2021

Revue de Philosophie Française

フランス哲学・思想研究

26

日仏哲学会

Société franco-japonaise de philosophie

目　次

2020年春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 II ——第二帝政と哲学者たち」

イントロダクション …… 村松　正隆　1

ボナパルティズム再考——フランス第 2 帝政の統治制度と理念に関する素描 … 髙山　裕二　3

共和主義哲学とカエサル主義——第二帝政下のジュール・バルニ …… 宮代　康丈　16

社会革命と「人間たちの政治」——第二帝政期におけるプルードンの思想展開の一側面
…… 伊多波宗周　28

第二帝政の試練に向かう哲学者たち——「第二帝政と哲学者たち」三つの報告へのコメント
…… 赤羽　悠　40

2020 年秋季研究大会シンポジウム報告「リズムの哲学——ソヴァネ、ベルクソン、マルディネ」

イントロダクション …… 平井　靖史　47

かたちと流れのあいだ——ソヴァネにおけるリズムのあらわれの問題 …… 山下　尚一　49

リズムの哲学がベルクソンに負うもの …… 藤田　尚志　61

眩暈から開放へ——アンリ・マルディネのリズムの哲学をめぐって …… 小倉　拓也　73

2021 年春季研究大会シンポジウム報告「感染症の時代の哲学——資材としての人間の身体」

イントロダクション …… 長坂　真澄　85

ＷＨＯという歴史——その「危機」に表現されるものについて …… 田中祐理子　88

遠隔時代における身体 シャマユー / レヴィナスとともに …… 渡名喜庸哲　99

ウイルス、病、身体——統治と他性のフーコー的視座 …… 坂本　尚志　112

2020 年春季・秋季合同研究大会一般研究発表要旨

デカルト「永遠真理創造説」と学知の基礎 …… 筒井　一穂　123

確実性としての真理——ハイデガーのデカルト解釈をめぐって …… 有賀　雄大　124

マルブランシュにおける物質による精神の比喩的説明について——コンディヤックによる批判を通して …… 竹中　利彦　125

初期ライプニッツの作用について——実体的結合の概念を手がかりに …… 今野　諒子　126

プルーストにおけるモード再考——フォルチュニの記号性 …… 三ツ谷直子　127

ジャン＝マリー・シェフェールのフィクション論における「模倣」について … 岡本かおり　128

ドゥルーズ『感覚の論理学』における「器官なき身体」の定義と、「力」 …… 内藤　慧　129

構造と存在の間に——フィリップ・デスコラの身体論 …… 小林　徹　130

『創造的進化』における「生命的な機械」の問題——クロード・ベルナールの未完の生命の生成論
…… 長戸　光　131

世界はどうやって構成されているのか——ジェイムズとベルクソンの唯心論的世界観の比較
…… 長谷川暁人 132
カンギレムの医学哲学における個体主義とその倫理学的射程 …… 藤井千佳世 133
もうひとつの〈欲望の倫理〉——ジャン・ナベールにおけるカント倫理学の再読解の試み
…… 福田 肇 134
レヴィナス『全体性と無限』における独我論的自我とその受肉 …… 吉野 斉志 135
初期デリダにおける「まなざし」と「声」 …… 森脇 透青 136
デカルトの観念説における二義性の意義——観念の形相的実在性・表象的実在性をめぐって
…… 榮福 真穂 137
ベルクソン『物質と記憶』第四章において物質の等質性はどのように可能か … 濱田明日郎 138
歴史とフィクションはどこで交叉するのか——リクール『時間と物語』における「歴史記述」論の
批判的再読解 …… 山野 弘樹 139
「宗教的なもの」を巡るデリダ思惟におけるカント …… 中間 統彦 140
ジャン＝リュック・ナンシーにおける身体論と言語について …… 市川 博規 141
ジル・ドゥルーズによるライプニッツにおける「劫罰に処されたもの」の解釈について
…… 佐原浩一郎 142
ジル・ドゥルーズにおけるシーニュと芸術的創造——プルースト論から『差異と反復』へ
…… 濱中 健太 143
『分裂分析的地図作成法』における「速度」について …… 尾谷 奎輔 144
リトルネロと主観性——ダニエル・スターンの乳児の主体形成論の知見から … 香川 祐葵 145
『意味の論理学』から『アンチ・オイディプス』へ——「器官なき身体」の観点から
…… 南 匠真 146

2021 年春季研究大会一般研究発表要旨

ミシェル・ド・セルトーと歴史叙述の詩学 …… 福井 有人 147
La chute des réseaux, la voie douloureuse de la « production de faits », la fin du monde commun : Bruno Latour en quête de la collapsologie optimiste …… Evgeny Blinov 148
私たちはファノンと南アフリカから何を学べるか——ファノンの解放思想、スティーブン・ビコ、ネルソン・マンデラ …… 河野 哲也 149
ドゥルーズとガタリ『哲学とは何か』第一部「哲学」におけるドゥルーズ「1980 年ライプニッツ講義」
…… 佐原浩一郎 150
奇形学の観点からみたダゴニェ哲学——ルネ＝ジュスト・アユイへの評価に着目して
…… 上野 隆弘 151
中期フーコーにおけるカンギレムの影響について …… 池田 信虎 152
何処から形而上学を批判するのか——ナンシーとハイデガー、時間性の問題を巡って
…… 小田麟太郎 153

デリダにおける定言命法の相続―― « Il faut » の作用を巡って …… 中間　統彦　154
年齢と時代――デリダの哲学教育論における「諸力の闘争」について …… 松田　智裕　155

公募論文

「確実性としての真理」――ハイデガーのデカルト解釈をめぐって …… 有賀　雄大　156
ガストン・バシュラールの力動的想像力――大地と空のあいだの垂直性 …… 上野　隆弘　168
ドゥルーズ『差異と反復』における時間の第三の綜合――円環、直線、そして捩れた円環
…… 氏原　賢人　179
デュフレンヌにおける美感的還元 …… 佐藤　香織　191
デカルト形而上学の論証の方法――類比の考察を通じて …… 佐藤　真人　202
「神は真理を変えうるか」――1630 年のデカルトの永遠真理創造説を再考する
…… 筒井　一穂　215
『差異と反復』における強度と個体化――ヴュイユマンのコーエン解釈を手掛かりに
…… 得能　想平　227
理由なき行為としての自由――ベルクソン『試論』における行為と自我との関係をめぐって
…… 中原真祐子　238
ベルクソン『物質と記憶』第四章において物質の等質性はどのように可能か … 濱田明日郎　251
『千のプラトー』における言語学受容について …… 平田　公威　263
自由からの解放――デリダの「ヘーゲル記号論」読解における「表現」の脱構築
…… 森脇　透青　275
歴史とフィクションはどこで交叉するのか――リクール『時間と物語』における「歴史記述」論の
批判的再読解 …… 山野　弘樹　287

書評

稲原美苗／川崎唯史／中澤瞳／宮原優編著『フェミニスト現象学入門――経験から「普通」を問い
直す』…… 横田裕美子　298
木島泰三著『自由意志の向こう側――決定論をめぐる哲学史』 …… 平井　正人　302
黒木秀房著『ジル・ドゥルーズの哲学と芸術――ノヴァ・フィグラ』 …… 福尾　　匠　306
河野哲也編著『ゼロからはじめる哲学対話――哲学プラクティス・ハンドブック』
…… 山野　弘樹　311
小手川正二郎著『現実を解きほぐすための哲学』 …… 村上　靖彦　315
酒井麻依子著『メルロ＝ポンティ――現れる他者 / 消える他者』 …… 本郷　　均　318
澤田哲生著『幼年期の現象学――ソルボンヌのメルロ＝ポンティ』 …… 酒井麻依子　322
松田智裕著『弁証法、戦争、解読――前期デリダ思想の展開史』 …… 小原　拓磨　326
御園敬介著『ジャンセニスム 生成する異端――近世フランスにおける宗教と政治』
…… 香川　知晶　330

宮﨑裕助著『ジャック・デリダ――死後の生を与える』 …… 荒金　直人　333
横田祐美子著『脱ぎ去りの思考――バタイユにおける思考のエロティシズム』
…… 佐々木雄大　337

会員の声

珠玉の教科書の誕生 …… 津崎　良典　341
「書評」欄について――疑義と提言 …… 中田　光雄　343
論文審査について …… 中富　清和　345

その他

日仏哲学会 2020 年度（2020 年 9 月－ 2021 年 8 月）活動報告 …… 347
日仏哲学会入会手続きについて …… 351
2022 年春季・秋季大会一般研究発表応募要領 …… 351
『フランス哲学・思想研究』公募論文応募規定 …… 352
「会員の声」投稿規程 …… 352
日仏哲学会若手研究奨励賞規定…… 353
日仏哲学会会則 …… 353
編集後記 …… 355
役員・理事・編集委員 …… 356
Sommaire …… 357

2020 年度春季研究大会　シンポジウム報告
テーマ：19 世紀フランス哲学の再検討 II――第二帝政と哲学者たち

村松　正隆

イントロダクション――輝かしい時代のくすんだ哲学？

フランス思想・哲学の歴史を俯瞰して眺めると、19世紀哲学がくすんだ印象を与えることは否めない。特に第二帝政時代はそうだ。この時期に「哲学」があったのか、と人は問うのではないか？　ある程度フランス哲学史に通じた人でも、この時期に執筆された哲学の代表的著作を挙げるのは難しいかもしれない。テーヌの『十九世紀フランス哲学者たち』（1857年――もっともこれは「哲学」を揶揄する書物だが）やラヴェッソンの『十九世紀フランス哲学』（1868年）などの名前は挙がるかもしれないが、そこから先は、となる。第二帝政期は哲学不毛の時代だったのだ、その後花開く第三共和政期の哲学（その一端は本誌第25号所収のシンポジウム記録「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」にみられる）への序奏といった意味合いしか持たない、といった評価も出てくるかもしれない。

そうした評価がなされる理由の一端は、第二帝政という時代の性格に求められるだろう。独裁的なナポレオン三世が強圧的な支配を行うが、経済的にはフランスが豊かとなる、哲学不毛の時代、というのが、一般的な第二帝政のイメージではないか？　もっともこうした評価には気をつけないといけない。ナポレオン三世は実質的には国民の支持を圧倒的に得ていたではないか。やや皮肉に言うのなら、人々はナポレオン三世を支持していたからこそ、「哲学」「思想」が前景から退いたのかもしれないのだ。

本シンポジウムは、そうした第二帝政期の状況を改めて問題にし、その中で「哲学」や「思想」の意義を再考することを目指すものであった。

髙山論文は第二帝政の支配システムが執行権優位の効率的なものであり、その経済政策や外交政策のゆえに、国民の支持を得たこと、そして大多数の国民が「主に経済的な欲求＝必要が充足されれば抵抗しなかった」姿を描き出す。この時代、人々は確かに「哲学」や「思想」に多くを求めなくなっていった。歴史上幾度となく繰り返された光景ではないか。

宮代論文は、スピリチュアリスムの流れにも位置付けられるジュール・バルニが第二帝政をカエサリスムと規定し、自律的な市民が道徳をもとに作り上げる共和国の理念を提出するプロセスを分析する。伊多波論文は、やはり第二帝政の批判者であるプルードンのその批判の論理を解き明かし、「フェデラリズム」（中央集権に対抗するための選択肢の一つだ）へと向かう姿を描き出す。

また赤羽論考は、各発表へのコメントを通じて、このシンポジウムにどのような意義があるのかを浮き彫りにしている（なお、シンポジウム当日の赤羽氏の質問は、発表者の本誌掲載の論考に反映されている）。一連の論考をお読みになる方は、最初に赤羽論考に目を通されると、全体の見通

しを得ることができるかもしれない。

本論考を通じて執筆者一同と企画者が示したかったのは、「第二帝政的なもの」が決して過去のものではなく、常に回帰するものであること（やや大袈裟な言葉遣いを用いるなら、ある意味で、これは近代の極限であるようにも見える）、そして、そうした「第二帝政的なもの」の問題点が、まさに同時代の批判のうちにこそよく見える、ということであった。

そして、このシンポジウムのいずれの発表も、その課題に応えるものであり、くすんで見える時代の思想が隠し持つ輝きへと私たちの注意を向けるものであった。

三つ、感謝の言葉を付け加えたい。

一つは、発表者とコメンテーターの皆さんに。今回は、お互いの相互参照ができるように、発表前に打ち合わせを何度か行い、また、本誌所収の原稿も、提出前に相互で参照し、可能な場合は註でお互いの発表に触れるようにした。もちろんその成果の有無は読者諸賢が判断なさることだが、私としては、こうした作業に快くお付き合いいただいた発表者の皆さんにここでお礼を申し上げたい。

二つ目は、会場校の京都大学のみなさまに。Covid-19の拡大防止のため初めてZoomで開催された日仏哲学会の研究大会であったが、行き届いた運営のおかげで、落ち着いて不安なく司会をすることができた。ありがとうございました。

そして三つ目は、シンポジウムに参加してくださった皆様に。PCのディスプレイに向かって話しかけてシンポジウムを進行するという状況の中、多くの質問をいただけたことは、私にも、また発表者の皆さんにとっても普段以上に嬉しいものであった。その場に居合わせること、呼びかけることがこれほどの意味を持つのか、と痛感した時間だったことを付け加えておきたい。みなさまに改めて御礼申し上げます。

ボナパルティズム再考
――フランス第2帝政の統治制度と理念に関する素描――

髙山　裕二

はじめに――「ポピュリズム」時代における再評価

今日、権威的民主主義を指す概念として「ポピュリズム」が多用されるが、フランスで一時期ある意味でそれに代用されたのが「ボナパルティズム」である（Hermet 2001）。それは固有名詞を冠するイデオロギーであって、特定の国や時代の現象と理解され、主に歴史学の対象とされてきた。そもそも同時代のマルクスやユゴーの批判、また第3共和政イデオロギーの流布によって、第2帝政とボナパルティズムの悪評は定着した。

しかし近年、第2帝政とナポレオン3世の再評価が進んでいる。それは次のように喝破したゼルディンの研究を嚆矢とする。「そろそろかれ〔ナポレオン3世〕の敵達の罵詈雑言をありのままに評価すべきであり、かれらがたまたま著名な人物だからといってそれだけで公平な歴史と認めるべきではない」（Zeldin 1958, 103）。「それゆえ、たとえボナパルティズムが時として他のどの政党よりも――得票の仕方についてなんと言われようと――もっとも多くの票を獲得しても、作家たちによってつねに激しくほぼ全員一致で攻撃されてきたのである」（Zeldin 1973, 140）。

「ボナパルティズム」について語源や定義の問題はあるが、本稿では基本的に第2帝政の統治制度と理念の総称とする[1)]。それは第 1 帝政のそれと根本的に異なる。第2帝政は制度・理念の面で「民主的」、具体的には普通選挙を前提とする体制だった。それは単なる形式ではなく、帝政下の政府は絶えず民意を注視し、実際に有権者から大きな支持を得た体制だったのである。『ボナパルトのブリュメール十八日』（1852年）の言うように、「保守的」分割地農民によってのみ支持された「例外的」体制ではない。それは諸階級から圧倒的な支持を得て選出された大統領によって樹立された「民主的」体制であり、なによりルイ＝ナポレオン（Louis Napoléon Bonaparte, 1808-73）自身の「思想」に基づくものだった。

本稿では、まずボナパルティズムのバイブルとも言える『ナポレオン的理念』（1839年）を中心にかれの著作[2)] を分析することで、「民主的」体制がかれの思想に基づいて執行権優位を目指し、それが帝政において一定程度実現されたことを確認する。そのうえで、それは実際には純粋な独裁ではなかったことを明らかにすることを課題とする。

近年の研究[3)] によれば、帝政の実質的な権力基盤をなしたのは主に旧秩序から連続する「社会的エリート」であり、かれらによって構成された統治機構は皇帝の支配の道具にとどまらなかった。むしろ、皇帝の執行権＝主導権を滅滅させるほどに大きな権力を握っていたのである。その意味で、ボナパルティズムは〈システム〉の支配と化していたのではないか。本稿では、これが産業化する時代の必要＝欲求に対応した支配であり、そのある種の「魅力」が体制への抵抗を困難にしたこと

を示唆する。なお、サン＝シモン主義的と言えるその経済政策については紙幅の関係上、本稿では扱うことができない[4)]。

以下では、まずルイ＝ナポレオンの著作の分析を通じてボナパルティズムの形成を追跡し、そのうえで、それが第2帝政の統治制度やその運用にどう反映されているのかを検証する。そして最後に、その統治の特質を〈システム〉の支配として析出することを目指す。

1．ボナパルティズムの形成

第 1 帝政が崩壊すると一家の運命は暗転する。母オルタンスは息子を連れてパリを離れ、各地を転々とするが、かれらには歴史的「使命」があると言って聞かせたという。そこで、青年ルイ＝ナポレオンも自分こそが皇位継承者であるという思いを強め、ナポレオン家の目指すべきヴィジョンを発表することになる。それが最初の著作、『政治的夢想』（*Rêveries politiques*, 1832）だった。

この小編で、亡命中の青年ルイは夢想する。今日乖離している統治者と人民との結合、ナポレオンと共和国の結合を、である。かれにとって〈独裁〉と共和政や民主政は矛盾しない。いや、対立させないようにしなければならない。そこで今必要なのは、現代人の必要に応えることと同時に、それを可能にする強い政府＝統治である。

まず、その体制が「自由」であるために「すべての国民が等しく国民の代表者の選挙に参加する権利を有しなければならない。すなわち、決して買収されることなく、迎合したり偽ったりしない大衆（マス）があらゆる権力の源泉でなければならない」（R:381）。ここでは自由が選挙への参加と同一視される一方、代表者を選ぶ大衆が権力の源泉、支配の正統性であることが強調されている。加えて、国家に欠かせないのは、すべての階級に「豊かさ」を広げることだとされる。そのために、「減税するだけでなく、政府が安定して見えることも必要で、市民を落ち着かせ、将来を当てにできるようにしなければならない」。

人民、立法府、皇帝、三つの権力が調和しなければならないとも言われるが、それぞれの権力間の関係性は明確ではない。ルイ＝ナポレオンによれば、肝心なことは治者と被治者が調和することであり、そのために「元首が全体の意志に従って統治する（le chef gouverne d'après la volonté de tous）」ことだ（R:383）。このようにルイ＝ナポレオンの思想はその初期から単純な民主主義でもなければ独裁主義でもないが、かれの夢想した統治において人民がきわめて重要な役割を担うのは疑う余地がない。2年後の母への手紙でも、「普通選挙が国家の根本法でないかぎり、国民代表は特殊利益の代表でしかないだろう」と書き、普選が政治の基本になければならないと強調している（Girard 1986, 30）。そこには、叔父の思想の模倣などではなく、同世代の青年と一見類似した共和主義への憧れにも似た感情が見え隠れする。

1836年10月、ストラスブール駐屯地で最初に蜂起するが、その当日に掲げられた宣言文にも次のように書かれてあった。「私は庶民の出であることを誇りにし、私を王位へと運命づけた400万票を誇りにして、あなたがたの面前に人民主権の代表者として進み出るのです」（Anceau 2012, 68）。ここに見られる統治理念を体系的にまとめたのが『ナポレオン的理念』（*Des idées napoléoniennes*, 1839）である。同書は出版されるや国内外で大きな反響を呼び、数ヶ月で3刷、6

つの翻訳が刊行された。

表紙にはナポレオンの言葉として、「古いシステムは限界にきているが、新しいシステムは定着していない」という一文が掲げられた。これもルイの同世代に共通する問題意識と重なる。

『ナポレオン的理念』（以下『理念』と略す）で最初に強調されるのは、ナポレオンがフランス革命の遺言執行人だということである（IN:11-12）。かれは新しい理念の救世主（メシア）であり、人民と感情面で一致した存在であるという（15）。そこで、新たに主張される論点は次の3点に要約できる。

（1）党派や政党の否定。『理念』によれば、お互いが反目する党派は自由の敵であり消滅されなければならない。もともと最初に〈ナポレオン〉の到来が希求されたのも、人びとが絶えざる議論に嫌気がさしたからだった（IN:99）。今必要なのは党派の卑小な情念を超越した皇帝の至高権力である（35）。そして、平和・秩序・正義の原理のもとに国が再組織化されなければならない（38）。

（2）「市民的栄光」の追求。今ボナパルトから導出されるべきは戦争の理念ではない、そうルイ＝ナポレオンは主張する。「ナポレオン的理念は戦争の理念ではない。社会的・産業的・商業的・人類的な理念である（L'idée napoléonienne n'est point une idée de guerre, mais une idée sociale, industrielle, commerciale, humanitaire.）」（IN:184）。一言で言えば、新しい（モダンな）帝政は「軍事的栄光」に代わって「市民的栄光」という、戦争ではなく産業の推進を政治の基本理念としなければならない。これがボナパルティズムの核心となる。

『ナポレオン的理念』では、すべての国には個別と一般の利益があるとしながら、貴族に代わって後者を保守するのが世襲の皇帝であると強調される。唯一の目的は国の繁栄であり、そのために国民のあらゆる能力が動員されなければならない。そこでは個人の利益に対して共通の利益が優先される（IN:166）。また、この繁栄を達成するために秩序が維持されなければならないという。

（3）執行権力の優位。『理念』では、民主的な基盤を持つ元首が統治権力を掌握する集権的体制が望ましいとされる（IN:44）。立法権力に代わって人民の第一の代表者という称号を皇帝はもつ（100）。かれは世襲で、上院は指名され、行政は役人としての能力で選抜される（101-110）。後述するように、ここには第2帝政の構造がすでに想い描かれている。

さらに、体制を支える〈システム〉について論じることを忘れていない。「本質的なことはシステムを採用することであって、憲法を作成することではない」（IN:31）。それは「民衆的原理に基づき、〔国家を〕創設するのに必要なあらゆる強制力」と柔軟性を備えたものでなければならないという。もはや特権階級のいないフランスでは新たに社会を組織化する〈システム〉が不可欠であり、それを担うのは行政組織である。それは階級制をなし、その頂点に民主的選挙によって選ばれた皇帝が立つ。これを「民主的階級制」と呼ぶ。

結局、ボナパルティズムは「基礎は民主的」、「組織は階層的」と要言されうる（IN:113）。「それは」、と監獄の中にいたルイ＝ナポレオンは論稿「選挙制度」（執筆時期不確定）で述べる。「一言で言えば、階層的・民主的組織（une organisation hiérarchique et démocratique）である」（SE:397）。

2．1852 年体制と執行権優位

ナポレオン1世の甥とされる男が政治史上に登場するのは、2月革命後の臨時政府の失政と6月暴

動の混乱の最中である。その際、〈ナポレオン〉の名が威力を発揮したことをまずは確認しておかなければならない。背景には、〈ナポレオン〉が伝説化し人気が再燃していたことがある。

こうした世論を背景に、ルイは1848年9月17日に行われた補欠選挙に初めて立候補しトップ当選を果たす。従来の新聞は右（王党派）も左（民主派）も批判を強めるが、新聞よりもポスターによって支持を伸ばしたルイ＝ナポレオンは5県で当選、パリ（セーヌ県）でもトップ当選を果たした。銀行家で前体制でも議員を務めたアシル・フールドの7万8千票に対して11万以上の得票だった。これはナポレオンへの支持が「田舎」だけではないことを証するものである。主要メディアはその成功の原因を分析することができず、ジャーナリズムの誘導の失敗と結論づける始末だった（Tudesq 1965, 90-95）。

迎えた12月10日の大統領選挙、ルイ＝ナポレオンは最有力候補だったカヴェニャック将軍を大差で破って圧勝した。553万4,520票、なんと投票者数の74・2%、有権者数の55・6%を得票（パリでも58%を得票）し、直接選挙で絶対過半数の支持を獲得したのである。それはよく指摘されるように、かれが秩序保証のいわば記号だった面があることは否定できない（Zeldin 1958）。とはいえ、幕開けしたイメージ選挙にルイが勝利した事実は重い。かれは既成政党や議会政治家を批判するとともに、〈名〉から連想される軍事について強調しなかったことも、かれ個人の才覚を示している。「秩序」保証だけを期待するなら、例えばトクヴィルが「現実的」選択肢として支持したカヴェニャックが勝利してもよかったはずだ。しかし、国民の欲求をよく理解していたのはルイ＝ナポレオンのほうだった。議員に初めて立候補した際のポスターには次の一文が掲げられていた。「そう、人民に選ばれた者は商業、産業、繁栄のために選ばれた者でもあってもらいたい。万人に認められたその名が、赦しと和解の第一の保証であってもらいたいのだ。なぜなら、諸階級の和解がなければ平和も産業も信用もなく、あるのは貧困と無秩序だからだ」（Tudesq 1965, 87）。

3年後、再選が禁じられた共和政憲法下でクーデタが決行される。このとき宣言された「人民への訴え」でも、ルイ＝ナポレオンは次のように主張した。「その使命は、国民の正統な必要（les besoins légitimes du people）を満たし、破壊的な情念からそれを保護することで、諸革命の時代を閉じることにある」（「1851年12月2日の宣言」）。かれはみずからの使命を国民の欲求＝必要を充足させることと自覚し、それをかなりの程度実現したと言えるのではないか。

続けて行なわれたクーデタの是非を問う国民投票（プレビシット）でも、圧倒的な多数の国民から支持された。有権者の80%を超える投票で賛成票を投じた国民が92%、748万1,231人、約750万人いたのである。この際に一部間接的に圧力が加えられたと言われるが、ナポレオンを支持したのは「保守的」農民や「フランス人がボエームと呼ぶ大衆」だけではなかった（cf. マルクス2008, 177; 104）。多くの都市労働者に加えて王党派の論客たちが支持を表明したのだ。例えば、カトリック系新聞『ユニヴェール』は社会主義の脅威を語りながらクーデタを支持した。その判断基準はカトリック・リベラルのモンタランベールの言葉に象徴される。「私は選択した。叛乱に対して権威を、破壊に対して保守を、社会主義に対して社会を支持する」（Aprile 2000, 217-218）。

ルイ＝ナポレオン大統領はクーデタに際して5つの項目からなる「人民への訴え」という宣言を発表した。そこには「元首」としての大統領のほか、大臣、国務院、立法院、第二院（元老院）、

主要な4つの政治制度（機関）が出揃っている。これが国民投票によって国民に提案、支持された後、1852年憲法の土台となる。その第1条には10年任期の大統領（Un chef responsable nommé pour dix ans）という規定が置かれ、任期の変更という「改正」手続きを経た同憲法は、いわば「合法的」に独裁的体制を打ち立てたことになる。ここで、「合法性と正統性 légalité et légitimité」の問題に深入りすることはできないが、この点でもう一つ重要な変更は憲法第3条だろう。「共和国大統領は、大臣、国務院、元老院および立法院を使って（au moyen de）統治する」。要するに、主要な4つの機関が大統領に従属し、それだけ元首に権力が集中した体制だということである。『理念』に言うように、「組織は階層的」でなければならないのだ。それでも、大統領及び立法院議員は普通選挙によって選出されるため、「民主的」独裁とさしあたり言える。「基礎は民主的」なのだ。

帝政期、国民投票に代わって帝政の正統性を担保したのは議会選挙である。1852年2月の最初の選挙結果は、261議席中共和派で当選したのはわずか3人、有権者980万人中520万人あまりが「公認候補」に投票した計算になる。棄権率が37％と非常に高いことは無視しえないが、それでもこの圧倒的な勝利は政府の「介入」だけでは説明できない。エリック・アンソーが指摘するように、この十分すぎる勝利の背景には秩序や財産を保証してくれる政府への有権者の満足があった（Anceau 2002, 84）。また、過去6年続いた経済不況からの脱却、多くの選挙区での対立候補の不在がその結果に影響を及ぼした。そこで、普通選挙は「民意」を示す重要な機会をなしていたのは確かである。定期的に実施される選挙によって政府は有権者の声に敏感にならざるをえず、それゆえにその選挙区で不人気な影響力のない候補者を除外したのだ（Ménager 1988, 208; 210）。

同年11月、元老院は帝国再建を問う国民投票を実施するという決議を可決、国民投票でまたもや圧倒的な支持を受けて帝国再建が承認された。ほぼ8割の投票率で800万人近くの96％以上が支持、3％程度が不支持の票を投じたのである。やはり有権者の20％、200万人以上が「棄権」という選択をしたのは無視できないが、そのことがこの体制を大多数の人びとが支持したという事実を否定することにはもちろんならない。むしろ問題は、ただ「民主的」かどうかではなく、民主的要素と独裁的要素の両立とその実現可能性をルイ＝ナポレオンが見事に（少なくともスタートでは）示したことである。

逆に、2月革命後の普通選挙が初めて実施された際に敗北した左派（共和派）の側で、例えば「普選、それは謎であって不可思議であり続ける」と言ったラマルチーヌや、「われわれは今日、普選によっては権力を制することはできないだろう」と書いた雑誌『共和国』（11月20日）、それを「欺瞞」と断じたプルードンに代表されるように、どれほど多くの思想家が「民主的」だったか、現実の人民の声に忠実だったのかは再考に値する。近代民主主義の黎明期、選挙手法に種々欠陥があったとはいえ、自分たちの主張が通らないとマルクスやユゴーのように相手をペテン師と言って糾弾する一方、かれらを支持しているのは騙された民衆で、真の人民ではないと言って憚らず、「現実」から離れて人民＝民衆を理念化・理想化したことは忘れえない歴史である[5)]。

これに対して、ナポレオン3世は目の前に生きる国民の支持にこだわり続けた為政者だった。しばしば皇帝の肖像画が作成されたが、例えば1867年のものにはナポレオン1世500万票、3世750万票と付された（Lerch 1982, 298）。ここには、〈ボナパルト〉の統治が「民意」に基づいている

ことの確認とともに、叔父に比べても多い自身の支持への自負が窺える。

もちろん、『理念』から予想されるように、第2帝政の統治制度は純粋な民主制度ではない。その執行権優位の支配はさしあたりデクレ（大統領令）の支配と特徴づけられる。憲法の大統領の規定（第3章）で、「共和国大統領は国家の元首である」で始まる第6条にはこう書かれてある。「大統領は、陸海軍を指揮し、戦争を宣言し、講和・同盟・通常の条約を締結し、すべての官職を任命し、法の執行に必要な規則や命令を制定する」。最後の一節に注目したい。ここで、大統領の発する規則や命令（デクレ）がある意味で法と同等に置かれているのである。

この執行権優位の支配において、無二の役割を果たすのは軍隊ではなく内務省直属の警察である。数字だけを見ても、帝政期に軍隊の数は36万でほぼ横ばいで推移したのに対して、警察の数は5千から1万2千へほぼ倍増した。プレシスの指摘するように、都市の治安に当たる警察の増大は、都市の拡大にともなうもので、第3共和政でも継続したとはいえ（Plessis 1973, 59-60）、警察の数の倍増はその「警察国家的」支配の側面を示していよう。

他方で、1860年代になると言論統制が緩和された。確かに68年には極左の社会運動家のような一部の勢力の弾圧、検挙が強行されたが、重要なことに、それが多数の国民にとっては恐怖政治のように感じられることはなかった。また、言論の統制以前に新聞の大衆化という問題、ある意味ではより深刻な問題があった（最初の大衆紙『プチ・ジュルナル』は1863年に創刊）。つまり、一応誰もが新聞を読める時代になったが国民の多くは最後まで新聞を読まず、読むとしても自分の選好に合ったものだけを読む傾向が生まれていたのである。そのことが、規制がそれほど組織的ではなかったこと以上に、体制への多数者の支持の背景をなしていたのである（Price 2001, 177）。

3．〈システム〉の支配――「商品のオリンピック」と《執政権》支配

確かに、強力な執行権者の命令による支配を「独裁的」体制とみなすのは自然である。しかし、第2帝政下では支配されるはずの社会、世論の影響は大きく、それに対応する専門化した統治機構、〈システム〉が出現していたのではないか。そして、それを担ったのは旧秩序から連続する「社会的エリート」だったのではないか。最後にこの点を検証してみたい。

第2帝政は世論の上に成立し、それをつねに意識せざるをえなかった。この点で、象徴的なのは、帝政への支持を強固にするため、クリミア戦争と同時に推進された万博の誘致である。その目的は、新しい権力への世論の支持のテコ入れであり、祝祭的な効果だった。そのため、「この見世物は純粋に歓喜と栄光を広め、国民を恍惚とさせねばならなかった」。ナチスドイツの亡命知識人クラカウアーは後にそう語っている（クラカウアー 1995, 120-121）。

民衆を酔わせることだけが目的ではない。製品・商品の展示において他国と競い、産業を発展させることも万博の目的だった。実際、英国に競争力で対抗しうる製品を展示できたのはフランスのみで、特に製鉄・鉄鋼の分野で目覚ましい発展があった。「商品のオリンピック」と呼ばれる所以である（鹿島2000）。また、このとき合わせて議会に上程された自由貿易関連法は廃案となったが、皇帝はこの機会を利用して議会を解散（1857年6月）、政権側が圧勝した。当選した267人中253人が政権の支援を得た候補で、得票は550万票、反対はわずか66万5千票だった。

テレビやラジオのない時代、祝祭的なイヴェントの様相を呈した全国遊説が果たした役割も大きいが、それでも、ナポレオン3世の支持の基礎をなしたのは産業であることは間違いない。実際、全国の選挙区の支持の分布はかなり経済動向に左右された。そこで、ルイ＝ナポレオンの最初の立候補のポスターに掲げられた所信に産業重視が打ち出されたことはすでに確認したが、クーデタ後、人民を利用するだけの2月革命の共和派（社会主義者）の「暴徒」たちと自身との差異を強調するために作成されたシャンソン「労働者の歌」にも、その理念がはっきりと伺える。「産業、商業はやがて再び繁栄する／才能は開花し、われわれの不幸は解消する／それがかれの望み、フランスの至る所で成功が見られること」（Ménager 1988, 158）。

クリミア戦争の「勝利」後、オーストリアとの戦争、アフリカやアジアでは中国やインドシナ半島での植民地獲得戦争、さらにアメリカ大陸では大西洋の東西を繋ぐというサン＝シモン主義的夢想に囚われたメキシコ遠征など、「軍事的栄光」をナポレオン1世の甥も追い求めたのは確かである。この点で、外交的成功による国威発揚が第2帝政の支持の基盤をなした面があることを否定することはできないし、その必要もない。とはいえ、「〈ナポレオン的観念〉の頂点は、軍隊の優越である」というマルクスの評言（マルクス2008, 186）に縛られることで見落とされるのは、この政権を維持させた基因はやはり経済的成功だったということである[6)]。後でも触れるように、産業化する社会の需要を反映した政府は軍政改革に消極的で、国民軍も事実上廃止（軍隊の専門化＝職業軍人化という時代の要請もあったが）、国民は徴兵を忌避したのだった。

「行政」支配は産業化する時代の広範な必要に対応せねばならず、その点で大統領個人の命令だけで成立しえたわけではない。週2回定期的に開催される閣議にナポレオンはいつも静かに耳を傾けたという。11人の閣僚は、帝政末期までほとんど同じ人間40人で持ち回りのように構成された。この支配は、「副皇帝」と称されたルエールら側近に権力が意外に集中した支配だったのだ。この点で顕著なのは、金融と財政全般を担う大臣ポストが共に王党派で銀行家のフールドとピエール・マーニュとによって帝政期のほとんどを占められたことだ。1852年体制の設立意図からすれば、大臣も皇帝の支配の道具にすぎないはずだったが、実際は大臣の力は非常に大きかった（Price 2001, 55）。その主要な理由の一つに、産業化と国民の要求に対応する「行政」支配は実務経験とそれに裏づけられた専門知識をもつ人材を必要としたことが挙げられる。

確かに、「行政」の支配と言っても、それを現代の「官僚制の支配」と同一視することはできない。マックス・ウェーバーが後に警告するような行政の専門化は進展の途上にある一方、政府ないし内閣（それを担う政治家たち）の影響力が増大した。その意味で、本稿の言う〈行政〉の支配は官僚制と同定されがちな行政業務の執行権（pouvoir administratif）を超えた執政権（pouvoir exécutif）の支配を含意する[7)]。とはいえ、政府への権力集中を可能にしたのは、業務の専門化とそのための人材の必要だったことに変わりはないだろう。

立法過程で3度介入し、ある意味で内閣以上の権限を有した国務院（コンセイユ・デタ）も、出身階層で見ると貴族と中上流ブルジョア層によって占められ、参事官の起用も皇帝による政治任用よりも院内部の起用のほうが多くなっていった。この事実は、行政の専門化に対応した技量を持つ人材が必要とされ、かれらの支配が強化された様相を示している（Wright 1972）。

さらに、全国に派遣された知事も、皇帝個人の意志を貫徹させる道具として必ずしも機能しなかった。1852年3月25日デクレは、知事に各県のすべての行政業務を担わせ、112の分野で決定権を認めた。以後、中央政府に任命される「小型の皇帝」が、人口3千以下の自治体の市町村長と助役の任免権を一手に握り、地方行政を統括していった。それでも、知事が集権の「道具」となったことが、皇帝による〈独裁〉体制を保証したわけではない。まず知事の出身階層を見ると、1852年には半数以上が貴族で、残りはほぼブルジョアジー、いわゆる既成権力層＝「エスタブリッシュメント」によって占められていた。帝政期に貴族出身者の割合は減少し続けるが、それでも全体で4割を占め、またその分増えたのはブルジョアのなかでも上流の階層だったのだ。かれらは政治というより「行政への指向」をもっていた。それは帝政下の知事のほとんど（220人中178人）が副知事からの昇進・任命だったことを考えれば当然だろう。こうして、知事は行政の必要に対応するいわば専門家集団と化していたのである（Leclère; Wright 1973, 181; 187; 179）。

このことが意味するのは、かれらは支配の道具となりうるが、皇帝という生身の人間に仕えているという意識が強いわけではなく、体制の政治理念に染まっているわけでも決してなかったということである（Price 2001, 84）。むしろ、本来社会経済的に「保守的」であるという点では「独裁的」改革には障害になりうる存在だった。

最後に、第2帝政が既成秩序の上に成立していた事実を改めて確認しておきたい。第2帝政の全議員の略歴を追跡したエリック・アンソーの労作によれば、第2帝政の総計613人の代議士の出身階層でつねにもっとも高い割合を占めたのは貴族だった。家系が旧体制に遡る貴族で、その割合は1857年の選挙では約5割に上った（Anceau 2000, 83）。また、同選挙を境に貴族の割合が減る一方で、その穴を埋めたのは上中流ブルジョアジーだった。ある意味では、「エスタブリッシュメント」を批判して大統領の座についたナポレオンの支配は、「エスタブリッシュメント」の上に立脚した支配だったと言える。一例として、皇帝は彼らの意向に沿うかのように有償の兵役免除法（1855年）を成立させ、また議会に譲歩して小規模の軍縮（1865年）を受けいれ、翌年の軍政改革も挫折したことを挙げることができる（Kovacs 1946, 221-230）。

貴族とブルジョア、両階級を「社会的エリート」とプライスは総称しているが、かれによれば、ルイ＝ナポレオンの体制は社会的エリートによって9割が占められた体制だった[8)]。かれらには保守すべき利益があり、みずからの必要のために体制に従ったのだ。そのことは、体制に安定と秩序をもたらす一方で、皇帝の「ブレーキ」として機能することにもなる。皇帝の「独裁的」意志、デクレ支配の理想と、代議士ないし上中流階級がかつてない影響力を有する現実とのあいだには、あまりにも大きな懸隔があった（Leclère; Wright 1973, 311）。この意味で、第2帝政下で進んだ「執政権」支配は〈独裁〉とは区別されるべきである。独裁者とも言われる強力な執行権者の支配のもとで、指導者の顔の見える〈独裁〉というよりも、政府や内閣のもとで専門家にしかわからない「匿名の支配」が生成しつつあった。『理念』で説かれた〈システム〉の支配がその創造者であるはずの〈ナポレオン〉まで呑み込んでしまったとすれば皮肉である。

もっとも、この「民主的」体制には二つの選挙が存在し、立法院選挙での現職議員ないし社会的エリートへの支持と国民投票でのナポレオン3世本人への支持はしばしば乖離し、前者への不満が

大きくても後者への期待は大きかった。帝政が崩壊した年に行われた国民投票で750万人が皇帝ないし帝政を支持したという結果が示しているのは、大多数の国民は裏切られていても期待した事実である。このことは、「行政」支配が〈システム〉化したとはいえ、「英雄」への期待がその機能を補完し続けていたという構図ができあがっていたことを暗示しているかもしれない。

おわりに――「柔らかな」専制？

「それは絶対的できめ細かく規則的で用意周到、穏やか（doux）である。……行動を強制することは稀だが、人びとが行動することには絶えず反対する。破壊はしないが、始めることを妨げる。暴虐に振る舞うことはしないが、邪魔をして抑え込み、無気力にさせ、意気阻喪させ麻痺させる。ついに各国民は臆病で器用な動物の群れにすぎなくなり、政府はその牧人となる」（Tocqueville 1991, 837）。

ここまで検討してきたフランス第2帝政の統治は、トクヴィルの言う「穏やか＝柔らかな」専制と似ているかもしれない。むろん、それは権威主義的だったが、そこまで組織化されることなく、なにより「民主的」だった。それは普通選挙による支持を得ていたことと同時に、その背景として有権者の欲求＝必要に対応した支配だったことを含意する。国民の多くは「豊かさ」を享受し、その統治を圧政的と感じることはなかった。この帝政は熱狂がないというわけではなく、元首への狂信的な支持がある一方で、約20年間続いた帝政の強靭さの理由はなにより、その基底をなす〈システム〉にあったのではないか。それゆえ、抵抗はいっそう困難になる。それをひとつ象徴するのは、1863年の選挙でプレヴォ＝パラドルやエドゥアール・ド・ラブレーらが反体制を旗印に王党派と共和派を糾合しようとした〈リベラル〉の試みも国民の大きな支持が得られず、敗北した事実である（髙山2020）。大多数の国民は主に経済的な欲求＝必要が充足されれば抵抗しなかった。ただ、トクヴィルが懸念したのは、そこで国民が抵抗しないということよりも、かれらが知らないうちに抵抗する気力を失ってゆくのではないか、ということだったが。

ボナパルティズムを「カエサル主義」と呼んだ同時代の哲学者たちはもとよりその後の第2帝政研究も、強力な執行権者像に囚われてきたのかもしれない。だが、統治は社会の欲求を反映した〈システム〉に依拠し、それはしばしば執行権者の「独裁的」意志を離れて作動した。こうした視点は、今日世界を席巻する「ポピュリズム」と呼ばれる現象を分析するうえでも有意味ではないだろうか。「ポピュリズム」と言われるとき、ポピュリストと呼ばれる政治指導者や、その一部の熱烈な支持者の過激な言動がどうしても注目されるが、それでは見失われる民主主義の病理への視座が提供できると考えられるのである。

ともあれ、今ボナパルティズムを再評価する目的は、ナポレオン3世やその体制を礼賛することではもちろんなく、それが国民の多数によって支持されていたという事実、その理由を（ゼルディンの言葉を使えば）ありのままに直視することである。そのうえで、繰り返される民主主義の問題を浮かび上がらせ、できればそれに楔を打ち込むことにあるはずだろう。

【謝辞】

本稿は、日仏哲学会2020年春季・秋季合同大会シンポジウム「第2帝政と哲学者たち」の報告原稿を加筆・修正したものである。報告の貴重な機会を与えてくださった村松正隆氏をはじめ大会関係者の皆様、また登壇者の伊多波宗周、宮代康丈、赤羽悠の各氏に頂戴した有意義なコメントに対して、この場を借りて深く感謝を申し上げます。

註

1)「ボナパルティズム」の語源や定義に関する詳細はここでは省くが、それが「ナポレオン主義」としばしば混同される点については注意を要する。ボナパルティズムは一般的には辞典でも説明されるように、ナポレオン・ボナパルト個人を崇拝する立場やその一族の支配を支持する立場を指すことが多いが、これを真にイデオロギーとして体系化したのはルイ＝ナポレオンであって、前者の「ナポレオン主義」は後者において決定的に変容したのである（Anceau 2012, 246）。戦後日本の歴史学では――マルクス（主義）の影響を消極的であれ積極的であれ受けるかたちで――、以前からボナパルティズムはルイ＝ナポレオンの体制に限定して用いられてきた。例えば、政治・経済史研究におけるこの分野の先駆的な業績と言える中木（1971）のほか、柴田（1983）がある。また思想史では、西川（1984）所収の諸論稿がある。ただ、そこにルイ個人の思想を含めるかどうかは論者によって幅があるのに対して――特に柴田（1983）ではそれを第 2 帝政の統治構造にほとんど解消してしまっている――、本稿ではルイ＝ナポレオンの「思想」が体制に反映されているという立場からボナパルティズムを解釈し、その一貫性を重視する。他方、実際の歴史でボナパルティズムがよくナポレオン 1 世やその皇帝崇拝を指して用いられた一因として、1850 年初出の新語「カエサル主義 césarisme」が同時代に流行し、これが第 2 帝政の体制や理念の分析・批判でしばしば使用されたことがある（同年に刊行された『カエサルの時代』（*L'ère des Césars*, Bruxelles: Auguste Pagny）の著者 Auguste Romieuu がナポレオン主義者だったことはこの点で象徴的である）。その批判の一例として、同誌掲載の宮代論文のバルニの思想分析を参照されたい。また、ナポレオン 3 世失脚後、第 3 共和政初期の議会でナポレオンの記憶を喚起しながら共和国に反対し、帝国や王朝の復活を主張する党派「ボナパルティスト」が形成され、後世にはこの面が強調されたことも、ボナパルティズムが「ナポレオン主義」とほぼ同義で用いられた原因だろう。帝国後も含めボナパルティズムの概念史の概説として、Bluche（1981）がある。

2) 本稿でその一部を扱うルイ＝ナポレオンの著作の引用には下記の略号を用い、『ナポレオン的理念』（Louis-Napoléon 1839）以外は『ナポレオン 3 世著作集』（Louis-Napoléon 1854-69）第 1 巻の頁数を付す。R: *Rêveries politiques*（1832）; IN: *Des idées napoléoniennes*, 1839; SE: *Du système électoral*.

3) Dansette（1961）以降、マルクス主義史学や第 3 共和政史観によって一貫して否定されてきたナポレオン 3 世の統治を評価する政治・経済史研究が発表されるようになったが、皇帝の独裁すなわち強力な執行権力者像を前提とする点では従来の研究と共通だった。これに対して Plessis（1973）や Girard（1986）以降、近年では Price（2004）や Anceau（2012）らに代表される政治・社会史的アプローチ研究では、帝政の権力基盤に着目することを通じて独裁的な権力支配という固定観念に修正を迫っている。その場合、第 2 帝政の統治の性格が〈人民的ボナパルティズム〉と〈名望家的ボナパルティズム〉という二

つの類型によってしばしば説明されるが（柴田 1983, 371）、第 2 帝政において両者は矛盾することなく、むしろ重なりあっているところにその統治の特質がある。それは皇帝の単なるプラグマティックないしオポチュニスティックな態度ではないことは、ルイ＝ナポレオンの統治思想、とりわけサン＝シモン主義的側面に着目することで明らかになるだろう。この点に関する国内の先駆的な業績として、鹿島（2010）がある。

4) フランス第 2 帝政の統治制度と理念は、その経済政策をサン＝シモン主義の影響に着目しながら分析しなければ十分に解明できないが、報告者はその分析を今回の考察と合わせて後日公刊する予定である。それは「統治」概念を歴史的に転換するものだったと考えられる。その転換が意味するのは、Senellart（1995）の言葉を借りれば、「人や財の行政という広い意味での “économie” の面での実際の政策」に関わる統治の次元の誕生ということになるが、それを思想史上で転換させたのがかれの言うようにホッブズだったとしても、それをある意味で現実に成し遂げたのはフランス第 2 帝政であるというのが本稿の著者の見立てである。

5) 現実の民衆と向き合ったプルードンの別の姿、その哲学的構想については、伊多波報告（同誌掲載）を参照されたい。

6) 第 2 帝政を維持させた真のエンジンである経済政策とその理念については、紙幅の関係上、別の機会に論じる予定である。註 4 も参照のこと。

7) 政治的指導者（大統領あるいは首相）が行政の業務機関としての「執行権（pouvoir administratif）」を超えて、立法権限などを合わせ持つ「執政権（pouvoir exécutif）」を担うようになっている国内外の政治情況と近年の研究動向及びその問題点については、石川（2006）を参照されたい。なお、本稿ではフランス第 2 帝政を事例に、政府の権限が増大してゆくとともに、その指導者個人の影響力（主導権）は拡大するのではなく、むしろ縮減してゆく可能性を論じる。

8) 第 2 帝政の体制が旧秩序の「名望家（notables）」に依拠していたことは従来から指摘されてきた。例えば、柴田（1983）を参照。しかし後述するように、近年その点はデータを交えてより詳細な検討に付されるなかで、伝統的な地主階級を連想させる「名望家」よりも広く実業家や専門技術者等を含む概念として「社会的エリート」の方が用いられる傾向がある。「社会的エリート」については、Price（2004, ch.1）を参照。

【参照文献】

［外国語文献］

Anceau, Éric (2000). *Les députés du Second Empire: prosopographie d'une élite du XIXe siècle* (Paris: H. Champion).

— (2002). *La France de 1848 à 1870: entre ordre et mouvement* (Paris: Poche).

— (2012). *Napoléon III: un Saint-Simon à cheval* (Paris: Tallandier).

Aprile, Sylvie (2000). *La IIe République et le Second Empire: 1848-1870, du Prince président à Napoléon III* (Paris: Pygmalion).

Bluche, Frédéric (1981). *Le bonapartisme* (Paris: P.U.F.).

Dansette, Adrien (1961). *Louis-Napoléon à la conquête du pouvoir. Histoire du Second Empire* (Paris: Hachette).

Girard, Louis (1986). *Napoléon III* (Paris: Fayard).

Hermet, Guy (2001). *Les populismes dans le monde. Une histoire sociologique (XIXe-XXe siècles)* (Paris: Fayard).

Kovacs, Arpad F. (1946). "French Military Institutions before the Franco-Prussian War," in *The American Historical Review*, 51 (2), pp. 217-235.

Leclère, Bernard; Wright, Vincent (1973). *Les Préfets du Second Empire* (Paris: Armand Colin).

Lerch, Dominique (1982). *Imagerie et société, l'imagerie Wentzel de Wissembourg au XIX^e^siècle* (Strasbourg: Librairie Istra).

Louis-Napoléon (1839). *Des idées napoléoniennes* (London: Henri Colburn Libraire).

— (1854-69). *Œuvres de Napoléon III*, vols. 1-5 (Paris: Plon, Amyot).

Ménager, Bernard (1988). *Les Napoléon du peuple* (Paris: Aubier).

Plessis, Alain (1973). *De la fête impériale au mur des fédérés, 1852-1871 (Nouvelle histoire de la France contemporaine, t. 9)* (Paris: Seuil).

Price, Roger (2001). *The French Second Empire, An Anatomy of Political Power* (Cambridge: Cambridge University Press).

— (2004). *People and Politics in France, 1848–1870* (Cambridge: Cambridge University Press).

Senellart, Michel (1995). *Les arts de gouverner: du regimen médiéval au concept de gouvernement* (Paris: Seuil).

Tocqueville, Alexis de (1992). *De la démocratie en Amérique I, II, Œuvres - Pléiade*, vol. 2 (Paris: Gallimard).
〔『アメリカのデモクラシー』第 2 巻（下），松本礼二訳，岩波文庫，2008〕。

Tudesq, André-Jean (1965). *L'élection présidentielle de Louis-Napoléon Bonaparte, 10 Décembre 1848* (Paris: Armand Colin).

Wright, Vincent (1972). *Le Conseil d'État sous le Second Empire* (Paris: Armand Colin).

Zeldin, Theodore (1958). "The Myth of Napoleon III", in *History Today*, 8 (2), pp. 103-109.

— (1973). *France 1848–1945: A History of French Passions*, vol. 2 (Oxford: Oxford University Press).

［邦語文献］

石川健治（2006）「持続する危機――議会・国民・執政のトリアーデ」『ジュリスト』1311 号、2-8 頁。

鹿島茂（2000）『サン・シモンの鉄の夢――絶景、パリ万国博覧会』小学館文庫（初版は 1992 年）。

―（2010）『怪帝ナポレオン三世――第 2 帝政全史』講談社学術文庫（初版は 2004 年）。

クラカウアー、ジークフリート（1995）『天国と地獄――ジャック・オッフェンバックと同時代のパリ』平井正訳、ちくま学芸文庫。

柴田三千雄（1983）『近代世界と民衆運動』岩波書店。

髙山裕二（2020）「フランス自由主義『第二世代』と〈リベラル〉の誕生」『年報政治学』2020-II、191-212 頁。

中木康夫（1971）「フランス第二帝制＝ボナパルティズムの成立」『名古屋大学法政論集』53 号、89-157 頁。

西川長夫（1984）『フランスの近代とボナパルティズム』岩波書店。

マルクス、カール（2008）『ルイ・ボナパルトのブリュメール 18 日』植村邦彦訳、平凡社ライブラリー。

Repenser le bonapartisme : esquisse d'une réflexion sur le gouvernement du Second Empire

Yuji TAKAYAMA

Dans cet article, nous reconsidérons l'attrait du bonapartisme en tant que forme de gouvernement du Second Empire. Critiqué par Victor Hugo et Karl Marx qui le tenaient pour un régime exceptionnel soutenu par les paysans conservateurs, le bonapartisme fut réévalué par de nombreux chercheurs sur le Second Empire, lesquels accordaient à Louis-Napoléon le mérite d'avoir rendu possible une croissance économique considérable grâce à la mise en œuvre d'une politique socialiste. Le bonapartisme demeure cependant un régime démocratique qui fut soutenu par une écrasante majorité, y compris par la bourgeoisie souvent libérale.

Concernant le bonapartisme, on a parlé d'une « dictature » démocratique. Ce n'était pourtant pas une dictature au sens strict. Sous l'Empire, le pouvoir était exercé par l'élite sociale qui, loin d'avoir un rôle de simple figurant, pouvait contrebalancer le pouvoir exécutif.

En démontrant dans cet article que le bonapartisme instaure un mode de gouvernement fondé sur un système administratif, nous suggérons en dernière analyse que la littérature du Second Empire a véhiculé quelques erreurs, dans la mesure où elle a identifié le bonapartisme au césarisme démocratique. Le système a su charmer le peuple, parce qu'il a su répondre en partie aux attentes du peuple français.

共和主義哲学とカエサル主義
――第二帝政下のジュール・バルニ――

宮代　康丈

第二帝政期にジュール・バルニ（1818-1878）が試みるのは、カエサル主義に対抗して道徳を再建し、共和的民主政を擁護することである。共和主義という政治上の選択は、哲学上の論拠によってどのように裏打ちされているのか。この問いの検討を通して、第二帝政期に関するフランス哲学史への貢献を本論文では試みたい。

バルニにおける哲学と政治の関係を明らかにするためには、一旦19世紀フランスの哲学史を振り返るのがよい。特に注目したいのはバルニとクーザンの関係である。バルニは、政治上は共和主義者であるが、哲学上の系譜としてはスピリチュアリスムに近いとされる。ところがクーザンは、1814年憲章が具現する立憲君主政を支持する（Cousin 1828: 42［第13講（1828年7月17日）］）。七月王政期においても立場を変えなかったことは、『哲学史講義』の改訂版で確認される通りである（Cousin 1841: 433）。『哲学断章』の第2版序文では、「私の政治上の信念はあらゆる点において哲学上の信念と合致している」と述べている（Cousin 1833: lx）。1852年（12月2日以前）には、「立憲王政は19世紀におけるフランスとヨーロッパの正しい統治形態である」とし、民主的共和政を斥けている（Cousin 1851: 20）。スピリチュアリスムという同じ哲学を共有しているにも拘わらず、政治上の選択がクーザンとバルニで異なるのはなぜか。

バルニとクーザンの相違を解き明かすために、格好の論点がある。カエサル主義（césarisme）に対する批判である。バルニは共和主義の精神をカエサル主義と対比する。新たな暴君（「カエサル」）――二人のナポレオン――を批判する時にバルニが用いる論拠は、後述するように、クーザンの歴史哲学に異を唱える時のものと符合する。哲学と政治の結び目をなすカエサル主義批判に着目して、バルニの共和主義の哲学的根拠を明らかにしたい。

1．哲学と政治

1.1. クーザンの弟子？

バルニの初期の著述にはクーザンの影響が色濃く見られる（Barni 1842, Barni 1847, Barni 1849, Barni 1850, Barni 1851）。殊に、バルニのカント解釈はクーザン流のスピリチュアリスムに即したものであると当時から見なされており（Beaussire 1887-1888, Beaussire 1888, Nolen 1879, Pillon 1892, Renouvier 1875）、その特徴ゆえに激しく批判されもした（Renouvier 1875, ［Anonyme］1869）。今日でも、バルニの哲学をスピリチュアリスムと関連づけるのは、ごく一般的な解釈である（Fedi 2018, Macherey 2000, Macherey 2013）[1)]。

バルニがカントの批判哲学を論難している点は何か。「批判哲学の主な欠陥は、その主観的性格

であり、懐疑主義への過度の譲歩である」。「我考える」の統一は本来、「意識の事実」であり、自我は「意識によって我々に直接的に明らかにされる」。カントが懐疑主義の罠に陥ったのは、洞察力を備えた「心理学」を欠いているからである。理性の理念についても同様である。我々が神の直観を持てないのはその通りであるとしても、神の概念に「客観的価値」を与えることはできる。また、カント哲学には「矛盾」がある。「道徳法則が絶対であるなら、悟性の原理もそうであり、悟性の原理が相対的であるなら、道徳法則についても同じように言わなければならない」（Barni 1847: 435-437）。1842年の演説における懐疑主義批判では、クーザンの『哲学断章』第1版の序文が引用され（Barni 1842: 3）、『民主政における道徳』では、道徳上の責務や自由が「事実の真理」として捉えられている（Barni 1868: 7［強調バルニ］）。

1.2. 哲学上の対立―「成功の道徳性」？

それでもなお看過しえないのは、クーザンが『哲学史序論』（1828）で擁護した「成功の道徳性」をバルニが批判していることである。バルニが参照しているのは1841年版の『哲学史序論』であるけれども、初版の内容と比べてクーザンの議論に異同はない。

クーザンによれば、戦争は避けがたいものであるが、恩恵をもたらしもする。また、勝利は「必要であり有益である」。このように断じた後で、クーザンは勝利が道徳的に優れた価値を持つことを論証しようとする。戦争がなければ、文明の進歩はない。したがって、「勝者は文明に資するだけでなく、より優れ、より道徳的なのであって、そうであるがゆえに勝者なのである」。道徳性と文明をこのように結びつけることができるのはなぜか。クーザンによれば、人類は「幸福と徳の、不幸と悪徳の必然的な調和」という信念を持っている（Cousin 1841: 281-283）。この信念によって、成功の道徳性（すなわち戦争の道徳性）は正当化される。

クーザンの議論は、バルニから見ると、戦争を哲学（あるいは「形而上学」）によって肯定するという点において、神権政治の視座に立つJ. ド・メーストルのそれをも凌ぐ。『サンクトペテルブルク夜話』では、しかるべき贖罪としての敗北という見方は示されつつも、勝者の道徳的優位が主張されているわけではない。それに対してクーザンは、成功を正義の勝利（すなわち道徳的勝利）として捉える。このような考えに従うならば、人々は勝者にひれ伏し、敗者を責めるであろう。まして、そのようにすることが自己利益に適うのであれば、なおさらである（Barni 1868: 248）。

バルニの批判の争点は何か。歴史哲学の観点から見れば、ヘーゲル哲学が「戦争や勝利、力や成功に対する形而上学的な称賛を生み出した共通の源泉である」。この指摘は、クーザンにだけでなく、プルードンにも向けられている。もっとも、両者の違いをバルニが看過しているわけではない。プルードンにとって、戦争の原因は人間本性に根づいたものではなく、人類の未来は平和へと向かって進む（Barni 1868: 249-250）。根本の問題は、ヘーゲルのフランス哲学への影響ではなく、事実としての歴史と動機としての自己利益とに対する道徳的独立の有無である。

実際、バルニの問題意識は、A. ティエールの歴史書（『フランス革命史』1823-1827、『統領政府・帝国史』1845-1862）に対する批判にも同じように見られる。『統領政府・帝国史』には、「成功と力とに対する信仰」（Barni 1865a: 4-5）がある。バルニは「自称歴史哲学」の広まりに警鐘を

鳴らす。その種の哲学は「暴君たち［カエサルたち］を神意の偉人に、社会の犯罪人を民衆の救済者に祭りあげることで、ナポレオン伝説を定着させる」（Barni 1865a: VII-VIII）からである。

歴史理論について、バルニは二つの流派を区別する。宿命派の目的は、出来事を「必然的な連鎖」によって説明することである。そのような歴史解釈によって、人間の自由や責任は無効にされる。「歴史的宿命論」の源泉には、ヘーゲル哲学のような「ある種の観念論」もあれば、「純粋な唯物論」もある。もう一つの道徳派は、歴史的事実の連鎖を否定しはしないけれども、人間は理性と責任を備えた存在である以上、「道徳的自由」が歴史には介在すると考える。すなわち、「良心の法廷」で人間の行為を判断しようと努める（Barni 1865a: 15-16［強調バルニ］）。

バルニによる宿命論批判の要点は、宿命派の歴史家たちといえども、実は道徳的に中立ではないということである。ティエールは、まさにそのケースに当てはまる。「こうであらざるをえなかった」という宿命論的必然性の表現を繰り返す一方で、「成功の考量」をティエールは持ち出す（Barni 1865a: 17）。宿命派の捉え方は実のところ、「あらゆることは必然的なのだから、どれもがそれぞれの時機においてはよいものである」という道徳原則に則っており、ある出来事や行為の価値は、勝利や成功に応じて評価される（Barni 1865a: 15）。いわば、歴史の宿命論は無道徳ではなく、不道徳なのである。

このように、成功を寿ぐ歴史哲学に対するバルニの批判の主眼は、道徳的判断の問題である。この問題は、第二帝政期において、深刻な政治的含意を持つ。ナポレオン帝政は、クーデタによる共和国転覆を二度成し遂げている。この転覆は、成功や必然、宿命を説明原理に据える歴史哲学によって、道徳的に正当化されてしまうのではないか。この危惧こそ、1851年12月2日のクーデタ以降、バルニの哲学の執拗低音をなすと言ってよいであろう[2)]。その哲学の射程を明らかにすべく、二つの点を問いたい。ナポレオン帝政の特徴をなすカエサル主義とは何か。そして、カエサル主義の誘惑に抵抗するためには、どのような道徳が必要か。

2. カエサル主義か共和主義か

2.1. カエサル主義とは何か

カエサル主義（césarisme）という語の文献上の初出は1850年（Auguste Romieu, *L'Ère des Césars*, 1850）である（Nicolet 2006: 155）[3)]。バルニは、『自由思想の殉教者たち』において、カエサル主義を「軍隊の長の掌中にある全面的な至上権」と定義している（Barni 1862 : 34）。後年の『民主政における道徳』や国際平和会議（1867）の開会の辞にも、同じような捉え方が見られる（Barni 1868: 246, 253-254, 260-261）。1860年代には、カエサル主義を復権させ、それが「必要で」恩恵をもたらすものであることを示そうとする動向があった。また、それこそ「ナポレオン1世のお気に入りの主張の一つ」であった（Barni 1862: 34）[4)]。

とはいえ、ひと口にカエサル主義と言っても、さまざまなものがある。バルニが憂慮するのは、「群衆を代表する一者の暴政」である。このいわば民主的なカエサル主義は、古代ローマ時代にまで遡るが、ブリュメール18日のクーデタによって刷新され、1851年以降ルイ＝ナポレオンによって反復される。共和政は二度失敗し、帝国は二度成功した。民主政は本来、「隷属における平等」

ではなく、「平等における自由」（Barni 1868: 113［強調バルニ］）であるのに、人民が繰り返し自らの自由（自己統治権）を暴君に譲り渡したのはなぜか。

民主的なカエサル主義の謎を解く鍵は、バルニにとって、道徳の問題にある。人々が「市民としての勇気」を欠き、カエサル主義に身を任せたのは、「物質的な享楽や奢侈の欲望」に取り憑かれているからである。快楽や贅沢の奴隷は、それらの欲求を充たしうる暴君の奴隷にならざるをえない（Barni 1868: 119）。祖国のことを思っているのであろう、バルニは、1861年のジュネーヴでの講義で、次のように指摘する。広く流布している考えによれば、政治的自由はそれ自体としては価値を持たず、最良の統治とは、手段の如何を問わず、社会全般の平穏や人民の安寧、社会的平等を保証することに最も優れたもののことである。どの専制政治にもこのようなパターナリズムが含まれるが、人民の利益のために人民を服従させる近代的なカエサル主義もその例に漏れない（Barni 1865b: 285）。

この「カエサル的民主政」（Barni 1868: 258）は、トクヴィルが『アメリカのデモクラシー』第二巻（1840）で批判した「民主的専制」（Tocqueville 1840: 309-319［邦訳 pp. 253- 262］）と本質的に同じものであると理解してよいであろう。本号所収の髙山論文で示されているように、ルイ＝ナポレオンにとって、帝政システムの土台は「民主的」である。この場合の「民主的」は、権力の淵源が人民にあることを意味する（Louis-Napoléon 1839: 121）。バルニにとっての問題は、人民主権の原則に基づく民主政そのものについての賛否ではなく、複数の民主政構想間での選択――カエサル的民主政か、共和的民主政か――である。この選択を左右するのは、民意の動因である。繁栄を旗印にする帝政システムに抗しうる民意はどのようなものか。この問いは、バルニの場合、道徳のそれに帰着する。自己利益から身を引き離すことができ、その意味において、自由でありうる存在として人間を捉える道徳はどのようなものか。

2.2. 道徳の再建

独立道徳

バルニにとって、道徳は完全に「自律」したものとして確立されなければならない。ここでの「自律」は、道徳が独立した基礎を持つことを意味する。道徳は、神学にも形而上学にも依拠せずに構想されなければならない。重要なのは、道徳を「意識の源泉から」汲みとり、「人間本性から導く」ことである。このような構想を、バルニは「独立道徳」と呼ぶ（Barni 1868: VI-IX）。

バルニの独立道徳は、カント哲学から着想を得ている。この道徳は、たしかに反教権主義ではあるけれども、反宗教を唱えるわけではない。1851年にE. ヴァシュロに下された待命処置について、バルニはルイ＝ナポレオン大統領下の第二共和政における教権派の策動があることを指摘している（Barni 1851: 235, Dide 1891: 37-38）。しかしながら、バルニは実定宗教が時として道徳の「良き補佐」であることを否定するわけではない[5]。独立道徳は、ただ「宗教を理性の限界内に」留まらせるのである（Barni 1868: VIII［強調バルニ］）。

このような特徴を持つ独立道徳は、カエサル主義に対してどのように応じ、またどのように抵抗しうるのか。自己利益の問題に着目して検討しよう。

意志の自律へ―ルソーとの対話

バルニが自己利益の道徳的問題に関心を寄せていたことは初期の著述に既に窺える（Barni 1842）。しかし、その本格的な検討は1850年代以降の研究（とりわけカント哲学の批判的分析）を待たなければならない。ここで焦点を定めたい論点は道徳的責務の基礎づけである。バルニは当初、この基礎づけをスピリチュアリスムの視座に立って検討している。義務の淵源は「我々の使命という観念」のうちにあり、この「使命」は、「我々の本性」という観念によって規定される。人間の「本性」やそれに由来する「使命」を明らかにするのは「理性」である（Barni 1851: 224-225）。人間の使命という問題は、折衷派の哲学（とりわけジュフロワ）において中心的位置を占めていた（Pouthier 2019: 165-185）。バルニはまた、カント的な基礎づけの手順を入れ替え、目的論的な考えを示してもいる。道徳の根拠は、「善それ自体」・「完成」という観念に求められなければならない。善が責務の原理であって、責務が善の原理ではないというのである。ここでもまた、折衷主義との親和性は疑うべくもない。実際、バルニはクーザン（『近代哲学史講義』）やジュフロワ（『自然権講義』）を引照している（Barni 1851: 228）。

訝しく思われるのは、このような道徳の基礎づけが、宗教的とは言わないまでも、形而上学的な前提に依存しているのではないかという点である。クーザンによる基礎づけは単純であり、その道徳原則は「自由な存在よ、自由なままであれ」というものである。すなわち、自由という自らの本性に人間は忠実であるべしという意味である（Cousin 1839: 17-18）。しかしながら、バルニが独立道徳という基本構想を掲げる時、責務の根拠が人間の本性やそこから導かれる使命にあると考えるならば、たとえ意図的ではないとしても、つまるところ形而上学への依拠を道徳に持ち込むことになりはしないか。

この点について注目に値するのは、1860年代後半のバルニの哲学において、ある種の変化が生じていることである。この変化は、バルニのルソー批判に現れている。ルソーによれば、「万物をつくる者の手をはなれるときすべてはよいものであるが、人間の手にうつるとすべてが悪くなる[6)]」。この考えは正しいか。バルニから見れば、「人間は自己形成をしなければならない」。道徳的な真理は、我々の後ろにあるのではなく、前にある。それは獲得されなければならない（Barni 1868: 21）。言い換えれば、人間には教育が必要である（Barni 1867: 145）。

バルニのルソー解釈が正しいか否かという点は脇に置こう。ここで重要なのはむしろ、本性が責務の唯一の源とは見なされず、道徳的な意味を持たない単なる所与になるということである。バルニによれば、「人間はそもそも善良でもなければ、そもそも性悪でもない」。「そもそも善良であるとかそもそも性悪であるというのは、人間本性のあらゆる傾向が、善いものも悪いものも、善き目的のために人間に与えられたということを意味するにすぎない」（Barni 1867: 151）。この考えはカント哲学を踏まえたものであるが（Barni 1855b: XCI-XCII）、バルニは今やそれを注釈の対象としてではなく、自らの道徳哲学の一部として組み込んでいるのである[7)]。

人間が本性としては善良でも性悪でもないとすれば、その道徳性はどこに求められるのか。この点を明らかにするために、意志の自由の問題を取り上げたい。争点をなすのは、哲学における永遠の論争とも呼ぶべき主知主義と主意主義の対立である。バルニとルソーの対話に戻ろう。ルソーに

とっては、判断が意志の決定原因である。バルニはオウィディウスの詩（『変身物語』巻7）を引いて反論する。「人は、真であると判断したから善を選ぶ（*video meliora, deteriom sequor*）」わけではない。ルソーは「自由と悟性」を混同している。このように批判するバルニにとって、意志の自由とはどのようなものか。

> 意志は自らを決定する。そこに動機がないわけではないであろうが、しかし、動機だけではなく、決定を下すのに充分な原因である意志自体の力がある。意志の自由とはこのことである。（Barni 1867: 123［強調バルニ］）

判断は我々が左右できるものではないけれども、意志を決定するのは我々次第である。1867・1868年の著作においてバルニは、動機（「悟性」ないし理論理性）と力（意志）とを峻別したうえで、道徳的価値は意志に存すると主張する。この主意主義的道徳は、人間の本性に基づく道徳とは明らかに一線を画す[8)]。

このようなバルニの道徳哲学は、個人のみを対象とするわけではない。「個人の徳は社会の徳の淵源のようなものである」（Barni 1868: 18）。道徳哲学から政治哲学への移行を見通すために、自己に対する義務に関するバルニの議論を掘り下げよう。

「嘘」

1855年に、バルニは「嘘」と題する一文を発表し、カントとコンスタンの間でおこなわれた有名な論争を考察している。カントの理論は極端に過ぎるけれども、「義務は本来、他者の権利に対応する責務である」というコンスタンの主張も誤っている。他者の権利が関わらなければ、人間は一切の道徳的責務を免れるのか。真実を述べること（véracité）は、まずもって自己に対する義務である。「嘘をつく者は、他人を欺くのみならず、自らが従うべきものに背き、自らを卑劣にする」。コンスタンの原則に従うなら、真実を述べることや嘘はそれ自体としては道徳的な意味を持たなくなる。前者は我々を問いただす権利を持つ者に対してのみ義務であり、ほかの者に対してなら、後者も道徳的に正当だということになりかねない。カントの極端な理論とコンスタンの容認しがたい反論をそれぞれ訂正しつつ、バルニは次の原則を立てる。「嘘は常に、そこから自己利益が引き出されると、忌まわしくなる」（« Le mensonge est toujours odieux, dès qu'on en profite »）（Barni 1855a: 34-36）[9)]。翻せば、自己利益を引き出すためではない嘘は道徳的に許容しうる。このように、嘘に関する道徳上の争点は、バルニにとって、自己利益から身を引き離しうるかどうかということにある。

もっとも、真実を述べるという義務は個人道徳の範疇に限定されるわけではなく、政治的射程もそこには含まれる。『民主政における道徳』では、誓約・宣誓を例にして、誠実さが社会的義務でもあることが強調される。自己利益を得るためや野心を満たすためであれば、誓言を臆面もなく覆す者たちがいる。「そのような者たちが民主政に対してもたらしうる害について、読者諸君にその実例を挙げるには及ばない。よくご存じだからである」（Barni 1868: 30-31）。当時、この含みの真

意は誰もがただちに理解できるものであったにちがいない。1848年12月20日、ルイ＝ナポレオンは、第二共和政憲法第48条の規定に従い、「単一にして不可分の民主的共和国に忠実であり続け、憲法が私に課すあらゆる義務を果たす」と宣誓した（Anceau 2020: 145）。それにも拘わらず、1851年12月2日のクーデタによって共和国を転覆する。1855年の「嘘」論文では、コルネイユの『嘘つき男』の一節が引用されている[10]。この「嘘つき男」は、皇帝ナポレオン三世のことにほかならない（Barni 1855a: 36 ; Dide 1891: 46-48）[11]。

バルニは、ルイ＝ナポレオンによるクーデタを後年「12月2日の犯罪」と呼ぶ（Barni 1872: 26, 35）。非「民主的」な国民議会（有権者数を制限する1850年5月31日法を制定）に対するクーデタこそ、憲法の文言にある「民主的共和国」への忠誠を示しているのではないか。仮にこのような解釈の余地（Saint-Bonnet 2000: 134-135）を認めたとしても、クーデタが第二共和政憲法第68条に抵触することに変わりはない。1851年12月20・21日のプレビシットの結果を受け、同月31日にルイ＝ナポレオンは演説で次のように述べる。「私が合法性から逸脱したのは、正当な法を取り戻すためにほかならなかったことをフランス国民は理解」し、「700万以上の票によって私は赦免された」（Napoléon III 1860: 201）。票数によって非合法的行為は「赦免」されるのか。1874年にバルニは、主権者たる人民の意志を確認する手立て（「人民への訴え」« appel au peuple »）を論じる。適切なのはプレビシット（ボナパルティスムの方法）か、それとも立憲議会・立法議会議員を選出する普通選挙（共和主義の方法）か。バルニが、フランスの状況を踏まえたうえで、後者を擁護することは言うまでもない（Barni 1874）[12]。

共和国の市民

バルニにとって、帝国に対抗する共和国の土台をなすのは、自己に対する義務を基軸とする道徳である。この道徳的義務は自己利益との対比によって明瞭になる。第二帝政期にバルニは、道徳なき民主政は「カエサル主義の餌食」にならざるをえないと指摘する。民主政を生きる人々がカエサル主義になびくのは、真の自己利益を理解していないからではないか。自らの利害を合理的に計算することができるようになれば、人々は、災禍を負の結果としてもたらしうる専制には抵抗するのではないか。このような「正しく理解された利益」の議論をバルニは一蹴する。「自己利益は常に利己主義であり、利己主義はその本性からして盲目で卑怯である」（Barni 1868: X）。だが、「公正で有徳であること」は、我々の「第一の利益」ではないのか。「真の道徳原理は、もちろんそういうものではない」と、バルニはダランベールの宿命論を批判しつつ応ずる（Barni 1867: 427）。

第二帝政の瓦解後も、民主政の要が啓蒙と道徳であることをバルニは主張し続ける。どのようにして共和国の市民を育成するか。人々に教えるべきは、自分たちが自由な存在であり、自らの行為に対して責任を持つということである。「自己利益よりも優れた動因」が自分たちの内にはある。民主政を実践するためには、「道徳的自由の感覚」や「道徳的責務の、あるいは義務の原理」を確立し、それらを「宗教の教義」や「形而上学的体系」から独立させなければならない。自由と義務という二つの基礎がなければ、自由な民主政も共和国もありえない（Barni 1873: VI-VII）。『共和国の手引き』（1872）においても、自己利益の原理を道徳の基盤に据えるのは、「共和国の徳の、

またあらゆる徳一般の本質それ自体を否定する」ことであると力説される（Barni 1872a: 108）。

第三共和政の初期には、第二帝政後に採択すべき政体について、共和政派・王政派・帝政派の間で駆け引きがおこなわれた。バルニにとって真の争点は、共和国か王国かではなく、共和国か帝国かという選択である（Barni 1874: 26）。1873年5月24日の政治危機に際して、バルニは「ボナパルティスムの再生」の危険をその背景に見てとる。普仏戦争での敗北後、「軍事的栄光の神話」に訴えられなくなったボナパルト派は、「物質的繁栄の神話」に縋る。カエサル主義の再度の甦りを封じるためにバルニが打ち出したのは、一貫して啓蒙・道徳・平和であった（Barni 1875: 6-10. Barni 1872b, Barni 1872c も参照）。

結論

第二帝政期におけるバルニの哲学の狙いは、共和国を打ち立てるべく、カエサル主義に対抗して道徳を再建することにあった。その再建は、歴史哲学の領域においては、判断の自由を担保することにある。さらに広範な観点では、意志の自律を自己利益から離脱しうる能力として捉えることにある。このような道徳によって、カエサル主義に対抗しうるとバルニは考える。その共和主義哲学においては、道徳が政治の基盤をなすことによって共和国が形成されるのである。

注

1) バルニとクーザンの相違を強調したり、バルニのカント主義的側面を重視したりする解釈もある（Audier 2004, Bonnet 2011, Bourdeau 2019, Dide 1891, Hazareesingh 2001, Nicolet 2000）。なお、ラヴェッソン『十九世紀フランス哲学』では、バルニはカントの仏訳者として言及されるのみである（Ravaisson 1868: 18［邦訳 p. 27］）。テーヌの『十九世紀フランス哲学者たち』では名前すら登場しない（Taine 1857）。

2) 力と正義を混同する「成功の道徳性」論は、スピリチュアリスム本来の発想と齟齬をきたしかねない（Bénichou 2004: 238［邦訳 pp. 586-587］）。実際、自由思想家民主協会の活動などでバルニと近しい関係にあった J. シモンも、「成功の道徳性」論を批判している（Simon 1859: 41-57）。重要なのは、代わりにどのような哲学を構築するかということである。シモンは自然法に依拠する。バルニは、後述の通り、意志の自律に力点を置く。

3) TLFi（Le Trésor de la langue française informatisé）は、初出としてプルードンの『革命家の告白』（*Confessions d'un révolutionnaire*, 1849）を挙げている。私が調べた限りでは、この語が登場するのは初版（1849）ではなく、第 3 版 (1851) である。

4) バルニの念頭にあるのは、デュボワ＝ギュシャン『タキトゥスとその時代』（Dubois-Guchan, *Tacite et son siècle*, 1859-1861）である（Barni 1862: 33）。また、『ユリウス・カエサル史』第 1 巻（*Histoire de Jules César*, 1865）に序文を寄せたルイ＝ナポレオンのことを、バルニは「カエサルの新参歴史家」と呼ぶ（Barni 1865a: XI）。

5) 第三共和政期にもバルニは、「宗教精神」は大いに尊重すべきであるが、「教権精神」はその紛いものであると国民議会で発言している（Barni 1876: 3956）。

6) 今野一雄訳『エミール』（上）、岩波文庫、2007 年、p. 27。

7) ハザリージンによれば、カント哲学によってバルニは共和主義の擁護へと導かれ、ヘーゲル哲学の焼き直しである「成功の道徳性」を擁するクーザン哲学と決別する（Hazareesingh 2001: 232）。本稿で明らかにしたいのは、バルニがカント哲学から何を汲みとり、またその汲みとられたものがどのように共和主義の擁護へとバルニを導くのかという点である。

8) クーザンもオウィディウスの一節を引用し、肯定している（Cousin 1840: 260）。しかし、それにも拘わらず人間本性から責務を演繹しうると考えるならば、クーザンは自己撞着に陥るであろう。

9) Barni 1855b: LXXIV-LXXXI も参照のこと。

10)「勇気のある男は、信義に厚いものだ。/ 下劣な悪徳に同調せず、/ 偽りを言う恥辱よりむしろ死を選ぶのが本当だ。」（『嘘つき男』［引用は岩瀬孝訳（岩波文庫、2001 年、p. 75）に依る］）

11) バルニは、クーデタの勃発時、リセの哲学教師であったが、「12 月 2 日の政府」への宣誓（1852 年憲法第 14 条）を峻拒し、1852 年 5 月に辞職の意向を告げる（Dide 1891: 42）。辞職後は苦境に陥るものの、1861 年にジュネーヴ・アカデミーから一般史の講座を任される。クーデタ後の宣誓に関するプルードンの所見については、本号所収の伊多波論文を参照のこと。

12) プルードンは、本号所収の伊多波論文で分析されているように、合法性の尊重を意識しつつも、12 月 2 日のクーデタを必然（「宿命」）の観点から解釈する（Proudhon 1852: 76-77, 263）。バルニは、そのような見方を共有しない。本稿の 1.2 で記したように、バルニにとって、必然性は道徳的正当性とは無関係である。

引用文献

1. ジュール・バルニの著作

Barni, Jules. (1842) *Discours prononcé à la distribution des prix du collège royal de Charlemagne (le 17 août 1842)*. Paris: Imprimerie de Chassaignon.

— (1847) « KANT ». In Adolphe Franck éd. *Dictionnaire des sciences philosophiques*. Paris: Hachette et Cie, t. III: 394-439.

— (1849) « Fragment sur le bonheur ». *La Liberté de penser*, t. IV: 315-324.

— (1850) *Philosophie de Kant. Examen de la* Critique du jugement. Paris: Ladrange.

— (1851) *Philosophie de Kant. Examen des* Fondements de la métaphysique des mœurs *et de la* Critique de la raison pratique. Paris: Ladrange.

— (1855a) « Le mensonge » (dimanche 3 juin 1855). *L'Avenir* (5): 34-36.

— (1855b) « Introduction du traducteur. Analyse critique de la *Doctrine de la vertu* ». In Kant, Emmanuel. *Éléments métaphysiques de la Doctrine de la vertu*, traduit de l'allemand par Jules Barni. Paris: Auguste Durand.

— (1862) *Les Martyrs de la libre pensée*. Genève: Chez Les principaux libraires.

— (1865a) *Napoléon Ier et son historien M. Thiers*. Genève: Chez Les principaux libraires.

— (1865b) *Histoire des idées morales et politiques en France au XVIIIe siècle*, t. I. Paris: Germer Baillière.

— (1867) *Histoire des idées morales et politiques en France au XVIIIe siècle*, t. II. Paris: Germer Baillière.

— (1868) *La Morale dans la démocratie*. Paris: Germer Baillière.

— (1872a) *Manuel républicain*. Paris: Germer Baillière.

— (1872b) *L'Instruction républicaine*. Paris: Armand Le Chevalier.

— (1872c) *Ce que doit être la république*. Amiens: A. Caron.

— (1873) *Les Moralistes français au dix-huitième siècle*. Paris: Germer Baillière.

— (1875) *La Renaissance du bonapartisme, le mal et le remède*. Paris: Société du patriote, Le Chevalier, Germer-Baillière, Librairie de la bibliothèque démocratique.

— (1876) « Séance du mercredi 7 juin 1876 ». *Journal officiel de la République française*, 156: 3951-3965.

2. 19 世紀の著作

[Anonyme]. (1869) « LA MORALE DANS LA DÉMOCRATIE, par Jules Barni (Paris, Germer Baillère) ». *L'Année philosophique*, Deuxième année (1868): 460-461.

Beaussire, Émile. (1887-1888) « Barni (Jules-Romain) ». In *La Grande Encyclopédie*. Paris: H. Lamirasult et Cie, t. V: 437-441.

— (1888) « L'œuvre philosophique et pédagogique de Jules Barni » (15 août 1888). *Revue pédagogique*, XIII (8): 111-118.

Cousin, Victor. (1828) *Cours de philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie*. Paris: Pichon et Didier.

— (1833) *Fragments philosophiques*. 2e édition, Paris: Ladrange.

— (1839) *Cours d'histoire de la philosophie morale au dix-huitième siècle, professé à la Faculté de lettres en 1819 et 1820. Première partie. - École sensualiste*. Paris: Ladrange.

— (1840) *Cours d'histoire de la philosophie morale au dix-huitième siècle, professé à la Faculté des lettres en 1819 et 1820. Seconde partie. - École écossaise*. Paris: Ladrange.

— (1841) *Cours de l'histoire de la philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie* (Nouvelle édition revue et augmentée). Paris: Didier [1828].

— (1851) « Des principes de la révolution française et du gouvernement représentatif » (1er avril 1851). *Revue des deux mondes*, 10: 5-46.

Dide, Auguste. (1891) *Jules Barni*. Paris: Felix Alcan.

Louis-Napoléon. (1839) *Des Idées napoléoniennes*. Paris: Paulin.

— (1860) *Discours, messages et proclamations de l'Empereur*. Paris: Typographie de Henri Plon.

Nolen, Désiré. (1879) « Philosophes français contemporains. Jules Barni » (22 février 1879). *La Revue politique et littéraire*, 34: 769-798.

Pillon, François. (1892) « DIDE (Auguste). - Jules Barni, sa vie et ses œuvres (in-12, Félix Alcan) ». *L'Année philosophique*, Deuxième année 1891: 341.

Proudhon, Pierre-Joseph. (1852) *La Révolution sociale démontrée par le coup d'État du 2 décembre*. Paris: Garnier frères.

Ravaisson, Félix. (1868) *La Philosophie en France au XIXe siècle*. Paris: Imprimerie impériale（邦訳『十九世紀フランス哲学』杉山直樹・村松正隆訳、知泉書館、2017）.

Renouvier, Charles. (1875) « De la contradiction reprochée à la doctrine de Kant » (20 août 1874). *La Critique philosophique*, Troisième année (II): 33-41.

Simon, Jules. (1859) *La Liberté*. Paris: Hachette et Cie, deux tomes, t. I.

Taine, Hippolyte. (1857) *Les Philosophes français du XIXe siècle*. Paris: L. Hachette et Cie.

Tocqueville, Alexis de. (1840) *De la Démocratie en Amérique*, t. IV. Paris: Charles Gosselin［邦訳『アメリカのデモクラシー』（第２巻下）松本礼二訳、岩波文庫、2008］.

3. 現代の研究文献

Anceau, Éric. (2020) *Napoléon III*. Paris: Tallandier.

Audier, Serge. (2004) *Les Théories de la république*. Paris: Découverte.

Bénichou, Paul. (2004) *Le Sacre des écrivains*. In Paul Bénichou. *Romantismes français I*, Paris: Gallimard（邦訳『作家の聖別』片岡大右ほか訳、水声社、2015）.

Bonnet, Jean. (2011) *Dékantations*. Bern: Peter Lang.

Bourdeau, Vincent. (2019) « L'apprentissage social de la citoyenneté: les contributions républicaines de Jules Barni et Étienne Vacherot sous le Second Empire (1852-1870) ». In Guy Labarre éd. *Citoyenneté et éducation par la société*. Besançon: PUFC, 111-128.

Fedi, Laurent. (2018) *Kant, une passion française 1795-1940*. Hildesheim: Georg Olms Verlag.

Hazareesingh, Sudhir. (2001) *Intellectual Founders of the Republic*. Oxford: OUP.

Macherey, Pierre. (2000) « De la philosophie à la politique : l'œuvre de Jules Barni traducteur de Kant ». In Jacques Moutaux, Olivier Block éd. *Traduire les philosophes*. Paris: Publications de la Sorbonne, 393-406.

— (2013) *Études de philosophie « française »*. Paris: Publications de la Sorbonne.

Nicolet, Claude. (2000) *Histoire, nation, république*. Paris: Odile Jacob.

— (2006) *La Fabrique d'une nation*. Paris: Perrin.

Pouthier, Tristan. (2019) *Au Fondement des droits*. Paris: Classiques Garnier.

Saint-Bonnet, François (2000) « Technique juridique du coup d'État ». In Frédéric Bluche éd. *Le Prince, le peuple et le droit*. Paris: P.U.F., 123-160.

La philosophie républicaine contre le césarisme : Jules Barni sous le Second Empire

Yasutake MIYASHIRO

Sous le Second Empire, Jules Barni (1818-1878) vise à refonder la morale contre le césarisme et à défendre une république démocratique. Comment son choix politique — le républicanisme — est-il philosophiquement justifié ? À travers l'examen de cette question, le présent article se propose d'apporter une contribution à l'histoire de la philosophie française sous le Second Empire. À cette fin, il se focalise, en particulier, sur les problèmes relevant de la philosophie de l'histoire et de l'autonomie de la volonté.

社会革命と「人間たちの政治」
――第二帝政期におけるプルードンの思想展開の一側面――

伊多波　宗周

1．プルードン思想における 1852 年

ピエール＝ジョゼフ・プルードン（Pierre-Joseph Proudhon, 1809-1865）の思想展開において、第二帝政の始まる1852年という年は重要である。その思想を前期と後期とに分けるなら、この年が分かれ目になると言えるからだ。すでに前年には萌芽をみせ、やがて1858年の『革命における正義と教会における正義』で全面的に展開される方向性、それは、社会集団を実在的なものとして自らの思想の中に本格的に位置づけるという方向性である[1)]。まず少し文脈を説明しよう。

彼の社会構想において、社会の像はもともと二重である。それは社会のあり方そのものに即した二重性であり、一つには社会の全体性という像が、もう一つには個別者間の相互性の連なりという像がある。社会原理の言葉を使って言いかえれば、配分的正義が働くべき社会の像と交換的正義が働くべき社会の像である。両者の調和こそプルードンが取り組みつづける課題である。初期の『所有とは何か』（1840）では、両者が同時に満たされる社会形態が、共有の体制と所有の体制を乗り越えるものとして描かれる。共有の体制は社会の全体性にだけ関心がむけられ、個人の自由は抑圧される。所有の体制においては特定個人の自由が濫用され、それが相互的関係を、そしてまた社会の全体性を毀損する。公正な相互関係の結合の全体において配分的正義も実現している社会、これが『所有』の社会構想である（QP344）[2)]。この大枠自体は（配分的正義という用語がほぼ用いられなくなるにせよ）終生保たれるものである。

『所有』後のプルードンの努力は、まず、社会秩序およびその更新の可能性の条件を探ること、ついで、その考察に基づいて配分的正義と交換的正義の同時実現を可能にする社会構想を時代状況の変化に応答しつつ練り上げることだったと言える。前者は『人類における秩序の創造』（1843）や『経済的諸矛盾の体系』（1846）で目指されたことであり、後者については『十九世紀革命の一般理念』（1851）でいったん全体像が示される。すなわち、個別者間の契約関係が、最終的に世界全体に広がりうることを基本とした構想である。プルードンはそれを交換的正義の全面化と捉えるが、社会の全体性への視角が失われたわけではなく、同書で全世界で科学が立法規範になるべきと述べられることは、その視角の維持の一つの証拠である[3)]。

一般に、プルードン思想は前期のアナキズムから後期のフェデラリズムへ、というかたちで整理される。それは、冒頭で述べた社会集団の実在性の捉えに由来する。動機としては、国際関係への関心が大きいだろう。『戦争と平和』（1861）に結実するように、『理念』で述べられたような楽観的ともいえる世界共和国的発想から、対立する諸力の均衡の発想を強く押し出すことへとむかう方向性である[4)]。もろもろのオーダーにおいて形成される集団の実在性とそこで働く「集合の力」を

認めるほどに、個人（または小規模集団の長）レベルの相互的関係の連鎖体系としての全体社会という像は輪郭がぼやけていく。すると、『連邦の原理』（1863）に結実するフェデラリズムの主張の前提として、まずもろもろのオーダーにおける人間集団をしかるべきものとして思想に位置づける作業が要される。それが本格的になされるのが後期思想だと言える。

だが、冒頭でも触れたように、51年の『理念』において、すでに後期思想への萌芽がみられる。一つには、地方自治体の権限についての議論がなされ、分権への志向がみられること（IG328）、もう一つには、鉄道や鉱山のような大工業における労働者アソエーション（労働者会社）の必要性が語られることである（IG275-283）。いずれも、個人間の相互的関係と社会の全体性のあいだに位置する中間的な社会集団についての議論だと言える。前者すなわち地方自治体の議論には、後期思想のフェデラリズムへのつながりをはっきりとみることができる。

けれど本稿の関心に直結するのは、職能的集団の方である。次節でみるように、二月革命以降のプルードンは、基本的には個人の自由への「桎梏」としてのアソシエーションに否定的な態度を貫いていた。だが、鉄道網が広がり、本格的に工業化が進展するという時代状況の中で、農業および小工業ベースでの相互的関係の連なりという像だけで社会を語ることはもはや難しくなっていた。そうして、この時点ではまだ例外的な議論としてではあるが、大工業における自主管理的な労働者アソシエーションが提唱されたのである[5)]。しかし、一定以上の規模と力をもつ人間集団はいやおうなく政治性をもたざるをえないだろう。とりわけ集団外との関係において、集団の意志が明瞭化される必要があるからだ。それは、個人レベルでの相互的関係のスムーズな連なりとしての全体社会という像への変更を迫るものである。

さて、本稿の関心は、こう言ってよければ一つの特殊な職能的人間集団を52年のプルードンがどう捉えたのかということにある。すなわち、『12月2日のクーデタによって明示された社会革命』（1852）でなされる政府という人間集団についての考察の意味を探ることにある。政府は単なる機関ではなく、それにかかわる人間たちのあり方に応じて固有の性格と呼ぶべきものを帯びる。プルードンは、ルイ＝ナポレオンの体制を目の当たりにして特殊な人間集団としての政府を思想のうちに位置づけることになる。そして、その作業がなされてこそ、58年以降に本格化する社会集団どうしの相互関係の議論がなされえたのであり、地域政府をふくめた諸主体の双務的関係による連邦の構想も可能になったのだと本稿筆者は考える。つまり、プルードンは工業化の進展のみならず、第二帝政の統治形態と対峙しつつ思想を深化させたと捉えることができる。その対峙があってこそ、異なるオーダーの人間集団のリアリティを捉えつつ、個人、集団、全体の枠組みで社会を捉える方向へと思想を展開させたのであると。

以下、まず２節で、二月革命後のプルードンの基本主張と思想上の敵対者（プルードンからみた場合の）をごく手短に整理する。次に３節で、『社会革命』における政府の「意志」をめぐる議論を読解し、プルードンの帝政批判の概略を明らかにする。そして４節で、その考察がどのようにして後期プルードン思想に組み入れられたかを整理して、論を閉じる。

2．中間の組織化――二月革命からクーデタまでのプルードンの基本姿勢

プルードンは二月革命直後から、政治的革命ではなく、経済的・社会的革命がなされるべきだとくり返し述べた（M II42, CR149他）。経済的組織化の主張は一貫したものだが、この時期には「中間」の組織化への関心が顕著になるという特徴がある。48年5月の言葉を引用しよう。

> 二月革命によって問われたことは、なによりも交換的正義の問題である。仕事場の組織化の問題ではなく、流通、信用、交換の問題である。〔…〕
> 〔…〕ルイ・ブラン氏がしたように社会を上部から捕らえるのでもなく、所有がそうするように根本から捕らえるのでもなく、社会の中間を攻めることが必要である。直接働きかけるべきは、仕事場や労働ではなく〔…〕、流通および交換関係であり、それが間接的に、影響がおよぶしかたで、労働と仕事場に達するようにするべきなのだ。（SPS150）

当時、「金融封建制」の七月王政末期からの不況の脱却のため中小の産業家が容易にアクセスできる信用体系を構築することは、広く認められた喫緊の課題であった。そのような時代状況において、プルードンは、二月革命の課題を交換的正義に関わるものだと評したのである。そして実践家として無償信用の「交換銀行」ついで「人民銀行」の設立に奔走する（CR246-267）[6]。ここで「中間」の意味は二重である。まず、国家主導でも個人ベースでもないという意味での中間領域が言われ、かつ、仕事場そのものではなく、仕事場と仕事場との間こそが組織化されるべきだという主張だからである。こうした「中間」の組織化が、51年の『理念』にいたるまで中心的関心でありつづける（IG133-137）。二月革命直後の論文には、過去の仕事において示された考えのエッセンスを用いて、以後３年の方針の要約とも呼ぶべき言葉が書かれている。

> 〔…〕社会秩序において、〈相互性〉（Réciprocité）が社会的現実の原理であり、正義の定式である。〈相互性〉は、もろもろの考え方、意見、情念、能力、気質、利害の対立を基盤としている。それは、愛の条件でもある。
> 相互性は、「他者にしてもらいたいことを汝もなせ」という教えに表現されている。この教えは、政治経済学がその有名な定式「生産物は生産物と交換される」へと翻訳したものである。
> しかるに、われわれを貪り食うような悪は、相互性の法の誤解や侵犯から生じるのである。それへの打ち手は、すべて相互性の法の公布のうちにある。人間の互いの関係、相互的関係の組織化、社会科学とはこれに尽きるのである。（SPS94）

相互性が対立を基盤としていること、相互的関係の組織化の役割が社会科学に託されていること、この二点が重要である。前節でも触れたとおり、第二共和政期のプルードンは、契約の期間も範囲も不明確で、一度組織化に合意すれば、以後あずかり知らぬところで物事が決まるような集権的なアソシエーションに異を唱えつづける（IG161-162他）。意志に基づく人間集団の形成によって社会・経済的な対立関係を消去できるかのような発想は退けられるのである。そして、相互性に基づ

く組織化、具体的には契約の締結において、契約意志は介在するものの（IG189）、契約内容は生産物の等価性に基づくべきで、それを保証するのが客観的事実を対象とする社会科学だという構図が採用される。ここには、意志ではなく、事実関係を捉える理性に基づく立法という初期以来の発想（QP338-339）が働いている。

この時代にプルードンが敵対的思想家と考えるのは、まず本節最初の引用でも触れられるルイ・ブランであり、それから、やがて第二帝政とも深く関わるサン＝シモニアンたち、たとえば「クレディ・モビリエ」で知られるペレール兄弟である[7]。ブランの考えを正確に理解していたかは別として、「上から」の組織化には反対するし、サン＝シモンを肯定的に評価する場面もあるが、サン＝シモニアンにみられる産業の首長者による「普遍的アソシエーション」の管理の発想には異を唱える。「あらゆる市民の競合による信用の組織化がもつ自発性に応じて、彼ら自身が自らの手によって自由に改革を行えるように、何をすべきか知らせるだけで十分なのだ」（SPS151）。必要なのは、事実的な自発性を学的理性によっていわば整流することである。

「中間」の組織化が経済的・社会的革命の手段だとすれば、目的としてこの時期掲げられたのは、階級分立の解消である。コミュニズム陣営からこの発想はしばしば批判されたが、その目的の含意は階級間の敵対性は結局、強力な中央集権を求めることにつながるというものである（RS266）。そもそも、階級分立は、経済的組織化がなされておらず、経済的事象が偶然性のうちに放置されていることに由来する（IG143）。そう考えるプルードンは、政治の問題は経済の問題と同一だという言い方を晩年に至るまでくり返す（SPS155, CPO194 n. 他）。

だが、経済的組織化こそ重要だとしても、現実に政治は存在する。そこで、51年12月2日のクーデタに対するプルードンの態度表明が重要なこととなる。まず、プルードンがクーデタに好意的だったとする捉え方は誤解である。警察権力を念頭に、目的のためには手段を選ばないという発想はひとたび合法性の枠外に出てしまうと限界を知らないとして、はっきりとして非難が表明されている（RS202）。そのうえで、である。クーデタが起きた以上、その後の問題は二月革命以降の課題にどう対処するかである。「仕事を、仕事を通じてパンを」（IG105）。これが48年の労働者階級の望みであった[8]。だが、むしろ2月24日以降の政府こそ、「原因を重々承知のうえで」、「抑圧と継続的貧困化の政策」をおしすすめたのだ（IG141）。クーデタは少なくとも、社会・経済・政治・宗教・教育等、「すべてに触れ、揺り動かし、問いに付した」（RS219）[9]。問題は、ルイ＝ナポレオンの政府が何をなすかにかかっている。そうしてプルードンは、政治的意志の問題へと切り込むのである。

3 『社会革命』における政府という人間集団についての考察

（1）クーデタ：「人間たちの誤りと時代の必然」

『社会革命』においてプルードンは、クーデタが「歴史の中で、人間たちの誤りと時代の必然とによって生まれた」と説明する（RS220）。まず、「人間たちの誤り」とは、たとえば人民の誤り、諸党派の誤り等々であり、それが体制の誤りに結びつく。クーデタに「無関心、いやむしろ共感的だった」人民の思想は、自身を「常にただ一人の人間の権威へと戻らせる」ものである（RS159）。

諸党派の性向も同根だ。正統王朝派や共和派の一部が、クーデタ後に宣誓を拒否したことを挙げ、宣誓とは共和国に対するものなのに、そこにルイ＝ナポレオンという人間を見てしまうのは、「主観性」による取り違えだと指摘する（RS219）。後述するように、そうした「人間たちの誤り」をルイ＝ナポレオンの体制も踏襲するとプルードンは述べるが、それは「事物の道理（raison des choses）」ではなく、「人間の道理（raison de l'homme）」をもとに判断し、行為するという意味で「誤り」なのだとされる（RS219）。

他方、「時代の必然」とは何か。一言でいえば、革命の遂行の必然性だが、少し丁寧にみておこう。『社会革命』において、いくつかの対概念をもって革命遂行の必然性が語られる。まず、「状況的必然（nécessité des choses）」と「人間たちの政治（politique des hommes）」（RS112）。次に、歴史上の重要人物の前途を占うための必要条件としてあげられる、その人物の「歴史的・機能的意味（signification historique et fonctionnelle）」と「性向（inclinations）」（RS173）である。後者の議論の中で、ルイ＝ナポレオンの「歴史的意味」について有名な一節が書かれる。ナポレオン 1 世が「革命の第一段階を終わらせたのに対し」、彼は「革命の第二段階を開始する」（RS174）というものである。当為のニュアンスが含まれるのは間違いない。だが、注目すべきは、「歴史の系列（série historique）がそのことをすでにわれわれに明示している」（RS174）という記述である。プルードン思想における「系列」の語の使われ方を加味して捉えれば、学的に捉えうる単位の反復としての秩序の道理からして明らかだというニュアンスを読める（したがって、ここで言われる「必然性」は宿命論のようなものとは無縁である）[10]。

少し後の箇所で、はじめ人物にかんして使われたこの対概念が出来事にも適用され、「12月2日の意味、それを歴史は明示している。その意味とは、民主的で社会的な革命である」（RS177）と述べられる。そして、これらの議論こそ、12月2日にかんする「状況的必然」の議論だったのだと整理される（RS193）。こうして、「時代の必然」「事物の道理」「状況的必然」、つまりは事実性にもとづく革命遂行がルイ＝ナポレオンに課せられた「歴史的意味」だというプルードンの考えはすぐにつかみとれる。他方の概念群である「人間の道理」「人間たちの政治」「性向」について次に検討しよう。

（2）「第二の必然性」

これらについての考察に際し、プルードンは、それを「意志」の問題と呼びかえている。まさに、政府という人間集団がもつ「意志」の問題である。

> 私が政府における「意志」と呼ぶものは、意図のことではない〔…〕。それは、非人格的（impersonnelle）で集合的な傾向（tendance）のことであり、政府の行為によってはっきりと示されるものである。専制的な政府である場合、その行為はいつも、政府の周りに集うもろもろの意見や利害によって決定される〔…〕。実のところ、ただ一人がもつ主権など、どこにも存在しないのだ。
>
> だが、権力における意志が非人格的であるにしても、それは動機なしに存在するのではない。

> それは、正しいものにせよ誤ったものにせよ、政府によって採用され、歴史の中に導き入れられる考慮（considérations）に立脚している。そうした考慮は、帰結の連鎖によって、歴史において第二の必然性になるのだ。そのことから、その内部の意志が存在理由と同一のものでもなければ、それに適合するものでもないような政府には、二種類の必然的原因があることになる。一つは、歴史的所与から生じる客観的な原因。もう一つは、主観的原因であり、それは多少とも利害をともなった考えを基礎とするものであり、そうした考えが意志を支配するのだ。（RS193：強調本稿筆者）

まず、最初の段落において、政府の「意志」が集合的な「傾向」と呼び直されるが、これは先に「性向」と呼ばれたものと同列に考えてよいだろう。「非人格的」という語は、前年に「集合の力」の作用を説明する際に、意志的なアソシエーションとの違いを際立てせるために用いられた語でもある（IG161）。政府の行為にみてとれる「傾向」は、政府という人間集団によって集合的に形成されたもので、特定個人の意図の直接的反映ではない。だが、次の段落で述べられるように、そうした傾向には、もろもろの利害にもとづくような考慮が動機として作用している。そして、重要なこととして、そうした考慮の帰結としての行為の連鎖が、「第二の必然性」を形成して歴史に足跡を残すとされる。それが先にみた「状況的必然性」と並行するかたちで、政府の行為の「主観的原因」として作用する。このように述べられている。

以降の記述にみられるプルードンの体制批判は二重である。一つには、「革命に従属するのではなく、革命を自らに従属させる」（RS198）フリーハンドの独裁への批判である。政治的委任を理解する際、体制は「歴史の道理」ではなく「それ固有の道理ないし意志」によって理解し、人民に選ばれた以上「状況にかんするあらゆる考慮から解放されている」と捉えてしまう（RS194-195）。先にも触れたように、これは、体制が「人間たちの誤り」の「やり方をならって政治的委任を理解する」という事態である（RS219-220）。先の用語で言えば、「人間の道理」による主観的取り違えである。

さて、フリーハンドの独裁、すなわち「主観的政治」は、そこにみられる「考え方や利害の数と同じだけの抵抗を生む」ため、「権力を孤立させ」、つねに「制限や禁止」をおこなう専制につながる（RS195）。だが同時に、先の引用にあったように、専制的な政府の行為は、「周りに集うもろもろの意見や利害によって決定される」。そこで起きることこそ、先の対概念群にあった「人間たちの政治」であろう。体制批判のもう一つの形式は、クーデタ後の財政改革批判の中で明瞭となる。そこでプルードンは、諸政策に一定の評価をしつつ、自分が批判している当のものを「一貫性のなさ」、「そこに感じられる、12月2日の体制のまったく主観的な関心をも裏切るような連携（coordination）のなさ」だと明言する（RS211-212、強調本稿筆者）。財政改革は「もろもろのまったく個人的な（personnelles）考慮にしたがって」なされているという批判が展開されるのである（RS213）。

この批判は、政府の集合的で非人格的な傾向の動機を形成する「考慮」が「まったく個人的な」ものとして露呈している事態への批判と読める[11]。先の「第二の必然性」という言い方は両義的だ

が、主観的傾向によって行為する政府が、その内部においてもろもろの考慮を調整し、一貫した主観的傾向を感じさせるかたちで「第二の必然性」を形成する場合、すなわち、その「意志」が非人格的な傾向として捉えられる場合がある一方で、そうでない場合もあり、財政改革にみられる体制の決定は後者なのだという批判と読むことができると考える。

とはいえ、二つの批判は一つのことへと収斂していく。皮肉めいた言い方だが、「ルイ＝ナポレオンは権威をもったのだ。彼として必然性の権威を受け入れることに自らの権威を用いればよく、歴史の審判も陰謀もまったく恐れなくてよいのだ」（RS213）とプルードンは述べる。独裁者なのだから、「第二の必然性」が状況的必然に合致するようにすればよい、ということである。だがその手前で、「人間たちの政治」において、もろもろの考慮のあいだの連携が十分にとられず、政府の「意志」が明瞭な「傾向」のかたちをとりさえしていないという現状分析がなされたことは重要である。政府という人間集団においてそのようなことがあるなら、「中間」の組織化によって社会変革をするという方針は、有望ではなくなっていくからだ。

（3）「触知可能な」矛盾

『社会革命』での体制評定は次の言葉に端的にあらわれている。二月革命以降の 4 年間、「見抜くことしかできなかった現代フランスにおける政府万能主義と経済との矛盾、国家と社会との矛盾」を、ルイ＝ナポレオンの体制は「触知可能な（palpable）ものにした」（RS286）という言葉である。『理念』の段階では、政府万能主義は、政府を家長との類比によって配分的正義を担う「保護者」と捉える一般的傾向から生まれるものとされた（IG183）。経済における交換的正義の全面化の発想に対立する原理として、プルードンはまさにそれを「見抜いた」。他方、実際に人民の共感を集めさえしたクーデタで樹立された体制は、利害に基づく「考慮」を手に取るようにわかるかたちで露呈し、実際に経済的組織化を阻む。すでに露呈しているのだから、見抜かれるべきものはない。「人間たちの政治」は、具体的な手触りをもって現前しているのである。

そうして、プルードンは、割引歩合を引き下げつつも銀行の特権を保護するような一貫性なき政治を駆動しているのは、「暴政の精神」ではなく、「仲間内（compagnonnage）の精神」なのだと述べる（RS213）。「中間」の組織化を問題にしているかぎりにおいては図式的・原理的に批判されていた政府を、その周囲との関係をふくめた具体的な人間集団として捉え、そこで展開される「人間の政治」の実像を批判することとなったのである。その後の著作においても「手触り」に基づく批判をプルードンはくり返す。たとえば、『証券取引所における投機家のための手引』の増補改訂版（1856）では、「仲間内」と目されるサン＝シモニアンを「新しい封建制の主導者」（MSB64）と捉えて批判し、「産業帝政」という言葉を用いて帝政批判を展開する（MSB112-118）。これをジョルジュ・ギュルヴィッチは「経済統制的ファシズムの脅威」を見抜く先駆的な論考と評した[12)]。

晩年の『連邦の原理』においては、「国家は公共事業の請負業者ではない」と断じ、国家の役割は立法、式典、創設、任命等に限られるべきで、業務が創設されたのちは、地方や市民にそれを委ねるべきだという考えが示される。そうして、「仲間内の精神」で公共事業に独占的にかかわりつづける帝政政府の姿勢が批判される（PF326-327）。晩年のプルードンは、「たえず満たすべき新し

い必要、解決すべき新しい問題がある」（PF329）として国家の積極的役割を明確化しつつ、帝政のあり方を批判するのだ。

遺作『労働者階級の政治的能力』においても、「あらゆる体制の人びとがその中に入った産業的金融的封建制は、クーデタ以降、強化され拡張しつづけたのだ」（CPO235）と寄せ集めの「仲間内」体制への批判は維持される。そうして、二月革命以降に放置された問題を帝政は解決せず、むしろ事態は悪化したとプルードンは最終評価する。中央集権は強められ、55年5月5日の法律により、地方は完全に中央の「支部」になった（CPO287）し、大企業の同盟がなし遂げられている。「もう少ししたら、激しい競争によって吸収合併、あるいは倒産させられる中産階級は、封建制的奉公人の境遇になるか、プロレタリアへと投げ落とされるだろう」（CPO325）。

4．後期思想の展開――結論に代えて

プルードンは第二帝政をそのように批判しつつ、1 節で述べたとおり、52年以降、フェデラリズムの方向へと進んでいく。その理路について手短に整理して、結論に代えたい。そのために、先の「触知可能な」矛盾のうち、国家と社会の矛盾という議論を足がかりにする。プルードンは、フランス革命以降の政府が、少なくとも原理上、単なる権威であることをやめ、「あらゆる利害の〈関係〉を表象する」ものになるべきだと考えられてきたと指摘する（RS288）。そして、政府が「社会的関係の表象」であることをやめ、「関係そのもの」になれば、それは存在し得なくなるのだと述べる（RS289）。これはプルードンにおけるさいごのアナキズムの主張だといってよい。相互的関係の連なりが直接に社会の全体性に結実するという社会像だからである。

だが、そもそも「人間たちの政治」によって、主観的傾向にすら一貫性がみられないのだから、「社会的関係の表象」としてすら満足に政府が機能していない。後年、こうした事態は「国家は構成されていない。というのも、すでに、その考えの矛盾のうちに、自らの死の原理を具えているからだ」（PF293-294）とも表現される。では、国家が構成されるとは何か。社会集団の実在性について本格的に考察された『正義』（初版1858）において、次のように明言される。「国家とは、性質と目的とを異にした複数の集団の結合から生じる」もので、「上位の次元の集合性」であると（JRE II257-258）。これは初期以来の重要概念である「集合の力」を明示的に集団間において働くものとして規定したものである。プルードンはこれを「社会から権力が生まれる」ことと言い換えたうえ、その関係が、第二帝政において「完全に逆転している」と指摘するのである（JRE II268）。つまり、「人間たちの政治」における利害をともなったもろもろの考慮が逆に社会の関係性を規定してしまうという事態である。

それを踏まえてプルードンが掲げる方針は明確である。政府とその周囲において「人間たちの政治」が介在する余地を小さくするしかない。すなわち、中央政府の執行権をなるべく縮小して、「国家の構成」を目指すべきである。『正義』において、社会集団の「集合理性」について論じられたことも重要であるが[13)]、本稿としては、法と意志をめぐる考察が展開されたことに注目したい。政府という人間集団が固有の「意志」をもつという『社会革命』の議論があってこそなされたものだと考えられるからである。

それは、フランス革命以降の民法・刑法における、いわゆる「法の不遡及」等についての条項の意味を自由概念と結びつけて論じる箇所で述べられるものである。そこにみられる原則について、プルードンは「法の概念を完全に変え、もはや法は事実の関係ないし事実の道理ではなく、人間の意志の調停規約（le statut arbitral）になった」と評する（JRE III430）。そう述べてプルードンは、法および社会契約が「限定された目的」を必要とし、それ以外のことはすべて自由のまま留保されるべきものだという主張を展開する。そこに、「必然性の原理だけでは世界を説明するのに十分ではない」（JRE III431）と書かれることは重大だろう。

フェデラリズムの発想は、家族の長、地方自治体、その集合である国家（州）が、「一つまたは複数の特定の目的のために、たがいに、相互的かつ平等な義務を負う協約」を結び、その目的にかんする責任だけを連邦政府がもつものと要約される（PF318）。分権をおしすすめたうえで（権限を適正に配分したうえで）、限定的な目的にかんしてのみ、オーダーの異なる契約主体が双務的な協約を結ぶというイメージである。ここで示されるのは、大小の社会集団による交換的正義の実現である。個人や小規模集団（長）の相互的関係のつらなりと社会の全体性とが直結し、調和するという像が採用されていないことは明らかである。そこでプルードンは、「連邦政府は、政治領域を改革したのち、必要な補足として一連の経済領域の改革をおこなわなければならない」（PF357）と述べる。まずは連邦を形成し、憲法を定め、分権化を進めることが先決だという主張であり、二月革命後の「中間」の組織化の発想とは対照的である。そこで言われる憲法とは、「相互的で平等な義務を負う協約」を実定化し（PF324）、「二つの敵対する力に対して等しく強制力をもつような契約」（PF325）である。まさにこの箇所の註で、先の『正義』の議論への言及がなされる。フェデラリズムにおける法は、モンテスキュー的な「事実の関係の表現」ではなく[14]、「人間の意志の調停規約」と捉えられるべき（PF325 n.）なのだと。

そろそろ論を閉じなければならない。遺作『政治的能力』において、プルードンは「一国民の体質を変えるためには、同時に政治体の全体と諸部分に働きかけなければならない」（CPO239-240）と述べる。そこで、かつて社会科学に託された役割は限定的なものとされている。「労働の評価、価値の尺度は、社会の根本的問題であり、社会の意志、集合性の力能だけが解決できる問題である」ゆえ、「科学も権力も教会もその使命を果たすことはできない」（CPO151）。政治体の「全体」については、「人間たちの政治」の余地をなるべく小さくし、限定的な目的に立脚した地域的集団による連邦を形成すること、「諸部分」においては、各職能集団にみられる集合理性形成への「すでに力強い」「萌芽」（CPO199）を成長させること。このような希望を述べて没するプルードンの思想展開は、「第二帝政と哲学者」の一つの重要な事例を提供していると言っていいだろう。

＊報告機会を与えてくださったシンポジウム司会者の村松正隆氏、登壇者（オンライン開催だったが）の髙山裕二氏、宮代康丈氏、赤羽悠氏および大会関係者の皆様に深く感謝申し上げます。

註

プルードンの著作等については、下記の略号を用い、M. Rivière 版または、括弧内記載の版における頁を

付す。年号は初版公刊年（複数年号の場合、初版 / 参照版底本公刊年）を指す。ことわりなき場合の強調は原著者による。CD: *De la célébration du dimanche* (1839/1841); QP: *Qu'est-ce que la propriété ?* (1840/1841); CO: *De la création de l'ordre dans l'humanité* (1843/1849); M: *Mélanges,* 3 vols. (1848-1852/1868-1871, éd: Lacroix); SPS: *Solution du problème social* (1848 éd. Tops/Trinquier); CR: *Les confessions d'un révolutionnaire* (1849/1851); IG: *Idée générale de la Révolution au XIXe Siècle* (1851); RS: *La Révolution sociale démontrée par le Coup d'État du Deux Décembre* (1852); MSB: *Manuel du spéculateur à la bourse* (1854/1856 éd. Garnier frères); JRE: *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, 4 vols. (1858/1859-1860); GP: *La guerre et la paix, recherches sur le principe et la constitution du droit des gens* (1861); PF: *Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution* (1863); CPO: *De la capacité politique des classes ouvrières* (1865); Cor: *Correspondance de P.-J. Proudhon*, 14 vols. (1874-1875, éd: Lacroix)

1) Cf. Gurvitch, G., *L'idée du droit social*, Sirey, 1932, p. 365. なお、いま述べているのは思想内部での整合的位置づけである。組合等の発想じたいは以前よりみられる。

2) 配分的正義は全体と部分の関係、交換的正義は部分と部分の関係における財にかんする正義と捉えられたい。名誉にかんしては「衡平」概念で捉えるべきことである（QP313-314 n.）。

3)「〔社会〕科学が各国で社会の規準、諸利害の至上の裁定者となれば、政府は無価値となり、世界のあらゆる立法は一致する」（IG334）。関連して、拙稿「プルードンと社会契約論」日仏哲学会『フランス哲学・思想研究』23, 2018, pp. 116-126.

4) 宮代報告で論じられるバルニの批判は公平なものだろう。『戦争と平和』でプルードンはヘーゲル（とホッブズ）を「政府万能主義的絶対主義」と明瞭に批判している（GP107）。

5) プルードンを中間的集団という意味でのアソシエーションの思想家と捉える理解がある。二月革命前のプルードンがアソシエーション構想を温めていたことはよく知られているが、とくに『理念』でのこの議論以降、第二帝政下の工業化の進展とともにたびたび論じられ、遺作『労働者階級の政治的能力』（1865）では中心主題になる。他方、プルードンが『理念』で提示した発想をマルクスの独創と捉え、プルードンには階級性にもとづいて資本主義に対抗する理屈がないとする誤解がある。こうした見方はマルクス自身による誹謗を権威化したものとみられる。

6) なお、1855 年に執筆されてジェローム公に提出された『永続博覧会計画』（公刊は 1866）において、無償信用の試みが再び打ち出される。信用の問題への取り組みは一過性のものではない（cf. Aucuy, M., *Les systèmes socialistes d'Échange*, Alcan, 1908, pp. 114-188）。註 8 参照のこと。

7) 金属本位制およびオート・バンク支配からの脱却という点ではペレール兄弟と考えを共有していたにせよ、プルードンは晩年にいたるまで敵意むき出しの批判を浴びせる。たとえば、55 年の書簡には、「クレディ・モビリエなどとるにたらないものとなり、サン＝シモニアンの名声は翳り、産業的封建制、幼稚な封建制はその根元からぐらつくだろう」（Cor VI188）とある。晩年の例としては、『政治的能力』でペレール出資の大書店計画を「侵略狂」と呼び、自身の考えである相互主義と大組合の発想の違いを述べる箇所（CPO187）をあげることができる。

8) 自身も労働者だったプルードンの思想のアクチュアリティは、働きつづけなければ生きていけないということの捉えの切実さに存すると本稿筆者は考える。最初の社会哲学的著書において「働き、生きる権

利」（CD55）と言われて以降、この切実な主題はくり返される。『所有』での資本主義的利得批判は有名だが、なぜ批判されるかといえば、社会における「結合者」の全員が働きつづけ、生きつづけることを数理的・物理的に不可能にするからである。無産者が所有者にむけて「仕事をください。追い払わないでください」と叫ぶことから始まる一節を参照してほしい（QP169）。信用の組織化への関心を共産主義者はプチブル的と批判するが、それは資金繰りの問題を切実なことと捉えずに済む有閑さが可能にする批判、資本制に立脚した批判であるとプルードンは捉えるだろう。

9) なお後年、クーデタが起きなければ「1848 年の現状維持」ではなく、制限選挙から立憲君主政が生まれ、より厳しい体制になっていただろうとプルードンは述べる（PF349 n.）。ただし、これはクーデタ擁護というより政治事象にある種の法則を見いだせるかという関心に由来する。庶民こそ階級的特権の消去を期待し絶対主義を求め、ブルジョワこそ独裁を恐れてリベラルな体制を求めることを晩年のプルードンは「政治的矛盾」として定式化することを試みる（PF298）。

10) これは、『秩序の創造』で示された考え方である。なお、同書において歴史は個別科学になり得ず、したがって他の科学が対象とするような意味での「固有の系列」はもたないとされていたこと（CO357）と比すれば、一歩踏み込んだものになっている。

11) この論点は、髙山報告と大いに関わる。「社会的エリート」の体制が十分〈システム〉的に構築されていないという批判に読めるからだ。もちろん、十全に機能する階層的組織ならよいということではない。プルードンはそれを「政治的構成」（CR217）として批判するだろう。

12) Gurvitch, G., *Proudhon*, P.U.F., 1965, p. 10.

13) シンポジウムの際に金山準氏からいただいた質問を踏まえている。Cf. 金山準「プルードンの集合理性論――自律・社会・コミュニケーション」『思想』1134, 岩波書店 , 2018, pp. 59-78.

14) 初期のプルードンは、モンテスキュー的な法概念を採用していた（CD94）。

Révolution sociale et la « politique des hommes » : un aspect du développement des idées proudhoniennes sous le Second Empire

Munechika ITABA

L'an 1852 est important pour la pensée de Pierre-Joseph Proudhon. Il se met à déterminer la position des groupes sociaux des ordres différents dans sa philosophie. Dans cet article, nous allons voir comment notre philosophe a observé le gouvernement de Louis-Napoléon après le coup d'État. Depuis février de 1848, il a insisté sur la révolution sociale au moyen de l'organisation de circulation, de crédit et d'échange. Mais il a compris la gravité du problème de la volonté de gouvernement en 1852. Proudhon a condamné, dans *La Révolution sociale démontrée par le Coup d'État du Deux Décembre*, la « politique des hommes » autour du gouvernement. C'est aussi un groupe humain avec l'« esprit de compagnonnage ». Proudhon dit que la contradiction du gouvernementalisme et de l'économie devient « palpable » depuis le Deux Décembre. Nous voyons que cette observation était un motif de développer la pensée fédéraliste après 1852.

第二帝政の試練に向かう哲学者たち
――「第二帝政と哲学者たち」三つの報告へのコメント――

赤羽　悠

「第二帝政と哲学者たち」と言うとき、「第二帝政」と「哲学者たち」のあいだに、厳密にどのような関係があるとみるべきだろうか。問題となるのは、単に、第二帝政下でどのような哲学が展開されたのか、ということではない。また、哲学のなかで第二帝政がどのように扱われたのかということでもない。すなわち、哲学にとって第二帝政とは、その背景をなすだけのものではなく、また、そのテーマにとどまるものでもない。それは、哲学にとって、一つの試練であるといえる。哲学者は、哲学の枠組みそれ自体に問いを突き付けるものとして、第二帝政と対峙する。「第二帝政と哲学者たち」について考えることは、いわば「第二帝政の試練に向かう哲学者たち（les philosophes à l'épreuve du Second Empire）」について考えることなのである。

では、いかなる意味で、第二帝政は試練なのか。それは、当時の哲学のあり方とその方向性に関係している。ピエール・マシュレの指摘によれば、19世紀フランス哲学は、全般的傾向として、共和政樹立に向けたプログラムの中に組み込まれていた[1)]。国民国家の枠組みが強く作用するようになった革命後の時代において、「哲学者の社会的地位」は根本的に変化し、特に、フランスにおいては「哲学的言説の急激な政治化」という現象が生じた。哲学は、政治的・社会的現実をその考察対象とするというだけでなく、それ自体、政治的意味合いと社会的価値をもち、実践的射程をもつものとなった。そしてそれはとりわけ、共和政の樹立を目指すものであった。一九世紀のフランスにおいて哲学をするということは、「集合的生の共和主義的な組織形態が、四苦八苦の末打ち立てられようとしていた、そのような場の内部に、自らを位置づけること」[2)]を意味していたのである。こうして哲学者は、一つの職業として、公的な資格で公共空間に介入するようになり、理性的で良き市民を形成する教育者の役割を担う存在ともなった。

マシュレはここで、次のような点も指摘している。すなわち、以上のような一九世紀の哲学は、文学と結びつく傾向にあり、それによって哲学と科学のあいだで棲み分けがなされるようになったという点である。そして、それが明瞭に示されたのは、サン＝シモン主義の影響もあり科学が制度的な面でその地位を確立した、第二帝政期であった。すなわち、それ以後の哲学は、現にあること（être）の探求を科学に委ね、専ら、あるべきこと（devoir-être）を提示する役割を引き受けるものとなった[3)]。哲学は、事実の領域から自らを引き離し、あるべき理想の市民の姿を提示するという役割を担うものとして自己規定したのであった。

しかしながら、このように哲学と科学の、すなわち理想と事実の領域の棲み分けがなされる一方で、その当の第二帝政は、まさにこのような哲学のあり方に疑問を突きつけるものであったのである。すなわち、理性的な良き市民による共和国という理想（devoir-être）に対して、ほかならぬ人々

自らがいわば民主的に帝政を選び取り、自ら自由を放棄したという事実（être）が突き付けられたということである。第二帝政の到来は、共和国の理想が、良き市民であるべき人々の実際の理想にはなっていない、という事実を如実に表すものであった。この点に意識的であった哲学者は、そこで改めて事実を考慮に入れることを迫られる。哲学は、ただ共和主義的理想を彫琢し、それを人々に教育するだけのものではいられなくなったのである。第二帝政が、哲学者にとって試練として現れ、それが哲学の枠組みに問いを突き付けてくるというのは、このように、それがある事実を明るみに出し、哲学の理想を問いに付すという意味においてであった。

髙山報告、伊多波報告、宮代報告の三報告は、このような、「第二帝政という試練に向かう哲学者たち」という構図を浮かび上がらせるものであったように思われる。

髙山報告は、帝政がいかに「民主的」な側面をもった体制であったか、いかに人民に望まれて成立したものであったかという点を明らかにし、第二帝政という歴史的事実の孕むディレンマと、それが突き付ける問題を浮き彫りにしている。

マルクスやユゴーは、帝政に「例外的」支配を見、また、それを支持しているのが「騙された民衆」であって「真の人民」ではないとみなす。これは、彼ら自身の理想を準拠点とした現状の評価・批判である。だが、帝政は事実として民主的であり、それを支えていたのは、選挙や国民投票を通じて表明される、まさに「現実の人民の声」であった。「民衆は騙されている、それは真の人民ではない」という批判は、現実に対峙していないいわば「形而上学的な」批判であり、それゆえ、この事態に実際に抵抗するうえでも有効ではない。第二帝政は、たしかに「社会的エリート」によって担われた〈システム〉の支配としての側面をもっていたが、ある面からみれば、それは革命以来の近代的価値に則って樹立された「民主的」体制であり、人民によって支えられていた。この人民の下支えにこそ、第二帝政の理念をなすボナパルティズムの特徴もあったのである。第二帝政は、民主的制度によって専制がうち立てられてしまうという、理論的にはすでにトクヴィルが示唆していた民主主義のディレンマを、事実として示すものであった。

帝政が「民主的」であるというこの指摘は、単に、内実は権威主義的な帝政の成立・存続のプロセスが、形式的・制度的には民主的であったということを示すにとどまらない射程をもっている。すなわちこの指摘は、帝政が支配確立のために民主的な手続きを利用したというような、帝政の巧みな統治術を明るみに出すだけのものではない。それはさらに、「民主的」という語の意味と政治的効果の問い直し、あるいは、民主的／専制的という対立軸の政治的有効性の問い直しも含意しているように思われる。帝政がもし「民主的に」成立しうるのであれば、帝政支配に対する抵抗を考えるにあたって、その体制が「民主的」であるかどうかという基準だけでは不十分である。あるいは、もし、あくまで体制批判・抵抗の拠りどころを「民主的」な原理に求めるのであれば、その語の意味自体を再検討する必要が生ずるであろう。

ここから立ち上がってくるのは、結局、帝政の支配に対して、何を拠りどころに批判・抵抗することができるのか。あるいはそもそも、そのような抵抗は必要なのか、という問いである。そして、こうした問いを考えるにあたっては、人々の「欲求＝必要」という概念が重要であるように思われ

る。髙山報告では、帝政とは「産業化する時代の必要＝欲求に対応した支配」であり、「有権者の欲求＝必要に対応した」ものであったがゆえに支持されたのだと指摘されていた。そうであるならば、この「欲求＝必要」とは何かを考えることが、帝政への抵抗の可能性を考えるうえでの鍵になる。かりに帝政が人々の「必要」を過不足なく満たしているならば、それを批判することは極めて困難になるであろう。だが、それが「本当の」必要に答えているのかという点は、おそらく問う余地がある。つまり、社会にとっての本当の必要とは何か、といういわば社会学的な問いを立てることは可能である。それを通じて、果たして帝政が本当に人々の「必要」に応えているのか、ということを検証することが可能となり、そして有効な形で帝政に抵抗する道が開かれるのではないか。髙山報告は、このような人民の「欲求＝必要」という、第二帝政の問題の在り処を示しているように思われる。

伊多波報告は、髙山報告で指摘されていた点、すなわち第二帝政が人民の声によって支えられていたという点に、プルードンがどう対峙したのかを明らかにしている。リベラルな体制を求めていたのはあくまでブルジョワであって、庶民が求めていたのは絶対主義であったが、しかしそれは、プルードンによれば、庶民が単に道を誤ったということではない。独裁を求めてしまう人民の性向にも、それなりの理由があるのである。帝政の到来は、いわば一種の必然であった。それならば、帝政はいかなる観点から批判されうるのだろうか。この問いを突きつめていく形で、プルードンはアナキズムからフェデラリズムへと思想を変化させている。伊多波報告が詳細に分析しているのは、そのいきさつである。

第二帝政以前のプルードンは、相互性を原理とする下からの社会の組織化を重視していた。そこでは、意志にもとづく社会・経済的対立の解消という発想は否定され、事実関係を捉える理性にもとづく立法こそが妥当なものとされた。すなわち意志と事実が対置され、後者にもとづいて社会を組織化することが目指されたのである。しかしながら、帝政が事実として到来したことで、「現実に政治は存在する」という点を考慮しなければならなくなる。ここにおいて、単に意志に対して事実が対置されるだけでなく、意志そのもの、すなわち主観性そのものが検討の俎上にのせられることになる。

ここでのプルードンの帝政批判は、政府の意志の存在を全面的に否定するものではない。批判の要点は、「非人格的」で「集合的」、いうなれば社会的であるべき政府の意志が、まったく「個人的」なものとなってしまった、という点にある。したがって、人民が、アナキスト的理想に沿った経済の組織化へと向かわずに、ある政府をうち立てる方向へと向かったということそれ自体の妥当性は否定されない。クーデタが「民主的で社会的な革命」であってみれば、それ自体は必然であるとさえいえる。問題は、あくまで、そのようにして現れてきた政府のなかに「主観的な関心をも裏切るような連携のなさ」がみられること、それが「仲間内の精神」によって駆動され、結局、状況的必然性に反するものとなっている、ということなのである。帝政に対峙するなかで、プルードンは、非人格的で集合的な意志を肯定するようになる。独裁の批判は、意志一般の批判ではなく、ある特殊な意志のあり方の批判となる。事物の道理に則った自発的な社会の組織化、というアナキズム的理想は、ここで修正されている。帝政の批判において表明されるのは、いわば、プルードン自身の

アナキズムの理想というよりも、むしろ政治的次元で顕在化する「社会の意志、集合性の力能」に依拠した、フェデラリズムへの期待であったといえるだろう。

だが、「主観的な関心をも裏切るような連携のなさ」と対置されるような、いわば望ましい「意志」、あるいは「社会の意志」とは、どのようなものなのだろうか。もしそれを基準に独裁体制を批判するならば、それは明確なものとされる必要があるだろう。プルードンは、それを必然的な傾向とみているようにも思われるが（プルードンは、「第二の必然性」が状況的必然性に合致しなければならない、と主張している）、何が必然であるかということは必ずしも明瞭ではない。けれども、意志それ自体を否定せず、社会の意志を第二帝政の特殊な意志に対置することで第二帝政を批判するプルードンにとって、この社会の意志がどのようなものであるかということは非常に重要であるように思われる。

宮代報告では、ジュール・バルニの共和主義哲学が分析された。バルニの思想的立場の形成においても、第二帝政は大きな意味をもっている。スピリチュアリズムに近い立場にあったバルニが、クーザンの「成功の道徳性」の考え方に与しなかったのも、それが、クーデタによる帝政の樹立を正当化してしまうのではないか、という懸念をもっていたからであった。そのようなバルニも、第二帝政が民衆の下支えによって成立したという事実を、重く受け止めている。バルニにとって自らが理想とする共和的民主政は、「カエサル主義」を乗り越えなければ実現しない。バルニの哲学は、「民主的なカエサル主義」との対峙のなかから生じてきたのである。宮代報告は、こうした点をふまえつつ、バルニが実際、このカエサル主義に対してどのような対抗軸を打ち出したのかを明らかにしている。

問題は、共和的民主政を実現するにあたって、民主的制度に加えて何が必要か、ということであった。自律した道徳をうち立てること、というのが、それに対するバルニの答えである。カエサル主義が跋扈するのは、人々が「物質的な享楽や奢侈の欲望」に取り憑かれ、それをもたらしてくれる暴君に支持を与えてしまうからにほかならない。それゆえ、人間が自由な存在としてあることを可能にするような道徳が再建されなければならない。こうして、意志の自由を根拠とする自律した道徳の重要性が主張されることになるのであるが、それは、徹底して自己利益と対立するものとなる。この自己利益こそが、民主政をカエサル主義の餌食としてしまい、専制体制をもたらすものだからである。必要なのは、「正しく理解された利益」の原理ではなく、あくまで自己に対する義務を基軸とする道徳である。共和国の市民にとって必要であり、またそれゆえに哲学者が人々に教えるべきなのは、自由な存在として「自らの行為に対して責任をもつ」ということである。

このようなバルニの主張は、マシュレが指摘したような典型的な共和主義の哲学とみることもできるであろう。それは、人民みずからがその自由を譲り渡すことによって、事実として生じてしまった帝政に対し、共和政と、それを構成するよき市民の理想像を提示するものだからである。ただし、このような理想を、バルニは事実を無視して語っているわけではなく、あくまで「民主的なカエサル主義」という事実との緊張関係の中で語っている。帝政の事実を目の当たりにしたバルニにとって、道徳の再建は、自らの理想とする共和的民主政の実現にとって必要不可欠なものだったのである。

とはいえ、このバルニの議論に対しては、いくつかの疑問を呈しうるように思われる。まず、カエサル主義の要因は果たして「物質的な享楽や奢侈の欲望」と言いうるものであったのだろうか、という点である。帝政のシステムが満たしていたものは、一種余分なものとしての快楽や贅沢ではなく、髙山報告で触れられていたように、「必要」でもあったのではないだろうか。もしそうであるならば、帝政の到来は、道徳によって、人々がみずからをそこから引き離すことを可能にするという処方によっては阻止できないことになろう。それはまさに、なくてはならない「必要」だからである。人々を帝政に向かわせたものとは何だったのか、ということが、ここで改めて問われなくてはならないのではないか。

疑問はまた、デュルケームのような社会学的観点からも呈しうる。デュルケームは、「道徳的事実の決定」（1906年）において、カントの道徳の概念を検討しつつ、次のような議論を展開している[4)]。すなわち、義務は、当該社会の必要にしたがってうち立てられるのであり、それに対応しているときにのみ有効なのであって、哲学者が普遍的な観点から提示すべきものではない。社会の必要に由来する義務のみが、義務として機能するのである。この見方からすれば、バルニの提唱する道徳は、哲学者が自らうち立てたものであって、社会的事実から乖離したものということになるであろう。もしそうであるならば、それを提示することは、帝政に抗するうえで有効だと言えるだろうか。デュルケームの観点からは、そのような問いが生ずるのである。

第二帝政は、哲学者の考える理想と、実際の人民のあり方とのあいだのずれを明るみに出した。哲学者は、それをふまえて新たに哲学を練り上げることになった。その際の重要なテーマの一つは、時として人民を帝政へと向かわせる人民の欲求、必要、あるいは意志をどのように捉えるかということであったように思われる。プルードンもバルニも、その点を問いつつ、自らの思想を練り上げていった。第二帝政の試練に対峙するとは、何よりもこのような、人民の欲求、必要、あるいは意志の事実に対峙することであった。現代においてもしばしば回帰してくるように思われる第二帝政的なものへの抵抗の手がかりも、おそらくそのような対峙の先に見出されるのではないだろうか。

謝辞

本稿は、日仏哲学会2020年春季・秋季合同大会シンポジウム「第二帝政と哲学者たち」の討論者コメントおよび質問を、当日の応答もふまえつつ大幅に加筆・修正したものである。貴重な機会を与えてくださった村松正隆先生、大会関係者、日仏哲学会関係者の皆様、そして非常に有意義な議論を展開して下さった報告者の髙山裕二先生、伊多波宗周先生、宮代康丈先生に深く感謝申し上げます。

註

1) Pierre Macherey, *Études de philosophie « française » : de Sieyès à Barni*, Paris : Publications de la Sorbonne, 2013.

2) *Ibid*., pp. 17-18.

3) この点を明瞭な形で定式化した哲学者としてマシュレが挙げているのは、ラシュリエである。

4) Émile Durkheim, « Détermination du fait moral », dans *Sociologie et philosophie*, Paris : Presses Universitaires de France, 1924, pp. 49-90.（「道徳的事実の決定」『社会学と哲学』佐々木交賢訳、恒星社厚生閣、1985 年、53-89 頁。）

Les philosophes à l'épreuve du Second Empire : les commentaires des trois interventions

Yu AKABA

Le Second Empire et les philosophes entretiennent un rapport spécifique. Pour ces derniers, le Second Empire constitue une *épreuve*. Les trois interventions mettent en lumière chacune à sa manière et l'impact du Second Empire sur les philosophes et la réflexion des philosophes à l'épreuve du Second Empire.

Pourquoi le Second Empire constitue-t-il une épreuve ? Pour le comprendre, il faut se tourner vers les caractéristiques de la philosophie française au XIXe siècle ; attachée aux idéaux républicains, celle-ci tend à s'occuper exclusivement du devoir-être et laisse les recherches concernant l'être à la science. C'est d'ailleurs la puissance d'une telle philosophie que l'avènement du Second Empire met en cause. Car il montre le fait que le peuple se précipite à l'empire en abandonnant volontairement sa liberté, chère anx républicains. C'est pourquoi certains philosophes, dont Proudhon et Barni, sont amenés à prendre en compte ce phénomène pour revoir leur philosophie. A l'épreuve du Second Empire ces philosophes cherchent la manière de lui résister, en examinant les besoins ou les volontés du peuple qui le précipitent à l'empire.

2020 年度秋季研究大会　シンポジウム報告
テーマ：リズムの哲学――ソヴァネ、ベルクソン、マルディネ

平井　靖史

イントロダクション

本シンポジウムは2020年9月13日（日）、コロナ禍のためオンラインという形式で執り行われた。山下尚一氏、藤田尚志氏、小倉拓也氏（発表順）を登壇者に迎え、リズムの哲学の現代的諸相を切り出すことを目論んだ。

リズムという概念は、掴みどころがない。哲学史のそこかしこで印象的な仕事をこなすだけでなく、芸術や科学の様々な局面で欠かせぬ活躍をしている。この広がりに呼応するようにして、その概念的な内実もまたどこか気まぐれで、こちらの真面目な分析の手をそしらぬ顔で躱してしまう。この概念が役者であれば、ジャンルを跨いで多彩な役柄を演じ分けながらも、一度見たら忘れられぬ個性派の役者だろう。それは確かに一人の人物であり、見れば誰もがただちにその人とわかるのだが、その人自身が何者なのかを言い当てることは誰にもできない。

シンポジウムでは、そんなリズムの姿をどうにか生け捕りにしようと、事前の会合を重ね準備を行なった。まず、ジゼール・ブルレについてのモノグラフがあり、近年も精力的にリズムの哲学史を探る論考を出し続けられている山下尚一氏（駿河台大学）から、ピエール・ソヴァネによるリズムの概念分析を中心にご発表いただいた。構造（structure）、周期性（périodicité）、運動（mouvement）の三つの基準は、リズムの多彩性と掴み難さを反省的に理解する上で、有益な仮設的足場となると考えたからである。リズムは単なる周期現象ではない。そこには反復を通じて形成されては崩れていく「かたち」というものがあり、同と他を行き来するその揺らぎが、「運動」という基準として強調される。

続く藤田尚志氏（九州産業大学）もまた、ハイデガーとの対照や英語圏における近年の展開など豊かな射程を睨みつつ、ベルクソン哲学におけるリズムの諸問題について息の長い探究を続けている。ベルクソンといえば『物質と記憶』に登場する「持続のリズム」がまずは念頭に浮かぶところだが、今回はより源泉へと遡って『意識に直接与えられたものについての試論』から、リズムと尺度(mesure)という対比軸そのものに対する問題提起を行っていただいた。その際に、構造・周期性・運動の観点も取り込んでいただいた。

ドゥルーズ研究の俊英として知られる小倉拓也氏（秋田大学）は、近年アンリ・マルディネ哲学の研究に精力的に取り組んでいる。マルディネのリズム論からは、藤田氏が展開した催眠論の精緻な読解と呼応するようにして、眩暈の問題系が立ち上げられる。シュトラウスとの明晰な対比を通じて、マルディネが見据えていた創作活動における「深淵」の問題、そしてそこから「かたち」が生み出されていく発生的側面を取り出していく。ソヴァネの言う構造と運動である。

だが、こちらが構えた概念格子に、リズムは寄り添うそぶりを見せながら、気づけばするりと抜け出して、私たちをより広い踊り場へと連れ出そうとするかのようだ。問いは問いを呼び、抜群の喚起力とともに、あらたな思索へと次々と誘ってくる。三者の持ち味が存分に活かされた論考を読み直してみて、私自身ずっと茫漠としか理解できていなかったリズムの哲学というものに、これほどの豊かさがあるということをあらためて思い知らされた。リズムについて体系的な検討を続けている合田正人氏は、折に触れて「リズムの思想史」構想を語っているが、三名の論考には収められることのなかった様々な論点や哲学者も含めて、文字通り汲み尽くしえない広がりがそこにあることを見届けて、私は半ば呆れ笑いを浮かべている。なんとか生け捕りにしてやろうなどという私の迂闊な目論見は、ある意味で楽しく裏切られたわけだが、逆に「リズムの哲学」なるものとの付き合い方もわかってきた気がする。

著名な解剖学者である三木成夫の『生命とリズム』という講演録が文庫になっていて、シンポジウム後にたまたま手に取る機会があった。ルードヴィヒ・クラーゲスからの影響も公言している三木は、そのなかで、ゲーテの形態学(Morphologie)に触れた上で、生体機構の「しくみ」と「かたち」の区別を語り、解剖学の二つの方向に重ねてみせている。この「かたち」は、個別的な形態とは区別された「原形」の意味で用いられているのであるが、それはけっして固定されたものではなく動詞的・発生的側面をもつ、それをゲーテは「発生論的思考方法」と呼ぶのだと言う。神出鬼没のリズム概念とも、今回のシンポジウムを通じて、少しはお近づきになれたかもしれない。

かたちと流れのあいだ
――ソヴァネにおけるリズムのあらわれの問題――

山下　尚一

この論文の目的は、フランスのリズム概念の研究者であるピエール・ソヴァネの思考のいくつかの特徴を検討することである。それによって、リズムの哲学を切り開くための一助としたい。

ピエール・ソヴァネ（Pierre Sauvanet, 1966-）はリズムにかんする哲学の研究をしており、現在ボルドー第三大学で美学・芸術学を教えている。ソヴァネの主著は、少し古いものだが、『ギリシアのリズム』(1999)[1)]と『リズムと理性』(2000)[2)]である[3)]。この論文ではとくに、『リズムと理性』を取り上げたい。以下では、ソヴァネの議論に沿って、リズムがあらわれてくるための三つの基準について整理する。その後、シンコペーションというソヴァネの概念を考察し、クレーの絵画についての分析を紹介する。そこから見えてくるリズムの特徴は、一方では「かたち」とか「秩序」といった側面があり、またそれと同時に、他方では「変化」とか「運動」といった側面があるということである。単純化をおそれずにいえば、リズムのうちには、ヘラクレイトス的な流れという側面とプラトン的な秩序という側面がどちらもある（RG, 8）。問題となるのは、そういった「かたち」と「流れ」という二つの側面が、具体的にはどのように結びついているのか、またどのようにあらわれてくるのかということである。

1．バンヴェニストのリズム論

ソヴァネに入る前に、フランスのリズムの哲学における重要な契機について述べておく。それは、エミール・バンヴェニストによるリズムの語源にかんする研究である。

リズムという語は、リュトモス（rhythmos）＝リュスモス（rhysmos）という古代ギリシア語にさかのぼる。バンヴェニストによると、リュトモスという語は「波の運動」「流れている水」などにはつかわれておらず[4)]、むしろ「文字」「着衣」「性格や気質の独特な傾向」といったものについて使用されていたという[5)]。一般的にリズムというと、運動や持続といったものにかかわると考えられるが、そのはじめの用法を見てみると、「瞬間におけるかたち（forme dans l'instant）」[6)]を意味している。リズムは「諸要素の特有の配置・釣り合いによって規定された空間的な布置（configuration spatiale définie par l'arrangement et la proportion distinctifs des éléments）」[7)]として考えられていたということである。

このようにリズムはもともと「かたち」にかかわるものであり、しかもそのかたちというのは、固定したかたちというよりも動きうるかたちである。つまり、次のときには諸要素の配置が変わって別のかたちに変わりうるような、そうしたかたちである[8)]。ソヴァネは次のように述べている。「ギリシアのリズムはいってみれば「時間化された空間的なかたち（forme spatiale temporalisée）」

であり、つまりは、時間から何ものかを取り出すかたち、時間によってそのかたちが変えられるようなかたち（forme telle qu'elle est *transformé* par le temps）である」（RG, 6）。このようにリズムとしてあらわれてくる現象は、「かたちと流れとのあいだに、同時にかつ不可分な仕方ではたらいており、かたちと流れをともに乗り越えている第三のものを生み出す」（RR, 1/212）。

こうしたバンヴェニストのリズム論を受け継ぎながら、ソヴァネはいくらかの修正を加える。すなわちバンヴェニストは、リュトモスという語において「かたち」という意味を強調したけれども、そこに「流れる」という意味を回復させるということである（RG, 20）[9]。ソヴァネにとってリズミカルなものは、まさにかたちと流れのあいだにあらわれてくる。

2．汎リズム主義批判、現象の定義、理性かつ非理性

ここではソヴァネのリズム論の前提として、三つの特徴を確認する。

1）ひとつ目は、汎リズム主義（panrythmisme）への批判である。汎リズム主義にとって、「すべてはリズムである」、また逆に、「リズムはすべてである」（RR, 1/11）[10]。たしかにこのように想定して、あらゆる現象のうちにリズムを見出そうとすることは、リズムを研究する者にとって快いことかもしれない。だがそれでは、リズムにかんして、カテゴリーや形式を追究する試みはなくなってしまう。これに対してソヴァネが目指そうとするのは、リズムの定義、それも哲学者にとって受け入れられるリズムの定義をおこなうことである（RR, 1/156）。

2）それに関連して、ふたつ目の特徴は、リズムを現象として定義するということである（RR, 1/157）。リズムは、あるときにはあらわれたと思っても別のときにはなくなっているし、ある人にとって感じられても別の人にとっては感じられないものである。この意味では、リズムを考えるときには、本質の定義ではなく、現象の定義を見ていく必要がある。つまり「リズムとは何か」を問うのではなく、「リズム的なものはいつどこにあるのか」を問うということである[11]。これにかんしてソヴァネは「現象学」という章を配しており（RR, 1/97-154）、リズムとリズムを知覚する主体との関係という問題について考察している[12]。

3）三つ目は、リズムと理性のあいだの関係である。ソヴァネによると、リズムは理性でとらえるものであると同時に、理性を逃れるものでもあるという。「実際リズムは、測定され（mesuré）うるもの、それゆえ理性でとらえ（rationalisé）うるものであり（これは量的な部分においてであり、そこから比率と黄金数の理論が出てくる）、それと同時に、理性を逃れるもの（とりわけシンコペーション、出来事、予測できないもの）、さらには理性が理性自身から逃れるようにさせるものでもある（トランスの場合のように）」（RR, 1/12）[13]。ソヴァネが強調するのは「リズムにおいては何らかのものがつねに理性を逃れている」（RR, 1/212）ということである[14]。

3．リズムの第一の基準、構造

ソヴァネによると、リズムについて考えるためには、リズムがいつあらわれていつ消えていくのかという基準を示すことが必要である。それにあたりソヴァネは三つの基準を提示する。構造（structure）、周期性（périodicité）、運動（mouvement）という三つである。そしてこの三つのうち、

二つ以上の基準が認められるときにリズム的なものが感じられるというふうに述べている。ソヴァネはこの三つの基準について、頭文字をつかってSPMと表現している。

リズムの第一の基準は、構造（S）である。構造はいくつかの要素によって成り立っているが、たとえば音楽でいうと、持続、強度、音色、音高といった要素である（RR, I/168）。これらの諸要素がうまく配置されることによって音楽は「構造をもった、つまり「形象となった」「図式となった」（structurée, c'est-à-dire "figurée", "*schématisée*"）」（RR, I/167）音楽となり、ほかの音楽的なかたちを考えることはできなくなる。簡単な例をいうと、3拍子にきちんと合った音のメロディーを聞いているときに、そのメロディーの4拍子のかたちを考えるのはむずかしい。というのも、3拍子のかたちがはっきりと聞こえており、ほかのかたちを受け入れにくいような、いわば単純で強固なかたちが見られるからである[15]。また視覚的なものの例でいえば、構造の諸要素というのは、大きさ、強度、物質、色にあたるといわれている（RR, I/174）。

ソヴァネは次のように述べる。「最低限の構造とは明らかに、これらの［空間的あるいは時間的な］諸間隔のあいだの対照の秩序であり、それが交替をもたらす。構造が構造であるためには、同じものと他なるものを含まなければならない。どんな等時的な時間の基準、あるいはどんな等長的な空間の基準も、構造を生み出すには十分でないし、ましてやリズムを生み出すには十分ではない」（RR, I/176）。先ほど3拍子の例をあげたけれども、実は拍子だけでは構造にはならない。そこに音の高さや音色といった諸要素が配置され、また次の瞬間には別の諸要素が配置されていく、そういうときにひとつの構造が生まれることになる。そしてそのとき私たちは、ひとつの音楽的なかたちを聞くわけである。

このように考えると、この構造という基準は、バンヴェニストの述べていた「かたち」としてのリズムという考えを下敷きにしていると思われる。構造という特徴は、その諸要素を分析できるし、秩序をもっている、つまり理性でとらえられるという側面をもつ。

4．リズムの第二の基準、周期性

第二の基準は周期性（P）である。「それは循環・回帰・交替・反復・調子（des cycles, des retours, des alternances, des répétitions, des cadences）として知覚あるいは思考されるさまざまなリズムの全体を含んでいる……。一言でいえば、13時が1時になるようにさせているもののことである」（RR, I/177）。つまりリズムとは一般的には、再びやってくるもの、戻ってくるもののことだという。周期性は、音楽でいえばテンポにかかわる（RR, I/179）。また、時間生物学によれば、生物は呼吸のリズムや心臓のリズムといった複数のリズムをもつといわれている（RR, I/184）。さらに歴史や経済といった分野でも、リズムという言葉は、周期やサイクルという意味でつかわれている（RR, I/185）。

このように日常の用語では、リズムは周期的なものとして使用されているが、厳密にいうと両者は異なる。周期性があればリズムとなるのに十分だというわけではない。周期性はリズムをなすひとつの構成要素であって、リズムそのものではないということである（RR, I/183）。

この周期性という基準は、第二節で述べたリズムと理性の関係という点からすると、とても重要

な契機だといえる。なぜならソヴァネは、ニーチェのリズム論を取り上げて、三つの基準のうち、第一の基準である構造がリズムのアポロン的な特徴をもつ、そして次の節で取り上げる第三の基準である運動がディオニュソス的な特徴をもつ、それに対して、この周期性というのは、そのどちらでもあるというふうに述べるからだ。「このように周期性は、リズムにおいて理性的なものと非理性的なものの接するところにある。周期性とは、私が知覚し、数え、分析することを可能にするものであり、それと同時に、私をその固有のリズムのなかに運び去るものでもある」（RR, 2/80）。たしかに、ある音のつながりが周期的に回帰するとき、私たちはそれらの音をよく記憶できるし、その構造を明瞭に理解できる。だが、それが何度も回帰するとなれば、それについて反省しつづけるということはできず、むしろその音の動きを考えなく受け入れ、それに自分をゆだねてしまい、トランスのような状態になることもありうる。このように周期性は、構造にも運動にもつながっている。いいかえると、構造が「かたち」に、運動が「流れ」に関連するとすれば、この周期性こそが、かたちと流れのあいだをつないでいるということである。

5．リズムの第三の基準、運動

第三の基準は運動（M）である。運動は、ギリシア語のメタボレー（metabole）と関連づけられている。メタボレーは「変化」「移行」という意味をもっており、具体的には服や性格、立場や政党といったものが移ること（déplacement）、変化すること（changement）を示していたという（RR, 1/189）[16]。第一の基準である構造が、秩序や理性といった特徴をもつとすれば、運動というのは、秩序を壊すもの、非理性的なものといった特徴をもつ。

ソヴァネはリズムの三つの基準のなかでも、とりわけこの運動について強調する。つまり、バンヴェニストがそれほど注目しなかったところを強調している。とはいえ、運動だけではリズム的なものにはならない。運動は、構造や周期性と相互に関連し合うことでリズムとなることができる。

ソヴァネによると運動の特徴は、同じものでありつつほかのものとなるということである。たとえば音楽の途中で3拍子から4拍子に切り替わるというとき、ある構造やある周期性が運動によって変形させられたというふうに考えることができる。この場合「リズムはある他なるものであるが、しかし同時につねにそれ自身である。運動は同じものの他なるものであり、それがまさしく他でありながらも同じであるようにさせる、そういうものである」（RR, 1/190）。または、即興の演奏がひとつの音楽的なかたちをとるというとき、ある運動が構造となり周期性となっていくというふうにとらえることができる。その場合「運動は他であるもののなかで作動している同じものを見せてくれる。リズムの存在は、その生成である。不均一で質的なメタボレーとともに、リズムはそれぞれの瞬間に、そしてそれぞれの順番でそれ自身へと、また他であるそれへと、まわりまわり直しながら、かたちをもつとともにかたちを失う（le rythme prend et perd forme à chaque instant, à chaque tour-retour sur lui-même et lui-autre）」（RR, 1/190）。

ソヴァネはここで、動物学における métabole というフランス語を引き合いに出している。この métabole という形容詞は、昆虫などが「変態する」という意味をもつ。変態というのは、幼虫がその形態や体の構造を変化させて、生殖能力をもつ成体になるといったことを示していて、変態が起

こるとともに生活様式を変えることも多いようである。「“métabole”は今日ではたとえば動物学において、後胚期の生長のあいだに重要な変形を被る動物についていわれる。昆虫の場合でもリズムの場合でも、生きているものの過程＝循環のさまざまな変態のもとでつねにいわれているのは、自分の他なるものへと必然的に変形し、それがそうであるところのものになろうとする、同じ個体なのだ（sous les différentes métamorphoses du cycle du vivant, il s’agit toujours du *même* individu qui se transforme nécessairement en son autre pour *devenir ce qu’il est*）」（RR, 1/190）[17]。

このように運動は変化であるとはいえ、まったくちがうものが出現するというわけではない。ソヴァネがイタリックで強調しているように、ほかのものになるにもかかわらず同じものであるということ、あるいはむしろ、ほかのものになるという仕方で同じものであること、それが運動というものの特徴である。

6．構造、周期性、運動の組み合わせ

ソヴァネは構造（S）、周期性（P）、運動（M）という三つの基準を提示しているが、このうち二つ以上が認められるときにのみ、リズミカルなものがあらわれると述べる（RR, 1/195）。

構造と周期性（SP）の組み合わせは、決まった構造が繰り返されるということであり、たとえばひとつの韻律パターンを反復するときのように、感情的なものは生まれにくいといわれる（RR, 1/198）。次に、運動と構造（MS）の組み合わせについていえば、構造が変わっていくということであって、たとえばケージの《コンストラクション》のように、リズムがたえず変化しながらも、ひとつの運動する構造が感じられるといわれる（RR, 1/202）[18]。また、周期性と運動（PM）の組み合わせはというと、季節や波などの自然的なリズム、とりわけドイツ・ロマン主義の好むような生命の運動としてのリズムがあり、そこでは不規則な運動があるにもかかわらず同一のものに回帰していくといわれている（RR, 1/203）。ソヴァネによると、こうした二つの組み合わせでもリズムとなりうるとはいえ、やはり残りのもうひとつの基準が要求されるという（RR, 1/208）。たとえば構造と周期性（SP）がある場合には、それらを変化させる運動（M）が要求される。

それゆえ、三つの基準（SPM）がすべて満たされているときにリズムが顕著にあらわれてくる。そうしたリズムについてソヴァネは以下の二つの可能性を考えている。第一に、運動が構造や周期性に作用してそれらを変化させていくというとき、「同じものの他なるもの（l’autre du même）」という特徴をもつ。第二に、運動のさなかに構造や周期性が浮かび上がってくるというときには、「他なるものにおける同じもの（le même dans l’autre）」という特徴をもつ（1/209）[19]。これら二つのあり方のうち、第一のもの、つまり「同じものの他なるもの」というのを説明するのにあたって、ソヴァネは「シンコペーション（syncope）」と「アゴーギク（agogique）」という音楽用語をもち出す[20]。

7．シンコペーション

とりわけシンコペーションという語は、ソヴァネのリズム論全体において重要な概念である。このsyncopeというフランス語は、音楽の分野では「シンコペーション」「切分音」というふうに訳

される。これはたとえば、4拍子の音楽では、1拍目と3拍目に強調・アクセントがくるべきなのだが、それをずらして変化をもたらすという技法のことである。また医学的にいうと「失神」であって、急性血圧低下などによって気絶・卒倒してしまうことである。言語学では「語中音消失」のこと、つまり単語のなかのある音がなくなってしまうことを意味する[21)]。この発表ではとりあえず、音楽の用語にならって「シンコペーション」と訳すことにする。

ソヴァネはシンコペーションを、リズムのひとつのあり方として提示している。「運動が、存在している構造に作用しつつも周期性を保持するとき、ギリシア語のsunkope［短く切る］（そしてsunkoptein［打つ、たたく］「壊す（briser）」）からきた“シンコペーション”について語ることができる。それはシラブルや文字を削除すること、それだけでなく接合、ショック、気絶、語の文字通りの意味で“失神”のことである（retranchement de syllabes ou de lettres, mais aussi collusion, choc, défaillance, “syncope” au sens littéral du terme）」（RR, 1/209）[22) 23)]。

これにかんしてソヴァネは、ジャズのスイングの例をあげる（RR, 1/210, n. 136）。ジャズの演奏者は、4拍子の楽曲において、弱拍であるはずの2拍目と4拍目に強調をおくように演奏することがある。とはいえ演奏者はそうしたアクセントをずっとつづけるのでもなく、ほんの少し、16分音符ほど伸ばしたり縮めたりして、リズムのしなやかさという印象を与えるといわれている[24)]。またソヴァネは、バルトークやストラヴィンスキーをあげて、運動が構造の諸要素を変えていくというふうに述べる（RR, 1/210）[25)]。

8．クレーにおけるシンコペーション

シンコペーションは音楽だけではなく、絵画においても見ることができる[26)]。ソヴァネはパウル・クレーの『リズミカルなもの（*Rhythmisches*）』（1930）について考察しているが、その分析において、シンコペーションの概念が登場する。

ソヴァネによるとこの絵画は、構造・周期性・運動という先ほどの三つの基準すべてを含んでおり、リズム的なものがよくあらわれているとされる。そして、チェスボードから出発してこの絵画作品にいたる、四つの段階について分析されている（RR, 2/26-29）。

1）白と黒の二者関係に灰色という次元をくわえることで、新しい構造をもたらす。

2）マス目の形や色の質を変えて、黒灰白の周期性を保持しつつ構造を変形させる。

3）マス目の垂直線をずらすなど、単調な整列をずらして構造を変形させる。

4）シンコペーションをつくり出し、運動をもたらす。

この第四段階のシンコペーションについて考えるのにあたり、ソヴァネは、次のクレーの言葉を引用する。「ジンコーペ［＝シンコペーション］：時間的には：拍子の軽い価値に対して、拍子の重い価値の力を先取することである。［略］場所的には：1個、または数個の価値の限界を、新しい価値によって重ね合わすことである（吊橋）」（RR, 2/28）[27)]。このクレーの言葉をもとにして、ソヴァネは、シンコペーションの二つの具体的な作用をあげている。それが「切断（rupture）」と「移行（transition）」である（RR, 2/28-29）。

第一に、切断について。クレーの絵画を見ると、左から右に向かって、黒灰白という諸要素が反

復されていることがわかる。上から1段目の右端にある灰色から、2段目の左端にある白へとつながっているし、そして2段目の右端にある白から、3段目の左端にある黒へとつながっている。こうした周期性があるとすれば、3段目の右端には黒があるので、4段目の左端には灰色がつづくはずなのだが、実際には白がきている。ここでは、灰色が取り去られて、切断がおこなわれているということである。これと同じ切断は、4段目から5段目の灰から黒、さらに5段目から6段目の白から灰にも見られる。

第二に、移行について。絵画では黒灰白のそれぞれのマス目はおおよそはっきりと区切られている。しかし、灰色から白へとつながる部分で、段階的な変化があるところも見て取れる。それは、上から1段目の右側、2段目のまんなか、3段目の右側にある。こうしたところでは、灰色と白が混じり合っており、移行がなされている。先ほどのクレーの言葉でいうなら、灰色の要素と白の要素、それらの「価値の限界を新しい価値によって重ね合わ」せているということである。

こうした切断と移行は、まさしくシンコペーションであり、そこでは構造と周期性と運動という三つが結びついているということができる。つまり、黒灰白という諸要素があって、それが一定の構造と周期性をなしているのだが、切断とか移行といったシンコペーションを用いることでそこに運動がもたらされ、構造と周期性が変形させられていくということである。このように、クレーの絵画を見ることで、「いかにして構造が周期性と組み合わせられながら運動をつくり出していくのか」（RR, 2/33）ということがわかってくる[28]、いいかえれば、いかにしてリズムがあらわれてくるのかということがわかる。このとき絵画は、チェスボードと同じものであるのではないし、だからといってまったくちがったものに変わってしまうというのでもなくて、ソヴァネがいっていたように、「同じものの他なるもの」としてあらわれる。別の言葉でいえば、かたちと流れのあいだにある何ものかとしてあらわれてくるということである[29]。

9．まとめ

このようにソヴァネによると、リズム的なものは、かたちと流れのあいだにあらわれてくる。そのさい基準となるのは、構造、周期性、運動という三つであり、これらの基準が組み合わされたときにリズムが感じられるということである。ここで構造というのは、諸要素の関係にしたがって秩序をもつもの、分析できるもの、つまり理性でとらえられるものであり、逆に運動というのは、切断とか移行によって秩序を揺るがすもの、明晰判明には分析しにくいもの、つまり理性でとらえられないものだというふうにいわれる。また周期性はというと、理性的なものでもあるし、同時に非理性的なものでもあるというふうにいわれている。そう考えると、周期的であることについて、つまり反復するということについて、さらに深く問う必要があるように思われる。すなわち、反復や周期性のなかで、理性的であるものとそうでないものとは、どのような仕方で矛盾しつつも両立しているのか、という問題である。

以上をまとめると、リズムというのは、かたちをつくりつつも壊すことだということである。より正確にいうと、かたちがつくられながら壊されるときに、そして壊されながらつくられるときに、リズムについて語ることができる。あるものが固定したかたちとして落ち着いてしまうのでは

なく、また、流れに巻き込まれてかたちとしては見えなくなってしまうのでもなくて、ひとつのかたちをとりながらもどこか緊張をはらんでいるというとき、それはリズム的だということができる。だからこそソヴァネは、その著書の終わりに、「リズムは存在している緊張を守るものである（le rythme est le gardien des tensions existantes）」（RR, 2/180）というふうに述べている。そこにひそんでいるかすかなぶれとか、ちょっとしたずれのようなもの、それこそが、そのものにリズムを与えている[30]。

注

1) Pierre Sauvanet, *Le rythme grec*, P.U.F., 1999. 以下で参照するときには RG と略してページ数を付す。

2) Pierre Sauvanet, *Le rythme et la raison*, 2 tomes, Kimé, 2000. 以下では RR と略して巻数／ページ数を付す。ちなみにこの著書は博士論文をもとにしているが、博士論文の主指導教官はフランソワ・ダゴニェであり、審査員はユーグ・デュフール、ジャン・ゲイヨン、ジャン＝フランソワ・マテイ、ピエール＝フランソワ・モロー、ジャン＝ジャック・ヴュナンビュルジェであった（RR, 1/14）。

3) 最近では以下の論文集の編集をおこなっている。*Les rythmes en arts, Les Cahiers d'Artes 14*, sous la direction de Pierre Sauvanet, Presses Universitaires de Bordeaux, 2019.

4) Émile Benveniste, « La notion de « rythme » dans son expression linguistique » (1951), *Problèmes de linguistique générale*, tome 1, Gallimard, 1966, p. 328.

5) *Ibid*., p. 333.

6) *Ibid*., p. 333.

7) *Ibid*., p. 335.

8) それは「即興的で、瞬間的で、変更可能なかたち（forme improvisée, momentanée, modifiable）」である（*Ibid*., p. 333）。

9) ソヴァネによると、「流れ」に対して「かたち」ということをバンヴェニストが強調したことにはひとつの意図があるという（RG, 16）。すなわち、19 世紀はじめの比較文献学に見られがちな自然主義的な見方から脱して、構造主義の方法をもたらすということである。バンヴェニストにとって、自然における波の運動が人間にリズムの観念を教えてくれたのではなく、人間の思考が歴史をとおしてリズムの意味を少しずつ練り上げてきたというわけである（RG, 17）。こうした意図もあってバンヴェニストは、プラトンの歴史的役割を強調する。なぜならリュトモスは、紀元前 5 世紀なかごろまでは「瞬間におけるかたち」という意味でつかわれていたが、プラトンをとおして大きな変化が起こり、「運動における秩序（kineseos taxis, ordre dans le mouvement）」（『法律』665a）という新たな意味を与えられて「拍子＝測定（mesure）」「数」に結びつき、現在にまで通じることになるからである（Benveniste, op. cit., p. 334）。バンヴェニストにとって「この展開は実際にはひとつの創造である」（*Ibid*., p. 333）。このようなバンヴェニストの視点をいくらか修正しようとして、ソヴァネは、古代ギリシアのリズムを論じるにあたり以下の二点を提案する（RG, 20）。1）リュトモスに「流れる」という意味を回復させる。2）「固定したかたち」としてのリズムがあらわれたことを、プラトンだけに求めることをしない。そうしてソヴァネは、

レウキッポスやデモクリトスなどの原子論者のテクストを詳細に分析し、その意義を強調する。

10) ソヴァネは汎リズム主義の一例として、アンリ・メショニックを挙げている。

11) ソヴァネはそれをリズム性の閾（seuil de rythmicité）（RR, 1/13）と呼んでいる。

12) そこでは、エルヴィン・シュトラウスの感覚論（RR, 1/121-123）や、ニコラ・アブラハムのリズム化する意識という問題（RR, 1/132-134）が論じられている。また時間論の観点から、意識の超越論的な行為からなる連続性という軸（アウグスティヌス、カント、フッサール）と、リズムの非時間的な経験にもとづく非連続性という軸（リシール、マルディネ、ガレリ）があることについて論じられている（RR, 1/100-104）。

13) たとえばプラトンのテクストのなかでも、リズムは数の原理として合理性を明らかにするとともに、トランス状態につながって理性を奪い去るものとして提示されていた（RR, 2/181, cf. RG, 79-80）。これを考えるときに重要なのは、矛盾を解決しないという視点である（RR, 2/180）。

14) ソヴァネは、ヴァレリーにおけるリズムの定義不可能性の問題（RR, 1/160-162）や、ニーチェにおけるリズムのもつディオニュソス的な特徴（RR, 2/76-80）について参照している。

15) ソヴァネによれば、それは一方では「よくリズムづけられた（bien rythmée）」音楽であるが、結局は「悪くリズムづけられた（mal rythmée）」音楽でもあるという（RR, 1/167）。このようにリズムのあり方は価値の問題にもつながる。

16) 運動と関連があるのはキネーシス（kinesis）ではなくメタボレーであるとソヴァネが注意しているのは興味深い（RR, 1/189）。キネーシスとつながっているのは、プラトンの「運動における秩序」という言葉に見られるように「秩序」であり、またアリストテレスの「運動の数（arithmos kineseos, nombre du mouvement）」という言葉にあるように「数」であって、これらはメタボレーのような「変化」とは別の意味合いをもっている。

17) リズムの三つの基準のなかでも運動こそが第一にあることを説明するとき、ソヴァネはドゥルーズのクリナーメンについて言及している（RR, 1/191）。

18) ソヴァネによれば、ケージの《コンストラクション》のシリーズは、非周期的な、動いている諸構造があることをはっきりと示しているという（RR, 1/202, n. 124）。ただしソヴァネ自身、運動と構造だけで周期性がないような、こうしたタイプのリズムを考えるのはむずかしいというふうに認めている（RR, 1/200）。

19) 抽象的にいい直すと、以下のようになる。「構造が同じものと他なるものの存在であり、周期性が構造の同じものへの生成であり、運動が同じものの他なるものへの生成であるとすれば、リズムというのは、構造における同じものと他なるものの存在であり、そして／あるいは周期性の同じものにおける構造の生成であり、そして／あるいは運動の他なるものにおける構造や周期性の生成である。そして見てきたように、運動が同じものの他なるものとか他なるものにおける同じものであるならば、そのときリズムの存在はその生成であるし、リズムの同じものはその他なるものである」（RR, 1/219）。

20) アゴーギクは「速度法」「緩急法」と訳され、速度に変化をつけるような演奏法のことである。ソヴァネによれば、メトロノームの数字による表示、アダージョ（ゆるやかに）やアレグロ（快速に）といった表現による運動、あるいは、楽譜にはないがテンポを少し変更することである。このように「運動

が、存在している周期性に作用しつつも構造を保持するとき、ギリシア語の agoge からきた " アゴーギク " について語ることができる。それは運ぶこと、方向づけ、足取り、導いたり導かれたりする行動である（transport, direction, allure, action de conduire ou d'être conduit）」（RR, 1/210）。ちなみに agoge というギリシア語について、リデルとスコットの辞書にある英語をいくつか載せてみると、carrying away, bringing to or in, leading, guidance, direction, training, way of life, conduct, keeping, observance, tempo とある。

21) ギリシアやラテンの詩においては、詩脚が短縮することを意味する。

22) sunkope について、リデルとスコットの辞書にある英語をいくつか載せてみると、cutting up into small pieces, cutting of metal into pieces for coinage, cutting a word short by striking out on or more letters, stoppage, cutting short, sudden loss of strength とある。

23) synkopto について同じく載せてみると、chop up, Pass., to be broken up, thrash soundly, Med., beat oneself, cut short a sound or word, wear out とある。

24) ソヴァネはここでデューク・エリントンの《スイングしなけりゃ意味がない（*It don't mean a thing if it ain't got that swing*）》を引き合いに出している。ちなみにソヴァネは以下の著書を書いている。Colas Duflo et Pierre Sauvanet, *Jazzs* (2003), Éditions MF, 2008.

25) バルトークの《弦楽器と打楽器とチェレスタのための音楽》とストラヴィンスキーの《春の祭典》が言及されている。さらに、ユーゴーの『東方詩集』のなかの『ジン』も引き合いに出されている。

26) リズムは音楽と絵画をつらぬく「複数感覚的な力」であるけれども（RR, 2/22）、音楽と絵画のあいだの並行関係があるのではなく、「音楽における構成の問題と絵画における構成の問題のあいだの比較対照」がある（RR, 2/24）。

27) 訳文は以下を使用させていただいた。パウル・クレー『造形思考（上）』土方定一、菊森英夫、坂崎乙郎訳、ちくま学芸文庫、2016 年、453 頁。

28) 簡単にいうと、「運動における周期的な構造」（RR, 1/209）である。

29) 以上のように芸術作品のなかにリズムを見ることができるわけだが、だからといって芸術作品にはリズムが不可欠だということではない。ソヴァネ自身、リズムのない作品は芸術作品ではないといいたいのではないと述べている（RR, 2/15）。とはいえやはりリズムという語は、ある程度価値の問題にかかわっているように思われる。つまり、リズムという語はしばしばよい意味合いを含んでおり、リズムがないよりもあるほうがのぞましいと思われがちである。逆に、リズムがないことはネガティヴなことと考えられやすい。ソヴァネはあるところで、非リズム的なもの（l'arythmique）について考察しており（RR, 1/139-148）、リズムのないことが病理的なものにつながりうるということを示唆する。さらにソヴァネは、バシュラールのリズム論を考察しながら、「心的病気の症状のひとつは、砕かれた諸瞬間を生きること、リズムが欠如していること（*manquer le rythme*）ではないか」（RR, 2/111）と述べている。しかし他方で、本論で取り上げたシンコペーションという概念に注目すれば、それはリズムをあらわれさせてくれる「切断」や「移行」であるとともに、医学的にいえば「失神」であるのだから、リズムをもたらすものが病理的であるということもありうるだろう。それぞれの人が固有のリズムをもつという観点を考えるなら、たとえば、統合失調症者がほかの病者とはちがった仕方で「あせり」を感じており、「ゆとり」を求めつつも手に入れられないという分析がひとつの参考になるかもし

れない。中井久夫「統合失調症者における「焦慮」と「余裕」」（1976）『統合失調症 1』みすず書房、2010 年、85-110 頁を参照。また、古代ギリシアにおけるアリュトミストン（arrhuthmiston）、つまり「リズムのないもの（sans-rythme）」という語の考察については、RG, 51-57 を参照。

30) ソヴァネはリズムの倫理学を展開していくさい、シンコペーションの概念をさらに掘り下げて検討しており、そのひとつの特徴として「危機」という点を挙げている（RR, 2/128-129）。さらにそれを、「取り上げ直し」や「反復」の問題に結びつけている（RR, 2/130-131）。やはりここでも周期性という視点が重要であるように思われる。

Entre forme et flux :
le problème de l’apparition du rythme chez Pierre Sauvanet

Shoichi YAMASHITA

Nous nous proposons dans cet article, en analysant *Le rythme et la raison* de Pierre Sauvanet, d’examiner la théorie du rythme. Sauvanet nous montre là que le rythmique en tant que tel n’a pas d’essence, mais que son mode d’être est d’apparaître et de disparaître. Nous essaierons d’abord les trois critères que Sauvanet souligne par rapport à l’apparition du rythmique : structure (S), périodicité (P), mouvement (M). Ensuite nous chercherons d’analyser son concept de la syncope, qui nous permet de voir comment une structure se combine avec une périodicité tout en créant un mouvement et comment un rythme apparaît dans un tableau de Paul Klee. Notre examen révèlera que tous les phénomènes rythmiques se jouent à la fois et indissociablement entre forme et flux.

リズムの哲学がベルクソンに負うもの

藤田　尚志

イントロダクション

2020年8月19日、山崎正和氏が亡くなられた。遺作となった『リズムの哲学ノート』（中央公論新社、2018年）の第2章「リズムと持続」では、二人の生の哲学者クラーゲスとベルクソンが取り上げられている。クラーゲスがリズムの本質として概念だけ提示した「分節的持続 gegliederte Stetigkeit」の実質を求めて、ベルクソンの「純粋持続」のもとへと赴いた山崎にとって重要なのは、「純粋持続のなかに構造はあるかという本質的な問題の提起」（50頁）である。「最も示唆的なのは、ベルクソンが純粋持続を音楽のメロディーに喩えるくだりであって、ここでは彼の説明が見事に成功したまさにその瞬間に、私たちの心には重大な疑念が湧いてくる（『時間と自由』第二章）」（同上）。

「重大な疑念」とは何か。たしかにベルクソンの言う通り、人がメロディーに感動するのは音がただ並んでいるからではなく、前後の音が溶け合って一つになり、ある質的な状態を生んでいるからである。メロディーの中の一つの音が誤って引き延ばされたとき、人が感じるのは音の長さ（量）の変化ではなく、楽興そのものの質的な異常だという指摘（DI 75）などは、音楽愛好者から大きな賛同を得られるだろう。だが、と山崎は言う。「この共感の次の瞬間、ただちに頭をもたげるのは、それではメロディーの美しさと和音の美しさはどう違うのかという疑念である」（山崎、51頁）。快い和音（ハーモニー）は垂直的に形成されているだけに、水平的に形成されるメロディーよりもむしろ融合の程度が高く、純然たる質だけの塊を実現していると考えることもできる。「ベルクソンの純粋持続の定義は和音にこそ適合するように見えるのだから、切れ目もなく無限に鳴り続ける和音こそ典型的な純粋持続だと、言い直すべきなのだろうか」（同上）。

もちろん言うまでもなく、ベルクソンは、先行する音と後続する音を区別したうえで、両者が独特の仕方で融合した状態をメロディーと呼んでいる。その際、彼が音のあいだに「区分のないこと」を強調しつつも、繰り返し「継起」（succession）という語を用い続けていることを見逃すべきではない、と山崎は注意を促す。そういう継起がどのようにして区分なく起こるか、違う音が違ったままでどのように融合するのか。

> このきわどい一点を解き明かすベルクソンの説明は実に示唆的である。たった一行だが、紛れもなく彼はメロディーのなかでは音の意味的順序の逆転が起こり、人は「後続する音の中に先行する音を聞く」という事実を指摘するのである。（…）ひょっとすると彼は純粋持続について説こうとしながら、実は我知らず最初からリズムについて語っていたのではないだろうか。（山崎、52 頁 . Cf. 66 頁）

「序」は次に「破」が来ることで、「破」は「急」が後続して初めて、それ本来の意味や機能を与えられる。時間の経過を通して、複数の音の継起的共存と、遡行的で全体論的な意味付与によって、「序破急」はそれとして構造化される。そしてそのような構造化を行なうのは、メロディーではなく、リズムの役割だというのである。ここまで見てきた山崎の「リズムと持続」という章は、「リズム論がベルクソンに負うもの」という一節によって締めくくられている。「ベルクソンは人知れずリズムの哲学を語る寸前、控えめに言ってもそれを許容する寸前まで来ていたと、私には思われてならない」（65頁）。実に鋭い指摘である。

言うまでもないことだが、rythmeは狭義の音楽的「リズム」に留まらない。rhuthmosに由来するrythmeは、今なおヘラクレイトスの神話的なpanta rheiとプラトンの古典的定義kineseos taxis（『法律』665a）のあいだを、すなわち現在ある硬直した秩序を突き崩し常に無秩序へと回帰しようとする流れ・運動の動的軸と、無秩序から常に新たな秩序を再編成しそれを維持しようとする形成・構造の静的軸のあいだを揺れ続けている。Rhuthmosとarithmosの運命的な混同によってもたらされたnumerus（アウグスティヌスの音楽論）からドイツロマン主義のRhythmus、キェルケゴールの反復、ニーチェの永劫回帰、フロイトにおける反復強迫、ドゥルーズ＝ガタリのリトゥルネロに至るまで、rythmeが提起する周期性と運動、差異と反復、構造と力の問題を絶えず増殖させている。

この長大なリズムの哲学史において、ベルクソン的リズムの最大の特徴と私たちが考えるもの、それは、通常対立的に捉えられる[1]rythmeとmesureの不可分離性である。バリバールがlibertéとégalitéの不可分離性を示そうとしてégalibertéという造語を提唱したことがあったが、私たちもrythmesureという造語を提案したい。ただし、その際、mesureもまた単に「拍子」であるのではない。mensura、さらにはmétronに由来するこの語は、「単位」や「尺度」など計測されるものを表すのみならず、「測定」・「計測」行為自体に関わる。rythmesureとは「リズム＝拍子」であると同時に、計測の批判（≠否定）・新たな概念創造としての「リズム的把捉」でもある。

1．メロディーかリズムか――ベルクソン研究小史

ここまでは、「リズムの哲学」にとってベルクソンを取り上げることがなぜ有益なのかという話であって、リズムへの注目はベルクソン哲学に何をもたらしうるかという話ではない。大言壮語として響くことを承知で言えば、私たちがここで最終的な目標としたいのは、（1）リズムの哲学史における「拍子（mesure）に対するリズムの優位」に疑義をさしはさみ、それによってリズムの哲学の世界的展開に参与すること[2]、そして同時に、（2）ベルクソン研究における「リズムに対するメロディーの優位」に異議を唱え、その結果、持続概念のより深い理解に資することである[3]。どちらも、その正当性が、これから行なう論証の成否にかかっていることは言うまでもない。

音楽の構成要素として、しばしばリズム・メロディー・ハーモニーの三つが挙げられる。リズム（律動）は、長音と短音、強音と弱音などの組み合わせによって音楽のまとまりを生み出す。民族音楽には、メロディーやハーモニーをもたないものもあるが、リズムをもたないものはない。子どもはメロディーを口ずさもうとするはるか前から、リズムに乗ろうとする（Fort-Da）。メロディー（旋律）は、さまざまな高さの音が連続することで生まれる。リズムがなければメロディーは生ま

れない。ハーモニー（和声）は、二つ以上の異なるメロディーが重なり、高さの異なる音が同時に鳴ることで生じた和音の連続によって生じてくる。

持続をメロディー（旋律）とハーモニー（和声）の例で考える立場の代表例は、ジャンケレヴィッチである。逆説や矛盾をどれほど強調するとしても、「離れ業」（tour de force）と呼ぶとしても、持続は「限りなく相互に有機化し、限りなく互いに溶け合っていくあの不協和音（dissonances）の、自発的な連続させる働きにすぎない」（HB 45）と述べるとき、ジャンケレヴィッチが持続を「メロディー」や「ハーモニー」（HB 41）ないし「調性」（HB 42）の圏内で考えていることは明らかであり、「ポリフォニー」の例もこの延長線上にある。「ポリフォニーとは何か。完全に区別され対立したままでありながら、しかも同時に表現されて互いに調和している幾つかの声部を同時進行的に導くことを可能にしているものではないか」（HB 9）。この「ポリフォニー」の例が出される第一章のタイトル「有機的全体」（Totalités organiques）が示す通り、ジャンケレヴィッチが打ち出すベルクソン哲学のイメージは、ポリフォニックである。「あらゆる精神的実在は、それが生まれつき備えている或る種の全体化の力によって、いかなる修正を強いられようと、これをことごとく呑みくだし、一歩進むごとに自らを全体的で、絶えず変貌する有機体として構成し直す」（HB 9）。

他方、『生きられる時間』で有名なウジェーヌ・ミンコフスキーは、ベルクソンの生誕百周年を記念して行われたフランス語圏哲学会における発表で、この問題に関して興味深い発言をしている。「メロディーはベルクソン好みの例として役立つであろう。一方では空間内で孤立した音符、他方では、意識内でメロディーという形でそれらが有機化される、という風に。ただ、メロディーというモデルがいかに示唆的なものであっても、その上にわれわれの生を打ち立てることはできない。（…）「生きられたもの」ははるかに打ち震えさせる／感情のこもった調子（tons bien plus vibrants）を与えるものであって、意識がするよりもはるかに深く進むものである」[4]。持続を「差異を生じさせるもの、性質を変えるもの、質であり、異質性であり、自己とのあいだに差異を生むもの」（ID 34）と規定するドゥルーズもまた、『ベルクソニズム』の持続理解において「リズム」を強調している。「私に固有の持続、たとえば砂糖が溶けるのを待つ苛立たしさの中で私が生きる持続は、私の持続とは本性的に異なる別のリズムで脈動する別の持続を開示する役目を果たす」（B 24）。

では、ベルクソン自身は『試論』において持続を解説するために、実際のところどのような例を用いているのか。まず語の頻出度合いを確認しておけば、実は「メロディー」7回（DI 75, 77, 78, 83, 93, 111）に対し、「リズム」13回（DI 9, 11, 12, 64, 79, 92, 111）なのだ。だが、もちろん重要なのは、語の表象的現われではなく、イメージないし形象の作動実態のほうである。『試論』で挙げられている例を思い起こしてみよう。仕事に没頭しているさなか、時刻を告げる時計の音に途中で気づいた経験についての考察（DI 94-95）、振り子の揺れの例（DI 80）、あるいは金敷を金槌が打つ例（DI 91）でもよい。どれもメロディーではなく、リズムの観点から解明されるべき現象ではないのか。予断に囚われることなく、ただ素直にベルクソンの言葉に耳を傾けてみればよい。すると、小さな言葉が目に留まる。

諸々の音は互いに合成され、量である限りでのそれらの量によってではなく、それらの量が呈

> する質によって、すなわちそれらの総体のリズミカルな有機組織化（organisation *rythmique* de leur ensemble）によって作用する、ということを認めなければならない。（DI 79. 強調引用者）

> たとえば三番目の単位は、残りの二つの単位に付加される際に、その総体が有する本性や様相や、そのリズムのごときもの（comme le *rythme*）を変容する。こうした相互浸透といわば質的な進展を欠いては、いかなる加算も可能ではないだろう。したがって、われわれが「質なき量」という観念を形成するのも、「量の有する質」のおかげなのである。（DI 92. 強調引用者）

どちらの引用でも、一見すると「総体」の「有機組織化」が問題となっているように見える。だが、議論の焦点は単に、メロディーを例によく言われるような、「或る旋律に属する複数の音をいわば一つに融合したものとして想起する」（DI 75）こと、判然と区別され並置された（その意味ですでに空間観念が混入した）音符の継起から諸要素の融合への、量から質への移行を論じることにあるのではない。より深い次元、すなわち有機組織化の発生そのもの、量／質の区別自体（「質なき量」）、したがって加算や計測や数えること自体を可能にするような純粋持続の地点をベルクソンは論じているのである。総体の単なる質的側面ではなく、「いわば質的な進展」「量が呈する質」「量の有する質」が問題となる場面であり、「リズム」という語が用いられているのはまさにそのような場面においてなのである。言うまでもなく、山崎の言う「純粋持続の構造」が問題となる場面である。この意味で『試論』第二章のリズムは、「有機的」（organique）であるというよりもむしろ、「**構造的（ないし構造化的）リズム**」（rythme structural ou structuralisant）と呼ばれうる。

2．『試論』のリズム

やや先走ったが、以下ベルクソンのリズム論について私なりの読解の大枠を提示する[5)]。紙幅の都合上、四大著作のうち最初の二つ、すなわち『意識に直接与えられたものについての試論』（以下『試論』）と『物質と記憶』のみを扱う。またその際、まずソヴァネの大著『リズムと理性』におけるそれら二著の取り扱いを紹介し、そこから出発して私自身の読解を提示する、という形をとる。ソヴァネのリズム分析（構造S・周期性P・運動M）を参照することで、他の哲学者たちのリズム論との比較への道が多少なりとも開かれるように思われるからである。

リズムは『試論』冒頭から召喚されるが、中心的問題としてではなく、「美的感情」分析の中に現れてくる。原著では6頁にすぎない（DI 9-14）この分析を詳しく見ていくことにしたい。この分析は三段階に区別することが可能である。

（1）第一段階は、「優雅」（grâce）という個別例の分析である。ソヴァネはここで二つの特徴を指摘する。一方では、規則性・対称性・反復という伝統的なイメージ（「リズムの規則的な運動」「諸形態の対称性」「同じモチーフの無際限の反復」）に応じて、リズムは進んで拍子と結びつけられる（周期性P）。「リズムと拍子のおかげでダンサーの運動がよりよく予見されるために、今度はわれわれ自身がその運動の主であるような気がしてくる」（DI 9）。「気がしてくる」というのは、この場合、一見マリオネットのように見えるのはダンサーなのだが、その動きの「リズムがわれわれの思考と意志の

すべてとなる」という意味で、実際にマリオネットになっているのは、もちろん観衆のほうなのだ。

他方で、優雅という美的感情の中で、リズムは独創的な仕方で、すなわち或る種の心地よさや容易さの知覚を伴って遂行されたさまざまな身体運動を不可分な形で結びつけるものとして、現われてくる。「リズムの規則性」（régularité du rythme）と「拍子の周期的回帰」（retours périodiques de la mesure）はその豊饒さと絶妙な予見（不）可能性のゆえに、ダンサーと観衆のあいだに「或る種の交流関係」を打ち立てる。リズムはここでは、優雅のポジティヴでいわば統合的（fédérateur）な契機である（構造S）。だが、同時にここにはリズムのネガティヴな降霊術（psychagogie）の痕跡も見られる、とソヴァネは言う。マリオネットの機械的なイメージが示しているように、思考の動性を、リズムによる同一的なものの反復とその固定性、そしてそれを通じたコントロールに委ねてしまう。ソヴァネの要約を引用すれば、「優雅はリズムによって統合される――だが、思考はリズムによって魅惑される」（RR 97）。ソヴァネが「降霊術」と呼ぶ要素は、SPMの枠組みにうまくおさまらないものの、リズムの抗しがたい魅力を考えるうえで欠かせないものであるように思われる。

> 運動のリズムが我々の思惟と意志のすべてとなってしまっており（le rythme est devenu toute notre pensée et toute notre volonté）、それで当の操り人形をこの運動のただ中に置き直そうとするかのごとくなのだ。したがって、優美の感情の中には一種の身体的共感（sympathie physique）が入り込んでくるのだが、（…）この共感こそが優美の抗いがたい魅力（irrésistible attrait）を説明するのだ。（DI 9-10）

ここはきわめて興味深い個所である。というのも、優雅という美的感情の分析は、そもそも「深い感情sentiments profonds」分析の入り口に適したものとして『試論』冒頭に置かれているのだが、「深い感情」とは物理的・身体的・外的な影響に左右されないものであったはずだからである。それなのに、優雅の最も高い段階を構成するはずの要素は、「身体的共感」と名指されている。この点に関してベルクソンは詳しい説明を与えていないが、いずれにせよ、リズム性が問題となる限りで、純粋な意識状態や「精神esprit」ではなく、不可避的に身体性の侵入を受けている意識状態、その中核において身体性と結びついた「魂âme」が問題になる、ということであろう。リズムはまさに身体的な領域に発し、我々の思考と意志を左右するどころか、我々の思考と意志そのものに「なる」とまで言われており、「機械的な反復」により我々と他者の間に「或る種の交流関係」を可能にする。だが、奇妙な機械的反復であり、奇妙な交流であると言わねばならない。「抗いがたい魅力」を放つ機械的反復であり、決して双方向的でダイナミックな意思疎通が行われることのない、一方通行的・非対称的で、催眠的な交流だというのだから。抗いがたい魅力を具えた周期的反復という『試論』第一章のリズムを「催眠的リズム」（rythme hypnotique）と呼ぶことにしよう。

（2）「美的感情」分析の第二段階は、「いかにして美の感情それ自体が複数の度合いを伴いうるのかを理解する」ために、まず芸術の目的を定義し――「芸術の目的は、我々の人格の能動的な、というよりもむしろ反抗的な諸能力を眠りこませ、我々を完全に従順な状態に導いて、それが暗示する観念を我々に実現させ、こうして表現された感情に我々を共感させることにある――、次いで

音楽や詩、建築など芸術の諸ジャンルが取り上げられるが（DI 11-12）、どのジャンルでも問題となるのは催眠的リズムであり、この要素が「質的進展」の析出を可能にすることが示される。この段階のまとめとして、ベルクソンはふたたび芸術全体をリズム性によって規定する。

> 芸術はさまざまな感情を表現する（exprimer）ことよりも、感情を我々のうちに刻印する（imprimer）ことを目指す。［…］自然も芸術と同じく暗示によって事を運ぶ。ただし、リズムを自在に操ることはない（La nature procède par suggestion comme l'art, mais ne dispose pas du rythme）。（DI 12）

芸術と自然を分かつもの、それはリズムを自在に操るかどうかである。この「美的感情」分析の第二段階を通じて、すなわち芸術とはある種のリズム性と催眠的性格によって規定される何かだと、さまざまな芸術の例を用いて繰り返し強調することによって、ベルクソンは我々に何を示そうとしているのだろうか。それは、「催眠状態においてもそうであるように、一つの美的感情の進展には複数の互いに区別される局面がある」ということである。催眠・暗示は、「新たな心的要素の漸進的介入」、意識の「質的進展」における諸局面の進行を説明するための理論装置として導入されたのだというわけであり、したがって、リズムは「質的度合い」ないし意識の諸状態の「本性の差異」を表現するために用いられているのである。

（3）「美的感情」分析最後の第三段階では、心的状態の「強度・強さ」と「深度・深さ」の区別が示される。

> 芸術作品の美点は、暗示された感情が我々を領するその力強さ（puissance）によってよりもむしろ、この感情そのものの豊かさ（richesse）によって測られる（se mesure）。言い換えれば、強度（intensité）の度合いに加えて、我々は深さ（profondeur）あるいは高揚（élévation）の度合いを本能的に区別しているのだ。この後者の概念を分析してみれば、芸術家がわれわれに暗示する感情や思考が、彼の人生の一部を多かれ少なかれ表現し、要約しているのが分かるだろう。（DI 13）

感覚しか与えてくれない芸術、語のあらゆる意味でセンセーションしか狙わない芸術は低級な芸術であり、さまざまな感覚、感情、観念に満たされ、それらの相互浸透によって構成された情動の複合・多様性を示唆するものこそ、深い芸術である。美的感情においては、個々の心理状態・感情の「強烈さ」と「深さ」が区別される。この場合、「深さ」はどういった尺度によって測られるのだろうか。もし尺度が存在するとすれば、「意識」の広がりであり、「人格性」とその歴史であり、広い意味での「記憶」であるだろう。

ここで興味深いのは、「深さ」が現れ、垂直的次元が登場してくるやいなや、美的感情の第二段階まで重要な役割を果たしてきたリズムがまったく現れてこないということである。催眠は依然現われてくるのだが（「芸術家が暗示する」）、それはどこか身体性を失ったものとしてである（そしてそのような何かしら精神的なものとしての催眠暗示は、第三章にも登場する）。大事なことなので強調しておきたいが、私たちはリズムがベルクソン哲学のすべてを説明するとは考えていない。

リズム的把捉（rythmesure）が『試論』を読み解く鍵であることはたしかだとしても、それは万能の鍵ではない。いや、より正確に言えば、リズム的把捉の可能性と限界を知ることが、『試論』全体の理解にとって決定的に重要なのである。

以上の読解から導き出される我々の仮説は次のようなものである。『試論』は通常、第一章で「深い感情」などの分析を通じて量的な強度概念を批判し、第二章で質的多様性としての持続（時間）を見出し、第三章で人格性の歴史の凝縮としての表現的「自由」を提起するという三章構成の著作として読まれている。これにわれわれの読解を当てはめれば、第一章冒頭の「美的感情」分析で提示された「強さ・強度」と「深さ・深度」の区別は、それぞれ第二章における「持続」の議論と、第三章における「自由」の議論に引き継がれるという意味で、続く二つの章の連関と区分とを示す或る種のパラダイムを提示することになる。量的「強度」概念の検討から析出された強度の「質」的概念こそが、第二章における「純粋持続」「異質的連続性」の概念に直結するものであるが、これを発見する概念装置として（ベルクソンの言葉遣いを尊重するなら「イメージ装置」と言いたいところである）催眠的リズムは重要な役割を果たしている。心理的諸状態の質には、「強さ」以外に「深さ」、「強度」以外に「高揚」の側面が認められる。要するに、相互浸透には、水平的な相と垂直的な相の二つを区別せねばならないのであるが、催眠的リズムは後者には関わらない。より正確に言えば、リズムは、強度から深度へ、持続の水平的継起性に関する議論から、人格・記憶の垂直的凝集性に関する議論への移行をしるしづけている。だからこそ、『試論』第二章の持続理論のただ中にリズムの例が登場し、第三章の自由と人格の議論には登場しないのである。

3．『物質と記憶』のリズム

ソヴァネは、「『試論』冒頭においてほぼ「拍子」と同義語であったリズムは、『物質と記憶』以降、速さ／遅さという速度の規定、したがってもはや構造Sではなく、周期性Pに接近していく」（RR 98）、「『試論』冒頭の個所を除けば、ベルクソンは、リズムという語を周期性Pと運動Mの意味で用いている」（RR 99-100）と述べ、次の引用を論拠として、『物質と記憶』のリズムは、音楽的にも実存的にも明らかに「テンポ」の同義語であると主張する。「もし仮にこの持続を繰り広げることができるなら、というのはつまり、いっそう緩慢なリズムでそれを直に体験できるとしたら、リズムが遅くなるにつれて、二つの色は次第に褪せていき、継起する複数の印象へと伸び広がっていくのを、われわれは見ることになるのではないか」（MM 228）。『物質と記憶』において催眠的魅惑の側面がリズムにまったく現れないというのはその通りだが、構造化する側面がないかどうかは検討の余地がある。

『試論』において、リズムは身体と精神の境目にあって身体の側に位置し（身体的共感）、質的進展をもたらしながら、強度と深さの差異を発見する差動装置の役割を果たし（第一章）、持続の水平的有機組織化を特徴づけつつ（第二章）、人格的自由の垂直的凝集には参与していなかったのであった（第三章）。『物質と記憶』には、『試論』と同じ構図が見られるように思われる。すなわち、われわれは、「持続のリズム」が登場するのが、『物質と記憶』全四章のうち、知覚・物質の極を描く第一章・第四章（ヴォルムスがchapitres extrêmesと呼ぶ章）であって、記憶・精神の極を描く第

二章・第三章（ヴォルムスがchapitres centrauxと呼ぶ章）ではない、という点に注目する。「純粋記憶」が登場し、夢の地平と行動の地平の両極のあいだに有名な逆円錐が構成される第三章ではなく（ただし、催眠暗示はまさに純粋記憶の解明の核心部分（MM 150-151）に登場する）、知覚と物質の形而上学が提示され、緊張と弛緩、凝縮と弛緩の両極のあいだに観念論と実在論の対立が解消されていく第四章である。具体的に見ていこう。

第一章においてただ一度、リズムがいわば先行的に素描されるのは、やはり「物質の問題への移りゆき」と題されたセクションである（MM 72）。観念論も実在論もともに物質を精神による（再）構成物としか見ないが、知覚の主観性を記憶によってもたらされたものと見、物質と「純粋知覚」を同一地平で捉えるベルクソンの立場からすれば、人間的意識を特徴づける「あの持続に固有のリズム」（ce rythme particulier de durée）を差し引くことで、「物質のさまざまな感覚的性質」は、そのものとして内側から認識しうるものである。リズムはここでもまた、精神と身体・物質、記憶と知覚の閾において、身体・物質と知覚の側から、ただし科学的・客観的な認識によってではなく、哲学的・直観的な認識によって、事態を照らし出す際に持ち出されている。

この「持続のリズム」が本格的に登場するのは、第四章の「持続と緊張」と題されたセクションにおいてである。ここでのベルクソンの意図は、「通常対立させられている二つの項、すなわち性質ないし感覚と運動とのあいだにある隔たり」を次第に狭めていき、最終的に「実在的運動とは質そのものにほかならない」と主張することにある。ベルクソンによれば、実在的運動とは、この質がいわば内的に振動し（vibrant pour ainsi dire intérieurement）、しばしば計算不可能なほど数多くの瞬間へと自らの存在を区切った（scandant sa propre existence）ものである（MM 227）。力学が研究する運動は、すべての実在的運動を相互に比較するための抽象物、記号、共通の尺度、共通分母にすぎないが、実在的運動は、それ自身において考察されるなら、「何らかの持続を占める不可分な存在であり、それらは前と後を含み、変化する質（qualité variable）という一本の糸で時間の継起的諸瞬間を結びつけている」（*ibid.*）。前と後を含まないもの、一本の糸で時間の継起を結びつけていないもの、要するに持続を持たないものにリズムはない。運動を質とその内的振動および自己分割と見るこの観点からすると、知覚されたある色は、われわれにとっての一瞬のあいだにも実際には数兆回の振動を行ないつつ、それが非常に狭い持続に凝縮されたものと考えられる、とベルクソンは言う。持続の観点に立っている以上、ここで言う数兆回の振動は、運動の実在的で質的で内的な振動であって、物理学的・力学的に抽象された振動ではない。以上のような文脈において「持続のリズム」が登場するのである。ここでも内的で直接的な認識が問題になっている。

> もし仮に、〔知覚された色を構成する〕この持続を繰り広げることができるなら、というのはつまり、いっそう緩慢なリズムでそれを直に体験する・生きる（vivre）ことできるとしたら、リズムが遅くなるにつれて、二つの色は次第に褪せていき、継起する複数の印象へと伸び拡がっていくのを、われわれは見ることになるのではないか。そして、それらの印象は、確かにまだ色彩を帯びているとはいえ、徐々に単なる振動と一体になっていく、ということにならないだろうか。（MM 228）

ソヴァネの指摘する通り、ここでのリズムは「緩慢」「遅い」といった速度とほぼ同義語であるように見える。**或る速度**（ただし、これも物理学的・力学的な抽象物ではあるまい）**を伴った運動の質的で内的な振動が生きられる様態**、ひとまずはリズムをそのように規定できるだろう（第一の特徴）。リズムは運動と感覚質をつなぐと同時に、しかし**さまざまな意識の差異、諸存在の差異の「尺度」（mesure）となるもの**でもある（第二の特徴）。

> 実際には、持続には唯一のリズムしか存在しないわけではない。われわれは数多くの異なるリズムを想像できる。ゆっくりか速いかに応じて、これらのリズムは、さまざまな意識の緊張度ないし弛緩度を示す尺度になるであろうし、またこのことから諸存在の系列におけるそれらの意識それぞれの位置を定めるものでもあろう。（MM 232）[6)]

諸事物は諸事物で「必然性のリズム」（MM 256）を具えているが、持続のリズムとはまったく異なるのであって、「われわれの持続のリズムと諸事物の流れの持続のあいだの距離は非常に大きい」（MM 279. Cf. PM 74）。まさにこの個所に関して、ドゥルーズは注釈している。「おそらくベルクソンは持続のリズムの多元性について述べているのだ。しかしこのコンテクストにおいてベルクソンは、多かれ少なかれ緩慢であったり急速であったりする持続について、それぞれの持続は絶対であり、それぞれのリズムはそれ自身でひとつの持続であると明確に述べている」（B 75）。

ドゥルーズが「絶対」（absolu）と形容しているものを、ベルクソンは慎ましやかに「特定の」（déterminé）と呼んでいる。思い返してみれば、『物質と記憶』における「持続のリズム」には、しばしば「特定の」という形容が付されていた。「われわれの意識が体験している持続は、ある特定のリズムにおける持続（une durée au rythme déterminé）であり、それは物理学者が論じる時間とはまったく異なる」（MM 230）。もちろんここで言う「特定のリズム」とは、持続のリズム自体があらかじめ決まっている（prédestiné）とか、すべての存在に対してすっかり固定した（fixé）ものであるという意味ではない。そうではなく、他の持続には**還元不可能であり、絶対的に異質的である**という意味である（第三の特徴）。

ソヴァネは、この規定を「ベルクソン的リズムは持続のギア・差動装置（différentiel）である」（RR 98）と要約する。車の例を使って敷衍しよう。ディファレンシャル・ギア（差動装置）は、駆動輪の速度差（異なる速度で回転すること）を維持したまま、エンジンからの動力を伝えることを可能にする。それぞれの持続の緊張度・弛緩度を維持しつつ、動性という生を与えると言えばいいだろうか。私が生きる私自身の持続のリズムと、他の諸存在の持続のリズムとの差異が「尺度」となって複数の持続の本性の差異を明らかにしてくれると同時に、私の「持続の特定のリズム」は、「私が諸事物に作用を及ぼせる条件」にほかならない（MM 233）。純粋記憶が「力ない」「幽霊のような」と言われるのとは逆に、持続のリズムは**生きた、動的なもの**であり（第四の特徴）、『創造的進化』に見られる生物種の多様で分岐的でダイナミックな進化につながっていくものでもある。以上四つの特徴を含んだ意味で、『物質と記憶』のリズムを「**差動的リズム**」（rythme différentiel）と呼ぶことにしたい。

まとめよう。『物質と記憶』第四章で「持続のリズム」について語られるのは、純粋記憶が問題になる場面ではない。もしこう言ってよいとすれば、リズムは純粋潜在性の次元ではなく、潜在性が現働化してくる「生ける総合」の場面に現れる。最後に最も有名であろう一節を引用しておくが、ここでも「度合いを容れる」という形でrythmesureは作動している。

> 純粋知覚と純粋記憶の生ける総合であるところのこの具体的な知覚は、必ずその外見上の単純さの中に膨大な数の瞬間を要約している。だから、われわれの表象において考察された感覚的性質と、計算可能な変化として扱われたその同じ性質とのあいだにあるのは、持続のリズムの差異、内的緊張の差異だけなのだ。かくして、われわれは、拡がり（extension）という観念によって非延長と延長の対立を取り除こうとしたのと同様に、緊張（tension）という観念によって質と量の対立を取り除こうとしたわけである。拡がりも緊張も、さまざまな、しかし常にある特定の度合い（des degrés multiples, mais toujours déterminés）を容れる。（MM 278）

結論に代えて

ベルクソンはリズムの哲学に対して、ささやかではあるが、クラーゲスやバシュラール、ドゥルーズとは異なる彼独自の寄与をなしてはいまいか。そして逆に、リズムに注目することで、ベルクソン哲学自体の理解にも寄与するところがありはしないか。そう考えて、『試論』と『物質と記憶』の幾つかの文章を読み解いてみた。ただし、リズムがベルクソン哲学のすべてを説明するなどと考えるのは、それこそ、音楽狂（mélomane）ならぬ誇大妄想者（mégalomane）の振りかざす汎リズム主義（panrythmisme）であろう。リズムは可能性とともに限界を有する。肝要なのは、それらをできるかぎり厳密に確定することである。

『試論』第一章のリズムは、規則的・周期的反復を通じて催眠的魅惑を具えたリズム（**催眠的リズム**）によって身体が精神に働きかける閾に位置し、感覚質の強度と深さ、持続の水平的継起性と人格・記憶の垂直的凝集の区別の尺度となっていたが、前者の側に留まっていた。第二章では、持続の水平的継起性に対して、その総体の有機組織化（organisation）を発生させ、構造化する役割がリズムに与えられるものの（**構造的リズム**）、深層の自我やその表現的自由といった持続の垂直的凝集性の側面が問題となる第三章にはまったく現れない。

同様に、『物質と記憶』においてリズムが姿を現すのは、純粋記憶が問題となる第三章ではなく、知覚や物質の形而上学が問題となる第四章である。そのリズムは、①一定の速度（ただし、物理学的・力学的な抽象物ではない）を伴った運動の質的で内的な振動が生きられる様態として、②持続の還元不可能であり、絶対的に異質的な側面として、③生きた、動性を与えるものとして、「われわれの知覚が記憶で厚みをつけられ、過去を凝縮できるようになるのに厳密に比例して」（MM 236）登場してくる。そしてそれらと同時に、④さまざまな意識の差異、諸存在の差異の「尺度」（mesure）となるものでもあった（**差動的リズム**）。

全体としてベルクソン的なリズムの哲学には新たな計測・尺度（mesure）の模索――レヴィナス風に言えば「測るとは別の仕方で」――という側面が色濃くある。rythmesureという準概念を提案

した所以である。リズムというイメージないし形象の魅力は、ロマン主義的自由や開放性の象徴に尽くされるわけではない。むしろそれらとはまったく異なった、以上のような相貌をもつベルクソン的リズムは、もしかするとリズムの哲学史上、最も抽象度の高いものかもしれないが、持続の構造のみならず、やはりリズムの構造解明に寄与するものでもあるのではないだろうか。

参考文献略語表

B：Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, P.U.F., coll. « Le philosophe », 1966.

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

HB：Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, P.U.F., coll. « Quadrige », 1989.

ID：Gilles Deleuze, *L'île déserte et autres textes*, éd. Minuit, coll. « Paradoxe », 2002.

MM：Henri Bergson, *Matière et mémoire*, P.U.F., coll. « Quadrige », 2008.

RR：Pierre Sauvanet, *Le rythme et la raison, tome II : Rythmanalyses*, éd. Kimé, coll. « Philosophie, épistémologie », 2000.

注

1) 例えば、クラーゲス『リズムの本質』（杉浦実訳）、みすず書房、1971 年、6、21-22 頁。あるいは、ドゥルーズ『ミル・プラトー（中）』（宇野邦一ほか訳）、河出文庫、2010 年、323 頁。

2) Peter Cheyne et al. (eds.), *The Philosophy of Rhythm: Aesthetics, Music, Poetics*, Oxford University Press, 2019. Peter Simons, “The Ontology of Rhythm” をはじめ、興味深い研究が収録されている。

3) 本シンポジウム以後に刊行された次の重要な論考、とりわけその第二章「ベルクソンとリズム」を参照のこと。合田正人「生・存在・リズム――ベルクソンとハイデガー」、池田喬ほか編『何処から何処へ――現象学の異境的展開――』、知泉書館、2021 年 2 月、95-210 頁。

4) Eugène Minkowski, « La pure durée et la durée vécue », in *Bergson et nous*, Bulletin de la Société française de Philosophie, Actes du Xe congrès des sociétés de philosophie de langue française, Librairie Armand Colin, 1959, p. 240

5) Hisashi Fujita, « La question du rythme et de la mesure dans la philosophie de Bergson », *Etudes de langue et littérature françaises* (Société japonaise de Langue et Littérature françaises), juillet 2006, no. 89, pp. 74-89. より詳しくは博士論文で論じている。勁草書房より日本語版を刊行予定であるが、「けいそうビブリオフィル」に連載中のものはウェブで閲覧が可能である。https://keisobiblio.com/author/fujitahisashi/

6) この個所を引いて、「持続のポリリズム」という形容を用いたのは、村上靖彦氏である（村上靖彦「現象学をベルクソン化する」、平井靖史・藤田尚志・安孫子信編『ベルクソン『物質と記憶』を再起動する――拡張ベルクソン主義の諸展望』、書肆心水、2018 年、81-96 頁）。末期患者の「だんだん」と死の「どんどん」と看護師の「じっくりじっくり」という複数の異なるリズムが折り重なる場面を考察する、氏の現象学的な質的研究の枠内では正当な用法だが、『物質と記憶』の読解に適しているかは別問題である。ポリリズムとは、拍の一致しないリズムが同時に演奏されることにより生じる独特のリズム感のことを言うが、『物質と記憶』の差動的リズムにおいて幾つかの「持続のリズム」の絶妙なずれや一致が問題となっているかどうかは自明なことではないからである。

Ce que la philosophie du rythme doit à Bergson

Hisashi FUJITA

Dans l'histoire de la philosophie du « rythme », Bergson n'insère-t-il pas sa propre contribution de façon certes discrète, mais néanmoins originale ? En retour, l'attention portée à cette notion ne permet-elle pas au bergsonisme un approfondissement inédit concernant la compréhension de certains concepts majeurs comme ceux de « durée » ou de « mémoire » ? A ces deux questions pourra répondre seule la lecture patiente.

Le premier chapitre de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) décrit le rythme comme doté d'un charme hypnotique à travers la répétition ou la circularité régulière pour le situer ainsi au seuil où le corps agit sur l'âme. Ce rythme hypnotique mesure une distinction entre l'intensité et la profondeur des qualités sensibles, entre la succession horizontale de la durée et la contraction verticale de la mémoire et de la personnalité, tout en demeurant auprès de l'intensité et de la durée. Le second chapitre apportera une retouche importante en reconnaissant au rythme un rôle constituant de structurer l'organisation même des ensembles.

Dans le quatrième chapitre de *Matière et mémoire* (1896), « dans l'exacte proportion où notre perception, grossie par la mémoire, aura contracté le passé » (p. 236), le rythme se révèle 1) comme mode vécu de vibration intérieure et qualitative d'un mouvement doté d'une vitesse *déterminée* (sans être une abstraction physico-dynamique), 2) comme aspect irréductible et absolument hétérogène de la durée, 3) comme quelque chose de vivant et de mouvant, et enfin 4) comme « mesure » des degrés de différence des êtres et des consciences.

Avec cette compréhension plus approfondie de la durée et de la mémoire, mieux à travers la loupe de ce qu'on pourrait appeler la « rythmesure », se révèle l'originalité de Bergson. Par rapport à Klages, à Bachelard ou à Deleuze (« la mesure est dogmatique, le rythme est critique »), elle consiste à ébranler, contre un panrythmisme jubilatoire, le primat du rythme envers la mesure dans leur dualité traditionnelle. Ainsi le rythme aura-t-il trouvé enfin sa mesure quelque peu démesurée.

眩暈から開放へ
――アンリ・マルディネのリズムの哲学をめぐって――

小倉　拓也

はじめに

本稿は、アンリ・マルディネのリズムの哲学について論じるものである。しかしながら、マルディネのリズム概念は、きわめて晦渋な表現とともに、美術史、中国思想、精神病理学、等々の様々な文脈において繰り返し登場するものであり、それらを貫く一意的な定義を得ることは容易ではない[1)]。リズムの哲学の大家であるピエール・ソヴァネも、マルディネのリズム概念について、その難解な議論を「奇妙な表現」と形容し、「あえて「神秘的」と呼ぶべき限界点」を持っていると批判している[2)]。たしかに、マルディネのテクストにはそう評価されうるだけの困難があり、リズム概念にもどこかマジックワード的な側面がないとも言えない。

そこで本稿では、マルディネのリズム概念が、ある種のマジックワードでありうるということを認めた上で、その決定的な定義を得ようとするのではなく、それが位置づけられるべき思想史的布置のなかで浮かび上がる、その基本的特徴を抽出することにしたい。当の思想史的布置を構成するのは、マルディネのリズム概念の源泉であるエルヴィン・シュトラウスのダンス論と、反対にそれを源泉とするジル・ドゥルーズとフェリックス・ガタリのリトルネロ論である。これら三者の批判的継承関係のなかで、マルディネのリズム概念の基本的特徴を抽出するとともに、三者の共通性と差異、そしてマルディネの特異性を、批判的な点も含めて明らかにできればと思う。

1．音響的空間と現在時称的運動

マルディネは、シュトラウスの感覚の現象学から大きな影響を受けており、自身の著作のいたるところで主著『感覚の意味について』（1935年）を参照している。しかし、リズム概念に関して最も重要なのは、『神経科医』誌に掲載された「空間的なものの諸形態」（1930年）という論文のダンス論である。この論文は、「色」と「音」の空間的呈示の様態の差異から「光学的空間」と「音響的空間」を区別し、それぞれに固有の身体運動を「目標指向的」と「現在時称的」と特徴づけるものである。そして、これらのうち後者の空間と運動をあらわにし、体現する特権的な営みとして、ダンスが見いだされることになる。以下でその議論を簡潔に整理していこう[3)]。

シュトラウスによる音響的空間の主題化には、当時の心理学への批判がある。それによると、当時の心理学は、諸感官のうち視覚、触覚、運動感覚にのみ空間性を認め、聴覚を含む他の諸感官は副次的なものであり、それ自体では空間性を持たないと考える。『事物と空間』（1907年）におけるエトムント・フッサールの空間構成の理論にも通じるこのような考えは、しかし、奥行と横幅の関係によって構造化された三次元的な空間性を想定したものであり、それに適合しないとみなされ

る諸感官を非空間的なものと断じるものである。シュトラウスは、このように空間性を否認された聴覚が、それにもかかわらず、あるいはそれゆえにこそ、特異な空間性を持つと考える。それが音響的空間である。これを示すために、シュトラウスは、音の空間的呈示の様態を色のそれと対照することをとおして考察していく。まず、色について、次のように述べられる。

> 私たちはつねに、色をあそこに、つまり、ある方向に、ある距離を置いて、私たちが向いている限定され境界づけられたある場所に見る。色は、空間を分割し、その空間を隣接と奥行との関係において諸々の部分的空間へと分節する。（FS 19）

色の空間的呈示は、特定の方向や場所を示す。このことは、色が、おのれがそれの特性であるところの事物的対象と不可分な仕方で呈示されるということを意味している。また、色は隣接と奥行との関係において空間を分節するのだから、フッサールの空間構成の理論にしたがって、色の空間的呈示には、その射映的現出をもたらす身体の実践的可能性が関与していると考えることができる[4)]。このような空間性によって特徴づけられるのが、光学的空間である。それは、身体の実践的可能性によって支えられた、諸々の方向や場所を示し、多様な側面を呈する、三次元的な空間のことだと言えるだろう。それでは、音はどうだろうか。次のように述べられる。

> 音それ自体は、ひとつの方向へ伸びていくのではなく、私たちへと到来する。それは、空間を貫き、満たし、同質化する。音は、それゆえ、空間の単一の場所へと局在化されたままにはならない。（FS 19）

シュトラウスによれば、音の本質は「みずからを音源から解き放つこと」（FS 20）である。音は、特定の方向や場所を示す音源から離脱し、「空間を貫き、満たし、同質化する」。それゆえ音は、色のように事物的対象の特性ではなく、それ自体がひとつの「行為」（FS 20）だとされる。もちろん、普段の聴覚的経験においては、音がその音源であるところの事物的対象を示唆し、それと結びついていることがある。「物音」がそうである。しかし、シュトラウスはそれを音の不純形態とみなし、それからは権利上区別される音の純粋形態を「音楽」の音に見いだす。音響的空間とは、このような事物的対象性からの離脱と、方向、場所、側面の宙吊りによって特徴づけられる、そしてそれゆえにそこにおいて方向定位が困難となる、「同質化した」空間である。

次に、シュトラウスは、光学的空間と音響的空間における身体運動のあり方に注目する。光学的空間における身体運動は「目標指向的」である。光学的空間においては、私たちは色を「あそこに」見いだすのであった。この「あそこに」は、身体の「可動的なここ」（FS 44）との関係において「あそこに」であり、パースペクティヴ的に規定される。そして、シュトラウスによれば、目標指向的運動は必ずや「歴史性」を持つという。身体の「可動的なここ」は、それとは別の「堅固で転位不可能な「ここ」」（FS 44）――例えば、勤め人にとっての自宅、遊牧民にとっての日の出――との関係において存立する。このとき、幾分象徴的な仕方で、「可動的なここ」は「滞在地」と、そし

て「堅固で転位不可能な「ここ」」は「故郷」と呼ばれる。「空間、つまり私たちがそのなかを生きる限定された諸空間は、滞在地と故郷のあいだの関係によって、その都度互いにつながり、全体の内部で部分的空間として結びつけられている」（FS 44）。私たちが世界のなかでどこにいようと、それぞれの「滞在地」でどのようなパースペクティヴを持ち、展開しようと、それらはすべて「故郷」との関係において相対的であり、それゆえに歴史的性格を持つのである。

これに対して、音響的空間における身体運動は「現在時称的」である。しかしながら、同質化した空間に包囲されるような身体運動とは一体いかなるものだろうか。シュトラウスがその特権的な例として取り上げるのが「ダンス」である。シュトラウスによれば、ダンスは、胴体を軸として四肢を動かすような身体運動とは異なり、「胴体の運動性の増大」（FS 33）をもたらし、これによって胴体は、それ自体が運動のなかに放り込まれ、脱軸化される。ダンスは「ここ-そこ」からなる光学的および目標指向的なパースペクティヴを、そして空間における方向、場所、側面を宙吊りにする。身体運動はもはや、空間のなかでの運動ではなく、それ自体が「空間の運動」（FS 42）と等しくなり、そこで「方向は、いわば私たちと一緒に動き、回転する」（FS 40）。

> 特定の方向の対立の宙吊り、そしてその結果としての局所的価値の宙吊りは、空間を同質化する。そのような空間においては、私たちはもはや行動することができない。私たちにできるのは、ただ立ち会うことだけである。（FS 40）

ダンスは空間を同質化し、そこで私たちは方向定位も行動もできず、ただ立ち会うことしかできない。シュトラウスはこれを「受苦的な立ち合い」（FS 41）、そして「現在時称的な生」（FS 41）と呼ぶ。現在時称的というのは、目標指向性と歴史性のもとにあるような空間的および時間的な継起がなく、つねに現前する＝現在であるということである。「それはいかなる変化も引き起こさない。それは歴史的な過程ではない。まさにこれを理由に、私たちはそれを――客観的時間におけるその持続にもかかわらず、正当にも――現在時称的と呼ぶのである」（FS 41）。このようにシュトラウスは、光学的空間から区別される音響的空間における身体運動を、目標指向性と歴史性を宙吊りにし、それらからの離脱を遂行する、現在時称的なものとして特徴づけるのである。

2. 音響的空間の視覚的曝露

シュトラウスは、ここで示された光学的空間と音響的空間の対比を、5年後の『感覚の意味について』において、よく知られた「地理空間」と「風景空間」の対比として練り上げることになる。しかし、ここで批判的に問うべきなのは、色／音、視覚／聴覚、光学的／音響的という、既存の諸感官および感覚的素材の差異に対応づけられた対立が、果たして維持されうるものなのかということである。実際、シュトラウスは、音の光学的空間的呈示を物音に認めていた。同様に、色の音響的空間的呈示を考えることができるのではないだろうか。興味深いことに、シュトラウスは「空間的なものの諸形態」と『感覚の意味について』でともに「薄明」に言及している。「薄明は、夜と同じく空間を満たし、そうすることによって、音が持つ効果と、つまり、空間を満たし同質化しつ

つ、互いに排除し合う傾向があるものを統一し結びつける効果と、類似した効果を発揮する」（FS 28; cf. SS 379）。この薄明についての記述は、音響的空間の視覚的曝露の可能性を示唆していると言えるが、この点が詳細に展開されることはない。

マルディネがシュトラウスを継承しつつ、批判的に介入するのはここである。マルディネは『眼差・言葉・空間』（1973年）の第7章「美的＝感性的な次元の解明」において、シュトラウスにおける色／音、視覚／聴覚、等々の区別に疑問を呈し、風景空間（音響的空間）が、音楽やダンスだけでなく、絵画においても根本的な役割を演じうると主張する（RPE 195-196）。シュトラウスは、色が互いに分離し合う事物的対象の不可分な特性であるのに対して、音は事物的対象からみずからを解放すると述べていた。マルディネは、抽象画の先駆者ロベール・ドローネーの言葉を用いて、絵画における「色は、奥行を与える――パースペクティヴ的でも、継起的でもない、同時的な奥行を」（RPE 196）と主張する。これは、絵画における色は、まさに音響的空間とその現在時称性の特徴であるところの非パースペクティヴ的な現前＝現在を持つということである。

マルディネによれば、抽象画だけでなくあらゆる絵画が、事物的対象性に依存しない非パースペクティヴ的な現前＝現在の契機を持っている。それをもたらすのが、事物的対象性に依存する「像」からは区別される「形」であり、「リズム」だとされるのである。その内実については次節で詳しく見ていくが、さしあたり、このようにシュトラウスの批判的継承という文脈において、リズム概念が、絵画における形の問題とともに主題化されるということが分かるだろう。そして、シュトラウスもまた、音楽とダンスをめぐって繰り返しリズムについて語っている。それは、哲学的な概念というよりも、単純に音楽とダンスに共通するものとして、素朴な仕方で持ち出されているようにも思われるが、マルディネは、そこから次のような着想を引き出している。

> リズムがそれ自体において何であるかは、私たちには概して漠然としている。エルヴィン・シュトラウスがまさに記しているように、リズムは主題的に概念化されることがない。リズムとは、空間それ自体の、満ちた空間の、唯一の可能な運動である。〔……〕リズムのなかでは、時間は純粋に消えることも、蓄えられることもない。（RPE 194）

難解な記述だが、おそらくポイントはこうだろう。つまり、変化も歴史も否定する同質化した空間、その現在時称性（＝蓄えられることの否定）は、しかし、未分化な深淵ではなく（＝純粋に消えることの否定）、固有のダイナミズムを持つということ（＝可能な運動の肯定）、そしてそのことを可能にするのがリズムだということである。シュトラウス自身、身体運動が方向定位を喪失するとき、それが「眩暈や、失神や、恍惚」へと至る可能性を念頭に置いた上で、音楽とダンスのリズムが、眩暈の不快さを耐えうるものにして、恍惚をもたらしうるということを示唆している[5)]。以下で見ていくように、シュトラウスにも認められるリズムのこうした側面は、マルディネのリズム論を通底する重要なポイントとなる。

3. 眩暈から開放へ

以上見てきたとおり、マルディネのリズム論は、シュトラウスの「空間的なものの諸形態」におけるダンス論の批判的継承として位置づけることができる。実際に『眼差・言葉・空間』の第8章「リズムの美学」の冒頭では、「空間的なものの諸形態」への参照が促されている（RPE 203）。マルディネがここでやろうとすることは、シュトラウスが光学的空間との対照において音響的空間に固有のものとみなした、非パースペクティヴ的な現前＝現在を、視覚的経験とりわけ絵画に見いだし、感覚すること全般へと拡張すること、そしてそれを芸術の本質的契機として定式化することである。マルディネには概して、シュトラウスの並置的で二項対立的な概念装置を引き受けた上で、それを脱構築的に論じなおすという傾向があると言えるだろう。

マルディネは「リズムの美学」を、芸術家とは何者かという議論からはじめる。そこで引用されているR・M・リルケの『デュイノの悲歌』によれば、あらゆる生きもののなかで、唯一、人間の眼と耳は「向き合い」をその運命としている。しかし、マルディネによれば、そのような人間のなかで、芸術家は「世界をパースペクティヴのなかに置くことからはじめない者」（RPE 203）であり、そうすることによって向き合いという運命を人間でありながら逃れる者だという。そのために芸術家が行うのが「起源を作品のなかに置くこと」（RPE 203）である。この起源とは、向き合いに先立つ、パースペクティヴなしに世界へと開かれ、晒されている状況であり、マルディネはそれを、セザンヌとクレーに倣い、「さまよい」、「深淵」、「カオス」などと呼ぶ。そして、哲学におけるその理論的身分を、シュトラウスの風景空間（音響的空間）に求める。

さまよい、深淵、カオスは、向き合いの崩壊であり、世界への開かれであるが、その開かれはそれだけでは、私たちを飲み込んでしまうような否定的な「裂け目」（béance）でしかない。マルディネは、この開かれが、そのような裂け目であることから、芸術作品の創造の契機である「開放」（patence）へと変成する過程を論じる。それは、さまよい、深淵、カオスに対する、二つの応答として記述される。その第一の応答が、シュトラウスも言及していた「眩暈」（veritige）である。

> 深淵への第一の応答は眩暈である。眩暈のなかで、私たちはあらゆる空間に強襲されるのだが、その空間そのものが、それ自体で、私たちをめぐる、そして私たちのなかの、普遍的な不従順において壊滅している。眩暈とは近さと遠さの転倒であり混交である。〔……〕空は、静止することのない回転のなかで、大地との平衡を失う。人間は中心ではなく、空間は場所ではない。もはやそこがないのである。眩暈とはカオスの自己運動である。（RPE 205）

向き合いにおいては、私たちは、行動する身体の実践的可能性によって決定される「「近さ-遠さ」の緊張」（PPA 14）のなかで空間を経験するが、眩暈においてはそれがほどけ、近さ-遠さが混交する。ここでは、私たちは向き合いからは脱するが、その裂け目に飲み込まれ、「それ自体が「深淵化した」空間の餌食になる」（PPA 14）という別の運命をたどることになる。向き合いか、さもなくば飲み込まれかという運命が変わるのは、さまよい、深淵、カオスへの第二の応答が介入するときである。それが「リズム」である。

眼差が静止することのない、常軌を逸するいくつもの線の混乱した束。パウル・クレーはこれによってカオスを説明する。この束と、跳躍のなかで創設された起源から発する空間の放射とのあいだには、〈リズム〉以外の何ものもない。この〈リズム〉によってこそ、カオスから秩序への移行が起こる。〔……〕〈リズム〉は深淵への第二の応答である。〔……〕〈リズム〉のなかで、〈開かれ〉は裂け目ではなくなり開放となる。運動はそこでもはや飲み込まれではなくなり出現となる。（RPE 206）

マルディネにおいて、リズムはこのように、さまよい、深淵、カオスがそれによって秩序へと跳躍する決定的な役割を担っている。注意しなければならないのは、リズムが、開かれを閉ざすことで私たちを向き合いへと復帰させるのではなく、「〈開かれ〉をあるがままにする〔存在させる〕」（RPE 208）という点である。それは、向き合いを排除しつつ、「風景〔音響的空間〕から出ることなく私たちがさまよいから目覚める別の仕方」（RPE 197）を与える。このようなリズムによって可能となる、向き合いでも、飲み込まれでもない、非パースペクティヴ的な現前＝現在が、絵画の特権的な契機を構成する。「芸術はそのような目覚めからはじまる」（RPE 197）。

4. 形とリズム

それでは、リズムがそのような仕方で現前させる当のものとは何だろうか。それは色であり、線である[6]。しかしながら、さまよい、深淵、カオスにおいては、色は「玉虫色」（セザンヌ）、線は「混乱した束」（クレー）である。それらは、いまだ対象化されざる「諸々の出来事」であり、あらかじめ展開されているそれらに外的な座標や、パースペクティヴのなかに位置づけられるのではなく、それらがみずから生み出す内的な緊張や対照によって、形を生み出し、空間と時間を「織り上げて」いく。まさに色は「パースペクティヴ的でも、継起的でもない、同時的な奥行」を与えるのである。マルディネはリズムの形式的定義として、『ロベール』における「規則的な間隔への持続の配分」を批判し、「持続の間隔ではなく「緊張」」（PPA 17）を打ち出しているが、マルディネにおけるリズム概念の最大公約数は、諸々の出来事としての等価不可能で異質な色や線、つまり、展開された空間と時間のなかにあるのではなく、自分たちで自分たちを分節しながら空間と時間を織り上げていく色や線の、内的な緊張や対照に求めることができるだろう[7]。

このような形とリズムのあり方は、クレーや、ハンス・プリンツホルンや、アンリ・フォシオンなどの、様々な形の理論に触れながら肉づけされていくが、本稿の観点から最も重要なのは、エミール・バンヴェニストのリズム論である。バンヴェニストによると、リズムの語源である古代ギリシア語のリュトモスは、波の流れのような流動的なものではなく、むしろ諸要素によって瞬間々々に引き受けられる空間的な布置を指すものであった。マルディネによるバンヴェニストの引用は、途中脱落があり不完全なので、ここではバンヴェニストの原文から引いておこう。

スケーマはある種の「形」、いわばひとつの対象として措定され実現された固定的な「形」と定義される。反対に、リュトモスは、それが与えられる文脈によっては、運動するもの、動く

もの、流れるものによって引き受けられる、瞬間における形、つまり有機的な共立性を持たないものの形を指し示す。リュトモスは、流れる要素のパターン、恣意的にかたどられた文字、好みで仕立てられたペプロス、性格や気質の特定の傾向、これらに相応しいものである。それは即興の、刹那の、変化可能な形である。[8)]

このバンヴェニストの注解から、リズムが、等価不可能で異質な諸要素、まさに「有機的な共立性を持たないもの」が、瞬間のなかで担う変化可能な形であり、空間的な布置であるということが理解できる。マルディネにとってこの諸要素は、諸々の出来事としての色や線であり、それらの内的な緊張や対照、つまりリズムが、形を生み出し、空間と時間を織り上げるのであった。

興味深いことに、マルディネは、このような緊張し対照する色や線のことを、括弧つきで「音素」（RPE 226）と呼んでいる。冒頭で触れた、マルディネのリズム概念を批判しているソヴァネは、リズムの基準として「構造」（S）、「周期性」（P）、「運動」（M）をあげ、このうち二つを満たすことをリズムの要件としているが[9)]、私たちはこの「音素」に構造的側面を見いだすことができる。とはいえ、緊張し対照する色や線は、構造的側面を持つとしても、さまよい、深淵、カオスから出発して、諸々の出来事として出会われるものである以上、刻一刻と変化するものであり、それらが織り上げる時間と空間に内的なダイナミズムを与える[10)]。だからこそ、リズムは「空間それ自体の、満ちた空間の、唯一の可能な運動」とも規定されるのである。ここに、マルディネのリズム概念の運動的側面を見いだすことができる。ソヴァネの批判にもかかわらず、マルディネのリズム概念は、ソヴァネが要求するリズムの要件を満たしうると言えるだろう[11)]。

このように、形は、すでに展開された空間と時間のなかで、事物的対象に帰されるものではなく、つまり「志向的-表象的」なものではなく、「発生的-リズム的」（RPE 211）なものである。マルディネはこの点で「形」を「像」から区別する。像は、事物的対象をモデルとし、そのコピーとして与えられ、モデルについての志向性を要求する。これに対して、形は――まさにシュトラウスにおいて音がそうであるように――事物的対象から出発することのない、むしろ無からのみ出発して自分で自分を形づくる、ということは、地に対して浮かび上がる図でさえもない、ひとつの「行為」である。「形の行為とは、形が自分で自分を形づくる行為であり、形の自己発生である」（RPE 211）。像が他の何かを指し示すのに対して、形は自分自身をあらわにするのである[12)]。

このことは絵画における「抽象」の問題に関わっているが、「〔……〕芸術が具象的か抽象的かということは重要ではない。真正の抽象芸術は像を記号へと置き換えることにはとどまらない。真正の抽象芸術は、形の所作によって布置化され超出された記号をしか提示しない。具象的であろうとなかろうと、芸術は、それ自体が発生であるところの形の生を糧としている」（RPE 211）。それゆえ「抽象か具象か」という二者択一は、『眼差・言葉・空間』の第1章のタイトルがそうであるように「絵画の誤ったジレンマ」（RPE 31）にほかならない。具象的な像も、抽象的な記号も、形の行為によって生気づけられ、裏打ちされることによって、芸術たりうるのである。

5. 滞在＝住処をめぐって

事物的対象性に依存しない非パースペクティヴ的な現前＝現在、それをもたらす形とリズムは、ある種のエポケーを遂行するものであり、マルディネにとって、芸術の特権的契機であるだけでなく、現象そのものに関わっている[13)]。芸術における形は、ハイデガーが「それ自身においてみずからを示すもの、あらわなもの」と定義する「現象」（RPE 179）にほかならないという。しかしそれは、向き合いにおいて知覚されるものではなく、シュトラウスの言う「受苦的契機」においてただ「感覚すること」しかできないもの、つまり「立ち会う」ほかないものである。マルディネによれば、形、そしてそれを生み出すリズムは、「情感的調性〔気分〕」（RPE 211）を決定し、私たちはその調性にしたがって、いかなる志向-表象にも先立って「世界に住みつく」（RPE 211）という。マルディネは、同じくハイデガー的な言葉づかいで、次のように述べる。

> 芸術は、人間にひとつの滞在＝住処を用意する。つまり、そこにおいて私たちが生起する空間、そこにおいて私たちが現前する＝現在である時間を用意する。この空間と時間から出発して、すべてに対する私たちの現前が実現し、私たちは事物と、存在者たちと、そして私たち自身と、世界のなかで交流するのである。これを住まうことと呼ぶ。（RPE 202）

このように、マルディネにとって、芸術の非パースペクティヴ的な現前＝現在、それをもたらす形とリズムは、人間と世界の受苦的な立ち合いをもたらすものであり、それが住まうことの契機を構成する。しかしここで、マルディネのリズム論は、シュトラウスのダンス論との決定的な差異を帰結するように思われる。マルディネのリズム論は、シュトラウスのダンス論の批判的継承であり、同じ概念を用いてさえいるが、後者が、滞在地と故郷からの離脱を指向するのに対して、前者は、最終的に滞在＝住処を設えてみせることで、「起源」への回帰を強く指向するように見える。これをどう評価すべきだろうか。このような故郷、滞在、住処、そしてそれらからの離脱をめぐる問題は、マルディネのリズム論を援用したドゥルーズとガタリのリトルネロ論にも確認できる。最後にこれを一瞥し、それを踏まえた上で、結論へと向かうことにしたい。

ドゥルーズとガタリは、『千のプラトー』（1980年）の第11プラトーで、カオスから秩序への跳躍をめぐるマルディネの記述を参照しながら、暗闇のなかで歌を口ずさむ子どもの話に触れている。暗闇は、シュトラウスが「薄明」と並べて言及する音響的空間、風景空間の等価物である。子どもにとって暗闇は、マルディネが言うように、そこに飲み込まれてしまうような深淵かもしれない。それに対して、歌は、前後左右不覚のカオスで一時的に中心を占めようとする営みであり、それを足掛かりとしてカオスのなかに限られた領土を組織することが可能となる。ドゥルーズとガタリはそれを「我が家」（MP 382）と呼ぶ。我が家は、一方で、カオスから私たちを保護してくれるものであるが、他方で、私たちがそれを拠点としてカオスへとみずからを開いていくことを可能にするものでもある。ドゥルーズとガタリは、このような領土を構成すると同時に、それを外へと開きもする行為をリトルネロと呼び、それを芸術の根源的な行為だと考える。

リトルネロは、私たちがマルディネに見てきた、さまよい、深淵、カオスに直面しての、「眩暈」

→「リズム」→「開放」という三つの契機を体現するものだと言えるだろう。マルディネが、リズムによって滞在＝住処をもたらそうとするように、ドゥルーズとガタリも我が家の構成を主張し、「リトルネロは本質的に〈生まれ故郷〉や〈生来のもの〉に関係する」（MP 384）とさえ述べる。他方で、ドゥルーズとガタリは、リトルネロにおける「領土性と脱領土化の両義性」が「〈生まれ故郷〉の両義性」を意味し、結局のところ「〈生まれ故郷〉は外にある」（MP 410）とも言う。ここでこれ以上の詳細には踏み込めないが、はっきりとしているのは、リトルネロは領土の行為であるが、それはまったく同時に脱領土化を含み、それと不可分であるということ、領土はそれが外に開かれることを本質としており、そうでなければ領土ではありえないということである。

結語

マルディネのリズム概念は、明確な定義を拒む曖昧なものであるが、その理論的源泉であるシュトラウスのダンス論と、それを理論的源泉とするドゥルーズとガタリのリトルネロ論に照らすと、それらの共通する点を取り出すことができる。それは、リズムが、「眩暈から開放へ」という言葉で表すことができる、さまよい、深淵、カオスを、芸術の特権的契機へと、そして私たちと世界の受苦的な立ち合いの契機へと変成させるものだという点である。しかしながら、その共通性ゆえに、互いの差異も浮き彫りとなる。眩暈から開放への過程で、シュトラウスは滞在地と故郷からの離脱を、マルディネは滞在＝住処をもたらすことで世界に住まうことを、ドゥルーズとガタリは我が家や生まれ故郷を、しかし脱領土化と不可分なものとして構成することを試みる。

マルディネの特徴的な点は、事物的対象性からの解放を論じながらも、起源へと回帰する強い指向である。もちろん、ドゥルーズとガタリが言うような両義性を、その起源に読み込むことは不可能ではないかもしれない。しかし、マルディネの起源への指向は、ある重大な可能性を示唆しているように思われる。それは、音と色が、やはり根本的に異なる空間性を持つという可能性である。マルディネは、シュトラウスによる色／音、視覚／聴覚、等々の区別を果敢に脱構築して、音響的空間の視覚的曝露を明らかにしようとするが、その結果、音のラディカルな離脱性を奪ってしまっているのではないだろうか。私たちは、ソヴァネによるマルディネ批判に留保をつけたが、そのソヴァネは慧眼にも、マルディネにおける音楽の不在を問題視している[14)]。マルディネの特徴でもある色と視覚の特権的地位は、批判的に吟味されるべきものでもあるだろう。

私たちがマルディネに向けた批判的考察は、世界と人間の受苦的な立ち合いの契機、そこでの滞在＝住処の構成への疑義をきっかけとするものである。しかし、マルディネは後年、そうした受苦的な立ち合いにおける人間の生の様態を「超受容性」（PHF 263ff.）という概念のもと、新たに練り上げなおすことになる。私たちが見たのは、あくまでマルディネのリズムの哲学の基本的な部分にすぎない。その全体は、見通すことができないまま、なお薄明のなかにあり続けている。

註

1) 丸川誠司は、リズムと形をめぐる該博な論考において、マルディネのリズム概念について「類型的な特徴付けはない」と評価している。丸川誠司「リズムと形を巡るノート（2）」、『学術研究　人文科学・社

会科学編』第 61 号、早稲田大学教育・総合科学学術院、2013 年、372 頁。

2) Pierre Sauvanet, « La question du rythme dans l'œuvre d'Henri Maldiney. Approche et discussion », in *Maldiney, une singulière présence*, Les Belles Lettres, 2014, p. 183, 184.

3) 本稿のシュトラウスに関する記述は、次の論文に依拠しており、それと重なる部分があるということを断っておく。小倉拓也「エルヴィン・シュトラウスにおける空間的なものの諸形態――色と音をめぐって、風景へ向けて」、『秋田大学教育文化学部研究紀要　人文科学・社会科学』第 76 集、秋田大学教育文化学部、2021 年。

4) Filip Mattens, "From the Origin of Spatiality to a Variety of Spaces," in *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*, Dan Zahavi (ed.), Oxford University Press, 2018, pp. 565-566.

5) Erwin Straus, „Die Formen des Räumlichen. Ihre Bedeutung für die Motorik und die Wahrnehmung", in *Psychologie der Menschlichen Welt. Gesammelte Schriften*, Springer, 1960, p. 171. 本稿で依拠しているフランス語版には当該箇所は訳出されていない。

6) これらは、『眼差・言葉・空間』の第 9 章「芸術と根底の力」では、ドイツ語で「点」、「線」、「滲み」などを広く意味し、「モニュメント」を示唆する「Mal」に集約されている（RPE 233ff.）。

7) このような緊張と対照によるリズム概念の定式化は、Frédéric Jacquet, *La transpassibilité et l'événement. Essai sur la philosophie de Maldiney*, Classiques Garnier, 2017 を参考にしている。

8) Émile Benveniste, « La notion de rythme dans son expression linguistique », in *Problèmes de linguistique générale*, I, Gallimard, 1966, p. 333; cf. RPE 212.

9) これについては、山下尚一「かたちと流れのあいだ――ソヴァネにおけるリズムのあらわれの問題」、『フランス哲学・思想研究』第 26 号、日仏哲学会、2021 年を参照。

10) そのための重要な役割を担うのが「空虚」（vide）であるが、マルディネはそれについて、バンヴェニストが念頭に置いている原子論的なものでも、構造主義的な空白の桝目のようなものでもなく、中国思想から着想を得ている。『芸術と実存』（1985 年）所収の「芸術と〈無〉」では次のように述べられている。「〈空虚〉に到達するためには、タブローのなかに空白を設えたり導入したりするのでは十分ではない。また、陰と陽の対立の極をリズム的に結びつけるには、黒と白を順番に配置するのでは十分ではない。陰と陽の同時的な交替は、同じ〈空虚〉の介入によってのみ〔空間の〕満ちてあることを構成する」（AE 176; cf. OR 53ff.）。

11) マルディネは、周期性については明示的に拒絶している。「同じものの周期的な回帰――反復の原理――は、その出来事としての到来がリズムであるところの予見不可能で転置不可能な新しさの創造の、絶対的否定である」（PPA 17）。

12) マルディネは「芸術と根底の力」において、さまよい、深淵、カオスからの形の発生の論理について、シェリングの『人間的自由の本質』における「根底」と「実存」の共属の論理を用いて論じているが、本稿ではこれに触れる余裕はない。この点については次の研究が参考になる。Jean-Christophe Goddard, *Violence et subjectivité. Derrida, Deleuze, Maldiney*, Vrin, 2008, ch. 4.

13) マルディネにとって芸術とりわけ絵画は現象学の方法そのものに関わるものであり、『芸術、存在の閃光』（1993 年）の第 8 章「いかなる芸術の現象学に向けて？」では、「フッサール現象学」との対比で

「セザンヌ現象学」（AEE 260）が語られる。

14) Sauvanet, *op. cit*., pp. 185-186.

略号一覧

Erwin Straus, FS: « Les formes du spatial. Leur signification pour la motricité et la perception », Michèle Gennart (trans.), in *Figures de la subjectivité. Approches phénoménologiques et psychiatriques*, Jean-François Courtine (ed.), CNRS, 1992; **SS**: *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, Georges Thine et Jean-Pierre Legrand (trans.), Jérôme Millon, 2000; **Henri Maldiney, AE**: *Art et existence*, Kincksieck, 2003; **PHF**: *Penser l'homme et la folie*, Jérôme Millon, 2007; **OR**: *Ouvrir le rien. L'art nu*, Les Belles Lettres, 2010; **PPA**: *Henri Maldiney. Penser plus avant...*, Jean-Pierre Charcosset (ed.), Transparence, 2011; **RPE**: *Regard Parole Espace*, Cerf, 2012; **AEE**: *L'art, l'éclair de l'être*, Cerf, 2012; **Gilles Deleuze et Félix Guattari, MP**: *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Minuit, 1980

※　本研究は、令和元年度秋田大学若手研究者支援事業および JSPS 科研費 20K12776 の助成を受けたものである。

Du vertige au patance : sur la philosophie du rythme d'Henri Maldiney

Takuya OGURA

Henri Maldiney est connu pour sa philosophie du rythme. Cependant, ce concept a un caractère énigmatique qui refuse toute définition claire, et est parfois critiquée comme étant mystique. Dans cet essai, nous tentons d'extraire les caractéristiques de ce concept en le situant dans un contexte théorique qui est composé de la théorie de la danse d'Erwin Straus dont il est dérivé, et de la théorie de la ritournelle de Gilles Deleuze et Félix Guattari qui en a découlé. Ce faisant, le rythme est compris comme une réponse à l'abîme. C'est l'acte de transformer le chaos des sensations, la catastrophe de la perception au moment de la rencontre fondamentale avec le monde, sans être englouti par celui-ci.

2021 年春季研究大会　シンポジウム報告
テーマ：感染症の時代の哲学――資材としての人間の身体

長坂　真澄

イントロダクション

本シンポジウムが企画されたのは、2020年3月のことである。COVID-19が拡大し、日本でも第1回目の緊急事態宣言（4月7日）が発出される前のことであった。3月26日、フランスで、フィリップ首相（当時）が､4分に一人の人が国内で亡くなっているという衝撃的な演説を行う。フランスは、4月15日まで全土の封鎖を発表する。「隔離」や「監禁」を意味する « confinement » という語が日常的に使用されるようになる。この頃、フランス語圏の哲学者たちが、感染症の拡大やそれに伴う社会変容をめぐって、公的に発言したり著作を刊行したりし始めていた。そのような中、そうした哲学者たちの言葉に触発される形で、感染症の拡大に伴う社会の変容を、人間の身体という観点から論じられないかと考え、本シンポジウムを企画するにいたった。

当時、様々な哲学者たちの閉塞的な言説の中で、異色だったのが、ブリュノ・ラトゥールのラジオでのインタヴュー[1]での言葉であった。彼はCOVID-19の拡大を1968年の五月革命に比し、これはチャンスだと言う。このパンデミックがチャンスだと言うのですか、と驚くような声で問いただすインタヴュアーに、そう応えるのである。これまで誰も止めることができなかった経済の流れ、飛行機による交通、輸送を、ウイルスは止めた。ウイルスのおかげで、私たちは、今まで不可能であると考えてきたこと、つまり世界規模の環境破壊、あるいは気候変動の淵源となる活動を、いったん停止することを学んだというのである。それは、今後やってくる地球温暖化の帰結、今般の感染症をはるかに凌ぐ巨大な危機に対して、準備するためのチャンスを与えてくれるという。それは人間ならざるものが与えてくれる、言わば政治的抵抗、ストライキなのである。

この基本的な構想は、後に、『私は何処にいる？　隔離が教えてくれること――地球族のために』[2]でも展開される。カフカの『変身』において、鍵のかかった部屋で虫になるグレゴール・ザムザに、ラトゥールは、外出制限の中で自宅に籠城する人々の姿を重ね合わせる。この悪夢から目覚め、以前の社会へと戻ることが、解決ではないことを彼は強調する。むしろ、虫となること、シロアリ塚をつくるシロアリのようになることから、学ぶべきことがあるという。それは、人間とその居住空間である都市との関係、地球族と地球の関係、私たちの生の場所に対する位置づけの仕方を変えることである。私たちは、autotrophes〔独立栄養生物〕ではありえない。私たちのあらゆる些細な振る舞いが、地球上の何かと呼応する。私たち自身の変容が求められているのである。

ラトゥールの議論は、かつてのハイデガーの『技術への問い』における議論にも重ね合わせることができるように思われる。ハイデガーによれば、いわゆる Gestell〔総駆り立て体制〕といってもいいような歯車の連鎖の中で、人間もまた、ひとつの資材――Bestand〔用象、在庫〕として

――駆り立てられている[3)]。身体は動員される。この動員の流れを誰も止めることはできない。しかし、ウイルスは人間の身体を介して伝播していく。よって、資材としての人間の身体そのものが、同時に、身体の資材化に抵抗することとなる。なぜなら私たちは、感染拡大を防ぐためには、歯車の回転を停止せざるをえないからである。

こうした背景の中、楽観的にも悲観的にも、肯定的にも否定的にも、身体という問題から感染症を考えることはできないか、そのような発想から、医学思想、政治思想、社会思想の三つの観点から、アクチュアルな問題の研究で蓄積のある三名の研究者にご登壇いただくこととなった。

まず、医学思想の観点から、田中祐理子氏にご提題いただいた。氏の提題は、WHOの歴史を紐解くことにより、パンデミックが露わにする人間の身体の同一性と差異を鋭く浮き彫りにするものである。かつてエイズの世界的流行の際に提起されつつも忘却されていた多くの問いが、今、新たによみがえる。その一つが、この地球上に住む人間が同じ身体としての同一性を持つということ、すなわち、病原菌に対して等しく脆くさらされているということ、とはいえその同一性によってこそ、それぞれが乗り越えがたい差異によって分断されていることが鮮明になるという問題である。世界各地の地理的、政治的、経済的な特殊性による分断によって明白になるのは、自由な主体という幻想の危うさである。同一性にもとづく、すべての人に健康が等しく保障されなければならないという要請は、その不可能性をこそ暴き出す。

政治思想の観点からは、坂本尚志氏にご提題いただいた。氏もまた、パンデミック下での社会の分断に着目する。18世紀以降、市民社会の構成員としての人間の身体は、国家の政治的介入の対象となったとされるが、それは、労働力の基体であるとともに消費の対象でもある人間の身体の資材化としてとらえることができる。自由主義から新自由主義への移行がこれに重なり、市民社会の経済的活動が促進されるが、それは市民の統合とともに分断をも生み出す。全体の利益の追求が優先される場合には、市民の統合へと向かうが、個人の利益が追求される場合には、市民の分断へと向かうのである。とはいえ、氏によれば、今般のパンデミックによって示されたのは、国家による介入それ自体が機能不全となる地点である。ウイルスは、理性の把握を逃れる他性である。介入の無力さは、したがって、統合ではなく、社会的・経済的紐帯のさらなる分断をもたらすのである。

社会思想の観点からは、渡名喜庸哲氏にご提題いただいた。氏の提題は、身体という観点にさらに密着するものである。人間の身体を介して感染症は広がるため、いかに身体と身体の接触を回避しつつ生活を維持するかが課題となって久しい。様々な活動を遠隔技術に依存して行うことが日常となっている今、人間の身体はどのように変容しているのだろうか。シャマユーの議論に依拠しつつ、氏が光をあてるのは、行為や知覚の主体かつ客体である身体の統一性の瓦解とも形容できる事態である。それはさらに、レヴィナスの身体論へと接続され、複数の感覚が分離する状況として描かれる。視覚や聴覚が拡張されるのとは対照的に、触覚が遮断されるとき、触れると同時に触れられるという可傷性から免れるとき、私たちには何が起こるのか。このような問題が提起される。

いずれの提題も、かつてから問われながら、パンデミックを機に、より切迫したものとして私たちに差し迫っている問いを、浮かび上がらせるものである。共通するのは、分断や分離といった主題である。今回のパンデミックは、これらのかつてから存在した問題を、新たに考え直すチャンス

を与えてくれている。ラトゥールが、かつてのハイデガーを彷彿とさせるような言辞で示唆するように、危機は好機でもある。もしも私たちがそこから何かを学びとることができるならば。

注

1) « Bruno Latour et la crise du coronavirus sur France Inter », France Inter, 2020 年 4 月 3 日放送。https://wp.unil.ch/futurspossibles/2020/04/bruno-latour-et-la-crise-du-coronavirus-sur-france-inter/

2) Bruno Latour, *Où suis-je ? Leçon du confinement à l'usage des terrestres*, Paris, La Découverte, 2021.

3) Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 7, *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000.

ＷＨＯという歴史
――その「危機」に表現されるものについて――

田中　祐理子

１．〈パンデミック〉と「問題を閉じるよりも開く」ことについて

2020年以降、私たちが体験しているCOVID-19の世界的流行は、明らかに新しい、ひとつの歴史的段階をしるしづける出来事だったと考えるべきだろう。その中心にあったものが「流行病」という古くから存在する現象であり、それが引き起こしたものが数多くの人間の死や社会的混乱、しかも様々な不公平や制度的な機能不全にむすびつく死や混乱という、これも決して人類史にとって新しいものなどではない現象に満ちていたとしても、また、そうであるからこそ、〈コロナ・パンデミック〉は新しい歴史的段階の否応ない開始を告げるものだ――少なくとも、であるべきだ――と主張したい。それは、今回〈パンデミック〉と呼ばれている事象が、その直前まで、あたかも自然的で恒久的な回転を続けるべきものであるかのように扱われつつあった「世界」の運動を急停止させ、また静止した状態であればはっきりと目につくようなその「世界」の不具合や無様さをいくつもの場面において露わにした、貴重な場面であったからである。そして、この場面がもつ力を逃さないことこそが、現時点における、哲学的思考の責務と考えるからである。

その責務に取り組むための準備のひとつとして、ジョルジュ・カンギレムが1943年に書いた、次の文言を思い起こしておきたい。すなわち、「こうすることは、「問題を終結させるよりもむしろそれを再開させよ」という哲学思想の要請に従うことなのだと思う（En procédant ainsi, nous pensons obéir à une exigence de la pensée philosophique qui est de rouvrir les problems plutôt que de les clore.）」[1]。若いカンギレムは、医学博士論文としての「正常と病理に関するいくつかの問題についての試論」の序論の末尾近くに、そのように記していた。「問題を終結させること／閉じること（clore）」と、「再び開くこと（rouvrir）」。少なくとも二つの形で、いま〈パンデミック〉という現象、そしてそれを引き起こしているものとしての「感染症」という主題は、この「閉じること／開くこと」に関わる思考を呼び招くものとなっている。

まず第一に、「感染症」それ自体が、ある種の歴史意識のなかでは一度閉じられたことのある「問題」であり、そしていま再開された「問題」にほかならない、という意味において。たとえば、ミシェル・フーコーの1984年の死を同時代的に経験した者であれば、スーザン・ソンタグが1977年に『隠喩としての病い』という作品で、「結核と癌と」について論じていたことも恐らく記憶しているだろう[2]。1977年に、ソンタグは「前世紀の結核と今世紀の癌」という「仰々しくも隠喩に飾り立てられた病気」をとりあげ、隠喩を生み出す「空想」が人々のうちに生じる歴史的――現代医学史が生じさせる、逆説的な――背景を、次のようなものとして記述した。「この二つのものが掻き立てる空想といえば、すべての病気は治療できるということが医学の前提となっている時代にも、

手に負えぬ気まぐれな病気――つまり、正体不明の病気――とされるものへの反応の典型として挙げられるものである」[3]。

そのうえで、さらに88年には、「癌が十年前ほどには病的な怖れを掻き立てず、〔……〕最も恐ろしい病気ではなくなった」[4]という状況が出現していたことを、ソンタグの『エイズとその隠喩』というもう一つの作品が証言している。さて、ではそれ以来、いつの間に、どのようにして、たとえばエイズのような感染症が癌を「最も恐ろしい病気ではなく」していた時期が過ぎ、そして恐らくは再び、最先端の医学研究にとっての問題とは「ガン」のような病気である時代が始まっていたのだろうか[5]。「エイズとその隠喩」の時代はいつ、どうして収束したのだろう？

少なくとも、そのような歴史を充分に記述した医学史研究の仕事はまだ存在していない。「終わった」ことにすら注意を向けないまま、いつのまにか〈エイズ・パンデミック〉という問題はすでに閉じられかのように扱われており、そして〈コロナ・パンデミック〉において、突然また〈パンデミック〉の箱が開いたかのように、いま私たちは振舞っているのではないのか。今日とりあげられる主題である「感染症」とは、それ自体が、きわめて奇妙なしかたで、閉じたり開かれたりしている問題なのではないか。

それと同時に、「問題を閉じる／開く」に関わる思考が差し向けられるべき第二の領域として、この「感染症」というものこそが独自に開く、それ以外の時間にはあたかも閉じられ、終わったかのように扱われていたのかもしれない数々の「問題」の存在にも、恐らく目を遣ることができる。すなわち「再開」した〈パンデミック〉が、自ら自身とは別の「問題」をもまた同時に「再開」させるものでもありうることに、ここで注意を向けておくことができるだろう。

そのひとつの手がかりとして、世界的に同一の感染症が広がるときに露わになるのは、むしろこの地上に広がっている差異なのだということが言われていた場面を、思い出しておくこととしたい。たとえば、次のようなことがすでに一度言われていたのだという事実を、私たちは思い起こすことができる。「ＨＩＶ・エイズは、世界レベルでも国レベルでも、人間を同じように襲うわけではない。実はこの病気は、各地域の多くの疫病を集約したものであり、それぞれのエイズが、地域の社会・経済・文化、その他の要因によって形成される独特な特徴を備えているのだ」[6]。

「感染症」は、「人間を同じように襲うわけではない」。この「同じではない」という問題こそが再び大きく開けた場面として、〈コロナ・パンデミック〉を捉えることもできるだろう。「同じではない」という事実が、「人間」をおしなべて襲うものとしての「同一の感染症」によって、私たちに対してこの度もまた顕わなものとなっているのである。

２．ＷＨＯという歴史、その「内」と「外」について

上に引用した言葉は、1994年に、ＷＨＯ／ＯＭＳ／世界保健機関が刊行した『エイズ、その実像』というレポートに書かれていた。

ＨＩＶは感染すると免疫不全を引き起こすため、ここでＷＨＯが述べる「この病気は各地域の多くの疫病を集約したもの」は比喩的な意味ではなく、免疫系の防御を解かれた人体が二次的に罹患する様々な感染症のことを指している。一方で、現在問題となっているコロナウイルスはその感染

自体が組織に炎症を引き起こすので、このＨＩＶの特性については直接には当てはまらない。だが他方で、新型コロナウイルスによる肺炎の重症化に寄与しやすい基礎疾患の保有傾向や、たとえば「軽症の風邪」と呼ばれるような「日常的」な病いの医療や社会における位置づけの違い等々を検討するなら、間接的、あるいはまさしく比喩的な意味において、今回の「肺炎」という病気の病まれ方にも、「各地域の多くの疫病」と呼びたくなる特異の背景図が様々に立ち現れるのである。

そしてそのような意味で捉えうる「各地域の多くの疫病」とは、「地域の社会・経済・文化、その他の要因」と呼ばれているものに、実はそれ自体も含むことができるだろう。すなわち、「世界レベルでも国レベルでも」、その「社会・経済・文化、その他の要因」に決定づけられた独特の形成が「地域」に対して影響を与えており、また、そのことこそが実は根深く「各地域の疫病」を「形成」するものだということは、少なくもＷＨＯという組織にとって、決して新しい認識ではない。かつ、この認識が、ＷＨＯという組織においては、本来はそれ自体がひとつの抜きがたい「問題」を呈するはずのものでもあるということに、私たちは目を向けておかなければならない。

今回の〈コロナ・パンデミック〉において独特といえる現象として、ＷＨＯに対する強い非難、不信がある[7]。この現象は独特であり、そして歴史的に検討しても奇妙なものである。

この非難と不信の広がりは、一方にはＳＮＳを通じた「世論」の世界的拡大および可視化の進行、他方にはそのような「論」そのものの置かれるべきプラットフォームが共有の規模と選択肢の数の両面において拡散し続けていることによって、「信頼されるべき正しい情報」というものが霧消しつつあるという時代背景、つまり「ポスト・トゥルース」と称されるような状況の前景化と、深く関わるものであることは確かだろう。そもそも「唯一の／正しい・真実」がこれほど成立しがたい場において、それでいながら「公正で有効な公衆衛生」を「世界的」かつ「同時的」に実現せよというミッションに、どのような機関なら応えることができるか、その問いに即答する準備のあるものがいま、どこにいるだろうか。

では、ここで試みに問いを逆にし、それではこの「不信」の以前に、ひとたび「信じられていたもの」とは何だったのかと考えてみることもできるのではないか。つまり、ＷＨＯとは、いったい何であるべきものだったのか、と。ＷＨＯという存在は、何を実現するべきものとして、これまで「世界」にあったのだろうか。

現在、ＷＨＯに対する不信の源泉のようにも名指されている現事務局長のテドロス・アダノム・ゲブレイェソスは、ほんのわずか前であれば、むしろあるべきＷＨＯの姿をこそ体現する人物像として受け止められていたはずだ。エリトリア出身のエチオピア人であるテドロスは、本国で公衆衛生の専門家になった後に、ロンドン大学衛生熱帯医科学院とノッティンガム大学で、マラリア対策を中心とする地域衛生政策を学んだ。2000年から現在までを通じて、彼は出身地であるティグライを皮切りに、衛生管理当局としてエチオピアおよびアフリカ諸国、そして全世界という順にそのキャリアを拡大してきた。

2000年代に彼が精力的に対策に関わったのがエイズであり、またその活動の重要な協力者として、ビル・アンド・メリンダ・ゲイツ財団が設立と運営に大きく関与したエイズ・結核・マラリア財団の存在があるという事実は、彼という存在を見ることによって、私たちが見失っていたかもし

れない〈エイズ・パンデミック〉の歴史像を捉えることが可能になるのではないかという期待を抱かせる。つまりニューヨークでも東京でも、ロンドンでもジュネーブでもない場所で、継続し、生きられ続けていたものとしての〈パンデミック〉の物語を、彼の経験なら語れるのではないかと思わせるものがある。換言すれば、このテドロスという人物の辿ってきた経歴を手がかりとしたとき、そこにはＷＨＯという組織が果たすべき約束というものにまつわる、その約束を挟んだ「完了」と「未完了」、あるいは「残余」という、二つの色に塗り分けられるべき「世界」の地図が浮かびあがる。そして、その「残り」という言葉の淵源として、「約束」の遂行を語る主体が身を置く、ある領域と、そしてそこから眺められたものとしての「残りの世界」、「それ以外の領域」に、私たちはあらためて注意を向けることができるようになる。

もちろん、より現在的な事実として、2003年に一度起こっていたコロナウイルスによるＳＡＲＳのパンデミック化の危機という事例と、それ以来ＷＨＯという組織構成を舞台として中国が地道かつ効果的に展開してきた影響力の拡大、これに対するアフリカ出身であるテドロスや、台湾とアメリカの立場など、現状を説明するために資する文脈は他にも数多く指摘しうる。それでも、それらの文脈の基底を成すひとつの布置として、この、ＷＨＯという組織を支え続けてきた「内」と「外」を区切る二色の地勢図というものと、そしてその地勢図が本来的に、ＷＨＯという組織が約束し続けてきた任務と衝突するものだということを、ここでは確認しておきたい。それは、ＷＨＯという組織が生成してきた際に描かれていた地図、すなわち19世紀半ばと20世紀半ばという二つの地点をつないでいた「国際世界」という地図と、「le *genre* humain 人類」という言葉で呼ばれる存在との間に存在し続けている、不安定な緊張関係を思い出す努力を意味する。

現在のＷＨＯは1948年に正式に発足したものである。これが第二次世界大戦後という歴史の開始の一部を成す出来事であることは言うまでもない。この48年の組織の発足を円滑にした下地としては、1907年にパリで設立された国際公衆衛生事務局が存在する。国際公衆衛生事務局は第一次世界大戦に連なる歴史のなかで発展し、かつ、第一次大戦後の国際連盟の展開の一部を成している。つまり、ヨーロッパ世界が主導する「国際」なるものにアメリカが完全には同意せず、第二次世界大戦の勃発を避けられなかった時期の混乱と、そして第二次世界大戦後にあらためて「国際世界」が作り直される過程で国際連盟が国際連合へと移行した、その歴史にこの組織の生成は含まれている。

ＷＨＯの約束とは、そのような歴史の起点としての1946年に、以下のような文言によって宣言された。

> この憲章の当事国は、国際連合憲章に従い、次の諸原則がすべての人民の幸福と円満な関係と安全の基礎であることを宣言する（The states parties to this Constitution declare, in conformity with the Charter of the United Nations, that the following principles are basic to the happiness, harmonious relations and security of all peoples.）。／健康とは、完全な肉体的、精神的及び社会的福祉の状態であり、単に疾病又は病弱の存在しないことではない。／到達しうる最高基準の健康を享有することは、人種、宗教、政治的信念又は経済的若しくは社会的条件の差別なしに万人の有する

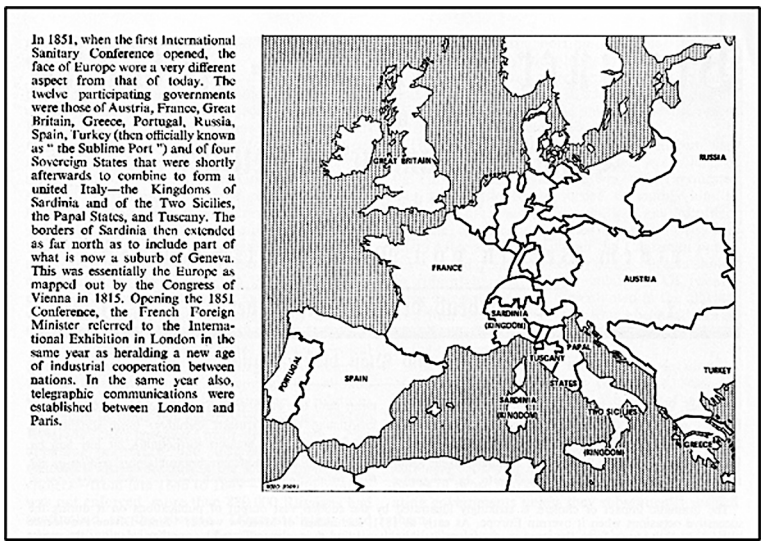
基本的権利の一である。／すべての人民の健康は、平和と安全を達成する基礎であり、個人と国家の完全な協力に依存する。／ある国が健康の増進と保護を達成することは、すべての国に対して価値を有する。[8)]

これらの文言が定言命法以外の何ものでもないことには、上記した国際連盟および国際連合の歴史におけるカント哲学の影響、とりわけそのコスモポリタニズムの絶対的なプレゼンスとも呼ぶべきものを思い起こすなら、驚くべきところは残らない。ただひとつ、明らかな問いが残るとすれば、ここで「すべての人民（all peoples）」と呼ばれている存在が、歴史のなかで、何を、誰に対して、はたして意味しうるのかということである。少なくとも、哲学史に足を置いて語るならば、その問いはこれまで一度たりとも、真に回答されたことなどないのではないかと思われる。そのような回答されたことのない存在について、何かを「約束する」という振舞いが、いかにアクロバティックなものであるか。いま、私たちはそのような振る舞いが生み出した歴史について、記述し直すべき場面に立っているのではないか。

それと同時に、ここで確かなのは、そのようなアクロバティックな振舞いが有効であった場面が、かつて一度は存在したということである。その場面を考察するためには、私たちはＷＨＯという組織のさらなる淵源とされている組織の起点にまで立ち戻ることができる。それは1851年6月23日にパリで開かれた国際衛生会議である。この会議は12の国・地域から始まっている。医学史家のノーマン・ハワード＝ジョーンズの表現を借りるなら、「11のヨーロッパの国々とトルコが最初の国際衛生会議に代表を派遣した」[9)]。

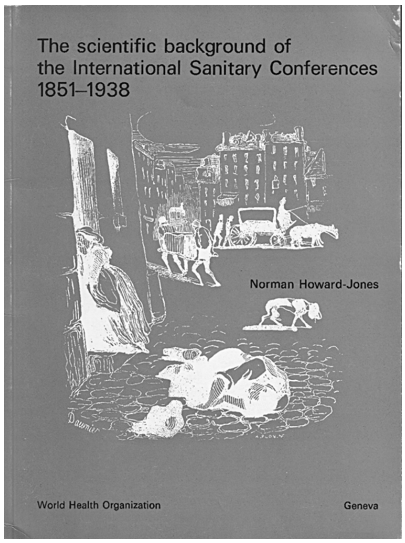
この12の国・地域が話し合わなければならなかった課題は、検疫、すなわち出入国管理と疫病侵入の防止に関わる取り決めにほかならない。特に重要である疫病への開口部として、地中海、トルコ、そして大英帝国がある【図１参照】[10)]。また、ここで問題となる疫病には、ペスト、黄熱、そして最もトリッキーなものとしてのコレラが含まれる。

［図１］



ハワード＝ジョーンズは、ＷＨＯの歴史の初期として1851年から1938年にかけての国際衛生会議を記述し、そのタイトルを「国際衛生会議の科学的背景」とした。このことからは、少なくともこの本が書かれた20世紀半ばにおいて、ＷＨＯの出自が国際的検疫体制の確立への外交・政治的試みに連なるものであり、その動きと深く結びつきながら、この検疫体制を支え、かつ正当化するものとしての感染症の病理学の発展があったという「事実」が、率直に認められていたのだということを理解できる。それゆえに、ハワード＝ジョーンズの本の表紙を飾るのはパリの道端を描くドーミエの版画であり、そして挿絵に挟まれるのは『パンチ』に掲載されたロンドンの貧民街の様子となる【図２＆３参照】[11]。そこから国際衛生会議は数年ごとに回を重ね、その都度代表派遣国および地域の数は増えていくこととなるのだが、特にコレラの取り扱いにおいて、自国での蔓延状況と検疫による経済的打撃とを天秤にかけながら、とりわけ英国を中心として、まさしく「政治的」と呼びたくなる決定と変更を重ねることになる[12]。

［図２＆３］



この起点以降、代表派遣国の数や予算規模の拡大、20世紀および今日までの国際政治の転換ごとに生じる運営構造の変容のすべてを、本稿だけで辿ることはできない。ただ、ここでは、1958年に、『最初の10年』と題してＷＨＯが纏めた歴史[13]が、やはり1851年のパリを振り返りながら記した文言を、先ほど眺めた「すべての人民の幸福」という言葉と対置すべきものとして、ここで取り出しておきたい。そこには以下のように書かれている。

> 世界とは、すなわち国際公衆衛生の創設者たちにとってのそれとは、主にヨーロッパ世界のことであり、そこに遠く離れた従兄弟としてのアメリカの諸国と、それ以外の人々が住む地球上の諸地域、つまり物質的発展の新時代から完全に隔絶しているか、またはヨーロッパ列強の植民地となることによってのみ、その新時代に触れるものとされたかのどちらかである地域の諸

国民（the peoples）とが加わったものであった。[14)]

そのように描かれる1851年という場におけるpeoplesから、1946年に名指されたall peoplesなるもののあいだに、歴史的に編成され、組織化されたものがある。peoplesについて語られた、このふたつの場面のあいだに成立した「世界」を辿るための重要な史料として、いま、ＷＨＯという組織を読むことができるはずである。

３．結びに代えて：疫病下の人体と「立法者（共和国の）でない主体」について

ここで「人民」「諸国民」と呼ばれている複数形としてのpeoplesの間、それらの複数形のpeopleの「内部」に生じる関係性が、たとえば「植民地となることによってのみ（only through colonization）」という端的な言葉に象徴されるように、決定的な「差異」を前提として結ばれたものでありうることは、先にも述べた通り、ＷＨＯという組織にとっては、新しい認識ではない。

その一方で、どれほどのこれらのpeoplesが異なるものであろうとも、そこにおいて「人民」という集合を形成しているすべての身体が「人体である」以上は、否定しようがなくそれらが「同じものである」ということに対処せねばならなくなる場面がある――この事実は、ＷＨＯという組織を、その発足の歩みの端緒から規定し続けている。そのような場面においては、国境のみならず、海峡を越えた大陸に住んでいる他者であっても、「人体」たるその「異なる他者たち」の肉体の生き・死ぬ状態を無視することはできない。その場面においては、まさしくＷＨＯ憲章の全文が謳う通りに「ある国が健康の増進と保護を達成することは、すべての国に対して価値を有する」。どれほど貧しく、汚く、卑しい生を生きているものであっても、ただそれが「人体である」という事実それだけで、国際衛生会議の会議場に集っていたヨーロッパ各国の選ばれた有力者たちにさえ、ペストやコレラをもたらしうる。「感染」という現象は、黒死病の時代からよく知られていた通りに、あらゆる人類＝人間は、すべて最後には単なる「人体」でしかないという事実を突きつけるものだからである。

したがって、そこで問い直されることになるpeopleの概念は、その複数形が一義的に示していた国境を越えなくても、すでにたった一つの共同体の内側においても、それを貫く同一性と、そのなかに縦横に走っている分断との、両方を照らしだして審判にかけるべきものとなるのだ。このことを、グレゴワール・シャマユーが著書『卑しい体』のライトモチーフとして引用し[15)]、そこから展開しうる医学史を大きく説得力をもって描きだしてくれた、死の直前のカントの走り書きを読みながら、いま私たちの前で再開しているひとつの重要な哲学的問題として確認しておきたい。『人倫の形而上学』の第二部、いわゆる「徳論」において、カントは種痘を義務の法則に対して重大な問いを呈するものと名指した[16)]。この時期、種痘のもつ倫理的意味を考察しながら綴った手稿に、カントは次の文言を書き込んでいた。

> 実験ハ卑シイ身体ニツイテ行ワレルベシ、そして 卑シイ によって、同時に立法的であるわけではない（共和国的ではない）、すべての民のことが意味されることとなる。

Fiat exper. in corpore vili, und unter die *vilia* wird jeder Unterthan, der nicht zuglich gesetzgebend (nicht republicanisch) ist, verstanden. [17)]

シャマユーは、カントのこの思考において、種痘に関する判断を自ら自身の決定に委ねられないとすれば、この場面での「卑しい体」とは「一部の貶められたカテゴリーの人々ではなく、ある意味、大衆全体となる」[18)]と述べている。なぜならカントの思考において、「共和国的」な「国民」とは、同時に各人がlégislateur、立法者としての存在を満たすことができるべきものだからである。しかしカントの生きている現実（「共和国でない」）において、彼の属する共同体に集団的義務として種痘が命じられるとすれば、それは「すべての民」を、それまでの歴史においては自由な意志と市民としての価値を欠いたものであったはずの「卑シイ体」と同等のものと為す意味をもちうる。かつてそれらを「同等でない」としていた「ある意味」が、そこではもはや機能しなくなってしまうからだ。すなわち、それが「ある意味」でしかないことが、そこではただ顕わになってしまうからだ。

まだ終わったわけではない〈パンデミック〉の状況を見ながら、いま少なくとも述べることが可能だろうと思える二点のみ、本稿の結びに代えて、ここに記しておくこととしたい。まず、もしもある「人体」が、一個の「民」にして、同時に自らが属する共和国の立法者である「主権的人間」であるなら、その「人間」は種痘を選択することによって「英雄的」になることも、拒むことによっていわば「主体」であり続けることもできる。その一方で、「臣民にして立法者」であるような「人民」なるものを規定する「共和国」の制度に、長く、数多くの種類の「人間」が、きわめて意図的に含まれなかったことは、今日のわれわれには周知の事実である。

そのうえで、たとえ「共和国の臣民にして立法者」であることが認められた一個の「人体」がそこにあるとして、この「人体」の「自由」なる「判断」が、常に「主体的判断」であり続けるなどということが可能なのか。この点をめぐって、たとえばカンギレムのような20世紀の哲学者が、強く疑義を呈していたことがある。シャマユーの本でも正しく参照されている通りに、1985年のある会議においてカンギレムは次のように述べ、「インフォームド・コンセント」と呼ばれる同時代の医療倫理の主導的概念がはらむ危うさを指摘していた。

同意するとは、他者が選択されるべきひとつの決定を照らしだすために強調した議論を、自ら自身の責任として引き受けることである。〔……〕しかし、それが発する指令を回避することは可能なのだろうか？ここに、必然的に権力の本質というものが関わってくる。すなわち、「民主的な」。しかしそれは本当の、それとも、模写としての？（Mais peut-il échapper à ses directives ? Ici intervient nécessairement la nature du pouvoir : démocratique, mais authentiquement ou en fac-similé ?）[19)]

「しかしそれは本当の、それとも、模写としての？」。「主体にして立法者」なるものが織りなす「共和国」の真正性、そして「共和国」が成立する前提としての「主体」なるものに対する、根源的な疑義が、ここには表明されている。この疑義は、「同意」を実現するための困難を忘れながら、

しかもそこに「倫理」の基盤を置いてしまうことの危険を、厳しく問い続けるものである。

すべての「人体」を均しく蝕むものとされる疫病によって、私たちは、均しく同じ存在としての「人間」であることの地位を問い直されている。それはひとつの制度にとっての「危機」にほかならないが、しかしこの問いがもはや問われないことの危険の方が、〈パンデミック〉のそれより小さいとは限らないのではないか。

注

1) Canguilham, Georges, *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, Paris : Les Belles Lettres, 1950, p. 10.（邦訳『正常と病理』滝沢武久訳、法政大学出版局、新装版、2017 年、11 頁。）

2) スーザン・ソンタグ『隠喩としての病い／エイズとその隠喩』富山太佳夫訳、みすず書房、1992 年、7 頁。

3) 同箇所。

4) 同書、152 頁。

5) この変遷に関連する一つの事例として、2018 年のノーベル医学・生理学賞をジェームズ・アリソンと共同受賞した本庶佑による、がん免疫療法薬「オプジーボ」の開発を思い起こすことができる。

6) ＷＨＯ『ＡＩＤＳ――エイズ、その実像（日本語版）』笹川記念保健協力財団、1994 年、17 頁。

7) 2020 年初めに展開されたＷＨＯ事務局長に対する辞任要求の動きは世界的規模で支持を得た。Cf. https://www.change.org/p/united-nations-call-for-the-resignation-of-tedros-adhanom-ghebreyesus-who-director-general［Consulté le 10/07/2021］

8) 世界保健機関憲章・前文の日本語訳。Cf. 厚生労働省ホームページ「世界保健機関憲章」https://www.mhlw.go.jp/web/t_doc?dataId=97100000&dataType=0&pageNo=1［Consulté le 10/07/2021］

9) Howard-Jones, Norman, *The Scientific Background of the International Sanitary Conferences 1851-1938*, Geneva : World Health Organization, 1975, p. 12.

10) *Ibid*., p. 13.

11) *Ibid*., pp. 18-19.

12) この状況と連動しながら展開する科学史的状況を「国家医学」と「帝国医学」という鍵概念を用いて活写したものとして、次の研究も参照されたい。小川眞理子『病原菌と国家――ヴィクトリア時代の衛生・科学・政治』名古屋大学出版会、2016 年。

13) *The First Ten Years of the World Health Organization*, Geneva : World Health Organization, 1958.

14) *Ibid*., p. 4.

15) Chamayou, Grégoire, *Les corps vils : expérimenter sur les êtres humains aux XVIIIe et XIXe siècles*, Paris : La Découverte/Poche, 2014, p. 116.（邦訳『人体実験の哲学――「卑しい体」がつくる医学、技術、権力の歴史』加納由起子訳、明石書店、136 頁。）

16)「人倫の形而上学」樽井正義・池尾恭一訳、『カント全集』第 11 巻、岩波書店、2002 年、295-296 頁。

17) *Kant's handschriftlicher Nachlaß*. Anthropologie, in *Kant's gesammelte Schriften*. Bde. XV, Berlin: Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1913, p. 974. なお、シャマユーはこれを次のように仏訳している。« *Fiat exper. in corpore vili*, et par *vilia* on entend tout sujet qui n'est pas en même temps législateur

(pas réublicainement) » (Kant, *Écrits sur le corps et l'esprit*, traduction et présentation de G. Chamayou, Paris : Flammarion/GF, 2007, p. 201).

18) *Les corps vils*, p. 116.（邦訳 136 頁。）

19) Canguilhem, « À propos de l'éthique médicale » (1985), *Œuvres complètes*, tome V, Paris : Vrin, 2018, p. 1027.

L’historicité de l’OMS : sur des aspects de sa « crise »

Yuriko TANAKA

L’épidémie mondiale de COVID-19 doit être considérée comme un événement qui marque une phase historique. En 2020, la pandemie a interrompu brusquement le mouvement du « monde » qui, jusqu’à la veille de l’événement, avait été traité comme s’il devait poursuivre sa rotation naturelle et permanente. C’était une scène singulière qui a mis en évidence les défaillances et les creux de ce « monde », qui auraient été clairement visibles s’il avait été observé dans un état stationnaire. Pour symboliser cette situation apparement critique, nous souhaitons attirer l’attention sur le mouvement mondial de condamnation en pleine expansion à l’égard de l'OMS. A travers l’examen des missions que l’organisation est accusée actuellement de ne pas remplir, on explorera l’historicité qu'elle a incarnée.

遠隔時代における身体
――シャマユー／レヴィナスとともに――

渡名喜　庸哲

COVID-19が世界的にもたらした状況をどのように捉えるべきかについては、哲学・思想の側からもすでに多くの考察が出されている。ただし、「感染症の時代の哲学」を主題とする本シンポジウムにおいて、本報告は、COVID-19という感染症がもたらしたカタストロフィックと十分形容しうる状況それ自体よりも、「新しい日常」、「新しい生活様式」といったスローガンが示唆するような、そうした状況にわれわれが適応できるようになっている（ように見える）事態のほうに目を向けたい。COVID-19は2021年に入っても引き続き世界的に猛威をふるい、人々にマスクの着用や外出自粛によって他人との接触を制限するよう強い、自由を制限し、エッセンシャル・ワーカーには身を危険に晒させ、さまざまなかたちで市民生活を激変させている。しかし、これまでの感染症と異なり、今般のそれは、そうした「例外状態」にもかかわらず、近年飛躍的に発展を見せるデジタル技術、IT技術、とりわけ遠隔技術の進展によって、こうした状況下でも人々がそれなりの「日常」を送ることを一定程度可能にしている点にこそその例外性があるのではないか。このように技術的な側面に焦点を当てた場合でも、人々の移動の抑制や管理を口実とした監視社会の進展、国家や資本の私生活の介入に対する批判的考察、あるいはそれに対する新たな連帯の可能性、新たな政治的な生のあり方の提言など、哲学者の知見を借りて検討すべき問題は多々あるだろう。だが、本報告では、「感染症の時代」、というより「感染症にもかかわらず遠隔技術によってそこに適応が可能になった時代」において、「身体」をどのように考えたらよいのかという問いに留まりたい。「カタストロフ」と呼ばれうる状態のなか、ウィルスの媒体となる「身体」と「身体」とのあいだで、できるかぎり「距離」をとり、「接触」を減らすことが求められる一方で、その代替であるかのように「遠隔」技術が活用され、そのことによって「新しい日常」が可能になる時代にあって、「身体」をどう考えたらよいか。この点について、グレゴワール・シャマユー、エマニュエル・レヴィナスという時代を異にする二人のフランスの哲学者とともに考えてゆきたい。

1.「カタストロフ」としてのCOVID-19？

本題に入る前に、「カタストロフ」と「日常」との関係を整理するためにも、筆者がこれまで翻訳・紹介に携わってきた二人の現代フランス哲学者の見解に耳を傾けることからはじめたい。

1. 1. ジャン＝ピエール・デュピュイの「賢明なカタストロフ論」からみたCOVID-19

ジャン＝ピエール・デュピュイは、『ありえないことが現実になるとき――賢明な破局論に向け

て』（2002年）、『ツナミの小形而上学』（2005年）などの著作により、「カタストロフ」の問題に哲学的な考察を加えたことで知られている。デュピュイによる「カタストロフ」の基本的な意味を確認しておくと、「カタストロフ」とは、大地震であれ、大津波であれ、「世界の終わり」のような甚大な被害をもたらしかねない一回的で終局的な出来事というよりは、自然災害、産業災害などの人為的・社会な災害、感染症、経済危機などさまざまな出来事が複合的な重なることで私たちの生存環境が破滅的に変容するような事態を指している[1]。その意味では、今般のCOVID-19の世界的拡大は、「カタストロフ」と呼ばれるもののなかに当然組み込まれるようにも思われる。

だが、デュピュイから現状に関する何某かの哲学的な考察を引き出したいという希望とは裏腹に、彼自身はCOVID-19についてそれほど積極的な介入をしていない[2]。例外的に『ル・モンド』紙の対談に応じているが、そこではなんと、今般のCOVID-19が引き起こした事態には「カタストロフ」という呼称は相応しくないとすら述べる。彼の言う「賢明なカタストロフ論」とは、このまま進めば必ず生じるはずの「カタストロフ」を生じないようにするという「不幸な予言」をベースにしているのであって、すでに生じてしまっている事態を名指すには適さないためだ[3]。

COVID-19が「カタストロフ」と呼びうるかどうかは、どのようにこの語を定義するか、どの立場からそう呼ぶかにも依存するため、そこに拘泥する必要はないだろう。ただ、今般の情勢についてのデュピュイの診断如何にかかわらず、その考えの要点を改めて確認しておくならば、彼は、「ありえないことが現実となる」ことだけでなく、「ありえないはずのことが現実化するとそれが日常化＝凡庸化」することにこそ「カタストロフ」の特性を見てとっていたことには留意しておくべきだろう。この点で以下の指摘は今なお有効だろう。

> 「カタストロフがおそろしいのは、それが起きるだろうと知ることにはいくつもの理由があるのにもかかわらず、それが起きるだろうと信じることがないから、だけではない。一度それが起きてしまったら、それは通常の道理に基づくものに見えてしまうからなのだ。カタストロフの現実そのものが、カタストロフを凡庸なものにしてしまう。カタストロフはそれが現実のものとなる前には、起こりうるものとは思われていなかったのだ」[4]。

この観点からすると、今般の感染症の世界的・長期的な拡大という出来事を、単に「例外状態」として捉えるだけではなく、むしろそうした事態がいつのまにか「日常化＝凡庸化」していることにこそ焦点を当てるべきだろう。「新しい日常」というキャッチフレーズがいみじくも言い当てているように、COVID-19の世界的な感染にもかかわらず、それに十分に対応できるように「日常」が再編されていること、これほどの事態にもかかわらず学会が中止することもなくオンラインで開催できていること、その「無気味」さをどう考えるべきか、という問いが成り立ちうるだろう[5]。

1. 2. ジャン＝リュック・ナンシーのCOVID-19論

前置きが長くなっているが、もう一人、筆者が約10年前の東日本大震災の後で翻訳に携わる機会を得たジャン＝リュック・ナンシーについても一言述べておきたい。ナンシーのほうは、

COVID-19に際して、とりわけウェブ上での講演など、精力的に考察を提示し、そのうちのいくつかはすでに日本語でも邦訳がでている。ここでは、『現代思想』2020年5月号にジョルジオ・アガンベンの論考とともに掲載された「ウィルス性の例外化」という小論に注目したい[6]。

アガンベン流の、COVID-19に対する諸国家の規制強化に「例外状態」を指摘する「反抗的な言説」に対し、ナンシーは、「グローバル化の産物としてのパンデミック」という点を強調する。つまり、ウィルスそのものではなく、技術的・経済的・政治的・行政的等々のさまざまな働きのグローバルな「相互接続」が、今日のパンデミックを災害たらしめているというわけだ。その診断の当否はともかく、もう一つ注意しておきたいのは、ナンシーがパスカルの「人間は人間を無限に乗り越える」という一文を引きながら、こうした状況において「人間」それ自体の意味が変容していると指摘していることだ。ここで問題になるのは、「人間」が自分自身を乗り越え、超過するということだが、とはいえそれは「あまりに人間的なもの」や「超人」や「トランスヒューマン」になるといったかたちでの変貌ではない。そうではなく、つねにこうした「乗り越え」を経つづけることにこそ「人間性」があるというのだ。

ただし、このような様々な作用の「相互接続」という観点、および「人間は人間を無限に乗り越える」という見方も、かつての「フクシマ」をめぐるナンシーの議論から基本的な構図は変わっていない[7]。批判的に見れば、ナンシーはどのカタストロフ的な状況についていつも同じ話をし続けている、とも言えるかもしれない。だが、ここで改めて確認しておきたいのは次のことだ。すなわち、ナンシーが述べているのは、「カタストロフ」とか「例外状態」に見える事態の特異性は、それを支えているさまざまな働きの「相互接続」の附置に依存せざるをえず、そしてそこでは同時にその都度新たなかたちで「人間」の存在様態の変容（transformation）[8]、あるいは「生の様式（mode de vivre）」の刷新が作動しているということだ。

さて、以上の関心をもとに、本報告では、今般のCOVID-19における「新しい日常」、「新しい生活様式」を可能にするものとしての遠隔技術に目を向けたい。実際、こうした技術的な進歩がもたらした変容はすでにはじまっていたのであって、COVID-19は潜在的に進んでいたこの変容過程を現実化させた、と言えるかもしれない。社会全体を遠隔技術やIoT, AIを活用して組み立て直すことを目指す内閣府の第五期科学技術基本計画「Society5.0」や[9]、対人接触をできるだけ軽減する「非接触型社会」など[10]、その具体例はいくつも見出すことができる。そうだとすると、COVID-19の特異性とはまさしくそうした附置を劇的に実演させた点にあるという見方もできるだろう。

本報告では、以上のような問題関心のもと、いわば「例外状態」の「日常化」を支える遠隔技術に関し、哲学的ないし現象学的な観点から接近する。そのなかでは、こうした「新しい生活様式」における「身体」の位相こそが鍵となるように思われる。この問いに取り組むにあたって、まず注目すべきは、グレゴワール・シャマユーが『ドローンの哲学』において素描した議論である。その後、それをより概念的に補完するものとして、エマニュエル・レヴィナスの思想に触れることにしたい。

2．グレゴワール・シャマユーと遠隔時代における身体

グレゴワール・シャマユー（Grégoire Chamayou）は1976年生まれのフランスの哲学者である。高等師範学校（フォントゥネ・サン・クルー）にて科学哲学者のドミニク・ルクールに師事し、現在はフランス国立科学研究所（CNRS）研究員を務めている。本稿で中心的に取り上げるのは彼の名を一躍有名にした『ドローンの哲学』だが[11]、ただし彼は、単なる軍事倫理、科学技術倫理の専門家というわけではない。彼の関心は、本シンポジウムの主題である「資材としての身体」にあると言っても過言ではないと思われるため、若干彼の仕事の概要に触れておきたい。

彼の第一の著作は、博士論文にあたる『卑しい体――18・19世紀における人体実験の倫理と政治』である[12]。表題が示す、18・19世紀を通じて人体実験がいかに正当化されるようになったのかという問いについて、まさしくどの身体ならば人体実験を施して良いとされたか、どの身体が「卑しい」とされた、という観点から、実験されうる「身体」をめぐる知と権力の系譜学を描いたものである。

次著『人間狩り――狩猟権力の歴史と哲学』では、今度は医学ではなく「狩猟」という実践に関心を寄せている[13]。「狩猟」と言っても、狙われるのは野生動物ではなく人間である。魔女狩りからユダヤ人狩りにいたるまで、これまでの歴史が人間を「狩る」ことをいかに正当化してきたのか、その系譜が辿られる。

このように、シャマユーの関心は一貫して、人間の「身体」が、実験、狩り、さらには操作、拷問といった具体的な介入の対象になってきた系譜、そこにおける権力の作用に向けられている。この観点では、『ドローンの哲学』は、単に無人軍用機についての哲学的なエッセーではなく、遠隔操作されたもはや「身体」を有さない幽霊のような兵器によって追跡され、監視され、攻撃を受け、殺される「身体」を主題化したものと言える（ちなみに、近著『統治不能社会――権威主義的自由主義の系譜学』では、若干観点がかわり、今日の国家／市場の関係における統治性の変容が主題となっている）[14]。

それゆえ、『ドローンの哲学』は、単に2000年代以降のとりわけアメリカを中心とする無人軍用爆撃機をめぐる技術哲学／戦争倫理学的考察にとどまらない。もちろん、同書は全体として見渡したとき、そうした分野への目配せは広く見出される。たとえば、同書は、ドローンによる無人爆撃攻撃の導入の経緯や、その技術的な特色、さらにそれが引き起こす倫理的問題に関しての推進派および反対派の論理の整理を随所で行っている。だが、同書のこうした広範な考察は、この遠隔技術の登場がもたらすいくつかの概念の根本的な「変容」を明らかにする哲学的な問題関心に貫かれていると言ってよい。それぞれの議論は相互に重なりあっているが、概要を示すならば、第一部は遠隔テクノロジーがもたらす「戦争」の変容（戦争論・技術論）、第二部は人間の「精神」の変容（心理学）、第三部は「道徳」の変容（倫理学）、第四部「法」の変容（法学）、第五部「権力」の変容（政治哲学）である。

本報告はこれらの諸点については踏み込むことはできないが、とりわけ注目したいのは、こうした議論の裏で、シャマユーが一貫して「身体」概念の変容に注意を払っていることである。

問題となるのは、とりわけ同書第2章5節「遠隔的に殺すこと」である。この節の直接の主題は

遠隔テクノロジーによる殺害が可能になった時代の新たなタイプの精神病理学を考察することにある。とりわけ、デーヴ・グロスマンが『戦争における「人殺し」の心理学』で指摘した、標的との距離と殺人への抵抗は反比例するという枠組みに関し[15]、シャマユーは、ドローンによる殺害がそれにうまく当てはまらない、という点を強調する（TD, 165 ／ 138）。ドローンの場合、一方で、引き金と銃口の距離は何千キロも離れていることが可能であり、距離という点では従来の遠距離爆弾を凌駕するほどだ。だが、他方で、銃口と標的はこれまでのあらゆる武器以上に接近することが可能になる。遠隔操作されることで、銃口のほうは、標的の身体間近まで接近しうるためだ。ここから浮かび上がるのは、遠隔爆撃機の場合、従来の飛び道具や殺傷兵器と同じ「距離」概念を用いることはできない、という点だ。地球の裏側まで遠隔的に殺害することができると同時に、その光景を間近で観察できるようになる。言い換えれば、爆弾の発射を指示する「指」と、その着弾を見届ける「眼」が、まさしく遠隔的に分離し、これまでの「距離」の概念がそのままでは用いられなくなる。そのことよって、物理的距離は遥かに大きくとも抵抗感はきわめて強くなりうる、というわけだ（TD, 166 ／ 139）。

シャマユーは、さらに、この距離の変容が、遠隔爆撃機のオペレータの精神に大きな影響をもたらす点を強調する。この「距離」の変容ゆえに、自分の行為（と思われるもの）の帰結が、確かに自分が為したことだという感覚がなくなる、ということだ。シャマユーはここで、有名なスタンレー・ミルグラムのいわゆる「アイヒマン実験」に言及し、この行為とその帰結のあいだの「距離」こそが、「道徳的緩衝材」の役割を果たしている、と述べる（TD, 169 ／ 142）。もちろん、こうした事態そのものは、20世紀においてすでに観察されていたものだ。シャマユーは言及していないが、たとえば哲学者のギュンター・アンダースは、広島に原子爆弾を投下したパイロットはその圧倒的な距離ゆえに良心の呵責を感じることがなかったと指摘している（それを感じたがために精神病院へと隔離されたC・イーザリーだけが例外だ）[16]。シャマユーによれば、遠隔テクノロジーは、「距離」を変容させることで、単に「自分がやったこと」という感覚だけでなく、それに対する「責任感」や「良心」といった感覚すらもいっそう根底的に麻痺させる、というのである。

さて、シャマユーは以上のように本文中では遠隔爆撃機における「距離」概念の変容の問題を、それを操作するオペレータにおける精神的な影響に結びつけているが、その議論の射程はそこにとどまらない。注目すべきは、そうした議論を展開する本文と並行して、そこに付けられた二つの長大な注において、こうした遠隔テクノロジー時代における「身体」の変容についての哲学的な考察が展開されていることだ。

問題となるのは、第2章5節の注10と注25である。

まず一つ目の注10から見ていこう。本文で注が付けられているのは、前述のデーヴ・グロスマンの図式に関して、ドローンという遠隔爆撃機によって、「いまや、同等ではない次元を組み合わせることでプラグラマティカルな同時存在が可能になり[10]、近くにいることと距離を隔てていることが同時に可能になる」（TD, 165 ／ 139）とする箇所だ。ここで、先に触れたような「距離」概念の変容だけではなく、「同時存在」のあり方を考える必要があることが示唆されている。シャマユーは、この観点から、自身が「プラグラマティカルな同時存在（coprésence pragmatique）」と名

付ける概念を説明するために原文にして8頁におよぶ注をつけるのである。

「プラグラマティカルな同時存在」とは何か。その特徴として、本論にとって重要な二つの点を確認しよう。

まず、この「プラグラマティカルな同時存在」は、一般的な「共存」、「共現前」とは異なる。それは、「局所化（localisation）」の有無による（TD, 335 ／ 324）。一般的な「共存」とは異なり、「プラグラマティカルな同時存在」にとって、場所的に近接して存在していることは問題ではない。ここには上述の「距離」概念の変容が大きく関わっている。シャマユーによれば、遠隔技術とは、単に遠いところまで射程を伸ばすことができるという意味ではない（TD, 339 ／ 319）。たとえば、メガフォンやメガネは、声を遠くまで聞こえさせたり、遠くのものを見ることに役立つ。しかし、これらは遠隔技術ではない。遠隔技術による音声や画像伝達は、単に遠いところへと声を響かせたり、見せたりする、という点に存するのではない。10cmの防音壁の両隣ではどんなメガフォンもほとんど音声を伝えられないのに対し、遠隔技術を用いれば、10cmであれ、10万kmであれ、音声の共有は可能になる。つまり、「遠隔」とは「遠い」ことよりは「隔たっている」こと、距離が無関係となることを指すのである。シャマユーによれば、こうした「プラグラマティカルな同時存在」における「局所化」の不在は、次の利点を有する。すなわち、場所的規定に関わらず、「隔絶」した相手へのアクセスが可能になる、ということだ。

つぎに、このような「プラグラマティカルな同時存在」によって「隔絶」した相手へのアクセスが可能になるとき、当の主体のほうは「離脱の経験」を被る、とシャマユーは述べる（TD, 340 ／ 318）。問題は単に、「身体」が「場所」から離脱していることだけではない。「ここで離脱するもの、それはもともとは分離していなかった身体的な存在の諸側面」（TD, 341 ／ 317）である。シャマユーによれば、通常、身体は、少なくとも次の四つの側面が統一的に作動している。一つは、行為主体としての身体（「身体は行為する」）。二つ目は、知覚主体としての身体（「身体は知覚する」）。三つ目は、知覚客体としての身体（「身体は知覚される」）。四つ目は、可傷性／脆弱性をもった身体である（「身体は傷つきうる（vulnérable）」）。「「身体」とは、経験のもつこれら四つの次元、あるいは四つの側面の、見かけ上は分離しがたい直接的な総合のことなのである。〔…〕この直接的な統一こそ、遠隔テクノロジーによって根底から解体されるものである」（TD, 341 ／ 316）。このことを、シャマユーはミルグラムの言葉として、「行為の現象学的統一性の断絶」と呼んでいる（TD, 168 ／ 141）[17]。

こうした身体の「統一性」の「断絶」という把握の意義は、たとえば軍用ドローンのオペレータにおける「シフト・チェンジ」を説明してくれる点にある。オペレータは、戦場に赴くことなく、三交代制の切替のようにして、遠隔殺害の業務に就くことになる。そこでは、「朝は殺人者、夜は家庭の父。「平和的自我」と「戦争的自我」のあいだに日常的な切り替えがある[25]」（TD, 170 ／ 142）。われわれもまた、コロナ禍において、満員電車での通勤という一種の通過儀礼がなくなることで、在宅でのリモートワーク／リモート授業に直面し、そこで家庭モードと仕事モードとをすぐさま切り替えることの困難に直面しているが、それに似て、遠隔爆撃機のオペレーションにおいては、「平和的自我」と「戦争的自我」の「シフト・チェンジ」をしなければならなくなる。三つ

目と四つ目の知覚客体、可傷性を有した身体はオペレーションルームにて匿われ、さらに一つ目の行為主体（指）と二つ目の知覚主体（目）も分離するなかで、こうした「シフト・チェンジ」がなされるわけだ。

さて、本報告で注目したいもう一つの長い注は、今引用した「平和的自我」と「戦争的自我」との「切り替え」に関する記述に付されている。この注25では、この遠隔テクノロジーによる「シフト・チェンジ」の現象学的な構造が、ダニエル・デネットやジャック・ルーミスといった英語圏の哲学に依拠して検討されている[18]。ここでとりあげられるのは、軍用ドローンにとどまらず、実験室や工場などで用いられるようなロボットアームにも共通する、ある種の「錯覚」である。そうした遠隔操作に従事する者は備え付けられたカメラを通じてロボットアームを操作するとき、あたかも自分の知覚意識が、自分の身体にではなく、ロボットアームのほうにあるような錯覚をもつことがある。自分の身体（行為主体）が実際に手を触れているのは、操作卓にあるレバーだったり、キーボードだったりするわけだが、知覚主体としての身体は、ロボットアームが触れている当の対象に自分自身も触れているかのように錯覚する。シャマユーによれば、こうした錯覚をどのように理論的に説明するのか、という点に関し、従来のように「認識論的な失敗」としてではなく、「プラグマティカルな成功」として理解すべきだと言う（TD, 347 ／ 310）[19]。つまり、行為主体としての自己が触れている道具への直接的な知覚を忘却する（あるいは非焦点化）ことによってこそ、「遠隔存在」についての新たな感覚を得ることになる、というのだ。ここには、先に触れた「身体」を構成するもののうち、「行為」と「知覚」の統一の解体が生じている。あたかも自らの身体に備わっている「知覚」や「触覚」が、自らの身体から離脱し、「遠隔存在」のほうに転移しているかのようなのである。このことは、従来の認識論的な枠組みから「錯覚」や「失敗」と呼ばれようが、遠隔時代における新たな感性、あるいはあえて現象学的な用語を用いるならば、情態性をなしていると考えることができるだろう。

以上をまとめると、軍用ドローンをめぐる考察の背後で繰り広げられたシャマユーの遠隔テクノロジー時代の「身体」の位相には次の特徴がある。

一つは、脱局所化、すなわち身体が場所的規定から離脱することが可能になることである。

もう一つは、「身体の統一性の解体」である。行為主体、知覚主体、知覚客体、脆弱性という、これまで身体において統一的に作動すると見なされていた四つの次元が別個に作動するようになる。シャマユーは、どうしてこの四つに大別されるのかについては詳論してはいないが、いずれにしても、ここで問題になっているのは、「身体」を構成していた「視覚」や「触覚」などの「感覚（sens）」がそれぞれ「転移（translocation）」（TD, 346 ／ 311）する事態だと言えるだろう。

こうした議論から、さまざまな論点を導出することはできるだろう。たとえば、ここからナンシーの言うところの「相互接続」に注目することは可能だ。もとより、遠隔テクノロジーが実効的に作動するには、それがネットワーク化されている必要がある。たとえばアメリカによるドローン攻撃も、けっしてそれを操縦するコクピットの「指」とアフガニスタンやイエメンの上空を飛ぶドローンの「眼」と「牙」のあいだの遠隔的同時存在だけではなく、米軍が世界に張り巡らせているネットワークの存在が必要不可欠だ。つまり、そこでは、オペレータや標的などの個々の「身体」に

おける分裂だけではなく、こうしたネットワーク全体に配置されたさまざまな「身体」が結合すると同時に、それぞれの「感覚」がネットワーク的に同時存在する事態も考慮に入れる必要がでてくるだろう。この種のネットワークのなかでは、自分自身の身体は断片化され、巨大なネットワークの作用を分担することになり、人間であれ非人間であれ、同じ機能を有するものに容易に代替可能となるだろう。軍用ドローンか自爆テロか、空撮ドローンかルーファーか、配達ドローンかUber Eatsか、という問いがここで入り口としてふさわしいとなるかもしれない。さらにここには、どの身体なら「資材」として役立ちうるか、経済的に費用対効果が高いかという点も当然考慮しなければなるまい[20]。

3．エマニュエル・レヴィナスと「感覚＝意味（sens）」の多層性

だが、本報告では、シャマユーが素描した遠隔テクノロジーにおける「身体」の解体という問題の現象学的な側面を強調しておきたい。どれほど意外に見えようとも、遠隔テクノロジーに関するシャマユーの着想は、エマニュエル・レヴィナスのまさしく「感覚＝意味（sens）」をめぐる現象学的思想と照らし合わせると、その哲学的な意義についてのいっそう広汎な視座が得られるように思われるからだ。以下では、最近上梓した拙著『レヴィナスの企て――『全体性と無限』と「人間」の多層性』で論じたことに基づき[21]、とりわけ「身体」と「感覚＝意味（sens）」の連関について、要点を確認しておきたい。

実のところ、先に指摘した「身体」における「脱局所化」、そして視覚、触覚などさまざまな「感覚（sens）」の乖離／転移という二つの事態は、レヴィナスの思想に一貫して見られるものである。

この観点では、初期の著作とされる『実存から実存者へ』がきわめて重要である[22]。同著では、「身体」は、「眠る」こととして考えられている。もちろんこの「眠る」とは睡眠行為を指しているのではない。「ある（il y a）」において遊離していた「意識」が「定位（position）」というかたちで場をもつこと、「局所化（localisation）」することを指す（EE, 117／151）。『実存から実存者へ』においては、なんらかの物体が「身体」としてまずあって、それが意識をもったりもたなかったりする、とは考えられていない。「ある」において「意識」は非人称的なものとして、非活性的な物質としての身体から遊離していたのに対し、この「意識」が「身を横たえ」「身を置く」ことが、「身体化」と考えられているのである（EE, 120／148）。

このような奇抜な発想は、少なくとも「「ある」からの脱出」のようにして語られる倫理的主体の成立を語るものではなく、あくまで現象学的に検討すべき事柄である。たとえば、この点は、物理的身体（Körper）から生きられる身体（Leib）への転換という現象学的身体論と結びつけることもできるだろう。ただし、ここでは、「身体」が「局所化」と「脱局所化」の結節点をなすという事態にもう少しとどまりたい。

実際、『実存から実存者へ』は、こうした「局所化」としての「身体」が、なんらかのかたちで「脱局所化」する可能性に繰り返し言及されている[23]。一つは、前述の「ある」の事態への回帰である。「ある」において、「実存する」ことの主体（主語）をなしていた「実存者」が不在となり、一切の存在者が「実存者なき実存」の「力の場」のなかに融即するとされるが、このことは「身体」の側

から見れば、「意識」が自らを局所化していた「身体」から離脱し、非人称的に浮遊する事態と解される。もう一つは、そうした極端なケースではなく、知覚というありふれたケースだ。レヴィナスは、「光としての世界における実存は、〔…〕存在のただなかで、存在から自らを離脱させる可能性である」（EE, 79 ／ 101）。ここで「光としての世界」と述べられているのは、知覚の対象となる客体的世界である。知覚する実存者は、「存在のただなか」に身体的に実存しつつも、そこから自らを「離脱」させることができる。「世界との接触」の通路が「知覚」にのみ縮減され、「存在のただなか」に触れているそれ以外の感知器官は後景に退く、ということだ。たとえば、寝食を忘れてPCの画面に没頭したり、仮想現実の光景を目つめつづけ身体感覚が麻痺してしまうときを考えれば、こうした「離脱」も理解されよう。ここでは、脱局所化が、同時に複数の「感覚」の分離を伴うことが含意されていると言える。いずれにしても、少なくとも『実存から実存者へ』においてすでにレヴィナスは、「身体」というものが、人間的実存者の行為の土台となる物質的要素と考えられているのではなく、局所化／脱局所化がおりなされ、「知覚」がその他の身体的な感覚から離脱しうる場とみなしていたように思われる。

その後のレヴィナスにおいてこのような身体論は、同じターミノロジーのもとでは維持されないものの、局所化の場としての身体、そしてさまざまなsensの統一／離脱という観点は、一貫して保持されているだろう。

とりわけ、身体を構成するさまざまなsensの多層的構造こそ、『全体性と無限』という主著を構成する三つの要素、すなわち「糧」の「享受」、「顔」への「応答可能性」、「女性的なもの」への「エロス的欲望」が織りなすものであると思われる。これまで、『全体性と無限』の議論の展開は、「内部性」の次元における「享受」における自我論が「乗り越え」られて、「外部性」の次元における「顔」としての他者との倫理的関係にいたる「ジグザグ」な道筋と論じられることがままあった。だが、「享受」、「応答」、「エロス的欲望」とは、そうした弁証法的な契機ではなく、人間的存在者の「実存すること」を構成する志向的ないし超越的様態として捉えなければなるまい。「糧」を「享受」するその感受性、「応答」における意味の成立、「愛撫」における「感じること」、そうした感覚＝意味（sens）を介した「世界との接触」は、「身体」を土台として、「実在すること」を多層的に構造化していると理解することができるだろう[24)]。

レヴィナスは、さしあたりたいていは統合的に作用しているこうした多層的な構造化が、「ある」においては、たとえば知覚の遊離というかたちで解体するという事態に気付いていたように思われる。ところで、COVID-19があらわにしたものこそ、こうした多層性の統一性が解体し、それぞれの感覚＝意味（sens）が離脱的に作用する事態ではないか。

他所ですでに述べたように[25)]、コロナ禍での欧米では、感染症の蔓延により、マスク着用が強制されたことについての哲学的・倫理学的省察の拠り所としてレヴィナスが度々援用された。そこでよく言われるのが、マスクを剥いだ、剥き出しの「他者」の「顔」との対面関係こそが「人間的」であり「倫理的」だ、という観点である。

レヴィナスのテクストにそのような解釈を誘う文言は確かにあるのだが、とはいえ、哲学的にはそうした解釈はやはり牽強だろう。まず、「顔」との関係は基本的に、「顔」という物理的な形態を

見る、という知覚的な関係ではなく、そこから発せられた「声」を聞くという、聴覚的な関係である。つまり、マスクをしていようが、はたまたzoom上で、しかもヴィデオ・カメラをオフにしていようが、「声」が発せられそれに対して「応答」するという関係が生じさえすれば――より正確に言えば、そこにおいてsens（意味）が生じさえすれば――、「顔」との倫理的な関係は成立しうるだろう。この意味での「顔」との関係、すなわち「対話」は、遠隔技術に基づいても十分可能だ。レヴィナスは、一九四八年の講義のなかで、あたかも現代のオンライン対話を見越すかのようにして、次のように述べていた。「教え、すなわち遠隔的言葉（télé-logie）は、光の領分においてではなく、音の領分においてなされる」[26)]。

以上のことは、一方では、遠隔技術をもちいた「新しい日常」でも、ある程度の倫理的な生活が可能だ、という風にも読める。ただし、レヴィナスの思想はそのことにとどまらず、けっして遠隔技術では代替することのできない人間の「身体」的な存在様態のことも忘れてはいなかった。それが、『全体性と無限』第二部で提示される「糧」の「享受」という思想、さらに同書第四部における「女性的なもの」と言われる他者との身体的接触＝「愛撫」の発想だろう。「顔の倫理学」は、けっしてレヴィナス哲学の特権的かつ中心的な主張ではなく、つねに「享受」や「愛撫」といった身体的・感性的な経験をめぐる現象学がそこに伴っているのである。つまり、レヴィナス哲学を「顔の倫理学」に還元しようとする立場からは、ヴァーチャル空間でも「顔」が可能になるという議論はとても非倫理的なものに映るだろう。だが、レヴィナス哲学にとって「顔」との対話は、それが現象学的分析を施すことを目指す人間的経験の一部ではあるものの、中核ではない。「顔」と対話する「自我」は、食べ物を食べたり、空気を吸い込んだり、地面を踏みしめたりすることで「糧」を「享受」もするし、他人の身体に触れ「愛撫」することもする。そうしたさまざまな「顔」との「対話」における「意味（sens）」の生成ばかりでなく、食べ、飲み、触れるというさまざまな「感覚（sens）」の経験が多層的に織りなす人間の「実存すること」の総体を、レヴィナス哲学は対象としていたように思われる。この観点からすると、レヴィナスの思想は、遠隔技術が可能にしているもの（身体を要しない対話）、そしてその可能にするということを通じて変容させているもの（身体における諸感覚の統一）を考えるための、基盤を提供してくれると言えるだろう。

シャマユーにおいては、やはり念頭にあったのがドローンであれロボットアームであれ遠隔技術であったため、行為／知覚する／知覚される／傷つきやすさという四つの側面の統一／解体という見地において考察されていたが、レヴィナスのほうは、人間の経験全般のなかで、「意味」に関わる作用、食べることや触れることを含む世界における身体的な実存、そして同様に身体的接触を介して「未来」へと関わる時間的な実存様態のそれぞれについての考察を展開したということができるだろう。この発想から導かれるのは、ざまなsensの統一こそが人間的だ、という規範論的な主張ではない。このようにさまざまなsensをそれぞれの志向性に即して明らかにしようとする現象学的な発想は、通常「人間」の「身体的経験」と呼ばれるものであっても、それが接触する「世界」の変容に応じて、脱局所化したり、離脱したりという現象を説明してくれるだろう。

いずれにしても、COVID-19の状況下においてシャマユーの技術哲学およびレヴィナスの現象学

を読み直すならば、それらは、感染症の時代で「接触」が拒否され、新たなかたちでの「日常」、「新しい生活様式」が提示されるなか、そこにおいて人間の実存様態がどのように変容しているのかを理解する手がかりが得られるように思われる。

注

1) 詳しくは以下を参照。渡名喜庸哲・森元庸介編『カタストロフからの哲学――ジャン＝ピエール・デュピュイをめぐって』以文社、2015 年。

2) 本論稿が発表された 2021 年 3 月の段階では、そのように判断されたが、デュピュイが 2020 年に COVID-19 に関連して行った一連の介入をまとめた論集が同月に公刊された。Jean-Pierre Dupuy, *La catastrophe ou la vie. Pensées par temps de pandémie*, Seuil, 2021. したがって、デュピュイの COVID-19 に関する考察については、この論集の全体を踏まえたうえでなければ判断ができないが、その作業は他所に譲らざるをえない。

3) Jean-Pierre Dupuy, « Si nous sommes la seule cause des maux qui nous frappent, notre responsabilité devient démesurée », *Le Monde*, 4 juillet 2020. 以下に再録。Jean-Pierre Dupuy, *La catastrophe ou la vie, op. cit*., p. 90.

4) Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Seuil, « points essais », 2004, p. 84-85 ／ジャン＝ピエール・デュピュイ『ありえないことが現実になるとき――賢明な破局論に向けて』ちくま学芸文庫、2020 年、111-112 頁。

5) ここでの「無気味さ」については、マルティン・ハイデガーがとりわけ原子力発電所の増設などの現代技術によって「すべてが機能している」ことを問題視したことが関連するように思われる。マルティン・ハイデガー「シュピーゲル対談」、『形而上学入門』平凡社ライブラリー、1994 年、386 頁。

6) ジャン＝リュック・ナンシー「ウィルス性の例外化」、『現代思想』第 48 巻 7 号、2020 年。なお、この論考を含めてナンシーが COVID-19 に関して行った一連の考察は以下にまとめられた。Jean-Luc Nancy, *Un trop humain virus, Bayard, 2021* ／『あまりに人間的なウイルス――COVID-19 の哲学』勁草書房、2021 年。本報告において取り上げるのは、あくまで「ウィルス性の例外化」に示されている観点に限られる。

7) ジャン＝リュック・ナンシー『フクシマの後で――破局・技術・民主主義』以文社、2012 年。

8) Cf. Michael Hagner, Erich Hörl (hg), *Die Transformation des Humanen. Beiträge zur Kulturgeschichte der Kybernetik*, Suhrkamp, 2008.

9) https://www8.cao.go.jp/cstp/kihonkeikaku/index5.html

10) Cf. François Saltiel, *La société du sans contact*, Flammarion, 2020.

11) Grégoire Chamayou, *Théorie du drone*, La Fabrique, 2013 ／『ドローンの哲学――遠隔テクノロジーと〈無人化〉する戦争』明石書店、2018 年。以下ここからの引用は TD の略号を用い本文中で、原著／邦訳の順で頁数を記す。

12) Grégoire Chamayou, *Les Corps vils. Expérimenter sur les êtres humains aux XVIIIe siècle et XIXe siècle*, La découverte, 2008 ／『人体実験の哲学』明石書店、2018 年。

13) Grégoire Chamayou, *Les chasses à l'homme. Histoire et philosophie du pouvoir cynégétique*, La Fabrique, 2010.

14) Grégoire Chamayou, *La société ingouvernable. Une généalogie du libéralisme autoritaire*, La Fabrique, 2018.

15) デーヴ・グロスマン『戦争における「人殺し」の心理学』ちくま学芸文庫、2004 年。

16) ギュンター・アンデルス『ヒロシマわが罪と罰』ちくま文庫、1987 年。

17) ただし、ミルグラムのテクストにそのような表現はない。

18) Cf. Daniel Dennett, “Where Am I?” in *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, MIT, Cambridge, 1981 ; Jack M. Loomis, “Distal Attribution and Presence,” *Presence, Teleoperators and Virtual Environments*, vol. 1, no. 1, 1992.

19) この点についてはさらに以下を参照。Luciano Floridi, “The Philosophy of Presence: From Epistemic Failure to Successful Observation”, *Presence: Teleoperators and Virtual Environments*, vol. 14, no. 6, 2005.

20) 軍用ドローンの活用の費用対効果（「コスパ」）に関しては、以下の拙論を参照。渡名喜庸哲「「内戦」時代のドローン――" 人間狩り " の時代と倫理」、『福音と世界』2020 年 8 月。

21) 渡名喜庸哲『レヴィナスの企て――『全体性と無限』と「人間」の多層性』勁草書房、2021 年。

22) Emmanuel Levinas, *De l’existence à l’existant*, Paris, Vrin, 1984 ／『実存から実存者へ』ちくま学芸文庫、2005 年。以下ここからの引用は EE の略号を用い本文中で、フランス語原著／邦訳の順で頁数を記す。

23) 渡名喜庸哲『レヴィナスの企て』前掲書、第 II 部、第 3 章を参照。

24) 同上、第 IV 部を参照。

25) 渡名喜庸哲「遠隔と接触――リモート時代におけるレヴィナスの「顔」」、『現代思想』第 49 巻 1 号、2021 年。

26) エマニュエル・レヴィナス「発話と沈黙」、『レヴィナス著作集』第二巻、法政大学出版局、2016 年、82 頁。

Le corps à l'époque télétechnologique : avec G. Chamayou et E. Levinas

Yotetsu TONAKI

Pour comprendre cette situation mondiale affectée par la pandémie de COVID-19, il ne suffirait pas de l'observer sous l'angle de l'« état d'exception » ou d'un « catastrophisme », mais plutôt d'interroger sur la façon dont on est prêt à s'y adapter. Comme le suggèrent les mots d'ordre « nouveau mode de vie », l'« exceptionnalité » de notre situation ne consiste-t-elle pas en ce que l'on est capable de supporter une nouvelle « quotidienneté », et cela avec le développement des technologies de l'information ? Nous tâcherons d'examiner dans cet optique le statut du corps à l'époque où les corps humains doivent rester séparés, sans aucun contact entre eux, mais que néanmoins on peut se communiquer l'un avec l'autre de façon télétechnologique. Pour ce faire, nous mettrons en avant l'enjeu de ce que Grégoire Chamayou appelle « l'unité phénoménologique du corps » dans sa *Théorie du drone*, avec l'aide de la pensée phénoménologique d'Emmanuel Levinas sur le sens et le corps.

ウイルス、病、身体
――統治と他性のフーコー的視座[1)]――

坂本　尚志

はじめに

新型コロナウイルス感染症の世界的流行は、個人の自己・他者・世界に対する関係に根本的な変化を迫る危機であるだけでなく、われわれが生きる社会の諸条件もまた大きく変えつつある。

本稿が目指すのは、パンデミックが生み出した現在の状況を、フーコーのプリズムを通して眺めることである。この作業は、一般的には彼が70年代後半に取り組んだ統治性の問題や生政治の問いを通じて行われうるだろう。本稿でも、1970年代のフーコーの思想から、市民社会の問題、そして社会の医療化の問題を取り上げる。

しかし、生政治という視点からパンデミックの時代を考えることは、既に共通の前提になっているように思われる。そこに屋上屋を重ねるよりは、フーコーのテクストに立ち戻った上で、現在の諸状況を理解するための異なるアプローチを検討することもできるだろう。

狂気や死が象徴する絶対的な他性について、60年代のフーコーは繰り返し語っている。そうした他性はまた、われわれの存在の脆さを暴露する。その流行によって個人と社会の脆弱さを明るみに出しているCOVID-19は、いかなる意味でこうした他性の系譜に位置づけられるのだろうか。

『言葉と物』においてフーコーが分析した「生き、労働し、話す」人間は、現在とりわけ生と労働の関係の形成によって、身体も含めたさまざまなレベルにおいて変容しつつある。ウイルスという他性に触発された、新たなエピステーメーの形成の契機を探ること、こうした視点からも、「資材としての身体」の諸相は明らかになるのではないだろうか。

１．法の主体と利害関心の主体の対立をいかに調停するか？――市民社会の創造

自由主義と新自由主義における統治の問題を扱った1979年の講義『生政治の誕生』は、前年の講義『安全、領土、人口』において分析された国家理性の理論における内政policeの諸装置から、自由主義的な統治性への移行をその導入としている。

自由主義的な統治性において問題となるのは、「いかに統治するか」という問いではなく、「いかに統治しすぎないか」という問いであった（NBP14）。統治が「過剰」であるかどうかは経済学によって判定される。経済学は、市場に現れる真理を統治にフィードバックし、統治の正しさ、有効性を測る尺度となる。市場は、諸個人がそれぞれの利害を交換によって追求する自然な場である。重要なのは、この市場の自然性を損なわないような仕方で諸々の介入を行うことである。

統治の諸行為はこの自然性を尊重するとともに、市場における経済的自由も尊重しなければならない。自由は、絶対的な基準によって測られる普遍的なものではない。フーコーは自由を「統治す

るものと統治されるものの間の現実的な関係」と定義する（NBP64）。自由主義における自由とは、たえず変化する不安定な関係に与えられた名前にすぎない。自由主義的統治は「自由を消費」し、「自由の管理者」を自任する（NBP65）。この統治は、自由を生産し続けなければならない。安全の諸装置によって、個人や集団が「最低限の危険にしかさらされない」という条件のもとで、自由は保障される（NBP67）。

とはいえ、安全の諸装置は各個人を監視し、管理し、矯正するシステムであるという意味で、自由を阻害するものでもありえる。その一方で、各個人が利益を野放図に追求することは、種々の危険を増大させ、市場の自然性を損なうことにもつながりかねない。この「自由生産」の装置の両義的な性格こそが、自由主義の側からの反動を生み、それがドイツとアメリカの二つの新自由主義を生み出したとフーコーは主張している。

第二次大戦後のドイツとアメリカにおける統治の問題を扱ったこの年の講義は、最後の2回において過去へと立ち戻る。フーコーはそこで、自由主義的あるいは新自由主義的統治性がいかなる場に根差して機能しているのかを明らかにしようと試みる。

問題は、法的自由と経済的自由が、どのように結びついているかを知ることにある。すなわち、法権利の主体（ホモ・ジュリディクス）と利害関心の主体（ホモ・エコノミクス）という二つの主体の形式の間にいかなる関係があるのかを示すことである。

この二つの主体は異なる論理に従っている。法権利の主体は、自然権の一部の放棄という否定性を受け入れた主体である。この権利の譲渡、すなわち契約によって、法を制定し、また破棄する主権者の権力が正当化される。これに対して、利害関心の主体は自身の利害を放棄しない。しかしそれは、この主体の利害関心が他者のそれと常に対立することを意味しない。利害関心の主体は利己的にふるまうこともあれば、意図的にあるいは偶然に他者と協調して行動することもある。この利害関係が生まれる場が市場である。

市場においては、主体にとって予見不可能な要素が常に存在するために、主体は自己の行動の帰結を完全に予測することはできない。そうした利己的行動が結果として集団的利益の実現に資するメカニズムがスミスの「神の見えざる手」であるが、フーコーは特に市場における調整が不可視であることの重要性を強調している（NBP283）。

市場のメカニズムの不可視性は、政治権力にとっても例外ではない。「経済的メカニズムについて、各要素を全体化し、それら要素を人為的あるいは意図的に統合できるような視点を持つこと」は不可能である（NBP284）。政治権力は、全体化も予測も不可能な市場の自然的なメカニズムの前でその限界を露呈する。この限界を理解可能にする知が経済学である。「経済学は統治の技法に対して付随的関係にある科学である」（NBP290）とフーコーは言う。問題は、「主権者がその行為の諸領域をなにひとつとして手放さないために、あるいは主権者が経済の測量技師になってしまわないために、何をすべきなのだろうか」ということである（NBP298）。

その解決策は、主権者の活動を非経済的なものに限定したり、市場が体現する経済的諸過程に応じて統治の性質を変化させたりすることではない。むしろ必要とされたのは、法的主体と経済的主体の関係をめぐる問題に対応するような新たな対象を考案することであった。

自由主義的な統治の技法の参照軸として機能するこの対象とは、市民社会である。市民社会という概念によってはじめて統治の実践は「遍在する統治であり、[…] 法権利の諸規則に従属する統治であり、にもかかわらず経済の特殊性を尊重する統治」として現れることになる（NBP300）。つまり、市民社会とは「原初的で直接的な現実」なのではなく、「近代の統治テクノロジーの一部をなしている」（NBP300）。狂気やセクシュアリテがフーコーにとってそうであったように、市民社会も歴史のある時点での発明にすぎない。

フーコーは自由主義的な統治性の対象としての市民社会の定義を、法的-政治的構造によってそれを規定したロックではなく、ファーガソンの『市民社会史論』（1783年）に拠りつつ述べている[2)]。ファーガソンにおける市民社会の特徴をフーコーは4つ挙げる。

第一に、社会関係は自発的かつ自然的に形成される。つまり、人間は自然状態においても社会状態にあるという意味で、市民社会は歴史的かつ自然的な恒常状態である。

第二に、市民社会は契約による主権者の構築によってではなく、「社会関係それ自体における諸個人の満足の総和」によって構成される（NBP400）。重要なのは、「市民社会の各要素は、それが全体にとって生み出したり呼び起こしたりする善によって評価される」（NBP400）ことである。社会的・全体的利益の産出が、利己的な利益の追求に優先するという意味において、市民社会の個人は単なる経済的主体と区別される。市民社会にとっての経済的活動は諸刃の剣である。一方でそれは「諸利益の自然発生的まとまり」によって諸個人を結び付けるが、各人がそれぞれの利益を追求することによって「分断原理」ともなりうる（NBP306）。ゆえに市民社会は「自然的な統合物であり、その内部において経済的関係はその場を見出すのだが、しかしこの経済的関係は絶えず脅威となる」（NBP307）。市民社会と市場の間には常に緊張関係が存在している。

第三に、市民社会は政治権力の自然的形成の恒常的な母胎である。権力は権利の放棄や契約によって生まれるのではなく、自然的に発生する。法的構造はその後に初めて形成される。

第四に、市民社会は歴史の原動力である。市民社会における歴史的変化は、市民社会が生み出す自然的統合と利己主義が表象する分断原理という二つの要素の間の綱引きによって生起する。

ファーガソンにおいて市民社会は、法的関係でもなく、経済的関係でもない、社会的な諸関係の場として現れる。この社会的なものこそが、自由主義的統治性の対象である。ファーガソンは、市民社会の発明者ではないとしても、18世紀後半において問われた、法権利の主体と利害関心の主体の間の関係を調停し、諸個人を社会的なもののレベルで統治する可能性を開いたのである[3)]。

この社会的なものの統治の特徴を、フーコーは前年の講義『安全、領土、人口』の最後で、自由主義的統治性に言及しつつ示している。市民社会とは、「人々の間の関係に特有の自然性」である（STP357）。市民社会の統治のためには、その性質を理解するための知、すなわち経済学が不可欠である。生産し、交換し、消費する人間の集団は、経済的諸過程や政治権力に従属するだけでなく、それ自体が「富自体と同じく自然的諸過程に従属する」人口となる（STP359）。18世紀後半以降、人口は自然性を持った対象となり、それに対する統治する理性の介入は、社会医学や人口学的諸問題を通じて行われるようになる。

市場と人口という二つの「自然」を構成要素として持つ市民社会の統治は、すなわち経済と生命

の統治である。人間が生き、働く限りにおいて、人間の身体は、統治の特権的対象となる。身体は、健康でありかつ労働力としての資質を備えていなければならない。その意味において、人間は市民社会における政治的・経済的主体であるだけでなく、経済と生命の統治の客体であり、かつ統治のための資材でもある。フーコーは人間の身体への集団的、個人的な介入をさまざまなレベルで描いているが、その中でも社会の医療化が果たす歴史的役割は重要である。この視点から、フーコーによる身体の資材化の歴史を次に整理しておこう。

2．市民社会における医学の主体／客体としての人間
――身体の資材化のフーコー的歴史

1974年にフーコーはリオ・デ・ジャネイロ国立大学で、6回の講演を行っており、そのうち3回が出版されている[4]。また、1976年には病院に関する共同研究の成果『治療機械』に「18世紀における健康政策」と題した文章を寄せている[5]。ここでは、社会の医療化とその歴史を主題としたこれらの文章をもとに、フーコー的な「資材としての人間の身体」について検討したい[6]。

1回目の講演「医学の危機あるいは反医学の危機？」においてフーコーは、1942年にイギリスで立案されたベヴァリッジ計画の重要性を強調している。戦後イギリスの社会保障制度を構想し、他の多くの国々のモデルになったこの計画は、「ある社会がその成員に対して生存だけでなく、健康な生を保障するという明白な責務を引き受けた」とフーコーは言う（DEII 40）。それによって、「国家に奉仕する個人という概念が、健康な個人に奉仕する国家という概念にとってかわられる」（DEII 41）。健康の維持はもはや個人の倫理的義務ではなく、国家の義務になる。それはまた、健康がマクロ経済の領域に位置づけられ、国家の財政的問題となることでもある。所得は、「治療を受け、治癒する可能性を万人に保障すること」によっても再分配される（DEII 42）。その結果、健康は政治的・経済的争点となる。

フーコーは、「その介入の目的のひとつが身体のケアであり、身体の健康であり、病気と健康の関係であるような体制」が出現せしめた政治のあり方を、魂の救済を目指す神権政治との対比で、身体に介入する「身体政治somatocratie」と呼んでいる（DEII 43）。フーコーは身体政治のルーツを18世紀に求めている。重要な役割を担ったのが社会的活動としての医学であったとフーコーは言う。医学は少なくとも18世紀以降、患者と医師の間の契約によって行われる活動ではなく、社会的な活動であった[7]。その歴史的な発展と変容の3つの側面にフーコーは言及している。

第一に、医学（そして生命科学）の技術的発展によって、医学の影響は個人やその子孫といった対象にのみ及ぶのではなく、「生命それ自体とその本質的な出来事のレベルで活動」するものとなった（DEII 48）。この状況において、「生命-歴史bio-histoire」の問題が現れる（DEII 48）。この言葉によってフーコーが意味するのは、「人間の歴史は単に生命の延長でも、その再生産でもなく、ある程度まで生命を改変し、生命の過程にいくつかの根本的な影響を与えうる」ということである（DEII 48）。フーコーは医学の進歩が人間の生命に与える影響を主に想定している。しかしそこには同時に、人間の社会活動の拡大の結果として、人間の生命が新たな脅威にさらされることも含まれていると敷衍できるだろう。新たな感染症の登場とそれに対する医学の社会的レベルにおける活

動は、この「生命-歴史」の一局面を構成している。

第二の特徴としてフーコーが挙げているのが、「際限なき医療化の現象」である（DEII 48）。18世紀以降、医学は病人の要求に従って治療を行うだけでなく、健康な人間、あるいは治療を要求していない人々に対しても介入できる権威となった。フーコーは健康診断、スクリーニング、精神鑑定の例を挙げている。医学はまた、病気の原因や媒介となりうる環境にも介入するようになる。公衆衛生が医学の問題となり、その対象は拡大していく。これらのプロセスに加えて、病院の創設と、データを記録する医療行政機構の登場を、フーコーは18世紀以降始まった医療化の過程の産物として提示している。

第三の特徴は、「医学の経済学」である（DEII 53）。医学と経済の結びつきについて、フーコーは二つの現象について言及している。ひとつは、少なくとも18世紀以来医学が果たしてきた、労働力を維持し、改善し、再生産する機能に関するものであり、もうひとつは、健康への欲望を引き付ける消費の対象を生産することによって富を生み出すシステムである。「こうして、人間の身体は二度市場に入り込んだ」とフーコーは言う（DEII 54）。一度目は賃金と引き換えに提供される労働力として、そして二度目は「それが感覚や欲望等の対象である限りにおいて、健康や病気、快楽や不快、喜びや苦痛を感じる」がゆえに、身体は市場に組み込まれる（DEII 54）。

第2回目の講義「社会医学の誕生」においては、この身体の統治の18世紀末から19世紀初めの発展の過程は、以下のように生政治と身体の関係として示されている。

> 資本主義社会においては、生政治的なもの、つまり生物学的なもの、身体的なもの、肉体的なものが何よりも重要でした。身体は生政治的現実であり、医学は生政治的戦略なのです（DE209-210）。

この前提のもと、フーコーは、医学が社会を対象としていく過程（医学の社会化）を、国家医学、都市医学、労働力の医学の3段階を区別しつつ検討している。それぞれ、ドイツにおける医学の国家管理、フランスにおける公衆衛生政策、そしてイギリスにおける救貧政策と貧民の医療化が分析される。第三段階である労働力の医学において、身体がはじめて権力の介入の目標となったとフーコーは述べる。貧しい人々を医療の対象とし、健康への欲望を満たすとともに、不衛生な環境での疫病の発生を防止し、よりよい労働力を生み出すことが必要とされたのである。1875年にイギリスで創設された公共医療サービスと保健所のシステムは、「予防接種の管理」「危険な病気の申告の義務化」「不衛生な場所の特定ならびに必要な場合にはその場所の破壊」といった措置を行うことで、貧しい階級を監視し、管理する役割を果たしていた（DEII 226）。

こうした歴史の上にフーコーは人口概念を置きなおしている。講義『生政治の誕生』が行われていた1979年の文章で、彼はこの講演の議論を受けて、「救貧事業の統制とその恩恵の有効な分配は「内政police」の問題のひとつであり、この分配は、生産と交換の経済的装置への人口の調整を、その主要な目的のひとつとしていた」と述べている（DEII 731）。

同時に、医療化は反発を呼び起こさずにはいられなかったということも、フーコーは指摘してい

る。プロテスタントの分離派グループやルルドの巡礼に、フーコーは医学の権力への異議申し立ての諸形態を見出している。それらは信仰の現れであるよりも、「政治的に権威的な医療化、医学の社会化、主に貧しい人々にのしかかる医学的管理に対する政治的闘争の現代的形式」ではないかとフーコーは指摘する（DEII 227）[8]。

このように、ヨーロッパ社会の医療化の歴史は、経済的諸要請と身体あるいは人口が医療の媒介によって結び付けられ、労働力としての個人あるいは集団の身体が権力の介入の対象となる過程として描かれている。それはまた、医療化に対する闘争の過程でもある。反医療の実践は、司牧権力への反抗や、監獄をめぐる闘争と同じ位相にある戦いであった。

しかし、現在のCOVID-19を取り巻く状況は、こうしたフーコー的な図式を越えているように思われる。ロックダウンや夜間外出禁止のような公衆衛生の要請に基づく強硬な措置は、少なくとも短期的には経済的に悪影響を与えている。それは自由な経済活動を阻害しつつ、経済と人間の身体の関係を、医療の名のもとに引き離しつつあるかのようである。

しかしながら、医療化に反する闘争もまた、そこで力を取り戻しているとは言えない。むしろ問題とされているのは、反医療ではなく、医療資源の公正な配分であり、経済的活動の縮小によってより大きな影響を受ける人々への支援措置などである。

また、医療資源が逼迫した、あるいは欠乏した状況においては、現在の「生かせるか死に投げ込む権力」は、「生かせる」能力の限界を越え、「死ぬままにしておく」ことを強いられている（VS181）。一時的であるとはいえ、生権力は身体と人口に対するコントロールの少なくとも一部を喪失するという状態が出来した。とはいえそこにあったのは、生権力から解放された空間ではなく、安全の装置と自由の生産という機能が停止した空白であった。

このような事態に見られるのは、生政治のほころびであろうか。それとも、『監視と処罰』でフーコーが監獄について分析したような、再犯者の存在という「失敗」が、ミクロ権力の社会の深部への拡大へとつながったような、「見せかけの蹉跌」であろうか。このような問いに対して、フーコーの思想の中にそれを考えるきっかけは存在しないだろうか。

1970年代のフーコーの思想は、ヨーロッパ社会における権力の系譜学として展開してきた。1980年代に入ってフーコーが言うように、それは「われわれ自身の歴史的存在論」[9]の一つの試みであった。そこでの問題は、「われわれ」の中で、あるいは「われわれの社会」の中で、自明であり自然であると思えるようなさまざまな制度や実践、観念が、実はばらばらの由来を持つ要素の寄せ集めによって作られていることを明らかにすることであった。

1970年代のフーコーは、自身の1960年代の著作を、このような視点から再定位しようとしている。たとえば『言葉と物』で分析された人間概念は、「人間を生きる存在、労働する個人、話す主体として分析する人間諸科学を通じて、権力の相関物かつ知の対象としての人口の出現を出発点として理解しなければならない」ということになる（STP81）。

フーコーは自身の著作の「読者」として、自身の思想を再解釈している。彼は過去の思想を「後づけ」でその時々の関心に引き付けて理解する。しかしそれは同時に、過去の著作の議論の一部のみに言及することで、議論の内的な構造を無視することにもなりかねない。

実際、1960年代のフーコーは、理性が把握しえない他性の存在により明確に注意を向けていた。そうした論点を振り返ることにより、社会の医療化や生政治とは異なった観点から、資材としての人間の身体という問題を最後に検討したい。

3．有限性の経験と「他性」としての COVID-19

1960年代のフーコーは、理性の把握を逃れる他性の問題をさまざまな形で展開している。『狂気の歴史』では、非理性と狂気という二つの対象の歴史が描かれる。非理性は理性の外部に存在し、あらゆる合理的把握を拒む一方、狂気は非理性から切り離され精神医学の対象となる。

『臨床医学の誕生』では、死が他性として現れる。理性は、死がいかなるものであるかを十全に把握することはできない。しかし死は、病理解剖という実践を通じて、生命の認識を可能にする。臨床医学は死という他性によって基礎づけられている。

『言葉と物』では、フーコーはルネサンス、古典主義時代、近代という、それぞれの時代の知の形式を条件づける3つのエピステーメー、すなわち3つの同一性の秩序をその実定性において記述することを目指した。それぞれの秩序は異なる原理によって編成されているものの、いかなる秩序であれ秩序が存在している限りにおいて、それは「同一なるもの le Même」の歴史である（MC15）。ある秩序から別の秩序への移行は、既存の秩序がある種の限界に突き当たることから起こる。いかなる秩序も世界を完全に組み込むことはできず、そこには秩序から逃れる要素が必然的に存在している。

古典主義時代のエピステーメーから近代のエピステーメーの移行を例にとろう。表象をその構成原理とし、同一性と差異の体系から成る一覧表によって事物を認識しようとしていた古典主義のエピステーメーは、突然その支えを失う。事物は言語によって表象され、一覧表の中に位置を占めていた。しかし、表象は事物それ自体ではなく、古典主義時代の知は事物そのものに関する知ではない。ここに表象に基づく知の限界が登場する。たとえば、サドの作品に現れるむき出しの欲望は、表象不可能なものとして現れる。こうして古典主義時代の知の秩序は終わり、近代のエピステーメーが形作られる。

近代のエピステーメーの形成を、フーコーは2つの段階によって描き出す。第一の段階では、分析対象は古典主義時代と同じく富、生物の分類、語であるものの、そこに事物の歴史性が労働、組織、語の屈折という新たな要素によって導入される。第二の段階では、知は近代のエピステーメーに固有のあり方を獲得する。それによって、経済学、生物学、文献学という経験諸科学の領野が誕生する。ここでは経済学と対象としての労働と、生物学の対象としての生命についてのフーコーの分析を見ておきたい。

貨幣、価値、交換の間の表象関係をめぐって発展した古典主義時代の富の分析においては、価値は、交換する事物の有用性によって、あるいは事物を生み出す土地の豊かさによって生じる。しかし、スミス以降、富は「それらを実際に生み出した労働の単位にしたがって」分析されることとなる（MC235）。労働とは人間の労苦や費やした時間を前提として可能となる人間的な活動である。しかし、人間が時間と労苦を代償として事物を生み出すとき、人は「そこに自分の直接的な欲求を

見出さないでいることもできる」（MC238）。つまり、人間は自分にとって価値をもたない事物を労働によって生産することも可能となった。スミスによって労働は、富の分析が機能する表象の空間の外部に位置し、固有の歴史性を持つこととなったとフーコーは言う。

こうした労働の歴史性をさらに推し進めたのがリカードの分析である。リカードは、労働の価値を二つの面から基礎づけたとフーコーは主張する。第一に、労働の成果が、それに基づく次の労働を生み出し、その成果がまた次の労働を生み出すという連鎖によって、労働は新たな因果性を創設する。それは価値を生み出し、蓄積する歴史性である。第二に、富の分析の前提とされた土地の豊饒さとは異なり、自然は本質的に貧しく、人間の欲求を満たすには不十分である。その不足を補わねばならない状況こそが労働を不可欠にする。「ホモ・エコノミクスとは、自分自身の欲求と、それを満たしてくれる対象を思い描く人間ではなく、切迫する死を避けるためにその生を過ごし、すり減らし、失う人間である」（MC 269）。ここではホモ・エコノミクスは、利害ではなく死に結びつけられた存在として現れている。

生命に関する変化はまず、組織の概念の登場によって始まる。古典主義時代の博物学は、生物の可視的な構造と特徴をその分類の規則とした。それに対して、組織の概念は、生物の諸特徴を、生物の深部に存在する不可視の組織との関係において階層化する。生物の分類は、可視的なものの表象によってだけでなく、不可視の組織という生物の内的法則によって行われなければならなくなる。こうして存在とその表象の間にずれが生じる。

組織という不可視の構造の導入が変化の第一段階であるとすれば、第二段階は生命という概念が生体に関する知の対象となったことによって特徴づけられる。生体は、その内部に隠され、不可視で、知覚できないものによって、他と区別され、分類可能となる。古典主義時代においては、生物のカテゴリーは無生物のそれと同一の存在様態のもとで分類され、両者は同一の空間に併存していた。しかし、キュヴィエの時代においては、生命はこの平坦で単調な空間を逃れ、自律性を獲得する。「生命は生体êtreの境界において、生物に外的であり、にもかかわらず生体において現れる」とフーコーは言う（MC286）。生命は生体と同一視できないものの、生命なき生体は存在しえず、生体なき生命も存在しえない。

この新たな知の布置において、生命は生物種の間に構成される秩序の連続性を壊しつつ、生体とその環境の間に新たな連続性を導入する。生体はその環境に働きかけ、働きかけられる一つのまとまりをなす。生体はこうして二つの空間に位置することとなる。一方で「解剖学的一貫性と生理学的整合性の内的な」空間であり、他方で「その中にそれ［引注：生命］が存在し、そこから固有の身体を作り出すような諸要素から成る、外的な」空間、すなわち環境である（MC 287）。生体はその環境との関係によって「生命に固有の歴史性」を持つようになる（MC288）。

動物は、生命の十全な現れであるために、歴史性を持つ生体のモデルとなる。しかし生命は依然として生体の奥底に隠され、しかも死へと運命づけられた謎である。動物性は、自然の一部でありながらも、その内部に反自然たる死を閉じ込めている。生体は生命の過渡的な形式でしかない。こうして生物学は、生命の知、生命の科学として構成されることとなる。フーコーは経済学と生物学を比較して以下のように言う。

> ある思考［引注：経済学］が歴史の終わりを予見するところで、もう一方［引注：生物学］は生命の限りなさを予告する。一方が労働による事物の現実的生産を認めるところで、もう一方は意識の夢想を消し去る。一方が個人の諸限界によって、その生の諸要求を肯定するところで、もう一方は死のささやきの中にその諸要求を消し去る（MC 292）。

労働と生命はその結果において対立しているものの、その一方で双方とも人間の有限性を暴露している。近代のエピステーメーにおいて人間の形象は、知の超越論的主体でありながらその経験論的客体でもあるという循環的構造の中に位置しており、その二重性によって（あるいはにもかかわらず）、近代の知の構成原理として機能する。「人間とは何か」という問いは、経験諸科学の成果に立脚しつつ、働き、生き、話す存在として人間の経験的諸側面を明らかにするとともに、その超越論的な基礎を理解しようとすることによって探究され、そこに人間諸科学が生まれる。

人間の形象を中心として構成されている近代のエピステーメーは、精神分析、人類学、言語学という人間の形象を経由しない「対抗科学」の登場によって、脅かされ、消滅するだろうとフーコーは予告した（MC398）。しかし、人間諸科学はその後消滅に向かうのではなく、それ自体を正当化するような「人間諸科学の精神」を基礎として発展している[10)]。とはいえ、人間の形象は不安定な構造を持っていることには変わりがない。

パンデミックの時代において、労働と生命が規定する人間の有限性は、労働の可能性の縮減と生命への直接的危機によって一層強く現れる。それはウイルスという「他性」によって引き起こされる死への過程としての病として、そしてその感染の様態によって引き起こされる社会的・経済的紐帯の分断として経験される。そこに現れるのは死という他性によって到来する「秩序とその存在の諸様態のむき出しの経験」である（MC13）。このように、『言葉と物』でフーコーが執拗な思考によって示そうとした人間の超越論的・経験論的二重性を出現させる有限性の問題は、生政治とは異なる位相で現在の「診断」を行う視点となるのではないだろうか（DEI 693）。

おわりに

経済的自由を尊重しつつ市民社会に介入し、その医療化によって人口の統治を行う権力のあり方は、新型コロナウイルスという外からの脅威によってその限界を露呈した。パンデミックはまた、労働し、生きる人間の脆弱さを明らかにした。

このような経験は、いかなる思考を生み出すのだろうか。有限性の経験を通じて、人間的なるものの回復が目指されるのか、あるいは人間の形象なしで思考しうる方法を、フーコーが述べた対抗科学のような知をよりどころに構築することが目指されるのだろうか。

同時に、生権力の限界と呼びうるものが露呈した今般の状況において、権力のミクロな対象としての身体としてでも、マクロな対象としての人口としてでもない生のあり方を構想することは可能だろうか、という問いも提起されうるだろう。とはいえ、生への欲望それ自体が権力の諸関係の中にとらえられ、身体の、あるいは生の資材化へと行きつく可能性も考えられる。そうした状況の中で、フーコーが80年代に述べたような、「別のやり方で考える」ことは、少なくともフーコーの思

想の複数の視座によって可能になるのではないだろうか（UP13）。

注

1) 本稿で引用するフーコーの文献は、以下の略語を用いて表記する。

MC : *Les Mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*. Gallimard, Paris, 1966.

HF : *Histoire de la folie à l'âge classique ; suivi de La folie, absence d'œuvre et Mon corps, ce papier, ce feu*. Gallimard, Paris, 1971.

VS : *Histoire de la sexualité 1 : la volonté de savoir*. Gallimard, Paris, 1976.

UP : *Histoire de la sexualité 2 : l'usage des plaisirs*. Gallimard, Paris, 1984.

STP : *Sécurité, territoire, population : cours au Collège de France (1977-1978)*, édition établie sous la direction de Michel Senellart. Gallimard/Le Seuil, Paris, 2004.

NBP : *Naissance de la biopolitique : cours au Collège de France (1978-1979)*, édition établie sous la direction de Michel Senellart. Gallimard/Le Seuil, Paris, 2004.

DEI, DEII : *Dits et écrits, 1954-1984*, édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, 2 tomes. Gallimard (coll. Quarto), Paris, 2001.

2) A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, Edinburgh, A. Kincaid & J. Bell, 1767 ; 2e éd. corrigée, Londres, A. Millar & T. Cadell, 1768. (Traduction française : *Essai sur l'histoire de la société civile*, due à M. Bergier, la Librairie Mme Yves Desaint, 1783 ; version revue et corrigée par C. Gautier, P.U.F., 1992).
アダム・ファーガスン『市民社会史論』天羽康夫、青木裕子訳、京都大学学術出版会、2018 年

3) フーコーによる市民社会概念の使用の意義については、以下の論文を参照。Céline Spector, « Foucault, les lumières et l'histoire : l'émergence de la société civile », *Lumières*, n° 8, 2006, pp. 169-191.

4) « Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine ? », *DEII*, pp. 40-58.

« La naissance de la médecine sociale », *DEII*, pp. 207-228.

« L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne », *DEII*, pp. 508-521.

5) « La politique de la santé au XVIIIe siècle », *DEII*, pp. 13-27.

« La politique de la santé au XVIIIe siècle », *DEII*, pp. 725-742.

6) コロナ禍との関連でフーコーのこれらのテクストを分析した研究としては、以下の論考がある。
小泉義之「疫病下のフーコー――死に照らされた深い革命」小泉義之、立木康介編『フーコー研究』岩波書店、2021 年、2-18 頁。リオ・デ・ジャネイロ講演の分析としては以下の論考も参照のこと。前川真行「生権力と福祉国家――フーコー新自由主義論をめぐる論争を超えて」同書 421-439 頁。

7) 18 世紀におけるフランスの医療化のプロセスについては、西迫大祐『感染症と法の社会史――病が作る社会』（新曜社、2018 年）の特に第一部を参照。

8) Cf. 小泉、前掲論文、9-11 頁。

9) « Qu'est-ce que les Lumières ? », *DE II*, pp. 1393-1394.

10) Guillaume Le Blanc, *L'esprit des sciences humaines*, Vrin, 2005.

Virus, maladie, corps : une perspective foucaldienne du gouvernement et de l'altérité

Takashi SAKAMOTO

Nous nous efforcerons dans ce texte d'examiner, à la lumière de la pensée foucaldienne, la situation actuelle qu'a produite la pandémie de COVID-19. On pourrait effectuer une telle analyse à travers les questions de la gouvernementalité ou de la biopolitique, questions que Foucault a abordées dans les années soixante-dix. Mais cette perspective « pandémie-biopouvoir » est, nous semble-t-il, déjà répandue et suffisamment répétée. Il nous a donc fallu une autre approche pour penser la présente crise. Nous choisissons ainsi comme point d'ancrage l'altérité absolue, telle que la folie ou la mort, que le Foucault des années soixante a sans cesse évoquée, pour mettre en lumière la précarité de notre être. Comment pouvons-nous situer cette maladie virale dans une telle généalogie de l'altérité ? C'est sans doute à partir de la figure de l'homme vivant, travaillant, parlant qu'il sera possible d'envisager une nouvelle configuration sociale qui met à nu la finitude matérielle et vitale de l'homme, finitude apparue dans *Les mots et les choses*, et resurgie cette fois-ci avec la pandémie.

2020年春季・秋季合同大会 一般研究発表要旨

デカルト「永遠真理創造説」と学知の基礎

筒井　一穂

いわゆる「永遠真理創造説」とは、1630年のデカルトからメルセンヌへの書簡において提示された、〈数学的真理を含め、永遠真理はすべて神によって創造された〉とする主張、および、この主張をもって学知（scientia）の基礎となす一連の思索を指す（à Mersenne, 15/IV/1630）。当説がデカルト解釈の無窮の戦場であることはよく知られている。論争の諸々の焦点のうち、本発表はとりわけ根本的な1つの問題を扱う。すなわち、当説を通じて発見される、学知の基礎とはどのようなものであるか。

この問いに向かい、本発表は次のように進む。1) 上述の問題をめぐる先行研究の論争を俯瞰的に整理し、2) この論争の発端である1630年の或る記述の解釈おいて、先行研究が要点を看過してきたことを指摘した上で、3) 実のところその要点が、学知の基礎としての永遠真理創造説の核心を示すものであると主張する。

1) 或る解釈によれば、永遠真理の創造は、神によって真理の反対が創出されうることを含意し（Frankfurt 1977; Alanen & Knuuttila 1988; 小泉1990; Van Cleve 1994, etc.）、その限りでは学知をむしろ脅かしかねない。こうした解釈における真理の反対の成立可能性に意義を唱える別の傾向（Curley 1978; La Croix 1984; Ishiguro 1986; Normore 1991, etc.）があり、その典型であるLa Croixは、当説の本旨を、「真理が一度創造されたならば、神もそれに従う」と解釈する。このようにして保証された真理の不可変性は、正当に学知の基礎をなす。

2) 以上の論争の根底には、「（神が真理の反対をなすか否かについて）われわれは確言assurerできない」とする、1630年の曖昧な記述があり、そこに肯定か否定かの回答が潜んでいるとする信念がある。しかしわれわれが強調するのは、或る事柄について確言しないこと、いわば判断を差し控えることは、当の事柄についての肯定も否定も意味しない、という点である。そうとすれば、ここで主張されているのは、真理の反対の成立可能性についてわれわれが知りうることは、それついての何らかの判断の十分な根拠とはなりえないということに過ぎない。なぜなりえないかと言えば、当の成立可能性がそれにのみ依存する神の力能ないし意志が、われわれには知り尽くされえないからである。

3) われわれは、確言のこうした差し控えこそ、デカルトのとりうる中で最も積極的で決然たる態度であるとみなす。というのも、真理の反対、すなわち真であることが不可能なものに、神の創造の知り尽くし難さに基づき、権利上の不可知性を与えられる場合には、そうしたものは、学知を脅かすような力をもつ論拠とはなりえないと言えるからである。このようにして、学知を疑う理由となりうるものを、否定するのではなくて度外視すること、従来看過されてきたこうした論法こそが、永遠真理創造説の核心に位置する。そしてこの点は、いずれ『省察』に引き継がれ、デカルトの（判断をその基底に据えた）知識論の、一つの根本的特徴をなすことになる。

確実性としての真理
――ハイデガーのデカルト解釈をめぐって――

有賀　雄大

ハイデガーが西洋哲学の歴史全体に対して批判を加えたことはよく知られている。中でもデカルトは主観性の形而上学としてのその傾向を決定的に推し進めた者として重要な位置を認められている。ところで、比較的注目されることが稀であるが、そのような哲学の形態が成立する根底には、真理概念をめぐる変容があるとハイデガーは診断している。すなわち、非隠蔽性を意味する本来の真理概念が「確実性」としての真理へと変容することで、原初の形態としての前者がデカルトによって決定的に覆い隠されたというのである。

真理概念をめぐるこの診断は、具体的に言ってどのようなものであったのか。これが本発表の主要な問いである。我々の狙いは二つある。第一にハイデガーは、デカルトの哲学において真理概念が人間の具体的な生にとって何を意味するか、ということを問題にした。この水準でデカルトのテクストを再読することは生産的な試みと言える。第二に、このデカルト批判を引き受けた議論（G. Olivoに代表される）が現在も影響力を持ちつつある一方、その具体的内実は本格的に検討されているとは言えない。我々はハイデガーのテクストに基づいて彼の批判を再構成し、それを乗り越える創造的なデカルト解釈に向けて問題点を明確にすることを目指す。

「確実性としての真理」論が特に登場するテクストとして、『現象学的研究入門』、および『ニーチェ II』に収められた「ヨーロッパのニヒリズム」と「存在の歴史としての形而上学」を主に扱う。これらのテクストの議論を再構成するならば、「確実性としての真理」成立の筋道は次のようなものである。１）デカルトは「知性と事物との合致adaequatio」としての真理と、救済の真理という二つの発想を中世スコラ哲学から継承した。２）cogito命題を通して表象Vorstellungという様式を創出したことで、常に確実に合致を成立させることのできる場を獲得した。３）この表象という場において、それに従う限り決して誤らない規則を確立した。４）この規則を常に遵守するという態度それ自体が救済をもたらす新しい自由として確立され、さらにこれが、救済に関わるもののみが真理の名に値するという先の「救済の真理」の発想と合わさった結果、規則を遵守することによって得られたもののみが真理と看做されるに至る。こうして「真理とは確実性である」という等式が完成する。

この解釈の画期的な点は、知の確実性を追求することそれ自体の理由を問い、これに対して、自由が真理を規定する高次の価値として機能しているという解釈を以て回答するという点である。とすれば、ここから示唆されるデカルト研究の課題は、確実な知を追求することは生において何を意味するのか、そこで自由論や「虚偽と罪」の回避という論点はどれほど根本的な役割を果たしうるのか、という問いに答えることである。

マルブランシュにおける物質による精神の比喩的説明について ――コンディヤックによる批判を通して――

竹中　利彦

ニコラ・マルブランシュ（1638-1715）は『真理の探究』（初版1674-5）において精神の「知性」と「意志」それぞれを物質の「形」と「運動」になぞらえて説明する。エティエンヌ・ボノ・ド・コンディヤック（1714-1780）はこのような比喩的説明をあいまいな言語によるものだとして批判する。本発表は、コンディヤックの批判を通して、マルブランシュにおける精神の概念、とくに意志の概念について考察しようとするものである。

マルブランシュは知性と意志について、「これらの観念は非常に抽象的で、想像力は及ばない」として、物質との比較で説明しようとする。マルブランシュによれば物質には二つの属性あるいは能力があり、すなわち、さまざまな形を受け取る能力と動かされる能力である。そして、精神における知性は前者に、そして意志は後者に比される。すなわち、知性は多くの観念を受け取る、すなわち多くの事物を認知する能力であり、意志とは多くの傾向性を受け取る、すなわちさまざまな事物を意志する能力とされるのである。ただし、マルブランシュはこの比喩は「完全には正しくなく」、「精神をより注意深く、いいたいことを他の人々にあたかも感じさせるかのようにするため」に行なわれたものだ、と注意している。

このような比喩的説明について、コンディヤックは『体系論』（1749）の一章を割いて批判に当てている。この著作は、前半で「抽象的体系」を批判し、後半で「経験によって確認された原理にもとづく体系」とその用途が提唱されている。その前半の抽象的体系のうちに、デカルトやライプニッツ、スピノザらと並んでマルブランシュの哲学が数え入れられ、批判されているのであるが、その批判の的が、上の比喩的説明である。コンディヤックによれば、比喩は「諸観念にわれわれを慣れさせるのに適しているだけ」であって、われわれに正確な観念を与えはしない。つまり、ある概念の正確な理解には役立たないのである。意志に関して言えば、マルブランシュはそれを、物質がさまざまな運動を受け取る力になぞらえて、精神がさまざまな傾向性を受け取る能力であると考える。彼の機会原因論からは、物質が運動を受け取るのも、精神が傾向性を受け取るのも神から、ということになり、比喩が成立しているようにみえるが、コンディヤックによれば重大な相違がある。物質は運動を伝えられるだけだが、精神における意志はマルブランシュに従うなら自由なのである。比喩的説明は、このような重大な相違を見落とさせる。

しかし、前述のようにマルブランシュ自身がこの比喩を完全には正しくないものだと自覚しているなら、ここにはマルブランシュの物質の運動とは異なるものとしての意志概念が現われているはずである。本発表ではこのことについて考えたい。

初期ライプニッツの作用について
――実体的結合の概念を手がかりに――

今野　諒子

ライプニッツの実体概念は、自身の作用の源泉を内在し、自らそれを発動するものとして定義される。例えば、『第一哲学の改善と実体概念』（1694）で、ライプニッツは次のように主張する。すなわち、物体には、創造の際に力が込められ、それが物体同士の衝突で制限されるかたちで発動されるか、またはそのままのかたちで発動される。あらゆる実体に作用する力が内在し、いかなる作用もそこから生じる[1)]。

これに対し、1660年代から70年代にかけての初期ライプニッツの思想では、いささか趣が異なる。実体は何らかの媒体を介して、その作用を伝達すると考えられているのである。それがもっとも顕著に見られのが、一連のカトリック論証の著作のうち、『神の受肉、すなわち位格的結合について』（*De incarnatione dei seu de unitate hypostatica*（1669-1670（?））である。ライプニッツは作用の源泉を神に定めた上で、（１）完全なる精神（神）と不完全な精神（人間の精神）の間；（２）不完全な人間の精神とその身体の間で、それぞれ前者が後者に、直接的に作用すると考え、これを「位格的結合」として提示する。このうち、（２）において両者は「実体的に」結合すると考えられる。ライプニッツは、「位格的結合とは、それ自身の内に、他のものを媒介して直接的に作用するための原理を持つものの作用のことである[2)]」と定義する。実体間の外的な作用は、この結合の過程で、それぞれ後者に相当するものが媒介となって伝達される。その際、後者は、前者の「道具」としての役割を担っている。

ここで問題となるのは、初期ライプニッツが、作用の概念を精神の働きに即して提示しているため、物体同士の作用を扱うための道具立てを持っていないように思われることである。ライプニッツは、実体概念の考察を形而上学と神学で行うと同時に、デカルトに代表される機械論哲学を取り入れた自然学の確立も試みている。とはいえ、上述した枠組みでは、神と人間の精神同士の作用のほか、人間の精神と身体を結びつける作用しか扱われておらず、精神を伴わない非有機体としての物体同士の作用は、神による連続的世界創造の合間に存在するものとして、機会原因論的に規定されているにすぎないのも、また事実である。

そこで、本発表では、初期ライプニッツにおいて、形而上学と神学で培われた実体概念が、自然学へ適用される際に、どのような変容あるいは拡張が行われたのかを考察する。同時代の他の哲学者・自然学者と同様に、形而上学と神学の基礎がライプニッツの自然学に見出されるとはいえ、これら三者の境界がどこに設定されているのかを見定めることは、初期ライプニッツの自然学の限界と後の時代への展開を考察する上で重要である。

1) Cf. ゲルハルト版哲学著作集、4 巻、469-470 ページ
2) アカデミー版著作集第 VI 系列、1 巻、534 ページ

プルーストにおけるモード再考
――なぜフォルチュニなのか――

三ツ谷　直子

本発表は、2020年2月刊行の『思想史研究』27号に掲載された「物語における衣服と〈個〉――プルーストに見るフォルチュニとデニム」の中から、フォルチュニのドレスに焦点をあて、さらなる調査情報をもとに再考するものである。

人の存在は衣服とともにあり、衣服と人の関係についての研究はこれまでも様々な領域で行われてきた。衣服は人間存在の本質的なものであり、それゆえ時代や状況により考察すべきテーマの一つであると考える。

本研究で扱うフランスの小説家マルセル・プルースト（Marcel Proust, 1871-1922）の『失われた時を求めて』（*À la Recherche du temps perdu*, 1913-1927）は、登場人物が多く、またそれに纏わる衣服表現も多いことで知られている。プルーストも作品で述べているとおり、衣服は「沈黙の言葉」であり、物言わぬディスクールであり、記号でもある。作品における衣服の中に、フォルチュニのドレスがあるが、これはゲルマント伯爵夫人がよく着ているドレスとして、また主人公の恋人アルベルチーヌが憧れやがて着用するドレスとして登場する。他の衣服との違いは、「フォルチュニのドレス」という名前を冠した形で登場するということである。作品に登場する衣服の中でも特別な記号性を持つ存在であるといえるだろう。なぜプルーストはフォルチュニのドレスを登場させたのだろうか。

作品中のフォルチュニのドレスについての研究は、吉川一義の詳細な研究をはじめ、長谷川の研究があり、時代背景や意味、記号性などが論じられている。本研究では、これらと同じフォルチュニのドレスに焦点を当てながらも、昨年2019年に我が国日本で開催された「マリアノ・フォルチュニ」展で得た情報をもとに、時代背景やドレスを取り巻く実際の状況などを鑑みながら、プルーストがなぜ作品にフォルチュニを登場させたのかという理由を改めて検討する。その上で、本来の研究テーマである衣服と人の関係についての考察を深めたいと思う。 本発表では、展覧会の内容を提示し、さらに担当学芸員から得たイタリア・ヴェネチアのフォルチュニ工房やフォルチュニ美術館、そして世界有数のフォルチュニ・ドレスの所蔵国である日本の状況などを紹介し、プルーストとの関係性へと繋げていく。尚、情報の学術目的での使用の許可はすでにいただいている。これらの検討を通し、プルースト理解への一助となることをめざす。

ジャン＝マリー・シェフェールのフィクション論における「模倣」について

岡本　かおり

本発表では、文学理論家・美学研究者・哲学者であるジャン＝マリー・シェフェールのフィクション論における模倣概念を検討する。シェフェールは1999年に『なぜフィクションか？』（日本語訳、2019年）を出版した。この著作においてシェフェールは発達心理学・人類学・哲学など様々な分野を参照しながら、文学理論を越えて広い射程からフィクションを論じている。このようなフィクション論の核となるのが「模倣」概念である。

シェフェールは模倣行為を、「模倣＝再実例化」と「模倣＝見せかけ」の二つに大別する。模倣＝再実例化は模倣対象と同様の効果の発生を目的とする行為を指し、師匠の仕事を覚えようとする職人の弟子の修行などがそれにあたる。対して、「模倣＝見せかけ」は模倣のレベルが模倣対象の表層にとどまるものを指し、舞台での俳優の演技などがそれにあたる。このうちフィクションにかかわるのは「模倣＝見せかけ」にかかわる行為である。シェフェールは「模倣＝見せかけ」を偽装と言い換え、さらにこれを「本気の偽装」と「遊戯的偽装」に分類する。「本気の偽装」とは、模倣を真実のように見せ他者を欺くことを目的とするものであり、嘘や詐欺がこれにあたる。「遊戯的偽装」では、模倣が本物あるいは現実ではないことが語用論的な前提によって共有されている。このうち文学や映画などのフィクションは後者の「遊戯的偽装」に分類される。つまり、フィクションとは現実ではないという共通了解のもとに受容される、模倣能力によって生み出された行為・記述・描写等を意味する。このような遊戯的偽装の内容は、さらに「モデル化」と「没入」というタームによって説明される。このうち「モデル化」は主に創作の側面を、「没入」は受容の側面を説明する。このようにシェフェールの議論は模倣能力から出発しフィクションのジャンルごとの差異まで包括的に論じているが、哲学的に未だ検討可能な余地が残されている。

シェフェールは以上のようなフィクション論の核となる模倣について、その発生を発達心理学や精神分析を援用し論じている。具体的には、現実と非現実を区別する原初的な能力の形態が検討されている。しかし、この議論は現象学的な知見からも検討することが可能である。そこで本発表では、まずシェフェールのフィクション論全体を概観し、そのうえで模倣能力の発生の議論に注目し、現実と非現実の区別について現象学的な観点から再検討する。とくにフッサールやマルク・リシールの「知覚的空想」概念を参照し、シェフェールが「没入」と呼んだ行為においてどのように現実が了解されているのかを明らかにする。

ドゥルーズ『感覚の論理学』における「器官なき身体」の定義と、「力」

内藤　慧

画家フランシス・ベーコンを扱う『感覚の論理学』は、『シネマ』や『哲学とは何か』など、ガタリとの共著以降の時期のドゥルーズの美学を考える上で、その思考のいわば出発点に位置付けられる著作である。対象に独自の線を切り出し、差異を浮き彫りにすることはドゥルーズによるモノグラフないし作家論の真髄と言えるだろうが、『感覚の論理学』にはベーコンの作品や活動に関する記述のみならず、「絵画」や「芸術」一般に関するドゥルーズ独自の定義、価値付けが見出される。想定される批判を敢えて恐れずに言えば、『感覚の論理学』にはベーコンとはある程度独立にドゥルーズ自身の美学構想が提示されている。それゆえ単に一作家論という以上に、『感覚の論理学』はドゥルーズ美学という構想に不可欠のテクストだと考えられる。

また、『感覚の論理学』はドゥルーズ哲学において、「器官なき身体」概念への明示的な言及がみられる最後の著作である。『意味の論理学』において初めて導入された「器官なき身体」は、ガタリとの共著活動を通して練り上げられつつ、『感覚の論理学』においてドゥルーズ哲学に再導入されることになる。作品毎に背景文脈や意味内容に至るまで必ずしも一定とは言えない「器官なき身体」の概念変遷を辿るためには、『感覚の論理学』は重要な参照項である。

さて、本発表では『感覚の論理学』を以上のように位置付けた上で、その「器官なき身体」概念の定義を確認する。『感覚の論理学』において、「器官なき身体」は「感覚」の「総合的性格」を巡る四つの仮説、その中でもメルロ＝ポンティ及びアンリ・マルディネの感覚論を背景とした「現象学的仮説」に対する応答として導入されている。ドゥルーズによれば、「現象学的仮説」が明らかにすることに失敗した「感覚の総合的性格」を「器官なき身体」が説明する。そこで本発表はまず、『感覚の論理学』における「感覚」及びその「総合的性格」とは何であり、「器官なき身体」がそれをどのように説明するのか、という観点から読解を試み、次いで計三回に分けて段階的に規定される「器官なき身体」の定義を確認する。

またこの「器官なき身体」の定義は、「器官なき身体」と「力」との関係を含意している。「力を捉えること」という「芸術」定義にも明らかなように、「力」は『感覚の論理学』における、並びにドゥルーズ美学における重要概念である。本発表では「器官なき身体」の定義のみならず、その「力」との関係に着目することで、「器官なき身体」概念の内実ならびに美学的な価値付けを明らかにすることを目指す。

構造と存在の間に
――フィリップ・デスコラの身体論――

小林　徹

本発表では、現代人類学における〈存在論的転回〉を代表するフィリップ・デスコラの思想を取り上げ、モーリス・メルロ＝ポンティからの影響に注目しつつ、その身体論に焦点を当てて議論する。

知覚的経験における意味の発生という観点から、人間諸科学を横断する問題領域を切り開こうとしていたメルロ＝ポンティにとって、諸々の社会構造に通底する〈構造〉を抽出しようとするレヴィ＝ストロースの構造人類学は、ともに「野生の精神」を開拓する随伴者であった。とりわけ、自身の表現論を見直しつつ、言語と〈存在〉の関係を練り直そうとしていた晩年のメルロ＝ポンティの存在論は、彼の死の直後に『野生の思考』を出版し、構造言語学に基づく〈構造〉概念を神話的思考のうちに読み取る遠大な作業を遂行しつつあったレヴィ＝ストロースの人類学的探究と重なり合うように進行していた。とはいえ、〈存在〉における意味の発生に身を置こうとするメルロ＝ポンティに対して、むしろ諸構造の内的変換という観点から〈構造〉の普遍性を追求し続けたレヴィ＝ストロースの隔たりは、けっして小さいものではない。まさに〈存在〉と〈構造〉の間で、デスコラは「自然の人類学」を繰り広げている。

19世紀以来文化と自然の界面において展開されてきた人類学は、デスコラによれば、今日、自然と文化の二分法に基づく近代西洋的存在論（ナチュラリズム）の衰退を受けて新たな道を歩みつつある。しかし、それは、「現象学的人類学」が行っているように、特定の非近代的存在論（例えばアニミズム）を、世界との素朴な接触に根差した存在論として特権視することではない。むしろ、重要なのは、人間が世界や（非人間を含む）他者と取り結ぶ多様な関係性（「世界化」）を、存在論的次元において、つまり人間の内面性と肉体性の界面において把握しつつ、そうした諸々の表現を横断するモデルを構築することである。言い換えれば、〈存在〉に住み着いている人間的・非人間的な諸々の「連合的身体」（メルロ＝ポンティ）を、その多様性を損なうことなく描き出し、それらが示している様々な実践的図式を通じて〈構造〉がどのように現働化されているのかを理解せねばならない。この試みは、「異邦の民の哲学」（レヴィ＝ストロース）を、つまり、他の身体が代表する他なるパースペクティヴをいかに理解するかという問題につながっている。

『創造的進化』における「生命的な機械」の問題 ――クロード・ベルナールの未完の生命の生成論――

長戸　光

近年ベルクソンの生命哲学は、生命と機械を背反的に捉えるものではないという評価が為され始めている。ベルクソンの機械概念を特に技術論の観点から検討する研究が登場してきているが、今一度ベルクソンがなぜ機械の製作を重大な生物学的機能とみなしたのかを歴史的に位置付ける作業が必要である。

本発表は上記の課題に取り組むために、クロード・ベルナールによって展開された「生命的な機械（machine vivante）」という概念に注目する。19世紀の生理学において度々使用された「生命的な機械」は、生命がある種の機械ではあるものの、ただの機械ではないという発想を指示するものであった。ベルナールは、反生気論と反機械論の立場から生命的な機械という概念を導入する。ベルナールは動物による糖生成と栄養貯蔵の機能の発見を通じて、生命は蒸気機械（ラヴォワジェ）以上に巧みな（savante）な機械であることを証明していくのだ。本発表ではベルナールが上記の議論の過程で、いかに「生命の脱中心化」を推し進められるのかを検討することになるが、この生命の脱中心化は、生命がどのような機械であるかという問題と同時に、その当の機械がどのように製作されるのかという形態学的な発生の問題へとも導くものであった。「生命的な機械の製作」という論点の提示により、デカルト的動物機械論は完全に退けられる。生命的な機械という巧みな機械を製作するのは、もはやデーミウールゴス的神ではなく、生命それ自身なのである。生命的な機械の製作のプロセスの探究の末に、ベルナールは生命の流れと個体を区別し、生命の流れの中に個体を位置付ける内在主義的な生命の生成論へと到達する。本発表では、ベルナールが到達した生命の生成論が未完のままに終わったこと、そしてベルクソンがこの未完の生成論のプロジェクトを『創造的進化』で批判的に継承したことを示す。すなわち、生命がどのようなプロセスで生成してきたのか、即ち生命の「歴史」を問うことなしには、生命とは何かという問いに答えることはできないとベルクソンは判断したのである。

しかしながら、生命的な機械は、いかなる意味でも意図的に部品を組み立てるような製作（fabrication）の所産ではない。そうではなく、生命が物質という障害を乗り越える生命の努力の過程でいつの間にか製作されてしまったものである。この製作のプロセスは「製作」ではなく「有機構成化（organisation）」と呼ばれることになる。本発表は最後に、上記の生命的な機械の製作という問題系が「習慣」という問題系と必然的に結びつく筋道にも示唆を与えたい。

世界はどうやって構成されているのか
――ジェイムズとベルクソンの唯心論的世界観の比較――

長谷川　暁人

ジェイムズは『根本的経験論』において、純粋経験は世界を構成する「根本質料」であると規定する。この純粋経験という概念は、意識の原初的な経験という認識論的な側面も持つが、同時に世界を構成する存在論的な側面をも併せ持っているのである。こうしたジェイムズの一元論は根本的一元論ないしは中性一元論と呼ばれる。しかし、こうしたジェイムズの純粋経験の哲学は彼自身が「モザイク哲学」と呼ぶように、個別の経験の連続でしかなく、それらが統合されて主体へと高まっていく契機が存在しない。このような主体の消去主義を取ることによってジェイムズは独自の立場を築いているが、他方で主体が存在しないということは私たちの経験に反する事柄でもある。

これに対し、しばしばジェイムズと比較されるベルクソンは、自らの哲学の根本に純粋持続の概念を置く。この純粋持続は『意識の直接与件』などにおいて、やはりまず認識論的な概念として提示される。しかし、それはジェイムズとは反対に意識の統一体であり、異質性をはらみながらも連続する継起として捉えられている。こうした持続の積み重ねとしての過去は『物質と記憶』においては存在論的な概念として高められている。そこでは、精神や物質といった対立する概念は持続の収縮と弛緩という形で差異のうちに回収される。すなわち、ベルクソンはこの世界を持続の一元論として描き出すのである。ここでベルクソンは、持続の全体という普遍から出発し、それを取りまとめる記憶の総体として主体の位置を確保している。

ジェイムズとベルクソンは共に唯心論的に属する哲学者であり、現代的な心の哲学の文脈では汎心論者に振り分けられるだろう。しかしジェイムズが主体を消去するのに対し、ベルクソンは主体という存在を措定することに積極的であるように見える。それはベルクソンがあらゆる存在者に経験を認めつつも、後の『創造的進化』などに見られるように、意識を持った主体の創発というものを重視していたからに他ならない。ジェイムズの汎心論と比較しつつ、こうしたベルクソンの持続の哲学を現代の汎心論の文脈に位置づけ直すことが本論の目的となる。

カンギレムの医学哲学における個体主義とその倫理学的射程

藤井　千佳世

カンギレムは、20世紀フランスにおける医学哲学の先駆的存在であり、アメリカにおける生命倫理学の興隆と同時代を生き、生命倫理学同様に、生命、医学の問題を主題的に扱った。しかしカンギレムの医学哲学の倫理学的射程は、生命倫理学とは根本的に異なる。実際にカンギレムが生命倫理学の基本的な考え方に対して批判的であったことは、医療の問題について論じたいくつかのテクストにおいて確認することができる。

この生命倫理学に対する批判的な観点は、カンギレムの医学哲学における個体主義とでも呼ぶべきものに基づく。ここで問題になるのは、いわゆる人間主義や人格主義とは異なる、「人間をその生体の特異性において気遣う医学」であり、個体性という概念と対立しない医学的合理性である。カンギレムは、当時の生物学から影響を受けた個体概念を、独自の仕方で、認識論的、哲学的に展開するが、医学哲学における個体主義は、こうしたカンギレムの著作全体を通して行われる個体概念の捉え直し、さらには合理性という概念そのものの捉え直し、これらの試みの倫理学的な帰結として理解することができる。

本稿では、カンギレムの医学哲学における個体主義を整理した上で、それがカンギレムの生命倫理学批判にどのように関わっているかを検討する。

以下に、カンギレムの個体主義に基づく生命倫理学批判の要点をまとめておく。カンギレムは、平均化、一般化をよしとするような健康概念、また そこからの逸脱が病気であるという考え方を批判し、価値論的な生物学的個体概念から、健康や病気を理解する。ここから導かれる倫理学は、1/一方で実験的治療に対し肯定的であり、他方で、QOL、人格主義、健康の自己管理に対し批判的であるという点から反生命倫理学的である。2/カンギレムは、正常なものを追求することや、人間主義的良心を尊ぶことが倫理的であるとは考えない。根本的に、一般性や普遍性は倫理を支えないと考える。規範の拠り所は集団の要請でも、普遍的決定論でもないと考えている点において、反功利主義的かつ反義務論的である。さらに、3/匿名の何かではなく具体的な個人に向き合うことが、繰り返し強調される。この点は徳倫理学と重なっているようにも思えるが、カンギレムが規範の拠り所になると考えているのは病人の苦しみであり、この考え方は、徳倫理学が拠り所とするようなアリストテレス倫理学(優れたものを模範にせよ)とは根本的に異なる。

以上の分析を通して、カンギレムの医学哲学が包含する個体主義の倫理学的射程が、従来の規範倫理学や、またそれに基づいて展開される生命倫理学の考え方と根本的に異なるものであるということを明らかにする。

もうひとつの〈欲望の倫理〉
――ジャン・ナベールにおけるカント倫理学の再読解の試み――

福田　肇

1959年～ 1960年のセミネールで、ジャック・ラカンがカント認識論の〈物自体〉を欲望論の次元へとスライドさせ、欲望の対象として据えたうえで、独自の〈欲望の倫理〉（éthique du désir）を展開したことはよく知られている。他方、その約15年前、サルトル、メルロー＝ポンティといった、ジャーナリズムの表舞台で華々しい言論活動を続けた、いわゆる「実存主義」の哲学者たちの裏で、カントの倫理学をひとつの〈実存の哲学〉として再解釈し、その中に「存在することへの欲望」（désir d'être）を読み取り、もうひとつの〈欲望の倫理〉を構築した一人の哲学者がいたことは、あまり知られていない。時代の趨勢であった現象学の方法を採択することへの確信犯的拒絶、特異な概念に加え著作の極度の難解さ、そしてリセの教師という地味な経歴ゆえ、ほとんど無名にとどまっていた異色の実存哲学者。それがジャン・ナベール（Jean Nabert）である。

周知の通り、カントは、意志の規定根拠としての道徳法則が、「人間の欲望能力に及ぼす影響」として、どのようにして人間がただの形式にすぎない道徳法則を欲望するようになるのかを問うている。道徳法則は、われわれのうちにある傾向性（自然的欲望）――それは、その満足がもたらす自己の幸福・快適を目標とする――を「挫折」させ、その勝利において、それ自体「尊敬」の対象となる。道徳法則に対する「尊敬」は、「感性にまったくかかわりのない」、専ら道徳法則の遵守に対する「純粋な関心」を生む。

ナベールは、このようなカントの構図を、次のように継承する。

まず、「感性にまったくかかわりのない純粋な関心」は、自然的諸傾向性の目的ではない目的――文化の諸目的――　への関心であり、この関心こそが、諸傾向を「挫折」させるのではなく、むしろそれらの目的ではない目的におとなしく従わせ、自然的傾諸向を、その本来の対象や行き先からそらせる。この純粋関心は、「純粋性向」（penchant pur）言い換えれば〈純粋欲望〉（désir pur）を出現させるのであり、この純粋欲望は、他の諸性向を糧として自らを養いながらも、この目的を喚起し、それに利することにおいて初めて自己の存在を証しする。

他方で、ナベールは、「道徳性のために純粋関心が生み出されるということを、法則という厳密に理性主義的な考え方によって説明しようとすべきではない」と言う。道徳法則が課する義務は、〈純粋欲望〉つまり「存在することへの欲望」を目覚めさせてはくれるが、それを満たしてはくれない。むしろ、義務を通して、その彼岸でこそ、後者を満足させる可能性が提供されるのである。

本発表は、このようなナベールの「もうひとつの〈欲望の倫理〉」の射程を明確にする試みである。

レヴィナス『全体性と無限』における独我論的自我とその受肉

吉野　斉志

本発表ではE・レヴィナスの、とりわけ中期の主著『全体性と無限』の第一部と第二部から自我論と身体論の問題を取り出し、フッサールにおける同じ問題系、とりわけある種の「独我論」との関係からそれを解明することを目指す。

『全体性と無限』第一部「同と他」は、徹底して同化する自己の構造と、それに対する絶対的他という対比を扱っている。ここでの「同」は、世界内に属さず世界を構成する超越論的自我というフッサール現象学の思想を突き進めたものと見なすことができる。レヴィナスの論は多くの点でフッサールを踏まえているからである。もちろんたとえば『デカルト的省察』等のフッサールは「超越論的独我論」との論難に応えようとしているが、レヴィナスはそれで問題が解決されたとは見なさない。『フッサール現象学の直観理論』から『全体性と無限』に至るレヴィナスのフッサールへの言及を見ると、レヴィナスが次第にフッサールの「独我論」を重んじるようになっていった過程も見て取ることができる。レヴィナスはある面で、フッサール自我論の独我論的性格を忠実に突き詰めたのであり、真に不意打ちする他者を論じるためには、まずもってそれとの対照項となる自我の独我論的性格を強調することが必要だったと考えられる。

また、他者を論ずることは必ずしも、独我論を「論駁」することではない。レヴィナスの論はけっして独我論を理論的に論駁して他者の存在を論証するという道行きを採ってはいないし、上述のようなフッサール的自我論をきっぱりと退けているわけでもない。むしろ独我論が強固であり、他者は存在を保証されえないものであって、にもかかわらず独我論的自我の構造をかき乱すような他者と現に出会うことにこそ、レヴィナスにおける他者経験の特異な意味があると考えられるからである。この点も独我論との関係を通して解明されるであろう。

ただし、超越論的自我は世界に属さない構成者であるが、同時に「私」は通常、世界内にいる一個の存在者であると見なされてもいる。それは私が身体を持つということに関わっている。フッサールも『イデーンI』からすでにこの問題を論じていたが、レヴィナスがフッサールを踏まえつつも批判して同じ問題系を論じたのが『全体性と無限』第二部「内部性とエコノミー」であると考えられる。ここでレヴィナスが「家」という独自の概念を用いて論じるのは、「私」の内面と外面の区別が生じ、また私と対象とのあいだに分離が生じる過程であるが、これこそ「私」が世界内に一存在者として身を置くことの説明だからである。ここでは志向性も「享受」といういっそう根本的な次元から捉え返される。フッサール的な対象への志向性も、享受という隔たりなき志向性がまずあって、しかる後に「分離」によって成立するものとされるのである。

初期デリダにおける「まなざし」と「声」
――ヘーゲル美学を起点として――

森脇　透青

本発表はジャック・デリダの初期著作における視覚と聴覚の扱いについて探究するものである。マーティン・ジェイはその長大な著書『うつむく眼』においてデカルト以来の近代哲学を「視覚中心主義」として、現代フランス思想にいたるその解体の過程を論じた（ここではデリダの脱構築も視覚中心主義の批判として留保つきで加えられている）。それ以来、デリダ自身のジェイへの応答も含め、脱構築における「視覚」を中心とした感覚の取り扱いが議論されてきた。

デリダが視覚について脱構築的な議論を展開したのは、『盲者の記憶』、『触覚』など九〇年代から晩年の著作が知られている。しかし一方で、初期著作のさまざまな箇所でデリダは、とりわけヘーゲル『美学講義』に触れながら、省略的ではあるがすでに視覚を論じていた。そしてこの議論においては視覚が単独で語られることはなく、常に聴覚とともに対比的に語られている。本発表はこの点に着目し大きく分けて二つの「引用」を論じる。

第一に読解するのはレヴィナス論「暴力と形而上学」第二章「現象学、存在論、形而上学」である。ここでデリダはまずレヴィナスとヘーゲルの「欲望」概念を論じるが、『全体性と無限』が「欲望désir」と「欲求besoin」のあいだに設けた差異にも関わらず、デリダは「レヴィナスはヘーゲルにきわめて近い」と評する。この批評の根拠となるのが、『美学講義』であり、「欲望と目、音と観照の連関」にまつわる二者の一致である。

第二に、ヘーゲル論「竪穴とピラミッド」を検討する。ここでデリダが主に読解するのは『エンチュクロペディ』だが、『美学講義』もその読解を支える有力な補助線として機能している。ヘーゲルが視覚芸術よりも音楽、視覚より聴覚を（空間よりもその止揚としての時間を）評価する点は、デリダにとって「音声中心主義」であり「現前の形而上学」の典型として、またエクリチュールの抑圧として批判的に読解されていく。しかしこの際同時にデリダは、聴覚と視覚的経験の差異を強調しつつ、視覚的対象が「光とまなざしの観念性」を持つ一方で欲望を中性化し、「弁証法の労働にブレーキをかける」性質を持つことにも触れている。ここで着目されるものが、エクリチュールの持つ空間性である。

結論として、本発表はこの論点が、記号における目と耳の経験の差を利用するデリダの戦略に関わることを論じる。たとえばデリダのいう「差延différance」は音においては「差異 différence」と区別されず、文字の物理的形象において視覚的にのみ区別される。本発表はここにおいて視覚と聴覚の差異が意識的かつ具体的な「戦略」として展開されていると見立てる。デリダは、視覚中心主義と見えるものの現前性を批判しつつも、同時に視覚の「間隔化」の作用については差延的な思考を開く契機として肯定的に扱うのである。

デカルトの観念説における二義性の意義
――観念の形相的実在性・表象的実在性をめぐって――

榮福　真穂

デカルト哲学において「観念（idea）」という概念は重要な位置を占めている。しかし、デカルトにおける観念は、実のところ何であるか捉えるのが難しい概念となっている。その原因は、デカルトにおける観念が二通りのあり方――本稿では、デカルト自身の言い方に従って「二義性」と呼ぶ――を持っていることにある。たとえば、デカルトは『省察』の「読者への前書き」において、「「観念」という語のうちに二義性（aequivocatio）が潜んでいる。すなわちこの語は、一方では質料的に（materialiter）、知性の作用と解することができ、［……］他方では表象的に（objective）、そういう作用によって表象されたものと解することができる」と述べる。この箇所をもとにデカルトにおける観念とは何かという問いに答えるならば、「知性の作用でもあり、それによって表象されたものでもある」ということになる。つまり、観念は一方では知性の作用そのものでありながら、他方ではその表象、すなわち知性とは別のものであるという、一見不可解な説明となり、この点においてデカルトの観念説は明瞭さを損なっているように思われる。なぜ、「知性の作用」と「表象されたもの」のどちらかだけでは、観念のあり方として不十分だったのだろうか。本発表の目的は、デカルトが観念に二義的な規定を与えたことの意義を明らかにし、この二義性がデカルトの観念説にとって本質的な特徴であることを示すことにある。

デカルトの観念説におけるこうした二義性は、すでに同時代においてアルノーとマルブランシュの間の論争の争点となっただけでなく、現代の研究においてもしばしば解釈が試みられてきた。また、観念が二義的な語られ方をする箇所は『省察』において何箇所か見られるが、それらの箇所同士で用語法が異なっているという読解上の困難もある。そこで、本発表では、まず１節でデカルトの観念説における二義性にまつわる問題を整理する。その上で、2節以降では、観念の二義性を表す用語のなかでも「形相的実在性／表象的実在性」という対概念に焦点を絞り、それら両者が論証においてどのように用いられているのかを確認する。2節では、「第三省察」の「神の実在の証明」において、観念の「表象的実在性」が重要な役割を果たしていることを示す。次に３節では、観念が「形相的実在性」、すなわち「思惟の様態」としてのあり方を持っていることの意義を、〈観念と身体との切り離し〉という『省察』において繰り返される根本的な動機との関連から明らかにする。以上の考察を通じ、デカルトの観念説の二義性の各々が持つ意義を具体的に解明したい。

ベルクソン『物質と記憶』第四章において物質の等質性はどのように可能か

濱田　明日郎

本発表の問いは、『物質と記憶』[1]（以下MM）第四章において、どのようにして、物質の「相対的な等質性」（MM203）は語られ得たのか、というものである。そして本発表が用意する答えは、（〈私〉の）「定まったリズム」（MM230）により「ひとつの動きつつある連続」（MM221）が現実的に分割されることで、というものである。以下概略を示す。

個別的な質の無化・空間における併置という（『時間と自由』において批判された）意味とはまた別の「等質性」をMMでのベルクソンが語るならば、この概念は当の物質において時間に亘る複数性、その保持、さらに諸要素の相互の等価性を――結局のところ記憶力という前提を――要請するだろう。では、MMの物質は過去の保存を認めるだろうか。

物質において絶対的な様相を再確認しよう。「科学によって全く異論の余地がないとされた真理があるとすれば、それは物質のあらゆる部分が相互に作用しあっていること」（MM224）であり、「どの部分が」とは言えなくとも「全体の中に運動が存在していること」（MM216）である。物質の絶対性は固体性（これらはMMにおいて人為的な分割の結果であった）ではなく、むしろ運動に帰せられる。こうした運動の絶対性が保証されるとき、物質は「どの部分」に関係のない「全体」、すなわち一者的全体としてカテゴライズされている、と言える。物質とは「ひとつの動きつつある連続」（MM221, 引用者強調）なのだ。さらに、物質がつねに「動きつつ」mouvantあるという相で与えられる以上、完了化のファクターとしての記憶力はここから除外され、したがって未完了であり現在しかもたないという時間性のもとで、物質における絶対者（MM219）としての運動が定位される。

こうして物質と記憶力の二元性を通じて物質の様相が確認されるとして、過去のない純然たる運動であるはずの物質の「相対的な等質性」はどのように構成されるのか。これを見るために、「収縮」の議論が具体化されるところの、光点Pの赤色光を25000年かけて立ち会うというあの謎めいた思考実験（cf. MM230）を再読する。この赤色光の「長さ」は、「われわれの持続の部分の数は、持続を分割していく作用の時点の累計数と同じである」（MM232）というベルクソンによる持続の分割の原則から引き出されるものであり、そしてこの原則は、生命個体の認識の限界としての「定まったリズム」rythme déterminé（MM230）の決定性を重視することに由来する。「リズム」の反復という行為の時間性を手放さぬまま、純粋な生成としての物質の測定が「想像」されるとき、MM第四章における「相対的な等質性」が構成されるのだ。

1) Bergson, Henri, *Matière et mémoire* (1896), Paris : P.U.F., Quadrige, 2012.

歴史とフィクションはどこで交叉するのか ――リクール『時間と物語』における「歴史記述」論の批判的再読解――

山野　弘樹

一般に、私たちの有している知識は自らが直接経験したものだけではなく、他者の記憶や証言によって得られた間接的な情報をも含んでいる。例えば歴史教育によって獲得される歴史的知識はその代表例である。しかし、私たちの有する歴史的知識は、多くの場合、厳密な歴史研究によって獲得された認識以上のイメージを含んでいる。例えば、「大航海時代」という言葉を聞いて、煌びやかな海賊の衣装でデフォルメされた男たちが大海原を駆け巡る姿を思い浮かべる人は多いだろう。そしてこうしたイメージは、専門書としての歴史記述からではなく、むしろ映画や漫画などのフィクション作品を通して獲得され、蓄積されたものである。このように歴史的知識においては、こうしたフィクション的なイメージと、歴史研究によって絶えざる修正を要された歴史学的な認識とが分かちがたく結びついていることが多い。つまり、歴史とフィクションは、それぞれ異質な性質を兼ね備えているにも関わらず、しばしば相互に接近し、一つのイメージを形作るものとして合流することがあるのだ。それでは、両者はいかにして区別されるのであろうか。あるいは、両者は最初から一体化しているのであろうか。

こうした問題を考慮したとき、ポール・リクール（1913-2005）が『時間と物語』（1983-85）の中で展開した「歴史とフィクションの交叉」という議論（第四部第二篇第五章）は、とりわけ興味深いものとなる。なぜならリクールは、歴史とフィクションの異質性を出発点としつつも、両者が接近し、やがてそれらが交叉するという事柄を議論しているからである。だが、『時間と物語』におけるこうしたリクールの企図とは裏腹に、両者の交叉をめぐるリクールの記述は不明瞭な点を多く残している 。そしてこの問題点が、次の二つの問題を引き起こしている。一つは、従来のリクール研究において、「歴史とフィクションの交叉」の内実をめぐる解釈が、ある種の空白状態になってしまっているという点。そしてもう一つが、曖昧な記述を多く残すリクールの「歴史記述」論が「歴史の物語論」の議論に援用された結果、多くの誤読を含む形でその受容がなされてしまったという点である。したがって本発表は、とりわけ「歴史へのフィクション化作用（la fictionalisation de l'histoire）」という概念に着目しつつ、「歴史とフィクションの交叉」の議論の内実を明らかにすることを通して、上述の二つの問題点を解決することを目的とするものである。あらかじめ述べておくならば、リクールは『時間と物語』において、「歴史記述」論と「歴史意識」論を織り交ぜる形で物語論を展開しているからこそ、解釈上の難点が生じてしまったと言える。こうした解釈上の難点（言わば、前者の議論から後者の議論への「横滑り」）を解きほぐし、『時間と物語』における歴史記述論を批判的に再構成することが、本発表の目的である。

「宗教的なもの」を巡るデリダ思惟におけるカント

中間　統彦

ジャック・デリダの90年代の著作における一側面として、「宗教的なもの」という主題の前景化が挙げられる。周知のように、デリダはそのキャリアの初期から否定神学について言及しており、その意味で「宗教的なもの」に深く関わり続けていると言えるが、「いかに語らずにいられるか」（1986）以降、その傾向はより明示的なものとなるように思われる。そこで、本発表は、1990年の講演『死を与える』（1999年出版）と1994年に発表された『信と知』（1996年出版）から、90年代デリダ思惟の一側面に光を当ててみたい。本発表の目的は、両著作のあいだの宗教的思惟の連続性を明晰にすることによって、デリダの宗教的思惟の一源泉をカントの宗教＝道徳思惟の内に見出すことである。

本発表において、まず注目されるのは、イサク奉納の物語、つまり、アブラハムを巡る一連の思惟である。一方、『死を与える』において、デリダはキルケゴールを経由した形で、アブラハムの倫理の特異性について論じており、最終的に、その一連の分析は「天上のエコノミー」の問題系へと至る。他方、『信と知』では、アブラハムへの明示的な言及はないものの、『死を与える』において展開されているエコノミーの問いが、「信」や「聖なるもの＝無事なもの」、「啓示」といった宗教的語彙に接続された形で論じられている。本発表は、この点について両者の連続性を仮定し、その内実を明らかにすることから始める。

しかしながら、アブラハムの分析がその内容の多くを占める『死を与える』と、アブラハムへの明示的な言及が存在しない『信と知』の間には、ある種の断絶が認められるようにも思われる。そこで、本発表は、両著作の間隙が、カントの宗教＝道徳思惟の脱構築という連続性によって補われていることを指摘する。アブラハムを巡る一連の思惟の展開は、『実践理性批判』と『宗教論』への参照なしには在り得なかったのではないだろうか。『死を与える』においては、アブラハムが前景化し、『信と知』では、カントが前景化する。本発表は、この前景化と後退をカントの宗教＝道徳思惟の脱構築という観点から見通す。

具体的に、議論の段階を整理すると次のようになる。まず、『死を与える』におけるアブラハムの問題が、カントの道徳思惟と対比的に分析される過程を確認し、デリダがカントの内に認める「供儀のエコノミー」の論理を検討する。次に、『信と知』において展開されるカントの「尊厳」概念の誇張法的な読解を確認し、両者を貫く脱構築的な読解格子を取り出す。最後に、両著作以後のデリダの思惟の展開を示唆する。

ジャン=リュック・ナンシーにおける身体論と言語について

市川　博規

本発表はジャン＝リュック・ナンシーにおける身体論を論じ、そのなかで彼が言語について語る部分を紐解き、ナンシーの哲学における身体と言語の関係を明らかにし、彼の哲学における言語の重要性、ひいては言語を軸とした哲学展開の構造を示すことをめざすものである。

ナンシーの『コルプス』（*Corpus*, Anne-Marie Métailié, 1992）という著作は額縁のうえでは身体論と解されることが多い。この著作は1990年にアメリカ・カリフォルニア大学において行われた講演のために準備された原稿をもとに題目ごとに分けて記述された書であり、講演の二年後に発表されたものである。しかし、題目ごとに分けられたと言っても、それはいわゆる断章と呼ばれるような形式で綴られたものであり、各章（おそらく章と呼ぶのはふさわしくないが）は論の進展の順序を追って繋がっているわけではなく、様々な文脈の議論が横断的に、あるいは分裂しながら、展開されている。複数のテーマが、唐突に現れたり、中断されているようにも思われるかたちで、ときに交差したり、ときに並行していたり、と複雑な構造をしているといえよう。つまり、身体論でもあり共同体論でもあるようにも見え、あるいは言語について、意味について、キリスト教について、等々さまざまなテーマを中心にすえて読むことができ、それゆえ、その独特な記述のスタイルゆえ、書物全体を通して一貫した解釈が困難であるとされている。この著作を本発表では身体と言語についての記述に着目して論じ、身体論と言語について、という一筋の解釈を提示することを試みる。そのことで、ナンシーの語る身体というものと言語というものについて明らかにし、そして彼の哲学における言語というものの重要性に接近することをめざす。そのために、『コルプス』以前に書かれたいくつかのテクストも参照し、ナンシーの語る身体、言語を論じていく。そうして、ひいてはナンシーの哲学展開、哲学の構造を言語を軸に描くことを試みる。

具体的な発表内容としては、主に『コルプス』を論じていくことになる。そのうえで、『コルプス』著作の読解のための補助線として、ひいてはナンシー哲学の展開の線を描くために、『エゴ・スム』（Ego sum, Flammarion, 1979）、『無為の共同体』（*La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois,1999[1)]）を論じる。具体的には、『エゴ・スム』における主体と言語についての記述、『無為の共同体』における共同体と言語についての議論をみていくことになる。また、ナンシーの身体論について論じるうえで、ジャック・デリダの『触覚、ジャン＝リュック・ナンシーに触れる』（Jacques Derrida, *Toucher, Jean-Luc Nancy*, Galilée, 2000）についても適宜触れていくことになるだろう。そのうえで『コルプス』における身体と言語について論じていく予定である。

1) 発表年は『コルプス』以前の 1983 年。

ジル・ドゥルーズによるライプニッツにおける「劫罰に処されたもの」の解釈について

佐原　浩一郎

ライプニッツにおいて、一つの世界は、絶対的な必然性や決定論的なもろもろの変化から切り離せないものとして語られることを許容するような側面を持っている。ジル・ドゥルーズは、『襞』のなかでそうした傾向を認めながらも、ライプニッツにおける一つの世界がそのような必然性や決定論的なあり方のうちにとどまるものではないということを明らかにしている。そのとき、ドゥルーズは、「劫罰に処されたもの（le damné）」と呼ばれるたぐいの個体がそこで非決定論的な役割を果たしているということ、つまりその世界のなかに偶然性を導入するような契機を構成しているということを指摘している。このことは、一般的に、ドゥルーズのライプニッツ解釈に対してわれわれがもっていると見なされているような印象とは大きく異なっている。1970年以前のドゥルーズは、最良の世界の選択や一つの世界の限定を条件に何か新しいものを確保するというライプニッツの考え方について、「恥ずべき」という語を採用してまで非難しようとするような観点に立っていた。本発表では、ライプニッツの劫罰に処されたものが、ドゥルーズにおいてどのように位置づけられるかを説明し、これを踏まえて、ドゥルーズにおける前期から後期へのライプニッツに対する評価の変化の理由を呈示する。

劫罰に処されたものは、一つの世界の外からその世界のなかに偶然性を運び入れるわけではなく、自身が他のものたちとともに構成する一つの世界と切り離されえない。劫罰に処されたものは、自身の明晰な表現を「神を憎む」というたった一つの命題のみに至るまで限定するが、それゆえ彼らは、自身に割り当てられていたはずの明晰な表現の区域を他のものたちに配分しなければならない。こうして、他のものたちは、劫罰に処されたものたちを犠牲に、自身の表現を拡大させるという自発性を得ることになる。ここに、必然性を超えるある種の剰余がもたらされ、自由意志の行使および偶然性の導入が可能になる。劫罰に処されたものは、『差異と反復』においてこれに似た役割を担わされているように思われるプラトンにおけるソフィストたちとは異なっている。なぜならば、ソフィストたちは、ある特定の必然性を帯びている一つの世界に対して、あくまでも外にとどまるからである。劫罰に処されたものは、反対に、一つの同じ世界のなかにいながらにして、ソフィストたちと同様の「過程」を、限定的にではあるが、その世界のなかに置く。確かに劫罰に処されたものたちは過程それ自体ではないが、彼らによって配分された表現の区域を他のものたちが自発的に担うということがなければ、ライプニッツにおいては、世界のなかに調和は決してもたらされえない。

ジル・ドゥルーズにおけるシーニュと芸術的創造
――プルースト論から『差異と反復』へ――

濱中　健太

ジル・ドゥルーズ（1925-1995）は多くの著作のなかでプルーストの名を挙げている。ドゥルーズが自身の哲学を最初に本格的に展開した『差異と反復』（1968）のなかにもプルーストへの言及は確認される。『差異と反復』以前にドゥルーズは『プルーストとシーニュ』第1版（1964）を上梓したが、その第1版は「シーニュ」がもつ思考を強制する力によって『差異と反復』へとつながっている。シーニュは思考を強制するものであり、そしてそのことが「創造」と関係すると『プルーストとシーニュ』第1版の結論で述べられている。ここからシーニュは芸術に関係するものとしても捉えられる。

ドゥルーズが芸術を論じる著作には、フェリックス・ガタリとの共著であるカフカ論やガタリとの協働を終えた1980年以降に発表された映画論、ベーコン論などがある。こうしたガタリとの協働を踏まえたドゥルーズ哲学の芸術論を対象とした研究は、すでにミレイユ・ビュイダンやアンヌ・ソヴァニャルグなどによってなされてきた。しかし、ドゥルーズ単独での芸術論はプルースト論に端を発する。そこで本発表は、すでにピーター・ホルワードなどによって論じられてきたプルースト論についての先行研究を参照しつつ、その芸術論が『差異と反復』にも引き継がれていることを検討することで、ガタリと協働する前の初期のドゥルーズ哲学における芸術論を見出すことを試みる。これは『差異と反復』のなかにも芸術論を見出す試みでもある。

まず、シーニュについてのドゥルーズの論を整理する。ドゥルーズは『プルーストとシーニュ』第1版で、プルーストの『失われた時を求めて』の分析を通じて「シーニュ」という概念を提出する。そこで特別な位置が与えられている「芸術のシーニュ」について詳細に検討する。ここでは、芸術作品が発するシーニュとの出会いを経て、我々が芸術作品について語ろうとするとき、すでにシーニュに触発される形で強制的に「創造」させられているということを考察する。

次に『差異と反復』でのプルーストの扱いを検討する。『差異と反復』でプルーストについてまとまった記述がなされるのは、「文学的システム」を論じる箇所での「プルースト的経験への注」においてである。そこでこの注について検討しながら、文学的システムについて考察していく。ここでは「暗き先触れ」という概念を重視する。文学的システムでは、暗き先触れに引き寄せられるようにして物語が次々と展開していき、創造が引き起こされる。

本発表は『プルーストとシーニュ』第1版でのシーニュの概念を『差異と反復』での暗き先触れへ接続し、ドゥルーズにとって芸術的「創造」は強制的に引き起こされるものとして考えられていることを明らかにする。

『分裂分析的地図作成法』における「速度」について

尾谷　奎輔

本発表では、「速度」概念を軸に据えて、フェリックス・ガタリの『分裂分析的地図作成法』（1989）の理論的検討を行う。『分裂分析的地図作成法』では、ドゥルーズがベルクソンやスピノザの思想を摂取しながら練り上げた「内在平面」は二つの「速度」によって組成されている。パスカルの『パンセ』の「無限の速度で動き回る点」が名前の由来と考えられる無限速度とその対となる無限停止である。内在平面の速度は「複雑な配列を無限の速度で構成し分解する」カオス的多数性と「局所的で局所化する繰り返される減速を特徴とする配列という、ある程度等質な集合を選び出す」実質的篩によって特徴づけられる。「無限速度」と「無限停止」の複合的な関係によって記号、物質に働きかける機序を解明する。また、この「速度」の概念が『分裂分析的地図作成法』の基底をなしていることを明らかにする。

ドゥルーズとの共著『千のプラトー』（1980）によれば、「速度」とは運動の量的程度ではなく、質的な性格をもった二つの運動である。つまりそれら自体は、時間と空間に規定され、物理的に相対化されるような速度ではない。また、『千のプラトー』の翌年に発表されたドゥルーズの『スピノザ実践の哲学』（1981）では、エピクロス、ルクレティウスの原子論と関連づけられる思考の「速度」の複合的な関係によって「内在平面」が構成されていることが示されている。この文脈においては「速度」とは原子の速度のことであり、ルクレィウスのクリナメンは、運動に原初の方向を与えるものである。『分裂分析的地図作成法』は《クリナメン》の速度によって、主観性（subjectivité）の領域における固定化した地図作成法や権利上の不変量を認めることを拒否するという。

『分裂分析的地図作成法』において、記号とは単に、認識主体と客体的なものあいだを仲介するものではなく、機械、あるいは内在平面の運動によって把握されるものであった。ルイ・イェルムスレウの言語学を換骨奪胎したガタリの独自の記号論は、記号と事物が対立せず、記号が物そのものに働きかけると同時に，物が記号を介しながら拡張し，展開するものである。

「速度」概念と記号論との関係はこれまで整理されてこなかったため、これらの複雑な関係を解明する必要がある。ガタリが使用した「速度」概念を解明するとともに、記号論との連環性を解明する。

リトルネロと主観性
――ダニエル・スターンの乳児の主体形成論の知見から――

香川　祐葵

本発表はフェリックス・ガタリの概念「リトルネロ」が主体形成とどのように関わっているかを考察するものである。リトルネロとは、ガタリが楽曲中に反復循環する部分を指す音楽の用語から借用して独自に概念化したものである。この言葉が初めて使われたのは、ガタリの最初の著作『精神分析と横断性』に収録されている「R・Aについての研究」という臨床報告においてである。ここでは、まだ概念として使われている様子はないが、その文脈の中には後に彼が構想するリトルネロの要素が詰まっている。

1977 年頃、ガタリは単著でリトルネロを動物のテリトリーや時間、そしてプルーストの文学と関わる概念として提示し始める。この後1980 年に哲学者ジル・ドゥルーズと共に書いた『千のプラトー』で、それまでのガタリのリトルネロに関するアイデアにドゥルーズの意見を加えることにより、さらに洗練された概念としてリトルネロは世の中に知られることになる。『千のプラトー』以降、ガタリとドゥルーズは単著で独自の路線からリトルネロをそれぞれ使うようになるが、ドゥルーズは主に芸術論から、ガタリは独自の存在論と彼独自の主体概念である「主観性」の観点からこの概念を発展させる。

ガタリはその初出から晩年の思想に至るまで、リトルネロを常に主体形成と関わるものとして考えていた。しかし、ガタリの理論は共著者ドゥルーズと比べると注目されることが少なかったため、リトルネロもドゥルーズの扱った芸術との側面が強調されることが多かった。もちろん、ガタリにおいてもリトルネロは芸術と深いかかわりを持つ。しかし、それは主観性との関係を踏まえてのことだった。本発表では、そのような風潮も踏まえ、リトルネロを改めて提唱者のガタリの視点から取り上げたい。

ガタリは晩年の4年間、アメリカの心理学者ダニエル・スターンに非常に感銘を受けていた。すでに晩年の思想を完成させつつあったガタリだが、自分の主体形成に対する考えに非常に近いスターンの理論に共感し、遺著『カオスモーズ』ではスターンの理論を自分の分析に反映させている。本発表では、ガタリとスターンの主体形成論を比較し、スターンの助けを借りることでガタリのリトルネロを読解することを試みる。

『意味の論理学』から『アンチ・オイディプス』へ ――「器官なき身体」の観点から――

南　匠真

ジル・ドゥルーズは『意味の論理学』を刊行した後フェリックス・ガタリとともに『アンチ・オイディプス』を書き、それ以前の自らの議論に対して立場を変更したと言われている。それはつまり、『アンチ・オイディプス』からすれば『意味の論理学』は依然として「オイディプス」的な枠組みで思考をしており、具体的に言うなら『意味の論理学』にみられる「表面」と「深層」の対立はいまや無用だということである。しかしその一方で、『意味の論理学』と『アンチ・オイディプス』の間にはいくつかの共通点を確認することができる。その中でも本論が注目したいのは「器官なき身体」を巡る両著作での議論である。「器官なき身体」は『アンチ・オイディプス』において中心的な役割を果たしている概念であるが、ドゥルーズがそれを初めて自らの議論に登場させたのは『意味の論理学』においてである。それは『意味の論理学』の「動的発生」が論じられている箇所で登場する。「動的発生」とは、「深層」に生まれた幼児が様々な段階を経ていかにして「表面」を獲得するかを精神分析の理論に依拠して描き出す試みである。「器官なき身体」は、発生の最初の段階である、「深層」の「妄想分裂態勢」から「抑鬱態勢」への移行の際に現れるのである。しかしこのような移行についてもはや『アンチ・オイディプス』では論じられていない。『意味の論理学』からすると『アンチ・オイディプス』では「深層」の議論に終始しているように思えるのである。それでは、両著作の間で「器官なき身体」はどのように変化したのか、あるいはどのような点が共通しているのか、それが本論での問いである。この問いに答えることは、『意味の論理学』から『アンチ・オイディプス』への移行において、それを単に断絶として捉えるのではなく、一体何が変わり何が引き継がれたのかについての十全な理解を得る手掛かりになるだろう。さらに、『アンチ・オイディプス』と『意味の論理学』の違いを明らかにすることは、ガタリの哲学がどのようなものであるかを読み解くヒントにもなるだろう。

2021 年秋季研究大会　一般研究発表要旨

ミシェル・ド・セルトーと歴史叙述の詩学

福井　有人

今やカルチュラル・スタディーズにおける古典的な作品の一つとして挙げられることの多いミシェル・ド・セルトーの『日常的なものの発明』（*L'invention du quotidien, 1. Art de faire*, 1980）は、その名の通り、優れた日常性分析の書としてみなされている。そのなかでセルトーは、ありふれた人々、何気ない行為をとり上げながら、日常的なもの（街を歩くこと、本を読むこと、等々）のなかには創発性が秘められている、と主張している。だが注意しなければならないのは、『日常的なものの発明』を書いたのは、終生イエズス会修道士であり、イエズス会草創期における宣教師の文献校訂を手掛け、近世キリスト教の霊性史を専門とした人物であったということである。もう少し言葉を加えておくならば、この「霊性史」のなかで主要なアクターとなるのは、一六-一七世紀にかけてのスペイン・フランスにおいて、天使に心臓を撃ち抜かれる幻視、悪魔による憑依、神に抱かれることを叙述した神秘家たちだ。つまりセルトーのなかには、一見相入れないように見える、日常的なもの（l'ordinaire）、超常的なもの（l'extraordinaire）双方へ向かう関心が存在する。しかしながら、実のところ、この二つの方向性を加味したうえでセルトーのテクストを読み解く研究は、未だ存在してはいない。

では、このような従来の研究状況を踏まえたうえで、それらが陥っている閉塞を破るには、どのような方策が考えられるだろうか。まず、テクストの読解を規定している既成のパラダイムを問いに付さなければならない。本発表の場合、『日常的なものの発明』は日常行為や異文化についての書である、というのがそれにあたる。次に、テクストを読むための、別のパラダイムを指摘する必要がある。本発表の目的は、従来とは異なる読解の枠組みを明らかにすることで、『日常的なものの発明』の有しているポテンシャルを具体的に論じることにある。

本発表の構成は以下の通りである。はじめに、上述した解釈上の問題を整理したうえで、歴史叙述の営みについてのセルトーの論を簡潔に提示する（第一節）。次に、この歴史叙述の問題が、『日常的なものの発明』においては「他者学〔hétérologie〕」の抱える問題として具体的に展開されていることを明示する（第二節）。そこで問われるのは、次のような事態である。すなわち、分析する主体／分析される対象、現在／過去、エクリチュール／声といった弁別的なスケールによって成り立つ「他者学」の企図、つまり他者を理解するということが、なんらかのアクシデントによってその遂行のプロセスの只中で破綻に追い込まれるさまを、学の主体自身が記述する、ということである（第三節）。以上を明確化する作業を通じて、『日常的なものの発明』を理論的にも（何について述べているのか）、実践的にも（それを通して何を実現しているのか）理解するための解釈を提示する。

La chute des réseaux, la voie douloureuse de la « production de faits », la fin du monde commun : Bruno Latour en quête de la collapsologie optimiste

Evgeny Blinov

Dans l'un de ses articles récents paru en pleine pandémie et intitulé « Imaginer les gestes-barrières contre le retour à la production d'avant-crise », Bruno Latour se montre optimiste à propos de la sortie de la chute massive de production, liée aux mesures sanitaires sans précédent. Il insiste sur la nécessité de revoir les politiques écologiques des grandes économies mondiales afin de ralentir la crise climatique à venir : celle qui sera selon lui beaucoup plus grave et meurtrière. Mon exposé présentera une perspective critique vis-à-vis de la représentation latourienne de la crise du COVID-19 fondée sur trois éléments essentiels : (1) sa description de la chute des réseaux établis survenue lors de la pandémie qui est d'après Latour la meilleure façon de se rendre compte de l'efficacité de sa méthode des acteurs-réseaux, (2) sa notion de « production des faits » considérés comme scientifiquement confirmés par l'exemple de la polémique autour du traitement du COVID-19 en France avec le soi-disant « cas Raoult », (3) sa réflexion autour de la possibilité d'un « monde commun », pensée comme alternative au dualisme moderniste entre la Nature et la Société dans sa version néolibérale et progressiste aussi bien que « réactionnaire » et fondamentaliste. L'étude de ces trois aspects me permettra de démontrer à la fois les avantages et les limites de l'analyse latourienne des transformations globales dans leur portée politique, épistémologique et ontologique.

私たちはファノンと南アフリカから何を学べるか
――ファノンの解放思想、スティーブン・ビコ、ネルソン・マンデラ――

河野　哲也

2020年にアメリカを中心として生じた「Black Lives Matter」運動は、人種差別が、各国における法的規制にも関わらず、構造的暴力として、いまだ根強く残存していることを知らしめた。現代の人種差別は、西洋による植民地支配から生まれた。人種差別という形で発揮される構造的暴力の配置図を明らかにし、これを改変し、そこから生じている人々の分断と亀裂を修復することは、現代哲学最大の、そして非常にアクチュアルな問題の一つである。

ここで私たちが注目すべきは、植民地主義を克服しようとしてきた南アフリカにおける思想的かつ政治的な努力であり、その成功と課題である。マハトマ・ガンディーが、若き頃、非暴力的抵抗の思想を形成したのが南アフリカにおいてであり、これがキング牧師に受け継がれる。その一方で、フランツ・ファノンの「暴力」論に基づく植民地解放の思想が強く影響を及ぼしたのも、南アにおいてである。1994年に南アの人種隔離政策は撤廃されるが、そこに至る反植民地運動は、この一見するとこの両極に位置するファノンとガンディーの思想の振幅の中で形成発展してきた。

法的規制にも関わらず人種差別が温存し続けているということは、人種主義の問題にアプローチするには、倫理的規範論だけでなく、歴史的・地域的な文脈に敏感な思想史的アプローチが必要であることを意味する。

そこで本発表では、アルジェリア独立運動に指導的役割を果たしたフランツ・ファノンの解放の思想が、バントゥ・スティーブン・ビコ（Bantu Stephen Biko, 1946-1977）とネルソン・マンデラに代表される南アフリカの反アパルトヘイト・反人種主義運動に及ぼした影響について思想史的に取り上げることにする。とりわけ、ビコは、ファノンの著作から直接の影響を受けて「黒人意識」運動を主導した。彼は、ファノンの解放論をさらに展開し、「黒人」を「自らの存在の正当化を必要とするもの」として定義し、そこにバントゥ語話者のみならず、インド人とあらゆるカラードを含めた。そして当時、反人種主義運動が「黒人」によってではなく、白人リベラルによって、搾取的に先導されていることを強く批判した。その後ビコは、黒人活動を次々に組織するようになり、逮捕され殺害された。おそらくマンデラは、ビコの失敗から何かを学んだのである。

日本人も「黒人」であるかもしれず、しかし「黒い皮膚をして白い仮面を被った」名誉白人であるかもしれない。アメリカのラストベルトに暮らし、人種主義的な思想を持った白人たちも、実は「黒人」であるかもしれない。彼らは白人リベラルを嫌う。ファノンとビコとマンデラの思想を継承する中に、私たちは人種主義と植民地主義の問題を解決できる鍵を見いだせるかもしれない。

ドゥルーズとガタリ『哲学とは何か』第一部「哲学」における ドゥルーズ「1980年ライプニッツ講義」

佐原　浩一郎

ドゥルーズは、『千のプラトー』が出版された1980年に「ライプニッツ講義」をおこなっている。このことは、『千のプラトー』に「ライプニッツ」という語が一度たりとも記されていなかったということを考慮すると、いささか唐突であるように思われる。しかし、自身の哲学をあらゆる学問分野へ拡散させたガタリとの共同作業の後で、改めて自身の哲学を自らに確認させるにあたって、その出発点にライプニッツを置くことは、彼の後期の仕事を思い浮かべるなら、決して避けて通ることのできないものであったのではないだろうか。当然、この講義のなかに、ドゥルーズによる唯一のライプニッツ論である『襞』（1988）への無媒介的な影響が確認される。そして、それだけでなく、彼の後期哲学全般、特に『哲学とは何か』（1991）においてライプニッツの影響が色濃く見られるということに、わたしたちは注目せざるをえない。『哲学とは何か』が、ドゥルーズの後期哲学の、削減なき一つの要約として構成されたものであるとするなら、ドゥルーズによるライプニッツについての理解は、彼の後期哲学のシステムのいたるところで作動しているもろもろの篩のようなものではないだろうか。

本発表は、ドゥルーズの主張とライプニッツの主張の差異を、ドゥルーズ自身が講義のなかでどのように述べていたかを参照することによって、『哲学とは何か』第一部「哲学」の各章において、いかにしてドゥルーズが自身の哲学のためにライプニッツを役立てようとしていたかを明らかにする試みである。『哲学とは何か』第一部「哲学」は四つの章で構成されており、第一章では、概念の創造が問題とされている。第一回講義の冒頭では、「ライプニッツの哲学的諸活動は、概念の創造の様態にしか関係しない」と述べられており、それがこの章と深く関わっているということは明らかである。本発表では、ライプニッツによる十分な理由の原理と実在の分析の観点からこの章を再検討する。内在平面が主題とされている第二章では、「哲学は、概念の創造であると同時に、平面の創建である」と述べられているが、本発表では、この内在平面を、ライプニッツが非常に独創的なものとして示した無限の分析との関連で捉えることによって、いかにしてそれが論証的に示されうるかを論じる。さらに、第三章の概念的人物をライプニッツのモナド論との関連で捉え、第四章の哲学地理を、ライプニッツ哲学の最も奥深くにある非共可能性に関する理論とともに考えることによって、おのおのにおけるライプニッツの寄与分を確認する。

奇形学の観点からみたダゴニェ哲学
――ルネ=ジュスト・アユイへの評価に着目して――

上野　隆弘

フランソワ・ダゴニェ（1924 -2015）は、二十世紀の後半に活躍したエピステモローグである。その関心は、医学、薬学といった諸科学、工業をはじめとした技術、さらには現代芸術など多岐にわたる。現代の百科全書派とでも呼ぶべき特徴を有しているが、それゆえにその哲学を一貫して読み解くことは容易ではない。本発表では、バシュラールやカンギレムといったダゴニェの師にあたる哲学者の系譜にその哲学を位置付けることを試みる。その際、キーワードとなるのが「奇形」である。

一般的に、彼らが属するエピステモロジーは、フランスの合理主義的な哲学の系譜にあるとみなされている。その哲学は決して一枚岩ではないとはいえ、知、合理性、概念といったものに関心を寄せ、科学史を通じてその実態を解明するものとして理解されてきた。しかし、バシュラールやカンギレムの仕事を精査するならばこうした理解は十分なものではないことがわかる。たとえば、バシュラールは科学的思考の規範から外れる誤謬に目を向け、理性によって樹立される真理と同程度、あるいはそれ以上にこれを評価した。カンギレムは、生命の規範を探究する中で正常と病理の関係を問い直し、正常という規範が病理的な状態によって照らし出されることではじめて画定されることを主張した。彼らの関心は認識論的であれ、生命論的であれ、規範から逸脱するものをどのように理解するのかという点に向けられており、その探究は「知の奇形学」という呼称によってまとめることができる。そうであるならば、ダゴニェの哲学もこうした奇形学の観点から理解することが可能なのではないだろうか。

本発表では、こうした仮説のもと以下の手順でダゴニェの哲学を明らかにする。はじめに、奇形あるいは、怪物という主題がダゴニェのみならず他のエピステモローグにとっても共通の関心であることをジャン＝クロード・ボーヌによって編纂された『怪物の生と死』に依拠しつつ概観する。次に、ダゴニェが、奇形学の祖であるジョフロワ・サンティレールに対して、どのような理解をしているのか諸著作を参照しつつ論じる。ダゴニェの科学史研究の特徴は、奇形学をはじめとした当時の諸科学に対して鉱物学者ルネ＝ジュスト・アユイが与えた影響を評価するところにある。それは、博物学の時代における三界（動物界、植物界、鉱物界）の中でも鉱物界を重視することを意味する。こうしたダゴニェの狙いは、哲学において無視されてきた大地の科学、すなわち鉱物学、あるいは地質学、地理学等を哲学的思考と接合させるところにある。それは伝統的な哲学的思考の規範に対する挑戦である。本発表では、『具象空間の認識論』を主に参照することでこのことを示したい。

中期フーコーにおけるカンギレムの影響について

池田　信虎

ミシェル・フーコー（1926-1984）とジョルジュ・カンギレム（1904-1995）の思想的な関係については、両者の伝記的な近さや互いの著作における幾度かの言及にも関わらず、特にフーコーが権力の問題に取り組んでいた1970年代、中期フーコーと呼ばれている時期について、未だ十分な解明がなされたとは言えない。

先行研究を見ると、その多くは病い（pathologique）や異常（anormal）といった主題的な関係にのみ注意を払い、『臨床医学の誕生』や『狂気の歴史』といった1960年代の著作だけを扱っている。あるいは、中期フーコーに関するいくつかの研究は、カンギレムを念頭に置きつつフーコーの諸概念、特に規範（norme）という概念についての分析を行なっているが、同概念がカンギレムからフーコーにただ直線的に受け継がれたとされ、フーコー独自の解釈や両者の相違点については積極的に論じられておらず、あるいは、フーコー権力論の解明が重視されるあまり、カンギレムへの参照、たとえば、カンギレムにおけるノルムが何を含意しているのかといった確認が些か不足しているように思われる。

したがって、本発表では規範という概念に着目し、両者間で同概念がどのような解釈の変更を経た上で受け継がれ、フーコーにカンギレムがどのような影響を与えたのかについて、先行研究では積極的に扱われてこなかった1970年代の議論を中心に分析を行う。第一節では1970年代においてフーコーがカンギレムへ向けた直接的な言及をもとに、『正常と病理』におけるカンギレムの諸概念規定を確認する。第二節では、カンギレムの概念がフーコーによって独自の発展を遂げる『監獄の誕生』での議論を追う。第三節では、明らかになったカンギレムとの差異について、その意義と理由を探るために、改めて両者の思想を比較分析する。また、本発表はフーコーによって規範を成立させるための手段、ないし過程として定義された規律（discipline）が持つ射程を拡張することを同時に目的とする。既存のフーコー研究において、規律は人々を正常化する機能を持つ制度や技術として、主に権力論の内部でのみ議論されている。こうした解釈は1969 年を境とするフーコーの思想変遷を根拠とした、認識論から権力論へ、という主題移行を暗に前提としている。しかし、本発表では認識か権力かといった分割を安易に用いることはない。カンギレムの議論を雛形とする規範と規律の関係を分析することで、フーコーが規律に関する議論において、認識と権力の問題を同時に思考していることが明らかとなるだろう。

何処から形而上学を批判するのか ——ナンシーとハイデガー、時間性の問題を巡って——

小田　麟太郎

『複数にして単数の存在』（1996）において、「諸根源の複数にして特異なものから、つまりは共同存在から出発して、基礎存在論を作り直さねばならない（そしてこれは、実存論的分析論と同様、存在の歴史にも、*Ereignis*〔性起〕の思索にも当てはまる）」（ESP: 45）と述べられているように、ハイデガーの思索に対するナンシーの「作り直し」の意図は、その全道程にまで亘るものであると言える。『自由の経験』（1988）において、ナンシーは自身の時間論を展開するに際して、形而上学批判として展開された中期以降のハイデガーの性起を巡る思索を念頭に置きつつも、ハイデガーが「*Ereignis*の説明も探求も中途に残したままであった」（EL: 146）と指摘している。しかし、ハイデガーがいかなる点で「中途である」のか、この点こそナンシーが明確に指摘していないものなのである。そのため本発表では、時間の問題と形而上学の批判という観点から、中期以降のハイデガーの性起を巡る思索に対するナンシーの批判点を検討する。

我々は先ず、『自由の経験』におけるナンシーの時間論をその自由論との一貫性において解釈することで、ナンシーによる時間の不意打ち的性格の指摘が「物の力としての自由」という自身の自由論的主張に基づいているということを明らかにする。次に、『脱自然化としての創造——形而上学的テクノロジー』（2002）におけるナンシーの形而上学批判を検討することで、ナンシーの主張する形而上学の「脱閉域化déclosion」の原理が、先に明らかにした時間の不意打ち的性格に基づいているということを明らかにする。我々はまた、中期以降のハイデガーの思索を、「存在の歴史」から性起を理解する試み、「与え」から性起を理解する試みの二つの時期に区分して検討する。我々は、「存在の歴史」から性起を理解する試みにおいては歴史における始元と終末が思弁的な形で前提とされており、ここでハイデガーがナンシーの指摘する西洋思想の「強迫観念」に囚われているということを明らかにする。次に我々は、ハイデガーが「与え」から性起を理解する試みにおいて、「時間の時間性はそれ自体、まったく時間的ではない」（EL: 144）という洞察に至っているということを明らかにし、ここでハイデガーがナンシーと同様の時間論的主張を行っているということを明らかにする。これらの考察を踏まえて我々は、ハイデガーの性起を巡る思索に対するナンシーの批判点を、ハイデガーが「物の力としての自由」という絶対的な主張には至らなかったという点に求める。最終的に我々は、ナンシーが物に対する根拠律の絶対的な無効を「物の力としての自由」という形で主張しており、こうした主張が彼の存在論の実在論的な側面を特異に表すものなのだということを指摘したい。

EL : Nancy, Jean-Luc, *L'expérience de la liberté*, Paris : Galilée, 1988.
ESP : Nancy, Jean-Luc, *Être singulier pluriel*, Paris : Galilée, 2013.

デリダにおける定言命法の相続
—— « Il faut » の作用を巡って——

中間　統彦

本発表の目的は、ジャック・デリダによるカント的定言命法の相続ないし脱構築を「ねばならない（Il faut）」の観点から検討することである。デリダはそのキャリアの初期から、ハイデガーを通じてカント的な時間概念についての詳細な検討を行ってきた。その内容については、テクストの発表から現在に至るまで多くの研究が為されている。その一方で、80年代以後のテクスト群における、カントの倫理思惟ないし定言命法についてのデリダ的な脱構築の試みは十分に検討されてきたとは言いがたいのではないだろうか。

そこで本発表では、80年代以後のデリダのテクストに焦点を絞り、カント的な定言命法の相続について、カフカ論でありながらも、カントに対して決定的な問いを付す「法の前で」、翻訳の可能性と不可能性を巡る「バベルの塔」などのテクストの読解を行うこととする。これらの検討は、出来事や不可能性を巡るデリダ的布置が、いかに定言命法を相続するものなのかを示す試みである。

デリダの中心的と呼べる思惟のひとつに「不可能性」ないし「不−可能性（im-possibilité）」がある。周知のとおり、不可能性を巡る思惟は様々な主題と共に論じられてきた。初期のデリダにおいて、フッサールやハイデガー、そして、ルソーの脱構築的な読解のうちに、その要素を見出すことができだろう。そこでは「決定不可能なもの」や「エクリチュール」を巡る思惟が展開されている。また、90年代以後のデリダは、不可能なものとして、贈与、歓待、赦しなどの様々な主題を取り扱いながら、「不可能なものとしてのみ可能」な事態を思惟する。

本発表において、まず我々が検討するのは、「法の前に」における「掟」ないし「掟の掟」である。カフカ論において問題になっているのは、掟＝法と物語の同時出頭と言える事態の分析であるが、そこで我々が焦点を当てるのは、掟が開かれていながらも、触れ得ないものであるということ、つまり、掟への接近不可能性である。この点に関して、デリダはカントの道徳思惟との関係を読み込む。すなわち、カントの純粋道徳の課す法は、それ自体としては決して把握できないものであるということだ。カントの道徳思惟は、歴史的なもの、つまり、経験的なものを排除するが、それにも関わらず、道徳への尊敬は「理性の事実」として我々を惹きつける。この点に、我々は法の超越論的な命令としての « il faut » の作用を認め、テクストを読解する。

次いで、「バベルの塔」において、我々が問題とするのは、「バベル的」とデリダが呼ぶものの命法性である。ベンヤミンの「翻訳者の使命」を巡るデリダの問いは、翻訳者に常につきまとう「負債」としてのエコノミー概念に留まることなく「純粋言語の真理」の問いへと至る。そこでは「バベル」という語が、法と接続される。我々はこの過程を読解することによって、カフカ論と同様の « il faut » の作用を発見するだろう。

年齢と時代
――デリダの哲学教育論における「諸力の闘争」について――

松田　智裕

ジャック・デリダの哲学教育論において、「年齢（âge）」の問いが重要なテーマであったことは、よく知られている。1975年にデリダは同僚の研究者や高校の教師とともに「哲学教育研究グループ（GREPH）」を設立したが、そこではリセの最終学年から始まるフランスの哲学教育制度と「哲学を学ぶ年齢」が大きな争点となっていた。これら一連の議論を経て彼は、哲学の授業をリセ第2学年から始めるべきだという「哲学教育の拡大」を主張し、J. ブーブレスと共同で作成した「哲学と科学認識論に関する委員会による報告書」（1990年）ではこの理念に基づき、「入門」・「教育」・「深化」と漸進的に哲学を学ぶ教育カリキュラムの具体案が示されるにいたる。

ところで、デリダは「年齢」を「時代（âge）」の問題に結びつけている。もっとも、これは « âge » というフランス語の多義性に依拠した言葉遊びではなく、「哲学を学ぶ年齢」をめぐるデリダ自身の方法論に深く関わっている。彼によれば、哲学教育はその時代その時代の行政機関や教育制度といった複数の「力（forces）」の働きかけを受けている。彼にとって「時代」が問題になるのも哲学教育を組織してきた政治的な思惑と利害関係からなる「諸力の闘争」の歴史を分析するためであり（cf. Derrida 1990, 127, 150）、それによって「哲学的と呼ばれる教育の変形」（Derrida 1990, 175）を図るためである。「哲学を学ぶ年齢」をめぐる一連の主張も、哲学教育と政治・制度の関係をめぐる歴史的考察の帰結であり、1977年の論考「ヘーゲルの時代」はこうした視点から「年齢」と「時代」を問うた試みの典型である。

それでは、具体的にデリダは哲学教育をめぐる政治的な「諸力の闘争」をどう見ており、そこからいかに「哲学教育の拡大」を主張するにいたったのか。本発表では、「ヘーゲルの時代」を中心に、この問題を検討することにしたい。考察の手順は次のとおりである。（1）まず前提として、哲学教育をめぐる当時のフランスの議論の状況を踏まえながら、デリダにおける「年齢」の問いの位置を概観する。（2）そのうえで次に、論考「ヘーゲルの時代」に目を向け、1822年にヘーゲルがアルテンシュタインに宛てた書簡を読解しながら、デリダが哲学教育をめぐる政治的・制度的な「力」の問題にどのように取り組み、いかにして「年齢」を主題化したのかを考察する。（3）以上を踏まえて、「哲学を学ぶ年齢」と「時代」をめぐるデリダの議論の射程を整理するとともに、そこから得られる見通しを明示することにしたい。

参考文献：

Derrida, J., *Du droit à la philosophie*, Paris : Galilée, 1990.

公　募　論　文

「確実性としての真理」
――ハイデガーのデカルト解釈をめぐって――

有賀　雄大[1)]

問題設定

デカルトは、ハイデガーが生涯を通じて対決し続けてきた敵と言える。その批判は一貫して、彼の師フッサールもまた共有していた一つの悪しき傾向に向けられた。すなわち、「意識されて在るもの」に学知の基礎たる絶対的な地位を与え、その根拠を疑わないこと。『存在と時間』における、ego sumの存在意味の曖昧さの指摘も、この一環であったといえる。この傾向はやがて「主観性の形而上学」として把握され、古代から始まる形而上学の一つの完成態とみなされる。

晩年のハイデガーの述懐によれば、この展開の根底で働くのは、真理が「確実性Gewißheit」として解釈される出来事であるという。「主観客観分裂を押し進める力」は、「絶対的確実性の探求」であり、しかもこの探求はデカルトが「真理を確実性と解釈することから」始まる（15, 292）[2)]。また直後の箇所で、それはルター的な「救済の確実性Heilsgewißheit」と、ガリレオ的な「数学的確実性」のデカルトにおける合流だとも述べられる（15, 292f.）。

「真理が確実性と解釈」されるとは、いかなる事態か。また、確実性とはそもそもどのような意味か。この点を明らかにすることが本稿の目的である。

我々の狙いは、ハイデガーの否定的診断を除去することにはない。むしろ「真理」「存在」といった根本的な概念の成立を、現存在の気遣いおよびそれが置かれた歴史的条件から解明しようとするハイデガーの試みを肯定的に受け止め、デカルト解釈の仮説として役立てることにこそ眼目がある。

主観-客観図式の根底に「確実性としての真理」が存することは、既にBeaufretらによって指摘されてきたが[3)]、その正確な内容は未だ十分に明確化されていない。そこで本稿は、ハイデガー自身のテクストを収集してこれを再構成することを目指す。ハイデガーによるデカルト言及を徹底的に収集したPerrin [2013]を参考にする限り、特に重要な時期は二つある。一つは、ハイデガーが後にも先にもない綿密さでデカルトを注釈した1923/24年の講義録『現象学的研究入門』（以下『入門』）の時期であり、もう一つは1930年代後半から40年代初頭である。我々は以下で、散逸的な記述を再構成し、「確実性としての真理」の意味を確定することを目指す。

1.『入門』講義におけるデカルト解釈

本書[4]でハイデガーは、明証的で確実な認識の場たる意識を諸学の基礎に据えようとするフッサール現象学の基本的発想が、デカルトに起源をもつとみなし、その起源を解明し批判するためにデカルトの真理概念に着目する。そして最終的に、デカルトにおいて真理は「第一に確実性として把握された真理 Wahrheit primär gefaßt als *Gewißheit*」（17, 225）だと診断する。これは「覆いを取られてある Aufgedecktsein というあり方をする存在者」を意味していた本来の「真なるもの」の概念からの「遠ざかりの道」であり（17, 125）、この道を遡ることでハイデガーは、存在の問いの可能性と、本来の「現象学」のあり方を回復しようとする。

1. 1. 確実性の理念と真理

まずは「確実性としての真理」解釈の大枠を提示しよう。ハイデガーは、デカルト哲学全体が、初期著作『精神指導の諸規則』における「学知 scientia」の理念によって強く規定されているとみなす。それは「確実 certus かつ明証的な認識」こそが「学知」の名に値する（AT X, 362）という理念である。たしかに『精神指導の諸規則』のデカルトがこの理念に従って、常に確実な認識を供給しうる「方法」を定め（AT X, 371f.）、また「数論と幾何学の論証に匹敵する確実性」を持つものだけを研究の「対象」と定めた（AT X, 366）ことは事実である。ここには認識のあり方である「確実性 certitudo」が、第一の要請として予めあり、それに沿うように方法と対象とが確定されるという順序がある。こうした、認識される事物よりもむしろ、認識のあり方を重視する態度をハイデガーは「認識された認識への気遣い die Sorge um die erkennte Erkenntnis」[5]と呼ぶ。デカルトは、まずもって認識が予め認められた特定の様式で遂行されているか否か、すなわち「真理がいかに出会われるべきか、また出会われねばならないか」を気遣う者であった（17, 202）。「真理が同意を受ける」のはこの様式に適合する限りにおいてである（*ibid.*）。数学に固有の確実性が、真理一般を規定する理念として拡大された、とハイデガーは理解するのである。

1. 2.「真理」把握に関するスコラ哲学との連続性

とはいえ、以上の概観から言えるのは〈真であるとして同意を与えられるもの〉と〈確実であるもの〉との外延が等しくなったということのみである。従って、真理概念がその意味すなわち内包に関していかなる変容を被ったのかは明らかではない。しかるにハイデガーが目指していたのはデカルトの真理概念の「意味 Sinn」を明らかにすることに他ならなかった。これに関して重要なのは、ハイデガーがスコラ哲学の真理概念とデカルトの真理概念との関係を重視しているという点である。彼はデカルトにおいて「真であること esse verum」が「創造されてあること esse creatum」の一面であると認定するのだが、その内実はスコラ哲学における真理の「意味」の解明を前提としてはじめて理解される、とも強調する（17, 162）。

従って我々は a）スコラの真理概念にハイデガーが与えた解釈、および b）それとデカルトの真理概念との関係を明らかにせねばならない。

a）ハイデガーはスコラの真理概念を専らトマスに代表させる。周知の通り、トマスは真理を知

性と事物との「合致adaequatio」と定義する。と同時に、合致するこれら二項のうち、本来、知性のうちにこそ真verumは存するとも主張する。ハイデガーの解釈によれば、真が知性に存するとは、「知性は在るものを把握している限りにおいて、それ自身が真なのである」（17, 187）ということに他ならない。では、知性が真である、とはいかなる事態なのか。彼はトマスの真理概念を次のように再構成する。1/合致することは知性の本性に他ならない。知性の「この本性は同形性conformitasに存する」（17, 179）。2/真は知性の「善bonum」である。ここで「善」の概念は目的因を前提として理解されている。すなわち知性の善とは、知性の運動の先にあり、かつ運動を導いているところの終極である。知性が事物と合致状態に入り「真なる」知性となることは、こうした運動の完遂に他ならない[6]。3/こうした運動の設定者は、言うまでもなく創造主である。知性が「特種な善へと向けられている」という方向づけは、「同時にまた神によって原因されたのでもある」（17, 187）。

こうして、知性が真であることは、被造物としてのそれが本性的運動を完遂することで完成することだと言える。こうした理解に立ってハイデガーが強調するのは、この真理概念が、知性という存在者の存在の仕方を指すものに他ならないという点である。知性が真であるということは、知性が認識される「事物へと向けられてある*Entgegengerichtetsein*」（17, 179）ことに他ならない。この存在の仕方は、本性上定められた善へ向かう運動という、被造物一般にかんする規定の一事例に他ならない。その意味でハイデガーは、知性の働きは「被造物の統一的領域」における「客観的存在関係」として理解され、「真であること」は「ある存在の他へのある運動という、中立的な存在意味へと変容される」（17, 187）と述べるのである。

1. 3. デカルトによる継承と改変

b）このような善へと向けられた被造物としての人間理解を「存在論的基礎付け」として保存した上で、それに「特有の改造」を加えて成立するのがデカルトの真理概念だとハイデガーは見る（17, 226）。では具体的に言って、デカルトは何を継承し、それをどのように改変したのか。

1/「第四省察」を参照すれば、デカルトが真理を、人間という被造物の本性の完成と考えているように見える。最完全な神と無との間におかれた「中間者medium」（AT VII, 54, l. 17）である人間にとって、明晰判明の規則に常に従うことで過誤を避ける習慣を確立することが「人間の最大で主要な完全性maxima et praecipua hominis perfectio」（AT VII, 62, l. 8）だとされている。ここには、被造物としての人間の完成、というトマス流の真理観が見出せる。これが、デカルトの継承した真理の意味であるとハイデガーはみなす（17, §34）。

2/この伝統に対する改変のありようは、次の記述が明らかにしている。

> 規則取得が示すのは、認識の気遣いが前もって真なるものを確実なるもの certum の意味で把握するということである。第一に確実性 Gewißheit として把握された真理：意志の傾向はこの善へと照準を合わされていることへと向けられている。善なるものはもはや真なるものとなるのではなく、確実なるものとしての真なるものとなる。そうして気遣いは自分自身で人間の特

殊な完全性を、判断としての意志が確実なるものへの傾向性と解釈されるような意味で、解釈する。（17, 224f. 強調はハイデガーによる）

ここからまず読み取れるのは、人間の完全性が、「確実なるものへの傾向性」として解釈されたという診断である。ここに、上記の伝統的「存在論的基礎づけ」が生きていることは容易に見て取れよう。この伝統に「確実なるもの」という要素を付加した点にデカルトの介入が認められている。その仕方をよく示しているのが、「この善へと zu *diesem* bonum」という強調である。伝統的枠組みを全体として引き継ぎつつデカルトは、その一要素である「善」の概念にとりわけ変更を加えることで彼なりの改造を施した。より具体的に言えば、トマスの図式を借りつつ、知性が向かってゆく善とは具体的に何のことであるかを、独自の仕方で確定したのである。それは、確実な認識をもたらすような明晰判明の規則に従うこと（「規則取得」）に他ならない。

こうした改造は、被造存在としての伝統的人間理解を丸ごと引き継ぎつつそれに独自のアレンジを加える「人間の存在についてのある解釈」（17, 226）である。Dasturの言葉を借りれば、「存在論的な決定 décision « ontologique »」[7]をデカルトはここで下しているのである。

1. 4. 残された問題

ただしこの時期のハイデガーは、彼がデカルトに帰する「確実性」の内実については曖昧さを残していたように思われる。なるほど、上記の文脈だけ見れば、「確実性 Gewißheit」はとりわけデカルトの certitudo を指し、数学と強く結びついた近代的な知の性格であるかに見える。しかし一方で「確実性」は、きわめてよく似た「保証 Sicherheit」と区別せずに用いられるようにも見え[8]、こちらの「保証」は明らかにデカルト固有のものとは思われない。なぜならハイデガーはデカルトが、「根本的な存在の保証のなさ Seinsunsicherheit のあらゆる可能性をあらかじめ遮断」しており、「被造物としての人間の存在の解釈を併せて受容することを通してあらかじめ自らの気を休めて beruhigen いた」（17, 226）と評しており、あたかも「保証」がデカルト以前の人間理解の内にあらかじめ含まれていたように見えるからである[9]。さらにハイデガーは、トマスの真理概念が他に類を見ない「保証」を有すると記してもいる（17, 187）。その意味にかんする明瞭な説明は見出せないが、少なくともハイデガーは、デカルトの「保証」という性格について語る上記の箇所に続いて、トマスを引用して、真と善へと「決定 determinatio」され「秩序づけ ordinatio」された被造物としての人間規定を強調している（17, 226f.）。

ハイデガー自身の思想を踏まえれば、デカルトとトマスとに見られるこの「保証」が、不安や死の可能性を覆い隠し、実存の真理を遮るような、現存在の頽落した自己解釈であることを見て取ることは容易い[10]。実際ハイデガーは、デカルトにおいて「気遣いはこの自己解釈の中でもはや自身の最も固有な諸可能性を見ない。気遣いが規則を一般［規則］にする限り、自ら自身を取り違えるのである」（17, 224）と記す。しかし仮にその通りだとすれば、今度は、デカルト固有の要素が何であるのかが不明となる。善へと決定された被造物として己を解釈することにこそ問題があるならば、それはデカルトが創始したものではない。それなのに、verum を certum となすことが、デカル

トに特有の「改造」とされているのはなぜか。『入門』講義はこれ以上の手がかりを与えていない。

2. 中期における解釈の発展

次にハイデガーがデカルトの真理概念に集中的に言及するのは、三十年代後半から四十年代初頭にかけてであり、我々は主に[11]、いずれも『ニーチェ II』所収の「ヨーロッパのニヒリズム」（1940）、「存在の歴史としての形而上学」（1941）に依拠する[12]。ここでは「確実性」の概念に関する幾つかの新たな記述があり、キリスト教の伝統とデカルトとの連続性がより強調される。

2. 1. 確実性の形式的定義と、救済の確実性

以下で我々は、まず確実性の形式的な定義を確認し、その後、信仰によって成立する「救済の確実性」を考察することで、確実性概念の具体的な内実を埋めることを目指す。

> 真理はその間、（人間のあるいは神的な）知性の特徴へと変えられて、確実性と呼ばれるその最終的な本質へと至る。この名称が表現するのは、次のことである。真理は、意識に基づいた知、そして表象すること Vor-stellen［= 前に立てること］として、意識することに関わるのだが、それは、次のことが成り立つような仕方で意識に基づく。すなわち、知と呼ばれるに値するのは、自身を知ると同時に、知られるものをかかるものとして知り、かつ、こうした知のうちで自己自身を保証されて versichern いるような知だけなのである。（6-2, 384）

ここから読み取れる要素を抽出しよう。真理の本質をなす確実性は、知性を有する者の意識に基づいた認識のあり方である。そこでは、A）知が自身と知られるものとを共に何らかの仕方で知っており、B）そのような知によって「自己自身」の「保証」が成立している。

この未だ形式的な規定に、ハイデガーはどのような内実を与えたのか。信仰による「救済の確実性 Heilsgewißheit」（6-2, 389）を見ることを通して明らかにしよう。

信仰による確実性の前提となるのは、「至福としての永遠なる存立を請け合う verbürgen 救済の源泉にして場」であるとされる神である（6-2, 385）。この神の特徴について、最低限のことを補っておこう。近代の開始時点までの存在史において、存在は活動性 actualitas として把握され、かつ原因によって産出されたものとして把握されている。この原因によって産出されたあり方が実在 existentia である。そして、実在を産出する原因であり活動であるのが、神である。より具体的に言えば、神は「最高善 summum bonum」あるいは最高の「目的 finis」として、「全ての存立するものに対して存立を与えるもの das Bestandgebende である」（6-2, 379）。

こうした神に対して信仰という仕方で関わることで人間は、彼岸における至福についてある種の確実性を獲得するとされる。「信仰を通して人間は、最高の現実性 Wirklichkeit［＝活動性］の現実性を、それとともにまた、永遠の至福における自身の現実的存立を確信する gewiß sein」（3-2, 388）。さらにここで信仰は、目的因の因果系列の一環と位置付けられている。「最高の原因性は最高善としての純粋現実態であり、それは［……］究極目的 Endzweck として、あらゆる現実的なも

のの現実性を第一の原因Ur-sacheのうちで固定する。それゆえとりわけ、神の似姿に即して創造された現実者、すなわち人間は、最高善の堅持、すなわち信仰（それによって信じられるところの信仰）において、自身の現実性を現実化しなければならない。」（6-2, 387）ここから読み取れるのは、信仰は人間という被造物の善の実現であり、第一原因たる神の目的因によって引き起こされた働きに他ならないということである。

これらの記述からまず明らかなのは、上記の規定B）「自己自身を保証する」ということの内実である。この規定は、人間が、自身の存在に関してある安定した解釈を獲得するということに他ならない。実際、「自己自身を確かめる或る人間形態の知の確実性」（6-2, 386）といった表現からしても、保証される「自己自身」とは信仰を有する人間自身のことであると考えられる。この自己自身の解釈という要素が、『入門』講義に登場した「保証」の議論（1.4）の反復であることは容易に見て取れるだろう。人間が自らを、真と善へと決定された被造物として解釈することを通して「気を休めること」（17, 226）は、信仰という行いを通して実現される、という筋道が、中期のテクストを見ることで明確になった。

次に、こうした自己解釈は如何なる意味で「確実」であると言えるのだろうか。というのも、少なくとも、人間が信仰の内容に関して不可疑な認識を有する、という事態を考えることは難しいからである。実のところハイデガーも、信仰において成り立つ確実性が、「信仰自体の不確実性、すなわち信仰されているものの不確実性Ungewißheitの中においてさえもなお確保されversichern続けるような類の確信Gewißseinなのである」（6-2, 388）と記している。えてして不確かなものへ向かう信仰がそれでも「確信」されるのは何故か。この点については次のように考えることができる。信仰それ自体が、神から発する因果秩序の一環に他ならないならば、人は自らが現実に信仰しているという事態を、上の秩序全体に対する一定の証拠となすことはできるだろう。この証拠は、救済を決定的な仕方で証明こそしないものの、人間がそれに頼って救済を信じ続けるための力を有してはいる。このように解釈すれば、上記のA）知が自身と知られるものとを共に何らかの仕方で知っている、という規定も次のように理解できる。「知が自身を知る」という記述は、人間が自らの知のあり方について知るという事態の表現である。すなわち、信仰において人間は、自らの彼岸における救済（「知られるもの」）を知るのだが、この知が、実際に未来の現実に対応する知であることもまた、ある証拠に基づいて知っている（「知自身を知っている」）。

以上から、確実性とは、認識する者が、自身のあり方に関して自身が有する認識と、認識対象との関係を、何らかの仕方で証拠づけている事態である、と纏められる。

2. 2. 救済の真理

さて、確実性が以上のようなものであるとして、その真理概念との結びつき、およびデカルトの真理概念の形成の経緯はいかなるものだろうか。順に論じよう。

まず出発点として、デカルト以前に真理は、言明の事象との合致という意味での「正しさRichtigkeit」となっている（6-2, 380）。この枠組みの中で「最高の真理が救済の確実性という性格を持つ」（6-2, 389）という関係が成立する。

> ここで真理と言われるものは、全く異なっているのである［……］doctrina christiana［キリスト教の教義］は存在者に関わる知、すなわち存在者とは何であるかについての知を伝達しようとはせず、むしろこの教義の真理は徹頭徹尾、救済の真理 Heilswahrheit である。個々の不死なる魂の救済を確かめること Sicherung が重要なのである。すべての知識 Kenntnis は救済の秩序に関係づけられ、救済を確かめ促進することに奉仕している。［……］これにより、どの唯一の様式で（すなわち方法によって）知るに値するもの das Wissenwerte が規定され、伝達されるべきなのか、もまた確定される（6-2, 116）

中世においては、存在者の存在を問うことはもはや重要ではなく、重要なことはただ、魂の救済を確かめることである。この変化は「知るに値するもの」を定める様式を決定する。すなわち、言明が合致すべき存在者が、救済の保証という関心によって限定を受けるのである。これは対応説的な真理定義に特徴付けを上乗せすることでもある：真理とは、言明と事象との合致であるが、事象とは、救済の保証に関わる事象である。この規定に含まれる「保証」が、前節で取り上げた「救済の確実性」と同じものを指すことは言うまでもない。従って、真理はデカルトに先立ってすでに、救済の確実性によって規定されていたのである。

2. 3. デカルトの「確実性としての真理」

この、救済の確実性によってその本質を強く規定された真理概念こそ、ハイデガーが「確実性としての真理」と呼ぶものである。この真理概念は、先述のとおりデカルト以前に成立したものであり、デカルトはこれを継承したに過ぎない。だからこそハイデガーは「現実的なものの自然的な（人間自身によって実現される）表象もまた auch、確実性としての真理によって支えられ導かれる」（6-2, 389 強調引用者）と記す。「自然な」という形容詞は、理性の「自然の光」（6-2, 388）を念頭に置いた表現である。従ってここでハイデガーは、信仰による「確実性としての真理」とは別の、新たな「確実性としての真理」の登場に言及している。後者の担い手がデカルトだと見做されていることは、直後（6-2, 389）で一般規則が引用されていることから明らかである。

それではデカルトは「確実性としての真理」を彼なりに更新するにあたって何を為したのか。それは、次の二点で伝統を換骨奪胎することだった。

1/新しい自由：伝統的な「確実性としての真理」において信仰は、拘束に自ら身を委ねるという仕方での「自由」とされていた。「信仰の拘束のうちに人間が立ちうるのは、彼が同時に、彼自身として自ら拘束的なものに対して身をかがめ、かつ同時にそのように身をかがめることにおいて、信仰されているものに対して自らを解放し、そのような仕方で自由である、その時に限る」（6-2, 388）。こうした被拘束性を、信仰とは別の仕方で実現するのが、デカルトによる「自由の本質の新たな規定」（6-2, 125）である。その自由は、「人間が自身に法を与え、拘束的なものを選び取り、そのうちへと自身を拘束する」ことであり、それは「第四省察」に示されているとされる（6-2, 126）。念頭に置かれているのは、明晰判明な知得に「意志を引き止める」（AT VII, 62, l. 12–15）というデカルトの態度とみて間違いない。明晰判明の一般規則を自ら定立しそれを遵守することが、

デカルトの創始した自由だと認められているのである。

2/存在者の存在：同時にこの「自己自身についての確かめをもたらす自己立法としての新しい自由へと人間を解放するために形而上学的基礎を築く」こともデカルトの役割であった（6-2, 129）。これはすなわち、存在者の存在を「表象 Vorstellung」という形式に限定することである。これが「基礎」として機能する仕方を我々はここで詳述することはできないが、重要なのは表象に次の二点が認められていることである。１）表象において常に、表象する者自身が「共に表象されている mitvorgestellt」こと（6-2, 136）、２）「表象されたもの」とは人間が「明晰判明に自らの前にもたらすもの」であること（6-2, 389）。こうした特徴を備えた表象は、明晰判明の一般規則を遵守する条件を準備しつつ、自己自身のあり方を確認する証を与える、という仕方で確実性を実現する。表象こそが、「これによって（durch die）［……］人間自身が自分自身で、自身の固有な確かめと保証との主人となることができる」ところのものなのである（6-2, 149f.）。

ハイデガーのデカルト解釈はここからさらに展開し、あらゆる表象の根底に存するものとしての「主体 Subjekt」が、古代のヒュポケイメノンに取って代わる、という筋書きを描く。表象としての存在およびその根底にある主体というデカルト理解の正当性を論じることは本論の範囲を外れるため行わないが、そうした形而上学が「救済の真理」によって成立したことをここでは押さえておきたい。

総括と展望

ここまで我々はハイデガーのデカルト解釈を、二つの時期に渡って再構成してきた。それらを総合し、解釈の最終形を示すならば、次のものとなる。デカルトを特徴付けていたのは、救済の確実性、すなわち、自身が何らかの救済へ向けられた存在であることを確かめたいという気遣いである。中世においてそれは、信仰のうちに自らを拘束する自由を通して、自身が神という目的因が司る「真と善への決定」の秩序のうちにあることを確信することであった。デカルトは信仰の代わりに、明晰判明の一般規則を自ら定立し遵守する「新しい自由」を設定し、その自由を通して、自らが救済へと導かれるはずだという確証を、自身に与えようとした。救済の保証に関わる事柄だけを真理と見なす「救済の真理」の伝統に忠実なデカルトは、明晰判明の規則による自己拘束（「規則取得」）こそ人間における真理の実現と認め、それを安定的な実現に寄与する基盤となすために、表象を存在の意味として指定し、表象において見出されるものだけが真に存在するものだと考えた。

最後に我々は、この卓越した哲学史家による解釈を再構成したことの意義を示すために、この解釈がデカルト研究に与える見通しを可能な範囲で素描する。

救済の確実性への関心がデカルトの哲学全体を貫いていることはおそらく間違いない。「行動において明晰に見、確信 assurance をもってこの生を歩む」（AT VI, 10, l. 10–11）ことへの願いを思索の原動力としていたデカルトは、「第四省察」において、神と自らを交互に見比べながら、自らが被造物総体の中で如何なる役割を与えられた存在であるかを考察しつつ、どう振舞えば「虚偽」と「罪」（AT VII, 61, l. 1）を回避することができるのかを問う。一般規則を固く守ることがその回避手段であったことはハイデガーも指摘している通りである。

しかしながら、デカルトに確実性をもたらすのは自己立法の自由ではない[13]。デカルトにとって何より重要であったのは、明晰判明な観念が「何ものかaliquid」であり（AT VII, 62, l. 16）、随意に変更することのできない「真で不変なる本性」（AT VII, 64, l. 11）を有していることであった。観念が真であるとは、このように「存在する」ことに他ならない。こうした観念のあり方は、「私」の思考を拘束する限界として「私」の外部を告げている。一般規則の遵守は、そうした観念の真理を毀損しないための方途であり、真理の本質を規定するものではない[14]。こうした真なる観念を刻み込まれた存在としての自己の存在を確かめることこそが、デカルトにとっての確実性Gewißheitであったと考えられる。

註

1)（独）日本学術振興会特別研究員 DC2

2) ハイデガーからの引用は括弧内に全集版の巻数と頁数を順に記す。邦訳全集（創文社）を参考にしたが、翻訳は全て引用者による。

3) Beaufret は「確実性としての真理」という論点に多く言及したが、いずれの場合もハイデガーの結論のみを典拠を示さずに反復するような言及の仕方であり、先行研究としては扱いにくいものである（Beaufret [1980], pp. 93–101; Beaufret [1992], pp. 79–86; Frédéric de Towarnicki [1993], pp. 290–296.）また Jan Patočka [1988], pp. 188f. も確実性としての真理について語るが、そこでは、彼はハイデガーへの参照指示を行なっていない。

4)『入門』に関する文献は、Vetter [2000]; Dastur [2007], pp. 88–99; Shockey [2012]; Perrin [2013], pp. 86–126; 黒岡 [2016]; Kim Sang Ong-Van-Cung [2018]。中でも Dastur と Perrin のものとが最も包括的で要を得たまとめである。

5) 認識された認識への気遣いについてのハイデガーの説明は必ずしも明瞭ではない（17, §6, b）。我々は Perrin による次の明快な要約を受け容れる。「認識された認識への気遣いは、認識の認識への気遣いであって、認識の、認識自身による正当化の気遣いである。この気遣いは、その意味で、視界の内に捉えられている諸事物よりもむしろそれらが捉えられる仕方に関わる」（Perrin [2013], p. 104）。Dastur [2007] も同様に「正当化 la légtitimation への気遣い」と表現している（p. 92）。

6)「知性が認識することの終極 terminus cognoscendi であるかぎり、［すなわち］認識運動の完遂［であるかぎり］、真なるもの verum の存在の固有性もまた、この完遂されたあり方 Vollendetsein のうちで見られねばならない」（17, 178）

7) Dastur[2007], p. 99.

8) 現に邦訳全集はいずれの語にも同じ「確実性」という語をあてている。また Perrin [2013] は確実性が安心 Beruhigung と同一であると解釈しているように見える。「確実性 certitude の気遣い、すなわち安心 rassérènement の気遣い（Sorge der Beruhigung）」（p. 110）。

9) この点に唯一着目している先行研究は Kim Sang Ong-Van-Dung[2018]（第 32 段落）である。

10) 死の確実性と実存の真理の連関に関して詳しくは Ciocan [2010] を参照。Ciocan は本来性への転換をもたらす死の切迫した確実性は、対象を理論的に捉える近代的確実性と異質であることを強調し、また

近代的確実性を体現するコギト命題が、現存在が死へと向かう存在であることを隠す偽装であるとも指摘する。また黒岡 [2016] は、デカルト的確実性との対決を通して初めてハイデガーは死の確実性という論点を提起できた、という筋道の解釈を提唱している。

11) 同時期に書かれた作品のうちで他に関連するテクストは、公刊されたものに限るならば、『杣径』（GA 5）に納められた「世界像の時代」（とりわけ補遺 (9)）である。これは 1938 年の講演録である。『ニーチェ II』の議論をよりコンパクトな形で提示するものと位置付けられる。

12) この選定は Perrin [2013] に倣った。この時期のデカルト解釈を「真理」という観点で取り上げたものとしては、この書が唯一の研究文献であると思われる。ここで Perrin はハイデガーの論点に網羅的に触れているものの、確実性の概念と真理の概念とのデカルトにおける順序を明確にする作業は行っていないように思われる。我々はこの点を明らかにした（2.3）。

13) デカルトの真理概念を主題的に論じた研究の中で、最も大規模かつ最新のものは Olivo [2005] である。この著者の次の判断は、ハイデガーへの参照指示こそないが、明らかに、「新しい自由」が真理概念を主導したという彼の解釈を踏襲している。「一般規則が書きとめるデカルト流の真理規定は、知性と意志の差異、およびそれらの不調和を前提する。すなわち意志が知性の明証性にたいして、従属しつつそれを確かめねばならないということ、このことが真理の可能性の条件なのである」（p. 377）。要するに Olivo は、明晰判明の規則を遵守するという態度自体が真理概念の根底にあると考える。だからこそまた、この態度の成立の可能性の条件として、意志が「明証性に従って判断しないことができる」という、選択の恣意性を重視している（*ibid.*）。

14) ハイデガーと Olivo に対する応答に関して詳しくは次を参照。「真であるとはいかなることか――「第四省察」における真理と完全性」,『フランス哲学・思想研究』, 第 24 号 , 2019, pp. 74–85.

文献表

J. Beaufret, « Sur la philosophie chrétienne », in *Etienne Gilson et nous : la philosophie et son histoire*, réunis et publiés par Monique Couratier, Paris, Vrin, 1980, pp. 93–101.

J. Beaufret, *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki,* Paris, P.U.F., 1992.

C. Ciocan, « Mort et vérité : Heidegger et le problème de la certitude », in *Philosophie*, n° 105, 2010, pp. 52–63.

F. Dastur, *Heidegger : la question du logos*, Paris, Vrin, 2007.

黒岡佳柾 ,「「確実性」を巡る対決 – 前期ハイデガーのデカルト批判 –」,『哲学』, n° 67, 2016, pp. 216–230.

G. Olivo, *Descartes et l'essence de la vérité*, Paris, P.U.F., 2005.

Kim Sang Ong-Van-Cung, « Certitude et inquiétude du sujet. Foucault et Heidegger lecteurs de Descartes », in *Methodos savoirs et textes*, n° 18, 2018. (https://doi.org/10.4000/methodos.4983)

J. Patočka, « Cartésianisme et phénoménologie », in *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Dordrecht ; Boston, Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. 180–226.

C. Perrin, *Entendre la métaphysique / Les significations de la pensée de Descartes dans l'œuvre de Heidegger*, Louvain, Éditions Peeters, 2013.

R. M. Shockey, « Heidegger's Descartes and Heidegger's cartesianism », in *European Journal of Philosophy*, vol. 20,

issue 2, 2012, pp. 285–311.

F. de Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger/ Souvenir d'un messager de la Forêt-Noire*, Paris, Gallimard, 1993, pp. 290–296.

H. Vetter, « Heideggers Descartes-Kritik in der ersten Marburger-Vorlesung », in *Bewußtsein und Unbewußtes*, Wien, Turia + Kant, 2000, pp. 179–195.

« La vérité comme certitude » : sur l’interprétation heidegerienne de Descartes

Yuta Ariga

De nombreuses critiques que Heidegger a fait envers Descartes, surtout celle concernant le concept de vérité constitue le point central : il a jugé que ce concept, qui signifiait originellement le dévoilement, a été modifié par Descartes à la *Gewißheit* (certitude). Qu’est-ce que veut dire cette critique ? Comment Heidegger décrit-il le développement historique du processus de cette modification ? Nous abordons, dans cet article, la reconstruction de l’interprétation heidegerienne, selon deux phases principales du développement de sa pensée : 1923–1924 et 1937–1941. Les analyses des textes montreront que la « certitude » que Heidegger envisageait, était l’état où un homme peut s’assurer de lui-même, en faisant appel à n’importe quelle preuve. D’après Heidegger, le concept de certitude était déjà lié étroitement avec celui de vérité dans la pensée médiévale, et Descartes, successeur, y a inséré les nouvelles interprétations du salut et de l’être de l’étant.

ガストン・バシュラールの力動的想像力
――大地と空のあいだの垂直性――

上野　隆弘

はじめに

ガストン・バシュラールは、詩の分析を通じて想像力の問題を論じた哲学者である。従来、その想像力論は「物質的想像力（l'imagination matérielle）」という概念を中心に理解されてきた。だが近年、バシュラールを古典として位置付ける研究が進むことで、これまでとは異なる観点からその哲学を読み直そうという機運が高まっている。本稿では、こうした研究動向を踏まえることで「力動的想像力（l'imagination dynamique）」という概念に注目する。力動的想像力は、物質的想像力と対立するものではなく、むしろそれを補完するものとして提示されている。重要な概念であるが、物質的想像力の陰に隠れて長らく注目されてこなかった。本稿の考えでは、この想像力を中心に見ることで、バシュラール詩学における解釈上の問題に答えることができる。さらには、バシュラールを哲学史に位置付け直すうえで重要な論点を得ることができる。力動的想像力は、バシュラール哲学に新たな光を当てる概念なのである。

議論は以下のように進む。はじめに、物質的想像力について簡単にまとめ、この想像力に関する研究状況について概観する。次に、物質的想像力の議論のうちに力動的想像力という着想が内在していることを示し、その特徴を明らかにする。ここでは、この想像力が大地と空の間の垂直軸を往還するような運動として理解されていることを確認する。続いて、この想像力を重視する利点を挙げる。具体的には、金森修によって指摘されてきたバシュラール詩学における転回の問題を取り上げ、それが力動的想像力の観点から解消しうるものであることを主張する。バシュラールの詩学に統一的見解を与えたのち、フランス哲学におけるバシュラールの位置について再考する。バシュラールのショーペンハウアー受容に注目し、それと力動的想像力の関係を問うことでバシュラールを哲学史のうちに置き直すことを試みる。

第一節　物質的想像力

想像力は、それがインスピレーションを与える詩を通じてのみ具体的に解明される。このように考えるバシュラールは、さまざまな詩を分析することで詩人が実際に働かせている想像力を理解しようとした。その際、この哲学者は質料形相論を換骨奪胎し、「形式的想像力（l'imagination formelle）」と物質的想像力という対概念を用いる。形式的想像力とは、詩的イマージュに形を与え、絵画のように把握するときに働く想像力のことをいう。バシュラールによれば、伝統的な詩学はこの想像力にのみ注目しており十分ではない。バシュラールが重視したのは、物質的想像力である。これは外界に原始的で永遠的なものを見出し、詩的イマージュにその物質性をもたらす想像力のことをいう。優れた詩人は形式的想像力だけを働かせ、頭の中で無手勝流に詩を創作するのではない。

彼らは、物質的想像力によって外の世界が有している物質性を掬い出し、それが喚起するイマージュを詩作へと活かすのである。バシュラールは、物質的想像力が感受する物質性を伝統的な四元素（火、水、空、地）に分類できると考え、『火の精神分析』（1938）、『水と夢』（1942）、『空と夢』（1943）、『大地と意志の夢想』（1948）、『大地と休息の夢想』（1948）といった著作で検討している。「元素の詩学」と呼ばれるこれらの論考において、詩人が提起する多様なイマージュはいずれも四元素と結びついたものとして理解される。

物質的想像力という概念の狙いは、イマージュの由来を外界に認めることで想像力を脳内の自由な活動とみなす通俗的な見解に異議を唱えることにあった。その仕事は、フランスにおける「新批評」の流れに影響を与えるとともに、ジャン＝ピエール・リシャールやジルベール・デュランといった弟子に継承された[1]。日本における研究もこの想像力を中心に展開されてきたといえる。『水と夢』を中心とした及川馥の研究[2]やこの概念を用いて宮沢賢治の作品を分析した金森修の論考[3]が挙げられるだろう。

物質的想像力が、バシュラールの重要概念であることは言うまでもない。とはいえ、その哲学に関する研究が一巡した近年、特に2000年代以降の研究は、上記のものとは異なる方針によって進められている。実際、スリジー・ラ・サールで開催されたコロックの論集など最近発表された論文を通覧すると、物質的想像力を単独で論じたり、作品の分析に適用してみせたりすることはなされていないことが分かる[4]。そこでは、バシュラールを哲学史のうちに位置付けつつ、周辺領域の学者と交差させる研究が主流となっている。研究上のこうした変化は、物質的想像力の陰に隠れたもうひとつの想像力を浮かび上がらせる。それが、力動的想像力である。

第二節　力動的想像力――大地と空

これまで注目されることは少なかったが、バシュラールは想像力に形式、物質という二つに加え、力動的性質を認めている（TV 365）。想像力の力動的側面に対する関心は、すでに『ロートレアモン』（1939）の頃から見られるが、それが力動的想像力という概念によって明確に提示されたのは、『水と夢』の最終章においてである。この想像力は、物質的想像力では把捉できないイマージュの動性を理解するために要請された。バシュラールは、スウィンバーンやゲーテの詩における「荒れる水」という主題を取り上げ、そこにみられる暴力性や即自的闘争を理解するには運動の想像力である力動的想像力が必要であるという（ER 190）。優れた詩人は物質的想像力によって外界の物質を詩に反映するだけではなく、力動的想像力を用いてその運動をも表現するのである。もっとも、この概念に対する考察は『水と夢』では素描に留まっており、本格的な検討は次の著作である『空と夢』に持ち越された。

『空と夢』は、物質的想像力の探究を継続した著作として読むことも可能であるが、その内容の大部分は力動的想像力の分析に当てられている[5]。実際、序論において、大気という元素は物質的側面が希薄な代わりに他の元素にはない運動を顕著に示し、それは物質的想像力よりも力動的想像力の探究に有益であると言われる（AS 14）。力動的想像力は、『水と夢』においてイマージュの動性を把握するものとして漠然とした仕方で理解されていた。『空と夢』では、次のように述べられ

ることでより具体的に規定される。

> 力動的想像力によって大気の現象に共感するとき、一種の軽減、喜悦、軽やかさを自覚する度合いに比例して、イマージュに動性があることを人は感じるであろう。上昇の体験はこのときある一つの内面的現実となるであろう。真の垂直性（*verticalité*）が心的現象のただ中に現れるだろう。（AS 16）

注目すべきは、この想像力がイマージュの上昇に共感するものとして定式化されている点にある。それは、大気の運動に共感し、それと共に垂直の軸に沿って上昇していく。バシュラールは、イマージュに方向性があるというこの主張をスイスの心理学者であるロベール・ドズワィユに依拠して補強する。ドズワィユは、明晰夢の研究を通じて人間には下部から上部へと上昇していこうとする心的傾向があることを発見した。ドズワィユにとって、垂直性は人間の経験の最深部に横たわっている内面性を指し示すものであり、宇宙論的で存在論的な次元に位置付けられるものであった[6]。バシュラールは、『空と夢』の第四章でこの心理学者の仕事を分析し、その発想を引き継ぐことで上昇するイマージュの運動を詩のうちに見出していく[7]。具体的には、シェリーやリルケの詩を通じてこのことが例証されているが、とりわけ、力動的想像力を詩作に活かすだけではなく、思索に活かした人物として評価されるのがニーチェである（AS 163-208）。『ツァラトゥストラはこう言った』や『詩集』に見られるニーチェの記述には大気や高所のイマージュが満ちており、そこには上昇の心象が見て取れる。バシュラールは、力動的想像力を働かせ自らの思想を練り上げた哲学者としてニーチェを理解している[8]。

『空と夢』に続いて出版された地の元素に関する二冊の著作は、「元素の詩学」を完成するものとして読まれてきた。たとえば、『大地と意志の夢想』では地という元素に固有の「抵抗」が詩に見られる捏粉や鍛冶屋の事例を辿ることで示されており、そこには物質的想像力に関する濃密な記述を確認することができる[9]。だが他方で、これらの著作は力動的想像力で示された垂直軸のもう一方の極を取り上げたものとしても読むことができる。バシュラールは『空と夢』において「あらゆる隠喩の中でも、高さ、高揚、深さ、消沈、墜落の隠喩は特に公理的な隠喩である。何ものもこれらの隠喩を説明せず、これらの隠喩があらゆるものを説明する」（AS 17）と述べていた。上昇の運動を扱った『空と夢』だけではあらゆる隠喩に先立つ公理的な隠喩、その垂直性を十分に明らかにしたことにはならない。力動的想像力を明らかにするには上昇に対する下降の運動、すなわち墜落についても調査する必要がある。それには地の元素の研究が不可欠であった。こうした理由から『大地と意志の夢想』の最終章「重力の心理学」では墜落の運動がシェリーの詩を例として記述されている。ここで注意が必要なのは、バシュラールは『空と夢』で上昇の運動を、『大地と意志の夢想』で下降の運動を別個に扱ったわけではないということである。シェリーの詩の分析に続いてバシュラールは次のように述べる。

> われわれはまず手始めに墜落の力動的イマージュを研究した。だが復元（redressement）のイ

> マージュはより価値が高い。想像的なものの秩序においては、紛れもなく肯定的なのは高さのイマージュだからである。（……）より簡単にいえば、人間の心的現象は正常の位置への復元の意志（volonté de redressement）として特徴づけられる。重いものが落ちる。だが、われわれはそれを持ち上げようと欲する（*voulons*）。それが持ち上げられないときは持ち上げようと想像する（*imaginons*）。復元の意志の夢想はもっとも力動的なものの一つである。（TV 333）

バシュラールにとって、力動的想像力が把捉する垂直的な運動とは何よりも上昇の運動のことをいう。大地への墜落の運動は再び上昇していく運動とセットで理解されねばならず、それは、復元の意志として特徴付けられるのである。人間は重力に抗うことができない。それは想像力についても同様であり、イマージュは暗き地底へと向かう傾向がある。バシュラールが地の元素に二冊の著作を当て、四元素の中で最も分量を割いているのもこの理由によるところが大きい。ひとは大地で安らぎ多くの夢をみる。だが、想像力はイマージュの墜落に付き従うだけではなく、同時に重力に逆らって飛翔することを欲する。バシュラールは「山」というテーマを例にそれを示す。山を目の前にしてひとは圧倒される。しかし、ひとはただ山に平伏するのではなくそれを持ち上げ、支配しようとする。重力に抗って、高みから下界を見下ろしたいという欲求。これは登山家の専売特許ではない。それは人間心理に本来的に備わったものである。力動的想像力は、単にイマージュの運動に共感するだけではなく働きかける「復元の意志」として理解されるのである。大地と空のあいだを揺れ動く力動的想像力は、続く『大地と休息の夢想』において「根」あるいは「木」といった植物のイマージュに仮託して次のように語られる。

> 力動的イマージュとして考える場合、根はもっとも多様な力を等しく受け入れる。それは支える力であるとともに穿孔性の力である。二つの世界、大気と大地の境界にあって、根のイマージュは空に向かって大地の液を運ぶ根を考えるか、あるいは死者の傍らで、死者のために働こうとする根を考えるかによって、二つの方向に逆説的な仕方で活気づく。（TR 291）

ここでは、力動的想像力が対象とするイマージュが空と大地という二つの方向に伸びる根によって理解されている[10)]。上昇の運動と下降の運動は表裏一体の関係にあり、それは木の成長に例えられるような運動を示す。「想像力は一本の木である。それは木が有する美徳を持っている。それは根であり、枝である。それは大地と空のあいだ（entre terre et ciel）で生きる」（TR 300）。

ここまで力動的想像力の概要を確認した。それは、形式的想像力と物質的想像力という対概念では把捉できないイマージュの垂直的な運動を理解するために用いられる概念である。以下では、この想像力の観点から解釈上の問題を取り上げ、検討する。

第三節　バシュラール詩学における転回の問題

従来、バシュラールの詩学には転回があると考えられてきた。今、仮にその詩学を前期と後期に分けるとするならば、前期は「元素の詩学」を執筆した時期にあたる。これに対して、後期の詩学

は現象学的手法の導入によって特徴付けられ、「想像力の現象学」と呼ばれる仕事をおこなった時期にあたる。著作としては、『空間の詩学』（1957）、『夢想の詩学』（1960）、『蝋燭の焔』（1961）が該当する。いくつかの遺稿集もこのうちに含まれるといって良い。

前期と後期の相違点は、その態度変更にある。「想像力の現象学」では、「元素の詩学」で指摘されたイマージュの物質性、外在性という観点は破棄され、代わりにイマージュの主観的創造の場面が重視されることになる。この転回の存在は、前期の最後の著作である『大地と休息の夢想』（1948）から後期の最初の著作である『空間の詩学』（1957）までおよそ10年の空白があるという事実、前期では主に精神分析の用語が用いられるのに対して後期では現象学が重視されるという事実によって補強されてきた。金森修はこの転回をそれまでのバシュラールの仕事にダメージを与え、その全体像の理解を妨げる失敗と考えている。物質的想像力という概念の主眼は、知覚に比して一般的に自由であるとみなされがちな想像力においてもある種の制限がなされていることを示す点にあった。そうした観点が破棄される後期の論考は、イマージュの客観主義から安易な主観主義へと移行しており、その想像力論の独自性を削ぎ落とすものであったという[11]。

この解釈に対し、ここでは垂直性の観点から後期詩学を読み解くことで、転回というほど大きな断絶は存在しないことを主張したい。力動的想像力という語が、物質的想像力とともに後期詩学において消失するのは事実である。しかし、イマージュには垂直的な運動があるというメインテーゼ自体は保存されているように見受けられる。そうであるならば、その着想は基本的な水準において大きな変更はないのではないか。以下では、この仮説にしたがって後期詩学を検討する。

後期詩学の最初の著作である『空間の詩学』は、質料因や形相因によってイマージュの由来を説明するという方法を棄却し、イマージュの主観的創造を記述するという宣言から始まる。詩は詩人がイマージュを創造する純粋な芸術とみなされ、イマージュの現象学者は詩を読むことを介して創造の場面に立ち会う。ここでいう現象学は、フッサールではなくウジェーヌ・ミンコフスキーの仕事を念頭に置いており、バシュラールはイマージュの創造への立ち合いをその「反響」概念を用いて説明している。イマージュの現象学者が詩のうちに見出すのは、もはや情念や欲望によって与えられた意味ではない。そこで彼らが対象とするのは創造されたイマージュが形成する「ことばの空間」（PS 11）である。バシュラールは、現象学的方法による詩的空間の解明を位置分析などと訳すことのできる「トポアナリーズ（topo-analyse）」（PS 11）と呼んだ。『空間の詩学』は、詩的イマージュに固有の空間をトポアナリーズによって明らかにする著作なのである。

バシュラールがその具体例として特に注目したのが「家」である。家とは、思い出の凝縮した空間、幸福な空間である。しかし、それは一様の空間ではない。イマージュとしての家は「地下室」と「屋根裏部屋」といった二極に分化する垂直的な空間である。「家は垂直の存在として想像される。それはそびえたつ。家は垂直の方向に自己を区別する。それはわれわれの垂直性の意識への呼びかけの一つである」（PS 34-35）。そこでは、ボスコの小説『骨董商』が、人間心理の垂直性を見事に表現した作品として評価されている。こうした家の記述は、地の元素に関する二冊目の著作『大地と休息の夢想』の第四章「生誕の家と夢幻の家」を引き継いだものとして理解することができる。そこでは次のように述べられていた。「根のような地下室があり、屋根の上に巣があるから

こそ、夢幻的に完全な家は、人間心理学の垂直的な図の一つなのである」（TR 104）。

次に『夢想の詩学』を検討する。この著作の前半は、それまで大地と空や地下室と屋根裏部屋という仕方で理解されてきた垂直軸の二極を男性と女性という二極に転用することで執筆されたものとして読むことができる。バシュラールは、詩におけるフランス語の男性名詞と女性名詞の対が、人間心理の二元性に対応していると考え、ユング由来のアニマとアニムスという対概念を用いて議論を展開する[12]。その際、バシュラールは、空（le ciel）と大地（la terre）という対立が、事物から人間、神々にまで及ぶというシェリングの主張を参考にしている（PR 32）。後半は、再びイマージュが根であることが述べられるなど「元素の詩学」への回帰の姿勢が見て取れる。ただし、そこでは四元素を外的対象として扱うのではなく、それらと融合していく「宇宙化する私」（PR 175）という主題が中心となる。ここでもまた、垂直性が鍵となるのだが、その照応関係は、大地と空ではなく、水と空という対によって記述される。「すでに空は湖の鏡によって空中の水となっている。そのとき水にとって空は、存在の垂直の方向をとった融合への呼びかけとなる。空を反映する水は空の深みである」（PR 177）。総じて、この著作はイマージュを二極分化によって理解するというそれまでの方法を変奏したものとして理解することができるだろう。

最後に取り上げるのは、『蝋燭の焔』である。焔という主題だけ見るとそれは『火の精神分析』で展開された「元素の詩学」を現象学的方法によってやり直す著作であると理解されるかもしれない。しかし、「焔についての瞑想が、夢想家の心象に垂直性の糧を、垂直化の養分を与えたのだ。あらゆる「地の糧」に対立して進む、天の糧。詩的決定に生命的意義を与えるためのこれ以上積極的な原理はない」（FC 4）という一節を踏まえると、ここでも同様にイマージュにおける垂直性がキーワードとなっていることを確認できる。天へと伸びる焔のうちにひとは生をみる。また、未完の遺稿『火の詩学』（1988）では、不死鳥のイマージュが語られるが、そこでは燃え尽きては甦る不死鳥に生と死の運動が見出されている[13]。立ち上っては消えていく焔は生と死の二つの極のあいだでゆらめく。根源的な隠喩としての垂直性は、晩年まで継続されているといえるだろう。

たしかに、金森修が指摘するように、バシュラールの詩学には時期によって態度の変更がある。イマージュの外在的理解はイマージュの主観的創造の理論に取って代わられる。しかし、それに共感するにしろ、創造するにしろイマージュには垂直的な運動があるという見解は保持されている。そこには転回というほど大きな変更はなく、一貫した主張を確認することができる。

第四節　哲学史におけるバシュラールの想像力論
――ショーペンハウアー受容に注目して

既述のように、近年のバシュラール研究は、その思想を哲学史に位置付けるという企図のもと他の哲学者あるいは思想家との比較に向かっている。たとえば、本稿で指摘した垂直性の議論を手がかりにメルロ＝ポンティとの比較[14]やルーマニアの宗教学者ミルチャ・エリアーデの神話研究との比較[15]がなされている。こうした研究は、孤高の学者として理解されがちであったバシュラール哲学の広がりを明らかにしており、実りの多いものである。ただし、これらの論者は、バシュラールが想像力論で述べた垂直性の議論を前提とし、そこから出発して比較作業を進めている。これに

対して、本稿ではその着想の由来を問いたい。これを明らかにすることは、比較研究を進めるうえで避けては通れず、今後のバシュラール研究に資すると考えるからである。われわれは、すでに垂直性の議論が力動的想像力と密接に結びついていること、またその背景にスイスの心理学者ロベール・ドズワィユがいることを確認した。これに加え、ここでは哲学史的に見ても興味深い人物の影響を検討したい。それはショーペンハウアーである。

ジャン・リビスによれば、バシュラールのショーペンハウアーへの言及は『相対性理論の帰納的価値』（1929）にはじまり、エピステモロジー、詩学の区別に関係なく複数の著作に渡って見られる。「元素の詩学」の頃は、意志と表象の区別、意志そのものに内在した苦悩のエネルギー、美的観想の三つの図式に注目してショーペンハウアーが理解されているという[16]。また、その論文の補遺には現在入手困難なバシュラールの対談の抜粋が掲載されているのだが、そこではバシュラール自身の発言としてソルボンヌ大学の教授となる以前、ディジョン大学にいた頃にショーペンハウアーをよく読んだということが明かされている[17]。バシュラールがショーペンハウアーをよく読んでいたという事実は想像力論を理解する上で鍵となる。たとえば、『空間の詩学』では次のように述べられていた。「想像力を基礎的能力として受け入れる哲学の流れでは、ショーペンハウアーを真似て「世界とは私の想像力である」ということができる」（PS 142）。特に、本稿の主題である力動的想像力との関係で言えば『大地と意志の夢想』の以下の一節が重要である。

> 重力は基本的な力であって、ショーペンハウアーが意志をひとつの物質に帰属させるように導いたことも納得できる。結局彼にとって、それは原初の意志であり、もっとも鈍い、したがってもっとも強い意志である。ショーペンハウアーは想像力の実在論を無視したほど意志の実在論を信頼していた。にもかかわらず、重力の想像力を特徴づける圧倒と復元のこの弁証法にわれわれがどのようにして参加するか、実に慧眼にも見抜いていたのである。（TV 362）

バシュラールは、ショーペンハウアーに想像力の軽視を見つつも、根源的な力として重力に注目したその視点を評価している。よく知られている通り、ショーペンハウアーは、現象と物自体というカントの区別を表象と意志として読み替え、隠れた特性として留まり続ける意志が客観化すると表象になるとした。重力は意志が客観化する過程でもっとも基底的なものであって、磁力など他の自然的諸力に対して根源的な権利を有するとされる[18]。ここでバシュラールがショーペンハウアーを持ち出すのは、重力という語を媒介にして想像力と意志という概念を結びつけようとしているからだと考えられる。すでに二節で確認したように、バシュラールは力動的想像力を重力への服従と支配の運動――この引用では圧倒と復元の弁証法――として理解している。バシュラールは、ショーペンハウアーに見られる意志と重力の密接な結びつきを自身が主張する想像力と重力の結びつきに重ね合わせることで二つの概念を接合させる。「復元の意志の夢想はもっとも力動的なものの一つである」（TV 333）と述べ、力動的な想像力の領域と意志の領域を重ね合わせることができたのは、ショーペンハウアーによるところが大きい。それは、ショーペンハウアーの正当な解釈から外れたバシュラール独自の読解ではあるだろう。しかし、バシュラールは、こうした概念操作をする

ことによって、想像力を抽象的に理解されるような能力としてではなく、意志という生に結びついた概念として理解することができた。バシュラールにとって想像力は、知覚に対して二次的な地位をもつのでもなければ、美的観想のための能力でもない。むしろ、われわれは、想像力によってこそ、世界、あるいは宇宙へと能動的に関わるのである。『空と夢』では、唐突ではあるものの明確に「想像力＝意志（*l'imagination-volonté*）」（AS 240）という図式が示されるが、それはこうしたショーペンハウアー読解を下敷きにしていると考えられるのである。

以上の検討は、いかなる知的背景のもとその哲学を形成したのかあまり知られていないバシュラールを理解するうえで新たな視座をもたらす。指導教官であったレイやブランシュヴィックがエピステモロジーに与えた影響は知られている。あるいはカンギレムが述べているようにルヌヴィエの後継者であるアムラン（Octave Hamelin, 1856-1907）もこれに加えることができるだろう[19]。しかし、そのエピステモロジーを哲学史に位置付けることはできても想像力論の方は孤立している感が否めない。少なくとも物質的想像力にのみ注目しているだけでは他の哲学者との関係は見えてこない。だが、力動的想像力が重要であり、この想像力がショーペンハウアーの影響のもと成立しているのであれば事情は違ってくるだろう。それは取りも直さずフランスのショーペンハウアー受容の文脈のうちにバシュラールを位置付け直すことを意味する[20]。主意主義的なバシュラール像は、たとえば、ベルクソンとの関係を再考するうえで新しい論点をもたらすかもしれない。ベルクソンとバシュラールは、持続と瞬間という両者の時間論の観点から対立的に論じられることが多かった。だが、バシュラールの想像力論の背景にショーペンハウアーの読解があったのであれば、ショーペンハウアーとの関係が少なからず言及されるベルクソンとのあいだにも異なる景色が見えてくるのではないか。フランスにおけるショーペンハウアー受容という観点から両者の関係は改めて考察される必要がある。そもそも、イマージュを単なる脳内の産物とみなさない彼らの議論にはある種の類縁性が見て取れる。ショーペンハウー受容あるいはそれに対する評価の観点から両者を理解することは、想像力やイマージュに関する彼らの議論の接点を明らかにするに違いない。

おわりに

本稿では、物質的想像力というバシュラール詩学の中心概念に代えて力動的想像力という概念に注目した。それにより、これまで金森修によって指摘されてきたバシュラール詩学の転回を否定し、そこに一貫した主張が保持されていることを確認した。さらに、ショーペンハウアーが力動的想像力に与えた影響について論じ、主意主義的なバシュラール像、および、そこから見えてくるベルクソンとの比較に言及した。世界的に見たとき、現在それほど読まれているとはいえないバシュラールの哲学は、力動的想像力の観点からいま一度復元されるのである。

引用文献

バシュラールからの引用は以下の略号を用い、頁数とともに本文中に記す。引用に際しては、翻訳を参照したが著者の責任において一部改訳した。

Gaston Bachelard, *L'eau et les rêves* [1942], Paris, Librairie José Corti, 2010.（=ER）

――, *L'air et les songes*, Paris, Librairie José Corti,1943.（=AS）

――, *La terre et les rêveries de la volonté* [1948], Paris, Librairie José Corti, 2004.（=TV）

――, *La terre et les rêveries du repos*, Paris, Librairie José Corti, 1948.（=TR）

――, *La poétique de l'espace* [1957], Paris, P.U.F., 2010.（=PS）

――, *La poétique de la rêverie* [1960], Paris, P.U.F., 2010.（=PR）

――, *La flamme d'une chandelle* [1961], Paris, P.U.F., 2008.（=FC）

注

1) ジャン＝イヴ・タディエ『二十世紀の文学批評』、西永良成・山本伸一・朝倉史博訳、大修館書店、1993 年、149-174 頁。

2) 及川馥『原初からの問い――バシュラール論考』、法政大学出版局、2006 年。

3) 金森修「第一章　宮沢賢治――ある詩人の物質的読解」隠岐さや香訳、『東洋／西洋を越境する――金森修科学論翻訳集』、読書人、2019 年、3-31 頁。

4) Jean-Jacques Wunenburger (dir.), *Gaston Bachelard: science et poétique, une nouvelle éthique ?*, Paris, Hermann, 2013. 特に第五部を参照のこと。

5) 本稿では air を「大気」、ciel を「空」と訳す。ただし、著作のタイトルである *L'air et les songes* に関しては既訳や語感を踏まえ『空と夢』とした。

6) Francesca Bonicalzi, « Bachelard et l'anthropologie de la verticalité », in *Cahiers Gaston Bachelard: numéro 12: sciences, imaginaire, représentation: le bachelardisme aujourd'hui*, Pierre Guenancia, Maryvonne Perrot, Jean-Jacques Wunenburger (dir.), Cerntre Georges Chevrier, 2012, pp. 161-162.

7) バシュラールのこうした主張は、ビンスワンガーの現存在分析とも関わり、『大地と休息の夢想』ではその仕事への言及がなされている（TR 77）。また、フーコーは『夢と実存』の仏語版序文において次のように述べていた。「誰よりもよく、バシュラール氏は想像力の力動的な仕事と、その運動のつねにベクトル化された性格を理解したのである」。ミシェル・フーコー「1 ビンスワンガー『夢と実存』への序論」石田英敬訳、『ミシェル・フーコー思考集成Ⅰ 狂気／精神分析／精神医学』、小林康夫・石田英敬・松浦寿輝編、筑摩書房、1998 年、142 頁。

8) ただし、こうしたニーチェ理解の是非については、別に検討する必要があるだろう。ドゥルーズは、次のように述べている。「バシュラールは、ニーチェにおける大地と表面の役割を最小に切り詰めるだけではなく、ニーチェの「垂直性」を何よりも高所と上昇であると解釈している。しかしながら、垂直性はむしろ深淵と下降である」。ジル・ドゥルーズ『意味の論理学 上』、小泉義之訳、河出書房新社、2007 年、235 頁。

9) 物質的想像力の対象としてみた大地の元素、その特異性については、以下を参照。Jean-Jacques Wunenburger, *Gaston Bachelard, poétique des images*, Paris, Mimésis, 2014, pp. 87-102.

10) 根に対する言及は、サルトルの『嘔吐』も念頭に置かれている。この点は以下が詳しい。松岡達也『バシュラールの世界――文学と哲学のあいだ』、名古屋大学出版会、1984 年、179-187 頁。

11) 金森修『バシュラール――科学と詩』、講談社、1996 年、244-250 頁。なお、金森はこの著作において

想像力の「力動的」側面についてはたびたび言及しているものの、力動的想像力を物質的想像力と並ぶ概念として扱っていない。「『空と夢』では再び形式的想像力への遡及運動が認められるように思える」（同上、166-167 頁）と述べていることから力動的想像力を形式的想像力の一種と捉えているように見受けられる。しかし、これには同意できない。

12) 本稿で論じることはできないが、バシュラールは、男性と女性という対概念を科学と詩という対にまで延長して理解しており、両者を対立したものと考えている（PR 46-47）。この点はバシュラール哲学における二面性を考えるにあたって無視できない。

13) この点については、以下の論文が詳しい。橋爪恵子「ガストン・バシュラールにおける生と死のイメージ――『蝋燭の焔』および『火の詩学　断章』を中心に」『死生学研究』17 巻、2012 年、137-161 頁。

14) Étienne Bimbenet, « Merleau-Ponty et Bachelard : « La grande vertu de l'imagination dynamique verticale » », in *Imagination et mouvement: autour de Bachelard et Merleau-Ponty*, Gilles Hieronimus, Julien Lamy (dir.), Bruxelles, E.M.E. & InterCommunications, 2011, pp. 55-77. また、河野はバシュラールとメルロ＝ポンティを比較した以下の論考で本稿と同じくバシュラールの垂直概念に注目し、それを統合的・客観的な知覚のレベルより根源的な感覚経験的（＝原初的な知覚的）なものとしている。ただし、河野はバシュラールのいう垂直を感覚的質の問題に引きつけて理解するため、それが力動的想像力と密接に関わる概念であることに言及していない。河野哲也「バシュラールとメルロ＝ポンティにおける感覚的質について」『哲學』第 39 号、1989 年、175-186 頁。

15) Ionel Buse, *Gaston Bachelard, une poétique de la lecture*, Paris, L'Harmattan, 2014, pp. 97-106.

16) Jean Libis, « Les traces de Schopenhauer dans l'œuvre de Gaston Bachelard », in *Cahiers Gaston Bachelard, numéro11: Bachelard et la pensée allemande*, Pierre Guenancia, Maryvonne Perrot, Jean-Jacques Wunenburger (dir.), Cerntre Georges Chevrier, 2010, p. 51. リビス自身は、バシュラールのショーペンハウアー受容を遺稿集『夢みる権利』（1970）などに見られる「孤独」のテーマと結びつけている。

17)「ああ、ショーペンハウアーですか。ディジョンにいた頃、勉強するのが好きな著者でした。（……）私は、ショーペンハウアーについて多くの学位を取得したのも同然です」（*Ibid*., p. 60）。この対談は、1961 年に「郵便とテレコミュニケーション」9 号の誌上でなされた。

18) ショーペンハウアー『意志と表象としての世界 I 』、西尾幹二訳、中央公論新社、2004 年、325 頁。

19) ジョルジュ・カンギレム「P　ガストン・バシュラールにおける弁証法と否定の哲学」『科学史・科学哲学研究』、金森修監訳、法政大学出版局、1991 年、231 頁。訳註によれば、ルヌヴィエの後継者であるアムランは、ヘーゲルを媒介にすることでルヌヴィエの批判主義を全体的合理論へと発展させた。著書に『表象の主要な要素に関する試論』など。同上、531 頁。

20) もっとも、この論点を深めるにはさらなる調査が必要である。この点で参考になると思われる資料として以下を挙げておく。ただし、バシュラールへの言及はなされていない。René-Pierre Colin, *Schopenhauer en France: un mythe naturaliste*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1979.

L’imagination dynamique de Gaston Bachelard : la verticalité entre terre et ciel

Takahiro UENO

La poétique de Gaston Bachelard est connue par le concept d’« imagination matérielle » mais son « imagination dynamique » n’a pas reçu beaucoup d’attention. Cet article donne une nouvelle interprétation à la philosophie de Bachelard en se concentrant sur celle-ci. Nous résumons d’abord brièvement l’imagination matérielle et montrons que l’idée d’imagination dynamique est inhérente à la discussion. Cette imagination est comprise comme une sorte de mouvement vertical entre terre et ciel. Puis, nous donnons la vision unifiée de la poétique de Bachelard en termes d’imagination dynamique. Enfin, nous discutons de la relation entre l’imagination dynamique et l’acceptation de Schopenhauer par Bachelard et tentons de repositionner Bachelard dans l’histoire de la philosophie.

ドゥルーズ『差異と反復』における時間の第三の綜合 ――円環、直線、そして捩れた円環――

氏原　賢人

はじめに

DRが提示する〈差異あるもの〉の永遠回帰は、いかなる時間形式のなかで体験されるのか？ そして永遠回帰は、この形式のなかでいかなる〈反復〉を描くのか？ 本稿の目的は、DRの時間論の核心部分を解読することで、〈差異〉と〈反復〉をめぐるこれらの核心的な問いに答えることにある。

ここではまずDRの時間論を要約しつつ、本稿の問いを明確にしよう。DR第2章で、ドゥルーズは時間を構成する三つの「綜合」を提示している[1)]。これらはそれぞれ、時間の「土台」としての「生ける現在」、時間の「根拠」としての「純粋過去」、そして時間の「脱根拠化」としての「永遠回帰」を中心とした、異なる三つの時間の見方をなしている [125] [2)]。そして鹿野祐嗣が指摘するとおり、DRの主題とはまさしく第三の綜合の中心をなす永遠回帰の運動を提示することにある[3)]。

このような第三の綜合と永遠回帰の関連性は、すでに先行研究によって指摘されている[4)]。まずアルノー・ブアニシュは、第三の綜合が「ニーチェの永遠回帰のドゥルーズ的な解釈」との関わりにおいてこそ意味を持つと指摘している[5)]。また、ダヴィド・ラプジャードはすでに、本稿で扱う問題のいくつかを素描している[6)]。しかし、ブアニシュは第三の綜合と永遠回帰の関わりについて踏み込んだ議論をしていないうえに、この永遠回帰思想がDRそれ自体の主題をなしていることまでは指摘していない。そしてラプジャードは、第三の綜合が提示する時間形式が、どのように永遠回帰の運動を説明するのかということまでは明らかにしていない。そこで本稿は、主に第三の綜合の議論を注釈することによって、DRの永遠回帰の運動がいかなる時間形式のなかで展開されるのかを明らかにしたい[7)]。その際我々は、カントやプラトンの思想の内で「思考する《私》」の同一性が危機に晒される反ドクサ的（パラドクシカル）な一地点へと導かれる。そして我々は、〈同じもの〉の永遠回帰――不死なる魂の輪廻転生――が描く時間の円環が、〈差異あるもの〉の永遠回帰の「捩れた円環（cercle tortueux）」へと変容するのを目にするだろう。

第一節　「亀裂の入った《私》」と時間の形式

第一に扱いたいのは、「亀裂の入った《私》（Je fêlé）」という契機である。ドゥルーズはDRにおいて、「思考する《私》」に時間という形式を導入することで、その同一性が危機に晒される――《私》に亀裂が入る――と指摘している。そしてその際第一に議論されるのが、デカルト的コギトとカント的コギトの差異である。ドゥルーズが指摘するとおり、この差異は、カントがコギトに時間という形式を付け加えたという点にある。以下で『純粋理性批判』を参照しつつ、その経緯を見ていこう。まずカントは、デカルトのコギト命題で「《私》の思考」が「《私》の存在」を規定するという論理が働いていることを指摘する（B317, B407）[8)]。しかしカントは、規定（Bestimmung）

は悟性の綜合的統一の機能によって可能になるとし、その際感覚に対応する実在的なものが現象において与えられていなければならないとする（B609-610）。すなわちカントによれば、「（《私》の）思考」によって「（《私》の）存在」を規定するためには、現象において与えられた「《私》の存在」を内官が直観していなくてはならず、さらにそれが可能になるような直観の〈形式〉がなくてはならないのである（B274-279）。そしてカントは、「規定する〈思考〉」と「規定される〈存在〉」のあいだに時間という形式を導入する（B158）。

しかしながら、このとき以下のような問題が浮上する。すなわち、内官は《私》が内官に対して現象する通りにしか直観せず、ゆえに自身を直観する《私》はおのれ自身に対して受動的なものになるのである（B152-153）。これは一般に「内官のパラドクス」と呼ばれる問題であるが、そこでドゥルーズは《私》の同一性に「亀裂（fêlure）」が入っているのを発見する。すなわち、内官を通して〈現象としての私〉を直観する受動的な《私》と、一切の表象を能動的に統一する超越論的統覚としての〈思考する私〉との間に、時間という形式によって亀裂が入っていることを発見するのである[117]。以上を踏まえてドゥルーズは、思考（コギト）に時間を導入することが自我の同一性の崩壊をもたらすと主張する。そして、カントとは全く別の仕方で「亀裂の入った《私》」を提示しようと試みる。よって次節では、ドゥルーズによる時間という形式の再構築を概観し、それによって「亀裂の入った《私》」が実現されるのを見ていくことにしよう。

第二節　円環としての時間

本節で我々は、「思考する《私》」と、それに導入される時間との関係を問題にしなくてはならない。というのも、時間という形式によって「思考する《私》」という内容に亀裂を入れるために重要なのは、時間が《私》という内容から独立していることだからである。はじめに以下の引用で、ドゥルーズが参照しているプラトンの想起説を確認し、プラトンにおける時間と《私》すなわち魂との関係を概観しよう。

> しかしながら、思考そのものに時間を導入するということは、カントによる名高い貢献であろうか？ というのも、プラトンの想起がすでにこのような意味を有していたように思われるからである。〔……〕プラトンが意図的に想起を生得性に対置するとき彼が言わんとしているのは、生得性が知の抽象的なイメージを表象＝再現前化しているにすぎないということ、しかし学びという現実的な運動は、魂の中で「前」と「後」との区別を含みこんでいるということである〔……〕。[118]

『パイドン』においてプラトンは、想起としての学びを生得的な知に対立させている（*Phaedo*, 76A-D）[9]。したがってドゥルーズは、プラトンの想起が「前」と「後」という二つの時間を魂に導入すると考える。すなわち魂は、想起を通して永遠不変なる「イデア」を再発見することとなり、それによってそれまで囚われていた有為転変の世界の彼岸へと連れ出されるのである。このようなドゥルーズの整理を詳細に読み解くために、まずはプラトンの想起説を確認したい。

プラトンの想起説は、初期対話篇の『メノン』と中期対話篇の『パイドン』で段階的に展開される。第一に『メノン』では、「あらかじめ知らないことを知ることがどうして可能なのか」という「探求のパラドクス」を解決するために想起説が提示され、幾何学的な真理の探求が想起であるとされる（*Menon*, 80E-81E）。そして中期対話篇の『パイドン』で想起はイデアに結びつけられ、さらにこの想起説が魂の不死の証明という文脈で取り上げられる。プラトンによれば、我々の魂は肉体に宿る以前にイデアについての知識を持っていたが、現世に生まれるときそれを忘却してしまい、感覚を用いて再び取り戻すのである（*Phaedo*, 75E-76E）。それゆえに「魂は不死なるものであり、すでにいくたびとなく生まれかわってきたもの」だということになる（81C）。

以上を踏まえてドゥルーズの主張を再検討しよう。ドゥルーズによれば、プラトンは想起によって魂のなかに「前」と「後」という二つの時間を導入した。そして「後」の時間において魂は、永遠不変なるイデアを捉えることになる。だとしたら想起は、その「前」の《私》と「後」の《私》とを決定的に区別することで、「亀裂の入った《私》」を惹起する契機と見なしうるはずである。また、上の引用でドゥルーズは、コギトに時間の形式を導入したカントを高く評価したうえで、同様の功績をプラトンにも認めている。これはすなわち、カントではなくプラトンこそが、時間の形式によって思考する魂に亀裂を入れた最初の人物だったということではないだろうか。以上がドゥルーズの主張である。

しかしここで思い起こさなくてはならないのは、プラトンの学びがあくまでも「想起」だということである。というのも、想起によって知りうるのはかつて知っていたこと以外ではなく、だとしたら想起は主観の同一性を破綻させるどころか、むしろ輪廻転生する魂の同一性を再発見することを促しかねないからである。そして、そうだとしたらプラトンの時間は、魂の「前」と「後」とを区別しうる独立した形式ではなく、むしろその内容である魂の循環運動に従属してしまっていないだろうか？ ドゥルーズはこの問題を次のような仕方で指摘している。

> しかしここで問わなくてはならないのは、いかなる形式のもとで想起が時間を導入するのかということである。魂にとってさえ〔……〕〈ピュシス〉の周期的あるいは循環的な時間が重要であり、このような時間は、その時間において過ぎ去る諸々の出来事やその時間が測定する様々な運動、そしてその時間を区切る有為転変に従属しているからである。[118-119]

ドゥルーズによれば、プラトンが想起説によって魂に導入する時間は、周期的あるいは循環的な時間でしかない。というのも想起は、かつていた場所へと魂を連れ戻すことで魂の循環運動を促してしまうからである。そしてこのとき時間は、魂に亀裂を入れうる形式ではなく、むしろ自身が計測すべき内容としての魂の循環運動に従属している。すなわちドゥルーズはプラトンの想起説の中で、時間が循環運動という物理的なモチーフに依拠して定義されているのを発見したのである。事実プラトンは『ティマイオス』で、円環というモチーフに依拠して時間を定義している。そして後の世代のアリストテレスも同様に、このような時間と円環との同盟関係を引き継いでいる[10)]。したがって我々は彼らの議論を概観し、彼らが描く円環としての時間を見ていきたい。

まず、『ティマイオス』の時間論をまとめよう。第一に時間は、「宇宙を秩序づけるとともに一のうちに静止している永遠を写して、数に即して動きながら永遠らしさを保つ〔永遠なるものの〕似姿」として神によって創造され（*Timaeus*, 37D）、「永遠を模倣し、数に即して円運動をする」ものであるとされる（38A）。このように「永遠性」を模倣する時間が円運動と結びつけられるのは、第一に時間が天体や諸惑星の無際限にして連続的な円運動と不可分のものだからであり（37B, 38E）、第二にこの円運動が始点も終点も持たず、常に均質であり、それゆえに永遠性を表象しているからである。すなわちプラトンは、時間を「諸々の天体が共同して作り出したもの」と考え（38E）、天体の円運動に即して提示しているのである。

次にアリストテレスの『自然学』第四巻の時間論を概観する[11]。まずアリストテレスは「時間は運動変化と同じではないが、運動変化なしに時間はありえない」と述べ（IV10-11, 218B20-21）、時間と運動変化の不可分な関係を主張する。すなわち時間は変化の知覚に依拠して存在しており、我々は時間を「より前」と「より後」とによって区切られる運動変化に即して認識するのである。ゆえに時間はこのような観点で捉えられた運動変化の数として定義される（IV10, 219B1-2）。そしてこれらを踏まえたアリストテレスは、時間が依拠すべき運動変化を円運動にこそ求める。なぜなら彼は、常に均質一様なありかたを保つ円運動こそ、時間の基準となる運動変化として最もふさわしいと考えたからである（IV14, 223B18-20）。

このようにプラトンとアリストテレスは、それぞれの観点から時間を考察し、その結果両者が等しく円環というモチーフに依拠して時間を定義した。すなわち彼らは、魂の輪廻転生や天体の円運動という内容に依拠して時間という形式を描き出しているのである。しかし、もしも時間という形式が内容としての循環運動に依拠して定義されているのだとしたら、このような時間は魂に亀裂を入れることはできず、むしろ魂による自身の同一性の再発見に従属せざるをえない。だからこそドゥルーズは、内容に依拠しない純粋な形式としての時間を提示する必要があったのである。すなわち、魂の同一性の再発見に追従するのではなく、むしろこの魂に外部から亀裂を入れるような時間を発見することが、「亀裂の入った《私》」を惹起するために求められたのである。

第三節　直線としての時間

前節で示した通り、ドゥルーズの第一の課題は内容に従属しない形式を提示することである。言い換えれば、諸々の経験的な循環運動に依拠しない超越論的な形式としての時間を発見することである。そして第二の課題は、このような時間を導入することで「思考する《私》」の同一性を排除することである。よって、ドゥルーズが提示した「純粋で空虚な形式」としての時間を概観し、それがいかなる仕方で「思考する《私》」の亀裂を惹起するのかを探ることにしよう。

まず、第一の課題を検討する。以下で見るようにドゥルーズは、ハムレットの言葉を借りて「時間はその蝶番から外れてしまった」と論じている[119]。すなわち時間は、もはやそれによって円環の形を保っていた蝶番を失ってしまったというのである。

反対に、蝶番から外れてしまった時間は、発狂した時間を意味する。発狂した時間とは、神が

> 時間に与えた曲率の外に出て、自身の単純すぎる循環的な形態から解放され、自身の内容をなしていたしかじかの出来事を飛び越え、自身と運動との関係を転倒させてしまうような、要するに純粋で空虚な形式として発見される時間である。[119-120]

蝶番から外れてしまった時間においては、もはや同じもの――同じ季節、同じ太陽、同じ魂――が循環し、回帰するとは考えられない。そしてそのとき、時間は「純粋で空虚な形式」へと生成するという。すなわちドゥルーズは、時間をその内容としての循環的な運動から解放することで、いかなる内容からも独立した純粋で空虚な形式としての時間を実現したのである[12)]。そしてこのような時間は、「直線」という形状を為す[147]。すなわちそれは「純粋な順序（pur *ordre*）」としての直線であり[120]、ある区切れ目を基準にその「前」と「後」とを決定する直線である。以下の引用で、このような時間についてのドゥルーズの説明を見たい。

> 我々は、時間の順序を、中間休止に応じた不等なものの純粋に形式的な配分として定義できる。そのとき、長かったり短かったりする過去と、それに反比例する未来が区別されるが、しかしここで未来と過去は時間の経験的で動的な規定ではない。それらは、時間の静的な綜合としてのア・プリオリな順序に由来する、形式的で固定的な特徴になる。〔……〕《私》の亀裂を構成するのは、中間休止であり、中間休止がこれを最後に順序付ける前と後である（中間休止とはまさに亀裂の誕生する点だ）。[120]

直線的な時間の上には、「中間休止（césure）」を基準として二つの不等なもの、すなわち過去（前）と未来（後）が配分されるという。しかしラプジャードが指摘している通り、ここでの過去と未来は、内容についてではなく時間という形式それ自体について言われなくてはならない[13)]。というのも、たとえば経験的な運動変化の「より前」と「より後」に依拠して時間を定義したアリストテレスとは異なり、ドゥルーズは「純粋で空虚な形式」としての時間を提示しているため、この時間は内容から独立した形式的な順序として定義されなくてはならないのである。

そして、このように二つの時間を配分する中間休止が、ドゥルーズに課された第二の課題を解決する。というのもこの中間休止は、「思考する《私》」を「前」と「後」という二つの形式的順序によって引き裂くことで、その同一性に亀裂を入れるからである。このようにしてドゥルーズは自身の哲学に「時間の形式によって亀裂の入った《私》」を導入するのであるが、それは当然カント哲学の中で発見されたそれとは大きく異なっている。というのも、カントにおいて《私》の亀裂は現象を直観する受動的な《私》と一切の表象を能動的に統一する超越論的統覚としての《私》との間に入っていたが、ドゥルーズにおいてこの亀裂は「前」の《私》と「後」の《私》とを分割する中間休止によってもたらされるからである。また、ドゥルーズの「中間休止」はプラトンの想起とも異なっている。なぜなら、プラトンの想起説において時間は魂の循環運動に従属してしまっているために、それは魂の同一性を排除するどころか、むしろ魂による自身の同一性の再発見に加担してしまうからである。

以上で、DRが提示する「純粋で空虚な形式」としての時間と、それによって惹起される「亀裂の入った《私》」を見た。これを踏まえて、以下で「中間休止」という契機について検討したい。

> 自身の経験的内容を放棄し、おのれ自身の根拠を転倒させた時間は、形式的で空虚な順序によって定義されるのみならず、総体と系列によってもまた定義される。第一に、時間の総体という観念は次のような命題に対応する――任意の中間休止は、時間の全体に妥当する唯一にして驚異的な行動あるいは出来事のイメージの中で決定されねばならない。[120]

我々は、この引用文にある二つの論点に着目したい。第一に、この引用文で中間休止が「唯一にして驚異的な行動あるいは出来事のイメージ」と表現されている点である。ドゥルーズはこの「イメージ」の例として、ドゥルーズはハムレットの航海やオイディプスの尋問を挙げている[121]。すなわち、ハムレットが父の亡霊に出会って父の死の真実を知ること、あるいはオイディプスが自身の父殺しを悟ること、これらこそが時間の総体に妥当し、この総体を二つに引き裂く「唯一にして驚異的な行動あるいは出来事のイメージ」なのである。

第二に、この引用文で純粋で空虚な形式としての時間が「総体」と「系列」によって定義されている点である。まず時間がその「総体」として定義されるというのは、中間休止が「唯一にして驚異的な行動あるいは出来事のイメージ」として時間の全体に妥当するからである。すなわち中間休止は、その前とその後として規定される時間の全体を巻き込むものであり、それゆえに「時間の総体に妥当する象徴」として機能していると説明される[121]。次に時間が「系列」によって定義されるというのは、それが「前（過去）」、「中間休止（現在）」、「後（未来）」という三つの系列によって構成されているからにほかならない。

それらの系列を一つずつ見ていこう。まず、第一の時間としての過去は、以下で見るとおり、「イメージにおける行動が「私には大きすぎる」ものとして定立される」時間である[120]。

> オイディプスはすでに行動を起こした、ハムレットはまだ起こしていない。しかしいずれにせよ彼らは過去の中で象徴の前半の部分を経験するのであって、彼らが〔父あるいは叔父の殺害という〕行動のイメージを彼らには大きすぎるものとして受け取るかぎり、彼ら自身は過去の中で生き、過去の中へと投げ返される。[121]

ドゥルーズの言う通り、オイディプスは父ライオスを早々に殺害していながら、そのことを悟るのは後になってからである。すなわちオイディプスは、行動のイメージに追いつくまでに長い時間を要したのであるが、この長い時間は、その経験的内容とは無関係に、このイメージとの関係において「過去」として定義される。

次に、第二の時間としての現在は、中間休止が到来する時間である。その時間は「変身の現在」と言われるとおり、オイディプスやハムレットが真実を悟り、父や叔父の殺害という行動のイメージに追いつく時間である。そしてそこでは、「中間休止の、あるいは変身の契機、すなわちそこで

ツァラトゥストラが〔行動〕できるようになるような《徴》が到来する」[124]。かくして中間休止は、『ツァラトゥストラ』最終節における《徴》（le Signe/das Zeichen）の到来とも重ねられている。すなわち、中間休止が到来し変身が引き起こされる現在とは、ツァラトゥストラが《徴》を受け取り、洞窟をあとにした時間をいうのである[14)]。

最後に、第三の時間である未来へと議論を進めよう。

> 第三の時間に関して言えば、それは未来を発見するものだ――この時間が意味するのは、出来事や行動が自我の一貫性を排除する秘密の一貫性を有するということであり、この一貫性は出来事や行動に等しくなった自我を裏切るということである。そしてこの一貫性が、まるで新しい世界を孕む者が、自身が多様体として生じさせるものの炸裂によって命を奪われ、散らされるかのように、自我を無数の断片に砕いて投射するということである〔……〕。[121]

第三の時間としての未来は、自我の一貫性を排除する「秘密の一貫性」を有している[15)]。すなわち、ハムレットやオイディプスはようやく追いついた行動によって狂気に陥り、ツァラトゥストラは《徴》によって予告されるもののために息を引き取るのである。そして、このような秘密の一貫性こそが永遠回帰の一貫性にほかならない。だからこそドゥルーズは、永遠回帰を、自我の一貫性を排除する高次の一貫性として提示しているのである。これまでの議論を踏まえて説明するなら、永遠回帰とは、まず《徴》によってその到来を予告され、さらに《徴》を受け取ったツァラトゥストラによってもたらされつつも、その到来に際してツァラトゥストラの命を奪う、そのような秘められた「出来事」なのである。

第四節　差異あるものの反復としての永遠回帰

さてドゥルーズは、上で確認した三つの時間を、それぞれ三つの「反復」に重ねている。すなわち、「歴史の中に反復という事実があるのではない。むしろ反復とは、それによって何か新しいものが生み出される歴史的条件なのである。〔……〕反復とは反省概念である前に、行動の条件なのである」[121]。ドゥルーズによれば、反復は歴史を振り返ったとき類似性を頼りに発見されるものではない。DRの例を借りるなら、パウロの『ローマの信徒への手紙』を胸に抱いて宗教改革を行ったルターの例のように、あるいはローマ共和政にその理念を見出したフランス革命の例のように、むしろ反復こそが行動の条件となってそれを可能にするのである[121][16)]。このようにしてドゥルーズは、反復を「同一性」や「類似」から切り離し、むしろそれらに先行し、それらを条件づける原理へと高めていく。そしてドゥルーズは、三つの時間にそれ固有の反復を対応させることで、それぞれの時間の行動を条件づける原理として反復を提示するのである。これを踏まえて、以下で三つの反復について議論したい。

第一の時間（過去）に対応するのは欠如の反復である[121]。すなわち我々は過去において、行動を起こす者に変身できないという否定的な欠如を反復する。そして第二の時間（現在）には、変身＝同一化の反復が対応する[378]。すなわち中間休止が到来する現在において我々は「理想自我」

としての英雄への同一化を反復し、それによって「行動」が可能になるのである。そして第三の時間（未来）に対応する反復は、以下で見るとおり永遠回帰の反復にほかならない。すなわち、「そして生み出されるもの、すなわち絶対的に新しいものそれ自体は、これまた反復にほかならず、今度は過剰による第三の反復、永遠回帰としての未来の反復にほかならない」[121-122]。第一、第二の反復によって用意された第三の反復は、「絶対的に新しいもの」を創造する。こう言ってよければこの反復は、その内容によっては規定されず、むしろ「新しいもの」をその都度創造する一貫した原理をなしている。ここで我々は、ドゥルーズがニーチェの価値創造の議論にふれながら、「新しいもの」について以下のように語っていたことを思い起こしたい。「〔……〕〔絶対的に〕新しいものは、その開始と再開の力のゆえに永久に新しく、他方既成のものは、それを再認するためには少しばかりの経験的時間が必要であるにしても、はじめから既成のものであったのだ」[177]。このようにドゥルーズは、永遠回帰の「開始」と「再開」のなかで創造される「新しいもの」を、既成の価値を踏襲して生み出された単に目新しいだけのものに鋭く対立させている。それはまさしく、ニーチェの価値創造がつねに価値批判の契機を伴うのと同様に、ドゥルーズの「新しいもの」の創造もまた、既成のもの――既成の《私》、既成の世界、既成の〈神〉――の批判を伴うからにほかならない。要するに永遠回帰は、《私》を変身させることで、あるいは真に新しいものをこの世界に炸裂させることで、自我の、そして世界の一貫性を排除し、それによってこれらの同一性を保証する審級として機能していた〈神〉の死を惹起するのである。まさしくこのようにして、第三の時間において「新しいもの」の創造の原理を担う〈反復〉は、この世界に〈差異〉を還帰させる崇高にしてアナーキーな契機へと変容する。そしてその結果〈差異〉と〈反復〉は、同一性が支配する世界の彼岸で番うこととなるのだ。これこそまさに、ドゥルーズが《私》の亀裂から出発して永遠回帰を導入していくことの意義なのである。

では、時間論の観点から永遠回帰の反復を捉えるとどうなるのか？ 最後にこの問いを扱おう。すでに見たとおりドゥルーズは、思考に時間を導入するにあたって、時間の円環を直線へと仕立て直した。しかしドゥルーズは、この直線の先端において、再び円環としての時間を導入しているのである――ただしそれは、絶えずその中心を逸し続ける「捩れた円環」だと言われるが。

> ところで純粋で空虚な形式としての時間はこの円環を壊したのだが、それはより単純さが少なく、はるかに秘密性が高く、はるかに捩れていて、より不明確な円環、すなわち永遠に中心の外れた円環のためであり、すなわちセリーの第三の時間のなかで唯一再形成される、差異についての脱中心化された円環のためである。[122]

まとめよう。直線形をなす純粋で空虚な時間は、魂と天体の運動に従属する円環の時間を破壊する。しかしこの時間は、自身の直線の先端でまた別の円環を描くのである。ただしこの円環は、かつての円環のように始点と終点が重なり合うことで永遠や均質さを表象することはなく、むしろ描かれるたびにその中心としての根拠を脱臼させ、そのつど真に新しいものを創造するがゆえに常に秘められたものでもあるような、永遠回帰の「捩れた円環」である[76, 80]。ラプジャードの言

葉を借りるなら、ドゥルーズの永遠回帰は、たえず自己に対して差異化を企てる、「純粋な未来としての差異」だけを還帰させるのだ[17]。このような、つねに反時代的な未来を啓示する「見せかけ（simulacre）」の教説――これこそが、DRの提示する永遠回帰思想にほかならない[127]。

凡例：

本文中の[　]内の数字はGilles Deleuze, *Différence et répétition*, P.U.F., 1968（以下、DRと略記）の頁数を、また（　）内の数字はカント、プラトン、そしてアリストテレスの著作の該当箇所を示している。なお本稿で引用した文献については、邦訳のあるものはそれを参照しつつ筆者が訳出した。

注

1) ここでいう「綜合」とは、過去、現在、未来という異なる契機をまとめ上げて統一的な時間を構成する働きをいう。多くの論者が指摘しているとおり、ドゥルーズはフッサール由来の「受動的綜合」という語を用いて意識下の根源的な綜合について語っており、それを意識的な反省による「能動的綜合」と対立させている。そしてブアニシュは、このような三つの綜合からなる時間論を「主体化の諸様態の展開」として説明し、その裏側に「「亀裂の入った《私》」と「幼生の主体」の肯定において絶頂へと至る、主体と主体の哲学とに対するラディカルな批判」を認めている。Arnaud Bouaniche, *Gilles Deleuze, une introduction*, La Découverte, 2017, p. 118.

2) 檜垣立哉は、DRにおける三つの綜合をそれぞれ現在、過去、未来という三つの時間に対応させている（檜垣立哉『瞬間と永遠――ジル・ドゥルーズの時間論』、岩波書店、二〇一〇年、二五 - 二六頁）。しかしのちに見るとおり、第三の綜合はそれ自体がすでに「欠如」の過去、「変身」の現在、そして「永遠回帰」の未来という三つの時間を含みこんでいるため、このような一対一の対応関係は存在しない。また、本稿では論じられないが、第一の綜合における「生ける現在」もまた、過去把持と未来予持によって過去と未来を「現在の非対称的な二つのエレメント」として含みこんでいる[110]。そして第二の綜合における「純粋過去」はというと、あらゆる現在が過ぎ去ることを可能にする時間の根拠をなすことで、「再生」の対象となる古い現在と、未来として「反省」の対象となる現働的な現在という二つの次元を包摂している[110]。

3) 鹿野祐嗣『ドゥルーズの『意味の論理学』の注釈と研究――出来事、運命愛、そして永久革命』、岩波書店、二〇二〇年、三頁。ただしこのような第三の綜合だけは、のちに見るとおり、自我の意識下の働きを前提とするフッサール由来の「受動的綜合」ではありえない。たしかに第三の綜合もまた、過去、現在、未来という三つの時間をまとめ上げる独自の方法を有しており、それが意識の能動性とは全く無関係に行われる以上、ある意味での「受動的綜合」と理解することはできる（鹿野、前掲書はおそらく、このような意味で第三の綜合を「受動的綜合」と呼んでいるのだろう）。しかしこの綜合のもとでまとめあげられる三つの時間は、むしろ（従来の受動的綜合が前提としていた）自我の同一性を排除する方向へと進むのである（実際ドゥルーズもDRにおいて、第三の綜合を指して「受動的綜合」という語を用いていることはほとんどない。その貴重な例外として[238]が挙げられよう）。紙幅の関係上、本稿ではこのような「綜合」概念の断絶について踏み込んだ議論をおこなうことはできないが、その要因のひと

つには、従来は経験的な「運動変化」や同一的な自我の生の「持続」に即して理解されてきた時間を、ドゥルーズはむしろア・プリオリな形式として、それらから切り離して理解したということが挙げられるだろう。この点については、まさしく本稿で扱うことになる。

4) 小倉拓也『カオスに抗する闘い――ドゥルーズ・精神分析・現象学』、人文書院、二〇一八年もまた、第三の綜合と永遠回帰の関連性についての議論を行っており、その際重要な「中間休止」という概念について検討を行っている。しかしのちに見るとおり、小倉の研究においてもなお、我々の提示する問いに解決がもたらされたとは言いがたい。

5) Bouaniche, *op. cit*., pp. 120-121.

6) David Lapoujade, *Deleuze. Les mouvements aberrants*, Minuit, 2014, pp. 76-80.

7) 注２でも述べたとおり、本稿では第一・第二の綜合について踏み込んだ議論を行うことはできない。それは第一に紙幅の関係上、本稿においてこれらの議論を包括的に扱うことが困難だからであり、第二に本稿の目的が DR の時間論の全体を注釈することではなく、むしろこの時間論をとおして DR の主題である永遠回帰へとアプローチすることにあるからである。たとえば鹿野は、ドゥルーズが第二の綜合を「光学的な結果＝効果」としていることにふれ [119]、第一・第二の綜合の「彼方」に第三の綜合を位置付けている（鹿野、前掲書、一五 - 一七頁）。このように、第一・第二の綜合と第三の綜合の間には、決定的な議論の断絶を見ることができる。そしてのちに見るとおり、DR の主題をなす永遠回帰の一貫性は、この第三の綜合にこそ関わるものなのである。

8) カント『純粋理性批判』の参照にあたっては以下を用いた。Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* herausgegeben von Jens Timmermann, Philosophische Bibliothek 505, Felix Meiner Verlag, 1998. また邦訳としては、イマヌエル・カント『純粋理性批判』熊野純彦訳、作品社、二〇一五年を参照した。

9) プラトンの著作の参照にあたってはバーネット版を用いた。 また邦訳としては、『プラトン全集』田中美知太郎・藤沢令夫監修、岩波書店、一九七四 - 一九七八年を参照した。

10) とはいえアリストテレスは、プラトンとは異なり、「想起」の前と後の区別や魂の輪廻の問題を論じてはいない。我々が注目すべきはむしろ、アリストテレスがプラトンと同様に経験的なものに即して時間を定義していること、そしてその結果アリストテレスが、プラトンとは異なる仕方で、円環というモチーフへと行き着いているということである（ただし、円環としての時間の構想に関して言うなら、それはエンペドクレスやヘラクレイトスをはじめ古代ギリシャの多くの哲学者の思想に見られるものである）。

11) アリストテレス『自然学』の参照にあたってはベッカー版を用い、頁数、欄名、行数をそれぞれ記した。また邦訳としては、アリストテレス『自然学』内山勝利訳、『アリストテレス全集 4 自然学』内山勝利ほか編、岩波書店、二〇一七年を参照した。

12) 千葉雅也は、このような「純粋で空虚な形式」としての時間を「次から次へと無慈悲に刻まれる切断〔すなわち「中間休止」〕の反復である時間の「直線」」と解釈したうえでそれを「解離の線」と呼び、この形式が第一の綜合との間に有しうる近しさについて論じている（千葉雅也『動きすぎてはいけない：ジル・ドゥルーズと生成変化の哲学』、河出書房新社、二〇一三年、一五五頁）。しかし注３および７で見たとおり、第一・第二の綜合と第三の綜合の間には決定的な断絶があり、またのちに見る箇所でドゥ

ルーズが中間休止を時間の総体に妥当するとしている以上、このような議論は DR の主張それ自体からは乖離していると言わなくてはならない。

13) Cf. Lapoujade, *op. cit.*, p. 79.

14) 紙幅の関係上本稿では議論できないが、この《徴》は超越論的経験論における遭遇の対象としての「徴（signe）」と重ね合わせることができる。したがって我々は、中間休止を「思考の超越的行使」に重ね合わせ、「学習（apprentissage）」を時間論の観点から捉えなおすことができる。まず過去という時間は、我々が徴との遭遇を果たせずにいる時間を指すと言えよう。次に現在は、我々が徴との遭遇によって思考者に、あるいは「賭け手（joueur）」に生成し、思考の「骰子一擲（coup de dés）」を放つ時間をいう。このことは、本稿の議論のなかでドゥルーズが「思考（学習）そのものに時間を導入すること」を問題にし、それによって「思考する《私》」の同一性を排除しようと試みていることからも明らかである [118]。なお、自我の同一性を排除する思考の超越的行使あるいは骰子一擲については、氏原賢人「ドゥルーズ『差異と反復』における思考の問題――脱根拠化としての思考とそのプロセスについて」、『In-vention』、早稲田大学文学研究科表象・メディア論コース、第八号、二〇二〇年を参照。また、このような思考をドゥルーズによるライプニッツの「可能世界論」の創造的な読みかえという文脈で扱った注目すべき研究として、飯野雅敏「ドゥルーズ『差異と反復』におけるライプニッツ哲学の活用――〈理念〉・可能世界・副次的言説」、『年報地域文化研究』、東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究専攻、第二二号、二〇一九年がある。

15) 小倉は、秘密の一貫性を「〔第三の綜合における〕中間休止による〈前〉と〈後〉の配分という形式性、順序性」の表現として説明している（小倉、前掲書、九三頁）。しかしこの後の議論を踏まえるなら、秘密の一貫性とはむしろ自我の一貫性を排除する「永遠回帰の一貫性」を指していると見るべきだろう（ドゥルーズが第三の綜合における時間の順序を「時間の静的な綜合」と換言している [120] ことをふまえれば、小倉の言う時間の「順序性」とはむしろ「（第三の）綜合」の働きそのものと見るべきではないだろうか？）。実際、のちに見るとおり、この一貫性は第三の綜合における三つの時間のうちの未来にのみかかわるとドゥルーズ自身が明言している [122] 以上、小倉の読解を支持することは困難である。

16) この議論を受けてラプジャードは、「反復」を、その諸類型に応じてそれぞれ時間を構成するものとして定義している（cf. Lapoujade, *op. cit.*, p. 65）。しかし彼は、第三の綜合の三つの時間がいかなる種類の反復に対応しているのかということまでは明らかにしていない。

17) Lapoujade, *ibid*., p. 86.

La troisième synthèse du temps dans *Différence et répétition* de Gilles Deleuze : cercle, ligne droite et cercle tortueux

Kento UJIHARA

Pourquoi Deleuze a-t-il développé sa pensée de l'éternel retour dans une théorie du temps ? La raison est qu'il avait besoin d'une forme transcendantale, qui est indépendante de son contenu empirique, pour présenter « la cohérence de l'éternel retour ». C'est justement pourquoi Deleuze a défini le temps comme « la forme pure et vide ». Au lieu de concevoir le temps dépendant du mouvement circulaire de l'âme et des astres, il a décrit le temps comme une ligne droite, qui ordonne le présent, le passé et l'avenir. En outre, Deleuze considère que ces temps se conditionnent par leur propre répétition, dont la troisième répétition de l'avenir n'est que celle de l'éternel retour – ce qu'il appelle « le cercle tortueux ».

デュフレンヌにおける美感的還元

佐藤　香織

1．問題の所在

フッサールは『現象学の理念』において、現象学的還元とは「一言で言えば純粋明証の領域への限定」（Hua II, 61）であると述べるとともに、その領域を「絶対的であるがゆえに究極的規範となる所与性の領域」（Hua II, 76）として扱っていた。フッサールは明証の原理を徹底化しつつその厳格さを保持しようとしていたのである。そうした「純粋明証の領域への限定」の操作の結果、不明瞭なものは退けられる。つまり知覚されたものは明証性へと還元されるべき現れであることになる。フッサール研究の中でこうした厳密さの必要性について疑いが抱かれることは少ない（cf. Zahavi, 31-35）。他方、明証性に還元されえない出来事があるのではないかという問い、すなわちフッサール的認識論の射程に関する問いについては、現在に至るまでフッサールに対して様々な立場からの議論がある。本稿はそうした議論のうち、デュフレンヌにおける「美感的経験」（expérience esthétique）[1)]の分析を扱う。

現象学者のうちにデュフレンヌが数え入れられることは、1970年代以降ここ最近までの間はほとんどなかった（Thomas-Fohgiel, 56）[2)]。しかし近年その思想は見直される傾向にあり[3)]、たとえばF. Jacquetに続き、M. Saison らが、『美感的経験の現象学』を出発点とするデュフレンヌ思想の全体像を描く試みに着手している。デュフレンヌは「美感的知覚」（perception esthétique）および「美感的対象」（objet esthétique）に着目して、美感的経験は両者の共同作用に存すること、また美感的経験は「純粋なものであるときに、現象学的還元を完成する」（EPh I, 55）[4)]ことを主張する。デュフレンヌによると、美感的経験はそれ自体「純粋」なのであって、美感的に知覚された対象がそれ以上に還元されることはないのである。しかし明証性には還元しえないものが現象学的還元を完成するとはいかなることか。『美感的経験の現象学』（1953）を中心としたデュフレンヌの諸論考を分析することを通して本稿が目指すのは、美感的経験が現象学的還元を完成するありさまを記述することである。

本稿を以下の手順で進める。２節では作品を鑑賞するという経験の分析を通じて美感的経験における美感的対象の自己所与性を確認する。３節では「想像力」についての議論を手掛かりに美感的経験の「純粋さ」の意味を明らかにし、美感的対象の存在の問題を検討する。４節においては、美感的還元と現象学的還元の関係を解明し、最後にデュフレンヌに対して提示されうる問題点を整理したうえでデュフレンヌの議論の有効性を確認する。

2．「美感的知覚」における「美感的対象」の自己所与性

『美感的経験の現象学』をはじめるにあたって、デュフレンヌは美感的対象と美感的知覚が相互的に規定されることに着目する。「美感的知覚は美感的対象を打ち立てるのだが、それは美感的対

象に権利を与えながら、すなわち美感的対象に従属しながらである」（PEE I, 9）。このときにデュフレンヌが念頭に置いているのは、芸術作品の鑑賞にあたって鑑賞者の知覚のうちで美感的対象がいかに構成されるかという問題である[5]。後の論考である「芸術作品の現象学と存在論」においても同様に、作品から美感的知覚に対してなされる主題の提示と美感的知覚による数々の主題の識別に関して、「客観と主観のこの共同作用の連帯が、美感的経験である」（PO, 152）ことを認めることからもわかるように、デュフレンヌは美感的知覚と美感的対象の不可分性と相互性を分析の出発点とする。ただしこのような相互的な構造を認めつつもデュフレンヌは美感的対象の記述から始めることを選択する。というのもデュフレンヌは美感的知覚の特徴は美感的対象が直接に与えられるという性質に存していることを見て取っており、美感的知覚の美感的対象への従属、つまり美感的対象の側の美感的知覚への働きかけをまず主題化することを目論んでいるからである（cf. PEE I, 8）。デュフレンヌが示そうとしているのは、美感的知覚を通じて美感的対象が自らを与えるということである。それでは美感的対象の自己所与性をいかなるものとして捉えればよいだろうか。

デュフレンヌはフッサールの『論理学研究』第五研究で挙げられていたのと同じ「歌」という事例を用いている。フッサールは、「志向的体験の実的成素に属する内在的な内容」は「作用を形成し、必要不可欠な拠点として志向を可能にする」（Hua XIX /2, 387）が、「自身は志向されておらず、作用の中で表象されているのではない」（Hua XIX /2, 387）と述べていた。「私が見るのは色彩感覚ではなく、色のついた事物であり、私が聴くのは音響感覚ではなく、歌手の歌である」（Hua XIX /2, 387）と述べながら、フッサールは「実的な」内容である色彩感覚や音響感覚から「志向された」内容としての色のついた事物や歌を区別する。フッサールは知覚経験において対象が自らを意識に「志向的に」与えると述べているとも言えよう[6]。

デュフレンヌもまた、美感的対象の直接的な自己所与性について述べる際に「歌手が歌う歌」を聞く経験の例によって説明する。「私がたったいま聞いたもの、私にとって現実的なもの、美感的対象を構成するものは、言葉と音のこの総体である」（PEE I, 40）。鑑賞者が美感的なものとして知覚するのは「歌手、つまり歌っているトリスタンやイゾルデではなく、歌である」（PEE I, 40）。ただし、デュフレンヌの分析は、美感的知覚を特権的なものとみなしながらこの記述を行っている点においてフッサールの分析から隔たる。フッサールにおいて知覚された対象が現象学的還元の対象とみなされるのとは異なって、デュフレンヌは美感的経験において「芸術作品」が「純粋」に存在することを主張する。ただしここで「純粋」というのは、人間の知覚とは切り離されて芸術作品が自体的に存在しているということではない。デュフレンヌにおいて知覚と美感的知覚の区分は、美感的対象とその他の知覚対象の区分、いうなれば存在者の領域の区分の問題に属している。問題となるのは、「美感的対象が他の諸対象のように自然的世界のうちに存しているのではない」（PEE I, 200）ということの意味である[7]。

たとえばワーグナーのオペラを鑑賞するとき、鑑賞者は演じる人物の姿形や衣装を見、歌声を聞く。このとき歌は諸要素に分割されることが可能であるし、ハーモニーやリズムやメロディーの分析を通して、デュフレンヌは音楽作品の時間的および空間的規定をめぐる問題も扱っている。「美感的対象は本質的に知覚された対象である」（PEE I, 281）のであり、美感的対象もまた知覚対象

として、志向的内容として意識されている。ただしすべての知覚が美感的知覚であるわけではない。たとえば音は高低や長さを持つものとして知覚されるが、それは美感的に知覚されるとは限らない。さらに歌の鑑賞においても歌手の声が音として知覚されるのみでは、作品が鑑賞されたことにはならないし、演劇の鑑賞において俳優の身振りが手をあげる動作や倒れこむ動作としてのみ知覚されることは美感的経験ではない。オペラ鑑賞において歌における音程の高低や俳優が死ぬ演技をするときの身振りは必ずしも美感的に知覚されているわけではないし、「これらの俳優たちはいまだ美感的対象ではない」（PEE I, 36）のである。美感的な知覚において鑑賞者は俳優の姿形や動きや歌を知覚すると同時に、俳優は「彼自身として知覚されるのではなく、彼が演じる作品として知覚される」（PEE I, 37）ことが必要である。オペラ鑑賞においては音の高低や身振りが歌や演技の表現として知覚されることではじめて美感的な知覚が生じる。つまり美感的対象は「既に構成されている」（PEE I, 47）ものとして知覚されており、そしてこのとき美感的対象は作品を表現するものとして構成されている。それゆえにオペラ作品を鑑賞する際、美感的経験の対象である「可感的なもの」は単に「音」であるのではなくて「歌」であり、それもオペラ作品の一部としての「歌」であるということになる。デュフレンヌが着目しているのは、オペラ作品ではない歌や絵画においても、芸術作品が表現するものが総体として与えられることで美感的知覚が生じるという契機である。

では美感的に対象が与えられるとはいかなることか。この問いの困難は美感的対象の存在が鑑賞者に依存することにある。たとえば現代芸術において、演劇作品としてハプニングが提示されたり、音楽作品として騒音が提示されたりすることがある（PO, 144）。これらは鑑賞者に対して即座に興味や喜びを抱かせるとは限らないし、特にこれらの例をあげずとも、芸術作品として展示されたものを鑑賞者が美感的に知覚するとは限らない。つまりいわゆる芸術作品は鑑賞者に対して常に美感的対象として現れるとは限らない。また、「何らかの美感的経験によって美感的とされた対象はすべて美感的である」（PEE I, 7）のであって、したがって自然物や日用品も美感的に知覚されうる。たとえば自然的対象はそれ自体において、また人間による構成の作用によって美感的対象として現れうるのであり、その結果、芸術作品はしばしば自然の対象を模倣する[8)]。

ここにおいて、美を実体とみなし客観的な判断を行おうとする立場と、美に主観的判断のみを認める立場の両方をデュフレンヌは批判する。何が芸術作品であるか、もしくはいかなる芸術のジャンルなのかを問うならば、芸術作品は客観的規定に属し、いかなる芸術作品であるのか分類されることになる。また美感的対象であるか否かの判断がすべて鑑賞者の側に帰されるならば、美感的知覚の分析は心理学に属することになる。実際デュフレンヌは芸術作品の鑑賞経験は鑑賞者の意識に左右されることを認める。「芸術作品と美感的対象の区別は、対象の存在を意識に根底的に従属させる心理学によってのみ強固なものとなる」（PEE I, 47）。ただしデュフレンヌが採用するのは、鑑賞者の美感的知覚の分析を美感的対象の分析のもとで捉えるという立場である。デュフレンヌは論文「美しいもの（ Le beau）」（1961）において、「美しいもの」を、「我々の知覚に与えられた、ある対象に現前する常に個的な性質」であり、「知覚によって直接に体験される充溢」であると規定している（EPh I, 25）。デュフレンヌにとって問題となるのは、美感的対象の記述であるとともに、美感的知覚の記述である。

3．「美感的経験」の「純粋さ」について

デュフレンヌにおける美感的経験の概念を理解する際に重要なのは、美感的対象は、想像や反省や推論を通じて構成されるのではないということである。美感的対象は、鑑賞者による構成的作用を経ることなく「既に構成されている」（PEE I, 47）ものとして鑑賞者に与えられていることについては前節で述べた。デュフレンヌによるこのような美感的対象の理解には、美感的経験を想像力の問題との関係において捉えたうえで美感的知覚を「純粋な」ものとして取り出そうとする試みが付随する。デュフレンヌによれば、「美感的態度」（attitude esthétique）[9]は現象学的還元の類比物（analogon）である（EPh I, 147）。作品を享受するためには、外界への判断の停止といった現象学的態度が要請される。つまり、作品の鑑賞にあたっては、作品に対して外的な事柄を括弧入れし、作品世界をそれのみで取り出すことが要請されるのであり、外部からの作品世界のこの分離について、デュフレンヌは鑑賞において作品の「純粋さ」が見出だされると考えている。ただし、現象学的還元における「純粋さ」と、ここでデュフレンヌが述べている美感的還元の「純粋さ」は異なっている。というのも、デュフレンヌによれば「一方では美感的態度は完全に対象へと向かうのであって、主観の構成的作用（activité constituante）に向かうのではなく、また他方、外的世界が中立化されるとしても作品世界は中立化されないからである」（EPh I, 147）。つまり、現象学的還元によって主観の構成的作用が見出だされるのとは異なって、美感的還元によっては芸術作品の「純粋さ」が見出だされるのである。この「純粋さ」は事物の構成作用に帰着することのない、美感的経験に固有な次元についてのものである。

こうしたデュフレンヌの議論は、美感的対象を経験的な意味での想像力と関連させる議論と対立する。たとえばサルトルであれば芸術作品の鑑賞という経験を想像力の問題領域、すなわち志向されてはいるが非現実的であるものへと向かう意識の領域に位置づける。この時、現実的なものへと向かう知覚経験と想像力は排斥し合う関係にある。サルトルの『想像力の問題』によると想像的意識は非現実的なものへと向かうのであり、「芸術作品とは非現実的なものである」（Sartre, 362）。サルトルは「絵のうちに現実に存在することも、またこの世界のどこに存在することもないが、しかも画布を通して現れ、一種の憑移作用を通して画布によって捕捉されるような対象物」の非現実的総体を「美しい」と形容していた（Sartre, 365）。デュフレンヌは、こうしたサルトルの議論において「想像力は常に経験的である」（PEE II, 442）こと、すなわち「それ〔想像力〕は対象を出現させるのであり、対象が我々に対して有する非現実性にもかかわらず、そして意識が対象のうちで身動きがとれなくようにさせる非現実性にもかかわらず、対象を出現させる」（PEE II, 442）ことを指摘する。デュフレンヌにしたがえば、サルトルにおける想像力は経験的な次元での想像力であって、現実という側面から見たときに、「魔術が技術に対立するように、想像力は知覚に対立する」（PEE II, 442）とともに、美感的対象は「想像的なもの」（un imaginaire）に属することになる。

デュフレンヌにおいてもサルトルと同様に、経験的な次元における想像力に関していえば、知覚と排斥的である（PEE I, 55）。ただしデュフレンヌは、想像力は経験の次元にのみ属するというサルトルの見方に与しない。デュフレンヌは「想像力」に経験的な次元のみではなく超越論的な次元をも見て取る（PEE II, 447）のであり、経験的な想像力を可能にする条件としての想像力を見出だ

す。デュフレンヌが見るところ、そのような超越論的な想像力は美感的知覚と結びつき美感的知覚を豊かなものとするために必要であり、経験的な意味での想像力をかき立てる。すなわち美感的知覚と超越論的な想像力の間には相補的関係が見出だされる。デュフレンヌは想像力を経験的な次元でのみ捉えたうえで想像力と知覚を排斥的なものとみなすサルトルの見方に対して、超越論的な想像力を主題化したのである。

では美感的知覚が超越論的な想像力と結びつくとはいかなる事態を指すか。論考「芸術の現象学と存在論」においては、デュフレンヌはイマージュが「想像力との関係」（PO, 158）において理解されると述べている。デュフレンヌが主張するのは、イマージュが「想像的であるのは現実的であるのをやめているからではなく、現実がそれに委託していわば自分を範例的に代理させているからである」（PO, 158）ということだ。デュフレンヌによれば、イマージュとは「対象のある側面、それを通じて当の対象が自分の存在を、つまり自分を構成している意味をあらわにする側面のことであり、対象のそうした表現様態のことである」（PO, 158）。つまり、現実に存在するもののイマージュがその意味をあらわにするためには、知覚のみではなく想像力が必要であるということになる[10)]。こうした議論において問題となる「想像力」は、『美感的経験の現象学』における「超越論的想像力」に対応している。重要なのは、非現実的なものを想像するための経験的想像力に先立って、知覚を通じて超越論的想像力がイマージュを構成するという事態である。デュフレンヌは「想像力は知覚作用の魂である」（PO, 158）と述べている。その内実は、ここで言われている想像力が知覚を構成する働きを担うということであり、このように理解するならば、この想像力とは超越論的な想像力であることになる。

デュフレンヌにとって美感的経験が「純粋な」ものであるのは、このように理解された超越論的な想像力と結びついた知覚として美感的対象が与えられているからである。つまり、美感的経験が純粋に作品の鑑賞経験としてなされ、そして作品の外部を考慮しないことが可能なのは、現実的内容としての音がまず知覚された後に芸術作品が美感的なものとして理解されるわけではなく、美感的経験は「その固有の対象以外の目的を持たない」（PEE I, 25）のであり、「美感的知覚以外のものではあろうとしない」（EPh I, 54）からである。その根底にあるのは「作品の目的は美感的知覚である」（PEE I, 32）こと、芸術作品は美感的に知覚されること以外の目的を持たないがゆえに「純粋な」美感的知覚が可能だということである。美感的知覚は「美感的な性質を現実化する十全な唯一の知覚」（PEE I, 9）であり、この意味において「美感的に知覚するとは、忠実に知覚することである」（PEE I, 9）。「忠実に知覚する」ということをより説明するならば、美感的知覚のうちでは「対象は、意識的な判断が行う総合へと同化されることのない根源的な真理への還元不可能な経験のうちで主体によって直接に体験される」（PEE I, 282-283）ということになろう。

美感的知覚はそれ自体で成立し得ず、美感的対象もまた美感的知覚と不可分であるというのがデュフレンヌの思考の出発点であり、この内実が問題であるのだった。美感的知覚が求めるのは、還元によって得られる明証的な認識ではなくて、美感的対象が真に存在するということなのだ。デュフレンヌによると、美感的知覚は「対象の真理」（vérité *de* l'objet）を求める。すなわち美感的知覚は、「芸術作品それ自体に対して」（PEE II, 616）、そして「芸術家に対して」（PEE II, 617）、「真な

るものとして」（comme vrai）与えられた美感的対象、たとえばゴッホの絵や、歌手によって歌われたワーグナーの作中の歌に到達している。こうした「対象の真理」は「対象についての真理」（vérité *sur* l'objet）とは区別されている（EPh I, 55）。「それ（対象の真理）は可感的なもののうちで直接に与えられる」（EPh I, 55, 強調はデュフレンヌによる）。つまり、歌におけるひとつの音の響きや、絵における赤といった「実的な」内容についての認識と、「志向的」な内容、言い換えれば「対象の真理」である絵や歌は区別されており、後者が芸術作品に特有のあり方を示している。

ただし作品は、その内的必然性もしくは作者に応えるという要請によって真であるのみではない。というのも美感的知覚の分析が明らかにするのは、美感的知覚を可能にすると同時に美感的知覚のうちで真なるものとして存在する美感的対象のあり方であるからだ[11]。鑑賞者によって美感的に知覚されているそのときに、芸術作品は美感的対象として存在する。デュフレンヌによると、「美感的対象が十全に存在するためには、それが存在することに同意していなければならない」（PO, 150-151）のであって、美感的知覚がこの同意を可能にする。このようにしてデュフレンヌは明証性に還元しえないものとして美感的対象を見出だす。

4．デュフレンヌにおける「美感的還元」[12]

最後に残る問題は、「純粋な」ものであるかぎりの美感的経験がいかにして現象学的還元を完成させるのかという問いである。デュフレンヌは、フッサールの超越論的現象学が、エイドス学の基礎を「感性的なもの」に置いたうえで主観性の吟味に着手することを確認する（PO, 143）。そのうえでデュフレンヌが目指すのは「客観−主観の相関性を超えて、存在と意味（sens）の初源の状態を示すこと」（PO, 147）である。こうした「存在と意味」の初源の状態は、「世界」の「慣れ親しんだ現前」（présence familière）（PO, 156）として示される。美感的知覚にあって、「世界は単に観想するための見世物なのではない」（PO, 156）のであり、「我々は世界のうちにあって我が家にいる」（PO, 156）。このような世界との親密性、言ってみれば「意味の把握の無媒介性」（PO, 157）へと到達することが、デュフレンヌにおける美感的還元が目指すところである。Dubossonは、「現象学的な見ること」と「美感的な見ること」の間のアナロジーをフッサール自身否定していなかったと指摘している（Dubosson, 147）のであるが、デュフレンヌはフッサール現象学のうちに見られるこうした一面を発展させているといえよう。

ここに至って、デュフレンヌの以下の文章の内実が理解可能なものとなる。

> 現実的なもの、「私を掴む」もの、それはまさに現象学的還元が到達することを欲する「現象」であり、現前の中に与えられ、可感的なものに還元された美感的対象である。つまりここでは俳優たちの身振りや飾りの素晴らしさに調和した言葉の響きに還元された美感的対象である。そして、知覚されたものと現実的なものの二元性を喚起することなく純粋さと統一性を保全することに注意を向ける美感的対象である。美感的対象は現実的なものに送り返されることなく、すなわちその現出（son apparaître）の原因に、キャンバスとしての絵に、楽器のたてる音としての音楽に、有機体としての踊り手の身体に送り返されることなく現実的なものとして把握さ

れる。（EPh I, 55）

デュフレンヌによれば、（デュフレンヌが述べる意味での）現象学的還元が到達したいと望むのは、「私を掴むもの」（ce qui « me prend » ）である。すなわち、主観が現象について了解する何らかの意味は、主観によって志向されると述べるのみでは十分ではなく、主観に現前し、主観に対して芸術作品としての存在を無媒介的に、つまり直接的に、そして「親密に」与える。「現象」は「可感的なものに還元され」ている。ここで「可感的なもの」がさらに現象の「現出の原因」に送り返されることはない。デュフレンヌにおいて、音を聞く意識のあり方や色へと向かう意識のあり方の分析へと向かわないことは自然的態度にとどまることを意味しない。むしろ、「事象そのものへ」が現象学の標語であるならば、ひとつの作品における要素の総体の、そして要素と要素の関係が決定する総体的な意味の経験を取り出すことこそが、美感的還元であることになる。すなわち、それ以上還元しえないものとしての芸術作品の全体こそが、デュフレンヌが目指す美感的還元の目的である。このとき芸術作品の全体は主観に対して「表現」し、主観は「意味」を受け取るという関係が生じている。「われわれにとって重要なのは、表現されたものについての現象学が存在論へ流れこむということである。われわれは意味（sens）の中にあり、意味によって生きている。意味は生命的なのである」（PO, 156）。

「表現」（expression）という概念を、デュフレンヌは「意味」（sens）の自己所与性を指して用いている。芸術作品の分析においてデュフレンヌが最も重視するのは、総体のうちに内在しており分析されることなくまず与えられる「意味」の内実である。「もしゴッホの作品がわれわれの眼の前でまずもって叫びをあげていなければ、われわれとしても焔になにかの意味など見つけようがないであろう。ひとつの要素の意味は総体的意味というべきものの反響であり、この総体的意味がまず経験されるのである」（PO, 155）。 歌における音どうしのつながりには、あるいは絵の色と色の間には、要素と要素の連なりからなる「表現」されたものの「意味」が住み着いて、ひとつの全体としての作品が構成されている。デュフレンヌはこのことに「表現の秘密」（PO, 156）があるという。「意味」はたしかに主観、つまり意味を受け取る能力のある主観が受け取るのであり、そこには鑑賞者としての作品への参与が要求される。しかしこのとき、「美感的対象」は主観に対して「意味」を表現するものであって、この「意味」が美感的還元の目的となるのである。この「意味」の発見によって、デュフレンヌはフッサール的な「明証性」への還元に加えて、世界の「親密さ」の領域を見出だした[13)]。この「親密さ」の領域が、フッサールにおける現象学的還元を補足するものとなりうるのである。

5．結び ── 「美感的還元」の意義

本稿においては、デュフレンヌにおける美感的還元の内実を分析してきた。デュフレンヌの目的は、美感的経験は「明証性への還元」によってはとり逃されてしまうのではないかと問い、主観がひとつの全体としての作品の意味を受け取るという経験を自然的態度として現象学的還元の営みから退けることなく、この経験を現象学的還元の完成として捉えることにある。本稿はその営みを整

合的に解釈しようと努めた。

デュフレンヌの分析には問題も残っている。とりわけ「美感的知覚」ないしは「美感的対象」を成立させる条件は何かという問題、そして『美感的経験の現象学』の出版後さらに発展していく「表現」と「意味」の問題に関して、デュフレンヌが直面せざるを得ない困難は多い。たとえばリクールはデュフレンヌによるカント読解に関する問題に加え、世界内の諸事物の側からの表現と人間のうちなる認識の潜在性の分離がデュフレンヌの言うようになされるのかという疑念を呈している（Ricœur, xvi-xvii）。また複数の箇所において術語の混乱や正確さの問題が生じているように思われるし、「表現」概念の射程が非常に広くその内実の区分が困難であることは確かである。とはいえデュフレンヌはこれらの困難を抱えつつも、独自の方法で現象学的還元の存在論的射程を開こうとしており、その試みは一定の成果をおさめたと見てよいだろう。このことを確認したところで本稿を終えたい。

略号

Dufrenne, Mikel

PEE I : *Phénoménologie de l'expérience esthétique I*, Paris, P.U.F., 1953 (1967).

PEE II : *Phénoménologie de l'expérience esthétique II*, Paris, P.U.F., 1953 (1967).

EPh I : *Esthétique et philosophie I*, Paris, Klincksieck, 1967 (1980),

PO : « Phénoménologie et ontologie de l'art », in Bernard Teyssèdre (dir.), *Les sciences humaines et l'œuvre d'art,* Bruxelles, La Connaissance, 1969, pp. 143-160.

LP : *Le poétique*, Paris, P.U.F., 1973.

Husserliana からの引用は、Hua. の略号を用い、巻数とページ数のみを記している。

その他の参考文献

Bobant, Charles : « Nature et monde. L'absentement de l'artiste chez Mikel Dufrenne », in *Recherches philosophiques. La philosophie de Mikel Dufrenne*, Toulouse, L'Institut Catholique de Toulouse, 2018, pp. 59-73.

Dubosson, Samuel : « Résonance de l'objet esthétique. Mikel Dufrenne et Husserl », in *Mikel Dufrenne et l'esthétique*, sous la direction de Jean-Baptiste Dussert et Adnen Jdey, Paris, P.U.F., 2016, pp. 141-160.

Thomas-Fogiel, Isabelle : « Vers une autre allure de la phénoménologie ? », in *Mikel Dufrenne et l'esthétique, ibid*., pp. 55-78.

Levinas, Emmanuel : *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2010.

Ricœur, Paul : Preface of *The Notion of the* A Priori, in *The Notion of the* A Priori, Evanston, Ill., Northwestern University Press, 2009, pp. ix-xxxii.

Sartre, Jean-Paul : *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1986 (1940).

Zahavi, Dan : *Husserl's Phenomenology*, Stanford, CA, Stanford University Press, 2003.

佐藤駿『フッサールにおける超越論的現象学と世界経験の哲学――『論理学研究』から『イデーン』まで』、東北大学出版会、2015年。

植村玄輝、八重樫徹、吉川孝編著、富山豊、森功次著『ワードマップ現代現象学：経験から始める哲学入門』、新曜社、2017年、第７章「芸術」pp. 200-223。

注

1) expérience esthétique は通例「美的経験」もしくは「感性的経験」と訳されてきた。本稿では芸術作品が必ずしも「美」のみに関わるものではないことを考慮し、「アイステーシス」というギリシア語における「感覚」という意味を重視する。ただし「感性的経験」一般を扱っているのではなく「芸術作品」の鑑賞の経験を扱っているために「美感的経験」の訳語を選ぶ。

2) 1995 年にデュフレンヌが没して後 2010 年代半ばまで、『美学』雑誌での特集を除きフランスにおいてもデュフレンヌ研究は停滞していた。日本では 1980 年代に主に美学の分野でデュフレンヌの受容が一定程度なされた後論じられることは少なくなっていたが、『ワードマップ現代現象学』（2017）においては「現象学的芸術論」のひとつとしてデュフレンヌの議論が言及されている（『現代現象学』p. 224）。ただしそこにおいてデュフレンヌの美感的還元の問題は取り上げられていない。

3) Thomas-Fogiel は、デュフレンヌを再評価してフッサール、ハイデガー、メルロ＝ポンティなどと比較し、その現象学の意義を見出そうとする。デュフレンヌと同時代の評価としてはレヴィナスのものを挙げておく。『ア・プリオリと主観性』（1959）に論考を寄せたレヴィナスによれば、「メルロ＝ポンティとサルトルとのいくつかの唯物論的定式は彼〔デュフレンヌ〕にとっては十分に徹底的ではなかった」（Levinas, 257）のであり、この著作に至ってデュフレンヌは「行き着くところまで行った」（Levinas, 257）。

4)『美学と哲学』第 1 巻に収められた論考「志向性と美学」（1954）からの引用である。デュフレンヌはこの論考は『美感的経験の現象学』のいくつかの主題を発展させたものであるという注をつけている。以下、『美感的経験の現象学』の分析に対してこの論考およびその他の関連する諸論考を補足的に用いる。

5) デュフレンヌは、芸術家もまた第一の鑑賞者であると強調する。つまり「芸術家は作品を制作すると同時にその作品の鑑賞者である」（PEE I, 2）。この意味では、芸術家と鑑賞者は、デュフレンヌにおいて同列のものとみなされる。デュフレンヌの美学思想において作品の制作に関する分析は鑑賞に関する分析に比して明らかに少ないのだが、このことを Bobant は、作者の作品に対する「存在論的従属」（assujettissement ontologique）として解釈した（Bobant, 72-73）。

6) 佐藤駿によれば、このような対象の自己所与性は、フッサールによる知覚経験に関する二つのテーゼのうちのひとつ、すなわち「知覚において対象（事物）は像や記号を介して与えられるのではなく、また推論（論理的操作一般）によって何らかの仕方で想定されるのでもなく、むしろ「それ自身」として与えられる」というテーゼを導く（佐藤駿 210）。

7) むろんすべての対象は美感的に知覚される可能性を有している。『美感的経験の現象学』においてデュフレンヌ自身が多くの頁を割いているように、芸術家の手による作品ならずとも、自然物や日用品もまた美感的対象となりうる。論文「自然の美感的経験」においては、デュフレンヌはカントの議論を考慮し「巨大ではかりしれず荘厳な」（EPh I, 45）自然の崇高さを論じ、そのうえで「偶然的にのみ美感的である」（PEE I, 112）諸対象と、美感的対象としてより十全に現前すべく鑑賞者に対して提示される芸術作品

を区別する。

8) 芸術作品は自然を模倣するばかりではない。むしろデュフレンヌは芸術作品を自然的なものよりも美感的対象として高く価値づけており、また論文「自然の美感的経験」において、「自然的なものがいかにして人工のもの（l'artificiel）と対置されるのか」（EPh I, 45）を問う。芸術作品のように作者がいるわけではないが、自然の対象もまた「自らを表現する」。しかし、「自然はその表現においてより制限されている」（EPh I, 49）のであり、つまり芸術作品は自然の対象と比べてより十全に美感的対象として現前するとデュフレンヌは考えている。

9)「美感的態度」は、『美感的経験の現象学』第２巻第１章第５節のタイトルでもある。

10) 後年の著作である『詩的なもの（*Le poétique*）』において、デュフレンヌは、イマージュが詩人に霊感を与えると述べ、「夢みる力」や妄想の力といった、非現実的なものを描き出す作者の想像力の基礎にイマージュを置いている（LP, 82）。この時問題となっているのは経験的な想像力の側であると思われる。

11) 本稿で詳述する余裕はないが、デュフレンヌは、カントの「悟性」「感性」に匹敵する「ア・プリオリ」概念として「情感性」を提示している。この「情感的ア・プリオリ」概念は、のちの著書『ア・プリオリの概念』（1959）において「質料的ア・プリオリ」（*a priori* matérielle）についての思考を発展させるきっかけにもなっている。

12) デュフレンヌ自身が「美感的還元」という言葉を用いることはほとんどないが、例えば Dubosson はその営みを「美感的還元」として「現象学的還元」との類比のもとで捉えている（Dubosson, 146）。

13) 芸術作品が自己所与的に「表現」する「意味」（sens）とは区別されて、文化によって記号的に与えられる側面が「意義」（signification）と呼ばれることもある。作品を通じて表現される「意義」は、論理学における記号的意味作用すなわち「文法規則の内部での意義」（PO, 154）であったり、指示的意義すなわち「指示対象に及ぶ意義」（PO, 154）であったりする。芸術作品もたとえば神話画のアトリビュートのように記号学的な展望のもとで分析される。一枚の絵におけるさまざまな要素の組み立ては記号学的意義を構成するし、月桂冠という持ち物がアポロンを指して指示的な「意義」を有しているということもできる。

La réduction esthétique chez Mikel Dufrenne

Kaori SATO

Cet article a pour but de présenter la méthode de la réduction esthétique élaborée par Mikel Dufrenne dans *Phénoménologie de l'expérience esthétique* et ses autres textes. L'expérience esthétique chez Dufrenne est ressaisie selon un processus dans lequel l'objet esthétique se donne à travers la perception esthétique. Il s'agit de montrer comment comprendre l'expérience du sujet qui reçoit une signification d'œuvre d'art comme accomplissement de la réduction phénoménologique. Les enjeux dufrenniennes sont à la fois esthétiques et ontologiques, car selon Dufrenne, la visée ultime de l'analyse de l'intentionnalité est de désigner « un état premier de l'être et du sens » (PO, 147). La réduction phénoménologique chez Husserl consiste à découvrir le sens du fait. Dufrenne, par contre, pratiquant la réduction à la signification esthétique et retrouvant la relation *intime* entre l'œuvre d'art et le spectateur, complète la réduction phénoménologique husserlienne.

デカルト形而上学の論証の方法
――類比の考察を通じて――

佐藤　真人

『方法序説』での形而上学の不充分な展開を自覚していたデカルトが、形而上学に特化した著作として執筆したのが『省察』であることはよく知られている[1)]。その副題が示す通り、『省察』の主目的は、神の存在と、精神と身体との区別を論証することにあり、この点で、自身の理性の歩みを示すことが主眼だった前著とは明確に異なる[2)]。このようなデカルトの狙いは、『省察』の冒頭に付されたパリ大学神学部宛の書簡で、論証または証明という語が数多く使われている事実によく表れている[3)]。そして、論証を支えるための不可欠な土台は、「確実性と明証性において幾何学者のそれと同じ、あるいはそれを超える」度合いを有する「私の論拠」あるいは「人間的な論拠」だった[4)]。つまり、『省察』での論証の有効性を確認するためには、デカルトがそこで、いかなる論拠をいかなる方法で用いたかを調べることが重要になる。

ところが六つにわたる省察では、周知のように、多岐に亘る論拠が多様な論証を構成しており、その内容を逐一調べることが本稿の目的ではない。むしろ本稿では、デカルトが形而上学によってめざした論証の意味を調べることで、『方法序説』と「三試論」までとは異なる『省察』の狙いを、その方法面からまず検証したい。次に、その方法の一例として、神の「自己原因」概念を説明するために用いられた類比 analogia がデカルト形而上学において果たした役割を明らかにする。そして最後に、類比による自己原因概念の説明がデカルト哲学にもたらした意義について、『省察』と「諸答弁」を境に（さらに言えば「第二答弁」を境に）明確に変化することになるデカルトの「論証の仕方 ratio demonstrandi」（AT VII, 155, 10 & 21）の側面から考えることにしたい。

1.『方法序説』の論証とアリストテレスの論証

まず、『省察』以前の論証がいかなるものだったかを確認しよう。『方法序説』第六部に次のような記述がある。「あとの論拠は、その原因である初めの論拠によって論証され、反対に初めの論拠は、その結果であるあとの論拠によって論証される」[5)]。原因と結果が互いに論証し合う構造を循環論法と解される危険をデカルトは予見しており、実際にそのような指摘を受けてもいる[6)]。

この点に関し、デカルトは次のように述べる。「『論証する』という語は、哲学者たちによる特別な意味においてではなく、通常の用法によるなら、『証明する』と『説明する』のどちらでも意味するよう使うことができます」[7)]。デカルトにとって論証は、説明としての用法をも含んでいることがこの記述からわかる。しかし、この用法は当時の哲学における論証としては異例だった。ゴクレニウス『哲学辞典』によれば、この当時の論証が意味するものは、第一にアリストテレスのシュロギスモスであり、次に、前提から必然的な結論を導くための中項であり、さらには、原理や以前の証明から引き出された一連の数学的な証明を意味した。これらの論証の定義はもちろん、アリス

トテレス論理学を踏襲したものである[8]。そしてデカルトは、このような「哲学者たちによる特別な意味」においてではなく、「通常の用法」である証明と説明の意味において論証を使用していると言うのである。

ここで、アリストテレスの論証が何を目的としていたのかを少し確認しよう。『分析論後書』が既得の学知を教える方法に注力していることは、その冒頭からも明らかであり[9]、その意味で、『後書』が語るのは知識を発見ないし獲得する方法ではなく、知識を共有する方法であると言えよう。『ソフィスト的論駁について』では、『後書』で述べられた内容が「教示的διδασκαλικος」な言論として示され、論証的言論と同一視して語られている[10]。これについてバーンズは、論証するという語ἀποδεικνύναιが元来「示す、明確にする」という意をもつことや、「我々が何事かを学ぶのは帰納によってか論証によってである」[11]とアリストテレスが言う帰納の語επαγωγήは、「（誰かを）ある真理から別の真理へ導く」ことを示すというような語源的な論拠をもとに、論証や帰納と教育が密接な関係にあることを指摘している。この意味でアリストテレスの論証は、想起説によるプラトンの教示法を洗練させた、答えを導き出すための教示理論の一つとみることができる、とバーンズは述べる[12]。

そして、アリストテレスの論証におけるこのような教示的理論こそ、まさにデカルトがアリストテレス論理学に反旗を翻した理由だった。デカルトにとって、シュロギスモスは既知の事項を教えることを目的とするがゆえに、真理発見のためには無益であり、したがって、哲学ではなく修辞学に属する方法だった[13]。デカルトの用いた論証は、アリストテレスの方法に依拠するものではなく、あくまで「通常の用法」による論証だったのである。

2.「通常の用法」としてのデカルトの論証

では、当時の「通常の用法」による論証とは、いかなるものであっただろうか。フュルティエールの仏語辞典によれば、論証とは、第一に「何かを示す行為」であり、次に「時には証を意味する」とあり、さらに「哲学用語で、説得的な議論の形式をとった三段論法のこと」とある。そして「論証する」という動詞の意味として、「証明し、説得する」[14]とある。デカルトにとっての論証は、自身も述べるように明らかにこちらの用法、すなわち示し、証明し、それによって説得することを意味していた。循環論法と誤解される危険を冒しながら、『方法序説』第六部であえて論証の語を重ねて使ったのは、「私の考えをよりよく説明する」ためだったとデカルトは言う[15]。数ある論証の中でも第一原理である形而上学のもの、とりわけ神の存在証明は、自らの論証の最たるものとしてデカルトは自負しており、次のように述べている。「神の存在についての私の論拠に注意を充分に払う人は、その誤りを探そうとすればするほど、よりいっそうその論拠が論証的であることがわかるだろうと私は確信しています（je me persuade）し、その論拠はそれ自体として幾何学のいかなる論証よりも明晰であると思っています」[16]。神の存在証明は幾何学の論証よりもなお一層明らかな論証であるから、その真理は、私自身を確信させたように、万人をそれ自体で確信させて説得する（persuader）ものだ、と『方法序説』時点のデカルトは考えていた[17]。

このことは、例えば以下の言葉に端的に表れていよう。「私は、真理の提示だけで真理を説得す

るに充分かどうかを試してみたかったのです」[18]。これは、『気象学』において、デカルト自然学の基礎である自然法則とその帰結である地動説を示さず、冒頭の想定 supposition に基づいて演繹を展開したことについて述べたものである。想定から演繹した事項が真であれば、想定もまた真であることがア・ポステリオリに論証される。したがって、「真理を説得するためには、ア・プリオリな論拠が常に必要なわけではない」[19]。このように、仮定から演繹した帰結によって、仮定をア・ポステリオリに論証する方法は、『屈折光学』や『幾何学』でも採用されており、その淵源は少なくとも『規則論』まで遡ることができる[20]。仮定からであっても、演繹された帰結が真であるならば、「仮定によって論証の力が弱められることはいかなる理由からしてもない」[21]。「論証の力」は、前提が仮定か否かには関係なく、そこから演繹された帰結が真であれば、それによって前提の真理性が証明される、という論理的手続きに存している。この手続きを、他者も自身の論理的思考によって辿れば、論証の真理性に納得するはずだ、とデカルトは考えたのである。

ところがデカルトの意に反し、『方法序説』で提示された論証に納得しない読者は多く、それは自然学の論証についてだけでなく、形而上学についても同様だった。この点について触れてきたヴァティエ神父に対し、デカルトは一転して、『序説』での神の存在証明は曖昧だったと認めている。それは、感覚的事物への懐疑を徹底させなかったことによるとデカルトは言うが、同時に、自分にとっての論証は必ずしも他人にとって明証的なわけではなかったとの自覚を明らかにしている[22]。デカルト哲学の第一原理であり、その論証に自身で最も確信があったはずの神の存在証明は、ただ「真理の提示」だけで万人を説得するには不充分だったことが、『方法序説』の反響によってわかったのである。

では、読者を説得するためにはどうすればよいか。デカルトのとった解決策は、提示に終始した独白形式の『序説』とは異なる、対話という方法だった。『省察』執筆の当初から、デカルトは読者の反応を想定し、読者と対話することを考えていた。その思いは「読者への序言」に表れている。「まずはこの『省察』で、私がそれによって確実で明証的な真理認識に至ったと思われる思考そのものを述べ、私を説得したのと同じ論拠（ratio）によって、他の人をもまた説得できるかどうかを試そう」[23]。これは一見、真理の提示だけで説得しようと試みたという上述の書簡内容に似ているが、『省察』では、予め何人かの読者に反論を依頼し、それに対する回答を織り込もうとした点で、そもそもの執筆姿勢が前著とは異なる。『省察』でデカルトがめざした、神の存在証明と、精神と物体の区別の証明という二つの論証の狙いは、真理発見の歩みの提示と、その反論への回答を通じて、自らの哲学を支える形而上学を説明し[24]、証明し、それによって説得すること、すなわち「通常の用法」における論証をその全的な意味において遂行することにあったのである。

3. 分析と綜合――『省察』と「諸答弁」を分けるもの

論証に関するこのような考えは、「第二答弁」末尾に置かれた、分析と綜合に関する記述にも見られる。『省察』の論証形式は、真理を第一のものから順序に従って発見するための「分析」である。分析はもちろん、デカルトが確立に貢献した解析幾何の「解析 analyse」と同じ語であり、『規則論』や『方法序説』で語られる真理探究方法の着想源が数学的な解析にあることは、デカルトが明言し

ている通りである[25]。数学において解析が答えの発見法を構成することは、デカルト以前から知られていたが、デカルトの方法の独自性は、これを数学のみならず、認識論一般（『規則論』）、さらには形而上学（『省察』）の真理発見にまで拡張したところにある。「第二答弁」末尾では、分析だけが、真理を発見する歩みをデカルトと共にできる方法であり、それによって彼の論証を「完全に知解し、自分のものとする」よう読者を「信ずることへと駆り立てる」（AT VII, 155, 26 & 28-156, 1）ことができる唯一の方法だったと述べられている。すなわち、分析が真理の発見の仕方を「教えるための真実かつ最善の道」（156, 21-22）と考えたからこそ、デカルトは、『省察』の方法として分析を採用したのである。これに対して綜合は、既に発見済みの真理を、定義や要請といった演繹的推論の系列に沿って提示するので、「事物が発見された仕方を教えることがない」ために、「学び知りたいと願う心を満たすものではない」（156, 16 & 13-14）。『省察』における分析とは、デカルトと共に真理探究の道を歩む者が、自身で真理を探し、発見して納得することができるよう、その方法を読者に教示するための「証明の仕方」（155, 21）だったのである。

ここで、納得あるいは説得がなぜ問題になるのだろうか。それは、説得persuasioは確信persuasioへ直接繋がる認識の方法だからである。デカルトによれば、真理の知得によって得た「確信は完全な確実性certitudoと全く同一」であり、逆もまた真、すなわち、確実性とは「堅固で不変の確信」（145, 8-9 & 11）のことである。そして、確信を得るためには、自身で「真理を説得する論拠を考察する」（157, 24-25）ことが不可欠となる。そのような「真理を説得する論拠」によって自身が納得したのと同様に、「他の人をもまた説得」（10, 12-14）する試みの実践として、つまり、読者がデカルトと共に歩むことで、真理を自身で確信できるよう、論証の展開プロセスが練られたのが『省察』の方法だった。このような分析的手法に基づいて展開する『省察』の論証の最終的な目標は、真理発見法の教示と、それによる読者の説得、すなわち確信の会得にあったことに注意したい。

しかし、このような『省察』の狙いにかかわらず、分析的手法は読者を説得するのに充分ではなかった。『省察』の論拠に納得できなかった読者からの反論に対する「諸答弁」では、他の方法を用いて説明する必要があったのである。この点については、既に『省察』執筆前に、デカルトは次のように述べている。『方法序説』と「三試論」で示した「方法は、事物を探究するための順序を定めているが、その順序は、事物を説明するために用いなければならないと私が信じる順序とは、大いに異なっている」[26]。前者の「順序」とは分析であり、後者は綜合を指している。『省察』が真理の発見のために分析を用いたのとは対照的に、引き続く「諸答弁」では、真理を発見することより、反論者たちに対して事物を「説明」することに主眼が置かれた。これを最も端的に表す形式が、反論者たちの「同意をもぎ取る」（156, 14）ために有効な綜合であり、「第二答弁」の後に置かれた「幾何学的様式で配列された諸根拠」は、意図的に綜合によって表されている。とは言え、「諸答弁」すべてが綜合の様式で記述されているわけではない。ただ、『省察』の分析によって発見された真理に基づいた、反論者たちへの演繹的な論証が見られるという意味では、「諸答弁」には綜合的な方法が交えられていると考えられよう。それが最もよく表れた論証の例として、また、先行研究ではほぼ着目されてこなかったが、「諸答弁」では重要な論証を構成する例として、神の自己原因概念を論証する際に用いられた類比の方法について、次に検討しよう。

4. デカルト形而上学における類比――自己原因概念の論証

類比は、『省察』では一度も使われず、「第一答弁」と「第四答弁」で、神の自己原因について語られた際に数回使われたのみである。アウグスティヌスや、とりわけトマス以来、類比は神を認識する方法の一つとして流布しているからか、「諸答弁」での類比の使用は反論者たちの注意を惹いてはおらず、また、ジルソンによる『スコラ学的-デカルト的インデックス』にも類比の項目はない。その意味で、たしかに「デカルトにおいて類比はきわめて地味な役割を果たしている」[27]のかもしれない。そのような、一見すると、デカルト形而上学の理解のために重要とは思われない類比という認識方法を、なぜデカルトは「諸答弁」で用いたのだろうか。

類比は、「第一答弁」の次のような文脈で登場する。神が自己自身によって（a se）存在する力をもつとした「第三省察」の言明（AT VII, 49, 29-50, 6）に対し、神学者カテルスは、トマスの解釈を引きつつ、自己自身によって存在するということは、他のものによって存在しないという消極的な意味に過ぎない、と「第一反論」（95, 2-8）で述べた。これに対してデカルトは、作用因による因果律の考えを極限まで推し進めた、神の自己原因という概念を初めて明確に主張する。それによれば、「神は自己そのものに対して、作用因が結果に対するのと、ある意味で（quodammodo）同一の関係に立っている」（111, 5-7）ので、神は「あたかも原因によってあるかのごとくに自らによってある」（112, 5）と考えることができる。そのような神の自己原因概念を支えるのは、事物の真理から求められた「ある積極的な論拠」（110, 11）であり、その論拠は「作用因と類比をもっている」（109, 25-26）とデカルトは言う。つまり、神が自己自身の存在の作用因となっているというのは、あくまで類比による考え方であって、作用因の概念そのものは、本来的には神には属さない。デカルト形而上学における類比を考えるとき、この点は常に留意する必要があるだろう。

5. アリストテレスの類比とデカルトの類比

類比を用いた自己原因概念の説明は、「第一答弁」ではそれ以上はされず、「第四答弁」に譲ることになる。ここで「第四答弁」の検討に入る前に、デカルトが用いた類比とはいかなるものかを検証するため、アリストテレスによる類比をまず確認しておきたい。類比ἀναλογίαの考え方をおそらくはピュタゴラス派の数学思想に倣ったアリストテレスによれば、類比とはまず、四つ以上の項の比例関係を表す図式に他ならなかった。もちろん、中世に「帰属のアナロギア」と呼ばれることになる、いわゆる「存在の帰一的構造」のもととなる主張は『形而上学』中に見出せるものの、アリストテレス自身はこの構造を類比と呼んではおらず、したがって、「存在の類比」について述べているわけではない。アリストテレスは繰り返し、類比とは「A : B = C : D」という四項の比例図式によって、各々の関係の相等性、すなわち、これらが「類比によって同じ」関係にあることを示すものだと主張している[28]。

さらに、アリストテレスはメタファー μεταφορά としての類比、すなわち、通常「類推」と訳される類比の用法についても言及している[29]。『詩学』によれば、メタファーとは、「本来あるものに属する語を他のものに転用すること」であり、直喩や暗喩などと共に、類比もメタファーの一つを構成する。そして類比による転用とは、「Aに対するBの関係が、Cに対するDの関係と同様である」

（1457b17-18）ことを指す。つまり、メタファーとしての類比もやはり、A : B = C : Dという比例関係を表すのである。そして、四つあるメタファーのうち、最も称賛されるものは類比である、とアリストテレスは述べる（『弁論術』Γ 10, 1411a1-3）。

『規則論』の「第十四規則」でデカルトが語る類比は、このような比例関係を表すものである。共通の観念がある量的な事物においては、共通項を介した「単純かつ明白な比較」が可能なので（例えばA=B, B=C, ∴A=C）、真理を「直観」することができる。つまり比較（comparatio）とは、事物の共通項を介し、それらの間（com- : ～と）に単純な相等性（par-：等しい）の比率関係（ratio）を見出すことに他ならない。しかし、色や音のように量的な比較が困難な事物の場合、それらを例えば図形に置き換え、量的な比例関係に位置づければ、比較が容易になる。このように、単純明白な量的比較ができない事物を、図形等を介した量的な比例関係に置いて考える手続きが、デカルトにとっての類比である[30)]。本来は一義的に考察できない事物どうしを、類比を用いて何らかの点において比例関係（ἀναλογίαの訳語の一つであるproportio）に位置づけることで、既知の事項によって未知の事項を認識するための方法がデカルトにとっての類比である。これはもちろん、数学研究における比例の手法をデカルトが一般化したものだが、数学思想に淵源する類比を、数学を超えて一般化した点において、デカルトはアリストテレスを踏襲していると言えよう[31)]。

6. 自己原因概念における類比――比較しえないものを考察するために

デカルトの類比は、やがて自然学では比喩や仮定などに形式を変えて現れたのち[32)]、「諸答弁」の形而上学に登場することになる。「第一答弁」で問題になった「神が自己自身によって（a se）存在する力」について、神のうちには「本来の意味での作用因はない」[33)]と言いつつも、作用因との類比を用いて説明されるのは、「第四答弁」においてである。

神が自らによって存在する力は、本来の意味での作用因、すなわち被造物が存在のために必要とする作用因とは異なり、神の「汲み尽くしえない力能」または「広大無辺な本質」のことであり、それは「この上なく積極的positiva」なものなので、「神が原因を必要としないことの原因ないし根拠は積極的」（AT VII, 236, 9-13）である。ここで「積極的」というのはもちろん、神が自己によって存在することを「消極的」に考えるトマスやカテルスに対して用いた語である。デカルトにとって、神の無限な力能や本質はいかなる意味でも消極的または限定的ではあり得ないので、神が作用因を必要としないという否定的な表現といえども、その原因ないし根拠が無尽蔵に積極的なものである以上は、積極的な意味で解されなければならない。しかし、そのような理解を「この上なく積極的」ではない有限な精神が行うのは、本来的に不可能である。この、本来は不可能な理解を有限な精神に促すため、そして反論者たちを納得させるために援用されたのが、類比という認識方法である。なぜ神が実在するのかという問いには、神の力能または本質という積極的な論拠で答えるべきだが、神においてすべては一つであり、実在・力能・本質…といった属性は区別することができない。このように、本来的には区別不可能な神の属性ではあるが、デカルトにとって、有限な精神が神の実在の原因を考えるため、そして神の実在と本質（または力能）との関係を考えるためには、神の本質（または力能）が「作用因と大きな類比をもち、それゆえ作用因のごときもの」（243,

25-26）とみなす必要があるのだ。

この点をさらに説明するため、デカルトは幾何学の例を挙げる。それは充分に大きな曲線を直線とみなすことや、無際限の辺をもつ多角形を円とみなすこと、すなわち幾何学で言う「極限への移行」を手がかりとして、神という極限を超えた存在を考えようとするものである。この数学的な手法こそがデカルトの類比の源であり、これによって、有限な精神が無限の存在を考える道をデカルトは見出した、とグイエはいみじくも指摘している[34]。グイエによれば、極限移行とは、有限な精神が理解不可能な無限を考えるための擬人的な方法の一つであり、それは結局、無限を歪曲したものでしかない。しかし有限な精神が無限を考えようとすれば、何らかの歪曲が不可避な以上、それは最小のものがよい。神の自己原因概念を語るにあたり、数学を淵源とする類比をデカルトが用いたのは、数学が無限を考えるための身近な学問として最適だったからであろう[35]。

デカルトのこのような類比を、「スコラ学者たちは比例性の類比と呼んだであろう」といみじくも指摘したのはキャローである[36]。これはまさに、デカルトの類比が、事物を比例関係に置いて考える方法であることの指摘に他ならない。バルドゥーはこの指摘を深化させ、デカルトの類比が二つの関係の比較comparaisonにあること、すなわち、神の自己自身に対する関係を、作用因とその結果に対する関係と「ある意味でquodammodo」相等しいものに置いて考察することであると述べている[37]。さらにバルドゥーは、「第四反論」の著者アルノーが神の本質からその実在を考えたのに対し、デカルトは神の実在からその本質を考えたと指摘する。その結果、「本質と実在の非区別は、形相因を作用因と類比することで、新たな見地から考えられたのである」[38]。

これらの指摘が示すように、神がなぜ実在するかの問いを推し進めれば、その答えは、実在とは区別できない神の積極的な本質において求めるしかない。ところが神の本質は、そのままでは有限な精神には理解できないため、幾何学における極限移行と同様の考え方を用いて、神の本質を作用因と類比させることで、その結果のごとくに神の実在を考えることが可能となる。すなわち、通常の因果関係における作用因→結果の図式を、神の本質（作用因のごときもの）→神の実在（結果のごときもの）に適用するという、「ある意味で」の比例関係に置いて考えるための類比を用いることで、本来は区別できない神の本質と実在の関係を、「新たな見地から」有限な精神が認識することが可能になるのである。

繰り返すが、神において本質と実在は区別されない。しかし、もし因果律の探究を推し進めたなら、神が実在することの理由ないし原因を考えるには、作用因との類比という、有限な精神がいわば便宜的に認識するための方法によって、すなわち、本来は被造物に属する作用因→結果という対応関係に置くことによって考えることが、もっとも容易な道となる。このように類比は、「神の実在を証明するために我々が持っているところの、唯一のとは言わぬまでも、第一にして主要な手段」であり、もし神の考察において類比が許されないなら、「神の（実在の）論証を明快にするどころか、その論証を知解することから読者を逸らす」[39]ことになるのである。ちょうどアルキメデスが、球体や曲線図形を直線図形との対比（comparatio）によって論証したように（241, 16-22）、神の自己原因概念を「人間の知性の不完全性に関連づけて説明する」（235, 24-25）ためには、類比は不可欠な論証を構成していたのである。

作用因との類比のこのような効能を、オリーヴォは「作用因の発見的heuristique使用」[40]と呼ぶ。たしかに類比は元来、真理を発見するための分析的手法であり、デカルトの認識論においても同様だった。しかし、デカルトが神の自己原因の考察において用いた作用因との類比は、『省察』で用いられたような、真理を発見するための分析的な手法ではない。むしろ、神の自らによって（ase）あることを消極的にしか考えない読者に対し、神の実在という結果から、被造物における作用因と類比させて考えることによって、神の広大無辺な本質あるいは力能がその原因として認識できる、という真理を説明し、説得し、確信させるための、いわば教示的かつ綜合的な論証手段として用いられたのが、デカルト形而上学における類比だったのである。

アリストテレス論理学に反旗を翻したデカルトだったが、アリストテレスとは異なる論証形式を採りながらも、最終的には真理を教示することをめざした点で、デカルト形而上学の論証の目的は、アリストテレス論理学の目的と部分的に重なると言えよう。そして（上述の先行諸研究が指摘してはいないが、本論で重要性を強調しておきたいこととしては）、数学研究の成果に基づいた認識論において、分析的（つまり発見的）な論証として始まったデカルトの類比は、神の自己原因概念に極まる形而上学においては、教示的・綜合的な論証を構成したのである。しかし、自己原因概念の論証に類比を用いるというその独創性にもかかわらず、これ以後、デカルトが類比を用いることはなかった（そして自己原因概念に言及することもなかった）点を考えれば、形而上学における類比の使用が成功したとは、おそらくデカルトは考えなかったのだろう。

7. 結び――次なる論証に向けて

類比を用いた「第四答弁」でデカルトは、本質を形相因として述べたのは『分析論後書』に倣ったと言明している[41]。この書の「『そうあるのはなぜか』を考察することが、知ることについて最も決定的に権威あることである」[42]という一節は、神の存在の原因にまで因果律を適用して考察したデカルトの意図をよく表していよう。また、「論証は外的な言語に対して向けられているのではなく、魂のうちにある論拠（λόγος）に対して向けられている」[43]という点も、人間精神に関連づけた限りでの論証を試みるデカルトの狙いと重なると言えよう。

そのうえ、デカルトが用いた類比は、数学思想を淵源とするアリストテレスの類比の考えと重なるものだった。類比という方法において、元来デカルトは伝統にきわめて忠実であり、そのことは、デカルトの数学研究や『規則論』における類比の使用によく表れている。既知の事柄（の関係性）をもとに未知の事柄（の関係性）を発見するための分析的手法の一つとして、類比はデカルトにとって、数学や一般認識論においてはきわめて効果的だった。これが、自然学において比喩として応用されると、それまでの類比が有していた、事物間の比例関係を厳密に表す機能が失われることになった。これを類比本来の用法、すなわち、事柄の厳密な関係性において真理を発見させる方法へと再び戻されたのが、自己原因概念の説明における類比だったのである。形而上学には幾何学と同等かそれ以上の明証性があることを、デカルト形而上学の極限である自己原因概念において神学者たちに論証するため、本来の類比が有する真理認識の厳密性にデカルトは期待したのではないだろうか。

アリストテレスとのいくつかの共通点にもかかわらず、元来が数学的な発見法に立脚したデカルトの論証は、前提から演繹するシュロギスモスを核とするアリストテレスの論証方法とは大きく異なる。その相違はつまるところ、両者の論理学の相違に行き着くものである。神の考察においてデカルトが抗した論理学は、神の本質を考える前にその存在を考えることであり、神に関する認識の順序が転倒した「俗流の論理学」[44]だった。「第一答弁」でデカルトは、「真の論理学の法則に則れば、いかなる事物についても、それが何であるかを先に知らないかぎりは、それがあるかどうかが問われるべきではない」[45]と述べている通り、デカルトがめざした「真の論理学」は、神の本質によって神の実在の根拠を論証するものである。神の自己原因概念を論証するためのいわば切り札として使われた類比は、しかしながら、充分な効果を発揮したとは言い難い結果に終わった。数学と認識論においてきわめて効果的だった分析の手法は、『省察』を読んだ神学者たちには充分な効力を発揮できず、同様に、数学と認識論では真理発見に大いに役立った類比は、自己原因概念を神学者たちに論証するという目的の達成には至らなかったのである。

『省察』のように、真理発見の分析的な提示をするだけでは、説明し説得するという意味での論証をもはや完全には果たしえないと考えたデカルトは、「諸答弁」を機に、論証の方法を変えることにした。しかし、形而上学の新しい論証として用いた類比が充分に機能しなかったとみるや、以後のデカルトは類比の使用を断念し、類比によって論証をもくろんだ自己原因概念の言及をも断念した。同時に、論証の方法についてもデカルトはまた考えなおしたことだろう。

その結果、次作の『哲学原理』では、『省察』と「同じ順序やスタイルではなく、むしろ学校の用法に適した仕方」[46]、つまり綜合の形式を採用するとデカルトは述べている。しかし、デカルトが分析の手法を放棄し、綜合のみを用いたわけではないことには注意が必要であろう。なぜなら、『哲学原理』では綜合を採用したというたび重なる言明にかかわらず（『ビュルマンとの対話』AT V, 153）、懐疑の重要性についての言明から始まる『哲学原理』冒頭では、ビュゾンとキャローが指摘するように、分析的な論証が見られるからである[47]。実際にデカルトは、「私の言う論理学は、知らない真理を発見するために、理性をよく導くことを教える論理学」であって、「既に知っていることを他人にわからせる手段を教える弁証法」でしかない「学校の論理学」ではない、と『哲学原理』の序文を成す書簡で述べている（AT IX-2, 13, 24-14, 1）。つまりデカルトは、『省察』と「諸答弁」での論証の成功と失敗を鑑み、そして、元来デカルトが評価している発見的な分析の長所と、『省察』後に必要性を痛感した教示的な綜合の長所とを比較考量した結果、意識的にか無意識的にか、分析と綜合を折衷させた方式を『哲学原理』で用いることになったのではないだろうか。この点は今後の検討課題としたい。

デカルトからの引用は René Descartes, *Œuvres de Descartes*, Ch. Adam et P. Tannery [éd.], Paris, Vrin/CNRS, 1964-1974 ; 1996（AT と略称、続いて巻数、頁数、行数を記載）による。

注

1) 1638 年 2 月 22 日付ヴァティエ宛書簡（AT I, 560, 7-561, 6）.

2)『方法序説』第一部（AT VI, 4, 7-10）.

3) 六頁弱の「書簡」中、論証する（demonstrare または demonstratio）という語は七回（AT VII, 1, 9; 3, 12,15 & 21; 4, 7; 5, 3; 6, 1）、証明する probare は四回（2, 4 & 16; 4, 3; 5, 30）使われている。

4) AT VII, 4, 12; 3, 2, また、1638 年 2 月 22 日付ヴァティエ宛書簡（AT I, 564, 21）.

5)『方法序説』第六部（AT VI, 76, 13-16）。なお、この直後に「そこから私が結果を演繹した原因は、結果を証明するよりも、説明するのに役立っている」（*ibid*., 19-20）とも述べている。

6) 1638 年 2 月 22 日付モランからデカルト宛書簡（AT, I, 538, 1-13）.

7) 1638 年 7 月 13 日付モラン宛書簡（AT II, 198, 5-8）.

8) Goclenius, *Lexicon philosophicum quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*, M. Becker, Frankfurt, 1613, p. 503; アリストテレス『分析論後書』1, 6-7（邦訳は高橋久一郎訳、『アリストテレス全集 2』、岩波書店、2014 年、pp. 361-368）.

9) *Ibid*., A ,1（71a1-4. 邦訳 p. 338）.

10) *Ibid*., A ,1（71a1-11. 邦訳 p. 338）;『ソフィスト的論駁について』2（165a38-166b11. 邦訳は納富信留訳、『アリストテレス全集 3』、岩波書店、2014 年、pp. 373-374）. ここでの「教示的」の語は邦訳に従った。なお「教示的」については J. Barnes, “Aristotle’s Theory of Demonstration”, in *Phronesis*, 14 (2), 1969, pp. 138-140 を参照。

11)『分析論後書』A , 18（81a40-81b1. 邦訳 p. 400）.

12) J. Barnes, *art. cit*., p. 142.

13)「第十規則」（AT X, 405, 21-406, 26）.

14) Furtière, *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots françois, tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts*, Paris, Chez Arnout et Reinier Leers, 1690, p. 602. なお、『省察』におけるこれら「通常の用法」としての論証については J.-R. Armogathe も指摘している（D. Arbib (éd.), *Les Méditations métaphysiques : objections et réponses de Descartes. Un commentaire*, Paris, Vrin, 2019, p. 36）。

15) 1638 年 7 月 13 日付モラン宛書簡（AT II, 198, 4-11 & 28）.

16) 1637 年 3 月付メルセンヌ宛書簡（AT I, 350, 23-29）.

17) Cf. 1637 年 12 月末メルセンヌ宛書簡「『屈折光学』と『気象学』によって、私の方法が通常のものより優れていると説得する（persuader）ことに私は努めたのみですが、『幾何学』によって私はそれを論証したと考えます」（AT I, 478, 8-11）。

18) 1638 年 2 月 22 日付ヴァティエ宛書簡（AT I, 563, 19-21）.

19) *Ibid*.（AT I, 563, 5-9 & 29-31）.

20) デカルトはおそらく、この方法の着想をパッポスの解析から得て発展させた（cf. J.-L. Marion & P. Costabel (éd.), *René Descartes, Règles utiles et claires pour la direction de l’esprit en la recherche de la vérité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1977, p. 138, note de P. Costabel）。のちに「第二答弁」で言及される分析は、この数学的な真理発見法を一般化したものと考えられる。

21)「第十二規則」（AT X, 412, 11-12）.

22) 1638 年 2 月 22 日付ヴァティエ宛書簡（AT I, 560, 7-31）.

23)『省察』「読者への序言」（AT VII, 10, 9-14, 強調筆者）. 他にも « ...ratio persuadet... »（18, 6）; « ...persuadet... »（19, 12 ）; « ...mihi persuasi... »（25, 2 & 5）; « ...persuadeor... »（36, 14）; « ...ratio persuadet... »（39, 27）; « ...facile mihi persuadeo... »（66, 5）等、説得に対するデカルトの強い思いは『省察』の随所に表れている。

24) 説明する（explicare または explicatio）という語は、「読者への序言」と「概要」の十頁弱の中で、六回現れる（AT VII, 7, 9 & 19; 13, 30; 14, 20; 15, 5 & 14）。

25)『方法序説』第二部（AT VI, 19, 6-20, 24）. この点は「第五規則」「第六規則」で詳述されている。

26) 1638 年 2 月 22 日付ヴァティエ神父宛書簡（AT I, 559, 20-24）.

27) L. Brunschvicg, « Mathématique et métaphysique chez Descartes », in *Revue de métaphysique et de morale*, 34 (3), 1927, p. 296.

28)『動物誌』A 1（486b19-22）;『形而上学』Θ 6（1048a36-b9）& Λ 4（1070b18sq.）;『ニコマコス倫理学』Ε 3（1131a31-b3 & 1131b12sq.）;『政治学』Ε 3（1302b33sq.）, etc.

29)『弁論術』A 7（1365a31-33）& Γ 10（1411a2-4）. なお、アリストテレスの類比については、茶谷直人「アリストテレスにおけるアナロギアの諸相」(『愛知』, 27, 2015, pp. 37-49) から多くの教示を得た。

30)「第十四規則」（AT X, 439, 11-440, 20; 441, 13-20）.

31)『方法序説』第二部（AT VI, 19, 29-20, 24）.

32) デカルトの類比に関する英語圏の研究の多くは、自然学における比喩または仮定としての類比に焦点を当てている。例えば *The Cambridge Descartes Lexicon* (L. Nolan (éd.), Cambridge, 2016, pp. 6-7) の "Analogy" の項に挙げられた参考文献はすべて、自然学に関するものである。

33)「第四答弁」（AT VII, 240, 10-11）. この点について G. Olivo は「神の本質は、本来の意味での作用因ではなく…準（quasi）- 作用因である。その意味をデカルトは、作用因の非 - 欠如としている」と指摘している（G. Olivo, « L'efficience en cause : Suárez, Descartes et la question de la causalité », in Joël Biard & Roshdi Rashed (éd.), *Descartes et le Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1997, pp. 91-105; p. 105）.

34) H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962, pp. 216-217.

35) *Ibid*., pp. 214-221. グイエは、無限と有限の断絶、神の人間に対する超越性を強調するあまり、デカルトにとっての類比は「極限移行そのものである」とまで言う（pp. 217-218）。デカルトの類比が極限への移行の方法の一つとみた点ではヴイユマンも同様である（J. Vuillemin, *Mathématique et métaphysique chez Descartes*, Paris, P.U.F., 1960, n. III, pp. 144-146）。

36) V. Carraud, *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, Paris, P.U.F., 2002, p. 279. しかし Carraud は、これを比例性の類比と呼ぶための、デカルトの真理認識法の淵源（具体的には「第十四規則」）にまで遡った説明はしていない。そしてデカルトの類比が、数学研究と『規則論』の認識論での比例概念に基づきながら、これを形而上学にまで広げた点に、まさにデカルトの方法的独創性があると言えよう。デカルトはその着想を、カイエタヌスの類比から得た可能性があるかもしれない。

37) J.-Ch. Bardout, « Quatrièmes objections et réponses », in D. Arbib (éd.), *Les Méditations métaphysiques : objections et réponses de Descartes. Un commentaire*, Paris, Vrin, 2019, p. 301.

38) *Ibid*., p. 303.

39) AT VII, 238, 11-13 & 244, 15-18. 他にも、「作用因との類比から取り出された、そうした述べ方のすべては、我々がそのこと（sc. 神の自己原因）に気づくよう自然の光を導くために、すこぶる肝要なことであった」（241, 16-19）。

40) G. Olivo, *art. cit*., p. 104. この点については Carraud も Olivo を踏襲している。

41)「第四答弁」（AT VII, 242, 15-23）.

42)『分析論後書』1, 14（79a24-26. 邦訳 p. 389）.

43) *Ibid*., 1, 10（76b26-28. 邦訳 p. 374）.

44) 1640 年 12 月 31 日付メルセンヌ宛書簡（AT III, 273, 1-3）.

45)「第一答弁」（AT VII, 107, 26-108, 1）.

46) ディネ師宛書簡（AT VII, 577, 16-20）.

47) F. de Buzon et V. Carraud, *Descartes et les Principia II. Corps et mouvement*, Paris, P.U.F., 1994, p. 25. この点は O. Dubouclez も踏襲している（*Descartes et la voie de l'analyse*, Paris, P.U.F., pp. 275-282）。

本稿は JSPS 科研費 20K12779 による研究成果の一部である。本稿の査読者の皆様に深謝申し上げます。

Une méthode de démonstration dans la métaphysique de Descartes : sous l'angle de l'analogie

Masato SATO

Conscient de l'insuffisance du développement métaphysique dans son *Discours de la méthode*, Descartes, en se focalisant sur la démonstration de l'existence de Dieu et la distinction réelle de l'âme et du corps, adapte dans ses *Meditationes* une méthode de démonstration bien différente de celle du *Discours*. La démonstration analytique et les raisons qu'il développe dans ses *Meditationes* ne suffisent pourtant pas à convaincre un certain nombre de lecteurs – d'où un changement inévitable de la méthode de démonstration dans ses *Responsiones*. Mais de quelle méthode s'agit-il, quelle signification et quel résultat apporte-t-elle dans la philosophie de Descartes après ses *Meditationes* ?

Cet article a pour but d'élucider d'abord le sens spécifique que vise la métaphysique cartésienne par ses démonstrations à travers la méthode adaptée, ensuite le rôle joué de l'analogie dans la métaphysique cartésienne, en tant que méthode spécialement convoquée pour expliquer le concept de *causa sui* dans ses *Responsiones*, et enfin, l'efficacité de la démonstration du concept de *causa sui*, le résultat qu'elle apporte, et la raison pour changer, éventuellement, le style de l'argumentation dans ses futurs *Principia philosophiae*.

「神は真理を変えうるか」
――1630年のデカルトの永遠真理創造説を再考する――

筒井　一穂[1)]

デカルトには、「永遠真理創造説 création des vérités éternelles」と呼ばれるテーゼがある。あらゆる真理を神の被造物とみなし、その存在論上の特権を廃するこの説は、真理論、様相論、認識論、知識論など様々な哲学領域におけるデカルトの独自性を物語るものであって、それだけに当説についての研究は豊富である。だが、研究水準が高まるかたわら、当説の核心部についての見解の相違は今日なお解消されていない。すなわち、当説は、そのほんらいの眼目である学知の基礎づけにどのように資するのかという点である。最も楽観的な見解[2)]をとれば、この説によって数学と自然学が結合されともに基礎づけられるのだが、最も批判的な見解[3)]をとれば、この説は基礎づけに対して障害となりうるどころか、一箇の説として成り立っているのかさえ疑わしい。この疑念が生じるのは、〈神が永遠真理を作った〉という当説の中心的主張から、〈神が真理を作ったならば、神はそれを変えることもできる〉、したがって〈すべての真理は可変的であり、疑わしい〉との見解が随伴するように思われるからである。もっともデカルトは、1630年のメルセンヌ宛書簡においてこうした疑念を自らへの想定反論として取り上げ、手短に答弁している。だがこの答弁はきわめて凝縮されたものであるために多様な解釈を許し、既述のように研究者の見解の分散を招いたのである。またこのように分散した個々の研究は、研究の進展に応じていっそう高度に専門化し、永遠真理創造説の全体像はますますとらえがたいものとなっている。

このような現状にあって、当説の意義を根本から揺るがす上述の疑念と、それに対するデカルトの答弁をあらためて吟味することが求められる。本稿の眼目はまさにこの再検討にある。その素材としては、当説が提示された最初のテクストである1630年4月15日のメルセンヌ宛書簡を用いるが、必要に応じて『省察』(具体的には「第四省察」、「第二答弁」)の議論も参照する。あらかじめ結論を述べるなら、永遠真理創造説は学知の基礎づけに確かに資するのだが、それは、真理の不可変性を確証するという(デカルトが想定した反論者や、多くの研究者に暗に前提されていた)仕方によってではなく、真理の不可変性を確証することの不要さを示すという、一見すると消極的な仕方によってである。基礎づけの然るべきあり方と基礎づけられる知識の概念についてのデカルトの根本的な問い直しが、当説を通じて見えてくるのである。

1．永遠真理創造説の眼目と反論

(1) 永遠真理創造説と学知の基礎づけ

永遠真理創造説と呼ばれる主張は、1630年のメルセンヌ宛書簡にて、次のように導入された。

> いずれにせよ、私の「自然学」において私は、形而上学的な諸々の議題に、とりわけ次のような議題に、触れずに済ますわけにはいかないだろう。すなわち、永遠的であるとあなたの呼ぶ

数学的な諸々の真理は、神によって制定されたのであり、他のすべての被造物同様、神に全面的に依存している［という議題がそれである］。(AT I, 145, 05–10)

ひとめで分かるように，永遠真理が創造されたということは，自然学を論ずるにあたり言及すべき議題として扱われる。もっとも、永遠真理創造説の眼目は自然学に内的な法則を導入することにではなく、「自然学の諸々の基礎les fondements de la Physique」(AT I, 144, 10) を見出す形而上学的議論の枠組みを確立することにある[4]。自然学の基礎を見出すということは、自然学の対象についての、すなわち実在する物体についての知識が、確固不動の学知[5]というステータスを受けるに値すると示すことである。だがデカルトは、自然学が学知に値すると示すために、自然学的知識の性格を云為するよりも、果ては数学的真理までもが被造的だとすることで、むしろ学知と呼ばれるものの側に手を入れる。すなわち永遠真理創造説の射程は、ひとり自然学的知識のステータスの向上ばかりではなく、むしろ学知一般のステータスの見直しにまで届いている。こうした点に着目し、われわれは永遠真理創造説の眼目が、学問知識が成立可能であるための基礎を確立すること、約めて学知の基礎づけにあるとみなす。

(2) 想定される反論

永遠真理創造説の眼目が学知の基礎づけにあるにせよ、それに対して当説がどのように資するのかは自明ではない。この点についての1630年の書簡の最も踏み込んだ説明を、当説へ寄せられると想定された反論（以後単に「想定反論」と呼ぶ）に、デカルト自らが答弁する箇所に求めることができる。

(a) ひとはあなたに、神がこれらの真理を制定したのであれば、王が自らの法をそうするように、神はこれら真理を変えうるだろう、と言うだろう。(b) これに対しては、もし神の意志が変わりうるならば、然り、と答えるべきである。(c)――しかし、私は諸真理を永遠で不可変であると把握する。――そしてまさにこの私は、神についても同様に判断する。――(d) しかし、その意志は自由である。然り。しかし、神の力能は把握不可能である。そして一般に、われわれの把握できるものすべてを神が作りうるとわれわれは確言できるが、われわれの把握できないものを神が作りえないとは確言できない。というのもわれわれの想像力が神の力能と同じだけの拡がりをもつと思うことは畏れ多いからである。(AT I, 145, 28–146, 10.)

パラフレーズしていこう。(a)例の想定反論は、神による真理の創造から、〈神が真理を変えることができる〉こと、すなわち真理の可変性が帰結するのではないかと指摘する。これに対する答弁は、(b)真理を変えることはおよそ神の意志に依存するとして、問題の内実を画定した上で、大きく二つの段階を経る。(c)第一に、少なくとも「われわれ」の観点からは、真理および神の意志の不可変性(immutabilité)が肯定される。(d)だが第二に、われわれの判断と把握においてそうしたことが肯定されるとしても、事態が実際にそのようにであることは直ちには帰結しない。ここでデカルトは、真理の不可変性をわれわれが把握し判断するということと、真理が実際に神にとって、ひいては神が創造し統制するところの諸々の事象おいて不可変であることとを区別している。この区別を本稿では、真理の不可変性について確信をもつことと、真理が事象において不可変であること

して捉えよう。これに即して言えば、デカルトは一方で当の確信を強調しつつも、他方で事象における不可変性については、神の力能の把握不可能性のゆえに明言しない。

(3) 答弁を再構成するための課題

想定反論者とわれわれが共にデカルトに回答を求めているのは、真理が事象において不可変性であるとわれわれはどこから知るのか、である。というのも、ごく自然な仕方で学知の基礎づけに期待されるのは、事象の側で不可変の真理(この場合は幾何学の定理や自然法則など)が成立しており、かつわれわれの確信がそれに根ざすと示すことだからである(この期待が自然なだけでなく正当であるかどうかは、後に第3節で明らかになる)[6]。この点に関してデカルトは、(d)で二つの主張をなしている。一つは、(d-1)「われわれの把握できるものすべてを神が作りうるとわれわれは確言できる」というものであり、もう一つは、(d-2)「われわれの把握できないものを神が作りえないとわれわれは確言できない」というものである。

(d-1)の文意は平明であり、基礎づけとの関係も明らかである。われわれが確信する真理が事象において少なくとも可能だと言えるのは、およそわれわれの確信しうるものすべてを作り出しうるものとして神が理解されているからであって、このことによって、われわれの思惟に基づき自然学を構築するデカルト的な道が拓かれる[7]。

だが他方、(d-2)の主張の意味するところは、それほど自明ではない。文脈上、「われわれの把握できないもの」ということで念頭に置かれているのは、思惟において不可変である真理が変わること、あるいはそのようにして変えられた真理のことである。デカルトは、こうしたものが可能であるか不可能であるかを確言できないのだから、一見すると、真理が事象において変えられることもありうるかのようである。だがもしそうなら、(d-1)によって拓かれた自然学は、事象についてのいたく移ろいやすい真理をわれわれに提供するのが関の山ということになる。こうして、(a)において提起された想定反論によってデカルトは、永遠真理創造説の眼目を自ら断念することへと追い込まれかねない。

(d-1)と(d-2)の答弁によって想定反論が斥けられるとすれば、それはいかにしてか。これが本稿全体の問いとなる。そして当面の課題は、とりわけ(d-2)の述べるところを明らかにすることである。デカルトの答弁の歯切れの悪さを物語るかのようにさえ見える(d-2)の主張から、とりわけ「われわれには確言できない」という一言から、何をわれわれは引き出すことができるのか。

2. 先行研究の再検討：真理は事象において可変的か

これまでのデカルト研究においては、上述の問題に対する様々な解釈が提示されてきた。もっとも、「われわれには確言できない」という先の一言においてデカルトが言わんとすることを探る際に採用しうる読み方をごく切り詰めてまとめれば、〈真理を事象において変えることが神にできる〉か、〈できない〉か、〈そのどちらでもない〉かのいずれかに尽きる。このうち、〈できない〉とする読み方は、少なくとも1630年の(d-2)の記述を読み解くためには文脈上もっともらしくないため、ここでは扱わない。

(1) 神が真理を変えうるとする解釈

「確言できない」と言うことによって〈真理を変えることが神にできる〉（すなわち、〈真理は事象においては可変的である〉）ことを暗に意味しているとする解釈は、Frankfurt (1977)に代表され、Plantinga (1987)や小泉 (2009)など少なからぬ支持者を擁する。彼らの基本的な方針は、真理の事象における可変性を認めても、それは真理の不可変性の確信を妨げることがないとした上で、後者に基づいて学知を成立させる道を模索することである。だが、この方針を見ればすぐにわかるように、少なくとも直ちには、この解釈が最善のものとは言い難い。なぜなら、第一に彼らは、一方で真理の不可変性をわれわれは確信するとしながら、他方で真理が可変的だと知っていると主張することになるが、これは端的に両立不可能だからである[8]。第二に彼らは、デカルトが彼ら同様〈神は真理を変えることができる〉と言わず、「確言できない」との表現を用いた所以を、十分に説得的な仕方で示すことはできない。第三に、上記二点を措くとしても、この解釈はデカルトにとって望ましい結論に至ることができるとは思われない。なぜなら、この解釈は、真理が事象において可変的だと認める以上は、われわれの確信が事象にまったく根差さないものであることを認めざるをえないからである。たしかにデカルトには、事象からではなく思惟から哲学を始める傾向はあるが、そのことと、最終的に得られた知見が事象の側で成り立っていないとすることは同じではない。少なくとも、実際には事象において可変的なものを不可変だと確信してしまうようなわれわれの思惟は、信頼性を著しく欠くように思われる。以上三点からわれわれは、よりもっともらしい別解釈が提示され次第、この解釈は斥けられるべきだと考える。

(2) Bennettによる第三の解釈

以上から、真理を変えることが神にできないとは「確言できない」という表現が、当のことの肯定ないし否定を意味すると考えることは得策ではない。ここで第三の選択肢があるのであって、それは、「確言できない」ことを文字通り確言を差し控えることとして読み解くものである。確言を差し控えるとは、差し控えられる内容について肯定も否定もしないことである。もしこのような読み方が可能ならば、上記二つの解釈が行き当たった諸々の困難を回避できるように思われる。ここではまずBennettの解釈を整理した上で、その論拠をテクストに即して明らかにしよう。

Bennett (1994)によれば、〈神は真理を変えることができる〉かどうかについてデカルトが確言を差し控えるのは、第一に〈真理が変わること〉がわれわれにとって思惟できないからであり、第二に思惟できないものに可能性を適用することは不当だからである。第一の点は、真理を変えることが思惟できないのは、そもそもここで真理が思惟においては不可変なものとして、言いかえれば、その反対が思惟されることが永遠にないものとして措定されていることから明らかである。この措定は永遠真理について語る上で外すことのできないものである上に、それがもっともらしいことは、われわれが自らの思惟において経験すれば容易に確かめられる。第二の点の根拠は、Bennettにとって可能性およびすべての様相は、われわれの思惟の枠組み、言いかえれば、それに従ってわれわれが思惟する精神の構造に他ならず、もとより事象や神に内属するものではないことにある。それゆえ、或るものの事象における可能性や不可能性は、ひとえにわれわれがその事物に対して様相を

適用することによってはじめて成立するのであって、それについての思惟が成り立たないようなものにはいかなる様相も属さない。第一点と第二点とを併せてみれば、よく注意する者にとって、〈真理が変わる〉ことが思惟されえないことは確かであり、かつ、思惟されえないものに様相を適用することはできないのだから、〈真理が変わる〉ということに対して可能性や不可能性を適用することは、われわれの思惟の操作における過誤にすぎない。かくしてBennettは、〈真理が変わる〉ことは可能でも不可能でもないと結論する（Bennett 1994, 656–657）。

だが、(a)〈真理が変わる〉ことが可能でも不可能でもない、と主張することは、(b)それが可能だ、もしくは不可能だと主張することととどの点で異なるのか。この相異は、両者の主張を正当化するさいの要件にある。(a)の場合、当の可能性が端的に肯定ないし否定されるため、これを正当化するには、主張されていることについての最低限の知性認識が必須である。他方で(b)の場合、まさにこの肯定ないし否定を差し控えるのであるから、これを正当化するには、差し控えられていることの知性認識の欠如を示すだけで十分である。

では、Bennettの以上の解釈は、デカルト哲学にどのような位置をもつのか。Cunningによれば、それを『省察』「第四省察」で述べられる判断の学説に照らして説明することができる(Cunning 2018)。「第四省察」のデカルトは、或る事柄について肯定すること、あるいは否定することを判断(judicium)と呼ぶ。そして判断は、判断内容についての知性認識が明晰判明である場合にのみ正しく、そうでなければいかなる場合でも過誤(error)である(AT VII, 59, 30–60, 03)。なぜ以上のようになっているかはさしあたり措くとして、過誤を避けることが何よりの課題となる学問的探究においては、明晰判明な知性認識が得られた場合にのみ判断を下し、そうでない場合には「判断を下すことを差し控えること a judicio ferendo abstinere」が求められる(59, 30–60, 03)。判断を差し控えられたものは、それについての知性認識が明晰判明なものとなるまでは、学問的探究の対象としては保留され続けるのである。

「第四省察」のこのような判断論は、Bennettが1630年の書簡に読み取ろうとしたものにごく近いことを述べている。なるほど「第四省察」も書簡も様相をとりわけ問題にするわけではないが、様相の帰属が或る種の判断によって成り立つというのはもっともらしいのであるから、Bennettの解釈は判断論というより大きな文脈に位置付け直すことができる。また、なるほど1641年の『省察』と1630年の書簡の時間的隔たりは無視できないが、そうは言っても、問題の箇所が「判断するjuger」ことやそれに準ずる態度としての「確言するassurer」ことを語っている以上、無闇に両者の関係を断つべきでもない。少なくとも、30年の書簡にBennettが読み出したことは、デカルト哲学の中に位置をもつことのできる見解なのである。こうしてわれわれは、事柄を簡明にするために、Bennettの言う「様相を帰属しない」態度を、肯定も否定もしないこととして理解し、「判断の差し控え」と呼称する。

(3) 課題：Bennettの悲観的な自己診断

以上のBennettの解釈、およびCunningに従いつつこれを敷衍することで得られたわれわれの理解は、「確言できない」とする書簡の記述に限れば、かなりの程度もっともらしいと言うことがで

きる。〈神は真理を変えることができるか〉との問いに対するデカルトの答弁について、現時点でのわれわれの理解はそれゆえ、〈できるともできないとも判断しない。なぜなら、真理を変えるということがどういうことなのか、われわれには知ることができないからだ〉というものである。だが、われわれはこの消極的な答弁において、真理の事象的な可変性をめぐる疑念を払拭することができたのか。もしできていないならば、われわれのデカルトは、想定反論の要求には応えていないことになる。ところで、以上のように優れた洞察を示したBennettその人は、自らの解釈が当の疑念を完全に払拭できるとは思っていない。再びCunningの整理によれば、Bennettは神の力能の把握不可能な大きさを前提する以上、これまでの議論はもっぱらわれわれの知的力能の矮小さを物語るにすぎないと考えている。それゆえ、われわれがいかに真理の可変性について判断を差し控えるとしても、結局はわれわれの知り尽くせない多くのことが、神によって事象において引き起こされうるのであるから、真理がわれわれの思惟とは独立に、事象の側において不可変であることを、われわれの思惟にのみ基づいて論定することはできない、と結ぶのである。こうしてBennettは、真理はわれわれの思惟に関係する限りでのみ不可変であるとする解釈に帰趨する。

先行研究に導かれた以上の考察は、われわれに成果と課題とをともにもたらしたことになる。(a)「確言できない」という1630年の記述の内実は、BennettとCunningが示唆するように、判断の差し控えとして解することが望ましい。(b)この読解は、他の二つの解釈よりもより文意に即し、またより安全である。(c)だが結局、Bennettの自己診断が正しいとすれば、判断の差し控えを導入したところでわれわれは当の疑念を払うことはできないのであって、たかだか、われわれの思惟とそれに基づく学問探究においては〈神が真理を変える〉かどうかを考察する必要と責任を逃れることができるという点で、他の解釈より少しはましな場所に至っただけである。(d)残る課題は、判断の差し控えを導入しても真理の事象における不可変性を確証できないとするBennettの自己診断が、どれほどの根拠をもつかを検討することだろう。Bennettはその根拠を明確には示さないので、われわれはそれを探るところからはじめなくてはならない。もしその妥当な根拠が見出せないならば、われわれは終に、件の想定反論へのデカルトの回答を見つけ出すことができる。

3. 真理が実際に不可変であるための諸要件

(1) 問題の焦点と現状の整理

〈真理が変わりうる〉ことについて判断を差し控えることが、その事象における不可変性を確信するために十分ではないと見立てられるとすれば、それはどんな論拠によってか。ここで考えうる主要な論拠は次のようなものである。真理が事象において不可変であると論定するためには、事象における真理の不可変性が肯定されなくてはならない。言い換えれば、真理の反対の不可能性すなわち必然性が肯定されなくてはならない。しかるに、真理の可変性についての判断の差し控えは、この肯定をもたらさない。したがって、判断の差し控えは当の論定にとって不十分である。思うに、このような推論がBennettと想定反論者には暗に共有されている。

かくしてわれわれが吟味するべきは、〈学知の基礎づけの要件には、真理の事象における不可変性の肯定が含まれる〉とする見解の正当性である。たしかに、この見解が正当だと仮定するなら、

真理の事象におけるありようがわれわれには把握不可能な神の力能に全面的に依存している以上は、Bennettの自己診断は妥当であり、デカルトの答弁は基礎付け要件を満たさない。しかし、デカルトがもとよりこの見解を採っていないとしたらどうだろうか。真理の事象における不可変性をあえて肯定することが求められない、そのような枠組みをデカルトが採っているとすればどうだろうか。その場合には当然、Bennettの自己診断は誤診だということになる。

(2) この上なく完全な確実性

われわれの吟味に大いに関連すると思われる、「第二答弁」のテクストをみよう。「第二答弁」の著者デカルトは、われわれがもつ知の確かさを「人間的確実性certitudo humana」と呼び、これを伴う確信は、それについて「疑うことの然るべき理由を何らわれわれが持たない」ほど堅固だとみなす。さて、われわれの知が人間的確実性を伴う場合、われわれが「それ以上に探究するものは何もない」。自らのすべての才覚を傾けてもこれについて疑う理由を見出せないのならば、それ以上考えるべきことは何もないというのである。このような場合には、われわれの思惟することが実際に真であることを「根拠をもって願望するoptareことの許されるすべてをわれわれはもっている」(AT VII, 144, 26–145, 1)。

「第二答弁」は続けて、最高度の人間的確実性が得られているにもかかわらず、なお疑うことに固執する人を想定し、これを批判する。そのような人は、「その真理についてかくも堅固にわれわれの確信したところのそのものが、神のあるいは天使の眼には偽なるものとして現れる、かくしてそれゆえ、絶対的な言い方をすれば、それらは偽であるabsolute loquendo, falsum esse」と「仮想するfingere」(AT VII, 145, 1–4)。たしかに、われわれ自身の思惟から疑う理由を導くことができないならば、残すところは、われわれ以上の知性的能力を誇る天使や神を持ち出すことくらいだろう。しかしこういう反論に、デカルトはきわめて冷ややかに応対する。以上のように仮想されたとしても、「それがわれわれにとって何だと言うのか。そんなものをいかなる意味でもわれわれは信じていないし、いささかなりとも重んじてもいないのだから、どうしてわれわれは、そうした絶対的な虚偽なるもののことなどを気にすることがあるのか」(AT VII, 145, 04–06)。ここで絶対的な虚偽があると「信じてcredereいない」、「重んじてsuspicereもいない」というのは、単に、デカルトと共に省察の日々を歩む者たちがそうした概念を重視していないというだけのことではない。むしろ、いまは疑う理由が見出されないような人間的確信を問題にしている以上、これを疑うことは理にもとるのであり[9]、それは神や天使を動員したとしても同断なのである。こうして、最高度の人間的確実性にはいかにしても疑いの理由を差し向けられないことが確認され、この確実性は「この上なく完全な確実性perfectissima certitudo」と「全く同一のものである」と結論される(AT VII, 145, 7–9)。

「第二答弁」の以上の議論において特に注目するべき点は二つある。(a)人間的確実性をこの上ない確実性とみなすとき、デカルトは、前者の確実性と後者の確実性とを同一視するための積極的な論証をしていない。むしろその同一視は、疑う理由が見つからないというもっぱら消極的な理由によって支えられている上に、論証的に正当化されるべきものではなく、むしろ、（あくまでも根拠

をもって、ではあるが）「願望」されるべきものである。(b) 人間的確実性がこの上ない確実性と同一のものであることが積極的に論証されないこととパラレルに、絶対的な虚偽の想定も否定されてはいない。絶対的な虚偽を否定するための積極的な根拠は示されず、むしろそれが注目に値しないほど些末であることが強調される。

(3) 真理の不可変性を願望すること

「第二答弁」のデカルトの議論は、確かに一見すると消極的なものであるが、しかしわれわれは、ここに小さからぬ積極性を見出す。それは真理の不可変性を「願望する」ことの積極性である。この願望は、次のような根拠をもつという点で、いわば無謀な賭けとは異なる。すなわちその根拠とは、疑いえない仕方で真理を確信しているということである。この確信のもとでは、真理の事象的な可変性を肯定するための論拠は人間によっては必然的に提示されえないので、われわれが真理を事象的に不可変とみなしたとしても、反例が提示されることはありえない。したがって、真理が事象的にも不可変だと論定し、この論定に基づき学問探求を進めることは、決してわれわれの過誤とはならないのである。要するに、〈反例を提示できない〉という論拠はそれ自体として消極的ないし否定的ではあるが、この消極性は確固たる積極的な確信を伴う。すなわち、〈反例が提示されることは決してない〉と、われわれは確信をもって断言できるのである。

いまやわれわれには、人間的確実性を伴う確信を、それ以上に何も立論することなしに、この上なく完全な確実性とみなすことが許された。こうして、想定反論者の見解はデカルトにとって問題外のこととなる。彼は基礎づけの要件についての理解をデカルトと共有しなかったのであって、両者の齟齬はそのことのみにおいて認められる。デカルトは、基礎づけの要件が人間的確実性を伴う確信であり、それに尽きると考えている。1630年の書簡を振り返れば、デカルトが永遠真理についてこの人間的確実性を有していることは明らかであるから、これ以上に探究するべきものを彼は持たないのである。

こうしてわれわれは、Bennettが自らに下した診断にはいわれがないと示すことができた。Bennettは、真理が変えられることについての判断の差し控えによっては真理の不可変性は論証されない、したがって事象における不可変性も擁護されないとする悲観的な評価を下していた。だがもとより、真理の不可変性を論証することは、当の不可変性の確信のためには必要とされていないのである。デカルトは、真理の不可変性を論証しないし、真理の可変性を否定しもしない。ひとえに、その事象における不可変性を「根拠をもって願う」のである。この願いが、想定反論に対するデカルトの答弁の根底にある。いまやわれわれは、〈確言しない〉というデカルトの一言を十分に、しかもデカルト哲学に即した仕方で説明したのであり、また、真理の事象における不可変性を学問探求において前提してよい理由をも示したのであるから、FrankfurtやBennettをはじめとする先行研究が抱えていた難点を払拭することができたのである。

結論と展望

以上よりわれわれは、〈神が真理を作ったならば、神は真理を変えることができるのか〉との問

いに対して、次のように応答することができる。(1) この問いには、肯定であれ否定であれ、判断を差し控えなければならない。「変えられた真理」なるものが、われわれには思惟できないからである。(2) われわれの思惟において真理が不可変であることは、この上なく堅く確信される。それゆえ、真理の事象における不可変性を願望し、また前提するとしても、われわれが過誤に巻き込まれることはありえない。(3) したがって、件の問いに対する回答は、結果として平易なものになる。〈神が真理を変えるとも変えないともわれわれには確言できないが、真理を変わらないものとしてみなすことは許されている〉。こうして、学問探求において真理は不可変なものと扱われうる。

本稿の結論は以上であるが、この結論がデカルト哲学の全体に及ぼす影響について、展望を述べておきたい。本稿の解釈によるなら、デカルトによる学知の基礎づけとは、その必然性をいわば独断的に論定するような試みではなく、むしろこの論定の無謀さをわけても冷静な仕方で認識してはじめて成り立つ試みだということになる。こうした試みは、事象との合致において真なる知識を特徴づけようとする立場からの、根本的な離反である。もっともデカルトが思惟する私から哲学を始めるというのは周知のことであるが、その結果としてデカルトは、思惟する私の確信のあり方に即して、学問知識と呼ばれるものの内実を換骨奪胎してしまったように思われる。というのは、もはや事象との合致を要件とせず、それをただ願望することが許されるようなものとして、知識を規定し直しているからである。そしてもし事情がそのようであるとすれば、デカルト的懐疑の乗り越えにおける循環をことさらに批判したり、そこからデカルトを擁護し「懐疑主義の征服者」としての肖像を描いてきたこれまでの研究（cf. Popkin 2003, ch. 9）は、デカルトの知識概念における何か核心的な点を見落としてきたのではないか、とさえ思われる。

むろんこうした展望は、今はまだ遠くに眺められたままである。われわれに残された課題は、永遠真理創造説をめぐる本稿の解釈が、『省察』を中心とするデカルト哲学、とりわけその知識論においてどのような位置をもつかを究明することにある。そのためには、「説得知 persuasio」と「学知 scientia」の区別や、無神論者の数学的知識の不十分さ等々、デカルト知識論の問題系に踏み込まねばならない。またそうした知識論の特色をあらわにするために、デカルトの論敵だったとされる懐疑主義者ラ・モト・ル・ヴァイエ (cf. Paganini 2008, ch. 5) や、事物の本性を知り尽くすことなしに学問を構築しようと試みた一種の「プラグマティスト」メルセンヌ (cf. Lenoble 1971, ch. 10) などといった同時代人との連続性と断絶を精確に描き出す必要がある。こうした課題は、本稿の意義をいっそう明確にするためにも、今後取り組まれるべきものである。

注

1) 日本学術振興会特別研究員 (DC1)。本稿は JSPS 科研費 (特別研究員奨励費) (20J22040) の助成を受けた研究の成果の一部である。また、本稿は 2020 年度日仏哲学会秋季大会での研究発表を基としつつ新たに執筆したものである。大会で有益なコメントをくださった諸氏に感謝する。

2) 典型的には、野田 (1971)、Rodis-Lewis (1971)、小林 (2000) など。これら「標準解釈」の批判的検討は、筒井 (2021) を参照。

3) 典型的には、Plantinga (1987)、Geach (1973)、Van Cleve (1994) など。また井原は、永遠真理創造説が神

における知性と意志の一性を語り出すための或る種の対人論法だと指摘し、真理の可変性・不可変性についても文脈次第で応答が変わると主張する（井原 2004, 158–159）。本稿はこの後者の主張には反対し、真理の思惟内部での不可変性と事象における可変性を明確に区別する。

4) ここで言われる自然学とは、小林の一連の研究 (とりわけ小林 2000) が明らかにした通り、「数学的自然学」と呼ばれるべきものであり (小林 , 2000, 204–215)、事象の数学的構造の確立によって支えられた自然学のことである。

5) ここでわれわれが学知 (scientia) と呼んでいるものは、それを信じる理由が与えられた知識であり、Sorell の言い方では「きわめて安定した仕方で真理を把捉すること the ultra-stable grasp of truth」（Sorell, 2010, 71）によって獲得された知である。われわれが「学知の基礎づけ」という言い方で意図するのは、学知が安定したものであるために必要な根拠を明示することである。

6) 実際、西村が永遠真理創造説についての「標準的解釈」と呼んだ解釈傾向においては、こうした基礎づけのモデルが採用され前提されている (西村 1998, 42)。

7) (d-1) の理解については、小林 (2000, 66) に従う。

8) こうした批判は、Cunning (2018) によっても展開されている。

9)「第六答弁」においても、絶対的虚偽の想定と同様の構図をもつ議論 (「第六答弁」では真理を真でなくすることが神に可能だというもの) が取り出される (AT VII, 436, 12–25)。こうした議論をデカルトが批判する際の主要な根拠は、真でない真理というものがわれわれには「知解されない non intelligatur」ということ、そして、知解できないものによって知解されているもの (真である真理) を疑うことが「理にもとる esse a ratione alienum」ということの二点である。これは「第二答弁」と並んでわれわれの議論の支えとなるテクストである。

文献表

AT: Descartes, René. (1996). *Œuvres de Descartes*, Charles Adam and Paul Tannery (eds.), Paris: Vrin.

――― 2001.『デカルト著作集　増補版』三宅徳嘉他訳 , 全 4 巻 , 白水社 .

――― 2012–2016.『デカルト全書簡集』山田弘明他訳 , 全 8 巻 , 知泉書館 .

デカルトのテクストの引用はすべて上記 AT 版から行い、慣例に従い巻号をローマ数字で、頁数・行数をアラビア数字で記した。引用に際し適宜既訳を参照した。

Alanen, L. (2008). Omnipotence, Modality, and Conceivability. J. Broughton and J. Carriero (eds.), *A Companion to Descartes*. Malden: Blackwell Publishing, 353–371.

Bennett, J. (1994). Descartes's Theory of Modality. *The Philosophical Review, 103* (4), 639–667.

Cunning, D. (2018). Descartes' Modal Metaphysics. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. https://plato.stanford.edu/entries/descartes-modal/.

Curley, E. M. (1984). Descartes on the Creation of the Eternal Truths. *The Philosophical Review*, *93* (4), 569–597.

Frankfurt, H. (1977). Descartes on the Creation of the Eternal Truths. *The Philosophical Review*, *86* (1), 36–57.

Geach, P. T. (1973). Omnipotence. *Philosophy*, *48*(183), 7–20.

Ishiguro, H. (1986). The Status of Necessity and Impossibility in Descartes. A. Rorty (ed.), *Essays on Descartes' Meditations*. California: University of California Press, 459–471.

Kaufman, D. (2002). Descartes's creation doctrine and modality. *Australasian Journal of Philosophy*, *80* (1), 24–41.

Lenoble, H. (1971). *Mersenne ou la naissance du mécanisme*. Paris: Vrin.

Paganini, G. (2008). *Skepsis: le débat des modernes sur le scepticisme*. Paris: Vrin.

Plantinga, A. (1987). Descartes and Possibilism. Willis Doney (ed.), *Eternal Truths and the Cartesian Circle*. New York and London: Garland Publishing, 283–314.

Popkin, Richard H. (2003). *The History of Scepticism: from Savonarola to Bayle*, Oxford: Oxford University Press.

Van Cleve, J. (1994). Descartes and the Destruction of the Eternal Truths. *Ratio: an International Journal of Analytic Philosophy*, *7* (1), 58–62.

井原健一郎 . (2004).「「永遠真理創造説」という神話――デカルトにおける神の全能とその帰趨」『人文学報』345, 129–169.

小泉義之 . (2009).「永遠真理創造説の論理と倫理」『デカルトの哲学』人文書院 .

小林道夫 . (2000).『デカルト哲学とその射程』弘文堂 .

筒井一穂 . (2021).「デカルトの永遠真理創造説における懐疑論への対応――標準的解釈の批判的検討を通じて」『論集』39, 87–100.

西村哲一 . (1998).「デカルトの永遠真理創造説について――「普遍的創造説」の学問論的射程」『デカルト読本』法政大学出版局 .

野田又夫 . (1971).『デカルトとその時代』筑摩書房 .

Dieu pourrait-il changer les vérités ? : repenser la théorie de la création des vérités éternelles de Descartes

Kazuho TSUTSUI

Dans la lettre à Mersenne du 15 avril 1630, Descartes mentionne pour la première fois sa thèse de la création des vérités éternelles, selon laquelle toutes les vérités logiques, mathématiques, physiques, *etc*. sont créées par Dieu, au même titre que les autres créatures finies. Bien qu'on connaisse son influence tant sur la philosophie cartésienne que sur les philosophes cartésiens, cette thèse reste à poser aux chercheurs la question de savoir si Dieu, créateur des vérités, pourrait les changer ou non. Le présent article vise à expliquer la réponse compliquée de Descartes : pour faire court, en réalité le philosophe dit qu'il ne faut ni affirmer ni nier que Dieu pourrait les changer, mais, au contraire, se garder de porter un jugement sur cette question. Car, selon *la quatrième méditation*, il n'est permis pas de juger qu'on entend nettement l'objet de ce jugement, mais, dans ce cas, les vérités changées ne sont jamais entendues. Donc, il n'y a pas de soucis quand on s'appuie sur les vérités, et ce prétendant que l'Auteur les a établies.

『差異と反復』における強度と個体化[1)]
――ヴュイユマンのコーエン解釈を手掛かりに――

得能　想平

はじめに

ドゥルーズ[2)]は『差異と反復』の序論の終わりで、「差異」に関わる自身の試みについて以下のように述べている。

> ヘーゲルは、ライプニッツをこう言って嘲弄した。すなわち、ライプニッツは、宮廷の貴婦人たちに、二枚の木の葉は同じ概念を持たないということを検証するために、庭を散歩しながら実験的形而上学を行うように勧めたと。宮廷の貴婦人を、科学的捜査官に置き換えよう。絶対的に同一的な二つの埃の粒はなく、同じ注目点をもつ二つの筆跡はなく、同じ印字を打ち出す二台のタイプライターもなく、同じ仕方で弾を打ち出す二つの拳銃もない。しかし、なぜわれわれは、われわれが個体化の原理の基準を諸事実のうちに探求するかぎりで、問題がうまく立てられていないと予感するのか。それは差異が内的なものであるが非概念的なものでありうるからだ（このようなものがすでに不一致対称物のパラドクスの意味である）。動的空間は、外部的な位置からではなく、この空間に結び付けられた観察者の観点から定義されねばならない。対象を表象する前に《理念》をドラマ化する内的諸差異がある。差異は、対象の表象としての概念に外部的なものであるが、ここで《理念》に内部的なものである。（DR 39）［下線強調は論者］

ドゥルーズは、絶対的に同一的な「二枚の木の葉」、「二つの埃の粒」、「二つの筆跡」、「二つのタイプライター」、「二つの拳銃」は存在しないこと、つまり感性的に与えられたものはどんなものであっても、それぞれが個体的に区別されうることを認める。しかし、この個体を個体たらしめる理由（＝「個体化の原理の基準」）が、微細な特徴という「諸事実」にあると見なされるかぎりで、差異の問題はうまく立てられていないとドゥルーズは述べる。なぜか。それは差異が「内的なもの」かつ「非概念的なもの」でありうることを考慮にいれていないからだ。

よく知られるように、カント哲学において感性的事物は、感官によって直観の形式のうちで与えられる質料が、能動的な悟性の秩序づけの能力によって総合されることで構成されるものと見なされる。しかし、事物の区別に関わるすべての諸特徴がこの能動的な悟性によっているわけではない。例えば、右手と左手は、概念的には同一であるが、時間や空間といった直観の形式に関わるかぎりにおいてのみ異なるものであり、互いの「不一致対称物」と呼ばれる[3)]。このとき事物の差異は、観察者の内部にあるという意味で「内的なもの」であり、感性に由来するという意味で「非概念的なもの」と見なされる。ドゥルーズの差異哲学の特徴は、この概念の手前の時空的質料の領域（＝

「動的空間」）に、個体化の運動を見いだす点に特徴をもつ。

ドゥルーズのこのような哲学的企図は、カント哲学を拡張することで、カント哲学の大枠を維持しつつライプニッツの個体の考え方を採用するものと言える[4]。そしてこのカント哲学の拡張のために導入されているのが、「強度」の考え方である。強度は、カント哲学において「知覚の予料」として捉えられるのであるが、ドゥルーズはここに直接カントに見いだすことができない「超越論的原理」や「四重の発生の源泉」といったものを読み込んでいる（DR 298）。ドゥルーズ哲学のキータームであるこの強度に関しては、これまで多くの観点から研究がなされてきた[5]。しかし、ドゥルーズが直接参照を促しているジュール・ヴュイユマン[6]のコーエン解釈に関してはこれまで十分な仕方で取り上げられてこなかったように思われる。ドゥルーズは、ヘルマン・コーエン『カントの経験の理論』（第二版、デュムラー、1885年）§428以下を指示しつつ、強度量の役割については、ヴュイユマンの『カントの遺産とコペルニクス的転回』の183ページから202ページの参照を促している（*ibid.*）。本稿は、この箇所に見られるヴュイユマンのコーエン解釈を参照し、個体化と同一視されるドゥルーズの強度の考え方を明らかにするものである。

われわれはまず第一節において、ヴュイユマンのコーエン解釈における強度がもつ、物自体の内在、外延的空間の構築、その外延的空間における強度に固有の空間化可能性という三つの特徴を確認する。第二節では第一節の議論を踏まえつつ、ドゥルーズの強度の考え方を考察し、いかなる意味で強度が個体化と同一視されるかを確認する。結論をあらかじめ述べておくのであれば、「強度」を無際限に続く「縮約」の連鎖として捉える点において、ドゥルーズは強度と個体化を同一視することになるだろう。

1．ヴュイユマンのコーエン解釈

まずは簡単にヴュイユマンを紹介しておこう。マルシャル・ゲルーの下で研究を始めたジュール・ヴュイユマン（1920-2001）[7]は、クレルモン＝フェラン大学に在籍したのち、1962年、42歳の若さでメルロ＝ポンティの後任としてコレージュ・ド・フランスの教授に就任し、1990年に退職するまでこれを勤めた。ドゥルーズとの関係でいえば、伝記的事実としてクレルモン＝フェランでフーコーと引き合わせたほか、ドゥルーズ自身が、キャリアを通して『カントの遺産とコペルニクス的転回』（1954）、『代数学の哲学』（1962）、『必然性か偶然性か』（1984）などのヴュイユマンの著作を参照し続けたことが知られる。本節で扱う『カントの遺産とコペルニクス的転回』（1954）は、イポリットの『精神現象学における生成と構造』で取り上げられたヘーゲルのカント批判の議論を踏まえ、フィヒテ、コーエン[8]、ハイデガーに共通する「《自我》の二重化」（HR 303）という共通の主題を見いだし、新しい歴史哲学の可能性を探る著作である。

19世紀末において、コーエンが直面していたのは、「感覚」と自然科学が置かれるパラドクス的状況である。カント哲学の枠組みにおいては、悟性のカテゴリーが直観の形式における所与をアプリオリに秩序づけることで、自然科学が可能になると考えられていた。ところが、心理学の興隆などの事情もあり、「感覚」が外官に対する物理的な刺激によってしか引き起こされないということが一般に認められるようになった。このとき、自然科学の対象以前のものであるはずの「感覚」が、

自然科学の対象によって可能でなければならないというパラドクス的事態が生じたのである。ヴュイユマンはコーエンが見いだした解決の方向性を以下のように記述する。

> したがって、物理科学がわれわれに与える、感覚における対象の実在性の実際の認識こそが、この感覚の超越論的正当性を規定する。感覚は、内官においてわれわれを触発するこの実在論的な物自体であるのではなく、以下の原理のうちでみずからを表現する。その原理とは、それによってむしろその超越論的意味（＝ x）において理解される物自体が、時間、したがって空間の多様をみずからに与えることで、みずからを規定する、つまり経験の対象を可能にするというものである。このようにして、感覚は認識そのものの超越論的原理に統合される。そして、この認識そのものの超越論的原理とは、それによって、われわれが、超越論的対象を時間のうちで発生的に構築し、その超越論的対象の無限小的生産にまさに立ち会うことで、超越論的対象に外的実在性を与えるものである。（HR 195-196）［下線強調は論者］

コーエンの考え方の特徴は、「超越論的意味」において理解される「物自体」、すなわちアプリオリであると同時にパースペクティブに内在するものとして理解された「物自体」をあらかじめ定立する点、そしてこのような「物自体」から、科学における体系的統一のなかで定立される「実在論的な物自体」としての「超越論的対象」の構築を捉える点にある。要は、物理的刺激に対応する「感覚」が、《私》による総合のプロセスにおいて、「感覚」以前にある物理法則の思考を可能にする「超越論的対象」を構築すると考えることで、コーエンはこのパラドクス的事態を乗り切るのである。

「強度」と呼ばれるのは、前者の「超越論的意味」において理解される「物自体」、言い換えればパースペクティブに内在する無限小によって構成される「感覚」のことである。ヴュイユマンは物体の速さの例を出しつつ、次のように述べる。

> 感覚は、強度量によってアプリオリなものの領域に統合され、感覚が現わす質を客観化する能力を受け取る。ひとはこの感覚の超越論的意義を、物体の落下の法則の例によって、よりよく理解するだろう。実際、私が、感覚のうちで、落下の速さや加速がそうであるこれらの質を知覚することを可能にするものは何か。この速さを物理的に認識する能力に他ならない。つまり、速さの諸部分は、《空間》の諸部分のように、外延的な仕方で外部的なものではないのであるから、強度量の原理のうちで速さの実在性を総合する能力に他ならない。（HR 196）

「速さ」の違いは、空間的な大きさの違いとは異なる。確かに、任意の速さの違いは、同じ時間に進む距離の違いとして物理学的に定式化することができるが、目の前を走る車の速さと歩いている人の速さの違いを、このような距離の違いに還元することはできず、われわれは、ここに漠然とした量を伴う感覚の違いを前提とせざるをえない。コーエンは科学的認識の前提をなす「感覚」すべてをこのような速さの感覚と同様のものと考えた。われわれは、外界からの刺激を漠然とした量（＝「強度」）として感覚する。そして、この「感覚」は、《私》によって総合され、科学による概

念の体系的統一が進むなかで、「外延量」として改めて理解されることになるのである。ヴュイユマンによれば、「感覚」は、「超越論的《私》」によって「継起の総合」が行われ、「同一性」が与えられることで、「概念の再認」が可能になる（HR 199）。このときさらに「生産的想像力」が、「継起の総合」によって取り逃されていた「強度量」を獲得する（HR 199-200）。こういったプロセスのなかで、「感覚」は外延的空間を構築することになる。

ところで、「強度量」は「外延量」によって完全に汲みつくされるわけではない。というのも、「強度量」が「外延量」に完全に同一視されるということは、人間に関わるすべての自然法則が解明された状態を意味するからである。それならばおのおのの事物に対応するこの「強度量」を「外延量」とは独立に、それだけで捉えることは可能なのだろうか。ヴュイユマンはその可能性についてカントを参照しつつ、以下のように述べている。

> カントは以下のことを付け加える。この問題［＝強度量と外延量が別の仕方で考えられねばならないという問題］は、私が継起的な仕方ではなく、「瞬間（Augenblick）」において同時に速さの量を考えることができる数学的構築によって速度を合計することを可能にする間接的手段が発見されるときにしか、解を受け取ることができないと。この間接的証明は、もし、空間が運動体とともに正反対の方向に動くことを定立することで、空間を二重にするならば、与えられる。空間の相対性は、「運動学」において外延から強度へと、継起から瞬間へと移行することを可能にする主題であり、ここにおいて同時に、数学の直接的で直観的で形而上学的な構築から、物理学の間接的で思考され実存的で超越論的な構築への移行を可能にする主題である。したがって、私は、強度の原理のおかげで、数学的に認識すること、つまり直観における構築的な総合によって認識することと同時に、物体の落下の速さを現実的に客観化すること、つまり、質のうちに私が外部世界の反響を知覚することを再び見いだすことで、速さの感覚をもつことができる。総合と客観性のあいだで探求される超越論的一性、つまり、アプリオリな総合判断の最高の原理としての経験の可能性の最高の原理の意味そのものは、強度量の原理のうちに、その超越論的かつ発生的な実現を見いだす。（HR 197）［下線強調は論者］

要は、「瞬間」による「数学的構築」に関わる「間接的手段」（＝「物理学の間接的で思考され実存的で超越論的な構築」）によってのみ可能であるというのがヴュイユマンの答えである。これは、空間を「二重にする」ことであり、観察者にとっての空間から区別される「運動体」にとっての空間を定立することを意味する。また、ヴュイユマンは「強度量」とは「微分」であり、外延的空間における「無限小計算」によって、これが明らかになるとも述べている（HR 199-201）。われわれはこのようなものとして、観察者に対して与えられた空間において定義される「運動体」の力学系の空間を考えることができるだろう。

本節では、ヴュイユマンに見られるコーエンの強度解釈を概観してきた。重要なのは以下の三点である。1：パースペクティブに内在する「物自体」としての「強度量」によって総合される感覚であること、2：「超越論的《私》」の総合によって外延的空間として構築されること、3：外延的

空間においてその強度ごとに固有の空間化可能性をもつこと、これである。ドゥルーズの議論と比較するのであれば、ヴュイユマンの強度の議論は、概念以前の時空的質料の領域に、概念の進展と比例する形での固有の空間化ないし秩序づけのあり方を認めるものと言えるだろう。次節では、このことを踏まえて、ドゥルーズ自身の強度の考え方を確認する。

2．『差異と反復』の強度と個体化

本節では、ヴュイユマンが注目した強度の考え方を、ドゥルーズがいかに取り入れたかを確認したのち、この強度と同一視される「個体化」について考える。

まず、注意しなければならないのは、ドゥルーズにおける強度の位置づけである。ドゥルーズは強度の無意識性を強調する。

> 差異 [＝強度] は多様なものではない。多様なものは所与である。しかし、差異はそれによって所与が与えられるものである。差異は、それによって所与が多様なものとして与えられるものである。差異は現象ではなく、むしろ現象にもっとも近いヌーメノンである（DR 286）。

この引用の直後の部分で「差異」と「強度」が同一視される点を踏まえつつ[9]、この記述を考えたい。ヴュイユマンの強度とは、感覚であり要は「現象」であったと言える。それに対してドゥルーズは、「強度」を「現象にもっとも近いヌーメノン」と見なす。ドゥルーズの立場は、次のように解釈できるだろう。ドゥルーズは、ヴュイユマンの「強度」理解にしたがって、観察者のパースペクティブに内在する物自体としての「強度量」を認め、これが総合されることによって「強度」が構成される点を認めるが、この「強度」そのものを無意識なものと見なしているということである[10]。

実際に、ドゥルーズは「強度」から感性的な諸事物を構成するもう一つ別の段階の総合を認めている。それは、「習慣」の総合である[11]。

> ひとは、純粋な空間の諸総合はここで先に規定された時間的諸総合をやりなおすことに驚いてはならないだろう。延長の繰り広げは習慣ないし現在の第一の総合に基づいている。しかし、深さの巻き込みは《記憶》と過去の第二の総合に基づいている（DR 296）。

「強度」はここで「深さの巻き込み」と呼ばれる時間の第二の総合に対応する[12]。これに対して、この強度の「繰り広げ」つまり事物としての現象を可能にするのは、「習慣」の総合である。要は、ドゥルーズにとっての「強度」とは、習慣の総合の対象としてのパースペクティブに内在する無意識の総合のことである[13]。

また、ヴュイユマンに見られた空間の二重化の議論も《理念》の考え方を経由することで導入されている。まずは外延的空間に関わる範囲での《理念》の特徴について論じた文章を参照しておこう。

> 《理念》は、悟性の諸概念に関係づけられることでしか正当な使用をもたない。しかし、逆に考えれば、悟性の諸概念は、問題的な《諸理念》に関係づけられるかぎりでしか、つまり、経験の外にある理念的核に収束する諸線のうえでみずからを組織化するか、悟性の諸概念すべてを取り巻く高次の地平の背景のうえでみずからを反射するかぎりでしか、その悟性の諸概念の十分な実験的使用（最大限）の根拠を、見いだすことができない。しかじかの諸核や、しかじかの諸地平が《諸理念》であり、つまり内在的であると同時に超越的な諸問題の本性における、そのようなものとしての諸問題である。（DR 219）

ドゥルーズはここで、自身のポジティブな教説に関わるものとして、カント的な《理念》の考え方を紹介している。簡単に注釈しておきたい。「悟性」とは、想像力の総合によって再認可能となった事物の概念のことである。この悟性の概念が、「経験の外にある理念的核に収束する諸線のうえでみずからを組織化する」とき、もしくは、「悟性の諸概念すべてを取り巻く高次の地平の背景のうえでみずからを反射する」ときにのみ、《諸理念》はその「十分な実験的使用の根拠」を見いだすとされる。ここで「理念的核」と呼ばれるのは、一般的には類や種のことを指し、「高次の地平の背景」と呼ばれるのは、類や種に対応して、事物の質料のうちに見いだされる諸特徴のことを指す。例えば、目の前にリンゴがあるとしよう。このとき、「リンゴ」が悟性の概念、「果物」が「理念的核」であり、「果物」であることの観点から見られた「リンゴ」のさまざまな特徴の集まりが「高次の地平の背景」である。ドゥルーズが一方で《理念》に見ているのは、認識の深まりに伴う観察者のパースペクティブの秩序づけ、つまり外延的空間の発生であり、この意味で《理念》は「悟性の概念の種別化」を保証するものである（DR 220）。

しかし、ドゥルーズは、「高次の地平の背景」の探索に関わる概念のことを種別化の際に用いられるものとは区別して、「問題」と呼んでいる。この「問題」としての《理念》は、諸項同士のあいだで「相互規定」を行い、感性的事物に対して「完全規定」を行うものとされている。これはまさにヴュイユマンが運動体に固有の空間と見なしていたものに対応する。習慣によって強度から抜き取られた感性的事物は、その観察者の観点にしたがったものとして与えられるが、その事物が外延的空間の漸進的な秩序づけに伴って、一定の「相互規定」つまり「構造」を表現するようになる（DR 237）。習慣において捉えられる感性的事物とその外延的空間の秩序は、観察者に相対的なものであるが、表現されるこの「構造」は普遍的なものであり、先立つ強度において潜在的に共存する「強度的部分」と見なされる（DR 306）。

このような意味で、ドゥルーズの強度の考え方と、ヴュイユマンが見いだしていた強度の考え方のあいだには、内在する「物自体」によって構成される点と、空間の二重化を可能にする点で、対応があるように思われる。しかし、もちろん違いも存在する。その最も大きな違いは、ドゥルーズ自身が、強度を媒介にしたパースペクティブの入れ子構造を認める点にある。

> 小麦と呼ばれる大地と湿り気の縮約がある。そしてこの縮約は観照であり、この観照の自己満足である。野原の百合は、百合の実在だけによって、天、女神、神々の栄光を、つまり百合が

> 縮約することで観照する諸要素をたたえる。どの有機体が、反復の諸要素や諸事例、つまり観照され縮約された水、窒素、炭素、塩化物、硫酸塩によって作られ、それによって有機体が組み立てられるすべての習慣をこのよう絡み合わせないだろうか。（DR 102）

繰り返しになるが、ドゥルーズの立場は、無意識に与えられた強度に対して習慣の総合を行うことで感性的な諸事物を定立し、このことを前提として空間の二重化を生じさせるものである。ここでの例で言えば、観察者のパースペクティブのうちに「小麦」や「百合」が無意識的な仕方で内在しており、われわれはこの「小麦」や「百合」を観照し縮約すること、つまりこれらに対して習慣の総合を行うことによって、感性的な諸事物としての「小麦」と「百合」が現れることになる。ところで、ここでドゥルーズが述べているのは、縮約される強度としての「小麦」や「百合」それ自身も同様に、「大地と湿り気の縮約」であり、「観照され縮約された水、窒素、炭素、塩化物、硫酸塩」によって作られているということである[14)]。要は、ドゥルーズの「強度」において、事物は、観察者のパースペクティブとは区別される事物に固有のパースペクティブを保持しており、そのパースペクティブにおける観照によってこそ自身を「強度」として観察者に対して表現しているということである。「小麦」は「大地」と「湿り気」を観照することで、観察者に対してみずからを強度として表現している。無論、ここでの「大地」や「湿り気」に対してもドゥルーズは「観照」を認めるだろう。観察者のパースペクティブを無際限に続く「縮約」の連鎖において捉える点でドゥルーズの強度の考え方はヴュイユマンが取り出したそれと大きく異なる。

ドゥルーズが「強度」と「個体化」を同一視するのはこのような観点においてである。ドゥルーズは、上記のような文脈をまとめつつ、次のように述べる。

> いかなる物体ないし事物も、それらがみずからの強度的理由に帰着されることで、そのアクチュアル化を規定するひとつの《理念》を表現するかぎりで、思考するのであり、ひとつの思考されたもの［une pensée］である。ところで、思考者自身はすべての事物をみずからの個体的差異にする。この意味でこそ、思考者は石、ダイアモンド、植物、「動物そのもの」で詰め込まれている。おそらく永遠回帰の思考者であるこの思考者は、個体であり、普遍的個体である。（…）われわれは、これらの包み込みかつ包み込まれるこれら強度の総体、つまりこれらの個体化する諸差異と個体的諸差異の総体を、個体化のファクターと呼ぶ。これらは、もろもろの個体化の領野を通して、互いのうちにみずからを浸透させつづける。個体性は《自我》の特徴ではなく、反対に、溶解した《自我》のシステムを形成し、養うのである。（DR 327）

すべての事物は強度的なものとして与えられており、これは先にみた空間の二重化においてひとつの《理念》を表現するものである。ところで、事物は観察者によって思考されたものであるだけでなく、それだけで思考するもの、つまり縮約を通して自身のパースペクティブをもつものである。このとき、観察者によっては縮約されてはいないものの、事物によって縮約されたものは、観察者に対して「個体的差異」として表現される。事物は、石、ダイアモンド、植物、「動物そのもの」

に詰め込まれることによって、自身の個体的差異を表現する。観察者の観点から考えるのであれば、事物そのものはみずからを強度として表現するが、この事物がもつ個体化の運動は、空間の二重化による個体的差異の捉えなおしによって間接的にしか認識することができない。この意味で、「感性的なもの」や「受動的総合」が「非対称的」と述べられるのである（DR 97; 315）。ドゥルーズは、強度のもつこの二つの側面、つまり観察者によって「包み込まれている」と同時に、それ自身他の諸事物を「包み込む」側面を合わせて「個体化のファクター」と呼んでいる[15]。ただし、実際に事物に対してこの「個体化」の枠組みを適用するためには、科学的蓄積を必要とする。一般的に、「包み込む強度」の特徴は種的なものに関わり、「包み込まれた強度」の特徴はその個体的差異を表すことが多いが（DR 326）、任意の個体の特徴をどちらに割り振るかはその事例に応じて十分な注意を払わねばならないと見なされるのである[16]。

3．結論に代えて

われわれは、第一節において、ヴュイユマンのコーエン解釈に見られる強度の考え方が、内在する物自体によって構成される点と、外延的空間と強度的空間という空間の二重化を可能にする点において特徴づけられることを確認した。また第二節においてドゥルーズがヴュイユマンの強度の考え方を引き継いでいること、およびドゥルーズの強度の考え方が、観察者のパースペクティブを無際限に続く「縮約」の連鎖において捉えるという特徴をもち、この点において「個体化」と同一視されることを確認した。ドゥルーズはこのような仕方で、概念の手前の時空的質料の領域を「動的空間」、つまり個体的差異がそこにおいて配分される個体化の領野と見なしたのである。

このことは、カント的な枠組みのうちにライプニッツ的な個体ないしモナドの考え方を導入することを可能にする。ドゥルーズは、おのおのの個体のパースペクティブのうちに強度を構成する物自体が内在すると考えているが、この物自体は実際に個体の思考の外部に物体としても存在しており、だからこそわれわれは事故などによって傷を被ることになる。ドゥルーズ哲学の内部と外部の関係は以下のようなライプニッツ的な仕方で理解されるものである。

> 世界は、すべてのモナドの共通の表現されたものであるが、この世界は、世界の表現に先立つ。しかしながら、この世界は、世界を表現するものの外には、つまりモナド自身の外には実在しないことも確かだ。しかし、これらの表現はその表現の構成の要件に送り返すように、表現されたものに送り返す。（DR 68）

世界は「すべてのモナドの共通の表現されたもの」であり、これは「世界の表現」すなわち内在する物自体に先立つ。しかし、表現されるかぎりでしか世界は実在しない。外部は存在するが、これは、内在する物自体を構築するものではなく、内在する物自体による現象から「要件」として送り返されるかぎりでしか思考されえないものと見なされる。要は、ドゥルーズの立場はおのおのの個体のパースペクティブに現れるものないし現れうるものに関わるかぎりにおいてのみ、外部的世界を認めるというものである。このようなドゥルーズの立場は、一方でその射程について疑問符が

つけられることはあるものの、当時の諸科学の知見を例証とし、それらとの整合性を問題にしながら作られたものであり、アルノー・ヴィラニ宛の書簡の言葉を借りて「科学が必要とした形而上学」と呼ぶこともできるだろう（LA 78）。

註

1) 本稿は 2020 年 12 月に大阪大学に提出した論者の博士論文『ジル・ドゥルーズの超越論的経験論の生成と構造』の一部を加筆修正したものである。

2) ドゥルーズからの引用には、以下の略号を用い、頁数を付記した。既存の翻訳は適宜参考にした。DR: Deleuze, Gilles. 1968. *Différénce et répétition*, P.U.F.; ID: Deleuze, Gilles. 2002. *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, éd. préparée par David Lapoujade, Minuit.; LA : Deleuze, Gilles. 2015. *Lettres et autres textes*, éd. préparée par David Lapoujade, Minuit.

3) カント哲学における「不一致対称物」の位置づけの変遷については、以下に見られる簡潔なまとめが参考になる。松田京三 1986「カントの空間論に於ける不一致対称物（inkongruentes Gegenstuck）について――カントの空間論の一考察」『哲学論叢』13:11-20。

4)『差異と反復』の哲学的企図がカント哲学とライプニッツ哲学の融和にある点については、以下の記述も参照。「だからこそ、カントとライプニッツの対立は、ひとが二つの教義に現前する動的ファクターを考慮に入れるにつれて、まさに弱められるように思われる」（DR 40）。

5) これまでの強度解釈においては、カント的枠組みと個体化の関係をいかに理解するのかについて十分に議論されてこなかったように思われる。例えばレーリは、以下でドゥルーズ哲学の「強度」概念がカントにかぎらない哲学史的な影響を受けたものであることを丁寧に指摘しているが、強度と個体化の関係についてまで議論を進めることができていない。Rölli, Marc. 2009. “Deleuze on Intensity Differentials and the Being of the Sensible”, in *Deleuze Studies* 3:(1): 26-53. また 2017 年には『ドゥルーズ・スタディーズ』誌上で「潜在的なもの、現動的なもの、強度的なもの」の解釈に関する特集が組まれた。本稿の立場は、ドゥルーズの哲学的な強度の考えをいったん科学的な強度の考え方から切り離して理解すべきというもので、以下のマーダーのものに近い。Mader, Mary Beth. 2017. “Philosophical and Scientific Intensity in the Thought of Gilles Deleuze”, in *Deleuze Studies* 11:(2): 259-277. 議論の簡便なまとめとして以下のものも参照。Clisby, Dale, and Sean Bowden. 2017. “Introduction: The Virtual, the Actual and the Intensive: Contentions, Reflections and Interpretations”, in *Deleuze Studies* 11:(2): 153-155.

6) ヴュイユマンからの引用には、以下の略号を用い、頁数を付記した。HR: Vuillemin, Jules, 1954. *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, P.U.F..

7) ヴュイユマンの哲学的キャリアに関しては以下のものが簡潔にまとまっている。Vidal-Rosset, Joseph and Karel Lambert. 2001. “Jules Vuillemin (15 th February 1920 - 16 th January 2001)”, in *Dialectica*, 55:(1):3-7.

8) ヘルマン・コーエン（1842-1918）は、マールブルク学派のカント解釈者として知られる。『カントの遺産とコペルニクス的転回』は、このコーエンの初期のカント解釈を、パウル・ナトルプの『プラトンのイデア論』に見られるプラトン解釈の議論との並行関係を強調しつつ解説する。

9)「「強度の差異」という表現はトートロジーである。強度は感性的なものの理由としての差異の形式であ

る。いかなる強度も微分的なもの、それ自身における差異である」（DR 287）。

10) 強度の無意識性については、DR 314 以下の議論も参照。「強度量としての微小表象の無意識は、諸《理念》の無意識に送り返す」（DR 315）。

11) ドゥルーズは「超越論的《私》」による総合に代わって、時間の三つの受動的総合によって事物を構成する。『差異と反復』におけるこの議論の概要に関しては以下のものを参照。檜垣立哉 2010『瞬間と永遠――ジル・ドゥルーズの時間論』、岩波書店。小倉拓也 2018『カオスに抗する闘い――ドゥルーズ・精神分析・現象学』、人文書院。

12)「差異［＝強度］が文字通り「繰り広げられないもの」であることに驚く余地はない。差異はみずからを繰り広げるが、まさに差異がそこでみずからを繰り広げるシステムのうちでにみずからを消去する傾向をもつのである。このことは単に、差異は本質的に巻き込まれたものであり、差異の存在は巻き込みであるということである」（DR 293）。

13)「エス」として与えられた強度が習慣の総合によって「組織化」されるプロセスについては、DR 128 以下の議論も参照。「生物心理学的な生は個体化の領野を含んでいる。そしてその個体化の領野とは、そこにおいて、強度の諸差異が、そこかつここに、刺激の形式の下で配分されるものである。ひとは、同時に量的かつ質的な差異の解消のプロセスを快と呼ぶ」（DR 128）。

14) このような点を明示的に指摘したのは、千葉が最初であるように思われる。千葉雅也 2013『動きすぎてはいけない――ジル・ドゥルーズと生成変化の哲学』pp. 121-126、河出書房新社。

15) ドゥルーズは包み込む強度を「差異」、包み込まれる強度を「距離」と区別する（DR 305-306）。結局のところ、ドゥルーズの「差異」とは、習慣の対象として与えられる感性の極限として強度のことであり、それ以上のもの、つまり個体的差異を「距離」として表現するかぎりにおいて、「個体化」として捉えるべきものとまとめることができるだろう。ところで、前者の「差異」は、イポリットの『論理と実存』の書評において、《存在》との関係において「意味」と呼ばれるものでもある (ID 22)。ドゥルーズの「意味」についての議論も、このようなカント主義的な枠組みの観点からも捉えなおすことができるのではないだろうか。

16) 例えば、卵割における「核」と「原形質」の役割を確定させることの困難については DR 323 を参照。

Intensité et individuation dans *Différence et répétition* : en comparaison avec l'interprétation de Hermann Cohen chez Jules Vuillemin.

Sohei TOKUNO

Cet article clarifie l'idée d'intensité dans la mesure où elle s'identifie à l'individuation dans *Différence et répétition*, en contraste avec l'interprétation de Hermann Cohen chez Jules Vuillemin. Nous confirmons d'abord que l'idée d'intensité dans l'interprétation de Vuillemin se caractérise par le fait qu'elle est constituée par la chose immanente en soi et par le fait qu'elle permet de dédoubler l'espace. Ensuite, nous vérifions que Deleuze hérite de l'idée d'intensité de Vuillemin et que l'idée d'intensité de Deleuze se caractérise par le fait qu'elle comprend la perspective de l'observateur dans une chaîne sans fin de "contractions", et qu'elle est à cet égard identifiée à l'individuation. Ainsi, nous soutenons que Deleuze considère le domaine de la matière spatio-temporel comme un "espace dynamique", c'est-à-dire un champ d'individuation dans lequel les différences individuelles sont réparties.

理由なき行為としての自由
――ベルクソン『試論』における行為と自我との関係をめぐって――

中原　真祐子

序

『意識に直接与えられたものについての試論』（1889）[1)]においてベルクソンは、自由は「確認される事実のなかで、もっとも明白な事実」（DI 166）であったと述べている。後年の回想で彼自身が強調するように、決定論的な思考が自由の問題に混乱をもたらしていたとしても、最初から「自由は疑うことのできない事実」として彼には見えていたのである（PM 78）。では、それはどのような「自由」であったのか。『試論』において、その自由がもっとも強く経験されるとき、その自由な行為は「理由なしに」あるいは「理由に抗って」私たちの前に現れるとベルクソンは書いている。理由はわからず、動機の説明もできないが、それが私の自由な行為であり選択だということを確信しているような経験が、『試論』における最高度の自由行為なのである。なぜ、理由がわからない行為が自由な行為なのか。ベルクソンの「自由」を考えるとき、行為と認識の問題にゆきあたる。

ベルクソンの自由論における行為と認識の問題の交錯については、これまでも多くの研究が積み重ねられてきた。自由行為の基礎には固有の持続を生きる自我があり[2)]、自由な行為がなされるためには自我の経験してきたすべての認識が必要であるということは先行研究で明らかにされている[3)]。また、自由行為がなされるとき、持続という固有の質的進展を生きる自我自体が変化していくために、行為によっても自我が変化することになる。つまり、自由な行為それ自体が、自我そのものをつくりかえる契機とされる[4)]。本稿では、それらの先行研究の指摘を踏まえた上で、ベルクソンの自由論における自己認識の方法と、自由の確信が生じてくる過程について考察する。

本稿の論述は次のように進めたい。まずベルクソンが論じた自我の三つの存在様態を踏まえ、そこから発出する行為を分類する（第1節）。次いで、自由な行為に伴う自己認識（自由の確信）がどのように生じ、その認識によってどのように自我が変化するのかを確認する（第2節）。これらの作業によって、ベルクソンの自由論について「認識」の側面から光をあて、自由論解釈の精緻化を試みるとともに、行為の理由がわからないままに生じる自由の確信が、私たちにどう与えられてくるかを明らかにする。

1．自我のあり方からみた行為の類型

自由とは何かという問いについて、ベルクソンは「自由と呼ばれるのは、具体的自我とそれが遂行した行為とのあいだの関係」（DI 165）だと述べている。「具体的自我 le moi concret」とは、自らの持続を生きている自我であり、「実在的自我 le moi réel」（DI 104）、「生きた自我 moi vivant」（DI 126）とも言い換えられる。ここで「具体的」であるということは、「象徴的 symbolique」（DI 104）と対比されるものであり、空間的表象を介さず持続そのままにある自我の存在様態を意味し

ている。行為が、そうした具体的な自我と関係をもっている場合に「自由」と呼ばれることになる。したがって、行為が具体的自我と関係しない場合は、自由と呼ばれる行為ではない。その行為が発出する自我のあり方に応じて、行為が自由であるかないかが変わるのである。そこで本節では、『試論』における自我、行為および両者の関係を確認し、ベルクソンが挙げる三つの自我の存在様態から、それぞれどのような行為が出来してくるのか、また、その行為の理由は、行為主体にとってどのように認識されているのかを確認する。それによって、ベルクソンの自由行為論の特殊性をとりだすことを目指す。以下から、『試論』で論じられる自我の三つのあり方、「表層的自我」「寄生的自我」「根底の自我」に即して確認していきたい。

1. 1. 表層的自我から発出する行為

私たちが日常のルーティンとしてなしている行為のほとんどは、重大な決意や意志を伴わずに「自動機械」（DI 126）のようになされているとベルクソンは述べている。そうした行為の源泉となっているのは「表層的自我 le moi superficiel」（DI 93）と呼ばれる自我である。

その自我が「表層的」と呼ばれているのはなぜか。自我においては、質的な諸変化が絶えず継起する持続というプロセスが動いている。それは「純粋な異質性」（DI 77）と呼ばれ、自我はその内容が常に変化していく質的多様体として規定される。先に触れた「具体的」な自我は、この持続する質的多様体としての自我である。持続する自我の内部では、自我を構成する諸要素が変化しながら混じり合っているために、自我の状態について言語等を媒介にして明瞭に説明することが本来はできない。その一方で人は他者との社会的な生活に対応するために、他者と共有しうる言葉や記号を用いて思考し、説明する習慣も身につけている。社会的生活の要請から、自分の意識状態を外的に表現するようになるにつれて、「第一の自我を覆う第二の自我が形成される」（DI 103）。その第二の自我こそが、空間的表象に対応する「表層的自我」なのである。

私たちの日常の多くの行為は、この表層的自我を介して実行されている。毎朝、寝台から起き上がって身支度を整えるとき、私たちはほぼ自動的に朝の日課を淡々とこなす。日常のとるにたらない行為の多くはルーティン化されており、人は一つ一つの動作を吟味することなく、自動的にそれを為している。そうしたとき、「私たちは空間を介した屈折によって自らを見出している」（DI 126）とベルクソンはいう。自分という行為の主体を空間内の物と同様に捉え、そのとき自分はただ外界が与えてくる印象に、機械的な反応を結びつけて実行するだけの存在である。このような機械的な行為においては、自我と行為との関係は限定的なものにとどまり、自我の全体はそれに関与しない。そのとき進行しているのは、あくまで「局所的な過程」（DI 127）である。具体的自我の関与しないこうした活動は、「自由な活動の基盤」（*ibid.*）とはなるものの、それ自体は自由な活動ではないとされるのだ。それはこうした活動が、その行為者自身からなされる決断や選択を含まず、反射のようになされるものだからである。

そうした機械的な行為をなしているときは、行為の主体はどのようにその行為の理由を認識しているのだろうか。ベルクソンは、「無意味な諸活動」が「決定的な動機と結びついていることは容易にみてとれる」（DI 128）と述べる。動機の説明が可能であるのは、行為の出所となっている自

我が、言語化を可能にする表層的自我であることに由来する。表層的自我は、空間的表象に対応すべく作られた自我の「殻」（DI 126）のようなものであり、そこでは自我を構成する要素を切り分けることが可能となる。それゆえに「われわれは諸要素について推論を行い、それらに単純な論理を適用する」（DI 99）ことができる。そうして、表層的自我から発する行為においては、動機と行為という枠組みのなかで自分の行為を理解することになるのである。

1. 2. 寄生的自我から発出する行為

表層的自我とはべつに、ベルクソンが「寄生的自我 moi parasite」（DI 125）と呼ぶ自我の存在様態がある。質的多様体としての自我は、それを構成する諸要素が相互に浸透し合っているものであり、その構成要素の一つ一つに「魂に含まれるものすべてが反映されている」（DI 124）とされる。しかし寄生的自我と呼ばれる部分は、自我のなかで全体と浸透し合わない「独立した群落 végétations indépendantes」（DI 125）つまり塊のようなものとして漂っている。「〔引用者注：寄生的自我内部の〕諸要素はお互いに相互浸透しているが、自我という稠密な塊には完璧に溶け合うには決して至っていないようなもの」（DI 125）、それが、寄生的自我なのである。

そのような自我の寄生部分から発出する行為もまた、具体的自我の全体から発してはいないために、本当に自由な行為とはならない。その自我が「寄生」と呼ばれるのは、持続を生きる自我全体とは溶け合わないにもかかわらず、その自我の行為を乗っとるような働きをするからである。ベルクソンが挙げている例は、催眠術において受けとった暗示、事故や事件など何らかの偶発的な事情によってかき立てられた暴力的な怒り、遺伝的な悪癖、十分に心に浸透しなかった教育などである（DI 125）。そうした事例においては、与えられた観念が自我に「凝固 la solidification」（DI 126）し、そのために機械のように決まりきった反応を引き起こすことになる。

催眠術の例を見てみよう。ベルクソンがここで想定している催眠術とは、ある行為を指定の時刻に実施せよという命令を暗示として受けとり、本人は命令を覚えていないのだが、指定の時刻がくると命令通りの行為を遂行するというものである（DI 118）。このとき、与えられた指示は被験者の自我に無意識的にではあれ残っているが、いわば「接ぎ木」（DI 130）されただけであり、自我の全体と相互浸透はしていない状態である。その寄生的部分が、自我の行為を乗っとってしまうのである。そのようになされた行為は、自らの自我から発していないという点で、真に自由な行為と呼ぶことができない。

興味深いのは、催眠術の場合、被験者は自分がなした行為の理由を説明する傾向があるということである。催眠術を受け、暗示通りの行為を指定の時間に遂行した被験者は、その行為が「先行する一連の意識状態によって導かれた」（DI 118）ことを説明する。催眠術が成功しているとすれば、行為の原因はかけられた暗示にあるはずだが、いまはそれは被験者の意識から消えている。そうしたとき、人は行為の理由を自分で創作して、説明するのである。これは、人の知性が、「意志の唐突な介入」（DI 119）、すなわち理由なく突然行為が起こることを嫌い、自分の行為に合理的な説明を与えようとする傾向をもつからである。自分で行為の理由を創作することで、その行為を自らが自分の意志で自由になしたと人は思いたいのである[5)]。寄生的自我からの行為は、このように、

行為の遂行を正当化する理由を伴う。しかし、それは本当に自由な行為ではないのだ。

自我における寄生的観念の「凝固」は、友人からの勧めなどによっても起こりうる。ベルクソンは、最も信頼できる友人たちに、ある行為を勧められて行うという例を挙げている（DI 127）。信頼できる他者からの熱心な勧めは、自我のうちに「厚い殻」（*ibid.*）を作り、個人的な感情をいつしか覆ってしまう。そうした状態で決断をなしたとき、その決断をした本人は「勧めを受けて自分で決定した」と捉えている。しかし、その勧めが自我全体と一体化せず、真に自由な行為とならない場合もあるのである。このように、自らは自由に行為していると考えていたとしても、「根底的自我のただなかに、寄生的自我が形づくられて」（DI 125）いて、行為がそうした自我の寄生的部分によってなされている場面は多いとベルクソンはみている。そして「多くの者はそのように生き、真の自由を知らずに死ぬ」（DI 125）ことになるのである。

1. 3. 根底の自我から発出する行為

では、「真の自由」とはどのように現れるものなのだろうか。それは「表層的自我」でもなく「寄生的自我」でもない、具体的自我から発出してくる行為である。前項にみた友人の勧めを受けて寄生的自我からの行為をするという具体例の最後に、ベルクソンは「行為が遂行される瞬間に、反抗が生じることも稀なことではない」（DI 127）と述べている。その反抗は、「根底の自我 moi d'en bas」（*ibid.*）からやってきて、これまで注意を向けてこなかった感情や観念の「高ぶり」（*ibid.*）が唐突に生じて起こるとされる。そのとき行為は、「抗しがたい圧力に負けて、外殻が割れる」（*ibid.*）ようなしかたで、自我の内奥から現れてくる。これが、ベルクソンが考える自由行為なのである。

そうしてなされた自由行為は、なぜ自分がそうしたのかを説明することが困難であるという特徴をもつ。ベルクソンが行為の理由について説明している箇所を引用する。

> われわれは、自分がいかなる理由によって決断したのかを知りたいのだが、われわれは理由なしに自分が決断したということ、それも、おそらくはあらゆる理由に反してさえ決断したということを見いだす。しかし、まさにこれこそある場合においては、最良の理由なのだ。というのも、遂行された行動は、自らに対してほとんど外在的で明快で容易に表現されるような表層的観念をもはや表現せず、遂行された行動が対応しているのは、自分のもっとも内奥の感情、思考、希求の総体に対してであり、自らの過去の経験の全体と等しいような特有の概念、つまり、自らの幸福と名誉についての個人的な観念に対応しているからだ。（DI 128）

この引用部分でまず注目しておきたいのは、「理由 raison」という語が二義的に使われていることである。自由な行為が生じるとき「理由なしに sans raison」あるいは「あらゆる理由に反して contre toute raison」決断したようにみえると述べられている。しかし、すぐさま、同時にそれが「最良の理由 la meilleure des raisons」となると述べられるのだ。「理由なしに」といわれているときの「理由」は、行為者が自分の行為について把握しうる理由を指していると考えられる。自由行為は、その意味で「理由なしに」なされる。なぜなら、自由行為の源となる自我全体は、つねに個人にお

いて独自であり、たえず新しいものであるために、既存の観念や言葉で分析したり理解したりすることができないからである。したがって、具体的自我から発出した自由行為も、その理由を言葉で説明することができないのである。そうであるとすると、既存の言葉で理由が明瞭に説明できないということそれ自体が、その行為の源泉が具体的自我にあることを示す「最良の理由」だということになるだろう。それゆえに、「いっさいの確実な理由（toute raison tangible）が欠如しているという事態は、われわれがより深く自由であればあるほど、よりいっそう顕著になる」（DI 128）ということになる。

自由な行為には、理由は説明できなかったとしても、自分がこれまでの人生で形成してきた「幸福や名誉についての個人的な観念」すなわち、自分しかもちえないような価値観が反映されている。ベルクソンは自由行為が帯びているものを、「人格の徴」（DI 130）と呼び、自由な行為には、人が生きてきた過去の経歴のすべてが「表現」（DI 125）されていると述べている。そうしてなされた自由行為と人格全体とのあいだには、「作品と芸術家とのあいだにときおり生じる、いわくいいがたい類似」（DI 129）が見出される。自由な行為においては、行為と人格が「理由」として結ばれているのではなく、行為が、自分の人格全体を「表現」し、自我と行為とのあいだに類似を見出しているというしかたで、結ばれているのである。

寄生的自我から生じた行為と、真に自由な行為とは、行為する者の認識の面ではどう異なっているのだろうか。寄生的自我から発出する行為においては、自分で納得できる理由をすでに有していたり、行為が生じるのとほぼ同時に筋の通る理由をつくりだしてしまったりするのであった。それは人間の知性が、自分の行為をも機械論的に捉えようとする傾向があるからである。突然生じる行為を、明確な理由をつけて合理的に理解したいという知性の欲求がある。そして、その欲求に寄生的自我は応じることができる。それが可能であるのは、行為が発出する寄生的な自我が、すでにできあがった観念が凝固した部分だからである。

一方で、真に自由な行為の場合には、その行為をなぜ選択したのかの理由を行為者自身が説明できなかったり、あるいは行為者は理由に抗ってまでも行為を遂行したりする。そうした理由の不在は、その行為が根底の自我から発出しているときにこそ、顕著に生じるとされていた。真に自由な行為が出来するときには、「理由」とは異なる方法で、行為と自身をつなぐ認識が与えられているのだ。それは、行為と自我自体のあいだに「類似」として見出される。では、その認識は、どのようにして与えられてくるのだろうか。次節ではその問題を検討する。

2．自由行為に伴う認識とその帰結

真に自由な行為がなされるとき、自我と行為とをつなぐ認識とはどのように与えられるのか。この認識は、空間的な表象や分節を介さずに与えられてくるはずである。それはいかにして与えられる、どのような認識なのだろうか。そして、その認識は、自我にどのような帰結をもたらすのか。本節ではそれらについて検討する。

2. 1. 認識の与えられ方

最初に確認したいのは、その行為が自我から発出した行為であることを認識するための「手がかり」になるようなものがあることである。ベルクソンは次のように書いている。

> われわれがもっともこだわっている意見は、もっとも説明するのが厄介な意見であって、自分の意見の正当化に用いる理由そのものが、当の意見の採用を決定させた理由であることは稀である。ある意味では、われわれはそれを理由なしに採用したのだ。ある意見を自分にとって価値あるものにしているのは、そのニュアンスが自らの抱く他の観念すべてに共通な色合いに呼応しているということ、そこに何か自分に属するものを初めから見いだしていたということなのだから。（DI 100）

ここで論じられているのは、自分がその意見を採用した理由を説明することが難しいにもかかわらず、ある意見が「こだわるべき意見」として捉えられるのはいかにしてなのかという問題である。理由がわからなくても、その意見が私にとって重要であることがわかるのは、そこに「初めから見いだしていた」ものがあるからである。それは、その意見そのものがもつ「ニュアンス」であり、「共通な色合い」と呼ばれる自我全体がもつ特徴である。私たちが「こだわるべき意見」を手放せないとき、その意見に自らの自我の「色合い」が反映されているのを私たちは捉えている。それゆえに、それが自分にとって手放せない意見だと認識しているとされるのだ。

ここで言及される「色合いcoloration」はベルクソンがしばしば質的多様体としての自我の固有性を描写するときに用いる比喩である（cf. DI 6, 99, 121, 124, 140, 168）。なぜ「色合い」という比喩で自我の特徴が表現されなければならないのか。それは、持続する自我を言語によって分節できないからである。その比喩が表現しているのは、自我を構成する諸要素が相互に浸透し合っており、その要素の一つ一つが、お互いの内容を反映しているという質的多様体としての自我の特徴である。各人各様に異なり、また持続の中で変化し続けていく自我のありようは、全体としての「色合い」としかいいようがないものなのだと考えられる。この「色合い」のように、全体として自我を捉える経験は、多くの人がおそらく経験している。たとえばベルクソンは、人がそれぞれもつ「愛し方」や「憎しみ方」を挙げる。

> 人が自我の表面をうがち、自我が自分自身へと立ち返るにつれて、意識の状態は併置されるのをやめて相互に浸透し合い、一つに溶け合って、そのおのおのがほかのすべての色合いを帯びるようになる。だから、われわれは、自分の愛し方、憎しみ方を有していて、その愛、その憎しみは、その人格のすべてを反映している。（DI 123）

自分にとって大切な誰かを愛しているとき、その人のどこを愛しているのか説明しようとして、言葉にして表現するとそのどれもがどこか不足した説明に思えることがあるだろう。相手の長所や短所はいくつも言えるが、それが愛している理由かといわれると何か違うように思われる。理由は

わからないのに、もうすでに愛していることはまったく揺るがない、そうした経験である。そうした経験を、この議論は説明することができる。人が「自分の愛し方」で愛しているとき、その愛するという振る舞いは自分自身の内面全体と関わっており、愛は自我全体を反映している。そのため、自我を構成する観念の一部を切りとって愛の理由とすると、愛それ自体が変質してしまう。したがって、愛はそのまま、捉えられるしかないのである。こうした愛の経験は、自我全体から発出している感情を、分節化することなく捉えている経験だといえるだろう。

この愛のように、自分に由来するものだということははっきり分かっていても、理由が分からない感情や決心を前にすると、人はその動機を探り、捉えようとすることがある。

> 綿密に自問してみれば、決心はすでについているのに、われわれは動機をあれこれ吟味したり考えあぐねたりすることがあることがわかるだろう。かろうじて知覚されるほどの微かな内なる声が囁く、「何を考えあぐねているのか。結末はわかっているし、これから自分が何をするかもよく知っているではないか」、と。（DI 119）

人が行為の動機について巡らせるこの熟慮は、前節でみたようにわれわれが知性によって合理的に自分の行為を理解しようとする傾向をもつがゆえに生じてくるものである（本稿1.2）。そうしたときに微かに聞こえてくる「内なる声 une voix intérieure」があるとベルクソンは書く。この「内なる声」は、すでに「結末がわかっている」ことを当人に伝える。私たちが合理的に振る舞おうとするさなかに、自我の深層で何が決定されているのかを知らせてくる働きがあるのだ。

自我の内部から与えられてくるこの知らせこそが、「意識に直接与えられたもの」だと考えられる。この知らせは、「色合い」としかいいようがないような全体的な印象や、「内なる声」のようなものであり、いずれにしても不明瞭で捉えがたいものとしてしか与えられない。しかし、それを行為する主体はたしかに受けとることができる。自我の深層から生じてくる決心や選択を前に迷いが生じても、この「手がかり」が、自我と行為とを結んでいるのだと考えられる。

2. 2. 主観的なものの認識

ではそのような手がかりは、どのような認識としてわれわれに与えられているのか。意識に直接与えられてくる微かな手がかりが、たんなる「感じ」のような示唆に過ぎないものであれば、見過ごされてしまう可能性も十分にあるのではないか。ベルクソンは、『試論』の第二章で、何かが「知られる」しかたに、二種類あると述べている。

> 注意しておくと、実際われわれは、全体としてかつ十全に知られているようにあらわれるものを主観的なものと呼び、〔他方、〕常に増大する無数の新たな印象が、それらについてわれわれが現に持っている観念に置き換えられることができるようなしかたで知られるものを客観的と呼ぶ。（DI 62）

ここでは、主観的なものと客観的なものという二つの認識対象が規定されている。後者の「置き換える」仕方でなされる認識は、空間を介した認識である。私たちがある対象を見て、それを何かとして認識するときには、対象を空間において表象し、それを別の何かに「置き換えて」理解する。つまり、「何かを何かとして」認識するのである。言語や数を用いる日常の私たちの認識は、その多くが、切り分けと置き換えによって遂行される。それが、客観的なものの認識である。

他方、目下の私たちにとってより重要なのは、前者の認識である。「主観的なもの」と言われる認識対象は、「全体としてかつ十全に entièrement et adéquatement」知られるものとして私たちに現れる。その認識においては、対象である自我が「全体として」私たちに現れる。なおかつそれが十全であること、つまり、自我全体を捉えているという確証を伴うのである。したがって、それは不明瞭で捉えがたいものでありながらも、確かなものとして、与えられてくるのである。前項でみた「手がかり」は、こうした「主観的なもの」の認識の特徴をもつものだといえよう。そのような認識は、言語や数といった媒介を伴わず、全体として直接に与えられてくる[6]。

ではそうした「反省」ないし「主観的なものの認識」はどのような経路でやってくるのだろうか。すでに触れた引用でベルクソンは、そうした認識の出来に、「人が自我の表面をうがち、自我が自分自身へと立ち返るにつれて」であるとか、「綿密に自問してみれば」という条件を付していた（本稿2.1）。また別の箇所では、持続する具体的自我を捉えようとするために、「抽象する力強い努力」（DI 67）や、「分析の力強い努力」（DI 96）、「反省」（本稿1.2）が必要であると述べる。これらの表現が示すのは、空間的表象を介して思考する日常の私たちのあり方から離れて、自分自身で自我の奥深くを捉える「努力」が必要であるということである。その努力は、「分析 analyse」と名指されているが、通常考えられるような分析ではない。自らのうちに分節化をまったく行わず、全体を捉えるようなしかたで行われる探究である。そのような努力がなされるとき、自我が自由な原因として捉えられることになるとベルクソンは述べる。

> 実在的な持続の瞬間が、たまたま注意深い意識によって気づかれて、並置される代わりに相互に浸透し合うならば、そして、これらの瞬間が互いに関わり合うことで異質性を形成し、そこで必然的な決定のあらゆる種類の意味が失われるならば、意識によって把握される自我は自由原因となるだろうし、われわれは自分自身を絶対的なしかたで認識するだろう〔後略〕。（DI 177）

意識に直接与えられてきている自らの感情や観念を、持続するそのままで受けとろうとするということは、自我の一部を動機とし、行為を結果とするような切り分けをしないということである。切り分けずに全体として捉えようとすることが「注意深い意識」と言われているのだと考えられる。そうした意識が実現するとき、行為の原因は、切り分けた自我の一部ではなく、自分自身の持続の展開に見出されるほかなくなる。そうすると、もうそれ以上疑い得ない、絶対的な原因として、自分自身を見出すことになるのである。そのとき行為は、自分の自我のみを原因とする、自由な行為として認識されることになるだろう[7]。

ただ、そうした認識に至る「注意深い意識」は、「たまたま」しか実現しないと書かれていることに、注意を向けておきたい。自由な行為が稀なものだとベルクソンが繰りかえし強調するのは[8]、持続する自我そのままを把握する認識が容易ではないことを示している。すでに見たように、われわれは、寄生的自我から発する行為を自由行為だと誤信（本稿1.2節）したり、すでに心は決まっているのに、躊躇し、理由を探しあぐねたりすることもある（同2.1節）。そうした誤信や躊躇はなぜ起こってしまうのか。それは、人が「自ら自身を直接観察することにまったく不慣れで、外界から借りてこられた形式を介して自己を知覚する」（DI 116）ために、持続する自身の自我を、外界の事物と同じように扱ってしまうからである。自らの行為に、外界の事物の運動に見られるような因果関係を探そうとし、自らの自我全体から生じた自由行為を捉えることができないのだ。しかし、それが本当に自由な行為の場合には、主観的な認識として、その行為が自分自身から発していることに気づかれる。そして、自由ではない行為の場合には、人がその行為を自由になしたのだと誤信しても、「あとからそれについて省察する en réfléchissant こと」（DI 127）で自分の過ちを認識することができるし、また意志に沿わぬ行為をしようとした瞬間に「突然の反抗が起こることもある」（*ibid.*）とベルクソンは述べている（本稿1.3）。自由な行為は稀にしか起こらないが、自分の行為が、自由かそうでないのか、気づかれる経路は残されているのである。

2. 3. 自由の確信――認識が自我にもたらすもの

内省の努力によって自我の具体的な持続が捉えられているとき、人は真に自由な行為をなしている。なぜ行為したのかを説明する理由はなかったとしても、それが自分から発出した自分の行為であることはわかっている。ベルクソンが描きだした、真に自由な行為とはそのような確信が伴う行為である。そのような自己認識のもとで行為がなされることは、われわれに何をもたらすのかを、最後に確認しておきたい。

自分の行為が、自我の根底から発出しているとき、その行為は、「人格の徴」を帯びており、行為と自我とのあいだに「類似」が見出されるとベルクソンは述べていたのだった（本稿1.3）。真に自由な行為においては、その行為の源泉である自我と行為とが、密接に結びつき、行為に自らの人格を示すものが現れている。行為の作者が自分自身でしかありえないことが明白である以上、それは自分が選びとった行為であり、その行為の帰結を引き受けることも可能となるだろう。そうした行為について、「われわれの自我のみが、その行為の作者の権利 la paternité を主張しうる」（DI 130）ことになるのである[9]。

たとえ理由が分からなかったとしても、それが自分の行為であることは認識されている。本稿で確認してきたことを踏まえれば、真に自由な行為においては、行為の理由が必要とされていないことも説明することができるだろう。説明に使われる理由は、自我の切り分けを含むものであり、自我全体から発される自由行為の場面では、いつもあとから人工的に付け足される客観的な認識であるほかない。自由行為は、人格の徴だけ伴って、言語化しうる理由の把握にいつも先立って出しているのである。「自由は行為それ自体のある種のニュアンスや質のうちに探し求められるべき」（DI 137）なのであって、行為者は自由行為のもつニュアンスや質のうちに、それが自分の行為である

こと、すなわちその帰結を引き受けなければならないことをわかっているのである。それに対して、寄生的自我を起源とする行為においては、行為を合理的に理解するための理由の仮構が必要とされていた。それは、行為に「人格の徴」が伴わず、行為者にとって自我全体から発出しているという出自の認識がもてないために、その行為を自分自身に納得させようと筋の通る行為であることを自分自身に説明する必要があるからだと考えられる。

理由が把握されていないといっても、自由な行為はたんに理由なく衝動的になされる行為とは異なる。ベルクソンは、人が動機としているものに抗って真に自由な行為を遂行するのは、「厳粛な状況 les circonstances solennelles」（DI 128）においてだと述べている。厳粛な状況の例として挙げられているのは、「自分についての意見を、他人や、とりわけ自分に与える」（*ibid.*）場面である。自分についての意見を自分に明かすこと、つまりは、自分が何者であり何を望むのかを自分のなかに探るような場面だと考えられる。その内省が自我の内奥まで届くとき、自分自身を表現する自由な行為が出来するのである。「自我は直接的に確証されるものにおいては無謬であり、自由であると感じ、自由だと宣言する」（DI 137）とベルクソンは書く。その自由行為は、衝動にもとづくものではなく、自我全体に由来するものであり、行為者にとって切実な選択がなされるとき、現れてくるものなのだ。

ベルクソンは『試論』の結論部で、「自由に行為することとは、自己を捉え直すことであり、純粋な持続のうちに身をおき直すことなのだ」（DI 174）と述べている。質的多様体である自我は、行為するその瞬間も変化し、行為を通しても変わっていく。自由に行為するということは、行為を通じて変化していく自己を反省の努力によって捉え直し続けることであり、行為それ自体をなしていくことを通じて、自分自身が変わっていく時間の流れに参与していくことなのである。

結語

本稿では、ベルクソンの自我行為の様態を整理したうえで、真に自由な行為が生じるとき、それと同時に生じている自己認識とは何かを探ってきた。本稿で論じることができなかった問題は数多いが、その一つが、厳粛な場面で稀にしか生じないとされる真に自由な行為として、具体的にはどのような行為が想定されていたのかということである。『試論』においては、モリエール『人間嫌い』の主人公アルセストの憤りへの言及がわずかになされているが（DI 125）、自由の具体例については検討することができなかった。ベルクソンの自由論の真価を測るためには、さらなる検討が必要であると思われる。

注

1) 以下、『試論』と略記する。ベルクソンからの引用は、参考文献一覧に示した略号とともに、頁数を表記する。引用にあたって、翻訳は筆者が行ったが、既存の邦訳、とりわけ合田正人・平井靖史訳『意識に直接与えられたものについての試論』（ちくま学芸文庫、2002）に多くを学んでいる。また、引用文中の〔亀甲括弧〕は筆者が訳出に際して補足した部分である。

2) 杉山は、『試論』の自由論には二重性があると論じている。持続し変化し続ける質的多様体としての自我

から帰結する行為の「非決定性」と、その自我みずからのみによって行為を「自己決定」することという二つの契機が、自由行為を成立させているのである。杉山によれば『試論』における「自由」とは、自我が持続しているということの「別の呼び名」であり、「『私』という存在があること、それが『持続』すること、私が『自由』であること、これらは同じ事柄の異なる言い方に過ぎない」（杉山 2006：37-38）。

3) 平井は、「自由の予見可能性モデル」の議論を検討した上で、ベルクソンの自由行為を「それ自体認識であるような行為」（平井 2002：293）だと説明する。持続する自我が自由の存立基盤である以上、自我全体から自由な行為をなす主体は、その持続の過程をすべて経験し認識している。ベルクソンの自由行為とは、自己認識と行為することが重なる地点で生じるのである。

4)『試論』第 3 章全体の議論を詳細に分析した村山（2008）は、自己認識としてなされた行為は、過去の価値を書き換えていくものでもあることを指摘している（村山 2008：166-7）。また、ヴォルムスも、自由行為は自我の統合を担い、行為者の全経歴の反映と開示を行うものであるという点で、特権的なものであるという（Worms 2013：83）。

5) この催眠術の例も含めて、ベルクソンの自由論において、知性の傾向性が行為の理由を仮構する説明をつくりだしてしまうことについては村山（2006）が詳細な分析を行っている。

6) 後年、ベルクソンはこの主観的な認識を「直観」と呼ぶことになる。『思考と動くもの』（1934）所収の第二序論では、既存の要素的な観念の組み換えがもたらす明晰性と、持続に結びついた直観がとらえるまったく新しい観念がもたらす明晰性と、「二種類の明晰性」があることが論じられている（PM 30-32）。その二種類は、それぞれ『試論』における客観的認識と主観的認識に対応していると考えてよいだろう。

7) 注意しておく必要があるのは、空間的表象である言語等による切り分けがつねに内省の障壁になるとベルクソンが考えているわけではないということである。たとえば、『試論』における小説家についての議論（DI 99-100）では、小説家が、その卓越した言語芸術の技法によって、読み手を内省へと誘うことについても述べられている。本稿では言語論について深く考察することはできないが、言語が自我に接近する契機ともなりうることが、ベルクソンの思索において一貫して主張されていることは強調しておきたい。

8)「われわれが自分自身をこのように捉え直すのは稀なことであって、だからわれわれは稀にしか自由ではない」（DI 174）ほか、何度か同様の趣旨の記述がある（DI 126）。

9) ジャンケレヴィッチは、『試論』における自由と責任との関係を検討している。自由が自我全体の反映である以上、自分が自分で「ある（*esse*）」ことに責任の源泉があるという指摘である（Jankélévitch 1959：78）。他方で、ベルクソン自身は 1910 年の発言録に、自らの描いた自由は「道徳的な自由」ではないという発言を断片的ではあるが残している（M 833）。ベルクソン的自由において、道徳的な責任がどう考えられているのかに関しては、今回は踏み込んで論じることができなかった。責任に関する問題の検討は今後の課題である。

（本研究は、上廣倫理財団の令和元年度研究助成を受けて行われたものである。）

参考文献

・ベルクソンの著作

[DI] *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889; 9e édition, « Quadrige », P.U.F., 2011.

[PM] *La pensée et le mouvant*, 1934; 16e édition « Quadrige », P.U.F., 2009.

[M] *Mélanges*, P.U.F., 1972.

・ベルクソン以外の著作

Jankélévitch, V., *Henri Bergson*, 1959; 3e édition « Quadrige », P.U.F., 2008.

Worms, F., *Bergson ou les deux sens de la vie*, 2e édition « Quadrige », P.U.F., 2013.

杉山直樹『聴診する経験論』、創文社、2006.

平井靖史「解説」、ベルクソン『意識に直接与えられたものについての試論』（ちくま学芸文庫）所収、2002.

村山達也「自由の錯覚――『直接与件』における自由への信憑と嫌悪」『フランス哲学・思想研究』（11）、pp. 156-165、2006.

村山達也「ベルクソン『直接与件』における自由をめぐる四つのテーゼ」、『実存思想論集 XXI』、pp. 157-174、理想社、2008.

La liberté et l’acte « sans raison » : réflexions sur l’acte et le « moi » dans l’*Essai* de Bergson

Mayuko NAKAHARA

Dans son premier livre, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Henri Bergson dit que, quand vous effectuez librement un acte sans aucune contrainte, vous l’accomplissez «sans raison» : Même si vous avez la conviction que vous avez agi en toute liberté, vous n’arrivez pas, en revanche, à clairement identifier le motif de cet acte. Tel est l’acte libre chez Bergson. Pourquoi un acte réalisé sans raison est-il appelé un acte libre ?

Dans cet article, nous essayons d’expliquer la notion de la liberté bergsonienne, en étudiant en particulier la connaissance de soi et l’absence de la raison dont il est question dans l’acte libre. Premièrement, nous analyserons le «moi», d’où émanent les actes, et la relation entre le « moi » et l’acte. Deuxièmement, nous envisagerons le problème de la conviction conjointe à nos actes libres, surtout comment et d’où elle vient au « moi ». Par ces analyses, nous éluciderons l’origine de notre conviction de la liberté, et donnerons des solutions aux problèmes portant sur l’absence de la raison.

ベルクソン『物質と記憶』第四章において物質の等質性はどのように可能か

濱田　明日郎[1)]

はじめに

本稿の目的は、ベルクソン『物質と記憶』（以下MM）第四章において物質の等質性homogénéitéがどのように理論化されているのかを明らかにすることである。

われわれの感覚において与えられる感覚質の異質性と、感覚質の構成要素としての物質の等質性・計算可能性とを、矛盾なく同時に確保すること。MM第四章で実行されるこの課題は、物質界に関する観念論と実在論の調停という哲学（史）的問題の解消に直接コミットする重要な課題である[2)]。『意識に直接与えられたものについての試論』（以下DI）以来の主張として、感覚質の異質性がわれわれの所与に属するものだと認めるとしても、一方で物質の等質性はどのように考えられうるのだろうか。

本稿の手続きは以下のようになる。まず第一節では、MM第四章の代表的な読解としてWorms［2004］のそれを確認し、これを本稿の前提として共有しつつ、この先行研究によっては扱われていない物質の等質性の問題を導入する。第二節では、岡嶋［2020］の「相互等質性」概念を手掛かりとして物質の等質性について検討する。ここでわれわれは「相互等質性」が岡嶋の述べる通り「ある種の数」を前提することを確認し、そうした数のあり方はテクスト的には〈無数〉として表現されていることを見出だす。第三節では、ベルクソン自身による「赤色光」の思考実験を検討することで、MM第四章においてベルクソンが物質の等質性をどのような仕方で――等質的な時空間を経由することなく――理論化したのかを示そう。この再構成を通じて、第二節で問題とした物質における〈無数〉という数のあり方も理解可能なものとなる。先んじて結論を述べておくなら、時空間の等質性が「無限分割可能性」の図式として特徴づけられる一方で、それに還元されない物質の等質性は、いわば〈有限分割可能性〉によって導かれることになる。

第一節　『物質と記憶』第四章が行っていること

本節では、ポスト・ドゥルーズ世代の代表的なベルクソン解釈者とされるWormsのMM第四章解釈を検討することで、本稿の前提を共有するとともに、われわれの研究の出発点を定めよう。

Wormsの『ベルクソンあるいは生の二つの意味＝方向』［2004］によれば、MM第四章の目的とは、われわれと事物とのあいだに隔てられた差異を乗り越えることである（135）。このような見立てを持つWormsは、「われわれ」と「事物」の関係についてのベルクソンの微妙な記述を捉えるため、以下のように論じている。われわれと事物のあいだには、行為actionによって導入される「差異」がある（137）。この差異を超え出ることで、「われわれと物質のあいだ」（135）の「内在」、その真の性質を理解することができる、と。さて、ここでWormsが述べている「差異」と「内在」

はそれぞれどのようなものか。「差異」をもたらすのは、「空間」、そしてそれを経由することで営まれるわれわれの身体的な生・物質的な生（135）であり、MMの本文に即して述べるならば、われわれの行為の「図式」（MM237）であるような等質的媒体（等質的な時空間）である。こうした図式が表現しているのは、「実在の動きつつある連続に行使する固体化ならびに分割という二重の作業」（MM237）のことであり、われわれはこれによって、実在に働きかけるための支点を得る。しかしこれらの行為の図式は、あくまでわれわれのプラグマティックな「行為」の相関項でしかなく、実在の直接知のモデルではありえない。「空間とは、まさしく固定性と無限分割可能性の記号なのである」（MM244）。

一方、われわれと物質のあいだにある「内在」、こちらは「行為」acteによって説明される。MMのベルクソンにとって物質的な実在のモデルとして採用されるのは「振動」・「波動」といった「運動」のモデルである。ベルクソンにとって運動は、それを「固体化・分割」する等質的な媒質における物体の並置には解消されえないのだから、物質＝運動はそれ自身、われわれの持続と類比的に捉えられるような、時間的な広がり＝tensionを備えた「行為」acteである（143）。実際、表面的には不動と見える例えば「赤色光」（MM230）を知覚するとき、その知覚はどんなに短いものであれ一定の持続を占めており（cf. MM30, 72, 152, 203, 274）、赤色光は「深部」では（電磁波として）「振動」している（MM229）。そしてこの振動は、それが運動である以上、等質的な媒体に還元されないものである。こうしてWormsは、われわれと物質とのあいだを時間的な「行為」という項によって取り結ぶに至る[3)]。こうしてMM第四章は二重の作業を行なった。ひとつに、プラグマティックな批判、われわれの生存に有用な「行為の図式」すなわち等質的媒質の批判である。ふたつに、われわれの知覚行為という直観に属するものを出発点に取った、われわれの「行為」の類比による、物質の形而上学の構築である。さて、われわれが問題とする等質性は、上で述べた「図式」によって与えられる等質性ではなく、物質＝運動そのものが持つ等質性である。これを以下で導入していこう。

> 異論の余地のないことだが〔……〕われわれの知覚は異質的な諸性質から構成されているのに対して、知覚される宇宙そのものの方は等質的で計算可能な諸変化に還元されるはずだと思われる（MM201）。

この引用で言われているのは、われわれの異質的な諸性質が「相互に導出不可能」（MM203）である、ということ、そして等質的な物質的宇宙は「計算可能な諸変化」、換言すれば時間的な前-後において、相互に導出可能、計算可能、予見可能な変化に帰されるということ――前から後が導出されえ、後から前が導出されうるということだ。ではMM第四章では、そのような等質性はどのように位置づけられているのか。

> 〔異質的な〕感覚的諸性質には多かれ少なかれ等質的な基体 un substrat plus ou moins homogène があるという我々の信念が正しいのだとすれば、それを支える土台は、われわれの有する感覚

> を超えた何ものかを性質そのものの中に把握ないし推察させる行為 acte 以外にはありえない。それによって、感覚は、当然存在していると思われながら現に捉えられてはいない細部をはらむように見えてくるわけだ。（MM229、強調は原文）。

さて、上記引用における「行為」の内実は、すでにWormsの解釈を確認したわれわれにとっては理解しやすいものとなっている。ここで述べられている「行為」による「感覚を超えた何ものか」すなわち物質の様相の把握は、Wormsがtensionという語によって述べた、われわれの「感覚」と物質の「振動」に「内在」するものを把握する作用であると考えてよい。すなわち、本稿のキーワードともなる「性質そのものの中に」なる表現は、空間的に捉えられるべきではない。むしろその逆であり、空間を経由せずに把握される「内在」の関係が、ここには書き込まれているわけである。だが、その「行為」が把握するという、「多かれ少なかれ等質的な基体」とは一体何か。この点についてWorms［2004］（およびWorms［1997］）は解釈を与えていない。

「多かれ少なかれ等質的な基体」は、先に述べたような等質的媒体のことではない。なぜか。第一に、先に挙げた先行研究の整理によれば、ベルクソンはプラグマティックな「行為」actionの図式の批判としての「等質的」な図式の批判を行うことで、「行為」acteとしてのtensionという物質＝運動の「内在」を把握することができたはずだからである（はじめから物質のあり方が把握されているのならば、等質的媒体としての時空間の批判を行う必要はなく、したがってMM第四章の物質＝知覚論が二重の作業になることもなかったはずだ）。第二に、もし「多かれ少なかれ等質的な基体」が、時空間といった等質的媒体のことを指すのならば、図式としての時空間の等質性が「多かれ少なかれ」という程度を容れることになるが、これはベルクソンの主張に反するだろう。「無限分割可能性」をすでに受け入れている時空間の等質性はこうした「程度」を容れない。実際、いかなる分割も可能にするようなプラグマティックな図式としての時空間にある程度の異質性を残すことは、理論構築の観点からしてもほとんど理解できないだろう。

われわれに把握されるような「基体」は、では「原子」といった実体の実在を指しているのだろうか。これも否である。というのもベルクソンは、等質的媒体に向けられるのと同じ種類の批判を、原子のモデルにも向けるからである。曰く、固体的な原子というイメージは、われわれが自ら働きかける対象を切り出す、恣意的な分割の相関項である。日常的な対象を切り出す分割をそのままミクロな世界においても継続し、任意の単位によって物質界をいわば細かく砕くことによって、原子モデルは発生すると見られる。要するに「原子」はわれわれの「生きることの要請」から借りられたイメージに過ぎない（MM235）。こうして、スタティックな図式としての「空間」や、原子論的な「基体」は、ベルクソンにとって許容しうる「等質的な基体」ではない。

そこで、われわれはこのように解釈する。すなわち、MM第四章においては、プラグマティックな批判を被る「等質的空間」「原子」とった基体ではないような、「多かれ少なかれ等質的な基体」が、感覚質のただなかに、何らかの仕方で内在的に、把握されるのだと。

われわれが物質界に持ち込む便宜的な「図式」ではないような等質性、しかも「行為」によって物質に内在的に把握されるような等質性とは何か。われわれの感覚質の異質性に対置されるものと

して描かれる点で「相対的に」等質的・「多かれ少なかれ」といった程度を有して等質的でありながら、しかも物質の側に帰せられるような「等質性」とは何か。これが物質の等質性の微妙な位置に関する、われわれの問いである。

第二節　物質の「相互等質性」と諸要素の数

物質の等質性の概念に関して、われわれとは異なる角度から、すなわち「多様体」multiplicitéの区別という角度から光を当てている先行研究を参照しよう。岡嶋［2020］はMMにおける「質」と「量」の接近を、DIですでに提示されていた二種の多様体概念、すなわち「質的多様体」・「数的多様体」とは異なる多様体概念の下に見出し、それに「感覚的多様体」という名を与えている。これは、例えば「赤色」といった、複合的ではない単純な質をも、多数の構成要素から成るものと見る把握に基づく多様体概念である。感覚的多様体（赤色などの感覚質）の構成要素（電磁波の振動）は、数的多様体の構成要素（例えば任意の数的単位）とは異なり質そのものは失ってはないものの、質的多様体の構成要素（例えばわれわれが聴取するメロディーのそれぞれの音など）ように相互に異質的ではないために、相互に区別されることがない。それゆえ、「感覚的多様体」の構成要素としての振動の波のひとつひとつは、「相互等質的」である。われわれが問題とした、感覚質のただなかで把握される物質の等質性は、感覚質という多様体の構成要素のあり方としての「相互等質性」によって説明されることになる。

岡嶋［2020］の概念区分は有用なものであるが、これでMMにおける物質の等質性にまつわるテクスト的な問題のすべてが解決されたというわけでもない。改めて「相互等質性」の概念を分析してみよう。構成要素が「相互に等質性」であるというとき、その「相互」性が構成要素の多数性を含意することは疑い得ない。しかしその諸要素が、岡嶋［2020］の述べる通り、「質、時間、空間のいずれによっても区別されない」（134）のであれば、その多様性、多数性は、そもそもどのように知られ、記述されうるのだろうか。諸要素の「相互等質性」が含意する数のあり方、諸要素がまさに「諸」要素であるとは、どのようなことなのだろうか。岡嶋［2020］は相互等質的な要素はある種の「数」を構成する（134）と述べている（そして同論文中ではこの「数」のあり方について積極的な規定は行われていない）のだが、感覚質の構成要素の「数」、それも「数的多様体」に還元されるのでない数のあり方は、「相互等質性」概念の構成に不可欠な役割を果たしているはずである[4)]。

そこでわれわれは、ベルクソンのテクストに今一度立ち返り、知覚される感覚質のうちに見出される「振動」における「数」のあり方について考察することにしよう。

テクストに従う限り、感覚質のただなかで把握される諸要素の数のあり方は、「無数」というあり方、いわば〈無数性〉である。これを示す箇所は少なくない。いやむしろ、振動の数に対してある定数を与えることは――のちに第三節で挙げる例を除けば――ほとんどない。すでに挙げたように質は「測定不可能なほどの」（MM227）振動へと自らを区切り、振動は「無数のsans nombre振動へと解きほぐされ」、「運動は諸瞬間の並外れた énorme 多数性の上に展開され」（MM278）る。テクストに頻出する「数えられないほどの数」・「数ならぬ数」といった一見矛盾したあり方は、ベ

ルクソンにおける物質の記述においてどのような機能を果たしているのだろうか。

以下の引用がこの問いに答える。物質の持つ〈無数性〉は、先に引用しておいた「知覚される宇宙」の「等質的で計算可能な諸変化」への「還元」（MM201）に関わる論点なのである。

> 物質のほうは、分析を続けるにしたがって、無限に早い諸瞬間の継起に過ぎなくなってゆき、それらの諸瞬間は互いから導出され、それゆえ互いに等価なものとなる。（MM248-249）

ここで述べられているのは、無限に早い諸瞬間の継起、すなわち無数の継起へと「分析」される物質＝振動が、その分析を続けてゆくことで、相互に導出可能な、すなわち等質的な「諸瞬間」になってゆく、ということだ。「分析」という作業が具体的にどのようなことを指すのかは第三節で述べたいが、すでに注意しておけば、ここで述べられている時間的実在としての「運動」の「分析」は、等質的媒体によるものではない。というのも、「無限分割可能性」を「図式」の形ですでに担っている、「随意で無際限な分割可能性」の図式（MM235）に基づいた分析においては、分析の進行に従って対象の等質性の程度が変動する、ということは起こりえない――運動が「分割可能性」の図式としての等質的媒質において考えられる限りにおいて、分析を待つまでもなく、そしていかなる「単位」に基づく分析が行われるかに関係なく、そこに等質性は先取りされている――からである。

「無限分割可能性」を前提としない、上記の運動の継起の等質性は、程度を容れるがゆえに、われわれの持つ感覚質と連続的に記述可能なものとなる。

> 〔……〕第一のもの〔諸感覚質〕は非連続であって相互に導出不可能だが、それとは反対に、第二のもの〔諸変化〕は計算を受け入れる〔……〕諸変化が計算を受け入れるためには〔……〕諸変化の異質性がいわば十分に希釈されて、われわれの観点からは実践上無視できるものになれば、十分である。（MM203）

「計算を受け入れる」、相互に導出可能であるためには、その感覚質が「希釈され」、等質化されることが必要である。上に述べたことから換言すれば、「質」が無数の「振動」へと分解される必要がある。そのように「分析」された振動こそが、お互いに質的に異なるのではない「等価なものになる」のであり、したがって「導出可能」なものとなる。ところで、「計算を受け入れる」ためには、こうした「分析」が極限まで貫徹される必要はない。異質性が「実践上無視できる」ものになればよい。MM第四章のベルクソンは、「絶対的必然性」が実在に妥当するかどうかということを問題としない[5]。だからこそ、諸要素の数が「数えられないほどに」多くなるという程度で、われわれにとっては、その異質性・相互導出不可能性が無視できるようになるのだ。これが「無数」という表現の意味するところである。

以上をまとめておこう。われわれの異質的な感覚質は、分析されるにしたがって、計算を受け入れる諸変化へと還元されていく。この「分析」・「希釈」は、等質的媒体という図式によっては

なされない。「無数」の諸要素になるまで感覚質の分析が進み、十分に異質性を無視できる程度に、すなわち等質的に分析されるならば、すでに諸要素は計算可能なものである（「絶対的必然性」に従うかはともかくとして）。MM第四章における「異質性」と「等質性」の架橋を再構成するため、われわれに残された課題は、空間を前提としない「分析」なるものがどのような作用であるか、これを知ることである。

第三節　赤色光の思考実験を解釈する。二種類の分割可能性

上で述べてきた、感覚質を「無数」の運動に「分析」する手続きについて、これがいかなるものであるのか、ベルクソン自身の記述に基づいて明確化していこう。この手続きが最も詳細に描かれている箇所として解釈の対象となるのは、ベルクソンがある思考実験のうえで感覚質の構成要素としての振動を分析する箇所、すなわち『物質と記憶』第四章の33段落～ 35段落（MM230-233）である。

ここでベルクソンは、まず色において「もっとも振動数が少ないもの」すなわち「赤色光」でさえ、1秒に400兆回の振動を行う電磁波であるという事実に驚いて見せる。そして、「この数を理解しようとすれば、どうなるか」（MM230）と問うて、莫大な振動を分割しその数を測定する（すなわち「諸瞬間の継起」として分析する）思考実験を行う。この手続きを三つのステップに分けて整理しておこう。第一に、「1秒に400兆回の振動を行う」赤色の光の振動を措定する。第二に、ベルクソンは当時の実験結果を引用する形で、われわれはわれわれの身体的な限界として、およそ「1/500秒」よりも短い時間間隔は意識されない、と述べる。さて、われわれが1/500秒よりも短い時間を捉えることができないのなら、われわれが複数の振動を複数のものとして「意識する」ためには、1/500秒ずつをかけながらひとつずつの振動に立ち会うしかない。そうでなければ、振動の複数性は1/500秒よりも短い時間のうちで識別できないものとなってしまう。そこで、一つ一つの赤色光の振動の間に1/500秒ずつ空けることを考える。そうすると、われわれは1秒間の赤色光の振動を全て意識的に観測することができるだろうが、そのためには1/500×400兆秒、年に直すと大体25000年かかることになる。こうした議論を通じて、ベルクソンは「この数」、すなわち赤色の光の振動の莫大さを表現する。

上で述べてきた〈無数性〉とは無関係な議論とも思われよう。というのは、ここで用いられている「数」、つまり400兆および1/500秒という定数それ自体について言えば、これはDIで言うところの「数的多様体」に属するものだからだ。その数が指示する内実としての諸「振動」が持つ質を度外視し、等質的なものとしてすっかりその全体が与えられているからこそ、こうした乗算が可能になるはずだろう。するとこういうことだろうか――この「赤色光」の議論は、物理学の成果をそのまま持ち込み、感覚質そのものの内に数的多様体を見出すための議論であった、と。そうではない。数的多様体と質的多様体という本性的に異なる二者が関係を持つなどということは、「一種の奇跡」「予定調和」（MM230）でしかない。であれば、「性質の中に」「運動」を置くこと、そして「表面で見えるほどにはそうした振動は等質的ではなく、そうした性質の方も異質的ではない、と考えるしかない」（*ibid.*）。第一節で見たWormsの表現を借りて言えば、今問題となっているのは「内在」

の把握なのである。

では、感覚質に含まれる「数」を扱うにあたって、「赤色光」の議論のポイントはどこにあったのか。われわれが着目したいのは、上の記述においては、単に科学的成果の提示及び自説への吸収が行われているだけなのではなく、「時間をかけて立ち会う」、という特殊な測定方法を伴う〈思考実験〉が行われていること、この点である。確かにベルクソンは少なくとも『物質と記憶』においては科学の「実在」やそれによる未来予測の「成功」（MM22）をほとんど前提としており、科学的認識の正当性という問題は『創造的進化』まで持ち越されるだろう。ベルクソン自身が「物質の一理論を構築することは、ここでは問題になり得ない」（MM209）と、MM第四章の限界をあらかじめ示していていた通りである。しかし、単に科学の差し出す「定数」による「多数」をただ導入するのであれば、「時間をかける」ステップは明らかに不要である。この思考実験ではむしろ、ベルクソンが感覚質に含まれる振動の「多数」がそもそも「多数」であるという条件のために、その多数性が識別可能であるための時間幅を設け、感覚質の「振動」に、時間をかけて立ち会うことが行われたのである。

この点を踏まえつつ、数的多様体としての定数を含まない形で――つまりベルクソンにとって本質的であるはずの論点を引き出す形で――本節冒頭で記述した思考実験を再定式化することができる。するとこうなる。「多数が多数として知覚されるための時間幅が存在し、感覚質の振動はこれによって初めて多数のものとして、時間をかけて、継起的に分割・測定される。この継起的分割・測定には、分割するのにかかるだけの、時間幅の継起的付加が必要である」と。ここを新たな出発点としてわれわれは、「赤色光」の思考実験を、「定数」ではない「無数」を構築していくものであると、再解釈していくことができる。「赤色光」の記述に引き続いて、継起的な分割・測定というこの手続きについて理論的な深化がなされる以下の箇所を分析しつつ、さらに詳述していこう。

> われわれの持続の諸部分は、持続を分割する行為 acte の継起的な諸瞬間と一致する。〔……〕われわれの意識がある感覚内に一定数の要素的作用だけしかもはや見分けることができなくなり、どこかで分割を止めるなら、分割可能性もまたそこで止まる。われわれの想像力がなんとかその先に進んで、分割した残りの諸部分をまた分割し、いわばわれわれの内的現象のめぐりを早くしようとしても無駄である。自分の持続の分割をさらに進めようと努力しても、その当の努力がその当の持続［分割される対象である「自分の持続」］をそれだけ引き延ばしてしまうのだ。にもかかわらず、われわれの目からはせいぜいいくつかの現象しか数えられないあいだにも、無数の現象が継起していることを、われわれは知っている。（MM232）

まず「どこかで分割を止めるなら、分割可能性もまたそこで止まる」という文言で示されている「分割可能性」はどのようなものか。これは、分割を止めても分割可能性をそのまま保持するような分割可能性、「空間」すなわち等質的媒体における分割可能性と対置されるものである。曰く、「空間の部分は、われわれがそれに関わるのをやめても、そのまま存続しているように見える」のであり、「今のところは分割しないままにしておいても、空間の部分はそのまま待っていることが

でき、想像力を改めて働かせればその部分もまた分割できる」（MM231）。例えば、私とパソコンのスクリーンとの間の距離については、これを半分に分割し、手前側の半分をさらに半分にし、その手前側の半分を……と分割する作用はいくらでも続けることができる。これが可能なのは、「空間」が無限分割可能性をすでに受け入れられているからに他ならない。この事態が「空間の部分はそのまま待っていることができる」という時間的な表現のもとで描かれているのは、持続の分析においてはそうではない、つまり「持続の分割された小部分はそのまま待っていることができない」という対比のもとでのことだ。すなわち、「赤色光」の思考実験において見たように、われわれが現に与えられている持続をさらにそれ以上の諸要素に分割するためには、それを多数のものとして分割するために、更なる時間を重ねて、われわれを待つことなく素早く継起する振動を、ゆっくりと後から追跡しなければならない――それゆえ1秒で与えられていたはずの持続を「25000年」に「引き延ばしてしまう」必要があるのである。

注意しよう。一般に「持続は分割不可能だ」ということが述べられているのではない。われわれは与えられた持続において「一定数の要素的作用」を見分けることが既にできている。つまり持続の「分割可能性」を知っている。後にも述べるように、非常に低い音程の「音」の例でも、特に持続を「引き伸ばす」ことなどせずとも、意識に与えられたそのままに、そこに多数の振動を感じることができる。ここから「その先に進ん」で「想像力」を働かせた思考実験が「赤色光」の思考実験と言えるわけだが、第二節でも述べたように、そのポイントは短縮不可能な「持続」をかけるしかない分割、つまり「無限分割可能性」によるのではない分割が行われるという点にあった。

われわれが追跡してきた思考実験の歩みにおいて本質的だったのは、等質的媒質がその図式であるところの「無限分割可能性」とは明らかに別種の「分割可能性」が述べられている点である。本稿では、これを「無限分割可能性」と対比するために、〈有限分割可能性〉と名付け、上の議論をこの術語に紐づけておきたい。〈有限分割可能性〉が「有限」なのは、われわれの意識における分割可能性は、「有限」の「持続」によって限定づけられているからである。この有限性によって、「一定数の要素的作用」程度については分割でき、かつより素早く継起する実在については、「当の持続を引き伸ばす」仕方で想像的に分割されるしかない。

当初の問いに復帰して、このように問おう。〈有限分割可能性〉は、では、どのようにして「無数」という数を感覚質の中に見出すことができるのか。〈有限分割可能性〉は、もちろん、われわれが「内的現象のめぐり」を早めることによって、どのような物理的実在も測定できる、ということを示すものではなかった。むしろ、「一定数の要素的作用」の分割可能性は既に消尽しているのであって、それ以上の分割不可能であり、その先の分割についてはあくまで想像的なものでしかない。この分割の有限性、すなわち分割の可能／不可能の両義性こそが、「無数」という数のあり方を説明する。振動について、ある一定程度のものについては一定数の数に分割できるが、ある一定程度以上のものについてはそれを分割することができない。そして、いみじくも先の引用においてベルクソンが述べているように、「いくつかの現象しか数えられない（＝有限に分割が可能である）」、というわれわれの分割の有限性を条件とするからこそ、まさにその分割作用の「間に」、しかしそこには収まることのない「無数の現象」の継起が、「無数の」ものとして、つまりは一定数を意識

下で数えることはできないものの、想像的に多数として考えられるものとして、知られることになるのである。

改めて、次のように問われるだろう。そのように想像的にしか考えられない「無数」の振動なるものは、どのようにして、「感覚質」をはじめとするわれわれのリアルな経験と接しているのか。確かに「定数」が彼の思考実験にとって本質的ではないにせよ、結局のところ、ベルクソンは諸科学による「振動」の発見を無批判に受け入れて、科学に保証された知識の上で、事実上は限定されているわれわれの認識の「可能性」について確認しているに過ぎないのではないか。最後に、この問いに答えるかたちで、ベルクソンの議論の妥当性を擁護しよう。

繰り返せば、ベルクソンは少なくとも『物質と記憶』においては科学の「実在」やそれによる未来予測の「成功」（MM22）をほとんど前提としている。しかし、「振動」という実在のモデルについては、ただ科学が主張しているという理由で受け入れられているものではない、ということもまた、テクスト的に明らかである。確かにベルクソンはファラデーやトムソンといった科学者を援用しつつ、「渦」・「力線」といったイメージが、実在の「連続性」「変動」を表現するものとして提示しているのだが（MM226）、第一節で述べておいたように、こうした実在のイメージについての議論は、「原子」と言った固体的イメージが前提とする「行動の図式」に対する批判、そして「運動」についての「心理学的な分析」（MM209-220）といったベルクソン固有の論点と内的に結びついているものである。また、経験との接点についても、ベルクソンは境界的な事例による応答を用意していると言える。「低音」について語られるときのことを思い起こせばよい。「運動のリズムが相当に遅く、われわれの意識の習慣にも適合できる場合には、例えば非常に音程の低い音に見られるように、知覚される質がひとりでに分解して、反復しつつ継起し、内的な連続性で互いにつながった振動になるのを、われわれは感知しないだろうか」（MM228）。われわれは低音が感覚質として与えられつつも、同時に多数の振動に分割されうることを経験的に知っている。「感覚質」とも「振動」とも言いうるような境界的事例＝「音」が認められ、さらに「赤色光」と「音」とが共に「運動のリズム」は異なれど持続の相の下で連続的に思考可能な実在であることが認められるならば――よく知られるように、持続のリズムの多元性と連続性はベルクソンの認めるところである（MM232-233）――、赤色のような「感覚質」のうちの「振動」という実在の把握は、科学的成果から無批判に借用された事柄でもなければ、経験抜きに思い描かれる形象でもなく、ベルクソンの哲学的主張から導き出された議論なのである。

持続の〈有限分割可能性〉、これによって、ベルクソンは実在の振動数の「定数」に到達するのではなく、われわれの測定が追いつけないような「無数」の振動が存在すると述べることができた。そして知覚を「無数」に分割する可能性が開けるならば、「異質性」を「等質性」にまで「実践上無視できるほどに」希釈するという可能性も同時に開ける。物質のありかたに「絶対的な必然性」を要求しないMM第四章においては、振動の有する要素の数は「定数」でも「無限」でもなくせいぜい「無数」のあり方で十分であり、そのためには「無限分割可能性」としての等質的媒体を経由する必要はなかったのである。

結論

本稿の議論を辿りなおそう。第一節ではWorms［2004］を手引きにMM第四章における物質論を概観しつつ、「等質的」な時空間でもなく、「原子」でもないような、「等質性」の微妙な位置に関する問いを提出した。第二節では、岡嶋［2020］による「相互等質性」の概念を取り上げつつ、その構成要素の「数」のあり方をさらに追及することで、異質性と連続的に語られうる等質性の概念が、構成要素が「無数」になるまで漸進的に分析していく作用によって構成されていることをテクスト解釈によって明らかにした。第三節ではこの漸進的な分析の作用について論じた。知覚のうちにある振動の継起を時間をかけて分割していく「赤色光」の思考実験の解釈によって、「無限分割可能性」としての等質的媒体を経由しない、いわば〈有限分割可能性〉を引き出し、これにより実在の振動の〈無数性〉、ひいては物質の等質性が理論づけられていることを示した。こうしてMM第四章は、感覚質の異質性と物質の等質性・計算可能性とを連続的に記述することができる。

関連する問題として、「物質はそれ自体で種を構成するか」といういわゆる「自然種」の問題に対するベルクソン的見解を明らかにするのにも、われわれの考察は寄与するだろう。というのは、後年の『思考と動くもの』第二章で『物質と記憶』第三章のそれと連続的に語られるような「周波数」的な一般観念の起源論――そこでは一般観念を可能にする条件が「事物に内在する数学的なもの」に帰せられる――が、まさしく上で述べてきたような『物質と記憶』第四章の「振動」の物質論を直接的な源泉としているからだ。とはいえ紙幅は既に尽きたので、これについては別稿の課題としよう。

註

1) 京都大学大学院人間・環境学研究科後期博士課程及び日本学術振興会特別研究員DC1。

2) 杉山［2006］の研究の第二章第一・二節は、MM第一章のイマージュ論と第二章の再認論、そして第三章の一般観念論の読解から、外的世界についての実在論と観念論の問題に対するベルクソンの解答を描いている。そして物質界の外在性の「秩序」の認識の問題に関しては、その課題は『創造的進化』に引き継がれるものとして、第二章第五節以降で論じている。われわれは彼が論じていないMM第四章を論の対象とすることで、物質の「計算可能性」・「等質性」と感覚質の異質性の調停の観点から、これらの問題に取り組む。

3) 実際にはWormsは空間的な行為であるextensionと時間的な行為であるtensionとの二重の仕方で「行為」を述べるが、ここでは本論に深くかかわる論点としてtensionについてのみ述べる。extension概念については平光［2018］を参照されたい。

4)「ある種の数」ということで岡嶋が念頭に置いているのはMiravèteの研究である。Miravète［2012］は、ベルクソンがDI第二章で展開した数の観念の発生論の読解を通じて、このように論じた。曰く、しばしばそう思われているのとは違って、ベルクソンにおける数の概念は必ずしも空間を必要条件とするものではない。ベルクソンの哲学おいては、空間的数ならぬ特別な数、nombre spatiale ならぬ nombre spécial が存在し、むしろそれは持続の表現に積極的に用いられる、と。しかしMiravèteはMMにおける数のあり方についての分析を行ってはいない。彼が彼の博士論文で問題としたのは、DIにおいて問題と

される「精神 - 持続」における数であり、MM における「物質 - 持続」における数のあり方ではない（Miravète［2011］, 132-133）。当然、MM ではその両者が（Worms の言を借りれば）類比関係によって語られるのだから、彼が DI に見出す nombre spécial のあり方、そしてその後の MM 第四章の記述にも関係しているはずのそうした数のあり方は、われわれの研究とも数々の接点を持つはずである。しかし今回はこの論点については紙幅の都合上割愛せざるを得なかった。

5) cf. MM279。絶対的必然性は「持続の継起する諸瞬間相互の完全な等価性」として表すことができ、物質界はそれに従うだろう、という「仮説」をベルクソンは保持しているが、それはあくまで「便宜上」のことである。「自然の過程の偶然性」といったものがあるとしても、あるいは「完全な等価性」があるとしても、われわれにとっては物質のふるまいは「実践上は」結局必然性と同じことであるという点に、この「仮説」の妥当性はかかっている。

凡例

ベルクソンの著作からの引用・指示は以下の略記によって行った。それぞれ付記してある邦訳を参照しているが、適宜変更を加えている（〔 〕は引用者による中略や補足を示す）。

文献表

DI　Bergson, H［1889/2013］, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, P.U.F.（邦訳『意識に直接与えられたものについての試論――時間と自由』合田正人・平井靖史訳、ちくま学芸文庫、2002 年）

MM　Bergson, H［1896/2012］, *Matière et mémoire*, Paris, P.U.F.（邦訳『物質と記憶』、杉山直樹訳、講談社学術文庫、2019 年）

Worms, F.［1997］, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, Paris, P.U.F.

――――［2004］, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, P.U.F.

Miravète, S.［2011］, *La durée bergsonienne comme nombre et comme morale*, Philosophie. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II. Français. NNT : 2011TOU20023. tel-00690362. この Miravète の博士論文はオープン・アーカイブ「HAL」にて公開されている。以下の URL を参照のこと。http://hal.archives-ouvertes.fr/tel-00690362v1（最終閲覧日：2021 年 5 月 31 日）

――――［2012］, *La durée bergsonienne comme nombre spécial*, Annales Bergsoniennes V, Paris, P.U.F.

岡嶋隆佑［2020］、「初期ベルクソンにおける質と量の問題――『意識の直接与件についての試論』から『物質と記憶』まで」、『哲学』71 号、日本哲学会、pp. 126-137

杉山直樹［2006］、『ベルクソン――聴診する経験論』、創文社

平光哲朗［2018］、「extension と縮約――『物質と記憶』第四章におけるベルクソンの直観を再考する」、『ベルクソン『物質と記憶』を再起動する――拡張ベルクソン主義の諸展望』、書肆心水、339-362 頁

Comment l'homogénéité de la matière est-elle possible dans le quatrième chapitre de *Matière et mémoire* ?

Tomoroh HAMADA

Le présent article a pour but de clarifier le processus par lequel l'homogénéité de la matière est théorisée dans le quatrième chapitre de *Matière et mémoire* (1896). Pour ce faire, tout en montrant que, sur la base de recherches antérieures, l'homogénéité de l'espace-temps en tant que « schème » de notre action devient être traitée de manière critique chez Bergson, nous examinerons l'homogénéité de la matière ne se réduisant pas à celle de l'espace-temps. En interprétant l'expérience de pensée énigmatique dans *Matière et mémoire*, nous concluons que l'homogénéité de l'espace-temps est caractérisée par le schème de la « divisibilité infinie », tandis que l'homogénéité de la matière est, pour ainsi dire, dérivée de la « divisibilité finie » de la durée.

『千のプラトー』における言語学受容について

平田　公威

はじめに

フランスの哲学者であるジル・ドゥルーズと思想家・精神分析家であるフェリックス・ガタリは、『千のプラトー』において、哲学のみならず、人類学や政治学、芸術論などの成果を領域横断的に取り入れながら自らの思想を練り上げている。そのなかでも、言語学に対しては例外的とも言うべき関心が払われており、「プラトー」と呼ばれる章のひとつが、言語学の批判的検討にあてられている。ドゥルーズ＝ガタリはそこで言語とは何かを論じており、そのなかで「アレンジメント」や「逃走線」（ligne de fuite）といった、彼らの思想を代表する概念を提示している。

このように、ドゥルーズ＝ガタリの思想形成において、言語学受容は重要な契機となっているのだが、実のところ、彼らの言語学理解はきわめて独特であり、謎めいてさえいる。ドゥルーズ＝ガタリの言語学読解の要点は、ソシュールやチョムスキーの言語理論にみられる暗黙の前提への批判と、それらに対抗する言語理論の思想的ポテンシャルの展開にあり、そのために、ソシュールとチョムスキーを批判した社会言語学者ウィリアム・ラボフ（1927-）が重要な参照軸とされている。しかしながら、奇妙なことに、ドゥルーズ＝ガタリは、そのラボフの言語学的な成果を、ソシュールの構造言語学の後継者であるルイ・イェルムスレウ（1899-1965）の延長線上に位置づけて論じているのである。

後の議論のためにも簡単に確認しておこう。ラボフは、言語活動を「社会的振る舞いの形態」（Labov 1972: 257）と定式化しており、実際にハーレムの黒人の若者を対象に匿名的な仕方でデータを取り、分析を行っている。つまり、「実験室」から出る必要があるというわけである。こうした手続きに基づいた成果は、ラボフ自身が名指すように、チョムスキーの直観主義的な言語観や一貫性をもった理想的な話者の想定を強く批判するものである。ラボフは、内言でさえも社会的使用からの派生とみなしており、母国語話者による文法性の判断すら、言語外的とみなされてきた変数に依存していることを指摘するのである（cf. Labov 1972: 257）。この批判は、言語活動の実際的な単位として個人を切り離してしまう、ラング／パロールという二分法そのものに向けられている。ラボフは、ソシュールに端を発する言語学的な発想を問いに付しているわけである。

ドゥルーズ＝ガタリは、こうしたラボフの指摘に同意しながらも、その仕事の独創性を、ソシュール言語学を自覚的に受け継いだイェルムスレウの延長線上に位置づけて評価している。つまり、ドゥルーズ＝ガタリは、ソシュール-イェルムスレウ-ラボフという、裏街道的な言語学の系譜を提示しているのであり、この奇妙な言語学的なアマルガムを試金石として、言語学のポテンシャルを見定めているのである。それでは、ドゥルーズ＝ガタリの言語学理解の内実はどうなっているのか。そして、その言語学理解は『千のプラトー』に何をもたらしているのか。近年の研究では、イェルムスレウの言語理論が『千のプラトー』の思想形成に与えた影響の大きさが指摘されはじめて

いるが、こうした点に鑑みれば、ドゥルーズ＝ガタリによる言語学受容の内実の解明が、まずもって取り組まれるべき課題であると言える[1)]。

本稿は、こうした問題関心のもと、『千のプラトー』の言語学受容の内実の解明を試みる。これにあたり、まず、イェルムスレウの言語理論を概観し、構造言語学と社会言語学を接続するドゥルーズ＝ガタリの言語学理解を検討する。そのうえで、ラボフの言語学的洞察に依拠しながら展開されるドゥルーズ＝ガタリの考察を紐解き、最後に、ドゥルーズ＝ガタリが言語学を必要とした理由について一考する。こうした作業を通じて、ドゥルーズ＝ガタリが言語学のポテンシャルを独自の仕方で展開していること、彼らが「言語」なるものを捉えなおしつつ、自らの概念へと鋳なおしていることを示す。

1．イェルムスレウの言語素論について

イェルムスレウは、コペンハーゲン学派の泰斗であり、ソシュールを嚆矢とする構造言語学の系譜に名を連ねている。イェルムスレウの仕事は、バルト語派を対象とした研究でも知られるが、それだけでなく、独立した科学としての言語学の構想、公理体系化された分析手続きの構想によっても名を残している。本稿で着目したいのは、「言語素論」（glossématique）と呼ばれるその独自の言語理論であり、とりわけ、その「言語記号」（sémiotique）の定義である。以下では、簡単に言語素論について確認したい。

「イェルムスレウ派にとって、言語とはなによりもまず結合関係であり、言語学者の目的は結合法則を発見することである」（Ducrot *et al*. 1968: 69）と言われるように、言語素論では、データにおける「関係」（rapport）の記述が目指されている。たとえば、言語素論にしたがえば、フランス語の文法カテゴリーである、限定辞（冠詞、指示詞、所有詞）と名詞、形容詞は次のように説明される。まず、限定辞と名詞は、両者がともに現れることでしか文中に現れることがなく、一方が現れるときには他方も現れる。これに対して、形容詞と名詞の関係はそうでなく、形容詞がなくても、名詞は文中に現れることができる。つまり、名詞は、文に現れるために限定辞を必要条件にするが、形容詞についてはそうでないという規則が明らかになるのであり、こうした言語学的要素の関係性によって、カテゴリーとして定義されるのである（cf. Ducrot *et al*. 1968: 71）。言語素論では、こうしたネガティヴな仕方で規定されるものが、「形式」（forme）、「恒常性」（constance）と呼ばれ、記述されるべき対象としてみなされている（Hjelmslev 1968: 15）。

このように、言語素論では、データに現れる要素同士の関係の記述が試みられる。しかしながら、こうした分析は、それだけでは論理学や数学の記号などにも適用可能であるため、独立した科学としての言語学の確立のためには、それに固有の対象が定義されなければならない。そこで、イェルムスレウは、言語学に固有の対象である「言語記号」を、相互排他的に区別される「表現面」（plan d’expréssion）と「内容面」（plan de contenu）の連帯関係（相互依存関係）からなる記号と定義している。すなわち、一方の面が現前するときには必ず他方の面が現前し、なおかつ、それぞれの面が独自の体系をもつような記号が、言語素論に固有の分析対象となるのである。この定義は、ソシュールのシニフィアンとシニフィエに着想を得ているのだが、表現と内容の面は相互排他的な仕方で

のみ区別されるため、どの面がどのように呼ばれても構わない。この点について、イェルムスレウは簡潔かつラディカルな記述を与えている。

> 表現面と内容面、そしてとくに表現と内容という名称でさえ、習慣で認められてきた概念にしたがって選んだものであり、まったく恣意的である。〔……〕この両者は相互に連帯関係をもっているということによってのみ定義され、そのどちらもこれとは別のやり方で、それが何であるかを確認することはできない。（Hjelmslev 1968: 79/72）

言語素論の試みはソシュールの構造言語学のプログラムを引き継ぐものである。だが、イェルムスレウは、そのプログラムを徹底化するあまり、常軌を逸するほどに抽象的な言語理論の構築に至っている。言語素論の分析が最終的に目指すのは、さまざまな形式からなる異質な二つ――後述するが厳密には「二つ以上」――の体系の記述であるが、そうした体系をなす各々の形式は、ネガティヴな仕方でのみ定義される。つまり、言語素論の関心は、その関係だけにあるため、それがどのように実現されようと構わないのである。たとえば、フランス語における綴り字の形式「r」は、語のはじめや終わりに出現しうることや、他の要素ともつ関係によって定義されるが、言語素論としてはその形式が織りなす関係性を維持してさえいれば、「r」はどのように綴られても問題ないのである。そのため、形式「r」を「あ」という綴り字に置き換えても、フランス語における書記的な形式の体系には変化は生じない。これは、弁別特徴というポジティヴな質を保持する定義よりも構造言語学の発想を徹底化するものであるが、その帰結として、極端に言えば、ある言語の辞書に載っている語をすべて別の語と入れ替えても、もとの要素間の関係が保たれていれば、同じ言語にとどまることになるのである（cf. Hjelmslev 1966: 64/56）。

まとめておこう。言語素論では、言語記号は、相互排他的に区別されなおかつ相互前提関係にある二つ以上の面からなる記号として定義され、言語分析の目的は、各々の面がもつ範列構造を純粋にネガティヴな仕方で記述することにある。イェルムスレウの考えでは、このような言語理論、言語分析こそが、言語外の現実に訴えることのない、言語内在主義的な手続き足り得る。イェルムスレウは、物理学や心理学の対象となる音声や観念などについての考察を含まない、言語の内在主義として言語素論を定立するのである。

2．表現と内容概念の射程について

イェルムスレウは、それまでの言語学の理論の厳密さを問いに付し、言語学を新たに確立することを目指している。つまり、言語素論は、伝統的な言語学に囚われないポテンシャルをそなえるものとして構想されているのである。ドゥルーズ＝ガタリが着目するのは、まさにこのポテンシャルであり、これを展開することで、ラボフの社会言語学と合流させている。

ドゥルーズ＝ガタリの論点は明快である。彼らは、表現と内容の面に着目しつつ、その定義が、もはやシニフィアンとシニフィエのようなモデルには訴えてはおらず、そのような言語学的な前提から解放されていることを指摘しており、その点で、イェルムスレウの成果を高く評価している。

二つ続けて引用しよう。

> シニフィアンの愛好家たちは、あまりにも単純な状況を暗黙のモデルにしている。すなわち、語と物である。彼らは語からシニフィアンを抽出し、物からは語に適合する――したがってシニフィアンに従属するシニフィエを抽出する。こうして、彼らは言語に内的で等質的な範囲に身を落ち着けているのだ。（MP 86）

> だからこそ、イェルムスレウは、彼に固有の留保や躊躇にもかかわらず、シニフィアンとシニフィエと実際に手を切っている唯一の言語学者であるように思われるのだ。（MP 85 n. 27）

ソシュール以来、記号は、シニフィアンとシニフィエによってしばしば理解されてきた。イェルムスレウは、これらに取って代わるものとして表現と内容の概念を提示しているのだが、ドゥルーズ＝ガタリは、その定義がソシュールを超えてしまっているのだと論じているのである。

既述したように、表現と内容は、相互前提関係に置かれ、相互排他的に区別される異質な面として定義される。つまり、ポジティヴな質によっては定義されることがない。このことは、言語素論が記述を目指す「形式」あるいは「恒常性」が、ネガティヴな仕方で定義されていたことに鑑みれば当然であるだろう。そうであれば、言語学が分析するべきデータは、音声や観念といったポジティヴな質によって選択される必然性がなくなってしまう。言語素論の表現と内容の定義は、ソシュールが発見した記号の「恣意性」にかんする問題を再び提起するものであり、言語学的領野の再画定という観点から、ドゥルーズ＝ガタリは、言語素論を評価しているのである。

実のところ、イェルムスレウ自身もこの問題には少なからず自覚的である。イェルムスレウは、ある言語がもつ面は音声や書記に限定されることはなく、手旗信号などであっても構わないと認めているし（cf. Hjelmslev 1971: 58）、ましてや、言語のもつ面が、二つでなければならない理由すらないことを明言している。すなわち、「完全さのためにさらに加えて言うなら、少なくとも理論的には、ある言語記号は、二つ以上の面を含みうる」（Hjelmslev 1971: 59）のである。そうであれば、言語学者は、言語記号を構成する異質な面が、二つであると決めてかかることさえできない。そのため言語学的分析にとって、まずもって重要なのは、言語記号が含む面の区別なのである（cf. Hjelmslev 1971: 52）。しかしながら、そうすると、言語学者の仕事は途方もなく巨大なものになってしまうだろう。実際に、イェルムスレウは次のように明確に述べている。

> 言語学者の務めは、したがって、ただ実際に確認される表現体系を記述することだけではなく、どのようなものがある内容体系の表現の体系として可能であるのか、また、この反対であるのかを計算することである。（Hjelmslev 1968: 133/123）

何を言語として認めるべきか、何を言語のうちに数え入れるべきなのか。内在主義的な言語理論の確立を目指すイェルムスレウは、表現と内容の面への予断を許さない。その結果、表現と内容に

はおそろしいほどのポテンシャルが与えられている。したがって、表現と内容をシニフィアン／シニフィエ中心主義から解放し、そのポテンシャルの展開を試みるドゥルーズ＝ガタリの読解は正鵠を射るものである。イェルムスレウ研究の第一人者であるバディルの言葉を借りれば、「〔……〕まさに、権利上は言語素論のものである哲学と認識論の地平上でイェルムスレウの理論を捉えなおしている」だけでなく、「〔……〕イェルムスレウの成果がそこで前進させられている〔……〕」のである（Badir 2004: 22-23）。

3．新たな言語学的領野、あるいは異質な要素の組み合わせとしてのアレンジメントについて

イェルムスレウの表現と内容の概念は、新たな仕方で言語学を再開するポテンシャルを秘めている。ドゥルーズ＝ガタリは、そのポテンシャルを展開するために、ソシュールに由来するシニフィアンとシニフィエの概念を批判しているのだが、このことは、言語記号から、表音や観念の体系を追い払うことを意味するのではない。ドゥルーズ＝ガタリが退けるのは、シニフィアンとシニフィエに与えられてきた言語モデルとしての優位性であり、それが前提とする言語活動の主体のモデル、すなわち意識をもった個人のモデルである。

ソシュールは、個人の言語行動が一人ではなされないということを指摘しつつも、「概念」と「聴覚イメージ」の結合がなされる「脳」を言語分析の領野として提示している（cf. Saussure 1966: 27-28; 99）。つまり、記号の定義をもとに、脳をもつ個人が、言語学的に特権的な単位であると考えられているのである。このことに鑑みれば、ドゥルーズ＝ガタリの批判は、意識をもった個人というモデルの中性化を狙っていると言える。要するに、ドゥルーズ＝ガタリによるイェルムスレウ読解の戦略は、「意識-個人主義批判」としてまとめられる[2)]。いまや、内省を深めることで真理に到達するような、独白や内言の主体というモデルは解任されるのである。

それでは、ドゥルーズ＝ガタリはどのように言語活動を捉えなおすのか。簡潔に言えば、ドゥルーズ＝ガタリは、個人に帰せられる要素だけでなく、社会・政治・制度的な要素など、これまでに言語外的と見なされてきた変数を考慮に入れるべきであると考えている。それも、そうした要素があくまでも言語に内的な変数であると主張している。すなわち、「言語を外と関係づける表現の変数があるのだが、それはまさにこれらの変数が、言語に内在しているからである」（MP 104）。

ドゥルーズ＝ガタリは、言語外的とみなされてきた変数なしには、言表の意味や、言表行為の成否が判断されないと考え、そのような変数が、実は言語にとって内的であるとみなしている。その着想の背景には、デュクロからの影響もあるのだが、ドゥルーズ＝ガタリは、社会的な状況が前提されるということに強調点を置いている。たとえば、「誓って言う」という発話は、家庭内でなされるのか、あるいは秘密結社や法廷においてかでは同じではく、その「意義」や「指示」でさえ、「状況」を考慮に入れなければ理解されることがない（cf. MP 104; 115）。また、ドゥルーズ＝ガタリは「私は総動員を布告する」といった「指令語」（mot d’ordre）を例に取り、そうした言表行為が前提にする状況を考慮に入れる必要を示しつつ、次のように述べてもいる。

> このような特殊性は、言語学ではなく、政治学を厳密には参照するのだと反論されるのなら、指令語が変わるのと同時に、政治というものが、単に語彙だけではなく文の構造やすべての要素を変化させながら、どれほどその内側から言語に働きかけるのかということを強調しなければならない。（MP 106）

政治的場面に顕著なように、「私は総動員を布告する」といった指令語は、それにしたがう社会的な状況を変化させるのみならず、言語活動にも影響を及ぼす。この考えは、「私は総動員を布告する」という言表行為が、社会・政治・制度的な変数にしたがって多数の変異体をもつと主張するものではなく、そうした変数を、言語に内在的な面に含める必要性を唱えるものである。この点にかんして、ドゥルーズ＝ガタリは、チョムスキーへの批判を念頭に置きつつ、次のように結論づけている。すなわち、「真の直観とは、文法性の判断ではなく、状況の総体との関連で、言表行為の内的変数を評価することなのである」（MP 106）。

前節でみた通り、ドゥルーズ＝ガタリは言語素論の表現と内容概念のポテンシャルを評価しており、その展開を試みているわけだが、いまやその内実は明らかである。ドゥルーズ＝ガタリは言語分析の対象となる変数を、意識や個人的な要素に限定せずに、言語外的なものとみなされてきた社会・政治・制度的な変数にまで拡張するのである。つまり、言語の内には、さまざまな要素が関係しあっているのであり、異質な要素の組み合わせこそが、言表行為を可能にすると考えるのである。そして、ドゥルーズ＝ガタリは、イェルムスレウ読解を通じて着想された、異質な要素の組み合わせを、「アレンジメント」概念へと仕立て上げている。

こうした一連の議論は、ドゥルーズ＝ガタリ自身が認める通り、バフチンのマルクス主義的な言語理論と通じるものである。「発話とは社会的現象である」（バフチン 1989: 123）と定式化されるように、バフチンの言語理論は個人的発話と社会的状況の区別を失効させるものである。つまり、「身近な社会的状況とより広範な社会的環境が、発話の構造を――それも、いわば内部から――全面的に規定しているのである」（バフチン 1989: 131）。このように、バフチンは、ラングとパロールを区別し、発話を個人的なものとみなしたソシュールを批判している。そしてドゥルーズ＝ガタリは、社会的なものと言語の関係を問いなおすという、新たな問題設定に言語学のポテンシャルを見いだしているのである。

4．ラボフの威力、あるいは変化の体系性について

ドゥルーズ＝ガタリは、言語素論の表現と内容に含まれる非意識的かつ非個人的なポテンシャルを展開し、言語外的とみなされてきた社会・政治・制度的な変数をも含む異質なものの組み合わせを提示している。ここに来て、『千のプラトー』において、イェルムスレウとともに、社会言語学者のラボフが評価されている理由が理解できる。ラボフこそが、こうした「意識-個人主義批判」を明示的かつ先駆的に展開していたためである。

しかしながら、ドゥルーズ＝ガタリがラボフを評価する真の理由は、実のところこの点にはない。もちろん、ドゥルーズ＝ガタリは、「言表行為の社会的性格」（MP 101 n. 9）を強調している点で、

ラボフを評価しているのだが、それだけなら、イェルムスレウの成果だけでも十分であったはずである。つまり、ドゥルーズ＝ガタリは、そこからさらに歩を進めるために、ラボフの成果を必要としているのである。

ドゥルーズ＝ガタリの見立てでは、言語の内に社会的な変数を数え入れ、個人と社会のような二項対立を失効させるだけでは、いまだ不十分である。というのも、それでは、人種や階級、年齢などを変数にもつ個別的な言語体系を記述することはできても、いまだ静的な構造としての言語観、ソシュール以来の強力な磁場から脱することができないためである。ドゥルーズ＝ガタリにとってラボフが特権的であるのは、この言語学者が、言語というものを、等質的で静的なものではなく、体系的で規則的な「変化」（variation）として描き出しているからにほかならない。

> ラボフは、非常に短い一連の文章で、黒人英語の体系から標準英語の体系へ、またその逆へと、十八回も移行する若い黒人の例を挙げている。しかし正確には、二つの体系のあいだの抽象的な区別こそが、恣意的で不十分だと明らかになるのではないか。なぜなら、ほとんどの形式は、そのシーケンスがもつ偶然性によってのみ、いずれかの体系に関係づけられるからである。そうであるのなら、あらゆる体系が変化のなかにあることと、体系が定数や等質性によって定義されるのでなく、反対に、非常に特別な仕方（可変的または随意の規則）で規則づけられるような、内在的で連続的な性格をもつ可変性によって定義されることを認めるべきではないだろうか。（MP 118-119）

ラボフは、黒人英語のような地方語を分析したが、ドゥルーズ＝ガタリにしたがうなら、その結果として明らかになったのは、黒人英語に独自の言語体系の存在ではない。たしかに、「黒人英語」のような「地方語」、「マイナー言語」に言語としての資格を認めることは重要であるし、しばしばラボフの仕事はそのための努力とみなされる。しかし、ドゥルーズ＝ガタリにとって重要なのは、標準英語と黒人英語という二つの異なる言語体系を認めることではない。それでは、従来の言語観に追従するに留まってしまうのであって、そこにラボフの成果はないというのである。実際に、意識的であるにせよそうでないにせよ、ある言語話者がわずかなあいだに異なる二つの体系を行き来すると考えるのは、理論的にも経済的とは言い難い。ドゥルーズ＝ガタリの考えでは、ラボフが真に発見したのは、英語という言語が絶えざる変化の状態にあるということであり、そのような変化を特徴づける「随意の規則」あるいは「可変的規則」なのである。

ラボフは、先に述べたような黒人英語の分析を通じて、「t」あるいは「d」の発音の簡略化にかんする規則を発見しており、その規則を「可変的規則」と呼んでいる。というのも、こうした規則は、適用される場合に必ず適用される「義務的な規則」あるいは「不変的な規則」とは異なっており、適用可能な場合であっても必ず適用されるわけではないためである（cf. Labov 1972: 218）。ラボフは、こうした可変的規則を発見し、それらへの考察を展開しているのだが、その結果として、変化というものが言語にとって内的であると結論づけている。ラボフにしたがえば、たとえば語末の「t」や「d」の簡略化にかんする可変的規則には、義務的になる傾向があり、次第に「構造的なつ

り合い」（Labov 1972: 237）が取られるようになる。そうすると、たとえば動詞の現在形と過去形の区別が維持されなくなるため、今度は助動詞として「do」が付加されるといった、新たな変化が「不可避的に」（Labov 1972: 223）生じることになるのである。ドゥルーズ＝ガタリが次の一節で言わんとしているのは、こうした一連の議論のことにほかならない。

> 音楽家たちが「主題とはヴァリエーションである」と言うのと同じ意味で、変化そのものが体系的なのだ。ラボフは、変化のなかに、それぞれの体系を内側から触発し、その体系がそれ自身のうちに閉じこもったり原理上等質的になったりすることを禁じ、それに固有の力能で体系をほつれさせ、爆破させるような理論上の構成要素を見るのだ。（MP 118）

ドゥルーズ＝ガタリにとって、ラボフの真の成果とは、言語というものが異質的であり、「内的な変化の線」（MP 118）をもつと発見したことにある。ドゥルーズ＝ガタリの概念を用いて敷衍するなら、ラボフが発見した可変的規則、「内的な変化の線」とは、あるアレンジメントの内にあり、そのアレンジメントを変化の状態におく移行の規則ということになる[3)]。要するに、言語は、決して同じものにはとどまらずに、変化の途上にあるのであって、固定されたように見えても、ただちに変化へと導かれるのである。ドゥルーズ＝ガタリは、ラボフの成果をこのように読解し、そして、「逃走線」の概念として鋳直しテ発展させている（cf. MP 132-133; 137）。体系は、閉塞されたとみえるやいなや、内的な変化の線にしたがって逃走＝漏出しはじめるのである。

おわりに

まとめよう。ドゥルーズ＝ガタリは、イェルムスレウの言語理論のポテンシャルを展開することからはじめ、言語学が前提としてきた「意識-個人」の優位性を批判し、「言語外」に位置づけられてきた要素を言語に内的な変数として数え入れる必要を主張している。そして、ラボフの成果にしたがって、言語を、変化に開かれた体系、変化の体系性として描くに至っている。ドゥルーズ＝ガタリは、言語学の批判的読解を通じて、異質な要素の組み合わせや、変化の体系性にかんする理論を取りだし、アレンジメントや逃走線の概念へと鋳なおしているのである。

このような言語学受容は、言語記号をシニフィアンとシニフィエという意識-個人的なものにより定義し、パロールを個人に帰し、静的な言語学を構想したソシュールへの批判を意味している。しかしながら、記号の恣意性を発見し、ホイットニー主義者として言語の社会・制度的性格を看破し、変化に開かれた動的な言語の学を唱えたもう一人のソシュールへの評価として理解することもできるだろう。こう言ってよければ、ドゥルーズ＝ガタリの読解は、ソシュールからイェルムスレウ-ラボフへと至るもうひとつの言語学的な系譜の可能性を示しているのである。ドゥルーズ＝ガタリの言語学受容は、シニフィアン-シニフィエ、ラング／パロール、静的な構造といった概念に思想を養われた「構造主義」とは別の仕方で言語学を読みなおす試みなのである。

ドゥルーズ＝ガタリは、このように言語学を読み解き、そのポテンシャルを評価しているが、ここには、単に認識論的ではない、実践的な動機、賭け金がある。彼らは、マジョリティの言語がマ

イノリティに課されることで、ヘゲモニー的な体制がつくられているという現代的な状況を考慮しつつ、次のように述べている。

> ひとつの言語の世界的帝国主義を、それが他の言語にもたらす退廃を告発することによって批判しても無駄である（たとえば英語の影響に対する純粋主義者の批判、プジャード派的な、あるいはアカデミックな「フラングレ」の告発）。というのも、英語あるいは米語のような言語は、世界のあらゆるマイノリティによって、実に多様な変化でもって働きかけられなければ、世界的にメジャーであることはできないからだ。ゲール語や英アイルランド語が英語を変化させる仕方。ニューヨークがほとんど国語のない都市になってしまうほどに、「ゲットー」としての黒人英語が、米語を変化させる仕方。〔……〕そもそも、内的、内因的、言語内的なマイノリティをもたない言語などないのだ。（MP 130）

ある言語は、社会・政治・制度的な変数を内に含み、内的な変化の線に走られている。英語のような世界的な言語であれば、なおのことである。そうしたメジャー言語は、ひとつと数えられるかもしれないが、多くの異質な要素に占められおり、その体系がどれだけ強固にみえても、必ずや、その内側には変化を導く要因がある。マジョリティが席巻し、マイノリティが閉塞的な状況に追い込まれているようにみえても、多様性や創造性は見いだされうるのであり、だからこそ、状況への分析が求められる。そのためにこそ、ドゥルーズ＝ガタリは、イェルムスレウ-ラボフのような言語学者を必要としているのである[4)]。

もちろん、このような分析によって析出される対象は従来の「言語」理解を超えていくものだろう。異質な要素の組み合わせや、内的な変化の線とは、たしかにイェルムスレウとラボフの言語理論に由来するが、彼らの想定よりも広い射程をもっているのである。だからこそ、ドゥルーズ＝ガタリは、イェルムスレウとラボフの言語理論を徹底化することで、その言語学的な概念を「アレンジメント」や「逃走線」へと仕立てなおしているのであり、『千のプラトー』全体を通じて、さまざまな学問領域の成果と接続しつつ、それらの概念を鍛え上げているのである。いまや「言語学」は、恣意的なモデルにあわせて「言語」を描く学問ではなく、変化に開かれた私たちの生を実測する「地図作成法」（cartographie）として理解される（cf. MP 19）。地図作成法としての言語学は、私たちの現在地を見定め、そこに根を張らずに移動する術を教えるのである。

注

1) 本稿と論点を共有する数少ない研究に Aurora（2017）がある。この論文では、イェルムスレウへの言及はないものの、「構造」や「記号の恣意性」への着目を通して、ソシュールと『千のプラトー』の社会言語学的な言語理解を結びつける可能性が示されている。また、ドゥルーズ＝ガタリへのイェルムスレウの影響を指摘する重要な研究に江川（2014）がある。

2) 実のところ、デリダがすでに「直観的意識の心理学」（Derrida 1967: 60）に訴える点でソシュールを批判しており、ドゥルーズ＝ガタリのイェルムスレウ読解上の戦略とそう遠くないようにも思える（cf.

Badir 2004: 22)。しかしデリダは、イェルムスレウにあっても、表現と内容の面を差異化し総合する契機や、分析対象となる言語学的経験にかんする問題設定がなされていないと批判している。この点に照らして、イェルムスレウとドゥルーズ＝ガタリの内在主義の謂いや、表現と内容の面の総合について考察する必要があるが、今後の課題としたい。

3) 言語が変化によって貫かれており、その面に数え入れられるべき要素があらかじめ限定されないのなら、たとえば、多言語使用は、相互に区別される複数言語の運用としてではなく、複数の要素体系を変数にもつひとつの言語の使用として考察されるべきである。そのため、いわゆる英語とフランス語を併用する話者について考察するにあたり、重要なのは、そのスイッチングの規則にほかならない。ここに、黒人英語と標準英語を体系性で区別する考えへのドゥルーズ＝ガタリによる批判の意義がある。この点については、『フーコー』におけるクラフト・エビングの『性の精神病理』にかんする指摘も参照されたい（cf. F 15 n. 7)。

4) ドゥルーズにとっては、フーコーこそが、こうした言語学的な分析を最も推し進めた人物である。ドゥルーズは『フーコー』において、フーコーとラボフの共通点を指摘しているが、それはまさに、フーコーの言説分析が、可変的規則の発見を通じて、言表が含むさまざまな変数を提示しているためである（F 15)。たとえば「種は進化する」という文は、どの時代のどの言説に位置づけられるかで、言表として異なる身分をもつ。フーコーは『知の考古学』において、ある文が、特定の言説に帰属させられる条件、「知」として認められるための条件を理論化しているが、それはまさに、ラボフが提起したような「等質性ではなく規則性を定義するような、それ自身可変的または随意的な規則」（F 15）として理解されるわけである。「考古学者」と「社会言語学者」の仕事は交差するのである。しかし、フーコーはそこからさらに、権力と言説の関係に着目し、その結果として、ある言表が特定の機能（「収容の規則」や「懲戒の規則」など）を実現することと、そのような言表の布置、言説の中心に権力（「規律権力」など）があること、あるいは権力が作りだす「焦点」に言表が集中することも明らかにしている（cf. F 26)。

略号

ドゥルーズおよびドゥルーズ＝ガタリの著作の指示には以下の略号を用いた。また、引用にあたって、『千のプラトー』については河出文庫の宇野ほかによる訳を、『フーコー』については河出文庫の宇野訳を参考にしているが、用語の統一などのために変更を加えている。なお、〔 〕は引用者により、傍点強調は原文による。F: Gilles Deleuze, *Foucault*, Minuit, 1986; MP: Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux: capitalisme et schizophrénie 2*, Minuit, 1980.

文献表

Aurora, Simone. 2017. “From Structure to Machine: Deleuze and Guattari’s Philosophy of Linguistics,” in *Deleuze Studies*, 11 (3), pp. 405-428, Edinburgh University Press.

Badir, Sémir. 2004. *Hjelmslev* [2000], Les Belles Lettres.

Derrida, Jacques. 1967. *De la grammatologie*, Minuit.

Ducrot, Oswald. Todorov, Tzvetan. Sperber, Dan. Wahl, François. 1968. *Qu’est-ce que le structuralisme ?*, Le Seuil.

Hjelmslev, Louis. 1966. *Le langage*, traduit par Michel Olsen, Minuit.（『言語学入門』下宮忠雄・家村睦夫訳、紀伊国屋書店、1968 年）

——. 1968. *Prolégomènes à une théorie du langage*, traduit par Anne-Marie Leonard, Minuit.（『言語理論の確立をめぐって』竹内考次訳、岩波書店、1985 年）

——. 1971. « Stratification du langage », dans *Essais linguistiques*, pp. 44-76, Minuit.

Labov, William. 1972. *Sociolinguistic Patterns*, The University of Pennsylvania Press.

Saussure, Ferdinand de. 1966. *Cours de linguistique générale* [1916], publié par Charles Bally et Albert Séchehaye, Payot.

江川隆男 2014『アンチ・モラリア——〈器官なき身体〉の哲学』、河出書房新社。

バフチン、ミハイル 1989『マルクス主義と言語哲学——言語学における社会学的方法の基本的問題』桑野隆訳、未来社。

Sur l’acceptation de la linguistique dans *Mille plateaux*

Kimitake HIRATA

Gilles Deleuze et Félix Guattari, dans leur livre *Mille plateaux*, montrent un grand intérêt pour la linguistique et présentent une interprétation très originale des théories linguistiques qui est presque énigmatique. Tout en partageant la critique de Ferdinand de Saussure par William Labov, Deleuze et Guattari regardent l’œuvre sociolinguistique de Labov comme prolongement de Louis Hjelmslev, qui a développé la linguistique saussurienne. Bien que cette interprétation est bizarre à première vue, nous ne devons pas la considérer comme une simple erreur de lecture ou un problème insignifiant, car Deleuze et Guattari consacrent un chapitre de *Mille plateaux* à la révision critique des théories linguistiques. Afin de montrer le potentiel philosophique des théories linguistiques post-saussuriennes, Deleuze et Guattari présentent un amalgame linguistique, Hjelmslev-Labov. Cet article tente de clarifier l’acceptation des linguistiques par Deleuze et Guattari, et la signification philosophique pour *Mille plateaux*.

自由からの解放
――デリダの「ヘーゲル記号論」読解における「表現」の脱構築――

森脇　透青

はじめに

本稿の目的は、ジャック・デリダ（1930-2004）の論考「竪坑とピラミッド――ヘーゲル記号論への序論」におけるヘーゲルの「記号」概念の読解の理路を明らかにすることである。

「竪坑とピラミッド」は1968年にコレージュ・ド・フランスのジャン・イポリットのセミネールで発表され、1970年に論集『ヘーゲル哲学と現代思想』[1]に掲載された後、1972年に『哲学の余白』に所収された（『余白』版では、初出版で振られていた章番号が削除され、1974年の『弔鐘』を予告する脚注[2]が追加されている）。ここで核となるのは、ソシュール記号学の先駆者としてヘーゲルを読むという『グラマトロジーについて』（1967）で示唆されていた読解方針である。「竪坑とピラミッド」は『弔鐘』との関連で言及されることが多いが[3]、本稿では『グラマトロジー』でデリダが提示したプロジェクトの枠内でこの論考を解釈する。

一見、ヘーゲルの体系にとって枝葉末節にも見える「記号」という論点だが、この分析こそが、デリダにおいてはヘーゲルの体系ならびに「形而上学」――主に「ロゴス中心主義」「音声中心主義」「現前の形而上学」という三つの観点から分析される伝統――に対する批判的読解・介入を可能とする。というのも「形而上学」は記号の扱い方において一定のパターンを持つのであり、それどころか「形而上学」とはその当のパターンそのものでさえあるからだ。「存在を現前性〔…〕として規定したために、形而上学は記号を何らかの移行＝通路〔*passage*〕としてしか扱えなかった。それどころか形而上学はこの扱い方と一体を成している」（M82）。

デリダの読解においてヘーゲル哲学は、一方で記号の抑圧を代表するものとして、他方で当の「形而上学」から逸脱する記号の可能性を開く「記号学の前進」（M92）として、二重に読解されている。本稿では、ヘーゲルの記述を実際に確認した上でデリダの読み筋を整理し、デリダが記号を「自由」――ヘーゲルが見出した「表現」における自由――から解放しようとしていたことを示す。また後半では、こうしたデリダの読解スタイルそのもの必然性に触れる。

1．議論の布置：記号／象徴

よく知られているように、ソシュールの規定においては、記号を構成するシニフィアンとシニフィエのあいだには必然的な結びつきも自然的な絆もない（記号の恣意性）。それは「無契的（無縁的）〔immotivé〕」である。それに対置する仕方で、ソシュールは「象徴」という語に「完全に恣意的であるということは決してないという特徴」を割り振ってもいた。「象徴」には「シニフィアンとシニフィエの間の自然な絆の初期段階がある」[4]のである。デリダはソシュールの規定がヘーゲルと似通っていると見立てる（DG66）。デリダによれば、両者の規定は、とりわけ記号と象徴の

区別において、さらにその「音声中心主義的」身ぶりにおいて類似する。

とりわけ前者の指摘の重要さは、デリダに批判的な研究者によっても認められている[5]ほか、直接的な影響関係は定かではないが、ツヴェタン・トドロフが『象徴の理論』（1977）において「自然–慣習（あるいは恣意性）の対立のもとに（恣意的）記号と（自然的）象徴との対立を基礎付けようとする、ヘーゲルとソシュールによって繰り返された18世紀の試み」[6]と要約する際にもデリダと同様の見立てが採用されている。また、ポール・ド・マンの1982年初出の論考「ヘーゲルの『美学』における記号と象徴」においても、同型の指摘が見られる[7]。

このようにヘーゲルとソシュールの記号理論がある種の共通性――デリダのいう「形而上学–神学的な根」（DG25）――を持つことは、多くの論者が認めるところである。しかし、この類似を示すことで、そもそもデリダは何をしようとしていたのか。理解しやすいのは、『グラマトロジー』以来のデリダのソシュール読解の傾向である。デリダは「本質主義を拒絶した構造主義者ソシュール」という単純な構図を拒絶し、ソシュールの記号学に伝統的・「形而上学」的な身ぶりが残存していることを主張する。たしかにヘーゲルとの類似はこの方針にとって強力な論拠となっている。とはいえ、ソシュール記号学に伝統を見るという挙措そのものは、デリダに固有のものではない。たとえばロマン・ヤコブソンは、ソシュールのシニフィエ／シニフィアンの区別が、ストア派の記号理論さらに中世言語哲学の反復である（具体的にはアウグスティヌスの記号論におけるシグナートゥム／シグナンスの区別と対応している）と先んじて指摘しており[8]、デリダ自身もその指摘を『グラマトロジー』で引用している（DG24-25）。

そうである以上、さらに進んで理解すべきは、デリダが、ふたつの「記号学」の類似の指摘によって、さらにその批判を通じて、何を焦点化しようとしていたのか、である。ここで議論に入る前に、デリダによるヘーゲル／ソシュールに対する読解的介入を大掴みで比較しておこう。

先述の通り、『グラマトロジー』第一部第二章においてデリダは、ソシュールの学的態度に発見される「形而上学」の残滓を問題にする。ここでデリダは言語学の内部でのソシュール批判の文脈を確認し、加えて、留保つきではあるが超越論的現象学に準拠することで、ソシュールのいう「心的刻跡」[9]を「形而上学」から逸脱する痕跡の思考の可能性として捉え返す（DG90）。結果として、『一般言語学講義』序論第六章において「エクリチュール」に与えられた外的で代理的な性格は、再考されねばならない。記号の恣意性を拡張することは、音と概念との「自然な絆」の解体に結びつく（cf. DG66）。

一方、ヘーゲルに対峙するデリダは、これ以上の慎重さを要求されているように見える。1983年の来日公演でデリダは、「〔「竪坑とピラミッド」では〕象徴と対立する記号の機能営為についてのヘーゲルの分析において、弁証法を免れ、弁証法に抵抗する何かが、どのように告知されているかを示す」（TG227）必要があったと述べている。デリダはヘーゲルのテクストの「亀裂」を炙り出すために、綿密な読解作業に向かわねばならなかった。こうした証言からは、少なくともものちに『弔鐘』に至るまでのデリダにとってヘーゲル哲学がきわめて重大な意義を持っていたことを窺わせる。デリダにとってヘーゲル哲学は、その残滓をわざわざ指摘するまでもなく、「ロゴスの哲学の全体を要約した」（DG39）哲学であり、だからこそ一方で「その固有の限界に導かれている」

（M83）。したがって、ヘーゲルを読むことでデリダは「形而上学」を分析し、その限界を見定めるわけだ。1967年以来一貫した「ロゴス中心主義の脱構築」というプロジェクトにとってヘーゲルは、仮想敵であり、また参照軸でもあったのである。

2．「ヘーゲル記号学」：象徴から記号へ続く通路

以上を背景として、本稿ではまず実際に『エンチクロペディ』におけるヘーゲルの記述を確認し、記号における「精神の自由の顕現」（M99）がいかなる手順で告知されるのかを点検する。『エンチクロペディ』（第三版1830年）第三巻『精神哲学』第一篇「主観的精神」は「自然な心」から始まる人間の認識が、諸々の規定性を乗り越え、「自由な精神」に至るまでの過程を描く。『精神哲学』の「諸論」によれば、「精神の本質は形式的には自由」であり、「他なるものの克服」である以上、「精神を自己の自由の産出者としてみなすべき」であり、したがって精神の発展とは、「精神が〔…〕精神の現存在のあらゆる形式から自己を解放する過程」である（W10, 25-27）。この点をヘーゲルは至るところで強調する（一方、本稿では触れることはできないが、のちの『法哲学』で展開されるように、ヘーゲルは自由を歴史や国家の水準においても考察している[10]。言うまでもなく、近代以降の思想にとって自由の概念と価値は形而上学的考察を超えた関心事となっている）。さしあたりここで言う「精神の自由」とは、精神が他なるもの（自然）を克服し、その統一を自己の内で確認することである。

デリダが着目するのは、『エンチクロペディ』の第C章「心理学（精神）」a章「理論的精神」である。ここで知性は、「直観」から「表象」を経て「思惟」へ至る三段階の発展を経る。「記号」は、その第二段階（「表象」）、さらに詳細な下位区分（「想起」、「構想力」、「記憶」）における第二段階（「構想力」）に登場する。「理論的精神」における「表象」の段階は、知性が「直観」における自身の規定性に気づき、それを「思惟」（「自身の自由のなかにある知性、思惟」）に高めるまでの「中間」である（W10, 257）。「表象」において知性は直観の内容をその連関から切り出し、自己のものとして用いることができるが、それはいまだその直観内容と素材の「差異」に「とりつかれている」ため、「思惟」へと移行しなければならない。

『精神哲学』のこの箇所に先んじて着目したのは、イポリットの『論理と実存』（1952）である。「竪坑とピラミッド」の冒頭でデリダは、イポリットの『論理と実存』の第二章を「暗黙のうちに絶え間なく援用している」（M81）と明言している。イポリットによれば、「象徴から記号への移行は〔…〕感性的なもの、すなわち直観において〈自我〉を触発する純粋な所与の弁証法的否定を明らかにする」（LE36）。「言語の弁証法的発生」と呼ばれるこの「移行」こそが、「意味と感性的なもの〔sens et sensible〕」の「中間」に挿入される「表象」の役割である。

詳しく見よう。ヘーゲルによれば、感性的直観の内容は、「想起＝内化〔Erinnerung〕」の契機において、「心像〔Bild〕」として、「無意識的に保存」される。この時点で心像は外部との直接的連関から切り離され、知性の所有物となるが、この心像は現実存在を持っておらず、いまだ保存されているに過ぎない。これをヘーゲルは「夜闇の竪坑」に喩える（W10, 259）。

次なる「構想力〔Einbildungskraft〕」の三段階では、心像は暗い「竪坑」から汲み上げられ、記

号へと高められる。知性は備蓄された心像を内面的に引き出し、「貯蔵品を支配する力」として作用することで、「一般的な表象の元への個別的な諸表象の包摂」（W10, 264）を行う（「再産出的構想力」）。第二段階の「空想」ではより自由な操作が可能となり、この心像の「象徴化」「寓意化」「作詩化」さえ可能となる。しかし、「自己直観へと完結した」この段階は「心像的な現実存在」を持つが「存在者の契機が欠けて」（W10, 266）おり、一般性に欠ける。

デリダはここまでの「構想力」の二つの段階をまとめて「再産出的構想力」と呼んでいる。デリダによればこの段階の特徴は、「知性の自己同一性は発見されはしたが、主観的な一面性、印象の受動性において」（M89-90）だということである。克服は、構想力の第三段階、「記号を作る空想」においてなされる。それは表象と直観を統一する働きとして、根本的に「産出的構想力」であり、ここで「知性は自己を外化し〔sich *äußernd*〕、直観を産出する」（W10, 267）。ヘーゲルはこれを「普遍的なものと存在、固有のものと見出されるもの、内部と外部とが完全に統一される中心点」（同上）として扱う（デリダが注目するのはこの「中心点」である）。

ヘーゲルによれば、記号において知性は「感性的素材にとっては疎遠な意味を魂として感性的素材に与えた」（W10, 269）とされる。記号はあくまで感覚対象とのアナロジーを保持する「象徴」の場合とは異なり、その感性的内容と全く異なる対象を指し示している（この点にデリダはソシュールとの類似を見た）。したがって「記号は、疎遠な魂を自己のなかに移し保存しているところのピラミッドである」（W10, 270）。だが、これはヘーゲルにとって知性が所与の感覚から自由となる点でひとつの進歩であり、知性の支配の拡大でもある。かくして記号は「偉大なもの」（同上）である。「記号化するものとしての知性は、象徴化するものとしての知性よりも、直観を使用する場合に、いっそう自由な恣意〔Willkür〕と支配とを持つ」（同上）。

3．記号と自由：表現としての記号

この箇所についてのデリダの読解は二重である。この二重性は、「書物の哲学者」、つまり体系と全体性の哲学者であるとともに「エクリチュールの思想家」、すなわち「還元不可能な差異の思想家でもある」（DG41）という、デリダのヘーゲルに対する二重の評価と対応する。

肯定的な評価から確認する。デリダは、上記の「ピラミッド」という隠喩を強調し、記号学の用語でパラフレーズする。ヘーゲルにとって記号は、「シニフィアン的身体とシニフィエ的イデア性の統一」であるところの「一種の受肉」（M94）であり、記号の「心身」は、「ヘーゲルが認めざるをえない」ところの「ピラミッド的疎遠さ」、つまりはソシュールのいう記号の恣意性を秘めている。デリダは、シニフィエという「魂」が自身とは異質なシニフィアンという「身体」をつねに必要することを強調し、さらにはシニフィエとシニフィアン、叡智的なものと感性的なもの、魂と身体の「相互還元不可能性」・「絶対的他性という関係」（M97）・「非連続性」（M99）が記号の運動を構成すると主張する。

この主張の下敷きになっている『グラマトロジー』の議論を再度見ておこう。そこでデリダは記号の恣意性を、自然／慣習の対立に先立つ痕跡の運動にまで拡張している。痕跡は、「無契化〔devenir-immotivée〕」あるいは「象徴の記号化〔devenir-signe du symbole〕」（DG69）であり、自身

とは他なる記号への「送り返し〔renvoi〕」の無際限な運動である。記号の運動は、象徴における自然な絆を掘り崩し、起源（超越論的シニフィエ）への遡行を不可能にする、還元不可能な「生成〔devenir〕」である（cf. DG74）。

したがって、「ピラミッド的疎遠さ」は、記号の恣意性とともにデリダにおける「差延」、「痕跡の思考」の重要な先駆のひとつであろう。実際、「差延」論文でデリダは、「差異〔différence〕」とは異なって「差延〔différance〕」に含まれる《A》のグラフィックな形象を、「ピラミッド」と形容し、上述したヘーゲルの記号概念と通じ合わせている（M4）。だが、差延の「無際限」な異質さは、ソシュールにおいてそうであったのと同様（cf. DG65）、ヘーゲルの取り扱いにおいてはある制限を被っている。ここからはデリダによる批判的な言及を確認しておく。

まずデリダは、記号が「産出的構想力」に還元されている点を指摘するが、この指摘は、カントからヘーゲルへと無批判に継承された先入見を暴くものでもある。『純粋理性批判』では、感性と悟性という「根本源泉」の合一が認識の条件であること、一方で相互の機能は置換不可能であることが述べられている（B75-76）。感性に与えられた多様を綜合し二項を媒介する力能は、「直観において対象が現存していなくとも、対象を表象する能力」（B151）としての「構想力」（「産出的構想力」）であり、構想力が産出する「超越論的図式」である。

感性と悟性との媒介者である構想力の超越論的図式というこの「第三項」は、「受容的受動性と産出的自発性という矛盾する述語を包含する」（M91）。ところでイポリットはカントとヘーゲルの「構想力」概念のあいだの断絶を強調していた（LE32）。カントの「相関主義」に対するヘーゲルの弁証法的統一の優位を主張するのは、『論理と実存』全体の傾向であるが、デリダはそれに対して当てこするかのように、超越論的構想力の運動をめぐるカントとヘーゲルのあいだの連続性を主張する。この両者は、自発性と受動性、観念性と実在性、意味と感性的なもののあいだの差異を、産出的構想力の作用によってその根源的統一へと至らせる点で同じ操作を行なっている。したがって構想力という審級においては、「ヘーゲルによって規則的に批判されるカントの諸対立の全てがもつれあい、相殺される」（M90）のだ。

この伝統において、媒介としての記号の異質さは、それが認められるや否や、産出的構想力という「自然な技術」（M91）によってその矛盾が解消され、思惟への弁証法的な「移行」が準備される。重要なのは、デリダがこの指摘によって記号の「表現」への還元を見てとることである。デリダは、ヘーゲルにおいて記号が「自己を外化」（W10, 267）すること、「単なる外化、すなわち表現、内的内容を外に置くこと」（M90）に還元されていると指摘する。『エンチクロペディ』においては、産出的構想力の中にある記号は根本的に「表現〔ex-pression; 外に押し出すこと〕」であり、一方の産出的構想力は、諸直観を産出する源泉である。この規定によって、記号は主体の「意味〔Bedeutung〕」——『声と現象』の場合と同様「言わんとすること〔vouloir-dire〕」と訳される——の表現として理解され、空想の一方的で純粋な能動性に還元されることになる。だからこそ、象徴から記号への移行は自由の進展を証すものなのである。

ヘーゲルはさらに「表象」に続いて「記憶」を論じ、そこにおいて「意味と名前との区別」が止揚されるという。記憶に至った知性は、言語使用において、事物の感性的なニュアンスを逐一参照

せずとも（事物が不在のときでさえ）知性自身の内部から語を引き出しうる（「機械的記憶」）という点で、意味–表現–自由という直線的な共犯関係の延長にある。イポリットが評する通り、この言語の記憶の局面において「存在と思惟との同一性」（LE35）が告知されるのだ。

4．ヘーゲルの「音声中心主義」：空間の止揚としての時間

一方でデリダは、記憶と構想力という二つの契機が「言い換えれば、時間」であり、結局のところ「純粋な自己直観のうちで、すなわちその自由のなかで自己自身に関係し、この自己直観を外的現実存在へもたらす精神の同じ内化」（M100）に過ぎないとする。ここでデリダが問題にするのは、記号を精神の外化（表現）として、すなわち自由の進歩として規定するようなヘーゲル哲学の「体系（システム）」そのものである。したがって、「恣意性＝自由」という等式を解体し、形而上学的な自由という束縛から記号を解放するためには、ヘーゲルの体系を単に批判するのではなく、その「建築術的必然性」（M81）を分析する必要がある。

この点についてはデリダによる「音声中心主義」の批判を確認しておかなくてはなるまい。しかし、なぜ「声」が問題となるのだろうか。この理路を辿ってみよう。ヘーゲルによれば、「直観のいっそう真なる形態は記号であるが、その形態は時間のうちの現存在〔Dasein〕、存在すると同時に消滅する現存在である」（W10, 270）。デリダはこの一文を《Dasein》を「現前〔présence〕あるいは実存〔existence〕」と翻訳する（M103）。感性的直観が記号へと止揚されるのは、その所与の空間性が否定され時間へと「止揚」され、現前することによってである。

すでに見たカントとヘーゲルの同質性を論じる箇所でデリダは、カントと同様、ヘーゲルにおいても構想力と時間化が本質的な関係を持つことを指摘している（M91）。デリダがしばしば着目する通り[11]、ヘーゲルにおいて真理は時間的であり、空間は自己を時間化する。時間が空間の「本質〔Wesen〕」であるというのは、時間が空間を「過去〔Gewesen〕」として保存し、内化したということにほかならない。デリダはこの事情を、「空間が意味した〔言わんとした〕ことになるだろうこと、それは時間である」（M103）という前未来形で言い表している。

《Aufheben》のこうした性質については、イポリットの訳語《supprimer》に代わってデリダによって提案された訳語《relever》を見ることで、より明確になるだろう。《relever》は「位置をずらすこと、高めること、交代させること、昇進させることをただ一つの運動において同時に意味する」（M143）。この翻訳が強調するように、記号は、直観が「昇進〔élevée〕」し「交代〔*relevée*〕」させられたものなのである（M103）。この止揚のために記号は、意味（シニフィエ）を保存しつつ自己の身体（シニフィアン）を消去しなければならない。この移行にふさわしい記号の質料は、「知性自身の自然性の中から出てくる存在が知性によって措定されたもの」としての「音」（W10, 270）である。だからこそ、記号は「根源的な言語としての音標言語」（W10, 272）であってはじめて、真理との距離を縮めることができる。

ここでエクリチュールはあくまでパロールの代理物、真理から隔絶したもの、パロールから派生した「より下位のもの、より外的なもの」（M110）に過ぎない。それはいまだ空間的であり、シニフィアンを消去せず残余させてしまうからである。まさにこの理由から、ヘーゲルは純粋に音声

的な書字（表音文字）としてのアルファベットを称揚し、中国語を不完全とみなす。デリダはヘーゲルによる中国語批判を「不動性（ないしは緩慢）、外部性（ないしは表面性）、自然性（ないしは動物性）」（M118）の三点に要約する（この性格はエクリチュールに伝統的に割り当てられてきたものでもある）。デリダの見立てによれば、音声、ロゴス、現前、〈西洋〉は、ある歴史的共犯を構成しているのであって、デリダは西洋中心主義を批判する際には、つねにこの共犯性が糾弾されているのである。

純粋な表音文字に結びついた「声」は、死せる空間から生ける現在への移行に抵抗なく寄与する。「声」としての記号は「自己自身を触発する対自的な主観としてのプシュケーの自己関係に結びついた音、すなわち賦活された音」（M103）として、「自己触発」である。このように純粋な自己触発を可能とする純粋な表音文字を前提する言語観が、要約的に「音声中心主義」と呼ばれているのである。一方デリダは「純粋に音声的なエクリチュールというものは存在しないし、存在しえない」(M111-112) と主張して、『グラマトロジー』以来一貫して、この言語観に決然と対立している。

ヘーゲルの体系の内部では、「声」としての記号は一方で自然性と観念性の「蝶番」として、他方でその「内部と外部の表出性の関係」においては「感性的現実存在から〔…〕概念の現実存在」への「通路＝移行」として、機能する（M103-104）。「蝶番」であると同時に「通路」としての言語記号は、感性的／叡知的、実在的／観念的なもののあいだを媒介し、自由へと橋渡しする透明な第三項である。たとえヘーゲルの哲学が「媒介の哲学」（LE28）だとしても、「意味と感性的なもの」のあいだの媒介が「表現」と化してスムースな「移行」を保証しうるのは、記号の感性的質料、「表現実質」が「その性質としての無–抵抗を観念化の労働に提供する」（M104）ものとして、つまり「声」として前もって規定されているゆえであった。

デリダの音声中心主義批判はこの局面において提起されているのだが、この問題提起はヘーゲルにおける「感性」の地位をめぐる議論に直結するだろう。すでにイポリットは「感覚的多様性は、ただ、これに内在しているあの知性の普遍性に送り返される」と解説していた（EL32-33）が、デリダはこの論点に関してヘーゲルの「物理的観念性〔idéalité physique; 自然の観念性〕」を一瞥する。一見矛盾したこの用語は、『エンチクロペディ』でヘーゲルが感覚作用を論じる際に登場し、とりわけ視覚と聴覚という二つの「観念的」な感覚器官を特徴付けるために用いられる（W10, 103）。デリダが補足的に『美学講義』を用いながら説明する通り、ヘーゲルは観念との近さにおいて感覚器官にヒエラルキーを設定しているのである。ヘーゲルにおいては、精神の他者として登場するはずであった自然が、つねにすでに精神によって規定されているという非対称性が存在する。「観念性はそのものとして自己に現れる以前に自然のうちで自己を告知している」（M104）。この先取りの構造こそ、デリダがヘーゲルに見出すものである。

5．読解による方向転換――感性的なものの残余

デリダがヘーゲル的「移行」の背後に見出すのは、記号の意味への還元、第三項の主体主義的な偏向、意味と感性的なものの非対称性である。デリダの分析は、記号概念を支配するヘーゲルの予定調和的な筋書きを暴くが、『声と現象』や「形式と意味作用」においてデリダが『論理学研究』

における「表現〔Ausdruck〕」をめぐって批判的読解を展開したことを鑑みれば（また用語法や着眼点から見ても）、こうしたヘーゲル読解にはフッサール研究の成果が窺える。この時期のデリダは随所で、記号を意味へと還元する哲学の脱構築、媒介を透明なものと捉える「表現」あるいは「外化」の概念――それに結びつく自由――の批判を試みていた。

「差異の緊縮〔rétrécissement〕」（M 81）を批判するというデリダの姿勢は、とりわけヘーゲル論という点では、バタイユのヘーゲル読解を扱った「限定経済から一般経済へ」（1967）とも重なる。ここで詳論することはできないが、ここでデリダは、弁証法における否定性が「生のエコノミー」に捉えられており、それゆえに弁証法が「禁止の循環」として「限定経済」に属することを述べていた（ED405）。ここで脱構築は、「意味への還元」ならぬ「意味の還元」（M161）を遂行することで、「精神の自由」へと向かう禁止の構造から「痕跡」や「原（アルシ）–エクリチュール」といった術語系によって描かれる差異、否定生、異質性、記号の戯れを「解放」する試みとして特徴づけうるだろう。

しかし、自由からの解放は実際にいかにして可能だろうか？　デリダは、ヘーゲルの体系がその働きを必然的とみなしながら不十分なものと規定する「悟性、形式性、数学的なもの、否定的なもの、外部性、死」（M126）、エクリチュールの微妙な位置にあくまでも踏みとどまっている。こうした諸々の概念と価値を結論部分でデリダは、「その最終的有用性、意味、収益、労働によってではなく、純粋な機能営為において定義される機械」（同上）という隠喩によって総称的に指し示し、体系に回収されない「否定的なもの」の性格を示唆する。

この「機械」についての記述は非常に断片的である。これはある種の「構造的不能」に起因すると言ってよい。自己の思惟によって捉えることができない以上、このような「機械」には何らかの哲学的な定義を与えることが困難だからである。「機械」は、体系的思考から逃れ、否定性として「労働」することもなく、「ただ単独で、外で作動する」（同上）。

デリダは実際にヘーゲルとハイデガーによる「機械」や「無機的なもの」に対する卑下を引用し、その捉えがたさを示している。哲学的な思惟は、このような「機械」を捉えることはできないのである（だが、この帰結をデリダは、まさに哲学的思考から出発することで示す）。このように哲学に揺さぶりをかけるデリダの身振りについては、彼の注釈的読解という「戦術」から理解される必要があるだろう。ここで、先に触れた「物理的観念性」へのコメントに差し挟まれる方向の逆転に目を向けておく。この指摘は目立たないものだが、注目すべきものである。

> 結果として、物理的観念性〔idéalité physique〕という概念をある種の目的論的先取りとして捉えうるし、あるいは逆に、観念性一般の概念と価値のなかに「隠喩」を認めることも可能である。このようなひとつの位置ずらし〔…〕は、哲学が「意味＝感覚〔sens〕」と呼んできた諸機能の一定の組織化の「歴史」を反復するだろう。この二つの読解の等価性もまた、ヘーゲル的円環の一効果である。感覚論的ないし唯物論的還元と観念論的目的論は、同じ線を、逆の方向〔sens〕に辿る。（M105）

ヘーゲルにおける「感性的なもの」の軽視はしばしば指摘されるが、それに対してデリダは、感

覚、あるいはシニフィアンに何らかのポジティヴな定義を与えることで抵抗し、その体系を掘り崩そうとするのではない。デリダは弁証法の時間的プロセスを逆方向に読みこむことで、意味あるいは観念性のなかに還元されているはずの「隠喩」、すなわち「感性的なもの」の残余による抵抗――のちのデリダが「残抗〔restance〕」と名づける[12]もの――を再発見するのである。実際、これより後の箇所でのデリダの読解は、心理学を人間学へ、人間学を物理学へと、『エンチクロペディ』をいわば「逆再生」するかのような手順を踏む。「記号は象徴（を止揚した真理）である」（M125）という奇妙な一節に、こうした方向転換の結果が集約されているように思われる。ここでデリダは、感性的なものを意味へと止揚するというヘーゲルのプログラムを文字通り括弧に入れることによって、ヘーゲルの「先取り」を逆転させ、テクストに積極的な介入を行なう。デリダは「記号」を交代させられた「象徴」とみなし、その地位をずり下げるのである（こうした操作も、《relever》という「翻訳」によって可能になっている）。このプロセスを通じてデリダは、ヘーゲルにおける記号がいまだアナロジーに囚われていることを示した[13]。

このようにデリダは弁証法における時間的構造に対する介入を行うことで、構想力を通じてなお残余する感性の抵抗を認めるが、このことはむしろ記号使用の局面における主体の不自由さ、受動性に帰結するだろう。だが、こうした操作が哲学的な「定義」ではなく、あくまで注釈的読解と翻訳によって可能になっていることは強調されねばならない。このことは、デリダの「隠喩」への態度からも理解することができる。隠喩への強い着目がありながら、デリダはそれを実体的な概念として導入することについては慎重に避けており、例えば哲学と隠喩の関係を論じた「白い神話」では「隠喩学」に対する批判すら行っている（M271-272）。デリダによれば「隠喩学」は、隠喩という哲学的概念をすでに密輸入し特権化しており、その身振りによって、哲学を反復し、内在に逆戻りする。「形而上学」の脱構築が「機械仕掛け、システム、地盤を変えること」（M127）を試みるのは、あくまでも個々の哲学的テクストの読解と翻訳に依拠しつつ、方向転換と括弧入れを実践することによって、である。

おわりに

ヘーゲルにおける記号には、「ピラミッド」という隠喩で形容されるある種の異質さが潜んでおり、デリダはこれを記号の恣意性と通じ合わせている。しかし、記号のピラミッド的な異質さがデリダの「差延」の重要な先行者であったとしても、絶対精神の自己展開の中では、記号は表現として理解され、「通路」としての役割を与えられているにすぎない（言い換えれば、記号は精神の自己触発との間のアナロジカルな関係のなかで地位を与えられているにすぎない）。デリダは、ヘーゲルの「真理」概念が時間と声の絆から成っていること、アルファベットをもっとも叡知的な言語だとみなす西洋中心主義的な言語観（音声中心主義）を前提していることを暴いた上で、精神の自由から記号の運動を解放しようと試みていた。本稿でとくに強調したように、この精神の自由こそが、「差異の緊縮」に直結するからである。デリダはヘーゲルのテクストにある種の方向転換を仕掛けることによって、抑圧に抵抗する感性的なものの残余（隠喩）を発見し、「表現における不自由」を暴露する。それは、脱構築と呼ばれる綿密かつパフォーマティヴな読解スタイルによって可

能だったと言える。

本稿では、デリダのヘーゲル読解が思想史的にどのように位置づけされるべきかについて、またいかなる影響関係の中にあるかについては詳細に述べることができなかった。この検討は、「脱構築」という一連のプロジェクトを理解する上でも重要である。今後の課題としたい。

註

引用中の傍点は原著者、下線は引用者の強調である。〔〕は引用者による補足・省略を示す。デリダの著作は以下の略号で示す。（DG）*De la grammatologie*, Minuit, 1967.（Dis）*La Dissémination*, Seuil, 1972.（ED）*L'écriture et la différence*, Seuil, 1967.（M）*Marges – de la philosophie*, Minuit, 1972.（TG）『他者の言語　デリダの日本講演』、高橋允昭編訳、法政大学出版局、1989年。カント『純粋理性批判』第二版からの引用は（B）で示す。ヘーゲルからの引用はズーアカンプ版全集（G. W. F. Hegel, *Werke*, Suhrkamp Verlag, 1969-1971）を用い、（W巻数, 頁数）で示す。ジャン・イポリット『論理と実存』（Jean Hyppolite, *Logique et existence*, P.U.F., 1952）からの引用は（LE）で示す。

1) *Hegel et la pensée moderne : séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967-1968),* textes publiés sous la direction de Jacques d'Hondt, P.U.F., 1970. デリダは 1971 年出版としているが誤りであろう（M79）。

2)「思弁的弁証法のエコノミーにおけるヘーゲルの家族、性的差異についての現在準備中の仕事〔…〕」（M89）。

3) 例えば、Kevin Thompson, « Hegelian Dialectic and the Quasi-Transcendental in *Gras* », in *Hegel after Derrida*, Stuart Barnett ed., Routledge, 1998, pp. 239-259.

4) Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, 1916 (édition critique préparée par Tulliio Mauro, 1995, éd. Payot), p. 101.

5) Tony Burns, « The purloined Hegel : semiology in the thought of Saussure and Derrida », in *History of the Human Sciences*, 13 (4), pp. 1-24. 2000.「ソシュールは時に、言語記号の現象的で表面的外観を支える根本的な本質が存在するという考えに、ヘーゲルと同じくコミットする。少なくともこの特定の問題に関しては我々はデリダと一致する」（p. 11）。ただし、バーンズのデリダ批判は、大部分においてデリダの読解を一面化し歪曲しているように思われる。

6) Tzvetan Todorov, *Théories du symbole*, Seuil, 1977, p. 48.

7) Paul de Man, *Aesthetic Ideology*, ed. Andrzej Warminski, University of Minnesota Press, 1996, p. 96.

8) Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, tr. par Nicolas Ruwet, Minuit, 1963, p. 162.

9)「後者〔聴覚イメージ、シニフィアン〕は、〔…〕その音の心的刻跡〔empreinte psychique〕であり、我々の感覚の証言が我々に与える表象である」。Saussure, *op. cit*., p. 98.

10) とりわけ次を参照。牧野広義「ヘーゲルにおける意志の自由と社会的自由」（『阪南論集』50 巻 2 号、pp. 65-79）、2015 年。

11) 例えば「ウーシアとグランメー」では「否定の各段階において、言い換えればアウフヘーブングが先行

の規定の真理を産出するそのたびごとに時間が必要とされていた」(M47)、また「人間の終わり＝目的」では「「真理」とはここで〔ヘーゲルにおいて〕、*Gewesenheit* としての本質、つまり「在った」としての *Wesen* の現前性ないし現前化のことである」(M143)。

12)「散種のなかに書き込まれている諸テーゼのうちの一つ〔…〕とはまさに、そのものとしてのテクストを意味、内容、テーゼ、主題の効果に還元することの不可能性である。いや、それはおそらく不可能性ではない。というのも普通にそれはなされているのだから。それは不可能性というよりむしろ、そうした還元になじまず、されるがままにもならないようなエクリチュールの抵抗である――私たちはそうした還元を残抗と呼ぼう」(Dis13)。

13) ポール・ド・マンの読解は、「ヘーゲルは〔…〕自身が糾弾していた〔記号と象徴との〕混同に後退する」と評し、そこに「象徴のイデオロギー」を発見している点で、コンテクストの差異を超えてデリダの読解と共鳴している。Paul de Man, *op. cit*., p. 100.

Libération de la liberté : la déconstruction de l'« expression » dans la lecture derridienne de la « sémiotique hégélienne »

Tosei MORIWAKI

La tâche de notre travail consiste à préciser un aspect de l'objectif de déconstruction à travers notre lecture d'un article de Jacques Derrida, « Le puits et la pyramide ». Cet article, suivant le projet de la déconstruction présentée dans *De la grammatologie*, essaie de critiquer la sémiotique hégélienne, qui parvient à définir le concept du signe à partir de la liberté de l'esprit, en tant que *télos*. En opposition avec cette sémiotique, Derrida cherche la possibilité du signe en dehors de la liberté de l'esprit, et également il met en lumière « la nécessité architectonique » d'un texte de Hegel. Cette critique, qui montre les limites du système hégélien, repose sur son propre style de la lecture, qui se caractérise par une annotation méticuleuse et performative.

歴史とフィクションはどこで交叉するのか
――リクール『時間と物語』における「歴史記述」論の批判的再読解――

山野　弘樹

ポール・リクールの代表的な著作『時間と物語』（1983-85年）においては、〈現象学的時間と宇宙論的時間の物語的媒介〉と〈歴史とフィクションの交叉〉という二つの主題が有名である。前者の主題に関しては、リクールの議論（とりわけ第四部第一篇）を読み通すことで、その中核となる主張を取り出すことができる。すなわち、一方の時間から他方の時間を導出することはできず、両者を媒介するための「物語られる時間」が必要であるというのがその主張である。しかし、後者の主題を、「歴史記述」論の枠組みだけから理解することには困難が伴う。例えば、リクールは「歴史記述」と「フィクション」が異なる種類のディスクールであるという立場を一貫して堅持していながらも、「歴史とフィクションの交叉」と題された章（第四部第二篇第五章）（以下「交叉」の章と略記）の結論部分においては、次のような記述を行っている。

> 結論として、時間の再形象化における歴史とフィクションの交叉は、その最後の分析においては、フィクションの準歴史的な契機が、歴史の準フィクション的な契機と場所を交代するという、相互的な侵食に立脚しているのである。（TR III, 279 強調は筆者）

この引用においては、「歴史とフィクションの交叉（l'entrecroisement）」という事態が、「歴史の準フィクション的（quasi fictif）な契機」と「フィクションの準歴史的（quasi historique）な契機」との間の「相互的な侵食（empiétement）」の中で生じるということが語られている。しかし、（1）「歴史」が「準フィクション的な契機」を有するとは、どういうことなのだろうか？ さらに、（2）そうした契機が「フィクションの準歴史的な契機」と侵食し合うとは、いったい何を意味しているのだろうか？「歴史とフィクションの交叉」というリクールの主題を理解するためには、こうした二つの点に留意しつつ、この引用箇所を読み解く必要がある。そうした解釈の作業は、「歴史とフィクションの交叉」を根本的な主題の一つとして有する『時間と物語』を理解するために、不可欠な取り組みであろう。こうした問題意識のもと、本稿は、『時間と物語』において展開される「歴史とフィクションの交叉」という主題の内実を明らかにすることを目的とする。

これまでのリクール研究は、「歴史とフィクションの交叉」という議論の内実を明らかにしてきたとは言い難い。『ポール・リクール』と題されたリクール研究の文献は数多く存在するにもかかわらず、それらの著作の大半が『時間と物語』における「歴史とフィクションの交叉」の議論の解釈を避けてしまっている[1)]。また、たとえ「交叉」をめぐる議論を解釈していたとしても、その基本的な論調は、R. ブプナー（1990, p. 39）やJ. ミシェルの論考（2006, pp. 196-197）に代表されるように〈歴史とフィクションの交叉を主張することで、歴史記述の独自性が失われてしまった〉

とリクールを批判する内容である[2]。さらに、杉村靖彦（1998, pp. 112-114）や北村清彦（2003, pp. 123-124）も、「歴史とフィクションの交叉」というリクールの洞察を真摯に受け止めてはいるが、それでも、〈いったいなぜフィクションと交叉する歴史記述が、あくまで歴史記述としての独自性を維持しうるのか〉という点に対して踏み込んだ解釈を行っているわけではない[3]。しかしリクールは、歴史記述とフィクションを区別しつつも、そのように峻別された両者が互いに交叉するという複層的な事態を論じているのである。そうした点を踏まえるならば、私たちは、歴史記述が自らの独自性を維持しつつフィクションと交叉するという事態の複層性を捉えることを通して、先ほどの引用箇所を解釈しなければならないだろう。

本稿の構成は以下の通りである。まず、「歴史の準フィクション的な契機」という表現の内実を、『時間と物語』第四部第二篇第五章第一節「歴史のフィクション化」を手がかりに検討する（第一節）。次に、第一節において検討した歴史記述とフィクションの結合の議論だけでは、「歴史とフィクションの交叉」の章全体を解釈することができないという問題を明示した後に（第二節）、リクールが「交叉」の章の末尾においては、むしろフィクション（およびそれによって呈示される「可能性」）に関して主題的に論じていることを明らかにする（第三節）。最後に、過去の再解釈を担う歴史記述と、未来の再構想を担うフィクションの協働関係が描かれる「歴史意識」論を検討することを通して、第二節において指摘した解釈上の問題を克服しつつ、整合的な仕方で「歴史とフィクションの交叉」の議論を解釈する枠組みを提示する（第四節）。こうした一連の議論を通して、私たちは〈歴史とフィクションの二重の交叉〉の内実を見出すことができるだろう。

1．歴史記述によるフィクション的想像力の借用――準フィクション的な契機として

「歴史とフィクションの交叉」という議論を明らかにするためには、まず、歴史記述がフィクションの特質を借用するという事態を検討しなければならない。そうした「借用」の事態が語られているのは、『時間と物語』第四部第二篇第五章第一節「歴史のフィクション化（la fictionalisation de l'histoire）」[4]である。そこにおいてリクールは、いかにして歴史家がフィクション的な想像力（およびその産物）を借用し、歴史を記述する（すなわち薄闇に包まれた過去の出来事を表現する）営みを実現させるのかという点の分析を行っている。そこで本稿も、リクールの論述を辿ることを通して、「歴史とフィクションの交叉」の議論の内実に迫っていきたい。

まずは、過去を表現するために歴史記述が借用すると言われる想像力の産物（l'imaginaire）の特質を、リクールの記述に従って検討していきたい。イマジネールは、過去を想像する「見方」と密接な関わりを有している。そこでリクールが言及するのが、文学の伝統から受け継いだ筋立ての型の模倣である。伝統的な文学作品に親しんでいるからこそ、「私たちは出来事の連関を、例えば悲劇的と見たり、喜劇的と見たりすることを学ぶ」（TR III, 270）。ここでリクールが述べているのは、こうした文学からの借用が、「歴史的想像力の表象機能」（*ibid.*）（すなわち、過去を思い描くその見方）に影響をもたらすということについての確認である。

次に論じられるのは、過去を生きいきと可視化させるというイマジネールの特質である。リクールはアリストテレスの『弁論術』を念頭に置きつつ、詩的・フィクション的な表現は、固定化され

た無機的・物質的な出来事を、生きいきとした情景において思い浮かべることを可能にすると述べる[5]。例えば歴史記述は、徐々に争いが勃発する範囲が拡大する様を「戦火が広がる」と表現したり、新たな王が即位することによって国全体の雰囲気が変容する様を「新たな時代の風が吹く」と表現したりする。このように、歴史学的な史料や認識に従いつつ、既に失われてしまった過去の光景をあたかも目に浮かぶようにさせるイマジネールを、リクールは「制御された幻影（illusion contrôlée）」（TR III, 271）と呼ぶ。すなわち歴史記述は、失われた過去を表現するという自らの使命を実現させるためにこそ、史料的な拘束や制限に従う仕方で、イマジネールの力能を借用すると言われるのである。

それだけではない。同時にイマジネールとは、史料によって直接的には示しえない出来事――より厳密に述べるならば、証拠が破壊されたのみならず、それについて述べる証言者すら消されてしまったような出来事――を想像可能にしうるとリクールは述べる。ここで念頭に置かれている具体例は、アウシュヴィッツ=ビルケナウ収容所で行われた大量虐殺である[6]。こうした「表象の限界」とも言うべき特質を有した出来事を思考するために要請されるのが、「見るための、悼むための目」（TR III, 274）を語り手に与えるというフィクションの機能である[7]。それが表象や想像力の限界を露呈するような恐怖の出来事であるにも関わらず、なぜ人は、フィクションを用いてそうした出来事と向き合い続けようとすることを望むのか。それは、「苦難の記憶」（TR III, 274）を保持するためであるとリクールは述べる。想像不可能なものを、それでも想像することによって忘却に抗するためにこそ、記憶の作業はイマジネールの力を要請する。そこにあるのは「決して忘れないという意志」（TR III, 275）であり、こうした意志とイマジネールが協働することによって、犠牲者の歴史を語り継ぐという倫理的な実践がなされるのである。こうした立場は、全体性の支配に与するものとして歴史記述の営みを痛烈に批判する『全体性と無限』におけるエマニュエル・レヴィナスの立場の反対極に位置するものであろう[8]。

いずれにせよリクールは、過去を鮮明な仕方で目に浮かぶようにさせるフィクション的な想像力を、歴史記述が借用する事態の分析を行った。こうしたイマジネールを借用することによって、歴史記述は「準-フィクション的」な性質を持つと主張されるのである。それこそが、冒頭で引用された「歴史の準フィクション的な契機」という表現において意味されていた事柄であった。

2．「外的拘束」に従うフィクションと「内的拘束」に従うフィクション

前節においては、歴史記述がフィクション的想像力から借用するイマジネール（とりわけ「制御された幻影」）に関する議論を確認してきた。確かにこうした議論は、「歴史とフィクションの交叉」の議論として位置付けることができそうである。だが、『時間と物語』の議論を辿っていくと、リクールがこうした議論のみを「歴史とフィクションの交叉」の内実として提示しているわけではないということがわかる。実際、「交叉」の章の末尾における次の文章を、私たちはどのように理解すればよいのだろうか。

> 物語る声の準過去は、史料的事実という外的拘束と混同されないだけに、いっそう命法的

（impérieuse）であるような内的拘束を、小説の創作に対して及ぼすのではないか。［また、］物語る声を突き動かす世界観を最も完璧に「表現する」（« rendre »）という創造の堅固な規範は、昔の人、すなわち死者に対して歴史学が有する負債を表しているのでないか。それも、創作の規範と歴史学の負債の区別が、ほとんどなされなくなるまでに。（TR III, 278-279）

この引用において着目すべきは、次の三つの語句、すなわち「小説の創作」、「内的拘束」、そして「負債」である。まず「小説の創作」という表現が示しているように、この箇所は歴史記述ではなく、フィクションに関する言及を行っている。次に「内的拘束」とは、あるフィクション作品が自らの世界観を表現するために取捨選択される、物語形式や内容をめぐる創作の規範を表す語である。ここまでは、フィクションに関する記述として、特に不自然な点はないだろう。だが、問題は「負債」の語をめぐる一節である。

リクールにおける「負債」の概念とは、私たちの存在がその起源からして、過去の他者たちの存在に負うことによって初めて成立しているという事態を示す存在論的概念であると同時に、過去の他者たちに「支払うべきものを返す（rendre son dû）」（TR III, 220）ために、歴史を絶えず物語りなおすことを要請する倫理的概念でもある[9)]。そして、こうした負債の概念は、専ら過去を忠実に表現せんとする歴史記述の側に属するものとして議論されていた（cf. TR III, 174-175, 228）。

しかし、今はそうした負債の概念が、フィクションの側に想定されているのみならず、さらには「死者に対して歴史学が有する負債」と区別されなくなるとまで主張されている。だが、リクール自身が史料的な外的拘束と、世界観を統一的に表現するための内的拘束とを分けていたように、過去の世界を表現する歴史記述と、可能的な世界を表現するフィクションとは別の営みである。それでは、一見相容れない二つの営みを、リクールはいかにして調停させようと試みるのか。

まず、先に確認したように、この箇所においてリクールは、歴史記述ではなくフィクションの議論に力点を置いている。さらに、ここで論じられているフィクションは、外的拘束からは独立した内的拘束に準拠するフィクションである。そして、こうした議論が「歴史とフィクションの交叉」と題された章の結論部分において述べられているということは、「歴史とフィクションの交叉」の議論が、終始歴史記述論として展開されているわけではないことを意味している。もちろん、本稿第一節において検討した内容は、（フィクションを借用する）歴史記述論として理解することができるが、少なくとも現在検討しているこの引用箇所においては、歴史学への従属から解放されたフィクションの機能に力点が置かれていることは間違いないであろう。

ここで、次のような問いが生じる。すなわち、『時間と物語』における「歴史とフィクションの交叉」の章は、一体どこまでが歴史記述の議論として読まれるべきなのであろうか？ さらには、なぜリクールは「交叉」の章において、〈外的拘束に従うフィクション〉と、〈内的拘束に従うフィクション〉という二つのフィクション論を展開したのだろうか？ この点を見極めなければ、私たちは『時間と物語』における歴史記述論の射程およびその真意を見誤ることになるだろう。

3．「歴史とフィクションの交叉」の章における歴史記述論の射程

『時間と物語』における「歴史とフィクションの交叉」の章は、一体どこまでが歴史記述の議論として解釈できるのか。この問題に答えるための手がかりとなる記述は、次の二箇所である。一つは、「交叉」の章第二節「フィクションの歴史化」の末尾の文章であり、もう一つは、「交叉」の章全体の末尾の文章である。まず、前者の文章から見ていきたい。

> 生きいきとした物語によって読者の「眼前に」彷彿とさせられた諸出来事の準現前が、その直観性や鮮明さを通して、過去の過去性の逃げやすい性格を補うという限りにおいて、歴史は準フィクション的（quasi fictive）なのである。（TR III, 276-277 強調は筆者）

「過去の過去性の逃げやすい性格」とは、歴史記述が十全な仕方で表現し尽くすことができないという過去の出来事の特質を示す表現である。こうした過去の薄闇に想像力の光を灯す力能こそが、イマジネールの直観性やその鮮明さなのであった。その意味でこの文章は、「制御された幻影」の側に属する記述、すなわち〈「歴史」が「準フィクション的な契機」を有する〉という議論の内実として理解することができるだろう。それでは、二つ目の文章はどうであろうか。

> もし、歴史と合流したフィクションの機能が、歴史的過去の実現されなかった可能性（certaines possibilités non effectuées）を回顧的に明るみに出すことである、ということが正しいのであれば、フィクション自身が遅ればせながら（après coup）その解放的な作用を発揮するのは、まさにその準歴史的な性格を利用して、である。このようにして、フィクションの準過去は、実際の過去の中に隠された可能性の探知機となる。（TR III, 278）

フィクションが「準歴史的（quasi historique）な性格」を用いるという表現は、フィクションが、恰も実際にその出来事が起こったかのように（ある種回顧的に）その物語を描写する（cf. TR III, 275）、という事態を示している。ここでより注目すべきなのは、「歴史と合流したフィクションの機能」という表現と、「歴史的過去の実現されなかった可能性」という表現の内実に関してである。

まず、「歴史と合流した（mêlée à l'histoire）」という表現は、本稿第一節において検討してきたイマジネールの議論と同じ事柄を指し示す表現であろうか。というのも、確かにそこにおいても、ある種の歴史記述へのフィクション的想像力（ないしそのイマジネール）の「合流」が記述されていたからである。

この点を明らかにするためには、「歴史と合流したフィクションの機能」によって明らかにされるところの「可能性」について検討する必要がある。ここで見落とされるべきではないのは、そこで明らかにされる歴史的過去の可能性が、「実現されなかった（non effectuées）」可能性であると言われていることである。この可能性の内実が、もし仮に、証人や証拠の不在によって未だ解明されていない過去の出来事を指し示しているのであれば、その可能性が「実現されなかった」と形容されるのは奇妙である。むしろ、過去に起こった出来事の可能性自体は、既に実現してしまっている

――なぜなら、リクール自身がジャンケレヴィッチを引用して述べるように、過去に起こった出来事を無かったことにすることはできないのだから[10)]。

実際、ここでリクールが主眼としているのは、（この引用の直後で語られている）「起こりえたであろうもの（ce qui « aurait pu avoir lieu »）」（TR III, 278）であるということに注意しなければいけない。すなわち、ここでリクールは、「起こった出来事」に関する言及を行っているわけではないのだ。この「起こった」と「起こりえた」という区別は決定的である。なぜなら、前者が（過去の出来事を探究する）歴史記述の対象に属しているのに対して、後者は、（可能的な出来事を探究する）フィクションの対象に属しているからである。

こうした点を踏まえることで、私たちは次のように述べることができるだろう。すなわち、ここにおいて歴史と合流するとされる「フィクション」は、あくまで歴史研究の蓄積や史料的な拘束から独立する仕方で、〈ありえたかもしれない世界〉を展開するフィクションの機能を意味しているのである。そして、そのような「純粋なフィクション」（*ibid.*）によって明るみに出される「歴史的過去の実現されなかった可能性」ないし「実際の過去の中に隠された可能性」とは、別様でありえたかもしれない生全体の可能的な在り方であり、歴史学的認識や現存する史料とは独立に描かれる新たな世界の在り様である。したがって、この引用において述べられる「歴史と合流したフィクションの機能」の議論は、「制御された幻影」を要請する歴史記述の議論とは異なる位相において展開されていると言えるだろう。

これまでの議論を、ここで一度整理したい。「交叉」の章においては、大別して（A）歴史学的認識や現存する史料に従うフィクション的想像力（およびそのイマジネール）と、（B）そうした外的拘束から独立し、内的拘束に従いつつ可能的な世界を描き出すフィクションに関する議論が展開されていた。（A）の議論は、本稿第一節において検討した議論であり、こちらは「歴史記述」の議論として位置付けることができる。これに対して（B）の議論は、あらかじめ明示しておくならば、「歴史意識」の議論について論じており、（A）とは異なる立論を展開している。すなわちリクールは、第五章「歴史とフィクションの交叉」の末尾において、歴史記述論から歴史意識論へと連続的に議論を展開したからこそ、互いに性質の異なる（A）および（B）の議論を、同じ一つの章の中で展開したのである。そこで本稿は、次節において、『時間と物語』における「歴史意識の解釈学に向かって」（第四部第二篇第七章）（以下「歴史意識」の章と略記）を参照することで、歴史意識論における「歴史とフィクションの交叉」の内実を明らかにしていきたい。

4．『時間と物語』における歴史意識論――可能的な世界の再構想

本節においては、外的拘束から独立したフィクションを要請する歴史意識論に関して、本稿の問題設定に必要な限りで検討していく。本節の議論を経ることによって、「歴史とフィクションの交叉」の二重の内実が明らかになるであろう。

まず、私たちは次のリクールの文章を手がかりに、歴史意識論の内実に迫っていきたい。

> 私たちの［未来への］期待をさらに規定し、私たちの［過去の］経験をさらに未規定にしなけ

ればならない。（TR III, 313）

こうした記述を行うリクールが念頭に置いているのは、アウシュヴィッツを典型例とする「拷問、暴政、抑圧の近代史」（TR III, 312）である。ここで「期待をさらに規定する」という表現が意味するのは、〈破壊されてしまった社会や未来の在り様を再び構想する〉という事態である。また、「経験をさらに未規定にする」という表現が意味するのは、〈過去の在り様を絶えず再解釈することで、過去の出来事の探究を決して閉ざしてしまわない〉という事態である。このような未来の再構想と過去の再解釈を一つの営みとして結びつけるのが、第二節において言及した「負債」の概念である。

リクールにおいて「負債」とは、歴史を絶えず物語りなおすことを要請する概念であった。忘却に抗するべく、死者の存在を書き残そうとする叙述への意志について、リクールは『時間と物語』全体を通して次のように述べる。

苦難の歴史全体が報復を要求し、物語を呼び求めている。（TR I, 115）

決して忘れないという意志のみが、こうした重罪がもはや永久に繰り返されないようにすることができるのである。（TR III, 275）

ここにおいて現れているのは、「決して忘れない」-「二度と繰り返さない」という意志を表裏一体のものとして結合する「負債」の感情である。「決して忘れない」という意志が求めるのは、〈過去を絶えず再解釈する〉という歴史記述の営みである。そして、「二度と繰り返さない」という意志が求めるのは、〈別様の未来を再構想する〉というフィクションの営みである。こうした二つの課題を自らの責任として引き受ける意識こそが、リクールの論じる「歴史意識」なのである[11)]。

こうした観点において私たちは、〈なぜ歴史意識論が史料的拘束から独立したフィクションを要請するのか〉という問題に対して、一つの回答を与えることができる。それは、別様でありえたかもしれない生全体の可能的な在り方を再び構想することによって、（過去からの「断絶」を含んだ）より望ましい未来の可能性を創出するためである。こうした点を踏まえることによって、私たちは「フィクション自身が遅ればせながら（après coup）その解放的な力を発揮する」という表現の意味するところを掴み取ることができる。すなわち、不正や暴力を内包する歴史上の出来事が既に生起してしまった後の世界において、そうした出来事を二度と繰り返させないような可能的な社会を構想するというのが、フィクションの「解放的な作用」なのである。フィクションがもたらす「別様でありえたかもしれない」という準過去的な視点があるからこそ、出来事の継起の中で覆い隠されてしまった（別様の生や世界への）可能性を、遅ればせながら――最もその恩恵を被るべき犠牲者が亡くなってしまった後で――取り戻すという責務を遂行しうるのだ。

さらに同様の観点から（本稿第二節において引用した）「物語る声を突き動かす世界観を最も完璧に「表現する」という創造の堅固な規範」をめぐるリクールの表現を解釈することも可能である。

なぜここでリクールは、フィクションに属する「創造の堅固な規範」と、歴史記述に属する「歴史学の負債」とが、ほとんど区別されなくなるとまで論じたのか。それは、この議論を下支えしているのが歴史意識論だからである。

本節において検討してきたように、リクールの論じる歴史意識論とは、過去の他者たちに対する負債の感情に貫かれつつ、過去の再解釈と未来の再構想という二つの責務を遂行するという議論であった。こうした文脈においては、歴史を記述する歴史家も、フィクションを記述する創作者も、同時代人としての責任を同様に、かつ不可避的に有しているということになる。かく議論を展開する歴史意識論が既に念頭に置かれていたからこそ、「交叉」の章の末尾においては、過去の世界を表現せんとする歴史家（および歴史記述）と、可能的な世界を表現せんとする創作者（およびフィクション）の営みが同様に重要であると示唆されるような仕方で論述がなされていた。歴史とフィクションは、過去の他者たちへの負債という共通の地盤の上においてこそ、過去、ないし未来を探究するというそれぞれの領分を超えて、協働関係を取り結ぶ。すなわち、「起こった出来事」としての過去を探究する歴史記述と、「起こりうる出来事」としての未来を探究するフィクションが「歴史的現在」（cf. TR III, 332, 336, 345）において融和する状況を、リクールは「相互的な侵食」（TR III, 279）と形容したのである。

そして、ここまでリクールの論述を辿ることを通して、私たちは「交叉」の章の議論を分析することができる。まず、「歴史」が「準フィクション的」（TR III, 276-277）な契機を有すると語られた箇所は、〈歴史記述がフィクション的な想像力やイマジネールを借用することを通して自らの表現をより鮮明なものにする〉という「歴史記述」に関する議論が展開されている。しかし、「歴史と合流したフィクションの機能が、歴史的過去の実現されなかった可能性［すなわち別様でありえた世界の可能性］を回顧的に明るみに出す」（TR III, 278）と語られた箇所は、まさに本節において検討してきた「歴史意識」に関する議論として展開されている。本稿の冒頭において引用した「［準フィクション的な契機を有する歴史と、準歴史的な契機を有するフィクションとの間の］相互的な侵食」（TR III, 279）という記述は、こうした歴史意識論に属する議論として理解することができるだろう。前者の歴史記述論においては、「外的拘束」に従う歴史記述の議論に比重が置かれ、後者の歴史意識論においては、「内的拘束」に従うフィクションの議論に比重が置かれていた。そしてリクールは、歴史記述論とは区別される歴史意識論に関する論述を――おそらくは続く「歴史意識」の章への予告という意味合いを込めつつ――「交叉」の章の末尾において展開したのである。

結論

本稿の目的は、『時間と物語』における「歴史とフィクションの交叉」と呼ばれる議論の内実を明らかにするというものであった。ここで改めて、冒頭で引用した「交叉」の章の末尾の一節を見てみたい。「歴史とフィクションの交叉は［……］フィクションの準歴史的な契機が歴史の準フィクション的な契機と場所を交代するという、相互的な侵食に立脚している」（TR III, 279）。ここで示されている「歴史の準フィクション的な契機」とは、薄闇に包まれた過去を鮮明な仕方で表現するために、歴史記述が（史料的な外的拘束に従う仕方で）フィクション的想像力やそのイマジネー

ルを借用するという事態を表すものである。こうした歴史記述によるフィクションの借用という事態を、私たちは〈歴史とフィクションの第一の交叉〉と表現することができるだろう。

しかし、それだけではない。準フィクション的な契機を有する歴史と、準歴史的な契機を有するフィクションとの間の相互的な侵食とは、過去の世界を再解釈する歴史記述の営みと、別様の世界の在り様を再構想するフィクションの営みが、「決して忘れない」-「二度と繰り返さない」という二重の責務を有した歴史意識において協働関係を結ぶという事態（すなわち歴史意識論）を表すものである。そして、ここにおいては、準フィクション的な契機を有する歴史と、準歴史的な契機を有するフィクションが歴史意識論において交叉するという議論が示されているのだ。したがって、歴史記述論における「交叉」とは区別されるこうした事態を、私たちは〈歴史とフィクションの第二の交叉〉と呼ぶことができるだろう。

こうした事態を受けて、私たちは次のように主張することができるのではないだろうか。すなわち、「歴史とフィクションの交叉」の章においては、歴史記述論における「交叉」と、歴史意識論における「交叉」が交叉するという議論が展開されていたのである、と。こうした「交叉」の章における複層的な議論を解釈することを通して、私たちは、『時間と物語』における歴史記述論の射程と、それに連なる仕方で論じられる歴史意識論の特質を見通すことができるようになる。そうした解釈の作業は、『時間と物語』から『記憶・歴史・忘却』（2000年）へと至るリクールの歴史哲学の中核となる部分を明らかにすることに貢献しうるであろう。

註

1) こうした先行研究の傾向に関しては、次の著作を参照されたい。Olivier Mongin, *Paul Ricœur*, Paris: Seuil, 1994. Steven H. Clark, *Paul Ricoeur*, London: Routledge, 1990. Karl Simms, *Paul Ricoeur*, London: Routledge, 2003. William C. Dowling, *Ricoeur on Time and Narrative: An Introduction to Temps et récit*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2011. K. J. Vanhoozer, *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricœur: A Study in Hermeneutics and Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990. 例えば O. モンジャン（1994, pp. 159-160）や K. シムズ（2003, pp. 96-98）は、「歴史とフィクションの交叉」に関するリクールの記述を引用するに留まり、その解釈にはほとんど踏み込んでいない。他の論者も同様の傾向を示している。

2) Rüdiger Bubner (trad. fr., Ch. Bouchindfomme et R. Rochlitz), « De la différence entre historiographie et littérature », dans *Temps et Récit de Paul Ricœur en Débat*, Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz (dir.), Paris: Latour-Maubourg, 1990, pp.39-55. Johann Michel, *Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain* (Passages), Paris: Cerf, 2006; ――, « L'énigme de la «représentance» »", dans *Paul Ricœur: penser la mémoire*, Paris: Seuil, 2013, pp. 277-290.

3) 杉村靖彦『ポール・リクールの思想――意味の探索』創文社、1998 年。北村清彦『藝術解釈学――ポール・リクールの主題による変奏』北海道大学図書刊行会、2003 年。

4) 本稿においては「歴史のフィクション化」と訳出を行ったが、この節における議論の主旨は、あくまで歴史記述がフィクション的な想像力（およびその産物）を借用するということであり、〈歴史記述がフィ

クションに変化する〉という議論がなされているわけではない。

5) 例えばアリストテレスは『弁論術』において、次のように述べる。「「容赦を知らぬ岩は再び地面に転がり落ちた」。また「矢は飛翔した」ないしは「求めてそこへと飛び向かおうとし」。あるいは「〔槍は〕肉を堪能することを欲しながらも地面に突き刺さった」。また「槍先は気負い立って胸板を貫いた」。こうした例ではいずれも、生命あるものに比されることで、それらが活動しているように映る」（『弁論術』堀尾耕一訳（内山勝利・神崎繁・中畑正志（編）『アリストテレス全集 18』岩波書店、2017 年、281-282 頁）。

6)「アウシュヴィッツの犠牲者は、歴史上のあらゆる犠牲者をめぐる私たちの記憶においては、とりわけその代表者である」（TR III, 273）。

7) ここでリクールは具体的なフィクション作品に関して言及しているわけではないが、例えば実話をもとにして描かれた小説『シンドラーのリスト』や、その映画版を具体例として提示することができるかもしれない。しかし、オーストラリアの歴史家テッサ・モーリス - スズキも述べるように、各種表現媒体は、それぞれの表現様式に適合する仕方でしか過去を表すことができない（Tessa Morris-Suzuki, *The Past within Us: Media, Memory, History*, London and New York: Verso, 2005, pp. 23-24）。こうした問題に関しては、別稿において考察することにする。

8) Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye: M. Nijhoff, 1961, coll. « Le Livre de poche », 1990. ここでレヴィナスは、歴史家たちの歴史記述によってこそ全体化がなし遂げられるという事態を指摘し（p. 48）、こうした歴史記述が、歴史の勝者によってなされる全体性の暴力に与する点を批判している（p. 253）。

9)「負債」の概念に関して、より詳しくは杉村靖彦、前掲書、113-115 頁を参照されたい。

10) リクールは『記憶、歴史、忘却』（2000 年）において、明確に『時間と物語』の問題意識を引き継ぎながら、（ページ数すら付されていない）その巻頭言として、次のジャンケレヴィッチの言葉を引用する。「存在した人は、存在しなかったということにはもはやなりえない。今や、存在したという神秘的で、心底あいまいなこの事実は、永遠への路銀である」。

11) 歴史記述が起こった出来事を記述し、フィクションが起こりえる出来事を記述するというリクールの洞察の背景にあるのは、アリストテレス『詩学』第九章における歴史と詩の対比である（TR III, 277）。「詩人の仕事とは、実際に起こったことを語るのではなくて、起こりうるようなことを、つまり、ありそうな仕方で、あるいは必然的な仕方で起こる可能性のあることを語る」（『詩学』前掲書、岩波書店、2017 年、507 頁）。ただし、歴史に対する詩の優位という立場までリクールがアリストテレスから継承しているわけではないという点には注意されたい。また、〈別様の未来を再構想する〉という役割をリクールがフィクションに対して与えていることから、ここでリクールが念頭に置くフィクション論が、いわゆる「フィクション作品」一般に当てはまるわけではないという点にも留意する必要がある。

引用文献略記号

TR I　Paul Ricœur, 1983, *Temps et récit, t. I: L'intrigue et le récit historique*, Paris: Seuil.

TR III　――, 1985, *Temps et récit, t. III: Le temps raconté*, Paris: Seuil.

なお、引用は拙訳を使用し、引用者による補捉は［］、中略は［……］と表記した。

Où l’histoire et la fiction se croisent-elles ? : une relecture critique de la théorie de « historiographie » dans *Temps et récit* de Ricœur

Hiroki YAMANO

Cet article a pour but d’élucider la théorie de « l’entrecroisement de l’histoire et de la fiction » dans *Temps et récit* de Paul Ricœur (1913-2005) en considérant le moment quasi fictif de l’histoire et la théorie de la conscience historique. Pour mettre cette argumentation en lumière, nous essayons, d’abord, d’examiner le concept de « le moment quasi fictif de l’histoire ». Nous tentons, ensuite, de démontrer que Ricœur met l’accent sur les possibilités révélées par la fiction à la fin du chapitre de « l’entrecroisement de l’histoire et de la fiction ». Enfin, en analysant la théorie de la conscience historique qui montrent la collaboration de l’histoire et de la fiction, nous montrons un cadre qui permet d’interpréter l’argumentation de « l’entrecroisement de l’histoire et de la fiction » de manière cohérente.

書　　評

稲原　美苗・川崎　唯史・中澤　瞳・宮原　優編著

『フェミニスト現象学入門――経験から「普通」を問い直す』

（ナカニシヤ出版、2020 年）

近年、国内ではフェミニズム関連書籍が注目を集めている。2019年にはフェミニズムマガジンという新たな媒体として、エトセトラブックスから『エトセトラ』が、現代書館から『シモーヌ』が創刊された。前者は現在、都内でフェミニズム専門書店を運営しており、そのほかにもHMV & BOOKS HIBIYA COTTAGEなど「女性のための本屋」をコンセプトとする書店が増えつつある。こうした背景には、2017年に流行した「#MeToo」をはじめ、ソーシャル・ネットワーキング・サービス（SNS）を主戦場とするフェミニズム運動の活性化があると考えられる。SNSは誰もが声をあげることを可能にした反面、タイムライン形式によって時間とともに投稿や記事が流れていってしまうため、アーカイブ機能に乏しいという弱点が目立つ。それは運動と知を、実践と理論を遠ざけかねない。だが実際にはその隔たりを補うかのように、運動を記録したり、実践の背後にある理論に目を向けたり、過去のフェミニストたちの書籍をあらためて読み直したりするようなきっかけをSNSがもたらしている。ただし、注目を集める刊行物のほとんどは社会学、ノンフィクション、文学、エッセイなどによって構成されており、それと比較すれば哲学とフェミニズムの双方を射程に収めた書籍はいまなお少ない。その意味で『フェミニスト現象学入門』は、哲学がフェミニズムにどのように向き合っていくべきかを示すひとつの指標となっている。

同書によれば、フェミニスト現象学とはフェミニズムと現象学双方の特徴を有する学問領域であり、生きられた経験を一人称視点から記述することをその方法論としている。フェミニスト現象学がフェミニズムから受け継ぐのは、言うまでもなく性にかんする批判的思考であり、これまでの学問や理論、社会や文化、諸制度において定立されてきた主体が、実際には男性性を帯びたものであったという見方である。歴史において女性がつねに有徴化されてきたことを考慮すれば、無徴の主体、すなわち普遍的で中性的な主体とみなされるものは男性性を前提としており、このことの問い直しがさまざまに分派したフェミニズムに通底する課題である。そのため、現象学をも汚染している男性中心主義に対する自己批判をとおして、フェミニスト現象学は現象学の主体を男性性の外部へと開き、月経や妊娠・出産といったいわゆる女性的な主題を考察することを可能にする。他方、フェミニスト現象学が従来の現象学から受け継ぐのは、メルロ＝ポンティが指摘したような上空飛

翔的な視点への批判である。科学的な思考は、私たちが生きる身体の外部にあたかも客観的な視点が存在し、そこから物事を俯瞰できるかのように振る舞っている。そのような思考様式は科学に対する信頼ないし信仰をとおして知らず知らずのうちに私たちに浸透し、まさにエルンスト・マッハの図が示す観点こそが私たちの観点であることを忘却させる。フェミニスト現象学は、事象そのものへと赴くために、私たちが自身の知覚に立ち返ることを促し、その外部に立つことの不可能性を明らかにする。以上のような特徴をフェミニズムと現象学から継承することで、フェミニスト現象学は知覚主体という当事者の視点とその視点が有する性、その性を取り巻く世界の在り方にまで光を当てることとなる。

『フェミニスト現象学入門』は教員が授業でテクストとして用いることを想定して執筆されてもいるように、高校生や大学生といった初学者向けの内容であり、以上のような説明が学術的かつ詳細になされているわけではない。むしろ執筆者全員が可能なかぎりフェミニズムや現象学の専門用語を用いることなく平明な文体を心がけており、同書はフェミニズムと現象学をこれから学んでいこうとする者が躓かない仕組みになっている。身体にまつわるテーマが取り上げられているのも初学者にとっては馴染みやすい点であろう。サルトルが感動で青ざめたように、眼の前にあるグラスを論じることによっても哲学的思考を展開できる現象学は、たんなる抽象的な議論という印象を抱かれやすい哲学に、親しみやすさを与えている。同時に、ある程度フェミニズムや現象学を学んできた者にもしっかりと目配せはなされており、注や文献案内はその意味で充実している。したがって『フェミニスト現象学入門』は、初学者にとっては入門書でありながら、そうでない者にとっては復習的な要素を兼ね備えた書籍であり、読者に長く愛されるテクストとなることが予感される。

こうしたことを踏まえたうえで、以下ではいくつかの問題提起をしておきたい。『フェミニスト現象学入門』が読者にとってフェミニズム、現象学、さらには哲学一般に接するはじめての機会となるのであれば間違いなく良書だが、20世紀のフランス哲学を顧みれば、その方法論にかんしては不明瞭な点が多い。

さきほども述べたように、同書はフェミニスト現象学の方法論として、生きられた経験を一人称視点から記述することを掲げている。これを「生きられた経験」、「一人称視点」、「記述」という要素に分解して問うてみたい。

まず「生きられた経験」についてだが、同書におけるこの語の規定にはかなりの揺れ幅がある。メルロ＝ポンティを参照しつつ、「私が私として知覚している」という意識なしに世界と関係を結んでいる知覚経験を指している箇所と、身の上に生じたあれやこれやの具体的事実を指している箇所が混在している。おそらく初学者であれば、たんに「私が実際に経験したさまざまな事柄」として受け取る可能性が高いが、はたしてそれでよいのか。この意味での「生きられた経験」でよいとすれば、それは私たちが認識したり、言葉にしたりする以前にある経験ではなくなってしまう。現象学において「生きられた経験」とは、客観的世界の成立に先立つ言語化や認識以前の知覚経験ではなかったのか。もちろん、それは時間的に客観的世界に先立つというよりも、言語化や認識によってはじめて事後的に在ったと言いうるようなものである。いずれにせよ「生きられた経験」が何を指しているのかを明確にしておく必要はあっただろう。

次に「一人称視点」についてだが、現象学がこの視点を重視していることは周知のとおりである。三人称視点が経験をあくまで数量化可能なものとして提示するのに対して、一人称視点は知覚主体以外が絶対に見たり聞いたり感じたりすることのできない固有な経験を質的に表現することができる。とはいえ、一人称視点とはいったい誰の視点なのか。知覚主体とはある身体の所有者であり、それが主体の自己意識と一致しているのか。主体の座はどこにあるのか、脳か、それともかたちをもたない心か。とりわけ20世紀の哲学は主体概念を批判的に検討したが、これを経由したはずのフェミニスト現象学がいう「一人称視点」とは主体概念といかなる関係にあり、主体批判の哲学はどのように受け取られているのか。ひとつの身体がある、そしてその所有者が主体であり、所有者の眼が一人称視点だというのは、主体概念を素朴に定立していることにならないだろうか。

最後に「記述」についてだが、上に挙げた「生きられた経験」と「一人称視点」は事項索引に挙げられているのに対して、「記述」は立項されていない。しかし「記述」とはいったい何なのか。これもおそらく初学者であれば、「私が実際に経験したさまざまな事柄」をただノートに書きつけたり、他者に言葉で伝えてみたりすることだと理解するだろう。ここで現代フランス哲学を振り返ってみれば、書くことを徹底的に思考した脱構築派の思想が想起される。書くこと、そして言葉を用いることは、そもそも一人称視点における数量化されえない質的経験を、他者に伝わるよう一般性の次元へと引き上げる行為である。私だけが理解しうる独自の言語によるのではなく、ある種の共有物としての言語に移し替える以上、書くことは生きられた経験そのものを全的に捉えることができない。そして言語が私的なものではなく公的なものであるからこそ、男性中心主義的な歴史の残存物が言葉そのものに染みこんでいないともかぎらない。それゆえ、言葉は経験を透明に語り、伝えることができないのである。「記述」を語る際には、言葉そのものに対する繊細なまなざしが求められるはずなのだ。

以上のように、フェミニスト現象学の方法論は同書においてその理念が論じられはするものの、より詳細に議論を追ってみた場合、具体的な方法論が明示されていないのではないかという疑念が生じる。入門を勧める以上、やはりこの点については平易な表現であれもう一歩踏み込んだ議論が欲しかったように思う。

とはいえ、フェミニスト現象学の「記述」が何を言わんとしているのかをいったん脇に置くとすれば、何らかの解決策を導き出すのではなく、ただ記述することによって私たちの意識や世界を変えようとする態度は、上述した脱構築派にも通じるものがあり興味深い。ジャン＝リュック・ナンシーは1969年の「注釈」というテクストの末尾で、ジョルジュ・バタイユの『不可能なもの』の一節を引用している。それは「書くのか。爪を剝がし、解放の時をむなしく期待するのか」という文言である。ここでは書くことと爪を剥ぐこと（もはや痛みでペンが持てないようになるため、書かないことを意味する）が対置され、書くことがみずから変革を起こすことであり、書かないことがただ受動的に解放されるのを待つことであるという図式が示されている。バタイユやナンシーは書きつづける。そして書くことは、サラ・コフマンや「エクリチュール・フェミニン」など「女性的なもの」を扱う思想家たちを触発する。書くことだけが言葉の歴史性を引き受けながらも、意味の変容を可能にすることだからである。フェミニスト現象学もまた何らかの仕方で言語を引き受け

記述しつづけるのであれば、脱構築派の思想との交差点が見えてくるのではないだろうか。そのとき、現代フランス哲学の歴史は新たな様相を呈することになるだろう。

（横田　祐美子）

木島　泰三著

『自由意志の向こう側――決定論をめぐる哲学史』

（講談社、2020 年）

本稿は、木島泰三『自由意志の向こう側――決定論をめぐる哲学史』（講談社、2020年）の書評である。まず、著者が説明する本書の着想に至った経緯を確認した上で、全八章からなる本書を要約する。次に、評者が理解した限りでの本書の特色と課題を検討する。最後に、本書で扱われる「自由意志と決定論」というテーマのさらなる展開に向けて、フランス哲学がもたらしうる貢献を、評者が専門とするオーギュスト・コントに立脚しながら考察する。

本書のプロトタイプは、著者自身の言によれば、2017年5月に雑誌『atプラス』上に掲載された「自由意志と刑罰の未来」という論考である。昨今、著名な科学者たちが「自由意志や道徳的責任の否定論」を大々的に打ち出し、「自由意志を基礎とした従来の法制度や倫理の根本的見直し」を主張している。2004年、ジョシュア・グリーンとジョナサン・コーエンが「神経科学は法にとってのいかなる変化ももたらさず、かつ、法にとってのすべてを変化させる」という論考を発表し、刑罰理論が「応報主義」（罪人にはその罪にふさわしい罰が与えられる）と「帰結主義」（罪人には社会の利益に照らして罰が与えられる）に分かれることを踏まえた上で、哲学的に間違ったリバタリアン的自由意志概念に基づく「応報主義」ではなく「帰結主義」を支持する。なぜなら、グリーンらによれば、犯罪者は本人の自由意志に従って犯罪に手を染めたのではなく、犯罪者自身にはコントロールできない遺伝や環境によって決定されていたからである。この論考が大きな反響を呼んだ結果、2013年に論集『刑罰の未来』が出版され、「道徳的責任なき刑罰論」がより具体的に議論された。道徳的責任なしに刑罰を正当化するには、ペレブームによれば、犯罪者を伝染病者と同様に扱わざるを得ない。それに対して、デネットは「犯罪の医療化」を批判した上で、「理性能力を備え責任を負いうる主体」と「そうでない主体」の境界線は維持されるだろうと考える。デネットによれば、我々は遺伝や環境によって強く規制されていながらも、その枠内で「我々が我々自身を再デザインする」ことが可能である。このように、現代の自由意志論争は刑罰という、すぐれて実践的な問題と直結している。今後、神経科学がますます発展し、グリーンらが想像するような「高解像度の脳スキャナ」が至る所に設置される可能性もある。木島は「自然主義はジワジワと浸透する」（丹治信春）という警句を受け止めつつ、決定論にまとわりつく「不穏な帰結」を批判的に検討することで、「自然主義の軟着陸」を模索することを提案する。木島は当初、古代ギリシアからダーウィンまで、「自由意志や自然主義的人間観の問題がどのように展開してきたのか」を論じる構想を練っていたが、紙幅の都合上、哲学史はすべてカットされた。本書は、この構想を単著として実現したものである。

本書の主張は、「運命論と因果的決定論を区別すべきである」というものだ。そうすれば、遺伝

決定論や環境決定論といった人間についての「××決定論」が、因果的決定論（「目的論の要素を含まない思想」）ではなく、運命論（「本質的に目的論の一形態として解される思想」）であることが明らかとなり、その結果、「僕らが未来の選択を前に悩んだり、努力したりする活動はすべて無駄だったんじゃないか？」とか、「決定論が人間の自由意志を否定してしまうと、道徳的責任という概念が無意味になってしまうのではないか」といった「不穏な帰結」に怯える必要がなくなる。このことを示すため、本書では、第一章から第五章までが哲学史を、第六章から第八章までが現代の問題を扱う。古代ギリシアでは、因果的決定論（タレス、アナクサゴラス、デモクリトス）と目的論的自然観（ソクラテス、プラトン、アリストテレス）が対立していたが、アリストテレス主義がトマス・アクィナスによってキリスト教化されたことで、西ヨーロッパでは目的論的自然観が支配的となる。しかし、十七世紀科学革命によってアリストテレス主義が覆されると、目的論的自然観から機械論的自然観への転換が起こるが、生物の合目的性（「目にしても歯にしても、視覚や咀嚼という目的のために最適な設計を施されているように見える」）に避難場所を見いだした目的論的自然観は、目的論的自然観と因果的決定論を結びつけたストア派の摂理（「この世界の因果的な秩序はすべて、最善の目的を最適なやり方で実現する、ただ一とおりの道筋で構成されていなければならない」）を隠れ蓑に、しつこく生き残る。しかし、「目的らしきもの」が生じるメカニズムがダーウィンによって提唱されて以来、「目的論の自然化」が果たされる。その後、ウィルソンの『社会生物学』（1975年）とドーキンスの『利己的な遺伝子』（1976年）を契機に、自由意志に属すると考えられてきた「利他行動」さえ、ダーウィニズムによって説明可能となった。だが、我々は遺伝子を存続させるための「乗り物」として「プログラム」されているという主張を曲解すると、「あなたは利己的遺伝子の操り人形かもしれない」という「自然化された運命論」へと導かれてしまう。だが、我々は遺伝子の存続という目的のために最適化されているとしても、それは自然選択の結果によってそうなっているだけだ。

本書の特色は、内容面から言えば、従来まで明確に区別されてこなかった概念を峻別することで、「決定論と自由」の錯綜した論争の見通しをよくしていることだ。運命論と因果的決定論の区別がそうだが、目的論的原理なき必然性を意味する「アナンケー＝必然」が「偶然的」と表現されていたことを明らかにし、「機械的」には「自然の法則に従っている」と「製作者のデザイン通りに動く」という二つの意味があることを示している点は見事である。形式面から言えば、ハードな内容にもかかわらず、「僕」という一人称の語り口は柔らかく、重要箇所はゴシック体で強調され、難解な事柄もわかりやすく噛み砕かれており、「決定論と自由」というテーマに慣れていない読者にも入門しやすい内容になっている。何より、著者の例え話が面白く、思わずクスッと笑ってしまう。例えば、ライプニッツの「予定調和」は、「ビールを飲む」という動作（「このときの身体＝機械は、神が予見した『ビールを飲む』という僕＝モナドのささやかな善を実現するプログラムを実行していたわけだ」）、「人間原理」は「超魔術」のショー（「超魔術師が一等の馬券を予言し、実際に買った馬券が一等になるまでのビデオが上映される」）、遺伝しない変異（「頭に隕石がめり込んだが一命を取り留め、その後、その隕石による頭突き攻撃で敵を圧倒できるようになった動物がいても、この能力が進化に影響を与えることはないはずだ」）など、ユーモアに富んでいる。

本書の課題というと僭越だが、読んでいて気になったことも述べておきたい。本書は「哲学史」と銘打っているが、著者自身も「あとがき」で述べているように（「哲学史中心と言いつつ、現代の問題を取り上げる部分も意外と多いのですが…」）、第一章から第五章までの「哲学史」は、第六章から第八章までの「現代の問題」を論じるための前置きであり、「哲学史」は「現代の問題」との関係でのみ論じられている。つまり、歴史的に見て厳密な記述を目指すのではなく、現代の自由意志論争に関係する哲学的立場に照らして、哲学史が合理的に再構成されているように見受けられる。ストア派の次にウィリアム・ジェイムズが論じられたり、デカルトの次にハリー・フランクファートが論じられたりと、リバタリアン、ハード決定論、「デフレ的」両立論などの立場ごとに、哲学史上の登場人物を整理することに力点が置かれている。ニュートンの「微細な流体」を「生命原理」とみなすことも、科学史家からすれば非常に違和感を感じる。科学史家シャルル・ヴォルフによれば、従来まで「唯物論者」にカテゴライズされてきたディドロやラ・メトリの「物質」も、今日のそれとはまったく別様に理解されていた。これまで人口に膾炙してきた「機械論的唯物論」なる概念では、十八世紀以前の「唯物論者」を正しく理解することはできないので、代わりにヴォルフはディドロらを「生命的唯物論」と呼ぶことを提案している。十八世紀以前の哲学者たちが我々の直観的には理解が難しいカテゴリーに基づいて思考していたことを認めざるを得ないとすれば、論者の「個人的直観」であれ、「実験哲学」が明らかにする「人々の直観」であれ、現代人の直観に基づく哲学を過去の哲学と同列に語ることはできないのではないか。とはいえ、著者が専門とするスピノザだけは、どこか特別扱いを受けている印象が否めない。著者はスピノザの「行為者因果説」に「デフレ的」ではない両立論と自然主義の可能性を認めているが、この議論は割愛されている。本書では十分に語られなかった「スピノザと自然主義の軟着陸」を主題とする単著が、続刊として出版されることを期待してやまない。

最後に、「自由意志と決定論」というテーマのさらなる展開に向けて、フランス哲学がもたらしうる貢献を、評者が専門とするオーギュスト・コントを中心に考察したい。著者はスピノザが専門なので、フランスの哲学者はデカルトとライプニッツが少々、くらいしか論じられていないが、フランス哲学と「自由と決定論」は切っても切れない関係にあるように思われる。ただ、スピリチュアリズムはリバタリアンに分類されそうだが、「自然主義はジワジワと浸透する」という本書のモチーフとの関連でいえば、フーコーが「経験、意味、主体の哲学」と呼んだ系譜よりも、「知、合理性、概念の哲学」と呼んだ系譜の方がいっそう当てはまるように思われる。その起源に位置するのが、オーギュスト・コントである。数学、天文学、物理学、化学、生物学、社会学という六つの実証科学を「実証哲学」として体系化するプロジェクトは、自然主義（「自然科学を用いて解明された知見によって、世界と人間をすべて理解しようとする立場」）の金字塔である。しかも、コントはクザンのスピリチュアリズムと対峙することを通じて、「リバタリアン的自由意志」なるものに代わる「実証的」自由概念を提示している。それがはっきりと語られるのが、後期コントの『実証主義教理問答』である。「現実的秩序とまったく両立しないどころか、真の自由とはどんな場合でも、障害なく、場合ごとに固有な法則に従うことなのだ。」コントのいう自由が、いわゆる自由意志とはまるで無縁であることは明らかである（むしろ、彼は自由意志を形而上学的なドグマと見

なす)。秩序に従うことが自由であるというのは、ジェームズからすれば「ソフト決定論」と呼びたくなるかもしれないが、必ずしもそうではない。「個物の本性は向上にも頽廃にも開かれており、不変のものではない」と論じたスピノザと同様、コントもまた、「私たちの最高の自由とは、良い傾向が悪い傾向にできるだけ勝るようにすることだ」とし、自己形成の重要性を肯定する。コントにとって、秩序は放っておけば実現される、運命や摂理に支配されたものではない。複雑な現象ほど、秩序は容易に崩れてしまうため、秩序の維持のためには努力が必要なのだ。ここでは簡単な紹介だけにとどめるが、自然主義を擁護した哲学者として、コントとスピノザを並べて考えるのも興味深いのではないだろうか。

（平井　正人）

黒木　秀房著

『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）

「フィギュール figure」は姿形、人物（像）、図形、地に対比される意味での図、比喩などの文彩といった意味をもつ多義的な語だ。本書は1980年代以降の後期ドゥルーズの著作におけるこの概念の用法に着目し、そこからドゥルーズにおける哲学と芸術の関係を浮かび上がらせることを試みている。フィギュール概念が最も主題的に用いられるのはドゥルーズがフランシス・ベーコンの絵画を論じた『感覚の論理』であり、そこではベーコンが具象的でも抽象的でもない、むしろそうしたものの発生的契機のただなかにある〈感覚〉の振動としてのフィギュールを描いた画家として論じられている。しかし絵画や他の諸芸術にとって／においてフィギュールがどのようなものであり、ドゥルーズがそこにどのような意義を見出しているかということ、つまりフィギュール概念の記述的な側面の究明以上に、この概念がどのようにしてドゥルーズの芸術論を可能にしているかということ、つまりその方法論的な側面の探究を試みていることに本書の要諦はあるだろう。本書では「芸術と哲学」の〈と〉こそが問われている。

しかしこうした枠組みにはひとつの障壁がある。ドゥルーズがキャリアの初期から芸術（とりわけ文学）を論じているということと、フィギュール概念が後期になって初めて前景化するということのギャップをどのようにして埋めるかという問題だ。たとえばドゥルーズの芸術論を包括的に研究した、この分野の最重要文献と言ってもいいだろうAnne Sauvagnarguesの『ドゥルーズと芸術』（ここでも〈と〉が問われている）は、「記号 signe」というドゥルーズが初期から後期にかけて一貫して取り組んだ概念を軸としている。これによって彼女はドゥルーズの芸術論を包括的に視野に収めつつそのなかでの変化を辿るフレームを設定しているが、フィギュールを主題とすることは、それだけではドゥルーズの芸術論全体を扱うものとはなりえない。

このような問題に対処するにあたって、黒木は本書の第I部でドゥルーズにおける「創造性」の問題が芸術論、存在論、そして倫理（＝共同体論）を貫いていることを示し、その問題系の延長として第II部、第III部でフィギュール概念に主題的に取り組む下地を作っている（後述する問題に関わることだが、章単位で言えばフィギュールが主題化されるのは本論全7章のうち第4章と第7章のみであり、全体的に視野が散漫した印象は拭えない）。したがって本書においてフィギュールは、創造性の議論をより具体的、実践的な相において捉えるための概念として位置づけられていると考えられる。たしかにドゥルーズは芸術も哲学も創造的なものだと述べており、とりわけ『哲学とは何か』では哲学、科学、芸術がそれぞれ概念、関数、感覚の創造という観点から考察されている。哲学は概念を創造し、芸術は感覚を創造する。そしてフィギュールはそのあいだで、〈と〉として、芸術を通して哲学的概念を創造するドゥルーズの実践を支えている。これが本書の仮説であ

る。「「フィギュール」はまさにこの「間」に立ち上がる生成途中の、いわば幼生の概念である。フィギュールは哲学と芸術を結ぶひとつの蝶番であり、哲学の刷新に一役を担っていると考えられる」（29頁）。

しかし芸術と哲学という全く異なる分野のあいだに、その協調を約束するような「蝶番」などあり得るのだろうか。ドゥルーズは『差異と反復』の時点でカント美学を下支えする「共通感覚 sens commun」を、経験的な諸能力の調和――見えるものに触れ、思い出したことを行う、といった――を超越論的な領野に密輸するものとして批判していた。これが美学批判である限りにおいて、そこには芸術と哲学のあいだに予定調和を持ち込むことへの警戒を見て取ることも的外れではないだろう。事実後年の『哲学とは何か』結論部では諸分野の関係は〈非〉の関係として、つまり哲学は非–哲学的な諸分野に哲学的に取り組み、芸術は非–芸術的な諸分野に芸術的に取り組むと述べられており、諸分野のあいだに相互的な協調の関係を見ることを退けている。ドゥルーズ芸術論の方法にフィギュール概念を持ち込むことは、彼が強調する哲学に対する芸術の異質性ないし他者性を逸することになりはしないだろうか。以下ではこの問いを軸として黒木の議論を検討する。

まず指摘しておかなければならないのは、黒木は後期ドゥルーズにおけるフィギュール概念のポジティブな用法のみを取り扱っているということだ（『感覚の論理』、『シネマ1』のヒッチコック論、『哲学とは何か』の芸術論、『批評と臨床』のメルヴィル論）。しかし第一に、『千のプラトー』の「言語学の公準」では大文字の〈フィギュール〉が〈死〉および〈判決 la Sentence〉と同一視されている。これは「指令語 mot d'ordre」としての言語が身体を非物体的な属性のなかに閉じ込める――あなたはもう「大人」なんだから、というように――ことを示しており、本書で一貫して批判される「シニフィアンの帝国主義」の機序を説明する議論である。ここでフィギュールとはシニフィアンになった身体、死んだ身体を意味するものであり、言葉と物のあいだにアプリオリな同形性を前提すること――ドゥルーズ=ガタリはそれをカントの総合判断になぞらえている――の政治的な含意が批判されている。この議論の直後ではフィギュール＝死を脱する言語の「逃走」的な使用が論じられており、フィギュール概念にネガティブな価値づけがなされているのは明白だろう。そしてより重要なのは、それが言葉と物のあいだに一致の関係を持ち込むものとされており、ここには共通感覚批判の残響が見て取れるということだ。

第二に、『シネマ1』ではフィギュールがアクションとシチュエーションの間接的な連関を表すイメージとして位置づけられている。これは両者の直接的な連関を基本的な様式とし、感覚–運動図式によって作動する運動イメージの臨界的な状況を示している。黒木は『シネマ』のフィギュール概念について、それを時間イメージ的な思考の端緒をなすものとして位置づけているが、『シネマ2』第7章において、ドゥルーズは時間イメージ的な思考は「フィギュールの放棄」によって特徴づけられると明言している。ここには運動イメージの終わりに位置づけられるべきフィギュールを時間イメージの始まりに位置づけるという錯誤があるように思われる。そして時間イメージが視覚的イメージと聴覚的イメージの協調ではなく分離によって作動する体制であることに鑑みるならば、『千のプラトー』と同様にフィギュールの放棄と共通感覚批判がここでも相伴って現れている。

第三に『哲学とは何か』では、黒木が重点的に論じるように、確かに本書の芸術論においてフィギュール概念は美的＝感性的フィギュールとして、映画や小説の登場人物、あるいは絵画や彫刻の人物像における芸術に固有の人称性ないし身体性のありかたが分析されている。しかし同時に、本書の「地理哲学」の章においてフィギュールは中国思想を特徴づけるものでもあり、ギリシアに始まった「概念」による思考としての哲学と対比して論じられている。諸概念は内在平面のうえに棲まうのに対して、陰陽や卦に代表される「フィギュールは何か垂直なもの、超越的なものを折り込んでいる」。本書に関して言えば芸術論の文脈においても地理哲学の文脈においても問題になっているのはフィギュールと概念の差異であり、そこには一方では芸術、他方では宗教と哲学との分野間の協調への警戒に拡張された共通感覚批判があるとも言える。

以上のことから、黒木はフィギュール概念の両義性をオミットし、そのポジティブな側面のみを取り上げているように思われる。しかしドゥルーズのフィギュール概念を主題として一冊の本を書くのなら、彼のこの概念に対する態度の揺れをこそ問い、そのうえでそこからポジティブな議論を立ち上げるべきだったのではないだろうか。黒木はフィギュール概念についての考察をあらかじめ限定的なものとすることと引き換えに――しかしこの語の一般的な使用における視覚的なものと言語的なものにまたがる多義性は最大限に活用して――自身が選び出したこの概念の側面に適合するような議論を様々に包摂しているが、そこにはここまで述べてきたようなドゥルーズ自身が警戒した傾向への迎合が忍び込んでいるように思われる。まずこのことを能力論のレベルで、次に哲学〈と〉芸術の関係という分野のレベルで考えてみよう。

さて、カントは感性と悟性という本性上異なるふたつの能力のあいだに、構想力が産出する「図式」を蝶番として置いた。感性の与える直観を図式は構造化し、それが「三角形」や「円」という概念に適合することで認識が成立する。図式は時間と空間に関わるという点で感性的直観と等質的であり、一定の規則のもとに綜合されているという点で悟性的概念と等質的である。ドゥルーズの『差異と反復』における共通感覚批判はこの図式論への批判を含んでおり、彼は後年の『フーコー』でフーコーの「考古学」を図式論の批判的刷新として論じている。考古学は言表の体制と解剖学的–建築的な可視性の体制によって形作られるものとして社会的領野を分析するものだ。そのときこのふたつの体制ないし「知」の関係は超越論的統覚によって協調するのではなく「歴史的アプリオリ」によって決定されるが、したがって歴史的アプリオリの分析としての考古学は、ふたつの知の背後に予定調和ではなく分離を想定することによって初めて可能になる。

しかし黒木は、『フーコー』における言表と可視性の分離を取り上げ、そこにある反–図式論的な企図に触れているのにもかかわらず、フィギュール概念にもとから埋め込まれている多義性に寄りかかって、それを言語的なものと物体的なもののいずれにも関わる創造性のマトリクスとして位置づける。彼は言語芸術におけるフィギュールについて「言葉によって表現された形象的（フィギュラル）なもののことである」と述べ、以下のように続ける。「そしてそれは同時に、限界に近づけられたイメージそれ自身が露呈するような自律的イメージのことである。つまり、不在に代わるイメージを喚起するような想像力ではなく、感性的なものの統一性を呈示する構想力によるイメージである」（116

頁)。ここで言われている自律的イメージ＝フィギュールは言語的なものなのか、それとも視覚的ないし物体的なものなのかは明確にされず、「感性的なものの統一性を呈示する」図式論への積極的な回帰がなされているようですらある。ドゥルーズがフーコーを受けて「非–場所 non-lieu」と呼んだ言表と可視的なものの間隙は、フィギュールによって共通の場所＝決まり文句 lieu common として塗り固められてしまったかのようだ。

最後に、本書のタイトルにもなっている哲学と芸術の関係について。黒木は冒頭でドゥルーズが哲学史の方法論を絵画における肖像画の技法と類比して語っているインタビューでの発言を引いている。哲学は芸術のように創造的だということだろうか。そうであるとすればまさに両者は直喩というフィギュールで繋がれることになるが、それは哲学の創造性に固有の機序を問わないための方便にもなりはしないだろうか。事実本書では『哲学とは何か』で主題となる概念の創造としての哲学のありかたについて踏み込んだ議論はなされていない。黒木は言表と可視性についてと同様、哲学と芸術のあいだには本性上の差異があると言いはするが、その差異の産出的な機能を突き詰めることはせず即座に「フィギュールは、芸術の構成要素であると同時に、思考の再開が行われる根源的なトポスでもある」と述べ、共通の場所を「根源」に置くことでその差異を均し、そこで本書を閉じている。

こうした異質なものを見るとそこに図式論的な媒介を探さずにはいられないという傾向は、ひとつにはフィギュール概念に取り組む下地として存在論的なレベルに敷衍された創造性によるだろう。確かにドゥルーズにはスピノザの「コナトゥス」概念の読解に顕著に見られるように、神による万物の創造を万物の自己創造に置き換える傾向がある。しかし『哲学とは何か』では哲学の創造性は〈普遍〉という錯覚への抵抗によって価値をもつとされており、そうであるなら普遍的創造ですら抗うべき錯覚であり、諸分野の創造の異質性はそのためにこそ要請されているのではないだろうか。

そして第二に、著者の黒木自身が芸術とのあいだで芸術とどのような関係を結んでいるのかということが問題になるだろう。これはドゥルーズ研究である本書にとって外在的な事情であるが、だからこそ黒木の哲学者としての態度に関わる最も重要な問題であると私は考える。〈芸術〉から始めるのではなくドゥルーズがそうしたように作品や作家から始めるべきではないか。もちろん本書にそれを望むのはお門違いだが、黒木はフィギュール＝図式を芸術と哲学の異質性を均す媒介とすることで、本書はそうした可能性を「哲学的に」ブロックしているように思われる。「哲学は芸術のように創造的である」と言うことと、「芸術も哲学も創造的である」と言うことのあいだには遠大な距離がある。その距離を踏み越えるためには作品から受けた触発を刻む批評と哲学の自律的な創造を両立させなければならない。ドゥルーズの美学批判と批評実践は、この距離を前に踏み留まることへの批判であり、その飛び越えのデモンストレーションであったのではないだろうか。

参考文献

Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris : P.U.F., 1968.

――――, *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Paris : Éd. du Seuil, 2002 [1981].

――――, *Cinéma 1. L'Image-mouvement*, Paris : Éd. de Minuit, 1983.

――――, *Cinéma 2. L'Image-temps*, Paris : Éd. de Minuit, 1985.

――――, *Foucault*, Paris : Éd. de Minuit, 2004 [1986].

Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, Paris : Éd. de Minuit, 1980.

――――, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris : Éd. de Minuit, 2005 [1991].

Anne Sauvagnargues, *Deleuze et l'art*, Paris : P.U.F., 2005.

（福尾　匠）

河野　哲也編著

『ゼロからはじめる哲学対話――哲学プラクティス・ハンドブック』

（ひつじ書房、2020 年）

本書（河野哲也編著『ゼロからはじめる哲学対話――哲学プラクティス・ハンドブック』）は、哲学対話の意義とそのやり方を分かりやすく伝える総合的な指南書である。本書においては、哲学対話の具体的なメソッドのみならず、その歴史的な背景や、社会的な意義、さらにはそこで扱われる哲学的テーマ等についても幅広く論じられている。こうした意味において、本書は幅広く哲学対話を実践していきたいと思っているすべての人たちにとって必携の書籍であると言える。

以下において、本書の優れた点（A）と、読んでいて気になった点（B）を、それぞれ三点ずつ指摘することにしたい。

（A-1）まず本書は、哲学対話のメソッドを非常に具体的に解説している。とりわけ本書の第三章「対話の実践方法」においては、「対話の進め方」、「対話の記録の取り方」、「対話の題材・教材・道具」、「対話で困ったときのノウハウ」などのテーマが詳細に説明されている。本書の執筆者たちは、いずれも哲学プラクティスを実践してこられた方々であるので、実際に哲学対話を行ってきた経験者ならではの視点が数多く記載されているのも本書の特徴である。例えば、次のような記述はその典型例であると言える。

> 学校の教室で行う場合は、机を教室の周囲に寄せて、教室の真ん中に椅子だけできれいな円形の輪を作って座るようにします。机を片側だけに寄せると、たいていの教室では空いたスペースが長方形になってしまい、子どもたちは楕円形の輪を作って座ることになります。こうなると、お互いの顔が見えにくくなるので、あまりよくありません。（121 頁）

こうした失敗事例は、実際に教室で哲学対話を行ってみて、初めて分かる事態である。他にも、こうした痒い所に手が届くメソッドの解説が数多く展開されているので、哲学対話をこれから実践されたい方は、本書をまず参考にされることを強く推奨する。

（A-2）次に、本書は、哲学研究者の新しい仕事の可能性を明瞭に提示している。「哲学プラクティス」とは、「哲学カフェや子どもの哲学、哲学相談（哲学カウンセリング・哲学コンサルティング）などの活動」（2頁）をまとめた総称であると説明されているが、その中でも「哲学相談」に秘められた可能性は非常に大きいと言える。例えば、企業は次のような検討課題を抱えている。「自社が拠って立つべき基本的な理念」、「製品やサービスの根本的な価値」、「長いスパンでの未来像」、「消費者やステイクホルダーとの良好な関係の作り方」、「社会貢献」、「国際化と文化摩擦」、「企業倫理やコンプライアンス」等々（67頁）。これらは、いずれも非常に抽象的かつ多角的な視座から

繰り返し検討がなされるべき課題である。だが、企業内においては、自由な対話の場が設定されておらず、上意下達のシステムで硬直化した判断が慣習的になされることが非常に多い。こうした状況を打破するために要請されるのが、「哲学相談」や「哲学対話」であると言われる。

このような企業からの依頼に対して、哲学研究者が貢献できることは決して少なくないだろう。例えば、哲学研究者は自らの研究する哲学者が拠って立つ世界観や人間観を、企業の人々に正確な仕方で伝えることができる。哲学者の思想は、硬直化しがちな現代社会の常識の枠組みを相対化するに足る別様の思考のモデルになりうるのだ。さらに、高度に抽象的なテクストを日頃読み解いている哲学研究者は、企業の提示する理念や概念の不整合を指摘することができる。概念間の整合性を保持したり、ある理念に包摂された事態を具体的に展開したりするという思考能力は、哲学研究者ならではの特性であると言える。こうした業務を、博士号取得、ないしはそれに準ずる業績を有した哲学研究者たちが受け持つことによって、ある程度正当なリターンが哲学研究者たちにも配分されるようになるのではないだろうか。

（A-3）最後に、本書は、哲学対話のテーマとなりそうな話題を哲学（史）的に解説している。本書の第四章においては、「人生と生き方」、「政治と社会」、「倫理と道徳」、「宇宙と存在」、「知識と科学」、「神と宗教」という六つのトピックについての総説が並んでいる。こうした配慮は、「哲学対話」と「哲学研究」の営みを分離させたままにしないという執筆陣の企図を感じさせるものである。これまで（学術論文を書く）哲学研究者と、（一般の人々を相手に仕事をする）哲学プラクティショナーは、多くの場合一致しない傾向にあったと言える。だが、本書において哲学（史）的なテーマの総説が付されていることによって、本書は単に哲学対話のメソッドを提示するだけでなく、これまで哲学研究の中で議論されてきた話題を引き受けつつ哲学対話を行う可能性を切り開いていると言える。そこにおいて生じるのは、哲学対話の営みと、哲学研究の営みの接続可能性である。哲学対話は、一般の人々（非専門家）に「哲学すること」の悦びを与えてくれる一方で、哲学研究は、そうした人たちに専門性の深みや鋭い問いのモデルを提供してくれる。こうした二つの哲学の営みが両輪の関係を取り結ぶことによってこそ、より幅広い仕方で実社会に哲学の知が実装されていくのではないだろうか。

続く箇所においては、本書を読んでいて気になった点を説明していきたい。

（B-1）本書においては哲学対話を行うことによる効用が数多く説明されているが、やや哲学対話が「万能薬」のように記述されている感が否めない箇所があった。例えば、「哲学対話では、立場や年齢を越えて、素直に話し合える場を作ることができます」（68頁）、「哲学対話では、自分自身の経験から自分の言葉で考え、話し合いますので、具体的な成果が出るかどうかにかかわらず、その問題を自分事として考えられるようになります」（76-77頁）、「熟議に、哲学対話の技法と作法、そして哲学対話によって培われた対話の文化は貢献します」（21-22頁）といった記述があるが、哲学対話を行えば、半ば自動的にこうした効果を期待できるかと言われれば、若干疑問がある。むしろ、「素直に話し合える場」があるからこそ、哲学対話が成功するのではないだろうか。あるいは、「問題を自分事として考えられる」スキルや、「熟議」のスキルがすでに参加者の中に備わっているからこそ、哲学対話が成功すると言える側面があるのではないか。こうした先後関係の検討があま

りなされることなく、まるで「薬」のように哲学対話の効用が列挙されている箇所（70-71, 89頁等）については、やはり若干の違和感を覚えざるを得ない。

もちろん、本書においては「いずれにせよ、進行役も参加役も、対話の経験を積んで対話の技法と作法を身に着けていかなければ、よい対話の場は開かれません。哲学対話はファシリテーターも参加者も成長していく場であり、その意味でも、ファシリテーターと参加者が共同でつくっていく場なのです」（140頁）という立場が記載されている。これはすなわち、哲学対話が一方的に参加者に対して「論理的・批判的な思考能力」や「平等・対等な（心理的安全性が保たれた）環境」を提供するわけではなく、参加者の意欲的・効果的なコミットメントがあって、初めて哲学対話が成功へと導かれるという双方向的な事態を指し示しているものである。だが、そうなのであれば、哲学対話が上手く機能しなかった場合（すなわち参加者同士で効果的な哲学対話が行われなかった場合）についての詳細な分析を本書の中に盛り込んだ方が良かったのではないか。例えば、本書をベースに、実際に哲学対話が日本全国の学校や企業で行われた際に、ほとんどすべての組織が「実施してよかった／意味があった／今後も継続的に取り入れたい」と感想を述べるのであれば、そうした失敗事例についての分析は必要とされないだろう。だがしかし、実際には、「はっきりとした成果物や正解」が出るわけではない（186頁）という哲学対話の性質も相まって、「実施したが、今一つ意味があったのかピンと来なかった／限られた時間の中で、継続的な実施を行うことは難しい」という声が過半数を占める可能性がある。もちろん、そうであったとしても、やはり継続的に行うことで効果が出るのが哲学対話なのだと言えば、それはその通りなのであるが、そうなのであれば、持続的な実施を後押ししてくれるような失敗事例の分析や克服についての詳細な議論が（少なくとも一章分は）割かれていた方が、より本書の目的に適っていたのではないだろうか。（いくら第三章第七節「対話で困ったとき」が用意されているとはいえ。）

（B-2）次に、本書において、「哲学対話」と「批判的思考」の関係（ないし両者の緊張関係）についての分析があまりなされていなかった点に違和感を覚える。まず哲学対話において重要視される要素は、「平等・対等」（6頁）、「異なる意見」（7頁）、「自由」（8頁）といったものである。そこにおいては、「自分の主張を人に押し付けないように注意しなければ」（48頁）ならない。つまり、様々な背景を持つ参加者が、多様な意見を出し合い、一人の意見のみが通らないようにしなければならない。だが、批判的思考は、そうした哲学対話のアットホームな性質と相性が悪いところがあるのではないか。例えば、本書においても、「批判的」とは「ある主張や考え方の根拠を検討すること」（32頁）と記されているが、ある主張の根拠を徹底的に問い続けるということは、ときに攻撃的な性格をその探究に与えてしまう。たとえ、それがより建設的かつ妥当な主張を模索するためのプロセスに過ぎなかったとしても、そのプロセスには、何らかの主張を否定・棄却するというネガティブな契機が含まれざるを得ない。もちろん、哲学対話とディベートの違いについては、本書の15-16頁において詳細に記述がなされている。だが、批判的思考という側面を強めた場合、やはり強い根拠を有した主張と、これまでの経験則しか根拠を持たないような主張の間には、決定的な優劣が生じてしまうのではないか。その際、後者のような主張は、やはり前者によって修正ないし撤回を求められるのではないだろうか。実際、本書においても次のように言われているのである。

> 参加者は話のプロでもなければ、合意するつもりで来ているわけでもありません。そこで、ファシリテーターが、意識して話を収束させていく必要があるのです。その際、ある程度ファシリテーターが本質だと思うことに絞っていくよりほかないと思います。（185 頁）

この記述から、私たちは哲学対話の二つの方向性を取り出すことができる。一つは、ここで言われている「本質」を探究していく方向性である。こちらを重視するのであれば、参加者が様々な意見を出し合っていく様子を注視しながら、その中から本質を言い当てている議論の筋道を批判的に選別するという作業が、ファシリテーターには求められていることだろう。もう一つは、こうした「本質」にかえって集約させず、多様な意見が出ることそのものを奨励する方向性である。哲学対話における批判的思考の位置づけをめぐって、さらなる議論が本書においてなされてもよかったのではないか。

（B-3）最後は、第四章におけるブックガイドの弱さについてである。第四章においては、哲学（史）的なテーマの総説がなされているのであるが、「さらにこのテーマについて学びたい」という人に向けては、第五章第二節「関連書籍」に書誌情報が列挙されているだけである。しかし、これはいささか哲学の初学者に対して不親切な作りなのではないか。せっかく総説があるのだから、その説明の流れで、「この点についてより詳しく知りたい方は、『○○』の第○章をご覧いただきたい」等と導いた方が、より哲学研究の世界に読者を引き込むことができたのではないだろうか。

以上で、本書の書評を終えることとしたい。本書評においては優れた点と気になった点をそれぞれ三点ずつ指摘したが、いずれにせよ、本書が哲学対話に興味を持つ者のみならず、幅広く哲学に関わるすべての者にとって有意義な知見を数多く含んだ書籍であることは間違いないだろう。

（山野　弘樹）

小手川　正二郎著

『現実を解きほぐすための哲学』

（トランスビュー、2020 年）

本書は序章の「「自分で考える」とはどういうことか？」に続いて性差、人種、親子、難民、動物の命、といった問題を論じる5章の本編からなる。すべてのトピックが倫理的な問いに関わるのだが、肉食や家族といった多くの人の生活に身近な話題から、人種や難民といった一見すると多くの日本人には遠く感じるかもしれない話題を扱う。しかし読みすすめると、「遠い」という印象は間違いだということがわかる。著者はこれらの問題を自分ごととして引き受けている。たとえば「難民」という主題も、留学時代に日本で起きた福島第一原発事故に引き寄せ、自分自身が経験するかもしれない可能性として考えようとする。私自身、社会的に困難を負わされている人たちが多数住む地域でフィールドワークを続けており、あるいは障害をもつ人々との交流も多い。それゆえ、著者の試みは、私自身が徹底することを求められているができないこともある、そのような課題に関わっている。本書の試みは極めて困難な営みであることを感じており、それゆえに小手川氏のねばりづよい考察を称賛したい。

それだけでない。「自分ごととして考える」ことを、著者は強いて言うならば責を負わされる立場から（適切な言葉遣いではないかも知れないが、あえていうと「加害」の立ち位置から）考え通そうとしているように感じた。穏当に言うとマジョリティが潜在的に持つ加害性の問いに対して非常に敏感な議論である。『真のダイバーシティをめざして―特権に無自覚なマジョリティのための社会的公正教育』でダイアン・J・グッドマンが主張した、自らが持つマジョリティ特権に自覚的になる努力をするという倫理的な態度を著者はとっている。

つまり難しい立ち位置から、人権（あるいは動物の権利）に関わる問題を検討している。序章で著者は自身が意に反して性差別的な思考をしてしまった場面から説き起こし自分ごととして考えることを促す。ジェンダーについて最近は男性の論者も積極的に発言するようになってきたが、このように自身の立ち位置から（この態度は極めて現象学的だ）、しかも差別をする側になりうるというリスクから考えるというのは勇気がいる。

逆に自分ごとから出発するという方針が揺らいだと感じるときには議論が錯綜する。「親子」を論じた第3章は、歴史のなかで私たちが背負ってきた核家族という規範あるいは先入観を揺さぶろうとするものの、人工妊娠中絶、しつけと虐待、養子縁組、生殖補助医療といった家族をめぐる多様なトピックが並ぶために焦点を結びにくくなっている。もし他の章と同じ議論の組み立てを取っていたとしたら、また別の記述になったのだろう（もちろん家族という事象には多面的な切り口が可能であるということでもあるし、そもそもたとえ虐待や暴力などがなかったとしても自分の家族に関して直面しながら論じることが極めて困難であるのは理解できる。たとえば最近出版された石

原真衣『〈沈黙〉の自伝的民族誌――サイレント・アイヌの痛みと救済の物語』（北海道大学出版会）で、アイヌの出自を持つ家族3代の経験を聴き取り記述してきた著者の痛みの深さが、難しさを示す範例的な例となるだろう）。

ところで、著者は単に個人の意見として考えるわけではない。序章から引用してみる。

> 私たちが「差別はよくない」ということを共有していたとしても、そもそも何を差別とみなすか、自分が生きる社会や現実をどの程度差別的とみなすか、差別はどの程度許されないと思うか、差別にいかなる感情を抱くか、自分にとって差別（されないこと）がどれほど重要なのか等々は、個々人で異なり、そうした違いが差別をめぐる見解の相違を形づくっている。
> だからこそ、差別について考えようとするなら、私達は自分の経験に立ち戻って、差別に関係する様々な経験の連なりやそうした諸体験の歴史的・文化的・社会的背景を見つめ直す必要がある。（同書 23-24 頁）

社会的な背景、法律や条約、倫理学者たちの言説を検討しながら、そして対立する立場双方の言い分を丁寧に聴きながら慎重に議論をすすめる。このことが議論に厚みを与えている。

その上で、自分ごととして考える議論が収斂する場所を見て取るために、引用を2つの章から示してみたい。「人種差別」と「難民」という場合によっては重なり合いがありそうな2つの章である。

> 私達が、本当の意味で、人種差別に向き合おうとするなら、国内で日々人種化されている人々の経験に耳を傾け、自分たちが経験し得ない現実を理解する必要がある。そうして、自分が自然だと思っている日々の見方や反応に疑問を持って、それを「脱自然化」しなければならない。つまり、自分には自然に表れてくるように見える相手の人種やそれに伴う現実を、それが置かれた歴史的背景や文化的文脈との関わりから見つめ直す必要があるのだ。（129 頁）

自分ごととして捉えるためには相手の経験に「耳を傾け」る必要がある。こうして自分自身の先入観をかっこ入れしていく必要がある。そのためにここでも「歴史的背景や文化的文脈」を学ぶことを主張するのだ。つまり社会のさまざまな問題を自分ごととして考えることは、他者の位置を理解するための努力（傾聴と背景の学習）と一体の営みだというのだ。

さらに、難民について論じる際にはもう一歩踏み込んで、多くの日本人に対して批判的な態度を取る。傾聴と踏み込んだ学習の対極にある私たちの姿勢を批判する。

> 一体何が、このような責任の回避と現実の歪みを生み出しているのだろうか。一つの要因は、私達誰しもが自分の理解の及ばない現実に対してしばしば向ける「冷ややかさ」にあると思われる。（212 頁）

と語り、

> 冷ややかな傍観者は、先に述べたように、現実を歪めて、責任から目を逸らしてしまう。それは（1）他人の傷つきやすさと共に、(2) 自分自身の傷つきやすさから目を背けることによってである。(213 頁)

著者は、私達が、社会問題に関わりがある当事者であると自らをみなし、誠実に他者の語りを聴き思考することでのみ倫理的な態度を取りうると考えている。困難な歩みであるが、評者も著者に同意したい。そのうえでそのためにこそ、本書で扱われた問題についての「学校教育」が決定的に重要であると評者は考えている。もちろん本書はおそらく社会的包摂を考えるようなテーマで学生とのグループディスカッションをするための、格好の教材となるだろう。

（村上　靖彦）

酒井　麻依子著

『メルロ=ポンティ――現れる他者/消える他者』

（晃洋書房、2020 年）

本書は、メルロ＝ポンティ（以下メルロ）の『ソルボンヌ講義（*Merleau-Ponty à la Sorbonne, résumé de cours 1949-1952*, Cynara, 1988/Verdier, 2001）』を主たる対象として、中期メルロの「他者」問題を探究した著作である（本書の数か月後に刊行された澤田哲生著『幼年期の現象学』も、主題は異なるがこの講義をテクストとしている）。著者が立命館大学に提出した博士論文に基づくものとのこと、瑞々しい問題意識により広範な文献探索を行った上で丁寧にテクストを読解して解釈を進める手続きは手堅い。

メルロの他者論は概して評判が悪い。著者も「序論」第三節でまとめているように、「自己と他者の合一を言祝ぐ楽天的な他者論」（21、以下、本書からの引用は頁数のみ記す）という評価が基本線だ。たしかにメルロのテクストにもそのような評価を呼び覚ます側面はある。何度か引用されている『知覚の現象学』の「子どもの世界における平和な共存」という表現などが典型であろう（22）。

この評価に抗すべく、著者は『ソルボンヌ講義』を取り上げ、この時期のメルロの他者論を検討する。その理由は、児童心理学や発達心理学、精神分析学、文化人類学等に対する検討の深まりによって、如上の表現とは「大きく異なる」（23）考え方がこの講義で示されているからである。同一性を強調する一面的な批判に対して、差異性に対しても同時に目を向けるメルロの他者論を呈示し、一面的なイメージの刷新を目指そう、というわけである。

本書は「序論」「結論」に挟まれた次の三部で構成されている。

第一部　われわれはいかにして他者を知覚しうるのか

第二部　われわれは他者をどのようなものとして知覚するか

第三部　われわれは他者とどのように交流しうるか

このように、各部のタイトルが問いを明示し、各部の扉には予告編が置かれ、折々議論の位置づけが確認されるため、読み進めながら全体の見通しがつけやすい。メルロのさまざまな参照文献に沿う形で議論が進行するため、ややもすれば全体的な布置の中で迷子になるおそれもあり、有り難い配慮である。

「序論」では、このテクストの背景、メルロ他者論の研究史、そしてテクスト自体の問題と著者の構えについて述べられる。

周知のように『ソルボンヌ講義』は、メルロ自身も目を通しているとはいえ、学生のノートだという点で、やや特殊なテクストである（この点については、本書序論と併せて、澤田氏の著書及び『メルロ＝ポンティ読本』所収の同じく澤田氏による「ソルボンヌ講義」も参照されたい）。著者は、

このテクストがメルロの言葉を一言一句過たずに捉えたものではないことを承知した上で、他のテクストとも照合しつつそこに見て取られる「布置からそれらの指し示している意味を読み取」（8）り、その「思想を行間に読み込む」（9）ことを目指す。

こうした構えからであろう、特に最後の講義「他者経験」の扱いをめぐって、澤田氏の著書とは対照的な立場が取られる。このテクストは、他のノートと異なりメルロによる確認を経ておらず、『ソルボンヌ講義』の元となった雑誌の総集編にも収録されていない。そのため、澤田氏は研究対象から除外する。一方、著者は、それでもメルロの意図を読み取ることは可能だとして積極的に取り上げる。その際、著者は『ソルボンヌ講義』で取り上げられている230 ～ 300にも及ぶ参照文献から精選された文献そのものに立ち戻り、メルロが論じていない箇所も含めて、丁寧な読解・検討を加える。結果としてメルロの読み自体もある程度相対化されることになり、彼が当該文献と対峙するまなざしが鮮明に描き出されることになる。

第一部では、「他者知覚の構造」（28）が取り上げられる。他者の問題が言語および表現という問題系と関連付けられた上で絞り込まれ、枢要概念としてスティルstyleが着目され、フッサールの「類型」と比較されながら分析される。そして、本書のタイトルともなる他者が「現れる」ことと「消える」ことの内実が検討される。

次の第二部は本書の中枢をなす部分と言えそうだ。ここでは、他者の現れが「類型」という概念で押さえられ、「身体、民族、階級、人種」、「コンプレックス」、「セクシュアリティ」、また文化人類学の知見も交えた類型の「伝承」の問題、そして最後に「自由」が論じられる。ここでは、スティルと類型との相剋や対立、融和や統合が扱われる。最後の自由の問題が「類型」と「スティル」との相関関係という視点から分析されている点は、注目すべき論点の一つであろう。

第三部は他の部と比較すると短いのだが、他者との交流という問題が「嫉妬と愛」および大人と子どもとの関係をめぐる議論を通して考察される。

こうした議論を通じて、「子どもの世界における平和な共存」は、「平和と暴力以前の両義的な状態」（280）として読み直されることになり、また大人と子どもの不平等関係は、より広く、性別間あるいは異民族間での不平等関係へと拡張されることで、この議論のもつ現代的な意味合いにまで及ぶ。『ソルボンヌ講義』のいまだ発掘されていない可能性の一端を窺い知ることができるとともに、たしかに『知覚の現象学』とは異なる他者論のあることが、明確に、また説得的に示されている。

さて、このような意義を持つ本書であるが、次に評者がやや気になったところを示してみたい。ざっくり言えば、基本的にはメルロのテクストに沿う形で論が進むため、もう少し掘り下げが欲しいと思うところで次の論点に移ってしまうことがある、という点である。その中でも特に次の二点を挙げさせていただく。

一点目は、本書のタイトルにある「現れる／消える」の対概念についてである。

この意味について直接説明されている箇所は、評者の見た限り全体を通じて見当たらないようであるが、第一部第五章第二節と第三節が最も関係する箇所であろう。そこでは、この対関係を示すものとして「他者経験」から次の文が引用されている。

「他者は他者が本当にそうであるがままに私に現れることができるが、他者は隠されている限りにおいてまた私に与えられる。他者は透けて見える（トランスパレートル）のみであり、他者は生きた意味として、保存される意味あるいは劣化する意味として現れる」（106、傍点は著者、評者が前半を省略して引用）。これが本書のタイトルに含まれる「現れる他者」であろう。一方、このテクストの解釈に続けて引用される、先の引用直前の一文、「他者は生きている限り、自らの役割に含まれている常同症の可能性につねに晒されている。他者は姿を消しその役割しか残さないかもしれない」（107、後半を省略して引用）。こちらが「消える他者」の典拠であろう。この箇所に基づくと「現れる／消える」他者とは、「意味として現れる他者」と「役割を残し消える他者」（119）のことだと理解でき、続けて読めば、他者はこのように現れもするだろうし消えもするだろう、ということになる。

この対の作り方を、メルロが多用する両極論法とでもいうべきものとして捉えれば、両極の間の両義性が問題になっているということになろう。すると、先の引用にある「他者は透けて見える（トランスパレートル）のみ」の箇所が一つの鍵であるようにも思われる。特に後者の「消える他者」について、「役割として現れる他者」（29）とも言われているところからして、この対は、意味として現れるか役割として現れるか、その二様態を言い当てようとしている。透けて見えることは、透明なものの透明さそのものと、透明さを通して見られているものとの二重性をもった現れであるから、そこでは意味（生きた意味にせよ、保存され劣化した意味すなわち役割にせよ）と、そこに透かし見られている他者とが一体となって見られている。著者も指摘するように、この対は「語る言語（パロル・パルラン）」「語られた言語（パロル・パルレ）」と比される。この〈他者と言語とスティルの相関関係〉への著者の着眼は重要である。その点で、〈現れる／消える〉の対とこの相関関係についての究明は、タイトルと関わるという意味でも、さらに踏み込んで議論を深めて戴きたかったと思う。

もう一点は、第一点とも関連する類型とスティルに関する論点である。

styleという語は、『知覚の現象学』においても〈身体図式と関連付けられた実存の様式〉として自覚的に使用されているが、著者は、ことに中期において表現の問題系と結びついた「本質的な役割」（68）を見てとり、枢要概念として採用する。

第一部第三章では、フッサールの「類型Typik」と照合され、先行研究の確認も含めて、「特殊性と一般性、個別性と普遍性を自らの両極に持つ両義的概念」（72）であるスティルが入念に整理される。議論は説得的であり、評者も学ぶところが多かった。

このスティルが、第二部に入ると「個人に独自のスティル」のみを示すものとして限定され、一般性・普遍性に関わるスティル、たとえば種族や集団、習慣に関わるスティルは「類型」という語であらわす、と宣言される。「本書の用語で言えば［…］類型」（230）等という記述もあることからすれば、これは著者独自の用語法として理解してよいだろう。そして、両者の関係は、「図式化すれば、類型によって現れるのが役割であり、スティルによって現れるのが人格である」とされる（120）。以後、諸類型とスティルとの関係の検討から、「類型からスティルへ」と表わされる構造がさまざまな類型に即して析出されるのである。

メルロはスティルという概念を一般性と個別性との間に境界を設けることなく流動的に使っている、ということは、著者も第一部第三章での検討で確認しており、また評者もそのように理解して

いる。この理解が妥当だとすれば、著者の行う類型とスティルという分割は、メルロに対する著者独自の解釈と理論の再構成の中で重要な意味を持つ操作であろう。しかし、評者の見た限り、本書中でこの分割の意味や意義が十分に説明されてはいないように思う。集団と個人というそれ自体が種々の問題を惹起するであろう分割の相関概念として使用されている点についても、あまり明確な論拠が見えないという印象を懐いた。

たしかに、このような分割を行うことで、両極が明晰に示され分析されやすくはなる。一方で、この明晰さは、両極のあいだの浸蝕や蚕食のゆらぎのある状況を捉えにくくしてはいないだろうか。さらに集団と個人という枠組みが類型とスティルに重ねあわされているため、個人があたかも閉じた個のような印象を受けてしまう。そのため、個が個としてのスティルでありつつ、個のうちの個ならざる根柢、つまり自覚以前に既に受容している無名の歴史的身体的スティル（類型）が常にあり、それが他のスティル（類型）の浸透・浸蝕を規定してもいること、またスティルが自覚することなく個であり類であるという事態、これを見えにくくしてしまうように感じられる。

もちろん著者は、類型が集団的スティルだということに何度も注意を促しつつ論を進める。そこまでしてこれが区別され使い分けられる意義は何か。それは、類型を集団的・社会的なものとして際立たせることによって、類型と個人との「葛藤」（196）を浮き彫りにし、「類型からスティルへ」の乗り越えの運動を強調する意図があるからだろう、と評者は推測する。現在、多くの場面で集団と個人とを融和よりもむしろ強く分割し、個人をいよいよ単なる閉じた個へと押しやる傾向が強く、相互の対立や相剋が強まっているという状況がある。そうした事態への対抗軸としてみると、著者の自覚的な分割の設定にも頷けるものがある。

以上のように、本書の意義は、中期メルロの他者論（及び『ソルボンヌ講義』）に新たな光を当てたことだけではなく、そこからさまざまな問題提起を行っていることにもあると言えよう。著者には、この他者論が後期メルロの哲学へとさらに展開していく様を引き続き描き出していただきたいと願っている。

（本郷　均）

澤田　哲生著

『幼年期の現象学――ソルボンヌのメルロ=ポンティ』

（人文書院、2020 年）

本書で中心的に扱われているソルボンヌ講義は、メルロ＝ポンティが1949年から52年にかけてパリ大学の児童心理学と教育学の講座で実施した講義である。人間についての諸科学を広範に参照しながら実施されたこの講義は、その話題の多様さゆえに、ともすれば単なる情報の羅列と捉えられかねないところがあり、そのため哲学研究の文脈でこの講義を主題的に取り扱った研究は極めて少ない。そうしたなか、本書はこの講義を、発達心理学が前提としている分析方法を宙吊りにし、子どもの発達という「事象そのもの」に接近しようとする一つの「現象学的還元」として読解しようと試みている点に大きな特徴がある。

本書で扱われるメルロ=ポンティが講義で参照した研究の中には、S・フロイト、M・クライン、J・ラカン、J・ピアジェ、H・ワロンといったビッグネームだけでなく、G-H・リュケの児童描画論、I・ホワンによる手品を用いた子どもの思考に関する研究など、珍しいものも含まれており、研究者だけでなく、広く子どもに携わる人々にとって興味深いものなのではないかと思われる。また、本書にはソルボンヌ講義の初出版の情報を整理した付録資料も収録されている。開講日時や講義録掲載者の氏名、メルロ=ポンティによる講義録の確認の有無も記載されており大きな資料的価値がある。

本書は第一部「子どもの身体と知覚」、第二部「子どもの表現と対人関係」、第三部「児童精神分析との対話」の三部から成る。第一部では、ワロンとピアジェの研究に対するメルロ=ポンティのアプローチに注目し、知覚と身体という『知覚の現象学』以来の概念が講義の中でいかに練り上げ直されたかが論じられる。第一章では、ピアジェの「自己中心性」概念から身体が、第二章では、ワロンの「超事物」概念から知覚が問題にされる。そこでは、先行研究が指摘してきたピアジェ批判についてだけでなく、ピアジェ理論の（特に後期思想における）受容についても論じられている。そして、幼年期の、例えば自己中心性のような現象は、「「遠くに押しやる」ことはできても、消失するわけではない」（99頁）ということが指摘される。

第二部では、リュケによる子どもの絵画論、ワロンやラカンによる鏡像理論およびそこから導き出される対人関係論を、メルロ=ポンティがいかに批判ないし受容したかが論じられる。著者はまず、第一章で児童絵画論の検討からメルロ=ポンティの反遠近法の表現論を素描し、続く第二章で鏡像理論・対人関係論を検討しながら、大人の生活における子供の生活の「残存」、そして子どもの生活における大人の生活の「先取り」（子どもの生活はそれ自体に自閉しておらず、大人の生活を見据え準備するものであるということ）というメルロ=ポンティ独自の発想――後述するように、これは本書全体を貫く中心的なテーマでもある――を明らかにしている。

第三部では、まず第一章においてメルロ=ポンティによるエディプス・コンプレックス批判が検

討されている。メルロ＝ポンティはそこで児童精神分析へ目を向け、去勢不安という否定性を媒介とした身体構成を発見したとされる。そしてその過程で、子供は来るべき大人の生活に「前望的」に接触していることを著者は明らかにしている。第二章および第三章では、ソルボンヌ講義当時のメルロ＝ポンティの政治哲学に、児童精神分析の研究の成果が取り込まれていることが指摘されている。この議論は、メルロ＝ポンティの講義内容が、子どもという主題のうちに止まらずに、彼の哲学的思索全体の練り上げに寄与していることを示唆するものであり興味深い。マキアヴェッリが『君主論』で唱えた君主の態度が、君主が振り撒いた恐怖に今度は君主自身が脅かされるという循環となっていることをメルロ＝ポンティは指摘するのだが、著者によれば、その循環は、メルロ＝ポンティがメラニー・クラインの妄想分裂ポジションの中に見出した「攻撃」と「不安」の円環と同じ構造を備えている。クライン理論においては、しばしば抑うつポジションへの移行が注目されがちであるが、著者によれば、メルロ＝ポンティはむしろ、妄想分裂ポジションが政治のような特定の水準において乗り越えられないことがあるという事態に注目しており、『君主論』で描かれたような政治形態を、大人における妄想分裂ポジションの残存として捉えている。

以上の議論の中で著者が絶えず強調するのが、先にも触れた幼年期における大人の生活の先取りと幼年期の大人の生活への残存である。これは「子どもの中の大人」、「大人の中の子ども」（295頁）とも言い換えられる、大人と子どもの含みあいの関係であり、本書全体を貫くモチーフである。著者によれば、大人において幼年期は主体の予測や想像を超えて姿を現す。その際の現れ方は多様であり、ときには「創作活動に新しいスタイル（セザンヌ、シモン、等々）をもたらすような形」（282頁）で現れ、ときには「暴力、攻撃性、死への衝動（マキアヴェッリ『君主論』とブハーリン裁判）、共犯関係、さらには症状形成（神経症と精神病）といった、極めていびつな形」（282頁）で現れる。著者は、このような多様な現出を「偶発的な現出」（282頁）と呼ぶ。

これまで見てきた著者の議論はいずれも精緻かつ独創的で、幼年期をめぐるメルロ＝ポンティの議論に対する理解を深めてくれるものであるが、疑問点もある。著者は上述した幼年期の大人の生活における「偶発的な現出」を、結論部で大人と子どもの「因果的ではない連続性（偶発的な現出）」（293頁）と言い換えている。さらに続く箇所で、著者は「大人と子供の区別を認めつつも、両者の間にある一定の、しかも非因果的で偶発的な関係を見出そうとする点に、彼〔メルロ＝ポンティ〕の独創性がある」（295頁）とも述べる。これらの記述で用いられている「非因果的」という表現は、幼年期の諸要素が単純にそのまま大人において残存し、大人の生活を因果的に決定するわけではないということを意味している。しかし、結論部でいささか唐突に登場するこの非因果性という言葉の含意は、本書の中で十分に論議されていると言えるだろうか。

なるほど、著者は第三部で『知覚の現象学』に見られるフロイトの性理論についての汎性欲主義的で因果的な解釈への批判に触れ、また結論部で『行動の構造』に見られる「コンプレックス」概念をめぐる議論を参照している（196, 282頁）。しかし、他ならぬソルボンヌ講義の中で、メルロ＝ポンティが性的な下部構造や幼年期の経験を成人となった人間の行動やあり方を決定づける「運命」や「原因」ではない、と述べていることに著者は触れていない。この点に関連して指摘したいのは、本書の中で「取り上げ直し reprise」というメルロ＝ポンティの概念が論じられていないこと

である。「取り上げ直し」とは、『知覚の現象学』の「性的存在としての身体」の章での説明に従えば、身体的な諸特性を実存が自らのものとして意味づけ引き受けるという働きとして記述されている。この働きによって、それらの諸特性は、実存にとって非本質的なものではないが、かといって実存の全てを決定する原因でもないという特徴を備えることになる。この発想は、身体的特性のみならず、過去の経験から来るコンプレックスや幼年期の類型的な振る舞いなどについても敷衍しうるものであり、大人と子どもというテーマに適用すれば、幼年期の諸要素が単純に存続し大人の生活を決定してしまうのではなく、大人の生活において取り上げ直され、他の諸要素とともに統合されることで新たな形態を取るようになるという点に光を当てる概念である。管見では、この「取り上げ直し」という概念こそが、人間の行動やあり方を、先行する要素によって決定されない非因果的なものとして捉えることを可能にするものなのである。それゆえ仮に著者がこの概念を取り上げていれば、大人に対して幼年期の及ぼす影響の非因果性の議論はより深められたかもしれない。

さらに言えば、著者の言う「大人と子供の区別」、すなわち大人の生活が幼年期から重大な影響を蒙っているにもかかわらず、やはり子どもの生活からは決定的に区別される所以も、この「取り上げ直し」という働きなのである。著者は「大人における幼年期の残存」という論点を強調しすぎるあまり、この点を十分に論じ切れておらず、その影響はソルボンヌ講義というテクストに対する解釈にも及んでいるように思われる。一例を挙げれば、著者は第三部第三章で「幼児の対人関係」講義に依拠して、メルロ＝ポンティがクラインの抑うつポジションには消極的な評価しかせずに妄想分裂ポジションに優位を与えたと主張し、そこから、メルロ＝ポンティが政治理論において、大人の生活における妄想分裂ポジションの残存に注目したと解釈している（255頁）。ところが実際には、メルロ＝ポンティは同じ「幼児の対人関係」講義の中で、妄想分裂ポジションから抑うつポジションへの移行を両価性から両義性への移行、すなわち成熟の現象として位置づけてもおり、決して抑うつポジションを消極的にしか評価していないわけではない。本書においてはこの論点が、政治哲学における妄想分裂ポジションの残存を強調するために閑却されてしまっているように思われるのである。

このように大人における幼年期の「残存」という事態にこだわる著者の態度は、（未完成であるにせよ）出来上がった後期思想から遡って、そこに「残存」する前期・中期の題材の意義を明らかにするという彼の研究手法・態度と、図らずも相似になっている。そして、この態度は、ややもすると後期や大人に「残存」するものにのみ価値を置く態度にもなりうるだろう。実際に著者は序論において、「ソルボンヌの講義から十年以上を経た後も彼が参照や言及をした、発達心理学の発想や概念には、研究上できわめて高い価値が備わっている」（38-39頁）と述べている。このような後々まで「残存」するものにのみ価値を置く態度が、本書においては、大人においては失われる子どもの特性（例えば「多形性」）の問題が扱われなかったこと、そして子どもから大人への移行や成熟といった主題が等閑視されたことに繋がっているようにも思われる。

ソルボンヌ講義に対するこのような態度が、本書のコーパス選定そのものに影響を与えている例として、最後にソルボンヌ講義のうち最終年度にあたる「他者経験」講義に対する評価について触れておきたい。著者はこのテクストを考察対象から除外しているが、それは単に本書のテーマの限

定性ゆえではなく、「メルロ＝ポンティが手を加えなかったどころか確認もしないまま、編集者たちがみずからの判断と責任で――講義「情報」の開示という意図で――公刊を断行したテクストである」（37-38頁）というテクストそのものの信憑性の問題ゆえであると述べている。しかし、ソルボンヌ講義には「他者経験」講義以外にもメルロ＝ポンティによる見直しや許可の有無が不明な箇所が所々含まれているのだが、著者はそれらの箇所については殊更に問題にはしていない。このような評価の違いは何に由来するのだろうか。著者は最終的に、「他者経験」講義を「メルロ＝ポンティの思想の痕跡が十分に反映されたテクストと見なすことは難しい」（38頁）とまで述べているが、仮に「他者経験」講義が、著者が主張するように「情報」程度のものであったとしても、メルロ＝ポンティが講義でどのような題材をどのように扱ったかについての学生らによる証言であることは確かであり、メルロ＝ポンティの他のテクストとも共通する題材や記述（遠近法の歴史、ゲシュタルト心理学、構造主義言語論）も多く見られる以上、それを彼の哲学的な思索の一環を示したものとして読むことは十分に可能ではないだろうか。もちろん、膨大な話題が扱われている講義の中から研究テーマに即した箇所を読解対象として取捨選択することは必要であり、正当でもある。しかし、著者のコーパスの選定はあくまでも一つの立場にすぎず、他のアプローチを排除するものではないだろう。

（酒井　麻依子）

松田　智裕著

『弁証法、戦争、解読――前期デリダ思想の展開史』

（法政大学出版局、2020 年）

デリダは晩年（1999年）、ラジオ番組のインタビューでこう答えている。「私は、フッサールから出発し、しかも彼に反対して、若干の数の帰結を引き出そうと試みています。そして、この観点から、現象学はつねに脱構築の手立てです。それというのも、現象学は、思弁的、理論的な沈澱、哲学的な前提を崩すことができるようにしてくれるからです」（ジャック・デリダ『言葉にのって』林・森本・本間訳、ちくま学芸文庫、2001年、118頁）。よく知られているとおり、デリダの前期の仕事は伝統的形而上学（あるいは現前の形而上学）の脱構築である。この語はデリダの名とともにひろく認知され、両者を切り離しては考えられないほどデリダにとって決定的な語（手法）となった。そして本人の言に従えば、脱構築はフッサールあるいは現象学から彫琢されている。松田智裕氏の本書『弁証法、戦争、解読――前期デリダ思想の展開史』は、まさにこの発言を十全に確認させてくれる秀作である。言い換えれば、本書をとおして、デリダがいかにして脱構築なる手法を練り上げていくのか、その「展開史」をつぶさに検証することができる。

書名に採られた三つの主題――弁証法、戦争、解読――のうち、評者の全体の印象としては「弁証法」の語が一貫して問題であるように感じられた。実際、それはデリダのフッサール読解の中軸をなしている。そもそも、この語あるいは主題は言うまでもなくヘーゲルの中心概念のひとつであり、それゆえデリダがフッサール論においてこの語を使用するときも、ふつうはヘーゲルの影響が想定される。しかし著者の見解によれば、この時期のデリダに見られる「弁証法」の語は直接にヘーゲルに帰着させるよりも、「戦前・戦後のフランスにおけるフッサール受容の文脈を踏まえて多角的に検討することが不可欠である」（22頁）。当時のフッサール研究のいくつかはすでにフッサールの思想に弁証法的働きを読み取っており、こうした土台の上でデリダもまたフッサール読解に着手したのであり、その点を軽視してはならない、ということである。そして著者の観点では、デリダはフッサールに見られるそうした弁証法的側面を「軋轢」として理解し、それが「対立抗争」ないしは「弁証法的軋轢」として上記の「戦争」の思考へと発展してゆく。かくして本書は、デリダの最初期の仕事『フッサール哲学における発生の問題』（1953–54年）から丹念に、デリダの思想の展開を読み解いてゆく。

第一部第一章では、初期デリダの「時間性の存在論」の解明を目指して、イヴォンヌ・ピカールによるフッサール『内的時間意識の現象学』の解釈と、デリダによるその読解とが扱われる。これは、「差延」としての時間化の原型である「時間の弁証法」の概念の成立をたどる議論である。ピカールがフッサールの時間論を差異化と統一の一体性としての弁証法として読み解くのに対し、デリダはさらに、ハイデガーの「時間性の存在論」の議論を手がかりに、フッサール的な時間の弁証

法のなかに、その一体性をつねにはみ出す差異を看取する。本書の観点では、それは「意識流」の「自己産出」に潜む「自己疎外」の運動である。時間が反省の作用において主観性として経験されるとき、他方で時間はまた理念へと疎外されてゆく。主観性と時間は完全には合致しえず、つねに差異が残る。「したがってデリダの語る『時間の弁証法』とは、『構成するもの』が『構成されるもの』へ差異化されつつ、退いていく不和の運動であり、つまりは『弁証法的軋轢』である」（77頁）。

第二章では、ジャン・カヴァイエスのフッサール批判へのデリダの再批判について論じられる。デリダは上記の『発生の問題』、およびフッサール『幾何学の起源』の仏訳へ付した『序説』（1962年）においてカヴァイエスに言及しているが、本章は、まずカヴァイエスのフッサール批判を正確に再現し、それからデリダによるその批判への「応答」を確認する。著者が結論的に示すデリダの応答は、フッサールの超越論的現象学はカヴァイエスの批判をむしろ積極的に演じているということ、すなわち「フッサールの立場は、操作と操作、概念と概念とが不断に重なりあっていく弁証法的な運動を語ったカヴァイエスとそれほど遠くはない」（116頁）ということである。著者はここで、デリダが明記するまた別の弁証法にも言及する。「歴史」の弁証法である。デリダはとくに『序説』において、フッサールの語る歴史が意味形成と意味沈殿の二重の運動、相互規定的な弁証的運動であることを示している。フッサールによればこの歴史は目的論的理性に貫かれており、次章ではこの「歴史の目的論」のデリダ的解釈が主題化される。

第三章は、フッサールの歴史論（「歴史の目的論」）を「誤り」の契機とともに解釈するデリダの議論を扱っている。一般にフッサールの「歴史の目的論」に対してデリダは批判的立場をとっているとみなされがちだが、著者の観点では必ずしもそうではない。『序説』におけるデリダのフッサール読解にもとづいて、「デリダはフッサールの語る『歴史の目的論』を、確固とした内容をもつ目的をあらかじめ設定する歴史観として理解する立場を斥ける」（161頁）と著者は明言する。フッサールにおける目的の理念は、ヘーゲル的歴史概念におけるような、つまり歴史の展開を絶対的な場から統御するような実在ではないからである。それは、「すでに規定された形相的な現前者ではなく、そのような規定がなされる可能性の開けそのもの」（同頁）である。この「開け」に従って真理がたえず再構成されてゆく運動、これこそがフッサール的歴史観であるとデリダは読む。そして、歴史を動かすこの開けとは理解の余地、解釈の余地であり、言い換えれば、真理の誤りあるいは更新の可能性である。本章は、デリダにその思考の土台を提供したとみなされているトラン＝デュク・タオの誤謬論を詳細に検討しながら、デリダにおけるそうした「誤り」の地位を明確化する。かくして歴史は誤りを契機として真理が更新される運動として理解されるが、デリダのこの解釈は、著者の観点では、フッサールの思考に「弁証法的軋轢」を見て取る態度に由来する。

こうしてフッサールから取り出された、「構成するもの」と「構成されるもの」の相互作用としての「弁証法」の語だが、『序説』以降のデリダのテクストにはあまり見られなくなる。代わって登場するのが「エクリチュール」や「差延」といったお馴染みの用語である。本書はここから第二部となり、弁証法から差延へのこの移行を解明してゆく。

まず第四章では、弁証法の語の痕跡が残る二篇のアントナン・アルトー論が扱われる。著者によれば、ここでは二つの弁証法について語られており、そのうち、「再現前化」や「悲劇」の問題を

とおして論じられる方こそは、これまでのフッサール論の弁証法（あるいは弁証法的軋轢）と連続性をもった弁証法である。ただし「再現前化」はさらに「神学的な再現前化」と「空間の産出」としての「再現前化」に区別され、後者のものが、これまでデリダが看取してきた弁証法と通底する再現前化である。これはアルトーにおける残酷演劇としての生の表現と関係している。しかし生は、そうした表現によって十全に表現されることはない。それはとくに「悲劇」において顕著であり、そこでは生は「表現された生」と「表現されえない力」として、「差異」を含んだかたちで表現される。この「現象と隠蔽、生成と形象化の二重の運動」（204頁）がアルトー論における弁証法である。したがって、著者によれば、「初期フッサール論においてデリダが思考しようとした『弁証法』の問題」が、ここにおいて「フッサールとは別の文脈から語り直」されている（205頁）。言い換えれば、「『弁証法』という語で想定されていた問題の事柄が別のテーマへと接続され、別の用語でもって言い換えられてゆく」（206頁）。

著者の観点では、これまでの「弁証法」の特徴をもっともよく引き継ぐ新たな語は「差延」である。この点をよりよく理解するために、第五章では、この移行期における「ハイデガー講義」が取り上げられ、存在の歴史、存在論的差異、彷徨、隠喩といった諸主題に関するデリダの議論がたどられる。著者の調査によれば、デリダは存在論的差異を存在の歴史の根源的な差異として、「現象と隠蔽との相互的な連関の運動として」（232頁）理解している。存在が存在者として現れつつ、それとしては退引する運動、それが存在の歴史であり、この意味で存在者は存在の隠喩である。そしてこの運動が「彷徨」である。「『彷徨』は現れと隠れの二重性のために存在の現れがつねに『存在の隠喩』であり続け、その隠喩もまたさらに別の隠喩へと連なり、そのなかで次々と『問い』が出現するような歴史の運動なのである」（234頁）。同時にデリダは存在の歴史のこの「彷徨」をヘラクレイトスの「ポレモス」の語によっても規定しており、歴史が現れと隠れの力動的なせめぎあいであり、争いの運動であることを示す。この理解において、存在と存在者はどちらも相互連関的であり、一方に対する他方の優位性（存在者に対する存在の優位性）は二次的となり、むしろ両者の「差異」こそが、もっとも問われるべきものとなる。そしてこの差異が、歴史の二重運動として、かつての弁証法に重ねられ、「差延」の思考へと展開するのである。

最終章（第六章）において、この差延の思考の内実が探求される。それは「解読」と「遊戯」の主題から検討されており、前者については「テクスト」の問題から接近され、後者についてはコスタス・アクセロスの「世界の遊戯」の概念とデリダにおけるその受容に即して議論される。一方で、デリダはある箇所で差延を「織物」や「連鎖関係」の意味での「テクスト」と言い換える。「デリダによれば、このような連鎖関係は固定的ではなく、つねに動態的である」（254頁）。ある表現はそのようなテクストとして、別の視点から捉え直され、別の仕方で理解されるうる余地をつねに残すのである。この不断の意味の再構成として、差延は解読へと開く。他方、デリダにとって「遊戯」とは、「意味作用や解釈の問題」（269頁）として「解読」の問題に関わると同時に、「各存在者が相互に連関しあうなかで、世界がそのつど生成していく運動」（268頁）である。著者はアクセロスとの比較ならびにニーチェへの参照とともにこの点を詳細に検討し、最終的に、存在論的差異とニーチェ的な力の差異が「『差延』という同じ運動の異なる二つのアスペクト」（279頁）であるこ

とを解明する。

以上が本書の概要である。評者の力量不足のためにかなりの部分を省略してしまったが、実際には著者は各章ではるかにもっと精細で広範な議論を展開している。先行研究の調査にもまったく抜かりがなく、デリダの思考の背景と文脈が非常によく読み取れるようになっている。そのうえで各主題についてかなり深く考察されているため、多かれ少なかれデリダに触れている人は間違いなくその理解を促進されることだろう。他方で、本書はデリダの思想の深みと魅力を十二分に伝える内容にもなっており、この点で初学者や他の哲学研究者にとっての最良の入門書であるにちがいない。

（小原　拓磨）

御園　敬介著

『ジャンセニスム 生成する異端――近世フランスにおける宗教と政治』

（慶應義塾大学出版会、2020 年）

本書は「ジャンセニスム」の展開を17世紀フランスを中心に新たに描き直した高度に専門的な研究書である。その豊富な文献資料を渉猟した結果を踏まえて提示される新たな「ジャンセニスム」像が大きな学術的貢献を果たすことは間違いない。しかも、本書の詳細で精彩ある考察は現代を照射するさまざまな知的刺激に満ちており、読む者を飽きさせない。広い範囲の読者をもちうる独創的な研究書の登場を何よりも祝すべきである。

本書の基本構想は冒頭の「序論」に明確に示されている。

「ジャンセニスム」は日本ではパスカルの『プロヴァンシャル』との関係でそれなりに知られてきた。それはルーヴァン大学聖書学教授ジャンセニウスが神の恩寵と人間の自由意志をめぐって提唱したとされる神学説であると一応は言うことができるだろう。この学説は17世紀中葉にローマ・カトリック教会によって異端であるとの公式見解が示され、それ以降、神学に留まらず王権と教会を巻き込んだ活発な論争につながっていく。論争はフランス革命に至るまでの最大の宗教問題を形成するだけではなく、その余波は19世紀にまで及ぶという。

しかし、本書によれば、「学術研究の枠内で、ジャンセニスムへの逆風が吹き始め、その名称の妥当性に疑問が投げかけられる……。近年、この傾向はますます強まっており、「ジャンセニスム」はいまや、鉤括弧なしでは使うことのできない警戒すべき用語の一つとなっている。それは、危機に瀕した言葉と言ってもよい」（4-5、以下カッコ内の数字は本書の頁数）という。今や書名に「ジャンセニスム」という語を冠すること自体がきわめてチャレンジングなのである。

「ジャンセニスム」のこうした概念的妥当性への疑問は、「ジャンセニスム」の専門家とも言うべきジャン・オルシバルの1951年の講演が出発点となっている。その講演でオルシバルは、「ジャンセニスム」という語には多様な側面を示す一つの本質をもつ「実体的統一」は存在しないのであり、したがって明確な定義はできず、せいぜい「機能的統一」があるだけであることを指摘した。オルシバルからすれば、「ジャンセニスム」は「実体的統一を想定する言語活動が作り出した幻想」に他ならない。この講演以降、ことに近世初頭のフランスをめぐる研究では研究対象は実体を欠く「ジャンセニスム」から、しだいに実質のある「ポール＝ロワイヤル（の一団）」へと移ってくるのである。

確かに、そもそも「ジャンセニスム」を信奉し、自らを「ジャンセニスト」と称した者がいたわけではない。『プロヴァンシアル』のパスカルにしろ、パスカルが擁護しようとしたアントワーヌ・アルノーにしろ、ジャンセニスムやジャンセニストという語を自らに帰すことを拒否していた。「田舎の友への手紙の著者」がジャンセニストを名指しする形で批判した書を発表した国王聴罪司

祭フランソワ・アンナに宛てて言うのは、「私がこの地上で属しているのは、使徒伝来の、ローマ・カトリック教会だけなのであり、私はそこで生き、そして死のうと考えておりますし、また至高の長たる教皇とともにあるこの教会をおいては救済はないことを十分に承知しております」ということだった。

だとすれば、「ジャンセニスム」の語を幻想として排し、「ポール＝ロワイヤル」に集中すればよいかといえば、そうはいかないこともまた明らかである。ローマ教皇庁が異端と断じたのは「ジャンセニスム」であったし、「1650年代から60年代にかけて、教会と国家は、それぞれの利害を背景にジャンセニスム撲滅に力を注いでいく」（84）という事実を「幻想」で説明することはできないだろう。それに、本書は、「ジャンセニスム」と「ポール＝ロワイヤル」とは完全に一致するわけではなく、「両者を混同しないように注意する必要がある」（9）ことも指摘する。

かくして、「実体的統一」の欠如のゆえに「幻想」とするだけでは、19世紀にまで余波が及ぶ「ジャンセニスム」を捉え損ねることになる。いわば、「機能的統一」を「ジャンセニスム」に与えてやることが不可欠なのである。

そこで本書が注目するのは「ベルギーの教会史家リュシアン・セイッサンスの方法論」である。「それは、言ってみれば、「反ジャンセニスムがジャンセニスムよりも先に存在した」とする立場」であり、「実体のない事象の追求をやめる代わりに、「架空の異端」がどのように作られたのかを探究する方向へとわれわれを導く」（11）のである。この方法論に従って、本書は文献を精査しながら、「ジャンセニスム」を「生成する異端」として描き出していく。それによって、日本のものも含め従来のジャンセニスム研究はあっさり退場させられることになる。「従来の研究は、それが定義の問題に直面するにせよしないにせよ、たいていの場合、「ジャンセニスト」への注目を起点として行われてきた」ものである。しかし、「「ジャンセニスム」を自らの主張に引き受けた者は存在しなかった以上、彼らを主人公とした受難と悲劇の歴史を描くことは、事実に即した記述とは言いがたい」（13）からである。こうして「序論」において本書の基本構想が示され、続く本論によって反ジャンセニストによる「ジャンセニスム」の析出というその方法論に実証的な内容が与えられ、独創的な成果が示されることになる。

本論は三部構成、全6章から成っている。

ごく大まかなテーマを言えば、「第一部　「ジャンセニスム」への視線」では、恩寵と自由をめぐる神学論争の経緯がアウグスティヌスからジャンセニウスの1640年に刊行された遺著『アウグスティヌス』に至るまで辿られ、基本的な論点が確認され、その遺著をきっかけに「ジャンセニスム」が生成してくる過程が明らかにされる。

続く「第二部　異端を囲い込む」はジャンセニウスのものとされ、異端と断じられる「五命題」とそれをめぐる「信仰宣誓書」への署名義務づけ、そして「教会の和約」という権力側の異端排斥断念に至る過程を分析する。そこでは「ソルボンヌ大学、聖職者会議、フランス王権、ローマ教皇庁を巻き込んだ一連の騒動」（85）という複雑な歴史的展開が豊富な例証をもって明らかにされる。

最後の「第三部　抵抗と服従」では、「信仰宣誓書」への署名の義務化から「教会の和約」へ至る「恩寵と自由に関する神学上の問題から、共同体への服従をめぐる教会論もしくは認識論の問題

へと、徐々に推移していく」（160）論争の過程が取り上げられ、18世紀初頭に再燃するジャンセニスム論争の中で提示されるフェヌロンの不可謬性論が分析され、本論は終結する。その第三部の導入部では、「十七世紀フランスにおける「ジャンセニスム」は、規律と服従の問題として定位することが可能」であることが指摘されている。「じっさい、事実問題における教会の不可謬性とその背後にある教導権の性質、信仰と不可分の「教義的事実」とそれに向けるべき「信」の理論、それらの帰結としての内心の自由といった、そこから生まれてくる諸々の論点はすべて、教会と信徒の関係をめぐる議論として現れており、近世における集団と個の関係を考える上で重要な手がかりを与えている」（161）と本書は述べている。特にこの第三部は本書の学術的分析が現代の問題状況にまで届く射程を備えていることを如実に感じさせる。

こうした三部構成のうち、「序論」で宣言されていた本書の特徴がもっともよく表れているのは第一部である。そこでは反ジャンセニストの議論による「ジャンセニスム」の析出そのものが主題となっているからである。

第一部でもっぱら取り上げられるのはレオナール・ド・マランデの著作活動である。マランデは17世紀フランスにおけるもっとも熱烈な反ジャンセニストで、「哲学と神学にまつわる多様な思索と軽妙な文体を武器に、痛烈なジャンセニスム批判で名を馳せた人物である」（17）という。この反ジャンセニストによる「ジャンセニスム」という異端の生成過程をめぐる本書の叙述は実に生き生きとして、読む者の知的興奮をかきたてるものだと思う。本書の著者はすでに2012年に *Ecrire contre le jansénisme, Léonard de Marandé polémiste vulgarisateur*（Paris : H. Champion）を刊行しているが、その蓄積が十二分に生かされている。

もちろん、本書が言うようにマランデの「神学の非専門家たるその立場は独特である」という点には強みとともに弱みも含まれている恐れはないとはいえない。しかし、マランデを通じて描き出される「ジャンセニスム」の「機能的統一」態は見事というほかはない。その点に誰も異存はないだろう。ただ、その分、続く第二部、第三部ではなお異端の生成過程の叙述は続くものの、生成された「ジャンセニスム」の内実が考察対象となっていることもあって、あたかも「ジャンセニスム」に「実体的統一」が存在するかのような論述になっていることは否めない。

本書は全体が十分な文献精査に基づく緻密な考察が精彩ある筆致で展開されていることは冒頭に述べた通りである。ただ、そのことを十分に認めたうえでもなお、一読者としては第一部と第二部・第三部との間にある種の落差を感じたこと、その感覚は「ジャンセニスム」は何かを改めて問い直し、見事に整理している「結論」によっても完全には払拭されなかったことは一言付け加えておきたい。

（香川　知晶）

宮﨑　裕助著

『ジャック・デリダ――死後の生を与える』

（岩波書店、2020 年）

本書は、著者が2009年から2019年までに発表したジャック・デリダについての十点の論文が元になっている。それらの論文を微修正したものがそれぞれ一つの章を成し、全十章が、扱われるテーマに応じて再配置されている。加えて、序論とあとがきが付され、そこで、デリダの思想に対する本書の一貫した解釈の方向性が示され、全体の構成が説明されている。

本書を特徴付けているのは、一方で、それら十点の論文の質の高さであり、他方で、それらを通じてデリダの思想が「死後の生」の思想として解釈されていることである。

ここで言う論文の質の高さとは、内容の確かさに留まるものではない。それぞれの章で、著者はその都度、デリダのテクストの文脈を丁寧に調査し、そこで表現される思想を忠実に解釈し、それを説明するだけでなく、自身の考えに基づいて、時折大胆に、デリダの思想に向かい合おうとしている。このことが本書に、反論できないような理論武装や情報整理の質とは異なる、思想としての質を与えている。つまり、序論を含む本書の各章には、確かな文献調査に裏打ちされた信頼できる解釈が提供されている局面と、著者独自の踏み込んだ議論や意見表明の局面があり、後者に関しては必ずしもすべての点において誰もが同意できるとは限らないが、その部分が更に著作の質を高めているのである。

その一方で、個々の論文の質の高さとは別に、本書が一冊の著作としての統一性を有しているのは、本書が、デリダの思想の全体が「生」についての思想であること、そして生を「死後の生」として捉える思想であることを、一貫して示そうとしていることによる。

まずは序論の冒頭で、『ル・モンド』紙に掲載されたデリダの死の数箇月前のインタヴューでの、「私は私自身と戦争状態にある」というデリダの言葉について、著者の解釈が示される。そして、自分自身と戦争状態にある葛藤した「私」の生を、デリダは「生き延び(survie)」という言葉で表現したことが指摘され、次の一節が引用される。

「私は、生き延びというこの主題系につねに関心を寄せてきました。生き延びの意味は、生きることおよび死ぬことに付け加わるのではありません。生き延びは根源的です。すなわち、生とは、生き延びです。普通の意味で生き延びると言えば、生き続けるという意味ですが、それはまた、死の後に生きることでもあります[1)]。」（5頁）

この「生き延び」としての生、ないし「死後の生」こそが、デリダの思想全体を貫く根本的な発想であること、これを示すのが本書の目的の一つであり、これを示すことによって、「なぜデリダを読むのか」という問いに一定の答えが得られると、著者は考える（13頁）。

ここから序論では、（1）記号としての「私」と現実の私自身との齟齬のなかで葛藤する二重の生、

(2) 死後の生としての翻訳、翻訳としての死後の生、(3) 死後の生の実践としてのテクストの遺産相続、について論じられ、更に、デリダの思想の展開の全体像が時代区分に従って説明される。

この序論に続いて配置されている十点の論文は、十年間にわたる著者とデリダとの格闘の痕跡であり、その一つ一つは、必ずしも最初から「死後の生」を念頭に置いて書かれたものではない。また、この十点の論文は事後的になるべく体系的に再配置されたに過ぎず、そこに明確な連続性があるわけではないし、論文ごとの問題意識も一定ではない。したがって、これらの論文を、一つの流れの中で、まとめたり論評したりすることは不可能である。実は、むしろ本書の魅力は、個々の論文の内容、多様な問題設定、具体的な分析、著者の積極的な解釈、そこで開かれる更なる議論の可能性、などに存する。しかしここでは、その内容に立ち入ることを諦め、それぞれの論文が何を「死後の生」と捉えているのかというとこを簡単に記し、その点に関する著者の言葉を示すだけに留めてく。

第1章では、差延の運動が「死後の生」として論じられる。「デリダの思想は、差異そのものに亡霊的にとり憑いた時間性を「差延」として、つまり私たちの生のただ中を穿つ根源的な遅延として究明する」、そして、「そうした遅延をなす時間性によって、私たちの生を縁取っている有限性が当の生そのものの可能性の条件として積極的に捉え直される」(56頁)。

第2章では、署名が「死後の生」として論じられる。「署名は出来事の絶対的な特異性を担わなければならないにもかかわらず、そういうものとして反復されなければ再認すらできなくなってしまう」(80頁)。「署名は署名者の生や現前を保証すべく書き込まれるが、まさにそのようなものとしてそれがはじめから死後の生を生きるものだということを含み込んでいる」(94頁)。

第3章では、民主主義が「死後の生」として論じられる。「民主主義の繰り延べ構造」、「デリダはまさにそこに、民主主義の差延的構造、さらには民主主義の自己脱構築のプロセスを指摘している」(118頁)。「デリダは、自己破壊をくり返すことでしか存続しえないこうした民主主義の構造を、とくに「自己免疫的(auto-immune)」と呼んだのだった」(119頁)。

第4章では、労働が「死後の生」として論じられる。「労働のヴァーチャル化」、「そうした労働の亡霊――死後の生――そのものが現実の一部なのであり、そうしたヴァーチャル化を逃れる「真の現実」がそれ自体として存在するわけではないのだ」(153-154頁)。

第5章では、人間における動物的な生が「死後の生」として論じられる。「生権力の標的が人間的生のそのものに宿る「動物的な生」の水準であるとするならば、デリダの「生政治分析」が目指すのは、人間的生のうちにそうした「動物的な生」を標定しつつも、そこに単一ではなく複数の境界線を判読すること、そして、当の「動物的な生」を、けっして人間的な意味へと還元できない他者性と特異性として位置づけ直すことである」(181頁)。

第6章では、人間的な応答主体が「死後の生」として論じられる。「いかなる責任ある主体による応答も一種の非応答性に、つまり「動物的」とみなされてきた反応性に構造的に媒介されざるをえないということであり、また、いかなる生き生きとした現前的応答も、人間的自己性の不在と死の可能性によってアプリオリに構成されざるをえないということである」(214-215頁)。

第7章では、生が「死後の生」として論じられる。「デリダにとって生は、直接的に与えられる

なにものかではなく、つねに痕跡や遺言――発信者の構造的な不在――という死の契機によって媒介された有限性として説明されることになる。つまり、生ははじめからその死によって穿たれているのであり、そのことによってむしろ生は生たりえているのである。生はアプリオリに死のあとに生き延びたものなのであり、そのような死後性なくしてはそもそも生きることすらできなくなるだろう」(242頁)。

第8章では、決断が「死後の生」として論じられる。「決断の瞬間はひとつの狂気である」というキルケゴールに帰される言葉を、アブラハムによるイサク奉献の場面に当てはめたとき、その瞬間は、「イサクの犠牲であるだけでなく、アブラハム自身の犠牲でもあるのだ。要するに「死を与える」とは、まさに狂気という自死の瞬間に、他者（息子）に死を与え、かつ、他者のこの死を神（絶対他者）に与える、ということである」(269頁)。

第9章では、友愛が「死後の生」として論じられる。「つまり、死者たちをも愛することのできる非対称的で一方向的な友愛がなければ、そのような追悼としての友愛がなければ、友愛の本質は思考不可能なままにとどまるだろうということである。はじめに死者たちへの友愛があった」(305頁)。

第10章（「終章」）では家族が「死後の生」として論じられる。「逆説的ではあるが、そのような根拠のなさこそが、絆へのさらなる信、さらなる愛をもたらす余地を開く。家族のそうしたあり方こそが、当の絆をすでにあるものではなく、これからつくり出されるべきなにものかとして指し示すのである」(322頁)。

著者自身による整理と完全には一致しないが、1章と2章では言語における死、3章、4章、8章、9章、10章では社会的・倫理的関係における死、デリダの動物論の分析に充てられた5章、6章、7章では人間の生における死が、それぞれ論じられていると言える。

広義の「死」（非現前的なもの、固定的なもの）が広義の「生」（現前的なもの、生成するもの）の条件であること、このことをデリダは、あらゆる事象に関して倦むことなく論じてきた。エクリチュールの思想として語られることの多かったこの思想を、本書は、特に動物論の分析などを通じて、より生々しい「生」の思想として深めることに成功している。「死後の生」という表現は、記号の働きを示すある種の論理構造の比喩ではなく、より厚みのある、より切迫した生の運動を示そうとしている。

本書は、一方で細心の注意を払ってデリダの思想を正確に解釈し、同時に「生」について強調することでデリダを取り巻くこれまでの景色に新たな風を吹き込み、更に独自の考察を時に大胆に展開することで議論の場を開いた。一冊の著作にこれ以上のことを要求することはできない。後は、読者がその議論の場に飛び込むだけである。

その開かれた場の中で、蛇足かもしれないが、最後に一点だけ、本書を通読して評者が解消し切れなかった疑問点を示しておきたい。

序論の冒頭で引用された「私は私自身と戦争状態にある／ Je suis en guerre contre moi-même」という文を解釈して、著者はこれを、「記号的な「私」と現実の私自身との齟齬のなかでたえず葛藤

している二重の生」と表現した（5頁）。もちろん著者は、デリダの言う「私自身」が「現実の私自身」なのだと単純に主張しているわけではない。デリダの言葉に現れる「私自身」は、「私」が戦争状態にある敵対者として、明確に対象化されている。「私」が「私自身」に対峙している関係である。そして、「私自身」を敵対者として明確に対象化することで、その敵対者に対峙する「私」の立ち位置も明確化されている。デリダは、「私は私自身に対して戦争状態にある」と言ったのであり、例えば、「私は私自身において戦争状態にある」とは言わなかった。ここに、「死後の生」を考える上で、重要なことが示されているのではないだろうか。「死後の生」とは、生と死が重なり合った休戦状態のことではなく、生が死を含みながらも「生きる」こと、つまり内なる死に対して戦争をしていることを意味している。つまりそこには、生き延びようとしている「私」がいるのである。しかしこの「私」とは何なのか。それは「記号的な「私」」ではない。ではそれは「現実の私自身」なのか。もしそうであるなら、その場合の「現実」とは何なのか。これが、序論の冒頭で評者に立ちはだかった疑問であり、この疑問の解消を期待しながら本書を通読する中で、問題を理解するための多くの材料に出会いながらも、まだ十分に消化し切れていない部分である。

しかしこの問いは、つまるところ、デリダにとっての「生」とは結局何だったのかという問い、そしてデリダを離れて、デリダのいないこの世界を生きる我々にとって、「生」とは結局何なのかという問いに他ならないのかもしれない。そうであるなら、それはまさに本書が強調したデリダの思想の方向性に導かれた問いなのであり、この問いの重さを改めて実感させてくれた本書に感謝しなければならない。

（荒金　直人）

注

1) Jacques Derrida, *Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Birnbaum*, Paris : Galillé, 2005, p. 49. ジャック・デリダ『生きることを学ぶ、終に』鵜飼哲訳、みすず書房、2014 年、40 頁。ここでは、宮﨑裕助による訳をそのまま転記する。

横田　祐美子著

『脱ぎ去りの思考――バタイユにおける思考のエロティシズム』

（人文書院、2020 年）

近年、「バタイユ・ルネサンス」とでも形容したくなるほど、日本におけるバタイユ研究が改めて活況を呈している。2020年に公刊されたバタイユ関連の書籍にかぎっても、井岡詩子『ジョルジュ・バタイユにおける芸術と「幼年期」』、石川学『理性という狂気――G・バタイユから現代世界の倫理へ』、岡崎宏樹『バタイユからの社会学』、そして本書を挙げることができる。こうした近年の成果のなかでも、本書の存在をひときわ特異なものとしているのが、正面切ってバタイユを「哲学」として読もうとする姿勢である。

著者も序章で述べているように、この国にあって、バタイユはフランス文学というディシプリンの中で研究されることが多く、一般読者層からは未だに、『マダム・エドワルダ』や『眼球譚』といったエロティックな文学の著者というイメージを抱かれ続けている。もちろん、これまでも、酒井健『バタイユ入門』や湯浅博雄『バタイユ――消尽』といった入門書・概説書でも、ニーチェやヘーゲルといった西洋哲学からの影響は紹介されてきたし、西谷修『不死のワンダーランド』では、サルトル、レヴィナス、ハイデガーといった同時代の哲学者との連関の内に位置づけて、バタイユの思想が論じられてきた。しかしながら、狭義の「哲学」という観点からバタイユを論じたものとしては、何よりもまず、岩野卓司『ジョルジュ・バタイユ――神秘経験をめぐる思想の限界と新たな可能性』を挙げるべきだろう。岩野の仕事からちょうど10年、デリダやナンシーの影響の下で、バタイユを「哲学」として論じるための土俵を改めて設えようと企図するのが、本書である。

本書は、2018年に立命館大学大学院文学研究科に提出された博士論文を改稿したものである。本書の狙いは、バタイユの思考を「性愛のエロティシズム」ではなく「思考のエロティシズム」として捉えることで、バタイユ研究に「哲学的転回」を導入することである。その際、バタイユの思想を、哲学の外部でも、哲学への反抗でも、哲学の超出でもなく、まさに「哲学すること」そのものとして捉える点に、本書の特色はある。

研究書としては、博士論文の書籍化らしく、手堅く先行研究への参照が付され、バタイユのテクストの一語一語を丁寧に読み解いている点が印象的である。それだけでなく、ややもすればバタイユ研究が陥りがちな「バタイユ愛好会」的な態度を排して、バタイユの術語を明晰に開いて説明してくれる。他方で、筆致はあくまでも平易で読みやすく、各節ごとに振り返りとまとめが配されているため、一般読者にとっても近づきやすいものとなっている。

以下では、まず簡単に本書の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。

序章では、バタイユを「哲学」として読むための問題設定がなされる。まず、日本のバタイユ受

容の歴史が跡づけられ、それが主に非哲学的なものだったことが確認された上で、フランスにおいて、バタイユを哲学的に研究することを標榜した先行研究もまた、バタイユの「非-知」(non-savoir)をあくまでも「哲学的な知」ではないものとして解釈するものであった次第が指摘される。著者は哲学の定義をプラトン『饗宴』のエロス論に求める。すなわち、哲学とは「知を愛し求めること」であり、バタイユの思考も、この意味で「哲学」だとされる。

第一章では、『内的経験』の読解にしたがって、非-知が概念把握に基づく知ではないが、それでもなおひとつの知のあり方であることが示される。バタイユの批判する「推論的＝言説的認識」(connaissance discursive)が、所与を概念へと関連づけ、何かとして認識する知であるのに対して、非-知とは、「概念知の死」であり、「概念知とは異なる知」(74頁)だとされる。次に、『内的経験』のよく知られた一節「非-知は裸にする」が取り上げられ、「裸にする」とは、概念知の働きを無効化することであり、それゆえ、非-知は概念化の働きを停止させようとする絶えざる思考の運動であることが示される。

第二章では、「非-知は裸にする」という命題の内実を明らかにするために、『ドキュマン』へと遡行して、その発想の起源が検討される。「アカデミックな馬」では、ギリシャ的、理想的、プラトン的な形態を解体する運動性、「形態からの逃走」(97頁)が看取され、「低次唯物論」では、決して観念に包摂しえない物質、「かたち」から逃れ去るものが問題とされる。さらに、「不定形の」では、「数学的なフロックコート」を与えることが、形相や意味を付与する伝統的な形而上学の操作であることが指摘される。これらの検討から、「裸にする」とは、形相や意味、概念を取り払うことであり、「裸」とは形相や意味から逃げ去る運動態であると結論づけられる。それゆえ、非-知とは思考から概念的なものを脱ぎ捨てさせる思考であり、この意味で「脱ぎ去りの思考」(121頁)と名づけられるのである。

第三章は、ヘーゲルおよびコジェーヴの思想との比較において、バタイユの非-知と否定性が論じられる、本書の理論的な支柱に当たる部分である。前半部分では、なぜ概念知を否定するはずの非-知が、概念知の究極形態たる絶対知を前提とし、それを「演劇化」しなければならないかが論じられる。著者は、今は知られていないがやがて知ることのできる「見知らぬもの」(un inconnu)と、認識不可能な「未知のもの」(l'inconnu)を注意深く区別した上で、概念知がこの「見知らぬもの」を完全に既知のものへと回収し、絶対知として円環を閉じたまさにその瞬間において、「未知のもの」が生じる、とする。なぜなら、そうした極点において、「なぜ絶対知なるものが在るのか、なぜ私が知っていることの全体が存在するのかという問い」(140頁)、絶対知の根拠そのものを問いに付す問いが生じることで、絶対知が絶対性を剥奪され、裸にされるからである。このように、概念知を極限まで行使した上で、さらに先へと進んでいこうとする運動が非-知である。後半部分では、こうした非-知の運動を駆動する力、すなわち否定性の解釈が問題とされる。著者によれば、ヘーゲルが否定性を悟性(分裂)と理性(統一)という二重の運動と捉えたのに対して、コジェーヴはそこに悟性しか見なかった。これに対して、バタイユはヘーゲルの二重の否定性を一括して捉えた上で、ヘーゲル的否定性と「用途なき否定性」という「別のふたつの否定性の関係へと議論を完全に横滑りさせている」(177頁)とする。だから、規定し統一する否定性には、つねに

用途なき否定性が取り憑いているのであって、そのため、絶対知の極点において、それを乗り越える否定性が問題として生じてくるのだ。

第四章では、著者の主張する「脱ぎ去りの思考＝非-知」が具体的な形象を伴って提示される。まず、『省察の方法』における「私は娼婦がドレスを脱ぐように思考する」という一節が分析の俎上に乗せられ、この表現が、本質的に我有化不可能な「未知のもの」と、それに寄り添う脱我有化の思考たる非-知を指示していることが論証される。次に、『内的経験』と『マダム・エドワルダ』が相互参照的に読解される。著者は『マダム・エドワルダ』の決定的な場面を、有名な「ぼろ切れ」のシーンではなく、エドワルダが黒衣を纏い、闇夜に溶け込むシーンであると看破する。そこでは、黒衣に身を包むことによって、エドワルダは逆説的にも、明晰判明な客体としては把握不可能なもの、概念把握から逃れ去るものとなる。ここに、「不在と区別しえない現前」（227頁）、退隠や痕跡としての「未知のもの」が提示されているのである。

第五章では、ナンシーの『剥ぎ取られた＝隠れた思考』*(La pensée dérobée)*を参照しながら、脱ぎ去りの思考がまさに哲学そのものであることが主張される。著者は「ナンシーのバタイユ解釈に全面的に同意するわけではもちろんない」（246頁）と一定の譲歩をしつつも、プラトンの哲学の本質はイデア論ではなく、「限りなき愛知＝哲学」にあり、この系譜にバタイユを加えるナンシーの解釈に同意する。そして、『エロティシズム』から「究極の哲学的な問いは、エロティシズムの頂点と一致する」という一節が引かれ、バタイユのエロティシズムとは、知を愛し求めることとしての「哲学すること」だと結論づけられる。

終章は、著者によるマニフェストであり、バタイユ思想研究の「哲学的転回」とは、「唯一の事象であって、唯一の名をもつわけではない」（274頁）をスローガンとして、その思考を考察していくことであることが宣言される。

さて、以上のような概要を踏まえ、注目するべき特長を特に2点挙げることにしよう。類書には見られない、本書の特長の第一として、序章における「日本のバタイユ受容」が挙げられる。これは、この国で最初にバタイユに言及したとされる論考（片岡美智「ジョルジュ・バタイユの実存主義」）から現代に至るまでの、バタイユ受容の歴史を概観したもので、日本におけるバタイユ研究のあり方を考える際に、非常に重要な資料となっている。なお、同テーマについては、中地義和による、De l'émerveillement à la recherche : Georges Bataille au Japon, in : *Critique*, No. 788-789, 2013, pp. 124-137. もある。これは三島由紀夫によるバタイユ読解への言及に特色があるが、両者を併せて読むことで、日本におけるバタイユ像が、より立体的に浮かび上がるはずである。

第二の特長は、フェミニズム研究でも知られる著者による「女性」という視点からの読解である。例えば、「不定形の」における「フロックコート」が「昼間の男性用礼装」（113頁）であるといった指摘も重要であるが、何といっても白眉はやはり、第四章における、『省察の方法』の一節をめぐる精密な読解であろう。バタイユは、なぜ「男性がフロックコートを脱ぐように思考する」ではなく、「娼婦がドレスを脱ぐように思考する」と表現したのか。著者は「娼婦」を意味するフランス語 fille に着目する。この fille は娘と娼婦の両者を意味しうるが、形容詞を伴わない場合、特に娼婦を意味する。そして、まさにこの形容詞を伴わないという事実から、この語が、何かとして規定

されえないもの、すなわち「未知のもの」であることが示される。著者はここで、バタイユのテクストを一語もおろそかにせず丁寧に読み込み、その表現の意図を鮮やかに論証してみせている。

最後に、評者なりの疑問点を二点だけ手短に挙げておく。第一の疑問点は、本書を読んだ者なら抱かずにはいられない疑問、すなわち、哲学をどのように定義するか、に関わる疑問である。師ソクラテスをソフィストから弁別するための、プラトンの戦略的身振りとしての「哲学者」概念や、古代ギリシアに哲学の起源を求める哲学史の制度的側面はいったん措くとしても、著者は一方でプラトンに基づいて哲学を定義しながら、他方でプラトンのイデア論を批判するならば、少なくともイデア論がプラトンの哲学にとって本質的ではないことを論証する必要があったのではないか。ナンシーの言を傍証として引くだけでは、問題の大きさに釣り合わないように思われる。

第二の疑問点は、バタイユ解釈に関わる、やや専門的なものである。第三章において、非-知は絶対知において「外部性の誘発」（147頁）によって視線を向け変え、「より以上を見つめる」（148頁）とされるが、これを誘発するものとは何か。「見知らぬもの」と「未知のもの」はどのように区別されるか。非-知が絶えざる問い直しの運動であるとして、それはヘーゲル的な悪無限とどう違うのか。評者が考えるには、これらの疑問は、おそらく用途なき否定性の位置づけに関わる。というのも、上述の通り、この用途なき否定性こそが絶対知を超える原動力とされるからである。しかし、本書の範囲内では、用途なき否定性はどこからともなくふらりと論述の中へ入ってきて、ヘーゲル的否定性にただ「取り憑いている」とされるだけで、それが否定性自身の内で必然的に発生する機序が説明されていないように思われる。

とはいえ、こうした疑問はもちろん、本書の本質的な価値を否定するものではない。むしろ、未だ十分に展開されておらず、これから論じる余地のある問いにすぎない。本書は、バタイユとともに、問い直し、思考し続けることへと突き動かすものなのだ。

（佐々木　雄大）

会　員　の　声

珠玉の教科書の誕生

昨秋、本会会員の武田裕紀、三宅岳史、そして村松正隆の各氏が編者となった教科書『フランス語で読む哲学22選――モンテーニュからデリダまで』が朝日出版社より刊行された。「フランス語文法を履修し終えて、フランス語で哲学のテキストにチャレンジしたい」人、「哲学科に在籍し、古今のフランス哲学の文章をひと通り読んでおきたい」人、「哲学専攻以外の人文社会系大学院生で、フランス語哲学文献を読むコツを学びたい」人を学習者の主要なプロフィールに挙げた、フランス哲学史の教科書とフランス語文法の教科書を掛け合わせた作りである。

フランス語の標題には、Anthologie de textes essentiels de la philosophie françaiseとある。語源学が教えるように、十七世紀になってようやく使われ始めたフランス語anthologieは、「花を摘み取る」という意味のギリシア語ἀνθολογίαに由来する。本書に精選されているのは、主にフランス語でものを書いた二十名の、その思想の良質な部分を伝える、その限りで「花」という言葉がぴったりな、それぞれ数百語からなる文章である。

モンテーニュが日本語副題にあるのは、この人物が史上初めてフランス語で本格的な思想書『エセー』をものしたからであろう。そのほかに本書掲載順でいくと、第一部「フランス現代哲学はなぜ分かりにくいのか～20世紀展望」には、ベルクソン『意識に直接与えられたものについての試論』、ポアンカレ『科学と仮説』、同『科学の価値』、メルロ＝ポンティ『知覚の優位性とその哲学的帰結』、ボーヴォワール『第二の性』、フーコー『言葉と物』、デリダ『哲学の余白』、レヴィナス『存在するとは別の仕方で、あるいは存在することの彼方へ』、そしてドゥルーズ『哲学とは何か』が選出されている。

第二部「多様なスタイルから自然科学への対応へ～18世紀、19世紀フランス思想の展開」には、ディドロ『1763年のサロン』、コンディヤック『人間認識起源論』、ルソー『社会契約論』、コンドルセ『女性の市民権の承認について』、メーヌ・ド・ビラン『心理学の諸基礎についての試論』、コント『実証的精神論』、クルノー『認識の根拠と哲学的批判の特徴に関する試論』が、そして最終部である第三部「フランス語による思索の夜明け」には、デカルト『方法序説』、同『情念論』、パスカル『幾何学的精神について』、マルブランシュ『真理探求論』、ライプニッツ『弁神論』、同『モナドロジー』がそれぞれ取り上げられている。

いずれも各哲学者に通暁した専門家によって――その大半は本会所属の会員である――、主として高等教育の場面を想定しながらテクストの選択がなされている。実際に本書を繙いてみると、各課冒頭では要所を押さえた内容上の解説が掲げられていることに、また、各部冒頭の総説と巻末収

載の哲学者紹介のおかげで、フランス哲学の流れの本質的な部分を摑めるようになっていることに、学習者は印象付けられることだろう。各課末尾のコーナー「考えてみよう！」では、学習者を哲学的思考に誘う工夫もなされており、これまた憎い。私が専門とするデカルトの『方法序説』からの一説を扱った課では、「*je pense, donc je suis.*（ママ）「われ思う、ゆえにわれあり。」有名な言葉であるが、いったい何を意味するのだろうか。AIはデカルト的な意味で「思う」のだろうか。」（41頁）といった具合に、グループディスカッションやレポートの課題にふさわしい問いが挙げられているとおりである。

フランス語教材としての配慮も行き届いている。豊富な脚注では、とりわけ気づきにくい熟語、ニュアンスの取りにくい条件法、指示先が分かりにくり代名詞が積極的に解説されている。またフランス語初級から中級への難所となる文法事項については、後半の「３つの小さな文法練習」において、ラ・ロシュフーコー『箴言集』とパスカル『パンセ』の断章を題材に集中的に取り上げられている。周知のように条件法過去第二形は、十七世紀から十九世紀までの文章に頻出する用法であり、したがって十七世紀フランス哲学の文章に接することの多い私自身、いまでも読解において冷や汗をかくことのある文法事項だが、本書ではしっかりと解説されており、なんとも頼もしい。しかもこの文法練習は、各課のテクストに該当事項が出てくるたびに脚注で参照を促されているもので、学習者の深い理解を可能にする補助教材としての機能を有機的に果たしている。たんなる付録ではないのだ。

私は、本務校ではフランス哲学史を通覧する講義と、関連する主要一次文献の講読演習を担当し、非常勤講師として出講している大学では、主に外国語学部フランス語学科に所属する学生にフランス語を教授しているが、この教科書の使い方を自問してみた。まずは、フランス語教育の副読本として「熟読」することが可能だろう。フランス語のブラッシュアップをメインに、哲学史の理解を深め、哲学文献の読み方のツボを把握するのである。ついで、哲学史などの講義において副教材として、いわば「つまみ食い」する使い方ができそうだ。既存の日本語訳を紹介しつつ、向学心をもった学生のために「考えてみよう！」のコーナーや、フランス語原文を利用するのだ。最後に、哲学史に限定せず、フランス文化を広く扱う講義の副教材として、いわば「パラパラ読み」する使い方も考えられる。まずは最低限の知的好奇心を喚起し、翻訳でもよいのでいろいろな哲学者に興味をもってもらうのである。

本会はその存在意義を、「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〔……〕を促進すること」に求めているため、「教育」に関する事柄については会員間で情報共有される機会はこれまで少なかったように思う。しかし私たちはなぜ研究をするのかといえば、一つにはその成果を教育の現場に還元するためである。だとすれば、本書は、その優れた取組の一つとして私たちに広く知られてよいはずである。本書の出版は同慶至極との思いから、ここにご紹介する次第である。

（津崎　良典）

「書評」欄について——疑義と提言

筆者は2019年9月に『ドゥルーズ——魂の技術と時空・生起-動、〈意味〉を現動化する』を上梓した。主題（ドゥルーズ）については説明の必要はないはずだが、副題はカントの第一批判が超越論的統覚の主題化にあたって捨象気味となった「魂の奥底の隠れた技術」を、20世紀の存在論転回の一環をなすドゥルーズが直観の形式である時間・空間の潜勢的基盤である「時空・生起-動」として捉え直し、この哲学思想史的展開のなかで「無底の根源的生起動」が「潜勢的スパチウム」におけるさまざまの「ドラマ」を経て「表象・延長態」レヴェルへと「現動化」する、そこに成立・自己開披する「第四次元」態が、いわゆる「意味」と呼ばれるものの展開場であるとした。哲学思想はこれまで「意味」なるものを不問の前提としてきたが、ゲーデル以来のこの勝れて現代的な問題を、ドゥルーズ思想とともに、むろん、然るべき研究手続きを踏まえて、主題化し、これをもって哲学研究一般ととりわけドゥルーズ研究界へのそれなりの貢献を目途（もくと）したものであった。

しかし、我らが『フランス哲学・思想研究』第25号「書評」欄は、この著を「書評」対象に選出しなかった。編集委員長に公式に問い合わせると、2019年1月１日から12月31日までの学会員の刊行物（翻訳を除く）総数60数冊を網羅したロングリストを作成し、「例年の慣習に準じて20冊に限定すべく、編集委員全7名の投票に諮った」ところ、「選出された19冊」に、上記拙著は含まれていなかったとの回答であった。しかし、これでは学問的には納得ができない。やむなく、再度、「編集委員全7名のうち、１～７名」が、本拙著を、「われわれの学会・学会誌の〈書評〉対象たるに値しない」と否認判定したその学術的根拠はなにか、研究者にとっては最も重要なその根拠を、明示されよ、と要請したところ、回答は、「編集委員がなすべきことを怠ったということはなく、にもかかわらず職務の範囲にない事柄を彼らに求めることは、〔…〕。従いまして、〔...〕推薦しなかった理由を述べよとの今回のご要望には編集委員会としてはお答えできないこと、よろしくご了解を〔...〕」、であった。この対応はそれなりに真率であるが、ここには、大きなそして重要な欠落もある。こうだ。学会編集委員会とは、学会理念、いうまでもなく、当該学問の振興のために、会員・研究者たちの学術活動の推進をはかり、その諸成果の普遍妥当性を世に示し、地味ながらまさしくその地道で着実で根源的な視角から人類規模の現実世界への寄与を目途（もくと）すること、学会編集委員会とはそのような学会理念を具現・実効化するための一実務機関であり、そのための義務と責任を本質必然的に担い課されている。学会機関誌の会員学業に関する「書評」等は、一般には容易に理解しがたい会員学術所業を、世に先立って、最初に、専門家としての然るべく正しい観点から、解説・紹介することを第一の本務とする。上記編集委員長の文言「編集委員のなすべきこと」「〔編集委員の〕職務」も、ここに含まれよう。そして、今回の「編集委員7名」も、すでに「第25号」に掲載の「全18篇」については、このような「職務・本務」を自覚的に遂行したのであろう。しかし、であれば、「推薦しなかった理由」（「書評」対象たる価値・意義がないと否認判断した学的根拠）も、公式に求められれば、という条件のもとでであってもよいが、説明・開示する公的な義務と責任の対象である。「多数決」とは、民主主義の金科玉条であるが、私的料簡による責任回避の隠れ

蓑ともなりうる。とくに学術判断にあたっては、施行そのものに多大の注意を要することは自明として、なんらかの補完作業の随伴と、とりわけ結果に対する公的引責への学術倫理的覚悟が必要である。編集長書簡には「制度運営における原則維持」に反して該当委員諸氏に「理由」説明を求めることは「制度そのものの崩壊を招きかねない」ともあるが、筆者がここで問うているのは、同書簡のいう「制度・原則」は、筆者がここで確認している学会制度原則一般に自明であるはずの諸条件を然るべく満たしているのであるか、ということである。

紙幅の関係で爾余は省き、一件のみ提案する。会誌の「書評」欄は、ここ数年来、別途「Web化」を理由に、「白紙」状態となっているが、この頁を使用して、上記、編集長書簡のいう、「編集委員会における〈書評〉対象選択手続き原則」の如何と、「当該年度における、学会員によるフランス哲学・思想研究の（編集委員会であるから著作等となるが）全成果一覧表」を、明示・提示すること。後者は手間暇厄介にみえるが、今回も「全18冊」を選ぶに「全60数冊」の一覧表は作成しているのであるから、後者を転用すれば事足りる。われわれの学会の学会員による研究業績が年間「60数冊」も刊行されているとは、学会そのものの今日における隆盛ぶりとともに、世に誇りうるもの、感に堪えない。

（中田　光雄）

論文審査について

前号（『フランス哲学思想研究』第25号）、田村歩氏は「会員の声」において、「日仏哲学会機関誌のゆくえ――いくつかの問題点」を提起した。大方、私は、共感、賛同を覚える。この提起で、私も日本国内の哲学・思想系の論文集、学会誌への問題点を指摘したい。

第一は、視点の狭さである。本誌だけではなく、日本哲学会、日本倫理学会などにも所属しているが、論文のテーマが文献研究、たとえば、デカルト、カント、ヘーゲル、ベルクソンなどの哲学書研究の紹介的研究が多く感じられる。ハイデガーが言う「哲学学」「哲学史学」である。それで、大胆なテーマの論文があまり見受けられない。その証拠が、日本哲学会の論文審査は、投稿者が多いようで、採用率は60パーセントと聞いたことがある。大学生の一般論文とは違い、大方は、博士号取得者が投稿している。論理的整合性、論旨に問題があるようには見えない。紙面の制約で、絞るのであろうが、しかし、視点の狭さ、息苦しさを感じる。逆に、採用された論文は、激戦を制したので、画期的なもの、時代の要請に答える論文があるかと思うと疑問を感じる。その証拠に、これらの論文は、海外で、特にヨーロッパで、翻訳、紹介されたりしないようだ。これは、審査する側の大学教授も同様である。私が知る、この37年間は、中国語はあるが、ロシア語、スペイン語などに訳され、国際学会誌に掲載されたことは、聞いたことがない。幸い、田村歩氏は、ロシア科学アカデミーの論文集に掲載された。おそらく、論文の内容に普遍性があり、卓越していたのであろう。それで、提言もできたと思う。こうして、海外の国際論文集に論文が掲載される、それも多言語で紹介されることを目指すのは、研究者として必要である。それは、普遍性の証拠だ。まわりを見ると国内での狭い視点の論文作成に集中して、本来の広い視点の哲学研究が、論文が書かれていないように思う。もちろん、投稿論文が掲載されるのは、ポストを得るのに必要ではあるが、それに偏りすぎている。審査員も視点の広さ、寛容さが必要である。

前号で、私は、Biocosmological Associationを本誌で紹介したが、この学会は、電子ジャーナルなので、学会費は取らない。国際会議の際、参加費でまかなっているようだ。私は、この会議を世界哲学会議（アテネ大学、2013年）で知り、以後、論文投稿をしているが、費用は掛からない。編集委員は28名いるが、様々な国だ。また、Ph.D.（哲学博士）だけではなく、生物学、医学、数学などの博士号取得者、即ちダブルドクターが何人もいる。論文審査は、二人で行っているが、実際は、編集長も読むので、三人である。私も、編集委員の一人なので、査読依頼を受ける。スタンスは、極力、独創性、アイデア性、論理的整合性を念頭に読む。拒否したときには、その理由を書く。大方は、応じるので、採用となる。テーマも多様で、日本国内より寛容といえる。

ここで独創性であるが、日本人研究者の弱いところで見極めが機能していないようだ。独創性が働いているのならば、日本人の論文が世界を席巻しているはずだ。新奇なものとしてすぐに排除する傾向がある。かつて日本倫理学会の論文要綱に創造性、独創性の項目を見かけたが、過去の文献、資料を踏まえた上での独創性と書いていた。これは、独創の意味が分かっていない。そもそも過去の資料、文献を前提にしたうえで、独創はなされている。作曲と同様で、新しい曲は、過去の

曲を踏まえた上で作曲されている。過去の知識、経験を基に一気に直観的に創造されたものだ。ベルクソンでいう、哲学的直観である。これはアインシュタインも同様で、新しい発明の源泉である（『アインシュタイン、神を語る』ウイリアム・ヘルマンス著、雑賀紀彦訳、工作舎、p. 230）。量子論の創始者ニールス・ボーアははっきりいっている。「狂ってるぐらいでないと、新しい独創ではない」（『物質の究極』H. R. パージェル著、黒星榮一訳、地人書館, p.249）と。知識量で決まるならば、年長者が圧倒的に有利で、若い人には、出番はない。また、量ならば、コンピューターがもっと有利なはずだ。しかし、パスカルを思いだしてほしい。円錐曲線試論を出したのは、17歳のときであり、『パンセ』は30代で亡くなるまでに、書いたエッセイである。若さには、創造のエネルギー、可能性があふれている。最後に前述したロシア科学アカデミーであるが、私も2回ロシア語に訳されて論文掲載された。「キリスト教、仏教、イスラム教の哲学的総合」（Une synthèse philosophique du Christianisme, du Bouddhisme et de l'Islam, in *Discourse-P*, Russian Academy of Sciences, 2005/Ⅴ）と「相対性理論と量子論の総合について」（Sur la synthèse de la théorie de la relativité et de la théorie quantique, in *Discourse-P*, Russian Academy of Sciences, 2007/Ⅶ）である。

尚、報告であるが本年9月に著書*Nothingness and Love of Japanese Philosophy*（Lambert Academic Publishing, Germany）、また11月には、Biocosmological Associationの論文集*Biocosmology-neo-Aristotelism*に三本の論文'Nothingness and Love of Nishida'、'Nothingness and Love of the Philosophy of Tanabe'、'Infectious diseases bear Philosophy'が刊行された。'Infectious diseases bear Philosophy'は、ドイツの*Medicine and Ethics in Times of Corona*（Hans-Martin Sass, Martin Woesler, Lit Verlag, 2020）にも掲載された。Sass氏はルール大学、ジョージタウン大学名誉教授でユネスコの医学・倫理学委員でもある。

（中富　清和）

日仏哲学会2020年度(2020年9月―2021年8月)活動報告

(1)春季・秋季合同研究大会

2020年9月12日(土)・9月13日(日)に春季・秋季合同研究大会をオンライン(Zoom)で開催いたしました。合同大会となったのは、2020年3月に予定されていた春季大会が、新型コロナウイルスの感染拡大により延期となったためです。詳細は以下の通りです。

9月12日

［一般研究発表］

第一部会　9時20分～ 12時30分　司会：津崎　良典

筒井　一穂　デカルト「永遠真理創造説」と学知の基礎

有賀　雄大　確実性としての真理――ハイデガーのデカルト解釈をめぐって

竹中　利彦　マルブランシュにおける物質による精神の比喩的説明について――コンディヤックによる批判を通して

今野　諒子　初期ライプニッツの作用について――実体的結合の概念を手がかりに

第二部会　9時20分～ 12時30分　司会：西山　雄二

三ツ谷　直子　プルーストにおけるモード再考――フォルチュニの記号性

岡本　かおり　ジャン＝マリー・シェフェールのフィクション論における「模倣」について

内藤　慧　ドゥルーズ『感覚の論理学』における「器官なき身体」の定義と、「力」

小林　徹　構造と存在の間に――フィリップ・デスコラの身体論

第三部会　10時10分～ 12時30分　司会：河野　哲也

長戸　光　『創造的進化』における「生命的な機械」の問題――クロード・ベルナールの未完の生命の生成論

長谷川　暁人　世界はどうやって構成されているのか――ジェイムズとベルクソンの唯心論的世界観の比較

藤井　千佳世　カンギレムの医学哲学における個体主義とその倫理学的射程

第四部会　10時10分～ 12時30分　司会：中　真生

福田　肇　もうひとつの〈欲望の倫理〉――ジャン・ナベールにおけるカント倫理学の再読解の試み

吉野　斉志　レヴィナス『全体性と無限』における独我論的自我とその受肉

森脇　透青　初期デリダにおける「まなざし」と「声」

［総会］ 13時30分～ 14時15分

［シンポジウム（春季)］ 14時30分～ 18時　司会：村松　正隆

テーマ：19世紀フランス哲学の再検討II――第二帝政と哲学者たち

提題者：髙山　裕二（明治大学）ボナパルティズム再考

宮代　康丈（慶應義塾大学）共和主義哲学とカエサル主義――第二帝政下のジュール・バルニ

伊多波　宗周（京都外国語大学）第二帝政期におけるプルードンの思想展開

特定質問者：赤羽　悠（早稲田大学）

9月13日

［一般研究発表］

第一部会　11時～ 12時30分　司会：長坂　真澄

榮福　真穂　デカルトの観念説における二義性の意義――観念の形相的実在性・表象的実在性をめぐって

濱田　明日郎　ベルクソン『物質と記憶』第四章において物質の等質性はどのように可能か

第二部会　10時10分～ 12時30分　司会：服部　敬弘

山野　弘樹　歴史とフィクションはどこで交叉するのか――リクール『時間と物語』における「歴史記述」論の批判的再読解

中間　統彦　「宗教的なもの」を巡るデリダ思惟におけるカント

市川　博規　ジャン＝リュック・ナンシーにおける身体論と言語について

第三部会　10時10分～ 12時30分　司会：加國　尚志

佐原　浩一郎　ジル・ドゥルーズによるライプニッツにおける「呪われたもの」の解釈について

濱中　健太　ジル・ドゥルーズにおけるシーニュと芸術的創造――プルースト論から『差異と反復』へ

尾谷　奎輔　『分裂分析的地図作成法』における「速度」について

第四部会　10時10分～ 11時40分　司会：米虫　正巳

香川　祐葵　リトルネロと主観性

南　匠真　『意味の論理学』から『アンチ・オイディプス』へ――「器官なき身体」の観点から

［シンポジウム（秋季）］ 13時 30 分～ 17時　司会：平井　靖史

テーマ：リズムの哲学――ソヴァネ、ベルクソン、マルディネ

提題者：山下　尚一（駿河台大学）かたちと流れのあいだ――ソヴァネにおけるリズムのあらわれの問題

藤田　尚志（九州産業大学）ベルクソンとリズムの問題

小倉　拓也（秋田大学）眩暈から開放へ――アンリ・マルディネのリズムの哲学をめぐって

（2）春季研究大会

2021年3月20 日（土）に、春季研究大会をオンライン（Zoom）で開催いたしました。新型コロナウイルス感染対策のため、2020年9月に続いてのオンライン開催となりました。詳細は以下の通りです。

［一般研究発表］

第一部会　10時～ 12時20分　司会：廣瀬　浩司／澤田　直

福井　有人　ミシェル・ド・セルトーと歴史叙述の詩学

Evgeny Blinov　La chute des réseaux, la voie douloureuse de la « production de faits », la fin du monde commun : Bruno Latour en quête de la collapsologie optimiste

河野　哲也　私たちはファノンと南アフリカから何を学べるか――ファノンの解放思想、スティーブン・ビコ、ネルソン・マンデラ

第二部会　10時～ 12時20分　司会：米虫　正巳

佐原　浩一郎　ドゥルーズとガタリ『哲学とは何か』第一部「哲学」におけるドゥルーズ「1980年ライプニッツ講義」

上野　隆弘　奇形学の観点からみたダゴニェ哲学――ルネ=ジュスト・アユイへの評価に着目して

池田　信虎　中期フーコーにおけるカンギレムの影響について

第三部会　10時～ 12時20分　司会：中　真生

小田　麟太郎　何処から形而上学を批判するのか――ナンシーとハイデガー、時間性の問題を巡って

中間　統彦　デリダにおける定言命法の相続―― « Il faut » の作用を巡って

松田　智裕　年齢と時代――デリダの哲学教育論における「諸力の闘争」について

［シンポジウム］ 14時～ 17時30分 司会：長坂 真澄

テーマ：感染症の時代の哲学――資材としての人間の身体

提題者：田中　祐理子（京都大学）WHOという歴史――その「危機」に表現されるものについて

坂本　尚志（京都薬科大学）ウイルス、病、身体――他性と政治のフーコー的視座

渡名喜　庸哲（立教大学）遠隔時代における身体――シャマユー／レヴィナスとともに

（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2020年度（第八回）の受賞者は、山野弘樹氏に決定しました。2021年9月11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26号　2021年9月1日刊行

（5）その他

2021年春季大会の前日に、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：ベルクソン『試論』の思想史的ポテンシャルを探る

日時：3月19日（金）16時～ 19時

開催形態：オンライン（Zoom）

主催：PBJ（Projet Bergson au Japon）

司会者：平井　靖史、藤田　尚志

提題者：安孫子　信、杉村　靖彦、檜垣　立哉、合田　正人

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いたします。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

2022年春季・秋季研究大会一般研究発表応募要領

2022年の春季大会は3月に、秋季大会は9月に、それぞれ開催しますが、新型コロナウイルスの影響のため、日時、開催校、そして開催形態は未定です。いずれも決定次第、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2021年12月末日、秋季大会に関しては2022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 2013以降のバージョンで作成したもの）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（E-mail : secretariat@sfjp-web.net）。

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 2013以降のバージョンで作成したもの、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：2021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（本文・仏語レジュメ）の電子ファイル（Microsoft Word 2013以降のバージョンで作成したもの、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 2013以降のバージョンで作成したもの、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、2021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前項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

『フランス哲学・思想研究』第26号をお届けする。構成は前号と同じであるが、シンポジウムも、公募論文の原型ともいうべき研究発表もオンラインで実施された。一体、このことにどのような意味があるのだろうか。この事態のなかで何が起こりつつあるのだろうか。いや、すでに何が起こったのだろうか。メアリア・ウルフの『プルーストとイカ』（インターシフト）が非常に面白く論じているように、文字とは何か、ということがラディカルに問われているのかもしれない。

敬愛する詩人・鮎川信夫が訳したウィリアム・バロウズの『裸のランチ』（河出文庫）を引用する人が最近少なからずいる。けだし、言語を宇宙から到来したウイルスとみなす箇所があるからだろう。私は自分がこの説に次第に引きつけられていくの阻止することができずにいる。一九九〇年のインタヴューで、ジャック・デリダも「自分の仕事の総体がウイルスの（についての）思考によって支配されている」と打ち明けている。「ウイルスはある面ではコミュニケーションの、そのコード化（暗号化）と脱コード化（解読）の機構を狂わせる。他方でウイルスは生きたものでも死んだものでもない。」そしてそこに「ものを書き始めて以来自分がなしたことすべての母胎（マトリス）」がある、というのだ。興趣尽きることなきテーマであろう。

徐々に、本誌も変異しつつある。ウェブ化が具体的に進められ、書評についても査読システムについても若手研究者奨励賞の選出方法についても様々な意見が提起されている。本号についてのみならず、これらの点についても、会員の方々のお気持ちとお考えをお寄せいただければ幸いである。

シャルル・ボネほか著、沢﨑壮宏ほか訳『生と死――生命という宇宙』（十八世紀叢書、国書刊行会、2020年）、中富清和著*Nothingness and Love of Japanese Philosophy*（LAP LAMBERT Academic Publishing, 2020）など、事務局にご献本いただきながら本号の書評で取り上げることのできなかった著作があることを付言しておきたい。

編集委員会内部の事情であり異例の謝辞とのお叱りを受けるかもしれないが、前号と同じく本号も、合田が校務多忙であったため、津崎副編集委員長に多大な負担をかけることとなった。記して深謝申し上げたい。

2021年6月26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 正巳、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 au printemps de 2020 : Revisiter la philosophie française au 19e siècle (2) : le Second Empire et les philosophes

Masataka MURAMATSU, Introduction ····· 1

Yuji TAKAYAMA, Repenser le bonapartisme : esquisse d'une réflexion sur le gouvernement du Seconde Empire ····· 3

Yasutake MIYASHIRO, La philosophie républicaine contre le césarisme : Jules Barni sous le Second Empire ····· 16

Munechika ITABA, Révolution sociale et la « politique des hommes » : un aspect du développement des idées proudhoniennes sous le Second Empire ····· 28

Yu AKABA, Les philosophes à l'épreuve du Second Empire : les commentaires des trois interventions ····· 40

Colloque en automne de 2020 : La philosophie du rythme : Sauvanet, Bergson et Maldiney

Yasushi HIRAI, Introduction ····· 47

Shoichi YAMASHITA, Entre forme et flux : le problème de l'apparition du rythme chez Pierre Sauvanet ····· 49

Hisashi FUJITA, Ce que la philosophie du rythme doit à Bergson ····· 61

Takuya OGURA, Du vertige au patence : sur la philosophie du rythme d'Henri Maldiney ····· 73

Colloque au printemps de 2021 : La philosophie à l'époque de la pandémie : corps humain en tant que matériel

Masumi NAGASAKA, Introduction ····· 85

Yuriko TANAKA, L'historicité de l'OMS : sur des aspects de sa « crise » ····· 88

Yotetsu TONAKI, Le corps à l'époque télétechnologique : avec G. Chamayou et E. Levinas ····· 99

Takashi SAKAMOTO, Virus, maladie, corps : une perspective foucaldienne du gouvernement et de l'altérité ··· 112

Résumé des communications aux congrès en 2020 ····· 123

Résumé des communications au congrès au printemps de 2021 ····· 147

Études:

Yuta ARIGA, « La vérité comme certitude » : sur l'interprétation heidegerienne de Descartes ····· 156

Takahiro UENO, L'imagination dynamique de Gaston Bachelard : la verticalité entre terre et ciel ····· 168

Kento UJIHARA, La troisième synthèse du temps dans *Différence et répétition* de Gilles Deleuze : cercle, ligne droite et cercle tortueux ····· 179

Kaori SATO, La réduction esthétique chez Mikel Dufrenne ····· 191

Masato SATO, Une méthode de démonstration dans la métaphysique de Descartes : sous l'angle de l'analogie ····· 202

Kazuho TSUTSUI, Dieu pourrait-il changer les vérités ? : repenser la théorie de la création des vérités éternelles de Descartes …… 215

Sohei TOKUNO, Intensité et individuation dans *Différence et répétition* : en comparaison avec l'interprétation de Hermann Cohen chez Jules Vuillemin …… 227

Mayuko NAKAHARA, La liberté et l'acte « sans raison » : réflexions sur l'acte et le « moi » dans l'*Essai* de Bergson …… 238

Tomoro HAMADA, Comment l'homogénéité de la matière est-elle possible dans le quatrième chapitre de *Matière et mémoire* ? …… 251

Kimitake HIRATA, Sur l'acceptation de la linguistique dans *Mille plateaux* …… 263

Tosei MORIWAKI, Libération de la liberté : la déconstruction de l'« expression » dans la lecture derridienne de la « sémiotique hégélienne » …… 275

Hiroki YAMANO, Où l'histoire et la fiction se croisent-elles ? : une relecture critique de la théorie de « historiographie » dans *Temps et récit* de Ricœur …… 287

Comptes rendus …… 298

Opinions …… 341

Éditorial …… 347

『フランス哲学・思想研究』第 26 号
発　行　2021 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　1,500 円

Revue de Philosophie Française N° 26, 2021
Société franco-japonaise de philosophie
ISSN 1343-1773