

目次

春季シンポジウム：啓蒙と反啓蒙

はじめに	望月 太郎	1
反啓蒙のための啓蒙——ジャン=ジャック・ルソー——	吉永 和加	2
サン=マルタンにおける啓蒙と反啓蒙	今野喜和人	18
トクヴィルにおける啓蒙批判とデモクラシー	細見 和志	30

秋季シンポジウム：歴史と哲学——サルトル、メルロ=ポンティ、フーコー——

はじめに	中田 光雄	44
歴史と歴史性——サルトルにおける真理の諸問題——	澤田 直	45
記憶の場と真理の場——メルロ=ポンティの方法的合理主義——	実川 敏夫	59
フーコーの歴史哲学	桑田 禮彰	72

秋季一般研究発表要旨

問題としてのコギト——コギトと欺く神——	岩佐 宣明	84
再現と構成との間——デカルトにおける創作的精神と美学の可能性——	沢崎 壮宏	85
ラシュリエ『帰納の基礎』と動力因、目的因、そして反省的思惟	川口 茂雄	86
ベルクソンの無について	中富 清和	87
ベルクソンにおける物質の二義性と観測の問題	三宅 岳史	88
自由と性格	村山 達也	89
歴史についての知覚の現象学 ——メルロ=ポンティ現象学における「歴史」について——	杉本 隆久	90
隠喩と痕跡——レヴィナスの“意義と意味”に関する研究——	小林 玲子	91
デリダの『発生の問題』に於ける弁証法	荒金 直人	92

公募論文

L' <i>habitus</i> scolastique et la vertu cartésienne	Yoshinori Tsuzaki	93
ベルクソンにおける物質の二義性と観測の問題	三宅 岳史	103
実存とコミュニケーション		
——ジャン・ナベールにおける他者の問題——	福田 肇	115
「無化する無」について——アレクサンドル・コジェーヴにおける		
否定性の構想——	西山 達也	131
レヴィナスにおける苦しみについて——身体の抗い——	中 真生	144
デリダの『発生の問題』に於ける弁証法	荒金 直人	159
行為遂行的矛盾をめぐる不和——デリダと討議倫理学の問題——		
.....	宮崎 裕助	172

書 評

塩川徹也著『パスカル考』	森川 甫	186
赤木昭三・赤木富美子著『サロンの思想史』	武田 裕紀	191
伊藤淑子著『ベルクソンと自我』	中村 弓子	195
小泉義之著『レヴィナス』	内田 樹	201
小林康夫著『表象の光学』	酒井 健	205
河野哲也著『エコロジカルな心の哲学』	松葉 祥一	211
酒井健著『絵画と現代思想』	上村 博	215
三浦信孝編『来るべきく民主主義』	中田 光雄	220

日仏哲学会 2003 年度活動報告	225
『フランス哲学・思想研究』第 8 号訂正	226
日仏哲学会入会手続きについて	227
大会一般研究発表応募要領	227
『フランス哲学・思想研究』論文応募規定	227
編集後記	229

春季シンポジウム

啓蒙と反啓蒙

はじめに

望月 太郎

18世紀は、いわゆる啓蒙の時代であり、先立つ17世紀とは哲学するスタイルの「断絶」によって切り離されて見られる傾向がある。経験主義、批判精神、体系の脱構築、理神論、あるいは唯物論と反宗教思想への傾斜など、一般的に啓蒙の哲学を性格づけるとされる思想的特徴について見れば、たしかにそこには「断絶」が際立っているかもしれない。しかし、たとえば地下思想の系譜をたどって見れば、啓蒙の作法にもある種の連続性が見出される。また反啓蒙の陣営側に目を転じて見れば、保守的な大学で公認されて反体制側から権力側へ位置を移したデカルト派は、ニュートン主義が学界のあらゆる分野を席卷するかに見える1730年代以降も、その命脈を保ちつつ革命後に遺産を継承していく準備を着々と整えているのである。オランダでラ・メトリの『人間機械論』が世に出てセンセーションを巻き起こす、その同じ頃、パリではポーリニャック枢機卿の『アンチ・ルクレティウス』が好評を博していた。啓蒙思想の多様性に対応する分だけ反啓蒙思想にもさまざまな形——カトリック正統派の権威を盾に伝統を構築するデカルト派から、イリュミニズムを開花させる神秘主義まで——があるが、その一方で、ポレミックな状況下、両陣営の対立を調停する試みのなかから生じたエクレクティズムは、続く時代のフランスの理性の、とりわけ政治的な場におけるひとつのあり方を規定する典型ともなるのである。こうして見るならば、啓蒙と反啓蒙を対照する研究は、フランス近代哲学史あるいは思想史の「断絶」を和らげると同時に、また19世紀に国家的制度として確立される「フランス哲学」の深層の理解に資するであろう試みであると言えよう。このシンポジウムが、そうした試みの端緒となれば幸甚である。ご協力いただいた報告者の方々には改めて感謝の意を表したい。

反啓蒙のための啓蒙

——ジャン＝ジャック・ルソー——

吉永 和加

ルソーは、啓蒙主義の時代に独特の位置を占めた思想家である。それは、ルソーがディジョン・アカデミーのお墨付きを得てデビューしながら、啓蒙主義の主流である『百科全書』派から離脱した事実、また、彼の著作がいつも称賛だけではなく、多方面からの批判を受け、出版の差し止めすら食らった事実が物語っている。では、ルソーがその時代を生きた啓蒙とは何か。カントは次のように定義している¹。「啓蒙とは、人間が自分自身の未成年状態から脱出することである。…この未成年状態にあるのは人間自身の責任である、というのも、この状態の原因が、悟性の欠如にではなく、他人の指導なしに自らの悟性を使用する決意と勇気との欠如にあるからである。…“自分自身の悟性を使用する勇気をもて！”これが啓蒙の標語である。(中略)さて、こうした啓蒙のために必要なものは、自由以外の何ものでもない、しかもおよそ自由と呼ばれうるものの中で最も無害な自由、すなわち自分の理性をあらゆる点で公的に使用する自由である」²。

ルソーの『エミール』はまさに、カントの述べる「人間が自分の未成年状態から脱出する」ことを教育によって実現しようとした啓蒙書である。だが、ルソー自身が『エミール』とともに「まとまった一つの全体を形作っている」³と称する『学問・芸術論』と『不平等起源論』は、啓蒙主義が目指すような文明社会を墮落だと断じている。また、『エミール』そのものにおいても、啓蒙主義がその基盤とする理性の使用は、諸手を挙げて称揚すべきものではない。こうした啓蒙主義をめぐる矛盾しているとも映るルソーの言説は、啓蒙主義における彼の独自の地歩を示唆するものである。

ここでは、ルソーが不可分な全体を為すと言う『学問・芸術論』『不平等起源

論』『エミール』を取り上げて、ルソーの思想の統一的な理解を目指しつつ、同時に、ルソーが啓蒙主義に対してどのように関与しあるいは対立したのかを検討したい。そして、ルソーが啓蒙と反啓蒙の狭間で何を志向していたのか、その一端を明らかにしたい。

1. 『学問・芸術論』の視座

『学問・芸術論』は、ルソーの思想の出発点としてその原型をなすものである。この著作の性質を考えると、それがディジョン・アカデミーへの懸賞論文であったことがもつ意味は小さくない。なぜなら、それはルソーが当時の学問体系の中核に積極的に関わろうとしたこと、そして、ルソーの提言を当時の権威がとりあえずは認知したことを端的に示しているからである。

このときのアカデミーの課題は、「学問と芸術の再興は、習俗 (mœurs) を純化することに寄与したのか、それとも墮落させることに寄与したのか」であった。これに対して、ルソーは、『学問・芸術論』初版 (1750年) に付された序文で、自らの意図を次のように語っている。「この論文において問題になっているのは、文学のあらゆる分野に広がり、アカデミーの課題が常に避けることのできない、あの緻密な形而上学的議論ではない。そうではなくて、問題は、人類の幸福に関わるような真理の一つなのである」⁴。ここには、ルソーが学問において批判するものと、期待するものが簡潔に示されている。すなわち、彼は、一方で古典主義教育やサロン文化に代表される伝統的な学問と、当時の観念論や唯物論を批判し、他方で人類の幸福 (徳の問題) をこそ重視すべきことを宣言するのである。さらに、本文の冒頭で彼は、「自然の光」を手引きとすること、さらにその成功を「私の心の底」に見出すことを言明する。これは、理性に対する一定の信頼と、その信頼の根拠を超越的な神にではなく自己自身に置くことを示している。

ルソーが、「学問と芸術の再興は、習俗を純化することに寄与したのか」というアカデミーの課題にまずは「否」という態度を表明するとき、その学問批判の段階は次のように整理されるだろう。第一に、学問は「自然」な習俗に礼儀作法という装飾を施し、本当の美德ではなく、美德の「外観」を身に付けさせ

る。言い換えると、学問は人間の「自然」における自由を剥奪し、人間を礼儀という名の下で奴隷状態に置く。第二に、こうした見せかけの礼儀が習慣化された結果、人が自分の天性を忘れ、自分のあるがままの姿を見せることができなくなる。礼儀の習慣化は、社会の紐帯を形成する一方で、人間の画一化をもたらし、個性の喪失を招く。第三に、こうしていれば人間の外面と内面とが乖離すると、他人に対して不安をもって対峙せざるをえなくなり、ここから様々な「悪徳」が生じるのである。

この議論の内には、既に、自然の善と文明の悪というルソーが終生もち続けた対立図式が見て取られる。そして、様々な悪徳と、学問と芸術の進歩とは、その文明の枠内で、互いに原因となり結果となって膨れ上がってゆく⁵。こうしてルソーは、悪徳と学問の連鎖をつぶさに分析した上で、学問すべてを無為だと決めつける。しかも、彼によれば、学問は無為なばかりではない。さらに由々しいのは、学問が平和を乱し、信仰をゆるがせにし、美德を減らすことである (SA 19)。

しかし、このように学問批判を重ねた挙句に、ルソーは論文の最後部では、学問の弊害も極限にまでは至っていない、と述べて議論の矛先を変える。「永遠の予知者 (神) は、様々な有毒な植物のそばに有用な薬草を植え、また多くの獐猛な動物の組成の内にその動物の傷の治療薬を配することによって、彼 (神) のしもべである主権者たち (Souverains) に、自らの知恵を模倣するよう教えた」 (SA 26、補足は引用者)。この引用は、スタロバンスキーが「病の内なる治療薬」として著作のモチーフとしたものであるが⁶、実に、この文言は、議論の転換点となるばかりでなく、自然と文明の対立図式を文明の悪そのものによって乗り越える可能性を示唆する重要な転換点ともなる。事実、ルソーは一転して、これまでの学問・芸術批判を翻し、留保つきでその価値を認める。それは学問と芸術が「社会に役立つ技芸 (Arts)」 (SA 29) となる場合である。社会はむしろ、文明の悪の側にある。しかし、同じ文明の側に属する学問と芸術がその社会において有益でありえ、その限りにおいて意義を認められるのである。

そして、学問と芸術を社会に有益なものとしうる根拠、すなわち真の美德を、ルソーは人間の内面に見出す。「おお美德! 素朴な魂の崇高な知 (Science) よ、

…汝の原理は、万人の心の内に刻み込まれているのではないのか。汝の掟を学ぶためには、自分自身に立ち戻り、情念の沈黙の中で、良心の声に耳をすませることで十分ではないのか。ここにこそ真の哲学が在るのであり、我々はそれに満足すべきであろう」(SA 30)。

この『学問・芸術論』は、首尾よくアカデミーに入選し、出版を請け負ったデイドロによれば、世間の反応は「絶賛の嵐、このような成功は前例がない」⁷ というものであった。しかし他方では、ルソーが言うように「私の論文が出版された途端、文芸の擁護者たち (les défenseurs des lettres) が、計ったように、一斉に私に襲い掛かってきた」(CO 365) のも事実であった。ルソーを批判したのは、いわゆる旧勢力に属するジェズイットの僧侶やポーランド王などであり、また、新勢力に属するダランベールなどの哲学者であった。旧勢力が批判したのは、ルソーの議論がキリスト教の枠組みを無視し、既成の社会構成や奢侈を非難したからである。また、新勢力たるダランベールが批判したのは、ルソーが学問や芸術を習俗を墮落させるものと断じたからである⁸。ルソーがこうした地歩を保つ限り、危ない橋を渡らざるをえないのは必定であった。

2. 『不平等起源論』での人間本性への遡行

次の『不平等起源論』もやはり、ディジョン・アカデミーの第四回の課題「人々の間における不平等の起源は何か、それは自然法によって正当化されるかどうか」についての懸賞論文として提出されたものである。この論文では、『学問・芸術論』で行われた文明批判が、既存の社会批判へと移行する。社会批判の目的は、不平等の起源を人間の本性から説き起すことによって、「問題を明らかにしてそれを真の状態へと戻すこと」⁹ である。その際に設定される自然状態とは、人間の本性を探り、真の状態へ遡る道を示唆するための、ルソーのフィクションである (OI 132-133)¹⁰。『学問・芸術論』で文明批判の対立原理として用いられた「自然」が、ここではより明確な形で提示されるのである。

ルソーが描く自然状態に特徴的なことは、それがホップズのような戦争状態ではなく、自由かつ平等な平和状態だということである。このような特徴をもたらしたのは、ルソーが憐憫の情 (pitié) を挙げて¹¹、これを人間の原理とし

て自己保存 (*propre conservation*) と同列に置いたことにある。この二つの原理が釣り合いを保つことによって、自然状態は平和でありうる。そして、これらの原理が理性に先立つ限りで (OI 125-126,154)、ルソーが人間を第一義的に感情的なものだと考えていることがわかる。

もっとも、ルソーによれば、この自然状態は人間に固有のものではない。ルソーは、自己保存の感情にせよ、憐憫の情にせよ、また、知覚することや、感覚・観念をもち、それらを組み合わせること (= 理性) にせよ、人間と動物の間には程度の差のみを認めると述べて (OI 141)、人間の理性の卓越性を信じるデイドロを怒らせた。だが、ルソーも人間と動物を区別しなかったわけではない。ルソーによれば、人間と動物が区別されるのは、人間が自由な動因 (*agent libre*) をもつことによってである (*ibid.*)。この自由を、ルソーは、生命と並列すべき根源的かつ価値のある自然からの贈与だと述べている (OI 184)。だが、人間はこうして自由において動物に優越する一方で、自然状態に留まり続ける動物よりも墮落しうる。その原因は二つ挙げられる。一つは自己完成能力 (*perfectibilité, faculté de se perfectionner*) (OI 142) であり、もう一つは理性である。この二つの能力が相俟って人間を墮落に導く。

ルソーによれば、自然状態における自己保存の感情は、元来は道徳的に善でも悪でもない、中立的なものである。しかし、その感情に基づき、自己完成能力を伴って、人間が自然の生活の困難を克服していく中で、自分自身に向けた最初のまなざしが、最初の高慢な心の動きを生み出す (OI 166)。これは、まずは人間という種に属する漠然とした優越感であるが (OI 165)、家族単位での土地や家屋の私有が確立され、家族間での交渉が始まると、比較考量の開始、価値と美の観念の形成、選り好みの感情の生成という過程を経て、個人の優越感へと変移していく (OI 169)。ここに、自尊心 (*amour propre*) が誕生する。そして、その誕生に、まさに比較考量を行う理性が関与するのである。つまり、「自尊心を生み出すのは理性であり、それを強固にするのは反省である」 (OI 156)。この自尊心が社会の中に位置づけられると、他人から尊敬されたいという欲望が生じ (*ibid.*)、この尊敬という価値の出現が、不平等さらには悪徳への第一歩となる (OI 169)。こうして、自然状態の自己保存の感情は、私有の確立によって自尊心に変容し、利益の欲求と相乗して、様々な悪徳の原因となり、

また社会の不平等の根拠となる。私益と支配を求める社会において、もはや憐憫の情という歯止めは機能しない。「発生したばかりの社会は、この上なく恐ろしい戦争状態に取って代わった」のである(OI 176)。この戦争状態においては、人間の卓越性の根拠であった自由も失われてしまう。

以上のように、ルソーは『不平等起源論』において、「自然」というフィクションに基づき、人間本性が社会の形成とともに墮落することを示した。ルソーは『学問・芸術論』での「自然」対「社会」という対立図式をさらに明確に示し、文明社会を断罪したのである。ここでは、理性は、自己保存と憐憫の情に次ぐ第二義的な能力と位置づけられ、しかも、自己保存が憐憫の情を圧殺して、自然状態が墮落する過程に荷担するものとされている。この限りでは、ルソーは非合理主義を擁する反啓蒙の立場を取るかに見える。しかし、この論文の探究自体が理性の働き (raisonnement) によって行われたと、他ならぬルソー自身が述べていることを忘れてはならない。「私は不平等の起源と進歩、政治的社会の成立と弊害を、これらがただ理性の光によって人間の自然から導出されうる限りにおいて、…説明しようと努めた」(OI 193)。さらに、ルソーはこの探究を自然科学者が世界の生成について行う推論に準えてもいる。これは、紛れもなく「神学から自然学へ」という啓蒙主義の主流に則ったものである。また、彼は方法の上だけでなく内容の上でも、理性の意義を認めている。すなわち、「人は本能の中だけに、自然状態において生きるために必要なものすべてをもっていたのであり、洗練された理性 (raison cultivée) の中に、社会で生きるために必要なものだけをもっているのである」(OI 152) として、ルソーは理性が「洗練されて」、社会に役立つことを示唆している。かくして、議論の中では、理性と理性によって構築される社会は否定される。だが、実は、それを乗り越えるべき探究には理性が用いられ、探究が行き着いた「自然」を社会において実現する際にも、理性の使用が望まれているのである。

この『不平等起源論』は、『学問・芸術論』のような修辞法が用いられなかったこと、規定の枚数を超過していたこと、そして何よりも、前回のルソーへの報奨について非難されたアカデミーが権威を回復しようとしたことによって、落選した。そして、当然のことながら、この論文は、前作よりもさらに広範な反発を招いた。ルソーは『告白』の中で次のように述べている。「この反響は私

に対して好意的なものではなかった。…ジュネーヴ人の誰も、この作品に感じられる熱烈な私の真情を分ってくれなかった…」(CO 395)。まず教会は、ルソーが原罪の教理を無視し、人間の墮落を社会に帰してしまったことを批判した。またディドロは、ルソーが自然状態を人間と動物とに等しく帰したこと、人間に社交性を認めないことを批判した。さらにヴォルテールは、この著作を「人類に反対した書物」と呼び、「あなたの著作を読むと四足で歩きたくなります」と揶揄した。

3. 『エミール』での展開

さて、ルソーの言う三部作の締め括りである『エミール』こそ、ルソーを検察官に押し上げると同時に、彼を決定的な形で窮地に追い込むものであった。高等法院は、彼を起訴し逮捕すると発表した。ルソーはジュネーヴに逃れたが、その地でも逮捕状が出され、『エミール』は焼き討ちの憂き目に遭うことになったのである。

では、この書物の何がそのような苛烈な反応を呼び起こしたのか。『エミール』において、ルソーはもはや「自然」をフィクションではなく、所与のものとして¹²、そこにおける性善説をいっそうはっきりと打ち出し¹³、「自然」に基づく教育を説く¹⁴。そして、「自然」と「社会」という対立図式を維持しつつ、「自然」による社会の乗り越えを図り、その内で、認識論、道徳論（良心論）、宗教論を展開するのである。

① 「自然」の展開と認識論

では、まず教育の目標を「自然の目標そのもの」(E 247) とするルソーが何を志向していたのかを確認しよう。自然の秩序に従って繰り広げられる教育プログラムは、そのまま人間の認識の成長プログラムであり、教育の目標とともにルソーの認識論を明らかにしている。

プログラムはまず子供時代と青年時代とに分けられる。そして、子供時代はさらに三段階に分けられる。まず第一段階は、感覚の時期である。ここでは、生徒の理性はまだ働かず、観念ももたず、自己意識すらもたず、ただ感覚を映

像として受け取るのみである。第二段階は、最初の感覚的理性が生まれる時期である。感覚的理性は、いくつかの感覚の総合によって単純な観念を作り上げる。ここで、ものの同一性、個別性の判断が可能になり、同時に自己意識が芽生える。第三段階は、自己保存に必要な力よりも多くの力をもつ人生唯一の時代と言われ、さらに二つの時期に分けられる。その前半は、感覚的な観念から知的な観念へと進む時期である。したがって、この時期では、現実的で物質的な関連に留まる限りで正確な観念を確実に与えることが求められる。ここまでは、生徒は、物理的な存在に過ぎず、自分の他には人間の存在を知らない。しかし、第三段階の後半には、生徒は、あり余る力を用いて、自分の外へ出て行く兆しを見せる。「他の人々を無視して自然の状態に留まることは誰にもできない」(E 467)。この時期は社会生活への準備期間で、生徒は、社会関係についての観念を少しずつ形成して、再び自分自身に戻ってくる。これら子供時代は、「理性の眠り」の時代と総括される。この間、教師に対して繰り返されるのは、生徒を自然に委ねて余計なことをしないように、ということである。これは、無知こそが自然の教育に適うとして、教育を消極的なものに留めるということに他ならない。

次に、青年時代は二段階に分けられる。まず前半で、これまで現実的かつ物質的な関係の内に据え置かれていた生徒は、いよいよ人間として、他人との関係を築き始める。「人間は自然の外に出ることになり、自己に矛盾することになる」(E 491)。社会の束縛が始まり、知的理性(人間の理性)の時期が到来する。さらに、良心が「自然の秩序」(E 566)として発現し、理性とともに人間を善へと向かわせる。これは、人間が知的な存在として、能動的で自由であることでもある。後半は、性差に基づく情念に晒される時期でもある。そうやって初めて、今までの無知を目指した教育に転換が図られ、生徒を知識に依って危険に立ち向かわせることになる。ここでルソーは、社会の中では、有益な無知の内育てることは不可能であるし、適切なことでもない、と述べるに至る(E 662)。

このような「自然に従う」教育は、実は、これまでルソーが述べてきた自然と社会の枠組みを教育プロセスに適用したものである。つまり、子供時代が自然の時代に、青年時代が社会の時代に充てられ、理性の発現と使用がその決定

的な転換に充てられている。しかし、その自然から社会への移行を総括して「自然に従う」と言われるとき、既にこの「自然」はルソーが『エミール』冒頭で与えた定義以上の意味を帯びている。少なくとも、その意味は次の三つに整理できるだろう。一つ目は、『エミール』以前にも用いられてきたように、墮落した社会と対立するものとしての狭義の「自然」である。そして、二つ目は、社会の構成員となることを含めて人間に内在する成長プログラムとしての広義の「自然」である¹⁵。さらに、三つ目として、人間に理性や良心など、あらゆる能力を付与する超越的なものとしての「自然」が挙げられる。

さて、「自然」に従った教育を認識論的な側面から見ると、それは合理主義と経験主義の要素を併せもっていることがわかる。それは、啓蒙主義が拠って立つ土台を、ルソーも共有していることを意味する¹⁶。しかしながら、ルソーは、啓蒙主義が目指す知の拡大と進歩は否定して、次のように述べる。「我々の有害な進歩を止めよ、我々の誤謬と不徳を改めよ、人間の作ったものを捨てよ、そうすればすべてよくなるのだ」(E 588)。「私は私の生徒に非常に時間のかかる、非常に骨の折れる技術を…教える。それは無知になる技術である」(E 370、強調は引用者)。もちろん、これは逆説的レトリックであり、ルソーは自然の歩みという形での進歩は認めており、社会生活に入れば知識の必要も認めている。だが、ルソーの教育は、「自然」の名の下に一貫して知識を自己保存に関する範囲に限定しようとしたことによって、啓蒙主義が目指した進歩主義には背を向ける。ルソー自身、「自然」による教育が、結果として、通常の間人とはかけ離れた人間像を結ぶことを十分に意識している。それゆえ、ルソーは自らの生徒のことを「愛すべき異邦人」と呼ぶのである (E 670)。

②理性と良心

以上のように、ルソーの教育の目標と結果は、啓蒙主義のそれとは乖離することになる。もちろん、ルソーは、認識論的には経験主義と合理主義の折衷を示して、理性にも一定の役割を与える点で、啓蒙主義に通じている。しかしながら、これまでも見てきたように、理性は啓蒙主義の支柱であるから、理性の使用に関する見解のずれが、ルソーと啓蒙主義の距離を量るポイントとなることは間違いない。そこで、理性に焦点を当て、両者の分岐点を検討したい。

ルソーは理性について、啓蒙主義に対抗して次のように述べている¹⁷。「我々の時代の誤りの一つは、あたかも人間が精神でしかないかのように、あまりにもむきだしの理性を用いることである」(E 645)。教育プログラムが示すように、理性は人間に潜在し、成長に伴って発現し、教育によって練磨されるものである。その中で理性に与えられる定義は、「人間の理性と呼ばれるものは、諸観念を比較する技術である」(E 417) という限定的なものにすぎない。こうした理性は、社会という複雑な観念を形成し判断するものとして、社会においてその有用性がクローズアップされはする。だが、「サヴォワの助任司祭の信仰告白」¹⁸に見られるように、「私は存在する」という第一原理と外界の存在は、感覚による確信によってあっさり認められ、理性の出る幕はない。また、外界の事物と私の精神というデカルト的二元論を引き摺り、真理の根拠を外界の側に置いたルソーが、唯物論を回避するために持ち出すのは、理性ではなく、内面の感情である。

この内面の感情こそ、生得的な能力として、万物の運動を司る神の存在を確証するとルソーが考えるものである。理性によって神の観念を得ることはできない。しかし、内面の感情は、まさに感じることによって神を知る。そして、人間はこの内面の感情によって、万物の内での、自らの知性的存在としての特異な位置づけをも知るのである。かくして、ルソーは、私の存在についても神の存在についても理性の証明を必要としない。「感覚的な事物の印象と、私の自然の光に従って諸原因を判断させる内面の感情とから、私が知る必要のあった主要な真理を導出した」(E 594)。こうしてルソーは、次に行動の格律の探求に向かう。

では、行動の格律となるものは何か。それは良心である。ルソーはこの良心を次のように定義している。「人間の魂の底には正義と美徳の生得的な原理があって、我々自身の格律に反してでも、我々はこの原理に基づいて自分の行動と他人の行動の良し悪しを判断している。この原理にこそ、私は良心という名を与える」(E 598)。ルソーは、この良心を理性の判断ではなく感情だと断じ¹⁹。だが、この良心は「自然」の中では正しく働くが、社会の中では別の感情によって駆逐されてしまう危険を孕んでいる。そこで再び登場するのが理性である。理性は、それだけでは美徳を確立することができない。しかし、理性

の光に照らされ、善悪の区別を得ることで、良心は自然の姿を取り戻し、再び発現することができる (E 600)。こうして、理性は良心から独立して、良心の補完原理として働く。ルソーはそのことをサヴォワの助任司祭の言葉を借りて次のように述べている。「善いことを愛するために良心を、それを知るために理性を、それを選ぶために自由を、神は私に与えたではないか」(E 605)²⁰。

かくして、ルソーにおいて理性は、諸観念を比較考量して複雑な観念を形成する能力以上でも以下でもなく、「我々の真の教師は (感覚) 経験と感情」(E 445、補足は引用者)である。その意味で、ルソーの理性は、啓蒙主義が擁する理性に比して、その能力においてもその発揮においても制限を受けている。だが理性は、感覚経験と内面の感情に支えられ、社会の中で良心を補完するよう働く。さらに次に見るように、いったん理性が認められると、内面の感情によって知られた神の信仰すらも、理性に合うことが求められるのである。

③神と自由

では、ルソーにおける神と信仰とはいかなるものか。彼にとり、神の存在は内面の感情によって知られる。その神は、まさに人間の最初の感情である良心を与え、その道徳性を保証する。それゆえ、神の存在は人間の道徳性に深く関わっており、ルソーによれば、「信仰 (foi) なしに真の美德は存在しない」(E 632)。こうした姿勢は、『学問・芸術論』以来、一貫して保持されてきたものであり、ルソーは無神論とともに、合理主義が理論の支えとする時計職人としての神をも否定するのである。

ルソーは、サヴォワの助任司祭の言葉を借りて次のように述べる。「私には、誰かからこうした (神への) 崇敬 (culte) を教えてもらう必要はない。それは自然そのものから私に示唆される」(E 583、補足は引用者)。神の存在は、「自然という書物」を読むことと、内面の感情によって自己自身を反省することから導かれる (E 624-625)。こうしてルソーは、自らの地歩を自然宗教に置いて、キリスト教を批判する。まず、奇跡は、人間の証言の連鎖によって成立する事柄であって「理性を服従させるべき正しい理由」をもたないとして否定される。また、原罪と懲罰、決定論という教理は、人間を嫌悪させ、自身に対する恐怖を教えるものとして破棄される。さらに、教理の書かれた書物も、解釈の多義

性と翻訳の不確定性から留保される。聖書と福音については心を打つものと認められるものの、啓示についてはやはり留保される。そして、「根本的な礼拝 (culte) は心の礼拝である。心から神を崇拜しているなら、どんな形式でそれを捧げても、神がそれを退けることはない」(E 627) と述べて、既存の礼拝や教会そのものを否定する。実は、こうした一連のキリスト教批判を支えているのは、理性である。ルソーは、理性を訓練することによって、神と自らの義務を自分で知ることができると述べ (E625)、「…自然の教育において、理性の光が単独で、我々を自然宗教 (religion naturelle) よりも遠くへと導くことはありえない」(E 635-636) として、自然宗教を理性によって正当化する。このとき、その自然宗教はほとんど理神論に近い位置にある。しかし他方で、「私の理性の一番相応しい用い方は、御身の前に我が身を無にすることだ」(E 594) と言われるように、理性はあくまでも神の英知に至ることはできない。こうした理性の限界にあって、生徒に薦められる結論は、生家の宗教に帰依するべしというあっけないものである (E 631)。かくして、ルソーは無神論と合理主義の神を否定し、返す刀で既成の権威に縛られたキリスト教を批判するが、その実、自然宗教と理神論の狭間にあって、個人が偶然的に与えられた宗教に着地するのである。

こうしてルソーの宗教的立場は曖昧なものではあるが²¹、彼が原罪を否定し、人間の自由を認め、あまつさえ人間の自由行為を神の摂理の体系外に置いた (E 587) ということは、教育論にとって重要な支柱となって帰ってくる。ルソーは、教育を成功に導くものとして、「よく規制された自由 (liberté bien réglée)」(E 321) を重視している。事実、ルソーが教師に繰り返し求めるのは、自然に仕えてその邪魔をしないこと、生徒を教訓や命令によってではなく生徒自身の経験や思考によって導くことである。これは、生徒を偏見と権威から免れさせて、その自由を守るということに他ならない。だが、そもそも規制と自由は、矛盾する概念である。この規制と自由という矛盾を両立すべく、教師に求められるのは、生徒を自由だと思わせる技術である。ルソーは教師に対して次のように述べている。「生徒がいつも自分は主人だと思っていながら、いつもあなたが主人であるようにせよ。自由の見かけを保っている隷属状態ほど完全な隷属状態はない。そうすれば意志そのものをも虜にする」(E 362)。教師は、この「規

制された自由」換言すれば「完全な隷属状態」を生徒に提供するために、自分の意図は悟られることなく、たえず生徒のすることを観察し、生徒の考えることを予め何でも知り、生徒が自分に役立つことを理解した上で喜んでそれを行うように仕向けなければならない (E 461)。これはまさに、全能の神に近い仕事である。ルソーは、人間の自由を神の手から解放して、教育の地平を開いたが、自然の名の下で、教師を自然と生徒を知る全能者としたのである。生徒の自由は、神の摂理の内にはなく、教師の手の中に委ねられ、そのことによって教育が可能になった。

かくして、ルソーの思想は、啓蒙主義の道具立てを用いながら、啓蒙主義を乗り越えることを目標としている。あるいは、啓蒙主義の枠組みをもちながら、その内容を変容させて、啓蒙主義とは異なる目的を目指す。この試みは、まさに反啓蒙のための啓蒙というべきものであった。

- 1 この論文は、カントが「ベルリン月刊」(1784年12月)に寄稿したものである。ドイツの啓蒙主義運動がフランスのそれを受けたものであり、例えばレッシングが1751年に『学問・芸術論』をドイツに好意的に伝えたことを考えれば、このカントの定義は、フランスの啓蒙主義に一定の評価を与えたものだと見ることができる。
- 2 Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, Kants Werke, Akademie-Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften. Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, Bd VIII, SS.35-36. 強調はカント。
- 3 『マルゼルブへの手紙』1762年1月12日付けより。Jean-Jacques Rousseau, *Quatre lettres à M. le Président de Malesherbes, Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, N.R.F., édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond.
- 4 Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les Sciences et les Arts, Œuvres complètes*, III, Gallimard, 1964, p.3. 以下、この著作からの引用、参照箇所についてはSAの略号とともに頁数を記す。
- 5 ルソーは「学問と芸術は、その誕生を我々の悪徳に負っている」(SA 17)とも述べている。
- 6 Jean Starobinski, *Le Remède dans le Mal*, Éditions Gallimard, 1989. (ジャン・スタロバンスキー『病の内なる治療薬』、小池健男／川那部保明訳、法政大学出版局、1993年)。
- 7 Jean-Jacques Rousseau, *Les Confessions, Œuvres complètes*, V, Gallimard, 1959, p.363. 以下、この著作の略号はCOと記す。

- 8 ダランベールは、『百科全書序論』の中で、自分たちの仕事に対するルソーの協力には謝しつつも、『学問・芸術論』が学問と芸術を攻撃したことに対しては非難している。D'Alembert, *Discours préliminaire, Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol.1, 1751; Friedrich Frommann Verlag, 1988, p.xxxiii.
- 9 Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité, Œuvres complètes*, III, Gallimard, 1964, p.123. 以下、この著作の略号はOIと記す。
- 10 「我々がこの主題に立ち入ることのできる探究は、歴史的な真理ではなく、単に仮説的で条件的な推論であると考えねばならない」。
- 11 ルソーの憐憫の情についての定義は次の通りである。「あらゆる感性的な存在、とりわけ我々の同朋たちが、滅びたり苦しんだりするのを見て、自然の嫌悪を我々に起こさせるもの」(OI 126)。
- 12 ルソーがここで「自然」に与える定義は次のようなものである。「我々は感性的なものとして生まれる。そして生まれたときから、我々を取り巻くものによって様々な仕方で刺激される。(自分の感覚を意識するようになると、感覚を生み出すものを求めたり避けたりするようになるが、はじめは快・不快によって、次に適当・不適當によって)最後には理性が我々に与える幸福あるいは完全性の観念に基づいて下す判断によって、それを求めたり避けたりする。この傾向は…堅固になる。しかし、それは我々の習性によって制約され、我々の臆見によって多少なりとも変質する。この変質の起こる前の傾向が、私が我々の内で自然と呼ぶものである」。Jean-Jacques Rousseau, *Emile, Œuvres complètes*, IV, Gallimard, 1969, p.248. 補足は引用者による。以下、この著作の略号をEと記す。
- 13 「自然からの最初の衝動は常に正しいということを議論の余地のない格律に据えよう。人間の心の中に生まれつきの不正などというものはまったく存在しない」(E 322)。
- 14 ルソーは冒頭で、人間は教育によって作られることを明示し、教育は自然、人間、事物の三つによって与えられるから、それらを調和させるべきこと、なかんづく人の力ではいかんともしがたい自然に歩調を合わせるべきことを提唱している (E 246-247)。
- 15 「君の自由、君の能力は、君の自然の力の範囲内で展開されるもので、それを越えて拡張されるものではない」(E 308)。他方で、青年時代が、社会で生きることを主たる目的とすることからも明らかのように、この「自然」は社会生活を内包しうる。「自然状態の中で生きる自然人と、社会状態の中で生きる自然人との間には大きな違いがある」(E 483)。
- 16 ゴルドマンによれば、「合理主義と経験主義の総合が、フランスの啓蒙主義であった」。Lucien Goldmann, *Der christliche Bürger und die Aufklärung*, Luchterhand, 1968. (ルシアン・ゴルドマン『啓蒙精神と弁証法的批判』、永井健晴訳、文化書房博文社、2000

- 年、42頁)。
- 17 ルソーは、啓蒙主義を意識してそれに反論する際、総称としての「啓蒙主義」という語は用いず、「虚栄心の強い、軽薄な雄弁家 (les vains et futiles déclamateurs)」(SA 19)、「哲学者 (le philosophe)」(E 249)、「学者 (le savant)」(E 633)、「著作家 (l'auteur)」(E 837) または「傲慢な哲学 (l'orgueilleuse philosophie)」(E 633) などを用いる。
- 18 “Profession de foi du vicairé savoyard”(E 565-635)。
- 19 「良心の働きは判断ではなく感情である。我々の観念はすべて外部から来るが、その観念を評価する感情は我々の内にあり、この感情によってのみ我々は、我々と、求めたり避けたりすべき事物との間に存在する適合や不適合を知るのである」(E 599)。
- 20 これと同種の叙述が、他の著作にも見出される。例えば、『新エロイズ』においては、「神は我々に善なるものを知るために理性を、それを愛するために良心を、それを選ぶために自由を与えられました。神の恩寵はこれらの崇高な賜物の内にあるのですが、我々はそれらのすべてを受取っているのですから、そのすべてについて責任があるのです (クレールよりジュリへ)」。Jean-Jacques Rousseau, *Julie, ou La Nouvelle Héloïse, Œuvres complètes*, II, Gallimard, 1964, p.683. いずれにせよ、ルソーの良心は、神によって支えられているといえる。
- 21 ルソーは、『社会契約論』で宗教を三種に分類し、①「人間の宗教」(Religion de l'homme)として、内的な信仰である福音書のキリスト教を、②「市民の宗教」(Religion du Citoyen)として、神権政治に結びついて外的な礼拝を重視する宗教を、③「聖職者の宗教」(religion du Prêtre)として、二つの法体系や首長や祖国をもつラマ教などの宗教を挙げている。彼はその各々を批判し、②の改訂版ともいえる市民的宗教 (religion civile) を提唱する。この宗教には、②の宗教の不寛容という欠点を補い、勧善懲悪の精神、社会契約と法律の神聖性を人々に教え、共同体の紐帯となることが託されている。Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social, Œuvres complètes*, III, Gallimard, 1964, p.468.

Lumières et anti-Lumières : Jean-Jacques Rousseau

Waka YOSHINAGA

Jean-Jacques Rousseau est un penseur qui occupe une place particulière dans l'Âge des Lumières. Dans *l'Emile*, il tente de montrer comment échapper à l'état mineur par l'éducation. Et dans le *Discours sur les sciences et les arts* et dans le *Discours sur l'origine*

et les fondements de l'inégalité, lesquels forment un tout inséparable de l'*Emile*, il nous apporte la démonstration du fait que la civilisation défendue par les Lumières corrompt la nature de l'homme. Pour Rousseau, l'usage de la raison n'est pas forcément le meilleur moyen.

Cet essai a pour objet de situer Rousseau par rapport aux Lumières. En nous aidant des œuvres précitées, nous montrerons qu'il a visé à dépasser la pensée des Lumières en prenant toutefois appui sur elle.

サン＝マルタンにおける啓蒙と反啓蒙

今野 喜和人

啓蒙の世紀 (Siècle des Lumières)、理性の時代 (Age of Reason) と呼ばれた 18 世紀が、同時に全欧的な規模で神秘思想の流行した時代であることを改めて指摘する必要はあるまい。銜学的であることを恐れずに言うなら、イルミニズモ (Illuminismo: イタリア語で啓蒙の意) の世紀はイリュミニスム (Illuminisme: illuminé — 啓示を受けた人、神からの照明を得た人——から作られた言葉。天啓主義という訳語がある) の世紀でもあるのである。この語源的な錯綜が明らかにしているように、「光」にまつわる伝統的・宗教的な含意と、近代的・世俗的な含意とのせめぎ合いという側面から、この時代の思想史を捉えることができるかもしれない。ここではフランスのイリュミニストの代表者と目されるルイ＝クロード・ド・サン＝マルタン (Louis-Claude de Saint-Martin, 1743-1803) における、啓蒙と反啓蒙の関係性の問題を考察することとしたい。

1. 「知られざる哲学者」

サン＝マルタンが反啓蒙の思想家であることに疑いの余地はない。1775年に「知られざる哲学者」*Philosophe Inconnu* という筆名の下に発表した処女作『誤謬と真理』¹ について、後年「私は神の友というより神の敵の敵であった。そして神の敵たちに対する憤りが私の最初の著書を書かせたのだ」² と執筆動機を語っている通り、「神の敵」——言うまでもなくまず何よりも啓蒙哲学者たち——の無神論、唯物論、機械論、そしてそこに結局はつながるものとして感覚論、理神論に反駁することが、彼の思想家としての営為の根底にあった。

さらに、こうした宗教思想をめぐる対立以前に、そもそも「真理」への接近可能性、「光」の普及の妥当性に関しても、サン＝マルタンは一般に「啓蒙」的と

言われるような態度と衝突するような言葉を残している。

知っていて信じないよりは、知らない方がずっと良い事柄がたくさんある。人間の歴史、人間の起源と失墜、その回復の法に関わる深遠な真理はすべてこれにあてはまる。それ故にこの学問に携わる教師たちは、土地が耕され、それ相応の準備がなされて初めて種を播くよう、生徒自身のためにもよくよく注意しなければならないのである³。

真理＝光の進歩・普及に一切の制限を求めない啓蒙の立場、例えばコンドルセのそれ⁴とは明確に異なる主張であることが見て取れるだろう。結局のところ、究極的な真理の覚知はそれを経験する人間のトータルな変容と不可分であり、その実質は同種の決定的体験——回心、イニシエーション等——をしたものにはしか伝えることができないというエゾテリズム（秘教・神秘思想）の本質がここには顕わになっている。lumières と illumination は通約不可能なのである。

このような立場は当然、言語やエクリチュールそのものに関する姿勢においても啓蒙陣営と袂を分かち一因となる。例えば、18世紀における印刷術の飛躍的進歩による書物の増大について、啓蒙側は真理の探究を容易にする条件として基本的に歓迎していたが、サン＝マルタンは書物に対する不信の言葉を何度も表明している——「書物と作家の多さは言葉の不在と、人間の信仰の弱さ、無力さの最も強固な証明である」⁵。あるいは「(人間の) 学問、蔵書の、人間の精神に対する関係は、薬の体に対する関係に等しい。どちらも人間の知、力、健康に不利な働きをするばかりである。／時には痛みを和らげることはあっても、しばしば痛みを増して死に至らしめる。めったに病を癒すことはなく、人間を何事にも屈せぬ存在となすことは決してない。／望むなら、あらゆる人は書くが良い、それは精神の形成に役立ち得るだろう。しかし誰も読んでではならぬ。ほとんどの場合精神を歪めることにしかならないのだ」⁶。

それでもなおかつ書を物すとすれば、「啓蒙」的な姿勢とは異なる形で行わざるを得ず、サン＝マルタンの書には俗人の接近を拒否するようなヴェールが意図的にかけられることになる。当然、啓蒙陣営からの反発は強烈で、錬金術や数秘学のシンボリズムを多用した奇妙な文体で綴られた『誤謬と真理』に関し、

ヴォルテールはダランベールに宛て、次のような最大級の表現で断罪している。「これ以上非常識で、これ以上訳が分からず、これ以上無分別でこれ以上愚かなものは未だかつて出版されたことがないと思います」⁷——自分の書は「再生した人間」にのみ適うのであり、「理解されなくて幸い」であるとすら言う⁸サン＝マルタンにとって、この評言はむしろ名誉であったと言って良いだろう。彼はその覚悟を「知られざる」哲学者という筆名の中に込めて執筆活動を行ったのであった。

以上のような「反」啓蒙的性格はサン＝マルタン理解のための出発点であり、いくら強調してもしすぎることはない。しかしながら、こうした側面のみ目を留めることはサン＝マルタンについて、あるいは彼が代表するイリュミニスムについて、少しく誤解を生じる恐れがある。

というのも、サン＝マルタンは生涯を通じて十を越える哲学的著作（大部のものは500頁にも及ぶ）、一つの小説と少なからぬ詩、ノート、断想集、書簡などを残し、また貴婦人のサロンにもよく出入りして広い交友関係を持つなど、実は「神秘思想家」というイメージからほど遠い、開放的で極めて饒舌な作家であるからである。しかも彼は単にアナクロニクな信仰を時代と没交渉に説いていたわけではなく、しばしば当時の中心的哲学課題と絡み合わせて論じていた。その典型的な例が1795年に開校されたエコール・ノルマルにおいて、感覚論哲学を代表する教授ジョゼフ＝ドミニック・ガラに対して挑んだ公開論争である。言語論・認識論に関わる本論争の内容を紹介する余裕はここではないが⁹、啓蒙哲学への反感を隠さない次世紀のサント＝ブーヴが書いた紹介の文章を引いておこう。「彼[サン＝マルタン]はガラを通して支配的哲学に決闘を挑んだ。この謙虚な人物が弁舌巧みな詭弁家の額を打ったのだ。その日、彼は我知らず、はっきりと剣を抜いて影からくっきりと姿を現した。18世紀の哲学はその支配と勝利の絶頂を前に、最初の一撃、やがて致命傷となる最初の傷を負ったのだ」¹⁰。この少々思い入れ過多な評言の当否は別として、サン＝マルタンが啓蒙哲学者を批判するにあたって時に啓蒙の内部に切り込み、必要とあれば哲学と理性の言葉を利用する、彼自身の言葉を使えば「フィロゾフの武器」¹¹を借りようとする姿勢を失わなかったということは強調しておきたい。

再び彼の「知られざる哲学者」*Philosophe Inconnu* という筆名に注目するなら、これは元来錬金術師が好んで用いたもので、むしろ「無名の賢者」と訳した方が良い中世的なコノテーションを持っているが、一方で18世紀的な背景の中では自らもフィロゾフの一人であることを宣言していると見ることができよう。

サン＝マルタンが単に「啓蒙の反対」の思想家と言い切れないことを示すトピックとしては、フランス革命観が最も重要である。サン＝マルタンの政治的立場には時代的な揺れが見られ、さまざまなニュアンスも考慮しなければならないが、1795年に発表された革命論では大革命を摂理に導かれた事件として、明確に評価している。それによれば、神が最終的に目指すところは「人類の革命」であって、「前もってその成功を確固たるものにするためフランスのような大国から手を着けた」のであり、摂理は「まずフランス国民に、次いで他の多くの国民に、光と平和の日々を与えるであろう」という。あるいは、フランス革命は「最後の審判の縮図 *image abrégée*」であり、最後の審判にあって「天と地の力あるものすべての地位が揺らぎ、義人と悪人が一瞬にしてその報いを受ける」ように、今度の革命ではそれまで抑圧されていた人々が「不正に奪われていたすべての権利を取り戻した」ともされる。自分自身が貴族身分の出でありながら、貴族を「本性上平等な人間の間の怪物的な瘤」、「自分の周りにあるものを食い尽くさずには生きて行けぬ癌」などと呼ぶなど、革命に反映された啓蒙思想の理念を追認するラディカルな主張が顕わとなっている¹²。

さらに、サン＝マルタンの「反」啓蒙性は既成教会の伝統的信仰の擁護を意味しない、という点も重要である。つまり、18世紀啓蒙に対する最大の対抗勢力であるべき教会や僧侶に対して、彼は連帯意識を感じていないのである。むしろ、サン＝マルタンの思想がどの程度正統キリスト教から逸脱しているかについては神学的な議論が必要になって容易には定めがたいが、彼が「キリスト教」神秘思想家であることまでは否定できない。彼の思想には正統教義と相容れぬ部分も含まれているものの、多くの概念は使用語彙や強調の置き所が異なるだけで正統神学と枠組みを同じくし、三位一体論、キリスト論など最も重要な点においてカトリックの立場を完全に逸脱するとは言えない。しかしながら、彼の神秘的救済論は人間個人個人が自らの内にある神的・霊的な本性を認識し、その覚醒を出発点として転落前のアダム、神人 *homme-dieu* へと再生すること

を根本的な目標にするので、地上的な教会や聖職者の存在は原理的に不要のものとなっている。それどころか、上に言及した革命論の中では、大革命によってカトリック教会が倒されたことを精神革命の前段階として最大限に評価し、啓蒙哲学者もかくやと思われるような反教権主義的文章を書き連ねている。例えば、聖職者は「まがい物の権力と現世的篡奪をほしのままにし」、「地上至る所に物質的な寺院を建て、自らがその偶像たろうとし」た「最悪の罪人、他の階級の罪惡の張本人」であった、とまで言われている¹³。

本論のテーマである真理・「光」の伝達可能性に関しても、サン＝マルタンの既成教会批判はしばしば啓蒙思想家の立場と接近する。1802年、死の前年に出版された『靈の人間の使命』の中で彼は同年出版のシャトブリアン『キリスト教精髓』について、「真のキリスト教」と「カトリシズム」を混同するものとして批判し、次のように言う。「キリスト教に〈神秘〉はない。この言葉自体、キリスト教と矛盾する。なぜならキリスト教は本質的に明証であり、普遍の明晰性だからである。カトリシズムは神秘〔myst 俊 es:「祭儀」でもある〕に満ちていて、ヴェールのかけられた基礎にのみ依拠している」¹⁴——「真のキリスト教」すなわち神秘思想称揚のための文章であることを忘れなければ、啓蒙における宗教家批判の文章（例えば、野蛮な民族において僧侶たちが「子供じみた神秘」を用いて盲目的な民衆に対する権利を確保していることを述べる『百科全書』の「哲学」の項目など¹⁵）と同一の方向性を感じ取ることができる。また、啓蒙の重要なテーマとも言える人間性の普遍的性格についても、揺籃期の宗教学的的研究が明らかにした世界各地の神話や教義の類似に注目して彼は次のような言葉を残している。「人間はあらゆる時代、あらゆる場所に共通した存在なので、いたるところで同じ欲求と思想しか持ち得ないのだ」¹⁶。

さらに、サン＝マルタンの重大な関心事である「自然」に関する思索においても、当時の自然学（特に博物学・天文学）の成果を積極的に利用しようとしていることは指摘しておきたい。外界への関心を遮断して、自己の内面に閉じこもる一部の神秘主義と異なり、サン＝マルタンの自然神秘思想はマクロコスモスとミクロコスモスの連関性、アナロジカルな統一的世界観を前提としており、自然へのまなざしは真理の認識において不可欠とされる。科学の価値自体を否定する蒙昧主義はそこには見あたらず、自然学を「大いなる神秘へのすぐ

れた手引き」¹⁷と見なすサン＝マルタンにあって、近代科学のありように対する批判はあっても、リゴリスティックな神学に見られる知識欲 *libido sciendi* 攻撃はないのである。

サン＝マルタンの世界観の根本には「存在の連鎖」という考え方があって、これ自体啓蒙の科学者・哲学者たち（ヴォルテールを最大の例外とする）との共通点の一つだが、この包括的世界観の焦点は常に人間である。「われわれ人間は、感覚可能なすべての対象、およびその自然そのものに対する特権として、万物の全系列の最高点とわれわれの間にあるすべての先行性質を内に持っている」のであるから、人間は自然の「鍵」であり、「すべての重要にして基本的な真理は書物より先に人間の中にある」¹⁸。これもまた、人間を「共通の中心」、「そこから出発し、すべてをそこに還元せねばならない唯一の準拠点」¹⁹とした『百科全書』の立場と奇妙に一致する。このような、人間を観察することから真理が万人に把握可能であるという主張は、先に述べた秘教的な立場とどのように調停しうるのであろうか。

2. ルソーの影の下で

さて、前節で見たようなサン＝マルタンの微妙な立場——啓蒙の諸価値を認めつつ、啓蒙哲学者と対抗し、内心の宗教心を肯定しながら司祭・神学者を攻撃する——はルソーのそれを思い起こさせずにはおかない。「嘘つき」²⁰の書物に頼らず、すべては人間と自然の観察から出発すべきことを訴えたのもルソーではなかったか。サン＝マルタンはこのようなスタンスの取り方自体をルソーに倣ったか、もしくは自らの立場と重ね合わせて共感していたと思われ、同時代人の中では数少ない精神的兄弟のようにルソーを見なしていた——「ルソーの『告白』を読んで私と彼の間にある多くの類似に驚き打たれた」。また「彼の伝記、自らの魂の描写に目をやると、自然が私たちにいかに多くの共通点をあたえたかを感じずにはいない」²¹——ただし、サン＝マルタンにとってルソーはそのような共通した志向性を持ちながら、道の半ばで立ち止まってしまった人間、有り体に言えば、自分に与えられたような「恵み」を欠いていたために、究極的な真理を認識し得ずに終わった思想家と捉えられていた。「もし摂理が私

のもとにおくられたものの十分の一でも彼に与えることを許していたら、彼は持てる才能を十分に生かしてこの世に神を下したであろう²²。結局、啓蒙哲学者と既成教会という二つの勢力の引力圏は脱しながら、そこから上位の領域に上るための「光」を得られなかったために、両陣営と同じ水準にある理神論的な立場に留まった存在とされるのである。こうした見方を単なる神秘家の妄想として片づけるのは容易だが、ルソーの宗教的感性を言い当てている部分がないとは言えない。それは、数々の「障害」にも関わらず真理の「透明」性を求めてやまなかった²³ルソーが「サヴォアの助任司祭」に語らせた次の言葉からも明らかである。

わたしの心の底を読みとってくれる者は、わたしが好んで盲目になっているのではないことをよく知っている。自分自身の光りではこの盲目の状態からぬけだすことのできないわたしに、残されているただ一つの脱出手段は、正しい生活することだ。そして、神は石ころのようなものからさえアブラハムの子孫を生まれさせることができるとするなら、どんな人間でも、それにふさわしい者になるなら、光りをあたえられるものと期待していいわけだ²⁴。

いずれにせよ、サン＝マルタンがルソーの中に見ようとした自らとの類似点と相違点というテーマは、サン＝マルタン思想の特性を知る上で、また同時代におけるルソーの受容パターンを解明する上で興味深いものがある。

一つだけ、具体的な問題に即してサン＝マルタンの位置関係をいま少し明らかにしてみたい。それは「原罪」の問題である。人祖アダムの犯した罪によって人間の悪の原因を説明しようとするこの教義は、洗礼の秘跡やキリストの贖罪をどう評価するかによって教会内部でも様々な対立が存在するけれども、キリスト教的人間観の中核をなすと言ってよからう。そして18世紀啓蒙思想がキリスト教を攻撃するにあたって最大の標的にしたのが、この原罪の思想であった。これに対するフィロゾフの立場も様々であるけれども、人間は墮罪の結果すべての能力を失い、神の恩寵無くしては善と真理に到達し得ないというジャンセニスト的な確信だけは啓蒙哲学者たちがこぞって批判するところであった。

サン＝マルタンはどうかと言えば、彼もアダムの転落によって現在の人間の陥っている状態を説明するという点で、原罪の枠組みは保持している。啓蒙主義者たちが「原罪」の教義を完全に否定してしまったことにも批判的である(彼の唯一の小説『クロコディル』の中で、啓蒙思想の化身として、人間の頭を支配する怪物クロコディルはこう語る。「吾輩は、人間が精神的にせよ別の意味にせよ、起源以来少しも変化していないということ、よっていかなる形の回復も必要ないことを人々に確信させた」²⁵)。しかし、彼の本意は人間の失墜を際立たせて恩寵の絶対性を説くことよりも、人間が本来は神的な存在であったこと、そして転落したにも関わらずそのような本性が潜在的に人間の内に残されていて、その神秘的覚醒を通じて再生は可能であること——アダムは神人 *homme-dieu* であり、キリストは第二のアダムであって、人間はキリストを自らの内に息づかせる使命と可能性を負っている——を強調することにあつた。その結果、人間の本来的自由、進歩の可能性、行動への促しを訴えるサン＝マルタンの言葉はしばしば啓蒙主義者の言葉遣いと一致するのである。

ルソーの場合、人間の本質的善性 *bonté originelle* を主張する点でキリスト教の「原罪」のドグマを否定する方向性は明確であり、正統教義とは異なるとはいえ神智学的な神話体系によってアダムの転落を信じているサン＝マルタンとは決定的断絶があるように思われる。しかしながら、原初の理想状態からの転落を基本に据えつつ人間の再生への努力を強調して救済の可能性を積極的に論じるサン＝マルタンと、自然状態という一つの理念型とそこからの転落を想定し、本質的善性を生得的実体としてでなく、潜在的可能性として説くルソーの人間観はある部分で共鳴するものがあるようにも思われる。サン＝マルタンにあって、この漸進的過程は種、萌芽や根の残存と、外部からの働きかけを受けた上での力動的生長という植物のメタファーでしばしば語られる。「人間は木であり、神はその樹液である」、また「人間は失墜を蒙って以来、力強い根の上に再び置かれ、この根が人間の内で原理の霊的な成長をことごとく行うのである」²⁶——植物の比喩は神の恩寵と人間の自由の間にある永遠のジレンマを解消するために神秘主義的救済論の中でしばしば使用されるもので(キリスト教圏に限らない)、その月並みさはあえて指摘するまでもないものの、執拗にたたみかけられる直喩・隠喩の連続はある種の詩的な価値なしとしない。ともあれ、

サン＝マルタンがルソー思想のどの部分を借りて神秘思想的な文脈の中でどのように変奏したか、あるいはそもそもルソーの中に神秘思想と通底し得る部分がどの程度あったか、という問題は慎重な検討を要する問題であろう。

本論で問題にしている真理の普遍性、接近可能性のテーマを考えると、人間観における潜在一顕在の視点は欠かすことができない。すなわち、第1節で見たような、真理の把握のために必要な特別の覚知の困難性を強調する言葉（「闇は光を理解できない」²⁷）がある一方で、その覚知の可能性は恣意的な恩寵の有無に左右されるものではなく、自らの内部の観察によって万人に許されているとする言葉をサン＝マルタンはしばしば残しているからである。伝統的な「光」のシンボリズムと植物の比喩を用いて彼は神に訴えかける。

輝ける光よ、私の思考に存在を与えた永遠の光のまばゆき煌めきよ、幸いあれ。／私の思考があなたの放つ火花の一つでなかったら、あなたを見つめることはできないだろう。[...]／私の中に、あなたの大きさに見合う成分がいくつか植え付けられていなかったら、あなたの偉大さに驚き打たれることもないだろう。[...]／木の枝は生命の燭台から伸びたものではないか。その中を流れる樹液は私の内に光を育てる聖油ではないか。[...]／願わくは生命が私の生命と合し、かつて私の中に産みつけた生命を再生せしめんことを。／止むことなき、神に向かつての私の成長が、わが永遠なる源泉の成長と同じく、いつまでも絶えざらんことを。[...]／そして至高の存在よ、何故すべてに浸透し、すべてを見、遍くあなたの光をもたらして止まないのか。／それはあなたの源泉から汲んだ聖油が至る所に撒かれていて、あなたの光は燃え上がるための糧に事欠かぬからである²⁸。

したがって、サン＝マルタンの「秘教」的姿勢は自らに許された神秘的覚知を誇り、真理を独占しようとするためのものではなく、日常的次元を超えた認識の困難性と普遍的可能性をふたつながら訴え、他者の回心・再生を促すためにあるというべきだろう。そのためには比喩を用いたパラドクシカルな表現が最も有効である。

賢者たちはありとあらゆる秘密を人間に伝えたいと思うが、その際にそれを語ることなしに行いたいと考えている。自分と同じ人間の魂に穏やかに働きかけて、すべての有益な植物がそこで自ら芽を出し、人間の本性に許されたたわわな実をつけることを願っているのだ。賢者たちは得手勝手に歩むことを恐れ、自分たちの人間的意志が干渉せずに、事が自ずと運ぶのを常に慎重に待っているのである²⁹。

こうして、真理の伝達不能性と容易性、完全な沈黙と完璧なエクリチュールは重なり合う。その両極端のジレンマとせめぎ合いの中で、サン＝マルタンは啓蒙の時代思潮の内部で神秘思想家としての著作活動を行ったのであった。

むすび

以上見てきたような言語観は言うまでもなく、古代、中世から17世紀までの神秘主義的 (mystique の) 伝統、あるいは否定神学とサン＝マルタンを繋ぐものである (一般に「東洋的」と言われる伝統との比較にも人を誘う)。と同時に、語り得ないものをあえて語る上で、象徴的言語や、「詩」 (=原初の普遍言語の「最も完全なイメージ」³⁰) を特権化する姿勢においてロマン主義および象徴主義以降の詩学・芸術観にも連続していくものがある。サン＝マルタンにおいて、文学者とりわけ「詩人」には再生を目指す人間のモデル、導き手 (「標識灯」) としての地位が付与される³¹。さらに詩人は神との直接的交流によって永遠のくことば (ロゴス) を体現する存在であり、「眠りに陥る以前のアダム」となって「ありとしあるものの生命を呼び覚ます」というコスミックな使命さえ与えられている³²。

こうして、「信仰の光」と「理性の光」の分離が完成しようとする18世紀後半において、既成教会とは異なる立場から両者の一致を目指したイリュミニスムの運動は、次世紀の文学の中に吸収されていくのであり、サン＝マルタンはルソーとともに、しかしルソーとは微妙に異なる地点から、啓蒙とロマン主義を繋ぐ作家であるといえよう。

- 1 Saint-Martin, *Des Erreurs et de la Vérité*, in *Œuvres majeures*, t.I, Hildesheim, 1975.
- 2 Saint-Martin, *Mon Portrait historique et philosophique (1789-1803)*, Paris, 1961, No.8.
- 3 Saint-Martin, *Mon Livre vert*, Paris, 1991, No. 795.
- 4 Cf. Condorcet, *Esquisse d'un Tableau historique des progrès de l'Esprit humain*, Paris, 1970
もちろん、この問題に関して「啓蒙」陣営がすべて一致していたわけではなく、啓蒙哲学者の中にもある種の *ésotérisme* を主張する人々はいた。ここでは一般的な「啓蒙」的態度というものを問題にしている。Cf. Roland Mortier, 《*Ésotérisme et Lumières : Un dilemme de la Pensée du XVIII^e siècle*》, in *Clartés et Ombres du Siècle des Lumières*, Genève, 1969, pp. 60-103.
- 5 *Mon Livre vert*, No. 195.
- 6 Saint-Martin, *L'Homme de désir*, in *Œuvres majeures*, t.III, Hildesheim, 1980, No. 153 (拙訳『キリスト教神秘主義著作集第17巻サン＝マルタン』教文館、1992年、p. 239).
- 7 *Les Œuvres complètes de Voltaire*, t.127, Oxfordshire, 1975, p. 346.
- 8 *Mon Portrait*, No. 672 et 283.
- 9 拙論を参照されたい。「イリュミニストとイデオログ——サン＝マルタン—ガラ論争を読む——」『人文論集』（静岡大学人文学部）、第47号の2、pp. 19-44.
- 10 Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, Paris, s.d., t.X, p. 256.
- 11 *Mon Portrait*, No. 1084.
- 12 Saint-Martin, *Lettre à un ami ou Considérations politiques, philosophiques, et religieuse sur la Révolution française*, in *Œuvres majeures*, t.VII, Hildesheim, 2001.
- 13 *ibid.*, pp. 13-4.
- 14 *Le Ministère de l'homme-esprit*, in *Œuvres majeures*, t.VI, Hildesheim, 1995, pp. 371-2.
- 15 《Philosophie》, *Encyclopédie*, t.XII, p. 511.
- 16 Saint-Martin, *Tableau Naturel des Rapports qui existent entre Dieu, l'Homme et l'Univers*, in *Œuvres majeures*, t.II, Hildesheim, 1980, t.I, p. 267.
- 17 *La Correspondance inédite de L.-C. de Saint-Martin dit le Philosophe Inconnu et Kirchberger, baron de Liebistorf*, Paris, 1862, p. 14.
- 18 Saint-Martin, *Le Crocodile ou la guerre du bien et du mal arrivée sous le règne de Louis XV*, Paris, 1962, pp. 104 et 106.
- 19 《Encyclopédie》, *Encyclopédie*, t.V, p.641.
- 20 J.-J. Rousseau, *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes*, in *Œuvres complètes*, Paris, 1964, t.III, p. 133.
- 21 *Mon Portrait*, No. 60 et 419.
- 22 *ibid.*, No. 60 et 497.
- 23 Cf. Jean Starobinski, *La Transparence et l'Obstacle*, Paris, 1971.
- 24 Rousseau, *Emile*, in *Œuvres complètes*, t.IV, Paris, 1969, p. 631 (今野一雄訳『エミール』)

岩波文庫、1963年、中、p.217)。なお、「光りをあたえられる」の原語は être éclairé であるが、この語の宗教的含意は文脈から明らかである。

25 *Crocodile*, p. 133.

26 *Le Ministère*, pp. 53-4.

27 *L'Homme de désir*, No. 8 (拙訳 p. 206).

28 *ibid.*, No. 2 (拙訳 pp. 198-9).

29 *Mon Livre vert*, No. 776.

30 *Des Erreurs et de la Vérité*, p. 493.

31 詩人の聖職視におけるサン＝マルタンの先駆性については、cf. Paul Bénichou, *Le Sacre de l'Ecrivain*, Paris, 1973, pp. 91-109.

32 *Le Ministère*, pp. 355 et 395.

Saint-Martin entre les Lumières et les anti-Lumières

Kiwahito KONNO

Que Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803) soit un penseur des anti-Lumières, on ne saurait trop le souligner. Ses attaques contre les valeurs des Lumières et sa négation de la Vérité diffusible, font de lui un des plus grands représentants de l'Illuminisme, ce courant ésotérique du XVIII^e siècle. Mais, n'oublions pas que cet auteur de plusieurs gros ouvrages, de poèmes, d'un roman fantastique, etc., accueillit aussi chaleureusement la Révolution, critiqua vivement les théologiens et engagea une fameuse polémique philosophique contre le professeur Garat à l'Ecole Normale.

Cette prise de position délicate du Philosophe Inconnu ne peut pas ne pas rappeler celle de Rousseau, et leur anthropologie révèle aussi bien des affinités que des différences radicales. Par son discours métaphorique basé sur le thème de la présence potentielle de la Vérité dans l'homme et par l'importance qu'il a accordée à la Poésie, Saint-Martin sert de pont, de même que Rousseau mais d'une autre manière, entre les Lumières et le Romantisme.

トクヴィルにおける啓蒙批判とデモクラシー

細見 和志

はじめに

トクヴィル¹と18世紀フランスの啓蒙思想との関係を問題にすると、概ね三つの論点が考えられるだろう。第一は、トクヴィルの精神形成に及ぼした啓蒙思想の影響、第二は、トクヴィル自身の啓蒙解釈、あるいはその啓蒙批判がもつ正当性や問題性、第三は、トクヴィルの思想自身における啓蒙批判という主題が持つ意味である²。第一と第二のそれについては、トクヴィル自身の証言に基づいて、彼のテキスト全体にわたって検証する作業が必要であろう。しかしこの小論では、こうした綿密な考証を必要とする考察を行うことはできない。むしろここでは、第三の論点に注目し、対象を『アメリカにおけるデモクラシー』と『旧体制と革命』の二つの著作に限定して、啓蒙批判というモチーフと彼の政治思想との連関を考察してみたい。両著作におけるトクヴィルの啓蒙観に共通するものはなにか、これが本稿の主題である。

トクヴィルが18世紀のフランス啓蒙思想に言及している箇所としてよく知られているのは、『旧体制と革命』の第三部である。そこでトクヴィルは、当時の文人、啓蒙思想家といった知識人を批判し、フランス革命がかくも急進的で、暴力的であったのは、革命を導いた知識人たちが、非現実的で抽象的な政治理論や一般的観念に熱中したからだ、と述べている³。トクヴィルは、その原因として、例えばイギリスに比べて、フランスの啓蒙知識人には実践的経験が著しく不足あるいは欠如していたことを挙げている。政治や行政での実践を経験していない彼らは、現実の持つ複雑さや多様性に対する柔軟な配慮を政治的思考のなかに組み入れることができなかつた。こうした現実の政治経験の不足あるいは欠如は、フランスの啓蒙知識人に、穏健で緩慢な改革よりは、破壊的な社

会変革を選択させ、現実の社会の多様性に目を向けるよりは、抽象的な原理や一般的観念へと向かわせる原因となった、とトクヴィルは見る。

フランス啓蒙知識人の観念性、理論愛好癖を批判するような議論は、晩年の『旧体制と革命』だけに見られるのではなく、形を変えて『アメリカにおけるデモクラシー』においてすでに登場している。そこでは、フランスとは異なった社会構造をもったアメリカの民主的社会が取り上げられているが、抽象的・観念的理論や一般的観念への偏愛は、トクヴィルの見るところ、決して革命期のフランスに限った特殊な現象ではない。こうした精神的傾向は、社会が民主化され地位の平等が実現すると、ますます人の心を捉えていく。したがってそれは、特殊のどこか、民主的社会であればどこでも起こりうるある種の普遍性を備えた現象であり、しかも悪いことにこの傾向は、デモクラシーを危機に陥れる危険性がある、と彼は考えていた。

このように見ると、「一般的観念・理念への偏愛」という主題は、トクヴィルにとって、啓蒙知識人批判のみならずデモクラシー論においても重要な役割を果たしていることがわかる。問題は、啓蒙知識人の特質として批判の対象となった理論への偏愛が、デモクラシー論においてどのように批判されているのか、という点である。本稿では、発表された年代からすれば逆になるが、まず『旧制度と革命』における啓蒙批判を取り上げ、そのあと『アメリカにおけるデモクラシー』に眼を移し、「一般的観念・理念」をめぐるトクヴィルの議論の射程を探ってみたい。

1. 啓蒙とフランス革命

『旧体制と革命』の第三部で、トクヴィルは18世紀のフランス啓蒙主義とフランス革命との関係に着目し、フランスで急進的で暴力的な革命が起こった原因を考察している。特に「18世紀の中頃、文人たちはどのようにしてフランスの主たる政治家になったのか、またそこからどのような結果が生じたのか」と題された第一章において、トクヴィルはフランス革命を導いた啓蒙思想家と啓蒙期の政治思想のあり方を批判している。

トクヴィルは18世紀フランス啓蒙の政治学を「抽象的・文学的政治学

(politique abstraite et littéraire)」と呼ぶ。それは、18世紀のフランスで政治思想を論じた者たちが、実際の行政や政治の場ではなく、ただ理論的な次元でのみ政治の問題を考えていたからである。彼らは「社会の起源とその初期形態、最も重要な市民権、権力機関の最も重要な権限、自然的・作為的な人間関係、不当な慣習や正当な慣習、法原則」(AR, p.230;306頁)などを話題にした。政治体制に関する主張は様々であり、一定の合意に到達することは極めて困難であった。しかし百家争鳴ともいえる政治論争の中で、ただひとつ彼らに共通している点がある、とトクヴィルは見ている。「細部にこだわらず根本思想を理解するなら、著述家たちはそれぞれ違った政治体制を説きながら、少なくともきわめて一般的観念 (une notion très générale) において、一致した意見をもっていたことが容易に分かるだろう。というのも、彼らはみな等しくこの一般的観念を抱いていたように見えるし、またそれは、あらゆる特殊的観念以前から彼らの頭のなかに存在し、その共通の源泉となっていたように思われるからである。一般的観念を展開する過程ではそれぞれ離れてはいるけれども、みな同じ出自をもつものなのだ。つまり、当時の社会で支配的だった複雑な伝統的慣習にかえて、理性と自然法からくみとった単純な基本原則を採用すべきだ、という考え方である。よく考察するなら、いわゆる18世紀の政治哲学とは、厳密な意味で、まさしくこうした一般的観念から成り立ったものだ、ということが理解されよう。」(AR, p. 230-231; 306-307頁)

「複雑な伝統的慣習」を廃止し、「理性と自然法からくみとった単純な基本原則」から成る社会を実現する、という啓蒙期の政治的理念への異常ともいえる執着や偏愛が、なぜフランスで起こったのか。

まず啓蒙思想家から見よう。トクヴィルが、文人 (les hommes de lettres, les gens de lettres)、あるいは著述家 (les écrivains) と呼ぶ18世紀フランスのフィロゾフ、すなわち知識人たちは、ほかのヨーロッパの国とは違い、政治や行政の世界で「公的生活」の経験を全くもっていなかった。「不合理な特権の重圧」を感じながら、実際の政治的活動の場への手がかりを持たなかった彼らは、極めて観念的で抽象的な理念、例えば「諸条件は生まれながらにして平等である」というような理念に向かっていった。「哲学者たちは、古いものと伝統を容易に嫌うようになり、その結果、理性だけで作り上げたまったく新しい計画に

則って、当時の社会を建て直そうと考えるに至ったのである。」したがって、トクヴィルは、こうした啓蒙思想家たちの「政治に関する一般的・抽象的な理論を愛好し妄信する」傾向は、彼らの「実践からほとんど限りなくかけ離れた生活」(AR, p.231-232;308頁)、およびそこから来る現実に関する無知に根本的原因があると考えた。それゆえ「彼らは、政治について思弁的な著書をものにしている著述家たち一般に見られる以上に、はるかに大胆に革新的な思想を展開し、一般的観念と体系的理論を愛好し古い英知を侮蔑し、個人的理性を信頼するようになったのである。」(AR, p.232-233;309頁)

公的生活経験の欠如は、こうした知識人のみならず、貴族やブルジョワといったそれ以外のフランス人にも同様に当てはまる特徴であった。トクヴィルは、この点が、イギリスとフランスとの最も大きな違いであると考えていた。イギリスにおいては、急進的な革命によって旧制度を一挙に破壊することなく、「実践を通じて旧制度の精神を少しずつ変えていく」ことが可能であった。それは、イギリスには、「著述する者と政治を行う者とは別で、前者が新しい思想を実践に向けて導入するとすれば、後者は事実を用いて理論を修正し限定する、このような相互交流がなされていた」(AR, p.238;315頁)からである。フランスに決定的に欠けていたのは、この理論と実践、理性と経験との相互交流、相互限定であった。トクヴィルによれば、こうした実践的经验から乖離した「文学的政治学」が、18世紀のフランスにおける政治的状況の著しい観念性や急進性をもたらしたのである。

さらに、トクヴィルは、この「文学的政治学」の特徴として、原理の単一性、画一性を挙げている。この「政治学」が人々に教えたのは、「すべてが単純で、整合・画一的な、理性にかなった想像上の社会」であり、「民衆の想像力は徐々に行政の世界を離れて、抽象的原理の世界」に引きこもり、「人々は現実の世界に無関心になって、可能性の世界へ思いを馳せ、ついに著述家たちが構想した理想社会に観念的に生きることになった」(AR, p. 238-239; 316頁)のである。こうした画一的な原理に立脚して、想像上の理想社会を夢見る人々のが、どのような行動をとったかは改めていうまでもない。トクヴィルはフランス革命を次のような言葉で、批判している。

「わが国の革命史を通覧すれば、フランス革命とは、政治に関する抽象的な著

書を多く書かせた精神とまさに同一の精神によって先導されたものであることが知られよう。その精神を示せばこうである。すなわち、一般的理論・完全な法体系・法律の厳密な規則性への愛好、既成事実の蔑視と理論への信頼、独創的で創意工夫に富んだ新しい制度への愛着、部分的な改善ではなく論理の規則と単一の計画とに基づいて制度全体を同時に改造しようとする欲求、これである。ぞっとするような光景だ。なぜなら著述家としての長所は時に政治家としての欠点であり、また、すぐれた著書を数多く生み出したという事実が、同様に大きな革命へと帰結することがありうるからである。」(AR, p.240; 317頁)

革命期のフランス人に見られる、政治に関する「一般的観念・体系的理論・大仰な文言への愛好」(AR, p.241;318頁)をもたらしめた原因が、実践的経験の欠如だとすれば、観念的な政治姿勢を回避するための処方は、はっきりしている。それは、人々が実際の政治的空間に参加し、現実の複雑な様相を自分の目で見ることによって政治的判断力を養い、理論的思考に傾斜し易い傾向に歯止めをかけ、修正を施すことである。トクヴィルが、イギリス人の政治行動にフランスにはない現実感覚を認めたのは、イギリスでは、理論的思考を行う者に実際の政治や行政に関わる機会が与えられていたからであった。トクヴィルは、それゆえ『アメリカにおけるデモクラシー』で、市民の政治参加を奨励する。

「民主的諸民族が一般理念に盲従したり、向こう見ずに頭をつっこんだりする危険が特に起こりがちな主題があるときに、とられるべき最善の矯正策は、これらの民族がその主題にいつでも、そして実際に没頭するようにするということである。そのとき、これらの民族は無理やりに詳細事にはいりこまざるをえないようにされ、そして詳細事によって理論の弱点に気づくようになされる必要がある。この矯正策はしばし厄介で苦しいものではあるが、その効果はてきめんである。そういうわけで、实际的に政治に没頭させるように各市民を強いる民主的諸制度は、政治に関する一般的理論への好みについて、平等が暗示するゆきすぎを抑制し緩和するのである。」(DA, p.34-35;48頁)

2. アメリカと18世紀の思想

『アメリカにおけるデモクラシー』の第二巻は、『旧制度と革命』に先立つト

クヴィルの啓蒙批判として読むことが出来る。ここでの議論の対象は、19世紀のアメリカ社会とそこに生きるアメリカ人、あるいは民主的社会の人間一般の精神構造であるが、民主的社会に生きるアメリカ人の精神を分析するにあたって、トクヴィルが念頭に置いていたのは、18世紀の啓蒙思想であった。なぜなら、アメリカは、啓蒙の精神がもっとも一般化し、普及し、通俗化した社会であったからである⁴。

「アメリカ連邦で民主主義が知的運動に及ぼす影響」と題された第一篇の第一章「アメリカ人の哲学的方法」において、トクヴィルは、ヨーロッパで行われている哲学的な議論にほとんど関心を持たないアメリカ人が、意外にも「ある哲学的方法」を身につけていることに触れ、「アメリカは世界中で最も少ししかデカルトが研究されていない国であるが、デカルトの教訓が最もよく遵奉されている国である」(DA, p.14;22頁)と述べている。ここでいう「哲学的方法」とは、つぎのようなものである。

「わたしが、アメリカ人の哲学的方法と呼んでいるものの主たる特徴はつぎのものどもである。まず第一に、それは、体系の精神から、習慣の制縛から、家訓から、階級の意見から、そしてある程度に国民の偏見から脱することである。第二に、それは、伝統を教訓としてのみ考え、現在に事実を、ほかのもっとすぐれたことをなすための有用な研究のためのものとみなすことである。第三には、それは、ものごとの理由を自分の独力で、そして自分だけで探求し、手段と結びつけることなく結果だけをめざして前進することである。第四には、それは、形式を通して、ものごとの根底を見抜くことである。」(DA, p.13;21-22頁)

ここでトクヴィルが「アメリカ人の哲学的方法」と呼んでいるものは、厳密な学問的方法ではなく、彼が「デカルトの教訓」と表現しているように、18～19世紀に通俗化したいわゆる啓蒙的な精神のことである。宗教的偏見や伝統的慣習からの離脱、ある種の功利主義的精神、主体的で自立的な自我への確固とした信頼、そして事象を普遍的な法則性や規則性に還元して捉えようとする科学的精神、これらは特定の哲学者の思想というより、16世紀のルネサンスや宗教改革に端を発し、17世紀のデカルトによって確立され、18世紀に至って広く普及したヨーロッパの近代哲学の精神だ、といった方がよい。

なかでも、トクヴィルが近代的思考の最も主要な特徴として考えているのは、

自律的理性への信頼である。彼は、ここで16世紀から18世紀までの近代哲学の歴史を振り返って次のように述べている。「16世紀には、改革者たちは若干の旧信仰箇条を個人的理性に従属させている。彼等は他のすべての信仰箇条については、個人的理性に訴えて論ずることをせず、旧態依然とした態度をもちつづけているのである。17世紀には、自然科学ではベーコンが、本来の哲学ではデカルトが、通説を廃棄し、伝統の支配を打破し、碩学の權威をくつがえしている。18世紀には、哲学者たちが、前記の原理をついに一般化し、そして各人のすべての信仰の対象を個人自身の吟味に委ねるように企てている。」(DA, p.15;24-25頁) トクヴィルは、伝統や書物に拠らず、自分自身の理性によって判断しようとする精神や態度こそ、18世紀の啓蒙思想に収斂する近代的精神のもっとも顕著な特質であると捉えていた。

ところで、旧体制の階級社会が崩壊し、平等な民主的社会が実現していく過程で、啓蒙思想は何を社会にもたらすのだろうか。『アメリカにおけるデモクラシー』におけるトクヴィルの議論は、まずこの問題に関して展開される。この問題を考える格好の場所が新興のデモクラシー国家、アメリカであった。このトクヴィルの関心の所在をはっきりと示しているのが、次のような箇所である。「前記の哲学的方法は、ヨーロッパでも地位が一層平等になり、そして人々が互いに一層似かよったものになるにしたがって、一層確立され、一層通俗化されてゆきつつある。」(DA, p.15;24頁) 「この哲学的方法は、人々が平等化され集合し始めた時代に発見された。この方法は、人々の地位が、ついに殆ど同じようになり、そして人々が殆ど似かよったものとなった時代になって、始めて一般化されるようになった。それ故に18世紀の哲学的方法は、フランス的であるばかりではなく、民主的でもある。」(DA, p.16;26頁)

アメリカ視察においてトクヴィルの目に映ったのは、アメリカ人たちが見せる、知的權威に対する不信とその裏返しともいえる自己の判断に対する揺るぎない自信であった。民主的社会においては、世代間の紐帯が断ち切れ、人々の目は今の時代のみに向けられる。そこには伝統はいかなる權威も持たない。さらに、同時代の人々の間を支配しているのは平等の原則であるから、誰もが自分と同等であって、自分より優れた人間を認めようとしなない。トクヴィルは次のように言う。「それ故そこでは、各人は自分の狭い殻にとじこもり、それを

世界全体だと判断しがちである。自分自身を自らの判断の尺度とすることが、アメリカ人の習慣となっている。」(DA, p.14;23 頁)

また、自己の理性への信頼は、自分の理解能力を超えたものに対する無理解を招くことになる、と彼は見ている。「彼等はこの世におけるすべてのことは説明できることであり、そしてそこでは知性の限度をこえるものは何もない、とたやすく結論している。そういうわけで、彼等は自分で理解できないものを、すべて簡単に否定する。」(DA, p.15;23 頁) 啓蒙精神の普及は、なによりも地位の平等が実現された社会、すなわち民主的社会において可能になる。しかし、啓蒙精神の産物である理性への信頼は、普遍的な理性や自己の狭い領域を越えた規範や公共性へ開かれているのではなく、むしろ逆に自閉的な傾向を帯びたものへと変質していくのではないか、というのがトクヴィルの抱いた懸念である。

ただし、トクヴィルが警戒したのは、単なる自信過剰な啓蒙的自我の肥大化、アトム化だけではない。この自我はその自信に満ちた表情の裏側に、ある不安を隠しているのがあって、一見、自己の理性以外のものをなにも信用しないようにみえてはいるが、いともやすやすと世論という多数者の意見に従ってしまうのである。アトム化した啓蒙的自我の逆説—最も個人主義的でありながら、最も一般的世論に支配されやすい—は、なぜ起こるのか。トクヴィルは、「一般的理念」という主題でこのことを問題にしている。

3. 「一般的理念」とデモクラシー

トクヴィルは、『アメリカにおけるデモクラシー』の第三章「アメリカ人がその祖先であるイギリス人以上に一般的理念への素質と好みをあらわしている理由」と第四章「アメリカ人がフランス人と同様に政治的なことがらについては一般的理念に熱中している理由」で、後の『旧体制と革命』において、18世紀のフランス啓蒙思想家の批判のキーワードとなってくる「一般的理念 (les idées générales)」の考察を行っている。『アメリカにおけるデモクラシー』では、もっぱら平等な民主的社会の人間が示す「一般的理念」への愛好とその問題が述べられているが、『旧制度と革命』では、18世紀のフランス啓蒙思想家

の政治思想の非現実性や抽象性を批判するときのキーワードとして、この「一般的理念」と同様の意味を持つ「一般的観念 (une notion très générale)」が登場する。

まずここでは、『アメリカにおけるデモクラシー』に基づいて、この「一般的理念」と啓蒙とのかかわりを考察してみよう。トクヴィルの言う「一般的理念」とは、なにか特定の内容や思想のことではなく、われわれが、互いに類似した事物や出来事に出会った場合に思い描く抽象的概念や、またはそうした概念的思考の働き、言い換えればカテゴリー化のことである。たとえば、ひとそれぞれの身体的、精神的特徴や差異を捨象して、「人類」という類概念のもとに包括してしまうような場合を考えればよい。トクヴィルは、神と人間とを比較して、次のように述べている。「神は人類一般のことを考えない。神は、人類全体を構成しているすべての人々のことを、個々別々にただ一度で見渡すのである。(中略) それ故に、神は一般的理念を必要とはしていない。(中略) しかし人間についてはそういうことはいえないのである。もし人間が自らの精神によって捉える個々のすべての場合を、個別的に吟味し判断しようと企てるならば、彼はまたたくまに詳細事の巨大な大洋のうちにのみこまれて、何物をも見ることができなくなるであろう。(中略) 彼は幾らかのものを皮相的に考察し、それらのものが互いに似かよっていることに注意した後に、これらすべてのものに同一の名称を与え、それらのものをまとめてそばにおいて、また自らの道を前進していくのである。」(DA, p.26;38 頁)

ところで、この「一般的理念」には長所と短所がある。長所は、このおかげで、人間は「多くのものを同時にすばやく判断」でき、「人間的精神に広大な視野」を与えてくれる。しかしその反面、それが与えるのは、事物についての不正確な「不完全な概念」である。なぜなら「自然のうちには正確に似かよったもの、同一の諸事実、多くのものに同時に同様に無差別に適用されうる規則というものは、存在していないからである。」(DA, p.26;39 頁) トクヴィルは、長所と短所を併せ持つ「一般理念」について、「人間的知性の力を明らかにしているものではなく、むしろその知性の不十分さを証明」するものだと述べて、否定的な、あるいは懐疑的な評価を下している。

トクヴィルは、18世紀の啓蒙知識人のみならず、アメリカ人に代表される民

主的社会の人々の間に、人間の「知性の不十分さを証明」するものである「一般的理念」への偏愛が広がっていることに注目する。トクヴィルは、伝統的階級社会の崩壊による地位の平等化とこの「一般的理念」への偏愛とが、深く繋がっていると考えている。

なぜ、平等な社会の方が、「一般的理念」に対する執着が強まるのか。それはトクヴィルによれば、貴族制社会と民主的社会とでは、そこに生きている人間の精神構造に大きな違いがあるからである。貴族制社会においては、地位の不平等が社会の構成原理である。貴族には貴族固有の価値基準や信念があり、ブルジョワ階級には貴族階級とは異なる価値基準や信念がある。それぞれの価値基準や信念体系は、いわば相互に通約不可能なのであって、こうした社会においては人間としての同一性よりは差異性の方が実感として理解されやすいのである。それゆえ、身分の不平等が支配する社会では、階級や身分を越えて妥当するような「一般的理念」を抱くのははなはだ困難であり、トクヴィルの言葉を借りれば、「彼等は一般的理念を習性的に信用していないし、そしてこれに本能的な嫌悪を感じているのである。」(DA, p.28;41 頁)

これに対して身分制がさほどそれほど厳格ではない社会、あるいは全く存在しないような平等な民主的社会に生きている人間はどうであろうか。トクヴィルは、次のように述べている。

「民主国に住んでいる人間は、自分のそばに、殆どおなじような人々だけを発見するのである。それ故、彼は人類の一部だけを考えても、その思考は人類全体を包含するほどまでに拡大し、ふくれあがるのである。そこでは彼自身に適用されうるすべての真理は、その同市民たちと同類者たちとのひとりびとりに、著しく同様に適用されるのである。彼は自ら没頭し、そして自らに關係の深い自分の研究の習性のうちに、一般的理念の習性を結びつけている。そして彼はこの同じ習性を、他のすべての研究にもちこんでいる。そういうわけで、すべてのものごとのうちに共通規則を発見したり、多数の事物を同一形式にとじこめたり、そして諸事実の全体を唯一の原因によって説明したりしたいという欲望は、人間的精神の熱烈な、そしてしばしば盲目的な情熱となっている。」(DA, p.28-29;41-42 頁)

トクヴィルが、「一般的理念」という主題に託して描き出そうとしているの

は、「一般的理念」への偏愛がもたらす弊害である。民主的社會に生きる人々が「一般的理念」を愛好するのは、個々の複雑な状況に対して眼を塞ぎ、より単純で、それがゆえに明快な、そういう状況の説明を求めようとするからである。早急で簡単な理解を求めるあまり、個々の事象や出来事の中に隠れている差異や特性に眼を向けず、専ら全体を一挙に展望し把握できるような説明や理論に心を奪われてしまう傾向が、民主的社會に生きる人間の特性である。ここに、われわれは、理性による統一性の要求、あるいは実証的経験や分析に基づく普遍的法則や理論の構築といった啓蒙的精神が、民主的平等の社會において普及し、浸透していくほど、それが本来目指していた自立的な思考が失われて行くという逆説的な事態を見ることが出来る。

こうした傾向がうまれるのはなぜか。それは、民主的で平等な社會に暮らす人々の生活があまりに多忙であるため、彼等は、複雑な事象の細部にまで目を向け注意を向けている余裕が無く、複雑な物事を単純化することによって認識の効率化をもとめる傾向にあるからである。「民主國に生活している人々は一般的理念をひどく持ちたがっている。なぜかというと、彼らは殆ど暇というものをもっていないし、そして一般的理念のおかげで個々の場合を吟味するための時間をさかないですむからである。」(DA, p.34;47頁)さらに、彼らが「容易な成功と目前の享樂」に強く執着しているので、「少しばかりの努力で極めて広大なものを描写し、そして苦勞せずに大衆の眼をひきつけよう」(DA, p.31-32;45頁)とするからである。

そしてこの問題は、有名な大衆化社會における世論への信仰と多数者の専制というトクヴィルのデモクラシー論と結びついている。社会的平等が実現し、伝統的な身分制社會が崩壊すると、貴族階級のような特定の階級が知的權威を独占するという事はなくなっていく。知識や経験はすべての人に平等に開かれており、人々は自由に学び、考え、表現することができる。人々の考えを一律に規制し、支配するような権力、あるいは權威はもはや存在しないはずであり、人々は知的自由を享受し、それを行使したいと思うはずであった。しかし、トクヴィルは、それとは全く反対の事態になることを予見している。地位が平等になり、固定的な身分の差異が解消していくと、これまで、判断の基準を与えていた伝統という過去の權威や人間を越えた超越的な權威が消失し、權威の

不在という無政府状況が発生する。こうした伝統的な規範の崩壊が招く不安は、ひとびとを新たな権威へと駆り立てることになるのである。

民主的時代の人間にとって、知的権威を持つものは、自分自身かあるいは自分と同じような他の人々しかいない。平等な社会において、自分自身にとって正しいことは、自分と同等な人々にとっても正しいはずだ、と思えてくる。したがって、自己自身を知的権威の源泉とすることは、同時に自己の延長としての多数者の意見への信頼となってくる。多数者あるいは大衆という新たな知的権威が登場し、それがひとびとの求める「一般的理念」すなわち「世論」を提供するようになる。

「市民たちが一層平等になり、そして一層似かよったものになるにしたがって、ひとりびとりの人が、ある人やある階級を盲信する傾向は減少してゆく。そして各人が大衆を盲信する傾向はふえてゆくし、すべての人々を導くものはますます世論になってゆく。世論は、民主的諸民族においては、個人的理性に残存している唯一の手引きであるばかりでなく、他のいかなるものにも見られないほどに無限に強大な権力をもっている。平等の時代には、人々は互いに似かよっているために、相互に信じあうことは全くないのである。けれどもこの類似のために、人々は大衆の判断を殆ど無制限に信ずるのである。なぜかという、すべての人々は同じような知識経験をもっているので、真理が最大多数の人々の側にあるように思われているからである。」(DA, p.22-23;33-34 頁)

トクヴィルが、『アメリカにおけるデモクラシー』で描き出した多数者の専制という事態は、ある意味で啓蒙主義がもたらす逆説的な帰結といってよいだろう。もともと、民主的な社会というのは、トクヴィルが指摘したように、18世紀の啓蒙思想的精神が一般化してゆくのにもっとも適した社会であった。そこでは、本来、身分制に基づく抑圧から解放された人々が、自由に自らの判断に従って行動できるはずであった。しかし、啓蒙的精神は、平等な社会のなかで一般化し、浸透してゆくにつれて、変質してしまう。知的自由は、多数者による専制によって支配され、知的独立性は「一般的理念」への偏愛によって失われてゆく。トクヴィルが恐れたのは、こうした平等化がもたらす思考停止と知的自由の消滅であった。

おわりに

最初に述べたように、以上の議論で、われわれはトクヴィルの啓蒙思想評価の側面に触れたに過ぎない。トクヴィルと啓蒙との関係を明らかにするには、彼が愛読したルソーやモンテスキューの思想から、トクヴィルが何を学び、何を継承したのか、また、フランス革命および啓蒙思想に対する評価をめぐって、トクヴィルと他の同時代の思想家とがどのような関係にあるのか、といった問題について、考察を深める必要がある。

本稿で扱ったのは、後期の著作において主題化されたフランス啓蒙知識人批判と初期の著作における多数者の専制への批判との間に見られる共通したトクヴィルの問題意識である。トクヴィルによれば、18世紀のフランスの知識人に見られた「一般的・抽象的理論への愛好」と平等な民主的社会における「一般的理念」への愛好とは、同じような危険性を孕んでいる。革命期のフランス人が「啓蒙の政治学」によって自由を圧殺するテロリズムを招いたように、啓蒙的精神の浸透した民主的国家に生きる人々は、その「一般的理念」を愛好する気質によって、世論という多数者の専制に陥り易い危険性を持っている。啓蒙期のフランス人においても、一般的理念を愛好する平等社会の人々においても、両者に共通しているのは、差異性よりは同一性を、多様性よりは画一性を、特殊性よりは一般性を好む傾向である。そして同一性、画一性、一般性を理念とする政治哲学から、政治をいかに解放し、多数者の専制による自由の圧殺をいかにして防ぐか、これがトクヴィルの政治学の課題であった⁵。

付記 本稿は、科学研究費補助金（平成11-13年度基盤研究（C）（1）、研究課題名「啓蒙と反啓蒙—1740-1830年代フランスにおける近代哲学の発展」）による研究成果の一部である。なお、本稿の「第1章」、「第3章」の後半、および「おわりに」は、同報告書『啓蒙と反啓蒙—1740-1830年代フランスにおける近代哲学の発展』所収の拙論「トクヴィルと啓蒙」に、大幅に加筆、訂正をほどこしたものであり、くはじめに」と第2章は新たに書き下ろしたものである。

トクヴィルの著作の引用・参照は本文中の括弧内に以下の原典の略記とページ数を、次に邦語訳のページ数を記入した。邦語訳の引用はすべて以下の翻訳に基づく。

De la démocratie en Amérique II, folio / histoire, Gallimard, 1961 (DA)
井伊玄太郎訳『アメリカの民主政治 (下)』、講談社学術文庫 1987 年
L'ancien régime et la Révolution, folio / histoire, Gallimard, 1967 (AR)
小山勉訳『旧体制と大革命』、ちくま学芸文庫 1998 年

- 1 トクヴィルの生涯と業績に関しては、アンドレ・ジャルダン『トクヴィル伝』（大津真作訳 晶文社、1994 年）がもっとも詳しい。
- 2 トクヴィルと 18 世紀思想との関係については、松本礼二「トクヴィルにおける啓蒙と宗教」（松本礼二『トクヴィル研究 家族・宗教・国家とデモクラシー』東京大学出版会、1991 年）参照。
- 3 フランス革命の急進性を批判した思想家としては、E. パークがある。E. パーク『フランス革命についての省察（上・下）』中野好之訳 岩波文庫、2000 年
- 4 18 世紀の啓蒙思想とアメリカとの関係について、トクヴィルは『旧制度と革命』においても触れている。「18 世紀の啓蒙哲学者たちのもっとも大胆な政治理論が、世界中でアメリカほど適用された国はほかになかった。」トクヴィル『旧体制と革命』小山勉訳 ちくま学芸文庫、1998 年、326 頁
- 5 宇野重規『デモクラシーを生きる—トクヴィルにおける政治の再発見—』創文社、1998 年、15 頁参照。トクヴィルの啓蒙批判の射程を考える上で、宇野氏の議論から多くを学ばせていただいた。

Critique des Lumières et la démocratie chez Tocqueville

Kazushi HOSOMI

Les critiques tocquevilliennes des écrivains français du 18^e siècle (c'est-à-dire des Philosophes des Lumières), ont un but commun avec sa discussion sur le diagnostic de la société démocratique. Selon Tocqueville, les écrivains (les gens de lettres) et les hommes démocratiques, tous les deux, ont le même goût pour 'les théories générales et abstraites' ou 'les idées générales'. Tocqueville soutient que ce même goût des écrivains du 18^e siècle qui a produit l'idéalité, l'extrémisme et les brutalités de la Révolution, est, en même temps, conduit à la tyrannie de la majorité et à l'extinction de la liberté intellectuelle dans la société démocratique.

秋季シンポジウム

歴史と哲学

——サルトル、メルロ＝ポンティ、フーコー——

はじめに

中田 光雄

フランスとフランス哲学は永遠なる秩序とその思惟であるが、永遠は死せる永遠ではなく生ける永遠であり、秩序もまた中世1000年の持続としての歴史を基盤に構成されてきた。20世紀フランス哲学は、独・露・東欧からの影響によって、というよりも、ヨーロッパ思惟世界の拡大・合一によって、生成・動乱としての歴史の襲来を受けるが、これをもより普遍的な秩序の創成によって包摂し、13世紀スコラ哲学、18世紀啓蒙思潮に次ぐ、第三の黄金時代を出来させた。

フランス哲学研究は、古典哲学の研究でもあるが、アクチュアルな時代の思惟への参与でもある。このヴェクトルは、現時点では、とりあえず、フェリー&ルノーらによる政治哲学の興隆と、P・ノラらによる新たな歴史的記憶への学的関心に、対応する。しかし、忘れないようにしたいが、20世紀フランス哲学による上記の歴史導入は、政治哲学へと個別化される以前の政治を含む全体的現実の思惟として、すでに政治と哲学でもあり、歴史と哲学でもあった。加えて、アメリカ由来の、歴史の終わり、グローバリゼーション、インターネット瞬時文明... に対して、ヨーロッパ思惟は、遠からず、再び、伝来の歴史と永遠性の感覚をもって、新しい世紀の開闢の意味を問わなければならなくなる。歴史と哲学は、フランス哲学の現在を貫く、未来と本質の問題系である。

歴史意識鮮烈な現代思想家たちのうち、ここでは、時間の関係で、最初期の三名のみを扱う。政治と哲学については、『理想』No. 673が、特集頁を提供して下さった。いずれもささやかな一歩であるが、御検討頂きたい。

歴史と歴史性

——サルトルにおける真理の諸問題——

澤田 直

はじめに

サルトル哲学における歴史を扱う場合、『弁証法的理性批判』を中心とする後期が問題にされることが多いが、本発表では『存在と無』と『弁証法的理性批判』の中間に位置する40年代後半のサルトルに絞って、歴史の問題を考察してゆきたい。その理由は、マルクス主義VS実存主義（教条的唯物史観か主体的弁証法か）、実存主義VS構造主義（歴史なのか構造なのか）といった不毛な議論に入らないためである。だが、それはこの議論がすでに汲み尽くされたからではない。むしろ、一見古めかしく見えるこの問題の検討はいまだ十分になされていないと言うべきだ。しかし、それには実証的な比較研究が必要であり、いま私にその準備はない。一方、サルトルが歴史に関心を寄せ始めた40年代後半については、これまであまり研究がされていない。『真理と実存』における歴史観を見ることによって、新たな一面を照らし出そうというのが、本発表のねらいである。

1 サルトル思想における歴史の位置

まずはサルトルにおける〈歴史〉という概念の変遷を概観しておきたい。最初期の哲学的研究『自我の超越』『想像力』は、フッサールや心理学研究に基づいたもので、「歴史」というテーマはほとんど出てこない。いや反歴史的とも言える態度さえ見うけられるように思われる。一方、小説『嘔吐』（1938）の縦糸のひとつは、主人公ロカンタンがド・ロールボン侯爵に関する歴史（histoire）の博士論文の執筆を放棄し、物語（histoire）の創造へと向かうというものであ

る¹。このことに象徴的に示されるように、当時のサルトルにとっては *histoire* とは歴史であるよりは、物語だと言えよう。そんなサルトルに社会・歴史的次元の重要性を知らしめたのが、第二次世界大戦の勃発であることはよく知られている。戦争は個人の自由や主体性を越えて襲いかかる歴史の力をサルトルにまざまざと感じさせた。『戦中日記』（1939年執筆）のなかで、サルトルはハイデガーの「歴史性」の概念を発見したときの感動を伝えている²。とはいうものの、『存在と無』（1943）では、歴史という次元はほとんど見られず³、「歴史性」が前面に出てくるのは戦後を待たなければならない。

コジェーヴは1933年から39年まで高等研究院でヘーゲル講義を行い、イボリット、アロン、ラカン、バタイユ、ブルトンなど当時のフランス俊英たちが聴講していたが、当時ル・アーヴルに在住していたサルトルがこの講義の内容を知ったのは、1947年にレーモン・クノーの編集で『ヘーゲル読解入門』が出版されてからのことだ。『倫理学ノート』（1948年頃執筆、1983年死後出版）には、〈歴史の終焉〉をはじめ、この本とヘーゲルに対するコメントが多く見られるし、『真理と実存』（1948年執筆）においても、事情は同様である。サルトルがヘーゲルを集中的に勉強するのは、歴史とモラルの問題を結びつけて考察していたこの時期なのである。ほぼ同時期に書かれた『アルベール・カミュに答える』（1952年発表）などにおいても歴史の積極的な評価は散見されるが、主題的な叙述はなされなかった。

歴史の問題が中心的な主題となるのは『弁証法的理性批判』（1960）においてである。サルトルは自著の目的を理論的なものと規定したうえで、次のように定式化する。「どのような条件のもとで歴史というものの認識は可能であるか、どのような限界内であきらかにされた諸連関が必然的でありうるのか、弁証的合理性とは何か、その限界とその基礎とはどのようなものであるか」（CRD 135/I-38）。よく知られるように、『弁証法的理性批判』は、教条マルクス主義の唯物史観の決定論的性格を、実存主義の立場から補足することを目指したものであった。しかし、歴史の問題を前面に扱った第二巻はサルトルの生前には出版されず、死後遺稿として刊行されたものは、この約束を十全に果たすものとはなっていない。『弁証法的理性批判』の第一巻は、〈歴史の場〉に達したちょうどその瞬間に終わる。つまり、この巻ではもっぱら構造的な人間学の

価値的な基礎だけが探究されている（一方、第二巻の目標は、批判的前進の諸段階の跡づけであった⁴⁾）。とはいうものの、すでに第一巻においても、アナール派の成果を積極的に取り上げるなど、歴史家との対話が行われていることは事実である。

その後、構想されていたモラル論、いわゆる「第二のモラル」（1963～65）は『弁証法的理性批判』の延長線上に位置している⁵⁾。弁証法的で、社会的次元を含んだ現実的なものとされるこのモラルにおいては、倫理的問題と政治的問題とが不可分な形であることが確認され、社会・歴史の次元が次第に前面に出てくる。主体性は根本的な契機として保持されているが、それは個人的実践がもつ媒介こそが歴史の可知性の基盤であるかぎりにおいてであって、結局は歴史の展開とモラルの問題は同一視される。つまり、真のモラルとは、歴史のうちにある人間的現実を導き、それを通して歴史を導くことであるとされるのだ。公表されたテキストとしては、「独自の普遍者」というキルケゴール論が、とくに歴史と思想の関係について多くを語っており、興味深い。

以上概観したサルトルにおける歴史というテーマの変遷を踏まえて、『真理と実存』を読んでみることにしよう⁶⁾。

2 『真理と実存』

編者アルレット・エルカウムはこの本の執筆の動機のひとつに、ハイデガーの『真理の本質について』にサルトルが触発されたことを挙げている。だが、サルトルの意図は「真理とは何か」ということを存在論や認識論の枠組みで捉えるのではなく、歴史、真理検証、贈与、無知といった主題を通して、規範性なき、価値なき、超越性なき倫理を探究することであるように思われる。草稿プランに記されている言葉によれば、サルトルが目指すのは、「〈今日の〉モラル、つまり全体的歴史化の事実の探求」（VE137/186）であり、「一九四八年において、一人の人間が自分自身と、世界に関してどのような選択ができるのか」（VE137/186）である。つまり、様々のテーマを変奏しながらサルトルが探求するのは、学としての倫理が不可能になった時代におけるひとつのモラルのありかたである。それは具体的には、〈歴史〉を無視してモラルがありうるのかとい

う問いかけによってアプローチされる。

実存主義が考えるように、普遍に還元されることのない独自のあり方こそが本来的なあり方なのだとすれば、共存在の場としての歴史は非本来的な場面であり、モラルは歴史との接点を失ってしまう。一方、史的唯物論やヘーゲルが考えるように、歴史の終焉=目的があるのだとすれば、歴史はモラルとの接点を失ってしまう。どちらの場合もモラルと歴史は乖離する。このアポリアを解決するためにサルトルは、存在と歴史化の関係を探る。

もし、共同存在 *être commun* のあり方が非本来性であるなら、歴史全体が非本来的であり、歴史における行動は非本来性へとつながり、本来性は個人主義に帰する。逆に、もし人間の本性が歴史の終り *au bout de l'Histoire* にあるのなら、非本来性は歴史的闘争の条件そのものとして、それ自身のために望まれなければならないことになる。回心に関するあらゆる教義は非-歴史主義 *a-historisme* になりかねない。歴史性 *historicité* に関するあらゆる教義は無道徳主義 *amoralisme* になりかねない。

存在するのか、自己歴史化するのか *Etre ou s'historialiser?*。もし、存在するのならば、歴史は非本質的である。しかし、歴史が意味をもつとすれば、それは歴史そのものがなされることで、人間を存在するようにさせるからである（進歩、弁証法、等々）。歴史の冒険家とは、歴史へと向けて自己歴史化する者である（それは、自分によって歴史的過程が存在するようにするためであり、自分が歴史的行為者であるようにするためだ）(VE11-12/27)。

このような考察の出発点にヘーゲルがあることは偶然ではない。すでに触れたように、コジェーヴに触発されて、この時期のサルトルはヘーゲルを丹念に読み始めていたが、歴史の問題を考察するにあたってヘーゲル哲学は無視できないものであった。そして、自由としての自己意識の発展という問題設定も、コギトの明証性から出発するサルトルに無縁ではない。しかし、ヘーゲルと決定的に袂をわかつ点は、サルトルにはある一点に収斂するような世界史 (*histoire universelle*) という発想が見られない点である。ヘーゲルにおいては、真理は絶対者における自己把握であり、そこでは存在と歴史は一致する。だが、サルトル

ルは歴史の終わりに一者が位置するような歴史観を受け入れることはできない。

真理は存在のひとつの歴史として始まり、真理は歴史のひとつの歴史である。なぜなら真理とは、存在の漸進的な暴き出し *dévoilement* だからである。人間が消滅すれば、真理も消滅する。そのとき、存在は日付のない夜へとふたたび沈み込む。したがって真理とは、存在そのものの時間化であるが、それは、絶対-主観が存在に新たな存在の次元として、それを漸進的に暴き出すかぎりにおいてのことである。絶対-主観は全体化を行うものであるから、真理が全体的であるのは当然である。絶対-主観が、存在のうちに出現することによって、存在の全体性をあらしめる。真理であるのは、存在のこの具体的な全体性であるが、それは開示されるのがこの全体性であるからに他ならない。それゆえ、真理は抽象的な「真理」の論理的かつ普遍的な組織ではない。真理は、存在が人間的現実の歴史化におけるひとつの「ある *il y a*」として顕われたかぎりでの存在の全体性である。とはいえ、真理は「ただひとつの」絶対-主観に対して存在することはできない。もし私が暴き出した顕われを伝達するならば、私はそれを暴き出すという行動とともに、私がそこにつけた痕跡と選別とともに、つまり輪郭とともにそれを伝達する(VE 19-21/32-33)。

サルトルによれば、それぞれの対自存在は、意識であるかぎりにおいて、主体としての絶対者である。しかし問題は、このような絶対者が複数いるということだ。これは後に『弁証法的理性批判』において、脱全体化された全体性という表現のもとに探られる複数性、多元性の問題である。予め想定されるような普遍性がないのと同様に、超歴史的な、永遠不変の普遍性なるものもありえない。だが、モラルが歴史と無関係にはありえないのだとすれば、普遍性はたんに否定されるだけではすまず、同時になんらかのありかたで目標である必要もある。すでにある、あるいは永遠の相の下における普遍性が問題なのではなく、普遍化可能なもの *universalisable*こそが問題なのだ。これこそ『弁証法的理性批判』の冒頭の問い、「歴史の真理とは何か」へとつながってゆく問題系だと言えよう。

3 歴史と真理の関係

それではこのようなパースペクティヴのもとで、サルトルは真理をどのように捉えるのだろうか。『真理と実存』が、ハイデガーの『真理の本質について』に触発されているのだとしても、ここで問題となっているのは、ハイデガーと全面的に対話し対決することではない。ハイデガーの真理論の特徴が、陳述の正しさとしての認識の問題から、〈存在の明らみ〉としての存在の問題へと、真理論を転回した点にあることはよく知られている。対応説、整合説、合意説などの真理論がどれも、命題ないしは陳述の真理性がみたすべき条件の規定であるのに対し、ハイデガーは、ギリシャ語のアレティアを〈隠れなさ〉と捉え、真理を隠れなきものとしたのだった。サルトルはこのようなハイデガーの真理観を出発点として受け入れる(じっさい、*dévoiler, dévoilement* といった言葉は『真理と実存』に頻出する)。だが、二人の間には、決定的な態度のちがいがあがる。ハイデガーにおいて *Unverborgenheit, non-voilement* (隠れなさ・不覆蔵性) が中心にあるのに対して、サルトルにおいては、なによりも、*dé-voiler* (暴き出す、ペールを剥がす) という能動性が強調されるのである。つまり、ハイデガーから出発しながらも、サルトルは自分の問題系へとそれを強引にたぐりよせ、この言葉をまったく異なる文脈のなかで用いる。サルトルにとって、真理とは、私たち人間による、人間にとっての真理、人間のための真理である。だが、それは私たちが勝手に真理を作り上げるという意味ではない。真理は絶対的な主体によって暴き出されるのだが、その暴き出された真理はつねに他者という他の絶対的主体によって検証されるべく差しだされているのだ。この事実が、サルトルが真理検証 *vérification* の問題として提起するものである。

真理の構造は必然的に、〈存在する〉ものが存在しないものによって照射されるというものになる。真理-検証の動き *le mouvement véri-fiant* は、存在しない将来から、存在する現在へと向かう。いまだ自分自身ではない何らかの存在〔者〕によってのみ、真理は存在へと到来することができるのである。存在が真理であるのは、超出のうち、かつ、超出によってのみで

ある。しかし、このことは必然的に、真理が時間化すること、つまり、真理が前と後という範疇にしたがって現われることを、意味している (VE44/53)。

つまり、真理はそのつど絶対的ではあるが、生成しつづけている。それこそが「生きた真理」のあり方なのだ。「私は自分の投企を通して存在を発見する。そして、真理は贈与され、人類全体の来歴 l'aventure を通じて真理検証されて普遍的な真理となる以前に、私の真理なのである」(VE105/119)。このことは真理の相対主義を意味しない。真理検証ということで問題になっているのは、ある意味で、ハンソンの主張した「観察の理論負荷性」テーゼや、クーンのパラダイム論に通じるものと言えるだろう。歴史を超越した絶対性をもった永遠不変の「科学的真理」があるわけではないのだ。ある科学的真理は他の真理にとって代わられるまでは真理であるが、新たな発見によって真理ではなくなる。真理ではなくなる、という言い方も正確ではない。サルトルは生きた真理が、死んだ真理となるという言い方をする。いずれにしろ、発見された真理は、ただ発見されるだけでは意味をもたず、真理となる＝顕彰される (vérifier) ために差し出されるのだ。このような開かれた真理の考えが、贈与としての真理、贈与の倫理へとサルトルを導く。「真理は唯一の絶対-主観の所有物にとどまることはできない。真理は与えられるためにある。絶対-主観は、名前や権力を伝えるように (略)、自らが見るものを伝える。真理とは〈贈り物 don〉である」(VE27/39)。

サルトルが真理の問題を贈与の問題と連結させるのは、真理判断が、構造上、他者を必然的に含んでいるからに他ならない。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などない。それをく見るだけで十分なのだ。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、とサルトルは主張する。「判断というのは、間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。私が判断するのはただ他者のためなのだ」(VE23/35)。贈与としての真理とは、真理が匿名ではなく、宛先をもつことだ、と言い換えることができよう。これは、同時期のサルトル倫理における「呼びかけ」の問題系とも通じるものである。普遍的

な地平における倫理や真理が問題なのではなく、つねに具体的で、個別な状況から出発することが強調されるのである。

具体的な贈与、贈り物が、無名なものではなく、必然的に〈宛て先 adresse〉を含んでいるのと同様に、贈与としての真理も無名ではない。私は、〈私の〉友人、〈私の〉妻に呼びかけて、ある光景やある現われを指し示す (VE31/41)。

以上のような真理の構造によって、歴史的な真理の問題はアンガジュマンと関わることになる。「真理は他者への贈り物として遂行されるのだから、この開示は私固有の実存を越えて続き、私の死の彼方まで私の責任をアンガジュする。このように、あらゆる〈真理〉のうちには〈修復不可能な〉側面がある。真理はそれぞれ日付をもち、歴史的であると同時に、未来の無限性を抵当にいれるのだ」(VE 40/100)。

歴史に終焉=目的がないのだとすれば、真理はそれぞれ日付をもち、歴史的であると同時に、未来の無限性を抵当にいれている、とサルトルは考える。だが、ここで問題になっている歴史的とはどのような意味なのだろうか。「もし歴史がひとつの目的=終焉 *une fin* をもつのなら、歴史は消え去ってしまうだろう。なぜなら、手段=中間 *le moyen* は非本質的で、目的=終焉のみが本質的だからである。時間性は否定される。生成した真理というヘーゲルの（そして真の）概念でさえ、真理の静態を隠している。なぜなら、真理が生成したということが必要だとすれば、この「生成したこと」は、目的=終焉においては、真理の静態の性質でしかない」(VE 29/40)。ここで問題になっているのは真理の相対主義ではない。むしろ、このような有限性の発見こそが、歴史性の自覚のうちで私たちを解放し、倫理的にするものであるとサルトルが考えている点が重要なのだ。「歴史の有限性を発見することで、哲学は我々を解放する。いまや真理の基準は、それを暴き出す者の決めることによって決定されるからである」(VE31/41)。

4 語る主体と生きる主体

真理と歴史の関係がこのような相関関係であるとすれば、サルトルが二つの歴史性を問題にするのも肯けよう。主体がそのなかで生き、自らを歴史化しながら歴史を了解する *historialité* と、他者によって客観=対象化された史実的な歴史としての *historicité* である。これは *Geschichte* と *Historie* を区別したハイデガーを援用したものであろうが、サルトルはここで、さらに *s'historialiser* 自己歴史化する、*historisation* 自己歴史化といった言葉も用いて、ハイデガーを援用しつつも、それをずらしながら、自らの歴史観を展開する。

私は歴史性 *l'historialité* と史実化 *l'historisation* とを区別したい。私が歴史性と呼ぶものは、歴史のうちで対自が自分に関してなす投企のことである。ブリュメール 18 日のクーデターを行なうことを決断することによって、ボナパルトは自らを歴史化する。一方、私が史実化と呼ぶものは、歴史化 *l'historialisation* が客体的なものへと移行することである。史実化の結果が史実性 *l'historicité* であり、時代への客観的な所属である。歴史化は時代の客観的な超出であり、史実性は逆に、時代の純粋な表出であるということは明白である。史実化とは、後の時代の観点から見られることで、超出が失墜したものである。あるいは、歴史化から史実性への移行である。したがって、永続的なごまかしがある。そして、終了した歴史とは、超越的でアンガジェしていない意識にとって人類全体の史実性となることだろう。つまり、人々の自由な歴史化は固定した運命になってしまう。ひとが歴史を作るのだが、書かれるとそれは別のものになってしまう (VE135-136/161-162)。

単純化をおそれずに図式化すれば、一方に、主体がそれを生きる本来的な意味での歴史に関する言葉の系列 *historialité*, *s'historialiser*, *historialisation* があり、もう一方に、客観化され、対象化された史実としての歴史に関する言葉の系列 *historicité*, (*historiciser*), *historisation* がある。ここで問題になっているのは、サルトル思想を初期から晩年まで貫通するテーマ、つまり「実存と認識の通約不

可能性」のアポリアである。「ひとが歴史を作るのだが、書かれるとそれは別のものになってしまう」のだが、それにもかかわらず、どのようにして私たちは他者を了解し、歴史を知ることができるかが問われているのだ。

ヘーゲルの歴史観においては、歴史の行為の主体と、歴史を語る主体は、最終的に一致する。だが、歴史が絶対的な一者に収斂しないのであれば、語る主体と生きる主体の乖離の問題はつねにつきまとうことになる。先にも指摘したように、サルトルにおいては、「世界史」*histoire universelle* という観点は希薄である。このことによってサルトルは、自己を外部へと限りなく拡大し、世界を管理支配し、植民地化し、それを真理の拡大と同一視する近代西欧のスタンスと距離を保っていると言えよう。無際限な自己拡大と、自己拡張を顕揚する言説、目的論で全体化的な動きとしての歴史の言説は、つねに自己を自己として語りうると思こんでいる。自己以外のすべてを客体とみなす自己同一的主体の言説では、普遍の名の下に、人間、人類の名の下に、他者は自己の運動の中に組み入れられてしまうのだ。一方、しばしば、ヒューマニズムの名のもとに批判されるサルトル思想は、想定されうる目的=人間から出発するのではなく、複数の主体がいかにして、他に吸収されることなく、展開されうるのかを問うているように思われる。

サルトルがここで複数的な歴史に関する思考へと決定的なあり方でいたっていると私は言おうとしているのではない。いやむしろ、サルトルはようやくここにいたって、歴史と歴史記述の問題のとは口にしたのだと言うべきであろう。かくして、くいかにして歴史の認識は可能なのか、そして個々の実践は歴史においていかなる意味をもつのか、『弁証法的理性批判』において主題的に問われることになるのだ。だが同時に指摘すべきことは、『弁証法的理性批判』では、このような二分法が放棄される点である。それはおそらく、歴史がこの二つのベクトルの総合のなかでしかありえないからであり、それをあたかも分けることができるかのように捉えることは誤りだとサルトルが考えるにいたったためであろう。じっさい、真の歴史と歴史に関する言説を分けるのは、一種の実在論であろうし、それはサルトル自身が斥けたものであった。

まとめ

サルトル哲学は、歴史をどのように問題としうるのか？

歴史とはプロセスとしての実践だ、とサルトルはインタビュー「人間科学について」(1966)で述べていたが、その意味で、すでにあった歴史をどうあつかうかが重要なのではなく、私たちが歴史とどう向き合うのか、将来を見据えて現在をどう生きるのかこそが問題なのだと言える。歴史の可知性 *intelligibilité* が問題になっている場合であっても、問われているのは、歴史とはどのように進展するのか、歴史における個人の役割は何かということの理論的地平である。

最後に『真理と実存』を通して見えてくる歴史性を粗描し、あわせてその射程について簡単に述べておこう。

歴史においては真理の対応説は成立しない。なぜなら、実在と言説の関係が問題なのではないからだ。そして、歴史の終焉=目的がなく、また神の視点もありえないのだとすれば、永遠不変の唯一で真なる完全な歴史記述なるものはありえないということになる。時空間軸にそって、複数の言説が存在することになる。だが、それは、真理が複数であることを意味しない。真理は真理であるかぎり絶対であり、相対的ではない。しかし、それはかならず他者と未来によって検証され、乗り越えられる。つまり、ある種の合理的受容可能性 *rational acceptability* によって、あるいは普遍可能性によって、真理はある方向に「収束」するだろう⁷。このことを別の観点から捉えてみれば、歴史記述というものが、言語行為であることを意味している。これはいま最もアクチュアルな主題のひとつである「証言」の問題とも通底する。ある真理を他者に向けて発信するという行為自体が、そのうちに倫理的な態度を含んでいるのだ。誰が誰に向かって語るのか。サルトルがアンガジュマンという表現のもとで考察したことは、この問題と別のことではなかった。『文学とは何か』の第三章「誰のために書くのか」で、作家が読者一般/普遍的読者 *le lecteur universel* に向けて書く、ということを読めた上で、しかし、現在の作家は最も虐げられたものたちのために(に向けて)書くと述べたその言葉自体を、パフォーマンスなものとして捉えるべきだろうと思う。もちろん、伝えるに足るメッセージ(これは情報という

意味ではない)を人びとへと投げかけつづけること、それがどのように受けとめられるかは、また別のことである。

以上概観してきたことを、「歴史の物語」論、つまり、歴史とは一定の視点から過去を再構成した物語にほかならず、それを物語る人びとの言語行為から独立に歴史的事実なるものが存在するわけではないといった立場と関連させて考察する余裕はもはやない。『嘔吐』の一節を引くことで小論を閉じることにしよう。

「最も平凡な出来事がひとつの冒険となるには、それを〈物語り〉はじめることが必要であり、それだけで十分だ。このことが人びとを欺くのだ。人間とは、つねに物語(histoires)の語り手であり、自分の物語や他人の物語に囲まれて生きている。日常のあらゆる経験を、これらの物語を通して見る。そして自分の生を、物語っているかのように生きようとするのだ。(原文改行)しかし、生きるか、語るか、どちらかを選ばねばならない」(N48/65)。

周知のように、フランス語の *histoire* という言葉には歴史と物語という二重の意味がある。サルトルの仕事のすべてが、この二重の意味での *Histoire* をめぐって行われた営為であったように思われる。アリストテレスの『詩学』では、歴史家と詩人(作家)の違いは次のように述べられていた。「歴史家が現実に起こった出来事を語るのに対して、作家は起こるであろうような出来事を語る。このゆえにまた、創作は歴史とくらべて、より哲学的であり、価値多いものでもある。なぜなら、創作が語るのはむしろ普遍的な事柄であり、他方、歴史が語るのは個別的な事柄だからである」。サルトルが目指したのは、まさにこの二つの語りを融合させようとするのであったように思われる。つまり、歴史家のように歴史を書きながら、しかし作家として物語を語ること。

付記

小論は2003年9月6日に行われた日仏哲学会(於法政大学)秋季シンポジウム「歴史と哲学」における報告であり、若干の手直しは施してあるがほぼ発表の通りである。また、内容的には拙訳『真理と実存』に付した解説「贈与としての真理」と重なる部分があることをお断りしておく。

引用に関しては、以下の略号を用い、(原著/邦訳のページ数)によって

記す。

CM: *Cahiers pour une morale*, Gallimard 1983. 『倫理学ノート』邦訳なし

CDG: *Carnets de la drôle de guerre*, Gallimard 1983. 『奇妙な戦争』海老坂他
訳、人文書院、1985

CRD: *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, 1960. 『弁証法的理性批判』
竹内他訳、1962-73

EN: *L'Être et le néant*, Gallimard, 1943. 『存在と無』松浪信三郎訳、人文書
院、1999

N: *La Nausée*, Gallimard, 1938; réed. Pléiade, 1981. 『嘔吐』白井浩司訳、人文
書院、1994

VE: *Vérité et existence*, Gallimard 1989. 『真理と実存』澤田直訳、人文書院、
2000

- 1 『嘔吐』のうちにミシュレの『フランス史』への言及があることは忘れるべきではないだろう。
- 2 Cf. CDG224/214.
- 3 historicité, historialisation という言葉がまったく出てこないわけではない。たとえば、EN581-583/934-937。ただ、そこでは現在の選択に過去が決定的な力をもたない点のほうに力点が置かれている。
- 4 つまり、「一つの真理と一つの価値性をもった一つの人間歴史がある、ということを確認しようつとめる。ただその際、その歴史の実質的内容を考察するのではなく、いかなる実践的多様性も、その多様性をあらゆる水準において内面化することによってたえず自己を全体化しなければならない、ということを示す」(CRD156/1-74)とされる。
- 5 現在部分的に閲覧可能な資料としては、「ローマ講演」、「コーネル大学草稿」などがあるが、完全な形では公開されていない。
- 6 ここで『倫理学ノート』よりは『真理と実存』を中心とする理由は二つある。第一の理由は、600ページを越える『倫理学ノート』は、まさにノートであって、秩序だった記述の部分もあるが、種々雑多なメモの集積であり、それを整理し、秩序だてるのは、本発表の枠組みでは難しい。それに対して、編者のアルレット・エルカウムが「壮年期のサルトルの遺稿の中で、唯一完全なテキストとしてまとまっているもの」と述べる『真理と実存』は、メモの部分も確かにあるが、整理可能な程度には整っている。

第二には、『倫理学ノート』における歴史に関する記述の多くは、ヘーゲルに対するリアクションであって、それ自体では面白みがない。一方、『真理と実存』では、これから見るように、ユニークな問題設定が見られるのである。

- 7 ヒラリー・パトナムの言う、「形而上学的実在論」から「内在的実在論」への転換に似た構造と言えるだろう。

Histoire et historicité : la question de la vérité chez Sartre

Nao SAWADA

On traite souvent la question de l'Histoire chez Sartre en se référant à la *Critique de la raison dialectique* et à son débat avec les marxistes. *Vérité et existence* nous laisse cependant entrevoir une autre perspective sur ce sujet. Car dans cet ouvrage posthume Sartre aborde l'Histoire sous un autre angle que dans *L'Être et le néant* et la *Critique*.

Tout en partant de la notion heideggerienne de Vérité comme « alethia », *Unverborgenheit*, Sartre la détourne à son gré pour arriver à la notion de vérité historique (dans tous les sens du terme). La vérité, selon Sartre, commence comme une histoire de l'Être et elle est une histoire de l'Être. Le pour-soi en tant qu'« absolu-sujet » dévoile une vérité, une vérité adressée à autrui. Dans ce sens le dévoilement n'est point un acte solitaire, mais un acte solidaire et social : en un mot, c'est un Don. Par le même coup il s'avère que la vérité est toujours datée, parce qu'un mouvement véri-fiant vient de l'avenir. Ce qui conduit Sartre dans ce texte à distinguer l'historialité et l'historicité, à savoir le projet du Pour-soi dans son existence et l'existence relatée par autrui.

Néanmoins le vrai problème semble rester irrésolu, et Sartre abandonne cette distinction dans la *Critique*. Dans ce clivage entre l'existence et l'histoire, nous croyons, d'ailleurs, retrouver une variation du sujet d'« incommensurabilité » entre le vécu et le savoir, évoquée déjà dans *La Nausée* avec la formule suivante : « il faut choisir : vivre ou raconter ».

記憶の場と真理の場

——メルロ＝ポンティの方法的合理主義——

実川 敏夫

実証主義的な歴史学に対する批判は決して新しくはないが、特に近年は言語論的転回などといった言い方で表される運動によって、実証主義に対する批判は尖鋭化した。文書資料を現実（つまり歴史的事実）の複写と看做し、記録資料に基づいて現実を再構成するという、従来の実証主義的な考え方はもはや通用しない。むしろ、現実の再構成と思われている歴史叙述、それ自身の虚構性や政治性が暴き立てられるのである。真理と称されるものは実はいかがわしいものである。こうして歴史は、事実の再現という要請から自らを解放する。ありのままの真実というものはもはや価値ではない、問題は言説としての言説である、とされる。

しかし、こうした真理の放棄の動きには、何か釈然としないものが感じられるのではないか。人は心の奥底ではなおも、ありのままの現実、つまり「本当はどうだったのか」ということに、歴史的関心を寄せ続けるのではないか。もしそうであるとすれば、それは、言語論的転回による実証主義批判・実在論批判は不徹底なものであるからである。言語は現実をありのままに写すという考え方から、いわゆる現実とは自立的・自己分節的な差異的体系としての言語によって構成された記号的存在でしかないという考え方に移行したとしても、もし相変わらず主観－客観図式が前提されているのであれば、実在論は実際には克服されていないのである。

ところで、近年の歴史論において眼につく動きとして、もう一つ、歴史に固有の全体化的＝客観的なロゴスに対する批判を挙げることができる。ヘーゲルに典型的に見られる合理主義的・目的論的な歴史、取り分けそうした歴史によって、必然的に排除され隠蔽され抑圧されるもの、つまり歴史の他者——語

り得ぬもの——に、熱い眼差しが向けられるのである(例えば「証言」の問題)。しかし、全体化的=客観的なロゴスに対する批判に関しても、その不徹底性を指摘することができる。ロゴスの横暴に対して如何に異議申し立てをしたとしても、もし全体性=客観性という理念そのものが掘り下げられないのであれば、合理主義——ロゴス中心主義——は実際には克服されていないのである。

*

歴史論は真理や理性の放棄あるいは解体の場ではなくて、むしろ、新たな真理観、新たなロゴス観へと導く場でないといけないのではないか。即ち、歴史というものは、理性や真理についての根本的な反省を可能にする特権的なテーマであるのでなければならないのではないか。

確かに、歴史の真実とか正しい歴史という観念は素朴なものである。確かに、進歩史的な目的論は素朴なものである。しかし、實在論にしても目的論にしても、根の深いものなのである。従って、それらの解体・自滅を企てるだけでは、即ち反抗を企てるだけでは、それらを克服することにはならない。必要なことは、素朴な信仰の根を解明することである。哲学を哲学たらしめるのは *révolte* ではなくて *radicalisme* であるということ、それがまさしく、メルロ＝ポンティが我々に授ける最も重要な教訓なのである²⁾。

(1) 記憶の場

初めに、フランスにおける最新の歴史学研究、『記憶の場』¹⁾を瞥見することにした。今触れるのは、総監修者ピエール・ノラ (Pierre Nora) の手になる序論、「記憶と歴史の間：場のプロブレマティック (*Entre Mémoire et Histoire : La problématique des lieux*)」である。この論文は、いわゆる言語論的転回の一例と看做され得るのである。(ここでは、ナショナル・ヒストリーという観点は外して、言語論的転回という観点からのみ、ノラの論文に触れることにする。)

かつては、歴史家の仕事は以前のものよりも「いっそう実証的・包括的・説明的なメモワール」を確立することであった。つまり、「真のメモワール (*une mémoire vraie*)」を確立することであった。しかし、ノラはこうした「記憶としての歴史 (*l'histoire-mémoire*)」——即ち「歴史と記憶の一致」——の終焉を告

げる。今や歴史は記憶とのその非同一化を果たすのである。かつては、歴史はいわば記憶に奉仕するものであった。ところが、今や記憶と歴史の立場は逆転した。記憶は歴史の対象となった。記憶は歴史によって掴まれたのである。問題は今や、再現〔復活〕ではなくて表象であり、反復ではなくて再記憶化 (remémoration) である。「歴史的叙述は不可避免的にその認識論的時代に入った」とノラは言う。歴史はその批判主義によって自生的な記憶を失墜させる。問題となるのは今や、直接的記憶ではなくて間接的記憶である。つまり、歴史が取り組むのは今や、真の記憶ではなくて「記憶の場 (les lieux de mémoire)」⁴⁾なのである。

さて、記憶の場は或る意味でソシュール流の記号に比せられ得るものである。つまり、それは現実を指示するものではないのである。歴史が過去の復元であった場合は、まさに史実が問題であった。「記憶への歴史的・科学的なアプローチはすべて、……現実的なもの (des realia)、事物そのものを相手にし、その現実性を最大限ありのままに把握すること (saisir la réalité au plus vif) に努めていた」。ところが、記憶の場は記憶と違って史実とは関わりのないものなのである。「記憶の場は……現実の中に指示対象を持たない。というより、記憶の場はそれ自身がそれ自身の指示対象なのであり、自己をのみ指示する記号、純粹状態の記号なのである (ils sont à eux-mêmes leur propre référent, signes qui ne renvoient qu'à soi, signes à l'état pur)」。

ただ、史実と縁を切ったとはいっても、歴史は虚構であるというわけでは勿論ない。ノラは例えば、従来の歴史がそれである「記憶としての歴史」と、文学がそれである「フィクションとしての記憶」との「ほぼ同時的な死」と入れ替わりに、「新たなタイプの歴史が誕生する」と述べているのである。「記憶の場を構成するのは、記憶と歴史の戯れである」などと言われるが、ノラが狙っているのは、「記憶と歴史の間」という両義的な概念によって、史実と虚構の溝を埋めつつ、歴史に何らかの真理性を確保することであると、そう考えられなくはない。しかし、もしそうだとすると、その場合の真理性とは如何なるものなのであろうか。かつての記憶としての歴史にとってとは違って、今や、「我々の過去知覚は、もはや我々に属するものではないことを我々が知っているものの熱烈な横領 (appropriation véhémente) である」という言い方が示すように、問

題はあくまで現在における過去であって、過去としての過去、つまり過去そのものではない。ポリフォニックな記憶の場によって構成されるものは、過去そのものではない。繰り返すと、記憶の場はそれ自身をしか指示しない記号なのである。とすれば、仮に真理ということを行ったとしても、それは名ばかりの真理でしかないのではないか。

とはいえ、我々はここで何も、実証主義に戻るべきだということを示唆しているわけではない。ここで考えるべきことは、言語論的転回と実証主義とは、実はそれほど互いに隔たったものではないということである。——「痕跡、距離、媒介が存在するや、人はもはや真の記憶の中にはいない」とノラは言う。つまり、逆に言うと、真の記憶とは起源（過去）との間に時間的なずれのないものなのである。従って、「記憶はつねにアクチュエルな現象であり永遠の現在との生きられる絆である」と言われる。ところが、記憶が歴史によって掴まれてしまうと、そこに距離が存在することになる。「我々の過去との関係は、記憶に期待される関係とは全く異なる。それはもはや回顧的連続性ではなくて、非連続性の露呈 (la mise en lumière de la discontinuité) である」と言われる。起源（過去）そのものとの一致（時間的なずれのない一致）、即ち事物そのものとの一致は、真の記憶によって持続するが、真の記憶が断たれると、その一致は断たれるのである。

件の一致を、別のかたちと言い換えてみよう。もしタイムマシンがあれば、我々は過去の出来事（例えばフランス大革命）が現在であった時に戻ることができる。過去の出来事が「現在」であった時とは、それが「現実」であった時、即ちその出来事がそれ自身と完全に「一致」していた時、言い換えれば主客が一致していた時のことであり、要するにそれが「真理」であった時のことである。——これこそは、実証主義によっても、また記号論的転回によっても、暗黙に前提されている真理観・現実観ではないであろうか。しかし、ここで指摘しなければならないことは、この真理観が前提されている限り、即ち主観-客観図式が前提されている限り⁵¹、懐疑論（相対主義）か、それとも独断論か、という二者択一は回避し得ないのではないかということ、——否、そればかりか、歴史（歴史叙述）というものは意味を失うことになるのではないかということである。

もし歴史の眞実を問題にしないのであれば、歴史とは一体何なのであろうか。歴史は過去の眞実を問題にするものでなければならないのではないか。しかし、もし過去はそれが現在であった時点において眞理であったのだとすると、歴史とは眞理の影でしかないことになるのではないか。もし歴史家あるいは哲学者が、過去をその眞理へともたらすのではないのだとすると、歴史家や哲学者の存在意味は一体何なのであろうか。時間的な隔たりというものは、眞理にとって本質的なものであるものでなければならないのではないか。

(2) 眞理の場

主客図式を前提しないということは、主客図式の成立を問題にするということであり、つまりは現実＝事物の成立を問題にするということである。メルロ＝ポンティの「現象への還帰」とは、まさに、忘却されている「事物の生誕地 (le berceau des choses)」(PP.71)としての「現象」を想起するという企てである。我々の認識は事物を目指す故に、おのずから事物の生誕地を忘れる。我々の意識は客観を目指す故に、おのずから「客観の起源 (l'origine de l'objet)」(PP.86)を忘れる。言ってみれば、ひとたび目的地に到達してしまうと、目的地に到達しつつあった時のことを忘れてしまうようなものである。(目的論については後述するが、問題は、目的論をどこで押えるかということである。)そこで、事物の下に埋葬されてしまっている現象——客観的世界という理念の下に埋葬されてしまっている前客観的経験——を、掘り起こさなければならない。

そもそも事物はどのように成立したのか。我々は通常パースペクティヴというものを既に客観化されたかたちで考えているわけであるが、そうした客観化されたパースペクティヴとは違って、前客観的経験においては、パースペクティヴは決して事物を主観的にデフォルメするものではない。それはむしろ逆に、「知覚されるものをして、それ自身のうちに、汲み尽くし得ぬ隠れた豊かさを持たせるもの、つまり知覚されるものをして〈事物〉たらしめるものなのである」(SC.201)。重要なことは、知覚はパースペクティヴ性(制約)を被るのではなくて、それを何らか自覚しているということである。知覚が己のパースペクティヴ性(有限性)を自覚するということは、己のパースペクティヴが、他

の無数の可能的パースペクティヴ（他の時点でのパースペクティヴや他者のパースペクティヴ）と並ぶ一つのパースペクティヴであることを自覚するということなのであり、従って、件の自覚は、実際に認識されているよりも豊かなもの——即ち現実的なもの——と交流しているという確信と一つのものなのである⁷⁾。このことは、過去の出来事についても言える⁸⁾。パースペクティヴは歴史家や哲学者を主観的領域に閉じ込めるのではない。むしろ、歴史家や哲学者は固有のパースペクティヴを持つ（自覚的に持つ）からこそ、フランス革命とかホロコーストといった出来事は、汲み尽くし得ぬ対象、つまりリアルなものであることになるのである。メルロ＝ポンティはこの場合のリアリティを「肉体的現実性 (réalité charnelle)」(SC.202) と呼ぶ。「現象」への還帰とは、「肉」の次元への還帰ということなのである。

さて、現象は「事物の生誕地」であることを先に述べたが、こうしたパースペクティヴによる事物の生成という逆説的な事柄が、まさに、事物の誕生ということであり、言い換えれば「真理の実現」ということである⁹⁾。現象野とは、そこにおいて真理が実現される場であるという意味で、「真理の場」なのである。そこで今度は、事物の生成・誕生を、真理の実現という観点から改めて考察することにしよう。

他の哲学者について論じることは、フランス革命などの過去の出来事について論じることと同様に、歴史の問題であるわけであるが、例えばフッサールについて論じることは、メルロ＝ポンティにとっては「フッサールのアンパンセ (un impensé de Husserl)」を問題にすることであった。というのも、「思考することは、思考対象を所有することではない」(SG.202) からであり、つまり、思考することは思考しないことであるからである。ということは、フッサールとかデカルトとかといった哲学者は、我々に思考させる (donner à penser) ものであるということである¹⁰⁾。哲学者のパンセは、「むしろアンパンセ (un impensé) である」故に、「まさにそれ故に」、「他者を飢えさせる」パンセであり、つまり「他者において未来を持つ」(VI.159) パンセである。(こうしたアンパンセの問題は、何ら特殊な問題ではない。「現在の未来への裂開」(PP.487) が時間の本質的構造であり、「現在における未来の成熟」(SG.91) が歴史の本質的構造なのである。) では、とすれば、デカルトの真理、あるいはフランス革命の真理といっ

た真理は、いつから存在することになるのであろうか。

「真理は初めからそこに存在する」。但し、それはあくまで「為し遂げるべき仕事として」である。つまり、「真理は未だそこに存在しない」(SG.161)。真理は未だ存在しない。歴史（過去の知覚）とは、真理の実現という任務を担うものなのである。デカルトのパンセにしろ、あるいはフランス大革命にしろ、それらは「客観的存在」——即ち「絶対的に規定された存在」——ではない故に、それらを“祖述”することは問題にならない¹¹⁾。むしろ、例えば、哲学者のテキストを、「そこからは汲み取れない考察」によって解明するというように(PD.53)、我々が率先してパースペクティヴを拓き、問題を立てるのでなければならぬ(cf.PD.118)。一致(adéquation)は創造によってのみ獲得されるのである(VI.251)。

但し、一致は創造によって獲得されるということは、一致(真理)は創造されるということではない。為し遂げるべき仕事としてであれ、真理は初めから存在するのである。創造による一致の獲得、即ち真理(過去の真理)の実現とは、過去の捉え直しということであり、そして、この捉え直しは過去による先取りに応じるものである。「真理の場(le lieu de la vérité)」とは、「先取り」と、それと「対称的な捉え直し」のことである(SG.119)¹²⁾。しかし、とすれば、真理の場はそれ自身歴史的なものである。過去を捉え直す、この現在それ自身が、未来の先取りでもある。否、というより、この現在は、未来の先取りであることによってのみ、過去の捉え直しであり得るのであり、即ち、真理の実現は、真理の実現それ自身が将来において捉え直され得るという条件においてのみ可能なのである。存在は絶えず新たなパースペクティヴを要求する。創造的な自己表現が、存在の本質なのである。

(3) 方法的合理主義

今日においては、目的論は放棄されるだけではなくて、痛烈な批判的的にもなっている。目的論的=全体的な歴史はそれに適合しないものを隠蔽し排除し抑圧するということが、批判の理由である。しかし翻って、歴史は目的性を欠くならば意味を欠くことになるのではないか、つまり、歴史はニヒリズムに

帰着せざるを得ないのではないかと、問うこともできる。果たしてどうなのか。

ところで、目的論はそれ自体ニヒリズムであるという見方もある。「普遍的な歴史への訴えはすべて、出来事から意味を切り離し、実際の歴史を無意味なものとするのであって、それはニヒリズムの仮面である。外的な神が直ちに偽りの神であるように、外的な歴史はもはや歴史ではない」(EP.61)と、メルロ＝ポンティは語る¹³⁾。即ち、目的論——厳密に言えば、或る一定の目的論であるが——は、実はニヒリズムが身を隠すための仮面なのであって、というのも、予めどこかに目的が定められているということは、未知の未来のために現在が犠牲になる(SG.91)ということであり¹⁴⁾、つまり、現在が意味を奪われるということであるからである。「歴史が不可避的に行き着くところがもし知られているのであれば、出来事の一つ一つはもはや重要性も意味も持たない」(EP.61)のである。

但し、メルロ＝ポンティはアンチ目的論者なのではない。ニヒリズムを秘める目的論とは、改めて言うと、「事物の流れの背後に〈世界精神〉(ヘーゲル)のようなものを想定することによって、歴史的偶然性を予め取り除く独断的合理主義」(PD.46-7)、独断的目的論であるが¹⁵⁾、現象への還帰という企ては、そうした独断的合理主義を相対化する。つまり、それは「我々の問いと驚きの場 (*le lieu de nos interrogations et de nos étonnements*)」(SG.88)としての歴史を根源的な歴史として開示するのであるが、重要なことは、この問いと驚きの場は、或る種の目的論的な場、いわば目的実現の場でもあるということである。

ここで、前節で論じた真理の実現ということを思い起してみよう。件の真理の実現は実は目的の実現であると言える。というのも、それは過去によって先取りされていたことの捉え直しであり、即ち過去の目的の実現であるからである。「我々の現在は我々の過去の約束を守る」(SG.119)。但し、目的の実現といっても、それは予め定められていた目的の実現ではない¹⁶⁾。ここで理解すべきことは、先取りは捉え直しに先立つが、しかし、先取りは捉え直しに先立つと言いうことができるのは、捉え直しがされてからのことであるということである。経験が哲学によって真理となる (*devenir vérité*)(cf.SG.120)、あるいは非反省的なものが反省によってその真理へと変わる (cf.SG.193)といった、真理の実現によって初めて、真理は初めから存在すると言いうことができるようになるのであ

る。というわけで、この場合、目的は予め定められているのではなくて、むしろ、目的は実現されて初めて定められるのである¹⁷⁾。世界に先在するロゴスは存在しない。「先在するロゴスはただ一つ、世界そのものなのである」(PP.xv)。歴史とは、「予定された道のりを歩む思考」ではない。歴史とは、「己れの道のりを自ら作る思考、前進することによって己れ自身を見出す思考、道を作ることによって道が作られ得ることを証明する思考」(VI.123)なのである。

ここで分かるように、目的の実現、合理性の成立は偶然である。合理性とは「偶然性に曝された統一性」(SG.122)であり、つまり、合理性とは偶然性なのである。メルロ＝ポンティの立場は合理主義ではない。そうではなくて、合理性と偶然性とを同一のものたらしめる「方法的合理主義 (rationalisme méthodique)」(PD.46)、方法的目的論なのである。合理性と偶然性とは同一である¹⁸⁾ということとは、偶然性は合理性によって乗り越えられてしまうことはないということである。「最も高次の理性は非理性〔狂気〕(déraison) と隣り合っている」(SN.8)ということとは、非理性は理性によって乗り越えられてしまうことはないということである。(偶然性、非理性を乗り越えてしまうということとは、「合理性の現象」(PP.468)を合理化するということ、即ち現象を忘却することなのである。)そして、偶然性、非理性は乗り越えられてしまうことはないということとは、過去は(それを合理性へともたらず)現在によって乗り越えられてしまうことはないということである¹⁹⁾。一度あったことはなかったことにはならないという問題について、メルロ＝ポンティは様々なかたちで繰り返し論じている。過去は現在の犠牲にはならないのである。

従ってまた、現在は未来の犠牲にはならない。(ニヒリズムとは、未知の未来のために現在を犠牲にすることであった。) 現在はそれ自身未来の先取りでもあるからである。現在における目的の実現は、将来における新たなパースペクティブによる目的の実現を先取りする。つまり、新たな課題を提出する。従って、目的実現の歩み、歴史の歩みは、延々と続くわけであるが、但し、歴史の歩みは果てしないということとは、いつまでたっても目的は実現されないということではない。将来において新たに創造的な表現が試みられなければならないということ、新たなパースペクティブが拓かれなければならないということとは、現在において目的が実現されるための条件なのである。目的の実現は各々、或

る意味で決定的なもの——“une fois pour toutes”——である。

方法的合理主義においては、歴史を全体化するロゴスは、歴史に先立つのではなくて、歴史そのものである。つまり、それは真理の場としての現在に位置するパースペクティヴのロゴス——肉となったロゴス——なのである。従って、それは語られるものを己に内在化させ回収するようなロゴスではない。その意味で、それは抑圧的・排他的なものではない²⁰⁾。ところで、先に示したように、パースペクティヴは我々が被る単なる制約ではない。即ち、それは単なる否定性ではない。パースペクティヴとはいわば能動的否定性であり、言い換えれば、全き肯定性という理想を決定的に相対化するような或る独特の肯定性なのである。従って、方法的合理主義においては、悪に対する決定的勝利（という全き肯定性）は、単に原理的に不可能であるというだけではなくて、もはや価値ではないことになる。というわけで、メルロ＝ポンティにとって、哲学とは、原理的に「勝利の哲学」へと変容することのない、「戦う哲学」(SN.81,SG.199)である²¹⁾。ということは、歴史は哲学が扱う一つの topic（論題）ではなくて、哲学の topos（場所）そのものであるということなのである²²⁾。

註

- 1) 歴史というものは本質的に、歴史全体の意味、歴史全体の目的を見る全体的視点を、何らか要求するものではないであろうか。逆に言うと、意味を全く欠いた歴史は歴史と言えるであろうか。
- 2) 知覚の現象学とは、「存在の系譜」(PP.69)、「真理の系譜」(AD.79)を掘り起こすことによって、「真理の新たな観念」(SG.137)、「理性の新たな観念」(SN.7)、「客観的思考のロゴスよりも根本的なロゴス」(PP.419)を開示する radicalisme = approfondissement である。なお、révolte に関しては、特に *Sens et non-sens* の Préface を参照。
- 3) これはアナール学派のいわゆる「新しい歴史」の集大成であるとされる。なお、我々が用いるテキストは Quarto 版 (Gallimard, 1997) である。
- 4) 「アルザス」とか「ヴェルサイユ宮殿」とか「記念行事」とか「歴史書」とか「ラ・マルセイエーズ」とか「革命歴」とかといったものが記憶の場であり得るわけであるが、例えば革命歴について、「もし我々が今日でもなお革命歴のリズムで生活しているならば、それはグレゴリオ暦と同じように我々に非常に親しいものになり、そ

- のことによってそれは記憶の場としての力を失ってしまうであろう」と言われる。「記憶の場」は、記憶がもはや内側から生きられていないことを意味するのである。
- 5) 記号論的転回は主観主義・意識主義に対する批判であるかもしれないが、基本的には主客図式をそのまま残していると考えられる。ノラの場合で言えば、記憶の場に痕跡として内在する過去と、記憶の場の外部における現実としての過去、という構図は、主客構図とどう違うのであろうか。「事実など存在しない。一切は解釈である」という言い方における、事実—解釈という構図についても、同じことが言えるであろう。
 - 6) 「東洋」は、メルロ＝ポンティにとって、「我々の諸制度がそこで生まれた——そして永い間の成功によって我々が忘却した——実存野を再発見する」(SG.175)という問題を含むものであったが、この「実存野 (le champ d'existence)」は「現象野 (le champ phénoménal)」に他ならない。
 - 7) こうした有限性の自覚は措定的意識でも非措定的意識でもない。このことに関しては、実川敏夫「デカルトと自覚の問題」(『近世哲学研究』第10号、京大・西洋近世哲学史懇話会)を参照。
 - 8) 知覚とは現在存在する事物の知覚のことであると普通は考えられるが、例えば「歴史の知覚」(VI.140,242)という言い方もある。従って、過去の出来事についても知覚を語ることは不可能ではないと考えられる。
 - 9) 「哲学は先行的存在の反映ではなくて、芸術と同様に真理の実現である」(PP.xv)と言われる。因みに、メルロ＝ポンティにとっては、哲学は知覚的なものである(cf.SG.120 et passim)。「哲学を知覚たらしめる」(VI.242)とか、「哲学者の絶対知は知覚である」(EP.22)とかと言われる場合もある。
 - 10) 他の哲学者を論じることは、他の哲学者を知覚することである。「他の哲学者たちの知覚 (perception des autres philosophes) としての哲学の歴史」(VI.251)などと言われる。
 - 11) 知覚される事物も、歴史上の出来事も、哲学説も、客観的存在ではなくて、その「全体的志向を把握し直す」ことが問題である存在である (PP.xiii)。
 - 12) 先取りと捉え直しの対は、「〈経験〉は〈哲学〉を先取りし、〈哲学〉は解明された〈経験〉でしかない」(PP.77)といった“キアスム”によって表される。
 - 13) なお、メルロ＝ポンティは1952年に発表された論文において、歴史(弁証法)を「外的なく力」と看做す歴史の偶像化は「神についての未発達な考え方を世俗化したものである」(SG.88)と語っているが、この言葉には恐らくサルトルに対する批判が込められている。
 - 14) 先に述べた〈現象の忘却〉とは、〈現象の犠牲〉ということである。
 - 15) ヘーゲル流の合理主義が歴史的偶然性を予め取り除くとすれば、17世紀の大合理

主義は「世界の根本的な偶然性」(SG.191)を予め取り除く。

- 16) ニヒリズムを秘める目的論とは、予め定められた目的を想定する目的論であった。ところで、そのような目的論は現象の忘却であると言える。先に述べたように、現象の忘却とは、ひとたび目的地に到達してしまうと、目的地に到達しつつあった時のことを忘れてしまうということであるわけであるが、独断的目的論は、ひとたび目的地に到達した時点(想定された時点)に立って、そこに到るまでの過程を遡行的に復元するものである。しかも、それは正確に言えば復元=想起ではなくて、合理化(偶然性の抹消)なのである。
- 17) 「くよい形態」は形而上学的天空においてそれ自体においてよい故に実現されるのではなくて、我々の経験において実現される故によいのである」(PP.24)。——同様に、目的はそれ自体において目的である故に実現されるのではなくて、生ける現在において実現される故に目的なのである。
- 18) メルロ＝ポンティはル・ロワに言及しつつ、「そこにおいて目的と手段、意味と偶然が互いに引き起こし合う、手探りの目的性 (*finalité de tâtonnement*)」(EP.31)について語っている。
- 19) 過去と現在は先取り一捉え直しの関係にある故に、過去は現在によって乗り越えられると同時に乗り越えられない。乗り越えることは乗り越えないことであるというのが、メルロ＝ポンティ的な *Aufhebung* である。
- 20) 逆に言うと、語られ得ぬものが問題になるのは、ロゴスのパースペクティヴ性が認められないからであり、また、パースペクティヴについての然るべき理解が欠如しているからである。
- 21) 因みに、戦う教会 (*Eglise militante*) とは、現世に生きている信者たちのことであり、勝利の教会 (*Eglise triomphante*) とは、現世で悪に打ち勝ち天国の栄光に入った聖者たちのことである。なお、「戦う哲学」(SN.163,VI.320) という言い方と共に、「戦う有限性」(VI.305) という言い方もされる。
- 22) そこにおいて時間全体・歴史全体へのパースペクティヴが開かれる生ける現在は、「真理の場」であり、また、「哲学の座 (*le si ève de la philosophie*)」(PD.118)、「哲学の真の場 (*le lieu v 屍 itable de la philosophie*)」(PD.119) である。哲学は現象への還帰という一種の系譜学(*g 始斬 logie*)であるということは、哲学は現象のメタレヴェルに立つのではなくて、自覚的に現象に——つまり現在に——身を置くものである。「究極的な哲学的主観にとってさえ」、否、「取り分け究極的な哲学的主観にとっては」、「生ける現在の光を超える光は存在しないのだ」(SG.120) と言われる。場を持たない超越、脱パースペクティヴ的な超越は、原理的にあり得ない (cf.PP.489)。言い換えれば、そのような超越は錯覚ないし偽善なのである。

(SC) *La structure du comportement*

(PP) *Phénoménologie de la perception*

(SN) *Sens et non-sens*

(EP) *Eloge de la philosophie*

(AD) *Les aventures de la dialectique*

(SG) *Signes*

(VI) *Le visible et l'invisible*

(PD) *Parcours deux 1951-1961*

Les lieux de mémoire et le lieu de la vérité

— Merleau-Ponty et le rationalisme méthodique —

Toshio JITSUKAWA

Aujourd'hui on a tendance à abandonner ou détruire la vérité et la raison de l'histoire. Mais nous essayons de faire de l'histoire un thème sur lequel se forment la nouvelle idée de la vérité et la nouvelle conception de la raison.

Pierre Nora qui, en disant qu'« on ne célèbre plus la nation, mais on étudie ses célébrations », remplace la mémoire vraie par les lieux de mémoire, ne dépasse pas réellement le positivisme parce qu'il s'en tient à l'idée naïve de la vérité. Chez Merleau-Ponty la vérité est essentiellement historique ; la vérité de la philosophie cartésienne ou la vérité de la Révolution française sont accomplies par la perception ou la parole du philosophe à chaque présent. Le présent vivant, étant le lieu de la vérité où le passé est repris et l'avenir anticipé, est aussi le lieu où la fin est réalisée par hasard. Une unité qui s'expose à la contingence en se recréant inépuissamment ou une raison immanente à la déraison, c'est ce qu'implique le rationalisme méthodique de Merleau-Ponty.

フーコーの歴史哲学

桑田 禮彰

はじめに

ミシェル・フーコーの仕事において、「歴史哲学」と呼べるようなものを見出すことはできるだろうか。ここでは、フーコーの歴史学的な仕事を総覧しその基礎に存在する「歴史哲学」を抽出するようなことはできないので、彼が「啓蒙とは何か」で展開した「私たち自身の歴史的・批判的存在論 *ontologie historique-critique de nous-mêmes*」に注目し、そこからフーコーの「歴史哲学」を素描しようと思う¹⁾。

フーコーによれば、それはカント(特に『啓蒙とは何か *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*』)を出発点とし、ヘーゲル、ニーチェ、マックス・ウェーバーを経て、フランクフルト学派に至る流れの延長上にある²⁾が、しかし歴史の起源 *origine*、歴史の完成形態 *forme d'accomplissement*、歴史過程の目的性 *finalité* など³⁾ではなく、歴史的現在における哲学的実践を、その核としている。つまり一方では、フーコーの言う「私たち自身の歴史的・批判的存在論」は、一種の「歴史哲学」として、カント、ヘーゲル等の「歴史哲学」の延長上にある。そのかぎりでは、私たちはフーコーの「歴史哲学」を語る権利を持つ。だが他方では、その「歴史哲学」は、従来の「歴史の起源、歴史の完成形態、歴史過程の目的性」などを語る歴史哲学とは一線を画している。フーコーの歴史哲学は、いかなる点で従来の歴史哲学の延長上にあり、いかなる点でそれらの歴史哲学と一線を画しているのか。

フーコーは、上述の「啓蒙とは何か」と「カントについての講義」という二つの文章において、従来の歴史哲学と自らのその、いわば「距離」——近さと遠さ——を提示するために、カント(特に『啓蒙とは何か』)を取り上げてい

る。特にカントを鏡として選び出し、そこに自らの歴史哲学の古さと新しさを映し出そうとした、と言ってもいいかもしれない。

注意すべきは、カントの厳密な意味での歴史哲学を、それ自体としてはフーコーがほとんど評価していないことである。「歴史に関する他のテキストでは、カントは、起源の問いを立てたり、歴史のプロセスの内的目的性を定義しようとしている」(QL1, p.564, 邦訳6ページ)。つまり、フーコーは、カントのいわゆる「歴史哲学」の延長上にはいない。フーコーが自らを位置付けるのは、カントの『啓蒙とは何か』の延長上である。いや、もっと正確に言うならば、フーコーにとって重要なのは、カント『啓蒙とは何か』が提示する「現在性ないし今日性 *actualité*」についての反省であり、何よりも「このように密接に、かつ内部から、認識との関わりにおける自分自身の仕事のもつ意義、そして歴史についての省察、さらに自分がものを書くとき、そのときだからこそものを書くというその特別なときについての個別的な分析という三者を結びつけて考えた」(QL1, p.568, 邦訳11ページ) ことであり、つまりカントが批判哲学と歴史哲学を現在に結びつけて考えたことであるから、この現在と切り離されるかぎりにおいて、たしかにカントの歴史哲学は過去の遺物でしかないであろうが、現在と結びつけられているかぎりは、何らかの意義を持つようになるだろう。しかもフーコーがカントを評価するのは、その現在が批判性を持つからである。カントにとって「現在」とは、啓蒙⁴⁾の時代、まさに批判⁵⁾の時代であった。

フーコーの歴史哲学は、このように「批判性と歴史性を現在に統合した根本的思索」というほどの意味で「私たち自身の歴史的 - 批判的存在論」と呼ばれるのであろう。いうならフーコーの歴史哲学は、歴史 - 批判 - 現在という構造を『啓蒙とは何か』のカントと共有する。そして、これから見るように、フーコーがカントと袂を分かつのは、その歴史と批判についての考え方においてである。もっと厳密に言えば、フーコーはカントの批判の二つの型うち、一方(真理の分析論)を斥け、他方(現在の存在論)を我が物とする(QL2, pp.687-688, 邦訳183ページ)。

以上のような観点から、歴史に関するフーコーの仕事全体を、仮に三つに分けてみよう。第一に、歴史的調査に基づく歴史学的作品がある。『狂気の歴史』から『性欲の歴史』へ至る主要著作が含まれよう。第二に、考古学的・系譜学

的な批判性を備えた歴史方法論的作品。『知の考古学』『『エスプリ』誌への回答』『認識論サークルへの回答』『歴史への回帰』などが挙げられよう。第三に、歴史性と批判性を現在に結びつける歴史哲学的作品。上述した「啓蒙とは何か」「ニーチェ、系譜学、歴史」などが、それである。もちろん実際には、截然と区分できるわけではなく、歴史学的作品のうちには、歴史方法論的部分や歴史哲学的部分が見出されるであろう。しかし、歴史方法論的作品および歴史哲学的作品は、歴史学的作品における歴史叙述とは明確に区別できるように思える。また、歴史方法論的作品のうちには、歴史哲学的部分が見出されるであろう。しかし、歴史哲学的作品は特に現在性が強調される点で、批判性の際立つ方法論的叙述と、やはり明確に区別できるように思えるのである。いやむしろ三者は、いずれも歴史性・批判性・現在性から成る一つの構造を備えており、それぞれその構成要素のうちの一つずつが際立ったもの、と言ったほうがいいかもしれない。

あえて言えば、歴史方法論は歴史学的作品の歴史叙述を前提とし、「どのように歴史を書くか」という問いに答えて書かれており、歴史哲学は歴史叙述と歴史方法論を前提とし、そうした歴史叙述・方法論の持つ哲学的実践としての意味を明らかにすることをめざして書かれているように思える。こうした観点から、以下では、歴史哲学的作品のうち「啓蒙とは何か」(QL1)を中心に、「カントについての講義」(QL2)も併せて参照しながら、「フーコーの歴史哲学」を素描してみたい。

1 今日性についての問い

同じ原題を持つこの二つのテキストにおいて、フーコーは、カントの問い *Was ist Aufklärung?* を繰り返し、カントに従いつつ自ら固有の回答を与えている。フーコーによれば、カント『啓蒙とは何か』とは、批判的考察（三批判書に代表される）と歴史に関する考察（たとえば『世界公民的見地における一般史考 *Idee zu einer allgemeiner Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*』[1784]）との連結点 *charnière* であるばかりでなく、その二つの考察を現在に繋げることによって連結する点で、カントの著作のうちで特別な位置を占める。「それは、カ

ントが自らの〔哲学的〕企ての今日性 *actualité* について行なった考察である」(QL1, p.568, 邦訳 11 ページ)。そして「哲学者が、① 認識に関する自らの作品の意義、② 歴史についての考察、③ 自分が物を書いている特別な時機——そして物を書く原因となった特別な時機——についての個別分析、という三者を、このように密接に深く結びつけるのは、おそらく始めてのことである」(同前)。自らの哲学的営為の今日性に定位して言いかえれば、「『今日』を歴史における差異⁶⁾として、また特殊哲学的な使命の動機として考察している点が、このテキストの新しさである」(同前)。そのとき、カントにとって「今日」とは「啓蒙の時代」であった。

同様の意味で、ここでは上述の二つのテキストを、フーコーが——カントに倣いながら——自らの哲学的企ての今日性について行なった考察として、そしてフーコーの著作のうちで特別な位置を占めるものとして取り上げてみよう。

「今日性 *actualité* についての問い」とは、フーコーによれば、たんに「現在の状況において、哲学的領域に属する個別具体的な決定を規定しうるものは何か」という問いではなく、そもそも「この現在とは何か、現在というもののさまざまな要素のうちで、どの要素を〔哲学的重要性を備えたものとして〕見分け識別し解読しなければならないのか、現在の中で何が哲学の考察にとって今日的に意味を持つのか」「いかなる点でその要素は、思考・認識・哲学に関わるプロセスの担い手であり兆しであることがわかるのか」(現在の中での哲学の考察対象の選別)、「いかなる点で、またどのように、思想家・学者・哲学者として語る者自身がこのプロセスの一部となるのか」(現在への哲学者の帰属の確認)、「そのプロセスの中の要素かつ行為者となる者は、どのようにして、そのプロセスにおいて自ら果たすべき役割を担うのか」(現在における哲学者の役割の探求)という問いであり、「現在」とは「哲学者が語りつつ属している哲学的出来事」である (QL2, p.679-680, 邦訳 173～174 ページ)。つまり哲学は、「今日」について批判的に分析しつつ語らざるをえず、「今日」への帰属を認めざるをえず、「今日」における役割を果たさざるをえなくなった。

哲学は、このカントのテキストにおいてはじめて、そうした自らの言説の今日性を問題化する。哲学が今日性を問題化するとは、哲学が今日性の意味、価値、哲学的特異性を語らざるをえず、今日性という出来事のうちにこそ自らの

存在理由と自らの発言根拠を見出さなければならないということである。哲学者にとってこのような現在への自らの帰属を問うことは、たんなる一般的な共同体への帰属ではなく、今日性に特有な文化的な一総体と関わりを持つ「私たち」への自らの帰属を問うことである。哲学は、「私たち」（たんに教養・伝統をともしにする共同体でも一般的人間共同体でもない、現代をともし生きる人びとの集まり）を自らの対象とするようになり、今日性を問題化することによって、今日性についての言説となったのである（QL2, p.680, 邦訳 174～175 ページ）。

2 近代的態度

フーコーによれば（QL1）、カントのこのテキストには、同時代の現実に関わる或る哲学的態度（エートス）の素描が発見できる。それをフーコーは「近代的態度 *attitude de modernité*」と呼び、ボードレールに即して⁷¹ 次のように性格付ける。① この態度は、絶えざる運動を認め受け入れることではないから、時間の流れを追うだけの「流行 *mode*」とは区別され、絶えざる運動に一定の態度を取り、永遠的な何物かを現在の瞬間のうちに捕まえようとする。② この態度は、過ぎ去る時を神聖化することではないから、特に過ぎ去る時を束の間の興味深い珍しいものとして拾い集めることではないから「遊歩 *flânerie*」とは区別され、「現在」をそのまま捕まえることによって、情熱的に、「現在」を破壊するのではなく変形しようとする。③ この態度は、自己自身に対して一種禁欲的な関係を打ち立てようとする態度⁸¹、「ダンディズム」であり、たんなる自己自身の発見（自らの秘密や自らの隠された真理の発見）へと向かうことなく、自分自身を自ら創出するという使命に縛り付けられている。④ この態度は、ボードレールにとっては、社会・政治においてではなく、芸術において成立する（GL1, p.569 - 570, 邦訳 12～15 ページ）。

近代的態度とは、今日性 *actualité* への関わり方の近代的様式のこと、つまり今日性を認識し今日性への自らの帰属を受けとめ今日性における自らの役割を探求する近代的な仕方のことである。フーコーは、カントの哲学的態度をボードレール経由でこの「近代的態度」として一般化しているが、だからといって

それを近代人としての「私たち」全体に拡張するわけではない。それは、近代に特有とは言え、むしろ稀有な態度であろう。

さて、一般化された近代的態度というかたちで提示した上でフーコーは、この哲学的態度（エートス）を、あらためて「私たちの歴史的な存在の絶えざる批判 *critique permanente de notre être historique*」として特徴づける。まず、「啓蒙に賛成か反対か」という二者択一を斥け、私たち自身を、或る部分が「啓蒙」によって歴史的に規定された存在として、できるかぎり精密な一連の歴史的調査をとおして、分析しなければならない。この歴史的調査は、回顧的に啓蒙的な「合理性 *rationalité* の本質的核」に向かうのではなく、「[啓蒙にとって] 必要なものの今日的限界 *limites actuelles du nécessaire*」に、つまり自律的主体として私たち自身を構成するのに不可欠ではないもの、もはや不可欠ではなくなっているものに、[批判的な仕方] 向かわなければならない。

また、「人間主義」と「啓蒙」を混同すべきではない。「啓蒙」とは、ヨーロッパ社会が展開する一時期に起こった、社会、政治制度、知、認識・実践の合理化、テクノロジーなどの発生・変動から成る出来事のことであり、哲学の「近代的態度」もその一つである。逆に「人間主義」はきわめて曖昧な概念であり、これに対しては、啓蒙が自己について抱いた歴史意識の中心をなす原理、「私たちの自律における私たち自身の絶えざる創出」という原理を対置することによって、人間主義と啓蒙の間に緊張関係を設定すべきである⁹⁾。したがってこの哲学的態度は、外と内との二者択一を脱して境界に立つという意味で「限界的態度 *attitude limite*」であり、批判が限界の分析・反省であるかぎり「批判的態度」である（GL1, pp.571-574, 邦訳 16～19 ページ）。

3 私たち自身の歴史的 - 批判的存在論

ここでフーコーは、カント——「真理の分析論」としての批判哲学——と袂を分かち、「カントの問題が、認識が超えることを諦めるべき限界とはどのようなものなのかを知ることにあつたとすれば、今日における批判の問題は、積極的な問いへと反転されるべきだ、と私には思われる」。「積極的な問い」とは、「私たちにとって、普遍的・必然的・義務的な所与として与えられているもの

間で、特殊で偶然的で、或る種の恣意性に委ねられているものの占める部分とは、どのようなものか」であり、「反転」とは「[[カントにおいては] 必然的な制限のかたちで行使される批判を、可能的な乗り越えのかたちで行使される実践的批判へと変えること」を意味する (QL1, p.574, 邦訳 19 ページ)。

つまり今日では批判は、カントのように普遍的価値を持つ形式的構造を求めて実行されるのではなく、私たちが導いてきた諸々の出来事についての歴史的調査として実行される。私たちはさまざまな出来事に導かれて、自分自身を、自分で行なうこと、自分で考えること、そして自分で語ることの主体として、構成し自覚しているのである。このフーコー的批判において、方法は超越論的ではなく考古学的であり、目的性は形而上学的ではなく系譜学的である。この批判の「考古学的」方法は、可能なあらゆる認識ないし道徳的行動の普遍的構造を解明するのではなく、私たちが考え語り行なうことを分節化している言説を、歴史的な出来事として扱う。また、この批判の「系譜学的」目的性は、私たちに行ないえないこと、あるいは認識しえないことを、私たちの存在の形式から演繹するのではなく、私たちが今存在し行ない考えていることを、もはや存在しなくなり行なわなくなり考えなくなる可能性を、私たちが今の私たちにした偶然性から引き出す。つまりこの批判は、自由の無際限の作業を、できるかぎり遠く広く、推進しようとする (GL1, p.574, 邦訳 19 ~ 20 ページ)。

この批判は、自らがたんなる断言や夢に陥ることを避けるためには、実験的 *expérimental* な姿勢を維持しなければならない。つまり、歴史的調査の領域を開くとともに、変化が可能で望ましい地点を把握すると同時にその変化に与えるべき厳密な形式を規定するために、現実と同時代の試練を自ら進んで受けなければならない。したがって「自らグローバルで根源的であると主張しているあらゆる企て」「同時代のシステムを脱けた上で、もう一つ別の思考様式・文化・世界観の全体的プログラムを手にしようなどという主張」「20世紀を通して、最悪の政治システムが繰り返してきた新しい人間の約束」に背を向けて、フーコー自身が関わってきた「思考様式、権威の関係、性の関係、狂気・病の知覚様式などの領域で、この20年ほどの間に起こったきわめて明確な変容」「歴史的的分析と実践的態度の相互作用の中で、部分的ではあるが実現してきた変容」に注目すべきである (GL1, p.574-575, 邦訳 20 ~ 21 ページ)。要するにこの批判

は、不可避と見える現在の事態の基礎に、歴史的調査によって過去の偶然的層を見分け、そこから未来の自由の可能性を見出して、それを現実の試練に晒さなければならない。

したがって「私たち自身の歴史的-批判的存在論」に固有の哲学的態度とは、私たちが乗り越えうる限界について歴史的-実践的に試練を受けること、自由な存在としての私たち自身に対して私たち自身が働きかけることである (QL1, p.575, 邦訳 21 ページ)。

4 フーコー歴史哲学の諸性格と現在の意味

フーコーの歴史哲学としての「私たち自身の歴史的-批判的存在論」をさらに具体的に明らかにしておこう。18世紀は、事物に対する技術力と個人相互の自由が同時に、比例して増大することに「大いなる希望」を持っていた。しかし実際は、経済的生産・社会的規制・コミュニケーション技術などのテクノロジーを通して、集団的規律、国家的規範化、人口上の拘束などの複雑な権力関係が生まれている。フーコーの歴史-実践的批判は、技術力の増大と権力関係の強化とを切り離すことをめざす (QL1, pp.575-576, 邦訳 21 ~ 22 ページ)。

そのためフーコーの歴史哲学は、「人間の自己表象でも無意識的条件でもなく、人間の実践とその方法」を、つまり「実践を組織する合理性形式 (実践のテクノロジックな側面) と、他人の実践に反応し自分のゲーム規則を変更しながら、実践システム内で行動する人間の自由 (実践の戦略的な側面)」を、「実践的総体」とでも言うべきものの二つの側面として、すなわち両者を切り離すことなく研究する (QL1, p.576, 邦訳 22 ページ)。

この実践的総体は、事物への知の関係、他人への権力の関係、自己への倫理の関係からなる。その研究は、「いかにして私たちは私たちの知の主体として成立してきたのか。いかにして私たちは権力関係を行使し彼のような主体として成立してきたのか。また、いかにして私たちは私たちの行動の道徳的主体として成立してきたのか」という体系化に向かうことになる (QL1, p.576, 邦訳 23 ページ)。

こうした歴史的-批判的調査 (理性と狂気の関係、病と健康の関係、犯罪と

法との関係、性的関係に与えられるべき地位、等々の問題についての調査)は、なるほど歴史的に限定されているという意味で歴史個別的であるが、それらの問題における知・権力・自己が一定の歴史形式として構成されているかぎりにおいて、西欧社会においては一般性を持つ。対象・行動規則・自己関係様式を規定する一定の問題化形式が存在するのである (QL1, p.577, 邦訳 23～24 ページ)。

歴史的・批判的存在論という哲学的態度は、同時に、私たち自身の在り方の批判であるとともに、私たちに課された歴史的限界についての分析であり、さらにはそれらの限界のありうべき乗り越えの分析でもある。そして、この態度に基づいた歴史的調査は、実践をテクノロジックな合理性かつ自由の戦略的ゲームとして考古学的・系譜学的に研究する点で方法的・一貫性を持ち、対事物・対他人・対自己関係が一般化される歴史個別的な形式を定義する点で理論的一貫性を持ち、歴史的・批判的考察を具体的実践の試練にかけるときであると配慮する点で実践的一貫性を持つことになる。この批判の仕事には、「自由の性急さに具体的な形を与えてやれるような忍耐強い作業が必要なのである」(QL1, pp.577-578, 邦訳 24～25 ページ)。

では、フーコーの歴史哲学は、「現在の意味」をどのようにとらえるのか。フーコーはQL2において、やはりカントに即して、カントのフランス革命解釈を具体例として取り上げ、それを説明している。カントにとってフランス革命は、「進歩」の恒常的原因(現在・過去・未来を貫く原因)が存在し現実に作用していることの兆しとなる具体的な出来事である (QL2, pp.682-683, 邦訳 177～178 ページ)。

しかし、カントがフランス革命の重要性を、その華々しさのうちではなく、周縁的で地味で目立たない部分にこそ認めていた点に、フーコーは読者の注意を促す。たしかに「フランス革命は、実際に啓蒙のプロセスそのものを完成させ永続させるものである」が、カントにとって重要なのは、むしろフランス革命そのものではなく、フランス革命から少し距離を取った人びと、主役ではない人びとの「フランス革命に対する熱狂」という心的傾向であった。見かけは無意味・無価値なものに重要な意味・価値を発見するこうした解読によってこそ、私たちは現在の意味をとらえることができる。カントにとって現在として

のフランス革命の意味とは、「革命が成し遂げたこと、またそれに付随した興奮状態ではなく、大革命が〔主役でない人びとにとって〕スペクタクルとなる仕方」であった。要するに、カントにとって「現在の意味」とは、フランス革命が観客に大スペクタクルとして現われたことである (QL2, p.683-684, 邦訳 179 ページ)。

こうした革命から少し距離を取った観客の熱狂が重要なのは、それが人間の道徳的な心的傾向、自由に選ばれ戦争を避ける政体をめざす心的傾向の兆しとなるからである。進歩の原因とは、この心的傾向に他ならず、結局はこの心的傾向こそ現在の意味なのである (QL2, p.685, 邦訳 180 ページ)。

フーコーは次のようなカントの言葉を引いている。「人間の歴史におけるこのような〔少し距離を取った観客の熱狂という〕現象はもはや忘れられることはない。人間の心的傾向、進歩する能力を明るみに出したからである。このような能力は、どのような政治も、どのような巧妙さをもってしても、出来事の先行する流れのなかから取り出すことができなかつたものであり、ただ権利の内的な原理にしたがって種としての人類のうちに集めあわされた自然と自由だけが、たとえ漠然としたかたちであれ、また偶然的な出来事としてであれ、はじめて告げることが可能であったような能力である」(QL2, pp.685-686, 邦訳 181)。

哲学は、「フランス革命のどの部分を保存し、どの部分をモデルとして価値づけるか」などということを入びとに教えることで現在に関わるのではなく、フランス革命という歴史的出来事を注視し、その意志・企図とは別の「熱狂」のうちに自律へ向かう確かな傾向を「現在の意味」として見分け、それを入びとに提示するという仕方で現在に関わる。つまり現在の現実的意味とは哲学によってこそ発見・提示されるものであって、フーコーの歴史哲学の基本的な役割もその点に在ったように思える。

注

- 1) « Qu'est-ce que les Lumières? », in Rabinow (P.) éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp.32-50 ; in Michel Foucault, *Dits et Écrits*, IV, no.339, pp.562-578. 邦訳「啓蒙とは何か」『ミシェル・フーコー思考集成X』所収、石田英敬訳、筑摩書房、2002年、3～25ページ。同じタイトルの文章は「Qu'est-ce que les Lumières ?」(Extrait du cours du 5 janvier 1983, au Collège de France, *Magazine littéraire*, no.207, mai 1984,

pp.35-39 ; in M. Foucault, *Dits et Écrits*, IV, no.351, pp.679-688. 邦訳「カントについての講義」、前掲書所収、小林康夫訳、172～184ページ)の pp.687-688 (邦訳183ページ)では、「現在の存在論 *ontologie du présent*」「私たち自身の存在論 *ontologie de nous-mêmes*」「今日性の存在論 *ontologie de l'actualité*」などと表現される。尚、二つの「*Qu'est-ce que les Lumières?*」を区別するために、本稿では、*Dits et Écrits* 所収の no.339 を QL1、no.351 を QL2 と表記し、タイトル邦訳は『思考集成』の「啓蒙とは何か」および「カントについての講義」の区別を採用する。また、以下の参照ページは *Dits et Écrits* IV および邦訳『ミシェル・フーコー思考集成X』のものとする。

- 2) QL2, p.688, 邦訳183ページ。
- 3) QL2, p.679, 邦訳172ページ。
- 4) 「啓蒙とは、たんに個々人が自分たちの個人的な思考の自由を保障されるようになるプロセスのことではない。理性の普遍的使用、自由な使用、公的使用が重なり合ったとき、啓蒙が存在するのである。……だが、このような理性の公的使用は、いかなる方法で確保されるのか。啓蒙は、たんに人類全体に関わる一般的なプロセスとも、たんに諸個人に対して課されるべき義務とも考えられてはならない。それは、いまや一つの政治的な問題として現われてくる。いずれにせよ、いかにして理性の使用が理性にとって必然的な形をとりうるのか、諸個人が可能なかぎり厳格に服従しているときに、いかにして知る勇気が堂々と行使されうるのか、という問題が問われることになる。そして結論部でカントは、フリードリッヒⅡ世に対して、ほとんどあからさまに一種の契約を提案することになる。それは、理性的な専制と自由な理性との契約と呼ぶことができる。つまり、自律的な理性の公的で自由な使用は、服従すべき政治的原理がそれ自体普遍的理性に適合するものであるかぎりにおいて、服従の最良の保障となる、という考え方である」(QL1, pp.566-567, 邦訳9～10ページ)。
- 5) 「いうなら批判とは、啓蒙において成人となった理性の航海日誌のようなものであり、啓蒙とは批判を行なう成熟した年頃のことである」(QL1, p.567, 邦訳10～11ページ)。
- 6) 「カントは、今日は昨日に対していかなる差異を導入するものなのか、一つの差異を求める」(QL1, p.564, 邦訳6ページ)。
- 7) Cf. Ch.Baudelaire, « Le Peintre de la vie moderne », et « De l'héroïsme de la vie moderne », *Pléiade* t.II. 邦訳、ボードレール「現代生活の画家」および「現代生活の英雄」(『ボードレール全集』4巻、筑摩書房)参照。
- 8) Cf. M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, II, III, Gallimard, 1984. 邦訳、フーコー『性の歴史』2・3、新潮社、参照。
- 9) Cf. I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, Reclam, S.55. 邦訳、カント『永遠平和のために』岩波文庫、109ページ、参照。フーコーは人間主義と啓蒙を対比させているが、この対比は、カントがこの箇所で行なっている「人間愛 *Menschenliebe*」と「人間の権利に対する尊敬 *Achtung fürs Recht der Menschen*」の対比と重ね合わせて考察すべきである。

それはまた、根本的には「文化」と「自律」の対比にもつながるように思える。拙稿「法・歴史・政治」（マルク・クレボン『文明の衝突という欺瞞』所収、新評論、133～134ページ）を参照されたい。

La philosophie de l'histoire de Michel Foucault

Noriaki KUWATA

Nous essayons ici d'esquisser « la philosophie de l'histoire de Michel Foucault » à partir de « l'ontologie historique-critique de nous-mêmes » que Foucault a présentée dans ses deux textes intitulés également « Qu'est-ce que les Lumières ? ». On peut trouver deux critiques fondamentalement différentes chez Kant : critique de « Was ist Aufklärung? », considérée par Foucault comme une attitude de modernité, et celle de trois *Critiques*. La philosophie de l'histoire de Foucault prolongeant celle-là intègre trois éléments : histoire; critique; actualité, et recherche la tendance de « nous » vers l'autonomie ou la liberté comme le sens de l'actualité en critiquant nos préjugés historiques.

問題としてのコギト——コギトと欺く神——

岩佐 宣明

『序説』でコギトを初めて定式化するさい、デカルトは「この真理は懷疑論者の最も法外な想定によっても揺り動かさえない」と述べていた。『省察』はこの最も法外な想定として欺く神を想定し、そのうえでコギトがこの想定にさえ動じないことを宣言する。「可能ながぎり欺くがよい。しかし、私がみずからを何ものかであると思惟している間は、彼はけっして私を無にすることはできないだろう」。しかし、では何故そうなのかと問い直してみると、デカルトの答えには困惑せざるをえない。たとえば、明晰判明な認識はすべて真であるという一般的規則は、神の誠実が証明されるまでその妥当性を保留されるが、この規則が導出されるのは、『序説』でも『省察』でも、まさにコギトの真理条件としてなのである。さらにコギトの内側に目を向けると、『原理』においてデカルトははっきり、「思惟」「存在」といった単純概念、また「思惟するものが存在しないことはありえない」という公理を、コギトの前提となる知識として認めているが、それらの知識の確実性に疑義が提示されると、彼は、単純概念は「それ自身によって明証的である」という『規則論』的発想を繰り返し、公理は「知性にきわめて明証的にみえる」と説明することで満足する。これでは明証性さえあれば十分かのようなのである。だが、数学を疑ったとき、彼はまさにこの明証性を疑ったのではないか。もちろん、明証性にもいろいろ程度があろう。しかし、第三省察によれば、「もし神が欲するなら、私が精神の眼でこのうえなく明証的に直観すると思う事がらにおいてすら、私を誤らせるのは、神にとっては容易」なのである。とすれば、欺く神に対抗するためにコギトに求められるのは、明証性を超えた確実性のはずである。だが、デカルトのうちにそうした確実性への自覚的なコミットメントを探し出すのは、きわめて困難である。

再現と構成との間

——デカルトにおける創作的精神と美学の可能性——

沢崎 壮宏

デカルトの有名な哲学の木に美学の占める位置はないし、少なくともよく知られたテキストに関する限り、デカルトが美学を主題として論ずるなんて話は聞いたこともない。何らかの美学の可能性をデカルト哲学の中に見出そうとする本発表は、したがって、無謀な試みに見えるかもしれない。だが、デカルトがルーベンス（1577-1640）の同時代人であり、しかも、その半生をオランダで送ったことを考え合わせると、今まさに色の時代を切り拓こうとするフランドル美術の新しい傾向をデカルトが何も知らなかったとは考えにくい。われわれは、デカルト哲学と北方ルネッサンスとの親近性を明らかにしてみたい。

情念を復権させるデカルトにとって、「驚き」こそはあらゆる知的活動の始まりである。だが、何に驚くのか。宇宙が巨大な機械でしかないならば、因果の単純な連鎖を紡ぐだけの宇宙に驚くべき理由はもはや何もない。そのような連鎖を断ち切る自由な原因こそがわれわれを驚かすのであり、我々自身こそが、実のところ、その自由原因でありうること、このことこそが驚きの種でなければならない。自由な意志の働きは、イタリア・ルネッサンスの古典主義に対抗しようとするフランドルの画家たちにとって、新しい美の可能性を切り拓くための保証人となるであろう。

われわれは、直観主義者ではないデカルトの可能性を美学の領域において発見することができる、と結論する。それは、人間を心身の合一と捉える第三の次元の発見でもあり、そこでは、知性の優位はすっかり影を潜め、感覚と想像力が主役を務めるであろう。

（さわざき たけひろ 京都市立看護短期大学非常勤講師）

ラシュリエ『帰納の基礎』と動力因、目的因、 そして反省的思惟

川口 茂雄

1. 19世紀後半という時代は、哲学という<学科>の領域範囲が、21世紀の我々にとって容易には想像しがたいほどに、様々に動揺していた時である。「帰納」という概念もまた、複雑な動揺と緊張をはらんでいる。それは一方で科学主義的・唯物論的な色調を強く持っていたわけなのだが、同時に、最も典型的にはフェヒナーが打ち出したように、ひとは「帰納」ということに神そのものをすら感じることが出来たのである。進化論と連動するこうした両義性は、後に20世紀に入ってからベルクソン・ホワイトヘッド・ムージル・テヤール＝ド＝シャルダン・マルクス主義諸思潮等によって引き継がれることになる。

2. しかし帰納や進化というプロブレマティークは、19世紀後半にはじめて生じたというよりはむしろ、自然のうちに何らかの目的を見るかどうか、また見るとするならどのような目的がどのような身分で見出されるのか、という、きわめて古典的な問題の新たな焼き付けなのであった、というほうが適切であろう。アリストテレス的言語では、それは「目的因」の問題である。

3. ラシュリエが『帰納の基礎』(1871)のなかで提示した「目的因」原理は、きわめて興味深い仕方で練成されていた。それはE.ブートルーが主張したような、自然法則の外部の<残余>部分なのではない。むしろそれは、自然のただ中において、「運動」というものが成立可能・理解可能であるためにはどうしても不可欠である、「全体」あるいは「目的」という構造もしくは理念のことを言っているのである。それゆえ<カント主義者>ラシュリエの「目的因」概念は、『判断力批判』にではなくて、『純粹理性批判』の<知覚の予料><第二類推>および<第二アンチノミー>のほうに強く結びつけて解されなければならぬだろう。合法則性と合目的性との微妙な絡み合いがそこにはある。

ベルクソンの無について

中富 清和

ベルクソンは何物も存在しない無（絶対的非存在）を偽観念、単なる言葉の抽象として否定しているが、しかし、生きた生命の流れ、原理、言葉を越えた実在としての無は否定していない。私の主張する実在としての無は、絶対的非存在（これは客観的に確認できないので不確定の無である）ではなく、言葉で説明しきれない生命の流れであり、表現を超えているので無である。論理的に言えば、有無を常に確定するのではなく、有無の対立を超越した無、これを絶対無という。この絶対無の論理こそ、東洋独特のものであって、ベルクソン、ヨーロッパ哲学が経験していない論理であった。ベルクソンは絶対無の論理を知ることにはなかったが、しかし、実在の直観において、無、無限、永遠に連続し、言葉としては無を否定しながらも、本質において私の無に接近、一致してくる。

これを象徴するのが、「哲学的直観」（1911年ポローニャ哲学会での講演）における記述である。ここでは「ただ一つの点」「無限に単純なもの」「余りにも桁外れに単純であるため当の哲学者がそれを言うことに決して成功しなかったもの」「それは彼の思想の紆余曲折を通して影のようについて来ます」と、ベルクソンは、純粹持続や実在という独自の言葉があるにもかかわらず、もどかしく表現している。無限に単純で言葉で表現できず、しかもただ一つの点、影、これは荘子の道枢、無が宇宙の中心である。老荘を知らないベルクソンは実在としての無を、このように直観したのである。ここには常に生命の根源、実在としての無を把握しようとするベルクソンの苦心が窺える。故に彼が絶対的非存在の無を否定しても実在としての無を否定するものではない。さらにソクラテスのデモンの禁止の声は否定としての無の直観であって、無の機能を認め私の立場を支持している。

<参考>『無と愛の哲学』中富清和著 北樹出版

ベルクソンにおける物質の二義性と観測の問題

三宅 岳史

ベルクソンは『物質と記憶』において、二つのレベルにおいて物質を規定する。一つは記号によって現象的に物質を扱う物理学であり、もう一つは仮説によって物質の存在を規定する形而上学である。この枠組みが物質の二義的な性質を生じさせ、ベルクソン哲学と物理学を比較する先行理論を混乱させてきたように思われる。それというのも、この枠組みにおいては物質の持続は仮説的な形而上学に属し、現象的な物理学には直接扱うことができないにもかかわらず、この区別が分かりにくいこともあり、しばしば物質の持続は、現象に直接現われる心理的持続と混同されてきた。

このように仮説的な形而上学と現象的な物理学の混同を生みやすいのであるが、ベルクソン哲学と物理学の比較は不可能でも不毛でもない。それがとりわけ顕著なのは、量子力学と比較するときである。量子力学は数学的枠組みだけではなく、それに意味内容を与える観測理論などの解釈を必要とする。他方でベルクソン哲学の物質を規定する枠組みは、仮説的な存在論だけではなく、認識論と不可分に結びつき現象に意味内容を与えている。ベルクソンのこの存在-認識論的な枠組みは、量子力学のいくつかの解釈（あらゆる解釈ではない）と共通の構造をもっている。従って、単に形式を機械的に比較すれば混同が生じることが避けられないが、形式に内実を与える解釈まで含めれば、比較は可能であり生産的なものとなりえるのである。

自由と性格

村山 達也

本発表は5つの論点から構成されている。(1)「性格」概念の両義性の分析。(2) その両義性の原因についての考察。(3) 自由論において「性格」概念が担ってきた役割の指摘。(4) ベルクソン『意識の直接与件についての試論』(以下『直接与件』)での「性格」をめぐる記述の整理と、そこでの「性格」概念の特異性の抽出。(5) ベルクソン哲学における「性格」概念の展開の概観。以下、それぞれ簡単にまとめておく。

(1) 「性格」という概念は「類型／独自性」、「不変性／可塑性」、「行為の決定因／行為の一要件」といった様々な両義性を持つ。(2) こうした両義性は、「性格」概念が行為の因果性と密接に関わっていることから生じたものである。その因果性に「自由」と「必然性」のどちらを見て取るのか、究極的にはこの点に「性格」概念の両義性は由来する。(3) そして自由をめぐる従来の哲学的議論においては、「性格」は「行為の厳密な決定論」を保証するために導入されるのが常であった(ヒューム、カント等)。(4) しかし『直接与件』は独特な「性格」概念を提示する。確かに「性格」は、それが人格の全体を内に含んでいないならば、行為を自動的に産み出すものでしかない。しかしそれが自我の全体に「融合・同化」されて人格の全体を表現するものとなるならば、まさにこの「性格」こそが、行為者の独自性の表現と定義される「自由行為」の指標となるのである。こうして私達は『直接与件』の内に二種類の「性格」概念を認めることができる。(5) 行為の自動性・必然性を含意するような「性格」概念をベルクソンは『笑い』において存分に展開した。しかしベルクソンは、行為者の独自性を表す「全過去の現実的な総合」としての「性格」概念をもまた提示していた。この「性格」概念は『物質と記憶』や『創造的進化』に引き継がれ、それぞれの議論展開において重要な役割を果たすことになるのである。

歴史についての知覚の現象学

——メルロ＝ポンティ現象学における「歴史」について——

杉本 隆久

歴史に関するメルロ＝ポンティの議論は、歴史の存在を前提にしてその概念の措定を目的としたものではなく、歴史という現象ないし認識が如何にして生成するのかを解き明かしているといえる。例えば、このことは彼の歴史の合理性と偶然性についての記述から理解することができる。つまり、現在から過去を、或いは未来から現在を理解するような仕方では現在から未来を把握することによって歴史の合理性は誕生するのであり、即ち過去から現在へ、そして未来へと続く目的論的な意味が生み出されるのである。ところで、現在が未来へと開かれているが故に、未来をも従属させるような仕方では歴史の合理性は生成するのであるが、この現在が未来へと開かれているというまさに同じ理由が歴史の偶然性を露呈するのである。しかし、またこの歴史の偶然性故に、新たな合理性の誕生も可能となるのである。それ故、偶然性へと開かれつつも、ある種の合理性が誕生することによって、歴史という現象ないし認識が生み出されるというのがメルロ＝ポンティの歴史に関する議論だといえるだろう。

ところで、このような彼の歴史についての記述は、彼の思索全体と照らし合わせたとき、決して特別な議論ではないといえるだろう。例えば、『知覚の現象学』においてなされている知覚についての記述は、知覚対象の客観化の成立を解き明かす探求であるといえることができるからである。従ってメルロ＝ポンティの探求は、完全に客観化した知覚対象や完全に合理化された歴史を遡行することによってその発生を解き明かす系譜学的探求だといえるのである。それ故、彼の歴史についての系譜学的探求とは、歴史についての知覚の現象学とも言うべきものであり、歴史の生成の探求なのである。

隠喩と痕跡

レヴィナスの「意義と意味」に関する研究

小林 玲子

本論は、多くのフランス哲学者の興味を集めたリクールとデリダの隠喩に関する対立の脇で、レヴィナスが独自の視点から隠喩を考えていたという事に注目し、その見解が最も顕著に表れている「意義と意味」という論文の読解を足場として、存在論的見地における隠喩の用法とは正反対のものとして描きだされた倫理的見地における隠喩の用法を明らかにしようとしている。結果は次のようなシェーマに表される。

存在論的言語において

1. 僭越さ
2. 現前に導く
3. 共時的
4. 向日性
5. 文化的意義の遊び

倫理的言語において

1. 謙遜さ
2. 不在に導く
3. 隔時的
4. 点滅性
5. 言う事の痕跡としての言われた事

レヴィナスは、どちらの見地においても隠喩が言語の過剰であって、哲学の可能性そのものが問題になっているとする。存在論的言語においては語れないものがなおかつ哲学の領域に含まれているとするが、それを語り得るのが倫理的言語における隠喩なのである。しかし、彼にとって隠喩は「言われた事」であり、それを痕跡として残した「言う事」に還元するのが哲学の使命である。詩や預言における意義としての隠喩も、「言う事」に近づくにつれて、神、すなわち原初的な「言う事」の意味を引き出すのである。

デリダの『発生の問題』に於ける弁証法

荒金 直人

ジャック・デリダによる形而上学の解体、いわゆる「脱構築」の作業を特徴付ける重要な側面の一つとして、対立する諸概念間の「根源的錯綜」(complication originaire)に注意を払うという研究姿勢を指摘することができる。ところで錯綜の根源性という考えは既に、1953-54年に執筆されたデリダの初期の論文『フッサール哲学に於ける発生の問題』の中で極めて重要な役割を演じていた。しかし興味深いことに、デリダは当時その「錯綜」を「弁証法」という非常に形而上学的に感じられる言葉で表現していた。実際、根源的錯綜という意味での「弁証法」という用語はやがてデリダの文章の中で使われなくなり、「弁証法」の概念自体が徐々に、彼独自の哲学的思索を深める上で、特に避けるべき概念と見做されるようになる。では何故当初その用語が、しかも非常に頻繁に使われたのだろうか。

フッサール現象学を一言で特徴付ければ、それは論理学や数学の基礎概念を始め、あらゆる学の基盤となる理念的对象を知覚・経験の場面に立ち戻って基礎付け直そうとする試みであると言うことができる。『発生の問題』の中では、学を構成する基本要素としての理念的对象一般の客観性の成立過程をフッサールがどのように検討したのか、どこまで遡ってその発生源を探求したのか、ということが論じられる。デリダはフッサールの現象学研究の道程の全体像を描き、発生の問題に対するフッサールの関心の継続性と同時に、その取り扱いの不充分さを指摘する。その過程でデリダは様々な分析対象に「根源的錯綜」という意味での「弁証法」を確認する。本論の目的は、デリダがここで「弁証法的」と形容するものが次の四つのタイプにまとめられることを明らかにすることである。つまり(一)時間性の弁証法、(二)志向性の弁証法、(三)目的論の弁証法、(四)存在と時間の弁証法、の四点である。

公 募 論 文

L'*habitus* scolastique et la vertu cartésienne

Yoshinori TSUZAKI

La doctrine cartésienne de la Vertu en tant que telle est, à première vue, très peu exposée, tant dans les lettres traitant les questions morales, que dans les *Passions de l'âme* de 1649, abordant ce que c'est que « suivre la vertu » (AT, XI, 437₁ ; 442₁₀ ; 442₁₄ ; 446₁₀)¹. C'est à partir d'un certain filon doctrinal, exploité sans relâche avant Descartes, qu'elle pourrait être appréciée. Il s'agit de la définition traditionnelle, d'origine (aristotélico-)thomiste, de la ou des vertu(s), à laquelle il se réfère, et donne même son consentement, deux fois dans des occurrences décisives : les vertus sont des habitudes en l'âme (cf. « *on a raison, dans l'Eschole, de dire que les vertus sont des habitudes* [n.s.][...] » (AT, IV, 296) ; « ce qu'on nomme *communément des vertus, sont des habitudes en l'ame* [n.s.][...] » (AT, XI, 453)). Quel point précis Descartes a-t-il pu alors conserver pour élaborer sa propre doctrine, dans l'ensemble de son corpus où il se met ordinairement en désaccord avec la scolastique ?

Commençons par rappeler que l'*habitus*, tel que Thomas d'Aquin² le conçoit, est une qualité, mais non pas la substance : une certaine disposition qui s'y ajoute et la modifie. Ce qui le distingue des autres espèces de la qualité, c'est qu'il se détermine, *primo*, comme intermédiaire entre « puissance (*potentia*) » et « acte (*actus*) » (cf. *Sum. theol.*, I, 87, 2, c. ; I-II, 49, 3, ad 1.) : l'*habitus* s'engendre, d'un côté, dans un état où est actualisé le sujet *in potentia* à l'égard de plusieurs déterminations différentes ; il dispose, d'un autre côté, ce dernier à un seul *actus* parmi les autres (cf. *ibid.*, I-II, 50, 5, ad 1.). N'étant pas tout simplement dans un état passif, mais aussi actif, l'*habitus* ne se produit

dans le sujet, comme *passio*, mais comme « *forma* » (*ibid.*, I-II, 54, 1, c.) permanente ; il est une disposition qui mène le sujet de sa propre *potentialité* vers sa *réalisation*, son *actualisation*, et complète, à la différence de l'automatisme acquis, une inclination *naturelle* à l'égard de laquelle le sujet reste libre. Mais, si l'*habitus* est ainsi une forme, il est, *secundo*, ce qui tient de plus près à la *natura* de la chose (*res*), à sa fin dernière (*terminus ultimus*), vers laquelle tend instinctivement un changement de la *potentia* à l'*actus* (cf. *ibid.*, I-II, 49, 2, c.) ; c'est une disposition du sujet par rapport à sa propre nature : « l'*habitus* implique premièrement et par soi (*primo et per se*) une adaptation à la nature d'une chose » (*ibid.*, I-II, 49, 3, c.).

Un tel cadre thomiste entraîne au moins deux implications doctrinales qu'il faut préciser. L'*habitus* consiste, *primo*, dans la manière dont le sujet réalise sa propre fin, et tend vers son propre achèvement. Si l'*habitus* met le sujet dans une disposition conforme à son propre type, on doit encore distinguer entre celle qui l'ordonne à accomplir un acte conforme à sa *nature* et celle qui l'ordonne à accomplir un acte qui n'y convient pas. La convenance relève, dans l'*habitus*, de la fin recherchée ; elle n'y ajoute aucun surcroît de valeur ; elle souligne seulement au sein de cette fin, ce qui se trouve en accord avec sa propre manière d'être, de se comporter (cf. *ibid.*, I-II, 55, 2, c.). Si l'*habitus* rapproche le sujet du type idéal vers lequel il tend, il est dit bon : vertu ; s'il l'en éloigne, il est mauvais : vice ; il peut être décrit en général comme disposition selon laquelle le sujet est bien ou mal (*bene vel male*) disposé (cf. *ibid.*, I-II, 49, 1, c. ; 2, c. ; 3, c. ; 4, c.). *Secundo*, l'inclusion de l'*habitus* dans le procès *potentia-actus*, l'ordonne à son terme unique, la nature de la chose même : « cet *habitus* n'est pas une disposition de l'objet à la puissance, mais plutôt *une disposition de la puissance à l'objet* [n.s.] » (*ibid.*, I-II, 50, 4, ad 1.). D'où il s'ensuit que l'*habitus*, parce qu'il est intégré, à titre de *forma*, au procès eidétique de la chose vers elle-même, et qu'il est même ordonné à la chose, doit être très vite diversifié à mesure que les objets se multiplient : « la différence *spécifique* des actes dépend de la diversité des objets. Or les *habitus* sont des dispositions aux actes. Donc *eux aussi se distinguent d'après les objets* [n.s.] » (*ibid.*, I-II, 54, 2, *sed contra*). Corrélativement à cette distinction, l'*habitus* doit être aussi différencié selon les parties de l'âme, sensitive (cf. *ibid.*, I-II, 50, 3, ad 1.), cognitive et appétitive (cf. *ibid.*, I-II, 50, 5, ad 1.), auxquelles il

appartient. Si elle se divise en plusieurs parties, et encore en diverses facultés correspondantes, qui ne peuvent jamais atteindre leur fin, en raison de leur indétermination, sans quelque disposition *complémentaire*, et même *indispensable* pour les y incliner, ce en quoi consiste précisément l'*habitus* (cf. *ibid.*), on devrait établir une distinction entre les *habitus* intellectuels, pour la partie rationnelle, et les *habitus* moraux, pour la partie appétitive (cf. *ibid.*, I-II, 53, 1, c.). Si la fin de la volonté « se diversifie de beaucoup de façons », et qu'il est nécessaire que, « pour que la volonté soit inclinée vers un bien déterminé », elle le soit « au moyen d'un *habitus* » (*ibid.*, I-II, 50, 5, ad 3.), la pluralité des fins fait celle des *habitus*, et encore des *virtutes* morales (cf. *ibid.*, I-II, 54, 2, ad 3.). Telle diversité, telle distinction compromet *a priori* l'unité totale de la Vertu, malgré la présence d'une certaine vertu intellectuelle, la *prudentia*, qui peut être dite « absolument principale par rapport à toutes les vertus » (*ibid.*, I-II, 61, 2, ad 1.).

C'est pourtant cette réalité psychique de l'*habitus* thomiste, que Descartes vise immédiatement, selon les études cartésiennes³, à refuser dès l'ouverture de son entreprise philosophique. L'assignation thomiste de divers *habitus* aux objets, et aux diverses parties de l'âme, se trouve critiquée, *primo*, à l'appui de la considération de l'âme comme réduite à une chose *indivisible* (cf. AT, VII, 85₃₀-86₁) et *même* (cf. AT, VII, 86₀), qui « n'a en soy aucune diversité de parties » (AT, XI, 364), et comme entièrement incorporelle : elle ne se divise plus en parties végétative, sensitive et rationnelle (cf. AT, III, 370₁₄₋₁₈ ; III, 371₂₃₋₃₀). En s'opposant à Regius en 1641, pour qui les facultés de l'âme se diversifient, conformément au thomisme, selon leur manière d'agir par rapport à divers objets, Descartes, en effet, constate : « vbi ais : *Volitio vero & intellectio differunt tantum, vt diuersi circa diuersa obiecta agendi modi*, mallem : *differunt tantum vt actio & passio eiusdem substantiæ* » (AT, III, 372). A partir d'une *seule* division de l'âme entre activité et passivité de la *même* substance, celle-ci n'a que deux facultés générales, entendement et volonté (cf. AT, XI, 342_{R-22}), qui ne sauraient s'exercer l'une sans l'autre. Si l'âme possède une totale unité antérieure à toute autre division relative aux objets, qui déterminent la multiplicité des pensées, on ne saurait transposer la diversité des objets en une nécessaire diversité des *parties fonctionnelles*, et même des *habitus* y correspondant de l'âme. Comme l'énonce la *Regula I* des *Regulæ ad directionem ingenii* (cf. AT, X,

359₁₁-360₆), qui vise à détruire quelques cadres doctrinaux des *habitus* thomistes, y compris l'implication épistémologique, les *habitus* en tant que tels ne sont plus considérés comme mis en rapport avec la chose (objet), et ainsi le sujet n'est plus différencié selon la multiplicité des objets à quoi ils sont disposés. Il ne peut plus être question, chez Descartes, que soient imprimés en l'âme divers *habitus*, correspondant à chacune des espèces d'objets, et que ne soit pas distinguée l'unité, qui conjoint les *habitus*, et corrélativement les *virtutes* particulières entre eux, de l'unicité close de chaque *habitus*, et même de *virtus*, qui suppose leur diversité irréductible selon les espèces d'objets.

Si l'on ne s'intéresse ici qu'à la réalité psychique de la volonté cartésienne, elle est absolument indifférente à la multiplication *im*-médiate des objets, puisqu'elle ne réside que dans son exercice, lequel reste essentiellement même, du moins par rapport à tous ses objets : « voluntas in una tantum re, & tanquam in indivisibili consistat » (AT, VII, 60). Et s'il suffit de ne pas manquer « de resolution & de vertu » (AT, IV, 266) pour exécuter toutes les choses qu'on a jugées être les meilleures, sans aucune nécessité d'établir soit une distinction des objets soit une division d'ordre psychique, on ne peut reconnaître, dans tout le parcours cartésien (cf. AT, II, 35₃₀₋₃₁ ; V, 83₁₁ ; VI, 18₁₄ ; VIII-A, 2₂₅₋₂₆ ; XI, 446₆ ; XI, 454₂), qu'un seul idéal, fondé par la présence de l'*humana sapientia* (cf. AT, VIII-A, 2₂₄₋₂₅), de la Vertu, lequel ne consiste qu'en le seul exercice « entier » (AT, XI, 450₅), donc optimal de la volonté : « c'est la fermeté de cete resolution, que ie croy deuoir estre prise pour la vertu [n.s.] » (AT, IV, 265). C'est pour cela que Descartes renonce à diversifier la Vertu en fonction des objets : « on l'a diuisée en plusieurs especes, ausquelles on a donné diuers noms, a cause des diuers obiets ausquels elle s'estend » (*ibid.*). Si l'on ne conçoit les vertus particulières que par les modalités spécifiques de cet idéal, il n'est plus question de savoir si la possession d'une vertu exclut la possession d'une autre. Il faut, malgré le noyau du thomisme, selon lequel les vertus cardinales pourraient être unifiées (cf. *Sum. theol.*, I-II, 65, 1, c.) par la *prudentia*, insister sur le passage définitif d'une conception des vertus comme plurielles à celle de la Vertu comme singulière. La pluralité des vertus serait donc, chez Descartes, attribuée à quelques « habitudes en l'ame », absolument pas au sens thomiste, à des modalités fonctionnelles du sujet, de la volonté elle-même, à la seule condition qu'elles le fassent agir

conformément à l'idéal de la Vertu, c'est-à-dire de manière qu'il puisse effectuer son acte fermement (cf. AT, VIII-A, 3_{1,4}).

Si le thomisme des *habitus* ne sert ainsi plus à la conceptualisation cartésienne de la Vertu, c'est précisément le rapprochement avec quelques scolastiques tardifs, tels que Eustache de Saint-Paul⁴ (cf. AT, III, 185 ; III, 232 ; III, 233 ; III, 470), Abra de Raconis⁵ (cf. AT, III, 234 ; III, 251) et Suarez⁶ (cf. AT, VII, 235), qui pourrait, semble-t-il, permettre de mieux comprendre la double référence cartésienne à l'École. Certes, parmi les trois penseurs (re)lus et cités par le Descartes du début des années 1640, Eustache de Saint-Paul et Abra de Raconis ne se situent pas si loin de certaines implications doctrinales du thomisme, car ils gardent, par exemple, la distinction des *habitus* selon les objets, selon le *genus* : « habituum autem varia sunt genera »⁷ (*Sum. phil.*, I, 121. cf. *ibid.*, II, 55 ; *Tot. phil.*, I, 687-690 ; I, 706). Mais, c'est bien Suarez qui réagit de la manière la plus remarquable, dès l'ouvrage intitulé *De habitibus in communi* en 1582, à la conception thomiste de l'*habitus*, qualifiable de *métaphysique* avant tout, pour considérer sa nature *fonctionnelle*, en tant qu'« habitus operativus » tout court, dans un cadre plus réduit à la thématization *psychologique*⁸ : « habitus [...] est qualitas quædam permanens, et de se stabilis in subjecto, *per se primo ordinata ad operationem*, non tribuens primam facultatem operandi, sed *adjuvans et facilians illam* [n.s.] » (*Disp. met.*, XXVI, 664B). L'aspect le plus frappant de la thèse suarezienne, c'est que l'*habitus*, plus précisément l'« habitus potentiarum animæ » (*ibid.*, XXVI, 673B), est, en ce qui concerne la « causa finalis habitus » (*ibid.*, XXVI, 673A), absolument dépourvu, à la différence du thomisme, de rapport (*habitus*) à la *natura* de la chose ; il est justement disposé à l'opération, ou à l'acte de son sujet (cf. *ibid.*, XXVI, 673A-673B) ; il n'informe la faculté qu'à titre d'« instrumentum per se primo ordinatum ad operationem » (*ibid.*, XXVI, 673A), et l'incline comme tel à produire son acte (cf. *ibid.*, XXVI, 664A). Dans le cas où il s'agit, par exemple, de l'« intelligendi facultas », c'est l'« habitus scientiæ » qui la rend *apte* à connaître *promptement* et *aisément* tout étant (*ens*) selon un mode identique (cf. *ibid.*, XXV, 13A) ; il ne sert qu'à employer la faculté le mieux possible et jusqu'au maximum de son efficacité, et qu'à l'accomplir avec plus d'agrément (cf. *ibid.*, XXVI, 674B).

Si l'on admet un tel secours *minimum*, ou bien, par cette limite inférieure, *supplémentaire*, que l'*habitus* prête *formellement* à la puissance, comme Suarez affirme que « *perfectio habitus acquisiti videtur esse minimum quoddam complementum potentiae [n.s.]* » (*ibid.*, XXVI, 686A), il faut noter qu'on ne peut l'imaginer que sous la forme active d'*une vraie coopération* (cf. *ibid.*, XXVI, 674B), mais *subordonnée* (cf. *ibid.*, XXVI, 679A), parce que l'*habitus* et la faculté ne sont pas deux agents égaux et simplement coordonnés ; la coopération ne peut pas s'exercer en intensifiant du dedans la faculté, puisque celle-ci est en soi *indivisible* (cf. *ibid.*, XXVI, 676A). Mais en lui ajoutant de dehors une actuation et une énergie nouvelles qui, avec la faculté, contribuent à la production des actes: « *potentia, eo quod sit naturalis virtus effectiva suorum actuum, habet naturalem inclinationem ad illos, ita habitus augendo illam vim, auget inclinationem* » (*ibid.*, XXVI, 681A). Ce qui est ainsi naturel dans le sujet, ce n'est que l'« *aptitudo et vis aliquis a natura* » (*ibid.*, XXVI, 664B) de la faculté, tous étant capables d'acquérir, à travers « *usus et exercitatio actuum* », la facilité ou la promptitude avec lesquelles est produit un acte ; et non pas l'*habitus* lui-même, plus précisément l'« *habitus a natura* » (*ibid.*, XXVI, 681B), tel qu'on trouve chez Thomas d'Aquin (cf. *Sum. theol.*, I-II, 51, 1, c.).

Malgré la relation coopérative, et le fait que l'*habitus* peut agir *comme* faculté véritable, c'est justement celle-ci qui suffit, absolument parlant, à agir toute seule (cf. *Disp. met.*, XXVI, 664A ; 679B ; 682A) ; l'*habitus* ne le peut pas, car « *habitus [...] per se solus nihil possit efficere absque potentia* » (*ibid.*, XXVI, 679A). Quelle est alors la nécessité de l'*habitus* pour la faculté ? Suarez répond qu'il ne sert qu'à aider celle-ci pour que l'acte puisse se faire de manière plus facile et prompte (« *ut facilius et promptius operetur, necessarius est habitus* »), et qu'il n'est pas tout simplement nécessaire pour elle, mais plutôt utile (« *necessitatem horum habituum non esse necessitatem simpliciter, sed ad melius esse, seu ex suppositione, vel in ordine ad talem effectum* » (*ibid.*, XXVI, 664A)). L'« *utilitas* » ne s'entend que par la « *necessitas ad melius esse* » (*ibid.*, XXVI, 664B). De quoi s'agit-il, lorsqu'il est ainsi question d'*utilité*, de *nécessité* ? Ce qui est à remarquer, c'est qu'elle n'est, chez Suarez, plus mesurée selon le degré d'*une perfection métaphysique*⁹ de la chose, d'une réalisation de la chose par rapport à sa *natura* — ce

qui constitue la fin de l'*habitus* —, c'est-à-dire selon le degré tel qu'on mesure cette réalisation, à titre de « bene vel male », chez Thomas d'Aquin : l'*habitus* est « une perfection de la puissance » (*Sum. theol.*, I-II, 54, 4, c.) ; « les *habitus* sont des perfections, [...] la perfection est ce qu'il y a de plus nécessaire à une réalité, puisqu'elle a raison de fin » (*ibid.*, I-II, 49, 4, *sed contra*). Ce titre ne concerne, chez Suarez, plus la « ratio habitus » (*ibid.*, I-II, 49, 2, ad 1.), sa *definitio* elle-même : il peut se décrire sans être qualifié comme « bene vel male ». Sa « communis ratio » consiste bien plutôt en ce que « omnibus tamen commune est ut ad suas operationes per se tendant, et facilitatem præbeant » (*Disp. met.*, XXVI, 665B), de sorte qu'elle ne concerne que la « facilitas », le mode d'efficience. Et si Suarez précise que « [...] ad melius esse seu ad facilius operandum » (*ibid.*, XXVI, 681A), on constaterait, aussi bien que Abra de Raconis (cf. « facilitas ad operandum » (*Tot. phil.*, I, 685 ; 689 ; 693 ; 696, *etc.*)), selon lequel « *habitus est qualitas adiuncta potentiae naturali, ut commodius faciliusque possit operari* » (*ibid.*, I, 696), que Suarez n'entend par ce « mieux » que le degré *fonctionnel*, voire *psychologique*, mais non pas *métaphysique*, qui ne consiste qu'à mesurer l'augmentation d'une certaine modalité de la faculté.

D'une telle doctrine suarezienne, que peut retenir Descartes ? Il serait possible de remarquer que lui aussi tente de définir l'« habitude », de manière *psychologiquement* réduite, en fonction de l'exercice qu'on donne à l'esprit en vue de la modalité *fonctionnelle* de ses facultés. Si l'on attribue à toute conduite volontaire, quelque disposition « en l'ame », mais non pas de l'âme, elle ne concerne précisément que l'« usage » (AT, V, 84₂₁ ; XI, 445₁₆ ; XI, 450₅, *etc.*) du libre arbitre, mais non pas l'âme en tant que telle. L'« habitude » ne saurait participer de ce qui dans toute action dépend proprement de la volonté, hormis dans ce qu'elle se donne elle-même (cf. « habitus internus comparantur [...] per actus internos, [...] per firmam illam voluntatis resolutionem [n.s.] » (*Tot. phil.*, I, 692)), soit en tant qu'« habitus non errandi » (AT, VII, 62) soit en tant qu'« habitude à trouver la vérité » (AT, IX-B, 14).

Telle relation à soi de l'âme cartésienne implique ici, à titre fondamental, une certaine dimension de l'auto-affection, non pas active (l'âme se donne, comme pensée spéciale, les passions ou les émotions (cf. AT, XI, 387₁₁₋₁₅ ; 397₄₋₈ ; 441₂₄-442₃)), mais plutôt passive

(l'âme reçoit d'elle-même toutes les pensées qu'elle conçoit à titre actif : volitions (cf. AT, III, 295₂₄₋₂₇ ; III, 372₁₃₋₁₆ ; XI, 343₁₂₋₁₇ ; XI, 344₄₋₁₁)) : « ce qu'on nomme communement des vertus, sont habitudes en l'ame qui la disposent à certaines pensées, en sorte qu'elles sont différentes de ces pensées, mais qu'elles les peuvent produire, & reciproquement estre produites par elles » (AT, XI, 453). D'où, la générosité, cette auto-affectivité, étant aussi bien « la clef de toutes les autres vertus » (AT, XI, 454) que l'idéal de la Vertu dans la morale de Descartes, devrait, même par rapport aux autres affections, se définir particulièrement par un certain sentiment affectif de lui-même, qui semble *ici* n'être relatif qu'à ce qu'il se donne, à travers une formation de soi en quoi consistent « vn long exercice » et « vne meditation souuent reiterée » (AT, VI, 26. cf. IV, 296₁ ; VII, 131₁₃ ; X, 402₃₋₄, *etc.*) : le bon état ou la bonne disposition de la volonté en général (cf. AT, XI, 446₃), selon le lexique cartésien, d'« vne ferme & constante resolution » (AT, V, 83), c'est-à-dire un bon exercice de la volonté.

Par rapport à ce dernier, l'« habitude » cartésienne reste, en tant que telle, une contribution *supplémentaire*, mais jamais *complémentaire*. Il faut bien distinguer ici entre ce qui est complémentaire, ce qui s'ajoute, ou bien doit s'ajouter à une chose pour qu'elle soit complète, et ce qui est supplémentaire, ce qui est ajouté à une chose déjà complète. Certes, il y a, dans les écrits cartésiens, quant au régime d'activité non seulement intellectuelle mais aussi volontaire, dont l'essence ne consiste qu'en un déploiement spontané de l'esprit, deux lignes de pensée : le réalisme, qui convient à chacun selon ses dons (cf. AT, VI, 15₁₅₋₃₁ ; IX-B, 19₂₋₅ ; X, 403₁₂ ; X, 404₅₋₆ ; XI, 453₂₁₋₂₂, *etc.*), et l'optimisme, qui fait acquérir à qui voudra les plus hautes disciplines fonctionnelles de la volonté (cf. AT, VIII-A, 3₁₀₋₁₂ ; IX-B, 12₁₉₋₂₃ ; X, 405₁₃₋₂₀ ; X, 496₂₅-497₅ ; XI, 453₂₆₋₂₇, *etc.*). Si la volonté peut ainsi être aidée, pour maximiser son exercice, par l'« habitude », elle n'en a, *de droit*, pas besoin pour atteindre l'optimum de son exercice. Il n'est, *absolument parlant*, nullement besoin de quelque *accidens*, tel que l'*habitus* thomiste, qui *complète* la volonté, ou plus précisément qui réalise sa nature, et la mène vers son achèvement. L'« habitude » cartésienne ne l'aide, *de fait*, mais quasiment à titre d'*hexis*, qui se distingue de la *diathesis* selon la catégorie (aristotélico-)scolastique (car il s'agit aussi chez Descartes de la nécessité d'une assiduité et d'une persévérance, pour n'importe

quels exercices volontaires : du temps), que *de manière supplémentaire*, pour qu'elle fasse *toujours* de son mieux, et aille, sous le rapport de la *constance*, jusqu'à l'optimum de l'efficacité volontaire, c'est-à-dire pour qu'on puisse « auoir vne volonté ferme & constante d'executer tout ce que nous iugerons estre le meilleur, & d'employer toute la force de nostre entendement a en bien iuger » (AT, IV, 277). Si c'est dans ce cadre seul qu'est requise, « pour estre *tousiours* disposé a bien iuger [n.s.]», la « ferme habitude » (AT, IV, 295-296), qui fait qu'on maintient, malgré la difficulté de rester attentif à la même chose (cf. AT, IV, 116₆₋₁₅ ; IV, 295₂₄₋₂₉ ; VII, 62₂₋₇), la connaissance des vérités théoriques (cf. AT, IV, 291₂₀-292₂₉), la réalité de l'« habitude » cartésienne pourrait-elle être se réduire, comme chez Suarez, à la contribution purement *fonctionnelle*, voire *psychologique*, de la volonté en vue de l'idéal de la Vertu ?

- 1) Descartes, R., *Œuvres de Descartes*, éd. par Adam, Ch. et Tannery, P., Paris: J. Vrin, 11 vol., 1964-1974 [abrégé en AT, suivi du tome (en chiffres romains), de la page, et éventuellement des lignes en indice (en chiffres arabes)].
- 2) Thomas d'Aquin. *Somme théologique*, trad. fr. par Raulin, A. et Roguet, A.-M., Paris: Cerf, 1984 [abrégé en *Sum. theol.*, suivi du tome (en chiffres romains), de la question, de l'article (en chiffres arabes)].
- 3) Cf. Kambouchner, D., *L'Homme des passions*, Paris: Albin Michel, vol. II, 1995, pp. 217-232 ; Marion, J.-L., *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris: J. Vrin, 1975, pp. 25-30.
- 4) Eustache de Saint-Paul, *Summa philosophica quadripartia, de rebus dialecticis, moralibus, physicis et metaphysicis*, Paris, 1609 [abrégé en *Sum. phil.*, suivi du tome (en chiffres romains), de la page (en chiffres arabes)].
- 5) Abra de Raconis, *Totius philosophiæ hoc est logicæ, moralis, physicæ, et metaphysicæ brevis, & accurata, facillique, & clara methodo disposita tractatio*, 6^e éd., Paris, 1637 [abrégé en *Tot. phil.*, suivi du tome (en chiffres romains), de la page (en chiffres arabes)].
- 6) Suarez, Fr., *Disputationes metaphysicæ, in Opera omnia*, Paris: Vivès, 1856-1878 [abrégé en *Disp. met.*, suivi du tome (en chiffres romains), de la page (en arabes), de la colonne (A ou B)].
- 7) C'est un texte cité par : Gilson, É., *Index scolastico-cartésien*, nouvelle éd., Paris: J. Vrin, 1979, p. 134.
- 8) Cf. Inagaki, R., 'Habitús and Natura in Aquinas,' in *Studies in Medieval Philosophy*, éd. par Wippel, J. F., Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 1987, pp. 166, 168.

- 9) Cf. Inagaki, R., 'The Degrees of Knowledge and *Habitus* according to Thomas Aquinas,' in *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, éd. par Beckmann, J. P., et al., Berlin: Walter de Gruyter, 1981, p. 276.

L'*habitus* scolastique et la vertu cartésienne

Yoshinori TSUZAKI

Descartes refuse l'assignation thomiste de divers *habitus* aux objets, et aux diverses parties de l'âme, qui compromet l'unité de la Vertu, de sorte qu'il fonde l'idéal de la Vertu sur le seul exercice optimal de la volonté, absolument indifférente à la multiplication des objets. Si la pluralité des vertus n'est attribuée qu'à des modalités spécifiques de la volonté, conformes à cet idéal, l'« habitude » cartésienne en l'âme est définie de manière psychologiquement réduite, et même très proche de la définition suarezienne de l'*habitus*, en fonction de l'exercice de la volonté en vue de ses modalités fonctionnelles.

ベルクソン哲学における物質と観測¹⁾

三宅 岳史

はじめに

ベルクソン哲学の物質規定は、幾たびか変遷を遂げてきた。なかでも大きな変化は、『物質と記憶』以降、物質が自らのうちに最低限の持続をもつようになったことであろう。本論の目的は、ベルクソン哲学において曖昧²⁾に見える、この物質の持続という規定がどのようなレベルや枠組みで行われているのかを明らかにすることである。本論の第一の論点は、この物質の持続が、物理学や心理学の現象的なレベルではなく、形而上学的な仮説のレベルで規定されているということである。そのためはじめにベルクソン哲学における物質規定の枠組みとその変化をたどりたい(1)。

この点を論じたいのは、ベルクソン哲学と物理学の関係を論じる先行の議論の多くが、物質規定のレベルを曖昧にしたままで、両者を比較したため、議論のすれ違いが起きたのではないかと思われるからである。アインシュタインが『持続と同時性』に対する見解として、この物質の持続を心理的持続とみなして、物理学への心理的要素の混入として批判するのはその一例であり³⁾、また反対に、この物質の持続を物理学のレベルで捉えて、物質観や時空形式の類似を比較する議論にも混同が存在する。本論では、後者の例としてド・ブローイのベルクソン哲学と量子力学の比較を取り上げ、その不十分さを示す(2)。

しかしそうすると、ベルクソン哲学と物理学の比較はそもそも不可能なのだろうか。本論の第二の論点は、ベルクソン哲学の物質規定の枠組みが、単なる仮説的な存在論ではなく、それが認識論にも不可分に結びついている、いわば存在-認識論的な枠組みであり、物理学とベルクソン哲学の比較が、単なる時空形式だけではなく、それに意味内容を与える解釈まで含めれば、可能になる

ということである⁴⁾。ところでそれを示すためには、再び量子力学との比較が有効で生産的である。それは、量子力学の数学的形式に解釈を与える幾つかの観測の理論と比較すれば、比較の力点が明らかになると同時に、観測という視点からベルクソン哲学における物質規定の枠組みを明らかにできるというメリットがあるからである。

このことを論じるために、量子力学の数学的枠組みが解釈の理論を必要とすることを示す(3)。そしてベルクソン哲学と量子力学の枠組みにそれぞれ内実を与える観測理論を含めて比較を行い、そこから共通の構造を探る。またその背景を考察してそれが単なる類似ではないことを論じる(4)。

1

はじめに、ベルクソン哲学における物質規定の変遷をたどり、それがどのような枠組みをもつかを示したい。『意識に直接与えられたものについての試論』(以下『試論』と略)以前の「心理学講義」においてベルクソンは、原子論や機械論に対して一定の評価を与え、「近代物理学と化学の発見は、物質の世界には分子や原子の運動しか存在しないという偉大な真理を段々明らかにする傾向にある」(Cours I, 111)と述べ、さらに「我々が物質と呼んでいるものは集塊や要素の寄せ集めであり、我々はそれを想像によって表象できない。それらは熱も色も持たず、すなわち言うてみれば我々が物質に帰するいかなる物理的な質ももっていないのだから。」(Cours I, 113)と結論づけている。

また『試論』でも「我々は十分に、原子のなかに物質的実在物ではなく、機械論的説明の物質化された残余物を見るように至る」(DI 109)というように原子論に対しては批判が示されるものの、物質の本性が空間的なものであるという古典力学の物質観を引き継いでいる。そしてこのことは『試論』の二つの多数性における物質の位置づけに明確に現れている。「空間内に位置づけられる事物(les choses)は判明な多数性を構成する」(DI 89)と述べられるように、『試論』において物質の本性は無時間的⁵⁾であり、物質の存在は空間的なものとしてのみ規定されるのである。

さて『物質と記憶』において原子に対する批判は繰り返され、しかもベルク

ソンの物質観は科学のうちに留まらず、物質に時間的な性質が認められるようになる。まず『物質と記憶』の第四章では、「原子の固体性や慣性を運動や力線に解消」するファラデーとトムソンの説が取り上げられるがそれらは図式にすぎないとされ、さらにはそれが示す物質的实在の方向である「変容、攪乱、緊張やエネルギーの変化」(MM 226)へと哲学者は進むべきだとされる。物質は我々の持続と比べて、弛緩した微小な持続、「いわば内部で振動する…質そのもの」(MM 227)をもつことになる。この振動は、時間の継起する瞬間を「質的な糸」(MM 227)によってつなく持続のリズムと考えられるので、潜在的なものであると言えるだろう。しかし他方で「物質は、無数の振動へと解消されるが、これらはみな切れ目のない連絡をなして結びつく」(MM 234)というように、この振動は、ひろがり (*étendu*) における運動ともみなされる。同じ物質の振動を持続とひろがりの度合いとして捉えることができるのであり、このように物質の規定は、物理学の示す实在の方向をさらに進めた、形而上学的な仮説のレベルで行われるようになるのである。

しかし『試論』では物質の規定と密接に結びついていた、等質的空間は、以上の無数の振動のひろがりとは区別されるものの、消滅するわけではない。『物質と記憶』において等質的空間は、微小な振動としての物質が知覚され、さらにそれが記号化される場面で、分割可能な図式としての役割を果たすことになる。ベルクソン哲学において、知覚とは、知覚主体の関心によって物質の微小な持続を固定し、そのひろがりを分割するものとされる。「知覚するということは、要するに、限りなく希薄化された存在の莫大な諸時期を…いくつかの瞬間に凝縮すること」(MM 233)である。例えば1秒に400兆回の継起振動をする赤色光線の持続は、瞬間に収縮されることで、赤という質として我々の顕在的な知覚のなかで捉えられる (MM 231-232)。この分割と固定は、時空座標への記号化の原理でもあり、ベルクソンは量子力学に唯一触れている箇所で、「この物理的事象〔要素的諸事象〕は曲げられない決定論⁶⁾に従うものとして知覚される」(PM 61-62)と述べ、記号を知覚とより連続的に捉えるようになると思われる。したがって『試論』の物質の空間的规定は、時空座標を中心とする記号体系による、物理学の物質規定に向かったとまとめることができるだろう。このように、『物質と記憶』に至って、微小な振動という形而上学的な物質の規

定と時空座標による物質の記述という物理学的な規定は、異なるレベルに位置するのであり、次にド・ブローイの議論において、これらがどのように混同されているのかを見ていくことにしよう。

2

ド・ブローイのベルクソン哲学と量子力学の比較に関する議論を見るために⁷⁾、その著書 *Physique et Microphysique* を参照し、それを二点に分けて整理しよう。第一の論点は時間の進行に関する予見不可能性と不可逆性についての比較である。ド・ブローイは、量子力学の予見不可能性を説明して、粒子が t_1 に A で、次に t_2 に B で観測された場合、「動体が点 B に現れたとき、動体に軌跡 AB を帰するのは《事後的に (après coups)》しかできず、まだ位置 A しか認識されていない瞬間 t_1 ではこの軌跡は全く予見できない」(de Broglie, 205) と述べる。位置 A にある予見不可能な粒子の状態を Ψ_A とし、粒子が位置 B に確定して軌跡 AB を事後的にひける状態を Ψ_B とすると、1) $\Psi_B \rightarrow \Psi_A$ は遡及不可能、いわば不可逆なのに対し、2) $B \rightarrow A$ は遡及可能である。

これに対し引き合いに出されるのは、『試論』第三章の自由についての議論である。「時間はなぞることのできる線ではない。確かに一度時間が流れたら…我々は空間を横切る線のように考える権利がある。…しかしこの線が象徴するのは流れる時間ではなく流れた時間である。」(DI 136) ここでは複数の可能性を選択できる自由な状態からその一つを現実化する流れる時間と、線上にある点を往来できる流れた時間が区別され、1) 流れる時間が遡及不可能で不可逆であるのに対し、2) 流れた時間は可逆的である。

このようにド・ブローイは、量子力学の $\Psi_A \rightarrow \Psi_B$ という状態の変化とベルクソン哲学の流れる時間が予見不可能であり不可逆的であるという点と、量子力学の時空座標と流れた時間は可逆的であるという点を比較し、類似を指摘するのである。しかしこの 1) 流れる時間は、直接的に現象のレベルに現れる心理的持続であり、これに対し比較される 1) 量子力学の状態 Ψ は、まず物理的なものであり、またこれは次節で示すように現象のレベルの記述ではなく、仮説的な解釈を要するものである。その結果、これらの物理と心理、現象と仮説と

いったずれがド・ブローイの議論の妥当性を弱めているように思われる。

さて、第二の論点は運動に関する比較である。ド・ブローイは、まず量子力学が「要素のプロセスという力学的側面と空間におけるその局在化」(de Broglie 200) という 1) 力学的側面と 2) 幾何学的側面をもち、次にベルクソン哲学が「通過された空間と空間を通過する行為、継起的位置とそれらの位置の総合である」(DI 83) という 1₁) 不可分な動きと 2₁) 分割可能な軌跡という運動の二側面をもつことを指摘して、1) と 1₁) が運動性、2) と 2₁) が空間性をもち、また一方を明らかにしようとする、他方が不明瞭になるという、いわば量子力学におけるハイゼンベルグの不確定性原理に相当するような関係が、両者の間で類似することを述べている。

しかしド・ブローイによる引用部の直前に「一点から他の点への移行としての運動は精神的総合であり、心的過程であり、したがって広がりをもたぬものである。」(DI 82) という文があり、実は『試論』のこの運動は心理的な要素を含むものである。そしてさらに言えば、『試論』においては前節で述べたように物理的な持続は存在しない。したがって同じくここでも、おそらくド・ブローイが物質の持続と想定している 1E) 前節で見た微小な振動という仮説と 1) 運動量という物理的現象の記述との混同、さらにはこの 1) 「物理的運動」と 1₁) 心理的運動の混同があるように思われる。

以上のような混同のより本質的な原因は、ド・ブローイが物質の持続や運動の規定を上手く捉えていないためだと思われる。ベルクソン哲学において、物質を現象的に記号で扱う物理学、物質の存在を仮説的に規定し物理的形式に内容を与える形而上学は区別され、物質の持続は仮説的で弱い性格しか認められていない。これに対し、心理的持続は現象として直接与えられ、より強い性格をもつ。この心理的持続と物質の持続の混同が量子力学との比較において起こるのは、前節で述べたような、現象的な物理学と仮説的な形而上学における物質規定の区別を見逃したためであると考えられる。したがってド・ブローイの比較の意図を十分に汲むためには、混同を含んだ形式上の比較を整理し、その形式に意味内容を与える場面まで含めて考える必要がある。そのためには量子力学との比較が引き続き有効であると思われる。それは量子力学の形式が自ら意味内容を与える解釈を必要とするからであり、次節ではそのことを見るた

めに数学的形式を具体的に見ていくことにしよう。

3

量子力学には様々な解釈が存在するものの、しかしそれら全ての解釈が共有する基本的な数学的な枠組みがシュレーディンガー方程式である。それは波動関数 $\Psi(x, y, z, t)$ によって、

$$i\hbar \frac{\partial \Psi}{\partial t} = H\Psi$$

という形で表せる。ただし i は虚数 $\sqrt{-1}$ 、 \hbar はプランク定数であり $\hbar = h/2\pi$ 、 H は量子力学においてエネルギーを表す演算子ハミルトニアンであり、質量 m の粒子がポテンシャル $U(x, y, z)$ の外力を受けて運動している場合、

$$H = -\frac{\hbar^2}{2m} \left(\frac{\partial^2}{\partial x^2} + \frac{\partial^2}{\partial y^2} + \frac{\partial^2}{\partial z^2} \right) + U(x, y, z)$$

である。このとき波動関数 Ψ を角振動数 ω 、振幅 a 、波動ベクトル $\mathbf{k} = (k_x, k_y, k_z)$ で伝播する平面波と考え、それを指数関数形で表すと

$$\Psi = ae^{i(k_x x + k_y y + k_z z - \omega t)}$$

であり (e は自然対数の底)、この波動関数 Ψ は上のシュレーディンガー方程式の解となる。これと同じ形の指数関数形の波動関数を解にもつことは、電磁波などの通常の波動方程式 ($\mathbf{E}(x, y, z, t)$ は電場ベクトル、 c は光速) で

$$\frac{1}{c^2} \frac{\partial^2}{\partial t^2} \mathbf{E} = \nabla^2 \mathbf{E} \quad \text{ただし、} \quad \nabla^2 = \frac{\partial^2}{\partial x^2} + \frac{\partial^2}{\partial y^2} + \frac{\partial^2}{\partial z^2}$$

でも同様である。しかし実数解しかとらない通常の波動方程式が、複素関数を用いるのは、そこから実数解を得る数学的手法にすぎない。それに対しシュレーディンガー方程式は虚数係数 i をもつので、本質的に複素数解をもつ。通常、物理量は実数なのでこのままでは物理的意味を与えることができず、こ

からシュレーディンガー方程式が示す波動そのものは観測できないということになる。

波動関数 Ψ を観測量と結びつけるためには、方程式の解 Ψ が実数でなくてはならず、複素数解の絶対値の2乗 $|\Psi|^2$ をとることで実数化するという数学的操作を行う。またこの波動関数 Ψ (複素関数) の絶対値の2乗をとった関数 $|\Psi|^2$ が、確率密度関数の条件を満たすようにし、測定値が x と $x+dx$ 、 y と $y+dy$ 、 z と $z+dz$ の間に見出される確率を

$$|\Psi(x,y,z,t)|^2 dx dy dz$$

に比例すると数学的に解釈する。

したがって、数学的な形式から見れば、様々な解釈をもつ量子力学の基本的な枠組みとなるのは次の二点である。① 虚数係数 i をもつシュレーディンガー方程式の解は複素数であり、その波動の直接的な観測は不可能となる。② 上のような数学的操作によって、シュレーディンガー方程式の解から、観測される離散的な物理量の確率値が導き出される。しかし①の観測不能な数学的値が何を意味するのか、②の物理量の測定値を離散的にするのは何なのかなど、物理的実在、観測、数的記号をめぐる多くの問題が生じ、まさにここから量子力学に関する多様な解釈が出てくるのである。

4

それでは以上で見てきたベルクソン哲学と量子力学の枠組みを、それぞれ (a) 観測の前と後の場面におき、(b) 観測によってこの枠組みに与えられる意味を見る。まずベルクソン哲学では、認識前の物質の状態は、第1節でみた物質の微小な振動が、互いに作用・反作用しあうとされ、すべては「相殺される (se neutraliser)」(MM 264) とされる。ここで、物質は権利上潜在的な持続をもつが、その発現はこの相殺によって事実上抑えられるという形而上学的な規定を見ることができるだろう。

次に観測後の対象の状態を見てみよう。ここでもまた第1節で見たようにベルクソン哲学において、知覚は物的対象を知覚可能にするために、それを分割・

固定して全体から関心のある部分を抜き出すものとして考えられる。知覚は、物質を質的多数性から数的多数性へ移行させるのである。このようにベルクソン哲学の物質規定の枠組みは、仮説的な存在論だけではなく、認識論と結びついて観測理論を形成しているように思われる。

それでは観測が物質に与える意味をまとめよう。観測前——形而上学的な仮説により対象は微小な振動という潜在的な状態にあるとされる。これは対象が微視的というより、権利上、最低限の持続を持つためである。観測行為（知覚）——対象は、不確定の中心である身体という特権のイマージュによって因果的に攪乱され、その観測前の状態は直接観測不可能になる。観測後——物質は、古典的な時空座標を極とするような顕在的な状態にある。その堅固な性質は、知覚の実践的な関心に基づくものである。

次に量子力学において観測前の状態は、前節で見たようにシュレーディンガー方程式が虚数係数をもつために、その波動は観測不可能であり、それを単なる数学的表現とするコペンハーゲン派の解釈と、反対にそれが観測前の微視的对象の状態に対応すると考える立場に分かれる。前者のボーアは、量子の要請から、実験装置の配置前には対象の「状態」は定義不可能⁹⁾とし、後者は量子状態をある種実在⁹⁾とみなす。

しかしいずれの立場も、観測後には、観測操作によって対象の在り方に変化が生じることは変わりがない。波動関数の連続から離散量を観測によって取り出すとき、前者は定義不可能な不定な状態から、実験的装置の選択と、対象と装置の相互作用によって、一定の観測値が不可逆的に¹⁰⁾導かれると解釈し、後者は、量子状態から観測結果への不可逆的な波束の収縮が起こると解釈するだろう。

以上より量子力学の観測の解釈による意味づけをまとめると、波動の観測不可能性と観測される離散的な物理量が①力学的なエネルギー保存法則 - 古典的な時空記述、観測対象 - 観測作用、微視系 - 巨視系という相反関係をなし、②また両者の不可分な相互作用によって観測が成立し、一方から他方への不可逆的な移行がおこる、といえるだろう。

ド・ブローイは①の図式的な枠組みを捉えて、ベルクソン哲学と比較したが、②のこれに内容を与える解釈を十分に考慮していなかったと思われる。こ

れをまとめると以下の結論が導かれる。ベルクソン哲学と量子力学の幾つかの理論は、観測前に関する仮説的理論と観測後の現象記述という二つの枠組みをもち、その間を結びつける解釈として、認識作用の介入が、対象の存在を、その一方から他方への枠組みに移行させ、認識の前後でその対象を不可逆的かつ因果的に変化させるという存在 - 認識論的な観測の理論をもつ。

むすび

しかし、観測の解釈を加えたところで、その類似は単なる偶然ではないだろうか。それに答えるためにその背景を探ってみよう。たとえ対象が観測不可能でも、そこから一方的に受動的な作用を受けた主観が、現れる表象間の関係のみを扱うならば、主観と客観は厳密に区別され、認識と存在は分離できるという前提は崩れないだろう。しかしベルクソンが異議を申し立てるのは、まさにこのような古典力学とそれを基礎づける哲学に共通する枠組みに対してである。「経験をその源泉にまで求めに行くこと、というよりはむしろ、経験が私たちの実利のほうに屈折して固有な意味の人間の経験になるその決定的な曲がり角を超えたところまで、それを求めに行くこと…カントが証明したような思弁的理性の無力は、根本的にはおそらく、身体的生活の或る必要に隷属した知性の無力である」(MM 205)。

このような異議申し立てによって、ベルクソン哲学が上に見たような存在 - 認識論的な枠組みをもつようになった背景には、生物学的な認識論の影響を見ることができるようになる¹¹⁾。それを仮に二点にまとめてみるならば、一つは、生物あるいは心理などを観測対象とする場合、観測行為そのものが対象に直接的に影響を与えやすいということを考慮する必要があったということである。もう一つは、例えば人間の知性も進化の結果であるとするスペンサーなど19世紀の進化論の影響によって、ベルクソンは古典科学が、(回顧的に言うならば)相対性理論の巨視的な理論と量子力学の微視的な理論の間にある中間的なレベル、すなわち人間の身体生活や知覚をモデルにし、そこに受動的に留まるとみなしていた。それをこえて主体的な探求を可能にするためには、対象との相互関係を新たに思考する仮説的な形而上学が必要であるとベルクソンは

考えたのである¹²⁾。

一方で量子力学は、プランク定数の存在によって相互作用を考える必要が生じたと言えるだろうが、そこには同じく人間身体のレベルをはるかに越えた知識の発展という背景があるといえるだろう。科学においても対象と認識の相互作用の問題はときには先鋭なものとなり、代表的なものとしてはEPR問題におけるアインシュタインとボーアの論争を挙げることができるだろう¹³⁾。ただし最後に、量子力学のあらゆる解釈がベルクソン哲学と類似するわけではなく、また本発表が存在-認識論的な枠組み自体の正しさを明らかにするものではないことを、留意する必要がある。

註

- 1) 2003年9月6日、日仏哲学会、一般研究発表「ベルクソンにおける物質の二義性と観測の問題」の原稿を加筆・修正したものである。
- 2) この曖昧さの責任がベルクソンにあることは否めない。物質の物理学と形而上学の区別を自覚していたにもかかわらず、それを十分強調しているとは思えないからである。
- 3) アインシュタインは「哲学者の時間とは心理的かつ物理的なものであると思う…そして哲学者の時間は存在しない」(M 1345-6)と1922年のベルクソンとの短いやり取りで述べ、持続概念に対して心理と物理の混同という見解を取っている。
- 4) ベルクソン哲学においては、物質的存在に持続の規定を与える形而上学的枠組みが、同時に認識・観測に関する解釈を与える。物理学においても、記号体系に意味を与えるという枠組みが必要となるのであり、とりわけそのうちでも重要なものは観測操作の規定である。
- 5) 『試論』の物質の無時間的な性格については、cf. Čapek 189.
- 6) この分割と固定は知覚の原理であるが、ベルクソンはまた「等質的な空間と時間に分割と固定の原理」(MM 238)としても見ている。この記号的決定論は、観測以前における物質の顕在の状態の作用・反作用が示す物理的な決定論と異なるものである。「パラドキシカルにも、知覚における決定論的な眺めは、決定論を超越する行動のためには必要なのである」(Čapek 361)。
- 7) 量子力学に対するド・ブローイの解釈の立場とベルクソン哲学の評価の関係は Čapek p.292-301 に詳しい。
- 8) レッドヘッドの指摘するように、観測できないから定義不可能ではなく、その反対である。そしてこの場合、定義可能性とは実験装置の配置をさす(レッドヘッド 56-57)。この点で問題になるのは、ホイーラーの遅延選択実験 (Wheeler 183-213) であろう。

ホイーラーの立場とボーアの相補性がどのような緊張関係をはらむかについては、藤田 p.180-205 に詳しい。

- 9) 例えばハイゼンベルクは量子状態をエネルギーと類比するように思われる。「アリストテレスの質料は、単なる「ポテンティア」にすぎないが、これは我々のエネルギー概念に比すべきものである」(ハイゼンベルク 160)。ただしベルクソンはエネルギー保存の法則を批判し、持続と同一視するわけではない。
- 10) 「原子の対象に関する記録作用の非可逆性」(ボーア 317)
- 11) このベルクソンの生物学的認識論とそのスペンサーの影響を考察したものとしては、cf. Čapek PARTI.
- 12) この主体的な探索方法は「我々が実在的な曲線から見出す無限小の諸要素によって、それらの背後にある暗がりには伸びている曲線そのものの形を再構成する」(MM 206)、「人間精神が自由に用いるのもっとも強力な探求方法である微分積分」(PM 214)、「必要なほど遠くまで行ってはいないが我々が仮説的に伸ばすことのできる事象の線」(ES 4)、「[事象の線の]交差という方法こそが形而上学を決定的に進めることのできる唯一の方法である」(MR 263)と様々に述べられている。存在 = 認識論的な枠組みもおそらくこの方法の所産と推定することができる。
- 13) 後にEPR問題としてアインシュタインとボーアの間に行われる論争は、分離不可能性をめぐるものであり、そこでマーフィは「アインシュタインはそれが12年前のベルクソンの哲学的な試みと類似していることに気づかなかった」(Murphy 73)と述べている。

参考文献

- Bergson, Henri DI: *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF (Quadrige), 1927
MM: *Matière et mémoire*, PUF (Quadrige), 1939
PM: *La Pensée et le mouvant*, PUF (Quadrige), 1938
ES: *L'énergie spirituelle*, PUF (Quadrige), 1919
MR: *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF (Quadrige) 1932
M: *Mélanges*, PUF, 1972
- ボーア, N. 『原子理論と自然記述』、みすず書房、1990年(1934,1958,1961,1963)
- de Broglie, L. *Physique et Microphysique*, Albin Michel, 1947
- Čapek, M. *Bergson and Modern Physics*, D.Reidel Publishing Company, 1971
- Delcuze, G. B: *Le Bergsonisme*, PUF (Quadrige), 1966
- ハイゼンベルク, W. 『現代物理学の思想』、みすず書房、1967年(1958)
- 藤田晋吾 『相補性の哲学的考察』、多賀出版、1991年
- Murphy, T. *The New Bergson, 'Beneath relativity : Bergson and Bohm on absolute time,'*
Manchester University Press, 1999

- レッドヘッド, M. 『不完全性・非局所性・実在主義』、みすず書房、1997年
Stapp, H. P. *Bergson and Modern Thought, 'Bergson and the Unification of the Sciences,'*
Harwood Academic Publishers, 1987
Wheeler, J. A. *Quantum Theory and Measurement*, Princeton, 1983

本研究の一部は、21世紀COEプログラム「グローバル化時代の多元的人文学の拠点形成」によるものである。

La théorie de la matière et de son observation chez Bergson

Takeshi MIYAKE

Depuis *Matière et mémoire*, Bergson a deux niveaux distingués qui déterminent tous la nature de la matière; l'un est métaphysique, l'autre physique. Il est important que Bergson ait regardé la durée de la matière comme hypothèse métaphysique différente du phénomène physique. La négligence de cette distinction est responsable de mauvaises interprétations, sur la position bergsonienne dans la science, qui condamnent à tort jusqu'ici Bergson de la confusion entre le temps psychologique et le physique.

Est-il possible de relier la philosophie bergsonienne à la science? Oui. Donc est-il utile? Encore oui, pourvu qu'on remarque que le système bergsonien de la métaphysique ne suppose pas seulement la durée matérielle, mais donne la théorie de l'observation sur la matière, théorie suggestive, en particulier pour des interprétations de la mécanique quantique.

実存とコミュニケーション

ジャン・ナベールにおける他者の問題

福田 肇

はじめに

実存することによって、わたしは絶対に孤独である。たとえわたしたちが他の人々ともに生活していようが、彼らと絶えず楽しくおしゃべりしていようが、その事実は変わらない。なぜなら、レヴィナスが言うように、わたしの実存することは、わたしにとって絶対に固有であり、他の人と交換することは不可能だからである。

しかし、それにもかかわらず、わたしは、他の人々とかかわりをもたずにはいられない。わたしは実存することの絶対的な孤独の重圧から逃れ、パスカルの意味でのつかの間の「気晴らし」へと赴くために、他の人々と交流したいと願うのだとも言えるかもしれない。

とはいえ、他方で、わたしの他の人々との交流は、単なる気晴らしを超える意義をはらんでいる。わたしは、他の人々との交流を通じてわたし自身の実存することを現実的なレベルで「確認」しようとするのである。

他者との遭遇を自己意識の生成と主観性の発見にとっての必然的な契機として捉える見方は、ヘーゲル以降の実存の哲学において、ひとつの支配的な流れをなしている。周知のごとく、ヘーゲルは、自己意識の自己意識としての生成を、主と奴の対立における承認を目指しての闘争として構想した。ヘーゲルによれば、ひとつの自己意識がその真理へ到達するためには、もうひとつ他の自己意識を発見し、それによって承認されなければならない。他のもうひとつの自己意識によって承認されることを欲望する自己意識は、みずからの生命を危険にさらさなければならない。その意味で、この闘争は、死を賭けての闘争で

ある。自己意識は、つねに他の自己意識の媒介によってのみ真の自己意識たりうる。

サルトルは、ヘーゲルのこの承認の弁証法に対して、それが本来存在論的であるはずの問題を認識論の用語で表現してしまっているという点で、異議を唱えるが、それが「対他存在がわたし自身にとってのわたしの存在のある必要条件として現れる」²⁾ ことを明らかにするかぎりで評価する。わたしは、みずからの存在をもうひとりの他人のうちに見出さなければならない。こうしてサルトルは、わたしと、それ自身主観であるひとりの他者との結びつきを「他者によって見られている」というわたしの不断の可能性、つまり「まなざしの関係」へと帰着させる。わたしが他者からまなざしを向けられているとき、わたしがわたしから逃れだして他者にとっての対象となるかぎりで、わたしは一挙に「わたし」を意識する。このとき、他者のまなざしにさらされているわたしは、わたしの知りえぬある評価の対象となっているかぎりで無防備な奴隷であり、わたしの知りえぬある諸可能性の用具に供されうるかぎりで、わたしは危険に瀕している。

このように、サルトルの言う「まなざしの関係」は、一種の相克の関係であるが、それに対し、彼と同期であるメルロー＝ポンティが構想するわたしと他者との交渉は、わたしの意識とわたしが生きているわたしの身体との間、この現象的身体とわたしが外側から見ている他者の身体との間にある内的関係、つまりわたしが見ている他者の動作とわたしがおこなう動作との間の直接的対応に基づいた「ひとつの共通の地盤での共存」である。両者の間の対立が可能であるには、まずその二人が同じ土俵にいななければならない。わたしと他者の「ひとつの世界」での共存のありようを端的に示すのが、対話の関係である。わたしたちは、対話において、「わたしたちのどちらが創始者というわけでもない共同作業」のうちに入って行く。ここでは、わたしたちは「お互いにとって、ひとつの完全な相互性 (une réciprocité parfaite) の中での協力者」³⁾ である。とはいえ、メルロー＝ポンティも、わたしの意識と他者の意識との間の相克の関係を否定しているわけではない。「コギトとともに意識たちの闘争がはじまる。そこでは、おのおのの意識は、ヘーゲルが言うように、他人の死を望む。闘争が始められるためには、おのおのの意識が、自分が否定する見慣れぬ意識の現

前を推測するためには、それらの意識たちは共通の地盤をもっていなくてはならない、そして子どもの世界の中での彼らの平和的共存を思い出さなければならない」⁴⁾。つまり、「共通の地盤」は、ヘーゲルの闘争がまずそこに基づくところの「基層」であり、それを可能ならしめるものであるといえる。

メルロー＝ポンティが言う、わたしと他者との交渉がそれに帰されるところの「ひとつの共通の地盤での共存」は、わたしがわたしの身体に対してもっている一種の直接知、すなわち「身体図式」(schéma corporel)がわたしの身体と他者の身体との間に保証する直接的対応を前提にしている。確かにこの直接知の「奇跡的延長」が、他者の所作や表情を、一種の共感 (sympathie) においてわたしに理解させてくれることはいなめないだろう。だが、問題が二つある。第一に、そもそもそうした直接知による同化が届かないところに、他者の「他」なるゆえんは存するのではないか。だからこそ、そこには異和感、暴力や相克も存するのではないか。そして、コミュニケーションは、やはり、そうしたものとしての他者との出遭いに直面するのではないか。第二に、コミュニケーションにおいて、わたしは他者の異他性に直面しとまどいつつも、己を相手にわからせようと望み、相手をわかろうと望む、そんな欲望をもつ。その担い手たちがお互いに分離していて通約不可能でありながら、なおお互い同士の結びつきを目指し、そしてその結びつきがそれぞれの実存の開花にとって重要な契機であるようなコミュニケーションとは何か。私たちは、もう一度、個別者としてのわたしと他者、そして両者をつなぐコミュニケーションや相互性の関係を問わなければならないだろう。

この問題を考察するために、私は、サルトル、メルロー＝ポンティと同時代にいながら、その思想が現在までほとんど顧みられなかった実存の思想家、ジャン・ナベール (1881 - 1960) のコミュニケーション論を参照したい。比較的近年になって、ナベールとレヴィナスの比較検討によって、ナベールの倫理思想の現代的意義を見出そうとする試みもなされてきているが⁵⁾、その思想的重要性はきわめて切実でありながら、ナベールの思想はまだ知られていない。私が本稿において主に依拠するテキストは、ナベールの主著『ひとつの倫理のための諸要素』(*Éléments pour une éthique*, 1943)、とりわけ第三章「孤独の深化」(*L'approfondissement de la solitude*)、そして第九章「意識たちの交流におけ

る一なるものの経験」(L'expérience de l'un dans le commerce des consciences)、および『悪についての試論』(Essai sur le mal, 1955)の第四章「意識たちの分離」(La sécession des consciences)である。

1 孤独の深化

日常的な生活の中で、わたしたちは他人に問いかけ、他人はわたしの問いに応える。このような経験は、もっとも素朴な意味で、コミュニケーションと呼ばれる。しかし、コミュニケーションは、常に成立するとはかぎらない。わたしが他人に応答を期待して話しかけても、それが理解されないとか返ってこないこともしばしばあるだろう。あるいは、わたしが話しかけることができる人がわたしの周りに一人もいないということもありうる。このようなとき、わたしは孤独に陥る。この、もっとも粗野なかたちで生まれる孤独の感情の中で、「わたしたちは、自分自身へと連れ戻されるということよりもむしろ、わたしたちに元来属しているように見えていた存在可能性が突然剥奪されている自分を見出すことに、驚く」⁶⁾。この「ネガティブな経験」は、わたしに内省を促す。わたしはふとしたことから独りぼっちになってしまった自分自身を捉え直し、再生しようとするのだ。この内省は、浅い段階から、深い段階へと移行していく。

ナベールが描く孤独の最初の段階、つまり孤独をきっかけとして自己の深化へと出発しない時点では、わたしは、しばしば孤独の静けさと安堵の中にやすらぐにとどまる。わたしたちは、喧騒を避けてひとり物思いに沈みたいことがあるが、この「ひきこもり」のまどろみが指しているのはそういう状態であろう。さて、途絶えていたコミュニケーションが再開されたとき、わたしは、そこに復帰する。そのときわたしは、さきほどまで感じていた孤独の感情を、コミュニケーションから引き離されていたことによる失意、あるいは「一時的に中断された相互性を取り戻したいという気持ちの単なる別名」とみなすようになる。翻ってコミュニケーションの質に想到したとき、わたしは、コミュニケーションがわたしをときおり孤独に陥れるだけ、意識たちの分離を埋めるには脆すぎるのではないかと懸念しはじめる。確かに、わたしは、孤独を払拭するた

めにコミュニケーションへと立ち戻ることもできよう。そしてそこでなんらかの慰めを得ることもできよう。しかし、いかなるコミュニケーションであれ、わたしを再度孤独へと誘い込むことがありえ、その度ごとにわたしがそこにかりそめの満足を求めて復帰するのであれば、コミュニケーションとは、けっきょくわたしにとって「気晴らし」以上の意味をもたなくなる。このような気晴らしは、じゅうぶんに強くなった孤独の感情に励ましをあたえることは、もはやできない。わたしはむしろ「コミュニケーションをよく照らしだすことができるであろうがそこには依存していない、ある確実性 (certitude)」⁷⁾を発見したくなる。そして、孤独の経験はわたしに次のようなことを予感させる。「〈わたし〉 (le moi) はコミュニケーションのただなかで他の意識たちから分離されているが、それに劣らずもっぱら自己の前では自己から分離されているということ、そしてこの分離の存在意義は、この分離を乗り越えてくれるはずの確実性がここかしこで同一であるのと同様、やはりここかしこで [= 〈わたし〉 の自己からの分離においても〈わたし〉の他の意識たちからの分離においても] 同一であるということ」⁸⁾、これである。

ナベールによれば、自我は、他の意識からも、それと同様に自己自身からも分離している。そして、その分離の存在意義はどちらの分離においても同一である。したがってまた、両者の分離を乗り越えさせる原理も同じである。ではこの分離とはなにか。「わたし=わたし」というのは、フィヒテの有名な等式であるけれども、ナベールは、反対に、わたしはわたし自身に対してつねに「不等性」 (inégalité) の関係をもっていると考える。この不等性は、「わたしが成るところの存在」 (l'être que je deviens) の「わたしの真の存在」 (mon être véritable) に対する不等性であり、これは、あやまち、挫折、孤独などのようないわゆるネガティブな経験につきまとう諸感情として、しばしばもっともわかりやすいかたちで露見される。そもそもこれらの感情が一種の「失意」として現れるのは、「〈わたし〉の拡張」 (expansion du moi) が現実の世界で出遭ったある「抵抗」の指標である。なんらかの価値の実現を目指してわたしが世界の中で行動するのは、「わたしの真の存在」に成ろうとするわたしの努力を示している。道徳を遵守しようと望むこと、目標を達成しようと望むこと、他者と相互理解を深めようと望むことは、特定のケースに応じてさまざまなかたちをとるが、

これらの望みはいずれも、「存在しようとする欲望」(désir d'être)、つまり「意識たちを、お互いがお互いに対して、それぞれが自己に対して透明にする関係の世界」⁹⁾をつくらうとする欲望の表現である、とナベールは考える。しかし、わたしはそこに決して辿りつくことがない。なぜなら、わたしの行動が、いかなる場合でもカント的意味での自然的傾向性 (penchant) の因果性から決して完全には解放されることがない以上、そしてわたしの行動が常に世界の側にある突発時や偶然の壁を完全に避けることができない以上、わたしの意識は、ナベールが「自然」もしくは「非存在」と呼ぶもの、わたし固有の純粋な因果性には帰されないファクターによってたえず侵食されることを余儀なくされるからである。

「わたしのわたし自身に対する不等性」をもっとよく理解するためには、ナベールが構想する自己意識の展開の経路を概観してみる必要があるだろう。まず「根源的肯定」(affirmation originaire) とナベールが呼ぶもっとも原初的なはたらきがある。これはみずからにみずからの存在をうみだしつつ、さらにその存在に、世界にはいりこんで自己を確認するようもとめるはたらきと解することができるだろう。「根源的肯定」が自己を肯定するとき、「在れ」(sois) という命法へと転化する。この肯定の自己定立がなされるのは「自己にとって肯定の具体的かつ単独のモードでしかないわたし」においてなのである。デカルト的な「我在り」(le je suis) はこうしてうみだされる (存在所有 possession d'être)。このように、わたしの存在することについてのわたしの純粋な意識は「肯定の定立」であるとともに定立された「肯定の意識」である。したがって、純粋自己意識は、この両者の間の純粋差異しかはらまない。根源的肯定の自己肯定つまり存在所有は、世界の手前でなされる。根源的肯定は、「我在り」に、今度は世界の中にはいりこんで、みずからを確認してみずからに現実性を付与するよう命ずる。こうやって〈わたし〉が世界を目指すことをナベールは「〈わたし〉の拡張」と呼び、世界の中での〈わたし〉の自己確認を「自己所有」(possession de soi) と呼んだ。こうして、「我在り」は同時に二つの方向を向くことになる。第一に、世界の中で自己を確認し歴史を持つとしようとする〈わたし〉、第二に、「我在り」というかたちで我有化される (s'approprier) ところの根源的肯定すなわち絶対的現実性である。〈わたし〉が世界へおもむき、自己を確認し

ようにすること、それは〈わたし〉がある特定の具体的な「価値」をめざして実際に行動することである。「我在り」はただの単独な、純粋な「ここにいる」であるが、〈わたし〉は、この世界のただなかで、芸術作品を仕上げたり、目標の試験合格や就職を果たしたり、仕事のノルマを達成したりしてこそ、「〈わたし〉はなんであるか」を確認することができるであろう¹⁰⁾。「価値」とは、ナベールの定義によれば、「純粋自己意識が世界の方へすでに屈折して、行動の原理や規則になると同時に具体的意識の満足の尺度になるとき、実存を目指して、実存のために現れる」¹¹⁾ものである。したがって、価値を目指すことは、特定の具体的な価値（芸術作品の価値、仕事の価値、道徳的価値など）を通して透かし見られる「価値を発生させる原理」つまり純粋自己意識へと現実界の中で迂回して接近しようとする試みであり、より高い実存をめざすことであって、その意味で価値をめざしてなされる行動は、「実存の促成」(promotion de l'existence) と呼ばれる。しかし、世界の中にはいりこみ、そこで行動しようとする努力は、先に述べたように意識が所与の因果性を制限し利用しなければならないかぎり、かならずなんらかの「抵抗」につきあたる。だから、価値の中に包まれている純粋自己意識に意識が合致することはなく、近寄ったと思ったとたん遠のいてしまうのであるが、同時に、〈わたし〉はその抵抗に出遭うからこそ、現実的な意識と成ることができる。〈わたし〉はこうして、「真のわたしの存在」とけっして一致することがない。ここにおいて、肯定の定立と肯定の意識との間にあった「純粋差異」は、「純粋自己意識」と「現実的自己意識」との間の「現実的差異」(différence réelle) へと転じる。後者の差異こそ、わたしのわたし自身に対する不等性であり、「〈わたし〉の自己からの分離」である。

さて、ナベールによれば、〈わたし〉の自己からの分離と、〈わたし〉の他者からの分離はともに同じ根をもつ。これはどういう意味だろうか。この問いに対する検討へは、のちに戻ってくるとして、今は、反省における孤独の深化の足跡を追うことにしよう。

わたしが孤独からの気晴らしをもとめてコミュニケーションに復帰することを拒んで、孤独をいっそう徹底化する道を選ぶとするなら、「そのとき、〈わたし〉は〈わたし〉がコミュニケーションから入手していたいつわりの保証から身を離すことに同意しなければならないのであり、〈わたし〉は自分と他の意識

たちとの関係において、自我の存在を包んでいたあらゆる形式をひとつひとつ遠ざけなければならないのであり、〈わたし〉は、あたかもコミュニケーション可能なる存在に語りかけるかのように、そしてコミュニケーションの中で実際にそうするかのように、自己自身に語りかけるのもやめなければならないのであり、〈わたし〉は、自分の内で他の意識たちとの会話を延長させているような自己自身とのすべての対話をやめなければならないのであり、〈わたし〉は、この対話と〈わたし〉がそれに負っている実存の埋め合わせなしに、自己へと赴くことを企図しなければならない¹²⁾。この「剥ぎ取り作業」(dépouillement)を極限まで推し進めたとき、わたしが到達するのは、「その起源と存在理由が〈わたし〉から根本的に逃れ去っているような、ある主観性」である。この絶対的主観性は、他の主観性との絶対的な差異において在るところの「このわたし」、偶然性、単独性において在るわたしの存在の根幹をなすものである。これはいわば「絶対的な孤独」¹³⁾であり、コミュニケーションから取り残されることでその都度生じる孤独とは異なる、というよりむしろ、この「絶対的な孤独」こそが、相互性としてのコミュニケーションをぐらつかせる本質的なファクターである。

わたしが反省によって実存の基底へと辿りついたその瞬間、わたしは自分を孤独から救ってくれるある確実性を予感する、とナベールは言う。しかし、これはコミュニケーションへの復帰が、寂しいわたしに対して慰めと気晴らしを与えてくるようなしかたにおいてではまったくない。「〈わたし〉は、自分では切りつめることのできない与えられた実存の一基底に〈わたし〉が結び付けられているかぎり絶えずある純粹自己意識 (une conscience pure de soi) に結び付けられている。そして〈わたし〉は、まさにこの純粹自己意識によってはじめて、〈わたし〉が自分に属していると信じていたあらゆるものを払い落とす作業を達成したり、その計画を練ることができるのである」。「剥ぎ取り作業」の果てにわたしがわたしとして発見するものは、一方でわたしの偶然な単独的実存「我在り」であり、他方でこの作業を完遂させてくれた、一切の単独性を超えているもの、つまり根源的肯定である。「我在り」の再発見がどうしてそれを超えるものの発見でもあるのだろうか。イメージとしてとらえるのはむしろかしい。ナベールは、先にわたしたちが見たように、「我在り」は、世界の中でのそ

の自己確認の方向と、根源的肯定がうみだす絶対的确实性の方向と、二つの方向を向いていると言う。後者の方向にある根源的肯定は、「我在り」の「我」という、これも先に見たように、「具体的かつ単独のモード」で「在り」をうみだすのであるが、この肯定は、「そこ [= 『我』という具体的かつ単独のモード] において、みずからを肯定し、それそのものでありながら、なおかつそれを絶対に超えているような、そういう肯定」(une affirmation qui s'affirme en lui, qui est lui, et cependant le passe absolument)¹⁴⁾なのである。そして、この肯定は、わたしがなんらかのきっかけで反省を余儀なくされ、自己の捉え直しをしようとするや、必ずみずからをわたしに提供してくる¹⁵⁾。考えてみると、わたしがあやまちを犯したり、失敗したりしたとき、「わたしはどうしてこんなことをしてしまったのだろう」と悔い、わたしはそういうことに至ってしまった自分を捉え直そうとする。自分を捉え直して、わたしは、あやまちや失敗を犯してしまった自分となんとか折り合いをつけようとするのだ。したがって、反省は一種の「自己治癒作用」(ナベールが言うところの「再生」(régénération))であり、さらにこの反省がいわば始まらざるをえないというところに、いいかえれば今のこのわたしを断罪するとともに今のこのわたしが希求するわたしがいるというところに、〈わたし〉に内在しているとともに〈わたし〉を超えていて反省をみちびくある原理がある、と、ナベールはこう考えているのではないだろうか。こんなふうを考えてくると、ナベールが主張する根源的肯定というはたらき(一方で「存在所有」と「自己所有」を通して〈わたし〉の「実存の促成」をみちびき、他方で反省を通して、存在消耗¹⁶⁾した〈わたし〉を「再生」へとみちびくはたらき)は、〈わたし〉の偶然で単独な実存に絶対に内在しつつそれを通して透かし見られる、〈わたし〉を絶対に超えた原理であることがわかってくる。わたしに确实性を予感させるのは、とりもなおさずこの原理である。

さて、みずからの実存の基底にまでたどりついた〈わたし〉は、今度は、そこからどうやってコミュニケーションへ立ち戻るかを問題にしなければならない。問題は次のように表される。「その起源と存在理由が〈わたし〉から根本的に逃れ去っているような主観性」同士、つまりそれぞれがそれぞれにとって絶対的な差異の関係にあるような単独の意識同士が、いったいどうやってコミュニケーションへと再び入っていくことができるのか？ わたしがみずからの偶

然性、単独性を守り、みずからを閉ざすのでなければ、わたしは他者へとみずからを開かなければならない。どうやって？ ナベールは答える。「われわれがわれわれの存在を真に所有しようとする作業において、われわれは、まず最初にわれわれのうちで差異を取り消しながらも、しかしそのあとで他者のうちにそれを承認しなければならない。つまり差異が抵抗・手段——内密性 (intimité) がその解放をうながす性格と矛盾しないようなコミュニケーションはそれらのおかげで構成される——でありつづけるよう願わなければならない。そう考えることは決して逆説ではない」⁷⁾。孤独の深化を経由してわたしが参与することを期待するのは、今までのようにわたしがそこで孤独を恐れて汲々としているようなコミュニケーションではなく、「現世で意識たちの交流が繰り広げられる諸条件を乗り越えるようなコミュニケーション」にほかならない。つまり、孤独の深化はコミュニケーションの深化へと帰結する。そこでは、わたしがみずからの単独性、偶然性を消去して、他者の差異を承認しなければならない⁸⁾。このことは、いったいどんな事態を意味しているのだろうか。

2 一体性の原理と他者

ナベールは言う。「一意識は、ひとつの自己の観念を構成してしまい、しかるのちにどうやってコミュニケーションを取り戻すかについて自問するなら、自分には解きたく見えるはずの問題を自分に立てることになる。実際、もし意識たちが、それぞれ自己自身において自己自身のために完結した自分の世界とイコールであるなら、分離した意識たち同士をどのようにして関係させられるだろうか。内面性の感情を惹き起こすのに力を貸した後で、コミュニケーションは、自分を自分自身に対して理解不能にしてしまった」。モナドロジーから出発すると、分離した意識たちの相互関係は、「ばらばら」の各意識の一種の「連帯性」とみなされる。しかし、そうなると、「孤独」とは、本来「ばらばら」なものが「ばらばら」なままでいるだけである。ここには、コミュニケーションの断絶によって生ずる「失意」の問題も、その失意が表すわたしのわたしに対する不等性の問題もなくなってしまう。

そこでナベールは、反対に、「呼びかけと返答」という二つの契機をもつひと

つの相互性から出発する。この相互性以前にまずばらばらなふたりの〈わたし〉がいて、そのうちのひとりが呼びかけ、他方が応答し、このふたりの関係が相互性を形成するのではない。まったく反対に、「呼びかけと応答」というワンセットになった二つの行為において、一方が他方の行為を通じてこそ、自己意識を形成するのである。ナベールはこう断言する。「意識たちの間の相互性の諸関係の分析は、他のもうひとりの〈わたし〉との関係に入る前に自己にとってすでに在るようなひとりの〈わたし〉を前提することを拒む。そしてこの分析は、この相互性の諸関係の間の、この諸関係による自己意識の形成について判断するのが問題であるときに、知の理論の超越論的主観の權威を、正当にも拒否するのである」¹⁹⁾。「呼びかけと返答」には生き生きとした「一体性」(unité)がある。わたしが話し相手と会話をしていて、あるいは仕事相手と共同作業をしていて、お互いに心の底からわかり合い、感動し合うことができたという経験を私たちはもつことがあるが、このような経験にともなう感情は、この一体性を表していよう。しかし、その一体性は、対話者のうちの一方の、あるいは双方の無理解や敵意によってしばしば崩れ落ちる。その刹那にわたしは孤独へと陥る危険にさらされるわけであるが、孤独を逃れたい、一体感を得たいという希いは、コミュニケーションの中断が「絶対的な孤独」に由来しているように、「絶対的なコミュニケーション」のアクチュアリティに由来している。これは、根源的な「一体性の確実性」であり、「絶対的現前の確実性」とも呼ばれる。「ひとつの意識が、自分の聞きとる呼びかけを、ひとつの特定の主観性に由来するものとして自己のうちに迎え入れる際の主導性は、何か先行する一体性を含意してはいないか。というのも、そうした先行する一体性がなかったら、この主導性は錯覚にとどまり、その後には続くはずのコミュニケーションを豊かにするものをすべて欠いたままであろうから。意識たちのコミュニケーションを支えるために、それぞれの意識がつくる、自分の絶対的意識に対する関係についての経験がなければ、二つの特定の意識をコミュニケーションさせる行為の保証は、いったいどんなものたりうるか」²⁰⁾。この「絶対的なコミュニケーション」は、個々のコミュニケーションの諸形式に内在していると同時に、それらを絶対を超える原理、一体性の確実性である。この一体性は、メルロー＝ポンティがわたしと他者の交渉の原型と考える「ひとつの共通の地盤での共存」と

は、語感に似ていても明らかにちがっている。後者は身体図式が保証するわたしの身体と他者の身体との間の直接的対応によって可能になるものであるから、いわば「自然的なもの」であるのに対し、前者は道徳的実質をつくる「自然を超えたもの」の側に、つまり「根源的肯定」の側に属する。絶対的なコミュニケーションが個々の具体的なコミュニケーションにたえず現前しているからこそ、わたしたちは、満足感を得られるコミュニケーションと不満を残すコミュニケーションとの間の差についても、自覚的になれるのではないだろうか。

さて、絶対的なコミュニケーションへと私たちが到達することをさまたげるものが絶対的な孤独であるなら、一体性の原理にまったくくみしない二つの意識の交流は「その一方が他方の、内的な秘密の行為については確信がないままになっている、そうした二つの原因性の相互関係」とみなされる。二つの意識がみずからの内面性へと固着し、他方の意識からその秘密を掠め取ろうとする関係は、憎しみや敵意となることもある。これが、サルトル的な意味での他者同士の、その分離における相克であろう。

したがって、この相克を廃棄して、一体性の原理に従おうとするなら、わたしは「自己に対してその存在の中にある個別的なものをすべてを放棄してコミュニケーションに自己を開く」のでなければならない。一体性の原理に従うということは、個別的な意識たちが大文字の一なるものの実在に巻きこまれてそこで自らを失うためではない。わたしがそこで為すべきことは、自己放棄するためでは決してなく、みずからの単独性に、自分だけがその中心に納まっている世界に固執せず、むしろ他者の単独性や秘密を承認し受け入れることである。この寛容（*générosité*）の姿勢、これをナベールは「愛」と呼ぶのである。

3 意識たちの分離

先にわたしたちは、〈わたし〉の自己からの分離と、〈わたし〉の他者からの分離はともに同じ根をもつというナベールの主張はどんな意味であるか、ということに存する問いを保留にしていた。根源的肯定は、「それが主体たちのどんな分離でも消し去るかぎりでもどんな多様性でも超える肯定」²¹⁾「意識たちの一体性を基づける原理」²²⁾であるとナベールは言う。しかし、根源的肯定は、「自

己にとって肯定の具体的かつ単独のモードでしかない〈わたし〉]においてみずからを肯定し、存在を所有するのだから、むしろそれぞれ自分の単独な実存することにおいて在る〈わたし〉たちは、このそれぞれの存在所有によってこそ、相互に分離することを余儀なくされるのではないだろうか。けれども、根源的肯定は、他方で〈わたし〉という所与の単独性のモードを絶対を超えているのであり、そのかぎりにおいて意識たちの分離が生ずる以前の未分化なはたらきでもあるといえよう。

ついで、根源的肯定は、呼びかけを〈わたし〉に投げかけ、世界の中で「我在り」の確認（「わたしが在るところのもの」の確認）すなわち自己所有をさせようとする。この運動は、現実界において、純粹自己意識へと迂回して接近しようとする意識の拡張の試みであるが、その試みは常に失敗に終り、純粹自己意識と現実的意識との間の分離を惹き起こすということは前に述べたとおりである。ところで、この運動は、純粹自己意識への間接的な接近の試みであるかぎりにおいて、同時に「意識たちの一体性を基づける原理」を迂回して目指し希求する運動でもあろう。「存在しようとする欲望」が、意識の自己についての透明性と意識たちの相互にとっての透明性をともにつくろうとする希求であるなら、そうでなければならない。他の意識との交流において、わたしはやはり「我在り」を確認し、私の実存を促成しようとする。しかし、わたしが実存することの絶対的な孤独からすっかり解放されることはありえない。したがって、他の意識との交流もまた、常に失敗に帰さざるをえない。こうして、〈わたし〉と〈他者〉の間の分離と〈わたし〉と〈わたし〉自身の間の分離は、同じ由来をもち、対応しあっている。だからこそ、反省の中で〈わたし〉を救う原理は、絶対的なコミュニケーションの確実性をも、〈わたし〉に予感させる、こう考えることができないだろうか。

おわりに～残された問題

先に私たちが見たように、意識たちの間の相互性の関係と、この相互性から意識たちのそれぞれへ来る規定、実存諸可能性は、同時に生まれる。そうなること、〈わたし〉の実存の促成のさまざまな諸相も、他者との関係によって大きく

規定を被ることになるのではないか。たとえば、〈わたし〉がわがものにして
している価値、たとえば、仕事の達成や作品の完成などの価値も、他者がか
かわったりかわらなかつたりすることで変わってることがないだろう。か
たとえば、ひとりでするとつまらない仕事も二人ですると楽しく、より価値が
大きいものに見える、といったように。

次に、「わたしのわたし自身に対する不等性」あるいは「分離」というナベ
ールの概念そのものの妥当性を再検討しなければならない。レヴィナスは、「自己
自身における不等性」を認めつつも、ナベールが発想するような「深い、ある
いは至上の存在に対する、みかけの存在の任意の不一致」「根源的無垢への回
帰」を意味する不等性を、「不一致そのものを一種の欠如と考える伝統」に忠実
であったナベールの限界を示すものとしている²³⁾。「不等性」の概念を、レヴィ
ナスの批判を通して考え直すことは、ナベールの倫理についての思索の現代的
意義をとらえるために、ぜひとも必要な作業であろう。

さらに、ナベールは、『悪についての試論』において、意識たちの分離とい
う事態そのものに悪の根源を見ようとしているが、この考察も、「分離」の概念
を再検討に付しつつ、行わなければならない作業である。

これらの問題については、稿を改めて論じたい。

注

- 1) Lévinas, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1983, p.21.
- 2) Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p.283.
- 3) Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p.407.
- 4) Merleau-Ponty, *Ibid.*, p.408.
- 5) たとえば、Ricœur, *Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage*, in collectif, *Répondre d'autrui*, Emmanuel Lévinas, Lausanne, La Baconnière, 1989 および、杉村靖彦「倫理的主体性をめぐって——レヴィナスとナベール——」『哲学研究』第565号、京都哲学会、1998年参照。
- 6) Nabert, *Eléments pour une éthique*, Paris, Aubier, 1971 (1^{ère} édition :1943), p.49.
- 7) Nabert, *Ibid.*, p.50.
- 8) Nabert, *Ibid.*, pp.50-51.
- 9) Nabert, *Ibid.*, p.62.
- 10) この点について、高橋克也氏が、「我あり」の確認は「確実なもの確認であると

時に、おそらくこの規定と根拠を欠いているきわめて心もとないもの」の確認であるから、「くわたくし」に関して『何であるか』を言える人間となることによって、「くわたくし」『がある』ことの根拠を獲得してゆく」と述べている。きわめて示唆に富んだ解釈であると思う（高橋克也「J. ナベールと自己実現の問題」、東京大学文学部哲学研究室、論集13、1995年、25ページ）。

- 11) Nabert, *Ibid.*, p.78.
- 12) Nabert, *Ibid.*, p.51.
- 13) 反省における「剥ぎ取り作業」の結果たどり着くこの「絶対的な孤独」、「実存の基底」は、レヴィナスが言う「実存することの孤独」と比較可能であると思われる。レヴィナスは、「わたしはある物に触れる」とか「わたしは他人を見る」と言うことはできても、「わたしは他人を存在する」と言うことはできない。その意味で、「わたしの『実存する』」は、絶対に自動詞的であると考ええる。「ひとは、諸存在同士でどんなものでも交換できるが、ただひとつ、実存することだけは交換できない」（Lévinas, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1983, p.21）。「実存は、わたしがコミュニケーションできない唯一のもです。わたしはそれを語ることはできますが、わたしの実存を分有することはできません」（Lévinas, *Ethique et infini*. Paris, Fayard, 1982, p.50）。
- 14) Nabert, *Ibid.*, p.74.
- 15) Nabert, *Ibid.*, p.74.
- 16) ナベール自身は、『ひとつの倫理のための諸要素』で、「存在消耗」という用語を使わず、ただ単に「消耗、失調、減衰」を意味する *défaillance* という語を使っている。が、反対に、「存在増大」（*accroissement d'être*）という語は随所で用いている。後者は、実存の促成の運動に適用される語である。ナベールによれば、そもそも人間の中には、存在を増大させていく原理（根源的肯定）と、存在を剥奪していく原理（非存在、自然）がある。存在増大は、現実界にはいりこんで抵抗にぶつかり、非存在に「罹患」してやがて消耗する。「存在が目減りする」というのも、イメージしにくいけれども、この消耗した存在の、いわばメンテナンスを行うのが、反省の運動であり、その反省をみちびくのも、やはり根源的肯定である。
- 17) Nabert, *Ibid.*, p.53.
- 18) ノーランは、ナベールの言う「他者の差異の承認」に、ヘーゲルの「主と奴の弁証法」の回帰を見ている。「周知の通り、ヘーゲルにとって、各意識は己が自己についてなす操作を他の意識に期待し、またまさにこの相互性の要求は、直接に満足させられないので、争いや隷従、そして決定的には承認の失敗を惹き起こす。平等が意欲されて不平等を生むのである。ここでは反対に、不平等こそが意欲されて平等を生むといえよう」（Naulin, *L'itinéraire de la conscience*, Paris, Aubier, 1963, p.301）。
- 19) Nabert, *Essai sur le mal*, Paris, Les Editions du Cerf, 1997（1^{ère} édition, 1955）, p.112.
- 20) Nabert, *Éléments pour une éthique*, p.167.

- 21) Nabert, *Ibid.*, p.70.
- 22) Nabert, *Essai sur le mal*, p.111.
- 23) Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, 1978, p.149.

(フランス・レンヌ第一大学哲学科博士課程)

L'existence et la communication

Le problème d'autrui chez Jean Nabert

Hajime FUKUDA

La solitude absolue que l'analyse réflexive de Nabert retrouve dans l'approfondissement de l'expérience de l'isolement, c'est la subjectivité dont l'origine, dont la raison d'être échappent au moi radicalement, qui se caractérise par le *je suis* au sens cartésien. La solitude absolue d'exister est un facteur d'empêcher la communication complète des consciences entre elles. De l'autre côté, le commerce de deux consciences suppose une *communication absolue*, vers laquelle il s'oriente constamment tant qu'elles souhaitent leur meilleure compréhension et qu'elles se reconnaissent l'une par l'autre dans leur échange. Comment donc une conscience qui se sépare d'une autre par la singularité de l'exister, peut-elle s'ouvrir à cette dernière, en se référant à l'actualité de la communication absolue? Dans l'opération de *la promotion de l'existence*, elle doit tout d'abord annuler en elle la différence que sa singularité et sa contingence font, et la reconnaître cependant en autrui : elle doit s'ouvrir à la communication après avoir renoncé pour soi à tout ce qu'il y a d'individuel dans son être. Cet acte de pure générosité qui seul pourrait éviter la lutte des consciences, Nabert l'appelle *amour*.

「無化する無」について

——アレクサンドル・コジェーヴにおける否定性の構想——

西山 達也

アレクサンドル・コジェーヴによるヘーゲル読解の最大の特徴は、「否定性」概念の創出にある。事実、この概念にもとづいてヘーゲルを読み解こうとする企図に貫かれた『ヘーゲル読解入門』は、その序章において、自己意識の欲望を「否定性」ないしは「否定する否定性」として規定し、また最終章も、「文化的世界の外では人間は純粹の無にすぎず、ほんの束の間無と異なるにすぎない」¹⁾とのテーゼをもって終了している。

ところで、コジェーヴが否定性という概念をいかにして発見し、あるいはいかにして創出したのかを検討する際に見逃してはならないのは、ハイデガーからの影響関係である²⁾。ヘーゲル講義の続編にあたる「ヘーゲル〈知の体系〉改訂の試み」の序文において、コジェーヴは、『存在と時間』をあらかじめ読んでいなければアレクサンドル・コイレのヘーゲル講義を理解できなかったらうと証言している。たしかにコジェーヴのヘーゲル読解には、到る所でハイデガーとの対決の痕跡が認められる。だが刊行された『ヘーゲル読解入門』の本文には、一箇所としてハイデガーへの言及がなく、幾つかの注において断片的な指摘がなされているのみである。それゆえに、コジェーヴにおけるハイデガーの影響は、これまで看過されるかあるいは不当に自明視されるにとどまってきた。そこで本稿が目するの、1993年にベルナル・ヘスボアが公表した草稿「ヘーゲルとハイデガーに関するノート」である³⁾。この数ページほどの草稿から出発して、コジェーヴにおける「否定性」概念がハイデガーの影響のもとでいかにして構想されたのか、その生成の過程を追うことにしたい。

1. 現存在の否定性とその根拠——「無が無のうちに働きかける」

「ノート」の冒頭において、コジェーヴは、ハイデガーとヘーゲルがいかに類似しているかを示す幾つかの抜粋を翻訳することから始めている。そこで翻訳されるのは、いずれも死、無、あるいは否定性に関するヘーゲルのテキストである。それらの抜粋のなかで、まずは『精神現象学』から抜き出された次の一文に注目したい。「もし、意識は、この内容を超えてその外に出て、それとは別の内容を実現しようとしているのだと考えるならば、無が無のうちに働きかけていると考えることになるであろう」⁴⁾。この一文をコジェーヴは、以下のように随所にコメントを差し挟みながら翻訳している。

もしひとが次のように考えるとすれば【ヘーゲル自身がそのように考えているのだが】、すなわち意識【ハイデガーの *Dasein*】が彼方に赴き【自らの *Sein*、つまり所与の-静止した-存在、ハイデガー流の言い方をすれば *Da-sein*の単なる *Vorhanden-sein*であるところの限定された生得的自然本性の彼方に赴き】、ある別の内容【この生得的自然本性とは別の内容、あるいはハイデガーの言うところの *Vorhandensein*、ヘーゲルが *Nichtgetanhaben*、つまり人間が作ったのではないもの、と呼ぶところのものとは別の内容】を実現しようとしているのだと考えるならば、この意識が無を無のうちに能動的に-参入-させている (*hinarbeitend*) のだと、考えることになるであろう【**I**】内はコジェーヴのコメント。 « Note », p. 36。

挿入された幾つものコメントから浮かび上がるのは、コジェーヴがハイデガーとヘーゲルとのあいだに作成しようとしている概念対照表である。例えば、ヘーゲルの「意識」はハイデガーの「現存在 [Dasein]」に対応し、また、ヘーゲルの「根源的自然本性 [ursprüngliche Natur]」（「生得的自然本性 [nature innée]」と訳されている）は、ハイデガーの「手前存在 [Vorhandensein]」に対応する。コジェーヴによれば「手前存在」は自然的所与ないしは静止した存在であり、これを「否定」の営みによって「人間化」させることで、Dasein が居住可能な

「世界」が成立する。この「世界」において、単に自然的な存在は人間的な存在へと「変革」され、「自由にして歴史的で存在を意識し、自らの存在を意識する個人」へと変革される。労働、闘争、そして革命によって、人間の住む世界は次々と「変更され」、あるいは「変更されるべきものとして開示される」。

ここで注目すべきは、引用末尾の奇妙な表現、*ein Nichts in das Nichts hinarbeitend* [無が無のうちに働きかけている]である。コジェーヴは、この *hinarbeiten* […のうちに働きかける]というドイツ語の動詞を *faire-pénétrer-activement* [能動的に-参入-させる]と強引に仏訳し、さらに原語も指示している。「能動的に」という副詞を追加しなければならなかったのは、おそらく *hinarbeiten* という動詞に含まれる活動=労働に関わる要素を強調するためであろう。コジェーヴによれば労働は自然的所与を無化する作業であり、またそのような自然的所与の否定なしには人間は自然のうちにありえない。その意味で人間は非存在であり、無である。それを端的に表現した定式が「無が無のうちに働きかける/無を無のうちに能動的に-参入-させる」である。このことはまた、次のようにも説明されている。「人間は空間のなかに存在するのみならず、それ以上に——そしてとりわけ——時間として無化する無 [un néant qui néantit] である。」

この「無化する無」は、コジェーヴがヘーゲル的な「否定」を説明する際に繰り返し用いる定式である。冒頭でも指摘したように、「主と奴の弁証法」の解釈に際して、コジェーヴは、ヘーゲルの「欲望 [Begierde]」概念を「欲望の欲望」、「否定する否定 [négation négatrice]」(*Introduction*, p.12)として説明する。問題は、この「無化する無」、「否定する否定」という定式の出所である。たしかに、「主と奴の弁証法」を論じた『精神現象学』第四章Aにおいて自己意識の「二重性」を強調していたのはヘーゲル自身であり、コジェーヴはこの二重性を「無化する無」という反復表現によって定式化しているとも考えられる。だがこの「無化する無」という定式の由来を考える際に、もう一つの無視しえない参照項がある。それはハイデガーが1929年の「形而上学とは何か」で表明した「無化する無 (das nichtende Nichts)」である⁵⁾。ハイデガーの言うところの「無」とは、正確には、コジェーヴが言うような、人間が自然や所与の空間を否定し自らを時間化(歴史化)する否定活動とは位相を異にする否定性、言うなれば存在論的否定性である。ハイデガーは、ヘーゲルの『論理学』における否定性の

規定を批判しつつ、否定を遂行する現存在の根底に見出される無、「無の無的根拠」⁶⁾、すなわち否定性の否定的根拠を考えている。しかしながら、コジェーヴにとってのヘーゲルとは、『論理学』の完成し硬直化したヘーゲルではなく、『精神現象学』の力動的な若々しいヘーゲルであり、後者の否定性概念を、コジェーヴは「無化する無」というハイデガー的定式によって賦活しようとしているのである。先に引用した箇所と並んで、彼は次のようなヘーゲルの文章も引用している——それはヘーゲル没後100年（1931年）を機に当時刊行されたばかりの初期講義草稿、いわゆる「イェーナ実在哲学」からの引用である。

人間はこの夜であり、全てをこの夜の単純性のうちに含みこむ空虚な無である[……。人間の眼のうちを凝視するときに垣間見られるのは、まさにこの夜である。[……。この夜から形象を引き出したり沈み込ませたりする力(Macht)が自己定立(Selbstsetzen)、内的(innerliches)意識、そして活動(Tun)である。所与の-静止した-存在者(das Seiende)は、このような夜へと引き留められているが、同時にこの力の有する運動もまた、そこには定立されている。[« Note », p. 36] ⁷⁾

人間の根底に秘められた「夜」、「活動」に先立つ「空虚な無」は、ハイデガー的な、否定性の否定的根拠としての「無化する無」に対応する。このような「夜」を抱え込みながら、人間は「所与の-静止した-存在者」を否定する。だが、否定を遂行しつつ自己定立する人間は、自らの根底の「空虚な無」を消し去るわけではない。むしろこの根底こそが、人間の否定的・創造的活動となって自己展開するのである⁸⁾。「無が無のうちに働きかける／無を無のうちに能動的に-参入-させる」という表現と、ここでの「空虚な無」とを並べるとき、私たちは、積極的に働きかける無の側面と、その無の無的根拠、否定性の否定的根拠とが、「無化する無」という定式のうちに同居しているという事実を確認することになる。

このような同居は、コジェーヴがハイデガーによってヘーゲルを賦活したこと、より具体的には、ハイデガー的な否定性によってヘーゲル的な否定性を賦活したことに起因する。しかしながら、これが意味するのは、コジェーヴが単

にヘーゲルをハイデガー化したということではない。コジェーヴは、反対に、ヘーゲルに依拠しつつハイデガーを批判さえする。しかもその際に引き合いに出されるのが、先に見た「無が無のうちに働きかける」という表現が抜き出されてきたヘーゲルのテキストであるから、問題は錯綜する。コジェーヴがハイデガーに対していかなる距離をとろうとしていたのかを、次に、ヘーゲルのテキストへと遡りつつ確認してゆきたい。

2. 否定的なものの軽減——「精神的な動物の国」

「無が無のうちに働きかける」という表現は、『精神現象学』第五章Cの冒頭、「精神的な動物の国」を論じた節に見出される。この箇所は、「理性」を扱った章の第三段階である「個人性」の、初期局面に位置づけられている。すなわち「理性」は、単に認識的、科学的、理論的な観察行為から、社会の中での実践・活動へと移行し、それによって個人性を獲得し、最終的には哲学的理性へと変貌する。この展開のうちで、個人性の獲得から哲学的理性への移行段階（カントおよびドイツ観念論に相当する）に生じるのが、「精神的な動物の国」である。

「精神的な動物の国」とは、「個人」が、差し当たって個別的な状態にとどまり、その「自然本性」のなかに安らっている状態を言う。この個人の意識がたとえ活動を行ったとしても、それは「自己の自己自身に対する関係」であり、それゆえ「自由であり、自己自身と等しいままであるとともに、妨げられもしないで自らの区別を展開させ、自己を実現しながら、自己と純粋に交互作用をする」⁹⁾。それは、動物が水や空気や大地といった自らの環境のなかで、環境を支配しつつ、自らの生命をそのまま持続する状態に等しい。環境を支配している個人は「自由」であるが、その環境が自分の属性でもある点で自然的であり、自らのうちに留まっている。そこでは「否定的なものが、自体的なものに即している [am Ansich]」がゆえに、「個人」の「ひとつの性質」となってしまう。

このように否定性を抱え込んだ「個人」が、自らの環境の外部に働きかけるとしたらどうなるのだろうか。それを説明しているのが、件の引用箇所である。

「もし、意識が、この内容を超えてその外に出て、それとは別のある内容を実現しようとしているのだと考えるならば…」この仮定は事実と反する仮定であり、「精神的な動物の国」の住人は、仮想的にのみ、その外部に働きかけようのだけと言うことができる。しかも個人意識が自らの内容を超えて外部に働きかけるとき、その行為は「無が無のうちに働きかける」行為でしかない。個人の行為が「無」であるのは、その個人が否定性をすでに自らのうちに性質として内包しているからである。そのような否定性が外部に対して否定性を行使しても、それは否定性が否定性に働きかける、虚しい行為を果たすのみである。

ところで、ここで「精神的な動物の国」の議論を参照するのは、先にも述べた通り、コジェーヴが「ノート」においてハイデガーの問題点を指摘するに至る段階で、まさにこの「精神的な動物の国」の節を参照しているからである。コジェーヴは、ハイデガーによるヘーゲルの書き換えを論じつつ、次のように記している。「しかしながらハイデガーは、『精神現象学』の現象学的内容を[...]近代的な言語に書き換えた。彼はそれを著しく変更したのである。そして——この点は来るべき存在論にとって重大かつ危険な点のように思われるのだが——彼は、ヘーゲル的人間学における特殊人間的な要素であるところの、本来の意味での〈否定性〉の要素に関係するものを全て削除することで——あるいはより正確には軽減することで——、『精神現象学』を変更しているのである」(p.38)。(大文字の)否定性という「特殊人間的な要素」の削除あるいは軽減化は、コジェーヴにとって、「重大かつ危険」なものと映るのである。

その理由は、一言でいえば、相互承認の欠如である。それは、コジェーヴによれば、ハイデガーの存在論の主要概念である「不安」を『精神現象学』の主要概念である「生死を賭けた闘争」と対比するとき歴然となる(p.38)。ヘーゲルにおいても相互闘争する「主」と「奴」は、「死」を前にして「怖れ」を経験する。だがここで「不安 [Angst]」と「怖れ [Furcht]」という二つの事象——コジェーヴは同じ *angoisse* という語で翻訳している——は、厳密に区別されねばならない。コジェーヴによれば、ヘーゲル的な死への「怖れ」が、「他なる人間」との死を賭しての闘争、すなわち「能動的否定」においてのみ経験されるのに対し、ハイデガー的不安は、結局のところ、自己の「最期」を受動的に観照することにはほかならない。ヘーゲルには「相互承認」のための闘争という「相

互否定作用」がある (p.39) のに対し、ハイデガーの「共同現存在」は、世界において、複数の現存在が並存しているだけの状態である。したがって、ハイデガーの人間学は、否定活動を人間的世界の社会的・歴史的「構成的価値」から除外する (p.40)。「実のところ、ハイデガー的現存在は、他なる人間との接触を持たないまま孤独のなかで構成されうるのであろう」。それに続く箇所には、次のように記されている。

ヘーゲルはその危険を十分に見抜いていた。『精神現象学』の第五章において個人主義的ブルジョワ知識人、すなわち——決して自己の生を賭すことも労働することもなしに——真の否定活動、正確には、闘争と労働という活動の構成的価値を考慮に入れずに、自己を実現し自己を理解する人間について語りつつ、ヘーゲルは、このような人間が、遺伝的頭蓋の静止した・生得的・存在 (Sein) へと人間存在を還元する純粋に個人主義的な人間学のうちで、自己を理解することに終わらざるを得ない […] ということを示したのである。

「ノート」の冒頭でコジェーヴは、ヘーゲルの「無が無のうちに働きかける」という言葉を「能動的に-参入-させる」という積極的な意味で翻訳していた。しかしながら、ヘーゲルのテキストにおいてそれが意味していたのは、軽減された否定性の活動なき活動（個人主義的ブルジョワ知識人）であった。そしてであろうことか、コジェーヴは、そのヘーゲルによる批判の矛先を、今度はハイデガーに向け直しているのである。ヘーゲルかハイデガーか。相互承認か個人主義か。能動的否定か否定性の否定的根拠か。しかしもう一步踏み込んで問題の核心を見据えるとき、実は問題は、これらの二者択一にあるのではなく、むしろこれらを奇妙な仕方ですく「無化する無」という形式にあるのではないかという推測が可能になる¹⁰⁾。

この推測は、「ノート」執筆と同時期の1935/36年に行われたヘーゲル講義における「精神的な動物の国」の注釈からも確証される。ヘーゲルは『精神現象学』の「精神的な動物の国」に関する節で、個人とその「作品=仕事 [Werk]」の関係を論じているが、コジェーヴはそれを「文芸活動」という形でパラフレー

ズすることで、「精神的な動物の国」の住人たちの奇妙な活動の実態を描き出す (Introduction, p.90 sq.)。いわゆる「文芸共和国」に棲息する文筆家たちは、自己外化としての作品制作に身を委ねつつも、その手段は生得的な才能や資質であり、またその目的も才能や資質の表明でしかない。彼らは、個人としては、自然的所与の否定を完遂せず、また集団で各々の作品を「批評」する際にも、擬似的な相互承認を行うに過ぎない。このような「欺瞞」によって特徴づけられた文芸共和国の活動は、真の共和国を創設する革命、そしてナポレオンの偉業に対置されることになる (p.91)。だがここで興味深いのは、「文芸共和国」における否定と真の共和国ないしはナポレオン帝国における否定とが、「作品化 [opération]」という共通の地平で考察されているという点である。そしてこの共通の地平を端的に言い表したのが、「無が無のうちに働かかける」という例の定式なのである。それは一方で、活動ならざる活動、偽りの自己充足をも意味しうるが、他方で、先にも後にも何らかの根拠や帰結が保証されない純粋な「働き」、一つの飛躍をも意味しうる。無から跳躍して無へと到る「無カラノ創造」^{エクス・ニヒロ}。ここでの「無カラノ」^{エクス・ニヒロ}が意味するのは、消極的否定と積極的否定の二者択一に先行し、それを宙吊りにする、「無化する無」の形式そのものに他ならない。「人間は、存在から脱出しようとするとき、無のうちに跳び込む無である。人間的に生きるとき、つまり能動的に生きるとき、人間は存在を無化する無である」 (p.90)。

3. 「無化する無」の帰結

コジェーヴが「無化する無」という形式にどれほど執拗に依拠していたかは、すでに明らかにされたように思われる。この形式性によってコジェーヴは、ハイデガーとヘーゲルの二つの否定性を総合しようとしたと結論づけることも可能である。しかしながら、コジェーヴという一個人が天才的技倆をもって否定性概念を総合したというよりは、ハイデガーから借用した「無化する無」の形式が、彼のヘーゲルの読解に影響を与えたのであって、それゆえハイデガーとの奇妙な結託関係が残り続けるのだと考えることも可能である。これを立証する紙幅の余裕はないが、「無化する無」という形式とハイデガーの興味深い位置

づけが同時に見出される箇所を、もう一つだけ参照しておきたい。それは『ヘーゲル読解入門』の刊行時に付された注の一つ、「ポスト歴史的世界」をめぐる注である。この名高い注においては、講義の本文および「ノート」の記述とは対照的に、能動的否定（闘争、労働、哲学）が「血塗られたもの」と見なされ、それが消滅するある種の理想世界が描き出されていることが知られている。しかしながら、そこでは講義の本文および「ノート」から一貫して、「無化する無」の形式が維持されているのである。

人間の時間あるいは歴史の終焉、すなわち固有の意味での〈人間〉あるいは自由かつ歴史的な個体の決定的無化とは、ただ単に語の強い意味での活動の停止を意味するだけである。これが実際に意味するのは、血塗られた戦争と革命の消滅であり、さらには哲学の消滅である。[…] 他的一切のものは際限なく保持される。芸術や愛や遊戯等々、要するに人間を幸福にするものは全て保持される¹²⁾。

コジェーヴの否定性概念の全重心を担うこの注の読解には、微細な注意が必要である。まず、「血塗られたもの [sanglant]」という語に引きずられてはならない。この語は、一見したところ倫理的判断を喚起しているようでもあるが、そこではむしろ「能動的否定」の一側面が言い表されているに過ぎない。別の注 (*Introduction*, p.575) でコジェーヴは、マルクスが死の主題を無視したがゆえに、「革命」の「血塗られた」本質を理解し得なかったとしているが、ここで留意すべきは、同じ箇所でもマルクスがハイデガーとの対比において語られているという事実である。ハイデガーについて、コジェーヴは、「闘争と労働という相補的な主題を無視して」いるがゆえに「歴史を説明することに成功していない」と述べており、これは「ノート」におけるハイデガー批判と軌を一にしている。しかしながらこの批判は直ちにくつがえされる。というのも、ハイデガーをマルクスとの対比で位置づけるとき、マルクスによって看過された「死」と「有限性」の主題を徹底させたハイデガーが、革命の「血塗られた」本質を理解していたという結論にも達しうるからである。

「戦争と革命」とを「血塗られたもの」と見なし——その本質的必然性をハイ

デガーは理解していたことになる——、その消滅を予言する言説は、ハイデガーの個人主義的傾向を指摘し、それを活動的・革命的行動に対置する「ノート」の記述と大きく距たっている。この距たりは、注の執筆（1946年）と「ノート」の執筆（1935年）とのあいだに横たわる10年の距たりに対応している。その間に、コジェーヴは二度目の世界大戦を経験している。しかしながら、伝記的事実の水準と思考の水準を混同してはならない。一哲学者を革命主義者から平和主義者へと転向せしめたこの10年の距たりを越えて、「無化する無」の形式が貫かれているからである。すなわちコジェーヴは「固有の意味での〈人間〉あるいは自由かつ歴史的な個体の決定的無化」と述べ、またこれに先立つ箇所においては、「消滅するもの、それは固有の意味での〈人間〉である [Ce qui disparaît, c'est l'Homme proprement dit]」とも述べている。「固有の意味での〈人間〉」が「無化」ないしは「消滅」し、人間の残滓が残る。だが、上の一文を別の仕方ですれば次のようになる。「消滅するもの、それこそが固有の意味での〈人間〉である」。そもそも〈人間〉は、無化し、消滅するという固有性をもつのであって、固有の意味での〈人間〉の消滅は、逆説的にも〈人間〉の固有性に則っているのである。「血塗られた戦争と革命」が終結し、「人間を幸福にする」ところのもののみが残る。あたかも、「無化する無」の最終的帰結であるかのように、消滅が成就する。

* * *

本稿は「ヘーゲルとハイデガーに関するノート」から出発して、コジェーヴのヘーゲル読解におけるハイデガーの影響と、ヘーゲル経由のハイデガー批判とを同時に検討し、そこに通底する「無化する無」の形式を抽出した。第三節で参照した「歴史の終焉」に関する議論は、しばしばコジェーヴ特有のアイロニーとして説明されるが¹³⁾、本稿は、この議論を一哲学者の個人的特質に還元するのではなく、むしろハイデガーから受容された否定性概念の再構築に伴う必然的帰結として位置づけた。分裂し、ともすると首尾一貫性を欠いたものと見なされかねないコジェーヴの態度は、「無化する無」の形式性という点において一貫しているのである。この頑固なまでの一貫性は、概念的思考の水準を越

えたところで、ハイデガーとコジェーヴとを結びあわせるところのものでもある¹⁴⁾。

まさにここにおいて、「無化する無」を思索した二人の哲学者を、改めて突き合わせる作業が要請される。1943年、『形而上学とは何か』の再版に際して、ハイデガーは「後記」を執筆する。そこで彼は、自らの哲学が「無の哲学」に陥り、「行為の意志が麻痺される」のではないかとの危惧に対して——これはコジェーヴの危惧とも重なる——「勇敢は無を終わりまで耐え抜きうる」と答える¹⁵⁾。そしてまた、『人間主義書簡』^{ヒューマニズム}の冒頭では、「私たちは行動することの本質を、まだとても十分明確に考え抜いているとはいえない」¹⁶⁾と断言する。私たちは、この断言を、もう一度、コジェーヴにおける《行動》の思考、そして彼の戦後の政治的実務への《転向》とともに思考し直す必要があるのではないだろうか¹⁷⁾。

注

- 1) Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Ésprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, réunies et publiées par Raymond Queneau, Gallimard. 1947, p. 12 および p. 575.
- 2) 本稿の射程を越えたところと言えば、ロシア神秘主義への取り組みもまた、コジェーヴにおける否定性概念の創出に大きな役割を果たしている(1931年にロシア語で著された『無神論』および33年の学位論文「ソロヴィヨフの宗教哲学」を参照)。ドイツ観念論からロシア神秘主義に伝播した無神論的傾向と、ハイデガーの存在論的差異の思想との双方向の関係のうちにコジェーヴの否定性概念を位置づけておきたい。
- 3) « Note sur Hegel et Heidegger », *Rue Descartes*, n° 7, 1993, pp. 35-46. 草稿はコジェーヴが *Recherches philosophiques* 誌の第5号(1936年)に発表したA・デルブの『悲劇的実存』(Alfred Delp, *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers*, 1935) に対する書評執筆のための準備稿とされている。*Recherches philosophiques* 誌はアレクサンドル・コイレらが1931年に創刊した雑誌で、レヴィナス、バタイユ、クロソウスキー、カイヨワ、カンギレム等々、戦後のフランス思想を担う俊英たちが記事を執筆していた。コジェーヴはコイレの要請により、「現象学」欄で書評を担当し、毎号数冊の書評を執筆している。ちなみに、ハイデガーの「根拠の本質について」の翻訳も第2号(1932年)に発表されている。
- 4) Hegel, *Theorie Werkausgabe. Band 3*, Suhrkamp, S.296.
- 5) Heidegger, *Gesamtausgabe. Band 9*, Klostermann, S.114, sq. このテキストのアンリ・コル

バンによる仏訳は、*N.R.F.*誌によって掲載を拒否され物議を醸した後、コイレの紹介文とともに *Bifur* 誌に掲載される (« Qu'est-ce que la métaphysique ? », *Bifur*, n° 8, juin, 1931, pp. 1-27)。

- 6) Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, S.285.
- 7) Hegel, *Gesammelte Werke. Band. 8*, Felix Meiner, S.187. この箇所は『ヘーゲル読解入門』の最終章「ヘーゲル哲学における死の観念」(1933-34年度講義)の末尾においても「“ロマン主義的”な美しい一節」として引用されている。*Introduction à la lecture de Hegel*, p. 575.
- 8) 前掲箇所でコジェーヴは、「無化する無」が「人間的な客観的実在と経験的現存在との源泉の基盤」であり、「自由かつそれ自身を意識する否定的、創造的な活動となってそれ自身を顕在化し開示するく無」であると説明している (*Introduction*, p. 574)。
- 9) Hegel, *Theorie Werkausgabe. Band 3*, Suhrkamp, S.294-295.
- 10) 問題が単純に「相互承認」か「個人主義」という点にあるのではないことは、「ノート」の後半 (pp. 41-45) でコジェーヴが、フィヒテの自我の哲学を引き合いに出しつつ、頑固なまでに自我の水準に定位するハイデガーとヘーゲルの哲学に共感を示していることから明らかである。
- 11) *creatio ex nihilo*は1936年のカンディンスキー論 (*Les Peintures concrètes de Kandinsky*, Bruxelles, Lettre volée, 2002) のなかの表現。
- 12) *Introduction*, p. 434 sq. この注の読解としては以下を参照。Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002.
- 13) コジェーヴのヘーゲル読解および歴史の終焉を巡る議論の「アイロニー」的性格については、Andrzej Warminski, « Man and Self-Consciousness : Kojève. Romantic Ironist », *Parallax*, vol. 4, n° 4, 1998, pp. 57-64 および Michael S. Roth, *The ironist's cage. Memory, trauma, and the construction of history*, Columbia University Press, 1995 を参照のこと。
- 14) 哲学と頑固さとの関係については更なる検討が必要とされる。コジェーヴとハイデガーにおける頑固さの共有については注10を参照されたい。
- 15) Heidegger, *Gesamtausgabe. Band 9*, Klostermann, S.305-308.
- 16) *Ibid.*, S.313.
- 17) レオ・シュトラウスの「専制論」への書評として執筆された「哲学者の政治行動」(1950年、『クリティック』誌に発表)を参照のこと。両者のやりとりは、往復書簡も含め、以下において参照することができる。*De la tyrannie suivi de Correspondance avec Alexandre Kojève 1932-1965*, trad. par Hélène Kern, André Enegrén et Marc de Launay, Gallimard, 1997.

Sur le « néant néantissant »

Conception de la négativité chez Alexandre Kojève

Tatsuya NISHIYAMA

Le manuscrit d'Alexandre Kojève intitulé « Note sur Hegel et Heidegger » est un des rares textes dans lesquels ce philosophe tente d'articuler sa lecture de Heidegger en l'affrontant avec celle de Hegel. L'enjeu de cette lecture comparée de Kojève est de greffer la notion heideggérienne de « néant néantissant » sur la notion hégélienne de négativité active et *interactive* en vue d'inventer une nouvelle conception de la négativité. Cela ne signifie pourtant pas que la conception kojévienne du « néant néantissant » synthétise les deux conceptions antérieures, mais qu'elle est toujours affectée par celles-ci dans la mesure où l'invention est *en droit* et *en fait* l'invention *de* et *par* l'autre.

レヴィナスにおける苦しみについて

— 身体の抗い —

中 真生

はじめに

レヴィナスの思想における「苦しみ」と聞いて第一に思い浮かべるのは、おそらく『存在の彼方へ』で描かれる、他なるものに「傷つきやすく」も「さらされた」「私」の身体的なあり方ではないだろうか。また、とくに「よそ者、未亡人、孤児」と表現され、その無防備な弱さが「私」に迫りくる、他者のがわの苦しみでもあるかもしれない。しかしレヴィナスの思想を注意深くたどってみると、「苦しみ」(souffrance)や「苦痛」(douleur)が語られるのは、『存在の彼方へ』で展開される、「私」の他者との関係においてだけではないことが分かる。「私」は初めから苦しみと不可分な仕方で分析される。レヴィナスによれば、苦しみや苦痛は、喜びや快さなどと並んで私に起こる現象のうちの一つなのではない。逆に、苦しみは私の本来の姿を形成している。これは、他者がまだ主題的に扱われておらず、「私」の存在や生成が中心に考察されていた初期から、他者との関係を論じ始めた後まで一貫している考えである。

レヴィナスは、苦しみや苦痛を論じる際、精神的な苦しみと区別された身体的な苦しみだけを、あるいは少なくとも身体的苦痛が中心となった苦しみを念頭においているのが特徴である。これが、他の哲学者とは異なり、souffranceとdouleurの区別にあまり頓着しない理由でもあるだろう。精神的苦しみでは、身体的苦しみに比べて、いまだ「威厳と体裁を保つことができ」(TA55)、その僅かな猶予の分だけ苦しみから「すでに解放されている」(ibid.)と言う。苦し

みの本質を、自分の意志ではどうすることもできない、「切迫した」(AE93)、抗う力に見出したレヴィナスにとってこの点は些細なものではない。抗う力は、私たちが身体をもつという事実—身体性(corporéité)—において最も際立つ。別の言い方をすれば、レヴィナスが苦しみの考察を通じて示したかったのが、身体性のこの性質である。

彼の思想の変遷にもかかわらず、苦しみに対する本質的な考えはおどろくほど一貫しているのだが、苦しみをもたらすものや論じる視点は時期により大きく変化する。私たちはこれを以下のように区別できると考える。1. 存在する痛み(『逃走について』(1935)、『実存から実存者へ』(1947))、2. 孤独の痛み(『時間と他者』(1948))、3. 受苦(patience)(『全体性と無限』(1961))、4. 他なるものにさらされた痛み(『存在の彼方へ』(1974))、5. 悪の基礎となる痛み(「超越と悪」(1978)、「無益な痛み」(1982))である²⁾³⁾。1から3までは、自分自身につながれた閉鎖的な痛みであり、4の他なるものに開かれたゆえの痛みと、その点では対照的である。本稿では前者の、自己に閉鎖的な痛みのうち1、2を中心に論じ、それがどのように4の痛みにつながっていくのかを考えていきたい⁴⁾。(5については、論じる視点が主体から離れるために、今回は扱わない。)したがって、ここでは、他者の痛みは扱わず、私のがわの痛みに限って論じることとなる。

1) 存在する痛み——実存としての身体の抗い

『逃走について』でレヴィナスは、逃走という語が、世紀の病を象徴していると言う。彼によればこの時代にこそ、人々の生の真実のありかた、「〈存在がある〉という基礎的な真実」(DE94)があらわになってくる。存在は重くのしかかり、その残酷さと深刻さをむき出しにする。いまや、生の楽しく軽やかな遊びは終わりを告げ、「痛みという根本」(DE95)が姿を現す。この根は、「痛みを断つことの不可能性と、自分が繋がれているという鋭い感覚」(ibid.)から成っている。免れることのできないこの痛みは存在の単なる一側面ではなく存在するという事実そのものだという。

存在は、«l'être est»(存在はある)と言い表せる(DE93)。この文が補語を必

要とせず、それ自身で完結していることが示すように、存在は自分自身にのみ準拠している。そこから何も引くことも足すこともできない完全な充足であり、自己同一性である。しかしこの存在の同一性は、「繋ぎとめ縛りつける性質」(DE98)をもっており、これが逃走の欲求を生み出す。この欲求は、自分に欠けている何かを満たそうとして生まれるのではなく、何も欠けておらず充満し尽くしている息苦しさから逃れようとして生まれる。どこか特定の目的地を目指すのではなく、のしかかる重みからただ逃れたい一心で、むなしくも外に出ようとあがく欲求である。したがって存在の同一性という苦しい束縛から逃れたいといった、それ自体苦しい欲求は、「自分自身の外に出たいという欲求」(ibid.)である。いまだ存在の主体とはなっておらず存在の作用を被るだけの受身な「私」が、「私が自分自身だという事実」を「壊そう」(ibid.)ともがく。ここにはじめて、存在の単一な同一性のなかに、原初の小さなずれ、「二元性」(ibid.)が生まれる。このずれから、存在を支配し、その主語となる主体が生じるのだが、この点は、本項後半で扱う『実存から実存者へ』の「疲れ」において詳しく述べられることになる。

苦しい逃走欲求の最たるものは「居心地の悪さ」(le malaise) (DE104) と呼ばれる。これは静的な「状態」ではなく、反対に、「留まることの拒否」、「耐えられない状況から出ようとする努力」という「動的な」(ibid.) はたらきである。そしてこの居心地の悪さの具体的な形態が、「恥しさ」⁵⁾と「吐き気」であるという。これらは「実存の根本的なカテゴリー」(DE114) と呼ばれる。ここでは、「居心地の悪さの性質がもっとも純粹な形であられる」(DE115)、「吐き気」について見てみよう。

「嘔吐に先立つ胸のむかつきは、吐けばそれが私たちを解放してくれるのに、私たちをあちこちから閉じ込めてしまう。とはいえ、むかつきは外から私たちを閉じ込めにやってくるのではない。内側からこみ上げるのを感じる。私たちが自身の奥底が自分自身の下にあって窒息している。私たちはく中心に苦痛(mal au cœur)をもっている (=胸がむかつく)」(ibid.)。

嘔吐に至らない「吐き気」は、「留まることを拒否し」「外に出ようとする努力」であるが、実ることはない。吐き気は「そのままの自分であることが不可能なのに、同時に、自分自身につなぎとめられてしまっている。息の詰まる窮

屈な循環に閉じ込められて」(DE116)。

これが、逃れようとしつつも実存につながりとめられている苦しい関係である。重要なのは、私がつなぎとめられている実存は、私の身体と強く結びついている点である。実存との関係が吐き気や裸の恥ずかしさによって表現されていることから分かる。『逃走について』より一年前に出版された「ヒットラー主義の哲学についてのいくつかの考察」では、よりはっきりと身体そして「身体の私への癒合」(QH18)を強調している。私が逃れられないのは、自分の身体性からであって、「この身体とのつながりに、精神の本質もある」(QH19)。

この論考では、伝統的思想が「私たちの身体と私たちとの一体感を下位に位置づけ、乗り越えるべき段階とみなした」(QH16)のとは逆に、この一体感の方が、知性の開花に先立つ本質だとする。これはときにひととき鋭く感じられることがあり、その例のひとつが「身体的苦痛」に関するものであることは注目に値する。「身体的苦痛の袋小路の中、患者が、苦しみにあえぐ寝床で、少しでも心地よい姿勢を探そうと寝返りを打つとき、彼は自分の存在との分かち難い単一性を感じるのではないか」(QH17)。このとき「私と身体の二元性は消失する」(ibid.)。苦痛に抵抗する精神も、苦しむ身体をもってはなすすべもなく、これを乗り越えるどころか苦痛の中に閉じ込められたままでいる。この無力な「絶望が苦痛の基礎を成している」(ibid.)。レヴィナスはこの論文で早くも、身体的苦痛に、精神の自由にも苦痛の合理的な解釈にも「還元できない根源性」(ibid.)を認め、この性質ゆえに、身体的苦痛が哲学において「絶対的な位置」(QH18)を占めうることを予感している。

さて、私の存在への束縛、そこから逃れようとするむなしい努力の考察は、『実存から実存者へ』での「倦怠」、「怠け」、そしてとくに「疲れ」の分析へと発展する。これらの状態では、私とその重苦しい実存との関係がひととき鋭く現れるという。というのも、これらはたとえば、疲れた感覚といった単なる「意識の内容」(EE30)に留まらず、行為の「遂行」(accomplissement) (ibid.)、具体的には「実存することの拒否」(EE32)という行為の遂行であるからだ。これを通して、実存とじかにもつれ合う。

「倦怠」はあらゆるものに倦むが、「とりわけ自分に倦むこと」(EE31)である。これは「実存を放棄すること」(EE32)に等しい。そうはいっても、私は

ともかく「息を吸う」(EE31)なり何かをしなければならず、言い換えれば存在しなければならぬという最後の義務からは逃れられない。私が本当に逃れたいのは個々の厄介ごとからではなく、存在すること自体からだというのに。ただ、実存を倦むという拒否の行為によって、実存とのあいだにわずかな距離が生まれる。

「怠け」は「行為を前にしての後ずさり」(EE37)である。というのも、行為は糸の切れた風船のように軽やかではないからだ。行為の運動は、つねに「重い荷物と残してきた人を気にかけ」(EE36)つつ歩む旅のようだ。目的へと進む力は同時に、出発点へと連れ戻そうとする力に引っ張られ、足取りは重く、途切れがちである。歩むにつれますます、引き戻そうとする力に「へこまされ」(EE38)、動きが鈍くなり、「遅れ」が徐々に大きくなる。これが「疲れ」である。行為とは、滑らかには「はかどらない」(EE34)「苦役」(besogne) (EE36)であり、「労苦」(la peine de l'acte) (EE38)をともなう。

行為するものにのしかかり「遅れ」を広げるこの重みこそ、私が身体をもつという事実 (corporéité) である。より正確には、実存にはまり込み、そこに場所をひらく身体である。疲れや怠け、倦怠は、さきの「逃走について」の「吐き気」よりもさらに、私の身体全体を鈍重に支配する現象であることに注意したい。『実存から実存者へ』では、私の身体は、一様な実存の中に不意に生じる「場所」だとされる。しかも正確には、身体は場所を開く動的な「出来事」(EE122)、あるいは「人間が実存にはまり込む (s'engage) 仕方 (la manière)」であって、「実詞」(EE123)で表しうる「もの」や「一存在者」ではない。出来事としての身体が、のっぺりとした「非人称の流れ」(EE48)である実存を滞らせる「土台」(EE122)となり、これがはじめて意識や感覚などの「内面性」の条件を形成する」(EE124)。

さらに、実はこの実存がそもそも「行為」である (EE51)。だから「疲れ」とは、存在するという行為のなかで広がる「遅れ」のことである。存在することが、自分自身についていけなくなり、遅れをとる。遅れをとることでできる自分自身との「隔たり」あるいは「間」(EE43)が「瞬間」となり「現在」を構成する。滑らかに進行する持続には瞬間がない。おのおのの瞬間はあってもそれらは区別されず、どれも特権的ではない。ところが、重みのために、休んでは

再開しつつ一步一步ようやく進む「努力」や「労働」(ibid.)においては、この「休み」(EE47)や「一時停止」(EE48)が特権的な瞬間すなわち現在となる。そして行為の鈍化、疲れのために実存という「地面」に腰を下ろし一休みする行為が、「基体化」(hypostase) (「土台形成」)⁶⁾であり、これによって存在を引き受ける存在者が生じる。

ここで、私たちの主題である「苦しみ」の観点から見て重要なのは、「疲れ」と「労苦」である。私は身体に、実存にはまり込んだ身体に引きずられ、労働や努力は必ず疲れと労苦に帰着する。これは、努力や労働の一旦は「跳躍」(EE44)する行為にもかかわらず、私が結局は実存につなぎとめられていることの表れである。

2) 享受における孤独の苦しみ

それでは、「疲れ」が開いた隔たりから生じた、存在を引き受けることのできる存在者は、実存の重みから解放され、苦しみからも解かれるのだろうか。ところがそうではない。これもまた、苦しみである。『時間と他者』でレヴィナスは次のように言う。

「最初の自由は、匿名の実存することのなかで実存者が生じる事実にあるが、この自由は、代償のようなものを含んでいる。つまり自分自身につなぎとめられた私の決定性である」(TA38)。「実存者の、匿名な実存に対する自由は、自己への束縛と化す。自己同一化の束縛そのものである。具体的に言えば、自己同一化という関係は、私が自分自身によってふさがれていること、私が自己に配慮を向けること、あるいは、物質性 (matérialité) である」(TA51)。

実存と距離を保ち、これを引き受ける存在者となることに成功した私はこれ以降、この「代償」—自分につなぎとめられるという規定—を背負うこととなる。これを「孤独」と呼ぶ⁷⁾。自分につなぎとめられることとは、「自己同一化の束縛」であり、自分にかかりきりになる (s'occuper) 仕方で自己に閉じ込められていること、自分にのみり込んでいることとも言う。そしてこれが、主体の「物質性」だという⁸⁾。つまり、実存を制御できているという違いがあるだけで、自分につなぎとめられている構造は、基体化以前も以後も変わらない。

したがって、孤独の苦しみにかたちをかえ、苦しみは続く。ただ、大きな違いがひとつある。それは、自身につながとめられているという自己同一的な束縛の構造を、そしてそこからくる息の詰まる苦しさを、一時的に忘れられることである。この状態をレヴィナスは「享受」と呼ぶ。

「したがってこの物質性は、主体を糧の面前におくこと、また糧としての世界の面前におくことで、まさに欲求という超越の瞬間において、主体が自分から解放されるよう促すのではないか。世界は主体に、享受というかたちで、実存することに参与するよう促し、そのことによって享受が自分から距離をおいて実存することを可能にする。享受は自分が吸収する対象に没頭するが、この対象との距離は保つ。あらゆる享受はしたがって感覚、つまり認識であり、光である。自己の消失ではなくて、自己忘却 (oubli de soi) である…」(TA51-2)。

大事なものは、享受では、私が自身から距離をおくことができる点である。さきほど、私が苦しむのは、自分自身につながれている閉鎖的な孤独のゆえだと確認したが、享受において自分から距離をおくとき、私はこの事実からくる苦しみもまたいつか忘れることができる。苦しみを忘れ弛緩した享受は、糧を摂るだけでなく、他のものをあたかも自分から生じたものであるかのように「認識」する、安らかで自己本位な、しかしやはり一種の「孤独」である。というのも、認識によっては世界で「真に他なる何か」(TA53)に出会うことはないからだ。これが『全体性と無限』の「同」の分析へと発展するのだがここではおいておこう。

ところが、何でも思いのままになるかのように思える軽やかな享受にも、自らの「実存の重み」を思い知らされるときがある。それは、まずは労働や欲求にともなう「労苦」や「苦痛」においてであり、総じて「身体的苦痛」においてである。(「ところが、労働の中で一つまり努力の中で、その労苦の中で、苦痛の中で—主体は実存者の自由そのものが含んでいる実存の重みを再び見出す」(TA54)。)

のどが渴いているのに癒すことができないとか、仕事に手間取り骨が折れる、といった経験のうちで、難なく満たされ、淀みなくことが運んでいたときには感じなかった、自らの身体からくる制約を、そのままならなさを思い出させられる。身体をもつ事実—身体性—が私の行為を重くひきずるこの構造は、さ

きの「吐き気」や「疲れ」などから一貫している。ただここでは、一旦存在の苦しみから距離をとり、自らが摂食や認識などの行為の主体となっていた私が、ふたたび存在の過酷さに引き戻され、苦しみにまたじかにさらされるという事実が重要である。

「苦しみは、存在に直接さらされている (exposé) という事実である。逃げることも後ずさりすることもできないことから、苦しみは成り立っている。苦しみのあらゆる激しさは、この後ずさり (recul) 不可能な点に存する。苦しみは、生に、そして存在に追い詰められている (être acculé) という事実である」(TA55-6)。

たしかに、非人称の実存の流れのなかに場所を占める基体化、糸巻きを巻くようにその中心に集約し塊を形成する物質性、享受は、レヴィナスにおいてすべて主体の「個体化の原理」である。ただ、一旦こうして個体化した主体が真に個別化し、ほかならぬこの私となると言えるのは、ふたたび自らの存在にじかにさらされる苦しみにおいてだ、と解釈する余地がある。レヴィナスは、「[出来事としての苦しみに]実存者はその孤独そのもの、言い換えれば自分自身との結びつきの強さそのものと、自己同一性の規定を完成するに至る」(TA71) と述べている。

この解釈を徹底させ、苦しみのみが本当の個体化原理であると考えたのが J.-L. マリオンである。なぜなら認識の主体でもある享受ははまだ匿名で、どの「私」にも共通する普遍的な主体であるが、自分の存在に追い詰められ、自分の身体性ゆえに苦しむ私は、もはや具体的なこの私でしかありえないからである。マリオンにとっては、さきに私たちが見た「基体化」の段階ではいまだ十分な個別化にいたっておらず、「苦しみ」を待ってはじめてそれは完成する。「苦しみの中で、実存することは、その客観性と諸個人への無関心さを失う—実存することは私のもの (le mien) となり、代わりのきかないもの、避けることができないものとなる」⁹⁾。

『時間と他者』では示唆されるにとどまるが、たしかに『存在の彼方へ』以降では、マリオンの指摘する個別化の段階性と、そのなかでの苦しみへの重点の移動がしだいに顕著になる。レヴィナスは『存在の彼方へ』以降、自分だけに専心し回帰的に自分を維持している享受 (あるいは pour soi) を、苦しみが

おそうことに意味があると強調し、そのときこの苦しみが、私の私であることを形成すると述べるに至る¹⁰⁾この点は4)で再び見ることになるだろう。ただ、私たちが注目したいのは個別化の段階性というよりも、中心に集約する物質性や享受のはたらきによって主体となった私が、苦しみにおいてふたたび、集約から解体へ、主体の能動から、手に負えない出来事を前にした受動性へと転じる点にある。

3) 束縛の閉鎖から開示へ

苦しみは孤独の達成であるとレヴィナスが述べたことを前項で確認したが、さきの引用はさらに次のように続く。「…それ [孤独の達成] と同時に、[苦しみにおいて] 実存者は、彼が引き受けられない出来事との関係のうちにある。実存者はこれに対しては純粹な受動性であり、この絶対的に他なるものに対し、もはや力を持っていない」(TA71)。そしてこの出来事とは「来るべき死」であると続ける。つまり、この何よりも自分に釘づけにされ閉じられているはずの苦しみは、その極点に、初めて自分のうちに起源を持たないもの、自分とは他なるものである死を見出すと考える。さらにレヴィナスは、私とは他なるこの死の性質を介して、その先に、他の人間、他者との関係を垣間見ている。『時間と他者』では他者との関係が本格的に展開されるには至らないのだが、レヴィナスが苦しみのうちに、たしかに他者との関係の可能性を、関係の通路を見出していることが読み取れる。

「したがって、苦しみによる孤独の収縮に到達した存在、死との関係に到達した存在のみが、他者との関係の可能になる場に身をおくこととなる」(TA64)。

つまり自己への束縛という閉鎖が、あるとき何かのきっかけによって開示に転じるのではなく、この閉鎖の中にすでに、さらにいえば孤独の閉鎖を究極にまで押し進めたところに、他なるものへの開示の可能性が含まれていると言える。このことをレヴィナスは後年、病など具体的な身体的苦痛について述べている論文と対話で自ら示唆している¹¹⁾。

それではなぜ、苦しみという、孤独の閉鎖の最たる経験のうちにこそ、苦しむ私の、他なるものへの開示の可能性が含まれているのだろうか。重要なのは、

苦しみのうちで私は、ふたたび存在にじかにさらされるという点にある。そこでは私は、自分が主体として持っていた能動性を失い、意志に反して受動的に存在にさらされる。ここに苦しみの真の原因がある。ここから、私の苦しみを通じて他者とかかわる『存在の彼方へ』における分析へとつながっていく。前者において、私がさらされるのは自らの存在であったが、後者においては、それは他者である。自己の閉鎖と開示というふたつの苦しみは、その対照性にも関わらず、自分ではないものに受動的にさらされるという、苦しみの本質においてつながりをもっている。つまり苦しみとはつねに、この、自己に反して受動的に自分とは異なるものにさらされることなのである。この性質は、後年とはくに、苦しみの「逆境」という表現で頻繁に表される。そのことを次項で考えたいと思う。

4) 他なるものにさらされた苦しみ

『存在の彼方へ』で述べられる苦しみでは、他なるものが、私の循環と閉塞の奥深くに浸透してこれを解体する。このとき私は、存在につながれたものでもはやなく、「存在とは別の仕方」になる。存在につながれた私は、「pour soi」に象徴される閉鎖的構造であったから、「pour l'autre」という「存在とは別の仕方」は、存在と結びついた身体の求心構造が解体することにほかならない。物質性あるいは享受としての、身体における「凝縮」や「内巻き」(TI123)の向きがいわば逆転し、外への開示 (exposition) へと変わる。私は、「神経すれすれに」まで「皮膚を剥がれ」、「むき出しにされ」、「苦しみに至るまで身をさらす」(AE31)。私は「存在に癒着した自らの内面性から離される」。他者のために、他者に代わって苦しむことだけが、存在に変わって私の (同一性ならぬ) 唯一性の根拠になるまで至る。

「〈他者のために〉の受動性は、この〈他者のために〉において意味を表す…。このことは生きた人間の身体性にに基づいている。身体性とは苦痛の可能性、いかえれば本質からして悪や痛みを被りうる感受性としてある。身をさらし苦しみつつ皮膚のうちの露わにされた自己、自分に属する皮膚をもたず自分の皮膚のうちに苦痛を持つものとして、傷つきやすさとしての、身体性である」

(AE86)。

たださきにも述べたように、こうした開かれるがゆえの苦しみも、自らの存在に閉じられた苦しみと本質的に異なるわけではない。レヴィナス自身も、このふたつの苦しみの間に断絶があるとは思っていないことが、次の文章によく表われている。

「他者への開示は、存在の外に出ること（無私であること）(désinter-essement) — 近さ、隣人による強迫、自己に反した強迫、つまり苦痛である。苦痛は被られた行為と早まって解されるべきではなく、引き受けられた行為、つまり自分のためにある (pour soi) 主体によって苦しまれる苦痛の経験、と解されるべきだ。… [主体の主体性とは、] 身体的（と称される）苦痛を受けうる身体性に、また侮辱や傷、病や老いにさらされた身体性に凝縮した逆境であるが、しかしそれ以前に、身体のそもそもの努力にともなう疲れのうちにすでに見られる逆境である¹²⁾。… 意味 — 他者のためにある者 (l'un-pour-l'autre) — の受動性は行為ではなく、受苦つまり苦痛の感受あるいは切迫であるが、このことを可能にしているのが身体性である。その運動は疲れでありその持続が老化であるような身体性である」(傍線引用者、AE92-3)。

「他者への開示」と「疲れ」がともにひとつの関連のなかに位置づけられているのがわかる。これらをつないでいるのが私の身体性であり、さらに身体性の本性とレヴィナスが見ている「逆境」(adversité) である。この言葉の本来の意味は、「逆らって行くこと（あるいは変化すること）」(ad-vers) であるが、ここでは身体をもつがゆえに、私に逆らって身の上を起こる、苦痛などの、耐えがたくも避けがたい性質を指している。苦痛が逆らう私というのは、身体性の束縛を一旦忘れた、享受や認識の主体である。生命や存在の保持という意味でも認識の次元でも、自己に源をもち対象を掴みつつ回帰して同一性を保つ私である。さきほど確認した «pour soi» であるが、これがとくに «conatus» (存在するための努力) と呼ばれることもあり、この著作では享受あるいは認識の志向性の性質に等しいと見なされる。このように安らかで自己中心的な享受する私に、苦痛を初めとする身体の諸現象が逆らう。これらは、糧や対象を私の同一的な核へと巻き取る求心的な方向を逆転させ、同一性にずれをもたらす。こうした「逆境」の性質をレヴィナスは、「自発性に転じることのない受動性」(AE95) と

も、自己同一性に対する、「自己との不一致」(non-coïncidence avec soi) (AE94)とも言い表す。

ここで、身体の抗いやその結果生じる自己との不一致は、吐き気や疲れの分析からすでに見出されていたことを思い出して欲しい。レヴィナス自らが上の引用で述べているように、疲れに、身体の抗いによる苦しみを見る見方は、他者に開かれた苦しみを中心に論ずる後期においても保たれており、それどころかこの苦しみの原点とされている。また本稿では扱う余裕がないが、『存在の彼方へ』以降のいくつかの論考で、苦しみのこの「逆境」という身体性の性質を基点として、「悪」の考察が展開されることになる。

さいごに

自分の存在につなぎとめられた、自己閉鎖的で他なるものを知らない苦しみと、他なるものに意に反して開かれた苦しみ、このふたつの一見正反対の苦しみは、自分の制御を超えるものに受動的にさらされているという点において深くつながっている。どちらも身体の抗いである。苦しみのこの本質は、レヴィナスの思想の変遷にも関わらず、一貫している。疲れや労苦など、私の自分自身との関係の内部で生じた遅れやずれが、私の、自分とは他なるものとの関係の基盤となる。いいかえれば、私の内部で生じた原初のわずかばかりの超過が、真の超越である他者との関係の根付く隙間をつくる。

晩年の論文「無益な苦しみ」では、私の意識に抗う苦しみの性質を次のように述べている。苦しみは確かに一面では、色や音と同じような、意識のうちの心理的内容である。しかし苦しみはこれに加えて、この苦しみを意識は受け入れられない、耐えられないといった、意識に逆らい、意識の働きをはみ出していく「超過」(excès) (SI329) の性質を同時に併せ持つ。単に許容量を越える「量的な」(ibid.) 過剰ではなく質的な過剰である。意識は、多様な対象を内容として含み、秩序づけ、これらに「意味」¹³⁾ を与えるのだが、この統合の作用に、苦しみは逆らう。しかも、「逆らいの意識」として再び内容に回収されるにとどまらず、意識に文字通り逆らい、この統制を逃れいく「様態」(ibid.) でもある。いいかえれば、「秩序を攪乱するものであると同時に、この攪乱そのものであ

る」(ibid.)¹⁴⁾。

この意識に対する苦しみの抗いに、他なるものの超越の萌芽を見出すことも可能だろう。身体的苦しみは、私にとって最初の他なるものである。そして苦しみの頂点に生じうる死は、私の現在にまだ表れていないという点においてより深い意味で他なるものである。しかし、真に私を超越しているのは他の人間をおいてほかはない。他の人間の現前、そしてそれとの関係が、私にとって苦しみの最たるものであるのはこの意味で自然であろう。そのとき、他者によって、他者のために苦しむ苦しみが、私の私たる唯一性を成す。こうして見てくると、レヴィナス自身が言うように、私の根本は苦しみであると言えるだろう。

レヴィナスの著作からの引用は下記の通り記す ([]内は初出年)。

QH : *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hilérisme*, Rivages poche / Petite Bibliothèque, 1997 [1934].

DE : *De l'évasion*, Fata Morgana, le livre de poche / biblio essais, 1982 [1935].

EE : *De l'existence à l'existant*, J.VRIN, l'édition de poche, 1990 [1947].

TA : *Le temps et l'autre*, Quadrige / Presses Universitaires de France, 1983 [1948].

TI : *Totalité et Infini*, KLUWER ACADEMIQUE, le livre de poche / biblio essais, 1971 [1961].

AE : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, KLUWER ACADEMIQUE, le livre de poche / biblio essais, 1978 [1974].

SI : «La souffrance inutile», in *Les Cahiers de la nuit surveillée* 3, sur Lévinas, Verdier, 1984, pp.329-338.

注

- 1) Cf. M. Scheler, *Le sens de la souffrance*, Aubier, 1936, p.12 ff.
L. Lavelle, *Le mal et la souffrance*, Librairie Plon, 1940, pp.86-8.
P. Ricœur, «La souffrance n'est pas la douleur», in *Souffrances / corps et âme, épreuves partagées*, Autrement, série mutations n° 142 février. 1994, pp.58-9.
- 2) 「無益な苦しみ」については初めに雑誌に掲載された年、「超越と悪」については口頭発表された年を記した。後者は『観念に到来する神について』(1982) 所収。
- 3) フォルトムの場合は、次の3段階に区分する。1. 『時間と他者』における「身体的努力の労苦と苦痛」2. 『全体性と無限』における「受苦」(次注参照) 3. 『存在の彼方へ』における「傷つきやすさ」。なお、彼のこの著作が出版された当時はまだ

悪と苦しみを結びつけるレヴィナスの論文は出版されていなかった。B. Forthomme, *Une philosophie de la transcendance*, J.Vrin, 1979, pp.397-405.

- 4) 3の『全体性と無限』での苦しみに関する記述は単純ではないが、大局的に見ればそれは2のなかに分類されるか、あるいは2から4への移行期にあたると考えてよいだろう。というのも、「受苦」において、たしかに身体的苦しみは意志を超え、「意識の限界」を露わにするのだが、その切迫をも意識は先に「延期」することができる。苦しみはこうした「両義性」である。苦しみからいまだ距離をとることができる点〔本論2〕項参照〕では、2の苦しみに分類できる (cf.TI178-9, 264-6)。他方で、受苦ではすでに、「暴力」など、労苦や疲れとは異なる、他者による苦しみが考慮されており (cf.TI266-7)、フォルトムも指摘するように、4の苦しみまでかなり近いところにある。本論では3を独立に扱う余裕がないが、それでも以上の性質上、差し支えはないと考える。
- 5) 恥ずかしさは、何にせよ「裸」の部分の隠せないことから生じるが、その最たるものは「存在という裸」のさまから自分を隠せないことにある。
- 6) hypostase (= *placer sous*) のうち *stase* は *arrêt* という意味も持つ。実際 *hypostase* には医学用語で、血流が滞ることも意味する。いまの文脈では案外、この意味からの方がイメージしやすいかもしれない。というのも、実存の流れがせき止められてできる場から主体が生じるのだから。
- 7) Cf. 「…それ[実存者]が存在し始めるのは、まもなく孤独の網に捕らえられてしまうためではない」。C. Chaliel, *La persévérance du mal*, Cerf / *La nuit surveillée*, 1987, p.19. シャリエは本書第一章で、レヴィナスにおける「存在の悲劇」を論じる。
- 8) 物質性とは私のとくに身体的あり方に等しい。「私は自分自身でいっぱいになっている。そしてこれが物質的な実存である。このように物質性を基点に身体を理解すること…それは身体を存在論的出来事へと連れ戻す。存在論的關係は身体から離脱した (*désincarnés*) 結びつきではない。私と自己の關係は、精神の自分自身についての無害な反省ではない。それは人間の物質性そのものである」(TA38)。
- 9) J.-L. Marion, «D'Autrui à l'individu», in *Positivité et transcendance / Emmanuel Lévinas*, sous la direction de J.-L. Marion, PUF, 2000, pp.287-308, p.290. マリオンは、ここでは『時間と他者』の苦しみのみについて述べている。
- 10) 「苦痛は、享受の中で鼓動する *«pour soi»* のまさに中心に侵入する」(AE94)。
- 11) 「苦しみの悪…は引き受けられないものでもあるが、これはそれゆえ開け (*entreouverture*) の可能性でもあるのではないか。…本質的に理に合わない苦しみ、出口もなく自分自身に余儀なく繋がれている純粹な苦しみに、人間同士の關係のうちの彼方 (*au-delà*) が現われる。」(SI331) 「人が孤立していないとき、誰かに向かい語りかけることはあっても、それでも彼らはひと続きのうちに、人間の数多性のうちにある。逆に、苦痛は絶対的に人を孤立させるから、この絶対的の孤立から、他人への呼びかけが生まれる。これは、同じ平面上にある二つの現実が単にぶつかった結果では

- ない。」《Une éthique de la souffrance》, in *Souffrances / corps et âme, épreuves partagées*, op.cit., pp.127-137, p.133-4. この論考はレヴィナスとの対談をまとめたものである。
- 12) ここにレヴィナスは『実存から実存者へ』の怠けと疲れの項を参照するよう注を付けている。
- 13) ここでの「意味 (sens)」は、《pour l'autre》(他者のために) という私のあり方を指して用いられる「意味 (sens/signification)」とは異なる。(『存在の彼方へ』では主に signification と表現される)。前者は「存在」の秩序に属し、これを介して他のものを対象として「同」に還元する。後者は「存在の彼方」のあり方である。苦しみは、(前者の)「意味」を超え出る「無意味」であるが、私の苦しみは、他者のために苦しむときのみ、(後者の)「意味」をもちうるという。
- 14) こうした苦しみの、意味づけを超え出る性格のうちにレヴィナスは悪の本質を見出し、この論文後半でこれを基として悪の考察を展開する。悪を解釈し意味に回収しようとする「弁神論」を悪は超越し、意味の秩序を攪乱する。たしかに悪 (mal) という語には「苦痛」という意味も含まれる。レヴィナスはすでに初期から mal を主に苦痛の意味で用いているのだが、この論文「無益な苦しみ」や「超越と悪」での mal は、苦痛に依拠しつつもこの意にとどまらない。これには彼自身指摘するように、P. Nemo, 《Job et l'excès du mal》, B. Grasset, 1978. の影響がある。レヴィナスの主張する「苦しみに準拠する悪」(SI330) に注目し、過ちによる悪と対比させて論じるのが、J. Porée, *Le mal / Homme coupable, homme souffrant*, ARMAND COLIN, 2000.

« La souffrance chez Lévinas — l'adversité du corps — »

Mao NAKA

Nous discernons plusieurs types de souffrances dans la pensée de Lévinas. Nous abordons notamment, d'une part, la souffrance d'être et la souffrance de la solitude, et d'autre part, la souffrance causée par l'exposition du soi à l'autre. D'un côté, dans les deux premiers cas, nous sommes enfermés dans nous-même, tandis que dans le dernier cas, nous sommes tout à fait ouverts à l'extérieur. Malgré cette opposition apparente, il nous semble que ces souffrances ont la même essence, c'est-à-dire, d'être exposé, passivement ou contre nous, à ce qui dépasse notre maîtrise. A notre sens, c'est «la corporéité» et surtout «l'adversité» du corps qui constituent cette essence de la souffrance.

デリダの『発生の問題』に於ける弁証法

荒金 直人

パリの高等師範学校に在籍中で、当時まだ20代前半のジャック・デリダは、1953年から1954年に掛けて、『フッサール哲学に於ける発生の問題』と題された論文を執筆した¹⁾。この論文は1990年になってようやく出版されたのだが、その出版の際に付け加えられた「前書き」で、デリダは以下の点を指摘している。後に彼が着手することになる形而上学の解体、いわゆる「脱構築」の作業を進める上で、その原動力とも言える基本的な哲学的動機の一つに「起源の根源的錯綜」(« complication originaire de l'origine », p. vi) という考えがあるが、その考えは1954年の論文の中で既に明確に主張されていたと言うのだ。

複雑なものを単純なものの集合として捉える、複雑な現象を概念的に描写・分解して単純な構成要素に還元する、というのが分析という作業である。そして構成要素が「単純」であると言えるのは、それが一連の対概念に還元可能である時だと考えることができる。例えばフッサールは、本質と事実、志向性と非志向性、能動性と受動性、超越論性と内世界性などの対概念で現象を理解しようとする。しかし、これらの対概念への還元の可能性は何によって保障されているのだろうか。複雑な現象を単純な構成要素からの複雑化、若しくは単純な「起源」からの「発生」として理解しようとする分析を重ねても、必ずしも複雑さから逃れられるとは限らない、現象あるいはそれを描写する概念の錯綜は、全く初期的・根源的なものかも知れない、というのがデリダの立場である。

1990年に書かれた「前書き」でデリダ自身が指摘しているように、1954年の論文で興味深いのは、その「根源的錯綜」という考えがそこでは「根源的弁証法」として理解されている点である。複雑さが根源的であるのは、構成要素自体が相互に弁証法的に絡み合っているからであると言うのだ。しかし、弁証法は哲学史の中でしばしば形而上学の最も完成した形態として理解されて来た

ということ、そしてその形而上学の解体というのが1960年代後半からのデリダの哲学的動機として現れるということ、この二点を考慮すれば、デリダがここで「弁証法」の必然性を説いているという事実は非常に興味深く、奇妙でさえある。つまり彼は、後に自分が形而上学解体の武器として用いる「錯綜の根源性」という考えを、ここでは「弁証法」という非常に形而上学的な概念で捉えているのだ。実際、デリダ自身も言うように、起源の根源的錯綜という意味での「弁証法」という用語はやがて彼の文章の中で使われなくなり、「弁証法」の概念自体が徐々に、デリダ独自の哲学的思索を深める上で、特に避けるべき概念と見做されるようになる。

では何故、当初その用語が使われたのだろうか。その当時「弁証法」という用語が流行していたことは確かである。コジェーヴやイポリットらによってヘーゲル哲学が活発に受容された1930年代以降、サルトルやメルロ＝ポンティが一世を風靡した1950-60年代に掛けて、フランスの哲学界では「弁証法」という言葉が極めて肯定的に捉えられていた。例えば、1955年から1956年に掛けてメルロ＝ポンティがコレージュ・ドゥ・フランスで行った講義の主題が「弁証法的哲学」であったが、このことも当時の弁証法への関心の高さを示すだろう。1990年のデリダの回顧的な説明によれば、当時彼は、一方でチャン・デュック・タオの弁証法的唯物論、他方でジャン・カヴァイエスがフッサールに対抗して引き合いに出した弁証法の必然性などに答える形で、それらの弁証法よりも更に徹底的な超弁証法的な哲学を提起しようとしたのである。

本稿の目的は、1954年の『発生の問題』に関する論文に於ける「弁証法」という用語の使用法を具体的に分析することによって、如何にデリダが、フッサール現象学や古典的な弁証法には収まり切らない自らの思考の動力をその用語に濃縮させようとしたのか、その点を明らかにすることである。

フッサール現象学を一言で特徴づければ、それは論理学や数学の基礎概念を始め、あらゆる学（科学そして学問一般）の基盤となる理念的対象を、知覚・経験の場面に立ち戻って基礎づけ直そうとする試みであると言える。『発生の問題』に関する論文の中でデリダが論じているのは、主にその理念的対象の「発生」という問題である。学を構成する基本要素としての理念的対象一般の客観性の成立過程を、フッサールがどのように検討したのか、どこまで遡ってその

発生源を探求したのか、ということが論じられる。デリダは、フッサールの現象学研究的道程の全体像を描き、発生の問題に対するフッサールの関心の継続性と同時に、その取り扱いの不充分さを指摘する。デリダによれば、客観的理性性を構成する最も基本的な要素、あるいは条件を探り当てようとするフッサールの探求は、限りなく深化するだけで決して完成しない。最も根本的な構成要素であると一旦見做されたものが、分析が深まるにつれて、更に根本的な構成作用によって作られた被構成物として現れる、ということが繰り返されると言うのだ。

全部で300ページ弱のこの論文の中で、「弁証法」という用語の使用は約170回と非常に頻繁である。論文全体を通して多くの場合、この用語は、構成作用に於いて能動と受動の一体性というものを確保する「根源的錯綜」を意味する。つまり、被構成要素は構成作用によって受動的に構成されるだけでなく、自らその構成作用に言わば能動的に係わっていると言うのだ（デリダ曰く「*le constitué constitue le constituant et inversement* », p.166）。ここでデリダが問題にするのは、結局、究極的な構成者を見出そうとする探求の中で構成者の側に絶えず現れて来る被構成者の還元不能性である。デリダはフッサールの思考手続きを辿り、それを解説し、更にそれを、彼が1990年に「超弁証法主義」と呼ぶものの方向に向けて徹底化しようと試みる。その中でデリダは、様々な分析対象に「根源的錯綜」という意味での「弁証法」を確認する。ここでまず明らかにされなければならないのは、彼が「弁証法的」と形容するものが、以下の四つの類型の「根源的錯綜」にまとめられるということである。つまり（一）時間性、（二）志向性、（三）目的論、（四）存在と時間の関係、の四点である。この四つの類型は互いに関連しており、志向性の弁証法は時間性の弁証法に基づき、目的論の弁証法は時間性の弁証法と志向性の弁証法の両方に基づき、存在と時間の弁証法は時間性の弁証法を深める形で現れ、更にそれは「現象学と存在論の弁証法」（p.40, p.234）なるものをフッサール現象学の彼方に要請する。以上の四つの母型に加えて、それらを発展・複雑化することによりそこから派生する数多くの対概念も同様に、「弁証法的」と形容される。以下、その四つの弁証法的母型を順に検討し、その後にデリダの「超弁証法主義」の分析を行う。

一、時間性の弁証法

意識の時間性は、少なくとも二つの異なった水準に於いて弁証法的であると言える。まず、客観的な時間と区別され、それを構成するとされる、内在的で現象的な時間性は、特にその過去把持的構造が故に、弁証法的であると見做される。あらゆる知覚は基本的に「現在」という枠の中で為されるが、その「現在」は決して点的なものではあり得ず、過去把持と未来予持によって構成されているとフッサールは考える。ところが、既に構成された過去が現在を構成する作用に係わっているという事態は、現在というものが純粋な構成者ではあり得ないということを意味する。過去は「現在が過去になる」という形で現在によって構成されるが、現在も又、直前の過去や直後の未来によって構成されているという訳だ。デリダはそれを「時間的構成の弁証法」と呼ぶ (p.264)。

ところがこの現象的な時間性は、別の分析水準では、それが現象学的な視点で客体化されているというだけの理由で、それ自体全く構成されたものとして現れる。何故なら、意識の対象として現象的に現れる時間性は、その時間性を現象化しつつも自らは現象として現れない意識作用自体の時間性によって構成されている (p.129)。客観的時間を構成するのが体験された時間 (ノエマ的時間) だとすれば、体験された時間を構成するのは体験する時間 (ノエシスの時間) である。では、そのノエシスの時間を構成するのは何であろうか、ということが次に問題になる。フッサールの考えでは、ノエシスの時間は或る一定の水準まで自己構成を行い、その内部で構成者と被構成者を一致させる。しかし、彼自身も認めるように、その一致は全ての点に於いて達成される訳ではない (p.129)。あらゆる形で現れる被構成的性質をそれに対応する志向作用によって相殺することは不可能であり、常に能作に先行する総合作用を想定せざるを得ない。したがって、最終的には被構成者は還元不能であると見做されるのだが、何れにしても、構成者と被構成者を一致させようとする自己構成の運動に支配されている限りに於いて、ノエシスの時間性も又、ノエマ的時間性とは異なった水準で、弁証法的であると言える。

しかしデリダによれば、フッサールは、時間性のこのような弁証法的性質を

認めたと拘らず、「最終的には時間性を非時間的起源によって構成された形相的構造に還元してしまう」(p.41)。つまり、フッサールにとって時間性の弁証法は根源的なものではなく、「派生」的なものでしかない(p.127)。フッサールには「被構成者を構成者の中に再統合する」(p.117)という点で徹底さが足りなかった、というのがデリダの見解である。

二、志向性の弁証法

意識と存在の関係としての志向性も又、弁証法的と形容される。そしてその弁証法的性質は、かなりの程度まで、時間性の弁証法に依存している。何故なら、デリダの言葉をそのまま使えば、「あらゆる志向行為の基盤に根源的な時間性がある」(p.29)、そして「志向性のあらゆる運動は時間の弁証法によって構成されている」(p.198)。更に、デリダによれば、「志向性と時間性は根源的に相互に包含し合う」(p.211)、そして結局の所、「時間性と志向性の同一性」(pp.209-210)というものを認めなければならない。より正確に言えば、志向性が弁証法的であると言われるのは、それが、時間性との関係の中で、能動と受動、あるいは生産と受容の間の「曖昧さ」として実現するからである。現象学的「素材」としての感覚与件は非志向的で既に時間的であるとされるが、志向性の活動はその「素材」に対する自らの受動性を還元・相殺することができず、むしろそれを前提とし、そこに曖昧さが現れる(p.121)。つまり志向性は、感覚的ヒュレー(素材)と志向的モルフェー(形態)の間で能動と受動を同時に要請しながら機能するという点に於いて、弁証法的であると言える。デリダによれば、「弁証法的発生」というものを考えるためには、このような「志向性の二重の運動」を考慮し、能動と受動という二極の、二元性と統一性とを同時に尊重しなければならない。何故なら、「純粋な受動性も純粋な能動性も同様に志向性の遂行を中断する」(p.152)。

志向性のこのような弁証法的性質は、様々な弁証法的対立の形を取りながら、フッサールの思想全体に広がる。デリダは例えば、「実在的事物と志向的体験、内世界的なものと同超越論的なもの、構成された歴史性と根源的な時間性」などの間に於ける「弁証法的連続あるいは連帯」(pp.178-179)を論じる。他にもデ

リダは、「存在と意味のアプリオリな総合」(p.12)、「意味と前述定的基体の根源的弁証法」(p.27)、「根源的意味と原初の実存の弁証法」(p.31)、「実存と本質のアプリオリな総合」(pp.40-41)、「弁証法的に自己の本質と混合する根源的実在」(p.230)などに言及する。そしてこれらの形態を通して、志向性の弁証法は、事実性と歴史的変転の極としての「存在」と超越論性の極としての「意味」の二極間の弁証法として説明される。デリダ曰く、「意味の根本性と変転の根本性は相互に排除し合うか、若しくは弁証法的に組み合うしかない」(p.194)。

三、目的論の弁証法

存在と意味の弁証法を展開した形態の一つが、歴史的事実と目的論の弁証法である。存在と意味の弁証法に於いて、フッサールが最終的に意味の作用を優先させる時、歴史的目的論への道が開かれる。時間性の弁証法と志向性の弁証法に伴う受動性、そして一般的にフッサールが「受動的発生」と呼ぶものの受動性、その受動性の還元不能性が確認されると、超越論的現象学の立場から、意味を能動的に再構成・再制御するための新たな能動的あるいは志向的構造が必要になる。受動的発生は「自我の活動によって生産される如何なる志向の意味も持たず」、したがって「構成された世界を密かに超越論的領域へ再導入し」(p.247)、「自我を歴史の中に根づかせている」(p.39)とデリダは述べる。その受動性に対抗すべく、フッサールは、目的論という新たな志向的構造を措定する。そこで現れるのが、歴史的目的としての「普遍学」という理念である。デリダ曰く、「超越論的観念論を救うためには、受動的発生が根源的に何らかの志向性によって活力を与えられ、自動力の無い実在的な純粹与件から、理論的意味を持つ前意識的で前能動的な計画へと変化することが不可欠であった。それが超越論的目的論の役目だったのだ」(p.247)。普遍学の達成を歴史的目的と見做す新たな次元の志向性によってのみ、「それ自体そのものとして如何なる変転によっても構成されない変転自体の意味」(p.218)というものが可能になるのだ。

そこで問題になるのは、その目的論の明証性の様相である。デリダも指摘するように (p.248)、フッサールはその明証性を他の何物にも基づかない絶対的

且つ例外的なものだと考えていた。目的論的志向性は無制限に改良可能な理想に向かって誘導されているのだから、その内容が完全に確定されることはない。しかし、その志向性は形式的な概念とは異なるので、それが明証的であるためには体験可能でなければならない。同時に、その志向性が能動的に歴史の意味づけを行うためには、特殊な歴史的状况の事実性に影響されてはならない。つまり、目的論的志向性は、その内容が不確定でありながら体験可能で、しかもその体験の歴史性から完全に独立しているという訳だが、このような志向経験は可能だろうか。デリダの答えは否定的である。彼によれば、あらゆる確定された学的内容を捨象しつつ純粹な普遍学の計画を志向し、しかもその明証性を確保するということは不可能である²⁾。

デリダはここで、目的論的志向性と、その志向性の対象となる目的論的理念の、歴史性を強調する。フッサールは、普遍学という目的論的理念の理解は学の根源的意味の理解を前提するとして、歴史的・文化的に堆積した意味の層を掘り返し、根源的な意味を再発見・再活性化することによってのみ、普遍学の理念が確定されうると考える。しかし、何れにしても、これはフッサール自身も認めることであるが、歴史的事実への依存から完全に抜け出すことはできない。何故なら、デリダが言うように、「我々が根源的な基盤へ回帰するためには、伝統の堆積が還元されなければならない。しかし同時に、堆積と伝統があるからこそ、その回帰が可能になるのだ」(p.263)。厳密に言えば、根源的意味の理解は歴史的事実の理解を前提とし、歴史的事実の理解も又、根源的意味の理解を前提とするので、そこで必要になるのは、両者の間を「ジグザグ」に進む手続きである³⁾。フッサールの思想を明確化するという形でデリダが提唱する考えを一言でまとめれば、「現象学的歴史は事史的歴史からの構成であり、その明白化であるので、それを前提とし」(p.234)、目的論は「歴史を生産すると同時に歴史によって生産される」(p.249)ということになる。それ故、目的論は弁証法的であると見做される。

四、存在と時間の弁証法

以上のように、時間性の弁証法を出発点に、弁証法的性質の一連の派生ある

いは「散種」が確認される訳だが、その中で事実性というものが、徐々に明確に、弁証法を組織する一つの極として現れる。最終的にデリダが最も重要であると考えるのは、存在と時間の弁証法である。時間性それ自体だけではなく、その存在への関係も又、弁証法的であると言うのだ。デリダは、「存在と時間の根源的で弁証法的な総合」(p.40) というものを指定し、フッサールの歴史的目的論はそれを考慮することができなかったと考える。発生の問題を弁証法的に理解するために、フッサールは「存在と時間を総合的且つ弁証法的に結び付ける」べきであった (p.270) というのがデリダの見解である。

更に、存在と時間の弁証法はフッサール現象学を越え、「現象学と存在論の弁証法」(p.40, p.234) を要請するとデリダは考える。「方法論的に最優先されるべき」(p.214) である現象学的手続きが絶対に必要であることには変わりがない。しかし、根源的構成者の探求に於ける分析の際限の無い後退に終止符を打ち、「アプリアリの発生と発生のアプリアリ」とを遂に理解するためには (p.270)、現象学と同時に、存在と時間の根源的同一性 (p.214) を確認する存在論が必要なのだ。このことを明らかにするのが、『フッサール哲学に於ける発生の問題』の中でデリダが自らに課した主要な目的の一つだった⁴⁾。そして、時間的に理解された存在というものが、本質と事実、超越論的なものと経験的なもの、主観と客観、構成者と被構成者などの対立を作り出すのであり、したがってその存在自体は、それらの対立に依存しない形で捉えられなければならない。時間的存在の次元で問題になるのは、むしろそれらの対概念の不可分性、あるいは弁証法的連帯である。そして、対概念のこのような不可分性は、根源的「混交」若しくは「感染」(la contamination originaire) と呼ばれ、後のデリダの思想の核を成すものとなる。

かくして、1954年の時点でデリダは、「弁証法的哲学」を「唯一可能な発生の哲学」であると見做し (p.226)、「時間的実在の弁証法」は「哲学という理念自体と混同する」(p.217) ということを提唱するにまで至る。フッサールから出発し、フッサールを超え、恐らくハイデガーに接近しながら、デリダは、発生の問題の中に現れるあらゆる形態の弁証法を存在と時間の弁証法へと導き、そこへ帰着させようとしているように思われる。

五、「内世界的」弁証法の批判と「超弁証法主義」

ここまで見て来たように、1954年の論文の中でデリダは「弁証法」という用語を極めて執拗に使用するのだが、1990年に書かれた「前書き」の中で彼はそのことを次のように説明する。1950年代初頭のフランスの哲学界では、カヴァイエスが唱えた学の弁証法的発展という考えや、チャン・デュック・タオの弁証法的唯物論などが非常に高い評価を受けていたが、デリダは、それらの弁証法を越えるような「超弁証法主義」(« hyper-dialecticisme »)の必要性を感じていたと言うのだ⁵⁾。従来の弁証法より更に根本的な超弁証法という考えは、特に、発生の問題に関するデリダの理論的見解が述べられている「序論」(pp.1-34)と、フッサールに対するカヴァイエスの反論の分析に充てられた「超越論的発生と絶対論理学」と題された節(pp.207-214)に於いて展開されている⁶⁾。

ここでまず注目すべきなのは、デリダの超弁証法が超越論的発生というフッサールの概念との繋がりで論じられている点である。フッサールにとって超越論的発生というものを考慮することの必要性が明確になったのは、超越論的自我の静態的あるいは内在的な理解に限界を感じ、それが歴史的目的論の中で構成されるとする発生的理解へと移行する際だった。デリダの説明によれば、この超越論的発生は、「根源的な時間層を前提とする」という理由で被構成的であると見做される「事実、本質、ノエマの時間、ノエシス・ノエマ相関関係、超越論的能動」の何れにも先行し、発生的構成に於いて最も原初的な領域を形成する(p.223)。しかしデリダは、フッサールのこの新たな概念装置を目的論への依存から開放し、フッサールによって究極的発生源と認められたもの自体の弁証法性を解明しようとする。

次に、超弁証法の視点からデリダが問題にするのは、既に形式化された非弁証法的な諸概念から出発した上でそれらを弁証法化するという、古典的弁証法の「内世界性」である。デリダは、発生し構成された所産としての諸概念に於ける弁証法性だけでなく、発生の源泉自体の弁証法的性質を確認しようとする。弁証法は根本的でなければならず、弁証法によって関係づけられる諸概念間の混交、感染、若しくは絡み合いは、還元不能でなければならない。デリダ曰く、

「既に構成された一つの世界」(p.16)を基にして構築されるような「内世界的」弁証法を何としても超えなければならない」(p.32)。古典的な弁証法やチャン・デュック・タオの弁証法的唯物論に対するデリダの批判は、以上の視点から為される。デリダによれば、タオの弁証法は純粋に「内世界的」で、彼の唯物論の基盤である物質の概念それ自体は、弁証法によって活力を与えられていない(p.257)。

それでは、フッサールやカヴァイエスに於ける弁証法はどうだろうか。デリダは、彼等の弁証法が古典的な弁証法やタオの弁証法よりも更に根本的であることを認める。しかしフッサールは、時間性の分析を基に決定的な一步を準備しながらも、存在と時間の根源的な同一性とそれに伴う新たな存在論を要請し、最終的には「現象学的超越論的観念論の崩壊」(p.214)という事態を引き起こす超弁証法の前で、「後ずさり」(p.213)するのだった。そしてカヴァイエスは、フッサールの超越論的論理学の構想に関する分析の末に弁証法的見地の必要性という結論を下しながらも、構成者と被構成者の「弁証法的一致」(p.211)というものを、それが時間性の中で既に実現しているのにも拘らず、認めようとしなかった⁷⁾。実際、時間性こそが真の弁証法の源泉なのだ。そしてそれ故、デリダによれば、「あらゆる概念的弁証法から我々を解放する弁証法的意味の根源的把握」(p.21)というものが可能なのである。したがって、デリダにとって弁証法は、それが概念的である限りは根本的でないと言えることになる。

以上、1953-54年に執筆されたデリダの論文の中で、「弁証法」という用語が如何に重要な役割を担っているかを見て来たが、この用語のそこでの使用はあまりにも頻繁で、その概念は主題化・分析されることよりも論証の道具として使われることの方が多く、時にはその濫用が故に、デリダの考えを説明する以上にその理解を混乱させることもある。しかし、デリダは明らかにこの用語に、フッサール現象学や古典的な弁証法を受け継ぎつつ、それらには収まり切らない彼の思考のエネルギー、あるいは彼の思考を動機づける或る種の動力を、濃縮させようとしたのだ⁸⁾。

注

1) Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990.

以下、特に指示のない場合は同書からの引用である。

- 2) Cf. pp.220-221. フッサール著『幾何学の起源』の仏語訳(1962年)に添えられた「序論」の中で、目的論的理念の無限の理想化に関して、デリダは次のように述べる。「その明証性の現象学的規定は未だかなり不可解だ。『イデーナI』でフッサールは、その理念の内容を適切に確定することの不可能性はその明証性(*Einsichtigkeit*)の合理的明白さをぐらつかせはしないと述べる。しかしながら、決して直接的にそれ自体として直観することのできないものの明証性というのは、現象学にとって重大な問題となるだろう。」(Husserl. *L'origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1962, p.109.)「理念の現象学というものが存在しないのは偶然ではない。理念は各人的に与えられ得ず、明証的に確定され得ないのだ。」(Ibid., p.151)
- 3) Cf. pp.263-264. 『幾何学の起源』仏語訳の「序論」でデリダは、このジグザグ運動こそが「あらゆる歴史的体験の純粋な形式である」(op. cit., p.36)と述べる。
- 4) デリダ曰く、「その存在論は、形相的現象学という必要不可欠で超えることのできない段階を無視するのではなく、反対に、時間性の現象学を深く掘り下げることによって、根源的な時間的實在の水準では、事実と本質、経験的なものと超越論的なものが、分かち難く弁証法的に連帯していることを明らかにするだろう。」(pp.256-257)
- 5) ジャン・カヴァイエスの『論理学と学問論』が1946年に、チャン・デュック・タオの『現象学と弁証法的唯物論』が1951年に出版された。デリダの「超弁証法」という表現自体は、1990年の「前書き」(p.vii)にしか現れない。『見えるものと見えないもの』の中でメルロ＝ポンティが、真の弁証法は必然的に「超弁証法」(« l'hyperdialectique »)であると述べており(*Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p.127 [coll. Tel]), デリダはその表現を借りたのだと思われる。
- 6) 古典的な弁証法に対するデリダの批判の要旨が述べられている「序論」の一説を引用しよう。「弁証法的哲学の主要なものや古典的な生成の哲学の主要なもの欠点は、形式主義あるいは「内世界性」だと言えるだろう。それらの哲学は常に、形相と質料、意味と感覚などの既に形式化された「副次的な」対立から確立していると言える。したがって発生[の概念]は、伝統的な形而上学の中で示された限りに於いては、(プラトン哲学やヘーゲル哲学では)それが完全に理解可能である、あるいはそれに完全に明確な意味があるという口実で、又は(弁証法的唯物論では)それが完全に歴史的あるいは現実的であるという口実で、それを超越論的発生へと結び付ける繋がりを断ってしまう。つまり、超越論的発生は「根源的」なので、それによって構成された所産に於いてしか弁証法的でないという訳だ。しかし、或る「非弁証法」が一つの「弁証法」を構成するためには、その構成が無からの純粋な創造や単なる組み合わせによる構築でないのであれば、その「非弁証法」が「既に」弁証法的でなければならないのではないだろうか。」(p.8)
- 7) 諸学の学問性に規範を与える学問論としての形式論理学を現象学的に基礎づけ直すと

というのが、フッサールが超越論的論理学に託した任務だが、カヴァイエスは、学問論を別の学問によって基礎づけることの矛盾を指摘する。曰く、「絶対的且つ最終的な学も又、それを統御する学理を必要とし[中略]、その学理を自らの一部として内包することはできない」(Jean Cavailles, *Sur la logique et la théorie de la science*, Paris, Vrin, 1997, p.77 [p.65 de l'éd. de 1946])。デリダが批判するのは、ここでカヴァイエスが構成者と被構成者の弁証法的な一致を認めないという点である。しかもカヴァイエスは、他の視点からは、弁証法の必要性を提唱するのだ。『論理学と学問論』の終わりに彼は、現象学は学問の発展に対してそれを意識することはできても、それによる意識自体の発展を考慮することができないので、学問論を提供するには不充分であるとして、次のように締めくくる。「学問論を提供することができるのは意識の哲学ではなく、概念の哲学だ。[学問の発展に於ける] 発生的必然は、[意識の] 活動の必然ではなく、弁証法の必然である。」(Ibid., p.90 [p.78])

- 8) 「弁証法」という用語に濃縮されたその動力が現象学に於いては十分に発揮され得ないというデリダの気持ちは、現象学は「強度や力」を考慮することができないとする後の考察に繋がる。1963年の論文「力と意味」の中でデリダは次のように述べる。「強度や力を——方向だけでなく強さを、志向性の「向」だけでなく「志」を——考えることを許すような概念を現象学の中で探しても無駄だろう。[そこでは] 価値の全てが、まずは純理的な主観によって構成される。如何なるものも明晰、不明晰、明証性、意識への現前と不在、意識的認識、意識の喪失などの表現でしか、得られも失われもしない。明瞭性、そして一義性が至上の価値なのだ。その結果として、超越論的自我の発生やその純粋な時間性 [中略] を考えることが困難になる。」« Force et signification », in *L'écriture et la différence*, Paris, PUF, 1967, p.46.

La « dialectique » dans *Le problème de la genèse de Derrida*

Naoto ARAKANE

En 1953-1954, Jacques Derrida, alors qu'il était étudiant de l'École normale supérieure, rédigea *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Dans cette étude panoramique de l'œuvre de Husserl, Derrida déployait – déjà – une pensée de la complication originaire ou, disait-il alors, de la « dialectique » originaire. En effet, la

(ou plutôt « le ») dialectique était le concept le plus opératoire de ce texte, ce qui peut paraître étrange puisque la dialectique – surtout sous sa forme hégélienne – sera, dans les années 60 et 70, l'objet privilégié de la déconstruction derridienne. Que signifiait donc le « dialectique » pour Derrida en 1954 ? Quel était l'enjeu de ce concept ? Et, qu'est-ce que l'« hyper-dialecticisme » ?

行為遂行的矛盾をめぐる不和

デリダと討議倫理学の問題

宮崎 裕助

哲学が権利上「すべて」に問いかけることの許された言語活動であるとすれば、当然みずからの活動の原理をなす言語そのものに問いかけることができなければならない。そしてこの問いはそれ自体当の言語によって遂行されるほかはない。このとき、問いの対象を問いの手段として先取りしてしまうという循環が生じることは容易に察せられるだろう。いかなる言語も使用せずに問うことは端的に意味をなさない以上、哲学にできることは、そのつど問いの言語を暫定的に保持しつつ、その乗り越え不可能な言語の閉域のなかで、内側からみずからの限界に漸近することだけである。

言語としての哲学の活動原理とは、哲学の歴史に照らせば、もちろん「ロゴス」ないし「理性」と言い換えた方が適切である。したがって、このような哲学の言語内的で自己反照的な問いは、結局のところ、理性の自己批判の一形態として理解することができるだろう。

ジャック・デリダの思想は、現代の哲学のなかでも、こうした理性の自己批判が最も過激な仕方¹⁾で練り上げられたもののひとつであることは疑いを容れない。この「過激さ」は少数の熱狂的な追従者を生む一方で、しばしばネガティブな評価のもとに裁断されてきた。なかでも最も典型的かつありうべき論難は、デリダの自己言及的な理性批判のうちに「行為遂行的矛盾」ないし「遂行論的矛盾」を指摘するタイプの議論であろう。その矛盾とは「主観中心の理性に対してその権威的な性質を断罪しうるような批判は、理性それ自身の手段を用いて行うほかない」という矛盾である²⁾。すなわち、言明内容の次元では理性批判を掲げながら、それを実行する行為の次元では抜き難く理性的前提に依拠せざるをえないという「言うこと」と「為すこと」のあいだの矛盾である。こう

した矛盾にもかかわらず、理性への不信表明を行き過ぎたものにしてしまったとかどで、デリダの立場は相対主義者、懐疑論者、ニヒリストといったラベルのもとに指弾されることになるだろう。つまりデリダは、みずからの主張にしたがって自身の立場を掘り崩してしまったというわけだ。結果、デリダは哲学の普遍的で公的な討議の場から「私的なファンタジー」へと撤退したとみなされ、あまつさえ「私的なものと公的なものとを統一しようとする試み、私的な自律性の探求と公的な共鳴や効用との両者をひとつにまとめようとする試みを諦める勇気をもった」という意味では皮肉にも好意的な評価を受けさえもするのである²⁾。

本稿の目的は大きく分けて二つある。(1) 以上のようなデリダへの評価を斥けるべく、デリダ特有の言語観、哲学的立場を明確にすること。その際、個々の批判を逐一とり上げるといことはしない。むしろここではコミュニケーション論のより一般的な観点から、デリダによる討議倫理学への可能な反批判として、本稿の問いを再構成する。(2) デリダのコミュニケーション論批判は、いっけん反倫理的にすら見える帰結を伴うが、以上の問いは、もうひとつの新たなコミュニケーション倫理ないし討議倫理の可能性を開くように思われる。本稿はこの可能性を探るために、行為遂行的矛盾の概念に着目し、その解釈に関するデリダと討議倫理学のあいだの相違ないし対立を検討することにしたい。

1. 行為遂行的矛盾を媒介とした討議倫理学の定礎

言語行為論をめぐるジョン・R・サールとの論争で有名なデリダの『有限責任会社』³⁾は、デリダの言語論を把握するうえで最も重要な文献のひとつである。とりわけ論争の事後に编者からの質問状に答える形で著された長文の後記「討議の倫理にむけて」は、その題名から、デリダの「討議倫理学」といったものを期待させるように思われる。しかしながら、実際に繙けば分かることだが、デリダはそこで質問に対する丁寧な応答を試みているにすぎず、なんらかの倫理学をそれ自体として提唱しようとしているわけではない(「討議倫理学について」⁴⁾ではなく、あくまで「ひとつの討議倫理にむけて」[Vers une éthique de

la discussion] というわけだ)。だが、本稿の仮説は、あえてここで「討議倫理」を積極的な主題とするならば、デリダ独自の立場が浮き彫りになるだろうというものである。

「討議倫理学」(Diskursethik: 仏訳は l'éthique de la discussion⁵⁾) は、80年代以降ドイツの哲学者カール=オットー・アーペルとユルゲン・ハーバーマスが展開してきた道徳理論の構想であり、法哲学や政治理論の領域を中心に広く浸透した考えとして知られている。討議倫理学の基本的なアイディアとは、道徳や法といった合意可能な規範の正当性を基礎づけるためには、論議的なコミュニケーション行為としての「討議」が、その不可欠な媒体となるのだ、というものである。こうした発想の背景にあるのは、カント倫理学のポスト形而上学的転換、すなわち「超越論的遂行論」(Transzendentalpragmatik) による道徳法則の基礎づけの再編成という企てである。この超越論的遂行論に意図されているのは、言語コミュニケーションのアプリオリな条件を、当事者同士が実際に行う「問主観的な了解プロセス」⁶⁾ において解明するという課題にほかならない。

ハーバーマスによれば、カントの定言命法に比する討議倫理学の原則とはこうである。「実践的討議の参加者であるすべての当事者の同意を見出すことができるような道徳的規範のみが妥当性を要求することが許されている」⁷⁾。これは、論議の規則として次のように定式化される「普遍化原則」によって実際の討議へ架橋されねばならないとされる。すなわち「規範が妥当なものであるとして、各人の利害を満たすためにその規範の一般的遵守が行われたことから生じる成果や副次的効果は、すべての人が強制なくして受け入れることのできるものでなければならない」。

こうした定式は、討議倫理学のすぐれて形式主義的、手続き主義的な性格を要約するものだ。これは、当の実践的討議が「正当化された規範を生み出すための手続きではなく、すでに提案されていて仮説的には吟味されている規範の妥当性を検証するための手続きである」⁸⁾ ことを示している。かくして、討議倫理学の確立は、上の「普遍化原則」が論議一般の前提としていかに共有されるのかを論証することにかかっているのである。

アーペルによれば、討議の理念とは、規範を基礎づける「あらゆる論議的討議をつねにすでに導くような倫理の原理そのものの、究極的な基礎づけをも可

能にすべきものである」⁹⁾とされる。なぜか。それは、討議がもはや逆行不可能な事実性を備えているからである。すなわち、われわれは公的な論議であれ日常の私的な思索であれ、「普遍化原則」のような、理想的討議を可能にする条件を「自身の規範的な妥当性要求の唯一考える認証条件として前提しなければならない」からであり、それとともに、われわれは同時に「潜在的には討議倫理の原理をもすでに必然的に承認してしまっている」¹⁰⁾ことになるからである。

この基礎づけの可能性の立証は、それに異議を申し立てようとする懐疑論者の「行為遂行的矛盾」を暴く、という仕方で行われる。われわれは討議に参入するやいなや、原理上のあらゆる問題（道徳の原理の基礎づけという問題そのものも含む）をつねにすでに分かち合うのであり、理想的な討議の共同体の全成員にとって同意可能な問題解決へと到達しようとする目標をア priori に想定する。もし懐疑論者がこうした想定を認めないとしよう。しかしそれでも懐疑論者は討議そのものを拒否することはできない。なぜなら、討議倫理の基礎づけの可能性に対して反駁を加えようとするなら、討議によってそれを行わなければならないからである。「論議しないような懐疑論者からは、われわれは何も知ることができないだろう」。つまり、討議の基礎づけへの反駁（言明内容）を主張しようとする懐疑論者は、討議の場に参加することで反駁の議論をなさざるをえない（言明行為）がために、その行為そのものがみずからの主張内容と矛盾をきたすことになるのである。したがって、行為遂行的矛盾を犯すことなくしては、討議の規範的前提に反論することはできない、ということになる。

アーペルは「明白な理性の事実」としての討議の規範的前提を最大限理想化することで、倫理の普遍化原則の基礎づけを達成しようとする。いわく、真剣に論議を行おうとする者として、われわれは、実在の共同体に対して反事実に先取りされる「理想的なコミュニケーション共同体」の成員であることをつねにすでに承認している。そうした者として、コミュニケーションの理想的で普遍的に妥当する規範、すなわち、あらゆる問題解決について、討議に関わるすべての当事者にとっての合意可能性という目標を、ひとつの統整的理念としてあらかじめ想定せざるをえないのだ。「明白な理性の事実とはまさしく、論議する者としてのわれわれが、討議の合理性としてのコミュニケーション的理性

と同時に、倫理的討議の原理という形での道徳法則の妥当性を、つねにすでに承認してしまっている点に存するのである」¹¹⁾。

ハーバーマスは、こうして理想化された討議共同体の成員であることをラディカルに拒絶する懐疑論者をも登場させ、最終的にこの想定の正当性を確認しようとしている。ハーバーマスによれば、懐疑論者が沈黙をもって討議への参加を一貫して拒否したとしても、本人が社会的な生活を営み、日常的コミュニケーションの行為連関に組み込まれているかぎり、この秩序を拒否することはできない。というのも、いかなる「未熟な」コミュニケーション形式もその理想化された相互了解の想定を、討議の理念から借りてこざるをえない一方、それでもなおこうしたコミュニケーションの日常実践から長期にわたって離脱するならば、これは「モノダ的な孤立化への退行」ばかりか、「精神分裂か自殺への退行」にすら行き着くだろうからだ。要するに「永続的なそれは、自己破壊的なものである」¹²⁾。

2. 討議倫理学の脱構築

デリダが『有限責任会社』において練り上げている言語論の枠組みのなかでは、討議倫理学の定礎に関する以上の構想は、どのような仕方で再検討に付されうるのだろうか。『有限責任会社』はもとより、他の主要な著作を眺めてみても、デリダが「討議倫理」という語句をハーバーマスやアーベルのいう討議倫理学を指すために用いた形跡は認められない。だが、冒頭で述べたように、行為遂行的矛盾に陥っている懐疑論者の張本人としてデリダがしばしば言及されていることから、討議倫理学をめぐる、デリダの側から仮想的な反批判を再構成してみることに一定の必然性があるように思われる。

コミュニケーションの定義は、通常「意味を伝達すること」だとみなされる。この意味は送り手の意識のうちに意図 = 志向されており、それを言語的手段によって受け手の側へと過不足なく送り伝えることが、コミュニケーションの目的である。このとき送り手と受け手のあいだで相互の意味理解のために共有された諸前提が、コミュニケーションの地平を形成している。討議の理念には、関与者が意図 = 志向する意味間の齟齬をコミュニケーションを通じて漸進的に

解消すべきだということがひとつの当為として含まれている。「その結果、権利上ではあれ、一般的な同意が最終的に確立される」(19:12) ことになるだろう。

デリダの言語論が一貫して追究しているのは、こうしたコミュニケーション概念の図式にはけっして還元されえない言語活動の可能性である。この可能性の最も基本的な条件が、デリダによれば「反覆可能性」(itérabilité) と呼ばれるものである。言語が言語として機能しうる最小限の条件を突き詰めてみた場合、あらゆる言語には「その『指示対象』の不在 [……] のみならず、一定のシニフィエの不在において、もしくは顕在的な意味志向の不在、ならびに現前的コミュニケーションのあらゆる意図 = 志向の不在においても反復されるという可能性」(32:28) が内属している。これは具体的には、なにがしかの言語的痕跡を産み出した当人が、たとえ死んでしまい、その本来の意図を確認しようがなくなったとしても、さらにはそれがもはや言語なのかどうかさえ確かめようがなくなったとしても、受け手がそれを言語として受け取るかぎりで、つまりそこに反復可能な形式を読み取るかぎりで、その痕跡は依然として言語たりうる、というような可能性のことである(極端な例を挙げれば、古代文明の象形文字、未解読の暗号、狂人のエクリチュール、等々)。反覆可能性とは、志向の意味や意識の現前といった超越論的な審級の不在においてもなお言語が存在しうるという言語の最小限の再認可能性なのである。

しかし、と討議倫理学者は反問するだろう、言語には意味や意図のカテゴリーを前提としないような反覆作用、まさにこうした偶発的な可能性があるからこそ、それをとり除くことで理想的なコミュニケーション状況を実現せねばならないのではないか。実際、意思の疎通やコンセンサスを達成しようとしないうコミュニケーションにいったい何の意味があろうか。

ここには二重の誤解がある。第一に、デリダは反覆可能性を語ることで意味や意図といったカテゴリーそのものを否定しているわけではない。そうではなく、デリダが主張しているのは、意味や意図に依存しない言語活動の可能性(反覆可能性)を、コミュニケーション状況一般の構造のなかに統合し説明するのでなければ、説明としては不十分にとどまるということである。この主張の核心は、反覆可能性が、注意すれば避けえたような偶発事なのではなく(これが第二の誤解だ)、理想化されたコミュニケーション状況にとって本質的な可能性

を構成するのだという点にほかならない。(反覆可能性という)より包括的で一般的な条件から出発して意味や意図 = 志向の概念、コミュニケーションの構造を説明せねばならないのであって、その逆ではない。反覆可能性は、デリダによれば、それなくしてはもはや理想化されたコミュニケーション自体がありえなくなってしまうような、そうした可能性のことなのである。

では、討議倫理学のように、討議の理念(普遍化原理やコンセンサスの達成)がコミュニケーションの「理想化する想定」¹³⁾を規整するとみなす主張にとって、理想化されたコミュニケーションがその本質において反覆可能性に依存しているということは、いかなる事態を意味するのだろうか。

繰り返せば、反覆可能性が含意しているのは、コミュニケーションにおける意味志向の不在の可能性である。たしかに現実の討議において、討議者間に生じる誤解、意見交換のすれ違いや不首尾、発言や立場の不平等といった事態は日常茶飯事であり、こうした現実理想的なコミュニケーション状況からはほど遠いように思われる。しかし討議倫理学者に対し、理想的想定のもとに討議できない人や討議の場に参加できない人が現にこれだけ多くいるのではないか、といった経験的事実をいくら突きつけてみたところで、討議倫理学を批判したことにはけっしてならない。なぜなら、現実がむしろそういった状況だからこそ、倫理学者は「理想化する想定」を規範的前提として打ち立てなければならないと考えるからである。

反覆可能性についての議論が照準を合わせているのは、現実には討議の理想的状況の達成が不可能だという経験的な事実ではなく、討議の規範を理想化する構造そのものである。その主張はこうだ。討議倫理の普遍妥当性を達成しようとする理想化の作用は、その構造の核心において理想化不可能な契機(反覆可能性)に依存している。というのも、ひとたび討議の理想的状況というテロスが純粋に達成されてしまえば、討議倫理を可能にする理想化作用そのものが終了し消滅してしまうことになるからである。いかなる齟齬も不和も含まない純粋に理想化されたコミュニケーションの達成とは、実のところ、コミュニケーションの死であろう。それゆえむしろ、この理想化は、定義上自身のテロスの達成を目指すにもかかわらず、その構造によって「それでもなお必然的に達成しえず、かつ達成してはならないもの」(233:277)として理解されねばな

らないのである。このことが意味しているのは、意味志向の審級に依存しない言語の反覆可能性が、まさに理想化不可能であるかぎり、コミュニケーションの「理想化する想定」にとって注意して取り除くべき偶発事などではなく、「最も内密で最も還元不可能なその他者として、他者そのものとして、その本質に、その本質において帰属している」(234:278)ということにほかならない。

事実、ハーバーマスが討議倫理の基礎づけを立証するために、次々とあっさり頑迷な懐疑論者を自身の他者として召喚し、最後には「精神分裂」や「自殺」行為としてコミュニケーションの社会的連関から放逐するにいたるという議論の成り行きはたんなる偶然だろうか。むしろ討議倫理学は、みずからの立場を基礎づけるために、そうした理解不可能な他者の排除を積極的に必要としているのではないか？ そのような「犠牲」のうえにはじめて、討議倫理学が成り立っているのだとしたら？

このような言い方は誇張に響くかもしれない。だが、デリダがつぶさに分析しているのは、討議倫理学(『有限責任会社』では言語行為論)の想定するような理想化が、理想化不可能な他者との根本的な対立関係に依存することではじめて主張可能になっているという原理的な構造である。そのかぎり、こうした「誇張」を禁じる明確な理由は何もないのである。

3. 脱構築のミニマルな「倫理」

以上のような分析を脱構築的と呼ぶとするならば、脱構築は、討議倫理学者自身が犯している行為遂行的矛盾を明らかにする。というのも、討議倫理学は、その明示的な言明内容の次元ではコミュニケーション行為の理想化を主張しているが、まさにその主張を可能にするための不可欠な媒介として(言明行為の次元で)理想化不可能な要素を必要としているからである。経験的な水準での問題如何にかかわらず、倫理学者はコミュニケーション状況の純化を推し進めようとすればするほど、それだけあっさり純化困難なものを見出し続けねばならない。でなければ、理想化の主張そのものが維持できなくなるのである。

もちろんこの種の行為遂行的矛盾は、討議倫理学者が懐疑論者のうちに見出す行為遂行的矛盾とは異なる次元にある。懐疑論者の矛盾が、討議の理念を拒

否するには本人が討議に加わらざるをえないという矛盾だとするなら、他方のそれは、そのような懐疑論（理念化不可能性）を媒介することでしか討議の理念を確証できないという討議倫理学者の矛盾である。前者の矛盾の暴露は、さらなる行為遂行的矛盾を犯さずには可能ではなかったというわけだ。とはいえ前者の矛盾は、討議の理念を受け入れさえすれば解消するが、後者は、討議の理念化そのものを放棄するのだからなければ決して解消することのできない矛盾である。もちろんこの放棄に応じることは、討議倫理学者にはできない相談だ。だが、まさにそのことを討議の倫理学者は、みずからの信ずる理性的なコミュニケーションを通じて、懐疑論者に対して説得せねばならないのではなかったか。

すでに述べたように、討議倫理学にとって討議の理念は「明白な理性の事実」であり、このこと自体は、それ以上遡行不可能で基礎づけ不可能であるような所与性としてアプリオリに受け取られていた。すなわち立証するにしても、行為遂行的矛盾に陥った懐疑論者を端的に排除する以外には討議の余地のない事実として受け取られていた。だが、討議倫理学にとってこのような排除が、懐疑論との関係に本質的に依存しており、したがって、討議の理念を根本的に拒絶する否認可能性を媒介としているのだとしたら、討議の理念の事実性をもつ含意はただちに二重化せざるをえない。つまり、それはたんに事実としてあるという所与性のみならず、根本的な懐疑に抗してそれを擁護し保持すべきだという当為の意味付与によってもたらされているということである。討議の理念の事実性は、事実であるべきだという想定によって裏打ちされるわけである。しかし、まさにこの規範的で目的論的な想定をこそ、討議倫理学は基礎づけねばならなかったはずなのだ。このとき討議倫理学は、討議の規範を基礎づけると称しつつ、その基礎づけられるべき対象のうちに、みずからの規範的な予断（所与の倫理性）を無批判にもち込み、同語反復的に再生産しているのである。

このような形で密輸入された倫理性は、デリダによれば、まさにひとつの形而上学であり（221:264）、本稿の文脈に引きつけて言えば「コンセンサスの形而上学」と呼ぶべきものであろう。もちろんデリダとて意味や意図といったカテゴリーが有効であり、コミュニケーションにおいて意思疎通が必要になるといったことを認めないわけではない。当然のことながら、デリダによる反覆可

能性の議論もまた伝達され理解されるべき意味内容を備えている。そう言わざるをえないがぎり、コンセンサスの形而上学は不可避であるし、この種の行為遂行的矛盾を解消することは根本的に不可能である。しかしながら、デリダの主張の強調点は、意図や意味の理想化に基づくコミュニケーション概念が構造的にその理想化不可能性に依存しているということにある。つまり、理想化の構造はまさに排除するためにこそ理想化不可能なものを導入しようとするのであり、これは理論的な中立性を保つどころか、むしろ純粋に理論的たろうとするがゆえに、ひとつの「倫理的かつ目的論的言説」(46:46)として動機づけられているということなのである。

討議倫理学は、デリダの言い方に従えば「こうした所与の倫理であれ、もうひとつの別の倫理であれ、倫理一般の、同じように還元不可能な他の諸条件を排除し、無視し、周縁に追いやっている」。脱構築はこうした倫理の条件をこそ分析しなければならない。これらの条件が「所与の倫理からすれば非-倫理的アネティックであるとしても、だからといって一般に反-倫理的アンチエティックであるわけではない」。デリダによれば、それらは「もうひとつの別の倫理の開始を開いたり喚起したりする」(221:264) ことができるのである。

こうしたデリダの説明のうちに、コミュニケーション倫理や討議倫理に対するデリダ自身の態度決定、反覆可能性の倫理、脱構築の倫理といったものははっきりと読み取ることができるだろう。デリダが第一に関心を寄せているのは「所与の倫理」でも、それに対立するような「反-倫理」でもない。最初の段階ではいずれにせよ所与の倫理(コンセンサスの形而上学)から逃れることはできない。それゆえ問題なのはその対立項である「反-倫理」(懷疑論者の倫理?)にコミットすることではなく、まずは所与の倫理から出発して「倫理一般の条件」を分析することが、脱構築の第一の課題である。理想化の構造の限界を画する反覆可能性の概念は、こうした倫理一般の条件の水準に位置している。そうしたものの分析は所与の倫理をないがしろにするどころか、むしろその条件の分析のためにそれを最大限知悉し尊重することを要求する。しかしこれはまさに、所与の倫理の限界を内在的に突き止めるためであり、倫理について「永続性や絶対的堅固さという言い方では語らない」ため、つまり「絶対的で永遠、不可侵の自然 = 本性的な安定性は存在しない」(279:324) ことを証

示するためなのである¹⁴⁾。

こう述べたからといって、脱構築が決定的に形而上学から袂を分かったというわけではけっしてない。脱構築の問いかける「倫理一般の条件」それ自体は「正し」くも「倫理的」でもありえないが、それを分析することそのもののうちに何らかの規範的想定や倫理的含意が紛れ込まない保証はない。実際、反覆可能性についての議論は、意思疎通の理想化に本質的に依存しない言語（たとえば文学言語、レトリック、フィクションの言語）の理念性を想定し解明すべく必然的に動機づけられている（だからこそ脱構築は——とりわけ北米での受容がそうであったように——文学批評の規範を与えることができた）。所与の倫理に対する対抗 - 倫理（反 - 形而上学）の当為に従うかぎり、これは倫理一般の条件を分析すると称する主張とのあいだで再び行為遂行的矛盾を招来せざるをえない。しかしそれは本質的に解消不可能な矛盾なのだ。「こうした《行為遂行的矛盾》なくしては、いかなる批判も討議もコミュニケーションも知識の進歩も理性の歴史も、おそらく端的にいかなる歴史もなくなってしまうだろう」とデリダは述べている。それは結局のところ、避けられるべき矛盾でも解消されるべき矛盾でもなく、いわばそれ自体実践され、生きられるほかないものである。倫理一般の条件を分析し続けることでそのつど所与の倫理から身を逸らし「もうひとつの別の倫理」へと開き直すこと。複数の倫理のあいだの、解消不可能な矛盾を媒介としたこの絶え間ない交渉こそが、あらゆる倫理学の手前で、脱構築のミニマルな「倫理」、デリダにおける原 - 倫理的なものを特徴づけているのである。

最後に手短かに要約し、結論を述べよう。以上から明らかになったのは、討議倫理学とは違い、デリダにとって行為遂行的矛盾の概念は、根本的に解消不可能な次元において引き受けられるべきものだ、ということである。それを解消可能とみなすことは討議倫理学のように形而上学の無批判な再導入に陥るほかはない。この矛盾はそもそも解消すべきものではなかった、というのもそれはむしろ、あらゆるコミュニケーションの構造および討議倫理の基礎づけを脅かすと同時に構成してもいるからだ。脱構築が提案しようとしているのは、この同時性を積極的に引き受けるための最小限の「倫理」だと言うことができる。

理性の自己批判は、行き過ぎを制限されたりされなかったりするようなものではなく、理性そのものに備わる内在的な矛盾によってつねに要請されている。実のところ、脱構築が行為遂行的矛盾にとらわれた理性の自己批判であるという評価は間違っていない。というのも脱構築は、理性の要請にどこまでもつき従うことによって理性自身に問いかけるのであり、この意味で行為遂行的矛盾を積極的に犯すことになるだろうからだ。だがそれは、自己破壊的な倒錯であるどころか、徹頭徹尾理性的な反復の試み、しかもみずからの矛盾ゆえにもはやたんに理性的と言えないほどまでに徹底的な理性的反復の試みである。そのようなものとして脱構築は、デリダ自身の言葉を借りれば「ひとつの新たな、まったく新たな^{アウフクレールンク}啓蒙」に対する敬意を込めたオマージュ」(261:304)を記しづけるのである。

註

- 1) Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985, p. 219: ユルゲン・ハーバマス『近代の哲学的ディスクリス I』三島憲一・巒田収・木前利秋・大貫敦子訳、岩波書店、1990年、324-5頁(以下、邦訳文献の引用は、文脈に応じて適宜訳文を変更したことをお断りする)。
- 2) Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 125: リチャード・ローティ『偶然性・アイロニー・連帯』斎藤純一・山岡龍一・大川正彦訳、岩波書店、2000年、256頁。
- 3) Jacques Derrida, *Limited Inc.*, Paris, Galilée, 1990: 『有限責任会社』高橋哲哉・増田一夫・宮崎裕助訳、法政大学出版局、2002年。以下、参照にあたっては、文中の丸括弧内に(原文頁: 邦訳頁)の要領で指示する。
- 4) これはハーバマスの討議倫理論 (Jürgen Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991) の仏訳題 (*De l'éthique de la discussion*, Paris, Cerf, 1992) を参照している。
- 5) フランス語の discours (言説、談話) と違ってドイツ語の Diskurs には「討議、討論」の意味が強く含まれる。また周知のように、Ethik/éthique は「倫理」と「倫理学」の両方の意味をもつが、本稿ではアーベルとハーバマスの術語としては「倫理学」を用い、そうでない場合は、原則として「倫理」で統一した。
- 6) Jürgen Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983, p. 77: 『道徳意識とコミュニケーション行為』三島憲一・中野敏男・木前利秋訳、岩波書店、110頁。

- 7) Ibid., p. 76 : 邦訳 108 頁、および *Erläuterungen zur Diskursethik*, p. 12, 154f.
- 8) Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, p. 113 : 邦訳 163 頁。
- 9) Karl-Otto Apel, « Diskursethik als Verantwortungsethik » in Gerhard Schönrich, Yasushi Kato (dir.), *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996, p. 328: 「責任倫理 (学) としての討議倫理 (学)」舟場保之訳、坂部恵他編『カント・現代の論争に生きる』下巻、理想社、2000 年、129 頁。
- 10) Ibid., p. 332 : 邦訳 133 頁。
- 11) Ibid., p. 336 : 邦訳 136 頁。
- 12) Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, p. 112 : 邦訳 162 頁。
- 13) Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, p. 14 et passim.
- 14) 以上の帰結は、倫理や法といった社会的規範性が本質的に「象徴的な発明 = 創作物ファンクショナルないし規約 = 慣習コンヴェンション」であり、「諸々の小説的虚構や虚偽の創作物を引き起こしうる力と構造的には同じ権能に属している」(244 : 288) ということについての明確な認識を開く。デリダが積極的に取り組んでいるような、一方における哲学や文学テキストの法 - 倫理的な分析 (カフカ論や『法の力』等)、他方における法 - 政治的テキストの修辭的分析 (「独立宣言」論やネルソン・マンデラ論等) といった諸ジャンルのキアスム的な交錯を試みる読解は、こうした認識に由来するものである。
- 15) Jacques Derrida, *Mémoires – pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988, p. 226n.

Le désaccord sur la contradiction performative

Derrida et la question de l'« éthique de la discussion »

Yusuke MIYAZAKI

L'objet de cette étude est double. (1) Éclairer la pensée de langage propre à Derrida pour rejeter la critique qui considère sa philosophie comme être en « contradiction performative » (Habermas). En l'occurrence, nous n'abordons pas chaque critique une à une. Nous reconstituons plutôt notre question comme une contre-critique possible par Derrida de l'« éthique de la discussion », dans l'optique plus générale de la théorie de la communication. (2) Même si la critique derridienne de la notion de communication peut entraîner des conséquences même anti-éthiques, notre question permettra d'ouvrir la possibilité d'une autre éthique de la communication ou d'une nouvelle éthique de la

discussion. Pour explorer cette possibilité, nous voudrions examiner, en nous appuyant sur la notion de contradiction performative, les différences ou l'opposition entre Derrida et l'« éthique de la discussion ».

書 評

塩川徹也著

『パスカル考』

(岩波書店、2003年)

本書は、著者が四半世紀の間、「早熟な天才的科学家、犀利なモラリスト、深遠な宗教思想家」ブлез・パスカルに関して発表した論文を、「I 名句再読、II 護教論の戦略、III 護教論の限界、IV 信仰と政治」という章をもって、主著『パンセ』と『プロヴァンシアル』および、その表言技術、説得術の中核的問題を網羅する構成により集成された、さわめて優れた学術論文集である。

「高低か長短か——〈クレオパトラの鼻〉をめぐって——」では、通常、「低い」と訳出されている court が前田陽一訳では、「短い」となっていることに注目する。「人種や文化によってももの見方が異なることを理解させるためには、日本語としての自然さはある程度犠牲にしても地中海世界は一般に鼻が高いので、高低よりは鼻の長短の問題になる」と述べて著者はこの「短い」という翻訳に一応、賛意を表している。しかしすぐ後で、「たしかに一理あるが、」(譲歩している。)
「身体的特徴の相違と言語に集約される文化の相違をいささか安易に直結する気味がないだろうか。」と疑問を投げかけている。優れたパスカル研究者でもある20世紀の代表的なカトリック哲学者、ジャン・ギットン Jean Guilton が青年に与えた名著 *Nouvel art de penser*, Aubier, 1946 (邦訳『新しい思考術』)において、驚き、感嘆すること、選択すること、区別すること、反論をすることにより、思考力を養うことが勧められているが、『パスカル考』の著者はギットン先生の勧めの思考を随所に、示してくれているように思える。あるいは、知的関心をそそる良質の推理小説のような展開が見られる。

1968年か1969年の大学紛争の時、東大本郷キャンパス法文1号館の三階廊下の壁上に赤色のペンキで書かれた、次のラテン語の一文を著者は見出した。

Quod bellum firmavit, pax ficta non auferat (戦いの確立したことを、偽りの平和が破壊することのないように)「言い知れぬ衝撃に捉えられた」と著者は言う。この一節は『プロヴァンシアル第19信』の断片の中に見出される。第18信までは当時、印刷され流布していたが、第19信は完成されていない。パスカル、それも『プロヴァンシアル』を研究する者でないと、普通には讀まない箇所であろう。あの大学紛争の真只中の状況でこの文句が「絶好の名句」であることを意識している」のは、著者が鋭い感覚の持ち主であり、当時、大学院生になって間もないにもかかわらず、すでにパスカルの主要著作の隅々まで讀んでいたことを示している。この落書きをするのは、筆者がもっともふさわしいはずであるのに、その絶好の機会に、この名句の存在を失念していたし、「またかりに思い出していたにしても、(……) それをする勇気があったかどうか…… 筆者は内心、自分の機転の欠如と臆病を苦々しく認めざるを得なかった」と内心を打ち明け、また、「筆者は自分への苦い思いと同時に、落書きの主への感嘆と畏敬の念を禁ずることができなかった。」と心の内を吐露する。著者の誠実さを強く感じる。

「パスカルはいかなる状況でこの文句を書き付けたのか。」と著者は問うている。問題の一句はどこで見出されたのか。その追究が始まる。やがて、ポール・ジャンセンの博士論文『マザラン枢機卿とフランスのジャンセニスム運動』の中で発見する。1654年4月9日付の「トゥールーズの大司教、ピエール・ド・マルカのマゼラン枢機卿に送った覚え書」の中でマルカは聖ヒエロニムスの言葉として次の文句を引用していた。Quod bellum servavit, pax ficta non auferat. (戦いが守り抜いたものを、偽りの平和が破壊しないように。) firmavit と servavit の違いがあるにせよ、二つの引用が酷似していることに気付き、著者は「パスカルの引用の最初の源はヒエロニムスに違いないという考えがひらめいた。」ジャンセン氏も気付いていなかった優れたひらめきである。

著者は「マルカの発言がパスカルの引用のきっかけになったのだろうか。」という疑問を提出する。こうしてマルカによって発言されたこの一句の意味の追究が始まる。著者は次々と適切な質問を提示して、「アルノー 謹責」、「五箇条」、

「信仰宣誓書署名」など複雑、晦渋な問題と状況を、解明してゆく。

servavit が firmavit に換わっている意味を追究し、その意味を推量する。「パスカルが、この句をそこに見出して、それを記憶違いのせいか、それとも意図してか、servavit を firmavit に変更して彼のノートに書き付けたのは、ほぼ間違いのないところである。」「マルカにとって<戦いの守り抜いたもの>とは、「五命題に要約されるジャンセニウスの恩寵によって危機に瀕していた<正統的な>恩寵論であり、<偽りの平和>とは、五命題をジャンセニウスから切り離すことによって彼の異端性をうやむやにすることなのである。マルカの主張の当否はさておき、この引用が彼の意見を裏付ける論拠となっていることは認めなければならない。」「もしもこの解釈が正しいとすれば、——しかし正直のところその絶対的な保証はない——パスカルは、マルカの引用した文句の意味を逆転させて、ジャンセニウスの恩寵論の擁護と信仰宣誓書の署名強制反対の論拠として利用したことなる。」と著者は慎重に推量している。

この書評を依頼された後、本書が「和辻哲郎賞」を受賞したことを聞いた。この賞が何を選考基準としているか正確には知らないが、今日でも名著だと思われる『風土』において、和辻哲郎はハイデガーの現象学により、風土と文化の関係を追究した。風土の類型「沙漠」「牧場」を通して、西欧、地中海世界の文化、宗教を論じているが、『パスカル考』の著者はパスカルを論じつつ、西欧精神史の基盤をなす恩寵論や信仰と理性の問題を論究している。

著者は四部構成の本書の中で、二つの部をパスカルの主著『パンセ』（『護教論』）に当てており、「II 護教論の戦略、と III 護教論の限界」を論述している。前者の「一 比喩と象徴——<フィギュール>の観念について——」では、「フィギュールの観念は、パスカルの作品中で、青年時代の手紙から『キリスト教護教論』（『パンセ』）における聖書解釈に至るまで、きわめて重要な役割を果たしている。」と指摘して、「従来の研究は、フィギュールの観念そのものを、パスカルの思想の発展とは独立して、その静止した相において分析することに力点をおいているのが見受けられる。そこで本章では、パスカルのフィギュールの観念を彼の思想の展開の中に位置づけ、動的に、この観念が彼の思想の中でどのような役割を演じ、またどのような変化をこうむるようになったか探してみたい。」と述べている。フィギュールの存在理由にユダヤ人の不信仰を挙げてい

る。神の救済史の中で、ユダヤ人の不信仰が積極的な意味を持っているとパスカルは指摘する。パスカルはイエスがキリストであることを立証しようとして、ムハンマド（パスカルはマホメット Mahomet という呼び名を用いている。）との比較も試みる（L.1,209,243 など）が、本書では、ムハンマドには言及されていない。

「二 権威と認識——〈権威〉の観念について——」では、「パスカルにおける〈権威〉の問題を取り上げるのは、彼にあってはこの言葉が、現在一般に理解されている意味とはもちろんのこと、多くの17世紀研究が暗黙のうちに了解している意味とも異なった意味を持ち、しかしその理解がパスカルの思想の全体的理解にとって不可欠だと思われるからである。」

「三 説得と回心——レトリックの問題——」では、「同時代人たちはすでにパスカルの天才の特質がレトリックにあることを見抜いていた。」と著者は指摘し、『ポール・ロワイヤル論理学』から次の一節を引用して、「故パスカル氏はいかなる人にもひけをとらぬほど真のレトリックを心得ていたが、この（談話や文章において自分を見せびらかしてはならないという）規則をさらに押し進めて、紳士（オネットム）たるもの自分の名前を名乗るのを避けるべきだし、それどころかはくとか私といった言葉を用いることさえ差し控えるべきだと主張していた。」パスカルの友人であり、『プロヴァンシアル』の協力者であったアントワーヌ・アルノーとピエール・ニコルの「この評言を一つの手掛かりとして、パスカルにとってレトリックはいかなる役割を果たしているか考えてみたい。」としている。

「四 主題としての〈私〉と語り手としての〈私〉」では、「〈私 le moi〉とは憎むべきものだ。」再び、『ポール・ロワイヤルの論理学』の言葉を引用して『『パンセ』が〈私〉をどのようなものとして把握していたか、またそのような自我観と『パンセ』の表現形式とくに、人称代名詞〈私〉の使用法との間にはいかなる関係があるかを探ることにある。』厳密にテキストに基づき、適切な研究を参照しつつ、緻密に推論を進め、論及してゆく。

「III 護教論の限界」において、「〈聞くことによる信仰〉から〈人を生かす信仰〉へ」では、護教論における信仰の効用、認識の原理としての信仰、信仰と理性、「二 〈賭〉をめぐる」では、「哲学者の神か、アブラハムの神か？

賭の条件、〈賭〉の必然性、〈賭〉の議論の効力、〈賭の断章〉の最後の祈りの意味」が論じられる。信仰と理性の問題、キリスト教の霊性の意味が論究されている。

ジャン・ステッツェル Jean Stœtzel は *Un Bilan Mondial des Sciences Sociales et Humaines est-il possible ? Revue française de sociologie*, avril-juin, 1963.(邦訳「社会科学と人文科学の世界的貸借対照表は可能か」)において、西欧と非西欧との交流、相互理解の役割を担うことができる民族として、日本人を挙げている。日本人は伝統文化を保持しながら、西欧科学を修得していることを指摘し、この日本人が西欧と非西欧の相互理解の絆として、その役割を果たすことに大きな期待を寄せている。著者は西欧精神の研究の障壁を自覚しつつ、その精神の最も深遠な問題を深く、鋭く追究しており、ステッツェルが期待した役割を今や、実践している「日本人」の一人であろう。(森川 甫)

赤木昭三・赤木富美子著

『サロンの思想史——デカルトから啓蒙思想へ——』

(名古屋大学出版、2003年)

——17世紀から18世紀のフランスには、サロンと呼ばれる女主人が取り仕切る緩い人的交流が存在し、そこに文人や哲学者が集って自由闊達な意見の交換や機知に富んだ会話を楽しんだ——わたしたちは漠然とこういうことは知っている。しかし、いかなる組織があり、いかなる活動を行ない、いかほどの影響力を持っていたのか、という現実の姿になると、判然としないところがある。さらに、サロンという言葉から私たちが通常思い浮かべる優雅で社交的なイメージは、思想という峻厳で孤独な営みとはそぐわないと感ずるかもしれない。

しかしながら、大学があいもかわらず旧弊な学問体系の教授に汲々としていた17世紀から18世紀にかけて、新しい思想の交流・伝播の役割を担ったのは、大学の講義ではなくむしろこのサロンという空間であった。それだけでない。この空間は、時代に先駆けていくつかの新しい人間観が誕生する場でもあった。だから、『サロンの思想史』というタイトルは二重の意味——サロンを通して眺めた17世紀から18世紀前半の思潮の動きと、サロンという場で醸成した新しい思想——が込められているのである。こうして本書は、1600年から1750年まで150年間に亘るさまざまなサロンの多様な相貌を、五つの時期に区切って詳細に明らかにする。

本書は、赤木昭三・赤木富美子夫妻の共著である。赤木昭三氏はリベルタン研究の大家、富美子夫人も18世紀の演劇を題材に女性に焦点をあてた大部の著作をすでに出版されていて、こうした主題にはこれ以上望みようのないコンビである。もちろん言うまでもないことだが、二人の著者は、問題意識も異なれば文体も異なり、各章の担当者は明示されていないとはいえ、初めて著者の著作を紐解く読者でも、どちらがどの章を担当したかは一目瞭然であろう。こうした共著という形態そのものがもつ特徴は、一般的には両刃の刃であるが、本書は「サロン」というきわめて多様な相貌をもつ空間が主題だけに、記述の多

元性はむしろ主題にふさわしいとさえ思える。出版者の慧眼とセンスのよさにも敬意を表したい。以下、章を追って内容を要約したい。

第1章では、フランスを中心に17世紀から18世紀にわたる思想史の流れが手際よく纏められている。「思想史」とはいつても、いわゆる大哲学者のモノグラフィでもなければ、教科書風の学説史でもない。科学革命、宗教と道德の問題、国家の問題といったテーマティックな観点から、デカルトやパスカルなど地上で日の目を見た文献のみならず、地下で密かに流通した反宗教的地下文書、あるいは反体制をカモフラージュするためのユートピア小説に至るまで呼び起こされ、その錯綜した流れを解きほぐしてゆく。その流れとは、以前著者が『フランス近代の反宗教思想』(1993)で明らかにした、デカルト主義およびその変質、17世紀の地下文書から18世紀の啓蒙へという地下水脈から地上の奔流への流れ、ルネサンス的自然主義、であるが、本著ではさらにガッサンディ思想の重要性が強調されている。こうして読者はサロンという空間で取り交わされた話題の拡がりや豊かさを予感させられることになる。たしかに、こうした見取り図に対して、さらに異なった別の流れを付け足したくなる読者もいるであろうが、17世紀から18世紀を俯瞰するとき、これがひとつの透徹した歴史観を提示していることを認めずにはいられないはずである。

以降、第2章から第7章にわたって、サロンの実態すなわち取り仕切る女主人と集った文人・哲学者たち、そこでとり交わされたさまざまな思想が、五つの時期に分けられて詳細に描写される(ちなみにサロンという語がこの意味で使われるようになったのは19世紀になってから、また「サロン」の定義は本著pp.84-86参照)。この時代区分とその特徴を簡潔にまとめると、(1)1600-1650: サロンの黎明期。ランブイエ侯爵夫人や、アカデミー・フランセーズの前身となったオーシー子爵夫人のアカデミーなど。この時期のサロンで、内乱で殺氣立った16世紀を抜け出して17世紀の洗練されたオネットムの理念が形成される。(2)1650-1660: プレシオジテの時代。文学史上有名なスキュデリー嬢とプレシューズの実際、およびその評価。彼女たちの女性の権利を正面から主張するフェミニズム運動は、短期的に見れば失敗するが、女性が科学などのこれまで男性のものと考えられていた学問に興味を持ち(ラ・カルテジエンヌと呼ばれたデュプレ嬢など)、またこののち女性の物書きが生まれる契機となる。

(3) 1660 - 1680: 女性の教養の拡大。デカルト派のロオーが主催した「水曜講座」には多くの女性が出席し、またガッサンディの学説を教える講座などにも女性の聴講者が溢れたという。そうした女性の傑出した例がラ・サブリエール夫人であり、彼女の主催するサロンには、コレージュ・ロワイヤルの数学教授であるソーヴールやロベルヴアルが名を連ね、またガッサンディの愛弟子であったベルニエが参加した。彼女はラテン語のみならずギリシア語もよくし、またガッサンディ思想に通暁した。ガッサンディ『哲学集成』をフランス語で要約したベルニエが、師ガッサンディに対する疑義をまとめた『ガッサンディの概要のいくつかの主要な章についてのベルニエ氏の疑義』は、このラ・サブリエール夫人の求めに応じて書かれたものといわれており、彼女に捧げられることになる。(4) 1680 - 1715: サロンの定着。かの新旧論争においても、サロンは「社会生活」の場として、近代派によって、文明化したヨーロッパの典型のひとつに数えられるようになる。こうしたサロンの社会的地位の向上に伴って、たとえばランベール夫人のサロンは、「アカデミーの待合室」と呼ばれるほど、アカデミー・フランセーズの会員を輩出し、またその人選に介入したという。(5) 1715 - 1750: 啓蒙思想との繋がりとデュ・シャトレ夫人の出現。前者については、啓蒙思想普及のためのサロンの役割を重視しないアントワーヌ・アダンらの見解に対して、ランベール夫人の蔵書目録にリベルタンの禁書が存在することや、タンサン夫人がモンテスキューの出版の便宜を図るために尽力した事実、その他啓蒙思想家の援助の実例などを挙げ、サロンが啓蒙思想の伝播のために一定の役割を果たしたと評価する。後者のデュ・シャトレ夫人については、マンデヴィル『蜂の寓話』の部分訳と批判的注釈、ヴォルテールとの共同作業ではあるが彼女のイニシアティヴが認められる『聖書の検討』、そして有名な『物理学教本』と、現在に至るまで唯一の仏訳であるニュートンの『プリンキピア』翻訳と注解が述べられる。とりわけ、彼女の物理分野での業績については、ケーニッヒヤクレローら男性協力者の影を指摘する声もあるにしても、ヴォルフを經由したライプニッツ主義とニュートン力学との統合という、彼女独自の見地があることを示し、彼女が単なる「優秀な生徒」のレベルをはるかに超えた一人の自立した科学者・自然哲学者であったことを明らかにする。そしてデュ・シャトレ夫人の出現は、きわめて抜きんではいるが決して特殊

な例ではなく、17世紀後半以降における、女性の知的欲求の高まりの昇華であると総括する。

引き続き、サロンで生まれた思想として、とくにランベール夫人、デュ・シャトレ夫人、デュ・デファン夫人の三名を挙げる。ランベール夫人は、理性を開発せんと女性に学問を奨励しただけでなく、感性という女性に優位な能力を高く評価し、女性における感性の男性に対する相対的優位という観点から、新しい男女平等論を展開した。これは18世紀後半をおおう感性主義へと繋がっていく。また、デュ・シャトレ夫人が、『幸福論』において、情熱の意義を強調し、情熱なくして人生の幸福はありえないと主張した時、精神的な安らぎを幸福とする伝統的な道徳論や理性主義的な幸福論に対置する、新しい幸福論を提示した。そして、デュ・デファン夫人は「倦怠」の意識を表明し、ロマン派の先駆となる。

最終章は、アンチ・サロンの思想家としてルソーに触れて幕を閉じる。

記述のひとつひとつは厳密な考証と資料の渉猟の結実であるから、本著の真の魅力は、間然とするとところなく組み込まれた一次資料の引用・紹介にある。それを味わうには、したがって、実際に本著を手に取り、場合によっては巻末につけられた参考文献をたどりつつ、歴史を逍遙するしかないのだが、ひとつだけ本著を貫くライトモチーフを挙げるならば、やはり「フェミニズム」と答えたい。女性が政治、教育、経済などあらゆる社会領域で男性と対等とはとても言い難い扱いを受けていた時代に、好奇心と知識欲に目覚めた女性たちがいかに振る舞ったか、そのしたたかなさまを、私は知ることができた。それは、イギリスのように、「大上段に女性の権利をふりかざし」たり、「女性の政治的な権利を声高に要求すること」(p.140)はなかったけれど、たしかに、男女の機微を熟知したうえで、女性解放のための地道な努力であったことには違いないのである。そして、彼女たちの地道で繊細な足取りが、堅実な筆のもとでこれほど説得力をもって記述されえたのは、やはり二人の著者の夫婦としての生活とそれに対する深い洞察があつてのこと、と失礼ながら推測申し上げたくなるのである。

(武田 裕紀)

伊藤淑子著

『ベルクソンと自我』

(晃洋書房、2003年)

本書は、もともと博士論文として大阪大学に提出されたものを、ほぼそのままの形で収めたものであるが、著者の長年のベルクソン研究を凝縮した力作となっている。

本書の研究のスタイルは、今日ではむしろ珍しく感じられるものであるが、そこには著者が大学で薫陶を受けられたベルクソン哲学研究の泰斗、故・澤瀉久敬教授の深い影響が感じ取れる。

研究対象の哲学の中から自分の問題意識に関わる要素を抽出し、それを直ちに普遍的な哲学研究の場での比較対照に発展させるタイプの研究は、研究対象の哲学の思いがけない様相を浮き彫りにする可能性もあるいっぽう、下手をすれば《つまみ食い》になりかねない。

本書においては、研究対象であるベルクソン哲学とは何か、この哲学の与えるヴィジョンとは何か、が、比較的細かい問題設定によって分節されながら、見極められてゆく。ベルクソンのテキストに沿って、しかし自分の言葉で表現し直すことによって内容を咀嚼しながら果される、本質の《見極め》、それがそのまま研究となっている体のものである。そして研究の全体が後に残すのは一種の《透明感》である。この《透明感》のなかに、評者は、自分自身の師でもある故・澤瀉教授の論が後に残す《透明感》に通うものを感じた。

さて、本書の副題が「自我論を通して生命と宇宙・道徳と宗教を問う」となっているように、本書の研究は、ベルクソンが、先ず内的自我のうちに見出し、やがて実在一般の《素地》をなすものとなっていた《持続》の概念を導きの糸として、この概念に沿って展開してゆく。

そのように展開してゆく論の中で、先に述べたベルクソン哲学の《見極め》として特に鮮やかに感じられた点を三点挙げたい。

ベルクソン哲学理解において、内的自我の持続が異質的要素の相互浸透する

《メロディー》として扱われている第一の主著『時間と自由』と、その内的自我が身体を通して外界を知覚として認識し行動へと展開してゆく様相を扱った第二の主著『物質と記憶』は、いわばベルクソン哲学における垂直軸と水平軸のようなものを成しており、その両者の相互関係の理解は常に難問である。

この難問に対して、著者は、『物質と記憶』に述べられた知覚の場における記憶力の作用のうち、反作用的運動の蓄積した《身体的記憶》に方向を示唆されつつ《純粹知覚》すなわち生の知覚のほうに記憶心像が《移動》する、その《移動運動》のうちに内的自我の垂直軸を見、その記憶心像が《自転》しつつ凝縮して生の知覚と一体化し行動へと展開する、その《自転運動》に内的自我の水平軸を見ることによって、問題を局限しつつ、堅実なひとつの解答を出している。

「自我の機能は記憶力によってどのように説明されるのだろうか。ベルクソンは『十全な記憶力は現在の呼びかけに二つの同時の運動によって答える』(M.M., p. 188/307) と言う。二つの運動とは「移動」(translation) と「自転」(rotation) であるが、『移動とは記憶力の全体が経験に向って進み、行動のために分割されずに様々な程度で収縮することであり、自転とは記憶力がその時の状況へと方向を取り、最も有益な面をそこに示すことである』(ibid./308) (中略) 従って記憶力の移動とは、記憶力が収縮しながら前進することによって、全ての過去を不可分なまま現在に挿入することであり、そのことによって我々の行動はその人固有の性格を帯びることになる。(中略) 他方、「記憶力の自転」とは先に述べた注意的再認における回路のことであり、記憶力の表象化作用、つまり判明な知覚や明晰な概念を形成する運動を意味している。」(60頁)

著者はこのように、《意志》と《人格》につながるものとしての《移動運動》と、《知覚》と《知性》につながるものとしての《自転運動》を《見極め》ることによって、第一章第二節の冒頭で設定した、『時間と自由』と『物質と記憶』の両者に懸る諸問題に解答を出してゆくのであるが、評者には、この二つの運動に対する《見極め》が、著者の自我論全体の核心をなす哲学的直観であったのではないかと思われる。

評者がそのように考えるのは、いわば宇宙論的スケールで展開する内的持続と呼ぶべき《生命》の様相を考察したベルクソンの第三の主著『創造的進化』

に対する本書第二章における著者の《見極め》のうちに、第一の《見極め》と本質的に相同な構図を見出したからでもある。

「ベルクソンは（中略）次のように言っている。『生命一般は動性そのものである。生命の個別的発現はこの動性を仕方なく受け入れ、いつも動性に遅れを取る。前者は常に前進するが、後者はその場で足踏みをしようとする。進化一般はできるだけ直線で行こうとするが、個々の特殊な進化は円環過程である。吹き抜ける風によって巻き上げられた埃の渦巻きのように、生命の大いなる息吹に煽られて、生物はその場で回転する』（E.C. 129/603）。『進化』する生命は「前進運動」であり、「個体」としての生命は「回転運動」であるが、回転運動は前進運動の停止によって生み出される。』（80-81頁）

この《回転運動》はベルクソンが他の箇所でも《種における堂々めぐり》とも呼んでいるものであるが、この《堂々めぐり》こそが、各生物種における知覚＝運動機構を決定する機因であり、人間においては記憶力の《自転運動》と直結している。進化における《前進運動》と《回転運動》は、内的自我における《移動運動》と《自転運動》につながりつつ繰り返されている。

それゆえ、著者がベルクソンの生命論について次のように述べる時、そこには、自我論としての本書の、『時間と自由』から『創造的進化』に至る結論が読み取れるように思われる。

「要するに生命には二つの形態、本質的形態と派生的形態がある。それは進化する生命と適応する生命、エランと個体、運動と停止、前進と回転、過去を継続する持続と現在のみの持続である。」（82頁）

本書の自我論のこの基本構図は、更にベルクソンの第四の主著『道徳と宗教の二源泉』で語る《真の歓喜 (joie)》に対する次のような考察にまで一貫している。「それは回転する生命が成功していることを示す「快樂」(plaisir)ではなく、前進する生命が成功していることを示す情動である。」（179頁）

第三の鮮やかな《見極め》は、このベルクソンの最後の主著に登場する《人間に潜在する本能》のありどころをめぐって成される考察のうちに見出される。

「習慣の全体は本能の力に匹敵しうる自然の必然力であり、「潜在的本能」(M.R.p.23/998)とも言えるようなもの、あるいは「社会的本能」(M.R.p.27/1001)だとベルクソンは言う。ではこの潜在的本能は個体のどこに位置しているのだ

ろうか。それは運動的記憶力であろう。運動的記憶力は習慣を身につける能力であり、習慣の全体を支えている。運動的記憶力は言わば「観念＝運動機構」のようなものを形成し、それが個人的意識に責務一般として作用する。」(126頁)

《人間における本能》というやや抽象的な機能に対して、この上なく具体的な在り処が見届けられているこの箇所を読んでいて評者はドキリとするような感じを覚えた。我々がなんらかの社会的責務のプレッシャーに身を固くする時のリアリズムまでが感じられたからだ。

ただ、責務からなる《閉じられた道徳》ではなく、「渴望」(aspiration)からなる《開かれた道徳》についての考察において著者が、神秘家と我々「両者の媒体となるのが、神秘家と我々に共通な「身体」である。神秘家の身体は神秘家の魂の目に見える形であり、人類に愛を伝え、愛を呼びかける道具である。我々は神秘家の身体を通じて溢れる愛を受け取り、神秘家の身体を模倣することで、愛の伝導者となることができるのである」(158頁)とまで身体の役割を決定的なものとして受け止めている点には若干違和感を覚えざるをえない。もちろん道徳には《形から入る》要素もあり、生身の神秘家に接する機会があるような場合に、文字通り神秘家の身体の模倣がもたらすものはあるに違いない。しかし、それは決定的要素であろうか。ベルクソンが、神秘家を生命の原理そのものである神との合一を経験した存在として定義し、キリストを最高の神秘家とみなしたとき、その最高の神秘家と我々を結び、我々を根本から変革する力を及ぼすものとしてベルクソンが飽くことなく取り上げたのは、《山上の垂訓》に溢れる愛の情動^{エモーション}そのものではなかっただろうか。

さて、本書においては、その基本的研究スタイルに加えて、既存のベルクソン研究に対する批判と、ベルクソン哲学の内容に対する新たな科学的知見の補充もなされている。前者の代表的なものがドゥルーズ批判であり、後者の代表的なものが、渡辺慧による現代物理学の知見である。

著者の研究スタイルを考えたとき、ドゥルーズ批判は出るべくして出たものと言えようが、ドゥルーズ言うところのベルクソン哲学における《潜在的なもの》の概念に見られる誤解をめぐってなされるこの批判は、ドゥルーズにとって肝腎なのは、結局のところ、その《潜在的なもの》と呼ばれるものの《差異

化》の過程と《差異化》という一般概念であって、そのような理論的抽象化・先鋭化が必然的にベルクソン哲学そのものの实在把握を歪める側面を伴うことを明らかにしている。ある意味では、ドゥルーズがベルクソン哲学から《差異化》の哲学を抽出したときに、既に《ベルクソンに拠る》ドゥルーズ哲学の形成が始まっていたと言うべきであろう。

次に、渡辺慧の現代物理学の知見によるベルクソン哲学の補充であるが、それは、ベルクソンが『創造的進化』の宇宙生成論の構築の鍵として用いた熱力学第二法則のエントロピー論に対する補充である。ベルクソンの論は太陽系を中心とした論となっているが、著者は渡辺の『時間と人間』などの、エントロピー論を宇宙全体にまで適用する論を援用することによってベルクソンの論を強化している。

ただ、著者が渡辺の論などに拠って、ベルクソンの時代までの古典物理学では熱力学第二法則の示す時間の不可逆性は本質的なものではなく確率的なものであったのが、量子物理学においては、観察者が体系に対して新しい観察を行う瞬間に必ずエントロピーが飛躍的に増加して時間の不可逆性を示し、かくして量子物理学は、主体である人間の知性と客体の《壊れてゆくもの》としての物性とのあいだに根本的の連関を見るベルクソンの考え方を確認することになった、とする結論については、評者は判断不能であるので、ひとりの量子物理学者に教示を求めた。すると、量子物理学においても第二法則は根本的に確率的なものであると思う、また、観察者の介入が大きな変化を起すのは、主体と客体の関連というより、量子に対して観察者の存在のスケールが膨大であることがひき起す必然的結果であると思う、という答が返ってきた。これは、科学研究上の同じ事実に対して複数の科学哲学的解釈の可能性が開かれていることを意味するのであろう。

本書の最終節「結論に代えて」は、本書の論全体の結論ではなく、副題に「ベルクソン哲学雑感」とあるように、ベルクソン哲学をめぐるエッセーであるが、最後に、この節の論をめぐるひとつの問いかけをしたいと思う。

この節において、『二源泉』の《簡素な生活》のモラルをめぐる、次のように述べられている。「ベルクソンは心霊学が精神の独立を明らかにし、死後の生命の存続を単なる推測としてではなく、科学的事実として示すならば、人々は

精神生活の充実に意を用い、簡素な生活が実現されると考えた。」(179頁)

上の文における「死後の生命の存続」とはフランス語では《survie》であるが、神秘家が問題にし、一般に宗教において問題になる《永遠》(éternité)や《永遠の生命》の次元は心霊学の次元と同じものであろうか？

ベルクソン自身が、『二源泉』から六年後、すなわち1938年という最晩年のシュヴァリエとの対話において次のように言っている。「哲学においてその問題(survieの問題)を語ることはできるし、語るべきであると思っていた。しかし《不滅性》(immortalité)となると、それは死後存続をはるかに越えたものである。(中略)不滅性への確たる信頼は、啓示によって、信仰だけがわれわれに与えることのできるものだからである。」(ジャック・シュヴァリエ『ベルクソンとの対話』p.278)

ひるがえって見ると、「まえがき」において著者は「我々の立場は、ベルクソン哲学を「自然の哲学」と見なし、『試論(時間と自由)』を『自然の哲学の内部で構成される精神の哲学』と位置づけるグイエの立場とは異っている」(iv頁)としてベルクソン哲学を持続という心理学的概念を中心として構成される《精神の哲学》として把える自身の立場を主張しておられるが、グイエの立場は、哲学の内容よりむしろ方法をめぐってのものなのではないだろうか。そして、ベルクソンが《死後の生命》の問題を心霊学からアプローチするとき、そこには、グイエの言う《自然の哲学》すなわち、自然学から出発したがゆえに何にもまして《的確さ》(précision)を求めるものとしての形而上学の特質と同時に限界が端的に現れているのではないだろうか？

(中村 弓子)

小泉義之著

『レヴィナス 何のために生きるのか』

(NHK出版、2003年)

エマニュエル・レヴィナスについては、多くの人々がそれぞれに独特な語り口の研究書を捧げている。それらの書物の記すところはまるで似ていないようでいて、どこことなく似ている。

語られている主題は本によってそれぞれずいぶん違う。ある人は倫理学を、ある人は他者論を、ある人はジェンダー論を、ある人はユダヤ教を語る。ある人は祖述者として、ある人は批判者として、ある人は弟子として語る。しかし、主題も立場もばらばらでありながら、なぜだかそれらの研究書の「語り口」にどこことなく似たものを私は感じてしまう。誤解を恐れずに言ってしまうと、そこに共通しているのは、ある種の「法外さ」である。

批判をする人は、ほとんどヒステリックに、まるでレヴィナスを批判し切れないと自分の立場がないかのような勢い込んだ口調で語る（その語調があまりに激しいせいで、読者が恐れをなして、つい身を引いてしまうほどに）。

崇拜者たちは畏敬の念を込めて、まるでレヴィナスの語るすべての言葉が無限の叡智を蔵しているかのように語る（その熱情に煽られて、読者が適切な判断力をなくしてしまうことを望んでいるかのように）。

祖述する人はレヴィナスを何らかの先行的な知見と結びつけて、それとの影響関係や対話関係の中にレヴィナスをむなしく位置づけようとする（多くの場合、「誰も知らない」哲学者の「誰も読んだことのない」テキストとの連関を書き手が論じたてているうちに、読者は眠りこんでしまう）。

立場や文体はそれぞれだけれど、いずれも「何かが過剰である」という点では変わらない。レヴィナスという哲学者の際だった特徴は、彼について語るひとを（称えるにせよ、批判するにせよ、ただ解説するだけにせよ）なかなか冷静にはさせてくれないという点に存するような気が私にはする。

『レヴィナス 何のために生きるのか』も、やはりある意味において「過剰な」レヴィナス論である。ここにはたしかにある種の「熱気」が感じられる。

ただし、その「熱さ」は読者の襟元をつかまえて、自分の主張を耳元でどなりつけるような押しつけがましさとは無縁のものだ。

筆者は可能な限り学術的なジャーゴンを排し、可能な限り個人的好悪をしりぞけ、可能な限りレヴィナスの「難解」を私たちの「常識」とのかかわりのうちで解釈しようと試みている。その企図は適切なものだと思う。

ただ、この抑制の利いたエクリチュールは、それにもかかわらず、なおある種の「熱」、ある種の「過剰さ」を湛えている。逆説的に聞こえるかも知れないけれど、「抑制の過剰」「自製の法外さ」ということも世の中にはあるのだ。

非常にデリケートな知見を手探りしながら語ろうとするひとは、できあいのストックフレーズを援用することを自制し、装飾的なメタファーを自制し、結論を自制し、平易な言葉づかいをていねいに織り重ねるようにして、話をしだいに複雑に深くしてゆく。そのときの過度なまでの自制心が、そこで語られている当の「ことば」とは違うコミュニケーションの水準で、読み手にある種のメタ・メッセージを送り届けるということが起こる。私はこの本を読んで、「ことば」の水準で示された筆者のレヴィナス「釈義」よりもむしろ、「節度の過剰」という独特な言説戦略の方に感応したように思う。

他者について適法的に論じようとするなら、他者の他者性を毀損することなしにそれについて語ろうと望むなら、私たちはさしあたり自分の使っている語法そのものが論じる対象にかけるバイアスに自覚的にならなければならない。私たちは伝説のミダス王が手に触れるすべてのものを黄金に変えたように、自分の語法で語るすべてのものに「自我」の刻印を残してしまうからである。

けれども、当然にも、「完全に中立的な語法」や「他者性を毀損せぬままそれを名指す名詞」を私たちは持つことができない。私たちにできるのは、「直接それを名指すことができない」ようなものが「存在する」(厳密には「存在するとは別の仕方でも…」という動詞を伴わない副詞で止める節度が必要なのだが、それだと日本語にならない)という事態を迂回的に語る語法を探求しつつある(けれどまだ見出していない)という現況をそのまま読者に差し出してみること

までである（ああ、ややこしい）。

レヴィナスについての研究書が似ているようで違い、違っているようで似ているのは、誠実にレヴィナスに取り組もうとすると、誰でもが自分がいまレヴィナスについて語っている語法そのものの適法性について、根本的な反省を余儀なくされるせいである。そして誠実な書き手は、自分がいま語りつつある当の語法の自分は創始者でも統率者でもなく、いま語りつつある語法に自分は「遅れて到着した」という覚知を持つことになる。自分の理非正邪の判断には安定的に依拠することができるような絶対的な基礎づけが欠けていることに気づくようになる。

この本においても、筆者自身の「絶対的な基礎づけ」の欠落はつよく意識されている。私が個人的にいちばん「来た」のは次のフレーズである。

「倫理の根拠や基礎付けをほしがめる心性には、どこか怪しげなところがある。繰り返しレヴィナスは倫理こそ第一哲学であると語ったが、それが意味するところは、倫理にはそれ以上の根拠や基礎付けが不要であるということである。」(49-50頁)

倫理というのは言い換えれば「そんなこと『常識』じゃないか」ということである。

「人を殺してはいけない」というのは「常識」である。だが、あらゆる「常識」がそうであるように、私たちは決してその「常識」を「真理」として語ることが許されない。「どうして、それが『常識』なのか？」という問いについて、「だって、『常識』だから」と同語反復でしか答えることができない。だから、「常識」は決して「真理」にも「原理」にもなることができない。しかし、この「基礎づけの欠如」を痛切に自覚しながらでしか口にすることができない、という点にじつは常識の「手柄」は存するのである。

倫理とは要するに「ひととともに生きるときの条理」であり、私はそれを「常識」あるいは「節度」の別名だと思っている。おそらくこの本はそのことを説いて聞かせるのではなく、実践したのである。

でも、私たちが「人間はなぜ生きるのか」という根源的な問いをつきつめて

ゆこうとするとき、私たちが出発点に取ることができるのは、この「常識」しかない。「殺せるけれど、殺さない」「苦しむひとをみると、自分が苦しいわけではないのに苦しい」というような実感は、それよりさらに起源的な何らかの真理に担保されているわけではない。その頼りのない、だが逃れがたい実感を私たちは倫理の基礎とするほかないのである。

「この不可思議な基盤、すなわち、殺害の禁止と不可能性、根源的な社会性、言葉と善性を、単純素朴に、重く深く受け止めようと努めなければならない。」(46頁)

レヴィナスは「人間の根源的な事実」を「重く深く信頼することを呼びかける」(46頁)哲学者である。

私たちが誰でも知っていること、誰でも当たり前を感じていること、それにもかかわらずその汎通性や普遍性を原理的に語るができないものを「単純素朴に」だが「重く深く」受け止めること。その終わりのない仕事の、本書はひとつの里程標となるだろう。

(内田 樹)

小林康夫著

『表象の光学』

(未来社、2003年)

本書『表象の光学』は、著者小林康夫氏が1990年から十年あまりのあいだに諸雑誌および編著本に発表した十数本の論考と新たに書き下ろした一本の論考とからなる論文集である。

その基本のテーマは、著者自身に従えば、次のようになる。「この本は、西欧近代における「表象」と「主体」の構造的な相関関係を、ゆるやかな歴史的なパースペクティヴのもとに論究しようとしたものである」(「あとがき」)。

本書に収められた論考は、六部門に分類されていて、それぞれの部門の題目は、「Ⅰ. 表象装置と主体の光学、Ⅱ. インファンスとしての身体、Ⅲ. 死の光学、Ⅳ. 転回の詩学、Ⅴ. 物語の光学、Ⅵ. 物語と実存」となっている。

これらの部門の主題上の連関は、著者自身の説明によるとこうなる。「本書の問題構制の力線のひとつは、「デカルト的透視法」(Ⅰ)から——不在の身体の問題を顕在化させつつ[Ⅱの部門を指す]——デュシャン的な死の透視法(Ⅲ)へと至る軌道を描き、また、もうひとつは、同じく「デカルト的コギト」(Ⅰ)から出発して、「物語」という装置を通して浮かび上がる、理性ではなく、狂気の主体論(Ⅴ、Ⅵ)へと延びていく。そのあいだに、ちょうど間奏のように、あるいは全体への反歌のように、「大地」という表象されざるものが表象されることによって引き起こされたわれわれの時代の存在と危機とそれへの詩の応答への問いかけ[Ⅳの部門を指す]が、挿入されたものと考えられよう」(「あとがき」)。

本書が横断する領域は、哲学にはじまって文学、オペラ、絵画と多様である。登場する主だった固有名をあげれば、デカルト、リルケ、ツェラン、ブルトン、ブランショ、デュラス、モンテヴェルディ、ベラスケス、マネ、デュシャンとなる。だが本書のこの多様な宇宙のなかで中心となるのは、フーコーが呈示した問題圏とハイデガーの問題圏の二つである。

書評には様々な在り方があるだろう。原典回帰型の書評もその一つだ。つまり本書を対象にする場合、著者の問いかけがどれほど正確にフーコーやハイデガーのテキスト、思想に対応しているか精査するという書評である。私にははしかし、そのような書評に関心はないし、それを試みる力量もない。私にできることと言えば、著者が呈示する考察をそのものとして受けとめ、その著者の考察と、私が多少とも学んできたバタイユの問いかけとの接点を紹介するといった程度のことである。バタイユとつなぐことで、本書の豊饒な世界が少しでもまた豊饒になれば幸いである。

バタイユは、1955年発表の論考「ヘーゲル、死と供犠」の冒頭で、コジェーヴ経由で知ったヘーゲルの言葉、すなわちイエナ大学の1805-06年度の講義にある言葉を紹介している。本書が問うている主体の闇にかかわる文なので、引用しておこう。

「人間は、すべてのものを、自分の不可分な単純さのなかに包み込んでいる闇であり、空しく虚無なのである。言い換えれば人間は、無数の表象やイメージを内に持つ宝庫なのであるが、しかしこの表象やイメージのうち一つも、人間の精神に正確に現れることはない。あるいは実際に現前するものとして存在することはない。そこに、つまり人間の内に、存在しているのは闇なのである。自然の内部、もしくは内奥なのである。[...]こちらに突然血まみれの頭が現れたかと思うと、あちらに白い亡霊が現れ、そしてまたそれらが突如消え失せたりするのである。一人の人間の眼のなかを覗き込むと見えるのはこのような闇なのだ。その人間の眼のなかに、われわれは闇を、どんどん恐ろしさを増す闇を、見出しているのである」。

バタイユは、一人の人間という個を通して、つまりその眼を覗き込んで、その奥に広がる闇と交わろうとした。この闇を生きようとした。断片的な表象が生滅するこの闇は、諸欲望の闇であり、生命の闇である。本書第三部で著者は、アメリカの宇宙飛行士が体験した不気味な宇宙の闇を〈無〉とし、彼が見た美しい地球、「水と大気からなる青い生命圏」と対比させているが、ヘーゲル、バタイユ、そして現代思想の担い手たちがそれぞれの角度から見ていた闇、〈無〉は、結局、生命なき真空の闇というよりか、環境汚染をもその一つの表情とする豊饒な青き生命圏のことではなかったか。バタイユには「青空への転落」と

いうテーマがある。それは、主体がその意識の体制を半ば解体させながら、光溢れる、それゆえに闇に見える生命界へ出てゆくことを内実に行っている。

フーコーは、バタイユのこの思想の在り方をよく知っていた人だ。知っていただけではない。若き日に教示として受けとめてさえいた。第二次大戦後の講壇哲学にも市井の実存主義哲学にも満ち足りない思いを感じていた彼は、バタイユ、ブランショ、そしてニーチェにおける主体へのラディカルな批判の姿勢に共感を覚えたのだった。「彼らは私にとって何を表わしていたのでしょうか。第一に主体という範疇、その優位、その創設的機能を問いなおせという勧めです。次に、ただしそうした作業が抽象思弁に限定された場合は、それが何の意味も持たないだろうという確信です。主体を問いなおすということは、その現実的な破壊、その解体、その破裂、まったく別なものへのその転換、こうしたものへ到るような何かを体験することを意味していたのです」(「ミッシェル・フーコーとの対話」、1980年)。

しかるにフーコーは、現実的な破壊・解体として主体を問いなおす重要な契機、すなわち身体について沈黙し続けた。本書第Ⅱ部「インファンスとしての身体」で著者は、このフーコーの沈黙を浮き彫りにする。『言葉と物』でベラスケスの大作《ラス・メニマス》を取りあげながらその中央で光輝く女王マルガリータに沈黙したフーコー、《フォリー・ベルジェール》等の身体の図像を扱うマネ論を準備しながらこれを完成させなかったフーコー、『性の歴史』第二巻として『肉体と身体』を予告しながら禁欲的に古代ギリシアへ論を転じてしまったフーコー。著者は言う。「彼〔フーコー〕は性を語り、性現象を語りながら、しかしついに性の身体を語ることをみずからに禁止してしまう。あるいは、身体を語りそこなってしまう。そこには、フーコーの沈黙のモラルとでも呼ぶべきものがあり、その沈黙を通して、逆にひとときわ光り輝く身体への彼の憧憬の強度が際立って現われてくるのである」(p.77)。

身体への憧憬では物足りないということは、フーコー自身若き日に感じていたはずのことだ。憧憬ではなく、身体を覗き込み、その奥の果てしなき〈無〉と、言葉を発しつつしかし言葉を壊しながら交わること、個人的なものを契機に非個人的な生命の〈無〉へ「私」を半ば無化しながら開けてゆくこと、そこにこそ現代思想の問いかけ、その〈光学〉の斬新さ、ただ見るだけでなく、生きる

ということの〈光学〉の真正性があったのである。

そのような現代思想は、時代からの要請によって、つまり著者の表現では〈無の一撃〉によって生誕したのであるが、しかしその生誕の日付を明示することはできない。ただし第一次大戦が誕生の大きな要因であったことは否めないだろう。だが著書によれば、「このようなく無の一撃」は確かに歴史的なものが、しかしそれはけっしてこれこれの歴史的な事象に還元されてしまうわけではないのだ」(p.149)。第一次大戦とてそうだと著者は考える。だが私に言わせれば、西欧の本土で四年間たっぷり繰り広げられた〈無〉の光景は、戦後もぱっくり開いた孔として残存した。なかを覗き込めば、バタイユを捉えたユンガールの『戦争、われらが母』の凄惨な眺めが見えてくるし、外に立っていても〈無〉の風、不合理な声が流れてきて、哲学者に不安を、詩人に超現実を語らせた。第一次大戦後のフランスでフロイト、ニーチェ、カフカの翻訳が進んだのもこの孔からの〈無〉の風のせいであったし、未開民族の文化が民族学者たちによって積極的に紹介されたのも同様である。冒頭で引用したヘーゲルの一節はコジェーヴが講義で読みあげたものだが、これなども、それ以前のフランスでのヘーゲル像すなわち合理主義的弁証法家を突き崩して、実存的なく虚無〉の体験者ヘーゲルを打ち出した所作^{グランド・ゲール}であって、〈大戦争〉の効果を見てとることができるのである。

著者は、現代思想を推進させたもう一つの歴史的要因、すなわちファシズムから第二次大戦、東西冷戦へ至る流れに対しては、これらの事象を名指しはしないものの、もう少し具体的で限定的になる。狂気をめぐってハイデガーとブランショを語っているくだりだ。『存在と時間』が発表された一九二七年と『白日の狂気』が書かれた一九四九年のあいだの二十年間に少なくとも西欧世界は——思考にとっては決定的な仕方で——本来性の狂気に出会ってしまったのではなかったか。本来性の理念が狂気を招き、また狂気が本来性を求め、そして現存在の、人間の、われわれの本来性が——本来的に——狂っているという〈経験〉を識ってしまったのではなかったか」(p.262-263)。

狂気は、物語化しえず、それゆえ〈歴史〉(histoire)には場処を持ち得ないと著者は言う。だが実際のところ、狂気は具体的な出来事、個的な存在を通して現象化し、〈歴史〉に場処を持ってしまう。重要なのはむしろ、現象化した狂気

を〈歴史〉の開口部として、つまり〈歴史〉上の場処なき場処として、〈無〉の風穴として、捉えてゆくことだろう。

狂気の記事表現として著者は、レシ (récit) を、それも「物語不能なものへの強迫的な反復であるレシの錯乱」(p.263) を重視している。バタイユが1947年の論考「広島^{レシ}の住民たちの話について」で問題にしているのもそのようなレシだ。ただしバタイユは、歴史的事象すなわち原爆投下直後の広島に立ち止まって、市民の話とともに、この〈歴史〉上の開口部のなかへ、つまり狂的で猥褻的な光景へ、「人間の生の一構成要素」としての「不幸の深い無意味」へ、入ってゆき、これを生きようとしている。

著者はそのバタイユの笑いに関する告白をレシとして本著第V部の末尾に引用している。それは、「自分がたどってきた道が見える覗き穴 (regards)」で始まる『内的体験』の断章で、1927年頃パリの夜の通りで突然生じた哄笑が回想されている一文だ。著者は、この笑いの極限で「私は……になった」とバタイユが動詞 *devenir* の属詞を語らずに記していることにレシの本質を見て取る。著者によれば、「レシは〈誰〉という問いを〈謎〉という形式のもとで呈示するものなのである」(p.254)。〈私は誰なのか〉の問いに肩書きや出自で答えるのは物的な事象から物的な事象への横すべりでしかない。「私は……になった」という謎めいた表現は、私という物的存在が非物的な〈無〉へ生成してゆく過程に忠実に即して、レシ的だと著者は考える。

ならば、著者は、その視点をそのまま次の第VI部に持ち込んで、『ナジャ』を制作するブルトンにおつけてみるべきではなかったか。上記のバタイユの哄笑の体験とブルトンの『ナジャ』の制作時期は同じ頃である。この両者の対比は、1946年のバタイユの論考「半睡状態について」に照らせば、不合理な情動に翻弄される〈存在の道〉を行くか、この情動の美的形象化に充足する〈作品の道〉を行くかの対比である。奇しくも著者は、狂気を〈作品の不在〉と捉えているが、しかしなぜか、謎の言葉を断片的に語る女性ナジャを〈作品の不在〉に病んだ者とし、そのナジャの狂的な姿勢よりも、彼女との彷徨を美と愛で作品化するブルトンの姿勢の方を肯定的に評価する。ブルトンがナジャの眼の奥に異常なものを見出してその深淵から遠ざかったにもかかわらず、である。このブルトン^{インフアンヌ}に加担する著者に対しては、〈言葉なき〉身体を埋め隠すフーコーを浮き

彫りにした著者自身の批判精神が差し向けられてもよいのではあるまいか。

ブルトンは、狂気に接する地点に至りながら、その内奥へは入らず、逆に作品化する限りで、つまり文学の蘇生に用立てうる限りで、狂気を活用した作家である。ブルトンにはナジャを愛してはいない。彼女の瞳に映る近代的な自分を愛している。作品化への希望を語るナジャの言葉には、そしてそれを綴るブルトンには、彼自身の巧妙な自己愛を見て取ることができる。狂的なく無へへの近代文学者ブルトンの対応については、ナントにおけるジャック・ヴァッシュとの幸福な邂逅よりも、〈大戦争〉で精神障害をおこしたサン・ディジェ病院の患者たちとの出会いの方が参考になる（拙稿「驚異のものへの対応」現代思潮社『バタイユ』所収を参照して頂きたい）。

以上、とりとめもない、まさにレシ的な書評になってしまったが、「表象」の哲学の擁護をめざす著者、それも「不純で、非固有的で、狂気じみた「表象」の擁護—それこそわたしのポジションにほかならない」（「あとがき」）と声明する著者にとって、バタイユのパーспекティヴへの徹底した開けは、さらなる豊饒化の契機となるはずである。ただしこの豊饒化は近代的な表象への厳密な批判と侵犯を通してのことだ。最後に、哲学に寄せるバタイユの言葉を引用して、表象の光学の脱近代的な方向性を再確認しておきたい。「哲学に基礎として侵犯を与えること（これこそ私の思考の在り方だ）、これは、言葉を沈黙の凝視に置き換えることである。これは、存在の頂点で存在を凝視することなのだ」（『エロティシズム』「結論」、強調はバタイユ）。

（酒井 健）

河野哲也著

『エコロジカルな心の哲学』

——ギブソンの实在論から——』

(勁草書房、2003年)

本書は、アフォーダンスの概念で知られるアメリカの心理学者J. J. ギブソンの思想の哲学的射程を明らかにしようとする意欲的な研究である(ただ、多くの優れた研究書がそうであるように、著者の叙述はきわめて平明であり、ギブソン思想への入門書としても推薦できる)。ギブソンの思想は、現在、認知科学や認知心理学などの「心の科学」だけでなく、工学や教育学、美学など広い分野に影響を与えつつある。そして著者は、「わたしは、ギブソンほど深刻な挑戦を哲学に突きつけてきた実験心理学者を知らない」と述べ、ギブソン心理学が哲学に与えたインパクトを積極的に受けとめ、それを「生態学的哲学」として確立しようとするのである。そのために、本書は二部に分けられている。第一部「ギブソンの隠れた哲学」では、ギブソン心理学が哲学的な観点から検討され、その認識論、知覚論、存在論、行為論、自己論が別抉される。そして第二部「生態学的立場から」では、このギブソン哲学に基づいて、現代の哲学上の諸問題、とりわけ志向性と「わたし」の概念が検討されることになる。第一部で著者は、ギブソン哲学の要点を五つにまとめている。①過程の存在論。これは、様々な存在を一つの水準に還元することはできないという主張と、世界は時間的に推移する諸事象からできており、時間や空間、実体などはそこからの抽象にすぎないという主張である。つまり、近代科学の実体論は、自然を局所的な法則性へと還元してしまい、その結果自然を一つの歴史としてみる観点到に欠けているのに対して、ギブソンは自然に歴史性を復権させるのである。②動物と環境の相互依存性。人間を含む動物とそれをとりまく環境は相互依存的な関係にあり、人間の心理活動も環境に「埋め込まれ」ており、環境との循環的な関係を通してはじめて成り立つという主張である。③直接知覚論。知覚は感覚データを介して構成される間接的なものではないという主張である。④環

境内身体としての自己。自己とは、神秘的な魂や超越（論）的な認識作用ではなく、環境に立脚した身体的自己だという考えである。⑤行為者の循環的な自己形成と環境の歴史。行為者と環境はつねに循環的な関係にあり、行為者である人間は、環境に働きかけ、それによって得られる情報によって自分の行動をコントロールする。

なかでも筆者は、哲学的観点からみたとき、②の生態学的立場が最も重要だと考えている。他の四つの主張もここに立脚しており、またギブソン自身、自らの立場を「生態学的心理学」と呼んだ。本書のタイトルの「エコロジカル（生態学的）」というのも、人間が環境に立脚した存在だというこの主張を意味しており、少なくとも直接的には生態学（エコロジー）や環境科学とは関係しない。それは、学問上の方法論やプログラムではなく、世界や人間の見方を意味する。

しかし、ギブソンの心理学が認知科学や他の領域で注目されるようになったのは、むしろ③の直接知覚論であろう。ギブソン以前の認知科学が立脚してきた認知主義では、心(脳)は内的な処理や操作を行うものだと想定されていた。感覚器官から外界にかんするデータが心(脳)にとりこまれ、多様な感覚データは、過去の経験や知識と照合されながら、まとまりをもった知覚表象へと総合されてゆく。そして今度は、脳から運動指令が発信され、出力系をつうじて身体のみずみまでゆきわたってゆく。このように、認知主義にとっての心とは、情報を受けとり、命令を発する「中央参謀本部」のようなものであった。

したがって認知主義は、「知覚とは、環境からやってくるデータにたいして、心が何らかの処理を加える過程である。よって、わたしたちは環境を直接に知覚することはない」という考えを前提にしていることになる。そしてギブソンは、それを「間接知覚論」と呼んで根底的に批判するのである。言いかえれば、感覚入力—心的処理—運動出力という図式によって知覚経験を説明しようとする認知主義は、「世界は心のなかに表象される」とか、「知覚世界とは心的構成物である」とか考える表象主義や間接知覚論を前提にして生まれてくるのであり、そこにこそ最大の問題があると言うのである。ギブソンによれば、脳は情報を受信しないし、命令を発信することもない。

そこで呼び出されるのが、アフォーダンスの概念である。アフォーダンスとは、「動物との関係において規定される環境の特性」と定義される。例えば、固

い水平面は陸上の動物にとって直立や歩行をアフォードするし、固い垂直面は衝突をアフォードする。重要なことは、この概念が前提にしているのは、人間を含む動物が環境中の価値や意味を直接に知覚できるということであり、環境中に価値や意味が「実在している」ということである。

このような直接知覚論は、自然科学はもちろん、生命的なもの、身体をもったものを重視する第三世代の認知科学、そして哲学にも大きなインパクトを与えるだろう。間接知覚論は、哲学においても広く共有されており、近代以降の知覚論・認識論の主流をなしてきたからである。ロック、ヒューム、バークリの古典経験論では、個々の要素的経験を連合することによって複雑な経験が成立すると考えられていたし、カントのような古典的観念論から現代のパラダイム論まで、感覚与件とそれを解釈したり総合したりする概念枠を想定する点で、根本的には認知主義と同じ発想にたってきた。

そして、このような間接知覚論を批判したのが（そのように名づけていないとしても）、メルロ＝ポンティであった。ギブソンの直接知覚論を説明した、例えば「知覚とは、世界の表象を作り出すことではなく、世界のある部分に注意を向けることであり、世界に気づくことである」という一節は、メルロ＝ポンティの読者であれば何の違和感もなく受け入れることができるであろう。実際、本書でも、メルロ＝ポンティの知覚論との平行関係が重要な論点の一つになっている。

しかし、本書の最大の貢献は、こうした直接知覚論やアフォーダンスの概念も、先の生態学的立場、あるいは生態学的哲学に基盤を置いているということを明らかにしたことである。アフォーダンスが実在し、直接知覚が行われるということこそ、人間とその環境の相互依存性を示す事実なのである。そして、第二部では、ギブソンを越えて、このような生態学的哲学がどのような可能性を秘めているかが明らかにされる。

そこで問題になるのは、まず志向性概念である。著者は、志向性概念が、行為としての特徴を持つと同時に表象としての特徴を持っていることを明らかにした上で、後者つまり表象主義的な意味を排除すべきこと、したがって志向性はもはや行為の「意図」と呼ぶべきであると主張する。言いかえれば、志向性概念の中には、心的行為と対象が不可分に結びついているという志向性の行為

説と、心的行為が対象を生み出すという志向性の生産説がないまぜになっているが、ギブソンが言うように、われわれは表象というフィルターを通して間接的に世界に接しているのではなく、現実の環境のなかに埋め込まれており、つねに環境との相互関係つまり行為において対象に関わっている以上、志向性の生産説は廃棄されなければならないというわけである。

次に「自己」概念が問題になる。まず自己知覚にかんするギブソンの思想を参照にしながら、「生態学的な自己」という概念が提案される。そして、「認識(知覚)している自己は認識(知覚)されない」という考えが誤りであることが論証される。その上で、「自己は世界に属さず、世界を外側から眺める存在である」という自己概念が批判され、こうした「形而上学的自己」が、「わたし」という一人称単数代名詞の実体化から生じる幻にすぎないことが明らかにされる。つまり、デカルトのコギトをひとつの起源とする形而上学的自己は、結局のところ、生きた他者の身体との言語交流を前提としたものであり、神秘的で超越論的な存在たりえないのである。

ただし、この自己に関する議論については留保をつけたい点がある。確かに、形而上学的自己なるものが虚像であり、主体が内世界的なもの、「生態学的な自己」であることは確かである。しかし、この指摘は事態の一面を強調したものでしかないように思える。例えば発話の場面では、環境の配置や働きかけだけでなく、たとえそれが事後的にのみ気づかれる「一瞬の稲妻のようなもの」(メルロ＝ポンティ)でしかないとしても、そこに何らかの「決断」が必要である。主体の「行為の意図」という表現はあるが、その内実や、とくに被投性と企投性の関わりに関する記述は少ない。

この問題は、とくに実践的な場面で大きな意味を持つであろう。例えば、責任の概念は、確かに他者という「環境」を前提とするが、それを引き受ける自己の決断、しばしば継続的な決断がなければ成立しない。しかし、筆者は、他者理解や対人関係の問題について、本書執筆後ただちに研究にとりかかることを約束している。また、筆者はギブソンの言語観の不十分さも指摘している。ギブソンから出発した「生態学的哲学」の新たな展開を期待したい。

(松葉 祥一)

酒井健著

『絵画と現代思想』

(新書館、2003年)

絵画はそれ自体のなかにきわめて多くの表現方法と内容を抱え込んでいる。芸術には国境がない、とは誰が言い始めたのか寡聞にして知らないが、そうしたまことしやかな嘘は、画面上に色と形の遊びだけを見ようとする一つの態度に発している。しかし、絵画が示すものは、広義の言語活動も多分に含んだ独特の思想であり、そしてその表現の仕方は、当然ながら時代や地域の偏向を無視して捉えられるものではない。芸術作品を様式から理解しようとしても、あるいは図像を鍵に接近しようとしても、その作業は多かれ少なかれ、文化史や精神史の相貌を帯びるだろう。多義性は絵画や文学にとって不可避の性格である。それらが現実を写すと考えるにせよ、あるいは新たな現実を作り出すと見做すにせよ、そもそも現実自体が多義的だからである。

ところで、それはまたそれは思想についてもあてはまる。透明で単一の意味をはっきりと訴えるのであれば、簡単な信号で事足りる。また明晰判明な観念が重要なもの、思想にとっての手立てとしてである。現実や、言い尽くせないものをそれでもなお語ろうとするには、明確な手段が必要である。しかしながら、如何に良く切れる庖丁を使ったからと言って、賽の目に切った牛蒡を牛蒡の姿と偽るわけにはいかない。思想は世界の現実に近いためには自分の道具ばかりを見て悦に入ってははいられないのである。

絵画はとりわけ不透明な存在である。透明な「窓」の装いをとるときでさえ、そうである。それは世界の深みを持っている。深さの故の不透明さを持っている。いや、この、「不透明さ」という否定辞がついた言葉も不要かもしれない。本来、純粋なもの、単一なものを観念で捉えようとするから、多義的であったり、不透明に見えたりするだけなのだろう。

画家の示す「感覚界の深奥」「非一知」に思想家が接近しようとするさま、あるいはその接触から生まれた思想の動きを、この『絵画と現代思想』というタイトルの書物は描き出そうとする。著者は現代思想（こうした区分が曖昧なのは承知の上で）の特徴を「観念の世界の相対化」さらには「自己の相対化」とした上で、現代思想の推進者たちが芸術、とりわけ絵画に何を見てとったか、どのような接点を持ったかを探ろうとする（「序、絵画を飛翔する思想家たち」）。

このような書物については、すぐにひとつの疑問ないしは興味を持って読み進めることができよう。すなわち、そもそも多義的な絵画と思想を突き合わせることにどれだけの意味があるのか。あるいは、絵画と思想家との組み合わせにどのような意図があるのだろうか。

これには、すでに答えが出ているともいえよう。著者は絵画表現と現代思想との親近性を前提しているが、ただ関係があるとか接点があるというのでは大した意味はない。著者が試みるのは、その両者の接近から生まれる思想の発露をさまざまを事例に則しながら辿ることである。絵画と思想とが対比されるのは、二つの異なったジャンルの対比ではなく、個々の芸術家に触発された思想状況を語るためである。したがって、各章の副題に並ぶ一対の人名はそれほど目印にはならない。一群の芸術家に対して著者の取り上げる思想家は、ショーペンハウアー、ニーチェ、ハイデガー、コジェーヴ、バタイユなど、さまざまであり、決して一対一ではない。

さて、それでは、実際にどのような遭遇の事例が検証されているのであろうか。

本書の第1章「夜明けの漂流者 — レオナルドとニーチェ」で著者がまずとりあげるのは、ニーチェのルネサンス人観である。これは十九世紀の文化情況の鏡となっている。それに続いて、レオナルドの「自然」が考察されるが、ボードレー、ニーチェ、ガントナー、バタイユ、そして著者それぞれの視点は確かにそれぞれの同時代を見据えている。（もっとも、評者はニーチェの引き合いに出されたテーヌについては、やや同情したいが。）

つぎに「死の遠近法 — ホルバインとフロイト」と題して、前世紀の二つの大戦が突きつけた死の問題と、北方ルネサンスの人間批判が並べられる。フロ

イトとホルバインを「死」の主題で結ぶ必然性が疑われるかもしれないが、ホルバインの時代が選ばれたのは「西洋が近代化へ向かうその最初期の時代」に「死の問題が呈示されていた」（四二頁）ことを確認するためである。

第3章「啓蒙の闇 — ゴヤとバタイユ」では、他の章同様、思想家たちのゴヤ解釈も記されるが、他と異なるのは、ゴヤ自身に多くの紙数が費やされ、また、《黒い絵》というゴヤの連作について、推理小説さながらに著者独自の見解が示されている点である。

第4章「西欧の自己解体 — ゴッホとフーコー」では、実際にはゴッホとゴッホについての言説を巡る思想家たちがさまざまに検証されていく。この章はゴッホという画家がさまざまな解釈を惹起してきただけに、ハイデガーの解釈に対するシャピロの批判など、実例も豊富であり、興味が尽きない。本書のひとつの山場であるとも言えよう。

第5章「世界大戦の幾何学 — カンディンスキーとコジェーヴ」では、カンディンスキーの後期の幾何学的抽象絵画に対する著者なりの評価から話が始まる。コジェーヴの名が副題に現れているが、むしろ理論家としてのカンディンスキーが話題の中心である。カンディンスキーは、近代物質主義と実生活の上でも対決しなくてはならなくなってから、対象の抵抗をみずからの問題として引き受けるようになった。そうして初めて、彼は画面に対立と均衡を表した幾何学的抽象に至った、とされる。

最後の「思想は軽さにおいて絵画に会う — トゥオンブリとバルト」では、基調にあるのはトゥオンブリの絵画と著者の邂逅である。ここでは古代地中海のイメージに始まり、質料と形相の問題から二十世紀半ばに活躍したグリーンバーグのフォーマリズム批評まで見渡した議論が展開される。バルトの名前はそれほど重要ではなく、むしろ締めくくりで取り上げられるのはバタイユの質料観である。なお、バタイユの概念を再び取り上げようとしたボアとクラウスの「不定形なもの」という展覧会企画についての著者の批判（一八二頁）には、評者も大いに共感できる。

こうして書物を概観したあとでは、何らかの疑問ないしは註文を付け足すのが普通かもしれない。しかし、評者はことさらに何か不満を持っているわけで

はない。もしこれが絵画の解釈を目指したものであれば、絵画そのものよりも画家個人の精神を探ろうとする本署の姿勢には、絵画表現を作者名で括ろうとする危険がある。絵画は、技法や素材にとどまらず、その表現の様式も含めて、個人のコントロールの及ばない歴史的條件に縛られるところが大きいのではないか？ しかし、これは一枚の絵画の分析ではない。むしろ絵画を通して現れている画家の精神が問題なのである。それでも、仮にこれが画家の精神を論じた書物だとしても、それを現代思想から照射するという方法は迂遠で不適当なものではないだろうか？ しかし本書は統一的な作者を実体化しようとしているのではない。そもそも、第5章では著者自身がそのような「自己」の相対化を論じているのではないだろうか？ 本書は作家主義を蒸し返すものではなく、むしろ絵画という思想について書かれている。あるいは思想家によって再解釈された画家の思想について論じたものなのである。これは、取りあげられる画家たちがルネサンス以降の自覚的な芸術家であることにも関連する。『絵画と現代思想』というタイトルは、『近代絵画と現代思想』と言い換えても良いだろうし、さらには、近代以降の芸術家たちが、現代の思想家たちとはまた別な形で、絵画において自らの思想を表明した、というのであれば、『現代思想の表現者たち』とも言えようか。

最後に、大変な博識によって書かれたこの書物を活気づけている、二つの動因を挙げておこう。ひとつは鋭利な刃物のように著者の駆使する概念装置である。思想や絵画の表現を「善／悪」や「健康／病」といった二項対立を越えるところ（生命の至高性など）において捉えようとする方法といってもよい。いうまでもなく、著者はバタイユの思想を自家葉籠中のものとして使っている。もうひとつは、著者の絵画作品に対する彼なりの見識である。それも、レオナルドやホルバインよりも、ゴヤ、ゴッホ、さらにはカンディンスキー、トゥオンブリと、おわりに近づくに従って、絵画の評価をより積極的に行うようになっていく。絵画と現代思想の接触は、まず著者自身から始まっているのである。いずれにせよ著者はそもそも、絵画の深読みをしようとか、思想の例証を芸術作品に採そうといった並行論を試みているわけではない。二つを並べているのは、いわば触媒的な効果をもたらされるからであり、そこから著者は近現代のヨーロッパについて、彼自身の読解を行っているのである。ちょうど、著

者のとりあげる思想家たちの発言が「学術論文風ではさらさらなく」「直観的見解」である反面、「柔軟で、気迫に満ち、生き生きしている」ように（「序」）、芸術家や思想家たちに肉薄を試みて、むしろそこから精彩を放ってくるのは、ほかならぬ著者の思想である。

（上村 博）

三浦信孝編

『来るべき〈民主主義〉

——反グローバリズムの政治哲学——』

(藤原書店、2003年)

三浦氏編纂論集としては『多言語主義とは何か』(1997)『言語帝国主義とは何か』(2000)『普遍か、差異か』(2001)に次ぐ、第四巻に当たる。旺盛な知的活動を、まずは慶賀しなければなるまい。今回の所収論稿は全20編、仏人3名(E・バリバール他)、日本側16名、うち本学会員7名(敬称略、三浦、西谷修、増田一夫、桑田礼彰、井上たか子、澤田直、久米博)、である。全380頁を四部に分け、序、Ⅰ グローバル化と戦争、Ⅱ 民主主義の原点、Ⅲ 自由と平等、Ⅳ 友愛の共同体、となっている。ここでは、偏りを覚悟で、会員論稿の紹介を中心に、われわれの共通問題を確認するにとどめよう。

「序」をなす三浦論稿「ポストモダン後の思想の共和国」は、この論集が現代フランス政治哲学思想を主題とするむね宣言して後、その隆盛が、マルクス主義の退潮とアメリカ政治哲学との接触によるものであることを指摘し、後者の有名な自由主義vs共同体主義の二元葛藤が、フランスでは共和国主義vs多文化主義のそれに置換されることを確認する。ヨーロッパ近代国家としては、ドイツ、ベルギー、スペイン等がその多文化尊重によって連邦制に傾くに対し、フランスのみは「一言語＝一ネイション＝一国家」なる共和国理念によって集権国家へと自己構成した。フランスの特殊性はここにあり、しかし、その共和国フランスの内的統一性が、いま、グローバリゼーション、EU、移民労働者群、植民地帝国としての過去に関する罪悪感、によって、ひとつの危機に遭遇している。現代フランス政治哲学思想の隆盛は、究極的には、新帝国アメリカの畏れを知らぬ自我主義に対する、裂傷を追った旧帝国の賢慮に充ちた世界もしくは自己(再)省察の所産にはほかならない。多少せこい感じもするが、狭い地球

での共生となれば、十分ありうる選択肢であろう。ちなみに、三浦氏はフランス的集権主義をジャコビニズムに帰す傾向があるが、これはやはりトックヴィルとともに、中世一千年のフランス王政からの伝統のなかに位置づけるほうがよい。筆者としては、ライン河口地域に来たって長らく定住したフランク族が、ゲルマン諸族の大移動の最後に少しく動いてライン・ロワール南部に拡大し、『ニーベルンゲン』をドイツに与えてブルグンドを吸収し、やがてローマ教皇庁と結びつく、その不思議な自己－非－差異性に、フランスの長短とアメリカとの異同の淵源を見る。

第Ⅳ部の三浦論稿「クレオール化の政治哲学」は、この論集の発起人に相応しく独自で先鋭で明確な問題提起を行なっている。表題のいう「クレオール化」のそれであるが、意味深長にも冷戦終結とともに前景化してきたこの問題をめぐって諸側面を考察した後、今日今後における「共生」のモデルとして、共和国理念、多文化主義、クレオール化、の三つを挙げ、すでによく知られている前二者に対し、いまだ周知とは言い難い最後の積極的意義を解説する。共和国理念が近代を表徴し、多文化主義がポストモダンを代弁するに対し、クレオール観念はポスト・コロニアルを告げる。共和国理念が支配的文化への同化と非同化への排除の危険を孕み、多文化主義がエスノセントリズムゆえの分裂の危機を孕むに対し、クレオールは、「クレオリテ」の本質主義に膠着しない「クレオール化」の開放的な動態性においては、「異質な要素の混淆と混血」として「複合的・リゾーム的アイデンティティ」を可能にするとともに、「変容してやまない〈混沌－世界〉における〈世界性〉の哲学」として、「今日、画一化に向かいつつあるグローバル化の対抗軸となる多様性と横断性のダイナミックな運動」でもありうる。単なる普遍主義でも、単なる多様性でもなく、グリッサンらのいう「多様普遍主義」(diversalité)。フランス植民地列島はともかく、フランス本国さらには特にわが日本列島にもこのモデルが十分に妥当するか、とまれ三浦氏は「われわれの想像力を永久革命へと導くポテンシャルティ」と位層限定を加えている。

紙幅の関係で、不公平ながら、以下は簡単に済ませよう。

西谷論稿「内的秩序と戦争」と増田論稿「正義のポリテイツクス－帝国・全

体主義・脱構築—」は、NYテロからイラク戦争へと展開する御存じアメリカ大国の、グローバルな影響を随伴せざるをえない一国主義的言動を批判的に扱っている。昨今の世界世論の大半を占める論調であるから多言は要すまいが、前者にとってそれは20世紀初頭のヨーロッパに掲げられた「友敵」分断なる「シュミットの状況」の時代錯誤な回帰、もし時代錯誤でないとすればわれわれの通念そのものを変えなければならないかもしれない事態であり、後者にとってはそれは20世紀中後半の「人権の政治」に取って代わる「正義の政治」、それも「法を超える、暴力と結託して＜友敵＞を＜正邪＞へと疑似倫理化する正義の政治、というよりも軍事」である。前者は短文で抑制の効いた問題提起で終えているが、後者は論述ときに知的洗練を欠くまでの生真面目さで論を進め、このアメリカの正義、敵国力の破碎によって決着することのない、「世界の裁定者」として世界の邪悪を果てまで抹消しようという自称「無限の正義」に、デリダのいう「無限の正義」を対峙させる。デリダにとっても「正義は法を超える」。しかし、それは法が正義に則って脱構築（＝原－再構築）可能なものだからであり、正義が力をもって法を無化しうることを意味するものではない。アメリカ流の「無限の正義」がそれを荷なう者に義務を課すことによってその者を正当化し免罪するとすれば、デリダのいう「無限の正義」は絶えざる疑念によって間断なく審問に付されながら、それを荷なう者に無限の責任を負わしめる。増田論稿は、F・フクヤマのいう「民主主義の勝利」の時にすでにその「自壊作用」が同時出来していることに、こうして「来るべき民主主義」への試金石を見る。実のところ、筆者には世のアメリカ・バッシングに同調する気はまったくないが、アメリカ告発とは別の、単なる理論的な正義論議としては、十分に考量すべき論点であろう。

さて、もっと簡略にしなければならない。桑田論稿「民主的専制下の自由—フランス知識人のアメリカ批判—」は、三浦論稿がそれに対してクレオールを優先させたフランス共和國的同化主義とアメリカ型多文化主義を、近代を支える二大価値である自由と平等の問題に翻案しながら改めて主題化する。周知の通りトックヴィルは、18世紀アメリカにおける平等の推進とそれによる自由の本義の毀損の可能性を見た。20世紀サルトルのアンガジュマン哲学によるアメ

リカ論は、大衆化するアメリカ的平等の只中に、それを賦活する自由の蓋然性を示唆する。これに対して、桑田論稿が主に立脚する現代E・トッドの米仏対比論は、アメリカ的多文化主義が、小集団・弱小共同体を尊重するかに見えて、その実、それらを相互に分離・隔離させ、それによる分裂を回避するという名目のもとに、かえって中央集権を強化しているに対し、フランス共和国型同化主義は、公的領域においては統一を優先させるものの、私的領域においては文化的多様性を尊重するという二元論によって、中央集権を事実上緩和させながら多様な弱小集団の存立と自由を認め、ここで桑田＝トッドの同化論は三浦論稿のクレオール化概念に近づいていくことになるが、とまれこの「自らを異者（例えば、移民）に向かって変容させながら、その異者の同化への自らの要求を正当なものとする」営みが、将来を拓く人類学的混血と倫理的協調と社会的混濁を可能かつ自然なものとする、という。桑田氏の結論するところ、フランスがアメリカ批判から学んだことは、後者の生来の自由＝自律＝自閉傾向に対する、自由と自律の開放性であった。

澤田論稿「相互性と希少性—サルトル『弁証法的理性批判』再読—」は、このサルトルの巨大な未完成草稿集塊ともいうべき大冊を過去の遺物と貶価することなく、そこから単なる経済学的語彙にとどまることのない「希少性」概念を人間の条件そのものに関わる存在論的・倫理的射程において取り出し、「希少性」の地平に出来るさまざまな対立・抗争と表裏一体である「相互性」の積極的な可能性のなかに、他の論者たちも重視する今日の「余計者たち」（移民、難民、失業者、ホームレス、サン・パピエ等）の然るべき包摂を望見する。

井上論稿「女性と市民権—E・バダンテール—」は、相変わらず続く政治の場における男女不平等、それを是正する一方法として1989年に提起された「パリテ」（政治代表制における男女同数）案をめぐる諸見解、とくに普遍主義と差異主義の論争を取り上げている。中心になる副題のE・バダンテールは「単一不可分の共和国」理念に則る男女差異・非—考量の普遍主義者であるが、井上論稿はこの普遍主義に賛同しながらも、男女平等を実質的に実現するための実効的な方途の一としては「暫定的に」「各党の候補者選定の段階においては」女性候補者数増加のための「クオータ」制を認めるべしと条件をつけ、実際2000年の憲法改正においてはそのような方向性が提示されるに至った。ただし、松

本論稿は、「パリテ」運動はいまなお憲法問題の外で十分活発に展開しているとして、後者の実質上の重要性も貶価していない。

久米論稿「記憶と歴史、忘却と赦し」は、近年盛んに論じられた「記憶」問題の諸相を整理し、P・ノラの「記憶の場」観念や、パボン裁判を契機に甦ってきたヴィシー政府時代とアルジェリア戦争時代の諸問題をめぐって、正義と適法性、刑罰と悔俊の倫理、個人の責任と国家の責任、記憶と歴史、司法の現場と歴史学者の任務……等、これまでの上記の「政治的」な諸問題を、人間内面の深みで捉え返す、要するに、もうひとつの哲学姿勢への連結を示している。中心になるのは、ジャンケレヴィッチ、デリダ、リクールによる、三者三様の、しかしそれなりに戦後半世紀の推移と進展も感じさせる「赦し」の概念であって、「政治」をめぐる「人間的な、あまりにも人間的な」諸問題も、結局はこの「人間における神の場」への繫留によって、たとえ不完全とはいえ、それなりの解決を見いだし得る、ということかもしれない。

P・ノラの着想を耳にしたとき、筆者は小柴グループのスーパー・カミオカンデのことを想った。数億光年彼方の宇宙から飛来する不可視のニュートリノを、大型電球一千個を内壁に取り付けた巨大な水槽容器に迎え入れて瞬時に発光させ、そこから得られるデータを科学的認識体系のなかに組み込んでいく……。同様に、近代フランスに先立つ2500年の、ケルト・ゲルマン以来のヨーロッパ・フランスの諸々の「場」を結集して、世界から飛来する声なき声と声ある声を受け留め、それをもって、自律＝自益の近代国家ならぬ、世界倫理を分担する新たな時代の協律－開放系たる国家主体が世界運営と文明史の方向づけへと出立していく……。上記諸氏の真摯な論稿競演とは別に、現代思想はまだまだ筆者の関心に十分応えてくれないようである。

なお、この論集は、会員論稿を別とすれば、上記の思想家たちのほかにも、T・トドロフ、A・ルノー、J・ランシェール、A・トゥレーヌ、P・ブルデュー、等に、それぞれ独立論稿を当てている。御参照ありたい。

(中田 光雄)

日仏哲学会 2003 年度活動報告

日仏哲学会は 2003 年に下記のような活動を行いました。

(1) 春季研究大会

京大会館で 3 月 29 日 13 時 30 分—17 時 00 分にシンポジウムが行われ、また終了後、別所で懇親会が開かれました。シンポジウムの詳細は以下です。

[シンポジウム]

テーマ：「啓蒙と反啓蒙」

司会：望月太郎氏

提題者：吉永和加氏・・・反啓蒙のための啓蒙

——ジャン＝ジャック・ルソー——

今野喜和人氏・・・サン＝マルタンにおける反啓蒙

細見和志氏・・・トクヴィルと啓蒙の政治学

(2) 秋季研究大会および総会

法政大学で 9 月 6 日 10 時—12 時 10 分に一般研究発表が、13 時 20 分—13 時 50 分に総会が、さらに 14 時—17 時にシンポジウムが行なわれました。また同大内で 17 時 30 分—19 時 30 分に懇親会が開かれました。一般研究発表およびシンポジウムの詳細は以下です。

[一般研究発表]

(A会場) 司会：福居純氏

岩佐宣明氏・・・問題としてのコギト——コギトと欺く神——

沢崎壮宏氏・・・再現と構成との間——デカルトにおける創作的
精神と美学の可能性——

川口茂雄氏・・・ラシュリエ『帰納の基礎』と動力因、目的因、
そして反省的思惟

(B会場) 司会：中田光雄氏

村山達也氏・・・自由と性格

三宅岳史氏・・・ベルクソンにおける物質の二義性と観測の問題

中富清和氏・・・ベルクソンの無について

(C会場) 司会：小林康夫氏

杉本隆久氏・・・歴史についての知覚の現象学——メルロ＝ポンティ現象学における「歴史」について——

小林玲子氏・・・隠喩と痕跡——レヴィナスの“意義と意味”に関する関係——

荒金直人氏・・・デリダの『発生の問題』に於ける弁証法

[シンポジウム]

テーマ：「歴史と哲学——サルトル、メルロ＝ポンティ、フーコー——」

司会：中田光雄氏

提題者：澤田直之氏・・・歴史と歴史性

——サルトルにおける真理の諸問題——

実川敏夫氏・・・記憶の場と真理の場

——メルロ＝ポンティの方法的合理主義——

桑田禮彰氏・・・フーコーの歴史哲学

『フランス哲学・思想研究』第8号訂正

以下のような誤りがありました。お詫びして訂正いたします。

①45頁13行・47頁7行・47頁20行・48頁3行・51頁1行・51頁3行・51頁4行で、(誤)「微少表象」→(正)「微小表象」

②47頁5行で、(誤)「そのこと、は」→(正)「そのことは、」

③67頁12行－13行で、(誤)「実践的真理の現出は、マルブランシュの『自然と恩寵』(1680)の公刊をきっかけとして、」→(正)「実践的真理の現出は、マルブランシュにおいて恩寵論として語られている。マルブランシュの『自然と恩寵』(1680)の公刊をきっかけとして、」

日仏哲学会入会手続きについて

本会への入会希望者は「入会申込書」をまず下記事務局に請求し、それに記入の上、改めて同書を事務局までお送り下さい。その際、正会員1名以上による推薦が必要です(会則第5条)。ただし、適当な推薦者がいない場合には事務局にご相談下さい。理事会での議を経て、入会は承認されます。なお、本会の正会員の会費は年額3000円です(会則第9条)。

(事務局) 〒301-0005 竜ヶ崎市川原代町1043-17 松永澄夫

Tel: 0297-66-6376 / E-mail: smatsu@agate.plala.or.jp

郵便振替口座 記号 番号 00120-6-194046 加入者名 日仏哲学会

2005年研究大会一般研究発表応募要領

2005年から春季・秋季の両研究大会で一般研究発表が行われることになりました。春季大会は3月26日同志社大学で、秋季大会は9月10日法政大学で行われる予定です(正式の日時・場所は追って「会報」でお知らせします)。発表希望者は、発表要旨(3000字程度)3部および返信用封筒を、春季に関しては2004年11月末日までに、秋季に関しては2005年5月末日までに、上記事務局宛にお送り下さい。

『フランス哲学・思想研究』論文応募規定

- 1) テーマ: フランスの哲学・思想に関するもの
- 2) 応募資格: 日仏哲学会会員
- 3) 原稿の形式: ワープロによる完全原稿。和文・仏文を問わず1行全角33字(半角66字)の設定で横書き、注も含めて370行以内。和文・仏文いずれの場合も仏文レジュメ(上記設定でタイトルも含め13行以内)を本文とは別

のページに付すこと。以上を A4 版 1 ページ 33 字×27 行でプリントアウトしたものを 3 部提出。原稿は返却しない。

4) 原稿作成上の注意：アクサンやウムラウト、専門用語に使用される特別な外字などは赤線で囲うこと。欧文のハイフンは本来のものだけとし、改行時には入れないこと。

5) 原稿締め切り：毎年 12 月 31 日

6) 原稿送付先：〒 255-0004 神奈川県中郡大磯町東小磯 420-6 安孫子信
(E-mail: abiko@i.hosei.ac.jp)

7) 審査：掲載の可否は編集委員会で決定する。掲載決定の場合、応募者は原稿のフロッピーディスク（マッキントッシュ以外の機種は MS-DOS 化し、その機種を明記のこと）を上記宛先に送付すること。

編集後記

第9号をお届けします。今号も既刊号に劣らず内容の充実したものに仕上がったと自負しています。もちろんこれは編集委員の力によるのではなく、執筆者を始め会員諸氏、広く学会そのものの力によると申せましょう。編集委員会でも話題になったことですが、今回の論文公募への応募数14篇というのは、当学会の会員数320名というのを見ると、あるいは驚くべき数字なのかもしれません。22～3名に1人が応募して下さっている勘定になります。しかも水準も高く、きびしい査読審査を経てなお7篇という多数が採用となりました。

そして実はこの同じ活況は研究大会にも及んでいて、とくに一般研究発表の希望者が増え、昨年秋季大会では、シンポジウムと組み合わせて大会を一日で終わらせるために、発表用に3会場を用意しなければならないほどになりました。発表会場の分散ということではこれはほぼ限界的な状況です。このようなこともあり、本文中でも触れられているように、来年度からは春季大会でも一般研究発表を行うことが決定されています。春季大会は関西で行われることが多く、関西ならびに関西以西の会員の方々がこれを契機に、ますます積極的に参加して下さることを願っています。(安孫子)

理事(五十音順、会長*、副会長**、事務局長***) 安孫子信、久米博*、小林道夫**、小林康夫、坂部恵、佐々木健一、塩川徹也、清水誠、高橋哲哉、田島節夫、谷川多佳子、中田光雄**、中村雄二郎、西谷修、松永澄夫***、村上勝三、望月太郎、山形頼洋、山田弘明、湯浅博雄

編集委員(五十音順、委員長*) 安孫子信*、斎藤慶典、塩川徹也、中田光雄、松永澄夫、村上勝三、望月太郎、湯浅博雄

『フランス哲学・思想研究』第九号

発行 2004年8月31日

発行所 日仏哲学会

事務所 〒150-0013 東京都渋谷区恵比寿 3-9-25 東京日仏会館内

編集 日仏哲学会編集委員会

〒102-8160 東京都千代田区富士見 2-17-1 法政大学 80年館安孫子研究室内

頒価 1000円