——これは本書の議論の枠からは外れるが——、贈与は伝統的な価値観そのものを顛覆する危険さえ、有している。というのも、アリストテレス以来の倫理学において、正義のひとつの規準は「等しさ」(τὸ ἴσον)にあるが、純粋な贈与が一方向的に与えるだけの「不等なもの」であるかぎり、公正としての正義から逸脱してしまうからである。こうした贈与の危険性を十全に指摘することは、贈与を理想化せずに批判的に検討するためだけでなく、贈与の破壊的な力を馴致することなく、そのポテンシャルを汲み尽くすためにもまた、必要な作業なのである。

最後に、評者なりの疑問をふたつ挙げておこう。第一の疑問点は、本書でたびたび言及されている「エコノミー」概念に関するものである。著者は、デリダの『時間を与える』の記述にしたがって、「エコノミーにおいては、財、生産物、商品、貨幣の循環といったかたちで、循環のモチーフが幅をきかせている」(147-148頁)とし、贈与とエコノミーを対置する。たしかに著者も指摘するように、デリダのテキスト内部の論理では、「現前の形而上学」批判と「循環」としてのエコノミー批判が相即しているように思われる(デリダはバタイユ論「限定経済と一般経済」でも同様の論理を展開している)。しかし、「エコノミー」概念は、本当にデリダが言うように、「循環」の形象をまとっているのだろうか。もちろん諸説あるが、語源であるギリシア語の「オイコノミア」には特に「循環」の含意はないように思われるし、キリスト教神学の「オイコノミア」に至っては、人類の救済という目的へと一方向的に進むユダヤ-キリスト教的な歴史であって、「循環」とは正反対ではないだろうか。私見では、「エコノミー」概念に「循環」の形象が付与されるようになったのは、重農主義以来であるように思われる。したがって、「循環」としてのエコノミーを、近代以降の意味に限定するならともかく、古代以来の西洋思想の根底に据えて、それを贈与と対立させる議論には疑問が残る。

第二の疑問点は、贈与は本当に資本主義を突き抜けることができるのか、という問題である。もちろん、資本主義のシステムは簡単には打破できず、「贈与革命も資本主義のさらなる展開に協力し、贈与交換も返礼なき贈与も効率よく資本主義を支える要素として組み込まれてしまうかもしれない」(273頁)ことは本書でも指摘されている(くわえて、著者が資本主義を「打倒する」でも「破壊する」でもなく、「突き抜ける」と表現している点には注意が必要だろう)。著者は終章において、人類学者のグレーバーが『負債論』で述べるような、現代の大資本企業にも見られる「基盤としてのコミュニズム」と、バタイユの「消費のための消費」に、資本主義を突き抜ける突破口を見出そうとする。しかしながら、そうしたコミュニズムが大資本によって搾取されていることが問題なのであり、ゾンバルトやヴェブレンを引くまでもなく、消費のための消費こそが現代の高度資本主義社会を駆動しているのではないか。ゴドリエが『贈与の謎』で指摘するように、バタイユの心を捉えたようなポトラッチの過激な形態は、市場経済の流入によって初めて可能になったのだ。だとすれば、資本主義と贈与は対立するどころか、むしろ補完し合う関係にあるのではないか。それゆえ、資本主義を突き抜けるためには、資本主義と贈与の関係をより踏み込んで精査する必要があるように思われる。

とはいえ、本書の意義は、そうした資本主義と贈与の関係を改めて思考し、「来たるべき世紀」

のための贈与の思想を構想するためのヒントを与えてくれるところにあるといえる。

(佐々木 雄大)

江川 隆男著

『スピノザ『エチカ』講義——批判と創造の思考のために』

(法政大学出版局、2019年)

本書は、とりわけニーチェ、ドゥルーズ(＝ガタリ)に由来する概念群を鑄造しつつ、スピノザ・ニーチェ・ドゥルーズの三位一体によって表現される反・道徳主義的哲学を現代において展開しようとする、哲学者江川隆男によるスピノザ『エチカ』についての講義書である。(本書の参照箇所は頁数のみによって示す。引用文中の強調は江川のものであり、[]内は引用者の挿入である。)

現時点での江川哲学の主著というべき前著『アンチ・モラリア』との関係をまず押さえておくなら、「スピノザの実体と属性の考え方を批判し」(396-397)、「〈脱・属性化〉という思考」を展開しつつ、『エチカ』とドゥルーズ＝ガタリの哲学とを言わば脱・構築的に二世紀の〈倫理学＝自然学〉として再構成した」(388、注(3))前著に対し、本書はあくまで『エチカ』そのものを、しかし「現代のあるいは未来の人間に対して問題提起する書物として」(1)提示するものである。それゆえ本書での江川の議論は、基本的に『エチカ』で示されるスピノザの理説にそっているとはいえるけれども、しかし本書は『エチカ』にかんする「解説書や概説書ではない」(1)。本書は『エチカ』のうちに江川が見出す「もっとも現代的で反時代的な意義」(1)にかんする問題提起を行い——実際江川は本書の随所で、彼がスピノザの思考の現代的意義とみなすものを示してくれている——、この問題提起にふさわしい新たな表現様式を探求する書物である(cf. 395)。

この問題提起を踏まえた本書を貫く思考の力線は、次のことばに端的に示されている。「もっとも重要なのは、道徳と倫理の差異を知ること、道徳を批判すること、反道徳的な倫理を創造することである」(15)。このように取り出すと、江川哲学の読者にはなじみの、ニーチェ・ドゥルーズ的ヴィジョンを背景とした課題設定であろう。しかし本書の眼目は、この課題を『エチカ』そのものを舞台にして遂行することにある。この力線を反映する本書の特徴的な構成を見よう。

本書は、「序論」、「第Ⅰ部〈人間・身体〉は何をなしうるのか」、「第Ⅱ部〈特異性・永遠なるもの〉の生成について」、「第Ⅲ部〈神・自然〉とは何か」、および「結論」から成り、第Ⅰ部から第Ⅲ部までは、それぞれ『エチカ』の第三部、第四部と第五部、そして第一部と第二部に対応する。この順序は、『エチカ』の中でもとくに難解で知られる第一部と第二部を後回しし、私たちの現実的な経験に照らすことで比較的に理解しやすい第三部から始めるという教育的な配慮——本書は「講義」書である——のみに由来するものではなく、むしろそれ以上に、上にみた思考の力線を『エチカ』のうちに描き抜こうとする「実験的順序」(8)にほかならない。このように『エチカ』の幾何学的順序さえ組み替えてしまうこの強力な力線は、ときに『エチカ』の舞台からその外へ突き抜けることもあるし、役者たち(『エチカ』の概念群)にも新奇なマスクをかぶせ、あるいは舞台背景(『エチカ』の存在論的結構)にも独特なニュアンスを付与することにもなる。

こうした事情を踏まえ本評は、江川の反-道徳主義的哲学固有の観点に留意しつつも、可能な限りスピノザ研究の文脈に引き寄せながら、江川の『エチカ』読解の特性を取り出すことを試みる。とはいえ『エチカ』の全体に目を配るこの400頁近くの大著のすべての論点に立ち入る余裕はなく、上の力線を中心にして、いくつかの論点に絞ってみたい。

まずは道徳と倫理がどう差異化されているのかをごく簡単に整理しよう。

本書における道徳をめぐる議論が端的に示されているのは、「擬人化され超越化した〈神〉、人間によって位階序列化し地層化した〈世界〉、そしてニヒリズムの様態としての〈人間〉からなる巨大な三角回路」(218)である。この三角回路は、自然のうちに「内在し損なう」(102)人間がモデルとなって形成される。この人間は、彼「自身が定立した超越的価値によって自分たちの実存を貶める」「ニヒリズム」に染まり(15)、この超越的価値を実体化した神(219 [図9-9])を頂点とした「〈存在の位階序列〉の思想」(328)を構築しつつ、この頂点とのへだたりの度合いによって、自己と世界を意味づけ、また価値評価しようとする。そして江川はこうした「ニヒリズムの始まり」(212)を、「人間身体を徹底的に無視」し、「ひたすら人間精神だけを評価」する思考の態度に見てとる(2)。しかも江川によれば、この態度は「古代のギリシア哲学から始まって現代の諸々の哲学まで」(2)いたるところに見出される、西洋哲学の大勢でもある。そして、身体に対する精神の優越性に立脚し、それによって自らをも「擬人化して理解しようとする」人間(176)は、記憶や習慣および一般概念によって「肥大化した」精神の巨大回路(「領土性」(40))を形成する(12, cf. 17)。

以上の議論は、『エチカ』の第一種認識(表象知、とりわけE2P40S1の「超越的名辞」と「普遍概念」の起源)と、それにもとづく受動感情の理論に部分的に対応する。つまりまず、身体はそれを取り巻く様々な物体から触発されているが、こうした外部の原因による身体の変様という結果(江川によればとくに「身体の変様の痕跡」(67))のみに注意を向け、「原因から切り離された結果の連鎖だけ」を認識する点に「表象知の最大の特徴」がある(284)。さらにここに、「精神の肥大化を裏打ちする」「感情の表象化」(60)が加えられる。これは『エチカ』における身体の「活動力を増大も減少もしない」身体変様(E3Post1)、およびそれに立脚する感情(E3P15D)に対応する要素として考えられており、江川はこれを「主観的な気分や内面の情緒」と呼ぶ(212)。そしてこの感情の表象化は、「受動感情の基本的な特性」(65)としての、「感情の模倣、類似、過剰といった諸様相によって主に成立する」とされる(62)。その中でもとくに「精神の巨大回路の形成の端緒」(74)とみなされるのが、「基本感情から派生感情への派生化」の「偶然性」である(73)。『エチカ』の議論に引き寄せれば、これは、偶々同時に触発された二つの感情の近接性による感情連結の偶然性の論点である(E3P15、江川はこの連結を「コード化」とも呼ぶ(74))。表象化された感情はさらに、「時間の諸様態(過去、現在、未来)」(151)の取り込みと連動した「様相の複数化」(145)を呼び込み、これがまた精神の「巨大回路化に不可欠の要素」となる(145)。

ここまでみてきた精神の巨大回路の議論は、認識の場面に焦点を合わせることで、「内部性の諸形式」という「巨大な三角回路」(211 [図9-2])としてまとめ直される。まず、「自己の身体の変様を無視」(211)した人間精神においては、「(1)知覚[身体の活動力を増大も減少もしない触発(25, 118)]と一般概念が協働して、まさに認識における外延的な個別性(知覚)と内包的な一般性(概

念)との間で内部性の形式を形成する」(212)——「包摂」関係(211)。そして「(2)情感[ないし情緒]と知覚が協働」することにより様相の複数が生じ(214)、さらに「(3)一般概念と情感が協働」することで、「一般概念における対象の個別的な表象化と、これにともなう諸情感のコード化」(214)、つまり感情の偶然的派生化が生じる。このように「三つの内部性の形式」は「分離不可能な仕方では結合」している(218)——「回路」といわれるゆえんである。こうした三角回路としての内部性の諸形式がまた、上にみた神-世界-人間の道徳的な巨大三角形にその内実を備給し、かくて「身体的活動力能を忘却し無視」し続けるかぎり(37)、精神の巨大回路は肥大化の一途をたどる、ということになる。そしてスピノザのいう「無知者」(E5P42S)こそが、以上の肥大化のプロセス「全体に依拠した人間を概念的に人物化した」ものにほかならない(218, cf. 174-175)。

さて、ここまでみてきた道徳的体制の発生の場面は、観念の「非十全性」のひとつの、いわばネガティブな側面である(67)。ところがこの非十全性にはいまひとつの側面、巨大回路の「基盤」となりつつも、しかし同時にそれを「脱-記憶化」し(67)、また「脱一般概念化」(40)しうる、「精神における固着した実存的な主観性の領域からの脱領土化の運動を実現する」(46)肯定的側面がある。この側面を江川は「非十全性の実在論的位相」(337)と呼ぶ。それは、「〈非十全性〉という仕方ではしか開かれることのない、人間身体の変様のもとで現働化する諸物体の間の〈実在性-力〉の流れを意味」する(85)。いいかえれば、「その都度の身体的活動力能の増大あるいは減少とともに並行論的に変移する実在性の表現」としての「非十全な観念」の肯定性である(85)。そしてこの位相は、自然のうちに内在し損なう人間によって身体が無視されることで形成される、人間を道徳化・「隷属化」(160)へと導く肥大化した巨大回路に対して、「身体的活動力能の変様」(64)「をともなう仕方ではしか開示されえない〈自然-内在性〉の領域」を開くことになる(324)。まさにこの位相からこそ、「自然のうちに内在し直す」(358)ことを目指す倫理の領域が——「プラグマティックと実践哲学とからなる」「〈身体論的転回〉と称されるべきスピノザ哲学の遠近法主義」(9)が開かれるのである。「自然に内在するすべての事柄を何よりも人間身体の変様の側面から問題構成する」(89)この〈身体論的転回〉こそが、本書において江川が『エチカ』から取り出し、さらに最終的には『エチカ』の舞台を突き抜けてでさえ(「第15講義」の最終局面(353)から結論にかけて展開される身体の「言表作用」と「ダイアグラム」論)、その現代的意義を評価しようとする最大の論点であるといって過言ではないだろう。実に江川はいう、『エチカ』には、哲学の歴史においてもっとも特異な〈身体論的転回〉があり、それはとくに「〈神〉という無限存在と〈人間〉という有限存在についての意味理解と価値評価とに関する思考の様式を完全に転換する」(29)「異端的で例外的な思考」(2)である。そしてこの意味変形と価値転換(江川はこれを「系譜学」(46)と呼ぶ)を実現し、「精神と身体をともに生成変化へともたらす」ものが心身「並行論」(46)にほかならない。「思考にとつての最初の外部の存在」としての身体およびその変様こそが、肥大化した精神によって定立された意味と価値を、その精神を巨大回路の「外部へと連れ出す」ことによって変形し転換するものにほかならず、「これこそが、心身並行論が有する批判的で創造的な意義である」(11)。本書の副題である「批判と創造の思考」を踏まえれば、「あらゆる水準で」この並行論を見出そうとする冒険的思考こそが(128)、まさに本書の核心をなすものといえよう(本書では「様態における本質と存

在との間の実質的な並行論」(294)さえ見出される)。

以下では本書における倫理の場面をごく簡単にみていきたい。まずその大枠を示せば次のようになる。精神の巨大回路の肥大化を抑え、さらにその内側から「減算」(37)していく「精神と身体との間の[並行論の]〈最小回路〉」(35)、そして「情感、一般概念、知覚」という「内部性の形式をなす三つの認識の様式」を「減算」し、この「最小の並行論回路をより多く認識させる」「受動感情、共通概念、直観知」という(210)、「人間身体の変様」に「つねに並行論的に対応」する「三つの認識の様式」(93)としての「外部性の諸形相」(210)、さらに、道德の体制全体を表示する神・世界・人間の「最大級の三角回路」(219 [図9-9])に抗して精神のうちに「直接に作動」させるべき、自己・物・自然(cf. E5P42S)から成る「強度的な最小回路」(219)の連動である。

わずかばかり解像度を上げて、(A)まずは出発点としての心身の最小回路から整理し直そう。

江川は『エチカ』においてはじめて人間精神の内実が明示されるE2P13(「精神を構成する観念の対象は身体である」)を、次のようにパラフレーズする。「人間精神を現働的に構成する観念は、外部に存在する物体による自己の身体の〈変様=触発〉の観念である。というのも、自己の身体の変様は、身体を触発する延長の様態の本性とその身体の本性との関係態だから」であり、それゆえ身体変様の観念は、身体と外的物体「との間の諸々の〈実在性・力〉の流れ」を表現する(31)。そして「身体が存在そのもの」とされる身体の「無数の諸変様」(32)「に対応した一つの〈観念・多様体〉としてのみ存立」するのが、人間精神である(33)。このような「自己の身体の変様とその変様の諸観念からのみ構成された精神との間だけに存立するような並行論の回路」(17)こそが、「精神と身体との間の〈最小回路〉」と呼ばれるのである(35)——ここには本書における江川の『エチカ』読解の大きな特徴のひとつが表れている。それは、自然のあらゆるものを、力に根差した生成変化のもとで思考し抜こうとする態度である(「自然において第一次的に存在するのは、変様や変化、つまり差異」(89)である)。そのため江川は本書で、身体が部分諸個体から合成されるひとつの物体であるという点をほとんど顧慮しない。スピノザは身体そのものと、そこに生じる物理的出来事である変様を区別するが、すべてを力・力能の変様の場面で思考しようとする江川の議論では、この区別が見えにくくなっている(そうするとまた、精神である観念と、精神が持つ観念=精神による認識の区別も見えにくくなり、要するに『エチカ』第二部をめぐる江川の読解は注意深く検討される必要がある)。さて、「身体の活動力能の増大あるいは減少」にほかならないとされる「身体の変様」についての認識こそが「感情」である(88)。それゆえこの心身の最小回路は、「身体の活動力能の変様」と「受動感情」とのあいだの回路でもあり(64)、またそれが「外延量的な変化ではなく」「内包量(=度合)」(53)すなわち「強度」(220)としての〈実在性・力〉の流れを直接に含むがゆえに、「最初の強度的な最小回路」(100)とも呼ばれる。そしてこの「〈感情・変様〉の回路」は、知覚と一般概念の内部性の形式を「批判し破壊する」(213)最初の外部性の形相である。こうした受動感情の場面こそが、つまり「超越的価値としての〈善/悪〉」(98)ではなく、諸物が「身体を触発し変様させる限りで」(33)、つまりその触発の結果としての身体の力能の増大・減少のもとに諸物を評価する(身体にとって〈よい/わるい〉)場面こそが、「身体のパラグマティック」(213)と呼ばれる領野にほかならない。

(B)ところで、この身体の力能の増大と減少の方位は、それぞれ喜びと悲しみの受動感情に対応

する。プラグマティックにおいては、あらゆる受動感情が「自然に内在する思考の諸様態」として「肯定されるべき」であるが(107)、こうした諸感情の中でとくに喜びの受動感情を積極的に評価し、それによって「精神における受動性から能動性への転換を可能にする」途を開くのが「実践哲学」の領野である(99)。この場面に賭けられているのは、観念における「非十全性が十全性へと反転しうる地点に至る」こと(103)、すなわち「身体の変様についての最初の十全な観念」としての「共通概念」によって、精神と身体とのあいだに「部分的ではあるが、しかし強度的な、最初の能動性の最小回路を形成」することである(100)。身体は外的諸物体から絶えず触発されているため（「身体」の存在上の〈異他・触発〉(210)）、受動感情と身体変様の最小回路はつねに「与えられ」ているものでもあるが(100)、いま検討している能動性の最小回路は、共通概念と「人間身体」の存在上の〈自己・触発〉(210)とのあいだの回路として「形成されるべき最小回路」(100)であり、これはドゥルーズが提起した共通概念の形成の秩序に相当する場面である。この場面で江川がとりわけて重視するのは、E4P59（「われわれは、受動という感情によって決定されるすべての活動へ、その感情なしにも理性によって決定されることができる」(cf. 111)）である。江川はこの定理に、「受動から能動への或る種の連続的な移行可能性」や「媒介性を排除する」「無媒介的区別」(126、福居純に由来する概念(378注(1))のもとでの、「受動感情と理性知との内包的な、つまり非身体的な反転」(140)、すなわち、「たしかに人間の活動としては同一であるが、しかし受動から能動への反転という非身体的変形」(111)をみてとる。「共通概念の形成の秩序」が示すのはまさにこの「反転」であり(127)、この反転の「必然性」こそが「理性」であるとされる(144)。

さて、理性（共通概念）は「物を或る永遠の相のもとに知覚する」(157, E2P44C2)。江川によればこれは、先にみた受動感情の特性である時間の諸様態（現在・過去・未来）を「減算」する理性の「永遠の〈現在中心主義〉」であり（この点は「或る永遠の相」(E2P44C2)と「永遠の相」(E5P22)の異同にかんする研究史上の問題に対する江川の積極的な提言である）、また同様に受動感情における様相の複数化を「減算する」理性の「脱・様相化の〈必然中心主義〉」である(156-157)——外部性の形相としての共通概念(cf. 214)。江川によれば、この場面での共通概念、すなわちドゥルーズのいう「もともと一般性の低い」共通概念(*Spinoza philosophie pratique*, Minuit, 1981/2003, p. 129)のもとでは、「自己の身体」の存在における外部からの触発がまったくの内発的な触発として感じられる(193)。それゆえ以上の「反転」は、身体」の存在上の異他触発から自己触発への反転とされるのである(127)。かくて「或る永遠の相」のもとでは、「身体」の能動的触発とこれに対応した能動的な感情あるいは十全な観念とが人間の存在上の並行論を構成する(195)。

(C)しかしこの存在上の並行論の中には、同時に「永遠の相のもとでの心身の本質の並行論」が含まれている(195)。江川はいう。共通概念の形成によって受動感情の諸特性を減算しうる「理性知が今度は〈物の本質〉についての認識を欲望する限り、精神の本性は、身体の本質の触発を身体」の存在上の触発と同等に感じ、また経験することができる」(192)。要するにこれは、「受動感情と理性」の間の反転（第四部、定理五九）と同様の事柄が(192)、今度は「存在における」心身並行論から「本質における」心身並行論への反転として生起する場面(189)、すなわち「第二種の認識（理性知）から第三種の認識（直観知）への移行」が問題となる場面である(188)。身体と外的諸

物体とのあいだの〈実在性・力〉の領域に根差す身体のプラグマティックのもとに、精神の実践哲学は、共通概念の形成による受動・非十全から能動・十全への人間の活動の意味変様・価値転換の実現の方向性を示したが、この共通概念の形成を実際に実現するのがまさに「第三の帯域」としての「戦略哲学の領域」にほかならない(214) (この「戦略」という用語はおそらく、「外」の諸力の関係を問題化するドゥルーズの『フォーコー』から採用されたものと思われる(cf. Foucault, Minuit, 1986/2004, p. 93)。そうしてみれば、本書には『フォーコー』の概念やアイデアが豊富に取り入れられている)。この領域では、外部性の形相としての感情と共通概念が「形成されるなら」、「知覚は、ただちに[個]物の本質の知覚である直観知」という第三の外部性の形相へと「生成するであろう」(214-215)。そして個物はすべて「その本質と存在に関して神という能産的自然を原因として産出」されるのだから(cf. E1P25)、直観知は個物における「神の能産的な力能を知覚する」ものでもある(205)。要するに直観知は、本質すなわち力能(cf. 117)の観点から、〈自己〉・〈神あるいは自然〉・〈物〉という「強度的な最小の三角回路」を構成する(175)。そして「肥大化した巨大な三角回路のなかに強度的部分としての最小の三角回路を形成しつつ生きる者」こそが、スピノザのいう「賢者」にほかならない(219, cf. E5P42S)。

しかし戦略哲学はこの直観知の議論で完結するわけではない。それは『エチカ』第五部から第一部と第二部へと折れ返る(209, 230)——その内実は、『エチカ』の最初の二部をも「共通概念の形成の秩序」のもとで読解するということであり(209)、ドゥルーズのスピノザ論から離脱する論点のひとつをなす。簡潔にこの流れを示せば、まず実体・実体の本質・属性の「間の表現関係」(237)から成る「実体の概念」から「神の共通概念への移行」(238)、あるいは「〈神〉それ自体」の「発生」(237)が論じられる場面である「神の論理的構成」(231) (スピノザ研究に引き寄せれば、この場面は「〈一実体／一属性〉から〈一実体／無限数属性〉 [=神] への転換」(259)が問題となる場面であるが、江川のこの「転換」の議論が説得的か否かは議論の余地があろう)。次いで、神による様態の産出の場面である「神の自然学的構成」(231)が論じられる。そして『エチカ』第二部の検討に移り、「第一部で形成された〈神の概念〉が、この第二部では〈神の観念〉へとさらに展開される(296)。この展開とは、江川によれば、神・自然を「存在力能と思考力能」という「二つの力能」の観点から理解することであり(296)、存在論的並行論(=「自然学的並行論」)と認識論的並行論(=「力能論的並行論」)(306)とが議論の中心となる。そして本書は結論部にかけて、「[別の身体へ]の生成変化」(188)としての「身体の言表作用」論(362)を展開し、最終的には心身並行論を、「精神と身体とを相互に反転させる」(369)地点にまで至らせる——評者はこの議論を十分に消化できていないが、おそらくこの議論は、精神における共通概念の形成という事態そのものに並行論的に対応する、身体側の出来事を思考しようとするものだろう。

かくてスピノザの語らなかったことまで思考しようとする本書の過剰さは、スピノザ解釈の立場からは精査されるべき論点(「無形相の力能」(234)、実体の「脱・本質化」(277)としての無限様態論と、有限様態にかかわる「差延化」(290)の議論、「能産的自然における〈神の観念〉」(309)等)を含みながらも、しかししたしかに、『エチカ』の議論を未来へと拓く豊かさも示している。

(秋保 亘)

亀井 大輔著

『デリダ——歴史の思考』

(法政大学出版局、2019 年)

本書は、著者の亀井大輔氏が2002年の博士論文提出以降に各所で発表した諸論考を一冊にまとめた、デリダの思想に関する専門的な研究書である。本書は、初期（1960年代）のデリダのテキスト群の読解を通じて、彼の脱構築思想の形成過程を解明することを課題としている。もっとも本書のより包括的な課題は、この時期のデリダの思想の根底に「歴史」という一貫したモチーフを読みとることで、それを「歴史の思考」として明らかにしようとする点にある。むろん、これはデリダの思想を一種の「歴史哲学」と呼称することを意図したものではない。この課題の意図は、初期のデリダが、フッサールやハイデガーのもとに見られる「歴史」という主題への取り組みを継承しつつも、彼らとは別の形でそれを展開させようと試みた結果、彼独自の「脱構築思想」に行き着いたということを示す点にある。著者によるデリダのテキスト群の読解と整理は的確で抜かりがなく、さらにそのテキスト群の難解さと比するに、本書の議論の明快さは驚異的とすらいえる。まちがいがなく、本書は今後のデリダ研究を牽引する基礎文献のひとつであるだろう。以下、僭越ながら、本書の議論を概略的に要約させていただく。

序論ではまず、著者が「歴史」や「歴史の思考」と呼ぶものが何を指しているのかが説明される。はじめに「歴史」に関して、二種類の「歴史」が区別される。ひとつは、著者が「エピステーメとしての歴史」と呼ぶものであり、これは、始まりから終わり（目的）へと一直線に進行する「真知」ないし「学問」としての歴史である（p. 8）。もうひとつは、著者が「アイノスとしての歴史性」と呼ぶものであり、これは「文字の伝承によって書き手の言わんとすることを隠蔽し放浪するような歴史のあり方」（p. 12）と定義される。後者の歴史性は、前者の歴史を条件づけており、そのようなものとしてまた前者の歴史のうちにさまざまな形で姿を現している（p. 13）。かくして著者が「歴史の思考」と呼ぶものは、「エピステーメとしての歴史」の内部で、とはいえそれを越えたものとして思考に現われる「歴史そのもの」つまり「アイノスとしての歴史性」を、「思考不可能なものの思考」（p. 13）という資格で思考することとして特徴づけられる。

第一章・第一節では、初期のデリダのフッサール論が取り上げられる。ここで鍵となる語は「超越論的歴史性」である。著者はこれを「事実的な歴史の背後にその可能性の条件として潜む、隠れた歴史性」（p. 30）だと指摘している。フッサールが幾何学の起源とみなすこの「超越論的歴史性」に関して、デリダはそのさらに奥に「そうした起源への動きを成り立たせる構造的な遅延の意識」を読みとり、それを「超-超越論的な歴史性」と名づける（p. 35）。こうしてデリダにおける「歴史の思考」は、まずもって「遅延の思考」として登場することが明らかとなる（p. 36）。その後、論文「力と意味作用」が取り上げられ、そこでは「歴史そのもの」が〈構造主義による静的な構造

の重視」と〈それによって隠蔽されるエクリチュールの動的な歴史性〉とのあいだの「抗争」という形で姿を現わしていることが示される (p. 41)。デリダは、この「抗争」を「言語の外」に夢見ながらも、言語を用いて言語に抵抗する道を選んだとされる (p. 42)。そして第二節では、デリダによるこの抵抗が、フッサールから引き継がれた歴史主義批判という形をとることが明らかにされる。フーコー論のなかで展開されるこの歴史主義批判は、「歴史主義を批判する立場もまた歴史主義に陥ってしまう」という「歴史主義のアポリア」(p. 47)を含んでおり、デリダはこのアポリアないし裂け目を「歴史と歴史性の差異」として思考のうちに保持することで、自身の歴史主義批判の支えとしている (p. 52)。以上の理解のもと、「デリダの〈歴史の思考〉は、このようにフーコーへの批判を経由して、脱構築へと展開していった」(p. 59)ことが示される。

第二章では、「言語の問い」という観点から、デリダの脱構築戦略の形成過程が辿られる。第一節では、同時期に成立したデリダのハイデガー講義とレヴィナス論が取り上げられ、それにより「ハイデガーとレヴィナスそれぞれの西洋哲学の『解体』の思想のなかに、デリダは『言語の問い』を見定め、その困難を引き受けることで、独自の脱構築の思想を練り上げるようになった」(p. 65)ということが明らかにされる。そこから著者は、デリダが、両者による「解体」を通じての「起源的差異」の思考法に或る「困難」を指摘することで、「両者の困難な解体のあいだを潜り抜け、独自の脱構築の戦略を練り上げていった」(p. 83)と考察する。続く第二節では、デリダが、レヴィナス論とバタイユ論において、脱構築における「資源の問題」をエコノミーと戦略の問題へと展開していることが示される。デリダは、「〈哲学的ロゴスの脱構築において、脱構築すべき当の対象であるところの伝統から、脱構築のための言語的『資源』を汲み上げるしかない〉という必然性」(p. 89)を内容としているこの「資源の問題」と向き合いつつ、自身の脱構築の「一般的戦略」を構築していったとされる。

第三章・第一節では、デリダのフッサール論における「現前」批判が取り上げられる。ここで著者は、この批判にとって不可欠な概念を「カントの意味での理念」と「生き生きとした現在」の二つに見定める (p. 105)。まず前者に関して、デリダは、フッサールが「カントの意味での理念」として把握できると考えた体験流の直観を、現前しないものを不可避免的に含んだ無際限の直観とみなし、フッサールがこのように直観しようと試みる全体的な無限性がじつは現前しないということを示そうとする。この点に、著者は「デリダの現前批判の原型」(p. 110)を見る。次に後者に関して、デリダは「生き生きとした現在」を、無際限な過去と未来をその意識のうちに把持している、脱出不可能な現象学的絶対者とみなし、ハイデガーによる存在論の解体が、フッサールを含む伝統哲学全体がこの「現在」に与えてきた特権の解体であると指摘する (pp. 112 sq.)。こうした「現在」の優位は、(現在のうちに把持されない)根源的歴史性の忘却へと導くものであり、したがって著者は、この現前批判の根底にも「歴史」のモチーフを指摘する (p. 115)。さらに第二節では、デリダのレヴィナス論における「痕跡」概念が取り上げられる。デリダにおけるこの「痕跡」の思考に関して、著者は「現前の特権化が歴史の否定に通ずるとすれば、それと対照的に痕跡の思考は歴史の肯定と言ってもよいだろう」(p. 121)と主張する。そのうえで著者はまた、デリダが、レヴィナスの「痕跡」概念をいかに解釈し、それを自身の「痕跡」概念へと受け継いでいったのかを

入念に追跡している。

第四章では、デリダとハイデガーの関係が考察の対象となる。ここでは『声と現象』の議論にハイデガーが深くかかわっていると見る視点から、「自己触発」と「真理」という二つの主題を軸にこの関係が明らかにされる (p. 141)。まず第一節では、ハイデガーがカント解釈のなかで導入し、デリダがハイデガーから批判的に継承した「自己触発」概念が取り上げられる。著者は『声と現象』におけるこの「自己触発」への僅かな言及から、そこに「同一性を可能にするとともにそれを根底からぐらつかせる運動、同じものと他なるものの根源的な共存と呼びうるような運動」 (p. 146)、つまり「差延」の運動を見出す。そのうえで、ハイデガーからデリダへの「自己触発」概念の継承過程および彼の「自己伝承」概念の導入過程が辿られ、さらに前者の概念をめぐるアンリとデリダとの関係に光が当てられる。同節では最後に、ハイデガーの「根源的時間」とデリダの「差延」の比較がなされ、両者は「同一化の円環運動であるという点では共通するが、差延にはさらに他なるものの徹底化も含まれているという点に違いがある」 (p. 159) と結論づけられる。次いで第二節では、デリダの思想の根幹にある「真理」という主題が、彼がハイデガーの真理論をどのように受け取ったのかという視点から解明される。ここでふたたび「痕跡」の問題が、ハイデガーの真理論における「隠蔽」および「露呈」との関係で取り上げられ、著者はこの関係のうちに或る決定的な相違を見出す。すなわち、(形而上学のテキストのうちに痕跡を残している)「隠れているものを『存在』と呼ぶか、言語化しえない〈他なるもの〉とみなすか、ハイデガーとデリダにはこの点において決定的な相違がある」 (pp. 172 sq.)。その後、ハイデガーのEreignisおよびes gibtへのデリダの着目から、彼における贈与の問題に焦点が絞られ、それがまさに「存在の真理の彼方に位置するもの」 (p. 178) だと指摘される。そのうえで著者は、ハイデガー的な「存在の真理」を越えて「贈与・出来事の思考」へと進もうとするデリダが「出来事としての真理」への欲望によって衝き動かされていたという可能性を示唆する (p. 180)。

第五章では、これまでの議論を通じて見出された60年代のデリダの思想の根底にある「歴史」というモチーフが、彼の思想全体のモチーフとして提示される。まず第一章では、このモチーフが「差延」の思考に引き継がれていることや、90年代のデリダにおける「出来事」の思考や「正義の理念」とも結びついてくることが示される。先立つ諸章で取り上げられた「遅延」「抗争」「差延」「出来事」といった概念が、ふたたび「歴史」との関係から一枚の生地へと織り込まれていく。そしてその「歴史」とは、目的論的歴史とは区別されるもうひとつの歴史、つまり「出来事としての歴史」 (p. 198) である。続いて、デリダにおける「正義」概念と「決断」という出来事が、このもうひとつの歴史との関係で考察される。そしてこの考察を通じて、『脱構築は正義である』という定式は、『脱構築とはもうひとつ別の歴史性の思考である』という定式であると考えた (p. 203) と主張される。次に第二節では、デリダの思想における「終わり (fin)」という語が取り上げられる。この語は、「目的」(テロス)と「終焉」(エスカトン)という二つの意味をもち、目的論と終末論にかかわっている。著者は、こうした「終わり」をめぐる思考が、デリダの思想にとって根本的な重要性をもち、それゆえ「差延」の思考と不可分であるということを示そうとする (p. 206)。デリダにとって目的論は、未来を現在へと回収する運動であるという点では批判される

べきものだが、同時にテロスへの到達を無限に遅らせる無限性への開けを蔵しているという点では評価されるべきものである（p. 209）。他方、デリダにとって終末論は、「哲学的言説によって語られる終末論を脱構築し、哲学的言説には還元できない終末論〔…〕の可能性を探る」（p. 212）という方向性において、彼の脱構築思想のなかで問題となりつづけている。同節の終盤では、デリダの後期思想における終末論の意義が目的論との対比を通じて辿られ、当時の彼における「正義」や「メシア的なもの」が「目的論における終末論の裂け目」を思考することにかかわっているということが明らかにされる（p. 219）。そしてこの思考はまさに「差延」の思考と結びついており、著者は最終的に、そのような結びつきのうちで捉え直された「差延」の二重の運動性に「楕円」という形象を与えることで、「差延の思考は——したがって〈歴史の思考〉は——楕円の思考である」（p. 225）と結論づける。

以上、拙速ながら本書の議論（補論を除く）を要約させていただいた。評者の見るところ、本書は入念なテキスト読解を通じて、デリダの初期のみならず全期の思想に通底する「歴史の思考」を明るみに出すことに成功している。これにより浮き彫りとなるのは、とかく西洋哲学の伝統を根本から覆そうとしていると見られがちな彼の脱構築思想が、根底的にはむしろ、その伝統を或る面で引き継ぐことによって成立したという明白な事実である。デリダは、すでにフッサールやハイデガーを導いていた「歴史の思考」を、彼らのテキストの批判的読解を通じて引き受け、さらにそれを、バタイユ、レヴィナス、フーコー、アンリらを論じつつ展開させることで、彼独自の脱構築思想を形成するに至った。デリダにおけるこの「歴史の思考」が、本書で「歴史のアポリア」「言語の問い」「資源の問題」「解体＝脱構築のアポリア」といったさまざまな名称で示される、或る同一構造のアポリアをめぐる組織されているということに、本書の読者は例外なく気づかされるであろう。また「差延」「脱構築」「正義」といったデリダの思想のお馴染みだが理解しにくいタームや主題に関して、この「歴史の思考」という視点から明快な説明が与えられていることは、研究者のみならず初学者にとっても大いに理解の助けとなるであろう。

最後に、評者の個人的関心との繋がりで気になった点を書き留めておく。それは、著者による二種類の「歴史」の区別や「歴史の思考」の規定が、すでにハイデガー的な区別や規定を前提しているように見えるという点である。じっさい、著者が「アイノスとしての歴史性」と呼ぶものは、はっきりそう主張されていないが、ハイデガーにおける「現存在の歴史性」や「存在の歴史」にも対応している。ハイデガーは、前期には、学的な「歴史」を可能にしている「現存在の歴史性」を——しかもまさに或る種の歴史主義批判を通じて——解明しようとしており、また後期には、目的論的・終末論な「形而上学の歴史」を可能にしている、隠れた「存在の歴史」を思考にもたらそうとしていた。とすると、デリダにおけるこの「歴史の思考」が、部分的にはハイデガーの歴史（性）論から継承されたものであることは明らかではないか。むしろ、著者もそのことを認めてはおり（p. 14）、とくにその「エポック＝エポケー」という発想の継承を強調するものの（pp. 56 sq., 171）、デリダにおけるハイデガーの「歴史性」解釈や、両者の「歴史性」理解の相違といった点は、本書においては主題的な考察を免れているように見える。著者が両者の比較考察をその内部で設けている、言語論（隠喩論）や自己触発論（自己伝承論）や真理論（出来事論）は、いずれも歴史論

と密接にかかわっており、或る面ではそれと区別されないが、そうはいつでも歴史論をめぐる両者の比較考察がそれらに尽きるかどうかは一考の余地がある。

加えてまた、デリダの思想のうちに見てとられたこの「歴史の思考」は、彼のすぐ近くで「歴史」の問題に集中的に取り組んでいたリクールとの対話ないし対決——とりわけハイデガーの「隠喩」解釈をめぐる対決——に関する、この観点からの再考へと導くであろう。これは、本書の課題を越えているが、とはいえそれと無関係ではない重要な点であると思われる。

(峰尾 公也)

川瀬 智之著

『メルロ＝ポンティの美学——芸術と同時性』

(青弓社、2019 年)

本書は、川瀬智之氏が、2008年に提出した博士論文をもとに、そこに補論として「メルロ＝ポンティの美術論」と題する論考をくわえて出版した著作である。学位論文がもとになっていることから、非常にオーソドックスな構成になっており、問題の設定、先行研究の咀嚼、論証の組み立て、課題の明示まで、模範的な研究書といえる。

本書については、あらためて内容をまとめる必要はなく、というのも、学位論文の形式に則って、「結論」に著者自身による簡潔かつ的確なまとめがなされているからである。本書は、メルロ＝ポンティのとりわけ「奥行き」と「同時性」の概念を中心に、それらがメルロ＝ポンティの著作においてどのようにあつかわれ、どのように機能しているのかを、非常に丹念に追った研究である。その解釈の諸段階を詳細に跡づけなおすことはできないが、知覚にはじまり、制度、そして自然・存在へ向かい、最後には「意識の哲学」からの完全な脱却に着地する、これもオーソドックスな流れをつくりつつ、しかしそのなかで一貫して「奥行き」と「同時性」を軸として進むという、繰り返すがじつに模範的な研究書であると思う。

とりわけ本書で問題とされるのは「奥行き」であるが（「同時性」は誤解を恐れずにいえばその条件のひとつである）、メルロ＝ポンティの思想に少なからず通じている者であれば、この概念を中心とする研究がいかに困難であるかは理解できると思う。奥行きは、たんに理解しようとするのではなく探求しようとするれば、これ以上ないほど難解な概念である。

よくいわれるように、メルロ＝ポンティにはさまざまなマジックワードが存在するが、奥行きもその（最たるといってい）ひとつであり、メルロ＝ポンティにおいてこの概念は、およそあらゆる場面で使用され（どれほど多くの場面で奥行きが登場するかはまさに本書の語るところである）、あらゆる事象のもつれを一挙にときほぐすと同時に、読む者に心地よい思考の停止をもたらし。奥行きあるいは同時性には、事象をそうとしか思考できないところにまで一挙にかつ強制的に導くという強力な（厄介な）効果がある。メルロ＝ポンティの多くの概念がそうであるように、奥行きも、ある事象に対して一足飛びにゴールまで導かせる力のようなものをもっている。奥行きは決して空虚な概念ではなく、むしろこれ以上ないほどに充実しているが、まさにそのために、この概念を中心に据えてメルロ＝ポンティの思想をたどりなおそうとすることは容易ではない。本書は、この容易ならざる作業に、真っ向から立ち向かった研究であり、メルロ＝ポンティの研究者ですらときに陥りかねないこの思考停止をはねのけ、いわば奥行きの概念の奥行きを明らかにしようとするものである。

冒頭、まずは先行研究との距離をはかりつつ、二つの奥行き、空間的な奥行きと時間的な奥行き

しかしながら、この期待は外れたとはいわずとも、少なくとも完全に応えられることはなかった。著者自身が「結論」で述べるように²⁾、本書は、いわゆる（狭義の）芸術を中心に置くことを（あえて）しておらず、芸術はあくまで議論の「支え」として、「例証」として登場するにすぎない。唯一、補論として収められ、「メルロ＝ポンティの美術論」と題された論考（メルロ＝ポンティによるドローネーやロダンの「読み替え」を明らかにした見事な論考）で、「メルロ＝ポンティの美術論」は、「運動する身体による奥行き³⁾の知覚における共存しえないものの同時性を主張した点」にその特徴があることが述べられているが³⁾、しかしそれもやはり、メルロ＝ポンティにとって芸術が数ある材料（「支え」や「例証」）のひとつにすぎないという、先ほどの暴論を否定するまでにはいたっていないように思う。

いうまでもなく、この期待は評者による一方的なもので、そもそも「メルロ＝ポンティの美学」は、本書で明らかにされた奥行きと同時性の絡み合いによって、その確固たる存在が、定義が主張されているということもできる。それでも、メルロ＝ポンティは本当に芸術を必要としたのかという問いは、「メルロ＝ポンティの美学」を語るうえで評者にとっては避けがたく思われ、なぜなら、本書でも論じられるように、メルロ＝ポンティは芸術について、たとえば制度論では言語の制度に対して絵画の制度を二次的なものとし⁴⁾、さらに（それと関連して）理念の問題においても、芸術の理念は「純粋な理念性」への移行の途上にとどまるものという位置づけをあたえられているように思われるからである⁵⁾。もちろん、いずれの場合でも芸術を通過することが必要だったとはいえるが、それでは、芸術はやはりメルロ＝ポンティにとって、少なくとも哲学とならぶ位置にすらないことになる。評者としては、とくに制度論では、絵画の制度は言語の制度にはない重要な特徴をもっており、理念の問題でも、著者も注目する「参入（initiation）」⁶⁾を、芸術の経験に固有の役割として取り出すことが可能ではないかと思われるが、いずれにせよ、メルロ＝ポンティがどのように芸術を必要としたのかを明らかにすることで、彼の独自の美学は、より明確なものとして、たんなる特定の芸術家についての分析、たとえばセザンヌ論やロダン論以上のものとして、浮かびあがると思われる。

くわえて最後に、なかば思いつきながら、その逆の問い、すなわち、〈芸術はメルロ＝ポンティを必要としているのか〉という問いを、本書に投げかけてみたい。これはおそらく、メルロ＝ポンティを理解する者であり、かつ芸術大学で教鞭を執る著者にのみ答えることが、あるいはそもそも発することが可能な問いであると思われる。絵画が、彫刻が、音楽が、あるいはそのほかあらゆる形式の芸術が、メルロ＝ポンティの思想を求めることはあるのか、そしてもし求めるとすれば、芸術は彼のなにを求め、それをどうするのか、利用するのか否定するのか、インスピレーションを得るにとどまるのか、もっと深く、たとえば彼の思想をさらに先へ進めるなんらかの可能性を示してくれるのか。

あらゆる形式の芸術が、と書いたが、これもよくいわれるように、メルロ＝ポンティ自身は明らかに絵画をはじめとする視覚的な芸術に重きを置いている。『眼と精神』の音楽に対する否定的な評価、それに比して絵画、あるいは視覚にあたえられる特権（メルロ＝ポンティによれば「同時性」を教えてくれるのは視覚だけである）、絵画が無言（沈黙）であることへの強いこだわりなど、メ

メルロ＝ポンティの芸術論は、あらゆる芸術に対して（少なくとも絵画と音楽に対して）公平とはいえない。そこでこぼことした哲学的なレリーフは、視点を芸術の側に置いた場合、どのように見えるのか。

冒頭の「まえがき」で著者は、著者の勤める芸術大学の学生が「メルロ＝ポンティの思想に強い関心を示す」ことがあると述べているが⁷⁾、かりに先ほどの問いに肯定的に答えることが不可能ならば、むしろ芸術がどうメルロ＝ポンティを必要とするのか、あるいはそもそも芸術はメルロ＝ポンティをどう見るのか、いくぶん素朴であることは承知のうえで、この第二の問いから「メルロ＝ポンティの美学」を組み立てることもできるのではないかと思う。

ともあれ本書は、奥行きと同時性の精緻な探求から、「メルロ＝ポンティの美学」の可能性をたしかに示しつつ、彼の思想と芸術の本質的な関係をあらためて問いに付すという重要な（少なくとも評者にとって）役割を果たしており、これが、はじめに述べたその第一の意義を二重化して、本書をさらに比類なき研究としている。

注

1) 川瀬智之『メルロ＝ポンティの美学：芸術と同時性』青弓社、2019年、12頁。

2) 同書、197頁。

3) 同書、192頁。

4) 同書、63頁。

5) 同書、150頁。

6) 同書、145頁。

7) 同書、11頁。

（八幡 恵一）

檜垣立哉／小泉義之／合田正人 編

『ドゥルーズの21世紀』

(河出書房新社、2019 年)

フーコーが『差異と反復』(1968)と『意味の論理学』(1969)を絶賛して、「いつの日か、時代 (siècle) はドゥルーズのものになっているだろう」と述べたのは1970年のことだった (Michel Foucault, «Theatrum philosophicum», *Critique*, n° 282, novembre 1970.「劇場としての哲学」蓮實重彦訳『ミシェル・フーコー思考集成Ⅲ』筑摩書房、1999)。2020年現在、それからおよそ半世紀が経過したことになる。帯文にある「21世紀は「ドゥルーズの世紀」なのか」という問い掛けは、よく知られたこのフーコーの言葉をうけて呈示されているだろう。

ところで、本書は科研費の基盤研究「ドゥルーズ研究の国際化拠点の形成」の成果をもとに編纂された、すぐれて現在のドゥルーズ研究の立ち位置を指し示す書物である。英語を公用語として、南米やアジアとも交流するようになったドゥルーズ研究がこれからどうなっていくのか。このことを推し量ろうとするなら、現在地を正確に知る必要があるだろう。その意味でも、本書のもとになった科研の研究代表者であり、本書の執筆・編者も兼ねた檜垣立哉氏によるあとがき中の以下の文言を本書の紹介から欠かすことはできない。

ドゥルーズやドゥルーズ＝ガタリが最新のフランス現代思想の輸入品として重宝がられた時代や、それを哲学史的文脈に置き直す時代はすでに終わった。本書はむしろ、そうした時代の重層性をかいくぐりながら、現在の日本の論者たちが、ドゥルーズあるいはドゥルーズ＝ガタリをどのように自らの論脈にひきつけ破断させるのかをかいまみさせる場であるべきだろう (『ドゥルーズの 21 世紀』四九五頁)。

これまでの時代については、本書のはじめに近藤和敬氏により解説されているのでここでは割愛する。これからの時代について、まずは檜垣氏が「破断させる」と表現したこの研究の方向性が起点になっていくだろう。したがって本書評においても、この「破断」に注目しながら収録論文を紹介し、最後に寸評を添えることにしたい。以下、各論文の題名が意味するところを補足するのみの要約を枚挙する。紙幅の関係から、一部かなり暴力的な縮約をしているので、その微妙については原論文をご参照いただきたい次第である。

第Ⅰ部は「ドゥルーズを究める」と題されている。

宇野邦一「哲学の奇妙な闘い」は、『哲学とは何か』(1991)を哲学内外のさまざまな敵との闘争的な著作と位置づける。とりわけ、ドゥルーズのいう「概念」の定義の奇抜さに焦点が当てられている。「奇妙な」とは、人物のイメージをも批判的に問う哲学が、それでも概念的な「人物

(personnage)」を必要条件とする概念的人物の件に由来する。

小倉拓也「現行犯での伝説化——ドゥルーズの芸術論における映画の身分についての試論」は、『シネマ2』（1985）に登場する「現行犯での伝説化（flagrant délit de légende）」を手がかりに、『哲学とは何か』の芸術原理論においてドゥルーズの十八番であるはずの映画が扱われていないのはなぜかを探ってゆく。なお、「現行犯」とは、人物を含めた伝説の創出を映画の中で行ってしまう虚構作用のことを指している。

合田正人『『差異と反復』をさまようヘルマン・コーエンの亡霊』は、ヴィユマンの『カントの遺産とコペルニクスの転回』の第二章「内包量の原理」からコーエンを学んだドゥルーズが、自身の超越論的哲学に肝要な「内包量」や「内的強度」を語るその語り口に、いかにコーエンとコーエンがひきついてくる他の哲学者たちの亡霊が、単純ならざる仕方に関連しているのかが論われている。

江川隆男「〈身体-戦争機械〉論について——実践から戦略へ」は、ドゥルーズ＝ガタリやドゥルーズのスピノザ論を深化させることを試みている。すなわち、つねに媒介の論理をともなつて〈外〉を絶えず内部化する実践的秩序に反して、変様し生成変化する身体と、内部性の諸形式に対して闘争的で破壊的な認識の様式としての直観知に含まれる戦争機械論とが、身体と精神とを無-媒介的に〈外-化〉する戦略論哲学を提起している。

ここに位置するソヴァニャルグ氏の論文は後述する。

小林卓也『『差異と反復』におけるトリガーとしての問いの存在論』は、カントの超越論哲学に対抗してドゥルーズが要請する差異の哲学において、問いが自らとの差異を作ることによって理念としての問題を発生させるトリガー（契機）となっていることを示す。

第Ⅱ部は「ドゥルーズを広げる」と題されている。

國分功一郎「類似的他者——ドゥルーズ的想像力と自閉症の問題」は、現在の自閉症研究へのヒントとしてドゥルーズ哲学を導入する試みである。ドゥルーズの無人島論は想像力論であり知覚論であり他者論であるとし、類似した困りごとを抱えた仲間とともに研究していく当事者研究から着想をえた類似的他者という概念と対照している。

西川耕平「ドゥルーズと制度の理論」は、初期ドゥルーズがヒュームやモーリス・オーリウ（1856-1929）の影響もあって制度に与えていた高い評価を、ガタリとの共著を経て下げる流れを描きだす。すなわち、なしうることを増やす制度の肯定的側面から、従属をもたらす制度の否定的側面へと評価の重心が遷移した筋立てが示されている。

山森裕毅「スキゾ分析の初期設定」は、ガタリの『アンチ・オイディプス草稿』をスキゾ分析の初期設定として読み込んでいく。解説格子として三つの分節（articulation）を用いている。第一次分節は物質的な接続性を担保するエレメントであり、第二次分節で主体化し、第三次分節で機工性（artificialité）という無意識へと突き抜ける。これは主体から退行しエレメントへ戻る方向でスキゾフレニーを捉えるドゥルーズとは逆方向であり、主体の痕跡として欲望する諸機械という概念に結実したという点で、ガタリとの共著がドゥルーズを拡張することになった例示となる。

小泉義之「ドゥルーズの霊性——恩寵の光としての自然の光」は、たとえば映画において光が脳皮質に振動を伝え思考を覚醒させる霊的自動機械（un automate spirituel）に恩寵をもたらすように、

いわば感覚が純粋な霊的存在者になり、宇宙的で霊的な騒めき (clapotement cosmique et spirituel) に到達するのが〈生〉であり、このようにして集団的な魂が〈来たるべき民衆〉になることがドゥルーズの霊性であるという。すなわち、たとえ一度発生した光が消えてもその痕跡たる波は残り、暗闇のなかでも真空が活動的物質として存在し、またそこに照らされた光が、復活するようにして未来の思考が生成するのである。

堀千晶『『シネマ』の政治——「感覚-運動的な共産主義」の終焉をめぐる』は、ドゥルーズが政治闘争の具体的な形態とそこへの参加のありかたを念頭に置きながら「運動」論を書いてたと看破し、映画論講義で発せられた「感覚-運動的な共産主義 (communisme sensori-moteur)」という一語を手がかりとして、その終焉、あるいは前個体的な行為としての「行動なき政治」とはいかなるものかを模索してゆく。

千葉雅也「儀礼・戦争機械・自閉症——ルジャンドルからドゥルーズ+ガタリへ」は、保守的な規範主義のルジャンドルのドグマ人類学と革命的なドゥルーズ+ガタリの「資本主義と分裂病」プロジェクトに儀礼という媒介項を見出し、いわば無限退行的に隠喩形成をする国家に抗する戦争機械の自閉症の特徴を炙り出してゆく。

第Ⅲ部は「ドゥルーズに対する」と題されている。

檜垣立哉「パスとドゥルーズ——基層における交錯」は、ドゥルーズが意識していたかも怪しいパスとの近さのようなものに対して、一対一対応の直接的な影響関係を見るというよりも、いっそう大きな一九世紀以降の流れのなかで新カント派が現象学的なものに回収されるときにこぼれ落ちた「連続体」や「微分」の思考に両者の交錯を見出してゆく。

岡嶋隆祐「持続は一か多か——ドゥルーズ『ベルクソニスム』の諸解釈をめぐる』は、過去の潜在的共存というドゥルーズの持続解釈（持続の一元論）は、収縮を介した現在の現実的共存であるベルクソンの基本的な主張（持続の多元論）にもとっているということを、洗練されたテキスト読解によって審らかにしてゆく。

ここに位置する宇佐美氏、続く堀江氏の論文は後述する。

ダニエル・W・スミス [小川歩人訳]「ドゥルーズとデリダ、内在と超越——近年のフランス思想における二つの方向」は、ドゥルーズの内在とデリダの超越を二項対立として問いに付すのではなく、両者の哲学的軌跡を示す二つの方向性として提示している。

宮崎裕助「ひとつの生、ひとつの生き延び——ドゥルーズ／デリダ」は、ドゥルーズとデリダの最晩年のテキストが「生」をめぐるものであったことから、両者の生の思考における差異を、ドゥルーズは純粋な内在として死とすらたわむれる無媒介的なひとつの生であり、デリダは痕跡や遺言という有限な媒介としての死の後を生き延びた生であると対照してゆく。

近藤和敬「思考-生-存在——バディウの批判から見るドゥルーズの後期思想」は、ドゥルーズを「潜在性の一元論者」と断じた『存在の喧騒』に対するドゥルーズ論者たちからの反論を受けて、バディウがドゥルーズを再批判した『推移的存在論』に対して、とりわけ思考-生-存在の線を読み解きながらドゥルーズの側からのありうべき再反論を試みる。

以上の所収論文の最小級の要約だけでも、ドゥルーズの裾野の広さはあらためてうかがえる。

世紀は本当にドゥルーズのものになるのか。デリダやフーコーのものにはならないのか。フーコーの「予言」から五〇年が経った現在、後半の五〇年はまさに今始まったばかりである。われわれはいわば、ドゥルーズのものになるかもしれない世紀の中心にいることになる。よく言われてきたことだが、世紀がドゥルーズのものになるかは、われわれが目撃している時代を後世の哲学史家もしくは歴史家が評定しない限りわからないはずである。したがって、われわれにできるのはむしろ、上演真っ只中のドゥルーズ劇を鑑賞するのはもちろんのこと、当の劇中に登場することですらありうるだろう。ここに破断の出番があるのだろう。

したがって最後に一言だけ、後述すると述べておいた三つの論文を題材に、評者の専門であるシモン・ドンの論脈にひきつけてドゥルーズを破断させてみたい。

第Ⅲ部に収録された堀江郁智「ドゥルーズのシモン・ドン読解について——1966年の書評を手がかりに」が述べているように、ドゥルーズの読解にしたがうなら、シモン・ドン由来とされる膜は世界が特異性の無限のシステムを包蔵することを可能にするだろう。

第Ⅰ部に収録されたアンヌ・ソヴァニャルグ〔上野隆弘／平田公威訳〕「シモン・ドンと超越論的経験論の構築」は、ドゥルーズが自身の超越論的経験論の構成の目的でシモン・ドンの齟齬（disparation）を利用していると説いている。ドゥルーズによれば、異質な諸セリーは準安定的なシステムにおいて組織される。特異性はセリーのポテンシャルにしたがって配分される。

第Ⅲ部に収録された宇佐美達朗「生き別れの双子としてのシモン・ドンとドゥルーズ」は、シモン・ドンの大きさのオーダーをドゥルーズがセリーと言い換えた地点で、両者は生き別れたのだと正鵠を射る。ドゥルーズはオーダー概念に整列的な階層秩序を見てとって忌避した模様だが、シモン・ドンのオーダー概念はそのようなものではなく、異なる複数のオーダーが一つの個体において共存する存在論的公準であるとまとめる。

大きさのオーダーをセリーに読み替えてしまうというのは、少なくとも超越論的経験論にとって多次元論では座りがわるく、システム論の枠内での時空間的一元論を担保しておきたいという潜在的な要請のあらわれかもしれない。セリーはシリーズに連なりシステム論に行き着く。それに対して、大きさのオーダーは、齟齬があること自体がダイレクトに新たな次元の発生をもたらす。disparationという語が本来「網膜像差」、すなわち左右の網膜の像を保持したまま重なり合う像差で立体視という新たな次元を獲得することを意味するように、そこにあらためて特異性を配分するシステムは必要とされないだろう。ソヴァニャルグ氏や堀江氏の論文においてクロノ-トポロジックな結晶個体や膜のトポロジーが言及されていたように、トポロジーは次元のみを問題とする。新たな次元の発生が問題-解の対ごと一新するかのようにいわば離散的に問題を解消してしまうとき、システムの連続性は問題のなものととの関連を薄めてしまうことだろう。

こうしたドゥルーズのなした読み替えが研究されていくことは、ドゥルーズの要諦を明白にする可能性がある。たとえば、こうした小さな破断面に大部のぶ厚い研究書で反論を試みてもよい。そのようなことが起こるとき、破断は研究のエネルギーを増幅させることに寄与したということになるだろう。そのとき、未来の歴史家はこの時代をドゥルーズの世紀と呼ぶのかもしれない。

（橘 真一）

小泉 義之著

『ドゥルーズの靈性』

(河出書房新社、2019 年)

愚直にタイトルから迫ってみよう。「靈性」というタームに目が留まる。靈性とは何の謂いだろうか。本書の冒頭に掲げられた、タイトルと同名の論文を読めば、このタームが『シネマ』や『哲学とは何か』に出てくる *spiritualité* の訳語であることはすぐにわかる。当該論文における著者のねらいも明確だ。詳細については後ほど触れるが、ドゥルーズにとって思考による *spiritualité* の獲得がいかに重要な哲学的問題であったのかを論証する手続きは説得的である。しかしながら、そもそも *spiritualité* に「靈性」という表現を充てた意図はどこにあるのだろうか。何よりもそれが気になった。もっとも評者は浅学ゆえそれを探るための引き出しが決して多くない。管見の中で真っ先に思い浮かんだのが鈴木大拙の『日本的靈性』であった。やや迂回路を辿ることになり恐縮だが、大拙による靈性の議論を瞥見しておきたい。

大拙によれば、靈性とは、知情意からなる心的作用、すなわち知性、情性——これはさらに情性と感性に再区分される。両者の区別は「花を紅と見る」のが感性で、情性は「紅い花は美しいと言う」と価値づけするところに求められる。だとすれば、感性と情性の違いは *sensation* (感性) と *sentiment* (情性) の違いに近いかもしれない——そして意欲の三つが行使されるとき、その根底ではたらく効能を指す。日本的なそれはとりわけ「個己の源底にある超個の人 (にん)」のはたらきとして現れることを特徴にしており、この靈性へのアプローチには、一方で超個の人の方向に個己を見る知性的・概念的な仕方が、他方で個己の方向に超個の人を見る情性的・具象的な仕方がある。大拙は前者を禅的、後者を浄土系的と呼ぶ。

重要なのは、靈性が実体的に存在する何ものかではなく、心的作用の実現に伴って感ぜられるはたらきであるということだ。このことについて、本稿の文脈で注視しておきたい点が二つある。一つは、靈性のおかげで知性は意欲への従属から解放され、個己の軛から脱却して超個の人の境位に到達できるとされる点である。それゆえ大拙は靈性のはたらきを意的直覚のみならず知的直覚にもみてとる。だが知性だけでは靈性に到達できない。知性は物事を対象的にみる能力である限りで、靈性の審級である超個即個己、個己即超個に論理的矛盾を認めてしまうからである。この審級を矛盾とみなさないためには、物事を共に生きる能力としての情性が欠かせない。情性は体験に立脚しているので、靈性の審級を矛盾としてではなく、絶対的事実として捉えることができるからである。靈性とは、この意味で、知性と情性を協働させるはたらきと言え、先述した禅的と浄土系的の差異はそのどちらに比重がかかっているかの違いにすぎないことになる。

もう一つは、靈性の審級が論理を通じて思考されたり想起されたりするのではなく、逆に論理のほうで靈性の審級を裏打ちする体験や衝撃の後から出てくるとみなされている点である。ここには、

思考がこちらから靈性へ向かうのではなく、向こうの靈性のほうから思考が促されることが示唆されている。だからこそ、大拙は、靈性的直覚について「超個己の人が個己の意識を突き破って」出てくる、あるいは「超個の靈の個靈化」であると形容するのだろう。大拙によれば、このとき両者を直接的に一体化する南無阿彌陀仏は「自分で自分に呼びかけることにほかなら」ない。これは自己原因の自覚とでも形容すべきはたらきであり、そうしたはたらきであるゆえ、靈性はまさに信の境位とされる。論理的矛盾を矛盾でなく事実として肯定するこの境位はまた、清浄とされるあの世とは程遠い罪業に塗れたこの世を信の一念で肯定するよう促すのもある。ここから、浄土はあの世（西方）でなくこの世（娑婆）以外にありえない、という視角が生起する。二つの世界をつなげるのはやはり南無阿彌陀仏である。南無阿彌陀仏によって、娑婆は浄土であり、浄土は娑婆に映ることがわかる。そのような役割を担っていることがたしかなら、南無阿彌陀仏は私の生と世界の知覚とに途方もない転換をもたらす増幅器といえよう。そして大拙が説く日本的靈性は、こう表現することが許されるのであれば、信に立脚した知覚の無制約な拡張へ、そしてそこから反照される日常の根本的な変革へ私たちを誘う力能と言ってよいように思われる。

迂回路をいささかゆっくり歩きすぎてしまった。しかし、あえて冗長に迂回したことには評者なりの理由がある。本書は論文集である。そして採録された論文も、後書で著者自身が述べているように、「若い頃に大学紀要に載せた」（380頁）論文から最新の書き下ろし論文（掉尾を飾る「フーコーの靈性——真の生と真の世界、あるいは蜂起と歴史」）まで、時期も主題も多岐に渡っている。とはいえ、ほかならぬ著者が編纂して一冊の書物にまとめたのであるから、そこには何らかの一貫性が潜んでいるに違いない。著者は実際に「所収の各論文は独立しており」（381頁）と断りつつも「ドゥルーズ哲学について書いてきたもののなかから八論文を選び、関連する六論文をあわせて編んだ」（380頁。強調は評者）と記している。それゆえ評者は本書に採録された論文を統合的に読解できるような補助線を一本引いてみたいと愚考したのである。寄る辺として焦点を合わせたのがタイトルに含まれる「靈性」というタームであるのは上述した通りだ。もちろん評者の引く補助線が唯一の絶対的なものでないことは言うまでもない。それどころかこの補助線が説得力を有しているかどうかは定かでない。いやそもそも統合的に読解するための線を引こうとする行為自体、著者の意に沿わない可能性さえあるだろう。そうした留保を付した上で、また評者による本書へのアプローチの是非については諸賢の判断に委ねた上で、著者のプロブレマティックは押し並べて靈性——信の境位を取り扱うこと——にあるという仮説的展望の下に本書の読解に取り組んでみたい。

一見すればわかるように、本書は三部構成になっている。各部は順に「Ⅰ 生命／魂」、「Ⅱ 政治／倫理」、「Ⅲ 自然／善」というテーマを付されており、大まかに言うと、それぞれ2000年前後、2009年以降、2000年以前に書かれた論文がまとめられている。だからといって、著者のプロブレマティックが経年によって変化したわけではないだろう。テーマの移行はあくまで議論の重心の置き方の相異でしかないと考えるべきである。実際、各部の配置、および各部における論文の配置も厳密な経年順になっていない。そしてこの三部をいわば具としてサンドウィッチのパンのごとくに挟んでいるのがドゥルーズとフーコーにおける靈性をめぐる二つの論文である。こうした配置をどのように理解すればよいのか。いま二つの最新論文をパンに譬えたが、本当はそうでなく、この両

者は餡子なのであって、中身を占める三部のほうがもち米であるという牡丹餅のような体裁とみたほうがよいのかもしれない。ともあれ、ここでは次のことだけ、すなわち冒頭の論文と掉尾の論文の共鳴を著者自身が示唆していること（39頁注14）、そして前者が後続する「Ⅰ部」と「Ⅱ部」を先導する議論を、後者が先行する「Ⅱ部」と「Ⅲ部」を継承する議論をそれぞれ展開していることだけ付記しておく。

冒頭に掲げられた「ドゥルーズの靈性——恩寵の光としての自然の光」は、そのタイトルだけでなくその議論からもまた、本書全体の指針を表明した論文である。著者はまず、ドゥルーズの企図する黙示録がニーチェやベンヤミンの宗教批判の文脈を帯びていることに触れつつ、そのポイントを「集団の魂の政治問題」（9頁。ただしドゥルーズからの引用）に見定める。そしてその実質を『シネマ』および『哲学とは何か』の「靈性に関するところを拾い読み」（10頁）することによって炙り出すのである。

論点は三つに大別される。第一の論点は、映画的知覚が意識の志向性から脱却した非人間的な世界の思考に直結するということ、そしてその運動が志向性概念を介さず自然の光に到達する限りで靈的であるということだ。しかし、著者によれば、ドゥルーズの黙示録的な問題はこの観点に依拠しつつも人間以後の世界を探ることにある。『運動イメージ』が人間以前の世界から人間の世界への移行を超越論的発生論として捉え、『時間イメージ』の前半が反対方向への運動を結晶イメージにおいて論じたのは、『差異と反復』で展開しきれなかったこの問題に「思考と映画」という角度からアプローチするための準備でもあったのだ。ここに第二の論点が現れる。私たちは映画を通じて思考の無力と高次の思考の生誕に立ち会い、これを通じて「人間と世界の絆、愛、生命、不可能なもの、思考不可能なものを信ずる」（24頁）境位に至るとするのがそれだ。この転換のいわば増幅器として作用するのが映画の「靈的自動機械」である。そして思考と存在の同一性ならぬ思考と生命の同一性を現世への信という仕方であらためて見出そうとするこの哲学を著者は「靈性の形而上学」と呼ぶ（同上）。靈性の形而上学とは、感覚運動図式の一切が破綻した「映画の光学的状況に」「信仰と希望と愛を見出さんとする」（265頁）試みにほかならないのだ。

第三の論点はこの試みを内在平面と思考の関係から読み解く作業である。著者はスクリーンの外を構成的に折り込む限りで内在平面を「端的に靈的」（14頁）とみなす。そして超越論性を徹底的に批判するために、ドゥルーズとともにこの内在平面に思考を通じた絶対的脱領土化の運動を希求するのである（たしかにドゥルーズ（／ガタリ）は超越論的主観性を批判している。しかし超越論性そのものまで手放そうとしただろうか。評者はささやかな疑問を抱いた。というのは、最晩年の小論「内在——ひとつの生……」でもカントや現象学と異なる仕方での超越論性が一貫して探究されているし、ほかでもない『哲学とは何か』においても、現象学が忌避する *survol* に肯定的な意義を付与して「概念」が考察されているからである）。このとき靈性の形而上学は「国家の外」を何よりも現世において「対抗—思考」しようとするだろう（203頁）。哲学は明白に政治化していく。それは国家と戦争機械の今日的な共存関係を組み換えて「新たな世界地図を作成する」（200頁）企図として推進されるのである。ガタリとの共著に着目しつつ、著者はその企図を「資本主義の外を印すもの」（209頁）の探求の軌跡と規定し、『アンチ・オイディプス』のように資本主義の脱領

土化を加速させることから『千のプラトー』における「世界資本主義と諸国家と諸社会が織り成す総体をその外から思考する」ことに「資本からの脱出の道」の探究の深化をみてとっている（208頁）。

こうしたねらいに導かれる思考の極限でまったき外として注目されるのが『哲学とは何か』における「思考と生」（209頁）だ。思考をあらゆる方向に解き放って絶対的な脱領土化に達した哲学は、その後に自らの再領土化を概念の創造によって大地への信として実現しなければならない。今日において目指されているのは、著者も指摘するように、三回目の再領土化だ。一回目は過去において古代ギリシア人の上で、二回目は現在において民主主義国家の上でなされた。そして三回目は「未来において新たな民衆と新たな大地の上で」なされる（著者は特に言及していないが、ドゥルーズ／ガタリは続けてこの三回目の中でギリシア人と民主主義者は特異な仕方デフォルメされると語っている。その限りで三回目の再領土化の運動は『差異と反復』における第三の反復、永遠回帰の第三の時間を彷彿させるように思われる）。

この三回目はすでに開始されていると著者は主張する。刮目すべきはベケット論を参照しつつそこで思考を動かす〈喩〉の重要性を指摘し、映画にその機縁を看取する著者の卓抜な読解である。著者によれば、ドゥルーズは「人間にあっては、「靈的な帝国」は「内在平面」に投影されて「形像」化される」と考えており、そのためには「集团的な魂にふさわしいプログラムを形像化し」なければならない。「そのような形像こそが、芸術作品である。」（38頁）そして、そこで差し出される形像が「〈来るべき民衆〉」（同上）なのだ。著者はこうしてドゥルーズの靈性を集团的な魂の「新しい民衆」への生成に見出すのである。

ドゥルーズの靈性とは、一見逆説的にみえるかもしれないが、人間以後の世界での人間同士の紐帯を、そして人間によるこの世界への信をあらためてもたらす力能の謂いである。それは靈的自動機械に直面した思考の新たな生起に端を発する映画的知覚の拡張を通じて私たちを内なる外の探究へ導く。この論点を様々な萌芽の形態で含んでいるのが、本論を構成する各章であるといいうる。

I部の諸論文は『ブルーストとシーニュ』から『差異と反復』を経て『意味の論理学』までのドゥルーズにおける数学と言葉の発生論的考察に焦点を当て、そこにみられる起源論の徹底的な拒否とその拒否から垣間見られる新たな信の境位とを浮き彫りにする考察とみえなくもない。II部に収録された論文のうちのハイデガー論は、ドゥルーズにおける信がハイデガー的な信と共振する境位から離脱し、上述した独自の信へ深化する過程で彫琢される超越論的経験論のプロブレマティックに背後から光を照射しているようにみてとれる。III部の諸論文は、近世から近代にかけて哲学が変質していくにつれて後景に退く論点の一つを、神的なもの（自然・普遍）と人間的なもの（個物・特殊）の因果関係を構成する力の問いと捉え、その力の縮減に共通善としての人倫の成立を見出す。そして人倫が形成される動きの中に従前の最高善のはらむパースペクティヴが制限される傾向を看破し、そこに窺われる信の境位の知的な囲い込みが自然と人間の絆を思考する射程の途方もなさを捨て去ってしまうことに抗したのがホップズでありスピノザであるというのだ。著者は二人の議論を支持しつつ「非共可能的に見える」ものを「共可能的に考える」ことが信の問いだと主張する。その賭け金は「善と悪が散在している世界そのものを、（…）私たちは愛し信じている（…）。私た

ちはこの世界を生きているということにおいて、この世界を肯定的に価値評定している」(348頁)というくだりに発露しているだろう。

このような著者の一連の読解は大拙の説く日本的靈性と明らかに通底するところがあるのではない。ただし両者のあいだには大きな隔たりもある。それは、靈性において大拙が拒絶する政治的価値を、著者が積極的に見積もることだ。掉尾を飾るフーコー論には、その目論見が私たちの生に「政治的な靈性」(376頁)の覚醒を促し、「この靈性の蜂起こそが、歴史を開く」(377頁)という理路で標榜されている。ドゥルーズの靈性にフーコーの靈性を交雑させることで、著者は靈性の政治的次元を凛然と際立たせるのである。

(増田 靖彦)

河野 哲也著

『人は語り続けるとき、考えていない——対話と思考の哲学』

(岩波書店、2019 年)

日本で近年急速に普及している哲学対話についての解説書であるというよりも、本格的な研究書である。「哲学対話」という用語は、いわゆる哲学プラクティス (pratiques philosophiques; Philosophical Practices) の日本語訳として最近定着してきた言葉であり、一応すべての種類の哲学プラクティスを含むものとして使われる。欧米 (特に大陸ヨーロッパ) では、哲学カウンセリング (consultation philosophique; Philosophical Counseling) がもっとも盛んであるのに対して、日本では、現在行われている哲学プラクティスとしては子どもの (ための／とともにする) 哲学 (Philosophy For/With Children) と哲学カフェが圧倒的に多数を占めている。他方、非対話型の 'Deep Philosophy' や 'Philosophical Meditation' は、今のところあまり盛んではない。おそらく、こうした日本にローカルな事情を反映して「哲学対話」が哲学プラクティスの訳語として選ばれたのであろう。また、欧米では哲学プラクティスはインフォーマルセクターにおいて行われることが比較的に多いのに対して、日本では学校教育 (場合によってはNPO等が学校教育と連携) を通じて導入される傾向がある。例えば、大学において対話技法や哲学カフェの作り方の研究や実践が行われ、その成果がアウトリーチされて小・中学校や高校で子どもの哲学が授業の中に取り入れられたり、コミュニティで開かれる哲学カフェ等で活用されたりしている。

ともあれ、こうして次第に根づき、現地化している日本の哲学プラクティスであるが、なぜ対話なのか。日本人は余程対話が苦手なのか。「人生に関すること、家族と社会に関すること、政治に関すること、地域での生活のこと、私たちはこれらのことをほとんど対話することなく、日々を過ごしてしまっている」(序章 p.3) と本書の著者は言うが、ここでこの「私たち」とは日本人一般を指しているのだろう。というのも、この後すぐに著者は、「多言語の国家では、こうした〔異なった考え方の人たちが……突然に参加してくるような〕議論の重要性がよく理解されている」(p.5) のを目の当たりにした経験を語っているからである。社会の分断が深刻化し、希望が見えない今だからこそ、日本で対話のニーズがあるとも言える。その意味で本書の出版は、時宜になっていると喜ばしい。

リサーチクエストンは、対話と思考の関係はどうなっているのかという問い、論考の全体を貫くキーワードは「全体性」と「新しさ」である。分断を克服し、全体性を回復する、そのためには新しさに向かって開かれた対話が重要である。著者の言う「全体性」とは、まず「各分野に分断される前の知の全体性」(p.16) である。「……「科」学は、渾沌に目口を開けてしまったのではないか」と疑い、「哲学における対話の伝統は、渾沌を蘇らせるためのものである」(ibid.) と見る著者は、第1章でソクラテスの「無知の知」を「非知に至ろうとする反教育」あるいは「脱教育」「アンラ

ーニング」、さらには「浄化（カタルシス）」なのだと解釈する（第1章 p.35）。「対話は、知とされるものを脱学習することに目的がある。私たちが求める究極の知とは全体的なものであり、それは探求によって得られるものではなく、もともとの本来の自己に戻ることによって得られる。対話とはその状態に至るために、これまでの誤った知を浄化するためのものなのである。」（p.41）それゆえ子どもの哲学は、哲学入門でも、思考の民主化を目指すものでもなく、むしろ非知を回復する試みであると同時に、あらゆる「進歩、発展、成長（development）」に対する抵抗である。「子どもの哲学対話では、その多声的な発言によって何かを排除しようとする方向づけや価値づけを相対化し、「成長する」ことや「発展する」ことの多元性、あるいはその方向性の無根拠性を露わにしていく。……対話の過程は、生には生以外の目的も価値もないことの直接的な表現なのである。」（p.48）こう言い切るに至って、回復される全体性は、「いかなる知も蓄積しない。文化文明は進展しない」（p.47）という文明論的な展望をもつことになる。

第2章と第3章では、思考とは何かという問いが深められていく。哲学対話において思考は、クリティカルシンキングにおいて正しい推論が規範とされるような仕方では捉えられない。「思考力とは、単純なひとつの能力ではなく、複雑で多様な能力の集合を指す。」（第2章 p.61）しかし、それは単なる「思い」ではなく「考える」ことをともなう能動的な働きである。ここで著者は、思考と感情を対立するものではなく同じ起源のものと捉える。「感情と思考とは、驚きという同じ親から生まれた兄弟姉妹である。……感情を持ち得ない存在は、思考を持ちえないはずだ。」（p.70）著者はリップマンに倣い「思考力を批判的思考、創造的思考、ケア的思考の三つの側面に分けて」（p.72）捉えているが、とりわけ「ケアとは、思考が思考する対象への気遣いであるとともに、思考の仕方への気遣いである」（p.74）と考えられることから、思考が「驚き」の対象に対する愛の情念によって動機づけられ、持続されることに着目する。「……無感情で無関心な態度では、思考は決して十全に機能することはない。」（p.75）こうして哲学対話は、教育が嵌りがちな規範の誘惑を斥けることに成功する。哲学的な問いである「オントロジカル（存在論的）な問い」（「何か」という問い）は、「世界の一部として環境に適合したいと願うと同時に、世界を一方的に所有したいと願」（第3章 p.96）う、対立する情念によって鼓舞されている。また「根拠の問い」（「なぜか」という問い）も、「世界と自分を確かな必然性の中に位置づけたいという欲求と、そこから自由にもなりたいたいという矛盾した欲求」（p.101）の産物である。さらに思考が問題解決に必ずしも帰着せず、対話が「新しさを生み出すことが目的であるかぎり、その過程には終わりがない」（p.115）のは、見方を変えれば、情念の衝突の中に身を置き続けたいという欲動のためである。なぜなら問題の解決は、思考の終末すなわち死を意味するからである。

第4章では、対話において誰が思考するのかという問題が掘り下げられる。私は「私」ではない。子どもが大人に成長する過程で知識を学習することにより、本来「誰のものでもない「思い」が、いつの間にか「私」のものとなる。……それによって「私」が生まれてくる」（第4章 p.127）。「そもそも人格とか、個人とか呼ばれているものは、自分の内側にある安定した心理学的な構造ではなく、他者との多声的な相互交流そのものである」（p.141）という事実が気をつけば、大人にとっても、今からでも遅くはない、哲学カフェに参加して、「これまでの経験の意味づけから自由になり、

新しい自己が生み出される」(p.143)、その瞬間に立ち会うことができるのである。「対話にとって唯一重要であるのは、新しさである。新しい存在を生み出すことである。このように対話は、他者との関係性をつなげるとともに、それを新しい関係性へと超出していく。」(p.144) 哲学カフェは、こうして絶えず「更新する自己」(ibid.)が生成する場所となる。蛇足ながら、評者はこの章を読みながら、平野啓一郎が主張する「分人」を想い起こした。対話において「更新する自己」とは、アイデンティティをもった「個人＝individual」ではなく、相対する他者との関係性において育まれる「分人＝dividual」なのではないか(平野啓一郎『私とは何か：「個人」から「分人」へ』講談社現代新書2172, 2012年)。

第5章は、対話における身体論である。「……身体をもつ者のみが驚けること……。身体をもつ者のみが、思考するように誘われるのである。」(pp.145-146) 思考と対話の身体的関係性が明らかにされる。「思考も対話も、生命としてある特定の時間と場所に自律的に存在し、それゆえに限界も有する身体を持つ者だけの活動である。」(p.146)「参加者は身体全体をもって対話に参加しており、それぞれの発言に対して、言葉を発さずとも、意識的・無意識的両方の身体的反応で応じている。」(p.150) グループで輪になって座り、口を動かし、声を出すとともに、顔の表情を変え、手振りを交えて話し合う。対話は、相互身体的な活動である。ここで、評者も参加して行った、カンボジアのアンコール・ワットでの哲学ウォークが取り上げられている。紹介されているように、哲学ウォークはオランダの実践家P・ハーテローが発案した哲学プラクティスであるシティーウォーク^リが改良されたものである。哲学的格言を手に遺跡を歩く。各々の参加者は、手にした格言にふさわしい場所と出会った所で立ち止まり、なぜその場所がその格言にふさわしいのかを他の参加者に説明する、各人は、そこで質問を受けたら、こんどは受けた質問について考えながら再び歩き続けるという仕方で、それぞれの場所での対話を持続させる。「哲学ウォークは、思考と対話が発現するトポスに身を浸す試みである。哲学の名句のトポスと、アンコール・ワットのトポスという二つの場所をひとつにする作業を、歩きまわることで行うのである」(pp.165-166)。この作業には、歩き、立ち止まるというリズムカルな身体的運動が欠かせない。歩行の持続と対話の持続が同調し、参加者に新しい発見をもたらす。「散歩は、何であるか分からないものとの出会いを求めて歩く。自分が求めているものが何かわからず、何に出会うかも分からないが、出会ったときにはそれを必然とを感じるような何かを探して歩いている。」(p.171) 散歩は、まさに人生のようである。重要なのは、それが「続けることで、自分が変わっていく過程である」(p.174)という点である。散歩と同様、人生に目的はない。考えながら、ただ続ける、そうして新しく変わっていく、不断の思考による自己形成の過程である。この過程を、時空を超えた環境の中で対話を通して限られた時間内に体験できるのが、遺跡で実施する哲学ウォークの醍醐味である。

第6章では、対話的合理性が詳説され、擁護される。「……社会的価値の合理性は、その集団の包括的な対話によって保証される。」(第6章 p.183) この保証の要請に応えるのは、リップマンの「探求の共同体」において見出されるような「コンセンサス(合意)形成型の対話」(p.183)である。この種の共同体において、「参加者全員のあいだで新しく、創造的な問題の捉え直しが生まれて、価値や目的に関しても合意が形成される可能性が開かれる」(p.186) ような対話が可能になる。そ

して、そういう対話は「新しい人間関係、新しい社会構造を作り出していく過程」(ibid.)なのである。ここでも感情の働きが重視され、対話的合理性が感情の合理性によって裏書きされていなければ実効的ではないことが指摘される。つまり「探求の共同体」は、人々を結びつける共感と愛の情念によって、また人々を利害関係や緊張感から解放するユーモアと笑いによって、他者を迎え入れる準備ができていなければならないのである。「笑いは、ほほえみと異なり、喜びの単純な表現ではない。……子どもの笑いの中にも、生き生きとした子どもの感受性の爆発の後ろに、大人と同じく冷静で対象を突き放した視線の萌芽を見出せるだろう」(p.201)という著者の観察が興味深い。

第7章は「対話・教育・倫理」と題され、本書の結論が論じられていると評者は理解する。「哲学的な対話を行う集団は、本質的に民主的な性格をもつようになること、逆に民主主義的な社会とは、真理への探求が人々を結びつける絆となっている、大きな「探求の共同体」であることを論じる」(第7章 p.206)と著者は宣言するが、この結論の方向づけは正当化できるだろうか。本書の議論は、哲学対話を思考の民主化論を踏み越えていくものとし、冒頭から「第三の立場に立つ文明」(第1章 p.47)を志向していたのではなかったか。結論に至って、著者は一步退いてしまったのではないかという疑念を抱く。「よき市民」の集まりをもって対話のトポスに指定し、「子どもをよき市民にする以前に、市民であることから疎外させないための活動が子どもの哲学なのだ。……話し合い、議論し合える人々だけが市民と呼ぶことができる」(p.218)とまで言い切られてしまうと、評者は反発を禁じ得ない。そもそも「市民」とは誰のことか、どこにいるのか。無論、著者を非難しているわけではない。哲学教育の目的は平和構築であるという結論には賛成する。しかし哲学対話を哲学教育に回収してしまうこと、さらに哲学対話を倫理・道徳対話に還元してしまうことには反対である。評者は、十年近くにわたって本書の著者と共同で、カンボジアで哲学対話を実践する国際協力の試みを続けてきたが、途上国で「市民」対「反市民」の分断が国家統治を困難にしている現状を見聞するにつけても、全体性の回復のためにいったん渾沌を蘇らせて「市民」「反市民」の対立を止揚し、来るべき大きな「探求の共同体」の成員の概念について新しい定義を試みなければならないのではないかと考えるのである。新自由主義の進展とともに格差が拡大し、社会の分断が深刻化している日本においても、目先の倫理・道徳の市民的あるいは教育的課題を離れたところでラディカルに民主主義を問い直す時ではないだろうか。そして、そのために哲学対話を活用できるのではないだろうか。

注

1) <http://www.filosofischepraktijk.com/page11.php> 参照

(望月 太郎)

小林 卓也著

『ドゥルーズの自然哲学——断絶と変遷』

(法政大学出版局、2019年)

よく知られているとおり、ドゥルーズは『記号と事件』（1990年）に収録されたインタビューで、老後に残されたみずからの仕事として「自然と人工の違いがばやけてきた時代に通用する、私なりの自然哲学」（ジル・ドゥルーズ『記号と事件 1972-1990の対話』宮林寛訳、河出文庫、2007年、314頁）を掲げている。しかし、実際にそれを体系的に示す著作が書かれることはなかったし、ドゥルーズの仕事全体において自然を主題化する議論は断片的なものにとどまる。それでも、ピエール・モンテペロ、アンヌ・ソヴァニャルグ、檜垣立哉、米虫正巳などの少なくない研究者たちが、ドゥルーズ哲学の重要な概念として自然を見だし、それぞれの仕方でドゥルーズの自然哲学を論じてきた。小林卓也氏の博士論文をもとにした本書『ドゥルーズの自然哲学』は、この主題を、ドゥルーズのキャリア全体のなかで断絶と変遷をはらみながら、それでもなお一貫して問われ続けたものとして、ドゥルーズ哲学の核心として、体系的に論究しようとするものである。

まずは全体の構成を確認しておこう。本書は、全三部、全六章から構成されている。それらは、ドゥルーズの著作が刊行された順にしたがってドゥルーズを論じるものではないので、やや複雑な構成となっているが、その大きな流れについては次のように整理することができる。第Ⅰ部（第一章、第二章）では、『意味の論理学』（1969年）と『アンチ・オイディプス』（1972年）を論じながら、ドゥルーズにおける自然概念の断絶がそれらのあいだに見いだされるとともに、前者までの前期ドゥルーズの問題構成それ自体がはらむ問題点と、後者以降の後期ドゥルーズに固有の自然哲学の展開とが指摘される。第Ⅱ部（第三章、第四章）では、この断絶をまたぐ変遷が、「脱人間化」から「非人間主義」への移行として、「超越論的経験論」の徹底化として捉えられるとともに、前期ドゥルーズにおける超越論的経験論の歩みが、ヒューム、カント、ポスト・カント派、ハイデガー、ベルクソンらとの理論的取り組みの観点から詳細に論じられる。第Ⅲ部（第五章、第六章）では、その超越論的経験論の内実として示される「感性の超越的行使」という主題の非人間主義的な展開として、つまり本書が「自然の感性論」と名づける試みとして、後期ドゥルーズの自然哲学が位置づけられ、論究されていく。

各章の議論を簡潔に見ていこう。

第一章「問題の所在」では、ドゥルーズの仕事における大きな断絶が『意味の論理学』と『アンチ・オイディプス』のあいだに見いだされるのだが、その際に本書が目指するのが、二つの書物における「器官なき身体」の概念、そしてそれと密接に関連するメラニー・クラインの精神分析理論の処遇である。本書によれば、『意味の論理学』において分裂病（統合失調症）の生とともに論じられる器官なき身体概念は、一方で、人間の言語的秩序の外部に位置するものであり、それゆえ

自然概念を示唆しうるものであるが、他方で、クラインの精神分析理論にしたがい、言語的秩序へと向かう幼児の発達において部分対象の世界に超越を発生させるものとして、当の発達段階に組み込まれている。しかし、『アンチ・オイディプス』では、クラインの精神分析理論が持つ、部分を全体へと統合するという有機的全体化の側面が批判されるとともに、マルクスによる資本の現象形態に関する議論を介して、器官なき身体は部分対象がその上で生産を行う超越論的な場として捉えられる。本書はここに、実体化された臨床的崩壊として否定的に指し示されるしかなかった『意味の論理学』のそれからは区別される、否定性なきまったき生産を可能にするものとしての器官なき身体を見いだすのである。

第二章「断絶としての自然概念」では、第一章で示された断絶が、「人間と自然の同一性」という観点から評価される。『意味の論理学』において臨床的崩壊を形象化するものであった器官なき身体は、言語活動を可能にする自然と規約、自然と慣習、自然と人工の区別の崩壊を指し示すものであり、そこでは人間と自然の同一性は未分化な深淵として否定的に論じられている。本書によれば、これは、そうした二元性の発生の可能性の条件を探究する『意味の論理学』の、ひいては前期ドゥルーズの問題構成そのものに内的な限界だという。『アンチ・オイディプス』では、器官なき身体の変化とともに、人間と自然の同一性は、否定性なきまったき生産のプロセスとして捉えなおされる。本書は、こうした分析から、『意味の論理学』までの前期ドゥルーズの試みを「脱人間化」として、『アンチ・オイディプス』以降に展開される後期ドゥルーズの試みを「非人間主義」として整理し、後者にこそドゥルーズの自然概念および自然哲学の展開があるという展望を示す。

第三章「超越論的経験論とは何か（１）」では、上記のように分節された前期ドゥルーズを特徴づける固有の哲学を「超越論的経験論」に見定め、その彫琢と展開が主にカントの超越論哲学に対する取り組みの観点から詳述される。ドゥルーズの超越論的経験論をカントの批判的継承として論じる研究は珍しくなくに見受けられるが、本書の特筆すべき点は、それを1956-1957年の講義『基礎づけるとは何か』を読み解きながら、マイモンやフィヒテらのポスト・カント派、さらにはハイデガー哲学との関係から論究する点である。ドゥルーズによるカントの批判的継承における主要な論点である「発生」、そして「有限性」という論点が、そういった哲学者たちの読解から導かれたものであることが明らかにされる。その上で本書は、それらの論点を扱うドゥルーズの『判断力批判』読解を敷衍しながら、悟性と感性という能力が経験的事実を密輸入することなくおのれの限界の発生によって本性上の差異を示す論理に、カントの超越論哲学の根幹を、そしてその人間主義に対する批判を含めたドゥルーズの超越論的経験論の出発点を見いだすのである。

第四章「超越論的経験論とは何か（２）」では、こうして明確にされたドゥルーズによるカントの超越論哲学の理解を踏まえた上で、ドゥルーズのベルクソン論が検討される。本書は、初期の二本のベルクソン論から『ベルクソニズム』（1966年）、そして『差異と反復』（1968年）に至る議論の変遷をたどりながら、ドゥルーズが潜在性としての質的多様体としての「強度」という考えを練り上げる過程を示す。そして、この強度の概念が、カントの「直観の公理」および「知覚の先取」における強度の議論と交差させられることで、「感覚されうるものの存在」、「感覚されることしかできないもの」を直接的に感覚する、「感性の超越的行使」という超越論的経験論の内実を示す概

念へと結実すること、そしてこの感性という論点こそが、後期ドゥルーズの自然哲学に連なる根本的なテーマであることが示される。

第五章「前期ドゥルーズ哲学における自然の問題」では、前期ドゥルーズのエピクロス派論が論じられる。一見すると唐突で浮いているようにも思える章だが、本書によれば、ドゥルーズのエピクロス派論は、『意味の論理学』に所収されながらも『意味の論理学』の内容への批判を含み、『アンチ・オイディプス』以降の転回を、しかも自然主義という主題のもとに胚胎しているのである。ドゥルーズにおけるエピクロス派の評価は、非物的な出来事存在論を提示したストア派のそれに比してあまり目立たないものであったが、本書はそれを粘り強く読み解くことによって、思考の限界と感性の限界を超えたところで展開される原子の運動、思考と感性の通常の行使ではない超越的行使によって総合される世界という、まさに超越論的経験論と通底する自然主義の存在を特定してみせるのである。

第六章「自然の感性論としてのドゥルーズ哲学」は、以上の議論で提示された超越論的経験論、感性の超越的行使という企図の延長線上に、『千のプラトー』（1980年）を中心とする後期ドゥルーズの自然哲学が扱われる。感性が構想力や統覚といった他の能力に従属しなくなり、「感覚されるものの存在」、「感覚されることしかできないもの」を直接的に感覚するとき、自然はもはや現象ではなくなり特異な姿を示すことになる。本書によれば、そこで開示されるのは、人間の主観的能力に依存することなく、身体や物質を構成する諸要素がみずからを総合し個体化する、リズム、運動、速度からなる「ひとつの内在的な共通平面」としての自然である。地層学や動物行動学を導きとする、それゆえに非哲学的で奇異なものにも見える後期の自然をめぐる議論は、このようにまさに超越論的経験論の、感性の超越的行使の徹底であり、その結実としての「自然の感性論」だと言えるのである。

簡素なものではあるが、以上で各章の内容の確認を終え、ここからは本書を評していきたい。

本書の優れた点は、何よりもまず、ドゥルーズの超越論的経験論の生成と構造の探究の細やかさである。超越論的経験論を、カント批判からベルクソン論へとたどる研究は一般的なものだが、上でも言及したとおり、本書はこれをマイモン、フィヒテらのポスト・カント派、そしてハイデガーの哲学などに対するドゥルーズの取り組みから跡づけていく。そこで読解される『基礎づけるとは何か』は、2018年に日本語訳が刊行されているが、本書（博士論文は2013年）による読解は日本語文献としては先駆的なものだと言えるだろう。また、ジュール・ヴェイユマンの議論を参照した「超越と実存」という問題系は、本書の意図であるハイガーとカントを結ぶ補助線となるだけでなく、ドゥルーズと現象学あるいは実存哲学との関係を考える上でも多くの示唆を与えるものである。そして、これらの哲学者に対するドゥルーズの取り組みを明らかにした上で行われるカント論とベルクソン論の読解は、ドゥルーズ研究のなかで世界的に見ても最も詳細なものの部類に入ると言えるだろう。

また、このような本書の取り組みは、『アンチ・オイディプス』における自然概念および資本と器官なき身体の同一視を論じる際にかかなりの紙幅を割いて行われるマルクスの注解も含め、ドゥルーズ哲学におけるドイツ哲学の影響とその大きさを浮き彫りにするものとなっている。これについ

では、ドイツ語圏のドゥルーズ研究者であるマルク・レーリの貴重な仕事があるが、現象学者のナタリー・デブラツが論争的に指摘するように、ドゥルーズ研究にはどこか、たしかに存在しているドイツ哲学の伝統をオミットして「フランス系フランス人」のドゥルーズ（デブラツ）を演出する対独フランス思想ナショナリズムとでも言う傾向があるように思われる。そんななか、ドイツ哲学の伝統に果敢に踏み込んでいく本書の試みは、そうした現状に風穴を空け、思想的・研究の新しい扉を開くことにつながるかもしれないし、ぜひともそれを期待したい。

このような超越論的経験論の生成と構造をドイツ哲学の伝統をフォローしながら論究する議論は見事なものであるが、他方で、本書が主題とする自然概念あるいは自然哲学に関しては、曖昧さが残るように思われる。形式的な点から言えば、本書はドゥルーズの自然哲学の展開を『千のプラトーン』を中心とする後期の仕事に位置づけているが、実際にそれが扱われるのは最終章である第六章の第三節のみであり、そこで地層学や動物行動学の話に触れられはするが、肝心の「自然哲学」の論理と構造に深く踏み込むものとはなっておらず、バランスを欠いているように思われる。おそらく、そこに至るまでの超越論的経験論の探究こそが本書の本懐であり、自然哲学の内実の解明は、今後さらに取り組まれていくということだろう。

そして、内容的な点については、感性論の徹底が自然の問題へと連なるという本書の「自然の感性論」という企図に、ドゥルーズ自身の「感性の超越的行使」の問題点と合わせて、評者自身のドゥルーズ解釈から問いを提出したい。感性の超越的行使とは、感性が他の能力への従属から解放され、「感覚されうるものの存在」、「感覚されることしかできないもの」を直接的に感覚することであるが、ドゥルーズにおいてそのような感性は、実際には記憶を介して思考の発動を惹起するための端緒の役割を演じさせられている、つまり、結局のところ思考に従属している。評者はかねてより、感性の超越的行使という企図を文字どおりに受け取った場合、このような感性と思考の関係はその企図を裏切るものだと考えてきた。

評者の理解では、感性の超越的行使という企図は、本書も末尾で論じる『哲学とは何か』（1991年）において、純粹思考の営為としての概念の創造である哲学と、純粹感覚の営為としての感覚の存在の合成＝創作である芸術とが、異なる平面に割り振られ、鋭く対照されるときはじめて、しかるべきかたちで提示された。そして、そこで大文字の〈自然〉を対象とするのは、純粹感覚ではなく純粹思考の方だとされているのである。自然の概念は、前期の超越論的経験論において感性と曖昧な仕方で連動させられ、その後晩年にはっきりと分離されるようになる思考の問題系に固有の対象ではないのか。感性論の徹底は、その超越的行使そのものの論理が要請するところの感性と思考の分離において、芸術哲学には連なるが、自然哲学には連ならないのではないのか。これが評者の問いである。

自然概念のより明確な規定の必要もさることながら、問題の核心は、超越論的経験論を論じる者が、あるいは超越論的経験論そのものが当然に考えなければならない感性と思考の関係である。そして、それに答えることができる最良の論者は、超越論的経験論の内実の解明に最も深く踏み込んだ本書の著者を措いてほかにいないだろう。

（小倉 拓也）

近藤 和敬著

『〈内在の哲学〉へ——カヴァイエス・ドゥルーズ・スピノザ』

(青土社、2019年)

本書は、『カヴァイエス研究』(2011年)、『数学的経験の哲学』(2013年)に次ぐ近藤氏の三冊目の著作である。エピステモロジーとりわけカヴァイエスとドゥルーズを接続しながら、生成や内在といった哲学的問いを中心に展開する思考は、前著『数学的経験の哲学』と同様に貫し、独創性の高さを保っている。本書は前著をさらに深化および拡大する形で展開されている。

前著になかったいくつかのポイントを示すと、まず目につくのはカヴァイエスとドゥルーズに加えて、副題にも示されるようにスピノザが重要な哲学者として焦点化されることである。本書ではドゥルーズからスピノザへという新たなテーマが現われていると言えるだろう。

次に、思弁的実在論などの新たな思想的潮流がいくつかの章で取りあげられ、著者の思考と比較されるという点もこれまでになかった点である(ただし、メイヤスは前著でも数ページ触れられている)。この潮流に著者自身の思想が含まれるかは、本書では判断が留保されている。

さらにはドゥルーズの議論も『差異と反復』よりは、『哲学とは何か』といった後期の議論がより重視されるようになるが、これは本書で展開される「内在の哲学」との関わりが深いためであろう。また前著でも見られた問題と生成をめぐる思考はドゥルーズの思考を踏まえながら「問題—認識論」「問い—存在論」という形で展開されていることも注目すべき点である。

以下では、まず本書のあらすじを紹介したい。全体は三部構成であり、第一部「エピステモロジーとドゥルーズ」(第1-7章)は第二部と第三部の背景や文脈を説明するものとされ、第二部(第8-12章)では「外」という「実在」に関するカヴァイエスとドゥルーズの思考の共鳴が描きだされる。第三部(第13-17章)ではそれらの思考がスピノザへと接続され、著者自身による形而上学の構想として「内在の哲学」の序説が示される。

第1章で本書の出発点としておかれるのは、エピステモロジーの現状と問題、そしてその対策の見通しである。問題は二つ示され、一つはこれまでのエピステモロジーが真理の生成に関する内的原因を解明できていないという問題である(問題1)。二つ目は、エピステモロジーが科学言説の内的分析にとどまり(インターナル・アプローチ)、エクスターナル・アプローチが扱うような科学技術と社会の関係については批判的視座を示せず無力であったということである(問題2)。

第2章では、生成を駆動する問いや問題というテーマについて、ドゥルーズ『差異と反復』のロトマンへの参照について論じられる。ロトマンが問題をプラトンのイデア的なものと捉えていたのに対し、ドゥルーズはロトマンの考えはそのまま受け入れられず、プラトニズムの転倒を行う必要があると考える。ここからシミュラクル論が展開されることになるが、近藤氏はここでポストモダニズム的な相対主義に同調するのではなく、真理を無批判的に最終目的にする思考に対して、問

いや問題に中心を置くシミュラクル論の解釈を示している。

第3章では、ノックス・ピーデン『スピノザ対現象学』の論評であり、エピステモロジーとスピノザの関係が論じられる。近藤氏はピーデンの議論に加えて二〇世紀初頭のみヨーやタンヌリ、デュエム、デルボなどの古代哲学史と科学哲学とのかかわりを見る必要があると論じている。

第4章はドゥルーズのシモンドン読解についての研究である。近藤氏はドゥルーズの関心が、内的共鳴の場や、それと同等の中間的媒介、あるいはその生物版である生体膜（脳）に一貫してあったことを示している。またドゥルーズはシモンドンの宇宙発生論を継承しつつも、そこにみられる創発的な階層理論について、階層の整列性と線形性を批判し、それが成立しないところ（ねじれ）に主体の理論を見ていると論じられる（本書第15章の脳の議論につながると思われる）。

第5章ではパラロジという概念が示される。パラロジはアナロジとアナロジのあいだにあり、アナロジの創造性を担保する次元とされる。ここではドゥルーズのシミュラクル論とカヴァイエスの論文「コレクティブと賭け」が接続される。シミュラクル論ではつねに回帰する力への意志としての問いが理念的なものとして示されるが、近藤氏はこの問いの設定という能力を、根源的な新しさを開く未来への跳躍としてのカヴァイエスの賭けの議論と関連づける。

第6章では真、善、美、愛（エロス）という四つのアイデアのいずれかに哲学の思考の全体が還元される状態を縫合とよび、脱縫合をはかるところに哲学の再生があるというパディウの議論が取りあげられる。この見解に近藤氏はほぼ同意するが、パディウによるドゥルーズをハイデガーに関連づける解釈に対しては、別の見解を示す。それは言語論的転回の範疇内における存在論を回避し、「形而上学的転回」以降でのドゥルーズを存在論の多型化として読むという読み筋である。

第7章ではパディウとメイヤサーの関係が整理されている。パディウ『真理の内在』のなかに含まれている選択肢のうち、パディウ自身が選択していないほうを追求するとメイヤサーの哲学が導き出されるという形で両者の関係が論じられる。メイヤサーの立場では、数学は歴史的になり、存在論＝数学の新規性は出来事性を逃れる可能性が開かれる。議論の詳細は追えないが、ここから非出来事的生成を肯定するというメイヤサーの立場が出てくることになる。

第8章はカヴァイエスのスピノザ主義について、その内実が考察される。近藤氏はカヴァイエスが父宛書簡で『公理的方法と形式主義』における数学的経験を弁護するためにスピノザの加護を求めたと述べている箇所注目し、カヴァイエスが「一般化の方法」と呼ぶ、新しい公理による数学の拡張が内的必然性にしがうと考えていた点にスピノザ『エチカ』を関連づける。『エチカ』では、定義は対象によって固定されない「名前の定義」とされ、スピノザとカヴァイエスに共通するのはこの定義の理論なのである。

第9章ではカヴァイエスの操作概念の解釈が行われる。これまでは観念論的解釈と實在論的解釈があり、近藤氏は後者の立場をとる。カサー＝ノゲスの観念論的解釈は真理の歴史的プロセスの根拠を意識に求める立場であるが、それは予見不可能性と内的必然性の緊張関係が説明できないという欠点と、概念の役割の分析が不十分という欠点を有している。實在論的解釈は真理のプロセスの原因を意識の外にある實在と関わらせるものである。操作は「一般化の方法」によってこのプロセスを生み出すが、それを駆動しているのは意識の外に實在する問いなのである。

第10章では、ある理論が美しいというときにその理由を考察するものである。ある理論の展開のなかで出られる定理や概念が、ある理論を引き起こした「直観的な跳躍」の残滓をその身に引き受けていることが感得されるとき、それに美しいという情感が抱かれるのである。

第11章ではカヴァイエスの一般化の理論を現代の科学哲学の文脈において理解するという試みがなされる。そのために参照されるのがフロリディの情報实在論である。存在的構造实在論への拡張が、認識的構造实在論に含まれるシステムそれ自身の変形を含意する非収束型循環過程として情報实在論を解釈するのがカヴァイエスの立場に相当する。この循環を要請するのが「問い」や「外」であり、このとき実在は理論によって現実を捉えたときになお残る違和感とされる。

第12章では、メイヤスーとデランダによるドゥルーズの潜在性概念の解釈を参照にしつつ、著者の考えが提示される。デランダは潜在性を、『差異と反復』の微分法の議論を引きながら特異点の存在と割り振りの問題として捉える。メイヤスーは科学法則が偶然的であると主張し、起こりうると想定されていない偶然性が潜在性と呼ばれる。著者自身の考えは、「問題－認識論」と「問い－存在論」により提示される。「問題－認識論」は構造や対象性、真理を求めるゆえに、すべてを包摂しようとするのに対し、「問い－存在論」は非対称性、差異、齟齬が存続し続ける〈外〉として作用し、この「すべてではない」という非－全体が著者の考える潜在性に該当する。

第13章では、思考の脱植民地化を西洋近代哲学史の問題として捉え、思考の脱植民地化を行う脱普遍的精神が探求される。ラトゥールのネットワーク状のプシューケーが吟味され、真の脱普遍的精神ではないとされる。それは普遍的精神とは別の仕方ですべてが部分に隠されているからである。これに対しスピノザは、「それがすべてではない」と付け加えることをつねに可能にする神＝自然の定義によって、徹底的に全体を不可能なものとしている。そのような全体の特異的な部分を思考する特異的プシューケー論こそが真に脱普遍的精神であると論じられる。

第14章では全体と部分の関係がさらに考察される。ここでは超越との関連で内在が考えられる立場を相対的内在、そうではない内在が純粹内在と呼ばれる。前章の特異的プシューケー論は純粹内在の例である。さて章の後半ではこれらのアイデアが、公理・定義・定理という『エチカ』のスタイルで展開されるが、そこには『哲学とは何か』の用語が取り込まれている。ここで、部分は全体に含まれるという部分全体関係の転倒が行われ、知性による全体の把握が不可能なことから情動が主軸化される。これが著者の形而上学の構想の中核にあたる部分である。

第15章では『哲学とは何か』の結論にある「思考するのはまさに脳なのであって、人間ではない。」という文言に関して注解が行われる。まずはこれが、脳科学的な意味で理解されてはいけないと著者は注意する。ドゥルーズは形而上学という文脈で脳を論じる可能性を開いているのである。しかしその形而上学とは叡智界や実在世界の探求ではなく、価値を創設する思考の運動としての形而上学である。脳は哲学・科学・芸術を創造するプロセスに関わり、それらは脳とカオスとの関係から生じる。近藤氏はこのカオスをスピノザの実体と関連づける解釈を示している。

第16章は郡司ペギオ幸夫『天然知能』の注解である。天然知能は一・五人称的知性とされ、一人称と三人称がどちらもすべてが確定しているのに対し、それがすべてではないという〈外〉との関係をもっている。近藤氏は郡司氏の天然知能と外部とのかかわりに注目し、量子力学の自由意

志・決定論・局所性のトリレンマになぞらえた三つの意識のタイプ（Ⅰ：自由意志の不在、Ⅱ：決定論の否定、Ⅲ：局所性の不成立）が天然知能と一対三の非対称的四項図式をなすという議論を、スピノザによる後期ドゥルーズの乗り越えという観点から評価している。

第17章では、現代思想の形而上学的転回につながる系譜がダイアグラムとして示されている。

ここからは本書に関していくつかのコメントを述べたい。まず第1章に示された二つの問題のうち、生成の内的原因の探究については前著『数学的経験の哲学』と比べて研究の深化が見られる。これは主にカヴァイエス研究やドゥルーズ研究という形で進展されており（第2, 4, 5, 8, 9, 11, 12章）、本書でも充実しているテーマである。またカヴァイエスのスピノザ主義や『哲学とは何か』のカオスの議論など近藤氏の示す解釈についても荒っぽさは残しながらも問題の核心に飛び込むスタイルには魅力が感じられる。一方で、第1章のもう一つの問題、エピステモロジーを他分野に接続し、存在論や形而上学へ拡張する研究については（第3, 6, 7, 10-16章）、いくつかの障壁があるように思われたので、ここではそれについて考察してみたい。

このテーマは前著『数学的経験の哲学』から、カヴァイエスをドゥルーズに、科学認識論を哲学に接続するという形ですでに示されていたものである。本書ではこれが「問題－認識論」と「問い－存在論」という関係で思考が展開されている。第12章では追記があり、ここでは両者の関係が階層関係で捉えていたところに問題があり、直交関係と考えたいという修正が示されている。ここには、存在論と認識論を一挙に見渡す視点自体が認識論なのか、存在論なのか、それとも何なのかという問題が関わっているように思われる。認識論と存在論の接続を認識論で設定すれば、それは認識論によって生成の存在論を探求することになるが、それは本書で批判される叡智界や実在世界の探究という伝統的な形而上学（第15章）に戻る恐れがある。両者の接続を存在論（形而上学）の視点のみで統合すると、この場合はエクスターナル・アプローチに対して指摘されたように真理の観点が見失われる恐れがあるだろう。そのため、どちらにも優劣をおかないことを直交関係という語で近藤氏は表現しているように思われる。ただそうだとすると、ではこの直交関係を見る視点や直交関係が生じる空間はどのようなものなのかという疑問は残る。

『哲学とは何か』を注釈する第16章のカオスと脳の関係論を論じる視点についても同じことは言えるかもしれない。脳から哲学・芸術・科学の分岐が語られるとき、それは形而上学の文脈とされていたが、脳の第六の特徴としての個体化や分岐が語られるときはなぜかそれが科学的認識であるとされている。この発生が科学的真理ということになると背後に隠された実在世界の探究という伝統的な形而上学にまた戻ることになるだろう。本書では思考の脱植民地化（第13章）がそれを禁じているのだが、科学と哲学を接続し、認識論と存在論を区分する本書でも、どこか科学と哲学は一体化して生成のメカニズムを実在論として考える視点が残っているように思われる。

著者の研究はエピステモロジーから始まったこともあり、問いが真理を生成させるというモデルは先述の通り充実している。しかし、この真理モデルと他の領域、パディウが示すような善や美や愛の関係はどのようなものだろうか。おそらくそこがはっきりしない限り、形而上学としての構想には不足が残り、第一章の問題2に答える方向は見えてこないと考えられる。問題論的な構造は真理には当てはまるにしても、美や善には転用できるのか。真善美に共通の高度に抽象的な生成モデ

ルを想定することは可能なのか。それが可能だとすると、本書で批判されているモデル／コピー論にならないか。それならば領域ごとに生成モデルをつくる必要があるのか。また生成モデル自身がシミュラクルになるならそもそも哲学の目的とは何なのか。読解不足によるものかもしれないが、以上のような問いが書評子には次々と生じてきた。本書が読者にこのような問題を思考させる強い力と魅力を有することは間違いないと思われる。

(三宅 岳史)

澤田 直著

『サルトルのプリズム——二十世紀フランス文学・思想論』

(法政大学出版局、2019年)

澤田直が、2002年にそれぞれ刊行した『〈呼びかけ〉の経験』(人文書院)、『新・サルトル講義』(平凡社新書)に次いで、2019年末に3冊目のサルトルに関する書を公刊した。フェルナンド・ペソア、ジャン＝リュック・ナンシー、マルグリット・デュラス…。澤田は、サルトル研究から出発したが、サルトル以外の作家や思想家についても数多くの研究を発表してきており、もはや単なる狭義の「サルトル研究者」を超えて、あるいは「フランス」すら超えて、20世紀全体のヨーロッパの哲学と文学とを架橋する研究者として随一の存在となっている。

評者はしかし、澤田が、「心情的にもサルトルと自爆する境地からは遠い」(373頁)と述べてつつも、その一方でサルトルへの愛情をなおも抱きつづけていることも知っている。本書は、そのような澤田が、サルトルと20世紀の他のフランスの思想家や作家のテキストを渉獵して双方を比較検討したり、あるいはサルトル研究の新たなトピックを取り上げたりして論じたものである。

『〈呼びかけ〉の経験』では、『倫理学ノート』、『真理と実存』といったサルトルの遺稿を『文学とは何か』を中心とした文学論と関連づけ、モラルの不在、不在のモラルの意味を探索した。『新・サルトル講義』では、テキストとしてのサルトルに絞り、サルトルと同時代から現在への「〈状況〉の変化を通して」主要なテキストに新たな光を当てるとともに、作品を通じて彼の生きた時代背景を追った。一方、この澤田の2つのサルトル本の刊行以降、日本国内に限ってみても、サルトルに関する多くの著作や博士論文が発表されてきた。そうした状況を踏まえて刊行された本書をどのように意義づけるべきだろうか。

本書に関しては、鈴木道彦(鈴木道彦「【書評】澤田直『サルトルのプリズム』」、『ふらんす』、白水社、2020年3月号)、赤阪辰太郎(赤阪辰太郎「『生きること』と『書くこと』」、『週刊読書人』、第3331号、2020年3月13日)、渡辺諒(渡辺諒「サルトルへの愛／サルトルからの愛」、『図書新聞』、第3440号、2020年3月21日)らがすでにそれぞれすぐれた書評を書いている(それぞれの書評はHP版を参照した)。鈴木は、本書を「20世紀の重要な作家・思想家を網羅したような印象を与え、本書がきわめて広い視野に立っていることを示している」一方、「至るところで重要な問題が提示されているのも本書の魅力である」と評価する。鈴木は、「68年5月の事件」をめぐる、サルトル、ドゥルーズ＝ガタリ、ブランショそれぞれの集団論を比較した第8章について、サルトルが自身の唱える「溶融集団」を階級的なものに見なしていないことに澤田が注目していることを喚起し、このことに現在の「黄色いベスト運動」にも通じる鋭い指摘を見ることができると示唆している。赤阪は、澤田による「テキスト外的事実への行き届いた目配り」に着目し、澤田が「文脈の復元に必要な事実を慎重に拾い上げ、テキストと生の関係を再び結びなお」している一方、第14章につい

ては、「語り」と「生」との乖離、分裂・崩壊してゆく自我のありようを描いていると本書の意義を論じている。渡辺は、「サルトルから」というベクトルの向きを「サルトルへ」と戻そうとする試みであり、「サルトル自身のなかに、サルトル以後を内包し、現代のあらゆる問題系につながる論点が隠されているという指摘」だと澤田の企図を説明する。それとともに、渡辺は改めて「なぜ哲学＝文学なのか」と問い直し、サルトルが「独自・普遍」というかたちで、世界を見据えよう、生きようとしていたから、サルトルにとって「要するに生きることと書くこととの関係こそが問題だったであつたから」だと本書の回答を見出した。つまり、赤阪も渡辺も、本書がサルトルにおける「生きること」と「書くこと」との関係に光をあてたものであることを重視していることがわかる。そして、改めて前二作と併せて読めば、澤田が一貫して、赤阪や渡辺が本書に見出しているように、サルトルの文学と哲学の狭間のようなものに向けて関心を抱いていることは明らかである。

以下、本書の概要を紹介しよう。本書は2部構成の全14章からなっている。

第I部は「同時代を生きること」と題されていて、20世紀フランスにおける文学と哲学に位置する作家や思想家たちをサルトルとの関係で取り上げたものである（viii 頁）。第I部は、全体で9章であり、おおむね時系列にこれらの章が置かれている。ただし、赤阪がいみじくも指摘していた点と重なることになるが、本書の第I部は、ミシェル・ヴィノック『知識人の時代』（塚原史ほか訳、紀伊國屋書店、2007年）やベルナール＝アンリ・レヴィ『サルトルの世紀』（石崎晴己監訳、藤原書店、2005年）、桜井哲夫『世界戦争の世紀』（平凡社、2019年）などのような、20世紀の知識人史を描くものではなく、あくまでサルトルや彼のライバルたちのテキストを綿密に分析することから出発して、サルトルの生きた歴史を構成している。また、随所で顔を覗かせはするものの、『サルトルとメルロ＝ポンティ』、『サルトルとボーヴォワール』、『サルトルとカミュ』などといった、いわばサルトル研究にとってある意味《お馴染み》のテーマをあえて中心に据えた論考を選択しなかったところも本書の特徴の1つであり、サルトルの思想と文学の新たな側面を展開しようとする澤田の野心が垣間見える。第1章は、第I部の導入として、『文学とは何か』を中心にサルトルのテキストを分析することにより、文学や思想・芸術運動における世代論の意味を問い質している。第2章は、ブルーストの『失われた時を求めて』、とくにアルベルティーヌを讀解するサルトルとレヴィナスにおける捉えがたい他者との具体的な諸関係の問題を比較分析する。第3章は、シュストフ、コイレ、コジェーヴといった、ロシア系哲学者と九鬼周造を結びつけ、彼らの存在を通じた若きサルトルへの西欧哲学の影響と両大戦間パリの異質な要素が複雑に絡み合った「ハイブリッドな文化」について述べられている。第4章は、ブルトンらシュルレアリストたちのスタンスも擁護した上で、エグゾティズムをめぐるサルトルのシュルレアリスム批判を取り上げたものである。第5章は、そのブルトンを擁護するバタイユが、行動と文学、そしてポエジーと悪の問題についての態度をめぐってなされたサルトル批判を扱っている。第6章は、人間と歴史をめぐるレヴィ＝ストロースとサルトルとの「論争」を思想史的に意義づけた論考である。第7章は、リズムと読書との関係を手掛かりにしてサルトルとバルトの共通点を探す試みである。第8章は、「68年5月」から出発して、サルトル、ドゥルーズ＝ガタリ、ブランショの3人による集団論、共同体論の相違点、類似

点をみるものである。第9章は、文学とアンガージュマンとの関係に触れながら、ポンジュにおける事物・原因に関するサルトルとデリダそれぞれのスタンスが問題となっている。

第Ⅱ部は、「サルトルの提起する問い」と題して、文学と哲学の接点に浮上する問題構成を5章構成で取り上げ、サルトルがそれをどのように考察したかをまとめたものである（viii 頁）。第10章は、サルトルにおける写真とイメージを考察することによって、サルトルにとって写真がそれほど重要な位置を占めることはなく、かつ写真が現実の不在のオブジェとの関わりでのみ語られることを明らかにしている。第11章は、『カルネ』を中心として、近年続々と刊行されるサルトルの草稿の生成を研究したものである。第12章は、サルトルの哲学書および文学書における同性愛、悪の表象を担うフィギュールを登場させるための装置として、またイマジネールや虚構という問題構成の文脈において捉えるためのものとして、さらに男女という、一見自明な二項対立を崩すためだと明らかにしている。第13章は、サルトルにおける文体論の問題であり、澤田は、サルトルにとって文体とは言語の処理方法であり、それは作家がどのように社会に挿入されていたかを反映しているものと論じている。第14章は、後期作品『言葉』をはじめとする、サルトルにおいて重要な位置を占める自伝と評伝の問題だが、澤田は、分裂した自我の観点から、二項対立に収まりきれない中性的なもの、中立的なもの、曖昧なものを見出そうとしている。すなわち第Ⅱ部で取り扱われるテーマは、サルトル研究のなかでもホットな部分であり、研究の最前線の一端を示したものであると言えるだろう。

さて、澤田の仕掛けるサルトルのプリズムが屈折させあちこちに拡散させていく光を1つ1つ追っていくのは、非常に困難である。それでも、これまでに発表された本書の書評の内容とあまり重なり過ぎないように留意しながら、本書に関して以下の3点を指摘しよう。

第一は、本書の表紙に視線を向けることで気づくいくつかの奇妙な点である。まず、表紙に薄く小さく記された本書のフランス語タイトルが、日本語のそれとは異なり、哲学もしくは思想という単語の記載がないという点は、文学と思想の狭間にあるはずの澤田のスタンスを垣間見せている。さらに重要なのは、表紙を飾っている作家や思想家たちの写真である。澤田本人がこのデザインを決めたのか、それとも匿名の装丁家もしくは版元である法政大学出版局が決めたのか、評者には定かではないが、本書の主役であるはずのサルトルの写真が特権的に取り扱われてはいない。サルトルとボーヴォワールの顔があたかも正対しているかのように演出されているものの、彼の写真は他の文学者・思想家と同じサイズにされている。また、その位置は真ん中に置かれることなく、全部で3人ずつ6列あるうちの左から2列目真ん中に配置されているのである。

第二に澤田は、サルトルに対して、作家にせよ思想家にせよ彼のライバルたちを対置し、彼らを鏡のように仕向けることで、サルトル自身のなかに他者を見出そうとしているということである。これは、澤田によるサルトルの「再発見」であり、サルトルの新たな側面を提示していることに成功している。とりわけ、一見するとサルトルの「男性＝能動性／女性＝受動性」というきわめてステレオタイプ化されたマッチョイズムのなかに、澤田が「同性愛のトポス」（第2章と第12章）を見いだしたのは本書の白眉な点であろう。これは渡辺が書評ですでに指摘している点でもある。渡辺は本書から、「女性や子供」と同様に、同性愛者を「マッチョイズムから逸脱する存在」、「人間

＝男性原理を前提とする古典的ヒューマニズムに亀裂を生じさせる存在」として、「よりフェミニンなあらたなヒューマニズムへの道の可能性」を導き出そうとする。さらに澤田本人は、同性愛者本人を、「自己欺瞞」に陥っている存在として描いているが（45-46、285頁以下）、同性愛者だけにとどまらず、社会に対してつねに別の人間を演じている自己としてそれを普遍化することで、サルトルにおける「自己の二重性」を明快に図式化している。ここに澤田は、サルトルにおける「同性愛というトポス」が露わにするさまざまな二項対立的図式の崩壊を通じて、「独自と普遍を結びつける鍵」（47頁）を手に入れているのである。評者は、第14章の「自伝というトポス」に関して赤阪が剔抉した、「語り」と「生」との乖離、分離・崩壊してゆく自我のありよう」もまた、澤田にとって同じ問題系に属しているものだと見ている。というのも、彼は本書で次のようにサルトルの実存主義を定義づけているからである。「あらかじめ想定されたような安易な普遍性ではなく、独自性を通じた普遍性の追求がそこにあるからではあるまいか。そして、この普遍化可能な独自性の追求こそ、サルトルの実存主義の真髄でもある」（48頁）。

最後に、評者が主たる研究対象としている、サルトルの『弁証法的理性批判』第1巻（以下『批判』と略記）を取り上げた第6章、第8章について言及しよう。『批判』は、1956年ハンガリー動乱を機に共産党および教条主義的マルクス主義と訣別したサルトルが、実存主義の立場から独自にその思想を打ち出した「真の社会主義」（サルトル「スターリンの亡霊」）を結実させたものである。そのころはすでに、レヴィ＝ストロースを初めとする構造主義が勃興していた。『批判』とは、構造主義との対決を迫られたサルトルが、「人間」と「歴史」をキー・ワードとして「人間学（anthropologie）」として構築したものであると思想史的に意義づけることができる。すなわち、60年代以降のサルトルとそれ以降のフランスの思想家たちとの対決のポイントは、anthropologie（「人間学」／「人類学」）をどのように体系化するのかという問題にあるのである。だが管見の限りでは、この《サルトル／レヴィ＝ストロース論争》に関する本格的な研究はあまり見られない。そのようななか、本書の第6章は、この二人の論争の核心を生々しい迫真の記述で迫っており、レヴィ＝ストロースにとってのカイヨワ、サルトルにとってのカミュ、メルロ＝ポンティとを関連づけることで、本書の非常に大きな射程を示している。第8章は、鈴木も評価の対象として論じていた、サルトル、ドゥルーズ＝ガタリ、ブランショによる集団論、共同体論についてである。サルトルの「溶融集団」に対し、「68年5月」という《出来事》を介して、ドゥルーズ＝ガタリの「主体集団」、およびブランショの「明かしえぬ共同体」を通底的に関連づけることで、本書は『批判』のアクチュアルな意義を見出している。三者の思想的枠組みをさらなる太い紐帯でどのように結びつけるかという課題は残るにせよ、この章ではサルトルの汲み尽くせない可能性を新たに掘り起こしていると言えるだろう。

ただし1点だけ疑問点を挙げるならば、澤田は、三者を関連づけ、さらに同時代的な《出来事》やアクチュアルな可能性と結びつけるにあたり、「サルトルがこの突然現れた革命的集団 [=溶融集団] を階級的なものとは見なしていない」（164頁）と述べているが（鈴木も澤田に同調している）、サルトル本人は『批判』のなかで、諸個人が外部から「階級」として括られたまとまりを自らあえて引き受けることによって、「集合態」は「集団」へと変貌していくと説明しており、この点で議

論の余地があると言える。さらにこのことは、本書の内容とは別にして、サルトルが「唯物論と革命」のなかで見せてしまった、階級闘争とエスニック・マイノリティの解放闘争との優先順位の問題と、この「溶融集団」の階級性の有無をリンクさせて考えるとき、大いに検討すべき問題となるだろう。

いずれにしても、本書は、サルトルの両手を目一杯伸ばしながらさまざまな作家、哲学者と関連づけたり、サルトル研究の最前線を示したりしつつ、澤田本人の言葉を借りれば「自由闊達」(372頁)に論じられることによって、改めて、サルトル文学・思想の豊饒さと、20世紀フランス、ひいてはヨーロッパの文学・思想におけるサルトルの地位を軽やかに読者へと提示してくれている。本書はそれ自体が一個の文学作品であり、けだし、『サルトルのプリズム』という、本書のタイトルは言い得て妙である。

(竹本 研史)

慎改 康之著

『フーコーの言説——〈自分自身〉であり続けられないために』
(筑摩書房、2019年)

『ミシェル・フーコー——自己から脱け出すための哲学』
(岩波書店、2019年)

はじめに

本書（『フーコーの言説』、『ミシェル・フーコー』）は、フーコーの数々の講義や著作を翻訳してきたことで、日本におけるフーコー研究の第一人者としてすでによく知られている著者による初の著作である。刊行が長らく待たれてきたこの二冊の書物は、読者の期待に十分に応える出来栄であり、まずはその出版を言祝ぎたい。

二つの著作はともに、フーコーの著作を青年期のものから最晩年のものまで全体的に扱っている。両書の構成は一緒であるが、想定されている読者層が多少異なっている。『フーコーの言説』が専門家向けに哲学史的な記述（とりわけ、メルロ＝ポンティとハイデガーとの対比）を多く含むのに対して、岩波新書の『ミシェル・フーコー』は一般読者が理解しやすいように、前著よりも平易な文体で書かれ、またフーコーの伝記的情報がより多く載せられている。この書評では、発表媒体の性質に鑑みて、主に『フーコーの言説』に焦点を絞って論評する。

さて本書の特色は、初期フーコーにおける「人間」の問題とその展開を議論の中心に据えていることだろう。そこで以下では、本書を二つのパートに分けて紹介したい。まず、人間の問題が形成された初期フーコーに関する分析を報告する（本書第一～五章）。次に、人間の問題が別の仕方では提起された中期・後期フーコーについての議論を扱う（第六～八章）。

1. 初期フーコーにおける人間の問題の形成

まずは「人間」の問題に割かれた前半部の議論を紹介したい。この部分は本書の半分近くを占めており、それゆえ著者がもっとも注力した部分だと言えるだろう。ここで問題になっているのは、1950-60年代のフーコーが「人間」というテーマと格闘したその軌跡である。

第一章（「フーコー前史」）では、青年期のフーコーの一連のテキストが取り上げられている。そこで若きフーコーは、同時代の心理学と精神分析が精神病患者の主体性を捉え損ねていることを批判する。心の客観的な法則を扱う心理学や、夢のシンボル解釈から無意識に迫ろうとする精神分析は、患者の生き生きとした主体性を把握することはできない。それに対して、「ビンスワンガー『夢と実存』への序論」（1954）で、フーコーはビンスワンガーの現存在分析が、夢のなかに主体の実存と自由を見出す試みだと論じて称賛する。主体の生きられた経験へと向かうというこの現象学的な思索は、『精神疾患とパーソナリティ』（1954）においては、同時代のマルクス主義的ヒューマ

ニズムにおける疎外論と重ね合わせられている。つまり、精神病患者 (aliéné) とは、社会から疎外された (aliéné) 主体でもある。それゆえ、治療は、患者が現実の疎外から回復し本来の人間性に回帰することを目指さなければならない。一連のテキストは、若きフーコーが哲学的人間学の影響下にあったことを如実に示していると著者は述べる。

しかし、若きフーコーを捉えていたこの哲学的な人間主義は、数年後に発表された博士主論文『狂気の歴史』(1961) やその副論文『カント『人間学』序文』(1961. 邦題は『カントの人間学』) において払拭されることになる(第二章「狂気の真理、人間の真理」)。実際、両著作においては、人間が本来の自己と自らの真理に回帰するという人間学的思考が、歴史研究の対象として批判的に扱われている。『狂気の歴史』によれば、この人間学は、狂気を精神疾患という病気に変化させ、人間の真理を否定的な仕方ですべて客体にした一連の制度化(医学、行政、司法など)によって、はじめて可能となったのである。近代社会に現れたこの人間学的構造は、哲学的な根を持っている。この点が、『カント『人間学』序文』の問題となる。カントの批判は、けっして認識しえない物自体を指定し、そこから認識主体の有限性を導く。そこでは、物自体の認識を目指すことは、独断論として退けられることになる。ところが、カント以後、客体化された他者(精神病患者)の認識のうちに人間存在の真理を見出そうとする新たな独断論、つまり超越論的錯覚の変種が登場することになった。かつての独断論のまどろみから目覚めた哲学は、すぐさま「人間学のまどろみ」に陥ったのであった。

この人間に対する批判は、二年後に出版された小著『臨床医学の誕生』(1963) や『レーモン・ルーセル』(1963) でも継続されることになる(第三章「不可視なる可視」)。しかし、著者は、これら二つの著作と『狂気の歴史』との間に、微妙な差異を見てとる。著者によれば、『狂気の歴史』は人間学的思考を批判しつつも、いまだにかつての疎外論の図式から抜け出られてはいなかった。というのも、そこでは、本来の人間性の代わりに、(理性と非理性の大いなる分割以前にあったはずの)「根源的な狂気」が指定されていたからだ。しかし、上の二著作において、フーコーは疎外論から決定的な離脱を遂げたという。

『臨床医学の誕生』では、死体が解剖によって病の真理を表す客体として確立され、そこから実証的な臨床医学が誕生したとされる。そして、病の認識を通じて人間の真理に到達しようとする人間学的思考が生じるのであった。同時に、臨床医学の誕生によって、生と死の関係は転機を迎えることになる。もはや死は生を外側から襲うものではなく、生の過程を内側から照らす光になったというのだ。著者はこのフーコーの主張のうちに、密やかだが重大な変更を見てとる。『狂気の歴史』では、根源的な狂気はあらゆる歴史的過程の彼方に位置づけられていた。それに対して、『臨床医学の誕生』においては、この死はあくまで可視的なもの(身体)をめぐる諸制度と知の変更によって、歴史のなかで構築されたものである。したがって、同書では、疎外論のような思考はもはや見られないのではないのか。このようにして、著者はフーコーの著作のなかに人間学的思考に対する批判の歩みを一步一步確認していくのである。

さて、この人間学的思考に対する批判は、『言葉と物』において頂点に達する。第四章(「有限性と人間学」)は、近代における「人間」の誕生をフーコーとともに追跡している。ここで著者が重

視するのが、有限性という概念の歴史的変化である。古典主義時代（近世）の知において、有限性とは単に無限の否定にすぎず、人間の有限性それ自体が思考の対象となることはなかった。古典主義時代の知は、表象のタブローとセリーを無限に記号で埋めていくことを究極の目的としていた。ところが、近代においては、表象から物が分離し、知の秩序は激変する。この知の秩序の変化を哲学的に表したのが、カントの批判であった。先述したように、カントの批判において、認識しえない物自体と有限な認識主体が構成されたのであった。さて、対象（客体）を扱う知の側においては、生命、労働、言語といった「物自体」が登場した。そこから、狂気や死が実証科学を可能にしたのと同様に、種々の実証科学（比較言語学、生物学、政治経済学）が形成される。いまや、知の営みは表象の下で働く諸規則を明らかにすることとなる。

ところで、近代においては複数の物自体が登場したことによって、知はかつての統一性を失ってしまった。そのため、フーコーによれば、話し、生き、労働する人間の身体が諸科学の隙間を埋める対象として出現することになった。近代の知において、有限な人間の実存はまず客体として出現したのであった。ただ、この客体の側の有限性はまだ消極的なものにすぎず、単なる「（労働、生命、言語の）終わりのなさ」を意味するだけであった。

ところが、この人間の有限性を積極的に根拠づける動きが、主体（哲学）の側から生じることになる。カントが開いた「経験の可能性の条件」を形式的に探求する哲学の道は、すぐさま人間によって埋められてしまうことになる。いまや、客体化された「話し、生き、労働する人間」から、人間存在の真理の認識へと向かうことが様々な哲学の争点となる。かくして、あらゆる知の中心を「人間」が占めるに至ったのである。しかしながら、人間の真理を認識しようとする試みは際限がなく、思考は停滞を余儀なくされる。カントが批判によって「独断のまどろみ」から目覚めさせた思考は、今度は「人間学の眠り」についてしまったのである。

これら人間学的思考の批判は、すべて考古学とフーコーによって名づけられた手法によって行われてきた。そこで、「人間」をめぐる問いの最後には、方法における人間主義の批判が行われる。『知の考古学』（1969）をめぐる第五章（「新たなポジティヴィズムへ」）では、現象学と解釈学のうちに見られる人間学的思考が批判の対象となる。それに対して、フーコーのいう考古学とは、言説の背後にある真理や不可視のものに到達することを目指すものではない。また、実証科学のように、不可視のものを前提にして、表面上の諸規則を研究するのでもない。むしろ、考古学とは、言説のポジティヴィテ（言語の存在）を前提として、その上で不可視性などが形成されては消えていく過程を記述する試みであった。この考古学にとっては、「人間」もまた「波打ち際の砂の表情」のように、言説の表面に一時現れた形象にすぎないのである。

2. 人間の問題のその後の展開

「人間」の問題を中心としたこれまでの議論がひと段落ついた後、続く第五・六章では、権力を論じた中期フーコーの著作（『監獄の誕生』（1975）、『性の歴史I 知への意志』（1976））が扱われる。知から権力への移行は、先行研究においても多く論じられたテーマの一つである。この問題に関して、第六章（「魂」の系譜学）の冒頭で著者はこう述べる。権力という問題設定は、知の考古学

という方法が失敗に陥ったために生じたのではなく、むしろ知の問題が要請したものであった。というのも、社会のなかで言説が流通する過程では、必然的に権力の問題（言説へのアクセスをめぐる問いなど）が提起されるからだ。もっとも、著者の考えでは、この段階では、権力はまだ知に制限をかける否定的なものとしてフーコーによって捉えられていた。だが数年の時を経て、彼は権力を知と同様に、ポジティブで生産的なものとして理解するようになる。では、権力は何を生産するのか。規律権力は、身体を服従させると同時に、知の客体として諸個人の「魂」（ないしは「心」）を生産する。言い換えれば、規律権力は知の客体としての人間を生産しているのだ。著者によれば、「魂」の生産という主題は『知への意志』においてさらなる展開を迎えるという（第七章「セクシュアリティの装置」）。同書によれば、規律権力と生権力という二つの権力テクノロジーが交差する地点として、セクシュアリティは近代において戦略的な重要性を得たという。大事なのは、このセクシュアリティもまた人間学的思考に貫かれていることだ。告白によって認識の対象として差し出された性の真理のうちに、人間主体の真理を探究する「（精神分析をも含む）主体の学」が登場する。この知の配置のために、近代において性は、人間の真理を語るための特権的な役割を授かったのである。このように、著者は権力を論じるフーコーのテキストのなかに、丹念に「人間」をめぐる問いの反復と深化を解き明かしていくのだ。

最後の第八章（「自己の技術」）は、主体性の問題が中心となった再晩年のフーコーの著作や講義を検討する。まず著者は、フーコーが初期キリスト教や古代哲学へと歴史を遡った理由を、『知への意志』で問題化した性的欲望の主体を系譜学的に批判するためであったと論じる。実際、死後出版された『肉の告白』（2018. 未邦訳）では、フーコーはアウグスティヌスの次のような議論を分析している。つまり、情欲は人間の意志の産物であり、意志が主体（魂）を構成している以上、性は主体と切り離すことができない。そして、性行為の形式のなかにこそ、人間の真理は隠れているのだ。ある意味で、フーコーは初期キリスト教にまで人間学的思考の萌芽を追求したのであった。とはいえ、著者が指摘するように、この情欲の分析論は近代まで変更なく続いたのではない。なぜなら、初期キリスト教では、告白する主体は最終的に浄化され、自己を放棄することを目標としていたのに対し、近代の告白する主体は、自己の真理を認識することを目指すのだから。このようにして、魂の系譜学という企図は、告白実践の歴史のうちにある種の切断を見出したのである。

もっとも、欲望の主体の系譜学というこのテーマは、もはや近代の人間という問題系を超えて、真理と主体性の歴史という別のテーマのうちに含まれることになる。そこから、フーコー最晩年の講義『主体の解釈学』や、主体性と真理の極限的な例である「パレーシア」（真理を語る勇気）を扱った『自己と他者の統治』といった講義が行われたのであった。

3. 終わりに：開かれた問い

以上、簡単に本書の議論を紹介してきた。フーコーの思想の核である「人間」批判を主に哲学の観点から扱った本書の議論は理路整然としておりとても明快である。もっとも、その明快さゆえに、本書の記述には収まりきらなかった論点が複数あるのも事実であり、この限界は著者も認めるところである。この書評を終えるにあたって一つだけ問いを提示しておきたい。それは、初期フーコー

慎改康之著『フーコーの言説——〈自分自身〉であり続けたいために』
『ミシェル・フーコー——自己から脱け出すための哲学』

が人間という問題系から離脱するにあたって、同時期に書かれた文学論のもつ意義に関してである。初期フーコーの文学論は、人間存在の傍に浮上しつつある「言語-存在」の輪郭を探る努力に由来するのであり、人間の批判と表裏一体の関係にあったのではないか（『言葉と物』の末尾ではまさに、この人間と言語との新たな交代劇が予告されていた）。この点については、著者による今後の論考を心待ちにしたい。

（清水 雄大）

本間 邦雄著

『時間とヴァーチャリティー ——ポール・ヴィリリオと現代のテクノロジー・身体・環境』

(書肆心水、2019年)

本書は、デリダやリオタールなどフランス現代哲学の翻訳や『リオタール哲学の地平——リビドー的身体から情動-文へ』(書肆心水、2009年)で知られる本間邦雄によるポール・ヴィリリオ論である。本間は、『電腦世界』の翻訳(産業図書、1998年)を皮切りに、ヴィリリオについても継続的に論じてきたが、そのヴィリリオ論の集大成ともいえるべき書物である。1932年生まれ、ヴィリリオは惜しまれつつも2018年に逝去した。「速度」「ヴァーチャル」といった鍵語とともに、現代の科学技術や軍事技術の展開につねに批判的に注視・分析していたこの現代フランスの思想家は、これまでも多様な文脈において言及がなされてきたが、その思想の広がりを一望できる著作はこれまで日本にはなかったと言ってよい。邦訳が出されていない重要な著作についても入念に目配せをし、ヴィリリオ思想の全体像を描き出した本書が、今後のフランス哲学研究はもとより、ヴァーチャル現実、サイバー空間など関連する現代科学技術の展開についての哲学的な考察に資するものであることは間違いない。

本書は、序章と終章に挟まれた八つの章からなる。それぞれの章では中核となる著作を一冊ないし数冊設定し、全体では概ねそれらの著作の公刊年に沿うかたちで年代順に論が進められる。まずは本書の概略を確認しよう。

今、公刊年に沿って著述されていると述べたが、とはいえヴィリリオの思想の時系列的な解説が本書の狙いではない。ヴィリリオの思想が置かれているその文脈に立ち戻り、ヴィリリオとともにわれわれの置かれている現在のこの世界を批判的に思考することにこそ本書の目指すものがあると言っても良いだろう。そのことが如実に現れているのは、「はじめに」におけるドゥルーズの権力の三形態(君主型、規律型、管理社会型)および「序章」で坂本賢三『機械の現象学』とともにたどり直される機械の三段階(それぞれ「物」、「エネルギー」、「情報」が生産・加工の対象となる)への言及だ。このように整理される現代技術・管理社会の図式に対し、ヴィリリオの「速度」論や「電腦世界」論がもたらしたのはいかなる視座かが出発点の問題となる。

第一章ではヴィリリオの出発点と言える初期の重要著作『トーチカの考古学』(1975年)に焦点が当てられる。「トーチカ」とは、まずは第二次世界大戦中にドイツ軍が連合国軍を迎え撃つためにフランスの大西洋沿岸に張りめぐらせたコンクリート製の軍事防御施設を指す。幼少期の思い出から出発した同著には、「軍事的空間」、「速度」、「地図作成法」など、軍事技術の発展が、空間や速度といった概念を変容させてゆくというヴィリリオの発想の原点が確かめられる。著者が注意を促しているように、同書は2008年の再版の際に新たな「あとがき」が付されて、ヴィリリオ自身

が自らの思想の変遷を振り返っている。いまだ邦訳のないこの『トーチカの考古学』の意義を露わににした第一章はそれだけでも価値がある。

第二章では、『速度と政治』（1977年）および『ネガティヴ・ホライズン』（1984年）に基づき、ヴィリリオの「速度」論、とりわけ「走行圏」の創出また「走行」能力の活用、その権力の掌握に着目することで彼が提示した「走行体制（ドロモクラシー）」の含意について、多角的に考察される。ヴィリリオは、艦隊からジェット機まで、軍事と産業が一体となって情報・交通・物流を操作するようになった「走行体制」の系譜学を試みるだけではない。その分析のまなざしが、現代における無人戦闘機やステルス機のような最新の情報科学に基づく軍事技術が実現しているような、「地理的な局在化」の無効化をも射程におさめていることが指摘される。

第三章から第五章では、『視覚機械』（1988年）、『瞬間の君臨』（1990年）、『情報エネルギー化社会』（1993年）、『脱出の速度』（1995年）、『情報化爆弾』（1998年）などの主に90年代の著作をめぐり、ヴィリリオの「ヴァーチャル世界」論が検討される。ビデオ映像やデジタル映像の発展により、事物の世界ではなく、「遠隔—現前」する「ヴァーチャル世界」の優位が生じてくる。それは、世界の現れ方や身体感覚に変容をせまるだけではない。膨大な情報処理エネルギーが無際限に増殖することで、われわれの「時間」概念それ自体すら変容させるようになる。とりわけ第五章では、ジャック・デリダ／ベルナール・スティグレールとの対比から、ヴィリリオの立ち位置の独自性が浮かび上がる。本書の中核をなすこれらの三章は、よく言及されるヴィリリオの「ヴァーチャル世界」論の要諦を理解するにあたりきわめて有益だろう。

第六章以降は、2000年代以降のヴィリリオの思索が検討される。第六章では、2002年に行われた「偶発事＝事故の博物館」ともいうべき展示会に寄せられたカタログ「偶発すること（Ce qui arrive）」を巡り、「事故」と「偶有性」の双方を意味する *accident* についてのヴィリリオの思想が開陳される。2000年代のフランスはジャン＝ピエール・デュビュイをはじめて「カタストロフ」についての哲学的な省察が盛んになったが、ヴィリリオは、エピクロスから出発し、「時間の偶有性」という観点から、現代社会における「偶発事＝事故」にアプローチしている。

第七章では、とりわけ『恐怖の管理』（2010年）が取り上げられる。「都市」の形態の変化が、デパートから量販店へ、さらにインターネットを活用した通販倉庫への変化として跡付けられる。さらにそこでは、かつてのような「象徴的な中心性の概念そのもの」が転覆され「都市—外」と呼ぶほかない空間、しかも人々の手元のスマートフォンに現れる「ミニチュア都市」とあらゆる「都市」を超えた「メタ都市」とがヴァーチャルに融合する事態が生じるとされる。

第八章では、総括として、ヴィリリオの立ち位置がどこにあったのかが検討される。科学文明による破局的事態に着目するとはいえ、その思想を単なる悲観主義や破局主義とまとめるのは十分ではない。「私は現象学派でありベルクソン学派だ」と自称するヴィリリオの立ち位置、それは、不絶に変化する現象の多様性に留意し、個々の身体から社会全般をも貫くさまざまな「リズム」を聞き取ることにあろう。終章の言葉を借りれば、「脱方向づけ」「脱方位」を意味する「脱オリエンテーションの思考」である。

以上概観してきたところからも明らかなように、本書の第一の意義は、ヴィリリオの思想の展開

を初期から晩年まで辿り直し、邦訳のない重要著作にも等しく目を配ることで、その思想の全体像を提示したことにある。これまで、「速度」、「ヴァーチャル世界」ないし軍事技術の展開など個別の論点についてヴィリリオの思想に触れられることはままあったし、ハイデガーの技術論と比較した和田伸一郎『存在論的メディア論』（新曜社、2004年）のような労作もあったが、このようにヴィリリオ思想に特化しその輪郭を示すものはなかった。しかも、単に概説書や教科書風に各著作の要点をまとめるのではなく、ヴィリリオの思想をつねに現実との往還関係のなかに置き直すことによって、その思考のまさしくアクチュアルな意義を描き出すことに成功していると言えるだろう。

第二に、上にも触れたように、本書は単にヴィリリオ思想の紹介にとどまらない。「今日のエレメント」と題された序章では、ヴィリリオ自身に焦点を合わせるのではなく、機械論の展開に触れることで、「環境」のなかに置かれた人間の「身体」が「技術」を媒介することでどのように変容しているのかという問題が提起される。他方で、終章では、ヴィリリオの思想を、デリダの「脱構築」ならぬ「脱オリエンテーション」として特徴付けたあと、その思想的な意義を、なんと道元の『正法眼蔵』に照らして見定めることすら試みられている。いずれにしても、本書の副題が「ポール・ヴィリリオと現代のテクノロジー・身体・環境」（強調は評者）とされるように、まさしく現代における「技術」「身体」「環境」の相互接続的な変容それ自体を、ヴィリリオとともに問うことこそが問題になっているのだ。

この点はさらに、本書が、ヴィリリオや現代思想に通じていない読者にも容易に論を追うことができるように、あえて平易な叙述を心がけている点にも表れているだろう。折に触れて、ヴィリリオの祖述を離れ、当該の問題に関する本間自身による考察が挿入されるのも、そうした読者の理解を助け、思考を促すものとなっている。

ただし、以上のようにあえて採られた戦略ゆえに、省かれたものがむしろ目につくこともある。

第一に、一冊の著作で一人の思想家の全体像を示すためにはどうしてもその思想の細部や論理の連関に拘泥するよりは、その概要を示し、それが関連する社会的な背景とどう関連するのかを説明すべきであるのは当然だとしても、それでもやはりもう少し踏み込んだ論証が期待されるところは随所に見られる。とりわけ、評者の関心からは、二、三指摘しておきたい。一つは、第6章の「事故＝偶有性」についてである。本間は、ヴィリリオがエピクロスから「実体」に対する「偶有性の偶有性」としての「時間」という考えを引き出しているのに注目し、さらに、「偶有性である事故」によって、その「本質」をもつ「実体」が露わになるという。だが、そこからさらに「福島原発のメルトダウンは、原子力発電所という実体のもつ属性を明らかにする」と言われるとき（204頁）、はたしていかなる「実体」と「事故＝偶有性」が問題となっているのか（とりわけ、ヴィリリオ自身の「事故」論の続編ともいえるべき『アクシデント 事故と文明』への言及がないのは気になるところである）。もう一つは、本書のなかで、もっとも「身体」について論じている第七章である。本間によれば、ヴィリリオは、電子的取引やナノ秒レベルでの電子的な情報のやり取りが「人間の環境の代わり」になるといい、「現実の身体」は、ハイデガーの「世界内存在」ではもはやなく、「輪郭が曖昧になり、背景化、周辺化、「ゾーン」化し、「自体存在」となるという。だが、こうした過程における「生身の身体」の哲学的ないし現象学的な地位の変容についてはそれ以上分析される

ことはない。このような身体について、本間、「世界に織り込まれ、世界に開かれて活動している身体諸器官に、さらに新たな接続、連関の〔が加わる〕可能性、あるいは危険性はどのように考えうるだろうか」と、問いを開いたままにしているが、このような「ヴァーチャル」と「アクチュアル」の接合点における「生身の身体」の変容の「可能性」と「危険性」こそ、いっそう掘り下げて検討すべき問題ではないだろうか。

第二に、「ヴァーチャルリアリティ」を主題とする本書では、現代におけるさまざまな技術の進展への目配せがさまざまな箇所で行なわれている。冒頭からAIやVRの機能拡張、ビッグデータなどの事例が挙げられているし、遠隔技術や軍用ドローンの進展、IoT社会のさまざまな機器の活用についても随所で事例として挙げられている。だが、ヴィリリオがほとんど筆をとることのなくなった2010年代以降にそれこそ加加速度的に進展し、また変容しているこうした科学技術は、どのような身分で事例たりうるのか。ヴィリリオの思想がそうした進展や変容をあらかじめ説明しうる射程を有していたということなのか、それともヴィリリオ思想に目をむけなおすための身近な手がかりなのか。評者としては、現今の科学技術の飛躍的發展について哲学的な考察をするためには、ヴィリリオが同時代の科学技術の進展に向けた眼差しや分析はきわめて重要であるが、それと同時に当の技術の現在進行形の変容それ自体をつぶさに観察することが求められると思われる（この点では、たとえばグレゴワール・シャムユの『ドローンの哲学』はたしかにヴィリリオを引き継いでいるだろう）。

いずれにしても、以上に指摘した点は、むしろ本書が開いた地平から出発してこれから検討されるべきものであることは疑いない。近年は、日本においても、けっして多くはないがヴィリリオに関する学術的な論文も定期的に出されるようになってきている。冒頭に述べたように、現代フランス哲学研究のなかにヴィリリオを適切に位置付けるためにも、また現代のヴァーチャル技術・遠隔技術についてヴィリリオとともに哲学的な省察を試みるためにも、本書は重要な参照項となるだろう。

（渡名喜 庸哲）

松本 卓也著

『創造と狂気の歴史——プラトンからドゥルーズまで』

(講談社、2019年)

本書の著者、松本卓也氏は、自身初の単著『人はみな妄想する——ジャック・ラカンと鑑別診断の思想』（青土社）以来明らかなように、難解な思想を内容を損なうことなく平易に伝えうる稀有な書き手であり、近年では、自閉症ないしアスペルガー症候群といった観点からあらたな社会的・政治的実践を模索するなど、国内の現代思想をけん引する中心人物のひとりである。本書は、著者自身が言うように、西洋思想史という広大な領域における「狂気と創造」の問題という難解な主題を扱うが、ここでもまた、精神病理学および現代思想についての著者の堅実な理解に下支えされた議論と、その語り方によって、読者は迷うことなく論旨を追うことができるだろう。したがって本稿では、各章の内容については簡便に紹介するにとどめ、本書全体が拠って立つ機軸について述べたい。

本書は、創造とは何か、狂気とは何かと問うのではなく、西洋思想史において創造と狂気がいかに関連づけられ、どのような意味で狂気は創造を可能にすると見做されてきたのか、いわば、創造の条件としての狂気の変遷を問う。これに応えるべく参照されるのが、臨床において現れる狂気と、突出した作品を創作する作家や画家との関係性を対象とする病跡学（pathography）という学問領域である。著者は、病跡学において優勢とされてきた立場として、統合失調症中心主義、および悲劇主義があると指摘する。統合失調症中心主義は、うつ病や躁うつよりも統合失調症圏の傑出人に着目するとともに、統合失調症の方が創造性において優れていると考える。悲劇主義は、統合失調症者は病に罹患し、痴呆化ないし理性の解体と引き換えに真理に触れる、あるいは真理を開示すると考える。本書は、こうした着想の源泉を西洋思想史にさかのぼり、神の狂気に創造性を見るプラトン主義にその原型を見出し（第1章）、当の狂気を内包するデカルトの主体（第5章）、狂気を隔離するカント（第6章）、狂気を自己意識に対する否定性として弁証法的に乗り越えるヘーゲル（第7章）へと連なる変遷を記述する。

とりわけ着目すべき第8章では、以前より、著者の精神病理学の知見が大きく依拠していると思われるヤスパースの議論を参照しつつ、ドイツの詩人ヘルダーリンが紹介される。そこでは、同級のヘーゲル、詩作の師であり「父」であるシラーらとの関係性からヘルダーリンの病跡が辿られる。統合失調症という名称がオイゲン・プロイラーによって考案されるのが二〇世紀初頭であるため、ヘルダーリンの生きた時代には当然ながら「統合失調症」という病は存在しない。しかしながら、世間と馴染めず、理念的目標とするシラーの位置へと自らを先取的に高め、その理想の実現が不可能であることを理解しながらもこれを行った結果、病を発症するその論理は、まさに統合失調症のそれであり、さらに、痴呆化ないし理性の解体という深淵へと落ち込むのと引き換えに、創造

的な詩作が可能となったヘルダーリンは、まさに統合失調症と作品創造が特権的に関連づけられる、いわば、統合失調症中心主義の発信源であるとされる。また重要なことに、プラトン以来、詩人に創造を呼びかける神々からの靈感は上空に位置し、高さに関連付けられていたのに対して、ヘルダーリンにおいてはそれが「深淵」に位置し、深さに関連付けられ、神の不在や私の無根拠さが問題として浮上することになると著者は解釈する。この解釈は、以下で直ちに言及する第9章のハイデガーの議論へと連なるとともに、本書の要となる最終章におけるドゥルーズの議論とも呼応することになる。

『存在と時間』以降、「存在の真理の問い」を問う後期ハイデガーは、こうしたヘルダーリンの詩作のなかに、超越的な他者からの「啓示」という統合失調症者の体験に肉薄したものを読み込むと同時に、ハイデガー自身の哲学もまた、言葉によって語りえないという否定性によって、当の語りえない存在や真理が保障されるとする否定神学的な傾向をもつようになる。著者はこれを「統合失調症」化する哲学と呼ぶ。こうしたハイデガーの議論が、フランス現代思想における否定神学的議論（ラカン、フーコー）およびこれに対抗する議論（デリダ）を準備することになる（第10章、第11章）。ただし、ハイデガーと近い関係にあったヤスパースは、不在の神、隠れたる神という否定神学的な着想をハイデガーと共有しながらも、この不在を、民族共同体への奉仕といった「妄想的なゲルマン民族至上主義」へと連なるイデオロギーによって補填するハイデガーとは対照的に、「隠れたる神に性急に近づいてはいけない」とすることで、「確たるものの不在に踏みとどまるという倫理」（221頁）を示したとする箇所は、本書のうちでも極めて素晴らしい部分である。

しかしながら、ここまで本書の大半を費やし論じられて来た、病跡学における統合失調症中心主義、悲劇主義、否定神学についての議論は、実は、本書にとって批判すべき対象である。著者の企図は、「現代における「創造と狂気」を考えるためには、統合失調症的ではなく、否定神学的でもないような狂気、「形而上学的な深淵」に依拠せず、「隠れなさ」とも無関係の真理と関わるような狂気が存在するのだろうか」（222頁）、これを考えることにある。では、病跡学において創造の条件とされていた統合失調症中心主義、悲劇主義、否定神学に代えて、一体何が置かれるのか。それは、ドゥルーズによる「偶然と賭けを重視する「創造と狂気」論」（353頁）であると著者は主張する。

ドゥルーズは『意味の論理学』（1969）においてアントナン・アルトーの統合失調症（分裂病）とルイス・キャロルの自閉症スペクトラム（倒錯）に深層と表面の対立を割り当てるとともに、「両者に高い評価を与えるという両義的な態度をとっている」（301頁）。しかし、『意味の論理学』から『批評と臨床』（1993）へと至り、ドゥルーズは、「あたかもキャロルに導かれるかのように深層を拒絶し、表面を偏愛する方向に向かっていった」（304頁）と著者は解する。ドゥルーズは、深層や深淵からの身体的叫びといったアルトーの言語観を価値下げするとともに、キャロルによる「人工的につくられた情報があふれる都市のなかを高速移動しながらなされた思索」（305頁）、レーモン・ルーセルの「手法」やルイス・ウルフソンによる母語の多言語的変形を重視するようになる。ドゥルーズは、狂気を深層に位置づけるヘルダーリン、アルトーの統合失調症を見限り、キャロル、ルーセル、ウルフソンといったアスペルガー症候群ないし自閉症スペクトラムと診断される、別の狂気に惹かれていったということである。

しかし、ドゥルーズは、統合失調症の破棄によって、神の言語や神的狂気といった外部の超越的審級、あるいは言語によって把握することが「不可能なもの」そのものの存在を棄却することを企図しているのではない。そうではなく、痴呆化や死、廃人といった彼岸に陥ることによって真理や創造性を獲得すると考える統合失調症中心主義および悲劇主義とは異なり、アスペルガー症候群、自閉症スペクトラム圏の文学は、表面の言語にとどまり続けながら、「母国語をやりすぎし、〈他者〉との侵入的な出会いから脱接続（退却）しつつも、〈他者〉〔評者注：以下の引用箇所では「不可能なもの」〕とのあいだに別の仕方での再接続」（328頁）を「可能にしてくれるかもしれない」（346頁）、その偶然性に賭けるのだと著者は主張する。

そのような彼岸との関係は、（表象）不可能なものを夢や症状といったもので代理的に表象する神経症的な戦略とも、不可能なものの深淵に落ち込んでしまう精神病的な戦略とも異なる、別の仕方での不可能なものとの関係を可能にするでしょう。その可能性に賭けることこそが、ドゥルーズを導いた三人の ASD 者〔評者注：キャロル、ルーセル、ウルフソン〕の文学が目指したことだったように思われます。（351 頁）

これはドゥルーズの単なる嗜好の問題ではなく、近年、統合失調症が軽症化し、境界例、躁うつ病、自閉症スペクトラム、次いで発達障害といった別の狂気が台頭しているという現状認識、さらに、「定量的にみた場合、統合失調症よりも、うつ病や躁うつ病のような気分障害のほうが、創造と関係しているというデータ」（33頁）に裏付けられた著者の主張である。だからこそ、ASD 者における偶然性への賭けこそが、これまでの病跡学からの解放を可能とし、現代において「『創造と狂気』についての新しい考えを可能にする」（353頁）と著者は考えている。

まず、些細な指摘として、『意味の論理学』においてアルトールとキャロルが深層と表面として対比され、等値とされていたが、その後、「前者を拒絶し、後者を偏愛するに至った」（306頁）とする本書のドゥルーズ解釈は、『アンチ・オイディプス』（1972）や『千のプラトール』（1980）に至ってもなおアルトール由来の「器官なき身体」という概念が継続的に用いられていることや、『批評と臨床』において、ウルフソンもまた「傷つける文字から生き生きとした息吹へ、病んだ身体から宇宙的な器官のない身体へと私たちを移行させる」（Gilles Deleuze, *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993, p. 28.）アルトールと本性上同じ苦痛を伴う闘いにあるとされていることなどを考慮すると、一見、拙速に過ぎるかと思われるかもしれないが、誤ってはいない。統合失調症を拒絶、価値下げたというよりはむしろ、『意味の論理学』とそれ以後で、精神病理を巡るドゥルーズの理論的構図が変化し、これにともない「器官なき身体」は、『意味の論理学』において表面が担っていた超越論的領野に重ねられるように概念上の変更が生じたと解するべきだろう。

ともあれ、本書を通して気づかされるのは、著者はあくまでも、創造と狂気が切り離しえないとする点を保持しているということである。本稿の冒頭に述べたように、本書の問題設定が、創造と狂気の関連を問うものであるからには当然であるともいえる。本書が論じるのは、狂気によって可能となる限りでの創造であり、創造の条件である限りにおける狂気の変遷（統合失調症か

らASDへ）であるのだから、狂気なき創造はありうるのか、ではそのときの創造性とは何によって測られるべきなのかなどについては不問に付さざるをえない。しかし、ならば少なくとも本書は、アスペルガー症候群、自閉症スペクトラム圏という狂気をあらたな創造の条件としたとき、これによって生み出される創造性とは具体的に何なのかを論じるべきではないだろうか。繰り返すが、現代における創造の条件となる狂気の所在を指定したことで本書の目的は達成されており、それで良いのかもしれない。あるいは今後、ポスト統合失調症のパラダイムにおける創造とは何かを具体化する作業を著者は計画しているのかもしれない。しかし、本書に限ってみても、ポスト統合失調症における偶然性への賭けが、別の仕方ではいいながらも、再び「不可能なもの」「他者」を招来させ、そこへの再接続の可能性を希求している点を評者は危惧している。

たとえばドゥルーズは、「創造行為とは何か」という講演記録において、哲学のみならずどのような芸術領域においても必然性というものがなければならず、「クリエイター（créateur）は快楽のために仕事をする説教師ではない。クリエイターは、彼が絶対に必要とするものだけを作るのである」（Gilles Deleuze, *Deux régimes de fous. Texts et entretiens, 1975-1995*, édition préparée par David Lapoujade, Paris, Minuit, 2003, p. 292.）と述べている。創造された作品によって開示される、より平たく言えば、表現されるのが深淵や深層、不可能なものであるとするのが古典的な統合失調症中心主義であるならば、ASD者の作品は、別の仕方とこれらと再び接続されることを、ないしは接続される可能性への賭けを開示・表現しているのだろうか。捨てられるべきは、「象徴は（中略）作品そのものにとり外在的だという仮定」（ネルソン・グッドマン『世界制作の方法』菅野盾樹訳、ちくま学芸文庫、115頁）であって、キャロル、ルーセル、ウルフソンらの作品は、何かを開示、表現するのではなく、その作品にあらわれている語彙、統辞法をこそ表現する必然性に駆り立てられているのではないだろうか。偶然性に賭けることによって見過ごされる（先送りされてしまう）のは、今この瞬間にこれを創造しなければならないとするその必然性ではないか。本書には、統合失調症圏にある草間彌生について、「創造は生きるための盾であり（中略）自らを死に至らしめるような剥き出しの精神病的ヴィジョンを、絶え間ない反復作業によって生き延びることに草間の創造行為の独自性がある」（290頁）とあるが、ここにこそ、偶然性を排した創造行為の（スピノザ的な）必然性があるように評者には思われる。

思想には、芸術的創造とは何か、狂気とは何なのかについて語る一方で、その語り方や語られ方について語るメタ的な営みがあり、とりわけ本書が暗黙的に引き受けている現代思想（ハイデガーを受容したフランス現代思想、ニューアカデミズムとその系譜、思弁的実在論）は後者の役割を積極的に請け負ってきた。創造の条件である狂気がどのように語られてきたのか、その変遷を明らかにし、その帰結をポスト統合失調症の文学論に置く本書の記述は、この意味で、60年代以降のフランス哲学から現在に至る思想についての優れた概説として読むこともできる。そして、本書が提起する、この新たな創造の条件において、はたしていかなる創造が可能となるのか。「型破りなアイデア」や「ビジネスの世界に新しい風を吹き込むことができる」程度の創造性とは異なる、別の創造性の存在の問いへと、本書は開かれるはずである。

（小林 卓也）

水野 浩二著

『倫理と歴史——一九六〇年代のサルトルの倫理学』

(月曜社、2019 年)

本書は、副題にもある通り、サルトルが1960年代に構想していたモラルに関する研究である。氏はすでに前著『サルトルの倫理思想——本来の人間から全体の人間へ』（法政大学出版局、2004年）で、サルトルの倫理思想の全容を素描していたが、今回はそれを踏まえた上で、中期の倫理思想を主題に研究を深め、その成果をまとめた。サルトルは生涯に三度、モラルに関する著作を構想したと言われ、研究者の間では、『存在と無』に立脚する第一の倫理（本来性の倫理）、『弁証法的理性批判』を出発点とする第二の倫理（弁証法的倫理）、最晩年に素描された未完の第三の倫理という区分が定着している。これまで遺稿『倫理学ノート』（1983年）に基づいた「第一の倫理」については活発な議論がなされ、いくつかの研究書も発表されているが、「第二の倫理」については資料へのアクセスが難しかったことも相俟って、日本ではこれまであまり研究がなされてこなかった。今回の水野氏の著書はその欠落を埋める重要な研究であると言える。ここではまず「第二の倫理」の歴史的文脈を概観した後、水野氏の著作の内容を紹介し、最後にその射程について論評することにした。

実存主義的倫理として一般に知られているものは「第一の倫理」に相当するが、サルトル本人は後に観念論的で個人主義的であったと自己批判している。『倫理学ノート』では、人間の根源的な自由を基盤とし、自由の相互承認を目指し、〈疎外から解放へ〉という図式で素描されている。その際に鍵となるのは、いかにすれば自己欺瞞から脱出し、「本来的な」実存を見出し得るかであり、このような回心は非共犯的な反省によって可能であるとサルトルは主張した。つまり、人間の根源的な構造である自由を真に認めることが倫理的なあり方だとされるのが、本来性のモラルである。しかし、サルトルは1950年ごろ、45年ごろから続けてきたモラル論の執筆を放棄した。それには複数の理由があるが、最大の理由は倫理における歴史的・社会的側面への考察が『存在と無』の枠組みでは不十分であり、まずは個人と歴史・社会の関係に関する枠組みを理論的に確定する必要があるとサルトルが考えたことである。この理論的著作は、1960年に『弁証法的理性批判』として刊行されることになるが、それに立脚した形でサルトルは再び倫理の問題を考察することになった。だが、それはいわゆる著作の形ではなく、いくつかの講演という形で表明される。まずは、ローマのグラムシ研究所で行われた二つの講演、1961年「マルクス主義と主体性」、64年の「倫理と社会」がある。そして、1965年にアメリカのコネル大学で行われるはずだった（サルトルはアメリカのベトナム政策に抗議して講演を中止）講演の草稿『倫理と歴史』。そして1965年執筆とされる論考「命令と価値」、さらには未完に終わった『弁証法的理性批判』の第2巻が、この第二の倫理に関するコーパスと言える。しかしながら、これらの講演や論考は長らく未公開で、一部の研究者が

閲読して要約したものからその内容を推測するしかなかったため、隔靴搔痒の感は否めず、研究もあまり進展しなかったのである。しかし、近年ではこれの資料が次々と閲覧が可能になり、水野氏の仕事もそれらの最新の資料に基づいて行われることになった。

水野氏の著作は全3部、9章からなっている。

第一部第一章「神・本来性・全体的人間」は、いわば本書全体の序章であり「第一の倫理」の概要が提示された上で、そこでキーワードとなる神と本来性を検討し、それが「第二の倫理」で鍵となる「全体的人間」につながる道筋を素描する。真の倫理学は歴史の「意味」と不可分なのであり、そのときに目標となるのが全体的人間だとされる。

第二章「サルトル哲学と神の観念」では「神」が主題的に論じられる。無神論を宣言するサルトルにおいてなぜ神が出てくるのか、と訝しむ方もいるかもしれないが、『存在と無』では、人間は対自かつ即自であろうとすること、つまり「神になろうとする企て」だと説明されている。もちろん、ここでの神は神学的なそれではなく、メタファー的な部分も少なくないのだが、水野氏は、本論での議論を「存在論的学説としての神」と規定した上で、このような存在論によって要請される神が、結論Ⅱの「倫理的展望」では、「倫理学的学説としての神」に転じると指摘する。そして、それが『倫理学ノート』では内面化され、最終的には「神的権利を持った人間」にまで発展する、という見通しを立てている。

第三章「サルトルにおける倫理と政治」では、通常は「第二の倫理」では消えてしまったとされる「本来性」という問題構成が、姿を変えて継続しているという仮定のもと、次章以降で詳述される規範性の問題が、複数の視覚点から素描される。倫理的規範は、無条件的であると同時に、歴史的であるという矛盾したものであることが確認されて、第二部の本格的な「第二の倫理」の分析への導入となっている。

第二部は、65年の講演と論考をコーパスとした分析に充てられる。第四章と第五章は連続しており、「倫理的規範と人間的实践（1）（2）遺稿《倫理と歴史》（コーネル大学講演）についての研究」と題されるように、講演草稿「倫理と歴史」を扱う。本書の中核部分である。サルトルの草稿は150頁ほどのものだが、5つのブロックに分かれており、倫理（規範）と政治（歴史、事実）の複雑な関係が扱われる。その際に、いわゆる正統マルクス主義のように、倫理を上部構造に還元するのでも、規範を現実と切断するのでもなく、倫理が事実性と不可分であることがさまざま例によって主張される。サルトルが倫理的経験を現象学的に記述するこの講演の要点を水野氏は、次の三点にまとめる。

① 世界との日常的関係のなかに、倫理が存在している。② 倫理の特性は定言的命令であり、その定言的命令の固有の規定は、諸事実の無条件的無化、すなわち抑えられない自由であって、義務の尊重によってのみ動機づけられた掟の純粋な形式ではない。③ 倫理の特性は、事実の条件づけ—条件づけられる客観的必然性の随伴現象に還元されるわけではないにしても、それにもかかわらず、事実との多義的で、証明できない結びつきをもつ。

つまり、人間関係のあらゆるレベルに倫理的規範があるということである。サルトルは、新聞や広告を例に、そこに見られる命令的な文章の意味を分析しつつ、定言的命令の意味を再考察す

る。ここで興味深いのは、サルトルが挙げるケネディの大統領選挙運動の例である。詳細は省くが、ケネディは「事実の領域」ではなく、「規範性の領域」で戦い、有権者に規範的選択を迫ったとサルトルは言う。その要求が無条件的要求であった点を水野氏は強調し、事実から離れて規範的要求を掲げたがゆえに、事実が実現したという逆説、つまり倫理と政治（歴史）の錯綜した関係こそが、「第二の倫理」の中核にあると指摘する。

さらに、通常は反規範的な倫理と見なされることが多いサルトルのモラルにおいて、絶対的規範という問題構成が重要な要素をなしていることを詳しく論述する。こうして、「第二の倫理」が、倫理（無条件的なもの）と歴史（条件づけられたもの）との弁証法的関係のうちにあること、さらに言えば、倫理と歴史のアンチノミーの彼方にある、行動の有効性に根ざした「具体的倫理」であることが示される。

第六章「命令と価値——「弁証法的倫理」のための論考をめぐる」では、命令の三つの構成要素（意志、情性、自由な案出）の分析が中心となる。とりわけ「自由な案出」は、絶対的な超歴史的な規範がないかぎり、命令との関係で要となる概念だと言える。その一方で、命令とは異なる、物質性に基づいて内面化された「価値」も俎上に載せられる。水野氏は、価値が「個人のレベルの自由から人間的共同体のレベルの自由（普遍的自由）へと進展した人間主義のこと、すなわち、非人間的状態に置かれている人間が曾た状態から脱しようと欲するときに従うべき規範のことである」とまとめる。こうして、サルトルにおける倫理的規範の歴史性における意味が明らかにされる。

第三部第七章「〈非-知〉と〈なるべきである〉：『主体性とは何か？』をめぐる」は61年のローマ講演の読解に充てられている。サルトルはそこで主体を問題にするのだが、一般に考えられるのとは逆に、ここでいう主体は自己自身に対して透明で、世界を認識し支配しようとするものではなく、むしろ自己に対して不透明な物質性をともなった何かである点を水野氏は強調する。その意味で、この講演でサルトルが何度も言及する〈非-知〉、そして〈なるべきである〉存在としての人間には、新たな主体性の考えを見てとることができるだろう。

第八章「「全体化するものなき全体化」について」では、『弁証法的理性批判』第一巻で提示された「全体化するものなき全体化」という概念に着目し、とりわけ未完に終わった『批判』第二巻の前半部をとりあげる。そこで展開される「個人間の相克・闘争」と「集団間の相克・闘争」を分析することで、「全体化するものなき全体化」の実相を解明するとともに、集団間の闘争に見られる共同的行動と統一性の意味にも迫る。

第九章「倫理と歴史の弁証法」は、本書の結論部分であり、これまでの議論を踏まえて、「第二の倫理学」の特徴が端的に提示される。それは具体的な倫理であり、主体性に基づく歴史的実践であり、内的主体性による新たな規範の案出ということになる。その意味でサルトル自身が「弁証法的倫理学」と呼んでいた「第二の倫理」は「具体的な歴史的-社会的物質において実践が求める人間解放の思想」である、と水野氏は結論づける。

以上が本書の梗概である。水野氏が詳細に検討したこれらのテキストに関しては、日本では今までその全容を紹介する研究書はなかった。その点で、サルトルのみならず、20世紀の倫理思想に関心をもつすべての人にとってたいへん有益な一書と言える。

サルトルは具体的な例を出発点とし、論を展開させることが多いが、本書ではそれらがみごとに要約されていて、たとえば、「新たな規範の案出」という概念の理解を助ける。コーネル大学講演で言えば、1) 病に冒され、余命一年を宣告された妻にその事実を告げぬことを決意する夫は、「嘘をついてはならない」という伝統的規範に抗して、新たな規範「人間らしく生きるべきである」を案出する。2) 民主党の大統領候補指名選挙におけるケネディは、プロテスタント優位の地域で、カトリック教徒である自分に対する寛容を要求したが、そこに彼の「倫理的案出」があった。3) レジスタンス運動や、アルジェリア独立戦争の闘士は、拷問を受けながらもついに口を割ることがなかったが、それは「身体的苦痛は避けるべきものである」という普遍的規範に抗した、死も辞さず苦痛に耐えるという「倫理的案出」だと言える。1964年のローマ講演では、女子高校生へのアンケート(95%の生徒が嘘は悪であると考えていながら、実際には90%の生徒が嘘をついた経験があると回答した)や、「リエージュの嬰兒殺し事件」(サリドマイドの影響で奇形児を産んだ母親が「生の絶対的価値」に抗し、「人間的に生きる機会を予め奪われている子供の生を引き延ばすことはできない」という規範を案出し、わが子の命を奪ったこと)などが、具体的な状況における倫理の問題をヴィヴィッドに伝えている。

かくして、豊富な引用と明快な要約によって、本書はサルトル研究において明確化されていなかった1960年代の倫理思想の全貌を見事に描き出すことに成功していると言えよう。

(澤田 直)

山口 裕之著

『語源から哲学がわかる事典』

(日本実業出版社、2019年)

山口裕之のこれまでの仕事は三幅対をなしていると言えよう。まず、コンディヤックの専門家として、その哲学の全体像を『コンディヤックの思想』（勁草書房、2002年、第20回渋沢クロード賞受賞）のうちに鮮やかに描き出し、かつ、その主著の一つ『論理学』（講談社学術文庫、2016年）を容易な日本語に置き換えた。一次資料の整備とその解釈を仕事の両輪とする哲学史家の模範である。ついで、現代の科学・技術——遺伝学、分子生物学、認知科学、計算機科学（AI）など——が喚起する諸問題に鋭い哲学的観点から切り込んだ書物として『人間科学の哲学』（勁草書房、2005年）、『認知科学』（新曜社、2009年）、そして『ひととは生命をどのように理解してきたか』（講談社、2011年）を出版してきた。これらは、哲学史家というプロフィールとの対比で言えば、むしろ哲学者としての仕事であろう。そして最後に、哲学教師としての仕事がある。いまや大学生の必読参考書の筆頭に上げられる『コピペと言われないレポートの書き方教室』（新曜社、2013年）の著者として、今日日の大学「改革」の問題点を教育現場から告発する書物『「大学改革」という病』（明石書店、2017年）を世に問い、そしてこの度、初歩的な哲学教育における異色の概説書たることを希求した『語源から哲学がわかる事典』を上梓した。

その狙いを、長くなるが著者その人の文言を引用することで掴もう——「一口に「西洋哲学」と言っても、さまざまな説や立場がある。単語レベルでも、意味や用法に歴史的な変遷がある。しかし、何の前提もないところから突然、新たな説や意味用法が出てくることはない。先行する説や意味用法が徐々に変化してきたのである。新しい説は、旧来の言葉の意味用法を変容させる。意味用法の変化した言葉が、新しい説を生む。それゆえ、単語レベルでの意味用法の変遷を見ていくことで、さまざまな哲学的説や立場についてもよく理解できるだろう」（17頁）。

したがって本書は、今までありそうでなかった類の本だ、と言える。なるほど、ここに書かれているのは、後記する特徴を除けば、ごく普通の哲学史である。第一章「哲学：知を愛さずにはいられない」から、第二章「認識：人それぞれではありません」、第三章「存在論：「～がある」と「～である」のせめぎあい」、第四章「神学：哲学のご主人様は神様」、第五章「認識論：「私」は神様」を経て、終章「哲学する：「自分で考えることが大切」という意味ではない」と続く章立てには、著者の手堅い筆致が窺えるはずだ。各章の副題には、著者お馴染みのウィット——山口節？——が効いていて、これも或る種の安定感を本書にもたらしめている。取り上げられる哲学者は、パルメデスからプラトン、アリストテレス、そしてアウグスティヌスからトマス・アクィナス、さらにデカルト以降、カント、ロック、ヒューム、バークリときて、そして現代ではフッサールの現象学やサルトルの実存主義まで……というように、何の変哲もない。

しかし、である。この書物が異色なのは、この哲学史の流れを諸概念の「原語は何か、さらにはその語源は何か」（4頁）に着目して描いたことによる。一口に「理性」「知性」「悟性」といってもその違いは何か、「普遍」「一般」「個物」の違いや「本質」「特質」「属性」の違いは何か、といった問いに答えるべく、これらの用語に対応する英語やフランス語の語源（ギリシア語とラテン語）に遡り、さまざまな哲学者の言説も織り交ぜて、その意味内容の変容を歴史的かつ実証的に跡づけていく。標題通りの「事典」である。というより、字句の語源と定義を示す事典の機能と、哲学の通史を描く概説書の機能が有機的に結び付いており、秀逸な出来栄である。「原書のタイトルにこだわったブックガイド」では、プラトン（『国家』）、アリストテレス（『自然学』『形而上学』『魂について』『カテゴリー論』）やデカルト（『省察』『方法序説』『情念論』）の主著などについて解説されており、その視座の設定の巧みに脱帽する。

ところで、或る概念の語源に注目することは、まさしく回顧的ないし遡及的な営みであるがゆえに、一見すると創造的とはいえない。しかしその過程で、この概念に関する従前の理解が検められて、新たな訳語の提案につながる場合がある。本書を読んでいて首肯したのは、たとえば「計算至上主義」といった訳語の提案である。「高校の『倫理』の教科書などでは、デカルトの立場を「合理論」や「合理主義」などと呼ぶが、これはrationalismの訳語である。〔その語源のラテン語の名詞〕ratioが一義的には「計算」だったことを踏まえると、「計算至上主義」とでもいうニュアンスがある。つまり、この世界の諸現象は数理物理学的な計算によって理解できるという主張である。「哲学者」デカルトというよりは、「解析幾何学の創始者」デカルトの立場をよく表した言葉である」（68頁）。同様に、「経験論」や「経験主義」と訳されてきたempiricismは「実験主義」と訳したほうが、語源から示唆されるニュアンスに忠実であることが指摘される。こういった提案が本書には豊富なのである。

その一方で本書は前述のように、過去の或る時点における翻訳それ自体のさらなる検証にも取り組む——なぜ訳語Xが概念Yに宛てられ、今日まで使われ続けているのか、あるいは途中で訳語が変更したなら、それはなぜか。このような問いに取り組んだ箇所を本書から一つ取り上げよう。

アリストテレスは『カテゴリー論』において、個物を「第一のウーシアー」とし、その種類を示すものを「第二のウーシアー」とした。しかし『形而上学』では、個物が「ヒューレー」と「エイドス」に分けられ、後者が本来の意味での、つまり「第一の」ウーシアーだとされた。しかしエイドスは個物の種類を示すものであるはずだから、『カテゴリー論』の枠組みで言えば「第二の」ウーシアーである。つまり、当初は「第二の」ものとされたものが「第一の」ものに入れ替わるという捻れが生じた。そのことの影響は、これらギリシア語のラテン語訳に及ぶ。アリストテレスは『カテゴリー論』で論じた第二のウーシアーを『形而上学』において「それが何であるか」つまり「ト・ティ・エーン・エイナイ」と学術用語化したのが、これはquod quid erat esseとラテン語に訳された。そしてウーシアーのほうはessetniaと訳された。ところが次第に、ト・ティ・エーン・エイナイにessetniaが、そしてその代わりにウーシアーにsubstantiaという別のラテン語が宛てられるようになった。ところで今日、essentiaに「本質」という日本語を、substantiaに「実体」を宛てるのが通常である。ところが本書によれば、井上哲次郎らが編纂した『哲学字彙』（1881年）では「本

質」がsubstantiaの訳語としてされ、essentiaには現在あまり使われない「元精、本素、心髄、真体」が宛てられているという。それではsubstantiaに「実体」を宛てたのは誰か。西周である。その後、essentiaに「本質」が宛てられるようになり、今日に至る。つまり、アリストテレスにおける用語法の捻れとラテン語訳へのその影響が、明治期における西洋哲学輸入の現場に痕跡を残しているというわけである（120頁-122頁）。

或る概念の語源に注目することは、新たな訳語の提案や過去の訳語の検討だけでなく、私たちの思考に或る種の跳躍ももたらす。「経験」を意味する仏語のexpérienceや英語のexperienceのラテン語源は、「試す」や「実験する」という意味の動詞experiorである。これは「ex：外に向かって」と「perior」の合成であるが、著者はこの「periorがよくわからない」という。「形を見ると、pereo（「per：超えて」＋「eo：行く」＝「死ぬ」や「消える」）〔というラテン語の動詞〕からの派生形のようなのだが、それだと「試す」という意味とあまり関係なさそうである」（80頁-81頁）。私はこのような著者の困惑を前にして、ハイデガーの仏訳者としても知られるロジェ・ミュニエが*Mise en page*誌（1972年）に発表した或る論考を想起した。ミュニエは、前述の動詞pereoと、フランス語で書くならpéril, risqueそしてdangerを意味するラテン語の名詞periculumが同語幹であることに注目し、「経験」が「試練」であることを、しかもその主体を「危険」に晒すものであることを指摘する。これはさらに、森有正が『経験と思想』（岩波書店、1977年）で述べていることを想起させる——「経験」というのは、「経験」にとって異質の領域に向かって開けている、そういう「経験」のことを言う。正真の「経験」は、異質なものととの出会いによる象徴的な「死」と「再生」をその主体にもたらす「試練」である。それは、森によれば「冒険」でもある。「冒険」と言ったが、これは外面的に危険を冒すとか、人の意表に出ることをするとか、そういうことでは全くない。「冒険」は「経験」そのものの基本的な性格なのである。「経験」という概念がこのような意味の広がりをもちうることを見て取れるのも、語源に立ち返ればこそ、である。しかし、これは牽強附会の類だろうか。

おそらく一つの条件と引き換えに、そうではない、と言えよう。つまり、或る概念の語源的分析によって新たな訳語の創出と思考の胎動が用意されたとしたら、それは一つの不可能性に自覚的であるときだ。もしこの不可能性に無自覚であれば、たしかに語源的分析は単なる空想に墮するだろう。以下、敷衍する。

本書は、標題通り「事典」と述べて。この世には数多の哲学事典が存在するが、本書がそうであるように、あるいは現代日本の哲学研究と教育における標準をなす『岩波哲学・思想事典』（1998年）がそうであるように、或る概念を母（国）語と複数の外国語の比較対照を通じて説明することを、しかし初めて自覚的に試みたのは、管見によれば、アンドレ・ランドが中心になって当時のフランス哲学界の逸材を集めて1902年から23年にかけて編纂、26年に公刊された*Vocabulaire technique et critique de la philosophie*である。これは、或るフランス語の哲学用語に対応するそれ以外のヨーロッパ語（希語、羅語、独語、英語、伊語）を説明冒頭に掲げている点で画期的だった。「翻訳」という営為の意味と機能が言わば通時的かつ共時的な観点から意識されているからである。通時的というのは、或るフランス語の哲学用語の語源をなすラテン語は何で、どのギリシア語の単語に対応するかという問いが、共時的というのは、このフランス語は常用されている

外国語にどう翻訳されるかという問いが、それぞれ事典の編纂と記述の統制原理のうちに見て取れる限りにおいてである。

この事典の編纂開始から約一世紀後の2004年、複数語併記という方針を徹底させた *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles* がフランスで刊行された。編者のバルバラ・カッサンは、その序文で「私たちは哲学者である限りにおいて翻訳者である」といった主旨のことを述べている。この発言は、当然、副題にある「翻訳しがたいもの」と密接に関わる。この用語は、いまだかつて翻訳されたことがないし、これからもそのはずがないもの、という意味での不可能性ではない。むしろ、けっして翻訳し終わらないこと、シーシュポスの営みのように、何度も翻訳をやり直さなければならないという意味での不可能性である。

或る哲学概念の語源的分析は、この後者の意味における不可能性に自覚的であるとき、その創造性を漸く十全に獲得する。その反対にこの不可能性に無自覚なとき、文字通りの空想が紡ぎ出される。その虚しさは、いわゆる銜学趣味の虚しさに通ずるだろう。哲学科所属の少し気取った学生は、ロゴスだとか、ダーザインだとか、イリアだとか、こういった外国語由来の概念を習った端から使いたがる。母（国）語による翻訳ではなく、そのもとになった外国語に拘泥する。日常会話では母（国）語を使うのに、なぜか哲学の議論をする段になると、それでは不正確だとでも言うかのように、外国語を持ち出す。なるほど、できるだけ原語に忠実である、原文に依拠するというのは、或る種の「慎重さ」のゆえだろう。しかしこの美德は、かの不可能性に無自覚であるとき、悪徳に反転する。つまり、原語や原文の「神聖視」や「絶対視」という悪徳である。原語や原文は、どこまでも完全には翻訳不可能なものであるからこそ、私たちは終わることのない翻訳作業を通じてその原語や原文の理解を深めなければならない。だとすれば、原語や原文に安易に飛びついてその作業を手放すことは、知的怠慢ではないか。

こうして本書は、あれこれの哲学概念の語源的分析を通じて、私たちは哲学においてこの「翻訳しがたいもの」と格闘しているのだという厳然たる事実を再確認させてくれる。

さて、残された紙幅で本書の美質をさらに取り上げ、また、疑問に思ったことも述べておきたい。冒頭で「ごく普通の哲学史」云々と述べたが、実は本書には類書と違ってマルブランシュについて一定の紙幅が割かれており、瞠目に値する。「心と身体の間、物体と物体の間で因果関係を作動させるのは神であると主張した。彼の言う神は、自らが定めた自然法則に従ってのみ働く。自然法則とは、論理的には関係がないもの同士の間、どういうわけか事実として成立している規則的な関係のことである」（224頁）。前半では、デカルトのいわゆる心身二元論が発端となって生じた心身問題の扱いについて常識的なことが述べられているが、傍点をつけた後半では、興味深い視点からマルブランシュその人の思想の特徴と後代への影響——その典型はニュートンの万有引力の法則——が擱まれており、新鮮に受け止めた。ただし、マルブランシュは「現在の哲学研究ではあまり注目されていない」（196頁）という現状診断は同意し難い。フランス現代思想研究などと比べれば確かに層は薄い、日本では依田義右、鈴木泉、木田直人、橘英希らによる手堅い研究があるし、フランス本国でも毎年平均数冊は研究書が刊行されているからである。なお前述のデカルトに関して、彼が「心」としたのは「知性」のみである」（189頁）といった、いささか勇み足の記述が散

見され、この哲学者をそれなりに研究してきた私には不満が残った。その他に教示を請いたいことに「哲学学」という用語に関するものがある。これは日本語の書物などでは割と見かけるが、私は恥ずかしいことに、それに対応する英語として本書（47頁）で挙げられている *philosophiology* に初めてお目にかかった。Google ScholarやQwantといった検索エンジンで調べてみたが、小林靖昌の論攷「倫理学序説としての哲学思想論」（『岐阜大学教育学部研究報告：人文科学』第33号、1985年）の欧文標題に用いられている以外に、目ぼしい情報はヒットしなかった。出典は何であろうか。まずは自分で語源から調べてみるべきか（敬称略）。

（津崎 良典）

会 員 の 声

日仏哲学会機関誌のゆくえ ——いくつかの問題点——

周知のように、哲学を含む人文科学系の研究領域は、発展目覚ましい自然科学系への追従というかたちで変革を求められてきました。そのうちの一つに、学術雑誌の在り方が挙げられます。実際、すでに多くの哲学系学術雑誌が電子化や査読制の改善などを行ってきました。そのなか、日仏哲学会（以下、本会）機関誌『フランス哲学・思想研究』は、国際誌に対してはいうまでもなく、本邦の哲学系他誌に対しても大きく遅れをとっているように思われます。以下、僭越ながら、本会機関誌が抱えていると思われる問題点のうち二つを挙げ、改善に向けた議論の惹起を望む次第であります¹⁾。

査読制度について

哲学に限らず、国際的な学術雑誌における論文審査は、ピアレビュー [Peer-Review] と呼ばれる同業者による同業者のための査読である。一般的な国際誌は、投稿者情報が審査に及ぼす影響を極力排除し評価の公平性を担保するために、ダブルブラインド（査読者投稿者双方匿名）制——雑誌によっては、さらに担当編集者にも投稿者情報が知らされないトリプルブラインド制——を採用しているし、また国際会議でも、発表希望者はダブルブラインド制によって内容を審査されることが一般的である。そして本邦でも、この世界的動向を踏まえ、日本哲学会や日本倫理学会はすでにシングルブラインド（査読者のみ匿名）制からダブルブラインド制へと査読制度を変更した（他にも科学基礎論学会や日本科学哲学会がこれを採用している）。

しかし本会は、未だにシングルブラインド制を維持しており、ピアレビューが実践されているとは思われない。個人的経験を述べると、論者は本会機関誌に二度論文を投稿したことがあるが、その審査結果の通知文にはいずれも編集部による〈厳しいコメントもあるかもしれないが、それは教育的配慮によるものであることを理解されたし〉という旨の記載がみられた。本来ならば同業者から同業者に対しては使用されることがないはずの「教育的配慮」という表現は、査読をする側とされる側とのいわば身分的非対称性を如実に表しているといえる。もっとも、論者にはこのような査読の在り方をここで否定する意図はないが、しかしそれが査読における国際的な動向と大きく隔たっているということは否定されえないだろう²⁾。

電子化・インデックス登録状況について

ほぼすべてといってもよい国際誌は、掲載物が登録されるインデックスを明記している。基本的に、雑誌や刊行元の学会の格が高いほど多くの、そして著名なインデックスに登録されており、とくに小規模ないし新興の雑誌の場合、著名なインデックスに登録されているという事実が、いわゆるハゲタカジャーナルから区別されうる指標となるのだ。

しかしながら、本邦の哲学系学術雑誌の大半はインデックス登録に注意を払っていない。多くの全国区学会は欧語での論文も公募しており、たとえば日本哲学会は2017年度より欧文論文誌(*Tetsugaku: International Journal of the Philosophical Association of Japan*)を刊行し学会ホームページ上で公開しているが、これは現在いかなるインデックスにも登録されていないため、海外の研究者の目に留まる機会は僅少である(非会員が当該コンテンツに辿りつくには、何らかの仕方でタイトルを知り、それを検索エンジンに掛けなければならない)。そして本会もこの例に漏れず、論文が仏文で執筆されていようと、主要な国際インデックスに登録されていないために海外の研究界のネットワークに接続されているとはいえない。だがそれにも増して本会の状況が危機的であるのは、2002年を境に掲載物の電子化が、また2011年を境に国会図書館およびCinii Articlesでの登録が完全に停止しているということである。つまり現状、本会の研究成果が、紙媒体で機関誌を手にする本会会員以外の目に触れる機会はほぼ皆無であるということだ。そしてこの点は、本会の2015年春季ワークショップ「日仏哲学会のこれまでとこれから」(「討論要旨」『フランス哲学・思想研究』(2015年):64–69頁)で指摘された「他分野とのコミュニケーション不全」と大きく関わるものであろう。たとえフランス哲学と他分野——具体的には分析哲学が挙げられた——との間にいくらか相容れない側面があるにしても、他分野の研究者ないしこれから新規にこの分野に参入しようとする者が本会の研究成果を参照できなければ、「他分野とのコミュニケーション」が「不全」である以前に「不在」であるとさえいえるのではないか。よって本会の研究成果を非会員が参照できる制度の確立は喫緊の課題であると思われる。なお、本会会報89号によれば、全掲載物の電子化(PDF版のホームページ上での掲載)が決定したとのことだが、すでにいくらか関心をもっているのであれば非会員がホームページに訪れることは少ないと想定すると、これだけでは不十分である。やはり掲載物が主要なインデックスに登録されており、キーワード検索等でヒットする状態にあることが望ましいだろう。さらに、本会機関誌が仏文での論文も公表していることを踏まえると、国際的なインデックスにも登録されることが理想的である。

注

- 1) 紙幅の都合上本稿は簡潔な記述にとどまらざるをえないが、論者は以下の論攷にて、本会機関誌に限らず本邦の哲学系学会誌が抱える諸問題についてより詳細に論じた。

田村 歩,「哲学系国際誌への論文投稿に係る投稿先選定のための手引き——哲学分野における主要な国際誌データベース情報、ハゲタカジャーナル情報、および国際誌と本邦学会誌との差異に関する試論」,*Journal of Science and Philosophy*, やまなみ書房, 2020 年, 25–18 頁。

2) とはいえ、本邦の哲学系学会誌の審査において、誰が誰の論文を審査するかわからないという状況で行われるべきピアレビューを実践するためには、単なる制度上の変更だけでは不十分である。この問題は、全国区学会の査読付き機関誌が若手研究者の登竜門として位置づけられる傾向にあり、すでに相当のキャリアを積んできた研究者がそれらに投稿することは多くない、という本邦における研究活動上の慣例に大きく依拠していると考えられる。つまり、匿名制が採用されても、常勤教員が査読し、非常勤の研究者や大学院生が査読されるという非対称性が少なからず存在するため、本邦の哲学系学会誌においては本来のピアレビューが有する双方向の緊張感が生み出されにくい状況にあると思われる。なお国際的な動向では、格の高い雑誌であるほど、教授・准教授職にある著者の割合が高くなり、だからこそピアレビューが可能となる。より詳しくは、cf. 田村，前掲論文，39-42 頁。

(田村 歩)

Biocosmological Association とフランス新生命哲学

前回（本学会誌第24号）、私は、世界哲学会議について報告した。今回は、世界哲学会議とも連携している学会Biocosmological Associationとフランス新生命哲学を紹介したい。

この学会は、会長がXiaoting LIU教授（北京師範大学）で、電子ジャーナル*Biocosmology-neo-Aristotelism*を刊行している。北京とヨーロッパで交互に会議を開いている。万学の祖、アリストテレスの理論を現代的に捉えなおし、世界、宇宙を有機的エネルギーの運動、発展とみなす。これはベルクソンの実在論と通じる。ヨーロッパとアジア哲学の総合も意図し、創造的な論文、また西田や田辺哲学の論文なども積極的に掲載している。編集長はKonstantin S. KHROUTSKI教授（ロシア、ノボゴロド大学）で、哲学者であり、医師でもある。それで彼の領域は広いが、当然ジャーナルも多様性に富む。

この学会顧問の神経生理学者、哲学者のGeorges CHAPOUTHIER名誉教授（フランス国立科学研究センター）は、独自のモザイク宇宙論を提唱した。その書は、*The Mosaic Theory of Natural Complexity*, Éditions des Maisons des Sciences de l'Homme Associées, 2018 である。上記学会ジャーナルでは既にこの本の書評を掲載している。

モザイクとは貝殻、ガラス片などの集合による絵画である。しかし、それは単なる集合ではなく、断片は作者により有機的に結合、統合されて一つの小宇宙を表現している。このモザイクを教授は、象徴的かつ比喩的に使い、生物、人間、社会、さらには世界、宇宙にまで広げた。

まず、CHAPOUTHIER名誉教授は基本的に、ダーウィンの進化論、自然選択説の立場をとる。それで、分子生物学や、原生生物から複雑な生物に進化するプロセスをモザイクを用いて説明する。たとえば、原生生物では、単細胞生物（1モザイク）、多細胞生物（Gonium:8~16のモザイク）、球体多細胞生物（Volvox:数千の細胞からなる立体モザイク）への進化をモザイク集合の変化とする。こうしたモザイクの集合、進化は、手続きとして、並置と統合による。細胞が並置され、同じものか違いが区別されやがて、統合されていく。こうしたプロセスは、論理的には、三段論法の創始者アリストテレスに始まり近代ヘーゲルで開花した弁証である。教授は、唯物弁証法（マルクス、エンゲルス）とヘーゲルの観念弁証法を包括する弁証法を提起するが、これは日本の哲学者田辺元の絶対弁証法に通じるものである。

このモザイク理論を、教授は、人間の脳への適用に挑み、成功する。胚発生の段階から、脳、小脳、脊髄形成のプロセスを、モザイクの統合体として巧妙に説明する。「脳皮質は、多くの機能エリアのモザイクとして見出しうる」。このテーゼを証明するのが、ブロードマンの脳地図である。色鮮やかに区別されたこの脳地図を見れば、脳がモザイク構築であることは明確である。ブロードマンの脳地図をモザイク模様として提示したのは、教授がはじめてである。左脳と右脳の対称性をみればさらにこの説は不動になる。部分と全体の有機的連関を主張したのは、生理学のゴールドシュタイン、ゲシュタルト心理学のケーラーらである。この成果を踏まえて身体論を切り開いたのが、メルロ＝ポンティであるが、彼の身体論は人間社会に至るものの、宇宙論には至らなかった。しかし、

教授は、大胆に、人間精神、記憶、言語、絵、音楽、数学、情報理論、社会、文化、宇宙論にまで展開する。

その宇宙論は、フランスの宇宙物理学者Jean AUDOUZEの説を取り入れた、モザイク理論である。アリストテレスのミクロ、マクロ宇宙分析理論を踏まえつつ、宇宙は、巨大なマトリョーシカ人形のようなモザイク構造として説明する。つまり、太陽系、銀河系、そして銀河の集まりである銀河団、それぞれモザイクの比喩が対応する。太陽系は、地球というモザイクを包み、銀河系は太陽系のモザイクを包みこむ。それは銀河団、さらには、膨張宇宙にも適用される。つまり膨張宇宙モザイク理論でエレガントに説明する。教授の課題は人間の実存、超越者の解明であろう。

尚、ブロードマンの脳地図であるが、これは現在、マイクロソフト社の設立者の一人である Paul ALLENが私財（約110億円）を投じてAllen Institute for Brain Scienceを設立。脳地図を作製し、世界へ提供している。それに関する世界中の論文を人工知能（AI）が解説、審査。適合したものをサイトで紹介している。

私の論文 The Memory Theory of Bergson and Brain Physiology (*Humanum, Międzynarodowe Studia Społeczno-Humanistyczne*, 27(4), 2017) も紹介された。

（中富 清和）

日仏哲学会2019年度(2019年9月—2020年8月)活動報告

(1) 秋季研究大会

2019年9月7日(土)に秋季研究大会を学習院大学で開催しました。詳細は以下の通りです。

[一般研究発表]

A会場

10時00分～10時40分 司会：西山 雄二

小川 真未 レヴィナスにおける存在の悪性——「イリヤ」とレヴィ＝ブリュールの
「融即」

10時45分～11時25分 司会：西山 雄二

小泉 空 ジャン＝フランソワ・リオタールの貨幣哲学——『リビドー経済』を中心に

11時30分～12時10分 司会：西山 雄二

嶺村 慧 他者の痕跡を読むこと——ジャック・デリダにおける「翻訳」について

B会場

10時00分～10時40分 司会：山田 弘明

田村 歩 デカルトにおける「命題」としてのコギトと「認識」としてのコギト

10時45分～11時25分 司会：平井 靖史

平賀 裕貴 神秘家が機械になるとき——ベルクソンにおける神秘経験と生命進化——

11時30分～12時10分 司会：平井 靖史

山内 翔太 認識と生命の螺旋——ベルクソン『創造的進化』の哲学史観について

[総会] 13時30分～14時30分

[シンポジウム] 14時40分～17時40分 司会：杉山 直樹 三宅 岳史

テーマ：19世紀フランス哲学の再検討 I カント哲学のフランス的活用

提題者：合田正人(明治大学) シャルル・ルヌヴィエと《形而上学のディレンマ》

山根秀介(舞鶴高専) ルヌヴィエの反カント主義とウィリアム・ジェイムズ

杉山直樹(学習院大学) 批判主義の向こう岸——ラシュリエとその周辺から

(2) 春季研究大会

2020年3月21日(土)に京都大学吉田キャンパスで開催を予定していましたが、新型コロナウイルスの感染拡大のため延期となりました。2020年度の秋季研究大会と合わせて、2020年9月12日(土)と13日(日)に、京都大学吉田キャンパスで開催されることになりました。

(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2019年度（第七回）の受賞者は、西川耕平氏（受賞論文「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」）に決定しました。2019年9月12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25号 2020年9月1日刊行

(5) その他

秋季大会の前日に、日仏哲学会提案型ワークショップが開催されました。

題名：Comprendre les dynamiques vitales（生命の力学を理解する）

日時：9月6日（金）17時30分～21時00分

場所：学習院大学南3号館103教室

企画者：松井久

発表者：平井正人、チエリー・オケ、石渡崇文、松井久

使用言語：フランス語または英語

同じく秋季大会の前日に、日仏哲学会共催で、以下の催しが開催されました。

題名：哲学と時間：ベルクソン『コレージュ・ド・フランス講義——時間観念の歴史』

合評会

主催：PBJ（Project Bergson in Japan）

日時：9月6日（金）13時30分～16時30分

場所：学習院大学南3号館103教室

書評者：納富信留（東京大学）・鈴木泉（東京大学）

応答者：藤田尚志（九州産業大学）・平井靖史（福岡大学）

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4,000円です（会則第9条による）。

（事務局） 〒606-8501 京都市左京区吉田本町 京都大学文学研究科杉村研究室内

日仏哲学会事務局

E-mail : secretariat@sfjp-web.net

郵便振替口座記号・番号：00120-6-194046 加入者名：日仏哲学会

2021年春季・秋季研究大会一般研究発表応募要領

2021年の春季大会は3月に東京で開催します。秋季大会は9月に開催しますが、新型コロナウイルスの影響のため場所はまだ未定です。いずれも開催校と日時は決定次第、会報等でお知らせします。発表希望者は、春季大会に関しては2020年12月末日、秋季大会に関しては2021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300 mots 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下さい。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下さい。

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300 mots 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（合田正人）までメールでお送り下さい（E-mail : mg1957@meiji.ac.jp）。

『フランス哲学・思想研究』公募論文応募規定

1. テーマ：フランス哲学・思想に関するもの、日仏両哲学界の交流に寄与するもの
2. 応募資格：日仏哲学会会員
3. 応募原稿の形式：ワープロソフトによる完全原稿のPDF。和文・仏文を問わず、1行全角43字（半角86字）の設定で横書き、タイトル、著者名、注も含めて370行以内。注はワープロソフトの脚注機能は使用せず、本文の該当箇所に通し番号1)、2)、……をつけ、本文の後に置くこと。和文・仏文いずれの場合も仏語レジュメ（上記設定でタイトルと著者名も含め12行以内）を本文とは別のページに付すこと。氏名、住所、電話番号、E-mail アドレス、生年月日（若手研究者奨励賞対象者確認のため）を記した応募者情報を、別紙のPDFとして添付すること。
4. 原稿作成上の注意：欧文のハイフンは本来のものだけとし、改行時には入れないこと。また仏語レジュメは、ネイティブ・チェックを受けるなど、著者が責任をもって点検を済ませておくこと。
5. 応募期間：2020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：編集委員長（合田正人）宛（E-mail: mg1957@meiji.ac.jp）。
7. 審査：掲載の可否は編集委員会で決定し通知する。掲載決定の場合、応募者は指示された期日までに、原稿（論文・欧文レジュメ）の電子ファイル（Microsoft Wordバージョン2000以上で作成したもの、それ以外の場合は要相談）を添付ファイルとしてメールで編集委員長宛に送付すること。

「会員の声」投稿規定

本コーナー設置の趣旨は、会員の意見を多様な形で取り上げ、学会の活性化を図ることです。以下の規定に従いご投稿下さい。

1. 内容は、海外の学会活動、研究動向の紹介、機関誌掲載の論文に対する意見、書評への意見等。
2. 枚数は、概ね2000字以内。投稿者は原稿の電子ファイル（Microsoft Wordバージョン2000以上で作成したもの、それ以外の場合はご相談下さい）をメールの添付ファイルとして送付すること。投稿期間は、2020年12月1日～31日。
3. 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。
4. 原稿送付先：編集委員長（合田正人）宛（E-mail: mg1957@meiji.ac.jp）。

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

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

今回は、公募論文に加えて、2019年9月7日に開催された秋季大会（於学習院大学）でのシンポジウム「19 世紀フランス哲学の再検討 I カント哲学のフランス的活用」の3名の登壇者たちの発表ならびに提案者の「イントロダクション」を収録いたしました。本誌編集委員長として、また同シンポジウムの登壇者のひとりとして、司会の労を取っていただきました三宅岳史先生（香川大学）に心より御礼を申し上げます。

2020年3月21日に予定されておりました春季大会（於京都大学）はCOVID-19の世界的流行のためやむなく延期となりました。そのため、通常ですと本号に掲載されるはずの研究発表要旨ならびにシンポジウムの記録は掲載することができませんでした。

日仏哲学会の運営体制は2019年9月に一新され、編集体制も新たなものとなりました。

私事ではありますが、セートの岬のポール・ヴァレリーの墓を訪れ、海辺の墓地から地中海を望み見た直後に事態が一変しました。まさに試行錯誤を繰り返しながら、全面的に副編集委員長に支えられての編集作業となりました。書評対象の著作の選定についても新たな規準を導入いたしました。ともあれ、こうして本号を皆さまに無事お届けできますことを大変嬉しく存じます。今回の経験を学会誌のあり方に反映させたいと思っておりますので、会員の皆様の忌憚のないご意見をぜひお寄せください。

2020年6月21日

日仏哲学会編集委員長 合田 正人

役員（2019年9月-2022年8月）

会長：安孫子 信

副会長：香川 知晶、檜垣 立哉

事務局長：杉村 靖彦

理事（2019年9月-2022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 正己、澤田 直、杉村 靖彦、杉山 直樹、谷川 多佳子、津崎 良典、中 真生、長坂 真澄、西山 雄二、檜垣 立哉、平井 靖史、廣瀬 浩司、藤田 尚志、村松 正隆、山田 弘明（五十音順）

編集委員（2019年9月-2022年8月）

合田 正人*、河野 哲也、藤田 尚志（以上二期目）、津崎 良典**、長坂 真澄、西山 雄二、平井 靖史（以上一期目）（編集委員長*、副編集委員長**）

Sommaire

Colloque en automne de 2019 : Revisiter la philosophie française au 19^e siècle (1) : acclimatation française de la philosophie kantienne

Naoki SUGIYAMA, Introduction	1
Masato GODA, Labyrinthe d'un "philosophe mort" : Charles Renouvier	3
Shusuke YAMANE, L'anti-kantisme chez Charles Renouvier et son influence sur William James	14
Naoki SUGIYAMA, Jules Lachelier et la genèse de l'idéalisme français	27

Résumé des communications au colloque en automne de 2019	39
---	----

Études:

Mika IMONO, Danser par l'intériorité : approche du mouvement dans la philosophie de Maine de Biran	45
Tatsuya OKIMOTO, La question de la morale chez Arnauld et chez Pascal	56
Takuma OBARA, La suppléantarité de la <i>Sittlichkeit</i> : la lecture d'« Antigone » dans <i>Glas</i> par Derrida	68
Yasuto KIYAMA, Le mouvement et l'acte chez Bergson – Bergson en face d'Aristote –	80
Katsuyuki KURIYAMA, L'« épiphénoménisme retourné » de Raymond Ruyer	92
Hidefusa KUROKI, La portée philosophique du réalisme : à partir d'une réflexion sur le néoréalisme dans <i>Cinéma</i> de Deleuze	104
Tabito KUWABARA, La vie des non-dupes – la résonance spéculative de Jacques Lacan et Maurice Blanchot –	115
Takehiro SAWAZAKI, Morale comme l'art de gouverner les hommes – la morale naturelle de d'Holbach, ou l'éthocratie –	126
Kosaku TOZAWA, Les niveaux structuraux de la « croyance » dans les deux tomes de <i>Cinéma</i> de Gilles Deleuze	138
Kohei NISHIKAWA, La modification de l'interprétation deleuzienne de Kafka et sa signification : autour de l'analyse de la loi	150
Hiroataka HIRAGA, Le mystique en tant que machine : la simplicité sur le processus évolutif et la nuit obscure chez Bergson	162
Arito FUKUI, La question du "lieu" chez Michel de Certeau : l'historiographie et la mystique	175

Comptes rendus	186
-----------------------------	-----

Opinions	265
-----------------------	-----

Éditorial	276
------------------------	-----

『フランス哲学・思想研究』第25号

発 行 2020 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

〒101-8301 東京都千代田区神田駿河台 1-1 明治大学文学部

合田 正人

頒 価 1500 円

Revue de Philosophie Française N° 25, 2020

Société franco-japonaise de philosophie

ISSN 1343-1773