2001

フランス哲学 思想研究

第6号

春季シンポジウム報告

フランス・スピリチュアリズム研究 (その二)

- はじめに 中田 光雄
 ベルクソンと古代スピリチュアリズム 内藤 純郎
 自発性を問い直すフランス・スピリチュアリズムへの視覚 杉山 直樹
 ベルクソンとドゥルーズ—生の哲学の帰趨— 檜垣 立哉

秋季シンポジウム報告

J.-P.サルトルの倫理思想—いま、アンガジュマンとは?—

- はじめに 箱石 匡行
 相互性のユマニスム 清 真人
 本来の人間から全体の人間へ 水野 浩二
 贈与性をめぐって—サルトルにおける倫理の可能性— 澤田 直

公募論文

- いかに身体を疑うか—フーコー、テリダ論争を手掛かりに— 伊原健一郎
 マルブランシュのスピノザ批判—マルブランシュ—メラン性復讐論から— 渡辺 博之
 スピノザの国家論—国家の起源としての「共通の感情」— 柴田 健志

- ライブニッツにおける形而上学的人格論—ロックとの対比から— 平井 靖史
 背徳主義と倒錯の論理—サドの世界はこうして生まれる— 佐藤 拓司
 Bergson et Merleau-Ponty OHKODA Sngoo

書評

- 山田 弘明著「真理の形而上学—デカルトとその時代—」 村上 勝三
 小林 道夫著「デカルト哲学とその射程」 香川 知晶
 中 敬夫著「メーヌ・ド・ピラン—受動性の経験の現象学—」 望月 太郎
 檜垣 立哉「ベルクソンの哲学—生成する実在の肯定—」 中田 光雄
 森脇 善明著「メルロ=ポンティ研究—初夏の現象学から天の存在論へ—」 廣瀬 浩司
 實川 敬夫著「メルロ=ポンティ 超越の根源相」 加国 尚志
 河野 哲也著「メルロ=ポンティの意味論」 松葉 祥一
 齊藤 慶典著「力と他者—レヴィナスに—」 内田 樹
 小泉 義之著「ドゥルーズの哲学—生命、自然、未来のために—」 檜垣 立哉

日仏哲学会2000年活動報告

- 日仏哲学会入会手続きについて
 「フランス哲学・思想研究」論文応募規定
 編集後記

目 次

春季シンポジウム：

フランス・スピリチュアリズムの研究（その二）—ベルクソン哲学—	
はじめに	中田光雄 1
ベルクソンと古代のスピリチュアリズム	内藤純郎 2
自発性を飼い馴らす—フランス・スピリチュアリズムへの一視角—	
.....	杉山直樹 17
ベルクソンとドゥルーズ—生の哲学の帰趨—	檜垣立哉 33

秋季シンポジウム：

J. - P. サルトルの倫理思想—いま、アンガジュマンとは？—	
はじめに	箱石匡行 50
「相互性のユマニズム」	清 真人 51
本来の人間から全体的人間へ	水野浩二 67
贈与性をめぐって—サルトルにおける倫理の可能性—	澤田 直 83

公募論文

いかに身体を疑うか—フーコー - デリダ論争を手掛かりに—	
.....	井原健一郎 101
マルブランシュのスピノザ批判—マルブランシュ・メランの	
往復書簡から—	渡辺博之 119
スピノザの国家論—国家の起源としての「共通の感情」—	
.....	柴田健志 134
ライブニッツにおける形而上学的人格論—ロックとの対比から—	
.....	平井靖史 153

背徳主義と倒錯の論理——サドの世界はこうして生まれる——
..... 佐藤拓司 170

Bergson et Merleau-Ponty — La philosophie de l'incarnation —
..... OHKODA Shigeo 185

書 評

山田弘明著『真理の形而上学—デカルトとその時代』 村上勝三 202

小林道夫著『デカルト哲学とその射程』 香川知晶 207

中敬夫著『メヌ・ド・ピラン— 受動性の経験の現象—』
..... 望月太郎 212

檜垣立哉著『ベルクソンの哲学— 生成する實在の肯定—』
..... 中田光雄 217

森脇善明著『メルロ＝ポンティ哲学研究——知覚の現象学から
肉の存在論へ—』 廣瀬浩司 225

実川敏夫著『メルロ＝ポンティ 超越の根源相』 加國尚志 230

河野哲也著『メルロ＝ポンティの意味論』 松葉祥一 235

斎藤慶典著『力と他者—レヴィナスに—』 内田 樹 240

小泉義之著『ドゥルーズの哲学—生命・自然・未来のために—』
..... 檜垣立哉 245

日仏哲学会 2000 年活動報告 252

日仏哲学会入会手続きについて 253

『フランス哲学・思想研究』論文応募規定 253

編集後記 254

春季シンポジウム

フランス・スピリチュアリズムの研究 (その二)

——ベルクソン哲学——

はじめに

中田 光雄

G・ドゥルーズによれば「哲学地理学」(géophilosophie)の嚆矢はニーチェ思想にあるが、すでに1830年代のシェリング・ミュンヘン講義は「哲学における国民的対立」を主題化していた。

シェリングが語るのは「ドイツ観念論」と「フランス実証主義」のそれであるが、ここでのわれわれにとってこの「対立」は「ドイツ観念論」と「フランス唯心論」のそれである。

前回のシンポジウム「フランス・スピリチュアリズム」(その一)は、1820年代から始まって仏独両ナショナリズムと深く交錯するこの約一世紀のフランス哲学史の前半期を、V・クーザン、A・コント、A・テイエリを媒介に、考察した。

今回はその後半期を扱うが、結局すべてはベルクソニズムへと収斂していく。

まず、プロチノス研究家の内藤純郎氏が西欧スピリチュアリズム史のなかにベルクソニズムを位置づけ、ついでベルクソニアン of 杉山直樹氏が同時代諸思想との関係を考察し、最後にドゥルーズ研究家の槍垣立哉氏がベルクソニズムの今日的意味を問う。

フランス・スピリチュアリズムは1920年代をもってひとまずその歴史的任務を完了し、いわゆる「30年代」思想へと主役の座を譲る。次回のサルトル・シンポジウムがわれわれの問題を継承するはずである。

ベルクソンと古代のスピリチュアリズム

内藤 純郎

ベルクソンは古代のスピリチュアリズムをどのように理解していたのであろうか。ベルクソンは1894年にリセ・アンリ4世校で「魂についての学説」*Les théories de l'âme* という題名の講義を行った。その前半で古代の哲学者が言及され、ホメロスからはじまって、プラトン、アリストテレス、プロティノスのプシューケー論がとりあげられる。刊行された講義¹⁾の原稿はリセの生徒の筆記したノートによるものである²⁾ といえ、スピリチュアリズムについてのベルクソンの考え方の要点がここに見出されるであろう。私たちはこの講義をとりあげて、ベルクソンと古代のスピリチュアリズムとの関連を明らかにすることを試みる。

1

ベルクソンは、古代のプシューケー論の歴史を魂と身体の違いが明確にされていく過程、物質とは区別された、拡がりのない原理つまり精神の概念が明らかにされていく過程と考える。この過程はそのままベルクソンによるスピリチュアリズムの歴史である。初めにホメロスからプラトンにいたるまでの詩人と哲学者の見解が論及される。まずホメロスと古代の詩人たちは、人間の死とともに何か失われると考えた。それは運動と生命の原理であり、身体よりも容易に知覚することのできないもので、プシューケー *psyche* (魂) と呼ばれる。プシューケーは、生命の息吹き、ラテン語の *spiritus*³⁾ であり、呼吸 *pneuma* の原理である。

身体が死後しばらくそのままの形で存続するように、魂も衰弱しながら存続する。ホメロスの作品の死者たちは魂の影であり、幻影である。冥府の死者は集中した思考と物質性とをとりもどすために、生命の原理である血を汲みに来なければならない。したがって身体と思考する魂とを区別するのに、生命の死後の継続は問題でない。この区別はイオニア地方にはじまる哲学の仕事である。初めは外的な対象によって吸収されていた思考が、したがって自己自身に外的な思考がより深く自己自身へ帰るにつれて、そして思考がその真の本性を意識し、思考の行われるささいの条件と思考そのものを区別するにつれて、この仕事は少しずつ行われていった。ベルクソンはここで詩作とは区別された哲学の仕事を明らかにする。ベルクソンによれば、哲学の仕事とは魂とは何であるかを魂が考えることであり、思考が自己自身を思考することである。したがって、古代のスピリチュアリズムとは思考が自己へ帰ることであり、身体と区別された精神を明らかにすることである。人間の魂の帰還という主題については、プロティノスの見解が思い出されるであろう。プロティノスでは、魂が自分の祖国である知性界へ逃れ行くことが言及されている⁴⁾。魂の帰還はプロティノスの哲学における重要な主題の一つである⁵⁾。

つぎにベルクソンは万有の原理(アルケー)を追求したイオニア派の哲学者に言及する。彼らは水、空気、火のいずれかを原理として、一つの原理の多くの変化が多様なものを生み出すと考えた。ベルクソンの定式化によれば、形を変えていく原初の原理があり、その最初の状態から遠ざかるにしたがって、それは活動的でなくなると同時にいっそう硬くなっていく。イオニア派は一般に生命の原理を、内的な運動の原理を、流動性のうちに、空気や火や形の不定なあらゆる物質のうちに置くことになった。これらの物質は大きさと位置とをたえず変えていくので、見かけは自分自身で動くことのできるものであった。この時期には物質と

精神はまだ分化していなかった。

精神と物質の区別の問題についての古代哲学の曖昧さは活動を運動の形で表すことに依る。常識と詩的な伝統にしたがって哲学者は、生命は内部から動いていくものであると考える。内的な活動はこのように運動によって、つまり空間を占めて何か拡がりをもつものによって定義されるので、生の原理はあらゆる物質性から解放されることはできなかった。さらに精神の活動についての明らかな考え方を表す定義を準備して、生命の観念を運動のほうにではなく、知性と思考へと向かわせたのは、アナクサゴラスであった。生命の源である内的な原理は知性的な原理であり、思考である。初めは混じりあっていたすべての要素、すべての種子を識別し、組織立てたのは、精神であり知性である。しかしこの知性は自分と同じような拡がりをもつものに浸透し、その完全な等質性によって拡がりをもつそれらのものとは区別される。このようにアナクサゴラスもヌース（知性）を、空間とは無関係で、あらゆる拡がりから解放されたものとは見なさなかった。

身体と身体を生気づける魂との哲学的な区別が見出されるのは、プラトンの哲学においてである。初期の哲学者たちにとって、魂は何よりも運動の原理であった。プラトンはこの考えを受け入れて、「外的な原因の運動を受けとる物体はすべて魂のないものである。内的な原因の運動を受けとる身体はすべてその運動を魂に負っている」と言う⁶⁾。他方でプラトンは、思考のうちにものを組織する原理を見たアナクサゴラスの考えを受け入れる。私たちの魂は運動能力だけでなく、感覚の能力を、さらに感覚の能力を無限に超えていく思考の能力をもっている。つまり私たちはそれぞれが固有の機能をもつ多様な感覚を一体性へと還元し、それらのある観念へと基礎づけるいっそうすぐれた能力をもっている。理解することは、一般的なもの、普遍的なもの、つまりどんな感覚からも生じることのできないものをとらえることである。したがって認識す

る行為が一体性と普遍性と直観にあるとすれば、認識するものはすべてこの一体性を分有しなければならない。それはその本質から、合成されたもの、分割されたもの、変化するものであることはできない。

知識が存在するとしても、外から受けとられた運動が生命でないのと同じように、感覚は知識ではない。真の認識は活動であり、それは生命のように自分自身からその運動を汲みだす原理から来る。思考する原理の自己自身への集中によって、反省によって、帰還によって認識が生じる。すでに言われたように、ここでも魂の自己への帰還によって認識が説明される。したがってこういった帰還や反省を行うことのできる原理が実在する。その機能にしたがって、この原理は身体と区別され、身体から独立しているだけではない。身体は思考の束縛である。それゆえに完全に認識することは身体から解放されることである。プラトンは身体の運動から努力へ、さらに思考へと上昇する。魂は運動の原理である以前に、意志と知性になる。プラトンは、この魂が単純な非物的なもの、分割されない、見えないものであると言う。それは物体よりも先に存在し、その最良の部分において不死である。このようにプラトンは、本質的に拮がりをもたない、本質的に活動的な原理を定義した。これこそまさに精神である。

しかしプラトンの説には曖昧な不十分なところがある。第一の点は精神と身体の関係である。思考の原理であるヌース（知性）は、直接に身体に作用することができるようには思われぬ。また不死の知性の下位に勇氣と欲求という魂の二つの部分がある。これらは身体よりも生きながらえることはなく、思考に従属して、身体に作用し、また身体の変化を受ける。他方では、下位の魂は身体に浸透する。というのは、もし知性は、感覚を感じないとしても、感じられた感覚について反省するからである。どのようにして、この上位の魂と下位の魂との関係を、またこれらの魂と身体との関係を想像することができるであろうか。

もう一つの点は宇宙の魂と個人の魂との関係である。プラトンによれば、個人の思考は宇宙の魂の薄片にすぎない。『ティマイオス』⁷⁾では、神は宇宙に形を与えながら、おそらく先在していたと思われる宇宙の魂のなかに知性を注いで、説得によってこの魂を知性的なものとしたと言われる。私たちの魂は宇宙の魂から遠ざかった。私たちの魂は現在の形のままで先在していたのだろうか、あるいは大きな全体のなかで混じりあって、先在していたのだろうか。そして魂を身体のなかへ落としした墜落とはどのようなものであろうか。これらは解くことのできない問いである。プラトンの哲学において、一方では宇宙の魂があり、他方では個人の魂がある。ある意味では、個人の魂は宇宙の魂と区別されている。しかしある意味では、個人の魂は宇宙の魂のなかに混じりあっている。それゆえプラトンは、宇宙の魂と違う個人の魂の概念をはっきりと定義することができなかった。

2

アリストテレスは、プラトンによって無視された魂の個性を検討することによって、魂と身体のあいだの密接な関連を確立することを試みた。『魂について』と『形而上学』で魂と身体が区別される。身体は触れたり見たりすることのできるものであり、魂はそのどちらもできないものである。身体は多なるもの、合成されたものであり、魂は分割されないものである。自然的物体とは自然が生み出す物体であり、自分の外に原因と目的をもつ道具とは区別される。自然的物体は生きている物体であって、自分の外に存在理由をもたない。生きているものと生きていないものとの違いは、生きものが食物をとり、成長し、衰え、死ぬという点にある。こういったことはすべて生まれつき、本質的に、生きものが時間のうちに展開する内的な法則に依存する。これこそ魂である。魂

は物体（身体）がそのすべての能力を実現するように導くものである。

アリストテレスは「魂は可能的に生命をもつ自然的物体のエンテレケイア（完成態）である」⁴¹ という定義を与える。魂の身体への関係は形相の質料への関係、現実態の可能態への関係である。自然的物体にとっては、質料因を除いた三つの原因、つまり形相因、運動因、目的因が一致している。まさに魂においてそれらが一致しているからである。形相は質料から切り離すことができないものであり、現実態は、それが実現する可能態から切り離すことができない。したがって魂と身体を切り離すことはできない。身体に結びつけられる魂は質料としての身体を要求する。他方では身体となる質料はそれ自身可能的に魂をふくんでいた。

三種類の魂が区別される。(1) 自分を養って生長する能力をもつ植物の魂。(2) 運動能力と感覚し欲求する能力、それに感覚と欲求に関係するすべての活動（記憶、想像力その他）をもつ動物の魂。(3) 人間の魂。これは下位の魂のさまざまな活動に思考を形相として与えてそれらの活動を結びつけるという点において、ミクロコスモスである。これら三つの魂はそれぞれ、先行する魂を凌駕している。しかし形相が質料を前提とするように、魂は先行する魂を前提とする。植物的生命や養分なしには、動物的生命は存在しないし、動物的生命なしには、感覚や記憶なしには、人間の思考はないだろう。というのは、この思考は像を質料としてもつからである。人間にとって質料として役だつ感覚的な像からだんだんと思考が解放されていって、アリストテレスの言う能動知性（理性）が働くとき、この知性は思考の思考、つまり神であるノエシスと一致しようとしている。

身体の形相としての魂は身体と切り離すことができない。したがってそれは身体とともに死滅する。しかし人間の魂のなかには滅びることのないものがある。それは精神であり、神的なものである。人間は質料なしの思考、思考の思考に到達することはほとんどないだろう。しかし稀

な瞬間にこのようなことが可能であれば、私たちはそれによって、時間の外にあるもの、記憶に無関係なもの、不死なるもの、永遠なるものと一つになるように、少しずつそれに近づくことがありうるだろう。それゆえ知性（ヌース）が私たちのうちに生きていて、おそらく植物的な、感覚的な質料と混じりあっているかもしれないが、しかし質料を無限に超越しているかぎりでは、私たちは不死である。この不死性は個人的な不死性ではない。というのは後者は記憶を前提とするからである。そして記憶は感覚と像とをかならず伴っていて、思考そのものとは無関係なものである。魂のうちで滅びることのないものは、ヌースを、つまり必然的にあらゆる個人性を免れている純粹精神を分有するものである。

もし魂が身体の形相であれば、魂は身体から分離できず、魂のうちには不死なるものは何もない。他方で、もし魂が少なくともある点では、私たちのそれぞれに現存する神そのものであるとすれば、もはや魂を身体の形相として定義することはできない。プラトンにおける困難、つまり個人の魂の存在と宇宙の魂の存在を両立させることの困難がふたたび見出される。

3

ギリシア哲学で身体と魂の区別が最終的に明らかにされたのは、プロティノスの『エネアデス』第4篇においてである⁹⁾。まず第一に、生命と思考の原理である魂は身体と同じ本性をもつことができない。というのは、身体の本性そのものは単一性を排除するのに、魂は必然的に単一であるからである。さらに、もし魂が身体と同じ本性のものであれば、それは身体のようにいつも動いていて、いつも流れていることになる。そのばあい記憶はどうなるのだろうか。第三に、もし魂が身体と同じ本性のものであれば、知性は理解できないものとなるだろう。なぜなら知

性は非物的なもの直観にあるからである。それゆえに生命も記憶も知性も質料の特性に還元することはできない。

また魂は身体の調和ではない。もし魂が調和だとすれば、それは結果であって、もはや原因ではないであろう。魂は、生命を可能的にもっている、器官をそなえた身体のエンテレケイアであるとアリストテレスは言う。しかしもし魂が身体の現実態であるとしたら、魂は身体において表されていないような能力をもたなかったであろう。しかしそのとき、どのようにして魂は、器官があるとは思われない能力を思い出し、推理し、思考することができるのだろうか。これに対してアリストテレスは、身体のエンテレケイアであるこの魂に不死の思考を結びつけなければならなかった。不死の思考とは、身体とは区別されるものであり、外から来て神秘的なしかたで魂に入り込む知性のことである。

それゆえに、プロティノスにとってただ一つ可能な結論が残される。魂は分割できない本質であり、身体のうちに残存する。しかも魂は身体それぞれの部分に全体として存在する。魂が身体のうちにあるのは、部分が全体のうちにあるようにではなく、形相が質料のうちにあるようにさえない。感覚的な秩序から借りたどんな比喩も隠喩も魂と身体とのこういった関係を説明できないであろう。せいぜい魂が身体のなかにあるのではなくて、身体が魂のなかにあると言えるくらいであろう。この点は重要である。

ベルクソンはこの関係をプロティノスの三つのヒュポスタシス（原理的なもの）と光の比喩によって明らかにする。善なるもの、一なるものは、アイデアとともにそれらのアイデアのありかである知性を生み出す。知性がこんどは宇宙の魂を生み出す。この魂は生命と活動の原理、自然全体の原理である。アイデアのありかである知性はなお感覚的なものから遠く隔たっているので、感覚的なものを直接に生み出すことができない。知性的な光を感覚的なもののなかで開花させるような中間者としての第

三の原理が、言い換えれば、その頂上がなお知性的であり、その基礎が物質性である原理が必要である。この原理が宇宙の魂と呼ばれる。というのは、知性が多くのアイデアにおいて開花するのと同じように、宇宙的な魂は分割されることなく、多くの個人の魂へと屈折する。プロティノスのように言えば、個人の魂を、光源と混同されているが、遠ざかるにしたがって区別される光線として想像すべきである。それは宇宙的な魂の流出したものである。

すべての光の源である光源から人が離れるにしたがって、光線が遠ざかるにしたがって、光線の輝きは減少し、生まれつつある影が光線の間に入り込んでくる。最後に光線が暗闇に見失われる。原初の存在をもたない、この夜、この影、この暗さは、光の否定としてのみ存在する。それは質料である。アレクサンドリア学派は純粹の質料のうちに現実的にも潜在的にも形相をもつことのない可能態を見る。存在はそのさまざまな限定によって定義されるから、まったく限定されることのないものである質料は真実に非存在である。ものの存在する程度が少なければ、それだけものは物的であり、質料的である。もし人が個別的な魂を、遠ざかるにつれて弱くなり、ついに暗闇のうちに消え去ってゆく光線として想像すれば、この暗闇は、そこへと個別的な魂が消え去ってゆく、ものの増大しつつある質料性に対応していると言うことができる。このような意味で身体は魂のなかにあると言われる。

身体を組織する魂について、芸術家はその作品に対してするように、魂は身体を形作るとプロティノスは言う。しかし芸術家との違いは、魂が努力も試行錯誤も抵抗も知らないと言う点にある。他の個所¹⁰⁾ではプロティノスは、神話という形で、魂について説明する。魂が天空から質料のなかにほとぼしり、多少の違いはあっても、深いところに身を落ち着ける。ある魂たちは天空へ再び上昇する準備をして表面にとどまる。しかし他の魂たちは質料の親密な浸透によって厚くなり重くなって

いく。二つの観念がこの魂の説を支配する。第一は個別的な魂と宇宙の魂、宇宙的な魂との密接な結合の観念である。第二は魂と身体との密接な結合の観念である。つまり身体とは、暗闇が光を補うように、魂を補足するものであり、宇宙的な魂の最後の光線が夜のうちに消え失せていこうとする領域を表すものである。

それでは、ベルクソンはプロティノスの魂の概念をどのように理解しているのであろうか。プロティノスは、ヒュポスタシスとしての魂、宇宙の魂、個人の魂という三種類の魂について言及する。しかしヒュポスタシスの魂と宇宙の魂が同じものではないかという疑問がある。ベルクソンの説明では、一なるものがアイデアと知性を生み出し、こんどは知性が宇宙の魂を生み出す。また個々の魂は宇宙的な魂によって生み出されたものであり、宇宙的な魂の流出したものである。おそらく宇宙の魂 *âme du monde* と宇宙的な魂 *âme universelle* とは同じものであるだろう。もしヒュポスタシスとしての魂が宇宙の魂と同じものであるとすれば、魂の種類は二種類である。つまり知性が宇宙の魂を生み、宇宙の魂が個人の魂を生む。ベルクソンはこのように考えていたようである。しかし『エネアデス』では、宇宙の魂と個人の魂との関係は姉妹の関係であると言われている個所がある¹¹⁾。このことから考えれば、宇宙の魂と個人の魂はともにヒュポスタシスの魂によって生み出されたものであるから、宇宙の魂はヒュポスタシスの魂と違うものであり、魂の種類は三種類である¹²⁾。この講義ではベルクソンはこの点についてふれていない。またベルクソンはプロティノスにおける魂の帰還についてふれていない。その関心は魂、身体、質料によってこの世界の構造を説明することに向けられている。

光の比喩はプロティノスによってよく用いられる。たとえば『エネアデス』では、「個人の魂は上空の太陽に依存しながら、自分の後にあるものに与えることを惜しまない光のようなものである」¹³⁾ と言われて

いる。ベルクソンも明らかに、宇宙の魂を光源に、個人の魂を光源から遠ざかっていく光線に喩える。また光線のあいだに入り込んでくる影とは、おそらく質料であろう。光つまり個別的な魂を受けとった質料が、言い換えれば、光によって明るくされた質料が生命をもつ身体となる。つまり身体のなかに魂があるのではなくて、魂のなかに身体がある。最後に光線が消え失せてゆく、夜、影、暗さとは純粹の質料である。

ベルクソンによれば、プロティノスの説によって、精神について古代人が身を置いた独自の視点を、そして古代人の考えと近代人の理論との違いを私たちは理解することができる。

(1) 宇宙の魂の観念、とくに精神である非人称的な思考の観念は、プラトン、プロティノスなどの古代の哲学者たちに共通である。その理由は、古代人が魂を客観的に、そして魂が自然を生気づけるかぎりで研究するというところにある。これに対して、近代人は心理的な意識と道徳的な意識の二重の視点に身を置く。そして近代哲学は感性と知性との密接な関係を認める。この浸透から私たちの思考と私たちの人格との個性が生じる。古代の哲学者は、反対に、感性を知性から分離する。知性はいったんあらゆる感覚的要素から解放されると、すべての人たちにとって、分割されない、同じ一つのもの、つまり非人称的なものとなる。純粹観念であるかぎりの観念はさまざまな精神において実質的に一つである。ピエールにおける観念とポールにおける観念が同じものを表すとすれば、これら二つの観念を区別することを許すような内的などんな痕跡も観念には存在しない。

(2) 古代人が魂と身体を明瞭に区別したとしても、彼らは魂の身体への作用のメカニズム、あるいはその逆の作用のメカニズムを説明しようと求めたのではなかった。その理由はおそらく、後に近代の哲学者がしたように、作用と影響との観念を、より一般的には、因果性の観念を古代人が深く究めなかったということであろう。

ベルクソンの講義は以上のとおりである。どのようにしてベルクソンが古代のスピリチュアリズムの性格を明らかにして、古代人の考え方を内的に理解しようとしたかを私たちは見てきた。したがって、私たちは古代のスピリチュアリズムの精神がベルクソンの哲学のうちにさまざまな形で生きていることを知ることができる。例をあげれば、非人称的な思考の説明で言及されたピエールとポールは、『意識に直接与えられたものについての試論』においても言及されている。そこではピエールの行動するすべての条件を知っているポールが、ピエールが行った選択を確実に予見できたであろうかという問いが提出される¹⁴⁾。そしてもし彼ら二人の魂が同じ経歴をもっているとすれば、どのようにしてそれらを互いに区別するのだろうか¹⁵⁾とベルクソンは言う。このように非人称的な同一の思考ではなくて、同じ過去の経歴をもつ魂によって、自由な行為の可能性が説明される。そして「私たちの魂の深い状態、自由な行為によって現れる状態は、私たちの過去の経歴の全体を表現し要約している」¹⁶⁾と言われる。プロティノスは、すべての魂は一つであり、この一つの魂は宇宙の魂と個人の魂をふくんでいると主張する。そして私の魂とほかの人の魂が一つのものであり、同じものであるとは、どういうことを意味するかを考察する¹⁷⁾。ベルクソンの言う二人の魂はおそらく、プロティノスのこういった思索を受け継ぐものであろう。

ベルクソンがこの講義でとくに関心をもっているのは、宇宙の魂についてである。そして魂の自己への帰還も非人称的な思考への帰還であった。そしてベルクソンは、個人の魂の運命に関心をもっていた哲学者たち、たとえばエンペドクレスについて何も言及していない。しかしベルクソンは個人の魂について関心をもっていなかったわけではない。プラ

トンの『国家』から「魂の全体とともに」¹⁸⁾ という語が『試論』に引用される¹⁹⁾。プラトンによれば、洞窟の底にいる人が身体の全体とともに向きを変えて光を見なければならぬのと同じように、人間は魂の全体とともに善を観るように導かれなければならない。ベルクソンの引用箇所では自由な行為の問題がとりあげられ、「自由な決心は魂全体から発する」²⁰⁾と言われる。善の観想のために向きを変えることであろうと、自由な決心をすることであろうと、これらの行為は個人の魂がその全体とともに行わなければならない行為である。魂と行為の問題について、古代のスピリチュアリズムがベルクソンの哲学に浸透していることがここでも見出されるであろう。

(この論稿は2000年4月1日に日仏哲学会で同じ標題で発表した原稿を部分的に書き直したものである。)

注

- 1) Henri Bergson, *Cours III*, Paris, 1995.
- 2) *Ibid.*, p.7.
- 3) スピリチュアリズムの語原はこのスピリトゥスであり、スピリトゥスは呼吸という意味から神の息吹き、さらに精神 esprit、魂 âme という意味をもつ。âme の語原はラテン語の anima であり、アニマはギリシア語の psyche (プシューケー) の同義語として用いられる。
- 4) 『エネアデス』 I,6,8.
- 5) プレイエはプロティノスにおける二つの基本的な問題を指摘する。一つは魂の運命にかかわる宗教的な問題つまり魂に原初の状態を回復させるという問題である。もう一つは哲学的な問題であり、実在の構造と実在についての合理的な説明にかかわる問題である (É.Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Paris, 1968,p.23)。ベルクソンはこの講義では後者の問題に関心を寄せている。
- 6) 『パイドロス』 245e.

- 7) 34b 以下。
- 8) 『魂について』 412a27.
- 9) この論稿ではベルクソンが1898年ころ行ったエコール・ノルマルの「プロティノスについての講義」(*Cours IV*, Paris, 2000) に言及していない。
- 10) IV,8,4.
- 11) IV,3,6,13 および II,9,18,16.
- 12) H. Blumenthal, 'Soul, World-Soul and Individual Soul in Plotinus', p.57 (*Le Néoplatonisme*, C.N.R.F., Paris, 1971).
- 13) IV,8,4,3.
- 14) P.139 (引用の頁は1959年のP.U.F.版による)。
- 15) P.141.
- 16) P.139.
- 17) IV, 9, 2.
- 18) 518c.
- 19) P.126.
- 20) P.125.

Bergson et le spiritualisme de l'Antiquité

Junro NAITO

Nous essayons d'élucider la relation de Bergson au spiritualisme de l'Antiquité par les leçons sur «Les théories de l'âme», que Bergson a données au lycée Henri-IV en 1894. Bergson pense que la distinction entre l'âme pensante et le corps est l'œuvre de la philosophie. Platon et Aristote éclaircissent cette distinction. Mais dans les philosophies de Platon et d'Aristote nous trouvons la difficulté de concilier l'existence de l'âme individuelle avec celle de l'âme du

monde. Plotin dit que le corps est dans l'âme , et il donne l'explication avec l'image de la lumière. Or, l'esprit du spiritualisme de l'Antiquité se trouve pénétrant et vivant dans la philosophie de Bergson. Par exemple, Bergson suppose que les âmes de deux hommes aient la même histoire. On peut reconnaître cette idée dans la pensée de Plotin.

自発性を飼い馴らす

——フランス・スピリチュアリズムへの一視角——

杉山 直樹

はじめに

本稿で私たちが「自発性」と呼ぶのは、例えば「私」の能動性に対抗してくるような「自発性」（魂に対する肉の欲、感性的自発性……）、あるいは「私」という主体の一能力としての「自発性」（自由意志、注意……）のことではない。問題となるのは、「私」が主体の資格で自由に行使できるようなものではなく、しかし、「私の意志」が正面から対抗できるような何か、「私」という存在者が単純に相互対立的な能動／受動の関係に入れるような対象のような何かでもない。本稿が扱うのは、「私」がそれを飼い馴らすという表現がそもそも成り立ち得ないだろうもの、「私」という人称的主体とその能力が成立する水準のさらにその下に存在するものとしての「自発性」である。新奇さを銜っているわけではない。例えば、それに直接結びついている神学的文脈をいったん括弧に入れるという条件でなら、かつて「恩寵」と呼ばれた種類の事柄ないし経験を、ここでひとまず想起しても構わない。なお、もろもろの具体的テキストにおいて以上のような「自発性」概念はおおむねそのまま *spontanéité* と表現されるが、他の例えば *tendance* といった表現も排除されるわけではない。

本稿が試みる主張は、次の二点である。

第一に、19世紀に形而上学的な主張を再び構成しようとする際、その不可欠な基盤として、既に厳しい分析と批判に曝されてしまった伝統的諸概念に拠るのではなく、まずは「私」の体験の内部に身をおき、そ

こにおいてもはや「私の」とは言えなくなるような前／非人称的な「自発性」をとり上げようとする試みが一般に存在したのではないか。

第二に、以上の文脈におかれたとき、ベルクソン哲学は飼い馴らされ得ない「自発性」への忠実さにおいて際だった一つの思想として捉え返され得るのではないか。

1

まず、ベルクソンについていくらかの確認を行っておきたい。いま述べたような「自発性」にとって致命的なのは、それが自分以外の、外的な何かに——その仕方はさまざまだろうが——従属させられることだ。例えば、過去や未来に隔たって置かれた原因に従属させるのもその一つの例となろう。ところで、まさに作用因・目的因の双方を等しく格下げしていたのはベルクソンである。彼が「生命」と名づけながら指し示していたのは、過去からの「衝力 *impulsion*」、あるいは未来からの「引力 *attraction*」といったものから説明される以前の、いわば自らに即した生成だったのだから。実際、かの「エラン」の語は、まさにそうした「中間的な *intermédiaire*」過程を記述するために選ばれていた¹⁾。ベルクソンの言う生命や持続とは、他動的な原因には従属しないまま自ら展開しつつある生成そのものだったのである。

また、もう一つ指摘しておきたいのは、ベルクソン哲学における「意志」概念の位置づけである。特に「試論」において明らかなことだが、彼は私たちの一能力としての「意志」というものを立てない。そもそも「自由」がそうした意味での「意志」に関係させられて論じられることはいっさいないのだ。問題なのは、持続する私の生全体の様相なのであり、「意志」の語が用いられるとしても、それは未来に関係付けられつつ緊張した私の生全体の名前でしかなく²⁾、つまり意志という一能力を行使する主体としての「私」などに割り当てられた場所は存在しないの

だ。それはちょうど、「私が持続する」とは言っても、その持続の外に、持続を一様態として持つような別の実体的な「私」がいるわけではないということと類比的である。持続そのもののありさまとして描かれた「自由」は、こうして、古くからの能力論的構図には収まってくれないものになる。意志や知性、感性などの私の諸能力の階層関係あるいは協力関係といったトポスにおいてもっばら論じられてきた従来の自由論にとっては、これはいささか都合の悪い話だ。「試論」出版直後の書評におけるプロ G. Belot が、そもそも知性あつての自由なのであり、それを見落としたベルクソンが辿り着いたのはただの「感性的自発性」だ、と批判したことはよく知られている³⁾。もちろんベルクソンの自由概念を「感性的」自発性に縮減する限りで彼の批判は的外れである。しかしプロのこの素直とも言えよう苛立ちと誤解こそは、ベルクソンの思考が展開されているトポスの特異性をかえって示すものではなかったか。

2

さて、ベルクソンにおける「自発性」概念についてはまだ語るべきことが多いが、ここでいったん中断し、「フランス・スピリチュアリズム」一般に関わる私たちの第一の主張に戻りたいと思う。

ごく粗雑に言えば、「フランス・スピリチュアリズム」とは、18世紀感覚論の後で、そして19世紀実証主義との対立の中で、形而上学を復興しようとする思惟方向である。テーヌの表現を借りれば、「形而上学へのパッション」⁴⁾とでも言うべきものがそこには沸き立っている。しかしそれにしても、いかにして形而上学がいまだに——つまりコンディヤックの、そしてカントの後で——可能だというのか。古くからの神学的諸概念はもはや出発点に使えない。しかし感覚論や唯物論に与することは論外である。いかなる道が、形而上学の復興を今また可能にし得るのだろうか？——私たちの見るところでは、ここでいわば一つの有効な

装置として働いたのが、まさしく「自発性」という概念ないし体験だったのである。そしてそれを巡る形で、私たちが「飼い馴らし」と名づけるプロセスが発動し、従来の形而上学がやすやすと回復されるという光景が繰り返し見られるのだ。メーヌ・ド・ピランからごく簡単に辿ってみよう。

1) 恩寵の受動的体験を語り始める晩年の思想を待たずとも、ピランにおいて既に「自発性」は幾度となく口にされていた。そしてそれが人称的な（「私」の、ないし「私」であるところの）意志に先立つものとして位置づけられていることも明らかだ。しかし、彼においてはそれは単に生理学的な観点からの論述対象でしかなく、またその先行性も単に時間的なものでしかなく、したがってそこに形而上学的議論への入口などは見出されない。実際、彼が好む「自発性」の例は、「私」を眠りから呼び起こす身体的非意志的運動、あるいはまだ意志的記号になっていない幼児の叫びといった事象でしかないのだ。そしてピランはそうした「自発性」と「意志」の間に存在論的な連続性（「移行 passage」）を認めはしないし、前者を後者の根拠とすることはない⁵⁾。こうした初期～中期ピランの立場を評価しつつもそれをさらに超えていくことが、以後の重要な問題を構成するだろう。

2) ケーザンをあまりに軽視してはならない。彼が軽視される理由と歴史的経緯そのものが分析されるに値しよう。ここでは単に次のことだけを確認する——ケーザンが、反省以前の思惟の「自発性」の非人称的水準に、「理性」を位置づけていたという点である。最初期の講義以来複雑な前史を持ちながらさしあたり1826年には確定する、「自発性」と「反省」の二つの水準のあの区別は、彼自身にとっては、単なるロマン主義的歴史観の表明であるばかりでなく、カントに対しての、そしてまたピランへの、認識論における彼なりの対応だった。カントやピランがもっぱら論じたのは、人称的な意志が発動し経験が既に我有化されてし

まった水準なのだ、とクーザンは考える。そのため、カントのカテゴリーも、ビランの「原理的諸概念」も、主観的なもの以上に出ることができない、というわけだ。そうした読解の正当性については措く。目下問題なのはクーザンが用意した脱出路である。主観主義をいかに脱するか？ 解答——その人称的反省の水準以前にある種の自発的な知が存在し、あらゆる否定に先だって常に既に働き続けている。実体や原因の観念はそこに根を持つ。主観に局限されない知としての「非人称的理性」がまず存在するのだ。古代哲学から引き継がれたこのアイデアは、内的反省（彼の「心理学」）における「経験＝事実」の名のもとに新たに正当化され、かくして先立つ世紀においてあれほどまでに批判された実体と原因の観念と共に、伝統的形而上学を復活させていくのである（予想できるように、この非人称的自発性において実質的に顕現しているのは、この私を超越する神だとまで考えられることとなる）⁶⁾。

3) 『習慣論』(1838)のラヴェッソンは、ビランの主意主義的議論をカントの学説より上位に置きながらも、そのビランをさらに超えて大胆に形而上学へと歩みを進める。そしてその際の蝶番となるのはやはり「自発性」——人称的な意志・思惟・意識等に先立つ自発性——であった。人称的な意志、反省的悟性等は、その成立条件として、主客の「対立性 *contrariété*」ないし隔たりといったものを必要とするが、しかしそのさらなる根拠として、当の対立に先行しいまだ対立を知らない非反省的な活動がある、というのが彼の主張である（シェリング同一哲学のフランス的変奏）。人称的意志は、この先行的傾向性の派生態なのである。こうした、隔たりを前提とする意志や悟性に先だって働いている自足的根拠を、彼は他ならぬ「自発性」と名指す。クーザンにおいては「自発性」の先行性はおおむね単なる時間的なそれに留まっていたのが、ラヴェッソンにおいてはそれは、さらに加えて実質的な根拠としての先行性となっているのであり、こうして「自発性」をいわば突破口として、

ピランの形而上学的禁欲がいつも簡単に破られていくことになる。ラヴェッソンが「習慣」において見出そうとしたのは、そうした種類の「自発性」の一形態であった。またそうした「自発性」が私の意志をまづもって可能にしているという意味で、彼はそれを、伝統的な語彙において、まさしく「先行的恩寵 *grâce prévenante*」とも呼んだわけである。そこに「神」が重ね見られることになるのに、もはや何の障害もない。もちろんピラン的な意志を通じて形而上学に至るというこの経路の選択は、より主知主義的なクーザンの議論に対する意識的なアンチテーゼではあり、その差異はもとより軽視できないものである⁷⁾。しかし(ピラン的な)心理学から形而上学へと越境する際の拠り所が「自発性」とその前／非人称性に置かれているという事実、そしてこの点によってこそラヴェッソンは自らの立場をいわばポスト・ピラニスムとして提示しているという事実を、ここではひとまず強調しておきたい(時間的には、この後になってピランの後期の著作が公刊され、それが「スピリチュアリズム」概念の形成過程に微妙な仕方で関わっていくことになる)。

さて、なぜ「飼い馴らし」と言うのか。ここにある問題は一般的なものだ。「私」を自明な主語としない「自発性」の体験がある、それはまづ認めるとしよう。しかしそれが開示するのはいまだ非人称的な何か、おそらくは匿名的な何かなのではないか。にも関わらず、その「何か」をあえて名指す時、その名は多くの場合極めて馴染みのものである。名づけの馴致的効果、それを今考察している場面に即して具体的に言うならこうだ——クーザンやラヴェッソンにおいて、いったん「私」という主体のくびきから解き放たれたかに見える「自発性」は、たちまち神を頂点とする見慣れた目的論的構図の中に回収されてしまうのだ。いわゆる「フランス・スピリチュアリズム」に私たちが見る「飼い馴らし」とは、典型的には、そうした身振りに他ならない。

私たちは「典型的には」と言う。実際には、この「飼い馴らし」はい

くつかの道を通じてなされるからだ。しかしどの場合においても変わらないのは、ある一つの神学的シェーマが保持されなければならないという要求である。あえて図式的に述べよう。ここでの問題は、神・自我・被造世界という三つの領域があい並びつつもはっきり区分されることだ。このシェーマの攪乱は、端的に言って、正統的なキリスト教神学体系への違反を意味する。「自発性」を採り上げながらも、そうした違反を回避する方法は三つある。第一に、「自発性」を相変わらず「私」という主体の下に、能力として繰り入れること。第二に、その「自発性」をもっぱら世界の側、身体ないしパウロ的「肉」といったものへと位置づけ、意志や魂としての「私」をそれに対立させつつかえって際立たせること。そして第三に、「自発性」を——時には「自然」を危うく迂回しながらも——神に関係付けることで、シェーマを目的論的にかえって補強すること。いわゆる「フランス・スピリチュアリズム」の固有性は、特に第三の道を強調することに求められるはずだ。その種の議論は、いまだラヴェッソンの強い影響下にある70年代のラシュリエや特にブートルーの博士論文にその典型を見出すことになるだろう⁸⁾。

だが「自発性」とは、そうした「飼い馴らし」に完全に従属してしまうものだろうか？「自発性」を通じて従来の神学や形而上学の構図を保持しようとする試みは、少なくない危険を孕まざるを得ないものだったのではないか？歴史的証拠に関して不足はない。クーザン、ラヴェッソン、そしてベルクソンたちにいつもついて回る異端の嫌疑、すなわち「汎神論」「新プラトン主義」……。そうした嫌疑の多くは過度に論争的なものではあれ、少なくともそこには、従来の神学的シェーマの区分線を乱す何かが彼らの思想に含まれていることに対する、ある意味的確で敏感な反応を見るべきではないか。そして、「スピリチュアリズム」の学説が、形而上学的でありながら、キリスト教神学とは必ずしも一致しないという場合、その位置取りの微妙さを司っているのは、他ならぬ

「自発性」概念そのものに初めから刻まれた微妙さではなかったか。

そうした微妙さを視野のうちに残しながら、ここでベルクソンに戻ろう。「自発性を飼い馴らす」というモチーフのもとで、彼の思想はどのような相貌をあらわにするだろうか。

3

ベルクソン哲学の一つの特徴は、時に意に反してすら、「自発性」を、その本来の馴致不可能性において承認した機能させる、あるいは、「させてしまう」ことではなかっただろうか。確かに一方でベルクソンは、伝統的なスピリチュアリズムの諸主張を、彼なりの方法を経由しつつ——つまり実証科学に支えを求めると同時に、「持続」や「生命」の直観に依拠しつつ、カントに抗うかのように——順に復活させていくように見える。しかし同時に他方で、そうした「持続」や「生命」そのものが、その外部に仮設されるさまざまな審級や従来 of 神学的シェーマに、従属させられ、あるいは繰り込まれてしまうことを拒み続けていたのも、これまた、他ならぬベルクソンだった。

実際、先に確認したように、彼においては「選択意志」の概念は有効性を失っている。また、持続が他の実体に従属することももちろんない。持続こそが実体なのだから。あるいは、その持続、一般に生命が、一定の「合理性」なるものを有するにしても、それは単に事後的な観点からのみなのであり、実効的な生成そのものは、それに対して超越的な「理由」や「目的」によってもっぱら導かれているわけではない（脱-目的論⁹⁾）。付け加えるなら、有名な「無」の概念の批判によって、かの充足理由律はそれが従来担っていた意義を奪い去られてしまったはずだ。さらにまた、「善」のアイデアなどに対するベルクソンの批判はこれも周知のことだろう。理念への目的論的従属といったものは端的に否定されるわけである¹⁰⁾。

これらのよく知られた主張が共通して守ろうとしているのは、外在的な審級を知らない生成の自発性、あるいは生成という自発性、に他ならない。私たちがその結論的主張(物質に対する精神の独立性、魂の不死、神の存在……)に固執する限り、ベルクソンの特異性は隠蔽されたままである。ベルクソンに哲学史上の独自性があるとすればそれは、彼が徹底して内在的な観点——何らかの外的な審級によって「自発性」を飼い馴らすことなくそのまま解き放つことになるだろう観点——に固執すること以外にはない。すなわち、一方で伝統的なスピリチュアリズムの主張を引き継ぐように見えて、それをいわば内部から別のものへと改鑄してしまうこと、あるいは逆向きに言うなら、「自発性」を解き放ちながらそれを遅ればせに飼い馴らそうとすること。ここには「否定」や「抑圧」とも形容できよう二重の所作がある。印象深い光景だ。私たちはそうした二重の、いわばねじれた所作の目に見える痕跡を、『創造的進化』や『二源泉』の至るところに繰り返し見出せよう。漠然とした印象や一般論ではない。極めて具体的な形で、ほとんど指さすように列挙することが可能だ。

例えば、『創造的進化』の一つの結論、すなわち「生命のエランとは、……創造の要求 *exigence de création* である」という結論¹¹⁾。「要求」という語は、少なくとも潜在的には、使命や目的といった語とつながり得るものではあるが、しかし一方で「創造」とは既成の何ものにも還元されないということだったはずだ。つまり、もし「要求」の語が目的論的傾きを持つとしても、にもかかわらずそれに無造作に付加された「創造」の語が、その目的論の安定した枠を内側からいわば粉碎してしまうわけだ。実際、「創造せよ」とは、その内容を当の言明自身が裏切る種類の典型的な要求ではないか。

あるいは、同じく『創造的進化』における秩序論。ベルクソンにとって秩序とは精神と対象との「合致 *accord*」のことであり、それには二種

類のものがあつたことは周知の通りである。つまり、消極的な幾何学的秩序、そしてそれに対立するもう一つの積極的秩序。ここで興味深いのは後者だ。それは生命的な秩序、意志された秩序のことだが、その内実はと言えば、天才性、オリジナリティ、予見不可能性 (*génialité, originalité, imprévisibilité*) といった事柄なのだ¹²⁾。とすると、それは「秩序」と名目的に呼ばれはするものの、実際の内容はと言えば、ただ予見不可能性のみが予見されるといった、いささか屈折した事態でなければならない。それが秩序として一種の「合致」であるとしても、しかしそれは実際のところ、精神と対象の双方において予見不可能性が一致して存し、両者はあらかじめ合致不可能性を共有しているという、いささか逆説的な合致であると言うしかないことになろう。

あるいは、『二源泉』の「開かれた社会」、そしてそれを形成する「模倣 imitation」の概念。「模倣」と言っても、それは一定のスタティックな諸性質の共有（それこそは「閉じた社会」の定義だ）のことではない。せいぜいそれはある「態度」の模倣なのであり、そしてその態度とはすぐれて个性的であること、創造的であることだったのではないか。とすると、確かに「模倣」という語は、ある理想的なモデルといった観念を再導入するものではあろうが、しかし、その模倣は実は「模倣不可能性の模倣」とでも言うべきものであるわけだ。同様に、「開かれた社会」とは、類と個が閉じた円環をなすような「閉じた」社会の厳密な対立物として、普通の意味で「社会」と言われる領域をむしろ開き放ってしまう共同性、通常の語義で語り続けようとするなら「非共同性における共同性」とでも言うしかない、これまた極めて逆説的な概念であつたはずだ。

最後にもう一つ、以上のような奇妙なねじれないし屈折は、『二源泉』全体を覆うものですらあるだろう。創造の哲学者であつたベルクソンは、ここにおいて神への復帰、神の再発見を語り始める。あたかもこの

世界が、この生が、暫定的な転落、結末のわかっている迂回路に過ぎなかったように。典型的な「飼い馴らし」と言うべきかもしれない。しかし、その復帰・再発見とはそもそも何のことだったか。それは例えばアウグスティヌスの休息・平安 (quies) ではまったくない (「生の休みなさ inquiétude」¹³⁾ を肯定するベルクソンを想起していただきたい)。実際、「復帰」を果たす存在としての神秘主義者こそはすぐれて創造的な、つまり既成の何かから自らを解き放ち続ける者として描かれているのだ——あたかも、彼において再発見された神が、それ自身において創造的な、したがって実は、何か同一のものとしては再認不可能な存在であり、それゆえに、それに再び与かるというまさにそのことが、再発見や復帰の物語を破綻させてしまうかのように。またあたかも、復帰すべき始原がすなわち脱始原化の運動に他ならず、それゆえ真の復帰こそは実は最も復帰から遠いものとならざるを得ないかのように。

以上、いずれもまさに微妙な点だ。いま列挙した事例それぞれにおいて、そこに畳み込まれた二重性ないしねじれをあえて緩和しようとする解釈が禁じられているわけではない。しかし、本稿では、このねじれそのものがそれ自身で、いわば徴候的な意味を持っているとまず言っておきたいと思う。つまり、ベルクソン哲学の核心に、自発性をめぐる解放と馴致の緊張関係が絶えず存続しているという事態の、おそらくあまりに明らかな、徴候である。

この緊張こそ、ベルクソン哲学の本質をなすものではなかったろうか。すなわち、ベルクソン哲学の特徴ないし問題性が見出されるべきは、「自発性」の体験、すなわちかの「持続」の直観を出発点にしつつ、それを確かに一方では伝統的な枠組みの中に置き直そうとはするものの、しかし他方で、いわば当の「自発性」そのものの野蛮さに導かれるかのように、そうした「飼い馴らし」の枠組みをつき破ることになってしまおうという、その際だった二重性においてではなかったろうか。もち

ろん振り返ってみれば、「フランス・スピリチュアリズム」が語るさまざまな「精神 esprit」の概念には、キリスト教的な要素ならびに異教的な要素が複雑に織り込まれていることが普通であり、そこに多義性や両義性が見られるのは何も珍しいことではない。しかし上に見たように、その主要なテーゼそれぞれに危うい緊張が内包されているという点でベルクソン哲学の異例性は明らかであり、そしてそれはこの哲学がまさに「持続」という生成の自発性に付き従い続けたがゆえのことなのだ。

なお一つの補足として、以上の理論内部的な考察とは別の側面からもベルクソン哲学を眺めておきたい。およそ哲学史的名辞というものがそうであるように、「フランス・スピリチュアリズム」というラベルも、便宜的・教育的なものであるか、さもなければ党派的・政治的な意味しか持たないものである（実際、国名を冠するこの名辞の成立と継承をとりまく諸々の政治的ファクターはそれ自身分析せずに見過ごせるようなものではないのだ¹⁴⁾）。さて、ピラン以降「フランス・スピリチュアリズム」が属するのはもっぱら政治的には中道 *juste-milieu* ないし右派であったと見てもそれほど間違いにはなるまい。ところが、ベルクソン哲学について言えば、そうしたスピリチュアリズムに対してだけでなく、ソレルたち左派——という形容自身不適切だろうが——に対してまでも、その影響は等しく圧倒的なのだ（あるいはここでベギーというそれ自身また定義不可能な思想家の名を想起してもよい）。私たちも、そうした自らの哲学の政治的受容を前にしてのベルクソンの当惑と否認を知らないわけではない。しかし、ベルクソン哲学の政治的な分類不可能性はともかくも一つの事実であり、そのこともまた、この哲学に含まれる二重性を別の角度から示す一つの指標だと言うべきではないだろうか？

結論に代えて

最後に、概略的ながら、以上を踏まえつつ議論のコンテキストをさらに広げておくことにしたい。

「自発性の馴致」というモチーフは、いわゆる「フランス・スピリチュアリズム」においてのみ成立するわけではなく、より一般的な水準で繰り返し機能し得るものである。実際、冒頭で示唆したように、いわゆる「恩寵論」はその主な先駆をなす。それだけではない。極めて粗雑かつ唐突であることを承知の上であえて言えば、例えば特にフッサールがまさしく「自然発生＝自発的生成 *genesis spontanea*」として記述した「原印象」概念などを巡って、その周囲でさまざまな「飼い馴らし」のロジックが今日また発動しているとしたらどうであろうか。一種形而上学化する現象学的諸傾向のうち「フランス・スピリチュアリズム」が演じた事柄の反復を看取することが全く的を外れでないとしたらどうであろうか。

他方、こうした馴致に抵抗する試みもいくつか確認できよう。例えば、これまたフッサールの自我概念を批判する形で、非人称的自発性を掲げ直した初期サルトル。その試みは彼の思想の終局点どころではないし、また後に「全体化する全体性」などを掲げる彼のいわば豊穡な彷徨についてここで検討を行う余裕も全くない。ただ、問いの形で述べる事が許されるなら、「自発性」の馴致不可能性は、それが位置する領野固有の多様性に由来するのではなかったろうか？そもそも「自発性」が飼い馴らし難いとすれば、それがあつた混紛とした多様性 *multiplicité confuse* であり、それゆゑに「自我」や「神」といった単一の名に服することを拒むからではなかったか？この意味で、超越論的水準を「一者」に還元するよりむしろ「領野 *champs*」という語において記述しかけていた初期サルトルの観点は無視できないものなのだ。またその周囲に、やはり「領野」やあるいは「表層 *surface*」を語り得たりユイエや

シモンドンといった名が、一定の留保は必要としながらも、当然想起されよう。こうした思惟の系譜を主題化することは本稿の目的を超える。しかしそこにおいてベルクソンの重要性が改めて確認されようことは、今から既に明らかと言ってよい。

註

メヌ・ド・ビランとベルクソンの著作への参照は、一般的な慣例によって行う。

- 1) DS 119/1072; ES 190/959. 2) M1065-6; M586.
- 3) G. Belot, « Une nouvelle théorie de la liberté », in *Revue philosophique*, tome 30, 1890.
- 4) H. Taine, *Les philosophes classiques du XIX^e siècle en France*, 3^e éd., 1868, p.297.
- 5) ビランにおける自発性については *Fondements de la psychologie*, Tisserand VIII-IX, pp.199-203; p.308. 意志に対するその先行性の意味については同所、また「移行」（そしてひいてはラヴェッソンの自然哲学）の不可能性と併せて *Décomposition...*, Azouvi III, p.119. 「移行」の問題に関する明快な整理として F. Azouvi, *Maine de Biran, La science de l'homme*, Vrin, 1995, p.154 et sqq.
- 6) V. Cousin, *Introduction à l'histoire de la philosophie*, 1828 / Fayard, 1991, 6^e Leçon, pp.152-153; *Du Vrai, du Beau et du Bien*, 1853 / 13^e éd.(1867), p.41, 2^e et 3^e leçons; *Fragments philosophiques*, « Préface de la première édition », 1826; « De la spontanéité et de la réflexion », in *Premiers essais de philosophie*, 3^e éd., 1855.
- 7) ビラン——特にその『習慣論』のある註 (*Influence de l'habitude*, Azouvi II, pp.138-139, note) ——の読み替えを通じての「自発性の根拠化」については *De l'habitude*, 1838/ Fayard, 1984, pp.36-37, p.47. 「恩寵」については *ibid.*, p.45. その種の議論のさしあたりの総括として « Philosophie contemporaine. Fragments de philosophie par M. Hamilton », in *Revue des deux mondes*, 1 nov., 1840, p.425. なお以上の時点では、ラヴェッソンはビランについて1802年の『習慣論』と、1834年のクーザンによる著作集しか参照できなかったことに注意。ビランを掲げたラヴェッソンに対するクーザン側からのリアクション

は、第一に新たなビラン著作集の刊行であり、第二にシモン J. Simon によるビランの相対化であった (J. Simon, « Maine de Biran », in *Revue des deux mondes*, 15 nov., 1841)。

- 8) 善と美という目的に全面的に服する「手段」へと縮減されたブートルーの「自発性」概念については *De la contingence des lois de la nature*, 1874, pp.158-160 を参照。
- 9) EC 47-48/534-535.
- 10) DS 288/1205. なおベルクソンはこの点において自分の哲学がラヴェッソンから区別されることを自覚している (cf. I. Benrubi, *Souvenirs sur Henri Bergson*, 1942, p.78)。
- 11) EC 252/708. 12) EC 225/685. 13) PM 219/1426.
- 14) «spiritualisme français» の語そのものはクーザンにおいても既に用いられているが (cf. *Fragments philosophiques*, « Préface de la deuxième édition », LXV, note. ただしこの註は追記)、その語の使用の含意については政治的観点からの考察が不可欠であろう。なお、以前から存在していた « spiritualisme » の語がある種の賭金と共に新たに口にされ始め、論文の表題などにも登場するのは、ほぼ 1850 年代以降のことだと思われる (例えば再びクーザン — *Du Vrai, du Beau et du Bien*, 1853 の有名な序文を参照)。もちろんその背景には「旗」としての « éclectisme » の思想的拡散と政治的敗北がある。このいわば「第二ラウンド」をラヴェッソンが制することになったのは、クーザンのかつての弟子たちにとってはいささか不本意な結果であったに違いない。

Domestiquer la spontanéité

Naoki SUGIYAMA

Notre tâche est double : 1) relever un leitmotiv c'est-à-dire « domestiquer la spontanéité » dans le spiritualisme français du 19^e siècle, 2) situer le bergsonisme dans ce contexte et en déterminer la singularité.

La spontanéité dont nous voulons parler ici n'est pas synonyme de volonté. Tandis que la volonté signifie un acte personnel (au sens biranien), la spontanéité, elle, est une tendance prépersonnelle qui, tout en se trouvant en moi, annonce quelque chose qui me dépasse. Elle est, si l'on veut, une sortie de la sphère purement psychologique vers quelque transcendance. C'est pourquoi, malgré leurs divergences, les auteurs spiritualistes ont toujours cru trouver dans cette notion un point d'appui pour rétablir la métaphysique. Rapportée par eux plus ou moins hâtivement à Dieu ou à son action gracieuse, la spontanéité a été soumise à la métaphysique traditionnelle et à sa téléologie, et pour ainsi dire *domestiquée*. Telle était la voie suivie par le spiritualisme français après Maine de Biran.

Il est vrai que Bergson, lui aussi, part de l'intuition de la durée spontanée pour arriver, par un très long détour, aux conclusions de la vieille métaphysique. Mais, en même temps, s'affirme chez lui une refonte radicale des concepts métaphysiques (*substance, finalité, Dieu, etc.*), et cela précisément au profit de la spontanéité indomesticable. C'est ce double geste envers la tradition, cette tension interne causée par la fidélité à la spontanéité, qui fait la singularité du bergsonisme dans l'histoire de la philosophie spiritualiste.

ベルクソンとドゥルーズ

——生の哲学の帰趨——

檜垣 立哉

<はじめに>

ベルクソンの思考の現在的な意義を考えるならば、ドゥルーズに言及することはもはや不可避であるといっても過言ではないだろう。二つの方向からそのように述べられうる。一つには、ドゥルーズがベルクソンの思考を<生の存在論>として読み解くという視点を持ち込み、錯綜していないとはいえないベルクソンのテキストをクリアに理解する希有な導きを与えてくれることにある。それはベルクソンのテキストを心理学的な水準において読んでしまうことや、そこに心理学的な議論の安易な拡張としてのコスモロジーを想定することを排除しながら、ベルクソンの思考のある種の本質を明らかにしてくれるだろう。もう一つは、ドゥルーズ自身がベルクソンの思考を確かに受け継ぎながら、潜在性の存在論とでも名指すべきオリジナルな展開を果たしていることにある。それは生の哲学から現在的な地点で何が引きだされうるのかについて、唯一とはいわないまでも一つの見事な答えを提示してくれるだろう。ドゥルーズの議論は、生という事象に徹底して内在する思考の帰趨をかいま見せてくれる。

前者の方向性に関しては、ドゥルーズ初期の「ベルクソンにおける差異の概念」という論考と「ベルクソンの哲学」という著作が重要である。この二つの作品がもたらした、まさに革新的なベルクソン読解の射程を、ベルクソンのテキストに即して測定することが必要になる。そして

後者に関しては、ドゥルーズ自身の主著である『差異と反復』や晩年の大著『シネマ』の二巻を、そこでのベルクソンの諸概念の受容の仕方を検討しなければならない。前者の方向におけるベルクソン読解に関しては、私はすでに刊行した著作のなかで論じておいたり。ここではそれらを踏まえながら、後者の方向性について概観し、生の哲学において見いだされるべき指針を示すこととしたい。

その際に、論点はやはり二つあるだろう。一つは、ドゥルーズがどこまでベルクソニストであったのか、ベルクソンの議論をく生の存在論>として提示することの核心とは何かを掴み出すことにある。それは現在の時点において生の哲学を思考することの意義を問うことに繋がるだろう。そしてもう一つは、ドゥルーズがどこでベルクソンから距離をとるのかを示すことにある。ドゥルーズは独自の哲学史解釈のなかでベルクソンに圧倒的に重要な位置を与えながらも、ある場面で(存在の一義性を際立たせていく哲学史的論脈も含め)ベルクソンから確実に離反していく。この離反の内実を考えることは、やはり生の存在論の展開について大きな示唆を与えてくれるに違いない。

＜ベルクソン主義者としてのドゥルーズ 肯定性と問題性＞

ドゥルーズがどの点においてベルクソニストであったのかを整理するのはさほど困難なことではない。しばしばポストモダン思想総体の標語のように扱われ、ドゥルーズの理論構成においても重要な位置をしめる「差異」(différence)という術語からしても、ドゥルーズのテキストにおけるその系譜は、差異化(differentiation)としての生成の運動を論じ、本性の差異を見てとることに哲学の課題を設定したベルクソンの姿勢に求められるべきである(その意味でドゥルーズの差異概念は、ハイデガーの存在論的差異やソシュールの示差的なものとしての記号という発想、あるいはそれらの影響が濃いデリダ的な差延とは、さしあたりは別種の

論脈から読まれるべきである)。さらにドゥルーズが自らの思考を展開していく一つの先は、潜在的な多様体の存在論である。そこでの議論の基軸は、潜在的で実在的な存在が分化 (différenciation) という仕方で現実化していくあり方を、さまざまな論理を駆使しながら追求することにある。ここで用いられる潜在性や多様性という言葉そのものがベルクソンに由来する。また潜在的な存在の現実化という図式も、記憶や生命を範型に語られるベルクソンの探求に倣うものである。つまりは差異という概念装置も、そこで描かれる潜在的な存在の記述も、きわめてベルクソンのなのである。

ベルクソンとドゥルーズを結ぶものは<生>という概念であるともいえるだろう。両者において、<生>を論じる手続きはほとんど重なりあっている。では<生>とはどのように扱われるべきものなのか。ここでは<肯定性>と<問題性>という二つの主題がとりあげられなければならない。というのも、質・多様性・異質性・潜在性・生成・進化等によって記述される様々な概念装置は、<肯定性>と<問題性>という視角においてこそ、<生>を記述する本質的な概念としてとりだされうるからである。

まずは両者における<肯定性>について検討しよう。<肯定性>とは、質的な多様体として示される存在が、それ自身として肯定されるべきことを述べるものである。

ベルクソンにとって哲学がまず果たすべきことは、生成する流れである持続に内在し、そこに持続とは別種の審級を何一つ介在させないことにあった。言い換えれば、ベルクソンにとって見いだされるべきものとは、異質的に連続する生成としての、充溢する生の姿そのものであった。この指針は、純粹持続としての流れの場面に空間の論理——劣化した持続を語る代表的なもの——を介在させないこと、そしてそうした論理の介在によって生じる様々な疑似問題を退けることへと展開されて

いった。ゼノンのパラドックスの議論や「試論」での自由に関する問題は、こうした文脈から理解されるべきものである。流れていく生成のリアルさを、流れない空間性によって解釈しようとするのは、実在に対する転倒した視線の導入を意味するだろう。リアルな流れを空間的な等質性から裁断して捉えるのではなく、異質な連続性そのものにおいて把握することがなされなければならない。

持続を非持続的な空間から解釈しないというこの指針は、さらに拡張され、展開されていく。それは持続の現場に、可能性の空間を介入させないとともに、そこに無や否定性という原理をたてないことにも繋がっていく。ベルクソンの論述において、この原理は徹底したものである。時間的な持続に先行する可能性の空間を想定することは、持続の生成を持続しないものによって下支えするという転倒を持ち込むだろう。そして無や否定性の論理を介在させることは、持続する現場の充溢性を見失わせること(とりわけ否定性を介在させた弁証法的な論理をもちこんでしまうこと)に繋がりがかねない。これらの論理を排除することで、持続の肯定性に関するベルクソンの基本的姿勢がでさうことになる。持続を持続に即して理解することとは、生成する流れをその下図を想定せず捉えるとともに、そこに無の影や否定性の論理を介在させないことを意味している。持続の生成とは、溢れだす内的な力を肯定することにおいて捉えられるべきであり、否定性や欠落による説明は二次的なものとして排除される。

ベルクソンの論じる潜在的な実在を、あるいは差異化としての時間性を考える際に、何よりも考慮されるべきはこうした原則である。潜在的なものは可能的なものと同様と混同されてはならない。可能的なものは時間的な実在の抽象化によって産出される後付けの論理にすぎない。これに対して潜在的なものは、実在の充溢に潜みつづける差異であり、まさに実在そのものを形成する。さらに差異化として描かれる時間とは、生成や

変化を、否定性を媒介とした統合として（つまりは弁証法的に）捉えずに、あくまでも持続がそれ自身で自己展開する事情を論じきるために不可欠なのである。こうした肯定性という原則が、潜在性や差異を論じるベルクソンの記述総体を通底している。

ドゥルーズがベルクソンから受け継いだもっとも重要な主題は、生を語る原理としてのこの肯定性である。そこには、溢れかえるような実在の生成を、超越的な視線も否定的な媒介も経ることなく論じることが可能であり、それこそが哲学を形成するべきだという主張が込められている。この主張は、ドゥルーズの思想的営為をつらぬくものである。実在から離れた超越的な装置をすべて捨象し、内在という立場を徹底することは、ドゥルーズの営みほほすべてに見いだすことができる²⁾。『差異と反復』の論理を少しでも辿るならば、可能性によって実在を語ること、否定性の論理によって存在のシステムを論じることが、差異の思考をどれほど裏切るものであるかは直ちにみてとれるに違いない。また超越の廃棄を経た（超越を幻想として退ける）内在への徹底は『カフカ』や『アンチ・オイディプス』などのガタリとの共著において（とりわけ精神分析という主題と連関しながら）具体的に語られるだろう³⁾。『差異と反復』では、潜在的な多様体である実在が現実化する様々なプロセスが論じられるが、否定的なもの・可能的なものはその行程で産みだされてくるものにすぎない⁴⁾。生の存在論は、潜在的に多様性をはらむ差異化的な運動様態を、そのものとして肯定する点において、まずは際だたせられるべきである。この原則においてドゥルーズはきわめてベルクソンの的である。

そして、それは方法論に関わる以上の議論だけではない。ドゥルーズの議論の内実もまた明らかにベルクソンの的である。それは潜在的な存在を<問題性>という視角から規定することからも見てとれる。それはどのようなことか。

ベルクソンの試みとは、生成する実在をそのままに肯定するものであった。すると生成する実在自身はどのように描かれるのか。そして生成していくリアリティーの構造はどのように記述されるのか。

ここで重要なことは、生成である存在とは、差異化の運動性のなかで何かになりつつある<もの>のだから、それは現前する<何か>という仕方では捉えられないが、しかし同時に把握不可能なものという否定性を含んだ様態においても記述されえないということである。つまり生成する実在は、現前する対象ではないのと同時に、現前することが塞がれた不可能な彼方として描かれもしない。そこで存在とは、生成する現前として提示されるべきなのである。こうした方向から実在を描く際に、存在は<問題性>という位相をもって現れてくることになる。そして、そこで時間の流れを具体的に描くことは、<問題性>に対するある種の<解決>の提示として、潜在的なものの現実化という構図で捉えうることになる。

もちろん潜在的な存在である問題性は、そのすべてが現実化するように、最終的な解決に至ることはありえない。問題性である存在がすべて解決してしまえば、それは時間が流れないということの意味するからだ。こうした潜在的な存在は、『物質と記憶』における純粹記憶の円錐モデルによって説明されるだろう。そこでは円錐全体は潜在的な存在＝問題の審級を意味し、その頂点である現在は、潜在的な純粹記憶が記憶イメージとして現実化する支点として描かれる。記憶のなかで何かイメージ化されることとは、ある特定の一点からみた問題の解決である。しかし莫大な潜在性である円錐の存在総体は、現在というこの一点に引きずられイメージ化されきることはありえない。解決はいつも円錐の一つの位相に関わるだけだからである。持続の潜在性は、その多層的な構造とともに残存しつづける。同様のことは生命の進化という場面でも見てとれる。生命体における眼の構造は、光を求めつづけるエラ

ン・ヴィタルという潜勢力が、東の間の解決を示すために暫定的にかたちをとったものである。進化の流れの途上での眼の形成とは、潜在的な存在＝問題に対する一つの現実化＝解決の提示なのである。しかし眼の形成は生命の流れの一形態である以上、つねに変容し、現存する眼とは別種の新たな器質の形成に向けて蠢き、動きつづけるだろう⁶⁾。この動きつづけることが生成の溢れかえる現前＝問題性そのものである。潜在的な力である存在は解きえない問題として、つねに新たな問いを発しつづける。現在とは、それに暫定的な解答を与える現実化の場面である。

ドゥルーズの問題性という主題へのこだわりは、『ベルクソニズム』第一章の記述からも伺える。そこでは問題の創造というテーマが、実在への接近をなす哲学の試みとして語られる。アプリアリに与えられる真偽とは、問題の枠組みの中で語られるものにすぎない。しかし生成する実在は、真偽の枠組みを越えて、問題そのものを産出する力なのである⁶⁾。そして、問題性である存在を「理念」という術語と重ねあわせ論じていくのは『差異と反復』の第四章である。それ以降の記述において、ドゥルーズは微分という事例を、さらに発生や進化に関わる生命体の発現という事例をとりあげ、解かれることのない問題にとりあえずの解を与えることとして、現実的＝感性的なものが現出してくる機制を描きだす⁷⁾。解答の（最終的には）見いだせない現実を、否定性や到達不可能性によって描くのではなく、新たな場の産出に向けて賭けていくという態度は、晩年の『哲学とは何か』における概念創造としての哲学のプログラム（けっして反哲学ではない）にも結びついていくだろう⁸⁾。問題性とは、ベルクソンからドゥルーズに確かに連なっていく、生の強度を描く仕方なのである。

<ベルクソンから離反するドゥルーズ 第三の時間・非有機的な生>

こうして見られるように、ドゥルーズの思考は、その根本的な構成を

ベルクソンから引き継いでいるといえる。それは生の潜在的な存在論という、ベルクソニズムがもちえていた哲学的な核心を包括しながら繰り広げていくような内容をもつ。

しかしそうではあれ、ドゥルーズはある地点において明確にベルクソンから距離をとる。この距離のとりかたは、生の思考の展開にとってきわめて重要とおもわれる。なぜならばそこでドゥルーズは、生成に内在するという視点を放棄することなく、むしろそれを完遂するかのようにベルクソンから離反するからである。そこではベルクソンに残存する有機体的全体という発想、生の哲学が避け難く保持しつづけていたコスモロジー的な調和というアイデアが、生の哲学の主題を思考しぬくことによって解体させられていく。こうした探求が向かう先は、生成する生が不可避的にはらむ死という審級の(しかし否定性ではない)顕示であるだろう。それらの議論は、具体的には『差異と反復』の時間論や『シネマ』第二巻における論旨の展開に見てとれる。まずはそれを検討しよう。

『差異と反復』の第二章は、ドゥルーズの論じる反復が差異なき機械的反復ではなく、むしろ絶対的差異としての反復であることを明らかにする部分であるが、それは同時にドゥルーズ独自の時間論の記述にもなっている。そこで注目すべきことは、ドゥルーズが受動的綜合として時間の三つの形式を指し示していること、そしてその第一の時間と第二の時間はベルクソンの議論から直接導きだされるものであるが、もっとも重要な第三の時間が、ベルクソンの時間的な明らかな乗り越えとして提示されていることである。

第一の時間とは、生ける現在を構成するような受動的綜合である。ここでは時間が、収縮的作用(それ自身がベルクソンの術語である)により過去をとりまとめ未来への予期をはらむ<生ける現在>として提示される。この時間は、能動的な主体の作用を支える基盤としての時間、そ

ここで有機的な組織化がおこなわれるハビトゥスとしての時間である。これに対し第二の時間とは、ベルクソンの〈純粹過去〉を想定する過去の存在としての時間、ムネモシュネーとしての時間である。それは有機的に組織される現在が存在するために、その根拠にあるような時間として描かれる。けっして現前化されず、それ自身が現在を包括するような純粹記憶であるこの時間(そこで現在よりも優先的な過去の存在というパラドックスが論じられる)は、しかしながらドゥルーズによれば、なお時間の思考において十分なものではない。『ベルクソニズム』の記述を辿るかぎりでは、ベルクソンの存在論的装置を語る際にきわめて重要であったこの場面も、それ自身の機能としては、表象としての現前と円環を作るものという限定性を与えられてしまう。つまりこの時間は、有機化される現在の根拠としての過去の存在を示すものであるが、それはさらに未来へ開かれた第三の時間を必要とするというのである。

では、第三の時間とは何か。それは空虚な形式として提示される時間、生ける現在の有機性や、過去の調和的円環性そのものに亀裂を走らせる時間の姿である。この時間は、生ける現在や円環をなす過去に対して、それらがもつ基盤や根拠としての機能を剥奪する脱根拠としての時間であり、そのかぎりで空無な直線性、純粹に形式的な順序性として描出されていくものである。ニーチェ的な永劫回帰(それは円環の時間からすでに外れたものである)やフロイト的なタナトス等に仮託して語られるこの時間性は、差異としての生そのものを解放するための時間といえるだろう。現在に亀裂をもたらし、有機的な連関を解体し、それがゆえに生成の力を挟み込みうる時間、中心もなく回帰することもない流れの形式をそのままに提示するこの時間(そのかぎりで生殖性の時間でもあるもの)とは、生ける現在という視点から見ればまさに死の時間、生の連関を解きほぐす齟齬(disparité)を暴露する時間である。この未来の時間としての第三の時間を論じていく点で、ドゥルーズははっきりベル

クソ的な時間論のシステムから距離をとる。ベルクソンの時間の議論は、過去の即自存在のパラドックスに届いてはいるのだが、それを提示するにとどまってしまう。ドゥルーズの述べる第三の時間は、このパラドックスを引き延ばすようにして、中心も回帰もなき流れの総体に至ろうとする。そこで表象の世界は完全に解体され、剥きだしにされた時間の空虚な形式性があわらになる⁹⁾。

『シネマ』第二巻における記述も、こうした時間論の展開とパラレルであるといえる。映像のタクシノミーを記述する『シネマ』では、〈運動イメージ〉という有機的な感覚的連関の許に描かれる映像が、〈時間イメージ〉という剥きだしの時間そのものを扱う映像へと転換していく過程が、さしあたりは『物質と記憶』でのベルクソンの議論の構図を手がかりに記述されていく。その過程において、生き生きとした中心的連関（現在＝身体）から離れた、時間そのものの映像的把握に向かう試みが描出される。その試みは、ベルクソンの記憶の円錐をモデルに語るならば、感覚-運動系という円錐の頂点への系縛から離れ、円錐そのものである潜在的な存在をその散乱そのままに映像化するものといえるだろう。こうした潜在性の映像化という作業において、結晶という時間のイメージ（〈結晶イメージ〉としての〈時間イメージ〉）が見いだされてくる。有機的な運動の映像が解体されたのちに現れるものは、過去と現在の分化の場面そのものを押さえ、それが識別不可能な点として露呈される結晶のようなイメージなのである。そしてそれとともに、過去の多層性そのものが、時間系列的ではないその同時性において、パラドックスをはらむ共存として噴出するように現れてくることになる。こうした結晶と層という硬質のイメージ、「世界を包み込む非-有機的な生の潜勢力」¹⁰⁾ が『シネマ』における大きな主題となるのである。しかし結晶や層へという記述の転換は、空虚な形式としての第三の時間が、物理的な審級への回帰ではなく生成の場面の解放としての生

殖性に結びつけられていたように、むしろ非人称的な存在の情動の力を示すもの、剥きだしの生の情動を示すような場面として描かれるのである。それは現在＝私という係留点から解放されたがゆえに、そこで有機的組織性とは別のかたちで示される非人称的な情動＝存在の情動として示されるべきなのである¹¹⁾。

まとめよう。ベルクソンの議論の果てに第三の時間や非有機的な生を見出すドゥルーズがいる。そこでドゥルーズは順序性・形式性・結晶性・非有機性といった場面を、つまりは連携した調和的全体としての持続の姿を突き崩す場面をその根底に描いていく。これらの非有機的な描写は明らかにベルクソンの思考の乗り越えとして記述されている。しかしそこで示される無機的な力は、生と関わらないわけではない。それはむしろさらに深く、生成の剥きだしの姿を、つまり生き生きとした場面の根底に潜む生々しさを提示してくれるものと解されるべきである。生の機制における、否定性ではない死の場面がそこで問われることになる。

＜生の哲学の帰趨 記憶のパラドックスの彼方＞

ドゥルーズによる、ベルクソンの構図からのこうした乗り越えが何を意味するのかを考えてみよう。まずはこの乗り越えが、生成の存在論を描く方法論的な論脈と密接に結びついていることを指摘し、ついで生の思考が立ち至る死の審級という、その内実に触れることにしたい。

まず着目すべきことは、ドゥルーズの以上のような探求が、方法論的な側面でも、生への内在という事情を問いつめる果てに明らかになるという事情である。それは生成する實在に即応した記述を果たすという経験論の企てを、そのまま存在論へと繋げていく過程で現れる。こうした内在の極限に見いだされる存在論とは、ドゥルーズの言葉で語るならば「超越論的な経験論」¹²⁾ のことである。それは超越の幻想を介在させる

ことなく、しかし個々の経験を結ぶだけではない存在の総体をどこかで見通すような発想から生じるものである。

実はこうした高次の経験論という構想は、ベルクソンを存在論的に読解するという方針そのものから導かれてくることに留意しなければならない。ドゥルーズは『物質と記憶』第四章での「人間的経験の向こう側」という発言に着目しながら、差異化の向こう側に描かれる潜在的な全体の統合というプログラムを重視していた。実際に『ベルクソニズム』でドゥルーズは、『持続と同時性』における〈一なる持続〉という統合的な主題に大きな関心を示し、そこに存在論を語る一つの場面を見いだそうとしている。しかしこの高次の経験論を遂行するためには、越えるべき大きな壁がある。それは知覚的経験を根源的なものと見なすベルクソンの姿勢である。

テキストに即するならば、経験論の果てに設定される存在論を記述する際にも、ベルクソンは知覚の場面から離れることはなかった（『物質と記憶』第四章の「具体的知覚」、さらに『持続と同時性』での様々な持続が絡み合う知覚の場面がその典型例である）¹³⁾。しかし知覚という装置は、円錐の尖端という現実化の通路を経ることによってしか発動されえない。つまりそれは、潜在的な持続を、現在という係留点に即して断面化するものでしかないのである。しかしこうした知覚的な経験によるだけでは、潜在的な存在そのものは把握できない。ここで原理的にパラドキシカルな状況が生じていることを確認しなければならない。ベルクソンの方法とは、生成する存在を肯定し、問題性であるその流れに位置しつづける経験論であった。だがこの経験論を徹底するためには、現在を基軸とした有機的な連関を離れ、それを含み込み成立させる潜在性の領野にそのまま入り込まなければならないのである。直接的な経験に依拠する思考が、それ自身では経験しえない（経験として現実化すると変質してしまう）潜在性の描出へと、しかも否定を介在せずに肯定的に

至るべきなのである。こうした途を徹底することは、生の哲学にとって奇妙な帰結に至ることになる。

ドゥルーズが主張した「超越論的な経験論」とは、生の経験に基づく思考が<生き生きとした経験=現在>の位相を乗り越え、その根底に横たわる<生で剥きだしの生成>を掴む理路を十全に展開しようとするものだろう。それは現在のな連携を引き裂き、その裏に潜んでいる統合不可能なものの共存を、その離散という存在様態を、そのまま描こうという試みであるといえる。それは予見不可能なものの生成という強度をそのまま扱おうという存在論なのである。それゆえ生ける現在(ハビトゥス)のもとに成立するわれわれの経験性から考えれば、この強度の溢れかえるような場面は、経験を外れた異様さにおいてしか示されない。無機的な結晶、共不可能的な諸層の共存、蝶番を外れた時間、そこでの空虚な時間という枠組み。これらの記述は、こうした方法論上の進展と軌を一にして現れる。経験の外部であるような、無機的な離散としての存在の姿。それは内在の場面がそのまま超越論的領野になる記述の帰結なのである。

この場面的に的確に表現するものは死のイマージュであるのかもしれない。生成そのものを掴む存在論の困難さは、内実的に考えても、死が現前することのパラドックスに結びつくものだろう。しかしそこで描かれるべき死とは、否定性における死ではない。つねに自己を裏切り予見不可能な仕方で生が発動するために、生が自己自身にそのまま折り重なるように含み込んでいる死。非有機的な生としての、もっともマテリアルな生のイマージュとしての死。<私>の係留から離れた生の流れを示す、そのかぎりではポジティブな非人称の死。無も否定性も他性も認めない生の哲学を徹底することが、その肯定性の果てに至りつくような死。ベルクソンの図式がはらむ難点を方法的に乗り越えるために、ドゥルーズが描かざるをえなかったのは、こうした生にただちに重なりあう死と

いう主題であり、破綻そのものとしての連続である。それが生成である存在の強度を語るために内容的にも要請されていたのである¹⁴⁾。

それでもこうした非有機的な生=死としてという主題が、それとともに語られる超越論的な内在の姿が、ベルクソンの記憶の議論から直接導きだされるものであること、つまりそれらは生成を肯定において捉え、時間を問題性として処理する生の哲学の課題からまっすぐに引きだされる成果であること、このことは再度確認されるべきだろう。この確認を踏まえてこそ、現代の様々な差異の思考(デリダ・アドルノらのあくまでも否定的な差異、さらには境界領域としての精神分析)との争点を巡る、生の哲学の位置づけに関して、多くの生産的な論点がひらかれうるに違いない。

註

- 1) 拙書『ベルクソンの哲学——生成する実在の肯定——』勁草書房、とりわけベルクソンの方法論を、哲学史的分析を視野に入れながら論じた序章を参照されたい。
- 2) 死の直前に発表された著名なドゥルーズの小論考 *L'immanence :une vie. Philosophie n.47*, Les éditions de minuit. のみならず、経験論、スピノザ、ニーチェ、ベルクソンと辿られる初期の哲学史的著作以来、超越という視点をどのように廃棄し、力そのものの内在に至りうるのがドゥルーズの思考全体を特徴づけている。それは現象学的な何かへの内在という記述の仕方をとらない実在への内在であり、ある意味で<外>の思考そのものともいえる内在なのである。
- 3) 内在という視線が強く打ち出されているのは、ドゥルーズが文学機械というアイデアを提示するカフカ論やブルースト論においてであるかもしれない。前者では「法」という不在の超越を軸にカフカを読むこと、後者では「記憶」を軸に「失われた時をもとめて」を読むことが徹底的に批判されて

いく。また広域的な射程をもつ『アンチ・オイディプス』の主題は、オイディプスという超越的装置を媒介とする思考を批判して、機械としての無意識そのものに内在することこそにある。

- 4) 差異と反復を否定によって捉えてはならない、ということが『差異と反復』の大前提である（とりわけ第二章を参照）。あくまでも肯定的な差異における否定の形成については『差異と反復』第四章などを参照（cf. *Différence et répétition*, puf, p.266）。
- 5) 眼の形成というエラン・ヴィタルの典型的な例にかんしては『創造的進化』のベルクソンの記述（cf. *L'évolution créatrice*, puf, p.89）と、それを下敷きにした（問題性という主題に関わる）ドゥルーズの論述（cf. *Différence et répétition*, puf, p.272）を参照のこと。
- 6) ドゥルーズの『ベルクソンの哲学』第一章では、問題の提起（問題の創造・正しい提起）という主題から、時間を扱うベルクソンの議論への導入がなされている。存在を問題性として描くこととはさしあたり別種の文脈であるが、問題という主題と、差異化としての時間の議論との強い関わりはすでに見てとれる（cf. *Le bergsonisme*, puf）
- 7) 理念としての多様体と、その諸例に関しては *Différence et répétition*, puf, p.236. 感性的なものの出現の理路は第五章で強度の個体化という論脈で提示されていく。
- 8) 『哲学とは何か』でドゥルーズが論じていることは、潜在的な存在＝問題そのものを扱い、それゆえに問題を発しつづけていく哲学の力への信頼である。生成への肯定が、反哲学へ繋がるのではなく、哲学の別種のかたちでの肯定に結びついている事情を考えること。
- 9) 第三の時間の場面を考えることは、生成の存在論としてのドゥルーズの議論を有効なものとして捉え直す際にきわめて重要である。ここでドゥルーズは、要素還元的な原理もとらず、しかし有機的な全体性にも依拠しないような、断片としての存在、現実化されない潜在的全体の姿をかいま見る論理が描きだしていくからである。この時間は「順序」性が強調される直線的な時間であるが、こうした一見して無機的な時間の姿は、いうまでもなく物理学

的な審級への帰還ではなく、深く生殖的なものを指し示す装置である。『哲学とは何か』においても、順序性や、系縛される定点のなさ（無限速度における全体の俯瞰、さらにそれとカオスの結びつき）が強調されている（cf. G.Deleuze, F.Guattari, Qu'est-ce que la philosophie. Les éditions de minuit, chap.1,2）。

10) Cinéma2. Image- temps, Les éditions de minuit, p.109

- 11) ここでドゥルーズが描きだしている非人称の存在と、情動という問題性との連関に関しては前掲した拙書の第四章後半部を参照されたい。こうした無機的な情動（経験ではない情動）ともいえる非人称の情動性は、情動論そのものにとっても重要な視点を提示しようとする。
- 12) 「超越論的な経験論」というタームを利用することにより、ドゥルーズはベルクソンの内在の経験論から一段階越えた存在論的な射程を明確にしようとしている。『差異と反復』においても、ベルクソンに対する批判と「超越論的な研究」という視点の導入は重なりあっている（cf. Différence et répétition, puf, p.309）。
- 13) 知覚に依拠するベルクソンの方法の限界については、やはり前掲拙書第四章を参照されたい。『ベルクソンの哲学』の段階におけるドゥルーズは、『持続と同時性』におけるさまざまな持続の統合の記述に、存在論に至る一つの途を確かに感じていたとおもわれるが、ドゥルーズ自身の思考の進展に伴って、そうした知覚への依拠は払拭される。
- 14) 生としての純粹持続の内的な突破により、生における死の介在に方法論的にも内実的にも到達するドゥルーズの展開と、ベルクソンに着想をえた純粹経験を乗り越えることにより、別種のかたちで矛盾の共存を描ききる西田幾多郎の思考との平行関係は、事柄そのものとしても興味深いものとして追求されるべきとおもわれるが、ここでは指摘するにとどめざるをえない。

Deleuze et Bergson

La philosophie de la vie, où va-t-elle ?

Pour penser la possibilité(ou la puissance virtuelle) de la philosophie de H.Bergson, c'est- à -dire la philosophie de la vie , il est indispensable, aujourd'hui, de considérer sa relation avec la philosophie de G. Deleuze. D'un côté, Deleuze est complètement bergsonien. Presque tous ses termes philosophiques (par exemple, la virtualité, la multiplicité, l'hétérogénéité etc.) ont leur source dans les textes de Bergson. Et, le principe de sa philosophie, prendre le devenir positivement et penser l'être comme problématique, est justement celui de Bergson. Mais d'autre côté, Deleuze critique cet avant-coureur profondément. Cela concerne, d'abord, la méthodologie de l'ontologie virtuelle du devenir, et puis, le contenu de sa description. Deleuze commence à voir l'instance de la mort au centre de la vie (cf. le troisième temps dans Différence et répétition, ou l'image-cristal dans Cinéma 2). Mais cette démarche au-delà n'est pas la négation de la philosophie de Bergson. Plutôt c'est une conséquence directe (un effet, un peu paradoxale) de sa pensée. Par ce tournant deleuzien, nous pouvons estimer la productivité nouvelle et actuelle de la philosophie de la vie.

秋季シンポジウム

J. - P. サルトルの倫理思想

——いま、アンガジュマンとは？——

はじめに

箱石 匡行

今日、サルトルの思想があらためて研究され始めている。新しい世代の研究者たちによって。もちろん、これまでに多くのサルトル研究の論文が発表され、研究書が刊行されてきたが、従来のサルトル研究は、彼が哲学者、思想家、作家、等として実際に活躍し、その都度、発表してきた諸作品を対象として行われたものであり、おおまかにいってサルトルと時代を共にする研究者たちによって行なわれてきたものといえる。

これに対して、今日のサルトル研究は新たな資料をふまえて行なわれているものである。サルトルは1980年に死亡したが、その死後に、『奇妙な戦争——戦中日記』（1983、増補版1995）や書簡集『女たちへの手紙』（1984）が刊行され、若い頃のサルトルの生活の有り様やその思想形成といったことを解明するための資料が提供されたのである。一方、『倫理学ノート』（1983）、『弁証法的理性批判』第2巻（1985）、『真理と実存』（1989）が刊行されている。大冊『倫理学ノート』は、サルトルが第二次世界大戦後、アンガジュマンの思想を説き始めた時期に書き継がれていたとされるものである。そうした遺稿を含めて、サルトルの諸作品の新たな読解の試みが若い世代の研究者たちによって始められている。今回のシンポジウムにおける三人の提題者はそうした研究を推進している。これを機会に、サルトル研究の地平が大きく開かれていくことを願っている。

相互性のユマニスム

清 真人

1 後期サルトルの鍵概念としての「相互性 *réciprocité*」

私は、後期サルトルの倫理思想の核心を「相互性のユマニスム」と名付けようと思う。たとえば、サルトルは『家の馬鹿息子』のある個所で、フローベールがその幼年期における基礎経験の疎外性のゆえに何故に「崇拜」という絶対的な臣従関係を熱愛し、そうすることによってまた必然的に反社会主義の立場に立つことになるのかの成り行きを考察しながら、こう述べている。「フローベールの主たる関心は、個別的な利害をぶち壊すことだけにあるのではなく、同時に、またおそらくは何よりも、友愛に対して献身を対置させることにある。一言でいえば、息子フローベールはこの時期に二つの戦線でたたかっている。一方ではブルジョアの功利主義に対し、他方では社会主義に対し、原子論とすくなくとも同じ程度に、彼は人間関係の相互性を憎んでいる」（『家の馬鹿息子』I-362 傍点は清）、と。

『家の馬鹿息子』を読むならば、そこでサルトルによって「フローベールの知らないもの、それは相互性である」（I-167）と端的に主張されるように、次のことはすぐ見てとれる。すなわち、「相互性」という関係性への人間的感受性をフローベールがその幼年期の問題多き母子関係のゆえに、またそれに規定された父子関係のゆえに、いかに獲得することができなかつたかという問題、またこの欠如性がどこへフローベールを導いたかという問題、この「実存的¹精神分析」的諸問題の考察こそ

がこの著作の中心軸だということは。そして、そういうものとしてこの「相互性」という概念はもう一方の中心的な問題概念である「伝達不可能性」との対立のうちに措定されてもいる。「伝達不可能性」という概念は「相互性」への憎しみに燃えたフローベールの生きる世界観の原理を表す概念にほかならない。と同時に、それは彼にとって、ボードレール、マラルメ、ジュネといったサルトルのいわゆる伝記的著作の主人公たち、<想像の人間>と呼んで然るべき実存様式をおのれのものとする人物群の共通した世界観の原理なのだ。さらにいえば、この概念は、一九世紀後半以来<反ブルジョアのブルジョア>として登場する特徴的なフランスの作家たちの拠って立つ世界観を表すものであり、かつまたそれへの対抗としてこそサルトルがおのれの「散文家」としての文学的営為を自己定義する概念でもあるのだ。

ところで、冒頭の引用に明らかなように、「相互性」への人間的感受性という問題はサルトルにとっては同時に社会主義が立脚する世界観的原理あるいはモラル的原理の中核をなす問題であった。繰り返すなら、サルトルによって、フローベールは「人間関係の相互性を憎んでいる」がゆえに、社会主義を嫌悪しそれに対立せざるを得ない人間として把握されているのである。この問題のコンテクストはわれわれに改めて一つの視点を提供する。「相互性」はたんに『家の馬鹿息子』においてだけでなく、後期サルトルの社会的・政治的思索の頂点をなすかの『弁証法的理性批判』（以下、『批判』と略す）においてもまた中心的働きをもつことへの着目である。一つだけ引こう。サルトルはこう書いている。「純粋な相互性においては、私とは別な者（他者）も、また私と同じ者である。ところが希少性によって変容された相互性においては、その同じ人間が根本的に別の者<他者>（つまり、われわれにとっての死の脅迫の保持者）として現れるという意味において、その同じ者がわれわれに反＝人間として現れる」（『批判』Ⅰ－152）

この一節は、『批判』におけるサルトルの暴力論の決定的な論理的核心、すなわち暴力の存立メカニズムである<他者性の回路>がそこから誕生してくる出発点を要約する一節である。そして彼はマルクス主義の遺産継承という文脈でいえば、『批判』の独自性をなによりもこの<他者性の回路>と呼ぶべき暴力の存立メカニズムの解明をおこなった点に自認していた（I-178、原註3、参照）。サルトルによれば、暴力は相互性のいわば悪魔的転倒、言い換えれば、相互性のもっとも極端な自己疎外として誕生する。したがって、暴力を解消しようとする人間的投企はこの悪魔的転倒・自己疎外から逆に相互性を救出し取り戻してゆく努力にはかならない。この努力は、「希少性」という人類に纏いついた巨大な負の所与性によって、相互性が悪魔的に転倒したものへと疎外されてゆくことの圧倒的リアリティに比せば、情けないほどに脆弱なものなのだが、しかしそれから始めるほかはない、人間のいわば最後の抵抗線を形成する投企であり努力なのだ。それはしたがって本質的にまたモラル的投企であり努力である。この投企は諸個人に惰性に抗しての最も研ぎ澄まされた批判的自己意識性、責任感、そして創造性を要求する。また、それ以外ではありえない。

かくて、「相互性」の概念は後期サルトルの二つの巨大な著作にまたがって文字通り鍵をなす中心的な概念なのである。したがって、後期サルトルの倫理思想もまたなによりもこの概念との関連のなかでこそ探られねばならないのである。

2 ジェネロズイテ (générosité) と相互性

ところで、「相互性」の概念と多くの邦訳文献で「高適な心」とか「鷹揚さ」といったふうに訳されている「ジェネロズイテ」の概念とが、後期サルトルの思想のなかでどのように関連しているかを分析すること

は、やりがいのある作業である。というのもそれは、「相互性」という人間の関係性をサルトルがどのような独自のセンスにおいて、あるいはどのような独自のパースペクティブにおいて感受していたのかという問題をことのほか鮮やかに照らし出すからである。

サルトルを真摯に研究してきた多くの人々は一致して、ジェネロズィテの概念が彼の思想において果たす特別でまた独特な働きに注目してきた。実際、この概念はサルトルの倫理思想を要約する概念ということもできるほどの概念なのだ。それは、もう一つの注目すべきサルトル独特の概念、彼がつねに「キリスト教的な意味での」と断りをつける「^{パッション}受難」という概念とも切り離し難い関係をもち、また『聖ジュネ』の結語において印象深く語られる「敗者の頑張り」をもって歴史を意欲するというサルトルの決意とも深く通底する。ある論者の適切な定義を借りれば、「それは自らの執着するものを惜しげもなく与えること、潔く投げ捨てること、自己を放棄し、犠牲にすること、そのことによってより高い価値の世界へ向けて自己を乗り越えていくことである」¹⁾。あたかもイエスが自らを十字架の上の犠牲とすることで人類の救済を可能ならしめんとしたようにである。そのような生の態度、生き方がサルトルにとって最もポジティブな自由な生のあり方として考えられている。事実『倫理学ノート』(Chaiers pour une morale)において、サルトルは、「純粹無償性としてのジェネロズィテは主体的な自由として自由の核心に具体的に到達する唯一の方法である」と述べ、ジェネロズィテは自由の啓示という観点から組織された諸価値のヒエラルキーのなかで自由を最もよく啓示する頂点的な価値だと主張した。

ところで、ここでの問題とは、「ジェネロズィテ」と「相互性」との思想的連関であった。この点で注目すべきは、『文学とは何か』での有名なサルトルの読者論と『倫理学ノート』との関連なのである。というのも、前者で提出される作家と読者との間の「呼びかけの相互性」

とでも呼ぶべき関係性こそ、後者において疎外を最大限にまぬかれた人間の自由な関係性のいわばモデルとして、言い換えれば、ジェネロズィテに基づく人間の関係性の一つの範例として把握されているものにはかならないからだ。

『文学とは何か』で展開された読者論の詳細な論理的道行きは一切ここでは省略して、サルトルが提出する結論的命題だけを取り出すならば、それはまずこうである。「書くという操作からは、当然、その弁証法的相関者としての読むという操作がみちびきだされる。そして二つの関連した行為のためには、二つの異なる主体が必要となる。精神の作品というこの具体的な想像上の対象を出現させるためには、作者と読者とのむすびつけられた努力が必要である」(52) と。読者が作者の書いたものを読み、読みながら彼ら自身の生の諸経験に基づく想像力を動員して、それ自体はたんなる活字の集積体である頁から生き生きと一つの<世界>を想像的に立ちあげてこない限り、一冊の本はいわば死んだ活字の集積体に留まっているほかない。それはまだ決して一つの<世界>の想像的提示としての「作品」ではないのだ。サルトルはこの点で読者の側からの読書という想像的営みは、たしかに作者の著述によって深く方向付けられたものであるにせよ、「作品」といういわば想像的な受肉化を実現するうえではまったくもって創造的な働きであることを強調する。読者は彼ら自身の生の諸経験を、それが生む想像力を、作者に贈与するのであり、この能動的贈与なしには読書という行為は誕生しない。かくてサルトルによれば、「創造は読書のなかでしか完成しない。芸術家は自分のはじめた仕事を完成する配慮を他人に任せなければならないし、読者の意識を通じてしか、自分を作品に本質的なものと考えることができない。従って、あらゆる文学作品は呼びかけである」(55、傍点は清)。

ところで、今引用した一節には注目すべき問題の関連が二つ孕まれている。一つはここで出てくる「呼びかけ appel」という関係性である。『文

学とは何か」のなかではこの「呼びかけ」という関係性は原理的に相手の自由に呼びかける関係性として、「拘束や魅惑や嘆願」といった相手の自由の何らかの無力化や否認の上におのれを実現する関係性と対置されて登場する。『倫理学ノート』においてはこの対置の関係は更に「命令」「要求」といった関係性にも対置させられつつ、サルトルによってたとえばこういわれる。「従って呼びかけとは（自らの投企の）目的を、他者 앞에서明確にするために、いっそう明らかにしようとする努力であり、目的を設定する行為の延長である。……従って呼びかけとは自らの投企が外面性を持つこと、つまりそれが他者のために存在することの承認である。呼びかけとは言葉の本源的意味における献身であり、私が私の企図を他者に捧げることがを意味する。私はそれを自由に他者の自由に対して表明する……この意味において呼びかけとはジェネロズイテである。あらゆる呼びかけには贈り物がある」(293)と。

相手の自由に呼びかけるということは、私が君に贈与するものから君は君の自由に基づいて何かを創造してくれと呼びかけることにほかならず、それは同時に「言葉の本源的意味における献身であり、私が私の企図を他者に捧げることがを意味する。繰り返すなら、それは一種の贈与という関係性なのである。重要なことは、この贈与の関係性は「呼びかけ」において原理的に相互的であると把握されることである。「呼びかけ」は相手の自由に呼びかけることであるが、この関係は呼びかけられた相手が呼びかけた者に対してその目的、提案、その企図を最大限に理解しようとする、言い換えれば、呼びかけた者の創造的意図、つまりは呼びかけた者の自由を最大限に理解しようとするコミュニケーション的努力をいわばこの関係性の統制的理念として含んでいる。別言すれば、「呼びかけ」の関係性はつねに自分を応答の誠実性というモラルによって支えようとする関係性なのである。事実サルトルは『文学とは何か』においてこの関係性について、それは「まず相手の自由を承認し、

次にそれを信頼し、最後に、相手の自由から、自由そのものの名において、即ち相手の自由に対して寄せる信頼の名において、行為を要求することである」(56)と述べ、「信頼」ということを大変強調している。信頼こそが信頼を生む。信頼という態度はそれに応える態度として相手への誠実という態度を応える側に生みだす。サルトルは「呼びかけ」の関係性が本質的に相互的な関係性であることを次のような言い方で強調している。「作者は、このように、読者の自由に向かって書き、読者にその作品を存在させることを要求する。しかし、それだけでなく、彼が読者に与えた信用をかえしてくれと、読者が作者の創造的自由を承認して、読者の側からの相称的な呼びかけにより、作者の側の自由を喚起してくれと要求する。読書に関するもう一つの弁証法的逆説は、かくしてあらわれる。読者であるわれわれが、われわれ自身の自由を感じれば感じるほど、われわれは他人(作者)の自由を承認する。作者がわれわれに要求すればするほど、われわれは作者に要求するのである」(60、傍点は清)。

第二の問題はまさに「呼びかけ」のこうした問題の側面に深くかかわる。というのは、ここに「存在と無」における決定的な概念の一つであった「他有化・疎外 *aliénation*」の概念が担う全く新しい問題のコンテキスト、「存在と無」ではほとんど予想することのできないコンテキストが立ち現れてきているからである。一言でいうならば、「存在と無」での人間関係の現象学的記述は「我有化 *appropriation*」と「他有化」との死闘に終始していたといい得る。先の引用での言葉を使えば、「自らの投企が外面性を持つこと、つまりそれが他者のために存在すること」は、自分のなす投企が自分の思ってもみない意味において他者によって「他有化」され、他者の投企に組み込まれ、変質させられ、自分の手元から奪い去られていくこととして把握された。つまり、それは決して積極的な意味で「承認」されるべきことどころか、まさにそれに抗して個

人が<世界>をあるいは他者を再度「我有化」しようとする必死の試みを、欲望を、産み出すものという文脈で把握された。他者とは自己にとって「他有化」の脅威以外の何ものでもなく、それというのも人間とは、誰もが「我有化」の欲望に駆り立てられて生きている存在者以外の何者でもなかったからである。

たとえば、レヴィナスはあるインタビューのなかでサルトルにおける「他者」の思想に関してこういつている。「わたしは、サルトルの『他者』についての現象学的分析には大いに関心を抱きましたが、彼が他者をく脅迫するものくやく挫折させるものくとして解釈していることをいつも残念に思いました」²⁾と。レヴィナスによれば、他者がその他者性をまざまざと現わしたとき、つまりいかにしても「我有化」不可能なその主体性を顕わにしたとき、まさに他者性とは「我有化」欲望の根本的な挫折経験として出現するのだが、この挫折は二つの相異なる意義をもち得る。すなわちそれは、更なる猛り狂った「我有化」の欲望を挑発する契機ともなるが、しかし、人間の実存様式の偉大な倫理的な転回の契機、いわば回心的契機ともなり得る。まさしくそれは「我有化」欲望の放棄、他者の生きる苦悩への有責性の感情、それが促す絶えざる他者に向かつての自己超越という新しい実存様式を主体にもたらすものともなり得るのである。とはいえレヴィナスによれば、サルトルの他者論はこの倫理的転回の契機の可能性を見ることなく、「他有化」の脅威をただちに「我有化」の更なる試みのなかで克復しようとする、出口のない絶望的な相克性のパースペクティヴしか提出していないというのだ。

しかしながらここで、暗黙のうちにまさにレヴィナスの批判に応じるような仕方で、サルトルは、他者性のもたらす「我有化」欲望の根本的な挫折を、『存在と無』の描き出す相克性のパースペクティヴとは異なった別のパースペクティヴのなかで、つまり相克性ならぬ相互性のパースペクティヴのなかで生きる主体の論理を、また倫理を、提出しようとし

ているのだ。このパースペクティヴにおいては「他有化」は、それ自体は決してなくなることなくつねに生じるのであるが、主体によって積極的に「承認」され「同意」されるのである。言い換えれば、それは主体に「我有化」の欲望のいわば強迫的昂進を動機付けないのである。主体はその「他有化」を喜びをもって寿ぐのだし、そういう「他有化」が出現したことを自分の「贈与」の意味として受け入れ、それを喜ぶのである。サルトルは、そういう受け入れ喜ぶ態度を「ジェネロズィテ」と命名したのであった。それは「作品」という人間の創造的自由を相共に協力して実現したことへの喜びであり、分け持ち、分け与えること (partage) の喜びである。³⁾

ところで、先に私はそうしたパースペクティヴは『存在と無』からはほとんど予想できないものであったと述べた。だが、実はそういつてしまうことには問題がある。というのも、『存在と無』の人間関係の記述が「他有化」と「我有化」の死闘というべき相克性であるのは、『存在と無』の論理からしても、主体が「我有化」の欲望、言い換えれば、「存在欲望 *désir d'être*」に取り憑かれているが故にであって、もし主体がこの欲望から自己を解放するならば、人間の関係性は当然異なるものへと変換されることは論理的に予想されるどころだからだ。そして事実、『存在と無』の結語は次のような問いかけで結ばれていた。すなわち、主体がサルトルいうところの「共犯的反省」ならぬ「浄化的反省」を通してその「我有化」の欲望から解放されるならば、果たして主体はいかなる新しい関係性を自己と自己との間に、自己と他者との間に、あるいはまた自己と<世界>との間に、設立することになるのか、と。

まさにこの問いを継承し、それに自ら答える試みとして『倫理学ノート』は成立する。そこでは「ジェネロズィテ」と名付けられる生の態度は、そういう「我有化」欲望からの解放、回心的転回のもたらす実存的自己変革の所産として考えられている。サルトルは『倫理学ノート』の

なかでそうした回心的転回を動機付けるものは「所有のカテゴリーの放棄である」(495)と端的に定義する。またこの点にかかわってきわめて興味深いバタイユ批判が表明される。サルトルはこう書いている。「このように原本的な人間は絶えずバタイユが我々に示した誘惑、つまり(全体)であろうとする誘惑を越えていく。疎外された世界では、〈自己〉を持つということは結局その〈自己〉を〈全体〉たらしめるようとする欲望に通じる。しかし〈自己〉が解体するなら、〈対自〉の〈全体〉との関係は違ってくる。そのときから対自は全体をあらしめる何ものかとして実存するだろう。墜落的崩壊の代わりにのりこえがそこにはある。同様に偶然性に対する関係も逆転する。新たにとらえ返された偶然性は無償性、つまり世界をあらしめる自由な決断として不断に炸裂し続けるだろう。このような無償性の意識(あるいは原本的な実存の根源的構造としてのジェネロズイテ)は不断に噴出する〈存在〉についての意識と密接に結びあうのである」(509)

サルトルの観点からすれば、バタイユの審美主義的世界観、「瞬間の君臨」がもたらすエクスタシーのなかに〈存在〉と自己との絶対的融解の成就を追い求めるが如きニーチェ＝ディオニュソス的世界観は、ある意味で最も激越な「我有化」欲望にはかならない「破壊的我有化」の欲望を極点にまで駆りたてたようなものなのである。サルトルはシュルレアリスムの世界観の根底にこのバタイユ的な「我有化」欲望を認め、それを批判した。『倫理学ノート』に示唆されるバタイユ批判がどのような内容となって展開されるかを知りたいければ、われわれは『文学とは何か』のなかの異例ともいえる分量のサルトルによるシュルレアリスム批判を見ればよい。そしてここで重要なことは、このバタイユ批判を中核とするサルトルのシュルレアリスム批判は、文学的営為を「伝達不可能性」を原理に据えて詩的言語の立場・観点からだけ発想しようとする文学観に対して、「相互性」を原理とし、かつまた人間的相互性の絶えざ

る遂行こそを自らの使命と考える散文的文学の立場と権利を擁護することを目的としてなされているということである。このサルトルの立場の鮮やかな遂行の表現は『聖ジュネ』の最終章に見出されよう。

3 ユマニズムということ

最後に『批判』における暴力論との関連でサルトルにおける「ユマニズム」の問題について若干の指摘をおこないたい。

『批判』におけるサルトルの暴力論は次の二点において大きな特色もっている。第一に、それは暴力を希少性の環境のもとでの相互性の悪魔的転倒として把握するものである。この悪魔的転倒からマニ教主義的に硬化した他者像、すなわちあの「敵」という表象が誕生する。ここからして、第二に、「対抗＝暴力」という暴力につねに原理的に纏いつく自己表象の形式が生まれる。つまり、暴力はつねにまずもって「敵」という他者から誕生したものであって、自分の暴力はそれへの二次的な正当防衛としての「対抗＝暴力」なのだという正当化論理が、あらゆる暴力についてまわる自己表象形式となるのだ。サルトルはそれを<他者性の回路>とも名付けた。それは暴力のいわば存立論理というべきものである。

このサルトルの問題把握はそれ自身のうちにそうした把握を可能にさせるモラル的前提を孕んでいる。暴力を相互性の悪魔的転倒と捉えることは、同時に、相互性の解き放ち、回復こそが今日の人間がおのれに課すべき倫理的当為の核心であると主張することである。その悪魔的な転倒劇のなかで凶々しい異邦的な「絶対他者」へと疎外された<他者>のうちに、しかしあらためて自己自身を再発見することで、したがってまた自己のうちに<他者>を見出すことで、自他を切り裂くマニ教主義的断絶を、またこの断絶が双生児的に生みだすそれぞれにマニ教主義的に硬化した自他の像の呪縛性をともにのりこえ、ある新たな人間的交流・

相互性の過程の開始を自分自身のために要求すること、かかる倫理的当為の提出である。また、暴力の存在様式を「対抗=暴力」と捉えることは、あげて暴力は〈他者〉から由来するものとみなす自他の関係意識に潜む自己欺瞞を自覚して、〈他者〉に投影されたおのれ自身の暴力性こそをみずからが対決すべき〈問題〉として——「対抗=暴力」の地獄的循環の呪いの輪から脱出する、自他の関係性の根本的転換を図る跳躍の契機として——自覚すべしという倫理的当為を自分に課することである。そういうモラルが暴力を把握するサルトルの論理それ自体のなかに孕まれているのである。

サルトルの「相互性」の概念は人間の普遍的な主観性の構造それ自体がおのれの構成契機として孕んでいる、存在論的水準に置かれた相互主観性の構造に根拠を据えている。何であれ、人間における自他認知は「他我」をもう一人の「自我」として認知する、人間一般に関する普遍的な認知を地盤として成立するのである。この問題が暴力論のなかでどういう形で現れるかといえば、「人間を一匹の犬として取り扱うためには、まずはじめに彼を一人の人間として認知しておかねばならない」（『批判』Ⅰ－125）という卓抜な指摘ほどにそれを端的に示すものはないであろう。かくてサルトルの思想は、人間あるいは人類という普遍性に立脚しておのれを構成しようとする強烈な普遍主義に貫かれている。ただし、それは次のような特徴を備えた普遍主義である。

第一に、それは「人間」の普遍性を端的に主張する点で論理上ブルジョワ普遍主義を確かに継承するものではあるが、何よりもこの継承をこのブルジョワ普遍主義の自己欺瞞性の暴露と自己批判とを通してはかろうとするものである。つまりそれは、このブルジョワ普遍主義が実は、絶えずこの普遍主義の適用外の〈他者〉を生みだすことによって自己を産み出すという、自己欺瞞的な存立機制のうちを運動するという本性をもち、それゆえに絶えまなく〈他者〉に取り憑かれた普遍主義であ

るという事情に、ひとと視点を据えるものなのだ。それは〈他者〉を自分のうちへ融解しようと絶えず試みるあの甘ったるい「人類愛」のナルシズムではなく、つねに〈他者〉との緊張を生き、喪失せしめられた〈他者〉との相互性の回復こそを自分の第一義的な任務と考えるユマニスムなのである。したがってこのユマニスムにとっては、ブルジョワ普遍主義がおのれの〈他者〉とみなす者たち、すなわちジュネの如き西欧の白人「市民社会」の内部における〈他者〉とこの社会の外部の〈他者〉、つまり旧植民地原住民やさまざまなマイノリティーたち、一言でいえば「第三世界」の人間たち（そして、当然このブルジョワ普遍主義が実のところ白人中心主義的であり、かつ同時に男性中心主義的である点で、この普遍主義の〈他者〉をかたちづくるもう一つのカテゴリーとして、〈女性〉を挙げねばならないであろうが）、これらの〈他者〉たちの視点に自分を立たせる努力を通して自分とそれらの視点とのあいだに真の相互性の関係性を発動させること、これが最大にしてつねに緊急な課題となるのだ。とはいえ第二に強調すべきは、このユマニスムはブルジョワ普遍主義の自己欺瞞性に対する激しい批判がその果てに普遍主義の旗を捨て去って、相互性の拒否のうちにみずからを内閉しようとする分離主義的な特殊主義に対しても極度に批判的だということである。「伝達不可能性」原理へのサルトルの激しく執拗な批判は、そうした分離主義に対する批判にほかならない。この点で第三に、われわれはこのユマニスムの掲げる普遍主義が「本質」主義的普遍主義ではなく、実存的な普遍主義であることに注目しなければならない。このユマニスムは「人間的本質」の普遍性に立脚した、したがってこの「本質」にもとる人間を「非人間」「人間以下の人間」として排除し駆逐する誘惑に絶えずさらされている、本質主義的ユマニスムではなく、まさに「本質」に先立つものとしての「実存」の立場に立つユマニスム、「人間の条件」の普遍性にこそ立脚するユマニスムである。言い換えれば、それは人間が自己に与

えられたその都度の独自の状況のなかで——つまりモデルなき状況のなかで——自らの責任においておのれの生きるモラルを事あらためて発案し創造しなければならないという、実存の普遍的条件性に立脚するユマニズムなのである。そして第四に、それはバタイユ的な絶対的な我有化の欲望、「至高性」や「瞬間の君臨」への渴望に取り憑かれた「神秘家」たちの「存在欲望」に対抗する、ユマニズムでもある。またこの点で、それは「直接性」の理想、他者との全的な一体化とか融合とかの理想を追うことを拒否する。サルトルは、『倫理学ノート』のなかで「他者との直接的ではない、真の関係、すなわち作品を媒介とした」(489) という意味深い一文を記している

最後にレヴィナスについてこのユマニズムという観点から一言しておきたい。

レヴィナスは、我有化欲望の根本的挫折として体験される他者性の経験を転機として、人間が彼いうところの「内存在性」という実存様式から自分を解放することの倫理的意義を強調し、そうした「倫理的自我」の実現をもたらす回心的な存在論的転換を〈一切の他者性を同一性のうちへと還元しようとする従来のヨーロッパの存在論の立場〉からの転換として把握する。またこの観点から、サルトルを彼もまたそうした存在論的立場に依然として囚われていたと批判する。とはいえ、レヴィナスにあって〈他者〉の他者性の承認が人間間の「伝達不可能性」に対する絶望的確認と、それゆえのシニカルな自己内幽閉——まさに一種の「内存在性」への回帰——へと人を導くものとしてではなく、まさにその反対に、それが〈他者〉への永久運動的な自己超越として、他者への倫理的有責性の激しい感情において生きられるというのは、その前提に一つのユマニズム的普遍性への確信が置かれているがためなのではないか。言い換えれば、サルトルがつねに目を注いだ人間と人間との間に生じる「相互性のユマニズム」とでも名付け得る関係性の承認があつてこそ、

レヴィナスの従来の存在論的立場への批判は成立するのではないかとすれば、他者性の自己のうちへの併呑欲望としての激しい我有化の欲望とは全く異なる次元と異なる意味においては、「一致や融合の一様態、すなわち「他なるもの」を「同じもの」の諸カテゴリーへと還元すること」という局面、「自己と自己以外のものを統一し全体化しようとする目的論的企て」という局面が、まさしく他者性の承認の前提契機として、あるいは他者への永久運動的理念として、承認されねばならないのではないかと。こうした問いがレヴィナスに対して、今度はサルトルの側から生じるのである。

註

サルトルの著作からの引用文の末尾のカッコ内の数字は頁を表す。『倫理的ノート』（Chaiers pour une morale, Gallimard, 1983）以外はいずれも邦訳文献のものである。

- 1) 家根谷泰志「J.P.サルトルにおける倫理の一断面」（札幌大学教養部紀要33号、所収）、40頁
- 2) 『現象学のデフォルマシオン』95頁、現代企画室、1988
- 3) 『聖ジュネ』Ⅱ、293頁、相互性の感受性の回復に限りなく近づきながらも、終いにそれに到達しえないジュネの限界についてのサルトルの興味深い批判のなかで、この概念は登場する。

L'humanisme de la réciprocité

Mahito KIYOSHI

La pensée morale de Sartre dans son dernier temps, je nomme l'humanisme de

la réciprocité. Car, en ce temps-là, Sartre regardait toujours comme sujet central de sa morale le rétablissement de la réciprocité totale parmi les hommes. Dans „L'idiote de la famille”, sa critique visé Flaubert qui, manquant de la sensibilité pour cette réciprocité, dans la conception du monde dont le principe est posé sur l' «impossibilité de la communication». En plus le thème central de „la Critique de la raison dialectique”, c'est la critique concernant la logique de la violence: elle se constitue à la façon manichéenne comme renversement diabolique de la réciprocité. Dans cette article, j'examine dans cette problématique la relation du concept de la réciprocité avec celui de la générosité. Notre analyse se dirige ici vers le clarification du rapport intime entre ce sujet et les problèmes posés dans „ Cahiers pour une morale” et „Quest-ce que la littérature?”. C'est ainsi que se dévoile, me semble-t-il, le point crucial de l'idée sartrienne sur la relation libre des hommes: elle vient de la reconnaissance réciproque de la liberté créative et contient également comme son fondement la morale communicative, c'est-à-dire la sincérité de la réponse.

本来の人間から全体的人間へ

水野 浩二

序

一九六〇年代のフランスにおいて、いわゆる構造主義の思想家たちが、「主体の批判」を行った。すなわち、デカルトからサルトルまでの「主体」（カントやハイデガーの「主体」をも含む）が、「形而上学的主体」の名の下に批判された。例えば、レヴィ=ストロースは、サルトルを、自我の明証性の罫にかかっている、といて非難する。「サルトルは自分のコギトの捕虜になっている」¹⁾。そして、コギトにとらわれているかぎり、その議論は、心理学的、個人的なレベルにとどまる、というわけである。

確かに、サルトルは、人間をコギトに還元し、人間主体を、自分自身にとって透明な主体、すべての存在（自分自身および世界）を統御している主体と見なしていた。その結果、サルトルは、ハイデガーからも批判を受けることになる。すなわち、サルトルは、「歴史的なものの本質性が存在のうちにあることを認識していない」²⁾、と。しかしながら、サルトルの哲学は、本当にコギトの哲学に限定されるものであろうか。換言すれば、サルトルの哲学は、個人のレベルにとどまり、社会や歴史を顧みないものであったのであろうか。もちろん、その答えは、否であらう。というのも、もしそうでなければ、例のアンガジュマンという発想自体、無意味なものになってしまうからである。

ところで、冒頭の「形而上学的主体」に対する批判に話をもどすなら、

そのような批判によって、「主体」そのものが「清算」されたわけではない、という点を確認しておかなければならない。そうした批判の争点は、「哲学的主体を人間化するのがよいか、それとも脱人間化するのがよいかを知ること」³⁾であったのである。その後、一九八〇年代に入り、構造主義により葬り去られたはずのサルトル流の「人間主義 humanisme」に対する再評価の動きが出てきた。例えば、リュック・フェリーとアラン・ルノーは、『68年の思想 現代の反-人間主義への批判』（一九八五年）において、多くの現代思想が既成の事実と見なしてきた、人間主義および主観性の哲学に対する有罪判決を、不服として控訴している⁴⁾。さらに、ルノーは、『サルトル、最後の哲学者』（一九九三年）のなかで、「近代性という価値を多様な仕方で脱構築したあとで、新たに問題に取りかかること」⁵⁾が、自分たちの役目である、と明言している。

ではいったい、今、新たに、サルトルの人間主義ないしは主観性の哲学を問題にするとすれば、いかなる観点からすべきなのであろうか。それは、サルトルが、主観性の哲学を、いかなる仕方で克服しようとしたか、そして、その結果として、いかなる展望が開けたか、という観点から問題にすべきである、と思われる。ところで、今や、サルトル研究において、サルトルの死後出版された、一連の遺稿（とりわけ、倫理学に関する草稿）が重要な資料となっている。したがって、本稿の課題は、倫理学に関する遺稿についての研究成果に依拠しながら、主観性の哲学から出発するサルトルの哲学が、いかに発展し、いかなる結論に至ったのかを描き出すことである。

一 本来の人間

サルトル研究において、『存在と無』（一九四三年）と『弁証法的理性批判』第一巻（一九六〇年）との関係の問題は、人間存在における、心

理学的、個人的なレベルと、社会的、歴史的レベルとの相違の問題として、換言すれば、両著作のあいだの断絶の問題として、以前から重要なテーマであった⁶⁾。というのも、「意識は隅から隅まで意識である」(EN.22)と述べる、『存在と無』のサルトルが、人間を身体的、社会的産物によって条件づけられているものと見なす『弁証法的理性批判』第一巻へとその思想を展開していったことは、理解困難なことに見えたからである。それは、何よりもまず、『存在と無』と『弁証法的理性批判』第一巻とを橋渡しする理論を見出せなかったことに起因していた。

サルトルの死後出版された『倫理学ノート』(一九八三年——実際に書かれたのは一九四〇年代の後半)には、注目すべき記述が多々見られるが、「本来性 *authenticité*」についての記述もそのうちの一つであろう。なぜなら、本来性の概念こそが、心理学的、個人的なレベルにとどまる『存在と無』の立場を乗り越えるもの、つまりは『存在と無』と『弁証法的理性批判』第一巻とを橋渡しするものであるように思えるからである。ところで、そもそも『存在と無』では、何が乗り越えられるべき課題であったのであろうか。それは、端的に言って、私が他者の対象にされる、ということが、乗り越えられるべき課題であった。というのも、サルトルにとって、他者の対象になることは、自由を奪われることであったからである。

私と他者との関係を、意識どうしの関係として捉えるかぎり、私と他者とは、互いを対象と見なし、相互に排除し合う関係にならざるをえない。『倫理学ノート』の言い回しを援用するなら、「私の行為が困難な対象性をもつのは、私の行為が諸意識によって取り上げられるからにはほかならない。諸意識は、私の行為を対象にし、また、私の行為との関係で対象になる」(CM.17)。これが、「まなざし *regard*」論であることは、疑いえない。ここで、『存在と無』の「まなざし」論に簡単に言及しておこう。

サルトルは私と他者との関係を、まなごすか、まなごされるかの関係として捉えた。「いかなる瞬間にも、他者は私にまなごしを向けている」(EN.315——強調はサルトル)。そのかぎりでは、私は他者の対象にすぎない。したがって、私の自由は認められていない。私が自由をとりもどすためには、今度は、私が他者にまなごしを向けるのでなければならない。そのとき、今度は、他者が私の対象になり、他者の自由は否定される。こうして、私と他者との関係は、まなごしを向けるか、まなごしを向けられるかの緊張した関係となる。「相剋が対他存在の根源的な意味」(EN.431)となる。このように、サルトルが対他存在を相剋としてしか捉えられなかったのは、「コギトから出発して人間存在を記述」(EN.275)していたからにほかならない。

私と他者との関係をこのように相剋と捉える立場から、自他の相互理解が導出されることは、原理的に不可能であるように見える。「私の根源的の失墜は、他人の存在である」(EN.321)、「他者は原理上捉えられないものである」(EN.479)、と断定するサルトルにとって、〈私と他者との相剋から他者の自由を承認する事態へと〉至りうる理論的根拠は、在在するのであろうか。もし存在するとするなら、それこそが「本来性」の概念である、と思われる。サルトルによれば、本来性に到達した人間、すなわち本来の人間は、人間存在の両義性を認めている（自己欺瞞に陥っている人は、そのような両義性を認めない）。すなわち、本来の人間は、意識の至上権を求めると同時に、身体的、歴史的、社会的要因が自らの選択行為に影響を与えていることも認めている。したがって、ここに至り、人間は、意識（自由）であると同時に身体（対象）でもある存在として、捉え返される（自己欺瞞に陥っている人は、自由を嫌い、既定の法則を外部から借用する）。私が他者の対象であることは、むしろ私が積極的に引き受けたことであり、そのことによって私の自由が奪われることにはならない。むしろ他者の対象であることをすすんで引き

受けることによって、私の自由は保証される。そのことは何を意味するであろうか。

『倫理学ノート』によれば、他者の対象になることは、『存在と無』におけるように、他者によって墮落させられること、物化されること、奴隷化させられることを、必ずしも意味しない。私が他者の対象であるという事実は、私の自由に対する他者の自由の優越性を認める、ということの意味しない。というのも、本来の人間は、自分が他者の対象であるという事実を、人間的条件の一つとして受け入れるからである。ここで重要なのは、「原初的疎外 *aliénation primitive*」(CM.429) という考え方である。サルトルは、他者との不一致を原初的疎外と呼び、それはいかなる革命によっても克服できない疎外であるとする⁷⁾。避けられないものであるかぎり、人間の根源的條件の一つとして、引き受けるしかない、というわけである。しかも同時に、私は意識の至上権 (=自由) を求める。こうして、本来の人間は、対象性と自由という人間存在の両義性を認める。

本来性⁸⁾に到達した人間は、自分が他者の対象であることを受け入れることができる。ところで、私が他者の対象であることを受け入れることができる根拠は、どこにあるのであろうか。実は、それができるのは、他者が私の自由を承認してくれているからである。すなわち、私と他者とのあいだに、自由の相互承認 (*reconnaissance réciproque*) が成立しているからである。そのような保証がなければ、私が一方的に対象性を引き受けることはありえない。「他者が私を、〈対象としての存在〉としてと同様に、実存している自由として存在させるなら、また、他者が、私が絶えず乗り越えている偶然性を、自律的かつ措定された契機として存在させるなら、他者は、世界と私自身を豊かにし、他者は、私の実存に対して私自身が与えている主観的な意味に加えて、ある意味を与える」(CM.515——強調はサルトル)。

二 自由の相互承認

サルトルは、『倫理学ノート』のある箇所では、『存在と無』において欠けている次元として、「自由についてのより深い相互承認と相互了解 *compréhension réciproque*」(CM.430) を挙げている。相互承認ないしは相互了解は、他者を対象化する「まなざし」と違い、共感的に他者の目標を追求することによって、他者を自由として捉える。それは、『実存主義はヒューマニズムである』(一九四六年)のなかでサルトルが語った、「私の自由と同時に、他人の自由も望まないではいられなくなる」(EH.83) 事態の到来を意味する。相互承認や相互了解は、他者の自由や他者の投企から距離を置く、受動的な静観ではない。私は、他者を了解するとき、私自身として、他者の行動(能動)の目標を予期する。私は自由に他者の自由な投企に参加し、その投企の目的の方へと向かい、そうすることによって、他者の自由を、超越することなしに、捕まえる。このことをもう少し詳しく見てみよう。

サルトルによれば、他者によって自由に選ばれた目標を私が共感的に了解するということは、ただ単に他者の目標を受け入れることではない。本来の人間は、寛大にも、他者の自由な投企を、自分自身の投企として受け取ることによって、その実現を意図する。したがって、私は、ある意味では、他者の自由の道具になるけれども、だからといって、他者の自由によって一方的に超越されない(対象化されない)。「というのも、私は自由に他者の目的を受け入れているからである」(CM.291)。このような他者の自由への私の共感的な自己拘束は、私と他者との一体性(*unité*)を生み出す。こうした形での一体性もまた、『存在と無』には欠けていた次元である。一体性とは、諸個人を超個人へと存在論的に融合することではなく、「ある種の自由の相互侵入」(CM.302)を意味している。そこにおいては、「各人の自由は全面的に他人の自由のなかにあ

る」(CM.299)。ここで再び、「実存主義はヒューマニズムである」を採用するなら、「私が私の自由を目的とすることができるのは、私が同様に他人の自由を目的とするときのみである」(EH.83) 9)。

ところで、サルトルは、『共産主義者と平和』(一九五二-五四年)において、次のように述べている。「一体性と同一性とは相反した原理であり、前者は個人個人のあいだのもろもろの具体的なきずなを結びつけ、後者は場合場合のあいだに抽象的なきずなを結びつけている」(Sit.VI,202)。ここでも、諸個人の単なる融合(同一性)ではない一体性というものの意味が語られているような気がする。いずれにしても、相互承認論によって、孤立した者どうしである私と他者とのあいだに立ちだかっていた「他性 *altérité*」に代わって、一体性が登場してくる。私は、一体性のおかげで、他者の自由を全面的に墮落させたり、物化させたりすることなしに、他者を自由として了解することができるのであり、同様に、他者も、私を自由として了解することができるのである。したがって、他者による対象化が起こるとしても、抑圧や相剋が発生することはない。というのも、今や、対象化といっても、見知らぬ他者による対象化ではなく、具体的なきずなで結びついた、友人としての、同胞 (*frères*) としての他者による、しかも、私を自由な主体として了解してくれる他者による対象化だからである。

本来性 (=他者による私の対象化を自発的に引き受けること)、そしてそこから派生する自由の相互承認 (=私と他者との一体性) といった理論をとおして、サルトルの哲学は、『弁証法的理性批判』第一巻へと発展してゆく。その結果、「共同的個人としての人間」が、各人のうちで、全員によって (そして自分自身によって)、「新しい存在者として」(CRD. I, 533—強調はサルトル) 創造される様子が描かれる。それが「人間性の起点 *commencement de l'humanité*」(CRD.I,535) である、という。そして、ここにおいて、二つの共同的性格の相互的確認がもた

らされる、という。すなわち、一つは、われわれは他者たちのすべてをとおして、互いが互いによって、同じ日に同じ泥土から生まれてきたのであるから、われわれは同等者 (les mêmes) である、という確認である。もう一つは、われわれの共同存在は、各人のうちで、同一の本性 (nature identique) をもつのではなく、制約 (conditionnements) により媒介された相互性をもつ、という確認である。すなわち、われわれは他の成員とともに、互いに誓約 (serment) という創造的行為により、集列性 (sérialité = 群衆) から脱却することができる同胞なのである。そして、この同胞により形成されるものが、溶融集団 (groupe en fusion) および誓約集団 (groupe assermenté) である。こうして、自由の相互承認が溶融集団をもたらす。

集列性の構造をもつ惰性的群集が、一つの目標に向かって、互いに叱咤激励し合いながら邁進していくとき、溶融集団が出現する。そして、溶融集団は、誓約により更に結束を強める。われわれは、互いを集列性から脱却させる共通の行為における共犯者として、相互に承認し合っているがゆえに、われわれの存在は共通なのである。サルトルは、このような溶融集団が出現した具体例として、フランス大革命における、民衆によるバスティーユの襲撃を挙げているが、第二次世界大戦末期のパリ解放時の雰囲気を描写したエッセーにおいても、溶融集団を彷彿とさせる場面がでてくる。「われわれはマルローが『希望』のなかで〈黙示録〉の実現と呼んだものを思わずにはいられなかった。……〈黙示録〉、すなわち、革命戦力の自発的な組織化……」¹⁰⁾。この〈黙示録 (Apocalypse)〉という言葉は、『倫理学ノート』においても、自由の相互承認を説明するものとして登場してくる。

以上の考察から、本来性とそこから派生する自由の相互承認によって、サルトルの哲学が、いかにして、〈私と他者との相剋から他者の自由を承認する事態へと〉至りえたのが、理解できたように思われる。

三 全体的人間

サルトルは、自由の相互承認という考え方を、『存在と無』執筆当時からすでに構想していたものと思われる。しかしながら、『存在と無』のなかで十分に展開するまでには至らなかった。サルトル自身、『存在と無』において、「われわれは、平等の次元に、つまり、〈他者〉の自由の承認が、〈他者〉によるわれわれの自由の承認を必然的にともなうような次元に、決して具体的に身を置くことができない」(EN.479)と述べている。そのことが、『存在と無』の末尾で、次の著作を倫理学書に当てる、と予告することにつながったものと思われる。それを裏づけるかのように、『存在と無』が出版された直後から、自由の相互承認に関する積極的な発言が見られるようになる。例えば、『実存主義はヒューマニズムである』において、先に引用したような発言（「私が私の自由を目的とすることができるのは、私が同様に他人の自由を目的とするときのみである」）がなされ、また、『唯物論と革命』（一九四六年）において、「〔この〕自由は、その源泉において、他人の自由の承認であり、また、それは、他人の自由によって承認されることを要求する」(Sit.III,216-217)、といった発言が見られる。

ではいったい、サルトルは、自由の相互承認を基礎にして、いかなる倫理学を構築しようとしていたのであろうか。『存在と無』出版後の一九四〇年代後半の時期において、サルトルが構想していたのは、革命的倫理学であった。『倫理学ノート』の言い回しによれば、「今日、倫理は、革命的社会主義の倫理であらねばならない」(CM.20 ——強調はサルトル)。また、『唯物論と革命』の言い回しを援用するなら、「革命的行為はそれ自身のうちに自由の哲学の諸前提を含んでおり、あるいは、お望みなら、革命的行為は、その存在そのものによって、自由の哲学をつくり出している」(Sit.III,217)。そして、革命的運動およびそうした運動

の企図は、「暴力によって、社会を、自由が疎外されている状態から、自由の相互承認にもとづく別の状態へと移行させること」(Sit.III,218)なのである。

ところで、サルトルが、その後、自由の相互承認を基礎にした革命の倫理学について十分に議論を展開したとは言いがたい。サルトルが、本格的に革命の倫理学についての考察を再開するのは、一九六〇年代においてのことである。六〇年代に入り、サルトルは精力的に倫理的考察を再開する。それは、ローマのグラムシ研究所で行った、六一年と六四年の「ローマ講演」であり、六五年にアメリカのコネル大学で行う予定だった「コネル大学講演」、その他である。本稿では、「一九六四年のローマ講演」をとおして六〇年代の倫理学を検討してみよう¹¹⁾。

自由が疎外されている状態から、自由の相互承認にもとづく別の状態へと移行させることが、革命の倫理学であった。では、自由が疎外されている状態とは、どのような状態であろうか。サルトルが例として挙げるのは、例えば、植民地主義者と闘っているアルジェリアの人民、サリドマイドの使用によって奇形児を生んでしまった母親たちなどである。それらの人びとの生きていた時代は、異なる。しかしながら、彼らには、共通して、「全体的人間 *homme intégral*」という無条件的規範が存在しうる、とサルトルは考える。

サリドマイドの使用により奇形児を産んだりエージュ(ベルギーの都市)の母親たちが、自分たちの子供(嬰兒)を殺した、という事件があった。サルトルによれば、母親たちは、自分たちの非人間的条件に対する抗議として、また、全面的に人間的な生活を送る可能性の名にかけて、嬰兒を殺したのである。母親たちは、人間の生を、「自分自身において、また、他人に対して、他人をとおして、全体的人間 *integral man* を実現する」¹²⁾ ための可能性として考えた。同様に、アルジェリアの人民には、自分たちに課せられた非人間的地位を、人間の名の下に拒否する

「抑えがたい力 *force incompressible*」¹³⁾ が備わっていた。サルトルは、そのような「抑えがたい力」を「欲求 *besoin*」と呼び、「道徳性のルーツは欲求のなかにある」¹⁴⁾ と述べている。「それこそが倫理の真のルーツであり、物質性の最も深いところからほとぼり出てくる倫理である」¹⁵⁾ とも述べている。ところで、抑圧されている者は、ときとして、抑圧している者と一緒に、抑圧組織と闘う(アルジェリアの人民を抑圧している植民地主義者自身も、フランス本国によって、またお互いどうしによって、アルジェリア人民を抑圧するように強制されていたのかもしれない)。そのとき、すなわち、人びとが団結して実践的惰性態(=物質化され惰性化された実践)を自らの支配下におき、実践的惰性態をとおして人類の共通の欲求を満たすことができるとき、「全体的人間」という目標は十分に達成されるのである。

結局、「一九六四年のローマ講演」の結論は以下のようになる。「歴史が現実性をもつのは、人間にとって、次のような自己を実現する無条件的な可能性をとおしてのことにすぎない。すなわち、完全な自律性において自己を実現する無条件的可能性、つまり、自己を生み出すのに応じて実践的惰性態をおのれの内部へ溶解する実践として、あるいはこう言ってよければ、結合した人間たちすべての実践として自己を実現する無条件的可能性を、とおしてのことにすぎない」¹⁶⁾。このようにして、結合した人間たちすべての実践として自己を実現する際に、その前提条件になっているものが、自分たちが、「人間以下の *sous-humains*」状態に留め置かれているという自覚である。植民地主義者にとって、アルジェリアの人民が人間になることは、植民地主義の体系が破壊されることを意味する。サルトルは、人間以下の状態に置かれた人びとの、自らの境遇を拒否する「抑えがたい」「欲求」をとおして、革命が実現される、と考えた。そして、そのような人びとが目標として掲げるのが、「全体的人間」という無条件的な道德規範なのである。

ところで、「全体的人間」と対をなしている「人間以下の人間 *sous-homme*」というマルクスから譲り受けた概念を、サルトルは、しばしば使用している。例えば、『共産主義と平和』においては、「労働者は、単に現にあるがままのものであることを受け入れるとき——すなわち、生産の単なる産物に自己を同化させるとき、人間以下の人間である」(Sit.VI, 208 ——強調はサルトル)、と述べている¹⁷⁾。こうした人間が、例えば植民地の人間であれば、「コロンの反抗して人間になる」¹⁸⁾ のであり、「数世紀のあいだ、ニグロであるという理由で、彼を動物の状態に引き下げようと空しく努めてきた連中に対して、黒人は自分が人間であることを認めさせなければならない」¹⁹⁾ のである。

結び

「他者は原理上捉えられないものである」とするサルトルが、すなわち、他者を敵と見なすサルトルが、いかなる倫理学を構築しえたのであろうか。そもそも、そのことは可能なことであつたのであろうか。

本稿の考察をとおして、われわれは、サルトルの哲学が、本来の人間から全体的人間へと発展した様子を見た。と同時に、サルトルにおける人間存在の扱われ方が、心理学的、個人的レヴェルから、社会的、歴史的レヴェルへと発展していった様子も見た。しかしながら、メルロ=ポンティによれば、サルトルにとって、「ある社会の真理とは、最も恵まれない人たちが見るところのものである」、すなわち、「ひとりの人間のまなごしの告訴のなかに直接読み取られるもの」である。結局、メルロ=ポンティによれば、サルトルは、ここに至っても、人間関係（ここでは、階級間の諸関係、プロレタリアート内部の諸関係）をまなごしの関係と捉えている、とって批判するのである²⁰⁾。サルトルの主観性は、複数の主観であり、間主観性ではない、というわけである。

ここでは、メルロ=ポンティの批判の正否は問わないこととし、最後

に、改めてサルトルの立場を確認しておこう。すなわち、サリドマイド事件や、アルジェリア独立戦争の例をとおして、サルトルが強調したのは、欲求がもつ主体的契機であったように思われる。「一九六一年のローマ講演」によれば、「闘争の流れにおいて、客観的契機の内部における存在仕方としての主体的契機は、社会的生および歴史的過程の弁証法の発展にとって、絶対に不可欠のものである」²¹⁾。

(本稿は、2000年秋季の日仏哲学会シンポジウムでの発表原稿に、加筆を施したものである。)

注

- 1) Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Plon, 1962 (1976), p.330.
- 2) Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit, Mit einem Brief über den «Humanismus»*, Francke Verlag, 1954, S.87 (渡邊二郎訳「『ヒューマニズム』について」筑摩書房、八〇頁)。
- 3) ヴァンサン・デコンブ、安川慶治訳「〈主体の批判〉と〈主体の批判〉の批判について」、ジャン=リュック・ナンシー編、港道隆／鶴飼哲ほか訳『主体の後に誰が来るのか?』現代企画室、一九九六年に所収、一九九二〇〇頁。
- 4) Luc Ferry & Alain Renaut, *La Pensée 68, Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard, 1985 (小野潮訳『68年の思想 現代の反-人間主義への批判』法政大学出版局)。フェリーとルノーによれば、六八年の思想の唯一の功績は、伝統的で素朴な人間主義の根拠を問いなおした点にある、という。
- 5) Alain Renaut, *Sartre, le dernier philosophe*, Grasset, 1993, p.15 (水野浩二訳『サルトル、最後の哲学者』法政大学出版局、一〇頁)。
- 6) Michel Contat et Michel Rybalka, *Les écrits de Sartre*, Gallimard, 1970 (1980), p.339. M.コンタとM.リバルカは、いわゆる「認識論的切断 coupure épistémologique」と呼ばれる切断が、二つの著作のあいだにあるか否かを知ること

が、今日解決されねばならない問題である、と語っていた。

- 7) cf. Linda A. Bell, *Sartre's Ethics of Authenticity*, The University of Alabama Press, 1989, p. 22, 176. なお、原初的疎外には、自己との不一致、価値との不一致も含まれる。原初的疎外に対して、稀少性およびそれに付随する疎外(社会的疎外)は、革命によって克服される、とされる。
- 8) 『倫理学ノート』においては、人間は、自由でありえない状態(挫折)から、「純粋な反省 *réflexion pure*」や「回心 *conversion*」をとおして本来性に向かう、と説明されている。その意味で、純粋な反省や回心は、本来性に到達するための方法として重要なものであるが、本稿ではそうした点については言及しない。詳しくは、拙稿「サルトルにおける本来性のモラル」(実存思想協会編『実存思想論集Ⅵ』以文社、一九九一年)を参照されたい。
- 9) この辺りの議論は、カントの「目的の王国」の議論に近い。目的の王国は、相互承認と並んで、サルトル倫理学において、重要なモチーフとなっている。「サルトルは、カント倫理学のある側面——目的の王国——を肯定することができる」(Linda A. Bell, *op.cit.*, p. 176)。
- 10) Michel Contat et Michel Rybalka, *op.cit.*, p. 661 (海老坂武・石崎晴己訳「パリ解放・黙示録の一週間」、『実存主義とは何か』増補新装版、人文書院に所収、一五四頁)。
- 11) 六〇年代の倫理学については、いずれも草稿が存在するだけで、いまだ公刊されたものはない。したがって、差し当たっては、草稿を直接読む機会に恵まれたR・ストーン教授をはじめとする研究者たちが書いた論文をとおして、その内容を垣間見るしかない。cf. William L. McBride, *The evolution of Sartre's conception of morals*, in *Phenomenological Inquiry*, 1987, p. 31. また、六〇年代のサルトルの倫理学の紹介に関しては、拙稿「サルトルの弁証法的倫理学」(『社会思想史研究』23号、北樹出版、一九九九年)を参照されたい。
- 12) Thomas C. Anderson, *Sartre's two ethics*, Open Court, 1993, p. 117.
- 13) Bob (Robert) Stone et Elisabeth Bowman, *Ethique dialectique: Un premier regard aux notes de la Conférence de Rome, 1964*, in *Sur les écrits posthumes de Sartre*, Editions de l'Université de Bruxelles, 1987, p. 22.

- 14) *Ibid.*, p.23.
- 15) *Ibid.*, p.22.
- 16) *Ibid.*, pp. 17-18.
- 17) 植民地に関する一連の考察において、「人間以下の人間」は頻出する。「すべての人間が同じ権利をもつ以上、アルジェリア人は人間以下ということになる」(多田道太郎訳「植民地主義は一つの体制である」、鈴木道彦他訳『植民地の問題』人文書院に所収、四九頁)。植民地主義にとって、「土着民は人間以下の人間だからく人権宣言はかれらには関係がない」(渡辺淳訳『植民者の肖像と被植民者の肖像』、鈴木道彦他訳『植民地の問題』人文書院に所収、五七頁)。ルムンバは、「植民地的超搾取の生み出した人間以下の人間に、生まれながらの人間性を返そうとした」(鈴木道彦訳「パトリス・ルムンバの政治思想」、鈴木道彦他訳『植民地の問題』人文書院に所収、一一〇頁)。
- 18) 鈴木道彦／海老坂武訳『地に呪われたる者』、鈴木道彦他訳『植民地の問題』人文書院に所収、七三頁。
- 19) 鈴木道彦／海老坂武訳『黒いオルフェ』、鈴木道彦他訳『植民地の問題』人文書院に所収、一四七頁。
- 20) M.Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, 1955 (1967), p. 207:
- 21) La Conférence de Rome, 1961, *Marxisme et subjectivité*, in *Les Temps modernes*, 1993, 3, p. 39.

サルトルの著作からの引用は、以下の略号により、本文中にページ数のみを記す。

- CM. : *Cahiers pour une morale*, Gallimard, 1983.
- CRD. : *Critique de la raison dialectique*, T. I, Gallimard, 1960(1985).
- EH. : *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, 1970.
- EN. : *L'être et le néant*, Gallimard, 1943 (1973).
- Sit.III : *Matérialisme et révolution*, in *Situations*, III, Gallimard, 1949.
- Sit.VI : *Les communistes et la paix*, in *Situations*, VI, Gallimard, 1964(1975).

De l'homme authentique à l'homme intégral

Koji MIZUNO

Nous nous proposons ici d'aborder la question de la morale chez Sartre, surtout dans les écrits posthumes des années 1940 et 1960. Dans *Cahiers pour une morale*, Sartre dit: «chaque liberté est totalement dans l'autre. » Pour Sartre, «autrui» n'est plus «l' insaisissable» , comme dans *L'être et le néant*. Et puis, dans “La Conférence de Rome de 1964”, Sartre dit: «l'Histoire n'a de réalité que par la possibilité inconditionnelle pour l'homme de se réaliser dans sa pleine autonomie, (...) Ou si l'on préfère comme praxis de tous les hommes associés.» Notre problème est de savoir quel est l'homme chez Sartre, à partir des écrits parus après sa mort.

贈与性をめぐって

——サルトルにおける倫理の可能性——

澤田 直

これまでサルトルの倫理といえ、もっぱら主体、自由、責任、アンガジュマンといった概念をめぐって論じられてきた。自由である対自存在は相互に敵対しあうが、それは我々が疎外されているためにすぎない。回心（あるいは非共犯的反省）によって、個々の対自は自らの自由が他者の自由と結びついていることを理解し（本来性）、自らと同時に人類全体に責任をもつことを理解すれば、自己と他者の自由を目的にアンガジュすることになる、というわけである。つまり、一言でいえば、相克から疎外解除へという方向性で論じられてきた。だが、サルトルのテキストの異なる読解はできないだろうか。遺稿『倫理学ノート』や『真理と実存』をそのほぼ同時期の著作である『文学とは何か』や『聖ジュネ』と重ね合わせて読むとき、異なるモラルの地平がおのずと見えてくるように思われる。本稿では、サルトルにおける *générosité* という言葉の変遷を追いつつ、この語の射程を画定し、倫理の地平において贈与性の問題を考えてみたい。

1 破壊から創造へ

ジェネロジテという言葉は、フランス哲学においてはまずなによりもデカルト的な意味での〈高邁の心〉を思い起こさせるし、実際サルトルはデカルトにおけるこの概念を高く評価してもいたのだが、ここで問題にしようとしているジェネロジテは、デカルトとの関係はとりあえず希

薄なものだ。サルトルが最初にまとめてジェネロジテについて触れるのは、『存在と無』の第四部のことである。そこではジェネロジテは破壊と結びつけて論じられる。

「贈与は、ひとつの原始的な破壊形式である。たとえば、周知のように、ポトラッチは、莫大な量の物品の破壊を伴う。それらの破壊は、他者に対する挑戦であり、他者を束縛する。このレベルでは、モノが破壊される場合でも、与えられる場合でも、差はない。いずれにしても、ポトラッチは破壊であり他者の束縛なのだ。私は与えたり、無化したりすることによって、モノを破壊するのだ。私はその存在において深くモノを構成していた「私のもの」という性質を、モノから取り去るのである。私は、モノを視野から取り除く。[中略] このようにジェネロジテはなによりもまず破壊的な機能である。時としてある種の人たちが襲われる与えたいという熱情は、なによりも破壊したいという熱情なのだ。それは狂気の人々の態度、モノの破損をともなった「愛」に等しい。しかし、ジェネロジテの根底にあるこの破壊したいという熱情は、所有したいという情熱以外のものではないのである。私が放棄するすべてのもの、私が愛するすべてのものを、私はまさにそれを与えることによって、最高の仕方で享受するのだ。贈与は、激しくて短い、ほとんど性的とでもいべき享受である。与えるとは、自分の与えるモノを、所有的に享受することであり、我有化的=破壊的な接触である。けれども、それと同時に贈与は、与えられる相手を呪縛する。贈与によって、相手は、私が先ほどまでは私が所有していたが、もはや私が望まず、いまや無と化し、イメージしか残っていないこの私（の一部）を再創造し、持続的な創造によって存在させつづけることを強いられるのである」(EN684)

このように、ジェネロジテはもっぱらポトラッチ的破壊としての贈与と結びつけられて語られる。いま引用したくぐりは『存在と無』の第四部第二章の行為と所有を論じている箇所からのものであって、主題はあくまで所有であり、対他関係は水面下に隠れている。実際、サルトルはこの長い挿入的な分析を次のように締め括る。

「与えるとは、屈従させることであるが、贈与がこのような側面をもっているということは、当面のわれわれの関心事ではない。それは他者との関係に特に属することである。ここで述べたいことは、ジェネロジテが還元不可能ではない、ということなのだ。なぜなら、与えることは、破壊によって我有化することであり、同時にこの破壊を用いて他者を自分に屈従させすることなのである。したがって、ジェネロジテは、他人の存在によって構造化されたひとつの感情であり、それは破壊による我有化へと向おうとするのだ」
(EN685)

このように、第四部に忽然と現れたジェネロジテについての言及は、もっぱら、破壊と我有化をめぐる行われている。ここでの直接的な参照項が、マルセル・モースの『贈与論』であることは明らかだ。モースの贈与論を独自に発展させてきわめて魅力的な思想を展開したのがバタイユであることは周知の通りだが、贈与という問題系が孕んでいる豊かさにこの時点でのサルトルは気づいていないように見える。贈与の積極的な側面にはほとんど触れられていない。贈与とジェネロジテに関するより肯定的積極的で、より魅力的な思想が展開されるには、戦後の著作、つまり40年代後半を待たなければならない。

実際、1947-49年頃に執筆された『倫理学ノート』（1983年公刊）では、ジェネロジテという言葉は比較にならぬほど重要な負荷を課され

て用いられている。巻末のインデクスによれば、ジェネロジテという語が現れるのは17の頁(私見によれば、その他に少なくとも4カ所でジェネロジテという言葉が使われている)。全600頁からすれば、微々たる量ではあるが、その意味するところは大きい。

「価値は自由を啓示すると同時に疎外する。価値の分類によって自由を導く必要がある。自由が次第により明瞭に現れる順序で、価値を分類すること。頂点にはジェネロジテがくる」(CM 16)

これをみれば、一転してここではジェネロジテが自由と結びついた最高の価値として構想されていることが分かる。ジェネロジテの内包はまったく明らかにされていないが、少なくとも積極的に賞賛的なコンnotationを帯びて用いられている。さらに53頁では

「[私の] 観念が他人のものになってしまうことを受け入れること。歴史の行為者の徳、それがジェネロジテである。」(CM 53)

後に詳しく見るように、サルトルが考えるジェネロジテとは、自分が作ったものを与え、その際に他人がそれを好きに使用することを認めるというあり方を意味している。だからこそ、「最高のジェネロジテ。それは死を受け入れることである」(CM 54)とも述べられるわけである。その意味で、ジェネロジテとは、『存在と無』で記述された「即自かつ対自であろうとする無益なパッション」の裏側であるとも言えよう。以上の例ではいずれも、非常に積極的なコンnotationを帯びているとはいえ、具体的なイメージが湧きにくいのが、137頁において、ジェネロジテは贈与の問題により即した形で、はじめて明確に記述される。

「あらゆる創造はひとつの贈り物であり、与えられることなしには、現実に存在することはできない。「donner à voir 見させる」という表現があるが、まさにその通りだ。私はこの世界を他者が見るために与えるのだ。つまり、ひとによって見られるために私は世界を実存させるのであり、その行為のうちで私はひとつのパッションとして、自らを失うのである。このように、ここではモラルは、すでに即自的に存在するものを對我々の(つまり我々にとって)実存させるということである。言いかえると、含意されていた意味にすぎなかったものを、非共犯的反省によって、我々の行為の明示的な主題とすることである。これが絶対的で際限のないジェネロジテであり、それは固有な意味でのパッションであり、唯一の存在の方法なのである。与えるということ以外に存在する理由はない。そして、贈り物であるのは、作品=行為だけではない。性質もまた贈り物なのである。自我とは我々のジェネロジテを統一する見出し語(rubrique)なのだ」(CM 137)

ここで述べられるジェネロジテはもはや、『存在と無』で破壊的相貌のもとに述べられたものとはまったくの別ものである。与えることと存在することが根源的に通底していることが強調されるのだ。

2 作品=行為の根底にある贈与

存在と贈与。それは後期ハイデガーにもつながる問題系でもあるが、サルトルは、近接した徳であるシャリテとの違いを浮き彫りにしつつ明確にし、ジェネロジテの特質を自由のうちに画定する。

「純粋な無償性であるジェネロジテは徳でもなければ、心の動きでもない。それはむしろ主体的な自由としての自由の核心に達する

唯一のあり方なのだ。それに対して、シャリテはひとつの徳（つまり価値を備えた習慣）であると同時に偶然的なもの（つまり、非義務的）である。たとえば、芸術作品は具体的な観衆の自由によって、その内容において物質的に承認されることを要請する。それは同時に贈り物であり要請である。そしてそれが要請であるのは、それが与えられるかぎりにおいてのことである。芸術作品は、純粋な自由がそれに賛同することを要求するのではなく、作品によって変化を被ったジェネルーな[寛大な]感情のうちにアンガジェした自由が賛同することを要求するのである。つまり、それは義務とはまったく別のものであって、特徴のある自由に直接到達する手段なのである。もし人間が相互に自由な存在として実存しようと欲するならば、人間関係はこのようなモデルにしたがわなければならない。つまり、1. 作品=行為（技術的、美的、政治的）を媒介とした関係である。2. 作品=行為はつねにひとつの贈り物と見なされる。美とはなによりもまず贈り物なのだ。美とは、与えられたものとして捉えられた世界なのである。作品は、人格の個性性であり、そのイメージは世界によって贈られている」（CM 149）

サルトルはこうして、直接の関係ではなく、作品=行為を媒介にした対他関係に倫理の可能性をみることになる。これこそ、最初に指摘した具体的な対他関係に関した部分であるが、神のもつジェネロジテに対する批判によって、ジェネロジテの否定的側面を指摘するのも忘れない。

「祈念=懇願に対して応えることは、ジェネロジテである。しかし、このようなジェネロジテには根本的に非道徳的な側面がある。それが上から下へと向かってなされるということである」（CM 233）

サルトルはここで、伝統的な意味でのジェネロジテ、つまり〈富者の貧者に対する気前の良さ〉やく強者の弱者に対する鷹揚さ〉であるようなジェネロジテを批判している。サルトルが考える理想的なジェネロジテとは、このような階層関係にはない、対等な関係のうちに展開する。ジェネロジテという概念がより積極的な評価を受けるようになったことに呼応するかのように、ポトラッチに関する理解も『倫理学ノート』では格段に深まったように思われる。ポトラッチの問題は、私有財産との関係で現代社会のコンテクストのうちで分析される。

「先に述べたように、疎外された社会においては、あらゆる行為は疎外を引き起こしてしまう。ジェネロジテでさえも例外ではない。ポトラッチとは、疎外を引き起こすジェネロジテなのだ。ポトラッチのレベルでは、友情の絆は敵意の絆と区別がつかないし、ジェネロジテは隷属と、贈与は債権と、利害は無欲と、儀式と技術は区別がつかない」(CM 382)

このように、サルトルは、本来的なジェネロジテを見せかけの贈与とは異なるものと捉えようとする。給付が必然的に返礼給付を呼び、それが新たな返礼給付を引き起こすという、無限に続く連鎖の環であるような「みせかけの贈与」、言いかえれば延期された債権回収とは異なるものとして、考えている。これは、しかし、またバタイユがモースの贈与論から批判的に読みとったことでもあった。実際、サルトルはこの後、モースのテキストに則すような形で、贈与の問題を数頁にわたって分析する(その論旨はきわめてバタイユに近いように思われるのだが、ここではバタイユとサルトルの関係に入る余裕はない)。先に引用したくだりに続けて、サルトルは贈与が本来的にもつはずの無根拠=無償性を次のように記述する。

「存在論的には、贈与は無根拠=無償 gratuitであり、無動機であり、利害を離れたもの」である。というのも、それが無償で利害を離れたものでなければ、それはひとつの契約になってしまう。そして、それが無動機であるからこそ、贈与は、人間があらゆる状況から外へと飛び出すことができることを肯定する跳躍であるのだ。その点で贈与は創造とおなじだと、サルトルは言う。いや、さらに創造とはまさに贈与なのだ、と考えるのである。贈与によって三項関係が成立する。贈与するひとと、贈与されるモノと、贈与を受けるひとである。

このような三項関係によって、サルトルは眼差しの理論に象徴される対立的、相克的二項関係から逃れられると、考えたのではなからうか。実際、構想中の「倫理学」の新しいのプランの第8章は次のように素描されている。

「他の人との真の関係 [は] けっして直接的ではない。[それは] 作品=行為 *œuvre* を媒介とした関係である。私の自由は相互承認を含んでいる。しかし、人は自己を与えることによって自己を失う。ジェネロジテ。愛。／私の対自と私の対他の新たな関係。つまり、作品=行為による関係。私は他者に私が創造した対象=物として私自身を与えることによって、自らを定義する。他者が私に客観性=対象性を与えてくれるように」(CM487)

この点こそ、サルトルが芸術に特権的に見た、自由の相互承認の可能性だったと思われる。実際、「呼びかけ」がもつ、双方向性に注目しつつサルトルは次のように述べる。

「呼びかけとは目的を、他者の前で明確にするために、より一層明らかにしようとする努力であり、目的を設定する行為の延長であ

る。それゆえ、呼びかけとは自分の投企が外面性を持つこと、つまりそれが他者のために存在することの承認である。呼びかけとは言葉の本源的意味における献身であり、私が自分の企図を他者に捧げることがを意味する。私はそれを自由に他者の自由に対して表明する…この意味で、呼びかけとはジェネロジテである。あらゆる呼びかけには贈り物がある」(CM293)

このような『倫理学ノート』の記述は、じつはすでに『文学とは何か』のうちに明確に——だが当時の読解ではあまり注目されずに——記されていたことだった。そして、先にみた三項関係とは、アリストテレスを引くまでもなく、言語行為が本来的にもっている三項関係に他ならない。後に見るように、このことはサルトルにおける真理の問題とも関わってくる。

「自由をその源泉とすると同時に目的とする感情をジェネロジテと私は名づける」(QL 100)とサルトルは『文学とは何か』の中で述べているが、そこから明瞭に見て取られるように、サルトルにおけるジェネロジテは何よりも、自由に根差すと同時に、自由を目指す、自由との二重の関係にある概念だと言えるだろう。このことをサルトルの倫理思想全体のなかにもういちど置き直して考えてみると、文学と倫理の等根源性は、いずれもが、作品=行為ないしは作業という、創造的な行為を通じて、他者との関係をもつという点にあると言えよう。そして、このような本来的な対他関係が回心によってもたらされると、この時期のサルトルは考えていた。

「人間はジェネロジテであり、人間の出現は世界の創造なのだ。人間はまず存在し、それから創造するのではなく(神の場合はしばしばこのように考えられる)、その存在自体において世界の創造なの

である」(CM514)

人間が世界内にあるということが、すでにもうジェネロジテだとされているわけだが、それが意味することは、世界へと投げ出されてあるということ、つまり被投性ということが、根源的にひとつの贈与性を孕んでおり、また、そのように投げ出されてありつつ、またその世界を露わにするというありかたでしか存在しえない人間的現実の存在様態自体が、ひとつのジェネロジテ(贈与性=惜しみのない費やし)であるということだ。だからこそ、このような自覚にいたったものは、世界と他者の、決定的な他者性へと、自らを曝し、自らを与え、差しだし、そのような露現と贈与へと呼びかけることになるのだ、とサルトルは主張する。

「愛するとは、ここでは我有化の欲望とは全く異なるものを意味するのである。それはまず創造的-開示である。ここでもやはり、純粋なジェネロジテにおいて、私は、他者の脆さと有限性が世界内で開示されたものとして絶対的に実存するために、私は自分自身が失われるものであることを受諾するのである」CM523(強調は引用者)

他者の他性を保ちながら他者を認めること、他者を自己に回収することなく、また他者を単なる対象として措定するのではなく、他者を他者として認めること。これこそが、この時期のサルトルがジェネロジテを、あるいはまた呼びかけや了解という概念を通して、探求したモラルであったが、それは彼においては不可避免的に文学という問題系と結びつくことになる。それは、文学空間のうちにサルトルが、相剋的な他者関係の解消の特権的な可能性のモデルをみとめるからだ。

サルトルがその文学論を自由の理論の上に展開したことはよく知られているが、そこでジェネロジテが重要な役割を担っていることは、これ

までのところあまり注目されてこなかったように思われる。

実際、「文学とは何か」において、サルトルはしばしばジェネロジテに言及する。たとえば、「書くことは、世界を開示すると同時にそれを読者のジェネロジテに向けてひとつの使命として提案することである」(QL 76)とサルトルは述べる。このような定義をすることによってサルトルは、通常は作者の側ばかりが強調される文学空間における読者の参加を強調する。ここで問題となっているのは、他者のジェネロジテなくしては、芸術作品が成立しないということだ。つまり、文学作品の成立は、同時に〈書き手〉と〈読み手〉の自由に委ねられていることを明らかにし、また、このような相互の自由の承認のうちに、モラルのモデルを見出すのである。

「かくして具体的な文学は、所与から身を引き離す力としての〈否定性〉と、未来の秩序の素描としての〈投企〉との総合であろう。それは祝祭であり、そこに映るあらゆるものを燃やす炎の鏡であり、自由な発明であり贈与であるジェネロジテであろう。しかし文学が、自由の相補的な二つの様相を結びつけなければならないのだとすれば、書き手にすべてを言う自由が許されているだけでは充分ではない。彼はすべてを変える自由をもつ読者層にむけて書かなければならない。」(QL195)

このような観点からみるとき、「呼びかけ」と「了解」とはジェネロジテとしての自由の相補的な側面なものであると言えるだろう。つまり、自らの投企を呼びかけとして他者へと提示するのは、他者の了解へと向けてであるし、他者の行為を常に了解しようとみる以外ではありえないが、投企がすなわち自己自身および他者に対しての世界の開示に他ならないのであれば、それは自己及び他者を拘束する [=参加させ

る engager] ことをも含意する。しかし、それは相互了解がアプリアリに可能だからではない。いやむしろ、相互了解の不可能性こそが交流を要請するのであり、交流不可能性こそが交流の根拠=基盤なのである、と言うべきだろう。他者の他者性を保ちつつ他者を了解すること、別言すれば、他者を自己に還元するのでも、対象化するのでもなく、絶対的な他者としての他者と交流する方法はそれ以外にはない。「いかに悪意に満ち絶望的な人間性を描こうとも、作品はジェネロジテの様相をもっている必要がある」(QL78) のだ。

3 贈与 真理と倫理をつなぐものとしての

48年頃に執筆されたと推定される『真理と実存』のなかでサルトルが真理の問題を贈与の問題と連結させるのも、真理判断というものが、その性質上、他者を含むからに他ならない。もし真理を暴き出す主体が唯一の絶対者であれば、そのような真理は陳述される必要はない。それをく見るだけで十分だ。そうではなくて、われわれが真理を暴き出すとき、それはつねに他者へと向けて暴き出すのだ、とサルトルは主張する。「具体的な贈与、贈り物が、匿名なものではなく、必然的に〈宛て先〉を含んでいるのと同様に、贈与としての真理も匿名ではない」。つまり、贈与としての真理とは、すぐれて相互主体的なトポスなのである。これは先に触れた『文学とは何か』における作品理論と深く響きあっているが、『真理と実存』では、この問題はさらに無知や歴史の問題と結びつけて考察される。

「あらゆる真理は私が知ることのない外部をもっている。ここで問題となっているのは、私の真理を構成している乗り越え不可能な無知である。こうして、私が傲慢にも、自分こそは世界にこの真理をもたらしもの、と主張できる瞬間に、私は慎ましく、この真理は

私から逃れる無限の側面をもっていることを進んで認めるべきなのだ。これらの多様な側面や逃れてゆく次元が現実存在することを避けようとして、発見した真理を自分だけのためにとっておく人々がいる。しかし彼らは、そのことによって、贈与の特典 [=利益] を失ってしまう。ところが、この贈与こそが間主観性の絶対性への通路なのだ。それに、他方で、真理全体がそれ自身によって外部をもつためには、他者の実存によってこれらの側面が潜在的に含意されているだけで十分なのだ。このように、ジェネロジテの態度とは、真理が私から逃れるという意味で無限になるために、他者たちに真理を投げかけることである」。 (VE117)

このように真理はつねに無知との関係で捉えられる必要があるとサルトルは主張する。それは言いかえると、真理を所与、与えられたものとするのではなく、贈与そのものとするということでもある。サルトルは真理の露呈を暴き出しとして記述するが、そうだとすると、このような暴き出し自体が、なんらかの贈与性、ジェネロジテをもつ必要がある。

「真理検証を行なう人間的現実が、このような無知を認めることは、ジェネロジテであり、解放である。なぜ解放かといえば、それによって副次的な誤謬の可能性 [中略] から解放されるからである。なぜジェネロジテかといえば、真理は、未来の私である「別の自分」や他者たちに、〈彼らの好きなようにさせる〉ために与えられるからである」 (VE116)

同じことは、判断に関して、より明示的に次のように説明される。

「判断というのは、間一個人的な現象である。私だけなら判断する

必要はない。私は見るのだ。私が判断するのはひとえに他者のためなのだ。判断とは他者に指示を行う一定の身振りであり、客観的であると同時に主観的でもあるのだが（つまり、即自的かつ対自的だ）、それは他者にとってのことなのである。そうはいっても、逆から言えば、私は、〈共—存在〉のうちに生きているのだし、私が見るのは他人に指し示すためだけなのでもある。さらに言えば、私はしばしば指し示すことによってのみ、見るようになるのである。こうして、ひとは他人のために見る」(VE23)

しばしば、サルトル思想においては、その独断性や独我論的性格が指摘されるが、このようなくだりを見ると、実はサルトルもまた、真理における他者性により踏み込んでいることがわかるのではないか。さらには、ここには、たとえばレヴィナスと相通ずるものを見出すことができはしまいか。レヴィナスは『全体性と自由』で「事物を他者に指し示す言葉は、所有の放棄であり、最初の贈与なのである」(TI189)とも、「他者に対して世界を語るさい、あるものを指示するとき、私はそれを他者にたいして指示する」(TI189)とも述べていた。実際、指示するということ、あるいは語るということは、他者との共同作業なのであって、他者の参与、あるいはなんらかの分有 *partage* なしにはありえない。サルトルの文学論が志向していたのは、このような共同作業を行う自由の共同体ではなかっただろうか（たとえ、それがひとつの儚い夢であったとしても...）。

4 ジェネロジテの否定的な側面

贈与という問題系はまた、『聖ジュネ』においても重要な役割をになっている。というより、贈与というテーマこそ、『聖ジュネ』全編600頁を通じて執拗に繰り返されるモチーフである。ただ、ここではジェネ

ロジテはその意義を認められつつも、やはり、その否定的な側面が強調される。まず、最初にサルトルはジュネがなにも所有しておらず、それゆえすべてが彼には与えられることに注目する。

「すべてが贈り物だ。彼の呼吸する空気までも贈り物なのだ。毎分、彼の手に、ジェネロジテの気まぐれによって贈り物がおかれるのだ。このジェネロジテは生涯消えぬ刻印を彼に残す」(SG16)

養子でなく、実子であれば、親の贈り物に感謝する (reconnaissance) 必要はないが、ジュネの場合はこの一見無償であるが、返礼を迫るジェネロジテに圧迫されるとサルトルは指摘する。「上から下へと行われるあらゆるジェネロジテに対する憎悪を、ジュネは後に表明することになるだろう」(SG 15-16)。その後、サルトルの論は、与えられることを拒否したジュネが、盗むことへと向かう、という風に進められてゆくわけだが、その筋道を追うことは本発表の目指すところではないので、大幅に省略して、後半、再びジェネロジテが問題となる箇所を見てみよう。

「ジュネは、その私生活においてついに、自分にふさわしい徳に到達する。彼の徳であるジェネロジテに。私自身もジェネロジテをかなり高く評価する。というのも、それはデカルトが見てとったように、自由の似姿であるからだ。だが、それが封建社会によって屈折させられた自由であるということも忘れてはならない。ある意味では、ジェネロジテの徳は人間を物を越えたところに位置づけるが、別の意味では、人間における所有の幻想を確固たるものにする。ひとは持てるものしか与えないからである。人間が物へと疎外された世界にあって、ジェネロジテという曖昧な徳はかかる疎外を消滅さ

せることなく、疎外のあり方を単に変化させるにすぎない。贈与者は贈与することの虜となり、受益者は物と、物を介して、それを彼に与えた人間に、二重の意味で隷属する」(SG531)

このくだりは、先に見た『倫理学ノート』の立場と比較すると、古典的なジェネロジテの概念だけにとどまっていて、一歩後退してしまった、という感じは否めない。実際、サルトルは贈与という考えをここでは否定してしまう。

「与えるという行為は、私たちが他の人びとから引き離す。与える行為は、相互の対等関係を生み出さない。なぜなら、かかる行為はそれが贈与するものを解放するとまさしく同じくらい、贈与を受けるものを感謝の念によって束縛するからである。ジェネロジテの根源はけっきょく相互に共通に感じられる内的要求ではありえないだろう。それは絶対的無償性のうちに自己を把握する自由である」(SG535)

そして、再び、与えるものと、創造を行うものとの類似が語られたのち、与えることではなく、「受け取ること」と「分有すること」へのわずかな言及によって、ジュネ論は閉じられるのである。

まとめにかえて

以上40年代後半から50年代はじめにかけてのサルトルのテキストに散りばめられたジェネロジテという言葉を手がかりに、贈与の問題が、倫理的な地平でどんな意味を持ちうるのかを素描してきた。サルトルは、遺稿のなかではかなりジェネロジテを評価しながらも、けっきょくジェネロジテという概念がはらむ豊かさを活用しきれず、これを十全に積極的な概念

として発展させることができなかつたという批判も可能だろう。

実際、サルトルが指摘するように、ジェネロジテが上から下へと向けられるものであり、このような贈与によって支配と従属という権力関係が生まれるのだとすればなおさらである。だが、贈与交換に際して、モノ、貨幣、労働、情報、技術、知識などの、目的を達成するための手段的な財（経済財）のほか、尊敬の念、愛情、感謝などの表出的な財（非経済財）も用いられることは言うまでもない。政治人類学者の嶋田義仁氏²⁾は、手段的な財と表出的な財の交換を「異次元交換」と呼んでいる。財貨と言葉のあいだに互換性がある。モノをもらったときに、お礼の言葉を返すことによって、交換が行われる。歌も踊りも、財貨と交換されうる。このような経済財と非経済財の間の異次元交換の問題は、ジェネ論を考えるうえで、さらには文学の問題を考えるうえで、まことに興味ある手がかりを与えてくれると思うのだが、ここではこれ以上発展させる余裕はないので一つの示唆にとどめよう。贈与以前の状態として対等の関係があったと仮定して、ジェネロジテによって出現するのが支配と従属という関係なのだととしても、それでも文学という異次元交換はこの支配・従属関係をさらに逆転させる回転装置をなしているのではないか。サルトルが文学と結びつけたジェネロジテという概念が生きてくるとすれば、このような文脈において以外ではありえない、と私は思う。

引用は、文脈の関係上、拙訳を用い、以下の略号で記した。

CM : *Cahiers pour une morale*, Gallimard, 1983.

EN : *L'Être et le néant*, Gallimard, 1943.

QL : *Qu'est-ce que la littérature?*, Gallimard, 1948, rééd.coll. « Idée », 1982.

SG : *Saint Genet*, Gallimard, 1952.

VE : *Vérité et existence*, Gallimard, 1989.

TI : *Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff, 1971, rééd. Livre de Poche, 1996.

註

- 1) この点に関しては拙論「デカルトとサルトルー無差別の自由からジェネロジテへ」湯川・小林編「デカルト読本」(法政大学出版局、1998年)所収を参照されたい。
- 2) 嶋田義仁著『異次元交換の政治人類学:人類学的思考とはなにか』(勁草書房、1993年)を参照。

Sur la générosité : une autre lecture de la morale chez Sartre

Nao SAWADA

Pendant longtemps, la question d'éthique chez Sartre fut traitée à partir des concepts tels que sujet, liberté, responsabilité ou engagement. Nous proposons ici une autre lecture de la morale sartrienne à partir de la notion de générosité, notion qui pourrait sembler au premier abord plutôt non-sartrienne. Toutefois, dans les textes d'après-guerre comme *Qu'est-ce que la littérature*, *Cahier pour une morale*, etc., ce terme y apparaît souvent comme un mot clé.

Le concept de générosité, dont les deux sources sont d'une part Descartes et d'autre part Marcel Mauss, est considéré par Sartre comme le meilleur état de la liberté. Et c'est grâce à cette notion quelque peu ambiguë qu'au-delà de la reconnaissance réciproque à la hégélienne, Sartre nous laisse entrevoir une nouvelle possibilité de la morale.

公募論文

いかに身体を疑うか

——フーコー - デリダ論争を手掛かりに——

井原健一郎

本稿において、我々は狂気をめぐるフーコーとデリダの論争¹⁾を取り上げる。しかし、我々には、この文字通り〈途方もない〉論争に決着をつけることなど出来ない。我々が企てるのは、この論争の一局面を手掛かりとして、「第一省察」における身体の懷疑の読解に一定の見通しを与えることである。

1 ある論争

方法的懷疑の第一段階は、感覚が時に欺くことを懷疑理由として、感覚が信頼に値しないことを結論した。しかし、この懷疑は遠くにあるものや微細なものに対しては有効であったが、身近な事柄、とりわけ、自己の身体が関わる事柄には及ばない。そこで、身体を疑うための道具立てとして、狂気と夢が導入される。しかし、方法的懷疑の展開において、この二つの事例は必ずしも平等に取り扱われたわけではない。まず、狂気については、デカルトはそれに言及するだけで通りすぎる。「……この両手そのものやこの身体全体が実のところ私のものとしてあるということは、どうして否定されうるであろうか、私をもしかして私が、黒い胆汁から脹くれ出てくる蒸気で脳がすっかりかきみだされてしまって、

そのために、赤貧の身でいるその時に自分は国王であるとか、素裸でいるその時に紫衣をまもっているとか、粘土製の頭をもっているとか、全身これ南瓜であるとか、ガラスでできているとか、終始言い張っている、そういう誰かしら気のおかしくなった者たち *insani* に、擬して考えよう、というのではないとするならば。しかし、その連中は狂人 *amentes* なのであって、彼らに劣らず私自身が、彼らのそういう例に私も倣うとしたならば、気の触れた者 *demens* と思われてしまうことであろう」[AT VII, 18-9]。他方、狂気の事例が無効であったのとは反対に、夢の事例は身体を疑うための理由として有効であった。「……言ってみれば私とて人間なのであって、夜は眠り、そして睡眠中には、そうした狂人たちが目ざめているときに夢想するのと同じことのすべてを、あるいはまた時折はそれよりもいっそう真実らしからざることを夢想する、のが常であるのではなからうか。実のところ、どれほどしげしげと、夜の眠りのなかで、自分がここにいて、服を着込んで、炉辺に坐っている、といった平素の慣わしをそのまま信じこんでしまっていることか、私がしかし着物をぬいで床のなかに臥っているというその時に。……私は、またこの類の思いによっても私が別のときには睡眠中にだまされたことがあるのを、思い起こさぬというわけにまずはゆかぬのであって、これらのことをいっそう注意深く思惟する際には、覚醒は睡眠からけっして確実な標識によって区別されることのできないということがよくわかり、そのために私は呆然としてしまって、この驚愕といったらそれこそは、夢であるとあわや私に思い定めしめかねない、というほどなのである」[AT VII, 19]。この二つを見比べる限り、ここに一定の不均衡があることは疑いない。

さて、フーコーによれば、この不均衡は17世紀における狂気の追放の特権的な事例である。なるほど、デカルトは懐疑の道程で誤謬や夢と共に狂気に遭遇した。しかし、その取り扱い、誤謬や夢とは全く異な

る。誤謬や夢の事例においては、それらが懷疑理由として最終的には退けられるとしても、それは「真理の構造」においてであった。実際、誤謬は遠くのものや微細なものに対しては懷疑理由として有効であったが、身体に関わる事柄には及ばない。また、夢は身体に対しては有効であるが、単純で普遍的なものには無力である。それに対して、狂気が退けられた理由は、「真理の構造」とは無縁である。実際、狂気は「思惟の不可能性の条件」[HF 57]であるから、自分を狂人と仮定すると我々は思惟主体としての資格を剥奪される。言い換えれば、思惟主体として認められるには、我々は狂ってはいならない。すなわち、誤謬や夢が「真理の構造」において克服されたのとは裏腹に、狂気は自らの資格を保持しようとする主体によって排除されたのである。

他方、デリダによれば、少なくとも文字通りに狂気が主題化された箇所では、狂気は排除されてなどいない。なるほど、狂気の実例は退けられたが、それは資格剥奪を怖れる主体によって排除されたからなどではない。狂気の実例では人を説得する力に乏しいからである²⁾。実際、この途方もない仮定を前にして、哲学とは無縁の人々、すなわち、「非哲学者、哲学の初心者」[ED 78]は抵抗しないではいられない。すでに引用した狂気をめぐる文章における「しかし、その連中は狂人なのであって……」という一節は、この非哲学者の抵抗の声、あるいは、哲学者自身によるその「オウム返し *écho*」[ibid.]なのである。他方、夢の実例は、懷疑理由としてより説得的である。なるほど、夢の仮説もまた非哲学者による一定の抵抗を被らずにはいない（「今は、目ざめた目でもって私はこの紙を見つめているし……」[AT VII, 19]）。しかし、夢という一般的な現象の前では、非哲学者も最終的には納得しないわけにはいかない。すなわち、狂気の実例が退けられたのは、それが非哲学者を説得する道具として〈よい〉道具でなかったからにすぎないのである³⁾。

さて、二人に共通することであるが、狂気は身体を疑う理由として

くよい> 事例ではない。しかし、その理由に関しては、二人の見方は正反対である。フーコーの場合、狂気がくよい> 事例でないのは、それが我々から思惟主体としての資格を奪うからであった。他方、デリダの場合、それはこの事例では非哲学者を説得する力に乏しいからである。すなわち、一方においては、狂気的事例は思惟主体としての資格という「法的 juridique」[HF 590, 591, 593, 596] 観点において過剰であるのに対し、他方においては、それは非哲学者の説得という「教育的 pédagogique」[ED 78, 79] 観点において過少なのである。

2 「教育」をめぐって

ところで、この論争の評価において、デリダ説を支持する人は少ない [cf. 田島 (1972), 13]。我々もまた、非哲学者の導入による「第一省察」の多声化という読解法には魅力を感じないではいられない。また、哲学者による非哲学者の説得という筋書きにも、無理はないように思われる。

ところで、ベサードは、「第一省察」の対話的構造を未完の対話篇『真理の探究』の実際の対話と比較することによって、このデリダ説をより説得的なものにする [Beyssade (1973), 281-2]。『真理の探究』にはデカルトの分身ユードクス、哲学の素養はないが誠実なポリアンドル、学院の哲学の代弁者エピステモンという三人の人物が登場するが、これをデリダが「第一省察」に読み取った対話的構造と比較するとき、我々は「哲学者」とユードクス、「非哲学者」とポリアンドルの間に一定の対応を認めないわけにはいかない。しかも、『真理の探究』には、「第一省察」の当該箇所とほぼ同一の議論が見出される。実際、感覚の懐疑に対して「すべて感覚の誤りは、実にたやすく知られるのであって、私が君を見ているということ、われわれがこの庭を散歩しているということ、太陽

がわれわれを照らしているということ、一言でいえば、普通に私の感覚に現われるものがすべて真実であるということ、いま私が十分確信するのを妨げることはないのです」[AT X, 510]と反論するポリアンドルを、ユードクスは次のように説得する。「これまで君は、自分を水差しであるとか、自分の身体の一部が途方もなく大きいとか考えている、狂人たち *mélancholiques* に出会ったことがないかどうか、おききしたい。こういう狂人たちは、それらのことを、心に描いているとおりに、見たり触れたりしているのだと誓って言いはることでしょ。もしも正気の人に向かって、彼ら狂人たちと同様に感覚や想像力の証言に頼っているのだから、あなたもまた、自分の信念に確信をいただくための理由としては、彼らのもっている以上の理由をもちえぬわけだ、と言ったりすれば、相手を怒らせることになるのは事実です。けれども私が君に向かって、君はすべての人と同じように眠りにおちることはないのか、そして眠っている間に、私を見ているとか、この庭を散歩しているとか、太陽が自分を照らしているとか、つまり、いま君がまったく確実だと信じこんでいるすべてのことを、考えうるのではないか、とたずねるからといって、君は腹を立てるわけにはゆかないでしょう。……君の生涯が一つの連続した夢ではないということ、君が自分の感覚によって学ぶのだと考えているすべてのことが、いまのところは、君が眠っている場合のように虚偽なのではないということ、どうして君は確信することができるのですか」[AT X, 511]。この一節を読む限り、「第一省察」の対話的構造と『真理の探究』の実際の対話との対応は否定し難い。しかも、ベサードによれば、『省察』において非哲学者が登場するのはこの箇所だけではない。彼は一例としていわゆる「蜜蠟の分析」を挙げる[Beyssade (1973), 282]。実際、デカルトはここで省察に追い付けない者のために「手綱を緩める」[AT VII, 29-30] ののであるが、これが教育のための迂回であることは疑いない。とすれば、「第一省察」における非

哲学者の教育を、我々はデカルトの一般的な教育的配慮の一環と見做すことが出来る。いまやデリダ説の正当性は動かし難いように思われる。

しかし、我々はこのデリダ説に若干の違和感を感じないではられない。そして、この違和感は、我々が現在取り組んでいる『省察』という著作の独自性に由来する。なるほど、デカルトは、「一生に一度」[AT VII, 17, VIII-1, 5] で十分な形而上学を、その生涯において何度か反復した [cf. AT VII, 7]。その反復は、公刊された著作だけでも三度、『真理の探究』を入れれば四度に及ぶ。しかし、この反復は単なる同一物の反復ではない。実際、デカルトは、想定される読者や目的に応じて叙述法——言語、形式、人称、時制など——を変えている [cf. Gouhier (1962), 95, Wilson (1978), 4-5]。例えば、教科書として構想された『哲学原理』は、文字通りの意味で教育的である。それは主に一人称複数あるいは三人称で記述されるが、これは教育的な著作の叙述法として最も相応しい。実際、この著作に教育的配慮が介入していることは疑いない。例えば、『省察』の順序とは違って、『哲学原理』においては二つのアポステリオリな証明にアプリオリな証明が先行するのであるが、『ピュルマンとの対話』によれば、それは教育的な理由からであった [AT V, 153]⁴⁾。そして、この『哲学原理』と比較するとき、主に一人称単数形で記述される『省察』⁵⁾ は、文字通りの意味では教育的ではない。なるほど、著作として書かれた以上、それが何らかの教育を意図していないわけではない。しかし、『省察』の場合には教育の質が異なる。この教育は、教科書的な教育でも哲学教師による教育でもない。それはデカルトが辿った分析の方法を実際に辿ることによってはじめて体得されるような教育である⁶⁾。実際、グイエは、『省察』や『方法序説』の教育を『哲学原理』や『諸根拠』の教育から区別して次のように言う。「これは instruire という意味ではなく、éduquer という意味での教える enseigner こと、学校の教師のやり方ではなく、その健全さが伝わる誠実者 honnête homme の

やり方で教えることである」[Gouhier (1949), 114]⁷⁾。また、『省察』の独自性を理解するには、それが書かれた言語にも注目しなければならない。例えば、フランス語で一般向けに書かれた [cf. AT VI, 77] 『方法序説』においては、その形而上学を詳細に論じることは無用であった。しかも、それは、虚弱な知能の持ち主がこの途に入り込まないようにというある意味での教育的配慮による [AT VII, 7]。他方、ラテン語で書かれた『省察』は、あくまでも少数者を対象とする。「今一度ここで私は、神と人間的 spirit とに関するその同じ問題を、と同時に第一哲学全体の基礎を取り扱うことに取りかかることにするが、ついでには、大衆の賞賛をも、また読者の多からんことをも何ら私は期待しようとは思わない。否、そればかりか、誰にも私は、本気で私と共に省察し、精神を感覚から、と同時に全ての先入見から引き離すことができし欲しもある人々、そういう人々以外には、これを読むよう勧告する者ではないのである、が、そのような人々は非常に少ししか見出されないことを十分に私は知っている」[AT VII, 9, cf. 157]。なるほど、万人向けにフランス語で書かれた『方法序説』や教科書として一人称複数・三人称で書かれた『哲学原理』といった非哲学者向けの著作においては、非哲学者に対する（文字通りの意味での）教育を配慮することは有益かもしれない。しかし、少数者のためにラテン語で書かれた『省察』という哲学者向けの著作においては、必ずしも非哲学者向けの教育を配慮する必要があるとは思われない。デリタの解釈は、なるほどこれを論理的に否定することは出来ないが、必ずしも説得的とは言い難いのである⁸⁾。

なるほど、我々は『省察』と『真理の探究』の対比によるデリタ説の正当化が説得的であると認めた。しかし、これにも必ずしも異論の余地がないわけではない。実際、対話篇という形式でフランス語で書かれた『真理の探究』は、どちらかと言えば教育的な著作である。とすれば、これまでの我々の議論からして、我々はこの二つの著作を単純に同一視し

てはならない。実際、ユードクスとポリアンドルを『省察』の（架空の）登場人物と対応づけることは、必ずしも正当であるとは限らない。少なくともポリアンドルに教育を施すユードクスは、『省察』の〈私〉ではない。実際、この〈私〉は、すでに省察を遂行し終えた哲学教師でも教育者でもない。彼は省察を遂行中の哲学者、より正確に言えば、哲学者になりつつある者なのである。そもそも、いかに架空のものとはいえ、「第一省察」に他者を登場させることが正当であるか否かは疑わしい。実際、省察を始めるに当たって、デカルトはそれに相応しい状況としてあえて一人でいるときを選んだ [AT VII, 18]。また、誤謬を理由とする懐疑によって少なくとも遠くのものすでに懐疑の対象なのであるから、狂気や夢が主題化される段階では、他者もまた疑われているのでなければならない。とすれば、他者を（架空の）対話者として導入することは、必ずしも『省察』という著作に相応しいとは思われない。実際、外的対象を懐疑に付した後も（この懐疑が正当であればすでに疑われているはずの）ポリアンドルに教育を施し続けるユードクスは、もはやこの懐疑を生きてはいない。とすれば、瞑想（省察）という形式の下に一人称単数で語られるラテン語の著作『省察』と対話篇という形式の下に二人称で語られるフランス語の著作『真理の探究』との間には、必ずしも全面的な並行関係を想定できるとは限らないのである。

3 「法」をめぐって

さて、フーコーは、当該箇所「哲学者」による「非哲学者」の説得という主題を読み取るデリダ説を退けた。そして、彼はそこに主体の二面としての「懐疑主体 *sujet doutant*」と「省察主体 *sujet méditant*」 [HF 596] の相克による「主体の変容」という主題を読み取る。この読解は、『省察』という著作の特色を見事に表現しているように思われる。

さて、通常の論証においては、言説の主体がその論証に包含されることはない。「方法序説」や「哲学原理」も必ずしもその例外ではない。実際、そこにおいては言説の主体としての〈私〉あるいは〈我々〉は、すでに成し遂げた省察を回顧する者、あるいは、それを教える者として、もはやその論証には組み込まれても巻き込まれてもいない。「方法序説」における過去形、「哲学原理」における一人称複数形の多用は、その一つの証である。他方、主に一人称単数現在で記述される「省察」においては事情は異なる。「省察」は、同じだけの論証的出来事と同様に、それらと共に言表主体の一連の変容をもたらす新たな言表を生み出す。……省察の中では、主体は自分自身の運動によって絶えず変質させられる。彼の言説は、彼がその内部に捉えられているような諸結果を引き起こし、彼を危険に晒し、彼に試練や誘惑を体験させ、彼のうちに諸状態を生じさせ、彼が最初の瞬間には全くもっていなかった地位ないし資格を与える。要するに、省察は、生み出される論証的出来事の結果そのものによって動的に変容可能な主体を内包している」[HF 593-4]。実際、デリダの「哲学者」とは反対に⁹⁾、ここでは言説の主体としての〈私〉は傍観者ではない。それは自分の展開する懐疑そのものによって変容することを余儀なくされる。例えば、感覚一般に対する懐疑を受け入れれば、〈私〉はその結果として〈身体をもたない者〉に変容しなければならない。しかし、〈私〉はこの変容を容易に受け入れることが出来るわけではない。実際、〈私〉が狂気の事例を排除するのも、自分を〈狂人〉に変容させることに抵抗しないではいられないからである。

さて、フーコーによれば、ここで〈私〉が狂気の事例に抵抗するのは法的な理由からである。ここで法が問われていることは、当該箇所のレストラン語原典の検討によっても正当化される。ラテン語原典の参照を奨励しているにもかかわらず [ED 71]、デリダは狂気が主題化された箇所 [AT VII, 18-9] における *insanus* と *amens/demens* の使い分けに着目し

ていない。しかし、フーコーによれば、ある者を狂人として特徴付ける特徴付与の語としての *insanus* と、医学用語であると同時に法律用語であり、法や契約の場などでの資格喪失者を意味する資格剥奪の語としての *amens/demens* は、厳密に区別されなければならない。そして、ここで *insanus* が反復される代わりに *amens/demens* の対が用いられたのは、ここで法が問われていることの証である。実際、懐疑は主体を〈狂人 *demens*〉に変容させるが、この語の法的含意から言って、これは省察主体としての法的資格の喪失を意味する。「しかし、その連中は……」は、法的資格の喪失に対する主体の抵抗の声なのである。他方、主体を〈眠る者 *dormiens*〉に変容させれば、〈私〉は身体を疑って理性を疑わないことが出来る。この場合には、〈私〉は省察主体としての法的資格を剥奪されない [HF 587]。すなわち、フーコーにとっても夢は狂気よりも〈よい〉理由であるが、これは法的に〈よい〉のであって、教育的に〈よい〉わけではないのである。

さて、我々は、当該箇所を〈私〉の〈狂人 *demens*〉への変容に対する抵抗と見做すという点でこの解釈を支持する。しかし、この抵抗の理由が本当に法的なものであるか否かは疑わしい。少なくとも我々は、「しかし、その連中は……」を〈私〉の省察主体としての法的資格に関する発言と見做すことには違和感がある。なるほど、『方法序説』「第三部」では、暫定道德の第一の格率として「私の国の法と習慣に従う」[AT VI, 22-3] が採用されたが、これはあくまでも新しい家を建てるまでの暫定的な住処にすぎない。これとは正反対の態度が要求される形而上学においては、法も習慣も徹底的な懐疑の対象とされなければならない。とすれば、形而上学の最中に法に拘泥する〈私〉という構図には、違和感を禁じ得ない。なるほど、デリダ説とは対照的に、ここには（架空の）他者は想定されていないように見える。しかし、そもそも法は、一定の社会や共同体なしではほとんど考えられない。また、自分の省察主体としての資

格の法的失効を怖れることは、自分の省察が他人に認められないことを怖れることであろう。省察主体としての法的資格を危惧する〈私〉は、非哲学者の抵抗を怖れるデリダの哲学者と同様、実是对他的なのである。とすれば、少なくとも方法的懐疑という特権的空間においては、この〈私〉をカント的法廷に立たせることは必ずしも適切とは言えない。

また、フーコーが自説を正当化すると見做した狂人を意味するラテン語の使い分けにも、実は異論の余地がないわけではない。なるほど、フーコーは正当にも、*insanus* と *amens/demens* を区別した。しかし、彼は不当にも、*amens* と *demens* の区別には言及していない。それに対して、ベサードは、ラテン語の語源に着目することによってこれに一定の説明を与えた [Beysade (1973), 286-7]。彼によれば、*amens* と *demens* は、それぞれ *a-mens* と *de-mens*、すなわち、*mens* の広い意味での否定を意味する。そして、(広義の) 否定の接頭辞 *a-* と *de-* の区別を、彼はデカルト流の「否定 *negatio*」と「欠如 *privatio*」の区別 [AT VII, 55] に結び付ける。すなわち、*amens* は *mens* の否定 (単に *mens* がないこと)、*demens* は *mens* の欠如 (あるべき *mens* がないこと) に他ならない。これが正しければ、我々は必ずしもここに法的含意を読み込む必要はない。*insanus* であれば自分の身体に関して錯誤を犯すかもしれないが、この端的に精神を欠く者、すなわち、*a-mens* に自分を喩えるなどという途方もないことをすると、自分はあるべき精神を欠く者、すなわち、*de-mens* と見做される。すなわち、〈私〉は狂人の事例に対してラテン語のニュアンスを利用しつつ反論しているだけなのである。

4 もう一つの〈声〉

ところで、我々は『省察』の中にもう一つの〈声〉を見出すことが出来る。例えば、数学の懐疑が終わった後、〈私〉は習慣的意見への回帰

を怖れて一切を偽と見做すという方針を採用する [AT VII, 22]。また、「第一省察」末尾では、自らを「睡眠中に想像の上での自由をたまたま楽しんでいた」が、「その後自分が眠っているのではあるまいかと疑いはじめるといふその時に、呼び醒まされるのを怖れて、快い幻想と共にゆっくりと目を閉じ」る「囚人」[AT VII, 23] に喩えた。また、「第二省察」冒頭では、〈私〉はこの徹底的な懷疑を前にして、「水底に足をつけて立つこともできなければ、泳いで水面に浮かび出ることもできない」[AT VII, 24] という有様である。否、「第六省察」の末尾においてさえ、〈私〉は「我々の本性の弱さ」[AT VII, 90] を強調せずにはられない。これらはいずれも、自分自身の弱さに怯える〈私〉の声である。我々は、この声を念頭に置いて「第一省察」の当該箇所を読み直してみなければならぬ。

さて、〈私〉は感覚が時に我々を欺くことを理由に感覚を疑った。しかし、自らの定めた懷疑の一般の方針に厳密に則ってこの懷疑を遂行すれば、この懷疑の結果は自分自身に跳ね返らざるを得ない。実際、この懷疑が正しければ、〈私〉にとって最も身近なこの身体にまで懷疑が及ぶ。そして、いまだ完全には習慣から脱していない〈私〉は、習慣の基体としての身体を失うことに抵抗しないではいられない。すなわち、〈私〉は、誤謬の事例では一般性に欠けるがゆえにより一般的な別の懷疑理由を要請したのではない。フーコーも言うように、「第一省察」冒頭の懷疑の方針からすれば、誤謬を理由とする懷疑はそれ自体すでに十分に一般的である [cf. HF 594-5]。とすれば、誤謬から狂気・夢への懷疑理由の取り換えは、合理的な仕方では遂行されたわけではない。不合理にも、今・ここ・私という個別的なもの（私の身体、この紙、この炉）が一般的懷疑に抵抗したために、別の理由が必要となったのである¹⁰⁾。さて、その別の理由として最初に導入されたのは、狂人の事例であった。なるほど、狂人は自分の身体に関してさえひどい誤りを犯すのであ

るから、自分を狂人に喩えれば自分の身体を疑えないことはない。しかし、自分を狂人に喩えることは自分を〈狂人〉に変容させることであるが、〈私〉はこれにも抵抗せずにはいられない。数学の懐疑においては欺く神の仮説を受け入れるくらいなら神を否定するという途があり得たが [AT VII, 21]、〈私〉は自分が狂っているという仮定を受け入れるくらいなら感覚一般への懐疑の正当性を否定するのである。これが正しければ、「しかし、その連中は……」は、狂気の仮定に抵抗する（内面化された）非哲学者の声などではない。これはあくまでも〈私〉の声、しかも、オウム返しなどでない真正の〈私〉の声である。

しかし、この抵抗が省察主体としての資格の喪失という法的な理由によるものであるか否かは疑わしい。身体の懐疑に対する抵抗が習慣による不合理なものであったとすれば、狂気の仮定に対する抵抗を自分の法的な資格への配慮という合理的なものと思倣すのは自然とは思われない。より自然なのは、この声も〈私〉の弱さの表出と思倣すことである。現在炉端に一人でいる〈私〉は、自分の身体は存在しないかもしれないという狂気じみた仮定をしている。実際、身体に関する錯誤を犯す者として思い付くのは、狂人ぐらいのものである。習慣からまだ完全には脱していない〈私〉は、この狂気じみた仮定を前にして、自分は本当に狂っているのではないかと怯えないではいられない。そして、まさにこの怯えのゆえに、〈私〉は狂気の仮定に抵抗するのである。すなわち、「しかし、その連中は……」は、自分が狂っていないことを自分に説得するために〈私〉が自分自身に向けて発した声なのである。これが正しければ、〈私〉は教育すべき非哲学者という他者や、自分の省察の法的権利を認めない他者に怯えたのではない。自分が自分でなくなること [cf. HF 590]、すなわち、自分自身が他者であることに怯えたのである。実際、夢の仮説は、まだ習慣に縛られている自分自身に対する説得の手段として解釈できる。夢が導入されたのは、非哲学者という他者を説得

する persuader ためではなく、自分自身を説得する se persuader [cf. AT VII, 25] ためである。実際、夢の事例は、身体をよりくよい) 仕方で疑うことによって、狂気に怯えるく私)をこの怯えから解放する。しかも、く私)が夢の事例によって解放されるのは、必ずしも合理的な仕方によってではない。夢がく私)にとって説得的だったのは、大抵の人が狂気と無縁であるのとは対照的に、我々が習慣的に夢を、しかも、現実とほとんど変わらない夢を見るからである [cf. Beyssade (1979), 158-60]。習慣によって懐疑に抵抗したく私)は、習慣によって懐疑を支持することが出来たのである。

以上が正しければ、狂気と夢の事例は、いわゆる理由の順序に属するものではない。それは、一般的懐疑に抵抗するく私)を自ら説得するための、いわば回り道である。「第一省察」の対話的構造は、懐疑に抵抗するく私)とそれを説得するく私)との内的格闘に他ならない。「省察」に非哲学者が登場するとしても、それは「哲学的洗練とは無縁の農民」[HF 598] などではない。それはいまだ習慣や先入見を払拭するに至らないく私)自身である。すなわち、「省察」のく私)は、ユードクスでもあればポリアンドルでもある。ベサードが非哲学者の再度の登場箇所と見做した蜜鐵の分析も、我々への反論とはならない。実際、蜜鐵の分析が必要だったのは、「私の精神は、さまようことを好み、真理の枠のなかに閉じこめられることにはまだ耐えられない(強調引用者)」[AT VII, 29] からであった。く私)が手綱を緩めたのは、あくまでも「省察」の展開に追い付けなく私)自身のためだったのである¹¹⁾。すなわち、洞窟の中のプラトンの囚人と同様、デカルトの囚人もまた、真理の光を見るためには徐々に目を慣らしていかなければならなかったのである。

※

形而上学としての「省察」は、哲学的諸主題が理由の順序に従って配

列された論証の体系である。しかし、そこに登場する〈私〉は単なる傍観者ではない。それは自らが展開する省察の構造そのものに組み込まれている。すなわち、『省察』は、この非哲学者たる〈私〉が哲学者になる過程、すなわち、一種の教養*Einbildung*でもある。今我々の前に開かれたのは、この二つの系列の交錯という観点から『省察』を読み直すという途である。

注

※デカルトの著作への言及は、アダン・タヌリ版(ATと略記)の巻数と頁数で示す。尚、訳文は『デカルト著作集』(白水社)に従ったが、文脈上表現を変えた箇所がある。また、フーコーとデリダの著作への言及は、略号と頁数で示す。

- 1) ここで言う論争とは、デカルト解釈を手掛かりにデリダが「コギトと『狂気の歴史』」においてフーコーの『狂気の歴史』を批判し、『狂気の歴史』第二版の補遺「私の身体、この紙、この炉」においてフーコーがそれに反論するという経緯を辿った、狂気の追放をめぐる論争である。
- 2) デリダは、狂気が退けられたもう一つの理由として、狂気による懐疑の一般性の欠如を挙げている [ED 79]。しかし、我々はこれには賛成できない。フーコーによるこの説明への批判 [HF 594-5] および本稿第4節を参照せよ。
- 3) 但し、デリダは狂気の追放そのものを否定したわけではない。彼はそれを途方もなさの尖端としてのコギトという『省察』の別の局面に先送りしたのである。しかし、紙幅の関係上、我々はこの後のデリダ説の展開にはほとんど触れることは出来ない。
- 4) 因みに、デカルトは『哲学原理』の構想について、「……私の哲学をより容易に教え *enseigner* られ得るような順序で書く」 [AT III, 276] と述べている。
- 5) ウィルソンは、この『省察』の一人称単数形の特権視しない。彼女によれば、それが一人称単数で書かれたのは、主に読者の *identification* を促すためではない [Wilson (1978), 5]。しかし、我々はこれには全く賛成できない。

- 6) 『省察』が分析の方法に基づくのに対して『哲学原理』が総合の方法に基づくという見方 [AT V, 153, cf. Gueroult (1953), 22] が正しければ、二つの教育の違いはこの方法の違いによっても説明できるかもしれない。実際、分析の方法が未知のものを発見するためのアプリオリな方法であったのに対し、総合の方法はすでに発見されたものを論証するためのアポステリオリな方法であるが [AT VII, 155-6, cf. AT IX-2, 13-4]、文字通りの意味での教育に相応しいのは後者であろう [cf. AT V, 153]。
- 7) デカルトは、『省察』が従う分析の方法を「教える deceo ための真実かつ最善の方法 (強調引用者)」 [AT VII, 156] と呼んでいる。分析の方法は、いわば文字通りでない意味において教育的なのである。
- 8) この時点までの彼の議論のみによってデリダ説の一般的な評価を下すことは出来ない。しかし、詳論は出来ないが、欺く神・悪しき霊の仮説における狂気の真の主題化、その尖端としてのコギト、それを措定した瞬間に起こる狂気の排除、そして、神の存在・誠実性の証明によるその正当化というデリダ説のこれ以降の展開には問題が少なくない。まず、田島節夫氏が指摘していることであるが [田島 (1972), 17-8]、デリダが狂人を言葉を欠く者と規定している [ED 84] のに対して、少なくともデカルトの狂人は言葉を語る者であり、しかも、そのような者として狂人は除外されない [cf. AT IV, 574, VI, 57]。また、たとえ狂人が言葉を欠くという見方が正しいとしても、その場合には、ロティス・レヴィスと共に、「デリダのように、「私が狂人であろうとなかろうと、私は考える、私はある」と言うことが出来るであろうか。狂人は「ゆえに」を提示することが出来るであろうか」 [Rodis-Lewis (1971), II-524] という疑念を禁じ得ない。また、神証明へ向かう省察の歩みが狂気の追放の一環であると言えるか否かも、必ずしも自明とは言えない。実際、ある意味では、有限な私には把握不可能な無限者、すなわち、「絶対的他者」へと向かう『省察』の展開は、この上なく狂気じみたものだと言うことも出来ないわけではない。
- 9) 実際、非哲学者に自分の正しさを説得する哲学者は、自分の省察に巻き込まれているようには見えない。また、この哲学者と非哲学者の関係は、「コ

ギトと『狂気の歴史』冒頭の師弟関係をめぐる言説を想起させる [cf. ED 51-2]。

- 10) 「省察」の仏訳は、感覚の懐疑への反論の文章、「感覚から汲まねはするものの、しかしそれについては全く plane 疑うことのできぬ他のきわめて多くのものがあるかもしれない……」[AT VI, 18] を、「……合理的に *raisonnablement* 疑うことのできぬ……」[AT IX-1, 14] と訳しているが(フーコーもデリダがこの仏訳を用いていることを批判した。但し、彼によれば、身体を疑うことは「理性的」という資格を危険に晒すことであるから、身体を疑うことは不合理である。すなわち、フーコーにとっても、身体はある意味では合理的には疑えないのである [HF 595])、我々が正しければ、これは不適切である。すなわち、身体は、合理的には疑えるが我々の習慣のゆえに不合理にも疑えないものなのである。
- 11) すなわち、狂気と夢をめぐる議論と蜜蠟の分析は、(私)、の弱さゆえの迂回という同一の構造をもつ。また、これに、「私が注意を怠って、感覚的な事物の像により精神の眼が盲にされている、という場合には、なぜ私よりもいっそう完全な存在の観念は必ずや実際にいっそう完全なある存在から出来るのか、その理由をそのように容易に私が想起することはない」[AT VII, 47]という理由で第一証明に付加された第二のアポステリオリな証明を付け加えることが出来るかもしれない。

文献表

Beyssade, J.-M. (1973), “«Mais quoi ce sont des fous»”, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 3, 1973.

——— (1979), *La philosophie première de Descartes*, Flammarion.

Derrida, J. (1967), *L'écriture et la différence*, Seuil [ED].

Foucault, M. (1972), *Histoire de la folie à l'âge classique* (2ème ed.), Gallimard [HF].

Gouhier, H. (1949), *Essais sur Descartes*, Vrin (『人間デカルト』中村雄二郎・原

田佳彦訳、白水社、1981年).

—— (1962), *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin.

Gueroult, M. (1953), *Descartes selon l'ordre des raisons* 1, Aubier.

田島節夫 (1972), 「デカルトの理性と狂気」『哲学誌』15、東京都立大学哲学会

Rodis-Lewis, G. (1971), *L'œuvres de Descartes* (2 vol.), Vrin (『デカルトの著作と体系』小林道夫・川添信介訳、紀伊国屋書店、1990年).

Wilson, M. D. (1978), *Descartes*, Routledge & Kegan Paul.

Comment mettre en doute le corps humain?

—— Avec Foucault et Derrida ——

Ken-ichirô IHARA

On peut trouver les deux faces dans les *Méditations*: l'une est la face du système métaphysique où des sujets philosophiques se rangent selon l'ordre des raisons; l'autre est celle d'une sorte de l'*Einbildung* où un sujet méditant se modifie à plusieurs reprises en envisageant bien des difficultés. Dans cet essai, nous espérons examiner la relation entre ces deux faces surtout dans la Première Méditation. Nous trouverons une clef décisive pour accomplir cette tâche dans un débat sur la folie qui s'est engagé entre Foucault et Derrida.

マルブランシュのスピノザ批判

マルブランシューメランの往復書簡から

渡辺 博之

1. はじめに

マルブランシュが、その最晩年に若き数学者メラン¹⁾と四度に渡って
交わした計8通の書簡は、彼が『真理の探究』以来構築してきた彼自身
の哲学体系をもって行うことを迫られた、スピノザ哲学との全面的対決
の記録として、哲学的に興味深い論点を提出している。

マルブランシュ哲学とスピノザ主義との近接性の有無に関しては、こ
れまで多くの研究者達によって議論されてきた²⁾。グイエは、『キリス
ト教的そして形而上学的省察』以来『キリスト教哲学者と中国人哲学者
との対話』に至るまでのマルブランシュの著作を「スピノザ主義への抗
議」と見なしている。しかしスピノザ哲学はマルブランシュにとって全
く異質なものに留まっており、彼はスピノザと本格的に対決したわけ
ではなく、またスピノザ主義の理解のための努力を払うこともしなかつた
と述べている³⁾。この解釈は、マルブランシュの哲学がスピノザの影響
によって、あるいはそれとの対決を通じて形成されたものではない、と
いう点を強調するものである。一方、近年では、バルドゥーが、マルブ
ランシュは「逆説的にも」スピノザ主義に最も接近することによって、
彼自身の体系がスピノザ主義に陥るのを回避することに成功した、とし
ている。彼によれば、マルブランシュの哲学は「精妙なスピノザ主義」
(un spinozisme subtil) なのである⁴⁾。バルドゥーの解釈は、すでにマル

ブランシュがその生前において、アルノーを初めとしてメランに至るまで、彼にスピノザ主義の嫌疑をかけ、あるいはその近接性を指摘する者達との論戦を強いられ、その中でスピノザへの関心を払わざるを得なかったことを考慮したものである。

我々の関心は、マルブランシュの哲学に対するスピノザの意識的あるいは無意識的影響の有無、もしくは彼らの哲学の近接性の有無などを検証することではない。我々はマルブランシュが「叡智的延長」(étendue intelligible)と「物質的延長」(étendue matérielle)という「延長」概念の二種類の区別に基づいてスピノザの「延長実体」概念を検討し、そこからスピノザの神概念の批判に至ったことに注目する。この往復書簡を詳細に論じた伊藤泰雄氏は、マルブランシュによるこの区別の導入が、スピノザ主義から自らの哲学を区別する鍵を彼に与えていることが見出しされる、という解釈を提出している⁵⁾。我々は氏の解釈に従った上で、マルブランシュのスピノザ批判の射程を測るべく、両者における「延長」概念の理解の分析を出発点として、この往復書簡を読み解くことにしたい。

2-1. マルブランシュ「第一書簡」におけるスピノザ批判

メランは、スピノザの『エチカ』を読んで、その幾何学的順序による一分の隙もないように思われる証明と、しかしそれにより帰結される「不敬虔」な諸命題との落差に衝撃を受けた。彼はスピノザ哲学の根本諸原理には反発しながらも、『エチカ』の体系のどこにスピノザの「誤謬推理」があるのかを知りあぐねていた。すでにスピノザへの反駁として多くの著書が刊行されていたが⁶⁾、メランはそれらに満足せず、マルブランシュに、『エチカ』と同様の幾何学的方法によって、スピノザを反駁してくれるように書簡で申し入れたのである(メラン第一書簡

(1713.09.13) , XIX, 853.)。

マルブランシュはこれに対して、メランの期待には反した仕方で、手短に以下の5点をあげて「この著者の誤りの主要な原因」とした(マルブランシュ第一書簡(1713.09.29) , XIX, 855.)。1. スピノザは被造物の観念とその対象たる被造物そのものとを混同していること。2. スピノザは、延長の観念は永遠、無限、必然であると考えていること。3. スピノザは、創造は不可能であると想定していること。4. 世界、あるいは被造的延長(*étendue créée*)を、叡智の世界と混同していること。5. かくしてスピノザは、神、あるいは最高理性(*la souveraine Raison*)を、観念が表象する神の作品と混同していること。

これらの論点を挙げた後で、マルブランシュもまた、すでにスピノザの生前から彼への非難として投げ掛けられていた言葉を発している。いわく、スピノザの「不敬虔な考え」(*sentiments impies*)と(XIX, 855.)。しかしながら、マルブランシュによるスピノザへの言葉それ自体は、すでにスピノザの生前から彼に対してなされていた、神を物体を同一視する無神論者、不敬虔の輩という告発とさして変わらない⁷⁾。

スピノザ自身は、それら批判と言うよりもむしろ非難の域に留まるそのような見解が出てくることを、すでに意識していた。例えばそれは書簡6(オルデンブルク宛[1662/4])において示されている。「神学者達によりまた少なくとも私の識る全ての者達により、多くの属性が神に帰されています。私はそれらを被造物と考えます。そして反対に他の諸属性は、先入見のゆえに彼らにより悪しく知解されたと私は主張します。また私の識る全ての者達がそうしたようには、私は神を自然から分離しないでしょう」(G4/36/19-25)。また、書簡73(オルデンブルク宛[1675])では、次のように述べている。「それにも関わらず、『神学・政治論』は、神と自然が(彼らは自然を一定の物塊(*massa*)、あるいは物体的物質(*materia corporea*)だと知解しています)一にして同じであることに立

脚していると、ある人々は考えていますが、彼らは全く誤っています (G4/307/11-14)。従って、ここでスピノザにその誤りを指摘される者の中に、マルブランシュも含まれることになるであろう。

2-2. 「観智的延長」と「延長実体」

しかしながら、メランが、このようなマルブランシュの応答に満足せず、幾つかの点に関して疑問を提出したことで (メラン第二書簡 (1713.11.09))、議論は哲学的により大きな拡がりを持ち始める。マルブランシュが提示した論点の根拠が、それを通じて明瞭にされる。

注目すべきなのは、マルブランシュにおける「被造的あるいは物質的延長」 (*étendue créée ou matérielle*) と、その観念であるところの「観智的延長」⁸⁾ の区別に関する説明をメランが求めたことである。メランは、マルブランシュの諸著作には、両者に関する説明を見出すことが出来なかったと述べた上で、次のように問うている。「観智的延長」は、諸物体がその様態的変様 (*modification*) であるところの「延長実体」 (*l'étendue substance*) と同じものであり、従って、「全物体、質料、全宇宙」がそれに含まれるところの「被造的あるいは物質的延長」は、「延長実体」の単なる様態、もしくは変様 (*affection*) なのではないか、と。すなわちメランは、スピノザにおける「実体—属性—様態」関係を、マルブランシュの「観智的延長」と「物質的延長」の間に見い出そうとするのである (XIX, 860-862)。

さらにそれを推し進めて、メランは、スピノザの幾何学的順序によって証明された体系には、マルブランシュが言うような曖昧さはなく、スピノザの用語法のほうが、明晰かつ判明な諸観念を精神に表象している。むしろマルブランシュの方に「観智的延長」のような曖昧な概念が見られる、と述べている (XIX, 863.)。

マルブランシュは、このようなメランの問いに対して、次のように答えている（マルブランシュ第二書簡（1713.12.5）, XIX, 865）。スピノザの実体と様態の定義（E1D3, E1D5）に対して、他の事物を思惟することなしに、一辺が1ピエの長さである、延長からなる立方体を、感覚することを想像しうる。従ってこの延長は実体であり、その立方体の形象は、その実体の様態である。この延長からなる立方体は、より大きな延長の一部分であるが、その様態ではない。また、2ピストールの金貨は、4ピストールの金貨の様態的変様ではない。なぜなら2ピストールの金貨は、4ピストールの金貨なしに思惟されうるからである（XIX, 865.）。

このような例示に見られる通り、マルブランシュはスピノザにおける「延長実体」を、彼における「物質的延長」に相当するものと見なしている。先に彼がスピノザ批判として挙げた論点は、この解釈に集約され、そこから端を発したものであることが理解される。すなわち、論点3を除いた1から5までの論点は、スピノザが「延長実体」と「物質的延長」との同一性を理解せず、むしろ「延長実体」を「叡智的延長」に相当するものとして理解し、従って両者を混同する、という解釈のもとに導き出されたものである。論点3に関しては、論点2から導き出されたものと思われる。すなわち、それはマルブランシュの理解では「物質的延長」にすぎないところの「延長」を、実体たる神の属性たらしめ、しかもそれに「必然性」を認めることによって、神から自由な創造の可能性を奪うことになるのである。

メランは、マルブランシュの反論に対しては、スピノザ【エチカ】のE1P4およびE1P5、E1P8をもって答えている（メラン第三書簡（1714.05.06））。E1P4およびE1P5は、複数の実体が同じ属性を持つことの不可能性が証明される定理である。もし複数の実体が同じ属性を持つのであれば、それは複数の実体がある「共通なもの」（commune）を持つことに他ならない。従ってそれらは相互に産出可能な関係を持ち得る

ことになる。しかしこれは「自らにおいて在り、自らにより概念される」(E1D3)ものという実体の定義とは矛盾する。従って複数の実体が同一属性を持つことは不可能である。そして、E1P8では、相互に「共通なもの」を持たず、従って相互に限定しあう関係を持たないものとして理解された諸実体は、必然的に無限でなければならないということが証明されるのである⁹⁾。また「立方体の形象」は純粋な抽象物であって、我々の精神の外では決して実在しない「数学的存在」でしかない。精神は、全ての可能な観念を思惟において観るのと同様に、全ての可能な形象を延長において観るのである (XIX, 872-873, 875.)。

マルブランシュへの反論に答えた後で、メランは「延長」と「延長の観念」との区別の問題を、再び提起する。メランによれば、ここにおいてこそ、スピノザとマルブランシュが決定的に異なる一点なのである。

メランの要約に従えば、マルブランシュにおいては、「諸物体の延長」であるところの「被造的、場所的、可感的延長」が一方にあり、これは「感覚」と「想像力」とにより認識される。一方で、「神の内にある」延長であるところの、無限で、永遠で、必然で、かつ全ての物体の元型 (Archétype) たる「観智的延長」があり、これは「純粋知性」により認識される。しかし、このように区別するよりも、「延長実体」は本性上「観智的」なのであるから、むしろ「観智的延長」を「延長実体」と、「被造的延長」を「延長実体の様態的変様」とみなすべきである、とメランは「第二書簡」に続けて述べている。またメランは、「観智的延長」とは全ての物体の本質であり、全ての物体に共通なものであって、全ての物体の「基体」(le sujet) に他ならない、と見なしている。従って、マルブランシュが「観智的延長」に帰した諸特性（「表象の本質」、「諸被造物により分有可能なもの」、「諸物体の元型」）は、実際はスピノザの意味での「延長実体」の諸特性である、とメランは結論する (XIX, 877-879.)。

スピノザの諸命題が誤っていること、およびそれが「不敬虔」なものであることについては、メランはマルブランシュに同意している。しかしマルブランシュのスピノザへの批判については、メランは多くの点において不当であると反論し、逆に、マルブランシュとスピノザの体系の共通性を、「叡智的延長」の概念に定位しつつマルブランシュに指摘するのである。

2-3. 「精神の直接的対象」としての「叡智的延長」

マルブランシュは、このようなメランの指摘に対して、自らの哲学体系の根本を開陳することによって、スピノザの哲学体系との相違を際立たせようと試みる（マルブランシュ第三書簡（1714.06.12））。マルブランシュの応答は、次のように要約できる。「叡智的延長」とは、メランが解するような「延長実体」ではない。それは「精神の直接的対象」である。「叡智的延長」のみが精神を触発する。しかし「物質的延長」はそうではない。それは何ら精神を働かしめることはない。メランのように解する限り、「叡智的延長」あるいは「叡智的世界」「世界の観念」を、スピノザがそうしたように世界そのものと混同してしまう。我々は諸物体の实在を、「自然的あるいは超自然的な啓示」によってしか知ることができない¹⁰⁾。「叡智的延長」は神の内に在り、そして神そのものである。なぜなら神の内に在る全てのものは、実体的に全き神であるからである（XIX, 883.）。

「叡智的延長」が「精神の直接の対象」であることを、マルブランシュは次の三つの例を挙げて説明している（XIX, 884-885.）。1. 目を閉じている時、延長の観念が、純粹知覚によって、精神を触発する。だが、目を開くと、例えば色のような感性的知覚によって、精神は触発される。これは、延長の観念が、「叡智的」なそれから「感性的」なそれに

成ったからである¹¹⁾。2. さらに、手を見る時、精神は色を知覚する。水の中で手を見ると、精神は冷たさを知覚する。つまり、手の同じ観念が、様々な知覚によって、精神を触発するのである。3. また、手を失った者が、かつて手が在った身体の個所において痛みを感じる、というような場合は、まさしくそこでは手の観念が精神を触発したのであるということの、格好の例証である。物体は精神を働かしめない。精神において働くのは身体の観念であって、身体そのものではない。

2-4. 「叡智的延長」とその「観念されるもの」

メランは、このマルブランシュの返答に対して、さらに長い書簡を送って更なる説明を求めている。(メラン第四書簡(1714.08.26))それは、スピノザ的に幾何学的方法で延長実体の实在を証明しようと試みるものであった(XIX, 897-898.)。メランには「第一書簡」以来求めていた、スピノザの体系の根本的誤謬の幾何学的方法による提示を促す意図があったものと思われる。しかし、マルブランシュは、それには応答しなかった(マルブランシュ第四書簡(1714.09.06))。

両者の間で最後に争点になったのは、「延長の観念」すなわち「叡智的延長」と、その対象、すなわち「観念されるもの」(idéat, ideatum)の存在の問題である。メランはマルブランシュに対して問う。もし延長が神の内に实在せず、また神の外でも实在しえないのであれば、その観念すなわち「叡智的延長」は、その対象を持たないことになる。そうであれば、いかなる「対象的事物性」(réalité objective)も持たないことになると(XIX, 906.)。これに対してマルブランシュは、延長の観念は無限だが、その対象は無限でないこと、また、延長の観念はその対象なしに永遠であること、なぜなら、精神が直接に観るもの、また精神が直接に知覚するもの、それは観念であって、観念の対象ではないからである、

と答えている (XIX, 910.)。「延長の観念は無限です、しかしその‘観念されるもの’はおそらくそうではありません。おそらくいかなる‘観念されるもの’も現実的には存在しないのです。私が直接に観るのは観念に他ならず、‘観念されるもの’ではないのです。また私は、観念が‘観念されるもの’なしに永遠であったことを納得させられます。観念は永遠に無限で必然的で、また実効的 (efficace) でさえあります、なぜなら諸精神に働きかけて、それらを照らし、それらを幸福あるいは不幸たらしめるのは、観念以外にはないからです。しかしながら、私は直接に‘観念されるもの’を観てはいません。私はある種の啓示によってのみ、そこに在るものを知るのです」(XIX, 910.)。

最後に、マルブランシュは、スピノザのような者が提示する証明と称するものに惑わされることなく、イエス・キリストに導かれるがままに真の善を所有するようメランに勧めて、この往復書簡を締めくくっている。すなわち彼によれば、我々は証明を為すための十分に明晰な観念を、延長と数の観念以外には持っていない。魂は自らの内的感覚と様態的変様以外のものを持たず、また自らの有限性のゆえに無限に多くの属性については僅かなものしか認識しない。我々は証明を「信仰の諸教説」の上に築く以外にはないのである (XIX, 911.)。

3. 結論

我々は両者の議論から、以下のような論点を結論として提出できる。

まず、スピノザの「延長実体」は、マルブランシュの考えに反して「物質的延長」には相当しない。なぜなら「物質的延長」は、まさにそれが延長である限り備えているところの実体性を介して、すなわち、それ自体によって概念されるものというスピノザの「実体」の定義に適合する限りにおいて、その本質を構成する無限に多くの属性の内に、そこで産

出される無限に多くの様態として、包括されうるからである。しかし他方でメランが考えたのとは異なり「叡智的延長」にも相当しない。なぜならマルブランシュにおける「叡智的延長」は、それが「観念されるもの」を持たないと定義される限りにおいて、スピノザの「延長実体」とは本性上異なるからである。スピノザの「延長実体」は「知性の外」(extra intellectum) に在るものであって (E1P4dem)、知性の内におけるその観念との間に一致の関係を持つ。マルブランシュが「第一書簡」で述べたスピノザに関する見解は、彼がスピノザの「延長実体」を「物質的延長」と同一視したことにその根源を持っている。その限りにおいて、メランがそれに対して反論したのは正しい。しかしメランは、その際、逆にマルブランシュの「叡智的延長」の概念を捉え損なっている。なぜなら、マルブランシュに即して考える限り、物体は「物質的延長」の「様態的変様」なのであって、「叡智的延長」のそれではないからである。

また、マルブランシュにおいて見い出される「叡智的延長」がその「観念されるもの」を持たないという考えは、「観念」が「精神の直接の対象」(I, 413-414.) と定義されたことに基づいている¹²⁾。マルブランシュは「観念」を、魂の直接の対象であり、魂に自らの対象を表象するものと捉えている。またマルブランシュは精神を触発し変様させるものは、精神の最も直接的な対象である観念であるとする。マルブランシュと同様に、スピノザにおいても、精神とその認識対象たる諸物体の区別は、厳密に保持されている。物体は人間身体を含めた他の諸々の物体の作用因あるいはその結果であり得るが、精神の作用因とはなりえない (E2P6)。しかしスピノザにおいては、観念を精神の最も直接的な対象と見なすというマルブランシュ的な観念理解はない。スピノザにおいて「観念」は「精神の概念」と定義されている (E2D3)。精神を構成する観念の対象は、身体に他ならない (E2P13)。そして精神を触発し変様させるのは、身体を触発し変様させるもの、すなわち身体の外部の諸物

体の、観念である。身体以外の物体の認識は、その物体が人間身体を触発し変様させた、ということの観念が精神の内に与えられる、という仕方ではなされる。精神における「観念」は、「精神」によって観られる対象ではなく、むしろ「精神」の内に与えられてそれを構成するものなのである。従ってマルブランシュが挙げている幻影肢の例は、スピノザにおいては「想像力」(imaginatio)によるものと見なされうが(E2P17S)、そこから「観念されるもの」一般の不在が帰結されることはないと思われる。

かくして、両者において問題となるのは、デカルトによって物体の本質として思惟された「延長」の、一方においては「実体—属性—様態」関係においての、他方にとっては「叡智的」たる領域における、その存在性格である。またそれが本質をなすところの諸物体と取り結ぶ関係の仕方である。我々は「観念」とその対象の関係の理解において、それらの問題に改めて出会うのである。

注

マルブランシュのテキストは『全集版』を用い、巻数と頁数を付記した。

Nicola de Malebranche, *OEuvres complètes de Malebranche, tome I-XIX, publiées sous la direction de André Robinet, Paris, Vrin, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, 1958-1967.*

スピノザのテキストはゲブハルト版(1925)を用いた。

Spinoza Opera, im Auftrag der heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von Carl Gebhardt, 4Bde., Heidelberg, 1925.

これはGと略記し、引用箇所には、巻号数／頁数／行数の順に記した。

(G2/86/30) はその第二巻八六頁三十行を表す。

作品名は次のように略記してある。Ethica. (『エチカ』) : E Epistolae. (『往復書簡集』) : Ep

『エチカ』では次の略号も用いる。

Definitio : D Propositio : P Demonstratio : dem Scolium : S

E2P11Cは『エチカ』第二部定理11系を、E2P7demは、『エチカ』第二部定理7証明を、それぞれ表す。

- 1) ジャンージャック・ドルトゥ・ド・メラン (Jean-Jacques Dortous de Mairan) (1678-1771)。数学者、物理学者。

彼の生涯は、Joseph Moreau, *Introduction sur Malebranche et le spinozisme*, in Nicola Malebranche, *Correspondance avec J.-J. Dortous de Mairan*. Edition nouvelle. précédée d'une Introduction sur Malebranche et le spinozisme par Joseph Moreau, Paris, Vrin, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, 1947, p. VII, note 1. に記されている。

1678年、南仏ベジエ市 (Béziers) に生まれる。トゥールーズ大学で学んだ後、1740年にフォントネル (Fontenelle) の後を承けて科学アカデミーの終身幹事となり、更に1743年にアカデミー・フランセーズ会員となる。1771年歿。

中国文明はエジプト人植民者により築かれた、とするユエ (Huet) とそれを否定するパルナン (Parennin) との「エジプト人中国植民説」論争に、肯定派として参加する。論争の詳細は、後藤末雄『中国思想のフランス西遷』, 平凡社, 東洋文庫, 1969, 第二巻, 262-286頁. に詳しい。

- 2) Jean-Christophe Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, PUF, coll. Epiméthée, 1999, p. 225-227.
- 3) Henri Gouhier, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Vrin,

coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 1926 ; 1948 (2e éd) , p. 372.

- 4) Bardout, *op. cite.*, p. 232-233.
 - 5) 伊藤泰雄, 『神と魂の間: マルブランシュにおける認識と存在』, 高文堂出版社, 1997, 78 頁.
 - 6) モローは, Noël Aubert de Versé, Pierre Daniel Huet, Pierre Poiret, Silvain Règis, François Lamy, Pierre Bayle, François Fénelon などの名を挙げている。Moreau, *op. cite.*, p. 103, note1.
 - 7) ロデイス-レヴィスは, ベールにその典型が見られるような, スピノザへの通俗的批判の源泉を, 『形而上学と宗教についての対話』第九対話二節でのテオドルの次の言葉に見い出している。「全ての被造存在が神性の部分に、あるいは様態的変様に他ならないなどと、いかにして信じ得るといのでしょうか？ その部分において不正であることが、その様態的変様において不幸で、無知で、狂っていて、不敬虔であることが、完全性なののでしょうか？ (...) 何という怪物なのでしょう、アリストよ、何とおぞましくも愚かしいキマエラなのでしょう！ (...) 非常に数多くの諸部分あるいは様態的変様において、必然的にあるいは哀れにも無感覚な神とは、自分で自分を罰しあるいは自分の仇を打つ神とは」(XII-XIII, 199.)。
- さらに、このようなマルブランシュの言葉遣いは、神を「世界の魂」と見なす者達に向けられた、『神の国』第四巻 12-13 章におけるアウグスティヌスの言葉に由来するとしている。Geneviève Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, PUF, coll. Les Grands penseurs, 1963, p. 109, note5.
- 8) この語は、『真理の探究』の第十『解明』第二「答弁」において初めて用いられ、『キリスト教的そして形而上学的省察』第九省察第九節で、「物質的延長」との区別と共に明確に定式化されている。「叡智的延長」の概念がそれとして確立する過程については、伊藤氏前掲書、第一章第二節「叡智的延長」、16-23 頁参照。
 - 9) 伊藤氏は、「マルブランシュによれば、自然の内に同一本性を有する二つまたは多数の実体が存在しうる。なぜなら、個々の物体は延長という同じ本性（叡智的延長として把握された本性）を有する実体だからである。即ち、分

割された実体の部分は各々その実体の本性を保持しうるのである。従って物質的延長は実体でありかつ可分である。」と述べている（伊藤氏前掲書，88頁）。スピノザによる実体と様態の定義からすれば、延長という同じ本性を持つ個々の物体は、まさにそのことによって、実体ではなく「他のものにおいて存在し、他のものを通じて概念される」（E1D5）ところの、実体の「様態」と見なされるのである。なぜなら、個々の物体は、それらに共通な本性であるところの延長において存在し、また延長を通じて概念されるものと理解されるからである。

- 10) マルブランシュによる、物質の実在が「自然的あるいは超自然的啓示」によって知られ得るといふこの考えは、第六「解明」においては、「信仰」により諸物体が存在することが確実なものとなる、という言い方で示されている（III, 65.）。また、ロディス・レヴィスは、物体の実在が自然的啓示によって示される、とするマルブランシュの考えについて『形而上学と宗教についての対話』の以下のテキストを挙げている。Rodis-Lewis, *op. cite.*, p. 126, note1. 「従って、これら感覚（ces sentiments）と、諸物体の実在と神が我々と持つ関係とを我々に確証するその自然的諸啓示とを、一般諸法則によって神は我々に与えるのですが、これら一般諸法則は、非常に思慮深く（sagement）確立されるのです：(...) これら諸啓示は、それ自体では決して欺くものではありません」（XII-XIII, p. 140.）。
- 11) これは、『形而上学と宗教についての対話』序文に出ている例である（XII, 19.）。
- 12) 伊藤氏は、マルブランシュが「叡智的延長」から「観念されるもの」の存在を排除することにより、物体の実在の証明根拠の問題に直面したことを指摘している。伊藤氏前掲書，82，89頁参照。

Malebranche critique de Spinoza

— l'analyse de la correspondance entre
Malebranche et Dortous de Mairan. —

Hiroyuki WATANABE

Nous ne pouvons souhaiter de document plus important que la correspondance entre Malebranche et Dortous de Mairan pour mesurer la distance entre la philosophie malebranchiste et celle de Spinoza. Malebranche y propose en effet sa critique contre Spinoza, concernant la distinction entre *l'étendue intelligible* et l'étendue matérielle. Cette distinction est celle qu'il continuait à élaborer depuis le *Xe Éclaircissement de Recherche de la Vérité*. Malebranche refuse que Mairan assimile *l'étendue substance* de Spinoza à *l'étendue intelligible* malebranchiste ; selon lui, celle-ci n'est que l'idée de l'étendue matérielle, à savoir, l'Archétype de toutes choses. Ainsi, par notre analyse précisément appuyée sur les textes, nous arrivons au point où les deux grands philosophes se séparent de façon décisive : la distinction entre *l'étendue intelligible* et l'étendue matérielle signale un indicateur indispensable de cette opposition. Donc, comme le concept de *l'étendue* annonce également la particularité de la philosophie de Malebranche, nous finissons cet article par la considération de ce concept.

スピノザの国家論

国家の起源としての「共通の感情」

柴田 健志

1 共通の感情

国家に関するスピノザの言説は、国家の成立根拠を人間理性の中に見出そうとする近代の国家理論から徹底的に逸脱している。例えば、『政治論』第六章一節で、スピノザは、国家状態が形成される動因が、多くの人間の「共通の感情」にあると明言している。「人間は、前述のように、理性よりは感情によって導かれるのであるから、民衆 (*multitudo*) は理性の導きによってでなく、何らかの共通の感情 (*affectus communis*) によって自ずから一致し、あたかもひとつの精神によってのように導かれることを欲するということがここから帰結する。すなわち、共通の希望によるか、共通の恐怖によるか、あるいは何らかの共通の損害に復讐せねばならぬという強い願望によってである」。スピノザは、国家の成立根拠を理性の中に見出すことを、根本的に拒否している。だが、スピノザはただちに理性を感情に置き換えたのではない。重要なのは、この置き換えをもたらしたスピノザの認識そのものである。

近代の国家理論が人間理性の中に国家の理由を見出そうとするのは、理性によってすべての人間に共通する原理が見出されうると考えるからだが、そのような原理は、ホッブスやスピノザの時代には「自然法」と呼ばれた。ホッブスは、「自然法」は理性を用いる限りすべての人間に

認識されうると述べている。「自然法 (lex naturalis) とは理性によって見出される訓戒あるいは一般規則である」(Lev.XV)。ホッブスがこのようにいうとき、すでに「人間本性」が普遍的なものとして前提されている、という点に注意すべきである。「理性は情念と同じくらい人間の本性に属し、すべての人間において同一である」(ELXVI)。実際ホッブスは「自然法」を導出する際、まず「人間本性」の考察から始めなければならなかったのである。つまり、ホッブスに代表される近代の国家論は、「人間本性」という普遍的なものから出発している。換言すれば、すべての人間に共通するものが存在するという前提から出発している。スピノザの認識は、そのような出発点が、じつは国家という形式によって我々の意識に与えられた結果にすぎないという点にあった。つまり、スピノザが感情を出発点にもってきたのは、理性か感情かという二分法に従ったからではない。むしろ、個々の人間をそれぞれ特異な存在とみなしたがゆえに、普遍性あるいは一般性の認識しかもたらさないものとして理性が退けられたのである¹⁾。

人間には、あらかじめ前提しうるような共通の本性などない。「人間は本性からすれば互いに敵である」(TPIII14)とスピノザはいっている。そしてそのことは、人間の感情の多様性をみれば明らかなことだというのだ。「任意の個体に生じる各々の感情は、ちょうどある個体の本質が他の個体の本質と異なっているのと同じほど、他の個体に生じる感情と相違している」(III57Pr.)。だが、まさにこうした感情の多様性ゆえに、ホッブスをはじめとする近代の理論家たちは、理性の中に国家の根拠を求めたのである。他方スピノザは、そこから出発するのではなく、こうした多様な感情がその多様性を保持したままで、ある共通の形式を身にまとうようになる必然を認識しようとしたのである。国家の中で生活する人間たちに何らかの共通性が認められるとしても、それは本性としてはじめから存在するのではなく、集団的な実践の中で作りだされるのだ。

では、感情というかくも多様なものが「共通の感情」となり、民衆を国家状態へと導くというスピノザの考えはいかなるものか。そして、そのような国家論において「理性」はいかなる位置を与えられているのか。この二点が以下で議論される問題である。もちろん、こうした問題は近年のスピノザ研究ですでにくり返し論じられてきているものである。フランスでは、バリバル、マシユレイ、マトゥロン、モローらの研究をはじめ様々な角度からの論究があり、また日本でも上野修、桜井直文、柴田寿子らによる優れた研究が出ている。しかし、これらの解釈者たちによってもまだ十分に論じられていない重要な問題点はある。冒頭に引用したテキスト述べられているように、スピノザは「共通の感情」を国家成立の動因とみなす。ではこの「共通の感情」とは何なのか。筆者の知る限り、この端的な問いこそまだ十分にこたえられていないものだ。そこでこの問いから出発してスピノザの国家生成理論の論理を示すこと、これがこの論文の指向するところである。なお、上で言及した解釈者のうちの何人かの解釈と筆者の解釈との共通点・分岐点については、すべて注の中で述べていくことにする。

2 感情の多様性

スピノザが「共通の感情」として指定する希望と恐怖は、もともとは人間によって千差万別であり、多様なものである。スピノザは「エチカ」においてこの点を周到に証明している。「エチカ」第三部定理十八注解二において、この二つの感情の生成は次のように説明されている。「希望とは我々がその結果について疑っている未来または過去のものの表象(imago)から生じる不確かな喜びにほかならない。これに対して恐怖とは同様の仕方では疑わしいものの表象から生じる不確かな悲しみである」。この説明から明瞭に分かることは、希望と恐怖という感情の実質が喜び

と悲しみであるということである。未来や過去の偶然的な事柄の表象に関係する喜びと悲しみ、それが希望と恐怖である。ではなぜこれらの感情は人によって異なりうるのだろうか。

ここで希望を例にとって考えてみたい。希望とは我々に喜びをもたらすであろうものに関する感情である。では我々は何のようなものを自己に喜びをもたらすものとして思い浮かべるのだろうか。これまで自己に喜びをもたらした事物である(III12Pr.)。しかしそれだけではない。自己に喜びをもたらした事物と同時に知覚された事物(III14Pr.)や、自己に喜びをもたらした事物に類似した事物(III16Pr.)をも、我々は自己に喜びをもたらすものとして思い浮かべる。

このように、人間はこれまでの経験によって形成された信念にしたがって自己に喜びをもたらすものを思い浮かべるのだが、スピノザはこうした信念を「記憶(memoria)」(II18Sc.)と呼んでいる。スピノザによれば、「記憶」とは「人間身体の外部的にあるものの本性を含む観念のある連結」にほかならず、この連結は「人間身体の変様の秩序および連結にしたがって人間精神の中に生じる」とされている(ibid.)。人間身体が外部のものから刺激され、一定の変様を被るとき、その変様には人間身体の本性と同時に外部のもの本性が含まれる(II16Pr.)。ところが、各々の人間身体には固有の本性があると考えられるがゆえに、かりに同一のものから同一の条件の下に刺激されたとしても、それによって生じる人間身体の変様の秩序と連結は、各々の人間においてすべて相違したものとならざるをえない。

さてスピノザによれば、人間精神を構成する諸観念の秩序と連結は身体の変様の秩序と連結に平行して生じるので(II7Pr)、各人が自己に喜びをもたらすものとして思い浮かべるものは各々の人間においてすべて異なりうるのである。そしてそのようなものの存在が疑わしいものであるとき、喜びは希望となる。悲しみないし恐怖に関してはこれと逆のこと

を考えればよい。

以上のように、各々の人間がすべて異なった「記憶」をもち、それをもとに自己に喜びをもたらすものを思い浮かべている以上、個々の人間の希望する内容が一致するなどということは、まったく稀であると考えなければならない。恐怖についても、もちろん同様の仕方で議論することができよう。このように、希望と恐怖の感情はまったく多様な感情であって、それ自体として万人を国家の成立に向けて方向づけるものではありえない。だがスピノザによれば、これらの感情が「共通の感情」となっていくメカニズムは、きわめてありふれた事象の中にある。

3 人間という表象

それは、スピノザが【エチカ】第三部定理二七で分析した次のような事象である。スピノザはそこでこう述べている。我々は自分と同類のもの（つまり人間）がある感情に刺激されるのを思い浮かべる（表象する）と、自分もそれと同じ感情に刺激されるだろう、と。要するに、我々は人間が喜ぶのを思い浮かべると自分も喜び、逆に人間が悲しむのを思い浮かべると自分も悲しむのだとスピノザはいつているのである。そして我々の誰もが経験するこのありふれた事象を、スピノザは「感情の模倣」と名付けたのである (III27Sc.)²⁾。スピノザは、この事象を成立させているのは、そうとは意識されえないが、じつは「感情の模倣」であるというのだ。ここで、スピノザのいう「感情の模倣」は意図的な模倣ということの意味しない、という点に注意すべきである³⁾。実際、我々は誰かが喜ぶ様を思うと、それだけで自分も同様に喜びを感じるが、それはことさら意図した結果ではないし、なぜそうなるのかも意識できない。つまり、「感情の模倣」の仕組みは我々の意識には決して現れてこない⁴⁾。だが、まさにそれゆえに誰もがごく自然なこととしてあえて注

目しないこの事象に対して、スピノザは異様な執着を見せる。その議論をみていかねばならない。

ここで我々は、次の点に注目したい。それは、「感情の模倣」という事象が成立するための条件としてスピノザが添付した但し書きである。感情の模倣が生じるには、我々が表象する人間に対して、我々があらかじめ何の感情ももっていないということ、この条件が満たされていなければならないというのである(III27Pr.)。問題はこの条件が何を意味するかである。我々があらかじめ何の感情ももっていない人間とは、我々が現実的な交渉ももっていない人間ということである。換言すれば、個々人の「記憶」には登録されていない人間ということである。だから、「感情の模倣」が生じる際に表象されているのは、ある人間の表象というよりも、「人間」という同一性の表象であるといった方がよい。それはいわば、人間とはこうしたものだという道徳的イメージである。それは「人間」の一般観念でもなければ、「人間」のアイデアのごときものでもない。スピノザがここで問題にしようとしている表象を的確に表現しうる伝統的な哲学の概念はない。おそらくそれゆえに、スピノザは定理二九以下でこれを「人々(homines)」と言い表しているのである。(我々も以下ではこの言葉を用いていくことにする)。重要なことは、もしこうした表象が介在しなければ、「感情の模倣」など生じえないだろう、という点である。スピノザは「人間本性」から出発することを拒否するがゆえに、自己と他者が共感しうるには、それにかわる何らかの同一性の表象が作り出されなければならないのである⁵⁾。

「感情の模倣」から喜びと悲しみが生成する条件として、スピノザがこの文言を付した意味はすでに明かであろう。「感情の模倣」によって生成する喜びと悲しみは、外部の個物の本性を含む観念の連結つまり「記憶」とは別のレベルに設定されているということ、これがこの条件の意味することである。そしてこのレベルでの喜びと悲しみが、「共通

の感情」としての希望と恐怖として機能するようになるのである。その論理をみてみなければならぬ。

「感情の模倣」の帰結として、我々は、「人々」に喜びをもたらすと自らが思い浮かべていることを実現しようと努めるであろう、とスピノザはいう(III29Pr.)。何故か。「人々」がそれによって喜ぶという表象は自らの内にそれと同様の感情をもたらすが、我々は自分に喜びをもたらすと思われるものを実現しようと努めるからである(III29Dem.)。悲しみに関してはこれと逆のことが起こる。すなわち我々は、「人々」を悲しみの感情に刺激すると思われるものが実現されることを嫌うであろう。

このような欲望をスピノザは「名誉欲」と呼んだ(III29Sc.)。「人々」を喜びに刺激するだろうと自分が思い浮かべたことを実行するなら、我々は喜びに刺激され、かつ自分自身をその喜びの原因として表象するだろう(III30Pr.Dem.)。「人々」を喜ばせたのはまさに自分だという訳だ。これがスピノザのいう「名誉」(III30Sc.)にはかならず、「人々」が喜びそうなことを実現しようと努めるとき、我々はまさに名誉を欲望しているがゆえに、この欲望は「名誉欲」と呼ばれるのである。しかしじつは、それはあたかも自分が他の人間たちと一致しているかのごとくに振る舞おうとする欲望にすぎない。なぜなら、事態をありのままにみれば、我々はここで「人々」が喜びそうなことのみを眼中に置いて行為しているにすぎないからである。つまり、「人々」に追従しているにすぎないからである。(「名誉欲(Ambitio)」と「追従(Ambitio)」はラテン語では同じ単語である)。重要なのはこの点である。つまり「感情の模倣」は、「人々」への追従という姿勢を我々の中に生み出すのである。

ところが、名誉欲=追従を生成させる「人々」の感情、それはもともと各人が自己の内に表象したものにすぎず、現実存在する人間たちが何を喜び何を悲しむかは分からない。しかし現実には、「人々」という表象がつねに我々につきまとい、我々の欲望を規定している。我々はた

だたんに自己の感情にしたがってあることをなそうと欲望する度に、その結果が「人々」をどのような感情に刺激するかを思い浮かべている。それで、「人々」がそれによって喜びの感情に刺激されるだろうと思ひ浮かべることで当の本人も喜びを感じ、さらなる情熱を持ってそれを実現することに努めるだろう。逆に「人々」がそれによって悲しみの感情に刺激されるだろうと思ひ浮かべることで当の本人も悲しみを感じ、その実現を差し控えるだろう。

各人が表象する「人々」の感情、それがこのような仕方ですぐに我々の欲望を規定している。スピノザ自身、「名誉欲はすべての感情を広くみかつ強化する欲望である」(III A. D. 44 Ex.) といっている。おそらく、我々の誰もここから逃れることはできない。換言すれば、このような喜びと悲しみは、ある意味で万人に共通している。ここに何らかの疑惑ないしは不確かな要素が含まれるなら、これらの感情は「共通の感情」としての「希望」と「恐怖」になるだろう。

4 共通の感情の起源

我々はあることが「人々」を喜びの感情に刺激するだろうと表象することで喜びを感じる。ここでこの事象のもつ次のような側面に注意してみたい。「人々」の感情はただ各人が自己の意識の中で思い浮かべていることにすぎない。それゆえ、現実に存在する人間たちが喜びうるか否かは決定不能であるということ、これである。しかもこの事態は決して解消されえない。なぜなら、「人々」は現実に存在する人間たちとは何ら関係のない同一性の表象にほかならないが、現実に喜ぶのはまさに現実に存在する人間たち以外にないからである。このような、「人々」と現実に存在する人間たちとのあいだの落差を解消してくれるものはない。

にもかかわらず、我々は「人々」が喜ぶことを表象することで自分も喜びを感じることを止めない。いや、止められないのである。我々は現実に存在する人間たちが本当に喜ぶかどうか決定しえないまま、喜びを感じる。この喜びこそ、「不確かな喜び」としての希望にほかなるまい。悲しみについても同様のことがいいうる。「人々」があることを悲しむと表象しても、現実に存在する人間たちが悲しむかどうかは決定不能である。だが我々はいったん「人々」が悲しむと表象してしまった以上、自分も悲しみを感じる。いうまでもなく、この悲しみが「不確かな悲しみ」としての恐怖である。

さて、あらゆる人間が「人々」の感情によってその欲望を規定されていると考えられるからには、こうした希望と恐怖は万人に共有されていることになる。この意味でこれらは「共通の感情」となりうるだろう。希望や恐怖の内容が共通するのではない。感情の内容は人によって異なるし、むしろ多様であることが常態である。むしろ各人がどのような内容を表象しようとも、それが現実に生じるか否かが決定不能となってしまうがゆえに、希望と恐怖が産出され続けるという構造が共通なのである。こうした希望と恐怖が、いかにして民衆を国家の成立に向けて方向づけるかはもう少し先で述べる。ここで確認しておくべきことは、スピノザが「共通の感情」と呼ぶものが、「人間」という同一性の表象（スピノザのいう「人々」）に媒介されているという点である。ただし、この表象は「人間本性」という普遍的なものの表象とは区別されなければならない。「人間本性」の中には何ら不確かな要素など含まれてはいないからである。だが後に述べるように、「人間本性」がまさにそのようなものとして認識されうるのは、国家の中においてのみである。

ところで、冒頭に引用した『政治論』第六章一節では、「希望」と「恐怖」に加えて、「共通の害悪に復讐せねばならぬという願望」すなわち「復讐心」が、「共通の感情」として指摘されていた。ではなぜ「復讐心」

は「共通の感情」なのだろうか。この点に触れておかねばなるまい。

「エチカ」によれば、「復讐心 (Vindicta)」(III40Cor.2Sc.)とは、自分がそれまで何の感情ももっていなかったある人から、自分への憎しみによって害悪を加えられたとき、その人に同じ害悪を加えてやろうとする感情だと定義されている(III40Cor.2)のだが、じつはこの感情の生成にも「感情の模倣」が関わっている。我々は自分が誰かから憎まれていると表象するとき、自分も「憎しみ」の感情に刺激される。何故か。理由は他でもない、他人の「憎しみ」が模倣されるからである。ところが、「感情の模倣」は我々の意識に明示されえない。我々にはただ、自分に対する誰かの憎しみと自分の憎しみが意識されるだけである。そして当然、自分の憎しみは自分を憎んでいると表象される人間に向けられる。「憎しみ」とは外部の原因の観念をともなった「悲しみ」であるが、この場合、自分の悲しみの原因として我々が表象しうるのは、自分を憎んでいると思われる人間のみだからである。もっとも、我々が自分の内に人から憎まれるべき理由を見いだしうる場合にはそうではない。だが人間が、自分が憎まれている原因は自分であると考えることなど稀である(III40Sc.)といわねばならない。だからほとんどの場合、自分が誰かに憎まれていると表象する者は、その人を憎み返す(III40Pr.Dem.)ということになる。さらに、自分に対する憎しみがもつて何らかの害悪まで被った場合には、自分に対して加えられた害悪と同じ害悪を加えてやろうという欲望が生じるのである(III40Sc.,Cor.2Dem.)。こうして「復讐心」が生成する。では、なぜこれが「共通の感情」なのだろうか。この点が問題である。

「復讐心」の定義には、自分を憎んでいると表象され、かつ自分に害悪を加えた人は、自分がそれまで何の感情ももっていなかった人である、という但し書きがついているという点に注意すべきである。明らかに、この但し書きは、定理二七で「感情の模倣」が導入された際の但し

書きと同一である。だから、ここでもまた「人々」の表象が関係していると考えてよい。そもそも、スピノザの考えでは「人々」という表象を媒介しなければ、「感情の模倣」は生じない。もちろん、どのような仕方方でそれが関係しているかが問題である。

我々が自分を憎んでいると表象する人間は、特定の、現実存在する人間である。ところが、その人間に対して、我々はあらかじめ何の感情ももっていないと仮定されている。だから、自分を憎んでいる人間は特定の人間ではあるが、我々はさしあたり、その人間を自分に似たもの（つまり人間）としてしか表象しえまい。このときすでに、その特定の人間の憎しみは「人々」の憎しみとして表象されてしまっている。ここで「感情の模倣」が生じるのである。我々は、この模倣の過程は意識できないが、その結果もたらされた自分の「憎しみ」は意識できる。そしてこのとき、その原因として意識に現れるのは、現実存在する人間のみ、つまり自分を憎んでいると表象されるあの人間のみである。ここで見落としてならないのは、この過程で表象された「人々」の憎しみである。この憎しみは、ここですでに自分に害悪を加えたあの人間への万人の憎しみとして意識されているだろう。我々の意識は、それ以外に憎しみの原因を見出さないからである。彼の行為は万人を憤らせる不当なものだ。だから自分の憤りも正当であり、この不法に対して復讐せねばならぬ。我々の意識はこう判断する。だが、現実には万人がその害悪を不当とみなすかどうかは、じつは決定不能である。この限り、「復讐心」という「悲しみ」は「不確かな悲しみ」としての「恐怖」となる。「復讐心」は「恐怖」なのだ。

ところで、自分に対する憎しみゆえに害悪を加えられたとき、むしろ自分の側にその原因があったのではないかと考えるように人間の本性が出来ていたとしたら、「復讐心」は何ら「共通の感情」とはいえまい。だから、「復讐心」が「共通の感情」に数え入れられているということ自

体が、人間の傲慢さに対するスピノザの洞察を表していると考えられるのである。人間はよほどのことがない限り、自分に非があるとは考えようとしないのである。それゆえに、人間が自分は誰かに憎まれているのではないかという表象をもつたびに、「復讐心」が生成する危険がある。「人間は親切に報いるより、はるかに復讐心に傾いている」(III41Sc.)のだ。要するに、スピノザの考えでは、「復讐心」は万人に共通している。つまり「共通の感情」として機能しうるのである。

*

以上が「共通の感情」に関する我々の解釈である。ではなぜこのような感情によって、民衆は「あたかもひとつの精神によってのように導かれることを欲する」のだろうか。換言すれば、「共通の感情」はなぜ国家状態の動因であると考えられるのだろうか。次に、この点を考えてみなければならない。

5 国家権力の起源

これまでの議論にもとづいてこの問いに答えることは、そう難しいことではない。「あたかもひとつの精神によってのように導かれる」ということについて、『政治論』の別のテキストでスピノザはこうしている。「国家という身体は、あたかもひとつの精神によってのように導かれねばならず、したがって国家の意志は万人の意志であると考えられねばならぬのだから、国家が正であり善であると決定することは、各々の人間による決定と同じようにみなされねばならぬ」(TPIII5)。我々は、このテキストをもとにして、次のように論を進めることができよう。

読まれるとおりの、国家の決定を各々の人間の決定と同様のものとみなすこと、これが、我々があたかもひとつの精神によってのように導かれるための条件である、とスピノザはいつている。だから、「あたかもひ

とつ精神によってのように導かれることを欲する」ということの意味を知るには、我々がなぜ、国家の決定を各々の人間の決定と同様のものとみなそうとするかを考えてみればよい。その答えが、「共通の感情」に対する我々の解釈から導けるのである。

「共通の感情」として産出される希望、恐怖、復讐心から不確かな要素を取り除くことは、個々人の力を越えている。「人々」の感情を模倣することで等しく各人の内に生じる喜びならびに悲しみは、個々人の力のみを眼中に置く限り、希望、恐怖あるいは復讐心たらざるをえないのである。それゆえ、現実存在する人間たちが何を喜び何を悲しむのか、換言すれば、万人にとって何が善で何が悪か、何が正当で何が不当なことなのか、このことを、不確かさのない決定的な仕方で告げることができるものがあるとすれば、それは等しく「共通の感情」に捉えられているすべての人間の力によって構成された、ひとつの力でなければなるまい。ではそのような力とは何か。それがスピノザのいう「国家」ないし「最高権力 (summa potestas)」にはかならない。「国家の権利は多数者の共同の力によって規定される」(TPIII9)。とすれば、国家の決定にしたがうことによるのみ、我々は共通の善・悪ないし正当・不当の規範にのっとって生活するということになる。そして国家の権利が多数者の力によって規定されると考えられる以上、国家の決定にしたがうということは、万人の決定にしたがうということに等しい。すなわち、国家の決定は、各々の人間の決定と同様にみなされるのである。

さて、以上の議論から、次のような結論を導くことができる。人々が何を喜び何を悲しむか、つまりは何が共通の善・悪かという表象が各々の人間の欲望の行使を規定しているが、その表象には不確かな要素が必然的に含まれており、かつそれを取り除くことは各人の力を越えることである。だから我々が、多数者の力によって規定された最高権力による決定を万人の決定とみなし、それにしたがおうとすることの、そもそも

の出発点は、感情の模倣から生じるところの、不確かな喜びと悲しみにある。つまり「共通の感情」としての希望、恐怖あるいは復讐心にある。ところが、国家の決定を各々の人間の決定と同様のものとみなすことは、我々があたかもひとつの精神によってのように導かれるための条件なのであった。こうした意味において、「共通の感情」をもつことは、「あたかもひとつの精神によってのように導かれる」ということの動因であるということになる。「共通の感情」が民衆を国家状態へ向かわせる動因となりうるのは、その中に、人間をして、最高権力の意志をあたかも各々の人間の意志であるかのごとくにみなさざるをえないようにするような、決定不能な要素が組み込まれているためなのである⁶⁾。

では、このような国家論の中で、「理性」はいったいいかなる位置を与えられているのか。これが最後の問題である。

6 国家と理性

国家の決定をあたかも万人の決定であるかのようにみなすこと。「自然法」は、ここにおいて初めて理性によって思考可能なものになる。つまり、国家の成立と同時に、「自然法」は、万人が真であると認め、普遍的な「人間本性」に合致するものとして見出されるのだ。それ以前には、万人が何を真であるとみなすかについて、誰ひとり確実ではありえないのだから。このように、「自然法」ないし「人間本性」は国家の成立によって我々の意識に与えられるのであって、その逆ではない。しかし、国家権力を要請する「共通の感情」が、もともと我々が意識しない「感情の模倣」に起源をもつ以上、我々はあたかも国家が「人間本性」ののっとして設立されたかのように思いこむだろう。万人の本性に合致し万人が真と認めうる規範はもともと存在したのだと。

こうして、いったん国家状態が帰結すれば、人民に対する国家の権利

は「人間本性」によって規制されることになる。したがって、国家によって告げられさえすれば、いかなる法であっても許容されるという訳ではない。国家は、人間理性が真とみなすこと以外には、何も決定する権利をもたない。国家はただ、「健全な理性がすべての人間にとって有益であると教えるものを追求する」(TPIII7)のみである。つまり、国家の起源を感情の中に見出したからといって、スピノザが国家の存立における理性の役割を軽視したというのではまったくくない。スピノザはただ、理性が国家の生成理由ではありえないといっているだけである。

*

以上は、ここ二十年ほどの間、特にフランスでさかんに議論されてきたスピノザ政治論の新しい解釈の流れの中でも、これまでほとんど分析的に議論されることのなかった「共通の感情」に焦点をあてたものである。結論は、我々の社会的感情の中にある決定不能な要因が国家成立の動因として機能しており、かつ国家を存続させるために統治者が従うべき基準としての「理性」をもたらすというものである。この結論がスピノザの政治哲学全体の解釈にとってどのような意義をもつかは、また別の場所で考えてみなければならない問題である。

注

- 1) ホッブスにおいて、*jus naturae* ないし *jus naturalis* は「自然法」であり、万人が承認すべき規範とみなされているが、スピノザはこの同じ *jus naturae* を「自然法則」とのみ解する。それは各個体の自然権を規定する自然の力そのものと等置されているのだ。「このように、私は自然権ということで、万物がそれにしたがって生起するところの、自然の諸法則ないし自然の諸規則そのものと解する。すなわち、自然の力そのものと解する」(TPII4)。つまりスピノザが理性から出発することを拒否したということは、同時に、普遍的な法規範の存在を否定したということの意味している。だがこのことは何を示唆するだろうか。この点について、柴田寿子氏はこう述べている。「前

述したようにスピノザが、自然法を自然法則ないし自然権としての自然の力と同義であるとし規範的な自然法の役割を捨てたのも、政治的な同意を道徳的要請に求める余地をいっさいのこさないためだった」。柴田寿子『スピノザの政治思想』未来社、2000、p.120

我々はこの論者と基本的に同意見である。ではなぜ政治的同意が道徳的要請に求められてはならないのか。我々の考えでは、法として具現される政治的同意を道徳から導くこと、換言すれば法を規範として解釈することによって、法と倫理（ないし道徳）が混同されてしまい、法に従うことが倫理的である（道徳的である）ことになってしまうが、スピノザにおいて法と倫理は決して混同されてはならないものだからである。人間は、万人に妥当する法に従うことによって倫理的たることはできない。なぜなら倫理とは、極めて多様な感情として表示される個体の「差異」に関わる問題だからである。我々はこの点を次の論文で主題的に論じた。「スピノザにおける法と倫理」京都市立看護短期大学紀要第26号

- 2) 『政治論』における国家生成理論を解釈する際、『エチカ』第三部定理二七を参照する理由は、これらのテキストそのものの緊密な関係にある。例えば『政治論』の序文は明らかにこの定理の帰結を要約したものであり、また『政治論』のいたるところでこの定理が援用されている。さらに興味深いことは、『エチカ』第三部の執筆時期が『神学・政治論』と『政治論』の間にあたるという事実である。この事実は何を意味するだろうか。ひとつの解釈は、『エチカ』第三部での「感情の模倣」の議論が、権利の譲渡に関するスピノザの考えを変え、それによって、むしろホッブスに近かった『神学・政治論』の国家理論が捨てられ、『政治論』に至って契約説が完全に破棄されたというものである。Cf. Christian Lazzeri, *Droit, Pouvoir et Liberté*, PUF, 1998, pp.284-287しかし、こうした解釈には疑問の余地がある。そもそも権利に関するスピノザの考えは『神学・政治論』から『政治論』まで一貫している(Cf. TTPXVI, GIII, 175)。また『神学・政治論』と『政治論』が同一の問題に向かっていたかどうかに関しても、近年の研究で疑問が提出されている(上野修「スピノザ『神学・政治論』における社会契約と敬虔」『山口大学文

学会誌」49巻,1999参照)。結局、この執筆時期に過度にこだわる必要はない。「感情の模倣」の射程は狭義の国家理論のみに限定されえないからだ。むしろスピノザが、我々の心的生活を条件づけているミクロな作用によって、国家の生成まで説明してしまったということの方が重要である。

- 3) マシュレイによれば、第三部定理二七の構文そのもの (ex eo quod eam... , eo ipso) が、この事象の自発的な性格を表している。すなわち感情の模倣は「無意図的に、またまったく反省を経ずに実現される」のである。Cf. Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza III*, PUF, 1995, p.216
- 4) マシュレイはこの点に関しても、感情の転位は「我々がそれと意識することなくなされる」と的確な指摘をしている。(Cf. *ibid.*, p.217)。いうまでもなく、我々はここで「感情の模倣」の仕組みは意識できないといっているのであって、表象されないといっているのではない。実際、定理二七の証明によれば、「感情の模倣」が成立する際、我々が表象する外部のものの観念は、外部のものの変様に類似した我々の身体の変様を「含む (involvet)」のであって、それを「説明する (explicat)」ものではない。つまり、それは何らかの仕方で表象されるが、それが何であるかは意識に明示されえないというのである。スピノザの知識論における〈involvere-explicare〉の対立については次の研究を参照。Cf. Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, éd. Minuit, 1969, p.132
- 5) スピノザの政治論再評価のきっかけを作った著作において、バリバルはもちろんこの点の重要性を指摘している。「人間は、同一の本性をもつ限りにおいて「同類」なのではない。人間は同類のものになるのだ」。Cf. Etienne Balibar, *Spinoza et la politique*, PUF, 1985, p.184
だがさらに、「同類」という認識そのものが何によって成立しているかが問われなければなるまい。我々が定理二七の但し書きおよび定理二九にある「人々」に注目するのはそのためである。
- 6) この結論に関しては、すでに同じ方向で上野修氏による優れた研究がある(「残りの者 あるいはホブス契約説のパラドックスとスピノザ」『精神の眼は論証そのもの』学樹書院, 1999, pp.17-50)。上野氏の論点は、ホブス

の契約説が語りえなかった〈外部〉つまりは各人が自分以外の多数者に想像的に関わることで生じる「力」を、スピノザの『政治論』が理論化しようとしていたという点を示すことにあったといってよい。我々はこの鮮やかな解釈を受け入れ、それを批判的に発展させようと思った。すなわち、「共通の感情」はなぜそのように呼ばれるのかという側面から、その構造を分析的に議論することによって、スピノザの国家理論の特質をより明確なものにしたかったのである。自分以外の多数者すなわち「残りの者」が、上野氏の指摘するとおり想像的なものか現実的なものなのかが決定不能になってしまうメカニズムを、以上の議論で多少とも明確にしえたと思う。

文献

テキストの参照箇所は以下の要領で指示する

SPINOZA

Ethica Gebhardt (ed), *Spinoza Opera*, Heidelberg, 1925, vol II

各部をローマ数字で示し、次いで定義その他を以下の略号とアラビア数字によって示す。Definitio/D. Propositio/Pr. Demonstratio/Dem. Scholium/Sc. Explicatio/Ex. Affectuum Definitiones/A.D.

Tractatus Politicus Gebhardt, vol III

略号 TP を用い、各章をローマ数字で、各節をアラビア数字で示す。

Tractatus Theologico-Politicus Gebhardt 版全集第三巻

略号 TTP を用い、各章をローマ数字で示し、Gebhardt 版全集第三巻の頁数を GIII の記号とともにアラビア数字で示す。

HOBBS

Elements of Law, Molesworth (ed), *English Works*, London, 1992, vol.IV

略号 EL を用い、各章をローマ数字で、各節をアラビア数字で示す。

Leviathan, Molesworth, vol.III

略号 Lev を用い、各章をローマ数字で示す。

La théorie de l'Etat chez Spinoza

«sentiments communs» en tant qu'origine de l'Etat

Kenji SHIBATA

Dans la *Traité Politique*, Spinoza déclare que les hommes ne sont pas conduits par la raison, mais plutôt par le sentiment, et que des «sentiments communs» tels que Espoir et Crainte permettent l'existence de l'Etat. La portée théorique de cette déclaration a été montrée dans nombreuses recherches. Il reste cependant une très importante question presque intacte.----- “Qu'est-ce que des sentiments communs?” Là est le point de départ de toutes nos réflexions. Tout d'abord nous commençons un argument par l'analyse des textes de l'*Ethique* qui concernent la gnèse de ces sentiments. Ensuite nous le rapportons à la théorie sur la constitution de l'Etat dans la *Traité Politique*. Enfin nous tachons d'en tirer une conclusion qui éclaire en quel sens des sentiments communs sont à l'origine de l'Etat.

ライブニッツにおける形而上学的人格論

——ロックとの対比から——

平井 靖史

0. 導入

『人間知性新論』において、ライブニッツは、ロックの問題提起に触発される形で、一連の「人格の同一性」を巡る考察を展開している。しかし、このテキストはその不透明さのために多くの解釈者たちを惑わせてきた。その要因としては、この議論において、ロックに対する批判的言説とライブニッツ固有の積極的理説との両者の正確な割り振りを見極めるのが困難である点や、用語上の対応関係の不明確さを挙げることができる。本稿の目的は、当議論全体を見通す視座として二つの言説次元を区別することで、その整合的な再構成を行い、そこに含意されるライブニッツ固有の形而上学的人格論の意義を探り出すことにある。

1. 二つの次元

ロックにおいて、人格の同一性の問題は、実体の同一性からは独立に問われるべきとされた。というのも、そもそもロックにとって、実体の同一性とは、形而上学的言説に属する「確信のもちようがない」(E 2-27-13)ものとして、考察の対象から排除されるからである。むしろロックにとって、「人格」とは法廷用語 forensic term であった (E 2-27-26)。そこからロックは、「人格の同一性が存するのは、実体の同一性ではなく、……意識の同一性である」(E 2-27-19)と論定する。有名な、「意識が人

格の同一性をなす」(E 2-27-10)という、有名な主張である。

まずは、ライプニッツの用いる諸術語とロックのそれとの対応関係を検討しておこう。「人格の同一性」および「道徳的同一性」とは、今、問題に付された名前である。これに対する解として、ロックは「実体の同一性」に「意識の同一性」を対置するわけだが、ライプニッツのターミノロジーの側では、一見上は、両者にそれぞれ「実在的 réelle 同一性」と「現れ上の apparente 同一性」が対応するかにみえる。McRae (1982)は、この点に関して、両者における区別の意味の違いに着目してこう指摘している。「ロックが実体の同一性と人格の同一性とを、まったく異なる意味領域ないし言説領域に属するものとして区別している場所で、ライプニッツは自らの為す区別を、実在的同一性と現れ上の同一性との間の存在論的区別に仕立て上げている」(p. 83)、と。だが、そうだとすれば、ライプニッツにおいては「言説領域の差異」は無視されているのだろうか。

ライプニッツにおいて、形而上学と他の諸科学との間に、安易なアナロジーに基づく適用・従属の関係は想定されない。たとえば形而上学の領域において彼自身肯定的に言及する「実体形相」の議論を、物理学の領域における特殊事例の解明に持ち込むことを、「しかるべき用法」に反する「濫用」として、ライプニッツは自ら厳しく戒めている(SN 3; DM 10)。法学と形而上学の間にも、この種の言説領域の差異は確保されているだろう。しかし重要なのは、このように次元の差異を認めることは、必ずしも一方の次元を単純に忌避することを伴わない、という点である。

ライプニッツが形而上学の混入を戒めたのは、あくまでも物理学の「特殊」事例に関してであった。そして、物理学に関しても、その「真の一般原理の樹立」(SN 3)に関しては、むしろ形而上学は必須とされる。現に、物理学上重大な発見である力と運動量の区別は、そうした形而上

学的洞察からもたらされたものであった。とすれば、人格の問題に関しても、社会的人格の帰責問題などにかかわる個別問題は法的次元で解決されなければならないにしても、人格とは何かという原理的問題に形而上学が不可欠である、というのがライプニッツにとっての二つの次元の適確な位置づけ、ということになる。

本稿は、両次元のこうした位置づけに基づいて、ライプニッツのロック批判自体を、これに対応する二重性を孕むものとして分析する²⁾。すなわち、法的次元の範疇での批判と、哲学的次元での——というよりその欠如に対する——批判と、である。そしてもちろん、ライプニッツ固有の倫理学説は、後者の論点にこそ含まれている。

2. 現れ上の同一性と意識

まず、法的次元での批判をみておこう。

人格の基準として意識を挙げておきながら、問題を法的次元で展開しようとするロックの議論は、ライプニッツの目にはあからさまに不当なもの映った。というのも、意識のみが人格を同定するならば、記憶のない犯罪に責任を問うことが不可能になるからである。実際ライプニッツは、「意識性 *conscienciosité* の結合の連続性を中断する病気」を例にして、「ある期間に、意図的に何か悪事をなしておきながら、そのことを後にこの病気によって忘却してしまったとしても、この証言〔他人の証言〕によって私が罰せられることさえあるだろう」(NE 2-27-9)と、具体的な問題を指摘している。

意識は人格同定に十分でない。というのも、「一定期間をおいた記憶は欺きうる」(NE 2-27-13)からである。さらには、必要ですらない。というのも、「他人の証言が私の記憶の空白を埋めてくれるだろう」(NE 2-27-9)からである。

ここで意識が「内的現れ」であるのみならず、実はこれを批判するた

めに引き合いに出される他人の証言もまた、「外的現れ *apparences externes*」とされている(NE 2-27-9)点に注目しよう。こうした批判全体が、実在的同一性に訴えることなく、「現れの次元」の枠内で行われているのである。ここから、ロックに対する法的次元での批判は、現れの次元における、内的現れの不当な特権化に向けられている、と定式化できる。実際、そもそもライプニッツ哲学の根幹的枠組みにおいて、諸個体の相互表出すなわちく適合 *convenance* > (M 46, 54; PNG 11) こそが共可能的世界の現実存在の条件であったから、かかる世界における事実の真理を究明する上で、ある任意の個体への現れのみを特権化すべきいわれは見あたらないわけである。

ライプニッツは、「道徳的事柄の秩序 *l'ordre des choses morales*」(NE 2-27-23)において、(内的・外的を含めて) 現れの考察は重要不可欠であると考え。そしておそらくは、ここに実体の考察を持ち込むことは危険であるとさえ考えていただろう。社会的行為の責任は、内的意識に還元されてはならないが、形而上学的思弁によって解決される問題でもない。法の問題は法によってのみ解決されるべきである。ライプニッツが「人間の道徳が当てにしているのは現れである」(ibid.)と語るとき、念頭にあったのはこうした問題意識であったはずである。

3. 知覚と人格——微小知覚論を起点にして

しかし既に触れたように、ライプニッツにとって、人格同定の個別事例こそ現れの次元において問われるべきであるにしても、人格が同一であるとは何か、あるいは人格とは何かという原理的な問いは、当然形而上学の領域に踏み入ることが避けられない問題であった。ライプニッツが実体の同一性の議論に訴えるのはこの地点においてである³⁾。とすれば、ライプニッツ固有の倫理学の中心的意義は、まさにここにこそ求められるべきことになろう。しかしまたそれ故に、実体の次元の人格論

を、ロックに呼応して書かれた『人間知性新論』の人格の同一性の章 (NE 2-27) のみから再構成することは困難を究める。整合的な理解のためには、むしろ必要に応じて、ライプニッツ形而上学の体系への参照を求めるのが肝要であろう。そこで本節および次節では、相補的ともいえる二つの主要な理説を採り上げる。すなわち第一に、<微小知覚>論に依拠する個体主義存在論、第二に、反省と概念形成に立脚する知識論である。

3-1. 記憶について

微小知覚論の導入として、記憶の問題に触れておこう。というのも、一見するとライプニッツは、人格同一性の根拠を一人称的「記憶」に求めるロックの議論を批判しておきながら、他方で自らの議論においても「記憶」を肯定的に援用しているようにみえるからである。たとえば、彼は、一方で「同じ人間 *homme* をまさになしているのは、記憶 *souvenir* ではない」と述べた直後に、他方で「各実体は、先行する諸刻印をすべて保っており、先に述べたような仕方で二分されることはない。各実体における未来は、過去と完全な結合を有していて、これこそが個体の同一性をなしている」(NE 2-1-12) と語っている。あるいは、別なテキストでは、「魂はその本性のうちに、自らの先行する全状態を、いつでも喚起されうる潜在的な記憶 *souvenir virtuel* とともに保持している」(G II 57) とも語っている。

とすれば、われわれに要求されているのは、二つの「記憶」の差異を規定することであろう。この点に関して先ず第一になされるべきは、ライプニッツが援用する記憶が「潜在的」なものとなることの意味確定である。実際、ライプニッツの不満は、ロック理論における「潜在性」の欠如に向けられているのであるから。「われわれの優れた著者は、われわれの内には潜在的なものは何もない、われわれが常に現実的に覚知

しているもの以外のものさえ何もない、と主張しているように思える」(NE préf.)。実際、ロックの援用する記憶とは、それが意識の観点から用いられている以上、想起されたかぎりでの記憶表象にすぎない。

3-2. 微小知覚論

さて、ライプニッツにおける潜在性概念を理解する上で、決定的な論点となるのが、有名な「微小知覚 *petite perception*」論である。というのも、この議論をライプニッツが導入するモチベーションとなっているものこそ、<覚知 *aperception* 至上主義に対する批判>であるから。ライプニッツは、「魂のうちに、魂が覚知している知覚以外にいかなる知覚もないと信じるのは、誤謬の一大源泉である」(NE 2-1-15)とさえ述べている。ここでは、それがライプニッツ的人格論への視座を提供するかぎりにおいて、主要な論点を概観しよう。

第一に注意すべきは、微小知覚論において、この「知覚」という語は通常の意味での感覚的知覚を意味しない点である。そこで頻繁に用いられる「非可感的知覚 *perceptions insensibles*」(NE préf.; 2-21-5, 36, 41; 2-27-14, 18, 23)という措辞だけを見ても明らかであるように、「知覚」は、いわば脱心理化された術語として極めて広義に用いられているのである。有名な波の例で確認しておこう。

われわれはこの波の運動によって少しは触発されて *affecté* いるはずであり、その波の音がいかに小さくとも、その各々の音について何らかの知覚を有しているはずである。そうでなければ、10万の波の知覚は持ち得ないであろうから。ゼロを10万個足しても何にもならないからである (NE préf.)。

見て取れるように、ここで「何らかの知覚」といわれているのは、波

の運動からこうむる非可感的な影響であり、刻印であり、作用である。実際、全体の知覚を構成する部分の知覚に関しては、意識の識閥以下（サブリミナル）でありうるだろう。にもかかわらず、こうした微小知覚は「たしかに諸結果によって認識される」(NE 2-1-10)。

第二に、微小知覚の外延は、宇宙全体に及ぶばかりでなく、時間的にも広大である。微小知覚が「宇宙全体 tout l'univers」 (DM 33, 34; M 60, 62, G II 40-42, 51, 56, 74, 90, 98, 111-112, 124, 126; G VII 411, SN 14, PNG 13, etc.) に及ぶという点は、彼の有名な原子論批判と、それに相即する〈作用の普遍的伝播〉の主張からして容易に理解されるだろう。さらに微小知覚は、過去に関しては「痕跡 traces」として、未来に関しては「徴候 marques」 (G II 39, 46-47, 57, 98; DM 8, etc.) として、それぞれ個体の本性の内に表出されてある、という点にも着目しておこう。われわれに意識される知覚や記憶は、外延的にわずかであるにしても、われわれの存在に潜在的にすら働きかけてこないものとして切り捨てることのできる出来事は、この宇宙に存在しない、と見なされるのである。

3-3. 知覚—実体論

では、こうした微小知覚とその潜在性は、ライプニッツ固有の人格論においてどのような理論的役割を担っているのだろうか。この点の検討にはいる。

本質的なのは、実体そのものを存在論的に構成しているのが、そもそも微小知覚であるという点である。すなわち、彼にとって実体とは、知覚をもつ何らかの基体であるというより、諸知覚の全体性そのものである。

これらの非可感的な知覚が、同一の個体を指示 *marquer* し・構成 *constituer* する。その個体は、これらの知覚がこの個体の先行状態

から保存して現在の状態と連結させているところの、諸痕跡ないし諸表出 *traces et expressions* によって特徴づけられる。(NE préf.)

実体を構成する知覚こそ、欲求とともに、実体を他の実体から区別する識別原理でもあったことを想起しよう (M 12; PNG 2)。われわれの存在は、その全歴史と全宇宙との関わりにおいてはじめて同定可能である、という発想がそこにはある。この意味で微小知覚こそ、実体の同一性の条件に他ならない。

このようなライブニッツ実体論の特異性に関して、二点ほど注意しておこう。第一に、ここで「実体」と「現れ」の差異に対応しているのは、<微小知覚を含めた広義の知覚の総体>と<覚知される(通常の意味での感覚的)知覚>との対比である。とすれば、諸知覚そのものが実体であるといっても、その意味は、世界から及ぼされる無数の触発の総体として実体が存在する、ということであって、決して心理的な意味での知覚のみによって実体が構成されるという意味ではない。ヒューム流の議論との一見上の類似はこの点から払拭されるだろう。むしろ論点は、実体が、蒙り・送り返される作用そのものであって、不動の基体のごときものではない、という点にある。そもそも、ライブニッツにおいて知覚は、何らかの静的・心理的描像としてではなく、それ自体作用を有する「傾向 *tendance, conatus*」(NE 2-21-5)として、「常にそれに対応する何らかの作用 *actions* ——これらはしばしば非可感的である——を随伴する」、「本性的潜在力 *virtualités naturelles*」(NE préf.)として規定される。

第二に、今度は「現れ」の意味もまた、ここから翻って規定し直される、という点である。なぜなら、「実体」と「現れ」の関係を、ある意識的知覚とそれを構成する無数の微小知覚のモデルによって考察するということは、現れを実体と数的に区別されるものとみなさないことを含意するからである。現れは、必ずしも実体から存在論的に「剥離」さ

れたものではないし、ましてや単に認識論的に偽なるものでもない⁴⁾。ライプニッツにおいては、現象の内に「実在的」なそれと「想像的」なそれとが区別されるのであるから(G VII 319-322)⁵⁾。

3-4. 知覚—行為論

さて、微小知覚論が実体の同一性の条件を与えることを確認したわけだが、人格論においてその役割を本質的なものとしているのは、微小知覚の行為への関与である。ライプニッツ独自の「潜在的意図 *intentio virtualis*」(Grua 740)の行為論⁶⁾は、まさに知覚を作用として捉える論点から、一貫して解釈可能である。その中核をなすのは、各実体の為す現実的な行為を、当の実体を構成するこれら無数の微小な潜在的諸傾向の間での、抗争・淘汰の帰結と見なす論点である⁷⁾。

私が一方よりも他方に傾く場合に、それはきわめてしばしば微小な刻印の連鎖による。私はこれらの微小な刻印を覚知していないにしても、それによって一方の運動が他方よりもやや生じにくくなる。熟慮されないわれわれの行為はすべて、微小知覚の協働の帰結 *résultats d'un concours* であり、そして、われわれの熟慮において多くの影響を有するわれわれの慣習や情念さえ、これに由来している (NE 2-1-15)。

そしてここでも、「すべての刻印がその効果を有している」(ibid.)とされる。すなわち、モナドを構成するすべての微小知覚が、モナドの現在の行動に影響する。とすれば、個体の存在そのものにとつてのみならず、個体はその都度展開していく行為にとつても、捨象可能な出来事はこの宇宙に存在しない、ということになる。ライプニッツの個体主義は、徹底された全体論でもあるという逆説が、この点から了解されるだ

ろう。

宇宙のあらゆる変遷が、意識の有無如何にかかわらず、現在の私の人格をなんらかの仕方では触発する。現れは帰責主体としての人格を外的に指示することの妥当性を量るのみであるが、形而上学的には、人格とはそれ自体、無限に及ぶ微小な諸作用の表出なのである。また、微小知覚の理論は、「完全な忘却」を権利上排斥する。記憶の潜在性が、想起されえない過去を不合理とするからである (NE 2-27-14)。とすれば、この人格論は、法的な責任に還元されないような倫理的問題に関して、「口実」の利かない厳粛な態度を要求するものであるだろう⁸⁾。

4. 概念と人格——知識論を起点にして

前節では、微小知覚論が実体の存在と行為を定義するものであることを確認した。だがそれは実体一般に適用される原理的な考察であるために、まだ一面的なものに留まる。本節では「概念」を巡るライブニッツの特異な教説に焦点を当てることで、より具体的な倫理的含意を掘り出してみたい。

4.1. 判明化としての概念形成

そこで鍵となるのが、知覚と概念の位相の差異である。Wilson (1977) は、その影響力の高い論文「錯雑な観念」において、適確にも、<知覚の錯雑さ>と<概念の錯雑さ>との区別を指摘している。すなわち、いかに判明な知覚においても、それを構成する微小知覚が錯雑であることは構造的に不可避である (cf. G III, 623) が、概念ないし観念の錯雑さは、各個体の概念的能力に依存する相対的なものであり、したがってある程度は克服可能なものである、と。実際、ライブニッツの知識論は、まさにこの概念能力のレベルによって認識の諸段階を区別するものであった。たとえば、ある対象を、単なる感覚の証言によってであれ認知

agnoscere 可能である場合には、認識は曖昧 *obscura* ではなく明晰 *clara* であるが、それを他から識別する十分な徴 *nota* の枚挙が可能である場合に、認識は錯雑 *confusa* ではなく判明 *distincta* である。さらにその徴に関しても判明である場合には、認識は十全 *adaequata* である、云々 (cf. G IV 422-426)。

そしてまさにこの概念形成の次元にこそ、ライプニッツ人格論の実践的な意味は存していると考えられる。ライプニッツ自身述べるように、われわれの実体を構成する微小知覚のざわめきは、「すでに魂の内にある以上、これらに対して魂は支配力を持たない」(NE 2-21-47)。しかしだからこそ、「思考から思考へとすでに歩みを進めていなければならない」(NE 2-21-47) という格率は切実さを増すのである。ライプニッツは、諸知覚の展開運動の自律性に対処する実践の方策として、一見スピノザを思わせる語り口で、〈方法的な概念形成〉を提示している。「もっともよいのは、方法的にこのこと〔上記引用〕を行うことに、また偶然(すなわち非可感的で偶然的刻印)ではなく、理性が結合する諸思考の運びに専心することに慣れることである」(NE 2-21-47)、と。

諸知覚の自律性は決して安易な疎外論を導かない。なぜなら魂は諸知覚と別にあるわけではないからである。これからみるように、魂の実践的徳である概念形成は、これら諸知覚そのものの内在的組織化に存している。その精確な意味を見届けるには、まずは、肝心のこの概念そのものがいかなる性格のものとして描かれているのかを検討しなければなるまい。

4.2. 反省と概念

そもそも概念の対象とは何か。それはさしあたり、自らの有する諸知覚、すなわち自らの実体であるといえるだろう。ただしここで、倫理学における「反省」の役割を想起しておく必要がある。ライプニッツにお

いて反省は、「永遠真理」の認識を与えるものとして注目されることが多いが、「道徳的性質 *qualité morale*」を与えるのもまた「反省」であると明確に述べられているからである (DM 34)⁹⁾。

すでに確認したとおり、実体の同定は究極的には全宇宙への参照を要請する。ここで、まさに当の実体に生じる「一切の述語を含む」(DM 14)「個体的完足概念」の教説は、われわれの論点に極めて示唆的である。なぜなら、無数の知覚によって構成される実体の、これこそ理想的な概念的相関者と見なせるからである。

しかし他方で、われわれの概念能力がこれを完全に内包することは、残念ながら現実的ではない。実際、Ishiguro (1979) が指摘するように、事実上われわれが自らについて抱く概念とは、「明晰だが錯雑」なものにすぎない。だからこそわれわれは、自己を宇宙から抽象可能であるかのように想像するのである。とすれば、ライブニッツ知識論が判明化の努力によって要求するのは、この究極的概念への最大限の漸近であるといえるだろう。

ここから、概念と知覚の存在論的な関係も明らかになる。概念が知覚の反省であるにしても、その反省は、単純な二層構造、あるいは超越論的視点の介入を含意しないものとして規定されるからである。個体的概念が完足的 *completus* といわれるのは、実体を構成する微小知覚に相当する述語概念を、少なくともすべて含む、という意味においてであった。では知覚とは何が異なるのか。その差異は、概念においては、諸述語が「ひとつの規則」(DM 6)として記述されうるような、統一的連関性において包括されている、という点にこそある。したがってこの点からすれば、概念は知覚を対象とする、という言い方には留保が必要である。なぜなら、概念とは、諸知覚と数的に区別されるものではなく、一般に認識の任意の段階において、一定の諸知覚がその規則性の相のもと

で包括された場合にそれが概念と呼ばれるにすぎないからである。この事態を個体の極の側で言い直せばこうなるだろう。すなわち、同じ人格としての実体は、その個別的な「細部 détail」、「多様性 variété」(M 12)の観点からみられた場合には知覚として記述され、その「単純性」、「一性 unité」において把握された場合には、概念として記述される、と。現に、ライプニッツ形而上学において、反省は、対象認識する主観と反省認識する主観といった構造的な二重化を決して導かない¹⁰⁾。概念としての人格は、この膨大な潜在的諸知覚を、他ならぬ自己自身として包括することを要求されているのである。

5. 結論

ライプニッツの人格論は、法的次元におけるロック批判に汲み尽くされない、それ自体豊饒な意義を有している。第一に、人格は権利上、ある実体から、あるいはその属する宇宙からさえ抽象可能なものではない。その存在と行為の全体が、いわば世界に対する応答であり表出であるからである。われわれはこの主張を微小知覚論から跡づけた。第二に、そうした人格にとっての事実上の倫理は、まさにかかる表出的実体として自己の存在全体を引き受けようとする、反省ないし概念形成の努力に存する。この倫理学が単純な決定論から無縁であるゆえんはここにある。概念と知覚が数的に区別されないことは、まさにそのような引き受けが、当事者として真摯な努力を要求することの表明に他なるまい。人格は概念されるものであるが、しかしその概念するものと別なものではない。ライプニッツの形而上学的人格論は、自己からの離脱可能性を徹底して禁ずる、ひとつの峻厳な倫理学を提示しているといえよう。

略語表

DM: G. W. Leibniz: *Discours de métaphysique*.

- E: J. Locke: *An Essay Concerning Human Understanding*.
- G: Gerhardt: *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, I-VII*.
- Grua: G. Grua: *G. W. Leibniz: Textes inédits*.
- M: G. W. Leibniz: *Monadologie*.
- NE: G. W. Leibniz: *Nouveaux essais sur l'entendement humain*.
- PNG: G. W. Leibniz: *Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison*.
- SN: G. W. Leibniz: *Système nouveaux*.

文献表

- Adams, Robert Merrihew (1994), *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, (Oxford University Press).
- Curley, Edwin (1982), "Leibniz on Locke on Personal Identity", in Hooker (1982): 302-326.
- Hooker, Michael (ed.)(1982), *Leibniz: Critical and Interpretive Essays* (University of Minnesota Press).
- Ishiguro, Hidé (1979), "Substance and Individual Notions", in Woolhouse (1994), ii: 128-140
- Jolley, Nicholas (1984), *Leibniz and Locke: A Study of the New Essays on Human Understanding* (Clarendon Press).
- McRae, Robert (1982), "As Though Only God and It Existed in the World", in Hooker (1982): 79-89.
- Parkinson, G. H. R. (1970), "Leibniz on Human Freedom", *Studia Leibnitiana Sonderheft* 2: 1-92.
- Scheffler, Samuel (1976), "Leibniz on Personal Identity and Moral Personality", *Studia Leibnitiana* 8: 219-240.
- Vailati, Ezio (1985), "Leibniz's Theory of Personal Identity in the New Essays", *Studia Leibnitiana* 17: 36-43.
- Wilson, Margaret Dauer (1977), "Confused Ideas", in Wilson (1999): 322-335.
- (1999), *Ideas and Mechanism: Essays on early modern philosophy* (Princeton

University Press).

Woolhouse, R. S.(ed.)(1994), *Leibniz: Critical Assessments* (Routledge).

- 1) 本稿は、2000年度日本倫理学会全国大会（於東京大学）における口頭発表「概念と人格」に基づき執筆された。
- 2) Curley (1982)も、二つの同一性に介在する次元の差異を看過するために、困難な論述を強いられているように見える。Scheffler (1976)は、今なおこの論点に関してはもっとも示唆的な論文であるが、そこにおいてSchefflerは妥当にも、この一連の議論において、「人格同一性 personal identityの問題」と、「道徳的責任:moral responsibilityの問題」を区別するべきであると提案している。しかし残念ながらSchefflerは、両者をわれわれの主張するような哲学的／社会的という次元の差異において把握しておらず、したがって実体の同一性に関して、微小知覚や個体的概念との連関において十分な議論を展開していない。
- 3) Jolley (1984)は、別な文脈から、この論点を説得的な仕方で魂不死性の議論に結びつけている。
- 4) Vailati (1985)は、現象と実体との間の数的な区別を無批判に前提することから、「私は人格としては、私の魂ではない」(p. 40)と論定しているが、受け入れがたい。
- 5) なお、ライブニッツ的現象主義のひとつの徹底した解釈は、Adams (1994)、§ 3にみることができる。
- 6) Cf. Parkinson (1970), § 3.
- 7) ライブニッツにおいて記憶が潜在的な存在様態において考察されていることは先に指摘したが、ここで明らかになるのは、その発動の仕方においてもまた、潜在的な様態が考えられているという点である。というのも、こうした行為論から明瞭に見て取れるように、重要なのは、記憶が心理的・意識的な仕方での喚起を経ることなく、非可感的な微小知覚として、いわば潜在的なまま、行為決定に働きかける場面だからである。
- 8) ところで、ライブニッツの実体が宇宙についてもつ知覚は、常に身体を媒

介するとされる(PNG 3, DM 33, G II 74)。とすると、身体がこの固有の仕方で働き、それを私が知覚しているということもまた、私の人格にとって無差別な事柄ではないということになる。ここに、ロックにおける〈精神交換〉の仮説との対比は鮮明である。

ロックが実体の同一性の言説を退けたとき、そこで「実体」として、単に身体のみならず、思惟実体すなわち精神も念頭に置かれている点は、強調されるべきである。すなわち、ロックにとって意識とは、精神からさえ離脱可能なものとみなされている。ここからロックは、同一の精神に異なる意識、あるいは逆に異なる精神に同一の意識が宿る可能性を肯定する(cf. E 2-27-13, 14)。たとえば、一般に同一性を論じる上で、身体が交換されても、なお精神の同一性が保存されるという議論類型が存在するが、これと類比的に語るなら、ロックのそれは、精神が交換されても、なお意識の同一性が保存されるというものである。ところが逆に、ライプニッツにとっては、意識が精神から離脱しえないどころか、精神が身体から離脱し得ない(NE 2-27-6, 14)。

- 9) 神が「(1) 実体のみならず、(2) われわれの人格、すなわちわれわれが何であるかの記憶および認識をも保存する」(DM 35) 点に、ライプニッツ倫理学は依拠しているが、実体と反省とのこうした二重性は、われわれの議論を裏書きしてくれるものである。
- 10) ライプニッツが反省を、(近世においてはむしろ珍しいことであるが) 継起的なものとみなしている点は、この点から理解されるべきであろう。

La theorie métaphysique de la personnalité chez Leibniz

HIRAI, Yasushi

Qu'est-ce que l'identité personnelle? En critiquant le statut de Locke, qui se fonde sur la conscience, Leibniz développe une théorie complexe mais très originale de la personnalité. Elle est caractérisée par deux thèses centrales, l'une

de perception universelle, et l'autre de conception complète. Cet essai a pour objet d'élucider l'implication éthique de cette théorie, d'abord en y scandant deux domaines distinctes de discours, l'une juridique et l'autre métaphysique, et puis en approfondant celle-ci au point de vue de l'identité de substance.

背徳主義と倒錯の論理

——サドの世界はこうして生まれる——

佐藤 拓司

1 サドの哲学と背徳主義

本稿の目的は、マルキ・ド・サドという特異な人物の思想を通して、背徳主義 (immoralisme) という倫理学説の暗黒面に焦点をあてることである。筆者はすでに「スピノザとサド」¹⁾において、サドの哲学を背徳主義と規定し、それをスピノザの利己主義との対比でもって論じた。本稿では、この利己主義から背徳主義が生じてくる過程を、サドを介してより詳細に後づけるつもりである。

サドの思想は、その主著のタイトルによく表現されている。すなわち「悪徳の栄え」と「美德の不幸」である。彼によれば悪徳こそが望まれるものであり、美德は忌避されるものとなる。彼は、善をさげ、悪をなせと語る。これは通常の倫理学の枠組みを逆用し、道徳主義を逆転させたものである。だがはたしてサドにはそのような逆転した道徳主義を裏付ける理論があったのだろうか。

サディズムを生み出す思想的系譜とは何か。背徳主義はどのようにして生じるのか。私見によれば、それはトマスからつらなる主知主義の系譜であり、そしてホブズおよびスピノザにみられる利己主義の土台にたった功利主義的倫理学を源流とする²⁾。つまり利己主義の亜種とみるべきだろう。しかし利己主義すなわち背徳ではない。ここに何かが加わらなければ背徳主義は生じない。それは何か。われわれはそれを知性の

倒錯と考える。主知主義的倫理の極限とそこから生じる倒錯が背徳主義を生む。

背徳主義は(合理的)利己主義と主知主義を出自とする。だが結果として背徳主義は非合理で自己利害を度外視した主張を唱えることになるだろう³⁾。倒錯した知性は自らのよって立つ土台をも掘り崩そうとする。そこでは倫理学説の不合理な暗黒面が剥き出しになる。利己主義や主知主義がなぜ背徳へと変貌するのか。サディズムはどうして生まれたのか。それは道德の本質を追求する逆説的な試みとなるだろう。

2 合理性の追求あるいは背徳主義への系譜

サドの哲学の系譜は自然主義的な善悪観に端を発している。自然主義的な仕方では道德を基礎づけようとするならば、善にせよ悪にせよ、超越的価値をもつことはできない。善悪は人間の自然的性向や自然的条件、およびそれらについての知識に基づいて、質的あるいは意味的に区分されることになる。これは善でこれは悪だと断定するための、絶対的根拠がなくなる。こうしたなかで自然主義的に道德を基礎づけ、善と悪を定義づけるにはどうすればよいのか。

一つの方法は、快楽主義的な人間観および自然観に基づいて、道德および善悪を構築することである。快楽主義は快楽を唯一の善と考え、苦痛を悪と規定する。この場合、道德の原理は、快楽を求めて苦痛を避けることに帰着する。これを拡大していけば、「みんなが幸せになれる道が、道德的にも正しい」ということになり、功利主義へと連なる。ここにはいかなる超越的価値観をも導入せずに、善悪を基礎づけ得るという強みがある。それゆえ近代には自らの道德観にこうした快楽主義的立場を導入した哲学者はけっして稀ではなかった。

たとえばスピノザやホッブズがそうである。彼らは道德を自然主義的に基礎づけようと試みたわけだが、その善悪観は基本的に合理的な快楽

説に基づいている。ホッブズは端的に「人間の食欲および欲求の対象がなんであろうとも、その人にとってはそれこそが「善」であり、また憎悪、嫌悪の対象となるものが「悪」と呼ばれる」と語っている⁴⁾。またスピノザによれば善とは活動力の増大としての喜びであり、悪は活動力の減少としての悲しみとされる⁵⁾。彼らの道徳観によれば、自己の活動力の増大につながるならば、何であれ求めるのが当然とされる。むしろ、このまま無規範に快を求め苦痛を避けるだけでは安定した善は得られない。そこで自己保存の力に根差した理性の導きに従うことで、われわれは真に道徳的になることができる。この考えは合理的小および倫理的利己主義とはほぼ合致する。すなわち「自分にとっての最大の善を促進することは、つねに理性および倫理と合致する」という考えに基づいて、ひとはつねに自分自身のための最大の善を促進すると思われるものだけを行うべきだという考えになる⁶⁾。ここでは自己の快樂の利己的な追求が「悪」として断罪されず、ただその選択が目的達成のために本当に有効であるか、効率的であるかどうかだけが問題とされる。そして理性が利己主義的メカニズムに基づいて最も効率的な選択肢を指示してくれる。

ここでは自己の快樂を追求すること、合理的であること、そして道徳的であることの三つが、いつのまにか一体化させられている。利己的な快樂主義、合理主義、そして道徳。この一体化を当然の前提とすることによってはじめて、道徳の自然主義的な基礎づけは完遂され得るのである。

だが一見ただけでも、この一体化はきわめて危ういものだとわかる。まず利己主義や快樂主義が合理性と合致するかどうか疑問である。スピノザがこれらを調和させることができたのは、スピノザに特有の内在的な理性観、すなわち感情や情念といったその個体の生命の力そのものに根差したものとしての理性観があったからである。こうした特殊な理性観が前提とされないかぎり、快樂主義や利己主義の主張が合理

性と一致するとは、素直には信じがたい。

さらに問題なのは、利己主義にせよ合理主義にせよ、どれも「道徳」という枠のなかに収まりきらないことである。倫理的利己主義を道徳と関連づけるならば、それは自らの利己主義的原則を単なる個人的格率とするのではなく、普遍化可能な規範としなければならない。だがそれは利己主義者自身の利益と反するであろう。そこに合理主義が融合されれば、事態はさらに難しくなる。社会性や道徳性を、こうした合理主義だけではたして根拠づけることができるのか。これがきわめて怪しい。社会の財がはじめから有限である以上、すべての人間の利害を完全に一致させることはできない。これはすなわち、各人が利己主義を自己の合理的選択として信奉しているかぎり、社会は彼らを納得させることができないということ、つまり社会性や道徳性は、合理主義によっては承認されないということである。

利己主義と合理主義が、「道徳」との融合に失敗する。この瞬間がマルキ・ド・サドの哲学の出発点である。すなわち意識的に道徳を廃棄し、あらゆる道徳律に背くことを推奨する態度、道徳主義 (moralisme) が逆転した形としての背徳主義 (immoralisme) がここに誕生する。

3 倒錯理論の誕生—フロイトからサドへ

利己主義や快楽主義および合理主義の蔓延は、道徳を基礎づけることに失敗する。そして現世に非道な振る舞いを横行させることになる。サドはこの現状を肯定する。そしてそれを自らの倫理的主張のなかに組み込んでみせる。これが逆転した道徳主義としての背徳主義である。

現世はあるべき様 (理想) から外れている。こうしたなかで道徳主義の根拠を保持するには現世の外にある別の原理を想定するしかない。だがサドはこの現世を道徳主義でもってそのまま肯定してみせた。サドの現世、それは「悪徳の栄え」であり、「美德の不幸」である。これをそ

のまま理性と道徳の名の下に肯定する。道徳主義の目標がはじめから、あるべき様から外されている。つまりは「倒錯」(perversion)である⁷⁾。本来なら否定されてしかるべき「悪徳の栄え」を、あるべき様として指向する。この倒錯により、一素人哲学者のサドが、有名な背徳者サドとなったのである。

「倒錯」という言葉が本来もつところの意味は何か。哲学においてそれはどのように用いることができるか。まずわれわれが思い浮かぶのはS・フロイト以来の性欲動に関する性的な倒錯という概念であろう。フロイトは倒錯という概念を二つに分け、性対象倒錯(Inversion)と、性目標倒錯(Perversion)とに区別している⁸⁾。

性欲動の対象というのは、「それによって、または、それを通して欲動(Trieb)が目標を達するところのもの」⁹⁾ということができる。つまり性的魅力を発する人を性対象というわけであるが、これが倒錯すると人は同性愛、幼児愛、近親相姦、自己愛などに陥る。この性対象は欲望にとってはけっして本来的なものではなく可変的でしかない。欲望充足を可能にするために用いられるだけのものである。

しかし性目標は欲動にとってまさに本来的なものである。フロイトによれば欲動の目標とは、疑いなく、欲動の充足である¹⁰⁾。この充足は、欲動源泉における刺激状態の解消によってのみ到達される。したがって性欲動目標は、正常ならば、「性交と名付けられている行為における性器の合一」ということになる¹¹⁾。むろんこの最終目的に変わりはないとしても、その過程においてはさまざまなものがあり、その結果一つの欲動にとって、身近な、あるいは中間的な、多様な目標が生じる。この本来なら中間的な目標であるはずのもの(たとえば愛撫とか熟視など)が独立して過大視させられたりすると、パーヴァージョン(性目標倒錯)となる。フロイトの表現をそのまま用いれば、「(a) 性的合一のためのものと定められた身体部位の解剖学的行きすぎであるかまたは、

(b) 普通ならば究極の性目標に向かってまっしぐらに通り返けられてしまうはずの性対象に対して、中途半端な関係のままに停滞すること」である¹²⁾。(a)の代表例としてはフェティシズムがあり、(b)の例として、われわれの研究対象に直接かかわる、サディズムそしてマゾヒズムがある¹³⁾。

以上からフロイトのいう「倒錯」(パーヴァージョン)が性欲動の目標すなわちその充足にかかわっており、その異常であることがわかる。正常であれば、異性との性的合一が主要な目標となるはずが、そこに至らずその過程の段階でとどまってしまう、あるいはそのための手段が過大視されてそれだけが唯一の目的であるかのようにになってしまう。これが「倒錯」だという。以上の倒錯論を性的欲動だけに限定せず、一般化するとどうなるか。手段と目的の関係がくずれ、欲動と目標との関係が壊れる。「Aを得るためにBが必要、そのBに至るためにCを行う」、このような意志あるいは意図にかかわる正常な因果関係がすべて消失する。BのためにはCが必要とわかっている、まったく関係なしにCに反する行動をあえてとってしまう。これが倒錯した行動である。たとえこの倒錯者がCを行うとしても、それはもはやBへの手段という文脈にはおかない¹⁴⁾。

サドの背徳主義の背後には、こうした倒錯論が隠されている。この倒錯論は、いわゆる快樂主義的・功利主義的な道德論を根底から破壊することになる。倒錯とは、いうならば自らの利を捨てることである。「最終的に自らが利益を得るように」と考えているかぎり、悪行は純粹なものとはならない。bを得るためにaという行為を行うとしても、それによっていつかはcという結果が(間接的に)得られると十分に予測される。このcは行為者にとって不都合なものだとしたら、彼にはaを行う正当な理由はないことになる。こうした判断をできるのが功利的に正常な人である。このような人では本当に悪を行うことなどできない。自分

の道徳的行為あるいは悪徳的な行為によって(間接的に)ひきおこされるであろう結果に目をむければ、社会のなかで寄生虫のごとく生きる背徳者でも、自分の悪行に恐れおののくことがあるだろう。たとえば悪の喜びに目覚めたジュリエット(『悪徳の栄え』の女主人公)ですら、パリの人口を一気に減少させるジェノサイド計画を打診されて、そのすさまじさに恐怖にとらわれて逃げ出したことがある(Juliette, Pauvert, p.565)。自分が恐怖を感じてしまえば背徳者は終わりである。だから物語でジュリエットはこのあと自ら犠牲者として逃亡生活に入らねばならなくなった(Juliette, Pauvert, p.566)。

4 閉鎖的自我の世界—自虐のメカニズム

倒錯者の行為はその根底からして自虐的な方向にある。倒錯者は功利的・快樂的な意味で正常ではない。だがそれは彼に知性がないということではなく、端的に合理性に敵対しているということでもない。むしろサド的倒錯は、主知主義および合理主義の究極的な形態だというべきだろう。

主知主義はすべてをその知性の対象として把握する。ゆえにそれは本質的に閉鎖的言語体系を指向することになる。これはサド的倒錯者(背徳者)の指向するものでもある。背徳者は自分以上の価値あるものなどけっして認めない。彼の関心は必然的に「自分」に向けられる。それは彼の知性や欲動が、その優秀さゆえの傲慢あるいは思い上がりから、つねに完全性と閉鎖的体系を指向するからである。彼にとって理解できない外部(あるいは他者)はその体系から除外される。彼の欲動の対象はつねに閉鎖的体系としての自己であり、そしてその内部になければならない。

生け贄となる被害者は、つねにその主体性が奪われる。彼らはけっして一個の人格としては認められない。認めたらサドの体系そのものが破

壊されてしまう。被害者はただの「モノ」だ。言語を解し、苦痛を感じる感受性をもつが、ただの「モノ」だ。被害者の語る言葉や苦痛の叫び声は、一時的な喜びの感情を（正常者なら逆であろうが）、サディストたる加害者に与えるだろう。だがサドはそんな一時的な快楽のために悪を犯すのではない。自らの知性と欲動が作り上げたこの閉鎖的体系と空間内においては、あらゆるものが彼の自己の内部に取り込まれ、外部が消えうせる¹⁵⁾。自分だけですべてが満たされ、自分だけが気持ちがいい閉鎖的かつ独善的な世界。これはある意味で利己主義の究極的な姿でもあり、同時にその倒錯した姿である。利己主義が倒錯して自虐的ともいえる様相を呈しているわけである。

「サディストはいつでも同時にマゾヒストでもある」。フロイトは『性欲論』でそう述べている¹⁶⁾。これがサドの倒錯論においても該当する。サドの小説において、背徳者はしばしばプレイのなかでお互いの役割を交換しているが、これはその現れだろう。サディズムもマゾヒズムも、自己中心性がその根底にある。彼らは結局のところ背徳者の作り上げた閉鎖空間のなかでゲームを繰り返しているだけである。背徳者の作り上げた閉鎖体系は自らを貶める「自虐的世界」の様相を呈する。

相手を「モノ」と化し、一方的に扱う関係は（これが関係と呼べるかどうか疑問だが）、感情の相互作用を引き起こさない。喜びの感情は増加させられることがなく、つねに低い段階にとどまるだろう。スピノザ的にいえば、これは「悪」だ。だが悪でよいのである。サドによれば知性の自律はこの悪でもってこそ果たされる。

これはスピノザのような合理的快楽説とは相反する見解である。スピノザによれば喜びが増大される善においてこそ、知性はよりよくその力を発揮する。喜びの増大は、「自我」という容器に他者との感情的相互作用をそのまま混入することによって、容器自体を変容し拡大させることにほかならない¹⁷⁾。スピノザ哲学は根本的に閉鎖的体系ではあるもの

の、この感情的相互作用でもって自己を外部に向かって開くことができる。他者との共感が自己を変えていく。自我はより大きな上位のレベルにおいて構成されるようになる。スピノザはこの上位レベルの自我を好意的に受け入れる。

だがサドは、この上位レベルの自我への変容を受け入れることができない。上位レベルへと自我が拡大していくのを座視できるのは、神への絶対的信頼があってこそである。自分という存在が神という実体の変容したものに過ぎないという判明な認識があればこそ、自我が拡大していくのを恐れずにいられる。しかしこうしたスピノザ的前提を拒絶するならば、上位レベルの自我への拡大・変容は、自らの知性の支配力・制御力を脅かすものでしかない。自分の知性が及ばない存在への屈服にほかならない。したがって、自我と他者の境界をあいまいにってしまう善よりも、自我の境界・領域をはっきりと浮き彫りにしてくれる悪こそが、サドにとっては望ましい。

5 サドの世界—背徳主義が示すもの

サド的倒錯。それは、閉鎖的体系（および領域）としての自己を確保するための、自虐的なまでの悪の追求である。ジュリエットの悪の師、クレアウィルはそれを以下のように述べる。

あたしが繰り返して要求したいのは、彼女が淫蕩に耽るために悪事をするのではなく、悪事を犯すということをも唯一の快楽として悪事をするようになってほしいということよ。どうも彼女はまだそこまで至ってない気がする。あらゆる淫蕩を含まぬ悪のうちに、彼女が現在淫蕩のうちに見いだしているような完全な逸楽を、発見するようになってほしい。つまり、悪事を犯すために悪事以外の手段を必要としないようになってほしいのよ。（Juliette, Pauvert,

M・ブランシヨはここでサドの「無感動」(apathie)という概念に注目する。無感動は寄生的感情を破壊するものであり、同時にどのような情欲の本能性とも対立する。感情のおもむくまま悪を繰り返すのではない。悪が悪であるがゆえに、いいかえれば悪が自らをも否定する精神の力であるがゆえに追求する。背徳者となるにはそれだけのエネルギーが必要だ。そして「情念がエネルギーとなるためには、抑圧されたり、無感覚という必然的な瞬間を経過することによって自らを格下げしなければならない」¹⁸⁾。スピノザ的な感情的相互作用による自我の拡大を拒否し、無感動によって矮小な自我に閉じこもるとき、快楽主義および功利主義へとつらなる活動力の増大が抹消される。そして自虐のメカニズムに基づいたサドの背徳主義が誕生する。ブランシヨによれば「サドは、エネルギーにみちた人間の主権とは、彼が否定の精神と同一化することによって主権を握るものとして、背理的状態にあることを完全に理解した」¹⁹⁾。この言は正しい。背徳主義は、通常の快楽説が抹殺されたあとに、その倒錯した姿をもって現れる。この倒錯がエネルギーとなり、彼は悪事を習慣のごとく繰り返す。

サド的倒錯が誕生した時点で、快楽主義や利己主義は何の意義ももたなくなる。それらはサド的倒錯へ至るまでの前段階であり、あの特異な閉鎖的言語体系としての「自我」が確立されるためだけに必要とされた。一度サドの世界が成立するやいなや、すべてはその自我に従属させられ、倒錯した知性によって知解可能なものだけが存続を許される。背徳者はこの世界でひたすら悪をくりかえす。

主知主義的世界観では、本来、人間の犯す悪は、無知や放縦や自己欺瞞のごとき「欠如」として説明される²⁰⁾。ところがサドの世界においては、悪はそれ以上の意味をもつ。彼はまず最善の選択肢がほかに存在す

ることを知っている。だから無知ではない。また彼は抑制力の欠如でもって悪を犯すのでもない。むしろ自己欺瞞でもない。悪は彼の自己が確保されるために必要な行為である。他者との共感・協力・共存関係を拒否し、独立した存在としての「自我」を虚構的に作り上げるために、悪はつねに習慣として行われなければならない。悪を犯すことで、活動力が減少し、自我はつねにそのまま保持される。知性はその自我のなかで自律を十分に堪能する。だからこれは欺瞞ではない。一つの選択肢だ。それも決定的なまでに重い選択肢だ。閉鎖的に充足してしまった自我は、他とのコミュニケーションを根底的に拒絶する。

彼の選んだ選択肢は徹底的に自己中心的で自虐的である。彼は閉じた世界のなかでひたすら悪を繰り返す。反復が、そしてその習慣が、価値体系としては本来矛盾しているこの世界を成立させ続ける²¹⁾。この倒錯した世界は、理性を追求したあげく見いだされた非理性の世界である。それを存続させるには、習慣としての反復しかない。反復することで悪は実体化される。そしてこの実体化された悪でもって彼の言語体系あるいは支配空間が完成される。

背徳主義が倫理学説のなかで一つのアンチテーゼ的役割を果たすのはここであろう。道徳は合理性や快樂説をそのまま否定することはできない。そして利己主義をも単純に排除することはできないだろう。それが道徳のあいまいさであり、難しさである。しかしその逆転した姿である背徳主義は道徳の外延を明確に規定する。背徳主義者は道徳を解し、自己と他人の利害をも理解している。だから合理性や自他利害の理解は道徳の外延を規定するものではない。しかし道徳が他者の存在を承認し、その感受性や感情を前提とするのに反し、背徳主義はそれらをすべて自己の閉鎖的言語体系のうちに包含してしまう。そしてその閉鎖された世界のなかで理性も快樂的利己主義もすべて倒錯する。いいかえれば道徳はこの背徳的な独善性(利己だけでなく自虐をも含む)だけはつねに排

さねばならないわけである。

マルキ・ド・サドが合理的な啓蒙主義の最後にあらわれたごとく、背徳主義は合理的な快樂説および合理的利己主義の一つの完成形である。サドがスピノザを（誤読にせよ）学び尊敬したごとく、背徳主義者はけって合理的な道徳を否定したり侮蔑したりしないだろう²²⁾。彼らの出自はそこにあるのだから。だが道徳はサド的倒錯をもって逆転する。この倒錯こそが利己主義も合理主義をも完全に歪曲してしまうのである。

註

サドの著作からの引用は、慣例に従い略号で本文中に記すこととする。Julietteは「ジュリエット物語あるいは悪徳の栄え」を指す。なおテキストには、以下のポーヴェール版全集を用いた。*Oeuvres complètes du Marquis de Sade*, Tome Huitième, éd. par Jean-Jacques Pauvert, 1987.

- (1) 拙論「スピノザとサドー利己主義と背徳主義の間で」（日本倫理学会『倫理学年報』第49集、2000年、39-53頁）を参照。
- (2) サド哲学の思想的源泉をさぐる研究は、今までにも優れた研究成果が数多く報告されている。近代フランスの無宗教的思想や同じくフランスの啓蒙思想にサドのルーツをたどろうとするのは、ほとんど定番といってもよい。興味深いものでは、たとえば Jean Leduc が「サドの無神論と背徳主義の源泉について」*Les Sources de l'athéisme et de l'immoralisme du marquis de Sade (Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, vol.68, ed. by Theodore Bosterman, 1969, pp.9-66.)*において、ドルバック、ラ・メトリ、エルヴェシウスといった名前のほかに、サトゥルニスのような古代ローマの恋愛詩人や、エピクロスなどの名前を挙げ、その快樂主義の源泉をさぐるようとしている。しかし主知主義や功利主義的倫理との関連で論じたものはあまり見当たらない。
- (3) 背徳主義者は理性に反するかどうか。これは重要な倫理学的問題である。

Baierによれば道徳は理性に合致するがゆえに、背徳主義者は必然的に反理性的となる。他方、Nielsenによれば背徳主義者でも十分に理性的であることが可能となる。これは背徳主義をどのように定義するかで、立場が変わると思われる。たとえばサド的倒錯に基づく背徳主義ならば、外面的には明らかに理性に反した行動をとることもあろう。だがそれは背徳主義者がつねに合理性を排しているということではない。この問題についてはいずれ稿を改めて論じたい。cf. Baier, K. "The Conceptual Link Between Morality and Rationality", *Nous* 7, 1982. および Nielsen, Kai, *Why Be Moral?*, Prometheus Books, 1989, pp. 269-283.

- (4) ホップズ「リヴァイアサン」第1部第6章、世界の名著シリーズ第23巻（中央公論社）の91頁から引用。
- (5) このスピノザの善悪観については他の論文で詳しく論じているので、ここでは引用も詳述もしない。拙論「完全性と道徳性—スピノザの弁神論」（日本哲学会「哲学」第49号、1998年、201-210頁）および前掲拙論を参照。
- (6) Baier, K., "Egoism", *A Companion to Ethics*, ed. by Peter Singer, Blackwell Pub. Ltd., 1991, 1993, p. 201.
- (7) サド自らはこの「倒錯」について何かを語っているわけではない。筆者がサド哲学が倒錯の産物だと気づかされたのは、Timo Airaksinen の *The Philosophy of the Marquis de Sade* (Routledge, 1991, 1995) の第2章「倒錯の意味」によってであった。彼は筆者のいうサド的倒錯を、エドガー・アラン・ポーの「天邪鬼」(The Imp of the Perversion) からとって「ポー的倒錯」と呼んでいる。「それはまさに無動機の動因であり、動因のない動機であるのだ。そしてその刺戟に動かされて、われわれはまったくこれという目的なしに行動するのである。…すなわち、その刺戟に動かされて、われわれはそうしてはならないからこそ、かえってそれをするのだと」（中野好夫訳、ポオ全集第2巻、東京創元社、450頁）。この天邪鬼こそが倒錯の根源であるというわけである。しかし本稿ではポーまで溯るつもりはないし、その必要も認めないので、サド的倒錯で押し通すことにした。
- (8) 精神医学の分野からの倒錯論については、R・J・ストーラー「合意によ

るサドマゾ的倒錯」、藤田博史「サディズムと死の欲動」などを参照した(いずれも『*imago*』1993年2月号「特集 性的倒錯」所収)。

(9) フロイト「本能とその運命」(フロイト著作集6、人文書院、63-4頁)。ただし筆者は、藤田の前掲論文に従い、本能(Trieb)を欲動と訳すことにした。

(10) 同63頁

(11) フロイト「性欲論三篇」(フロイト著作集5、人文書院、20頁)

(12) 同

(13) サディズムとマゾヒズムは、性対象に苦痛を与えること、あるいはその逆が目標となったものといえるが、表現としては正反対であってもその根幹は同じである。のちのフロイトの言葉を借りればどちらも「死の欲動」にかかわっている。多細胞生物においてリビドーは、細胞中に支配する死あるいは破壊の欲動におつかる。リビドーはこの破壊欲動を無害なものとし、その大部分を外部に放射して、外部の諸対象に向かわせようとする。この欲動の一部が直接性愛機能に奉仕させられると、サディズムが現出する。他方でこの欲動は他の部分に振り向けられることなく、有機体の内部に留まって、随伴的な性愛興奮作用によってリビドーに奉仕する。これがマゾヒズムである(フロイト著作集6、人文書院、303-4頁)。それゆえこの倒錯の両面が同一の人物にきまって現れるというのも当然である。「サディストはいつでも同時にマゾヒストなのであって、ただ、そのパーヴァージョンのうちの能動的または受動的な面のいずれかが強く形成されて、その性的活動の優勢な面を現すことができる」だけなのである(フロイト著作集5、人文書院、28頁)。

(14) Airaksinen, *op.cit.*, p.30.

(15) 特殊な閉鎖空間がサドの哲学の重要な要素である。このことは稲垣正巳「サドにおける閉鎖空間について」(『愛知学院大学論叢 一般教育研究』30(1)1982年、131-168頁)で詳細に論じられている。ただこの閉鎖性が単に空間だけの問題でなく、その倒錯した知性の孕む体系的問題であることにまで議論が及んでいないのが残念である。

(16) フロイト著作集5、人文書院、28頁。

- (17) 詳しくは拙論「完全性と道徳性」参照。
- (18) モーリス・ブランシヨ『ロートレアモンとサド』小浜俊郎訳、国文社、1973年、58頁。訳文は一部変更してある。
- (19) ブランシヨ、前掲訳書、57頁。
- (20) Airaksinen, op.cit., pp.26-44.
- (21) Airaksinen, op.cit., pp.34-5.
- (22) Nielsen, op.cit., pp.269-283.

L'immoralisme ou la philosophie du marquis de Sade

Takuji Satoh

La philosophie du marquis de Sade est définie comme l'immoralisme. Elle prend source dans l'intellectualisme et l'utilitarisme, et se caractérise par l'égoïsme. Mais il n'est pas immoral en lui-même. Il lui faut une "perversion" pour devenir immoralisme.

J'interprète la "perversion" de Sade selon la pensée de S.Freud. Elle détruit la relation de la pulsion à la fin, encore du moyen à la fin. Enfin elle détruit la morale utilitaire, produit le mécanisme de la punition de soi. Il se produit avec "égo" comme système fermé du langage. Un Immoraliste répète de maux dans ce domaine fermé. En faisant ainsi, il se punit soi-même. Un Sadique est en même temps toujours masochiste.

Bergson et Merleau-Ponty

— La philosophie de l'incarnation —

Shigeo Ohkoda

Introduction

On dit souvent que le corps est la prison de l'âme. Cependant, on ne peut pas oublier d'ajouter à cette formule que le prisonnier, c'est-à-dire, l'âme a besoin de sa prison, parce qu'il n'est l'homme insignifiant que grâce à cette prison. La pesanteur de la chair est la condition même de l'être humain. Telle est la contradiction ironique de *l'organe-obstacle*. Selon Jankélévitch, il n'y a pas dans le bergsonisme d'idée plus profonde et féconde¹.

Ce thème de l'incarnation se trouve en formes variées dans les textes de Bergson. Selon la théorie de l'évolution d'*L'évolution créatrice*, la vie ne pouvait pas éviter d'être divisée en rencontrant l'obstacle de la matière. Chaque vivant, végétal et animal, exprime ce que la vie a dû surmonter. Dans *Matière et Mémoire*, ce thème est exprimé dans l'idée dirigeante de l'œuvre.

Il y a donc enfin des tons différents de vie mentale, et notre vie psychologique peut se jouer à des hauteurs différentes, tantôt plus près, tantôt plus loin de l'action, selon le degré de notre attention à la vie².

La différence entre les fonctions de la conscience telle que la volonté, la mémoire, l'imagination est secondaire par rapport à la différence entre les niveaux où notre vie psychologique se joue. L'attitude du corps déterminée par *l'attention*

à la vie est la condition même de l'œuvre de la conscience. Ici, on peut trouver la différence décisive entre le bergsonisme et la phénoménologie. Selon Husserl, la subjectivité transcendentale n'est pas déterminée par un fait accidentel, mais elle a une forme universelle et essentielle.

La raison n'est pas une faculté ayant le caractère d'un fait accidentel; elle n'englobe pas sous sa notion des faits accidentels, mais elle est une forme de structure universelle et essentielle de la subjectivité transcendentale en général³.

Dans cette étude, je vais montrer comment la philosophie de l'incarnation de Bergson est reprise dans la phénoménologie de Merleau-Ponty en éclaircissant la nature propre de la mémoire. Ce sera de surcroît révéler les aspects essentiels de la pensée de Merleau-Ponty qu'une référence exclusive à la phénoménologie ne pourrait qu'occulter.

I . Imagination et Mémoire

Bergson illustre l'insuffisance des théories courantes de l'association. Premièrement, en ce qui concerne le rapport de ressemblance, quelques traits de ressemblance peuvent toujours être trouvés entre deux idées quelconques choisies au hasard. Donc, on ne peut pas comprendre pourquoi une idée s'associe à cette idée-ci plutôt que cette idée-là.

Deuxièmement, on peut également trouver un rapport de contiguïté entre deux idées quelconques. Supposons par exemple qu'un parapluie que je regarde me fasse penser à une machine à coudre. Il n'y a pas ici de rapport de contiguïté en sens ordinaire. Cependant la situation suivante pourrait être supposée: le

motif à fleurs de ce parapluie pourrait évoquer, par exemple, la mémoire d'un étoffe qui avait autrefois le rapport de contiguïté avec une machine à coudre et puis il pourrait éveiller l'idée d'elle. Si éloignés qu'on suppose les deux termes, c'est-à-dire, l'idée de parapluie et celle de machine à coudre, on peut établir entre eux un rapport de contiguïté parce que le terme intercalaire (l'étoffe) entretient avec le parapluie une ressemblance suffisamment lointaine. Ainsi, le principe de contiguïté des idées peut être réduit à celui de ressemblance. Donc, il s'ensuit que toute idée surgissant dans l'esprit a toujours des rapports de ressemblance, si l'on veut, de contiguïté. En fait, les théories courantes n'expliquent pas du tout le mécanisme d'association.

Selon Bergson, elles ont eu tort d'attribuer à des idées un rôle tout spéculatif, c'est-à-dire, de méconnaître le rapport qu'elles ont à l'activité du vouloir ou à la vie. L'intuition bergsonienne est de sympathiser avec la vie, c'est-à-dire, comprendre l'association des idées intérieurement, en d'autres mots, par rapport à la volonté ou à la vie. Si une idée qui est la perception présente s'associe à une autre idée qui a été donnée dans la perception passée, c'est que ce souvenir a une affinité pour la perception présente. Donc, l'associationnisme ne peut fournir aucune explication à cette affinité même, parce que tous les souvenirs sont équivalents pour un sujet qui n'a qu'un intérêt spéculatif.

Je me lève par exemple pour ouvrir la fenêtre, et voici qu'à peine debout j'oublie ce que j'avais faire : je demeure immobile. Rien de plus simple, dira-t-on; vous avez associé deux idées, celle d'un but à atteindre et celle d'un mouvement à accomplir, mais l'une des idées s'est évanouie, et, seule, la représentation du mouvement demeure. Cependant je ne me rassieds point ; je sens confusément qu'il me reste quelque chose à faire ⁴.

Mon action de me lever pour ouvrir la fenêtre ne saurait être réduite à une action quelconque qui est décrite comme *se lever* en idées générales. Quand je me lève souvent pour préparer une tasse de café, mon action n'est pas la même que l'action précédente bien qu'apparemment identique. En d'autres mots, l'acte d'ouvrir la fenêtre était comme *préformé* dans la position où je me tenais. C'est pourquoi pour retrouver l'idée évanouie à l'instant, je n'ai qu'à conserver cette position. C'est le corps ou la conscience incarnée qui connaît ce que j'étais en train de faire. Cette connaissance de mon action est supportée par l'habitude motrice. Bergson révèle que l'idée claire de la généralité a sa racine dans *une ressemblance sentie, vécue* par le corps⁵. L'acquisition de l'idée générale, par exemple, *fenêtre* ne peut pas être séparée de la pratique *ouvrir la fenêtre*. L'idée d'un but à atteindre et celle d'un mouvement à accomplir sont unies dans *l'intelligence du corps*⁶. En d'autres mots, la fenêtre est *visée* par ce que les phénoménologues pourraient appeler intention motrice.

Cette intention permet à ma perception présente d'avoir des affinités pour une série de souvenirs que j'ai de situations pareilles. Le point majeur de la critique bergsonienne contre l'empiriste est qu'il assiste à l'expérience du dehors comme spectateurs indifférents. Dans ce point de vue, il est possible qu'une idée s'associe à n'importe quelle d'autre idée. En résumé, quand Bergson a insisté sur *la différence de nature* entre la mémoire et l'imagination,⁷ il a présenté l'associationnisme authentique qui consiste en la connaissance de la priorité du principe de ressemblance. Tandis que chez Hume la mémoire et l'imagination ne sauraient se distinguer l'une de l'autre que par *la vivacité* avec laquelle elles apparaissent dans l'esprit⁸. C'est la mémoire, le mécanisme plus fondamental, qui permet aux théories courantes de l'association d'être valides comme explication.

II. Mémoire et Intention

La tendance phénoménologique a été constatée dans l'intuition de Bergson. En insistant sur *la différence de nature* entre mémoire et imagination, Bergson a présenté ce que Merleau-Ponty appelle intention motrice. Or, l'intention est la caractéristique de la conscience. A l'origine, la philosophie de Bergson ne s'orientait pas vers la phénoménologie parce qu'il avait la vigilance de parler de la conscience immédiatement. Pour lui, référer à la conscience, c'est revenir au dualisme cartésien qui consiste dans la distinction entre l'esprit et le corps. L'idée que la conscience est essentiellement tournée vers la spéculation est l'illusion sans cesse renaissante. Bergson essayait de dissiper cette illusion. D'après lui, la conscience a pour premier rôle de présider à l'action. Pour lui, donc, la conscience n'a besoin d'être référée que par rapport au corps. *Matière et Mémoire* avait pour but d'aller plus loin que Descartes en substituant au dualisme du corps et de l'esprit celui de la perception pure (la matière) et de la mémoire pure (l'esprit), c'est-à-dire, en déplaçant la ligne de démarcation entre le corps et l'âme⁹⁹.

Toute réalité a une parenté et une analogie, un certain rapport avec la conscience. Ainsi, les empiristes font du monde de la perception un monde d'images qui sont des impressions et des idées. Comme les empiristes qu'il combat, Bergson fait de l'univers un monde d'images. *L'esse* n'est pas accidentellement *percipi*, il l'est nécessairement. Cependant, le texte de Bergson va rendre difficile une telle assimilation. Tandis que les empiristes réservent ce nom d'image à la chose en tant qu'elle est perçue, il l'étend à toute espèce de réalité.

Une image peut être sans être perçue; elle peut être présente sans être

représentée^{*10}.

Bergson dit que l'image est inaperçue quand je ferme mes sens, mais qu'elle est présente. L'image peut être présente sans être représentée c'est-à-dire sans être rapportée à l'action possible de mon corps. Comment comprendre alors l'image inaperçue? Est-ce à dire que l'image inaperçue est le souvenir? Est-ce qu'on peut réduire l'opposition de l'image perçue et l'image inaperçue à la différence de fonction de la conscience (Auffassung), c'est-à-dire celle de la perception (Wahrnehmung) et de la re-présentation (Vergegenwärtigung)? Une telle lecture phénoménologique ne peut pas être retenue. Puisque pour que cette lecture soit autorisée, Bergson aurait eu besoin d'admettre que le monde ne peut qu'appartenir à ou exister pour une conscience, néanmoins il a refusé cette explication. Sartre critique le fait que Bergson ait jeté clandestinement dans le monde la conscience à l'état virtuel au lieu d'analyser la structure intentionnelle de la conscience^{*11}. Ce qu'il a fait, c'est seulement inverser la comparaison classique : au lieu que la conscience soit une lumière qui va du sujet à la chose, c'est une luminosité qui va de la chose au sujet. Il a défini l'image comme réalité douée d'une qualité secrète comme de l'inconscient. Mais l'inconscient qui apparaît ici est précisément de la même nature que la conscience. En somme, malgré l'usage d'une terminologie nouvelle, la théorie de l'image de Bergson reste toujours tributaire du dualisme traditionnel.

La conscience a pour premier rôle de présider à l'action. En d'autres mots, la perception dessine les actions possibles et virtuelles du corps. Le but de Bergson est de penser strictement l'union de l'âme et du corps en suivant un tel principe dirigeant. Selon Merleau-Ponty, c'est plutôt en approfondissant la structure intentionnelle de la conscience (Bewusstsein von etwas) que ce programme bergsonien est mieux concrétisé.

Dans la perception, le mode originaire de la conscience, les objets ne sont données que par un profil, cependant nous avons conscience de saisir l'objet dans son ipseité corporelle (Leibhaft). J'anticipe, par exemple, la face arrière de cube que je ne peux regarder. Les modes variés de la conscience, par exemple anticiper, croire, douter etc..., ont leurs racines dans ce mode originaire. Maintenant je suis en train d'aller vers une station de métro qui se trouve à droite au coin. Si cette station était dans mon voisinage, je l'*anticiperais* dans l'horizon extérieur du bureau de tabac que je vois au coin. Si j'étais étranger et y allais en consultant le plan, je *croirais* à la proposition qu'il y a cette station de métro à droite au coin. Si j'anticipe ou crois, c'est parce que je me trouve *ici* et ne peux pas voir cette station directement. En fait, comme je ne peux pas savoir si cette proposition est vraie ou fausse, en croyant qu'elle soit vraie, je *dépasse* la dimension de la spéculation vers celle de l'action : je vais de la dimension où ce qui compte, c'est si cette proposition est vraie ou fausse à celle où l'intention est *remplie ou non* par l'intuition en fonction de la véracité de cette proposition. Merleau-Ponty interprète cette transition de niveau comme *dépassement* à l'action et la prend pour fonction même de la conscience.

La conscience est l'être à la chose par l'intermédiaire du corps^{*12}.

La structure intentionnelle de la conscience, c'est la forme nécessaire que la conscience de l'être fini est obligée de subir. C'est en approfondissant l'être propre de la conscience qu'on peut prendre la valeur positive de notre finitude au plus sérieusement que Bergson ne l'a fait ^{*13}.

Or, l'intentionnalité de la conscience a été prise pour le caractère fondamental qui distingue nettement l'états psychiques du physique. Dans la philosophie de Merleau-Ponty, au contraire, l'intentionnalité est originalement interprétée

comme l'idée qui contribue à déconstruire cette dualisme. C'est la *phénoménologie génétique* qui est un croisement de l'intuition bergsonienne et de la phénoménologie husserlienne.

III. Phénoménologie génétique

Dans son étude de l'aphasie et de la surdité verbale, Bergson a montré que le cerveau ne contient pas les souvenirs et a essayé de maintenir l'irréductibilité du souvenir au physiologique. Mais, qu'est-ce qui est le souvenir de l'âme qui ne s'incarne pas en corps, c'est-à-dire, qui n'est pas au présent? Le mot *passé* ne peut être qu'un non-sens s'il n'y a pas de mot *présent*. Le temporalité provient de la limitation contraint par la matérialité. N'était-ce pas dans le passage fameux de *L'évolution créatrice* que Bergson nous l'apprenait¹⁴? C'est parce que je suis un sujet incarné et par là au *présent*, en d'autres mots, c'est parce que notre durée ne synchronise pas la durée de la matière que je dois *attendre* que le sucre fonde. Si tel est le cas, selon Merleau-Ponty, ce que Bergson aurait dû montrer, ce n'est pas que l'âme peut exister sans le corps, mais que l'âme implique le corps.

Il aurait fallu montrer que le corps est impensable sans la conscience, car il y a une intentionnalité du corps, et que la conscience est impensable sans le corps, car le présent est corporel¹⁵.

Ce que Bergson a fait, ce n'est que déplacer la ligne de démarcation entre l'âme et le corps. Merleau-Ponty a essayé d'effacer cette ligne, c'est-à-dire, de s'insaller au niveau unique de l'union des deux substances. Le corps phénoménal doit être pensé sur le modèle de la conscience intentionnelle, tandis que la

conscience intentionnelle a sa racine dans le corps objectif.

Ainsi on comprend bien la raison pour laquelle Merleau-Ponty s'est appuyé sur une connaissance précise des données du membre fantôme. Ces données témoignent que l'idée de l'union de l'âme et du corps est l'idée qui dépasse celle de chaque substance en particulier ou celle de la simple coexistence des deux substances. La première caractéristique du membre fantôme serait que le souvenir ou l'émotion qui concernent les circonstances de la blessure font apparaître un membre fantôme et qu'en plus le consentement volontaire pour la mutilation et la psychothérapie le font disparaître. Il s'ensuit tout naturellement que le membre fantôme est un souvenir, une volonté ou une croyance. Mais cette théorie de cause psychologique ne peut pas être admise comme théorie définitive.

Merleau-Ponty en renverse d'un seul coup cette interprétation par simple constatation du fait physiologique.

aucune explication psychologique ne peut ignorer que la section des conduites sensitifs qui vont vers l'encéphale supprime le membre fantôme *¹⁶.

Le membre fantôme n'est pas un souvenir. Ce n'est pas un fait psychologique, mais quelque chose qui peut supporter aussi une explication physiologique. D'une part, le membre fantôme dépend des «faits psychologiques» qui ne sont *nulle part*, et d'autre part, il dépend des «faits physiologiques» qui sont *dans l'espace*. De là on pense tout naturellement qu'il faut chercher «un terrain commun» à deux séries des faits. Mais, ce qui importe, c'est que Merleau-Ponty remarque qu'une théorie mixte qui admettrait les deux séries de conditions est foncièrement fautive comme théorie*¹⁷. Chercher «un terrain commun», ce

n'est que retomber dans l'obscurité foncière qu'il appelle *mauvaise ambiguïté* en renonçant à la clarté de la distinction de l'âme et du corps. Ce que Merleau-Ponty a essayé de démontrer, c'est que l'idée de l'union de l'âme et le corps est *la notion primitive* irréductible à celle de chaque substance en particulier ou celle de la simple coexistence des deux substances^{*18}. Au lieu de renoncer à la clarté de la distinction traditionnelle, il en profite autant que possible pour signaler ce qu'il appelle *être-dans-le monde* au delà de ce « terrain commun ». Il a inséparablement le goût de l'évidence et le sens de l'ambiguïté. C'est ce qu'il appelle *bonne ambiguïté* ^{*19}.

Ce que Merleau-Ponty nous fait remarquer dans le malade des cécités psychiques, ce n'est pas seulement des faits empiriques divers et des troubles de la fonction symbolique et représentative du membre fantôme, mais la disproportion entre la diversité des faits empiriques et l'unicité relative des troubles. Les théories empiristes ne peuvent pas être valides comme explication pour la maladie, puisqu'il pourrait y avoir des causes empiriques diverses pour des troubles qui indiquent l'unicité relative. Comme la critique de Bergson contre les associationnistes, l'empirisme reste toujours à l'extérieur du phénomène.

Merleau-Ponty demande une autre sorte de théorie. Ainsi on passe à l'intellectualisme. Si le trouble ne doit pas être rapporté aux *contenus*, il faudrait le relier à *la forme* de la connaissance. Ici le sujet humain est traité comme une conscience indécomposable et présente tout entière dans chacune de ses manifestations. Selon Merleau-Ponty, l'explication intellectualiste est abstraite parce que même si les déficiences visuelles ne sont pas la cause, le trouble indique la *généalogie visuelle*^{*20}. Tant que la vision est *l'organe* de l'esprit, elle n'est pas indifférente aux troubles.

Finalement, des analyses sont demandées qui cherchent derrière les faits et

les symptômes dispersés ce qui permet de découvrir l'être total du sujet, le trouble fondamentale, tel est la phénoménologie. Seulement c'est *la phénoménologie génétique*, parce que si elle reste la philosophie de la conscience, les vengeances offensives de la pensée empiriste (causale) sont toujours justifiées²¹. Ce que Merleau-Ponty a saisi dans la structure intentionnelle de la conscience, c'est que la conscience n'est ni une somme des faits psychologiques ni la simple fonction de représentation mais la dialectique du *contenu* et de la *forme* de la connaissance.

Le rapport de la matière et de la forme est celui que la phénoménologie appelle un rapport de *Fundierung* : la fonction symbolique repose sur la vision comme sol, non que la vision en soit la cause, mais parce qu'elle est ce don de la nature que l'Esprit devait utiliser au-delà de tout espoir, auquel il devait donner un sens radicalement neuf et dont cependant il avait besoin non seulement pour s'incarner, mais encore pour être²².

Notre corps est *l'organe-obstacle* pour l'esprit. La structure intentionnelle de la conscience exprime la vie qui surmonte des obstacles matérielles. Tant que notre vie est cet effort, la théorie empiriste, qui prend les lésions des fonctions du corps pour la cause finale doit être surmontée. Pour autant que la vision serait *l'organe*, elle ne resterait pas *l'obstacle déterminant*, car notre vie intègre ces lésions, s'organise à un niveau différent et établit la nouvelle norme de la vie. Nous changeons la contingence en nécessité par l'acte de reprise²³.

Ici, ce qu'il faut remarquer, c'est que Merleau-Ponty a interprété l'intentionnalité husserlienne originalement dans l'intuition bergsonienne. En somme, il y a plusieurs manières pour le corps d'être corps et plusieurs manières pour la conscience d'être conscience, en d'autres mots, la conscience n'est pas

une essence pure, mais une entité empirique et vulnérable^{*24}. C'est pourquoi la maladie attaque la fonction symbolique à travers la diversité des troubles du corps, par exemple, les troubles visuels, tactiles.

IV. Mémoire du corps

Merleau-Ponty trouve dans *Matière et Mémoire* quelques discordances entre l'intuition authentique de Bergson et le cadre traditionnel de la pensée qui la masque et la limite. Bergson, par exemple, distingue deux types de mémoire: la mémoire-image et la mémoire-habitude. La première enregistre, sous forme d'images-souvenirs, tous les événements de notre vie quotidienne à mesure qu'ils se déroulent. La deuxième, ce sont les mécanismes acquis comme habitudes corporelles. Bergson dit de la deuxième qu'elle ne représente plus notre passé. Mais si tel est le cas, pourquoi Bergson s'octroie-t-il le droit de l'appeler mémoire? La critique des phénoménologues concerne ce point. La réponse qu'il donne est insuffisante.

si elle (mémoire-habitude) mérite encore le nom de mémoire, ce n'est plus parce qu'elle conserve des images anciennes, mais parce qu'elle en prolonge l'effet utile jusqu'au moment présent ^{*25}.

On ne comprend pas pourquoi l'utilité est valide pour le critère. Comme des souvenirs nocifs et inexacts peuvent être évoqués, le critère d'utilité n'est pas acceptable comme explication de la mémoire en générale.

Dans *Phénoménologie de la perception* Merleau-Ponty thématise l'habitude motrice comme mouvement concret (Greifen) en l'opposant au mouvement abstrait (Zeigen)^{*26}. La caractéristique des troubles que Goldstein a étudiés en

détail chez Schneider consiste en l'inefficacité de certains mouvements dans des situations fictives alors qu'il pourrait les exécuter dans les situations concrètes. Merleau-Ponty a essayé de comprendre le mécanisme qui permet à l'homme normal d'accomplir des mouvements en examinant les troubles de l'homme anormal. Tandis que les mouvements concrets sont ceux nécessaires à la vie quotidienne et *pour le monde*, les mouvements abstraits sont ceux qu'on commande et *pour le corps propre*. Si, par exemple, on demande à un malade d'exécuter les yeux fermés des mouvements qui ne s'adressent à aucune situation effective tel que de mouvoir le bras, il demeure d'abord interdit. Puis il remue tout le corps et les mouvements se restreignent au bras que le malade finit par *trouver*. Si on lui demande de lever le bras, il doit aussi *trouver* sa tête qui est pour lui emblème de *haut* par une série d'oscillations pendulaires de son bras. Puisqu'il admet la présence de son bras et le fait que sa tête soit un haut, il ne perd pas la pensée comme représentation. Et comme il peut commencer à mouvoir son bras librement, il ne perd pas non plus de motricité. Néanmoins, il ne dispose de son corps que comme d'une masse amorphe dans laquelle seul le mouvement effectif introduit des divisions et des articulations. C'est pourquoi il ne peut que, d'une part penser *la signification intellectuelle* de la commande qui ne lui propose plus *la signification motrice* et, d'autre part jeter son corps en mouvement à tâtons jusqu'à ce que le mouvement commandé apparaisse. Ainsi, on est obligé d'admettre, entre le mouvement comme processus en troisième personne et la pensée comme représentation du mouvement, une fonction de médiation immédiate (intentionnalité motrice) qui est toujours opérante chez les sujets normaux.

Notre mouvement présuppose une certaine spatialité qui est ouverte par la fonction corporelle de projection. Dans cette spatialité l'objet auquel l'action s'adresse se profile comme figure. En toute rigueur, cette projection corporelle

de l'espace et la structuration du champ (figure -fond) de la perception (conscience) sont l'endroit et l'envers d'une même chose. Prendre conscience de quelque chose, c'est avoir la figure sur le fond. La conscience est *l'être à la chose par l'intermédiaire du corps*. Donc, chez le sujet normal tout mouvement est indissolublement le mouvement et la conscience de ce mouvement. Tandis que le mouvement concret est accompli sur un fond donné, le mouvement abstrait doit déployer lui-même un fond. C'est cette fonction de projection qui est perturbée chez Schneider. Chez le sujet normal la fonction qui rend possible le mouvement abstrait, c'est cette fonction de projection.

La mémoire en sens ordinaire est considérée comme la capacité à représenter le passé, c'est-à-dire, la faculté de *répétition*. L'empirisme prend la mémoire pour la répétition ou la reproduction de la sensation et , par conséquent, la réduit à la sensation. Bergson a trouvé sous ce réductionnisme la tendance de réduire le devenir à l'immobilité ou l'hétérogénéité à l'homogénéité. Le réductionnisme empiriste est motivé par cette tendance. Mais, la faculté de répéter le passé n'est pas le facteur essentiel de la mémoire. Si la mémoire-habitude mérite le nom de mémoire bien qu'elle ne représente plus mon passé, c'est parce que mon mouvement présent se déroule toujours sur le même fond que j'ai acquis autrefois et qui se nourrit à chaque moment d'accomplissement d'action habituelle.

Quand je me déplace pour ouvrir la fenêtre dans la chambre, je me lève et puis je passe près de la table et le tableau de Van Gogh est sur le mur à ma gauche. Selon l'associationniste, le mouvement qui est décrit «ouvrir la fenêtre» est associé ou lié extérieurement au mouvement «passer près de la table» et «avoir le tableau de Van Gogh à gauche». Mais, on ne comprenait pas du tout pourquoi trois idées «la fenêtre», «la table», «le tableau de Van Gogh» deviennent associées. Maintenant on a compris que tout mouvement chez le sujet normal

a un fond. Quand je vais ouvrir la fenêtre, je sais d'emblée et sans aucune prise de conscience que je passe près de la table et puis que la peinture de Gogh est sur le mur à ma gauche. « Passer près de la table » et « avoir le tableau de Gogh à gauche » sont immanents comme fond à mon mouvement « ouvrir la fenêtre » et l'animent intérieurement. Dans un tel petit monde, chaque geste, chaque perception se situe immédiatement par rapport à mille coordonnées virtuelles. La mémoire en sens ordinaire n'est qu'actualiser encore une fois un tel fond virtuel. Maintenant la signification complète de la définition que Bergson a donnée de la mémoire est trouvée²⁷. La mémoire, c'est la synthèse du passé et du présent visant au futur, en d'autres mots, *la création*²⁸. Ainsi Merleau-Ponty a complété ce que Bergson a dit à moitié et lui a donné le droit d'appeler l'habitude motrice mémoire.

Conclusion

Pour Malebranche, les relations de l'âme et du corps sont éclairées du dehors par la relation de l'âme à Dieu. Ma volonté de lever mon bras est *la cause occasionnelle*. Dieu qui est la seule cause efficiente en profite pour mouvoir mon bras. Ici le monde est la Création dont C majuscule exprime la divinité. Pour Bergson, qui a essayé de garder le point de vue de la finitude de l'homme, c'est au contraire les relations de l'âme et le corps qui introduisent la relation de l'âme avec Dieu²⁹. Donc, c'est notre corps comme esprits incarnés qui sont les créations mêmes qui constituent les données de l'expérience³⁰. Mais pour Merleau-Ponty, la position de Bergson n'était pas assez ferme. Dans la philosophie de Bergson, Merleau-Ponty a trouvé *la tension* qui tient à la coexistence de la notion d'un esprit incarné et d'une supra-conscience³¹. Chez Bergson, la notion de l'union de l'âme et du corps et celle de chaque substance

en particulier restaient juxtaposées en même niveau. Pour Merleau-Ponty il ne s'agissait plus de chercher à penser l'union mais de se placer fermement dans la position de l'union parce que l'union est la notion *primitive* qui ne peut être connue que par l'union, c'est-à-dire, qui ne peut être *pensée* mais *enseignée* par les sentiments tels que la soif, la faim, etc...³²

La pensée et le souvenir peuvent donc se répéter dans leur identité autant de fois qu'il faudra car ils ne pourraient se localiser dans l'actualité du champ phénoménal. C'est pourquoi *la mémoire* de Bergson et *la pensée* de Descartes ont été prises pour l'esprit comme entité indépendante du corps. Cependant, ce qu'on appelait traditionnellement l'esprit ou la conscience n'est qu'une entité relativement autonome. La conscience est originairement non pas un «je pense que», mais «je peux». Bien que l'intention corporelle se fonde sur le champ perceptif comme base où l'objet apparaît dans son ipséité corporelle, il s'élève à la dimension de signification, au champ de l'essence en s'évadant du champs perceptif. C'est cette différenciation à partir de l'union, c'est-à-dire, d'un tout indivisible que Merleau-Ponty a saisie dans l'intentionnalité de Husserl.

Dans la mesure où on accepte les catégories du monde objectif, on ne peut pas éviter d'accepter l'alternative qu'un malade sache son membre mutilé ou non. Mais, en réalité, sa représentation du membre est ambivalente. Le malade semble ignorer la mutilation et considérer son fantôme comme un membre réel. Cependant, il décrit très bien ailleurs les particularités de la jambe fantôme. De même, l'anosognosique n'ignore pas simplement le membre paralysé. Il le sait parce qu'il peut se détourner de la déficience quand il risque de la rencontrer. C'est parce qu'il n'existe ni comme conscience pure ni comme corps physique mais comme *être-au monde*. Ce que Merleau-Ponty a tenté de démontrer par ces malades, c'est que le témoignage de la conscience est fondamentalement ambigu. Pour la conscience, le corps est véritablement *l'organe-obstacle*.

Dans la notion de l'union, il y a quelque chose qui est irréductible à celle de l'âme et du corps ou bien celle de la simple coexistence des deux substances. Tandis que Malebranche a trouvé là Dieu, ce que Merleau-Ponty a découvert, c'est l'être ambigu de l'homme.

Bergson et Merleau-Ponty

— La philosophie de l'incarnation —

Shigeo Ohkoda

Le corps est *l'organe-obstacle* pour l'âme. C'est, selon Jankélévitch, l'idée la plus profonde et féconde dans le bergsonisme. Pour autant que le corps serait *l'organe*, les lésions du corps ne resteraient ni *l'obstacles déterminants*, c'est-à-dire, les causes des troubles de la conscience, ni ne seraient absolument indifférentes à ces troubles. Merleau-Ponty a suffisamment profité de cette idée dans les examens des données du membre fantôme ou des cécités psychiques. Or, chez Bergson, cette position de l'incarnation n'était pas assez fermement établie. Dans les textes de Bergson, Merleau-Ponty constate les tensions qui proviennent de la coexistence de l'idée d'un esprit incarné et celle d'une supra-conscience qui est un esprit sans corps. Dans cette étude, j'ai montré comment la philosophie de l'incarnation est reprise dans la phénoménologie de Merleau-Ponty.